

黃欣周編
沈雲龍校

常燕生先生遺集

雜著一

常燕生先生七旬誕辰紀念委員會印行

蠻人之出現

自序

這一部「蠻人之出現」是集合近十年來若干篇發表過或未發表過的零星文字而編成的，就以其中的一篇題目作爲總題。我向來對於寫過的文字不知保存，現在要搜集起來也就不很容易，並且也似乎有許多篇並無保存的價值。現在，徼倖得很，所能覓找到的幾篇也就是還有點保存價值的幾篇，於是設法印行出來，以作自己過去文字生涯的一點紀念。

我向來不會做小品文，對於現代幽默大師們所提倡的什麼「公安」「竟陵」之類，向來又多少存一點不敢恭維的意思。我總以爲文章做到了這個時代，世紀末的病毒已經中得很深，大家站在個人主義的立場上，機巧地，冷酷地，彼此挖苦一陣，結果冷笑而散，或者歎息而散，在這裏看不見一點光明的氣息，也看不見一點溫柔敦厚的精神。也許在少數領導者的幽默外衣之下，隱藏着無限的悲哀和同情，然而世上能了解這種「微言」而學到的有幾人？學「素樸」不成猶不失爲老實，學「

幽默」不成則必流爲輕薄。輕薄的風氣在今日中國還有擴大宣傳的必要嗎？或曰：斯言也，乃衛道先生陳腐之言也，小子鳴鼓而攻之可也，則予欲無言。

予的見解既然如此，所以小品文一定做不好的，當然更沒有一點幽默的氣息，因此也必不得見重於現在的文壇。好在我並不會有意做文章，也不會夢想做文學家，更不會有意要出文集；當初寫的時候，祇是想到的便說；現在印的時候，也是檢自己歡喜的便印；有人要看與否，此書店老板之事也，何有於我哉？

這本小書雖然是隨手編成，大致也有一個問題做中心，在這十幾篇文章之中，所要討論的集中點就是中國民族和文化的生死存亡問題。中國民族究竟還有出路嗎？中國的舊文化還有存在的價值嗎？新文化運動是成功了嗎？我們還有更新的，更光明的路可走嗎？這些問題都是稍有常識的中國人所一致要追問的。在這幾篇短篇文章中當然談不了許多，然而未嘗不可以引起一點思索的端緒。對於這些問題，我近來的意見自己覺得漸漸趨於成熟，不久預備將個人的意見另外系統地寫出來，大約書的名目就定做「我們的路」，在這裏不妨預先登一個義務的廣告。

這本書不是預備送給一般聰明過度的文化人看的。聰明人自有預備給聰明人看的幽默小品之類，在市場上多得很，不必我們來湊熱鬧。如果中國還有一兩個尚未染世紀末病的蠻人，我勸他們買這本「蠻人之出現」來看看，管保貨真價實，恕不退錢。

中華民國二十五年八月，著者。

編者按：自第二十五篇「從煩悶的苦海裏解放出來」以下各篇，都是後來增補進去的，其次序完全依照寫作時間的先後而排列。其中第二六、二八、三一、三二等篇，原是為「青年的路」一書而寫，因該書未及完稿，而抗戰已起，故改編入本書。

蠻人之出現目錄

自序

- 一 北京與上海……………一
- 二 反動中的思想界……………一一
- 三 給胡適之的一封信……………二一
- 四 虛無主義與中國青年……………二三
- 五 論思想……………二六
- 六 因讀狂飈想到中國思想界……………三一
- 七 輓狂飈……………三四
- 八 中國民族與中國新文化之創造……………三六
- 九 寬容的態度與狹隘的主張……………五一
- 一〇 關於真理問題的一些話……………五七

一一	前期思想運動與後期思想運動	六二
一二	房龍的『人類爲思想的權利而奮鬥的故事』	七八
一三	越過了阿Q的時代以後	八四
一四	荒原的夢	九二
一五	民族精力與文化創造	一〇〇
一六	蠻人之出現	一一〇
一七	悼梁任公先生	一二一
一八	『發思古之幽情』	一二八
一九	什麼是今日的反動思想？	一三七
二〇	『國論』發刊辭	一四七
二一	老聃的逃亡	一五二
二二	中國軍事史序	一七五
二三	從王光祈先生想到少年中國學會	一七八

二四	孟姜女哭長城·····	一八二
二五	從煩悶的苦海裏解放出來·····	一八七
二六	理想支配現實·意志戰勝環境·生命創造未來·····	一九二
二七	介紹一本國家社會主義的名著·····	一九五
二八	現代青年的偉大使命·····	二〇〇
二九	什麼是『現代化』？·····	二〇三
三〇	再談現代化問題·····	二一二
三一	一個夢·····	二二三
三二	在大時代中堅定我們自己·····	二二八
三三	論集團主義的文學·····	二三二
三四	藏雲室詩集序·····	二三七
三五	根絕阿Q的精神·····	二三九
三六	介紹一部完整的歷史傑作·····	二四四

三七	建設新人生觀……………	二四九
三八	萬方多難中的言論態度……………	二五三
三九	『懷舊京及其他』序……………	二六八
四〇	『野性的呼聲』……………	二七〇
四一	人的文化與鬼的文化……………	二七七
四二	狂聽詩人李太白的家世……………	二七九
四三	孔子與原始的儒家……………	二八二
四四	秋季的洗禮……………	三〇四
四五	論中庸之道……………	三一五
四六	充分迎接西洋文化……………	三三〇
四七	『學術公論』月刊緣起……………	三三四
四八	關於民族的精神病……………	三三七
四九	『常言道』發刊辭……………	三四三

五〇	戰與舞·····	三五四
五一	談談劉備·····	三六〇
五二	林則徐論·····	三六四
五三	向吉普女郎致敬·····	三七〇
五四	論文學的起源·····	三七八
五五	青年精神與新世界的創造·····	三八二
五六	怎樣才能創作偉大的文學·····	三八六
五七	中國的史詩·····	三八九
五八	文學的社會理論·····	三九四
五九	新浪漫主義與中國文學·····	四〇二
六〇	論狂飈的文學·····	四〇八
六一	理想的中學生·····	四一四
六二	讀課外書·····	四三六



北京與上海

「先至美國後至歐洲者，無不驚歐洲之局促頑舊；先至歐洲後至美國者，無不驚美國之囂塵雜亂。」這是飲冰室「新大陸遊記」上的兩句話。到如今，在沒有到過歐美的人看來，「北京與上海」也許可以算作一個「具體而微」的實例吧。

本來從中古世紀跳入近代的文明社會，又要趕到近代潮流前去，是一件大大不容易的事。在歐洲人費了五百多年，美洲人費了二三百年的工夫，到現在還有一半沒有作完的，我們却想用二十年乃至十幾年的時率便追及他們，無怪乎「虛假」和「矛盾」的兩種現象到處都看得見了。

從挖山洞的生活到新式的洋樓，從二把手推車到摩托車飛機，從搖鼓游行的貨郎到先施公司，從三家村的夫子到東西洋的留學生，其間有一個共同顯著的現象是什麼呢？——「矛盾」。住新式洋樓的人和挖山洞的人有大不相同的人格麼？開大

公司的果然有完全的商業上的知識麼？戴博士碩士帽子的果然和歐美的學者有同樣的程度麼？從外表來判斷內容，往往使人陷入失望的深淵，這中間的毛病在什麼地方呢？——虛假。但虛假的內在根柢也還是矛盾；自我的矛盾，外表和內容的矛盾，固有的和後加的矛盾，都是產生虛假的原因。總之，矛盾是代表一切從改革以來到目前乃至以後二十年乃至二十年以外過渡時代中國各種現象的總名稱。極端的矛盾此刻且不必提起，只就似乎相近而實際矛盾的兩個社會來說吧。

我們一談到「北京」與「上海」立刻便聯想到歐洲十四五世紀時社會一般的現象，那時支配歐洲社會的有兩個大原動力：一個是歷史的，傳統思想遺留下來的帝王，諸侯，貴族和武士等；一個是新興的，平地起來的市民階級。這兩個階級各有不同的環境和不同的根據地；代表前種勢力的是君士坦丁堡、羅馬的古老的城堡，代表後種勢力的是佛羅靈、威尼斯、漢堡、伯來曼等新出現的都市。這兩個城市各有不同的地位、背景、和維持生活的方法，所以產生的社會文明也就各不相同。這兩種文明各各保存發展下去，一直到近代，變成兩種各自完全獨立而又互相利用的

型式，形成十九世紀文明的總根源：這便是軍國主義與資本主義，第二階級與第三階級，大陸式與英美式政策分別的來源了。

人類歷史進化的過程本來是相差不遠的，歐洲不過是一個比較顯著一點的例，在歐洲以外還有許多國家從中古走到近世，從半開化走到文明，一樣地要經過這幾種階段，中國自然也不能例外。我們試打開二十年來的中國維新史來看，可以發見處處都有這種顯著的進化過程的痕跡，而拿北京與上海來作說明的例，是最好不過了。

在北京住久了的人，一初到上海，有一件最刺目最能引起奇異和不快的感覺的事情，便是滿街貼着的「戲目」問題，「狸貓換太子」，「諸葛亮招親」，在聽慣了「賣馬」、「空城計」的北京人眼光裏看來，究竟算一回什麼東西呢？然而在上海戲院裏却一回一回的引動滿座的觀客，這事若不從生活根源的地方去推想，則上海人的心理真正不可解了。倘使我們拋棄一切主觀的成見，根據事實的真理來推想，我們可以曉得「空城計」「賣馬」之在北京，與「狸貓換太子」「諸葛亮招親」

之在上海，都各有他歷史的環境的根據，而最大根據還是在生活問題。北京人因爲歷史的關係，二簧輸入最早，根基也最深，這種舊戲怎樣會輸入的緣故我們不大明瞭，但之所以能夠盛行的原因，不能不推之於前清宗室貴胄子弟的獎勵與提倡。八旗子弟在前清時代生活上原占一種特殊的位置，他們生下來既不要自己勞動，自有人供給他們的衣食，於是整天除了提鳥籠子繞圈兒之外，自然不得不聚精力於戲劇的娛樂了。戲劇是應民衆生活的需要而發生的，民衆生活既然是一種優游涵裕的生活，則所要求的藝術自然也要紆徐曲折，耐人尋味，不歡迎明白顯著或急促刺人的節奏，此北京的戲劇所以拋了景的方面而專向聲的方面發展，而聲的方面又捨去激烈的梆子而專發展紆徐的「二簧」的原因了。

至於上海方面的情形則又不然。上海在外表上完全是一種近代都市的形式，他沒有北京那樣悠久的歷史根據，沒有那樣優游涵裕的貴族生活。誠然，上海也有一般新興的貴族階級，資本主義的貴族，他們的生活也可以算作優游涵裕；但這種優游涵裕是從震驚刺激裏出來的優游涵裕，是大風濤裏暫時的休息，是煤氣燈光底下

暫時的安眠，因此他們的娛樂需要淺顯更淺顯，免了多費那疲倦極了的腦筋；一方面却又要刺激上加刺激，才可以使那疲倦極了的腦筋從新興奮起來，這便是「狸貓換太子」、「諸葛亮招親」一類的戲，所以能夠在上海發達的緣故。

我們再說一件普通以爲較爲重大的事情吧：凡是在北京教育界稍微混過幾年的人，一到上海，一定都會感覺出這兩個都會的學校性質有一種不同之點。北京主要的學校是官立的，上海主要的學校是私立的；北京學校的主動力在教育官廳，上海學校的主動力在校董；北京學校是官僚的，上海學校是資本家的；北京學校是命令式的，上海學校是廣告式的；北京學校受日本影響最多，上海學校受美國教會影響最多；總而言之，北京的教育是大陸式的教育，上海的學校是英美式的教育。

這個原因我們可以說明如下：近世教育自然的趨勢，本有大陸和英美兩派，而過去二十年中國所採的教育方針却是自然的毗於大陸派，那是因爲地理上、歷史上、國民能力上的種種原因，使中國的教育制度不能不首先和日本接近。日本的教育制度是從德法學來的，是純粹的大陸系，因此中國從他那裏轉販來的一切制度，自

然也不能不偏於大陸系。其實教育由國家發動，根本已屬大陸一派了，這種教育制度的精神，無論其能貫徹與否，要之在政府所在的國都裏面，當然所得的影響要特別重一點，北京的學校這種色彩格外加濃，原不足怪。

至於上海，原非中國勢力所及之地，官辦的教育在此地影響很小，然而上海却自有他的教育統系和精神。有幾個教會學校，其產生還在政府改革教育制度之先。上海的教育以教會爲先驅，以資本家爲後盾，他的色彩當然是另一種色彩了。

頭腦比較清晰一點的人，一定從此可以想到北京與上海的異點還不止戲劇與教育兩項，這不過是偶然舉出的一兩個示例而已。所沒舉的事情還有多少，若是請專家研究起來，一定還有無數同樣的發現。就是北京的都市完全代表軍國主義（或官僚主義）的社會，而上海的都市完全代表資本主義的社會。其根本的原因是在：北京的都市裏面有幾十萬人都是直接或間接的靠政府官僚吃飯，上海的幾十萬人却是直接或間接的靠中國或外國的資本家而吃飯的。

這種現象我們倘若能得到正確豐富的材料，用統計學的方法列表出來，一定還

可有更詳細的發現。譬如報紙一項，在北京大多是靠政黨官僚直接或間接的津貼而生存的，在上海大多數却是靠廣告等營業上的方法而生存的——雖然也有受津貼的時候。

現在讓我們進一步的來研究這兩種不同的社會將來的趨勢是怎樣？

我敢說，雖然上海的戲劇，雖然「狸猫換太子」一類不通又不通的戲劇，在北京的戲迷家看來是豈有此理之極的，但在最近十年或二十年之內，北京的舊戲必有完全被他征服之一日。現在已可以看出這種趨勢來，前幾年的「家庭禍水」、「壹元錢」，近一二年的「天女散花」、「嫦娥奔月」等戲之能在北京風行，這便是北京人漸趨向於「外江」化的一種徵兆。這個原因也很簡單：上海的戲劇無論怎樣的荒謬絕倫，他總是平易的，直觀的，屬於一般平民的；北京的戲劇無論怎樣的規矩謹嚴，他總是狹小的，艱深的，非內行人聽不懂的。貴族的文化將被平民的文化征服，是必然的現象，戲劇是民衆最重要的娛樂品，他的表現尤其明白而正確。要之，生活競爭劇烈了，北京人也不容還保有向來那種優游涵裕的態度，他們也一樣

要求平易而且激烈的娛樂品，使他們能用最小的勞力得到最大的興奮。易卜生一流的問題新劇所以不能在社會流行的緣故，也可以用同樣的道理解釋。社會所歡迎的不是講演式的新劇家，却是直接可以刺激觀感的景色和動作；真正的新劇家，不是要只管研究劇本，所當研究的，乃是文字以外的舞臺建築，布景，分幕等等事情。

同樣在教育方面也可以看出資本主義將要壓倒軍國主義的一種趨勢。近幾年來北京教育界的現象可以用「鬧風潮」三字表示出來，所鬧的風潮大約說來不外兩種：一種是對內的，那是學生對教員的不信任等；一種是對外的，即是教育界和政府衝突等。對內風潮之多，表示北京式的教育已經不能令學生滿意，實在說起來，這是對日本式的教育厭棄的一種心理表現；而轉過來說，上海的學生風潮比較起來還不多，即是表示美國教會派的教育尚未被一般人所厭棄的一種現象。至於對外風潮之擴大，更可以表示政府無力維持教育，教育界不信任政府，即是軍國主義教育制度根本破產；而同時產業的發達，新資本家的興起，商教兩界的聯合，請求學校維持學校的動議，都表明一種新興資本主義下的教育制度將要一飛沖天的樣子。本

年暑假中國立學校和私立學校招生的消長情形，更可以表明北京教育界的一大轉機。此後十年二十年之中，國立的學校將要奄然自滅或者轉蛻一種新的形式，資本家作主動的學校將要繼續的興起，上海式的教育將取北京式的教育而代之，全國之教育或者被教育者將要膜拜屈服於資本家的鼻息之下，這是已經造定的形勢，不可倖免的。

這一種消長的情勢，雖說直接表現在北京與上海兩個地方，但根本的動力是要算在太平洋以東和地中海以北；簡單的說，歐洲大戰，實在是解決這一個問題的總樞紐。許多人說：歐洲大戰是資本主義將要衰落的一個表現，這話實在錯了，歐洲大戰只是資本主義打倒軍國主義的一個戰爭，失敗的只有軍國主義的俄、德、奧三國，至於資本主義的英美不但不倒，反而更加強盛，現在便說資本主義的末路，至少還早二十年吧。這二十年內，世界的資本主義，中國的資本主義，還大有發展的餘地呢。

這樣的發展，資本主義驅除軍國主義的發展，於我們的前途有利呢？有害呢？這話很難回答，可以分兩層來說：第一，無論將來中國的資本主義怎樣的發達，進

步，若要靠他達到改良中國的目的，最小的限度使中國社會此後再不引起非常的擾亂是辦不到的，因為中國未來的資本主義和已往的軍國主義一樣，是虛假的，表面的，無力而不完全的，將來的結果只有壞的一方面沒有好的一方面。試問現在的上海除了具備一切資本主義都會的惡德以外，他的好處在那裏呢？本來一二十年的努力要追及人家幾百年的成績，當然是不會完善的；因此縱然歐美的資本社會能夠自然的，順序的，平和的蛻化到新的理想的社會，然而中國的資本主義社會決不能希望如此的。第二，資本主義不能希望藉他達到我們理想的社會，然而他確是一種必然不可避免的階段，往理想世界走的人不能不先經過這個世界。我們所能做到的，只有努力縮短他的期間，促進新文化的出現，却沒有能力去消滅他。

人們站在北京或上海的都市而目光將遠注將來：在資本主義的鐵鍊底下而要不因此裹足不前；已往二十年的工作既因我們的努力而小有成就，未來的時間長短如何也要看我們的努力而定。北京式的社會可以變成上海式的社會，上海式的社會難道不會變作一種新的樣式的社會麼？這是我走過北京與上海之後發生的一個問題。

民國十年十月二十日，時事新報學燈。

反動中的思想界

四月二十三日晨報副鐫上，仲密先生有一篇「思想界的傾向」，我讀了頗發生幾點感想。一種思潮流行之後，繼起者必爲一種反動的思潮，這已成歷史上的常例，且可用社會心理學來解釋，是無容人懷疑的。兩三年來報紙雜誌上也有許多人警告說：反動思潮快來了，大約大家都感到這一種不安的情兆，不過反動潮流究竟是什麼一個性質，却終於沒有人明白說過；這似乎總還是大家對於晚近新思潮的趨勢不會精細研究過的緣故。仲密先生在這篇文章裏，他指給我們「學衡」、「古學危言」一類的東西，便是這類反動思潮的代表；又告我們說：「國粹主義」便是反動潮中的唯一傾向。我對於國粹主義固認爲是反動思潮的出發點，與仲密先生的意見相同；但覺得他所舉以代表反動思潮的幾件事實，却還不盡贊同。我以爲這一類淺薄的東西似乎還不足代表反動的主潮，若求真正雄偉的反動潮，還須求之於這些事

件以外。大凡一種思潮盛行以後，繼起的反動思潮若能成立的話，至少必具有兩種條件：第一，凡以前新思潮所具體攻擊過的東西到這中間都沒有了；第二，凡這種反動潮流所含的缺點都是以前新思潮所沒有直接具體攻擊過的。因為人們雖是不長進的東西，但表面上誰也不肯承認自己是不長進；脊戀骸骨雖是人之通性，但沒有一個人肯自己揭破自己所眷戀的是真正骸骨——此所謂人們是指受過新思潮一番洗禮的人——若是經過明白攻擊以後而還要重拾出來的偶像，沒有一個不立刻便會跌倒的，張勳的復辟便是一個好例。試看現在的某雜誌出版以後，對於新智識階級中果然有多少影響呢？曉得這種照抄老卷的舊法子是不會成功的，我們也就不必太杞憂了。

然則真正的反動潮流在那裏呢？我以為恐怕要在新思潮內部去找才行。我們要曉得這個道理，大可以拿民國三四年間的政象來看，繼元二新潮之後而起的反動復古運動，主其事者並不是食古不化的遺老，而反是嶄新的維新人物。勞乃宣、宋育仁輩的復辟並不會惹起多大影響，而制禮作樂的大業反都出在一般革命黨、立憲黨

、東西洋留學生之手，這其間的緣故大可以深長思了。大凡一種反抗舊思想而起的新潮，斷不是一下子就能成功的，幾千年來支配人們腦筋根深蒂固了的固有勢力，僅僅靠幾年中的口紙宣傳便希望可以徹底澄清，這差不多是出乎人類能力以外的事情。凡是一種新潮初起，如果與社會環境的變動相應，有發育成功的可能性，則必能蒙一時的歡迎；這是因為社會中幼稚的細胞富於感受變動的力量，故每能順應新潮的趨勢，新思潮之所以能驟起而即流行者賴此。但是我們不要忘了一件事情，凡是新起的一種思潮，在社會分子思想中所占的成分必定是極少數的；大部分固有的習慣權威宰制了幾千年人類的心理，斷不是短少時間所能奏肅清之效的。舊思潮的偶像雖然打破，舊思潮的實質仍然存在。初時懼於新來的勢力雖然暫時屈伏，但根蒂是在人心裏的，一等到時機到來，乘着這種「厭故喜新」的人類心理弱點仍然是要出現的。然而這種出現決不是簡單的一往一返，若止是一往一返，那麼人類的思想便永遠沒有進步的可能了。故新出現的反動潮，必定與新思潮未出以前的舊思潮有許多不同之點，最初的不同點大約就在名與實這兩端上，反動的最初式樣大約都是

把虛名讓給新思潮，而舊思潮則居其實際，以後經過幾次的「反動的反動」之後，實質才會慢慢變化的。我們欲求反動的主潮，還須於這種「掛着新招牌賣舊藥」的潮流中求之。

老實不客氣地說，這幾年的思潮改造運動的結果，真正能徹底了解西洋文化的真面目與它的需要的，我覺得除了極少數一部分人以外，仍然是很少見的。即是那極少數一部分人的思想也顯然不是受新思潮所造成的，故新思潮運動的結果竟可以說影響微末之極。此外如主張東方化的梁漱溟先生倒確是認識一部分西洋化的面目的，即如他說西洋化的根本精神是在「大家都要爭權奪利」，換一句話，便不是現在一般掛着「人道主義」、「大愛主義」、「無抵抗主義」招牌的新學士們所能了解的。我常常想，歐洲的思想變動可惜走的太快了些，於中國實在不見得有什麼好處。中國人本是從十八世紀以前才覺醒了的人，一睜開眼便看到十九世紀的光華燦爛的世界，還未曾到下床學走路，人家已經揭過一篇又走到二十世紀上來了。恰好新揭開的這一篇又頗有點投合中國人的習慣心理。人家是工作完了才想休息的，中

國人却只看見人家現在的休息，而看不見人家從前的工作，因此別人的睡眠是勞動後應有的休息，中國人却是祇有休息，沒有勞動，結果便弄成睡了又睡長眠不醒的懶漢。這樣的學外國人，可謂外國人之不幸了。若推求他的根本原因却不好怨外國人，只是中國人懶惰的舊根性太深了些，只想揀自己合脾胃的事來做，結然當然變成了新招牌底下的舊貨攤了。

這樣新招牌底下的舊貨攤，我們試就現在流行的新思潮中舉個例來看看，好在我們是討論學理，並非攻訐個人，諒該不至於得罪人的。

就政治方面看，現在新人物中流行的一種態度是「不談政治」。打破政治救國的迷夢而從事社會事業原是好現象，不過「懲羹吹齋」，結果連政治二字都視為與己無關而絕口不談，這却只有東方人是這樣的。本來因為政黨的私爭而遂厭惡政黨，已經是很好笑了，甚至而厭聞政治，那簡直想不出是什麼理由。民八五四以來的學生運動確是國民改變態度的一種好現象，不幸到了現在，這種精神也被「安心向學」四個字漸漸壓下去了。我敢說大部分自命為不談政治的人，他們的動機出於

儒怯之一念——自然極少數的眞覺悟者不是如此——因爲談政治是要與現實社會接觸的，即使用不着奮鬥犧牲，至少也必下種種實際觀察的工夫才能發議論；至於文學，哲學，藝術，科學，却只要坐在房子裏讀幾本書，甚至一本書不讀便可以憑自己的天才杜撰出來的。中國的社會主義者也是如此，談社會主義可以遠想將來的美滿社會，但是怎樣達到這種社會，却不見有人貢獻妙策。大家談社會主義都是坐着等奇蹟光臨的態度——自然也有少數眞正實際奮鬥的人，即使是驅使別人去奮鬥的，也總比高談而不動的人強。——西方的社會主義是不得已而大家搶飯吃的手段，中國人的社會主義却只有幾個書生吃飽了飯沒事做的夢想，不懂得「爭權奪利」的眞精神而談社會主義，那只好請三皇五帝爲我們劃分井田，請列寧爲我們分配麵包，永遠造不成自己下手搶的機會。總之，「不談政治」的態度實是中國人漠視現實精神的一種表現，這是幾千年專制政體下養成的結果，與西方人的民治精神相去不啻天淵。中國爲什麼被稱爲愛和平的民族和世界主義的先進國呢？我敢說因爲中國人是儒怯的緣故。這豈不是掛着新招牌賣舊藥的一種麼？

再如學術界或哲學界的一般思潮，除了「準遺老」「準遺少」的舊式哲學家宗敎家不算外，稍爲致力於西洋哲學的人自然都不肯承認自己是掛着新招牌賣舊藥，但是真正不揀合中國人脾胃的東西來介紹的又有幾個人呢？羅素可以說是西方化！——分析的精神——色彩最濃的一個哲學家了，但是他到了中國一年，却祇聽得「靈性生活」「創造衝動」等吵得不可開交，「社會改造原理」「到自由之路」等繙譯出好幾本，但是是一部「數理哲學」的名著却連找一個勝任繙譯的人都得費許多力量。西方近代的哲學家像柏格森、羅素之流沒有一個不是在數學物理上用過功的，中國人却只曉得介紹他的「直覺」、「冥證」、「靈性生活」，雖欲謂爲非由於逢惡護短的心理，不可得也。

再轉過頭來看一看最時髦的文學潮流。寫實主義提倡了幾年，沒有看見產生出幾篇寫實傑作，而差強人意的創作，却都脫不了「愛好天然」的色彩，這便是中國人懶惰和懦怯的精神的一種表現。自然界也許是可愛的，但是我不信社會上的罪惡會被自然美遮得那樣一點看不見。明明是臭水滿溝的街市，却硬要說是有真樸的趣

味；明明是做了十幾點鐘一天的汗血工作還不得休息的貧民生活，却偏要羨慕他們是快樂的天使。這純是中國人和自然融樂的精神，然而表面上却扯的是歐化文學的旗號。據我看來，因為文學在現代中國思想界最占勢力的緣故，故反動的潮流在這裏邊也愈看的分明；如近來俞平伯先生的「詩的進化還原論」以及由此產生的「雲皎潔，我的衣」一類的詩，以及郭沫若先生的「古事劇」，都可以代表這種反動潮流的見端。俞郭二先生的思想固然是很前進的，這幾本著作本質的好壞，我不是文學批評家，姑且存而不論，不過從這一派入手的學者不善學之，必有入於純粹復古的一日，却是難免的。因為既承認「雲皎潔」等三字四字一句的押韻詩是音節鏗鏘，則舊體詩詞的格律聲調當然無庸反對；既承認改本西廂是有新文學的價值，則照譜填詞的原西廂又何嘗不可以做作？這都是國粹主義將來的預兆，或者已經來了。

此外呢，許多瑣屑的事情也可以看出新智識階級眷戀骸骨之情來。鼎鼎大名的晨報副鐫，却捨不得把那古氣盎然的「鐫」字去掉，換上一個又好寫又好認的「刊」字；許多新文化出版物封面上總要請書家寫一筆好魏碑的大字；作慣了白話的人

的私人通信總還要加上幾個「之乎者也」的語助詞——我也是犯這病的——這都是不勝眷戀故舊之情所表現出來的態度。

再進一步說，四五年來的新思潮所以能勃然而風行者，未始不是大有藉於這種「舊式的態度」。因為中國的精神向來是籠統的，調和的，決沒有極端地拒絕任何一種思想的事情。近幾年來輸入的西洋化是偷生在這一種態度下的。根本的態度不變，自然建築在表面的一切新思想都是靠不住的，目前雖然是轟轟烈烈的思潮，反動力一來，便只有冰消瓦解了。

總之，仲密先生的杞憂我是承認的，不過他所憂的幾件事却未免有點真是「杞憂」了，可憂者還不在此。「著古衣冠，用古文字」雖然是不會有的事，而好奇之情一變而為人家不懂自己也不懂的未來派表現派文學，却是難免的。「參禪煉丹」是只有同善社一類的人才去作的，但新智識階級却另有他的「直覺」、「冥證」、「精神生活」；駢文、律詩的復興想來也是不會有的，然而有了目下一般「風花雪月」「哥哥妹妹」派的新詩也就很可觀了。這都是可以杞憂的事情，而且也還不僅

是杞憂呢。

民國十一年五月九日學燈

給胡適之的一封信

編者按：自胡適、蔡元培等十餘人在「努力週報」發表「我們的政治主張」以後，文化界人士紛紛投函該刊，提出商榷，常先生此函就是其中之一，胡適並有綜合的答覆，曾收入亞東版「胡適文存二集」。

適之先生：

讀第四期努力週報中伯秋、傅斯稜兩先生對於你們的週報的批評，我也具有同感，先生的答詞我却不敢同意。紅樓夢考證、基督教在歐洲歷史上的位置一類的東西，實在在這裏沒有登出的必要，勉強湊進去反令閱者失望。不是說這種東西沒價值，祇是不應該在這種性質的出版物內出現罷了。先生的答詞似乎對於此點稍有含混。要知凡鼓吹一件事情，不能不把全副精神集中到一點才能引起人的注意。思想文藝不是不要緊，但是你們不妨另外辦一種什麼東西來另外鼓吹，犯不着和政治問題

攪在一處。我們現在所要求的，不是包羅萬象的作品，祇是要一個又直捷又爽快刀見血的東西；否則先生們的文章那一種出版物上不可登，又何必特地搖旗擊鼓來辦這個東西呢？伯秋先生勸你把這半年功夫全用在政治上，我很贊成。我揣想你們的週刊所以不能期期都有精神者——第三期即很好——大約因沒有稿子的緣故。這事你不妨獨力擔任起來。說一句過火的話，即使此外一篇文章也沒有，你一個人打起精神來包辦一下也不是什麼難事。何況如高一涵、張慰慈諸先生也都是對政治有興趣的人呢？至於思想文藝等事，先生們這幾年提倡的效果也可見了，難道還期望他尙能再有進步嗎？總之，我認爲民國六年的時代從政治鼓吹到思想文藝是很正當的，現在却又應當轉過來從思想文藝鼓吹到政治才行。先生若能迎着這個趨勢首先領着大家往前走，——已往的趨勢是上山的，從工藝到法政，從法政到思想文藝；現在到了山頂以後，便應當往下走了。我們現在只能走這政治的一步，過了這一步再走到工藝的一步，只有科學工藝是康莊大道，但你非過了這政治的一關不成，——則努力週報的功勞必不在新青年之下。至於別人的造謠攻擊倒算不了什麼一回事。

常乃惠上言。十一年六月二日

虛無主義與中國青年

我覺得中國的青年——尤其是中學校裏的學生——近來漸漸有一種消極地否認一切的現象發生，這個現象，據我們頑固的腦筋看來，終覺着是很可憂慮的。大概從各國革新的歷史途徑看來，這種趨勢似乎也是不能免的，只要對於舊的思想制度取了根本懷疑的態度以後，很容易地第二步便會走到這條叉路上去，而在東方民族或染了東方色彩的民族裏，尤容易發生這種思想，如四十年前的俄國便是最好的例。至於中國，因為幾千年來老莊哲學的毒質受的太深的緣故，這種思想態度尤其容易一觸即發。根本的原因是由於思想界一般的標準太低，浮淺的議論到處被恭維爲湛深的學理，結果引起兩種趨勢：腦筋太混亂的人，看了現在的情勢，於是以爲所謂科學文藝之內容不過如此，那麼，只要是我腦筋中所想到的東西便不妨拿來著書立說，廁身著作之林，以妄人的資格發爲妄論，恬然不以爲恥，甚至居然有以互相

標榜的心理大肆其恭維的。有了這樣的著作家，再加以這樣的批評家，於是隨便什麼中等教育還沒有完足的青年便都可以發刻詩文集了，日記雜感之類也可以出版算是文學的創作了，八卦五行上天下地亂混一陣便可以算是哲學家了，經濟學還未入門便要主張共產主義了，普通心理學還未學過便主張什麼人性本善的無政府主義了。實際的事業方面也是如此，坐過三天半的優待室便算是下獄的志士，在鄉間過上幾個月準貴族的生活便稱爲到民間去的覺悟者。固然，這些志士，覺悟者，究竟比一點不覺悟，一點志氣沒有的人總算還強些，可是這樣淺薄的思想，脆弱的行爲，若可以被當作是新文化的代表，那麼又何怪國粹主義者要擡起頭來大罵什麼「吾國今日國民性之弱點可謂發露無遺」了呢？以上一派人與我們所指的虛無主義無關，姑不必深論。此外還有一派稍知自愛的人，也曉得自己的根底淺薄不敢來發抒什麼偉論，不過却也同樣的受了暗示，看了目前的所謂科學文藝者不過如此，因而誤以爲科學文藝的本身也不過如此，結果遂發生否認一切的思想；這種思想之發生較前一派尤爲危險。我們常見有許多人研究什麼「空間之外時間之前究有何物

」，而沒有結果，於是懷疑科學的價值；有些人要問二加二等於四是什麼理由，有些人開口便講人生有何意義？結果科學都不能回答，於是科學便被歸入無用一類了。本來這些問題不是絕對不可解釋的，但是連普通科學常識都沒有的人，請問對於這種問題的答案如何能夠了解？試問「物的分析」、「物質與記憶」之類的理論現在的中國人有幾個能看得懂？於是結果自然造成一種消極的妄論，而重新撐起消極主義的中國的本來面目。以我看來，這是最近的將來反動思潮中最可怕的一件事。

怎樣挽救這種自殺的青年？怎樣防止我們自己不要走上這條自殺的路上去？有什麼補藥可以醫治這種虛狂的誇大狂？這是目前我們最急於要研究的問題。

我引魯迅先生的一句話，來哀告諸位提倡新文化的先生們：

「救救孩子」們罷！

民國十一年六月廿二日學燈

論思想

思想的定義便是思想，它決不是行爲，它也決不會變爲行爲。

因此能夠思想的人，他未必有能夠實行的能力，實行是實行，它也決不會由思想而產生。

至少，中國民族總是一個長於思想的民族，不必由林玉堂先生來指導着什麼「怪話」「漂亮話」之類，我們的青年和他們已往及現在的祖宗一樣，早已學會說各種漂亮話，怪話……及其他在演講臺和飯廳上可以應用的話，這即使如羅素的老實人也可以看出來的。中國人的生活無處不表現出富有思想的民族的色彩；態度之雍容紆徐，言語之迴環曲折，這正是表現出五千年來屢經在異族的馬蹄下苟延殘喘而積得的經驗是何等影響於人生。中國民族的可愛的魔力，大約總在此。

然而無論怎樣昧着良心來說，我總不能說中國民族是可畏的民族了。無論如何

，我總覺得中國人的思想、學說、信條、主義，祇是拿來做講臺上、飯廳上、以及各種交際場上談話的資料用的，無論如何決不會與實際有了關係。噴壺的用處只是澆花，它也決不會變而澆地的。

卽論思想，原也有以此擅長的民族，日耳曼民族便是這樣。康德的批判哲學表現出德國人是何等擅長於思想的民族？但中國人的思想因爲只是應用於食桌上之故，他決不需要如此複雜精密，他所要的只是不求甚解。當做消食劑的中國民族中的所謂思想，是與日耳曼人原來大不相同。

到現在我不得不懷疑吳稚暉先生的譯書幾十種可以救中國的話。我們只覺得天演論到中國有了幾十年，但實際上並無一點反響。雖然也有人說三月一回的督軍遊戲是進化學說所造成的，但我們曉得六朝、五季之時，進化的夢尙未出來，我們民族偉人間的遊戲已經鬧得不得開交，這干達爾文、赫胥黎、嚴復鳥事？便是杜威、羅素、杜里舒連貫而來，除了幾席大筵造就出幾個會說漂亮話的小偉人，小名流外，還有什麼？打倒帝國主義也不過是游行時的口號一種，勞動運動也不過是筆尖上

的名辭一個。我現在對於一切主張也不痛恨反對的，也不歡迎贊成的，只要深深看透了中國人的贊成與反對都不過是戲臺上表演方法的一種，便可知越是兩下裏面紅耳熱不得開交的時候，越感覺得有好戲可看。至於戲散以後何嘗有什麼恩仇勝負之可言？還不是主張禁煙的依舊可以販土，提倡和平的照例還是搆兵，這樣的觀察法古人早已發明多時，所以哲人們高唱「如夢幻泡影」的偈語以自寬解，但即使高唱「如夢幻泡影」之句也仍祇是高唱而已，決不如印度聖人之飼虎餵鷹，將身作餌，這正是中國民族的特色，至少大部分的人是如此的。因此縱使譯書萬種，不過徒災梨棗，要使影響於實際是萬不能的。

我向來對於中國民族運命毫不悲觀，但現在却感覺到也並無樂觀的可能了。即使徼倖打倒某某強盜，收回某某地方，於我們民族未來的運命可有什麼增加？也不過在奄然就滅的長途中作一回光反照而已。什麼文化運動，思想運動，那更是不過那麼一回事了。

在我的唯物的頭腦想來，中國民族前途惟一之希望是在從血統上改造民族，

把野蠻粗豪敢於實行的民族的血灌輸到我們老大優柔的古民族的軀殼中。和歐洲人結婚自然是一種方法，但除了被他征服以外，這樣事情在驕傲的白種人看起來是不會俯就的；只有就我們自己民族中着想是較容易辦到。我們所謂五族共和之中，漢滿兩族最爲無用，蒙族尙有一半可取，回藏二族則可希望之點甚多，尤其可愛的是回人。縱使西路回回不必是阿剌伯民族的遺種，但穆罕默德聖人的教訓，大食帝國一千年前奮鬪的偉績，土耳其、阿富汗人在現世的血戰，這些都使我們感悟可蘭經是一部最寶貴的經典，而伊斯蘭教是一個最可愛的教。我們應當提倡一種漢回通婚的政策，一面我們把豬肉暫時擱開，一面實行和纏頭女子去講戀愛，這樣才可以救我們的家族，我們的國家，我們的民族。沒有訂婚的青年們注意些吧！

所以我的救國方略說出來只有這一點，雖然不免令思想文藝壇上的健將爲之失色，但實際確是如此。我以爲與其譯一萬部書，不如造一條隴海、新藏大鐵路；與其開一百個大學，不如修濬一條黃河。老實說，庚子賠款與其分給什麼國立私立大學小學做高等文牘的贍養費——此乃並非全稱肯定之辭，諸公不必動氣！真不如依

吳大帥的計畫去修鐵路，雖然我也一樣地不能染指。

中國文化的確太高了，現在還是盡驅國人入於山林受過八十年的野化再來講什麼文化不遲。如同裁兵的緊要一樣，裁學校也是緊要的。否則教育愈普及，文氓之造出愈多，漂亮話愈加漂亮，思想之表出愈巧妙，而民族亦愈趨漸滅。瞻望前途，實不勝戰慄憂危之至！

因讀狂飈想到中國思想界

近來出版的定期刊物中，「狂飈週刊」要算是我認爲最好的了。這並不因爲我與「狂飈」的編輯者同是「晉人」，也不因爲我在「莽原」以及「狂飈」不定期刊中曾投過稿，更不是因爲「狂飈」的主張與我完全相合。我雖在「狂飈」投過稿，並且其中幾個人大致也都認識，但我並不是「狂飈」社員，而且彼此的思想也差得很遠；但我以爲「狂飈」是一個比較像樣的出版物，在思想界有一個新的地位。原因是：現在的思想界實在太沒人氣了，我們所看到的，而且在社會上很風行的，只有以下幾派：一派是教授名流們擺臭紳士架子的臭美；他一派則是含有刑名氣太重的陰險卑劣的無聊東西；第三派則是公子哥兒們北京飯店式的舞曲；這三種思想支配了中國的出版界，至少是北京的出版界。他們有一種共同表性，便是只會說漂亮、空虛、或者幽默的話。因爲根本沒有真實的東西，所以無論說話或是罵人，總

之只顯露出中國士大夫階級苟且偷竊的心理來。他們中間有的也許擁護中國的舊文明，有的在詆棄中國固有的一切；但擁護者既不知中國真正的文明在那裏，而攻擊中國文明的人，他們自身却代表了傳統的中國民族中最卑污最畏縮的心理。

我之所以比較讚美狂騷，便是他們能夠走了直捷豪爽的一條素樸的路上去。一樣的罵人，直捷痛快便是少年的精神，也是中國民族未亡的一部分的精神；繞彎磨角，「但是」「不過」，用所謂「幽默」的態度放些半吞半吐的冷箭，這正是我們所要打倒的中國民族惡根性的一種；而不幸，這種惡根性在新紳士階級中與在舊紳士階級中所含的一樣的多。「狂騷」不滿我意之處也很多，他們不懂科學而強來提倡鼓吹科學，倒不如老老實實談出版，談戲劇，較為忠實；但無論怎樣，他總比新紳士階級「幽默」較強。

在現代，我們民族的思想界應當怎樣走去，是一個很費籌思的問題。我們固不要學韋士劍式的盲目地崇拜古聖賢之道，我們難道僅僅學了疑古玄同式的盲目地歡迎歐洲新文化就夠了嗎？中華民族未來的命運豈不是要從「國粹」與「歐化」兩層

壓迫中解放出來，而又要從「國粹」與「歐化」中選擇我們所需要的東西，才能有復生的希望嗎？然而，在做這件工作之前，素樸與真誠的態度是第一件必要的，也是最後必須的。幽默式的士大夫思想，大可以「成功者退」了。

民國十六年一月十六日世界日報學園

輓狂魔

不料我剛作讀了「狂魔」一文之後，「狂魔」疾終於上海正寢的訃聞隨着就送到了。本來「狂魔」的不會長命百歲，是我們早已料到的，但是夭折得這樣快，却確乎「出人意表之外」，尤其是當着與「思想界的權威者」正在宣戰的時候。多心的人也許會猜疑到權威者的反攻策略上面，「這話當然不確」。不過自由批評家所走不到的光華書局，思想界的權威者也許竟走到了，於是乎「狂魔」乃停，於是乎「狂魔」乃不得不停。

但當今之世，權威亦多矣，「狂魔」所得罪者，不知是南方之強敵？北方之強敵？抑而強敵？

思想家究竟不如武人爽快，「狂魔」雖停，而長虹終於能安然走到北京，這個，我們要向長虹道賀。

嗚呼！回想非宗教大同盟轟轟烈烈之際，則有五教授慨然署名於擁護思想自由之宣言，曾幾何時，而自由批評已成爲反動者唯一之口號矣。自由乎！自由乎！其隨線裝書以入於毛廁坑中乎！嘻嘻！咄咄！

民國十六年一月二十三日世界日報學園

中國民族與中國新文化之創造

從民國八年五四以來，一般號稱爲中國文藝復興時期的新文化運動，到了最近兩三年似乎已走到絕地，中國青年的精神才力似乎大家已變了方向，已再從文化的轉入到政治的了。我也是贊成這個方向轉變的一個人，我贊成中國青年在此時期大家應當多努力於政治方面，在胡適之先生初辦「努力週報」的時候，正是這個從文化轉到政治的機運初開始的時候，我當時與胡適之先生寫信便勸他首先迎合這個趨勢把「努力週報」變爲純粹鼓吹政治改革的刊物，「努力週報」因爲不能貫徹這個主張，適之先生又因爲根本相信了實驗主義的態度，「多研究些問題，少談些主義，」以致「努力」無一貫鮮明的主張以號召動人，結果不得不於曹政府賄選時期，正是政治上應當極端發揮言論的時代，而奄然化去。「努力」雖然失敗，但迎合此潮流而成功的也未嘗無有，如近日政治上流行的幾派都是在那個時候產生或者改組

的。這種從事實際政治活動的趨勢，究竟是中國前途的一種好現象，我們值得贊同。但政治運動究竟不過是民族各種活動中的一部分，而且是一時的，而且是被動的。政治運動常是由文化運動產出來的果，先有思想上的改革作基礎，才能引起實際上的改革，這是一般共知的事實。另一方面看，政治上的改革及一切設施雖間接地也能促進或妨害及文化的發展，但其效果僅止於間接地供給某種環境於文化發展而已，倘若沒有思想界自身的勢力，文化終不會因政治的改革而自然發展。而一種民族未來的命運是生存繁榮或是死亡衰滅，繫於精神的環境者比繫於實際環境者大。世界的國家沒有政治的地位是不怕的，只要民族精神不死，政治上的權利終可徐徐獲得，倘若精神上沒有重大的潛力，則政治無論當前怎樣繁榮，終必破滅銷沈，這是我們從歷史上所得到的一般的公例。

因為這個，所以我們雖對於中國青年現今在政治上的努力並不悲觀，但終覺得文化問題也是要談的，思想上的工作也是要做的，因為自身從事實際活動便鄙薄談思想者為玄虛，在我們看來，正如談思想者之鄙薄實際運動為淺薄一樣，同是不清

晰的見解。

然而談到文化思想的問題，這個問題便牽涉得大了，不是輕易能夠斷得定的。近年以來，關於思想文化的主張恐怕比關於政治社會問題的主張還來得多；他的派別，恐怕比政治上、社會上的派別還來得多。要想綜合各派的理論，給他一個適當的判斷，是很困難的，尤其不是這篇短文中所能包括。現在我們省略了列舉各派主張的一步程序，單單就我們自己提出的主張，依自己的系統敘述下去，對於他種主張有關的地方，自然可以連帶說及，就不必另自將各種舊主張從新敘述一番，反致淆亂人的耳目了。

我提出這個题目的意思是這樣的，我們相信我們是中國人，我們應當爲中國民族前途的生命去奮鬥，中國民族若終於劣敗滅亡，自然我個人決無獨自生存光大的道理；中國民族若是發揚光大，則我個人自亦可隨之而發揚光大。我們欲求中國民族的發揚光大，自然第一步工作是要做政治的工作，對內求統一，對外求獨立。然而僅僅是政治的工作是決不敷的，這就是我們上面已經說過的，第一層，沒有文化

運動則政治運動無從發起，例如德國的統一由於十九世紀初年民族主義思想的澎勃，菲希脫、歌德、席勒、李士特諸賢哲之努力；意大利的建國由於馬志尼的鼓吹少年意大利精神，倘若沒有這些鼓吹準備，則政治運動能否發動，能否使國民一致覺悟，還是問題。第二層，縱使政治運動表面上業已成功，假使無文化運動爲之後勁，則其政治之成功仍爲表面的，對於民族之發揚光大仍無切實的幫助。蓋政治的改革所作到的不過掃清各種妨礙民族發展的障礙，消極的使民族不至因壓迫而萎縮，積極的也不過盡政府的能力，對於民族各種發展給以物質上的助力而已。假使這民族的精神本來充足，文化本來高超，則僅止政治上的改良，也可使國民能力自然發展，但如在文化上並沒有準備充足的國家，則政治運動成功之後，倘不繼之以文化運動，結果仍不能使民族能力充分發揮。如同初獨立以後的美利堅合衆國，政治上的改革不可謂不成功，然而對於世界上一點沒有發揮其國民之天才，一點沒有在世界上民族競爭域中佔了重要的位置，較之現代的美國，其地位相差甚遠，這就是由於沒有文化運動繼政治運動之後的緣故。文化運動之效力，即在供給國民以豐富的

能力之源泉，國家沒有文化的源泉，如同無源之水一樣，不久就會枯竭的。因着以上的兩種理由，所以我們感覺到在中國現時，政治運動固然必要，文化運動尤其必要。就目前說，似乎談玄論道，未免不甚切於實際，然而假使我們稍稍置目於較遠的將來，把中國獨立統一運動成功以後的情形想一想，我們是不是需要本國的文化要在國際文化中佔一個重要的地位，我們是不是需要根據本國的天賦資能，爲世界人類做一番極大的功業，即退一步說，我們的希望沒有那麼大，則至少我們也必需要一種文化，這文化可以維持保障了本國政治改革後的現在地位，使他不致反動；而同時我們又需要這種文化能夠時時刻刻推動國民的一切現存組織，使他向日日前進的方向走。倘若這個希望是必要的，則這個文化上的運動，我們在現在就應當着手準備了。

但現在橫在中國文化運動當前的問題，不是我們應不應該準備文化運動的問題，乃是我們應當向什麼方向，或者怎麼去做文化運動的問題。我們先已經明白，我們的民族所以能夠持續到四千年以上的緣故，全賴有一種固有舊文化作基礎，假使

這種舊文化不發生裂綻，不有改革的必要，則我們當前的文化運動祇是保存維持舊文化的運動，便不必澈底去從新創造。他的工作沒有現在這樣難，他的問題也沒有現在這樣複雜。但舊文化的不能完全持續於今日，除了極少數的人以外，大約沒有不承認這個事實的，我們須知這已是事實，事實不是能以口舌爭的。我們現在所可以口舌爭的，是在這個舊文化業已破裂以後，我們對於未來的新中國的新文化，應當採取何種的態度？我們還是用全力來恢復中國的固有舊文化呢？我們還是以舊文化爲主，部分的吸收西洋新文化呢？我們還是分中西文化，擇善而取之呢？我們還是澈底拋棄中國舊文化，去迎接西洋的新文化呢？我們迎接西洋文化是迎接希臘、羅馬的文化呢？還是迎接基督教的文化呢？還是迎接文藝復興以後的新文化呢？還是迎接歐戰以後的世界最新文化呢？還是迎接尙在虛無縹緲之際的未來派文化呢？倘若我們也不要全盤承受西洋文化，則我們不是要想拋棄了本國和西洋兩層文化的固有形式而澈底去自由創造新文化呢？除了這些方式以外，我們沒有其他更好的方式了嗎？這些都是研究中國新文化問題的當前必須先解決的問題。

假如有人主張現在應當用全力來恢復中國的固有舊文化，我們的判案是：舊文化萬不能完全恢復了。自來文化就是民族或社會的活動之表現，民族和社會是時時刻刻向前活動的，他所表現的文化是時時刻刻向前活動的，已過之事如已逝之水，想完全永久保持固有的狀態，則這固有的狀態究竟如何？先就不可索得。所以我們祇能大體上把文化的進展劃一個粗粗的界線，在這界線之前，我們名之曰舊時代的文化，在這界線之後，則我們以新文化名之；嚴格的索求固定的舊文化，畢竟無得。中國的三皇、五帝之舊文化，到三國、六朝已破壞將盡了，現在的所謂固有的舊文化，其實就是一千五百年前從印度輸入的新文化，不過多少夾雜一些舊分子罷了。我們現在若是主張恢復三皇、五帝之舊文化，則三皇、五帝之道久已亡了，欲求恢復其道無從。欲恢復自印度文化輸入以後所發生的中印混合的文化，則須知此種文化在事實上也已漸亡殆半了。自鴉片戰爭以後，八十年來的中國歷史，就是這種舊文化逐漸漸滅的歷史。到現在雖僅止八十年，然而中國人的精神方面物質方面其變化之程度已超越數世紀有餘。物質方面我們的衣食住行，精神方面我們的思想方式，

我們的生活態度，極少說已有多少的變化。這不是理論，乃是事實，事實證明了文化的固有方式已經感到了變化的需要，和已竟實際從事變化了。單是理論不能夠挽回事實的要求，中國的固有文化是萬不能完全保持或者恢復，大約除了極少數的舊思想家以外，沒有不明白或默默承認這個事實的正確的，因此種主張，我們也就不必多加以理會。

所謂以舊文化爲主而部分的吸收西洋新文化之說，與前說不過階級的差別，大體上精神仍是一致。大約在現在保守的思想家多主張此說的。我們欲判斷此說之正確否，先須判斷我們所欲留爲主體的中國舊文化究竟是什麼？在這裏可以有許多不同的意見。有人主張中庸調和是中國的舊文化，有人主張禮教道德是中國的舊文化，又有人主張制度文物是中國的舊文化。這根源就在對於文化內涵的界說未曾弄得一致。有以極端抽象的概念作爲文化的內容的，又有以極端具體的實物作爲文化的內容的，單就中國文化的界說而論，一般人的見解從極端抽象到極端具體，可以有許多種不同的解釋如下：

- 一、極端抽象的解釋 如以中庸調和爲中國文化的特質之類。
- 二、比較抽象的解釋 如以忠孝節義爲中國文化的特質之類。
- 三、半抽象半具體的解釋 如以大同和平爲中國文化的特質之類。
- 四、比較具體的解釋 如以家族制度君主制度爲中國文化的特質之類。
- 五、極端具體的解釋 如以大布之衣大帛之冠爲中國文化的特質之類。

無論這種解釋之爲好意或惡意，總之按各人對於文化解釋之不同，至少也可以分出如上的五種階級來。依我們的意思，凡是極端具體的東西，多是缺少空間上的普通性的，如同中國式的房屋建築，中國式的飯食烹調，中國式的纏足，中國式的八股文章，自然是全世界所沒有的，拿來做中國文化的特質自然容易認識。但這種東西又常是缺少時間上的持續性的，同一裝束，時新的花樣日出而不窮，纏足與八股幾十年前可以當作中國文化的表徵，但以前和以後便就不然。從這樣看來，極端具體的東西拿來作文化的表徵，實在不甚可靠。況且文化的意義，多少總含有一些精神態度在裏面，除去了精神，單求諸形式，則中國今日已大行火車輪船，難道就

可以說吸收西洋文化已經到家了嗎？所以這個解釋，就不甚可靠。但如專取極端抽象的解釋，則其不可靠的程度亦同。極端抽象的概念，時間上固然可以持續較久，容易使人把捉，但空間上普通性也是很重的。譬如說中國民族性是持中，是調和，但持中調和其實是世界人類的普遍性，希臘的亞里士多德何嘗不講持中？德國的黑格爾何嘗不講調和？反之，如不持中、不調和的性也是世界人類共同的，中國人也並非無此性格。況文化如果不拿來與文明作對立講的話，則其中自亦決不能不含有物質的解釋在內，拋去了物質的材料，單拿抽象的概念來包涵文化的全部，也是終久講不通的。然則一國的特有文化這個名詞畢竟講不通的嗎？在我個人的意思，對於一般拿東方西方來分判文化的界線是不贊同的，但如謂世界文化是多元的，一國一民族有他特殊的文化，則相當的——非絕對的——可以贊同。因此說中國自有中國所特有的文化——無論這文化是好是壞——可以與他國文化分判出來，則我們也可相當承認。既然如此，則中國文化依然是有他的相當的定義。依我們的意見，替他下個解釋，則我們所認為中國文化之特質者——倘若依張崧年先生的意見，將文化

與文明當作一個意義的名詞講——應當是包含抽象的概念和具體的實質所混合組成的複雜體。中國文化的特質應當是依中國的地域，中國的物質環境，中國的民族血統，中國的民族大多數的普有的氣質，中國的歷史演化的事實，中國的社會組織，中國的歷史上少數天才努力的方向，以及四圍環境所給與中國人的刺激等，合併起來而產生的複雜現象。從這種複雜的來源之下，我們看到在抽象方面中國人是比較和平的，畏縮的，中庸的，保守的，凝固的；在實質方面則看見來表現這種精神最顯著的例子，如家族制度、小手工業制度之類。但同時我們倘若覺悟了所謂中國文化的特質僅止是由以上的所述各種原因合併而造成的果，此外並沒有什麼先天的特殊之點在內——只有人種的血統氣質是比較先天的，但血統因種族之混合而容易變化，氣質受環境的限制也容易搖動——則可知倘若因生產和交通的技術之改良而物質環境起了變化，社會組織搖動——歷史演進不同，天才努力變了方向，環境所給與的刺激也大大不同，則這個由上列諸種舊原因產生出來的舊文化將因之大變其固有之色，事實上將無所謂特殊的中國舊有文化存在於二十世紀，倘若中國舊文化

是指人生的態度，則中庸調和的人生態度不過是環境凝滯中所養成的，環境既急轉直下，人生態度自不能不變而奮勇直前，這其間萬沒有哲學家以個人意旨更轉移的餘地。倘若禮義廉恥等道德是中國的舊文化，則道德觀念一部分因時變遷者既已因時而不能不變，一部分可以不因時變化的，則又屬之普遍的道德概念，非中國民族所特有。此外如同物質的境地其容易隨時局而變化，更易了解。由此觀之，中學為主、西學爲用之說，無論其理由充足與否，此命題根本就不能成立。蓋一種文化其本身即爲一複雜之混一體，吾人不能於其中分出那一部分是中國的，那一部分是西洋的。蓋中西之分係以地而分，非以時而分。既以地而分，則根本上中國地方即決不能有西洋文化發生。譬如今日中國所有種種精神物質之現象，一般人所目爲西洋文化者，其實只可說是中國受西洋環境的刺激而產生之新中國文化，不能謂即係西洋人在西洋地方所享受之西洋文化也。明白此點，則可知中國今日之新文化，與中國昔日之舊文化亦不能互相比較選擇，蓋文化既因時代而不同，舊文化之過去，已成事實，今日之新文化縱使其中含有多少舊文化之特質，然根本已決非舊文化，猶

如子雖似父，決非即父。倘明白此理，則種種中西文化之爭執和擬議都可消滅。我們生於現代之中國，所討論者，決非怎樣保存中國舊文化或反對中國舊文化之問題，何以故？中國舊文化已隨時代而消滅故。縱使中國今日女子猶纏足，然已爲今日之纏足，已爲今日之女子風氣，決非即昔日之纏足也。同樣，吾人對於西洋文化亦無所用其取擇，蓋中國自有中國之情形，在西洋無論古代、中古代、近代、以及未來代，其種種文化僅足供我們中國人的參考，決不能談到移植過來與否之問題，猶之乎中國舊時代的文化，無論如何僅足供我們今日新中國民族之參考，決不能談到移植過來的問題也。

爲求明白起見，這個意見再述如下：一切文化是含有地域性和時代性的，今日中國之新文化，在地域上是「中國」，在時間上是「今日」，因爲是在中國，所以決非西洋，決不能完全承受西洋文化；因爲是在今日，所以決非舊時代，決不能完全承受舊中國的文化。在今日的中國，我們的問題不是怎樣採取，而是怎樣創造，我們依據時代和地域的背景而創造中國的新文化，這是我們今日中國民族唯一的責

任。什麼東方文化西方文化之爭，不是我們所要研究的問題。

在上面我們已經知道，中國文化的特質是依許多條件而決定的，我們在上文所舉的條件雖多，但歸納起來，可以分作三項：

第一項，是地域背景的條件，這裏邊包含中國的地質，中國的物質環境，中國的民族血統和氣質，中國的歷史，中國的社會組織等。

第二項，是時代背景的條件，這裏邊包含有世界的環境潮流所給與中國的刺激等。

第三項，是個人或民族理想的背景，歷史上天才的努力影響及於文化便全是這一項的例。依唯物史觀派的人講起來，只有物質背景——包含地域和時代兩項——才可以完全決定文化的內容，那麼我們對於文化問題便只有聽其自然演化，可以不必討論，因為討論也是無用的。但依我們看來，物質環境之外，個人或一部分人的理想鼓吹，也未嘗不可影響於文化的演進。譬如中國自秦以後的大一統生活，固與物質環境之變化有關，但先秦諸子孔、老、墨各家之極力鼓吹大同思想亦未始沒有

幫助。我們固然承認天才的思想是不能不受環境的影響的，但天才的理想也可影響及於環境，也是相當的真理。我們今日之所以要討論文化問題，便是承認個人的理想尙足以對於文化內容發生一部分影響，我們今日所要討論的，便在討論怎樣使我們大家對於文化的理想能夠與環境背景相合，而產生出有力的真正新文化來。

在中國今日而欲談文化問題，便只有談這個問題，我們不必保守或攻擊舊文化，我們不必介紹或反對西洋文化，我們只要創造新文化。我們所要創造的新文化自然也脫不了「國粹」和「歐化」兩層的影響，但決非僅限於這兩層已有的死規模，我們還有個人理想加入的餘地。中國未來的天才們啊，未來中國之未來文化的創造，就在你們的身上了。

本篇祇討論新文化應當從創造入手的問題，至於怎樣才是我個人所理想的新文化，等以後另講。

載東方雜誌第二十四卷第二十四號，民國十六年十二月廿五日出版。臺灣商務印書館曾於五十五年十月卅一日印行之出版月刊第十八期中選載。

寬容的態度與狹隘的主張

在從事討論任何問題之前，自己對於一切問題所應執的態度如何，似乎也是一個切要研究的問題。

『教學者如扶醉人，扶得東來西又倒』，這句話真不錯。我們現今論學論世，往往就感覺這種痛苦。一種主張或態度，用一句話想要完全表明出來總是不能夠的，因為你的話倘若側重了防止這方面的弊病，則結果就許又偏到那一方面去。

卽如「思想自由」這一句話，豈不是一個天經地義誰也不能反對的原則，到如今誰也不能公然出來說這一條原則是不對的，思想是應該統於一尊的——雖然我在非宗教大同盟的聲浪最盛的時候，曾見過北京最高學府內的幾個學者公然發表過這種主張。然而一方面尊重別人思想的自由，一方面就許有許多人誤會到是自己不應該發表反對別人主張的話，因為你妄想以自己的主張壓倒別人的主張，這便是不尊

重別人的自由了。這是何等可笑的解釋！

又如公平地批評一切的思潮，反對惡劣分子的如菌的生長，這似乎也是一部分願意做這事的人所應做的職務；然而又有許多人誤會是想要關閉口舌的自由，摧折青年的創造精神，有意圖包辦思想的嫌疑。這又是何等可笑的解釋！

不要看這些誤解是不相干的，我覺得有許多以前勇於說話的學者，到現在都抱了捫舌不談的態度，固然原因很多，但這些誤解也未始非其一因。只有我們這種用不着避誤解的嫌疑的人——因為沒有被誤解的資格——還可以自由地說幾句話。

我以為現在中國的思想界中不必怕有反動，這話是不錯的，我們到了現在時代的人，總不該還抱有思想大一統主義的迷夢。因此無論國粹也罷，西學也罷，只要提倡者公然發表過一種意見主張，我們便不能不承認他這種主張在思想界中有了相當的位置和價值；無論位置怎樣的低卑，總不能不承認他是有位置的。但是「承認」與「贊成」却不相同，我們一方面雖然承認他有相當的地位，但如果他的主張與我們不同的時候，却不能不拿出全力來加以打擊，這種打擊是擁護我們自己主張時所

必要取的手段，不得謂之壟斷思想。

現在中國思想界中的情形却恰恰與此相反，與我們不同的意見，便把他看作是卑鄙不堪，然而又不肯堂堂正正地加以攻擊。如果承認了這種主張是有正當的地位以後，却也即便連帶地加以無條件的贊成，再不看他的內容究竟是與自己完全相合與否。這不但舊式思想家是如此，即新式的，嶄新式的何嘗不也是如此。即如「學衡」的論調固然我們不贊同，但是究竟總不失為一種主張；若如那些滿口「梅光之迪」等等的與「學衡」反對的文章，與上海墮落派文丐的口吻何異？這種論調據我看來比「學衡」還要低卑一層。平心而論，「學衡」之所以價值低卑者，不在其主張之頑舊與否，因為我們雖然不能贊成頑舊的主張，然而却也不能循例的說舊的即是壞的，故主張不同祇有加以辨駁，不必蔑視。「學衡」之所以低卑，乃在其對於新思潮評論之處，不向思潮之本身評判，而專向個人的人格下攻擊，這種態度實在是卑鄙的態度，以致引起「梅光之迪」等等的謗言。我們為維持公道起見，不能不認這兩面都是卑鄙的行爲。再說句公道話，「梅光之迪」等謗言固由於「學衡」自

取，而「學衡」之所以出此態度，實亦主倡新文化的人有以啓其機。我們試回想起三四年前「新青年」上「作揖主義」，「答王敬軒書」，以及同樣的文字，便可知現在「學衡」的師法源流所在了。所最不幸者，雖然當初首創人對於這種態度似乎已經悔悟是不正當了——因為他們近來已不常作這一類的文字了——然而社會上一般追隨的人不但不覺悔悟，並且還似乎以為這樣震動一世的偉烈豐功全靠這一類的文字才能奏效，於是大家羣起而心摹手追，惟恐其不似，連反對黨也都歡喜套這手戲來玩；時髦的文字不夾雜以罵人的字句則不能流行，罵之技術愈高，則其文之行愈遠，流風所被，翕然同響。即如我自己便是受了這樣毒的一個人，並且屢悟而不能改的。從「新青年」而有「學衡」，從「學衡」而有「梅光之迪」等譎言，這叫做「冤冤相報，節節相纏。」從前梁任公先生曾說『革命之結果惟產生革命』，我却要套來說『謾罵之結果惟產生謾罵』。我以為我們在今日但凡有真悔悟的人，應該大家起來賭咒說：這種態度永遠也不准它出現了。

然而中國人却也奇怪，你要勸他不要罵人，尊重別人的主張，他便連帶地連批評

的意見也不發表了，別人的主張便無條件地承受了，這豈不是件怪事！我以為我們在最要緊的是要把這「態度」和「主張」兩件事分開；態度是不可不寬容的，但主張却不可不狹隘。現在批評界中一般的情形似乎只曉得拿新舊作爲界限，凡是舊的——以形式定——不妨便自由地加以攻擊，但是對於打着新旗號的東西，無論他究竟的內容如何，却誰也不敢說一句話，這種態度也不是正當的。我以為我們在現在最要緊的是要樹起一種確信的主張，這種主張不怕狹隘，越壁壘森嚴才越可以杜絕假冒。我以為最好拿孫中山辦中華革命黨的精神擁護自己的主張，不但與我異派的我要攻擊，即名爲同派而實不相同的也要取斷然的排斥的態度，這樣才能澄清思想界的混濁，才能堂堂正正打出一條大道來。須知這種態度在政治上雖未免太狹隘，在思想界却是很適用的。至於所謂狹隘的主張者，只是對於表明自己的態度以及用言論批評別人而言，當然無所謂壟斷與否。因爲只有實際的行爲才能壟斷，若只是發表自己的主張而並且欲使別人信從我，這不得謂之壟斷；即使也叫壟斷，則這種壟斷也不算壞的壟斷。

我這篇意思，與東蓀先生所說「思想問題」大致無甚出入，不過再要補足幾句話。東蓀先生說：『不怕反動，而只怕沒有反動』，我可以再加一句話說：『不怕反動，而只怕不能堂堂正正與反動黨來對壘』；這也是東蓀先生所謂『怕的不在復古派的反動蠱起，而仍在新派的自身不振』的意思。

五月十四日的晨報副鐫有一首短詩，題目叫做「不忘」，我至今還愛念他，如今仿着他的筆調來作一段我們的狹隘的主張的讚美歌罷：

『沉默者！

調和家！』

我禁止自己不要理他，

我怎麼能夠不理他？

.....

我只是這般孩子氣的天性，

我贊成的——我便要對他歡迎，

我不贊成的——我也要.....

——此文未發表過——

關於真理問題的一些話

真理大抵是沒有絕對標準的，或者即使有，人也無從去知道他。

大約自有真理以來，世界上就無所謂真理之一物；有之，或者就是『沒有真理』這一句話罷。

其實，這也不是甚麼新發明，大抵萬事古已有之，不過在古來，說這種話的人，往往被罵爲「懷疑派」，而在今日，則被尊稱爲「實驗主義者」罷了。

自然，即使在現代，仍然有許多勇於自信和信仰一切真理的人，這種人大抵是成功者；他們相信一切真理是有的，並且是絕對的，應當擁護，執着，堅持到底。

因爲相信絕對真理的人這樣地多，於是真理的威嚴就越發樹立起來，於是應該一舉而殲滅的「異端」也就越多，於是「刀」和「火」的用途也就越廣。

「刀」和「火」大抵是與真理相待而成立的，從中古歐洲的異端裁判所，阿刺

伯大帝國的鐵騎起，一直到二十世紀中國的海陸豐——爲明哲保身起見，其他更直接的例恕不引用——一脈相承證明了真理和刀火是離不開的東西。無論所謂真理者，是聖母馬利亞，是阿拉，抑或是什麼階級之類，總之不信真理者就該殺，該剷除，打倒，或者屠戮。這是盤古以來一切真理信徒的天經地義，『天不變，道也不變。』

倘若天下的真理永遠只有一個，則事情倒也容易辦些；不幸『人類生而是平等的』，和尚有創造和尙真理的自由，道士也有擁護道士真理的權利，本來實缺的真理只應該有一個，而候補的真理却這樣的多，既無輪流補缺的軌道可循，又無那個遇缺卽補的優先條例，真理決擇之途既窮，而人生之道苦矣！

於是因真理之出多，而刀和火之用愈廣，因刀火之用廣，而真理之出也就越多。

在一切真理擁護者看來，這自然是最簡單爽快的方法，那個戰勝，那個便有理。而且在事實上，你即使不贊成這個方法，你也沒有更簡單的方法去代替他；別人的刀火逼到你頭上，你還是終於不得不採用刀火去抵抗一下，『以子之矛，攻子之

盾。」

但刀和火能夠終於解決了真理的問題嗎？這個疑問不必我們用理論去回答，倘使將人類的歷史翻開來看一看，歷史上寫着的：從勃洛大哥拉斯(Protogoras)的被放逐於雅典，到白魯諾(Bruno)的火刑；從白魯諾的受刑，到廣東海陸豐蘇維埃政府的出現；人類，或者說真理擁護者罷，用着刀與火以及一切更鋒利更得力的武器，迫害，甚至屠殺一切異己的人，殺！殺！殺！從亞當、夏娃睜開了他們的朦朧的眼起，用猶太人的算法，一直殺了六千年，所得的成績如何？真理是終於「定於一」了嗎？歷史上所告訴我們的，却是真理越來越多了，你亦一真理，我亦一真理，真理畢竟不是刀和火所能殺得完，燒得盡的。

真理擁護者到此不免灰心，以為世界是無望的了，於是「反動派」、「小資產階級」出來貢獻一個較為容易辦到的方法。這個方法實在是很簡單的，便是勸一切真理擁護者把手中的刀劍放下，大家圍攏到會客廳裏來用口和筆來爭雄，戰勝者也不必殺人，戰敗者也沒有身首異處或者斷子絕孫的危險。大家舒舒服服，客客氣氣

，戰勝者就暫時坐坐第一把交椅，戰敗者明年再來。

這就是「小資產階級」的民主政治，這就是「反動派」的自由思想。

最奇怪的是，像這樣一個簡單的方法，真理擁護者竟從來沒有想到，一直到文藝復興和宗教改革，犧牲了無數傻瓜的頭顱，才換到人權宣言的一篇正式承認狀。

更奇怪的是人權宣言的出現也有了一百多年了，然而刀與火的用途還終於不會斷絕；而且在如今，似乎銷路更廣了，白臉進，紅臉出，在去年十二月裏來廣州唱的一幕戲上，這個證明是何等的更顯得確實。

無論是白臉殺紅臉也好，紅臉殺白臉也好，我們不懂得的是爲什麼除了刀和火以外，不許用其他更客氣一點的法子？爲什麼人權宣言發表了一百三十年，還會讓無辜的傻瓜接連不斷地送腦袋到真理擁護者的手上去？

這個謎無人能解，大約是終於不可解的宇宙的謎罷！

或者這是「小資產階級」的想法。小資產階級者大都是溫和的，保守的，不革命的。眞革命者殺個把人算什麼事，被人殺却也是當然。借着軍民聯歡大會的題目

把一縣的紳士階級包圍起來，全體屠戮，也是社會革命中一種當然的過程，這是「小資產階級」的腦筋中所不能懂得的。不過小資產階級頭腦所不能懂得的革命手段，某某却在三一八，某某却在三卅一，某某却在一二二的慘案裏先無產階級領袖而採用了。可見這也不是什麼新法，黃帝殺蚩尤時就用過這種方法的。

「戲法人人會變，各有巧妙不同」，時代所給與人類的一點教訓，只是外表的各種巧妙，至於根本戲法還就是這一套；「狗抓地毯」，本性難移，人就永遠不會長進過。未來不曉得怎麼樣，過去和現在既不過如此，未來大約也只不過如此。

「不過如此」，這是讀完人類歷史後的一個總批評，這是我們一切人類在腦筋清醒時一種良心的供狀。

何時才有更長進一些的世界出現？大約只好找嚴美森去搖一回悶葫蘆再來回答這個問題了。

民國十七年長夜第一期

前期思想運動與後期思想運動

五四運動以來，中國曾經過了一個號稱『思想運動』的時代。

我們即使不滿意於這種運動，我們終久不能不承認這是一種運動；我們即使說這是不徹底不普遍深沉的運動，然而終久有一部分人努力的痕迹留在那裏。

現在，多數的出版家，多數的思想文藝批評家，就踏着這種努力的餘痕走上前去。

而且，最近幾年來，政治上社會上種種實際的變遷，不能說多少不會受了這種思想運動的影響。

我們的國民文化史上曾經有過這麼一段多少可以紀念的努力，這是我們所可以引為慰安的。

然而已經毀了嗎？我們的努力已經該停止了嗎？這是誰也要否認的話。

中國的國民自覺運動，文藝復興運動，僅僅在剛一黎明的時候，距離着光明的路，不知還隔離有若干里之遠。海是這樣闊，船是這樣舊，我們的努力還需要得更多。

但是領導者却已經紛紛退却了。

有的人已經回到國故的墳墓裏去了，有的人已經回到愛人的懷抱裏去了，有的人已經回到大學教授的書齋裏去了；無論是怎樣一種回去——高尚或者不高尚，有目的或者無目的——總之是一種退却。然而時代却是更需要我們向前戰鬥的時候。

我們欽敬而且讚美那一部分不會退却的勇士，在灰髮蒼蒼裏尚在掙扎的老勇士們，我們尊敬這些勇士們流下來的熱血或眼淚，給我們國民文化史上點綴成一顆兩顆的殘星。是的，我們應該尊敬他們，我們誠心誠意的尊敬他們。

然而，我們却也不能同意於他們的工作。

他們給我們的是一種消極的、批評的破壞精神，這種精神我們承認是需要的，至少說在今日中國民族裏是特別需要的，然而我們以為還有更特別需要的東西；單是消極是不夠的，單是批評是不夠的，單是破壞更是不夠的，不是嗎？我們還需要

有超乎消極，批評，破壞以上的新生力。

這是老勇士們所不能給我們的，或者他們不願給我們，或者他們壓根兒就沒有。

雖然有人也可以這樣說，消極就是積極，批評就是建設，破壞就是創造，但是我們終認爲這是一種玄學上的詭辯。我們所需要的不是這些詭辯，而是真實的事實。

事實是明明白白擺在我們面前的，只有積極能產生積極，只有建設能產生建設，而且也只有創造能產生創造。

如果領導者不能給我們，就得需要我們自己去找。

不幸我們並沒有去找。

在最近的一二年中，有些淺薄的人們，爲事實的幻影所蒙蔽了的近視眼病患者，在一種朦朧的憧憬之下，渴望着思想革命的時代已經過去，而應該有更實際的革命運動去代替了他。

不錯，無論是走到戰場去或者走到民間去，這都是在怯懦和浮誇的中國民族裏

所特別需要的戰士，但是因為這個理由便可以停止了思想革命的努力嗎？

或者因為這個緣故，我們更需要有更深沉的思想上的努力罷。

現在呢？雖是至短視的人也應該覺悟了，幾年的實際運動結果只造成了舊酒盛在新瓶裏的一種循環政變，政變只是政變，而結果思想也只是思想。

這不是政治運動者的恥辱，乃是思想運動者的恥辱，努力了將近十年的運動，結果還是於實際一無干涉，這是誰的罪呢？

這就是前期思想運動的下場——努力了將近十年的前期思想運動的下場。

並且，事情還有更壞的。在一切國民覺醒的路上，思想運動常是與國民努力的方向離不開的；惟獨在中國，正因為思想運動的緣故，結果分散了國民獨立的戰線，移轉了國民努力的目標，延緩了國民解放的年代，在全體被壓迫的國民的共同進路上築起一條目所不能見的牆來。

要記着！這座牆並不是建築在所謂物質生活和經濟條件之上的，乃是建築在虛無縹緲的唯心主義之上的。

正因為有了這一座唯心的牆，我們才聽到了屠殺又屠殺，感到了恐怖又恐怖，遇到了羞辱又羞辱。正因為這座牆，我們無數天真勇敢的青年才一個接着一個被殺，被斬，被屠戮。

我們哀痛這些勇敢的青年，我們哀憫着因為這都是國家未來活潑的元氣，我們哀憫國家元氣的斷喪，我們哀憫像這樣一些勇敢的青年他們的頸血不灑在為國家獨立奮鬥的戰爭上，却灑在一種偏僻固執的唯心主義所造成的虛偽觀念上。

我們不能不說這些是一種犧牲，然而犧牲的代價是什麼？

犧牲的代價却祇是國民解放的路更延遲了，國民失却一致對外的團結力了，在朝的與在野的一切屠殺更普遍了。

難道思想運動的意義就為的是增加屠殺的勇氣嗎？

難道思想運動所要造成的就是這一班能夠親手屠殺自己同類的唯心主義發狂家嗎？

無論思想運動家怎樣回答說不是，但是事實却已經造成了。這就是努力了將近

十年的中國思想革命運動的唯一與實際發生關係的結果。

這樣的結果不如沒有結果，這是凡在屠刀之下逃出性命的人都可以發誓告訴你們，或者有許多死者的親屬也都可以向你們作證，然而這是誰的罪呢？

我不忍再追問這種罪惡的原始負擔者了，只好說不幸運的中國國民應該共同負擔着這種錯誤罷。

事情到了「碰壁」以後，就應該另換一個方向走路，現在是轉換方向的時候了。

前期思想運動已經「碰壁」，後期思想運動應該「轉彎」了。

朋友們！我們轉向那裏去？

我的唯一的答案是轉向超越過前期思想運動的路上去。

這句話有兩個意思：一個意思是說我們鑒於前期思想運動努力方向錯誤的悲慘結果，我們應當向矯正過失的自憐的路上去走；另一個意思則是說前期思想運動所有消極的，批評的，破壞的虛無精神，我們應該起而以積極的，建設的，創造的實

在精神去代替他。

這是我們所以需要一個更超越的思想運動的原因。

……

近代社會學研究的進步，證明了種族發展和個人發展的類似性：一個龐大的種族從野蠻的狀態進步到文化的狀態，猶如個人從嬰兒進步到成人一樣，先是從不自覺的意識狀態逐漸發展而成爲有獨立意識的自覺的成熟者。每一個種族或者民族，必要經過了長久的不自覺的時期好容易才走上了自覺的路徑。就人類全體的進化過程說，一直到歐洲的文藝復興以後才算有了自覺的萌芽，一直到十九世紀以後才有了將近完全覺醒的民族最初出現。中國雖是數千年的古國，然而幾千年以來民族的發展都只在一種半意識或者無意識的時代，離近代文化，民族自覺的意識狀態尚遠。辛亥革命或者可以說是自覺運動的開始罷，然而所開始自覺者在那幾點？我們的答案不能不說是很貧乏的。老實說，從鴉片戰爭到辛亥革命，從辛亥革命到五四運動，從五四運動到了最近的時期，中國民族的意識雖然一方面說是正在一步一步向自覺的

途程上走，然而他一方面則不能不說這種自覺意識的發展還是很遲緩的，很茫昧的。更切實地說，我們的民族直到如今還沒有發達完備的民族意識。一個完滿的自覺的民族意識，決不是單單的政治組織或者經濟組織所能代表的，政治上和經濟上所表現的民族祇是一種民族的形式，民族的糟粕；真正民族的內在意識還要從思想文化上去找，雖然思想文化的內涵也離不了政治經濟等等。一個民族走上了自覺的路，就如一個人意識發展到了成熟時期一樣，他有了獨立的智慧去判斷一切的事理，去抉擇自己所應該走的路徑，去完成自己的獨立的思想。成熟的個人思想是有系統的，是有計畫有理性的，成熟的民族也是這樣。反之，在未成熟或者未自覺的民族中間，猶如未成熟的個人一樣，一切舉措都沒有理智的判斷，也沒有系統的計畫，他的行爲和思想都只是一種環境的反射。五四以前的中國思想文化界，我們不必細說，可以說全是在一種茫昧的不自覺的時代，即有自覺也是很微少的。五四以後的時代又何如？淺見的人或者以爲從此民族的文化意識已完全覺醒了罷，是嗎？事實回答我們說不然。五四時代的思想運動不過是一種偶然造成的機會，在事前事後都

沒有一種理智的計畫和意識的自覺。「新青年」出版之初，誰能料到國語文學的成功？當曹汝霖住宅被毀的時候，誰能料到會影響於此後一年內的出版界呢？「新青年」雜誌一直到七卷一號才有了系統的主張，就那個雜誌本身說，可以說是從七卷一號以後才入於完全自覺的意識狀態，然而方才揭起了擁護德先生和賽先生的兩面大旗，轉眼的工夫就被陳獨秀帶入了勞農專制的另一條路上去，這算是一致的計畫和意識的主張嗎？「新青年」時代以後，中國的思想界忽而杜威的實驗哲學，忽而羅素的新唯實主義，忽而「語絲」派的懷疑思想，忽而共產派的唯物史觀，僅僅十年之間，變換了若干種不同的花樣，健全而自覺的思想是應該這樣的嗎？杜威和羅素全是舶來品，可不必說；「語絲」派多少可以代表中國民族將於自己文化的反省態度，這種反省大約自中日戰後的維新運動起，一直經過「新青年」而到「語絲」為止，所表現的是中國民族的一種自覺過程。但直到「語絲」為止，所表現的還只僅有對於過去的消極的反省，而沒有過此以上的東西。我們試問「語絲」派，你們摧滅了或者批評了中國舊文化之後可能拿什麼東西去代替他？「語絲」派並沒有給我們

正式的回答。「新青年」時代尚有德先生和賽先生的兩個積極標準，「語絲」派並此也沒有。我們試問「語絲」派，你們是贊成英美的德謨克拉西的政治呢？還是贊成俄意的狄克推多政治呢？他們不能回答。你們是贊成全盤承受西洋文化，連軍國制度和資本制度也完全承受過來呢？還是從中有所抉擇呢？他們不能回答。你們是否徹底的人道主義和自由主義者？你們對於與自由主義極端相反的一切專制思想究竟取如何的態度？他們還是不能回答。這可以證明「語絲」派只有消極的反省而沒有積極的方向，他們所代表的僅僅是民族自覺的低級方面，是半自覺的民族意識狀態。再其次如共產黨的唯物史觀在中國的宣傳，似乎不失為一種積極的方向，然而這是民族意識的自覺表現嗎？中國的唯物史觀信徒究竟對於唯物史觀有多少的了解？這不能不說是一種疑問。中國的馬克思主義研究者可有像日本那樣繁多而且深沉的嗎？我們可能在中國出版界中找得出三五部以上中國人自著的研究馬克思主義或者唯物史觀的系統著作嗎？——就我的淺見所知，連一部也沒有。這樣，像唯物史觀這樣成爲口頭禪而且一部分成爲信念的中國，連一部系統的研究著作都沒有，這可見中

國人所了解的是什麼程度？這樣的信仰能算是經過理智和完全自覺抉擇後的信仰嗎？唯物史觀或者共產黨人所高唱的經濟命定論在中國思想界唯一的實在根據，是中國受列強經濟壓迫的事實，列強對於中國的經濟壓迫是一個事實，這個事實幫助了共產黨經濟命定論的暗示。但依理論的推展，經濟侵略的事實至多只應該引起保護貿易，關稅自主一類的國家經濟學觀念，而何以反引起毫不相干的國內的階級鬭爭的主張，這可見由經濟侵略到經濟革命只是一種模糊的聯想作用，猶如小兒認木片爲餅餌一樣，完全是民族意識未發展以前的狀態。又如近數年政治上以絕不相容的民族革命和階級革命兩個觀念聯合在一起而建設一種非驢非馬的革命觀念，更可見民衆推理力之全未發達，即自覺意識之尙未完成。我們固然知道從「新青年」到「語絲」派，從「語絲」派到共產主義者，都不過是少數人或者幾個人的思想，原不能以此即概括中國民族的全部思想；但個人的思想乃是民族思想的反映，一個民族在未自覺的時代，就其中優秀分子的個人意識狀態講，雖然已經成熟，然而他的思想還只能代表不成熟的民族思想。因爲個人的思想不能不以民族共同的思想爲出發點

，出發點低者其成就必低，出發點高者其成就亦高，乃是自然的道理。今日中國許多成熟的個人表現出如此幼稚的不成熟的理想，正是民族自覺意識未發達的表徵。從五四以來的十年，只代表一個半自覺的文化意識的時代。倘若我們希望這種半意識狀態的文化運動到今日應該告一段落，我們以前種種的錯誤和消極都可諉之於民族自覺意識未發達之一般理由，則我們以後所應當努力的便是怎樣促進這種民族自覺意識之完全發展，怎樣用個人已經發達完備的理智來指導民族文化運動的進行，使盲目的、被動的、不自覺的前期文化運動進而變成意識的、自覺的、有計畫、有目的、有理想的後期文化運動。這就是我們今日當前的責任問題。

……

從五四以來經過十年時間的努力的思想運動，到了最近三四年收了他的恰如其分的效果，這種效果之不能令人滿意是人所共見的。因為效果之不能滿意，於是才又起了煩悶和懷疑的狀態，我們今日的大多數青年正又重新陷入了一個這樣的時代。這種時代的空氣雖是不好，然而却不能不認為是一種進步。在四五年以前，前期思

想運動正在蓬勃一時的的時候，大家是沒有這種感覺的。那時候大家以為思想運動已經做得徹底了，以後應該是投身實際運動的時候了。然而幾年以來，實際運動的結果，到今日完全呈露於我們的眼前，這種情形是禁不住人們的失望的。因失望而發生懷疑，因懷疑而發生反省，於是才重新回復到思想運動的老路上去。這一種反覆的過程，所表現的並不是一個人或者少數人的心理改變，乃是民族的全體心理改變。我們在最近的歷史上可以找到相同的例。清朝末年，光緒三十年前後的時代，中國曾經過一個相當的思想運動，這種經過我們可以不必詳說，思想運動的結果是造成中華民國之出現。從中華民國一出現以後，大家以為思想的工作業已告成，此後是專心於實際建設的時代了，然而不幸跟着便有一個反動的黑暗的時代到來。從民國三年到民國五六年，我們民族的精神又重新陷入一種懷疑的、煩悶的、彷徨的時代。於是跟着「新青年」就出現，文字革命和思想革命的大旗就舉起，五四運動就開始，這才拯救了一切煩悶，重新指出了一條新路，已死的思想運動才算復生。五四以後的思想運動與民國以前的思想運動是顯然不同的，後者是完全不自覺的，而前

者則至少也是半自覺的。從不自覺的思想運動進步到半自覺的思想運動，這其間表現的是國民的覺醒，不是個人的覺醒。現在，這個懷疑的、煩悶的、彷徨的時代又到了，我們是又準備了第三期思想運動的出現麼？這可以無疑地斷定說是的。國民的意識由不自覺經過半自覺而逐漸向完全自覺的途程進行，猶如懸崖轉石一樣，不動則已，一動則不可復止。一個完全不自覺的民族也許永遠會長此不自覺下去，以至於退化死亡，但是自覺的萌芽一動以後，希望他中途自動的停止是絕對不能夠的。從十九世紀下半期以來，中國國民自覺的機械已經開始發動了，無論什麼大力是絕不能將他再停止的了。懷疑，煩悶，彷徨，都不過是一種新生時代的預備，我們的民族是不會長此彷徨下去的。我們從已往歷史的先例看來，我們敢說又一個思想運動的時期已經到了，新的生命已經開始了，不要彷徨，不要遲疑，我們急起直追迎上去！

不過所貴乎民族的自覺者，並不在興奮與失望的狀態相間而造成一種循環的試驗，我們所要求的民族自覺是進步的，而不是循環的。前一期的思想運動假如有錯

誤，我們後來者是不應該再踏着這種錯誤走上去的。我們要求文化的累積果進，後來的必定勝於以前的，這才是長進的民族的做法。前期思想運動的優點，我們當然保存，而且繼續發揮下去；前期思想運動的缺點，我們不也應該補足或者矯正的嗎？

怎樣補正或者矯正前期思想運動的缺點，我這裏不能詳說，等以後再談。總之，至少一個精神是需要的，就是理智的判斷的圓滿的發展。幼稚的民族不自覺或者半自覺的狀態無他，只是由於理智的未經成熟，只是由於無知。世間多少罪惡都是產生於無知。親手用屠刀殺人的人，他們的心中也許懷抱着一個至高尙純潔的靈魂，他們也許以為這樣去做是合乎上帝的慈悲意旨或者全人類的需要，他們也許以為不這樣做便不是世界潮流。他們的靈魂不能說不純潔，造成他們做惡事的不是由於人格的卑污，而是由於理智的未進步。一個高尚的人格必須有一個充分的理智去輔助他，才能做出好的事來。我們現今的第一個責任便是促進民族理智的圓滿的發展。我們倘使想到已往的幼稚的非理智的思想運動，造成許多實際的罪惡，我們許多有勇氣有希望的青年，不幸爲幼稚的觀念所迷誤，而至於以身殉之，這是十二分應該悲痛的事。根本的原因，是由於沒有充分的智識。湖南十四五歲的青年，個個都曉得

喊世界潮流，就因為迷信了這個世界潮流，害了地方，害了別人，結果還害了自己。五六年來有意的不忠實的世界思潮介紹，在中國民族中造成一種似是而非的淺薄觀念，結果殺了無數的人。我們或者也可以說這種原始的介紹者，追隨者，都是出於高潔的動機，但是其常識的不足是不能為諱的。為什麼這許多淺薄無識的理論在理智發達的國家不能傳佈，而獨有在民智低下的國家中猖獗？這其中還能說沒有聯絡的關係嗎？忠實地介紹全部的世界潮流的真相到中國，依據充分理智的判斷使真理不為主觀成見所隱蔽，這是中國民族目前最需要的一件事。人的無知是由於無常識，民族也是這樣。倘若想引導不自覺或者半自覺的中國國民走入充分的理智的自覺的意識狀態上去，造成一個超越一切的後期思想運動，則常識的補充是極重要的，尤其是關於世界潮流的常識。

理智的橋是從前期思想運動過渡到後期思想運動唯一的徑路，走與不走，當然還在自己。

民國十七年長夜第二期

房龍的『人類為思想的權利而奮

鬥的故事』

著「人類的故事」的亨利克·威廉·房龍 (Hendrick Willem Van Loon)

，大約在中國人腦中已有相當的印象了。「人類的故事」並不是一種奇書，但不失為一種好書。拿來與愛好和平，夢想世界大同的中國人去讀，雖然有些藥不對症，但總是可以投合脾胃的。本來房龍著那部書是給歐美的小孩子們去讀的，並不是給東方人去讀的，而且他也根本就不懂得東方人，試看他對於東方——尤其是中國——的故事敘得很簡短，可知他對於此方常識的缺乏。在歐美今日，給小孩子們讀些關於人類全體的故事，變更變更他們傳統的狹隘思想，在我想來或許是正當的，但正當於歐美者不一定就是也正當於中國，理由是中國和歐美至少還相距有二百餘年。歐美已經走過十九世紀而進入了二十世紀，中國則至多也不過走到了十八世紀。

我不相信中國人會有特別的天才，能夠不經十九世紀的一階段，從十八世紀一跳就跳到了二十世紀，因此我向來對於泰戈爾、羅素之流恭維東方和平大同的客氣話不敢表示贊同。至少吳稚暉先生所說「外國人拿機關槍打來，中國人應該拿機關槍打過去」這兩句話在五十年內還是真理。世界上沒有那麼便宜的事，不經過「三十而立」，便會跳到了「四十而不惑」。至少沒有受過十九世紀的政治組織下嚴格訓練的人，不配到二十世紀來講什麼和平大同。

「人類的故事」雖然不一定適用於中國，但是「人類的故事」却已經翻譯過來了。當然，翻譯只是忠實的介紹，取舍之權還在讀者自己，我們不必因怕噎而就廢食，我們也不必因怕思想錯誤而就拒絕翻譯。不過忠實的介紹者應該平均的介紹各方面的書，翻譯是不應該有成見的。如此，我就勸中國人還應當繼續譯他的幾本別的书——聽說某書局已將他的「古代的人」譯出，但我尙未見。

在一九二六年，房龍又著了一本書，名字叫做「人類的解放」(The Liberation of Mankind)，副題就叫做「人類為思想的權利而奮鬥的故事」。(The Story of

Man's Struggle for the Right to Think)。在我想來，這部書似乎比較「人類的故事」還有益於中國人些，但不知有人動手去翻譯沒有？

房龍在這部「人類的解放」裏面，他告訴我們幾千年來人類爲思想的權利而奮鬥，所爭的目標就是「容忍」(Tolerance)兩個字。文明人與野蠻人的分別就在對於異己的思想乃至言動能夠容忍與否。現代的所謂文明人雖然在某一部分上仍然不免有不容忍(Intolerance)的事件發生，但就大體而論，容忍已經擴大多了。我們可以安坐而批評時政的得失；我們可以在社會上、宗教上創立任何奇特的學說；我們可以出版任何書籍；除了實際行動以外，我們可以不受任何權力的干涉。即使有人如美國某州的宗教家，要出來干涉他人宣傳人猿同祖的學說，然也不過訴之法庭而已，無論勝訴敗訴總之與頭顱無關。至少達爾文是不曾受過火刑，而馬克思也不聽見有被釘十字架的危險。

不過以上所指都是就西方民族而言，東方人似乎就不在此例。

中國的民族雖說相傳是以「禮讓爲國」的；雖說是個氣度最寬宏的民族；雖然

孔二先生在二千多年前就講過「有一言而可以終身行之者，其恕乎？」的話；雖然羅素來到中國，大稱讚北京的自由空氣比倫敦多；但是，我們始終沒有學到「容忍」，我們的民族似乎還根本不懂得容忍的需要。

早先年的文字獄思想獄的事情，「遠哉遙遙」，無從說起了。即以近百年來的事變而論，在美國，南北戰爭結束之後，李將軍 (General Lee) 將敗軍的指揮劍獻與了格蘭德 (Grant) 將軍以後，便不聽得有下文，似乎到現在這位敗軍之將還與許多戰勝方面的主帥同崇爲國家的名譽勇士；擾亂了全歐的拿破崙到頭來也不過流放荒島，安坐以老，死後的遺孀居然在布爾奔王朝的統治之下迎接回來。然而在中國，李秀成便終久不得不判決死刑，洪秀全在徼倖早死以後，還要受挖屍的慘毒。兩兩比較，誰是懂禮讓的？誰是文明開化的民族？就不難判斷了。

據房龍的意見，世界上不懂得容忍他人意見的人，大約有三種的不同：一種是懶惰的不容忍 (the intolerance of laziness)，一種是無知的 intolerance of ignorance)，另一種則是自私自利的不容忍 (the intolerance of self-

nterest)。我不懂得中國人的不容忍是屬於那一種的，不過據我想來大多數的不容忍還是出於無知。

鄉下人不知道修鐵路是與他們有利的事，因為風水的迷信還未打破；清朝的太后大臣們不懂得變法立憲是與他們王朝有利的，因為他們根本不明瞭政治的意義。

一切的錯誤罪惡，都是智識的問題。

不過事實常是互相倚待的，因為「無知」所以才「不容忍」的，也就常常因為「不容忍」而才更「無知」起來。

要想使人類「有知」，還不得不打破這種「不容忍」的空氣。

人類幾千年來為思想的權利而奮鬥的目的，就是為爭「容忍」二字。

對於異己的思想，強者則以干涉，弱者則以諷刺，在思想界上造成一種刻薄殘忍的空氣，因而影響到實際的政治和社會，將亡的民族大抵如此，注定了被屠殺的民族大抵如此。

縱使有人要仿照孔二先生的口調，告訴一切的人說：「有一言而可以全中國行

之者，其「容忍」乎？」但是誰來聽呢？
這就是「無知的不容忍」的最好的例。

民國十七年長夜第二期

越過了阿Q的時代以後

近來有些人大喊着說：阿Q的時代應該死去了，不錯，『死去了的阿Q時代』，我們也相當的對這句話表示同意，但是阿Q的時代死去以後，代起者應該是誰的時代呢？

假如死了一個阿Q時代，而跟着就來了一大批的「留聲機」當陽的時代，則我們寧可以還是歡迎阿Q的時代多經幾天的好，因為阿Q的時代精神雖然是消極的，懷疑的，不徹底的，但是還有一點半點的人氣，若是將這僅存的人氣也都「踢」掉，結果只剩一批行尸走肉的留聲機在那裏替背後提線的人講話，則世界將成爲純死的世界，生活將成爲刻板的生活，靜的文明代替了動的文明，一切將要返於中古宗教當權的時代。阿Q派代表的是十八世紀啓蒙時代的幼稚精神，而留聲機派所代表的却祇是十一二世紀黑暗時代的原人精神；我們不滿意於十八世紀應該往十九世紀

二十世紀走，我們不能開倒車地返回中古黑暗的宗教專制時代去。我們是活的人，讓「高亭」、「百代」去創作他們的留聲機，我們活的人應該說我們活人的話。

而且，『死去了的阿Q時代』這句話的用字也下得不大適當，我們的意思，阿Q的時代不應該是死去，而應該是站在這個基礎上更建立起較新的生命來。

不錯，「阿Q正傳」及一切其他代表前期文化運動的時代精神的作品的作者魯迅及其追隨者，都是思想已經落後的人，魯迅自身是一個足踏在新舊過渡線上的老新黨，他一方面有新的時代的破壞的、批評的、追求理想的精神，一方面又不能斷然捨去那舊科舉時代所遺傳下的名士風，尤其是紹興鄉土派的尖酸刻薄的刀筆風味，這是他終身的大缺點。但是我們應該原諒，魯迅已經是個四五十歲的老人，與他同時代的老人，甚至時代稍後的中年人，都已成爲全然落伍的遺老遺少，而魯迅還能勉強掙扎起來，向着前進的路上走去。他雖不是個光明的創造者，他却不失爲一個光明的追求者。他彷徨，遲疑，在過去黑暗的路上等待了四五十年，他渴望着光明的到來，但他不知道接近光明應該往那一條路走。他所經驗的都是些黑暗、彷徨

、痛苦。這種長期的黑暗時代將他的活潑潑的創造能力萎縮了，他結果只能做一個寫實的文人，而不能做一個理想的文人。但是在過去的前期文化運動之中，正需要這麼一個偉大的寫實作家，他將時代的黑暗，時代的罪惡，毫不客氣地用筆尖將他暴露在我们的眼前，使我們感覺到大家正在一個茫茫的長夜裏，這是他對於時代，對於中國，對於我們唯一的貢獻。但是時代已經過去了，中國已不是僅僅需要那消極的、敘述的、訴出黑暗的痛苦的時代了，我們應該是要怎樣解除這些痛苦？怎樣創造中華民族的新生命？怎樣找尋理想的新路？這些，魯迅和他的追隨者都不能給我們，所以他們已經過去。

然而「過去」並不就是「死去」；阿Q的時代雖已過去，阿Q時代中所留給我們的精神上的遺產是我們永遠不能忘記的。這種消極的時代需要還未完全過去，中國還有做批評、破壞的工作的需要，因此魯迅及其追隨者在此後十年之中自然應該還有他相當的位置。不過把阿Q的時代精神當作唯一的精神，將魯迅罩在紙糊的高冠底下作成唯一的偶像，阻礙了前進的路線，摧折了新時代發生的動機，將中國民

族永遠留在遲疑，徘徊，消極，破壞的老新黨思想的路上去，這却是不應該的。因此我們不能不高呼着說，應該是越過了阿Q時代的時候了！

但是，越過了阿Q的時代以後又該怎樣呢？

這話不必我們回答，且讓現實來自己回答罷。

魯迅在「阿Q正傳」中所描寫的不是一個單純的流浪者阿Q，而却是中國民族所有種種惡根性的縮影，這是一般所知的，但是我們所要追問的，「阿Q正傳」中的阿Q所代表的種種缺德是否普遍地可以肯定於全中國的農民社會乃至全部民族身上呢？除了這些缺點以外，阿Q及其同伴是否還有可以值得注意的優點呢？關於第一問，我們在同作者的他篇小說如「故鄉」中所描寫的同等人物如閻土，便不會發見這種缺點。關於第二問，更是我們這裏要細說的。讓我們說下去。

我覺得我們這裏所有討論的阿Q的精神是否可以成立的問題，實在就是對於中國民族性的全部觀察的問題。假如阿Q的精神充分代表了中國民族，則我們只有肯定中國民族已經衰老或者將近死亡的事實，我們沒有別的方法可想，只有悲觀，悲

觀，悲觀到底。一切的活動，一切的向上，無論是民族的，或者階級的，或者其他等等，都是假的。魯迅雖然沒有明明告我們以這種感想，但他的作品却明明只能引起這種感想，這是無庸爲諱的。

但我們的意見却不如是。

我們根本不承認中國民族或者文化是已經衰老的，這並不是說中國的舊文化還可以保存，還有光華燦爛的價值，只是說中國民族一直到現在還沒有什麼了不得的文化，還沒有成熟的思想；中國民族一直到現在還是幼稚的，素樸的，不開化的，半原人狀態。

原人的缺點是蒙昧而不是機巧，然而「阿Q正傳」中所表現的精神却正是機巧。

這種機巧的性格當然不是絕對在中國民族中找不出來的，不過總不能說是普遍地代表了中國的民族性。因爲我們平常的觀察往往誤於兩個錯點，第一個是職業性的錯點，第二個是地域性的錯點。就職業的觀點論，中國的士大夫社會這種機巧的

性格是非常發達的，這是由於幾千年專制政體所養成的，但大多數的平民却不一定如此；就地域的觀點論，則與大都會接近的地方，文化較開的地方，民族性多趨於機巧，而文化落後的內地則不然。「阿Q正傳」所描寫的或者是某種職業或某種地域的特殊現象，而不一定是普遍的現象。而且即在士大夫階級中，我們一方面固然看到投機派所做的種種機巧的醜態，一方面不是還看見有許多青年或者中老年，肯爲了自己的理想——即使是很愚昧的理想——去犧牲幸福，犧牲名譽，乃至犧牲性命，做傻子的事業嗎？即在文化久開的錢塘江畔，不是還看到有魯迅一流的老呆子肯拚命地不怕得罪人，寫出社會的醜惡，罵倒機巧的阿Q風嗎？因此，我們雖然應該承認在某一部分上「阿Q正傳」的描寫是絕對真實的，但却不能從此引出一種徹底悲觀的感情，說中國民族整個都是如此。

老實說，中國今日的作家不幸都是出於一個單純的文人社會中的，對於民衆並沒有接近，根本不了解民衆的真相。魯迅以爲全中國人都像他一樣的徘徊於新舊之間，因而以爲中國民族性是消極；郁達夫以爲全中國人都像他一樣有充裕的生活，

因而以為人生的需求只是性慾；此外一切留聲機派更是天天在那裏喊些「無產階級文學的口號，結果他們創出來的什麼「奧伏赫變」之類，連「有產階級」也要頭痛。不了解民衆的作家，不能寫出真正代表國民大衆的文學。

就中還是魯迅的經驗多些，比較地和現實社會更接近些，因此他的作品也就更富於真實性。可惜所謂真實者，祇是部分的真實，而却博得了表現普遍的中國國民性的美稱，因此我們就不得不將他來重新估價。

不過無論如何估價，他總是在中國今日唯一難得的真實描寫者，我們應該承認這個唯一的偉大的寫實文學的作家，我們不能讓一般淺薄無聊的小嘍囉們將他打倒——雖然他們也不配打倒他。

我們唯一的要求便是將這部分真實的表現，擴大而為普遍的真實表現；將僅僅代表中國領土的一部分的紹興的鄉土風味的文學，擴大而為表現全中國國民性的文學；將消極的懷疑的中立態度，改變而為積極的勇猛的前進態度；將冷酷的批評，變成了熱血的呼喊，使今後的全國國民在軍閥、官僚、土匪、流氓、共產黨、帝國

主義之下所受的重重壓迫，種種苦痛，盡量地從今後文學家的筆下宣洩出來；一方面將前途的光明告訴我們，鼓動着我們往前進。這是繼魯迅而起的文學家所應該擔當的責任，這是越過了阿Q時代以後的新生命。這個精神與魯迅的精神不是相違背的，不過比他更擴大一步而已。我們之所以能夠擴大，就因為他已經打了狹小基礎在前面。我們應該站在這狹小的基礎上，感謝過去的努力，而挾着更擴大的精神往前走。

民國十七年長夜第三期

荒原的夢

每個人都有他的夢，有的夢在溫暖的天鵝絨褥上，有的夢在愛人的懷裏，我呢，我的夢只寄在西北杳杳無邊的荒原上。

在某一種意義上，我也可以算是西北的人，雖然實際上我連西北一痕土地也沒有踏過。在兒時曾經到過「中州」，那時節大約還是太平的時候罷，白麪賣二十七文制錢一斤。在「中州」，我們山西的會館常是與陝西、甘肅聯合在一處設立的，裏面幾乎完全是供着「關老爺」當鎮館之神，似乎在名義上山、陝、甘總是一個區域，而「關老爺」便是這三省唯一的代表人物。至少在河南人看起來，我也可算是西北的人了。前年當某軍在河南聲勢赫赫的時候，城外幾十里的地方捉住單身的陝西人便有殺頭的危險，而最不幸的，山西人並沒有在河南討到多少便宜，但是殺頭的危險却全然與陝西人分擔着，則在其他地方的人看起來，山陝是何等分不開的命運了。

最遠的如廣東，似乎以前也曾聽過有自稱山陝軍總司令者拍賣山陝會館的故事，會館也是「山陝」，聯軍也是「山陝」，「山陝」是何等分不開的命運啊！然而「山陝」却至今分立着。

最奇怪的是，河南人殺陝西人，陝西人殺河南人，胡某人岳某人幾次從陝西帶兵衝到河南，劉某人柴某人又幾次從河南攻到陝西，大家都好像別人的土地更值錢的一樣。「豫陝」是這樣解不開的冤仇，然而我們却似乎聽說有所謂「西北」也者，從甘肅一直統屬到河南，於是乎某一種的政治分會便劃分成立了；這還不奇怪，最奇怪的是從前帶兵圍西安城八個月的劉什麼，現在竟與守城的「某某二虎」同隸在一個軍的旗幟之下，天下的冤仇是這樣的解開了，還有什麼話可說呢？

現在，自稱中州的河南人，似乎也不能不自認是西北的人了，我的西北荒原的夢從此又擴大了一步。

我的夢常是這樣向西北渺渺的荒原上伸展着。

西北實在不是荒原，我們幾千年來祖宗的墳墓層層地擺在那裏，在那土厚水深

的高陵上，我們還可以發現一痕一痕先民耕種的遺跡，從仰韶村石器時代的人迹，一直數到圍城八月中的慘狀，那一件不是我們應當深刻不忘的呢？西北是這樣熱鬧的所在，他並不是荒涼的曠野，然而我寧願以荒原視之，西北現在已是荒原了。

我們既然有了歷史，有了文化，這是我們肩上已經背了一副重的擔子，我們誠然是放不下的，而且也沒有一定要放下的必要，但是背着擔子只曉得回頭看的人，我曉得他是沒有希望了，因為希望常常是要往前看才找得到的。

卽如土厚水深的西北，在某一種意義上何嘗不是最文明最燦爛的區域？然而到了今日，文明那裏去了？燦爛那裏去了？唐虞三代的黃金時代那裏去了？周秦的文教那裏去了？漢唐的武功那裏去了？慢說歷史上這些文化究竟是怎樣的情形我們還難以知道，卽使知道了又與我們現代的人何補？我們還不是只有站在那些纍纍荒塚之上灑一掬懷古之淚嗎？

最可怕的是，我們的懷古之淚還沒有灑完，圍城的兵已經殺到了，於是我們的志士仁人也只有這樣被拉夫的人拉去完成事。

志士仁人這樣一天一天地減少，西北便一天一天地恢復了荒原的面目，剩下來
的都是原人。

在二十世紀的世界裏，原人總是站不住的；但原人的精神總比老人的精神好
些。

文化的發展是直線的呢？還是循環的呢？我不是文化學家，不敢斷定這個問題
。不過據我的常識判斷起來，文化似乎總還是循環的。試看，埃及、印度之流到現
在都已老了，巴比倫和古墨西哥則竟已滅亡，文化老的民族是何等的危險啊！中華
民族果然有很久的文化嗎？中華民族果然有很長的歷史嗎？如果有，也應該到了老
衰的時候罷。

所幸者，文化是循環的，一直還往前循環着。從文明到老衰乃至復歸於原人，
是一個循環；從原人漸漸滋生了新的文化，又長成到光華燦爛的時代，又何嘗不是
一個新的循環。中國是一塊大土地，中國人是一個複雜的民族，所以有些地方儘管
正在光華燦爛，有些地方方在新生，有些地方却業已老衰，有些地方則竟已復歸於

原人時代。不客氣地說，西北地方是這屬於第四類的一例。

西北已經超過了老人的時代了，他已經有原人的血在血管裏湧着，慢慢會漲成無限度的高潮。

站在賀蘭山的峰巔往下看，誰不驚歎這一塊綿亘四五省區的茫茫白地呢？誰不驚歎蜿蜒幾千里的夕照下金色的黃河呢？誰不驚歎幾千年來歷史上開拓的偉績呢？歷史給我們的貢獻就只有這一點，我們並不向歷史去討尋剩下的遺蹟，歷史所能夠告訴我們的，就是我們的祖宗能夠在白地上建設起一路的亭臺，我們現在應該有更多的亭臺建設起來。

我們要勝過古來的人，不要讓古人來笑我們。

說到這裏，我又聯想到未來中國建都的問題。我一向主張中國的都城應該建設在武漢，雖然我始終沒有到武漢去走過一趟。北京實在太腐舊了，大風沙的底下，充滿了烏煙瘴氣的官僚文明，這種文明是只有用綠氣砲才可毀得掉的。至於南京呢？不用說別的，只就從上海交通太便利的這一點上，已經覺得洋場買辦之氣不可嚮邇

了。南北二京既然都似乎不穀國都的資格，於是我的國都的夢便集中到武漢。但是到朋友T君回來以後，他的主張戰勝了我的，他以爲一切國都的條件是應當遠離商業中心的，遠離所謂帝國主義的勢力範圍的，遠離着腐舊的惡勢力的，武漢並不能適合這種條件。小的說，人情是那樣險詐，甚至於一個挑夫也比內地的響馬還凶惡；大的說，帝國主義的砲輪是依舊可以自由開到武昌城下，如同可以自由開到南京城下一樣。我們理想的國都不是這樣的。我們要找土耳其安哥拉一樣的一個國都，我們要找俄羅斯莫斯科一樣的一個國都。T君的主張，應該向西北渺渺的荒原上去找。

我從前憂慮西北的文化太古，太衰老了，恐怕不會有作中華民族活動中心的資格了；現在我感覺到這個意見是錯了的。正因爲文化是太古，太老，老到已復返於原人的時代了，充滿了精力的原人，他有他前途無限的希望，比正在文明中的人還要可樂觀。況且實際上西北從漢唐以後，已經不斷的攪入新民族的血；而所謂舊文化者，又只在少數士大夫的羣中，多數平民還在獠獠狃狃未開化的時代呢？

我們的國都不應該建設在一個茫茫的新地上嗎？我們的新民族的新生命，不應當寄託在這一塊新地的中間嗎？

丁君的主張，終於戰勝了我。

我睜開眼從夢中醒來時，看見東南的海上布滿了所謂列強的旗子，吳淞口和大沽口都已塞滿了兵船，我們民族半邊的生命已經斷絕了。向海上嗎？海上沒有我們立足之地了。向陸地去吧！向西北去吧！開我們祖宗幾千年未開盡的荒去吧！中華民族的未來生命，就寄託在這西北大陸政策之上了。

我們可憐憫的中國人，一聽說什麼政策便以為有帝國主義的嫌疑，然而人生而有吃飯的權利，因吃飯而有吃飯政策，似乎論理尚未大謬。我們為什麼不向西北去找飯吃呢？一個理想的代表國民的政府，不是應該負有替國民制定找飯政策的責任嗎？假使大家飯碗增多，又何必在國內鬧什麼搶飯吃的赤化黑化呢？

我的夢是這樣做着，一直做到西北白地上建設起千萬的樓臺以後。然而我所怕的，是在自己尙無人去動手建築樓臺以前，別的人却先來替我們動手做了。於是別

人便可以住在高樓大廈裏面每天吃白麪，吃大米，我們的民族呢，沒有更多的大米與白麪吃，只好轉回頭來吃人。人與人相吃，由口號變而爲事實，於是打倒土豪劣紳的，與被土豪劣紳所打倒的，大家面紅耳熱，彼此爭個不休，根本上只爲了一碗飯。然而眼前白地上有許多飯碗擺着，却沒有人去拾。

『什麼東西！土豪劣紳的走狗！反革命！殺！殺！殺！』我終於被這種聲音驚醒了。醒來時，似乎已經聽得大家敲飯碗的叮噹的聲音，地下的破碗片也似乎堆了幾堆，然而西北方仍是茫茫然，天似乎永遠不會晴，人似乎也永遠不會擡起頭來往更遠的地方看一下。

叮噹！叮噹！破碗片的聲音，永遠這樣敲着，直敲到白地上已建築起他人的樓臺以後。

（按本文是以劉仲平的筆名發表的）

民國十七年長夜第三期

民族精力與文化創造

大杰：

接來信，知「長風」就要出版，並且得知上海出版界之盛況，非常欣悅。

去年一年中在上海居留的結果，使我感到中國的文化運動又要踏入一個新時期，曾在「長夜」半月刊上略略申述此旨。大抵政治運動失敗以後，常有令文化運動代起的可能。去年一年中在上海並看不見什麼文化運動，所見者只有青年的煩悶，和少數名流要人指示的所謂「青年之路」或者「青年呼聲」之類。卽在今年，我雖然不曾眼見，大約也不過書局業比去年略略增加而已，也還算不上什麼文化運動不文化運動。不過我總覺得密雲是下雨的先徵，倘若青年的煩悶可以算做密雲，則今年這些書局業的發展和出版數量的增加或者可以作爲是雪前的微霰罷？

我們時常覺得，凡在創造力未曾萎縮的民族，他的活動是時時刻刻不會停止的

，只有方向可以變更而已。中國人的活動自有歷史以來已經五千年了，近千年來雖漸漸有一代不如一代的傾向，然而活動力始終沒有停止，是誰也看得見的。這九十年來，受外力壓迫的刺激，才漸漸擡起頭來接受西方民治和科學精神的洗禮，於是有所謂政治運動與文化運動相間而起。洪楊的政治革命失敗以後，就有曾國藩派遣留學生出國的計畫，和江南製造局譯書的事業，於是有同光之際的文化運動，於是甲午至戊戌之際的政治運動，於是有辛丑以後東洋留學生的文化運動，於是清的政治革命運動。辛亥的革命成功，緊跟着就是革命的失敗。民國五六年時代，人心銷沉已至極點，但是五四以後新文化運動的醞釀就在此時。五四以後文化運動漲到最高潮，才產生近幾年來的政治運動。我們從眼所看不見的一直數到眼所看見的，這政治運動與文化運動相間而作，竟似乎成了一個公例。大概人民對現狀的不滿當是先用和平的形式發表出來，這種形式便是文化運動的形式；到了文化運動已經相當的成熟，人民的力量漸漸儲蓄厚了，才有以實力與現狀反抗的可能，這時政治運動便即應運而起。政治運動成功以後，倘若現狀仍然不滿於人意，則不免有第

二個煩悶的時期醞釀出第二期的文化運動。以上所得到的如果真是一種公例，則我們不可以說今日正是一期文化運動應該醞釀的機會嗎？

但是我們祇知道今日應該是又一期文化運動的醞釀的時機，却不知道這一期的文化運動應該是什麼形態？人類是進步的，總不會時時照抄老舊的文章。況且今天的現狀如此，正是前期文化運動所結之果；既然對於前期所生之果不滿，自然救治的方法也決不是照抄老卷所能了事的了。大杰：這個問題不是我們今日一切大眾所應當共同深切留意的嗎？

我在『前期文化運動與後期文化運動』——「長夜」第二期——中曾略述到自己對於這一個問題的觀察意見，我覺得這九十年來中國的文化運動，祇是一種民族意識的解放運動。民族的意識在大一統的時代久已到銷沉、禁抑、以至漸滅的境地，一旦經遇外患的壓迫，不由得不向覺醒的路上走。此刻壓迫我們的外患，不比那些五胡、遼、金之類的外患僅僅是武力的蹂躪而已，他們是挾着一種高尚的文化以俱來的。他們的文化猶如他們的武力一樣，遠超越於我們目前這樣貧弱的民族，因

此他就給中國民族以一種當前最大的難題，就是我們對這種外來的高尚文化應當取個什麼態度？這個問題在一千五百年前曾經同樣地發生過，這就是印度文化輸入中國的時代。不過那時代的問題和這時代的問題不同，印度文化的輸入是和平的輸入，他們並沒有超越的武力作爲後盾，因此中國人接收他們的文化也祇是一種自動的選擇，與主人的接待賓客一樣，歡喜的就留下，不歡喜的就撇開，並不用什麼作難。今日則不然，武力之後有文化，文化之前有武力，不接收則勢不可能，接收則情有不甘。蓋昔日的接收印度文化祇是一種精神的交換，今日的接收西洋文化則不免精神的屈服乃至實際的屈服。然而欲不接收則又是萬萬不可能的，這才是現在中國人當前的難題，就是怎樣的接收了外來的高尚文化的優點而又不損及國民的自尊精神？九十年來的中國智識階級，就是代表了全中國民衆而首先努力以求解決此問題的。欲求解決這個問題的準備，第一不可不先求了解外來文化的性質，第二不可不決定自身的態度和方法。九十年來的中國民族，一步一步向這個路上去走。最初的努力自然是很茫昧的，因爲當時既不了解外來文化的真正性質，又不是有如何的自

覺心感覺到接收的必要。到了外患一步一步緊迫到目前，中國民族——最初是中國的智識界，才從睡夢朦朧中手忙足亂地驚醒過來。對於外來文化認識的進步，對於自身態度決定感覺的急迫，這都是中國民族逐漸覺醒的表示；而對於外來文化認識之不徹底，自身態度決定之冒昧無理性，也是中國民族還未完全覺醒的徵候。即以近八年來的新文化運動而論，雖然對於西方文化的認識已大有進步，然而究竟離徹底了解的程度尚遠，因此造成了一種一知半解的時髦文化觀，拋棄了真正科學的陣壘而讓掛着科學招牌的偽貨得以暢行，結果是戕害了無數天真勇敢的青年，而時事也就越發壞亂不堪。我們看了這個，便可知所謂文化運動者，並不祇是幾個書生酒醉飯飽之後迂闊無用的玄談，而確是關係於民族存亡，國家治亂，社會榮枯的大關鍵，而不可以輕心掉之的了。

說到這裏，我們不能不略略陳述和一般人意見不同的地方。在今日一般時論中，對於上段所述的兩個問題，大致都已了解而感到他的需要，和我們的意見沒有什麼出入。但我們的意見，覺得中國文化運動的當前問題還不盡止於此。我們當今

日中國文化問題雖是由於外來文化的接觸而起，但歷來文化運動的本質却並不盡由於外來文化的影響。外來文化不過是偶然的一種機緣，大部分的民族文化運動，並不一定有待外來文化的催迫而始能發達。當歐洲文藝復興的當兒，四圍並沒有高過於當時歐洲文化的民族加以催迫，然而也能鼓動起那樣大的潮流來。可見民族文化運動的眞價值還不一定在對外，即使一無外來的影響也禁抑不住長進民族向上的文化運動。又如就中國的文化史跡而言，周秦諸子百家爭鳴，並不因爲有外來文化的幫助固不必說；就是印度文化在未輸入以前，也已有魏晉諸賢的疑古解放運動，佛學的輸入適當其會，故能以加速度發展起來；假使當時沒有印度佛學的輸入，晉以後的思想家也必會建設起一種新思想系統來；卽如明末清初諸學派便是不待外力自行建設起來的。可見文化運動並不待於外力，主要的原因還是自內。自內的解釋也有兩種，有人說：文化運動都是由於『救時之敵』，卽是說，當社會越擾亂，環境越不堪的時候，才越可以激發動人的思想，使之起來爲新的理想作戰。這個解釋固然有一部分理由，但似乎還不足認爲最主要的原因，因爲救時之敵的文化運動不過

是消極的，歷史上的文化運動並不止是消極的，還有積極的。譬如清代學術的起源雖在明末，而發揮光大却在乾嘉之際，這與救時之敝並無關係；換言之，即其文化運動的動機並不由於客觀環境的壓迫，必另有其真正的主要原因。這個原因是什麼呢？我說就是民族的精力問題。凡是富有精力的民族，無論處於任何的環境，必想法以求進取及發展，他的發展有的為政治的，有的為經濟的，有的為文化的。凡是一個精力彌滿的民族，這三方面的發展必然都很積極，而文化的發展尤為後出最高尚的發展。根本祇是一個民族的內在精力的驅迫，其他客觀原因都是後起的，偶然的。我說民族的精力並不是一種抽象的玄想，並不是什麼先天固定造成的，民族固然各有各不同的血族氣味，但這種血族氣味在近世民族中，很少有絕對單純的；民族精力的養成主要的原因還是由於民族本身自造的社會環境，如同安定的政治生活，豐裕的經濟生活，都能使民族的精力逐漸儲蓄深厚。在精力儲蓄深厚的民族中產生出偉大的思想，再以此偉大的思想陶鑄民族，使更發展成偉大的文化系統。這種個人與民族的互相薰習，是社會文化造成的普遍現象。一個民族在平日既因政治、

經濟、以及偉大天才之薰陶培植，儲蓄成深厚的精力；在平時即無機會，已經禁遏不住他的自求發展；如同漢唐太平時代的文化，都是民族精力自求發展的代表。到了亂離之世，環境壓迫愈甚，給予的刺激性愈大，故民族精力的表現愈加明顯，這時候民族精力的表現便多用到消極反抗的方面上去，雖與太平時代積極的發展不同，但終不失為民族精力的一種表現。無論積極也罷，消極也罷，總之充滿精力的民族，是不肯一時一刻不動的。最怕的是精力萎縮的民族，遇事苟且偷安，以敷衍為能，以進取為戒，像這種情形最是無可救藥。中國在漢唐以前，絕無此種現象；不幸自宋以後，這種現象一天顯似一天，民族的精力日就枯竭，文化及思想上自然沒有什麼成就可言。這種情形，就是民族衰亡的預兆，中國當前的問題莫大於此。

我們現在不敢說中國民族的精力已經衰微到若何程度，因為我們還時時看到青年中國的精神不斷地在那裏發露出來，這是我們所可以稍稍引為欣慰的。但就大部說，就與古代中國人的文化精神以及現代各國國民的比較上說，現代的中國國民，至少其精力大部分還在埋沒或者沉醉之中；這個沉醉的國民精力若不將他喚醒，

是斷難望他爭存於大地之上的。因此我以為中國目前文化運動最重要的問題，還不是怎樣對付西方文化問題，乃是怎樣喚醒自身的國民精力的問題。國民獨立自主的精力若不恢復，無論外來文化如何，終是空談。一味抵抗外來文化固然是盲目無知，即極端歡迎外來文化也終屬不得要領。我以為今後的文化運動當注意到這一點，須使一切世界思潮以及古代文化皆有為我現代中國人註腳的氣魄。根本認清了我們是現代的中國人，我們要為現代的中國人而生活，一切思潮文化都是供我們用以發展的現代中國人的生活而用的。我們要堂堂地做一個人，做一個現代的中國人。我們不做古人的奴隸，也不做外國人的奴隸；我們不做線裝書的奴隸，也不做靈行文字的奴隸；我們不做孔丘、孟軻的奴隸，也不做馬克斯、牛克斯的奴隸。我們也可以歌頌五千年光輝燦爛的古中國文明，我們也可以承認二十世紀的世界文化是有極端採用的價值。但我們的期望不能僅止於此。我們要在古中國文明之上重新建設起一個新中國的文明來，我們要在現代世界文化的基礎之上用中國國民的精力給他更創出一個新面目。我們所怕的是國民的膽太小了，勇氣太缺乏了，不但沒有這樣的

精力，抑且連這樣的空想都不敢想一下，那就未免太不長進，不堪救藥。現在我們唯一的責任，就是要重新喚起國民已失的勇氣，振作起國民將衰的靈魂，拿大無畏的精神灌輸到全中國民衆的身上去，從此再不做任何人的奴隸，還我堂堂地做一個現代的中國人！

九十年來的中國文化運動都是被動的，不自覺的，即五四運動時代雖不算被動的，也還祇能算是半自覺的。今後的文化運動倘若想超過以前的記錄，想使他在國民生活史上確然發生一些影響，就不能不從完全自覺的計畫着手。喚醒沉睡的人第一着是要他恢復了他堂堂的人格，這是一切事業的最根本出發點。中國國民的總人格已爲幾千年的專制壓迫所沉埋了，我們應當去掘開這幾千年的墳墓，將木乃伊拖出在陽光之下，重新給他一種新的生力。什麼時候中國國民完全覺醒過來，覺悟他們也是現代中國一個堂堂地的人的時候，我們的文化運動才算有了相當的成功。這就是我對於今後文化運動的一點意見。以後我將系統地再寫出來，現在不能長談了。即祝撰安！

民國十八年二月長風第二期

蠻人之出現

歷史上常常有時代末的病象發現，當這個時代，人們都厭倦了一切的當前所有，甚至連企求所有的心也消沉了；過去是徒留希冀，未來是每況愈下，當前是一無所有。有的人只得姑且陶醉於不徹底的夢幻的空想聊以自娛；有的人則縱情於享樂事業；這些還都是有心人所爲，至於無心的呢？只好更拚命的去作惡作孽了；——這個就是所謂時代末的病。

這種病是人類中最危險的病：大則有亡種滅國之痛，小則至少也使民族精力萎縮若干年，雖有哲人，無可爲力。

這個時代若是民族的命中注定沒有救星的，則只有順自然的命運逐漸萎縮消沉下去以至於死亡絕滅而後已，埃及、巴比倫、希臘是也；否則救星自然會出現，以不可思議的神力將民族從死亡之淵中拯救出來。

這個將出現的救星不是別人：不是名貴的哲學家，不是幽默的文學家，不是老練的政治家，不是新聞記者，不是黨國名流，只是一種蠻人，向來人所不注意的蠻人。

偉大的蠻人，他的出現，是民族得救的惟一福音。

蠻人並不是什麼超羣拔倫的人物，他沒有常人所具的智識，沒有宣傳，沒有交際的本領；一切人所能的他未必能，一切人所有的他未必有；然而他有他的特長，他有常人所不能有的東西。在世紀末的時候，常人都缺少幾件最重要的品性，獨有蠻人有之，因此蠻人能夠征服了當時的世界。

常人之所短，蠻人之所長，在些什麼地方呢？

第一，蠻人是當時惟一具有實際頭腦的人。世紀末的常人，大抵具有一種狂幻的神經病，而且大抵屬於誇大狂之類爲多；大軍閥想做皇帝，小軍閥想做大軍閥，學生想做政客，妓女想做闊太太……總之是不安本分者居多。他們明知沒有能力來達到他們的目的，却又始終不肯放棄他們的空想。他們只想以這種空想爲慰情勝無

之具。他們始終生存於空想的世界，越是看得像十分固執着實際的人，越是空想最深的人。蠻人則不然，他們的長處在深知他們的分際，他們是當時惟一能夠辨別自己所處地位的人，當他們手中有一個饅首時，他們的問題是怎樣趕快將這個饅首設法消化下去，決不再去空想第二個饅首的權利；但如果實際的情形有得到第二個饅首的可能時，他們也決不放過一絲一毫的機會，立刻伸手將應得的權利拿來。他們並不排斥空想，但他們對於空想和實際的分別是很嚴的；他們決不將空想當做實際，也決不讓實際變做空想。因此在妙美的文詞上，蠻人自然遠遜於常人，但實際却戰勝了。

第二，蠻人是當時惟一具有為他心的人。世紀末的常人大抵是利己主義者，沉溺於極端利己主義之中。他們的世界極狹小，他們甚至於不認得整個的自己，只認得一剎那間的自己，他們寧可為剎那間的自己犧牲了此外的一切。他們實在是至愚極蠢的人，然而總是自命為至聰極明者。他們這種心理是無可挽回的。這時候能夠不受這種利己的時代思潮所支配的，只有蠻人。蠻人也並不排斥利己，他們為自己

戰鬥的心或者比常人還遠勝百千分，因為常人祇是夢想着利己，却不實際向前戰鬥。然而蠻人有時對於人已的界限却是不甚分得清楚的。他們並不固執着狹義的小我，他們有時也為他人作戰，為他人能引起同情心，為他人肯犧牲了自己的一切，尤其是為一種公共的目標。他們有為他人的心，有為羣的心，他們具有一種較有廣大意義的我。他們有時為某種衝動而殘忍地殺了一個人，有時即刻就為某人或某事而犧牲了自己。他們的行為是極自然的。他們並不想為着任何人的利益，因此他們是極易被人愚弄；但實際上能夠運用他們的必是與他們具有同樣心情的人，沒有一個常人能夠了解他們而且如意地利用了他們。在生物進化的原則上，蠻人的行為確是較常人適宜於生存，因此他們的戰勝乃是當然的。

第三，蠻人乃是當時惟一具有樂觀和希望心理的人。世紀末的人大抵沉溺於一種不能掙扎的悲觀的心理之中，他們厭倦了一切，因為他們都已享受慣了。他們在理智上看得一切都不足尊重，而在下意識上却仍然覺得件件都可留戀，可留戀的又實際如逝水一般將要去而不可復回了。這種理智與感情的衝突，使常人徘徊於一種

遲疑絕望之境，最是引起悲觀厭世的根源。因此他們的哲學是懷疑派的哲學，他們的文學也只有呻吟諷刺派的文學。這都是世紀末的表現。蠻人則不然，他們是新踏入世界的孺子，他們對於一切都沒有享受過，他們懷有欣羨、願欲、和追求，在這種心理上建築起他們一切的活動。他們有進取，有歡喜，有悲哀；常人則不但沒有歡喜，也沒有真實的悲哀；常人祇有悵惘，而蠻人始有悲哀；常人祇有嘴角的嘆息，而蠻人始有淚與笑。這是常人與蠻人最大的區分點。悵惘斷送了常人，淚與笑則掀動了蠻人的真實生活。

總之，蠻人與常人所分別者祇在一個「真」與「假」上；蠻人是世紀末的惟一的真人，祇有他們住在真實的世界上，他們在真實的世界上得到勝利乃是當然的。

我們夢想在遠古荒唐的世界，一羣蠻人從搖籃中初睜開了他們微弱的眼睛，他們對着大地光明是何等的欣慕而跳躍啊！那時候遍地都是真人：沒有死灰木偶的混世派，沒有懷疑派哲學家，也沒有呻吟諷刺派文學家；沒有幽默，也沒有頹廢；所有的是跳躍、爭奪、戀愛、歡喜、與悲泣；——這些都是真的。他們在這種真生活

中度過了幾千幾萬年，一直到各個整個的民族形成以後。在健全壯旺的民族裏，這種真的血仍然一直沸騰着。他們建立帝國，他們組織統一的政府，他們對外實行侵略，他們發展文化，他們戰爭，他們和平，他們活動，他們休息，總之一切都是真的。他們也有文學，是真誠壯旺的文學；他們也有哲學，是素樸平實的哲學。在這個時代是「世紀中」的時代，蠻人的血正在沸騰到極點，沒有什麼人可以抵擋得住的，除非是另外一種蠻人。

過此以後，蠻人的血漸漸在每人的血管中消耗盡了，民族也就漸漸老了。呻吟、太息、排擠、仇恨等等的習慣漸漸成爲有力的發作了，對外的發展已經一變而爲對內的爭鬪，光明正大的決戰已經變爲陰謀挑撥，進取奮鬪已經變爲和平苟安，偉大的同情心已經變爲一色的嫉恨。他們有時殘忍，殘忍到蠻人所夢想不到的殘忍，也有時高談仁義、慈愛、和平、退讓等美德。他們的文學是嫉妬的文學，他們的哲學是讎怨的哲學，他們的人生觀是幸災樂禍的人生觀。一個民族到了這般地步，不必等待別人的壓迫也就該亡定了。

與其說這種民族的退化是由於天時、地利、經濟、文化種種的影響，毋寧說是由於民族血管中蠻人的血漸漸消亡的結果。民族也和個人一樣，難免有老衰，老衰的原因，是由於精力的銷磨，這種天然的淘汰作用是無可避免的。不過民族畢竟有和個人不同之處：個體的組織是進化以後的組織，每個機關都逐漸成爲固定的機能，一經老衰就不易再恢復到青年的狀態；民族則不然，民族在未進化到近代完善的國家組織以前，他的結合很是鬆散固不待言，即以近代國家組織下的民族論，較之人類個體的組織也遠有自由變革的餘地；因此個人的老衰是無可救藥的，民族的老衰是尙可救藥的。歷史上的成例，每一種民族遇到了這種危機結果得救者，不出乎以下的幾種原因：

首先是新血的參加。近代醫學進步以後，對於衰弱的病人往往用接血的手術以助長其元氣，即是將壯旺人的血輸入病人血管之中，這樣可使病人得到了新的生力，能夠和病菌繼續抵抗。在民族發展史上這種成例尤多，細分起來又有三種的區別：

甲、是被征服式的。民族到了老衰，便失了對外抵抗的能力，這時候四圍若還有新的民族，富有蠻人的血的新民族，必定要向這老民族進攻的，進攻的結果必定是老民族的屈服。倘若這個新民族是組織和文化都較老民族高的完善民族，則老民族被征服以後只有走向種族絕滅的途程，再無自救的可能，古之迦太基，近代之墨西哥是也。倘若其中有幸運的，侵略的民族本身組織並不完善，文化並不高明，或者數量也遠不及老民族之多，則老民族在這種特惠的環境之下，未嘗無翻身之可能。有的緩過氣來，將異民族一氣趕了出去，恢復舊日的狀態，而經過此一番刺激以後，轉將舊日惡劣的病原除去，恢復康健的氣色，這種與新血的參加無關，我們姑且不提。最幸運的，是不但將異民族的壓迫解除，並且翻過身來，一口氣將這侵入的異民族囫圇吞下，細細咀嚼消化，使異民族的血逐一滲入舊有民族的血管，這種新血的融化，給將次老衰的民族以無限的利益，使他們的精神陡然發展，換了一番新面目。在歷史上如同羅馬人之接受日耳曼民族，中國人之接受五胡民族，都是這種方法之一例。不過這種方法畢竟是不光榮的，並且危險很多的，除非征服者與被

征服者兩者的文化程度相差過遠，是不會得到以上的結果的。

乙、是吸收式的。這一種與上種適相反，是老衰的或將次老衰的民族自動的向外發展，接受新血的參加，以改變自己的老衰狀態。這種辦法在理想上是很完美的，不過事實上却很是少見。因為歷史上的民族有這種遠見的很少，並且民族到已經老衰以後，大家都已墮入一種短見苟安的心理之中，不但實際上無力進取，即有一二主張進取的分子，也必為大多數所排斥牽制至不能有成而後已。只有在一種偶然的機遇上或者會有這種結果，如同西羅馬帝國之僱傭日耳曼人爲兵，曹操之遷匈奴五部入塞，漢武帝之移東甌民族於江淮，西班牙之吸收摩爾人，普魯士之接受法國新教徒，唐朝之歡迎回教、景教、猶太教諸民族雜居內地。以上這幾種實例之中，只有普魯士的接受英法被壓迫的新教徒入境，是一種有計畫、有眼光的遠大舉動，結果普國得到絕大的利益；此外都只是一種偶然的機會。並且除漢唐兩朝的舉動無關重要外，其餘都是適當民族業已老衰之時，新民族輸入以後，不但不能同化，反生其窺伺之心，結果反蒙不利。不過若以較遠的眼光來看，則這種舉動畢竟是利多

害少的。

丙、是啓發式的。在同一國家或同一民族散布一區域之中，因地位的通塞，人民的開化遲早也不同，沾染文化較遲的民族，畢竟是含有蠻血較多的民族，爲國家和民族的生命永久計，應當竭力讓這種富有蠻血的部分，得到適當的發展，則全體國民必蒙其福。近八十年來的中國，多半靠這些富有蠻性的湖南、兩廣人來維持門面，這是人所共知的。

以上甲乙丙三項，都是就吸收新民族以挽救民族的衰頹而言，因爲舊民族的血已經衰老，只有讓新血來參加是最有效的出路。不過我們要知道民族和個人畢竟有不同之處，個人的衰老是無可爲力的，民族則尙可以人爲力去起死回生。就歷史上成例看來，民族的轉老還童往往可以借用以下幾種的政策去達到他：

甲、是環境的改變。民族精力的豐蓄和所處的環境是很有關係，一種老民族一旦遷移到一塊新地，就會變更了他的生活態度。保守的英國人搬到新大陸以後就會變成活潑的美國人，這是最顯著的例。

乙、訓練的得宜。民族也和個人一樣，不能全靠遺傳性去左右一切的，後天的教育和訓練也是很重要的。一種民族因為訓練的得宜與否，可以轉弱為強，也可以轉強為弱。強悍的蒙古人，因為受了喇嘛教的陶冶，可以變成奄奄一息的弱小民族。三十年戰爭後老大疲癯的德國，經過普魯士的軍國民訓練，遂造成近代的德國。倘若人為可以戰勝天然，則民族的衰老也未始不是可以挽回的了。

丙、是刺激的猛烈。至弱的人在猛烈的刺激之下，不難一躍而超過於強健者，在民族中這種例更是普通的。一種民族在經過重大的刺激以後，往往可以矯正從前的缺點。所以亡國之民總較未亡以前較有氣慨，患難多的民族也較易覺醒些。不過這種患難刺激，是否個個民族都能經得住，受得起的？那就還是在未可知之天數了。

在衰老的民族中，倘若還希望返老還童，重使蠻人出現，則對於以上的一番研究不可不注意。

悼梁任公先生

梁任公先生的逝世，是現代中國學術界的一大損失，胡適之先生已先我們言過，也是天下的公言，無論他的政敵、學敵怎樣侮蔑梁先生的事業、價值、乃至人格，但梁先生的偉大，和他對於中國政治界、思想界、學術界的影響是無論何人所不能磨滅的。我們儘管對於梁先生的行爲和思想有不能完全同意之處，但在影響偉大這一點上，我敢堅決地說，無論何人，在已往沒有及得上梁先生的。

梁先生一生的事業，可以分作三個時代：第一時代從公車上書，辦「時務報」起，到避地東瀛，辦「新民叢報」止，是思想運動的時代；第二時代從革命、立憲兩派的衝突，到助袁、護國、復辟、參戰諸役止，是政治運動的時代；第三個時代從五四以後起，到臨死爲止，是學術研究的時代。他的影響最大的，自然還是在思想運動的時代，他本身性格本來不是一個政治家，並且也不是學者，因此在這二時

代中他的表現自然不免減色，但是不過說他在二方面勝不過他的敵手罷了，在相當程度上講，成績仍然是不壞的。

政治上的是非曲直本來是很難論的，一般人祇以成敗論人，欲求一準諸是非的公論，本來難得。梁先生一生的政治運動，結果自然是失敗，這是毋庸為諱的，然而失敗並不就是「非」與「曲」，這話却可為知者道，難為俗人言。即以參戰問題而論，當日中國倘若不依梁先生一派的意見，決然對德宣戰，試問以後巴黎和會和華盛頓會議，中國還有參加的權利沒有？山東問題，還有對日交涉的可能與否？這種本是顯然的事實，然而是非曲直似乎到現在仍然難明似的，其他自然也就更不必為梁先生辯護了。

真正政治領袖的性格，在好的一方面講，是要有濶大的氣魄，堅毅的意志，和敏捷的實際手腕；在壞的一方面講，却要有鐵一般的心腸，毒蛇一般的手段，不恤破壞蹂躪了敵人的利益，才能攫得自己的利益。梁先生在這幾方面他都是非常缺乏的，他不能巧言買得羣衆的信仰，他不能陰謀摧毀敵人的陣壘，他不能靦顏堅持自

己的主見，這就是他的政治工作永不能成功的原因。在他同派之中，康南海有氣魄而疎于手腕，湯濟武有手腕而缺乏氣魄，然而却較勝於梁先生。現在人都說研究系陰謀家，不錯，在已往的政治史上，研究系確有幾次陰謀的事實，然而這不是梁先生的主動，却也是很顯然的。我們所看得到的，自康氏分離，湯氏被刺以後，研究系的陰謀逐漸減少，而梁先生也就與政治運動逐漸分離，所以在這一方面，梁先生是不任功也不任罪的，據言之，梁先生道地的不是一個「政治家」！

梁先生却也不是一個道地的「學者」，這話恐怕更容易引起人的懷疑。人們對於「學者」和「思想家」的分野是往往弄不清楚的，其實兩者的界限顯然不同。學者是埋頭做研究工作的人，思想家却是要指導羣衆的。達爾文是學者，不是思想家，赫胥黎、斯賓塞是思想家，却未必是學者。純粹的學者看不起思想家的淺薄，然而一般社會却需要思想家更甚於學者。在整理國學方面，梁先生的功力、成績未必勝於王國維、陳垣諸人，然而在社會所得的效益和影響方面講，梁先生的成績却遠非諸學者所可及。在一切未上軌道的國家裏，社會需要思想家更甚於學者。一千個

王國維的出現，抵不住一個梁啓超的死亡的損失。

就思想運動史說，梁先生的功績自然是大家所公認的，然而也還有種種的異論。最普通的論調，是說梁先生「思想落後」，不能趕得上青年。說這種話的人，實在沒有細心去理會一理會真正的事實，梁先生在思想史上的出現，是三十多年前的事實，三十年來，他的同輩，後進，乃至最後進者，一個個趕在他前頭而又落到後面者，何勝指數。大多數一經小成就沾沾自喜，不肯前進起來。康南海、章太炎之輩，早已落後，且不待言；即以近十餘年來的新進思想領袖論，胡適之自「努力」停版以後，早已不發議論；魯迅戴上紙糊的高冠，拿「而已集」一類著作，欺騙青年；章士釗早已反動；吳稚暉已被罵作腐化分子。這一班人，每個人都曾有一個時期趕到梁先生的前面，然而結果是如何？不用說能夠三十年不倦不息像梁先生一樣去追趕青年，而能夠有三十年以上繼續不斷的努力的恐怕也就很少了，無他，精力不足之故耳。梁先生誠然常常是追在時代的後面，不能跳到前面去，然而這不是精力的問題，是性格的問題，他的性格始終是一個折衷派，在二十年前他就祇願當第

二名，到現在還依然是當第二名，別人呢，在短少的時間中也曾趕到第一位去，然而不久便已落後到無窮遠。在長距離的賽跑中，不斷不息是最要緊的，一時的超越倒是小事。幾年以前，罵梁先生落後的，今日已都更落後了，梁先生却臨死仍然保持他第二名的位置，梁先生的偉大，就在這一點上。

還有人責備梁先生的前後主張太不一貫的，梁先生自己也承認這個缺點。他自己批評說：

「啓超與康有爲最相反之一點，有爲太有成見，啓超太無成見，其應事也亦然，其治學也亦然。……啓超不然，自覺其學未成，且憂其不成，數十年日在旁皇求索中。……啓超以太無成見之故，往往徇物而奪其所守，其創造力不逮有爲，殆可斷言矣。」——清代學術概論。又說：

「其保守性與進取性常交戰於胸中，隨感情而發，所執往往前後相矛盾。嘗自言曰：「不惜以今日之我難昔日之我」，世多以此爲詬病，而其言論之效力亦往往相消，蓋生性之弱點然矣。」——同上。

這種情形，當然是梁先生的弱點，他一生事業之所以多失敗，正由於此。但我們若從另一方面想，梁先生也決不是純粹徇物而奪其所守的人，他始終有他的立足點，有他的所守，他所守的是「折中」二字，他的中是隨着時代進的，是「時中」不是「固中」。別人也許在幾十年前就倡一種主張，到老還是那一種主張，不管時代的如何；梁先生則不然，他是時代的人物，他的主張是隨着時代走的。別人罵梁先生是自相矛盾，殊不知時代原是變動不居的東西，真理沒有絕對的，主張隨時變遷，沒有什麼可恥。必定要死守一種主張，始終不變才算合理，則人們便不該罵康有為的復辟運動爲反動了。正因爲在民國時代還來運動復辟是反動，所以主張君主的人在共和政府下做官，幫助袁世凱的人轉而討袁，都是事理之當然，毫不足怪。

總之，梁先生雖有種種弱點，但在前兩節所舉出他的弱點，却決不是他的短處，所以儘管有跑到很前面的人，會一旦落在背後，正因爲別人是立住不跑，或者稍跑而即歇，梁先生則是不斷不息地跑着，到死爲止。

我和梁先生並無深交，前後不過兩三面，對於梁先生的真正面目，自然不容易

認得真切。現在聽說他的友人有爲他編輯全集之舉，自然將來也定有人替他做出一個詳細的傳記來，使我們得以認識這個偉大的先覺的本來真正面目來。我們所能貢獻的，就是希望做這項傳記的人，能夠老老實實描畫出他的真正的面目，不要虛滅僞飾。我們知道凡是偉大的人物免不了有多少疵點的，忠實的崇拜者，應該不客氣地替他傳達出疵點，和替他傳達出優點的努力一樣。

民國十八年三月十六日於石家莊旅次，載長風第四期。

『發思古之幽情』

在「長夜」半月刊裏，我的朋友仲平君曾有以下的一段話：

『我們既然有了歷史，有了文化，這是我們肩上已經背了一副重的擔子，我們誠然是放不下的，而且也沒有一定要放下的必要，但是背着擔子只曉得回頭看的人，我曉得他是沒有希望了，因為希望常常是要往前看才找得到的。』

『即如土厚水深的西北，在某一種意義上何嘗不是最文明最燦爛的區域？然而到了今日，文明那裏去了？燦爛那裏去了？唐虞三代的黃金時代那裏去了？周秦的文教那裏去了？漢唐的武功那裏去了？慢說歷史上這些文化究竟是怎樣的情形我們還難以知道，即使知道了又與我們現代的人何補？我們還不是只有站在那些纍纍荒塚之上灑一掬懷古之淚嗎？』——荒原的夢，見「長夜」第三期。

仲平這些話是不錯的，在二十世紀國際競走場裏的人最怕的是回頭看的無聊運動，因為這一回頭，不知道延誤了多少前進的時間，所以他接着又說道：

『最可怕的是，我們的懷古之淚還沒有灑完，圍城的兵已經殺到了，於是我們的志士仁人也只有這樣被拉夫的人拉去完事。』

因為我們很怕懷古之淚是容易隨便灑過的，所以一直到現在，輕易不敢『發思古之幽情』，然而我們並不是不『思古』，『思古』也算不了什麼多大的過失。

我們不能禁止赤子的『疾痛而呼父母』，我們便不能干涉人類有時來『發思古之幽情』。

有些淺薄的個人主義者，以為人類單憑一點個人的幻想便可以宰制他未來的全部命運，因此對於『過去』一點也不理會，恨不得一脚將他踢開。

有些以耳代目的思想家，以為一提到思古便是反動，便是阻礙進化的通路。這是多麼糊塗的想法！

他們不知道即使連他們身上最細微的一根寒毛，也是由過去的歷史所造成的，

沒有「古」便沒有「今」，沒有「今」更那裏有「以後」？

他們不知道若想解決他的「現在」以及「將來」，是萬不得不先了解「過去」的。

所以「思古」並不是罪惡，單單曉得「思古」才是罪惡。

『發思古之幽情』並不要緊，思古而不知所以思古的用意才是要緊。

近八十年來，中國人對於民族自身的前途命運不知不覺發生兩種反對的思想：一種以為只有固有的才是好的，因此只有一味的思古，思之不足而務求所以復古之道，最低的限度也應當站在『中學為體，西學為用』的標準點上，務求保存恢復『中國固有的精神文明』；另外一種則與此恰是相反，他們以為「古」是完全用不着追想的，不但不必追想，而且應當進而拉雜之，摧燒之，務求根本剷除一切中國固有的以為快。

當然，在實際上這種兩極端的意見決不會表現得這樣分明，在兩極端的意見之中還可以插入許多不同階級漸次左傾或漸次右傾的，不過大體上的分野仍是顯明。

我們對於這兩種意見覺得都是錯誤的，我們不避「調和」「折衷」之名，我們不是單純的調和折衷，我們覺得這兩種意見之外還應該有第三種的意見存在，第三種才是「中道」。

前面已經說過，我們不相信離了過去會產生現在和將來，我們也不相信離了固有的國民性的基礎會產生出完全新樣的文化來。一個狸貓不會完全一下就變成獅子狗，一個大象不會立刻就變成一條蛇，一個中國人不會搖身一變就產生出歐洲人的文化來。

環境和潮流是可以催促着民族「變」的，但却不能催促着他「完全」變的。

孫行者七十二變，但終久變不了他的一條猴尾巴，我們相信民族也有他的不能變掉的尾巴，至少在立刻之間，不能就變掉了他的尾巴。

我們留心民族變化的人，萬不能忘記了這條尾巴的關係。

我們不能相信民族是一張畫，可以任從藝術家自由理想的修改。

民族的文化是一件事實，一件社會科學上的顯明事實，社會科學的法則可以支

配了他。從社會學和一切社會科學上我們曉得社會是「進化」的，文化自然也是「進化」的。「進化」的意義有兩種：一種是表示他繼續不斷的往前進展着，萬不容許任何制度文物能夠永遠停留在一點上，停留在一點便是不進，不進便是退，退便是死亡消滅；要想不死亡，不消滅，就只有前進，這是一個意義。另外一個意義是表示他的進展是「連續」的，後來的依於固有而生，沒有純粹同固有隔斷而突然躍出的新生；新的文化不就是舊的文化，也不就是「非」舊的文化，從舊文化上加了一種新材料，這新材料變換了舊的方式，但不能取消盡舊的實質，新的祇是舊的上加了一點。這「一點」當然是很重要的，然而未加「一點」以前的那「一大堆」也是很重要的，因為沒有那一大堆同樣產不出這加入一點後的新東西來。

因此凡站在社會學上的觀點去觀察文化的變遷的，他決不能忘了這種固有文化方式和新的方式中間的必然的連續關係，他決不能相信一個天才的幻想或一種唯心主義的鼓吹，能夠將固有社會立刻地、完全地、造出一個平地的新樓臺來；他必須相信新樓臺是建築在舊的基礎之上的，考察這種新圖樣設計的工效時，不能完全忽

略了基礎的情形。

這是我們所以不贊成摧燒一切固有文化的理由。

但是同樣地我們也不能贊同無條件地保存或恢復所謂『中國固有的精神文明』和無條件地拿中國固有的意見作評判一切的標準，這個理由不必我們細說，我們根本不相信有所謂萬世一成不變的大理大法，我們不相信有一種文化停滯到某一固定點上而尚可以繼續保存持久的，我們相信文化的意義只有進展，沒有進展便沒有文化。

落實說起來，中國何嘗有什麼真正了不起的文化？中國人高尚優美的精神生活所以遠勝於「夷狄」者究竟在那一點上，我們始終找不出來。所謂『禮讓仁義……』等美德，我們祇覺得歐洲人比中國人還要懂得多一些，我們不知道現代中國人的「禮」在那裏？「讓」在那裏？「仁義道德……」在那裏？在這幾點上比較歐洲人，我們祇覺得有愧色而已。

就歷史上看起來，中國在相當的時代上自然是有很顯著的文化的，至少在五百

年以前，中國民族的文化發展程度還比同時的異民族高一些。拿周、秦時代和希臘、印度比較；拿兩漢時代和羅馬、安息、大月氏比較；拿魏、晉、六朝和中古歐洲比較；拿隋、唐時代和阿剌伯帝國比較；乃至拿宋、元、明、清和文藝復興以前的歐洲比較；中國的文化無論在精神上或者在物質上，都並不比他民族有遜色，有時且遠過之，這自然是我們可以承認的。現今一般復古派所努力呼喊者自然也即在此。但他們不知道過去的文化是不能拿到現在來抵賬的，中國的文化進步到十五世紀便停滯若不會再往前發展，拿清朝比明朝並沒有什麼顯著的進步，而歐洲人却是從十五世紀以後開始為長足的發展。拿近代的歐洲文化和十五世紀以前的歐洲文化比較，無論在精神方面或物質方面都遠勝於古。我們中國人儘管在十五世紀以前擁有當時在全世界最高的文化，然而在近五百年來却遠落了後塵，這是無可疑的。我們不能說中國人在十五世紀以前就已跑到終極點了，以後用不着再跑了，因為我們相信文化是沒有終極點的，而且事實上十五世紀以前的中國文化也並沒有什麼了不得的高明。在近代國際文化競走場裏，只要落後了十年，二十年，便不免生出很大的

差異，何況五百年前的舊文化，無論在當時怎樣高超，就現代人的眼光看來，真如成人之視小兒，不值一笑，更何論有無決勝之權呢？

現今一般中國人多有一種謬誤的意見，就是在物質方面中國文化之遠遜西洋是普通都可以承認的，而他們却以為中國人尚有擅長的精神文明，這個遠非西方人之所可及。這個意見雖是至普通的意見，却也是至不妥的意見。我們以為在精神方面中國人之遠遜於西方人實在也不下於物質方面。我們看歐洲最貧苦的平民也懂得對人的禮讓，也有尊重公德和援助弱者的習慣，也有藝術的鑑賞力，也曉得怎樣利用他的餘暇時間作精神上的娛樂；而在中國則雖讀書明理的士大夫也很缺少這種美德。走入歐洲的社會則恒覺其靜穆悠雅，走入中國的社會則但覺其囂雜凌亂。就藝術的修養論，中國人尤遠遜於西洋人，不用說像德國人那樣了解音樂的興趣，即稍稍數得上領受平常藝術趣味的也是百不獲一。中國的儒家以禮樂為改造社會的手段，而就這兩項看起來，中國人既缺少禮的訓練，又缺少樂的陶冶，還談什麼精神文化！

我們並不是有意鄙薄中國的文化，我們並不以為應該將中國文化問題完全置之度外的。我們以為惟其我們愛護我們的國家，愛護我們的文化，我們才越覺着我們的文化已經落後的可憂。我們反對自尊自傲的思想，我們也反對自暴自棄的主張，這兩種都是不對的。長進的國民是既不自滿，又不畏難，既能了解別人，又能審察自己。我們的祖先能夠替我們造成今日的文化狀態，這是我們的幸福；我們却更需要將已成的文化向前進展着，這是我們的責任。祇知保守過去的子孫，不是好子孫；祇知菲薄過去的子孫，也不是好子孫。一個好兒子應該將父親留下的事業更向前發展一些，一個長進的民族也應當將祖宗遺留的文化向前進步一下。這個意見誰能反對呢？

因此我們對於有些人常常『發思古之幽情』這件事是並不覺得可笑，而有時反覺得可敬的，有文化的人類應當有這種幽情，而且這正是文明人和野蠻人中間的一個區判的標準。不過思古而僅止於思古，却不是長進民族所應當的，這種分別也應當令一般人知曉。

民國十八年五月長風第五期

什麼是今日的反動思想？

前幾年的時候，周作人先生曾用仲密的筆名，在北京晨報副刊上做了一篇憂慮反動思想復活的短篇文章，題目現在忘記了，我看了之後，當時就在上海的時事新報學燈中做了一篇同樣性質的短文，叫做『反動中的思想界』。我那篇文章雖是因周先生的文章而響應的，但是彼此的着眼點却不甚相同。周先生所憂慮的反動，祇是「駢文」、「舊詩」之類，我的意思以為這些還都當不起真正反動之名，我所目為當時的反動的思想者，約有以下幾點：

第一是泰戈爾派和平博愛的思想。當時泰戈爾初到中國，有一派人拚命去恭維他，在報紙敢於公開反對他的，只有吳稚暉一人。我始終以為中國的現狀是在強權壓迫之際，抵抗的方法只有採用鐵血主義，以槍對槍，以礮對礮，決無高唱和平，博愛，世界大同之餘地。所以吳稚暉的為人我雖然不甚佩服，但他所說的『別人以

什麼是今日的反動思想？

機關槍打來，我們也應當以機關槍打去。」這兩句話，我始終認爲不可以人廢言，至今還是佩服。泰戈爾的思想，不過是詩人的空想，不但不適用於中國，抑且不適用於印度。然而當時確有一部分人去捧他，我認爲泰戈爾思想在中國的傳佈，卽是減少中國民族的向外抵抗力，故認他爲反動思想。此外什麼倭伊鏗的精神哲學，什麼柏格森的反理智主義，都是反動思想之一種。

第二是哥哥妹妹派的新詩。當時的新詩已經有頹廢派的傾向了——雖然還沒有現在厲害，有一班人做詩專講哥哥，妹妹，戀愛，接吻。在我們總覺得中國的現狀已不堪到如此，每天殺死，凍死，餓死，嚇死，氣死的同胞兄弟姊妹不知有多少，而這一班全無心肝的寶貝們還要哥哥妹妹地唱個不了，一個人自己唱不要緊，但是將這樣思想傳佈出去，造成一種潮流，讓每個青年都去送死，却是極端危險的思想，我們非反對不可。

第三是虛無主義的思想。中國的士大夫受了老莊之毒數千年，虛無主義已深入他們的腦筋，維新以後，雖然因應時勢，名詞變了，換成什麼個人主義、無政府主

義之類，但是根本的傾向還是照舊。那時候這種空氣頗盛，有的人提倡什麼新村，有的人否認一切組織，一切信條，我認爲這是使人類退化的思想。人類進化的結果，只有使社會組織一天比一天堅固，團體意識一天比一天擴大，決無退化到個人自由放任，不要組織的境地。況且中國現狀如此危急，大家同心協力來合作還怕不行，那有提倡個人主義的餘地。至於新村運動雖然無甚大害，但仍舊是長沮、桀溺的遁世思想，仍舊是反動的。

我當時指出來的反動思想僅有這三種，因爲當時只有這三種思潮最流行。現在，距離當時已經有七八年之久，我們的思想界是怎樣一個狀況呢？較之昔日是進步，是步退呢？是正動，是反動呢？讓我們再來檢查一下。

「反動思想」，「反動勢力」，「反動派」，這些名詞在現在已經形成一種普遍咒詛的名詞了。那麼，在普遍的咒詛之下，這些「反動」應該都已消滅了吧，「正動」應該都已出現了吧。依我看來，還是未必然。

我們現在還是在一個反動的世界，反動的思想正是高漲着，比七八年前還厲害。

什麼是今日的反動思想？

不錯，說這種話的人在現在已經很多，人人都以為反動是很可怕，很可恨；人人都以為反動是應該打倒的；並且幾乎成了一個公例，人人都以為他自己的思想是正動，與他自己思想相反的便是反動，而且這些反動是非用他的正動思想不能將他們打倒的。

我的主張自然也不能逃出這一個公例，我自然也是承認我的思想是正動，而我所認為反動者就是反動，別人以為然或以為否我都不管，我只老老實實地將我所見的寫了出來，並且多少也加一點理由的解釋，若在徹底的懷疑派思想家看起來，自然對於這些理由也許一樣的不滿，然而我們不能管這些了，寫下來再說。

現在，許多人所公認為反動思想的，不過是如此。就是現今有許多一品當朝的大人們，坐在某某都的龍椅上，發一些教訓青年小後生安心就學的正論，做幾部『什麼之路』的書，撰幾篇堂皇典麗的廟堂文字，拿帝制式的思想應用到各種行動，各種教訓，甚至關於他們所崇拜的祖師的身後一切上去，這當然是反動，是非反對不可的。我自然也對喊打倒這種反動思想乃至反動勢力的人舉起雙手來表同情

，不過我却稍微有點異見，就是我覺着對於這些似乎還用不着十分費力去打他，因為他們根本不算一種思想，他們的立足點並不在思想上，而在另外一種目的上——做官？拿錢？拍大闊人的馬屁？——他們表面上所發的什麼思想，什麼言論，只算應付時勢的一種方略，你儘管在思想上駁倒他們，他們還是要如此說，如此做，因為站在他們的地位上是非如此說如此做不可的，否則便不算一品大官了。因此除非你用鞭子將他們從現在的座位上驅下來以外，想要他們不如此說如此做是萬不可能的；反之，只要他們已經離開他們的現有座位的時候，不用你費心教導，他們也一樣會說你的人話，會做你的人事的。試舉一個例來說，一切在野的人物，誰不會高唱言論要自由，思想要自由，但一等上了舞臺，便照樣的實行統一思想政策起來了。魯迅在「而已集」裏有一段批評魏晉間思想的話，可用來做今日的比照。他說：

『……據我看來，……魏晉時代，崇奉禮教的看來似乎很不錯，而實在是毀壞禮教，不信禮教的。表面上毀壞禮教者，實則倒是承認禮教，太相信禮教。……』

什麼是今日的反動思想？

這話應用到現在，便是現今站在一品當朝的太師椅上高唱開倒車的，他們心中並不真相信開倒車的功用，他們不過是照例的說說。而站在野地高喊打倒開倒車的，倒反是太重視這種開倒車，太害怕開倒車的勢力了。從「新青年」以來，許多自命敏感的批評家，都是太重視這種開倒車的思想上的勢力，因此自以為打倒他們是很吃力，很有功的。其實這是一種錯感。我們並不說這種一品當朝的開倒車派沒有勢力，我們也承認他們的勢力還是很大——不信請問已革職的教育部參事孟壽椿先生，不過我們不承認他們是一種思想上的勢力，他們的勢力的來源，也許是洋錢，是印把子，是武裝帶，是……但決不是思想。這又不是說他們毫無思想，他們中間的許多人自有思想，自有正規的思想，如同鐘表之有法條一樣，但不能說是自覺的、有意識的思想。他們的思想是因襲的，傳統的，不自覺的，換言之，是照例如此的。他們只知道『應該如此』，而不知道『爲什麼應該如此』。人的身體生來有意識的動作與反射的動作的區別，思想上也是如此。這種反射的思想是不能拿理智去攻擊，去打倒，或者去改良的。譬如一個人的膝蓋用手猛敲一下，則小腿必定要向外一

躍，這種反射的動作縱然有意去節制，也只能偶然注意於一時，不能常久節制得了的。一種反射的思想雖不一定與反射的身體動作一樣，是出於生理的遺傳，不可以人工改造；但他大半也是受了社會的遺傳所致，不是理智所能改正的。當他們教訓你們應該如何如何的時候，他們也許是根於他們的思想而發，但這種思想只是反射的思想，你不能和他們辯，辯也不中用。我這話並不單指在朝的倒車派，即在野的一切懷抱同一思想的人都是如此。譬如十年前林琴南先生大聲反對白話文，擁護古文的時候，他就老實的說：

『吾知其理，而不能言其所以然。』

這就是反射思想家的公開的供狀。我們試問當時努力於白話文學的人，你們的辯論會將林琴南壓倒了嗎？我敢說不然，他老先生一定至死也並未信服白話。豈但他，白話運動宣傳了十年，而做古文、愛古文的人還是遍地皆是，可見這種思想是不能以文字打得倒的，因為根本他們就不是一種自覺的思想。十年以來，除了「學衡」派中有幾個受了西洋教育的人未替文言正式辯護過外，有誰出來做文正式系統

什麼是今日的反動思想？

地替古文打過這種官司？然而做古文者却滔滔皆是，可見這不是思想提倡之功，也不是思想所能摧滅的。換言之，他已經超出了思想的領域了，至少說，也已超出了有意識的思想的領域了。平心而論，這種非意識的、反射的思想，也並非全是壞的。無論何人，都不免有幾分這種思想，看慣白話的討厭文言，主張思想自由的看不慣一切宗教的儀式，愛好民治的見了一切專制思想就想生氣，這也都是是一種反射的思想，並非件件都會訴之於理智。人生若是逐事逐物都先訴之於理智，都先追問個所以然，這個人我敢保不過三月就要發狂而死。所以反射的思想和反射的動作一樣有功於人生，尤其是在一個平靜有軌道的社會裏。但是在正在變化不已的社會中，這種反射的思想就常常害多於利，因為它每每阻礙有意識的思想的發展，阻礙新的合理事物的出現。不過即使如此，也並非理智的討論所能打倒的，理智的討論只能改變尚未深受社會遺傳的青年人的思想，而對於已經固定凝成了的成年人思想則效力甚少。對於這些成年的固定了的反射思想，只有三種方法去對付：第一種是盡力的壓迫，處治，甚至實行疑古玄同的提議，凡四十歲以上的人一律處死。但不用說這

是不可能的，即使可能也必須用猛而忍的手段去對付，結果是舊的反射思想雖然打倒，而新的反射思想又已繼起，仍然是把思想凝固到一定的型式之內，此外不許有理智思考的自由。這種新的反射思想因為是新的，所以一定比舊的更有力，更膽大妄為些，結果也就是理智和自由所受的摧殘也越多。因此我不贊成這種提議。第二種是用實際的力量禁約這種反射思想，使它與新分子隔離，不再傳染後人，結果自然會慢慢消滅或變化。我贊成這種辦法，因為他是可能的。現今儘管有人要做什麼『……之路』，要開什麼倒車，我們儘管讓他做，讓他開，但不要讓他站在國民導師的地位上去做去開，至於回到鄉下，閉戶著書，無論著到多厚，我們也不管。這倒是一個很和平的法子。我們不必和他抬文字的槓，我們只用刀或鞭子將他們趕下舞臺，便自然不會再放屁薰着後人，這也是一法。此外又有第三條路，是對一些無關重要，不利不害的反射思想言的。譬如一個人做慣了古文，時常哼些古文的調子，做些「矣歟也哉」的文字，在我看起來，雖不怎麼好，也不特別有害；雖不必特別提倡，也不必定要嚴行禁止。至於若是一個人高唱帝制或者包小腳的主義，那就

什麼是今日的反動思想？

非嚴行反對不可了。因為做古文並沒有什麼害處，而帝制和包小脚却是有害處的。——假使用韓、柳古文來宣傳民主和天足，我還覺得比用白話來宣傳包小脚或者什麼專制獨裁之類，來得有益些。因此對於這一類的反射思想，我就覺得不妨適用思想自由的原則，讓他各行其是，因為你一定要嚴禁到底，安知你的思想不也是有反射的、固定的危險呢？

以上這些話總結起來，就是說現今的一品派的反動思想並不是真正的反動思想，因為他根本不是一種思想，只是一種社會遺傳的反射作用，或者更壞一點，是洋錢和武裝帶的留聲機。既然如此，就不必用思想文字去打倒他，單靠思想文字也打他不倒。

真正的反動思想，真正可以用思想去打倒或者矯正的，是些什麼呢？我本來想接着寫下去，可惜前面廢話已經說得很多，以後的廢話又不是一下就能說完的，只好姑且將以上的話當做上篇，就此暫時帶住。以後的話，等下一期再講吧。

民國十八年六月長風第六期

『國論』發刊辭

國家到了今日，一切人等有何可說？即說，將從何處說起？

然而中國國民也和世界一切其他國民一樣，有要求生存的權利，要生存就不能不和事實碰頭，就不能不受事實的教訓，只有從事實底下翻過身來的國民，才是有希望的國民，才有要求生存的權利。

中國人在最近接受了層出不窮的事實嚴重教訓，我們從這些事實中，得到些什麼經驗呢？

倘若這些事實還不能給我們一些嚴重的教訓，還不能喚起我們的自覺心，這樣的國民是已經麻木了，是已經站在死亡線上了。我們不承認中國國民真個全體已經麻木，我們相信至少中國人還有點對死亡線掙扎的勇氣，所以我們應該不怕與事實碰頭，我們應該努力從這些嚴重事實中抽繹出我們所得的教訓和經驗來。

『欲知前世因，今生受者是；欲知來世果，今生種者是。』中國之有今日，非一朝一夕之故，過去一切國民都多少要負一部分責任，當然有些人所負的責任應該比別人更重些。現在還沒有到結算過去總賬的時候，過去種種我們暫不必提，我們只問，現代的中國人，對於未來究竟種下些什麼好因沒有？

這幾年的嚴重事實教訓，總該使我們認識了事實的算盤是一絲一釐都不苟的，自然界的優勝劣敗，天演淘汰的公例是絲毫沒有通融餘地的。中國之所以受人家侵略，因為人家的確在種種方面都比中國人強，人家有配侵略的資格，這是事實，這是自然界的公例。我們不必怨恨別人的侵略，我們只問我們為什麼不能抵抗別人的侵略？甚至我們為什麼不能進一步去做一個侵略者？我們應該不怨天，不尤人，只把自己過去的行爲仔細檢點檢點。

我們應該明白事實是不可以口舌爭的，口號標語的運動是經不住事實的一試的。沒有內容的空話，說了等於不說，甚至比不說還壞。自己本身還沒有自主能力的國民，不配喊打倒帝國主義；領土不能保全的國家，不配講世界和平；要有抵抗的

實力擺在面前，才配說抵抗；要有外交的後盾擱在背後，才配說外交。否則，便一切都是空話，不但騙別人騙不到，即連自己也騙不到，因為時到今日，大家對於任何空話都已厭倦了，都已失望了，所要的是拿事實來，拿眼前可以兌現的事實來。這是中國國民在屢次嚴重教訓下所得的唯一的可寶貴的覺悟。

因此，我們可以知道，話非不可說，但必須是事實上可以兌現的話，說一句要算一句，說一句要有一句，一切空話，大話，廢話，模糊影響的話，目前都不必說。因為中國人說話的本領是很高的，任何丟臉無恥的事，都會找出自解的口實；不過聽者也不盡是糊塗蟲，儘管話說得非常好聽，大家還是明瞭事實的真相。所以，要感動人，不在多說話，而在說老實話，說不打折扣的事實話。必須將話與事實融成一片，然後說話才有信用，才有力量。中國現今需要的是多幾個咬緊牙根，不哼不響的人；中國現在所需要的是掃除過去一切浮囂之氣，實行紮硬寨，打死仗的工夫；這些人並非永遠不會說話，然而等到說話的時候，一個字就有千鈞的力量。

我們並不把這些事期望之於某一部分特別的人，我們以爲今日人人都應有此決

心。因為國家是我們全民的國家，我們不要他亡，誰能亡得了！現在種種，既因過去未種好因，將來種種，就全看我們現在種因如何。我們今日種因之法，不在說好聽的話去欺騙人，不在說大話、狂話去鼓舞人，不在說偏激的話去攻擊人，我們要老老實實，腳踏實地說一點實在的話。對於過去中國所有的各色各樣思想政見之爭，我們固然要認識他們的缺點，我們却也要尊重他們的熱心。在今日空虛寂寞沙漠似的中國，能夠長出各色各樣的草來，儘管不成東西，總是一點生機，我們要以容忍的態度去培植這些生機，才能希望他們慢慢長成大樹。對於我們自己，所需要的是虛心，是正確認識了事實的真相，在事實之下，不屈不撓地去做我們應做的工作。我們相信，這是現代每一個中國人所應採的態度，就先打我們做起。

在本刊裏，我們並不拿什麼萬應的靈丹妙藥去接引一切的人，我們當然有我們的主張，有我們的見地，然而我們並不願意拿這些來強迫範圍一切的人。我們只希望大家拿出理智來自由判斷一下。人人能對自己虛心，對別人容忍，中國就得救了。

我們認識橫亘在中國面前的問題，不是一個簡單的政治或外交的問題，乃是整個社會組織，整個意識形態，和整個國民精力的問題。這些問題都不是一朝一夕所能解決的，然而這些根本的問題不解決，則一切表面的爭議都是空的，換言之，中國人如不將整個人生的觀念和方式改變過來，永無追上現代線之一日。在這一點上，本刊同人願竭盡自己的力量，爲未來中國造一點好因。

對於國家現狀的悲觀雖是事實，然而對於將來國運的自信也是不可少的。我們應該嚴格相信天演公例之絕對公平，只要你努了一分力，總會有一分效驗；只要你種一點好因，將來總可以收一點好果。迢迢長路，一切有心的中國人都有日暮途遠之感，然而古之哲人不云乎：『士不可以不弘毅，任重而道遠。』正因爲日暮途遠，所以需要有些硬骨頭的人出來，把世事擔在自己肩上。現在中國的危機不是大言浮辭所能渡得過的，要一部分一部分地去做，要實實在在腳踏實地去做，我們願以此勉人，並以此自勉。

民國二十四年七月

老聘的逃亡

老聘坐在席上，手拄着頤，凝然向前望着。

眼前是一個小小的窗，被深黑的帷幕遮蔽着，白晝的時候，帷帶掛起來，可以憑眺到屋旁一片廣大的平原，這是一個近年新設的市場。每逢辛和壬的日子，這市場中間的圓幕頂上，有一面大旌飄動起來，買貨的，賣貨的，尋人的，看熱鬧的，想乘機找點小便宜的，一無所謂信步走走的——四方的人頭像水流一樣擠進了這個用繩子攔了的廣場中間。這裏面有小個子油頭滑腦的周人，有衣服輝煌像孔雀一樣的齊人，有東衝西撞滿不在乎的楚人，有擺着上國架子的晉人，有披頭髮趕着牛羊的戎人，有笑容滿面的鄭人，有木強的秦人，人們各自打着他們的鄉談，從四外裏遠道而來，找尋他們所要找尋的東西。老猾的周人，靠着他們精巧的手藝和地主的資格，常是得到許多意外的便宜。這一天正是市集才過去的第二天，那一面大旌

還在懸着，人迹，牛蹄，棗栗的殼子，還縱橫在場上，打掃的人還沒有來。天已經過午多時了，太陽在晚輝中向西漸漸落下去，一片兩片的白雲在晴空中飄蕩着，微風一陣陣吹來，感到了一縷半縷的涼意。門外的大樹上，秋蟬正在嘶叫着，聲音已經漸漸低了，一切都感着倦意，微寒的意思襲進了這老年人的心中，他有點戰慄起來。

他是孤獨的，他孤獨地已經消費過七十年了，從出生那一起，就是一個無父的遺腹子，在辛苦的母親手裏長到了六歲，有一天，忽然母親也去世了，他從此變成了世上一個最孤獨的人。因着某一種偶然的幸運，或許是爲了他小時候的特別聰穎的緣故吧，他被收養在一個大夫的家中，他和那些家臣的兒子們同樣地學擊劍，學御車，學射，學跳躍。他有超人的精力和絕頂的聰明，在齊輩之中漸漸樹立起了聲名，終於取得了主人的寵幸，升做了武士羣的首領。

有一天，一個警信傳來，在天子的公卿中分作了兩黨彼此攻擊着，他的主人便作了這一次的犧牲品。老聃在這次內亂中奮勇戰爭，做了許多驚人的奇蹟，然而終久是大勢去了。他的同伴們有的戰死了，有的被捉去把頭懸在國門上，老聃是幸運

的一個，他脫下了盔甲，犧牲了過去一切的勇名，化做一個平常的商賈，逃出了國門。

在路上他感到了無限的羞恥，他悲傷他的勇名將要完了，他的行爲將爲一切武士們所不齒了，他懷疑他何以竟會發生這樣怕死的心情，他何以不替主人去殉節。然而這祇是事後的追悔的話，在當場的時候，他並不這樣想。他當時的確感到了一種血的戰慄，他怕，他的生命保存的本能使他本能地對於血腥感到了一種恐懼厭惡的心理；並且，還有超於此者，他本身對於這樣的內戰起了一種朦朧的懷疑，他眼看着一些同伴們奮勇向前爲主人效死，他自己也正在這樣做，然而他懷疑，他要問爲什麼，這樣的戰爭有什麼意義，這種思想在他的腦中僅止輕微地瞥過了一下，然而就這一下，他的勇氣已經完全消失了，生命保存的潛意識突然掙扎起來，他發生了一種卑劣的感情，他害怕，他需要活着，他丟下盔甲，跳下戰車，在死人叢裏他化裝了一個難民，終於逃跑了出去。

從此以後，老聃就在窮困和羞恥的兩種苦痛之下，掙扎着，變成了一個流浪的

人。

他做過了賈人，做過了小販，做過了流浪的藝術家，做過了乞丐，甚至在某一次餓到極點的時候，他也曾起了一種輕微的要求，要去做小偷，然而他的力氣已經不容許了，他終於被路過的貴人施捨着，保全了他道德的自尊心。

從三十歲到四十歲左右，他這樣孤獨地，飄蕩地，流浪過了十年，在列國之中他的聲名漸漸樹了起來，他的身分也漸漸高了，他在每一個國中和當時的士大夫來往，有許多慕名的貴族來訪他，送給他糧米，他的生活是無憂了，他得了知禮的聲名。

這時候他過去逃戰的羞恥觀念已經消失了，十年來的經驗和列國賢士大夫的周旋，使他的見解無形地高了一層。他對於好勇鬪狠一件事已經不感到榮耀了，爲着某一個主人忠心效死的事在他的心中也不覺得是人生最高的天職了。他已經握得了宇宙的鑰匙，他已經皈依在智慧之神的脚下，在列國的寶庫裏他耐心讀過無數珍奇的寶書，他發現了世上一切人所未明的真理。他的心澄清得像一面圓明的鏡子一樣

，他的旅程已經走完了，他需要休息，回到少年長養地的王朝去，在這裏他以老聃的假名，立刻取得了柱下史的位置。

相隔了二十年，周朝的人已經沒有人認識他就是過去逃亡的武士了，他的舊名已經被叢葬在無數陣亡的勇士的墳墓中間，在人家心中早已經淡忘了下去。他以一個新名重新出現於羣衆之中，他博得了一切貴族和平民的信仰。柱下史的位置，對於他是最相宜不過的，他在這職務裏面可以平靜地觀察古往今來的大事，宇宙的大法，日月興廢的大經，人事的變遷，所有這一切在他的腦中一切都是平等的。他沉思着，沉思着，默然又過了三十年。他的生活是這樣平靜，這樣快樂，如同夏天正午時的池水一樣，明澈地，清映地，映着每一個來訪者之心。

這時候周朝的國土已經變成了一個四方商業的中心，無數的政治家、貴族、學者、武士、商人、和農民婦女們，走到這個王朝中心的洛邑的時候，除了瞻仰周天子的王宮以外，他們多數還要懷着好奇心的心理，去看一看這位沉默的老人。他的疏朗的白鬚，他的炯炯有光的眼睛，他的微笑，他的平和而動人的談話，使每一個

來訪的人都得到滿意的指導而去。就是這樣，老聃孤獨地過了三十年，他的時間並不爲這些來訪的不速之客所擾亂，因爲在交通不便的當時，來訪的人究竟不算很多的。他的生活多半消磨在有規律的靜坐及冥想之中，書——當時僅有的一些漆文竹簡——他早已讀完了，他咀嚼過也不知有多少次了，他已經開始不需要讀書了。他終日坐着，坐着，他跪坐在十幾年沒有換過的席子上，一處一處都有膝蓋磨穿的洞，從這領破席上面，他領會了人生的真理。

這是他七十六歲的一個新秋的黄昏，老聃跪坐在磨穿了洞的席上，用靠在身旁小凡上的肘拄着下頤，眼向前面的窗外正看了出去。

這小窗外的天地，是他三十年來天天看得慣的，一點一滴的變更，在他眼裏都看得很清楚。三十年前那樣椎魯的只知道忍受主人鞭撻的農奴已經漸漸少了，自由活潑的商人漸漸多了起來；舊日服章輝煌的貴族慢慢看不見了，所見的是一些瘦面縮肩的末路王孫在市場裏擺來擺去。王朝的聲威已經沒落了，王室的榮典逐漸都變成了市場上的貨物。在市場的西首，正對着小窗，有一處大夫的宅院，在一年以前

已經拆毀，連地基都變成市場的一部分了。從鄭、衛、陳、許來的商人們，騎着牛，搖着鞭子，口裏呼嘯着一兩聲舒暢的調子，呼笑着，跳躍着，充滿了市場。從西方來的秦人，羌人，還有伊洛附近的戎人，披着髮，手上束了黃金的臂環，瞪着眼，在人羣裏闖來闖去，有時也發生嘶打喊叫的聲音，擾亂了這老人的平靜的心靈。

這是三十年來逐漸增長的現象，就是這現象，它擾亂了老人平靜的心，它使老人微微感覺到一些迷惑。他的記憶力似乎並未隨年齡而消失，他還記着六十年前在王朝貴族家豢養時的情景，他還記着四十年前流亡在列國時的情景，他也記着三十年前初定居在這小屋子時的情景，他顯然地已經感覺到了一種改變，在他的平靜清明的生活的四圍，三十年來，已經一步一步邁進了改革的前路。這景象他是正感到的，然而他不能解釋它。在他過去的無數經驗和書籍之中，他找不出同樣類似的情形，他不能想像一個高尚的公子王孫居然貶價到和商賈同流合污的地位，他也不能想像一個農奴居然可以自由在市場上做自己的生意，所有這一切都是從古所未有的，這是一個空前的大變局，然而怎樣變呢？爲什麼變呢？要變成如何一個天地呢？

他想着，想着，竭力從一切過去的經驗和書籍中，想搜索出同樣的例子，然而他不能，他失敗了，他困惑了，他的三十年來平靜清澈的心開始搖動起來。

他開始搖動了一向的自信心，他感覺到了自己的淺薄渺小，他感覺到了過去書史的不可信，失望懷疑的心情漸漸在這七十六歲的老人心中滋長起來，他終於失掉了一切的憑藉，他希望一個不可知的神力來援助他，開導他，然而三十年來久已不信上帝的智慧的哲學家，要想再建起神權的信仰，終於是不可能的，他的力竭了，他的神智迷惑了。他彷彿將身子飄搖在一個茫茫的大海上，重新在精神上開始了流亡的生活。

不幸，在這時候還有許多士大夫和愚氓們，懷着信仰的心理，來到這老人的面前，請求他的指導。他們是多少年來爲這老人的智慧之光所炫耀着，他們很榮幸地讚歎這顆智慧的明星，他們以爲他是一切問題都能解決的，他們是太愚蠢了，不能在這老人的眼中看出惑亂的光來；他們依舊生活在幾千年來的舊世界，他們希望在傳統周禮中找出一切行爲的規範，懂得禮的莫過於這位老人了，他們把禱神的一部

分工夫分來向這位活的神靈去祈禱。老聃忍着心裏的苦痛，用和婉的言辭，傳統的道理，去接待這些愚蠢的來客們。

這是叫他清夜一想的時候便要心痛的事，他所賜給來客們的指導，果然是由衷所發嗎？他對於自己所一向擅長的周禮果然還懷着信仰的意思嗎？爲着良心起見，他不應該直接痛快向民衆們宣布周禮的已經破產了嗎？他不應該指示民衆以新路嗎？然而他不能。他已經七十六歲了，太老了，少年受盡風波的筋骨，在天陰的時候已經隱隱作痛起來了，咳嗽氣喘已經開始發現了，少年時的勇氣已經漸漸消磨殆盡了。向民衆宣告周禮的破產，無疑的就是宣告自己聲名地位的破產，宣告舊社會的破產，是一種向傳統信仰宣戰的勇敢舉動。這種宣戰的結果也許就是自己的死亡，囚禁，撕裂，再過流亡的生活。這一切都是七十六歲血氣已衰的老人所不能承受的。而尤其使他苦痛的，是他對於未來新社會的路並看不出一個方向來，他胸中堆滿了舊貨，他沒有對於未來的理想，在他的眼前沒有光照耀着，他所看見的，只是一個漆黑、空洞、渺無所有的未來，他把這個觀點叫做「無」。然而「無」是一個可以

信仰的實際對象嗎？他自己也不知道，他祇是拿來在無聊的時候騙騙自己罷了。在未來之中他看見的是「無」，在「無」的觀念中隱藏着的是他的悲哀，厭倦，灰色的人生觀。他實在對於世界和人生什麼也不曉得。他自己感覺到過去七十六年是白活了，到老的時候只好拿虛無縹緲的話頭來欺騙自己。他想到這裏，慚愧極了，他起了自殺的念頭，然而勇氣已經消失了的老人，還有自殺的決心嗎？並且自殺也不是解決人生問題的好方法呀！他想着，想着，終於極端沉淪在一種煩悶的苦海裏去，無邊的悲哀，襲着這一個七十六歲大智慧者的心靈。

太陽迅速地已經從西方沉落下去了，灰色的夜幕蓋滿了大地，白晝的市聲都消寂了，死一般的寂靜，一顆半顆的殘星在墨黑的天幕上點綴出它們的光芒，哮犬在遠處低低地吼叫着，林中驚起了一隻兩隻啞啞的飛鳥。在市場東偏的小屋角落裏，對着殘燈，坐着一個白鬚拂腹的老人，凝然地，蕭然地，外表像一尊古佛似的，在胸中却正燃起幾千年的歷史的死灰，爲着整個的民族，爲着整個的人類，他追求一種解脫的路徑。然而所得的却祇是一種空虛的反應，老人的精力已經消失了，向新

世界探險的企圖，是不可能的了，一聲低唱從這苦悶的老人胸中吐了出來，打破了四圍的寂靜。

在一夜失眠的狀態中，老聃掙扎到了天明，勉強解了頭髮，將頭插向涼爽的水中，借着物質來清醒他的失了常態的頭腦。

就在這時候，侍者進來傳報說，有一個魯國的少年名叫孔丘的，一定要求見。他煩惱極了，低低說了一聲蠢東西，他正要設法藉病推辭了這位來客，然而不懂主人心理的侍者，已經照例將這位來客引到老主人的面前來。

來客是一個二十七八年紀高大個子的少年人，前額光滑而隆起，兩眼炯炯有神，面上充滿了血色，嘴邊留着些微的髭鬚，顴骨很高，臉和手都被陽光曬得通黑，顯然是一個曾經奔波四方的旅行家。兩隻手臂的筋骨根根隆起，表現來客也許是一個力士，然而從他的雍容大雅的丰度裏，這少年是一個有相當學識的士大夫，不是單純的武人。

老聃一眼看見來客的像貌，就想起四十年前在某處曾看見一個同樣的像貌，這

也是一個魯國人，名叫叔梁紇的，他是當時魯國著名的力士，在晉荀懿攻宋偃陽之役，曾表示過非凡的勇藝。在文弱的魯國人中，有兩個這樣勇敢相貌的人在老聃眼前前後出現，這使老人有點驚異。

老聃握着剛用水沐過尚未梳起的頭髮，向這來客凝然地望着。

少年客人微微感覺到有點慌亂，他自覺很渺小地站在這位偉大的智慧指導者的面前。從十年以前，他開始感到了追求知識的必要，他懷抱着對於學問的崇高的信仰，遊遍了當時的有名各國，也像這位老人的過去一樣，讀過了許多的秘書，現在流蕩到這五百年王朝文化的中心。站在這位七十六歲的白鬚老聖人面前，算是扣到了智慧的最後之門了。他滿心裏蓄着許多要解決的問題，他相信歷史，相信周禮的權威，相信這位老聖人一定能根據過去民族的和個人的經驗，對於他的疑問一一解答出來。然而他的問題太多了，他的心太慌亂了，他沒有勇氣即刻訴說出來。

「請坐，」老人用無可奈何的口吻安置這位不速之客，同時對於這位充滿了朝氣的孩子似的來客，也引起一些好奇的心情。

在相互表示了照例的客套周旋以後，少年來客開始訥訥地訴出了他的熱誠的來意。

「先生，我是一個窮人的孩子，是一個少年失父的孤兒，我在年小的時候曾受過了許多艱難困苦，我有一種好奇的心理，我是喜歡多問的，我對於知識學問有無限的欲求，這種欲求伴着我的年齡越加增大起來。我的知識越增加，越感覺到學問的無窮和有趣。這種動機迫着我周遊着列國去追求知識的寶庫。我在旅行的道路上問過一切的人，農夫，商賈，兵士，小孩子，每一個人都可以做我的老師，然而我終久沒有追求到最高的真理。現在，到這文化中心的王朝來，站在您的面前，您，偉大的老前輩，博學多聞而秉禮的大哲人，您一定可以對於這可憐的後輩加以最根本的指示罷？」

說罷，在純真的少年臉孔上，流下幾點熱誠之淚來。

老聃爲這少年的真誠所感動了，特別是這少年過去的孤兒生活和追求知識的熱心，引起了老人若干的回憶。這少年的現在一切行動，不就是過去他自己的生活的

複演嗎？這樣想來，對於這位少年便增加了幾分親善的心意，然而他沒有答話。

「我現在請求您的，不是關於個人怎樣得到爵祿聲名的問題，也不是單純的知識慾望。我從十年以來，周遊到各地，眼見了許多臣弑其君，子弑其父的悲劇，眼見了許多人民的疾苦，社會的黑暗，眼見了許多禮教的墮壞，我很懷疑人生就是如此的嗎？我從書上看見了許多古聖先賢的盛業，我夢想着堯舜的治世，夢想着文武周公的大業，我不信世界永遠會如此敗壞下去的，古來的聖帝哲王對於這種惡現象一定有救治的方法的。因此，我才找到您老先生的面前，希望從您對於過去無窮的知識裏面，提示我一二要點，也許對於將來救世的工作不無一二分補助罷。」

少年孔丘說着血脈憤張起來，唾沫直噴到老人面前的小儿的角上。

老人看着少年來客興奮的樣子，胸中起了一陣微喟，但是表面上依然持着很冷淡的神氣，反問他道：

「那麼，依你看來，應該怎樣才能挽回這種世界的劫運呢？」

「依我的想法，只有實行古聖王的仁義之道，一定可以改造這個世界。」

少年孔丘用堅決自信的話頭，回答了老人的問題。

老人的嘴角裏，不禁浮起了一絲憐憫的微笑。

「那麼，你相信世界上真有仁義這麼一回事嗎？」老人用冷澀的聲音反問着。少年孔丘被這不意的反攻所打擊而迷惑了，他決不料老聃會提出這樣的問題。

「並且，你所說的堯舜文武，他們的骨頭早已朽了，他們的時代和現在相去已經很遠了，你怎樣能證明他們當時果然實行過仁義？即使當時果然實行過，怎樣又能證明到現在還可以應用這道理來治世？你以為死人的鬼魂能夠支配了活人的行動嗎？」

老人繼續用冷澀的教訓口吻，對於這位少年熱心人當頭澆了一盆冷水。

少年暫時沒有答話。

老人像得勝的角鴟似的，懷着惡意，看了少年來賓的窘狀，格格地乾笑了幾聲。

「少年人，你的經驗還差得多，你不要爲一切的古籍所欺騙了，你要知道仁義不過是聖人們旅行時所住的旅館，他們在某一時期也許利用它來號召一切愚蠢的人，然而一到了目的地，就用不着這些了，仁義不是可以永久享受的寶貝。」

老人的這種輕藐的態度，引起了少年來客倔強的心理，他挑戰似的反問道：

「那麼，在您的眼中，什麼是永久可以寶貴的教訓呢？」

「哈，哈，哈，哈，」老人的乾笑聲震動了牆壁，他三十年來已經冷卻的鬪爭的血，顯然被這少年的倔強態度所挑動了，他蓄意要給少年一個澈底的打擊。

「根本是沒有的，一切的人生，一切的宇宙，永久都是虛偽的，道德不過是一種騙人的把戲，政治不過是一種花頭，宇宙的前途是空虛，是一無所有，就是無有也是一種騙人的話，人生只是彼此欺騙着，傾軋着，芻狗似的活着。過去是空虛，現在也是如此，未來也是一樣。人生只有混俗和光地活着，吃飽了飯，虛着心，不作一切的主張，活到那一天算那一天罷了。要知識幹什麼？要教訓幹什麼？」

老聃把兩三年來胸中所蘊蓄的主張，一向不敢輕易說出的，今天在這位遠來的

生客面前，一齊傾吐出來了，像嘔吐出了前夜的陳酒似的，他胸中感到了一種如釋重負的輕快之感。他低噓了一口氣。

然而這少年人，對於他的語意也許尚未能十分了解，却為他的冷澀輕藐的語氣和態度所激得有些憤然了。這時候，在他面前一個偉大的深沉的白鬚聖哲的影象已漸漸消沉下去，留下來的只是面對面的一個乾枯瘦小的老人，濃的眉毛，惡辣的眼角，冷酷無情的乾笑，對於宇宙人生一切冷酷無情的觀察，把高尚的人生看做一個蟲蟻似的，不值一錢。他是太聰明了，他的人生中的豐富經驗從這種冷酷的理論中充分可以表現出來，然而却引不起他的敬愛；他是太聰明，然而缺乏偉大，缺乏對於世界的同情心，缺乏傻氣。這初出茅廬的少年人，別的也許缺乏，然傻氣却是有的，因為這一股傻氣，他對着這絕頂聰明的老人，傲然發出宣戰的言辭來。

「我承認您的話也許都是真理，都是經驗之談，然而我們對於未來不是有無限的自由嗎？我們不能拿出勇氣來創設一個真正仁義的世界嗎？我相信我可以這樣做，您也一定可以這樣做。」

老人對於少年來客這種莫明其妙的傻氣，却也吃驚，然而他依然固執着自己一向的心理，他輕視這種意見，他以為這是絕對不可能的，他知道人生是怎樣一個矛盾的東西，他知道一切努力過去之後即刻就有反努力的勢力把來抵消，他把結果看得太清楚，他以為和自然界的法則去鬪爭是無益的，不如委心任命，做一個得過且過的人。他把這少年的意見，只當做孩子們的傻想頭，他是憐憫他的無知，而並不尊敬他。

「少年的君子，你當然有權利可以這樣做，不過在你使盡了一切努力之後，到了我這種年紀，你就可以知道你的努力的效果是如何了。」

「我已經看清楚了你的前途，你的結果必然是和我一樣的，在你周遊過天下之後，最後還是不得不找尋一個休息的地方。」

「就是到了那個時候，不是還可以繼續努力嗎？」少年來客憤然地說。

「但是天下沒有人要聽你。」

「那麼還有後世。」

「後世的人也許把你拾做偶像，在你的名義之下做許多惡事。」

「然而也一定有許多人在這個名義之下做了好事。」

「也許立刻就有人起來打倒你。」

「然而打倒我之後即刻就有別的人挺身出來。」

「我相信一切的努力都是白費的。」

「我相信只要努一分力，總可以收一分效果。」

「好罷！且走着看吧！祝你前途順利！」

老人固執的性情，最後迫他下了逐客令。

這少年來客直起了他長大的身軀，從席子上站立起來，惘然地走出門去。

老聃目送着少年孔丘的背影，不由得發生了一種愛惜讚歎的心情。他記起了自己的少年時代，也是這樣倔強而有膽量的，他忽然懷疑到自己剛才主張的價值，他反問自己何以如此懦弱，在理智上也許自己的主張是對的，然而在感情上却不能不為這個少年的勇敢擔當態度所折服。他目送着少年孔丘的背影，慢慢地一分一秒地

長大了，長大到蓋過了自己的影子，他在一分鐘前目擊了一個偉大英勇的人格，他忽然感覺到自己渺小起來。

他又經過了一次不名譽的敗仗了，他的勇士頭銜又拋棄過一次了，他在精神上已經爲這個少年來客的態度所征服了。

一種敗屨的羞恥重新湧上了他的胸頭，三十年來深深壓抑了的少年熱血，重新又燃燒起來。在他深沉的心靈裏面，開始了熱血和冷心的決鬥。

他將要聽從這少年來客的勸導挺身出來爲真理作犧牲者嗎？

他將要對這一向厭惡的蠢蠢衆生，重新點燃起愛情之火嗎？

他能夠仍然懷抱一向平靜的理智態度，安心做一個隱居者嗎？

他對於醜惡的世間能有若何的貢獻嗎？

假如他要出來努力，能保不更增加世界的糾紛嗎？

像這些難分難解的問題，深深地盤結在這七十六歲老人的心裏，迷亂了他的思想和心情，他的眉頭半開半鎖着，他的眼睛的光芒已經完全消失了，他的心顫慄起

來，他的盤坐過久的膝蓋已經抖得不能站立了，他想着想着，眼角裏流下一點兩點羞恥之淚來，這淚點沾着白鬚，一直墮落到他的腳前。

三十年來深閉的心靈忽然開了，孩子氣似的稚氣忽然在這老年人的心中生長起來了，他需要母親的安慰，他需要上帝的垂示，他需要妻的愛，他需要兒女的愛，他需要一切世間的友情，然而眼前是一無所有的，他開始感覺到了一種空虛寂寞的沙漠似的悲哀。他心痛了，面紅了，耳熱了，他想盡情痛哭一下，然而哭不出來，他抽搐着，抽搐着，掩面伏在面前的小几上，鼻涕粘滿了鬚鬚。

「哞！」這是青牛喊叫的聲音，從五年以前他畜養了這頭青牛，以為野外散步的坐騎，牛和主人結成了親密無比的老友。在老人的生活中心，只有這畜生，是他唯一的值得繫戀的親屬。在這時候，在這老主人徬徨無主的時候，青牛喊出了它的親切的呼聲，它點醒了老主人已經昏沉了的理智，把這位七十六歲的老人從苦悶的地獄中重新拔了出來。

人生是沙漠，宇宙是死海，只有這畜生是老人苦悶時唯一的伴侶。這時候他感

到了愛的需求，這青牛是唯一能在這老人心中點起愛的火燄來的真實朋友。

絲絲縷縷的涼風從窗口吹來，老人感覺到了一些涼意，太陽落西的時候，街市上已經漸漸沉寂了，人們從市場上選到了所要購買的東西，充滿着喜悅轉回家去，遠遠的吟唱震破了沉寂的空氣。老人從昏睡中驚醒過來，兩腿勉強掙扎出了房門，抖戰着的手解下了老牛的羶繩，騎在它的背上，茫然向落日的一方走去。

在晚霞色的天空裏，青牛駝着這堅強孤苦的老人，向着不可知之鄉找尋他們的生命，太陽漸漸地下沉，夜氣漸漸籠滿了大地，這青牛和他的老主人就都消失在一無所有的空茫之中。

這世界上就只剩下少年孔丘一類有優氣的人，還在那裏「知其不可而爲之」。

民國二十五年一月十八日完稿於太原

作者附誌：我向來沒有寫過小說，因爲覺得寫一篇小說比寫十篇論文還要費力些。論文只要明晰達意就夠了，一篇純文藝的作品，在內容和技術上都得稍微像個樣子才行，所以我以爲創作的時候必須以最崇高圓滿的精神力量來

對付。若是像時下這些搖筆即來的創作，那就大可以不必。這篇小說構意於八
年以前，中間屢次想寫總沒有寫成，直到去年秋間在上海才一氣完成了大半篇
，但是一氣完成的作品，當然是不會完好的，自己想把它細細琢磨一番，可惜
因循了好幾個月仍沒有動手。現在所發表的，乃是自己所認為去滿意尚遠的一
篇初稿，這是對文藝讀者所最抱歉的。

中國軍事史序

戰爭爲生物界主要現象之一，自有生物以來，即各有保存種族之本能，宇宙之舞臺有限，生物之滋生無窮，欲求個體及其種族綿延生存至於萬禩，勢不能不出於爭；爭則有勝有敗，敗者子孫滅絕，永爲宇宙之僂民，惟勝者始能爲世界之主人，此自然界森嚴之公例，非少數妄人所能以私意挽回，達爾文『生存競爭，優勝劣敗』之說，亦不過發明此公例之一部而已。動物不知合羣，故其爭限於個體，人類已進化至有社會組織之階段，其爭也以每一部落，每一民族，每一國家爲單位，大規模之軍事由此出焉。論者謂中國二十四史爲一部大相斫書，其實凡欲生存於此宇宙中者，孰能不由相斫之道？惟人類愈進化，則相斫之規模愈大，而需要內部之合羣互助亦愈亟；合羣互助之美德，乃爲備對外相斫而設，而亦只能由對外相斫而產生。故每一進化之國家民族，必有種種法令教條，禁止內部之相斫，以備集中精力，

對外競爭。對外競爭愈烈，則內部合羣互助之精神愈加奮發，孟子所謂「無敵國外患者國恒亡」，卽此理也。中華立國五千餘年，所以倖未亡者，卽由此種戰鬥之精神尚未枯竭淨盡之故。古稱黃帝七十征有而天下，可知黃族立國之始，卽以戰爭爲主，與世界其他優勝之民族同；假使我黃祖當日不以師兵爲營衛，則漢族早已爲苗、黎、獯、鬻之族所驅除芟夷盡矣。近千年來，中華民族因閉關日久而漸趨退化，和平、忍讓、大同、無抵抗種種邪說，乘時並起：內則有老莊苟安畏縮之哲學，外則有印度亡國餘孽之佛教，而博衣寬帶，坐而論道之陋儒，又從而煽之，以忍辱爲妙方，以退讓爲美德，以秦皇、漢武爲罪人，以開邊拓土爲多事。宋明以降，此風愈甚，舉國淪於夷狄而恬不爲恥。清末受外患之甚深刺激，始稍稍有所覺悟，然未幾而故態復萌。歐戰以後，國人不察國際鬭爭之真相，妄以爲世界從此大同，相率準備作極樂世界之順民，一致反對軍國民教育，反對以武立國，甚至有公然倡全國廢止軍備之說者，其無常識可憐可笑一至於此，黃祖在天之靈，當爲痛哭。彼不知人類賦生之始，卽由至酷極烈之生存競爭而來，今日自命心胸廣大之舊儒新儒，當其父

母媁精之初，均不過渺渺一精蟲耳，其倖而能由精蟲變化爲道貌岸然之人類者，由其入母腹後，努力鬪爭，排除二萬萬兄弟輩之精蟲，犧牲二萬萬條兄弟之生命，而獨佔卵珠，始得倖而化爲人也。假使彼在精蟲時代亦持和平大同之主義，雍容揖讓，慈悲忍辱，學王道而不學霸道，則恐枕席未乾身已淪爲渣滓矣。嗚呼，今之大同哲學家，奈何弗思之。友人于君皇宮，撰中國軍事史，索序於余，余因述個人對於戰爭之所見如此。嗚呼！自韓非、李斯以來，中國二千年中無此論矣。

中華民國二十三年國慶節前八日常乃惠序。

從王光祈先生想到少年中國學會

昨天我在上海某報的啓事欄中，忽然看到一條追悼王光祈先生的啓事，才知道王先生死了，這不能不說是國難時期的中國的一個極大的損失。

提起了王光祈，現在青年中知道他的人恐怕很少了。因爲他自從民國九年以後，就到了德國，一直到他死爲止，他在德國整整住了十六年。這十六年來，中國屢次政治上、社會上、思想上的大變化，他都沒有親身參加過，在中國文化史上他可以算是一個隱士，無怪乎多數的青年已經忘記了他。然而在我們這些五四時代的青年回憶起來，他却是當時青年運動的一個最偉大的先鋒，近十餘年來的中國一切大變革，都不能說不受他的影響，因爲他是首創「少年中國學會」的一個人。

「少年中國學會」是五四運動以後一個新興的學術團體，是當時青年運動的中國心，是後來中國一切革新運動的發祥地。五四運動的前身雖導源於「新青年」派和

「新潮」派，但因為這兩派的中堅分子，他們的眼光志氣不出於北京大學系統以外，他們的魄力，他們的公平廣大心，都夠不上網羅領導全國的優秀青年，所以青年們才自己起來組織成一個「少年中國學會」，而王光祈先生便是這個學會的發起人，也是主持的人。

我記得見過王先生只一次，當時我還在北京高師當學生，「少年中國學會」約請陳獨秀先生在某處演講，我也去聽講。那一次是王先生當主席，剃得禿光的頭，樸素的衣裳，說了幾句簡單的介紹話，就下臺去了。從此以後，我再沒有見過王先生，也從沒有和他發生過私人的交誼。

「少年中國學會」在當時是一個純粹研究學術，並從事社會活動的團體，當時青年界中的優秀分子，差不多全網羅在內。他們所發刊的「少年中國」雜誌，是當時最富於生力，最有價值的雜誌。這個學會本有變為中國革新運動大本營的可能，不幸從民國十三年以後，因為國內政治社會的急劇變化，和大家思想觀點之不同，分化為若干派別，彼此互相讎視，甚至成爲正面的敵人。有的是國民黨，有的是共

產黨，有的是青年黨，也有的專心學術，超然於黨派之外。在國民黨的，有周佛海等人；在共產黨的，有李大釗、鄧康、惲代英、黃日葵、毛澤東、劉仁靜、趙世炎、楊賢江、沈澤民、張聞天等人；在青年黨的，有左舜生、曾琦、李璜、何魯之、陳啓天、余家菊、魏嗣鑾等人；在新中國黨的，有康白情、孟壽椿等人（此黨早已解散）；在學術及教育界專心研究，超然於黨派之上的，便是王光祈先生和周太玄、宗白華、方東美、楊鍾健、吳俊升、邵爽秋、常道直、楊效春、謝循初等人。我們試把這十幾年來中國政治上，思想上所發生的大變化統計一下，把其中領導和參加的著名人物檢點一過，就可以知道「少年中國學會」在中國新時代史上的重要地位了。

王先生從去國以後，就久住在德國，專門研究音樂，近年對於音樂的貢獻極多，又以餘力翻譯關於外交文獻上的許多材料，也很有價值（以上著作大半在中華書局出版）。年來聽說有準備回國的意思，不知何故遲遲其行，竟致客死海外。最可惜的，是十餘年來專心研究的結果，竟無表現的機會，真是中國學術界的一個極大

損失。

我和王先生素無交誼，也不是「少年中國學會」的分子，但對於這位中國青年運動的先鋒的死去，却抱有莫大的哀意，國事茫茫，羣盜如麻，人間今是何世？王先生旅居海外，死於國家未亡之前，不能不說是一個有福的人了。

民國二十五年三月青年陣線第二期

孟姜女哭長城

中國民間流傳的故事中，最普遍的是『孟姜女哭長城』的故事，意義最偉大而深刻的，也莫過於這個故事。關於這個故事演變的來源，顧頡剛先生等已有詳細的考證，不必多費話。大抵這個故事的前身，就是孟子上『華周杞梁之妻善哭其夫而變國俗』的一段話。所謂長城本指的是齊的長城，但日久之後，這個故事由齊國傳到了北方各地，又間接而傳遍了全中國，於是齊的長城變成了秦的長城，而時代也由春秋移到秦始皇的時代了。

拿歷史上的舊題目來賦以新意義，用新的手法寫出來，這是現代中國文藝者的一條路徑。但孟姜女哭長城的這個故事，不需要再加什麼新意義，本身就含有很偉大深刻的思想。這個故事之所以能普遍流行，也就是因為它的本身能夠反映出民間的正確意識來，觸到了被壓迫民衆的痛點。我們可以說，這個故事是由民衆自己產

生的，表現着在二千年來大一統專制的政治制度下，民衆對於統治勢力恨惡和反抗的積極意識。

在過去二千年大一統專制的局面之下，壓迫民衆的既不是帝國主義，也不是資本家，它是政治上的專制制度和把握這個制度的統治者。馬克思主義者把它叫做封建勢力，這個名詞用在中國是不妥的，因為封建勢力祇能指部分的割據勢力而言，中國封建制度自戰國以後就消滅了，從秦始皇以後，二千年來，中國是在大一統的專制社會之下，壓迫民衆的是專制勢力而非封建勢力，這個區別是不能含糊看過去的。

專制勢力之最淺顯的典型莫過於秦，故歷代談專制者多以秦爲例。孟姜女的故事把背景放在秦始皇的時代是最適當不過的。秦始皇的修長城雖然在國族防衛的意義看來自有其價值，但從另外一種意義上看却是壓迫民衆的一個具體的好事例。文藝的描寫最好是要用具體寫法表現出抽象的意義來，文藝的描寫單位越具體，越能深刻動人。描寫專制勢力之剝削民衆，如果只用些苛捐雜稅等名詞或籠統的事實，是不能有深刻的印象的。一座長城，是一個很具體的事實，在孟姜女的故事中，這

座城便是古往今來一切專制勢力剝削壓迫民衆方法的總象徵，這個象徵是非常具體而有力的，任何無知識的民衆都能了解這個意義。而范杞梁的埋骨於長城之下，更具體顯明地表現出民衆犧牲於專制虐政之下的苦痛事實來。這個故事的意義很明白地，有力地，打入每一個被壓迫民衆的心坎中，這就是這個故事之所以能普遍流傳不朽的真正原因。

並且，這個故事的意義還不僅是消極的，不僅是單單訴出民衆的痛苦而已，它更進一步表現出一種對於專制虐政反抗的強烈情緒來。孟姜女是一個弱小的女子，她手無縛雞之力，不能對於秦始皇的虐政加以真正的反抗，但是她却有偉大的精神力，她以對於虐政的不平和自己身受的痛苦訴之於一哭，她的哭，是從精神深處發洩出來的偉大的具有反抗力的哭，她爲一切受壓迫者而哭，不僅爲自己和死去的丈夫而哭。她的哭是這樣偉大而強烈，所以她的一點淚能夠摧崩了象徵專制壁壘的萬里長城。

這是何等深刻的意識表現！這並不是我們的附會，在故事的本身中明明白白表

現着這個意義。

孟姜女故事之所以流傳不朽，就在她本身能夠表現民衆的反抗虐政的強烈意識上。

現在的文藝創作者苦於無好題目，但是在我們的歷史上，神話上，和民間傳說上保留着無數的好題材等待着我們，爲什麼不去採集？

我希望文藝作家能夠在最近產生一篇以孟姜女故事爲題材的長篇小說，或史詩，或其他的文學散文作品來，給我們文藝界開闢一個新方向。

青年陣線第十三期

從煩悶的苦海裏解放出來

照例，人到了中年以上，經過的事變愈多，人生的希望逐漸渺茫，現實的醜惡逐漸認識，因此多數人就往往容易陷於煩悶迷惘的苦海，覺得一切事情都無可爲，一切生活都沒有趣味，少年時豪放壯旺之氣不知到何處去了。這時候煩悶頹喪的情緒便支配着一切中年人的心靈，越是聰明俊秀的人，越容易感覺到這種心理，中國近代一部最偉大的文學名著紅樓夢便是充分描寫這一種悲觀煩悶的人生觀，紅樓夢的勢力不知道影響了多少聰明俊秀人的心緒。

但是，煩悶並不僅是中年人所特有的東西，越是文明發達的社會裏，感受煩悶的空氣越易普遍，連活潑有爲的青年人也多感染了這種氣氛，而有所謂世紀末病出現，人人以多愁善感自居，人人自命爲賈寶玉，林黛玉，結果不是頹廢，便是自殺，自殺是對人生積極負責的一種態度，尚非頹廢派所能辦到，多數的青年祇能醇

酒婦人，消磨歲月，尙談不到自殺。現在中國的青年優秀分子，似乎普遍有此現象，中年以上的人更無論了。

青年和中年人的煩悶，自有其社會的原因，現在的社會組織不健全，就中國而論，社會事業既不發達，政治更未上軌道，故一般青年有爲之士，本身既感出路的渺茫，又目擊政治社會的種種病象，自易發生悲觀煩悶，因此一般青年往往把煩悶的原因歸之于社會環境的壓迫，這自然不失爲一種理由，不過若仔細想起來，人之所以爲人，人之所以異於禽獸，就在其有戰勝環境的能力。社會環境既然不好，爲什麼你不去和環境奮鬥，不去改造環境，却只是坐在一旁愁嘆煩悶呢？這是沒出息的說法，有志氣的青年人不應該一味作這種沒出息的想頭。

青年人和中年人的煩悶，還有其生理的原因，近代文明越發達，刺激的機會越多，神經衰弱和身體衰弱的人，往往因爲受不住這種刺激，而易陷於煩悶退却，犯煩悶病的人，以都市爲最多，以出身於中上流家庭的爲最多，就是這個道理。因此，身體強健的人能夠控制住自己的神經，就不易陷於煩悶，一切偉大的事業領袖，多

半是有鐵一般意志的人，這種人決不能有所謂煩悶，因為他們的身體在平素已經鍛鍊得經得住刺激了。一般自命多愁善感的人，往往是身體衰弱，而且沾有嗜好的，身體是我們自己的身體，意志是我們自己的意志，我們應該有自己自由支配的能力。一味頹廢煩悶，不能自拔，這是沒出息的生活態度。

以上這兩種原因，還不是真正的原因，青年及中年優秀分子易於煩悶的原因，根本還是民族的關係，一種民族在初生時期，人生觀是活潑壯旺的，決不知有所謂悲觀的心理，悲觀空氣是衰老民族的特徵，民族衰老以後，血管裏生活的精力業已萎縮，沒有與環境奮鬥的能力，才有悲觀的心理出現。我在數年前曾寫過「蠻人之出現」一文，以為蠻人根本是不知所謂悲觀煩悶的。我們今日欲拯救這種世紀末的頹廢病，只有從改造民族血統入手，恢復蠻人的氣質，一切問題才能根本解決。

我現在忠告一切自覺煩悶頹廢的青年人和中年人一段話，我們大家應該知道，煩悶心理的構成根本是受了自私自利的個人主義心理的影響，因為對於個人的問題看得太重，於是個人生活稍有不滿，就易陷於煩悶。但是我們應該知道，個人主義

的時代，已經過去了，橫在我們面前的是一個集團主義的時代，我們一切的人都是這個大時代裏的一個小齒輪，我們的民族，的祖國，的世界，有許多龍跳虎擲的大問題，正待我們去奮鬥，我們的人生觀應當是永遠向前動的人生觀，我們的生活應當是永遠鬪爭不息的生活，我們的敵人已經迫到我們頭頂上，我們今後沒有安逸的生活，沒有享樂的機會，我們的命運注定要犧牲，我們應該找一個好機會去犧牲，旋乾轉坤的大鬪爭今後是不會停止的，我們的任務是向前戰鬪，至死方休，這是何等偉大的時代！這是何等光榮的事業！我們應該自己慶幸我們生在這麼一個偉大的時代，親身參與這麼光榮的事業，我們要使煩悶的青年們，把煩悶拋到九天邊外去，重新過我們前進的、鬪爭的、鐵與血的生活。

我並不是拿這些空話來哄騙青年朋友們，我是一個中年的人，我也懂得煩悶的氣圍是怎樣襲擊到我們中年人身上，比襲擊青年人還厲害。在最近一個月以內，我的十五年共同生活的愛妻，我的生後才一個多月的小女，都相繼死去，這對於我個人的生活自然是一種重大的打擊，我不能說沒有悲哀，然而我自信沒有頹廢，也不會永

遠爲煩悶所佔據，因爲我認清了我的時代的任務，我應當盡這大時代中一個小齒輪當盡的責任，我決定這樣做，我要永遠奮鬥着，直到天然的死或者人爲的死停止了我的生命以後。我永遠不怕煩悶，我已經戰勝煩悶了。我願意一切陷于煩悶苦海中的青年和中年朋友們，大家一齊掙扎起來，堅定着，勇敢着，手拉着手兒踏在歷史的屍痕身上而前進。

民國二十五年八月十日

理想支配現實·意志戰勝環境·生命 創造未來

「歷史是誰的歷史？」

我的答案道：「永遠是青年的歷史。」

何以故？

因爲：青年是生活於理想而非生活於現實之下故。

青年是有豐富的生命潛力故。

青年尙未爲環境所屈服故。

歷史永遠是理想推動着現實，沒有理想的時代，是死的時代；沒有理想的國族，是腐朽的國族；沒有理想的個人，是行尸走肉的個人。一個國族能否創造自己光明的未來，全看這個國族社會中有沒有一羣富於理想的青年能夠擔負起他們的使命。

青年應該永遠憧憬着理想的前途，把他們的血，他們的魂，他們的生命之力，貢獻給一個偉大的理想。不為環境屈服，不為現實軟化，不為利誘，不為威迫。

這時候需要的是鐵一般的意志，沒有鑄造成堅強意志的人格，是經不住現實環境的壓迫的。

我們應該堅決地相信，意志有無限的威力，意志能夠戰勝一切環境的壓迫。

一切偉大的事業，不能建築於黃金白刃之上，不能建築於欺詐詭譎之上，不能建築於苟且妥協之上。只有鐵一般的意志，火一般的人格，才能喚得起廣大羣衆的同情心。羣衆的同情就是偉大事業的起點，而這個同情是由少數意堅如鐵的鬪士用自己的人格毅力一點一滴造成的。

現在有許多苟且偷惰的人，公然宣布許多妥協苟安的思想，他們願意屈服於強寇的侵凌，他們願意屈服於獨夫的專制，他們願意屈服於暴匪的脅迫，他們公然承認這些事件是可以容忍的，他們以爲一個國族可以不要理想，而軟化於現實之下。

他們是完了，他們的時代是去了，他們的未來是死了，因爲他們已經失却生命

的戰鬥力了，祖國已經不需要他們了。

但是生命力的本身是不會死的，因為偉大的青年還在一代一代地接續起來。

他們不會屈服於強寇的侵凌，因為他們是永遠愛國的，願意為祖國而灑最後一滴血的。

他們也不會屈服於獨夫的專制，因為他們永遠憧憬着民主的理想，願意創造一個全民福利的真正共和國，為全民福利而向前奮戰。

他們更不會屈服於暴匪的誘脅，因為他們深知暴匪是野心國家的御用工具，暴匪的使命是分裂全民團結的陣線，把整個國族供國際主義的犧牲。

他們深知中華國族未來的使命，他們願意為中華國族的偉大前途盡最善的努力。

他們的信條是：

理想支配現實！

意志戰勝環境！

生命創造未來！

民國二十六年二月五日青年中國一卷七期

介紹一本國家社會主義的名著

德國宋巴特著：德意志社會主義

現在的世界是國家社會主義的世界，德意等法西斯國家固不必說，就是向來尊重自由主義的英美國家，現在也都在實行國家統制的社會主義，英國還不甚澈底，但自由黨的一蹶不振，保守黨和工黨的旗鼓相當，都是國家社會主義戰勝自由主義的表現。在美國，這一次大選，民衆屏棄了維持傳統自由精神的共和黨，而一致擁護羅斯福總統的統制經濟政策，更是自由主義已經沒落，國家社會主義獲得霸權的確證。在另一方面，共產主義的蘇俄，在斯達林領導之下，也放棄了從前左傾幼稚病的階級共產主義，而走上了國家社會主義的大道。蘇俄的五年建設，就是國家社會主義的政策，而不是共產主義的政策。經過二十年的慘酷試驗，共產主義已證明此路不通了，從列寧的改行新經濟政策起，俄國也就變成一個國家社會主義的國

家了。

什麼是國家社會主義？就是國家主義和社會主義的聯合戰線。世界上主義雖多，其實不外三種：

一、個人主義，即自由主義，以個人利益爲本位。

二、國家主義，以國家利益爲本位。

三、社會主義，以無產階級利益爲本位。

這三種主義彼此錯綜起來，又可分爲六種方式：

甲、個人主義和國家主義結合起來的方式，即自由國家主義，一方面尊重個人自由的權利，保護個人的私有財產，一方面承認個人應擁護國家的利益，所謂資本主義國家即屬此類。

乙、個人主義和社會主義結合起來的方式，一方面承認個人的無限自由，一方面又承認社會主義的平等精神，反對私有財產，反對國家觀念，所謂無政府主義即屬此類。

丙、國家主義和社會主義結合起來的方式，即國家社會主義，一方面要愛國，一方面要求實行社會主義的公道原則。

丁、單純的個人主義的方式，既不一定愛國，也不歡迎社會主義。

戊、單純的國家主義的方式，既不尊重個人的權利，也不注意社會的公道。

己、單純的社會主義的方式，既不尊重個人的權利，也不注意愛國的觀念。

這六種方式之中，甲種是一般資本主義國家的常態，但現在已不適用了。乙種無政府主義過於理想，永遠不能辦到。丁種方式只有在原始野蠻人中或可實行。戊種單純的國家主義，易流於保守和軍國民化，而忽略了大眾的利益。己種反國家的社會主義，即國際社會主義，事實上也行不通，蘇俄二十年來的試驗，即其證明。

因此在事實上，只有國家社會主義是一條大路，因為國家觀念是有生物學的根本的，任何民族都難放棄此種觀念，而社會主義則出於人類要求公道的理想，也不能忽視。國際主義是空想，個人資本主義是舊路，只有國家社會主義才是一條大道。現在全世界的進步民族，無論是英、是法、是美、是俄、是德、是意，都不能

不走這一條大道。現在全世界並沒有什麼兩條對立的戰線，只有國家社會主義一條戰線。西班牙的內戰，實際上祇是德意兩國勢力和俄法兩國勢力的衝突，這仍是國與國的勢力競爭問題，並不是什麼思想戰線的問題。

現在我介紹一部關於國家社會主義的名著，這就是德國宋巴特教授（W. Som-
bart）的「德意志社會主義」。

宋巴特教授是現代德國經濟學界的泰斗，他的學識非常豐富，著作所涉及的範圍也很廣泛，在現代學術界已自成一個系統。這一部「德意志社會主義」是發揮他的社會主義理想的。他心目中之所謂社會主義，並非即馬克思派之所謂社會主義；他也不是國社主義者，不過他的理論，却也有一部分影響到德國國社黨政府的政策。現在我把這本書的內容撮要給大家介紹。

本書共分六卷：第一卷，經濟時代，說明現代社會制度及文化方式之矛盾；第二卷，社會主義，批評各派社會主義的定義，末後提出他個人對於社會主義的解釋；第三卷，經濟時代社會主義之迷誤，特別批評馬克思派階級社會的錯誤；第四

卷，何謂德意志社會主義，說明德意志社會主義之目標與途徑；第五卷，國家，說明國族的概念和特質，以及國家、社會和個人三者間的關係；第六卷，經濟，說明一種未來德意志所需要的經濟理想。

以上是宋巴特原著的大概，讀者如有志研究這一派的社會科學理論，可購商務印書館發行的楊樹人氏譯本自行研究。宋氏的理論當然也未必完全正確，但總可以使我們知道社會主義的內容非常廣大，並非馬克思一派所能夠包辦得了的。

民國二十六年二月二十日青年中國一卷八期

現代青年的偉大使命

根據生物的歷史鐵則之指示，就決定了我們現代中國青年未來的任務和使命！我們的使命是什麼？

我們的使命就是依照生物演進的正確路線，迅速合力推進我們中華民族早日完成建國的大業，早日踏進了國族社會有機體的階段。

事實上是很悲慘的，中國今日還不配稱爲一個國族，我們的社會形態和集團意識還都只是民族的，敵人罵我們不是一個有組織的現代國家，我們雖然悲哀，然而也應當反省。

試問：那一個有機化的近代國家，容許外國人干涉我們的政治，割裂我們的領土？

那一個有機化的近代國家，容許軍閥割據的狀態，和軍隊私人化的組織？

那一個有機化的近代國家，容許一個非由民意產生，也不准許人民參政的統治勢力？

那一個有機化的近代國家，他們的國民肯去做漢奸，肯去替外國人打本國人？那一個有機化的近代國家，他們的優秀青年肯受反國家思想的麻醉，公然承認外蒙古是應該脫離中國的，俄蒙互助協定是合理的，十八年中俄之戰是中國欺侮俄國的？

那一個有機化的近代國家，他們的青年肯公然高呼擁護祖國蘇聯那樣無恥的口號？

記着，這都是中國的最大恥辱，造成這些恥辱的原因根本是由於中國還沒有完成一個有機的近代國家的建設，還沒有真正踏進了國族社會的階段。

現代中國青年的任務就在努力推動這個國族社會階段的早日完成。

我們不需要去侵略別的國家，但我們所有的失地必須一律收復。

我們不反對和外國人辦交涉，但我們的行政主權必須徹底完整。

我們不反對接受外來的文化和思想，但受金元、盧布操縱的消滅國族意識的思想，必須反對。

我們不反對中國應當有一個強固的中心勢力，但主張這個勢力必須建築在真正澈底民主的基礎上。

我們不反對中國人民在經濟上的享受應當各得滿足的機會，但不主張只管個人或階級的利益而損害了國族的合作與和諧。

我們不反對個人的權利自由應當尊重，但主張這些必須爲國家的利益而有所限制。

我們不反對人民有自由企業權和財產承繼權，但對於貪得無饜、損及公共利益的資本案或奸商，必須加以反對。

我們的對外要求是獨立，自由，對內要求是全民福利，爲達到這個偉大目的起見，每一個愛國的中國青年，應該一致起來執行他們偉大的使命。

青年們，起來，中華民族的前途放在你們身上了。

民國二十六年三月五日青年中國一卷九期

什麼是「現代化」？

中國現在舉國上下一致努力的目標是要把這五千年的古國改造成一個現代化的國家，只有在這個大前提之下，才能解救當前的國難，樹立國族復興的基礎。凡稍有頭腦和常識的人，對於這個大前提，我想無人會反對的。但是其中有一個最難解決的問題，此問題不解決，則現代國家的建設工作就根本無從談起。這個問題就是：究竟所謂「現代化」的內容是什麼？換言之，中國的國家社會要採取些什麼特點，才算是真正做到了現代化？這就是今日中國國民所應該認識清楚的一個問題。

從鴉片戰爭以來，中國國族可以說就在建設現代化國家的運動上開始努力，但是因爲每一時代的政治社會領袖，對於現代化的認識深淺各有不同，所以始終沒有一貫的邁進方針，甚至互相衝突牽制，阻礙了現代國家建設的進路。有的人認現代化就是學西洋的堅甲利兵；有的人認現代化就是剪髮易服，在飲食起居上模仿西洋

人；有的人認現代化就是變法和立憲；有的人認爲文學思想上的改革才是現代化；有的人說現代化就是民主主義和自由主義；也有的人說現代化必須是馬克思主義或者法西斯主義。在這所有種種不同的思想和意識形態之中構成了中國現社會的矛盾。

所以我們要促進現代國家的建設，必須要先解決什麼是現代化的這個基本問題。

第一個容易解決的，不用說，我們之所謂現代化，實際上就是指的以現代西洋文化爲模型的一種文化形態，這是人人都能承認的。因爲過去世界上的文化，單位雖有若干種，如印度文化，埃及文化，回教文化之類，但到今日世界文化的中心已不能不承認是移於歐洲。中國人今日不談改革則已，若承認過去的舊文化確有缺點，非加以改造不可，則勢必不能不以現代西洋的文化爲參考。過去關於文化問題雖有「全盤西化」和「中西調和」論之爭，但至少不能不部分地採取西洋文化的優點，以補救中國舊文化的缺點，則爲一致承認的事實。故我們說現代化就是現代西

洋的文化，這句話似乎不爲過分。承認了這個前提，才能談到具體的問題。

說到現代西洋的文化，就不能不回溯一下西洋文化的演變歷史，只有從歷史的方法，才能眞了解現代化何以發生矛盾衝突的事實。我們知道現代西洋文化的來源並不是整個統一的，自始就包含有矛盾和對立的因素，這個矛盾和對立也可以說是一切事物根本的性質。西洋文化的來源本有兩個：一個是希臘的文化，一個是希伯來的文化，前者是個人主義的，自由的，活潑的，享樂的，主智的文化；後者是集團主義的，秩序的，嚴肅的，犧牲的，意志的文化。這兩種文化的互相起伏倚待，構成了全部西洋文化的史蹟。在上古時代，西洋文化是以希臘文化爲主。希臘文化發展到極端，演成了個人主義極端猖獗，生活頹廢，秩序廢弛的弊端，然後希伯來文化的基督教才乘時而起。中古時代，是基督教全盛的時代，也就是希伯來文化驅逐了希臘文化的時代。這個文化發展到極端，才有了箝制個人思想，壓迫文化藝術，極端宗教專制的流弊，於是希臘精神又乘之復活，而有了文藝復興的新運動。從文藝復興到歐戰，這四百年之中，可以說是希臘文化又戰勝了希

什麼是「現代化」？

伯來文化的時代，在思想上以思想自由的原則代替了宗教的定於一尊政策；在政治上以尊重個人權利的民主主義，代替了封建的政治；在經濟上以保障私有財產，承認自由競爭的資本主義，代替了中古的基爾特經濟組織。這種文化發展到爛熟，便造成了十九世紀西洋的富強文明，但是流弊也因之而起。在資本主義自由競爭的原則之下，演成了社會經濟的不平等狀態，富者極富，貧者極貧，階級的分野，日漸顯明，而社會主義的思想遂又乘之而起。從歐戰以後，各種新的運動紛紛興起，在表面上雖有共產主義、法西斯主義、國家社會主義、基爾特主義、統制經濟政策種種不同的花樣，但其反對個人自由放任，主張統制干涉則一，這種精神就是反希臘的精神，就是希伯來文化的復活，也就是對個人主義文化流弊而起的集團主義的文化。從歐戰後二十年來的政治社會思想變遷現況觀之，我們可以說現代西洋文化又走到了一個遞嬗變革的時代，正和羅馬帝國末年，因希臘文化爛熟而引起了基督教的反動一樣。今日的一切共產主義、法西斯主義……就是當日的基督教和其他各種宗教，這些宗教相互之間自然要難免因互爭領導權而發生爭鬭，但無論那一種宗教

成功，民主自由的希臘式個人主義思想必難免受挫折，而希伯來式的武斷嚴肅的集團主義文化將代之而起。這是一部西洋文化循環對立的歷史，過去如此，今日或者也不能避免如此。

明白了這個，就知道在今日中國講現代文化問題所以困難的緣故。假使我們生在十九世紀，則現代化的標準是非常容易定的，因為那時代的所謂現代文化，就是英國維多利亞時代的文化，在政治上是尊重個人的自由權利，在經濟上是承認個人自由競爭的原則，在社會組織上是承認一夫一妻的小家庭制，在學術思想上是承認自由批判，在教育上是發展個性，在宗教上是信教自由，所有這一切都有一定的模範可遵循，我們只要照抄便得了。日本變法時便是如此，我們在前清末年的維新運動也是如此。

到了今日，這個標準已經不能完全保持了。我們今日所見的一切西洋社會，一方面有保守自由民主傳統精神，夢想恢復維多利亞黃金時代的個人主義者；一方面就有急進改革，大膽摧破傳統壁壘，主張統制干涉的新希伯來精神；而在集團主義

的希伯來精神之中，又有共產主義、法西斯主義、國家社會主義、全體主義……種種的互爭正統現象。在這個時代來談現代化，實有使人莫知適從之感，要想使中國社會和這些文化適應，更是加倍困難的問題。中國的現代化遲遲不能成功，這是一個主要的原因。

然則我們今日若欲建設一個現代化的新中國，勢必不能不把這個最基本的難題加以解決。這個問題，在一般武斷家看來也許以為很容易解決，然而事實上却不能不費些考量。

要解決這個問題，必須更往前推進一步。照我們上面所述的西洋文化演變的大勢看來，似乎是一個循環的局面，如果西洋文化祇是這二希文化的走馬燈式的旋轉，則文化根本上似無進步可言，但事實上，循環是文化的一方面，而進步却又是文化的另一方面，循環之中自有其不循環的成績灼然可見。一部西洋文化史，雖然一方面確是希臘文化與希伯來文化的循環起伏，並沒有什麼新奇的花樣；但另一方面文藝復興以後的新希臘精神，確又並非完全與古希臘精神處處相同，現代的新希伯來

主義也並非就是古希伯來文化的整個復活。具體地來說，古代人坐木船，現代人坐飛機；古代人用手抄書，現代人用機器印書；古代人沒有系統完備的教育制度，現代人有了；古代人沒有顯明生動的國家民族觀念，現代人也有了，可見古代現代之間終有其不同之所在，找到了這些不同之所在，才是真正認識了什麼叫做現代化。

現代化的第一個特質就是大規模的機械生活。機器是自有人類就有了的，石器時代人類用的石斧石鋤之類，也可以說是機器之一種，但人類生活與機械發生最密切而不可分割的關係，衣食住行，思想態度，一切都須藉助於機械，這却是現代所特有的徵象。今日無論是什麼主義，任何政治經濟制度的國家，對於機械化的動力建設，沒有不承認，沒有不努力的，現在無論怎樣守舊頑固的人，決無放着火車飛機不坐，却去坐二把手推車和獨木舟的。所以要問什麼是現代化，我敢說機械和由此產生的生活思想上的變更，就是現代化。

其次，現代化的第二個特質就是產生機械文明的科學精神和方法。科學精神和方法也是自古就有的，但科學精神的發達和科學方法的嚴密，却是現代才有的。現

代任何國家，任何主義，對於科學家研究的結果和其應用的方法，沒有不積極尊重的。所以要問什麼是現代化，我又敢說，科學的精神和方法就是現代化。

第三，現代化的又一個特質，就是大規模的工業組織和管理。古代人最不如現代的就是組織管理方法的幼稚，所以古代不少聰明俊秀的個人，而絕少組織完密的集團。現代人類，則無論是政治上，經濟上，教育上，軍事上，無不用極端科學化的組織方法去組織和管理，因此效能比古代增加了不知有若干倍。我相信，無論是任何主義成功——即使是無政府個人主義——對於這種組織管理方法上的大進步是決不會放棄的。因此我又敢說，現代化的又一個特徵，就是組織管理方法的進步。

現代化的第四個特徵，就是教育的普及，這也是古代所沒有的。古代希臘人雖號稱是文化較高，然也沒有發明了近代的國民普及教育制度，因此他們的文化僅成爲少數優閑人的娛樂品，不能使多數羣衆傳受下去。現代則教育成爲人人應享的權利，任何國家，沒有不承認普及教育是應該的。所以我又敢說，這國民教育制度的成立，又是現代化的一個特徵。

機械的發明和使用，科學精神和方法的進步，組織管理方法的改進，國民教育的普及，至少這四點就是現代化的特質，沒有人能否認的。我們要建設一個現代化的新中國嗎？請努力促進我們整個國家向這機械化，科學化，組織化，和教育普及化的四項目標上前進吧！

民國廿六年太原日報

再談現代化問題

——兼答彥興先生——

我在本刊創刊號上寫了一篇『什麼是現代化』的文字，經上海開明書店出版的「月刊」創刊號上轉載出來，今天（三月三日）山西日報附刊『今日談』第十五期上，彥興先生寫了一篇『怎樣纔是現代化』的文章和我討論這個問題，爲回答彥興先生的雅意起見，因此再寫這一篇文章來請教。

我首先應該聲明的是，我在那一篇文章裏祇提出了現代化的四個比較普遍的特徵，並非即謂現代化的特徵即限於此四者。因爲『現代化』這個名詞，根本是常識的，而非科學的，所以嚴格地要替現代化下一個嚴密完整的定義，根本是不可能的。任何人只能說到牠的一方面爲止，所以彥興先生的補充意見，我是很樂於接受的。

第二，我在那篇文字裏替現代化舉的四個特質，完全是根據客觀的事實立論，並非發表作者個人主觀的成見。我所舉的那四個特徵——機械化，科學化，組織化，教育普及化，是現代任何文明的國家——無論是自由主義的，社會主義的，法西斯主義的——所共有的特徵，只有那些文化落後的社會，才缺乏這些條件。政治上採用什麼主義，那只是社會現象的一方面，不能代表社會現象的全部。譬如今日的德國，儘管他們在政治上採用了有些人所認為反動的法西斯主義，然而從他們國家社會的機械化的程度，科學發展的程度，以及教育普及的程度看來，任何人不能否認德意志民族是一個現代化的民族，恐怕他們的現代化程度比較社會主義的蘇聯人民還要高些，這從出版物的統計，工業出品的統計上都可以顯然證明的。所以我所舉的四個特徵，只能說不完備，却不能說不對，這在彥興先生想也可以同意的。

我以為我們今日要討論現代化的問題，必須先承認三個前提：第一，我們所謂現代化，必須是指現代已有的事實，而非指未來將有的演變。因為所謂『現代』即是指既非『過去』，又非『將來』的目前這一階段而言，若把將來可能的一切希望

算入，那就超出現代化的範圍，應該歸到『未來化』的問題上去了。

第二，我們所謂現代化，必須根據客觀的事實，而非根據主觀的理想，是『是什麼』的問題，而非『能什麼』的問題。客觀的事實是大家比較可以公認的，主觀的理想，只是一部分人的理想。若把現代化的問題牽涉到主觀理想方面，則你有你的理想，我有我的理想，人人各有各的理想，誰是誰非，這個官司就永遠打不清楚了。

第三，我們所謂現代化，必須是現代普遍的已有的事實，而非一部分特殊的事實。因為我們既要根據客觀的事實，那當然只能根據普遍的事實，若是一部分社會所特有的事實，他部分社會是否將行，尚在未知之數，則在現代化這個命題之下，自然也無從討論起。

根據這三個前提，所以我以為彥興先生在原文後半篇裏所補充的三個現代化的特質——（一）真正的民主政治，合理的經濟組織，一切平等的社會；（二）劃時代的新社會制度；（三）根本消滅侵略主義的存在——雖然很值得佩服，但只能算是

將來的理想，而非現在的事實，是未來化，而非現代化。

根本彥興先生和我個人對於討論現代化的態度有點不同，彥興先生要問的是現代化應該如何，所以他的標題是『怎樣纔是現代化？』我要問的是現代化是如何，所以我的標題是『什麼是現代化？』一個是『該不該』的問題，一個是『是不是』的問題，兩人所問不同，所以結論自然不同，這是無足怪的。

以上是答彥興先生的後半篇問題，以下再就彥興先生前半篇所提出來的關於『歷史文化演變論』的問題，另外討論一下。

關於『史觀』的問題，或者社會科學觀點的問題，在現代社會科學和歷史學上，有種種不同的意見。彥興先生認為『人類歷史的演變是由原始共產主義社會、奴隸社會、封建社會、到達了資本主義社會、社會主義社會……是各有它們特殊的歷史路線，因生產關係與經濟基礎的不同，各時代產生出各時代的文化特徵。』這種意見，當然是從馬克思派的經濟史觀（他們自稱為唯物史觀）採取來的，經濟史觀祇是各種社會科學派別中之一種，並不足以代表現代社會科學理論的全部，這種理論

本身是一種很武斷主觀的理論，社會學家批評的很多，讀者請將俄人索羅金教授著的『當代社會學學說』（商務出版）拿來繙閱一下，便可知現代社會科學的研究，是何等日新月異，決非八十年前的這種舊理論所能一手遮盡。不過主張那一種理論是各個人的自由，所以我不必批評彥興先生所持的歷史理論，我只將我的理論申說一下。

我對於歷史的理論是主張『生物史觀』的，這生物史觀就社會科學方面來說，就叫做『社會有機體論』，又可以叫做『社會達爾文主義』，因為牠是從達爾文的生物演化論來說明社會及歷史的現象及動因的。生物史觀認社會是生物的事實，而非經濟的事實，社會的構成是由於生物的關係而非經濟的關係，所以主張應用生物學的原理來說明歷史的一切現象和動因。他們認為生物關係是先天的，而經濟和其他一切政治法律宗教文化等關係都是後天的，後天關係無論如何不能強過於先天關係；譬如家族的起源，照經濟史觀說是由於經濟的互助，但從生物史觀看來，則由於親子之愛、兩性之愛等生物原因構成，假如家庭祇是由於經濟上的互助，試問現代為兒孫做馬牛的家長，終身辛辛苦苦，賺下錢全給子孫花了，所為何來？還不是

因爲有一點親子之愛的生物天性才肯如此犧牲嗎？關於這些論辯，本篇內不能詳說，讀者請取我所著的『生物史觀與社會』、『社會科學通論』、『生物史觀研究』及『國難文選』等書來研究一下，自可略知其梗概。

生物史觀既認社會的構成主要原因由於生物的關係，故分社會進化爲『家族社會』、『部族社會』、『民族社會』、『國族社會』等階段，而可採『封建社會』、『資本主義社會』等名稱，因爲這些名稱祇能表示社會的一部分經濟事實，而不能表示社會全般的事實的，尤其是馬克思主義者應用這些名詞，往往過濫，譬如中國的封建制度，自秦始皇以後早已廢除了，而現代許多作家仍然濫用「封建社會」等名詞來說明現代中國社會的性質，這豈不是「時代錯誤」。

我在第一篇中所提出來的「二希文化」的互演論，也是生物史觀理論之一部分，我們可以把它叫做『生物史觀辯證法』。照這種辯證法看來，宇宙一切根本現象就是『組織』和『分解』的對立的演化。天體上一面有由各微塵集中而成爲星球的『組織』過程，同時也有星球粉碎而化爲微塵的『分解』過程。物理上一面有電子

集中成爲原子的『組織』過程，同時也有原子粉碎化爲電子的『分解』過程。到了有機界中，這種現象越爲顯著。有機生物演化的特徵就是組織化的趨勢，單細胞生物進化爲複細胞生物，組織簡單的下等生物進化爲組織複雜的高等生物，個體生物進化爲集團的社會，都是循這一條的路線走的；但同時每一時代中也都有反組織的分解趨勢發現，代表前者是『集團主義』的文化，代表後者是『個人主義』的文化，兩者互爲循環。但從有機進化的觀點上來看，我們不能不說組織化是正動，而分解化則是反動，因爲組織越複雜，則生命的發展力越大的緣故。

在這種原理之下，集團主義者主張社會是超個人而存在的，社會是一個有機體的生命，也有獨立的意識，個人不過是社會機體內的一個細胞。許多個人主義的社會學家反對這種學說，依然以爲社會不過就是多數個人集合的代名詞，祇因爲他們沒有明白『組織可以變質』的學說。關於這個學說，讀者可參考上海大光書局出版的『生物史觀研究』內黃欣周君所著『進化與組織』一文，此處不能詳說；簡單地說，這種學說承認組織可以變質。又黃君在『科學觀點之轉變』文中曾有以下一段

話：

『一個有組織的社會集體，並不等於其構成員的總和，而是多於其總和的，足徵社會全體自有為個員所不具有的新性質。舉例來說吧，恩格斯在所著「反杜林論」的哲學編，曾經引了拿破崙的例子來證明他的「量變質變」的辯證律。該例是法國騎兵與孟美雷克騎兵戰鬪，兩個孟美雷克騎兵無疑地戰勝三個法國兵，一百個孟美雷克兵與一百個法國兵不分勝負，三百個法國兵便可以戰勝三百個孟美雷克兵，一千個法國兵能夠每次打破了一千五百個孟美雷克兵，恩氏以為這可證明量多了便能變質，其實變質的原因不在量的增加，而在組織的力量，法國兵因為組織好，所以能夠戰勝組織不好的孟美雷克兵，不然孟美雷克騎兵的量也增加了，何以不會變質呢？』（節錄大意）

照以上的話看來，組織可以產生新的性質，一種物質在經過組織後和未組織前截然是兩物（如積磚而成屋，但屋非即磚），由個人組織而成社會亦然。一般社會原子論者祇因為不懂得這個道理，所以不承認社會超於個人的實在性。在自然科學

上，他們依舊執持微粒式的物質原子論；在社會科學上也依舊執持「民約論」以來的個人單位的社會原子論。殊不知自然科學自愛因斯坦的相對論出世以來，已打破孤立的物質微粒的舊唯物主義迷信，而建設一種全體相互倚賴的新宇宙觀，在這種觀點之下，整個的物質都更成爲全體宇宙組織下的一個關結，物質的本性只有從與他物互相倚賴的關係中才能看得出來，所以一切物質都是相對的，而非絕對的。斯末資將軍根據了這個原理又建設了他的「全體主義」的宇宙觀，這都是二十世紀自然科學上的大革命，這個革命不但改變了古典物理學的傳統觀念，也應該連帶的將一切自由主義者、平等主義者的社會原子論的古典社會科學全盤改造，而轉換一種集團主義的新社會科學原理。

說到這裏，就可以談到我個人對於未來社會的理想條件了。我也和彥興先生一樣，承認舊式的社會已瀕破滅，應該有全盤改造的必要，我們應該要求一種新的社會革命，不，還要有整個宇宙觀、人生觀的革命。我認爲未來的世界必然是集團主義的新世界，其內容是：

(一) 在宇宙觀方面，反對古典物理學的物質微粒說，而接受斯末資的全體主義的宇宙觀。

(二) 在社會觀方面，反對「民約論」以來的個人本位的社會原子論舊觀念，而主張社會有機體論的集團本位社會觀。

(三) 在人生觀方面，反對個人本位的權利鬭爭觀念，而主張集團本位的義務秩序觀念。

(四) 在政治方面，反對過度放任的極端自由主義，主張建設國家高於一切的新思想。

(五) 在經濟方面，反對自由競爭的資本主義，而主張在國家指導計劃之下建立新的國民經濟體系。

(六) 在文化教育方面，反對自由放任，一味主智的文化教育政策，而主張培養國家觀念和民族精神的集團文化政策。

以上不過略舉此種新觀點內容條件之一二，這種新觀點完全是根據集團主義原

理而來的。這種集團主義的文化，照生物史觀的社會原理看來，是社會演進的必然階段，是客觀的事實，而不僅是主觀的理想。這就是全世界將來共走的大路，也是中國應走的大路。如果說我前舉的現代化的四種特質還不夠的話，這就是我對於現代化特質的補充，不過這種現代化還要待明日的社會才能實現的。

以上拉拉雜雜說了許多，因為內容牽涉的範圍太廣，所以未必能一一都蒙讀者了解。末了，我感謝彥興先生給我引起一個機會，使我可以進一步談到一些比較更為根本的社會科學問題。

民國二十六年三月太原日報

一個夢

有一天，中華國族青年鬪士從睡夢中醒來，他的眼前展開了一幅新的圖畫。

他看見，這個海棠葉形的地圖上，所有的殘缺都已經完整了，中華民國再沒有應該收復的失地了。一切被敵人踐踏蹂躪的同胞們，滿洲人、外蒙古人、臺灣人、西藏人，一切被掠奪土地內的同胞都已經歡然完聚在一個統一政府的領導之下，沒有一個向隅的人。

他看見，在這一片海棠葉形的地圖之內，各個民族——漢、滿、蒙、回、藏、苗——都在平等合作的原則下，共同爲整個國族服務，不許有任何民族被輕視的狀態存在。

他看見，在這一片海棠葉形的地圖之內，不許有任何干涉國家主權的權利仍然繼續，一切的不平等條約，一切的領事裁判權，一切的關稅協定制度，一切的內河

航行權，都已經澈底廢止。沒有一個外國兵可以容許駐紮在中國的土地上。

他看見，中國的國民，用鐵和血洗滌了過去自鴉片戰爭以來一世紀中的羞辱，他看見中華國族的自由平等，不是用搖尾乞憐的方式去求得來，中國人不但要收回他們喪失的權利，也要收回他們喪失的國格。

他看見，中國境內不許有一個擁兵自衛的軍閥，一切的軍隊都是屬於國家的，而不是屬於任何個人的。全體的中國壯丁都在自願之下，獻身到國家的軍隊裏。

他看見，一個民治、民有、民享的真正民主政府，為全民所支持着，湧現出來。在這個政府之下，人民有充分圓滿的言論、出版、集會、結社的自由權，再不受一點無理的干涉。

他看見，在中國境內，再沒有一個不識字的人民。

他看見，在中國境內，再沒有一個弱不勝衣的行尸走肉者。

他看見，婦女們和男子同樣擔負國家的義務，也同樣享受國家的權利，國家是屬於全民的，不是屬於一半人的。

他看見，中國境內沒有一個失業的人，人人都找到了他們願做的職業，政府擔當替人民找職業的責任，不能替人民安排職業的政府，不待人民起來驅逐他已經自行告退了。

他看見，每一個中國的職業勞動者，都可以有一筆足數的財產享受他們的生計。政府保護他們的權利，尊重他們的勞力享受，不再有資本家地主來掠奪他們的財產，也不再有任何政府假借國有的各種名義來剝奪他們的權利。一切的耕者享受他們土地的收入，一切的勞動者享受他們勞動的所得。他們可以有財產，可以享受財產，可以傳之子孫，但不許擴張到妨礙他人的生活。在中國領土以內，不許有坐着不勞動，專靠利息吃飯的人，因為未來的中國是有業國民的中國，不是無業流氓的中國。

他看見，在中國境內，一切階級鬭爭的邪說都已自動消滅了，因為中國境內只有職業的分化，而永沒有階級的鬭爭，工人、農人，自己已經覺悟他們也是國家的一個主人翁了。

他看見，科學的發明已經充分在中國境內應用起來，每一個中國人都能充分應用這些科學的貢獻增加他們生活的內容。

他看見，中國四圍的弱小民族，從前受過恩惠的那些國家，朝鮮人、安南人、緬甸人、印度人、菲律賓人、馬來人、中央亞細亞的各種游牧民族，都已經恢復了他們的獨立自由，和中國聯合共維東亞的和平。

他看見，日本人已經放棄了他們的領土慾望，俄國人已經放棄了他們的赤化陰謀，英、美、德、法已經放棄了他們的經濟侵佔，大家和中國結成了平等互助的朋友。

他看見，一切的獨裁政治都已崩潰，全世界的民衆都已覺醒，國家社會民主主義的原則已經支配了全世界，全世界的國家都在這個基礎之上，產生了真正民治、民有、民享的全民政府；全世界的民主國家，都在平等聯合的原則之下產生了真正平等的國際聯盟，爲國際平等化的理想而奮鬥。

他看見，中華國族發揮他五千年悠久文化的最高智力，爲全世界人類締造永久

的和平。

這是夢嗎？這不是夢，這是最近將來就要完全實現的事實，因為中國的青年已經覺醒了，把改造新世界的責任擔負在他們身上。

民國二十六年四月五日青年中國一卷十一期

在大時代中堅定我們自己

人與人相殺，國與國相斫，這是我們的時代。

一切的人物都破產，一切的理想都動搖，一切的民族國家都朝不保夕，一切的家庭都分崩離析，一切的城市都接近毀滅，這是我們的世界。

信義不可靠，條約不可靠，友誼不可靠，信仰不可靠，愛情不可靠，這是我們的社會。

生活越來越困難，思想越來越束縛，物資越來越枯窘，這是我們的生活。

這時代的主要徵象是什麼呢？黑暗、慘酷、矯詐。

人們怎樣活下去？特別是有點智識並且愛用腦去思想的人將怎樣活下去？

斯賓格勒所預言的西方文明的沒落經過這一次大戰又將有力地證明了，須知這沒落者不止是西方，還恐怕是整個的世界。

威爾斯與斯賓格勒一樣的悲觀，他把大戰後未來的世界描寫成一個黑暗荒涼，一切物質、精神文明都破產的世界。

這不是預言，歷史上有不少的前例，以希臘、羅馬之文明，而有中古的黑暗時代；以周、秦、兩漢的光華燦爛，而有五胡十六國，誰能保現代這一點點工業革命後的文明能夠永垂不朽？一切事物都是有機的，有生住必有異滅，以佛的威神慈願不能挽回像法的末劫，文化難道不會有滅亡的時期嗎？

雖然，我們不可一味這樣悲觀，委心任運是弱者自殺的舉動，人類的進化是靠反抗現實而掙扎出來的，我們是強者的子孫，因為弱者早已為大自然所淘汰而滅種了，我們的血管裏還有強者的血，不要悲觀，掙扎起來吧。

天下事不能僅作一面的看法，凡事必有兩面，辯證法講得就是這個道理，我們的古先哲人最懂得這個道理，道家講一個禍福倚伏，儒家講一個盈虛消長，陰陽家講一個始終交替，周易在剝極的時候便埋伏了一個「復」字，萬事沒有只偏於一面的。

舉小的例來說，當法王路易十四鼎盛的時候，已經感到他死後洪水要來到了；當十九世紀初年拿破崙征服德國的時候，後來在凡爾賽宮即德意志皇帝位的威廉第一已經開始入軍隊了；當凡爾賽條約簽字的時候，希特勒已經流落在德國了。舉大的例來說，羅馬帝國滅亡之日，一個新的基督教世界已經到臨；五胡亂華的結果，也萌芽了隋唐大帝國。萬事都是倚伏消長的。

處在這種大時代的人，切不要爲一時眼前的景象所動搖，必須要堅定自己的壁壘，要以人去轉物，不可爲物所移。

大時代下的堅強鬪士們，必須具有創造自己命運的勇氣。

讓我們借用聖奧古士丁的話：這裏有兩個城，一個是魔鬼的，一個是神的，屬於魔鬼的，讓他們往地獄去墮落罷，末日審判快要到臨了；屬於神的，我們這一小羣，讓我們集合在神的光明聖潔的旗幟下，耐心地，慢慢地，替神在地上建築一個同樣的天國罷。

我們這屬於神的一羣需要些什麼來鍛鍊自己呢？

- 一、需要海一般淵深的慈悲；
- 二、需要天一般廣大的願力；
- 三、需要日一般光明的理想；
- 四、需要星一般皎潔的人格；
- 五、需要水一般澄清的智慧；
- 六、需要火一般熱烈的感情；
- 七、需要鋼一般堅強的意志；
- 八、需要地一般厚重的耐力；
- 九、需要光一般迅捷的行動；
- 十、需要山一般屹立的風度。

凡此十大原則，爲一切光明事業發軔之本，以此治身，身無不強；以此救國，救世界，事無不成。

論集團主義的文學

集團主義是針對個人主義而出現的，個人主義者把個人看做是社會組成的唯一實在分子，他們祇承認個人的生命，個人的理想，而不承認社會集團的生命，社會集團的理想。他們以為社會不過是為保護個人權利而設的一種組織。這種思想在社會科學上叫做「社會原子論」的思想，從盧騷「民約論」以來，這種思想常被人們反覆引用着，然而從社會科學和生物科學的立場看來，這種思想確是錯誤的思想。

集團主義者反對「社會原子論」的社會觀，而主張「社會有機體論」的社會觀；他們主張社會集團是一個獨立的有機體生命，每一個個人不過是這種有機體組織下的一個細胞；他們主張社會集團的利益，社會集團的理想；在文學上，他們反對個人主義的文學觀，而主張建立集團主義的文學，推進集團的文藝創造和表現。

有些階級主義者的馬克思信徒，也來附和集團主義的文藝思想，但是他們還沒

有充分認識集團主義的意義，他們所標榜的集團主義仍不過是個人主義者的變形。他們的社會理論根本不脫「社會原子論」的窠臼，他們仍認社會不過是多數個人的堆積物，他們所謂集團主義實際祇是階級主義的別名，充其量也不過是大眾主義的變名。「大眾」和「集團」並不是一個同義的名詞。我們說一千塊磚並不就代表一間房屋，一千條線也並不就代表一塊紗布，唯物辯證法認為量多了就可以變質，這是極端錯誤的看法，質的變化並不在乎量的多少，而在乎全體組織排列的關係如何，譬如一千塊磚可以造一間房，也可以造一座塔，又可以造一座火爐，這些造成物性質的變化是由於磚的組織關係不同，並不在乎磚的多少。一間房雖是由一千塊磚所造成的，但一間房的性質功用和一千塊磚的性質功用却截然不同，因此一千塊磚並不能就代表一間房。因為前者不過像是許多人烏合的「大眾」，後者才是經過組織以後的「集團」。磚和房屋都是無機物，尙且不能認為彼此性質相同，個人和社會都是有機的生命，更不能漫然認為一物了。因此，階級主義者的思想，充其量也祇能說是「大眾」的理想，而不是「集團」的理想；階級主義的文學，充其量

也祇能說代表某一個階級的文學，或某部分羣衆的文學，而不是代表整個社會集團的文學。真正的集團主義的文學觀，是站在整個社會集團的觀點上，要求一個發揮集團理想，表現集團情感，促進集團凝固的集團文學。集團文學不能拿來做某部分個人的工具（無論人數是多是少），集團文學是整個社會集團情感的表現，它是由集團所創造，由集團所構成，爲集團利益而存在的。

社會集團的構成根本是一種生物學的事實，它是受着生物學法則的支配。產生社會集團有機體生命的基本要素是生物的關係，換言之，即是血統遺傳的關係，即是種族的關係。祇有具有種族血統關係的社會才可以構成一個堅強的有機的集團社會，才有獨立的生命。

這種生物的社會集團在現今發展的最高階段是「國族」(Nation)，我們同生在一一個國族中的分子，因爲遺傳的血統相同，文化環境相同，所以心理的構造和思想的方式也相同，從而所表現的文學特點也都相同，而和其他異國異族的文學就截然不同。我們中國人所要求的集團主義文學，就是能表現整個中華國族的意識，發

抒整個中華國族的情感，宣揚整個中華國族的使命，呼訴整個中華國族的痛苦，淬礪整個中華國族的精神，糾正整個中華國族的弱點，和團結整個中華國族的意志的文學。過去陳腐的古典文學，和曾經流行的個人主義、階級主義文學，都不但不能擔負這個責任，並且反有戕賊國族生命，分裂國族意識的危險。因此我們一面需要國族社會集團文學的創造，一面也需要反國族社會集團文學的澄清。集團主義文學的目前工作方針，一面要積極去推動正確的文學路線，一面也要堂堂正正，大刀闊斧去向一切古典主義、個人主義、階級主義等反集團文學進攻，掃盪危害國族集團生命的病菌。

在這時期中華國族所需要的集團文學應該具有如何的內容，在這一篇短文中不能一一詳說，我們只能把最近與將來要建設集團主義文學所應走的路線略舉出幾種原則來。我們以為中國今後的集團文學，在意識方面必須充分表現國族的共同意識，擁護國族的共同利益，反對消極的國難文學。在精神方面，必須鼓吹樂觀進取武健鬪爭的精神，反對頹廢苟安禮讓的精神，以意志的文學代替感傷的文學，以革

命的文學代替奴隸的文學。所謂「革命」的文學，一方面是站在整個國族集團生存的立場上和外敵作鬭爭，一方面是對內攻擊一切漢奸準漢奸賣國賊之流。這與國難文學是不同的。其次，在題材方面固然不拘任何材料，但比較地以描述整個國族的動態更爲得法。因此如同民族光榮史，抗戰光榮史等都是我們最好的題材。

要具體說明集團文學的一切內容，是這篇短文中所難滿意做到的，因此我的說明就止於此，以後有機會再來談他。

民國二十六年作

藏雲室詩集序

涉園林者，覩草木之紛然而卽喜，若夫陟崇岡，汎長流，窮泰岱之奇，縱溟渤之深，方將騁志乎煙雲，遊心於海嶽，目不及停，神不及駐，而何暇問乎草木之微；然草木之珍奇，亦未嘗不備焉。何則？四時之氣，萃於山海，其取精者，則其用宏也。惟人亦然。古之偉人若韓吏部、王荊公，近世若顧亭林、曾蔭生諸公，其學問事功，皆卓然有以自立，初不必崑崙然以詩名；然其偶發爲詩，實大而聲宏，雖窮年咕嗶者所不能及焉。何則？其所負大，則其出之也深；其立身高，則其積之也厚；其志在天下，則其著於聲詩者，亦莫不慷慨奮發，愴愴於生民之際，若有不能已於言者。夫豈爲之而後然哉？情鬱於中，理極於內，則爛然自著於外，非字斟句酌者之所能望其項背也。吾友蜀南曾慕韓先生，以天下爲己任，輒環四國，垂三十年，近乃出其吟咏之餘，將以問世。夫慕韓亦何必以詩名，以彼其人，使得行其

志於今日，則撥亂反正，出生民於水火，雖荆公湘鄉不能遠過；乃其棲遑半生，席不暇暖，窮於吏部而勞於亭林，胸中所蓄，百不得一試，而徒發之於詩，雖詩之幸，亦國家生民之不幸也。抑慕韓雖撓黨錮之禁，削跡投荒垂十載，然其詩惟指陳家國，未嘗有嘆老嗟卑之意，其迹益艱，其氣亦厲，天或者其將有大任於斯人歟！及其雲之未出於岫，盤紆舒卷，示人以百態，是則雖國家生民之不幸，而又未始非詩之幸也。余與慕韓，訂交十年前，於詩學未窺涯涘，獨於其平居志業，稍識一二，因敘其所見如此，使夫世之覽斯編者，不復齟齬於字句之末，若執一草一木之微而論夫泰山溟渤之大也。中華民國二十六年仲夏愚弟常乃應謹序。

根絕阿Q的精神

這幾天成都正在上演田漢編的魯迅的「阿Q正傳」劇本。魯迅生平的創作，自然以這篇小說爲好，因爲他將中國民族的劣根性如實地描寫出來，令我們讀了如見其人。

魯迅小說裏的阿Q是被槍斃了，但實際上的阿Q並未死，而且到處還很多。自從抗戰發動以來，應該絕滅的阿Q精神，更是在另一種形式下表現出來，令人哭笑不得。

什麼是阿Q的精神？我手底沒有「阿Q正傳」，也沒有心腸去看戲，不能詳細舉例。只舉一點來說，阿Q在被比自己霸道的人打了之後，只要自己吐兩口唾沫，心裏想一想這是「兒子打老子」，立刻便「精神勝利」了。阿Q的精神，就可以「精神勝利」四個字概之。

在這次抗戰中，我們不是到處也聽到些『精神勝利』的口號嗎？

敵人是侵略的，我們是和平的，因此即使我們打不過敵人，而和平正義終久在我們這一方面。

英國人爲我們說了幾句公道話，法國人爲我們組織了一個會，美國人說無論如何他們總不承認暴力造成的事實，國際反侵略會舉行了幾次反侵略運動，世界學生會來了幾個代表，於是中國人『飄飄然』了，世界同情都站在我們這一方面了。

我們的飛機去了一次長崎，但不放炸彈，却放的是傳單，同時敵人却在我廣州等處拚命放炸彈，炸死了上萬的人，於是究竟東方文明還是我們的，你看，我們大中華民國是如何的寬大仁恕！

今天因戰略關係轉移了一個陣地，明天又因戰略關係轉移了一個陣地，嚇！這都不要緊，因爲我們要選擇理想的決戰地，在理想的決戰地未選到以前，這些都不過是戰略關係。

並且，上蒼命運已經注定了：『最後勝利，一定在我。』

並且，敵人已經快崩潰了，民衆已反戰了，財政已動搖了，已經無兵可調了。並且，還有些人夢想有一天偉大的無產階級的祖國蘇聯會來幫助我們收復失地，將倭鬼趕到東洋大海裏去。

總有那麼一天，我們等着吧！這就是『最後勝利，一定在我』的證據。即使那一天還遙遠，也不要緊，因為世界同情已經在我們一方面，同情是何等偉大的寶貝啊！

我們越海遠征的空軍將士，也把偉大的同情心從傳單上帶給日本民衆了。

精神勝利，正義，人道，和平，博愛勝利！

說這話的人興奮過度，也許還吐兩口唾沫。

正當我們歌頌正義人道的精神勝利的時候，敵人已經炸死我們無數的平民，侵占我們無數的土地，製造出三個以上的傀儡政權。

正當全世界的正義支持者高唱反侵略的時候，阿比西尼亞已正式滅亡，奧地利已正式滅亡，捷克和西班牙也朝不保夕。

美國儘管不承認暴力造成的事實，然而九一八暴力造成的滿洲傀儡事實已擺在世界上七年之久。

我們現在不需要『精神勝利』，我們需要的是『事實勝利』。

然而阿Q却堅持着要『精神勝利』，當空軍越海遠征敵境的時候，精神勝利把炸彈偷偷換成了傳單，這才博得全世界的廣泛稱讚。

敵人陣營中來了一個鹿地互，我們是何等的得意，然而同時却忘記了在敵人手裏也把握着王克敏、梁鴻志這一班寶貝。

民衆每天打開報紙一看，到處都是精神勝利的消息，白種人說了幾句隔岸觀火不着痛癢的同情話，立刻便使招待外賓的紳士們飄飄然起來。

比較下來，我們倒覺得還是黃河的水痛快，因為它一決口便淹死倭寇二萬餘人，黃河的水是沒有人性的，它還沒有受過正義人道的洗禮，因此也沒有沾染了精神勝利的阿Q精神。

中國現在需要的，還是黃河水那樣的實際勝利，而不是阿Q式的精神勝利。

我們不需要正義人道和什麼國際同情，我們需要再來一次台兒莊勝利；我們不需要空軍越海去散傳單，我們需要仿日本轟炸廣州的例，來幾次長崎、神戶大轟炸。

決定世界地圖和人類歷史的，是鐵和血，而不是口頭上和紙上的正義人道與國際同情。這個謎阿Q自然永久不會明白。

我們可以堅決地說：『阿Q不死，倭寇不止。』要殲滅倭寇，先要根絕中國人心中的阿Q精神，連吐兩口唾沫的說話態度也要徹底根絕才好。

民國廿七年武昌國光旬刊

介紹一部完整的歷史傑作

我們應該怎樣寫一部歷史？或者換一個方式說，怎樣才算是一部完整的歷史？考據先生們必然是這樣回答：『你去拚命查書就是了，查的書越多，引證的越廣博，然後才可以歸納起來得到一個「歷史的真相」，能夠如此，這就是一部好歷史，也就是寫歷史的惟一方法。』

考古先生覺着這還不夠，他於是添上了要去挖地，要去收買古董，要去向陳死人身上蒐集更正確的史料。

無論是考據先生或者考古先生，他們都把歷史的主要工作認錯了，他們所作的不過是些歷史的預備工作，他們所辛苦蒐集到的不過是些史料，史料和歷史不同，正和一千塊磚和一座房屋的不同有點相似。從前袁子才譏刺典故派的詩人說：

『天涯有客號論癡，誤把鈔書當作詩，鈔到鍾嶸詩品目，該他知道性靈

時。」

現代的考據派歷史家，便是誤把鈔書當作史了，而這種風氣，正瀰漫於今日中國各大學的歷史講壇之上，結果，這種錯誤的歷史教育，祇能造出一般學究的頭巾，而不能造出一付歷史家的眼；祇能造出許多支離破碎的史料，却造不出一部完整的歷史。

養成這種風氣的原因，是由於誤把「求真」當作歷史的惟一目的，而且誤把鈔書或挖地當作求真的惟一方法。

他們鄙薄文學化的歷史，也鄙薄倫理化的歷史，他們更不了解哲學化的歷史，他們以為歷史用不着什麼藝術，也用不着什麼教訓，更用不着什麼哲學，只要老老實實照着考據或考古的方法，便可以得到一個「科學的歷史」的結論。

只有「科學的歷史」才是真的歷史，才是歷史的真，其他一切都是邪魔外道。「科學的歷史」，好一個冠冕堂皇的招牌！究竟事實上能否辦到，我們還有仔細考慮的必要。

如果真是用科學頭腦來考慮這個問題的話，我們應該首先知道，歷史和其他一切科學有一個根本不同之點，是不能輕易忽略過去的。一切科學的對象是屬於空間的，而歷史的對象則是屬於時間的。因為歷史的對象是時間上的過去事實，所以一經過去決無再現的可能。我們現在所認識的歷史，並不是過去事實的本身，而是經過無數代人類的認識、選擇、構想、綜合等思考歷程後的一種歷史的再造。換言之，我們現在所讀的所知的一切歷史，都不過是我們現代人的一種摹本，而決非過去事實的原本。縱使經過考古學的努力，能夠挖出許多古代的遺物，但從任何片斷的遺物上決不能找出歷史的全相。把這些片斷的遺物連接起來構成一種史實，這就仍得借重於我們現代歷史家的思考能力。

因此，歷史根本就是一種藝術，它和小說之不同不過如照相與寫意畫之不同一般，在本質上不能離開了藝術的手腕。

歷史又根本就是一種教訓，因為歷史不過是每一代人類對於過去的一種認識，在認識之中永遠不能脫離主觀的色彩。歷史和一切學術思想一樣，都不過是每一時

代集團思想的一種反映，因此它根本是倫理的。絕對反對教訓式的歷史，這種主張本身就是一種教訓。每一種史實，自身並無固定的價值，它的價值全係社會和時代所賦與的，我們選擇史實的時候必然須依據一種標準，而這種標準永遠脫不了一種倫理的立場。

最後，歷史根本就是一種哲學，好的歷史就是一種好的哲學。沒有哲學的歷史根本不配稱爲一部歷史，沒有哲學的民族根本就無法完成一個獨立的民族。中國今日現象如此之糟，就因爲現代的中國民族完全忽略了哲學的訓練，要復興中國民族，必須創造一個適應於新中國的新哲學，這個哲學思想應該支配到一切學術和事業裏去，而歷史也是一部分。今天中國的歷史家還不懂得哲學的重要，今天的中國歷史出版界還拿啃死人骨頭當作惟一的法寶，這是民族前途的一大悲哀。

爲着這個，我願意介紹一部西洋近代的歷史奇書，這部書名叫「現代文化史」，德國福利德爾著，王孝魚從英譯本轉譯，商務出版，已出上、中冊共三本，上冊一本定價二元二角，中冊兩本合定價三元。譯者王君雖係我的小同鄉，但我從未曾

面過，所以並不是受他的運動來介紹的。

這部書的主張並不與我們的主張完全相同，但確有可以一讀的價值，至於讀後感想如何，要聽讀者去自己體驗。但我可以包管這部書總會啓發你一點思想，不比別的歷史讀過之後還和未讀一樣。

民國廿七年十二月十七日成都新中國日報讀書周刊

建設新人生觀

最近重慶有些要人，因爲一件小小風流的罪過，弄得丟官棄職（見上年十二月二十三日成都新新聞），這件新聞已經傳遍成都市上了，其實說來也無啥希奇，因爲這不過是南京帶來的一種尾波罷了。如果你不信，只要到重慶、成都市上看看馬路上和各種娛樂場所裏一般的繁榮情形，就可以知道實際上一般高等難民的享樂程度真有令人不可思議的。

我常想一個信仰主義而投身革命政黨的人，若說在當初完全沒有一點真誠，完全沒有犧牲自己以獻身國家社會的意思，這話誰也不能相信，然而弄到後來何以多數人一和腐惡的環境碰頭，就立刻腐化或軟化起來？何以主張革命的人對於現在政治社會上的得失榮枯還看得那樣重？何以一個革命者還會斷斷計較金錢、名譽、位置等等？何以一些革命領袖竟會忽視羣衆，離棄羣衆，甚至完全抹殺羣衆？何以一

些領導革命的人會有種種反革命的言論思想和行動？何以一個反抗現有政治社會的人會以與政治上要人往來爲榮？何以一個主張打倒軍閥的人還以服務效忠於軍閥爲道德？何以一個有志改造國家者還會抱有封建地盤系統的狹隘觀念？何以一些自鳴清高的士大夫會不惜降身辱節，奔走權貴？何以一個從事集團生活多年的人還不脫詩酒清談，謾罵一切等個人主義名士積習？何以同在一個革命集團的人還會因地位權利之爭彼此嫉視，門戶水火？何以一個積極的革命者會抱着披髮入山，潔身自好的消極態度？何以一些革命青年對於舊式道德如男女交際等還會抱有傳統的觀念？凡此種種，舉不勝舉。我以爲所有這一切都應當歸咎於一般人對於革命理想認識之不足，換言之，就是沒有建設一個革命者所應有的集團主義的人生觀。

孫中山先生致力革命四十餘年，到晚年才發見一切黨徒的叛逆，軟化，變節，消沉，都是由於對革命認識之不足，因此他老先生發憤著「孫文學說」一書，發揮知難行易之理。知難行易不是一個理論上的問題，是一個實際體驗得來的結果，沒和孫先生有同樣革命經驗及革命中途退却後的苦痛經驗的人，不會了解孫先生發憤著

書的真意。

理想是實行之母，沒有革命理想的人，僅憑一時感情的衝動來參加任何革命事業，日久必然會與現狀妥協，甚或變成一個最頑強的反革命者。只有從正確深刻的認識上建設革命信念的人，才會堅持到底，不爲一切流俗之見所轉移。

革命是對於現行社會公認標準的一種重新估定，因此革命者必須否認現行的若干道德和若干制度的權威，革命者必須有他自己的一套新道德觀念，因此革命者在現行社會之下也許被認爲是最不道德者，但革命者不應因此畏却，革命者須有創造，決不因襲。新道德是根據於新人生觀，新人生觀又是根據於新宇宙觀，因此一個革命者必須要接受一種革命的新人生觀和新宇宙觀。

中國今日所缺少的是集團生活的精神，所需要的是現代國家的建設，中國革命青年所應有的人生觀是集團主義的人生觀。要復興祖國必須復興革命，要復興革命必須建設革命的新道德標準，要建設革命的新道德標準必須建設一個集團主義的新人生觀，要建設集團主義的新人生觀，必須從真正科學的基礎上建設一個集團主義

的新宇宙觀和由此新宇宙觀引出的新社會哲學與歷史哲學。

民國二十八年元旦新中國日報

萬方多難中的言論態度

國論月刊於民國二十四年七月在上海出版，出至二卷第十一期，適「八一三」敵軍侵滬，戰事發生，本刊印刷所適在火線以內，最後已印就之一期，幾費周折，始搶救出險，但已無法由郵局寄出，故各省讀者，多未見到。嗣後本刊一部分同人，聞關西來，謀爲復刊之舉，遂於二十七年春季在成都復刊，因便於報告並批評戰局情形起見，改爲週刊。嗣以重慶爲後方政治經濟中心，地位較成都尤要，復於同年秋季遷渝出版。不意二十八年五四，敵機大舉襲渝，本刊印刷所又遭焚燬，以致停刊數月。但同人爲再接再厲，不因敵寇之屢次摧殘而停止奮鬪起見，決於二十九年元旦在成都復刊，同時希望多容納較有系統的長篇文字，以便對抗戰建國大業有所貢獻，復由週刊改爲半月刊，這是本刊過去六年來的經過大概。

過去的國論，在出版界中雖不敢說首屈一指，但比較還看得過去，這也不是本

刊同人的自吹自打，一般讀者自有公論。但同人決不以過去區區成就為滿足，今後更當力謀改進，以副讀者的期望，而期對於抗戰建國有所貢獻，這話不必再多說，自有將來的事實證明。

不過，在這個年頭兒，談到言論出版的事業，真是一件不容易的事。第一，在現在物價高漲，百貨騰貴的時代，紙張、油墨、鉛字一切都飛漲到幾倍以上，印刷所的工友也因生活艱難而要求增加工資，這一切的支出自然要轉嫁到出版者的方面，不然印刷所老板也賠不起許多錢。因此現在出版一個刊物，比從前承平時代要多花幾倍以上的本錢。像我們這些民間刊物，既無雄厚的資力，又無有力的後援，其經濟籌劃之困難，可以想見。其次，在這個後方的都市裏，一切文化建設本來就比較落後，要找一部像上海那樣像樣的印刷機器和一些熟練的印刷工人，根本就找不到。土產紙張和油墨的醜劣，更令人看了十分刺目。近來我們偶然見到些三十年前在上海出版的刊物，其印刷之清爽美觀還比現在成都的出版物高出數倍。像這樣的情形，一種刊物出來，無論你內容如何精深，根本就難得引起讀者的興趣。又其

次，成都這個社會距離機器工業時代尚遠，一般人對於現代工商業社會的幾個重要觀念，如同守時間，求敏速，保信用，服從紀律，對人客氣等等工商業者應有的美德都還沒有感覺其需要。你和印刷老板訂了合同，要按期出版，到了期也許還沒有付排，但印刷所老板也許還有他的苦衷，因為排不排的權力握在工友手裏。現在是勞工神聖的時代，社會上替工友爭權利謀幸福的後臺老板太多，如果一定要責備工友非守時間，做到一個工作敏速準確不可，便難免有虐待工友的嫌疑，偉大的工人同情者便要出來說話了。而且事實上無論工人也好，老板也好，印刷所的職員也好，社會上的讀者也好，大家根本把時間就都看得不值錢，三朋四友坐上茶館一擺龍門陣便是大半天，工作的時候也還要等抽夠了葉子煙，睡足了覺，偶然興會來了才做他一陣。就是我們的編輯室裏，也許正在寫文章看稿子的時候來了一兩位湊趣的朋友，一坐便坐到晚，還要拉你去上茶舖，吃小館，其熱情可嘉，但寫稿子的先生可就苦了，因為他還得回來半夜裏點起油燈把殘稿續完，以便早點付印，現在菜油這樣貴，何況還要熬寫稿家的腦油。總之，社會是個有機體，在多方面的聯帶關係

之下，一兩個人要把一件事業做得頂好，真是萬辦不到的事。再其次，現在的言論出版並沒有什麼自由，國家的代表機關隨時可以依據出版法或其他法律手令之類令你送檢送審，也許一擱可以擱幾天，或者已經上了版的稿子要你修改幾個字。我們當國民的，自當恪遵國家功令，不敢有後言，但是因此言論之難，就更加數倍。譬如說，我們寫一篇文章，內容處處都是謹遵法律教令，自以為並無逾越範圍之處，但其中也許偶爾不小心，涉及某一友邦的行動，那也就非改不可。過去有一個刊物的主編者，曾因觸犯「友邦」天皇而致犯監禁之罪，現在這個「友邦」是奉官可以痛罵的了，而且非大罵特罵不足以表示這個刊物是站在抗戰的立場，但關於其他有些友邦就仍然須謹防觸諱。如果偶然不小心，觸及了忌諱，不但官廳因為顧全邦交起見，會來警告你，社會上也許還有多少人要對你筆誅口伐。若說不談國家大事，專談些社會風俗，學術思想之類，似乎可以免觸時諱了，但也不盡然，因為制裁言論的不僅在官廳，就是社會上也有許多力量教你說話不得不謹慎。從前有某大學校長夫人曾因對某地風俗有不甚客氣的批評，致終於不能立足於某地；某刊物言論偶

爾涉及某宗教，致遭羣衆搗毀，這都是觸目驚心的例子。環境對於言論的制裁力量如此之大，辦刊物者越加左右爲難了。

再從銷路的一方面看，現在生活這樣困難，人人的錢包裏都越來越緊，柴米油鹽都買不起，那有閑錢去看刊物。中國任何刊物的讀者本來就都靠着幾個學生，現在學生的父兄錢包都已緊縮，學生的錢包自然也聯帶地緊縮起來了。況且學校受空襲影響，疏散到四鄉，學生平常就難得進城，進城也未必到書店，到書店也未必就買刊物，買刊物也未必就買你那一種，所以刊物的出版者要想靠買主來維持他的營業，難乎其難哉。若說向外埠去推銷呢？內地各縣的紳士、公務員、教員、以及學生，根本就很少人去看這一類性質的刊物，他們所要看的是某處有劍俠出現，某地有怪蛇當道的一類怪新聞，以及某縣科長換人，某處聯保主任做壽，和某場匪徒拉去肉票二人等類與他們生活有直接關係的消息，什麼張伯倫與希特勒，法西斯與民主，抗戰與建國，憲政運動與外匯問題，這些在他們看起來都和地球上某一角落裏的人看海王星的影戲一樣，關係是太少了，雖然實際上並非如此。而且拿一角二角

洋錢去買一本印刷物，在民間的生活標準裏未免太貴，自然打牌場中少摸一張聽用輸出幾元錢倒不算事。那麼刊物的銷路就仍然只好靠幾個通都大邑，換言之，便是文化人麇集之所，辦刊物的是文化人，買刊物，讀刊物，甚至和刊物打筆墨官司的依然是幾個文化人。刊物的效力始終不出文化人圈外。而且，現在交通這樣困難，郵費這樣貴，根本一種刊物就走不到好遠。在敵人的佔領區域，不用說是寄不到，在前方游擊區中，雖說有無數戰士在熱待着精神上的食糧，然而一本刊物由後方寄到前方，也許半年還寄不到，寄到之後因雨淋日晒也許變成一捲廢紙，收報人的地址時時變更，寄件就許付之汪洋大海。即在後方各省中，從此省到彼省，也不知要走幾個月。至於國外各埠如香港南洋之類，不用說郵費太貴，賠不起錢，試問那種黃得比牛油還黃的紙張淡得比白水還淡的油墨，到了國外去，那個人願看。簡單說起來，假定在成都辦一個刊物，他的銷路事實上祇能限於四川，而四川又祇限於成渝兩地，成渝兩地又祇限於最少數的腰包裏尚有餘錢而且肯留心這一類言論的人，其餘就只好都付之於意外的收穫。然則在這個年頭兒還來辦刊物，豈不傷心矣哉！

人類喜歡結合同志，發表意見，並獲得一部分的聽衆或讀者，是自古已然的事，但達到這個目的的方法却因時代而異，大致是隨着所使用的工具之不同而變遷。在遠古時代，哲人們宣傳一部分道理都祇能靠着口說，釋迦牟尼、耶穌基督、孔丘、墨翟、蘇格拉底、瑣羅斯德，所有這些聖賢哲人都是如此。他們所用的工具是口舌，不是筆墨紙硯。但那時候就已有一部分聽者偷偷把他所聽到的片言隻語記到布帛上，竹簡上，或者羊皮紙上，這就是後來流傳的論語、墨經、對話錄、四福音書、以及如是我聞的經典之類。時代進化之後，製紙術發明，於是始有流傳的手鈔本，又進而有木雕版本，又進而有印刷機器。現代的新聞紙雜誌，是印刷機器發明以後的應時產物，在印刷機器未發明以前，縱有少數的同性質的定期刊物，其印行和流傳都是很困難的。我們生在現代，自然感覺到現代最具有權威的勢力便是這一類的定期出版物，因為他整個支配着一時代的人心。現代越文明的國家，他的國民越沒有思想自由，因為在法律上雖人人有自由，在實際上一切平常人的思想見解都是從大部分流行的新聞紙以及他平日所喜悅的定期刊物上薰習而來。每一個平常

人心裏所有的一切觀念和意識，幾乎全部都是社會所賦與，而傳遞的工具便是定期刊物，這些刊物的背後也許是一個偉大的財團，也許是一個獨裁的領袖，他們的意見陶鑄了一切平常的人，只有最少數的特立獨行之士，才有魄力有見解去反抗這種人工製造的潮流，但效力當然是有限的。

現在，在有些進步的國家裏，印刷機械對於人心的威力已漸漸為無線電播音機所代替，十九世紀蒸汽機械時代已漸過去，二十世紀的前途是一個電化時代，特別是無線電時代，現存的一切制度整個地將因這種電力的革命而起根本的變化。譬如我們今後可以不必要學校，整個國家只設一所大學，一所中學，一所小學，每一所學校裏集中了最少數全國最優秀的教師，站在播音器面前對空氣中的學生講話，每一個學生可以安坐在家中聽講，再輔以有聲電影和電傳照相。這樣一來，整個的現行教育制度便要推翻，整個的教師階級便只好失業，如同科舉廢棄後的私塾蒙師一樣。新聞雜誌也有同一的命運，未來的時代或者又將以口說代替筆政，一個新聞記者和雜誌主編是站在播音器前用口舌發表他的思想和消息，紙張的用途將為收音

機所代替，恢復了古代哲人的生活。現在我們閱讀新聞雜誌，到那時將成爲一種傳統的嗜好，只有最頑固的老人才會保守這種嗜好。而且整個的國家變成了一個龐大的有機體，無論是新聞雜誌或者無線電播音，全國也只有一個，一個意志，一種聲音，陶鑄出惟一類型的頭腦。

關於這些，羅素在其名著「科學觀」中已有詳盡的描述。其他學者同樣的推測也很多，事實上已不僅是推測，而是眼前已經發生的事實，如果你走到民主主義的美國去，便可以看到人人家中都有一架無線電收音機；如果你走到蘇維埃的俄國或者法西斯的德國去，便可以看到全國只有一種聲音，一個意志。

在這樣的時代，一切獨立自由的思考和判斷變得很渺小了，很微弱了，很可憐了，其可憐的程度正和我們在工業幼稚時代的中國出版業者所感到的可憐一樣。我們現在的可憐，如本文開首所提到的，是機械化的程度太不夠，以致有意思不能傳達出去；文明國家人類的可憐，是機械化的程度太高了，威力太大了，以致只有少數握有機器使用權力的人，才能運用其意志，而抹殺了一切渺小的、獨立的個人心

靈。

對於這種機械化的集團主義的未來時代，無論是讚賞也罷，咒詛也罷，感傷也罷，總之是一種事實，無可否認。從事於言論出版事業的人，特別是純粹站在民間地位的，如果認識了這種未來的文化前途，他的勇氣也許比我們在上文所舉的目前中國種種困難之下的言論出版事業者更要減少了罷。

然而世界不是如此簡單的，集團的統制齊一，和個人的獨立自由，自來就是互爲倚伏的兩個大流，我們不能只看見一個而忘記了其他的另一個。集團主義和個人主義並不是絕對相反的，而是相互推進的，一個社會若沒有一種統一的集團意志和力量，則整個社會必因凌亂衝突而瓦解；若果一味統制而忽略了每一個分子的獨立自由活動，則所謂集團日久亦必趨僵化。事實上在集團主義極盛之時，已埋伏下個人自由獨立的種子；在個人主義猖獗之日，也已開始整齊劃一的要求。在歐洲文化之中，希臘主義和希伯來主義便代表這人性的兩極端。希臘的個人主義潮流到羅馬末年陷於末運，而希伯來的集團統制思想代之而起。希伯來的教會統治到中世紀末而

發現缺點，文藝復興的個人主義潮流又乘之復活。十九世紀以前，承個人主義的復活潮流，極端發揮自由的精神，而有現代國際資本主義的無政府狀態，於是集團主義的思想在社會主義、法西斯主義等新時代名詞之下又復活起來。今後的世界是一個集團主義的時代，這是無可疑的，但不能謂個人的獨立自由精神就從此告終，相反地，一切的集團主義時代之中，不能抹煞盡少數特立獨行的時代叛徒的自由精神活動，而且一切時代的推進，就靠着這少數時代叛徒的不為權威思想所屈服。在羅馬帝國的盛時，聖徒保羅已經開始他的佈教事業；在羅馬教會的專制下，威克利夫已經開始繙譯聖經；在多利米的天文系統支配一世之時，哥白尼已經發明太陽系的學說；在路易十四的極盛時代，約翰·洛克已經完成民治的思想；在資本主義剛成熟的時候，羅伯特·歐文已經高唱社會主義。任何一個專制的威權時代，沒有能真正消滅盡一切異己的思想。在秦始皇的時代，劉邦項羽已經產生，焚書坑儒的結果，六經依然保存。羅馬教會的撲滅異教可謂無所不至，然而就在教會極盛的十二世紀，異教思想也已經盛行於法國等地。社會是一個大的有機體，個人是一個細

胞，全體的變動固然可以控制一個細胞，但每一個細胞的活躍也可以推動了全體使之發生變化，中國的針灸治療術，就是建築在這種原理之上的。

至於像目前中國這樣因機械化程度落後而發生的種種困難，更不足使一個有勇氣的言論出版家因之灰心短氣。我們只要想到印刷及一切蒸汽機械尚未發明的時代，孔丘、墨翟、耶穌、釋迦、蘇格拉底、瑣羅斯德，一切古代偉大的哲人他們想佈他們的思想曾經經過各種的艱難。孔子一車兩馬僕僕於中原各國，耶穌赤着兩隻腳到處說教，實際上聽到他們說話的也只有極少數人。耶穌和釋迦都只有十二個門徒，孔子比他們多些，也只有七十二人，其餘便都不過是些偶爾駐足的聽衆。他們的工具這樣可憐，然而他們結果居然支配了一個綿亘數十世紀的廣大羣衆，至今勢力未謝。我們的時代，我們的工具，我們的交通方法，我們的聽衆，比古來那些時代進步得多了。如果我們沒有把我們的思想向羣衆傳佈出去，那不是時代對不住我們，是我們對不住時代。

現在中國正在一個英勇抗戰的偉大時代，這時代的國民精神心力都已集中到行

動上去，再沒有餘裕來顧及思想，但這並不是說可以完全不顧及思想。偉大的行動是從偉大思想的根柢上發育出來的，中國今天的抗戰要絞盡許多人的腦汁，將來抗戰完成後的一切建設尤其要絞盡許多人的腦汁，特別是在這一個國際空前大變化的時代，中國的前途的難關正多。最後勝利一定在我是不成問題，但抗戰勝利之後，怎樣收拾這已經殘破的整個中國，怎樣復興社會的經濟，怎樣對付其他國際事變，這一切都需要一種憂深慮遠的打算。在目前我們所看到的一切人物和作爲，盡都是從小算盤上去打，氣量之狹隘，見解之卑淺，行動之浮薄，可以概括這一時代中國社會的特徵，這不是什麼可以樂觀的興國氣象。我們沒有力量來大規模地轉移一時的風氣，但站在自己的崗位上，用自己所能的工具，努力替國家民族培養一點新生的元氣，也於事不無小補。

因此本刊雖然是一個關係政治、社會、文化各方面的綜合刊物，但今後的方針將特別注重於深遠思想的探討，以期養成一種深刻的批評精神。本刊不諱言黨派，但並不純然站在一黨一派的立場，因爲今天中國的問題是關係於整個國家民族的生

死存亡，應該讓全國人民都有自由公開討論的機會，本刊名為「國論」，顧名思義很期望做到一個名副其實的「國民公論」。因此無論是本社同人也好，社外的投稿者也好，凡有可能，無不盡量登載。儘管立場和見解相反，也不妨事。因為本刊所有文字，都由作者個人負責，即在本社同人之中，也不求其必須一致。真理是存在於獨立的思考和判斷中，若是把這個權利剝奪了，那結果只能造就一大批的應聲蟲，而不能造成一個自由進步的民族。

看！

「當一支軍隊把精銳集合起來，

爲着正義鼓勇向前的時候，

一幅聖潔的圖畫在旗下展開，

聖徽領導他們向前去，

畫圖在旗幟的波浪中，

把勝利的光照耀着我們，

路易絲，您是戰爭的指導者，
請領導我們離開黑暗到光明去罷！」

——柯奈爾：路易絲王后之歌——

民國廿九年一月五日

『懷舊京及其他』序

宇宙祇是一團純情，一切萬有由此流出，無不多少分得此情。人謂惟人始有情，金石草木之類便無情者，非也。草木是有生之物，無論矣；卽金石之類曷嘗無情，若無情，輕養曷以化成水，陰陽曷以相激生電，磁石曷以引鍼，鑽燧曷以取火，凡此皆情之始耳。蓋有感斯應，卽是一情，不論人物皆然，特人爲萬物之靈，情更富於物耳。宇宙旣依情而動，故諸苦皆緣情而生，情愈重者苦愈多，佛陀慈悲，欲滅情而返智，其論最激，然慈悲曷嘗非情之最大者，蓋惟擴情至於無垠，則可以無生死，無苦樂，無往而不自得，與天地神明合體矣。一切聖人皆依情而立教，惟有魔鬼始眞滅情而重智耳。吾友姜子蘊剛，純情人也，近輯其十餘年來所撰文若干篇，合刊之，命曰「懷舊京及其他」。吾受而讀之，有哭朋友者，有哭子者，有懷古者，無非一情而已，凡有情人讀之無不下淚，人有讀之而不下淚者，吾知

其必爲陰賊險狠人矣。姜子半生性格，純以情動，故多鬱鬱，所如不合，人皆尤姜子之情多，吾獨怪姜子之情少，姜子勉乎哉！

民國二十九年二月

『野性的呼聲』

美國的文學家賈克倫敦 (Jack London) 曾經寫過一部「野性的呼聲」，這是一部名滿世界的小說，裏面的主人公——巴克——是一隻聖伯納種和蘇格蘭牧羊犬混血產生的家狗，因着某種不可知的命運的帶引，從南方溫暖家庭的愛玩生活中帶到了阿拉斯加廣漠的荒野，在受盡了艱難困苦後，終於激發了原始野獸的本能，勇敢地離開了人羣，恢復了森林中野狼的嗜血生活。

『巴克很快地失掉了他昔日生活底特色，他發見了，如果用斯斯文文的態度吃東西，他的同伴就要來搶他的，他只得學到了偷竊和攫取。這第一次的偷竊顯示了巴克是適於生存在艱險的北地環境中的，而且還顯示了他底順應性，就是使自己適合於變的環境的才能，如果缺乏了這，那意思將是迅速的和悲慘的死亡。而且，那正顯示了他底道德心的衰頹或正在日就消滅；在毫無慈悲的

生存競爭中，那東西是不但無益而且有害的。在愛與友誼的法律之下的南方，尊重所有權和個人情感原是再好不過的事情，但在這棍棒和牙齒的法律之下的北方，顧慮到這一類的事的就是個蠢才，若是有誰遵守那些道理，那他就要上大當的。」

「他不僅僅是從經驗學得的，死了很久的種種本能現在又復活起來了。一代一代地被馴服下來的性質從他底身上消失了。他漠然地憶起了他底種族的原始時代，憶起了野狗結羣地穿過原始的山林把他們趕落了的鳥獸殺着吃的那種時代。在他，學習用亂咬深咬以及用狼一樣的突咬的方法去戰鬥並不是什麼難事，很遠很遠的祖先就曾經這樣地戰鬥過的。那些祖先們使潛伏在他裏面的舊生活復活。當他向一顆星兒伸着鼻子，作狼一樣的長嚎的時候，那就是他底成了塵土的祖先們，通過無數的世紀，通過他，在向星兒伸着鼻子長嚎着了。」

在塔基拿底河口，他和許多同伴的狗競爭着逐取一隻可憐無助的白兔。

「一切的血底渴望，殺底歡快，和那個在規定的時期裏，把男人們從嘈雜的城市趕到森林和原野，用化學地推進的鉛彈去殺死一些生物的古老的本能底鼓動——這一切巴克都有着，不過那是更加無限地親切罷了。」

「有一種恍惚的境地劃出了生命底絕頂界線，生命是不能夠超越那個之上的，而這也就是生活底矛盾的現象。當一個人極活躍的時候，這種恍惚的境地就出現了，而牠一出現，却又把一個人底生存完全遺忘了。這種恍惚，這種生存的遺忘，在一個藝術家身上出現的時候，他就完全被包裹在一片烈焰裏沒有了他自己；在一個戰士身上出現的時候，他就在戰場上發了殺砍狂而絕不饒恕敵人；現在牠竟在巴克身上出現了，於是他領着狗羣，發出古老的狼叫，追逐着那塊食品：活生生的在他前面撥開月色迅速地飛逃的。他在測探着他底本性底深處，並且測探着那比他更深邃的他底本性之各部份，回轉到那「時間」底肇始裏面去。他完全被生命底波濤，存在底潮浪，每一處單獨的肌肉，關節，和筋頭底完全的快樂所支配了。在那種快樂裏面，有着一切與死亡毫無關係

的東西，是灼熱而活躍的，在運動裏面表現自己的。」

整個的文明世界，現在正碰着巴克這隻狗所曾碰到過的生活環境轉變的試驗，眼前展開在一切民族生存路上的，不是南方溫暖天氣下的愛與友誼底法律統治的世界，而是棍棒和牙齒底法律統治下的「大戰國時代」。「在那兒沒有第三種立場，他必須支配別人，否則就一定被支配，表示寬容只是一種弱點，寬容在原始生活中是並不存在的，那要被誤解作害怕，這種誤解就有招致死亡的危險，殺或被殺，喫或被喫，這就是法律。」

如果巴克沒有適應環境轉變的能力，他就早已被殺，他能夠，並且做得這樣好，就靠這點應變的決心和能力，使他變做了森林中狼羣的主人。

如果自詡文明的民族是具有巴克這樣狗的智慧，就早應覺悟環境的轉變，勇敢地接受新時代的啓示，拋棄一切慈悲溫愛的道德觀念，學習用棍棒和牙齒來應付敵人，世界也許比現在還要好些。

不幸文明民族適應環境的能力還不如一條狗，老是在環境之前徬徨戰慄，忘記

了嚴酷的現實，却憧憬着溫暖的舊夢，其結果便是招致一個腐老的文化體系的滅亡，從原始的森林裏，湧出又一代新野蠻民族的新興文化體系所統治的世界。

生物和人類的歷史上有無數新陳代謝的悲慘事變發生，無數文化民族的滅亡，無數古國的解組，無數古老種族的消滅，都供給了我們好多觸目驚心的證據，使人們覺悟生存競爭的自然法則是何等無情地永遠演進着。

如果法蘭西民族還能回憶他們高盧時代的光榮傳統，就不會有康邊森林一幕的悲劇。

如果盎格羅撒克遜民族保持着當日的海盜精神，則香港、馬來的恥辱不會發生。如果美國人還能保持他們開發西部的勇毅氣魄，則在珍珠港被襲以前，就應當開始向東京進攻。

中華民族在原始也是一個戰鬥的民族，我們的祖先黃帝從塔里木河流域率領部衆向陰山以南探險的時候，若不是充滿着生命的戰鬥精神，則這種錦繡平原的主人也許還輪不到我們。

不幸二千年大一統的閉關孤獨生活，把勇敢的中華民族引進到和平文化的自殺路上去，王道大同式的儒家思想，恬淡無爲式的道家思想，兼愛非攻式的墨家思想，慈悲忍辱式的佛家思想，這一切溫暖的美夢漸漸把中華民族原始的戰鬥精神麻醉了，消沉了，秦皇、漢武成了歷史的罪人，捐珠崖，棄涼州，閉玉門關，畫大渡河，成了朝廷的美德，才招致了匈奴、鮮卑、突厥、回紇、吐蕃、契丹、女真、蒙古、滿洲、以及近百年來的種種外患。

中華民族原始的戰鬥本能果已牯亡了嗎？從將近五年來的堅苦抗戰可以證明其不然，但是我們還不夠，一切民主國家還不夠，還需要澈底轉變我們的生活方式，使祖先的戰鬥精神在我們的血管裏復活，把整個民族搏結成一個堅強的戰鬥體。在眼前『沒有第三種立場，他必須支配別人，否則就一定被支配。』

如果在這個時代還相信國際間有什麼道德，法律，正義，和平，以及一切斯斯文文的生活，那就是死不長進的蠢才。

在這大戰國的時代，一切民族所需要的是「血的渴望」，「殺的歡快」。讓「

生命的波濤」，「存在的潮浪」，「帶我們回轉到那時間底肇始裏面去」，「在運動裏表現自己」！

在戰鬥的運動裏表現自己！

民國三十一年三月十五日新中國日報

人的文化與鬼的文化

擁護中國文化和反對中國文化的，都不知道實際上的中國文化至少是有兩種：一種是少壯的，另外一種是衰老的。

第一種文化起自三皇五帝，到西漢爲止，這時候中國文化的中心問題是「天人之故」，「天」是自然，「人」是人事，這時候中國民族的精力都用在解決天人的關係上去。有的主張順應自然，有的主張效法自然，有的主張征服自然，結論雖然不同，但其注意自然界與人類的關係則一，結果地利日闢，人事日盡，民族精力日趨發展，造成了秦漢以來大帝國的規模。這種文化是少壯的文化，集團的文化，人的文化。

另外一種文化起自魏晉清談，訖於宋明理學，這時代的文化受了印度個人主義的影響，拋開了現實的自然和社會問題，把目光從外轉射到內，從自然轉移到內

心，以「明心見性」或「正心誠意」爲中心，忽略了天人的關係，雖有少數思想家如南宋的永嘉學派等反抗這種時代潮流，也不能發生效力。結果把民族精力引到虛無縹緲的精神修養上去，『平時袖手談心性，臨危一死報君王』，雖有文天祥、史可法這類的忠臣義士，畢竟無補於事；而下焉者，『閉門推出窗前月，吩咐梅花自主張』，人人風流瀟灑，自得其樂，而世界愈不堪問。這種文化是衰老的文化，個人的文化，鬼的文化。

我們今天是中國人，當然要愛護中國文化，但是也應該先分別一下，究竟我們所要擁護的是人的文化，抑或鬼的文化？依我看來，後一種文化並不是真的中國固有文化，乃是受印度文化的影響而產生的。印度人到今天還不能建設一個獨立自主的國家，便是中了這種鬼的文化的毒。所以我們今天要談文化便必須努力打倒這種鬼的文化，恢復我們固有人的文化。

民國三十一年八月成都狂飈旬刊

狂飈詩人李太白的家世

李太白是中國最偉大的狂飈詩人，人所公認，不必多來介紹，但看杜子美的「飲中八仙歌」所稱：『太白斗酒詩百篇，長安市上酒家眠，天子呼來不上船，自稱臣是酒中仙。』就可想見其氣概了。但太白的詩才何以絕頂？氣概何以風發駿舉？一般文學批評家却沒有什麼恰到解釋。我以爲若從生物史觀的觀點來看，要了解太白的天才，須從其家世經歷中求之。

按太白家世，世有三說：一云爲隴西人，一云爲蜀人，一云爲山東人。據太白上安州裴長史書云：『白本家金陵，世爲右姓，遭沮渠蒙遜難，奔流咸秦，因官寓家，少長江漢。』太白是西涼李暠的後裔，北涼滅西涼後，暠孫重耳奔江左，仕於宋，後復歸魏。又暠孫抗自涼州渡江左，亦仕於劉宋，至其子思穆始自漢中歸魏。太白既云本家金陵，則其祖非重耳卽抗。又李陽冰草堂集序云：

『李白字太白，隴西成紀人，涼武昭王暠九世孫，蟬聯珪組，世爲顯著，中葉非罪，謫居條支，易姓與名……神龍之始，逃歸於蜀，復指李樹而生伯陽……』又唐范傳正作李公新墓碑並序云：

『……其先隴西成紀人，絕嗣之家，難求譜牒……隋末多難，一房被竄於碎葉，流離散落，隱易姓名……故自國朝以來，漏於屬籍，神龍初潛還廣漢，因僑爲郡人……』

又新唐書文藝列傳云：

『李白字太白，興聖皇帝（李暠）九世孫，其先隋末以罪徙西域，神龍初遁還，客巴西……』

由此可知太白的原籍是隴西成紀，至唐中宗神龍初其父李客僑寓廣漢，故亦可稱蜀人。至山東人之說則因杜詩『近來海內爲長句，汝與山東李白好』之句而誤，其時白正客居山東，故稱之爲「山東李白」，非本爲山東人也。

這幾段文字中最可注意的是太白先世曾謫居西域，自大業末（西元六〇九以後

）至神龍初（七〇五），凡百年之久，譜牒失傳。此百年中，其祖父是否曾與西域人通婚，太白血統中是否雜有胡人血統，此可注意者一。被流之地或云條支，或云碎葉，條支在今波斯，或未必如此之遠；碎葉川在今俄屬中央亞細亞，所謫或卽此地。無論如何，西域當時爲東西交通孔道，波斯文化自此輸入，太白先世既居西域至百年之久，則必濡染波斯乃至希臘文化無疑，此可注意者二。又考王琦李白年譜云，太白生於唐武后長安元年辛丑（七〇一）至中宗神龍改元（七〇五），太白已五歲，則太白有生於西域之可能，此可注意者三。

綜上三端，可知卽使太白先世並無西域人血統，亦必受西域文化之影響，世傳太白識胡字，胡懷琛先生曾引其詩爲證，惜手頭無太白集，不能復引，其爲人與詩之狂飈，均不難於此中經歷求得其故，這是站在生物史觀立場上的一種解釋。

民國三十一年十一月十五日狂飈旬刊

孔子與原始的儒家

我們現在研究中國古代社會的情況，正確的史料祇能追溯到春秋時代爲止。春秋時代已經是封建社會的沒落時期，而不是它的極盛時期了。一部春秋所表現的史迹不是封建社會的向上發展過程，而是向下的潰崩過程。孔子生在春秋末年，曾經不時慨歎地說道：「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。……天下有道，則政不在大夫；天下有道，則庶人不議。」孔子所夢想的天下有道的世界，便是一個封建秩序完整的社會，而這個完整的封建社會早已不復存在了，不但祿去公室、政逮大夫已經四五世之久，就連陪臣也執起國命，庶人也議論起時事來了。孔子一生，棲皇奔走，席不暇煖，努力要恢復過去社會的秩序，然而畢竟徒勞奔走，並且自身不知不覺替社會開了一個庶人議政的世界。

封建社會的主要條件是社會中階級的固定，和下層階級對上級的服從義務。春

秋二百多年的史迹，正表現這種封建秩序一步步解紐的情形。周朝王室的極盛時代，大約只有武、成、康三代，自從夷王下堂見諸侯、昭王南征不復以後，諸侯已經尾大不掉，天子的威靈已經失墜，但這時候公然反抗王室的還只限於四裔的蠻夷之國。穆王時徐戎的叛王於淮東，也還是蠻夷。周厲王暴虐，國人流王於彘。周、召二公共和攝政以後，王朝的政權已下落於大貴族之手。所謂民變，不知是純係貴族呢，抑或尚有平民在內？但既稱民變，大約總該有人民參加，想來和希臘、羅馬古代平民對貴族之爭，以及英國大憲章運動中貴族平民合力抗王的事，有些彷彿相類。這時候是一革命時期，社會的秩序必甚紊亂，階級的分野必已動搖。詩小雅大東篇中說：「東人之子，職勞不來；西人之子，粲粲衣服；舟人之子，熊羆是裘；私人之子，百僚是試。」正是描寫階級秩序破壞的情形，大約即作於此時。所以論封建社會的崩潰，應開始於共和以後，不是自東遷以後才開始的。

幽王被殺，平王東遷以後，王室微弱已極，只好倚仗晉、鄭、虢幾個同姓的諸侯爲他的保鏢，王室聲威從此一蹶不振。諸侯中幾個較強大的國家，如齊、鄭、

魯、宋之類，便各自逞雄起來，而遠在蠻荒的楚人和狄人也乘機坐大，蠶食中原。這種情勢若無人爲之補救，則結果恐怕很快地就出於兩途：一種是中原諸侯互相爭奪，變成了戰國；另一種是蠻夷乘機侵夏，演成西晉五胡亂華的世界，而以後一途可能性尤大。幸而這時候有大政治家管仲出來，憑藉齊國的基礎，以尊王攘夷、保護弱小爲號召，創立了霸主的規模；晉國繼承他的政策，實力又過於齊，才得維持和平秩序百餘年，使諸夏國家養成實力，不至爲蠻夷所吞滅。孔子說：「微管仲，吾其被髮左衽矣。」又說：「如其仁，如其仁，」便是這個道理。

但諸侯的執國柄，以及主盟天下，也不過是極短期間的事。封建社會真正的權力本在一般貴族之手，因爲他們才是真正的有土、有民者，所以春秋列國之中，執政權者多半是卿大夫，其中除齊、晉等國外，以同姓貴族執政者居多，對內便專國政，對外平時便參加盟會，戰時便主征伐，國君拱手以聽其成。有時不客氣起來，便可逐君，殺君，到後來，堂堂晉國的君主，反須朝於韓、趙、魏三家之門，諸侯也就和天子一樣可憐了。

貴族們執政的時期雖然較久，但既然世席富厚，其中也自不免有日漸驕奢淫佚，不理實際政治的。一般左右供驅使的小人，即所謂陪臣、家宰之類，也就有盜竊政柄的。這些人當然都是出於所謂士的一階級，所以政權由貴族降落到介乎貴族平民間的士之手，乃是封建社會崩潰的最後階段，這種情形當然是春秋末年才出現的。

在這時期，真正的平民，即農工商之流，仍然沒有過問國事之權，但其中也有例外的，如地處中原的鄭國，商人階級的出頭就較早些。在封建社會中，工商都是屬於官府的，工人造器，有工師之官以監督之。商人因為貿遷有無的關係，居處比較流動，不易管攝，經濟勢力既較雄厚，思想也較為進步，所以解放的時期也必較早。左傳昭公十六年傳記晉韓宣子買玉於鄭商，商人說：「必告君大夫。」可見商人的交易亦必受政府統制。但同時子產却說：昔鄭桓公與商人皆出自周，斬棘去荆，共居於此，世有盟誓，曰「爾無我叛，我無強賈。」可見商人雖與國君同屬一系，也有世守其業的意思。但商人的經濟力量，已使鄭國開創之君不得不與之立平等

的盟誓，若非鄭國草創之際，曾仰給於商人的資助，則這種盟誓是不會成立的。

至於廣大的農民，則始終處於被統治地位，義務多而權利少。春秋時代見於記載者，雖國有大事，有朝國人而問之之制，似乎就是一種民衆的大會。但這種國人，是否指普遍的民衆呢？還是僅指住在都市以內的工商百業，而並不包括郊野的農民在內呢？似以前說爲是。

在封建以前的社會及封建初期，具有智識的祇限於一部分專門以事神爲業的人，卽所謂巫史宗祝之類，這班人是國家的最高智識的顧問，有類於今日的專家。在春秋時代，還保持這種情形。史官之中如左史倚相，卜人之中如郭偃、徒父，樂官之中如師服、師曠，都是博學多識，議論縱橫的。春秋初年，貴族中有學問能議論的，僅見於魯國之臧僖伯，一般的卿大夫不過長於政治和軍事，對於書籍學問不暇過問。到了春秋末年，貴族中有學問者漸多，如晉之叔向，鄭之子產，吳之季札，都以學識文采見長，雖然圖書尙存於王官，非常人所能過問，卽吳季札以公子之貴，也須至魯而始聞樂，但文采風流，已漸沾溉於一般貴族社會中，甚至膳宰中如

屠蒯，僧人中如鍾儀，醫人中如和，甚至夷狄之君如鄆子，都有學識，能議論，可見世運所趨，非少數人所能專利的了。

封建社會中主要的維持工具是先王所定的禮教。春秋二百多年中禮教的權威雖然仍未全墜，貴族知識分子責備人仍然好用「無禮」二字，但實際上禮教已經一步一步崩潰，臣弑其君、子弑其父的事層出不窮，有眼光有魄力的大政治家如鄭子產，已經公開欲以法律代替禮教而鑄了刑書，雖經反對而不顧，可以徵世變之所趨了。

封建社會的崩潰已經是不可掩的事實，當時的有心人面對着這個嚴重的事實自然會發生兩種反應，一種是保守派的思想，以為只有仍舊恢復固有的封建秩序才能使社會安定，這是當時一般貴族智識階級的共同思想，而孔子為其代表，這種主張是失敗的了；另一種便是上舉的主張以法治代替禮治的鄭子產，這一派在春秋末年勢力甚小，因為非有實際政治經驗的政治家不能見及於此，傳統思想的威力了，但實際社會的演變却是遵循這一條新路走的。前一派的思想，後來生家；後一派便是法家的先導。

儒家是中國思想的正統，從孔子以後，二千餘年來，始終保持領導的地位，對於實際社會的影響非常之大。要了解中國社會的真相，不能不了解儒家的社會思想，因為它是中國社會的最高指導原理。

但是天下的事物，越是博大的就越不單純，儒家既然有了二千年以上的流傳歷史，並且從漢武帝罷黜百家以後，一切學說欲自立於壇坫者，不能不依附儒家，儒家之門戶愈大，其流派也就愈雜。後世漢宋的今古、朱陸之爭，固不必論，即以先秦時代的原始儒家而論，其思想也不必盡同，其所以不同之故，一由於時代的變遷，二由於環境的影響，而主倡者個人的氣質學問也有關係。

先秦儒家思想的流變，就今日所知大約可以分爲四個階段：一、孔子；二、孔門弟子；三、孟子；四、荀子。四家學說互有異同，不能一概而論。現在單就孔子本身及原始的儒家思想研究一下。

儒家的首倡者是孔子，這不必說了，但孔子以前有沒有儒家呢？孔子的思想有沒有淵源呢？漢書藝文志諸子出於王官之說，雖不免附會，戰國末期諸子百家如道

家、法家、陰陽家、名家、乃至儒家的孟、荀之類，學說主張雖多出於自創，由於救時之敝，未必定有所因依。但孔子的時代較早，其思想中受舊時代的影響較深，孔子已自稱「述而不作」，這並不是謙辭，乃是真話，因為孔子的時代還沒有自成一家著書講學的風氣。孔子一生志欲用世，也沒有專講學術的心思。孔子所鼓吹的，不過就是當時共認的社會規範，在孔子以前或同時的賢士大夫，與孔子懷抱同樣思想者很多，不是到孔子才有了這種思想，孔子不過把這種時代的思想發揚光大而已。

我們要知道，在周朝的封建社會裏，名義上的統治者雖是王公諸侯，但實際上執行統治的社會中堅人物却是兩個階級：一個是卿大夫，即貴族；一個是士，即介乎貴族和庶人間的階級。這兩個階級當初都是由戰爭產生的，其主要任務在於打仗。戰爭的時候，統兵施令的就是卿大夫，執干戈以衛社稷的便叫做士。後來社會安定了，需要武者不如需要文治之多，這兩個階級的主要任務便由戰爭變成了治民，因為要治民，所以需要有點智識學問，因此這兩個階級中漸漸有些有思想見解

的人物出來。左傳中所記載的魯臧文仲、衛遯瑗、晉叔向、鄭子產、吳季札之流，便是此類；此外有些王官，如巫史宗祝之流，本來是以保存智識爲本業的，自然也比較富於思想。經過春秋二百多年的政治社會大變遷之後，原有的貴族，特別是下層的貴族如大夫之類，多數失去了貴族的地位。這些人淪落不偶，慨世風之日下，發思古之幽情，漸漸和同處下層原有智識的士一階級結合起來，對於現狀發生不滿的議論，這便是儒家的起源。

孔子便是這種人物的特出代表。孔子本是沒落的貴族階級出身，到他父親叔梁紇手裏已降爲士了。他以殷宋的貴族血統，生於魯國的封建禮教最盛的環境，長成之後，又與當時列國的賢士大夫往還，所受封建文化的陶鑄是非常深刻的，因此孔子一生的思想不外以恢復封建社會的原有秩序自任，這並沒有什麼希奇。

要研究孔子對於社會所抱的思想，自應以論語爲主，此外春秋三傳之說，雖係後儒附會居多，但本經既經孔子筆削，自必有其用意，只要就經論經，不爲傳統所誤就對了。除此二書以外，其餘各書多不足據，不能認爲真係孔子的思想。

孔子的思想主要是恢復封建社會的固有秩序。封建社會的固有秩序是些什麼呢？最主要的便是尊卑上下的階級關係。封建社會的建設中心，即在尊卑上下之有序。尊卑之分是天生的，是由血統而定的，下級有服從上層的義務，上級也有保護下級的義務。若能夠人人各盡其當盡的義務，而不作非分之想，則社會秩序可以保持。所以齊景公問政於孔子，孔子便說：「君君，臣臣，父父，子子。」其他如「不在其位，不謀其政。」如「君子學道則愛人，小人學道則易使也。」如「爲君難，爲臣不易。」都是發揮此義。

因此我們知道，在孔子的心目中，君子小人的階級區分是一個當然的事實。論語一書中以君子小人對舉而言者，如「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。」「君子喻於義，小人喻於利。」「君子之德風，小人之德草」之類甚多。君子小人之分是以身分，並非以品行。所謂君子便是統治階級的貴族，小人便是被統治階級的平民，即孟子所謂「治人者」與「治於人者」。這兩個階級的分劃，並不是孔子所發明的，乃是封建社會的既成事實，孔子不過是承認這個既成事實的合理

而已。對於小人階級的平民，孔子看得很輕。他只說過「民可使由之，不可使知之；」「上好禮則民莫敢不敬」；「上好禮則民易使也」；「唯女子與小人爲難養也」。他並不會對這一階級寄以期望，因爲在封建社會中庶民階級本來是被治的，並無責任可言。孔子所致意的是統治階級的君子，一部論語有一大半是爲統治階級的君子說法。孔子對於弟子及時人的期望，也是期望他們養成一個理想的統治者，卽士君子的風範。孔子所理想的君子，不僅是後世儒家所理想的一個圓滿的人格而已，還要有統治人民的道德和學識。「子謂子產，有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。」可見孔子所謂君子之道，含有「事上」、「養民」、「使民」三義，不僅以「行己」爲足，而後三者乃是貴族統治階級的道德，並非人人必需的道德。「君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，則民不偷。」可見君子是在民以上的另一個階級，並非指一般人而言。子貢問曰：「何如斯可以謂之士矣？」孔子便說：「行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。」至於「宗族稱孝，鄉黨稱弟」，反在其次。子路問君子，子曰：「修己以敬」，

「修己以安人」，「修己以安百姓」。子貢問爲仁，子曰：「居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。」所有這些話，都是專對統治階級說法的，尤其是對下層統治階級的士說法，因爲孔子本身和他的弟子多數都是這個階級出身。當時的社會，上層統治階級的諸侯既已腐化，一般庶民又一向無自治的資格，社會維持的責任，便自然落到「士」這一階級的身上。孔子對這一階級特別予以重視，不止是由於本身的地位，也是時勢使然。我們讀論語之所謂君子，切不可忘記上面還帶着一個「士」字，「士君子」三字是不能分開的。

代表封建社會整個秩序的，便是先王所定的「禮」。孔子一生的理想，便在恢復文、武、周公時代的禮治社會，也就是封建秩序的黃金時代。周公是創制禮教的理想代表，所以孔子一生夢想周公。這種思想也不是孔子所發明的，乃是當時封建社會下一般貴族階級的普遍正常思想，試看一部左傳中，覘國者，觀人者，都以有禮無禮爲興亡升降的評判標準。我們現在的人，責備人時便說「無理」，這是宋、明理學流行以後的話，春秋時代的貴族階級，責備人時不說「無理」，說的却是「

無禮」，這「理」、「禮」兩個字的區別是很重要的，前一個「理」是屬於內心的，其標準存在於個人；後一個「禮」是屬於外界的，其標準存在於社會。孔子一生沒有說過什麼天理的話，他所常說的却是屬於社會制度的禮，這是一個極重要的區別。研究孔子思想的人，必須注意這兩個字的區別，才不至把孟子和宋、明理學的思想當作是孔子的思想，才知道荀子的思想倒比較和孔子的本來思想接近些。

但是孔子的時代，先王的禮教早已陵遲了，區區魯國的大夫，也已經僭用天子的雍徹八佾之禮，孔子氣極了，想到「夷狄之有君，不如諸夏之亡也」，「竟」欲居九夷」起來，這不過是一時憤慨之論，實際上「鳥獸不可與同羣，吾非斯人之徒與而誰與？」又不能脫離了這個社會，因此孔子一生大部的光陰便都用在挽救這個封建秩序崩潰的社會運動上。他本來是想從政治入手，憑藉政權以實施他的理想，因此周遊列國，歷訪時主，「三月無君則皇皇如也」，但是所如不合，實際執政的時間只有在魯由中都宰升大司寇攝行相事時的幾年，在這短短幾年之中，實行了墮三都的統一政策，但是不久就被逐了。從此以後，又只能以在野之身，奔走於社會運

動了。

政治運動雖然失敗，但是挽救社會秩序的宏願是始終不變，既然不能從實際上
去制禮作樂，制裁非禮之徒，便只能用言論和文字去在社會上樹立一種共同的規
範，以社會制裁代替政治制裁。春秋之作，端由於此，春秋繁露俞序說：

「仲尼之作春秋也，上探正天端，王公之位，萬民之所欲；下明得失，起
賢才，以待後聖。」

「孔子明得失，見成敗，疾時世之不仁，失王道之體……孔子曰：『吾因
行事，加吾王心焉。』假其位號以正人倫，因其成敗以明順逆。」

史記太史公自序說：

「孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以爲天下儀表。」

又引壺遂說：

「孔子之時，上無明君，下不得任用，故作春秋，垂空文以斷禮義，當一
王之法。」

這都是說孔子因不得志於政治，才退而作春秋以代替政治的制裁。春秋所藉以制裁的手段是什麼呢？這便是寓褒貶別善惡的名教。孔子之意，以爲封建社會的禮教在實際上雖已不能恢復，但不妨在名義上樹立一種褒貶賞罰的準則，使禮意猶存，將來尙有恢復之機會。所以吳、楚之君稱王，而春秋貶之曰「子」；踐土之會，實召周天子，而春秋諱之曰「天王狩於河陽」；子路問「衛君待子而爲政，子將奚先？」孔子便說：「必也正名乎；……名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足。」子貢欲去告朔之餼羊，孔子便說：「賜也，爾愛其羊，我愛其禮。」新築人仲叔于奚救孫桓子，衛人賞之以邑，辭，請曲縣繁纓以朝，孔子便說：「惜也，不如多與之邑，唯器與名不可以假人，君之所司也。名以出信，信以守器，器以藏禮，禮以行義，義以生利，利以平民，政之大節也，若以假人，與人政也，政亡，則國家從之，弗可止也已。」孔子對於名器看得這樣重，正因爲名與器是封建社會辨別尊卑上下維持秩序的工具。在封建社會中，「飲食有量，衣服有制，宮室有度，六畜人徒有數，舟車

陳器有禁；修生則有軒冕、服位、穀祿、田宅之分，死則有棺槨、絞衾、壙壟之度；雖有賢身貴體，毋其爵，不敢服其服；雖有富家多資，毋其祿，不敢用其財。」（管子立政第四服制）孔子所夢想恢復的，正是這樣的一個社會秩序，既不能憑藉政權來實際做到恢復，便只好「垂空文以斷禮義」，所以說，「春秋以道義」。

但孔子也知道時異勢遷，先王之禮未必盡能實現於後代的社會，所以他也並不像沒世的頑固分子一樣，一味主張死守祖宗之法。孔子認為人類在原始自然狀態中是不懂禮的，禮是有了文化以後的制作，是比自然狀態進步的，所以子夏聽了「繪事後素」之論以後，聯想到「禮後乎？」孔子便說：「起予者商也，始可與言詩已矣。」可見孔子的意識中認為人類原始自然狀態好比一張白紙，到了文化進步以後才同那張白紙上塗上了五顏六色。禮固然須藉一定的節文來表現，但當周代尙文的風氣開後，一般貴族階級，專重虛文，失掉了禮的真意。孔子以為禮之可貴不僅在於儀文之末，而在乎背後包含之禮意，所以說「禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂

云，鐘鼓云乎哉！」林放問禮之本，孔子便說：「禮，與其奢也寧儉；喪，與其易也寧戚。」又說：「先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進。」既然禮之所重，在質不在文，所以禮是應該隨時代而變革的，不過改革之時不能與過去完全失掉連繫罷了。孔子在這一點上，提出了很有價值的「因革損益」說，「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也；其或繼周者，雖百世可知也。」顏淵問爲邦，孔子便說：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。」後世所以稱孔子爲「聖之時者」，卽在於此。

封建社會原是由以前宗族社會演變下來的，所以封建關係往往與宗法關係一致，而中國古代的封建社會，尤特別注意此點。周朝的統治民族，把天下當作一家的私產，依照族人共分家產的習慣，在征服了天下以後，便把被征服的土地人民分封給子弟親戚，所以封建的關係也就是宗族的關係，天子便是全族的大宗宗子。各國諸侯對於天子說他們是支子，有服從宗子的義務；對於其本國說，他們便是「別子爲祖」，爲其所封之國之始祖。他們的子孫，嫡長者繼承他們的祖宗，代代爲

君，就本國講，便是「繼別爲宗」的大宗。其餘的支子，各自分封爲貴族，就一國講，只能算是繼禰的小宗，而有服從宗子爲國君的義務；但就他本身的封邑講，他又成爲「別子爲祖」的祖了。像這樣的組織，所有全體統治階級同屬於征服者的民族，同有宗法的關係。就政治講，他們構成了君臣的關係；就宗族講，他們構成了大宗小宗、父子兄弟的關係。在封建社會裏，這兩個關係是一致的，所以說「資於事父以事君」，「其爲人也孝弟，而好犯上者鮮矣；不好犯上而好作亂者，未之有也。」孔子所以鼓吹孝弟之道，其本原在此。因爲宗法社會，關係便是一個孝弟之道，孔子說：「書云孝乎，惟孝友于兄弟，施於有政，是亦爲政，奚其爲爲政？」齊景公問政，孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」父父，子子，何以與政治有關，便是由這個道理而來。

因爲封建社會的組織核心是宗法的關係，所以小宗統於大宗，大宗統於最大的一宗，卽天子。由天子而上溯至天子的祖先，亦卽整個統治階級的共同祖先，是統治民族所自出，所以祀祖之禮，非常隆重，而推祖之所自出，又本於天，所以祭天

而配祖。孔子的時代，民智已經開化，對於神鬼已經不甚迷信，在孔子以前已經有許多貴族智識階級提出「國將興，聽於民；國將亡，聽於神」的口號，孔子對這些迷信似乎也早已知其不可信，所以素來「不語怪力亂神」，但他對於這些習俗不欲明加指斥，僅以不理對之。季路問事鬼神，孔子便說：「未能事人，焉能事鬼？」祭神的時候，只做到個「如神在」，做到個「洋洋乎如在其上，如在其左右。」但祭天之禮，出乎報本一念，却非迷信可比，所以王孫賈問曰：「與其媚於奧，寧媚於竈，何謂也？」孔子便說：「不然，獲罪於天，無所禱也。」祭禮之中，以禘禮為最要，禮大傳說：

「禮不王不禘，王者禘其祖之所自出，以其祖配之。」

這個禘禮是追祀祖之所自出，是整個統治民族的發源處，整個統治民族的所以能構成一種宗法的和封建的關係，全由於此。天子是全體統治民族的最大大宗，只有這最大的宗子才有代表全族祭其始祖之所自出的遠祖之權，因為「庶子不祭祖者，明其宗也。」所以說禮是「不王不禘」。大傳云：

「自仁率親，等而上之至于祖；自義率祖，順而下之至於禰，是故人道親親也，親親故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗廟嚴，宗廟嚴故重社稷，重社稷故愛百姓，愛百姓故刑罰中，刑罰中故庶民安，庶民安故財用足，財用足故百志成，百志成故禮俗刑，禮俗刑然後樂。」

可見重社稷，愛百姓都出於尊祖、敬宗、收族之一念，而尊祖之義又自親親一義而來。尊祖敬宗有這樣大的關係，明白了這個，才可以懂得孔子所以說「明乎郊祀之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎」的意思了。

孔子一生志欲恢復封建社會的舊秩序，他所主張的，所稱道的，俱不外乎此義。其始欲憑藉列國君主的政權以推行他的理想，所以才周遊列國，到後來看到道不行了，才把對於君主貴族的期望放棄，而集中力量來培養下層統治階級的士風，期從改造士風入手來改造政治社會。士是介乎貴族和四民之間的一種半統治階級，地位雖較低，但實際權力却不為小，因為貴族們的治民、理財、治戎，都必須仗士的幫助，特別是到了春秋末年，封建階級的分野已經不甚嚴格，下層的士因為比較

腐化的貴族和無知的庶民都有能力，有學識，所以出頭的機會更容易些。孔子把握了這一事實，到了中年以後便以全力來從事訓練士風的工作，經他化育者號稱有三千人，他的訓練方針是「文行忠信」四字。他的初步訓練目標是「入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁，行有餘力，則以學文；」他所教的科目是「詩書六藝」；他所希望的境界，是「志於道，據於德，依於仁，游於藝，」是「仁者不憂，知者不惑，勇者不懼，」而尤以「仁」字爲這種理想的士君子風格的總稱。仁就是人，就是做人的道理，孔子教化弟子的用意是在使他們養成道德的人格和相當的學識，以便服務政治社會，行道救民，爲恢復古代封建舊秩序的理想而獻身，並不是空談道德，不涉實際，所以他無論談仁，談孝，都要針對問者的地位、性格、志趣來作答，同一問題可以有若干不同的解釋，可見孔子的言論純粹是實用主義的，這一點也是中國傳統思想的特點，不止孔子爲然。封建社會是過去了，封建階級的分野已經不存在了，封建時代的禮制早已不適用於後代了，但是孔子所主張的做人的道理，却歷久常新。人總是人，二千年後的人和二千年前的人在本性上並沒有

什麼大的改變，一部論語中孔子所鼓吹的做人的道德，依然可以適用於現代，並且不像當初孔子時代僅適用於「士君子」的一個階級。孔子思想中最主要的禮治思想，因為去後代事實過遠，早已變質，但他所主張的「孝」和「仁」，却成爲中國二千餘年來家庭組織和個人修養的中心，間接維繫了整個社會的凝固，綿延，這是孔子所不及料的，而孔子之所以爲偉大也就在這些地方。

民國三十二年三月七日

秋季的洗禮

人到了中年往往憂患叢集，少年時代的一種蓬蓬勃勃的天真樂趣，不知道到什麼地方去了。黃仲則的詩：「茫茫來日愁如海，寄語羲和快著鞭。」這種心緒，每一個中年的人想必都或多或少感覺到一點吧。

憂患之來，自然一部分是由於現實環境的刺激。譬如說，生在這樣的一個時代，這樣的一個國家，再加上人心的險詐，世務的紛煩，生活的艱難，室家的負累，如駝重載，行至半山，雖然是最無感情表現的驢子，也難免要噓他一口長氣，何況人終是人，人是有感情的，也是有理想的，感情鬱而不能舒，理想抑而不能達，自然要感覺到「四顧茫茫，百感交集」了。

但世間上也儘有幸運的人，生於太平之世，長於富厚之家，聰明名位，無一不備，而憂患之情，仍若黯黯而不能自己者。納蘭容若的身世可謂幸運了，但是「飲

水詞」中所表現的却是一派蒼茫黯淡的愁思；龔定庵的身世也不算很壞，但是他喊出來的却是「四海變秋氣，一室難爲春；」李太白是最狂放的人，又生於開元、天寶的盛世，應該沒有一點牢愁了，然而却是「引刀斷水水更流，舉盃消愁愁更愁。」可以知道太白的酒狂，並不是他的狂態，却是努力息愁的一種表現。

所以，純用現實的眼光，是不能解釋人生憂患之所以來的根柢的。人是一個有機體，他有一切有機物所必須經過的有機循環過程。人譬如一棵樹，從蓓蕾到開花，結實，以至於空花落盡，祇剩枯枝，都是人生必經的階段。假定按照四時的順序來談，人生也可以分作春夏秋冬四個階段。

第一個階段我們可以叫它做人生的童稚時期，這時候人生正在天真爛漫的童稚時代，與實際世界還沒有接觸，不知道有險詐，也不知道有哀愁，並且也不知道自己的可愛。他們剛從自然界蛻化出來，半身還留在大自然的溶液中，他們彷彿是自然的一部分，嘔吸着泥土的滋味，拂蕩着鮮風的氣息，慢慢地展放他們的花鬚花蕊，這當然是最可回味的人生寶貴時代。

接着來的便是一個狂風驟雨的夏季，我們可以叫它做人生的狂飈時代，這時候的人，懷抱着一片純真的心情，開始跳入驚濤巨浪的社會，志趣是大的，理想是高的，氣概是雄的；他們不懂得社會，社會也不懂得他們。他們看得天下並無難事，成天像沒頭的蒼蠅似的，到處亂碰。這時期的人一定要做出點驚天動地的事業來，至少也要想想。但是「飄風不崇朝，驟雨不終日，」若是僅憑這一點蓬蓬勃勃的氣概而無以繼之，則無源之水，轉瞬易竭，有多少青年時代活跳亂蹦的鬪士，到老來變得墮落銷沈，都是由於他們的源頭不長之故。

入世漸深，經驗漸富，碰釘子的事也越多，青年期的一團火氣便不知不覺降下去了，這便入了中年秋氣的時代，我們可以叫它做人生的洗鍊時代。詩人們歌詠春天的可愛，多數咒詛秋天的蕭瑟，却不知道一年的重要季節全靠這秋天。春天的花朵，夏天的枝葉，到了秋天一齊變成金黃的果實。若沒有秋天，則春夏的燦爛輝煌便成爲無意義，無結果。世界上有多少祇曉得過春夏，而不曉得怎樣過秋天的人，這種人是不會有多大成就的。孔子說：「四十五十而無聞焉，其餘不足觀也已，」

可知道四五十正是人生最緊要的關頭。他老先生「十有五而志於學」，正是春天的蓓蕾初放；「三十而立」，才成熟了夏季的狂飈精神，這時正是他的自周返魯的時代；自此以後，「四十而不惑，五十而知天命」，碰了許多釘子之後，才造成一個晚年的「耳順」、「從心」的境界，可以知道雖是大聖人也需要秋天把他洗鍊一回，才能純乎其純，成功一個完人。中年誠然是多憂患，但中年之可貴處，也正在這些憂患，憂患是洗鍊人的，在夏天昏頭昏腦之後，必須經此一番洗鍊的工夫，始能使神智清明，腳根堅定。世界上有許多人能夠渡得過春夏，却挨不過秋天的洗鍊，有的頹廢了，有的傷感了，有的憤世嫉俗了，更有的「日暮途窮，倒行逆施」，墮落成一個「戒之在得」的鄙夫，都因為沒能領受秋天的洗禮的重要意味之故。

怎樣才能領受中年憂患的洗禮呢？古今來談修養工夫的話頭甚多，我現在祇談最重要的一點，這便是把「自我與環境」，「主觀與客觀」的關係把握定一個適當的處置的問題。本來憂患之來，多半來於環境，人生到了中年，入世愈深，與環境的衝突也愈烈，到處展開了自我與環境的鬭爭。自我是渺小的，環境是廣大的；自

我是微弱的，環境是堅強的；自我是單純的，環境是複雜的；環境好比一個蜘蛛的羅網，人生就是自投羅網的昆蟲，在掙扎奔突之中，自然要感覺到憂患重重，彷彿環境特別和我作對的一樣，這一種主客的矛盾衝突，鑄成了多少中年人的悲劇。此外更深沉的還有自我與自我，環境與環境的矛盾衝突，前者是一個內心問題，後者是一個社會問題，而也都足以影響到中年悲劇之造成。所以怎樣安排自我與環境的關係，是人生秋季洗禮的第一件大事。

照鮑爾溫（J.M. Baldwin）的說法，人生在童年時代，是一個純客觀的時期，這時候人剛從自然出來，還沒有和自然分家，還帶一些泥土的氣息，人不是人，是自然界的生物之一，所以是純客觀的，自我與環境沒有衝突，因為自我就是環境的一部分。人到了青年，自我情緒十分高揚，這時候純有我而無物，我要怎樣便怎樣，從來不把環境的問題擱在心上，所以是一個純主觀的時代；既然有主無客，有我無物，所以也不發生「主客」「物我」的矛盾衝突問題。這兩個時期所以是快樂的。只有到了中年以後，主觀的自我是成熟了，客觀的環境也接觸愈深，對立愈強

了，主客的關係日益錯綜複雜，因而產生許多不得已的矛盾衝突，帶來了許多不得已的憂患。這時期的人生要能從憂患裡殺得進去，闖得出來，才能成功一個英雄好漢。要領受這偉大的秋天的洗禮，必須經過下列的幾個境界。

第一個境界是「轉我合物」。憂患之起，起於主觀過強，自我的勢欲過盛，祇顧自己，今知有人，所以解除憂患的第一步，應當將一切自我的欲求願望利害得失之心暫時放下，將自身轉變為客觀環境中之一物，既然無我，還有什麼欲求願望利害得失；既然沒有這一切，還有什麼得失計較；既然沒有得失計較，還有什麼憂患不憂患。譬如我今天丟了一萬塊錢，如果自我計較心很強的人，也許要幾夜睡不着覺，憂患就來了；如果能把這些事件看作人失之，人得之，我雖有一個失，他人亦必有所得，得固顯然，失亦無所用其憂慮。能夠以這種物我平等的心來應付一切，有何憂患能打擊我？

以上這種態度是道家的生活態度，過去的知識分子大概都讀過幾句老莊之言，所以對於這種態度的受用處大概總能了解幾分。但是單靠這種態度是不夠的，因為

「轉我合物」不過是放棄自我來遷就環境，環境未必盡合理想，自我也未必全無價值，如果祇知道放棄主觀去符合客觀，則難免變成同流合污的鄉愿。環境如果不改進，個人的憂患也依然難免的，所以秋季洗禮的第二個境界必須做到「以我轉物」，就是放棄自我之後，又從新將自我復活起來，以自我為中心，去改造環境，轉變環境。這復活的自我，不是自我的利害得失，而是自我的生命理想，因為沒有利害得失，所以自我無苦痛憂患可言；因為有生命理想，而這種生命理想是想把自己的生命擴大為整個環境的生命，自己的理想擴大為整個環境的理想，所以環境的一休一戚都與自己切切相關，這時候小憂小患是沒有了，却有了大憂大患，這大憂大患也就是大悲大憫，是對於整個現實世界的憂患悲憫，這憂患悲憫是秋季洗禮必須經過的鍛鍊，一個偉大的人物，必須經過這樣大憂大患的鍛鍊才能鑄成大悲大憫的心腸。

接着第三個境界我們可以叫它做「物我交織」的境界。以我轉物的態度雖然是積極的，但是物依然是物，我依然是我，主客的對立現象依然存在，所以雖無小

憂小患，依然還有大憂大患，生命不能充實，理想不能發展，則憂心悄悄，不可終日。這樣的人生雖然可佩服，但還不算解脫，因此有覺悟的人應該更進一步，向物裡去尋求我，向我裡去認識物。什麼叫做向物裡去尋求我？須知我不是我，我只是萬物之一，不但我的休戚榮枯，利害得失，從純客觀的眼光看來，不過滄海的一漚，太倉的一粟，就是我的理想也未必真比別人高，我的生命也未必真比別人重，我必須徹底從自我反省中去完成自我檢討的功夫，自我反省的標準在外而不在內，若是單用內心所幻想的標準去檢討自我，勢必墮入明儒良知良能說的習氣，演成自欺欺人的獨斷態度，這不是真正的感悟。必須了解我是萬物之一，支配我的法則也就是支配一切客觀世界的法則，虛心靜氣去體驗客觀界的法則和客觀界事物物的交互關係，用客觀界的事物真理去修改我的理想，充實我的生命，這就是從格物致知以正心誠意的工作。這樣檢討的結果，才能使自我的理想與生活符合於客觀世界的事物真理，這樣一來，不但基於自我打算的小憂小患早已無存，即基於自我理想的大憂大患也釋然化除。譬如說，我對於小人的橫行是憤怒的，但如果了解小人之所

以爲小人有他的社會的原因，也有他的社會的功用，這樣一來，憤世嫉俗之念自然渙然冰釋了，這就叫做「向物裡去尋求我」。什麼叫做向我裡去認識物？須知物不是物，物祇是我的一部分，物不是離開我而獨自存在的，假使有這樣一個純客觀的世界，這世界也與我無涉，我不但不會關切他，並且也根本不會知道他。凡我所知道的世界，必然是與我有關係的，即是必然有我的生命在裡面活動。一百萬年以前的北京猿人可謂去我甚遠，與我決無交涉了，然而我今天所知道的北京猿人，却是我生命裏的一個境界，是由我的生命活動才使這已死的猿人復活起來，陸子靜所謂「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。」以及「此理塞宇宙，所謂道外無事，事外無道，舍此而別有商量，別有趨向，別有規模，別有形迹，別有行業，別有事功，則與道不相干。」都是這個意思。如果了解了這個意思，則充滿宇宙的無非是我的活動。世界上如果有小人，這小人也就是我的一部分，譬如我身上的一瘡一疥一樣，我應當以同情的心去感化他，矯正他，但不必引爲憂戚；我假使處在小人的地位，也許不必如他那樣行事，但我却不能不了解小人之所以爲

小人，也是基於同樣的自我欲求和自我理想而來，不過他的欲求過當，理想錯誤罷了。以這樣的眼光看世界，那裡還有什麼主客的對立，物我的衝突？那裡還有什麼自我不能滿足發展而引起的憂患？

這樣的工夫做到了後，我們便到了最後的圓滿成熟的人生境界，這樣的境界我們可以叫它做一個「主客雙融」的境界。在這種境界中的人，沒有我也沒有物，沒有客也沒有主；不但沒有對立衝突，並且也沒有來往交涉；不但沒有是與非，並且也沒有善與惡；不但沒有憂與患，並且也沒有喜與歡：活潑潑地，一片天機，魚躍鳶飛，無非自在，這便叫做「大而化之之謂聖」的境界，也就是孔子所謂「七十而從心所欲不踰矩」的境界。

但這樣一個境界，却不是如禪宗和尚和陸王學派所想像的，只要直指本心，就能夠從頓悟裡去達到的，世界上沒有這樣簡便容易的成功。凡是真正成功的大聖賢大豪傑，沒有一個人不是從最艱苦最深刻的鍛鍊洗刷中奮鬪出來的，孔子厄於陳蔡，佛陀苦行於雪山，耶穌和穆罕默德都曾經過曠野深山中的動心忍性的艱難試

探。憂患所以玉汝於成，上帝爲造就一個活人，才創造了中年的憂患，一個會生活的人，應該懂得怎樣去迎接這秋季的洗禮。

號稱明朝七絕壓卷的一首詩，出於詩人張靈所作：

「隱隱江城玉漏催，勸君且盡掌中盃。高樓明月清宵夜，知是人生第幾回？」

人生難得度中年，應該要好好利用這中年憂患的洗鍊，然後才可以和平地渡到那第四階段的暮年時期，即人生的寧靜時期，在自己的園地裏坐下，慢慢地咀嚼那生活的成果的滋味。

民國三十二年九月六日

論中庸之道

中國的儒家向來把「中」當作歷聖相傳的心法，論語堯曰篇有「允執其中」四個字，後來又衍爲偽古文尚書大禹謨的「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」十六字心傳，雖然未必真是堯舜時代的口授，然而至少在戰國時代的儒家中，已把中字當作很重要的一個觀念了。

但是怎樣才算得是中？怎樣才能求得到一個中？在戰國時代已經感覺到了這個問題的中心是在這裏。孟子說：「楊子取爲我，拔一毛而利天下不爲也；墨子兼愛，摩頂放踵，利天下爲之。子莫執中，執中爲近之，執中無權，猶執一也；所惡執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也。」

中庸上說：「舜……執其兩端，用其中於民。」

孟子在這裏提出一個「權」字，來爲「中」字下註解。什麼叫做權？就是稱物

的重量所用的天平大秤之類。天平的法碼是隨着那一面物體的重量而增減的，稱錘的位置，是隨着物體重量而隨時變換的。若是不管物體的輕重如何，而法碼的分量和稱錘的位置始終不變，那便失去了「權」的作用，那就是「執一」，不是「執中」。所以孟子又說「君子時中」，在「中」上加上一個「時」字，便是說明中是不能執一而論的意思。

小程子論「時中」之義說：

問：「君子時中，莫是隨時否？」

曰：「是也，中字是難識，須是默識心通。且試言一廳，則中央爲中，一家則廳中非中而堂爲中，言一國則堂非中，而國之中爲中，推此類可見矣。且如初寒時，則薄裘爲中，如在盛寒而用初寒之裘，則非中也。更如三過其門不入，在禹、稷之世爲中，若居陋巷則不中矣；居陋巷在顏子之時爲中，若三過其門不入，則非中也。或曰：男女不授受之類皆然？曰：是也，男女不授受中也，以喪祭則不如此矣。」

這種解釋當然可認為和孟子的原意相去不遠。

但是這個問題，還沒有解決，因為所謂「權」，所謂「時」，雖然都是形容「中」的變動性，而不能以執一去求，但是這樣一來，所謂中的標準便更難定了。我們究竟應該根據什麼標準求出這個合適的權與時呢？譬如男女不授受，在孟子和程子當時似乎是中，而在今日則男女授受並不算什麼一回事，不見得就是失中。那麼這個標準的變遷是怎樣來的？假如我們認「中」為人生持已對事的最好態度，我們應該依據什麼標準來判斷我們的行為是中或非中呢？

孟子似乎未曾仔細剖解這個問題，到了宋儒議論就多起來，大致不外根據中庸「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和」兩語，以為中的標準當返求諸寂然不動的心體，所謂「主靜立極」之說，自大程子倡其端，後遂衍為陸、王「尊德性」、「致良知」之說；宋儒甚至有教人觀喜怒哀樂未發前氣象的。小程子之說，比較平實些，他對於中庸這兩句話的解釋是：

蘇季明問：「中之道與喜怒哀樂未發謂之中同否？」

曰：「非也，喜怒哀樂未發，是言在中之義，只一箇中字，但用不同。」
或曰：「喜怒哀樂未發之前求中，可否？」

曰：「不可，既思於喜怒哀樂未發之前求之，又却是思也；既思卽是已發，纔發便謂之和，不可謂之中也。」

又問：「呂學士言，當求於喜怒哀樂未發之前，信斯言也，恐無著莫，如之何而可？」

曰：「看此語如何地下？若言存養於喜怒哀樂未發之時則可，若言求中於喜怒哀樂未發之前則不可。」

又問：「學者於喜怒哀樂發時，固當勉強裁抑，於未發之前，當如何用功？」

曰：「於喜怒哀樂未發之時，更怎生求，只平日涵養便是，涵養久則喜怒哀樂發自中節。」

或曰：「有未發之中，有既發之中。」

曰：「非也，既發時便是和矣，發而中節，固是得中，只是將中和來分說，便是和也。」

小程子之說雖比教人求喜怒哀樂未發前氣象的玄妙之論較為平實，然仍未脫個人主義唯心論的窠臼。大抵宋、明理學家，無論是程、朱，是陸、王，在方法論上雖有「主靜」，「主敬」，「尊德性」，「道問學」之分，而在本體論上則無不承認有一個「寂然不動，感而遂通」的心體，與歐洲大陸派的理性哲學大致相似。根據這種看法，自然可把這個「虛靈不昧」的心體當作一切事的最高裁判者，也就是求中的惟一可能的標準了。

但是這種說法，無異於在實際的「中」之外，另造一抽象的「中」，並且以為抽象的「中」才是真中，而實際的中倒是從那抽象的「中」中流出來的。從前歐洲中古時代的唯實論者，甚至主張世界上每一個人都不是真人，而另外有一個理想的普遍化的真人，這和宋儒說有「未發之中」教人向喜怒哀樂未發前去求中是一樣迷惑。人類造文字符號本用以指示實物，結果造出符號之後反把自造的符號認為超過

於所代表的實物，古往今來一切思想上政治上的糾紛多由於此。此所以近來一部分學者有主張建設一個「意義學」者也。

試就中之一字而言，我們常識之所謂中，不過是就一件東西上求一個中心點而已，如果說離開了這東西以外，還另有一個超然的普遍的中，這「中」便成了一個概念而並非實物，且亦難於實用。即就人情事理而言，必須是喜怒哀樂既發之後，才能判斷其中與非中；如果喜怒哀樂一切未發，則此心不過是渾然一物，無所謂中與不中，更何從判斷其是中與非中？

因此，我們對於中、西一切理性派唯心論的「中」說，都不能同意。

反之，我們試把另一種說法來檢討一下。與唯心論對立者為唯物論，唯物論者雖未嘗討論過這個中字，但我們不妨引出他們向來的態度到這個問題上。以機械的唯物論的立場看來，求中的方法只有一個，便是用機械的方法去測定好了。例如一文長繩若欲求得其中點，則用尺去量好了；一個圓形若欲求得其中心點，則用兩腳規去求好了，這樣求出來的中才是準確的。

這種機械的看法，用在物理上還可以說得過去，用在人情事理上便行不通，因為人情事理複雜萬狀，斷非如一丈長繩之可以用尺量出一個中點來，故在人情事理上求中便不能用機械的看法。「中」本來是一個倫理道德上的問題，在倫理道德的範圍內無法應用純粹機械的方法。

若徹底地講，即在物理範圍以內，也不是盡可以用機械的方法去求出一個中的，因為物理的現象也是非常複雜的。譬如以幾何圖形而論，在一條直線上求中點，固然容易；在一個三角形、長方形、菱形、或圓形中求中，也還容易；但是在一個不等邊多角形中去求中，就困難了；在一個不規則的立體物中求中就更困難了。可見只有簡單的物體方能應用機械方法去求中，稍微複雜一點的東西，便不能應用單純的機械觀點。

若更徹底地講，就是最簡單的物體，也不是純用機械的方法所能真正決定其中點的，因為照相對論的原理看來，一切人類用以測量長度、重量及容量的器具，都不過是某一特殊系統中的產物，離開了這系統中一切的關係，則所測量的便將完全

不同。我們試舉一個通俗的例來談：設甲地通用斗的容量祇合乙地通用斗的百分之九十六，因此乙地的人到甲地去量半斗米，名爲五升，用自己的斗一量共得四升八合，顯然吃虧了二合米。於此即證明：甲地之中數與乙地之中數不同，不能以機械的看法用甲地的斗來量乙地的米。我們的宇宙也是這樣，每一個世界自有其特殊的系統，也就是隨處皆中，不能執一而求。依照費氏收縮定律說來，卽用以測定長短的尺，本身就是有伸性的，故用機械的方法去求中，結果必無法真正求得。

我們不要以爲這種機械論的求中方法，對於人情事理無甚影響，其實影響甚大，所謂多數政治的理論就是根據這一機械的觀點而來。在舊式的民主政治之下，不問選民之素質如何，關係如何，一味以得票之多寡判斷政治上之勝負，無論是選據大總統也罷，國會議員也罷，市長也罷，村長也罷，在嚴格的法律觀點上看來，只要多一票，便可以當選，少一票便落選，這是何等的機械。

理性主義唯心論和機械主義唯物論關於求中的方法都不能使人鑒足，我這裏提出第三個觀點來正確地解決這個問題，這便是相對主義有機論的觀點。實際上，無

論在任何人情、事理、物理上都有這唯心、唯物、有機三種方法的分野，現在單就「求中」這一問題上說，也有這三種不同的方法。

什麼叫做相對主義有機論的求中觀點？我們平常所謂中，必須是與各邊及全面相互依賴而存在的，中不能離開了邊和全面，否則，便無所謂中。譬如一張桌面的中心點是和全桌面有互相依賴的關係的，唯心主義者便想像離開了桌面還有所謂抽象的中，這便是把「中」神秘化了，成了玩弄光景的戲論。中既然不能離開了全面的關係，因此中不是機械地定着在那一點，如果全面的關係變了，中點也必隨之而變；量度的尺子變了，中點也必隨之而變；桌面以外的一切環境變了，中點也必隨之而變。宇宙既然無時不在變動之中，照物理學的研究說來，一個看似靜止不動的桌面，實際上為無數跳躍活潑的電子所組成，故整個的桌面也時時在大躍動之中，所據以量度的尺亦然，因此一物之「中」也必然是時時躍動的，我們平常不過把眼所不能見的變動抹殺，而大致謂之為一定而已。

由此可見在物理上判斷一定點的是中非中，不能用唯心主義的抽象方法，也不

能用唯物主義的機械方法，只有從全面乃至全體的互相依賴關係上，才能認識出一個中，離開了全體互相依賴的關係，便無所謂中，物理上如此，人情事理上當然更是如此。

同時中不是絕對的，也不是靜止的，要了解中，必須把握住「相對」和「動」這兩個重要的意義。

我覺得中庸這篇文章，對於「中」字就會有很好的解釋。中庸的作者對於中字提出三個註腳：一個是「時中」，一個是「中和」，一個是「中庸」。這三個名詞把「中」的意義表現得很恰當。

什麼叫做「時中」？孟子講得就很好，孟子說：「孔子，聖之時者也。」孔子何以爲聖之時者？孔子的出處是不拘一格，隨時變遷的，「有見行可之仕，有際可之仕，有公養之仕；」「可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕。」這個可字便是一個中道，可與否的標準不在孔子的主觀，而在時代與環境。孔子若生在現代，必不會留上小辮當遺老，必不會反對新詩而只做舊詩，必不會不坐飛機

汽車，偏要一車兩馬僕僕風塵，必不會反對鞠躬，定要三跪九叩首才算大禮。孟子又說：「執中無權，猶執一也，所惡執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也。」執一點以爲中而不知與時變遷之義，這就是「執中無權」，這就是「執一」，這就是「舉一而廢百」。譬如生在今日，定要執「女子從一而終」之義，反對寡婦再嫁，以爲「餓死事小，失節事大」，這就是執一而非執中。反之，生在現代的人評論古事，大罵古人重男輕女，封建思想，禮教吃人，慘無人道，這也是不知古人社會組織與我們現代不同，我們所認爲不可的，正是古人所應認爲可的。這也是執一，而非執中。所以中不是一個一成不變的絕對標準，而是個隨時代與環境的種種複雜關係而發展的一個有機過程，這就叫「時中」。

然則如何去把握中的標準呢？中庸又提出了一個「和」字來，這個和字最有意思。和是個音樂上的名詞，中庸說：「發而皆中節謂之和。」譬如我們奏音樂，音樂之美並不固定在某一高音、或某一低音上，也不是把全體的音階和樂器都雜亂連繫起來便可以造成諧和的美。一種美的曲調，必須在全譜裏的各個音階之間構成了

一種諧和的秩序，又須樂器和奏樂器的人都湊手。可知音樂的諧和之點是在樂音的發展之中，而不在樂音的發展之前。理學家教人向喜怒哀樂未發之前去尋中的氣象，就好比在音樂未演奏以前去尋美的標準一樣，尙無音樂，何來音樂之美！因此我們可以說，「中和」不是別的，便是有機全體的一種諧和的節奏。

老殘遊記上的瑛姑對於「君子和而不同」這一句話曾有很正確的解釋，她說：譬如奏樂器，大家或拿一樣的樂器，吹一樣的腔調，這便是同；大家各拿各色的樂器，各吹各的腔，但配到一處却織成一幅動耳的交響樂，這便是和。和不是同，同是單調，和是複雜，沒有人願意聽一味單調的曲子，無論他是多少人合奏。所謂中，便不過是能夠使各種樂器各盡所長而不強其劃同，以便奏成一幅複雜悅耳的交響樂而已。因此中與和是同一意義。在希臘思想中對於中道也很注意，但他們不叫中，叫做調和。希臘的美術思想是建設在調和觀念之上，希臘的倫理學也建設在調和觀念之上。所謂「中和」者，便是要從複雜的事務關係中選擇出一個最諧和的關係來而把握之。一個名手奏技，不必另外自製樂譜和自造樂器，也不能離開了樂譜

和樂器而懸空奏技。名手與凡手不同之處，便在能夠處理這些不同的音階和樂器到最諧和的地步，得於心而應於手，這便叫做「中道」。

既然知道音樂上所謂諧和美，只能在音樂正演奏時的全體諧和關係中突現出來，美不存於樂理中，也不存於樂器中，也不存於奏樂的人心裏手裏，將這構成音樂演奏的一切人的、物的、理的原素分析來看，無論如何找不出美的所在來，美是在音樂演奏中突現出來的，所以美必須存在於有機的關係之中，而非存在於有機的關係之先。一切唯心論、唯物論、唯理論的解釋，都好比叫人在音樂未演奏之前去向樂人、樂譜、樂器中尋美的一樣，美不會存在於這些事物中。

因此，中庸上提出一個「庸」字來替「中」字下註腳，又是極恰當的解釋。理學家過於迷信所謂抽象的，虛無縹緲的理，以為理是存在於事物之先，未有某種事物，已有某種事物之理，因此他們以為中之理，也存在於喜怒哀樂未發之前，這樣便容易陷於以主觀武斷之「中」，當作判斷事物關係的標準，結果其所謂「中」在實際是「偏」的，「不中」的，這就是孟子所謂「執一」而非「執中」。其實中之

理，並非是超然於事物之外而獨存於柏拉圖所虛構的「理型世界」之中，只有至高無上的聖人才會領會到的。「中」是一個很平常的道理，「中」就是「庸」，就是「平常」，就是「常識」，就是「庸衆」。真正の中，就存在於多數平常的庸衆的常識中。一個善於識中的人，並不是要獨標妙理，以爲人皆失中，惟有我一個人才得了中道，而是要向大多數平常的庸衆的常識中去學習中的道理。所謂行欲中者，也就當然是「行欲庸」，凡行爲之離開了常識，自認超羣絕俗者，皆非中道。

所以中之極便是庸，也就是不離開了常識。人生行爲之極致也就在於把這些常識上的事物關係認識得圓滿，運用得圓活。一個名手奏技，也不過能夠把樂譜和樂器都運用得圓轉自如，並無其們的奧妙。如果說有機論哲學還有奧妙，這也就是它的奧妙。

俗話說：「三個臭皮匠賽過一個諸葛亮」。民主政治的精義就是承認三個臭皮匠的見解比一個諸葛亮高明，爲什麼呢？因爲國家社會是由多數臭皮匠組織成的，而不是只靠一個諸葛亮在那裏唱獨腳戲。即使臭皮匠們的見解並不高明，但是「約

定俗成謂之宜」，諸葛亮要想成爲諸葛亮，必須虛心接受臭皮匠的觀念，學習臭皮匠的思想，順應大多數臭皮匠的意願，把握住臭皮匠與臭皮匠間的複雜矛盾關係而善爲調處，然後諸葛亮的事業才可成功。所以要講「中」就必須講「庸」，中的標準就存在大多數庸衆的最平常關係上，把握了這個關係而適當運用之，這便是聖人。

民國三十一年九月二十日

充分迎接西洋文化

柳浪先生在「迎接第二大翻譯時代」一文中，對於現代中國文化界提供了一個極有價值的意見，特別是在這國粹論又在抬頭的時代，一般自居爲四強之一的中國「遺少」們，方在重新鄙薄西方的文明，抬高自己的文化，民族自大的狂流又在死灰復燃起來，甚至如幽默大師林語堂先生之流，也在努力勸人把讀黑格爾的「歷史哲學」的精力用來讀周易。誠然，中國文化也有好處，外國文化也有缺點，「西洋也有臭蟲」，但西洋的臭蟲被人用蒸汽蒸死，中國的臭蟲却任其蔓延，單就這一點說，我們也老早應該學學西洋了。

『中學爲體，西學爲用』的張之洞主義，並不是完全錯誤的，但信仰這個主義的忠實同志們往往忘了注意到這個「用」字，我們要使西學爲我所「用」，或者說，在中國固有文化體系之上發揮一點新的作用，就必須把所謂西洋文化也者仔細

咀嚼一下，把它消化下去，輸入到我們固有民族文化體系的血管裏去；譬如一頭牛吃草，必須把草吃到肚裏，咀嚼消化之後，才能變成自己的血肉，若是一頭蠻牛，對於眼前的鮮草，閉口不吃，却搖頭擺尾去自吹肚飽，這種自大狂的蠻牛一定是有點神經，應該送到瘋牛院裏去療治一下才對。現在一般夢想制禮作樂的國粹遺少們，也正和那條蠻牛一樣，應該趁早把他們打到瘋人院去。

一個人要長進，必須虛心，一個民族要長進，豈不是更應該虛心。作算是中國文化果然高明，陶冶得個個人都是孔子，但孔子一生就是最虛心的，他老先生問禮於老聃，問樂於萇弘，周遊列國，遍觀百二十國寶書，入太廟，每事問，就不像一個自大的。當時的人未必勝於孔子，而孔子能夠虛心請益，所以才成其爲大。中國人即使個個是孔子，外國文化即使幼稚如七歲的項橐，孔子也應該對項橐虛心一點。我們知道德國文化不是不好，但所以弄到今天的境地，就因爲民族太自大了，太不虛心！天下文化最孤立的，最不受外國影響的，莫如塔斯馬尼亞島的土人，但塔斯馬尼亞人於今安在！

歷史上有許多比中國還古的國家和民族，如埃及、巴比倫、墨西哥之類，他們的文化會發展到很高的境地，但因為保守的勢力抬頭，不肯虛心學習人家的長處，所以才弄到文化停滯，民族滅亡。中國民族之所以能夠巍然獨存，正因為我們的祖先能夠虛心，能夠不故步自封。夏商周三代遠矣，且不必說，春秋、戰國以後，中國文學的長足進步，就是接受昔為蠻夷的楚辭文學所致；北方匈奴的胡服騎射，南方吳越的短兵相接，也都替中國軍事學起了一大變化；漢武帝通西域，李延年仿胡調作新聲二十八解，才替中國音樂和戲劇開拓了新的天地；我們現在號稱「國樂」的胡琴、琵琶之類，就原來都是從外國傳來的；雜劇傳奇裏的許多曲牌，都本來是外國的調子；國粹家主張唱崑曲，却不知道崑曲原是西方文化輸入後的產兒。至於印度佛教文化的輸入，更替我民族哲學和民族宗教增添許多前古未有的新意境，新組織，新生活方式。但看六朝、隋、唐時代那些古德們對於翻譯經典工作的努力，就知道中國民族之所以能夠綿延久存之故，在此而不在此。

從宋到明，中國文化雖是停滯，但對於吸收外國文化的努力也並未完全拋棄，

阿剌伯文化就是在這個時代輸入的。元明以後，天文曆數和建築工藝的進步，可以說大部分是阿剌伯文化之賜，如果沒有阿剌伯文化，我們不會有明朝的大帝國和海外的殖民事業。（明初的功臣有許多是回教徒，七下西洋的鄭和也是回教徒。）

中國民族的故事自封，不肯虛心，全是滿清統治的兩三百年中養成的，滿清的帝王因為怕漢人進步，有了反抗的能力，故以固有文化的大帽子來牢籠中國人，套住中國人的頭，使他們只能回頭看，不肯左右或向前看。像他們用喇嘛教牢籠蒙藏一樣，用孔子和故紙牢籠漢人，這是窒死漢人的毒計，並不是他們真心尊重中國的文化。現在滿清的政治韁鎖打開了，但滿清所遺下的文化韁鎖却仍然套在多數遺老遺少頭上，在滿清亡後三十三年，還有自大狂的國粹論抬頭，這是中國民族的悲哀！

中國民族如果還能長進，就應該虛心充分接受西方的文化，先實行柳浪先生所謂迎接第二大翻譯時代，放下創作，埋頭繙譯。六朝初唐四百多年的繙譯工作，才產生了禪宗和宋明理學。現在的儒教徒和佛教徒們忘記了這一段歷史，儘管在陳腐的故紙堆裏找先賢遺訓，這一般低能兒，永遠創造不出第二個禪宗和理學來。

民國三十三年三月十四日新中國日報

『學術公論』月刊緣起

抗戰七年，對國家民族最有勞績者，首爲浴血衛國之戰士，次則工程界技術人才及服務國家之公務人員；吾人躬身教界，從事於教育文化工作歷有年所，雖自覺成績貢獻遠遜於前三項人士，而生活之清苦，勞力之程度，或與之相等。教育爲建國之母，戰後國家建設，經緯百端，在在皆需人才，十年樹木，百年樹人，今日之人才作育苟不及時注意，他日何從得此百萬生力之軍？願一言人才之培植，環顧今日國內大中學教育及一般文化情形，則頗有難言者。學校爲環境所限，設備類多窳陋，教者僅憑口講指畫，並一紙講義而亦無之，遑論圖書參考，及儀器實驗，於此而欲求生徒對所講授者能由了解而發生興趣，殆類緣木求魚，此其一也。交通阻滯，書報寄遞經旬累月而不能達，無論國外新有瓶獲之學術資料無從覓得，卽全國各地出版之圖書期刊亦難獲讀，思想無從交換，研究何由進步？教者既陳編斷

簡，累日窮年，學者何由煥發新知，突飛猛晉？此其二也。生活高漲，衣食維艱，學術文化界人士，縱能清苦自持，而清已不能再清，苦亦無可更苦，家人仰屋，婦子興嗟，日日疲神於米鹽瑣屑，汲水劈柴，遑能專心治學，宏遵後生，此其三也。中學教育水準日趨低落，教材繁瑣，徒汨心靈，訓練機械，但圖形式，學者對教師言行，本無信仰，社會現象，又在在昭示以巧詐可以獲存，修身徒以自苦，理想沒落，生趣索然，一出校門，惟酒食徵逐，紛華是務，以此學風，而欲求刻苦篤行，人才蔚起，談何容易，此其四也。學術政治，本自殊途，論政要於統一，治學貴有自得，若使出言發論，皆須從同，逸思駿想，俱經審核，則地動非靜，白魯諾以此受刑，物種由來，達爾文因之獲忌，學術發明，勢將受阻，學者舉手投足，皆慮獲咎，遑能發皇新知，啓誘後學，此其五也。綜上五端，皆我學術文化界人士所同深受者，惟知之深，故愈自感其責任之重。吾人過去，或從事政治，奔走有年，或廁身社會，各有專務，此日感想，覺學術政治必須分途，各盡所長，始能專獲。吾人現既均服務於文化教育事業，自當堅守崗位，盡其職責。政治問題，自有熱心之

士，從事研討，吾人無意過問，亦無暇過問，惟有就學術文化之立場，在不悖立國原則之下，各本所知，相與研討，以期浚鑰新知，啓導後學，因是聯合發起「學術公論」月刊，以淺顯生動之文字，介紹學術，交換智識，補講義之不及，供課外之閱覽。庶幾稍助研學之風，聊資樹人之補。惟是同人等學殖荒落，知見未周，所望我全國教育學術文化界同人及青年好學深思之士，共起襄助，以資發皇，但使鑽研之有功，本無畛域之故見。邦人君子，幸有以教之。

民國三十三年六月一日

關於民族的精神病

我老早就知道自己有精神病，後來慢慢發現了原來全家人也多數有些精神病；近來我更感覺到所遇朋友之中，無論是舊雨或是新交，似乎都多少有點精神病；最後，走到社會上一看，原來到處都是精神病患者；打開報紙一看，世界上也正在鬧着普遍的精神病患象，沒有病態的精神健全理智清明者，竟佔人類最少數中的最少數。噫！這真是一個精神病的時代！

普遍的病象似乎是神經衰弱，因為神經衰弱，所以理智不能控制自己的感情，動輒發怒，發怒的原因大抵是因為多疑。精神病患者大抵多少總有點「迫害狂」的傾向，總疑心有人時時在暗算他，迫害狂是出於誇大狂，精神病患者常自覺為古往今來獨一無二的大偉人，因為是偉人，所以就容易有受人嫉忌的理由，人就時常在迫害他，為了防備他人的迫害，不能不多疑，疑心多了，見了雞鳴犬吠就不免發

抖，抖過一陣以後，勇氣陡來，於是勃然一怒，以爲我這怒是不尋常的，既是古往今來獨一無二的大偉人，一怒就可以安天下，正在吠着的狗見了我自然會夾尾而退，我就可以不虞牠們的迫害了。疑心一退，怒氣全消，又暫時恢復了理智清明的狀態，這時期自然是很短的。

因爲世界上到處是這種神經衰弱容易動怒的人，所以爭吵的事也就越多。最常見的事是夫妻吵嘴，現代的人，特別是文化人，幾乎沒有一家的夫妻不是天天吵嘴的。夫妻吵嘴的公式大抵如下：

夫：（清早起來）『今天天氣哈哈！』

妻：『無緣無故，哈哈哈哈些什麼？』

夫：『你管得着我嗎？』

妻：『哈哈就是冷笑，冷笑就有譏諷的意思，現在屋裏沒有別人，你一定就是譏諷我！』

夫：『我愛譏諷誰就譏諷誰，誰不知道我是一個自由人。自由是偉大的，是沒

有任何條件的，你干涉我就是侵犯我的自由，我絕對不能容忍！」

妻：「現在的世界男女是平等了，你無緣無故來譏誚我，就是不尊重女權，我爲擁護平等的權利起見，對於這種情形絕對不能容忍！」（於是坐下來掩面而泣）

夫：「我偏要哈哈，看你敢怎麼樣！哈哈哈哈哈……」

妻：（理智先恢復）「達林！你不愛我了嗎？」（泣）

夫：（感情頓時平和了）「愛！我錯了，我認錯，我萬分的對不住你，惹你清早起來生這一頓悶氣。我現在賠禮了，哈哈！」

妻：「哈哈！」

更常見的還有路人的吵嘴。

外省人：（買菜的）「喂！賣菜的，紅苕好多錢一斤？」

本省人：（賣菜的，只管做別的事，好久沒有回答。）

外省人：（有點動氣）「喂！（提高了一些聲音）賣菜的，聽見了沒有？紅苕

好多錢一斤？』

本省人：『十五元一斤。』

外省人：『怎麼這麼貴！』

本省人：『糧食這樣貴，外省人來了把百物都弄漲了，嫌貴，吃不起，不要吃！』

外省人：（大怒）『龜兒子！你們這樣可惡，專門欺負外省人，老子要揍你！』（舉手作欲打狀，但並不敢真打下去。）

旁觀的本省人：『龜兒子！外省人欺負老子們了，大家起來，打倒二毛子！』（轟然欲羣毆）

旁觀的外省人：（走來拉開幾乎挨打的買菜者）『走吧！走吧！老鄉！咱們不和這些沒有知識的人計較！』

於是一場幾乎打起來的官司，就在這阿Q式的精神勝利狀態下結束。幾乎每一天走到路上都可以碰到這一類的喜劇。

不但個人有精神病，就是民族也有。日耳曼民族是一個精神病的民族，所以才產生了希特勒一類的誇大狂領袖，夢想做世界的霸王，結果却連國家的命脈都斷送了。日耳曼民族中像希特勒這樣的精神病者還多得很多；譬如說，像黑格爾的辯證法哲學吧，硬要把天下的事物都分作三分，不許四，也不許二，這不是精神病者的哲學是什麼？然而天下偏有黑格爾的應聲蟲，這世界的精神病象深可知矣。

日本人也是一個精神病的民族，他們老早就出過一個精神病大王豐臣秀吉，無故要踏平中國百州。現在的日本人又在夢想『八紘一宇』了，結果一宇還沒有半宇，東京、九州都已經挨了無數的炸彈，幾乎連皇宮也炸着，這就是精神病的下場。中國人也是個精神病的民族，這在上面所列的幾個例中已經可以證明。但中國人的精神病却似乎和德日等國不同，他們害的是誇大狂，而中國人呢，則似乎屬於迫害狂者居多，因為患着嚴重的迫害狂，所以疑心吵嘴之事特別的多。一個人人生在世，對於任何人都要疑忌，都不能相信，因此也就無法有兩個人以上的真正團結。中國而談團結，真是一件最必要而又最難辦到的事情。

中國民族的精神病似乎是文化過久的緣故，因為文化過久，所以壓在每一個人身上喘不過氣來，把頭腦都壓昏了，就壓成神經衰弱症。要醫治民族的精神病，似乎還需要一番武健活潑的訓練。

在五千年的文化重擔之下，特別是專制政體的鎖鍊深深鎖了每一個人的自由的心，一個從來沒有享過自由且不知自由為何物的人，自然會感覺到到處都是敵人，都是迫害者。一隻深閉在洞裏的老鼠，一到光明地裏總要東張西望，一刻也不能安心，老鼠的嚴重的精神病就是黑暗的地洞養成的。

只有解放到自由的天地，才是醫治這民族的精神病的唯一良藥。

民國三十三年十月十五日新中國日報

『常言道』發刊辭

我老早就計劃要辦這樣的一個刊物，想了有二十年了，每次想想總沒有這個勇氣。爲什麼呢？一個定期刊物，要自己寫稿子，自己編輯，自己校對，自己發行，自己推銷，自己跑廣告，還得自己籌印刷的經費，這是何等不可思議的事情！你費了許多心血，花了許多時間和精力，不知你的人，還得疑心你好出風頭，另有作用，或者接受什麼津貼之類。我向來是個略懂黃老哲學的人，很知道『殺君馬者道旁兒』，『高明之家，鬼瞰其室』的道理，向來怕出風頭，特別是在這個年頭兒，出風頭出得過了，就難免有殺身之禍。就時間講，我是個靠教書吃飯的人，素來身體又不大好，每週教上十二個鐘頭，下來已經精疲力盡，況且還得應付其他政治上、社會上、家庭中的一切雜事，那有精力再來辦這個每月三萬字的刊物？就經濟上講，如果我把這個每月三萬字的稿子，印成一本書，照現時的物價，每本售價一百

元，並不算多，現在化爲雜誌，每月兩本，每本若定價五十元，就使讀者覺得太貴，而且過了時還沒有人要。算盤打來打去，未免過於費力不討好，所以這個計畫想了二十年，就擱了二十年。

然則爲什麼在這個戎馬倥傯，物價騰漲的當兒，忽然又來冒這一次大險呢？也有種種理由：

第一，我需要一個自己的園地，說自己想說的話，做自己想做的事，負自己應負的責任。三十年來，我寫作的成績不爲不多，但大半是應別人的需要而寫的，不是代聖立言，便是賣文吃飯；說話既不能痛快，也不能盡如己意。我以爲一個人在世界上，既有公生活，也不能沒有私生活；既有公見，也不能沒有私見。沒有私生活私意見的人，是沒有人味的人，是機器，不是活的生命。現在的世界，多的是留聲機器，而少的是有獨立見解而又肯依照自己見解自由說話的人。要造成一個民主國家，必須樹立一種民主的風氣，使每一個公民都能夠有獨立判斷的思想和自由發表的機會，這就是我的一點微意。

第二，我有很濃厚的寫作興趣，並且寫了就想發表，不像許多在學問上矜慎的人，他們的著述要藏之名山，俟諸後世。我對於別的事沒有勇氣，惟獨對於寫作却膽子不小，也知道凡膽子忒大，喜歡發表的著述家，未免都有些打胡亂說，但打胡亂說又有何妨？一部二十五史上藝文志裏的許多著述，有幾部能夠完全脫離打胡亂說的？成功的事業家，須帶三分流氓氣，或者說好聽一點是三分霸氣；成功的著述家，也須帶三分流氓氣或霸氣才行，不然就變成了十足的書蠹了。我的寫作的興趣又是多方面的，上知天文，下知地理，三教九流，醫卜星相，無一不想，無一不愛，真可謂件件精通，件件稀鬆，在學問上這當然一定不會有大成就的，但我根本不想成一個學問家，當然更不是想什麼事功，我只想充充實實，痛痛快快地做一個人，想到那裏，說到那裏；說到那裏，做到那裏。所以有人問我：你做的是那一行學問？我說，我做的是『百科全書派』，或者雅言起來，叫做『雜家』。『博而寡要，勞而少功』，這本是自古以來北方學者的風氣，我雖不是學者，却也未嘗免俗。如是如是。

第三，一個人的生活總要有點餘興，才能生活得長久，生活得寬裕，有若夫子所說：『行有餘力，則以學文。』夫子又說據德、依仁之外，應該游於藝，純藝術的境地，是人生最高的境界，沒有藝術興趣的人，生活是很苦的，而且生命像無源之水一樣，久流必枯。我對於純粹的藝術如音樂、繪畫、雕刻、建築之類，可以說是一竅不通的門外漢，近來甚至連電影都少看，不用說話劇，舊戲。我想，這樣生活下去是非常危險的，必須於正常工作之外，找一點餘興。我想，所謂藝術精神，應該就是無所爲而爲的精神，我雖然沒有純藝術的天才，然而行有餘力，則以弄雜耍，也未始不是養生之一道。特別是在這內憂外患，公私交困的時候，及時行樂，使正當的情感有所發抒，才能在狂濤巨浪中保持一個清明的理智。幽默感是現代的中國人所最缺乏的，民主政治的維持就靠着大家都有點幽默的韻道，要大家懂得幽默，就必須自己先得得幽默，直到炸彈從天上飛下來炸掉了自己手中的報紙，還能抬起頭來說一句『看你總沒有炸到我』，這樣的民族，才是永遠不能被征服的。

第四，我是個最懶的人，嗜好又最多，往往一篇文章，寫好了一半，興趣又轉

到他方面去了，便半途擱下，這一擱就不定擱多少年，篋中這樣未完的「傑作」不知有多少，常想找一個機會把他一一完成，免得將來替我編集子的人爲難，究竟還是該收呢？不該收呢？再者胸中還有若干部待著的書，從民國十五年計畫到民國三十五年，一總也沒有動手。我想，這條懶驢，若不是套上磨繩，拿鞭子從後打着，恐怕永遠不會磨成一袋麪了。既然社會上並無人替我套磨繩，我只得自己找一條繩子來套。現在，這個小小刊物便是我自己替自己找來的磨繩，這繩子一套到脖子上，走也得走，不走也得勉強走，因爲有無數社會的讀者在提着鞭子從旁催趕着。這樣，不管他磨得好也罷，磨得不好也罷，一籮麪粉總可以勉強磨成，即使吃下去令人作嘔，也總算是替社會生產了一點精神的食糧，不算虛生一世。

第五，我還有許多已完成的稿子，有長篇的，有短篇的，有零零碎碎的詩文，並不是沒有地方發表，但我總覺得這些稿子多數是屬於私生活的，拿來在公共的刊物上去發表，有點假公濟私，即使編輯先生願意，我個人也不願意。如果說自己拿錢刻集子，無論經濟上我無此力量，實際也沒有刻專集的价值，犯不着徒災梨棗。

此外還有許多私人家屬親友的作品，特別是已經去世的那些故人，應該有趁我這後死者尚有精力的時候，替他（或她）們整理發表。在這個兵荒馬亂的年頭兒，人人朝不保夕，手裏保存着若干稿子，若不把牠們設法印行出來，難免有一天原稿遺失，無法尋找，後悔也來不及。此外還有許多過去發表過的東西，大半是在抗戰以前的，川中的朋友們很少見到，就連我自己想找一兩份也頗不容易，有一部分也頗有流傳的價值，不妨把能夠找到的東西重印一過，以公同好，也可以規自己的思想見解有無進步。所有這一切理由，都促成我出一個個人專刊的必要。

以一個人的力量來支持一個定期刊物，這樣的膽大妄為的事並不是自我作古。據我所知，民國八九年，浙江有一位凌獨見先生就曾以獨力辦過一個刊物，就叫「獨見」；四川在民國初年還有一位劉師亮先生，也曾獨力辦過一個「師亮叢刊」；還有沈鏗若先生，十幾年來獨力辦的刊物和出的叢書也就很多。此外如日本的京都帝大教授河上肇也曾獨力主辦過馬克思主義研究。不過這些事大抵出於少年氣盛者流，像我這將近五十的人還有這樣的膽量來幹這樣無聊的事，我頗覺得有點自

豪，自豪的是我的心情畢竟還沒有老，老到『老成持重』或『老姦巨猾』的地步。

我這個刊物大體的編輯計劃如下：

開首一欄是『師友的話』，從第二期起每期特約專稿一篇，（因為第一期還沒有出版，別人沒有看到，不知內容如何，當然不肯就輕易寫文章），這要靠我用面子去懇求，求到求不到，未敢必。

其次是『論文』，內容不限性質，政治也好，社會也好，學術也好，藝文也好，總是見到的便說，有的是老生常談，也有的是前無古人後無來者的創見（實際應該叫做妄論）。其中有一部分是從前發表過的，也可以把牠重刊一回，就註明是舊文新選。

又其次是『傳記』，把我個人所直接有關係的，有交誼的，或接觸過的前輩、同輩、或後輩，生的或死的，替他（或她）們做一個忠實的素描，長篇也好，三言兩語也好。人生最珍貴的是友情，就是父子、夫婦、兄弟，感情處得最好的，也必然是彼此之間有一種友情的交流聯繫着。我這個人是最篤於生死之誼的，三十年

來，許多過去的回憶至今銘刻在心上，必須儘我的微力把這些記憶化爲永久的藝術品，才覺着心裏過得去。至於那些和我個人沒有直接關係的古人，如有作傳的必要，也許有時來他一篇。

又其次是『史料』，有一些親戚故舊，名賢前輩的手蹟遺札，大則關於國計民生，小則亦有關於私人情誼，儘可能地把牠們蒐羅起來，隨時發表。

又其次是『專著』，計劃有一兩部專門的長著要按期發表，目前要發表的是『中國文化史稿』和『歷史哲學敘論』兩部。

又其次是『藝文』，內分『當代詩錄』及自己的文藝作品，以及親戚故舊的專集。

又其次是『書評』，就自己所讀過的書，有意見的，把他寫下來，做成書評的形式。

又其次是『札記』，現在要按期發表的是『老生常談』一種。

又其次是『通信』，讀者如有賜教，當依次答覆。

最後是『家庭的園地』，我的兄弟子姪很多，留這一欄供大家發表，即使是十一二歲的小孩子，只要作品內容稍有可取，也不妨替他們發表，以鼓興趣。

以上諸欄不過是個大概的分法，實際上要看材料的性質，按期變換。『戲法人會變，各有巧妙不同。』

讀者也許要疑問，像這樣一個計畫，你一個人如何撐持得了呢？第一，稿件如何能長期供應而無缺？第二，經費如何能獨力維持而無匱？我現在不妨把這裏面的秘密公開出來，『鴛鴦繡出從君看，還把金鍼度與人。』

先說稿件的問題：

像這樣一個小小的刊物，每月兩期，每期不過三萬字，合計起來每月也不過六萬字左右，照我個人的經驗，如果是自己願意寫的文章，每天即使百忙之餘，抽空寫一兩千字還不算什麼困難，每月六萬字是不會發生問題的。

事實上還有許多舊稿子，自己的，別人的，已完成的，未完成的，陸續發表起來，幾年內還用不完。

過去三十年來寫作的成績，總該有幾百萬字留存下來，在『舊文新選』這一題目下，也還可以充一充篇幅。

此外如『師友的話』，如『家庭的園地』，如『讀者通信』這幾欄，還可以借別人的光，撐撐我的門面。將來如果刊物辦得起勁，能夠長久維持下去，自己的存稿用完了，也不妨儘量刊載他人的著作，把私人的刊物化爲公衆的刊物。

因爲有這些把握，所以我才敢放手從事於這種狂妄的工作，事實上任何刊物還不是靠一兩個主角維持，並且照我的經驗看起來，求人還不如求己，一個編輯先生，爲了要稿子，四面碰頭，等了又等，結果因爲一篇主要的稿子沒有交來，就不能出版，如果一切稿子都由自己一個人包辦，比較起來倒反而省事些。

說到經濟一層，自然是困難的，我的計劃是找五十個到一百個交際廣的朋友，每人幫忙拉攏五份到十份的長期定戶，每期目前祇印一千份，印刷費不過一萬多元，全年二十四期，連郵費發行一切計算在內，不過三十萬元左右，每期全年預定五百元，如果能爭取六百份長期定戶，這個刊物便可以長久維持而不虞倒閉了。這

自然需要各方面讀者的好意幫助。除了訂費，零售費，和不可靠的廣告費之外，我發誓不接受任何人的一文捐助或津貼，以永久保持言論的獨立與自由。

關於稿件和經費的秘密，說破了不值一笑，人人照我的辦法都可以獨立支持一個更大的報紙或刊物，並不是我有什麼特別的法寶。

末了，對於刊物的定名順便解釋一下，所謂『常言道』，不過就是說姓常的這個人胡說八道的意思，不必勞考據家費神註釋。

常言道：『有花堪折直須折，莫待無花空折枝；』『人生行樂耳，須富貴何時。』

民國三十三年十二月十四日

戰 與 舞

戰爭，是悲慘的事，而歌舞，是歡娛的事，悲與歡不能同時並存，所以戰與舞似乎也難相提並論。唐詩云：『壯士軍前半死生，美人帳下猶歌舞』，是在譏刺當時主將的溺於聲伎，而不恤士卒。如此說來，要從事長期抗戰自然非禁舞不可了。

但是，在長期抗戰的悲壯聲中，據說後方的幾個重要都市，如重慶、成都、昆明之類，平添了好些秘密舞場，在高等華人的邸舍中，在第一流的旅館餐廳裏，燈紅酒綠，鬢影花香，禁者自禁，舞者自舞。據說，這都是因為招待盟友，聯絡國際情感而設的。的確，在我們的許多盟國中，雖然也在長期抗戰，却並不聽說有禁舞之令。馬奇諾防線的地下壕溝，據說還有很精緻的跳舞設備呢？不過，人家的舞政，是官長與士兵同樂，弟兄們在執行過一天的職務以後，也許自由放縱一晚，狂歡狂歡，而我們呢？則士兵們一天到晚只聽到立正、稍息、開步走、喊口令、打軍

棍，而跳舞却只有少數高級官長和上流仕女們才能有秘密的機會去享受。「王如好色，與百姓同之，」如今却變成「只許州官放火，不許百姓點燈」了。

其實跳舞並不是西方文明的特產，在我們古聖先王的東方傳統文化中，早已有之。舜命禹伐有苗，三旬弗克，退而舞干羽於兩階而苗人格，見於中國第一部經典的尚書。爲什麼這兩位聖人，長期作戰，還不能把有苗征服，轉回頭來，在兩階上舞了一陣干羽，倒使苗子低頭服輸起來？前代註疏家對於這一段經文並沒有講得通。據我想，苗人向來是一個愛跳舞的民族，這有許多邊疆考察團的報告爲證，他們就靠跳舞來鼓舞起民族的抗戰情緒，才能夠擊鼓其鐃，踊躍用兵，抵抗當時中國政府的軍隊至數旬之久，到後來，他們聽說虞舜這位天子，不再講什麼「惟精惟一，允執厥中」了，却發下決心，召集他的文武百官，在殿堂上公然舉行跳舞大會，二位皇娘，九家國舅，連他那位不肖的東宮商均太子，大約都集體參加表演，說不定跳舞的花樣還是從苗子學來的。有一位獨腳夔，拊石而歌，用他的一隻腳踔踔而舞，竟弄得百獸也都隨着「率舞」起來。這位獨腳夔，並不是什麼禽獸，乃是朝廷

的一位大臣，他的官職是『典樂，教胥子』，好比現今的中央政治學校或黃埔子弟學校的教育長，但他的教育科，却並不是專講什麼三綱五常之類，他的教育科目是以音樂爲主，而在古來音樂與舞蹈是不可分的。苗人聽說中國也在提倡跳舞，他們就覺得中國的戰鬥精神已經發揚起來了，才感覺到害怕，才會來低頭降服。也許因爲舜的舞蹈藝術是從苗人學來的，苗人聽說中國也提倡跳舞，覺得吾道不孤，引爲同調，於是欣然俯首歸誠，遂化仇讎而爲盟國。可是二帝三王之道，是從舞蹈才發揚光大起來的，這是道地的國粹。

原始時代之所以重視歌舞，有三個意義：第一個是宗教的，「說文解字」云：『巫，祝也，女能事無形以舞降神者也，象人兩袂舞形，與工同意。』所以「商書說：『恒舞于宮，酣歌于室，時謂巫風。』」宗教的精神必須在集團歌舞的狂熱之下，才能夠鼓舞起來，所以任何宗教離不開歌舞，西藏喇嘛教的打鬼、跳鍋莊，是我們所習知的。第二個是性的，這起源更古，遠在人類出現以前，有許多昆蟲和鳥類的求偶就全靠歌，全靠舞，或者歌舞聯合。山雞舞鏡，就是後代跳舞藝術的起

源。宋玉「招魂」說：「肴羞未通，女樂羅些，陳鍾按鼓，造新歌些……美人既醉，朱顏酡些，挨光眇視，目曾波些，被文服織，麗而不奇些，長髮曼鬋，豔陸離些，二八齊容，起鄭舞些……竽瑟狂會，瑱鳴鼓些……士女雜坐，亂而不分些……鄭衛妖玩，來雜陳些。」這是戰國時代楚國的舞風，看了這一段彷彿是在描寫一個摩登的舞場吧。兩性的情緒必須靠歌舞來鼓舞，這個道理古人比我們早已知道了，禽獸也比人早已知道了。第三個便是戰鬥的，古人常說鼓之舞之，可見戰爭情緒的發揚不但需要鼓，也需要舞。周禮大司樂以樂舞教國子，舞雲門、大卷、大咸、大磬、大夏、大護、大武，所有這些古代的樂舞都是在戰勝功成之後作的，如大武之樂，就是周武王伐殷以後昭武功而作的。春秋初年，楚國的令尹子元伐鄭不克，退而舞萬（一種舞名）於楚宮旁，欲以蠱文夫人，可見舞與戰爭是有連帶關係的。後世的短簫鑊歌、蘭陵王、破陣樂更不必說了。大抵樂舞的性質包含有宗教的、性的、戰鬥的三種，而這三種實出一源，因為宗教和戰爭都是一種集團的行動，而歌舞就是鼓動集團精神的最有力的工具。兩性的結合是由個體到集團生活的最初步的

形式，宗教是古代文化中表現集團生活的具體形態，戰爭是從古到今保障集團生活的重要手段之一。生命的基本要求是無限制地發展生命的活動範圍，空間的擴延，時間的綿久，組織的複雜，生活的豐富，生命的發展方向至少有這四度向。兩性的結合，宗教的組織，戰鬥的活動，都是從生命的基本要求上產生出來的，而樂舞正是喚起人類集團情緒的最有力的工具，所以任何文化體系中從沒有排斥樂舞的。愈是青年的民族愈是愛好歌舞，只有衰老的民族才逐漸對歌舞失去興趣。據周禮，當時不但有大司樂以樂舞教國子，此外還有樂師掌教國子小舞，有敔舞、羽舞、皇舞、旄舞、干舞、人舞等名；有鞀師掌教鞀舞；有箛師掌教國子羽箛之舞；有旄人掌教舞散樂、舞夷樂。可見文、武、周公之治，對於樂舞是何等的看重。認歌舞為淫靡，為無用，為應該禁止，恐怕是宋明理學大盛以後的事。理學家的目的是把活人都變成死灰槁木，自然不會懂得歌舞對人生、社會、國家、民族的重要。但是孔子早就說過「遊於藝」了；子貢觀於蜡，而曰「一國之人皆若狂」，孔子就說這是不必禁止的，因為人生有工作的時候，也應該有娛樂和休閒的時候，「張而不弛，

文武弗能焉。』難道今日的聖人高過文王、武王嗎？

因此，我在這裏謹向當局建議以下數事：

- 一、明令開放舞禁，包含軍人在內。
 - 二、仿漢武帝設樂府之意，國家特設歌舞部，隸屬於行政院，至少也應該仿衛生署之例設一歌舞署，以供歌舞昇平。
 - 三、大中小學均列歌舞為主要必修科目，不及格者不得畢業。
 - 四、軍隊特設歌舞班，選高等仕女擅歌舞之技者，隨營表演。
- 以上四端，是否有當，敬請社會公決。

民國三十四年一月廿五日新中國日報

談談劉備

也許是受了黎東方教授講說三國的影響吧，近來輿論界好談三國，尤其好談偏安四川的劉家天下，因此我也來湊熱鬧談一談劉備。

蜀漢的興亡誠然是一部悲劇，但我以為造成這部悲劇的真正主人公，既不是諸葛亮，也不是關羽，還是誤在劉備自己身上。何以故？因為他是一國的領袖故，一切大計都由他最後裁決而直接負責故。劉備有過人之處三：一、意志堅強，百折不回；二、知人善任，信用無疑；三、篤於義氣，為友誼而犧牲利害。但這三點在做人方面是很好的，做領袖就不夠，除了第二點以外，一、三兩點發展得過度了反而有害。蜀漢的悲劇全由吳、蜀國交破裂之一舉，在當時大敵當前的時候，吳、蜀本應推誠團結，才能夠支持危局，這是極簡單的常識，不必聰明俊傑如諸葛亮者才能懂得。但吳、蜀何以始於團結，而終於破裂，破裂到相見以兵戎，局面大壞之後，才

由諸葛亮補殘抱漏，再來謀團結，而大勢已去，終爲魏晉所分滅？這一幕團結破裂兩敗俱傷的悲劇，東吳方面固然也要負些責任，呂蒙、陸遜的不守信義，以詭道襲取荊州，當然是引起對方不快的主要原因，但爲蜀漢計，和吳拒魏既然是既定的國策，就不應該因爲任何事件而自己紊亂了自己的步驟。當初劉備泝江取蜀之際，本答應得蜀之後，即以荊州還吳，乃得了益州之後，孫權令諸葛瑾來討荊州，劉備不但不許，反自至公安，遣關羽逕爭長沙等三郡，結果幾乎動兵。取天下者本不必拘守信義，但利害則不可不計。以荊州三郡與東吳的邦交計，孰輕孰重，當領袖者應早有一個算盤，爲爭三郡而傷了東吳的感情，開了團結的裂隙，這個算盤真不值得。後來關羽種種刺激東吳感情的行動，若不是得了領袖的默許，恐怕也不敢輕率如此。團結的裂口愈來愈大，終至演成吳蜀的大交兵，而致有猇亭之敗，這時候最快的自然是曹丕，建安廿四、五年左右，曹氏的勢力本已日衰，曹丕的才略更遠遜於乃父，而因爲吳蜀的團結破裂，兩力相消，轉使篡漢者得以逍遙自得，延長紛亂的局面至四十餘年之久，而吳蜀兩國終爲北方的勢力所滅。這個悲劇的造成，孫權

和呂蒙等一班不明大體的東吳君臣固然應負一部分責任，但劉備的責任更大，因為他的最大目標是滅魏興漢，而他的行動却正是與這個基本國策相反故。

劉備、關羽君臣性格上最大的缺點是好負氣，矜才使氣在一個普通有作爲的人尚使不得，何況堂堂一國的領袖。關羽不足責，劉備關於此點就太不夠領袖的風度，失敗就在此。關於這一點，可拿他的乃祖劉邦來作比較。劉邦和劉備，同起巴蜀漢中而經營天下，所遇的勁敵也差不多，項羽固然不及曹操的雄詐，但當時實力比曹操雄厚，何以劉邦能對付得下項羽，而劉備就對付不下曹操乃至曹丕，其關鍵全在一個使氣不使氣上。劉邦在和項羽長期爭戰的過程中，自己的兵屢戰屢敗，彭城之敗，死者二十餘萬人，睢水爲之不流，而韓信一枝別軍，破魏、亡趙、下燕、入齊，縱橫於敵後方。劉邦要戰勝項羽，不能不借重韓信這枝奇兵，韓信趁這個時候，就請劉邦封他爲假齊王，以鎮撫三齊，這明明是一種要挾，劉邦自然忍不住氣，起初也想發作一下，但幸虧有個深通黃老之術的張良在旁邊遞了一句私話，他就立刻覺悟，率性就封韓信一個眞王，這是何等的氣度！不但對韓信，就連對彭

越、英布等小點的軍閥也是如此。反之，和他對抗的項羽，却連有功當封爵的功臣，亦靳而不予，劉項之成敗就決於此。劉備如果有他乃祖劉邦的識量氣度，忍得住氣，識得透機，以乃祖對付韓信的辦法來對付孫權，何至於演成悲劇的下場。

中國哲學裏講君人南面之術的，莫過於道家，司馬談論六家要指說：

『道家無爲，又曰無不爲，其實易行，其辭難知。其術以虛無爲本，以因循爲用，無成勢，無常形，故能究萬物之情；不爲物先，不爲物後，故能爲萬物主；有法無法，因時爲業，有度無度，因物與合，故曰聖人不朽，時變是守。虛者道之常也，因者君之綱也，羣臣並至，使各自明也。……』

當領袖的作用就在乎『無成勢，無常形』，『以因循爲用』，如果堅持一定的原則，負氣下去，其危險殆不堪設想。馬援說：『高帝無可無不可』，無可無不可是領袖的秘訣，劉邦深識此意，所以成功；劉備不識此意，所以失敗。至於劉備死後，孫權稱帝，當時蜀之羣臣，以權既潛稱帶號，宜與之絕交，則又深中法統論之毒，不識機宜，幸而諸葛亮之不用也。

民國三十四年三月十八日新中國日報

林則徐論

一八三九年林文忠公則徐在廣東焚燒了英商的鴉片二萬零二百八十三箱，這一件事引起了中英戰爭以後百年來中國的大變局，後來論此事者，或惜文忠之不竟用，以爲文忠若能盡展所長，不致有南京條約的恥辱；也有人說即使文忠還在廣東，也不能阻止虎門砲臺的失陷和廣州的城下之盟。平心而論，當時中國的實力決非英人之敵，文忠即在，也不過是以身殉國，並無濟於事，主戰之議，實爲虛僞之論。中國自南宋理學大盛以後，士大夫的議論就習爲虛僞，不顧事實。宋高宗的和議，就受盡了當時以及後世正人君子的斥罵，明思宗因此對滿洲主戰到底，袁崇煥至以對滿休戰被疑而死。假使當時明廷不中於虛僞的意氣，肯採用袁崇煥的計劃，對滿洲暫時罷兵，而以全力削平國內流寇之亂，何致有後來的潰敗而不可收拾。清末的情勢更不相同，當時西洋各國對中國本無領土主權侵略的野心，所志不過

在通商貿易，如能肆應得當，不難兩利並存，乃以士大夫的虛憍之氣甚重，洞明時勢者如郭嵩燾之流俱以談洋務被斥爲漢奸，以致不該戰而戰，該和而不和，國家吃盡了大虧。文忠時代更早，對於洋務所知更少，其誤用天朝制馭夷狄的眼光來對付文化甚高的現代國家，自不足怪。然則就文忠本人計，早點貶斥，尙爲後人留惋惜之地，不致蹈葉名琛之覆轍，未始非不幸中之大幸。

不過這並不是文忠一人之過，文忠不幸正生在那個過渡變遷的大時代，以純粹二千年不變的中國文化環境薰陶出來的人物，應付過去的環境是綽綽有餘，但文忠的時代則不是如此，環境已經大變了，但這變化尙未爲閉關已久的中國知識分子所覺察。文忠尙是略識洋務的，其應付尙未完全失宜，然已捉襟見肘，其餘更不必論。這是時代所限，不能責備任何人。

這時代是怎樣一個時代呢？有人說，中國的文化本來遠不及西洋，過去因爲沒有接觸，所以也沒有比較，鴉片戰爭才開始與西洋文化接觸，一接觸便顯然有優劣之分了。這話也不盡然。近年來關於中西文化的辯論又起來了，但依然是那兩派：

一派以爲西洋文化遠勝於中國，所以應該全盤西化；另一派則以爲中西各有長處，應該還是中學爲體，西學爲用。依我看來，這兩派議論都沒有搔到癢處。所謂東西文化的對立論本是日本人的固陋之見，世界上的文化體系是多元的，而非二元的，在西洋，除了近代西歐文化之外，還有埃及文化、美索不達米亞文化、阿剌伯波斯文化、以及最近的蘇維埃斯拉夫文化；在東方，中國文化之外，也還有印度文化、以及北方民族的游牧文化。這些文化內容各有不同，不是東西兩個字所能概括的。卽如印度文化，許多人把它列在東方文化的體系裏，和中國文化相提並論，實際上印度的文化却是西洋式的，因爲他是雅利安民族，和歐洲的雅利安民族有同一的民族生活型。所以若以人種爲分界，說世界有黃種文化和白種文化兩大體系，倒還勉強說得通（不過太忽略了黑種的文化），比以地理上之東西來分別文化，還合理一點。至於說東方文化是靜的，西方文化是動的，更不切事實，試問中古歐洲的寺院生活，是動的呢？還是靜的呢？事實上，世界上各大體系的文化雖因生活環境及遺傳素質之不同，而各自有其個性，但大體上說來，彼此的發展是有平行的傾向的。

以中國文化與西歐文化作比較，在十九世紀以前，兩方面的發展情形不但類似，而且平行。戰國與希臘，秦漢與羅馬，五胡亂華與日耳曼民族的遷徙，南北朝與東西羅馬，佛教與基督教的院寺生活，魏、晉、南北朝與西歐中古初期的封建堡壘，十世紀以後理學的覺醒與反宗教運動，此外如文藝復興、歷史考據、及海外殖民地的潮流，中西兩方都有很類似的平行發展，甚至很奇怪地連時間上的先後也差不多。到了十八世紀中國康、雍、乾三朝君主專制的極盛時代，也正是西歐路易十四、大彼得、腓特烈大帝、喀德璘女王的時代。在這以前，中國和西洋是無分優劣的，因為雙方的發展趨勢正是相同，但是到了十九世紀初，歐洲發生了三個大變動，第一個是英國工業革命後的機械文化，第二個是法國大革命以後的民主自由主義，第三個是拿破崙戰爭後的民族國家主義運動，這三個潮流，照理說中國也可以自行產生的，黃梨洲的民主思想就比盧騷還早幾十年，王船山的民族思想也出現於十七世紀末年，方以智的「物理小識」和伽利略的物理研究也差不多同時，但是中國因為是一個統一的國家，政治和文化的傳統力量控制得強一點，新的機運產生的阻力比較

大一些，就比西洋遲了一步。當一八三九年林文忠在廣東焚燒鴉片的時候，倫敦的鐵路剛造成了二年，英國汽船在前一年才橫渡過大西洋，西歐的現代化也不過才早了二三十年。但就這二三十年的落後，就使中國遭了鴉片戰爭的失敗，遭了此後百年的連續的國恥。說中國文化優於西洋的，根本不知道十九世紀以後的西洋文化是一種現代的文化，而中國的傳統文化還是中古的，中古文化決不能比現代文化還高；說西洋文化遠優於中國文化的，根本不知道西洋在十九世紀以前也還是一種中古的文化，並不比中國為高。中國在文化上的賽跑，只落後了十九世紀以後這一百多年，但這一百多年却是一個高速度變化的時代。從鴉片戰爭以後，中國人就開始追，但是直到如今還追不上，就因為西洋人在這一世紀半的時間中也在加速度賽跑，越跑越快的緣故。

由此可以知道，林文忠不幸正站在一個世界現代化賽跑起碼點的時代，特別是英國人，比我們已經早跑了二三十年，而文忠和當時全體的中國人，還在保持着中古的文化意識，就這二三十年的落後，就注定了中國在鴉片戰爭的失敗，無論是林

文忠也好，換一個別人也好，都沒有法子挽回這次失敗。我們不必過於高視文忠，說他若不被貶，必定能抵禦英人，但也不必一定說由於文忠的輕舉妄動，才挑怒了強隣。

現在時代已經不是文忠的時代了，中國在這一世紀半中也不能說沒有進步，但西洋的文化還在急劇變動之中，我們若稍有故步自封的心理，馬上就會被丟落一大段路。邁開大步，迎頭趕上，落後的跑上前了，這是我們應有的口號。

民國三十四年六月三日新中國日報

向吉普女郎致敬

抗戰到了將近勝利的時期，在中國詞典裏新添了一術語——「吉普女郎」。

偉大的吉普女郎！在歐洲，最能呼吸自由空氣的，是吉普賽人；在中國，最能呼吸自由空氣的，是吉普女郎。如果有人說吉普賽人是最卑賤的民族，這人不是認識不清，便是衛道的偽君子。

處在今天天下一家的世界裏，國際間，不同人種間，兩性的自由交際，戀愛，和同居，本是一件極平常不過的事情。在英國，在法國，在澳洲，以及世界的任何一角落裏，都有不少的吉普女郎的蹤跡，並不聽說成爲問題。偏偏在中國，這古老文化的國度裏，吉普女郎竟成爲萬人指目的對象，而且是正在這成千百萬的盟友替我們賣命打仗的時候，舊禮教的權威真大呀！看起來真選得再來一個新五四運動才成！

笑罵，攻擊，和鄙視吉普女郎的，本不過是一種井蛙之見，沒有批評的必要，但反動的勢力這樣的大，竟使感情蓋過了真理，這就不能不說幾句公道話了。

吉普女郎並不是由盟軍帶到中國的，在中國歷史上老早就有這一類人的活動，並且由於古代中國政治家及一般人的胸襟遠大，老早就積極運用過吉普女郎的政策，而收到了奇效。我們可以說，中國之所以能抵禦四夷，開疆拓土，大部分是由於古代中國政治家的善於運用吉普女郎政策，古代中國婦女對於國家民族生存獨立的貢獻，也莫有大於這一般吉普女郎者。

現代的吉普女郎運動，我們叫做『國際聯歡』；在古代，這一種運動便稱之為『和親』。把和親政策看作是奇恥大辱，而有『玉顏自古爲身累，肉食何人與國謀』之歎，這是宋朝理學大盛後的卑陋之見。宋朝人寧可他們的皇帝對夷狄稱臣，稱姪，納幣，割地，而不肯運用和親政策。他們對於男女之防看得比國家的生存獨立還重要，這種毒素傳到了今天，便是『國家可亡，文化不可亡』的謬見，這謬見真是爲害不淺。

其實，古代政治家之採用和親政策，並非專爲獻媚強敵而發，像西施、鄭旦一類的吉普女郎，雖然替國家復了深仇，但是一般人總覺得有點不大光明，謂爲辱國，猶可說也。無奈歷史上的多數吉普女郎，却不是中國衰弱的時候向異族獻媚而出現的，其中的大多數都是在中國最強盛的時候，犧牲了她們的生活、幸福和節操，而爲祖國外交開闢一個新天地的，她們對於祖國的功績，比起張騫、班超、薛仁貴、王玄策一類的男傑來，毫無遜色。

歷史上第一個有名的吉普女郎，是西漢的楚王戊之女解憂，她奉了漢武帝之命，遠嫁烏孫，三世爲烏孫國母，完成了漢朝聯烏孫以夾攻匈奴的政策。這個政策到了漢宣帝本始二年（前七二年）收了奇效。烏孫與漢朝聯兵夾擊匈奴，娶了解憂公主的烏孫王翁歸靡，從西方一舉而大破匈奴之兵。從此以後，百年來常爲漢朝北方大患的匈奴民族，遂一蹶不振。

第二個歷史上有名的吉普女郎是西漢末的王昭君。當時匈奴已降服漢朝，漢元帝爲收服匈奴之心起見，將宮人昭君嫁與匈奴呼韓邪單于，以後匈奴遂自居爲漢朝

的外甥，改姓爲劉，直到五胡亂華，匈奴劉淵興起時，尙自稱爲劉氏復讎，尊漢高帝爲始祖，定國號爲漢，匈奴遂完全同化於漢人。

第三個歷史上有名的吉普女郎是唐朝的文成公主，她奉唐太宗之命，遠嫁吐蕃，把中國文化傳到了西藏，奠定了漢藏兩民族聯合的基礎。文成公主的餘烈，至今尙流傳於西藏境內。

這三個偉大的中國女性，都不是在國家衰微之時出現的，漢武帝、唐太宗都是蓋世的英主，他們並不會以運用和親政策爲恥，他們的和親，不是消極的，被動的，而是積極的，他們的收效比宋朝以後的中國何如？是有目共睹的。

今天中國的吉普女郎，還不過是「聯歡」，還談不到「和親」，有什麼反對的理由，值得大驚小怪！

今天中國如有漢武帝、唐太宗那樣偉大的政治家，我以爲應該樹立一個積極的吉普女郎政策，這政策對國家的益處很多。

從抗戰的觀點來看，不久盟軍可能大量在中國登陸，以我們中國物資的缺乏，

生活的簡陋，我們拿什麼來慰勞這些戰士，來鼓勵他們的鬪志？『食色性也』，古今中外人類所同具，我們在這些方面給戰友以相當的滿足，也不見得就因此貶損了國格。我們不會看到盟軍在諾曼第登陸時，法國婦女和盟軍戰士的擁抱接吻嗎？我們天天喊國家至上，民族至上，碰到性的問題的時候，却一變而爲貞操至上，把國家民族的利益置之腦後了。這種家族主義的道德觀，現在應該修改一點了吧！

從民族血統的觀點來看，一個民族的興盛，全看他在發展過程中經過幾次的混血。歷史上的混血兒，特別是兩個優秀民族接合後的混血兒，是民族的寶貝，中國歷史上的晉文公、唐太宗、鄭成功，都是混血兒的代表。五胡亂華之後，中國經過民族上的大混合，才有隋唐的中興。中國民族今天在血統上必須經過混合，注入新的血液，才能起衰老而復少壯。這一次的世界大戰，正是全世界人種混合的好機會。假如將來在中國有兩百萬盟軍，每一個盟軍配以一個吉普女郎，每一個吉普女郎替中國生產一混血兒，二十年後中國不但平添了兩百萬的丁男丁女，還大部份都是體格及智力都很優秀的，這對國家的利益是如何之大？

從文化的論點來看，中西文化之必須相互認識，相互融會，無論從世界人類的觀點，或從中國人的觀點來看，都是急切需要的。文化上的相互了解莫過於共同生活，假如中國的女性能和盟國的男性共同生活一個時期，不但中國人可以接受歐美國人的生活方式和思想方式，就是歐美的士兵，也將從中國的言語上，中國的禮節上，中國的烹調上，中國的愛情上和夢想上，接受了中國的生活方式和思想方式，而了解了中國的文化。什麼是最有力的文化使節？吉普女郎就是最有力的文化使節。

從政治外交的觀點上，戰後中國的復興，必須倚靠國際的同情，特別是中美的永久親交，這是很顯明的事實。如何才能永久把握美國人的友誼，我以為吉普女郎對於這一點可以有很出色的貢獻。假如有兩百萬的中國吉普女郎願意和美國戰士結婚，跟他們回美國，每一個中國母親平均生兩個子女，二十年後的美國就會有四百萬一半中國血統的公民。這些中國母親如果還不忘記她們的祖國，從小便把中美的友誼灌輸到她們的兒女腦裏，到了後來，這四百萬張選舉票，在促進美國政黨的對

華政策上是一個不可忽視的力量，我們不可盲目地忽略了這個力量。

吉普女郎既然可以發生這樣大的作用，那麼我們對於這一部分中國的女性，不但不應該加以譏嘲，鄙視，並且還應該特別獎勵提倡，以便造成這種風氣。不過若欲使吉普女郎發生她的正常作用，目前這種聽其自然的態度是不對的。我以為國家對這個問題應該有一個積極的政策。

第一步，糾正社會輕視吉普女郎的心理，發動輿論，予她們以相當的重視與鼓勵。

第二步，把已有的吉普女郎調查登記，組織起來，施以特種的訓練，訓練內容應注意以下數點：

- 一、本國文字、歷史及公民常識的訓練。
- 二、本國文化中的有關實際生活，可資特別發揚的優點，如中國烹調，中國瓷器、漆器、刺繡及其他手工業的智識技能。
- 三、歷史上吉普女郎的故事。

四、外國語文、史地、及國際常識。

家族主義社會的倫理道德觀念應該過去了，讓我們建立一個國家本位的新女性道德，就從向吉普女郎致敬作起！

民國三十四年六月四日新中國日報

向吉普女郎致敬

三七七

論文學的起源

文學是藝術的一個分支，了解了一切藝術的起源，就了解了文學的起源。

藝術並不是從人類才開始的，在高等生物中間已有了藝術的傾向，一切藝術起源於生物從個體生命擴大為集體生命的基本要求，文學也非例外。

我們常常看到在高等生物中間，具有美麗色彩（繪畫及服飾藝術的起源）和悅耳音調（音樂和舞蹈藝術的起源）者甚多；孔雀張着美麗的屏風，畫眉引吭高唱，其目的並非為自身的愉悅，也不是在保全個體的安全上有什麼作用，而是完全在求偶。高等生物在春情發動期間這種藝術的表現最為強烈。求偶的目的在於綿延種族，即是要擴大個體生命為集體生命，這是生物進化的目的，也是自然淘汰的結果。在生存競爭的場合中，集體的生活自然比個體單獨的生活容易占優勝，所以一切生物都有延長其種族生命的基本欲望。個體不能免於死亡，但種族如能綿延下

來，則個體雖死而不死，故任何生物都有綿延種族即生殖的本能。不過下等生物用細胞分裂、發芽、及單性生殖等方式去求種族的綿延，無事外求，故不需要藝術的表現。高等生物則採用兩性生殖的方式，雌性如欲達到生殖以綿延種族的欲望，則必須藉助於種種藝術的表現以刺激對方的官能，引誘其來就。故高等生物在生殖期間，雌性則發出種種臭味以引誘雄者，雄性則或以美麗的毛色，或以悅耳的音調，或以雄武的姿態，種種表現，以圖競勝其他競爭者，以博得雌者之歡心。兩性的聯合，即爲由個體生命到集體生命的初步，而藝術實爲促成此種生命聯合的重要的工
具。

較高等的生命，兩性的關係不僅在臨時的聯合，且有較長期的同居生活，以圖保育子女，這就是家庭的起源。家庭生活雖以直接的親情爲主，不必藉重於藝術，但在父母教育子女的階段中，也多利用藝術的表現爲工具，如老貓對小貓互抓，老狗與小狗互打之類，也有一種藝術的意味。而更重要的是在長久的家庭生活之中，夫妻子女共居，彼此需要以聲音姿勢表達意思，團結情感，因此漸漸產生了簡單的

言語，作為文學的基礎。到了更高等的生物，則由家庭生活進化到更大組織的社會單位即部落的生活，部落中的分子包含既多，故言語的作用更為重要。在部落生活中，言語的作用共有兩種：一、各分子間利用言語為相互表示情意的工具；二、利用言語為團結全體情意，鼓舞集團精神的工具，而後者尤其重要。不過在高等生物間，所謂言語者並非如我們人類之有各種複雜音節的真正言語，而不過是些簡單的聲調，如海豹的偵伺者遇到敵人侵襲的時候，即發出格格格的鳴聲，以警告大眾，就是一例。此外各種身段的動作也是言語之一種，我們須知不但在動物中間利用身段姿勢以補言語表達意思之不足甚為重要，就在我們人類甚至高等文化人類中間，單靠狹義的言語表達意思也仍然是不夠的，身段姿勢的作用也仍然重要，故我們如採取廣義的言語解釋，就必須連各種身段姿勢的表達都包括在內，所以歌舞常是連在一起分不開的，就因為這個緣故。

到了人類的初民社會裏，人羣的組織越重要，需要言語的工具也越多，而特別為團結情意、鼓舞集團精神起見，將動物簡單的聲調和動作發展為節奏井然、步伐

齊一的歌舞，而這種歌舞又往往與祀神典禮聯合在一起，因為在初民社會之中，表現集團意識的工具莫過於宗教觀念，而歌舞則是增加宗教鼓舞力的一種有力的工具。歌舞的作用在藉音樂和動作的力量以刺激各個人的官能，使忘記小我的利害得失，而陶醉於集團精神之中，接受集體生命的理想、情感，甘於為集團而戰爭，而犧牲，而服從。所謂文學，便是從這種歌舞中發展出來的，藉初民的歌舞流傳下來，到後來寫成文字，便是文學。因此我們可以說，文學的本質是生物的，文學的起源是由於鼓舞集團精神的宗教性歌舞，原始的文學都是集團的，集團地創作，集團地表演，集團地流傳下來，內容所表現的也全是集團的情感，希望。個人的情感早已鎔化於集團精神之中，在原始文學之中，沒有表達個人情感欲望的餘地，它是集團主義的，而非個人主義的。

民國三十四年六月二十四日

青年精神與新世界的創造

英國的現代生物學家小赫胥黎曾經說過，第二次世界大戰不僅是一種戰爭，而且是一種社會革命。

我們很同意赫胥黎的這種觀察，大戰的結果，不僅是政治地圖重畫而已，整個的世界都改變了！

所謂社會革命是什麼一種形態呢？最顯著的乃是腐朽的老年勢力已被新興的青年精神所淘汰，所打倒了。

以法國爲例，在此次大戰之初，法國的軍政界領袖人物大多數都是七十歲以上的老朽分子，特別是軍事方面，領導戰爭的如甘末林、魏剛之輩，都是十九世紀軍事學校所造就出來的人物，他們腦筋裏牢記着的不過是些傳統的戰術，絲毫不知道世界形勢已經大大的變化，當時的青年將軍戴高樂建議改革戰術，但是不蒙這班老

朽分子的信任，結果一敗再敗，弄到國破家亡的境地。到末了又讓一個更老朽昏庸的貝當出來做出賣祖國的領袖。若不是戴高樂和他的青年同志不屈不撓，堅決抵抗下去，法國之爲法國，前途命運真不知伊於胡底，更那能談到復興。

再以最近的日本爲例，日本是失敗了，但是一般老朽的分子還不知道覺悟自己的錯誤，反而乘機趁火打劫，大過其政治的官癮，這般老朽的把持勢力不徹底掃除，日本決無真正民主之一日。去年十月裏代表日本老朽勢力的朝日新聞和讀賣報知新聞，曾經發生過青年團體的不流血革命，起來威脅驅逐該報原有的股東，要求控制該報的編輯方針。據合衆社記者的報導，認爲日本目前的這種潮流，乃起於掃除一切腐舊勢力，目前老朽之輩已無力抵抗，並且由於青年勢力之膨脹，各種事業及團體的領導人，因爲他們與已經崩潰之軍閥同流合污，犯有戰罪，更屬無可奈何。我們相信日本這種青年勢力的抬頭，決不僅限於區區朝日、讀賣報知兩報而已，也許就是亞洲青年精神全面展開的一種預兆。

新陳代謝是生物進化的一種原則，『四時之序，成功者退，』我們中國古人也

曾說過這句話。世界上無論是民族國家，或者社會團體，如果能夠日新月異，讓新興的青年代替老朽的勢力，這個國家或社團必然能夠隨時進步，而不致遭受失敗的淘汰，否則，如果老朽勢力長久盤踞而不思讓步，青年精神缺乏自信力而不敢抬頭，則這個集團必定越領導越糟，直到把大家帶到墳墓裏為止。但是自然界的公例，是四時之序，成功者退的，青年精神無論怎樣被壓抑，終久必會抬頭，老朽勢力無論怎樣會把持，也終久必然自取沒落。以邱吉爾之豐功偉績，英國人民並不因為他的元老領袖資格而永遠擁護到底，該到一脚踢開的時候就斷然踢開了，這就是英國人的自由民主精神，也就是英國之所以為英國的道理。邱吉爾尚不免於如此，何況遠不如邱吉爾者！天下者人人之天下，惟有德者居之，我們中國的古人早就高喊過了，這也就是中國之所以為中國的道理。中國因為天下是人人之天下，所以中國勝利；日本因為是天皇萬世一系，所以日本才有今天的失敗。

今天，全世界的青年精神都已經覺醒了，不但在戰敗的國家，即在戰勝的國家，青年精神起來清算老朽勢力的日子已經到了，我們不妨佇目來看着，一切老朽的

勢力將如何爲時代所淘汰，青年精神將如何展開在這個新世紀上，向創造新世界的路子上去邁開大步走。

民國三十四年十月二十七日新中國日報

怎樣才能創作偉大的文學

中國號稱重文之國，但是從詩三百篇以來，三千年中真正夠得上偉大的文學創作者，屈指數來，不過屈原的離騷，司馬相如的賦，古時無名氏的孔雀東南飛，木蘭辭，曹植、左思、阮籍、陶潛、李白、杜甫、韓愈、白居易、李商隱、蘇軾、陸游、元好問、顧炎武、康有爲、黃遵憲等諸家的詩，李後主、柳永、秦觀、蘇軾、辛棄疾、姜夔的詞，關漢卿、馬致遠的雜劇，琵琶記、牡丹亭、桃花扇、長生殿等幾部傳奇，水滸、西遊、金瓶梅、紅樓夢、儒林外史等幾部小說，如此而已。就是這些作品之中，其偉大的程度也有些須打折扣的，並非一律都夠十足的成色。至於近三十年來，新文學運動已代古典文學而起，文學作品汗牛充棟，但真正夠得上偉大者，數不出一個人。大家都捧魯迅，其實魯迅的作品僅僅夠得上稱爲有力的諷刺，離偉大還差得遠呢。就是在西洋，真正偉大的文學家也不過寥寥數十人而已。

爲什麼偉大的作品這樣缺乏呢？因爲偉大不是可以僞裝或仿製出來的，典故和陳語可以抄襲，形式和名詞可以模仿，但是一種作品的真正價值却全不在此。文字是用以表現人的意思的，文字之含有文學性者，所要表現的不是理智而是情感，文學的目的是要用表達自己情感的方法去喚起他人的共鳴，要喚起他人的共鳴，便必須把自己和他人的情感打成一片，他人的感覺就是自己的感覺，他人的欲望就是自己的欲望，然後他人也才能了解自己之所了解，感受自己之所感受，這樣心情的人他的作品自然很容易博得他人的反響和共鳴。作者的情感擴充到他自身以外的一個人，他的作品便能喚起一個人的共鳴；擴充到十個人，便能喚起十個人的共鳴；如果他的情感是和成千百萬的羣衆打成一片，有了民胞物與的精神，則他的作品必然可以喚起成百千萬人的共鳴，那作品便可以成爲偉大；如果他的情感不止和一代的羣衆打成一片，並且具有超時間的生命力，能夠在任何時代中都喚起讀者的共鳴，則這種作品不但是偉大，並且是不朽的了。文學史上偉大和不朽的作品之所以如此之稀少，不是因爲別的，乃是因爲具有這種廣大心情的作家太少的緣故啊！

因此我奉勸一般作家，不要只在鍛鍊字面上做工夫，也不要只把自己的小生活、小感觸老是吟味着，要先涵養成偉大的情感，才有偉大的創作啊！

民國三十五年六月八日

中國的史詩

世界上有許多民族，其詩歌起源都是起於宏偉的史詩，但中國文學却是例外。關於這件事只能用兩個原因去解釋，第一個解釋是生物的，因為產生史詩的民族都是白種人，特別是雅利安民族，雅利安白種人富於想像力，多的是熱情和幻想，這兩者都是創作史詩的必要條件，因此西至希臘、羅馬，東至印度都有史詩；東方的黃種人則性情頗為平實，務實際而輕幻想，因此不能產生史詩。另外一個解釋是地理的，希臘、羅馬濱海，印度則有高山森林，海和森林的氣象都是晦明朝夕，變化萬千的，因此容易增加居民的想像力；中國古文化起於黃河平原，單調而少變化，居民務農而少豐富和深遠的想像力，因此祇能產生抒情的短詩，而缺少長篇大作。用地理及經濟條件去解釋文學，雖不無理由，但畢竟不能正確說明中國文學所以不起源於史詩的理由。因為古代黃河流域雖距離海洋較遠，但也是森林滂茂，並非如

今日的彌望平原；居民也是游牧生活，遷徙往來無定處，並非如今日的安土重遷。況且古中國民族散佈於山東南部，距渤海也不甚遠，應該可以產生史詩，但並未產生，可見並非地理的原因，而實係種族生物的原因居多。此外還有一個副的原因也可以解釋，就是中國文字的構造不宜於創作史詩，因為史詩的起源都是由於流浪詩人的歌唱，在希臘、羅馬和印度，古代都有一種以吟唱為職業的詩人，多半是瞎子，以吟唱為職業，手操絃纜，足跡遍於四方，隨口把聽到的故事編纂起來，演為詩篇，用以娛樂貴族或平民，後來才有人用文字把這些口頭歌唱記錄下來，成為史詩。中國古代也有這一類瞎子，所謂「瞽誦詩」是也，但因為中國文字演形而不演音，故不易記錄，因此都遺失了，此一說也可以供參考。

但中國也並不是絕對沒有產生史詩，三百篇固然是抒情的歌謠，而離騷和招魂就都是長詩，其想像力的豐富不但不遜於西方的史詩，且或過之。不過其中內容仍是抒情的氣氛多，不脫中國文學的傳統精神罷了。由楚辭蛻化出來的漢賦，就已具備了史詩的形式和實質，司馬相如、揚雄、班固這些偉大的賦家，都是有名的史詩

詩人，與羅馬的史詩大詩人福吉爾（Virgil）正是相同的。中國的文學批評家和文學史家，把賦體歸入文類而不歸入詩類，實在是為相沿的觀念所誤。其實賦是詩之一體，與文不同。就形式講，賦用韻與詩同，不過一為四六言，一為五七言。其實古詩中何嘗沒有四言，六言，詩經還大部分都是四個字一句呢。古人所以認賦為文而不為詩，乃由於誤認詩的形式宜短不宜長，詩的內容宜抒情，而不宜敘事之故。不知詩有六義，賦居其一，排比鋪陳正是詩的一體，至於篇幅的長短更不足為是詩非詩的標準，魏晉以後的賦，更已富有抒情的成分，與詩無異了。

漢賦發達的時代，正是中國民族極盛的時代，政治和武功恢皇宏廓，故文學也正大堂皇，堪稱為極盛時代的文學。到魏晉以後，民族衰頹，氣力薄弱，不但政事武功全都失敗，就連文學也作不出什麼偉大的作品來，只能簡短地抒情，詩由五七古墮落到律詩和絕句，賦也由長篇大作的漢賦墮落到六朝的短賦，這是中國文學的沒落，而並非光榮。

漢賦是史詩，魏、晉、六朝的賦便是抒情而非史詩，到六朝末年才因北方新民

族新血統的加入，而稍稍恢復了史詩的一部分，如偉大的長篇敘事詩「孔雀東南飛」、「木蘭辭」等大約都作於此時。孔雀東南飛一般雖認為係漢代的作品，其實詩內所用的名辭多係六朝時代才有的，近人多有考證，大約以定為六朝時代的作品較宜。這一類詩雖非純粹的史詩，但具有史詩的成分較多。

唐朝的詩因受南北朝詩體的限制，故多律絕，而少長篇敘事作品，僅杜甫、白居易等少數詩人，向此途發展。但唐朝民間自有流行的史詩，即所謂「佛曲」者是，從敦煌唐人寫經中所發現的作品，就很有史詩的情味。中唐以後，這種作品大約在民間很流行，唐末詩人宰相韋莊所作的「秦婦吟」就是仿「佛曲」的體製而作的。

宋元以後，雜劇興起，史詩漸漸為更完備的戲劇所代替，但史詩仍未絕跡。宋代的民間雜劇中，除平話外，尚有說經（佛經）、講史等科，大約除講說以外，尚雜以吟唱，可惜唱本失傳。明清以來，彈詞流行於南方，鼓書流行於北方，宣卷、講「聖諭廣訓」則流行於各地，俱以歌唱為主，說白為輔。江浙人文較盛，故彈詞

寫成定本者甚多，其著名者如鳳凰山、玉釧緣、再生緣、天雨花、筆生花，往往連續到數十卷，甚至有長達二百萬字的，可見中國文學家並不是沒有偉大的創作力，不過一般古典文學家不承認這一類作品是文學，往往加以忽視罷了。

新詩出現以來，作者往往忽略了音韻的要素，好的抒情詩已經很少，偉大的史詩更可以說是絕無。民族風氣如此偷薄，自然一時不會產生偉大的作品。但中國詩人如欲向偉大的方向去努力，我以為還是趁早跳出抒情詩的窠臼，往史詩方面去邁步走才好。

民國三十五年

文學的社會理論

一、文學是社會的產物

文學是什麼？有些個人主義者說，文學純粹是個人天才的表現，是個人性靈的結晶；又有些神秘主義者說，文學是一種靈感，是永久有獨立性的宇宙之流，這些都是鬼話。文學是社會的產物，不是個人的產物，文學就是社會集團意識的表現，所以研究文學，必須懂得社會科學，必須從社會科學的研究上，才能找出文學的根柢。

二、社會有機體學說的意義

我現在試用有機論的社會科學觀點，來解釋文學的一切。依據這種觀點，它承認社會和生物一樣，也是一種有機體，也有獨立的生命，獨立的意識，文學便是這種社會集團意識表現的產物，每一個個人不過是社會有機體組織下的一個細胞，個

人的意識充分受着社會集團意識的支配，所以文學在表面上雖是經過個人之手創作出來的，然而實際祇是社會集團的意識假道個人而表現出來的罷了。

三、文學的起源

我先從文學的起源問題來看。關於文學的起源，向來有兩派意見：一派是個人的起源論，說文學在原始民族中起源的時候，也是先有個人的天才創作出來，才為社會所模倣傳習的；另一派是社會的起源論，則主張最初的文學找不出任何個人創作的痕跡，因為那些文學都是在羣衆集會的時候（如跳舞祀神等），由此唱彼和，聯合而構成的，故所表現的是社會的靈感，而非個人的靈感。由社會有機論的觀點看來，原始文學固然不必件件皆由一時烏合之衆聯句而構成，但許多作品皆係由無數代、無數人之手修改薈集而成，則是事實。因此，這種文學不僅代表一時個人的性靈，而實係代表無數代中整個種族的經驗和天才。這種多人合編的文學，並不損其偉大，如荷馬史詩即係數百年中無數歌唱家所修改而成，但至今西洋文學，無超過荷馬史詩者。其他民族的原始文學，也多此種性質的史詩（如印度的史詩）或神

話（如巴比倫及猶太的創世紀神話）。

四、文學何以起源於社會

我們如果承認文學是起源於社會而非起源於個人，則應進一步去解釋文學何以起源於社會的問題，這樣就不能不溯一溯文學的發生史。我們如研究原始人類的文學發生史，則可以發見無論在任何民族之中，原始文學必與原始宗教有密切的關係，即原始文學均由宗教儀式中的一個節目化出，戲劇詩歌起源於祀神的歌舞，散文起源於宗教的訓誡和神道紀。中國古代史官原即為祀神之官，偉大的純文學如詩頌及楚辭中九歌、九章之類，均為祀神之歌。希臘詩歌起源於荷馬的史詩，內容係寫神人戰爭的，其創作最初的用意也為侑神而作，戲劇則更是完全為祀神而起，其他任何民族也莫不如此。要明白原始文學為什麼託始於宗教，則當知宗教對於原始社會的功用。宗教在現在雖不過是一種贅疣，但在古代都是表現社會集團意識的最有力的工具，宗教即是原始社會的心靈，一個社會能夠競存於許多社會之中，一方面靠有有機體的組織，一方面靠有集團的意識，宗教便是表現集團意識的有力工

具。在原始社會裏，每個份子靠着宗教的力量，才能發生一種共同的集團意識，宗教制度下的一切莊嚴的儀式，如建築、彫刻、裝飾、音樂、跳舞、游行、馨香、以及一切神秘的儀文，都足以激動起人的一種共同意識，使人拋棄小我而沉醉到大我的意識中，而一切藝術亦均起源於宗教，後來才脫離宗教而獨立，文學也是一樣。凡不能成立具體宗教的原始民族，其集團意識必不鞏固，因此在競存上必失敗而滅亡。所以競爭優勝的原始民族必發生一種完備的宗教組織，而原始的文學即由此宗教附屬品中演化而脫離母體，逐漸獨立。原始文學的功用也是在以藝術的力量，激動起個人共同的社會意識，以維持社會的生存，故文學之起源必為社會的。

五、文學的傳播和持續

所謂文學的起源是社會的，並非說在原始社會中無個人創作品的存在，更非說在以後文學發展的進路上沒有純粹代表個人意識的作品。依生物史觀的理論看來，一件文學作品的創作雖也許有幾分個人意識的自由，（嚴格說起來，此說也不能成立，因任何個人的思想意識，皆受之於種族遺傳和社會環境，離此二者，即無個人

故。）但其能否流傳（包涵空間的廣播和時間的永續），則全視其作品含有社會共同意識之多少爲判。如果這件作品是和社會意識共鳴的，則其作品必不脛而走，如果其作品不能喚起社會的共鳴，則無論內容如何精美，也不能爲人所注意。許多個人精美的作品在歷史上被淘汰，皆因其沒有和社會共鳴之故。有些作品在當時未被人注意，但到後代忽被人重視，也是因爲後代的社會意識和這個作品可以共鳴之故。

這話並不是說文學作品應以迎合時尚爲貴，文學是社會意識的產物，一件能夠傳播的文學，卽是可以代表社會意識的文學。但最好的文學所代表的是社會意識中最靈敏的部份，故好的文學作品恆比一般社會意識前進一步，所代表的是社會的預覺。

六、集團文學與個人文學

宇宙永久的大法是組織化與分解化兩種趨勢的對立，生物亦不能外此原則。不過有機生物的進化，以組織化爲正動，以分解化爲反動，因前者利於生存競爭而後

者則反之故。人類社會的演進也是如此。爲生存競爭優勝起見，社會的演進常向集團組織化的方向進行，但每一個時代都有個人分解化的反動趨勢向後退拉。前者主張集團的意識，集團的利益；後者則擁護個人的自由，個人的權利。一個社會如果集團意識戰勝了個人意識，則其社會壯旺，在競存上易佔優勝；反之若個人意識猖獗，則集團衰弱，或者瓦解。若從反面來看，也可以說凡社會在壯旺時期，其意識必是集團的，因而產生的文學也是集團的；反之，則爲個人的。因爲社會是一個有機體，時時在生長之中，故有時壯旺，有時衰老。文學就是反映這種社會生理狀態的一種很好的測驗計。

七、文學的價值判斷

根據以上的理論，我們就可以談到文學的價值判斷問題。什麼是最好的文學呢？我們不反對發抒個人思想、伸訴個人感想的文學作品也有好的，但真正偉大不朽的作品必然是集團主義的。因爲個人主義的文學是個人創作力的表現，而集團主義的文學，則爲社會有機體集團創作力的表現，個人的創作天才即使偉大，必不能

勝於社會集團的創作天才。因此一件偉大不朽的文學創作，應該是社會集團意識的表現，即作者的個人天才能夠與社會集團意識混合爲一，當一個文學者在創作的時候，自身接受了社會集團（無論是一個民族或一個國族）無數代以來構成的集團意識，把這個意識（內中包括集團的使命，目的，苦痛，經驗等等）用個人的手腕再表現出來，能夠喚起集團中各份子的共鳴，這就是最偉大的文學。其次雖不能代表整個集團的意識，而也可以代表集團中一部份人的意識，能夠喚起一部份人的共鳴的，是第二流的文學。僅僅發揮個人的性靈，伸訴個人的志願，而表現手腕尚好，能夠喚起一部份同病相憐者的共鳴的，是第三流的文學。空費創作力而不能喚起一點社會的反應或共鳴者，是死的文學，是文學上的殭骨。

八、新中國文學者的真正使命

現代中國是一個由民族社會進化到國族社會的過渡階段，在這個過渡的時期中，因爲舊有的集團文化已經僵化，而新生的國族集團意識尙未成熟，故一時期人主義的反動意識大爲猖獗，在文學上的表現則爲性靈派的文學，這種趨勢如不挽

救，則必陷於魏晉及晚明民族分裂滅亡之禍。不過這種反動潮流僅爲一時的過渡現象，中華民族集團的有機生長力尙未衰老，故必然要產生一個新集團主義的運動，而爲這個運動前驅的就是集團主義的文學。我們今日應當順着這種潮流迎頭趕上去。

民國三十五年

新浪漫主義與中國文學

「浪漫主義」，這是西洋文化的精髓，而中國傳統文化中所最缺少的部分。

因為中國人的生活態度是過分地現實、平易、而中庸化了的緣故，影響到文化的各方面，包含文學藝術在內，都缺乏一種生動、飛躍、幻想的成分。一切民族的文學都起源於史詩，獨獨中國沒有，甚至連稍稍系統一點的神話傳奇也沒有。文學開始於詩經，「溫柔敦厚」的詩教正是與浪漫主義相反的文學教條。戰國時代的新興民族楚國，才出了個偉大的浪漫主義詩人屈原，離騷確可以算是中國文學中最偉大的浪漫主義作品，可惜以後接不下去。魏、晉、六朝的文學是感傷的而非浪漫的。到了唐朝才因為新舊民族血統的混合而產生了中國歷史上最偉大的浪漫詩人李白，但也沒有人再接下去。明末清初的性靈派文學有一點浪漫的成分，但缺乏生命力，所以畢竟不脫感傷的氣氛，再以後更沒有了。

中國民族之所以這樣缺少浪漫的成分，自然與地理環境不無關係。古中國民族出現於黃河流域的平原，既無北方民族的草原游牧生活經驗，又無西方民族的海洋流動生活經驗，也沒有印度民族的森林幽闕生活經驗，平平常常的大地，住着平平常常的人，老早就進入於平平常常的農業生活，沒有躍馬荒原，泛舟滄海，浪跡森林的驚奇險怪的心理經驗，要浪漫也浪漫不起來。屈原之所以能浪漫，因為他是生在山林沮洳的楚國，而且漫游於巫山十二峯之下。李白之所以能浪漫，因為他是生於中央亞細亞，而承繼了五胡亂華以後馳馬射箭的游俠風氣之故。中國民族的理智化，雖使中國在世界上能夠綿延久遠，不致一敗塗地，但中國民族之缺乏浪漫的成分，却使民族的生命力不能時時得到情感靈泉的滋溉，而漸漸形成貧血的虛癆狀態。

看看西洋人就不是這個樣子，不但十九世紀的上半期，浪漫主義的思潮掩蔽了全歐，就是現代的白種人，特別是少年新進的美國人，他們探冰山，入火穴，飛渡太平洋，潛身深海底，無一時，無一刻，不是在過着驚奇險怪的生活，八十高齡的

老頭子，比我們二十歲的青年心理還稚氣得多，好動好跳得多。他們整個的人生是浪漫的，簡直浪漫到了荒唐古怪的程度，這樣的民族，是兒童的民族，心理和生理永遠不會衰老，因為永遠有替舊更新的機會，西洋文化之籠蓋世界，其秘訣在此。

中國要復興，整個的民族生活態度必須浪漫化，要民族浪漫化，先得從文學藝術上發揚出浪漫的精神。

浪漫主義本無新舊，為什麼要提「新浪漫主義」？因為過去的浪漫主義與貴族的悠閑生活不無關係，貴族的子弟有閑，可以馳馬試劍，醇酒婦人，因此才浪漫得起來。但這樣的浪漫是虛幻的，沒有觸到了人生的根底。貴族子弟生活於象牙之塔內，不知人事之艱難，也沒有生活痛苦的經驗，因此情感是浮而不實，幻想是薄而無力，動得不帶勁也跳得不遠，猶如烟火人物，不過是虛飄飄地一霎，爛熳是爛熳，但是浮漚泡影，火樹曇花，沒有腳跟的東西，不是我們所需要的。舊浪漫主義之所以失敗者在此。

歐洲的文壇，在舊浪漫主義過去以後，興起了寫實主義，因為寫實主義的題

材，手法，表現的形式，和根本精神，都是比較地接近於小市民的生活，他儘量避開了主觀的色彩，以純客觀的眼和手，訴出了多數人的苦痛、喜樂和願欲，因此他成功，他打倒了舊浪漫主義，他宰制了一世的文壇。然而寫實主義無論怎樣的生活，他總不能使人滿足，因為人們所需要知道的不僅是現在怎樣生活，而是將來應怎樣生活？寫實主義祇告我們以生活是苦痛的，而並沒有告我們以如何去解除這些苦痛？並且，文學藝術都是主觀與客觀結合後的產物，世界上沒有純粹不含客觀的主觀，但也沒有純粹不含主觀的客觀，寫實主義者妄想以純粹揚棄主觀的手腕來赤裸裸地暴露客觀的現實，而實際上所暴露的却往往都是現實的醜惡部分，這醜惡更被誇大地成爲一般的形態，這依然是作者的主觀見解，依然是作者從一定的角度裏所看出來的現實，而並不一定就是現實的本身，依然是一種變相的浪漫主義。

前些時，中國文學界有人提倡「新寫實主義」，我們不知道寫實主義的新與舊如何分法，這裏姑且不必深論。但無論如何，純粹的寫實主義只能供給人以悲慘的印象，陷入於命運論的漩渦，使人們感覺客觀的力量太大，而自身的力量太小；寫

實主義者把社會人生看成了一個大蜘蛛網，而個人祇是掙扎在裏面的昆蟲，無論你怎樣亂碰亂鑽，孫行者總跳不出如來佛的手掌心。如果這種寫實主義的結論成了人生的信條，則人生全無趣味，人生沒有生趣，整個的民族和人類就祇有束手待亡，還要努力什麼，這不是人生的文學，而是人死的人文學。

因此我們提議今後中國文學和世界文學的趨勢都應該跳出寫實主義的死海，而走向更生動，更光明，更有人味的新浪漫主義路上去，這新浪漫主義保存了舊浪漫主義中生動、驚奇、跳躍、幻想的成分，而拋棄其貴族的小圈子；主角不必一定是英雄貴婦，才子佳人，情感不必一定是纏綿悱惻，跋扈飛揚，事實不必一定是月下偷情，堂前比武，描寫不必一定是驚奇冒險，死別生離。眼前的事實，大家的生活，家常的瑣細，日用的倫常，都有多少可歌可泣、可驚可喜之事，信手拈來，無非妙諦。所要緊的是使人物、動作、結構、背景，都能夠充滿了生命，充滿了動進的而非靜觀的態勢，既不是舊浪漫主義的離開現實，虛構理想，也不是寫實主義的受現實束縛，莫能自拔。所謂新浪漫主義的文學，應該是從現實的醜惡中找出生命的

光來，不是離開地獄，別覓天堂，也不是祇見地獄，不見天堂，而應該是卽地獄，卽天堂，山河大地，無非淨土，一闡提衆，皆是佛子，讓人物事實帶着他自己的生命向前發展，這藝術才是活的。

載民國三十五年七月七日青年生活創刊號

論狂飈的文學

狂飈的文學不僅要豪放，更不是一味叫囂，須是在豪放中有沉鬱頓挫之致，意境才能深遠，所謂雄者才是真雄，狂者才是真狂。司空圖「詩品」首標「雄渾」，雄下必有渾字，才能深厚，故又曰沉雄，不能沉者，即非真雄也。三家村學究，飲白酒，吃黃牛肉，酒醉飯飽，拊腹而歌，自稱諸葛復生，此其狂非真狂也，適足形其淺陋耳。

宋詞人中最有狂飈氣象者，自推蘇、辛一派。東坡以天才勝，「大江東去」及「明月幾時有」兩詞，誠足爲狂飈精神之代表作，他作則未能盡符，蓋東坡詞意境超脫，過超脫者則未免失之疏，失之率，超可，疏率不可也。「念奴嬌」、「水調歌頭」兩詞之勝處，即在詞中有深厚意境，非泛泛壯語也。南宋學辛詞者甚多，如劉後村、劉改之輩，直是叫囂，狂則狂矣，未免村夫子氣。辛稼軒之所以爲一派冠

曩者，卽在其詞境不僅狂放，而且有沉鬱渾厚之氣；如「菩薩蠻」上半闕：

鬱孤臺下清江水，其間多少行人淚，西北是長安，可憐無數山！

廿四字中，無限故國之思，未嘗作一壯語，而不覺衰颯，此真狂真髓也。又如「水龍吟」上半闕：

倚天長劍插空，水隨天去愁無際，遙岑遠矚，獻愁供恨，玉簪螺髻。落日樓頭，斷鴻聲裏，江南遊子，把吳鉤看了，闌干拍遍，無人會，登臨意。

雄放中自有無窮深厚意境，才不是一味叫囂。

元曲作者如關漢卿、馬致遠二人，均雄而能渾，遠過其他作者。東離「漢宮秋」一劇，悲涼中寓豪放之氣，冠絕一代，文長不便照錄。明代傳奇，以湯若士爲巨擘，亦以其極雄渾豪放之致也。臨川四夢中以「牡丹亭」爲首，然其餘三夢亦極精靈，余最喜「邯鄲夢」第三齣「度世」一折，卽崑曲中之「掃花、三醉。」篇首呂仙上場集唐詩：

蓬島何曾見一人，披星戴月斬麒麟，無緣邀得乘風去，迴向瀛洲看日

輪。

四句中就畫出一個神仙來。底下一大段登場白，從『自家呂巖，字洞賓，京兆人也，』到『道猶未了，何姑笑舞而來也，』句句飛揚，句句頓挫，段落分明，而毫無板滯之態。下何仙姑上唱兩段〔賞宮花〕：

翠鳳毛翎扎帚叉，閑踏天門掃落花，恁看那風起玉塵砂，猛可的那一層雲下，抵多少門外卽天涯。

恁休再劍斬黃龍一線差，再休向東老貧窮賣酒家，恁與俺高眼向雲霞，洞賓呵！恁便得了人須早些兒回話，若遲呵，錯教人留恨碧桃花。

雖是引子而飄逸瀟灑，自饒豪氣，尤以後曲生動，句句是說呂仙，句句是女仙口氣，沒有一點爐鼎氣。以下呂仙飛向洞庭湖飲酒，〔中呂粉蝶兒〕：

秋色蕭疎，下的來幾重雲樹，卷滄桑半葉淺蓬壺。踐朝霞，乘暮靄，一步捱一步，剛則是背上葫蘆，這淡黃生可人衣服。

〔醉春風〕則爲俺無挂礙的熱心腸，引下些有商量來的清肺腑，這些時瞪

著眼下山頭，把世界幾點兒來數數，這底是三楚三齊，那底是三秦三晉，更有那找不著的三吳三蜀。

〔紅繡鞋〕趁江鄉落霞孤鶩，弄瀟湘雲影蒼梧，殘暮雨，響孤蒲，晴嵐山市語，烟水捕魚圖，把世人心閒看取。

〔迎仙客〕俺曾在黃鶴樓將鐵笛吹，又來到這岳陽樓將村酒沽。……來稽首是有禮數的洞庭君主……（內雁叫介）聽平沙落雁呼，遠水孤帆出，這其間正洞庭歸客傷心處，趕不上斜陽渡。

首段淡逸芳馨，次段蒼涼悲壯，三、四段直是一幅畫圖。其中如『卷滄桑半葉淺蓬壺』，『殘暮雨，響孤蒲，晴嵐山市語，煙水捕魚圖；』如『聽平沙落雁，遠水孤帆出』等句，造語精警，似一首長詩；如『這其間正洞庭歸客傷心處，趕不上斜陽渡』二語，收盡一大段語意，意在言外，也狂放，也傷感，氣象萬千。底下與三飲客打諢數段，雖是元人本色語，嚙哈希奇，未免俗套，在戲劇中不得不如此耳。到末了離洞庭他去時，這一段却極蒼涼頓挫之致。

「快活三」不是俺袖青蛇膽氣粗，則是俺憑長嘯海天孤，則俺朗吟飛過洞庭湖，度的是有緣人，人何處！

以下到收尾都極精警。

「鮑老兒」這是你自來的辛苦，一口氣許了俺師父，少不得逢人問渡，遇主尋塗，是不是口邊著道詞，一路的做鬼裝狐。

「白」呀，看一道清氣貫於燕之南，趙之北，不免撥轉雲頭，順風而去。

「滿庭芳」非關俺妄言禍福，怎頭直上非煙非霧，腳踏下非楚非吳，眼抹裡這非赤也非烏。莫不是青牛氣函關直豎，莫不是層樓氣東海橫鋪，沒羅鏡分金指度，打向假隨方認取。呀！却原來是近清河邯鄲全趙那邊隅。

「白」仔細看來是邯鄲地方，此中怎得有神仙氣派也。

「耍孩兒」史記上單注著會歌舞的邯鄲女，俺則道幾千年尋不出個蘭相如，却怎生祥雲氣罩定不尋俗，滿塵埃他別樣通疏。知他蘆花明月人何處，流水高山客有無，俺到那有權術偷鞭影，看他驢楸下探竿識得龍魚。

〔尾聲〕欠一個蓬萊洞掃花人，走一片邯鄲城尋地主，但是有緣人，俺盡把神仙許，則這熱心腸普天下遇著俺都姓呂。

一連幾段，如一條神龍，盤旋空際，精光四射，試問今日的新詩人，新作家，有誰能寫出這樣光采照人的好文字？

末了，再引下一折「入夢」的第一支曲子〔瑣南枝〕來作結：

青蛇氣，碧玉袍，按下了雲頭離碧霄，驀過趙州橋，踏上這邯鄲道……
俺把擔囊放，塵榻高比那岳陽樓近多少。

民國三十五年九月廿三日狂廳月刊

理想的中學生

古時中國對於青年的教育也很注意，在學記裏（禮記的一篇）就有很完備的教育制度和很好的教育理想，但那時候只有小學和大學兩級，並沒有中學，直到近代西洋的教育制度輸入中國以後，中國才有了中學。

這並不是說古人不注重中學教育，學記所載的是封建時代的古中國（周朝）的教育制度，那時候學校是專為貴族子弟設的，這些貴族子弟並不是專靠學校來取得知識和技能的，他們的全部生活就都是教育。他們從小在保傅手裏就學習各種貴族應有的禮節和知識技能，到了青年以後便替前輩的貴族家庭服務，做他們的武士，學習政治、外交、戰爭及一切應酬禮節，這裏面最重要的是詩歌音樂的訓練。所以他們並不是沒有中學教育，他們的中學教育就在日常生活的薰陶中。至於一般平民，雖無正式的教育機關，但他們的職業就是他們的學科，他們的家庭和職業社會就

是他們的學校，他們所受的教育是自由活潑而切於實用的。

到了秦漢以後，封建的階級制度已經消滅，人民不分士農工商都站在平等的地位，這時候教育的機會開放給一切有志上進的人，一個刻苦向學的青年，只要志在讀書，無論家裏怎樣窮，都可以背上一個箱子到幾千里外去投奔有名的先生，這就叫做「負笈從師」。他們到了先生家裏，就住下來，每天替先生挑水，掃地，澆菜，灌園，做種種的服役，抽空便來聽先生的講解，學習智識和做人的道理，有些太苦的人無力千里從師，便設法從旁偷聽一些。漢朝有一個承宮，他小的時候替人牧豕，無分讀書，便天天在別人窗子外面聽先生講書，後來先生見他有志，把他收下，終久成爲有名的學者。那時候師弟之間規矩極嚴，感情極厚，先生死了弟子要服三年之喪，幾千里外都來會葬，如同喪了父母一樣。宋朝有一個大學者程頤，人稱伊川先生，他有一天靜坐，門外雪深三尺，幾個大弟子站在門外一動也不敢動，直到坐畢才敢走開，這就叫做「師嚴而後道尊」。

但古人這種教育制度也有祇點，就是教育祇是私人對私人的關係，或者對家庭

的關係，對於整個的民族國家不發生關係，同時教育的組織很簡單，科目也很少，一個人只能從一個先生處得到一兩種專門的智識，而不能夠博通一切，也缺乏集團訓練的機會。在古時生活簡單的社會，這樣的手工業式的教育儘夠了，但不能應付現今複雜的社會需要，所以才不得不把西洋近代機器工業革命後的大規模集中訓練的學校制度輸入進來。

人類爲什麼要有教育制度，我們知道爲的是生活的需要。教育並不是人類所特別發明的，一切生活比較複雜的高等動物就都已有了教育子弟的習慣和方法了。下等動物的生活簡單，幼兒一生下來依靠本能就能自行生活，用不着去教育，所以並不聽見說老蚯蚓教小蚯蚓掘土，老魚教小魚游泳。到了高等動物的鳥類，老鳥便得耐心耐煩地引逗着小鳥用它們那弱稚的翅膀向天空中試飛，我們常常看見老貓和小貓對抓，老狗對小狗互啃，這就是它們爲生活訓練而發生的教育行爲，這就是人類教育制度的起源。

人類是社會的生物，所以他的教育不但須顧個體的需要，同時還須顧及社會的

需要，用鳥和貓狗那種簡單的教育方法是不夠造就一個成熟的人類的，所以才產生了比較複雜的教育制度。

古時候的人類生活比較簡單，需要的智識技能比較不多，一個人的成熟期可以比較提早，所以他們的教育在家庭和師生個人關係中就可以完成了，他們因此沒有大規模集中訓練的必要；所需的智識技能既然比較少，成熟期又比較地快，所以只需要小學和大學兩級就夠了，可以省去中學教育這一階段，把它附屬在小學大學兩階段中。但現在工業革命以後的新社會，這種舊式的教育訓練是不夠的，現代做一個人所需的智識技能不知比古時要多上幾千百倍，所以教育時間必須延長，而且必須在小學大學兩時期中添出這一段更重要的中學教育階段來。

就現在世界各國通行的教育制度來看，小學教育祇是教人以初步的做人 and 當公民的簡單知識及技能，所教有限；大學則成爲研究專門學問技術的特別機關，所以要造成一個理想的人，中學教育這一段便特別重要，人的成熟不成熟，全靠他所受的中學教育如何。

人並不是個個都有受中學教育的機會，特別是在我們教育不普及的中國社會，一般下層民衆的子弟，連受國民教育的機會都不容易求得，何況進中學。目前抗戰時代，中學的費用這樣大，家庭父兄的擔負這樣艱難，一個有機會進中學讀書的青年，就應該好好感謝自己的幸運，特別立志要做一個理想的中學生。

怎樣才算是一個理想的中學生呢？

很簡單，每一個受中學教育的青年都能夠明瞭自己的地位和所以要受這一段教育的意義，就能夠豁然大悟，不用鞭策，自己走上理想的中學生的途徑了。

孫中山先生曾經說過：「知難行易」，一個人所怕的是沒有真知真悟，如果一旦真明白了自己求學的意義，便一定能負起做一個理想的中學生的責任來。

怎樣是真知真悟？

第一、應該明白我們是一個人，因為要做人，所以才來受這中學教育。做一個人是不容易的，做一個現代的人更特別不容易。現代的人需要有健全的體魄，聰敏的智慧，豐富的感情，堅強的意志，和圓滿的道德人格。爲什麼需要有健全的體

魄？因爲現在人類文化比幾千百年以前複雜得多，現代的都市生活對於人類身體的戕害也比從前厲害得多。從前的字典不過幾萬字，常用的字也不過一兩千，受教育的人只要識得幾百字便能勉強應付了。現在的社會單靠從前那幾千個字不夠用了，必須把字和字聯綴成許多名詞，動詞，形容詞，才夠用。譬如「摩托車」、「引擎」、「探險」、「閃電戰」、「馬奇諾防線」、「高速度」、「沸騰」這些詞的意境和所代表的事物都非古人所知所有。即使古人也用過這些字，但其取義並不和現代相同。何況現代一個稍受高深教育的人，除了本國文字以外還得再通一二種他國的語言。從前的人學數學只要懂得簡單的加減乘除便夠用了，現代的算學之外還有代數、幾何、三角、微積分、以及更高深的數學待你去學。除了文字和數學以外，還有其他種種科學以及哲學、文學、藝術、和各種生活應用的技術，做一個公民應有的知識修養。像這許多的傷腦筋的學問技術，一個身體不健全的人是支持不下去的。何況現代文明的都市生活裏，傳染病既比古時多，危險的事情又常時發生，國與國之間還要常時發生戰爭，因此一個人想要生活得幸福，不但須注意體魄的鍛

鍊，注意衛生和運動，還得研究生理的科學和衛生醫藥的常識，受軍事的訓練。現代學校裏設備這幾項科目，就是爲這些目的用的。一個理想的中學生若不好好學習這些功課，便不能夠鍛鍊成健全的體魄，便不配做一個現代的人。同樣，現代的學術技能既然這樣複雜，一個人腦筋若不聰穎，便不能接受這許多文化的遺產。

現代是鬪智的時代，國與國鬪智，人與人鬪智，一個人若想做生意，必須懂得經濟學，甚至還須懂得國內國際的政治社會全般情形；一個人若想使自己的農田收成好，就得懂得些土壤、肥料、水利的常識，還須時時注意到市場的價格，以及政治的情形，所以現代做一個人真不容易，常識需得多，也需得聰穎的智慧力才能角勝於人事界。學校裏教你許多科學，就是爲供給給你這許多常識和訓練你的腦筋的。現代的生活既如此複雜，一個身體衰弱、智力低下的人處在這種社會中就容易感覺疲倦，擔當不下去，所以又必須培養豐富的感情，鍛鍊強固的意志。感情豐富的人，對於事業能感到興趣，和人相處也容易和洽，這樣便不致流於悲觀頹廢，事業得人的幫助也容易成功。意志堅強的人，凡事不畏難，不退避，認定一個目的，打破障

礙，才能戰勝社會的環境。一個理想的中學生，對於這兩點必須注意培養。學校裏有美育的功課，有旅行、實驗、集會、寫作種種訓練，都是用來培養你的感情的；有規則、紀律、和師長的訓話，都是用來鍛鍊你的意志的。一個想將來有所成功的理想的中學生，必須利用這些機會，發展自己的這兩方面。至於道德人格的修養呢？乍看似乎是迂闊之談，實際上更是非常重要的成功條件。我們不要看到現代有許多人，他們的人格道德並不怎樣十分高尚，也有時能成功，要明白這種成功是假成功，一個奸商利用抗戰時期囤積居奇，也許發了國難財，一個污吏利用他的地位奔走鑽營，貪贓枉法，也許升了官，但這些人的後果是不用問的。你只要耐着心睜大眼睛看他們的將來，便知道他們不是及身身敗名裂，受國法制裁，便是生出不肖的子孫，將他們辛苦竊攘下的錢財揮霍淨盡。若是這種人過多了，則國家受他們的影響必弱，社會也受他們的影響必亂，國家一弱，社會一亂，他們必是首先受犧牲者，他們的官和財豈能永久保存？一個真正成功的人，他的事業不但須有利於自己，尚須有利於國家社會，大的社會能夠存在，小的事業才能獲得保障，所以一個

眞成功的人必須注意自己人格道德的修養，因爲道德原是羣己兼利的呀。明白了這個，便知道我們學校裏許多關於德育的訓練不是白費的，更不是迂闊之談了。

以上說的是一個理想的中學生應該首先明白我們是一個人，因爲要做個人，所以才來接受中學的教育。但一個人只明白自己是一個人還不夠，人不是孤立於世界的，不是漂流孤島的魯濱孫，人之外還有他人，還有社會，人是社會的一環，人單明白自己做個人還不夠，還須明白自己以外的比較大的世界，還須明白自己在人羣中的地位，因此，一個理想的中學生，除了明白自己是一個人，有做人的應備條件以外，還得格外要明白些事體。

第二、應該明白我們除了是一個人以外，還是家庭的一分子，家庭中的父母兄弟親戚戚屬對於我都有恩義，我對於這些家庭中的分子也都負有義務。試想我若沒有家庭，沒有父母的撫育，兄長的教導，我如何能從一個黃口孺子長成今天的中學生？我的身體那裏來的？我的知識教養那裏來的？我的經濟那裏來的？我生病的時候，父母怎樣地着急？我考上學校的時候，父母怎樣地期望？我若是將來成功，我

的家庭個人都覺得榮耀；我若是不肖，人家不但笑罵我個人，連我的祖祖輩輩都連帶地受人挖苦，說是祖上無德，才產生出這樣不肖的子弟來。想到這裏，那一個臉上不發燒，眼中不流淚？我還要自暴自棄嗎？我還要不用心讀書嗎？我還要吃喝嫖賭嗎？我還要戕賊身體嗎？我還要浪費銀錢嗎？我還要濫交什麼不三不四的狐羣狗黨嗎？想想我的白髮蒼蒼的老親，想想我的祖宗門閥，如果已經結過婚的呢？還要想我的妻子兒女，我若是不肖，將來靠誰養活他們，教育他們？人生不過半百，青年寶貴的光陰轉眼就過去了，不趁年富力強的時候，專心致志，求點真實的學問，學點真實的本領，現在有家庭可靠，將來父母一過世，自己還靠誰？就不爲家庭打算，也得想想自己。因此一個理想的中學生，應該時刻記着自己對家庭所負的恩義債，家境好一些的，便應該趁此時機，努力用功，發憤上進；家境差一些的，更應該知讀書不易，光陰難得，咬緊牙根，窮幹苦幹，有多少大偉人、大成功者是出於窮苦的家庭的，不怕窮，只怕不立志，窮有什麼要緊，能戰勝窮才是本領。如果家庭中的分子知識是低微的，或者品性是不良的，更不必灰心，更應該明白

自己既然徼倖受過教育，明白道理，便應該負起「自覺覺人」的責任，以自己的知識來教導家庭的分子，以自己的品行來感化自己一家的人，把自己的家庭先化成一個人理想的家庭，自己處在這家庭裏面也可以得到許多方便。人不是專為自己才活着的，我為家庭而生存，家庭必也為我而生存。

第三、應該明白我們除了是家庭的一分子以外，還是國家的一個候補的公民，對於國家也負有許多義務。試想，若是沒有國家替我們設立這許多學校，或者制定許多法令來管理學校，我們到那裏去讀書？若沒有國家的法律替我們維持我們住的都市或鄉村的治安，我將一日不能安枕；若沒有國家替我們興水利，建交通，我們吃飯也不方便，走路也不方便。若是像目前敵寇侵略的時代，更需要國家的武力保護了。試看那淪陷區內的許多愛國青年，祇因為被壓迫在敵寇的鐵蹄之下，戰戰兢兢，連生命都不能擔保安全，何論讀書？不然，為什麼有成千成萬的青年從淪陷區逃到後方，跋涉千山萬水，吃盡萬苦千辛，祇為祈求一點國家的保護。又看那歐洲許多亡國的人民，如波蘭、捷克、法國等，還有那無國的人民如猶太人，他們所受的悲

慘的待遇是如何？看到這裏，就知道國家是十分可愛的，有國家保護的人是十分幸福的，國家對於我是十分有恩的，我對於國家是深深負有應該報答的義務的。我站的土地，是國家的土地，是過去的民族先輩替我們辛苦開拓下的；我是一個中國人，過去五千年來中國民族先輩的骨血一直連綿不斷地傳衍到我們這一代的身上；民族的文化，民族的歷史，民族的靈魂，和民族的血肉一樣直接連綿不斷地傳衍到我們這一代的身上。我們是一個中國人，這就是和其他一切外國人不同之點。我們的過去依靠着國家民族，我們的現在依靠着國家民族，我們將來事業的成功，人格的不朽，也全依靠着整個國家民族的聯帶關係。國家是一個有機體，我們便是這有機體內的一個細胞，而且是承先啓後的細胞，將來國家的好與壞，全看我們這一代的青年肯努力向上與否，而我們將來事業的能否成功，也全靠將來國家能否興盛。這樣一想，我們就不應該再自暴自棄了。學校裏爲什麼要教我們以公民法的常識，爲什麼要施我們以道德的、政治的、和軍事的訓練？爲什麼要帶領我們參加各種公衆的集會？爲什麼要讓我們看報？所有這一切，還不是想從各方面去訓

練我們成一個良好的公民，以備將來直接間接服務於國家事務？我們還不好好地利用這些機會嗎？我們願意放棄自己對國家民族的責任嗎？不，一個理想的中學生，他決不肯輕易放過這種種好機會，他必須要利用這個時機，學習種種與國家有關的知識，本國的歷史，本國的地理，公民政法的常識，他也必須要利用這個機會，接受種種公民的訓練，努力上操，努力看報，參加各種校內校外的集會，努力養成組織的能力和服從規律的習慣。須知，今天多一個理想的中學生，便是未來國家多一個模範的公民，國家民族的興盛，全靠我們這一代青年的身上。

第四、應該明白我們除了是國家的一個公民以外，還是社會的一分子。我們生於社會，長於社會，一時一刻都離不開這個社會。社會是什麼？就是這許多和我同樣的人，其中有的是我的父母兄弟親戚朋友，有的和我連面也不識，但都是息息相關。沒有農人，我們吃不到米；沒有工人，我們用不到器具；沒有商人，無人替我們輸送貨物；沒有兵士，無人替我們抵抗敵人；沒有法官和警察，無人替我們維持秩序；沒有政府機關的公務員，無人替我們管理公事；沒有科學家藝術家，無人替

我們發明創造；沒有宗教家，無人告我們好的道理；沒有郵差，無人替我們送信；沒有新聞界，無人供給我們許多消息；沒有銀行，我們滙兌存取款不方便；沒有車夫船夫轎夫脚夫以及飛機師汽車司機，我們寸步難行。夠了，夠了，看看社會對我們的關係如何地密切啊！所有這些人就構成了一個社會，社會就是這許多人，各色職業的人，一個有組織有聯帶的人羣，不是別的。我們過去靠社會，現在靠社會，將來也永遠靠社會。我們既生於這個廣大的人羣中，就得深切認識人與人的關係，努力學習人對人的態度。中國的道德講究五倫，五倫就是「君臣，父子，夫婦，兄弟，朋友」，都是講人與人的對待關係的，也就是包涵全部的社會倫理。古人所謂君臣，並不是專指狹義的皇帝和臣宰的關係，乃是通指一切領袖對部屬的關係而言，所以漢朝的郡縣掾吏稱自己的上司郡守縣令爲君，自居於臣。拿現在來說，一個足球隊的隊長便是全隊的君，隊員便是臣，所以君臣之義在民國也可以通用，其餘父子等關係自不必言。人與人相處既脫離不了這五種關係，所以就必須有維持這些關係的通用道德標準，才能免於人人相爭，人人相殺。古人對於維持這種種社會人

倫關係的道德標準，也曾提出了五項最主要的，叫做「五常」，就是五種日常應用的道德之義。五常就是「仁、義、禮、智、信。」

仁就是同情心，社會中的人對人若無同情心，只有相恨相忌，這個社會必變成人吃人的世界，一日也不能相安，所以古人教人首先要發展同情心，做成一個仁人。就學校生活講，我們對同學必須有同情心，同學中有品性不良，功課不好的，我們不可加以憎恨譏笑，必須同情他的境地，設法加以勸誠幫助，使他成爲一個上進的人。對於校工和一切比我等級稍下的人，更應該發揮同情心，不可自恃身分，動輒驕蹇斥罵。從前東晉的陶淵明送一個僮僕給他兒子，並且寫信說：「此亦人子也，可善遇之！」這就是同情心之一端。要知你不過憑恃你父兄的家產才做了少爺，有了求學的機會，別的人不過比你窮些，才不得已來伺候你，他和你不是一樣的人嗎？

再說義，義就是正義，就是主持公道。正義之心是人所共有的，那一件事情的是非曲直人人一見能斷，單怕有了私心，一有了私心，便淆亂是非，顛倒曲直，擾

亂了社會的正義。譬如學校裏有一個學生有了過失，先生依照校規加以責罰，這是正義，如果受責罰的人不肯認過，旁的同學也幫他起鬨，這便是擾亂是非，掩埋正義，這種態度一養成，將來走到社會上去必然變成一個公眾的蠢賊，爲害不堪設想。要維持正義，便須有點勇氣，所以說「見義勇爲」，義勇兩字是相連的，沒有勇氣的人雖明知是正義也不敢出來主張。理想的中學生要養成信仰正義的精神，還得要養成主張正義的勇氣。

其次說禮，禮就是規矩儀節，禮是社會風習的具體形式，一個社會公共生活的維持，不能純靠強力，也不能純任自由，必須有些風俗習慣爲社會所公認，不知不覺成爲人羣的行爲標準，這樣的社會才能夠順利地團結維持下去，所以任何的社會不能沒有公認的禮教。無禮之國必亂，無禮之人必亡。學校是爲社會造就青年的地方，青年在學校裏若不養成守禮的習慣，則根本便不能入社會，入了社會必然處處碰釘子，事業不能成功，和他人也不能相處。近年來學校青年的缺乏禮貌，真是可驚。不但同學朋友之間輕薄笑罵，無所不爲，就是見了師長和家庭尊長也不知一點

禮貌。中國人自稱是禮教之邦，以爲西洋人事事自由，不講禮貌，實際上西洋社會上比我們講禮講得多。以英國人來說，他們早晨起來，和人相見，必要說一句 *Good morning*，晚間臨寢，必要說一句 *Good night*，平常相遇必要問好，相別必說再會，進門必脫帽，乘公共汽車必對老弱或婦女讓坐，走路必靠左邊，行路從不吐痰於地，像這些小小禮節，固然很輕微，但我們已受教育的中國青年就不能夠切實辦到，不用說更大的了。想起來我們真是慚愧，慚愧的是中國人太不長進了，把幾千年的禮教薰陶都丟到腦後了。我們這一代的青年，必須從今日起，立志恢復我們的禮教，建立適應於新時代的新禮教，才算一個理想的青年。

再說智，智就是聰明智慧，青年人普通一般聰明都很夠，尤其是現代中國的青年已經太聰明了，簡直少年老成，未出校門，對於社會上一切人情世故比成人還懂得多，所以智並不用提倡。不過須知小智不是智，大智才是智。怎麼叫小智呢？說兩句聰明俏皮的灣酸話，做兩首不三不四的打油詩，逢人佔點小便宜，打扮時髦，態度輕薄，平常對功課不用心，考試的時候搬人情，帶來帶，這就叫做小智小聰

明，將來一定不成大器。至於大智大聰明的人呢？平常並不顯露聰明，只是腳踏實地，做一分得一分，走一步進一步，態度正當，生活規律，功課踏實，待人和氣，看來似乎很平常，結果一定很出色，這就叫做「大智若愚」，又叫做「惟大英雄能本色」。從來英雄豪傑都是很平常的人，也都是能吃虧肯吃虧的人，吃虧才是便宜，肯吃虧才是大聰明，才能與社會人羣相處長久，所以青年需要智，但要學大智，不要學小智。

最後談信，信就是實實在在，誠懇做人。虛偽的人，在社會上一時雖也許能佔點小便宜，但久而久之，人人怕他，人人敬而遠之，這樣的人，事業一點也不會成功。成功的人，待人接物，必須保持一個誠字，誠能感人，誠能格物，感人則人情親附，格物則物理明白，人情親附，物理明白，事業未有不成功的。所以一個理想的青年，要想將來在事業上有所成就，必須做到一個誠字，信就是誠的入手之處。無論在校內，在校外，對師長，對朋友，談一句話必須當一句話，做一件事必須像一件事，萬不可投機取巧，欺人騙人，自以為得意，結果損害了自己的信用，在學

校的時候，人人就怕他，不敢和他來往，畢業以後，誰還敢替他介紹事？誰還肯爲他幫忙？所以信字才是人生立足社會的根本，無信的人，一天也不能生活下去的。

從這上面看起來，古人所說的仁、義、禮、智、信五常之德，並不是迂闊之談，實實在在都是處人處世的根本。當然社會上需要的道德也許不止這五項，但能做到這五項也就不容易，而能夠切實做到這五項常德的人，在社會上也就必成功無疑。青年們，想在社會上成功一個人物嗎？接受這五種古人良好的教訓，腳踏實地去做！

第五、應該明白我們除了是社會上的一個分子以外，還是世界上全人類的一分子。現在科學昌明，交通發達，全世界的人類利害感情已經打成一片，從華盛頓飛到重慶，即使繞道南非洲，也不過至多一個禮拜，比十幾年前坐滑竿從成都到重慶還快得多。無線電布滿全球，南美洲發生一件事，不到半點鐘全地球的文明人類就都知道了。現在還有電信傳真，已經開始應用於許多國家，將來改良普及之後，我們坐在家裏就能目睹幾千里外發生的新事件，不用出門一步。全世界的人類現在因生活

密切相關，已經聯成一體，再想過閉關孤立的生活，已經不可能了。試想，只因歐洲出了一個希特勒，使我們中國的抗戰勝利不知延緩了若干年，只因日寇佔領越南緬甸，使我們中國的物價不知高漲了多少倍。現在，中國的遠征軍到緬甸印度去作戰，美國的空軍到中國來幫忙，我們的法幣政策，是英國李滋羅斯爵士替我們計劃的，我們的外匯價值，是美國的羅斯福總統和摩根索財長替我們維持的。同樣，我們也幫過英美盟友許多大忙，若不是我們抵住日寇，印度、澳洲、夏威夷羣島也許早就受到威脅。我們現在身上穿的布，桌上點的電燈，坐的公共汽車，用的新名詞，寫的歐化文，都是從世界各國來的；就是號稱中國固有的物產，固有的文化，追原溯始，也是從世界各方面傳來的；紡紗的棉花，做菜的洋芋，解悶的雪茄煙，透光的玻璃，佛教的思想，崑曲的牌調，當初也都是從全世界各地傳來的。我們要想不做一個世界的人，除非飄流到孤島。既然如此，就該知道爲準備將來的事業起見，必須在學校時期，養成了世界的眼光，豐富了世界的知識，要注意外國語文的修養，外國史地的研究，常常看報，留心國際時事，對於各種國際有關的科學常識也應該充分學習，

將來有機會，還要出國去作一個世界的旅行家，文化的傳遞者。要知，到一二十年之後，就是現在學校一般青年走出學校門到了社會上成家立業的時候，全世界人類的關係比現在恐怕更密切了不知多少，我們此時不準備，到什麼時候才準備？

最後，一切的關係和地位都明白之後，還有一個更重要的關係必須明白。一個理想的中學生，應該明白我還是大宇宙的一分子，宇宙間的堂堂地一個人。充滿我們四圍的都是宇宙，而我是宇宙中間的一個人。宇宙是何等廣大？何等新奇？現在擺在我的眼前，人是何等高貴？何等靈妙？而我居然不爲木石鳥獸而爲萬物之靈之一的人。我既是人，便不要辜負了人生幾十年短短的光陰，把他在酒食遊惰中消費了，我應當好好做一個像樣的人，利用天給人的腦筋，來向周圍神奇的宇宙進攻，我應當發現他的奧妙，描寫他的靈奇，利用他的權力，做征服宇宙，創造宇宙的工作。我應當從文學、科學、哲學、藝術各方面去接近大宇宙，與宇宙同化。牛頓因蘋果落地而發現了萬有引力定律，瓦特因壺蓋沸騰而發明了蒸汽機，歌德的詩歌，彌啓安基羅的彫刻與繪畫，老聃莊周的哲學，哥倫布麥哲倫的探險，釋迦耶穌的宗教，都

是與宇宙同其不朽的事業，人能到此等地步，才算不枉爲人。然而人是能夠做到的，孟子說：「人皆可以爲堯舜」，「我欲仁，斯仁至矣。」爲學者當以天下第一等人自命，第一等事自許，然後才能眼界開闊，品性高峻，對一切惡俗的事，視之如糞蛆，誰又肯再去沾染。所以理想的中學生不要自視太低，前面正有無窮的境界待我開發呢。

知難行易是學說，先知後行是步驟，卽知卽行是本分，知而不行是無勇。一切中學時代的青年人，光陰易過，老大徒悲，起來！起來！有勇氣的青年一齊起來，本着真知灼見，做一個頂天立地的奇人！

民國三十三年五月

讀課外書

青年們正在求學時代，讀書自然是目前最主要的任務，對青年說專心讀書，不要參加愛國運動，雖不免有語病，然如果說青年們可以不必讀書，用不着讀書，這是任何人都知道不對的。不過就中國目前的社會狀況來看，教育的普及既然事實上為期尚早，國內大多數的貧苦青年連識字的機會還沒有得着，少數得到特殊優越機會的青年，雖然有了讀書的幸運，然而事實上單單學校中幾種課本講義，也難以使青年滿足求知的需要，更難使青年從書本上得到做人做事的道理。所以讀課外書，乃成爲現代各級學校中求學青年普遍的要求。

不過讀課外書也有種種難處：第一、選擇可讀的書是一個難題；第二、如何讀法又是一個難題；第三、讀了之後怎樣融會貫通，使它發生作用又是一個難題。我現在就這三點分別提出來談一下，現在先談第一個課外書選擇的問題。

漫無選擇的讀書，和漫無選擇的吃食一樣，是不但無益而且有害的，故讀書非有選擇不可。但選擇讀書在青年是一個很難的問題，因為青年對於各種讀物的性質和內容既未寓目，又不知學術的門徑和治學方法的次第，如何能負選擇正確的責任。如果自己能和較有經驗的學術界前輩接近，請他們加以指導，自然是最好不過的，但這種幸運不是人人能得到的，我現在就為這些沒有良師益友指導的苦學青年們貢獻一點讀書選擇的門徑。

第一、在選書以前，須先定一個宗旨，要讀何類書。青年們讀書雖然為的是求常識，自以各方面都涉獵到為好，但這種辦法頗有危險，也不容易辦到。最好就個人性之所近假定一大類為選擇的目標。或喜歡文學，或喜歡自然科學，任憑自己假定，假定之後再向書目上去找。假定的範圍不必太狹，最好只就文學、自然科學等大別去定就可，至於文學之中，究竟是中國文學，抑或英國文學，是戲劇文學，抑或應用文學，暫時先不必去細分。

第二、須先看目錄，目錄之學是一切學問的總門徑，找到了一本好目錄，便知

道有多少書是和我們的選擇目的相合的。譬如爲讀中國新書，自然可以查商務、中華等書店的圖書目錄，要讀中國舊書，也可找幾本目錄——最簡單的如梁任公、胡適之等所定的國學書目，最宏大的如四庫全書總目提要，普通的如張之洞的書目答問，較專門的如鄭鶴聲的中國史部目錄學——要讀外國文書，則可找外國文的書目，外國書不但目錄詳備，而且每一本書後面都附有引得 (Index)，極便搜檢。

第三、讀書先讀關於這一門學問源流派別的歷史，目錄既找到，便可按目找尋自己要讀那一科的書。我勸人讀書都應該先從歷史入手，因爲讀書不讀這一門的學史，則不明各種學術上派別源流的分野，最易爲先入之見所迷。我們讀一本書，不可便信這一本書所說的話全是真理，如果這樣輕信，便是自己做了書的奴隸，因此在入手的時候，必須將這一門學問的各種派別內容都懂得一個大概，這樣便非先從讀學術史入手不可了。就是讀學術史，也應該找幾本同性質的書來互相比較，同時參看，因爲現在中國的學術思想史著作，也往往有許多偏見過深，或內容潦草騙人的。

第四、讀完歷史之後，就讀一兩本概論的書。研究一種學問，第一須明白他的歷史源流和門戶派別，第二須明白這門學術本身的系統結構。這一門學術內中應該分那幾部門，每部門中討論些什麼問題，看這一類書也應該多拿幾種比較參看，並且不必細看，只要大概翻閱一過就可以明瞭了。

第五、以上四種步驟都經過以後，就可以開始真正看書。真正看書的時候倒不必一定機械式地定下先看那樣，後再看那樣，須有參加點興趣的成分。最好是在看學術史和概論的時候，從中引起一些問題，再就其中自己最感興趣的問題去找書。譬如我要研究哲學，先找一本哲學書目（如找不到，或請師友代開一個），然後再從中找出幾本通行的哲學史和哲學概論來看一下，看過之後，你對於哲學內容已經略略有一個輪廓，這時候如果你對於某一家的哲學（如佛教哲學）或某一個哲學上的問題（如宇宙起源論）特別有興趣，就可以自由找這一類的書去看，看的時候最好是先看這一類的歷史（如佛學史）和概論（如佛教哲學概論），由此逐漸往深裏去研究，就可以對於這一門學問有點常識。

第六、每讀一門科學的書，須定一個大概的時間。青年尚未到專門研究的時期，故讀書也不可太專門化，上面所講的五層步驟若實行起來，不免使讀者愈趨愈專門，結果對他種應有的常識反致茫然，也不甚好，故最好讀一門科學，先假定一個時間，如定三個月為一期，在此期中專讀哲學，下期就可改變方針，另讀文學或自然科學的書，前期和後期之間，能有心理上的聯絡更好。如前期讀哲學中的佛教哲學書，由讀佛教哲學而引起研究中國和印度文化交通史的興趣，下期就可改選此類書，這樣雖然每期單選一科，而其中仍互有關係，就不至於看了後面，忘了前面了。

上面我談的是「怎樣選擇書的問題」，現在假定學者把所要讀的書依照我所述的方法選到了以後，應該怎樣去讀，才能算是真正讀了書，這也是一個值得注意的問題。所以我在這裏就談談「怎樣讀書」的問題，也就是個人所認為比較有用的讀書方法論。

一般過去學者讀書的方法各有不同，有的專重記憶，雖一字一句連小註眉批也

要背得爛熟；有的務觀大略，一覽千行；有的終身只看一兩種書，把它啃得精熟，不愧專家；有的博聞強識，盡通諸家之說，而無所專主。凡此種種，都視各人性分所近，才力所及，只要有心得，無論採用什麼方法，都能在學術上有成就，所以一定要說讀書以採用何種方法爲佳，這是很難武斷的。我現在所講的，不過是讀書方法之一種，是爲一般普通人設想的，至於上智之士，自可各就性分才力，自尋方法，不必定拘一格。

我以爲讀書欲求讀過卽有受用，最好採用以下的步驟：

第一，讀書時須先立定題目。讀書雖不可先有成見，但不可不先有題目。成見者何，未讀此書而先有結論是也。題目者何，未讀此書，先曉得書中的何種材料是我所要注意的是也。從前蘇子瞻勸人看通鑑時，每看一遍先立定題目，要看其中何種材料。看時將所要材料用顏色筆劃出，看完之後，從頭再看，又換一題目，如此數遍之後，則一部通鑑實可以爛熟於胸中。這個方法，不僅讀通鑑爲然，任何書均可應用此種方法。凡讀一書，先定一題目，則讀時自然覺得書中的材料和我可以打成

一片，不但記憶容易，且有「六經皆我註腳」之樂，讀書而能尋到樂處，則不必用力去讀而自然左右逢源矣。

第二，讀時須先假立一間架，然後隨時修改之。程度過低的人讀書時祇要先有一個題目，把書中與這個題目有關的材料記下也就夠了。如果程度較高些的胸中先已經有幾部書，並且略曉得些學問的門徑，則更可用進一步之法即先把自己要研究的題目定好後，再假定依這個题目的系統做一個大綱。譬如要研究哲學，則可把哲學先分爲「本體論」、「認識論」、「人生哲學」等等大綱，每綱中又可分爲數小目，如「宇宙論」中可分爲「宇宙起源論」、「宇宙發展論」、「宇宙聯結論」等等，能分多麼細就分多麼細，然後展書來讀，每讀一段看看和我所預定的間架合否，合則歸入我的間架中，不合則或是這種材料無用，或我的間架尚不完全，有待修改補充。如此一面撥取材料，一面修改間架，久而久之，則所學必稍有一點系統，而所讀到的智識也不至滿屋散錢，無所歸落。蓋讀書譬如買貨，只管亂讀雜書，而不先立題目和系統，正如到百貨公司參觀一樣，但見滿架寶貨，眼花耳亂，

讀書爲的是什麼？從前梁任公先生曾說過，學者應抱「無所爲而爲」的態度來讀書，換言之，即是純粹以「爲學問而學問」或「爲讀書而讀書」的態度來讀書，方是善讀書者。故讀書而問到爲什麼，先已落第二諦。這個話當然有一部分道理。孔子說：「知之者不如好之者，好之者不如樂之者，」真正喜歡讀書者讀書乃是一樂，並不待有什麼另外的目的再來讀書，這樣才能真正得到書中的真趣，故任公之話自有一部分道理。不過這話也不可過於看得太板滯了，若把這話看得太滯就不免以爲讀書只許「爲讀書而讀書」，此外絲毫不許有功利之見存於胸中，這就和「爲藝術而藝術」的藝術獨立論，同一陷於個人主義思想的謬談。因爲人是社會的動物，人的一舉一動都含有社會的意義，讀書不應該專看做是個人享樂之一種，應當曉得自有其社會的意義在其中，否則便是「自了漢」，便是書箱書袋，而非活的人讀活的書。因此我主張讀書必須求讀後的受用，最好是「人、社會、書」三者打成一片，這樣的讀書，是真讀書，是活讀書，是我讀書而非以書困我。

怎樣才能辦到這種境地呢？我以爲應該注意以下幾點：

第一、應該先立志。人生一切活動與個人的立志大小高低有密切的關係，孟子說：「志者氣之帥也」，沒有志的人，一切事業都無從談起，試看一切躺在坑上抽大煙白麵的人，其一切人生的趣味都消滅了，除了一榻孤燈以外，什麼志也沒有，故雖爲生人，而實同枯骨。其他的俗人，志向不出乎衣食妻子以外，故其活動也不能再高於此。現在的青年，在物質化的教育之下，多半喪失了高尚的志氣，這是現代中國教育的最大危機。試看中國古代書院的教育，方法雖然簡陋，然有一種向上的志向，故能造就出許多人才。又如英國牛津、劍橋的教育也是如此。我們今日讀書應當首先立志，志趣大的所讀的書用處也愈大。讀書譬如攢錢，同一有錢，但用途不同，所造就的事業也就不同。若祇知讀書而不能用書，則與看財奴無異，可以叫做「看書奴」。

第二、應該先養識。人生行動最要緊的，是識見。古人說，著史有三長，「才、學、識」，而識爲最難。又有人說「士先器識而後文藝」，讀書最能使人識量宏通，但不善讀書者，也可使人愈讀愈隘。佛家的修養有「止」、「觀」二法，觀

即是養成識力的好法，我們每讀一書，必須超然書外，把眼睛放在上下古今，織成一個大綱，然後把所讀的書放進去，這麼讀書，方能用書而不爲書所縛。

第三、應該先養趣。趣味是生活活動的要素，沒有趣味的活動是不能持久的。有許多人不能埋頭讀書，皆因未得書中趣味之故。趣味的造成和實際生活有關，凡能把書中材料和實際生活打成一片，則自能發現趣味，否則只見其乾燥苦悶而已。譬如我讀一本講體育衛生的書，便應該想到我的日常生活能否照書上去做，其他人的日常生活能否照書上去做，這樣一想，便是把生活和書打成一片，自然愈讀愈有趣了。

第四、應該卽知卽行。知難行易，或知易行難，這是一個心理學上的問題，我們不必管它，但人生的活動，却不能把「知」「行」二字分成兩極，故「卽知卽行」，同時也「卽行卽知」，才是人生正常的軌經。如今單就讀書一事說，雖是屬於「知」的事情，然而實際上也就是「行」的準備。知而不行，不但不會行，也不會真知，因爲知行二字是分不開的。故真正的讀書，應該讀了就行，讀時就是行時。關

於修養和指導實際活動的書，固然不難照行，即純粹講知識的書，其中也有行的材料，因把書本知識融入我的思路中，認真思考一番，辨別其是非正謬，也就是行也。故即知即行，並不甚難。

學者如果能照上述的四種態度去讀書，則讀書不爲無益矣。

民國二十五年十一月二十日青年中國一卷二期

老
生
常
談

序

我寫這本亂七八糟的筆記，替它起了一個名字叫「老生常談」，這四個字並無別的深意，祇是說一個老書生憑他的常識說出來的話而已。這四個字之中只有頭一個字不配，因為我寫這個序的時候還不滿四十歲，不配稱老，父母在不敢稱老，我打心裏想永久做一個青年，也不願稱老。不過「老生常談」四個字是個用慣了的成語，我既不能說「小生常談」，也不願說「中生常談」（中生就是衆生，是罵人的意思），因此只好依舊用了「老生常談」四個字。並且人是一天一天往老處走的，我這書名也就必越久越證明其不錯。如果讀這本書的人多數是三十歲以下的青年，則我雖不老也不妨姑且僱用一個「老」字。諸位在這本書裏必然可以發現我主張世界上祇有暫理，並無真理，因此我雖然未老（自以爲未老），也不妨撚起我理想中的小鬍子（就是胡適之先生在幾年以前所待考而未定的，我在這裏順便提到一下，直到現在它還依然是在我的理想中而未真出現到嘴角的現實世界上。）搖搖擺擺地自稱一生「老生」。

我爲什麼要寫這本書？告訴讀者以動機吧！我開手寫這本書的時候正在故鄉一個大衙門裏做官，做官是不清高，但卻是舒服的。魯迅先生想必告訴過大家：他在北京政府教育部做僉事的時候，每天除了喝茶抽烟和同事談天之外，別無公事，他卻把剩餘的時間都寫了小說和隨感錄，這樣就使他打破飯碗，窮餓而死，不過窮死是他被革職以後多年的事，當他做官的時節畢竟是舒服的，至少有多餘的時間可以寫什麼「阿Q正傳」之類。

不幸我做官太晚，沒有趕上魯迅先生那樣太平的黃金時代，這時候正是敵人佔據了我的出生地北平和天津，炮打南口，機轟寧滬的時候，前線戰士們正在和敵人拚命，每天不知道死多少人，流多少血，我們都是鎮靜工夫不到家的人，每天還不免急着想看報，打聽打聽時事的消息。看了前線將士那樣爲國族拚命，而我們卻每天只是坐在「後方」袖手旁觀，談天，喝茶，抽煙，有時真不免良心發現（恕我借用良心二字），慚愧文人的無用。這不是我一個人的感想，許多同事朋友們也都有這個感想。然而環境既不許我們以上前線抗敵的機會，我們雖然受過兩個多月的軍訓，本事也沒有學够，要放下筆桿，抗起槍桿，爲時尚早（將來也許有那一天），只有坐着人家的犧牲，未免太不像話，無論如何，總得找點事做。

單是貼標語，發宣言，游行，示威，打兩個手無寸鐵的人，甚至於坐兩天優待室，「從事救亡工作」，我也會做，然而總覺得這些和真正救亡的事不大相干，我們要做的是真正有意義的工作，不是擺着給人看的工作。

我於是想到我是一個文人，文人是社會上一種專業，他的職務是拿筆桿，文人拿筆桿而要想抗槍桿，這是不知自量。文人應該有文人的園地，說句非常時代的話，文人也應該有文人的戰場，我們不必羨慕武人的戰場，應該扛起我們的毛錐，走上我們的戰場，為國家民族流一點血。如果我們能盡到我們所應盡能盡的責任，則我們在毛錐戰場上所建的功績也不見得一定比武人在毛瑟戰場上所建的小。

於是我決心提起毛錐，走上戰場，為國家民族效一點義務。時代太緊張了，我不能像黑格爾一樣沉下氣去寫一本有系統的現象學。我也沒有魯迅先生寫阿Q正傳的天才，只能學他寫寫隨感錄。現在的時代戰術是游擊的戰術，我也只能打幾場小小的游擊戰，這部老生常談便是這游擊戰的戰場紀錄。

只要前線戰事不停，也不至影響到我的毛錐戰場，我打算每天按預定計劃寫下去，前線戰士們在戰場上做幾點鐘的工作，我也做幾點鐘的工作，這樣庶幾可以對得住自己的良心，雖然我並不真信人人有所謂良心。

據說現在前線將士們有所謂三抓主義，即：抓住機會就睡覺，抓住機會就吃飯，抓住機會就打仗，我這本小書也是抓住機會就寫，每天能寫多少就寫多少。在這個時代，我們還不知何日就死無葬身之地，不能不見了機會就抓。

我在這本小書裏並沒有寫下什麼高深的道理，只是一個健全的人的一點常識。老實說，我還不配說健全，因為我的神經也是善感易動的，並且還有許多成見不易掃除。但世界上本無絕對的真理，所謂常識有時也許是成見，偏見，所謂成見，偏見又安知其非常識呢？

總之，說老實的話，說平凡的話，至少可以不至貽害於國民，這是我們一個小小平凡的人所應守的消極道德。如果說，在這非常的大時代應該盡說些非常的話，誰有心來聽你的常談，則我要奉勸一切非常時期受苦難的同胞們要明白，越是在非常時代，越應該拿出常識來做自己一切言論行動的指導，這裏面攙不得一分假，誇不得一點大，現在是需要切實估計自己和敵人力量的時候，一切口號標語都不中用了，只有最富於常識的言論和行動，才能指導一個國族走上健全的成功之路。在戰爭時期不需要無謂的狂熱，卻需要一些冷靜的常識頭腦。

我這常談，就是貢獻給一切有常識頭腦的朋友們，做一個參考。至於對我自己，只

算是極端苦悶中的一個小小的慰藉而已。

民二十六年八月卅日北平失陷後的一個月，小女紹汾殤後，首七，敘於國防前線的後方。

此敘寫成後五十天，我就離開了太原，我走後不到二十天，太原就淪陷了，以後我帶了寫成的這兩本常談稿件，穿過太行山，經過平漢鐵路而到了漢口，又從漢口到了咸寧。入川以後，生活不能像在太原時那樣安定，所以常談就止於兩卷。直到最近才又斷斷續續地續寫下去，現在先把太原寫成的這一卷付印，時間已經擱了七年多了。

三十三年抄又記

老生常談上編

自來哲學家講中道者甚多，中國古代哲人相傳求治的心法是：「惟精惟一，允執厥中」；希臘哲人亦多主調和之說，希臘藝術的美處，就在於調和勻稱，這是古典派藝術的特色，爲近代任何藝術所不能及；印度的佛法，亦自稱爲中道。可見中之一字，爲古代東西哲人所同尊重。但如何才能得到中？則說法就不一致，人人各執自己的意見謂之中，則所謂中者，反成不中了。唐宋以後的儒者，大抵把中的標準放在人心上，他們根據中庸「喜怒哀樂之未發謂之中」一語，硬要人向喜怒哀樂之未發處去尋求中的氣象，不知喜怒哀樂之未發時，此心空洞無物，何處得中？這種內省法，是將事與理分開，將心與物分開，其結果所得到者祇是依稀影響的話頭耳，去中的實際何止萬里！古代哲人談「中」，並不如此虛玄。所謂「中」者祇是向萬事萬物間求一調和的道理耳，非於萬事萬物之外另有所謂「寂然不動，感而遂通」之中也。我以爲古來善爲中字下註腳者莫過於中庸一篇，但卻非「喜怒哀樂之未發謂之中」一語。中庸這一篇目，提出一個「庸」

字來爲中字補充，即是最善於解中者。凡講中者，應先講庸。離庸而談中，即是虛玄之中，即是個人偏見之中，非真中也。何謂庸？就是大多數人的平凡見解，就是常識，英文所謂 Common sense。中的標準不在空虛處，而在這森然事物的衝突矛盾之中，善於執中者，祇不過懂得人情，物理，能够於森然事象之間把握到一個此時此地合情合理的道理耳。政治家成功之道，也不過能够抓住多數庸衆常識上之公認的道理，加以推行耳。凡悖乎常識者，雖陳義甚高，亦必失敗，如王荆公之變法，創意未嘗不善，但結果終於失敗，即因其無常識耳。程子謂「介甫亦無他惡，但執拗不曉事，」執拗不曉事，即是不懂人情事理，即是無常識，即是不知庸道，因之亦就不知中道，所以非失敗不可。因爲一人之執拗，終拗不過大多數人的常識耳。王莽之變法，其不通人情事理更甚於荆公，故其失敗也更慘。

法國大革命和俄國大革命，其當初徼倖成功，皆是抓住一時常識的需要，其後之政策失敗，自行開倒車，皆是背離了常識之故。俄國革命之成功，由於乘前線軍士厭棄戰爭的心理，而以停戰號召，乘多數農民憎恨貴族地主壟斷土地的心理，而以耕者有其田號召，這都是常識的，所以成功，但其後之實行軍事共產主義，實行食糧分配，則是悖乎大多數人之心理的，也就是悖乎常識的，所以雖歷次屠殺多少農民，終於行不通。農

民雖迫於威力，不能公然反抗，然仍難禁其消極怠工，可見悖乎常識的事是不能行得通的。英吉利民族是最富於常識的民族，所以在政治上也最成功，此事並非偶然。列寧是個有常識頭腦的人，其奪取政權以後所探政策，如對德讓步，忍痛接受布勒斯特立托佛斯克條約，如對民衆讓步，放棄戰時共產主義，而實行新經濟政策，此是比較有常識的處理，政權因此才能穩固，否則，不蹈羅伯士比之覆轍也幾希矣。

中庸二字不獨政治家應知道，即學問上亦然。古來最偉大的學者，如孔子，佛陀，蘇格拉底，亞理士多德之流都是最中庸的；其立說偏激者，只能偏樹一幟，不能成爲廣大教主。文藝亦然，歌德，杜甫，都是綜合各派各體文學之長，而不以一家自限。文藝復興時代的畫聖拉斐爾亦是如此。

古來科學家皆以爲物理上有絕對的標準，此即執一之中，所得之理，並非眞理。自相對論出，乃知理不是絕對的，不過此時此地的事物相互間之一種認識耳。物質本來並無固定性質，其性質皆是由於各種關係之折中而來，離開了各種關係，便失去了物質的性質。科學上的理論可以證明中庸的道理。

自從有些迂執不過的理學家把理離開了事物的關係而化作一種抽象的概念以後，天理和人情才打成兩概，結果成了勢不兩立，而「以理殺人」之事遂層出不窮矣。中古宗

教家以教義殺人，現世社會革命家以主義殺人，其原來動機都是爲善，但結果爲爭權而戰，爭主義而戰，殺人千萬，曾不動心，與原來悲憫的動機相去何止萬里？這都是由於把理離開了人情而概念化了之故。所謂理者，既非常識之理，亦非庸衆之理，於是不能不爲理而殺人矣。可病可痛！

或謂常識並非最善的標準，「非常之系，黎民恆焉，」凡大事業大理想都是非常識所能了解的，領導時代的人，如果一時阿附常識，則難免於落後，這話也有道理，不過不能駁倒中庸之說；因真正的中庸，應把各種事物關係儘量算到裏頭，看前，看後，看左，看右，並非專看一時一地，如把這些前後左右的關係都加入進去，則所謂常識才有價值，而非一時一地井蛙之見矣。

常識政治似乎就是民主政治；但與民主政治又稍有不同。常識並非將每一個人的意見按數目加上計算，而取決多數。常識是不能以數目計算的；譬如今日中國大多數人民仍以求神方爲治病的最妥方法，但我們不能認求神方爲常識，因爲它是不合理的。非不合天理，乃不合物理。不合物理的意見，不得謂之常識，但如謂因此應將全國廟宇都搗毀，甚至禁絕中醫，亦非常識。因爲廟宇誠屬迷信，但自有其社會的，宗教的，以及藝術的價值；中醫誠屬科學上之落伍者，但一時不能培養出若干科學的醫生，更不能製出

若干科學的藥劑，則禁絕中醫無異於使多數人有病無法求診，是人情上行不通的。常識無他，不過是斟酌於人情物理之間，求其大致穩妥行得通而已。

中醫西醫之事，在學理上無討論的價值，因為中醫不過是一種不進化的西醫而已。

泰西醫學在中古時代亦曾迷於氣血之說，如把人的血液分爲四種（神經質，多血質，膽液質，粘液質），而分配於病情，與中醫五氣六運之說何異？可見醫學本身並無東西之分，不過有進化不進化之異耳。今日西方的醫學亦是從舊醫改良而來，不過比中國改得早一點耳。依孔德（Auguste Comte）的智識進步三階段律說來，醫學的進步，亦有神學，玄學，科學三個階段。求神禱告，神學也；五氣六運，玄學也；解剖診斷，科學也。吾人倘承認世上有進化，則國醫毫無擁護的價值，不過實行廢止國醫，則又是一件事，因為這已牽涉到人情問題上去也。

多數政治的理論基礎建設在人生而就平等的一個原則上，其實這個原則根本是謬誤的，無論從生物學，人類學，社會學那一方面看來，人都不是平等的。人自有智愚，強弱，賢不肖等等區別，有許多條件是先天就已規定好的，若把這些不平等的人類硬要使之平等，則其實乃真是不平等了。孟子說：「夫物之不齊，物之情也，……巨履小履同價，人豈爲之哉。」乃是一句常識的話。所以凡主張人應一律平等者，其結果仍不能平

等，不過把這一種不平等的關係，換爲另一種不平等的關係罷了。俄國社會學者素羅金（Sorokin）在社會變遷論上說，一切扁平化的思想都不能見諸實行，社會永遠是有階層的，……正因爲社會平等的思想悖乎常識也。

世界上常有許多謬誤的思想，卻可以獲得廣大的支持，平等的學說即是一例，但其所以流行，亦自有其原因。平等一說之所以流行，從淺的方面說，是因爲其投合人情，人情都不願意自認較別人卑下，所以若說你和別的天才偉人可以平等，則必易得大多數人贊同，不待人之強迫也。

多數政治之所以成爲比較能得人贊同的政治，還有一個原因，就是因爲再沒有其他的政制比較易行的緣故。人雖是生而不平等的，但過去現在所有的政治制度，還沒有那一種能够把這種不平等的關係適如其分地安置下來。生物社會中不平等的現象也是很顯著的，但因爲天然競爭的關係，強者智者恆能取得領袖的地位，故其社會比較合理些，類如人猿的小羣中領袖發生爭執時，必有數強者出面競爭，結果最強者勝，斷無有昏庸老朽而能久居領袖地位的，人猿部落即依此種簡單的人爲淘汰關係而得保其生存發展。人類社會比較複雜些，方面也多些，故其選擇的標準很難確定，而且選擇的機會也不能常有，任何形式的社會組織，久而久之，必難免不稱職者在，而智能才力者反被屈於

下，這樣便發生社會改造的問題，結果常有屈而在下的才力分子起而推倒不稱職的領袖階層的事，這就是所謂社會革命。在此社會革命期間，平等之說常易流行，因為其可以為改造社會階層關係的理論工具也，但到社會革命成功之後，依然有一種新的階層關係出現，而平等之說到此就失去效力矣。

平等之說雖不合理，但如西方社會上一部分學者迷信貴族血統高尚之說，也是沒道理的。血統的遺傳固然有一部分關係，但血統並不能永保其純潔，其原因有四：一、即使承認貴族階級是比較血統高尚的，但不能謂其階層中人人都高尚，其中必有智德低下者，此種分子如逐漸增多，即易使整個階層低落化；二、貴族階級的成立原來都是由強力造成的，貴族之初無一不是由非貴族血統而來，如明太祖是一強盜和尚，其先世非常之卑微，故其血統中早含有不高尚的種子，不能斷絕；三、任何高尚血統，在遺傳數代之後，必逐漸失去其原始能力，此種學理似未為歐西種族學者所注意，但取任何史實觀之，均有顯證，中國二十四史上任何帝王家譜其創業者必是英雄，而到四五代之後就必變為昏庸懦弱，私人家庭亦然；中國歷史上的朝代大約二百五十年為一段落，有初盛中晚四個階段，幾成公例，世界上帝王血統遺傳最好者莫如奧託曼土耳其的皇帝，亦不過到十代為止，自蘇力曼大帝以後，其子孫便盡成昏庸的了，歐洲學者以為此或由於婚姻

選擇之不慎，但我以為婚姻關係似乎尚小，因為血統遺傳本身即係一有機的過程，有生長成熟衰老滅亡的四個階段，和生物個體相似，因其本屬於生物的也，所以即使無外來的原因，亦必日趨衰老，我們個人即使一生不受外圍各種關係的打擊，亦終有衰老之一日，此乃是有機的特性，不能避免，故血統無論如何高尚純潔，亦難免有自行衰老之一日；四、才是環境的關係，貴族階層分子因為享有種種特權，故常易受環境的引誘而腐化，而文弱愚昧，失去原來的智與力。因此四種原因，故一種貴族階層統治日久之後，必失去原來的精力而有改造的必要，若不能推翻其統治，則全社會必難免隨之而落伍。

婚姻關係對於血統遺傳也很有影響，以明清兩代帝系觀之，明朝因為濫採民間女子入宮，故其血統至為複雜，不到數代，遂有正德那樣荒淫無度的渾蛋皇帝出現；清朝因為對婚姻選擇較嚴，不但漢人女子不許入宮，即滿洲女子亦必出自三品以上家庭才得以入選，故其血統比較純潔，平心而論，滿清一代皇帝無甚大失德者，其末流咸豐、同治二帝，較為荒唐，但比明朝的皇帝仍好得多了，記得此說從前丁文江先生說過。

不但一家一姓的血統有初盛中晚的有機生長過程，即民族血統亦然。歐洲種族史觀派的學者，常堅執某民族血統高尚，某民族血統低下之說，生於其心，害於其政，遂有

今日德國國社黨反猶太的荒謬政策出現。他們不知道民族血統遺傳是有機的，任何民族皆難免有盛有衰，其原因與上節所論貴族血統變化的四原因相同。日耳曼民族在今日固不失為世界上比較優秀的民族，但試問在二千年以前，乃至一千年以前，何以並不優秀呢？再如埃及巴比倫等上古優秀民族，何以竟歸滅亡呢？可見血統並非永久如一的了。

人種民族亦和個人一樣，常有偏見，歐洲學者間最常見的偏見，除上舉的種族不變學說以外，還有世界人種一元論，也是一個可笑的見解。歐洲的人種學者，常好尋找世界人類的祖先發源地，或以為在中亞，或以為在南洋羣島，或以為在外蒙古，異說紛紜，彼此爭得面紅耳熱。在我們看來，非常可笑；因為世界人種不必一定要一元，在古代交通不便時代，一定要說地中海畔的人種，海洋洲上的人種，新大陸上的人種，和渤海岸上的北京人，是同出一個祖先，未免總覺得玄妙些，何如說亞洲的猴子變成亞洲的人，歐洲的猴子變成歐洲的人，尚較近於常識。如果說，既然祖先不同，何以形體構造大致相似？則須知世界上的猴子或者猴子以前的動物，推源到最初，本有一元的可能，不過此共同祖先須推到數十種的生物以上，而不當於人類中求之耳。考歐人此種謬誤心理之養成，由其幼時受基督教上帝創造亞當夏娃為人類始祖，及巴別塔前分種談之神話的陶鎔甚深，盤據於其潛意識中，故總覺人類多元之說不合口味耳。此即是迷信種子在

意識闕下作怪，猶如種族血統不變之說，乃自基督教上帝分造萬物種型之反進化論觀念而來也。中國人意識中素來無此種子，故對人種並不覺其非全出於盤古或黃帝的後裔不可，對於血統問題尤因自來即受周易變遷哲學的影響，對於任何不變的觀念自始就不能贊同，這都是中國民族的長處，我們不可以棄自己的長處，而轉巴結他人的短處。

中國人固有許多短處，但也有許多長處。就學術思想而論，除變的觀念，中國人較歐洲人早已知道，並且普遍接受外，（希臘哲人雖也承認變的觀念，但未普遍，有許多人總認變是現象，而此外另有其不變的本體，與印度思想相同，中國哲學思想中很少有此謬誤觀念）此外還有許多。如中國人論學是要和用打在一處，中國人治學是要致用，是要與實際事物打成一片，並無希臘人純粹求智的精神，中國人的治學是有所爲的，不是無所爲的，其目的是要拿來解決人生實際問題，而不僅是借玩弄光景之用，此種態度從一方面看來，雖是中國民族的短處，但其實卻是長處，因爲若把學問和人生分成兩截，則學問容易變成冷酷無情的硬板公式，結果因爲這公式害死了許多人，因其從入手起已不近人情也。歐洲史上常有爭教宗爭主義而殺人千萬的事，中國則甚少有之，即有，亦是印度思想輸入以後的事，如理學家之以理殺人，樊婦女守節是也。

天下的理有許多，天下的是非有許多，天下的真，善，美均有許多，因爲任何事理

都是相對的，都是一時一地的，一個便宜的道理，此外就更無所謂絕對的真理。自相對論出，在自然科學上已證明此理，物理上尚且如此，人事上更是如此。一孔之夫蔽於一時一地的哲理，而認爲永久不變的公理，乃由於其所見太小之故。人如能養成通達的眼光，則可以原諒各種各樣的道理，而又能選擇一時一地的適宜道理。古稱儒者須通天地人，我想所謂通者，決不是要把天文地理鳥獸草木的名詞一概記到腦裏，只不過要教人懂得時間空間和人事的關係，而不至執一不通耳。

因此聯想到教育宗旨的問題。我想合於人生的教育，必然應該就是要造就些通天地人的人才，換言之，也就是教些富有常識的人才。近代社會日趨有機組織化，人人應該依分工的原則，各學些專門的本事，這是不錯的，但在專門化以前，也應該先使之常識化。目前學制，先受普通教育，再受專門教育，也是這個意思。但是現在的普通教育，也仍是教人學智識，而不是教人學常識，智識與常識不同，智識是基本上的，而常識才是人生的。常見許多受過教育的人，不但對人情事故一概不懂，即對人生應懂得的智識也不大通，結果拿書本上的理來妄談實際，更進而想去改造實際，弄得焦頭爛額，誤己誤人，都是教育不良所致。如此教育，殺害了多少青年。聽說英國幾個古典的大學，中學，便不是教人讀死書，而是教人學打球，學划船，學騎馬，學吸煙，學緩緩散步，學

和人交際談話，學社會的禮貌，學一點組織的本事，學個合用的人格，這才是真教育，英國的存在，就靠這種教育訓練出來的人來支持，所以英國人無論在政治上，學術上，總沒有乖僻不近人情的思想行動，也沒有行不通的主張，這都是因為社會上有許多富有常識的人來作中堅的緣故，而這種常識，則是由那種常識教育中培養出來的。

教育不是對人生毫無影響的，如德國現在的反動現象，便是靠過去那種書呆子式的，不近人情的教育所養成者。

中國教育不良也不能專怪辦學校的人和定學制課程的人，國家一切考試都以考書本智識爲標準，即有辦學者想把訓練常識來代替訓練書本，無奈此種常識不能供一切考試之用何？此會考試題大全一類書之所以流行也。

洋八股的流行即由此種錯誤教育而來，學者不用自己的腦去認真考察事物，求得些常識，卻祇是記了幾個公式，胡亂應用；如作文藝，一搖筆不是黑暗的人生，便是悲慘的世界，你問他那一點黑暗，那一事悲慘，就瞠目搖頭說不上來，替工人階級訴痛苦的文章，有千千萬萬，但真正把尊足踏到工人的賤地去看看的有幾個人？人家外國人到上海幾天，便能把上海貧民區的情形羅列得清清楚楚，祇因為他用脚用眼去親自看看，而不僅用書本或腦子裏空想耳。中國學生的一切習慣，則仍是從舊科舉時代沿習而來，不

過把十八股變成了洋八股，把「天地者宇宙之乾坤」換成了「……」耳。（恕不舉例）十年以前，青年間流行的是張資平的小說，黎錦暉的歌曲，近幾年來則流行者變成了巴金的小說，聶耳的歌曲，以內容論，後者自勝於前者，但不知再過十年以後，又是如何？我希望文藝作家更努力為比較永久些的創作，不要像女人的衣裳一樣，甘心做市場上的殘貨。

魯迅先生死後，捧者固如喪考妣，也間有罵者，罵得狗血淋頭，簡直把此公認為大姦大惡。其實都沒有抓到癢處。魯迅地下有靈，不但捧者捧得不痛快，即罵者也沒有罵得他把頭疼病好了。其實魯迅的作品，就藝術而論，不失為成功，其成功處得力於他對中國社會人生的幾十年經驗，這不是一般洋場馬路上的所謂左翼作家們能够抄襲得來的，但他不能稱為大家，他的作品中只有深刻，沒有偉大，其成就不過如此。在今日中國文壇上，矮子裏選將軍，也只有選到他；攔到世界文壇裏去，尚比不上柴霍甫，更無論高爾基。至於講到們人人格方面，魯迅所短不過在褊狹，愛受人捧，褊狹不算毛病，愛受人捧，是魯迅的真短處，想利用他的人，也就利用此點心理，把他從這一陣綫轉變到那一陣綫來，但這點短處，是人的通病，尤其是文人的通病，試問那一個人不好人捧？那一個文人不以為文章是自己的好？不過魯迅肯直捷表現出來耳。平心而論，魯迅

的長處短處，仍都是他紹興人的那一套，拿最近的人來比，他仍就是一個新式李蕤，仍是一肚子名士習氣，此外沒有什麼。名士習氣乃中國文人之通病，亦世界古往今來一切文人之通病，非魯李之所獨有也，不過從紹興人筆下寫出來，則變謾罵爲尖酸耳。

或問你說魯迅不偉大，何謂偉大？我說偉大是難以用言語形容的，無已，只舉王靜安先生人間詞話上的一段話來說明罷。人間詞話說：「尼采謂一切文學余愛以血書者，後主之詞，真所謂以血書者也。宋道君皇帝燕山亭詞，亦略似之，然道君不過自道身世之戚，後主則儼有釋迦基督担荷人類罪惡之意，其大小固不同矣。」這一段話真是見道有得之言，真正的偉大文學，就是要有担荷人類罪惡的氣概，要有以血書的眞誠。魯迅只能見到罪惡，憎恨罪惡，而缺乏同情的心理，更缺乏替罪惡者担荷一切的氣概，他的文學是以氣重者，而尙談不到以血書者，所以說不够偉大，不過這是個人氣稟的厚薄不同，我們也不能過爲深刻之談，責人人以偉大。

王靜安先生的學問人格，在近世中國思想界中再無出其右者，可謂顧亭林後的唯一人物。他暮年的投水一死，說他是爲滿清盡節固然不對，即說他是要維持什麼綱常名教也未免隔着一層。其實他的死正所謂替人類担荷罪惡，有釋迦基督的氣概。他的人格不但一般亡國大夫的遺老不足較論，即滿口吹牛的康南海也不配替他打掃門角落耳。

試把清末民初的幾個老輩學者評論一下：康南海格局够偉大，但是一味浮誇，並無眞性情，所以是假偉大，不是眞偉大；即他當初之領導戊戌變法運動，也是出於領袖慾者多，出於眞正爲國爲民之血淚老少，晚年貪鄙，戒之在得，更不足道也。章太炎一生專走偏鋒，其人和魯迅很相似，也可以說是浙江人的性格罷，他和康南海都是自以爲學問已成功的人，所以永不進步，晚年好和失意政客來往，亦是一病，但其人究有幾分傲氣，比康南海眞誠些。嚴幾道學識闊達，够得上個通字，是個有常識的人，可惜意志不堅，被嗜好和環境累壞了，洪憲籌安一事，實在不是他的過，不過士君子立身不能早立崖岸，避免小人利用，亦是很可惜的。林琴南是一三家村學究，不足道。廖季平是個妄人，四川最多出此種妄人。王湘綺是文人無行者，和袁子才很相似。簡竹居未詳，似乎是狷者一流。王小航有血性，是眞男子，和梁漱溟有點相類似，是個狂者，是個北方學者，可惜學問閱歷稍差，成功不大，有幾分頭巾氣。梁任公比他老師的人格高得多，有血性，有氣魄，够得上偉大，不過學問淺薄，雜亂，貪多好異，這是性格的偏處，即如我個人就是自知有此毛病，而不能改者也。有人攻擊梁任公好跟着新潮流走，又有人說任公持論不堅，常以今日之我與昨日之我挑戰，我倒覺得這正是梁先生之所以偉大處，能自己認錯，自己改過，才是眞偉大，一般拘執不通或文過飾非的人，才是小人耳，況

且梁先生一生思想行動，我們實很少發見其錯誤之處，即如他早年主張立憲，反對革命，曾受一般激烈派之攻擊，然直到今日，國民對於憲政不還是可望而不可即嗎？

所有以上提到的這些人，都沒有像王靜安先生够得上稱爲一個真學者的。他的學問比梁任公深刻得多，態度也更真誠，幾乎是以血鑄造的人格了。就一時言，他的影響之廣大自然遠不及梁任公，如果把眼光放遠些，則王靜安先生的人格和學問，其不朽性遠非梁任公所能及。

世人評論常有顛倒黑白隨勢力爲轉移之處，但日久終必有澄清之一日，這是歷史家的責任。即如對德宣戰一事，其是非功罪本是顯然，即此一點，任公先生對於國家的功績是永久不滅的，一時政治生涯的成敗何足道哉。

房龍 (H. W. Van Loon) 的思想_子放史話上對於伊拉斯莫斯 (Erasmus) 有以下一段的描寫：「他在這歷史上最騷動的時期而能做這樣的事，一面逃避新教狂士的暴怒，一面又避免他的宗教裁判下的朋友們的火刑，這是他一生事業中常受人責難的一點。爲子孫者，對於祖先的殉道，總似乎有深切的同情。但有一疑問，至少似乎已迷惑了十二代別具見解的智慧公民，即：『這位荷蘭人爲什麼不勇敢地擁護路德，冒險加入其他宗教改革家之內呢？』這裏的答覆是：『他爲什麼要那樣呢？』做暴亂的事，不合於他的

性。他從未自認是任何運動的首領。他完全缺乏自是的意識，這種自是的意識，是那班從事告訴世人「一千幸福年」應如何實現的人的特點。此外，他不相信我們覺得要整理我們的寓所時，就要毀壞我們的老家，……他雖被他的敵人譏為「溫和派」，但他的成就並不下於那班徹底的「激烈派」，或竟多些；世界上原祇有一種虐政，那班徹底的「激烈派」卻為世界造成了兩種虐政。他與一切真正偉大的人物相同，並非制度的朋友，他信仰此世界的得受救渡，實賴於個人的努力。拋棄個人，就是拋棄全世界……」讀了這一段描寫，把書本掩起來想想，如果不知道他所寫的是三百多年以前的伊拉斯莫斯，不會疑心就是替「我的朋友胡適之」先生做的小傳嗎？他正和伊拉斯莫斯一樣，是為一切左派，右派，頑固派，過激派所深惡痛絕的，他從不想做一個殉道者，因此他和伊拉斯莫斯一樣，一生常受以上那些各派的責難和瞧不起，他一生是個穩和派，也並不信仰什麼制度或主義，我雖然對於他的思想行動也並不完全贊成，然而如果平心靜氣來說，他的成就也並不下於那班徹底的「激烈派」。

穩和派和激烈派常常兩下打吵子，這個官司永遠打不清楚。任何時代總有許多穩健的人，也總有許多性格激烈的人，他們各自以自己的哲學當作整個宇宙的南針，在穩和派看來，世界上就祇有漸進從無革命那一回事，他們甚至說俄國大革命也是三百年來無

數的農奴叛變而逐漸造成的，其間並沒有什麼革命，卻不想如果沒有一九一七年十月那一幕，整個俄國如何能突然有這樣一個大轉變？在激烈派的人看來，世界上就祇有革命，而漸進永不會成功；他們甚至想利用德費里的突變學說來證明生物的演進也是突然而非漸進的，殊不知突變祇是一種特殊的現象，豈能說全部生物進化都由突變而來？並且即是突變也是先有種種原因把底子打好，到了時候才突然現到表面來，如同女人生孩子是一種突變，然而能說這孩子是突然形成，而非已經十個月中逐漸長大的嗎？

如果見解闊通的人，就該知道漸進和激進，穩健和激烈，改良和革命，不過是方法上的差異，本身並無是非，只看用得對證與否。真理存在此時，此地，此人，此事中，離開了現實去求絕對的是非，不過是一種戲論。

前邊說王靜安先生的人格學問，其不朽性遠非梁任公所能及，這話仔細推求起來也有語病。世界上根本無所謂不朽，祇不過是時間上比較的長短而已，因此價值判斷也不能以不朽與否為標準。梁任公先生的偉大，即在其曾經抓住了一時代的思潮，煽動過若干青年的熱誠，這是王靜安先生所遠不及的，這就是梁先生之所以偉大之處，其學說思想本身無論如何淺薄，對於偉大並無妨礙，因為一個活的思想而淺薄，要比一個死的艱深的思想偉大得多。凡偉大的東西都是活的，梁先生的思想雖然淺薄，他總是常常最有

活氣的，所以他偉大。

講學問不能夠離開了活人，離開了活人，活世界，便是故紙堆裏的材料，是一種古董，正是程子所呵罵的「玩物喪志」。王靜安先生的偉大並不在乎他的考據鐘鼎甲骨的死工作，而在乎他能把這些死材料用活手腕整理出來，對於現實世界發生影響，就此點而論，他的紅樓夢評論要比殷周制度論偉大得多，可惜現今一般歷史學家，中了考據癖的毒，把許多學生都帶到故紙堆裏去，造成一些「玩物喪志」的書獃子！

把理和事分成兩橛的迂夫子，常常妄想「逝者如是夫」的變遷世界之外另有所謂不朽的真理，他們講學問也常常要拿那個依稀彷彿的「不朽」來做標準，他們認世界上學問的發展祇是一步一步向永久不朽的真理探索，這個見解是人類傳統的迷誤。在我看來，世界上根本就無所謂永久不朽的真理，只有爲此時此地此人此事方便起見而設的真理，認識了除了真理以外別無所謂真理，可以息卻許多妄念。

我們批評一種學問，不應以所謂永久不朽的真理爲標準，因爲這種真理根本是沒有的，只有此時此地此人此事的哲理就是真理，因此一種學說本身並無所謂高下，只看其影響的大小而定。譬如歐洲中古時代煩瑣的神學著作，在我們今日看來真是一分不值，然在當時確會震動一世的耳目。我們不能判斷這些著作本身是有價值或無價值，只能說

它們在中古時代是有價值，是活的，而在今日就成了無價值，死的；或者說，在中古時代的西歐是有價值，是活的，而對於當時及今日的東亞則仍然是無價值，是死的。

王充的論衡在東漢初年無人注意，是死的，直到東漢末年才變成了活的。崔東璧的疑古史學，戴東原的反理學思想，在當時也都是死的，二百年後才活起來。公安竟陵派的文學死了三百年，直到今日才經幽默大師們的提倡復活起來。桐城派的唐宋八大家文自從明朝中葉打倒王李七子的復古派後就成了文學的正統，到今日竟一蹶不振了。我們能說誰是有價值，誰是無價值？安知數十年後，公安竟陵不又為桐城陽湖打倒呢？

因此，我主張世界上根本無所謂真理與假理，而只有活理與死理，凡活理都是表現於一時一地一部分人的要求的，越能表現得多，就越有活氣，也就越是真理。

世上一切活的東西都是有機的，都不能永久不朽，真理也是有機的，有生住異滅的有機過程，無所謂永久不朽，因為真理是活的人羣的產物，而不是先天地而存在的一「道可道，非常道。」

相對論的發現已證明宇宙間無絕對的真理，其實這些道理在我們日常事物間均可以體驗得出來。我們平常總以為東方在西方之東，但如果環遊一下地球，就可以從東方轉到我們的西方，可見方向不過是一種假定的名詞，本身並無所謂永久的固定性，我們不

能於假定的東方之外，另行找出所謂不朽的超越界的東方性來。又如氣候南方熱而北方冷，也是我們北半球人民的習慣，如果居住在南半球的人，他們的觀念必正與此相反。

「太陽從東面出來」之所以爲真理，祇因爲我們住在這個從東往西自轉的地球上，如果我們住在另一個行星上，也許「太陽從西出來」才是真理。其實兩者都不是真理，都不過是個暫理，而此外也別無什麼超越界的不朽真理。

我沒有細研究過實驗主義，如果有人說我上面所說的話就是實驗主義者的話，就請他說。

有人說，照你的主張，豈不是莎士比亞的作品並不比張恨水更偉大嗎？因爲張恨水也有許多愛讀的羣衆，並且兩者之間既然都不過是一時一地的，安見前者能比後者更偉大？我說，請問你如何知道莎士比亞應比張恨水偉大，還不是因爲他的作品比較更長久，更廣泛，更有許多時代的讀者嗎？假如莎士比亞是生在古代西夏國，用唐古特文寫出他的劇本，被埋藏於沙漠石窟之中，請問你能知道莎士比亞是偉大嗎？他的偉大是社會所造成的，猶如張恨水小說之流行於二十年代的中國，也是社會所造成的。

我並不是說作品的內容毫無關係，全靠潮流的擁護，我也不是說莎士比亞的作品本身和張恨水的無分高下，我承認莎士比亞的作品比張恨水爲高，比張恨水的偉大，但是

其所以偉大之處不在乎能夠和什麼永久不朽的真理相符合，而在乎他能夠比較地更抓住了人心，更深入現實人生裏去，更能感動各時代各民族中多數人的心，更能夠持續地在以後若干年中活着，而另外一個則不能。二十年後恐怕已無人要讀張恨水的小說（猶如現在已多數忘記李定夷和李涵秋的小說一樣），但二百年後莎士比亞的作品依然失不了他的勢力，這就是莎士之所以偉大之處，也就是他的不朽，但這不朽是比較的，並非絕對的。

文學如何才能叫做偉大，比較不朽，或說是活的？其標準自然仍存在於文學自身之中。文學是一種表現個人情感的工具，他的偉大與否全視乎作者個人的情感是否偉大。偉大的情感即是不拘拘於個體小我的圈子內而能超出這個圈子者。人的情感如同無綫電波，文學便是表現出來的波幅，如何長的電波能和如何長的電波相應。一個人的情感如果祇限於自私自利，則他的作品出來必祇能供自己欣賞，不能喚起他人的共鳴。偉大的文學出於偉大的情感，文學家能以血與淚哀感衆生，視他人的疾苦如自己的疾苦，則其作品出來才能激動他人的情感，喚起廣大的共鳴。這樣的文學才是偉大的，不朽的，活的文學。

這樣作品不是假造出來的，不是字面上撿拾些民胞物與的話頭便算是偉大，偉大存

於情感之中，如果有了偉大的情感，自然會產生偉大的文學。

通常我們自己以為只有一個我，就是日常生活中所執着迷戀的我。其實任何人都有許多我，這些我每日在那裏交戰，人生許多矛盾衝突都是由於我與我的交戰而來，文學上的題材不外是描寫我與我的衝突矛盾。偉大的文學就是能舍棄了個體的小我而表現我的情感，大我是與他人共同享有的，所以容易得他人的共鳴。

詹姆士（W. James）把我分做「物質我」、「社會我」、「精神我」、「自我」四種，實際上當然不止這四種。我們每一個人日常生活中都可以經驗出許多我與我的衝突矛盾，譬如說一個人想去為國效死，這是國家的我在那裏主持，但是他的個體我和家庭我便起來攔阻了。這幾個我衝突的結果，也許是這個戰勝，也許是那個戰勝，古人所謂天人交戰，便是此時的情景，大我戰勝了，便成為偉大的人，小我戰勝了，便成為小人。

所謂天人交戰的「天」，並不是一個高高在上的上帝，也不是什麼「天即理也」的理，祇是大我的代名詞而已。說大我與小我似嫌籠統，不如改為社會我與個體我。一個人的我雖有許多種，即如詹姆士所分的四種我尚不足以包括之，但我們為簡便起見，不妨把他歸納為社會我和個人我兩種，這兩種我的衝突矛盾演成了一部人生。

人有許多我，這不是個玄學上的詭辯，這是心理學上的事實。變態心理學家知道有所謂人格分裂之說，一個人可以有兩個人格，兩個我，互不相關。我們平常人不過沒有到顯然分裂的程度罷了，此我與彼我的內心衝突是時時刻刻不斷的。近代心理學家都知道心理學的研究對象除了自覺的意識以外，還有廣大的不自覺的無意識。平常我們聚會神時只有一個我來活動，其他的我都藏在這無意識中，伺機而發，如同在野的政黨，同在朝政黨的機一樣。弗洛伊德的人格解析學便是從這個基礎上出發的，現在已成爲文學上的重要理論了。

爲什麼人會有許多我？只有從生物演化上才能說明。一部生物演化的歷史便是自我擴大的歷史，自從原始單細胞在某種物理化學條件下成功了一個活東西以後，就發生了最簡單的我。因爲生存競爭的關係，孤立的單細胞常不如合羣的多細胞易於延續生命，所以生物的演化自始便非迫使小我逐漸擴大而爲大我不可，由孤立的單細胞個體演化而爲合羣互助的細胞羣社會，又演化而爲組織分工的複細胞個體，又演化而爲合羣互助的人羣社會，一步一步都是向着自我擴大處走。我們人類是一個複細胞個體生物，人身中有無數單細胞，但是這些單細胞，已停止其自我的活動，而變成了大有機體下的一個機件。實際單細胞的自我性並非完全失去，譬如人死之後，取下一片組織來加以適當的培

養，仍可見其中單細胞能自由活動。可見人身中小我並未死，不過被統制於大我之下，而失去自由罷了。一旦大我失掉了統制力，小我便仍舊自由活動起來。

人又是個有社會性的生物，個人與個人相互組織而成一社會，個人我對於社會我而言，又成了小我，而社會我則是大我。依照生物演化的趨勢，個人時時想超出小我而與社會我溶化，但同時又常常為個體的小我拉了回來。至於社會我之中，又因種種複雜的關係而有家庭我、國家我、世界我、社團我、種種的區別，這許多我的衝突矛盾演成一部人生的悲劇。

我們平常以為只有個體的我才是真我，才值得愛護，這是因為個體我的組織比較為完整的緣故。所謂個體我的意識並不是什麼靈魂之類，它只是神經器官發達後的一種作用。神經系統分布於全身，全身上無論何處一有感覺就影響到腦裏去，因此個體我的意識就與肉體有密切的關係。通常所謂個體我，就是指肉體而言，自私的人也就是愛護肉體最甚的人。

假如將人的腦神經切去一部而仍能活的話，此人必缺少統一的我的意識，所謂人格分裂的人，也就是神經器官發生毛病的人。

下等動物神經系統發達不完備，故我的意識也很模糊，有幾種生物前後有兩個頭，

就是有兩個我，有時這兩個頭一個要往東，一個要往西，結果把全身分裂，一個動物就變成兩個動物了。

這種情形似乎出人意外，其實我們人類中也是常見的，如同母親懷孩子，也是在大人腹中另發生了一個小人，這小人到成熟以後就離開母胎而獨自成爲一個人，獨自成爲一個我，可見個體我並非不能分的，不過人們見慣了此事習焉不察耳。

一切的能力都是由組織產生的，個體我的意識是由神經組織所產生，但神經組織並非產生「我識」的唯一來源，社會組織也能產生「我識」。

即就肉體而論，我識也非僅限於肉體之內，人們穿衣服爲着是保護身體，但實際上大多數穿衣服的心理是爲社會目的的多，爲肉體目的的少，野蠻人身上可以不穿衣服，但頭上不能不插羽毛，私處不能不遮塊布，羽毛和布的作用不是爲着肉體，而是爲着社會。

衣服的主要功用有三：一、宗教的作用，如私處遮布爲着避忌三光之類；二、美術的作用，如配戴首飾爲着供人欣賞之類；三、地位的作用，如頭插羽毛以表示社會階級之類。這三者都是屬於社會的，都是社會我的意識的表現。至於保護肉體，不過是衣服的次要功用而已。

美的觀念不是先天的，不是個人的，而是社會的，因此各民族各時代間美的觀念並不一致，如把美認為先天神祕的東西，那就錯了。

詹姆士是個信仰宗教的人，故其所分四種我頗不合邏輯，其中「精神我」一項似乎指超經驗的神祕趨向而言，尤覺無從證明。我以為一個人的「我識」，如果要詳細分起來，自然可以分爲無數種，簡單分起來，則祇有三種，這三種「我識」，是依據生物種族之演化階段而分的。

生物演化的階段如前所說，大致可分爲三期：第一期是單細胞時代，第二期是複細胞個體時代，第三期是複個體社會時代。就我們人類而論，第一期是過去的，是我們遠祖所經過的時代，第二期是現在的，第三期則屬於將來的，但我們人類實在已經開始由複細胞個體生物的階段踏上了社會有機體的階段了，人之所以和蚯蚓不同，即在此點。

因爲我們人類演化現在尚在個體時期，所以個體我的意識最爲強烈，但過去祖先在單細胞生活或細胞羣時代的生活遺跡亦未能盡行抹盡，故我們人身之中尚時常有一「細胞我」或「細胞羣我」自由活動的殘迹，如同精子細胞的游離是一件最顯著的例。其實我們平常的生活中，此種不統一的行動是很多的。如我們受了驚嚇時，腦筋下令想跑，而腿不聽使；我們看見宴會的美饌時，腦筋下令不要亂動，而口角流涎，肚皮雷鳴；我們

沾染嗜好時，腦筋下令要戒絕，而終不能戒絕；我們與美女同室時，腦筋下令要坐懷不亂，而情欲不能自制，終於姦淫，這都是細胞我或由多數細胞合成的組織反抗個體我的統一命令所致。詹姆士所謂物質我，大約就是指這些肉體的部分組織而言。宗教家制慾的方法，要鞭撻肉體，這就是想拿統一神經所產生的「個體我」來克制「細胞我」的意思。

因爲人類的演化階段已經很高，所以平時細胞我的活動能力已經很微細，只有個體死亡以後，人身的細胞才開始分解，一個個體我停止作用，而無數細胞我恢復作用。若是蚯蚓蜥蜴等下等生物，即使在生前，也常可以肢體分裂而仍各自生存，因其細胞我的活動能力未盡爲個體我所剝奪也。

人是由個體我踏進社會我階段的開路者，（嚴格說起來，其他高等生物中也早已有開始社會生活的，而蜂、蟻、白蟻三種昆蟲則比人類還高。）故社會我的意識也常常有超過個體我的。就前邊所說穿衣服一事看來，可見任何普通人的「社會我識」都有時比「個體我識」爲強。至於母親之愛護子女，男女之戀愛情死，朋友之爲義氣而犧牲，宗教家的殉教，愛國者之爲國拚命，志士的殺身成仁，舍身取義，釋迦基督的爲全人類而犧牲流血，這都是社會我識戰勝個體我識的表現。那一個父母不痛子女過於痛自己，所

以社會我識是個實在的，不是玄談。

一切道德，一切宗教，都是教人把細胞我和個體我轉變而為社會我，能如此者是大
人，不能如此者是小人。

孟子所謂養其大體則小體從之，大體就是社會我，小體就是個體我和細胞我。

道德和精神觀念，不是上帝所賦的，不是自什麼超越的本體世界中流出，它乃是幾
千萬年中生物演化自然的結果。順乎自然演化的軌道，擴充小我而為大我，便是道德，
便是崇高的精神，反此便是不道德，便是卑劣的精神。

一個人的死亡，不過是個體我的死亡，個體我雖死亡，但其細胞我和社會我仍舊未
死。人死後分解為無數細胞，供給蛆蟲食料，是其細胞我未死也。人能立德，立言，立
功，其遺迹留傳於社會，是社會我未死也。

做個自了漢的人，其一生對於社會毫無貢獻，故其死後遺留的我是有限，這個人便
朽了，但整個社會有機體卻不因他的死而也死去。生物演化原是在無數落伍的遺蛻上建
設起來的，只有全社會的人都變做了自了漢，這個社會我才算死去耳。

去年亡妻蕭碧梧女士去世後，我深感生死無常，因而便作了一幅輓聯，預備將來不
定何時突然死去時好懸掛，文云：「讀范縝神滅論，知黃泉渺渺，心物皆空，浩氣還太

虛，任蟲臂鼠肝，自由遷化；作華嚴性海觀，見帝網重重，刹塵互入，衆生彌宇宙，有醯雞程馬，無限綿延。」上聯是說個朽，下聯是說個不朽，究竟朽與不朽，請見者爲我下一轉語來。

社會我不止是個觀念，實在和個體我同樣地是物質的，能感覺，能觸摩的。舉淺近的來說，「打在兒身，痛在娘心」，這是普遍的事實。至親骨肉如果一個人有病，則往往遠在他方的人也能感覺到。碧梧和我共同生活十五年，十五年中彼此感情很好，從無閒言，信自然是常通的，但不過每星期一二次，到她臨去世的前一年，我在上海，忽然會彼此每天寫起一封信來，我並且爲她做了許多詩，其實彼此已到中年，不是少年的時候，而感情反比少年時爲熱烈，當時不知何故，今日看來，殆是將永別之前的氣機預感耳。又最小的女兒紹汾，在九天前才夭折了，死的時候我也不在跟前，但那一夜忽然焦躁得很，翻來覆去睡不着，這是我親身體驗過的。我說這話並非迷信，祇是相信一個人的感覺並非專限於肉體之內耳。

古來的大聖人大教主都是感覺最靈敏的人，故能推悲憫之心及於全人類及衆生，我們不能如此，但對於自己至親骨肉總不少有此感覺的。

文化學派和心理學派把社會看成是一個文化的關係和心理的關係，這看法固然有道

道，但我總以為社會的關係不僅是文化的和心理的，社會一定也有生物的實在性，也是個有血有肉的活東西，不僅是一個觀念或一種制度。解釋社會不能僅用文化的和心理的眼光，必須從生物和種族上去觀察。

打你的腿，你的神經一定感覺到疼痛，打孩兒的腿，母親也必流淚，這個道理是一樣，都是一種感覺，也都是生理的關係，二者之不同，不過如有線電與無線電之不同。在一個肉體之內，感覺的傳達是有綫的神經系統，在兩個或兩個以上的肉體之中，感覺的傳達是用無線的心波。近來的電氣傳心術，已經將人心在思考或動情時所有的程度用綫表達出來，將來研究進步以後，必可更知此中的奧妙。

譚瀏陽的仁學專講一個仁字，這仁便是能充分發揮個體對於其他個體之感應者。所謂「仁」，不是個虛無縹渺的東西，他只是一副好的無綫電機器所收發的強電波耳。

古來的宗教家，巫師，常有為人祈禱治病及其他靈迹，其中也並非全假，因為現在的催眠也並非假話也。這些靈迹不外心力較强者用他的力量支配受治的弱者耳。

好的文學也只是能够用强有力的心力把個人所知所感傳布出去而征服了讀者的心，征服越深，越廣，越久者便是越偉大的文學。

莎士比亞比張恨水的力量既深，又廣，又久，所以前者比後者偉大。

這偉大不是假裝出來的，必須自己先有很深的情感，抓住了時機，然後用極技術的手腕發表出來，才能成爲偉大的文學。

凡偉大的文學，其所知所感決非僅限於個體我及細胞我，它至少必須要分得社會我的一部分，然後才能爲社會所認識所流傳。

偉大的文學不必一定要血與淚，喜也可以，笑也可以，冒險驚奇也可以，不過血與淚較易感動人耳。

單憑個人的心力和情感，無論如何不能充分表現了社會我，社會我的構成和表現必須在多數人的有機組織的基礎之上，有能力的宗教家，是個能組織羣衆的人，有能力的政治領袖和軍事天才，也是個能組織羣衆的人。他們的力量是從羣衆的組織裏面發生出來，他不過因個人才力的關係，在羣衆組織中取得了重要地位耳。

「英雄造時勢」，「時勢造英雄」這兩句話究竟誰對，很難斷定。其實兩者都對，時勢和英雄是互相推進的，若如社會決定論者所說，一切時勢都是社會自己造成的，而英雄無預焉，似乎時勢到了一七九八年便自然要跳出個拿破崙來，而且非跳出不可，這便是墮入神學的命定論漩渦中，而成爲戲論了。

歷史是社會我。個體我。細胞我。和一切有生無生的客觀世界交構而成的。其原因非常複雜，單純舉了一端來解釋歷史，必有遺漏。

羅素（B Russell）說：一九一七年德國的內務部長若偶因牙疼發脾氣，不許列寧過境，則俄國的歷史及全世界的歷史必變了樣子。這雖是說笑話，也有一點道理。

大致我們對歷史和對自然科學一樣，祇能推出個概然的法則來，但不能推出必然的法則。大體上歷史的進行自有其軌道，但細微地方都可被個人的努力或疏忽而改變了，有時這種細微的改變也常能發生重大的後果。

法國革命不發作於強暴的路易十四朝，而發作於仁柔的路易十六朝，俄國革命不發作於強暴的尼古拉第一朝，而發作於仁柔的尼古拉第二朝，陳涉吳廣的革命不發作於強暴的始皇帝朝，而發作於二世時，洪楊革命不發作於乾隆而發作於道光，辛亥革命不發作於慈禧時代而發作於宣統時代，可見專制祇是革命的種子，而愚昧的仁柔就了以把這種子爆發出來。

聰明的仁政可以消弭革命的危機，愚昧的仁柔祇足以助長革命的氣燄，所以寬容也並不是絕對好的政策。

會國藩之能够戰勝太平軍，就因為他動手的時候對於一切通匪的人決不妥協，不妥

協是成功的祕訣之一。

當法國國民會議投票處決路易十六的時候，仁柔的吉倫第黨人心裏想說一個否字，卻在戰慄中投了贊成的票，於是便促成了路易十六的死刑，而接着也就否定了他們自己的存在。列寧能够堅決地和門雪維克（Menshevik）不妥協，才獲得了成功。

遇到一個强有力的敵人的時候，只有用更强大的方法才能對付得了。抵抗宗教改革的是羅耀拉的耶穌會，戰勝布爾什維克的是法西斯，一切仁柔的民主主義，自由主義，到此便無用了。

當路德發動宗教改革時，本是情感的，到加爾文出來才把它組織化，從此新教才有了堅強的堡壘，同時羅耀拉的耶穌會也把舊教嚴密組織化了，新舊兩教都因組織得了堅强的力量，才成爲對抗的局面，而三十年戰爭由此發生。今日的歐洲左右兩派的壁壘又復對立起來，所以西班牙的內戰也就是德國三十年宗教戰爭的重演。

三十年戰爭的結果，是威斯特法里亞條約的締結，雙方承認了信教自由的原則，才算罷手。今日的左右兩派衝突，結果也許不會那一面獲得全勝，最後依然是自由主義成功。

如果說，既然是如此，那就不如開手大家都承認自由主義的原則，豈不省卻許多犧

性，這是一般自由主義者的想法。他們不知道自由主義不是一種主義，只是一種妥協的辦法，一種不得已的息爭手段。自由主義本身不是一種力量，不能拿來打倒任何主義，祇是在兩種（或多種）勢力相持的局面下，才能產生自由主義。在完全守舊的局面下，不會接受自由主義，在革新派完全勝利的局面下，也不會接受自由主義，只是在過激的新勢力推翻了舊勢力，而舊勢力經過改造後又產生了新力量的對抗的平衡局面之下，才會大家讓步，來接受自由的原則。自由是從勢力均衡下產生出來的，必須勢力間彼此平衡，才有自由可言。

因此凡開始就講自由主義的，必因自身的懦弱而為其他強力所打倒，否則自由主義也就成了暴力主義的代名詞，如法國大革命是。

因此講「中庸」不如講「平凡」更為近於事理，平字實勝於中字，譬如一尺長的槓桿，講中的人要找的是五寸一點，這一點不過是理想的，因為他們假定這槓桿兩面並未懸有物件。若是講平字，則此點是不固定的，須要拿槓桿兩頭物件的重量來求出比例才能定。

善為政者須要使強弱各如其分以求出一個平來，不是硬要把強弱平等待遇，才叫做平。

耶穌會雖是擁護舊教，反對新教，然其中卻已採取了若干新教的優點了，所以才能與新教對抗，若是一味頑固守舊，決非新教之敵。法西斯主義之對於社會主義亦然。

羅耀拉和加爾文雖然信仰絕對相反，然卻是一路的人，其組織力，其不妥協態度，兩者均同。今之法西斯主義與共產主義亦然。希特勒處處偷了共產主義的理論與方法，不過把階級的神換成種族的神耳。

今之主義與古之宗教都是喚起民族集團意識的一種工具，其性質並無區別，馬克思主義，穆罕默德主義，和法西斯主義，本質都是一個東西。

凡一種宗教或主義，其成功與否，並不在乎理論的正確與否，而在乎其本身有無一種精神能够感動羣衆中最有活力的人來切實犧牲，如果有之，雖以暴力推行也能成功。

從前的人以爲自然科學的法則是永久不變的真理，但現在的科學家都知道這些也不過是概然的法則，並非完全必然的了。

否認歷史有法則性的人以爲歷史是不會重演的，這又犯了另一種錯誤，其實歷史上重演的事很多，如同上古埃及和加爾的亞的宗教王國發展史，希臘、印度、和中國三方面的智識發達史，秦漢大帝國和羅馬大帝國的興衰，其間都顯現出很強的類似來。而重演最相似者莫如法國大革命之與俄國大革命。

法國革命前有路易十五的昏昧荒淫和福祿特爾等反政府文學的傳布，俄國革命前也有尼古拉第二的昏昧和其王后的荒淫，以及托爾斯泰等反政府文學的傳布。兩者都是封建貴族大地主和教會專制的國家，兩者都是農民極端窮困，革命發生都是在政府稍取寬容的政策之後。革命之初都是溫和派先得勢而逐漸被極端派奪取了去。由王黨而立憲派，而溫和和革命派，而過激派，其經過的過程也都是一樣的。克倫斯基之失敗於布爾什維克，正和吉倫第黨之失敗於約克濱黨一樣。革命之初必用恐怖政策來鎮壓異己也是一樣，外國的干涉反能喚起革命黨人的勇氣，博得國民的擁護而擊敗干涉者也是一樣。所不同者，俄國因有列寧這樣偉大的政治領袖，所以能順應時變，採行新經濟政策以緩和民氣，因此才將政權延長下去，而法國當時則缺乏此領袖，故不久遂失敗耳。但列寧死後斯達林和托洛斯基的鬥爭則仍是重演着但頓和羅伯士比鬥爭的舊戲，托洛斯基之浮談豪爽正如但頓，而斯達林則或比羅伯士比切實際些，此是斯拉夫民族性比拉丁民族性不同之處。目前斯達林之痛殺異己也正是走着羅伯士比恐怖時代的舊路，將來或也難免蹈羅伯士比的覆轍罷。

十九世紀初年聽到自由主義便頭痛，二十世紀初年聽到共產主義便頭痛，情形總是一般。法國革命雖然失敗，然自由主義的精神不死，俄國革命即使也有失敗的一天，然

共產主義的精神也必不能死也。

人之學問事功與年壽頗有關係，古今成功的人，多半是享長壽者。子夏在孔門中最老壽，故孔門祇傳他一派；宋五子中小程子最老壽，南宋朱陸張呂等學者中，朱子最老壽，故程朱之學獨傳；釋迦弟子中阿難最老壽，故佛經第一次結集出於阿難之手。

威廉第一若死於七十歲前，不會統一法國；興登堡若死於六十歲前，不會立非常的勳名；馬沙利克若死於七十歲前，不會復興捷克斯洛伐克，由此可見人的學問事功均需福分。

拿破崙三十而當國，唐太宗二十而成功，李長吉、拜倫等俱中年夭折，而保不朽，此自是非常之人，然若論其源遠流長，終不如老壽者耳。

馬沙利克總統是現代世界上第一人物，雖是學者出身，然卻不似威爾遜那樣的書獃子。若拿中國古話來說，馬沙利克總統所行所為確是王道，而列寧、墨索里尼、希特勒之徒，均霸道也。

馬沙利克傳位於貝奈斯總統，豈非今之堯舜禪讓，民主政治中也自不妨參以傳賢之意，要在人之大公無私耳。

現今的第二個人物，應推美國的羅斯福總統，其所言所行亦頗有王道氣象，魄力也

担當得起，但看以後成就如何，祝其勿蹈威爾遜之覆轍。

凡做事要善於利用一個勢字，威爾遜總統若坐在美國，不赴歐洲，則其發言有全美國爲後盾，何致失敗於老獪的英法政治家之手。據說威爾遜之赴歐，係出於其夫人之慫恿，目的在出風頭，如此大事，而動機如此，可惜可惜！

大事背後常有微細的原因，如歐戰前奧德之親善，乃因奧皇太子斐迪南大公，娶一下賤女子，各國均不爲禮，惟德皇特加優待，奧皇太子赴德時，德皇請太子雙坐首席，因此奧太子夫婦感激深恩，遂促成德奧之結合。後來奧太子之被刺於波斯尼亞，亦因其太子及妃想閱兵出風頭以致之。所以歷史家中常有持偶然論者，因此等微細之因實難盡知也。

林肯總統其道學氣比威爾遜深得多，然卻能深明事理，他在南北戰爭前主張放奴，但到南部叛亂後，就專以討伐叛逆維持憲法及統一爲名，而不談及奴隸問題，因如此可以獲得北部擁護統一者之全體贊成，不僅放奴黨人也。及戰事將告終，南部已顯露敗象後，不等戰事結束就毅然下放奴令，因此時放奴最宜，若等戰爭結束後，和平恢復，再談奴隸問題，則議論又紛紛起來，南部蓄奴黨人，又可利用政治力量而反對此舉矣。妙在大局將定未定，使叛黨無發言之餘地，北部反對者亦無發言之餘地，此是林肯識力過

人處。

威爾遜若能於歐戰未結束前，德奧尚有一部分實力，平衡局面尚未打破之時，即召集和會，提出主張，立促其實現，那時誰敢不服，克雷孟梭輩雖老獪，亦無法可想。不此之圖，直待戰事已完，大勢已一面倒了，才向英法乞哀，已經遲了。

大戰未分勝負時，即開和會，地點必在瑞士等中立國，免受法國人的挾制，不致有凡爾賽條約出現。

世人皆罵梅特涅，然梅特涅卻是個眼光遠大的政治家，在維也納會議時不曾對法國壓迫，所以此後歐洲和平能維持二十年。凡爾賽會議中無此大政治家，遂令歐陸糾紛至今未已。

法國在歐戰後倘不堅持對德壓迫，就不至於產生希特勒，奧國當時若一味向法國壓迫，必難免產生第二個拿破崙。

法國大革命後，普奧聯軍若不向法國進攻，則拿破崙亦不會出頭，可見一味侵略人國者，終必自受其害。

二十世紀英國沒有大政治家，路易喬治頗為雄譎，可惜政治道德不够，反覆無常，因此失去民心，一敗塗地，其餘更不足道。大英帝國之日趨沒落，缺乏人才亦其一端，

觀於外交上不得不以年輕的艾登出馬。真所謂「蜀中無大將，廖化作先鋒」矣。若使馬沙利克、貝奈斯等生於英國，必有可觀。子產一代奇才，僅用一微弱之鄭，而偌大的晉國反令趙武范軼一般庸才治之，此讀史者之所同嘆也。

馬丹諾辛苦造成工黨，卻中途自背之，雖工黨主張不切於實際，聯合內閣亦未可厚非，然人生究不可自背其根本。馬氏末年政治生涯的沒落，亦其自取之耳。

一種宗教或主義，當其初起時必有真正的犧牲精神和情感，所以能號召多數的人，構成一種力量，及其行之日久，漸漸腐化起來，失去了原始的力量，遂爲更新的力量所推倒了。試想原始的基督教徒和回教徒是何等的有力量，因此才能成功。

革命永遠是少數有力量的人的事業，多數人永遠是被挾持着，利用着。古之霸者挾天子，今之革命領袖挾民衆，其爲挾一也。

溫和派的人永遠是遲疑審慎，永遠不敢採用暴烈的手段，故在非常時期，溫和派多爲極端派所敗。

歷史上的事永遠是成則爲王，敗則爲寇。在鬥爭時期，極端派所用的手段常較溫和派爲卑劣，然而卻常戰勝了。

溫和派爲要戰勝極端派，必須也採用極端派的手段，但如此則已是溫和其名，極端

其實，古之耶穌會，今之法西斯是也。

道德只是生物維持集團生活的一種工具，在集團以內非講道德不可，在集團以外無道德之可言。對外講道德即是自殺，古之徐偃王、宋襄公是也。

項羽比劉邦爲仁，然而敗了；竇建德比唐太宗爲仁，然而敗了；梁武帝比侯景爲仁，然而敗了；李後主比宋太祖爲仁，然而敗了；元順帝比朱元璋爲仁，然而敗了。可見仁也非絕對好事，要在其用之得當與否耳。世上無絕對的事理，仁亦其一端也。

動物之中莫仁於麒麟（即長頸鹿），然而種族快滅完了，莫不仁於人類，然而爲世界的主人。

在動物生活中只有強凌弱，衆暴寡，沒有什麼仁字。仁是從有了社會生活以後起的；動物爲增進生存力量起見產生了羣的生活，爲維持羣生活的鞏固起見產生了仁。由此可見，仁只宜於在本集團內行之，不宜濫用。

千古學者懂得實際情形的，中國只有一個韓非，外國只有一個馬奇佛利，其餘則盡是些不通世故的書獃子，故其學問有時不但無益於人類，反有害於人類。

先秦諸子百家中見解最進步最宏通者，莫過於法家，因爲其出發點是對了，可惜被二千年來的踐儒們埋沒了不少。

中國的統一全是法家的功勞，若讓那些迂闊的儒家去幹，早已失敗了。

西漢之初用法家，國強，西漢之末，用儒家，國弱。兩家之效可見。

戰國之時，第一等人才歸於道家，第二等人才歸於法家，第三等人才歸於墨家，第四等人才歸於陰陽家，第五等的人才是歸於儒家。

儒家自孔子以後，僅出了一個孟子，其餘如曾參子夏之徒，就已淺陋，由此再傳下去，更不堪問，試把那禮記一書搬開看看，除了學記、樂記等幾篇好文字外，其餘滿紙說的些什麼話！

荀子雖是儒家，但已是法家的氣味，不能以純粹儒家目之；即孟子亦是染了陰陽家及縱橫家的習氣，不是正統儒家的氣象。

儒家之無人才，不但因為「儒門淡泊，收拾不住」，恐怕也還是因為孔子的道理太中庸了，「中庸不可能也」，故人才不得不出於狂狷兩途。

思想到了戰國末年，各派均已走到法家的門口，韓非子出而集大成，集大成的聖人不是孔子，而是韓非子。

道家雖有第一流人才，然而過高過遠，遂不切於用，談到實務，不得不讓法家出一頭地，天下第一流人才多不切於實用也。

近人講先秦學術史多忽略陰陽家，不知陰陽家也是當時一大派，應與儒墨道法並峙爲五。

陰陽家代表燕齊海國民族的思想，故其內容頗富有希臘的氣味，此爲中國思想中所僅見者。

中國思想大致以致用爲主，即如道家也是要致用，只有陰陽家才純粹抱着愛智的態度，爲知識而智識。讀騷衍的「談天」，令人想起希臘哲人的風味來。可惜關於陰陽家的文獻太雜亂殘缺了，如果天假我以年，我想寫一部陰陽家學史。

孔子似蘇格拉底，孟子似柏拉圖，荀子似亞里士多德，儒家雖是迂拘，然此三人氣象畢竟偉大。

亞里士多德以其學佐亞歷山大，奏統一之功，荀子雖未能實行所學，然其弟子李斯以學佐秦始皇，也奏統一之功。兩者頗相類，可見歷史有重演也。

子夏老壽，曾參後進，故儒家以此一派最光大，此是儒家之大不幸處。墨子當時已力詆儒者之迂拘，可見孔子死後，就無有力量担荷得起的人，此顏淵之死，孔子所以哭之慟而曰「天喪予」也。

大聖人的弟子很少有能担荷得起的，耶穌幸而有一保羅，能光大其教，然保羅是聞

風而興者，並非其弟子，其餘彼得、約翰之流，則與曾參子夏輩蠢蠢無異。釋迦死後的阿難也是子夏之流。

達爾文生前有赫胥黎，馬克思生前有恩格斯，學者得一知己，爲之奔走疏附，真是非常福氣。孔子、釋迦俱應對之垂淚。

鮑爾溫雖碌碌無所長，然守成有餘，其反對辛博生夫人一事，頗有古大臣風度。紳士國中的紳士畢竟不凡。

辛博生夫人一案，英前王與鮑首相各有立場，都處得很適當。一種事件本有許多方面的看法，要在態度好耳。英王若既不舍美人，又不舍江山，則爲不足取之庸夫矣。

人生各有所信，爲愛人而不惜敝屣萬乘，這是何等的人格，何等的意志。其光明俊偉的態度比一般殺害同志以保持政權的革命領袖們，相去何止霄壤！

林肯的人格識力和曾文正大體相似，二人生同時，其功業、地位、以及道學氣均相同。洪清戰爭正類美國南北戰爭，李鴻章似格蘭德，李秀成便是活脫的一個李將軍，此亦歷史重演之一例。然南北戰爭後李將軍尙受國人尊崇，而李秀成乃不免伏誅，專制究不如民主耳。

觀歷史者須觀其同處，又須觀其異處，上舉一段，可供人尋味。

人謂書生和道學家不能成事，然林肯、曾國藩，則均是書生而兼道學家者也。
宋學家出了個曾文正，然漢學家祇能出些釘飯鄙夫，由其學問的門徑異也。

古今做大事者多是意志感情勝於理智的人，宗教家、革命家、理學家做出大事，而哲學家、科學家、考據家卻祇能坐而論事。前者是創造世界的人，後者是研究世界的人。

大事業所需要者是信仰、意志、和感情，而理智不與焉。革命黨和宗教家是一路的人。俾代英、毛澤東都是篤信理學的人，其信仰共產主義亦猶其信仰理學耳。假使沒有馬克思主義，他們也必為一種理學或宗教而犧牲。

個人主義者以為只要理智達人類便進步了，這是錯誤的，理智不能推動世界，只有意志和感情才能推動世界。因為大事業都是許多人做出來的，而只有感情才能把許多人聚攏，只有意志才能把許多人驅到一條線上也。

凡理智過分發達的國家必弱，希臘盛時學術並不發達，到了哲人輩出的時候，民族已被人征服了。希臘文化之發達，希臘之不幸也。

文藝復興是歐洲的墮落，宗教改革才是歐洲的復活。

文藝復興時代的意大利，自教皇以至各諸侯，驕奢淫佚，險詐殘忍，幾有非人所能

想到者；如波爾查（Borgia）一家，真是窮兇極惡，而居然做到教皇。如此時代即使在文藝上有成績，有何可取？路德自到羅馬朝禮以後，才與改革宗教之願，有以也。英美派個人主義學者乃以文藝復興時代爲天堂，未免偏見。

文藝復興時代的人生雖不可取，然其藝術卻足千古。拉斐爾之繪畫，米啓安極樂之彫刻，真是垂之百世。

立奧達文西代表智，拉斐爾代表情，米啓安極樂代表意，三人作風完全不同，而皆歸於至善。

古代藝術之偉大全在其中心爲集團的，而非個人的，詩則以敘事的史詩爲主，繪畫則以宗教畫爲主，其精神及外表均是集團的，所代表的是一民族一時代的感情，而非個人的感情，故能偉大。近世畫派千奇百怪，而皆不出於代表個人的感情，所以終難比得上古典派的偉大。

中國畫派亦然，六朝隋唐都是佛畫，宋朝畫院的畫也是工筆人物，所以偉大。自元以後，民族日衰，乃以山水漫畫代替工筆，祇能表現個人的感情，而不能成爲民族的藝術了。元之四家，明之唐、沈、文、周，清之四王，均是個人主義藝術家，其氣象終久淺小。

近世學人推尊石谷而輕視畫院派之畫，竟終身局於寫意畫之內，不知集團藝術爲何物，真是可嘆！記得康南海也有此論。

欲求民族繪畫藝術起死回生，必須打破山水寫意畫的窠臼，努力於大幅故事畫的人物畫的創作。今日惟有嶺南高氏兄弟有此氣象耳。

欲求民族文學起死回生，也必須跳出抒情詩、小品文的窠臼，努力於史詩、傳記文的創作。

中國今日文壇祇有短篇小說和抒情詩，而無長篇小說和史詩，民族精神的貧弱可發一嘆！

公安竟陵之文以輕佻見長，全無沈厚氣象，近人乃奉爲祕寶，使許多青年也跟着做清談家的文字，真不可解。大抵民族衰老時自有此一種心理，今日時世與西晉及明末頗相似，故其風氣亦同，此亦歷史重演之一例也。

俞平伯的文字，其晦澀處大類鍾、譚。

明朝一代詩文全無足觀，大抵其第一流人才都跳到陽明學派去了，第二流人才都跳到崑曲裏去了，剩下的蠢才才變成王李七子。公安竟陵雖是小聰明，然自遠勝七子。

清朝一代文學亦無足觀，前半期人才全出於考據，後半期則出於事功。

明朝只有一個文學家，即湯顯祖。牡丹亭真是浪漫派文學的最精華處，不管其內容結構是如何淺薄。

清朝也只有一個文學家，即曹雪芹，吳敬梓之流非其倫也。

牡丹亭與紅樓夢之卓立千古，只在其能用最精粹的自然之眼來觀一情字耳。

金瓶梅不知作者何人，其文章更勝於紅樓夢，其寫實處則非紅樓夢所可及，作紅樓易，作金瓶難。

水滸傳若是出於明人之手，自是偉大，然其書祇是許多列傳湊成，描寫人物處固成功，而結構仍未進步，後半部尤覺手忙腳亂。

水滸傳寫宋江州酒樓醉吟一段，何等淋漓感慨，寫出一個英雄的窮途之淚來，若謂宋江祇是險詐，而非英雄，吾不信也。

水滸傳白秀英唱一段雙漸趕蘇卿，聖嘆亦未知其出處。雙漸蘇卿事前人雜劇中多有之，曾見周憲王某劇亦有其語，大約係流行故事之一，前幾年北平某刊物曾有水滸傳雙漸趕蘇卿考，惜未見原文，想必有資料也。

金瓶梅寫對話處妙在不隔，紅樓夢便稍隔一層，明人雜劇之不如元曲，亦在其隔一層耳。

者。
凡做出來的文字恁好也總隔着一層，王靜安先生以隔不隔論詞，真於文學得三昧

人間詞話論詞真絕一世，然「人間詞」卻不怎樣高明，豈所謂眼高手低者耶？
人間詞話下卷亦很少精彩語。

學人作詩詞往往犯二病，一過貪多，一過求深，結果總難有好成績。

王漁洋之詩，脆弱不堪，不知何以稱爲開國宗匠，昔人目爲清秀，李于鱗信然。

以漁洋之論詩，絕勿與遺山原作比較，可見二人眼光之高下，至隨園之續作，更臭腐不堪承教矣。

隨園只是個貪鄙小人，蔣苴生以陳眉翁譏之，實爲允論。近人乃讚爲奇男子，吾所不解。

甌北詩雖臭腐，然時有奇思，比隨園尙高。

山西三十年來作詩者多奉隨園爲祕本，真誤人不淺。

山右近代詩人中，吾所知者當以澤州范耳黃爲第一，聞其集鈔本尙在郭允叔先生家未刊，其餘非奉隨園甌北之淺易，即掇拾釘飯，以考據經學爲詩，非真詩也。

近代江西派詩人中，鄭蘇戡奇氣縱橫，讀其詩，知其人非甘寂寞者，白頭作賊，良

有以也！

清末詩人中，康南海大氣磅礴，包舉一切，堪稱大家。黃公度雖爲時人所推，然其詩不過掇拾新名詞較多，佳者不過數篇，僅以新巧見長，意境雖新而不深厚，其集中較長之作，皆作賦，非作詩也，惟較秋蟬吟館之纖佻尙勝一籌。

公度自是一外交人才，清末人才頗多，惜清廷愚昧不用，使人才錮禁而死，可惜之至。

戊戌變法失敗，使中國受致命之傷，九年浴血苦戰，皆由此一局失敗而來，不然何至如是。然南海輩當時新進氣銳，舉措過於浮躁，其失敗亦自取之。

聞戊戌當時，曾有人勸新黨讀唐順宗實錄者，這兩朝事極相類；王叔文等當時也是欲變法除姦者，不幸爲宦官所阨，以冤獄卒，千載來代雪者卻少。

心粗氣浮是南海一生毛病，其行事然，其行爲然，其作書亦然。

永貞八司馬多是一代奇才，韓退之和柳子厚相交甚厚，乃其作永貞行力詆之，真是鄙夫。

韓昌黎爲人一無可取，其文章和詩都是生造硬做出來，祇以其力倡文學革命，故獲得古文家之推崇耳。凡領導革命者，本身多簡單而不深刻，過深刻者則不肯革命矣，此

宗教改革之舉所以發動於馬丁路德而不發動於伊拉斯莫斯也。

康南海和韓退之二人頗有似處。

柳子厚劉夢得二人，人格學問比韓退之不知高多少倍，乃千古以韓柳並稱，且讓韓出一頭地，真是冤枉。

觀封建論及天說，知子厚胸中有無限見識，眞三代以下第一大思想家，若當時有諸子風氣，而子厚又不受政治之厄，則必爲中國思想史上添多少異采。

送薛存義之任序一文，提出公僕之意，比明夷待訪錄早八百多年。

明夷待訪錄雖有獨到思想，然既以待訪爲名，可見太冲晚年也頗有向夷主送秋波之意，欲以箕子自居，未免熱中。太冲晚節頗不乾脆，其兄弟參商，尤覺可鄙，較亭林人格相去甚遠。

亭林性格乖僻，其短處即其長處，凡氣節多從乖僻來，人能早立崖岸，不諧於俗，則小人自不敢進，然此亦繫於人之性格，若本性偏於柔者，雖欲得罪人而不可能也，此種性格若不時自提醒，則常易流於鄉愿。

吳梅村之屈節，祇是因爲其性格柔和耳。凡人過於不好意思，則多難有屹然不可犯之節，荀息謂宮之奇達心而懦，此「達心而懦」四字，是性格柔和人的通病。

和須學柳下惠，「坐於塗炭，曰彼焉能浼我哉？」有此定力，雖與鬼怪終日爲伍，亦不至墮地獄，奔女坐懷而不亂，和到此際處，並不必預先閉戶不納也。

我嘗有別號曰「柳下」，即慕柳下惠之爲人。

我又有別號曰「平子」，則慕宋平子（恕）之爲人，因嘗讀章太炎（？）所作宋平子傳而慕之也，宋平子之號則慕張平子（衡）。

少時又嘗刻一圖章曰「淑任」，則表示私淑梁任公、先生之意，但我與梁任公只會過兩次

傳青主爲人過於好奇，即是名心未淨處。凡過於行徑特別者，其中心必不乾淨，可以誘致，此論未免對先賢不敬。

讀養知書屋集，郭湘筠真是一代奇才，識見大過人，不但當時曾左輩遠所不及，即八十年來人才亦未有過之者，乃以時代生的過早，蒙社會重謗，抑鬱而死，真是中國的不幸。

養知書屋集中有致李少荃書一通，對西洋文化及中國積弊，見解極深，而且正確，高中選文正當選此等有太見識文字，使青年知一代利弊，比什麼小品文豈不勝強百倍。

我當想選一選本，將古今有關係的文學可益青年神智者，選若干篇，以作中學國文

參考，論說文如韓非子說難，柳子厚封建論，郭湘筠致李少荃書等，紀敘文如史記貨殖列傳，通鑑澠水之戰等，美文如阮嗣宗懷劉越石雜詩，杜少陵新樂府，元遺山論詩絕句等，此選一出，或可矯正目前各派選本之失。

遺山論詩宗旨最爲正大，詩要從此入手，就不會走入詭怪纖巧靡麗生硬等僻路。

遺山論詩絕句云：「只云詩到蘇黃盡，滄海橫流卻是誰，」其不滿時人之推重蘇黃，而以滄海橫流自負，思意顯然，其後元詩一變宋人風氣，復以唐音爲正，未嘗非遺山之論有以啓之。然元人詩纖弱輕靈，與四靈及滄浪詩話所主張者頗相近，而去遺山之堂皇沈麗尙遠，遺山詩派竟無傳人，可惜可惜。

元人詩惟虞集道園學古錄吾所最愛，其詩雖仍受江西派影響，而不流於澀，遺山以後，故推大家。

中州集學蘇者多，而未有學黃者，北人惟尊蘇，黃不過蘇門弟子之一，過尊山谷，甚至以之配杜，乃南宋人之習氣。

南宋真正大家如放翁石湖等，亦不依傍山谷門戶，推尊山谷者，祇一般低能兒耳。

山谷的詩，其艱澀鍛鍊處自足成一家，但門徑甚仄，亦不過郊寒島瘦之流，比放翁之淺率或有勝處，何足比蘇，更何敢望杜。遺山論詩絕句云：「論詩寧下涪翁拜，不作

西江社裏人，「誠爲公允之論。

詩學山谷後山，詞尊夢窗，俱是清末人魔道，此等詩把工夫卻用到鍛鍊字面上去，對於意境感情都不注意，與纏足之美何異。

詩必以博大沈雄爲正宗，遺山論詩絕句出於江西派披猖之日，故不失爲特見。

近來江西派詩人所學者多爲半山而非山谷，因半山易學，山谷難學也。然專從字句上鬥工夫，以詩爲戲，此弊從半山開之，而實從駢文古文中傳染來。

近來新詩作家也往往流入推敲字句的魔道上去，甚至滿紙堆砌，不知說些什麼，文學革命的末路竟會如此。想亦當初鼓吹者所不及料。

凡修飾字句者多是胸中無真意境，不得不從字面上見長，今之新詩人本無理想，也無經驗學問，只好從字面上取巧。

一句詩語氣未完即抬頭另記一行，這種詩還成詩嗎？遺山論詩絕句云：「一切響浮聲發巧深，研磨雖苦果何心！」可以移贈今之新詩人。

中西文字構造不同，音韻不同，文學傳統不同，而外國有商籟體，中國也必須有商籟體，結果遂不得不削足適履。

詩到唐後已窮，故不得不有詞曲小調出現，今日另創自由詩體未爲不可，因近來新

詩無好成績，遂謂自由詩是絕路，此不通之論也。

嘗試集雖以文爲詩，無詩味，然必欲一反其所爲，以雕琢爲詩，則是才放了小腳又穿上高跟鞋也，依然是歷史鬼作怪。

有主張以舊詩體運用新意境材料者，是改造天足之類，殊可不必，因其無大出路也。

新詩依然應以自由詩爲大路，用韻與否不拘，但總要明白大方，不要走入晦澀堆砌一路。

聞一多的死水是詩的魔道，朱湘亦然，許多「新月」派詩人都是穿高跟鞋之類。

詩文截然兩途，胡適之說：「要須作詩如作文」，便非真懂詩者。

適之先生自是學者，其論文條理明晰，除情感不甚豐富遜梁任公外，餘很少有敵之者，但作詩卻非當行。

詩人必須有幾分浪漫氣味，適之太理智了，故不能作詩。

新詩初期作者我最愛康白情的草兒，雖意境不深，然是詩；郭沫若的女神，氣象自大，間有疏闊之處；冰心小詩尚好，但多作則厭，因其老是這一套也。後期作品我未看，徐志摩雖有詩哲之稱，我所不喜。

五古從東漢中年起，到魏晉才成熟；七律從陳隋初唐起，到開元天寶才成熟。詞從唐末起，到五代才成熟；曲從金起，到元才成熟；傳奇從元末起，到宏治嘉靖才成熟。一種文體的運用，非短期內所能見長，新詩發生不到二十年，當然產不出大詩人來，因其未成熟而遽斷定其無出路，非篤論也。

作舊詩必須依舊詩的規矩格律，若半舊半新可以不作，我作舊詩完全是作舊詩，時人有譽爲舊詩新作法者，非吾所願也。

吾作舊詩而未作新詩，非崇拜舊詩，乃因舊詩有軌道可尋，易作，故不費力，新詩則必須以全力鑄造新意境，新格律，不敢造次爲之，若以新詩爲易作，率口成章，是侮辱新詩者。

詩可以見人心術心情，此語信然。近代江西派詩人中非遺老，即漢奸，所謂遺老亦非真能孤忠大節卓立不朽者，蓋此派之詩，雕琢艱澀，不肯作一平語，作此類詩者，其心術已不堪問，其行爲當然更不堪問矣。

近代舊詩人分兩派，遺老漢奸多江西派，革命家多作唐三百，論工力前者自勝於後者，論人格氣概，前者不如後者遠矣。

當遺老本非壞人，然清末遺老比明末遺老，人格相去何止天壤！

南京前槍斃漢奸黃蓉，即閩中詩人黃秋岳氏，於江西派詩人中年最少，才氣縱橫，與梁鴻志同稱安福二傑，其詩高古華妙，雖老輩不能及，結果如此，可嘆。

阮圓海有才無品，終以兇死，然阮雖傾險，不過害正人而已，尙未至做漢奸，比黃某尙高一籌。

人不可有所累，有累則有牽滯，易受利用。漢奸大抵由貪財而來，聞秋岳父子每月得日人萬金，近因以某要人行蹤報告於敵，遂致殺身，貪夫殉財，惜其不早悟也。

人之日常生活必須儉約，儉則不至爲經濟所累，即不至於貪，近人身敗名裂，皆由平居生活奢侈使然，故君子觀人，必於其平素。

中央時事週報載秋岳花隨人聖齋雜憶，記誦甚博，議論亦宏通可取，不知何以昧於自籌如此，大抵貪之一念有以致之，或亦平素行爲不檢，爲敵人所挾持耳。

武侯能躬耕南陽，故能不附魏武；靖節能荷鋤南畝，故能卻檀江州之勸；近人不能自奉儉約，更不肯安於勞苦，何能不敗節。

人之受人挾持，不止因貪財，即貪功名亦常易敗節，有才者多急於自表曝，因之爲強有力者所利用，小則敗名，大則殉身，鄭蘇戡林宗孟之流皆是也。

吾自省無貪財之念，然尙未免有功名之心，近兩年來清踰末僚，自損清節，亦由此

一念所累，殊愧武侯，更不敢望靖節，書此以志悔。

聖人以救世爲心，一片熱腸，無所不可，故公山弗擾召，子欲往，而曰：如有用我者，吾其爲東周乎，有此志願，雖入地獄亦可，無其志，則貶節耳。吾雖有救國救世之志，然亦未免功名之心，公私參半，故出處之間深覺有愧，若聖人是一片熱腸，雖作官亦不失爲高也。

聖人心中並清高一念亦無之，其心純乎爲人，無暇自計，柳下惠坐於塗炭，而曰彼焉能浼我哉？所以稱爲和聖，此正是水流雲住氣象，非吾人所敢望。

善學柳下惠者莫如魯男子，知自己無降魔卻怪本領，故不敢坐懷不亂，只能閉戶不納。若自謂本領如柳下，不妨踰東家而摟其處子，則是無忌憚之小人矣。爲功名利祿出仕，而自命爲救世，此小人之尤者也。

大本領人不妨做官，更不妨做小官，孔子嘗爲委吏乘田，陶靖節亦嘗參軍幕，何礙於所操。但無此本領者卻不應漫然嘗試，還是學魯男子閉戶不納好。

梁任公先生生平熱腸救國，然政治生涯屢失敗，照常爲強有力者所利用，亦由其無降龍伏虎本領，而輕與羣魔爲伍所致，然任公一生雖淆踰政治，終未喪其清節，依然書生本色，可見人能立足定者，亦不致遂爲環境所轉移也。

陶靖節做彭澤令僅八十日，即「悵然慷慨，深媿平生之志，」而思「斂裳宵逝」，甚或曰「望雲慚高鳥，臨水愧游魚，」此老亦未能免俗。

象惜其齒，麝掩其香，豹愛其皮，人有文采而不知自愛，其智不如禽獸。

熱中一念最壞事，熱中不必定爲官，爲財，即爲事業，爲功名，亦熱中也。長沮桀溺笑孔子，即笑其熱中也。由此說來，雖以救世爲心者，亦不可熱中過甚。

細想孔孟等一生，席不暇暖，皇皇如也，奔走於諸侯之庭，究竟成得甚事？可見熱中於事並無好處，轉不如諸葛躬耕南陽，苟全性命，本無求聞達之心，而反能行其志於後漢也。

熱中者是本無機會，硬要找機會，故不免有求於人，爲人所挾；不求聞達者，本不必去尋找機會，故無所求於人，如機緣湊巧，不妨試試，否則且樂得逍遙自在。

千古君臣遇合，莫如孔明之遇昭烈，然孔明在昭烈手裏亦不甚得志，如諫伐吳不從是也。關張舊將，恃功而驕，如二人不死，孔明未必能受託孤之節，更未必能攬得下這個局面來，幸而劉關張三人相繼死去，孔明才得大行其志，可見人的做事，一半要靠機緣湊巧。

秦檜人品不足取，而才自不可及，其以一紙命令罷諸將，將兵權統一於御前一舉，

是何等本領。奸臣亦自需才，李林甫，秦檜，嚴世蕃是也。

人有一生庸碌，靠兒子發跡者，君則有唐高祖，臣則有嚴嵩。

宋高宗亦是個人物，秦檜不過爲所用，大權並未下移，世傳其藏刀膝褲，乃出宋人小說，不可信。

張浚殺曲端，秦檜殺岳飛，乃浚以有子與道學家伍，遂獨蒙寬宥，宋人議論，豈得謂平。

資本家地主剝削平民，猶有法可訴，有地可逃，國家若剝削起人民來，則無法可訴，無地可逃，只得束手待斃，蘇聯今日即是如此。

要想把資產收歸國有，先要把這國家收歸民有，若一人一家一黨一派一階級把持政權，而鼓吹國有政策，人民非加倍倒霉不可。

英國的革命是先由鄉紳和君主大貴族爭權（一二一五大憲章運動），再由中產階級和鄉紳爭權（一八三二及一八六七），再由勞工和中產階級爭權（目前），一步一步做來，所以成功。現在的社會革命家，還沒有打倒皇帝，便先來反對鄉紳，結果反爲許多有槍皇帝做了專制的工具。

中國目前是軍閥官僚壓迫一切人民的局面，只有聯合地主、豪紳、資本家、中產階

級、工人、農人、商人實行全民革命，方能獲得真正幸福，若專以打倒土豪劣紳爲務，則人民亦缺少領袖，如何能打倒軍閥？

現在中國產業未發達，無資本家亦無勞工，故此二階級都沒有力量，過去憲政派想以新興資產階級做中心，結果只能在上海等商埠地方發點議論，一到內地便無能爲力，共產黨想以工農爲中心，結果卻只能用得上流氓，一到內地也就無辦法。

在都市不妨以資產階級和產業工人爲民主運動的中心，但在內地卻必須使土豪鄉紳站在民衆方面，不然不能成功。

打倒土豪劣紳，是使豪紳和軍閥更加親密，民權如何能得到？

鄉間一個豪紳，真是一個土皇帝，只有這許多土皇帝和民衆聯繫起來，才能打倒一些有槍桿的封建皇帝。

或曰：打倒一個有槍皇帝，放出許多土皇帝，豈不更壞？不知土皇帝究竟力量小得多，既打倒一個有槍皇帝之後，把民權正名定分起來，土皇帝也不敢大作惡，因資產階級和勞工不久就跟着起來也。

正名定分最要緊，用現在的話說，便是法治。民國亂了二十多年，只因無法，凡獨裁的魔王都不喜歡法，此乃理所當然，做民主運動的人也不尊重法，豈不可怪？

頑固的人每譏法治迂緩，且可以舞文弄墨，不知其中保全元氣不少，比胡亂做的總強得多，且舞文弄墨，總須以文墨爲根據，不似僅憑個人喜怒者危險之大。

法治雖可尊重，但律師制卻必須廢除，律師制祇是個人主義社會下的一種制度，在中國，現在的律師多是一般訟棍，專門挑撥是非，唯利是圖，對人民害多利少，即必須保存律師制，也應改爲國任律師，禁止私人營業。

律師和醫生都應改爲國任，但國辦醫院或恐其不肯盡心醫治，尚有流弊，若國任律師制，則毫無害處。

一種文化學另一種文化最難，往往好的學不到，壞的卻先照樣抄了，如律師與高跟鞋是也。

個人主義社會，把人看得重，因爲他們所謂社會不過就是一個個的人，故對保障人權的措施最多，律師制即由此產生。中國過去的社會是家族社會，以後的社會是國族社會，個人不過是集團一分子，法律應該不是爲保障私人權利而設，而爲保障公家權利而設。

一種制度和其社會組織有密切關係，個人主義社會有個人主義社會組織下的制度，家族主義社會有家族主義社會組織下的制度，推之民族、國族均然。

如男女婚姻一事，在個人主義社會下純是當事人兩人間的事，在家族主義之下，則是為家庭娶媳婦，以便承繼香烟，而並非為個人找對偶。在宗教社會，國家社會下，看法又不相同，由此產生許多衝突矛盾。

近人誤以婚姻為男女兩人間的事，遂以為可以純任自由，其實這是錯誤的。近代中國的演化趨勢，將由民族社會進化到國族社會階段，在民族或國族社會之下，婚姻既非僅為個人找配偶，亦非僅為家族綿嗣續，其目的實在綿延民族，加強國家力量，故婚姻必須國家審定，不許個人自由，亦不許家庭主婚，凡國家認為不應結婚的人，必須禁其結婚，甚或如德國國社黨之斷其生殖能力。

近人尤其是宗教薰陶過的人，一聽見德國的斷種法，遂以為太殘忍，殊不知此事只可在施行手續上去防止流弊，若就其原語言則無可非議。

中國歷史最久，人種最雜，其中不良血統至多，為民族生命計，必須大刀闊斧，斷絕許多不良分子的生殖根株，才能使種族復興。

或問何種人宜斷其嗣續？曰：奴隸性成者，姦滑軟熟者，首宜斷之。

中國雖無人工淘汰，而過去常有天然淘汰，歷史上每隔二三十年必起一次大亂，亂後許多奴性的人都被屠戮，只有強有力者才能生存，民族所以不至滅亡，尚賴有此。

十來個敵兵便可以驅二三百人民俯首就死，此種奴性民族不受淘汰，又焉能行？若不行人工淘汰，也必有自然淘汰。

我常說鴉片白面嗎啡之類，也是人工淘汰之一種，因有志氣有骨頭的人絕不肯吸食這些東西，而吸這些東西的人就都是不長進的人，都是民族中的墮落分子，令他們自然斷種，豈非甚好？

或曰：照你這樣說法，那麼有些狠毒的野心國家，用這種手段來引誘我們中國人吸食鴉片等，豈非轉替我們改良人種？答曰：野心國用這種手段來侵略人家，誠屬卑鄙，然誰教你自己上鉤來？此種民族豈非天生該當奴隸的民族？所以早就有人痛憤而言曰：

「中國不亡，是無天理！」

世界上名實最背馳最可笑者，莫過於中國的禁煙政策，名爲禁煙，實即販煙，禁煙委員即是賣煙委員，豈不可怪。

戰爭也是淘汰人種之一法，歐洲有許多學者曾經說過，但戰爭的結果卻常是將有力者量有血性的人都犧牲了，而懦弱鄙夫反得苟延性命。此次中國抗戰，有多少血性男女死於前方，而不能犧牲者轉逃到後方，能够苟活下去，此次戰後，恐怕中國的好分子又更減少許多了。

戰爭的結果雖對民族不利，然苟能犧牲一時代的人，爲民族永久謀獨立生存，這個算盤還是育利。

戰爭雖是犧牲好人，但好人犧牲之後，流風所及，也可使頑夫廉，懦夫立，非白白犧牲也。

戰爭乃是生物的一種公例，自古國家無非戰而能立國者，中國非戰思想之普遍，中國之不幸也。

友人祝世德君近撰唐代的戰爭與文學一書，謂唐代只有非攻文學，並無非戰文學，其言亦頗有見地。

戰爭精神旺盛的民族，雖敗而不亡，暫挫而終必復興，近代土耳其，德意志均然。

德國復興自是得力於民族之優秀，非希特勒一人之功，然希氏也算個人物。

希氏之成功即在其處處採取攻勢，對內然，對外亦然。

德奧同文同種，合併爲一國，本屬順理成章，但國社黨用強暴手腕出之，反使奧人心中留一恥辱紀念，他日與國必有復興之一日。凡事欲速則不達，希特勒於此比俾斯麥眼光淺得多。

俾斯麥爲近代第一雄才，然其處置外交亦有失策處，如柏林會議助奧反俄，結果失

去俄人感情，四十年後卒食其惡果。德俄政體相近，歷史上素來親密，假使始終聯合不換，則歐戰時即使俄守中立，不左右袒，德亦可利用其糧食和原料而不致因封鎖而內變矣。

或曰：如此則失奧國之感情，奈何？不知奧若不得德之後援，本不敢有大野心，以德之威力足以警告奧皇室使不敢妄動，則俄奧不至在巴爾幹方面發生衝突矣。聯一疲瘵之奧，而失一強大之俄，正與今日希特勒聯一外強中乾之義，而失一廣土衆民之俄，其不合算一也。

或曰：如德俄在巴爾幹之勢力衝突何？曰：巴爾幹方面德俄奧三國不妨分割勢力，包辦起來，不許英法染指，以東歐集團處理東歐的事，其勢甚順，雖因此與英法開戰，亦未必無勝算也。

我舊著德國發達簡史嘗持此論，被批評者某君指爲無根據，某君所指摘該書之錯誤多數甚是，惜余始終未能改正，甚愧，但關於此點，我還不肯以批評爲然。

我一生犯心粗氣浮之病，著述雖多，涉獵雖博，而不深入，故始終不能成爲專門之學，亦由愛好過多，見人有一技輒欲學之，除藝術及體育外無一事不好，無一事能精，昔姚姬傳先生亦犯此病，受譏於劉海峯。

行年已逾四十一，事業未成，著書雖多，無一足以問得過自己者，而值此時代，又不能安心讀書，可歎也！

世界學者可以分爲兩種人：一漢學式的人，一宋學式的人，前者長於記誦，短於理想，後者則反之。我雖反對宋學，然自問是宋學式的人，頗不耐煩作釘釘工夫，故不免於空疏，然又不能深思冥想，入宋學之堂奧，將見其一事無成也。

世上自有一類愛博而不專的人，中國之梁任公，英國之威爾斯，皆是也，或此也是世界上的一種專業乎？

有專家，有通人，專而不通則拘，通而不專則泛，吾之蔽也在泛。以相取人也有幾分道理，我一生性格尚敦厚，但舉止過輕，故遇事失之輕易，一生之失敗皆由於此。

古來政治上偉人多方面大耳，虎頭燕頤，其氣可懾人，故相術尚不無幾分是處。余謂相人之命運難憑，相人之心性則可靠，命與人之心性亦有幾分關係，故間接亦可看得幾分運氣也。

理想的相術應相全身，相聲音笑貌，相舉止言談氣度，必如此始可相出一個全人格來。今之相面者，一面之下，便卜終身休咎，當然是騙人的。

觀人之術，莫善於見其人之心性氣習，人之性習均可於賭時看出，雖善藏者，日久

亦必流露而不能掩。

又麻雀之戲何以風行一時？曰是有故焉。凡一種遊戲，人過少則無味，人過多則嫌雜，雀戲僅有四人，不多不少，恰够趣味，此其一也；凡遊戲過憑本事則劣者無機會，過憑運氣則優者無便宜，均嫌過偏，如圍棋象棋之類，完全靠技術；牌九擲骰之類，又完全靠手氣，均不如打牌之雙方兼顧也。

打牌可以象徵人生，三分本事，七分運氣，但有本事者亦可挽轉運氣也。忠厚人不能打牌，拗性人不能打牌，輕忽人不能打牌，否則必輸無疑。余不常打，然每打必輸，即因犯此三病。豈惟打牌，在人生事業上，亦因此三病而處處失敗。過去半生已徼倖在極平常中過了，尙未至一敗塗地，今後年齡愈大，執拗愈深，恐將來終要一敗塗地耳。然世事如此，又不容人袖手旁觀奈何！

老生常談下編

二十六年秋，抗戰軍興，余時參太原大帥戎幕，日居危城中，進無以獻籌軍國，退無以協濟生民，乃發憤閉戶讀書，日有所感，輒記之於帙，兩月中成書兩卷，題曰老生常談，嘗有句云：「袖手談心早自慚，危時無計只空看，閉門學得安心法，兩卷書成當罪言。」蓋記實也。入蜀後，偶有所思，亦追記之，惟牽於人事，所得不多。人生思想如電光石火，若不及時捕捉之，稍縱即逝，事過景遷，追憶甚難。嘗慕法儒巴斯噶之思想一書，今茲所輯，亦略仿其意。當作是書時，行年未四十，不敢云老，然已垂垂老矣！子曰：「學而不思則罔，思而不學則殆，」余「罔」則未能，「殆」則庶幾云耳。時事多艱，人生靡定，所以重理此稿，付之校刊，亦懼其久而散佚之故，非敢以云有所見於道也。

昔年意氣正盛，作詩雖有中年憂患之句，實未知中年憂患之真意。自前昨兩年亡妻碧梧及小女紹汾相繼死亡，旋遭國破家亡之禍，迄今時事固日非，而舉家五口，寄跡戰

區，已三月不通音訊，生死莫卜，乃知中年憂患之如此其逼人。

讀陳師曾悼亡詩三首，語語逼真，若代我作者，爲之擱筆。

嫻清逝後，余悼亡之作甚多，碧梧逝後，至今兩年，所作寥寥，非厚於彼而薄於此也。少年心專，中年心雜，少年詞暢，中年詞艱，少年春也，雖悼亡而不失生氣；中年秋也，雖不言悼而生氣索然，無言之哀，其哀有盛於言者。

此時心情說哀亦不是，只是惘惘，萬事都覺惘惘，無過哀亦無過樂。碧梧逝後，余嘗有悼詩云：「心事中年漸已灰，但能惘惘不成哀。」即指此心情也。

人生憂鬱，有由於環境者，亦有由於性格者，性格由於生理，最難排遣之憂鬱病爲生理的憂鬱病，如消化不良，血液不淨，俱易刺激神經，發生憂鬱，甚而自殺。余幸無此病，然偶遇疲勞過甚，或消化不良，睡眠不足時，亦時有憂鬱之想，然大體言之，余究爲樂觀的人也。

人的思想感情大抵受生理影響者多，所以人到中年以後，多數有悲觀憂鬱傾向。

人的年齡雖同，而思想和生理情形不必盡同，我以爲欲判斷人的年齡，至少須分三種：第一是社會年齡，即普通社會所公認之年齡計算法，如某人四十歲，即是其在社會年齡爲四十歲；第二爲心理年齡，第三爲生理年齡，此二種年齡，不必與社會年齡一

致。有人年未老而身體先衰，思想已不進步者，有年已老而體尚健，心智尚強者，足見論人之年齡，當有三種計算法也。

生理學家說：人之血液循環次數，大抵一生皆相差不遠，不過循環有快有慢，循環快者壽促，慢者壽長，其實皆一也。因思道士輩以靜坐內視之法延壽，即設法使血液循環速度變慢耳，若以血液循環之次數作爲年齡計算標準，則修道者之長壽仍與短壽者無以異也。

修道者縱使長壽，其一生官能的感覺和智力的感受都較未修道者爲喬，此種長壽有何意味？

一種社會文化的發展，也有遲速長短之別，凡文化過於燦爛者其衰必速。

世界近百年來之文化進步，等於過去三千年的進步，以社會的生理年齡論，近來的一百年，便抵得過去的三千年，又抵得石器時代的一百萬年。

因此研究歷史者，必須懂得歷史時間與一般時間不同，歷史上的時間，是以事積累成的，事愈多者，其時間即愈長，在歷史上即應佔重要地位，楚漢交爭時之五年，比後來二百年爲長，若僅以一般時間之標準而論歷史，則爲笨伯。

宇宙間的時間也是由事積累成的，所以宇宙間無相等的時間，此理相對論已發揮過

了。

事是由動作積累成的，故宇宙祇是一個動而已，動之極即是不動，兩物皆向同一方向動則爲靜，兩物向異方向動始爲動，故動靜一也，其所以不同乃是看法不同耳。

凡動靜皆是由我的地位看出來的，即所謂坐標也，無我，則無動亦無靜矣。（以上皆二十七年五六月間作）

狂人與有常識的人究竟那一種人能够做出大事業，是一個待討論的問題。大抵世界上的大事業都是由狂人做得出來，而常識豐富的人大抵不能做事。但大事業不必即是成功的事業，大事業差不多都是失敗的，故狂人能做大事而多失敗，常識的人不做任何大事而成功了。

世界上的人不狂者甚少，每一個人總帶幾分狂性，不過程度深淺不同耳。

每一部好的歷史，都是代表歷史家的哲學，無哲學的歷史是笨伯的歷史，無哲學的民族是無前途的民族。

人說英國人是最富於常識的民族，然英國的富強文明亦是由許多狂人所造成的，拉
雷、漢布頓、格蘭斯頓、克倫威爾、克萊武皆狂人也。

天才亦有多方面的，如蘇東坡、立奧達文西、萊比尼茲、歌德皆是。

中國學術自漢以前講得是天人兩字，宋以後講得是心性兩字，從今以後則應講羣己兩字。

因思及陳銓先生謂西洋文學有四個階段，希臘時代以「世界」爲中心，中古時代以「上帝」爲中心，文藝復興以後以「個人」爲中心，現代則以「社會」爲中心，與吾前說可以印證。（見大公報三十一年一月七日戰國第三期）中國文化亦有四期，除前舉之三期外，自魏晉至唐爲佛教思想極盛時期，可與歐洲中古時期相等，惟此時期之中心觀念，非上帝而爲「色空」耳。

友人謝慕沙君謂中國古代傳統思想爲「天人相應」說，天即「自然」，人即「人事」，專講天人相互適應之理，故有裨於民族發展，是爲「人的文化」。自印度思想輸入後，乃始拋棄人事，專講天理，可謂爲「鬼的文化」或「鬼道主義」。今日中國思想運動，應努力拋棄鬼道主義，恢復「人道主義」。（以上三十一年作）

野蠻民族一經沾濡文化，變爲文化民族之後，每被其他野蠻民族所征服，此爲歷史之恒例。蓋野蠻民族呼吸於自然空氣之中，日受自然之鍛鍊，精力彌滿，一如天然之花草，較之人工培植暖室生長之花草，其適應環境之力較強也。此亦可謂爲自然對人工之報復，人類誇稱征服自然，徒虛語耳。

野蠻民族因羨慕文化生活之舒適而起征服慾，及征服成功，一變而爲文化民族，瞬即文弱衰頹，甚至生機斷絕，種族滅亡，不但民族國家如此，家庭及個人亦然。蓋天下無專享福不受罪之理，自然界之乘除如此方爲公道，達爾文主義者徒知優勝劣敗，不知優勝者終必歸於失敗，劣敗者轉有圖強之機會，此進化論之不如道德經之見理透徹處也。

人每羨慕他人成功，不知成功者僅就其成功之一點而言，就生活全部論，所舍棄者已甚多，有多數部分之失敗，始能造成一點之成功，故成功愈大者，其生活之苦痛處愈多。古來帝王及一切政治上之偉大領袖，其子孫多不肖，多互相殺戮，終至舉族以殉。就其個人生活而言，亦無朋友，無娛樂，無自由，無休息，如拉磨之驢，終日辛苦，不知所爲何來？自政治慾不強者視之，其苦實不堪言。大學者，大發明家，其事業之成功者，亦必舍棄家庭及社會生活，終日埋頭矻矻，甚至常識全無，起居飲食尚須他人照料。就天道（即自然公例）言之，此爲乘除至理，就社會言之，此爲分工之必然現象，不如此，社會即不能進步。故圓滿者不偉大，偉大者不圓滿，決無兼而具之之可能。就社會觀點言，似以偉大較圓滿更重要，蓋圓滿所以造就個人，而偉大則能造就社會也。談教育理想者必須注意此點。惟就目前社會進化之階段言，似以少數天才發展其

偉大性，多數常人發展其圓滿性，爲較切於事實。

孟子謂人之欲富貴，所爲的是宮室之美，妻妾之奉，所識窮乏者得我，余謂此三項以最後一項爲最有力，人之不耐貧窮者，布衣粗食尚不苦，最怕者爲社會之看不起，故貧窮人咬菜根易，耐人白眼難，能耐人白眼而滿不在乎者，始爲豪傑之士，始能轉社會而不爲社會所轉，此陶靖節之所以爲千古高人也。

貧而耐尚不難，貧而樂乃真難，古人環堵不蔽風雨而歌聲出金石，其胸中自有一段境界，超乎流俗故也。（以上三十三年四月九日作）

讀斯文赫定博士亞洲腹地旅行記，載有吉爾吉斯人關於帕米爾高原模斯達格亞達山（Mus-Tag-Ata）的神話，謂有一賢老上山，見山上有數白衣老者坐於李樹下，此老吃李，遂加入其中，亦變爲仙人云云。因思此故事或與老子指李爲姓的神話有關，又與老子西去化胡的故事有關，不知兩者之間孰先孰後，或漢魏以後中國勢力達於西域，始將此神話帶到西域耳。

靈感非他，即電流最激動腦神經之時也。（四月十日）

讀王千秋湘綺樓說詩，此老一生務高務偏，行迹詭異，心術人品俱無可取，湘軍志一書專意詆毀當時賢豪，蓋謗書也。論詩亦甚偏，不但訾杜，且謂大家重詞不重意，詩

之旨須以詞掩意，學阮陶不如學陸（陸機），均有意翻案，實無可取。其可取者：「文有朝代，詩有家數，文取通行，故一代成一代之風，詩由心聲，故一人有一人之派，論文而分班馬，論詩而區唐宋，非知言也。」此論判詩文之異，頗有獨見。惟後又謂「詩亦自有朝代」，則又不能自堅其說矣。

由王千秋而廖季平，由廖季平而康南海，今文家之說遂猖獗一時，皆心術之蔽也。凡今文學家多心術不端，故學術遂誤，然能掀起一代之革命，故不失為豪傑之士。凡革命思想家，皆心術人品之詭異者，如盧梭、福祿特爾之流，否則迂儒如馬克思之流。人品不正者，其學術亦不正，只能為孟德斯鳩、彌爾，不能為盧、福，只能談改良，不能鼓吹革命也。革命是反抗社會傳統意識制度之事，故必為社會所不齒者為之。

同光之間，論詩派者王千秋高標六朝，章太炎繼之，其途自誤。惟如鄭蘇戡陳伯嚴之揭舉宋派，江西詩法，風靡天下，亦非正道。近時為同光體者，多流為漢奸，由其心術詭異故也。陳伯嚴不喜張廣雅詩，余則以為堂廡闊大，終以廣雅為正，雖有紗帽氣何妨。紗帽中人而貌為山林，如嚴鈴山阮圓海之流，乃為僞耳。

湘綺論詩有極痛快處：「歐陽伯元又送詩來，詩自忠節，行自叛逆，詩言涕淚，而方慶賀新國，乃知讀書人之僞，由文與行分二事也。」鈴山詠懷兩集，意境何嘗不高，

而爲人如此，故觀人必於其行。

張文襄翰軒語雖爲中人以下說法，未免陳腐，然自是達道。凡世途昌明，則學術思想自歸於平正通達，世衰道敝，則人心必先相率趨於詭異。近代詩宗西江，詞宗夢窗，書法宗北魏，皆人心詭異之敝也。

讀歐陽竟無釋恚（內學院院訓），此老學道人，胸中鬱勃不平乃爾，於親族死生之際，亦未能釋然，此老是豪傑，非聖賢也。古云出家是大丈夫事，英雄豪傑爭取天下，更大之英雄豪傑則爭取宇宙，及其既爭得宇宙，則化爲聖賢，而無不平之氣矣。宗教家皆情感盛於理智者，大學者如牛頓、康德、達爾文、愛因斯坦之流，則理智重於情感，故無偏矯之氣，惟其理智過重，故末流不免流於貪鄙，如培根是也。

非希特是宗教家，而非理智者。

分宜讀書鈴山堂時，尙有清操，此時之詩，未必是僞。圖海則純粹小人，鈴山不過庸人，爲富貴所誤耳，此二人高下之分。

竟無先生論佛學，標舉法相，般若，而訾薄中土各宗，此自家法門戶之見，自教徒立場觀之，自應爲是，若自局外人觀之，則中土諸宗，何嘗非各有見地耶？必謂印土傳來者，始爲真正佛法，不知佛之初教不過小乘，若大乘諸派，皆後起之假佛以自樹一說

者，如漢宋諸儒之說，本不能即認爲孔子原意也。儒家爭漢宋，佛徒爭中印，皆局內人門戶拘虛之見耳。（以上四月十二日作）

讀新中國日報卅三年四月十四日社論：「大家都來自新吧」（似是余景陶作），論近幾十年來因革命黨爭之結果，人心愈趨機詐：「今之學校青年，其熟悉世故，其構造人事網，其竊位弄法之思慮，深澈固密，令人不寒而慄，懸想一二十年後，中國不知更將遭受到如何的慘禍！」其言痛切，可發人深省。

今日世事頗與西晉初年相似，經三國之擾亂而有晉武之暫時統一，然統一不過二十年即有八王之亂，瞬至五胡雲擾，中原淪陷者，以其創業之始，即純恃權詐恣睢，欺人孤兒寡婦，毫無道德之感召，豔妻估寵，官吏貪侈，士夫清談，宗室驕暴，如此政治，即無外族之窺伺，亦必亂無疑。

凡是一種大事業，大學問，其成功全靠最後五分鐘，天下事本無一做即成者，艱難困苦，正是鍛鍊人的勇氣，孟子所謂「天之將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，增益其所不能。」確實閱歷有得之言。釋迦牟尼得道之先，必經過苦行禁食之鍛鍊，耶穌基督受魔鬼的試探四十餘日，穆罕默德也有同樣的經驗，這些大聖人之所以能創立世界上偉大的宗教系統，就因

爲他們曾經忍受過這些鍛鍊。孔子四十而不惑，孟子四十不動心，正是經過試探以後的自信語。

個人如此，民族也何莫不然。一個民族的獨立自由，也必須經過無數苦痛的試鍊才能獲得。古代羅馬反抗迦大基名將漢尼拔，血戰十餘年，長期對抗至百年以上；十四世紀法國人反抗英國的征服，大戰百年；十七世紀荷蘭人向西班牙爭取獨立自由，血戰十餘年；十八世紀普魯士腓特烈克大王反抗俄與英法的聯軍，血戰七年；美國獨立戰爭，血戰七年；甚至已經亡國的民族如波蘭人爭取獨立，百年之中，前仆後繼，終告成功；愛爾蘭新芬黨人爲自由奮鬥，殺人流血，前後也達數年，始得有今日的自由邦，這些都是我們中國人的好榜樣。

中國民族因爲體質太差的緣故，往往缺少長期堅忍的意志，在球類競賽中，往往球藝雖佳，而不免敗於舉動笨拙的日本人，就是不能長期堅忍的緣故。現在這一次民族生死的大競賽中，希望我們不要又犯了老毛病才好。

王靜安先生在新著人間詞話中，有一段說得最好，他說：古今之成大事業、大學問者，必須經過三種之境界，「昨夜西風凋碧樹，獨上高樓，望盡天涯路，」此第一境界也。「衣帶漸寬終不悔，爲伊消得人憔悴，」此第二境界也。「衆裏尋他千百度，驀然

回首，那人卻在燈火闌珊處，「此最後之境界也。中國的抗戰現正到了「衣帶漸寬」的階段了，要緊的是「終不悔」這三個字，只要做到這三個字，偉大光榮的新中國，必然可以在「燈火闌珊」之處產生出來。

錢賓四先生國史大綱謂：晉初不能以忠教人，故不得已而專談孝，其言甚是。晉初大臣如王祥，末宦如李密，皆以孝著，然祥身事二君，視人家國如奕棋，徒以不拜司馬爲高，雖孝何益？李密不得已而仕晉，其心可原，然晚年轉以仕宦不達爲恨，則亦可謂患得患失者矣。

中國民族自西漢以後，即趨衰老，故江左六朝之昏亂，轉不如北朝魏周之猶有制度文物可觀。隋唐盛治皆憑藉鮮卑民族基礎，即其帝系亦爲胡漢混血，非純漢人也，唐室中興，平安史之亂者，多賴番將，可知漢人精力早已衰亡矣。宋明皆漢人所建朝代，其規模氣力遠遜於蒙古滿洲，以此言之，中國民族前途希望甚少，一姓不再興，此言亦可應用於民族興衰。

一部中國民族史，是由北南遷的歷史，受北方新興民族之壓迫，漢人乃不得不逐漸南移，愈趨近溫暖地帶，則民族之生機愈少，近代中國之支柱者全賴嶺表湖湘人物，且蔓延至於南洋島嶼矣，此民族前途之悲運也。

欲挽救民族之衰老，非及早實行混血政策，與新興民族通婚，以變換衰老之血統不可。唐太宗原是混血兒，母族 纛氏，出於匈奴，外祖 宇文氏出於鮮卑，李氏亦有羌人之疑，妻長孫氏亦鮮卑人，唐之偉大即在於此。

元時色目人雜居中國，文化及血統上混合甚大，明太祖之創業全賴阿拉伯回教徒之力，常遇春、鄭和，皆回回也，明之所以稍強於宋者，殆以此。

自唐末至明末，應謂為阿拉伯文化輸入時代，近人講中國史者多忽略此點。

今世民族最有希望者莫如斯拉夫民族，此次戰爭如德國失敗，則斯拉夫民族將代條頓民族而興。秦在春秋，被阻於晉，始終不得志，及三晉既分，魏霸衰而後秦人虎視，莫之能禦。今之俄，古之秦也。斯巴達與雅典爭霸百餘年，而後馬其頓起於北方，統一希臘，今之英、美，古之雅典，今之德，古之斯巴達，今之俄，古之馬其頓也。列寧變法，如商鞅之治秦，中國不幸與此北方之強隣相接，今後安枕之機會甚少。

有萬萬不可與敵之國，如中國與蘇聯是也。友人曾慕韓曩主三戰立國論，欲對俄一戰，其言幸而不用耳。試問中國對俄將如何戰法？小心翼翼，以備強隣，謀國之忠當如是。俾斯麥相德，始終主張親俄，此俾相所以為大政治家也，威廉二世，希特勒，不知此理，所以致敗。

今日對俄必須保持邊疆，以圖兩國之緩衝，而保持邊疆之策，在善用外交，和平相處，懸案必求速決，小爭執必須立讓，不可因小失大，毒蛇螫手，壯士斷腕，今日謀國者必須知此意。然虛僞之氣中於後生，如何能識此意？（以上四月十五日作）

昨與陳善新君談：良史家須有歷史的智識，哲學的眼光，文學的手腕，今日中國之史學家僅知對歷史材料考據精詳，而無哲學眼光以駕馭材料，故不能造成系統，僅能堆積若干材料成爲流水賬簿而已。至於藝術手腕之描寫，更爲一般作史者所忽略，甚且公然反對矣。今日平旦，枕上覆思，此即劉知幾所謂史有三長，才學識是也。才即文學的手腕，識即哲學的眼光，可知吾輩議論，古人都已見到，說過，今人稍有知見，即自矜創獲，其不爲古人所笑者幾希矣。

一種民族，由野蠻進至文化之後，即由強而轉弱，甚至衰亡，故文化對民族生命甚爲不利，但由野蠻進於文化，乃民族進化之目的，若長此滯於野蠻境地，則亦非民族之所願，此等民族謂之爲尚未成熟可也。野蠻者必企文明，未成熟者必企成熟，既文明既成熟，生機即達於圓滿之境，同時即開始衰亡，此乃自然界乘除之公例；如生物於幼稚時代必企成長，及成長之後瞬即死亡。蠶化爲蛾，死期即至，然欲蠶之不企化爲蛾不可也，蓋化蛾乃蠶所以出生於世間之目的也，若永無化蛾之可能，則亦無生蠶之必要矣。

蠶與蛾同爲一種昆蟲生命之一體，野蠻與文明亦同爲一種民族生命之一體，蠶蛾之個體滅亡，而種族綿延，即爲成功，民族之種性淪亡，而文化綿延傳遞於後起之其他民族，自此民族視之，誠爲不幸，而自全人類之立場看之，仍不失爲成功也。

中國哲學最知陰陽消長盈虛之理，周易老子均發揮此義。夏至陽極而一陰已伏，冬至陰極而一陽已生，泰極則否來，剝極則復至，天道以圓爲極，故曰：「若張弓然」，成功之極即伏衰亡之機，世未有永久成功之人與事也。道家惟知此義，故深懼成功，以免失敗。儒家明知此義而不避失敗，盡其所應盡之責任，故儒家之義爲長。釋氏厭苦幻滅，企求超出生死，永住涅槃，乃妄見耳。

圓者事之極，均者圓之體，圓無體，以均爲體，即以衆事爲體，而不立一體也。中者圓之用，即不執着於一點，隨均勢爲運用也。求中於一點，或離萬事以求超然之中，其所謂中者已非中矣。

近念年來治史學者多偏重考據，汲清代漢學之末流，雖賢者如梁任公輩亦爲時代風氣所轉移，墮入此種窠臼，其細者疲神於瑣屑掌故碎義，難逃玩物喪志，已屬無謂矣，而近年以來，史界風氣益趨詭異，好荒誕之說，牽強附會，汗漫不經，自清末已有附會法人拉克伯里之妄論，謂中國民族源於巴比崙者，又有認穆天子傳爲正史，據之以考

古代中國與西域之交通史蹟者，其說已極可笑。近時又有人主張墨翟爲印度人者，有主中國人首先發現美洲者，甚至有謂楚國民族及文化源於印度者，大抵根據一二音聲之相似，再牽合一二種荒誕不經之小說（如梁四公傳之類），以成其妄論，此又考據之下乘者也。

中國考據家好以音義相似之字附會成說，自王念孫之讀書雜誌已犯此弊，其實古今音訓偶然相似，已難據以立證，況中外語言文字互異，豈可以音聲之偶近，即強指爲一物一事耶。如韋太炎之法顯發現西半球說，謂佛國記之耶科提國，即中美洲之厄瓜多爾，不知厄瓜多爾乃西班牙人發現西半球後所立之新名，義指赤道國，豈得於一千年前即有此名耶？今人知韋說之可笑，而不知其證明方式之類似韋說者正多也。

石頭記考證及紅樓夢索引二書，以名義之影射，牽合清初史蹟，其誤謬與近時考據之風正同。憶民初衆議院大演武劇，副議長陳國祥受傷，有人於報端戲作紅樓夢考證一文，謂賈寶玉秦鍾等大鬧賈氏家塾一回，即影射此事，蓋陳國祥與賈天祥之名頗可影射也。今之考據多此類耳，施之小說尙不可，況正史耶。（以上四月廿一日作）

錢著國史大綱，謂自曹丕受漢禪以後，中國人凡屬同族相遞嬗者，皆用禪讓方式，惟異族如元清之入侵，如明太祖之北伐，始用正誅方式耳。在曹魏以前尙未發明禪讓公

式，故王莽篡漢，不得不以五德終始符瑞受命之理論自緣飾，其說可取。漢魏之間發明禪讓公式之人必爲大有才者。

曹子桓頗富文士幽默氣息，其受禪之日自語曰：「舜禹之事，吾知之矣，」後來篡奪之君無此從容，曹氏父子畢竟不凡。滿清遜位亦係用禪讓方式，可證錢說。

前年益世報文史副刊（？）有人謂王導之所以爲江左夷吾者，以其能勸晉元帝引用江東大族，不分畛域也，其言深有見地。惜今之當局者無此宏度，三國惟吳之祚歷爲長，亦以其能與世族妥協耳。

王導深於黃老之術，能與自然推移，故能草創東晉，延民族一線之緒，然東晉之所以始終不能恢復北方者，亦坐此。庾亮兄弟欲任法裁物，正欲矯此風氣，而不爲時代所容，所以失敗。桓溫亦然。然東晉國基未固，若遲庾氏兄弟之欲，或早亂亡矣，張浚符離之潰可鑒也。

諸葛孔明明知蜀漢之力斷不能滅魏，其所以六出祁山者，乃以攻爲守耳，故不爭必爭之地，而耀兵於隴南僻遠之區，其不用魏延子午谷之計者以此。當時及後世人多不知武侯此種苦心。（以上四月廿二日作）

今日（三十二年四月廿六日）新中國日報社論「要做一個利人利己的人」，謂中國

的社會有缺憾，大概是因爲中國的人倫哲學有缺憾之所致。因中國哲學欲平天下必從修身齊家做起，國既不治，家亦難齊，身亦難修，故目的終難達到，西洋人則先從治國入手，然後再談身家，故國治而身家問題亦迎刃而解，其言頗有新見地。此問題之是非，一時尙不能決，容細思之。

大學講物有本末，事有終始，若如上述記者之論，則大學反爲本末倒置矣。大抵先家後國者儒家之論也，先國後家者法家之論也。

讀馮承鈞先生「唐代華化蕃胡考」，謂「科學人種爲下等人種、天然人種、動物學方面的人種，文化人種則爲混合人種、歷史人種、社會學方面的人種，總而言之，雜種是已。」吾人研究歷史，又得下一公例：凡歷史種族皆爲雜種。「漢種爲歷史種族，則吾人研究中國歷史，又得下一公例：漢種爲雜種。」其言深得我心，其謂高齊李唐均爲蕃人，亦與余前歲在華文月刊所說相同，當時尙未見馮說也。（以上四月廿六日作）

重慶大公報胡政之先生著「訪英訪美心影記」，載有某蘇聯人士來到英國，謂英國戰時氣氛不及蘇聯之一半，而美國戰時氣氛又不如英國之一半。美國以得天獨厚之故，其人民習於富厚，看事甚易，此次來華之美空軍青年，多認爲三個月內即能打通海口，此種執袴子弟氣象，以吾輩視之，終恐非美國前途之福。斯賓格勒謂美國將來必爲世界

之霸主，余則謂凡富庶之國人民習於佚樂者，絕無大志，美國並不可畏，雖有機器，不過助長其腐化速度耳。將來可畏者仍在蘇聯。

中國歷來留學政策，偏重留美，結果將美人之佚樂精神輸入中國，惟物質享樂之是求。夫美人機械文明已達高點，其人民之務於享樂猶可言也，若中國之物質文明未做到一成，而亦效美人之提高生活標準，此如破落戶之舊家庭子弟，與新興之暴發戶子弟相交，一切效其所爲，其不自戕生命者幾希矣。今後如欲拯救中國，必須改變留學政策，多遣留歐學生，少送留美，俄國太苦不易學，學英德最好。惟今日政治社會領導權已操於留美學生之手，恐此議未見能實行也。

中國舊論：「生於貧賤，死於安樂，」終爲見道之言，雖廿世紀此論不能廢。早起寫字，誤筆迭出，此爲精神不貫注之證，凡大專業大學問皆從精力出，余年未五十而精力渙散已如此，且早已如此，可卜其無大成就也。

「需者事之賊」，余終身犯此病，知之而終不能改，意志不强之故也。

余少生長於山西中部平原之地，富厚之家，遺傳外祖之文學瀟灑性，故意志終不能堅，以未受艱苦之鍛鍊故耳，此亦可證「生於貧賤，死於安樂」之說。

冰滸故事流傳人口，其書實含有社會革命之精神，後來續作均不識此意，羅貫中之

征四寇，陳忱之水滄後傳，俞仲華之蕩寇誌，及近來張恨水之水滄新傳，均欲強使此一百八人爲宋室忠臣，或爲宋室忠臣所剿滅，所見何其小耶？夫天下者非一人之天下，惟有德者居之，以宋江之才傑，勝於趙佶趙桓何止千萬倍，使當時果有此一百八人之俠義團體，則逢金人入寇之機會，必能外攘敵寇，內除昏君奸相，而打出一座新江山矣，何必定爲趙氏效忠，始爲可取耶？趙匡胤既可攘天下於柴氏孤兒寡婦之手，宋江何不可取天下於趙佶趙桓之手而代之，或擁護柴進恢復周家之故物耶？（趙宋天下本係周世宗代爲打出者）嘗擬撰新水滄演義，使梁山英雄攘金取遼，代宋而興，廢君主世襲之制，實行社會革命，創一理想之俠義民主國家，因所事甚多，此書未必能動手作，故聊記其大意於此，姑作快想。

洪楊之太平天國，即本「水滄精神」而擴大其事業者，惜洪秀全非宋江之才，又誤用洋教，不合國人心理，故卒歸失敗。曾文正有成功之道，而受儒、道兩家思想陶鎔過深，不敢有取天下之志，均屬可惜，使中國國運敗壞於那拉氏婦人之手者，曾氏之謙退有以致之也。

曾氏初起，頗有法家精神，惜後爲儒道兩家所誤，觀其以李贊皇張叔大自居，可想見其少年氣象。然法家者流，亦僅期爲霸佐，不敢自居於最高領袖也。

曾文正當時所部豪俊，對曾並不心服，故即使曾氏有希王之野心，亦必失敗，其神不足以懾人也。

楊暢卿勸當局削藩，乃強幹弱枝至計，友人某公乃以削藩爲楊氏致死之道，以此爲罪，豈中國不應成立統一強固之政府，藩鎮勢力不應削除耶？

日本明治維新之初，藩閥策士勸其主獻地奉權，以促成國家之統一，中國之策士乃爲其主劃策以對抗中央，是僅知有派系而不知有國也。

先安內後攘外乃立國不易之道，今人懷抱黨見者乃以此爲罪，不知中國倘真有遠識及大魄力之領袖，則早應集中力量澈底削平內亂及割據勢力，對外則必須忍辱退讓，不輕易興起大戰，倘使後方之割據及亂黨勢力早經完全掃除，然後起而抗戰，則今日後方許多姑息養奸之狀態，必不至重現，惜乎豎子輩不足以語此也，蓋大豪傑作事，必須不爲俗論所動搖耳。

漢武之攘外，乃漢初至文景六十餘年間長期對匈奴忍辱和平休養生息之功。漢人重實際，故對外政策應付得宜，即東晉雖士流崇尚玄虛，然有識之士如蔡謨王羲之輩，猶能自審己力，抨擊高調，以桓溫、劉裕之雄傑，值北方分裂之機會，尚不能收復北方，桓一敗於霸上白鹿原，再敗於枋頭，劉取關中而不能守，可知東晉實無經略北方之實力。

也。宋以後士大夫徒知高調，而不務實際。秦檜主和固爲奸臣，然如陳亮、陸游、辛棄疾輩文人，即使付以大權，輕率北伐，其能免於符離之潰也幾希，王玄謨即其先例也。

林文忠固是名臣，然鴉片事件不明外情，竟輕率啓霧，使始終當海疆之任，亦不過葉名琛耳。今人過於客氣，譽之過甚，未免無謂。惟如有人力翻舊案，認琦善爲大外交家，則似亦不必。當時主戰者盡妄人，主和者盡庸人，即後來之曾李輩，亦未爲眞知外情者，僅一郭嵩燾對西洋政治社會有眞知灼見耳。（以上四月廿七日作）

凡人立言各有所宜，因時不同，因地不同，蓋人不過社會複雜關係中之一環，其言非完全代表個人意見，實兼代表其社會地位及關係也。如一國外交，勢須讓步，但在國民立場則必須主張強硬，因非國民態度強硬，則政治外交即連妥協也做不到。所以古人云「與父言慈，與子言孝」，梁任公以今日之我與前日之我挑戰，君主時代則主君憲，民國以後則反對復辟，此正深得立言之宜，梁任公之所以偉大遠勝於康南海之處在此，今日之拘墟者執一孔之見，欲以施之何時何地，反訾任公爲投機趨時，適足見其固陋而已矣。（四月廿九日）

讀重慶大公報載董時進先生論「兼職之風」（卅二年四月廿八日欄欄），現身說法，頗有趣味，此君可愛。

昨日（卅二年五月二日）報載嚴立三先生逝世，此公堅苦卓絕，爲今世不可多得之人物，惟氣度稍狹耳。湖北人一般認爲狡獪者多，故有「天上九頭鳥，地下湖北老」之諺。然以余所見友朋中鄂人骨鯁者甚多，惟氣度均狹，張江陵殆即此種人型之代表。金聖嘆評水滸林冲，謂此種人一定做得出事業來，但斲喪元氣也不少，即謂此也。前乎江陵者有李贄皇王荆公，甚至王景略亦此類人物，均適於法家性格，「刻深附直」四字是其的評。湖北人此種性格不知是地域之關係歟？（所謂九頭鳥者乃指鄂東武漢一帶商人〔俗謂之下五府〕，非能概指全鄂，此二十年前友人邱君〔亦鄂人〕語。）抑清末以來學風之提倡所致歟？

凡人主張多即其性格中所缺乏者，心理分析學上所謂彌補缺憾者也。友人某公性格本近法家，而偏要主張儒家，余則性格絕不近法家，而偏主張法家，蓋皆所謂彌補缺憾是也。

讀三十二年四月十一日桂林大公報重慶通訊「盟國之間」，載郭沫若在新華日報撰「甲申三百年祭」一文，稱頌李自成及李巖等（原文未見）爲民族英雄，中央日報遂爲文駁之。左派人士好捧土匪流寇，過去李小順楊么宋江黃巢等均有捧過，此與漢奸學者之捧秦檜、琦善，均爲有意之宣傳作用，實則歪曲事實，故作翻案文章耳。李闖打破

北京之後，一遇備兵，即譁言辮子兵到矣，遂大潰敗，棄京而西逃，此種武力，謂能抵抗外侮，恐與事實不合。

唐高祖取長安，隋兵見突厥兵而驚潰，黃巢破長安，見沙陀鴉軍而驚潰，與李闖事前後一轍，勇於內戰，怯於對外，民族根性何其卑劣也。（以上五月三日作）

連日讀李劫人小說大渡，記四川辛亥革命前爭路風潮事，可當史料讀。余意歷史能如此作，或可人人讀之有趣，筆墨亦近寫實，以楚子材與黃太太之偷情爲骨幹，尤爲點染不易之法。作者寢饋於法國文學既久，天資又高，故能得法國自然派作者之遺意，惟議論稍多，抄文件稍多，貪作史料，不得不如此耳。

趙爾豐周孝懷輩當時爲川人所恨，至欲殺之，乃事隔卅年，今日談康事者猶無以易趙氏，談川政者亦無以易周氏，二氏之功績，即川人中之有識者亦均稱之，可見公道自在人心，久而後始見也。張之洞在鄂興辦工業，當時人譏其鋪張，乃今日抗戰後方工業尚須倚賴於此，可見人做一點事，總有一點成績。

今日談政治工業，猶須推尊趙周張諸氏，亦可見民國三十年來進步甚少，過去政治上人物之誤國，真可恨也。

昨夜讀文選陳琳代曹操「檄吳將校部曲文」，內有「驅率羌胡」，「羣氐率服」，

「巴夷王、朴胡、賚、邑侯、杜、獲、各帥種落，共舉巴郡，以奉王職。」——與匈奴南單于呼完厨及六郡烏桓丁令屠各、湟中羌、爨……武都氐、羌」等語，可知當時國軍中異族人甚多，蜀漢亦有叟兵，是五胡亂華之禍已伏於此時矣，與西羅馬帝國末年相似。又陳琳「爲袁紹檄豫州」文中亦有「胡騎千羣」之語。（以上五月十一日作）

漢哀帝建平四年正月，關東民訛言行壽，無故驚走，持傳相付與，日行西王母壽。按此即今之所謂十人連鎖、五人連鎖也，特其動機不同耳。（五月廿三日）

歷史事常有巧合者，清世祖入關後，與明裔對抗十餘年，及永曆被執而順治亦殂，明年聖祖立而鄭成功卒，是明之氣運歷順治一朝至康熙而始絕也。又順治入關之前一年（一六四三）法王路易十四即位，太后及首相馬薩林攝政，其時英王查理一世與國會衝突，克林威爾專政，至順治十七年英王查理二世復辟而告一段落，其翌年順治亦殂矣。聖祖即位之年，法王路易十四始親政，康熙廿一年（一六八二）三藩亂平，而俄帝大彼得始立，故康熙時代可謂爲路易十四時代。仁宗嘉慶元年（一七九六）拿破崙始征義大利，及道光元年而拿破崙卒，故嘉慶時代可謂與拿破崙時代相終始。道光時代（一八二一——一八五〇）恰爲歐洲自由主義革命時代，及文宗即位之第二年，而拿破崙三世稱法帝，咸豐時代（一八五——一八六一）殆與拿破崙三世之霸權相終始。穆宗同治元

年，而晉王威廉一世立，局面又一變。同治時代即法衰德興之時代也。又道光末年洪秀全起兵，同治立而洪軍始衰，故咸豐與洪氏似亦相終始者。

南北朝初宋文帝與魏太武帝對峙卅年，即位於同年，卒年相去僅一歲，且皆被弑。魏文成帝時代，恰當宋孝武時代；獻文帝時代，恰當宋明帝時代；孝文帝時代，恰當齊高武時代；宣武帝立而齊亡，梁禪，梁簡文立而北齊高洋亦篡立，元帝立而西魏廢帝不立年號，陳霸先篡立與北周宇文覺之篡立同年，此皆事之巧合者也。（以上六月十二日作）

讀陳寅恪先生唐代政治史述論稿上篇「統治階級之氏族及其升降」，以種族問題爲唐代歷史之中心，其言深合生物史觀之旨，惟未論河朔之地本爲中原文化中心，後因民族遷徙，始染胡風，遂釀安史之亂，其言似稍有未審。按河朔之地在漢以前，亦非中原文化中心，當時文化中心在河南山東即黃河以南，以洛陽爲中心，河北向來即是邊區，東漢末爲防烏桓鮮卑，始積兵粟於河北，鄴郡及黎陽由此變爲要區。至北平之成爲政治中心，則又在慕容氏據薊之後，而造端亦始於東漢。光武據河北以定天下，劉備關張亦起於幽州自成一集團，東北之重要性開始於此時。

春秋中葉以後，以東方爲中心之齊魯文化俱漸衰老，代之而起者爲西北之晉及南方之楚，入戰國後，三晉分裂，西秦崛起，在文化系統上秦實爲晉之繼承者。楚分爲三，

西楚衰歇，文化中心移於東楚，即春秋末之吳越新興民族與楚文化之混合也。始皇以秦而統一中國，亡秦者項羽劉邦均東楚人。秦漢之際，即西北民族文化與東南民族文化之鬥爭最顯著階段，亦即結春秋晉楚相持之局，漢初以東南征服西北，其統治集團多屬楚人，自定都關中後，逐漸與西北文化混合，此兩大文化系統遂歸統一，吳楚七國之變，又其餘波耳。漢武以後，崇尚辭賦，吳楚文化遂風靡天下矣。（以上十一月七日作）

隋唐皆出於北周宇文泰之部族集團，故其派系意識極強，唐高祖赦王世充而斬竇建德者，以世充爲隋朝大臣，本屬同僚，而建德則起自細民，以布衣而革帝王之命，罪在不赦故也。其用宇文士及封德彝裴矩等亦此意。隋末羣雄角逐而唐卒成功者，以其屬於隋室大臣，隋之羣臣將士均歸心故也。李密亦屬隋功臣之後，而所憑藉爲羣盜，故不爲上層社會所歸服。（十一月十七日）

唐高祖純粹是一老官僚，其老朽昏庸處活脫官僚氣象，幸有幾個出色兒子和女兒，才成得大事。太宗固是人傑，即建成本元吉亦均非庸庸者流，平陽公主尤爲傑出，大抵皆稟母氏遺傳。竇氏本爲匈奴紇豆陵氏，冒稱東漢竇武之後。竇太后外祖又爲宇文氏，其稟新興民族剛強之氣也固宜，太宗兄弟皆可謂爲匈奴鮮卑漢人混合產生之血統，故能文武兼資，迴絕百代，其太子承乾，自幼慕胡風，乃遺傳稟性，非偶然也。高宗之昏庸懦

弱，以遺傳自高祖者爲多，符於門得爾隔代遺傳之定律。以此觀之，則李氏或爲漢人，非胡族也。

晉明帝之母，亦爲鮮卑人，故有黃鬚鮮卑兒之稱，其英傑超過乃父者，殆非偶然。孝武之母李氏本爲機房女子，故帝之昏庸處不但似其父簡文，亦或遺傳其母之下流根性耳。司馬氏一家似有昏愚之血統，故晉、惠、簡文、孝武及會稽王道子皆特別愚闇。

北魏孝文帝之母爲漢人，故孝文帝特慕華風，北周宣帝之母爲江陵倡女，故宣帝荒淫，大失其祖父嚴整之風，均非偶然。

政治上成功的人物，自幼皆蹶弛不羈者，邱吉爾顧少川在學生時代皆違反校規，不肯循常安故者。笛斯沙累少時亦豪奢爲其父所不喜。從來家庭及學校教育皆不過爲造就平凡人才計，固不足以適應非常之才也。

禽獸社會中成功之領袖皆強有力者，人類社會中成功之領袖皆奸狡者。一般學校教育乃以庸德庸行教人，皆教人爲被統治者，而非爲統治者設。（以上十一月廿三日作）

枕上偶思：王莽末民間預言劉秀爲天子，而光武即應其讖。何以如此有驗？按光武兄名劉縝，帝名秀，或原名係繡字，後始改爲秀，以應符讖耳。帝字文叔，固可云取文秀之義，謂爲取刺繡文之義，亦無不可。（十二月八日）

歷代領袖皆樂用小人而不樂用君子，何也？固由小人諂佞，而君子不肯諛隨使然，然亦不可一概而論。大抵小人雖無德而多有才，君子則徒有德而才不足以副之，若欲濟一事，還是小人痛快，蓋小人練達人情而君子則否故也。魏武下令求不忠不孝，負污辱之名，不肖之行，而有富國強兵之術者，蓋深識此意。大抵創業當多用小人，守成則當多用君子，又對於小人不可多所譏刺，使稍養其廉恥，則不致毫無忌憚，如是而已。

房杜佐唐太宗陰謀篡奪，卒至子孫絕滅，長孫無忌亦然。李勣暮年深懼盈滿，以詭遇自保，臨終戒弟可謂懇至，然敬業卒覆其宗。始禍者不祥，誰謂因果不可信哉？（以上十二月十一日作）

閱文史雜誌第四卷三、四期合刊，李得賢君「湘軍志與湘軍記」一文，持論頗允，引柳亞子詩云：「少聞曲筆湘軍志，老負虛名太史公，古色斑斕真意少，吾先無取是王翁。」評王壬秋處與鄧見頗合。（十二月廿三日）

今之布爾什維克與古之回教頗相類，穆罕默德死後即有素尼、十葉兩派之爭，十葉派領袖阿力被刺，其勢力暫時被壓迫，但至一百三十年後（七五〇），其後裔又乘奧馬臣王朝之衰亂而恢復勢力，自立阿拔斯朝。蘇俄自列寧死後，亦分爲史大林、托洛斯基兩派，托氏雖被刺，托派雖被壓迫，然其教義及精神自有不死之點，不及百年，托派必

於另一國家中建立托派政權，懸記吾此言以俟將來之驗。（十二月三十日）

讀金毓麟先生東北通史，蒙古即室韋一族，室韋族中有居西伯利亞者，因悟室韋、鮮卑、犀毗、音近似，古無輕唇音，韋或即讀若卑，彼此或不無淵源歟？錄之以俟大雅正之。

蒙古居北荒，開化最晚，故其氣最長，此亦可悟北魏拓跋氏何以能最後統一北方之故。

凡民族最好時，即在由野蠻初開文化之時，過此則文化濡染既深，日趨衰弱矣。春花之鮮豔，少女之嬌嬾，亦均短期間事也。

花之紅目的在結果實，少女之豔目的在生育男女，民族之文化在傳衍種性，文化而能傳衍種性，斯不亡矣。

讀東北通史，韓氏之族望爲昌黎，南北朝時之昌黎郡即今遼寧之錦義二縣地，新唐書宰相世系表，晉有韓恬官玄菟太守，傳至後魏時，有韓播者始徙昌黎棘城，然則韓氏雖非胡人，要已久濡染邊風，或其先即三韓豪族，以土著而長玄菟者歟？此或亦可解釋韓退之之所以能爲唐代文學革命宗匠之故。（以上五則三十三年六月廿八日在樂山記，三十四年一月九日補錄）

唐之詩豪推李太白，唐之文豪推韓退之，二人之先皆來自塞外，此可爲生物史觀之佐證。（三十四年一月九日）

讀 R. B. Mowat 近代歐洲外交史（王造時譯）第廿二章（三〇九頁）註一，記一九二一年八月十六日英相路易喬治在衆議院演說云：「勝利中的寬大，其重要不下於勝利本身，我進一步，我想勝利中的寬大對於一國比勝利本身還更重要，因爲你在歷史書上可以找到許多悲劇，乃是不善利用勝利而起，如果這些國家從來沒有得到勝利，他還會更好一點。」頗有見地，英人惟知此意，故能保持霸權，法人惟不知此意，故屢勝而百計斲德，終不能永絕德禍，且愈發愈烈。（三月廿二日）

讀朱孟實先生談修養（中國叢書），見到之語甚多，隨手摘錄其余所同意者如下：「一個人應該從幼時就學會在自己能力範圍以內起願望，想做自己所能做的事，也能做自己所想做的事。」（立志）「延與誤永是連在一起。」（同上）「三此主義：此身，此時，此地。」（同上）「我們如要測量一個人有多少人性，最好的標準是……（文長不錄）。」（朝抵抗力最大的路徑走）（三十三年六月廿七日在樂山記，三十五年六月廿二日在上海補抄）

封神演義載姜子牙爲妻馬氏所棄事，按說苑云：「太公望故老婦之出夫也」，小說

語亦有本。(三十五年七月十二日)

恒星在太空中因星體之互吸而成軌道，昧者以爲軌道之在太空真如鐵道之於地上，本來有此，不知舍衆力之相吸相拒外，別無所謂軌道也。理之於事亦然，理學家以爲別有離事獨在之理，飛機未發明之前，即有飛機之理，正如向太空中尋恒星軌道，眞龜毛兔角之類也。(八月十五日)

歐洲自日耳曼民族侵入後，羅馬帝國解紐，豪族所在割據，各建堡寨以自固，平民多依附之，奉爲領主，遂成封建之勢。按之我國史籍，自永嘉之亂，五胡侵華後，亦有此種現象，有堡主，屯主，塢主等名。憶東方雜誌曾有人考之，今就正史所載撮錄數則如下：晉書祖逖傳：「推逖爲行主」，又「流人塢主張平樊雅等在譙」，蓬陂塢主陳川自號寧朔將軍陳留太守，「桓宣遂留助逖討諸屯塢未附者」，「河上堡固先有任子在胡者皆聽兩屬……諸塢至感戴。」魏浚傳：「永嘉末與流人數百家東保河陰之陝石……及洛陽陷，屯於洛北石梁塢……襁負至者甚衆，」又「時杜預子尹爲弘農太守，屯宜陽界泉塢，「迎（魏）該據塢，塢人震懼並服從之。」郭默傳：「永嘉之亂，默率遺衆自爲塢主，以漁舟抄東歸行旅，積年遂致巨富，依附者漸衆。」郗鑒傳：「及京師不守，寇難鋒起，鑒遂陷於陳午賊中……午以鑒有名於世，將逼爲主，鑒逃而獲免，午尋

潰散，鑿得歸鄉里……遂共推鑿爲主，舉千餘家俱避難於魯之嶧山。「凡此皆與西史封建之初起相類，惟中國旋即分統於南北朝，政令集中，故未形成割據之勢耳。今河淮之間，堡寨甚多，往往有豪族出其間，或即永嘉之遺風也。」

北史韋祐傳：「（祐）子初嗣位開府儀同大將軍閩韓防主」，魏玄傳：「轉和州刺史伏流防主」，此所謂防主雖爲統軍之名，其初或即因其據地而授之，皆封建之類也。近塞者則謂之領人酋長，或曰領主。見爾朱榮傳：「世爲部落酋帥，其先居爾朱川，因爲氏焉。高祖羽健，魏登國初爲領人酋長……以居秀容川，詔割方三百里封之，長爲世業。」此封建之明證也。

北史泉叡傳：「泉叡字思道，上洛豐陽人也。世雄商洛，自晉東度，常貢屬江東，會祖景言，魏大延五年率鄉里歸化……世襲本縣令，封丹水侯。……父安志復爲建節將軍，宜陽郡守，領本縣令……叡九歲喪父……年十二，鄉人皇平陳合等三百餘人，詣州請叡爲縣令。……及蕭寶夤反，遣兵趣青泥，圖取上洛，豪族泉社二姓密應之。」此泉姓，即後世土司之類。泉氏出自巴夷，見本傳。又李遷哲傳：「安康人也，世爲山南豪族。」扶猛傳：「上甲黃土人也，其種落號白獸蠻。」陽雄傳：「上洛邑陽人也，累葉豪族。」任果傳：「南安人也，本方隅豪族，……魏廢帝元年，率所部來附，……及咸

都平，除始州刺史，周文以其方隅首領，早立忠節，進爵樂安郡公，賜以鐵券，聽相傳襲。皆與泉氏相類。

湘綺樓日記挽曾湘鄉聯云：「平生以霍子孟張叔大自期，異地不同功，戡定僅傳方面略。」是以曾公平定江南之功爲餘事，而另有偉大之抱負也。又云：「惜其齋志有不敢行者，可惋也。」曾公所齋者何志哉？又記彭雪琴云：「雪琴此去，使京中王公知天下有不能以官祿誘動之人，爲益於末俗甚大，高曾左一等矣。」又云：「偶思雪琴建船山書院之意作一聯，不可縣示，亦如曾滌生挽聯也。」綜上引諸語觀之，曾彭諸公初起事時未必無民族思想，洎功成名就，將驕卒惰，更事漸多，持盈保泰之念互於胸中，當年壯志遂消滅於無形矣。湘綺能識此意，故清亡後服務民國不以爲嫌，較康聖人之自附遺老，似尙稍勝一籌，亦船山思想之餘烈也。

章太炎「書曾刻船山遺書後」，謂「衡湘間士大夫以爲國藩悔過之舉」，又謂最後有爲國藩解者曰：「夫國藩與秀全其志一而已矣，秀全急於攘滿洲者，國藩緩於攘滿洲者」云云，可與湘綺之說參看。

太炎文錄別錄「箴新黨論」，極切時病，至今猶然。其引抱朴子論郭林宗「雖不應徵辟，終不出於浮華競名之域」，亦深中名士之弊。「翩然一隻雲中鶴，飛去飛來宰相

衙，「古今名士類此者正多，固不獨陳眉公、袁子才等人，如淵明之蕭然物外者，豈易得哉！（以上三則三十六年三月七日作）

翁文恭同蘇日記薛福辰言破洋人惟有陸戰，陸戰之法，曰散陣，行陣，小陣，其守法則用瀛黔地營，必可操六七成勝算。按此即游擊戰抗敵之說，七十年前人（翁記此事於光緒二年）已有見到者矣。（三月八日）

附錄

編者按：以下各則，係就先生若干未完成之遺稿中摘錄而成，雖並無系統，然仍有保存之價值，故附於本書之末。

▲自來中國筆記文字，約分六派：其一，考訂文獻，網羅逸聞，可命之曰文獻派；其二，訓詁經義，校刊書篇，可命之曰訓詁派；其三，旅行所經，記其風土，可命之曰遊記派；其四，搜奇紀怪，恢張鋪比，可命之曰小說派；其五，抒情紀感，文采流連，可命之曰小品文派；其六，評隲詩文，鼓吹風雅，可命之曰詩文話派。第一派如容齋隨筆，第二派如讀書雜誌，第三派如邱處機西遊記，第四派如搜神記，第五派如浮生六記，第六派如唐詩紀事，余今茲之作（按指老生常談）皆非其類。按六家之外，尚有說理一派，如禪宗及宋儒語錄之類，可自成一家，此作略仿其意，惟偶感即書，說理不求其精，體例亦不蘄其純耳。

▲從來非常時代政治上的成功者多屬流氓，漢高、明太之類是也，希特勒也是此類

人物。蓋流氓因爲腦筋簡單，故意志堅決，無身家性命的顧慮，凡事勇往直前，不屑屑於計較成敗利害。故在鬥爭場合中常易爭勝。書生則顧慮既多，左思右想，都覺得算盤打不過來，結果一事無成。坐候解決，水滸傳上白衣秀士王倫，即是此類典型人物。希特勒如果是書生，則在此次開戰之先，定必左右打算：英法的實力如何？有無打勝的把握？打勝之後又有什麼好處？自己的國力在此次戰爭中將損失若干？蘇聯是否靠得住的朋友？有無後顧之憂？如此一來，便勇氣全消，再也打不成仗了。英法過去之失敗，即因此類書生式政治家如鮑爾溫、路易布魯姆之流執政的緣故。設使法國在希特勒進兵萊因之時，即斷然出兵干涉，或在西班牙內戰時，即公開援助人民陣綫政府，則德國何至猖獗如此。乃優柔懦怯，坐失時機，今歲不戰，明年不征，致造成三面包圍的苦境，悔之晚矣。墨索里尼雖是英雄，但也是書生出身，故此大參戰也未免顧慮得太周到些，反失去機會，也未可知。中國歷史上書生之作非常時期政治鬥爭失敗者甚多，如後漢之劉表，隋末之李密皆是。其成功者僅漢光武帝一人，亦因同時與之競爭者並無流氓之故，如公孫述之盛陳陞衛，延見故人，即是道地書生作風，其失敗固宜。諸葛亮不敢用魏延出子午谷之計，以致終其生踟促於祁山渭水之間，亦因書生過於把穩之故。近代曾文正公爲書生中之戰勝流氓者，其生平小心謹慎，自是書生美德，然所以成功並不在此，其

成功之故，乃在其人頗有流氓手段，故遇事能蠻幹、狠幹，賴此成功。且其輔佐如胡林翼、左宗棠、李鴻章、彭玉麟之流，都是流氓氣很重的人，斷非謹原一輩，所以能够成功。然曾李輩畢竟爲書卷所誤，設使曾氏在平定東南以後有自取的勇氣，李氏在西后與光緒爭權的時候，有清君側的勇氣，則中國早已有新機，何至有今日！

▲民主政治的有力的支柱，是具有獨立人格和獨立意見的個人。任何形式的專政都不承認個人；在任何形式的專政之下，只有奴隸，只有留聲機器，只有被強姦意思的弱者；所謂獨裁國家，就是一個國家只有一個意見，一種報紙，一種通訊社，一個聲音。

▲擁護獨裁政治的人，往往好拿領袖制和專家政治的需要來作辯護的理由，同時反對獨裁政治的人，往往也連領袖制甚至專家政治一齊反對，其實這都是錯誤的見解。須知領袖制度、專家政治、和獨裁政治決不能混爲一談；領袖制度並不是獨裁政治所特有的形態，事實上任何社會都不能無領袖存在，而民主國家之需要領袖更甚於獨裁政治。

社會學家素羅金氏在社會變動論一書中曾告我們說：社會扁平化（即一切平等）的理想永遠是一種空想，只要社會有了組織的形式，就免不了階層化的形態出現。所謂階層化，就是有領導者和被指導者，統治者和被治者，支配團體和被支配團體的不平等的事實。實際上我們也不會發現在那個民主政治或共產主義社會，甚至無政府主義的團體

中，沒有領袖制度存在，所以領袖制並不是獨裁政治的唯一特色，領袖制的需要也不足以爲獨裁政治辯護的理由。

相反地，真正的領袖制只能存在於比較民主的社會中，而獨裁政治卻祇能產生假領袖。獨裁政治下的領袖是靠暴力取得的，往往有不配做領袖的人因爲暴力的關係，僥倖取得領袖的地位，這種領袖本身不見得真有領袖的能力，所以最後終歸失敗；如同過去直系的領袖曹錕即其一例。此外還有憑藉世襲、血統、以及其他關係徼倖取得領袖地位的，更是有才不勝位的現象，甚至引起革命，歷史上的君主政治或貴族政治下，這種現象指不勝屈。滿清末年的皇帝溥儀和他父親載灃，就可以爲例。

民主政治則不然，民主政治下的領袖完全是靠自己的才力德望得來，像晉惠帝那樣不辨菽麥的昏君，決無被選爲領袖的希望。所以在民主政治之下，才有真領袖可言。要擁護領袖制，就得先促成民主政治。

一切政治制度的決定因素在乎民族性，所以領袖的性格才德是因民族而不同的。某種性格的人，在某一民族中可當領袖，而在另一民族中則難免失敗；如同濱口、原敬、犬養等政黨領袖，若生在大英帝國立憲政治之下，不難與格蘭斯頓、沙士柏雷等並駕齊驅，不幸生在瘋狂的日本社會中，竟被犧牲。反之，拿破崙若生在英國，希特勒若生在

中國，也決不會得到多數羣衆的狂熱的擁護。

中國二千年來受儒家王道思想的陶鎔，養成了尚德不尚力的民族性，所以民衆擁護的領袖是以德望爲主，而不是以才力權勢爲主。二千年來中國歷史上最受民衆擁戴的政治領袖是周公、漢光武、諸葛亮、曾國藩等，都是比較以德望著的。

▲有一位著名的理論家，把帝國主義的侵略分爲三種方式，就是①貪圖金錢的歐美派，②貪圖土地的東洋派，③爲代帝國主義作文化宣傳的國內派，這三種分法的得當與否，因爲我不是理論家，所以不敢妄肆批評。不過我至少覺得這位先生還忘記了（或者有所諱而不言）尚有一個第四派漏未列入，這第四派便是方法多端的蘇聯派。這一派把前三派的長處都一齊吸收了去，並且神而明之，要得更爲巧妙，不露狐狸尾巴。他也貪圖中國的金錢（沒收華僑的產業，排斥中國人在外蒙的貿易，壟斷外蒙經濟權，煤油花標布等大量向中國傾銷），他也貪圖中國的土地（建設外蒙傀儡國，控制新疆，指揮共黨擾亂中國的內部），他更會豢養一大批爲赤色帝國主義作文化宣傳的國內派，在思想上製造左傾的把戲，驅青年拋棄祖國去擁護蘇聯。不但在共黨和準共黨中可以找出無數這樣賣身投靠的無恥文人來，他們還會搖身一變，自稱悔悟，加入他們所反對的陣線，而實際上仍是天天替馬克思宣傳。所以我奉勸一般讀者，在接受大理論家的理論以外，

不要忘了還有第四派。（本則民國廿四年作）

▲從這次歐戰的教訓看來，一切主義制度都不過是宣傳的花樣，無關大體，只有國力才是實實在在的本錢。但是國力並非專指船堅礮利而言，也得要看使用船使用砲的人如何。法國在此次歐戰之前，未嘗不船堅礮利，但是人腐化了，當國者無遠識，臨敵者無鬥志，雖有飛機坦克而無以用之，這就種下失敗之因。德國在上次歐戰之後，武裝是全被解除，經濟是全被封鎖，但是人沒有腐化，幹勁還在，所以才有今天。

▲理想是一件看不見摸不到的東西，但卻具有無邊偉大的能力。理想能够使一個人發了狂，去殺身成仁，舍生取義；理想能够使整個社會都發了狂，去爲一件宗教上、政治上的抽象原則而犧牲一切，共同生死。任何一件大事業或是大運動，不是專靠苟且敷衍，投機取巧所能成功的，背後必須有一種深遠的理想做原動力，理想如源，事業則如水，無源之水必枯，源深則水大，源淺則水小，故一切大事業必自培養深遠的理想起。有孔子的理想而後有二千年以來儒教化的中國，有佛陀的理想而後佛教始普遍於東南亞洲，有耶穌基督的理想而後有基督教的歐洲，有穆罕默德的理想而後有阿刺伯帝國，有奧古士丁的理想而後有一千年的教皇統治，有馬丁路德的理想而後有新教革命，有加爾文的理想而後有日內瓦新教政府，有羅耀拉的理想而後有耶穌會，有盧驢的理想而後有

法蘭西大革命，有菲希特的理想而後有德意志的統一，有馬志尼的理想而後有意大利的復興。世界上古往今來一切大事業大運動無不自理想鼓動而來，因為大事業都是靠羣衆的力量造成的，只有理想才可以團結羣衆，利祿權勢卻只可以驅使一般塚中枯骨的行尸走肉。一個理想枯竭的民族必然不會久存於世界，一個理想幻滅的革命者必然會向現實投降，一個沒有理想的個人必然會以升官發財爲唯一目的而腐化起來。

做領袖的人更應該時時以理想鞭策自己，因爲只有以理想領導羣衆才能使羣衆心悅誠服，若是只知道以利祿牢籠驅使人，則豪傑之士決不肯心服，所能驅使者不過是一般庸衆，而且這些庸衆既爲利祿而來，則一到緩急必難倚恃。古今來偉大的領袖，上焉者以理想鞭策自身，領導羣衆，其次也必以理想號召人，而以感情意氣輔之，決無專恃權謀利祿者。以曹操之奸雄也必須仗挾天子以令諸侯的尊王理想以爲號召，而又能使部下激於意氣甘爲效死，始能所向有功，若是專恃利祿牢籠人才，又加之以疑忌，則其結果不過王世充之流而已。

▲我們應該認識目前的世界是一個新戰國的時代，決非如一般國際騙子們所鼓吹的什麼永久的和平之類。我們應該正確認識生物界的大法永遠是鬥爭不已，國與國的關係也永遠是鬥爭不已，一切和平合作都不過是弱者的幻想。中國今日固正在遭逢着歷史上

空前未有的國難，但即使這次國難倖解除以後，也依然還有無數未來的國際鬥爭在等候着，決無苟安和平可言。世界的演進正依照着生物演進的大法，強凌弱，衆暴寡，小國終將消滅，只有大國才能存在。因爲小國縱然已進化到國族意識的階段，但因爲數量上的弱勢，如一旦被滅，不能即刻復興，終久難免被征服的國家同化。中國幸而是一個大國，所以在未來國際鬥爭場上，比較佔優勢，但優勢是不可終靠的，因爲在小國滅亡淨盡之後，接着便是大國與大國間的競爭，其慘酷更將十百倍於目前。中華民族若欲終免於失敗，必須以最大的努力與決心迎頭趕上去，加速創造一個堅固生動的新中國。

▲唐朝是我國歷史上政治、軍事、外交的黃金時代，也是宗教和藝術的黃金時代。

爲什麼到了唐朝會突現出這樣一個時代？這是全國各大民族文化結晶的結果。中國境內的五大民族——漢、滿、蒙、回、藏，在經過十個世紀以上的接觸交換的結果，到唐帝國出現的前一刹那而混合了，而彼此融化了；不但是文化上的接枝，並且也是民族血統上的合族。民族混血和文化接枝的結果，在東亞這片大陸上突現了一個前無古人的新集體生命。這個龐大的新中華民族，獨立地站在從蔥嶺到太平洋中間的這一塊茫茫大陸上，向四方放射出無比的光輝，沾溉了四方無數的後進民族，我們眼前的敵人日本就是其中最負恩深重的一個。

作爲中華民族主體的漢民族，從秦始皇起，開始完成了政治的和文化的統一，兩漢四百年中繼承這個民族凝成的形態，把她更團固了，更穩定了。到了東漢中年，這個民族已經有了五千萬以上的人口，當時全世界任何民族（包含羅馬帝國在內）所未會達到的最高水準。在孔子思想的統一教化之下，漢民族養成了崇孝弟，重農業，尚德教，愛和平的平易近人的美德。崇孝弟，故人口綿衍，不忘祖先；重農業，故社會經濟建設在極堅固的基礎上，不易動搖；尚德教，故能以文化團結自己民族，感化別的民族；愛和平，故和四圍的民族容易相處，促成相互了解，而國力也不至於浪費。這四種生活的態度，若是在個人身上，這個人在社會中是一個容易成功的人；在一個民族身上，這個民族就變成了世界上最實際最平易最容易站得住腳的民族了，這就是漢朝對我們的貢獻。

但是，這樣的生活態度也不是絲毫沒有缺陷的，因爲過於愛好和平，所以不免養成文弱的氣質，不容易和外來武健民族鬥爭；因爲過於務實際，所以文化藝術不甚發達，人民缺乏崇高的理想和浪漫的心情；再加上漢末以來政治的腐敗，內戰的連續，把人口大大地減少，經濟力量完全破產，東北、西北的異民族乘機侵入，就造成了五胡亂華南北朝對立的分裂時代。就漢民族講，這四百多年中是一個比較黑暗的時代，但是就全體中華民族講，這卻是一個最有意義的時代。

陰山脈把中國本部和內外蒙古成兩個人物風土絕對不同的環境，在山南，氣候是暖的，雨量是足的，河流是縱橫的，在這上面孕育了漢民族的農業文明；在山北，從東南海上吹來的暖風被山擋住了，只有西伯利亞的寒流天天挾着沙礫吹將過來，把土地吹得變成了一片的沙原，只有最耐得乾耐得冷的野草才能够生存，在這一塊大陸上，不能產生農作物，因之也不能夠產生一個愛和平勤耕稼的農業民族。居住在一塊草原上的人，只有靠着騎馬射獵和牧畜牛羊爲生，因之就產生了一些武健流動的游牧民族，他們天天望着山南的錦繡平原垂涎作夢，有一天他們能够也躺在那溫暖豐沃的平原上受不盡薰風的吹拂，他們的夢便滿足了。這種渴夢的強烈的誘惑，便構成了四千年北方民族向長城以南牧馬的不斷的鬥爭，秦始皇爲這個會築了長城，但是，天然的山脈還擋不住這一股來勢，人造的長城又能够擋幾天呢？當漢朝初建國的時候，居住在這一塊草原上的就是有名的匈奴民族，他們和漢人鬥爭了一百多年，一直到了漢朝最英武的君主武帝出來，才覺悟了制馭北方游牧民族的最好辦法，不是消極的防禦，而是積極的進攻。從漢武帝到漢宣帝，經過了八十多年的奮鬥，把匈奴民族打成了一個漢家的附庸，從此以後，胡漢對立的形勢是消滅了，匈奴的單于娶了漢家的女兒，生下了孩子便是漢家的外孫，匈奴的王子到漢朝的京師來做侍子，學習了漢家的文化，到了東漢末年，索性把部

族也搬到陰山以南來了，在山西西南部落下了脚。五胡之亂，首舉叛旗的是匈奴的左部帥劉淵，但他姓的卻是劉，國號卻是漢，自許的卻是武超絳灌，文過隨陸，這個匈奴的領袖已經漢化了，他的部族不久也就完全漢化了。五胡亂華之禍，受害最重的雖說是漢人，然而卻替漢民族接受進來一個武健壯驕的匈奴民族的血統。

東北的通古斯民族，在魏晉南北朝之際最出風頭的是鮮卑人。漢化也最深。前燕的慕容恪、慕容垂兄弟，完全是一個漢族名臣名將的化身。拓跋魏起自代北，受的漢化較淺，但入主華北不過一百年，就出了一個愛慕華化的孝文帝，他把國都從平城（山西大同）搬到了洛陽，把自己的姓拓跋氏改成元氏，手下的大臣都隨着改了許多漢姓，獎勵和漢人通婚，語言文字都竭力學習漢人，從此以後，一個龐大的東北民族和漢人完全同化了，所未同化盡的，只賸下些留在塞外的本家，直到一千年後，趁着遼金清三次的南侵，才徹底和漢人打成一片。

西北的民族，五胡亂華時代到中國來的更多，大股的有羯人、氐人、羌人，他們在中國本部所建的國家如後趙、前秦、後秦、成漢等，也都是完全漢化的。譬如後趙的石勒用的謀主便是漢人張賓，他平生的自比也是漢高帝和光武。前秦主苻堅更是個比北魏孝文帝更早愛慕華化的人，他的用人不分種族，一視同仁，更特別尊崇孔子的禮教。如

果不是涇水之戰把符堅的統一之夢打破，外來民族的華化還要更早一百年。

西北各民族的入侵，不但在民族的混血上增加了幾股生力軍，並且在文化上開拓了幾多的新天地。西元四五世紀時東亞各民族的接觸，一方面是外來民族學習了中國的文化，接受了中國的血統，在意識上和形質上完全變成了中國人；一方面也是中國民族從外圍（特別是西方）吸收進來許多新的文化質素，學習了許多前此未有的新學問、新智識、新技藝、新的人生觀、新的宗教、新的生活態度——乾脆說，從此以後，中國民族整個換了一個新人。

原來波斯、希臘、印度這三種古文化在亞洲西部南部開了花結了果的時候，正當我們中國秦漢的盛世；中國民族正在有氣魄，有能力，有興致，可以接受外來的高度文化的時候。從漢武帝派遣張騫通使西域起，打開了西方的門戶，中國人開始發現橫互在西方大陸上的，有幾多光輝燦爛的文化體系。政治家和軍事家向西域開拓他們的事業，商人們向西域尋求財富，熱誠的宗教家跋涉萬里到西域去禮拜他們的聖土，這些人回國的時候帶回了各種各樣的西域文化，從最物質的苜蓿、葡萄，到最精神的佛教哲學。五胡亂華在文化交流之外又加上了民族移徙的新動力，這些外來的游牧民族，他們大都是在西域飽沃過文化的洗禮，他們雖然蹂躪過中國的土地，殘殺過中國的人民，卻也贖罪似

地替中國帶來了無數珍貴的文化禮品。兩晉六朝時代，民族上的大混血和文化上的大交流，替中國這片大陸開拓出一個光華發越的新文明。

唐朝大帝國便是在這民族混血和文化交流的兩大堅實基礎上湧現出來的。唐朝的帝系，有人說是出於胡人，此說尙待考證，但是從母系方面說，則含有胡人的血統無疑。唐朝最偉大的君主太宗，他母親竇氏的外祖母便是北周宇文氏的公主，而宇文氏是鮮卑人，竇氏一族據說是漢朝竇融之後，但東漢末年因竇武之禍已逃入匈奴，改氏爲紇豆陵氏，所以最低限度說也是受過匈奴同化的。因此，唐朝的帝系正可以說是漢蒙滿三大民族混血的結晶，如果承認李氏出於突厥的新說，則還可以說唐朝帝系中也含有回族的血統。中國境內四大民族——漢蒙滿回——的混血，產生了一個偉大空前的唐帝國，這是第一次中華民族的帝國，而不是單純漢民族的帝國。在這個帝國之下，一視同仁地統治了若干不同的民族，起用了若干不同民族的人才，從名將的契苾何力、黑齒常之、高仙芝、封常清、哥舒翰、李光弼，到詩人的李白、元稹，表現出這個偉大朝代有無比的包容性。

▲十餘年前，文化界會有所謂中國社會史的論戰，參戰的雙方立論雖然不同，但關於社會發展階段的區分都立足於馬克思主義之上則同。二十年來中國思想界不談社會

史問題則已，一談及這個問題似乎便不能脫離馬克思主義的窠臼，以為只有馬克思關於社會發展階段的分類才是惟一正確而有權威的分類法，因此大家便只有在馬克思旗幟底下兜圈子。例如從商朝的後半期一直到西周末期，中國的社會是一個封建社會。春秋時代，即是這個封建時代的崩潰時期，至戰國時代則這個封建時代已經終了，而成爲此後新時代的造形期。這個繼封建時代而起的新時代，究竟應稱之爲什麼時代？這就異說甚多了。照馬克思主義正統的解釋，繼封建社會而起的應爲資本主義社會，但戰國以後的中國社會，顯然不是資本主義社會，雖馬克思本人也明白此點，因此他創爲亞細亞生產方式之說，以爲亞細亞各民族的社會發展是異乎西歐社會發展的過程的，是一個例外。這樣的說法無異於自己承認自己的理論可以有例外，而這例外的範圍中所包含的民族又是很廣泛的，遠過於西歐數倍。然則我們又何嘗不可以說，亞細亞各民族的社會發展過程乃是正常的過程，而西歐的社會才是個例外呢？如果照這樣說，則根據馬克思派的眼光，亞細亞各民族的社會形態是停滯不進的，豈非停滯不進才是正常的社會形態，而由封建社會發展到資本主義社會反成爲不正常的例外了嗎？依我們看來，所謂亞細亞式的社會根本就不成一個名詞，因爲亞細亞全洲中包含有若干情形不同的地域和民族，單以經濟生活而論，有西伯利亞的寒帶草原和漁獵生活，有中央亞洲的亞寒帶草原和游牧生

活，有西南亞洲的沙漠和游牧生活，有印度半島的熱帶平原和農業生活，有中國大陸的溫帶平原和農業生活。依照經濟的情形，全亞洲至少可以分作這五大不同的區域，各自過着適應本區地形的社會生活，怎能够以亞細亞式的社會一名詞籠統代表，而目爲永遠停滯，毫無進步呢？馬克思對於亞細亞社會的例外認識，並非創自他本人，其錯誤實沿自黑格爾，在黑格爾的歷史哲學中就把東方式的社會發展列爲例外的。百年以前，歐人對於亞洲各民族的認識猶未充分，所可資根據的材料又比較少些，其觀察錯誤自不必苛責。其實馬氏不但對於亞細亞的社會觀察錯誤，即對於西歐社會的觀察亦未見精確。他所主張的封建社會之後即緊接着資本主義的社會，此例僅能適用於英國，在歐洲大陸便不盡然。以法國爲例，法國的封建勢力自十五世紀以後便爲中央集權的國王勢力所打倒了，從路易十一以後，法國國王逐漸擴張他們自身的權力，以與封建貴族鬥爭，削減貴族的鑄幣、擁兵及徵稅之權，中央政府的司法權力也逐漸侵入貴族封土，這種趨勢到路易十四而登峯造極。所以法國在大革命以前，封建社會早已結束，而又明明不是資本主義的社會，篤信馬克思主義者，對於這一階段的法國社會無以名之，便只得因爲她之尚未資本主義化而仍稱之爲封建社會，這猶如對於秦漢以後的中國社會仍作爲是封建社會一樣，實在是不合理的稱謂；因爲這無異於說路易十四以前及以後的法國，秦以前及以

後的中國，並沒有什麼嚴重的區別，這豈非抹殺歷史的事實？在我們看來，講社會史的人很可以不必這樣「削足適履」，寧可歪曲歷史的事實而不敢修改馬克思的理論，我們只要承認馬克思的分期法並不正確，人類社會發展的過程，在封建社會之後，資本主義社會出現之前，還應該有一個「專制社會」的時期，所有一切困難便迎刃而解了。

▲高度發展的文化對於一個民族是有百利而無一害的嗎？我對於這個問題的答案是偏於否定方面的。我以為文化在發展的某一階段上對於民族是有利的，但爛熟的文化，發展到了極端，對於民族會害多利少，因此一個文化悠久的民族不應以其文化自豪，而應當警覺文化對於民族所帶來的毒素，趁早學習野蠻人，用野蠻的血清來澄清文化的毒素。關於這個見解，我在十年以前已於蠻人之出現一篇短文中略略提到。

自古以來，就有咒詛文化，主張復返自然的論調，中國的道家，西方的盧騷是最有名的代表。我的主張卻和這些意見恰恰相反。道家者流以為原始的人類是一個無私寡欲淡泊不爭的社會，有了文化以後才有爭端，因此他們咒詛文化，而渴望恢復到遠古時恬淡無為的寧靜世界。這種看法與現代人類學、社會學上所探索到的古代社會實況完全相反。事實上，這僅是一部分「文化人」的空想，這種空想之所以產生，一部分是由於當時的社會已因文化的毒質使有思想的人感覺到窒息的難受，而不得已發出自由的呼聲；

另一部分則由於這些「文化人」受文化的麻醉過深，他們雖不滿於現狀，而無力為積極的掙扎，反向更麻醉的理想境地去追求懷想。這正如一個鴉片煙癮過足了的人，渴望睡眠一樣，是一種中毒過深的表現。

事實上，和平、寡欲、恬淡、不爭，都是人類文化所陶鎔出來的理想，原始的蠻人是不懂這些的。一些「文化人」總是主張在生命的世界之上還應當有一個理性的、價值的世界，這世界是屬於文化的，而非屬於自然的，只有高尚的入類才會認識這個世界，而社會進化的目的也就在於脫離野蠻的自然生活，實現這樣一個崇高理想的世界。但文化之所以可貴，乃因為它是為人類的需要而產生的，它在適當時可以幫助人類的生存發展，可是到了它的發展和人類的需要脫節時，祇能為人類而拋棄文化，不能為文化而拋棄人類。如果把文化世界從生命的世界中劃分出來，使它另自成一單位，並且認為應位置於生命的世界之上，則其結果必有為文化而犧牲人類之一日，如印度宗教家的灰身滅度之類，這樣的文化是自殺的文化，因為它已竟超過了人類所需要的限度而變為一種毒害生命的質素了。

▲所謂「學術」至少應該有兩種意義，一種意義是學術即知識，研究學術是為求得真知灼見，其目的在「真」；另一種意義則學術乃是做人的工具，研究的目的是為了做

人，不是爲學術而研究學術，乃是爲人生而才來研究學術，其目的在「善」。這兩種對於學術的不同看法，代表兩種知識觀，兩種人生觀，兩種文化型式；換言之亦即中國文化與西洋文化之大分水嶺。

▲西洋文化自來就是一個主知的文化，希臘最初的哲學家其所致力之處，乃在解答宇宙的奧妙，滿足自己的好奇心，所以說哲學即是「愛智之學」。解答而無結果，於是懷疑派出來說世間本無真理，「人」才是「萬物的尺度」。蘇格拉底不滿意於這種懷疑詭辯的態度，想替當時的社會樹立人生倫理的規範，他的說法是：知行原是合一的，凡眞能知者必能行，他依照當時希臘哲人的一般途徑，用知識的推論來證明倫理道德的正確性，從求真以達到求善的目的，這種態度本來是很正當的。但是其後繼者不能擺脫希臘思想的固有圈套，依然在知識的問題上去兜圈子，忘記了蘇氏原意本以求人生最高之善爲學術的根本。柏拉圖以「理型」爲知的眞根源，與此理型相符合者即爲眞知，「善」的理型也不過是衆多理型中的一個，雖然它是最後最上的一個。照他這樣說法，善不是一種「行」的形式，而依舊是一種「知」的形式，把行爲歸納於智識系統之內，這才像一個希臘人。他的弟子亞理士多德看重具體的事實過於抽象的理型，把精力專用於具體事實的研究上，這就建設了後來科學的基礎。柏亞二氏自然並沒有完全拋棄師說，他們

對於人生道德問題也相當注意，所以共和國的理想發揮於柏氏，而倫理學的輪廓造端於亞氏，但無論怎樣，他們兩個人依然和一般希臘人一樣，把知識的問題看得忒重，而把人生的問題當作副產物。後來西洋的唯心派哲學走的是柏拉圖路線，唯物派、經驗派和一切科學走的是亞理士多德路線，兩種路線雖然不同，並且似乎相反，但其以知識即學術，求真理即為治學之目的則一。

▲「倫理」一辭在中國古書上始見於荀子臣道篇「倫類以為理」一語，故一說到倫理便含有人與人的關係之意，倫理即是人與人相互關係之規範，亦即是社會行為的規範。社會是由人集合而成，集許多利害、興趣、思想不同的人於一團，如何能防止他們的衝突抵觸，這便需要有一種共信的倫理標準以範圍之。我們中國的傳統倫理思想具見於儒家學說之中，儒家思想可以說完全以規定人與人相互關係的行為規範為中心，如常、禮教、仁義諸說，都不外此義，而其系統最完整的莫如大學一篇。大學上特別提出「絜矩之道」四字，所謂「絜矩之道」，便是指人與人間的相互對待關係，也就是倫理規範中的主要問題。人羣結合的主要關係，不外乎家族、國家、天下幾層組織，而大學所講的便是這幾層組織間的相互關係，所以大學一篇是我們先民講倫理規範最有系統的書。二千多年來的中國民族，便是靠這種共同信守的倫理標準而能够綿延到今日。

▲對於人類歷史文化的發展，採取一種有機論的看法，並不是最近才有的，中國古人已常以「初」、「盛」、「中」、「晚」四期來說明政治上以及文學上的發展過程，印度的佛教徒也常用「生」、「住」、「異」、「滅」四階段來說明一種「法輪」的流轉命運。這種觀點，既非進化論，也非退化論，比較地近於循環論。但純粹的循環論是機械的，其思想由於古人觀察天體運行的結果比擬而得，如邵康節皇極經世書中「元」、「會」、「運」、「世」之說，即是一種完全模擬天體運行的機械的循環論；古代陰陽家的「終始五德」之說，亦屬此類。有機論的看法則與此稍有不同，有機論的思想不是從天體運行現象上比擬而得，乃是從生命現象上比擬而得的，其根源比一切思想更早。因為在原人時代，已經流行着一種「萬物有生論」的信仰，以為一切事物也都和人類一樣，有生命的徵象，可以生命的法則解釋之。這種見解，從遠古起，一直到現在，在人類思想上佔着很重要的位置。

歷史文化的有機論與進化論有相似之處，因為有機現象的發展可視為一種進化，但一般進化論多含有被動的、機械的意味，而有機論則承認生命界有自發的力量，即進化的路綫可由自己抉擇，不是被動的適應環境，而可以主動的創造環境，因此其進化並非機械的。有機論又近於展開論，因為它也承認歷史現象是發展的，但並不承認後來一切

展開的現象自始即包含於原始的種子之中，這是與展開論所不同之點。有機論又頗近於循環論，如中國古人所說的「四時之序，成功者退」二語，可解釋為循環論，也可解釋為有機論。本來，生命的生老病死現象，與天時的春夏秋冬現象，在表面上頗多類似之點，故由天時之循環以比擬人事之生滅，在古人視之實極自然，而死後輪迴之說也即由天時現象啓悟而來。但事實上物理的機械的循環現象，與生命的有機的發展現象，兩者之間實存在有鉅大的異點，生命的現象實不能認為屬於一純粹的機械的循環現象。

有機論者把歷史文化的發展看作是一件有機的過程，自有其種種的理由。最粗淺地說，歷史文化是由人類所構成，人類既為有機體之一種，故由其思想行動以交互構成的歷史文化現象，自應以有機論的原理解釋之。但有機論的意義還不在此，有機論者不僅把歷史文化現象看作是與個體的心理或生理狀態有關，並且更進一步，承認歷史文化現象本身就有超個體生命而存在的實在性，就是一個獨立的生命體。

▲神性與獸性之間有無本質上的連繫呢？在純肉的獸性根柢中怎麼會忽然躍出神性的理想之光來？我在人生的悲劇與國際的悲劇一文中曾經指出，產生人生矛盾衝突的根源原因是生命演化的自然結果，生命演化的基本趨勢是由無組織到有組織，由簡單組織到複雜組織。從單細胞生命到複細胞個體生命，是一種階段上的進化；從複細胞個體生

命到復個體集體生命，是又一階段的進化。在每一階段中生命產生了自我的意欲，自我意欲的基本要求是發展，無限制的發展，但客觀環境不容許每一個生命都作無限制的發展，因此生命的意欲不能暢遂，苦痛遂起。人類在今日是一個復細胞個體的生命，但一方面還殘留有單細胞生命活動的潛勢，一面卻又已開展了一個生命向上的新階段，即社會集體我的階段。細胞我，個體我，社會我，三者並存於一身，大我與小我，小我與更小的我，各有生命的欲求，也各各限制着另一種生命的欲求，再加以自然環境的限制，當然矛盾衝突是絕不可避免的。因此，我們就可以了解：所謂神性並不是別的，就是為大我的生命欲求而產生的心理條件；所謂獸性也並不是別的，就是小我的生命欲求的滿足。大我小我，社會集團的大利大欲，個人或細胞的小利小欲，根柢原是相同，不過是一種生命向上演化的幾個階段。「自環為私，背私為公，」公私原是一體。所謂私，不過是只顧小我的意欲要求；所謂公，也就是犧牲小我而求有利於大我的生命活動。為求大我生命的完成，不得要求小我作種種犧牲，互助，愛人，服務的所謂美德，這就是我們現代的理想主義；而同時一方面小我還在作種種有利於自己，而不利於公的生命的活動，這便造成了現實主義。大我和小我的衝突，造成了靈肉交爭的事實，由心理的矛盾演成了人生的悲劇。

理想的生活雖是可貴，然而人不能一躍而消滅個體生命的欲求而完全變爲社會集體的一分子，因此理想主義必須顧及現實，但純現實者執着現在而忽略將來，執着小我生命而阻礙了生命向上發展之機，更不值得。

理想主義與現實主義的調和，神性與獸性的協調，把握着當前的需要，不落後，也不過於超前，人生之道，如是如是！

▲禮本是封建社會秩序的總稱，中國社會到周朝才完成了封建的形態，所以周人也最重禮教。孔子的時代禮教已經陵遲了，一般賢士大夫除了少數實際政治家如鄭子產之外，多數總還夢想恢復這種已墜的秩序，孔子也是其中之一，子貢欲去告朔之餼羊，孔子便說：「賜也，爾愛其羊，我愛其禮。」魯之季氏，八佾舞於庭，孔子便說：「是可忍也，孰不可忍也。」顏淵問仁，孔子便說：「克己復禮爲仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。」禮教之興是文化大啓以後的事，是比原始的自然狀態爲進步的，所以子夏聽了「繪事後素」之論以後，聯想道：「禮後乎？」孔子便說：「起予者商也，始可與言詩已矣。」禮不是一成不變的，更應該隨時改革，但必有所因，所以說：「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也；其或繼周者，雖百世可知也。」顏淵問爲邦，孔子便說：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞，放鄭聲，遠佞人。」可

見禮貴取各代之長，不必膠膠於一代之制，這是孔子對於禮治論的特別貢獻，後世所以稱爲「聖之時者」。孔子尚禮的主張，到再傳以後，始發揮淨盡，成爲儒家最中心的思想。

▲周朝封建社會的建立，原來是從宗法的關係推演出而，宗法關係是封建組織的核心，因此君主和臣民的關係也就是家人父子兄弟的關係。明白了這個，便了解大學上爲什麼說：「欲治其國者，必先齊其家」的道理了。就天下而言，天子是宗子，是天下之大宗，所以其他的人都應該尊事他；就一家而言，也有宗子和支子的區別。宗子有承繼祖先的優先權，所以祭祀祖先是他的主要職務。這樣的社會關係是把天下和家族打成一片，其根本在孝弟兩個觀念。因爲要子應孝父，所以才有祭祖之禮，喪葬之禮，及祀天配祖之禮；因爲要弟應事兄，所以支子才推尊宗子，諸侯才服事天子。孔子深知此義，因此對於孝弟之義竭力提倡。他的弟子有若也說：「其爲人也孝弟，而好犯上者鮮矣。……君子務本，本立而道生，孝弟也者，其爲仁之本歟？」周朝的封建社會，最重禘禮，禘是祭始祖所自出之帝，祀之於始祖之廟，乃追溯到家族的本源，孔子是最明白這個道理的。

▲過去歷史的演化可分三個階段：一、傳奇時代，其特徵是主情的，求美的，文藝

的；二、教訓時代，其特徵是主意的，求善的，倫理的；三、考證時代，其特徵是主知的，求真的，科學的。一部完整的歷史，必須用科學的方法去搜集史料，用倫理的標準去選擇史實，用哲學的想像力去構成系統，用藝術的手腕去撰成歷史。偉大的歷史必須能喚起偉大的共鳴，因此它必然是社會心靈的產物。我們學歷史的人，應以歷史為一有機的生命而研究之，以個人及集團人格滲入歷史而了解之，須知有生命的歷史本身即為一不朽的生命，同時有生命的歷史可以促進生命的向上。

▲一切科學能成爲一種獨立的科學，因爲它們都各有特性，各有不同的研究方法。歷史的特性尤其顯著，即以其時間的特性來說，其內容包含以下幾個要點：一、隔代：其他科學所研究的對象多數是屬於空間性的，研究者可以對之作直接的觀察與實驗，但歷史則不然。歷史學所研究的對象（原始事實）和研究者中間隔着一個時間的牆壁，我們現在所研究的乃是通過時間長壁後再現於我們眼前的事實的「影象」，而並非事實本身，其理甚明。二、不再現：原始事實已屬過去，無論如何不能再現，故不能採實驗的方法，像化學家化驗物品一樣。三、傳遞：原始事實雖不能再現，但是可以經過各種媒介，傳遞於後代，但當展轉傳遞之時，其所傳遞之事實，已非原始的事實，而化爲「史實」。四、演變：傳遞的過程須經過若干次，每傳遞一次，原始的形狀即改變一次，故

「史實」是演變不已的。五、累積：史實在傳遞和演變時，即是通過時間之流，因此每一個時代對於史實常加入許多新影響，通過的時間越長，新增的性質也越多，故史實的本性是累積的，但看一個偉人的言行，越往後材料越豐富，就可證明。六、淘汰：時間對於史實，不但有累積的作用，也有淘汰的作用，有許多原始事實被時間所淘汰了，考古學和輯佚學的工作就是爲想彌補這個缺憾而起的。七、綿延：史實在時間中發展時，前後際是不能隔斷的，所以是一片綿延的狀態。綿延的狀態一旦被截斷，史實便受了淘汰，歸於湮沒，因之也就失去了歷史學研究對象的價值。八、重構：原始事實雖不能再現，但可以經過時間的作用，到現在重構起來，事實上我們所研究的歷史，都是重構的歷史，原始真相是無論如何不能確知的。

▲我們平常用慣了「合理」兩個字，而從不加以深究，究竟所謂合理者是合些什麼理？理是從那裏來的？理是誰定的？理不會變嗎？理是人人相同的嗎？

中國的理學家，歐洲大陸的理性派哲學家，以爲這些問題是不成問題的，因爲理就是天理，所謂天理不過是指天然自具於人類心中的共同條理而已。中國的古人說：「天生蒸民，有物有則，」「人同此心，心同此理，」「孩提之童無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也，」既然如此，所以理是本來自具於人入心中而非由外鑠的，你能

懷疑嗎？你能反對說人心中沒有本來自具的理性嗎？這一派學說說到極端，便成了陸王的良知之說。

但是我們可以反問他，如果說人人心中都有理性，而這理性又是普遍相同的，爲什麼世界上偏有許多人做出「非理」或「悖理」的事來？我們不能否認世界上有惡人，亦不能否認惡人心中有惡念，因此至少我們必須承認人類在「理性」之外還有「反理性」存在，宋儒也不能否認此說，所以他們創出「人欲」及「氣質之性」等說，以解釋這種不能隱諱的現象。照宋儒一般的解釋，似乎天理是本來圓融的，不過爲氣質之偏所蔽，以致舍理徇欲，所以要用「正心，誠意，格物，致知」的工夫去欲返理。

這種理欲二元論的說法，仔細推究起來也是不能自圓其說的。什麼叫做理？什麼叫做欲？且舉個事例爲證。從前王陽明先生有人問他「何謂良知？」他老先生說：「你把褲子脫下來，」這人羞赧不肯，陽明先生說：「你要問良知，這就是你的良知。」照此說來，不肯當場脫褲子的良知，似乎是人人心中所本具的了。然而如果請他老先生到熱帶地方的土番部落中走一趟，到巴黎紐約的裸體跳舞場中去領略一番，否則就到上海的澡堂裏去洗一次池浴也可以，他老先生就可以覺悟不肯當場脫褲子的心理並不是什麼良知，祇不過是一些相沿的習慣，在某一種地方脫褲子便覺羞恥，在另外一種地方便不覺

得羞恥，這不過是習慣而已。假如世界上的人都是向來不穿褲子的，恐怕他的良知反以穿褲子爲可恥了。

有人說，陽明先生的意思並非指不肯脫褲子的行爲，而是指那不肯脫褲子的羞惡之心，這羞惡之心便是良知之一端，羞惡之心是人人所同具的，這便是理性。無論他以脫褲子爲恥，或以穿褲子爲恥，總之他是有恥心的，這恥心便是理性。

照這樣的說法，所謂良知的「良」字就應該去掉，因爲單是「羞惡之心」本身並無善惡可言，我們不能說人有羞惡之心便是有了善念，盜賊爲怕示弱於同儕而殺人，是羞惡之心；浪子和人家嘔氣而傾家狂賭，也是羞惡之心；野心國家爲怕傷及國家的光榮而殺人盈野，也是羞惡之心；妓女非穿綾羅綢緞不肯上街，也是羞惡之心；漢奸賣國賊非做官不能過癮，也是羞惡之心。這些人以不能殺人、散財、賣國爲羞，羞其所羞而非吾之所謂羞。足見羞惡之心本身並不含有道德的意義，充其量不過表明一種心理上的狀態而已。

▲在哲學上，關於演繹、開展、發展、生長這四個概念的同點和異點，必須加以注意。發展的觀念在康德以前的哲學界中就早已孕育了。大陸派的理性哲學中，笛卡爾與斯賓挪莎對於實體的觀念是幾何型的，因此原理自身是本來具足的，祇用得着演繹的觀

念，而用不着發展的觀念。但到萊布尼茲手裏，就已把幾何型的實體轉變爲物理型的實體。照萊布尼茲的想法，實體是能夠活動的存在者，就是力，不活動者不存在。實體就是能夠自行活動的多元個體，萊氏叫它做單子。單子是非延長的，不能分割的；但單子又是獨立的活動力，絲毫不受外面的影響，自發地把自己的狀態展開。照這樣看來，萊氏的單子一方面雖然是本來具足而不受外界影響的最高原因，然而一方面開展也是單子的本來具足的性能之一，所以萊氏的單子不是一種先成不變的理念，而是一種具有開展性的活動。萊氏這樣把活動和開展兩個觀念，引入到實體的性質裏去，確是近代思想的先河。萊氏的單子論和十九世紀末年科學界共信的物質原子論可以比附，所不同者，祇在萊氏的單子是一種不能延長的非物質性的單位而已。萊氏又把單子歸元到一種活動的力，這和二十世紀初電子論發現以後的科學理論更相接近了。英國的經驗派哲學家拋棄超經驗以外的世界實體的研究，而專致力於人類自身認識能力的分析，最極端的分析學說，如休謨簡直不承認除了片段的感覺以外還有他物，這樣的思想就是後來馬赫的感覺一元論的先導。這種對於心理過程的機械的分析是反發展觀念的。但經他們的努力把本體論建設到心理的基礎上，而心理現象實是生物現象亦即有機現象之一種，因此他們反面的功績是摧破了存乎經驗以外的超絕的實體的觀念，而引入到經驗之流的心理領域裏

去，結果比理性派更能助長對於有機觀念的接受。嚴格地說來，在上述的四個概念中，只有生長的概念才有生物的意型，其他三個是非生物的。演繹如同幾何的證題，只是最高原理的複寫，並無變動，更無創新，所以是幾何型的。開展如同一副捲畫的展放，是從固有的形式展開，有了變動，而無創新，是機械型的。發展如同河流的泛濫，有了變動，也有創新，而非主動，我們可以叫它做無機型。生長如同動植物的長成，只有這種看法才是有機型。前面三種概念雖非有機型，而可認為是人類進到有機概念以前的一種預備階段。從笛卡爾到謝林，至多不過了解到開展的概念，尚不能稱為發展，到黑格爾才有了半發展的概念，至於生長的概念祇是最近代思想的產物。

▲中國古代學術思想中影響民族精神最大，可以稱為民族哲學者，約有兩派：一派是八卦說，出於周易；一派是五行說，出於尚書洪範。五行之說，盛於漢代，但漢以後影響漸微，且其起源亦似較晚。洪範的著作時代頗為可疑，有人認為係戰國中年陰陽家出現以後的作品，大約不出西元三、四世紀之間，較之周易為晚近。易經的十翼，雖出現也似較晚，但經文至少當係西周初年的作品，而卦象之圖形出現當更早於此。且自漢以後，二千年來，直至今日，研易者代不乏人，影響遠及東西洋，即漢代雖以五行說為主，而於五行之上必冠以「陰陽」，仍不脫易的影響。故論其源遠流長，實不愧為民族

哲學之代表。且其思想與現代哲學有機論之思想暗合者甚多，可以證明我先民的思想之銳敏而正確。（易爲古代卜筮之書，古代卜筮方法或不止一種，故有「三易」之說，但連山歸藏二易，其書久佚，今所傳者爲僞書。且三易說乃用以配合天地人三統之說，其必係漢代天人相感說盛行以後之僞託無疑，故連山歸藏均無研究之價值。）

▲當一個人的生活常態發生了變動之際，就是他開始感覺到考慮問題的必要的時候。譬如我們每天照例睡在自己家屋的牀上，並不感覺到睡覺的問題，一旦出外旅行，生活有了變動，便發生了睡覺的問題。所以變動便可以促成哲學的覺醒。生活本來時時刻刻在變動中的，所以你的哲學本能也一定時時在覺醒之中，這就是古人所謂的「常惺惺」。不過變動小的，覺醒也小，自己並不完全意識到自己的覺醒；必須是有了大的變動，發生了大的問題，才有了重新考慮哲學態度的深刻的覺悟。所謂生活變動並不限於你自己一身，人並不是孤獨地站立在荒島之中，從橫的方面說，人是連繫於他的家庭，他的親族，他的鄉土，他的民族，他的國家，他的世界，以及整個的人類，整個的生物界，整個的物質宇宙和精神宇宙，亦即是整個的空間；從縱的方面說，人是連繫於過去，現在，未來整個的時間。任何人不能孤立，任何人不能從一切複雜的關係中單獨地抽出一個孤立的他自己來。像萊布尼茲所想像的那種孤立自足不能分割的「單元」，實

實際上是不能存在且無法想像其存在的。因此世界上任何變動都能影響到你自己，而離你越近的變動，影響你也越大；由集合而生的變動比一個個零碎的變動影響你也越大。

▲歷史哲學是一個比較陳舊的名詞，十九世紀前半期，德國的浪漫主義哲學家爲欲反抗自然科學的唯物潮流起見，乃大張歷史哲學之軍。自孔德創立社會學以後，百年來社會學、人類學、心理學等長足的進步，使用社會科學的結論以解釋歷史者漸多，因之有社會學的歷史學派之名。關於此點，有三種不同的意見：傳統的史家，仍抱定歷史的任務祇在蒐亡補佚，記錄事實，根本反對任何理論的解釋，無論是哲學的或社會學的。德國派的玄學家，輕視社會科學研究的成績，一味閉門造車，想把歷史哲學中社會科學的影響屏除淨盡。一般社會學家，則以爲歷史學與社會學研究的目的既然相同，則有了社會學即不必再有歷史學或歷史哲學，甚或以爲哲學不過是不進化的科學，理應加以排斥。此三種觀念都未免錯誤。其實歷史哲學不能輕視理解，尤不能輕視社會科學所研究得的成績。不過歷史哲學的領域似乎也應該有和社會學及其他社會科學不同之處；譬如關於歷史的認識論問題，就非社會科學所能討論，因爲一切自然科學和社會科學所討論的都不過是本科研究的對象的本身諸種現象，而對於吾人如何認識此種自然的或社會的現象之較根本的問題，則存而不論。單就這一點說，歷史哲學也有獨立成學的價值。

▲認識論是研究知識的發生及其可靠性的一種學問，在哲學的各部門裏，認識論比較後起，但是地位卻最重要。過去的哲學家一味向外面去研究知識的對象，研來研去，議論越弄越分歧，到康德出來，才根據英國經驗派哲學開創的路子，把問題的中心轉移，到知識工具本身去。從此以後，哲學的中心問題，不是宇宙究竟是怎樣？而是我們怎樣去知道它？我們的知識工具是靠得住嗎？

每一派哲學都有他們對於認識問題的見解，我在過去一篇文章裏曾提到有機主義哲學對於認識問題所持的觀點是「主客雙融」，什麼叫做「主客雙融」呢？

一般哲學上常把世界分作兩種，一種是經驗的世界，一種是超經驗的世界，前者是我們認識能力以內的世界，後者是超出我們的認識能力以外的，但由邏輯上推定其可能存在。這種態度，不僅唯心論和唯理論爲然，即唯物論和唯實論也同樣有此等看法，因爲唯物論和唯實論雖不承認有超經驗的理念世界的存在，但是他們所認爲真實存在的原子、電子、量子之類，也不是人類的感覺器官所能直接經驗到的，也祇能靠邏輯的推理證明其爲存在而已。

但是邏輯的推論無論結果是心是物，總不能說是超經驗的，因爲經驗的意義不是單指我們的感覺，知覺和理性也同樣是屬於經驗的範圍。我們通常對於事物的認識靠感官

直接的經驗者很少，大部分依然是靠推理的作用。我們知道現在歐洲正在打仗，並不是我們身經目睹，乃是靠着間接的推理作用，同樣，我們相信在現相世界之外還有一個理念世界，以及我們說物質不是物質，是一大羣跳躍的電子所組成，也不過是靠着推理而已。如果推理也推不出的，那末根本就對它無所知，一切經驗中的用語都不能加之於不可知者之身，因此說它存在和說它不可知都不對。有機論者以為我們不必假設再有這樣一個世界，我們祇能就經驗來談經驗，就現象來談現象。這個態度不但是有機論者的態度，而且是現代哲學共同的態度，即使是絕對唯理主義的黑格爾派，也已經拋棄了超越經驗去尋求本體的妄想，祇是想在經驗之中捉住一個實在，因此黑格爾派之所謂本體——理性——乃是一個辯證的發展，是一個動的過程，是與現實合一的，所以他說：「凡存在的都是合理的」。

有機論者對於認識問題的看法是這樣的：不論外部世界是否獨立存在於我們的經驗之外，但我們人類所能知道的世界，必然是經驗的，否則便不可思議。所謂經驗，包含一個複雜的過程，並不單指直接經驗而言。過去經驗派哲學家如休謨之類，科學家如馬赫之類，雖然可以把經驗分析到最後，分析成爲剎那間片段的感覺，但實際上這是犯了過分分析主義的錯誤。我們在實際的心理經驗上，並不能把剎那間的感覺和感覺以後的

種種綜合作用嚴格分開，這樣與其他心理作用嚴格分開的剎那感覺是不存在的，不過是理知上分析的結果。我們如果面對一個蘋果，我們並不是一剎那看見它的紅，又一剎那看見它的圓，而是一個整個的既圓又紅的東西。這蘋果，在呈現到我們經驗範圍以內，它必然同時佔有三個空間，一個是物理的，因為蘋果是一個物體，所以它佔有一個物理空間；同時它又是生理的，因為必須用眼和腦才能去看到它，認識它，所以它不能說是孤立存在於我們的認識作用以外，而必須佔有一個生理空間；同時它又是心理的，因為我們不是單純看到它，而是「意識地」看到它，它是一連串心理綜合作用的結果，所以它又必然佔有一個心理空間。過去哲學家最大的錯誤，是犯了分析病，要把這三個世界的分野劃得清清楚楚，以其中之一為先存的，其餘二者則是派生的，例如唯物論者以為世界上必然是先有一個物質的蘋果存在，然後才能投射到我們的感覺系統，由此構成心理上對於蘋果的知覺和印象。實際這是不對的，因為蘋果就是一個蘋果，必須是物理、生理、心理三者同時結構到一處，才會產生蘋果，三者分離，便不成其為蘋果。並且所謂物理、生理、心理三種空間的分野，不過是我們的一種便宜的講法，並非事實上真有此三個截然不同的世界。如果我們喜歡分，我們還可以說一個蘋果是同時佔有更多不同的世界；如同蘋果是一個名詞，所以它佔有一個語言文字的空間；它又是一個植物，所

以佔有生物的空間。依此類推，一個蘋果可以同時佔有社會的、歷史的、哲學的、文藝的、官能的、生物的、理化的種種不同的空間，但這種種空間必須聯合在一點上才能成爲蘋果，這一點便是時間，所以必須是同時的，無所謂先在的和派生的之別，即是各種空間不同的線相切於時間的一點上，才能產生一個事物的相。但在這裏我們必須明白所謂種種的空間並非真正脫離事物而另自存在的，即並非先有空間才有事物，空間只有一個，所謂種種差別都是爲言說上的便宜而假設的。試以最簡單的心理、生理、物理三種不同的空間而論，都不是真正孤立存在的。唯物論者以爲心理作用雖然複雜，但畢竟不過是神經系統的一種作用，所以一切心理現象都可以還原到生理現象，生理現象又可還原到理化現象。照這樣似乎理化現象是一切的基本了，但是理化現象不但分析到最後不過是些不可捉摸的非物質的能力的活動，而且無論你怎樣去分析，總是用心去分析，無論我們是直接用眼去看見一個蘋果，或者用高深的數學去得一個組成蘋果的能量波動的系統的方程式，總之我們所接觸的祇是我們心理上的一些觀念和由觀念化成的語言文字符號，而並不是另外一個與身心無關的客觀實物，即使我們用牙去咀嚼它和用胃去消化它也是一樣。

▲唯心、唯物之爭，是西洋哲學的特徵，中國思想中就很少這種對立。昔者我會有

句云：「左打唯物一拳，右踢唯心一脚，掃清理障現圓機，能立還須能破。本來活虎生龍，有甚東藏西躲，認清宇宙這些子，還個堂堂地我。」能站在高一層去看，自可綜合二者之長而提出一個新的觀點，這就是有機論的觀點。

▲從孔子以後，孔家的思想大昌，宗孔子之道者，世稱爲儒。儒家之名，似非起於孔子，而起於儒家大盛之後，且爲他派詆譏之名，並非嘉名。論語中孔子自名其學風曰「士」，或曰「士君子」，或曰「君子」，未嘗稱儒，僅有：「女爲君子儒，無爲小人儒」二語，儒既有君子小人之分，可見並非一定是嘉名。按「儒」本與「懦」同義，從人，需聲，猶言懦弱需緩之人，說文云：「儒，柔也，術士之稱者也」。徐鍇釋之曰：「柔，弱也，又儒之言懷也。」荀子修身篇有云：「勞苦之事則儉儒轉脫。」鄭玄目錄云：「儒之言優也，柔也，能安人，能服人；」又云：「儒者濡也，以先王之道能濡其身。」可見儒本與「柔儒」、「濡緩」同義，所謂安人服人，濡先王之道，則爲鄭氏附會之義。周官大宰雖有「四曰儒，以道得民」之語，但周禮本爲僞書，不足爲據。俞樾云：「儒者其人之有伎術者也，古謂術士爲儒，凡有一術可稱，皆名之曰儒，故有君子儒小人儒之別。」可見即據周禮亦不過方伎之士，侏儒之名，或由此而得。又「女爲君子儒，無爲小人儒」二語，似與「南方之強，北方之強」相對，意即汝應爲君子之弱，

而無爲小人之弱，君子之弱，即「寬柔以教，不報無道」之意，未必是指君子之儒者。子夏篤實有餘而開展不足，所以孔子以無爲小人之儒緩戒之。儒家之名，首見於墨子，墨家見孔家學者之寬衣博帶，空談無實，因詆之爲「儒」，即如後世譏諷「迂夫子」或「道學先生」之類。孟子去墨子未遠，儒名猶未確立，其全書稱儒者仍曰君子，僅有「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒」二語，以與楊墨兩派並舉，而自派無一定之名稱，故不得不沿用敵派所賦予之名。自此以後，儒家之名漸成專名，到了戰國末年，不但敵派稱之爲儒，即儒家大師如荀卿，亦自稱其本派爲儒者矣，但仍有「俗儒」、「雅儒」、「大儒」之分，亦未嘗以儒者必爲嘉稱也。

孔子初志在行道以挽回世亂，故奔走政治之時多，講學著書之日少。弟子之中亦自然分成兩派，早年的弟子如子路、子貢、冉有、宰我之流，多數熱心實際政治運動，不事學問，論語子路、曾皙、冉有、公西華侍坐言志一章，三子所言之志，皆屬於政治運動，子路說：「有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然後爲學。」可覘其志之所在，故冉有子路皆爲季氏宰，子貢連駟結駟，所至與諸侯抗禮，論語稱：「由也果，賜也達，求也藝，於從政乎何有？」可見諸子之從學者，其始志皆在從政，乃當時士之本分，當時尙無講學著書的風氣，故也沒有專門以治學爲志的人。論語之所謂學，多指學習從政，而非

指專門治學。孔子說：「誦詩三百，授之以政，不達，使於四方，不能專對，雖多亦奚以爲？」可見學以實用於政治爲貴，不徒以記誦爲功。樊遲請學稼，孔子便說：「小人哉，樊須也，上好禮，則民莫敢不敬，……夫如是，則四方之民襁負其子而至矣，焉用稼？」可見孔子之學係專爲造就治者階級而講，稼穡係平民之事，君子所羞爲。孔子早年所講之學，大抵如此。

但既欲造就一個理想的士以備担当從政的義務，就不能不具備兩個條件：一個是有良好的品行，一個是有豐富的學識，所以孔子教學雖以從政爲目的，但對於這兩個的訓練也未嘗忽略。子張學干祿，孔子說：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤；多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」多聞、多見是博學的工夫，慎言、慎行是端品的工夫，干祿之道，就在於斯，所以說：「博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫。」可見做一個能够担当當政治責任的士，便需要一方面博學多聞，以增廣從政者的知識；一方面守身約禮，以樹立士君子的風範。孔子自身便實踐了這兩個條件，一方面「述而不作，信而好古」，「敏以求之」，「多能鄙事」；一方面「溫良恭儉讓」，以躬行君子爲範。對於弟子也能循循善誘，「博我以文，約我以禮。」到了晚年，知道「道」已不能及身而行，更把全力集中到這兩點上，所以晚年的弟子，受了孔子這種感

化，對於從政的興趣已不甚熱，而把精力都用在「博文」、「約禮」這兩方面，形成了以後儒家的兩大派。

孔子所雅言的是「詩、書、執禮」，「詩不但是可以興、觀、羣、怨的文學，並且也是當時外交上必需的學識，「誦詩三百」可以「使於四方，不辱君命。」書就是古代的歷史，也是政治的典範。執禮大約是指演習禮的儀節，也是當時士君子社會所必需的。孔子所以常說這些，因為這都是做一個擔當從政義務的士君子所必需的學識技能，但後來久而久之，弟子們對於這三種學科的本身起了研究的興趣，雖不必志在從政，也樂於研討了，這就是博文的一派。

孔門將這一派叫做文學。文學在漢以前是一個廣義的名詞，指一切學術而言，並非單指文藝。孔子重要弟子之中列於文學一科的，據論語說，有子游子夏二人；史記仲尼弟子列傳謂子游少孔子四十五歲，子夏少孔子四十四歲，似乎都是晚一輩的弟子。論語中記子游與孔子的問答不多，其學術無從概見；禮運雖記孔子與子游問答之辭，似是後人擬作，恐不可信。陳氏謂此文「言大道爲公之世，不規規於禮，禮乃道德之衰，忠信之薄，大約出於老莊之見，非先聖格言。」石梁王氏謂：「以五帝之世爲大同，以禹湯文武成王周公爲小康，有老氏意，而註又引以實之，且謂禮爲忠信之薄，皆非儒者語，

所謂孔子曰，記者爲之辭也。」其言均不爲無見。孔子一生崇拜周公，志復周禮，豈有謂文武周公爲小康之理；且謂「大道之行也，……故人不獨親其親，不獨子其子，」與儒家主張顯然牴牾，正孟子所詆爲「兼愛無父」者，可見此篇不但非子游所傳於孔氏之學，亦且非儒家本旨。莊子天下篇說老子的學說「建之以常無有，主之以太一，」禮運亦有「夫禮必本於太一，分而爲天地，轉而爲陰陽，變而爲四時，列而爲鬼神，其降曰命，其官於天也。」又有陰陽五行等語，可見其受道家及陰陽家之影響甚深。大約係漢初黃老盛行後，儒家受道家影響後援道入儒之作。太一爲齊之天神，楚辭九歌亦有東皇太一之歌，此文大約作於齊人，荀子禮論篇亦有「以歸太一」之語，故此文必作於荀子之後。近代之自命宗孔者，乃奉此文爲聖經，嚶嚶然不知其非，眞溝猶瞽儒之類也。

論語載子游批評子夏的學風說：「子夏之門人小子，當洒掃應對進退則可矣，抑末也，本之則無。」可見子夏既有門人小子之後，子游尙在世；又可見子游的學風不似子夏之拘謹，其所見必較大，而又不似子張之過於「堂堂」。子夏既有門人，子游與子夏年歲相當，雖會爲武城宰，從事政治，亦未必無門人小子，荀子非十二子篇：「略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博，案往舊造說謂之五行，甚僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解，案飾其辭而祇敬之曰，此眞先君子之言也，子思唱之，孟軻和

之，世俗之溝猶齷儒嚙嚙然不知其非也，遂受而傳之，以爲仲尼子游爲茲厚於世，是則子思孟子之罪也。」按中庸非子思所作，子思的言論著作不見於後世，孟子七篇中並無五行之說，荀子所攻擊者似近誣。惟既謂「世俗之儒，受而傳之，以爲仲尼子游爲茲厚於後世。」又云：「偷儒憚事，無廉恥而嗜飲食，必曰君子固不用力，是子游氏之賤儒也。」可見當荀子之時，尙有傳子游之學者，而其學「聞見雜博」，與論語以文學稱子游者相近，「材劇志大」，又與子游批評子夏之言相近。禮記中月令等篇及周書洪範，談陰陽五行之說，似即爲戰國末年自命爲傳子游之學者所製作，子游當時並未倡五行之說，但其學風既材劇志大，聞見雜博，末流或難免有僻遠無類幽隱閉約之弊，然則漢代今文學家的荒誕不經之說，如公羊家張三世、通三統諸說，謂其出於子游一派的學風，亦不爲過當，即禮運大同小康之說，亦屬「材劇志大，僻遠無類」之類，惟此類作品，祇可以說是聞子游之風而起者，未必即經子游直接之傳授耳。

孔子弟子之中，惟子夏最老壽，史記稱子夏居西河教授，爲魏文侯師，大約其暮年已及戰國初期。子夏與子游同列文學，則必留心於文獻之學，論語及史記均未載子夏曾經仕宦，或即終身以治學爲務，所造就當必較他子爲專深，大抵學術的成就與學派的光大，與年壽修短不無關係，小程子較大程子老壽，故伊川之派獨傳；朱子較張南軒、呂

東萊、陸子靜等老壽，故朱子一派獨光大；子夏享壽獨高，故其學流傳較廣。易傳於商瞿，而唐書藝文志有周易卜商傳二卷，或謂爲漢鄧子夏所作。毛詩自謂出於子夏，大傳載子夏論尚書有「七觀」之義，似伏生之學亦出於子夏。公羊穀梁二傳亦謂出於子夏之弟子，左氏傳爲三晉人作，或即出於吳起。子夏暮年居魏西河，則左傳之學亦或出於子夏。史記孔子世家稱孔子筆削春秋，子夏之徒不能贊一辭，可見孔子作春秋時，子夏或在側，雖不能贊辭，然於孔子作春秋之意義必略有所聞。禮有喪服記亦傳爲子夏之作。以上諸說，或均不免於漢儒附會。惟子夏既以文學見稱，又老壽，弟子流傳必較多，有力者當亦不少，其學風偏於章句之學亦屬當然。後漢書徐防曰：「詩書禮樂定自孔子，發明章句始於子夏。」觀論語載子夏之語，如「日知其所亡，月無忘其所能」；如「博學而篤志，切問而近思」；如「百工居肆以成其事，君子學以致其道」，「皆可見子夏學問宗旨，近於博文一派，惟牢守章句，過於拘謹，不如子游一派之閑肆。漢代古文家傳註之學，當出於此。

▲建國就是要建設一個民主的國家，但是怎樣才算是完成民主化的建設呢？一般人的心目中似乎多注重在上層民意機關的設立和憲法的制定問題，自戊戌政變以來，四十年中，一切民主運動也都不外爭取此項權利。事實上大家都忽略了一個更根本的問題，

就是下層行政機構的民主化問題。如果下層的政治社會沒有完成民主化，則縱使中央政治機構已經民主，也不過使一部分士紳有了參政的機會，而大多數民衆的苦痛仍然無法解除。

今日中國政治的最大癥結，不在上而在下，越往下層其黑暗越甚。地方政治比中央黑暗，縣政比省政黑暗，區長聯保主任等其黑暗的程度遠過一般人想像之上。如果對於這種下層民衆的苦痛無法解除，則縱使憲政完成，人民仍然得不到實惠，結果民主的基礎仍是建築在沙灘上。

這種情形如不改善，對於抗戰前途也非常不利。抗戰的主力在人民，要人民出錢出力，必須使人民激發愛國的意識，要人民愛國，必須這個國家值得人愛，即是國家的利益與個人的利益打成一片，愛國也就是愛自己。在現在的下層黑暗政治之下，人民所受的痛苦無從申訴，結果不但對於國家政府沒有好感，反有「時日曷喪，與汝偕亡」之反感。

養成這種心理的原因，既不能歸罪於老百姓的無知，也不能歸罪於中央及省地方當局的不愛國愛民，因為老百姓雖是無知，對於切身的利害還能夠認識清楚，對於善政惡政，善人惡人，也還能辨別。至於中央政府及各省地方當局也確有愛民的誠意和利民的

善政。無奈在下層官僚豪紳的勾結把持之下，一切善政到了民間就都變爲惡政，一切良法到了民間就都變爲惡法，上級政府的德意變成了人民的怨府。在這種情形之下，只有實行無爲政治，還可以稍減一下人民的苦痛，然而無奈在抗戰的嚴重關頭上，又不容許我們有實行無爲政治的機會，因此下層行政機構如何民主化的問題，就不能不成爲一個迫切需要的問題。

中國自秦漢以來，二千年中就是一個官僚政治的國家，這種黑暗情形，來源已久，非一朝一夕之故。每一朝的滅亡，其根本原因都由於此。明末的流寇是最顯著的例。歷朝救濟這種困苦的辦法，不外厲行清官政治，任用清廉的官吏，裁抑豪強，深察民隱，再輔以綜覈名實，信賞必罰的法治精神，粗粗可以獲得一時的小康。西漢宣帝時代，唐太宗時代，明末張居正當國時代，清世宗時代，都不過是如此。在專制政體之下，也只能做到如此。然而這種辦法並不是根本的辦法，這種辦法仍是一種人治，如果有了賢明的君主主持於上，循良的官吏奉公於下，也許可以解除人民一時的苦痛。然而「人存政舉，人亡政息」，循吏豈能常有？上級政府的耳目又豈能盡周？一旦時勢改易，日久玩生，人民仍然重新陷入於水深火熱之中，無法獲得永久的保障。

歐洲政治，過去在封建貴族的把持之下，其黑暗的程度也不下於今日中國，路德改

教時代，日耳曼農民的暴動，就是當時黑暗情形的反映。直到十九世紀以後，民主政治成功，才把人民的苦痛漸漸減除了一些。現在西歐的人民，固然也有苦痛，即所謂無產階級的經濟壓迫，然而和從前那種封建政治下的苦痛比較，問題已經完全不同了。

過去中國有些黨派，以爲這種下層人民的苦痛只有用暴烈的革命手段才能解除，因此在此在國民革命軍北伐之初，打倒土豪劣紳的運動遍於南中國，國共分家以後，左傾各黨更集中於土地革命的問題，以爲只要土地重新分配一下，貧農獲得了土地，就不至於再受官僚地主豪紳的壓制。

我們不否認土地或其他經濟獨立問題對於改善人民生活的重要性，但以爲問題的重心還不在此。目前人民受苦痛的，不僅限於佃農、工人、及學徒之類，事實上小地主、自耕農、和中小商人，以及店主之類，也同樣的遭受壓迫，官僚豪紳對於這些「小資產階級」的壓迫並不減於對無產者的壓迫，因爲他們尚有血可吮，因此受吸血鬼的垂青更甚，苛捐雜稅是直接壓到這些人的頭上，在公堂上或私設公案上受押受逼而傾家蕩產的人，也多是這些有產可傾的人，土地的分配並不能使一個佃農更幸福了許多。

過去某省當局曾有意實行土地村的政策，將土地重新分配給貧農，然而所得的答案是貧農並不希望分得土地，因爲有了土地便有了租稅差徭的煩擾，土地對於他們是一

種負擔，並不是一種幸福的淵泉。主張土地革命的人，似乎還沒有注意到這個問題。

至於用革命的手段剷除官僚豪紳，也未嘗不是一種辦法，然而問題是用什麼人去革命的勇氣，因此革命不得不利用到流氓地痞，結果打倒了舊的官僚豪紳之後，而這些流氓地痞，就一變而為新官僚，新豪紳，其作惡的程度更比舊式官僚豪紳膽大十倍，真正的農工大衆仍然是被壓迫，而且受着更痛苦的壓迫。（本則摘自二十七年作「戰時下層行政機構的民主化問題」一文）

