

1915年

陈独秀在上海创办《青年杂志》，  
1916年更名为《新青年》

# 新青年

简体典藏全本

1917年

陈独秀任北京大学文科学长，  
《新青年》总部迁往北京

# 新青年

第六卷  
第一至六号

原刊主撰 陈独秀  
本书主编 杨宏峰

1920年

成为上海共产主义小组公开出版的机关刊物

《新青年》的首要之功，就在于它彻底地否定了传统的封建文化与道德伦理，在于它高高扬起“民主”与“科学”的旗帜。《新青年》虽然亦有时代之局限，但无疑是20世纪中国思想文化史上一座高耸的里程碑。

可以说，举凡国人关注的新知识、新问题，《新青年》同仁皆试图给予解答。故，只有如此表明政治态度而非具体学术主张之“民主”与“科学”，才能够集合起众多壮怀激烈之新文化人。

1923年，《新青年》成为中国共产党中央委员会的理论性机关刊物。

1923年

在广州改为季刊，瞿秋白担任主编，  
成为中共中央正式理论性机关刊物

1926年

因故停办



黄河出版传媒集团  
宁夏人民出版社

# 新青年

简体典藏全本

第六卷

第一至六号

原刊主撰 陈独秀  
本书主编 杨宏峰



### 图书在版编目(CIP)数据

《新青年》简体典藏全本 / 杨宏峰主编. — 银川: 宁夏人民出版社, 2011.6

ISBN 978-7-227-04748-3

I. ①新… II. ①杨… III. ①期刊—汇编—中国—民国 IV. ①Z62

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 133409 号

## 《新青年》简体典藏全本·第六卷(第一至六号)

杨宏峰 主编

责任编辑 李秀琴 马文梅  
封面设计 陈冰融 张 宁  
责任印制 李宗妮

黄河出版传媒集团  
宁夏人民出版社 出版发行

地 址 银川市北京东路 139 号出版大厦(750001)

网 址 <http://www.yrpubm.com>

网上书店 <http://www.hh-book.com>

电子信箱 [renminshe@yrpubm.com](mailto:renminshe@yrpubm.com)

邮购电话 0951-5044614

经 销 全国新华书店

印刷装订 宁夏捷诚彩色印务有限公司

开本 787mm×1092mm 1/16

印张 35 字数 660 千

印刷委托书号 (宁)0008685

版次 2011 年 12 月第 1 版

印次 2011 年 12 月第 1 次印刷

书号 ISBN 978-7-227-04748-3/Z·147

总定价 880.00 元

版权所有 侵权必究

## 前 言

一般来说，五四新文化运动之滥觞，是以1915年《新青年》（初名为《青年杂志》）之创刊为标志。1917年北京大学新文化运动倡导力量之结集，遂使运动风靡全国。《新青年》是鼓吹五四新文化运动之主要阵地。陈独秀创办该杂志时，正值民国初立，北洋军阀窃权，二次革命，袁世凯抓紧称帝，《二十一条》签订，定孔教为国教，等等。国内形势风云变幻，政治状况一团糟糕，如何重建政治基础，并为之作出合法性论证，在一批觉醒的知识分子中间大有市场，《新青年》可谓适逢其时。其中，《新青年》所倡导的“民主（德先生）”与“科学（赛先生）”被后来人作为五四新文化运动的两面思想旗帜，直至现在，它们已经成为一个不言自明的真理，被写入各种不同的教科书中，被一代代学者直接运用，被一代代青年直接接受。赞誉五四新文化者以此誉之，诋毁五四新文化者以此毁之。可以说，《新青年》的首要之功，就在于它彻底地否定了传统的封建文化与道德伦理，在于它高高扬起科学与民主的旗帜。《新青年》虽然亦有时代之局限，但无疑是20世纪中国思想文化史上一座高耸的里程碑。

我们应该承认，“民主”与“科学”作为五四新文化运动的主要思想基源，并不是没有值得讨论的地方。首先，我们必须看到，陈独秀提出“民主”与“科学”的这篇文章，是以“答辩书”之方式写成的，并且是在回答“根本上立于反对的地位”的论者的攻击时所使用的两个思想标准。我们不妨看看陈独秀在《新青年》第六卷第一号上发表的《本志罪案之答辩书》中是怎么说的。他说：“本志经过三年，发行已满三十册，所说的都是极平常的话，社会上却大惊小怪，八面非难，那

旧人物是不用说了，就是呱呱叫的青年学生，也把《新青年》看作一种邪说，怪物，离经叛道的异端，非圣无法的叛逆。”陈独秀接着说，在这些“非难本志”的人中有两种人，一种是“爱护本志”的，一种是“立于反对的地位”的，这第二种人，“他们所非难本志的，无非是破坏孔教，破坏礼法，破坏国粹，破坏贞节，破坏旧伦理（忠、孝、节），破坏旧艺术（中国戏），破坏旧宗教（鬼神），破坏旧文学，破坏旧政治（人治），这几条罪案。”接着，陈独秀又说：“这几条罪案，本社同人当然直认不讳。但是追本溯源，本志同人本来无罪，只因为拥护那德谟克拉西（democracy）和赛因斯（science）两位先生，才犯了这几条滔天的大罪，要拥护那德先生，便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治；要拥护那赛先生，便不得不反对旧艺术、旧宗教；要拥护德先生，又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学。大家平心细想，本志除了拥护德、赛两先生之外，还有别项罪案没有呢？若是没有，请你们不用专门非难本志，要有气力有胆量来反对德、赛两先生，才算是好汉，才算是根本办法。”“西洋人因为拥护德、赛两先生，闹了多少事，流了多少血，德、赛两先生才渐渐从黑暗中把他们救出，引到光明世界。我们现在认定只有这两位先生，可以救治中国政治上、道德上、学术上、思想上一切黑暗。若因为拥护这两位先生，一切政府的压迫，社会的攻击笑骂，就是断头流血，都不推辞。”（陈独秀：《独秀文存》，安徽人民出版社，1987年，第242~243页）这两段文字见解精辟，表述生动，常为史家所征引。这就意味着，即使在五四新文化运动的倡导时期，“民主”与“科学”已经是五四新文化同人独有的思想旗帜，它们同时也被五四新文化运动的反对派所承认，或者说所不得不承认。“请你们不用专门非难本志，要有气力有胆量来反对德、赛两先生，才算是好汉，才算是根本的办法。”言下之意，就是他们没有气力、没有胆量反对“民主”与“科学”，“民主”与“科学”对于他们而言，已经是一种权威性的话语。

《新青年》所倡导的民主与科学之所以在五四新文化运动中已经成为中国知识界的两个权威性之话语，说明它们已被中国文化所接受，并非形成于五四新文化运动之始，而是形成于五四新文化运动之前夜。

1840年的鸦片战争，打破了清王朝“天朝大国”之迷梦，对中国伦理—政治型文化传统也造成了致命打击。中国第一次被迫面向整个世界，在恐慌、震惊、自卑而又自负的不平衡心态中，重新审视自己的历史与现实、价值与知识。这是中国早期现代化之外在动力。另一方面，中国现代化的变迁尚有其内在之根据。事实

上，在大部分时间里，中国面对的主要问题不是外部世界之挑战，而是内部传统之危机。中国现代化的反应类型与历史走向是在中国历史内部要素与西方文明外部示范之双重制约下进行的，这必然造成现代性的复杂性。在西方文化语境中，现代性理性法则建构起的民主、科学、自由、平等、博爱等价值理念与政治制度，主要是在个人主体领域起作用，“民族国家”是不言而喻的当然的外在前提。一旦现代政治民主以假理性之名行使专制，造成对个体空间和文化的戕害，现代性反思者便会站在人性自由之立场予以抨击，以期寻到有效平衡，重新激活现代性的生命力。中国则不同。由于遭遇“三千年未有之大变局”，为了重新论证社会制度与人心制度的正当性，“中国问题”一直左右着知识分子阶层的思维。这种论证大体涵盖了三个不同层面：在历史层面，中国作为一个民族国家单位如何走向现代化，在国际间不平等竞争中如何取得强势地位；在生活秩序的价值理念层面，中国传统价值理念与西方理念如何协调，民族性的价值理念与相应的知识形态如何辩护；在个体安身立命之意义层面，个体承担与意义之有效性如何落实与维护。此种“中国问题”之思维，积聚着种种民族性之情绪，一再延宕着“中国问题”向现代性问题之转化，在民族性原则与科学原则之间造成难以消除的紧张。故，中国之现代性问题就变成“救亡”与“启蒙”（李泽厚：《中国现代思想史论》，生活·读书·新知三联书店，2008年）的双重变奏。民族国家之独立与富强、政治民主化之追求与设计，被当然地置放为现代化之首要目标和考虑一切问题之基本前提与立足点。这种现代性之两难处境伴随着早期现代化的整个历程，从经世致用思潮与洋务运动，一直到维新运动，莫不如此。可以说，自19世纪中叶以后，由于外力逼拶日甚，内患日深，为了救亡图存，近代中国才出现了如此之多的革新运动。虽然，这些不同阶段的革新运动由于受客观条件与主观认识之制约，而各有其不足的地方和局限性。换句话说，运动的推动者由于对中国困局造成之总体因素缺乏充分的认识，导致改革目标的不够完整。但是总体来说，这些运动之发展是一步步走向深化的，如洋务运动追求坚船利炮，是以器物层次为改革目标；维新运动追求君主立宪，是以政制层次改良为目标；辛亥革命推翻清王朝，是以政体层次为革命目标。这接连的几个运动都各有其主导之革新目标，一个又比一个深化，事后作历史检讨，又感到其目标的不完整、不深刻。直到五四新文化运动之产生，中国人才集中认识到，中国所面临之危机，不仅是国力的落后，更是文化发展上的落后。五四新文化运动提出在思想观念上作彻底改造的觉悟，才触及了中国革新的核心问题。说得清楚点，从洋务运动

到五四新文化运动，经过历次挫折之反思，中国人对困境之造成，才算有了较为充分的认识。当然，在中国，民主之诉求归根到底仍然是在反抗西方帝国主义侵略和压迫之愿望下产生的，是在救亡图存之愿望中产生的，因而洋务运动官僚知识分子现代性之目的同时也是在野维新运动知识分子提倡民主政治改革的根本目的。在现代性之根本目标上，这两个革新派是没有分歧的，分歧仅仅在于如何更加有效地实现这一目标。总的来说，他们的民主理念并不建立在自由、平等、博爱的思想基础之上，而只是一种治理国家的政治形式。维新运动推进了洋务运动官僚知识分子的“科学”观，由以发展先进技术为主要目标的自然科学领域进一步推进到社会科学领域，但由于其现代性的终极目标与洋务运动官僚知识分子并无不同，故在其实质的意义上，它仍然是以发展先进的科学技术为主要目标的，其主要理路是：通过政治制度的改革使重视现代科学技术的政治人才进入国家政治体制，以利于现代科学技术的发展，并实现现代化的目的。这就形成了中国现代文化科学与民主两个概念的极为特殊的错落关系：民主理念是包含在科学理念中而存在与发展的，科学（主要是数学、自然科学的理念）之普及程度要远远大于民主理念之普及程度。此种关系，改变了在西方社会历史发展过程中具有真理性的一条马克思主义原理：生产力决定生产关系、经济基础决定上层建筑。即使在维新运动知识分子那里，民主这个概念也同时具有两种不同的含义：作为一种现代政体形式的民主与作为传统的“民贵君轻”意义上的民主。直至今日，中国文化中的民主这个理念，仍然是此两种意义之混用，并且在大多数情况下，表达的是“民贵君轻”之思想。表面看来，“民贵君轻”较之现代资产阶级的民主思想更加彻底，但它是在承认君主至高无上政治权力的不可动摇性的基础之上的，故传统的“民贵君轻”充其量只是一种思想理念，没有现代资产阶级民主的可操作性之特征。孙中山领导的辛亥革命也是在《新青年》所倡导的“民主”与“科学”的旗帜下取得胜利的。但当时的“民主”仍然是像孙中山那样的政治领袖人物之思想理念，是他们依照西方政治制度之形式设计出来的一种新的政治体制形式，孙中山之“三民主义”也只是他们的建国纲领，而不是建立在中国社会公众个人权力基础上的政治民主。在中国，以技术为重心的“科学”是国家军事与经济之发展战略，“民主”是国家政权之一种结构形式，它们都是与国家政权直接联系在一起。辛亥革命之后，作为一种政治话语，它们具有了至高无上的合法性，甚至有了很高的权威性，但却与整个中国社会公众之思想没有必然的联系。《新青年》所倡导的“科学”，也同样是五四新文化运动的一面

旗帜。也就是说，五四新文化同人理解的中国现代文化，在其性质上就是“科学的”，“科学的”就是“现代的”，“现代的”就是“科学的”。但是，这种一元化之现代文化观，至少不是鲁迅的现代文化观。我们知道，早在留学日本时期，鲁迅在《科学史教篇》中就已经指出，西方近代文化，不仅仅有“科学”，还有“文艺”。“科学”与“文艺”不但颠覆了中世纪宗教神学之绝对统治地位，而且也通过“科学”与“文艺”（人文主义）之发展传承了中世纪宗教神学之宗教精神。但这分明也是鲁迅自己对中国文化之期待。鲁迅是现代中国最痛苦之灵魂。在他身上，充分体现着现代性之两难的深刻性与难以化约：传统与现代、知识与道德、物质与精神、国家与个人、科学与文化、政治启蒙与思想启蒙、人道主义与个人主义、救人与自救……历史似乎专门要寻觅一个灵魂，来承担这无边之痛苦。与陈独秀、胡适等人相比，鲁迅一开始就表现出思想之深邃与超前。作为传统文化浸润哺育的知识分子，鲁迅不可能超越“中国问题”和民族主义话语之界限，其思想与行为的出发点、归宿点不可能溢出《新青年》同人之主体思想，即背后悬着一个大写的民族与国家之目标。所以，他的“实业救国”“科学救国”乃至“文艺救国”之自觉选择与倡导，是他最基本的动力与归宿。以《新青年》为先导的五四新文化运动，当然不是反对科学的，但它本身也不是一个科学运动，而是一个崭新之思想文化运动，并且是以文学革命为主体之文化运动。胡适有《文学改良刍议》，陈独秀有《文学革命论》，周作人有《平民的文学》与《人的文学》，提倡的都是文学革命；陈独秀、刘半农同时是诗人、散文家，周作人是小品散文大家，他们尽管没有像鲁迅那样明确的意识，但却绝对不是科学主义者。也就是说，在五四新文化运动的初创时期，科学与文艺、物质文化与精神文化二元价值观绝对不仅仅是鲁迅一个人之思想理念，同时也是《新青年》同人之间“心有灵犀一点通”之文化意识。总之，《新青年》上发表的文章，涉及众多的思想流派与社会问题，根本无法一概而论。以《新青年》之“专号”而言，“易卜生”“人口问题”与“马克思主义研究”，除了同是新思潮，很难找到什么内在联系。作为思想文化杂志，《新青年》视野开阔，兴趣极为广泛，讨论之课题涉及孔子评议、欧战风云、女子贞操、罗素哲学、国语进化、科学方法、偶像破坏以及新诗技巧等。可以说，举凡国人关注的新知识、新问题，《新青年》同人皆试图给予解答。故，只有如此表明政治态度而非具体学术主张之“民主”与“科学”，才能够集合起众多壮怀激烈之新文化人。

顺便交代一下，我们这次将《新青年》重新排版录入，将原竖排繁体字版改为

横排简体字版，杂志内容全部保留。这在某种意义上也是圆了《新青年》创办者当初之心愿。此套典藏横排简体字版共合订为12卷本。真心希望这套横排简体字版的《新青年》能够进入更多读者的阅读视野。也许，当我们重温五四先贤们激扬奋发的言说，感受他们当年那炽热的忧国忧民之情，我们的灵魂会受到前所未有的震撼与冲击。

是为序。

杨宏峰

2010年9月10日

# 凡 例

《新青年》以简体典藏全本的方式面世，对普及历史知识及研究新文化运动具有重要的现实意义。

## 一、关于编辑的总原则

《〈新青年〉简体典藏全本》只在字体上改繁体字为简体字，版式上改竖排版为横排版，在内容、语言表述上保持原貌。

## 二、关于版式的处理原则

1. 竖排版统一改为横排版，双栏统一改为单栏。
2. 栏目标题（无论“目录”还是“正文”）统一用黑体字排在左上方。
3. 独立引文缩进两字，用楷体，其他引文与正文字体一致。
4. 剧本等特殊文体改为横排时遵循目前的通用格式。
5. 原稿中通信落款全部统一改为另起一行，行末空两字。

## 三、关于用字的处理原则

1. 《新青年》（上海书店影印版，以下简称“原件”）中的繁体字统一改为现行通用的简化字。执行标准为国家语言文字工作委员会 1986 年 10 月重新发表的《简化字总表》。

2. 字形用国家标准局公布的相关字体的《信息交换用汉字编码字符集》中的字形，严格杜绝港台字形的混用。

3. 原件中附有《勘误表》的，此次排印按《勘误表》所列内容进行修改。
4. 原件中的错别字，按照现代汉语规范要求进行修改。
5. 原件中明显的脱文，用〈 〉补充在相应的字后。
6. 原件中的衍文或有明显疑问的字，在该字后标注“（？）”。

7. 原件中模糊不清的字用□表示，如参考其他文献获得可靠字形的，在□之后用夹注注出。



#### 四、关于句子、词语等的处理原则

1. 未改变原件的句式和语序（即使欧化或文言色彩很浓的句子也不作变更）。
2. 原件中的结构助词统一改为现代汉语通用的“的”“地”“得”，其他虚词不作改动。
3. 原件中的实词（主要是常见双音节词）以《现代汉语词典》第5版为准，凡《现代汉语词典》中收录有标准词形的，依据《现代汉语词典》；《现代汉语词典》中未收录的或《现代汉语词典》中虽有收录但词义与原件所用有出入的，不作改动。
4. 方言词保留原貌，但用夹注的形式加以标注，如“麻雀（即麻将）”。

#### 五、关于标点符号等的处理原则

1. 原件无标点符号者，须加标点符号。新加标点符号须符合中华人民共和国国家标准《标点符号用法》的要求。
2. 认真阅读原件中的《本志所用标点符号和行款的说明》，并与中华人民共和国国家标准《标点符号用法》相对照，相同的予以保留，不同的以《标点符号用法》为标准作调整。

#### 六、关于注释的处理原则

1. 原件中的脚注、篇末注、文内夹注一律未作改变。
2. 原件中的双行小字夹注改为横排单行。
3. 原文中人名、地名所用下画线、着重号等全部删除。

#### 七、关于外文词的处理原则

1. 原件中的外文只改为横排，英文书名用斜体字标示。
2. 原件中的外文音译词保持原貌，未作改动。

#### 八、关于图表、广告等的处理原则

1. 原件中的广告一律未收录。
2. 原件中的照片一律未收录。
3. 原件中的普通图表改为横向排列，遵循目前印刷通例；跨页式图表略作处理，使之不跨页，亦不影响内容表达。

# 目 录

凡 例 .....	1
-----------	---

## 第一号

民国八年（1919年）一月十五日发行

“恭贺新禧” .....	陈大齐/ 1
和平会议的根本错误 .....	高一涵/ 5
本志罪案之答辩书 .....	陈独秀/ 8
论自杀 .....	陶履恭/ 10
对于梁巨川先生自杀之感想 .....	陈独秀/ 14
近代文学上戏剧之位置 .....	知非/ 16
卖火柴的女儿 .....	丹麦 H. C. Andersen 著 周作人译/ 23
铁 圈 .....	俄国 F. Sologub 著 周作人译/ 25
遗扇记（承前） .....	沈性仁译/ 30
未有人类以前之生物 .....	王星拱/ 43
游丹麦杂记 .....	国药/ 48

## 随感录

（三九） .....	唐俟/ 51
（四〇） .....	唐俟/ 52
（四一） .....	唐俟/ 54
（四二） .....	鲁迅/ 55
（四三） .....	鲁迅/ 56

(四四)	玄同/ 57
(四五)	玄同/ 58

通 信	/ 59
-----	------

### 读者论坛

对于革新文学之意见	张寿镛/ 71
-----------	---------

什么话? (二)	/ 73
----------	------

## 第二号

民国八年 (1919 年) 二月十五日发行

### 诗

小 河	周作人/ 75
-----	---------

不 朽	胡适/ 78
-----	--------

灵异论 (节译 Die Lebenswunder 的第三章)	德国赫克尔著 刘叔雅译/ 84
--------------------------------	-----------------

可爱的人	俄国 Anton Tshekhov 著 周作人译/ 92
------	------------------------------

战后之妇人问题	李大钊/ 104
---------	----------

再质问《东方》杂志记者	陈独秀/ 108
-------------	----------

论“黑幕”	仲密/ 117
-------	---------

再论“黑幕”	仲密/ 124
--------	---------

近代戏剧论	美国高曼女士 (E·Goldman) 著 震寰译/ 129
-------	-------------------------------

世界语问题	凌霜/ 139
-------	---------

真正永久和平之根本问题	李次九/ 144
-------------	----------

### 随感录

(四六)	唐俟/ 150
------	---------

(四七) (四八)	唐俟/ 151
-----------	---------

(四九)	唐俟/ 152
------	---------

(五〇)	玄同/ 153
------	---------

(五一) .....	玄同/ 154
(五二) .....	玄同/ 155

通 信 .....	/ 156
什么话? (三) .....	/ 176

### 第三号

民国八年 (1919 年) 三月十五日发行

何为科学家? .....	任鸿隽/ 178
斯宾塞尔的政治哲学 .....	高一涵/ 182
日本的新村 .....	周作人/ 189

#### 诗

两个扫雪的人 .....	周作人/ 196
微 明 .....	周作人/ 197
路上所见 .....	周作人/ 197
北 风 .....	周作人/ 198
关不住了 .....	胡适/ 199

白璞田太太 (Madame Baptiste) .....	莫泊三著 张黄译/ 201
遗扇记 (续第一号) .....	英国王尔德著 沈性仁译/ 206
终身大事 (游戏的喜剧) .....	胡适/ 226
男女问题 .....	张崧年/ 234

#### 随感录

(五三) .....	鲁迅/ 238
(五四) .....	唐俟/ 239
(五五) .....	玄同/ 240

通 信 .....	/ 243
-----------	-------

## 读者论坛

古 迷 ..... 彭啸殊/ 250

## 第四号

民国八年（1919年）四月十五日发行

实验主义 ..... 胡适/ 253

白话文的价值 ..... 朱希祖/ 267

俄国革命之哲学的基础（上） ..... 英国 Angelo S. Rapport 著 起明译/ 273

## 诗

生 机 ..... 沈尹默/ 279

应 该（有序） ..... 胡适/ 279

他 ..... 唐俟/ 280

一 涵 ..... 胡适/ 281

赤裸裸 ..... 沈尹默/ 282

德国农歌 ..... 苏菲译/ 282

希 望 ..... 胡适译/ 283

孔乙己 ..... 鲁迅/ 284

工作与人生 ..... 王光祈/ 287

非“折中派的文学” ..... 朱希祖/ 290

选举权理论上的根据 ..... 日本吉野作造著 高一涵译/ 293

生物之起源 ..... 周建人/ 299

思想革命 ..... 仲密/ 303

讨论 贞操问题—拼音文字问题—革新家态度问题 ..... / 305

一、胡适致蓝志先书 ..... / 305

二、蓝志先答胡适书 ..... / 305

三、周作人答蓝志先书 ..... / 318

四、蓝志先答周作人书 ..... / 319

五、胡适答蓝志先书 ..... / 321

通 信 ..... / 329

## 读者论坛

- 男女社交公开 ..... 杨潮声/ 339
- 中国家庭制度改革谈 ..... 夏道漳/ 341
- 什么话 ..... / 346
- 附 录 ..... / 347
- 我们应该怎样? ..... 陈独秀/ 347

## 第五号

民国八年（1919年）五月出版

- 马克思学说 ..... 顾兆熊/ 350
- 马克思学说的批评 ..... 凌霜/ 364
- 俄国革命之哲学的基础（下） ..... 英国 Angelo S. Rapport 著 起明译/ 367
- 药 ..... 鲁迅/ 374

## 诗

- 一颗星儿 ..... 胡适/ 380
- 送任叔永回四川 ..... 胡适/ 380
- 鸟 ..... 陈衡哲/ 381
- 散伍归来的吉普色 ..... 陈衡哲/ 383
- 我为什么要做白话诗? ..... 胡适/ 385
- 马克思研究 ..... / 396
- 马克思传略 ..... 刘秉麟/ 411
- 我的马克思主义观（上） ..... 李大钊/ 414
- 巴枯宁传略 ..... 克水/ 428
- 老子的政治哲学 ..... 高一涵/ 431

## 随感录

- （五六）“来了” ..... 唐俟/ 438

(五七) 现在的屠杀者 .....	唐俟/ 439
(五八) 人心很古 .....	唐俟/ 439
(五九) “圣武” .....	唐俟/ 440
(六〇) “危险思想” .....	张赤/ 442

## 第六号

民国八年（1919年）十一月一日出版

我们现在怎样做父亲? .....	唐俟/ 444
儿童公育 .....	沈兼士/ 451
我对于丧礼的改革 .....	胡适/ 455
吃人与礼教 .....	吴虞/ 463
文艺的进化 .....	日本厨川白村著 朱希祖译/ 466

## 诗

D——! .....	刘半农/ 470
威 权 .....	胡适/ 473
他们的天平 .....	刘半农/ 474
欢迎独秀出狱 .....	李大钊/ 474
乐 观 .....	胡适/ 476
小 妹 .....	沈尹默/ 477
“有趣”和“怕” .....	沈兼士/ 478
春 意 .....	沈兼士/ 478
画 家 .....	周作人/ 479
东京炮兵工厂同盟罢工 .....	周作人/ 480
寄生虫 .....	沈兼士/ 481
烟 .....	刘半农/ 482
奏乐的小孩 .....	A. Dobson 著 沈钰毅译/ 483
奏乐的小孩 .....	A. Dobson 著 天风译/ 484
沙漠间的三个梦（Mimosa 树下所见） .....	南非 Olive Schreiner 著 周作人译/ 486

启发托尔斯泰的两个农夫 .....	日本界曙梦著 邹诒译/	492
游日本杂感 .....	周作人/	494
我的马克思主义观（下） .....	李大钊/	499
论中国当用世界公历纪年 .....	钱玄同/	510

### 随感录

（六一）不满 .....	唐俟/	515
（六二）恨恨而死 .....	唐俟/	516
（六三）《与幼者》 .....	唐俟/	517
（六四）有无相通 .....	唐俟/	518
（六五）暴君的臣民 .....	唐俟/	518
（六六）生命的路 .....	唐俟/	519
（六七）中国狗和中国人 .....	孟真/	520

通 信 .....	/	522
-----------	---	-----

什么话? .....	/	539
------------	---	-----

后 记 .....	/	541
-----------	---	-----



# 第一号

民国八年（1919年）一月十五日发行

## “恭贺新禧”

陈大齐

今天是大年初一，各处衙门的门口都扎起了一座彩牌楼，红红绿绿的很好看。大街上的店铺里，懒洋洋地挂着国旗，好像含着一种不得已的苦衷。朋友们的“恭贺新禧”帖子已经从四五日以前陆续送来了——依了一等邮政局的通告，特别标明“元旦投递”的，也在元旦的两日前递到了——我也手忙脚乱地捡那递来的贺帖，预备写帖子去回贺。我在这个时候，忽然心里起了一个疑问，又起了一个改良的念头。疑问是：我们为什么要贺新年？贺新年是有意义的事情吗？改良的念头是：何不废了贺年的礼节，改做别的有意义的礼节呢？

我对于我的疑问，细想了一回，觉得只有一个消极的回答说：贺新年是没有什么意思的。地球在太阳的周围，一刻不停地，遵了那椭圆的轨道，在那里走；并不是有一个起点非拿他当做一年的元旦不可的，也并没有一个终点非拿他当做一年的除夕不可的。不过我们任意选定一天，当它一年的第一日；等到地球下一次又走到轨道上这一点时，便拿它当做第二年的第一日。今天是民国八年的元旦，那班讲“夏正”的先生们定要说他是戊午年十一月三十日，自然是没有道理；若说他是必然的元旦，断断乎不能把他改做十二月一日、二月一日或别的日子，似乎也欠通。要晓得地球的运行，本来没有始终，所以并没有天然注定的元旦。我们拿了“六月六、狗生日”来做元旦，也未尝不可以的。我们任意选定了一天当做元旦，便互相恭贺起来，似乎也太没意义了！即使有天然注定的元旦，这也不过是一种自然的现象，对于人生毫无意义，有什么可贺的价值？假使有可贺的价值，则“野日头吃家日头”的时候，衙门的大堂上冬冬地敲起鼓来，也是极有意义、极有价值了。无论元旦是任意选定的，或是天然注定的，总而言之，没有可贺的情节。我们花了钱买帖子来“恭贺新禧”，见了面，还要拱

拱手，说：“恭喜恭喜”，到底我们所喜的是什么呀？“恭贺新禧”不过是社会上一种习惯，随俗贺贺，原没有什么害处，不过费了精神做这样没意义的事情，似乎也大可不必。所以我的意思：我们很可废去这贺年的礼节。但是一年之中，没有一次写帖子恭贺，见了面说“恭喜”，大家热闹热闹的机会，人生也太索然寡味了。所以我想废了那无意义的恭贺，去找一桩有意义的恭贺来代。一年之中，在我们中国人的生活看起来，比那元旦有可贺价值的日子也有好几天，其中最该恭贺最该纪念的日子，我以为就是十月十日。

民国前一年的十月十日不是我们中华民国的国民第一天抬起头来做人的日子吗？我们几千年来国民，虽然有了人的身体，却没有人的资格。被独夫杀了，还要说：“臣罪当诛”；被独夫奸淫了，还要说：“天恩高厚”；被古人闭塞了聪明，还要说：“道贯古今”。做皇帝的奴隶，做家庭的奴隶，做古人的奴隶；层层的奴隶，真是暗无天日。到了民国前一年的十月十日那一天，武昌起了革命，虽没有把层层的奴隶完全摆脱了，却因此生出一种觉悟来：从此不做奴隶了，要做人了——这一天实在可以算得我们国民更生的日子，或是做人的生日。从民国建设到如今，足足地过了七年有零，虽然是积重难返，依旧做皇帝——名称自然已经换了——家庭、古人的奴隶，但是自觉的萌芽已经出了，从此培养起来，便有做人的希望了。正如一个小孩子初出娘胎，虽然还没有成人，却已有了成人的希望。我们中华民国的国民做了几千年奴隶，到了民国前一年的十月十日得了个抬头做人的机会，从此可以希望过幸福的日子，那一天不是我们国民最可乐的一个日子吗？但是现在的国民明白这可乐日子的，能有几人？所以我们总须想法把这可乐的日子印到一般国民的脑里去，才好。况且这做人的萌芽成立才七年，整日的风吹雨打，两三次几乎没性命，现在虽然还吊住一口气，早已是奄奄一息的了。所以我们更应该把这可乐的日子印到一般国民的脑里去，使他们知道双十节是最可乐，做人的萌芽是最可宝贵，好让大家齐心努力培养这萌芽，使子孙将来得享做人的幸福，不要被风雨把这初出的萌芽糟蹋了。我们个人遇到了生日，也要买几条面来吃吃，表表祝贺的意思；那有钱有势的人还要唱一台戏，请一天客；难道我们国民全体最该宝贵最该纪念的生日，不该大大地祝贺吗？这种祝贺，对于人生极有意义，不是贺新年那样礼节可比的。

现在每遇双十节的时候，衙门的门口虽也懒洋洋地扎一座牌楼，商家得了警厅的命令，虽也挂几面国旗；但是这种点缀，我以为还不能把双十节可乐的价值完全表出，并且不是一种普遍的祝贺，所以也不能把可乐的价值印到一般国民的脑里去。中国人最快乐的日子要算是新年，我想把新年的快乐移到双十节去，岂不是把无意义的快乐变成了有意义的快乐吗？所以我主张：辞岁的改在十月九日夜里辞奴隶；请年酒的改

在十月十日请共和酒；小孩子买花炮放，也在这一天；店里的学徒戴了新帽子，穿了新鞋子，摇摇摆摆游市场，也在这一天；写了帖子大家恭贺，也在这一天；见了面，拱拱手，说：“恭喜恭喜”，也在这一天……大大小小，男男女女，大家乐一天，使大家心里也略略想道：今天是国民第一天做人的纪念日，所以可乐。我这个意见，不知道有人赞成吗？凡事初创的时候，一定不能通行，只要有人提倡，慢慢地风行起来，未尝不可以变成一种习惯。倘然有人赞成，我们便首先实行，从今年的双十节起，写个帖子，大家恭贺共和幸福，好吗？

百年要把一月一日的祝贺新年废止，改为十月十日祝贺中国国民做“人”的纪念；这个意思，玄同甚为赞成。原来三百六十五日算一年，每年有个第一日，这不过为人事计算的便利而设；这个年初一，实在没有可以纪念、该配祝贺的理由。有人说，我们民国国民，应该和那些遗老遗少不同；现在是我们的民国八年一月一日，不是他们的夏正戊午年——或宣统十年——十一月三十日；我们遇到自己的正朔，应该特别喜欢，所以要祝贺。我以为这话似新实旧。要知道“改正朔”这件事，是那独夫民贼的野蛮礼制。民国改历，是因为阴历不便计算，不便应用，我们为改良起见，所以用世界公用的文明阳历。这阳历并非中华民国所专有，不过改历之初，只改月日，那年却用民国来纪，没有改从世界公历纪年。暂时用民国来纪年，原也没有什么妨碍，我们也大可承认；——阳历置闰之年，要用公历纪年来计算，所以公历的年月日是一贯的东西；民国将来如能改用公历纪年，那就更便利了。若从中华民国自身说，它是公历一九一一年十月十日产生的，那一日才是中华民国的真纪元。就中国而论，这日是国民做“人”的第一日；就世界而论，这日是人类全体中有四万万人脱离奴籍，独立做“人”的一个纪念日。这真是我们应该欢喜、应该祝贺的日子。

想到这里，联想及于民国历书上所谓“春节，夏节，秋节，冬节”，这真是荒谬绝伦的规定。那春节就是阴历元旦，夏节是阴历端午，秋节是阴历中秋，再拉上一个和阴历全不相干的冬至，叫他冬节——如此凑成四节，真可谓不伦不类。你想，民国既然改用阳历，则阴历当然是要消灭的；民间一时仍旧沿用，政府便该劝告他、阻止他的；现在反来推波助澜，把阴历的元旦、端午、中秋定为节日，那就是自己暗中取消阳历。这种心理，和袁世凯身为民国总统，要造反做皇帝，有什么两样？至于冬至，虽是天然的节气，却就是百年所说的，“这也不过是一种自然的现象，对于人生，毫无意义，有什么可贺的价值？”所以我说规定这四个节日是荒谬绝伦。若说一年之中要有几个规定的日子快乐快乐，则除十月十日外，

最有价值的就是一九一五年十二月二十五日，那日是中国国民第二次脱离奴籍，抬头做“人”的纪念；此外的一九一二年一月一日的共和政府成立，同年二月十二日的皇位推翻，也是可以纪念的；就是一九一七年七月十二日京津一带除下龙旗，再挂五色旗，也可以算做一种纪念。

以上几种纪念日，虽然大小不同，总比拿阴历的元旦、端午、中秋和自然现象的冬至来做节日，要有价值得多了。

但是退一步想：这阳历过年，挂挂国旗，写写贺年帖子，说说“恭喜恭喜”，也可以使那一班现用阴历的国民知道民国改用公历已经实行；所以也不能算全无用处。但是这种用处，是一时的。再过几年之后，国民渐知阳历比阴历要便利，改用阳历的人一天多似一天；那些遗老遗少渐渐死尽，不能复为祸祟，什么“夏正”“夏历”的鬼话，没有人讲了，到那时候，这公历岁首的“恭贺新禧”帖子，真正觉得没有一点意思了。

公历一九一九年一月三日 玄同附记

## 和平会议的根本错误

高一涵

这几年来，调和两个字，竟成了政客名士的口头禅。然所谓调和的主体，大概皆丢开国民，注重特殊的势力。民国元年的调和，乃是民党与袁世凯派平分政权；五年的调和，乃是国民系、进步系与北洋系平分政权；今年的调和，虽尚未宣布具体的条件，然探其内幕，亦不过北洋的官僚与西南的政客，瓜分政治上高级的位置罢了。只要特殊势力，取得相当的地位，即是调和成功。至于国民的福利和国家的根本问题，就无人过问了。所以中国这几年来，完全是寡头政治；完全是牺牲人民福利，去迁就特殊势力。若是特殊势力因分赃不匀而冲突起来，则无论什么法律，皆要一扫而空。于是胆怯的人和那趋炎附势的人，纯以迁就敷衍为事，遂奉这种特殊势力，以为政治中心。一若政治如失了中心，国家就不得安宁了。这种政治中心之说，就是牺牲国民全体的福利，去迁就一系一派的。这就是政变的祸根！这就是调和的恶果！

我前几年常看人家调和的论说，所以也深信调和是立国的天经地义。现在的观念，稍与往日不同，以为政治改革，全赖一般扎硬寨，打死仗的人，天天和那反对派战争，才能时时改进。若才争得两步，又倒退一步，去等候那守旧的人，则政治进步，便觉停顿很多了。原来政治革命，都是理想家发起的，都是少数人倡导的。既明明知道我所发起的所倡导的是政治真理，就应该勇往直前，去战胜阻拦障碍的人。断不可因为多数人压迫，就抛弃自己的主张，去迁就那些老死不知改革的人。中国现在南北纷争，正是政治改革的动机。几次战争，皆是平民政治与官僚政治战争，法治思想与人治思想战争，正义人道与强权武力战争。于此乃倡言调和，难道中国应行半官半民的政治，应存半法半人的思想，应作半道义半权力的国家吗？一方要护法，一方偏要毁法，难道法律问题，也可半推半就的吗？连法也不许你护，尚有调和的余地吗？本无调和的余地，而偏要调和，这是和平会议的根本错误一。

若退一步说，认和平会议为有成立的理由。然所谓调和，亦必丢开武人、官僚、政客三种人的特殊利益，为一般平民谋幸福，为国家建定永久的和平，才是调和的正

当办法。现在的和平会议，不过是些武人、官僚、政客，私议瓜分权利，指定某省划归某人，某位置让与某派。至于为国家主权所在的主人翁，反退居第三者地位，去居间为之仲裁。仲裁本是中间人的事；必身在局外，乃有中立可言；若身在局中，何能中立？既非中立，又何能居间调停？由此推论，可见这次和平会议，大家都看做南北两政府当局的事，不曾看做全体国民的事。所以不是发起国民仲裁会，就是自命为居中调停人。题目都未认得清楚，做出的文章，就可想而知了。这是和平会议的根本错误二。

要想解决法律上纠纷问题，必定要把和平会议所议决的条件，认为最高的法律；非经特殊的机关，不能轻易变更。这是什么缘故呢？因为这次法律上争点，就是宪法；欲将国会从前所不能自由解决的问题，拿到和平会议里去解决，则和平会议所议决的条件，必定要有拘束宪法会议的效力。所以这次和平会议所议决的条件，应当属于国家根本问题，调剂万殊，流通百感，而为国民全体的权利书；不当属于个人权利问题，仅规定当事人的双方利益，而为当局少数人的权利书。现在和平会议，既叫人民居于第三者地位，可见是双方当事人的意思，不是全体国民的意思；所议定条件，亦是当事人的私约，不是全体国民的公约矣。这是和平会议的根本错误三。

和平会议的责任，既这样重大，所以任该会代表的，至少必具有三种资格：（一）不受党派的操纵。（二）代表的人品，必高尚纯洁。（三）其人必来自民间，毫无自身的权利思想。必如此才能看见国利民福所在，不为权利所蒙蔽，不为势力所动摇。这回的和议代表不是为某党某派去效忠，就是受某人的指使。好像傀儡登场，听人暗中操纵罢了。不但讲不到发挥自由独立的意见，就是叫他们自由，叫他们独立，恐怕也是做不到的。这种傀儡的代表，留音机器的代表，还有什么意见可发挥呢？不过替人家去争权夺利，回头来分“一杯羹”罢了。这是和平会议的根本错误四。

凡是政治上光明正大的会议，没有不可以公开的。只有前几年外交上会议协商，因为有些鬼鬼祟祟的计划，不可告人，所以，但凭着几个人秘密磋商，绝不叫外人知道。这回欧战，就是秘密外交造成的，所以协约国现在同声倡议，要打破秘密外交主义，此后一切政治问题，皆须公开，毋庸隐秘。这次和平会议，所讨论的是何等重大问题！直到现在，尚不知他们葫芦中卖的什么药。我想如果是光明正大的调和计划，断不须严守秘密；他们既已严守秘密，想必是有不可告人的诡计。人家以秘密主义，为扰乱世界和平的祸根，不惜尽力打破之；我国反以秘密主义为天经地义，而极力实行。这是和平会议的根本错误五。

有这五种错误，则这次和平会议的效果，也就可想而知了。我且奉告当局几句话：就是二十世纪的政治，不是政党首领的寡头政治；国家的权利，不能容两三个党派的重

要人物，去私下瓜分的。政治的事业，不是那些拿钱吃饭不做事的人所能独占，所能私相受授的。你们要晓得推翻帝制，打倒贵族，单使中等以上的社会享幸福，那是十八世纪的政治革命；推翻中等以上的阶级，打倒军阀，使全体国民享幸福，才是现在的社会革命呢。要想乘人家革命的机会，使我们于中取利，升官发财，像袁世凯的样子，是万万做不到的了。奉劝代表诸君，和自居调人诸君，不要在此做梦罢！

## 本志罪案之答辩书

陈独秀

本志经过三年，发行已满三十册；所说的都是极平常的话，社会上却大惊小怪，八面非难，那旧人物是不用说了，就是刮刮叫的青年学生，也把《新青年》看做一种邪说，怪物，离经叛道的异端，非圣无法的叛逆。本志同人，实在是惭愧得很；对于吾国革新的希望，不禁抱了无限悲观。

社会上非难本志的人，约分二种：一是爱护本志的，一是反对本志的。这第一种人对于本志的主张，原有几分赞成，唯看见本志上偶然指斥那世界公认的废物，便不必细说理由，措词又未装出绅士的腔调，恐怕本志因此在社会上减了信用。像这种反对，本志同人，是应该感谢他们的好意。

这第二种人对于本志的主张，是根本上立在反对的地位了。他们所非难本志的，无非是破坏孔教、破坏礼法、破坏国粹、破坏贞节、破坏旧伦理（忠、孝、节）、破坏旧艺术（中国戏）、破坏旧宗教（鬼神）、破坏旧文学、破坏旧政治（特权人治）这几条罪案。

这几条罪案，本社同人当然直认不讳。但是追本溯源，本志同人本来无罪，只因为拥护那德莫克拉西（Democracy）和赛因斯（Science）两位先生，才犯了这几条滔天的大罪。要拥护那德先生，便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治。要拥护那赛先生，便不得不反对旧艺术、旧宗教。要拥护德先生又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学。大家平心细想，本志除了拥护德赛两先生之外，还有别项罪案没有呢？若是没有，请你们不用专门非难本志，要有气力有胆量来反对德赛两先生，才算是好汉，才算是根本的办法。

社会上最反对的，是钱玄同先生废汉文的主张。钱先生是中国文字音韵学的专家，岂不知道语言文字自然进化的道理（我以为只有这一个理由可以反对钱先生）？他只因为自古以来汉文的书籍，几乎每本每页每行，都带着反对德、赛两先生的臭味；又碰着许多老少汉学大家，开口一个国粹，闭口一个古说，不啻声明汉学是德、赛两先生



天造地设的对头；他愤极了才发出这种激切的议论。像钱先生这种用石条压驼背的医法，本志同人多半是不大赞成的。但是社会上有一班人，因此怒骂他，讥笑他，却不肯发表意思和他辩驳，这又是什么道理呢？难道你们能断定汉文是永远没有废去的日子吗？

西洋人因为拥护德、赛两先生，闹了多少事，流了多少血，德、赛两先生才渐渐从黑暗中把他们救出，引到光明世界。我们现在认定只有这两位先生，可以救治中国政治上、道德上、学术上、思想上一切的黑暗。若因为拥护这两位先生，一切政府的迫压，社会的攻击笑骂，就是断头流血，都不推辞。

此时正是我们中国用德先生的意思废了君主第八年的开始，所以我要写出本志得罪社会的原由，布告天下。

## 论自杀

陶履恭

桂林梁巨川先生因为中国的“国性”已经沦丧，没有立国的根本，打定主意要用自杀的手段，唤起国民。他蓄志好几年，一直到去年十月四日才有机会实行他的志愿。他留下了许多的著作，我所读过的是《敬告世人书》<sup>①</sup>和给亲朋家族的遗书，都是说明自杀的理由。那《敬告世人书》里边已经预想到将来一定有人评论他的自杀：有大骂的，有大笑的，有百思不解的，有极口夸奖但是不知道他的心的。现在梁先生已经死了，我们不应该笑骂——笑骂是不合理的举动，平心静气说理的人没有用笑骂做辩论的——更不必夸奖，夸奖给谁听呢？但是我们要明白他自杀的理由。我仔细读了他的著作，觉着他的死是根本于两种误谬的理想。那是不可不解释清楚的。

第一样是拿清朝当做国家。梁先生之自杀自称为殉清，拿清朝当做几千年的文化。他说“我为满朝遗臣，故效忠于清”，并且拿民国之人当效忠于民国做比拟。民国之人所效忠的是民国，不是民国的政府。政府不过是人民的一个政治机关，无论他是清朝或是民国的，一个人绝不能为人民的政治机关殉死的，这是政治上的常识。因为东方人习于孔孟的政治哲学，伏在专制政体下长久了，所以把政府和国家的区别都分不清。观念不清，竟至误送性命，够怎样的危险啊！本志向来对于陈旧思想不遗余力地攻击的缘故也正是深知观念不清的弊病比洪水猛兽的祸害还凶烈呢。

他的政治观念可批评之点差不多句句都是。我以为这是他受了遗传、教育、环境所限制，应该原谅，不关本题，毋庸详细讨论。前节所述已足够了。那第二种误谬思想是以为自杀可以唤醒世人。

这是一个道德问题，也是一个社会问题，我们要稍为详细讨论。讨论分为两层，第一层，自杀是否合乎道德；第二层，自杀是否有效于社会。

自杀是一种社会现象。据社会学者之研究，除了几种低文化民族（例如南美火国之耶干人 yahgans、安达曼岛人和澳洲的几种蛮族）不晓得自杀的以外，这种现象不问社会之文野大概是普遍的。<sup>②</sup>自杀虽然可称为普遍的现象，但是自杀之原因，在各民族

里却又不同。低级文化民族自杀之原因有许多种，例如疾病、老年、嫉妒、殇儿、夫死、妻死、凌虐、刑罚、悔恨、仇恨等等都可以产生自杀来。这些种原因在每个社会里都有，因为人生是受种种自然的社会的限制，现在的社会也没有完全的；生老病死之苦痛，爱恨悲悔之情绪，是人人所不能免的。但是绝不能每个人都因为这些种感情情绪去把自己的生命断绝。这是什么缘故呢？自杀之盛否要看那社会里的制度、信仰和自杀者个人的观念如何。印度重女子侍夫，所以寡妇把自己焚化（Sati）。日本推重武士道，所以流行“腹切”（harakiri）。中国重名节，所以女子殉夫；受了污辱，更要上吊跳井；以先重忠君，所以历史上才有殉节的忠臣烈士。这都是因为社会不反对自杀，并且奖励自杀（例如建昭忠祠、烈女牌坊、旌表节烈等方法。昔印度寡妇焚化，有许多亲友协助一切）。一个人遇见了可死的条件，发了这个决心，自然要自杀的。

欧美信奉耶教的民族反对自杀、防范自杀的法律极严，但是他们的社会各级制度也不完全，每年也有许多人为饥寒所迫或为洗白名誉竟至于自杀的。现在所论的都假定是心理健全的人，每年自杀者有一大部分是心理有残疾的，我们且不必去论他。

自杀是否合乎道德，要视社会态度的向背为转移。社会的态度是根据著历史传来的习惯和宗教家、哲学家、道德家的教训的。古希腊、罗马对于自杀未尝反对，且认为名誉。司脱阿派（the Stoics）且以自杀为万有苦痛之解脱。反对自杀最力的是后世的基督教徒。圣僧奥格斯丁（St. Augustine）说受污辱的女子不应该自杀。因为贞洁是心理的德行，失身不是出诸本心，并不得算为失节。（这个道理用现在眼光看起来，理由甚充足。不过奥格斯丁所说是根据于耶教经典，人不该自戕其生。现在的说法是男女的道德标准应该一样。女子受男子的污辱便去寻死以保贞洁，那污辱女子的男子，毁了自己的贞洁，更妨害旁人的贞洁，又应该怎么样呢？）哲学家脱玛阿坤（Thomas Aquinas）说自杀有三不当：（1）好生恶死是人的自然倾向，自杀乃背乎这自然倾向，所以是罪孽。（2）各人都是社会里的一分子，自杀乃有害于社会。（3）生命是上帝所赐，生杀之权操诸上帝，人不该干涉。这种观念流传到近世，势力极大。欧洲后代立法如没收自杀者财产，处罚那自杀未遂的，都是受了教会的影响。所以厌恶自杀是一般的风气。后来哲学家反抗这种教会的人生观，提倡个人的自由意志，才渐渐地把旧观念打破。法国的曼泰因（Montaigne）、孟德斯鸠、福禄特尔都说政府不应该苛待自杀者。福禄特尔说假使自杀是有害于社会，那各国法律所认可的战争，屠杀生灵又怎么样呢？英国哲学家休谟（David Hum）论得最透彻：

假使我有能力可以移转尼罗河的流域不算为罪，为什么我使几磅的血脱离了他所行的自然的路会算一种罪呢？假使处置人的生命完全属于上帝，人类处置自

己的生命是侵害他的权利，人要是延长上帝用自然的通则所限定的生命年限岂不是错了么……假使我已经没有力量为社会造福，假使我或为社会之累，假使我的生命妨害旁人致力于社会，如此，则抛弃我的生命不只是无辜，并且是可以称赞的。（《休谟文集·自杀篇》）

德国的康德、费希特、黑格尔又都根据个人的哲学不赞成自杀。所以只就欧洲文化里考察关于自杀的态度，各时代已不相同，各人的主张也不全相一致。但是近来思想的倾向都是脱离教会派的羁绊，休谟的论调颇可以代表唯理派的意见。自杀纯然是个人的行为，不能下伦理的判断，褒贬这个行为的。假使一个人心中含有极端之苦痛，无限之悲愁，想要脱离尘世，解脱一切，把生命断送了；我们对于自杀者应该承认他的自由，不必评论他。从社会方面看来自杀又是一个社会问题。

自杀的结果是损失一个生命，并且使死者之亲族限于穷困。自杀影响是及于社会的，所以是一个极重要的问题。我们对于自杀行为自身虽然不必下判断，但是就社会学者之眼光，我们要研究自杀之原因及其范围的。

按上边所说的道理推论，梁先生之自杀，本无所谓合乎道德与否。不过东方人对于自杀与西方不同，向来是容让并且奖励这个自由的。只就中国说，孔子的伦理学说是除去“匹夫、匹妇”之自杀，并没有加以指责。后世儒家一派的伦理对于殉国——实在是殉皇室——的忠臣，殉夫的节妇，殉贞洁——片面的贞洁，因为身体的一部分接触了不正当的外物，就把身体全部分的机能都毁坏，这就是妇人的贞洁——烈女，都竭力地奖励、颂扬。道德家、史学家更拿殉国、殉夫、殉贞洁三种事觐验一代之气风。历史、志书都特别记载这忠臣烈妇的事迹。积久竟把这种自杀变成一种形式的道德。形式主义之害，在文学上、在戏剧上、在美术上，已经极烈，在道德上更是一时不能容的。形式主义的道德只有因袭从俗，没有独立选择，所以是奴隶的道德。倘使一个人有一种觉悟，具彻底之人生观，觉得万事皆不如一死为道，这是个人的行为；正如我上边所说的，无道德之可言。倘使把殉节看做一种道德的型（type），那亡国大夫、寡妇和被奸污的女子都应该模仿，并且受世上的褒奖，这就是形式主义的道德，我们是绝对的反对的。倘使道德家再拿名分来做这种道德的后援——什么天经地义，什么君为臣纲、夫为妇纲，什么烈女不事二夫——那更是要极端地反对的。最摧残个人道德的就是把行为变成了一定方式，又拿古圣先贤的言语做那方式的后盾。这种合乎方式的行为并不是无道德之可言，实在是极不道德的。我读梁先生的文章，觉得他自杀是由于彻底觉悟之自杀，不是那遵循方式的自杀，所以他的行为，是无所谓合乎道德与否的。

自杀果能于社会上有益么？上边说过的，自杀既损害性命并且留下了孤儿寡妇当然是有害的。但是梁先生自己深信自杀可以唤起国民的爱国心。我想这是一种误谬的观念，不可不辩解的。什么是爱国心呢？所爱的国是什么呢？国是一个抽象的名词，原来没有什么可爱。我们所爱的是同在这个抽象名称里头的生灵。但是这亿万的生灵也没有什么可爱，不过因为他们与我有共同的利害关系，所以应该互相友爱。“爱国心”这个名词常用为骗人的口头禅：君主用他保护皇室，帝国主义者用他保护资本家的利益，民国的执政者用他保护他们自己的势力。所以为人民全体争幸福才可以激发真爱国心，不然，这个名词是最危险最祸害的。欧洲诸邦人民爱国心的勃发是在人民有觉悟，牺牲生命，争夺自由的时代。对于共同利害关系有了觉悟，才肯为自由牺牲自己的性命；因为这个自由一个人享受不到，要众人享受、众人奋斗的。读者诸君试研究欧洲近世史，那些新国家之成立（如十九世纪之比利时、德意志、意大利），小国民之卓越（如巴尔干半岛之希腊、塞尔维亚，最近之郤克族、波兰、久哥斯据夫族），都是国民觉悟（national conseiousncss）之结果。国民觉悟发表出来就是爱国心。他们的觉悟也多少是用流血的代价搏来，这话是不错。但是他们的流血是一种奋斗，是为争生命所最宝贵的部分（如自由独立都是）与强有力者反抗而流血的。东方式的自杀是消极的，不是对于政治上、经济上、宗教上有所奋斗而流血，乃是奋斗无力而流血。梁先生的自杀仿佛比这个胜一筹，但是这种自杀仍然是消极的，没有和旁人奋斗——和梁先生所反抗的东西奋斗——却专和自己的生命奋斗。中国这几年来有许多的烈士，那投海、断指、自杀的事件每年发生的不算为少，生了什么效果呢？他们的性质都不是为所争求的和反对者奋斗，却是和自己的生命奋斗，那有什么用处呢？

更深一层说，有生命才可以奋斗，没有生命就没有奋斗的。为生命去奋斗，不应该先把生命断绝的。那爱国志士因为奋斗而丧失性命的，是以求自由（生命所最宝贵的部分）为主，流血不过是偶然的附属的现象。东方式的自杀是以自杀为主，再拿自杀去鼓动人心，岂不是不明生命的真趣么？悲观的自杀<sup>③</sup>是厌弃生命的自杀，用不着批评。为唤醒国民的自杀，是借着断绝生命的手段做增加生命的事，岂能有效力么？<sup>④</sup>

注：①梁先生文章的原文甚长，本志不能录出，读者能与原文对照最妙。

②看威斯特马克所著《道德之起源及发达》，自杀章，本篇材料多有取诸此书者。

③蒋观云先生曾在《新民丛报》上论自杀，论悲观与自杀甚为透彻，惜吾书斋中不存此报未能引用。

④有爱国心的人比无爱国心的人生命强。自己努力才可以希望旁人努力，不能诚心把自己的努力终止却希望旁人努力的。

## 对于梁巨川先生自杀之感想

陈独秀

梁巨川先生自杀前一个月，留下《敬告世人书》一篇，说明他自杀的宗旨，现在把这书中最紧的几处录在下方：

吾今竭诚致敬以告世人曰：梁济之死，系殉清朝而死也。

吾因身值清朝之末，故云殉清。其实非以清朝为本位，而以幼年所学为本位。吾国数千年，先圣之诗礼纲常，吾家先祖先父先母之遗传与教训，幼年所闻，以对于世道有责任为主义。此主义深印于吾脑中，即以此主义为本位，故不容不殉。

今人为新说所震，丧失自己权威。自光宣之末，新说谓敬君恋王为奴性，一般吃俸禄者靡然从之，忘其自己生平主意。苟平心以思，人各有尊信持循之学说。彼新说持自治无须君治之理，推翻专制，摒斥奴性，自是一说。我旧说以忠孝节义范束全国之人心，一切法度纪纲，经数千年圣哲所创垂，岂竟毫无可贵！

今吾国人憧憧往来，虚诈惆怅，除希望侥幸便宜外，无所用心；欲求对于职事以静心真理行之者，渺不可得。此不独为道德之害，即万事可决其无效也。夫所谓万事者，即官吏军兵士农工商，凡百皆是。必万事各各有效，而后国势坚固不摇。此理最显，我愿世界人各各尊重其当行之事。我为清朝遗臣，故效忠于清，以表示有连锁巩固之情。亦犹民国之人，对于民国职事，各各有连锁巩固之情。此以国性救国势之说也。

梁先生自杀的宗旨，简单说一句，就是想用对清殉节的精神，来提倡中国的纲常名教，救济社会的堕落。他这见解和方法，陶孟和先生已有评论，况且他老先生已死，我们也不必过于辩论是非了。我现在要说的，就是在梁先生见解和方法以外的几种感想：

第一感想，就是梁先生自杀，总算是为救济社会而牺牲自己的生命，在旧历史上

真是有数人物。新时代的人物，虽不必学他的自杀方法，也必须有他这样真诚、纯洁的精神，才能够救济社会上种种黑暗、堕落。

第二感想，就是梁先生主张一致。不像那班圆通派，心里相信纲常礼教，口里却赞成共和；身任民主国的职务，却开口一个纲常，闭口一个礼教。这种人比起梁先生来，在逻辑上犯了矛盾律，在道德上要发生人格问题。

第三感想，就是梁先生自杀，无论是殉清不是，总算以身殉了他的主义。比那把道德、礼教、纲纪伦常挂在口上的旧官僚，比那把共和、民权、自治、护法写在脸上的新官僚，到底真伪不同。

第四感想，就是梁先生是单纯殉了清朝，我们虽然不赞成，然而他的几根老骨头，比那班满嘴道德、暮楚朝秦、冯道式的元老，要重得几千万倍。

第五感想，就是梁先生《敬告世人书》中，预料一般人对他死后的评论，把鄙人放在大骂之列。不知道梁先生的眼中，主张革新的人，是一种什么浅薄小儿！实在是遗憾千万！

## 近代文学上戏剧之位置

知 非

(录国民公报)

要说明戏剧在近代文学上的位置，必定先要说明近代文学之性质，这决不是数语可以了的。记者现在有一极简便的方法，就将近代文学与从前的文学重要不同之处，举出数点来比较，那近代文学之特质，自然是容易明白的了。讲到近代文学与从前的文学不同之点，第一，从前的文学是乡土的文学，近代文学是世界的文学。本来人类思想的发展，有共通的径路，原不能为乡土所限定的。吾这个区别，似乎不能算一个严格的分界。但是从前的文学思想发展上，尽有共通的地方。至于他所取择的材料，表现的情感，全都是乡土的色彩，与它国国民的文学思想，交涉影响极少。若近代文学，则大不相同。其中乡土的色彩，果然也不见少。但他所含蓄的问题，所注重的材料，乃至描写的方法，都是有共通的性质。乃至作家的思想情感，也不是个人的孤独感想，是世界思潮所织成的。他所发表的作品，也能常常影响及于全世界的文学。然而他那共通的性质，是在什么地方呢？简单一句话，就是共通的一个人生问题。从前的文学，与人生问题虽不是没有交涉，但都是部分的、特种阶级的、表面的。近代文学所表现的人生问题，是普遍的、内面的。材料虽也取择于特种范围之内，至其中所含蓄的人生种种相，或是烦闷苦痛，或是欢喜希望，却不是某某国的特有事实，是世界人类所共同感受、切迫在目前的现实问题。所以近代文学是世界的文学，与从前的乡土文学是大不相同的。第二，从前的文学是特别阶级的文学，近代文学是国民的文学。讲起从前的文学，差不多就是上流社会智识阶级的专有品。他所取择的材料，无非是宫廷贵族之生活，文人学子之感想，英雄豪杰之勋业。与一般国民生活，全然没有交涉。就是他们的作品也只是供君主贵族的玩赏，绝非平民所要求的文学。至若近代文学，则大不然。所取择的材料，就只是国民的生活情感，贩夫走卒、贫民乞丐，都是他们作品中的重要主人翁。在现在的时代，要知道一国国民的生活思想，只须读他国内的文学作品，恍如身入其间大概是无误差的。第三，从前的文学是作家一人的



空想文学，近代文学是社会生活的写实文学。这是文学上区别的最大要点。从前所有文学，无论什么宗派，所描写的人物事实，都是奇异万状，世上绝难遇着的。不是神怪荒诞，就是英雄美人、侠客义士。那种离合悲欢的事迹，虽能令人受极强的刺激，回想起来，绝非人类社会中所可有之事。那种刺激，也只和游戏一样，不能有什么很深的印象，留在人的脑中。譬如莎士比亚的戏剧，像哈姆雷特这种人这样的事迹，世上的人有遇着过的么？又如司谷脱之小说，其中所述的人物事迹，如何能教人信为真实呢？所以从前的文学，只以事件为重，所描写的果然惊奇卓绝。但与吾们的现实生活，竟是毫不相关。近代文学则绝然相反，其中人物事迹都是平淡无奇，日常所常见常闻的，描写得却是十分深刻细致。主观的个人情感，客观的社会影响，其中所有一切之因果关系、微妙动机，绝无遗留，使读者宛如身临其境，疑惑书中所写的就是他自己的事情。法国左拉说他的小说是一种实验科学。这虽是过分的话，可是写实派的文学，所用的材料，都是一一从实际观察得来。作者自己先处于旁观的地位，用冷静头脑，将社会生活的内容细细剖解，然后如实地描写出来，绝不愿杂入丝毫作者主观的好恶在内。就是近代文学中不属于写实派的，差不多也采用这种方法。但是近代文学的特质，不只是描写真实，就算完事，尚有最要紧的一件事，就是将社会生活的种种病理原因，以及其中所含蓄的重要问题，从文学中描写出来，促进社会的改革。这是近代文学神圣的地方，与从前仅供玩赏的文学，是大不相同的。第四，自从作家的态度上讲，从前的文学是一种无用的玩好品，近代的文学是一种神圣的事业。这不只是他人如是看法，就是作家自己也是这样的态度。从前的文士，大概不是君主贵族的清客，就是有文才的贵族。他们的作品，无非是献媚贡谄供他人的消遣解闷而已。最高尚的，也只是闲暇无事借来消自己的清兴；或是避绝世俗，以此自命其高。如欧美文学上的成语所谓住在象牙塔中的人罢了，断没有人把他作为一件正经事业的。至于近代的文士，却大大不然，绝无丝毫玩赏的意思在里头，纯粹把它当做一种救世济人的大事业。如俄国的文学，全国聪明才智之士，差不多都把文学当做改革社会、促进文化的教化机关。俄国近代种种的改革变化，简直都可以算是文学鼓吹的效果。态度既如是不同，所以从前的文学，只捡那惊奇好玩的材料，以图赏心悦目，从没有人敢正眼向着社会的黑暗方面，何况再把这些黑暗情形写出来，取他人的厌恶呢。近代的文学，是专从社会的内面着眼，老实不客气，把一切黑暗都彻底地显露出来，令人读了，并无丝毫快感，只留极深刻的印象在脑中。有些简直深刻得连读者几乎要生神经病。这是二者态度极不同的地方。第五，再从他们的形式来讲，从前的文学，是形式的死文学。近代文学是生命的活文学。从前是专在字句、声调、格律上做工夫。从形式上看，真是珠圆玉润、美丽可爱。论到内容，实在是异常贫弱，甚至不过堆砌字面，

毫无意义，还不是一种死文学么？至若近代的文学，作家首先声明技巧拙劣，不在字面上做工夫的。（其实近代文学的技巧，远胜从前的文学。不过他们的真本领，不在这方面，所以自己说是技巧拙劣。）讲到内容，真是字字是血，句句是肉，是人生的反映，这真是有生命、有活力的文学，岂是那死文学所可比拟的么？以上吾所说的几点，虽是随便写的，凌乱无序，遗漏很多，但是近代文学的特质以及它的真精神，大概也算是说明白的了。

近代文学之特质，吾已举出几条。现在不能不把文学的种类以及它的变迁，略说几句，才所以论到戏剧在近代文学上之位置。讲到文学的分类，吾这篇本来不是文学论，原可以不必分得精细恰当。说个大概，是可分为一，写情与纪事的韵文；二，写情与纪事的散文；三，小说；四，戏剧；五，评论；五种。这五种里头，一、二两项，含蓄种类很多。即如三、四两项，流派也都不小。这都归在本文范围之外，当俟他日改题另论的了。至于说到它的变迁，应当先论文学的起源。不过因为限于篇幅，也不能不暂行从略。简单一句话，记者是主张社会起源说的。因为起源于社会的原因，所以古代文学的材料，大致不外宗教与战争二类。神歌祷词以及纪功颂德的诗歌最多。并且那个时候，社会未曾发达，宗教与政治不分。政治又在少数君主贵族之手，常与其他的部落民族交战。所以那时候社会最大的事件以及文学上最好的材料，就是宗教和战争两项。写情记事的韵文，自从这上头发达来的，亦可说是古代的文学，是这种韵文的文学。何以文学先从韵文发达呢？有的说是当时记录的方法不发达，一切全凭口传，有韵的言语最便于记诵，所以韵文就先发达，这话也是理由中之一。可是古代许多宗教上的祝词，不过是表现一种宗教的感情，并没有含着记录传承的意义。就如《三百篇》中之颂，虽也杂有歌颂祖宗功德的意思，但是论它的本质，却只是祭时仪式上用的一篇宗教祝词，与便于记诵传承的理由，未必能相一致。况且记述战争很长的诗歌，像希腊古代荷马的纪事诗，要说韵文比了散文易记，也未见得。所以韵文先发达的缘故，必定另有个原因。依记者想，这是因为当时人类知识尚未发达，一切情绪感想，在意识上都是朦胧迷糊，仿佛心中有这样的感触，意识上却不十分明显，不但言语文字不完备，不能把它明显地表现出来，就是他意识中也是模模糊糊，不能把他捉摸住了，分析清楚，认识明了，所以表现出来的语言文字，都含蓄一种感情的调子，而又似可解不可解的，这是理智力不发达的原因，所以韵文发达在先。等到后来人类智力进步，散文就渐渐地发达，先用于记事的一方面，那历史的文学就异常进步。本来散文的发达与人类理智力的发展是并行的。散文的特质，是条理清楚，意义明显。非内部理智力发达，意识上的观念分析明了，是不会发达的。内部理智力发达到极处，是论理的思想。散文发达到极处，是现代科学的文学（这个名辞是借用写实派左拉等

的主张，虽不能说是妥帖，却也无甚大碍)。这真是如车之两轮，相辅而进的。但是文学的本质，原本是发表情意的；中心还在情意，不在理智力。纯粹表现理智力的文字，是科学、哲学，不是文学。这个道理吾是承认的。不过情意要不得理智力的辅助，如何能正确、明显地表现呢？况知识的基础在感觉，要不是理智力发达，情意如何能分化发展呢？更进一步讲，所谓文化发达，就是意识的分化发展（意识是包含智情、意而言）。情意是中心，知是轮廓。不是轮廓渐渐地放大，内容渐渐地丰富，意识如何能分化发展呢？所以文化更发达，那文学中理智力的作用，亦日益加重。这就是散文发达在后的原因。因为这个缘故，自中世到近世之初，散文虽是渐渐地发达，韵文的势力在文学上还是不小。不必说诗歌、戏曲是全属韵文，就是纯属散文的文学，也都带着韵文的调子，声调、字句、格律都很谨严。即如莎士比亚的戏剧，名为白话剧，其实也是类似韵文的一类文学。在这个时候，小说戏剧虽渐渐地发达，文学上占重要位置的，还只是写情记事的韵文散文，戏剧是在这种韵文散文之下的一种附属文学。（莎士比亚是当时最出类拔萃的，他的戏剧是最发达的文学。）到了近世之初，是人文史上大进步的一个时候。文学上由古典主义一变而为想象主义（Romantic）。（这译名似不甚妥，但记者想不出好译名，祈阅者指正。）不只文学的思想发达，就是它的形式，也异常进步。其中最发达的就是小说。因为小说最可以自由发挥作家的理想。这个时候，差不多在文学上，可名之为小说的时代。但是他们还没有受过科学的洗礼，文学上空想的分子很多，全凭着作家个人的想象，与社会生活、人生问题，相离甚远。故都捡那惊奇可喜的空想事迹来做材料，全篇的精华，都在那事迹构造得如何新奇，并且末尾还要一个大团圆。他们虽标榜着自由，破坏古典派的形式主义，自己却又套上了一个形式。这里头果然都不是像司谷脱一流的小说，描写社会生活的也很有。至于心理方面，他们也十分注重，但是总脱不出那时代的空气，重空想的事迹，轻现实的生活。如那虚造的人物和那大团圆的结局更是没有一个免得了这个大缺点的。要比较起来讲，休哥和狄更斯二人，自然是杰出之圣的了。以上是说的近代以前文学的发展变迁。戏剧的位置，在文学上尚未见得重要。到了现代，万物更新，社会的组织，异常变动。那文学当着革新的气运，受了科学的洗礼，面目全然不同。首先树革新旗号的先锋队，是法国左拉一派的写实小说。接着北欧易卜生、司脱令盘等的戏剧。和意国、俄国的小说戏剧，蔚然并盛。就如英国的文学，向来是受大陆的影响很浅的，也挡不住这个潮流，有萧伯纳等的革新戏剧。他们的特质，吾上文已经说过，毋庸重述。吾现在是要声明几句。近代文学，不是写实一派。讲到最近的时代，写实派已在过去之列。有新想象派、心理派、象征派、神秘派、唯美派等种种的派别。就是易卜生的晚年作品，也已渐渐脱离写实的色彩。但是他们不是逆行复古，还是站在写实主义上向别种方向

发展，不过是因为初期的写实派，是完全注重在客观的描写，把主观的人格活动闲却。故最新的文学，是趋重在主观方面，并不是把客观的描写都丢了。至于他们共通的特质，离不了吾上文所说的几层，是写实的、社会的、教化的、心理的、世界的生命文学。因为这个缘故，戏剧是占极重要的位置。何以故呢？文学中真能描写人生的主观、客观两方面，把住生命中的几微，将它表现出来，当然不是写情记事的韵文散文可以胜任的。就是小说，因为体裁太长，不能不把事件来做个贯穿的线索。而且过长了，总不能精神一贯到底。把人生的真相，用极鲜明的方法，显露在吾们的眼前，印极深刻的印象；那最方便的，就莫如戏剧与短篇小说。这两种中，短篇小说又莫如戏剧（下文再说）。所以近代的文学，可称之为戏剧中心的文学。讲到这里，吾不能不把近代的诗歌略说几句。近代文学中古代的韵文文学，虽渐渐地排除，却不是排除诗歌。是诗歌也经了革命，成了一种革新的诗歌。怎样的革新呢？吾这篇虽不是论诗歌，也可以简单说两句。总而言之，像从前那种专讲字句、声调、格律，形式虽美意义毫无的诗歌，是不为人所重视的了。近代的诗歌，与他种文学，是走一条路的。不是写人生的种种相，就是把捉生命中的几微，用象征、比喻的方法，把它表现出来。形式是不很注重的。象征派诗中，有名为自由诗（Yers libre），又名不定形的诗（Yers amorphes），就是破坏古来诗的体裁格律，自抒新机来表现他心中的情感的。但是他们虽是破坏诗的体裁格律，却不是全然化为散文。他们更注重音调，主张诗与音乐合一。不过他们的音调，是自然的音乐，不是那种形式的声调、格律；读起来感触心胸，与从前的诗歌真有天渊之别。近来《新青年》杂志中，提倡这种自由白话诗，真是中国诗歌的大革命。有一班与现代思潮隔绝的人，都说是乱绌，甚有指为美谈的，这都是不知近代文学的进化与诗歌的本质，才有这种少见多怪的嘲笑。至于《新青年》杂志的自由白话诗，是否成功、如何好坏，那是另一个题。在试验的时候，当然不能说是成功，其中有好有坏，与自由诗之本题，却是全不相干。如要评论这自由诗之能否成立，应当把现代文学中各国的自由诗，都拿来研究过，才够得上有批评之资格。吾这段话，虽似题外之文，因为要说明近代文学的特质，也是不可少的。

文学变迁的径路以及近代文学的特质，吾已略略说明的了。可是这变迁的径路，并不是不期然而然的，其间却有大大的原因伏在里面。吾再略举几点来讲。第一，从前人类智力不发达，对于自然界的现象，全在不可解之列，脑中都是神奇古怪的迷信。最高的学问，就是神学。神学中最高的，就是借那古代未经科学精练过的独断哲学说来附会。所以从前文士的智识见解，都束缚在那迷信及因袭传说的小圈圈里面。除了模仿师承以外，文学中差不多找不出丝毫独创的精神。（古代希腊的哲学思想，是极发达的，但是都属思辩上的论证。就是极有实验精神的阿里斯多德也是一种独断的精神。

况且期限甚短，一到罗马的时代，自由研究的精神，几乎铲除尽净。后来又被基督教强安排在神学里面，竟成了中世黑暗时代一种独断的武器。在近世以前，简直可以说与一般思想上没有什么很好的影响。)及至后来科学上种种新发明、地理上种种新发现出现，人类智识的限界渐渐放大，始有自由研究的精神，文学上才有想象主义发生。古典派的势力，也就衰了。到了近世，科学大昌，一切自然界的现象，凡是从前所不可解的，如今都可以拿原理、原则，推寻它的因果关系，思想上就起了大革命。自由精神勃然大盛，对于一切事物，非自己得有实验的确证，是断不肯轻信。这不只是唯物论的思想如是，即如绝对论、唯心论的思辩证论，也都是应用科学的方法来演绎的。近代文学受了这种科学的影响，把古代传承下来的一切思想形式，都根本打破，才有这新文学出现。第二，从前生活简单，一箪食、一瓢饮，乐在其中。在从前凡是有思想的人，都是以隐遁克欲的生活，为最高尚的理想。把人类的物质欲望及现世的日常生活，看做一切罪恶的根源，以为是极齷齪而且应当排除的事情。所以从前的文学，都是作家虚无缥缈的空想，与实际生活毫无关系。到了近代，自科学进步，物质文明大发达，生活的内容也异常变动，从前所视为极齷齪的物质生活，在近代却当做生存上所万不可缺乏的部分。那种隐遁克欲的古训，竟是成了不可实行的谬想。因此文学的思想，也随着大大的变化。所选择的材料，捕捉的问题，都是目前的现实生活。近代文学，所以说是现实生活的反映，就是这个原因。第三，从前社会组织简单，文士都在极小的圈圈里面生活，可以引起他们注意的，就只是君主贵族一班特别阶级的生活；可以搏他们称颂赞美的，也只是英雄义士的特立独行、美人名士的离合悲欢；至于民众的生活，是在水平线以下，为他们所不能接触的。所以从前文学的材料，都是特别阶级和空想的分子。近代自法国大革命以后，民众的势力大盛，政治上、社会上都是民众占重要的位置。那文士的生活眼界也就不能不变化的了。所有的作品，不能不是民众所要求的文学；那材料自然是不能不取之于民众的生活了。第四，从前知识愚昧，对于自然的灾变，人力一无所施。政治的权力，是在一班特别阶级之手，生杀予夺，唯所欲为。所以人类一切祸福的原因，都归在那神道和特别阶级的意志。文学上的材料，也就不是神力命运的奇遇，即是忠义节烈的美谈的了。在近代受了科学的洗礼，对于人事，也用科学的方法来解释。并且因为民众的势力异常伟大，社会的组织异常复杂，个人只能在社会中生存。所有一切生活活动，无处能脱离社会的影响。社会学进化论的学说异常发达，所以学者解释人类祸福的原因，用科学方法来推究，自然趋重在社会的影响。近代文学的思想，因之也大生变化，注重在社会问题。写实派社会派的文学，在近代当然自要大盛的了。第五，是人类内部意识进化；从前智识不发达，人类内部意识异常混沌，受那因袭传说的支配，没有反省的力量。就有

新理想，不是浮浅的空想，就是模模糊糊一种神秘的感触。近代因为科学进步，文化发达，人类意识的内容，天天的丰富复杂，反省的力量异常发展，人类内部意识的分析也渐渐进步，心理学就大发达了。学者论到人类的思想情感，就用科学的方法，依着心理的法则去解释它的因果关系，这就是近代心理派文学发达的原因。再从他方面讲，因为人类意识的内容发达，思想情感异常复杂，从前的文学形式不能表现它，就不能不有新文学发生的了。第六，上文吾已讲过，从前社会组织简单，有思想的人都拿隐遁克欲的生活为最高理想，现实生活是他们所厌恶不要问闻的；那时候现实与理想，就没有什么大冲突。到了近代一切现实的事物都认为真实的生活。（不只是唯物论的思想如是，就是理想论的黑格尔，也有现实都是合理的主张。）要拿理想去包容他调和他。但是现实与理想，根底上就有冲突的性质。况且近代生活复杂，那冲突的程度就更高。于是现实和理想，物质和精神，个人和社会，成了近代一个思想上解决的难题，有种种的流派。近代文学因为把现实认为真实，而文学的性质，又是属于精神的、理想的，因之感触这种冲突，就也非常之烈。因为感触极烈，那人生问题，以及生活矛盾问题，自然也是感触极深的了。这就是近代生命文学、病理文学发达的原因。以上吾虽是随便说的，就可知道近代文学发达的径路，并且也可说明戏剧所以在近代文学上占最重要位置的理由；何以故呢？因为表现近代人生的文学，都没有戏剧适当。那写情记事的韵文散文，不适当是不必说的了。长篇小说，是因体裁上的关系，吾上文已经说过。即如短篇小说，也因为全靠文字的记号来表现的那印象就不如戏剧现身说法的深切。况且文学和历史不同，因为不是记载事件的。和哲学科学不同，因为不是推求原理原则的。和伦理学美学不同，因为不是研究行为和趣味的规范的。文学的本领，是要把人生如实地表现出来。要如实地表现出来，自然要深刻细致，印象方能鲜明。戏剧当然是最适当的文学。（戏剧所表现的，虽是断片的，因为要深刻鲜明，就不能不断片。二者不能两全。）再进一层讲，近来艺术的趋势，已向于综合的一方面，就是音乐、美术、文学联合在一起的艺术，那戏剧更可以占最高的位置。（所谓音乐联合在一起，并不是一定指歌剧而言。上文论诗歌的时候，已经讲过。）所以近代文学中最重要文学是戏剧。世界最有名的文学家是戏剧家。就是不专做戏剧文学的人，他一生的作品中，必然也有极著名的戏剧。吾们更可推想戏剧在近代文学的位置了。

照这样讲起来，拿近代戏剧的性质来批评中国的旧剧，自然是毫无价值可言的了。本篇因为限于篇幅，不能详说，当改题另论。（上文所举的文学分类，尚有评论一项，未曾说明。这是在近代文学中才算是一种重要的文学，也因限于篇幅，只好改题另说的了。）

## 卖火柴的女儿

丹麦 H. C. Andersen 著 周作人 译

天气很冷，天下雪，又快要黑了，已经是晚上——是一年最末的一晚。在这寒冷阴暗中间，一个可怜的女儿，光著头，赤著脚，在街上走。她从自己家里出来的时候原是穿着鞋，但这有什么用呢？那是很大的鞋，她的母亲一直穿到现在；鞋就有那么大。这小女儿见路上两辆马车飞奔过来，慌忙跑到对面时，鞋都失掉了。一只是再也寻不着；一个孩子抓起那一只，也拿了逃走了。他说，将来他自己有了小孩，可以当作摇篮用的。所以现在女儿只赤着脚走，那脚已经冻得全然发红发青了。在旧围巾里面，她兜着许多火柴，手里也拿着一把。整日没有一个人买过她一点东西，也没有人给她一个钱。

冻饿得索索地抖着，向前奔走，可怜的女儿！正是一幅穷苦生活的图画。雪片落在美丽的长发——披到两肩的好卷螺发上，但她并不想到它。街上窗棂里，都明晃晃地点着灯火，发出烧鹅的香味，因为今日正是大年夜了。咦，她所想的，正在这个！

两所房子前后接着，其间有一个拐角，她便在那里，屈身坐下。她将脚缩紧，可是觉得愈冷了；又不敢回家，因为她没有卖掉一把火柴，也没有一个钱拿回家去；她定要受父亲的一顿打；而且家里也冷，因为他们家里只有一个屋顶，大的裂缝虽然用了稻草破布已经塞好，风却仍然呼呼地吹进来。

她的小手，几乎冻僵了。倘从柴束里抽出一支火柴，墙上擦着，温温手，该有好处。她便抽了一支。霎的一声，火柴便爆发烧着了。这是一个温暖光明的火。她两手拢在上面，正像一支小蜡烛，而且也是一个神异的小火光！女儿此时觉得仿佛坐在一个大火炉的前面，带着亮明的铜脚炉和铜盖。这火烧得何等好！而且何等安适！但小火光熄了，火炉也不见了，只有烧剩的火柴头留在手中。

第二支又在墙上擦着。火一发，火光落在墙上，墙便仿佛变了，透明同薄幕一样，她能见屋里的事情。桌上铺着一块雪白的布，上面放着光亮的晚饭器具，烧鹅肚里满装着苹果、干枣，蓬蓬地发出热气。还有更好看的，那鹅跳下盘，在地板上摇摇摆摆



的，胸前插着一把刀一把叉，向女儿走来。那时火柴熄了，只有厚实、潮湿、冰冷的墙，仍在她面前。她又烧一支火柴。这回她坐在一株美丽的圣诞节树下，这树比去年她在那富商家隔着玻璃窗望见的那一株，更加高大，更装饰得好看。一千多支蜡灯，点在绿树枝中间；许多彩色图画，同店头所有的一样，都向上看这烛光。女儿伸出两手向它们，火柴就熄了。圣诞烛渐渐地升高。她现在再看，却是天上的星。一颗星往下落，曳了一道火光。女儿心里想道：“现在有一个人将死了”，因为她的祖母——世上唯一爱她的人，如今已经死了——常常告诉她说，凡是一颗星落下，就有一个灵魂升天去了。

她又在墙上划一支火柴。火发了光，在这亮光里，立着她的祖母——清净光明，和善可爱。女儿叫道：“祖母，你带我同去！我晓得火柴熄时，你就要去了。你也要同温暖的炉火、好的烧鹅、美丽的圣诞树一样，就要不见了”，她忙将整把的火柴擦着，想留住她的祖母。火柴烧得很猛，比日中还光明。祖母的相貌，也很大很美丽，不同平常一样。她将女儿抱在手里，两个人在光明喜乐中，离开地面，飞得很高，到那没有寒饿忧愁的地方去——她们是同神在一处了！

但次日清早，女儿仍旧坐在拐角，靠着墙，两颊绯红，口边带着笑容——在旧年末夜冻死了。新年的太阳起来，照在一个小死尸上！这孩子坐在那里，冷而且硬，手里拿着火柴，其中一把已经烧过了，旁人说“她想自己取暖”。但没有人知道她看见怎样美景，也不知道她在怎样的灵光中，同她祖母去享新年的欢乐去了。

Hans C. Andersen (1805 ~ 1875) 的著作的特色，曾在《随感录》二四中约略说过；现在所译的便是他的童话之一。他的童话全分收在全集第二十七、二十八两册中。在第二十七册卷头，有他自撰的童话年谱，今将关于这一篇的说明，抄在下面——

一八四八年童话第二集第二分出，中为《老屋》、《一滴水》、《卖火柴的女儿》、《幸福的家庭》、《母的故事》、《苕麻》六篇……《卖火柴的女儿》在 Grasteen 旧城所作；当时接到 Herr Flinch（案：此系当时出版业者）的信，嘱我为他题画，共有三张，我取了一张绘着女儿拿火柴的画，就写了这一篇。

当时所印的画，可惜现在已经没有了。但他集内丹麦人 Pedersen 的插画，有两张小图插在这故事里，也非常得神。

Andersen 这篇故事，又与平常的童话略略不同，所以别有一种特色。他写这女儿的幻觉，正与俄国平民诗人 Nekrassov 的《赤鼻霜》诗里，写农妇在林中冻死时所见过的情景相似。可以同称近世文学中描写冻死的名篇。



## 铁 圈

俄国 F. Sologub 著 周作人 译

### 一

一个女人，清早晨在一条市外的冷街上散步，一个四岁的孩子同她一路走。她很年少活泼，喜滋滋地微笑。她常常极慈爱地看她儿子，那孩子的红面颊上，也彷彿映出幸福的光。他正在那里抛一个圈，一个大而且新，明晃晃的黄色圈子。他跟着圈乱闯，喜欢得了不得，大声说笑；撒开他小肥腿，膝弯下全是露着；挥他抛圈的棒。他本不必将棒举向头上，有这样高，但这有什么要紧呢？

真好快活！他从前未曾有过一个圈，这圈又跑得怎么活泼呵！

从前一切都未有过，在他看了，一切全是新的——早晨的道路，快活的太阳，市内远远的嚣尘。在孩子看了，一切都新，都快活洁净。

### 二

一个穿破衣的老人，两手又粗又硬，站在十字街口。他将身体贴着墙壁，让女人和孩子过去。老人用没有光泽的眼，望着孩子，很粗蠢地微笑。混乱迟钝的思想在他秃头里，挣扎出来。他对自己说，“一个小绅士！正是一个小东西。喜欢得快要炸了。看他怎样开步走呵！”

他心里不甚明白。这件事似乎有点奇怪——

这里是一个孩子——一个小东西，只配拔住头发，拖来拖去的。游戏是坏事。孩子又是专做坏事的人，大家都晓得的。

那里是一个母亲——她并不发话，也不吵闹，也不骂他。她是很活泼愉快。很容易看出，他们是惯在温和安乐中过活的人。

但在老人自己一面，他做孩子时，过的是狗的生活。便是到了现在，也并无什么好的景况，虽然可以不再挨打，也有食料吃饱了。他记起少年的时候——饿呵，冻呵，打呵。他未曾有过一个圈玩耍，也没有好人家孩子所要的种种玩物。这样子，他在穷

愁苦难中间，过了一生。他记不出一件喜欢的事。

他张着没牙齿的嘴，对孩子笑，心里很羡慕他。他又回想道，“真无聊的游戏！”

但他心里很是妒他、羨他。

他去做工——去到工厂。在这厂里他从小做起，一直到老了。他终日想那孩子。这是一个极深极固执的思想。他竟不能忘却那孩子。他心里看见他跑着，笑着，顿脚，抛圈。怎么的肥小腿，直露到膝弯……

在工厂里机轮喧闹的中间，他整日里仿佛见那小孩拿着铁圈。夜里又在梦中看见他。

### 三

次日早上，老人的幻想，依旧跟着他走。

机器呱呱地响。工作很是单调，又是机械般的自动的事。他的两手急急忙忙地做习惯了的工作。没牙齿的嘴上，现出微笑，心里怀着愉快的空想。空气里面，夹着许多尘埃，愈显得浓厚；承尘底下，许多皮带从无数轮子上转来转去，嗤嗤地响。略远的地方，被散出的蒸气遮住，全不能见。只见一两个人，忽隐忽现，像鬼怪一般。人的声音，因为机器的不断的响声，也一毫不能听得。

老人的空想，也正是热闹——他这时候变了一个小孩，他的母亲是一个上流妇人。他有他的圈和小棒，他正在那里游戏，用小棒赶那圈。他穿了一件白衣服，他的小腿很肥，一直露到膝弯上。

几日过去了，工作也逐渐进行，他的空想还是如此。

### 四

一日晚上，他从工厂回家，在路上见了一个木桶的圈。这是一个粗恶污秽的圈。老人见了，喜得遍身发抖，没有光泽的眼里，流出泪来。有一种突然发生的不可抗的欲望，将他制住。

他很小心地向四面一望，于是蹲了下去，伸出发抖的手将它拾起，又惭愧似地微笑，拿了它回家。

没有一个人留心他，也没有人问他。这与人有什么相干？一个穿破衣的老人，拿着一个破旧无用的圈！有谁来留心呢？

他偷偷地拿着走，怕人看了见笑。为什么拾了来，又为什么拿着走，连他自己也说不出，单是这很像那孩子的圈罢了。将它放在随便什么地方，也没有什么妨碍。

他能看这圈，也能用手抚摩这圈，还更能引起他的幻想。工厂里的呼啸喧扰声音，

便觉渐渐微弱，散出的蒸气，也渐渐淡了……

这圈在老人的歪斜不正的房子里的床下，放了几日。他时时拿了出来，看它一回。这污秽灰色的圈，很能安慰老人的心，他见了圈，便使他更加想念那幸福的孩子。

## 五

一日是清明和暖的早晨，鸟在市内虚损的树上，叫得比平时尤其高兴。老人一早起身，拿了圈，走出市外。

他在林中，从老树和荆棘堆里，直向前走，一面咳嗽。这树上都包满了黑色干枯的开裂的树皮，老人看了，觉得很是不测，又像是板着脸不说话。林中的气味也很奇，昆虫都很怪异，羊齿植物似乎非常高大。这里并无尘埃喧闹，只有温和细密的朝雾，散布在树木后面。老人的脚，在枯叶上滑过，有时遇着趴在地上的老树根，几乎绊倒。

老人折了一枝枯枝，将圈挂在枝上。

他走到一片空地，充满着日光与寂静。无数露珠，在新刈草地的绿叶上，闪闪有光。

忽然老人将圈溜下树枝，他用枝打，使圈在草地上旋转。老人大笑，颜色很为喜悦。他跟着圈跑，正同那孩子一样。他踢脚，用棒打那圈子，又将棒在他头上高高举起，也同孩子一样。

他觉得自己还是幼小，被人所爱，又很幸福。他又觉得他的母亲正看守着他，微笑着，紧跟着他走。仿佛初次出外的孩子，他觉得与鲜明的草和闲寂的青苔接触，十分舒畅、快乐。

他的灰色羊髯，同他苍白的脸色恰相调和，抖个不住。他的咳嗽同笑混作一堆，奇怪的嘎声，从他没牙齿的口中发出。

## 六

此后，老人一天比一天更爱他早上带着圈在林中游戏的时光了。

他有时想到，怕被人发现，被人见笑——想到这里，引起一种深切的惭愧心来。这惭愧很像恐怖，他便渐渐麻木，他的膝髁几乎发软。他慌忙向四面探望。

不——四面没有一个人看得见，也没有一个人听得到。

他尽意地游戏够了，便回到市里，很温和、愉快地微笑。

## 七

没有一个人发现了他，也没有非常的事出现。老人平平安安地游戏了几日。一日

露水很多的早上，他便受了凉。他卧倒在床上，不久死了。虽然死在工厂病院里，死在不知不识的不相关切的人的中间，他很平静地微笑。

他的空想，使他心里很得安慰。他也曾做过孩子，也曾笑着在阴暗的树木中间、在绿草上跳跃，他的亲爱的母亲，将眼紧跟着他。

Sologub 本名 Fjodor K. Teternikov (1863 ~ )。本志四卷三号已经载过他的一篇《童子 Lin 之奇迹》，但他〈的〉杰作是长篇小说《小鬼》与短篇《迷藏》等。这一篇《铁圈》虽然并非他的一等著作，但很可看出他的根本思想，所以颇有研究的价值。

Sologub 是厌世家，又是死之赞美者 (Peisithanatos)。他在《小鬼》中，表明人生的恶浊无意义；要脱离这苦，仅有死这一条路：如《迷藏》中的小女儿 Leletshka，又或如《未生者之接吻》中的胎儿，便最好了。其次要算发狂，他称为祝福的狂气。此外还有两种法门，可免人生的苦恼：第一是美，第二是空想。但无论怎样天真的美，一与人世接触，也被污染毁坏。所以诗人的空想，便是唯一的避世的所在。英人 Cour-nos 说，“空想是美的媒介，能令人在悲哀中求得快乐。有空想的人，真是幸福。他在这日光所照鄙俗可厌的人世之外，别有一个世界：怪异荒唐，同童话的世界一般，也便是夜的世界”。（见一九一五年九月份两周评论中。）

Sologub 的意见大略与意大利诗人 Leopardi 相似，“以为人生只有苦趣；灵智之士，苦亦益大。盖人生慰藉，实唯空虚。人有希望、空想、幻觉，乃得安住。如幻灭时，只见实在，即是悲苦。欲脱此苦，唯梦或死”。（译者所编欧洲文学史的一段。）这篇小说里的老人，便只因能有了空想、幻觉，所以虽然过了一世“狗的生活”，也能很温和愉快地微笑；死在不相关切的人的中间，也能很平静地微笑。所以他可算一个“真是幸福”的人。因为他能在这不幸的真实的世界之外，别有一个空虚的世界，可以容得他安住。

但我的意见，不能全与著者相同，以为人的世界，究竟是在这真实的世界一面，须能与“小鬼”奋斗，才算是唯一的办法。所以我们从别一方面，看这抛圈的老人的生活与《卖火柴的女儿》比较观察，也是一件颇有意义的事。

七年十二月三十日

## 虚弱的小孩子

Sologub

从前有过一个小孩子。

他生下来的时候，他们将他放在一个吊钟形的玻璃瓶里，教苍蝇不能烦扰他。

所以他便住在这吊钟形的瓶子里。

小孩子从玻璃向外望，看见赤杨在风中摇动。

但他不知道这是因为风的缘故，这虚弱的小孩子不知道这些事。

所以他对赤杨喊道，“不要摇，你蠢笨的赤杨，你快要将你自己摇断了”。

风止了，赤杨也不动了。

虚弱的小孩子很高兴，又喊道，“这才是一棵好树，你听我的话，我很喜欢”。

## 遗扇记(承前)

沈性仁 译

### 第二幕

(布景) 温爵邸之客室。一门开着通至跳舞室。一班乐队正在那里演奏。众客由左门入。又一门通至照得很亮的草地上。棕榈花卉等还有很亮的灯光。屋子里拥挤了一大堆的客人。温夫人一个个地迎接他们。

勃夫人：(走到中间) 很奇怪温特米尔勋爵怎么不在这里。霍泊尔先生也不早来。阿格塞你留了五次跳舞给他罢！(走下)

阿格塞：是的，母亲。

勃夫人：(坐在沙发上) 给我看你的名单。(西洋跳舞的时候各人都有一个次序单，上边列着同跳的人名字。) 我很喜欢温夫人重新用起名单来了。做母亲的只有借着这个可以防范她的女儿。你这个可爱的傻东西！(把名单上涂去了两个名字) 规矩的女子万不会同这样年轻的男子跳舞的！样子太放荡！最后的两次你一定得和霍泊尔先生到草地上去。

(丹比先生和普林达夫人一齐从跳舞室里走进来)

阿格塞：知道了，母亲。

勃夫人：(用扇子扇) 那边的空气很清爽。

泊：克波克波夫人，斯达裴尔特爵夫人，哲姆斯洛斯顿先生，勃克电先生。

(报名的时候这些人就依着次序进去)

丹：斯夫人，晚间好。我想这节(伦敦的高等交际社会里每年到四五月的时光特别多开跳舞会、宴会、茶会等等，而此时期名之日节 Season) 里的跳舞会这回算是末一次了罢？

斯夫人：丹比先生，我想是罢。这是个快乐的季节，是不是？

丹：很快乐！公爵夫人晚间好。我想这季里的跳舞会这回算是末一次了罢？

勃夫人：丹比先生，我想是呢。真个很闷气的季节，是不是？

丹：真闷气！实在闷气！

克夫人：丹比先生，晚间好。我想这一节的跳舞会这回算是末一次了罢？

丹：哦，不是罢，大概还有两次。（转身到普夫人那边来）

泊：罗福特先生，佳德布先生，格拉汉小姐，霍泊尔先生。

（泊克尔报名，他们便都进去。）

霍：温夫人好！公爵夫人好！（向阿格塞行了一礼）

勃夫人：好个霍先生，难为你来得这样早。我们都知道这些在伦敦的都想攀附你。

霍：伦敦好地方！在伦敦的不像在息特纳（澳洲的一个都会）的那样排斥外人。

勃夫人：啊！霍先生，我们知道你的尊贵，并且像你这样的人再多些，可以使生命舒服些。霍先生，你知道阿格塞跟我两个人对于澳洲的地方怎样喜欢的。那地方一定有那些小袋鼠跳来跳去的，多好看。阿格塞从地图上看见过那地形又是够奇怪的！正像一个装货的木箱子。这是个很新的地方，是不是？

霍：公爵夫人，这不是和别的地方同时生成的吗？

勃夫人：霍先生，你真聪明。你是独出心裁的。现在我不要再耽搁你了。

霍：公爵夫人，我要请阿格塞一同跳舞。

勃夫人：我想她总有空的跳舞。阿格塞你还有未定的跳舞吗？

阿格塞：有的，母亲。

霍：可以赏我这光荣吗？

（阿格塞颌首）

勃夫人：霍先生你可要仔细照管我的多嘴小丫头呢。

（阿格塞和霍泊尔一同进跳舞室去）

温：马格雷脱，我有话跟你讲。

温夫人：等一会儿。

（乐止）

泊：阿格司脱·洛顿勋爵。（阿格司脱入）

阿格司脱：温夫人，晚上好。

勃夫人：佳姆斯勋爵，你陪我到跳舞室去，好不好？阿格司脱今天跟我们在一块儿吃饭。现在我实在受得他够了。（佳姆斯勋爵伸手挽了公爵夫人送她到跳舞室里去）

泊：阿撒包顿先生和夫人，丕司雷勋爵和夫人，违林顿勋爵。（泊克尔报名他们便都进去）

阿格司脱：（走向温爵前来）好小子，我有句特别的话要跟你讲。我消损到不堪了。我知道我的外面还看不出来。男子们不容易露出他的本相来。倒也是一件好事。我问你，这女子是谁？是从哪里来的？怎么她也没有一个讨厌的亲戚？亲戚讨厌的东西！但是一个人有了亲戚，可以显得体面。

温：我想你讲的是尔林夫人罢？我在六个月前才遇见她。以前我一点也不知道有她这样的一个人。

阿格司脱：自从那时起你就常见她罢。

温：（极冷淡）是的，以后我常去看她。刚才我还见过她呢。

阿格司脱：哈哈！这些女子们都看不起她呢。今天晚上我跟阿雷白拉一块儿吃饭，啊唷！你没有听见他这样地议论尔林夫人，简直骂得她丝毫不留……勃利克跟我都说这没有什么要紧。我们议论的那女子的身段一定是很好看的。你应该看看阿雷白拉形容的样子！……但是，哎，好小子，我不知道对于尔林夫人怎样才好。唉！我或者可以娶她！她待我是没有什么亲热。她真是出奇的聪明，什么事她都会讲。啊哈！她讲你。你的事情她都讲……并且又都不一样的。

温：我跟尔林夫人的交情没有什么可讲的。

阿格司脱：哼喂，老朋友，你想她再能够到那个讨厌的交际社会里去吗？你会介绍她给你尊夫人吗？不要推托。你肯干吗？

温：今天晚上尔林夫人要到这里来的。

阿格司脱：是尊夫人给她的请帖吗？

温：她接到了一张。

阿格司脱：那么样，她就好了。好小子，你为什么不早一点告诉我，省得我难受，并且也不至于误解了。

（阿格塞和霍泊尔先生到草地上去）

泊：西西尔格拉汉。（西西尔人）

西：（向温夫人行了礼，过去和温爵握手）阿撒晚上好。为什么你不问我好？我欢喜人家问好我。见得大家都注意我的健康。今夜我有点不大好。方才跟家里人一块儿吃饭。真奇怪，为什么家里人总是那么讨人厌的呢？晚饭之后父亲跟我们谈些道德的事情。我说他老了应该明白些。但是据我个人的经验，人一到老了应该明白的时候，反倒弄得一点也不明白了。喂，老头儿，我听见你又要结婚了罢！我想这个把戏你也干得厌烦了。

阿格司脱：好小子，你真琐碎，太琐碎了！



西：喂，老头儿，你到底是娶两回亲离一回婚，还是离两回婚娶一回亲呢？哪一个对？我看还是离两回婚结一回亲像些。

阿格司脱：我的记性太坏，实在不记得哪一个是对。（移向右边）

普夫人：温爵，我有点特别事情要问你。

温：我恐怕……你肯原谅我……我要看看我的夫人去。

普夫人：哼，你不要做梦。现在的时代做丈夫的在众人面前照管他的妻子是一件危险的事！因为惹人家长生疑心，想他在背地里打他的妻子。这个年头，美满的婚姻，都变成了可疑的了。等吃晚饭时候再问你罢。（向跳舞室行去）

温：马格雷脱，我有话跟你讲。

温夫人：达爵，你替我拿住我的扇子，可以吗？谢谢。（走近他丈夫身旁）

温：（走近夫人身边）马格雷脱，你在饭前说的话，当然，不行的？

温夫人：今天夜里不准那个妇人来！

温：尔林夫人要来的。你倘使用种种法子羞辱她，或是伤害她，那是叫我们两个人失面子添忧愁。马格雷脱记得这个！只要信我！做妻子的应该信服她的丈夫！

温夫人：信服丈夫的妻子在伦敦多着呢。她们不高兴的样子常容易看出来的。我不做她们那样的人。（走上来）达爵，我的扇子请你还我罢。谢谢……扇子是件很有用处的东西，是不是？……达爵，今夜我用得着一个朋友了。我想不到要这样快。

温：我一定得跟他讲，我应该。倘使真做出点活剧来，多可怕。马格雷脱——

泊：尔林夫人——

（温爵露惊状。尔林夫人神气很庄严，穿得很讲究。温夫人紧紧握住了她的扇子，旋又落在地板上，冷冷地向尔林夫人点一点头。尔林夫人亲亲密密地回了一个，飘然踱入室内。）

达：温夫人，你的扇子掉了。（拾起来递给她）

尔林夫人：温爵你好呀？你可爱的夫人多漂亮！真像一张画片！

温：（低声）你来得真冒失！

尔林夫人：（微笑）这是我一生里做的一件聪明事，并且——喂，今天夜里你待我要特别殷勤才好。我怕这些女子，你也得介绍几位给我。这些男子我倒常常可以处置的。阿格司脱勋爵，你好呀？你近来跟我疏远了，自从昨天我说没有见过你。我怕你不信实因为人人都是这样说。

阿格司脱：尔林夫人，让我解说给你听罢。

尔林夫人：不要，阿爵，你什么也不能够解说。这是你的好处。

阿格司脱：啊！你要是找得出我的好处，尔林夫人……（两人谈天的时候温爵便走开了，一个人在屋里绕行，两眼直望着尔林夫人）

达：（向温夫人）你的气色多难看！

温夫人：胆怯的人的气色总不好看的。

达：你好像要发晕了。出来到草地上去罢。

温夫人：好。（向泊克尔）泊克尔，把我的外套拿出来。

尔林夫人：（走近温夫人边）温夫人，你的草地上照耀得多好看！使我想起罗马多利亚亲王家里来了。（温夫人向她很冷淡地行了个礼，遂同达爵到外边去了）啊！格拉汉，你好呀！这位不是你的姑母佳德布爵夫人吗？我很愿意认识认识。

西：（踌躇了一回，并且很窘迫的样子。）当然的，要是你愿意。克洛林姑母，让我介绍给你这位尔林夫人。

尔林夫人：佳德布夫人，我极愿意见你。（靠近她旁边坐在沙发上。）你的侄儿跟我是很好的朋友。我对于他的政治生涯很注意的，我想他一定会大大的成功。他的思想像个稳健派，而他的说话又像个急进派，现在的时代很要紧会装那个样子的。他讲话又是很漂亮。我们都知道那个他从哪一位遗传下来的。昨天在公园里阿伦台尔勋爵跟我说格拉汉先生说话的神气很像他的姑母。

佳夫人：你对我讲这些好话，真好！（尔林夫人微笑，依旧讲她的话。）

丹：（向西西尔）你把尔林夫人介绍给佳夫人了吗？

西：没有法子，我的好朋友，不能不介绍的。那个女子无论要什么，她有能力叫人替她做到的。到底为什么，那我不知道。

丹：啊，我盼望她千万不要来跟我说话！（缓缓步至普夫人那里）

尔林夫人：（向佳夫人）在礼拜四？好极了。（起身微笑，和温爵讲话去。）和这些老太太们周旋真讨厌。但是她们又喜欢这一套。

普夫人：（向丹比）跟温爵讲话的妇人穿得很好看的，是谁？

丹：我不知道。看她的外貌很像一部装订得很好的法国坏小说，专在英国市场上销售的。

尔林夫人：那就是可怜的丹比和普夫人吗？我听见普夫人很嫉妒她的。今天她很像不愿意跟我讲话。我想是怕普夫人罢。这些皮肤焦黄的妇人，好大的性子。温特米尔你知道，我想先跟你跳舞。（温爵齿咬着嘴唇皮，把眉头一皱。）不过阿格司脱要妒忌了！阿爵！（阿格司脱走下来。）温爵的意思要我跟她

先跳。这是她的家，我也不便拒绝她。你知道我是愿意跟你先跳的。

阿格司脱：（低低地行一个礼）尔林夫人，可惜我不能这样想。

尔林夫人：你很明白的。我想一个人一生一世跟你跳舞还觉得有趣的。

阿格司脱：（手插在白色的背心里）谢谢你，谢谢你。你是女子里头最可钦慕的一个！

尔林夫人：多好听的话！很简单并且极至诚，我正欢喜听这种话。喂，请你替我拿住了这个花球。（挽了温爵的臂走入跳舞室里去了。）啊，丹比先生，你好呀！我很过意不去的，你三次来看我，我都不在家。星期五请你来吃午饭。

丹：很好。（冷淡的样子）

（普夫人气哄哄的样子望着丹比阿爵手里拿着花球，跟了尔林夫人和温爵从跳舞室里出来。）

普夫人：（向丹比）你真是一个没良心的东西！连一个字我也不能相信你！为什么你告诉我说你不知道这个女子呢？你连去看她三次，是什么意思？你不要到那里去吃午饭，当然你明白的？

丹：我的劳拉啊，我做梦也不会去的！

普夫人：你还没有告诉我她的名字。究竟她是谁？

丹：（轻轻咳嗽了一声，抓头摸耳的）她是一位尔林夫人。

普夫人：那个妇人！

丹：是的，人家都这样称呼她的。

普夫人：这样有趣！多有趣！我一定要仔细看她一看。（走到跳舞室的门口头张望）我听人家说她很难听的事情。他们说她在那里陷害可怜的温特米尔呢，并且像温夫人那样行为端正的人倒去请她！真有趣！十分愚笨的事本来要好女子才做得出来。礼拜五请的午饭你去吧。

丹：为什么呢？

普夫人：因为我要你陪我的丈夫去。他近来很留心我，使得我种种不方便。像这个妇人正合他的式。假使那女子愿意，我的丈夫一定高高兴兴去侍奉她，就不来打扰我了。我告诉你，像那样的妇人倒很有用处，为得可以撮合别人的姻缘。

丹：你实在神妙！

普夫人：（注视他）可惜你不是！

丹：我是——对于我自己。在这世界上我只愿意把我自己知道详细点，但是现在还看不出机会来。

（两人走入跳舞室，温夫人和达爵从草地上进来。）

温夫人：是的，她到这里来实在大不应该，我真受不了。我现在才明白白天里吃茶的

时候你所说的话了。为什么你一直不告诉我呢？你应该的！

达：我不能够！一个男子不能把这种事来议论别个男子的！假使我早知道你的丈夫今夜要你请她来，我早就告诉你了。你也可以免掉这种侮辱了。

温夫人：我没有请她。我的丈夫硬要她来——不听我的恳求——不听我的命令。啊！这所房子污辱我了！当她跟我丈夫一同跳舞的时候，我觉得这里的女子个个在那里嘲笑我。我做错了什么要叫我受这样的痛苦呢？我把我的全部生命都献给我的丈夫。他既经受了——用了——又把她毁了！使我吃了这种眼前亏。我并且没有胆量——我是一个懦夫！（坐倒在沙发上）

达：如果你是我所想象的一个，我想你决计不能够和一个待你这样的男子住在一处的！你同他还会有怎样的生命呢？你会觉出他对于你没有一刻是真的了。觉出他眼睛的神色是虚假的，他的声音是虚假的，他的抚摸是虚假的，他的爱情全是虚假的。他厌烦了别个女子的时候他到你这里来！你得要安慰他。他爱上了别的女子他到你这里来！你也得要哄着他，你要做他真生命的假面具，做他的外套遮盖他的秘密。

温夫人：不错——你说得很对。但是叫我怎么样呢！你说你会做我的朋友，达爵——告诉我，叫我怎么个办法呢？你现在做我的朋友罢。

达：男女中间不能有朋友的交情。只有情、仇恨、崇拜、爱，就没有朋友的交情。我爱你——

温夫人：不，不！（起立）

达：真的，我爱你！我看这世上没有比你再好的了。你的丈夫有什么东西给你呢？一点也没有。所有的东西他都给了这个恶妇人了，又把她推进你的交际社会里来，到你的家里来，在大众面前羞辱你。我呢，愿意把我的生命都献给你——

温夫人：达林顿勋爵！

达：我的生命——我的全部生命，受了罢。你愿意怎样就把他怎样——我爱你——爱你从来没有这样爱过别人的。自从我第一次看见你就爱了你，爱得你迷糊了，发疯了！你从前不知道——现在你知道了！今天夜里就离开这所房子罢。我不能说一般的舆论没有关系，或是大众的议论或是交际社会里的批评，都很有关系的，那些关系太大了。但是有时候一个人的生命只有两条路可以选择的。一个自己的生命、满足的、纯粹的、完全的，还是拖着一个虚假的、浅的、卑贱的，是那伪善的世界所需要的生命呢？现在正当你选择的时候。选择！啊！我爱，选择！

温夫人：（慢慢地脱开了他，又做惊骇的样子，仔细注视他一回）我没有这样的胆量。

达：（随着她）有，你有这个胆量。大概有六月光景的苦痛，或者甚至于羞辱；但是到那时你不姓他的姓名而姓我的，什么事也都太平了。马格雷脱，我爱我的妻子，总会有一天——啊，是我的妻子！你知道这个！你现在算什么呢？在你权利以内的地位被那个女子占去了。啊！出去罢——快用你的胆量，昂着头笑嘻嘻地从这房子里出去罢。伦敦的人都知道你为什么要走。谁来责备你呢？没有一个。假使有，也没有什么关系。错？什么叫做错？一个男子为了一个无廉耻的女子而背弃他的妻子是错的。做妻子的和一个凌辱她的男子住在一处是错的。有一次你说过你不同意和解事情的，现在不要和解。振作些！问你的良心！

温夫人：我就怕问我的良心——等我想一想！让我等一回！我的丈夫或者会回心转意过来的。（至沙发上坐下）

达：你还会要他！你不是我向来所想象的那样人了。你还是跟别的女子没有什么分别。什么事情你都担负得起，就怕大家的责备，但是这般人的赞美你又看不起的。我料你一星期之内要跟这个女子驾了马车一同到公园里去了。她要做你的熟客——最亲爱的朋友了。你宁可都忍受，只不要一下子断了这莫大的束缚。你想得不错。你没有胆量，没有。

温夫人：哎，给我点工夫去想一想。现在我不能回答你。（不知所措的样子。用手抚她的额）

达：一定要现在，要不然就罢了。

温夫人：（从沙发上跳起来）那么就算罢了！（半晌不语）

达：你使我的心碎了！

温夫人：我的心早也碎了。（少顷）

达：明天我就离开英国。这是最末次我能够看着你了。你也永远不能见我。有了一息工夫我们的生命相遇——我们的灵魂相接触，永远也不再相遇相接触的了。马格雷脱再会。（退出）

温夫人：我的生命多少孤苦！哎，多少孤苦！

（乐器的声音止了，勃夫人和普爵对讲对笑地进来。别的客也从跳舞室里出来。）

勃夫人：马格雷脱，我刚才跟尔林夫人谈得很高兴。我很惭愧今天下午跟你讲她的话。假使是你请她来的，当然没有什么要紧。一个很惹人欢喜的女子，并且很通达世故的。她说她十分反对人家结婚几次的，所以我想阿格司脱是不要紧了。

我想不出为什么人家都批评她。都是我的坏侄女们——塞维尔家的姑娘们——她们常常造人家的谣言。但是我想还是到霍堡（温泉场）去一趟好。我爱，真的应该去。她不过太讨人欢喜一点。啊呀，阿格塞哪里去了？啊，她在那边呢。（阿格塞和霍泊尔从草地里进来）霍先生，我很不愿意你领阿格塞到草地上去，她又是那样娇弱的。

霍：爵夫人，我实在过意不去得很。我们出去得没有多大工夫。后来就在一处谈天。

勃夫人：呵，我想你们谈到可爱的澳洲罢？

霍：是的。

勃夫人：爱的阿格塞！（把她招呼过去）

阿格塞：是，母亲。

勃夫人：（在旁边）霍先生曾清清楚楚的——

阿格塞：是的，母亲。

勃夫人：宝贝，你怎样回答他呢？

阿格塞：是的，母亲。

勃夫人：（很慈爱的样子）我爱的！你常常说对的事情。霍先生！哲姆士！阿格塞把样样事情都告诉我了。你们两人好聪明，保守你们的秘密。

霍：公爵夫人，那么你不怕我带阿格塞到澳洲去吗？

勃夫人：（作怒状）到澳洲去？啊，不要提起那个粗俗可怕的地方。

霍：不过她说她愿意跟我一同去。

勃夫人：（厉声说）阿格塞，你是这样说的吗？

阿格塞：是的，母亲。

勃夫人：阿格塞，你会说这样的蠢话。我想拢总看起来就是格文大院（伦敦上等人住的地方）才算是一个卫生的地方，可以住得。许多的下等人住在格文大院，但是无论怎样总没有可怕的袋鼠爬来爬去的。有话都等明天讲罢。哲姆士你可以带阿格塞下去。哲姆士，午饭你当然肯来的。改了一点半，不是两点。我知道公爵有话跟你讲。

霍：公爵夫人，我很愿意公爵跟我谈谈天。他还没有跟我说过一句话呢。

勃夫人：我想他明天要有好多话跟你讲呢。（阿格塞和霍泊尔出）马格雷脱再会罢。我爱，我怕这还是往常的老故事罢。爱——爱，不在初见面发生，而在季末的时候发生更觉得满足。

温夫人：公爵夫人再会。

(勃夫人挽了普爵出去了)

普夫人：我爱的马格雷脱，跟你丈夫一同跳舞的女子多漂亮！我要是你，一定要生妒忌的。她是你的好朋友吗？

温夫人：不是！

普夫人：真的吗？再会，爱的。(注视丹比先生，出去了)

丹：这年轻的霍泊尔样子太难看！

西：啊！霍泊尔是自然界里边的绅士，我所见过的绅士中最坏的样子了。

丹：温夫人是一个通达世故的妇人。一般的女子一定要拒绝尔林夫人，不准她来的。但是温夫人倒有那世人所不常有的那个常识。

西：温特米尔把不应该做的事看得像没有罪一样。

丹：是的，可爱的温特米尔渐渐变成了时髦的一派了。我从前料他再也不会这样的。(向温夫人行礼而去)

佳夫人：温夫人，再会了。尔林夫人这个人真是讨人欢喜！星期四他到我家里去吃午饭。你也去吗？我盼望僧正和麦尔顿夫人都来。

温夫人：佳夫人，可惜我另外有约了。

佳夫人：很可惜。爱的，来。(佳夫人和格拉汉小姐出)

(尔林夫人和温爵入)

尔林夫人：今夜的跳舞真有趣！实在使我想起从前的景象来。(在沙发上坐下)我看见现在交际社会里讨厌的人还像从前那样多。我倒很高兴什么都没有改变！除了马格雷脱，她长得格外漂亮了。我最末次见她——二十年以前，裹在一块小绒布里的一个丑东西。真是一个丑东西，我告诉你。可爱的公爵夫人！跟那位可爱的阿格塞公主！正是我所欢喜的那种小姑娘样子！温特米尔真个我能够做公爵夫人的弟媳妇——

温：(坐在她的左边)但是你会——

(西西尔先生和好几个客都散去了。温夫人面上现出一种轻蔑、苦痛的样子，一心注意着尔林夫人跟她的丈夫。他们两个人却是一点也不知道她在那里)

尔林夫人：啊，是的！他明天十二点钟来看我。他本来今夜里就要向我求婚。实在他已经说出来了，他径自说他的。可怜阿格司脱你知道她说了多少遍。这样的坏习气！到后来我告诉他明天给他回音。我当然允许他的。论到做妻子呢，我敢说我可以做个贤妻。阿格司脱勋爵的人很有些好处的。侥幸他都露在表面上。好品性正应该现在表面上的。这件事情你当然肯帮我的忙罢？

温：我想不是叫我去鼓励阿格司脱罢？

尔林夫人：那不是！我可以鼓励的。不过要你给我一点产业，数目要体面点。

温：这就是你今天夜里要同我讲的事情吗？

尔林夫人：是的。

温：（暴躁的样子）这个事情我不能够跟你在这里讲的。

尔林夫人：（微笑）那么，我们到草地上去讲罢。无论做什么总应该有个好看的背景。

温特米尔，难道这个不要吗？女子要是有个好背景什么事也做得出来的。

温：明天讲，不好吗？

尔林夫人：不行，你知道明天我要答应他了。我想这是件好事，假使我能多告诉他那个——啊，我应该这样说——我的远房堂兄有二千镑一年给我——或者我的第二个丈夫——或者差不多像这样的一个远亲。这样更加可以引诱他。会不会？温特米尔，你现在有个很好的机会可以恭维我。不过你对于恭维方面不大擅长。我怕马格雷脱没有鼓励这样的好习惯。这是她的错处。人要是不说漂亮的话也就没有漂亮的思想了。我们现在谈正经罢。二千镑你以为怎么样？我想要二千五百镑。现在的生活最要紧得宽裕才好。温特米尔，你想这世界是不是一个极快乐的地方？我是这样想！（跟温爵到草地上去。跳舞室里的音乐又作。）

温夫人：再不能在这家里滞留了。今夜那个男子爱了我并且把他的全部生命都给我。我拒绝他，真是傻子！现在我去把我的给他罢。我一定把我的给他。我一定到他那里去！（穿了大衣，走到门口又回转来，在书桌上写了一封信，封好了，搁在台上。）阿撒永远没有明白我的心，等他读了这封信才会明白。现在他愿意怎样就可以怎样了。我行我的意思那是最好的，最正当的。婚约是他破坏的——不是我。我不过脱了这个束缚罢了。（出门去了）

（泊克尔进来，走过跳舞室门口，尔林夫人走了进来）

尔林夫人：温夫人在跳舞室里吗？

泊：夫人刚出门。

尔林夫人：（听了一惊，吓昏了，看住了仆人）出门了？

泊：是的，夫人——夫人告诉我她有一封信在桌上留给主人的。

尔林夫人：一封信给温爵的？

泊：是的，夫人。

尔林夫人：谢谢你。（泊克尔出。跳舞室里的音乐也停了）从她的家里跑了！留一封信给她的丈夫？（走到桌前看信。拿起来又搁下，怕得浑身都发抖。）不行，



不行！这个万万不行的！生命不能像那样再演悲剧的！哎，为什么我有这样的幻想呢？为什么我现在又要记得那在我一生里我极愿意忘记的一个时辰呢？难道生命又要演悲剧吗？（拆开了信读了一遍，倒在椅子上，苦痛得万分）呀！真怕！跟我二十年前写给她父亲的信用的一样的话！为了这件事我受了多少刑罚苦痛！还不是，我的刑罚，我真正的刑罚是今天夜里，是现在！（动也不动）

（温爵人）

温：跟我的妻子告辞没有？

尔林夫人：（把信团在手里）说过了。

温：她在哪里？

尔林夫人：她很倦，已经去睡了。她说有点头痛。

温：我去看看她。失陪了。

尔林夫人：（急起）哦，不要，没有什么厉害，只不过很疲倦罢了。并且饭厅上还有许多客在那里。她要你去告诉他们一声，对不住。她说她不要人家去打扰她。（把封信掉下了。）这都是她叫我告诉你的。

温：（把封信拾了起来）你掉了东西了。

尔林夫人：啊，是的，谢谢你，那是我的东西。（伸手来接信）

温：（仔细看这信）咦，很像我夫人的笔迹，是不是？

尔林夫人：（赶快拿了信）是的，这是一个地名。请你叫他们配我的马车，可不可以？

温：当然可以的。（出去了）

尔林夫人：谢谢。叫我怎么办呢？叫我怎么样呢？我觉得有个从来没有觉得过的情在我里面醒悟了。这是怎么讲呢？女儿一定不能像她的母亲——那真可怕，叫我怎样救她呢？叫我怎样救我的孩子呢？在一息工夫里可以毁坏一生。谁比我明白这个得多呢？温特米尔呢，一定得打发他出门。那是一件最要紧的事情。（走向左边）但是这件事叫我怎么办呢？无论怎么样一定得办。哎！

（阿格司脱拿了花球从外面进来）

阿格司脱：爱的夫人，我总惦念着！我的请求可以得个回音吗？

尔林夫人：阿爵，听我说，快领温爵到你们俱乐部里去，留住他，不叫他出来。你明白吗？

阿格司脱：但是你说你叫我早回家。

尔林夫人：（很着急的样子）照我说的去办。照我说的去办罢。

阿格司脱：我的酬谢呢？

尔林夫人：你的酬谢？你的酬谢？啊！明天问我好了，但是今夜不要让温特米尔离开你的左右。要是你放他跑了，我可永远不能饶赦你。永远不再和你讲一句话，也不跟你有关系了。记住了，把温特米尔留在俱乐部里，今天夜里不要让他回来。（出去了）

阿格司脱：啊，实在的，我已经可以做他的丈夫了。的确可以了。

（做出一种很迷惑的样子跟了尔林夫人出去）

（第二幕完）

## 未有人类以前之生物

王星拱

中古哲子终日思索人类起源之问题，不能解决，谓为“神怪之神怪”。自进化学说发明后，吾人咸知人类源于猿，猿源于较下等之动物，较下等之动物复源于最初之生物。然此最初之生物缘何而来，不亦“神怪之神怪”之“最神怪”者乎？

生物有机，矿物无机。无机物之消长由于外，有机物之消长由于内。然二者之消长，皆受物理的定例之管束；此近今科学进步中最要之点也。今试以高等动物言之：高等动物能思索，能记忆等等，是谓心理作用。究之，心理作用，即生理作用中之最精巧的一部分耳。如思索、记忆等等，皆为能力发现之现象；能力以物质变换而发现，故亦即为物质变换之现象（如感觉有可量的速率。凡脑力握住一印象时，神经物质有一定的变化。下次忆及此印象时，其神经物质受原路趋向之指使，生同一的变化。又凡用脑力时，神经物质受养化而成简单物质以供思索等等之能力，亦如用筋力时，筋肉物质受养化而成简单物质以供运动之能力也）。其他如消化、循环、排泄等等（包植动物而言）是谓生理作用。究之，生理作用，即化学作用中之最精巧的一部分耳。故有人谓为生理化学作用（生理化学作用，包生理力学作用，如目珠之旋运，心之张缩等而言。因力学作用，亦源于化学作用，如机器之运动，源于燃料之燃炬）。近人用研究无机物之化学之方法，以研究醇类及有机物之如胶的物质，其所得之结果，已自定性的而进为定量的；换而言之，凡生理化学问题，亦如普通化学问题，同受物理的定例之管束也。知此，则于最初生物之缘起较近一层矣。

最初生物缘何而来？即源于矿物而来。百年前之化学家以为有机略之化学，另有一“生力”主之，非如无机略之化学，受物理的定例之管束。自一八二八年乌罗 Wohler 自高核酸化氫制出尿素，开自无机物制出有机物之门，于是“生力”之谬说始灭。至近今则无生命的有机物之源于制造者，已多不胜举矣。又一九〇五年，波特罗 Butler 以沸汤 Bouillon（以无生命的有机物和盐水煮成，以供培育微霉之用者）置之镭光之中，见其中生有细微之结构，与生物之结构相同。由此推之，可知无机物质，在

一定特别环境之中，可结构为有机物而具生命。而此新具生命之有机物，其内部之变化，复与其环境相合，而能支持其生命，而能诞育其种子；于是生物界成立矣。总之，生物之特相为生命。生命为何？即生物之组织中，各小部分内（一细胞）之各种物质之支配，洽与其环境相合而生者也。如此之支配，化学家尚无此能。将来能否，非吾人所敢断言者也。

生物既发生后，则随各时各地不同之环境，变换其结构以顺应之；是为进化。因各生物之环境，偶有差异，遂分途进化以顺应之；于是生不同之种类。各生物之进化愈久，其结构之区别愈大；取植物之途者，进化至双子叶；取动物之途者，进化至人类。动植物之分类，即依其进化之等级为凭，可于普通植动学书中求之。兹将动植物各大类之特性，可以表见其进化等级之高下者，撮要书下。

（甲）植物 （一）隐花 以柄 Spore 生殖。除蕨类外，其细胞皆未能分出各种不同之样式以应各种不同之用。

藻类（其细胞皆同一样式）

菌类（无色粒，故不能吸食碳氧）

二者之孤生交生时期，皆无一定之秩序。

苔类 在交生时期中，发达最盛。

蕨类 已有水管系，但尚紊乱。（非如显花植物之水管系有定）  
在孤生时期中，发达最盛；此已与显花植物相近矣。

（二）显花 以子生殖。

裸子类：其子外无秕壳，雄雌蕊不同花。

包子类：其子外有秕壳，雄雌蕊多同花。

单子叶

双子叶

（乙）动物 （一）元生：为一丛膜浓质 Protoplasm 所成。

（二）多窍：其细胞之集合，始有内部外部之分。

（三）腔肠：始有一定的消化机关。

（四）棘皮：始有神经系。

（五）环节：始有繁复血管，有作心用者，有作肾用者。

（六）节足：各节始有不同之附足，以供不同之用，如咬嚼攻守洒行是。

（七）逊软：如软体，而呼吸循环诸系不及其完备。

（八）软体：呼吸以腮，心始有三个一定的房；除片腮外，皆有齿盘

以助消化。

### (九) 脊椎

鱼：始有脊椎。始有齿。

两栖：成壮后始有肺，故能居陆。

爬行：居陆之能增加，已完全脱除以腮呼吸之机能矣。为两栖与飞禽哺乳二者之过渡。

飞禽：心始有四房，故净血污血不混；齿变为喙，血始温。

哺乳：体隙内始有横膜。粪溺始不同出口。始以胎生。

欲求生物进化之具体的证据，当征之于化石。化石者，古代生物之代表也。然生物必有坚结部分，如介壳骨架之类，始能成为化石。下等生物非皆有坚结部分者，故地层之化石，不能将上表所列之生物，每种每属，一一皆代表之而无遗也。然即地质历史中之地质变迁，及化石所代表之生物之变迁，合而考之，已足为生物进化之铁证。兹将地质历史中之生物变迁，与各代中新出之生物之特性，可以表现其进化之等级者，约略言之如下。

地质历史分为四期：一无生期，二古生期，（古生期又分为二期：一曰初古期，二曰中古期。）三新生期，（新生期亦分为二期：一曰中新期，二曰次新时期。）四人生期。

（一）无生期：当此期时，球面境况，（如温度过高，空气及海水中所溶化之物质过多。等情形是）不能发育生物，故无生物。

#### （二上）古生期：

第一代（堪伯林代），节足门之三叶极多。

第二代（奥岛代），多窍门之笔形极多。

第三代（塞鲁林代），始有鱼；然其头尚有头甲，其骨尚为脆骨，盖初自节足（如虾、蟹）变来者。笔形灭。

#### （二下）中古期：

第一代（泥盆代），鱼极多，故又谓此代为鱼代；然皆无归硬骨目者。（硬骨为鱼之高等。）其鳞皆硬。鳞与齿组织同，鱼之有齿，即由鳞进化而来。其头多有头甲，未脱节足之遗式。有一节足类，名翼耳者长至六尺，灭于此代之末叶。

植物：有藻类、蕨类。蕨类至此已繁盛矣。如凤尾（今之凤尾草）；古苇，高可数十丈。美洲泥盆系中，已有一二归裸子类之球实。（如松柏是）

第二代（石炭代），动物：始有两栖。盖煤层成立之时（世界煤层多成立于此

代，故名石炭代）沿海地面时升时降，极其无常；故动物须能水陆两栖。然此代之两栖，皆归今已淘汰之曲齿目，乃两栖之最下等者。

植物：以蕨类为极盛（成煤之植物皆蕨类）。古生期中，空气富于碳养，故成煤之植物，极端发达；此后所成立之石层，以灰石为最多，盖空气中之碳养，渐为海水（海水中有有机性物）所收吸（多经生物主司）而成立者也。

第三代（二叠代），动物：始有爬行。三叶灭。鱼类衰。

植物：蕨类渐衰。裸子类渐盛。

（三上）中新期：

第一代（三叠代），动物：爬行渐多。各种爬行之齿之形状不一。此代有一爬行生物，名堆齿者，为爬行及哺乳间之过渡生物。

植物：裸子类已极盛矣。

第二代（侏罗代），动物：爬行发达极盛，故又谓此代为爬行代。其归翼蜴目者，拇指甚长；拇指与身中有一如布之皮联之，如蝙蝠然；可飞，乃近于飞禽者。始有飞禽名古翼者，见于此代，有齿如锥；盖初自爬行进化而来者。

植物：仍以裸子类为极多。始有孢子类之单子叶。

第三代（白垩代），鱼类已以硬骨为多矣。爬行虽大而多，然多灭于此代之末叶。其归翼蜴目者，有一种，两翼张时，可被及二十五英尺；其归恶蜴目者，有一种，长八十尺（有谓生物将就灭时，极端发达，其支体之积量而增加其强力以避淘汰。塞鲁林代之翼耳，石炭代之蕨类，白垩代之爬行；皆然，是谓“进化而不得其道”，盖不与环境相合也。结论中当申言之），皆不能免于淘汰。飞禽类尚有齿。始有下等哺乳之单管（如今之鸭嘴兽），有袋（如今之袋鼠更格卢）。

植物：始有双子叶。

（三下）次新时期：

三等代（此期仅有一代），现今球面之海陆形势，皆为此期中之地壳变动所规定。凡现今球面盛行之生物，皆发生于此期。

动物：鱼类多硬骨。爬行之生存者甚少。飞禽始有凸胸；凸胸乃高等飞禽，如吾人所习见者。

其与爬行相似者皆灭矣。哺乳之下等归有袋类者渐少。归有蹄类之河獾，见于此代；河獾进化经四趾马、三趾马、中趾马，而至现今之一趾马。犀、象、牛、羊第已多（赫胥黎所考）。猿亦初见于此代。

植物：单子叶、双子叶皆极多。

#### （四）人生期：

第一代（冰川代），当此代时，球面大半，被以冰川。此代末叶，始有人。与此代之人，与毡象同居。（毡象多毛，可御寒，现今惟热带有象，毡象之齿，与现今之象之齿不同，毡象今已灭）

第二代（新成代），动物：人类最盛，渐由野蛮进化而达于各人期望之文明。

此上所列，皆生物学、地质学中之简要，即无专门生物学、地质学之知识，亦不难一览而知。至人类野蛮时代之初幕，将于下期“未有历史以前之人类”中言之，并将附以结论一篇，结言进化之真理云。

# 游丹麦杂记

国 药

我国以农业立国，丹麦亦以农业立国；同以农业立国，而文明程度则大有异。丹麦虽以蕞尔之国介诸各大强国之间，犹能自立；不唯自立，而各国人民莫不称羨。我国近年以来，对于欧美列强，多注意其风土人情、政治学术，而于丹麦小国，则略无所称。余游学归来，道经丹麦旅居三月；游历之余，观其可取之点甚多。兹仅撮其大要，以作游记。

## 中国与丹麦

距今五十年，丹麦人曾在我国广东建设东亚公司（直译）。经拿破仑之战，商务因之断绝。近二十年，东亚公司在国内复设总行，设分行于上海、汉口、哈尔滨等处。丹麦电信公司之设，亦有五十年左右。今在丹京，常见中国古代瓷器，据云乃百年数十年前，由彼商人携归者。现今丹人侨居中国者，约有五百人。除商人外，其从事中国电政者甚多。即税务员、邮政员亦有。国立北京大学有一教员曰：伦德者，丹麦人也。

中国人侨居丹麦者，除使馆职员外，今仅两人：商人一，女学生一，即周慕西博士之妹。周君有两妹：一嫁丹人，一尚待字。周女士能通七国语言文字，其余学问可以类推矣。

## 丹麦文字

丹麦文法，极其简单，较诸英文犹易；所有各种名词，出于英文、德文者居其大半。若知丹文学，习英、德文易如反掌；故丹人之通英、德文者，殆居十之三四。瑞典文与丹麦文颇相类似，而挪威语微有不同，然其相差不过我国甲省与乙省之别耳。合计丹麦、瑞典、挪威三国，人民一千八百万，而彼此语言殆相通焉。

## 丹麦国会

丹麦有上下两议院，其选举法极其自由，世界各国无可比伦者。凡丹麦人民，无



论男女，年满二十五岁以上者，得被选为下议院议员；年满三十五岁以上者，得被选为上议院议员。上议院与下议院之差别，仅年龄十岁耳。现今国会内闻有女议员十余名。

## 丹麦之美术

丹麦美术大学建设以来，将近二百年。丹麦皇家戏馆，亦有二百年。优人身分甚高，为王家之官吏。铎化尔逊（Thosvaldsen）者，世界著名之雕刻家，生于丹麦；其毕生杰作，至今犹存于美术馆焉。

今日以美术名者，即丹麦瓷器。盖丹麦与中国相通，已逾百五十年。古昔丹人客于远东者，多携中国瓷器归来，故今日丹京之瓷器公司，犹见此模型。丹麦瓷器公司，初属官立，今则商办；每年输出者，以纽约、伦敦、巴黎为多。

## 丹麦教育

柯蓬野耕大学，设于西历千四百七十五年；学生入学之年龄，约在十八岁以上；通例不收学费，所分各科，殆与各国相同。

丹麦亦行强迫教育制，期限自七岁至十四岁。考其全国几无人不读书。学校颇注重游戏，故其国民之精神，非常活泼。

丹麦中学，有特别注重工作者；每日从事两小时，或农或工，因地而异。

## 丹麦之农业

欧战以前，丹麦有总理大臣兼海陆军大臣者，原为农民；即现今各大臣中，亦不乏农人。至于国会议员，农人尤居多数。观此可以知丹麦农业之发达也。昔日丹王诸侯及其贵族，以其所有地自由卖于农民，非若他国经政治风潮而后行之者。丹麦之农人教育极其发达，除小学教育普通强迫外，每年冬季农事休息之时，尚须强制讲学。组合制度，尤极发达；农业器械、人造肥料、牛乳、鸡子、肉类之经营及其输出，无不以组合共同行之。丹麦牧畜尤盛，即以牛论，已逾二百四十万头。全国人民二百五十万，约计每人占牛一头，其富可知。至其乳油之运于世界者，即以英国一隅计之，战争之前，每年之价已值三十余兆。

## 农科大学

丹麦农科大学，称为世界之最。分为五科：曰农务，曰园艺，曰森林，曰兽医，曰测量。每科又分普通、高等两科；普通科二十月毕业，高等科亦如之。但兽医科则

在例外。

## 国民大学

国民大学，遍地皆有。强制农民就学于此。昔有德威僧正，始行创设。凡冬季农事休息之时，无论男女，莫不就读；考其功课，不外农学及历史、地理、语言等科。

## 森 林

全国森林，无论公有私有，莫不直属于国家监督之下。监督员常游各地，凡有采伐，必须即时栽植新苗，否则严罚之。

## 柯蓬野耕 Kopenhagen

丹京柯蓬野耕者，即商港之意也。盖其地利于航海，便于通商，素为波罗的海与北海之咽喉；对于瑞典、挪威、芬兰、荷兰、德意志为航运之中心。考之西史，丹人性极冒险，素以航海名于世界。迄于今日，此风犹存。城内所设图书馆、博物馆、美术馆甚多，对于观览，概任自由，不取资焉。丹麦全国不过二百五十万人，而京城则占其全数五分之一。

## 醉娥里 Tivoli

丹麦京城有园曰：醉娥里；醉娥里者本意大利之瀑布名，丹麦袭用，以名其园，取其雅也。是园每年夏季开放，冬季闭关，入门券不过半古伦。（约中国国币二角半）园内结构甚精，各种游嬉组织，莫不兼备。入门之左，有一中国式之戏台，悬有汉文匾额，曰“与民同乐”。每星期必放一二次焰火，以招游人。园中备有各种商店，日人常常趁此机会，前来经商。如绣花、丝绸、绘画等类，闻其利益甚大云。

### (三九)

《新青年》的五卷四号，隐然是一本戏剧改良号。我是门外汉，开口不得；但见《再论戏剧改良》这一篇中，有“中国人说到理想，便含着轻薄的意味，觉得理想即是妄想，理想家即是妄人”一段话，却令我发生了追忆，不免又要说几句空谈。

据我的经验，这理想价值的跌落，只是近五年以来的事。民国以前，还未如此；许多国民，也肯认理想家是引路的人。到了民国元年前后，理论上的事情，著著实现，于是理想派——深浅真伪现在姑且弗论——也格外举起头来。一方面却有旧官僚的攘夺政权，以及遗老受冷不过，预备下山，都痛恨这一类理想派，说什么闻所未闻的学理、法理，横亘在前，不能大踏步摇摆。于是沉思三日三夜，竟想出了一种“兵器”。有了这利器，才将“理”字排行的元恶大憝，一律肃清。这利器的大名，便叫“经验”。现在又添上一个雅号，便是高雅之至的“事实”。

经验从哪里得来，便是从清朝得来。经验提高了他的喉咙，含含糊糊说：“狗有狗道理，鬼有鬼道理，中国与众不同，也自有中国道理。道理各各不同，一味理想，殊堪痛恨。”这时候，正是上下一心理财强种的时候，而且带着理字的，又大半是洋货；爱国之士，义当排斥。所以一转眼便跌了价值，一转眼便遭了嘲骂，又一转眼，便连他的影子也同全民时代的教育一般，竟犯了与众共弃的大罪了。

但我们应该明白，人格的平等，也是一种外来的旧理想；现在经验既已登坛，自然株连着化为妄想；理合不分首从，全踏在朝靴的底下，以符列祖列宗的成规。这一踏不觉过了四五年，经验家虽然也增加了四五岁，与素未经验的生物学学理——死——渐渐接近，但这与众不同的中国，却依然不是理想的位家。一大批踏在朝靴底下的学习诸公，早经竭力大叫，说他也得了经验了。

但我们应该明白，从前的经验，是从皇帝脚底下学得；现在与将来的经验，是从皇帝的奴才的脚底下学得。奴才的数目多，心传的经验家也愈多。待到经验家二世的全盛时代，那便理想单被轻薄，理想家单当妄人，还要算是幸福侥幸了。

现在的社会，分不清理想与妄想的区别。再过几时，还要分不清“做不到”与“不肯做到”的区别；要将扫除庭园与劈开地球，浑作一谈。理想家说，这花园有秽气，须得扫除——到那时候，说这宗话的人，也要算在理想党里——他却说道，他们从来在此小便，如何扫除，万万不能，也断乎不可。

那时候，只要从来如此，便是宝贝。即使无名肿毒，倘若生在中国人身上，也便“红肿之处，艳若桃花；溃烂之时，美如乳酪”。国粹所在，妙不可言。那些理想学理法理，既是洋货，自然完全不在话下了。

但最奇怪的，是七年十月下半，忽有许多经验家，理想、经验双全家，经验、理想未定家，都说公理战胜了强权，还向公理颂扬了一番，客气了一顿。这事不但溢出了经验的范围，而且又添上一个理字排行的废物。将来如何收场，我是毫无经验，不敢妄谈。经验诸公，想也未曾经验，开口不得。

没有法，只好在此提出，请教受人轻薄的理想家了。

（唐俟）

## （四〇）

终日在家里坐，至多也不过看见窗外四角形惨黄色的天，还有什么感？只有几封信，说道：“久违芝宇，时切葭思。”有几个客，说道，“今天天气很好”。都是祖传老店的文字语言。写的说的，既然有口无心，看的听的，也便毫无所感了。

有一首诗，从一位不相识的少年寄来，却对于我有意义。

### 爱 情

我是一个可怜的中国人。爱情！我不知道你是什么。

我有父母，教我育我，待我很好；我待他们，也还不差。我有兄弟姊妹，幼时共我玩耍，长来同我切磋，待我很好；我待他们，也还不差。但是没有人曾经“爱”过我，我也不曾“爱”过他。

我年十九，父母给我讨老婆。于今数年，我们两个，也还和睦。可是这婚姻，是全凭别人主张，别人撮合；把他们一日戏言，当我们百年的盟约。仿佛两个牲口，听着主人的命令：“咄，你们好好地住在一块儿罢！”

爱情！可怜我不知道你是什么！

诗的好歹，意思的深浅，姑且勿论。但我说，这是血的蒸气，醒过来的人的真声音。

爱情是什么东西？我也不知道。中国的男女大抵一对或一群——一男多女——地住着，不知道有谁知道。

但从前没有听到苦闷的叫声。即使苦闷，一叫便错；少的老的，一齐摇头，一齐痛骂。

然而无爱情结婚的恶结果，却连续不断地进行。形式上的夫妇，既然全不相关，少的另去姘人宿娼，老的再来买妾：麻痹了良心，各有妙法。所以直到现在，不成问题，但也曾造出一个妒字，略表他们曾经苦心经营的痕迹。

可是东方发白，人类向各民族所要的是“人”——自然也是“人之子”——我们所有的是单是人之子，是儿媳与儿媳之夫，不能献出于人类之前。

可是魔鬼手上，终有漏光的所在，掩不住光明。人之子醒了，他知道了人类间应有爱情，知道了从前一班少的、老的所犯的罪恶，于是起了苦闷，张口发出这叫声。

但在女性一方面，本来也没有罪，现在是做了旧习惯的牺牲。我们既然自觉着人类的道德，良心上不肯犯他们少的、老的罪，又不能责备异性，也只好陪着做一世牺牲，完结了四千年的旧账。

做一世牺牲，是万分可怕的事；但血液究竟干净，声音究竟醒而且真。

我们能够大叫，是黄莺便黄莺般叫，是鸱鸒便鸱鸒般叫。我们不必学那才从私窝子跨出脚，便说“中国道德第一”的人的声音。

我们还要叫出没有爱的悲哀，叫出无所可爱的悲哀……我们要叫到旧账勾消的时候。

旧账如何勾消？我说：“完全解放了我们的孩子！”

（唐俟）

## (四一)

从一封匿名信里看见一句话，是“数麻石片”（原注江苏方言）。大约是没有本领便不必提倡改革，不如去数石片的好的意思。因此又记起了本志通信栏内所载四川方言的“洗煤炭”。想来别省方言中，相类的话还多；守着这专劝人自暴自弃的格言的人，也怕不少。

凡中国人说一句话，做一件事，倘与传来的积习有若干抵触，须一个斤斗便告成功，才有立足的处所，而且被恭维得烙铁一般热。否则免不了标新立异的罪名，不许说话。或者竟成了大逆不道，为天地所不容。这一种人从前本可以夷到九族，连累邻居，现在是受了外来的影响，形式上难于办到。社会上虽然深恶痛绝，却未必对面现出战士，迎头杀来。不过几支暗箭，连声冷笑，掷几粒石子，送几封匿名信罢了。但意志略略薄弱的人便不免因此萎缩，不知不觉地也入了数麻石片党。

所以现在的中国社会上毫无改革，学术上没有发明，美术上也没有创作；至于多人继续地研究前仆后继地探险，那更不必提了。国人的事业，大抵是专谋时式的成功的经营，以及对于一切的冷笑。

但冷笑的人，虽然反对改革，却又未必有保守的能力。即如文字一面，白话固然看不上眼，古文也不甚提得起笔；照他的学说，本该去“数麻石片”了，他却又不然，只是莫名其妙地冷笑。

中国的人，大抵在如此空气里成功，在如此空气里萎缩腐败，以至老死。

我想，人猿同源的学说，大约可以毫无疑义了。但我不懂，何以从前的古猴子，不都努力变人，却到现在还留着子孙，变把戏给人看。还是那时竟没有一匹想站起来学说人话呢？还是虽然有了几匹，却终被社会攻击他标新立异，都咬死了，所以终于不能进化呢？

“尼采式”的超人，虽然太觉渺茫，但就世界现有人种的事实看来，却可以确信将来总有尤为高尚、尤近圆满的人类出现。到那时候，类人猿上面，怕要添出“类猿人”这一个名词。

所以我时常害怕。愿中国青年都摆脱了冷气，只是向上走，不必听自暴自弃流的话。能做事的做事，能发声的发声。有一分热，发一分光；就像萤火一般，也可以在黑暗里发一点光，不必等候炬火。

此后如竟没有炬火，我便是唯一的光。倘若有了炬火，出了太阳，我们自然心悦诚服地消失。不但毫无不平，而且还要随喜赞美这炬火或太阳，因为他照了人类，连我都在内。

我又愿中国青年都只是向上走，不必理会这冷笑和暗箭。尼采说：

真的，人是一个浊浪。应该是海了，能容这浊浪，使他干净。

咄，我教你们超人：这便是海，在他这里，能容下你们的大侮蔑。（扎拉图如是说的序言第三节）

纵令不过一洼浅水，也可以学学大海；横竖都是水，可以相通。几粒石子，任他们暗地里掷来；几滴秽水，任他们从背后泼来就是了。

这还算不到“大侮蔑”——因为大侮蔑也须有胆力。

（唐俟）

## （四二）

听得朋友说，杭州英国教会里的一个医生，在一本医书上做一篇序，称中国人为土人。我当初颇不舒服，仔细再想，现在也只好忍受了。土人一字，本来只说生人在本地的人，没有什么恶意。后来因其所指，多系野蛮民族，所以加添了一种新意义，仿佛成了野蛮人的代名词。他们以此称中国人，原不免有侮辱的意思。但我们现在，却除承受这个名号以外，实是别无方法。因为这类是非，都凭事实，并非单用口舌可以争得的。试看中国的社会里，吃人、劫掠、残杀，人身卖买、生殖崇拜，灵学，一夫多妻，凡有所谓国粹，没一件不与蛮人的文化恰合。拖大辫、吸鸦片，也正与土人的奇形怪状的编发及吃印度麻一样。至于缠足，更要算在土人的装饰法中，第一等的

新发明了。他们也喜欢在肉体上做出种种装饰，剜空了耳朵，嵌上木塞；下唇剜开一个大孔，插上一支兽骨，像鸟嘴一般；面上雕出兰花；背上刺出燕子。女人胸前做成许多圆的长的疙瘩，可是他们还能走路，还能做事。他们终是未达一间，想不到缠足这好法子。……世上有如此不知肉体上的苦痛的女人，以及如此以残酷为乐、丑恶为美的男子，真是奇事怪事。

自大与好古，也是土人的一特性。英国人乔治葛来任纽西兰总督的时候，做了一部《多岛海神话》；序里说他著书的目的，并非全为学术，大半是政治上的手段。他说，纽西兰土人是不能同他说理的。只要从他们的神话的历史里，抽出一条相类的事来做一个例，讲给酋长祭师们听，一说便成了。譬如要造一条铁路，倘若对他们说这事如何有益，他们绝不肯听。我们如果根据神话，说从前某某大仙，曾推著独轮车在虹霓上走，现在要仿他造一条路，那便无所不可了（原文已经忘却，以上所说只是大意）。中国十三经、二十五史，正是酋长祭师们一心崇奉的治国平天下的谱，此后凡与土人有交涉的“西哲”，倘能人手一编便助成了我们的“东学西渐”，很使土人高兴，但不知那译本的序上写些什么呢？

（鲁迅）

### （四三）

进步的美术家——这是我对于中国美术界的要求。

美术家固然须有精熟的技工，但尤须有进步的思想与高尚的人格。他的制作表面上是一张画或一个雕像，其实是他的思想与人格的表现。令我们看了，不但欢喜赏玩，尤能发生感动，造成精神上的影响。

我们所要求的美术家，是能引路的先觉，不是公民团的首领。我们所要求的美术品，是表记中国民族智能最高点的标本，不是水平线以下的思想的平均分数。

近来看见上海什么报的增刊《泼克》上，有几张讽刺画。他的画法，倒也模仿西洋。可是我很疑惑，何以思想如此顽固，人格如此卑劣，竟同没教育的孩子只会在好好的粉白墙上，写几个“某某是我儿子”一样。可怜外国事物，一到中国便如落在黑



色染缸里，无不失了颜色；美术也是其一。学了体格还未匀称的裸体画，便画淫画；学了明暗还未分明的静物画，只能画招牌。皮毛改新，心思仍旧，结果便是如此。至于讽刺画之变为人身攻击的器具，更是无怪了。

说起讽刺画，不禁想到美国画家勃拉特来（L. D. Bradley 1853 ~ 1917）了。他专画讽刺画，关于欧战的画，尤为有名；只可惜前年死了。我见过他一张《秋收时之月》（The Harvest Moon）的画。上面是一个形如骷髅的月亮，照着荒田；田里一排一排的都是兵的死尸。唉唉，这才算得真的进步的美术家的讽刺画。我希望将来中国也能有一日，出这样一个进步的讽刺画家。

（鲁迅）

## （四四）

近见上海《时报》上有一个广告，其标题为《通信教授典故》，其下云：“……搜罗群书，编辑讲义；用通信教授；每星期教授一百，则每月可得四百余……每月只须纳讲义费大洋四角，预缴三月，只收一元……”有个朋友和我说：“这一来，又不知道有多少青年学生的求学钱要被他们盘去了。”我答道：“一个月破四角钱的财，其害还小。要是买了他这本书来，竟把这四百多个典故熟读牢记，装满了一脑子，以致已学的正当知识被典故驱出脑外；或脑中典故盘踞满了，容不下正当知识，这才是受害无穷哩！”

我要敬告青年学生：诸君是二十世纪的“人”，不是古人的“话匣子”。我们所以要做文章，并不是因为古文不够，要替他添上几篇，是因为要把我们的意思写它出来。所以应该用我们自己的话，写成我们自己的文章；我们的话怎样说，我们的文章就该怎样做。有时读那古人的文章，不过是拿他来做参考；绝不是要句摹字拟，和古人这文做得一模一样的。至于古人文中所说当时的实事，和假设一事来表示一种意思者，在他的文章里，原是很自然的。我们引了来当典故用，不是肤泛不切，就是索然寡味，或者竟是“驴唇不对马嘴”，与事实全然不合。我们做文章，原是要表出我们的意思，现在用古人的事实来替代我们的意思；记忆事实，已经耗去许多光阴，引用时的斟酌，

又要煞费苦心。辛辛苦苦做成了，和我们的意思竟不相合——或竟全然相反。请问，这光阴可不是白耗，苦心可不是白费，辛苦可不是白辛苦了吗？唉！少年光阴，最可宝贵，努力求正当知识，还恐怕来不及，乃竟如此浪费；其结果，不但不能得丝毫之益，反而受害——用典故做的文章，比不用典故的要不明白，所以说反而受害——我替诸君想想，实在有些不值得！

（玄同）

## （四五）

有人说：典故虽然不该用，但是成语和譬喻似乎可以沿用。我说：这也不能如此笼统说。有些成语和譬喻，如胡适之先生所举的“舍本逐末”“无病呻吟”之类，原可以用得。但也不必限于“古已有之”的，就是现在口语里常用的，和今人新造的，都可自由引用；并且口语里常用的，比“古已有之”的更觉得亲切有味。所以“买椟还珠”“守株待兔”之类如其可用，则“城头上出棺材”也可用，“凿孔栽须”——这是吴稚晖先生造出来的——也可用。至于与事实全然不合者，则绝不该沿用。如头发已经剪短了，还说“束发受书”；晚上点的是 lamp，还说“挑灯夜读”；女人不缠脚了，还说“莲步珊珊”；行鞠躬或点头的礼，还说“顿首”、“再拜”；除下西洋式的帽子，还说“免冠”……诸如此类，你说用得对不对呢？大概亦不用我再说了——更有在改阳历以后写“夏正”，称现在的欧美诸国为“大秦”者，这是更没有道理了。照此例推，则吃煎、炒、蒸、烩的菜，该说“茹毛饮血”；穿绸缎呢布的衣，该说“衣其羽皮”；住高楼大厅，该说“穴居野处”；买地营葬死人，该说“委之于壑”；制造轮船，该说“剡木为舟，剡木为楫”了。这“茹毛饮血”确是成语，但是请问，文章可以这样做吗？如曰不能，则宜知“夏正”“大秦”和“茹毛饮血”正是一类的成语呀。照此看来，则成语有可用，有不可用，断断不可笼统说是“可以沿用”的（譬喻也有可用与不可用两种）。

（玄同）

# 通信

## 横行与标点

《新青年》诸子：昨日马君枉临，带来大志一本，我看了很是赞叹，很是欢喜——唉！像中华民国这样“与古为徒”的陈死人满山盈谷的地方，还有这开眼张吻的汉子煎“起死回生汤”给人家吃，我骤然看见，却疑是“妖”，却是惊奇了！那反对革新的，亦不过是这惊奇一念的同病别发，诸子不必败兴，尽管放胆前去，等到他们回生之后，元气复了，再和他们重提旧事以相嘲弄行了！

但是我对于诸子，还要说诸子缺“诚恳的精神”，尚不足以讲“撤销他们的天经地义”。譬如文字当横行，这已有实验心理学明明白白地诏告我们，诸子却仍纵书中文，使与横书西文错开；圈点与标点杂用，这是东人尾崎红叶的遗毒，诸子却有人仿他；而且前后互异，使浅识者莫名其妙——这不是缺“诚恳”的佐证么？诸子如此在诸子心中或有“待其时而后行”之一念亦未可知。在我看来，纵有此一念，亦是不必如此——亦是绝对的……不可如此。诸子须知……我们破除旧恶习如何困难？倘作过渡想，而不以“除恶务尽”为志，将来时过境迁，则此过渡的遗迹又是一种陈症，又须用猛烈剂辛辛苦苦地去医他了。那时回想诸子现在之所革新岂不是拔毒种的霉么？诸子试思，这不是诸子不敢放胆前去的罪么？诸子既以革新为职，我很愿诸子加力放胆前去，不稍顾忌，勿使“后人而复哀后人”才好。诸子！诸子！亦作如是想否？

陈望道 Tokis 1918

《新青年》杂志本以荡涤旧污，输入新知为目的。依同人的心理，自然最好是今日提倡，明日即有人实行。但理想与事实，往往不能符合，这是没有办法的。同人心中，绝无“待其时而后行”之一念。像那横行问题，我个人的意见以为横行必较直行为好，在嵌入西文字句的文章里，尤以改写横行为宜。曾于本志三卷三号六号，五卷二号《通信栏》中屡论此事。独秀先生亦极以为然，原拟从本册（六卷一号）起改为横行。只因印刷方面发生许多困难的交涉，所以一时尚改不成，将来总是要想法的。至于标

识句读，全用西文符号固然很好。然用尖点标逗，圆圈标句，仅分句读两种，亦颇适用。我以为不妨并存。《新青年》本是自由发表思想的杂志，各人的言论，不必尽同。各人的文笔，亦不能完全一致；则各人所用的句读符号，亦不必定须统一，只要相差不远，大致相同便得。若说除恶务尽，这话原是不错。但旧日之恶，今日纵然除尽。然今日所认为善者，明日又见为恶；则在今日便应提倡，到了明日又该排除，进化无穷尽，则革命亦无已时。所以“时过境迁，此过渡的遗迹又须用猛烈剂去医他”，是当然如此的，不必以“拔毒种霉”为虑也。

记者（玄同） 一九一九年一月九日

### “黑幕”书

玄同先生：

近来黑幕小说日出不穷，每天报纸上黑幕出版的广告，总有三四起之多。有一位书业中人对我说，黑幕书销路之广，出人意外。那些正当杂志，如《科学》等，购者反寥寥无几。唉！先生！我国人看书的程度低到这样，真可令人痛哭！这些黑幕小说所叙的事实，颇与现在之恶社会相吻合，一般青年到了无聊的时候，便要去实行摹仿，所以黑幕小说，简直可称做杀人放火奸淫拐骗的讲义。先生对于《灵学丛志》曾经大加指斥。对于这种流毒无穷的黑幕，何以尚无反对的表示呢？

宋云彬 一九一八年十月廿五日

“黑幕”书之贻毒于青年，稍有识者皆能知之。然人人皆知“黑幕”书为一种不正当之书籍，其实与“黑幕”书同类之书籍正复不少。如“艳情尺牍”“香闺韵语”及“鸳鸯蝴蝶派的小说”等等，皆是。此等书籍，从一九一四年起盛行。四年以来，凡变过几种面目，其实十六两还是一斤，内容之腐败荒谬是一样的，贻毒于青年是一样的。此种书籍盛行之原因，其初由于洪宪皇帝不许腐败官僚以外之人谈政，以致一班“学干禄”的读书人无门可进，乃做几篇旧式的小说，卖几个钱，聊以消遣。后来做做，成了习惯，愈做愈多。别人见其有利可图，于是或剪《小时报探海灯》之类，或抄旧书，或随意胡诌专拣那秽褻的事情来描写，以博志行薄弱之青年之一盼。正值政府厉行复古政策，社会上又排斥有用之科学；而会得做几句骈文，用几个典故的人，无论哪一方面都很受欢迎；所以一切腐臭淫猥的旧诗、旧赋、旧小说复见盛行。研究的人于用此来敷衍政府社会之余暇，亦模仿其笔墨，做些小说笔记之类。此所以贻毒于青年之书日见其多也。本志既以革新青年头脑为目的，则排斥此类书籍，自是应尽之职务，此后当著论及之，惟不欲专斥以“黑幕”为名之一种耳。自一九一三年袁皇

帝专政以来，复古潮流一日千里；今距袁皇帝之死已二年有余，而复古之风犹未有艾。“黑幕”书之类亦是一种复古，即所谓“淫书者”之嫡系。此外如算命书、看相书、风水书、中国医书、万年历，用做八股试帖法、论诗文之书，层出不穷。从前烂板糙纸卖十几个铜钱者，今改用洋纸铅印卖几毛钱或一两元，居然会有销路，这也可见现在社会的智识了。清末亡时，国人尚有革新之思想。到了民国成立，反来提倡复古，袁政府以此愚民，国民不但不反抗，还要来推波助澜，我真不解彼等是何居心。

钱玄同 一九一九年一月九日

## 中国文字与 Esperanto

玄同先生：

先生对于提倡 Esperanto 之两种意见：一，对于世界方面。二，对于中国方面。我亦极端赞成，尤以第二件为紧要？因为改良中国文字，实为当今之急务。中国语言之所以不能统一者，实因各字无拼音之故。若将罗马字母串成音韵，只可旁注，更须将原字写出未免多费手续。若直以罗马字代之，则同一音韵，同一意义，而有数字将何以辨别？且各处方言不同，当以何处为标准？用南音则北人反对之，用北音则南人反对之，终必无成。在弟意见，惟有采用 Esperanto 为妥。诚如君言，最好在高等小学加入学科，则二三年便可应用。俟升入中学后，乃习别种外国语，当能事半功倍，一举两得。惟我等无定此章程之权力，不过希望同志中之办学者行之耳。

区声白

声白先生：

我以为我们既认 Esperanto 为适用之语言文字可以为中国语言文字之代兴物，则便该多立团体，分头传播。

传播的时候，应该说明其语根如何精良，文法如何明确，发音如何整齐，用 Esperanto 著的译的书籍已有多少；学成以后，可以看多少新科学、新思想的好书。尤其要紧者，在说明这是人类公有的语言，当与本国文同视，不当以外国文视之。有欲将其新名词、新术语嵌入于汉文中使用者，更该提倡。如此，则国人与 Esperanto 可以一日接近一日。吴稚晖先生谓“近世界之新学理、新事物，若为汉文所发挥不足者，即可换入 Esperanto，以便渐换更多，将汉文渐废，即为异日径用 Esperanto 之张本”（见《新世纪》第四十号）。我以为这是提倡 Esperanto 最切要、最适当的办法。有人说：“汉文既未废灭，则正式之文辞中，断不容他种文字夹杂于其间”，则我不知其将用何种方法，叫中国人使用 Esperanto。难道有人发一命令曰“汉文汉语定于某年某月某日废止，‘爱世语’定于某年某月某日施行”吗？恐怕这个办法有些行不通罢！至于汉文

改用拼音，在理论上自然可以成一句话，而在事实上我以为很难办到，因为中国是单音语同音之字太多也。我以为汉语一日未废，则汉文只可暂时沿用，而旁注音读仿日本人的办法，此法在现在最为合宜。若标准音，只可用普通音，即俗所谓“官音”者是；因以官音与方音相比，则官音实为“适者”，暂时尚可“生存”也——先生是广东人，我是浙江人，我二人讲话之时，即须用官音，此即官音为适者之明证。

钱玄同 一九一九年一月九日

## 新文体

钱先生：

自从你们几位先生提倡文学革命以来，一方面很发生了许多的影响，一方面却也有盲动的行为跟了起来。这种盲动的行为，本来是过渡时代万不能免的一种怪象；无论那盲动的反对派固然没有丝毫的价值，就是那盲动的附和派实在也觉得无意识得很！

我对于新旧学问的根底，本来是很浅薄的。不过一向很欢喜碰着书就看，起了兴便做。所以受用的，多是那“三脚猫”的一套工夫。我常常说：“弗晓得某一种的真正好处，就没有主张他的价值。弗晓得某一种的真正坏处，就没有破坏他的能力。”因为这个缘故，我就弗敢趁着热闹来开口了。

现在我有了一点意思，多是从“建设的文体革命”上着想的，其中有些必须要请教请教，方才我自己相信得过咧。我且把他拉拉杂杂写在下面：

新文体的种类，陈独秀先生分为“应用之文”和“文学之文”；刘半农先生分为“文字（Language）”和“文学（Literature）”。这种名目，原不过从他的性质上来分析，自然是多可以用得的。但是我想，陈先生论及“应用之文”和“文学之文”那一篇文章，叫做《文学革命论》；刘先生论及“文字”和“文学”那一篇文章，叫做《我之文学改良观》。既然大名多用了“文学”二字，何以里面偏把“应用之文”和“文学之文”，或“文字”和“文学”来做相对的名词呢？这种地方，本来是没有要紧的，不过今日提倡文体革命的，却偏把“文学”二字来代表文体，似乎究竟有点牵强了。我的主见：大名叫做“新文体”，小名则分“常文”和“美文”两类。这个名目对不对，还请先生赐教。

从前古文派说“古文是文章的正宗”。骈文派说“骈文是文章的正宗”。各自请出那些先圣先王的文章来遮头盖脸，数千年来你嘲我骂，闹个不休。一则固然是各自称好汉，每每意气用事，实行“文人相轻”的吃醋手段。一则也可见他们两派本来没有代表真正文章的价值。现在新文体派常常说“白话是文章的正宗”，弄得那些盲目的趋时派都以此语为他们的“口头禅”。但是我仔细想想，这个旧式的名词（正宗）实在

有点弗大妥当。为什么呢？1. 好像是平列的而处于对待的地位。2. 好像是替代的而含有突兴的性质（《新青年》四卷四号《建设的文学革命论》说：“我望我们提倡文学革命的人对于那些腐败文学，个个都该存一个‘彼可取而代之’的心理。”我想胡先生既然把旧文学叫做“假文学”和“死文学”，那么，怎么可以把“真文学”和“活文学”替代得来呢？老实说，也无非是用这句成语“彼可取而代之”的毛病，你道是不是呢），几乎与古文骈文鼎足而三。所以，我以为弗大妥当。现在新文体里面用不妥当的旧名词多是要不得的。

我且问问：“言语是什么东西？”自然是代表意思的声音了。“文字是什么东西？”自然是代表言语的记号了。那么，用现在的意思，说现在的言语，写现在的文字，做现在的文体真正是往古来今的自然趋势。所以这种“现在的文体”，更没有另外的东西和它可以平列的，也没有另外的东西是它可以替代的。简括说：宇宙里面，无论从前的、现在的、将来的，凡所以代表言语的记号，只有这一样东西，没有第二样的。我记得《易经·系辞》里说道：“书不尽言，言不尽意”，那晋朝的卢湛引他来说道：“书非尽言之器，言非尽意之具，况言有不得至于尽意，书有不得至于尽言耶？”那么，文字弗能完全代表言语，和言语弗能完全代表意思，这种缺陷，本来古今有思想的人已经觉得的，如今把他返到原路上去，这缺陷总可少许补些。这种独一无二的东西，还肯和人家夺“正宗”的称呼吗？

“桐城谬种”“选学妖孽”这两句话，是先生破坏他们两派的断案。有的说：“现在在那两派对于新文体上有极大的阻力，应该这样排除他的”；有的说：“桐城派也未见得个个是谬种，选学派也未见得个个是妖孽”。据我看来：说到现在那桐城派和选学派，还不配用这种徽号抬举他，简直多是“谬种而非桐城，妖孽而非选学”那一班东西！我并非是好骂人家，我只听得他们骂来骂去，都是这样的口气。我原来弗负责任，何妨把他们的口气来说说呢？若有那真正的桐城谬种，真正的选学妖孽，来和那新文体派为学理上正当的讨论，却还是可敬的呢。

我尝把旧文体略为解剖，也把他写在下面，请教请教：

- |        |   |   |
|--------|---|---|
| 旧文体的外貌 | } | 1. 有价值的——各时代就各时代的语言所做的文章。                     |
|        |   | 2. 较有价值的——各时代就各时代“近语的文言”所做的文章。                |
|        |   | 3. 较无价值的——简明的文言。                              |
|        |   | 4. 无价值的——套语滥调的、八股的、徒堆典故的文言。                   |
| 旧文体的内容 | } | 1. 有价值的——无论白话文言，其学术或思想确为古今所不能废的。              |
|        |   | 2. 较有价值的——无论白话文言，其学术或思想确在当时有重要的关系——不为一人的或一事的。 |
|        |   | 3. 较无价值的——无论白话文言，纯为被动的，或摹仿的。                  |
|        |   | 4. 无价值的——无论白话文言，纯为无意识的，或不道德的。                 |

或对于新旧文体过渡时代中间，却有两个较重的问题。

1. 新文体的构造……无论“常文”、“美文”，各自用各自的方言来做文章——就是各人用各人口里所说的言语来做文章——以为将来做“标准国语”的基础。

2. 新文体的叶韵……各自用各自的方音来叶韵脚，以为将来做“标准国韵”的基础。

现在“标准国语”和“标准国韵”，既然非是一人的、一地的，自然必要取决于公众的、全国的了。但是如今要制造国语以统一文言，实行注音字母以统一字音，大家都做那“文求近于语，语求近于文”的文章；那么，那胆子小的和那弗懂“蓝青官话”的人，心里虽要做那些新体的文章，手上却又吞吞吐吐弗敢下笔咧。我以为要免这种害处，应该用那上面所举的两个法子来“矫枉过正”，就把那言语口气实实在在写它出来。——“矫枉过正”四个字，实在是救久病的良药，中国万事万物都该用这四个字切实做去，才有复活的希望咧。那么，做无韵文的弗必顾忌着那“弗三弗四”、“半官半土”的调头（先生说“我们现在做白话文章，宁可失之于俗，不要失之于文”，是极、是极），做韵文的也弗必顾忌着“古学音异”、“不合音理”的韵脚。这是从推行的方面说。还有那做新文体派的几位先生，应该积极地做那“蓝青官话”的文章来提倡提倡。这是从模范的方面说。如此，才能造成一种合法的国语，才能做到文言一致的地步。——《留美学生季报》有攻击新文体用字雅俗参半的，（原文道：……卒乃雅俗参半，而北音吴语——如像煞有介事——格磔其间），实在外行得很。

我从前对于编纂国语的文学教科书，文学的国语教科书，和标准文法、标准字典种种关于新文体建设上的利器，以为没有一种可以须臾缓的，没有一种可以随便做的。现在想想：其实这种新编的书籍，尽可弗必问“标准国语”之已成与否。就是把现在大家所见的来的来给大众做个榜样，也仍旧弗失为新旧文体过渡时代有价值的著作。

我对于先生“废中国文字”的主张，非常佩服。这个问题，断非别人能够提议得来。若有人说：“未免太早”，其实是不对的。就是论到用现在的言语写现在的文字这一个问题上，中国文字也有点独立不成了。至于那文章中的符号，好像动物的筋络，断断弗可少的。我主张完全用外国文的符号，正和先生要用耶稣纪年的主张同一意思。但是先生所定的繁简两式，为现在未读外国文字的人打算，也是可以使用的。

以上所述，原是师生间请益的办法；如先生以为稍有一点儿价值，望转请陈、胡、刘几位先生赐教赐教，可使得吗？

查钊忠 一九一八年九月廿一日

钜猷兄：

你的来信，我看了，非常地佩服。近年以来，那些家里请了先生，读《古文观止》



和《东莱博议》的，固不必论。其投身于学校中而研究中国文学者，往往都是弯腰驼背，规行矩步；学那老先生的样子，有时或朗诵《四六法海》，或吟哦《归方合评史记》；或则竖直了羊毫笔，临几个颜字，或则抖膝摇头做几首“无题”“有感”的诗；遇到什么纪念会、追悼会……便集《文选》、集《杜诗》拼成几篇“百衲文章”——这就是研究中国文学者的成绩。你也是研究中国文学者之一，而思想如此新颖，见识如此超卓，我焉得不佩服呢？

“正宗”这个名词，本来是随手拉来用用，原非当他一种确当的字样。五卷四号傅孟真君论戏剧的文章里，用了“天经地义”四个字，也有人来驳过。其实这都是用成语的毛病。

“新文体”这个名称，我很以为然。我以为就是我们常说的“废文言，用白话”这句话，也有语病。因为嘴里讲的叫做“话”，也叫做“语”，笔下写的叫做“文”。古人既用古语写成文章，今人就该用今语写成文章。我以为该说“我们是今人，该用今语做文章，不用古语做文章”。这才没有语病。并有照此说法，则今世只该有今语之文，那古语之文绝没有可以并存的理由，更为明显。那“正宗”的话，简直不成问题了，因为既没有古语之文来占“旁支”的地位，就不必说“正宗”的话了。

你说我们尽可用方言来做文章，尽可用方音来叶韵，这话也很不错。适之先生的《建设的文学革命论》说得好，他说：“若要造国语，先须造国语的文学。”可说“中国将来的新文学用的白话，就是将来中国的标准国语。造中国将来白话文学的人，就是制定标准国语的人”。这话很有道理。至于做新文学用的白话的取裁，他说道：“可尽量采用《水浒》《西游记》《儒林外史》《红楼梦》的白话。有不合今日的用的，便不用他。有不够用的，便用今日的白话来补助。有不得不用文言的，便用文言来补助。”我现在再加几句话道：“有不得不用方言的，便用方言来补助。有中国话不够用的，便用外国话来补助。”原来这国语既然不是天生的，要靠人力来制造，那就该旁搜博取，拣适用的尽量采用。文学里用得多了，这句话便成了一句有价值、有势力的国语了。有人说：国语这样制造，不是庞杂不纯吗？我说：无论何种语言文字，凡是有载思想学术的能力的，都是很庞杂不纯的。那纯而不杂的，惟有那文化初开，思想简单的时候，或者可以做得得到。到了彼此一有交通，则语言即有混合；学问日渐发达，则字义日有引申。一义转注为数语，一语假借为数义，那就要庞杂不纯了。愈混合则愈庞杂，愈庞杂，则意义愈多；意义愈多，则应用之范围愈广；这种语言文字，就愈有价值了。那桐城派所以没有价值者，就是因为他们的文章的格局有一定，用字的范围有一定，篇幅的长短有一定，句法的排列有一定。弄到无论如何只好仿“削足适履”的办法，改事实以就文章，如章实斋古文十弊篇所讥的话了。有人讲笑话，说：

“一个塾师替人家做祭文，抄错了一篇成文。人家来质问，塾师大怒，说：我的文章是有所本的，决无错理；除非他们家里死错了人。”桐城派的做古文，正是如此。他所以要如此者，就是要纯不要杂的缘故。——照此看来，国语的杂采古语和今语，普通话和方言，中国话和外国话而成，正是极好的现象，极适宜的办法。

至于声音一端，与语言似乎微有不同，因为语言是有意义的，声音是无意义的。既是无意义的，似乎不必广采方音，就用普通所谓“官音”者来统一，也没有什么不可。一九一三年读音统一会议决的注音字母和审定的字音，我们读书可以照它读音，做韵文也可以照他押韵。唯国语既采及方言，则方言之音必当各仍其旧，不可强照字面，改为官音。假如苏语之“像煞有介事”有采入国语之必要，则其音必当读为 Zi—ang—sah—yin—ka—zu，不可读为 Siang—sha—diu—chiel—shi。所以读音统一会审定之字音，也不过一个大概。将来国语发达，应该添入的字音一定是很多的。

钱玄同 一九一九年一月九日

## 摆脱奴隶性

独秀先生左右：

仆自七岁入国民小学，十一岁入高等小学，十五岁入师范学校，二十一岁任小学教职，仆仆终岁，无一日不在学校中。但未熟东西文字，对于教育上新学说未能彻底研究，以供献于社会，殊愧。平居窃念，我国青年教育，大都不能摆脱奴隶性者。如学习本国文字，则必须先求“之乎者也”之虚字；学习外国文字，则必须先求不三不四之会话；学习地理历史，则必须先求上古之神话及地名；学习图画字书则必须先求秦汉魏唐之碑帖，宋元明清之山水。而世界潮流之趋向，优胜劣败之道理，一概置而不论。唯拘守旧法，侈言保存国粹。质言之，保存国粹者，即保存故纸堆中之物耳。四顾国中青年，大多数之嗜好，皆奴隶性之嗜好，此所以来邻国之侮而莫敢抵抗也。故吾谓摆脱青年之奴隶性，实为切要之举。仆不学，对于此事，不能有所发挥。贵志，青年教育之导师也，倘广发婆心，箸论及之，俾吾辈青年得以摆脱奴隶性，而知独立自主之光荣，非惟救青年，乃救中国耳。仆诚无似，惟恳左右有以教我，幸甚幸甚。

宁波孤儿院王禽雪上言

国果有粹，未始不可保存。乃国人于一切事物，无论好歹，凡是古代遗留者，均以“保存国粹”为前提，不许自由思想者加以非议，其弊将不可胜言。足下既从事贫民教育，当教以劳工之尊严，摆脱一切奴性，不但国粹一端已也。

独秀

## 修辞学的题目

独秀先生足下：

仆中学校学生也。入校三年，于一切功课虽秉质弩下，尚能勉强领会；独有国文，最感困难。第一年，读商务印书馆之《共和国国文读本》，每读一文老师必讲此文之起承转合，于“若夫”、“然则”诸字，不惮反覆解说；往往上课一句钟，即专讲此类虚字。但是我等听了许久，还是莫名其妙。前年秋，来了一位讲桐城派文章的老先生，专选苏东坡、归有光诸人之文，而于每文之后加上一千字左右之评语。讲解之时，于本文文句不甚注意，即取此评语细细讲说。他老先生越讲得津津有味，我们越是不懂。所以同学诸人最厌恶的功课，就是国文，不特仆一人存此想也。去年有一位朋友给我全份《新青年》看，我始知学校里专读古文，本来不合适的。我看胡适先生答盛爱初先生与黄觉僧先生之语，始恍然大悟。从此以后，亦来学做白话文章，看见好的白话文章，与白话小说，必要细心去读。现在写信给朋友，虽不能完全写白话，但总是照着自己意思，用这半文半语的句调写将出来；比到以前做那劳什子的古文，起上两三句钟的信稿，还是不能达意的，觉得自由有趣得多了。这是看了《新青年》所得的益处。仆既得《新青年》之益，现在就有一点事要来请教先生。年假中有一位朋友拿了某校国文部的修辞学试题给我看，其题曰：

彦和刘氏刻镂文心，纂为雕龙，固笔苑之匠轮，词坛之规履也。明诗以下，书记之前，辩章程式，罗列众裁。然敷奏以言，初无疆界。训谏誓诰，因用殊称。衡词核义，讵有鸿沟。夫亦风会流迁，质文县远，本立条生，自然繁凑。而半山王氏之评文也，常先体制，后计拙工。然则体制者，犹组织之均轴，文章之素丝，权量得失，洵莫能先欤。仲洽之论流别，篇简不完，难徵同异。萧储文选，班焉可观。枝柯繁委，出纳纷纭，讎校刘规，孰为后进。至于迥代，鸿文之士，各启标题；撰录之家，人持类例。七音杂奏，难逃瞽旷之聪；五色相宣，不障离朱之目。若使退吴楚于藩封，馭仆庸以大国，则曲礼三千，既囊括于五经；名川六百，亦归墟于四渎。至乃燕越殊趋，则舟车之功自异；丝麻异长，则禮褐之用斯殊。又能寻根讨叶，擘理分肌，拔彼赵帜。宏我汉京欤，既明天塹之分，宜谨入关之约。如汉法则三章可举，仿鲁经而五例当寻。典刑既立，摘辞自纳于风规；模楷无征，辨实犹违于酬献，复能约以易简之辞，申其神明之用欤。

这个题目，我看了丝毫不懂。这修辞学，是否即英文之 Rhetoric，何以这位老先生

的修辞学题目是如此做的？我还听见说，这位老先生叫学生亦要答骈文，若不能答骈文，就是不懂修辞学。我听了，更加糊涂起来，心想《新青年》中说骈文是过去的死文学，假如不会做骈文就不懂修辞学，岂非骈文死了，修辞学亦死了么？外国有 Rhetoric，亦有骈文么？讲 Rhetoric 的人，亦要做骈文么，我是学问浅陋，不懂什么，对于此题，颇为怀疑，故写信请教先生。万祈先生不要见笑，明白教我，幸甚。

黄介石鞠躬 民国八年正月三日

足下这封通信，真是令我无从回答。我读了某校修辞学的试题，有几层感想：（一）觉得这试题，不是现代学校试验国文的题目，仍旧是古代科场策问的老套头。（二）我想全班学生，总有一大半人不知道这题目问的是什么。（三）全题所论，多半是文章的派别和变迁，当是这位先生自家见解的修辞学，和西洋的 Rhetoric 不是一物。（四）修辞学只限于骈文，当云“骈文修辞学”不当泛称修辞学。以骈文为文章之全称名词，在名学上说不过去。（五）今天才晓得中学学生多半国文还不能通顺的缘故。这班国文教习，真是“误人子弟”了。

独秀

## 美术革命

记者足下：

贵杂志夙以改革文学为宗，时及诗歌戏曲；青年读者，感受极深，甚盛甚盛。窃谓今日之诗歌戏曲，固宜改革；与二者并列于艺术之美术 [凡物象为美之所寄者，皆为艺术 (Art)。其中绘画、雕塑、建筑三者，必具一定形体于空间，可别称为美术 (Fine Art)，此通行之区别也。我国人多昧于此，尝以一切工巧为艺术；而混称空间、时间艺术为美术，此犹可说。至有连图画美术为言者，则真不知所云矣]，尤亟宜革命。且其事亦贵杂志所当提倡者也。十载之前，意大利诗人玛梨难蒂氏，刊行诗歌杂志，鼓吹未来新艺术主义，亦但肇端文辞，而其影响首著于绘画雕刻。今人言未来派，至有忘其文学上之运动者。此何以故？文学与美术，皆所以发表思想与感情，为其根本主义者唯一，势自不容偏有荣枯也。我国今日文艺之待改革，有似当年之意，而美术之衰弊，则更有甚焉者。姑就绘画一端言之：自昔习画者，非文士即画工。雅俗过当，恒人莫由知所谓美焉。近年西画东输，学校肄习；美育之说，渐渐流传。乃俗士鹜利，无微不至，徒袭西画之皮毛，一变而为艳俗，以迎合庸众好色之心。驯至今日，言绘画者，几莫不推商家用为号招之仕女画为上。其自居为画家者，亦几无不以作此类不合理之绘画为能（海上画工，惟此种画间能成巧；然其面目不别阴阳，四肢不称

全体，则比比是。盖美术解剖学，纯非所知也。至于画题，全从引起肉感设想，尤堪叹息。充其极必使恒人之美情，悉失其正养，而变思想为卑鄙齷齪而后已。乃今之社会，竟无人洞见其非，反容其立学校，刊杂志，以似是而非之教授，一知半解之言论，贻害青年（此等画工，本不知美术为何物。其于美术教育之说，更无论矣。其刊行之杂志，学艺栏所载，皆拉杂浮廓之谈，且竟有直行抄袭以成者。又杂俎载畚问，竟谓西洋画无派别可言。浅学武断，为害何限）。一若美育之事，即在斯焉。呜乎！我国美术之弊，盖莫甚于今日，诚不可不亟加革命也。革命之道何由始？曰：“阐明美术之范围与实质，使恒人晓然美术所以为美术者何在，其一事也。阐明有唐以来绘画、雕塑、建筑之源流理法（自唐世佛教大盛而后，我国雕塑与建筑之改革，亦颇可观，惜无人研究之耳），使恒人知我国固有之美术如何，此又一事也。阐明欧美美术之变迁，与夫现在各新派之真相，使恒人知美术界大势之所趋向，此又一事也。即以美术真谛之学说，印证东西新旧各种美术，得其真正之是非，而使有志美术者，各能求其归宿而发明光大之，此又一事也。”使此数事尽明，则社会知美术正途所在，视听一新，嗜好渐变，而后陋俗之徒不足辟，美育之效不难期矣。然提倡此数事者，仍属于言论界。方今习俗轻薄，人事淆然。主持言论者，大率随波逐流，其能作远大计，而涉及艺术问题者，独见一贵杂志耳。贵杂志其亦用其余力，引美术革命为己责，而为第二之意大利诗歌杂志乎，其利所及实非一人一时已。杂陈鄙意，幸加明教。此颂撰安。

吕澄谨白 十二月十五日

本志对于医学和艺术，久欲详论。只因为没有专门家担任，至今还未说到，实在是大大的缺点。现在得了足下的来函，对于艺术——特于绘画一项——议论透辟，不胜大喜欢迎之至。足下能将对于中国现在制作的艺术品详加评论，寄赠本志发表，引起社会的讨论，那就越发感谢了。说起艺术革命来，鄙人对于绘画，也有点意见，早就想说了。如今藉着这个机会，正好发表出来，以供国内画家的讨论。

若想把中国画改良，首先要革王画的命。因为改良中国画，断不能不采用洋画写实的精神。这是什么理由呢？譬如文学家必用写实主义，才能够采古人的技术发挥自己的天才，做自己的文章，不是抄古人的文章。画家也必须用写实主义，才能够发挥自己的天才，画自己的画，不落古人的窠臼。中国画在南北宋及元初时代，那描摹刻画人物、禽兽、楼台、花木的工夫还有点和写实主义相近。自从学士派鄙薄院画，专重写意，不尚肖物；这种风气，一倡于元末的倪、黄，再倡于明代的文、沈，到了清朝的三王更是变本加厉。人家说王石谷的画是中国画的集大成，我说王石谷的画是倪、黄、文、沈一派中国恶画的总结束。谭叫天的京调，王石谷的山水，是北京城里人的

两大迷信，是神圣不可侵犯的，是不许人说半句不好的。绘画虽然是纯艺术的作品，总也要有创作的天才和描写的技能，能表现一种艺术的美，才算是好。我家所藏和见过的王画，不下二百多件，内中有“画题”的不到十分之一，大概都用那“临”“摹”“仿”“抚”四大本领，复写古画；自家创作的，简直可以说没有。这就是王派留在画界最大的恶影响。倒是后来的扬州八怪，还有自由描写的天才，社会上却看不起他们，却要把王画当做画学正宗。说起描写的技能来，王派画不但远不及宋元，并赶不上同时的吴墨井（吴是天主教徒，他画法的布景写物，颇受了洋画的影响），像这样的画学正宗，像这样社会上盲目崇拜的偶像，若不打倒，实是输入写实主义，改良中国画的最大障碍。至于上海新流行的仕女画，它那幼稚和荒谬的地方，和男女折白党演的新剧，和不懂西文的桐城派古文宗译的新小说，好像是一母所生的三个怪物。要把这三个怪物当做新文艺，不禁为新文艺放声一哭。此覆还求赐教。

独秀

## 对于革新文学之意见

张寿镛

中国已有潜势的国语。

编纂俗语词典之必要。

国语取材当有一定次序。

《新青年》杂志提倡白话文字，种种见解，鄙人佩服得很。白话自是用国语无疑。然而什么是国语，这里却有点疑问。国语两字解不清楚，文学革新之基础，恐怕要动摇呢。令人每说“中国国语现在没有标准，所以中国如今还没有国语”。

这句话是错的。在他们意见，以为中国如今不过各省互通方言，纵然有官话亦南北各异。因此说“中国现在还没有标准，现在还没有国语”。哪知道南北虽少有差异，然而除南北语外，绝没有别种方言可以侵入这个国语范围，南北官话，可算是国语的标准了。标准的意，并非单数才是标准。有限制的多数，也是标准。南、北语虽是两样，仍不失为标准。若说没有标准，岂不是胡乱写、胡乱说也行么？不过两样标准竞合，就成一种潜势的国语。何以见得会竞合而成一种潜势国语呢？好像北京叫“咱们”、“多替”、“兜兜”等话，我们都不当它是国语，仍要叫“我们”、“多时”、“袋子”才算是国语。可知道方言和国语，丝毫不混。什么是国语，我们已经暗地里认定。不过没人指明这些是国语，那些不是国语罢了。愚见以为中国已有潜势的国语，只是现在还没有实现，并非没有标准，没有国语。

把潜势的国语实现起来，有甚法子呢？胡适君答某君言：“要使中国有一种国语于文学，要使中国都能用白话做诗作文，著书演说。”这就是把潜势的国语实现起来的顶好法子了。

潜势的国语未尽实现以前，最怕是方言踵起，把国语压倒，把国语混乱。因为方言也可以做文章做诗歌。懂方言的人，比懂国语的人多，不难给方言蹂躏，越弄越乱。恐怕百年之后，潜势的国语都消灭净尽呢。从前我看多种小说，白话之中，或插一二

吴语（其语国语已经有者），这种破坏潜势的国语的人，可称之为革新文学之蠹贼。又如广东人叫子曰“崽”，叫他曰“渠”，叫肥皂曰“碱”，本甚合理。无奈他们偏要写做“仔”“渠”“见”。前三个字全不通行，后三个字反为各等社会沿用。那么在文学上，后三个不通字已经战胜前三个正当字了。这些名称，万一侵入俗语的文学，是何等危险。愚见以为既用俗语为文字，当要编成《俗语词典》，叫那些不通的方言，暂且别入国语范围。待国语实现完了，才吸收它来弥补缺漏，是第一要紧的手续。

还有一层，国语做文章很多随便写的，如“简直”两字，或写“检直”，或写“剪直”，“刚才”两字，或写“刚才”。诸如此类，不求文字为语言解释，但求表明语音已足，这个办法，不是由语言发为文字，是由文字移译语言，即是文言分离之确证。如今国语用于文学上，自应是一语一字，一字一义，万不能把同音数字，随便调用，视国语于文字之外；编成词典后，言文一致当没有这个毛病。那便是真正“国语的文学”“文学的国语”了。

绵国语已有标准，蓄有潜势力，上头说过了。但是语言绵密不绵密，又是一个问题。语言不绵密的，便要取材于他种语言，如英国语、日本语，集合许多方言而成，即是这个例。至于经我们暗地里认定，有潜势力的国语，简单异常，并不绵密。因为言语中只有时常用的话如（什么、我们、哪里、刚才等）才成为潜势的国语。其余说得出写不得的言语，未经我们暗地里认定，故还不曾成为国语。这些地方，就是不绵密，不能不取一方方言补足它。但是用哪里方言补上呢？早先说过，标准的意，不限于单数。我以为除南北官话之外，如多人通晓的北京方言，家喻户晓的白话小说（如《红楼梦》《水浒传》等）与死文学的古文，都可以做国语的标准，现在又确已做了国语的标准了。潜势的国语既不绵密，把这些来补足它，不怕不够了。况且这些标准，已渐有经我们认定入了潜势的国语之势。要是把标准以外的方言补入国语，岂不是大大违背自然么？愚见以为国语取材，要有次序。这些标准，都找不出了，才能找别处方言（如像煞有介事）。别处方言都没有了，才能找外国语（如逻辑）。这个办法和说法理的“无正条者依习惯，无习惯者依条理”同一样的意思。



## 什么话?(二)

有一天，某校失火，烧了一幢洋楼。第二天，它的附属小学校有几个学生乘休息的时候去看。看了，回校上课，读经教员某大怒，说道：“你们太没有同情心了。怎么母校失火还要去看？你们太没有同情心了。”

一九一七年七月一日，张勋、康有为造反，拥爱新觉罗溥仪为皇帝。七月三日，北京有一个小学校教员对学生说道：“我们中国本来是大清国统治的。因为庚子那年，闹了拳匪，有一班人说，大清国的政治不好应该革命，另建政府；到了辛亥年秋天，黎元洪在武昌起了兵。那时候，皇太后叫袁世凯组织共和政府，建立中华民国，不料去年袁世凯造了反，想做皇帝。（记者按：这大约是说袁世凯对于他们的什么大清国造反，不见得是说袁世凯对于中华民国造反罢！）于是蔡锷、唐继尧不答应，在云南独立，各省响应。不久，袁世凯死了，黎元洪继位。现在又过了一年，国民觉得这共和政府究竟不行，所以仍旧请我们大清国来统治。”又说道：“你们要是愿意留起辫子来，固然很好。但是不留，也不要紧的。”

一九一八年十一月，欧战终止，北京学界在天安门外开庆祝大会。过了几天，某小学校教员问学生道：“你们可知道前几天我们干么要排了队到天安门去？我现在告诉你们，这是因为我们中国打胜了德国呀！”

同年某日，徐世昌开放三海让学校里的人进去玩玩。有一间屋子里放了几盘点心，一个小学校的教员和几个学生看见了，都抢着去吃。第二天，学生上课，那个抢吃的教员便骂道：“你们也太不懂规矩了。抢大总统府里的点心吃，还成个什么样子？”说的时候，“大总统府里的”六个字说得特别响一点。

（以上半农辑）

陈衍著《古文讲义》，其绪言中有曰：“人之言曰，古文古文……古人不尽胜今人，今人不尽不如古人，必托名于古，何为耶？《说文》古从十口，不待三十年为一世也。（按：“不待”二字颇费解。）古文古作𠄎从天覆形，川天垂象，日月星也，𠄎古文厚地

也莫古于天地，合以十口之义则通天、地、人三才为儒也。

林纾著《论文讲义》其中有曰：“余尝笑前有震川，似屈于王何，而不为王何所屈。后有惜抱，似屈于阳湖，而亦不为阳湖所屈。似文字固有正宗，在近道，不在炫才桐城在清之季年，不为人排，今仍欲以汉魏之臆体转欲排之，误矣。”（按：“欲以……转欲……”）在一句里如此做法，不知是“桐城义法”不是？

刘哲庐著《写信法》其中有曰：“男子与友人之妻则可称曰某夫人，下款则自称曰侍生。盖因妇人谓夫曰生。侍生云者，言曾侍立其生之侧，藉资讲学。此为自谦之辞也。”

蒋箸超著《课余间话》其中有曰：“盖文辞者，所以传人之性情意气也。无迹象之可寻，以行神为第一要诀。而行神之妙用，又全在虚字……学者既无良导师亲其昕夕，（按：此句颇费解。）则惟于摹读中求之。譬如《论语》中，‘夫子之求之也，其诸异乎人之求之与’二句，即有能解‘其诸’为‘大约’，‘乎’字含‘比’字意，而造句则为倒竖法者，然要其脱口成话则大难。其实读者于此，只须把‘也’字一拖读到‘与’字，点几回首，而神情意义全在个中矣。”

李定夷著《小说学讲义》其中有曰：“吾闻之，王者之迹熄而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作。《春秋》一书，其旨隐，其词微，而大则要归于惩恶劝善。尼山歿而微言绝，《春秋》之旨，不能曝白于天下，扶持绝读，厥惟小说。盖无论何种小说，必含有惩劝之意味，所谓言浅理精，体陋用大者，即以此也。夫如是，可确明小说之意义，实非詹詹之小言，而为炎炎之大言。腐儒何可轻视小说耶？”

（以上玄同辑）

## 第二号

民国八年（1919年）二月十五日发行

### 小河

周作人

有人问我这诗是什么体，连我自己也回答不出。法国波特来尔（Baudelaire）提倡起来的散文诗，略略相像，不过他是用散文格式，现在却一行一行地分写了。内容大致仿那欧洲的俗歌。俗歌本来最要叶韵，现在却无韵。或者算不得诗，也未可知，但这是没有什么关系。

一条小河，稳稳地向前流动。  
经过的地方，两面全是乌黑的土，  
生满了红的花，碧绿的叶，黄的实。

一个农夫背了锄来，在小河中间筑起一道堰，  
下流干了，上流的水，被堰拦着，下来不得！  
不得前进，又不能退回，水只在堰前乱转。  
水要保他的生命，总须流动，便只在堰前乱转。  
堰下的土，逐渐淘去，成了深潭。  
水也不怨这堰——便只是想流动，  
想同从前一般，稳稳地向前流动。

一日农夫又来，土堰外筑起一道石堰。  
土堰坍了，水冲著坚固的石堰，还只是乱转。

堰外田里的稻，听着水声，皱眉说道，  
“我是一株稻，是一株可怜的小草，  
我喜欢水来润泽我，  
却怕他在我身上流过。  
小河的水是我的好朋友，  
他曾经稳稳地流过我面前，  
我对他点头，他向我微笑，  
我愿他能够放出了石堰，  
仍然稳稳地流着，  
向我们微笑；  
曲曲折折地尽量向前流着，  
经过的两面地方，都变成一片锦绣。  
他本是我的好朋友，  
只怕他如今不认识我了。  
他在地底里呻吟，  
听去虽然微细，却又如何可怕！  
这不像我朋友平日的声音，  
——被轻风搀着走上沙滩来时，  
快活的声音。  
我只怕他这回出来的时候，  
不认识从前的朋友了，  
便在我身上大踏步过去；  
我所以正在这里忧虑。”  
田边的桑树，也摇头说，  
“我生得高，能望见那小河，  
他是我的好朋友，  
他送清水给我喝，  
使我能生肥绿的叶，紫红的桑葚。  
他从前清澈的颜色，  
现在变了青黑。  
又是终年挣扎，脸上添出许多瘃孳的皱纹。

他只向下钻，早没工夫对我点头微笑，  
堰下的潭，深过了我的根了。  
我生在小河旁边，  
夏天晒不枯我的枝条，  
冬天冻不坏我的根，  
如今只怕我的好朋友，  
将我带倒在沙滩上，  
拌着他卷来的水草。  
我可怜我的好朋友，  
但实在也为我自己着急。”

田里的草和蛤蟆，听了两个的话，  
也都叹气，各有他们自己的心事。

水只在堰前乱转；  
坚固的石堰，还是一毫不摇动。  
筑堰的人，不知到哪里去了？

八年一月二十一日

# 不朽

胡适

## 我的宗教

不朽有种种说法，但是总括看来，只有两种说法是真有区别的。一种是把“不朽”解做灵魂不灭的意思。一种就是《春秋左传》上说的“三不朽”。

### (一) 神不灭论

宗教家往往说灵魂不灭，死后须受末日的裁判；做好事的享受天国天堂的快乐，做恶事的要受地狱的苦痛。这种说法，几千年来不但受了无数愚夫愚妇的迷信，居然还受了许多学者的信仰。但是古往今来也有许多学者对于灵魂是否可离形体而存在的问题，不能不发生疑问。最重要的如南北朝人范缜的《神灭论》说：“形者神之质，神者形之用……神之于质，犹利之于刀；形之于用，犹刀之于利……舍利无刀，舍刀无利。未闻刀没而利存，岂容形亡而神在？”宋朝的司马光也说：“形既朽灭，神亦飘散，虽有剉烧舂磨，亦无所施。”但是司马光说的“形既朽灭，神亦飘散”还不免把形与神看做两件事，不如范缜说得更透彻。范缜说人的神灵即是形体的作用，形体便是神灵的形质。正如刀子是形质，刀子的利钝是作用。有刀子方才有利钝，没有刀子便没有利钝。

人有形体方才有作用。这个作用，我们叫做“灵魂”。若没有形体，便没有作用了，便没有灵魂了。范缜这篇《神灭论》出来的时候，曾惹起了无数人的反对。梁武帝叫了七十几个名士作论驳他，都没有什么真有价值的议论。其中只有沈约的《难神灭论》说：“利若遍施四方，则利体无处复立；利之为用正存一边毫毛处耳。神之与形，举体若合，又安得同乎？若以此譬为尽耶，则不尽；若谓本不尽耶，则不可以为譬也。”这一段是说刀是无机体，人是有机体，故不能彼此相比。这话固然有理，但终不能推翻“神者形之用”的议论。近世唯物派的学者也说人的灵魂并不是什么无形体，独立存在的物事，不过是神经作用的总名。灵魂的种种作用都即是脑部各部分的机能作用。若有某部被损伤，某种作用即时废止。人年幼时脑部不曾完全发达，神灵作用

也不能完全，老年人脑部渐渐衰耗，神灵作用也渐渐衰耗。这种议论的大旨，与范缜所说“神者形之用”正相同。但是有许多人总舍不得把灵魂打消了，所以咬住说灵魂另是一种神秘玄妙的物事，并不是神经的作用。这个“神秘玄妙”的物事究竟是什么，他们也说不出来，只觉得总应该有这么一件物事。既是“神秘玄妙”，自然不能用科学试验来证明他，也不能用科学试验来驳倒他。既然如此我们只好用实验主义（Pragmatism）的方法，看这种学说的实际效果如何，以为评判的标准。依此标准看来，信神不灭论的固然也有好人，信神灭论的也未必全是坏人。即如司马光、范缜、赫胥黎一类的人，说不信灵魂不灭的话，何尝没有高尚的道德？更进一层说，有些人因为迷信天堂、天国、地狱、末日裁判，方才修德行善，这种修行全是自私自利的，也算不得真正道德。总而言之，灵魂灭不灭的问题，于人生行为上实在没有什么重大影响。既没有实际的影响，简直可说是不成问题了。

## （二）三不朽说

《左传》说的三种不朽是：一是立德的不朽，二是立功的不朽，三是立言的不朽。

“德”便是个人人格的价值；像墨翟、耶稣一类的人，一生刻意孤行，精诚勇猛，使当时的人敬爱信仰，使千百年后的人想念崇拜。这便是立德的不朽。“功”便是事业；像哥伦布发现美洲，像华盛顿造成美洲共和国，替当时的人开一新天地，替历史开一新纪元，替天下后世的人种下无量幸福的种子。这便是立功的不朽。“言”便是语言著作；像那《诗经》三百篇的许多无名诗人，又像陶潜、杜甫、莎士比亚、易卜生一类的文学家，又像柏拉图、卢梭、弥儿一类的哲学家，又像牛顿、达尔文一类的科学家；或是做了几首好诗使千百年后的人欢喜感叹，或是做了几本好戏使当时的人鼓舞感动，使后世的人发愤兴起，或是创出一种新哲学，或是发明了一种新学说，或在当时发生思想的革命或在后世影响无穷。这便是立言的不朽。总而言之，这种不朽说，不问人死后灵魂能不能存在，只问他的人格，他的事业，他的著作有没有永远存在的价值。即如基督教徒说耶稣是上帝的儿子，他的神灵永远存在。我们正不用驳这种无凭据的神话，只说耶稣的人格、事业和教训都可以不朽，又何必说那些无谓的神话呢？又如孔教会的人每到了孔丘的生日，一定要举行祭孔的典礼，还有些人学那“朝山进香”的法子，要赶到曲阜孔林去对孔丘的神灵表示敬意！其实孔丘的不朽全在他的人格与教训，不在他那“在天之灵”。大总统多行两次丁祭，孔教会多走两次“朝山进香”，就可以使孔丘格外不朽了吗？更进一步说，像那三百篇里的诗人，也没有姓名，也没有事实，但是他们都可说是立言的不朽。为什么呢？因为不朽全靠一个人的真价值，并不靠姓名事实的流传，也不靠灵魂的存在。试看古今来的多少大发明家，那发明火的，发明养蚕的，发明缫丝的，发明织布的，发明水车的，发明舂米的水碓的，

发明规矩的，发明秤的……虽然姓名不传，事实湮没，但他们的功业永远存在，他们也就都不朽了。这种不朽比那个人的小小灵魂的存在，可不是更可宝贵，更可羡慕吗？况且那灵魂的有无还在不可知之中，这三种不朽——德、功、言——可是实在的，这三种不朽可不是比那灵魂的不灭更靠得住吗？

以上两种不朽论，依我个人看来，不消说得，那“三不朽说”是比那“神不灭说”好得多了。但是那“三不朽说”还有三层缺点，不可不知。第一，照平常的解说看来，那些真能不朽的人只不过那极少数有道德，有功业，有著述的人。还有那无量平常人难道就没有不朽的希望吗？世界上能有几个墨翟、耶稣，几个哥伦布、华盛顿，几个杜甫、陶潜，几个牛顿、达尔文呢？这岂不成了一种“寡头”的不朽论吗？第二，这种不朽论单从积极一方面着想，但没有消极的裁制。那种灵魂的不朽论既说有天国的快乐，又说有地狱的苦楚，是积极、消极两方面都顾着的。如今单说立德可以不朽，不立德又怎样呢？立功可以不朽，有罪恶又怎样呢？第三，这种不朽论所说的“德、功、言”三件，范围都很含糊。究竟怎样的人格方才可算是“德”呢？怎样的事业方才可算是“功”呢？怎样的著作方才可算是“言”呢？我且举一个例。哥伦布发现美洲固然可算得立了不朽之功，但是他船上的水手火头又怎样呢，他那只船的造船工人又怎样呢？他船上用的罗盘器械的制造工人又怎样呢？他所读的书的著作者又怎样呢？……举这一条例，已可见“三不朽”的界限含糊不清了。

因为要补足这三层缺点，所以我想提出第三种不朽论来请大家讨论。我一时想不起别的好名字，姑且称它做“社会的不朽论”。

### （三）社会的不朽论

这种不朽论既名为“社会的”，不可不先讲社会的性质。社会是一种有机的组织。凡有机物的生命，全靠各部分各有特别的构造机能，同时又互相为用。一部分离开独立，那部分的生命便要大受损伤。使能勉强存在，也须受重大的变化。最平常的例子就是人的身体。人身的生命，全靠各种机能的作用，但各种机能也没有独立的生活，也都靠全体的生命。有各种机能就没有全体，没有全体也就没有各种机能。这才叫做有机的组织。社会的生命，无论是看纵剖面，是看横截面，都是有机的组织。从纵剖面看来，社会的历史是有机的：前人影响后人，后人又影响更后人。没有我们的祖宗和那无数的古人，又哪里有今日的我和你？没有今日的你和我，又哪里有将来的后人？没有那无量数的个人，便没有历史；但是没有历史，那无数的个人也绝不是那个样子的个人。总而言之，个人造成历史，历史造成个人，这是纵剖面的社会有机体。从横截面看来，社会的生活也是有机的：个人造成社会，社会造成个人，社会的生活全靠个人分工合作的生活；但个人的生活，无论如何不同，都脱不了社会的影响。若没有



那样这样的社会，绝不会有这样那样的我和你；若没有无数的我和你，社会也绝不是这个样子。这是横截面的社会有机体。

来勃尼慈（Leibnitz）说得好：“这个世界乃是一片大充实（Plenum，为真空 Vaouum 之对），其中一切物质都是接连着的。一个大充实里面有一点变动，全部的物质都要受影响，影响的程度与物体距离的远近成正比例。世界也是如此。每一个人不但直接受他身边亲近的人的影响，并且间接又间接地受距离很远的人的影响。所以世间的交互影响，无论距离远近，都受得着的。所以世界上的人，每人受着全世界一切动作的影响，如果他有周知万物的智慧，他可以在每人的身上看出世间一切施为，无论过去未来都可看得出，在这一个现在里面便有无穷时间、空间的影子。”（见 Monadoiogy 第六十一节）这便是有机的世界观。

从这个有机的社会观和有机的世界观上面，便生出我所说的“社会的不朽论”来。我这“社会的不朽论”的大旨是：

我这个“小我”不是独立存在的，是和无数“小我”有直接或间接的交互关系的，是和社会的全体和世界的全体都有互为影响的关系的，是和社会世界的过去和未来都有因果关系的。种种从前的因，种种现在无数“小我”和无数他种势力所造成的因，都成了我这个“小我”的一部分。我这个“小我”，加上了种种从前的因，又加上了种种现在的因，传递下去，又要造成无数将来的“小我”。这种种过去的“小我”，和种种现在的“小我”，和种种将来无穷的“小我”，一代传一代，一点加一滴，一线相传连绵不断，一水奔流滔滔不绝——这便是个“大我”。“小我”是会消灭的，“大我”是永远不灭的。“小我”是有死的，“大我”是永远不死，永远不朽的。“小我”虽然会死，但是每一个“小我”的一切作为，一切功德、罪恶，一切语言、行事，无论大小，无论是非，无论善恶，一一都永远留存在那个“大我”之中。那个“大我”，便是古往今来一切“小我”的纪功碑、彰善祠、罪状判决书，孝子慈孙百世不能改的恶谥法。这个“大我”是永远不朽的，故一切“小我”的事业、人格，一举一动，一言一笑，一个念头，一场功劳，一桩罪过，也都永远不朽。这便是社会的不朽，“大我”的不朽。

那边“一座低低的土墙，遮着一个弹三弦的人”。那三弦的声浪，在空间起了无数波澜。那被冲动的空气质点，直接间接冲动无数旁的空气质点。这种波澜，由近而远，至于无穷空间；由现在而将来，由此刹那以至于无量刹那，至于无穷时间。这已是不灭不朽了。那时间，那“低低的土墙”外边来了一位诗人，听见那三弦的声音，忽然起了一个念头。由这一个念头，就成了一首好诗。这首好诗传诵了许多。人人读了这首诗，各起种种念头。由这种种念头，更发生无量数的念头，更发生无数的动作，以至

于无穷。然而那“低低的土墙”里面那个弹三弦的人又如何知道他所发生的影响呢？

一个生肺病的人在路上偶然吐了一口痰。那口痰被太阳晒干了，化为微尘，被风吹起空中，东西飘散，渐吹渐远，至于无穷时间，至于无穷空间。偶然一部分的病菌被体弱的人呼吸进去，便发生肺病，由他一身传染一家，更由一家传染无数人家。如此辗转传染，至于无穷空间，至于无穷时间。然而那先前吐痰的人的骨头早已腐烂了，他又如何知道他所种的恶果呢？

一千五六百年前有一人叫做范缜，说了几句话：“神之于形，犹利之于刀。未闻刀没而利存，岂容形亡而神在？”这几句话在当时受了无数人的攻击。到了宋朝有个司马光把这几句话记在他的《资治通鉴》里。一千五六百年之后，有一个十一岁的小孩子——就是我——看到《通鉴》里这几句话，心里受了一大感动，后来便影响了他半生的思想行事。然而那说话的范缜早已死了一千五百年了！

二千六七百年前，在印度地方有一个穷人病死了，没人收尸，尸首暴露在路上，已腐烂了。那边来了一辆车，车上坐着一个王太子，看见了这个腐烂发臭的死人，心中起了一念，由这一念，辗转发生无数念。后来那位王太子把王位也抛了，富贵也抛了，父母妻子也抛了，独自去寻思一个解脱生老病死的方法。后来这位王子便成了一个教主，创了一种哲学的宗教，感化了无数人。他的影响势力至今还在。将来即使他的宗教全灭了，他的影响势力终久还存在，以至于无穷。这可是那腐烂发臭的路毙所曾梦想到的吗？

以上不过是略举几件事，说明上文说的“社会的不朽”、“大我的不朽”这种不朽论。总而言之，只是说个人的一切功德罪恶，一切言语行事，无论大小好坏，一一都留下一些影响在那个“大我”之中，一一都与这永远不朽的“大我”一同永远不朽。

上文我批评那“三不朽论”的三层缺点：第一，只限于极少数的人。第二，没有消极的裁制。第三，所说“功、德、言”的范围太含糊了。如今所说“社会的不朽”，其实只是把那“三不朽论”的范围更推广了。既然不论事业功德的大小，一切都可不朽，那第一第三两层短处都没有了。冠绝古今的道德功业固可以不朽，那极平常的“庸言庸行”，油盐柴米的琐屑，愚夫愚妇的细事，一言一笑的微细，也都永远不朽。那发现美洲的哥仑布固可以不朽，那些和他同行的水手火头，造船的工人，造罗盘器械的工人，供给他粮食衣服银钱的人，他所读的书的著作家，生他的父母，生他父母的父母祖宗，以及生育训练那些工人商人的父母祖宗，以及他以前和同时的社会……都永远不朽。社会是有机的组织，那英雄伟人可以不朽，那挑水的、烧饭的，甚至于浴堂里替你擦背的，甚至于每天替你家掏粪倒马桶的，也都永远不朽。至于那第二层缺点，也可免去。如今说立德不朽，行恶也不朽；立功不朽，犯罪也不朽；“流芳百

世”不朽，“遗臭万年”也不朽。功德盖世固是不朽的，善因吐一口痰也有不朽的恶果。我的朋友李守常先生说得好：“稍一失脚，必致遗留层层罪恶种子于未来无量的人——即未来无量的我——永不能消除，永不能忏悔。”这就是消极的裁制了。

中国儒家的宗教提出一个父母的观念，和一个祖先的观念，来做人生一切行为的裁制力。所以说：“一出言而不敢忘父母，一举足而不敢忘父母。”父母死后，又用丧礼、祭礼等等见神见鬼的方法，时刻提醒这种人生行为的裁制力。所以又说：“斋明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。”又说：“斋三日，则见其所为斋者。祭之日，入室，僾然必有见乎其位。周还出户，肃然必有闻乎其容声。出户而听，慨然必有闻乎其叹息之声。”这都是“神道设教”，见神见鬼的手段。这种宗教的手段在今日是不中用了，还有那种“默示”的宗教，神权的宗教，崇拜偶像的宗教，在我们心里也不能发生效力，不能裁制我们一生的行为，以我个人看来，这种“社会的不朽”观念很可以做我的宗教了。我的宗教的教旨是：

我这个现在的“小我”，对于那永远不朽的“大我”的无穷过去，须负重大的责任，对于那永远不朽的“大我”的无穷未来，也须负重大的责任。我须要时时想着，我应该如何努力利用现在的“小我”，方才可以不辜负了那“大我”的无穷过去，方才可以不遗害那“大我”的无穷未来？

民国八年二月十九日稿

（附注）这一篇和本志四卷二号陈独秀先生的《人活真义》，陶孟和先生的《新青年之新道德》，四卷四号李守常先生的《今》大旨都相同。这四篇差不多可算是代表《新青年》的人生观的文字。读者可以参看。

（适）

## 补 白

种种从前都成今我，  
莫更思理更莫哀。  
从今后，  
要那么收果，先那么栽。

（二年前旧作）

## 灵异论

(节译 Die Lebenswunder 的第三章)

德国哲学博士、医学博士、法学博士、理学博士 赫克尔 著

刘叔雅 译

这两年，国人因为精神的不安、政治的紊乱、生事的压迫，更加上缺乏科学知识、固执陈旧思想，所以群众心理忽起变态。什么《灵学丛志》、心灵学、四乘、十六司、城隍、土地、四大元帅、玉鼎真人、盛德坛、先天道，百怪千奇，纷纷出现。科学昌明的时代，万不能容这种惑世诬民的东西来作怪害人。他们的学识，到 Karl du Prel, James, Maeterlinck 辈，还差一两千年程度，我也不肯做文章去说他们。不过我看今日中国的思想界，和欧洲的中古时代差不多，除了唯物的一元论，别无对证良药。什么 Eucken 的 *Geistelebens*、Bergson 的 *L' evolution Creatrice*，都谈不到。我所以发愤把 Haeckel 的 *Die Lebenswunder* 和 *Die weltratsel* 两部书译成中国话，叫那些好学深思的青年读了，好自己建立个合理的人生观、世界观；仗着纯粹理性的光明，去求他们自己的幸福。我先把 *Die Lebenswunder* 的第三章摘出来登在《新青年》上。我译这书，但求忠于原文，绝不怕丧失了我的古文家的资格。万一有一本《新青年》落到那些灵学家、活神仙、阴差、巫、覡的手里，要是觉得这话不对，请用那“佞卢左行之书”写几封信，做几篇文章，直接去问著者，或者能难倒他，也未可知，我却不耐烦代负责任。

叔雅记

“灵异”两个字的意义，在平常说起来，就是许多奇怪的事。我们对于一个现象，要是解释不来、不晓得它的原因，就说它是灵异、说它是不可思议。然而自然物或是艺术品，要是异常美妙动人，得未曾有，我们也说它是不可思议。我这书里所说的，却不是这相对的意义，我是说那世人认为超乎自然法范围之外、不能加合理说明的现象。照这样的意义，“灵异”两字，就和“超自然的”、“超越的”是一样。自然现象，我们可以仗着理性去解释它、去认识它。至于那些灵异，是只有靠信仰去承认它罢。

十九世纪科学进步的伟动，以及其构成合理生命哲学的理论价值和近世文明各

方面的实际价值，都全在绝对承认一定的自然法。我们由那所谓“因果律”的事物的相互关系，可以了解说明一切的事实。我们觉得要等科学把这些原因的充足理由寻了出来，然后我们的知识欲才能满足。在无机的宇宙学全分野里，现在已经承认自然法有绝对的威权，诸如天文、地质、物理、化学等科学里，一切现象都已经归诸一定的法则，属于物质不灭、能力不灭两个大包举一切的实质法则了。（参看《宇宙之谜》第十二章）

但是在生物学等有机的宇宙学里，就不是这样了。这种科学里，还是说有那抵触实质法则的灵异和那违背自然法的超自然力。这灵异的迷信，依然是流播很广，其盛行竟出人意料之外。据我看起来，迷信和非理是人类的大敌，科学和理性是人类的挚友。所以要为人群谋幸福，见着灵异的迷信，就要攻击，这是我们的事业，也是我们的义务。我们能证明，凡是人所能达到的现象界的全境，都属于自然法的版图。只要把信仰的历史和科学的历史大概一看，就晓得科学进步，总是随着个自然法知识的增进和迷信范围的日益缩小。今日我们将各级文化的精神加了个公平的观察，确信这个道理。我因此把佛理慈修尔财（Fritz Schultze）的《野蛮人之生理学》和亚力山大兹特兰德（Alexander Sutherland）的《道德之起源及其发达》两部书里所说的精神发达的四大阶级举出来，一是野蛮人，二是未开化人，三是文明人，四是有教育的人。（比照第一章）

野蛮人的精神生活是和猿猴等高等哺乳动物的系统相近，比它高不了许多。他们的兴趣，只限于营养、生殖等生理的机能，或是饥食渴饮等兽欲。他们也没有一定的住处，时时要竞存争生，全靠果实草根或渔猎来的动物为生。他们的理智范围极其狭隘，他们的理性和灵巧的动物实在是不相上下。艺术科学，那是说不出的。他们想研求事物原因的心，只要见着现象表面的联络，就满足了，是不是互有密切的关联，却是不问的。他们那拜物教，就是这样兴起的。这种非理的庶物信仰，佛理慈修尔财把它归诸四种原因：第一是他们对于物体价值的误算，第二是他们对于自然的拟人思想（译者谨按，就是把自然看得和一个人一样），第三是他们观念之不完全的联络。第四是他们的希望恐怖等心情太强固。他们连喜欢的一块石头、一块骨头都以为可以发生灵异、致人祸福，所以就去尊敬它、畏惧它、崇拜它。起初还是崇拜那物件里的无形精灵，后来竟往往弄到崇拜那死物了。各种野蛮人里，这庶物崇拜，也随其理性的程度，分为几等。最下等的人种就行那最低级的庶物崇拜，像锡兰岛的吠多（vedahs）人、安达曼（Andaman）岛的土人、布西门（Busnmen）人和马来群岛里新机尼亚（New Guinea）的亚加（Akkas）人。中等种族的就稍微高些，像澳洲的土人、他斯马尼亚（Tasmania）人、荷腾多（Hottentot）人、非吉安岛土人、Tierrade Fugians 等种

族。至于像南、北美洲的印第安人和印度的土著，那智灵的发达还要较高些。近世比较人种学、进化论和有史前的人类学的研究，证明了我们自己的远祖在一万多年以前，也和各种民族有史前的远祖一样，也是野蛮人，他们那太古的灵异信仰，也是个极陋劣的庶物崇拜。

所谓未开化的人，是介在文明、野蛮之间的人种。他们是文化初开，比野蛮人高的处所，就是有耕稼牧畜。他们会利用有机自然界的生产力，用人工产出很多的食物；食物多了，所以就有工夫用心到别的方面去。他们也有那粗浅的艺术学问。他们的宗教，起初也比拜物教高不了许多，但是随即也就达到崇拜灵精的阶级，把无生命的自然物附上个灵魂。他们已经不再崇拜石头、骨头等死物，大概都是崇拜草木鸟兽等生物，尤其崇拜人形或是兽形的神像；相信这神像是有灵魂的，以为这是些魔鬼精灵，可以左右人的命运。起初以为这灵魂是个纯物质的，身体一死，灵魂就走开到别处去了。因为看见人死了，那呼吸就止了，脉和心脏的搏动就停了，他们以为灵魂的位是在肺里、心里，或是身体的其他部分里。这灵魂不灭的信念，分作无数的样式，好像那神祇、魔鬼、精灵等灵异信仰一般。我们要是把上、中、下各等人种一比较，就晓得信仰的各种样式，也是经了极长的进化而来的。

文明人种胜似半开化人的处所，就是组织国家、盛行分业。其社会的组织，不但是更广大更有力，并且能成更多样的事业。各种国家社会里劳工的职务分别更大，又互相辅助，好似高等动物的细胞组织一般。营养物也更容易得着，更晓得考研。艺术科学也很发达。宗教也大有进步，相信许多神祇是人样的精灵，这些小神都属一个大神管的。灵异的信仰，大抵都在诗歌里，至于哲学里就很有有限。灵异的事，只有一个神或是神的僧侣和通神的人能行。

据我看起来，别于旧文明的近世新文明，是到十六世纪初年才开端的。这时候，文明种族里成就了几件人类思想上的奇功伟业，扭脱了传说的桎梏，促起了后来的进步。柯卜尼加斯的太阳中心说，开拓了人心的眼界。宗教改革，解脱了教皇权的羁勒。在这些事的稍前几年，新世界的发现和世界周航，证明了大地是个圆的。地理学、博物学、医学和其余的科学受了感动，各自独立。又有印刷术、镂版术，做了传播新知识的利器。这个新刺激，哲学大得其力，虽然尚未能尽脱羁绊，已经渐渐的在那里排斥教会和迷信了。直到十九世纪，实验的科学突飞进步。其后的思想界里，物理学的世界观渐渐压倒了形而上学的世界观。根据科学的纯粹知识和宗教信仰争斗得更加猛烈。我们要照上文那样，把近世文明的发达分做三大阶级，就看得见那用科学知识渐渐摆脱迷信的状况了。

我们把文明民族的那些宗教形式只要一加比较，就看得出其中都是些同样的心情

愿望、同样的思想，在哪里隐现出没，连那些灵异信仰的发达也都是一个样子。地中海沿岸三大一神教的开祖：摩西、基督、摩罕默德，都是一样的能行灵迹的先知，都能和神直接交际，把神的命令用法律的形式传达给人民。他们享有的那无上威权，使得他们所建立的宗教更加光耀。像那治愈疾病、起死回生、驱除恶鬼等事，在寻常百姓看起来，都是由于他们的那通神能力。我们要把《福音书》里所载基督的奇迹一考察，件件都是反乎自然法、不能加以合理地说明的，和印度神话里佛陀梵天的奇迹、《可兰经》里穆罕默德的灵异是一般的。就是那圣餐里面包葡萄酒奇迹的信仰，也是这样。大约二世纪里基督教会长老所起草，四五世纪里南高尔（Gaul）的教会所制定的信条，把基督教徒束缚了一千五百年，并且教会、国家两方面都认为非此不可。这个使徒的信条，连路德（Luther）的《教理问答》里都认为是基本信条，除了希腊公教之外，一切新教旧教都拿它当宗教教育的基本。

几千年来，基督教信仰和国家狼狈为奸所施于文明民族的绝大影响，只看那蚩蚩群氓的迷信，就可见了。信仰的自白，简直和新式的衣服、时兴的风俗一般，变成了极寻常的事。连许多哲学家也都随俗雅化，不能自拔。不过有几位大思想家，实在早已仗着纯粹理性，摆脱了这威权赫赫的迷信，丢开传说和僧侣，别创一种学说。但是大多数的哲学家，哪里及得上这班勇猛的自由思想家，他们还是那冬烘学究的样子，阿附权势、依傍着学校传说和教会的义理。哲学在那时候，竟成了神学和教会的婢妾了。我们要是用这种眼光去看哲学史，见这里面是两大倾向二千五百年的一场大战，一边是那多数的二元论（神学的神秘的话）、一边是那少数的一元论（合理的自然的主张）。

基督纪元前六世纪倡导一元人生观的几位古代大自由思想家，像依阿尼亚的自然哲学家塔理斯（Thales）、亚拿克西曼德尔（Araximander）、亚拿克西门雷斯（Anaximenes）和稍后些年的海拉克莱兹斯、埃姆培德克理兹（Empedocles）、德摩克里塔斯（Democritus），这几位尤当重视。他们是最先抛却一切神话的传说、神学的独断说，要想建立个合理的世界观。这些太古的一元论，到了纪元前一世纪，大诗人哲学家刘克里提斯加尔斯（Lucretius Carus）所著的《万象自然论》说得已经很超妙了。不幸被那从柏拉图的奇怪的二元论生出来的什么灵魂不死、观念的超越世界等信仰排挤掉了。

埃理亚派（Eleatics）的巴迈尼德斯（Parmenidas）、才浓（Zeno）等学者，在纪元前五世纪，早（已）经说哲学可以分做两个支派。到纪元前四世纪，卜拉图和他的弟子亚理斯多德承认他们的这个二元论，分什么形而下学，形而上学。说形而下学（物理学）专以经验去研究事物的现象，那现象背后的本体，是留待形而上学去研究的。这内面的本体，是超乎实验研究之外，或者永久观念的形而上世界，和这现实世界悬

绝，它那最高的统一是神、是绝对。那灵魂，是个暂居在变灭的肉体灭的永久观念、是不灭的。卜拉图这种二元论的特色，就是说此世界和彼世界、肉体 and 灵魂、神和世界，是对峙的。卜拉图的弟子亚里斯多德把这些话又编到他那根据广博科学经验的实验形而上学里去，又指摘出来万物的目的观念（就是有意识的活动），加之三百年后基督教兴起来的时候，又把这种二元论欢迎了去做他那超越倾向的一个哲学上的护符，势力越发大起来了。

从四百七十六年罗马帝国覆亡，到一千四百九十二年哥伦布发现美洲，这一千多年间，史家称为“中古时代”的时候。文明民族的迷信，算是到极处了。亚里斯多德的势力，在哲学里要算至大至尊，那当权的教会利用他的话去文饰自己的教义。然而基督教的信仰，连叫做圣书的神仙传加到教理上去的那些热热闹闹的话，在实际生活上势力还更大。信仰的前面有三条形而上学的中心教理，都是卜拉图所首先倡导的，就是：（一）造物主是个有人格的上帝。（二）灵魂不灭。（三）意志自由。基督教在理论上极其注重前两条，在实际上极其注重末一条，所以形而上学的二元论，立刻就盛行到各方面。基督教最妨害科学研究的处所，就是他轻视自然，想着未来的永生、蔑弃现世的生活。哲学的批评的光一天灭了，宗教诗歌的花园里一天柳暗花明，灵异的观念也一天视为固然。这种迷信的实际结果，就是那种古时代的宗教裁判所、宗教战争、酷刑、溺巫种种惨史了。虽是时下都热心十字军和教会的艺术等中古传奇的文艺，然而那时代的黑暗惨痛，我们却真不敢恭维。

只要把十九世纪科学的大进步加以公平的研究，就晓得卜拉图所建立的那三大形而上学的中心教义，确乎是和纯粹理性不相容的。近世的学术，洞见自然界现象的整齐规律、因果关系又知道实质法则包罗宇宙间一切现象，所以绝不能信那有人格的神和灵魂不灭、意志自由。这三大迷信依然是深入人心，就连那些哲学先生们都还主张这是批评哲学的一个不可动摇的断案，这大概都是由于中了康德的毒。康德的那批评哲学，其实虽是个纯粹理性和实际迷信混杂出来的杂种，它那势力却比一切哲学都大，所以我们不能不把它略加评论。

因为是康德首先提出这个问题，问知识是怎样得来，人都说这算是他的首功。他想把他自己的精神活动细细分拆，想用这内省法来解决这个问题；所以到后来，就主张说，一切知识中最重要、最健全的那数学知识，是由综合的先天的判断而成，纯粹科学是要脱却一切经验、绝无后天的判断，只留真正先天的观念才行。康德把这最高的精神能力视为一本来的，至于这精神能力的渐次发达、生理的机体、解剖的器官（就是头脑），他都绝未研究。当十九世纪的初年，关于头脑构造的解剖学知识那样浅薄，所以于其生理的机能也不能有正确的理解了。



康德的那最出名的《批评的知识论》，和他所说的那藏在现象背后不可知的“物如”，都是一样的独断说。我们由感觉得来的知识，本是很不健全，所以他这独断说的根据倒也不差。这种知识，本是为感觉的特种能力和思想细胞约组织所限的。但是绝不能因此就说这种知识全是幻影、身外的世界，全是我们的观念。健全无病的人用他的触觉和空间觉，个个都相信他摸着的那块石头是占块空间，都相信这空间是实在有的。长双眼睛的人，个个共睹太阳天天起、天天落，这可见太阳和地球的相对运行，所以时间也是实在有的了。空间和时间，不但是人智直觉作用的必要方式，并且是独立自存、不假知识的。

随着十九世纪科学的发达，世人日益确认一定的自然法。那盲目的灵异信仰，自然一天天的缩减了。然而这种迷信何以还不能铲除呢？这其中有三个大缘故：一是那二元的形而上学的余威，二是那基督教会的权势，三是近世国家和教会混在一起的压力。迷信的这三个坚强保障，同纯粹理性及其所求的真理是深仇大敌，绝不相容，叫我们倒不能不深加注意。这是关系人群福祉的大问题。和迷信无知的奋斗，就是个为文明战争。要到真知识的光明扫清了灵异信仰和二元谬论之日，才是我们近世文明大获全胜昂首伸眉之时，也才是我们的社会生活、政治生活脱尽野蛮样子之时呢。

把那光芒万丈的十九世纪哲学史（现在虽是没有人有这样公平眼光、渊博学识把它编好）打开一读，就晓得方兴的少年科学和传说独断说在那里奋力死战。在这世纪的上半期里，生物学各科的进步，和自然哲学不生直接冲突。比较解剖学、生理学、胎生学、古生物学、细胞学、分类学等科的大进步，供给科学家这许多的材料，至于他们竟不注重那思索的形而上学了。到十九世纪的后半期，就不是这样了。不久就起了那“神灭”、“神不灭”的争论。摩理少特（Muleschott）、布希纳（Rucnner）、加尔瓦格特（Carl Aogt）等说：灵魂不过是头脑的机能。卢德夫瓦格奈尔（Rudolph Wagner）却极力维持那盛行的形而上学的见解，说灵魂是超自然的。到了达尔文一八五九年把生物学大加改革，阐明了种的自然起源，把那《创世纪》的灵迹说得半文不值。后来说和生物发生法则应用于人类，证明了人类是从别种哺乳动物进化出来，那灵魂不灭、意志自由、拟人的神种种信仰就失了最后的根据。然而那随着康德脚跟的旧哲学，对于这三个根本的教义，依旧还很欢迎的。许多大学校里的代表哲学者，都是狭隘的形而上学家和唯心派，这班人是不重感觉世界之真理，而去做那“不可知世界”的梦。他们不晓得近世生物学的大进步，进化论学更是不懂，全靠用一种淫辞诡辩去弥缝他们那超越的理想主义之罅隙。这些形而上学的争论之外，又还有个希望灵魂不灭的个人欲望藏在里面；因为这点，所以和那重新用康德学说建造的现行神学同心戮力起来了。近世心理学就是为了这种情形，弄到那样的可怜的状况的。虽然实验的脑

生理学、脑病理学有了许多大发明；比较脑解剖学、脑组织学阐明了头脑的精微构造，脑个体发生学、脑种类发生学证明了头脑的自然起源；那思索派哲学却毫不理会，专想用内省法去分析头脑的机能，关于头脑本身的话一句不听的。试问要想说明一部极精细复杂机器的动作，可能绝不去留心它的构造呢。所以康德的二元论，在现代的大学学校里那样昌盛，不亚于中古时代，这也就不足怪了。

专以研求真理和自然法为事的哲学专家，要是还忽视实验科学的进步、固执那灵异的信仰，那神学专家就更不足怪了。但是真理的感觉，提醒了许多明通公允的神学家，对于那尊严的教条取了个批评的态度，对于近世科学的光明深致钦敬，十九世纪的头三十年里，基督新教的合理派想脱却独断说的羁绊，使他那宗教的观念和纯粹理性一致。

这一派的首领柏林的希莱埃尔马赫尔（Schleiermacher）虽然是个崇信卜拉图二元哲学的人，他的话却和近世的泛神论极其相近。后起的合理派神学家，像求宾根派的巴尔（Baur）和采尔理尔（Zeller）等，致全力于《福音书》之历史的研究，考其起源发达，渐渐把基督教迷信的根盘破坏了。后来大卫佛理德莱希斯特劳斯（David Friedrich Strauss）在一八三五年又著了部《耶稣传》，把基督教全体神话性质加了些激烈的批评。这位聪明正直的神学家，一八七十二年又著了部《旧信仰和新信仰》，抛弃了灵异的信仰，转向自然的知识、一元的哲学，要据批评的经验来建立个合理的人生观。后来亚尔伯特加尔特何夫（Albert Kalthoff）又继续这种事业，并且萨维吉（Savag'e）尼颇尔德（Nippold）、卜夫莱德理尔（Pfleiderer）等自由派神学家，用种种的方法，想参酌进步的科学之要求，叫神学同科学调和，把灵异的信仰丢个干净。但是这根据一元论、泛神论的合理说，还是孤立无援，好像没有得什么效果，多数近世神学家，依旧还固执那教会的因袭教理，在灵异信仰里过日子。少数自由新教徒的信仰，是只限于那三大根本教义，然而大多数的还是相信《福音书》里满纸的那些神话、圣迹。这种所谓“正教”，因为近来各国政府为政治上的关系，采取那保守的反动的政策，很去保护他，所以又更得势了。

近世各国的政府想着这因袭的灵异信仰，最利于保持他自己的权势，所以都要同教会连成一气。帝位和神坛，是一定要互相保护、互相扶持的。但是这守旧的基督教政策，遇见了两个愈弄愈大的难关。一面教会时刻要想把教权加于俗界之上，把国家供他利用。一面近世的民权派又利用这个机会，主张理性的要求，反对那反动的保守。各国的元首和理务大臣们，在这竞争里很有势力的，他们大概都是帮着教会，他们并非是由于信教的真诚，不过觉着“知识会引起不安”，愚蠢的驯良百姓，比那受了教育的独立公民要容易管些罢了。所以那朝堂、宴享、教堂弥撒礼、碑碣除幕礼的演说词

里，到处都听见那些很能干、很有势力的演说家在那里称扬信仰的好处。他们总想帮着信仰和知识竞争。所以弄到像普鲁士这样教育发达的国，都有那一面奖励近世科学工艺，一面又奖励他的那死对头正统教会的怪现象。那些华妙的演说里，都并没有说这贵重的信仰究竟应该信几多灵迹、信哪一种的灵迹。然而因为扩张德国里知识的反动，一切僧侣、教员、官吏，至少大概总应该要相信这三大神秘，就是上帝的三位一体、灵魂不灭、意志绝对自由。只怕连《福音书》里、圣迹里、现代宗教杂志里所说的那许多灵异，都是应该要相信的呢。

在康德的实际哲学里合成的，那种修饰过一番的灵异信仰，经他的徒弟新康德派改成许多种的样式；对于因袭的信仰，乍前乍却地有些接近。经过了许多变迁，依旧还很发达，渐渐变成了一种极陋劣的迷信；就是今日所谓心灵学，供那种所谓鬼学的去做根据。康德虽然赋有极明晰密致的批判力，却是很倾向神秘主义、独断思想，到他的晚年，那就更甚了。他服膺斯威敦堡（Swedenburg）的见解，相信另有个心灵世界，和这可知世界对立。十九世纪上半期的自然哲学家，像谢林格（Schelling）的晚年著作、秀伯特（Schubert）的《灵魂的历史》和《科学隐面之观察》两部书、裴尔台（Perty）的那《神秘的人类学》，都专是研究精神活动的神秘现象，想要一面把它和头脑的生理机能联合，一面和那超自然的精神作用关联。那近世的鬼魂研究，比中古时代的魔术、密教、占星术、巫术、占梦术、捉鬼术等的价值并不高些。

近世书藉里那些心灵学、鬼学，都应该列为迷信。文明国里时常总还有成千整万轻信浅识的人受了心灵学家和灵媒的诱惑，想要信这荒诞无稽的话。什么鬼敲梆子咧、仙人推磨咧、鬼写字咧、鬼出现鬼照像咧，不但是未受教育的人肯信，就连许多很有教育的人，甚至于往往很有理想力的科学家，都肯信了。许多平允的观察家实验家已经确实证明，这些鬼学家的把戏，一半是故意的诈欺、一半是人不留神的幻觉，应了那句“世人好欺”（Mandus Vult decipi）的古话了。这种心灵的诈欺，要戴着科学的假面具、利用催眠术的生理现象，甚至于冒充一元论，那就尤其危险了。例如那有名的鬼学著作家加尔多卜理尔（Karl du Prel），不但著了部《神秘哲学与科学之研究》，并且一八八八年又著了部《一元心理学》，这部书从头至尾都是二元论。这等的书藉里，丰富的想象，华美的文章和批判力的欠缺、生物学知识的浅陋混合在一起（比照宇宙之谜第十六章），喜欢神秘、喜欢迷信的遗传性，好像很有教育的人，心里都不容易铲除似的。这个现象，可以用系统发生学来说明它是从有史前的野蛮人遗传而来，那野蛮人最古的宗教观念，本全是“万有皆灵论”和“拜物教”。

## 可爱的人

俄国 Anton Tshekhov 著 周作人 译

休职学务官 Plemjanniakov 的女儿 Olenka 坐在屋后面廊下，恍恍惚惚地尽想。天气颇热，苍蝇成群地飞着，极是恼人，但想到快要晚了，也便觉得愉快。暗黑的雨云从东方会集，空气中时常夹着湿气，一阵阵地吹来。

寄寓在家里的，露天剧场 Tivoli 的总经理 Kukin 立在园的中央，仰着头看天。他绝望地说道：“又下雨，又要下雨了！日日下雨，仿佛特地欺负我似的。我还不如自缢的好！这真是灭亡！每日的大损失！”他擎起两手对着 Olenka 说道：“Oljga Semjonovna，你看，这是我们所过的生活。这真够教人哭了。人家尽心竭力地做事，夜里不得睡觉，困倦得要不得，而且费尽心思，想顶好的方法。可是什么效验？第一，这班看客全是愚蠢粗鄙。我给他们看最好的小歌剧，风雅的假面剧，第一等的戏子，但你猜他们所要的是什么？他们不懂这些东西。他们只要小丑，要俗恶的东西。其次，又看这天气。几乎每晚下雨。这雨从五月十日起，一直过了五月六月。这真是可怕。看客不来，可是我一样要付地租，与戏子的工钱。”

次日晚上，又上了云，Kukin 便又狂笑说道：“好，只管下雨。你淹没了园，淹死了我也好！将我现世与来世的幸运都消灭了也好！让戏子来捉了我去！送我到监狱里去——到西伯利亚——到刑场上去！哈哈！”

次日又是一样的事。

Olenka 不开口，很庄重地听他说话，有时眼里流下泪来。到了后来，他的不幸的事，很感动了我的心。她渐渐爱他了。他是一个瘦小的人，黄面皮，卷螺发梳下了盖在额上。他说话时，声音很低，口角扯向一边。他的面上，常带着绝望的颜色。但他却引起了她的深而且真的爱情。她平常总有所喜欢，是无爱不能生存的一个人。她最先爱她的父亲——他如今坐在暗屋子里喘气——又爱她的姑母（住在 Briansk，隔年总来一趟的）。从前在学校时候，又爱她的法文教师。她是一个温和慈善的女子，眼光很温柔，身体也很壮健。假如人见了她颜色如蔷薇花一般丰满的两颊，白嫩的头颈，生

着一粒小黑子，听人家愉快的谈话时候，面上现出的和善真率的笑容。男子便心里想道：“这倒很不丑。”面上也堆上笑来。若是女客，便在谈话中间，也不禁突然捏住她的手，很高兴地说道：“你这可爱的人啊！”

她住的屋——她从出世以来，便住在这里，父亲写好了遗书，已将这屋传付给她——在市的尽头，去 Tivoli 不远。每晚或夜间，她能听到乐队的奏乐，花炮的爆裂声，她便仿佛觉得这正是 Kukin 在那里同运命争斗，正在炮击他敌人——便是冷淡的看客——的壕堑。她心里觉着一种愉快的震动，不想睡觉了。清早他回寓的时候，她轻轻敲着卧房的窗门，从帷后露出面孔和一个肩膀，对他温和地微笑……

他向她求婚，他们不久便结婚了。他初次走近看见她的头颈和肥白的肩膀时，他擎起两手，说道：“你这可爱的人啊！”

他很幸福。但结婚这一日，昼夜都下雨，他的面上，仍然留着绝望的颜色。

他们很顺遂地过日子。她常坐在 Kukin 的事务所，管理 Tivoli 的杂事。记账目，付工资。她的蔷薇一般的面颊，愉快真率的笑容，各处出现；忽在事务所窗口，忽在食堂里，忽在剧场的背景后面。她又常常对相识的人说，剧场是人生最重要的东西。只有从戏剧，人才能得到真正的娱乐，能够造成文明温厚的人。她又这样说：“但你想看的人懂这道理么？他们所要的只是小丑。昨天我们扮演《翻转》Faust 客座几乎都空了。但若是 Vanitshka 和我做粗俗的戏给他们看，我知道剧场一定挤满。明天 Vanitshka 和我要做《Orpheus 游地狱》了，请你务必来看。”

凡关于剧场以及戏子，Kukin 怎么说，她也一样地说。又同他一样地轻蔑看客，因为他们的无知识与对于艺术的冷淡。她参与演剧练习，矫正戏子的科白，监督后场的乐队。有时地方新闻上，略有微词，她便看了下泪，跑到主笔的事务所，将这话更正。

戏子都很喜欢她，常称她做“Vanitshka 和我”或“可爱的人”。她很怜惜他们，有时借给他们几个钱。若他们欺了她，赖了不还，她只是暗地里落几点泪，并不告诉她的丈夫。

这一冬季，他们很顺遂地过日子。他们将剧场移到市里，短期的租给一个小俄罗斯戏班，或变把戏的人，或本地的戏剧团。Olenka 愈加壮满了，又很满足地常带着喜色；Kukin 却渐渐黄瘦下去。虽然这冬季，他营业并不衰落，他却仍然总是诉说他们重大的损失。他夜里常常咳嗽，她便给他莓茶或菩提树花水喝，用 Eau de Cologne 摩擦，又用她温暖的领巾，包裹着他。她用手掠他头发，十分真挚的说道：“你真是好宝贝！你怎的这样可爱！”

将近四旬斋的时候，他往莫斯科，招集新班去了。她没有了他，便夜里也合不上眼，整夜的只是靠窗坐着看天上的星。她自比像那母鸡，倘若公鸡不在屋子里，便终

夜不安地睡不着了。Kukin 在莫斯科因事留住了，寄信来说复活祭那日才得回家，又加上些关于 Tivoli 的指导的话。但在复活祭前的礼拜日，夜已深了，忽听得一种不吉的敲门声音，似乎一个人捶着木桶，蓬蓬蓬地响。厨房的使女睡眼朦胧，赤着脚，踉踉跄跄踏过许多水洼去开门。外面一个人声音很粗的说道：“请开门，这里有一封电报。”

Olenka 向来也曾收过几回从丈夫发来的电报，但这一回，不知什么缘由，慌得几乎发昏了。抖着两手拆开电报来读，里面写道：

Ivan Petrovitsh 今日猝故。耶覆。礼拜二葬葬。

电报内正是这般写着，“葬葬”，又这“耶”字也不可解。署名的是歌剧团的前场经理人。

Olenak 哭着说道：“我可爱的人！Vanitshka，我的宝贝，我的可爱的人！我为什么遇见了你！为什么认识了你，爱了你！你的可怜的伤心的 Olenka 如今没有了你，只剩了一个人了！”

Kukin 的葬仪，礼拜二日在莫斯科举行，Olenka 于礼拜三日回家。才进屋子里，她便倒在床上，号啕大哭，连隔壁与路上都能听到。邻人听了，都画了十字说：“可怜那可爱的人，可怜那 Oljga Semjonovna！现在她将怎样过日子呢！”

三个月以后，Olenka 从弥撒回家，带着重丧，很忧苦的样子。适值有一个邻人 Vassili Andrejtsh Pustovalov 也从礼拜堂回来，同她并着走。他是木商 Babakajev 栈里的经理。他戴一顶草帽，穿一件白的背心，挂着金表索，很像一个乡村绅士，不是商人的模样。他便庄重的说，声调中很带着同情，“Oljga Semjonovna，万事都由天定。譬如我们所爱的人死了，都是命所当然，因为这是上帝的意思；所以我们只应忍耐，顺受这苦难才好”。

他送 Olenka 到家，作别去了。这一日里，她耳边只响着他镇静庄重的声音，她合眼时便看见他的黑胡须。她很喜欢他。在他也显然受了一种极深的铭感，因为不久便有一个半老的妇人，与她略略相识，走来同她喝咖啡；才在桌旁坐下，便提起 Pustovalov，说他是一个极可靠的男子，无论哪一个女子都愿意嫁他的。三日以后，Pustovalov 自己走来。他也不久停，只留了十分钟，也不多说。但他走后，Olenka 便爱了他——这样爱他，她通夜醒着，像发了热一样，到早上，她叫了那半老的妇人过来。媒事立刻成就，于是便是婚礼了。

Pustovalov 同 Olenka 结婚以后，两个人很顺遂地过日子。

他大抵坐在事务所里，直到午饭时光，随后出外办事。Olenka 便代他，坐在事务所里，结算账目，登录定货的账，一直到晚。她常对客人或熟识的人说：“木材年年增价，价目已经涨了二成；你只试想我们从前单贩卖本地的木材，现在是 Vassitskea 须得

到 Mogilev 贩木去了。还有那运费呵！”她用两手捧着面颊，像是惊惶的样子，又说道：“那运费啊！”

她似乎做木材生意，已经几十年了。又以为人生最重要的东西，第一便是木材。又如听到栋梁、桁柱、细柱、厚板、薄板、窗格板等字样，便只在这声音中间，也有一种极亲密的感觉。

她夜间熟睡时，常常梦见薄板厚板的山，整列的大车，运木材向远方去。她又梦见“六寸梁”有四丈高，直立着，排了队在木场空地上走；柱子梁和板，互相冲突，发出枯木相撞的声音，忽而跌倒，忽而站起，又堆在别个的上面。Olenka 在睡梦里发喊，Pustovalov 温和的对她说道：“Olenka，什么事了？你快自己画十字！”

她丈夫的意见，便是她自己的意见。倘他以为这屋子里太热，或生意不旺，她也是如此想。她的丈夫不爱娱乐，礼拜日便只在家里坐，她也照样做。她的朋友对她说：“你整日的在家，事务所里，你何不到剧场或马戏场去玩玩呢？”她便庄重的答道：“Vassitshka 和我没有工夫到剧场去。我们没有工夫做无聊的事。那些剧场有什么用处呢！”

每逢礼拜六，Pustovalov 同她常去做晚祷，礼拜日早上去做弥撒。从礼拜堂回家时，他们并着走，面色很是和悦。他们身边有一种微香。她的绸衣，瑟瑟的响得十分好听。在家时，他们先喝茶，上等面包，各色果酱，随后再吃馒头。每日十二点钟，他们庭中，便散满了萝卜汤羊肉或鸭肉的香味，斋戒日是鱼香；走过他们门口的人，没一个不觉着肚饿的。事务所里的茶炊（Samovar），总是沸着，客人一到，便拿茶与饼干请他吃喝。一礼拜一次他们同往浴场；都红着脸，并着走回家来。

她常对相识的人说：“谢上帝，我们没有什么不满足。我愿人人都像 Vassitshka 和我一样幸福地过日子。”

Pustovalov 往 Mogilev 买木材去时，她很觉寂寞，夜里醒着，只是啼哭。寄寓在他们家里的一个少年陆军兽医，姓 Smirnin 的，间或晚上起来，同她谈天，或者斗纸牌。她丈夫不在时，便专靠这等消遣。她对于兽医说他家事，又特别注意。他娶了妻，已有一个儿子，后来因他妻子不规矩，便分离了。如今他恨他的妻子，每月送四十卢布去，养他儿子。Olenka 听了，叹口气，摇她的头。她很觉得他可怜。

临走时，她拿蜡烛照他到阶下，常说：“上帝保佑你。谢你来替我消遣，愿圣母保你健康。”她说话时，很是镇静庄重，很有条理，模仿她丈夫的样子。兽医走出门，她又说：“Vladmir Platonitsh，我想你不如与你丈夫和解的好。你应该为你儿子，饶恕了她，你该知道，这小孩子会晓得这事。”

Pustovalov 回来之后，她低声告诉他兽医的事，和他不幸的家庭生活，两人都叹气



摇头。又说及他的儿子，想必为了不见他的父亲，很是悲哀。因为不可思议的思想的牵连，他们走到圣画前面，跪伏在地，求神赐给他们儿子。

这样，Pustovalov 夫妇很平安的，在爱与和合的中间，过了六年。

但是，看啊——一日冬天时候 Vassili Andrejtsh 在事务所喝过热茶，走到院子里去看发送木材，没有戴上帽子，因此受了寒，便生病了。他请了最好的医生诊治，但他渐渐沉重，四个月之后，便死了。Olenka 于是又成了寡妇了。

她丈夫葬后，她哭着说：“我现在没有爱的人了。你舍了我去了。我没有了你，怎能过得这悲惨的生活呢？你们大家可怜我，我现在只是一个人在这世上了。”

她穿了黑色衣服，挂着长的丧章；帽子同手套，一切不用了。她除了到礼拜堂，或到她丈夫的坟前以外，不很出门。她的生活，几乎同比丘尼一样了。六个月以后，她才脱去丧章，开了窗户。人家有时见她同了厨房的使女到市场去买食物，但家中情景如何，她怎样生活？没有人能够推测。可是人也约略猜着，见她在园中同兽医喝茶，他大声读新闻给她听；又见她在邮局遇着相识的妇人，便这样说：“我们市里没有正当的牲畜检查，这便是一切传染病的原因。大家时常听到从牛乳传染了，或从牛马得了病。家畜的健康也该留心，同人类的卫生一样。”

她复述兽医的话，对于一切事情，也同他一样意见，因此可见她不能无所爱着。经过一年，已在那寓居里面，得到新幸福了。若是别人，这事便要大受非难，没有人以 Olenka 为非的，她所做的事，一切都极自然。她同兽医都未曾对着别人，说起他们关系的改变，并且反竭力隐藏似的。但终是无效，因为 Olenka 是不能守秘密的。在军队里共事的客，来访他时，她来进茶，或备晚饭；她便同他们谈起牛疫，蹄与口里的病以及市立屠宰场等事。他非常窘苦，客散之后，气愤愤地说道：“我从前告诉你，请你不要多讲你所不懂的事。我们兽医自己谈天的时候，你不要来插嘴。这事真真窘极了。”她惊恐狼狈，看着他，问道：“但是，Volodshka，我说什么话才好呢？”她垂泪，拥抱他，求他不要生气。他们两人都很幸福。

但这幸福不得长久。兽医去了，永远同他军队去了。此时军队移了地方——或是到西伯利亚去了。于是 Olenka 留下，只剩了一个人了。

现在她真是只有一个人了。她的父亲早已死了，他的安乐椅放在楼上，遮满了灰尘，又断了一只脚。她渐渐瘦了，容貌也减了，人家在街上遇见她时，不似从前一样地看她，也不对她笑了。她的盛年显然已经过去，现在是一种不堪设想的新生活，正要开始了。Olenka 晚间坐在廊下，听 Tivoli 乐队的奏乐，花炮的爆裂声，但这声音，现在已不能惹起心的反响来了。她眼望着院子里，毫无关心，也无思想欲望。到夜里她上床休息，所梦见的也只是空虚的院子。她随便饮食，仿佛不愿意似的。



而且更坏的事，便是她对于万事，一毫没有意见了。她看见面前的东西，晓得这是什么，但意见却一毫没有，不知怎样说才好。没有意见，这是如何可怕的事！譬如人看见一个瓶或是雨或是乡人赶车，但这瓶是什么用的，雨同乡人是怎么样，有什么意思，却说不出，即使赌一千卢布，也说不出。从前有 Kukin 或 Pustovalov 或兽医的时候，她能说明一切，对于万事都有意见；但现在她脑里心里，正同外面的院子里一样空虚。这味真是苦涩，有如苦艾放在嘴里。

这市镇渐渐地向四面扩张，路变成街了。剧场和木场的地方，现在是新的拐角新的房屋了。时光真过得快！Olenka 的家却渐渐暗淡，屋顶生了锈，小屋坍在一边，院子里都生满了酸模与荨麻。Olenka 也愈变老丑了。夏天她坐在廊下，她的心同从前一样，仍是空虚荒凉，充满苦味。在冬天时候她靠着窗坐，望那积雪。有时她嗅到春天的香气，或听得礼拜堂钟声，过去的记忆，蓦地上来，心里隐隐觉得痛楚，眼眶内满了眼泪，但这也只是一分钟的事，此后心里仍是空虚与人生无聊的感觉。黑毛小猫 Briska 靠着她挨擦，喉里呼卢呼卢地响，但 Olenka 对于这猫的亲昵毫无感触。她所要的，不是这些东西。她要得一个爱情，能够将她的全人格、全灵魂与理性，都吸收了去——能给她意见与人生的目的，能使她老年的血，温暖过来。她将猫从衣裾上摔开，很不高兴地说：“去，我不要你。”

这样的过日子，一日又一日，一年又一年；也无欢乐，也无意见。厨房的使女 Mavra 怎么说，她便依着做。

一日傍晚，七月很热的天气，正是赶牛回去的时光，院子里全是尘土，忽然有人在外敲门。Olenka 自去开门，向外一看，似乎发了呆：她看见兽医 Smirnin，白了头，穿了文官的服装立着。她忽然记起从前一切的事，她不禁哭了，将头倒在他怀中，说不出话；昏乱中她也不觉得他们已经走进屋内，坐下喝茶。她喜欢得发抖，说道：“Vladmir Platonitsh，你怎能到这里来？”他回答说：“Oljga Semjonovna，我想在此永远定居。我已经辞了职，到这里住下，且试办点事业。而且现在也是我的小儿应该上学的时候了。他是一个大孩子。你可知道，我已同我的妻和解了。”Olenka 问：“现在她在哪里呢？”“她同孩子在旅馆里，我现在寻寓所呢。”“啊，寓所！你为什么不到我家里来？还与你不合适么？我也不要你房租！”Olenka 很兴奋地说，便又哭了，“你住在这里，这家里便会热闹。啊，我真欢喜啊！”

次日，屋顶都加上油漆，墙也刷白了。Olenka 两手叉着腰，在院子里走来走去地指挥。她的面上，现出从前的笑容，举止甚是活泼敏捷，仿佛正从长眠里醒过来的样子。兽医的妻到了——一个瘦小丑陋，短头发，性情躁急的妇人。同来的便是她的十岁的孩子 Sasha，照年纪看来，生得略觉矮小，却很肥壮，蓝眼睛，两颊上有个小窝。

孩子一进院子，便去追那猫，屋里立刻充满了他愉快的笑声。他问 Olenka 道：“姑母，这是你的猫么？他生小猫的时候，请你给我们一只小猫，因为母亲是很怕老鼠的。”

Olenka 同他谈天，给他茶喝。她的心又温暖转来，胸中感着一种愉快的痛楚，似乎这孩子竟是她亲生的一般。晚上他坐在桌旁，温习功课；她看着他，很是可爱又是可怜，口里喃喃说道：“你可爱的人……我的宝贝……这样一个好的小东西，又这样聪明”。他高声读道：“岛是一片陆地，四面被水所环绕。”她也复述道：“岛是一片陆地。”这是她在多年沉默之后，第一次明确发表的意见了。

她现在已有了自己的意见。晚饭时候，她对 Sasha 的父母说，高等小学的功课，怎样困难，但高等小学总比商业学校好，因为受了高等小学的教育之后，可以就各种职业，如医生或工程师之类。

Sasha 上高等小学去了。他的母亲往往在 Kharkov 的妹子家去，不再回来。他的父亲每日出外检查牲口，有时接连三日、不曾回家。所以 Olenka 似乎觉得 Sasha 已全然被父母所弃，家里不要他了，又或时常饿着他，便带他到自己那边去，给他一间小房子居住。

Sasha 同她共住了，有六个月。每日早上，她走进他的卧房，看他将手垫在颊下，静静睡着。她觉得不忍叫他醒来。她便悄悄的叫道：“Sashenka，好孩子，起来罢。上学的时候了。”他坐起身，穿上衣服，说过早祷，随后坐下用早膳，喝三杯茶，吃两个大饼干，半个牛油面卷。此时他还未十分清醒，所以稍不高兴。Olenka 望着他，仿佛他便要上远路旅行的一般，说道：“Sashenka，你还没有熟读那篇故事呢。我为了你，真不知费了多少忧虑。好孩子，你须得竭力用功，听先生的话。”Sasha 回答说，“啊，请你不要多管我！”

他出门上学校去，一个小小的人，戴着一顶大帽，肩头挂着一个皮包。Olenka 静静地跟了他走。她在背后叫道：“Sashenka”将他叫住，拿一个枣子或一个糖饼，塞在他手里。到了学校那条街上，他觉得被一个又长又壮的女人跟着，很是可羞，便回过来说：“姑母，你不如回去罢。其余的路，我自己能走了。”她站着望他，一直等他进了校门，不见了才罢。

啊，她怎样爱他啊！她从前的爱着，没有一次是这样的深。这一次引起了她母性的本能，她将她全心都消费在这里，很自然很公正又很愉快，为从前所未曾有过的。她为了这戴很大的制帽，颊上有小窝的孩子，真肯将性命舍去，而且还是欢喜感谢。为什么呢？这缘故有谁能说呢？

她送了 Sasha 进校，她心中充满了爱情，很满足高兴的，回家去了。她的面貌，这六个月中变了非常年少，满堆着微笑；人家遇见她很愉快地向她看，问道：“Oljga

Semjonovna' 早上好? 可爱的人, 你好么?" Olenka 便在市场上, 同他们谈道: "现在高等小学的功课非常难了。那可是太过了; 昨日一年级他们拿一篇寓言, 教他熟读, 又要做一篇拉丁翻译, 一个答案。你想这在小孩子, 真太难了。" 她又接着说教员如何, 功课与教科书如何, 同 Sasha 所说的话一样。

下午三点钟, 他们同吃中饭; 晚间他们同习功课, 又都哭了。她照料他睡下之后; 还在他身上画十字, 喃喃的祷告, 在床前停留许多时光; 随后她自己睡下, 想象辽远朦胧的将来: 那时 Sasha 毕了业, 成了医生或工程师; 有自己的一所大房子, 一辆车, 许多匹马; 娶了妻, 生了子女……她一面想着, 一面渐渐熟睡了, 闭着的眼里, 流出泪来, 从颊上滚下; 那黑猫伏在她的身边, 喉里呼卢呼卢地响。

有时突然有人很响地敲门。Olenka 惊醒了, 气也转换不迭, 心脏跳得很猛。过了半分钟, 又敲几下。她便从头到脚都发了抖, 心里想, "这一定是从 Kharkov 来的电报。Sasha 的母亲, 从 Kharkov 来叫他去了……啊, 这怎(他)(去)么好呢?" 她全然绝望了。她的头和手脚, 都变了冰冷; 她觉得自己是现在世界上最不幸的人了。但再过一二分钟, 便听得人声, 才知道原来是兽医从俱乐部回家来了。她想, "好了! 谢上帝。" 心里的重担, 渐渐卸下, 觉得安心了。她回到床上, 心里念着 Sasha, 他此时正在隔壁房中熟睡, 有时从睡梦中高声喊道: "我给你! 去罢! 不要多说!"

#### Ljov Tolstoj 对于《可爱的人》的批评

《民数纪略》中有一篇意思极深的故事, 记摩押王 (Maob) 巴勒 (Balak) 召预言者巴兰 (Balaam) (译者注译名及此后引文均依美国圣经会旧约白话译本) 咒诅他境内的以色列人。巴勒允给巴兰许多报酬, 巴兰受了诱惑, 到巴勒那边去, 同他上山, 祭台上供好了公牛犊和公绵羊, 预备咒诅。巴勒等候这咒诅, 可是非但不咒诅, 巴兰却祝福了以色列的人民。

"巴勒对巴兰说, 你这是怎样待我呢? 我请你来咒诅我的敌人, 你反倒为他们祝福。"

"巴兰回答说, 主传在我口中的话, 我能不谨慎传说么?"

"巴勒说, 求你同我到别处去……或者在那里你可以咒诅他们。" (《民数纪略》第二十三章第十一至十三节)

但巴兰又不咒诅, 又祝福了。第三次也是如此。

"巴勒对巴兰发怒, 拍手对他说, 我召你来为我咒诅敌人你倒三次为他们祝福。"

"如今你快回本乡去罢。我意思要尊荣你, 主却使你不得尊荣。" (同前第二十四章第十至十一节)

于是巴兰去了，没有得到报酬，因为他非但不咒诅，反祝福了巴勒的敌人。

巴兰遇见过的事情，在真的诗人与艺术家，也常常遇见。他们受了巴勒的报酬……声名……的诱惑，或为谬误的思想所迷，虽然驴子看见天使阻了他的去路（译者注：见《民数纪略》第二十二章），诗人却不见，仍要去咒诅；但是——看啊！——他却为他们祝福了。

真的诗人和艺术家 Tshekhov，做这篇可爱的小说《可爱的人》的时候，便正遇着这样事情。

著者的原意，确要嘲笑这可怜的“可爱的人”——他用了他的理智，但不曾用了他的心去裁判她。她最初同着 Kukin，忧虑他的剧场；随后专心去管木材的营业；又受了兽医的感化，以为防止蹄与口里的病，是世间第一重要事情；末后又劳心去管文法问题与戴大帽的孩子的事。Kukin 这姓已是可笑（译者注：Kukin 疑是 Knkushka（鸨鸩）转变之字，所以意含滑稽）；连他的病症与报死的电报，也都可笑。那庄重的材木商，兽医，孩子，也无一不可笑。但“可爱的人”的灵魂，与她能将全生命专注在所爱的人的身上那种力量，却不可笑，却极伟大而且神圣。

我想，著者方做《可爱的人》的时候，他的心里，大约存着一种新妇人的影像：能同男人平等，智力发达，极有学问，能独立劳动，为社会出力，纵不胜过男子，也同男子一样有用，提倡女子问题，极力主张。他写这篇《可爱的人》便是表示一种形式，教女人不可如此。舆论的“巴勒”命令 Tshekhov 咒诅那柔弱的、顺从的、智力不发达的、专心奉事男子的女人。Tshekhov 走上山去，牛犊与绵羊已经供在祭台上了，但他开口说话时，他反祝福了他想要咒诅的人了。虽然篇中有许多微妙快活的诙谐，我读到几节地方，不能不流下泪来。我见篇中写她全心的爱 Kukin 和他一切的意见。爱材木商以及兽医，以致只剩一身，无人可爱时的悲哀。后来用了女性的母性的——在她一生，虽未曾经验，——感情的全力，与无限的爱，专心奉事那未来的男子，那戴大帽的孩子。我不能不非常感动。

著者使她爱可笑的 Kukin，无价值的材木商，讨厌的兽医，但爱是一样神圣，无论所爱的事物是一个 Kukin，一个 Spinoza，一个 Paseal，或一个 Schiller，无论所爱的事物时常变换，同“可爱的人”一样，或终生不变。

前几时我在《新时代》报上见到一篇论女子问题的好论文。著者在这文中，表示出一种关于女子的极深切聪明的意见。他说：“女人正要表示她们能做一切的事，同男子一样，我并不否认。我还承认女人也能做一切男子所能的事。可是为难的是，男子不能做女人所能的事。”这话十分真实。非但在生产养育，及儿童教育上如此。男人不能做那最高最善，使人与神接近的那件工作——爱的工作，对于所爱者全心的奉事：

这件工作，凡女人皆能极自然地做去，过去如此，现在如此，将来也如此。倘使女人没有这种能力，或不去实行它，那时世界不知变成什么样子，我辈也不知变成什么样子呢？我们现在即使没有女医生，女电报生，女律师，女科学家，女著作家，并无什么要紧；但倘若没有母亲，友朋，帮助的慰藉的人，爱重男性，无形中助成扶持他们的发展，那时人生可真足悲伤了。这样世上将没有忠于基督的抹大拉的马利亚，没有 St Francis 的 Claire，也没有西伯利亚的十二月党（译者注：俄国革命党人于一八二五年十二月十四日起事不成故名）的妻子了。Dukhobori（译者注：俄国新教派意云灵魂的战士）中间，也便没有那样的妻子，非但不将她们的丈夫阻止，反将奖励他们为真理受难，也便没有那些千万无名的女人——最可贵重的人，同无名的英雄一样——慰藉那懦弱的酗酒的放荡的男子。这种男子数目最多，也最要爱的慰藉。这个爱情，无论对于基督或 Kukin，便是女人的重大唯一的力。

这所谓女子问题，真是一个可惊的谬见；多数的女人，甚至有许多男人，也被这问题支配，大抵卑俗的思想，都有如此力量。

“女子想求自己发展。”——世间还有比这更正当合法的事么？

但女人的事业，从她天分上，便与男子的不同；所以女性完成的理想，也不能与男性完成的理想相同。我们承认，这女性完成的理想，不知应该怎样，但绝非便与男性完成的理想相同，可是无疑的了。但现在那里时式的妇人运动的可笑而且有害的进行，却正向着男性的理想这一方向走去。

我怕 Tshekhov 做这篇《可爱的人》的时候，也很受这谬见的影响。

他像巴兰一样，本想咒诅；但诗神禁止他，命令他祝福。他祝福了，无意中将这可爱的人披上微妙的光明，使她成了女人的模范的形式：倘她要自己幸福，并使命运给她的那人幸福，她便该当如此做。

这小说很优美，因为在无意中显出他的效力的缘故。

我曾经在一个可以练得一队兵的大厅上，学坐自转车；厅的那边，有一个女人，在那里读书。我想我应当留心避开，便将眼看着她。我看着她时，无意地渐渐走近了。她觉察着危险，急忙躲避，我已到了，将她撞倒。因为我的注意力集中于她，所以我做了心里所想的反面的事。

Tshekhov 也做了同样的事，不过意思相反，他想撞倒“可爱的人”，将诗人的注意力集中于她却反将她扶起了。

Anton Tshekhov (1860-1904) 本是医师，初作短篇两卷，很有诙谐趣味。一八八〇年后，时势改变，他的作风也变了，虽然仍带滑稽，却满篇有一种阴惨之气。其时亚力山大三世即位，听了旧党的话，大行虐政，民气颓丧，Tshekhov 所写，便是此时

的现象，所以有人说他著作里的人生是灰色的。他以短篇出名，与法国 Maupassant 并称，但只是技术相似，思想实不尽同。他虽悲观现世，对于将来却有希望。如剧本《樱树园》所说，十分明了。所作小说共十六册，译成汉文的有《塞外》及《戚施》两篇，载在《域外小说集》中。

这篇《可爱的人》是 Tshekhov 杰作之一，很得 Tolstoj 称赞。曾有一篇批评，这批评也有名，所以一并译出，附在篇末。著者的本意，大约正如 Tolstoj 所说：“表示一种形式，教女人不可如此”，他未必咒诅这“可爱的人”，唯造成这样的咒的社会，才应得咒诅。Tolstoj 是近代大思想家，他的主张，可以佩服得极多；但这篇评话，却尚有可商的余地，必须略略说明。Tolstoj 提倡人道主义，这人道里面，本只有唯一的道，不能有两性的差别。若轻轻断定女子天分上，与男子不同，便不免立出两歧的道来，不能圆满了。南非洲女作家 O. Schreiner 做的《女子与劳动》第五章，对这问题，也已辩白。我辈虽承认女子生理、心理上与男子有多少差异，但不能因此便成别一种人，别有一种天职。爱与生殖这两件，并非专是女子的事。男子既于这两事外，还有许多做人的事业。女子也是如此。她爱男子，生育儿女，此外也还应做人。她对于丈夫儿女，是妻是母，还有对于人类是个人，对于自己是“唯一者所有”。我辈不能一笔抹杀了她的“人”，她的“我”，教她做专心奉事别人的物品。Tolstoj 说 Olenka 是柔弱的、顺从的、智力不发达的、专心奉事男子的女人。在这些德性上，译者也不觉可以赞美。她固然可爱可怜，然而世间女人，正不必如此。譬如见一小孩，走不得路，说话也未能清楚，诚然是怪可爱的，但绝不望他永远如此。愿他长成了，为人类的一员。所以译者对于这篇里“可爱的人”的态度，是与著者相同，以为她单是可爱可怜，又该哀悼，并且咒诅造成这样的人的社会。希望将来的女子不复如此，成为刚健独立，智力发达，有人格，有自我的女人；能同男子一样，做人类的事业，为自己及社会增进幸福。因为必须到这地步，才能洗净灰色的人生，真贯彻了人道主义。

八年一月三十一日

## 蜡 烛

Sologub

两支蜡烛点着沿着墙壁有许多灯盏，一个人拿了一本笔记簿读着，别人静静地听。火光发抖，蜡烛也听着，他们本来喜欢听的，但有风吹来，所以他们发抖。那人读完了。蜡烛吹熄，人都走散了。

于是一切仍如从前了。

一支灰色的蜡烛点着。一个女人坐着缝纫。一个孩子睡着，在睡梦里咳嗽。从壁缝里有风进来。蜡烛流下白色浓厚的泪。泪滚下，便冻了。天色渐明，红眼睛的女人，还是缝纫。她吹熄蜡烛她还是缝纫。

于是一切仍如从前了。

三支黄色的蜡烛点着。一个人睡在棺中黄而且冷，几个人拿着书读。一个女人哭着。蜡烛因为恐怖忧愁，几乎死了。一群人到来，他们唱歌，他们散布香烟。他们扛起棺木。蜡烛被吹熄，他们去了。

于是一切仍如从前了。

## 战后之妇人问题

李大钊

现代民主主义的精神，就是令凡在一个共同生活组织中的人，无论他是什么种族、什么属性、什么阶级、什么地域，都能在政治上、社会上、经济上、教育上得一个均等的机会，去发展他们的个性、享有他们的权利。妇人参政的运动，也是本着这种精神起的。因为妇人与男子虽然属性不同，而在社会上同男子一样，有她们的地位、在生活上有着她们的要求、在法律上有着她们的权利，她们岂能久甘在男子的脚下受践踏呢？妇人参政的运动，在这次大战之前，久已有他们奋斗的历史。美国有许多州，已经实行了。可是当时有很多人反对这种运动，他们大都说，女子的判断力薄弱、很容易动感情、不宜为政治家。也有对于女子的能力怀疑的。我们东方人对于这个问题的观念，更是奇怪，不是说“礼教大防”、“男女授受不亲”，就是说女子应该做男子的“内助”，专管“闺以内”的事。到了战争起来的时候，那些男子一个一个的都上了战场，女子才得了机会，去做出一个榜样来，让那些男子看看，到底女子有没有能力。于是当警察的也有；做各种劳动的也有、在赤十字救护队中活动的也有、在军队中做后方勤动的也有，做了种种的成绩，都可以杜从前轻视女子的口实。所以在战事未了的时候，美、英、德诸国已经都有认许妇人参政权的表示。俄国 Bolsheviki 政府里边有一个救济部总长，名叫郭冷苔，就是一位女子，这就是妇人参政的一个新纪元。

妇人参政的运动，到了今日，总算是告一段落。这过去半世纪的悬案，总算有了解决希望。但在战时有一段事，还引起了许多人怀疑。就是美国对德宣战的时候，孟塔拿州有位女议员，名叫兰金，是美国最初的女议员，一时世间对她，很有不满意的批评。因为决议宣战案的时候，一次唤她，她并不答，第二次仍是无语，第三次问她，她才哭着、颤声答了一个“No”字，后来有一位新闻记者去访问她，她说，惩膺德国的横暴，她也认为必要，但不赞成战争。于是有人说，妇人解一件事，往往不靠理性、单靠感情，所以让她们去做政治家、很不相宜。但是我们对于这种话，实在是有些疑问。那些政治家的理性，都是背着人类感情的么？那些背着人类感情的理性，



都是好的么？都是对的么？这个不忍的感情，都是错的么？都是坏的么？这几点，我们都应该拿出纯真的心想一想，然后再下断语的。就美国而论，妇人中有很多比获享选举权的男子们还有独立的判断与知识的。美国西部各州，有很多实行妇人参政卓有成效的地方。数年前，考劳拉豆州有夫妇二人，各有各的投票权，他们所欲选的人，却正是反对党；结果，其妇所选举的人归于失败；选举后家庭的感情，并不以是生何影响。这个例子，不可以证明妇人也有独立的判断力，妇人参政也不至与社会及家庭以恶影响么？就说关于社会一般的文教制度、法律习惯、妇人的判断知识实视男子为贫弱，而关于妇人切身的问题、与其父兄夫友全不相干的问题，令她们自己也有发表意见的机会，难道不比由男子一手代办、把妇人当做一阶级、排出政治以外妥当的多么？又有人说，妇人的大多数，对于政治并不发生兴趣。这也不可一概而论。像美国的考劳拉豆和优达二州，各阶级的妇女对于选举投票，均很踊跃，很可以证明她们承认妇人选举权是正当的。又像最近英国的总选举，那些妇人行使选举权踊跃的样子，令人惊愕。一个社会生活上有了必须的要求，就应该立一种制度，适应它的情况，才是正当的道理。

预想这回战后，欧美妇人社会发生许多难解决的问题。

第一，就是妇女过庶问题。据人口统计，从前欧美男女的比例，就是女多男少。经这回战争，壮丁男子在战场上死得很多，已嫁的女子添了许多新寡，未嫁的女子也天天想着结婚难，妇女过庶的倾向愈益显著。这时的社会，必起许多悲惨的现象，生活一天难似一天，结婚也不容易，离婚却更增多，卖淫、堕胎、私生子，一天多似一天。妇女一个阶级有了这样悲惨的现象，社会全体必也受莫大的影响。

第二，尚是女工对男工的问题。欧战既起，做工的男子都上了战场，一时非用女工填他们的缺各工厂就得停工。英国政府拿战后必恢复旧状做条件，违背战时劳动组合的规定，许工厂得以女工代男工用。其他国家，也大都如此。欧洲妇女界骤得了工作的机会，如同开辟了新领土一样。那些资本家也很愿意雇用这工价低廉的女工。到了战后，从前赴战场的男子都还乡土，看见他们做工的地盘都被价廉的女工们占领，自然要同这些女工们起一场争斗。那些女工因为生活难的结果，也断断不肯把已经取得的新领土拱手让还男子。那些资本家也不愿辞退这价廉的女工。从前妇女劳动最大的缺点，就是不熟练，经这次战争中的训练，与职工教育的发达，这种缺点已经消灭。既没有不熟练的缺点，又有工价低廉的便宜，资本家正可以利用女工操纵男工。为防止男工女工间的竞争，与资本阶级的操纵，必须谋一个对于同一工作给予同额报酬的方法。可是这个方法，很不容易定规。因为妇人劳动的团体结合不坚，她们的势力也很微弱，不能独立抗资本家；要求得与男子同额的报酬，恐怕做不到。解决这个问题，

有的希望政府定出一个公定工银法来，有的主张设法奖励男女劳动组合的一致提携。总而言之，男女工人间有了争执，必为资本家所乘，结局都是不利。男女工人间有了结合，定能于阶级战增添一层力量。将来出于哪条道路，虽难预定，若从俄、德革命的潮流滔滔滚滚的及于全欧的大势看起来，英、法的动摇也是迟早间的问题。男女工人，大约不致长相争执，他们或者可以互相提携，于阶级战增加一层力量。

第三，就是劳动阶级的母亲问题。战时丁男骤去出征，剩下家中的老弱没人照管，甚为可怜。因此有的国家就规定一律办法，对于出征兵士的家族，发一项扶助费。这个费额，不是拿那为家长的男子出征前的工银做标准的，乃是按那家族人数的多寡发给他们。从前因为收入不足，且不确定，天天在苦痛的生活中鬼混的劳动阶级的母亲们，这才有了确实生活的保障。她们在这战争期间，算是享了一点子的幸福。一旦战争停止，这种幸福也就跟着消灭，又要回复她们那暂时忘下的苦痛生活。她们怎样抛弃这暂时的幸福，去迎受那旧日不要的生活，实在是一个问题。这次战争，丧失壮丁不少，为补充战后的人口计，对于母性的保护，应该特别注意，像那育儿扶助费，及种种母性保护的方法，也是不能不研究的。还有一样，开战后英国所设的儿童保护所约有二百处，收容的儿童约六万人，这种机关，战后必愈见发达；因为有些做工同时而为母亲的妇人，若去做工，就不能照管小孩，这种机关，实在是必要的。儿童的养育，由家庭移到社会的共同育儿机关，这也是社会进化的一个新现象。

这些问题，若是单靠着女权运动去解决它们，固然也不能说全没有一点效果。但是女权运动，仍是带着阶级的性质。英国的妇人自从得了选举权，那妇人参政联合又把以后英国妇人应该要求的事项罗列出来，大约不过是：

- (一) 妇人得为议员。
- (二) 派妇人到国际战后经营会议。
- (三) 使同外人结婚的英国妇人也得享有英国国籍。
- (四) 妇人得为审判官及陪审官。
- (五) 妇人得为律师。
- (六) 妇人得为政府高级官吏。
- (七) 妇人得为警察官。
- (八) 使女教师与男教师同等。
- (九) 以官费养育寡妇和她们的子女。
- (十) 父权及母权的均衡。
- (十一) 男女道德标准的一致。

这几项，都是与中产阶级的妇人最有直接紧要关系的问题，与那些没有财产、没

受教育的劳动阶级的妇人全不相干。那中产阶级的妇人们是想在绅士阔的社会内部有和男子同等的权利；无产阶级的妇人们天高地阔、只有一身；她们除要求改善生活以外，别无希望。一个是想管治他人、一个是想把自己的生活由穷苦中释放出来，两种阶级的利害，根本不同，两种阶级的要求，全然相异。所以女权运动，和劳动运动纯是两事。假定有一无产阶级的妇人，因为卖淫，被拘于法庭；只是捉她的是女警官，讯她的是女审判官，为她辩护的是女律师，这妇人问题就算解决了么？这卖淫的女子受女官吏的拘讯，和受男官吏的拘讯，有什么两样的地方么？就是科刑的轻重有点不同，也是枝叶的问题。根本的问题，不问直接间接，还是因为有一个强制妇人不得不卖淫的社会组织在那里存在。在这种组织的机关的一部安放一两个妇人，怎能算是妇人的利益呢？中产阶级妇人的利害，不能说是妇人全体的利害。中产阶级妇人的权利伸张，不能说是妇人全体的解放。我以为妇人问题彻底解决的方法，一方面要合妇人全体的力量去打破那男子专断的社会制度，一方面还要合世界无（产）阶级妇人的力量去打破那有产阶级（包有男女）专断的社会制度。

我们中国的女界，对于这世界的妇人问题，有点兴趣没有，我可不敢武断。但是我很盼望我们中国不要长有这“半身不遂”的社会。我很盼望不要因为世界上有我们中国，就让这新世纪的世界文明仍然是“半身不遂”文明。

## 再质问《东方》杂志记者

陈独秀

记者信仰共和政体之人也，见人有鼓吹君政时代不合共和之旧思想，若康有为、辜鸿铭等，尝辞而辟之；虑其谬说流行于社会，使我呱呱堕地之共和，根本摇动也。前以《东方》杂志载有足使共和政体根本摇动之论文，一时情急，遂自忘固陋，竟向《东方》记者提出质问。乃蒙不弃，于第十五卷十二号杂志中，赐以指教，幸甚，感甚。无论《东方》记者对于前次之质问如何非笑，如何责难，即驳得身无完肤，一文不值，记者亦至满意。盖以《东方》记者既不认与辜鸿铭为同志，自认非反对臣权自由，自认非反对立宪共和，倘系由衷之言，他日不作与此冲突之言论，则记者质问当时之根本疑虑，涣然冰释，欣慰为何如乎。惟记者愚昧，对于《东方》记者之解答，尚有不尽明了之处；倘不弃迂笨，对于下列所言，再赐以答，则不徒记者感之，谅亦读者诸君之所愿也。

(1) 辜氏著书之志，即在自炫其二千五百年以来君道臣节、名教纲常等之固有文明，对于欧人无君臣礼教之伦理观念，加以非难也。《东方》记者既郑重征引其说，且称许之，则此心此志当然相同。前文设为疑问者，特避武断之态度，欲《东方》记者自下判断耳。不图《东方》记者乃云：“夫征引辜氏著作为一事，与辜同志为又一事；二者之内包外延，自不相同。”此何说耶？夫泛泛之征引，自不发生同志问题。若征引他人之著作，以印证自己之主张，则非同志而何？譬若记者倘征引且放许尼采之“强权说”或托尔斯泰之“无据抗说”当然自认与尼采或托尔斯泰为同志；以其主张之宗旨相同也。记者未云：辜鸿铭主张君臣礼教，《东方》记者亦主张君臣礼教，由是而知《东方》记者即辜鸿铭，且并未云：《东方》记者乃辜鸿铭第二。但以《东方》记者珍重征引辜氏生平所力倡之言论宗旨，且称许之，遂推论其与辜为同志。倘谓此二者内包外延自不相同，所推论者陷于谬误。则此等逻辑，非记者浅学所可解矣。

(2) 德国政体，君主政体也。孔子伦理，君臣等之五伦也。君臣尊卑者，孔子政治伦理之一贯的大原则也。辜鸿铭、康有为、张勋皆信仰孔子之伦理与政治，主张君

主政体者也。此数者，本身之全体虽为异物，而关于尊重君主政体之一点，则自然互相连缀。《东方》记者倘承认吾人思想域内有观念联合之作用，自不禁其并为一谈。德国政体君主政体也。孔子伦理尊君之伦理也。此二者，当然可并为一谈。辜鸿铭所主张之孔子伦理，尊君之伦理也。其所同情之德国政体，君主政体也。此二者，当然可并为一谈。辜鸿铭之所言，尊孔也，尊君也。张勋之所言，亦尊孔也，尊君也。此二者，更无不可并为一谈。孔子伦理，尊君之伦理也。张勋所言所行，亦尊君也。当然可作一连带关系。此数者，关系尊重君主政体之一点，乃其共性。苟赞同其一事项，则其余各项，当然均在赞同之列。诉诸逻辑，“凡尊崇孔子伦理，而不赞同张勋所言所行，为其人之言不顾行者也”。《东方》记者对于前次之质问，未曾将此数项所以不能并为一谈之理由，及各项中赞同者何项，不赞同者何项，一一说明。但云：“对于《新青年》记者所设问题，以为过于笼统，不能完全作答。”《东方》记者之答词，如此笼统，则《新青年》记者，未免大失所望。

(3) 民权自由立宪共和与功利主义，在形式上虽非一物，而二者在近世文明上同付产生，其相互关系之深，应为稍有欧洲文明史之常识者所同认也。所谓民权，所谓自由，莫不以国法上人民之权利为其的解，为之保障。立宪共和，倘不建筑于国民权利之上，尚有何价值可言？此所以欧洲学者或称宪法为国民权利之证券也。不图《东方》记者，一则曰：“欧美民权自由立宪共和之说，非功利主义所能概括；吾国人之为此，则后于功利主义。”再则曰：“夫批评功利主义之民权自由，非反对民权自由。批评功利主义之立宪共和，非反对立宪共和。”是明明分别功利主义之民权自由立宪共和，与非功利主义之民权自由立宪共和为二矣。以记者之浅学寡闻，诚不知非功利主义之民权自由立宪共和果为何物也。《东方》记者以应试做官之读书及金钱运动之选举，比诸功利主义之民权自由立宪共和，斯亦过于设解功利主义，拟不于伦矣。《东方》记者谓可以逻辑之理审察之，则所谓逻辑者，其《东方》记者自己发明之形式逻辑乎。否则应试做官之读书，乃读书者腐败思想；金钱运动之选举，乃选举中违法行为；功利主义之所谓权利，主张所谓最大多数之最大幸福等，乃民权自由立宪共和中重要条件。若举前二者以喻后者，为之例证，所谓因明与逻辑，得谓为不谬于事实之喻与例证乎？

(4) 通常所谓功利主义，皆指狭义而言；《东方》记者之所非难者，亦即此物，此不待郑重声明者也。惟广狭乃比较之词，最广与最狭，至于何度，是固不易言也。余固彻头彻尾颂扬功利主义者，原无广狭之见存。盖自最狭以至最广，其间所涵之事相虽殊，而所谓功利主义则一也。《东方》记者所排斥之功利主义，与余所颂扬者虽云广狭不同，即至最狭，亦不至与其相反之负面同一意义。但在与其负面相反以上，虽最

狭之功利主义，与《东方》记者所排斥者同一内包外延，余亦颂扬之。盖以功利主义无论狭至何度，倘不能证明其显然为反对之罪害事实，无人能排斥之也。倘排斥之，自不能不立于与其相反之地位。《东方》记者乃不谓此推论为然，且设一例证云：“‘凡反对图利之人，即赞成谋害者；凡反对贪功之人，即赞成犯罪者。’此推论果合乎否乎？”余则以此不足为非反对功利主义，即赞成罪害主义之证明。盖以功利主义与图利贪功，本非一物；若以恶意言之（既以其人谋利贪功而反对之，必其为不应谋而谋，不应贪而贪之恶方面也），且与功利主义为相反之负面。审是，则图利与谋害，贪功与犯罪，同属恶的方面，而无正负之分。固不能谓反对其一者必赞成其一，若夫功利主义之与罪害主义，为相反之正负两面，反对其一者为赞成其一，不容两取或两舍也。《东方》记者以此例证批评记者推论之不合，合前条所举之例证观之，得发现其有一共同之误点。其误点为何？即《东方》记者不明功利主义之真价值，及其在欧美文明史上之成迹，误以贪鄙不法、苟且势利之物视之。其千差万错，皆导源于此。《东方》记者，倘亦自承之乎？

(5) 自根本言之，学术无所谓高深。其未普及之时，习之者少，乃比较地觉其高深耳。且今日柏格森之哲学，可谓高深矣。乃其在大学公开之演讲，往各国游行之演讲，听众率逾千人。贩夫走卒，亦得而与焉。此非高深亦可普及之一例乎？况《东方》记者以高深学术为教育文化中心之说，记者本不反对。特以其专重高深之学，而蔑视普及教育，遂不无怀疑耳。明言“教育普及而廉价出版物日众，不特无益学术，反足以害之。”此非谓教育普及廉价出版物日众，为有害学术之事乎？谓为有害学术，非反对而何耶？不图《东方》记者复遁其词曰：“所谓廉价出版物之有害学术者，自指勃氏所言之书报及坊肆中海盗海淫之书而言。”夫海盗海淫之书，与廉价出版非同一物，与教育普及更毫无关系。今反对海盗海淫之书，不知以何因缘而归罪于廉价出版？更不知以何因缘而归罪于教育普及？《东方》记者倘承认其因噎废食之推论为不谬，最好再归罪于苍颉之造字。《东方》记者强不承认明说：“教育普及，廉价出版物日众，有害学术”，为反对教育普及之言，已觉可怪。复设一相类之例以自证曰：“民国成立而定期出版物日多，言论荒谬如某日报之鼓吹某事，杂志之主张某说云云，则此例中所指为言论荒谬者，自然指某日报某杂志而言。若以此例所言为‘反对民国，反对出版物，以定期出版物为荒谬。’果当乎否乎？”余以为《东方》记者此等例证，只益自陷于谬误而已，未见其能自辩也。此例之文倘改曰：“自民国成立以来，定期出版物日众，其中佳者固多，唯言论荒谬如某日报之鼓吹某事，某杂志之主张某说。”此不过泛论当时出版界之现象，或无语病之可言。因其所谓荒谬者，乃专指某日报某杂志而言，与民国成立而定期出版物日多，不生因果连带之关系也。今《东方》记者所设之例，其本

意之反对民国反对定期出版物与否不必论。第据其例词，显然以民国成立而定期出版物日多为之因，以某日报某杂志之言论荒谬为之果，二者打成一片，未尝分别其词，虽欲谓之非反对民国、非反对定期出版物而不可得也。以此比证前例，亦以教育普及而廉价出版物日众为之因，以有害学术为之果，虽欲谓之非反对教育普及而不可得也。倘易其词曰：“教育普及而廉价出版物日众，学术因以发展。唯若勃氏所言之书报及坊肆中海盗海淫之书，则不特无益学术，反足以害之。”使《东方》记者如此分别言之，不使海盗海淫有害学术之书，与教育普及廉价出版发生因果连带之关系，虽欲谓之反对教育普及而亦不可得也。

(6) 学术之发展，固有分析与综合二种方向，互嬗递变，以赴进化之途。此二种方向，前者多属于科学方面，后者属于哲学方面，皆得谓之进步，不得以孰为进步、孰为退步也。此综合的发展，乃综合众学以成一家之言，与学术思想之统一，绝非一物。所谓学术思想之统一者，乃黜百家而独尊一说。如中国汉后独尊儒术罢黜百家，欧洲中世独扬宗教遏抑学术，是也。易词言之，即独尊一家言，视为文明之中心，视为文化之结晶体，视为天经地义，视为国粹，视为国是。有与之立异者，即目为异端邪说，即目为非圣无法，即目为破坏学术思想之统一，即目为混乱矛盾庞杂纠纷，即目为国是之丧失，即目为精神界之破产，即目为人心迷乱。此种学术思想之统一。其为恶异好同之专制，其为学术思想自由发展之障碍，乃现代稍有常识者之公言，非余一人独得之见解也。《东方》记者之所谓分化，当指导说争鸣之学风，而非谓分析的发展。所谓统整，当指学术思想之统一，而非谓综合的发展。使此观察为不误，则征诸历史，诉之常识，但见分析与综合，在学术发展上有相互促进之功，而不见分化与统整，在进化规范上有调剂相成之事。倘强曰有之，而不能告人以例证，则亦无征不信而已。反之统整（即学术思想之统一）之为害于进化也，可于中土汉后独尊儒术，欧洲中世独扬宗教征之。乃《东方》记者反称有分化而无统整，不能谓之进步，且征引“中国晚周时代，及欧洲文艺复兴以后之文明，分化虽盛而失其统整，遂现混乱矛盾之象”以为例证。夫晚周为吾国文明史上最盛时代，与欧洲近代文明之超越前世，当非余一人之私言。不图《东方》记者因其学术思想不统一也，竟以“混乱矛盾”四字抹杀之，且明言以晚周与汉魏唐宋比较其文明，不能谓其彼善于此，诚石破天惊，出人意表矣。即以汉魏唐宋而论，一切宗教思想、文学美术，莫不带佛道二家之彩色，否则纯粹儒家统一，更无特殊之文化可言。盖文化之为物，每以立异复杂分化而兴隆，以尚同单纯统整而衰退。征之中外历史，莫不同然，《东方》记者之所见，奈何正与历史之事实相反耶？《东方》记者又云：“至于文明之统整，思想之统一，绝非如欧洲黑暗时代之禁遏学术，阻碍文化之谓，亦非附和雷同之谓。”按欧洲中世所以称为黑暗者



无它，以其禁遏学术阻碍文化故。其所以禁遏学术阻碍文化者亦无它，乃以求文明之统整思想之统一故。夫统一与黑暗，皆比较之词。黑暗之处，乃以统一之度为正比例。一云统一，即与黑暗为邻，欧洲中世特其最甚者耳。《东方》记者倘不以欧洲黑暗时代之禁遏学术，阻碍文化为然，亦当深思其故也。《东方》记者以“孔子之集大成，孟子之拒邪说，皆致力于统整者”为高，复以“后世大儒亦大都绍述前闻未闻独创异说”为贵，此非附和雷同而何？此非以人间思想界为留声机器而何？《东方》记者意谓：“吾人在西洋学说尚未输入之时，本有圣经贤传名教纲常之统一的国是，今以西洋学说之输入，乃陷于混乱矛盾，乃至国是丧失，乃至精神界破产。遂至希此“强有力主义，果能压倒一切主义主张，以暂定一时之局。”此非禁遏学术阻碍文化而何？《东方》记者一面言“吾人不宜仅以保守为能事。”“西洋学说之输入，夙为吾人所欢迎。”“尽力输入西洋学说”，一面乃谓“西洋在中古以前，宗教上之战争与虐杀，史不绝书，其纷杂而不能统一，自古已然。文艺复兴以后，思想益复自由，持独到之见以风靡一世者，如卢梭、达尔文等，代有其人。而集众说之长，立群伦之鹄者，则绝少概见。”（记者按：西洋学者，若康德、孔特、卢梭、达尔文、斯宾塞之流，莫不集众说以成一家言，为世宗仰。只以其族尊疑尚异，贵自由独到。不欲独定一尊，以阻碍学术思想之自由发展，故其新陈代谢，日益美备。《东方》记者乃以其不独定一尊谓为立群伦之鹄者绝少概见。其病在不细察文化之实质如何，妄以思想统一与否定优劣，不知适得其反也。）又谓：“吾人今日在迷途中之救济，决不能希望于自外输入之西洋文明，而当希望于亡国固有之文明，此为吾人所深信不疑者。盖产生西洋文明之西洋人，方自陷于混乱矛盾之中，而亟亟有待于救济。吾人乃希望借西洋文明以救济吾人，斯真问道于盲矣。西洋人之思想，为希腊思想与希伯来（犹太）思想之杂合而成。希腊思想，本不统一，斯笃克派与伊壁鸠鲁派，互相反对，其后为希伯来思想所压倒。文艺复兴以后，希伯来思想又被希腊思想破坏。而此等哲学思想，又被近世之科学思想所破坏。今日种种杂多之主义主张，皆为破坏以后之断片，不能得其贯串联合之法，乃各各持其断片，欲借以贯彻全体，因而生出无数之障碍。故西洋人于物质上虽获成功，得致富强之效，而其精神上之烦闷殊甚。”（按：《东方》记者所非难之西洋文明，皆在中古以前及文艺复兴以后，殆以其思想不统一之故乎。独思想统一之中古时代，则未及之。不知《东方》记者之所谓宗教上之战争与虐杀，正以正教统一，力排自由思想之异端，造成中古黑暗时代耳，此非中古以前文艺复兴以后之所有也。）似此一迎一拒，即油滑官僚应付请托者之言，亦未必有此巧妙也。若此等“战争与虐杀”之文明，“自陷于混乱矛盾”之文明，“破坏以后之断片”之文明，“精神上烦闷”之文明，《东方》记者明知其不足为“吾人今日在迷途中之救济”，乃偏欲尽力输入而欢迎之。是直引虎



自杀耳，岂止“问道于盲”已耶？《东方》记者其狂易耶？不然，明知“此等主义主张之输入，直与猩红热、梅毒等之输入无异”，何苦又主张尽力输入而欢迎之，不更使吾思想界混乱矛盾不能统一，使吾精神界破产，使吾国是丧失耶？是则愚不能明也。

若云“西洋之种种主义主张，骤闻之，似有与吾固有文明绝相凿枘者，然会而通之，则其主义主张，往往为吾固有文明之一局部，扩大而精详之者”耶，若假定此等“丙种自大派”（见本志五卷第五号五一六页第十三行）之附会穿凿为不谬，则《东方》记者所诅咒西洋文明之恶名词，皆可加诸吾固有文明之上矣。既认定其为吾固有文明之一部，且扩大而精详之，又何独以其在西洋而诅咒之耶？若云“尽力输入西洋学说，使其融合于吾固有文明之中”耶，将输入其同者而融合之乎？使其所谓同者为非同，则附会穿凿耳；使其所谓同者为真同，则尽力输入为骈枝，为多事。将输入其异者而融合之乎？则异者终不能合，适足以使吾人思想界增其混乱矛盾之度，非所以挽回国是之丧失，精神界之破产，而为吾人迷途中救济之道也。无已，唯有仍遵《东方》记者“不希望于自外输入西洋文明”之本怀，且用“强力压倒一切主义主张”之方法，使吾国数千年统整之文明不致摇动，则《东方》记者之主张，方为盛水不漏也。

《东方》记者又谓：“民视民听，民贵君轻，伊古以来之政治原理，本以民主主义为基础。政体虽改而政治原理不变，故以君道臣节、名教纲常为基础之固有文明，与现时之国体，融合而会通之，乃为统整文明之所有事。”呜呼！是何言耶！夫西洋之民主主义（Democracy）乃以人民为主体，林肯所谓“由民（by people）而非为民（for people）”者，是也。所谓民见民听，民贵君轻，所谓民为邦本，皆以君主之社稷——即君主祖遗之家产——为本位。此等仁民爱民为民之民本主义（民本主义，乃日本人用以影射民主主义者也。其或径用西文 Democracy，而未敢公言民主者，回避其政府之干涉耳），皆自根本上取消国民之人格，而与以人民为主体由民（主）主义之民主政治，绝非一物。倘由《东方》记者之说，政体虽改而政治原理不变，则仍以古时之民本主义为现代之民主主义，是所谓蒙马以虎皮耳，换汤不换药耳。毋怪乎今日之中国，名为共和而实不至也。即以今日名共和而实不至之国体而论，亦与君道臣节名教纲常，绝无融合会通之余地。盖国体既改共和，无君矣，何谓君道？无臣矣，何谓臣节？无君臣矣，何谓君为臣纲？如何融合，如何会通，敢请《东方》记者进而教之，毋再以笼统含混之言以自遁也。若帝制派严复“大总统即君”之谬说，乃为袁氏谋叛之先声。今无欲自称帝之人，东方记者谅不致袭用严说，重为天下笑矣。

就历史上评论中国之文明，固属世界文明之一部分，而非其全体。儒家又属中国文明之一部分，而非其全体。所谓君道臣节、名教纲常，不过儒家之主要部分而亦非其全体。此种过去之事实，无论何人，均难加以否定也。至若《东方》记者所谓：《新

青年》“于共和政体之下，不许人言固有文明中有君道臣节、名教纲常诸大端。”又云：“固有文明中有君道臣节、名教纲常诸大端，乃已往之事实，非《新青年》记者所得而取消。已往之事实既不能取消，则不能禁人之记忆之、称述之。”斯可谓支吾之遁词也矣。吾人不满足于古之文明者，仍以其不足支配今之社会耳；不能谓其在古代无相当之价值，更不能谓古代本无其事，并事实而否认之也。不但共和政体之下，即将来竟至无政府时代，亦不能取消过去历史中有君道臣节、名教纲常及其他种种黑暗之事实。若《东方》记者之所云，匪独前次质问中无此言，即全部《新青年》亦未尝有此谬说。前次质问中所谓：共和政体之下，君道臣节、名教纲常，当作何解者？乃以《东方》记者力言非统整已国固有君道臣节、名教纲常之文明，不足以救济精神界之破产，不足以救济国是之丧失，不足以救济国家之灭亡。然若实行以强力压倒一切主义主张，恢复君道臣节、名教纲常，以图思想之统整，以救国家之灭亡，则无君臣之现行制度，不知将以何法处之？疑不能明，是以为问。非谓吾固有文明中无君道臣节名教纲常，而欲取消历史上已行之事实，禁人记忆之、称述之也。《东方》记者所谓焚书坑儒，所谓前清专制官吏，动辄以大逆不道谋为不轨之罪名，压迫言论，此正君道臣节、名教纲常时代以强力压倒一切主义主张者之所为。而混乱矛盾之共和时代，或不至此。公等倘欲享言论自由，主权利而恶压迫，慎毋反对混乱矛盾之西洋文明，慎毋梦想思想统整，而欲以强力压倒一切主义主张以自缚束也。

(7)《东方》记者所谓“原文明言强有力主义之不能压倒一切，反足酿乱。”今细检原文，未见有此。有之则所谓“特恐其辗转于极短缩之周期中，愈陷吾人于杌隳彷徨之境耳。”于表示欢迎之下，紧接此词。盖唯恐其寿命不长，未能压倒一切为憾；固非根本反对强力主义，谓为足以酿乱也。其他极力赞扬之词则曰：

强有力主义者……即以强力压倒一切主义主张之谓。当是非淆乱之时，快刀斩乱麻，亦不失为痛快之举……古之人有行之者，秦始皇是也。百家竞起，异说争鸣。战国时代之情状，殆与今无异；焚书坑儒之暴举，虽非今日所能重演；而如此极端之强有力主义，实令后世之人，有望尘勿及之叹。今日之欧洲，又与我之战国相似，乃有德意志主义出现……无所谓正，无所谓义，唯以强力贯彻者，斯为正义……秦始皇主义，德意志主义，与我国现时政治界中一部分之强有力（当指段内阁而言）主义，实先后同揆……秦始皇主义，在我国已经实验，虽获成功，不旋踵而歿……然中国统一之局，汉室四百年之治，亦未始非始皇开之。德意志主义，正在试验时代，成败尚不能预料。吾人就历史上推测强力主义之效果，则当文治疲敝是非淆乱之时，强力主义出。而纠纷自解……故我国之强有力主义，

果能压倒一切主义主张，以暂定一时之局，则吾人亦未始不欢迎之。

《东方》记者眼中之战国时代及欧洲现代之文明，皆百家竞起，异说争鸣，是非淆乱之文明也。颇希望强有力者，出其快刀断麻之手段，压倒一切主义主张，以定于一。此言也，《东方》记者固笔之于书，谅非《新青年》记者推想之误。其是非可否，请读者加以论断，余则不欲多言矣。若余之所感者，乃《东方》记者所崇拜，所梦想，所称为“痛快之举”、“望尘勿及”、“纠纷自解”、“吾人未始不欢迎之”之三种强力主义：其一秦始皇主义，固可以开汉室四百年统一之江山，颂其功德。其他二种强力主义，均已成败昭然，效果共睹。坐令是非淆乱之今日，无有能快刀断麻，压倒一切，以定时局，以解纠纷者。吾知《东方》记者对于德帝威廉及段内阁，当挥无限同情之热泪也欤。

工艺杂志序文中所云：“虽周、孔复生亦将无所措手。”固属述其当年之感想，而后文对于自给自足之工艺，则仍谓亟宜提倡，未见取消前说；谓为反面文字，亦未得当。

(8) 所谓梦呓者，乃指《中西文明之评判》之著者日人而言。盖自欧战以来，科学、社会、政治，无一不有突飞之进步，乃谓为欧洲文明之权威，大生疑念。此非梦呓而何？正以此事乃稍有常识者之所周知，而况《东方》记者之博学方闻，宁不识此？故未详加事理上之诘责耳。何谓反唇相讥耶？

(9) 辜氏《春秋大义》主旨在尊王，并以非难欧洲人之伦理观念也。台里乌司氏亦谓欧洲文化，不合于伦理之用，而称许辜氏所主张之二千五百年以来之伦理为正当，是非崇拜君权而何耶？《东方》记者译录其说而称许之，故敢以辜氏伦理上之主张为正当与否为问。此何谓罗织？

(10) 辜氏谓中国人不洁之癖，为中国人重精神而不注意于物质之一佐证。夫注意物质则洁，注重精神则不洁，独重精神者可与不洁为缘，重物质者则否。是以中国人以重精神故，致有不洁之癖，致有种种臭恶之生活，岂非精神之为物，使我中国人不洁至此哉？余是以有精神为何等不洁之物之叹也。

此外，若前次质问中之(5)、(6)、(7)、(13)、(14)、(15)等条，及(9)条中之第四项与第七项之前半段，并乞明白赐教。倘仍以“不暇一一作答”六字了之，不如一字不答也。

此中最要之点，务求赐答者，即：

一、自西洋混乱矛盾文明输入，破坏吾国固有文明中之君道臣节、名教纲常，遂至国是丧失，精神界破产，国家将致灭亡。

二、今日吾人迷途中之救济，非保守君道臣节、名教纲常之固有文明不可。

三、欲保守此固有文明，非废无君臣之共和制不可。倘废君臣大伦，便不能保守君道臣节、名教纲常，便不能救济国是丧失，精神界破产，国家灭亡。

此推论倘有误乎、否耶？

## 论“黑幕”

仲 密

(录《每周论评》第四号)

这两年来，中国忽然盛行一种书，名叫什么“黑幕”。这类东西的内容，大家多已知道，不必再加说明。但教人奇怪的，是中国何以忽生出这一种著作。

记得从前流行的，有讲“左文襄”、“彭刚直”的笔记小说，同说“某生”、“某女”的艳情小说；据我想，这两种便是黑幕的根苗。原来中国人到了现在，还不明白什么是小说，只晓得天下有一种“闲书”，看的人可以拿它消闲，做的人可以发挥自己意见，讲大话、报私怨，叹今不如古，胡说一番。思想本来简单，只晓得饮食、男女、富贵、鬼神这几件事，头脑又不清晰，夸张而且散乱。所以做成的书，若不是长张大页地说大话，自命不凡地说什么才子佳人，造成万言肉麻书；便枝枝节节记些不相干的小事，说是讲“国朝”或先朝这掌故。这两种人原只是一而二、二而一，合起来，便成了一部艳情掌故的黑幕闲书。

这种风气，并非近时才起，却是“古已有之”。中国向来所谓闲书小说，本有章回体的《红楼梦》、《儿女英雄传》，与笔记体的《聊斋志异》、《阅微草堂笔记》这两类。在当时原是不足为奇，到了《茶花女》出现，却仍旧没有变动。欧洲文学的小说与中国闲书的小说，根本全不相同；译了进来，原希望可以纠正若干旧来的谬想，岂知反被旧思想同化了去。所以译了《迦茵小传》，当泰西《非烟传》、《红楼梦》看，译了《鬼山狼侠传》，当泰西《虬髯客传》、《七侠五义》看。又将查白士书店编给小孩作文练习用的短篇故事译成了《诗人解颐》语，当做泰西《聊斋》看。这类情形虽然可笑，却还该颂扬他大度；因为满肚子圣经贤传的人，居然肯拿点外国东西来附会，在中国还算稀罕。

到了袁洪宪时代，上下都讲复古，外国的东西，便又不值钱了。大家卷起袖子，来做国粹的小说，于是《玉梨魂》派的艳情小说、《技击余闻》派的笔记小说，大大地流行，讲清朝真正掌故的书，又自成一类，不知出了多少。再一转变，将这两种

的分子，合成一起，于是乎出现了一种上文所说的艳情的掌故。换一句话，便是笔记体的淫书。

同是一样淫书，本来分不出什么好歹。但这种实录的东西（这单说所指的实有其人；描写的事，自然也是虚构），比虚构的更为恶劣。因为中国人好谈人家闺阁的这个坏脾气，十足发露了。虚构的只讲得闺阁的事。实录的所讲却是人家的闺阁的事了。不但单喜讲下流话，并且喜谈人家的坏话，这正是一种堕落的国民性。

有人说：“他们的这种书，是意存劝诫，未可厚非。”但我要问：中国有哪一部淫书，不说是意存劝诫的？写造因的时候，讲一大堆坏话，记受报的时候，又讲一大堆坏话。这一往一来，便成立了他的所以为淫书的骨子。正如中国卖春药的广告说：“不孝有三，无后为大”，他的丹药是广嗣灵丹，可以免人不孝的话一样巧妙。手段虽然极工，却不能不说是堕落的一个征候。

但我们对于这一班做“黑幕”类的人，却也难于十分责备；因为这也不是他们创始，正是“古已有之”，他们无非又复了古罢了。艳情的掌故，起源本来很早，文人著作里，大约总有几句；但只是略抒抱负，未能十分发扬光大。古来既有这一种子，所以现在的张三李四便都利用了他们世传的才能，做出著作。譬如先天梅毒性的人，一到成年，免不了发病，掉落鼻子，未必定是他们自己的罪。在我们看见，对于他们的命运，应该生一种哀怜的心；但对于我们公共的社会的命运，却不免生一种恐怖忧虑的心了。

我们绝不说黑幕不应披露，且主张说黑幕极应披露，但绝不是如此披露。我们揭起黑幕，并非专心要看这幕后有人在那里做什么事，也不是专心要看做那样事的是什么人。我们要将黑幕里的人，和他所做的事，连着背景，并作一起观。这人是中华民族，事是他们所做的奸盗诈伪，背景便是中国的社会。我们要看这中国民族在中国现在社会里，何以做出这类不长进的事来。这所做的事，只是结果，不必详说。我们最要注意的点，是人与社会交互的关系。换一句话，便是人的遗传与外缘的关系。中国人的根性怎样，他们怎样造成社会，又怎样的被社会造成。总而言之，这中国人与社会能否长进、能否改好、能否存在。但这个黑幕研究，可是极难：第一，做这样事，须得有极高深的人生观的文人才配，绝非专做“闲书”的人所能。第二，研究的范围大了，不但奸盗诈伪应该归入，便是中国极常见的夸大狂、色情狂、背德狂的文人学士应该一律收入。研究这事，必用一副医学者看病的方法，这更不是患先天性的精神梅毒的人所能了，这事所以极难。

## 对于教育部通俗教育研究会劝告勿再编黑幕小说之意见

杨亦曾

我前几天在某杂志上看见教育部通俗教育研究会有一篇煌煌大文，通告全国小说家勿再编黑幕一类小说。我对于黑幕小说，亦曾涉猎过几种。我的意思，觉得此种小说，还是好的。并且念过了，觉得知识也长进不少。我记得宋春舫先生说：“黑幕小说，是小说界的精彩”。我心里暗暗地表同情。不想教育部通俗教育研究会竟做了一篇洋洋洒洒的大文，唾骂黑幕小说种种的不是。我心中不觉大为诧异，我想开诚布公，替黑幕小说做一个辩护士。并且小说在新文学上极为重要，我们尽可平心静气讨论讨论，到底黑幕小说应当改良不改良。我现在先提出几个问题来。

第一，黑幕小说，是否与近世文学之潮流相合？

第二，黑幕小说，是否与近世社会思想之潮流相合？

第三，黑幕小说，是否与人生问题相违背？

第四，黑幕小说，是否与道德相冲突？

我对于第一条，可从欧洲各国文学史中，下一个断定。十九世纪的世界文学，是由传奇派（Romantieism）渐渐地趋向写实派（Realism）。什么叫做传奇派？用我们主观的观念，描写离奇变幻不可思议的事情就是。我国的旧小说多半属这一类，如《三国》、《水浒》、《西游》、《聊斋》、《石头记》等皆是。什么叫做写实派？用我们客观的观念，描写人生的及社会上的实事就是。我国这种小说，尚在萌芽时代。旧小说如《水浒》写梁中书及各狱吏的贪污暴虐，尚有一二分备写实派；如《儒林外史》，用滑稽的笔法写老学究先生的怪状，也有几分像英国笛肯斯的务实小说；如《红楼梦》，写家庭的罪恶，半吞半吐，若隐若现，也可说是写实小说。到了《官场现形记》同《留东外史》出来，写实派遂进一步了。至黑幕小说出现，遂露出写实小说的“庐山真面目”呢。我们尽可说小说已经进步哩。岂知道有些人还劈头劈脑地骂，说什么“斯文扫地”“海盗海淫”。哈哈！我们也是少见多怪咧。若看欧洲的文学，同这般一样的还不知道多少，让我来比较比较：

英国的传奇小说，可找 Scott 做一个代表。但近代小说家，除了 Stevenson 的《金银岛》，尚留着几分传奇的臭味，其余的小说大家，如 Dickens 及 Thackeray 一流人物，皆是写实。Dickens 的小说，专描写下流社会的苦况，并且用着滑稽的口吻，唾骂社会上

种种的恶劣。如他所做的 *Daird Copperfeld* 及 *Cliver Juist* 虽带着几分传奇气味，然实写的精神还是很好。至若 *Jhackeray*，则描写中流以上社会的恶点，用半讽半刺的语气，提醒社会反省。他的 *Vanity Fair* 是写实小说中的上乘。以外英国小说家，如 *Kliot* 同 *Hardy*，皆是写实派的好手。他们的小说，皆是恶劣社会的照妖镜。故英国近代小说家，多半属于写实派。然英国的写实小说，还比不上法国咧。法国小说大家，如 *Balzae*，*Zola*、*Manpossant* 等人，皆用纯粹的自然主义，宣布社会种种的罪恶。而 *Zola* 的 *Rongon-macquart* 丛书中写巴黎人民纵酒淫逸的现象，又如 *Man Passant* 的小说，有些说及人类的兽性。故法国小说攻击社会，比英国更为厉害。至若德、俄两国的文学，也是同归一途，可不消说。我们可以说一句总话，欧洲文学是日月趋向写实，是批评社会，阐明真理。我国的黑幕小说，现在也本不少，皆用消极方法，描写社会的恶劣事情，也是欧洲写实小说一种新潮流，比以前的旧小说本高出一层。但是怎么这种小说更好？则牵及社会问题。我现在把我开宗明义的第二条来讨论。

我前述第二条，岂不是说“黑幕小说是否与近世社会思想的潮流相合”吗？现在社会，如共产均富等问题，及资本家与劳动家时起冲突，同盟罢工层出叠现；我们可以知道这种社会，是乱七八糟的。为什么社会这样的不好？因为贫富不均，贫的太贫，富的太富，遂弄出种种罪恶来。我们读黑幕小说，看这些贪官污吏，要钱不要命，拐骗强盗，无所不有。我们也不要讨厌他们，因为他们多半是社会的罪恶产出来的。所以西人说：“金钱是万恶的根源。”管子说：“先弄得衣食，然后管得礼义。”我们要想人人都做好人，先要改良社会。故近来社会主义，提倡的人很多。即文学界，也受他们的影响。所以这些文学书，把社会的罪恶，一五一十写出来，使人民不知不觉，生一番反省。有人说：“十八世纪是卢梭的世界，十九世纪是达尔文的世界，二十世纪是托尔斯泰的世界。”托尔斯泰是一个提倡社会主义及人道主义的文学家，他所做的小说，骂社会的很多，说富人仗着他的力，游手好闲，贫人天天劳苦，不能自养；及至犯了罪恶，社会遂要刑罚他们，这是极不公平的事。故托尔斯泰改革社会的力很不小。我国社会，比西洋社会更腐败：乞丐贫儿、土匪强盗，到处皆是。政府不管，社会不论，这是我国社会极不平的一件事情。我们文人，有闻必录，乃是天职，只好把社会罪恶，做一部写真录，叫做黑幕小说，供社会人大家看。不知他们也生恻隐之心吗？不想有些人不谅我们的苦衷，还说我们胡闹，岂不是奇怪吗？

我又把黑幕小说，与人生问题来讨论。凡在世上的人，皆有一个生存权。什么叫做生存权？即人人在世上，应有生存不死的权利。我们在社会上，如果风调雨顺、国泰民安，我们当然自食其力，不依赖人家过活。如果水旱兵灾齐来，社会全然不想法子救恤我们，要我们坐以待毙，也是不行的。我们遂打劫拐骗，做一点不法的行为，



社会上也不能说是我们的罪过。有人说：“伦敦的面包铺，每早晨必预备许多面包，供给这些没有钱的贫民；又上海英租界业包饭的人，若剩有残余的食物，经过马路，被贫民抢食，习惯上也不加禁止。”可见人生权在社会上极是重要。黑幕小说，一方面写人写物，直言不讳，乃是社会的照妖镜；一方面信手挥来，有闻必录，又是人生权的保险公司。又黑幕小说与人生问题，更有一点关系。有一位西洋实验哲学家，分人类知识的进步为三期：第一期是迷信时代，第二期是悬想时代，第三期是实验时代。这种公式与小说的进化，正相符合。小说的第一期是神话，第二期是传奇，第三期是写实。这样说起来，黑幕小说，还是人生进化必经过的阶级呢。

黑幕小说是否违背道德，我们也要讨论。道德的正确，我们可公认是不欺诈、不嫖、不赌、不贪。但是促进道德的方法，据我看来，有两方面：一方面用积极的方法，即把古时的格言嘉谟来感化人家，如《颜氏家训》、宋儒《语录》皆属此类；另一方面，是用消极的方法，即大声疾呼，激动人家改过迁善，如杜甫的《石壕吏》，白居易的《长恨歌》，皆带着这种方法的意思。又如西洋剧家易卜生、萧伯纳的戏剧，小说家 Bret Harte 及 Qanex 的著作，皆用这个法子。平心说来，两方面都不可少。譬如《诗三百篇》有贞的，有淫的；孔丘的《春秋》有褒的，有贬的。有些老学究说：“怎么孔子不把郑卫的淫诗删去？”他们不知道孔子的意思，也是积极、消极都用的。社会上有好有丑，我们定要把好丑都写出来，然后觉得黑白分明。若单说好不说丑，乃是替人家做墓志铭，做功业碑。古人说：“忠言逆耳利于行，良药苦口利于病”，这句话也是说人不要专说好话呢。苏格拉底斯说：“我们要想进德，先要知识充足，要晓得善与恶的内容，善有种种的好处，恶有种种的坏处。”故我说黑幕小说的好处，乃在长进我们的知识，指导我们的迷途，然后我们知道进德迁善。这样看来，黑幕小说，对于道德也是有利无害咧。

以上四条，都说得清楚了。我既替黑幕小说做种种的辩护，好像我的理由也很充足。但是教育部通俗研究会攻击黑幕小说，也有他的理由，我们也不可抹杀。他的理由是不是，让大家看看：

他说：“黑幕小说暴扬社会之劣点，诱导国民之恶性，流弊所至，殊难测想。”这条理由，我前说的第二条“黑幕小说是否与社会的潮流相合”，可以做一个对病下药的方单。社会的罪恶，正要暴扬出来，才好改正。若隐讳不说，则做罪恶的魔鬼，反洋洋得意，以为得了个安乐窝了。若这样，我们小百姓，只好做他们的鱼肉。好像一个人，有了病不肯说，不肯医治，岂不是自寻死路吗？胡适之先生说：“中国社会，分明是男盗女娼，偏要假装说好。”这是中国人的普通毛病咧。又中国人还喜说几句老生常谈：“天地君亲师”“仁义礼智信”这是无关痛痒的话。庄子把仁义比做一个锁钥，

他说：“将为胠箠探囊发匮之盗，而为守备，则必摄缄滕，固扃钥，此世俗之所谓知也。然而大盗至，则负匮揭箠探囊而趋。”故我们天天说仁义，大盗看见了还要笑我们。我们最好鸣鼓而攻，同他们奋斗一场，宣布他们的罪恶，或者他们也退避三舍，不敢再来欺侮我们。黑幕小说的好处，正在暴揭社会劣点。若说他诱导国民的恶性，则更糊涂了。黑幕小说，可比做一个警火钟，把钟一敲，这些人人都知道警戒。若没有钟，火来了还不知道呢。我们读过黑幕小说，就不敢恣心妄想，吊膀子，打野鸡，因为这样事很危险。故黑幕小说，是普渡众生，指导迷途的利器。若说它诱导国民的恶性，岂不冤枉吗？

教育部通俗教育研究会又说：“近世黑幕一类之小说……无非造作暧昧之事实，揭发欺诈之行为，名为托讽，实违本旨；况复辞多附会，有乖写实之义，语涉猥亵，不免诲淫之讥。”这条理由，也不充足。我看黑幕小说中所载“拆白党”、“黑迷党”、“野鸡”的种种欺骗行为，并不是捏造。又如说袁世凯种种阴谋，及诸妃劝进的事，报纸上也载过多次，难道尽是假的？并且小说不与历史相同，不一定要证据确凿。外国的写实小说，杜撰的也不少。只要书的用意不错，稍有一点附会，有什么要紧？若说黑幕小说揭发欺诈的行为，正是它的天职；欺诈行为还不揭发，难道还要隐瞒吗？若说它语涉猥亵？我看黑幕小说，满口总说“万恶淫为首”并不猥亵，又不似《金瓶梅》专描写人类的兽淫。我们可说黑幕小说是戒淫的书，不是诲淫的书。若说做书提不得淫，则孔丘何不把《诗三百篇》的淫诗通通删去？并且法国的小说，如 *Manpasant* 的书，写兽性的还多。若说黑幕小说语涉猥亵，我是绝对不承认的。

通俗教育研究会又说：“此类之书，流布社会，将使儇薄者视欺诈为常事，谨愿者畏人类为恶魔，且使觐国之人谓吾国人民之卑劣，一至于此，益将鄙夷轻蔑，以为文明种族不足比伦。”我看此条，真正好笑。我们中国人总好自尊自大，不肯把丑处给人家看。但丑处还是不能隐瞒的。土匪横行，民不安枕，外国人哪里不知道？且作罪作恶，也是人类的通性。外国的骗术，比中国还高；外国的淫恶，比中国还厉害。但外国的丑处，皆可公布。我们读 *Doyle* 的侦探小说，*Oscar wilde is Lady windermere's Fan* 及 *Benard Shaw's mrs, warren's Profession* 我们才晓得他们的社会也坏极了。天下的老鸦一样黑，我们总不要怕见笑他们。至若说“儇薄者视欺骗为常事，谨愿者畏人类为恶魔”，我见得正相反。自黑幕小说出来，欺骗的人定要畏怯，谨愿的人知道自保，并且社会也要想法子改良。这一层我前已说了许多，可不再说。

教育部通俗教育研究会反对黑幕小说的理由，我已经解释清楚。老实说来，黑幕小说是文学进化上产出来的，是改良社会必须的，并且没有不合道德的地方。但中国人总说隐恶扬善，看见了这大书特书的照妖镜小说，遂目瞪口呆，惊骇起来。这桩事

欧洲几十年前也有的。易卜生做群鬼一剧，国人大起非难，于是他再做《国民之敌》一剧，表示多数人的错误。萧伯纳做 *Mrs Warren's Profession* 一剧，初次登台演唱的时候，那些优伶都被监禁，说他的剧太不道德了。又法国 Manpassant 的小说，初出版的（时）候，说长说短的人不知道多少。到现在，这三个人，都是文学界的泰斗。可见凡事都是少见多怪。黑幕小说，这时候人人都要唾骂，过了二十年，个个都要恭维。但这些书还是写实小说的雏形，因为缺乏滑稽的笔法，活泼的精神，遂不能娓娓动人。我们只可说精益求精，不能说它不值一文钱。要根本上推翻它，这是太糊涂了。

## 再论“黑幕”

仲 密

《新青年》记者，因我曾在《每周评论》上发表过一篇《论黑幕》，便拿杨亦曾君《对于教育部通俗教育研究会劝告勿再编黑幕小说之意见》一文给我看，问我意见如何。我对于黑幕的意见，大抵已在那篇论中发表，现在别无可说；但看杨君这篇议论，可以斟酌的处所，实在很多，所以再来说明几句，以免读者误会。

我的意见，总括起来是这几句话：“黑幕不是小说，在新文学上并无位置，无可改良，也不必改良。”所以对于杨君提出的四条重大问题，只有一个“否”字的答案。理由如下。

第一，黑幕与写实小说。杨君“从欧洲各国文学史中下一个断定”，说黑幕是与近世文学之潮流相合。文学的界说，中国从来无人提起，近来《新潮》第二期中才有《什么是文学》一篇论文，可以参考，此处不再说明。至于小说本是文学里的一个支流，自然也应有文学的特质，简约的说一句，便是技巧与思想两件事。写实小说却更进一层，受过了“科学的洗礼”，用解剖学、心理学的手法，写唯物论、进化论的思想。杨君所举法国左喇、莫泊三几个人，正是这一派的大人物。可惜从这一方面留心比较，竟证不出黑幕与写实小说相合的地方。满纸都是“桃花其面，杨柳其腰”这等形容词；“为一般恋爱自由之痴男怨女，实行恋爱主义之处所”这类叙述；“早不为谋，临时嗟叹，已无及矣。愚哉”这类批判。试问所谓“客观的观念”究竟在哪里呢？左喇、莫泊三的哪一部小说里，有这样的“客观的”描写呢？其次，自然派作家虽然主张无解决无感动的态度，但他自己总有一种人生观，隐隐约约在书中露出。试问那班黑幕家的人生观如何？“最毒妇人心”、“恋爱自由之无耻”这是他们的人生观么？倘若黑幕是写实派的第一流著作，我不解莫泊三作得出《人生》，何以不能更进一步，做一部黑幕。中国“文人”做得出黑幕这样好书，何以又不略退一步，作一部《人生》呢？倘说只要写出社会的黑暗实事，无论技巧思想如何，都是新文学好小说，那是中国小说，好的更多，譬如《大清律例》上的例案与《刑案汇览》都是事实，而且全是

亲口招供，岂非天下第一写实小说么？别国还是古典派、传奇派时代，中国已有囚徒的写实小说，真可谓开化最早了。许多人投稿集成的小说，外国也是未曾有过。法国乔治珊特与珊陀，龚枯尔兄弟等两人合作的小说，虽然也有，却没有几十个人合作的。中国的写实派作家，居然多到如此么？

第二，黑幕与社会主义。杨君说，黑幕的好，因为牵及社会问题，引了共产，均富，罢工多种问题作证。但我却看不出黑幕在什么地方说着这样问题。托尔斯泰固然做了许多主义上的小说戏曲，但不知哪一部类似黑幕？他作《安娜加来尼》，那并非写“妇女之黑幕，”骂“朝秦暮楚之贱货”。作《黑暗的力》，也不是写“下流社会之大本营”骂“殊可诛也”，却别有一种深挚的社会的意义。黑幕只是说社会上的琐事，何尝提出什么问题？例如说“娼妓之黑幕”只说娼妓骗钱，与《青楼梦》等同一意思，何尝对于娼妓问题——世间如何而有娼妓，以及如何解决等——说一句话呢？至于劳动者与资本家的冲突，同盟罢工这种事情，在未有工业的中国，何从层出叠现，黑幕又何从写起？所以要将社会主义与黑幕拉在一处，实在拟不于伦。世上许多名词，一入中国，往往意义还未分明，便浑身染的漆黑。从前梁任公说，社会主义是志在“夺富人之田而有之”，黑幕家冀北慵夫叹息“世道日衰，纲纪日坏”，汇记逆子忤亲之事，“聊示儆戒”自称“系社会主义”。写一点社会现象，自以为即社会问题社会主义，虽然将黑幕“渡”到社会主义，但不免过于奇怪了。如托尔斯泰式的社会主义人道主义的著作，非但黑幕够不上这名称，就我所知的中国新旧小说里面，也遍寻不得，因为中国文人，明白这社会主义是怎么一回事的，还极寥寥呢。至于文人天职“有闻必录”，写出社会罪恶，教人看了，生起“恻隐之心”，这几句话，也不甚确。难道社会主义是纯从恻隐之心发生的么？只是旁观的人看得他们可怜，发心要救济，不是因为切肤之痛，为救济自己和人类起见而发动的么？有闻必录，是从前报馆主笔的“口头禅”，近时听新闻学研究会的讲演，才知道殊不尽然。倘这所闻的事与社会无甚关切，也不必录。所以略有价值的报，关于个人的私事私德，多不揭载。黑幕家有闻必录的天职，实在不知道他从何处得来！“信手挥来，有闻必录”虽然合于他的“社会主义”，但与那“客观的观念”和“实验时代”的精神，又如何相容呢？真教人难解了。

第三，黑幕与人生问题。关于这问题，最近有《新潮》第一期里的《人生问题发端》和《新青年》五卷六号《人的文学》可以参考，现在也不再说。杨君的主张，却很别致，与我们不同。我们的意见，是先要考究人是什么东西，与人类关系如何，对于自己及人类应该如何。有了这个解决，才好起手做人。杨君却将人生问题，止限定了“生存权”这一条。这求生意志，原是生物共有的事。不仅人类为然，人类也未便以此为全人的目的。至于这权利，原要自己保障，不能靠社会救恤。若因社会不救

恤便可打劫拐骗，恐怕既非社会主义的精义，也非人生问题的正解。原文说“作罪恶的魔鬼”，又说“作一点不法的行为，社会上也不能说是我们的罪过”，不知究竟是怎样一个意思？我想近代欧洲文学虽然保障人权，宣传革命精神，却不曾说，Silesia的织工们受了厂主的虐待，可以去打劫木匠的家财，拐骗裁缝的妻女。因为外国人头脑较为清楚，无论思想如何激烈，总有条理，绝不会误认人生问题的极致是在大碗酒大块肉，说作罪恶的魔鬼没有罪过的。以上是关于“食”的问题，还有关于“色”的一面，杨君虽然未曾说及，我从黑幕上略略检查，加以讨论。女子问题在近代人生的文学中，占有极大的位置。虽然瑞典斯脱林堡丑诋妇女，但世上对于这一点，多不佩服，因为他所描写的那种母蜘蛛式的女人，并非实际上所有。中国文人却都是这一类意见。黑幕中批评女人的话，除上文所引之外，又说“天壤间最多情者是妇人，最无情者亦是妇人”，“古人谓女子为杨花水性，岂无所根据而来者”，“余前不言乎？女子如乱风杨柳，毫无定见”这一种昏乱意见，随处皆是，可谓毫无人气。《新潮》第二期《对于旧家庭的感想》中质问得好：他们以女子为恶性的人类，“为什么不将女子放诸四夷，不与同中国，却要与之合居一家庭呢？”他们以为欺骗女人，是男子的天职，至于女子的天职，只在受这欺骗与挨骂。譬如某甲骗了乙女，在某甲是正当，乙女便是“杨花水性”。如乙女不受骗，可以免得骂了，在某甲却仍是正当。这是黑幕家的两性问题的意见。试看欧洲各国，有这样人生问题么？吴稚晖先生说中国人“真不拿人当人”，可谓十分精确的话。中国男人不将女子当人，实因自己还未明白是个“人”，人是什么东西的缘故。这样连“人”的意义还未明白的男子，怎配讲什么人生问题？

第四，黑幕与道德。我的意见以为小说对道德这问题，是不成立的。因为近代写实小说的目的，是寻求真实、解释人生八个字，超越道德范围以外。就是托尔斯泰所作主义的小说，也只是在宣传人道主义上，含有道德的意义，并非用孔丘的贞淫兼收，褒贬并用的方法，来维持当时的道德。杨君却把道德的意义，解作劝诫，则《玉历钞传》《坐花志》果，不可录，《太上感应篇》疏证，种类很多，看了大可“长进我们的知识，指导我们的迷途”。可惜如此办法，也终不能进德迁善，试看孔丘删《诗》作《春秋》，到了现在，还有黑幕里那样情形，便是一个例证。杨君又说促进道德的积极的方法，系用“古时的格言嘉谟，来感化人家”，一面又消极的用易卜生、萧伯纳等的著作，“激动人家，改过迁善”。这样折衷至当的办法，虽然很是周到，古今中外，都已通融；但我仍然有点疑惑，不知近代“西哲”与中国古时先贤两面的意见，究竟能否相合？譬如《颜氏家训》里那些儒佛调和的意见与易卜生的“一切或全无”的主张，如何相容；又如娜拉那样的行为，与宋儒所说的夫为妻纲，“饿死事小，失节事大”的话，有无冲突？我想天下总只有一个真理，决不能相反的两面，各各不错的。

中国人学了生理学，明明听过身体的构造，却依旧相信“丹田”的热气可以升到脑里，钻通颅骨出去，正是一样的笼络思想。其实新理与旧说，宋儒与易卜生，断然和会不成；反不如权且站住，仔细一想，觉哪边较有趣味，便直往哪边走。信西哲的便听西哲，信先贤的便从先贤，倒也直捷畅快；比信从大官遗老的不冷不热的折衷说，胜得多了。

通俗教育研究会攻击黑幕的话，有几处我却以为很对。“无非造作暧昧之事实”这一节，说的理由十分充足；尤其切实的，是“名为托讽，实违本旨”的两句。他们做黑幕看黑幕的人，岂不借口于“托讽”么？但他的实际，却正与这本旨相背。如黑幕“满口总说万恶淫为首”，试问中国哪一部淫书不是这样说的？这正是“此地无银三十两”的办法，谁会受他欺骗呢？杨君又将黑幕的猥亵话，去比莫泊三的小说，这正如将春画去比解剖图，还题上佳名，说这是“生命之起源”呢。我先已说过黑幕不是小说，所以同写实小说虚实的比较，也以为不能成立。据杨君的话，仿佛说黑幕是纪实事的书，但也有一点附会，不过因用意不错，不必计较。照此说来，便的确是一种《劝诫近录》之类，一种善书了。既是善书，便不能比左喇、莫泊三一派的小说，也不能比易卜生萧伯纳一派的戏曲。

“黑幕小说，这时候人人都要唾骂。过了二十年，个个都要恭维。”这话十分可怕，令我几乎不能自信其目。但仔细一想，现在这时候，男人还想炼气，打拳，复辟，女人还要裹脚，这是什么社会？二十年后恭维黑幕，也是能有的事。只可怜那一班欧洲文学家硬被捉来配享，真可谓不幸之至罢了。我情愿人说中国现在没有新文学，决不愿人将黑幕献出，说是欧洲写实小说的一种新潮流。因为一片白地，尚可播种，若满田生了盘根错节的荆棘，那可真无法可想了。

我对于通俗教育研究会的劝告，也有一点不满，便是这劝告，殊属多事。因为我想这黑幕的发生，是中国社会自然的趋势；社会上对于这黑幕的需要与供给，决非偶然的事，一篇文告，有什么效力？他们那班黑幕家，怎肯听人劝告？即使听了，黑幕也不做了，仍于社会毫无益处。因为那些做黑幕看黑幕的人，依然存在，他们的思想也依然如故，将来自有别一种“欧洲写实小说的新潮流”出现。试看某报黑幕废止之后，不是又出了《新魔术》么？譬如一个害梅毒的人，全体组织都有了毒，如今说怕他传染，劝他割去脸上的小疮，补上鼻子；无论这事十分为难，即使勉强办到，也仍然是一个梅毒患者。中国社会的情状，正是如此，所以我说不必劝告。至于办法，则若无六百六对症药将他医好，唯有候其以天年终而已。

我以上将杨君开宗明义的四条问题，一总答一个“否”字；却别写出四条答案如下。

第一，黑幕与现代中国所谓“文学”的潮流相合。因其为全国“文人”之结晶的著作，公认是古今最好小说。

第二，黑幕与现代中国社会的思想潮流相合。因其顺应社会的需要，迎合社会的心理。

第三，黑幕与中国所谓“人生”问题相合。因其代表一般人的“人生观”。

第四，黑幕与中国所谓“道德”不相冲突。因其标榜劝诫，与善书淫书的宗旨相合。所以我下一个断定：黑幕是一种中国国民精神的出产物，很足为研究中国国民性、社会情状、变态心理者的资料。至于文学上的价值，却是“不值一文钱”。

附注一，有几种书，虽然自称黑幕，其实却系《官场现形记》一流的小说。不过因黑幕的声名大了，便赶紧冒牌，希望多卖，当然不能归在一处，所以文中也不论及。

附注二，我对于杨君的意见，几乎完全不同，但其中几节，也很以为是。如说丑处应该公布这一段话，我在《论黑幕》末节，也曾说及。唯柯南达利却又非纯粹写实派文人，研究侦探小说，也看不出别国的内幕。所以“天下的老鸦一样黑”这比喻，实是不确。中国的坏处，未必与外国相同，便是老鸦原来也非一样，有全黑的，有白项的。此虽小事，也足见中国旧说的不可靠，决不能与新的动物学折中的了。

八年二月十五日



## 近代戏剧论

美国 高曼女士 (E. Goldman) 著 震瀛 译

社会一小部分，久已不满意于今日之制度。压力愈重，则反抗力之兴愈速。且愚蒙之辈一旦醒悟，则举世界人之思想举动，莫不一变。社会与个人表示其生存之价值，渐次不同于往昔矣。

近代思想之传播，不仅一派之文字所能成功。艺术文学上所表示之人生观，范围更为广大。故近代戏剧描写社会之弱点，较之它种文字，其功用亦特大也。

画家美拉 (Millet) 之描写社会，极为淋漓尽致；唤醒社会之愚顽，其力甚伟。其形容农民之惨状，惕目惊心。对于社会缺憾之注意，尤无微不至。天然之物产本甚丰富，而农民终日劳苦，不得一饱，其惨状何可胜言？麦耶 (Meunier) 之理想，在描写劳动界之联合，及矿工之协助以拯救其伤亡之侣伴。麦氏以其卓越之天才，形容奴隶之社会，传播革命之精神，其文字之功甚伟。

近代文学之革命潮流，诚为警醒愚蒙之利器。观乎都介纳夫 (Turgeniev)，陀思妥夫斯基 (Dostojevsky)，陶斯道 (Tolstoy)，安特来夫 (Andrejev)，哥尔基 (Gorky)，威德曼 (Whitman)，爱马生 (Emerson) 等，可以知矣。其著作中莫不含有入道之情感，而希望社会之革新。戏曲之势力尤大，为自由思想之萌芽，传播新思潮之利器。

余之论戏曲如此重要，诚非过当。若考察世界各国之新思潮，其发达之程序，足以证明戏剧之功效。盖戏曲能使社会之真理大明，非其他各种文学之功用所能及。唯俄法两国，不在此例耳。

俄国平民，处于专制政治范围之下，晓然于社会之情感，思所以改革之；以人民智育之发达，决不容于残暴之专制政体。陶斯道契诃夫 (Tchechov)，哥尔基，安特夫之剧曲，大为社会所欢迎，盖以描写国民之生活与竞争，为俄人所欲闻者也。但其功效之影响于他国自由思想者，较之已国尤为重要，政治使之然也。

《黑暗之力》(The Power of Darkness) 及《夜店》(Night Lodging) 两曲，其影响之大，难以尽述。陶斯道诚属耶教之徒，乃其著作反足以为近代耶教组织莫大之劲敌。

陶氏以其天才，描写黑暗之威力及耶教之迷信，惨无人道，莫逾于是，其效验之大，远非其他文字所能几及。无知之民，被诱而为种种罪恶，耶教之会不能辞其咎。陶氏唤醒人类之良知，及不平之气，功莫大于是矣。

哥尔基之《夜店》对于社会问题，意见与陶氏曾无少异。无知小民，被驱于忧患及罪恶，几无一线之生机。其惨无人道、流离失所之境遇，随地皆是，不仅西伯利亚一地为然也。

法兰西一国，为自由而竞争，无时或已，为近代自由思想之渊源，故不必尽赖剧曲为醒群之利器。唯佳剧亦甚伙多：如白利奥（Brieux）之《红袍》（*Robe Rouge*），形容司法之极端腐败；而马尔堡（Mirbeau）之《物之为物》（*Les Affaires Sont les affaires*），描写金钱之势力，使人类之灵魂受无限之痛苦。法国研究社会问题之文字范围极广，然其中剧曲亦占其一部分。

其他如挪威、瑞典、丹麦、英、德、美诸国，虽其程度略有等差，然剧曲固属历史上传播自由思想之利器也。德国二三十年来，哲人达士，以其不朽之文字，灌输人类平等博爱之真理，使痛苦之平民猛然醒悟，即其一例。近代社会主义，为极大之革命潮流。处此惨无天理之制度之下，平民一线之希望，全在于此。而今日所谓有教育之人，反毫不动心；其对于革命潮流，不过视为平民不守本分之怨怼；以为平民因无教育而作乱，应以刑罚制止之，否则恐其足以危及社会也。

“安守本分”为“有教育者”之常语，彼辈不知何以处此物质文明之世界，不知千万之平民，仍颠连无告也。以今日之奢华，诚不信尚有其他人类之无希望无意志者，可怜无告，犬马不若。此等惨状，英法战争之后，德国尤甚。彼以其战胜之功，目空一切；以歌功颂德之文章，为忠君爱国之论调；更以其穷兵黩武之功勋，荼毒少年之心志，以演成今日战争之惨剧。

是以德国之智育，不能不借赖他国之文学为之助矣。其最著者，有易卜生（Ibsen），左拉（Zola），杜达（Daudet），莫泊三（Maupassant）等，而陀思妥夫斯基、陶斯道都介纳夫之著作，尤为重要。凡国家如无文学剧曲，以描写本国之社会现状，决不足以维系教育之标准，与世界各国抗衡。于是德国之剧曲，亦渐次发达，叙述其国人之生活及竞争。

诃尔兹（Arno Holz）为德国剧曲界之先进，少年英俊，始行描写己国鄙陋之人民。《莎力克格之家庭》（*Familie Selicke*）一剧，文笔畅达，得未曾有。描写社会之迷妄，与夫人民之抵抗力，只图目前之私利，罔计日后之安宁，苟安旦夕，为进化之障碍。此等民族之心志精神，牢不可破，可忧孰甚。

此剧出世，社会大悲，不言而喻。然真理终难泯灭，是以柏林顽固者流，亦以反

对真理之故，为世间所唾弃也。

此种论调，早已弥漫于社会，非待诃氏始然，不过其剧曲之才技，能形容尽致，绘声绘影，非他人所能及。其影响所及，使人民觉醒，不能不考察其境遇之极为不平等也。

苏达曼（Sudermann）之《名誉》（*Ehre*），及《故乡》（*Heimat*），对于此种问题，更加以严重之讨论。余尝谓感情作用之爱国主义，至此已完全变易。德人之心志，足以使其名誉之概念，趋于邪僻，贻害世界。如决斗之成为风尚，牺牲无数之生命是也。著名之文人，多已大声疾呼，群起反对；而《名誉》一剧，尤为痛快，至骂之为国蠹也。

此剧不独描写决斗，且表明名誉之真义，证其非为一定不易之天赋情感。吾人于此剧中，见君，相之所谓名誉，大异于平民之所谓名誉也。

此剧之情节，写一伙伴为其主人谋利远方，生意极为发达，赢利甚巨。其主人坐享其成，富甲一方。其伙伴以远行之故，托其家人于主人；其主人以小破屋居之，而其家人乃感戴不已。及伙伴回家，睹其妹为小主人利诱，致身败名裂。世所谓家庭光荣之里面，如是而已。此伙伴所以痛骂一切也。

《故乡》一剧之精神，形容新旧思想之争竞。写一女子名玛格大（Magda）者，为一副官之女，因反对其父代为择婚之故，致犯不可赦之罪状（欧洲古例），为其亲所弃。此女以其天真烂漫自由之精神，专心致志以谋。独立十二年后，成一大音乐家，驰名社会。后至故乡往见其亲，唯其父固执“亲权”为严重之质问。其女怒不可遏，乃宣布其一生之惨状。当此女图谋经济社会之独立，曾与一学生相识，迨怀孕后，为其所弃。此男子亦在故乡，已为议员，玛格大之父遂逼之使复认其女为妻；议员今又钦其荣誉，即允其所请，唯此时其女已不复从事歌舞事业，并置其私生子于育婴院中。此嗣续上新旧之争，毕露之于玛格大言辞中，痛骂社会之罪恶，牺牲无数女子，散布伪善，适足以增人类之羞。

《故乡》一剧布局之大概，对于新旧竞争，诚非创作；俄国大文豪都介纳夫之《父与子》（*Fathers and Sons*），已先此而言，描写一时代之醒悟。虽苏氏之文笔远不及都氏，唯其唤醒女子问题，诚为革命重要之利器，全因其为剧曲体裁故也。

哈德曼（Hauptmann）为一传播自由急进主义之剧曲大家。最初作一剧，名《日出前》（*Vor Sonnenaufgang*），德国舞台，莫肯为之排演。后得拉星（Lessing）独立舞台之允诺，开演之日，如雷电交至，社会惊骇万状，大梦骤然惊醒。

此剧描写一暴发富户之平生，粗鄙暴戾，唯以酒色为事。其工人之愚蒙，亦无殊于其主人。且叙金钱罪恶，主人工人，均蒙其害。而顽固者流，反责难著者，以为煽

惑后进也。

《织工》(Die weber)一剧开演时，思想家及道德家咸哗然。彼辈之言曰：“何哉！工人固秽朽不堪之奴隶也，何以排演之于舞台之上？其疾病困穷，使人见之不欢。岂足以供茶前酒后之娱乐乎？失当之甚矣！”以饱食终日之中流社会，而参观织布工人之生活，其不乐也无疑矣！真理之传播，如暮鼓晨钟，发聋振聩，自甘暴弃之徒观之，能不恼煞！

此剧之反响，自可预料。其写人生之所以能致富者，定因刻剥工人，不顾他人之饥寒困苦。此种现象，执政者常欲为之保存。诚恐平民一旦醒悟，则知其境遇之痛苦，将有害于社会也。近代剧曲之正鹄，在乎唤醒被压制之人民。此作者之所以形容叙利西亚(Silesia)工人之景况，而表暴之于世。其叙人类以每日十八小时之工作，不能谋一温饱，破屋一椽，衣衫褴褛，加以孩童之号泣，孕妇之哀鸣，凄惨难以尽述，而耶教之恩惠固不及此辈可怜人也。人生之生机及希望，消灭净尽矣！

以作者之奇才，其剧曲之形容人生，无微不至，不仅描写金钱之罪恶，且及个人之竞争，摆脱身心上旧制度之奴隶性。故又作《沉钟》(Die Versunkene Glocke)一曲，叙人生之奴隶性，牢不可破。顽固之羁绊不去，则自由之幸福难臻。非有革命之精神以惊醒之，使之抵抗陋习，则个人及社会之解放，难于实现也。

哈尔培(Mar Halbe)之《少年》(Jugend)，及卫特坚(Wedekind)之《春醒》(Fluhligs Erwachen)，为剧曲中之别体；以他法而描写自由思想，形容孩童及庶人与夫侷促之清教制度(Puritanism)，已臻于醒悟之境。青年男女，为不正当之教育及伪道德所牺牲者，不知几许，遏抑青年之发育之教育，诚足以障碍社会之幸福及生机。社会上所谓慈母，对于其女之年已长成者，仍不使之有丝毫社会交际，更不知其有所谓男女问题，卒之其女不幸夭死，是无异为其母置之于死地；而社会反以为不足怪，谓其体弱而死；以为如是，始于道德，可谓完满也！

此种情节，诚为清教(Puritan)伪道之大打击；加以卫氏之雄才，尤放异彩。今日社会中无数可爱之青年男女，为情而死，其致此之由，莫不由于儿童教育之失当，无以唤起其自觉力。大抵青年男女之罪恶，多由于父母所造成，而父母自身则独莫名其妙；今日之为父母者，莫非此类也。

年来德国有思想之青年男女，从事于男女问题，为自由之讨论，视为必要。言论界中，无时或已。其剧曲影响所及，虽教育界及各学校，亦多设男女卫生一科焉。

北欧诸国，如那威、丹麦、瑞典等，亦无异于德国，文学界中之提倡此问题者，以剧曲为最早。易卜生以前，早已发表于大文豪勃尔生(Bjornson)之著作中，极力攻击世间之不平等及不公道，唯其效力，远不如易氏也。

易卜生之《白兰特》(Brand)、《娜拉》、《社会栋梁》、《群鬼》及《国民之敌》等剧，以近代人生之真义，打破往昔之迷梦。读《白兰特》一剧，而知近代宗教之概念，不过为世间之一旧理想。而宗教之原意，亦不过人类博爱之原理耳。

易卜生嫉恶为仇，对于社会一切罪恶，莫不揭破其黑幕，尤肆力攻击社会所维系之四大恶：其一，为今日人生一切之诈伪；其二，为传播道德法律，牺牲之无益；其三，为世人崇拜之物质精神；其四，为顽固之死之势力。此为易氏剧曲之主旨，而以《社会栋梁》、《娜拉》、《群鬼》及《国民之敌》四剧为最著。

《社会栋梁》乃攻击社会之组织，支持于枯朽之栋梁；其表面上金色辉煌，无丝毫之瑕疵，唯其内容则不堪问耳。此剧之情节，以一领事，而执社会经济事业之牛耳，为全城最重要之人物。人民不识其中之诈伪，反为之歌功颂德呼之为仁人；实则攘夺亲友之令名；弃己之情妇，而娶其妹，贪其财故也；假公益之名，图私利之实；终至不惜以人命为牺牲，以破底之轮船，而载客航海矣。迨夫黑幕既破，其卑劣之行为，大白于世，良知发现，忧患靡穷，往者不谏，来者可追，为后人计，为社会计，不能不为积极之忏悔也。唯真理不能以诈伪为之基础，其罪恶之身，已不能自拔。乃世人尚依然醉生梦死，为之表扬也。

《娜拉》一剧，乃易氏为妇人建设其解放之途径之作也。娜拉能醒悟己身之为他人玩偶，并悟其夫其父之待遇极为不平等。其夫罔顾人生之正鹄，而以为妇之道及社会之责望为口头禅，但娜拉已脱离其玩偶之衣裳，发表其完全觉悟之态度。彼知人生第一要义：乃对于己身之责任；知己身为人类之一，无殊于为人父，为人夫者。至于为人妻，为人母之责任，乃人生之余事耳。彼宁见弃于社会，此志终不可移。因彼对于所谓法律之正道，及制度之意义，已怀疑义，不为所欺矣！其革命之精神，在乎反对一切社会制度。故彼果敢而言曰：“吾志万无可移，试观吾与社会，孰为正道。”

娜拉前日之所希望于其夫者，今乃终不可见，始晓然于婚姻之诈伪。其夫反谓人生不可有丝毫损坏社会之现状。其伪善有如此者！

娜拉逃脱其黄金色之藩笼，以独立之新人格，开社会广大之生机。将来男女种嗣自由之真理，发轫于此时矣。

《群鬼》一曲，对于社会之组织，从根本上推翻，不留余地，如迅雷不及掩耳。世界上之剧曲，无出其右者。

在《娜拉》剧中，论断夫妇关系不免之，陋习，其夫对于今日社会之为人夫，为人父之责任，可谓无缺，然此非所以语《群鬼》一曲也。此妇人见其夫之身心，已无可救药，若与之偕老，定无生人之乐趣。且于后嗣遗传问题，尤有危险，失望之余，唯有脱离之一法。彼因求教于一青年之伴侣，为教会之牧师，其职志乃代表天堂，为

灵魂之真救主；故以为人生之知遇，各有不同，应各守其本分，乃遣其女友归于其夫家，使之含羞忍辱，以克尽其为妇为母之职。此牧师谓人生无幸福之可言，其欲求之者，乃革命精神之发现，褻渎神圣，罪莫逾于是，且其以妇人之责，只在于三从四德，他非所计也。

此妇人背负耶教之十字架，至二十六年之久！忍痛负重，无敢稍犯神威。唯对于其幼子，则百计图谋，使之脱离其万恶之家庭，因污浊之空气，大不利于血气未定之青年也。且期此子能干乃父之蛊，仍未脱前人之迷梦。迨乎醒悟，则己身已完全为其夫所牺牲，而其子亦为其父之罪所遗传矣。疾病既深，挽救乏术，噫嘻晚矣！此其所列举今日社会之万恶制度，而痛骂之也。

易卜生此曲，为社会革命之首功。而社会之人，醉生梦死，习为诈伪，甘于暴弃；不唯不感戴易氏指导之功，而乃驱逐之，仇视之，侮谩之，不遗余力。易氏所以不能不鼓其勇气，成《国民之敌》一剧，以解答之。

易卜生于此名著中，对于今日社会腐败不堪之死制度，为之行丧葬礼，而愿其永远不复现于社会之上。处此侷促社会中，而能产生此百折不挠之易卜生为革命之先导，斯诚怪事！斯铎曼博士（Dr-Stockman）亦以一理想家，而爱护社会，无所不至。彼为一镇中浴池之官医，察知其水源之不洁，不唯不能使病人身体复原，且有害游客之卫生。此诚恳之博士，以己之经验与职务故，必须将此事实宣布于世，免使贻祸他人。唯社会之人，只顾一己之私，对于公理卫生，皆可置于不闻不问之列。全城固以民《声报》为改良之代表，而已发民之隐为职志者，今乃亦反对博士之举动，诋为暴躁之理想家，盖恐博士之言一出、其城之声价将减，而于己之私产有损也。

博士坚持其志，不为所动，召集市民，共计其事。其初人民非不乐为赞助，及开会，即为他人利害之说所动，乃群起而反对。曲高和寡，特立独行，且全城曾未肯借一会场为其宣布之所。今幸而得，其结果又若是。市民莫不自私自利，讥笑侮谩，无所不至，且公决其为人民之公敌。以博士之始愿，欲借助于人民，以去此恶物；今乃被逼于绝境，为民之仇。今日社会之公理，已灭绝净尽。其发现之毒菌，一经宣布恐无以广招徕，全城必至失其利益，是以官吏、公民、民党，全体禁止此真理之宣布。社会欲求全城之发达，不惜以诈伪为之基础；而博士之志，则断乎不可摇动“所谓非全有即全无”也。

博士睹兹恶浊社会，欲从根本上解决，为之完全推翻。因人民日夕呼吸此诈伪腐败之空气，必将传染此霉菌！社会之情势如此，不亡何待乎！博士以初入政途，未尝深悉政治之罪恶，彼以为自由之人，不应如狡徒之无行。唯天下之懦夫，乃以一党，一部之私利，置真理于不顾。故党章社约，仅足以窒塞真理之萌芽；政治生涯，常以

颠倒黑白为事；道德正义，亦所不悉；社会所由危险矣。

易卜生四剧，描写群鬼之游荡于此社会地狱，以示今之所谓文化者，不过如是。然易氏之功，不仅此也，其破坏之中，含有建设之能力；不独去此腐败之栋梁，且建筑将来之基础；使人生各能自由独立，改革此恶社会，不致为后人累也。（以上四剧，《新青年》“易卜生号”拙著《易氏传》亦详论之。）

英国自由思想之先导，传播智育上之种子，如哥文（Godwin）、阿文（Owen）、达尔文（Darwin）、斯宾塞（Spencer）、莫理士（Morris）等辈，不胜枚举。其诗人之高唱自由歌曲者，尤为可贵。如莎里（Sheller）、拜伦（Byron）、基兹（Keats）皆是。剧曲界中之势力，亦属可观。现代作者，如萧伯讷（Bernard Shaw）、宾纳罗（Pinero）、格斯威地（Galsworthy）、坚尼地（Kennedy）等，竭力传播自由之思潮，英国历史上所未尝见者也。是以其社会之变迁，亦因之历历可考。视阿文氏之论贫，或读萧伯讷社会主义之作，如《巴巴拉少佐》（*Mayor Barbara*）一剧，则可知贫穷为耶教文化中最大之罪恶。所谓“贫穷使人为懦夫，为奴隶，且能产生疾病罪恶，卑污，刑罚等。故贫穷乃负其完全责任”。贫困既能造成世间一切罪恶，更使人倚赖性成不能自立，任他人之践踏，使社会各种恶制制度，保存不败。萧氏此剧中之救世军，与酒魔相战，使卖糖者损害无数之金钱，亦属人间快事。萧氏结论，写少佐之父，为一制造枪弹者，其平生宗旨，乃以为火药之势力，非公理所能冀及也。其论贫之言，极为痛快。其言曰：“贫穷者，人生最大之罪恶。其他一切之罪恶，莫不有善行为之伴，而其一切之羞辱，以己身较之，亦得称为英勇焉。贫穷足以墟人之城市，置人于死地。凡略尝贫穷之滋味者，若闻其声、嗅其味、见其色，即莫能免于罪戾。精神因之而颓败，终身由是而牺牲。而人类之为罪恶者，亦莫知其故。此一暗杀，彼一窃盗，今日一争斗，明日一冲突，而人不以为怪也。此等事实，仅为人生偶然之缺憾。以伦敦之大，无五十罪有应得之犯人，然其中至有千百万之穷人贱夫，无衣无食，精神肉体，为之戕贼；社会幸福，为之摧残；吾人之自由，为之剥夺。暴虐无伦，稍一动荡，即能驱吾人于万劫不复之地。贫困与奴隶两问题，数百年来，所严重讨论者也。彼既不能以理喻，以言劝，则吾唯有利用吾之机关枪，以歼灭之耳。此乃最终之试验，信而有征，此势力足以推翻社会之恶制度。所谓选举者，儿戏耳！其所更变者，乃内阁之名号，而非内阁之实也。诸君若从军，则推倒政府，可也！破坏旧制度，可也！建其新者，以代其旧，为之创造一新纪元焉！”

世人所以不愿读萧氏社会主义之论著者，无足怪也。除剧曲一门外，萧氏不能传播历史上显明之真理，故萧氏乃利用此一道，以传播革命利器之自由思想也。

劳动界剧曲，自哈德曼之《织工》后，以格斯威地之《竞争》（*Strife*）为最著。



此剧之内容，有两重要份子；其一为工厂之总理，苛刻残忍，固执己见，不肯称为让步。虽工人罢工数月，形势惨切，几为饿殍，彼不顾也。其它为工党之代表，与之相持不下，以其革命之精神，为劳动家谋自由幸福，有死无二。以彼二人之故，致数月未能解决，工人及其妻子，流离失所，其惨状不能尽述。

此剧中写劳动家，衣衫褴褛，知识愚陋，任人播弄，毫无定见。或赞成他人传播宗教思想，而反对革命；或驱逐其联合会代表之宣布罢工之理由者，以馁工人要求之志；亦有赞颂其代表之有毅力者。其团体之散漫，有若是之甚者。此工人所以不易有为，而任人践踏也。

无应变之才，乃今日商战时代最大之罪恶。无论其志愿如何坚决，位置如何重要，时机既至，则不能不牺牲其宗旨，任人处置。彼两人之命运固如是，其各处极端，恐终亦不能解决也。

工厂之总理，为一旧思想之人物，固足以阻碍社会之进化，非吾辈所赞同。然其宗旨始终不变，其毅力固足嘉也。较之假公益以图私利者，犹为胜之。而横征暴敛者，略解私囊，以尽公益。或对于青年女子，设一工厂为之栖留，以为蹂躏女权之预备，而他人反为之颂扬，其手段之卑劣为何如乎？唯此工厂之总理，以其堂堂正正之旗鼓，为工人之敌，而不以狡猾伎俩出之，尚不愧为有价值之敌党也。

工党之代表，以全力对付之，其理想之新颖，且以道德精神及革命精神为之副，故有“之死靡他”之概，非至完全成功不可也。

唯两方面之损失过重，难以持久，不得已而让步，使和议成立，而置彼两人之持极端者于不顾，能不为之怵然？此次工党虽未能全得胜利，然敢信将来之劳动家，必有后起者成代表之志。虽预言固非剧曲家之职志，然欲为社会之先觉，则不能不如是，故将来工人之改弦易辙，亦意中事也。

调和资本与劳动之主张，将必归于淘汰，因二者终无和协之日也。欲拯救此社会于专制魔王之手，唯革命精神是赖。将来之社会，定必光明璀璨，造成自由正当之人生，共悉生存之真义焉。

近数年来社会对于刑罚问题，为严重之研究，较之其他之社会问题为甚。舆论界以是为讨论欧美文人，亦专心研究此问题。以历史心理及社会上之观察，对于今日刑罚制度，与夫世人抗拒罪恶之方法，皆谓为倒行逆施，无益于实际，而犯人则皆由社会之罪恶以造成之。欲从根本上解决，则不能不借助于文字。今日之牢狱，尤须改革，此社会之重大谬误，乃发表于格斯威地之裁判（Justice）以剧曲之体裁传播之。

此剧之首幕，为一律师事务所。父子共同执业，其中并有书记数人。是时发现一伪汇单，为其一少年书记所为者；因其恋爱一妇人，而此妇人，则为其夫所虐待者也。



此书记因为其主人所迫挟，不能不自白其罪，谓因欲营救其情人以脱离其夫之苛刻，乃冒险而为此，并哀求赦免。唯法律乃不近人情者，而此少年于是被逮于警察，第一幕至是止矣。

第二幕为裁判所，建筑极其宏伟。此少年今已为囚人，形容憔悴，时年仅二十三。其情人亲临旁听，尤为憔悴。少年以爱彼之故，致陷于罪戾，其痛苦何如耶？故一腔热诚，欲为之拯救。被告之律师，高谈雄辩，历言人类之良知及情感，以及奥妙之社会哲学发挥之，畅言一切，不仅为此伪单而发也，亦不仅为此被告而言也。其根据于社会之觉悟性，深得辩护之本旨，且痛论及今日社会罪恶之源流。彼谓被告不忍见其所爱之人为其夫虐待，而法律又束缚之，使之不能离婚，故不得已而至犯法，非求法官之原宥不可。

法律既背乎人情，而法官乃依据之，此少年之难逃法纲，乃意中事；于是三年之苦役，乃定讞矣。此无知之少年，日处囹圄中，乃悟其自身之为恶制度所戕贼，而法官亦知其不得已而为之，然皆无足以施其技。生今之世，天下几多无知之少年，堕入此严刑峻法中？噫！亦可怜矣。

其后少年出狱，身心上已历受荼毒，额上隐然见罪人之符号，其旧主复回其职任，是可喜也。唯恶消息同时而至，其所爱之人，已因贫而自卖其身，今为他人所有矣。

当此少年之出狱，其禁期固未滿，不过其情人哀求其旧主之恩，复回其职守，使法庭行特赦之例，而彼则自愿与少年永远脱离关系。唯此少年因未娴法律上之手续，致为警察复驱于牢狱。少年绝望乃自投楼下而死，遂闭幕完场。

此剧对于社会问题，功德无量。英国牢狱之革新，诚不容缓。近代剧曲对于此问题，其力甚大，足以警醒社会之良知。然此剧乃其中最佳者也。

坚尼地（Kennedy）之《家奴》（*The Servant of the House*）一剧，尤为社会现状重大之打击。此剧之主人翁，为一下流之酒徒，而为社会所唾弃者；然不惜牺牲一己，以惠同群，犹为士流所不及。劳动为社会幸福之救世主，已为众所共认；而此狂徒，亦能明确解释劳动之特色，并大有功于社会，斯识难能可贵矣。

美国之剧曲，犹在幼稚时期，其描写人等，毫无效验。幸而文学界对于剧曲之事，极表同情，虽取材于外国者，亦重视之，其一线之希望在是矣。

美国独一无二之完美剧曲，为华尔特（Eugene walter）之《捷径》（*The Easiest way*），此剧描写纽约城之生活，别开生面。形容社会，如一明镜，其价值特色，乃在是耳。纽约城中最流行之社会病，在乎取巧；贪目前之微利，罔顾人生之正鹄，致为真理正义之敌。此剧善能表现此种情状。其次则形容女界之醉生梦死，惨不忍闻，其针砭社会，以此两事为特色。

社会之罪恶，虚耗人类之精神；而金钱之罪恶，乃驱世间可怜之女子日夕以求夫为事，视为一生之正鹄，以家庭为生活立足地。次则又驱世间之男子甘执贱役，以谋温饱也。又有其他之恶制度，足以制女子之死命者，娼妓问题是也。女子名为人妻，实无异于娼妓，其所恃以图存者，乃为男子之玩具耳。故今日之万恶社会中之男女生活，舍盗与娼二者之外，几别无所有也。

此戕贼人生之制度，惨无人道，使女子尽为寄生，无人类之精神，其视为人生捷径者，乃为妓妾耳，而社会之心理，则又视为天经地义也。

其他剧曲之传播自由思想者，日前加增。其彰彰在人耳目者，如克黎（Charles Klein）之《第三级》（*The Third Degree*），巴达生（Medill Patterson）之《第四级》（*The Fourth Estate*），与夫克鲁遮（Crutchers）之《一人世界》（*A Mans world*），皆足为美国剧曲界发达之表征，而为发表今日社会罪恶之利器也。

## 世界语问题

凌 霜

世界交通，地球越缩越小，科学文物渐趋大同。但是各国的言语不下数百种，虽极聪明的言语学家，最多也不过懂得数十种。如今在大学或高等的毕业生，于本国语之外，也仅能懂得三四种。这三四种中，未必能一一说得通，写得通。其他未受过高等教育的人，更不消说了。所以识拉丁文、英文、西班牙文的博士，到了俄国，便须一个通法文的人来做他的翻译。

这不过举一条简单的例子，若是说起理由来，世界言语不通，对于人类感情上、知识上的阻碍，说几天也说不完。因为这个缘故，所以从十九世纪的下半期直到了二十世纪我作这篇文章的现在，天天有许多学者在那里讨论统一世界言语的问题，但是这个问题，很难解决的。有许多人想用现在最通行的言语来当世界语。拉丁、希腊都是死语，不便说话的，不必说了。法文、英文在世界上最通行，最有势力，应该任择一种来当世界语。反对派就驳道：“你们主张采用强国的言语来当世界语，别的国未必肯从，那么看来，这种办法，不免弄成国际上的争辩了。究不如采取一最小国的言语，如 Norwegian，它本国的人口很少，自不会闹起风潮。还有一层，这种文字的构造，比那法、英的简单得多，我们应该照这样行才是啊。”

这种办法也不行的。为什么呢？据我说来，那威人所以容易学 Norwegian 的缘故，因为他们从小的时候，已经懂得许多土语，才学它的文字，可见得 Norwegian 本身，并非易学的。中国的方言，各地不能相通，但广东人到北京仅六个月，便能说“官话”。若欧洲人学中国“官话”，非有三年的工夫，恐怕不能说得清楚。但是欧人以为中国语的构造，还比那 Norwegian 简单一点。况且 Norwegian 的字母，参差得很，有许多不发音的。它的文字，有许多是由作文的人，任意砌成，并不依着文法去做的。这样看来，无论哪一国哪一种的“天然语”（Natural Language），都不能用作世界语的。（详见 H. Sweet, *Practical study of Languages* 六六页）

天然语难学的缘故，因为它的文字，有许多无理的变化，所以我们想用它来表示

思想，就有不完全之弊。它的单字的语根，许多是从习惯上武断得来，与那声音意义一点也没有关系；虽每种言语里头，都有一部分依着文法去做；但是文法也有许多例外的，有种种的歧语成语，和字性无谓的分别，所以我们学一句话，它的文法是这样，到了学别一句话的时候，又要变化了。

我们见得以上种种的困难，所以想统一万国的言语。假使人人公认英文或法文来当世界语，这些文字不发音的缀字，不但要废掉，它的文法上的困难，如英文的 Shall 和 will，法文的 avoir 和 etre，也应该去掉。字根的数目也应有一定。它的意义，不可有歧异和混乱的弊病。它的字根，更当用单音，将一切拼音困难的地方去掉才是。（参观 H. Sweet, Universal Languages）

应用这几种原理，所以有人造的世界语出现。一八八〇年，德国南方有一位教徒，叫做 J. M. Schleyer，创了一种言语，叫做 Volapük，这是世界语的起源（考一六六一年有 Dalgarno 造 Arssignorum，一六六八年又有 Wilkin 造 Real Characters，均未成功）。它的字根，许多是从英文改变成的，拉丁罗马的字也不少。作者采取的时候，完全用个人的意思，将旧字改了单音。如 Volapük 一字，就从英文的 World（世界），Speak（语）两字集合而成的。它的文法上的附属位（genitiv），牵动位（Dativ），被动位（Akkusativ），都用三个正音 a e i 来做表示。至主动位（Nominativ,）就依原字不变。复数加 s。形容词语尾为 -ik。动词之位次（persons）就于语尾加代名词 ob（我），ol（你），om（他），复数加 obs（我们）等文，来做分别。至于时候（tenses）和反格（passive,）就用语头（prefix）来做表示，语气（mood）就随位置的次序，用语尾当表示。它的文法的构造，大半是德国式，我且抄几句供大家看看：

Lofob kemenis valik vola lolik, patiko etis peknlivol, kels konfidoms Volapüke, as bale med as gletkün netasfetana.

（译）我爱世界的人类，而尤爱他们信 Volapük 能联络各国的文明人类。

Volapük 的构造虽不得当，它的历史倒很有趣味。它初出世的时候，只在德国南方传播；过了四五年，渐渐侵入到法国；又四五年，欧洲各国学他的人，一天比一天多起来。当 Volapük 第三次大会于巴黎的时候，各地方的会所，总计有二百八十三处。学它的人，有一万万人。会中的差役，也能说 Volapük。这种世界语，人人以为一定有成功的希望了，哪知它分裂的时间，比那传播的时间还要快十倍呢！它为什么缘故会分裂呢？原来学这种言语的学者，要把它完全为商场之用，又主张它的文法和单音的字，要改成简单些；始创家反对此举，于是一般学者和它的意见一天比一天深了。一八八七年，Volapük

第二大会组织的学院的院长，也要将文法从根本上改变，各人的意见，不能一致。直到了一八九三年，俄国有一位叫做 M. Rosenberger，被举为该院院长，才将它改造（成）一种新的言语，叫做 *Idiom neutral*（中立语），那 *Volapük*，就算完全消灭了。

*Idiom neutral* 是 M. Rosenberger 所改造，但是集合这功劳，还当归于环球语万国学院（*Akademi international de lingu universal*）。这个学院，系由一八八七年和一八八九年的 *Volapük* 大会造成的，如今又变了提倡 *Idiom Neutral* 的机关了。*Idiom Neutral* 的字根，多从英、法、德、俄、西班牙、意大利、拉丁（文）采来的。它的文法，完全用罗马文做基础。它的字，许多是法文，如问话用 *eske*，是由法文 *est ce que* 等字集合做成的。又如“最高级比较”（*Superlative*）的 *leplu*，实由法文 *le plus* 两字做成的。它的文中没有“定冠词”*bestimte Artikel*）。又有音同而义不同的字，如 *kar* 为“车”（名词），又可用做“可爱”（形容词）解。有歧义的字，如“哲学”为 *filosofi*，用做抽象名词，又可当做复数具体的名词。这是 *Idiom Neutral* 最缺点的地方。若是从结构上看起来，比那 *Volapük* 又容易得多。我们将下列的话，和上列的 *Volapük* 互相比，便知道了。

*Idiom Neutral es usabl no sole pro skreibasion, me et properlasion.*

（译）“中立语”不特便于书写、也便于说话。

以上两种世界语既是这样。我更要将现在最通行的 *Esperanto* 的构造说一说。

*Esperanto*（原意为“希望者”，日本人译为“世界语”）初发现于一八八七年，这时 *Volapük* 恰在衰落的时代。始创家为波兰医生 *Dro. L. L. Zamenhof*，一八五九年，生于 *Bielostok*。这城里的居民，有波兰的、日耳曼的、犹太的、俄罗斯的、各人操着本国的口音，所以语言一有误会，就闹个不了。*Zamenhof* 是一位慈悲的人，见了这个样子，就立志要造成一种言语，使大家的意见可以相通。他在大学的时候，懂得德、法、英、俄、拉丁、希腊的文字，所以 *Esperanto* 的字根，也是从这几种文字采来。它的字根的数目，据《*Esperanto*》（*Universala Uortaro*）字典所载，不过二千六百四十二个。至于各国通用的字，如 *Poezio*，*telefono* 还不在于内。因为这种字根，学者自己可以容易认识的。每一字根加以“语头”或“语尾”，便能变出许多字来。如“友”的语根为 *amik*，末加一 *o* 字，就成为名词 *amiko*，再就它的前头加一 *mal*，就成“仇敌”，再加语尾 *in*，即成“女仇敌。”这是 *Eeperanto* 不需许多字根的缘故。

它的拼音，是很容易的，我不必说了。它的文法用一天工夫，就能完全学会。因为它是很有规则的言语，所以如此容易。如名词语尾为 *o*，形容词为 *a*，复数加 *j*，受事格加 *n*，一说就明白了，举例如下：

	单数	复数
主格 nom.	la bona patro	la bonay patroj
受格 Akk.	la bonan patron	la bonajn patrojn

它的冠词，无论单数、复数、男类、女类、什么格，都是，用一 a 字。动词不定式 (infinitive) 的语尾为 -i，现时用 -as，过去用 -is，将来用 -os，假定用 -us，命令用 -u，它的兼词 (Participle) 的变化如下：

	主动	被动
现在	-anta	-ata
过去	-inta	-ita
将来	-onta	-ota

它的相关代名词 (correlative pronoun)，共有四十五个，似乎很难记忆，但因为整齐的缘故，也没有什么大困难。举例如下：

	不定	c 个别	K 疑问关系	NEN 否定	T 指定
品质	ia 某种	cia 每种	kia 何种	nenia 无种	tia 彼种
缘故	ial 某故	cial 每种	kial 何故	nenial 无故	tial 彼故

它的章法，也不算难，兹举托尔斯泰《致中国人书》首节，便知道了：

Letero de Leono Tolstoj lahino. Estimata Sinjoro: La vipo de hina popolo ciam tre interesis min, .....precipe la hinan religian sagon-librojn de Konfucio, Mentze, Laotze kajiliajn komentariojn.

(译) 可敬的先生：中国人民的生活，我常常见得很有趣。中国圣人的书，如孔子的、孟子的、老子的，我更喜欢的了不得。

以上三种人造的世界语，Volapük 早已衰落了，我们不必去理会它；就 Idiom Neutral 和 Esperanto 两种中，我们应该承认哪一种当做世界语呢？这个问题，很难回答。但我们将它们的构造互相比较，觉得 Esperanto 的优点，多过 Idiom Neutral。况且 Idiom Neutral 的字根，天天有改变，Esperanto 是有一定的。这是 Esperanto 胜过 Idiom Neutral 的第一层。我们试将学这两种言语的人的数目来比较，究竟哪一边占多数，就中国来看，学 Esperanto 的人，最少有一万，学 Idiom Neutral 的人，我没有听说过。我们又看哪一种的成绩多一点呢？试将各大书店的图书目录拿来一看，我们看见 Esperanto 的书不少，Idiom Neutral 就绝无仅有。这是第二层。我因为 Esperanto 有这两层优点，所以主张世界语当用 Esperanto。如今欧战完了，什么“国际联盟”“万国国会”“永久和

平”的声浪，震动我的耳鼓。我以为世界语的重要问题，也应提出来讨论讨论才是啊。现在反对 Esperanto 的人很多，他们最大的理由，大约有两种：

（一）Esperanto 的构造，完全是依欧洲的语根造成，与亚刺伯、中国、日本的言语无关。Esperanto 怎么能当做世界语呢？

（二）现在的言语学已经很发达，各种言语的文法，比较得很清楚，故无论何人，不懂得言语学的，就不配创造一种新言语。

照第一条说，若能有一种言语，既合欧洲的，又合东方的象形文字；我是中国人，自然也很赞成。可惜如今中国的先觉，要将汉文废去，或主张改成 Romanized Chinese，这个问题，自然没有什么价值了。

第二条问题，倒不能难 Dro□. Zamenhof，因为他虽非言语学专家，但研究言语是很精的。P. Kropotkin 说得好：Men of Science invent no more, or very little. ……the attorneys, clerk Smeaton, the instrument-maker Watt……were as Mr. Smiles justly says, “the real makers of modern civilization……” It was not the theory of electricity which gave us the telegraph, ……even the empirical knowledge of the laws of electrical currents was in its infancy when a few bold men laid a cable at the bottom of the Atlantic Ocean, despite of the warnings of the authorized men of science (see P. Kropotkin; Fields, Factories and Workshops P. 398 ~402)

作者对于世界语的意见，虽然如此，但恐怕不确当的论点不少，极望当世的学者细心去讨论它一下子。给我们好走一条平平正正的道路，这是作者最大的希望！

# 真正永久和平之根本问题

李次九

去兵——和平会议之唯一问题为去兵。

不愿中华民国国体巩固者必反对去兵。

不愿中华民国国民得真正永久和平之保障者必反对去兵。

不愿我国国家与国民在国际上同享真正永久和平者必反对去兵。

不愿远东真正永久和平者必反对去兵。

## (一) 和平与兵绝对不相容

本年十二月二日，美、日、英、法、意五国公使承其各本国政府训令，向南北首领提出希望和平之劝告。我南北军阀首领皆悟国内和平之不可再缓，双方由暗昧疏通而入明白表示之途。是一月有余、悬而未决之和平会议问题，今已成为必现之事实，可以不必再费研究。我诸友邦居先进之地位，根本扑灭扰乱全世界和平之德意志军国主义，为此后全世界人类之永久和平立坚确不拔之基。而我远在东亚之新建民主国，于飘摇风雨之中，亦竟大受其赐有同进永久和平之域之机，此诚应大大觉悟大大感谢者也。

唯此次世界和平事业，人每谓出于协约诸友邦人类自卫之公共智力。余则谓当基于美大总统威尔逊本于人道正谊一月八日和平宣言之第四条精诚，而后和平乃有永久之确实保证。

吾人试一翻世界战史，每一次战乱之结果必有一次和议。迨前期和议甫成，而次期战乱之因，亦即种于此和议之中而不自觉。远且不论，其在外国者，如拿破仑之胜意，缔结吉尔西脱条约限制德之军备，不为不严；卒使德于所被限制之军额中成全国皆兵之征兵制。近之则酿成普法之战，远之则酿成今始和平之世界战。其在国内者，如辛亥革命，上海之和议成绩实质上不过将“清朝”二字改作“中华民国”四字（清室优待条件亦是上海和议之产物，实开世界革命史上最可耻之先例）。于中华民国建立



后国民应享之和平幸福，不特一事不提并且一语不及，反使一般拥有制服强盗之头目，利用革命战争之机会，今日招兵，明日借款，招兵愈多者则得款愈多，因得款愈多而招兵者亦愈求其多。袁世凯者特代表此种和议之一产生物耳。

我民国七年之间，所谓讨袁之战、所谓护国之战、所谓护法之战，在战期中，我国民实在牺牲之和平幸福，固一一可以指数。战期一了，双方头目仍是各放手段，借款招兵以作下次牺牲国民和平幸福之备。此种和议吾人直可称为双方头目结算其本期牺牲国民和平之数共得若干，以预算下期牺牲国民和平之数尚可得若干之一种协议而已。我国民苟非目盲耳聋心死者，但就国内此七年间经过之眼前实例而下粗浅之观察，即可以断定兵之为物实破坏和平之一大祸根；并可以断定此后和平之果得永久享受与否，仅卜诸兵之存在与否而已足。余更请以直捷痛快之语普告我希望享受永久和平之同胞，彼主张议和亲任议和之人，如不肯明白议决去兵问题，即是包藏下次牺牲同胞和平祸心之证据。语曰：“除恶务尽。”又曰：“野草烧不尽，春风吹又生。”如我国民对于此次和平会议，仍一任议和当事者将辛亥老文章抄录一过，唯有快快预备，多多预备，恭候下次率领制服强盗之头目来尽量牺牲之一法。

## （二）中华民国无设兵之必要

近有一种论调，如曰废督军也，裁兵也，划军区也，军民分治也，枝枝节节似于兵之为祸已有所觉。其所以不敢从本源上一刀便斩绝者，盖易动浮面感情之“国防”二字，犹足以夺其气而关其口。吾人既主张去兵，若不将此缘于“国防”二字而发生之谬见尽情拆破使无潜伏之余地，则后患之来仍未已也。

余尝闻欧战以前，各国军阀每侈言本国国防计划，环顾其国之四周，某处如何攻法，某处如何守法，将一国人民之生命财产统置诸此种计划支配之下，严守秘密，不许泄漏。卒之其计划益周密、益强盛、益优先如德者，益足犯众怒而失败。而得最后胜利者，反在计划益疏、益弱、益后主张人道正谊之美利坚。是国防二字，已不啻经此亘四年欧战之试验而为下第之受验人矣。

况吾国立于国际之地位本与他国不同。自义和拳骚动以迄于今，十九年之间，有日、俄辽东半岛之战，有日、德青岛之战，依国际上之通例，本绝对无中立之理。彼时袁世凯拥有小站、马厂之众，何尝不以国防自命，乃近在咫尺，曾未一动其敌忾，竟为国际公法创一绝无仅有之中立先例。侈言国防，而至以土地、人民、主权三者立国之要素供他国防之牺牲而不惜，不亦可以已乎。

虽然如上云云。仅就国防立论似乎深慨国防之未尝积极讲求。为引为奇耻巨辱之意，犹不免为国势现状所囿。今试放眼一观我国在世界国际之地位，当深幸我国国防

军之根本未立也。如上所举辽东之战，青岛之战，在战争期内，彼目的地附近数百里之生命财产，固悉被“日俄”、“日德”两军之流弹毁灭，车轮轧辘，马蹄蹂躏。一至战期告终，胜利国敢明白自承者，不过拔去向竖俄国旗而易以旭日旗之地域耳。其暗中自计之势力圈，虽亦着着进行，曾不稍让。然对世界宣言，每每吞吐其词，甚或仍不敢不以尊重主权，尊重领土，一再解释世界友邦之疑虑。以我国国防军如此其弱劣，而强邻有所慑者，是当拜诸友邦均势之赐，而益自觉妄计国防之非。若夫辽东、青岛附近地域之生命财产在此两次战役内之损失，本我国自命为国防军者所习见惯行而恬不为怪者。有兵者固不便引为存兵之据，而无兵者正疾首痛心其有一兵之或存矣。

吾人既明白过去十九年间，我国国防纵绝对消极，因诸友邦均势之局日增强固，而在此均势之中者，虽不能伸，亦不至缩。如一圆周体，其四周所加之力相等，则不俟自力之扩张。而圆体亦自日增于强固。是吾人正当乘时移其对外之力，亟亟图对内之改善，以酬诸友邦代任国防之势。此种意思，吾人稍知外情者无不同具，并非余个人所独有；不过每激于五分钟之爱国热，明知之而不肯明言，谓明言之而耳赤面红，不堪其羞耳。其或利用国人五分钟之爱国热，假国防二字遂其军阀万年之私者，其心乃不堪问。所以余特一再明白说破，意不止在解国人之惑，而实在发军阀之奸。国防之兵尚绝对无存在之必要，则中华民国“兵”之一字，直当退居于历史地位无疑矣。

如国人毕竟嫌“均势”二字不雅观，欲求代以较为堂皇之名装点门面；则继此以往，有美总统威尔逊所宣布之国际联合会在。其和平条件第十四条曰：“确定约章，组织国际联合会，其宗旨为各国交互保障其政治自由及土地统辖权。国无大小一律享同等之利权。”又于本年九月二十八日自由公债开幕时演说其基本问题，末节中有曰：“余愿协商国之政府亦若余之明白直率宣示其国人。”是此后最弱国之利益必能依据国际联合会而达于神圣不可侵犯一若最强国利益之一域。彼向以国防军自雄者，方且自悔多事。我本未设国防，不当借以自慰哉。

或曰，本篇立论之点既基于威尔逊宣布之和平条件第四条主张以去兵保障永久和平矣。其第四条之文曰：“立正确之保障，缩小武装至最低额，而以足保国内治安为度。”所谓缩小，所谓最低额，明明是兵之多少问题，而非兵之存废问题。此种极端之主张，恐不能完全成立。余则简直应之曰：本条之末既明说保护国内治安，明明白白是指警察而言，不待注释而可即解者。可见威氏爱好和平之意，并武装警察之无制限。亦虑其将供好乱军阀之利用。故特以“最低额”三字拔其作乱之本。余之主张仅标“去兵”二字，正患不若威氏立格之严。“极端”云云，非少见多怪，即为军阀道地者也。

### （三）去兵方法

#### （甲）进行顺序。

第一期：由南北陆、海军参谋部组织一去兵委员会，推定委员长一人，委员副长二人，各股委员各若干人，并规定会则。俟和议完成，总统确定，呈请任命批准。去兵委员会成立后参陆海三部即行废止。

第二期：各省区巡阅使、督军、军务会办、护军使、镇守使等一律撤销。由委员会命令各师师长、各混成旅旅长、各独立旅旅长、各舰队长、各领其原有额兵、领舰驻泊于原驻泊地方。于令到一月之内，将士兵姓名、年龄、籍贯、支饷实额、入营年数、入营前职业、退伍后之志愿业、在营舰服务上之惯习与好尚等……炮、枪、弹药、军舰、及陆海营中各军需品之原领额、消费额、实存额，并其产所、购所、领所、与各项名式、使用年数等、均造成详细册表、呈送到会。

第三期：去兵委员会汇齐此项册表。先以省为标准，依其籍贯、作成士兵各项志愿册。复次、审查原送册表中年龄、入营前职业、及在营舰服务上之惯习与好尚等项，仍以省为标准、依其籍贯、作成各项士兵服勤等第册。一面政府于去兵委员会成立之第一期中，即将铁路、航业、电气、采矿、冶金、开垦、畜牧、造林、导河、修筑行驶电车、莫托车之驿道，种种计划，提请国会议决。委员会造成前二项册后，即呈由政府分交各主管部，分配于各项实业机关作为基本工人。

第四期：各项实业计划开始，各士兵出伍服业之际，委员会先期派员携册驰往队舰驻泊地方会同地方官公吏照册详细点收各项械舰、舰则统驶泊于就近通商港、械则统运存于就近各兵工厂，一面并详造册子，分别咨交内务、交通两部保管听候处分。

第五期：兵士已统有业，舰械已处分完了，兵工厂亦统改为冶铁厂、或造船厂、去兵委员会即行废止。其人员除愿改营各项实业者外，统由政府分往各部任用。

#### (乙) 人员处分。

一、陆、海军高级武官。如将、校、尉等，以南北两政府有补官任命者为限。比照各国陆、海军高级官现役年岁制，及其现役俸制，给以停职中半额之年俸，至退役期满为止。（中华民国之建立，已历七年，陆、海军权不啻握于一军阀之手中，并此种一举手即可抄译而定之法规亦不遑抄译公布。中国式之军阀真当羞死。）其已改就文官职，或他项公职者不在此限。

二、陆、海军士兵。统依其志愿，分配于铁路、航业、电气、采矿、冶金、开垦、畜牧、造林、导河、修筑驿道等业。

三、海、陆军学校。由教育部接管改有相当之学校。

#### (丙) 舰械之处分。

一、各种军舰。无论新旧大小、估定价格，先尽量改充远洋近海内河航运。其不堪充航运者，则拨入水警。已损废者，则折价卖入各造船厂改造。

二、各种军械。除小号巡舰用小炮、机关枪、马枪、手枪、并子弹等，检出最低额，以足保治安为度，拨归各省水、陆警察外，其余一概估定价格，存储各海关，或候各省警察备价添购，或听各国备价购用，或竟由各制造厂购做钢铁之料。但存入时须造具详册，交海关所在地领袖领事执管。购取时，亦须先由地方官会同领事签字，然后由关员取出点交。

三、军需中被服一项，为数极巨。应将已制、未制，各分别毛、棉、橡、皮、金、革等类，造具详册，估定价格标卖。供各厂造物或化作原料之用。

#### (丁) 经费之筹集。

我国各项事业，无论消极积极，无论国家社会；一及经费二字，即无不疾首蹙额而叹为难者。但每当此难关不能不过之时，又无不勉强过去者。此种情形，以政府为尤甚。一则由于无预算之能。一则由于外债一途尚未闭塞，无论用何项积极名义借来之债，债权人之诸友邦，债务者之国民，从不加以监督，故亦无不可以移诸消极之浪费。况我国岁出入预算，从未经国会制定公布，国人何由知其详。但见报纸偶尔漏泄，据称三四年级之岁出约六亿四千万，其中补岁入不足之数，竟为三亿二千万之外债，且军费支出实占大半。是偌大之去兵计划如前两节云云者。其必仰给于外债，无容疑也，亦无容讳也。唯吾人于去兵借债问题解决之先，须向债权人之诸友邦，债务者之国民，同时为严重诚实之要求。我国政府借债流用已成惯习，无论何派人物执政，皆不能取信于人。如果仅为一人一家成金之计，不过假公济私，犹可以曲恕之也。乃好乱军阀，借债无算，一面多购杀人利器，一面诱人长好杀之心。过去七年之间，用诸友邦善意之经济援助，以妨碍诸友邦在华之商业进行，犹是浅而易见者。吾人推军阀好乱心之所至，窃恐彼实有深憾于欧洲战局和平过早，均势未破，不能得一野心国殊特之经济援助。根本扫灭诸友邦在华之银团稽核权，以遂其金多、械多、兵多之武力万能主义，而成一扰乱远东和平之急先锋也。吾人主张去兵，实有鉴于此，欲根本遏止军阀好乱之源，内以定中华永久和平之基，外以杜远东破裂之渐。吾国得诸友邦善意之经济援助，已有多次；中以盐税稽核裨益尤多。且去兵借款，表面上固似属于政治性质，而其里面性质，移全国兵力以举办各项增进和平幸福之生产事业，实为经济的而非政治的。是以吾人要求诸友邦仍继续援助，而并严重稽核其用途也。我国六亿之岁出，军费占其大半。而岁入门恰有三亿之外债，可知历年本以外债养兵。唯从前一面增我国民三亿之担负，一面即以我国民之担负杀我身而灭我家。即不然者，此每年三年之债务，永永消费无偿，本利相加，年增一年，恐粉身碎骨，亦永无清偿之日。故吾人特提出去兵问题，以同额之借入，同额之支出，使兵之无业者为有业，使款之无偿者为有偿，多则期以十年，少则期以五年，交通便利，原料充斥，器用宏多，

供全世界之求而不忧不足。且兵非生而为兵者，其乐生之念，本与吾人无殊，不过感于谋生不易，被军阀数元饷银之诱惑，无暇辨别利害，遂轻弃本业，以血肉之躯供军阀杀伐之具，而无自由返耳。吾人既深察其境遇困穷，正当代为怜悯，助其同进永久和平之域。是以吾人要求国民之谅解，忍痛数年，担负此投于生产事业之外债，而求得一永久享受和平幸福之确实保障物也。

本章甲、乙所陈办法，仅就个人思虑所及，疏漏必多，尚望国人共起而详细讨论之。

#### （四）去兵后国内治安之保全

本问题解决后，国内治安之任当完全属于警察。是非亟亟改善不可。

今京师有九门提督变相之步军统领，各省有水陆防营变相之内河、外海上警察及警备队，各县有差役变相之司法警察，有保正变相之催税、报盗窃、报杀伤、协缉罚犯、协搜赃证之无名警察，市乡间又有人民公雇之更夫。试问内务部所直辖、自京师以至大市镇之警察，果何为乎。尤可异者，步军统领不属内务部，而与阁员为同等之待遇。警备队与水上警察多直辖于省长，或竟属于督军，不与单名警察之警察同其行政统系。警察制之自身，尚如是凌乱无序，安望其能保治安也。

今应统称为警备队。京师则直辖于京兆尹，各省则直辖于省长，同属于内务行政统系之下。各县原驻有陆上警备队及水上警察足以保护治安者，即将原驻警察移驻其他不敷保护之县。除交通繁盛市场仍设岗警外其余均择要驻泊，分设巡查。大率水陆交通便利地方当比前消减，交通梗塞地方当比前加增。务以足保治安为度。其原定之警察任务，仍统责成警备队执行。并另设户籍吏，由自治团体选任，定为有给职。由省、县地方税各半支給，使其依户籍法执行任务为警备队之助。

警备队人员之选任：（一）身体强实而有胁力者。（二）性情和平而有判别力者。（三）有法律知识而能确守者。（四）年龄三十岁以上四十五岁以下者。（五）在本省住居五年以上而有自置之不动产，或无自置不动产，而有正当营业之亲类允为保证者。如缺其一，即认为不合格。必如是而后付以武器，可以安心托其保护，不致有变相兵祸之忧。即向来防营通盗、通匪、庇窃、赌博、讹诈诸恶习，亦可逐渐革除。如各市商会愿自设商团，各乡自治会愿自设保卫团，则地方官厅应尽量批准，给以相当之枪械。唯亦宜确实调查其是否仍蹈从前团防雇勇之习，而严其区别而已。

本论专以保障永久和平为主要点。第四章所陈，已为余论。若夫制定警备队各项法规及预算案等，不涉本论范围，一让诸中央政府国会与地方政府议会。吾人但以在野之责任，督促其积极进行可也。

## (四六)

民国八年正月间，我在朋友家里见到上海一种什么报的星期增刊讽刺画；正是开宗明义第一回，画着几方小图，大意是骂主张废汉文的人的。说是给外国医生换上外国狗的心了，所以读罗马字时，全是外国狗叫。但在小图的上面又有两个双钩大字“泼克”，似乎便是这增刊的名目。可是全不像中国话。我因此很觉这美术家可怜。他对于个人的人身攻击姑且不论；学了外国画，来骂外国话；然而所用的名目，又仍然是外国话。讽刺画本可以针砭社会的痼疾。现在施针砭的人的眼光，在一方尺大的纸片上，尚且看不分明，怎能指出确当的方向，引导社会呢？

这几天又见到一张所谓“泼克”，是骂提倡新文艺的人了。大旨是说凡所崇拜的，都是外国的偶像。我因此愈觉这美术家可怜，他学了画，为且画了泼克，竟还未知道外国画也是文艺之一。他对于自己的本业，尚且罩在黑坛子里，摸不清楚，怎能有优美的创作，贡献于社会呢？

但“外国偶像”四个字，却亏他想了出来。

不论中外，诚然都像偶像；但外国是破坏偶像的人多。那影响所及，便成功了宗教改革，法国革命。旧像愈摧破，人类便有进步。所以现在才有比利时的义战，与人道的光明。那达尔文、易卜生、托尔斯泰、尼采诸人，便都是近来偶像破坏的大人物。

在这一流偶像破坏者，“泼克”却完全无用。因为他们都有确固不拔的自信，所以决不理会偶像保护者的嘲骂。易卜生说：“我告诉你们，是这个——世界上最强壮有力的人，就是那孤立的人。”（《国民之敌》第五幕见本志前卷）

但也不理会偶像保护者的恭维。尼采说：

“他们又拿着称赞，围住你嗡嗡地叫；他们地称赞是厚脸皮。他们要接近你的皮肤和你的血。”（札拉图如此说第二卷《市场之蝇》）

这样，才是创作者。我辈即使才力不及，不能创作，也该当学习。即使所崇拜的仍然是新偶像，也总比中国陈旧的好。与其崇拜孔丘、关羽还不如崇拜达尔文、易卜

生。与其牺牲于瘟将军、五道神，还不如牺牲于 Apollo。

(唐俟)

## (四七)

有人做了一块象牙片，半寸方，看去也没有什么。用显微镜照了，却刻着一篇行书的《兰亭序》。我想显微镜的所以制造，本为看那些极细微的自然物的，现在既用人工，何妨便刻在一块半尺方的象牙板上，一目了然，省却用显微镜的工夫呢？

张三、李四是同时人。张三记了古典，来做古文。李四又记了古典，去读张三做的古文。我想古典是古人的时事，要晓得那时的事，所以免不了翻着古典。现在两位既然同时，何妨老实说出，一目了然，省却你也记古典，我也记古典的工夫呢？

内行的人说，什么话！这是本领，是学问！

我想幸而中国人中，有这一类本领学问的人还不多。倘若谁也弄出玄虚，农夫送来了一粒粉，用显微镜照了，却是一碗饭。水夫挑来了水湿过的土，想喝茶的又须挤出湿土里的水，那可直要支撑不住了。

(唐俟)

## (四八)

中国人对于异族，历来只有两样称呼：一样是禽兽，一样是圣上。从没有称他朋友，说他也同我们一样的。

古书里的弱水，竟是骗了我们。闻所未闻的外国人到了，交手几回渐知道“子曰

《诗》云”似乎无用。于是乎要维新。

维新以后，中国富强了，用这学来的新，打出外来的新，关上大门，再来守旧。

可惜维新单是皮毛，关门也不过一梦。外国的新事理，却愈来愈多，愈优胜；“子曰《诗》云，”也愈挤愈苦，愈看愈无用。于是从两样旧称呼以外，别想了一样新号：便是“西哲”，或曰“西儒”。

他们的称处虽然新了，我们的意见却照旧。因为“西哲”的本领虽然要学“子曰《诗》云”也更要昌明。换几句话，便是学了外国本领，保存中国旧习。本领要新，思想要旧。要新本领旧思想的新人物，驮了旧本领旧思想的旧人物，请他发挥多年经验的老本领。一言以蔽之，前几年谓之“中学为体，西学为用”这几年谓之“因时制宜，折中至当”。

其实世界上决没有这样如意的事。即使一头牛，连生命都牺牲了，尚且祀了孔便不能耕田，吃了肉便不能榨乳。何况一个人，先须自己活着，又要驮了前辈先生活着。活着的时候，又须恭听前辈先生折中。早上打拱，晚上握手；上午“声光化电，”下午“子曰《诗》云”呢？

社会上最迷信鬼神的人尚且只能在赛会这一日抬一回神舆。不知那些学“声光化电”的“新进英贤”能否驮着山野隐逸，海滨遗老，折中一世？

“西哲”易卜生盖以为不能，以为不可。所以借了 Brand 的嘴说，All or Nothing!

（唐俟）

## （四九）

凡有高等动物，倘没有过着意外的变故总是从幼到壮，从壮到老，从老到死。

我们从幼到壮，既然毫不为奇的过去了；自此以后，自然也该毫不为奇的过去。

可惜有一种可怜人从幼到壮，居然也毫不为奇的过去了，从壮到老，便有点古怪；从老到死，却更奇想天开，要占尽了少年的道路，吸尽了少年的空气。

少年在这时候，只能先行萎黄；且待将来老了，神经血管一切变质以后，再来活动。所以社会上的状态，先是“少年老成”；直待变腰曲背时期，才更加“逸兴遄



飞”，似乎从此以后，才上了做人的路。

可是究竟也不能自忘其老，所以想求神仙。大约别的都可以老，只有自己不肯老的人物，总该推中国老先生算一甲一名。

万一当真成了神仙那便永远请他主持，不必再有后进，原也是极好的事。可惜他又究竟不成，终于个个死去，只留下造成的老天地，教少年驮着吃苦。

这真是生物界的怪现象！

我想种族的延长，便是生命的连续，的确是生物界事业里的一大部分。何以要延长呢？不消说是想进化了，但进化的途中，总须新陈代谢。所以新的应该欢天喜地的向前走去，这便是壮；旧的也应该欢天喜地的向前直去，这便是死。各各如此走去，便是进化的路。

老的让开道催促着，奖励着，让他们直去。路上有深渊，便用那个“死”填平了，让他们走去。

少的感谢他填了深渊，给自己走去；老的也感谢他们从我填平的深渊上走去，远了远了。

明白这事，便从幼到壮到老到死，都欢欢喜喜地过去；而且一步一步，多是超过祖先的新人。

这是生物界正当开阔的路！人类的祖先，都已这样做了。

（唐俟）

## （五〇）

王闿运说，耶稣的十字架，是墨家“钜子”的变相。钜子就是“矩子。”姑勿论矩的形状和十字架的形状是否一样；就算是一样，请问有什么凭据，知道从中国传出去的呢？就算查到了传出去的凭据，请问又有什么大道理在里头？近来中国人常说：“大同是孔夫子发明的，民权议院是孟夫子发明的，共和是二千七百六十年前周公和召公发明的，立宪是管仲发明的，阳历是沈括发明的，大礼帽和燕尾服又是孔夫子发明的”（这是康有为说的）。此外如电报，飞行机之类，都是“古已有之”。这种瞎七搭

八的附会，不但可笑，并且无耻。请问就算上列种种新道理、新事物，的确是中国传到西洋去的，然而人家学了去，一天一天地改良进步，到了现在的样子。我们自己不但不会改良进步，连老样子都守不住，还有脸来讲这种话吗？这好比一家人家，祖上略有积蓄，子孙不善守成，被隔壁人家盘了去；隔壁人家善于经理，数十年之后，变成了大富翁；这家人家的子弟已经流为乞丐隔壁人家看了不善，给他钱用，给他饭吃，他还要翘其大拇指以告人曰：“这隔壁人家的钱，是用了我们祖宗的本钱去孳生的，我们祖宗原是大富翁哩！”你们听了这话，可要不要骂他无耻？何况隔壁人家的本钱是自己的，并不是盘了这位乞丐的祖宗的钱呢？

（玄同）

## （五一）

有一位中国派的医生说：“外国医生动辄讲微生物。其实哪里有什么微生物呢？就算有微生物，也不要紧。这微生物我们既看不见，想必比虾子、鱼子还要小。我们天天吃虾子鱼子还吃不死，难道吃了比它小的什么微生物，倒会死吗？”我想这位医生的话讲得还不好。我代他再来说一句：“那么大的牛，吃了还不会死，难道这么小的微生物，吃了倒还死吗？”闲话少讲。那位医生自己爱拿微生物当虾子、鱼子吃，我们原可不必去管他。独是中国这样的医生，恐怕着实不少。病人受了他的教训，去放量吃那些小的虾子鱼子，吃死的人大概也就不少。我想中国人给“青天老爷”和“丘八大爷”弄死了还不够，还有这班“功同良相”的“大夫”来帮忙，也未免太可怜了。但是“大夫”医死了人，人家不但死而无怨，还要敬送“仁心仁术”、“三折之良”“卢扁再世”的招牌给他，也未免太奇怪了。

（玄同）

## (五二)

中国人自己说自己身体的构造，很有些特别：心在正中，一面一个肝，一面一个肺，这三样东西的位置，和香炉蜡台的摆法一样。这已经很奇怪了。此外还有什么“三焦”，什么“丹田”，什么“泥丸宫”，什么“气”。身体里还有等于金、木、水、火、土的五样东西，联络得异常巧妙。所生的病，有什么“惊风”，什么“伤寒”，什么“春温”、“冬温”，还有什么“痰裹火”、“火里食”。这样的怪身体，这样的怪病，自然不能请讲生理学的医生来医了。

(玄同)

## 通 信

### 拳术与拳匪

[驳《新青年》五卷五号,《随感录》第三十七条]

鲁迅君何许人,我所未知,大概亦是一个青年。但是这位先生脑海中似乎有点不清楚,竟然把拳匪同技击术混在一起。不知鲁君可曾见过拳匪?若系见过义和团断不至弄到这等糊涂。义和团是凭他两三句鬼话,如盛德坛《灵学杂志》一样,那些大人先生方能受他蛊惑,而且他只是无规则之禽兽舞。若言技击,则身、手、眼、步、法五者不可缺一,正所谓规行矩步。鲁先生是局外人,难怪难怪。我敢正告鲁先生曰:否!不然!义和团乃是与盛德坛《灵学杂志》同类,与技击家无涉。义和团是鬼道主义,技击家乃人道主义(以上驳第一段)。现在教育家主持用中国拳术者,我记得有一位蔡子民先生,在上海爱国女校演说,他说:“外国的柔软体操可废,而拳术必不可废。”这位老先生,大抵不是满清王公了。当时我亦不以为然。后来我年近中旬,因身体早受攻伐,故此三十以后,便至手足半废。有一位医学博士替我医了两三年,他说:“药石之力已穷,除非去学柔软体操。”当时我只可去求人教授。不料学了两年,脚才好些,手又出毛病了;手好些,脚又出毛病了。卒之有一位系鲁迅先生最憎恶之拳术家,他说我是偏练之故,如用拳术,手足一齐动作,力与气同用,自然无手愈足否,足愈手否之毛病。我为了身体苦痛,只可试试看。不料试了三个月,居然好了。如今我日日做鲁先生之所谓拳匪,居然饮得、食得、行得、走得,拳匪之赐,真真不少也。我想一个半废之人,尚且可以医得好,可见从那位真真正正外国医学博士,竟输于拳匪,奇怪奇怪(这句非说西医不佳因我之学体操而学拳,皆得西医之一言也。只谓拳术有回生起死之功而已)。这就是拳术的效验。至于“武松脱铐”等文字之不雅驯,是因满清律例,拳师有禁,故此搢绅先生怕触禁纲,遂令识字无多之莽夫专有此术。因使至尊无上之技击术黯然无色。更令东瀛“武士道”窃吾绪馀以“大和魂”自许耳。且吾见美国新出版有一本书,系中国北拳对打者。可惜我少年失学,不识蟹行字只能看其图而已。但是此书,系我今年亲见。如鲁先生要想知道美国拳匪,我准可将此书

之西文，求人写出，请他看看（驳原文二、三段）。

原文谓“外国不会打拳”更是荒谬。这等满清王公大臣，可谓真正刚毅之不如。这一句不必多驳，只可将 Boxing（此属西文，是友人教我的。）这几字，说与王公大臣知，便完了。枪炮固然要用，若打仗打到冲锋，这就恐非鲁先生所知，必须参用拳匪的法术了。我记得陆军中学尚有枪剑术，其中所用的法子，所绘的图形，依旧逃不出技击术的范围。鲁先生这又是真真正正外国拳匪了。据我脑海中记忆力，尚记得十年前上海的报馆先生，犹天天骂技击术为拳匪之教练者；今则人人皆知技击术与义和团立于绝对反对的地位了。鲁先生如足未出京城一步，不妨请大胆出门，见识见识。我讲了半天，似乎顽石也点头了。鲁先生得毋骂我饶舌乎。但是我扳不上大人先生，不会说客气话，只有据事直说。公事公言，非开罪也。满清老例，有“留中不发”之一法。谅贵报素有率直自命，断不效法满清也。

粤人陈铁生八年一月二十日

“内功”非枪炮打不进之谓，毋强作内行语。

铁生喷

此信单是呵斥，原意不需答复，本无揭载的必要。但末后用了“激将法”要求发表，所以便即发表。既然发表，便不免要答复几句了。

来信的最大误解处，是我所批评的是社会现象，现在陈先生根据了来攻难的，却是他本身的态度。如何是社会现象呢？本志前号《克林德碑》篇内已经举出：《新武术》序说：“世界各国，未有愈于中华之新武者。前庚子变时，民气激烈……”序中的庚子，便是《随感录》所说的一千九百年，可知对于“鬼道主义”明明大表同情。要单是一人偶然设了，本也无关重要。但此书是已经官署审定，又很得教育家欢迎，近来议员又提议推行，还未知是否同派，到处学习，这的确便是成了一种社会现象，而且正是“鬼道主义”精神。我也知道拳术家中间，必有不信鬼道的人；但既然不见出头驳斥，排除谬见，那便是为潮流遮没，无从特别提开。譬如说某地风气闭塞，也未必无一二开通的人，但记载批评，总要据大多数立言，这一二人决遮不了大多数。所以个人的态度，便推翻不了社会批评。这《随感录》第三十七条，也仍然完全成立。

其次，对于陈先生主张的好处，也很有不能“点头”的处所，略说于下：

蔡先生确非满清王公，但现在是否主持打拳，我实不得而知。就令正在竭力主持，我亦以为不对。

陈先生因拳术医好了老病，所以赞不绝口。照这样说，拳术亦只是医病之术，仍无普及的必要。譬如乌头、附子、虽于病有功，亦不必人人煎吃。若用此医相类之病，

自然较有理由，但仍须经西医考查研究，多行试验，确有统计，才可用于治疗。不能因一二人偶然之事，便作根据。

技击术的“起死回生”和“至尊无上”，我也不能相信。东瀛的“武士道”，是指武士应守的道德，与技击无关。武士单能技击，不守这道德，便是没有武士道。中国近来每与柔术混作一谈，其实是两件事。

美国新出“北拳对打”，亦是情理上能有的事，他们于各国的书，都肯翻译。或者取其所长，或者看看这些人如何思想，如何举动，这是他们的长处。中国一听得本国书籍，间有译了外国文的，便以为定然宝贝，实是大误。

Boxing 的确是外国所有的字，但不同中国的打拳。对于中国可以说是“不会。”正如拳匪作 Boxing，也是他们本有的字，但不能因有此字，便说外国也有拳匪。

陆军中学里，我也曾见他们用厚布包了枪刃，互相击刺，大约确是枪剑术。至于是否逃不出中国技击范围，“外行”实不得而知。但因此可悟打仗冲锋，当在陆军中教练，正不必小学和普通中学都来练习。

总之中国拳术，若以为一种特别技艺，有几个自己高兴的人，自在那里投师练习，我是毫无可否的意见，因为这是小事。现在所以反对的，便在：（一）教育家都当作时髦东西，大有中国人非此不可之概；（二）鼓吹的人，多带着“鬼道”精神，极有危险的预兆。所以写了这一条随感录，倘能提醒几个中国人，则纵令被骂为“刚毅之不如”，也是毫不介意的事。

二月三日鲁迅

### 姚叔节之孔经谈

记者足下：贵志说：“宁肯旁人骂我们是暴民，是流氓，却不愿意装出那绅士的腔调，出言吞吐，致使是非不明于天下。”因为我们也都抱了扫毒主义。古人说的好：“除恶务尽”还有什么客气呢？这话说的是，既然要“除恶”，自然必须向“务尽”上做去，遇到一般“抱残守缺”、“不知天地为何物”，却反“大言不惭”的人，只有痛骂之一法；因为不如此，就不能够达到“发聋振聩”的目的。社会上对于新思潮新文学稍稍有点觉悟，实在是贵志拿“痛骂”来“发聋振聩”的功劳。近日在“讼报”上看见桐城派古文大家姚叔节先生一篇极荒谬的大文章，叫做《示正志中学校一二班毕业诸生》，特意剪了下来，送给诸位看看，似乎可以痛骂他一下子；不要说是不值一骂，因为很有许多“遗老”、“遗少”崇拜的了不得；说什么“助我张目”的话头，岂可任他“谬种流传”不去骂他呢？况且学校是什么地方？却拿这个来“示毕业诸生”。报纸是什么东西？却拿这个来“亟为登载，以饷读者。”这不是今日“人心世道之忧”

吗？（听见说有个新民报，也登着这篇，并且是拿他当（论说）登载的，）我话是说完了，就请诸位耐着性把姚先生这篇文章细细地看它一遍，仿照骂王敬轩先生的前例，痛痛地骂他一顿罢。

S. F. 二月十一日

（以下所载，皆依 S, F, 君寄来之。二月九、十日《公言报》原文登载。）

## 示正志中学校一二班毕业诸生

叔 节

今日诸君毕业矣，鄙人四年讲授经学，临当分手，不得不将经术最适宜于宇宙五大缘因揭出。诸君其悉心以听：

国之在天地，人谓以土地分大小，吾谓以人群分大小。人群众多土地不患不大，人群寡弱土地虽大，谁与守耶？但群患散而不结，圣王于是本天然固有之理而立五伦以合之。盖人莫不有身，身无偶配则不能嗣续，于是夫妇之伦立焉；有偶配而乃生生，父子之伦立焉；生生不已，兄弟之伦立焉；兄弟各生其生，分姓氏、别族派，而兄弟之伦穷朋友之伦立焉；人类既繁，必立之长以王之，君臣之伦立焉。五伦者始于夫妇，本于父子，成于君臣，皆天然联合者也。此不独中国为然。试问五洲诸民有夫妇乎？有也有父子乎？有也有兄弟、朋友乎？亦有也惟君臣一伦或谓宜于帝制之时而不宜于共和之日。吾则谓共和之国尤不可离君臣；如其可离，则法也美也应无总统矣，应无各部、各省官长矣。今合资立一公司尚不可不举一人之为长，乃谓国可无君臣其信然乎？惟所异，在世及，不界及耳。故或因三纲之说疑五伦为压制是又不然！夫纲者，领众目之。称其说出于《白虎通》实本于丧服之三斩。所以定民志耳，非压制也。试观冕而亲迎，齐衰杖期，夫妇何尝压制也。为长子斩，为庶子期，父子何尝压制也。生而致敬尽礼，死而罢乐辍朝，锡衰以吊，且养三老五更于太学，君臣又何尝压制也。其不为臣制服者，君一而臣百势不可也。昌黎云：“君者出令者也，臣者行君之令而致之民者也，最得君臣之本义。”人自不肯读经而妄发狂瞽之说，经何负于人哉！五伦去而中国无群，国而无群国不国矣！此其一。五伦既立于是制礼以守之，夫礼亦本于人心者也，此又不独中国为然。五洲种族，文明野蛮皆本乎礼，以为断交接之际。苟一失礼莫不嗤而笑之。圣王为之，立丧服以统五伦。又于夫妇，有昏礼焉；于父子兄弟，有宗法焉；于朋友，有土相见焉；于君臣，有朝觐会同焉；此其大者也。《曲礼》、《少仪》、《内则》诸篇一饮一食一动一言莫不由人情而为之。礼洋洋乎，盛矣哉！然独惧、

严、恭、俨、恪，固可以束筋骸，收逸志。而或困于繁也，乃为乐以和之，使人油然于名教之中，有手舞足蹈之乐。其精微之义悉载于经。“六经”去而中国无礼乐，国无礼乐国不国矣！此其二。礼乐既立，乃为政刑以行之，圣王之政刑悉本于教。故孔子答冉有：“富之后，继以教，而不及政刑；诚以政刑者，所以行吾教也！”故曰：“道之以政，齐之以刑，不若道之以德，齐之以礼！”欧阳公谓：“古者治出于一，是也政行吾教。有不率教者，从而刑之。是故息本恻怛之意，以为刑哀，矜而勿喜也。”至于用甲兵，亦本乎教。古者兵刑本合而不分，虞廷之干羽尚矣。汤之伐葛，先教之祭祀，及仇饷之后乃伐之。且三进伊尹于桀，桀不悛，乃放之也。文王亦进胶鬲于纣，至武王代纣乃曰：“无畏宁尔也，非敌百姓也。是其用甲兵，非因教之不改乃诛之乎？”其于己之民亦必先教之乃用。孔子曰：“以不教民战是谓弃之。”此等精义，今日之士何尝梦。及六经去而中国无政刑，国无政刑国不国矣！此其三。

世界各国稍文明者，莫不矜夸其有数千年之历史。然观其千年以上所谓史者，非神怪则野蛮耳！而《尚书》记唐虞以来，何其彬彬乎有礼也。此乃中国极荣之事，至可宝者也！且后世各种史学，其礼皆开之自经。欲知中国极盛之史，舍经无由知；欲纪中国将来之史，舍经亦无本。六经去而中国无史。国而无史，国不国矣！此其四。

文字者，立国之要也。中国文字所以发皇张大，至于今日以有六经也。大凡文字有二：一曰字义训诂之谓也；一曰文体格式之谓也。《尔雅》为训诂最古之书。许君《说文》悉本经传而成。其所引通人之说皆经师也！若夫格式，则无论纪事纪言，有韵无韵，无一不从经来。诸君不欲存文字则已，苟欲存之，经可弃乎？世之灭人国者，文字苟存死灰有复燃之望，故去其文字较灭其种类为尤惨。奈之何人未灭而先自灭之也？非饮狂泉者，不为此言也。六经去而中国无文字，国无文字国不国矣！此其五嗟呼！

吾之为此言也，非一人之私说也。聚中国之通人、学士而试质之，知其不我非也。即聚五洲之通人、学士译吾言以质之，取六经而读之，知其必倾心于我孔子也。诸君生于中国有此精金美玉何忍弃如土苴耶？须知读一句，有一句之益；读一经，有一经之益；会而通之乃大儒矣！切实可行，新奇不腐。诸君去校诚恐一闻惑世诬民之说，或变初心；鄙人更进以四言曰：“长毋相忘。”夫所谓无忘者，非陈涉所云：“苟富贵，毋相忘也。”相勉以读经而已矣。

叔节先生文不多见，此从友人处传钞而得者。亟为登载以饷读者

编者识

S. F. 君：



来信读悉。承示姚氏之文，谢谢。

足下要本志仿照骂王敬轩的前例，痛痛地骂姚叔节一顿。在记者看来，以为不该骂他，因为王敬轩对于文学，满纸都是陈独秀先生所谓“闭眼胡说”，所以唯有痛骂之一法。若姚氏此文，其发挥经义，颇为精当，竟把孔教的坏处完全显出；我们主张推翻孔教，此文颇为间接之帮助，我们如何可以骂他呢？

我将此文看了一遍，更恍然于共和与孔经是绝对不能并存的东西。如其要保全中华民国，唯有将自来的什么三纲、五伦、礼乐、政刑、历史、文字“弃如土苴”；如其要保全自来的什么三纲、五伦、礼乐、政刑、历史、文字，唯有请爱新觉罗溥仪复辟，或请袁世凯……称帝。为什么呢？因为“纲者，领众目之称”；三纲之设，“所以定民志”；“昌黎云，君者出令者也，臣者行君之令而致之民者也，最得君臣之本义”；又“立丧服以统五伦”；“于父子兄弟，有宗法焉”；又有“士相见”之礼，行礼之人，“严恭俨恪，可以束筋骸，收逸志”；“礼乐既立，乃为政刑以行之，圣王之政刑，悉本于教，诚以政刑者，所以行吾。此（吾）字须特别注意教也，政行吾教，有不率教者，从而刑之”；“至于用甲兵，亦本乎教”……凡此种种，与共和国的制度无一不相反背，共和国以民为主体。所谓“总统”，所谓“各部各省官长”，都是国民的公仆，他决没有“领”国民的资格。国民既是主体，所以法律是国民自己定的，没有什么“君”可以来“出”令，没有什么“圣王”可以来“行吾教”，更没有对于“不率吾教”的人可以“从而刑之”的道理。国民定了法律以后，大家互相遵守。国民所“志”，凡在法律范围以内，都是正当的，断断没有别人可以来“定民志”或“收逸志”。韩愈之论君臣，因为他“最得君臣之本义”；所以到了现在共和时代，唯有将他的话也“弃如土苴”之一法。此外如父母老病死了，做儿子的说是自己“罪孽深重，不自殒灭”的缘故，戴起“无常鬼”的高帽，穿了义袋布的粗衣，腰里束上一条草绳，脚上套着一双草鞋，睡在草荐上，拿泥块做枕头。又如“士”去见“士”，手里要拿了一只打死了的野鸡，在人家门口麻烦了好半天；于是主人出来迎接，两个“士”在大门口对面磕头，走进院子里再对面磕头。如此这般的做法，是两千年前“宗法”社会里的把戏。现在既称为民国，是早已进于国家社会，当然不能再玩这宗法社会的把戏。至于身体应该使他活泼强壮，应该讲求运动，这是现在国民小学第一年级的教科书里就有的话；略有知识的人，大概没有反对的。“束筋骸”三个字，看了就觉得毛骨悚然，从前中国女人缠脚，已经苦得了不得，若人人再要“束”住“筋骸”，那真比缠脚还要苦上十倍，做了共和国民，断没有该受这样酷刑的道理。我写到这里，忽然想起，我在二十五年曾经读过一本书，书名仿佛叫做什么《监本礼记》；其中有两句话道：“礼不下庶人，刑不上大夫”；现在中华民国并没有什么“庶人”、“大夫”的分别，那就当然

讲不到这些什么“礼乐刑政”了。若说“用甲兵亦本乎教”，在现在的时候，恐怕不但道理上说不过去，就是按之事实，也未必是真相罢！难道前年段内阁对德宣战，是“先教之祭祀”，“又三进什么人于德，德不悛，乃宣战之”的吗？照此说来，可知孔经里所讲的什么“三纲，五伦，礼乐，政刑”，是和共和国绝对不能并存的东西了。至于中国的历史，自“《尚书》记唐虞以来，彬彬乎有礼”；中国的文字，其“训诂”“悉本经传”，其“格式，则无论纪事纪言，有韵无韵，无一不从经来”；礼与经二者既与共和国绝对不能并存，则由礼而生之历史，由经而生之文字，我们觉得也是爱莫能助，也只好将他“弃如土苴”了。

所以中国人如其不肯安于做“臣”做“奴才”做“小民”的本分，妄要做“人”，则唯有速“变初心”，速“饮狂泉”，信仰所谓“惑世诬民之说”。若人人“相勉以读经”，宝之为“精金美玉”，则复辟帝制之事弹指可现。何去？何从？唯吾国民自择之。

至于姚氏所说“共和之国尤不可离君臣”，及“五洲种族文明野蛮，皆本乎礼以为断”等语，则不必高谈逻辑，只要略通文理和粗知外事的小学生，就可以判断这话的是非。还有“惟所异，在世及，不界及耳”一句，“界及”二字，颇觉费解，或者与“义法”有关，也未可知，我是不懂什么“古文”的人，不敢妄下批评。

今日是清帝国灭亡，中华民国完全成立的纪念日，我恰好接到 S. F. 君寄来这信；我看了这信以后，忽然想起七年前的今日，北方的国民和官吏如无从善之心，要实行孔经之训，则到了今年今日，“民志”、“大定”，“逸志”全“收”，任那“圣王”去“行吾教”，大概已经“国不国矣”。

记者（玄同）一九一九年二月十二日

## 文学革命与文法

玄同先生：

枯从前听先生对于文学革新的议论，怀着许多疑惑，常常想问问先生；也有许多主意，常常想同先生谈谈；终是没有机会。并且过了几天，又因先生及《新青年》的开导，所怀的疑惑也解了，所想到的主意也变了；无须再来请教。但是疑惑是无穷的，第一个去了，第二个又起来了；第二个去了，第三个又起来了；而一方面思想的变化，又是非常之快，今朝想到这件，明朝又想到那件；所以要同先生说的话，是天天有的。从前的且不要提起，将现在所想着的，胡乱和先生说一说。

先生及《新青年》诸先生常常说：“新文学自从提倡以来，国中有世界观念的人已有一大半赞成了”。这句话从表面上看过去，似乎很可喜。从实际上考察起来，却是很可悲。现在设两个疑问：（一）国中有世界观念的（人）究竟有多少？（二）哪一种人

可以称为有世界观念的人？国中有世界观念的人占大多数，是可喜。假如所占仅仅一小部分，便是可悲。这不用说了。第二个疑问，所以考察第一个，且从第二个论起。国中知识最高的，终算学界中的人了。学界中的人虽是国中一小部分，然而这问题的发生，就在这辈人。所以只要论论这辈人就是了。这辈人是不是都可以称得有世界观念的人呢？这就为难了。那头脑顽固的老学究，固然说不上有世界观念，然而他们对于文学革新有许多议论，不可不先说一说。他们的见解，大约可分为三种：（一）绝对排斥新文学的。（这种人一味的崇拜古人，而且蔑视公理，以白话为鄙俗，极端的排斥它）。（二）文学无新旧之可分。（这种人谓文学与时迁移，无一定之时间可以划分，今朝是新的，明朝就旧了。所以他们以不分新旧为主，以为新便是旧，无须别有新文学）。（三）文言和白话，各有其好处。（这种人谓白话，虽较文言为真切，然而写景达情，有时非文言不能描写。毕竟是文言好）。这三种人的见解虽异，而其攻击新文学，却是一样。这辈人说他有世界观念，断断不能够了。至于受过世界知识的学生应该有世界观念了，却又不然。因为有些人真是学而不思，有了学问，也不晓得应用。庄子所谓“智之聋盲”的便是。所以这些人虽有世界知识，仍是没有世界观念。（中略）照这样看来，国中有世界观念的人物，也可以数得清楚了。先生和《新青年》诸先生那句话，实在是可悲观的。

各地方言不同，白话文的构造因之也有不同。用一方的语言去通行全国，其困难与用文言无大高下。必须想法子将语言统一了，然后文学革新遂有效果。究竟是规定一种白话去统一国语呢？还是统一之后再白话呢？这问题是极有关系，新文学家所应当时时研究的。祜这番南回，凡遇故旧，无不询之以文学革新的意见。彼等却是茫然，不知文学革新是件什么东西。可见外省对于这个问题，还是毫无影响。以中国这样大，仅仅只有一部《新青年》去提倡提倡，不知可以几时达到目的。《新青年》第四卷第五号，胡适先生答盛兆熊先生的信说：“我的意思，以为进行的次序，在于极力提倡白话文学。要先造成一些有价值的国语文学，养成一种信仰新文学的国民心理，然后可望改革的普及”。这话虽然不错，但是只有一部《新青年》来提倡，不知要多少年之后，才能造成新文学呢？（中略）从前同学蒋起龙君曾经做过两篇小说，投稿到报馆里去，一是白话，一是文言。当时祜看了，就对他说道：“这白话的比文言的要好，但是不登。”他就问：“什么缘故”？祜回答他说：“这就是中国人的脾气不好”。后来果然被祜说着。（中略）先生常常说：“中国十年之后还是这样子，这国也不成为国了”。这句话恐怕要被先生讲着！

以上所讲，却是消极的话。现在且讲几句积极的话。东西各国的文学，莫不都有一定的文法，文理极为清楚，句子极为明白。依法去做，也是极容易。祜想中国文学

也该当有一种文法，那新文学能够成立。何以呢？因为中国的文字，意义极其含混，无论做文言，做白话，终没有明白晓畅的意思。假如没有一种文法去限制它，文理总没有一日清楚，国民的头脑总也没有一日清楚。西文的文法，是与论理学相表里的；所谓基本文法者各国相同，是即合乎论理，历千万年而不可变的。哪晓得中国人的脾气正是可怪的很，终不肯去讲求。仅仅有一部《马氏文通》，排击的人又是不胜其多。祐曾有一天的日记，颇与这件事有关系，抄下来给先生看看：

“余南回过申，伯潜子逸以《文学津梁》见赠；旅次纷扰，未暇翻阅。今稍闲，出而观之，乃近人周钟游纂集梁、宋以来十二家论文之作而成者也。其书果足以文学之津梁与否？余尚未深讨，不敢有言。然就其卷首各叙论之，则多不当理，序凡四：（一）程善之作，（二）陈祺寿作，（三）张翔鸾作，（四）自序。文虽异而意相近。兹就程序辨之，以见其言之偏。程序曰：“自《马氏文通》以来，名、动、静、状之词，发现于我文学界。二十年内，传者遂多。顾私心非之以为一国之文学，各国其习惯，辗转推演，以至无穷；至其洽于心情而快于口耳者，有舌无以述，有书不能摹，而谓可以成法拘之乎？……”其言似深致憾于《马氏文通》也者，此大误也。夫一国之文学，固因其习惯转转推演，此即各国文学之所以不同。若夫名、动、静、状之词，导源于论理学，各国文字之所公有。将谓中文无之乎？谓其无之尚得谓为文字乎？谓其有之而不必讲，则违背公理，文学之真价何在？名、动、静、状之不见于我文学界，我文学界之深耻；乃反鄙弃之而不道，是自锢也。各国又有所谓基本文法者，取轨于论理，各国语言文字之所共循。其所谓习惯者，乃各国之特例；各有之，不独我国也。岂得谓中文之习惯无文法，而西文有之乎？且违乎基本文法，即违乎论理。中国文字素无论理之规范，精密之意义，顾犹甘心自绝，身入荆棘而不觉，文学尚有进步之一日乎？至于外人学中文不似，此亦自然之势。彼生长于其本国语言文字之中，一旦变其声气，而摹其素不相习之中文，困难自不待言。即中人之学西文者亦然。岂名、动、静、状能为害乎？又曰：“中文未尝无法也；神味为之华而理气为之质……”。重著其所谓无法之法，即于中文本源尚有未明。其意且以美文概文章全体，抑何所见之隘耶”？

祐逆想中国人的心理，都是如此。何以见得呢？祐看书，写信，作文，常常喜欢用西文符号，见者莫不鄙笑，于此也可见其一端。唉！看看中国的文章，向来没有一定的程度。小学用的，中学也可用的；中学用的，高等学校大学校也可用的。照这样

搅下去，岂不是晦气了这般青年吗？所以枯的意思，以为改革文学，应当制造一种文法做后盾。小学有小学的文法，中学有中学的文法，由浅而深，使人看了，就会作文，岂不是好呢？

北京高等师范学校国文部学生周祐

民国七年七月廿三日

时敏兄鉴：

半年以来，《新青年》社中收到的通信，非常之多。致将足下此信积压了许久，到现在方才登出，抱歉得很。

来信所论中国人对于本国文字，应该讲求文法，这话很对很对。《马氏文通》这部书，虽然不能说它尽善尽美，但是在中国近年的出版界上，实可称为“空前的好书”。在满清未亡之时，一班所谓教育家者，虽然不懂什么叫做文法，却也还不敢反对讲文法。自己嫌《文通》太深，看不懂，也还看看日本儿岛献吉郎所著的《汉文典》之类。所以如章行严的《中等国文典》和戴懋哉的《国文典》之类，也还出了一两种。不料民国成立以来，因为他们所谓“暴徒”也者偶然吃了几个月的安逸饭，以致一班遗老；遗少，名士，国粹家，大文豪气得“三尸神炸，七窍生烟”，大倡复古之论，恨不得立时三刻把戊戌到辛亥十五年间发生的一点“新”萌芽，“芟夷蕴崇，勿使能殖”，方才遂了他们的心，出了他们的气。首先复古的东西，便是文学。所以什么楼的“文钞”，什么书的“文萃”，什么书的“精华”之类，层出不穷。但是教育部所定的中学课程，却有“文法”和“修辞学”，于是又想出一个“拔彼赵帜，宏我汉京”的办法，刻《文学津梁》等书，拿那什么“神理气味”之类算做文法或拿“文成法立”“文无定法”的话来，说“这是中国的文法”。这些议论，大概研究国文的人，最容易上它的当。足下学国文而能烛其隐，斥其谬，这真是很有见识。我愿足下的同学，也都和足下一样，研究适用于现代的新国文，不要再为三千年来的旧国文所惑，这便是我的大希望！

新国文不单是讲求文法就完事的，应该改良的地方很多。近来北京大学学生出了一种《新潮》杂志，第二期中有傅孟真君所撰《怎样做白话文？》一文，主张“欧化的中国文”。我觉得他的持论，极为精当，愿介绍给足下等，做一个改良国文的参考品。

至于白话文学自从《新青年》提倡以来，还没有见到多大的效果，这自然是实情。但我以为可以不必悲观，多大的效果虽没有见到，但小小的感动，也不能说绝无。即使绝无丝毫影响，我们还是要竭力进行。我们但本于自己所已见到的真理，尽力鼓吹，尽力建设，用“愚公移山”的方法去做，必有达到目的之一日。不要自馁！不要灰心！

人家杀我，是杀不了的；自馁，灰心，便是自杀，自杀便完了。所以我希望我们《新青年》同人不要自馁，灰心，更希望足下不要自馁，灰心！

足下所问：“究竟是规定一种白话去统一国语呢，还是统一之后再白话呢？”这个问题，若叫我来回答，我是赞同胡适之先生的主张的。胡先生的话，请看本志四卷四号第二九三~二九六页，兹不赘列。

钱玄同一九一九，二，四。

## Esperanto

玄同先生：

吴稚晖先生评论 Esperanto，极其精当，钦佩得很。生日下尚未学过 Esperanto，依理不能有言，不过常读先生和吴先生们的高论，很相信 Esperanto 可以作为将来的世界语。姑且就我的推测，胡乱同先生谈谈，说错之处，还请更正。

汉文必当废弃，世界必将日趋于大同和将来必有一种全世界人类共同的文字；三个问题，先生等已经证得明明白白，不用疑心了。那种文字是否 Esperanto，现在虽无从断定，但从事实上考察起来，确已成为一重要的问题。人类接触愈繁杂，各国语言文字愈趋于统一，已成不易之理。此后世界公共事业，方兴未艾，邮政电务已统一于前，此次国际同盟会又有铁道改为公用之提议，大势所趋，灼灼可见。近来各国商客，多利用 Esperanto，以图贸易之发展，自是 Esperanto 之佳兆。又历年以来，在各国名都举行世界语大会之事，时有所闻。可见 Esperanto 之势力，已是不小了。Esperanto 既有这样间接的大助力，想来总可以转成一个习惯。那么，现在 Esperanto 已有这点根基，纵使别种世界语发生，未必能抵敌得它过。并且要想别造一种世界语，也只得从欧系文字着想。Esperanto 由欧系文字脱化而来，已有如此完美，纵使有人别造世界语，也未必能比得它过。希望世界大同的人，在中国固不多见，在西洋已到处皆是。他们只有把它改良，把它传布，断没有把它破坏的道理的。照此看来，将来世界公用的文字大概是 Esperanto 了。

至于中国，照先生等的宏论看来，汉文是早废一天好一天了。我们既然幸而被先生等唤醒过来，自当帮着先生等快快筹划废弃汉文的办法，使得早登彼岸，享受文明的幸福，才是正门大道。现在采用 Esperanto，虽缓不济急，但是根基已可慢慢地定下来了。所以我决意去学 Esperanto，以为异日提倡之预备。

学生周祐二月十四日

时敏兄：

足下有志去学 Esperanto，这是极好的志愿。《新青年》里对于 Esperanto 的评论，

我和足下所见相同，也说以吴先生的话为最精当。

但我以为中国废汉文而用 Esperanto，这是将来圆满之能决。当此过渡时代，汉文尚未废灭，便不可不想改良的办法。今日以前的古文，断断不能再适用于今日。所以改良国文，以为短时期中之适用物，也是现在很重要的事情。又，国文改良以后，在施用方面固较古文为便利，但是用新国文做的译的新学好书还是很少很少。若说将来渐渐会多起来，我们可以等它渐多的时候再来讲求新学，那是笑话了；我们一方面还该赶紧多学几种外国文，以为直接讲求新学之用。因此，我愿足下：

研究国文改良的方法——研究外国文——研究 Esperanto。

钱玄同一九一九，二，一四〇

### Esperanto 与现代思潮

玄同先生：

读《新青年》第五卷第五号，吴稚晖先生的文章里说，Esperanto 可以加入学校课程之中，这话我以为很对。中国若要将汉文改用拼音，还不如简直采用 Esperanto，较为利便，省了许多方音的困难。但是现在反对 Esperanto 的人，仍是很多。那些大人先生们说汉文是万不可毁灭的，把我们提倡 Esperanto 的人狗血喷头的骂上一顿这是时代思潮的谬误，我们就可以不必再去理会他。就说那些赞成改良汉文的朋友，他们反对 Esperanto，不从根本上去说 Esperanto 的构造，是否可当世界语，而单说 Esperanto 文学书少，便是这种言语无用的铁证。那么，我们也可以说用白话做的书少，便是新文学无用的铁证吗？恐怕有些不对罢！

近来用 Esperanto 来做杂志的，做诗歌的，已一天比一天多起来。我所见的如瑞士 Dro. R. ds Saussure 所发刊的《科学杂志》(La Teknika Revuo)，有许多大学教授，都用 Esperanto 来做文章。我敢大胆说一句，Esperanto 是朝上的日光，并不是西山的暮色。

贵志同号中姚寄人先生将十年前巴黎《新世纪周报》醒先生所做的《万国新语(亦名世界语)之进步》的末段抄出来。据我的鄙见，这篇文章起头所说的“万国新语有五大特色，为各国文字所不能及”都是很好的。这篇文章，可算是中国人说 Esperanto 的先导。我记得民国元年的时候，我的朋友师复先生，创立晦鸣学舍于广州曾将他付印数万份，拿来分赠，看见的人，一定不少，我现在不必再去抄他了。

日本《新东方》杂志去年十二月号中，有一位英国人 Bernard Long 做了一篇文章，叫做 *Esperanto. as an En glo-Japanese Language* 我如今将它翻译起来，给先生和《新青年》的读者看看罢。

欧州的大战完了！各国也一天比一天接近了！要是各国能采取一种浅易的，合论理的，又能表情的补助语，那宝贵的光阴就可以不至失掉，烦扰的事情就可以不再生了。国际间的事情，也可以更加顺当，更加兴盛，不是现在的样子了。

日本同英国若是采用这样的一种言语，利益更多咧。为什么呢？因为我们二国的“国音”相差得厉害。况且英人能说日本语，和日人能说英语的，比较起来，都是有限，且非人人马上可以做到的。

我并不是说那，想到英伦留学的学生和想直接读它的文学的学者，不要学英文；我的意思以为大多数的平民，若是没有许多时候学一种外国语，又想上外国游历，同那实业上、科学上、商业上的人民来往，那么，懂得 Esperanto，就较为容易罢了。

要是想达到这个目的，我以为日本人学英文的，虽是多得很，但总未达到完满的地步。照这样看来，学一种万国所用的言语，又能够吸收西方的思潮，于人道上也有很大的关系，岂不比那学一国的言语好吗？

老实说我们现在最需要的，就是一种适当的言语，用来做万国接合的媒介，不但是英日二国等着的。日人学英文的，虽然很多，有许多有思想的英人都说，日本人学一种外国语，想来消受紧要的学问，于功利主义上说来，很不相宜。不但这样，就日本文的本身，也不免这种弊病的。

Dr. Zamenhof 将 Esperanto 贡献于世界，已经三十年了。这三十年中，经过了种种实习的结果，这种人造语，早已变成了万国交际的媒介。据现在看来，简直没有一国没有许多主张 Esperanto 的朋友。他的文学，也一天比一天增加起来。就是那最好学的学者，也不怕不够用了。

如今各种职业上的人，有能说 Esperanto，说得很好的；也有用他来做文章，做得很好的。我们看见 Esperanto 的杂志，最能够联络世界人类们感情。又看那一九〇五年至一九一三年间每年的大会，各国的男女来宾，到的很多，难道这不是 Esperanto 能够算是中立语的好证据么？Esperanto 第十次大会，本定一九一四年八月在巴黎开会，预先购券的人数，不下三千六百人。这里头的人，有三十五国以上的会员，后来因为战争开了，这个年会，就没有举办。

有一位英国人曾到过一个人 Esperanto 的大会，他说得很好，我且将他抄几句下来，给大家看看罢。

世界各国的人，聚集一堂，天天在那里讨论、演说和辩论，真是令我生无限



的感触了。会中无论什么事情，都用 Esperanto，而未尝有一点误会和不明白的地方，也没有因言语而不能表达的难点。言语不通的艰难，这才算灭尽了？

我们照这样看来可见得 Esperanto 是很能表情和很流利的一种言语。它的语根，虽是由欧洲古代和近世的言语取来，日本和东方各国的学者，也很容易学的。

欧洲大战，正在兴高采烈的时候，日本的 Esperanto 杂志 *Japana Eperantisto*；还能继续出版；我虽是英国人，读这一种杂志，也能够明白日本有名著作家的思想，总不觉困难了。

Esperanto 可以实行，而又容易学习，我最好举几条实例，来做证据。从前有一位日本的盲目 Esperantisto，用 Esperanto 写一封信给我，说 Esperanto 在东京盲目院中怎样活动和各机关采用它的益处。这几封信所写的言语，是完全 (Perfect) Esperanto，这位朋友学习的时候，除了用书来做先生外，并没有求过别人的帮助。他有一次寄给我一封信，里头夹了俄国盲人 Mr. V. Eroshenko 寄给他的信；这位俄国人用 Esperanto 的助力游过欧洲，又用他一半的助力，跑到日本去，住了二年。后来又上 Siam 和 Burma 去，调查那边盲人院的情形。

照这样看来，要是学 Esperanto 没有益处，恐怕不能够令盲目的人不怕艰难，都来学它。然而各国盲人学它的多得很；不但是这种文字的文法，都用教育人的法子写上来；如今已有许多有趣味的书，也照这样写起来了。

Esperanto 于商场中通行的证据，也有许多。读者要是想知道详细，可问伦敦的 Common Commercial Language Committes，由 Thos Cook&Co 转交，便得了。

英国的邮务局，承认国内来往的电报可用 Esperanto。教育部又批准半夜学校和实业学校可以加入 Esperanto。因为这样的缘故，英国各学校加入的已经有了许多，日校也渐渐有加入的了。

千万的学生，每周学一二时，学上几周，便能说得很流利，且和各国的人士通信。有许多学生没有机会学一种外国语，而能学了 Esperanto，难道是不好吗？所以我很盼望各文明国的政府，将它加入学校的必修科。那么，世界联合就成了真事实，不是从前的梦想了。

至于 Esperanto 教员的问题，简直没有什么多大的困难。因为受过教育的人，只要费几个月的工夫，快的几周的工夫。现在的教员，就可以教授他的学生了。

大战争的时候，各交战国军队里头，也有许多 Esperantisto。他们说：“用这种言语和那被获的外国囚虏谈话，很有趣味。”囚虏里头的军民，也设种种的进行，来传播 Esperanto。红十字会和医院一类的事情，要是能够采用这种言语，更为利便了。

这篇文章将 Esperanto 有用的地方说得很透彻。但是反对的人，恐怕又要加上“卖药夸药灵”的罪名了。我翻译这篇文章的意思，不过想证明欧洲五百人中，至少总有几个人赞成 Esperanto。

我讲 Esperanto 之外，还有一个问题，想请大家注意。现在社会的不自然生活，可算达到了极点。法律一面褒奖贞节，一面又特准卖淫。伦理上天天讲什么人道，而军队天天在那里杀人。我有一个朋友从山西来，告诉我说：“乡间有一位妇人，犯了奸案，那个男人毫没有吃苦，独将那个妇人钉上了十字架！还有那官场，现在仍是把他个所杀的人头悬在城上！这是什么世界！北京后门常常有戴红顶子的大官，坐着马车，在那里跑。下雪的时候，有许多赤着脚的穷人，在那里叫苦。这又是什么世界！香港同广州不过差几百里路，而香港十年中总没有将人枪毙的事情，广州的东郊场差不多天天有死人的惨声。龙济光督粤时，稍有革命党嫌疑的人，马上就将他打死。我有几位同学，也在这时期中死了，令我们真是“敢怒而不敢言”这又是什么世界！

人类的历史，不过数千年，与那地球相比较，真是“不可以道里计”。但此数千年中的进化，我终觉得太慢了。若是要促进世界的进化，脱离了现在的矛盾生活，使那什么复辟，什么拳匪，永远不能复发，我以为最好是大家坐着摩托车往前跑，这一架摩托车是什么？现代思潮就是了。现代思潮，在文学上，发而为托尔斯泰的小说，发而为易卜生的戏剧；在科学上发而为克鲁泡特金的《互助论》，在事实上发而为俄、德的革命。俄、德的革命，上海的大报纸，都大惊小怪，其实不过要人人做工，回复正当的生活罢了。“劳动神圣”已为经济学上重要的格言，那十人中有九个不做工得食的人类，要快醒了！贵志第五卷五号，有蔡子民先生的《劳工神圣》，李守常先生的《Bolshevism 的胜利》，我以为很能代表现代的思潮。我所以很望《新青年》的读者，注意注意。这架摩托车，虽不是我们自己造的，又何妨坐上去，向进化线上赶快跑呢？我的鄙见是这样，不知先生以为对不对？

凌霜二月七日

凌霜先生：

先生所讲的话，我句句都赞成。将 Esperanto 加入学校课程之中，我是和先生、吴先生的意见一样。《新青年》第三卷第四号里，我有给陈独秀先生的一封信，就讲过这话；陈先生也很以为然。不料此议甫出就遭陶孟和先生的反对，于是四卷五卷之中，为了 Esperanto 的问题，彼此辩论的话愈说愈多。陈先生说是“诸君讨论世界语，每每出于问题自身以外，不于 Esperanto 内容价值上下评刊，而说闲话，闹闲气”，实在是

有这样的情形。我现在也不愿意再来和反对党闹那些无谓的辩难驳诘。但我自己是信人类该有公共语言的。这公共语言，是已有许多人制造过许多种的。这许多种之中，在今日比较上最优良者是 Esperanto，所以我现在便承认 Esperanto 为人类的公共语言。中国人也是人类之一，自然就该提倡人类的公共语言。还有一层，欧洲各国的国语，和 Esperanto 相差不甚远，就是慢慢的提倡，还不妨事。若中国则自己的语言文字太艰深了，太陈旧了，决决不合于新世界之用，所以中国人更该竭力提倡 Esperanto。拿一近似的事来做比例：现在中国该用国语来做文章，用国音来讲国语；那北方的声音语言，本来较为普通，和国音国语相差不甚远，到慢慢地提倡国音国语还不妨事。若江浙和闽广，则土音方言，至为奇特，不能行远使用，那就非赶紧提倡国音国语不可了。

我的意思以为我们主张 Esperanto 的人，应该自己赶紧学 Esperanto，劝人赶紧学 Esperanto，自己学好了，该去教别人。学的人渐渐的多起来，则中国知道 Esperanto 的好处的人也渐渐的多起来了。到那时候，提议要把 Esperanto 加入学校课程之中，想来也不是什么难事了。请看，三年前中国人对于白话文学的观念是怎样，现在又是怎样，这就可以做个比例。但一面介绍 Esperanto 的书籍杂志，也是很要紧的事。若单说“学了可以和各国人交换明信片”的话，那是不中用的。至于有人说这是“假文字”“这是私造的符号”，等之于“参茸戒烟丸”或“戒烟梅花参片”，我们可以不必和他辩论，照着刘半农先生的“作揖主义”去对付他，就是最经济的办法。

钱玄同一九一九，二，十〇

### 英文“SHE”字译法之商榷

启明兄：

你译小说，于第三身的女性人称代名词写作“他女”；我想这究竟不甚好，还是读“他”一个字的音呢，还是读“他女”两个字的音呢？我现在想出三种办法，写在下面，请你指教：

（甲）照日本译“彼女”的办法，竟写作“他女”二字，阳性者，则单称一“他”字。

（乙）照半农的意思，造一个新字。但半农所要造的“她”字，我以为不甚好。因为这字右半的“也”字，要作“他”字用，若使许叔重解此字之形，当云，“从女，从他省，他亦声。”我想照此意思，不如造一“姤”字，“他”字古写作“它”，从“它”即是从“他”。若解其形，当云，“从女，从它——它，古他字——它亦声。”如此，则“他”字和“女”字的意思都完全了。

（丙）简直实行我们平日的主张：中国字不够，就拿别国的字来补。不必别造新

字，老实就写一个 she 字。写到这里，忽想起中国的“他”字，包括阴、阳、中三性。现在把阴性分出了，则“他”字所函之义，已较从前为狭；而阳性与中性同用一个字，也不大好。既如此，何妨竟全用 He, She, it 三字呢？若不用英文而用 Esperanto 的，li Si, gi 三字，则更好。

这三种办法，叫我自己来批评，则第一种不甚妥当。因为日本的“彼女”，意思是“那个女人”，所以于文义上没有毛病，我们若写“他女”二字，则有些“不词”。第二种办法，可以用得。但每次要特铸许多“姤”字，在事实上或者有点困难，也未可知。还有一层我们对于汉字既认为不甚适用之物，则添造新字，好像觉得有些无谓。第三种办法，在我觉得是毫无不可。照你平日的持论，大概也可以赞成。这种办法，有人以为恐怕人家看了不懂。我以为这层可以不必顾虑。你译的那些小说，原是给青年学生们看的，不是给“粗识之、无”的人和所谓“灶婢厮养”看的。今后正当求学的学生，断断没有不认得外国字的，所以老实用了外国字，一定无碍。若是给“粗识之、无”的人和所谓“灶婢厮养”看的书，自然不能十分道地。遇到这种地方，或如你现在的办法，“写作他女”可也，或如普通的译法，he, she 改作“男”“女”，亦可也。这是我对于我自己的主张地批究。你的意见究竟怎样？请你答复。

弟钱玄同一九一九，二，八

玄同兄：

你问“他女”这一个字怎么说法，我的意思是读作“他”字，“女”字只是个符号。我译《改革》这篇小说时，曾经说明，赞成半农那个“她”字，因为怕排印为难，所以改作这样。就是“从女，从他，他亦声”。又照小局面的印刷局排印“鸞”字作“族（下从鸟）”的办法，将“女”字偏在一旁。我写这样一个怪字，一面要求翻译上的适用，一面又要顾印刷局的便利；一面又教中国人看了，嘴里念着“他”字，心里想着“女”字，合成一个第三身的女性人称代名词，是一个不得已的办法。我自己对于这一字的不满，便只在他是眼的文字，不是耳的文字。倘若读音而不看字，便不能了解，实是缺点。至于字形上的不三不四，尚在其次。这是我对于“他女”字的说明，若对于你所说的三种办法，我的意见是这样：

（甲）照上文所说，“他女”这名称，不能适用，非但有些不词，实际上背了用代名词的本意了。中国旧书中也有“生”“女”的称呼，但那是名词，不能作代名词用。倘若名词可以兼代名词用，我们要代名词何用呢？（因此想起日本的“彼女”，也不甚妥当。）

（乙）我既然将“她”字分开，写作“他女”用了，如用本字，自然没有不赞成的道理。照你说造一“姤”字，文字学上的理由更为充足，我也极赞成。但这仍是眼

的文字，还有点不足。所以非将他定一个与“他”字不同的声音才好。你前天当面和我说的，他读作 ta，她读作 te 也是一种办法。我又想到古文中有一个“伊”字，现在除了伊尹、孙洪伊等人名以外，用处很少，在方言里却尚有许多留遗的声音。我们何妨就将这“伊”字定作第三身女性代名词，既不必叫印刷局新铸，声音与“他”字又有分别，似乎一举两得。不知你以为如何？

（丙）中国字不够，就拿别国的字来补，原是正当办法。但连代名词都不够，那可真太难了。我极望中国采用 Esperanto，一面对于注音字母及国语改良，也颇热心。正如你所说，“新屋未曾造成以前，居此旧屋之人，自不得不将旧屋东补西修，以蔽风雨。”修补旧屋之时，如开一个天窗，缺一块玻璃自然不得不拿别国的东西来用。倘若连灶的砖，还要求诸海外，便未免太费手脚。我们何妨亲自动手，练一堆烂泥烧几块四斤砖，聊以应用呢？我以为要教他们认识 li, si, gi 等字，须连上下文一起读。至于单用的时候，就是用在汉语中间时，便用第二条所说的新字。我本反对“金”旁一个“甲”字那宗字，却单独赞成“女”旁一个“它”或“也”字的代名词，（用“伊”字更好）因为读到“钾”字的人，可以认得 Kalium。至于代名词，则不止翻译上要用，便在“灶婢厮养”平常谈话写信看书报时，也是必不可少的。我的赞成新造怪字，更望以“伊”字代用，便因为这个缘故。至于补入中国文中的别国文字，应该用哪一种才好，那是别一问题，现在不及议论了。我的意见，总不赞成用某一国的国语，所以将 she 字借用一节，可以作罢了。

总之我对于这个代名词问题，毫无一定成见。哪一个方法好，我便遵行。但现在尚无决定的办法，我还暂且用我的旧方法写那二字一音的字。

周作人二月十三日

启明兄：

复信敬悉。

特造“她”或“她”字而读“他”之古音如“拖”，现在仔细想想这个办法究竟不大好。因为（一）我们一面主张限制旧汉字，一面又来添造新汉字，终觉得有些不对。（二）从旧字里造出新字，这新字又要读旧字的古音，矫揉造作得太利害了。（三）非添铸字模不可，恐怕印刷局又要来打麻烦。要免去这三层，则用“伊”字最好。我且用个旧例来比方比方：如“考”“老”“寿”三字，意义全同，又是叠韵，于古为转注字。（转注用章太炎师说）但后来却分作三种用法，如“先考”不能称“先老”，“老人”不能称“考人”，“做寿”不能说“做老”或“做考”。若呼“老头子”曰“寿头开店的‘老板’曰‘寿板’”，这更是要挨嘴巴的了。意义相同而施用各异，久而久之，竟至彼此决不可通用者，就是荀子所谓“约定俗成谓之宜”的道理。我们

行文，用定“他”字代男性，“伊”字代女性，等到渐渐成了习惯，也觉得彼此决不可通用了。所以我很赞成用“伊”字的办法。

玄同二月十四日

### 对于文学改革之意见二则

新青年记者鉴：仆初由《东方》杂志，看见转载贵杂志的《文学革新论》，起初虽甚佩服，究竟其过于激烈，不免有许多怀疑之点。后连购贵杂志数册读之，才明白文学改革的真义。从前的疑点，自己也觉着愚笨得很了。然对于文学改革之前途，尚愿进点愚见，想贵记者当有一番教训也。

(一) 文学改革，是救那班受了旧文学传染病的人出地狱；所以受病越深的，更要可怜他。就如某某君，及崇拜某某君者，皆当以好言讲与他听，使他明白过来，方算尽了改革文学的义务哪。若以为受病太深，不可调治，可将他的来函付之一炬。不然，一味恶骂，在彼方不但生出恶感，且须糊涂一辈子。在我们方面，也未曾达到救人的目的。岂不是两损而无一益吗？

(二) 对于已受旧文学传染病的人，自当慢慢地想法救他。对于尚未受传染病的小国民，应当可怜他，别叫他再受传染病了。鄙见以为从速编新文学教科书，正是革新文学的急务，何以未见诸君提倡呢？若是恐怕不能畅行，可以在京、沪招集新文学同志的子弟，开一个新文学的小学校，作个模范。诸君以为然否？

彝铭氏启八，一，一九。

受病深的人应该可怜他，这话固亦有理。但是那班旧人物从前用了他们的旧道理来“治国平天下”，竟把中国“治平”到这样糟法。到了十九世纪的末一年，还会利用那“崇拜生殖器”的道教的余孽，剪了纸人，念了符咒，来挡外国人的枪炮，以至国几不国，民穷财尽，这已经够糟的了。国人自从那年吃了这当苦头，渐渐有几个明白人知道旧法之不可不变，于是来讲求革新的办法。那时这班“治平”大家，既然闹了这么一个大乱子，要是有了良心的，就该幡然改图，忏悔以前的罪过，从此革面洗心帮帮新人物的忙，以图“晚盖”；要不然，也该自知没脸，回到府上去吃老米饭，度尽残年而止。不料此辈还是猪油蒙了心，还要倒行逆施。到了民国时代，还要祀什么孔，祭什么天，还要说什么纲常名教，还要垂辫裹脚，还要打拱磕头；甚而至于还要保存讲什么忠孝节义的旧戏，保存可以“载”什么“道”的古文，讲求什么八卦拳，讲求什么丹田。你想，现在是什么时世了？人家是坐了飞行机向前直进，我们极少数的人

踱着方步的向前跟走，那班“治平”大家还气不过，还要横拉直扯地把这少数人拉扯上了哪吒三太子的风火轮，向后直退。他们退得实在真快，但他们是痛恨所谓“洋鬼子”的，坐的一定不是飞行机，大概总是哪吒的风火轮了。这是什么景象？“本志同人大半气量狭小，性情直率”，所以对于这等现状，往往“这脸色声音，没有妓女的眉眼一般好看，唱小调一般好听”这是没有法子想的。

至于“对于尚未受传染病的小国民，别叫他再受传染病”这话到是一点不错。编新文学教科书一事，同人都有此意，现在方在着手进行。但此事不甚容易做，不但文章要改革，思想更要改革，所以不能一时三刻就拿出许多成绩品来。

记者（玄同）一九一九，二，十

## 什么话?(三)

林传甲撰《中华民国都城宜正名京华议》其言曰：“夫吾国建中华二字为国名。中也者，中道也；华也者，华族也；五色，为华，以国旗为标帜，合汉、满、蒙、回、藏而大一统焉。中华民国首都，宜名之曰‘京华’，取杜少陵‘每依北斗望京华’之义。裔皇典雅，不似北京、南京之偏于一方；北、中京，大都，京师之名尤为明切。盖都名与国名一致，虽海外之华侨、华工、华商，无不引领而顾瞻祖国也。”

林传甲撰《福建乡谈》有一条曰：“福建林姓为巨族。其远源，则比干之子坚奔长林而得氏。明季林氏避日本者，亦为日本之大姓。如林董、林权助之勋业，林衡、林鹤一之学术。亦足征吾族之盛于东亚者也。”

又曰：“日本维新，实赖泽谕吉之小说。吾国维新，归功林琴南畏庐小说，谁曰不宜？”

林纾译小说《孝友镜》，有译余小识曰：“此书为西人辨诬也。中人之习西者恒曰，男子二十一外，必自立。父母之力不能管约而拘挛之；兄弟各立门户，不相恤也。是名社会主义。国因以强。然近年所见，家庭革命，逆子叛弟接踵而起，国胡不强？是真奉西人之圭臬？亦凶顽之气中于腑焦，用以自便其所为，与西俗胡涉？此书……父以友传，女以孝传，足为人伦之鉴矣，命曰《孝友镜》，亦以醒吾中国人勿诬人而打妄语也。”

唐熊撰《国粹画源流》有曰：“……孰知欧、亚列强方广集名流，日搜致我国古来画事，以供众人之博览；俾上下民庶悉心参考制作，以致艺术益精。虽然，彼欧洲之人有能通中国文字语言，而未有能通中国之画法者，良以斯道进化，久臻神化，实予彼以不能学。此足以自豪者也。”

(以上鲁迅辑)

叶德辉编《观古堂丛书目》，其自序曰：“……十七世祖和靖山长伯昂公以元故臣，明祖屡征不起，子孙承其家声，不以入仕为荣。故终明之世，各房皆以科第显达，炫赫一时；独余茆园房世以耕读相安，丁男亦不繁衍。至国初，（原文国字抬头。）始有登仕板者……。”原来此公家法，专以“入仕”异族之姓“为荣”者。所以此序末段有“辛亥鼎革避乱县南朱亭乡中”之语，又序末署“乙卯”之年，考乙卯为中华民国



四年，其时此公尚称清初曰“国初”，敬依程式，抬头书写，且称革命曰“乱”。但是何以民国三年在北京时致黎宋卿之信，“写副总统钧鉴”字样；又于民国四年之冬，在湖南做筹安会支部的部长呢？前者似与“乱”字有些冲突，后者似于家法有些欠合罢。

八年一月三十日的北京《新民报》载林纾的《送正志学校诸生毕业归里序》通篇皆妙不可言。兹择其犹妙之语记出几句：“古未有恃才艺足以治天下者。”“然西人之高于般翟胡蚩万数？至欲以巧捷杀人之器制御天下，而卒覆。灭其身与国者，由其不德仁之云，而唯艺之尚也。”“夫艺之精者，盖出一人之神智，以省天下之力作。”“夫彼方用其神化之艺以求死而吾又从而效其劣陋者，冀以自立。余不悲其愚，悲其舍生而图死也。”“古所道者，必尽人之可循生道也。（此二句文理欠通，不知有误差否。）知其非是不生，则艺中有道；即务极其神化，而吾道亦匪所不在。”

又此文末尾署曰：“戊午年十二月二十三日，闽县林纾书于讲堂。”我看了“书于讲堂”四字，因想起有一天看见邮务局里有一封“无从投递”之信，信面写道：“寄北京宣武门外八角琉璃井交家严大人手拆。”

（以上玄同辑）

八年二月十一日广州《华国报》上有一条时评，题目叫做《女子缠足与道德》，是一个署名叫迅雷的所做。其言曰：“近日私娼如林，秘密卖淫之风甚炽。论者皆谓女子道德堕落所致，斯固然矣；而不知尚有一原因焉，则天然足之关系是也。二十年前，士夫大倡女子不缠足之议，社会翕然宗之，解除女子之缚束，屈指至今，十余年来之，女孩皆已长成，行动自由，为父母者，管束之所不及。此近日女子卖淫之多，所以倍于昔时也。乃恍然于往者女子缠足，非徒饰美观，其用意欲严加缚束，以为防闲，此义可深长思也。虽然，假如有人复行提倡女子依旧缠足，乃足以维持风俗，矫正淫风，立论虽是，其不为舆论所呵斥者几希。故明知女子卖淫之行为，半由天然足所致。而亦无术可以挽救之也，可胜慨哉。”

（这一条是冰弦君寄来的。）

## 第三号

民国八年（1919年）三月十五日发行

### 何为科学家？

任鸿隽

这篇文章，是我才由美国回来的时候，在上海环球学生会的演说。当时曾经上海各日报记载过，但是记得不完备，我久想把它另写出来。后来《新青年》记者来要文章，一时无以应命。因趁此机会，把这个题目写出来，同大家商量。

我同了几位朋友，从美国回到上海的第二天，就看见了几家报纸，在本埠新闻栏中，大书特书地道：“科学家回沪。”我看了这个题目，就非常的惶惑起来。你道为什么缘故呢？因为我离中国久了，不晓得我们国人的思想学问，到了什么程度。这“科学家”三个字，若有是认真说起来，我是不敢当的；若是照傍的意思讲起来，我是不愿意承受的；所以我今天倒得同大家讲讲。

我所说的傍的意思，大约有三种：一种是说科学这东西，是一种玩把戏、变戏法，无中可以生有，不可能的变为可能。讲起来是五花八门，但是于我们生活上面，是没有关系的。有的说，你们天天讲空气是生活上一刻不可少的，为什么我没看见什么空气，也活了这么大年纪呢？有的说，用了机械，就会起机心；我们还是抱瓮灌园，何必去用桔槔呢？有的说，用化学精制过的盐和糖，倒没有那未经精制过的咸甜得有味。有的说，“不干不净，吃了不生毛病”，何必讲求什么给水工程，考验水中的微生物呢？总而言之，这种见解，看得科学既是神秘莫测，又是了无实用；所以他们也就用了一个“敬鬼神而远之”的态度，拿来当把戏看还可以，要当一件正经事体去做，就怕有点不稳当。这种人心中的科学，既是如此，他们心中的科学家，也就和上海新世界的卓柏林，北京新世界的左天胜差不多。这种科学家，我们自然是没有本领，敢冒充的。

第二种是说科学这个东西，是一个文章上的特别题目，没有什么实际作用。这话说来也有来历。诸君年长一点的，大约还记得科举时代，我们全国的读书人，一天埋头用功的，就是那“代圣贤立言”的八股，那时候我们所用的书，自然是那《四书味

根录》《五经备旨》等等了。过了几年，八股废了，改为考试策论、经义。于是我们所用的书，除了《四书五经》之外，再添上几部《通鉴辑览》《三通考辑要》和《西学大成时务通考》等。那能使用《西学大成时务通考》中间的事实或字句的，不是叫做讲实学，通时务吗？那《西学大成时务通考》里面，不是也讲得有重学、力学以及声、光、电、化种种学问吗？现在科学家所讲的，还是重学、力学以及声、光、电、化这等玩意，只少了《四书五经》、《通鉴》、《三通》等书。所以他们想想，二五还是一十，你们讲科学的，就和从前讲实学的一样，不过做起文章来，拿那化学物理中的名词公式，去代那子曰、诗云、张良、韩信等字眼罢了。这种人的意思，是把科学家仍旧当成一种文章家。只会抄袭，就不会发明。只会拿笔，就不会拿试验管。这是他们由历史传下来的一种误会，我们自然也是不能承认的。

第三种是说科学这个东西，就是物质主义，就是功利主义。所以要讲究兴实业的，不可不讲求科学。你看现在的大实业，如轮船、铁路、电车、电灯、电报、电话、机械制造、化学工业，哪一样不靠科学呢？要讲究强兵的，也不可不讲求科学。你看军事上用的大炮、毒气、潜水艇、飞行机，哪一样不是科学发明的？但是这物质主义，功利主义太发达了，也有点不好。如像我们乘用的代步，到了摩托车，可比人力车快上十倍，好上十倍了。但是“这摩托车不过供给那些总长、督军们出来，在大街上耀武扬威，横冲直撞罢了。真正能够享受他们的好处的，有几个呢？所以这物质的进步，到了现在，简直要停止一停止才是。”再说“那科学的发达和那武器的完备，如现在的德国，可谓登峰造极了，但是终不免于一败。所以那功利主义，也不可过于发达。现在德国的失败，就是科学要倒霉的征兆。”照这种人的意思，科学既是物质功利主义，那科学家也不过是一种贪财好利，争权徇名的人物。这种见解的错处，是由于但看见科学的末流，不曾看见科学的根源，但看见科学的应用，不曾看见科学的本体。他们看见的科学既错了，自然他们意想的科学家，也是没有不错的。

现在我们要晓得科学家是个什么人物，须先晓得科学是个什么东西。

第一，我们要晓得科学是学问，不是一种艺术。这学术两个字，今人拿来混用，其实是有分别的。古人云：“不学无术”，可见学是根本，术是学的应用。我们中国人，听惯了那“形而上”“形而下”的话头，只说外国人晓得的，都是一点艺术。我们虽然形而下的艺术赶不上他们，这形而上的学问，是我们独有的，未尝不可抗衡西方，毫无愧色。我现在要大家看清楚，就是我们所谓形下的艺术都是科学的应用，并非科学的本体。科学的本体，还是和那形上的学，同出一源的。这个话我不详细解释解释，诸君大约还有一点不大明白。诸君晓得哲学上有个大问题，就是我们人类的知识，是从什么地方得来的。对于这个问题，各哲学家的见解不同，所以他们的学派，就指不胜

屈了。其中有两派绝对不相容的。一个是理性派，这派人说，我们的知识，全是由心中的推理力得来的，譬如那算术和几何，都是由心里生出来的条理，但是他们的公理定例，皆是真切切实，可以说是亘古不变的。至于靠耳目五官来求知识，那就有些靠不住了。例如我们看见的电影，居然是人物风景，活动如生，其实还是一张一张的像片在那里递换。又如在山前放一个炮仗，我们就听得一阵雷声，其实还是那个炮仗的回响。所以要靠耳目五官去求真知识，就每每被他们骗了。还有一个是实验派。这派人的主张说天地间有两种学问：一种是推理得出的，一种是推理不出的。譬如上面所说算术和几何，是推理得出的。假如我们要晓得水热到了一百度，是个什么情形；冷到了零度，又是个什么情形；那就凭你什么天纵之圣，也推理不出来了。要得这种知识，只有一个法子：就是把水拿来实实在在地热到一百度，或冷到零度，举眼一看，就立见分晓。所以这实验派的人的主张，要讲求自然界的道理，非从实验入手不行。这种从实验入手的办法，就是科学起点。（算术几何也是科学的一部分，但是若无实验学派，断无现今的科学。）我现在讲的是科学，却把哲学的派别叙了一大篇。意思是要大家晓得这理性派的主张，就成了现今的玄学，或形上学（玄学也是哲学的一部分）；实验派的主张，就成了现今的科学。他们两个正如两兄弟，虽然形象不同，却是同出一父。现在硬要把大哥叫做“形而上的”，把小弟叫做“形而下的”，意存轻重，显生分别；在一家里，就要起阋墙之争，在学术上，就不免偏枯之虑。所以我要大家注意这一点，不要把科学看得太轻太易了。

第二，我们要晓得科学的本质，是事实不是文字。这个话看似平常，实在非常重要。有人说，近世文明的特点就是这事实之学，战胜文字之学。据我看来，我们东方的文化，所以不及西方的所在，也是因为一个在文字上做工夫，一个在事实上做工夫的缘故。诸君想想，我们旧时的学者，从少至老，哪一天不是在故纸堆中讨生活呢？小的时候读那四书、五经、子史、古文等书，不消说了。就是到了那学有心得，闭户著书的时候，也不过把古人的书来重新解释一遍，或把古人的解释来重新解释一遍；倒过去一桶水倒过来一桶水，倒过去倒过来，终是那一桶水，何尝有一点新物质加进去呢？既没有新物质加进去，请问这学术的进步从何处得来？这科学所研究的，既是自然界的现象，它们就有两个大前提：第一，它们以为自然界的现象，是无穷的；天地间的真理，也是无穷的；所以只管拼命地向前去钻研，发明那未发明的事实与秘藏。第二，它们所注意的是未发明的事实，自然不仅仅读古人书，知道古人的发明，便以为满足。所以它们的工夫，都由研究文字，移到研究事实上去了。唯其要研究事实，所以科学家要讲究观察和实验。要成年累月的，在那天文台上，农田里边，轰声震耳的机械工场和那奇臭扑鼻的化学试验室里面做工夫。那惊天动地，使现今的世界非复三百年前的世界的各样大发明，也是由研究事实这几个字生出来的。就是我们现在办

学校的，也得设几个试验室，买点物理化学的仪器，才算得一个近世的学校。要是专靠文字，就可以算科学，我们只要买几本书就够了，又何必费许多事呢？

讲了这两层，我们可以晓得科学大概是个什么东西了。晓得科学是个什么东西，我们可以晓得科学家是个什么人物。照上面的话讲起来，我们可以说，科学家是个讲事实学问，以发明未知之理为目的的人。有了这个定义，那前面所说的三种误会，可以不烦言而解了。但是对于第三种说科学就是实业的，我还有几句话。科学与实业，虽然不是一物，却实在有相倚的关系。如像法勒第、发明电磁关系的道理，爱迭生就用电来点灯。瓦特完成蒸汽机关，史荻芬生就用来作火车头。我们现在承认法勒第、瓦特是科学家，也一样承认爱迭生、史荻芬生是科学家。但是没有法勒第、瓦特两个科学家，能有爱迭生、史荻芬生这两个科学家与否，还是一个问题。而且要是人人都从应用上去着想，科学就不会有发达的希望。所以我们不要买椟还珠，因为崇拜实业，就把科学搁在脑后了。

现在大家可以明白科学家是个什么样的人，但是这科学家如何养成的？这个问题也很重要，不可不向大家说说。我们晓得学文学的，未做文章以前，须要先学文字和文法。因为文字和文法，是表示思想的一种器具。学科学的亦何莫不然。他们还未研究科学以前，就要先学观察、试验和那记录、计算、判论的种种方法。因为这几种方法，也是研究科学的器具。又因现今各科科学，造诣愈加高深，分科愈加细密，一个初入门的学生，要走到那登峰造极的地方，却已不大容易，除非有特别教授。照美国大学的办法，要造成一个科学家，至少也得十来年。等我把这十年分配的大概说来大家听听。才进大学的两三年，所学者无非是刚才所说的研究科学的器具和关于某科的普通学理。至第四年、第五年，可以择定一科，专门研究，尽到前人所已到的境界，并当尽阅他人关于某科已发表的著作。（大概在杂志里面）。如由研究的结果知道某科中间尚有未解决的问题，或未尽发的底蕴，就可以同自己的先生商量，用第六、第七两年，想一个解决的方法来研究它。如其这层工夫成了功，在美国大学，就可以得博士学位了。但是得了博士的，未必就是科学家。如其人立意做一个学者，他大约仍旧在大学里做一个助学，一面仍然研究他的学问。等他随后的结果，果然是发前人所未发，于世界人类的知识上有了的确的贡献，我们方可把这科学家的徽号奉送与他。这最后一层，因为是独立研究，很难定其所须的日月，我们暂且说一个三年、五年，也不过举其最短限罢了。这样的科学家，虽然不就是牛顿、法勒第、兑维阜娄、达尔文、沃力斯，也有做牛顿、法勒第、兑维阜娄、达尔文、沃力斯的。这样的科学家，我们虽然不敢当，却是不敢不勉的。

# 斯宾塞尔的政治哲学

高一涵

## 一 斯宾塞尔时代的政治思潮

古今学问家的思想，没有一个不受时代影响的。所以要想知道斯宾塞尔（以下或单称斯氏）的政治思想，必先要知道他那个时代的政治思潮。斯宾塞尔的时代，是生物学、经济学等发达的时代。这个时代的政治哲学，多受这些科学的影响。所以要想明白这个时代的政治哲学，有必要先明白这个时代生物学、经济学的原理原则。原来政治和经济是关系最密切的，所以经济学的原理，常常影响到政治学上去了。这种先例，英国是最多的。如放任主义，本是旧派经济学家斯密亚丹和李佳德等所倡导的，后来竟成了政治上的信条。干涉主义，是从德国李斯特 List 的保护主义和马克思 Marx 的国际社会主义，输到英国来的，后来也变成了政治上的信条。生物学的原理，影响英国政治学家的思想，更是彰明较著的。如“生存竞争”、“适者生存”的公例，和那“物竞天择”的道理，也适用到政治学上去了。更有许多人拿自然有机体的生长进化，去说明社会的组织演进。所以斯宾塞尔的时代，可算得拿生物学、经济学的原理原则，来说明社会进化的时代。

当十九世纪的中世，英国思想家因为“保护贸易制度”、“徒弟法”、“米谷条例”……等把工商各界的自由，差不多剥夺完了。此外又有什么国教，又有什么救贫法，不是拘束思想自由，就是斫丧个人的品格，这皆是不能不反对的；所以当时的学者，一个个都大唱放任主义。打一八四八年到一八八〇年，前后三十二年间，是趋向个人主义的时代。主张个人主义的，必定拿天然权利作根据，拿放任政策作方法。所以这个时代，不问是政治学家是经济学家，总脱不了天然权利和放任主义两种学说的彩色。这种学说的实际应用，对于内政，总说人民有天赋的权利，因此便想把政府的权限，缩到不能再缩的地步；对于国际贸易，总想把自由贸易的政策，行到各国里边去才好。简单讲起来，这个时代的一般思想，是从侵略主义（Militarism）趋到实业主义（Industrialism）的。所以斯宾塞尔的时代，又可说是个人主义和放任主义极盛的时代。过了

一八七〇年后，英国政府因为应时势的要求，所以竟拿国家的权力，去施行教育。再过十年，到了一八八〇年的时候，格林（Green）在牛津大声疾呼的，主张伸张国家权力；社会主义，也渐渐的雷厉风行。当时 Hyndman 激烈社会主义和 Fabians 改革社会主义，主张虽不大相同，然却没有一个不是想把经济的生活，放在社会管理之下的。这就是那个时代的反响和个人主义放任主义过盛的证据。

斯氏生在这个科学发达的时代，本可拿科学的训验来阐发政治原理。但他的政治学，并不是纯从科学中得来的，是拿各种不同的观念凑成的。当他研究科学的时候，他就先有了政治上的成见，又把不能相合的人权因果观念和那国家有机体及进化的观念合在一块。所以斯氏的哲学，从头至尾是拿一个自然权利和生理的比譬凑合起来的。他本想把各不相调的原理，融成一个原理，可惜他不能成功。照这样看来，斯氏仅是一位“牛溲马勃”“俱收并蓄”的概括家，不能成一位“条分缕析”“融会贯通”的哲学家。仅成了一个杂乱无章时代的产儿，不能成一个汇合万派的先觉。这也是因为他思想的来源太杂了，所以才成就了一个驳杂不纯的斯宾塞尔。

## 二 斯宾塞尔思想的来源

斯氏生平有一种癖性，就是说凡事由我创始，不肯“拾人牙慧”。所以他的学说，就是和前人一样，也再说不是学人家的。他当一八九九年，写信给司泰芬（Leslie Stephen）说他作《静止的社会观》（*Social Statics*）的时候，并不曾预备过。所论的事，皆是拿自己眼光观察的，不是从人家观察得来的。照他自己说，他的学问是没有来源的。照事实上说，却没有一处不是从人家思想发源下来的。就是他信为“独得之奇”的自由界说，“人人自由，以不侵犯他人自由为限”一句话，也是从法国《人权宣言》书中抄来的。所以我们要想明白斯氏的思想，不可不先去找出他思想的来源。

斯氏思想的来源有三：（一）激进主义（Radicalism），（二）自然科学（Natural Science），（三）唯心主义。（Idealism）

（一）激进主义的发源。斯氏早年，即在英国激进的空气中生活。他生在不信国教的家庭中，自小就受了许多反对国教的教育。他的叔父名叫斯宾塞尔泰门司（Rev Thomas Spencer）是一位很文明的神学家，他说教会是适应外界的情形生长起来的，他又常常同斯达支（Joseph Sturge）合在一块，办 *Nonconformist* 周刊，并加入普通选举的运动。斯氏的政治活动就是从一八四二年任普通选举联合会的职员起。这个时候，英国人多反对金钱选举成了一种社会的运动，斯氏也曾出了许多气力。又常常做些文章，反对国教和米谷条例。他当一八四八年，曾充任 *Economist* 的副主笔，因此才同浩思金（Thomas Hodgskin）合在一块儿。可是自打同他在一堆做事，感受他的影响是很不少



的。浩思金说：社会是自然的现象，当受自然法支配。政府的职务只是消极的，将来的乌托邦，就是无政府；到了无政府的时候，人类全体的感情，自然能够一致。斯氏早年，既受这种激进主义的影响，且把浩思金的思想，奉作政治上的信条，所以他后来的思想，总脱不尽激进主义的彩色。

（二）自然科学的影响。斯氏哲学的思想，是一半从生物学得来的，一半从物理学得来的。斯氏当少年时代，最欢喜抽气机和电机，又亲自做几年机器师，所以他得物理学的益处很多。他常常拿物力机械的名词，说明宇宙的进化，却不用生物有机的名词。他用的第一个原则，就是“物力永存”。又从这个原则中，看出万物的终极，必走到极端的平均。因为如此，所以必须顺着进化的次序，向平均的地方走去。斯氏社会的进化观，也是这个道理。他说社会必有达到极端平均的那一天，因为未达到极端平均的地步，所以才有进化，进化就是向极端平均的地方走的。这种观念，在达尔文前，已经有了，斯氏不过承这派的“绪余”罢了。

但是斯氏受生物学的影响，也是很大的。他自幼就好喂养昆虫，所以也很得生物学的益处。后来他常常适用一八〇〇年拉马克（Lamarck）所说的生物学原则。他说外部的境遇能够感动内部的精神。内部精神的构造和机能，又常适应外界的环境。这种适应，是打多少时代上经验得来的。

斯氏的生物进化观和 Coleridge 的生物进化观念不同：Coleridge 说生物进化，是从内部发动的。斯氏说是从外部发动的。所以斯氏自始至终，都主张生物内部的精神常随外界的环境变化，这就是他跳不出拉马克主义外的铁证。他又承认“自然律”非常的庄严，好像老庄看“天道”一样。因为“自然律”如此，所以才能够淘汰不适宜的，遗留下那种最适宜的。这就是斯氏受生物学影响的所在。

（三）唯心主义的影响。斯氏常从 Coleridge 书中，求得德国 Schelling 和 Schlegel 的唯心主义。他静止的社会观中所说的“生命观念”，Idea of Life 就是从唯心主义中得来的。他说“生命”是宇宙进化的原因，实在就可算是宇宙进化。照这样看来，斯氏的进化观念，并不是从生物学上起首的，也不是拿生物学上的进化观，扩张起来，适用到宇宙进化上去的。他是从宇宙进化的观念起首，然后把生物的进化包括到宇宙进化之中的。他书中所说的“进化的假设”也是 Schelling 讲求过的。所以斯氏哲学的基础，简直可以说是合冶 Hodgskin 和 Schelling 两个人的理想而成的。这就是他受唯心主义影响的所在。

斯氏思想的来源虽不止这三种。但这三种思想，是斯氏政治思想中最重要的。斯氏的脑筋，是一个“博采兼收”的杂货店子，所以才成了一个驳杂不纯的概括家。他是打唯心的生命观念起头，到唯物的物力永存观念收尾；一方面深信激进主义，一方



面又深信自然主义。他虽想用种种的解说，把各种观念，调和一致，但他始终不曾做得到。这就是斯氏学说所以驳杂的原因。

### 三 斯宾塞尔的乌托邦主义

斯氏的政治思想，很有许多地方和我国老子一样：（一）老子主张放任主义，斯氏也主张放任主义。不过老子的放任，是放任于天，对于个人，则主张“无为”，教他不要去“代司杀者杀”。斯氏的放任，却是放任于个人，不教国家去干涉个人的行动。（二）老子把“自然法”看得非常的森严，所以教人听天，不要有为。斯氏也把“自然法”看得非常的重要，所以说天演造就人，比国家造就的好得多。（三）老子的政治学说，推到极端，只有无知无识、老死不相往来的个人，并没有国家社会。斯氏的政治理想，推到终点，也是一个人人均等的无政府的社会。（四）老子心目中的世界是一个想像的古代的世界。斯氏心目中的社会，是一个想像的将来的社会。这就他两个人大同小异的地方。

我们要研究斯氏的政治哲学，第一件紧要的事就是要晓得他所论的社会，是将来的空想的社会，不是现在的实际的社会。

斯氏是一位崇拜“乌托邦”主义的人，他确信进化的终点，必达到完全均等的境界。这完全均等的境界，就是进化最终的目的，也就是终极的社会观念。到了这个境界，进步就止住了，运动也停歇了。生存这个境界中的人，要怎么样便怎么样，应该怎么样做便怎么样做，所以用不着政府。他在《静止的社会观》里面有几句话说到政府存废的问题。他说：

“政府不是不道德的吗？……政府所以存在，不是因为世间有犯罪的事吗？若是世间没有犯罪事体，政府的职务，已经没有了，还可以存而不废吗？”

他又说：

“说政府可以永远存在，这句话是很不对的，……政府不是必定需要的，乃是偶然需要的。我们看见布虚民族是先有国家后有政府，所以相信这两个东西，将来必有一个是可以废止的。”

他所以要想废止政府的意思，就是痴心妄想那种无政府的“乌托邦”。因为拿那无政府的“乌托邦”来作社会的标准，所以把现在的社会看作万恶的来源。他所以这样主张，也有几层道理：（一）他看这不完全的政府，实在不配干预人民的行动；（二）他是崇拜个人主义的，所以主张凡事总要从个人的智识得来，不要从国家和政府官吏的智识得来；（三）他是最信人数自然权利的，所以他的反面，不得不反对政府；（四）他是信服“自然法”胜于人为法的，所以他相信人为的淘汰，不如天然淘汰的

公平。这也是十九世纪中最普通的政治思想。

斯氏的意思，以为不均等是进化的原因，极端均等是进化的归宿。当未达到极端均等的时候，政府也不能够就废。唯一的方法，只有限制政府的权力。斯氏很反对国家立法去管理贸易，反对立法去干涉卫生，反对国设的教育和国立的教会，反对营求属地，反对救贫的制度，并且连国家管理邮政和发行货币也一齐反对的。他理想中的国家，只是一个合股保险公司，只有保护自然权利的一种职务。在这外边，如再多给一点保护，就是人民多受一点损失。所以他说的国家职务，全属于消极的一方面，只说某事某事都是国家不当做的，不说某事某事是国家应该做的。他所以有这种主张，就是因为他确信有自然权利和天演淘汰两件事。

#### 四 斯宾塞尔的自然权利观

斯氏所以反对国家，就因为想保全自然权利。他以为人数第一件重要的事，就是自由运用个人的才能。把个人的才能，发展到了极点，就能够得最大的幸福。发展个人才能的要件，就是自由。他《静止的社会观》中第一原则，就是平等的自由律。平等的自由，就是人人自由，以不侵犯他人的自由为限。甲尽力发展甲的才能，乙尽力发展乙的才能；甲也不妨害乙的活动，乙也不妨害甲的活动。这就是斯氏的平等的自由观念。

斯氏哲学的基础，全筑在个人身上。他的个人，是无关系的个人，是虚拟的个人。国家的特性，就是集合个人的本性所成的，所以说国家的根本就在个人。国家全靠着个人。个人全靠着自由。能够自由才能得权利。斯氏所说的权利，是自然的权利，是从天赋得来，在未有社会以前，已经有了的。

这也不是斯氏一个人说的，卢梭也是这样说。但这种观念，是很不对的。因为不由社会承认，不待法律承认，不能算是权利。斯氏不承认人民的私有土地权，因为这私有权，妨害一切自由的法则。他主张把土地归公家所有。不过一经分给个人，则土地上产生的东西，必为个人私有的。这是什么缘故呢？这不是单因为他花费了人工，只因为他向社会租借土地，当得社会承认的时候，已经得到所有权了。照这句话推论起来，私有权要社会承认，难道自然权利就不要社会承认吗？斯氏这一句话，几乎把自己的自然权利根本推翻。他后来竟把所有权认作社会的权利，就是因为这句话改变的。

但是斯氏说家族制度，仍然本着自然权利的观念。他极力反对妇人服从，并且连儿童的服从也反对的。他不但说妇人应该有选举权，并且说家庭内的生活组织和训育儿童的职任，也是应该废止的。自由的权利，就是小孩子也是应该享受的，也应该和

大人一样，不当让父母去压制他。这种主张也是从自然权利观念发出来的。

## 五 斯宾塞尔的天演观

斯氏注重自然权利，本想为个人寻出自由的根据，让他去发展自然的才能。他尊重天演，发挥“物竞天择”，“适者生存”的道理，也是教人发展他适宜于环境的才能。他因为那时代的国家说不起造就人物的话，所以相信天演有造就人物的功能。所以他说：

“人者生物之一科，而最为善变者也。自其善变，而其变常受成于所遭于外境。”（见严译《群学肄言》）这是说环境影响人生的功效，且看他举出天演中适者生存的证据：

“……是故目莫疾于鸷鸟，此非泰始而然也；其不疾者以艰食而渐亡，其疾者以天择而蕃滋焉；故鸷鸟以目疾特传。足莫迅于食荐，其不迅者为豺虎之食尽矣；而豺虎以求食之愈难也，亦存而衍其迅足而善伺者。故天演之事，其能杀与所杀，二者形体之完利，有交相进者焉。不独形体有交进也，其官知亦然。

警者遇险而早觉，蠢者当机而晚悟；早觉者传而衍，晚悟者渐以亡也。黠者以善伺而得食，钝者以惊物而常饥；如是黠者有其子孙，而钝者绝其种嗣。故自有生物以还，自然者用其相攻，以范进乎庶类；圆颅方趾之伦，其受范于自然亦如此耳，岂能违哉？”（见严译《群学肄言》）

这是斯氏所以重视天演的原因。他因为天演是存留最适宜的，淘汰那不适宜的，所以他反对救贫制度和公共卫生。因这两件事，都是妨碍生存竞争、适者生存的事，是干涉天演的事；就是同老子说的“代司杀者杀”、“代大匠斫”，是一个道理。

## 六 斯宾塞尔有机体的社会观

斯氏因为 Schelling 所说的生物学原理，有趋于个体的倾向。所以他由生物学得来的进化观念，就是“由一之万，由纯之杂。”因为他深信个体的原理，所以极力主张个人主义。他以为人有人的个体，社会有社会的个体。因为人的个体是有机体，所以社会的个体，也可说是有机体。原来有机体含有三层意思：（一）是由不一样的部分，合组起来的生活体；（二）因为各部有各部的用处，才能够互相补助，互相倚靠；（三）全部的发达，全仗各部能够各做各的事。这种生活体，是天然生长的，不是人力制造的；是由内外部一齐发达长起来的，不是由一部一部单独长起来的。斯氏拿这个原则来说明社会，却有两层用意：一是想让它自由生长，不教国家去干涉它；二是想叫各部分同时发达，各尽各的职务，不可单从一部分着手。不过社会有机体，到底是个什

么？恐怕连斯氏自己也不大明白。人是天然的躯体，可以称为有机体；社会不过是由人类精神结合的组织，并没有天然生成的躯体，若叫他为物质的社会有机体（Physical Social organism）试问这个名词，怎么能通呢？

原来国家和社会，有些地方是同有机体相同的，有些地方是同有机体两样的。什么地方是相同呢？（一）国家和社会的构成分子，结成一块，各有各的机能；照这样看来，国家和社会绝不像无生命的机械体，到很像机生命的有机体。（二）国家和社会想达到公共目的，全仗各部各自做事；有机体也是这个样子。（三）国家和社会的变迁，也是由内部发动，用全体进步的法子；这个地方也很像有机体。说到不同的地方，可就很多了：（一）有机体的构成分子，离了全体，就没有独立的生命；国家和社会的构成分子，就是离了全体，也可以独立生活的。（二）有机体的构成分子，不能自由运动迁移，国家和社会的构成分子，不但可以自由运动迁移，并且可以增减个数。（三）有机体的分子发展活动，都是没有意识的；国家和社会的分子发展活动，都是有意志的。因为有这些不同的地方，所以只能说国家社会像有机体，不能说国家社会就是有机体。国家和社会单是精神的心理的结合，不是物质的生理的结合！斯氏不把他分析清楚，所以弄出许多费解的议论。

## 七 结论

斯氏的政治思想，到后来很有许多变更：土地和妇人两个问题，变易的痕迹是很明白的。他那种直觉的道德观已抛弃了，外界的环境观念，后来也变成内界的精神观念。但他的虚荣心很重，所以始终打不破自我作始的念头，去不掉固执已见的癖性。伯尔克（Barker）说：“斯氏生平，不大坦白，若是改变观念，总要遮掩他改变的痕迹。他又有一个习惯，凡遇有矛盾，他就模模糊糊地掩饰过去。

他同密尔泰勒尔争论妇人选举问题，同乔其亨利辩论土地国有问题。后来因为后一问题，竟同赫胥黎、乔其亨利等吵闹。他对于这些问题，虽分明改变了旧日的主张，却不肯明明白白地说出来。他一八九二年所印的《静止的社会观》把第一次出版书中关系这个问题的部分删了，却不加一个字的说明，这真是一桩可笑的事！”照这几句话看来，就可以明白斯氏学问受自我作始和固执己见两桩事的影响。所以把他引来，作我这篇《政治哲学》的结尾。

本篇的议论，多从白尔克的《英国政治思想史》（*Barker's Political Thought in England from Spenser to today*）上得来的，读者可以参看原书。

（一涵）

## 日本的新村

周作人

近年日本的新村运动，是世界上一件很可注意的事。从来梦想 Utopia 的人，虽然不少，但未尝着手实行。英国诗人 Coleridge 等所发起的“大同社会”（Pantisocracy）也因为缺乏资本，无形中消灭了。俄国 Tolstoj 的躬耕，是实行汎劳动主义了；但他专重“手的工作”排斥“脑的工作”；又提倡极端的利他，抹杀了对于自己的责任，所以不能说是十分圆满。新村运动，却更进一步，主张汎劳动提倡协力的共同生活，一方面尽了对于人类的义务，一方面也尽各人对于个人自己的义务；赞美协力，又赞美个性；发展共同的精神，又发展自由的精神。实在是一种切实可行的理想、中正、普遍的人生的福音。

一九一〇年，武者小路实笃（一八八五年生）纠合了一班同志，在东京发刊《白桦》杂志。那时文学上自然主义盛行，他们的理想主义的思想，一时无人理会。到了近三四年，影响渐渐盛大，造成一种新思潮。新村的计划，便是这理想的一种实现。去年冬初，先发队十几个人，已在日向选定地方，立起新村（Atarashiki Mura），实行“人的生活”。关于这运动的意义与事实，我极愿略为介绍，但恐自己的批判力不足，容易发生误会，所以勉力多引原文，可以比较的更易看出真相。

新村的运动，虽然由武者小路氏发起，但如他所说，却实是人类共同的意志，不过由他说出罢了。

“我的无学，或要招识者嘲笑；但我的精神，可是并无错误。我的精神，不是我一人的精神；与万人的精神有共通的地方。我所望的事，也正是万人所望的事。……我决不希望什么新奇的事，不过是已经有多人希望过了的，又有多人正希望着的事罢了。（武者小路实笃著《新村的生活》序）

“我极相信人类，又觉得现在制度存立的根基，非常的浅。只要大家都真望着这样社会出现，人类的命运便自然转变。”（《新村的生活》第三三页）

“只要万人真希真望这样的世界，这世界便能实现。”（第二一页）

因为人类的运命，能够因万人的希望而转变。现在万人的希望，又正是人类的最正当、最自然的意志；所以这样的社会，将来必能实现，必要实现。

“我所说的话，即使现在不能实现，不久总要实现的；这是我的信仰。但这样社会的造成，是将用暴力得来呢？还不用暴力呢？那须看那时个人进步的程度如何了。现在的人还有许多恶德，与这样的社会不相适合。但与其说恶，或不如说‘不明’更为切当。他们怕这样的社会，仿佛土拨鼠怕见日光。他们不知道这样的社会来了，人类才能得到幸福。”（第一八页）

“新时代应该来了，无论迟早，世界的革命总要发生。这便因为要使世间更为合理的缘故，使世间更为自由，更为‘个人的’，又更为‘人类的’的缘故。”（第二五二页）

“对于这将来的时代，不先预备，必然要起革命。怕惧革命的人，除了努力使人渐渐实行人的生活以外，别无方法。”（第一四页）

新村的运动，便在提倡实行这人的生活，顺了必然的潮流，建立新社会的基础，以免将来的革命，省去一回无用的破坏损失。

“人的生活是怎样呢？是说各人先尽了人生必要的劳动的义务，再将其余的时间，做个人自己的事。”（第一百二页）

“我们生在现世，总感着不安，觉得照现在情形不会长久支持下去。现在世间不公平不合理的事真多；因此不能实行人的生活的人，也便极多。”（《新村的说明》第一页）

“非人的生活，便是说不能顾得健康、自由、寿命的生活。因为想得衣、食、住，苦了一生的生活。明知要成肺病，为求食计，不能不劳动；已经成了肺病，为求食计，还不能不劳动；听人家的指挥，从早晨直做得晚，没有自己的余暇；……这等人，我们不能说他们所过的是人的生活。”（第二页）

“我想人类不能享人的生活，是大错的。这错误从何而生，大约有种种缘由。简单说，便是因为他们不明白人类应该互助生活；反迷信自己不取得便宜，即要受损失的缘故。所以心想别人的不幸应该永远忍受，只要自己幸福便好。”（第二页）

“我们想改正别人不正不合理的生活，使大家都能幸福地过人的生活。但第一须先使自己能实行这种生活，使人晓得虽在现今世间，也有这样幸福的生活可以随意加入。”（第四页）

“这便只是互助的生活。不使别人不幸，自己也可以幸福。不但如此，别人如不幸，自己也不能幸福。别人如损失了，自己也不能利益地生活。”（第五页）

“我们想造一个社会，在这中间，同伴的益便是我的益；同伴的损，便是我的损；

同伴的喜，便是我的喜；同伴的悲，也便是我的悲。现今世上，都以为别人的损失，便是自己的利益；外国的损失，便是本国的利益。我们对于这宗思想的错误，想将我们的实生活，来证明它。……世上以为若非富归少数者所有，其余都是贫民，社会便不能保存。对于这宗思想的错误，我们也不想就用事实来推翻它。”（《新村的生活》第一百四页）

“各人应该互相帮助，实行人的生活。现在文明进步，可以做到使一切的人都不必有衣、食、住的忧虑。但实际上，现在为了衣、食、住在那里辛苦的人，还那么多，很是不好的事情。病人也不可不休息。应该利用以人类智力得来的方法，使他们早得恢复健康。但在现在不能如此，世上因为没有钱，不能保全天命的人，不知可有多少。这都是普通的事实。但这事实却可以用人力消灭的，所以我们应该设法消灭它。据我想这最好的方法，只有各人各尽了劳动的义务，无代价地能得健康生活上必要的衣、食、住这一法。……这样我们才能享幸福的人的生活。”（第二二至二三页）

“凡是人类，因使别人过人的生活，自己才能实行人的生活。又因自己实行人的生活，才能使别人过人的生活。这个确信，因了这回的战争，愈加明显了。……人在错误的路上走，不能得到平和。在归到正路以前，血腥的事件总将接连而起。世人不能像以前地享受平和了，这正像将一个球从坡上滚下，却等候它中途止住一样。少数的人，在多数人的不幸上，筑起自己的幸福，想享太平的福，也不可能了。一切都非用人力变成平等不可。这并不是说，叫一切的人都变成现今的劳动者，也不是都变成现今的绅士。只说一切的人都是一样的人，是健全独立的，尽了对于人类的义务，却又完全发展自己个性的人。……一切的人只覆尽了一定的劳动义务，便不要忧虑衣、食、住。凡是不能将健全的生活所必需的衣、食、住给予人民的国，不能乐享太平。”（第一六至一七页）

这新社会中第一重要的人生的义务，便是劳动。但与现在劳动者所做的工作，内容与意义上又颇有不同。因为这劳动并非只是兑换口粮的工作；一方面对于人类应尽的义务，一方面是在自己发展上必要的手段。

“我想世上如还有一个为食而劳动的人存在，那便是世界还未完全的证据。‘额上滴了汗，去得你的口粮’的时代，此刻已应该过去了。……若在现代，不但如此，简直可说，为了你的口粮，卖去你的一生！这样境遇的人，不知有多少。但这正因社会制度还未长成完全的缘故。我并不诅咒劳动，但为了口粮，不得不勉强去做的劳动，应得诅咒。在人类成长上必要的劳动，应得赞美！”（第五至六页）

“我尊敬现在的劳动者。看他们虽然过度的劳动，却仍然颇高兴地度日。但我不能说，现在他们的劳动是正当，是健全。”（第十页）

“劳动也有几种：有我们生存上必不可缺的劳动，与不必要的劳动。现在将这必不可缺的劳动，专叫一部分的人负担，其余的人都悠游度日，虽说在现今是不得已的事情，决不是正当的事。”（第十一页）

“食是各人共通的事。所以如为食而劳动，各人应该共同出力，才是正当，才是合宜。各人协力工作，使得负担减少结果增多，心力体力资本都是必要。”（第八页）

“人类为求生存，必要一定的食物。譬如人类常食，一定要多少五谷；这若干分量的五谷，应该有人种作。但现在世上，已没有奴隶存在的理由。所以我们都有种作这食物的义务。……其他关于矿业、渔业等等，我们也一样应该分担工作。这是人类为了人类的要求而劳动，极是正当的事。”（二五二页）

“工场是共有的东西。各人不要愁他的衣食，可以安心劳动。男人做男的事，女人做女的事。”（第十二页）

“体弱的人如任什么工都不能做，便不劳动也可以的。……对于病人，医生与药物都无代价。凡有在健全的人的生活上必要的东西，都无代价可以取得。各人有这样权利，便只因各人在劳动上，已经尽了义务。而各人又都替不幸的邻人，代为劳动了。所以无代价地给与，毫不奇怪。”（第十三页）

“一切的人都是平等。没有特别才能的人，在一定期间，都要劳动。这是为自己，也兼为不幸的邻人而劳动。因了劳动的难易，又有区别。工作愈难，义务年限愈短。劳动的分配，由第一流的政治家、经济学家公平办理。个人的意志，仍然十分尊重。”（第二三页）

“在合理的社会里，雇用使女和工人的事，不能行了。各人都是仆役，又都是主人。劳动者这一个特别阶级，也没有了。无论什么人，都非劳动不可。只是有特别才能的人，或衰弱的人，可以免去，但这只是一种例外。”（第二五七页）

“那时候奴仆使女这类人，已没有了。但同胞的人类互相帮助，也可以简易地得到衣、食、住。不必各自煮饭，那是不经济的事。只有一处煮了饭，用自动车分到各处。屋里的扫除等，也可用机械来做，可以简单了事。随后各人利用闲暇的工夫，可以随意再加整理。”（第一九页）

“劳动者便是绅士，绅士也即是劳动者。平民便是贵族，贵族也即是平民。各人虽不能任意动作，却可以没有衣、食、住的忧虑。大家各自独立，却有同一的精神贯通其间。协力的喜悦与独立的喜悦，同时并尝。劳动与健康，互相调和。机械供人使用，不使人被机械使用。不必要的劳动，竭力省节，留出工夫，使各人可以做自己的事。”（第四六页）

“贫富平等，并非使富人变成穷人。不过富人穷人同是一样的‘人’，便同是一样



的过人的生活罢了。现在的富人，不能算得在那里过人的生活。略略明白的富人，见这理想的时代到来，怕还要喜欢不迭。”（第二十页）

这新社会原是人类本位的组织，但在现今社会中，不能不暂受一点拘束。所以对于国家的关系，只能如此。

“古人说：‘该撤（按罗马皇帝的称号）的东西，还了该撤。’我们也便将国家的东西，还了国家。在国家一面，可以相信这新社会的设立，于他并无损害。税也拿出，征兵也不敢抗拒。要说的话尽说，意见也尽发表，可以非难的事，也要非难。但我们不想用暴力来抵抗暴力。”（第四一页）

这解决暴力问题，实在可是难说。但他们因为“相信人类”。又如《一个青年的梦》序中所说：“我望平和地合理地又自然地生出这新秩序。血腥的事，能避去时，最好是避去。这并不尽因我胆小的缘故，实因我愿做平和的人民。”（见本志四卷五号介绍）所以新村的运动，是重在建设模范的人的生活，信任人间的理性，等他觉醒，回到合理的自然的路上来。

“我是建设者，是新的萌芽。我们建造新的房屋。能够多造，便想在各处尽量建造。有人愿意进去住的，十分欢迎。我们的工作，是在建造比旧的还要适于人的生活的新屋。但一半也因我们自己想在这屋里生活的缘故。”（第一百六页）

“这样的时代来了，人生问题未必便能解决，但这时代未来以前，人间总不能被良心责难的生活。”（第十五页）

关于男女道德问题，一时未能定出规约，大约是这样：

“新社会的里面，当然没有妓女。实行一夫一妇制度，也绝没有横暴的事。其间的制裁法，让大家自己去想就好了。知耻的人比不知耻的，自然更可尊敬。……这宗问题，非实际遇见，不能预先解决。但总之金钱的力，在这些事上，决不能再作威福，这是确实的了。”（第五六页）

新社会中虽不戒杀生，但纯为口腹的残害也所不取。

“肉食在所不禁，但菜食的人，将来总逐渐增多。也想养猪养鸡，倘大家说不必杀了来吃，不杀也好。如有人要杀，也不必严禁。可是残酷的杀法，也不应该。……关于这宗问题，我还没有十分仔细想过；但人如有了爱，那便是猪，或鸡，可也杀不下手罢。暂时或向别村买来也好，但也不能说是好事，这总凭大家的意见。我还没有感到这样深广的爱，竭力地来反对肉食。”（第五七至五八页）

新村的计划，现在虽只限于一地，又只有第一个村，但精神上原含有人类的意义；所以希望很远，将来逐渐推广，造成大同社会。那时候，新村的计划，才算完成。

“这样的制度，先是分国的行了，我还梦想将来有全人类实行的一日。一切的人在

自己国语之外，都能说世界语。无论到了何处，只要劳动，或是执有劳动义务期满的证据，便不要金钱，可以生活；可以随意旅行，随意游览，随意学习。这样世界，只要人类再进一步，没有不能办到的事。一个人到了无论哪里，都有同一的义务，同一的权利。先是以人类的资格而生活，更以个人的资格而生活；先在世上为了生存而劳动，更为发展自己天赋的才能而生存。……我望将来有这一个时代，各人须尽对于人类的义务，又能享个人的自由。”（第二四页）

以上是新村的理想，以协力与自由、互助与独立为生活的根本。在生物现象上虽然承认生存竞争的事实，但在人类的生活上却不必要。

“甲：这样说，是人类应该协力的生活；又是这样才能安心喜悦幸福地过日子。你根据了这信仰，所以立起新村来的？”

乙：是的。

甲：这样，生存竞争岂不可以没有了么？

乙：在我们同伴中间，当然可以没有。

甲：照你们的主义上说来，生存竞争是错的了？

乙：我想在人间同类中，总是不应有的。”（《新村的说明》第八页）

至于实行上，现在正是发端，去年十一月才在日向的儿汤郡石河内买了一块地，建立第一新村，着手耕种。又在东京发行一种月刊《新村》发表意见，记载情形。下面这几节，便从这月刊中抄出，可以晓得大概。

“看大家在那里劳动，真是快事。从山冈上叫他们时，大家一齐答应。最有腕力的横井立刻撑小船来迎，渡过河到了大家劳动的地方。前回下种的芜菁和瓢儿菜，都已长出可爱的芽。二亩的荒地现在已很整齐的耕好，都播了种子。我到明日也可拿着锄头，同众人一起劳动，想起来很是愉快。

大家停了工作，在河中洗净了锄镰等农具，乘船回来。吃麦四米六的饭，很觉甘美。地炉中生了火，同大家闲谈，随后到楼上，拟定先发队的规则，今年年内便照着做事。每日值饭的人五时先起，其余的六时起来；吃过饭，七时到田里去，至五时止。十一时是午饭，下午二时半吃点心，都是值饭的人送去。劳动倦了的时候，可做轻便的工作。到五时，洗了农具归家。晚上可以自由，只要不妨碍别人的读书；十时以后息灯，这是日常的生活。雨天，上午十一时以前，各人自由，以后搓绳或编草鞋，及此外屋内可做的工作。每月五日作为休息日，各人自由。又有村里的祭日，是释迦、耶稣的生日。一月一日，新村土地决定的那一天 August Rodin 的生日。又因为这样是四月直跳到十一月，所以 Toistoj 的生日也加进去，定为祭日。就是一月一日、四月八日、八月二十八日、十一月十四日，十二月二十五日这五天，定为新村的祭日。到那时节，

当想方法举行游戏。”（《十一月七日武者小路实笃通信》见《新村》第二卷一号）

“早上七时大家拿了锄或斧，穿上工作的衣服，乘船出去。从清早起，只穿一件小衫劳动，毫不寒冷。横井等有时赤了膊，元气旺盛地做事。今日麦已播种了。近处的农夫同来参观的人见了我们的工作，都很惊服。午后四时起，我们动手砍丛莽，烧草原，直到太阳下山才回去。昨日照了六张照相，……其中一张，在河中大岩石上，大家都坐着；这真是美丽的地方。这大岩石，现在已由新村的人，替它定了名字，叫做Rodin岩（Rodin-iwa）。因为土地决定的日子，正在Rodin生日十一月十四日，所以作为纪念。这是一个形状很奇妙，看了很愉快的岩石。倘来参观新村我愿意引导。”（同日今田谨吾通信）

对于这平和的运动，可是也有加害中伤的人，武者小路氏通信中又说：

“据从高锅来的人说，今日《日洲新闻》上对于新村的生活，颇有微词；说很为石河内的村人所嫌恶。又有东京的匿名信，寄与高锅近处的村长，教他不许卖土地给新村的人。我想稍过几时，他们就会明白了。世间无论怎样地讲坏话，可请不必忧虑。我们不久必将渐为村人所爱，村人看见我们到了许多人，难免觉得奇怪。听说还疑心我们到这里来养獐子，将皮去卖钱呢。”（《新村》第二卷一号）

原来人生的福音，虽然为万人幸福设法，但因为他们的不明白，所以免不了有许多谬见。那些村人的误会，只要晓得了真相，自然可以消除。只有执着谬误思想的政治家、道德家、文人、主笔一流人物，难得有觉悟的时候。武者小路氏说：“太阳虽然一样的照临，但众人未必能够一样地容受它的恩惠。”又说：“土拨鼠不能爱日光。这在土拨鼠是不幸，但在太阳不是不名誉。”这正是极确的话。

## 两个扫雪的人

周作人

阴沉沉的天气，  
香粉一般白云、下得漫天遍地。  
天安门外白茫茫的马路上，全没有车马踪迹，  
只有两个人在那里扫雪。  
一面尽扫，一面尽下；  
扫净了东边，又下满了西边；  
扫开了高地，又填平了洼地。  
粗麻布的外套上，已经积了一层雪，  
他们两人还只是扫个不歇。  
雪愈下愈大了；  
上下左右，都是滚滚的香粉一般白雪。  
在这中间，仿佛白浪中浮着两个蚂蚁，  
他们两人还只是扫个不歇。  
视福你扫雪的人！  
我从清早起，在雪地里行走，不得不谢谢你。

八年一月十三日

## 微 明

周作人

醉了回来，倒头便睡，  
瞢腾里不知过了多少时刻。  
一觉醒时，——看四面全然昏黑，  
只有窗纸上，现出微白。  
不知这是黄昏呢？还是黎明？  
静听窗外树上的声息，  
不知是夜乌呢？是离巢小鸟的叫声？  
无论如何，醒了便只得披衣坐起，  
看这微明究竟是什么，  
睁眼只望着窗纸。

一月二十三日

## 路上所见

周作人

北长街的马路边，  
歇着一副卖豆汁的担；  
挑担的老人坐在中间，  
拿着小刀慢慢地切萝卜片。

一个大眼睛，红面颊，双丫髻的，  
四五岁的女儿，坐在他侧面；  
面前放着半碗豆汁，  
小手里捏了一双竹筷，  
张眼看着老人的脸，  
向他问些什么话。  
可惜我的车子过得快，  
听不到他们的话。  
但这景象常在我眼前，  
宛然一幅 Raphael 画的天使与圣徒的古画。

一月二十四日

## 北 风

周作人

好大的北风；  
便在去年大寒时候，  
也不曾有这么大的风。  
我向北走，只见满路灰尘，  
隐约有几个人影；  
但觉这风沙也颇可赏玩，  
也是四时里一种风景。  
北风在空中呜呜地叫，  
马路旁发芽的杨柳，  
当着风不住地动摇。  
这猛烈的北风，  
也正是将来的春天的先兆。

二月十八日

## 关不住了

胡 适

(译美国新诗人 Sara Tea dafe 原著)

我说，“我把心收起，  
像人家把门关了，  
叫爱情生生地饿死，  
也许不再和我为难了。”

但是屋顶上吹来  
一阵阵五月的湿风，  
更有那街心琴调  
一阵阵地吹到房中。  
一屋里都是太阳光，  
这时候爱情有点醉了，  
他说，“我是关不住的，  
我要把你的心打碎了！”

Over the Roofs

By Sara Teas ale.

I said, “I have shut my heart,  
As one shuts an open door,  
That Love may starve there in  
And trouble me no more”.

But over the roofs there came

The wet new wind of May,  
And a tune blew up from the curb  
Where the street-pianos play.

My room was white with the sun,  
And Love cried out in me,  
“I am strong, I will break your heart  
Unless you set me free”.



## 白璞田太太 (Madame Baptiste)

莫泊三 著 张黄 译

我一走进 Loubain 火车站的休憩室就望那个钟，知道去巴黎的快车，还要等两点十分钟才有；我陡然觉得疲倦了，好像走了四十多里路来；四围一望，不知不觉以为那火车站墙上可以找着些东西来混时间过；末后又走出来，站在火车站门外，拼命想，想找事做。那条街像是条大道，街里栽得有 acacias，街两旁两排房屋。大的小的，这个样式的，那个样式的，我们只有在小市镇里才看得到。街路慢慢儿高上去，通到一只小山；在那尽头，有些树木，好像那块是个公园。

间或有一只猫儿，从街这边走过街那边，从沟这边跳过沟那边，仔仔细细。一只野狗，走过一棵树，就拿鼻子去嗅一嗅，走过一家的厨房，就进去搜索零碎吃。但是我却没有看见一个人，觉得没趣，不高兴。火车站上有一家咖啡店，我也不知道去过了多少次，进去总是坐着喝一杯那不好喝的啤酒，同读那读不清的报，我正在想着这回头难免又要进去了。恰好那时有一列出殡的人，从一条旁街走进我站的一条街来，我一望见那灵柩，心就安了。无论怎么样，这十分钟内，我总可以有事做了。但是忽然间我又起了好奇心。那遗骸后面有八个绅士跟着，其中一个在哭，其余的在谈话，却没有看见一个牧师，我心里就想：——

“这是一个非宗教的葬式”，但是那时候我又想到像 Loubain 样的一个市镇，应当至少也有百多个不信教的自由思想家，他们应当都会来送殡，给人家看。那么这是怎么一回事呢？跟着的人，走得那么快，可见那遗骸埋葬，一定是很草草的，不用仪式，所以也没有教堂的仪式。

我那没意思的好奇心，一时就构成了许多项复杂的假定。当那灵柩走过我面前的时候，我心里又生了一个奇想，什么呢？就是同那八位绅士跟着灵柩走。那么一来，至少总可以混去我一点钟。所以我就果然同着他们走，面上带着一个悲容。那顶后面的两位看见这个，倒很惊讶，回转头去，两个人就细声细气地讲话。

不消说他们是在彼此相问，我是不是这地方的人；后来又问他们前面的两位，那

两位也就回转头来望我。我被他们这么仔细一望，觉得难以为情。想止住这个，就走近他们身边鞠了一个躬说：——

“诸君，请你原谅我遮断你的谈话，不过我因为看见一个文明葬式，就跟了它来，虽然我从前不认得你们送的这位不在了的先生。”

“这是一个女人，”他们里面一个人说。

我听到这个，非常惊讶，就问：——

“但是这是一个文明葬式，不是么？”

那位绅士，看他的样子，很想把一切事都告诉我，他就说：——

“也是，也不是；牧师拒绝了我们的，不许我们用那礼拜堂。”

一听这个，我更吓着了，不禁“呵——”叫了一声。我简直不懂这个的所以然，但是我那位亲切的绅士接着讲：——

“这个话讲起来很长，这位青年女人自杀了；因此她埋葬的时候，不能用宗教的仪式；那位走在第一正在哭的绅士，就是她的丈夫。”

我略微踌躇，回答他：——

“先生，你的话，我听了虽是诧异，格外引起我好奇的兴味。我可以请你把这事实告诉我么？假使你觉得不便，就请不要介意，只当我没有问你。”

那绅士挽了我的手，好像非常熟识的朋友。

“没有那个事，没有那个事。我们可以在他们后面慢慢地走，那么我就好告诉你这个。不过这是非常悲惨的一场事情。我们未走到那墓地之先，还有许多时间，你看那上面的树木，就是墓地里的，因为运枢上这个山很要气力。”

那么他就从头讲：——

“这位青年女人，Madame Paul Hamot 是这附近一个富商 Monsieur Fontanelle 的女。当她做小孩子，只有十一岁的时候，她就遭了一场极悲惨的事；一个仆人糟蹋了她，她几乎死了；那恶鬼的兽行，就成了一件吓人的刑事罪案，那畜生受了终身罚作苦工的判决。

这个女孩子，自从受了侮辱，简直没有人做伴侣；大人也不会想到去 Kiss 她，恐怕一靠着她的额脑，就要把自己的嘴唇弄脏；所以她就成了这全市的一种不祥之物，一种怪现象。人家见她，就彼此私语：——‘你知道那个小 Fontanelle’，她走街上过，个个人都跑开。她家的一切仆人，好像一近她身边，撞着她，就会中毒，所以都远远地避她。甚至她的父母想找一个乳娘带她出去走走，都找不着。

这个可怜的小孩子每天下午去玩耍的样子，真是可怜。她站在女仆身边，眼巴巴地望着别的小孩子玩得兴高采烈，自己却动也不动。有时候实在想混进他们里面去，

忍不住，她就偷偷缩缩一步一步地加到一团里去，显出一个又害怕又禁不住的样子，好像自己知道自己不名誉样的。还没一刻工夫，娘，伯娘，婶娘，奶娘们就从家家跑过来，各找各的小孩子，牵着他们的手，拼命拖他们回去。

小 Fontanelle 又只剩得自己一个人了，非常可怜，也不知道这是什么意思，不知不觉就哭起来，悲痛到万分，总是跑到乳母身边，一面哭，一面把头伏到乳母膝上。

后来她长大了、她的地位更不好过。他们总不要自己的女孩子捱着她，好像她身上有瘟病。你要记着，她什么也不知道，无论什么；她再没有权利带那表示贞洁的香橙花圈（新娘用）；你要记着，做母亲的，平素决不肯许她们的女孩子去猜想，要等到她们结婚的晚上才抖着身子教她们知道那可怕的秘密。这种秘密，可怜她还没有读书的时候，就撞着了。

她出到街上去，总是她的女先生带着她，好像她的父母恐怕再有可怕的事情发生。她的眼望着地，抬不起来，因为她觉得那奇怪的耻辱，一天到晚，总压着她。旁的女孩子们，并不像一般人所想的那么天真烂漫，不解事。见了她，就一面做出那一种眼色去望她，一面细细的声音去耳语，或者抵着嘴笑。假使她偶然望着她们，她们就赶紧把头一转，装一个没看见。街上人绝少招呼她的，只有几个人对她鞠躬；女孩子们的娘都装着不看她；有些下贱东西，用那糟蹋了她，害了她一生的仆人名字，叫她做 Madame Paptiste。

她心里私有的苦痛，从没有人知道，因为她差不多总是不做声，笑的事更没有了。她的父母，也好像她做了什么永远不能补偿的过错，对她很不满意；有她在面前，就觉得不畅快。

一个诚实人，见着从牢里赦免出来的人，必定不大愿意同他握手；就使那个人是他自己的儿子，你想，他愿么？Monsieur and Madame Fontanelle 看待他的女，正同看待那种从牢里赦出来的儿子一样。她的相貌本来可爱，面色很白，身子很长，很细，举动又大方；只可惜有那场不幸的事，不然我就很喜欢她。

后来有一位新地方司，八个月前，来这块就任；他就带了他的秘书来。这位秘书人很古怪，像是在那 Latin Quarter（法国学生住的一个地方，他们过一种放荡欢乐的生活。译者）住过的。他看见 Mademoiselle Fontanelle 就爱上了她。后来人家告诉她过去的事，他不过说：——

‘算什么事！那倒是将来的保证；与其结婚后，不如结婚前，发生过这种事。我以后就可以同她过安安静静的生活。’

他果然对她求婚，同她结婚了。并且他本来有胆量，远同着他的新妇到各亲友家去行结婚访问。（法德风俗新婚的夫妇行结婚访问，与英美风俗相反。译者）有些

人回他们的看，也有些人不。但是到后来这件事也就忘记了，她在社会上也有了相当的地位。

她敬爱他的丈夫，同敬爱上帝一样。这也难怪，她丈夫恢复了她的名誉同社交生活，又冒了舆论，当受了侮辱。总而言之，差不多没有人做得到的勇敢行为，他一个人做了。所以她对丈夫生一种最高贵最不容易有的爱情。

后来她怀孕的时候，无论怎么顽固，怎么古板的人，也欢迎她了，好像她的母性已经把她洗得干干净净。

这么看起来，很可笑，但是事实是如此。从那时起，事事都顺遂，都如意，一直过到这市镇的守护神庆祝日那一天。那天，我们的地方司，围在他的属员同当局人的中间，主持那音乐的竞争。当他演说完了，就举行那赏牌授受式，他的秘书 Paul Hamot 把那赏牌交给那些应得赏的人。

你知道，那里面自然总有妒忌同争竞两种心事，致令人把一切礼仪都会忘掉。这市里的太太小姐们，当时都在那台上面。恰好有一个从 Mourmillor 村来的音乐队长，因为临到他的班了，走近台前面来。这一队只能得二等赏牌，因为我们不能把头等奖牌给个人，能么？但是当那秘书把他的赏章给他的时候，那个人拿着望他面前一丢，就说：——

‘你可以留着你的赏牌给 Baptiste，你该她一个头等的，同该我一样。’

有许多人就笑起来了。这些群众本来没有慈悲心，加上又没有修养，只只眼睛都转到那可可怜的女人身上去。先生，你曾经看过一个女人发狂么？我们却亲眼看见那光景。她站起来了，又倒到她的椅子上去；站起又倒，站起又倒，接连三回；她的样子好像想逃走，但是又觉得没有力量穿过那一群人。忽然间那里面又有一个声音叫起来了：——

‘呵呵！Madame Baptiste！’

接着又起了一团嘈杂的叫声，一半是笑，一半是怒骂。只听见那个字讲了一遍又一遍，讲了一遍又一遍；一些人一齐起竖脚尖来望那不幸的女人的面貌，各个丈夫把各个的老婆抱到手里，好给他们看那不幸的女人；这个问那个，那个问这个：——

‘谁是她？那个穿蓝衣裳的！’

小孩儿们做鸡叫，块块地方都是笑声。

她现在坐在椅子上再不动了，好像是塑在那块，给大家看的。她既不能动，也不能躲起来，也不能遮着脸。她的眼皮一闪一闪地动着，好像非常厉害的光线正照在她的面上，她那种喘气，像正上那壁陡的山的马，看见真令人心痛。但是当时 Monsieur Hamot 已经把那恶贼的颈捻着，倒在地上，滚做一块。那场里光景的混杂，简直没有言

语可以形容，好好的仪式，也因此闹糟了。

一点钟后，这两夫妻就动身回家。这位青年女人，自受了侮辱以后，一句声也没有做，浑身却不住的发抖；好像她所有的神经都有发条管着，不得不动样的。两人走过桥上的时候，她突然跳过桥边的短墙，不等她的丈夫能够拖住她，就把自己的身子丢下河里去了。那桥底的水很深，过了两点钟，她的身子才找着。不消说是死了。”

说话的人，这块略微停顿，然后接着讲：——

“在她的地位这恐怕是顶好的处置了。世上有些东西，是抹洗不脱的。你现在也可以懂得牧师不许她进礼拜堂的缘故了。唉！假使这是个宗教的葬式，全市的人民必定都会到；但是你可晓得，她的自杀又加上了一层忌讳，（基督教以自杀为大罪犯了就不得入天国 译者）弄得家家的人都避开，不便来送；况且又没有宗教的仪式，要人家来，自然不是一场容易事。”

我们走进那墓地的门了，我听了这些话，不觉有动于中，等那棺材放进了土之后，我就走近那正在痛哭的可怜人身边，恳恳切切地握他的手。他拿一副泪眼望着我，很惊讶，末后说：——

“谢谢你，先生。”

我也不后悔我跟了这个葬式。

（完）

## 遗扇记（续第一号）

英国 王尔德 著 沈性仁 译

### 第三幕

（布景）达林顿勋爵的屋内，壁炉前面摆一个大沙发，台的后面一个幔帐横挂在窗上，左右两个门，右边的桌子上摆了些文房具，中间的桌上摆了些曹达水瓶、玻璃杯等等，左边桌上有个盛雪茄纸烟的盒子，电灯开着。

温夫人：（站在炉边。）怎么他不来？这样等起来，要苦极了。他应该在这里的。为什么他不在这里拿热情的说话来感动我，使我的心里好火热起来呢？我冷——冷得像没有感情的东西。现在阿撒一定读过我的信了，假使他还要我的，他一定赶着我，强迫我回去。但是他不管了，他是被这妇人缠住了——被她迷住了——被她支配了。假使一个妇人要管住一个男子，她只要利用他的坏处。我们把男子当做神圣，他们倒离弃我们。别的女子把他们当禽兽看待，他们倒很情愿很忠心奉顺他们。生命多么可怕！……啊！我到这里来简直是疯了，真真疯了。但是我还不明白到底哪一个厉害；受那爱我的男子的支配呢，还是做那在自己家里污辱我的男子的妻子呢？女子懂得什么呢？全世界是什么样的女子能懂得呢？但是我假使把我的生命给这个男子，他会永远爱我吗？我有什么东西给他呢？失去快活声音的嘴唇，泪水泡坏的眼睛，冷的手，冷的心，我没有什么给他。我一定回去——不行；我不能够回去了，我的信使我伏在他们的权力底下——阿撒也不会叫我回去了！那封致命的信！不要紧！达林顿勋爵明天就要离开英国，我好跟他一同去——另外也没有别的办法了。（坐定了一回，又跳起来，穿上了外套。）不，不！我还是回去，随便阿撒怎样待我，我不能在这里等了。我到这里来真是发疯，赶快走才好。至于达林顿勋爵——啊呀！他回来了！叫我怎么好呢？叫我跟他说什么话呢？他会放我走吗？我听见人家说，男子们都是很强暴，很可怕的……哎！（双手捧着脸）。

(尔林夫人入。)

尔林夫人：温夫人！（温夫人直跳起来，睁着眼看她，又缩退了几步，现出一种很轻蔑她的样子。）谢谢天爷，我来得还巧。你一定得赶快回去，到你丈夫的家里。

温夫人：一定得去吗？

尔林夫人：（很威严的。）是的，你一定得去！一秒钟也不能迟了。达林顿勋爵不定哪时候回来。

温夫人：不要走近我身边来！

尔林夫人：咳，你在堕落的边上了，你在可怕的悬崖上了。你一定得快快离开这里，我的马车在街头上等着。你一定得同我一直回家去。（温夫人把她的外套脱了丢在沙发上。）你干什么？

温夫人：尔林夫人——你假使不来，我倒回去了。但是现在我看见了 you，我觉得世界上没有可以劝我回去再跟温爵住在一所房子里的了。我见了你很害怕，你有一种势力使我心里发怒。我知道你为什么来的，我的丈夫叫你来骗我回家，好做你们两个人的屏风，遮蔽你们的关系。

尔林夫人：哎！你不要想那种——你不可以的！

温夫人：尔林夫人，你到我的丈夫那边去罢。他现在属于你，不属于我的了。我想他只怕闹出笑话来。男子实在懦弱。世上各种的法律，他们都有胆量去犯的，但是怕人家的议论，叫他小心点罢，就要弄出笑话来了。他就要出那伦敦好几年来没有听见过的丑名声，快了。各种下贱的报纸上都要发他的名字，我的也要登在各种可恶的广告上。

尔林夫人：不会——不会——

温夫人：会的！他会有的。假使他自己来请我，我也肯回去，去到你跟他两人为我预备好的那个卑辱的生活里——我还可以谦就回去——但是他自己躲在家里，叫你来当他的使者——哼！真不知羞耻——不知羞耻。

尔林夫人：温夫人，你把我误会了——并且你把你的丈夫也误会了。他还以为你安安逸逸地在家里呢。他当你在你自己的屋里睡觉呢。他再没有读过你写给他的疯信！

温夫人：没有读过！

尔林夫人：没有——他一点也不知道这件事情。

温夫人：你当我的脑筋这样简单！（走上一步）你说谎话！

尔林夫人：（强制自己）我没有。我告诉你的都是真话。

温夫人：假使我的丈夫没有读过我的信，你怎么会到这里来？谁告诉你我离了像你那样不知羞耻地肯闯进去的家呢？谁告诉你我到的地方呢？全是我的丈夫告诉你的，并且叫你来骗我回家。

尔林夫人：你的丈夫没有看见你的信，我看到的；我把它拆开的，我读的。

温夫人：（转向尔林夫人。）你拆看我给我丈夫的信？要你敢！

尔林夫人：不敢！啊！只要能够把你从深渊里救出来，这世界上，还有什么事情不敢做的呢。全世界上没有什么不敢做的事。这封信在这里，你的丈夫没有读过，并且也不会再读着了。（走到壁炉边。）这封信再也不应该写的。（扯碎了，信丢在火里。）

温夫人：（她的眼睛里和说话的声音里，都带着十分轻蔑的。）怎么叫我知道那是我的信呢？你以为想出一个极平常的计策来就可以叫我回去！

尔林夫人：哎！为什么我告诉你的话，你一点也不信！你想想，我除了从危险里、糊涂里救你出来，还打什么主意，要到这里来呢？现在烧掉的就是你的信。我可以对你起誓的！

温夫人：（慢慢地说。）我还没有看之先，你就要紧把它烧了。我不能信你，你这个人一生里都是假的，哪里还会说句真话呢？（坐下。）

尔林夫人：（很躁急的样子。）随你怎样看我，随你欢喜说怎样的话来反对我，只要你回去，回到你爱的丈夫那里去。

温夫人：（面上很阴沉的样子。）我不爱他！

尔林夫人：你爱他的，并且你也知道他爱你的。

温夫人：他不懂得什么叫做爱，他所知道的跟你差不多——我晓得你要的是什么。把我叫回去你可以得大人的利益。天呀！以后我还有什么生命呢！一个没有慈爱怜恤的妇人，人遇见她都算不名誉的，跟她来往都算卑贱的一个恶妇人，一个离间人家夫妇的妇人，要在这样的人的手底下过生活！

尔林夫人：（作绝望状。）温夫人，温夫人，不要说这些可怕的话。你自己不知道你说得太过分，多么不应该。听我，你一定要听我！只要你回到你丈夫那里去，我乞许你，以后再也不借什么名义同他往来——永远不再见他——于他或你的生命上永远不再有关系了。他从前给我的钱不是出于他的爱心，乃是出于恨；不是尊重我，乃是轻看我。我对于他拿得住的是——

温夫人：（站起来）喝！你承认你拿得住他的！

尔林夫人：是的，我告诉你是什么，就是他爱你，温夫人。

温夫人：你想我会相信那个吗？



尔林夫人：你一定得信！这是真的。因为他爱你的缘故所以使他受——啊！随你欢喜叫他什么，虐待，威吓，随你拣选。总之，这是他爱你，他希望免你的——羞辱。是的，羞辱，丑名声。

温夫人：你说的什么意思？你太没有礼！我与你有什么相干？

尔林夫人：（谦恭状。）没有什么。我知道的——但是我告诉你，你的丈夫爱你——这一生里你不能再遇见这样爱你的人——这样的爱，你再也遇不见了——你假使背弃了他，总有一天你要想这样的爱而没有人来给你，你求爱人要拒绝你——啊！阿撒爱你！

温夫人：阿撒？你说你们两人没有关系？

尔林夫人：温夫人，你的丈夫对于你在上帝面前可告无罪的！并且我——我告诉你，我要是早想到你会有这种疑心，我死也不愿意接近你或是他——啊！死，死也情愿的！（移近沙发）

温夫人：听你的话你倒像有心肝的。凡像你这样的女子不会有心肝的，心肝不会在你这种人里面的。你是个被人家买卖的东西。

尔林夫人：（两眼直挺着，现出一种很痛苦的样子。自己勉强压制住了，走到温夫人的身边，但是不敢碰他。）随便你把我当做什么，随你便罢。我不值得有一点难过。但是不要为了我的缘故把你美丽少小的年华消磨了！你还不知道你的前途要怎么样，除非你赶快离开这所房子。你还不知道掉在坑里的滋味；要受人家的轻侮嘲弄，被人家驱逐出去，冷嘲——成个无家可归的。人家要关门拒绝他，只好从可怕的小路里扒进去，心里还要时常担心事，只怕人家触破他的假面子，常常听人的笑声，听人家可怕的笑声，这种笑声比哭声还要悲惨。你不知道这是为什么，是偿他的罪孽，并且永远也偿不清，把他的全生命都赔偿掉还不够。你一定没有懂得这种事情。至于我呢，假使受苦算是赎罪，那末，无论我从前所有的罪孽怎么样，在这个时间里我就把那罪孽都赎清了。一个素来没有心的人，今天你替他造了个心。造成了，又把他毁坏了——这都不去管他罢。我宁可毁坏我自己的生命，只不要毁坏你的。你——你还是小姑娘一个，怕你要走错路了。你还没有使一个妇人回转来的脑筋。你没有这种机警，又没有胆量。你受不了这些羞辱。不行，回去，温夫人，到爱你的丈夫那边去，他就是你爱的人。你有小孩子的，温夫人。回去到你小孩子那边去。他现在或是苦痛，或是快乐，在那里叫你。（温夫人直站起来。）上帝给你这个小孩子，他要你把他造成一个好生命，要你保养他。假使为了你，把他的生命毁坏了，你怎么能够回

答上帝？快回到你的家里去，温夫人——你的丈夫爱你。他对于你没有一息工夫敢存一点不忠心的，就是他爱千万个别人，你也得跟你的小孩子同住。假使他待你很严厉的，你也须跟你的小孩子同住。假使他虐待你，你也得跟你的小孩子同住。假使他丢弃你。你还应该跟你的小孩子同在一处。

（温夫人听了这些话，淌出许多眼泪来，双手蒙了脸。）

尔林夫人：（奔到温夫人面前。）温夫人！

温夫人：（握住了尔林夫人的手，好像没有帮助的一个小孩子。）带我回家，带我回家。

尔林夫人：（要去抱住他，又把自己制住了。脸上现出一种非常快活的形状。）来！你的外套在哪里？（从沙发上拿起来。）在这里，穿上了，赶快来！（两人同到门边。）

温夫人：等一等！你没有听见声音吗？

尔林夫人：不是，不是！那里不会有人！

温夫人：是的，有的！你听！啊呀！那是我丈夫的口音！他进来了！救救我！啊，这是诡计！你叫他来的！（外边杂声。）

尔林夫人：不要做声！我要是能够，一定在这里救你。只怕太迟了！那边！（指窗前的幔帐。）你看一有机会就溜出去！

温夫人：但是你呢？

尔林夫人：不要顾算我！我要搪着他们。（温夫人躲在幔帐后面。）

阿格司脱：（在外。）胡说！温特米尔，你一定不准离开我！

尔林夫人：阿爵！那是我糟糕了！（踌躇了半晌，四面望了望，见右边的门，就从那里出去。）

（达爵，丹比先生，温爵，和西西尔先生入。）

丹：这个时候把我们赶出俱乐部，多讨厌！现在才是两点钟。（坐倒在椅子上。）夜里最有趣的时候才起首呢。（上闭眼打了个呵欠。）

温：达爵，你真是个好入，随便让阿爵拉我们到你这里来！但是我不能久留。

达：你要走！真可惜！抽一根雪茄罢？

温：多谢！（坐下。）

阿：（向温爵。）我的好小子，你不必想走了。我有好些话要跟你讲，并且是很重要的话。

（跟温爵在左桌边坐下。）

西：哈！老头儿，我们都知道你的，除了尔林夫人一个人之外，没有别的话会讲了！

温：西西尔这不关你的事罢？

西：不关事！所以这才于我有趣咧。我自己的事，常常烦得我要死。我宁可管别人家的。

达：诸位，喝点水罢。西西尔你要韦司格苏打吗？

西：多谢。（和达爵同至桌前。）今天夜里尔林夫人装扮得实在漂亮，你说是不是？

达：我不是仰慕她的。

西：我从前也不是，现在倒是了。她几次要我介绍她给我可怜爱的克洛林姑母。我相信她会到她那里去吃饭的。

达：（惊奇状）不会罢？

西：真的，她会去。

达：诸位，请原谅我。我明天要走，还有几封信得写。（走到写字台前坐下。）

丹：尔林夫人，聪明伶俐的女子。

西：喂，丹比，我想你睡着了。

丹：我是睡，我常要睡的！

阿：一个很聪明的女子。她很知道我是笨人一个——像我知道我自己一样的明白。（西西尔走到面前来，面上带着笑容。）我的小子，随你笑罢，能够遇见一个知己的妇人，真算是大幸呢。

丹：这是件很危险的事情。结果就是一定得娶她了。

西：老头子，不过我想，你不再去见她了罢。不错！你昨天夜里在俱乐部是这样跟我说的。你说你听见了——（和他作耳语。）

阿格司脱：啊，那个。她解释过了。

西：那么，韦司巴屯（德国温众场）的事呢？

阿格司脱：那件，她也解释过了。

丹：老头儿，她的收入呢？她讲过了吗？

阿格司脱：（放重了声音。）要待明天她才讲给我听。（西西尔回到中桌边。）

丹：现在的女子都是金钱主义。我们的祖母辈，不管她怎么样，只把她们的帽子丢过风车就算完事了。但是现在她们的孙女们，把她们的帽子丢过风车之后立刻要使风起来才好。（英国乡间的旧迷信，把帽子掷过风车，可以使风车转。但是现在先要知道风车必转动，才肯把帽子掷起，此言实利主义之意；恭注）

西：坏女子使人讨厌，而好女子使人腻烦，就只一点分别。

达：（手拂雪茄灰。）尔林夫人的前途很远大的。

丹：尔林夫人过去的历史很多的。

阿格司脱：我宁可要一个女子有过去的历史的。同她讲话总是很有趣的。

西：老头子，那么你可以有好些个话头跟她讲咧。

阿格司脱：好小子，你真讨厌。太讨人厌了。

西：（一手搭在阿爵的肩上。）喂，老头儿，你的体格损失了，你的品格丢了，可是再不要丢了好脾气。因为你只有一个脾气。

阿格司脱：好小子，假使我不算是在伦敦的最好脾气的人——

西：我们大家还应该待你恭敬些，是不是，头老子？（走开了。）

丹：现在这班青年真是太随便了。他们对于年老的人，没有一点尊敬心。

（阿爵怒容向四周看。）

西：尔林夫人对于老头儿很尊敬的。

丹：尔林夫人在她同类中倒可以做个榜样。现在的女子对于他丈夫以外的男子，简直不成样子了。

温：丹比，你真可笑。西西尔，你也讲起毁语来了。你不要爱尔林夫人。你真不知道她，所以常常毁谤她。

西：（走到温爵前。）我爱的阿撒，我从来没有讲过毁语。我只有讲过人家的闲话。

温：毁语和闲话有什么分别？

西：啊！闲话是好听的！历史上的事都是闲话。毁语是把闲话弄得讨厌些，里边有道德的判断就是了。我向来没有讲过道德。男子讲道德的都是伪君子。女子讲道德的都是平庸的。

阿格司脱：正是我的意思，好小子，正是我的意思。

西：老头儿，我很不愿意听这话；每回人家跟我表同情我总觉得我是错的。

阿格司脱：我的好小子，当时我像你这样年岁的时候——

西：老头儿，你可从来没有像我这样的年纪过，并且也永远不会有像我这样的年纪了。（走上前。）喂，达林顿我们打纸牌罢，阿撒你愿意来吗？

温：不来，谢谢你，西西尔。

丹：（叹了一口气。）天呀！婚姻真是怀人的事！像纸烟一样的败坏风纪，并且格外费钱。

西：老头儿，你当然打的罢？

阿格司脱：（斟满了一杯勃兰提苏打。）好朋友，我不能打。曾经允许了尔林夫人永远不再打牌喝酒了。

西：老头儿，你留心不要走错到正经路上去呢。你若是改良了，将来你一定会厌

烦的。那是女子的坏处。她们常要叫人做好。若是我们好了，她们见了我们，一点也不爱了。她们第一次见我们，愿意我们是一个极坏不可救药的人。等到要撇下我们的时候，又愿意我们成一个淡而无味的大好人。

达：（从他写信的桌子起来。）她们常常看见我们的坏处！

丹：我想我们都不坏。除了老头一个都是好的。

达：不对，我们都是在小沟里，但是有几个还可以看得见天上的星宿。（来到中桌边坐下。）

丹：我们都在小沟里，只有几个人看得见天上的星宿吗？啊唷！你一定掉在爱情中了。哪一位姑娘？

达：我爱的是一个不自由的女子，她自己或者以为她不自由。

（说话的时间不知不觉的两个眼移到温爵身上去。）

西：那是一个有丈夫的女子！世界上没有像一个有丈夫的女子那样专爱的。论到有老婆的男子对于这种爱情，是不懂的。

达：哎！她是没有爱我。她确实是一个好女子，我生平第一次碰见这样的好女子。

西：是你生平第一次见的好女子吗？

达：是的！

西：（燃着了雪茄。）那是你真运气，喝！我的眼里见过了几百几百的好女子了。都是好的，没有别的。这个世界是充满了好女子。不过认识他们如同受中等社会的教育罢了。

达：这个女子真是又贞节又天真，男子所没有的，她都齐备了。

西：好朋友，我们男子又何必要贞节天真呢？只要留心去把个钮口花做得好点，比较着还有功效些。

丹：她没有真真爱你？

达：没有，她没有爱我！

丹：恭喜你好朋友。世上只有两种悲剧。一种是心里所要而得不到的，一种是得的到的。第二种更可怕，并且是真真的悲剧！她不是你，我倒很欢喜。西西尔，要是个不爱你的女子，你能爱她多久？

西：不爱我的女子？啊，我的全生命！

丹：我也是这样。但是不容易碰见的。

达：丹比你怎么会这样自负？

丹：我所说的并不是自负，乃是悔恨。人人都爱我得了不得。我很不欢喜她们这样看待我。应酬她们很讨厌的。因为有时候我愿意留点闲工夫给我自己。

阿格司脱：（向四围看了看。）我想留点工夫可以教导教导你罢。

丹：不是，留点工夫可以把从前学过的忘记了。老头儿，你该知道这是更要紧。

（阿爵坐在椅子上很不自然地移动。）

达：你们这班真是滑稽家！

西：什么叫做滑稽家？（坐在沙发的后面。）

达：只晓得物事的市价而不知道物事的真价的人。

西：达林顿，感情派呢是把物价看得太过分而一点不管市价的人。

达：西西尔，你常常讨我欢喜。你说的话好像你是富有经验的人。

西：我是的。（移到火炉前来。）

达：你年纪还太轻！

西：这是你大大的谬见。经验是关于生命的一个本能问题。我有这个本能。老头儿是没有；老头儿之所谓经验者，就是他一生的错处。

（阿格司脱气哄哄地向四周看看。）

丹：经验这个名词，个个人称它为一生里的错处。

西：（背向火炉站着。）人总不该有错处。（看见在沙发上温夫人的一把扇子。）

丹：没有他们，生命就没有趣味了。

西：达林顿，你对于你所爱的那个女子，那个好女子，当然是很忠心的了？

达：西西尔，假使一个人真爱一个女子，看世上别的女子都没有趣味了。爱可以改变人——我是改变了。

西：啊唷！真有趣。老头儿，我有句话对你说。

（阿爵一点也不睬他。）

丹：跟老头儿讲，没有什么用处，只当对一块砖墙讲。

西：我欢喜砖墙讲——老头儿，世界上只有这个东西，从来不会反驳我的！

阿格司脱：要跟我讲什么呢？什么呢？

（起来走到西西尔这边去。）

西：到这里来，我只要你。（在旁）达林顿嘴里刚讲道德，纯爱，还有这类的东西在这里，他屋子里藏的女子好久了。

阿：不会，真的！真的！

西：（低声）有的，这里有她的扇子。（指着扇子）

阿格司脱：（呵呵而笑）啊唷！啊唷！

温：（起身向门）达爵，我真要走了。很可惜你快要离开英国了，你回来的时候请来看看我们！我的夫人跟我都很想见你！

达：（站起来同温爵。）我怕我出去要几年工夫罢。再会！

西：阿撒。

温：做什么？

西：等一下，我有话跟你讲。不要去，来罢！

温：我不能——我要走了！

西：这是件特别的事。于你很有趣味的。

温：（微笑）西西尔是你的糊说。

西：不是的。实在不是的！

阿格司脱：（走到温爵身边。）好朋友，你现在一定不要走。我有好多话要跟你讲，西西尔还有点东西给你看呢。

温：（走过去）是什么东西？

西：达林顿藏了个女子在他屋里。这里有他的扇子。是不是很有趣的？（少顿）

温：天呀！（握住了扇子——丹比立起身来）

西：什么事？

温：达爵！

达：（回头来）是！

温：为什么我夫人的扇子会在你屋里？西西尔放手，不要碰我。

达：你夫人的扇子？

温：是的，在这里！

达：（走过来）我不知道！

温：你一定知道。我要你解说出来。（向西西尔）可恶东西，不要捉住我。

达：（在旁）她毕竟在这里！

温：先生，说出来！怎么我夫人的扇子在这里呢？对天，回答我！我要抄你的屋子，假使我的夫人在这里，我要——（走）

达：你不能抄我的屋子，你没有这权柄。我不准你。

温：你坏小子！我不把个个角儿里寻到之先，我决不离开你的屋子！幔后动的是什么？（奔到幔前，）

尔林夫人：（躲在右桌的后边。）温爵！

温：尔林夫人！

（个个人都吓一跳，回转头来看。温夫人从帽后溜出，向右屋逃出。）

尔林夫人：我怕我夜里离开你家的时候，拿错了你夫人的扇子，把他当我自己的了。

（很对不起的。）从温爵手里拿过扇子来。温爵很轻蔑的样子看她。达爵又

怒又惊奇。阿爵掉转点头。其余的都相对微笑。

(第三幕完)

#### 第四幕

(布景) 和第一幕相同。

温夫人：(躺在沙发上) 我怎么能够告诉他？我不能告诉他。告诉了他会要我的命。自从我逃出那所可怕的屋子之后不知道那里怎么样了。或者她已经告诉他们她为什么到那里去的，并且把那——我那要命的扇子的实情告诉了。啊，他要知道了——叫我再有什么脸见他呢？他再也不能饶我的。(按铃) 一个人好好过日子不受外物引诱，无罪无辜的，心里怎样舒服呀。不料忽然——啊！生命真可怕。生命原来是治理我们的，我们不能治理他。

(罗色丽入)

罗：夫人叫我吗？

温夫人：是的。你知道温爵夜里几时回来的？

罗：爵爷到五点钟才回来。

温夫人：五点钟！今天早起他打过我的门没有？

罗：打了，夫人——九点半的辰光。我告诉他，夫人还没有醒来。

温夫人：他说了什么话没有？

罗：好像提起夫人的扇子。我没有听清楚主人说的话。夫人那把扇子丢了罢？我怎么找也找不着，泊克尔说那一间屋里也没有。间间屋里，都找遍了，连那台子上也看过了。

温夫人：那没有什么要紧。告诉泊克尔不用再找了。算了罢。

(罗色丽出)

温夫人：(起来) 她一定告诉我丈夫了。我可以想象出来的，一个人做那种惊奇的事情牺牲自己，当时原很豪气的毫无踌躇的——到得后来她才觉着丧失太厉害了。为什么她宁可牺牲自己不愿我败坏呢？……真奇怪！我要在我家里当大众的面前羞辱她。她肯在别人的家里容受大众的羞辱来救我……一定有点苦痛的讥刺在里头，我们所谓好女子坏女子真是一种苦痛的讥刺。……啊，真是好教训！多么可惜，我们得到那些教训，反于我们没有用了！就是她没有告诉，我也一定要告诉的。哎！真是出丑，真是出丑。告诉一遍，就同再经过一番。行为是生命里第一种悲剧，说话还是次之。有时说话也是最可怕的，说话是不仁的……啊唷！（温爵进来把他吓了一跳。）



温：（和他亲嘴）马格雷脱你的面色多难看！

温夫人：我睡得不甚好。

温：（和他同在沙发上坐下了。）真可怜，我回来得太迟了，那时我不敢惊动你。我爱，你哭过了。

温夫人：是的，我哭过了，我有点事要告诉你，阿撒——

温：我的孩子，你身上不大好罢。事情干得太多了。我们到乡下去住几天罢。到塞尔皮去，你就会好的。这季节差不多也算完了，住在这里没有什么用处。可怜的宝贝你若是高兴的话，我们今天就走。（起身）我们很可以乘四点半的车。先打个电（报）给丰南去。（到书桌边写电报。）

温夫人：好，我们今天走。不行，阿撒，今天我不能走。没有走之前，我还有个人一定要见他一面——那个人曾经有恩于我的。

温：（过来靠在沙发上）有恩于你的？

温夫人：比这个还重些。（起来到他身边）阿撒我告诉你，不过还要你爱我的，爱我像从前一样。

温：像从前一样？你是不是想起昨天到这里来的那个恶妇人罢？（走来坐在她右边）你不能再在那里瞎想——不，你不能够。

温夫人：我没有，我现在明白了我是错的，糊涂了。

温：你气量真大，肯接待她——但是从今以后你再也不要见他。

温夫人：你为什么这样说？

（少顷）

温：（握住她的手）马格雷脱，以先我想尔林夫人那个人，如同俗语所说的，人家对她作孽，不是她自己作孽。还想她要学好，再回她因为一时受愚所失去的地方来从新再造一个高贵的生命。我相信她告诉我的话——那里知道我都看错了——她还是坏的——女子可以坏的地方她都做到。

温夫人：阿撒、阿撒！随便哪一个女子你都不要议论太刻薄。我想现在一般人谁也分不出哪是好的哪是歹的来，仿佛他们是两个不同的种族，或是两个天地的。大家认她为好女子的，也许她心里头坏到不堪问的，昏乱，自骄，嫉妒，罪恶什么毛病都有。大家骂她为坏女子的，也许她心里头悲伤，懊悔，怜爱，倒肯为人家牺牲。我想尔林夫人不是一个坏女子——我知道她不是。

温：我爱的小宝贝，这个女子是不行了。无论她怎样想法伤害我们，你一定不能再见她。她这个人随便走到哪里，都不让她进去了。

温夫人：我可是要见她。我要她到这里来。

温：不能！

温夫人：她到这里来过一次是做你的客。现在我也要请她来算做我的客。那才公平。

温：他不应该再到这里来。

温夫人：（起立）阿撒，你现在说得太晚了。（走开了）

温：（起立）马格雷脱你要是知道尔林夫人昨天夜里从我们家里出去之后到哪一家去，你可再不愿意跟她同坐在一间屋子里了。做这段事情，简直一点没有羞耻的。

温夫人：阿撒，我不能再忍受了。我告诉你罢，昨天夜里——

（泊克尔入，手里托了一个盘，里面盛了温夫人的扇子，另外还有一张名片。）

泊：这是尔林夫人拿来还您夫人的扇子，说是昨天夜里拿错的。尔林夫人还写了几句话在名片上。

温夫人：啊，请尔林夫人进来（读名片）喂，告诉她，我很要见她。（泊克尔出）阿撒，她要见我。

温：（拿名片看）马格雷脱我求你不要罢，无论怎样，等我先见她。她是个极险恶的女子。我所知道的女子里头，她是最险恶的一个。你还不知道你自己做的什么。

温夫人：我应该见她，这是正当的。

温：我的孩子，你要走到苦痛的所在去了。不要见她，还是应该我先见她？

温夫人：为什么是应该的呢？

（泊克尔入）

泊：尔林夫人。

（尔林夫人入，泊克尔出。）

尔夫人：温夫人，你好呀！（向温爵）你好！温夫人，你知道么？你的扇子，实在对不起。我真想不到怎么我会弄错的。我真糊涂。方才我一路到你这里来，心里想，我应该自己送还你的东西，可以当面谢罪，并且来顺便辞行。

温夫人：辞行？（搬到沙发边去跟尔夫人一同坐下。）尔林夫人，你要往别处去吗？

尔夫人：是的，我又要到外国去住。英国的天气跟我不大合适。我的——心里不安，所以我不喜欢。我宁可到南方去。温爵，伦敦地方云雾太多，还有——还有真心的人。不知道是云雾产出真心的人来，还是真心的人产出云雾来，我不明白。总而言之，使人难受的。所以我今天就乘下午的一趟俱乐部车走了。

温夫人：今天下午？不过我很要去见你。

尔夫人：你怎么这样好？但是我恐怕一定要走呢。

温夫人：尔林夫人，我永远不能再见你面了吗？

尔夫人：我怕不能，我们的生命隔得太远了。不过有一点事情要请教你做。请你给我一张你的相片，温夫人——你肯给我一张吗？你不知道我心里会怎样好过。

温夫人：那是我很愿意的。那边桌子上就有一个。我来拿给你看罢。（走到桌边。）

温：（走到尔夫人身边低声说。）你昨天夜里做出那种行为来，怎么还有这样胆子闯到这里来。

尔夫人：（很乐地一笑。）我爱的温特米尔你先安静些，再讲道德罢！

温夫人：（转来）我怕这一张不大像——我自己没有相片上好看。（指着相片。）

尔夫人：你自己比相片上好看得多咧。你跟你的孩子同照的，有没有？

温夫人：有的。你要那张吗？

尔夫人：是的。

温夫人：对不起，请坐一刻。我去拿一张给你。楼上有一张。

尔夫人：对你不起，温夫人。这样麻烦你。

温夫人：（走到门边）一点也没有什么，尔林夫人。

尔夫人：多谢。（温夫人由右门出。）温特米尔今天有点发气似的。为什么这样呢？马格雷脱跟我渐渐走得拢了。……

温：在她面前见你，我真受不了。并且你没有老实告诉我。尔林夫人。

尔夫人：你的意思是说我没有老实告诉她罢。

温：（立在中间）有时候我倒愿意你告诉她。我这六个月里的窘迫，忧虑，苦恼都可以免去了。宁可以叫我的夫人知道——她向来以为已经死去时常思念的母亲还是好好地活着——并且是一个被弃的妇人；顶了假名字在各地方混，一个极坏的妇人，欺骗人的，我现在知道你确是那样的人。我本来预备供给你的用度，一回一回替你还帐，供你的浪费，以至惹起昨天那样的事情，使我第一次跟我的夫人吵闹。你不知道我那心里多少不愿意。你哪会懂得那个？不过我要告诉你，从她可爱的嘴里吐出那难堪的说话来，都是为你。所以我见你在她的旁边，真叫我发恨。你把她的天真污灭了。（走至左旁）我总想你有这样多的罪恶，倒还是快快乐乐自以为荣耀的。

尔夫人：你为什么提那事呢？

温：因为你强迫我，问我夫人给你一张跳舞会的请帖。

尔夫人：为了是女儿的跳舞会——不错。

温：你既然来了，刚离开我家一点钟的时候，又在一个男子的屋里——你在众人面前出丑。（走上一步。）

尔夫人：是的。

温：（转过身来向着她。）所以我可以照你的品格看待你——一个没有人品的，不洁的妇人。我可以禁止你永远不到我家来，永远不要打算走近我夫人的身旁——

尔夫人：（冷淡的样子。）你说的是我的女儿罢。

温：你没有权利可以认她为你的女儿。当时她还不过在摇篮里的一个小孩子，你就离开她，丢弃她，为了你相好的，你就不顾她了。她也报应你，丢弃你。

尔夫人：（起身）温爵，你说这话是为那男子的名誉——还是我的？

温：算那个男子的，因为现在我知道你了。

尔夫人：留神点——你得要留神点才好。

温：我不跟你讨论字眼儿，我知道你很清楚的。

尔夫人：（睁了两眼看他！）我倒有点疑惑。

温：我知道你的。你二十年工夫离了你的孩子，就是想也不想着她。有一天，你看见报上载她嫁给一个富豪了，于是有了你的机会了。你料定我因为想免去她的羞辱，不叫她知道像你这样的人是她的母亲。想我样样都可以承受的，所以就实行你那欺诈的手段，取财的行为来了。

尔夫人：（耸肩）不要说那种难听的话，温爵。那是下贱的。说我见了我的机会这句话倒是不错。并且我赶上这机会了。

温：是的，你赶上那机会了——并且因为昨夜你被人家看出来，又把她完全毁坏了。

尔夫人：（作奇笑）你说的不错，昨天夜里我把她完全毁坏了。

温：至于你为鲁莽从这里拿错了我夫人的扇子，又丢在达林顿的屋里，这是不能饶你的。我现在看也不要看她了。永远也不叫我夫人用她了。这件东西于我已经污辱过的，你还是拿了去不应该拿回来。

尔夫人：我想拿了去好。（取了扇子）我问马格雷脱要了罢。

温：我希望我夫人肯给你。

尔夫人：那我料她一定不会答应的。

温：并且我还盼望她把那个小像也给你，那个东西她每晚为她祷告跟她亲嘴——这像是一个年轻天真的小姑娘，头上长了满头的黑发。

尔夫人：啊，不错，我想起来了。那个好像是多久了！（走到沙发边坐下）这是我出嫁以前制的。黑头发和天真的面相算是当时最流行，温特米尔。

温：今天早晨你为什么来的？你的目的是什么？（走过中间坐下。）

尔夫人：（说话里带了是刺的声音。）当然是跟我亲爱的女儿告别来的。（温爵一股怒气咬着下嘴唇。尔林夫人睁眼看他，声音渐渐庄重了。发音的高低里含一种极深的悲痛，一时把她的真像显露出来了。）哦，你不要想在她面前演出什么悲剧来，抱住她的颈骨哭，告诉她我是谁，像这种事我都不会的，我也没有念头想做娘了。我一生里只有一次觉着有做娘的感情，就是昨天夜里。真叫我可怕——使我难堪——受的苦太厉害。我活了二十年的光景，照你所说的，没有孩子——我还是愿意没有孩子好。（微微一笑，把她的真情隐藏起来了。）并且我爱的温特米尔有这样长大的女儿，我怎么可以扮做母亲呢？马格雷脱已经二十一岁了。我向来只承认我二十九岁，至多不过三十岁。有红晕面颊的时候就算二十九，没有的时候就算三十。那末你可以看出这里头牵挂的难处了。不行，论到我呢，让你夫人，保存她那已死纯洁的母亲的纪念罢。为什么我要干涉她的幻想呢？我觉得我自己很难保守的。昨天夜里我失去一个幻想，我以为我没有心，后来才觉得有的；不过这个心跟我不合式。它跟时式的衣服不配。它把人显得老相。（从桌上拿起手镜来照。）并且在最要紧的关节，把人的前途耽误了。

温：你害我满心惧怕——十分惧怕。

尔夫人：（起来）温特米尔我想你愿意我隐居在修道院内，或者去做个病院里的看护妇，或者跟这相类的事情，像那种蠢笨的近代小说里的人。阿撒那是你笨了！在真生命里的人不做这种事情的——无论如何，我们只要好看不做的。不是——现在的人用什么方法可以安慰自己，并不是懊悔，乃是快乐。懊悔是完全不通行了。并且，还有，假使一个妇人真真懊悔了，她得要到一个坏女裁缝那里，不然，没有人会相信她。世上没有人可以强迫我做那样的。不行，我永远不要再跟你们两人往来了。我来是错的——昨天夜里我才发觉的。

温：一个致命的错处。

尔夫人：（微笑）差不多致命。

温：我很懊悔不把拢总的事情告诉她。

尔夫人：我懊悔我的坏行为。你懊悔你的好行为——这是我们两人不同的地方。

温：我不信服你。我要告诉我的夫人。我想要是叫她知道好，并且是从我知道的。不过告诉了她，一定使她很苦痛——并且使她大受屈辱，但是还应该使她知道好。

尔夫人：你打算告诉她吗？

温：我要告诉她的。

尔夫人：（走上他前来）你假使真要告诉她，一定弄得我的名字非常丑，使她一生没有片时的快乐了。并且会毁灭她，弄得她非常苦。你倘使敢告诉她，一定使我降到极深的阶级里去，受最大的羞辱。你不要告诉她——我禁止你。

温：为什么呢？

尔夫人：（少息）假使我说因为挂念她或者爱她——你可要冷笑我罢，会不会？

温：照我看来恐怕不确罢。做母亲的爱子女是专心，不利己，情愿牺牲。你怎么会懂这些事呢？

尔夫人：你说得不错。我能懂什么呢？我们不要再讲这件事罢，什么，你要告诉我女儿，我是谁，我不能允许你。这是我的秘密，不是你的。假使我心里要告诉她，等我没有走之前，我自己会告诉的——要不然，我就永远不告诉了。

温：（有怒容）好，那末请你赶快走罢。我可以代你向马格雷脱请罪的。

（温夫人由右门进来。走到尔林夫人面前，手里拿了一张相片。温爵向后退至沙发边，当两人谈话的时候，很注意尔林夫人）

温夫人：很对不起的尔林夫人，要你等这半天。我怎么找也找不到我的相片。到后来在我丈夫的洗脸房里寻出来的——把她偷走了。

尔夫人：（从他手里接相片来看。）这也难怪——这是漂亮。

（跟了温夫人走到沙发边坐在她身旁。又拿起相片来看看。）这是你的孩子罢！他叫什么名字？

温夫人：叫哲拉尔跟我父亲的名字起的。

尔夫人：（将照片搁下了。）是吗？

温夫人：是的。假使他是个女孩子，我要把我母亲的名字给他。我母亲的名字跟我的——一样，也叫马格雷脱

尔夫人：我的名字也是马格雷脱。

温夫人：真的吗？

尔夫人：温夫人，你的丈夫告诉我，说你一心纪念你的母亲。

温夫人：人人心中都有个理想，就是没有，也应该有的。我的理想就是我母亲。

尔夫人：理想是件靠不住的东西。实事是好些。虽然也有害处，比较着好些。

温夫人：（和她握手）我如果失了我的理想，就同把所有的东西都丢了。

尔夫人：所有的东西？

温夫人：是的。（少息）

尔夫人：你父亲常常提起你的母亲吗？

温夫人：不常讲，因为使他心里很难过。他只告诉我过，说我母亲怎样死的，自从我

生了没有几个月之后。他一说起就流眼泪。所以他叫我以后再也不要在他面前提起我母亲的名字。因为使他听了太苦痛。我母亲——我父亲实在是心碎了死的。我所知道的人里头要算他的生命毁坏得最厉害。

尔夫人：（站起来）温夫人，我想要走了。

温夫人：（起立）啊，不要走。

尔夫人：我想，我还是走好。我的马车大概回来了罢。方才我叫她送张条子到佳德布夫人那里去的。

温夫人：阿撒！你肯替尔林夫人去看看她的马车回来了没有？

尔夫人：温夫人不要劳动温爵了。

温夫人：阿撒劳你走一躺罢。（温爵迟疑的样子，又向尔林夫人看看。尔林夫人只装做没有看见，他就出去了。温夫人向尔林夫人说。）你昨天夜里救我，叫我怎样跟你说呢？（走近她面前。）

尔夫人：哎，——不要提这事。

温夫人：我一定要说的。我不愿意安安稳稳受你这样的牺牲，我不会。这件事情太大。我要把所有的事情都告诉我的丈夫，这是我的本分。

尔夫人：这不是你的本分——除了他，你对于别人还有点本分。你不是说你还欠我点东西吗？

温夫人：我欠你样样东西。

尔夫人：那么，请你不要开口，就算偿还我，只有这个法子可以做报酬。不要向个人告诉，以至于败坏我一生所做的只有这件好事。昨天夜里的事，只准我们两人知道，不再告诉第三个人。不要叫你的丈夫一生里受痛苦。为什么好端端要破坏他的爱情呢？你一定不要破坏他。爱情是最容易消灭的。啊，爱情这样东西真是容易消灭呀！温夫人，我一定要你答应永远不要告诉他那件事。

温夫人：（点点头）这是你的主意，不是我的。

尔夫人：不错，是我的主意。还有，永远不要忘记你的孩子——我愿意把你当着做母亲的看待，并且望你自己也记着你是个母亲。

温夫人：（向上看）以后我总愿意了。我一生里只有一次把我自己的母亲忘记了——就是昨天夜里。咳，假使我记着他，一定不会那样糊涂，那样坏了。

尔夫人：（身体微微慄）哎，昨天夜里的事早已完了。

（温爵入）

温：尔林夫人，你的马车还没有来。

尔夫人：那不要紧。雇辆双轮马车罢。我想马车里头没有比雪罗公司的再体面的。温

夫人，我现在真要走了。（走至中央）啊，还有一樁事体，我记起来了。不过你会想我太冒昧罢。你知道我很喜欢你的扇子，昨天夜里跳舞完了，迷迷糊糊我带了就走。我现在想问你要了去，你可允许吗？温爵说过你也许肯的。不过我知道这是他送给你的礼物。

温夫人：你要是欢喜，那自然可以的。但是有我的名字“马格雷脱”在上面。

尔夫人：好在我们两个人的名字都是一样的。

温夫人：不错，我忘记了。那当然可以给你了。多奇怪，我们的名字会一样的！

尔夫人：是奇怪的。谢谢你——我见了这个可以常常使我记得你。（与温夫人握手。）

（泊克尔入。）

泊：阿格司脱勋爵到。尔林夫人的马车来了。

（阿爵入。）

阿：好孩子，你好呀。温夫人，你好呀。（见尔林夫人）尔林夫人！

尔夫人：阿爵，你好呀？你今朝早起来怎么样？

阿：多谢你，尔林夫人，很好。

尔夫人：阿爵，看你的气色不大好。你睡得太晚——于你很不好的。你还得格外留心你的身子才好。温爵，再会。（走向门前向阿爵一鞠躬。忽又转身向他一笑。）

阿爵！你可以送到我的马车里去吗？替我拿这把扇子。

温：我替你拿！

尔夫人：不必，我要阿爵，因为有点特别事体托他传给公爵夫人。阿爵，你替我拿这把扇子可以吗？

阿：尔林夫人，你当真愿意我拿，我就拿。

尔夫人：（一笑）自然真的。你要拿了真是好看。可爱的阿爵，你拿了什么东西都好看的。

（尔夫人走到门边，又回头来看温夫人，四只眼睛却好碰见。她才转身出去。阿爵在后跟着。）

温夫人：阿撒，以后你不要批评尔林夫人，可以吗？

温：（庄重状）她不是像人家说得那样坏。

温夫人：她比我好。

温：（手摸着她的发笑着。）孩子，你跟她两人是属于两个世界的。在你的世界上没有邪恶可以进来。

温夫人：阿撒，不要说那种话。我们拢总人都是属于一个世界上的。善的、恶的、有罪的，无罪的都是手拉手从这世界经过的。对于生命的半面闭上了眼睛，以



为生命是安稳的，就好比一个人瞎了眼可以在崎岖不平的地方走来走去的。

温：（走至夫人前）宝贝，你为什么说那种话？

温夫人：（坐在沙发上）因为我，在一生里瞎了眼，走到危险边上。并且有一个使我两个人分离的人——

温：我们两人没有分离过。

温夫人：我们永远不再分了。阿撒要照样爱我，我也会格外信你。我会完全信你。我们到塞而皮去玩玩罢。塞而皮的玫瑰花园，里边的玫瑰花有红有白的。

（阿爵入。）

阿：阿撒，她把样样事情都说得明明白白！（温夫人立刻变了色。温爵睁了眼。阿爵挽了温爵到台前。）她把昨夜的事情都讲明白了。我们实在是误会了她。她到达爵屋里去都是为我——起初到俱乐部，实在是要不叫我提着心，他们说，我走了，他跟了来——自然的——美男子进门的声音，她害怕——退到旁一间屋里，——我告诉你，这回事情我心里都很满足的。我们看错了她，她做我的妇人正正合式。从头到地都很配的。她所定的条件，只有是要叫我们两人离开英国——也算一件很好的事！——混帐的俱乐部，可恼的天气，惹厌的厨子，样样东西是坏的！

温夫人：（害怕的样子，）尔林夫人有没有？——

阿：（走上前来向温夫人行一礼。）是的，温夫人，尔林夫人赐顾我，答应嫁我了。

温：好。你娶着了一位聪明的妇人。

温夫人：（拿了他丈夫的手。）啊！你娶着了一位贤德的妇人。

（全剧完）

（跋）这本戏另由潘家洵君译登《新潮》第一卷第三号，译名《扇误》，读者可以参看。

（记者）

## 终身大事（游戏的喜剧）

胡 适

（序）前几天有几位美国留学的朋友来说，北京的美国大学同学会不久要开一个宴会。中国的会员想在那天晚上演一出短戏。他们限我于一天之内编成一个英文短戏，预备给他们排演。我勉强答应了，明天写成这出独折戏，交与他们。后来他们因为寻不到女角色，不能排演此戏。不料我的朋友卜思先生见了此戏，就拿去给《北京导报》主笔刁德仁先生看。刁先生一定要把这戏登出来，我只得由他。后来因为有一个女学堂要排演这戏，所以我又把它翻成中文。

这一类的戏，西文教做 Farce，译出来就是游戏的喜剧。

这是我第一次弄这一类的玩意儿，列位朋友莫要见笑。

### 戏中人物

田太太

田先生

田亚梅女士

算命先生（瞎子）

田宅的女仆李妈

### 布景

田宅的会客室。右边有门，通大门。左边有门，通饭厅。背面有一张沙发榻。两旁有两张靠椅。中央一张小圆桌子，桌上有花瓶。桌边有两张坐椅。左边靠壁有一张小写字台。

墙上挂的是中国字画，夹着两块西洋荷兰派的风景画。这种中西合璧的陈设，很可表示这家人半新半旧的风气。

开幕时，幕慢慢地上去，台下的人还可听见台上算命先生弹的弦子将完的声音。田太太坐在一张靠椅上。

算命先生坐在桌边椅子上。

田太太：你说的话我不大听得懂。你看这门亲事可对得吗？

算命先生：田太太，我是据命直言的。我们算命的都是据命直言的，你知道——

田太太：据命直言是怎样呢？

算命先生：这门亲事是做不得的。要是你家这位姑娘嫁了这男人，将来一定没有好结果。

田太太：为什么呢？

算命先生：你知道，我不过是据命直言。这男命是寅年亥日生的，女命是巳年申时生的。正合着命书上说的“蛇配虎，男克女。猪配猴，不到头。”这是合婚最忌的八字。属蛇的和属虎的已是相克的了。再加上亥日申时，猪猴相克，这是两重大忌的命。这两口儿要是成了夫妇；一定不能团圆到老。仔细看起来，男命强得多，是一个夫克妻之命，应该女人早年短命。田太太我不过是据命直言，你不要见怪。

田太太：不怪，不怪。我是最喜欢人直说的。你这话一定不会错。昨天观音娘娘也是这样说。

算命先生：哦！观音菩萨也这样说吗？

田太太：是的，观首娘娘签诗上说——让我寻出来念给你听。（走到写字台边，翻开抽屉，拿出一条黄纸，念道）这是七十八签，下下。签诗说，“夫妻前生定，因缘莫强求。逆天终有祸，婚姻不到头。”

算命先生：“婚姻不到头？”这句诗和我刚才说的一个字都不错。

田太太：观音娘娘的话自然不会错的。不过这件事是我家姑娘的终身大事，我们做爷娘的总得二十四分小心地办去。所以我昨儿求了签诗，总还有点不放心。今天请你先生来看看这两个八字里可有什么合得拢的地方。

算命先生：没有。没有。

田太太：娘娘的签诗只有几句话，不容易懂得。如今你算起命来，又和签诗一样。这个自然不用再说了。（取钱付算命先生）难为你，这是你对八字的钱。

算命先生：（伸手接钱）不用得，不用得。多谢，多谢。想不到观音娘娘的签诗居然和我的话一样！（立起身来）

田太太：（喊道）李妈（李妈从左边门进来）你领他出去。（李妈领算命先生从左边门出去）

田太太：（把桌上的红纸庚帖收起，折好了，放在写字台的抽屉里。又把黄纸签诗也放进去，口里说道）可惜！可惜这两口儿竟配不成！

田亚梅女士：（从右边门进来。她是一个二十三、四岁的女子，穿着出门的大衣，脸

上现出有心事的神气。进门后，一面脱下大衣，一面说道，) 妈，你怎么又算起命来了？我在门口碰着一个算命的走出去，你忘了爸爸不准算命的进门吗？

田太太：我的孩子，就只这一次，我下次再不干了。

田女：但是你答应了爸爸以后不再算命了。

田太太：我知道，我知道，但是这一回我不能不请教算命的。我叫他来把你那陈先生的八字排排看。

田女：哦！哦！

田太太：你要知道，这是你的终身大事，我又只生了你一个女儿，我不能糊里糊涂地让你嫁一个合不来的人。

田女：谁说我们合不来？我们是多年的朋友，一定很合得来。

田太太：一定合不来。算命的说你们合不来。

田女：他懂得什么？

田太太：不单是算命的这样说，观音菩萨也是这样说。

田女：什么？你还去问过观音菩萨吗？爸爸知道了更要说话了。

田太太：我知道你爸爸一定同我反对，无论我做什么事，他总同我反对。但是你想，我们老年人怎么敢决断你们的婚姻大事。我们无论怎么小心，保不住没有错。但是菩萨总不会骗人。况且菩萨说的话，和算命的说的，竟是一样，这就更可相信了。（立起来，走到写字台边，翻开抽屉）你自己看菩萨的签诗。

田女：我不要看，我不要看！

田太太：（不得已把抽屉盖了）我的孩子，你不要这样固执。那位陈先生我是很喜欢他的，我看他是一个很可靠的人。你在东洋认得他好几年了，你说你很知道他的为人。但是你年纪还轻，又没有阅历，你的眼力也许会错的。就是我们活了五六十岁的人，也还不敢相信自己的眼力。因为我不敢相信自己，所以我去问观音菩萨又去问算命的。菩萨说对不得，算命的也说对不得，这还会错吗？算命的说，你们的八字正是命书最忌的八字，叫做什么“猪配猴，不到头，”因为你是已年申时生的，他是——

田女：你不要说了，妈，我不要听这些话。（双手遮着脸，带着哭声，）我不爱听这些话！我知道爸爸不会同你一样主意。他一定不会。

田太太：我不管他打什么主意。我的女儿嫁人，总得我肯。（走到她女儿身边，用手巾替她揩眼泪。）不要掉眼泪。我走开去，让你仔细想想。我们都是替你打算，总想你好。我去看午饭好了没有。你爸爸就要回来了。不要哭了，好孩子。（田太太从饭厅的门进去了。）

田女士：（揩着眼泪，抬起头来，看见李妈从外面进来，她用手招呼她走近些，低

声说)李妈,我要你帮我的忙。我妈不准我嫁陈先生——

李妈:可惜,可惜!陈先生是一个很懂礼的君子人。今儿早晨,我在路上碰着他,他还点头招呼我咧。

田女:是的,他看见你带了算命先生来家,他怕我们的事有什么变卦,所以他立刻打电话到学堂去告诉我。我回来时,他在他的汽车里远远地跟在后面。这时候恐怕他还在这条街的口子上等候我的信息。你去告诉他,说我妈不许我们结婚。但是爸爸就回来了,他自然会帮我们。你叫他把汽车动到后面街上去等我的回信。你就去罢。(李妈转身将出去,)回来!(李妈回转身来)你告诉他——你叫他——你叫他不要着急!(李妈微笑出去)

田女:(走到写字台边,翻开抽屉,偷看抽屉里的东西。伸出手表看道)爸爸应该回来了,快十二点了。

(田先生:约摸五十岁的样子,从外面进来。)

田女:(忙把抽屉盖了。站起来接他父亲。)爸爸,你回来了!妈说,……妈有要紧话同你商量。——有很要紧的话。

田先生:什么要紧话?你先告诉我。

田女:妈会告诉你的。(走到饭厅边,喊道)妈,妈,爸爸回来了。

田先生:不知道你们又弄什么鬼了。(坐在一张靠椅上。田太太从饭厅那边过来。)亚梅说你有要紧话,——很要紧的话要同我商量。

田太太:是的,很要紧的话。(坐在左边椅子上。)我说的是陈家这门亲事。

田先生:不错,我这几天心里也在盘算这件事。

田太太:很好,我们都该盘算这件事了。这是亚梅的终身大事,我一想起这事如何重大我就发愁,连饭都吃不下了,觉也睡不着了。那位陈先生我们虽然见过好几次,我心里总有点不放心。从前人家看女婿总不过偷看一面就完了。现在我们见面越多了,我们的责任更不容易担了。他家是很有钱的,但是有钱人家的子弟总是坏的多,好的少。他是一个外国留学生,但是许多留学生回来不久就把他们原配的妻子休了。

田先生:你讲了这一大篇,究竟是什么主意?

田太太:我的主意是,我们替女儿办这件大事,不能相信自己的主意。我就不敢相信我自己。所以我昨儿到观音庵去问菩萨。

田先生:什么?你不是答应我不再去烧香拜佛了吗?

田太太:我是为了女儿的事去的。

田先生:哼!哼!算了罢。你说罢。

田太太:我去庵里求了一签。签诗上说,这门亲事是做不得的。我把签诗给你看。

(要去开抽屉)

田先生：呸！呸！我不要看。我不相信这些东西！你说这是女儿的终身大事，你不敢相信自已，难道那泥塑木雕的菩萨就可相信吗？

田女：(高兴起来)我说爸爸是不信这些事的。(走近他父亲身边)谢谢你。我们应该相信自己的主意，可不是吗？

田太太：不单是菩萨这样说。

田先生：哦！还有谁呢？

田太太：我求了签诗，心里还不很放心，总还有点疑惑。所以我叫人去请城里顶有名的算命先生张瞎子来排八字。

田先生：哼！哼！你又忘记你答应我的话了。

田太太：我也知道。但是我为了女儿的大事心里疑惑不定，没有主张，不得不去找他来决断决断。

田先生：谁叫你先去找菩萨惹起这点疑惑呢？你先就不该去问菩萨，——你该先来问我。

田太太：罪过，罪过，阿弥陀佛，——那算命的说话同菩萨说的一个样儿。这不是一桩奇事吗？

田先生：算了罢！算了罢！不要再胡说乱道了。你有眼睛，自己不肯用，反去请教那没有眼睛的瞎子，这不是笑话吗？

田女：爸爸，你这话一点也不错。我早就知道你是帮助我们的。

田太太：(怒向她女儿)亏你说得出，“帮助我们的，”谁是“你们？”“你们”是谁？你也不害羞！(用手巾蒙面哭了)你们一齐通同起来反对我；我女儿的终身大事，我做娘的管不得吗？

田先生：正因为这是女儿的终身大事，所以我们做父母的应该格外小心，格外慎重。什么泥菩萨哪，什么算命合婚哪，都是骗人的，都不可相信。亚梅你说是不是？

田女：正是，正是。我早知道你决不会相信这些东西。

田先生：现在不许再讲那些迷信的话了。泥菩萨，瞎算命，一齐丢去！我们要正正经经地讨论这件事，(对田太太)不要哭了。(对田女士)你也坐下。(田女在沙发榻上坐下)

田先生：亚梅我不愿意你同那姓陈的结婚。

田女：(惊慌)爸爸，你是同我开玩笑，还是当真？

田先生：当真，这门亲事一定做不得的。我说这话，心里很难过，但是我不能不说。

田女：你莫非看出他有什么不好的地方？

田先生：没有。我很欢喜他。拣女婿拣中了他，再好也没有了，因此我心里更不好过。

田女：（摸不着头脑）你又不相信菩萨和算命？

田先生：决不，决不。

田太太与田女：（同时间）那么究竟为了什么呢？

田先生：好孩子，你出洋长久了，竟把中国的风俗规矩都全忘了。你连祖宗定下的祠规都不记得了。

田女：我同陈家结婚，犯了哪一条祠规？

田先生：我拿给你看。（站起来从饭厅进去）

田太太：我意想不出什么。阿弥陀佛，这样也好，只要他不肯许就是了。

田女：（低头细想，忽然抬头显出决心的神气）我知道怎么办了。

田先生：（捧着一大部族谱进来）你瞧，这是我们的族谱。（翻开书页，乱堆在桌上。）你瞧，我们田家两千五百年的祖宗，可有一个姓田的和姓陈的结亲？

田女：为什么姓田的不能和姓陈的结婚呢？

田先生：因为中国的风俗不准同姓的结婚。

田女：我们并不同姓。他家姓陈我家姓田。

田先生：我们是同姓的。中国古时的人把陈字和田字读成一样的音。我们的姓有时写作田字，有时写作陈字，其实是一样的。你小时候读过《论语》吗？

田女：读过的，不大记得了。

田先生：《论语》上有个陈成子旁的书上都写作田成子便是这个道理。两千五百年前姓陈的和姓田只是一家。后来年代久了，那写作田字的便认定姓田，写作陈字的便认定姓陈，外面看起来，好像是两姓，其实是一家。所以两姓祠堂里都不准通婚。

田女：难道两千五百年前同姓的男女也不能通婚吗？

田先生：不能。

田女：爸爸，你是明白道理的人，一定不认这种没有道理的祠规。

田先生：我不认她也无用。社会承认她。那班老先生们承认她。你叫我怎么样呢？还不单是田的和姓陈的呢？我们衙门里有一位高先生告诉我说，他们那边姓高的祖上本是元朝末年明朝初年陈友谅的子孙，后来改姓高，他们因为六百年前姓陈所以不同姓陈的结亲；又因为二千五百年前姓陈的本又姓田，所以又不同姓田的结亲。

田女：这更没有道理了！

田先生：管它有理无理，这是祠堂里的规矩，我们犯了祠规就要革出祠堂。前几

十年有一家姓田的在南边做生意，就把一个女儿嫁给姓陈的。后来那女的死了，陈家祠堂里的族长不准她进祠堂。他家花了多少钱，捐到祠堂里做罚款，还把“田”字当中那一直拉长了，上下都出了头，改成了“申”字，才许她进祠堂。

田女：那是很容易的事。我情愿把我的姓当中一直也拉长了改作“申”字。

田先生：说得好容易！你情愿，我不情愿咧！我不肯为了你的事连累我受那班老先生们的笑骂。

田女：（气得哭了）但是我们并不同姓！

田先生：我们族谱上说是同姓，那班老先生们也都说是同姓。我已经问过许多老先生了，他们都是这样说，你要知道，我们做爹娘的办儿女的终身大事，虽然不该听泥菩萨瞎算命的话，但是那班老先生们的话是不能不听的。

田女：（作哀告的样子）爸爸！

田先生：你听我说完了。还有一层难处。要是你这位姓陈的朋友是没有钱的，倒也罢了，不幸他又是很有钱的人家。我要把你嫁了他，那班老先生们必定说我贪图他家有财，所以连祖宗都不顾，就把女儿卖给他了。

田女：（绝望了）爸爸！你一生要打破迷信的风俗到底还打不破迷信的祠规！这是我做梦也想不到的！

田先生：你恼我吗？这也难怪。你心里自然总有点不快活。你这种气头上的话，我决不怪你——决不怪你。

李妈：（从左边门出来）午饭摆好了。

田先生：来，来来。我们吃了饭再谈罢。我肚里饿得很了。（先走进饭厅去）

田太太：（走近他女儿）不要哭了。你要自己明白，我们都是想你好。忍住。我们吃饭去。

田女：我不要吃饭。

田太太：不要这样固执。我先去，你定一定心就来。我们等你咧。（也进饭厅去了。李妈把门随手关上，自己站着不动。）

田女：（抬起头来，看见李妈）陈先生还在汽车里等着吗？

李妈：是的。这是他给你的信，用铅笔写的。（摸出一张纸，递与田女）

田女：（读信）“此事只关系我们两人，与别人无关，你该自己决断。”（重念末句）“你该自己决断！”是的，我该自己决断！（对李妈说）你进去告诉我爸爸和妈，叫他们先吃饭不用等我。我要停一会再吃。（李妈点头自进去。田女士站起来，穿上大衣，在写字台上匆匆写了一张字条，压在桌上花瓶底下。他回头一望，匆匆从右边门出去了。略停一会。）



田太太：（戏台里的声音）亚梅你快来吃饭，菜要冰冷了，（门里出来）你哪里去了？亚梅！

田先生：（戏台里）随她罢？她生了气了，让她平平气就会好了。（门里出来）她出去了？

田太太：她穿了大衣出去了。怕是回学堂去了

田先生：（看见花瓶底下的字条。）这是什么？（取字条念道）“这是孩儿的终身大事。孩儿应该自己决断。孩儿现在坐了陈先生的汽车去了。暂时告辞了。”

（田太太听了，身子往后一仰，坐倒在靠椅上。田先生：冲向右边的门到了门边，又回头一望，眼睁睁地显出迟疑不决的神气。“幕下来”

（完）

（跋） 这出戏本是因为几个女学生要排演，我才把它译成中文的。后来因为这戏里的田女士跟人跑了，这几位女学生竟没有人敢扮演田女士，况且女学堂似乎不便演这种不很道德的戏！所以这稿子又回来了。我想这一层很是我这出戏的大缺点。我们常说要提倡写实主义。如今我这出戏竟没有人敢演，可见得一定不是写实的了，这种不合写实主义的戏，本来没有什么价值，只好送给我的朋友高一涵去填《新青年》的空白罢。

（适）

## 男女问题

张崧年

看《每周评论》仲密君所说欧洲小说中的男女问题还是没有彻底圆满解决，所以仍弄出不自然的结果。这都因想解决它的人没有在根本上着想，不敢倡言把行了几千年的婚姻制度从根废除。没晓得这个制度也是有废除的可能的。君宪可以改成共和，专制可以改成民主。婚姻本也是古来传留、霸据、偏狭、欺伪的制度中的一种。但使吾们明白它的真作用，把对于它的心理改改，这种作万恶源泉的制度有什么不可去？有什么不该去？有什么不能去的？须知爱情不过自然界里一种自然现象，它的发露与消灭都有自然不可逃的势子在后边。发的时候不能不发，灭的时候不能不灭。这并没有什么可以稀奇，岂可加以束缚？岂可加以逼迫？也岂能加以束缚、加以逼迫？因为这个缘故，从爱情生出来的人间关系，便该纯全随着爱情定去留。爱情断了，还定要保留因它起的关系，那便是强迫！那便是作伪！那便是假冒、违背自然！那便是完成男女间的关系只有肉欲。把人间可贵的精神去了，只留下干枯的躯体，或者恐怕只拿爱情作主，男女间的关系不免过易动摇、过易解散。因此要讲什么贞操，要讲什么节制，其实这并没有了不得的必须。男女关系不严重，也不见得总有害。就要保持他的郑重切实，也只有仍就爱情想法子。想法在爱情上求纯净真洁、想法把本能之爱养成精神之爱（如罗素说、人之活动、可约略从三原孳乳出来。一、本能。二、心。即思想、即知识。三、精神。），养成高阔纯洁、深邃闲寂殷切、联接“无穷”的爱。若不这样，想在爱情以外，弄别的责务、制裁、根本已不妥；就令能行，终究也必归于无用、归于失败。所以吾尝说，两个男女有爱情，便可共处；（夫妻的名子，自然也不必须，并且也不可要。因为凡物事改了，名子就当随着改，免得生误会、出毛病。）爱情尽了，当然走开。这本没有什么奇怪、可羞耻、可惊骇，更用不着发什么恼。爱情原与天气是差不多一样的自然现象。天气不能天天一样，爱情自然也难免有时要有转变。（又如罗素说：“终身的一夫一妻，当其成功，虽然是最好的。但是吾们需要之越发复杂，使它越发常常成个失败。阻止那个失败，只有离婚是最好的方法。”、“要索或希期

一生的固定，苛求互诺以外的离婚根据，都是无理由的。”）比方今天晴得很好，明早忽然起了暴风，要是对着这个发恼；不呆、也有点傻。再不然，便是中了感情，不能见真，不能攻理窟、破理障。

男女的关系或是爱情，本来都不可看得太过板滞，看得太过重。只是有人终见不到这个，没有爱情还要装成像有的样子，便造出种种的恶业。也有只知死守着狭小、拘束、离索的爱情，不晓得把它推到它所能到的深阔，便也不能得到至善的生活、终极的圆满。就是见到爱情不可贖、不必贖不能贖的，也或仍然客气、矫情、虚伪地不肯明说。这都为人类把自己看得太高贵、太骄蹇了（其实是外强中干），怎会见着真理？怎会能成侣伴无与自由冲突？怎会得到不伤犯心与精神之生活的本能联合？自然的东西都脱不了自然律的支配。他们可主张什么人间律。哪知就有人间律，也不能出了自然律的范围。现在还有许多人拮在人生讲人生、窝到瓮里想见天。恁地道德，恁生制裁。绝不从本源上想想，绝不跳出圈儿去睁开眼四下里望望。这个样儿行去、必定离真越来越远（在吾意，真即是自然、自然即是真、即真即自然；美善视此。这本不过常识，但科学、科学的哲学都栽根在常识思想。）还有什么学问可说、什么道理可论。照着那样讲人生，必是越讲越令人生空浮委琐、粉饰做作、虚骄且枯干。谈道德的，根本总仍离不了为过重什么不当现、不重什么当现；误了的传袭、习俗道德。这样儿谈，也必越谈越迫人世欺诈而晦暗；越促世人偷薄、苟且因循依阿，只去恐虞怕惧，不去希望去喜欢。看破国界，种族界的本早就很有。可是更进一步，看破男女性界，再进一步，看破人与人外的自然界的，却到如今不多。这仍是见小不见大，仍是识近不察远，仍是扩充未达极处，没有止到至善的地步，不知人生除了至好顶善的没有善的。对着种种结织坚密的网罗，变成铁石的偶像，怎么会能真实撞破，怎么会能全般铲除？《每周评论》译的莫泊桑的小说，所说杀父母的儿与被儿杀的父母，根由也不过是被不自然、不良的制度所害。双方又犯了同一样的成见，执着习惯病，遂就造成那种不自然的恶果。果然吾们承认爱情、性欲，当真吾们赞成真诚、不赞成欺伪；那么，有了爱情，生儿子是自然不可免的事。处在这种不必因为真爱情、不必因为精神爱情成关系的制度下，找个发露真爱情、发露精神爱情的地方，也是自然合该。怕生先就不必爱，不准她们生就应一概不准人有爱。既然一样生来的，有什么公生私生的别异？为了什么真实道理，公生私生应该歧待？公生没有什么希罕，私生有什么可丑？私生不但没有什么可丑，因为公生常常是虚假生的、常常是专为肉欲生的，私生倒常是由真爱情生出来，过情说，私生简直有时更觉光辉。（此所以历来私生子每每多奇才。）可惜人类作伪惯了，甘心处在逼人作伪的制度下，明明爱着那个，偏偏要敷衍这个，等到弄出爱的结局，越发要藏藏盖盖，讲什么体面。哪里知道越昧着越是不体

面？人类不知怎么竟矫揉造作成这个样子，糟到这个地步。一面僭称“万物之灵”，同时可又胆怯过鼠、苟苟且且、偷偷摸摸。照着这个情景，老不顺道走，何时会真实见着天日的光明？

上边这片话的主意，只是说，“男女间的关系应当纯全以爱情为主（或说由精神发出的爱情），绝对自由，非占据的自由、相敬重的自由、与公道相辅的自由。”（如罗素说：“不论法律、或是舆论、都不应过问男女之私关系。”又说：“自由是营生的（政治）慧智之根底，它处然，此处‘在男女关系问题’亦然”）随带着必须的便是“儿童共育。”（罗素也主张：“身心健全人生的儿子的教养费应完全归群合负担。”）并且说：“能挣钱的女人，为生育不能挣了，公家应当仍照数给她。”）这虽然是个理想，但是现在盛行；认为当认的思想自由、信仰自由、民治主义、社会主义、女权恢复、国际组织等等。那个当初不是几个人的悬想？“吾们第一但求心里明白，哪类的生活吾们想着好、哪类的变迁吾们愿欲世间有。”吾们的期望绝不是就为明天，也必不得就为明天。但今到了现在几个人的孤独思想变成多数人普通思想的时候，那个思想自然就会实现。“论到究竟，思想的力量是比任何别的人力都大的。有能力去思，并能想象按照众人的需要去思的早晚要可得到他志在的善”，所以论现在这个男女关系的理想，吾可断言，人间光明坦荡荡的将来，一定不能不出那条路。可是中国男女关系的黑暗，到现在还没有减淡多少。怎么样子引到那条路上去，还要有几句话，稍微说说。

审察西方行过的步骤，想使中国走向那条路去，第一必须就是使离婚容易，说实话，就是怎么使离婚制度能够行到中国。要想这个，不可不再谋、重新谋：振兴中国的女子教育，提高中国女子的知识，使她们也大多半有自立的职业；最要紧的还要想法，使社会对她们改改观念，改了把她们当货品、当玩物的不当观念。现在离婚所以不能行，在所谓上等社会，行到所谓要什么所谓体面的社会，大部分仍然是为了那个老观念。因为若有离婚的事情，人仍都看她作出妻的旧套，就是当作嫌那个东西不好，把她丢掉。这个人丢的坏东西，自然别人愿意要得很少。被丢的、有意识的东西，虽然可有娘家归，不必就要饿死，但自然要觉得是个大不体面，所以宁甘受无论如何的苛待，随她心里怎么不舒帖，总少高兴被出。男子也有什么“物议”的束缚，又为不是成俗、习惯的事，自然敢作的也很少。因此两方都在乌黑里摸路，绝少有心想及光明。与离婚相补足，应当同时并行的，就是结婚的真正自由。这也是要拿教育、知识作前备。外此要讲交际一层，也与上头那个观念大有关。没有男女交际，自难有自由婚嫁可说。没有真自由地，常期地，不是受利用被强迫地交际，自难有由精神爱情成立的关系可言。

后时几百年的中国，倘能渐渐也使结婚普遍自由，离婚正当容易么，未来的大路

上，自然会有一道“赤”光向它闪！

附言一。篇中有处说到人生，吾并不是反对谈人生。人既是人，如何能于这种切身问题不谈？就是吾今论男女关系又何尝不是谈人生？吾的主意只是：就令谈人生，绝不可被它囚住。假若被它囚住，那就永不会知识它，永不会得它的真。就如幸福，假若天天求幸福，绝不会得到幸福。

附言二。篇中所引罗素（Bertrand Russell）语都散见其“Principles of Social Re-construction,” 1916（此书又有美国版改名“Why Men Fight: A Method of Abolishing The International Dual”, 1917,）。罗素是现代最有创发的数学原理家、数理名学家、数理哲学家，正在哲学里开新纪元，是吾几年来最仰望的学者。生在一八七二年。出身英国一个伯侯家。在剑桥三一书院做过讲师，就讲世界上没有几人能讲，他自己集大成的一种新学：“数学元理”实新派的数理逻辑，亦即二百年前，德国头一个大数学家，哲学家来本之 Leibniz 计画一生的“通指。”欧战以来，罗素很感战祸之烈，唱不抗主义，非战论，主张公道，又替遵着良心行的人说话，为此受了罚（一九一六年六月），教职也被开掉。但仍径行不挠，遂又惹得不得出境，并禁锢监牢。美国哈佛大学早请定他去讲演，就也不能去了。他这个头脑极恬静、态度极和蔼、情意极恳至的思想家，全世界数一数二的学者，时到今日，这等待遇，还会遭遭！（或者当真仍是自然，应该！）所著书，除讲几何基础，评述来本之哲学，说数学原理，证他自成的新哲学法（名理、解析法），论他自发的“科学法哲学”、“名理原子论哲学”、数理名学、数学哲学的、等等外、论群治的尚有“Ge man Social Democracy”，1896（他第一部著作），Justice in War Time”，1916；“Political Ideals” 1917。又出版较近的文集 *Mysticism and Logic, and Other Eassay*” 1918。也有几篇论到人生的通俗文章。他所持改造社会的原理与方法都是由学事实同理想参和出来，很有根据。

### (五三)

上海盛德坛扶乩，由“孟圣”主坛，在北京便有城隍白知降坛，说他是“邪鬼。”盛德坛后来却又有什么真人下降，谕别人不得擅自扶乩。

北京议员王讷提读推行新武术，以“强国强种”。中华武士会便率领了一班天罡拳阴截腿之流，大发冤单，说他“抑制暴弃祖性相传之国粹”。

绿帜社提倡“爱世语”，专门崇拜“柴圣”，说别种国际语（如 I do 等）是冒牌的。

上海有一种单行的《泼克》，又有一种报上增刊的《泼克》，后来增刊《泼克》登广告声明要将送错的单行《泼克》的信件撕破。

上海有许多“艺术家”，其中的一个艺术家，不知如何散了伙，便在《泼克》上大骂别的美术家“盲目盲心”，不知道新艺术真艺术。

以上五种同业的内讧，究竟是什么原因，局外人本来不得而知。但总觉得现在时势不很太平，无论新的旧的，都各各起哄。扶乩、打拳那些鬼画符的东西，倒也罢了；学几句世界语，画几笔花，也是高雅的事，难道也要同行嫉妒，必须声明鱼目混珠，雷击火焚么？

我对于那“艺术家”的内讧又格外失望。我于美术虽然全是门外汉，但很望中国有新兴美术出现。现在上海那班艺术家所做的，是否算得美术，原是杂说；但他们既然自称艺术家，总该有多少美术气，即使幼稚也可以希望长成；所以我期望有个艺术家的幼虫，不要是似是而非的木叶蝶。如今见了他们两方面的成绩，不免令我对于中国美术前途发生一种怀疑。

画《泼克》的美术家说他们盲目盲心，所研究的只是十九世纪的美术，不晓得有新艺术真艺术。我看这些美术家的作品，不是剥制的鹿，便是畸形的美人，的确不甚高明。恐怕连十八世纪，也未必有这类绘画。说到底，只好算是中国的所谓美术罢了。但那一位画《泼克》的美术家的批评，却又不甚可解。研究十九世纪的美术，何以便

是盲目盲心？十九世纪以外的新艺术真艺术，又是怎样？我听人说：后期印象派（Post-impressionism）的绘画，在今日总还不算十分陈旧，其中的大人物，如 Gauguin 与 Van Gogh 等，都是十九世纪后半的人，最迟的到一九〇六年也故去了。二十世纪才是十九年的初头，好像还没有新派兴起。立方派（Cubism）、未来派（Futurism）的主张，虽然对奇，却尚未能确立基础；而且在中国，又怕未必能够理解。在那《泼克》上面，也未见有这一派的绘画。不知那《泼克》美术家的所谓新艺术真艺术，究竟是指着什么？现在的中国美术家诚然心盲目盲，但其弊却并不在单研究十九世纪的美术，——因为据我看来，他们并不研究什么世纪的美术，——所以那《泼克》美术家的话，实在令人难解。

《泼克》美术家满口说新艺术真艺术，想必自己懂得这新艺术真艺术的了。但我看他所画的讽刺画，多是攻击新文艺新思想的；——这是二十世纪的美术么？这是新艺术真艺术么？

（鲁迅）

## （五四）

中国社会上的状态，简直是将几十世纪缩在一时。自油松片以至电灯，自独轮车以至飞机，自镖枪以至机关炮，自不许“妄谈法理”以至护法，自食肉寝皮的吃人思想以至人道主义，自迎尸拜蛇以至美育代宗教，都摩肩挨背地存在。

这许多事物挤在一处，正如我辈约了燧人氏以前的古人，拼开饭店一般。便是竭力调和，也只能煮个半熟；伙计们既不会同心，生意也自然不能兴旺，——店铺总要倒闭。

黄郭氏做的《欧战之教训与中国之将来》中，有一段话，说得很透彻：——

“七年以来，朝野有识之士每腐心于政教之改良，不注意于习俗之转移；庸诂知旧染不去，新运不生；事理如此，无可勉强者也。外人之评我者，‘谓中国人有一种先天的保守性。即或迫于时势，各种制度有改革之必要时；而彼之所谓改

革者，决不将旧日制度完全废止乃在旧制度之上，更添加一层新制度。试览前清之兵制变迁史，可以知吾言之不谬焉。最初命八旗兵驻防各地，以充守备之任。及年月既久，旗兵已腐败不堪用；洪秀全起，不得已，征募湘淮两军以应急。从此旗兵、绿营，并肩存在，遂变成二重兵制。甲午战后，知绿营兵力又不可恃，乃复编练新式军队，于是并前二者而变成三重兵制矣。’今旗兵虽已消灭而变面换形之绿营，依然存在，总是二重兵制也。从可知吾国人之无彻底改革能力，实属不可掩之事实。它若贺阳历新年者，复贺阴历新年；奉民国正朔者，仍存宣统年号。一察社会各方面，盖无往而非二重制。即今日政局之所以不宁，是非之所以无定者，简括言之，实亦不过一种“二重思想”在其间作祟而已。

此外如既许信仰自由，却又特别尊孔；既自命“胜朝遗老，”却又在民国拿钱；既说是应该革新，却又主张复古。四面八方，几乎都是二三重以至多重的事物，每重又各个自相矛盾。一切人便都在这矛盾中间，互相抱怨着过活，谁也没有好处。

要想进步，要想太平，总得连根的拔去了“二重思想。”因为世界虽然不小，但彷徨的人种，是终究寻不出位置的。

（唐 俟）

## （五五）

昨天在一本杂志上，看见某先生填的一首词，起头几句道：——

“故国颍阳，坏宫芳草，秋燕似客谁依？笳咽严城，漏停高阁，何年翠辇重归？”

我是不研究旧文学的，这首词里有没有什么深远的意义，我却不管。不过照字面看来，这“故国颍阳，坏宫芳草”两句，有点像“遗老”的口吻；“何年翠辇重归”一句，似乎有希望“复辟”的意思。我和几个朋友谈起这话他们都说我没有猜错。照



这样看来，填这首词的人，大概总是“遗老”、“遗少”一流人物了。

可是这话说得很不对，因为我认得填这首词的某先生。某先生的确不是“遗老”“遗少，”并且还是同盟会里的老革命党。我还记得距今十一年前，这位某先生做过一篇文章，其中有几句道：——

“借使皇天右汉，俾其克绩旧服，斯为吾曹莫大之欣。”

当初希望“绩旧服”，现在又来希望“翠辇重归”，无论如何说法，这前后的议论总该算是矛盾罢。

有人说：“大约这位某先生今昔的见解不同了。”我说：这话也不对。我知道这位某先生当初做革命党，的确是真心，但是现在也的确没有变节。不过他的眼界很高，对于一班创造民国的人，总不能满意，常常要讥刺他们。他自己对于“选学”工夫又用得很深。因此，对于我们这班主张国语文学的人，更是嫉之如仇，去年春天，我看他有几句文章道：——

“今世妄人，耻其不学。已既生而无目，遂乃憎人之明；已则陷于横濶，因复援人入水；谓文以不典为宗，词以通俗为贵；假于殊俗之论，以陵前古之师；无愧无惭，如羹如沸。此真庚子山所以为‘驴鸣狗吠，’颜介所以为‘强事饰辞’者也。”

但是这种嬉笑怒骂，都不过是名士应有的派头。他决非因为眷恋清廷才来讥刺创造民国的人；他更非附和林纾、樊增祥这班“文理不通的大文豪”才来骂主张国语文学的人。我深晓得他近来的状况，我敢保他现在的确是民国的国民，决不是想做“遗老”，也决不是抱住“遗老”的腿想做“遗少。”

那么，何以这首词里有这样的口气呢？

这并不难懂，这个理由，简单几句话就说得明白的。就是：中国旧文学的格局和用字之类，据说都有一定的“谱”的。做某派的文章，做某体的文章，必须按“谱”填写，才能做得像。像了，就好了。要是不像，那就凭你文情深厚，用字得当，声调铿锵，还是不行，总以“旁门左门”“野狐禅”论。——所谓像者，是像什么呢？原来是像这派文章的祖师。比如做骈文，一定要像《文选》；做桐城派的古文，一定要像唐宋八大家；学周秦诸子，一定要有几个不认得的字和结屈聱牙很难读的句子。要是做桐城派古文的人用上几句《文选》的句调，或做骈文的人用上几句八家的句调，那

就不像了；不像，就不对了。——这位某先生就是很守这戒律的。他看见从前填词的人对于古迹总有几句感慨怀旧的话；他这首词意的说明，是：“晚经玉玦桥……因和梦窗‘西湖先贤堂感旧’韵，以写伤今怀往之情，”那当然要用“故国”……这些字样才能像啊！

有人说：“像虽像了，但是和他所抱的宗旨不是相反对吗？”我说：“这是新文学和旧文学旨趣不同的缘故。”新文学以真为要义，旧文学以像为要义。既然以像为要义，那便除了取消自己，求像古人，是没有别的办法了。比如现在有人要造钟鼎，自非照那真钟鼎上的古文“依样葫芦”不可。要是把现行的楷书、行书、草书刻上去，不是不像个钟鼎了吗？

（玄 同）一九一九，三，一三

# 通信

## 白话诗的三大条件

记者足下：

《新青年》提倡新文学以来，招社会非难也不知道多少；大约无意识的占据大半。我们固然应该笃信我的是处，竭力做去，决不可浮荡无根，轻易存退缩心思；鄙人意思完全同诸位一样。而其中独以新体诗招人反对最力；我们对于社会这种非难，亦应该分别办理。一种是一知半解的人，他们只知道古体、律体、五言、七言，算是中国诗体正宗。斜阳芳草、春花秋月这类陈腐的字眼才足以装点门面。看见诗有用白话做的，登时惶恐起来，以为诗可以这般随便做去，岂不是把他们的斗方名士派辱没了么？这种人正合屈原所说“邑犬群吠兮吠所怪也”。我们何必领教他们的言论呢？还有一种非难却有点见识，他们并不是根本反对白话诗，不过从组织方面肆其攻击罢了。我听社会这种评论，不觉引起我对于白话诗的意见。大凡无论何种文章，一方是文字之组织，一方是所代表的意义。在一般通俗文章，尽可专注意于内质，文词只要明显，种种修辞概可免去。但诗歌一种，确是发抒美感的文学，虽主写实，亦必力求其遣词命篇之完密优美。因为雕琢是陈腐的，修饰是新鲜的。文词粗俗，万不能发抒高尚的理想。这是一定不易的道理。现在我对于白话诗，胡乱拟出三条，供诸位商榷。

(1) 用字要精当、造句要雅洁、文章要完密，这是凡白话文都该注意的，而用白话入诗尤甚。因为如没有这种限制，随着各人说话的口气，做起诗来，一天尽可以有几十首，还有什么价值呢？自己先没有美感，怎样能动人呢？用白话做诗，发挥人生的美，虽用不着雕琢，终与开口直说不同。这个是用通俗的话做美术的诗之第一条件。

(2) 音节务求谐适却不限定句末用韵，这条亦是做白话诗应该注意的。因为诗歌明是一种韵文，无论中外都是一样。中国语既系单音、音韵一道，分析更严。现在句末虽不定用韵，而句中音节自必力求和谐。否则做出诗来岂不成了一首短篇的散文吗？何以见得它是诗呢？做白话诗的人固然不必细剖宫商，但对于声气、音调、顿挫之类还当考求，万不可轻轻看过，随便动笔。

(3) 说理要深透、表情要切至、叙事要灵活。前边两条都是表面，这个说到本质。凡是好的文章决不仅在文法上之构造，其所代表的内容最为重要。而诗尤与文不同。在文可以直说者，诗必当曲绘；文可以繁说者，诗只可简括。所以诗的说理、表情、叙事均比较散文深一层。话说正了，意思依然反的。话说一部分，意思却笼罩全体。这无论文言白话都是一样，而用白话入诗比较更难。因为说得太多太真便失了诗的面目；太包括了又怕笼统含糊、意义欠清晰。所以真正有价值的白话诗，比某生、某翁大作难做得多。如没好的意思，只好不做。在文学界上尽嫌它少，不嫌它多。但有一首诗便有一首诗的价值，做诗的人才算不白费脑筋。我个人意见如此。

诸位以为怎样呢？

俞平伯 十月十六日

俞君这封信寄到我这里已有四五个月了。我当初本想做一篇“白话诗的研究”，所以我留下他这封信，预备和我那篇文章同时发表。不料后来我奔丧回南，几个月以来，我那篇文章还没有影子。我只好先把这封通信登出去。我对于俞君所举的三条都极赞成。我也还有几条意见，此时来不及加入，只好等到我那篇“白话诗的研究”了。

俞君这信里我所最佩服的两句话是：“雕琢是陈腐的、修饰是新鲜的”。近来外面的批评家不懂得这个道理，固属难怪。

但是我们做白话诗的人千万不可忘记这个道理。近来我看见俞君自己做的诗《新潮》二号，知道俞君是能实行这个道理的。

八年三月胡适

## 论译戏剧

适之先生：

想对先生讲的话很多，暂且拉杂写几句罢。

先生的“非留学篇”我恨没有得读。中国派遣留学生比日本还早，数也比日本多。日本现今文化比欧美文化所差的就是创作力。凡是在欧美学习得到、模仿得到的东西，日本差不多都有了。但是我们中国何如？像《新青年》样的书，日本文学界早已散布满了，可怜我们却把它当做唯一的生命。现在不敢怪它出世太迟，只唯愿它不要短寿。还有那水平线下的“国粹”先生，天天在那块埋着头做之乎也者的文章，咒骂教育普及、咒骂廉价出版物。留学生、留学生！支那民族果然已经成了劣等动物了！什么还没有成？那么，“长子”学“矮子”不过，是什么鬼怪呢？“国粹”先生还在那块攻击你们“输入了西洋学说、弄得思想自由、弄得精神破产”。你们“顾名思义”背脊上不流汗么？

在此地的英美人组织有一个 Tokyo amateur Dramatic club, 每年夏冬两季演剧两次, 所得的钱作助捐用。上月底演萧伯纳的 Fanny's First Play, 我去看了。因为剧本一时卖尽了, 没有句句听懂。《新青年》十二号是应萧伯纳号。这剧有哪位在译么? 有一位日本先生对我们说: “萧的这剧差不多就是易卜生的‘娜拉’换了点面目。但是这并不是萧学了易卜生的意思。好像前回西班牙感冒病一样, 那种思潮易卜生先染着, 萧后些时染着罢了。”我听了这话觉得很有道理。日本人不幸同欧美人一样, 既染着那种思潮(侥幸还轻)又染着西班牙感冒病。只有中国人幸福, 同它相隔不过一水之遥, 居然两样都不染着。

讲到这块, 我对于译剧不免有些怀疑。现在人家文学界最有势力的虽是剧曲, 我恐怕它的势力目前未必攻得破那“国粹”的铜墙铁壁, 攻得破那“脸谱”上海“吊膀子院”演的一种人所谓新剧; 其实是同“脸谱”隔壁, 尚且看的人少, 何况什么萧思璧、郝伯孟、易卜生、萧伯纳一类染了病的剧么?“吊膀子院”里演的, 人还不肯劳步去看, 何况干燥无味的廉价出版物上写印着的么? 所以我以为我们译出了的剧应当设法使它上场演一演, 才算达到了我们的目的。不然, 看《新青年》的人已是少数, 这些少数人便对于文学没有诚心、没有趣味, 恐怕看久了也就会生厌心。(一半是因为中“八股”、“骈文”先生的毒太深, 一时还看不惯白话) 既是那么, 就不如暂且把剧译缓一步, 先译小说里的杰作。(林大文豪“做”的都应当同“八股”“骈文”宝藏一处。) 或者后者比前者效力更速。我并不是说剧曲不当译, 也不是说“投人所好”。不过剧不上场, 读者很少。会读《新青年》的人已经不是“国粹”那铜墙铁壁里的人了。剧好上场, 才能对那铜墙铁壁下总攻击。但是这事极困难, 极要小心。北京有没有新剧团我不知道, 即使有想必也同上海的相“伯仲”。若把这件事“拜托”他们, 那就万事皆休了! 日本文人岛村抱月抛却妻子, 费一生力组织艺术座。这人在日本新剧界贡献不少, 月前突然死了。我极希望我国有这种诚心诚意尽力于艺术方面的人出来, 组织新剧团, “娜拉”“国民之敌”“小爱友夫”才有登台希望。且等十年——二十年——三十年后罢!

关于“国粹”先生攻击白话文学一事我还有些意见。这个问题在日本明治维新初年, 他们的国语改革论家同所谓“汉学者”之间也闹了很久才产出现在的好结果。我很想把它的经过详细介绍。无奈先生说的是: “学生生涯很费目力”。夜深了, 改天再写罢。

T. F. C. 十二月四日

来书所说对于译剧的怀疑, 我以为尽可不必顾虑。第一, 我们译戏剧的宗旨本在于排演。我们也知道此时还不配排演《娜拉》一类的新剧。第二, 我们的宗旨在于借

戏剧输入这些戏剧里的思想。足下试看我们那本《易卜生号》便知道我们注意的易卜生并不是艺术家的易卜生乃是社会改革家的易卜生。第三，在文学的方面。我们译剧的宗旨在于输入“范本”。范本的需要，想足下也是承认的。第四，还有一层理由：我们一般同志都是百忙中人，不能译长篇小说。我们最喜欢翻译短篇小说，也是因为这个缘故。戏剧的长短介于短篇小说与长篇小说之间，所以我们也还可以勉强腾出工夫来翻译它。

再者，北京也没有新剧团。天津的南开学校有一个很好的新剧团。他们所编的戏，如《一元钱一念差》之类都是“过渡戏”的一类；新编的一本《新村》正颇有新剧的意味。他们那边有几位会员，教职员居多；做戏的工夫很高明，表情说白都很好，布景也极讲究。他们有了七八年的设备，加上七八年的经验，故能有极满意的效果。以我个人所知，这个新剧团要算中国顶好的了。

(适)

### 改良文学与更换文学

适之足下：(上略)

《新青年》常常收到，谢谢。此报主旨似在改良文学。改良文学，今人稍具文学兴味及科学眼光者多半赞成。惟至如何改良，则主张不一。耘不学，谬想改良应在中国文学自身以内改良，不应出此自身以外而言改良。如某君之主张用罗马拼音，某君之主张用英、法文，某君之主张用世界语，均系离此自身而言改良。非改良文学也，直互换文字耳。改良文学与更换文字皆为二事。为建设的革命计，吾意只应讨论改良之法，不宜涉及更换问题。《新青年》对于文学果有建设计画，似应主张其一，不应二事并提，徒乱观听，而且造成思想界一种极危险的 Anarchy。反对可也，革命可也。而毫无目的的 Anarchy 到无论在何时何事，均应视为大忌，君以为然否？

来书谓大学同人近为着力倡著译书籍，闻之非常快慰。盖中国今日所以人自为说，小学校学生也可高谈哲理，略识字的名士也可自立政论的原因，都由无书可读，不知学问为何物。以为天地之间前无古人，现无今人，一切都可由我自己杜撰。甲说甲有理，乙说乙有理，丙则援引那几千年妨害思想进步的陈套话说“此亦一是非，彼亦一是非”，作一模棱下场。到底遂造成了一种左冲右突，后却而决不前进的 Anarchy。大学同人倡著译书籍，乃是治此种 Anarchy 的惟一妙药，乃是脚踏实地的进步起点。敢祝成功，并祷长命。

还有一件事要向你说明。近年中国有许多好高骛远、思想不清的人，不提倡教人学英语、法、德文，而提倡学世界语。这种人只顾把两眼闭起来作无条理的乱想，毫不看看

世上的“铁硬事实”。我试问今日欧洲文明渊府是在希腊、罗马、英、法、德文里面去求哩？还是在这空空洞洞毫无实用价值的世界语里面去求哩？我从前听见崇拜世界语的人说，希腊、罗马、英、法、德文中的好书籍都有世界语译本。这种诳话只配骗骗毫无知识的人。自这般人看起来，美国大学得学士学位者至少须通德、法二文之一，得博士学位须兼通德、法二文，而于彼等所崇拜之世界语则置之不理；舍一取二，避易就难，岂非大背经济学原理吗？我以为今人凡轻视英、法、德文而极力提倡世界语者，其病因有三：曰愚、懒、妄。惟愚乃信英、法、德文中好书籍，世界语均有译本；惟懒乃甘取此不通捷径，无所得而不辞；惟妄乃坚信世界不久必大同，大同后必有大同语，而此大同语又必为今日之所谓世界语。三问题混合为一，颇足形容今日中国人思想紊乱情形。主张脚踏实地，做建设工夫者，对于此种愚、懒、妄传染病，须极力扑灭之，乃可。

张耘上

张君这封信有许多话未免太过，但他所说的大旨，都很有讨论的价值，故登在此处，供大家讨论。

(适)

### 日本留学生与日本文学

适之先生：

今天收到你的信，我很感谢你的厚意。你信里劝我“利用时机，多研究日本的语言文字，更进一步研究日本的新文学和新思潮”。这个是很愿意的事情。

但是，有二个原因现在不能做。

第一，我已经拿我的心思才力供养给音乐了。现在虽然没有十分的大收成，但自己信得过，脑力和金钱已经牺牲了不少了。

第二，我信白话比文言好，活文字比死文字好。更进一步，若是一种人能够采用自己用惯的说话去发表思想，一定比采用自己没有用惯的说话去发表思想更加便利。所以依我的意思，中国至少要有四种白话。第一是普通话（不是北京话），第二是上海话（不是上海土白），第三是广州话，第四是厦门话。其中理由，欲一一说明它，自然是长篇大论，做起来很麻烦。我在这里告个罪，暂且搁起到后再说罢。我虽然不是上海人，但是生长在上海，对于上海非常爱它，极想研究上海话的文学。

有上面的二个原因，所以我对于日本的新文学和新思潮虽然有十分兴味去看它，确是没有忍耐心，用系统的方法去研究它。因为这个缘故，我的日本语言文字自然不能十分高明了。

日本留学生虽然有许多人拿新名词和法政文凭去哄骗人的，确是没有一个看得起日本的文学的。回去同人家说起来，总不过说日本的文学全是抄袭我们，我们若是欲研究文学，只要看看我们自己的古诗文便已足够了。

有一位老日本留学生，他在一个有名的大学研究哲学，现在已经毕业了。他也是这样的意见，我听他的话很奇怪，以为他不是学法政的，何至说话如此荒谬；后来弄明白了，原来他的毕业不过临时强记了许多讲义，也有参考书，经过一场考试罢了。怎么叫作系统的研究？怎么叫做研究的方法？他全没留意。

日本虽然有许多研究新文学的人，但是社会上一班人到底程度太低。他们有空间的时候总是到浅草去看《浪花节》和《义太夫》，总不愿意到艺术座去看岛村抱月一班人所组织的新剧。这个团体专门做易卜生、萧伯纳许多人的剧本。岛村先生昨天已经因为感冒病的缘故死去了。我是日本话程度太低，所以也没有去看过。留学生不用说了。（留学生只要看电影戏）

还有一层，日本的新文学，它的思想也是同世界潮流齐肩并行的，确是同日本立国的精神思想大有冲突；所以帝国大学里的一班官僚学者还要说研究新文艺的一班人不好，说它是危险思想，大有妨害国家的前途呢。

Opera 这样东西，在日本也是很冷淡，只有意大利式的 Musicl comedy 罢了。看客也不多，生意极其清淡。戏馆里也能唱几个英美流行歌，好像 Pantomine 里的。可见日本人艺术的兴味，不过有少数人在那里起劲罢了。

留学生在日本的，好的是死记讲义，不好的就无奇不有了。对于文学艺术上有兴味的人，我还没有看见。

上面的说话，不知写到哪里去了。现在暂且收住，以后再说罢。

傅彦长上

## 欢迎《新声》

编辑先生：

我们素来的生活是在混沌的里面。自从看了《新青年》渐渐地醒悟过来，真是像在黑暗的地方见了曙光一样。我们对于做《新青年》的诸位先生，实在是表不尽的感谢了。我们既然得了这个觉悟，但是看见我们的朋友还有许多都在黑暗沉沉的地狱里生活，真是可怜到万分了。所以我们“不揣愚陋”就发了个大愿，要做那“自觉觉人的事业”，于是就办了个《新声》。这“觉人”的一说，我们本来不敢当，但是这桩事，我们总觉得是当尽的责任。我们既得了《新青年》的觉悟，岂可以自私自利不拿来觉悟别人么？而且还有一层，我们虽然得了这条正路，然而并没有走到这条路上来。



我们办这《新声》的意思就是想一方面请人家引导我们向这条路上走，一方面希望别人也都跟着向这条路上来，这是我们办这《新声》的本意。但是我们知识低浅，思想闭塞，虽然有这志愿恐怕是力与心违。我们这《新声》出版之后，当然是“群起而攻之”，所受的打击也就不消说得了，我们也早料及有这一来。俗话说“为人不自在”“自在不为人”，这两句话实在是很有道理。我们既然是想“为人”一定不能讲“自在”了。然而我们一想“悠悠之口”本不算一桩事，但是我们的理论文字实在不敢自信，如果确是要不得，不独说是我们“劳而无功”，反足以阻碍新思想新文学的进行，损败我们最崇拜的《新青年》的名誉，那真是“罪不容诛”了。所以我们现在把这《新声》寄上几份，请各位先生加以公平地评断。如果以为可教，我们当努力地向前进行，或者以为要不得，还望大大地指教，使我们用力去改良才好。敬祝《新青年》万岁！

武昌中华大学中学部新声社

我们对于《新声》的出世，极表欢迎。我们恭恭敬敬地祝贺《新声》的成立！

来信所说“既然想做人，一定不能自在了”，这是我们极赞成的话。北京有一个中学校的学生做了一篇文章，对于孔丘颇不很满意。他的先生看了大怒，加了一个长批，内中有“出辞荒谬，狂悖绝伦”八个大字的断语；又说，“有如此之才气，有如此之笔仗，而不为正轨之文，惜哉！惜哉！”。这个学生心里不平，便把这篇文章和他先生的批语一齐送给我看。我看了那篇文章，又看了他那位先生的批语，晓得他同他先生是没有道理可讲的，所以只好写了一封回信，劝他不必失望。我说，“在这种世界，我们正该用‘出辞荒谬、狂悖绝伦’八个大字自豪。”末后更希望他“努力不为正轨之文”。《新声》我们只见了第一期不敢下什么批评，只好引用那位老先生的批语，略改几个字，把来奉祝诸君：“诸君有如此之才气，有如此之笔仗，甚望努力勿为正轨之文；甚望勿畏“出辞荒谬、狂悖绝伦”的批评，甚望时时以这八大字自豪！

(适)

## 古 迷

彭啸殊

说起来实在是可笑、可气、可耻，就是我中国人犯了一种传染病！使我国沉滞腐败，数千年如一日，其病名叫“古迷”。我到图书馆中，开卷一看，则古迷的毒气直扑眼帘；我到社会中，听人开口一声，则古迷的毒气深震耳鼓。难怪得《新青年》出世以来，就有许多人要做文章来驳，想把他推翻，把他骂倒；诸君须知他们就是古迷病患者的代表，他们的文章就是他们的病状报告书！

古迷病者正是《新青年》的对头，他们正犯着古迷的病，神魂颠倒，如梦如醉。如何同他讨论什么文学问题，妇女问题，孔教问题，戏剧问题？他们有病的人，你要请他去品尝大菜，他们自然是一点都吃不下去。我今天拿起手就开了半斤大黄、芒硝开导之药，请他们试服，看看如何？对中国人说话，非大喝他不留神，非详说他不会意。所以我所说的话，虽然《新青年》中时常道过，我却再要专就这病再说一遍，把他们肚子里的恶浊东西，拿出来给他们瞧瞧。

我幼时做文章有几个得意的调子：就是“古圣王之治天下也”、“古之豪杰之士”“古无所谓□□也，有之盖自□□始，故□□非古也。”此非古二字。不仅说他非古而已；盖含有不言之意；无限之感。用呼鸣时，每续以“世道不古”、“人心不古”、“士风不古”、“斯文不古”、“斯学不古”。

从前有人说逻辑学好，我说哪里敌得战国时惠施、公孙龙、鸡三足牛三耳之精。有人称赞西洋的工业技术，我说他们还要用蒸气电气。我们汉朝孔明的木牛流马可以自行自走。读书有一秘诀，就是“非三代两汉之书不敢观。”

称赞人的诗到极点时，则曰“得三百篇之遗意焉”，要说坏到极点时，则曰“已远于三百篇之旨矣。”

“自生民以来，未有如孔子也。”然孔子以前，轩辕、伏羲、神农、尧、舜、禹、汤、文、武、周公、伯夷、叔齐、柳下惠尚和孔子差不多，以后的人断断不如。

《易经》我从前听得老先生说是宇宙万物之理都包涵在内。我昔虽不敢不信，然亦尝疑既有此书包括宇宙万物之理，又何必要其余之四书五经呢？近年把它评看几遍，才把这纸灯笼看破，不过是假定某爻代表某象，用以记盈虚消息盛衰之理，并没有什么包含宇宙万物之理。

《诗经》中大半如“彼茁者葭”之类，简直不成话。以《诗经》三百篇与《唐诗三百首》相较，如婴孩与少年。

《春秋》不过孔子以其政治学说、伦理学说寓之于时事褒贬之中。乃朱子中他的毒，以为孔子删《诗书》尽是褒贬善恶，就把《诗经》里淫奔之诗，尽注以刺某人也，美某人也，胡致堂中他的毒，把全部历史尽评以《春秋》大义。

其余十经更不待言矣。若说那些是讲道德的书，何如著一部提纲挈领、条分缕晰的书。岂有对人讲道德不明白晓喻，反叫人去参禅悟法般地读这些古经么？

我在中国哲学书中，颇用了一点工夫；昔者沾沾自喜，以为颇得要领。其实他著书的人都未曾得哲学的要领，无非黄远生所说的“笼统主义”。究其笼统主义之由来，非古迷莫属。彼辈对于古人所未知而模糊说过的，就本“游、夏不能赞一辞”之义，牵强以附会之。对于古人所未知而未说过的，就本“刘郎不敢题糕字”之义，说那个无须研究。

论文则今人不及前清的桐城派，桐城派不及唐宋八家，八家不及班马，班马不及左邱明；总之后人不及古人，新的不及旧的！

论书法，苏黄米蔡不及颜欧，颜欧不及魏碑，魏碑不及《石鼓文》《峯山碑》。总之，后人不及古人，新的不及旧的！

词曰诗余，大雅不屑，盖词非古也，远于三百篇之旨也。

填词者必按着唐宋人词中平仄，一阙是几句，某句是几字。是上二下三，上二下四，上三下二……今人既不唱词。何必设此无谓的拘束？岂欲使古人唱耶？

诗韵必考究唐宋古音以为依据，一东二冬三肴四豪等必要分开。而绝对异韵之字，偏说是同韵。

中华民国的国歌由国会议决，用上古的“卿云烂兮，纠纒纒兮，日月光华，旦复旦兮”。我闻国歌，或取祝庆，或寓鼓励；我国国歌，只是说云说日月，不知是初等小学读本？抑是天文教科书？若云尚古，“则日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食，帝力于我何有哉”一歌，有同等之资格，或比较的有意义。写字不准写通用的省字，“为”字“实”字“医”字“声”字等，偏偏定要写“爲”字“實”字“醫”字“聲”字。说字是古人造的，我们何得擅改。然则谁赋仓颉以造字的权利？李斯何得作小篆？程邈何得作隶书？后人何得改为今日的楷书、行书、草书？

近年排旧革新，全国风靡，乃有许多人提倡起国粹来了。说中国古学（其重要部分，即陈腐的文学与笼统的哲学，若说讲仁义道德，外国人委实讲得更清楚些。）虽是无用，然而国粹，应当保存。于是古书畅销，五经、子史、古文、诗词、魏碑、昆腔等，又极一时之盛。既说它们无用，又说是国粹，要提倡它，保存它。请问把粪蓄在肚子里，如何吃得饭进去？又请问保存那些国粹，待作什么用？唐宋元明清历代保存了数千年，保得中国做个三等国，岌岌不保旦夕，还要说它是国粹。把它弃了专学西洋之学，犹是赶不及，况乎又要分大半精神在这里。

苦心研究了孔子的学问，真正见它的好处，能说出充分理由，而馨香崇拜孔子者，我不管他；若自己没有把握，听人驳难孔子就不甘心的一般人，我就说他是古迷。

学佛的有所谓信解行证，先要糊里糊涂的信，次解，次行，次证。我谓如此学去，则做到信的地步，就是中了古迷之毒。然后解其所解，行其所行，证一十足古迷之果。

中华民国开幕，是依崭新的思想，成崭新组织。然其中演员与剧情都是些古人古事，古色斑驳，古味盎然。其人则假孔子，假关羽，宋江第二，李逵第二，黄天霸第二；其事则汉朝的事，唐朝的事，水浒传中的事，所以不合时势，传为笑柄！

清朝存说清朝坏，清亡说清朝好，袁在说袁坏，袁死说袁好。此之谓古迷！

一时想起这古迷病，提起笔来，不觉写了许多证据。请以质诸当世古迷大家，我所说的，还是真的？抑是假的？请了请了。

八·三·一书于东京

## 第四号

民国八年（1919年）四月十五日发行

# 实验主义

胡适

### 一 引论

现今欧美很有势力的一派哲学，英文叫做 Pragmatism，日本人译为“实际主义”。这个名称本来也还可用，但这一派哲学里面，还有许多大同小异的区别，“实际主义”一个名目不能包括一切支派。英文原名 Pragmatism 本来是皮耳士（C. S. Peirce）提出的。后来詹姆士（William James）把这个主义应用到宗教经验上去，皮耳士觉得这种用法不很妥当，所以他想把他原来的主义改称为 Pragmaticism 以别于詹姆士的 Pragmatism。英国失勒（J. C. S. Schiller）一派把这个主义的范围更扩充了，本来不过是一种辩论的方法，竟变成一种真理论和实在论了。（看詹姆士的 Meaning of Truth，页五十一）所以失勒提议改用“人本主义”（Humanism）的名称。美国杜威（John Dewey）一派，仍旧回到皮耳士所用的原意，注重方法论一方面；他又嫌詹姆士和失勒一般人太偏重个体事物和“意志”（Will）的方面，所以他也不愿用 Pragmatism 的名称，他这一派自称为“工具主义”（Instrumentalism），又可译为“应用主义”或“器用主义”。

因为这一派里面有这许多区别，所以不能不用一个涵义最广的总名称。“实际主义”四个字可让给詹姆士独占。我们另用“实验主义”的名目来做这一派哲学的总名。就这两个名词的本义看来，“实际主义”（Pragmatism）注重实际的效果；“实验主义”（Experimentalism）虽然也注重实际的效果，但它更能点出这种哲学所最注意的是实验的方法。实验的方法就是科学家在试验室里用的方法。这一派哲学的始祖皮耳士常说他的新哲学不是别的，就是“科学试验室的态度”。（the laboratory attitude of mind.）这种态度是这种哲学的各派所公认的，所以我们可用来做一个“类名”。

以上两段论实验主义的名目，也可表现实验主义和科学的关系。这种新哲学完全

是近代科学发达的结果。十九世纪乃是科学史上最光荣的时代，不但科学的范围更扩大了，器械更完备了，方法更精密了；最重要的是科学的基本观念都经过了一番自觉的评判，受了一番根本的大变迁。这些科学基本观念之中，有两个重要的变迁，都同实验主义有绝大的关系。

第一，是科学家对于科学律例的态度的变迁。从前崇拜科学的人，大概有一种迷信，以为科学的律例都是一定不变的天经地义。他们以为天地万物都有永久不变的“天理”，这些天理发现之后，便成了科学的律例。但是这种“天经地义”的态度，近几十年来渐渐地更变了。科学家渐渐地觉得这种天经地义的迷信态度，很可能阻碍科学的进步；况且他们研究科学的历史，知道科学上许多发明都是运用“假设”的效果；因此他们渐渐地觉悟，知道现在所有的科学律例，不过是一些最适用的假设，不过是现在公认为解释自然现象最方便的假设。譬如行星的运行，古人天天看见日出于东落于西，并不觉得什么可怪。后来有人问日落之后到什么地方去了呢？有人说日并不落下，日挂在天上，跟着天旋转，转到西方又转向北方，离开远了，我们看不见它，便说日落了，其实不曾落。（看王充《论衡》说日篇。）这是一种假设的解释。后来有人说地不是平坦的，日月都从地下绕出；更进一步，说地是宇宙的中心，日月星辰都绕地行动；再进一步，说日月绕地成圆圈的轨道，一切星辰也依着圆圈运行。

这是第二种假设的解释，在当时都推为科学的律例。后来天文学格外进步了，于是有哥白尼出来说日球是中心，地球和别种行星都绕日而行，并不是日月星辰绕地而行。这是第三个假设的解释。后来的科学家，如恺柏勒（Kepler,）如牛顿（Newton,）把哥白尼的假设说得格外周密。自此以后，人都觉得这种假设把行星的运行说得更圆满，没有别种假设可比得上它，因此它便成了科学的律例了。即此一条律例看来，便可见这种律例原不过是人造的假设用来解释事物现象的。解释得满人意，就是真的，解释得不满人意，便不是真的，便该寻别种假设来代它了。不但物理学化学的律例是这样的，就是平常人最信仰、最推崇为永永不磨的数学定理，也不过是一些最适用的假设。我们学过平常的几何学的，都知道一个三角形内的三只角之和等于两只直角；又知道一条直线外的一点上只可作一条直线与那条直线平行。这不是几何学上的天经地义吗？但是近来有两派新几何学出现，一派是罗贝邱司基（Lobatschewsky）的几何，说三角形内的三只角加起来小于两直角，又说在一点上可作无数线和一条直线平行；还有一派是利曼（Riemann）的几何，说三角形内的三角之和大于两直角，又说一点上所作的线没有一条和点外的直线平行。这两派新几何学（我现在不能细说，）都不是疯子说疯话，都有可成立的理由。于是平常人和古代哲学家所同声尊为天经地义的几何学定理，也不能不看做一些人造的最方便的假设了。（看 Poineare, Science and Hypothe-

sis, Chapters III, V, and IX)

这一假说从前认作天经地义的科学律例如今都变成了人造的最方便最适用的假设。这种态度的变迁涵有三种意义：（一）科学律例是人造的，（二）是假定的，——是全靠它解释事实能不能满意，方才可定它是不是适用的，（三）并不是永永不变的天理，——天地间也许有这种永永不变的天理，但我们不能说我们所拟的律例就是天理。我们所假设的律例不过是记载我们所知道的一切自然变化的“速记法”。这种对于科学律例的新态度，是实验主义的一个最重要的根本学理。实验主义绝不承认我们所谓“真理”就是永永不变的天理。它只承认一切“真理”都是应用的假设，假设的真不真，全靠它能不能发生它所应该发生的效果。这就是“科学试验室的态度”。

此外，十九世纪还有第二种大变迁，也是和实验主义有极重要的关系的。这就是达尔文的进化论。达尔文的最重要的书名为《物种的由来》。从古以来，讲进化的人本不少，但总不曾明白主张“物种”是变迁进化的结果。哲学家大概把一切“物种”（Species）认作最初同时发生的，发生以来，永永不变，古今如一。中国古代的荀子说，“古今一度也，类不悖，虽久同理”。杨倞注说，“类，种类，谓若牛马也。言种类不乘悖，虽久而理同。今之牛马与古不殊，何至于人而独异哉？”（看我的《中国哲学史大纲》页三百十一至三百十三。）这是说物的种类是一成不变的。古代的西洋学者如亚里士多德一辈人也是主张物种不变的。

这种物类不变观念，在哲学史上很有大影响。荀子主张物类不悖，虽久同理，故他说那些主张“古今异情，其所以治乱者异道”的人都是“妄人”。西洋古代哲学因为主张物类不变，故也把真理看做一成不变。个体的人物尽管有生老死灭的变化，但“人”“牛”“马”等等种类是不变化的；个体的事实尽管变来变去，但那些全称的普遍的“真理”是永久不变的。到了达尔文方才敢大胆宣言物的种类也不是一成不变的，都有一个“由来”，都经过了许多变化，方才到今日的种类。到了今日，仍旧可使种类变迁，如种树的可以接树，养鸡的可以接鸡，都可得到特别的种类。不但种类变化，真理也变化。种类的变化是适应环境的结果，真理不过是对付环境的一种工具，环境变了，真理也随时改变。宣统年间的忠君观念已不是雍正、乾隆年间的忠君观念了。民国成立以来，这个观念竟全行丢了，用不着了。知道天下没有永久不变的真理，没有绝对的真理，方才可以起一种知识上的责任心。我们人类所要的知识并不是那绝对存立的“道哪”，“理哪”，乃是这个时间，这个境地，这个我的这个真理。那绝对的真理是悬空的，是抽象的，是笼统的，是没有凭据的，是不能证实的。因此古来的哲学家可以随便乱说，这个人说是“道”，那个人说是“理”，第三人说是“气”，第四人说是“无”，第五人说是“上帝”，第六人说是“太极”，第七人说是“无极”。你

和我都不能断定哪一个说的是，哪一个说的不是，只好由他们乱说罢了。我们现在且莫问那绝对究竟的真理，只须问我们在这个时候，遇着“这个真理”；这一类“这个真理”是实在的，是具体的，是特别的，是有凭据的，是可以证实的。因为这个真理是对付这个境地的方法。所以，它若不能对付，便不是真理；它能对付，便是真理，所以说它是可以证实的。

这种进化的观念，自从达尔文以来，各种学问都受了它的影响。但是哲学是最守旧的东西，这六十年来，哲学家所用的“进化”观念仍旧是海智尔（Hegel）的进化观念，不是达尔文的《物种由来》的进化观念。（这话说来很长，将来再说罢。）到了实验主义一派的哲学家，方才把达尔文一派的进化观念拿到哲学上来应用，拿来批评哲学上的问题，拿来讨论真理，拿来研究道德。

进化观念在哲学上应用的结果，便发生了一种“历史的态度”（The Genetic Method）。怎么叫做“历史的态度”呢？

这就是要研究事物如何发生，怎样来的，怎样变到现在的样子；这就是“历史的态度”。譬如研究“真理”，就该问，这个意思何以受人恭维，尊为“真理”？又如研究哲学上的问题，就该问，为什么哲学史上发生这个问题呢？又如研究道德习惯，就该问，这种道德观念（例如“爱国心”）何以应该尊崇呢？这种风俗（例如“纳妾”）何以能成为公认的风俗呢？这种历史的态度便是实验主义的一个重要的元素。

以上泛论实验主义的两个根本观念，第一是科学试验室的态度，第二是历史的态度。这两个基本观念都是十九世纪科学的影响。所以我们可以说：实验主义不过是科学方法在哲学上的应用。

## 二 皮耳士——实验主义的发起人

詹姆士说“实验主义”不过是思想的几个老法子换上了一个新名目。这话固然不错，因为古代的哲学家如中国的墨翟、韩非（看我的中国哲学史大纲页五三至一六五、又一九七、又三七九至三八四），如希腊的勃洛太哥拉（Protagoras），都可说是实验主义的远祖。但是近世的实验主义乃是近世科学的自然产儿，根据格外坚牢，方法格外精密，并不是古代实验主义的嫡派子孙；故我们尽可老实实在地从近世实验主义的始祖皮耳士（C. S. Peirce）说起。

皮耳士生于西历一八三九年，死于一九一四年。他的父亲 Benjamin Peirce 是美国一个最大的数学家，所以他小时就受了科学的教育。他常说他是在科学试验室里长大的。

后来他也成了一个大数学家，名学家，物理学家。他的物理学上的贡献是欧美学



者所公认的。一千八百六十几年皮耳士在美国康桥发起了一个哲学会，会员虽不过十一二人，却很有几个重要人物，内中有一个便是那赫赫有名的詹姆士。皮耳士在这会里曾发表他的实验主义。詹姆士很受了他的影响。到了一八七七年十一月，皮耳士方才把他的实验哲学做了一篇长文登在美国《科学通俗月刊》上。这篇文章共分六章，登了几个月才登完。当时竟没有人赏识他。直到二十年后，詹姆士在加省大学演讲，方才极力表章皮耳士的实验主义。那时候，时机已经成熟了，实验主义就此一日千里地传遍全世界了。

皮耳士这篇文章总题目是“科学逻辑的举例”。这个名称很可注意，因为这就可见实验主义同科学方法的关系。

这篇文章的第二章题目是“如何能使我们的意思明白”。

这个题目也很可注意，因为这一章是实验主义发源之地，看这题目便知道实验主义的宗旨不过是要寻一个方法来把我们所有的观念的意义弄得明白清楚。他是一个科学家，所以他的方法只是一个科学实验室的态度。他说：“你对一个科学实验家无论讲什么，他总以为你的意思是说某种实验法若实行时定有某种效果。若不如此，你所说的话他就不懂得了。”他平生只遵守这种态度，所以说：“一个观念的意义完全在于那观念在人生行为上所发生的效果。凡试验不出什么效果来的东西，必定不能影响人生的行为。所以我们如果能完全求出承认某种观念时有那么些效果，不承认他时又有那么些效果，如此我们就有这个观念的完全意义了。除掉这些效果之外，更无别种意义。这就是我所主张的实验主义。”（*Journal of Philos. , Psy. , and Sc. , Meth.* XIII, No. 26, P. 710 引）

他这一段话的意思是说，一切有意义的思想都会发生实际上的效果。这种效果便是那思想的意义。若要问那思想有无意义或有什么意义，只消求出那思想能发生何种实际的效果；只消问若承认他时有什么效果，若不认他时又有什么效果。若不论认他或不认他，都不发生什么影响，都没有实际上的分别，那就可说这个思想全无意义，不过是胡说的废话。

我且举一个例。昨天下午北京大学哲学教授会审查学生送来的哲学研究会讲演题目。内中有一个题目是：“人类未曾运思以前，一切哲理有无物观的存在？”这种问题，依实验主义看起来，简直是废话。为什么呢？因为无论我们承认未有思想以前已有哲理或没有哲理，于人生实际上有何分别？

假定人类未曾运思之时“哲理”早已存在，这种假定又如何证明呢？这种哲理于人生行为有什么关系？更假定那时候没有哲理，这哲理的没有，又如何证明呢？又于人生有什么影响呢？若是没有什么影响，可不是不成问题的争论吗？

皮耳士又说：“凡一个命辞的意义在于将来（命辞或称命题 Proposition）。何以故呢？因为一个命辞的意义还只是一个命辞，还只是把原有的命辞翻译成一种法式，使它可以应用于人生行为上。”他又说，“一个命辞的意义即是那命辞所指出一切实验的现象的通则。”（同上书 p. 711 引）这话怎么讲呢？我且举两条例。譬如说“砒霜是有毒的。”这个命辞的意义还只是一个命辞，例如“砒霜是吃不得的”，或是“吃了砒霜是要死的”，或是“你千万不要吃砒霜”。这三个命辞都只是“砒霜有毒”一个命辞所涵的实验的现象。后三个命辞即是前一个命辞翻译出来的应用公式，即是这个命辞的真正意义。又如说，“闷空气是有害卫生的，”和“这屋里都是闷空气。”这两个命辞的意义就是叫你“赶快打开窗子换换新鲜空气。”

皮耳士的学说不但说一切观念的意义在于那观念所能发生的效果；他还要进一步说，一切观念的意义即是那观念所指示我们应该养成的习惯“闷空气有害卫生”；一个观念的意义在于它能使我们养成常常开窗换新鲜空气的习惯。

“运动有益身体”一个观念的意义在于它能使我们养成时常作健身运动的习惯。科学的目的只是要给我们许多有道理的行为方法，使我们从信仰这种方法生出有道理的习惯。

这是科学家的知行合一说。这是皮耳士的实验主义。（参看 Journal of Ph. Psy. and Se Meth. XIII, 26, pp. 708 ~ 720）

### 三 詹姆士的心理学

威廉詹姆士（William James）生于一八四二年，死于一九一〇年。他的父亲 Henry James 是一个 Swedenborg 派的宗教家，有一些宗教的著作。（Swedenborg（1688—1772，瑞典人，是一个神秘的宗教家，自创一派流传到今。他说人有一种精神的官能，往往闭塞了，若开通时便可与精神界直接往来。他自己说是真能做到这一步田地的。）他的兄弟也叫 Henry James（一八四三—一九一六），是近世一个最大的文豪，所做的小说在英美两国的文学中占一个极重要的位置。我们的哲学家詹姆士初学医学，在哈佛大学得医学博士学位之后，就在那里教授解剖学和生理学，后来才改为心理学科哲学的教授。一八九〇年他的大《心理学》出版，自此以后他就成了一个哲学界的重要人物。

他的著作很多，我且举几种最重要的：

大《心理学》（The Principles of Psychology, 1890）

小《心理学》（Psychology, 1892）

《信仰的意志》及其他论文，（The Will to Believe 1897）

《宗教经验的种种》（The Varieties of Religious Experience, 1902）

《实验主义》(Pragmatism, 1907)

《真理的意义》(The Meaning of Truth, 1909)

詹姆士在哲学史上的最大贡献就是他的“新心理学”。

他的新心理学乃是心理学史上一大革命，因为以前只有“构造的心理学”(Structural Psychology)，到了他以后方才有“机能的心理学”(Functional Psychology)，又名“作动的心理学”(Behavioristic Psychology)。这种新心理学又是哲学史上一大革命，因为一百五十年来的哲学都受了休谟(David Hume)的心理解剖的影响，把心的内容都看做许多碎细的元素，名为“印象”(Impressions)与“意象”(Ideas)。休谟走到极端，不但把一切外物都认作一群一群的感觉，并且连这个感觉的“我”也不过是一大堆印象和意象。还有物界一切因果的关系，也并没有实在，不过都是人心联想习惯的结果。后来出了一个大哲学家康德(Kant)，觉得休谟的知识论不能使人满意，于是他创出他的新哲学。我现在不能细述康德的哲学，只可略说一个重要的方面。康德承认休谟的心理分析是不错的，承认心的内容是一些零碎的感觉；但是康德进一步说这些细碎的分子之外，还有两个综合的官能，一个是直觉，一个是明觉。直觉有两个法门，一是空间，一是时间；明觉有十二种法门，什么多数哪，独一哪，有哪，无哪，因果哪，我也不去细说了。每起一种知觉时，先经过直觉关，到了关上，那感觉的“与料”便化成空间、时间；然后明觉过来，自然会把那“与料”归到那十二法门中的相当法门的去，于是才知道它是一还是多，是有还是非有，是因还是果。康德的哲学因为要填补休谟的缺陷，故于感觉的资料之外请出一个整理组合的理性来。康德以来的哲学虽然经过许多变迁，总不曾跳出这个中心观念。一方面是感觉的资料，一方面是有组合作用的心。后来的人说来说去，越说越微妙了，但总说不出为什么这两部分都不可少，又说不出这两个相反的部分怎样能够同力合作发生有系统的组织。

詹姆士的心理学以为休谟一派的联想论把一切思想都看做习惯的联想，固是不对的；但是理性派的哲学家，建立一个独立实在的心灵，也没有实验的根据。他说科学的心理学应该用生理的现象来解释心理的现象；应该承认脑部为一切心理作用的总机关，更应该寻出心理作用的生理的前因和生理的后果。他说，“没有一种心理的变迁同时不发生身体上的变迁的。”这是生理的心理学，固然不是詹姆士创始的，但他更进一步，把生物学的道理应用到生理的心理学上。从前斯宾塞(Spencer)曾定下一条通则，说“心理的生活和生理的生活有同样的主要性质，两种生活都是要使内部的关系和外部的关系互相适应。”詹姆士承认这个通则在心理学上很有用处，所以他的心理学的基本观念是：凡认定未来的目标而选择方法和工具以求做到这个目标，这种行动就是有心的作用的表示。心的作用就是认定目的而设法达到所定目的的作用。这种观点可以

补救从前休谟和康德的缺点。为什么呢？因为休谟一派人把心的内容看做切碎的分子，其实那一点一滴的分子并不是经验的真相；个人的经验是连贯不断的一个大整块，不过随时起心的作用时自然不能不有所选择。不能不在这连绵不断的经验上挑出一部分来应用，所以表面上看去很像是一支一节的片段，其实还是整块的，不间断的。还有康德一派人于感觉之外请出一个综合整理的心，又把这个心分成许多法门，这也是有弊的说法。因为神经系统之外更没什么“心官”，况且这个神经系统也不是照相镜一般的物事。若如康德所说，那心官分做许多法门，外物进来，自然会显出种种关系，那么心官岂不是同照相镜一样，应该有什么东西便自然照成什么东西，——那么，何以还有知识思想上的错误呢？詹姆士用生理来讲心理，认定我们的神经系统不过是一种应付外物的机能，并不是天生成完全无错误的，是最容易错误的，不过是有随机应变的可能性。“上一回当，学一回乖，”一切错误算不得是他的缺点，只可算是必须经过的阶级。心的作用并不刚是照相镜一般的把外物照在里面就算了；心的作用乃是从已有的知识里面挑出一部分来做现在应用的资料。一切心的作用（知识思想等）都起于个人的兴趣和意志；兴趣和意志定下选择的目标；有了目标方才从已有的经验里面挑出达到这目标的方法、器具和资料。康德所说的“纯粹理性”乃是绝对没有的东西。没有一种心的作用不带着意志和兴趣的；没有一种心的作用不是选择去取的。

这是詹姆士的新心理学的重要观念。从前经验派和理性派的种种争论都可用这种心理学来解决调和。因为心的作用是选择去取的，所以现在的感觉资料便是引起兴趣意志的刺激物，过去的感觉资料（经验）便是供我们选择方法工具的材料；从前所谓组合整理的心官便是这选择去取的作用。世间没有纯粹的理性，也没有纯粹的知识思想。理性是离不了意志和兴趣的；知识思想是应用的，是用来满足个人的志意兴趣的。古人所说的纯粹理性和纯粹思想都是把理性和思想看做自为首尾自为起结的物事，和实用毫无关系，所以没有真假可说，没有是非可说，因为这都是无从证明的。现在说知识思想是应用的，看他是否能应用就可以证实他的是非和真假了。所以我们可说，詹姆士的心理学乃是实验主义的心理学上的基础。

#### 四 詹姆士论实验主义

本章的题目是“詹姆士论实验主义”。这个标题的意思是说，本章所说虽是用他的《实验主义》一部书做根据，却不全是他一个人的学说，乃是他综合皮耳士、失勒、杜威、倭斯鞞（Ostwald）马赫（Mach）等人的学说，做成一种实验主义的总论。他这个人是有宗教性的，有时不免有点偏见，所以我又引了旁人（以杜威为最多）批评他的话来纠正他的议论。

詹姆士讲实验主义有三种意义。第一，实验主义是一种方法论；第二，是一种真理理论（theory of truth）；第三，是一种实在论（theory of reality）。

（1）方法论。詹姆士总论实验主义的方法是“要把注意之点从最先的事物移到最后的事物，从通则移到事实，从范畴（Categories）移到效果”（Pragmatism, pp. 45 ~ 55）。这些通则哪，定理哪，范畴哪，都是“最先的事物”。亚理士多德说：“在天然顺序中比较容易知道的”就是这些东西。古来的学派大抵都是注重这些抽象的东西的。詹姆士说：“我们大家都知道人类向来喜欢玩种种不正当的魔术。魔术上最重要的东西就是名字。你如果知道某种妖魔鬼怪的名字，或是可以镇服他们的符咒，你就可以管住他们了。所以初民的心里觉得宇宙竟是一种不可解的谜；若要解这个哑谜，总须请教那些开通心窍、神通广大的名字。宇宙的道理即在名字里面；有了名字便有了宇宙了。（参看中国儒家所论正名的重要，如孔丘、董仲舒所说。）“上帝”、“物质”、“理”、“太极”、“力”都是万能的名字。你认得它们，就算完事了。玄学的研究，到了认得这个神通广大的名字，可算到了极处了。（p. 52）他这段说话挖苦那班理性派的哲学家，可算得厉害了。他的意思只是要表示实验主义根本上和从前的哲学不同。实验主义要把种种全称名字一个一个地“现兑”做人生经验，再看这些名字究竟有无意义。所以说“要把注意之点从最先的事物移到最后的事物，从通则移到事实，从范畴移到效果”。

这便是实验主义的根本方法。这个方法有三种应用。

（甲）用来规定事物（objects）的意义，（乙）用来规定观念（ideas）的意义，（丙）用来规定一切信仰（定理、圣教、量之类）的意义。

（甲）事物的意义。詹姆士引德国化学大家倭斯鞞（Ostwald）的话“一切实物都能影响人生行为，那种影响便是那些事物的意义。”他自己也说，“若要使我们心中所起事物的感想明白清楚，只须问这个物事能生何种实际的影响，——只须问它发生什么感觉，我们对它起何种反动，”（pp. 46 ~ 47）。譬如上文所说的“闷空气”，它的意义在于它对于呼吸的关系和我们开窗换空气的反动。

（乙）观念的意义。他说我们如要规定一个观念的意义，只须使这观念在我们经验以内发生作用。把这个观念当做一种工具用，看它在自然界能发生什么变化，什么影响。一个观念（意思）就像一张支票，上面写明可支若干效果，如果这个自然银行见了这张支票即刻如数现兑，那支票便是真的，——那观念便是真的。

（丙）信仰的意义。信仰包括事物与观念两种，不过信仰所包事物观念的意义是平常公认为已经确定了的。若要决定这种观念或学说的意义，只须问“如果这种学说是真的，那种学说是假的，于人生实际上可有什么分别吗？如果无论哪一种是真是假都

没有实际上的区别，那就可证明这两种表面不同的学说其实是一样的，一切争执都是废话。”（p. 45）譬如我上文所引“人类未曾运思以前，一切哲理有无物观的存在，”一个问题，两方面都可信，都不发生实际上的区别，所以就不成问题了。

以上说方法论的实验主义。

（2）真理论。什么是“真理”（truth）？这个问题在西洋哲学史上是一个顶重要的问题。那些旧派的哲学家说真理就是同“实在”相符合的意象。这个意象和“实在”相符合便是真的，那个意象和“实在”不相符合便是假的。这话很宽泛，我们须要问，什么叫做“和实在相符合”？旧派的哲学家说：“真的意象就是实在的摹本（copy）。”詹姆士问道，“譬如墙上的钟，我们闭了眼睛可以想象钟的模样，那还可说是一种摹本。但是我们心里起的钟的用处的观念，也是摹本吗？摹的是什么呢？又如我们说钟的发条有弹性，这个观念摹的又是什么呢？这就可见一切不能有摹本的意象，那‘和实在相符合’一句话又怎么解说呢？”（Pragmatism, p. 199）

詹姆士和旁的实验哲学家都攻击这种真理论，以为这种学说是一种静止的，惰性的真理论；旧派的意思好像是只要把实在直抄下来就完了事，只要得到了实在的摹本，就够了，思想的功用就算圆满了。好像我们中国在前清时代奏折上批了，“知道了，钦此”五个大字，就完了。这些实验哲学家是不甘心的，他们要问，“假定这个观念是真的，这可于人生实际上有什么影响吗？这个真理可以实现吗？这个道理是真是假，可影响那几部分的经验吗？总而言之，这个真理现兑成人生经验，值得多少呢？”

詹姆士因此下一个界说道，“凡真理都是我们能消化受用的，能考验的，能用旁证证明的，能稽核查实的。凡假的观念都是不能如此的（P. 201）。”他说：“真理的证实在能有一种满意摆渡的作用”（p. 202）。怎么叫作摆渡的作用呢？他说，“如果一个观念能把我们一部分的经验引渡到别一部分的经验，连贯得满意，办理得妥贴，把复杂的变简单了，把烦难的变容易了，——如果这个观念能做到这步田地，它便‘真’到这步田地，便含有那么多的真理”（P. 58）。譬如我走到一个大森林里，迷了路，饿了几日走不出来，忽然看见地上有几个牛蹄的印子，我心里便想到若跟着牛蹄印子走，一定可寻到有人烟的地方。这个意思在这个时候非常有用，我依了做去，果然出险了，这个意思便是真的，因为他能把我从一部分的经验引渡到别部分的经验，因此便自己证实了。

据这种见解看来上文所说“和实在相符合”一句话便有了一种新意义。真理“和实在相符合”并不是静止的符合，乃是作用的符合。从此岸渡到彼岸，把困难化为容易，这就是“和实在相符合”了。符合不是临摹实在，乃是应付实在，乃是适应实在。

这种“摆渡”的作用，又叫作“做媒”的本事。詹姆士常说一个新的观念就是一

个媒婆，它的用处就在能把本来有的旧思想和新发现的事实拉拢来做夫妻，使他们不要吵闹，使他们和睦过日子。譬如我们从前糊糊涂涂地过太平日子，以为物体从空中掉下来是很自然的事，不算稀奇。不料后来人类知识进步了，知道我们这个地球是悬空吊在空中，于是便发生疑问，这个地球何以能够不掉下去呢？地球既是圆的，圆球那一面的人物屋宇何以不掉到太空中去呢？这个时候，旧思想和新事实不能相容，正如人家儿女长大了，男的吵着要娶媳妇了，女的吵着要嫁人了。正在吵闹的时候，来了一个媒婆，叫做“吸力说”，他从男家到女家，又从女家到男家，不知怎样一说，女家男家都答应了，于是遂成了夫妇，重新过太平的日子。

所以詹姆士说，观念成为真理全靠它有这做媒的本事。一切科学的定理，一切真理，新的旧的，都是会做媒的；或是现任的媒婆，或是已经退職的媒婆。

纯粹物观的真理，不曾替人做过媒，不曾帮人摆过渡，这种真理是从来没有的。

这种真理论叫做“历史的真理论”（genetic theory of truth），为什么叫做“历史的”呢？因为这种真理论注重的点在于真理如何发生，如何得来，如何成为公认的真理。真理并不是天上掉下来的，也不是人胎里带来的；真理原来是人造的，是为了人造的，是人造出来供人用的。是因为他们大有用处所以才给他们“真理”的美名的。我们所谓真理，原不过是人的一种工具。真理和我手里这张纸，这条粉笔，这块黑板，这把茶壶，是一样的东西，都是我们的工具。因为从前这种观念曾经发生功效，故从前的人叫它做“真理”；因为它的用处至今还在，所以我们还叫它做“真理”。万一明天发生他种事实，从前的观念不适用了，它就不是“真理”了，我们就该去找别的真理来代它了。譬如“三纲五伦”的话，古人认为真理，因为这种话在古时宗法的社会很有点用处。但是现在时势变了，国体变了，“三纲”便少了君臣一纲，“五伦”便少了君臣一伦。还有“父为子纲，夫为妻纲”两条，也不能成立。古时的“天经地义”，现在变成废话了。有许多守旧的人觉得这是很可痛惜的，其实这有什么可惜？衣服破了，该换新的；这支粉笔写完了，该换一支；这个道理不适用了，该换一个。这是平常的道理，有什么可惜？“天圆地方”说不适用了，我们换上一个“地圆说”，有谁替“天圆地方”说开追悼会吗？

真理所以成为公认的真理，正因为它替我们摆过渡，做过媒。摆渡的船破了，再造一个。帆船太慢了，换上一只汽船。

这个媒婆不行，打她一顿媒拳，赶她出去，另外请一位靠得住的朋友做大媒。

这便是实验主义的真理论。

但是人各有所蔽，就是哲学家也不能免。詹姆士是一个宗教家的儿子，受了宗教的训练，所以对于宗教的问题，总不免有点偏见，不能老老实实地用实验主义的标准



来批评那些宗教的观念是否真的。譬如它说，“依实验主义的道理看来，如上帝那个假设有满意的功用，（此所谓“满意”乃广义的）那假设便是真的。（P. 299）又说，“上帝的观念，……在实际上至少有一点胜过旁的观念的地方：这个观念许给我们一种理想的宇宙，永久保存，不致毁灭。……世界有个上帝在里面作主，我们便觉得一切悲剧都不过是暂时的，都不过是局部的，一切灾难毁坏都不是绝对没有翻身的。”（p. 106）最妙的是它的“信仰的心愿”论（The Will to Believe），这篇议论太长了，不能引在这里；但是那篇议论中最重要又最有趣味的一个意思，它曾在别处常常提起，我且引来给大家看看。“我自己硬不信我们的人世经验就是宇宙里最高的经验了。我宁可相信我们人类对于全宇宙的关系就和我们的猫儿狗儿对于人世生活的关系一般。猫儿狗儿常在我们的客厅上、书房里玩，它们也加入我们的生活，但他们全不懂得我们的生活的意义。我们的人世生活好比一个圆圈，他们就住在这个圆圈的正切线（tangent）上，全不知道这个圆圈起于何处终于何处。我们也是如此，我们也住在这个全宇宙圆圈的正切线上。但是猫儿狗儿每日的生活可以证明它们有许多理想和我们相同，所以我们照宗教经验的证据看来，也很可相信比人类更高的神力是实有的，并且这些神力也朝着人类理想中的方向努力拯救这个世界。”（p. 300）

这就是他的宗教的成见。他以为这个上帝的观念，——这个有意志，和我们人类的最高理想同一方向进行的上帝观念，能使我们人类安心满意，能使我们发生乐观，这就可以算它是真的了！这类论理，仔细看来是很有害的。它在这种地方未免把它的实验主义的方法用错了。为什么呢？因为我们上文说过实验主义的方法须分作三层使用。第一是用定事物的意思；第二，定观念的意义；第三，定信仰的意义。须是事物和观念的意义已经明白确定了，方才可以用第三步方法。如今假定一个有意志的上帝，这个假设还只是一个观念，他的意义还不曾明白确定，所以不能用第三步方法；只可先用第二步方法，把这个观念当做一种工具，当做一张支票，看它在这自然大银行里是否有兑现的效力。这个“有意志的神力”的观念是一个宇宙论的假设，这张支票上写的是宇宙论的现款，不是宗教经验上的现款。我们拿了支票，应该先看它是否能解决宇宙论的问题。一切宇宙间的现状，如生存竞争的残忍，如罪恶痛苦的存在，都可以用这个假设来解决吗？如不能解决，这张支票便不能兑现。这个观念的意义便不曾确定。一个观念不经过第二步的经验，便不配算作信仰，便不配问它的真假在实际上发生什么区别。为什么呢？因为一张假支票在本银行里虽然支不出钱来，也许在不相干的小钱店里押一笔钱。那小钱店不曾把支票上的图章表记认明白，只顾贪一点小利，就胡乱押一笔钱出去。这不叫作“兑现，”这叫作“外快”，这是骗来的钱。詹姆士不先把上帝这个观念的意义弄明白，却先用到宗教经验上去，回头又把宗教经验上



所得的“外快”利益来冒充这个观念本身的价值。这就是它不忠于实验主义的所在了。（参看 Dewey, *Essays in Experimental Logic*, pp. 312 ~ 325）

（3）实在论。我的所谓“实在”（Reality）含有三大部分：（A）感觉，（B）感觉与感觉之间及意象与意象之间的种种关系，（C）旧有的真理。从前的旧派哲学都说实在是永远不变的。詹姆士一派人说实在是常常变换的，常常加添的，常常由我们自己改造的。上文所说实在的三部分之中，我们且先说感觉。感觉之来，就同大水汹涌，是不由我们自主的。但是我们各有特别的兴趣，兴趣不同，所留意感觉也不同；因为我们所注意的部分不同，所以各人心目中的实在也就不同。一个诗人和一个植物学者同走出门游玩，那诗人眼里只见得日朗风清，花明柳媚；那植物学者只见得道旁长的是什么草，篱上开的是什么花，河边栽的是什么树。这两个人的宇宙是大不相同的。

再说感觉的关系和意象的关系。一样的满天星斗，在诗人的眼里和在天文学者的眼里，便有种种不同的关系。一样的两件事，你只见得时间的先后，我却见得因果的关系。一样的一篇演说，你觉得这人声调高低得宜，我觉得这人论理完密。

一百个大钱，你可以摆成两座五十的，也可以摆成四座二十五的，也可以摆成十座十个的。

那旧有的真理更不用说了。总而言之，实在是我们自己改造过的实在。这个实在里面含有无数人造的分子。实在是一个很服从的女孩子，她百依百顺的由我们替她涂抹起来，装扮起来。“实在好比一块大理石，到了我们手里，由我们雕成什么像。”宇宙是经过我们自己创造的工夫的。“无论知识的生活或行为的生活，我便都是创造的。实在的名的一部分和实的一部分都有我们增加的分子。”

这种实在论和理性派的见解大不相同。“理性主义以为实在是现成的，永远完全的；实验主义以为实在还正在制造之中，将来造到什么样子便是什么样子。”（p. 257）实验主义（人本主义）的宇宙是一篇未完的草稿，正在修改之中，将来改成怎样便是怎样，但是永永没有完篇的时期。理性主义的宇宙是绝对平安无事的，实验主义的宇宙是还在冒险进行的。

这种实在论和实验主义的人生哲学和宗教观念都有关系。总而言之，这种创造的实在论发生一种创造的人生观。这种人生观，詹姆士称为“改良主义”（Meliorism）。这种人生观也不是悲观的厌世主义，也不是乐观的乐天主义，乃是一种创造的“淑世主义。”世界的拯救不是不可能的，也不是我们笼着手，抬起头来就可以望得到的。世界的拯救是可以做得到的，但是须要我们各人尽力做去。我们尽一分的力，世界的拯救就赶早一分。世界是一点一滴一分一毫地长成的，但是这一点一滴一分一毫全靠着你和我和他的努力贡献。

他说，“假如个造化的上帝对你说：

‘我要造一个世界，保不定可以救拔的。这个世界要想做到完全无缺的地位，须靠各个分子各尽他的能力。我给你一个机会，请你加入这个世界。你知道我不担保这世界是平安无事的。这个世界是一种真正冒险事业，危险很多，但是也许你最后的胜利。这是真正的社会互助的工夫。你愿意跟来吗？你对上自己，和那些旁的工人，有那么多的信心来冒这个险吗？’

假如上帝这样问你，这样邀请你，你当真怕这世界不安稳竟不敢去吗？你当真宁愿躲在睡梦里不肯出头吗？”

这就是淑世主义的挑战书。詹姆士自己是要我的大着胆子接受这个哀的米敦书的。他很嘲笑那些退缩的懦夫，那些静坐派的懦夫。他说“我晓得有些人是不愿意去的。他们觉得在那个世界里须要用奋斗去换平安，这是很没有道理的事。……他们不敢相信机会。他们想寻一个世界，要可以歇肩，可以抱住爸爸的头颈，就此被吸收到那无穷无极的生命里面，好像一滴水滴在大海里。这种平安清福，只不过是免去了人世经验的种种烦恼。佛家的涅槃其实只不过是免去了尘世的无穷冒险。那些印度人，那些佛教徒，其实只是一班懦夫，他们怕经验怕生活。……他们听见了多元的淑世主义，牙齿都打战了，胸口的心也骇得冰冷了”（pp. 291 ~ 293）。詹姆士自己说，“我吗？我是愿意承认这个世界是真正危险的，是须要冒险的；我决不退缩，我决不说我不干了！”（p. 296）。

这便是他的宗教。这便是他的实在论所发生的效果。

## 白话文的价值

朱希祖

昨天遇见一位老先生与一位朋友谈天。那老先生说道：“白话的文与文言的文，皆是不可灭的。譬如着衣服：做白话的文，就如着布衣；做文言的文，就如着绫罗绸缎的衣。着得起绫罗绸缎的就是富人；那贫人着不起绫罗绸缎，只好着布的了。”我听了暗中笑道；我常常说人家都喜欢做“衣裳文学”，偏偏这位老先生又要讲“衣裳文学了”。要晓得贫富，本不在衣裳上区别。那富的人固然也有着绫罗绸缎的衣，然而着布衣的，也尽有富的，并不为着了布衣，就失了他富的资格。那安分守己的贫人，固多着布衣，然而也有贫的人，偏要假装富人，着了绫罗绸缎，到人家面前去炫耀。试到我们江苏、浙江的街上去看看，着绫罗绸缎的人非凡之多；若到他们家里去看看，十之八九都是穷得不堪的；也未见得因为他们着了绫罗绸缎，就算他是富人。我们中国人只晓得假装门面，这种贫无聊赖的人，偷窃欺骗人家的钱来，做了绫罗绸缎的衣裳，着了去炫耀“只认衣裳不认人”的下流人物，就可以代表中国大多数文言的文章了。

又有几个人在那里批评白话的文的价值，以为总不如文言的文；

甲说道：“白话的文太繁秽，不如文言的文简洁；白话的文太刻露，不如文言的文含蓄；所以白话的文是毫无趣味的。”

乙说道：“白话的文，今天看了，一览无余，明天就丢掉了，断不能垂诸久远；文言的文色泽又美，声音又好听，使人日日读之不厌；所以孔子说，“言之无文，行而不远。”古人的文章所以能千古不朽者，就是用文言的缘故；所以我们雅人，只要学古；白话的文，由他们俗人作通俗文用罢了。”

丙说道：“白话的文，车夫走卒都能为之；文言的文，非学士大夫不能为。”

我以为甲的主张，不过要制造伪的文章罢了。文章的好坏，不在繁简，从前顾亭林的《日知录》已经说过了，不必再辨。秽的一字，我不解，大约指着白话的文中骂人的语句，或批评人家，说得太不堪的样子。然而文言的文中，难道就没有这种弊病吗？你看《论语》、《孟子》中，不批评人家则已，一批评人家，开口就是“禽兽”、

“盗贼”等恶毒的骂言，“妾妇”、“穿窬”、“徒哺啜”、“贱丈夫”等不堪的嘲笑。你们方且以他们为圣贤，要崇拜他们的，不因此抹杀文言的文。所以这种弊病，不是白话的文专有的。若讲到含蓄，要分两层说。一对于字句的，作文言的文，以为字句必须含蓄，不许直说，所以措词或用古典，或用古字；造句或务简短，或求古奥。所以他们的语句，也有如讖词的，也有如灯谜的，也有如歇后语的；矫揉造作，一副假腔，如同做戏的带了假面具，把真面目不露出来。到了这种地位，虽有很好的意思，含蓄在内，人家也不看出来。从前田鸠说墨子的文，“多而不辩，恐人怀其文，忘其用，与楚人鬻珠，秦伯嫁女同类”（说详《韩非子外储说》左上）所以华辞巧饰，自诩含蓄的，上者使人买椟还珠，下者徒饰空椟，竟无珠了。白话的文，把真面目刻露出来，即无此种毛病。一对于意思的。做文章时，意思含蓄不露，所谓引而不发，意在言外，使人自己去寻味；若豁然贯通，必如获了珍宝；自是文学的上品。此种好处，不但文言的文有之，白话的文亦有之。试看现在欧美日本的白话小说、戏曲及新体的白话诗，皆有此种境界。所以未曾细读多读白话的文学作品，而漫欲批评白话文，全无是处。

乙的主张，不过要制造“古”的文章罢了。“古”的弊病，我下文再讲。若说白话的文不能传诸久远，试问《尚书》中《殷盘、周诰》，多是古代的白话，何以能传诸久远呢？《水浒》《红楼梦》，我敢说再过数千年，也是不能磨灭的。况且最古的时代，文章本是代语言的，我们做白话的文，实在是最古的法则。然而人家不要误会，我们并不因为白话文是古的。然后要做它的。

丙的主张，不过要做“贵族”的文章罢了。（学士大夫，即贵族的代名词。）要晓得文学的事业，总以人的全部分为标准。若以少数贵族为标准，就是自私自利，这种文章，已无文学上的价值。我的朋友仲密君做了一篇平民文学，载在《每周评论》的第五期，讲得非凡透彻，我也不必再说。至于贵族的心理，以为“文章做到难懂，工夫就深极了；人家不懂，我独能懂，所以可贵。白话的文，人人能懂，车夫走卒皆能懂，所以不足贵。”其实现在的新文学，非从科学哲学出来，即不能成立；用极深远的哲理，写以极浅近的白话。所以就外面看来，学士大夫能懂得，车夫走卒亦能懂得；若就内容的理由讲，不但车夫走卒不能懂，即旧派的学士大夫何尝能懂呢？

上文列的数家，不过中国的守旧派反对白话的文罢了。还有留学欧美，做外国的守旧派的，崇奉莎士比亚等贵族的文学，以为“外国文言何尝一致”，亦来反对白话文学。

某君《中国文学改良论》云：（见东方杂志第十六卷第三号）“语言若与文学合而为一，则语言变而文字亦随之而变。故英之 Chancer 去今不过五百余年，Spencer 去今不过四百余年，以英国文字为谐声文字之故，二氏之诗，已如我国商周之文之难读；

而我国，则周秦之书尚不如是，岂不以文字不变，始克臻此乎？向使以白话为文，随时变迁，宋元之文已不可读，况秦汉魏晋乎？此正文言分离之优点。乃论者以之为劣，岂不谬哉？且《盘庚、大诰》之所以难于《尧典、舜典》者，（按《舜典》已亡，今惟伪古文有《舜典》。）即以前者为殷人之白话，（按，《大诰》是周人的非殷人的。）而后者乃史官文言之记述也。故宋元语录，与元人戏曲，其为白话，大异于今，多不可解；然宋元之文章，则与今无别。论者乃恶其便利而欲增其困难乎？抑宋元以上之学，已可完全抛弃而不足惜，则文学已无流传后世之价值，而古代之书籍可完全焚毁矣，斯又何解于西人之保存彼国之古籍耶？”

某君攻击白话的文，较之中国的守旧派，程度自然高出百倍。他也晓得白话的文可以传诸久远；惟虑白话的文传诸久远而后，语言代变，恐后人不能懂。此乃某君之谬，今为分析辨之：

文学最大的作用在能描写现代的社会，指导现代的人生。此二事，皆非用现代的语言不可；其理由，下文再说。假使作文的时候就要离却现代的社会与人生；而欲为千秋万岁后的读者计画，则思想隐欲专制将来，文学上已无时代精神可表现。若要如此，则吾人不必再创新文学，只要死守旧文学已足。再进一步说，吾人之所以创新文学，实不满意于旧文学；吾人今日的新文学，过了百年千年，后人的智慧日进，必不满意于吾人所创的文学而视为旧文学。所以一代自有一代的文学，离却现代而欲预讲千百年后的将来，与离却现代而欲实现千百年前的过去同一谬见。

文学的作家，与那供给现代人看的文学作品，截然是两事。供给现代人看的文学作品，必须以现代的白话写之。若文学作家所研究的文学书，自然不能限于现代的作品，必将自古以来文学的源流变迁，及自古以来一切文言、白话的文学作品，细细研究。文言、白话中因古今语变，有不懂的，必须研究言语学；我们中国亦有小学，即语言文字学；此皆所以通古今之邮者。盖学术思想，是递变而进化的，所以做白话文学的，一定也要保存古书，以观察过去进步之迹，然后可谋现代的进步。换一句话说，就是观察过去的不能满足之处，以谋现代的建设，惟此是文学专家的事，并非要使现代的普通人类都读古书；现代的普通人，既然不是都要读古书，读古书让之文学专家，则后代的人亦是如此，又何患白话的文后人不懂耶？且某君但虑白话的文代变，恐防后人不懂；然则某君所指为文言的，如《尧典》中之“于变时雍”、“庶绩咸熙”，《法言》中之“蠢迪检柙”，《阙史》中之“虬户”，“铎溪”，难道后人不通训诂故事就能懂吗？某君必以为“此是古人的书，自或不懂；”然今人中如章太炎先生、刘申叔先生的文，皆是文言的，某君以为不通训诂能全懂吗？可见性质古了，无论语言或文字，皆不能懂的。然而普通的人，对于《尧典》《法言》《阙史》等书，章太炎、刘申叔诸

先生的文，皆不能懂，是不妨的；至于文学专家，若不懂以上所举的文章，则对于文学上且慢开口，因为他的学问尚未到此地位。能懂以上所举的文章，然后配讲白话文学的短长。

不能辨别作家与作品的不同，中国守旧派与外国守旧派皆有此病。现代的作品，务使现代人皆能读之，如戏曲小说等是。现代的作家，不能使现代人皆能为之；盖作家必须通科学、哲学，然后能作文学的作品。某君谓“口语所用之字句多写实，文学所用之字句多抽象。（这两句讲不通，我不值得驳）。执一英国农夫，询以 *percepton*, *conception*, *consciunssness*, *freedom of will*, *reflection*, *stimulation*, *trance*, *meditation*, *suggestion* 等名词，彼固无从而知之，即敷陈其义，亦不易领会也。”科学、哲学上的名词，文学专家自当深通其义，此乃作家的学问。农夫只要能读文学作品，如小说、戏曲等。外国现代的小说戏曲，岂专以科学上哲学上的抽象名词敷衍满纸吗？若农夫必须懂了 *perception*…名词，然后读小说戏曲，难道农夫必须自通几何学，矿学，机械学等然后用新式的耕田机器吗？

我本来要说白话的文的价值，因为人家反对白话的文所以费了许多说话，未曾讲到本题；今要讲到本题，尚须分两层讲：一是白话的文功用上的价值；二是白话的文本质上的价值。

#### 一、白话的文功用上的价值分为三条：

(1) 我常常听见学生们说：“中国文有三难：一，难读；二，难解；三，难作；所以学了十几年文章，字句尚不通顺。”此指普通文言的文说。我以为作文如制器；同制一器，有学了一二十年才能成功的，有学了五六年即能成功的；其结果利益相等，人必求其速的而舍其缓的。作文亦然学文言的文，须一二十年成功；学白话的文，四五年即能成功，其余十数年，可腾出来专学各项科学及哲学。所以同是用了一二十年功，其结果，学白话的知的知识，超出于学文言的文的数十百倍。（文言的文、难读难解、白话的文、易读易解。两种利弊的比较，我于《北京大学月刊》第一期《文学论》中详言之。此不再说了）

(2) 作文言的文，文章虽做得甚巧，往往有拙于语言，不能应对的。然言语的功用，有较胜于文章的时候。若作白话的文，不必用功于作文，只要用功于说话，演说谈讲，随时随地可以为练习文章之用；所以有了思想，口可以达的，笔亦可以达的，说话与作文为一件事的两面，一举而有两利。学文言的文不注重思想，粗疏简陋；所以他们的一生，作文固多不通，说话也更多不通了。

(3) 作白话的文，照他的口气写出来，句句是真话，确肖其为人。作文言的文，虽写村夫俗妇的说话，宛然是一个儒雅的人；写外国人的说话，亦宛然是一个中国辞

章之士。中国文人多说假话，多装点门面语，文章是全然靠不住的；所以文学之士，人家看起来与倡优一样。作白话的文不能妆点，比较起来，是真一点。文章譬如美人：白话的文是不妆点的真美人，自然秀美；文言的文是妆点的假美人，全无生气。

## 二、白话的文本质上的价值分为二条：

(1) 白话的文的本质，与文言的文的本质有广狭之不同。文言的文，无论骈文散文皆以典雅为宗；世俗的语与外来的语，不典不雅，皆不许用于文章。桐城派的文人，往往骂苏轼、钱谦益辈用“释典”语；则今世一切科学、哲学的新语，皆在排斥之列。骈文的选词，虽无桐城派之严，然必须用两典雅词，一切语言亦无从阑入。总之所谓典雅者，非古人已用的，断不敢入入文章；“刘郎不敢题‘糕’字”即为此二派的代表。不知人事一日进化一日，思想一日复杂一日，若使新语不许入入文章，则思想既为古人所蔽，一切新事业就被它无形消灭；阻碍进化，其力甚大。所以举国皆用“夏正”，则民国已无形取消；举国皆崇古学，则新学亦无从输入。日本维新四十年，已与欧美并驾齐驱；而吾国社会依然如故，皆因用旧日文言束缚的缘故。若打破古例，输入外来的新语，则文学的思想界，正如辟了数国的新疆土，又添了数国文学上的新朋友，岂不有趣？然此事，或谓“用浅近文言的文，亦可做得到，只要不做旧式的骈文散文罢了。”不知一代的文学，总须表现一代社会的现象。文言的文只能伪饰贵族文人，至于社会全体的真相，非白话俗语不能传神毕肖。社会全体的真相不明，则文学家虽欲指陈它的利弊，亦无从开口。所以白话的文的领土，既能容纳一国的全社会，又能容纳外国的各社会，运用自在，活泼泼地；文言的文，既以古为质，范围又狭，与现代社会现代人生不相应，虽有文学而实无用，竟与死的一样。

(2) 文学之对于人生，与食物同。食物的良否，视消化的难易与滋养料的多少而定。文言的文与白话的文滋养的多少，皆非一定。文言的文，滋养有多的，亦有少的。白话的文亦然。现在由科学、哲学的见地所成之白话的文，滋养料的丰富，固无可比；若宋元明清的白话语录，小说，戏曲及现今无学识的白话文，滋养料亦不多的。所以从滋养料上讲，白话的文与文言的文差不多。惟讲到消化，白话的本质，仿佛就是粥，饭，面包，牛乳，鸡子。文言的文，消化的容易，远不及白话的文了。一种食物既然不易消化，就有两种毛病：其一，食了未曾溶解，即排泄而出，虽有滋养料，亦不能提出补益身体；其结果，必成为贫血病，精神日渐萎顿，不堪作事，渐致不能支持身体。文言的文即有此弊；作的人愈经锻炼，读的人愈难溶解，囫囵吞咽，消化力自不健全；所以虽有好文学，亦无补于人生，反使社会毫无活力。其二，食了不易溶解，且有积滞于胸而不化的，百病从此而生，寿命亦自然短促。文言的文以古为质，读的人往往食古不化，作的人又必想尽种种方法，比喻他的句调，叫做什么“掷地作金

声”，“精金百炼”……无非叫人读了凝积于胸，不易消去，致使社会上弊病百出，有人要做裨补滋养社会的事业反生出许多阻力。可见消化容易，为食物第一急要条件。文学中，白话的文之胜于文言的文，其最大要义，即在此。世有反对白话新文学者，难道是不要吃粥，饭，面包，牛乳，鸡子；而要吃陈古千年钢铁样硬的糯米团子和糠粃团子吗？——就说白话的文不见得尽是粥，饭，面包，牛乳，鸡子那样的滋养料，也还可以说是新鲜的糠粃团子，食了纵少补益，也还无害于身体；若陈古千年钢铁样的糠粃团子，不但无益而且有害！



## 俄国革命之哲学的基础(上)

英国 Angelo S. Rapport 著 起明 译

一九一七年七月 The Edinburgh Review

人常常说十八世纪的法国哲学家，对于法国大革命，没有什么贡献；即使 Rouseau 不曾著作，民主主义也早晚总要出现。不安不满足的精神，久已充满国内；一七五三年 Lord Chesterfield 到法国时，曾说所有政府大变革以前的征候，都已存在。所以 Voltaire, Rousseau, Condorcet, Mably, Morelli 等一群人，不过是发表这隐伏的感情，叫了出来罢了。但我想，这或者不如这样说倒较为的确：法国哲学家将新思想散布在预备好的熟地上，播了革命的种子。俄国的哲学家，对于本国也正尽了同一的义务。俄罗斯——真的俄罗斯，不是 Ramanov 家的俄罗斯，——希望改革，已经长久了；俄国哲学家的功绩，便在指导他，使民众心里的茫漠的希望，渐渐成了形质。

加德林二世的时代，十八世纪的政治，社会，哲学各种思想在俄国得了许多信徒，但能完全理解 Voltaire 与百科全书派学说的人却很不多。只有结社的影响较为久远。俄国秘密结社，并不违背基督教，反以此为根据。所重在个人的完成，对于政治社会的改革，还不十分置重；但在当日政治及社会思想上，也间接造成一种影响。他们竭力反抗国民的与宗教的狂信，自然不得不指出现存的弊害，判它的罪恶。他们的事业所以也就是破坏与建设两面。德国的党会，多有神秘性质；在俄国便变了一种伦理的组织运动。聚了许多有思想，有独立的判断力的人，使他们在民众上造成一种极大的影响。

加德林二世时，党会里面最重要的人物是 Novikov。在他的报纸 *Utrenyj sujet* 上，非但提倡高等的伦理思想，而且竭力攻击女王的外交政策，与因此引起的战事。他说，战争这事，除了自卫之外，是应该避忌的。加德林当初也是 Voltaire 的弟子，Diderot 的朋友，所以也任凭他做这些博爱的事业。但法国革命起后，便变了心思了，伊看了社会的独立思想的发表，都认作一种政治的煽动；所以会所一律封闭，Novikov 虽然已是老年，也投入 *Schluselburg* 狱中了。他的著作可以算是俄国独立思想的萌芽，希求自由

的第一叫声。这思想还是蒙胧茫漠，又多偏于慈善的与伦理的一面；因为他还不敢将改造社会国家这两项，列入他的宗旨里去。但这总是一种破坏运动，在俄国造成独立的舆论，就为一切社会改革上，供给一种必须的资料。

在加德林的末年，微弱的声音，要求社会改革，渐渐起来了。俄国有智识的人，受了 Rousseau 影响，知道一切的人本来都是平等，如今看了少数的人奢华度日，多数的人饿着，觉得不甚正当。这革命思想的前驱中最有名的是 Radishtshev，曾经模仿 Sterne 的《感情旅行》，作了一部莫斯科圣彼得堡《旅行记》。他虽然反对专制，但不敢要求政治的改变；他只注重在说田村改革的必要。他并不组织什么党会，不过发表共同的意见。那时俄国有智识的人，受了西欧的哲学、政治、社会上各种主义的影响，大抵都是这样思想。可是他却因此终于被捕，审问之后，定了死刑。加德林算是很慈仁的，将他减罪，改为西伯利亚十年的徒刑。保罗一世将他母亲所罚的人，多放免了，也将他叫了回来。亚力山大一世又召他编订法律。但 Radishtshew 觉得自己急进的意见，不能与当日的俄国相容，绝望厌世，一八〇二年九月自杀了。

俄国第一次真正的革命运动，要算是一八二五年的十二月党的起事。这是一群贵族军官所结的党会；他们在抵抗拿破仑并联军占据法国的时候，吸收了西欧自由的民主思想。这时候，他们对于亚力山大一世的希望，已经完全破灭；从前的 La Harpe（译者案：此人本瑞士人，属法国查可宾党，为亚力山大一世的师傅）的弟子，如今缔结神圣同盟，变了一个极端的顽固党了。这群军官组织了一个秘密会，希望本国改行西欧自由的民主的制度。十二月十四日——十二月党的名称，便从此出，——在伊撒街行了一个示威运动。这还未成熟的革命，终于压服，流了许多血；五个首领处了绞刑，其余的都送到矿洞里——帝制的干燥的断头台——去了。

十二月党人是俄国的革命的爱国者。他们的动机，全是对于本国的爱情，热心希望那完全的独立。他们爱俄国的过去，爱历史上自强不息的时代，所以他们希求平民议会的复活，Novgorod 政府时代的独立强盛的再兴。十二月党虽然想采用西欧制度，但并非奴隶的模仿，原是主张依着本国情形，加以改变的。他们并不如大斯拉夫主义者一样，相信俄国有特别的使命；但对于国民的物质与精神的能力，却深信不疑。有几个主张君主立宪，有几个是纯粹的民主党人。对于当时的一派社会主义，大多数却是反对。宗教上全是自然神教的信者（Deists）。他们承认，如望在俄国建设起政治和社会的新制度，只有革命这一法。这次革命虽然很残酷的压服了，可是发生了极大的影响。正如 Herzen 说，“伊撒街的炮声惊醒了全时代的人。”因为做了一个手势，便遭流徙；为了一句话，便遭绞死；俄国少年很勇敢的与专制战斗。虽然有政府的迫害，中古式的虐待苦刑，继以黑暗的压迫时代，那十二月党的思想，终于不能灭绝。好像

一颗活的种子，埋在地下，等到三十年后，克利米亚战争的时候，又开起花来。

专制政治能够钳制言论，但终不能禁止思想。俄国有智识的人，虽然嘴里不能高声说出，手里不能明写，但心里仍是想着。他们缓缓地，却又极坚定地积聚思想，又传播出去。有许多人，转入绝望，有如 Lermontov 所表示的；但也有许多人积极进行，借了批评或讽刺——这一种文学，在迫压的政治底下最容易养成发达的形式发表他们的思想。他们不能批评政府的事，又不若直说出自由思想来，所以他们便做小说及喜剧。Gogol 的《按察使》(Revizov)，《死灵魂》(Mertvago Dushi = Dead souls)；Gribojedov 的《聪明的不幸》(Gore ot Uma = misfortune out of cleverness) 诸书，对于官僚政治，都加以批评嘲笑。言论虽然受了钳制，但他们也想出方法，能在夹行里寄寓一种意义。俄国人因此养成了一种技术，为西欧人所不晓得的，就是翻弄那出版检查官的手段。

其时 Hegel 的哲学，初在俄国出现，得了许多徒党。从官府一方面看来，这 Hegel 学说是一种保守派的主张，所以俄国政府也便不加禁止。于是德国的玄虚飘渺的形而上学进来，替代了法国哲学家的明白简洁的人道主义的、革命的思想。俄国社会，不准像百科全书派一样的直接议论政治问题，便从德国哲学借了抽象的言语来用。这德国哲学在俄国的影响，很是有害；因为使人只是空谈理论，不着实际。但在当时，也有益处；因为他使俄国思想家，因此能够用哲学的文句来说话，尼古拉一世的检查官，不大容易懂得。空想的社会主义，不主张革命，只想从道德与精神的复活上，求出人类的救济；这种思想，也瞒了检查官的眼，混进国内。这样俄国哲学家智能介绍新思想与读者，又用隐藏的文句讨论宗教政治的根柢。各地方都有团体发生，讨论社会与政治各问题；Aksakov, Khomjakov, Herzen, Ogarev 诸人都在 Stankevitch 家中聚会。在这样空气中，十二月党播下的种子，才生了根，证明他的精神比暴力尤为坚固强大。

克利米亚的大不幸，又使社会的不满，愈加增高。但尼古拉暴死，亚力山大二世即位，人心又略安静。政治的自由，与社会的平等诸问题公然可以讨论了。

发表这种思想最有力的人，是 Aleksandr Herzen，世间通称他为俄国的 Voltaire。他的思想，很受着 St. Simon 社会主义的影响；但关于政治的改革却多遵十二月党的意见。他又特别注意于解放农民这件事。他于俄国革命思想上造成一个深长的影响；但论他气质却是破坏的不是建设的人；是传播理想的，不是创立学说的人。他是一个艺术家，又是革命的哲学家。他想推行他的理想，用“时间”的力量，不想用凶暴的方法。因此他和他的朋友 Ogarev，都时常被人责备，说他们是消极的；不能做事，只会坐着悲叹。他们两人，曾在伦敦住过多时，发刊《北极星》与《钟》两种报章，主张各种改革，如解放农奴，废去检查官，许可言论自由等。

Herzen 的政治理想，是想合斯拉夫民族，设立一个联邦的共和国；波兰听它独立。他很赞成土地公有制；以为用了此制，将来容易改行社会主义的新制度，使俄国可以不受资本主义及中产阶级的压制。Herzen 虽不是斯拉夫粹党，但他的意见，也以为俄国社会革命，比欧洲各国更有好的希望。因为在俄国过去的迫压，还是较少些许。别国都经了多次变革，所以个人略一行动，便被过去的遗迹纠倒，阻了上进的路；俄国的个人，便没有什么“过去”来妨碍他。

Herzen 比别人更懂得他自己国民的心理。俄国人在善恶两方面，在积极地拥护人权，与消极地顺受两方面，都是绝对的。所谓自由政治，在他们看来，不过真的民权思想的赝品。他们知道专制或民主，不知道有什么折衷，什么调和。“旧酒瓶上的新标纸”是不能使他们满足。君主的自由政治称作立宪政体，决不是俄国人所喜的。但 Herzen 反对国家，还不如无政府主义者一般，要完全将国家废去。他赞成“国民的结合”，却尚未说到“人类的结合”。据他说，国家自身本无存在的价值，不过是人民生活的有组织的机关；所以须顺应了人民生活的发达变化而改革。国家是人民的仆役，不是人民的主人，如西欧社会党所说的一样。

亚力山大二世解放农奴的宣言，很使 Herzen 喜悦，对于俄国将来大有希望。当时有名的经济学家批评家 Tshernyshevski 也抱同一的乐观。Tshernyshevski 的哲学的意见，是以 Feuerbach 的唯物论为本；他的对于将来社会的思想，则出于 St. Siman 与 Fourier 的学说。他也与 Herzen 相同，很说乡镇土地公有制的重要。他说，在俄国这种制度人人都已晓得，容易实行社会主义；若在欧洲，则土地私有制便很足为梗。所以俄国可以立时行用共产制度，即不然，也很可缩短私有制的期限。他的意见以为民众应有统辖政府的权；只因现在教育不足，所以改革只能从上而下。但要行这种改革，从下发生的一种运动，或阴谋反抗，也是必要。各国民都有自决的权，所以不但波兰应该独立，便是 Ukrain 也应听其自主。Tshernyshevski 的有名的小说《怎么好》(Tshto-dtelatj = What is to be done?) 在俄国革命思想上也有实际的影响。这书是在狱中时为《现代》杂志而作，经检查官许可出版。因此可以想见书中并无明白确定的政治理论；但关于哲学、宗教、家庭生活、私有财产诸问题隐隐地含着许多破坏的议论。当初官僚以为这是一种平常小说；但俄国读者能从夹行里寻出意义，于是检查官发了慌，将这书又禁止没收了。

Tshernyshevski 的社会主义的思想和对于农民问题的解决办法，成了一八六〇年以后发起的一切革命主张的根本。俄国有知识的人，看出政府的无能，和它不肯废弃旧制度的情形；所以决心到人民中间去，寻出在这急剧改革上所必要的力量来。一八六一年 Majkov 发布他对于青年的宣言书，指出推翻专制，解决土地问题的绝对的必要。

一八六二年土地自由会（Zemljai Volja）成立。这会的目的，是在求政治的自由，改造联邦，均分土地这几件事。其时波兰革命已经发生，政府有了口实，可以大行反动的政策。但在俄国此时，已没有什么迫害方法能止住革命运动了。国内有知识的人，因为要避专制的毒害，多逃往外国，往瑞士的尤多。在那地方遇着西欧社会主义运动与文学的影响，受了一种新刺激，俄国革命运动愈加旺盛了。但他们还未得到一面旗帜，在这旗底下，大家可以聚集。—Perer Lavrov 便是为他们竖起这样一面旗帜的人。

Lavrov 是俄国哲学家中最有科学思想的人。他不像前代人物，看重神学或玄学上的思索；他以为哲学的目的，是在研究事实，与从事实得来的推论。所以他专心研究历史社会学的哲学，和社会伦理的组织。他所想要解决的重要问题之一，便是个人的人格。marx 学说的枢轴，是经济的进化，与生产力的发达；Lavrov 学说的中心，是个人的进步与发展。照他的哲学说来，一切进步，全靠个人的物质上、知力上、道德上的发达；又因行用正当的社会组织实现信实与公道才能成就。Lavrov 所说的社会的幸福，实不过是造成这社会或这国家的个人的幸福；所以各人都有权利，可以变更现在社会的组织。有知识的精粹人民，从思想上得到确信，才真是历史的创造者。其余的因袭的奴隶，对于古来习俗传说，不加考察，一味盲从，都是历史以外的人物。他们或者也有教化，有知识；但他们只用这知识来拥护现在的制度，并不仔细批判，只以为古来传下来的，便都是好的，所以还只可称“有教化的野蛮人”或是“高等文化的野蛮人”。Lavrov 计算这种历史以外的人物，是主治的一班人；他们固执地不肯讲论法理，又竭力保守他们从历史的因袭上得来的特权。其余是穷苦的劳动者，他们为生存竞争所迫，每日仅够作工，没有工夫去思想考察。他们是文明的牺牲，是人类的“罪羊”。所以这是有思想的少数人的义务，应当去启发他们，明白他们不幸的原因；使他们能协力来改造历史，向进化的路走去，使个人的自觉与社会的共存（Solidarity），同时并进。

他在《历史论集》（Lettres Historiques）中说道：——

“我们将到了这时期了，那时人类的理想，可以实现；个人本能的倾向，也可以使得与公众的幸福相调和。只有将人类组织成一个和合的大团体，用公益公理互相系住，这样才能造成个人的幸福。”

那时人能战胜生存竞争，战胜动物世界，能够将批判思想压服自然；这乃是真的进步的根基。但要做这事，孤立的思想家，没有什么力量；他必须依托着在那里作工受苦的民众才可。凡是有知识的少数人孤立存在的时候，文化必然消灭。试引古代文化为证，其时民众居于奴隶的地位，不懂得文化的内面的意义，所以并无要护持文化的意思；所谓超人的一个等级（译者案：谓贵族），自己掘了一道沟，同民众隔开，造

成他自己的灭亡。反过来说，便是凡有关心个人的发展与公众的幸福的人，都应该从他们的 Pisgah 山顶（译者案旧约里摩西登高望乐土的地方）下来，走进平民的大平原里，握着漂流人民的手，引导他们到乳蜜随处流着的乐土。凡是一种高等的文化，倘欲存在，必须以民治为基本；因为倘没有民众的帮助，文化必将灭亡，或遇着侵略的异族、野心的军阀，也不免立时颠覆了。

Lavrov 有名的《历史论集》在一八六八年付刊，在革命运动上，造成极大影响。这部书将从前有知识的人蒙蒙胧胧的感着的思想，总结起来；对于“怎么好”这问题下了一个极明白确实的解答。Lavrov 说，有知识的人对劳动阶级应有一种义务；因为他们全仗劳动者而生存，他们自己并不生产什么物质的财富。所以他们若仍然很傲慢高贵地同民众远隔，那时他们非但自私，在社会的意义上，简直已是无价值。他们就是自己宣告了对社会的破产，对于社会的债务无力偿还了。他们对于供给物质安乐的民众的债务，只有一法可以报答，便是投身于平民中间，顺应了他们现时的需要、永久的权利与所有的力量，去启发他们。有知识的人，不可迟疑犹豫，应该提倡民主主义，打倒那武功政治，建设起一个根据公理的新社会、新秩序。Lavrov 说，现存的社会秩序，是极端的不道德。什么是“不道德”呢？对于这问题，Lavrov 立下明决的答语；“凡阻碍个人的物质及精神的进步的发达者”都是不道德。只有根据公理的社会，使人人为公众的幸福，进步的发达起见，通力合作，纵使不能全灭人生的不幸，也竭力设法减少；这样的社会，才是合理的、道德的。所以 Lavrov 是个人主义者，又同时是社会主义者。他的学说，可以与 Benoit malon 所创的 La Socialisme Integral 相比。Lavrov 同 malon 一样，将 Kant 的“纯粹义务”说与唯物论派的自利说，一齐打消。他完全承认 malon 的主张，“利他主义是我们新道德的根本，这道德既非神学的，也非玄学的，只是社会的罢了。”总而言之，Lavrov 所要求的，不在部分的改良，乃是社会的急剧的变革。实行这个变革，至必要时，激烈的手段，也可以采用。

## 生 机

沈尹默

枯树上的残雪，渐渐都消化了；那风雪凛冽的余威，似乎敌不住微和的春气。

园里一树山桃花，它含着十分生意，密密的开了满枝。

不但这里，桃花好看；到处园里，都是这般。

刮了两日风，又下了几阵雪。

山桃虽是开着，却冻坏了夹竹桃的叶。地上的嫩红芽。更僵了发不出。

人人说天气这般冷，草木的生机恐怕都被挫折；谁知道那路旁的细柳条，他们暗地里却一齐换了颜色！

## 应 该(有序)

胡 适

我的朋友程乐亭、胡逸坡死后，我都为他们作传；只有郑仲诚、倪曼陀死了五六年，我想替他们做的传还没有做成，至今记在心里。今年曼陀的家人把他做的诗文寄来，要我替他编订。他的诗里有《奈何歌》二十首，情节很凄惨，都是情诗。内中有几首我最爱读。昨夜重读一遍，觉得曼陀的真情有时被他的词藻遮住了；故我把这里面的第十五、十六两首的意思合起来做成一首白话诗。曼陀少年早死，他的朋友都痛惜他。我初听说他是吐血死的，现在读他的诗，才知道他是为了一种很为难的爱情境

地死的。我这首诗也可以算是表章哀情的微意了。

三月二十日。

他也许爱我，——也许还爱我，——  
但他总劝我莫再爱他。  
他常常怪我；  
这一天，他眼泪汪汪地望着我，  
说道：“你如何还想着我？  
你想着我又如何对他？  
你要是当真爱我，  
你应该把爱我的心爱他，  
你应该把待我的情待他。”  
他的话句句都不错。  
上帝帮我！我“应该”这样做！……

## 他

唐 俟

——  
“知了”不要叫了，  
他在房中睡着；  
“知了”叫了，刻刻心头记着。  
太阳去了，“知了”住了，——还没有见他，  
待打门叫他，——锈铁链子系着。



## 二

秋风起了，  
快吹开那家窗幕。  
开了窗幕，会望见他的双靥。  
窗幕开了，——一望全是粉墙，  
白吹下许多枯叶。

## 三

大雪下了，扫出路寻他；  
这路连到山上，山上都是松柏。  
他是花一般，这里如何住得！  
不如回去寻他，——啊！回来还是我家。

# 一 涵

胡 适

一涵！  
月亮正在你的房子上，  
正照在我的窗子上。  
你想我如何能读书，  
如何能把我的心关在这几张纸上！

## 赤裸裸

沈尹默

人到世间来，本来是赤裸裸，  
本来没污浊，却被衣服重重的裹着，这是为什么？难道清白的身，不好见人吗？  
那污浊的，裹着衣服，就算免了耻辱吗？

## 德国农歌

苏菲 译

哪有林里不长树？  
哪有海里不装水？  
哪有一晚我睡时，  
不曾梦中看见你？  
No sea without water,  
No wood without tree,  
And no night when I sleep  
Without dreaming of thee.  
From Gummere's  
Beginnig of Poetry.

## 希 望

胡适 译

这首小诗的原著者 Omar Khayyam 乃是波斯国人。

他的数理和天文学是波斯文明史上一种光荣。他不但是一个科学家还是一个诗人。他有五百首“绝句”（原名 Rubivat 乃是四句体的诗，一二四句押韵，第三句没有韵，很像中国的绝句体，故借用此名）很有名的。

英国诗人 Fitzgerald 译出了一百多首，此外还有它种译本。这一首是 Fitzgerald 译的第一百零八首。

这位波斯诗人生年已不可考，他死在西历一一二三年，当中国宋徽宗宣和五年。

要是天公换了卿和我，  
该把这糊涂世界一齐都打破，  
再团再炼再调和，  
好依着你我的安排，把世界重新造过！

Ah! Love, could you and I with Him conspire To grasp this sorry Scheme of Things entire, Would not we shatter it to bits—and then Remould it nearer to the Heart' Desire!

Omar Khayyam

# 孔乙己

鲁 迅

鲁镇的酒店的格局，是和别处不同的：都是当街一个曲尺形的大柜台，柜里面预备着热水，可以随时烫酒。做工的人，傍午傍晚散了工，每每花四文铜钱，买一碗酒。——这是二十多年前的事，现在每碗要涨到十文。——靠柜外站着！热热的喝了休息；倘肯多花一文，便可以买一碟盐煮笋，或茴香豆，做下酒物了。但这些顾客，多是短衣帮，大抵没有这样阔绰。只有着长衫的，才踱进店面隔壁的房子里，要酒要菜，慢慢地吃喝。

我从十二岁起，便在镇口的咸亨酒店里当伙计。掌柜说，样子太傻，怕侍候不了长衫主顾，就在外面做点事罢。外面的短衣主顾，虽然容易说话，但唠唠叨叨缠夹不清的，也很不少。他们往往要亲看着黄酒从坛子里舀出，看过壶子底里有水没有，又亲看将壶子放在热水里烫着，然后放心。在这严重监督之下，麝水也很为难。所以过了几天，掌柜又说我干不了这事。幸亏荐头的情面大，辞退不得，便改为专管烫酒的一种无聊职务了。

我从此便整天的站在柜台里，专管我的职务。虽然没有什么失职，但总觉得有些单调，有些无聊。掌柜是一副凶面孔，主顾也没有好声气，教人活泼不得；只有孔乙己到店，才可以笑几声，所以至今记得。

孔乙己是站着喝酒而着长衫的唯一的人。他身材很高大，青白脸色，皱纹中间，时常夹些伤痕，一部乱蓬蓬的花白胡子。穿的虽是长衫，可是又脏又破，似乎十多年没有补，也没有洗。他对人说话，总是满口之乎者也，教人半懂不懂的。因为他姓孔，别人便从描红纸上“上大人孔乙己”这半懂不懂的话里，替他取下一个绰号，叫作孔乙己。孔乙己一到店，所有喝酒的人，便都看着他笑。有的叫道：“孔乙己，你脸上又添上新伤疤了！”他不答应，对柜里说：“烫两碗酒，要一碟茴香豆。”便排出九文大钱。他们又故意地高声嚷道：“你一定又偷了人家东西了。”孔乙己睁大眼睛说：“你怎么这样凭空污人清白，……”“什么清白？我前天亲眼见你偷了何家的书，吊着打。”

孔乙己便涨红了脸，额上的青筋条条绽出，争辩道：“窃书不能算偷。……窃书！……读书人的事，能算偷么？”接连便是难懂的话，什么“君子固穷”，什么“者乎”之类，引得众人都哄笑起来，店内外充满了快活的空气。

听人家背地谈论，孔乙己原来也读过书，但终于没有进学，又不会营生；于是愈过愈穷，弄到将要讨饭了。幸而写得一笔好字，便替人家抄抄书，换一碗饭吃。可惜他又有一样坏脾气，便是好喝懒做。做不到几天，便连人和书籍、纸张、笔砚一齐失踪。如是几次，叫他抄书的人，也没有了。孔乙己没有法，便免不了偶然做些偷窃的事。但他在我们店里，品行却比别人都好，就是从不拖欠；虽然间或没有现钱，暂时记在粉板上，但不出一月，定然还清，从粉板上拭去了孔乙己的名字。

孔乙己喝过半碗酒，涨红的脸色，渐渐复原，旁人便又问道：“孔乙己，你当真认识字么？”孔乙己看着问他的人，显出不屑置辩的神气。他们便接着说道：“你怎的连半个秀才也捞不到呢？”孔乙己立刻显出颓唐不安模样，脸上笼上了一层灰色，嘴里说些话；这回可是全是之乎者也之类，一些不懂了。在这时候，众人也都哄笑起来，店内外充满了快活的空气。

在这些时候，我可以附和着笑，掌柜是决不责骂的。而且掌柜见了孔乙己，也每每这样问他，引人发笑。孔乙己自己知道不能和他们谈天，便只好向孩子说话。有一回对我说道：“你读过书么？”我略略点一点头。他说：“读过书，……我便考你一考。茴香豆的茴字怎么写的？”我想，讨饭一样的人也配考我么？便回过脸，不再理会。孔乙己等了许久，很恳切地说道：“不能写罢？……我教给你，记着！这些字应该记着。将来做掌柜的时候，写帐要用。”我想我和掌柜的等级还很远呢，而且我们掌柜也从不将茴香豆上帐；又好笑，又不耐烦，懒懒地答他道：“谁要你教，不是草头底下一个来回的回字么？”孔乙己显出极高兴的样子，将两个指头的长指甲敲着柜台，点头说：“对呀，对呀！……回字有四样写法，你知道么？”我愈不耐烦，努着嘴走远。孔乙己刚用指甲蘸了酒，想在柜上写字，见我毫不热心，便又叹一口气，显出极惋惜的样子。

有几回，邻舍孩子听得笑声，也赶热闹，围住了孔乙己。他便给他们茴香豆吃，一人一颗。孩子吃完豆，仍然不散，眼睛都望着碟子。孔乙己发了慌，伸开五指将碟子罩住，弯腰下去说道：“不多了，我已经不多了。”直起身又看一看豆，自己摇头说，“不多，不多！多乎哉？不多也。”于是这一群孩子，又在笑声里走散。

孔乙己是这样使人快活，可是没有他，别人也便这么过。

有一天，大约是中秋前的两三天，掌柜正在慢慢地结帐，取下粉板，忽然说：“孔乙己长久没有来了，还欠十九个钱呢？”我才也觉得他的确长久没有来了。一个喝酒的人说道：“他怎么来？……他打折了腿了。”掌柜说：“哦！”“他总仍旧是偷。这一回，

是自己发昏，竟偷到丁举人家里去了。他家的东西，偷得的么？”“后来怎么样？”“怎么样？先写服辩，后来是打，打了大半夜，再打折了腿。”“后来呢？”“后来打折了腿了。”“打折了怎样呢？”“怎样？……谁晓得？许是死了。”掌柜也不再问，仍然慢慢地算他的帐。

中秋过后，秋风是一天凉比一天，看看将近初冬。我整天的靠着火，也须穿上棉袄了。一天的下半天，没有一个顾客，我正合眼坐着。忽然间听得一个声音，“烫一碗酒。”这声音虽然极低，却很耳熟。看时又全没有人。站起来向外一望，那孔乙己便在柜台下对了门槛坐着。他面孔黑而且瘦，已经不成样子；穿一件破夹袄，盘着两腿，下面垫一个蒲包，用草绳在肩上挂住；见了我，又说道：“烫一碗酒。”掌柜也伸出头去，一面说“孔乙己么？你还欠十九个钱呢！”孔乙己很颓唐地仰面答道，“这……下回还清罢。这一回是现钱，酒要好。”掌柜仍然同平常一样，笑着对他说，“孔乙己，你又偷了东西了！”但他这回却不十分分辩，单说了一句“不要取笑！”“取笑？要是不偷，怎么会打断腿？”孔乙己低声说道：“跌断，跌跌……”他的眼色，很像恳求掌柜，不要再提。此时已经聚集了几个人，便和掌柜都笑了。我热了酒，端出去，放在门槛上。他从破衣袋里，摸出四文大钱，放在我手里。见他满手是泥，原来他使用这手走来。不一会喝完酒，也在旁人的说笑声中，坐着用这手慢慢走去。

自此以后，又长久没有见孔乙己。到了年关，掌柜取下粉板说：“孔乙己还欠十九个钱呢！”到第二年的清明，又说：“孔乙己还欠十九个钱呢！”到端午可是没有说，再到中秋也没有见他。

我到现在终于没有见，——大约孔乙己的确死了。

这一篇很拙的小说，还是去年冬天做成的。那时的意思，单在描写社会上的或一种生活，请读者看看，并没有别的深意。但用活字排印了发表，却已在这时候，——便是忽然有人用了小说盛行人身攻击的时候。大抵著者走入暗路，每每能引读者的思想跟他堕落；以为小说是一种泼秽水的器具，里面糟蹋的是谁。这实在是一件极可叹可怜的事。所以我在此声明，免得发生猜度，害了读者的人格。

一九一九年三月廿六日记

# 工作与人生

王光祈

自从俄国的布尔扎维克（Bolsheviki）直接行动（Direct action）以来，这布尔扎维克主义（Bolshevism）也就成了中国新闻记者、政治家、教育家所注意的一个问题。不爱读书如我这样的人，也觉得都市中，乡村里，所见所闻的，都含有许多危机，仿佛有布尔扎维克紧跟着似的。我常常自己问我自己道：你莫非中了魔术么？为什么对于世界、国家、社会、家庭，都仿佛有一种不满意的样子！又像立刻就有大祸临头的恐惧！

列位须知这布尔扎维克虽是一个极新鲜的东西，却喜欢光顾这最腐败的地方，我们中国自然是布尔扎维克必游之地。不过是它光临的时候，一定要带许多恐怖的礼物；我们欲减少这种恐怖的程度，只有一个方法，就是不要把自己看作劳动界以外的一个人。换一句话说，就是大家工作起来。

于是有两个问题，随之而起；

（一）什么是工作？

（二）为什么要工作？

工作的定义就是：

以自己的劳力作成有益于人的事业

劳力二字，是包含用体力的，或是用脑力的；用体力的，如像农夫木匠等等，用脑力的如像教育家著作家，等等。

要用自己的劳力，如利用他人的劳力，那不算工作，如资本家是。

有益的事业，包含必需、普遍诸意义，凡可以使人类物质上、精神上，得满足的快慰者，都叫做有益的事业；如农夫劳动结果所得的米面，著作家劳动结果所得的出版物是。其余非人类必需的，或是不能普遍的，便不得叫做“有益。”

有益于人的“人”字，含包他人及自己。自己为人群里头一份子，人群既得了利益，自己也包含在内。不过是现在的劳动家，大半不是为自己而劳动，因为他们劳动

的结果，尽被资本家掠夺去了。

关于工作的意义，有两句极不合理的解释：“劳心者治人，劳力者治于人。”

我们不管他的工作，是劳心或是劳力，只先问他这种工作，对于人有无利益？

“治人”二字是本于权力思想，“治于人”三字是本于奴隶性根。

“治人”是承认“人”以上，还有一种较高的权力，来管辖人类。从前叫做神，God，后来变成皇帝，现代又变成大总统，都是“人”以上的一种东西。什么《圣经》，Bible，纲常，法律，都是他们使用权力的护符，所以世界上就有了“强权”这个名词了！

“治于人”是承认有一部分人类，是“人”以下的一种动物，生杀予夺之权，都在他人手中，所以世界上就有“服从”这个名词了！

最新学说是，承认世界所有人类都在一水平线上，谁也管不了谁；所以有“自治”、“平等”、“自由”诸名词。此后的人类，不应在“人治人”上用功夫，是应该共同努力，向自然界中，开辟一新世界。换一句话说，就是这个“治”字，只应放在“事物”上，不应放在“人”字上；我们努力向自然界，增加人类的幸福，减少人类的苦恼。人与人不是对抗的，是共向一个方向前进的，所以有“互助”、“进化”、“神圣劳动”诸名词。

照这样看来，“劳心者治人”这句话，简直不能成立。换一句话说，就是因治人而劳心的，都不叫做工作；所以官吏军警，都是一种分利而不生利的废物。

大家既知道，什么是工作？什么不是工作？我们就可以讨论第二个问题“为什么要工作？”了。

这个问题，据我所知道的有三种学说：

（一）报恩主义，我们人类所以必要工作的缘故，就是因为我们所消费的，都是别人所给与的；既是别人有恩于我，我们自然是应该报答。从前奴隶对于主人，与现在无识的劳动者对于资本家皆是此种感想。

（二）偿债主义，我们所以必要从事工作的缘故，因为我们所消费的，都是与别人交易得来的；非如报恩主义，专凭良心上道义上，应该报答的问题；乃是实际上有无相通，公平交易的问题。《安那其主义》Anarchism的《集产派》，Collectivism主张各取其所值，即本于此种观念。“集产派主张生产机关（如土地机械等物）归公有，需要物（如衣食房屋等）归私有；各人所得之报酬，当视其工作之多寡。以为比例，此派学说，谬误甚多，为《共产派》Communism所攻击。”

以上两种主义，其立论根据，虽然不同，而根本上的错误，则是一样。因为他们都承认世界上有“施恩者”、“债权人”之存在，所以才生出这“报”、“偿”的关系。



这种“施恩者”、“债权人”观念发生的原因，是错把一种“该做或不该做的”事情，当做“可以做可以不做的”的事情。譬如父母对于儿女是应该扶养教育的，在报恩主义则以为这种扶养教育的行为，是“可以做可以不做的”；如父母尽了他的分内该做的责任，便视为一种大恩，如父母不尽他的分内该做的责任，亦觉得无大过错。又如生产机关、生产物本应属之公有，而不应随意独占，在偿债主义则以所有权为前提而谓借贷关系，是一种任意行为，“可以贷可以不贷的”。总之以上两个主义都错把别人分内应该做的事情，视为恩，视为债。我以为父子之间各做所当做，爱其所爱，无所谓报恩。社会之中，各尽所能，各取所需，无所谓偿债。将来大同世界，老病残废，皆由社会扶养；若责以报恩偿债，我恐怕这些人永无“报”、“偿”的日子了！

以上两个主义，既不能解决“为什么要工作？”这个问题，遂产生第三个主义。

（三）共同生活主义，吾人不能脱离社会而生存，一衣一食，一坐一卧，所有一生的需要，皆取自社会；社会之所以能存在，能进步，又全赖人类继续不断的劳动。古语说的“一夫不耕，或受之饥，一女不织，或受之寒，”故吾人最大之职分即是：

为共同生活而工作以创造未来之世界！

## 非“折中派的文学”

朱希祖

文学只有新的旧的两派，无所谓折中派，新文学有新文学的思想系统，旧文学有旧文学的思想系统，断断调和不来。

文学的新旧，不能在文字上讲，要在思想主义上讲。若从文字上讲，以为做了白话文就是新文学；则宋元以来的白话文很多，在今日看来，难道就是新文学吗？我从前在报纸杂志上，未尝做文章；去年冬天在《北京大学月刊》第一期做了一篇《文学论》，是讲新文学的；不过用文言做了，人家就说我是“折中派的文学！”

折中二字，是新旧杂糅的代名词。就是把旧材料用新法制组织的代名词，或是旧材料新材料并用的代名词；这是我们中国社会上最流行的思想和主义。

把旧材料用新法制组织的方法，我们中国有句俗语可以比喻，就叫做“换汤不换药”。譬如我们中国寻常的人，大都抱了升官发财的思想。从前专制时代这班文官刮了地皮，卖了国，发了财，就完了他的大愿；那班武官，只晓得侵吞军饷。有人看了羡慕他们的，也捐了官，发了十倍百倍的财。革命以后想出改良方法，一切官制，重新组织；然而所用的，仍旧是这班人，刮地皮的依旧刮，卖国的依旧卖。那班阔绰的总长和督军，他们的私财，都是上百万上千万的，弄得国病民穷。捐官的制度，虽然没有了。你看国会省议会，也可算得一种捐官的机关。国会议员买选举票，都是上千上万的；那省议会议员买选举票，也有费至八九千金的。国会议员可以做总长、次长；省议会议员可以做知事、局长；弹劾案可以博贿赂；种种生官发财的竞争，闹得不了。这就是把旧材料用新法制组织的结果！

旧材料新材料并用的方法，这是乞丐补破袄的办法；这块补了，那块又坏了，总是弄不好的。譬如我们中国因为考试不好，改办学校。既办学校，就该把考试废去，使学生专心求真实的学问，以谋自立；乃仍把考试与学校并用，开学生利禄的路，使学生视学校不过为得文凭、谋进身的阶梯，仍旧归到升官发财的一条路。又如嫌专制政治不好，改为共和。既改共和，就该把君主制度变去，使共和民主的精神，渐渐实

现；乃一国之中，既有总统，又有皇帝。于是嫌总统做得不舒服的，又要想做皇帝了；觊觎大政独揽的，又要想复辟了。皇帝自身，既为傀儡，又为众矢之的，固是危险；人民更苦于兵争。专制之思想一日不去，共和之政体一日不能行，革命的纷争亦一日不能息的。自袁氏想做皇帝以来，战争至今未已。这就是新旧并用的结果！

要晓得旧思想不破坏，新事业断断不能发生的；两种相反对的主义，一时断不能并行的。我们中国所以弄得如乱糟，都是苟且迁就，糊涂敷衍，目光不出五年十年。进化的公例，总是新的胜于旧的，这一层，他们都未想到；一味地折中调和，得过且过。若果真安安稳稳过得去，倒也罢了。无如内讧外患，总使人家不得安稳过去。

文学家的职任，本来不干预政治的！惟对于旧思想旧主义须破坏，新思想新主义须建设，这是他的最大职任。所以文学家大都主张新的。

试观人身的生理，只有新陈代谢的作用。陈的细胞作用完了，再也不中用了，就排除了它，靠着新细胞作用，才能主持身体；那半陈半新的细胞，虽然可以支持刹那的光阴，也不过专待新的细胞来替它罢了；若无新的细胞来替它，则身体就要死了。

再看人类的生命，也只是新陈代谢的作用。生机尽了，就要死了；既有死的，必须有生的来传代。虽然也有半死半生的病人，苟延残喘的，若无生的来供养他，他的生命就不能苟延。而且无新生的来传代，则人类也要灭绝了。

一代的文学家，须要做一代的新细胞、新生命，才是对于社会有用；若做那半陈半新的细胞，半死半生的病人，所谓维持现状的办法，是断断靠不住的。

我既然如此主张，人家必诘问我道：“你主张新的，何以你还要讲中国文学？既要讲中国文学，又要讲外国文学，难道不是折中派的文学吗？”

此种诘问，要分数层地答：——

文学是要对于现代说法的，然而并不是维持现状。文学是要对于现代进步上说法的，照现代的情形，还要进步一层；这是文学家着眼最要的一点。

中国文学，非专有旧的。过去的文学，固是旧的；现代的文学，即有新的了。

外国文学，非专有新的。过去的文学，亦是旧的；现代的文学，乃算是新的。我们中国旧派的人，读了几十年外国书，或通了三四国的语言，思想仍是旧的；这就是不知道现代的缘故。

真正的文学家，必明文学进化的理。严格讲起来，文学并无中外的国界，只有新旧的时代。新的时代总比旧的时代进化许多。换一句话讲，就是现代的时代，必比过去的时代进化许多。将来的时代，更比现在的时代进化许多。所以做了文学家，必定要把过去时代的文学怎样进化，研究清楚，然后可以谋现在及将来的进化。所以研究旧文学，正是为新文学的地步。而且研究旧文学，是预备批评的；创造新文学，是预

备传布的。

新文学的思想，对于旧文学的思想，本来已经进一步，断不能退转来，与旧文学折中调和。例如旧文学中专制的思想与新文学中共和的思想；旧文学中父子世业，或父母为子女择学业的思想，与新文学中子女自由择学业的思想；旧文学中女子“三从”，终身不许自专的思想，与新文学中男女平权的思想。种种问题，举不胜举，其思想皆极端相反。若照人类全体的幸福讲，则新文学的思想，较之旧文学的思想，毕竟进步许多。讲新文学的若要退转来，与旧文学折中调和，不但见理不明，而且势不两立；一定也要像半陈半新的细胞，半死半生的病人，不久就要淘汰。

## 选举权理论上的根据

日本 吉野作造 著 高一涵 译

(摘译二月号《中央公论》“选举权扩张问题”的第二章)

当讨论选举权的时候，第一应该弄清楚的，就是“为什么要有选举权”的一个问题。这个问题不能决定，连那关乎选举权的一切问题，都不能明白了。

从古至今，选举权理论上的根据，也不晓得有许多学说。

就是到了现在，尚且有多少人拿那最旧的学说，说过不歇。我们要想明白真正的理论根据在什么地方，顶方便的法子，就是把古来的各样学说，一齐拿来比较比较。

古来讲选举权根据的学说，粗粗地分一下，大概有两种：(一)把选举权看作国民固有的权利，(二)不把它看作国民固有的权利，单看作国家为某种目的特为把给国民的权利。

先讲不认选举权为国民固有的权利一派学说：这派学说之中，又有两种说法：第一种说，选举权是国家对于特别效劳特别贡献的国民，所馈赠的报酬。日本到了现在，还有一部分政客，说尽了服兵义务的人，可以取得选举权；就在英美，也有说妇人得到参政权，是因为她们在战争的时候，尽了很大的义务。这些主张，大概总受过这派学说的影响。近来关于选举权学理上的普通学说，老早就不承认这些话了。照现在的理论：若是国家拿选举权作效劳和贡献人的报酬，也没有仅限于尽了兵役义务人的。原来兵役，是全体国民共同担负的义务，本没有必要给他特别报酬的道理。就是把兵役看作特别的事务，也可以拿旁的方法报酬；单拿选举权报酬，总不能说是正当的。况选举权也不限定服兵的人，把它看作对于特别事务的报酬，在现在讲起来，是很旧的学说了。

若是从议会制度沿革上讲起来，这一说也很有历史的意义。现在议会制度，本是从英国发生的，英国议会是怎样弄起来的呢？就是因为想叫老百姓担认租税，所以他们推出代表，到中央来集会。

也不但英国是这样，古代的国家，一切费用，皆用国王的私财；到了后来，国用

越多，单靠国王的收入，是不够用的，所以渐渐叫地方上有钱的人去担任新税。若是一回两回，倒也罢了，到了一而再，再而三的，那些有钱有势的人，可就不能够叫怎样便怎样了，到了这时，上下之间，也有起了冲突的。

有了这种经验，渐渐开了一个新例：凡要叫国民承认租税，事先就要叫他们的代表会议，把为什么要钱的理由，说明白给他们听听。这样一来，那担任特别钱粮的财主，就得了讨论政府财政问题的权利。想实行这种权利，所以就把自己的代表，送到中央——这就是民选议员发生的缘因。照这样看来，议员原为承认纳税选出的，选举权也不过是纳税的报酬罢了。所以不纳税的人，就没有选举权，只有纳税的人才。日本现在的选举制度，选举权的资格，以一定的税额为限，就是根据这个意思相传下来的。但是现在理论上租税性质，已经变了，不把它看作国民的特别担负，单把它看作国民的共同担负，同那兵役一样。所以法制上要承认租税和选举权有一定的关系。实在没有什么根据。

现在若承认选举权应该受特别限制的，自然不能不按照有没有纳税，和纳税额数多少，去作有没有参政能力和参政能力高低的标准了。拿纳税多少，来作限制选举的标准，自不得不单靠财产多少，去作分别能力高低和有没有能力的独一无二的标准了。到了现在，财产的多少，实在和能力高低没有什么相干；所以现在人对于财产限制的选举制度，都大声疾呼地反对。所以反对的理由就是证明古时候把选举权看作纳税报酬的制度，到现在没有法子可以保存了。

把报酬特别的义务，看作选举权的根据，固然是完全错了。但是拿义务换来公权，很可以唤起国民的感情，叫他们欢天喜地地去尽义务，也是很有价值的政策。法国的被选资格，拿尽完兵役义务，做一个重要的条件，就是这个意思。但是现在欧洲各国，都把选举权和兵役一样看待，当做人人都应该做的事，既是人人都应该做的，实在没有交换的必要了。惟在行限制选举之国，才讨论到这个问题。

日本现在还有许多人是这样主张，所以我们应该特别留心的就是这两件事的关系，万万不可看做报酬的。况且照我们的意见，鼓动国民兵役义务的感情，不但不是什么上策，而且和扩张选举权问题，实在没有关系，又何必出力去讨论呢！若说到限制选举，把选举权给那受过一定教育的人，无论是拿利益说，是拿道理说，倒比刚才讲的问题好得多呢。

说选举权不是国民固有权利的第二种学说，就是把议会看做君主的咨询机关，说它权限有一定的限制。不过当组织议会时，想选出顶好的人，所以才承认由一部分人民选举的制度。

选举权是因为组织这种咨询机关，才由国法承认的。这派学说，把议会的权限，

看做太狭，以为议会仅仅有立法权和预算议定权。又把人民所有的选举权，当做由国家命令中反射出来的。照日本宪法条文，作形式上的解释，也有一点道理。不过现在议会的权限，不仅仅有立法权和预算议定权；单看做咨询机关，同枢密院实在没有什么不同的地方。且把选举权当做选出顶好人的一种方法；试问根据什么理由，一定要用这种麻烦的法子呢？再把选举权当做由国法反射出来的人，更不明白现在所以大声疾呼，要求扩张选举权的道理。这种解说，和现在宪政运用上的实在情形，真是互相矛盾。现在一部分保守的专制政治家，只晓得守着这种解说，去解释宪法，运用宪政，实在不合现在政界的实情。我们原不必因为这种解说不合政界大势，就说他是没有用的；然费许多气力，去争辩这个无用的问题，实在可以不必。

照上头说的看起来，当讨论现在议会制度和选举制度的时候，应该把形式的法律论搁将起来，应该去研究研究政治的实质。研究现在政治的实质，开宗明义第一章，就不能不承认选举权——人民的参政权——为人民固有的权利。固有两个字，并不说是从先天得来不必根据法律的；说是由法律承认的，不是完全由法律创造的。法律不能创造新的权利，因为人民权利，在没有法律以前，老早就有了。照这样讲起来，选举权的本质，实在是人民固有的权利，一点也用不着疑惑的。不过人民拿出什么理由，可以要求那参与国政的地位，为固有的权利呢？这是顶大的一个问题。看最近思想沿革的历史，关乎这个问题，从十九世纪到现在，已经变过三次。所以论选举权根据的学说，大致也可以分作三种：

（一）天生人权说。这种学说，是把那十八世纪末了，法国人所主张的个人绝对自由和个人无上权利的各样学说，总合在一块儿的。这种思想的发生，和它在文化史上的意味，虽不必详加说明；但是他们根本的论据，说人生来就是绝对独立的，无论何人，也不能侵犯他独立自由。——这就是天生人权说的根本理由。是不能不说一说的。人类不问在什么时候，都可以自由创造国家，保全他们的生命。人类既有了国家，就不得不在自由独立之上，加了一道金箍圈，这种事实，当年的人也曾承认过的。若要想把免不了的事实，和天然生成的权利，拿来调合起来，就不能不想出一种理论；这种理论，就是他们所讲的那个“社会契约说”。他们说：要想自由独立的人，对于他人担负义务，只有一个法子，就是叫他们凭自由的意思，去立个凭据。拿古来私法生活的道理，搬到公共生活上头去；把公共的义务约束，也看做了从凭据上生出的。拿这个道理推究起来，到了末了，自然说拘束个人的国家权力，也是拿个人自由意思合拢起来的。

因为这个理由，所以把参政权看做个人固有的，绝对的权利。照平常人所说的：个人是组成全体的有机体的一部分，所以可说个人都是有主权的人。把这个道理引申

起来，凡是国内的人民，没有一个不应该参与国政的——这都是主张人民参政权的论据。这种理论，直到一七九三年才在法国宪法里面，现出来成了一种制度。那个时代的论据，大概都根据这段所说的道理。

这种天生人权论，在那个时代，不但看做选举权的论据，并且看作普通平民政治理论上的根据。所以不但争论人民参政权的人，是这样主张，就是提倡平民政治的人，也是这样主张；这是看那个时代政论的人，应该格外留心的。后来政治学理虽大大的变迁，直到现在，还有许多人死死地抱着这种理论说话，这也是我们应该格外留心的。

天生人权说对于扩张选举权的问题固然是很有影响的，但天生人权说可算是扩张选举权的正正当当，独一无二的根据吗？我们应该斟酌的。就是第一死抱着天生人权说的人，必定想以民主共和作顶好的国体，到了结局，自然是不承认君主政体的。第二天生人权的思想，在文化发达史上虽有许多意味，但按着现在学问说起来，这句话实在说不过去。因为我们决不是生来就独立自由的；独立自由，不过是我们将来可以做到的理想的标准。我们必须努力修养，才能够成就独立自由的人格，不能说他们生来就是这样的。人民参政权是根据这个理由成立的，这个理由既已不可靠了，还能够拿来作人民参政权的论据呢？

若是人民参政权，只有天生人权的一个根据，天生人权的基础已经倒塌，人民参政权说也应该跟着倒塌了。然事实上不但不倒塌，并且主张的人日见其多，这就不能不在天生人权说之外，再找出一个根据了。

（二）第三阶级说。这派人说一国之中第三等的人很多，要想设个法子，去扩张他们权利，营谋他们利益，所以要给他们选举权。

选举权论从根据天生人权说，变到第三阶级说，中间的线索，看看历史，更觉得明白。鼓动变迁顶有力量的，第一是“最大多数的最大幸福”学说，第二是社会主义的政治组织。主张天生人权说的人，都把国家的权限，缩到不可再缩的地步；国权可以命令人民的地方，只限于谋最大多数的最大幸福一件事。本来以最大多数最大幸福作国权发动的一个标准，是很好的事。不过要成为问题的，就是谁是最大多数呢？关乎这个问题，社会主义渐渐发达，乃把第三阶级当作最大多数。英国本是“最大多数的最大幸福”学说发源的地方，反仅仅守着这种观念，不再进步；到了欧洲大陆社会主义活动起来，要求扩张工人权利的时候，两个思想才结成一块，才说国家目的，在极力要求保护第三阶级的人民。

当十九世纪开头，法国革命的时候，大陆各国，处处起了政治革命的运动；这种运动，都是得众人力量成功的。改革之后，当权的人，多是中人以上的阶级。剩下来许多劳动的人，后来也跟着文化前进，自己知道降在下层阶级；对于那种不正当的压



制，起了反动，于是就大张旗鼓去要求扩张自己的权力。他们自认为第三阶级，又拿第三阶级占了国民顶大的部分为理由，要求国家以经营第三阶级福利，作重要的目的——这就是第三阶级的说法。

这种要求拿增加第三阶级福利为国家重要目的的思想，后来一变，变成要求普通选举权的思想。这种变迁，全是德国社会党的功劳——拉色尔（Lasalle）的功劳尤其大。拉色尔以前，和拉色尔以外，虽也有唱这种议论的，但总要推拉色尔的功劳第一。关乎这种思想都是由他传播的。

现在没有细说德国社会主义主张的工夫，所以单说拉色尔的学说，不是从马克思出来的一件事。马克思同拉色尔的根本思想，原来一样，这固是应该留心的；但是两个人实行理想的法子可就全然不同了。马克思是讲国际社会主义的，不问是那一国的劳动家，都可以合在一块，去同资本家争斗。他说这国同那国战争，单是为贪得无厌之资本家战的，对于劳动的人，一点意味也没有。要想为劳动家作大有意味的战争，只有同心合力去打倒那些资本家。因为现在资本家自己占了便宜，把苦给劳动家去受；我们要想抵抗他，非凭藉武力，讲究顶好防备的法子不可。倘若说用武力抵抗，是破坏国家法制的纪律。要知道国家的法制，不过是帮助资本家压制劳动家的一种武器。现在俄国的列宁、楚自克所讲的就是这个道理。拉色尔不是这样，他是尊重国家的，想在法律范围以内，实行他的主义。他说这是可以做得到的，又是很合算的。他相信在现在法律范围以内，可以实行社会主义的理想，却有两个根据：（一）社会主义所注重的劳动家，现在实在占了国民的大部分；（二）自一八四九年法国采用普通选举以后，德国人民，也大声疾呼来要求这桩事，可见这种制度，是现在可以实行的。若是实行普通选举制度，让劳动家自己去选举代表，劳动党必定占了一大半议员。照宪法上议院的权限做去岂有不能实行社会主义理想的道理吗？他当一八六〇年前后，自己挺身而出，到处运动，叫劳动的人合在一块，去要求普通选举；又再三说明组织政党万不可缓的事。德国到一八六三年才组织社会主义的政党，就是他极力鼓吹的。从此以后，普通选举，就认为主张第三阶级权利的，更认为所以令国家尽那顶重要任务的顶好的法子。拿这种思想来主张普通选举权的人，就在现在也是不多的。

但是这种理论，也有两个不好的所在：（一）拿选举权当做达到某种目的的手段。（二）因为要扩张第三阶级的利益，反惹起阶级的差别，令社会难得统一。最大多数的最大幸福一说，早已和最新的国家观念不能相容，这派学演的第一根据，已经没有了。就是不然，这第三阶级也只能说是人数多一点，不能说他人品好；所以第三阶级，只能代表人数，却不能代表人品。这种学说，打破少数特别阶级的权利，把参政权范围扩张许多，功劳固然不小；但拿来作解说选举权根据的理由，现在已经不行了。

(三) 社会协动说。这种学说，是现在新起的。法国人所倡的 (solidatite Sociale) 就是这个。现在选举权的论据，固然是不必为“社会协进”说所限；但是因为有一说，影响近来国家理论的地方很多。这种学说的大要，是说人类生在国家团体之内，才遂他生存的目的。若离开团体的生活，我们的生活就不能说了。所以我们要想使自己的生活结实，第一步就要使团体结实。因为国家和个人，是因有机的关系成立的，所以个人不能不尽心竭力的把国家弄好，国家也不得不想方设法把个人弄好。一方可见国民有分担经营国家的积极的责任，又可见我们也定要要求能尽经营国家职分的地位。这件事无论在君主国，在民主国，皆是一样，简直可说是现在国家的原理。既然如此，我们一方面为尽经营国家的积极的责任，所以有要求保护我们物质上精神上的权利；同时又可以说决定国家意志，是我们固有的权利。从国家方面说来，不但应该叫组织国家的个人，物质上精神上都要满足；并且要叫他们为国家作有意识的行动。这是顶好的事，也是顶重要的事。平民政治是根据这个上头来的，选举权也是从这个上头起的。

以上讲的选举权理论的根据，已经变过三次了。第一期随共和主义变的，第二期随社会主义变的。直到现在，看它历史上变迁的经过，或与共和主义或与社会主义有密切的关系，都是明明白白没有疑惑的。现在一般人所承认的理论，说选举权是根据国家本质来的，有国家当然就有选举权；无论什么国家，都不能不承认的。常有人说普通选举，只有共和国家可以行的；这话实在可笑。普通选举说，多是抱共和主义社会主义的人倡的，就是现在，也是这样。所以稳健的政治家说到这件事，多愁眉叹气说是过激的议论。国人对于普通选举之说，动不动就有误会，也是当然的；不过“因噎废食”，就嫌太无道理了。

如果因为把普通选举看错了，连选举权的论据也受些影响，实在是一桩憾事，所以我们不得不拿来讨论讨论。

## 生物之起源

周建人

大凡自然界的现象，本来极易惹人注意；所以从古以来，议论很多。而且推而上之，对于宇宙创造以及生物起源的问题，也早经多人提出，下过解答。这类解答，在古代是无论欧亚，都免不了一种玄虚的想象。现在就生物起源问题说，则如王充曾说：“人者生在元气之中，既死复归元气。元气荒忽，人气在其中。”希腊 Anaximenes (570 ~ 480 B. C.) 也因为人有呼吸，才得生存。所以定空气为万物根本。当时实验的研究，尚未发生，这些问题，自然多混在哲学范围之内。但近代科学的基础，也往往在这玄虚的想象上建立，所以种种解说，都能渐近真确，渐见光明。只有中国，却依然说是“天地氤氲，万物化生”，不见什么进步。其间虽偶有类于明白生物不能突然发生的道理的话，例如李时珍说：“天行疫瘟，取初起病人衣服，于甑上蒸过，则一家不染。”仿佛知道杀菌的原理了；但又说，“天地氤氲，一气生人”立刻显出矛盾。——也毫无统系，没有学术上的价值，所以现在只能按下不谈，单从希腊说起。

希腊解说生物起源的人，最早的要算 Thales (Cir. 600 B. C.)。以为万物都由水化成，死了仍然变水，所以水是万物本源。英人 E. Clodd 说，大约 Thales 因见水能化气，又能成水，能结冰；所以认水为善于变化的东西了。至 Empedocles (490 ~ 430 B. C.) 出，便从单源说转到了众源说，以为世间万物，都因地水风火四质的聚合或离散，遂有生灭的变化；所以说这四质是万物的根本。后来 Aristoteles (384 ~ 322 B. C.) 也立一种生命起源说，说干的物体湿了，能生出动物；湿的物体干了，也是如此。直至第六世纪，化学家 Van Helmount 还是深信生物能自然发生的人。他说，便是鼠，也是自然发生的；若取污布片和几粒麦或乳饼，放在柜中，便能化生鼠。又说蝎子的自然发生，很是奇异；那试验的方法是“取一块砖，中央凿成一窝，窝中置了罗勒草，捣碎之后别取一砖，盖在上面，就日光下晒着；过数日，这罗勒草的气味薰蒸起来，便化生蝎子了。”

后有意大利医士 Redi，才用实验的方法，证明了物类自然发生说的错误。法将腐

肉放在瓶中，用纱蒙了瓶口，后见苍蝇飞来，生蛆在纱的上面，于是晓得了各种幼虫发生，全因先经有卵在内的缘故；并非腐败物质，真能无端的化生虫豸了。再后有同国的科学家 Valisneri 也用相似的方法试验果实中的虫，究竟如何发生；这是观审昆虫变态的开端。再后又有同国著名的生理学家 Abbe SPallayzani 反对自然发生，十分有力；而且此时显微镜已经发明，所以立说愈加确凿。至法国 L. Pasteur (1822 ~ 1895) 出世，关于微生物的知识愈深，那自然发生说的势力，也就完全失坠了。

但在十七世纪末叶显微镜发明之后，一方面虽然增进了许多确实的知识，一方面却又惹动自然发生学说，大有复活的状态。当时曾有人用显微镜检查糊粉及干草浸过的腐水，发现许多微小生物；于是以为这些生物，便是自然发生的东西。对于生物起源的问题，便又大起纷争，多年不决。到十八世纪初，有英国教士 Needham 与法国有名的自然学家 Raffon 说微生物的发生，功在一种力量。这种力谓之生长力 (Vegetative force)，便是化生各种生命的要素。因这要素结合的不同，所以生出各种各样的生物。生物死了，要素依旧放散空中。但这要素的性质极活动，放散之后，仍能结合；于是变了微生物，如显微镜下所见的便是。有时竟能变成地蚕，或很大的菌类。

Needham 对于此项问题，也很苦心研究。他取腐败的物质，放在瓶中，封固了，用炭火蒸杀原有的微生物。但总因蒸的不透，或者封的不密，几日之后，又见有生物活在瓶中。于是相信自然发生的心，便愈加坚固。反对他的是先有 SPallanzani，后有 Pasteur Spallanzani，说 Needham 的试验，因瓶正经煮透，瓶口虽用木塞塞了，但并不严密，所以微生物种，能从空气混入，因此不久瓶中又发生各种微生物。他又述自己的试验方法说，“我用封口极密的瓶，内盛浸液，放在沸水内煮一点钟之久。数日后，用显微镜验瓶内的水；验了十九瓶，并不见微生物”这种试验方法，不但在十八世纪中叶要算极精确的布置，便在科学史上，也是卓卓有名的研究了。

pasteur 也用实验的方法，证明物类断然不能自然发生。他说，若将物消净之后，露在空气中。不久即生微生物，可见空气中必含有微生物的种子。若消净之物，置在高山上，微生物不易发生；露在市镇地方，却很容易。他因此知道高山上的空气比城镇洁净，含微生物较少。又说，若将器具消净封固，虽至数年之久，器中之物，并不腐败，也不见有微生物发生；这便因密封之后，带着微生物的空气，不能混进去的缘故。

自从 Pasteur 证明以后，自然发生说竟完全破坏。但同时又引起一重大的问题，仍然是生物既不能自然发生，则现今许多物种，是否古来如此，还是历时逐渐变化而成？若说这许多物种是逐渐化成，则最初的一种生物，究竟如何发生？总而言之，仍是一个绝未解决的生命起源问题罢了。此后解答的话，也是很多，不能决定。但大约不外

两派，其一以为从别处移来，其一以为从无机物进化。

有名的英国物理家 Kelvin 是不信从无机物进化的。曾说，“死物质若不受生活物质的作用，断乎不能变为生物质，这是一定不易的理，正如引力的条律。”他的意见与德人 Helm holtz 相同，以为最初的生物，是从陨石带来；假如有一行星，本有生物，后来行星破坏，碎片落到地上，生物的种，也便传到地上了。德国化学家 Richter 与近时瑞典化学家 Arrhenius (1859 ~) 又略略变化其说，说空中有一种极微细的生物，从此行星传至它行星；此种极微生物，飘浮在大气中，能送至远方，而且极速；这便是世界上有生命的来源。这种假说，本在细菌学上立足。因见许多极微的微菌，能在空气里浮游极高，于是以为倘若尤其微细的生物，必能飘浮更高，直到空气上面；即在真空之内，受了光浪的激动，已足够使它移行，犹如克洛克热转轮的轮叶转动一般。Arrhenius 说：“这种微细的生物，受光放射的力量，经过以太行，走极速，只须二十日左右，便可从我们的地球，直到火星了。”但物种若从他行星传来，便又引起一个疑问。——他行星上的生物，又是如何发生？倘不能明白解答，问题便依然存在，不过将地球上的难题，推到别星球去罢了。

以上所说的生命来由，既然难满人意，一方面便又有自然发生说出现。德国植物学家 Naegeli 说：“在物理世界的各物，倘若认为彼此都有因果关系，若一切现象都循自然的途径进行，次后方有生物从物质分出，建造成功；这便是有生之物，当初是从无生的物质变化出来的了。反对自然发生的人，不过提出一种神秘的问题罢了。”但近世的生物自然发生说，实又与古人不同。古人的意见，以为各种生物，从气或水或泥土变成；且不独下等生物，即使昆虫以及有脊椎动物，也无不如此。今人所说的生物起源，是先从无机物质化成极简单的有机物质。此种有机质必比细菌更为简单。因细菌在生物界中，虽然已是极微细极简单的生物，然与无机物质比较，相差还是太远；所以无机物质断不能忽然直接化成，必须先成一种十分简单之质，由此进化，才能渐渐成为生物。这由简单的物质渐进于复杂物质的定理，谓之复杂律 (Law of Complexity)。化学者 Bach 说，有机物中，Formaldehyde 算最简单；植物学者也都承认绿色植物，造炭水化合物时，须先造成此质，然后再成糖类。近世化学家虽未能制造生物，却能从无机物质制成简单的有机物质；因此深信世上生物，是从无机物质渐渐变化而成。当地球由酷热渐次冷却，至某一时期，这景况适可使无机物质逐渐化成有机物质的时候，那便是生命发生的时期了。此后地球的上情形，又时时改变，生物也时时变化；到了现在，便成现存生物的情形。

英国的医学家 H. C. Bastian (1837 ~) 在一八六七至九五年为伦敦大学病理解剖及医学教授，也是崇信自然发生。反对 Pasteur 的人曾说，若将瓶放在摄氏一百十或一百

十五度的热度上，消净了，盛入用硅酸钠  $\text{Na}_2\text{SiO}_3$ 、硫酸铵  $\text{NH}_4\text{SO}_2$ 、稀磷酸  $\text{H}_3\text{PO}_4$  和蒸水制成的溶液，封固瓶口，安置三月或五六月，瓶中便有许多微生物—Micro-cocci torulae, Vilionesetc 发生。这些微生物，不但形状了然可见，又与染色有反应，可以渲染；若放入培养液内，即能繁殖，与生在别处的微生物无二。其详细说明，载在自作的《生命起原》(The Origin of Life 1911) 中。但从无机物质直接发生完成的生物，实是出人意外；所以有人疑他所见的，不过是一种简单的有机质，并非完全的微生物。别有化学家数人，却以为纵使所见的物质，尚非生物，也安知这些有机物质，不是生命的初步。

直到现在，还未闻有人用相同的方法，试验 Bastian 所见。究竟是非，所以依然徒有争论，毫无解决。但解释生命起源问题的种种假说，目下总要推从无机物质进化的话，较为圆满。英国生物学家 J. Arthur Thomson 说：“地球生物之由来，仍属无从窥测。至有机物生于无机物之说，颇多主张者；今虽未能确证，然不能谓其不合于天演之理。”正是最确当的评论了。

《格致概论》第五章，许家惺译本。

## 思想革命

仲 密

(录《每周评论》第十一号)

近年来文学革命的运动，渐见功效。除了几个讲“纲常名教”的经学家，同做“鸳鸯瓦冷”的诗余家以外，颇有人认为正当。在杂志及报章上面，常常看见用白话做的文章；白话在社会上的势力，日见盛大，这是很乐观的事。

但我想文学这事务，本合文字与思想两者而成。表现思想的文字不良，固然足以阻碍文学的发达；若思想本质不良，徒有文字，也有什么用处呢？我们反对古文，大半原为它晦涩难解，养成国民笼统的心思，使得表现力与理解力都不发达。但别一方面，实又因为它内中的思想荒谬，于人有害的缘故。这宗儒道合成的不自然的思想，寄寓在古文中间，几千年来，根深蒂固，没有经过廓清；所以这荒谬的思想与晦涩的古人，几乎已融合为一，不能分离。我们随手翻开古文一看，大抵总有一种荒谬思想出现。便是现代的人做一篇古文，既然免不了用几个古典熟语，那种荒谬思想已经渗进了文字里面去了，自然也随处出现。譬如署年月，因为民国的名称不古，写作“春王正月”，固然有宗社党气味，写作“己未孟春”，又像遗老。如今废去古文，将这表现荒谬思想的专用器具撤去，也是一种有效的办法。但他们心里的思想，恐怕终于不能一时变过，将来老瘾发时，仍旧胡说乱道的写了出来，不过从前是用古文，此刻用了白话罢了。话虽容易懂了，思想却仍然荒谬，仍然有害。好比“君师主义”的人，穿上洋服，挂上维新的招牌，难道就能说实行民主政治？这单变文字不变思想的改革，也怎能算是文学革命的完全胜利呢？

中国怀着荒谬思想的人，虽然平时发表他的荒谬思想，必用所谓古文，不用白话，但他们嘴里原是无一不说白话的。所以如白话通行，而荒谬思想不去仍然未可乐观；因为他们用从前做过《圣谕广训直解》的办法，也可以用了支离的白话来讲古怪的纲常名教。他们还讲三纲，却叫做“三条索子”，说“老子是儿子的索子，丈夫是妻子的索子”；又或仍讲复辟，却叫做“皇帝回任”。我们岂能因他们所说是白话，比那四六

调或桐城派的古文，更加看重呢？譬如有一篇提倡“皇帝回任”的白话文，和一篇“非复辟”的古文并放在一处，我们说哪边好呢？我见中国许多淫书都用白话，因此想到白话前途的危险。中国人如不真是“洗心革面”地改悔，将旧有的荒谬思想弃去，无论用古文或白话文，都说不出好东西来。就是改学了德文或世界语，也未尝不可以拿来做“黑幕”，讲忠孝节烈，发表他们的荒谬思想。倘若换汤不换药，单将白话换出古文，那便如上海书店的译白话论语，还不如不做好。因为从前的荒谬思想，尚是寄寓在晦涩的古文中间，看了中毒的人，还是少数；若变成白话，便通行更广，流毒无穷了。所以我说，文学革命上，文字改革是第一步，思想改革是第二步，却比第一步更为重要。我们不可对于文字一方面过于乐观了，闲却了这一面的重大问题。



## 讨 论

贞操问题—拼音文字问题—革新家态度问题

### 一、胡适致蓝志先书

知非先生：十一月底，我因母丧回南，到此时才回北京。到京以后，高一涵先生告诉我说贵报近来极力赞成我们的主张，他并且拣出许多旧报来给我看。我看了先生的白话文章，心里非常喜欢，新文学的运动从此又添了一个有力的机关报了。

先生答傅孟真的信里，曾说过要就那意见不同之处与我商榷讨论。这是我所极欢迎的。先生因为不曾见我主张的全体，所以不肯轻易下笔，这更可见先生的慎重将事。本年的《新青年》我这里还有一部全份，可以借观。如先生要看，可叫送报人来取。最好是请先生把所要与我讨论的几点作成论文，送给《新青年》登载。

先生曾说“这文学革命的事业，现在正是萌芽的时候，到处都是敌人。吾辈应当壁垒森严，武器精良，才可以打破一条血路，战倒这恶浊社会。”这几句话，我极赞成。我们何尝不想做到这“壁垒森严，武器精良”的地步。但是兴登堡的壁垒，克虏伯的武器，尚且有一败涂地之一日，何况我们呢？所以我很希望先生肯推诚指教，点出我们壁垒不森严，武器不精良之处。免得我们见了福煦大元帅便要打败仗了。

胡适敬上。一月二十四日。

### 二、蓝志先答胡适书

#### （一）贞操问题

适之先生，来函称颂，愧不敢当。本报此后自当追诸君之后，努力做一个革新思想的机关。

先生的大著，吾在《新青年》上约略看过几篇。意见虽有一二不同之点。大体却十分钦佩。近从陈仲甫先生处借到《新青年》十七册，先生和同社诸君之革新文学的意见，大概已都全备。记者因为近来很忙，又病了几天，尚未能一一细读。故所以先生问吾的意见不同之处，现在确不能妄下批评，与先生细密讨论。不过就匆匆一瞥中，

举出几个问题来，与先生商榷。

一先生的《贞操问题》，一篇说得十分透彻。全篇的论旨大概以贞操为男女相待的一种态度。夫妇之间，是纯以爱情为主。这个论断，记者本极赞同，别无异说。但细想起来，意义尚有未尽之处，不可不再进一步说。第一层，夫妇关系，自以爱情为重，但爱情两字，极难分别清楚。肉体的爱和精神的爱，在理论上果然有区别，在实际上却没有明白的界限。况且爱情纯是感情的作用，带着盲目性而且极容易变化。相爱的时候，无理由的相爱，相恶的时候，无理由的相恶，今日胶漆，明日怨仇，这是极普通的现象。因为这个缘故，夫妇关系要是纯以爱情为主，那是极危险的。往往表面上看起来是很有爱情，骨子里却不过借着对手满足他的一时情欲。爱的时候，卿卿相怜，厌的时候，便视同陌路。请看现代专讲恋爱神圣的人，还不是结婚离婚忙一个不了么？况且男女关系最初结合的粘力，是面貌上的快感和肉体的快乐。世间多少夫妇是从相知极深上结合成的呢？大多数还不是匆匆几面，因为面貌上的快感便成了恋爱，去图那肉体的快乐么？吾这话似乎有些过分。从实际上研究起来，夫妇关系要不是于爱情之外，加入别的分子，尽管爱情上有高尚和卑劣之分，其实也不过是程度之异，那骨子里，结合的粘力，还都离不了吾以上所说的两种原因。吾且不说中国的实例，请拿欧美的自由恋爱来讲。记者从他们报纸上的纪事以及亲自闻见的事实综合起来。所谓自由恋爱，大半结合和分离，都极容易。感情常常变化，那关系的对手，也常常更换；一生之恋爱，简直不知要变换若干次数。这种恋爱关系，虽不能说是法律上的夫妇，但从恋爱神圣讲，当他们同栖相爱的時候，又何尝不是夫妇呢？再进一步讲，即便是严正的夫妇，凡是结婚离婚容易的，也和自由恋爱差不多。其中离婚的最大原因，大半是为着感情嫌恶。若更从那极端的例来讲，如今欧美各都会中，有无数独身的男女，不愿结婚，却只图一时的肉体快乐。今日甲乙可以成偶，明日乙丙便可配对。这虽是一种病的现象，其中有经济上的种种原因；但是除却少数的特别情形以外，大半是嫌忌那家庭的负担，并不是力量不能负担。总之爱情是盲目而极易变化的。如果夫妇关系纯是爱情的问题，那结果便成了一种极不确定的关系。彼此不过借着对手来满足他一时的情欲，卑劣的满足他的肉欲，高尚的满足他的感情；表面上尽有高尚和卑劣之分，骨子里还不是有意识的无意识的都把对手看做一种器具罢了，有什么大分别呢？趋到极端，自然会有这种独身男女的病的现象。故所以夫妇关系，爱情虽是极重要的结合分子，却不是唯一的条件；结婚离婚，果然可以自由，也不能毫无制限。因为这个缘故，贞操虽是对待的要求，却并不是以爱情有无为标准，也不能仅看做当事者两个人的自由态度，这中间当然有一种强迫的制裁力。先生文中所排斥的法律的提倡，记者是极赞同。但若不再进一层说，这个问题恐怕还没有解决。记者现在有几层意思，

说出来请先生批评。

据记者的意思，以为夫妇关系，爱情之外，尚当有一种道德的制裁。简单说，就是两方应当尊崇对手的人格。从这尊崇人格上，即有一种不能不遵守的义务。中国从前所讲的三从四德，因为片面的奴隶的，在今日人类之道德意识上，自然是不能容忍。吾如今所说的义务，是对待的，自发的，性质上果然与从前的道德说，绝然相反。但是从两方人格上所生的一种道德制裁，那制裁中自含有强迫要求的性质。故所以爱情尽有浓淡的时候，道德的制裁，却始终不能动摇。进一步说，爱情必须经过道德的洗炼，使感情的爱，变为人格的爱，方能算得真爱。易卜生的《傀儡之家》剧本中，郝尔茂之爱娜拉不可不谓浓厚，却是感情的爱，并没有人格的爱。一经事变，娜拉便恍然大悟，其夫平日之爱情，不过借她来满足自己的感情，把她当做一个傀儡看待；所以决然割绝傀儡的恩爱，遍世界去觅人格的爱情。易卜生这篇，把感情的爱和人格的爱，说得最为透彻。可以令人知道爱情若经过道德的洗礼，那是把对手当做自己感情、肉欲的奴隶罢了，有什么价值可言呢。从这个论据，吾就可以下个断语，夫妇关系一旦成立以上，非一方破弃道德的制裁，或是生活上有不得已的缘故，这关系断断不能因一时感情的好恶，随便可以动摇。贞操即便是道德的制裁，人格的义务中应当强迫遵守之一。破弃贞操，是道德上一种极大的罪恶；并且还毁损对手的人格，绝不可以轻恕的。记者这些话，并不是专指妇女一面讲，男子破弃贞操，自然是一样的罪恶。这是从道德方面立论，夫妇关系，应当如是严格。再从它方面讲，夫妇关系是一种极严密的共同生活，可以说是两人合成一体。尽管在那欧美的繁盛都会，有各自独立生活的夫妇；据记者看起来，这是变例，不是常道。论起常道，夫妇应当互相依赖，互相辅助，各尽其长，以发展这共同生活。并且家庭不只是夫妇二人的结合，其中尚有最重要的小儿。小儿的教养，从自然的道理讲，有男子所不能做的事，当然是母亲的专职，妇女既有这一种自然的专职，那男子自然不能不有对待的责任；生活费用，就不能不归男子负担了。故所以妇女在社会上的地位职业，尽可和男子一样；在家庭中，自以分业为最合于共同生活；至少限度，也应当有教养小儿的一种专责。从这一点讲，夫妇小儿，都包含在各自的生活之中，不能分离的。既为共同生活中不能分离的关系，彼此自当有牺牲的要求，负担的义务；那一时的感情好恶，自然要受那要求义务的支配抑止，贞操即为其中最有力之一。如一方有破弃贞操者，那共同生活，立刻瓦解，各人生活中的最大部分，也都破灭，变成极悲惨的一种自杀现象。征之实例，至多不可胜数，这是贞操神圣的最大根据。爱情上的强大理由，吾以上从种种方面证明贞操是爱情之上的道德要求，却并不是蔑视爱情。夫妇关系要不是从爱情结合，那是强迫的婚姻，在道德上根本就不能成立，还有什么贞操可讲。不过一旦爱情结合

以后，便有一种道德的制裁，不能把对手看做情欲的器具，随便可以动摇的了。

第二层，先生文中所称颂的与谢野晶子的贞操论，周先生的译文，吾已翻读一遍。她文中很有精辟之处。但是他的结论把贞操看做一种趣味信仰洁癖，不当它是道德，记者却不敢赞同。因为道德是不可不的要求，与美的宗教的之趣味信仰不同。若照与谢野晶子的说法，不贞操是无趣味无信仰罢了，这个论断实在不正确。据她的理由，以为从前所讲的贞操道德，与现代的实际生活矛盾，故所以不能算做道德。这话很有理由。吾从前在《大中华》杂志第一期上有一篇论文，也是从道德进化上痛论忠孝节义的古代信条，在现今不能成为道德。可是贞操的旧日信条，虽然应当排除，而贞操这个德目，却依然不可不存在。与谢野晶子说的是旧日信条与现在生活矛盾，并没有能把贞操的道德意义根本推翻。况且旧日信条，与现在生活矛盾的，何止贞操一项，一切都是如是。若照她说，岂不是一切道德都不能存在么？本来道德是进化的，没有所谓天经地义；时代不同，信条就应变改，全视实际生活的必要为标准。但是道德是整理行为的合理规范，去其不合，而正之使合，是行为来合规范，不是规范来就行为，故所以所谓必要。乃是人类生活上普遍的理想之必要，不是各个人现实状态的必要；现实即合理，在论理上就不可不通了。然则贞操何以成为人类生活上的必要德目呢？这可以极简单地说，道德本有消极积极两面，消极的一面，就是节制；这节制的道德，便是调整人类情欲的制裁，为人类生活最必要的道德。因为情欲是盲目的，若是放纵无节制，必然会自己破灭。况且人是社会生活，凡是满足情欲的对象，都是社会的成果，人人无节制，必定是互相侵夺，社会就不能成立。贞操是节制性欲的道德，放纵无度的结果，比了什么都恶；差不多是自明的道德，也用不着细说。再进一步讲，人与禽兽之别，因为人有人格，不可侵犯。禽兽何以可供宰割，满足人的食欲，人何以不许役使，供他人的快乐呢？岂不是因为人有人格。而性欲的满足，须有人的对手，若无道德的制裁，仅看做一种性欲关系的事实，不问是男是女都许把对手看做满足自己的情欲罢了，这是如今的道德意识所能容许的么？如果可以容许，则古代的奴隶制度，又何尝不可容许呢？总而言之，人有人格，夫妇虽有性欲的关系，却是人格的结合。人格结合便是一种道德的关系，道德意志断不能许把他人的人格来满足自己的性欲。如只作性欲关系看待，那便没却他人的人格，犯了道德的罪恶。故所以一夫一妇是道德上不可不遵守的制度，贞操是一夫一妇制的生命，道德上的最高要求。与谢野晶子说了一大篇的理由，除却驳斥古代片面的奴隶的贞操以外，不过指着那现代不能节制性欲的病的事实，就下个断语，说与实际生活矛盾。吾如今借着她的话来讲，她说现在所以要的新道德，是在脱去所有虚伪，所有压制，所有不正，所有不幸，实现出最真实，最自由，最正确而且最幸福的生活。试问不节制性欲就算自由正确幸福的

生活么？如果照这样的解说放任情欲是真实，抑止情欲是虚伪，把贞操根本推翻，那有什么可以叫做夫妇？在性欲发动的时候，随便可以找一个对手来消遣罢了。说什么恋爱，这种夫妇是真实还是虚伪呢？故所以要不把贞操看做一种道德，夫妇制度，就不能成立；成立以上，即有贞操的道德。与谢野晶子趣味、信仰、洁癖说，根本的错误，在忘却人有人格。吾可以下一句断语，凡是男女不是人格的结合，在道德上都是罪恶。他们这种议论，名为抬高妇女的地位，其实与从前视妇女为玩具的思想一样，不过这是双方对待的罢了。

第三层，先生文中谓贞操是完全自动的道德，不容有外部的干涉，不需有法律的提倡。贞操是自律的道德，不容有褒扬条例这样的荒谬东西，记者是十分赞同。但是把外部的制裁一概抹杀，却不尽然。据记者的意思，以为像中国这样提倡贞女烈妇，是提倡罪恶，为现今道德意识所断不能容许的。至于法律上消极的制裁，如有夫有妇奸罪，夫妇同居之义务，以及离婚之相当制限等等，却是不能没有的。因为现代的文明社会，虽以个人为本位，但是家庭生活还是占人类生活中的最重要最大的部分。至于那儿童的教养，更不必说是家庭的专职了。故所以家族在今日的社会，依然是个柱石；因此夫妇关系，自然有社会的重要意义，不能看做个人的事实。夫妇关系，既是社会的事实，与社会之安宁幸福，有密切之关系，那外部的制裁，当然是应有的。况且夫妇间有一方破弃贞操即是毁损对手的人格，被害的一方，应有请求法律保护的权利，外部的制裁，更是不可缺的了。不过那制裁只能是消极的对等的而已。

第四层，以上吾所说的，都是限于夫妇间之贞操道德。至于那处女守贞，寡妇再嫁，自然是另一问题。处女守贞是绝对不应有的，寡妇再嫁与男子续娶相对待的。男子既可续娶，寡妇自可再嫁。记者是主张极严格的一夫一妇制，以为续娶再嫁都不应有的。实际道德虽不能如是严格，却也须本着那种精神，加以一种条件的制限。譬如男子续娶，应当以儿童幼小或是家事无人管理等为条件；寡妇再嫁，应当以生活困难或是家庭难处等为条件。但是这都是在自由结婚的前提之下的问题，因为夫妇是一种人格的结合，何等重大，有自由权者结婚时应当各负责任，慎重选择；一旦结合以后，便不能随便动摇；至于那不自由的结婚，责任不在本人，既无爱情，续娶再嫁，自无所谓制限；即如离婚，亦便如是。自由结婚的，不能以爱情转变为理由，不自由结婚的，尽可任意离婚。

第五层，近来有一派主张破坏婚姻制度的人，他们是把男女结合看做一种性欲关系，以为不应当有什么制限。记者连带而及，略说几句。这一派人的主张中，又可分作两种：一是共妻；一是自由恋爱，即是乱婚。共妻和乱婚都是野蛮社会的现象，人类由这两种制度，经几千年进化，才进步到一夫一妇制。如今，要破坏婚姻制，岂不

是复归于野蛮社会么？如说从前是压迫的共妻、乱婚，现在是根据自由意志的制度，二者绝不相同。可是把人当做机械看待，那是绝不能辩护的。这种理由，吾上文已说得多了，现且从略。如今吾再另举几种反对这派的理由：（一）夫妇的平等关系，是人格的平等，待遇的平等，不是男女做同样的事，才算平等。男子专负担经营收入，女子专负担料理消费，正是分业的互助，有什么不平等呢？即便女子在社会上与男子同做一样的职业，分出一部分力量来料理家庭的事，有何不可呢？再进一步。男子也分出一部分力量来共理家事，那就平等之极了，为什么家庭不可以存在呢？况且大家共做一样的事，那是绝对不能有的。人类的欲望，既是分化到形形色色，即便有种种不同的事业。洗衣服的和研究科学的，是不同等的职业；如要这样的平等，除非把人类的劳动，减缩到极简单的衣、食、住三项，把一切文明事业，尽行推翻，试问这可以算得文明社会么？（二）妇女解放，是解放人格，不是解放性欲。性欲应有节制，吾上文已经说过。这两种解放是不能并立的，没却他人的人格来满足自己的性欲，使两方都做性欲的奴隶，可以算是解放么？（三）人是社会生活，可以绝对自由不负什么义务受什么制限么？社会愈文明，个人的义务以及所受的制限愈增加家庭的负担。如何可说是不应当的呢？况且儿童教养，在父母之手与在他人之手，结果绝然不同。如把儿童归公家教养，那效果之好坏，且不必说；把自己应尽的义务，移嫁他人，可是文明社会的道德意识所能容许的么？既说平等，为什么又要一种人来替你们来尽那不愿意的教养儿童的义务呢？（四）人生是不是只有物质的欲望，男女关系只要求满足性欲的呢？据常识的证明，家庭生活，不只是性欲的满足，还有性欲以上种种极重要的精神上的满足。人类如失却家庭生活，便成了极冷酷、极空虚的一个人生，是一班人所不能忍受的。如何可以拿极少数人的偏见，来破坏人类精神生活上万不可缺的家庭制度呢？这是主张共妻主义的大罪恶。（五）共妻主义，表面上说是尊崇妇女，实际上是把妇女看做机械牛马，与古代主张奴隶制的一样。从这名目上便可证明自由恋爱，虽与共妻略异，骨子里贱视妇女，也是一样。如说两方同意性欲关系即随便可以结合，不受何等制限。试问男子同性的性欲关系，也是两方同意，为什么要骂他无人格呢？吾这话并不离奇，如果除别种意义，只存性欲关系，同性的和异性的，同是一样性欲的满足，有什么区别呢？男子同性的，说是无人格，女子异性的，就说可以随便满足性欲，这不是和从前以妇女为玩具一样的见解么？以上吾所说的话，是把他们当一种主张来讨论，至于那班借此解说他的放纵生活的人，那就不在吾的议论之列。不知胡先生的意见如何，敢乞批评。

## （二）拼音文字问题

第二个问题是先生所主张的拼音文字。吾既没有看见有系统的论文，不过在通讯

中约略知道先生的意见。况且吾对于这个问题，知识又异常浅薄，因此不敢随便妄说。但是吾心中却极不赞成。不妨把吾所反对的理由写出来请教。（一）文字不过是传达意思的符号，传声文字是听觉的符号，楔形文字是视觉的符号。人类发表意思，最重要的是语言，而语言全凭声音，那听觉符号之长处，自然可以不必说的了。但是在文化发达以后，便不能声音表示意思，文字传达声音，——这样简单说法。一国中已成的语言文字，不知多少。吾们想求事物的智识，必须先从已知的文字未知的文字，要学那极复杂的语言文字，若只凭听觉的作用，记忆力便把持不住，就不能不借重视觉的作用。因为已成的文字，即便传声，拼法也有一定，学时自当认明字形，这一定拼法的字形，也便兼有视觉符号的性质。故所以在文化已发达的民族，文字不能全凭拼音，总须借重视觉的符号；不然古来传承的许多文字，就有一大半要抛弃了。（二）文字是记录用的，语言是对话用的。记录用的，比较有固定的性质，对话用的，便常常会变动。因此二者断不能常常一致，即使用传声文字的民族，他的言文，又何尝能全然一致。吾且不说他的古代语古文字。即如日常之通用语，其中发音与拼法不能一致的也很多。像英法的文字，就有许多有字无音的字母夹在中间，这并不是本来无音，因为语言发音变了，而文字的拼法未改，才有这种差异。可见在文化已发达的时代，没有纯属听觉符号的文字，总须带着几分视觉符号的性质。这是证明传声文字，也不是纯为拼音。（讲到文学上用的古代语，因为与现代的语言相去很远。简直完全成了视觉的符号。吾从前读了好几本司谷脱（今译为司哥特）（Walter Scott）的小说，记了不少字；拿起一张日报来，连普通的记事，多不能十分了解。这一个例，虽不见得十分确切，也可见得文化发达的民族，不能全是听觉符号的文字。）（三）同一的民族中间，便有各种方言，所用的文字，不过是一种标准的国语，那方言和国语的不同，便成了语言和文字的差异。中国方言各异，文字相同，且不必说。如德国各处人民之语言，英国惠勒斯人、爱尔兰人之与英苏两地人之语言，岂止不尽相同，简直是格格不通。他们用的标准文字，和广东福建人用中国的普通文字差不多。故所以在方言复杂的国家，必定用一种标准的文字，——不问是文是语——才能彼此相通。那种标准的文字，自然须有固能定的字形，不纯用听觉符号的文字的。吾所说的这三种理由，总而言之，不过是说在文化复杂的时代，所用的文字，应当视听两用；若专凭着听觉符号的拼音方法，恐怕不可通行的地方很多。这个论据，是否确当，吾因为对于这个问题知识太浅，不敢自信。至于就中国的情形讲，吾的意见，虽未必尽是，却是自信颇深的，现在且写出来请教。

就中国情形来论拼音文字，《新青年》中有几封通信以及最近五卷五号上吴稚晖先生的《救补中国文字之方法若何》一篇，都是说得很透辟。吾对于他们各自的主张，



异议很多，至关于批难拼音文字一点，意见大致相同。现在将吾所反对的理由，简单分几层讲。（一）中国是文化已发达之国，固有之语言文字极复杂，而且自来习用楔形文字，认字才能识义；若是一旦改成拼音文字，便有无数单语，不能凭音识义。故非先将语言根本改造，使闻音即能知意，这拼音文字是断不能成功的。（二）中国同音异义之字太多，如用拼音文字，势必致互相混同，意义不能区别。先生答复某君的信中，谓一切事物名词，都用两字构成，便可分别清楚。但是两字相连，同音异义的，依然还是不少，况且中国字都是单音，一切事物名词大部分闻音不能知意。如果新造的名词，全用拼音拼成，那就有许多名词，除了创造者以外，没有他人可以懂得的了。（三）中国人所用的语言，差不多全是方言；所谓普通话，乃是交通便利后，杂凑成的。组织既是杂乱无章，读音又都带着土音，简单的日常谈话，彼此尚可勉强懂得，到了意思略为复杂的时候，说者、听者都有格格不通之苦。何况一切字眼，都是十人十读，咬着舌头乱沔，全无一定标准。照着中国读音如是杂乱，如何可用拼音文字？近来有许多人提倡读音统一，规定出几种标准的读音。这是一件极可喜的事，但是前途还很辽远。非等到教育普及以后，标准的读音成了公用的国语的时候，讲不到拼音文字能否应用这个问题。（四）中国向来政治学术以及交换思想传达意见等等，都是只用文言，不用说话。因此文言和俗语的差异，相去竟有霄壤之隔。那俗语也就不能发达成了极简陋的一种东西。除了日常琐事以外，一切意思高深的事理，都非俗语所能表现。自从欧美文化输入以来，演说讲演的风气，异常发达；俗语的势力，也渐渐增加，与从前果然大不相同。但是日子太短，言语上的变化，功效尚未大著。讲演的时候，大都借文言来补助俗语的不足，遇着略为艰深的意义，文言俗语，夹在一起，依然说者是说一个不清，听者是苦于了解。即便读音清楚，略为生疏的字眼，也非说明字形笔画，不能令他人通晓。公开的讲演，不消说不借助黑板的力量，说话的一大部分，听者不能懂得，乃至同乡同里的朋友闲谈，也有许多字眼，须求助于笔谈的。故所以中国今日的要务，全在改造适用的言语，不知要经多少的时候，多少的力量，才有成效可言，离着讲拼音文字正远咧。（五）有人说读音语法不规则，在个个单字，尽有这许多困难；若是联缀起来，前后的意义，互相贯穿，便容易明白。言语的了解，全靠意义贯串，这个理由，吾也承认。可是像中国读音语法这样杂乱，品辞之位置，组织之顺序，全都没有规则，在简单的意思，虽也可以因着前后联缀的意义，明白了解，倘若遇着复杂的意思，过长的谈话，依然是一片模糊，不能通晓。况且中国人习用楔形文字，因字识义，那听觉便不十分发达。现在如用拼音文字，作一篇文章，个个都是声音的符号，那声音又是意义不能一致的，试问习用楔形文字的中国人，读起来难不难呢？如今各处教会果然有用罗马字拼切土音著译书籍，教不识字的中国人读，



(吾曾见过一部罗马字拼切宁波土语的《新约》。)也颇见功效。但是中国的语言本身上有吾上文所说的种种困难,拼音文字虽未必绝对不可用,应用的范围,也很有限,而且用起来还是削足适履,异常不便,如何可把它当做汉字的代用物呢?(六)既成文字,也能不全靠声音,字形也须一定。中国要用拼音文字,除去种种困难以外,又当创造定形的拼法,才能成一种公用的文字。那记忆笔画之劳,变成记忆字母之劳;其中有无数的字眼,又不是日常习用的,记忆的时候,字目和笔画,同是一样困难;故所以劳力上的负担,并没有减轻多少。(七)欧美的拼音文字,尚有几种特点,为吾们中国所不能学的。简单说,如一语数音和语尾变化,为拼音文字中所万不可缺的要素。中国的语言,却都相反,一字一音,拼起来意思如何能正确,若联缀数字成一语,那便所有用语,都须改造,所造新语,除创造者以外,非习学不能认识,费这样大气力用在这个地方,倒不如采用他国的言语方便多呢。至于语尾变化,尤其重要时候状态等等,都借此表现,中国一字一义,如用拼音,一定成一种极拉杂的文字。念起一句来,果成意思,分开来,个个都无确切的意义。这是中国采用拼音文字不能拿欧美来比较的最强理由。

以上吾所说的话,虽是随便写的,却都是日常经验的事实。主张拼音文字的,应当切实研究,断不能轻轻看过。至于注音字母,可用与否,那是另一问题。据吾的意思,以为中国文字,音义不一致,读音不统一,正可借重,这注音字母补助矫正;就像日本文一样,汉字傍边注着字母,也无不可通行之处。若有人说二者并用累赘繁重的,这是久用楔形文字的民族,无可奈何的事实,要避也不能避的。请看日本,因为采用汉字的结果,虽有假名,也只能做注音及语尾等补助之用。近十余年有人主张废止汉语;用罗马字的拼音方法,研究了许久,却始终不能实现,依然还是用那极累赘的二重文字。这就是因为用惯汉语,文字的意义,全靠字形表现。若改用拼音不只是同音异义的字,无从区别,这中间便有许多字要无人认识的了。日本人既非至愚,如何不知减轻负担,还要使用那极累赘的汉字,岂不是一种无可奈何的事实呢?故所以中国用字母注音,虽是多一层累赘,但就汉字改良,也只有这个最好的方法了。

近来有人主张用爱斯波兰脱以代汉字的,吾更反对。《新青年》上陶孟和、朱有昀等诸先生已经驳得异常透关,吾是语语赞同。最透彻的,就在爱斯波兰脱是私造的符号,不是人类公用的语言这几句。本来语言是人类表现情感交换思想用的器具,由必要上渐渐发达来的,那过去的死语和私造的符号,都是一样的不适实用,如何可做人类的通用语呢?吴稚晖先生说有小人为和大人区的区别;小人为是积聚成功的,大人区是一时成功的,只在力量大小,不问时候久暂。这种说法,自然很有道理,不过也要看事物的性质,若是一个机械的东西,当然力量小,成功的时候要长,力量大,成

功的时候就短。在有机的东西，却不能如是简单。动物植物的生长，尽你用什么大力量，也不能把它好几时所需要的营养物，一顿注射完了，叫它立刻长大；即如改良它的种族，仍须由它的自然径路用术，也不能用人工方法来直接改造。语言虽不能和殖生长成来比较，因为是表现情感交换思想的东西，也是一种有机的东西，大人为的力量尽管大，好不过促进得快些，却不能立刻就制造成功。不然，欧美人何以能制造节省劳力种种机械，就不能制造出公用语来代这种种的复杂国语呢？故所以世界语在理想上，尽可存在，它日也必有实现这一天，可是必定从现代语渐渐进步成功的。如种种的世界运动，国际联合，都是促进世界成功的原因，却不是几个凭空可以制造成功的。现在要把爱斯泼兰脱当作世界语，真是根本错误。研究它原无不可以，若要把它来代汉语强人学习，那是人力万能的专制谬想，吾是大反对而特反对的。至于将来的世界语是一种什么语言，现在谁也不能预断。如果吾们希望这世界语早日出现，应当努力在世界运动，文化融合上尽力。况且中国文化幼稚，大当突飞地输入世界文化，才有别的可讲。抛了现在的重要任务，去讲世界语，那不是和玩古董的一样，同是无用，有什么益处呢？

此外与这个问题有关系的，就是采用一种外国语来代替汉语的问题。这种主张，是万万做不到的。从前吾批评钱玄同先生的时候，已经说过的了。（钱玄同先生的主张，论据实在浅薄。轻轻几笔，便抹杀一切，不是讨论真理的方法。但是他的主张，确是始终一贯，面目真实。从前吾因为没有十分看过他的文章，未免动了一点感情，所说的话很有过分之处，愿为道歉。）但是这个问题从目的上讲，果然是一件做不到的事，从教育上讲，却是一个研究的问题。他们主张要选择一种外国语，在教育上作第二国语教授。据吾的意思，以为要分别的讲，才能实行。凡大学专门的学生，现在的时代，应当通三国的外国语，即便一时不能做到，也当通两国的语言，至少有一种能说能写能看书。如今应当研究的，就是教授的方法。在大学专门的学生，因为要看高深的书籍，自然应当多读文学书；可是古典派理想派的著作，与现代人的语言文化思想情感，悬隔的地方很多，宁可少读，应当多读与现代文有关系的著作，才能算是有用的智识。吾从前读了好几本司俗脱（今译为司哥特）的小说，连一张英文报都不能通读，这是外国语教授上应当注意的一件事。吾以为除了英文学专门学生以外，如果能读英国近人的著作，知道他现代的文化，读不读索士比亚（今译为沙士比亚）的书，简直没有什么关系；其他的外国语，也是如此。其次为中学校。现今中国教育不发达，中学差不多是大学专门的预备性质，这是竭力改良，成为独立的性质的最要紧的，就是所授学科，都要是现代合用的知识。如今是世界关系密切的时代，那外国语应当是极重要的了，在中学校作为第二国语，原无不可，不过教授法应当十分注意。从前中

国学生用的英文读本，大致不过《华英进阶》《国学文篇》几种，其中内容不外故事、传说、寓言以及文学上的节本等等，这是从前英国人教本国儿童或是印度儿童的教本，中国人读了，有多大的用处呢？即便现在中国人自编的读本，内容也差不多如是，不过加上些中国故事而已。这种读本都是劳多用少的。依吾的意思，应当编纂现代事物智识的读本，所选择的材料，都要以现代的为限。语语都可以合用。中学毕业，都要能知道现代的制度事务，能作现代的文，能看现代的著作，至少也要能将外国报自由通览，那才可以算得学外国语。像那故事寓言，果然无甚用处。即如古典派与理想派的名家著作，徒劳学生的头脑，读了连日常习见的事物都不会知道的。至于小学校，那就要费研究的了。小学不是中学的预备，入学儿童在求生活上有用的知识，不是把它当做进求高深知识的阶梯。况且仅有四年的时候，儿童头脑幼稚，能学多少外国语呢？如果教了些半通不通的外国语，反把生活上有用的智识耽误了，这和读四书五经一样，徒苦学生，毕业后一无用处，制造无数废物罢了。主张小学多读外国语的，以为儿童时代读了外国语，将来容易求学问，且不必说儿童的生理上心理上能行不能行，也是一个书痴的见解。试问儿童的最大多数，还不是谋生困难，这几年国民学校，尚要用强迫方法，如何说得上求学问呢？这种贵族的教育，非把社会组织根本改变，使人人都有受高深教育的机会以后，绝对的是有害无益。然而小学可否读外国语呢？依吾的意思，在国民小学的末一年，可教些拼法，以及极简单的日常会话，单字成语都不能过二三百，并且都要日习常见的事物。高等小学虽可增加分量，却也要限于日用的会话，不必读书。因为现在是世界交通的时代，无论何种职业，都有和外国人接触之处。学些拼法也有用处，能懂得几句会话，自然更有用处，将来用着的机会也很多，当然易于记忆，不致学了无用。如果有贫苦而愿上进的，有了这一点实用外国语的基础，现在自修上也有个门径，小学儿童学外国语，如此而已。学问两字，在今日这种不平等的社会，非所语于小学儿童的。

吾关于改良国语的问题意见，大致如是。总而言之，吾主张的，就是先生所说的国语文学、文学国语这一点，此外别种方法吾都视为毫无实益，不可轻易附和。至于改良国语的方法，简单说（一）采用文言中一部分的字眼、成语。（二）采用外国语的组织法。（三）创造新字眼或借用外国语。讲到入手方法，第一步应当多用白话著作作文，创造一种模范，第二步就当在讲演上应用新国语，第三步普及于教育使全国人都能用新国语来说话作文。吾的意见如是，先生以为如何。

### （三）革新家态度问题

第三个问题，就是吾们做这革新事业的态度。前次吾答傅斯年信中，曾略略说了

几句，又引了壁垒森严武器精良的譬喻。先生信中说兴登堡遇着福煦元帅，尚要一败涂地，问吾如何才能壁垒森严武器精良，以备抵御福煦元帅。本来改革思想与战争不同，如果我们真遇着思想上的福煦元帅，一败涂地，那真是万分之幸，虽败犹荣的了。可是在中国这样思想浑浊的社会，福煦元帅是万万遇不着的，所遇见的都是乌合之众，战了许久，还是不知所为何事的人。我们与这种人争战，要不是万分注意，态度诚实，用极精确的论法来做武器，战败虽未必会有，只恐怕混战一顿，白费气力，得一个毫无影响的结果。况且中国人有个极大的恶习，人人都是自以为是，从来不肯服善的。遇着有辩论的时候，不是各说各的，即便吹毛求疵，找些不相干的枝叶问题，攻击一顿，落后便彼此对骂。把原来所争论的问题论点，都抛在九霄云外，不要说傍观者莫名其妙，即连争论者也不知他所争何在，乃至以真面目来讨论的人，也因为枝叶纷歧，论点不清，辩了许久，依然是一个不得要领而散。从前章行严和汤斐漪两人（在民国二年）辩论宪法问题，开场争的，都是很大的问题。辩论了一两次，便把根本问题丢了，专争些无聊的问题。甲引了个外国制宪史例，乙便说引例错误，于是就这史例上各自引证书籍来争论，笔墨官司，打一个不了，旁人都不知道他们两人所争何事。这两个都很有学问的人，争论的题目又很大，结果还是闹一些枝叶问题，离不了夸学的臭味；中国式的辩论，也就可知道的了。就是吾在民国元年，也曾和李石曾先生辩论过社会主义，辩了好久；他把吾所反对的议论，误为吾所主张，吾也没有把他的论旨论清，各自做了无数的文字，结果是白费笔墨，不得要领而散。这种情形，在中国的辩论，是到处皆然，不过其中有乱骂和瞎辩的一种区别罢了。所以在欧美各国，辩论是真理的产婆，愈辩论真理愈出，而在中国，辩论却是呕气的变相，愈辩论论旨愈不清楚，结局只能以骂人收场。讲到这所以然的缘故，却是极浅薄的一种原因在里头，简单一句话，就是各人的虚荣心作梗。凡是和人辩论，有意识的无意识的都含几分标榜自己的意味，真理却是第二层。所以在辩论的时候，如有人说他的话是错了，或是讥他于某事有所不知，便看做一种奇耻，丢了本文，先要争明这个错不错知不知，方肯罢休。如果两人是一样脾气，自然非闹一个对骂不可。其实一个人如何能尽知天下事，有所知便有所不知，有人说吾不知，真是受益处的地方，有什么耻辱，这个道理，什么人都应当明白。然而中国人，一到辩论的时候，却不是如是想法，都要来夸胜争强，那辩论也就成了一种有害无益的事了。再有一种人是专以挑剔他人的短处来展示自己的能处的，愈把他人说得坏，愈显得自己有知识，那更是恶习中之恶习了。以上吾所说的话，句句是中国今日思想界的真实情形，并没有丝毫过分之处，如果不相信，请把这几年所有各种问题的辩难文字看，除了对骂以外，便是闹些字义以及书籍的引说，没有一个人肯服善，也没有一次论辩肯把论点弄清的。这真是中国人根本难救的

一个病症，不是一件小事，学术政治以及种种社会文化不进步的原因，都是这个毛病在那里作祟。吾们如今要在这种社会中，做改革思想的事业，岂是容易的事，态度如何不要万分的慎重。先生说是要抵御福煦元帅，与吾的意思，却是相反，吾们今日正应当以身作则，矫正旧恶习，开出个讨论真理的基础来，才有改革可言，至于主张上的成败，倒还是个第二层的问题。这一段话吾是泛论的，内中并无所指，先生不可误会。至对于《新青年》杂志，吾尚有几句要批评的话。

《新青年》诸君之文章，吾虽没有尽读，却也看过好几篇；其中为吾所钦佩的很多，现在可不必细说。从前亡友黄远庸对于改造国语文学，改良社会道德，所有主张与诸君差不多。所做的文章，虽也有几篇，因为种种原因，不能投身专做这革新事业。后来反对袁世凯的帝制，决心抛弃一切，愿奉他一身来尽力于这理想的事业，不意被人暗杀，有志未逮，抱恨千古。此外抱这种革新志愿的人，吾朋友中很有，都是常想做这事业的。可都是误于政治活动，从未切实做去，等于没有这志愿一样。在这几年中，就这《新青年》诸君猛力进行，没有好久，居然有许多赞成的反对的，令一般人把诸君所说的话，都成了一个问题的研究。这真是诸君开拓思想界的大功，吾是愿以无限的同情来祝颂诸君的。讲到《新青年》的缺点，有许多人说是骂人太过，吾却不是如此说。在中国这样混浊社会中讲革新，动笔就会骂人，如何可以免得。不过这里头也须有个分别，辩驳人家的议论说几句感情话，原也常有的事，但是专找些轻佻刻薄的话来攻击个人，这是中国自来文人的恶习，主张革新思想的，如何自己反革不了这恶习惯呢？像《新青年》通信栏中常有这种笔墨，令人看了生厌。本来通信一门是将彼此辩论的理由给一般人看的，并不是专与某甲某乙对骂用的，就便骂得很对，将某甲某乙骂一个狗血喷头，与思想界有什么好处呢？难道骂了他一顿，以后这人就不会有这样的主张了么？却反令旁观者生厌，减少议论的价值。吾敢说《新青年》如果没有这几篇刻薄骂人的文章，鼓吹的效果，总要比今天大一倍。吾是敬爱《新青年》的人，很望以后删除这种无谓的笔墨，并希望刘半农先生也少说这种毫无意思的作揖主义。

但是吾的意思，却不是因为旧思想已倒，少去骂它；正因为旧思想势力太大，更不可不十分注意。骂人是骂不出好结果的，大可不必。吾从前在袁世凯时代，做了一篇反对礼教的文章，受了无穷的逼迫，几致北京不能安身。后来中华书局的范静生先生告诉吾，他接了无数反对吾的投函，其中只有三四封是赞成的，却都是外国人。吾是尝过这味道的，决不信中国的旧思想已倒的话。如今我们发议论，仿佛很能自由，这是因为欧战初了，一般人莫名其妙，为这世界潮流四字蒙住了，才敢怒而不敢言。要是日子久了，武人的势力还在，旧思想依然会抬头，要想种种来迫害吾们的。如不

相信，请看看现在在政治上社会上有势力的是怎样的人，便可恍然大悟了。因此吾辈在今日非与旧思想恶战不可，非将它根本推翻，决不能罢手；要与旧思想恶战，那态度越发要慎重，才能博多数的同情而操最后的胜算。

以上吾说的话，都是拉杂写的。其中不确当的地方，必定很多，深望先生指教。

知非白

### 三、周作人答蓝志先书

知非先生：本月十一日贵报答胡适之先生文中，有关于我所译《贞操论》的一节批评。与谢野夫人原论的是非如何，译者原无代为答辩的必要。但若招了误解，却是介绍者应负责任。所以写这一封信，将误解之处，略加辩明。

第一，先生将爱情误解作情欲。先生说：“如果夫妇关系纯是爱情的问题，（中略）彼此都不过借着对手来满足一时的情欲。”又说：“夫妇关系要是纯以爱情为主，（中略）骨子里却不过借着对手满足他的一时情欲。”照上文所说，明明是将爱情当做“盲目的感情作用。”便只是性的官能的牵引，并非我们所承认的恋爱。因为恋爱照德国（Fh Lipps）说，是两性间的官能的道德的兴味，（见所著伦理的根本问题）不单是性的冲动。恋爱的结婚，即是“官能的道德的两性关系，”与先生力说的人格的结合，并无什么不同。所以上文爱情即情欲的意见，不免有点误解。

第二，先生所提倡的贞操，是哪一种意思？先生所说的贞操，是指纯洁（Chastity）呢？还是信实（Fidelity）呢？如指肉体与精神的完全纯洁，便非先将贞操论中所提出的疑问解答不可。如指相互的信实，那是分所当然，可不必说了。但名目却非另定不可。因为贞操二字，习惯上是指肉体的纯洁，为强迫守贞守节的根本，很易误会的。但先生仿佛又说贞操即节制性欲，是否即（Abstinence）？我一时不能了解，先生所说贞操二字的意思，还要请说明才好。

第三，先生将自由恋爱误解作杂交。这个误会，即因第一条而起。先生说：“如果照这样说，放任情欲是真实，抑止情欲是虚伪，把贞操根本推翻，那有什么可以叫做夫妇？”便是将自由恋爱当做“放纵无节制。”“在性欲发动的时候，随便找一个对手来消遣。”我记得从前《民报》说起社会主义，曾有人大加攻击，说社会党人的目的，是在“夺富人之田而有之。”正是一样的误会。口说自由恋爱，实行放任情欲的人，想必世间也多。但我们不能因了他们，便断定说自由恋爱即放任情欲；因为恋爱有官能的道德的两种关系，所以一面是性的牵引，一面是人格的牵引。倘若没却了他人的人格，只求自己的情欲的满足，那便不能算是恋爱，更不是自由恋爱了。

先生批评贞操论的根本的错误，在于“忘却人有人格”。这怕是先生的根本的误

解，却在译者也应负责任。因我只译了这一篇，没有将与谢野夫人所作关于这问题的许多论文译出，致令先生不及参看，下这一个断语。与谢野夫人对于结婚与恋爱的意见，皆以人格为主眼。但读《关于贞操之反省》（我等何夫求么儿力第二九五至三百页），《恋爱与情欲》（爱理性及勇气一六七页），《结婚之现代的意义》（若夫友八六。二至七四页），便极明白。其实此刻略有点知识的人，大抵晓得“人有人格”。与谢野夫人当然不会连这些事也不懂的。以上只是关于贞操论的误解的说明。至于先生本文的论旨，我也不妄参末议了。请将此信附载报末，或加以教言，尤为感激。

八年二月十三日。周作人。

#### 四、蓝志先答周作人书

作人先生：吾答胡适之先生文中有批评与谢野夫人的《贞操论》一段，蒙先生函示误处，极为感谢。吾对于与谢野夫人的著作，前后都未见过，只凭先生所译的一节，轻下断语，至有这种错误，很自抱愧，愿自引咎。

先生等在《新青年》杂志上，所发表对于这个问题的意见，吾也看过几篇。大概都是反对中国旧有的节烈道德，这都是吾所极赞同的。就是胡适之先生的一篇，和吾的意见，大致也很相同。不过他的议论，仅以爱情为主，吾觉得意思有些未尽，才把我的意见写出来和他讨论。至于先生等的意见如何，吾既未曾深知，自然不会针锋相对的了。以后如愿批评吾的意见，请就吾所说的理由论辩，不必管吾对于先生的意见，是否误解，庶几论点可以明了。

先生信中引德国列普士（Th, Lipps）的话，说恋爱是两性间的官能的道德兴味，恋爱结婚是官能的道德的两性关系，又说没却了他人的人格，只求自己的情欲的满足，不能算是恋爱。这和吾的意见相同。但既加入道德的分子，那便不能纯以爱情为主，夫妇关系，不只是全然爱情的问题了。

爱情虽不是全然盲目，却是带着盲目性的，这是极确实的论断；触处都可证明，吾也不必深辩。至于爱情和情欲的界说，如果除却了道德的分子，说虽容易，分辩起来却是很难。吾在答胡适之文中，已经说过一大篇了。如今再举两点来讲。（一）男女相爱，除却情欲关系，也是官能的满足。中国人所谓秀色可餐，怜香惜玉等种种形容词，即便是对手满足自己官能的情爱。进一层说，男女即便超脱了这种官能的情爱，彼此怜惜，依然为着满足自己的感情，乃至种种为对手牺牲的行为，也无非图自己感情上的痛快。这中间只有热情、欲求、满足、痛快等情意作用，没有义务尊敬等道德的动机。如果情爱的热度一旦忽然冷却，那就不管从前如何热烈，如何牺牲，立刻便会彼此嫌恶。这更可证明情爱是为着满足自己的感情的了。故所以除却道德的分子，



性欲的爱，官能的爱和感情的爱，程度上尽有差尽，骨子里却不是都以对手为满足自己的器具么？（二）夫妇关系，如果纯以爱情为主，爱情便是终极的理由；唯一的条件，爱情变更，夫妇关系，立刻可以消灭。那爱情又是一种感情的作用，极容易变化，这夫妇关系岂不是常常可以动摇，彼此随便可以把对手做牺牲么？所以夫妇关系必定有一种道德的制裁，彼此有应守的限制，应负的义务。一方有不品行的事实便是毁损对手的人格，他方可以求请法律社会的救济。即如离婚，也须有生活上道德上的正当理由，不能以情爱为唯一的条件。所谓法律社会的救济，即如同居，扶养，以及不正当的离婚时，一方应负赔偿扶养的责任等等。这都是证明夫妇是爱情以上的人格结合。若是除却了道德的分子，爱情和爱欲很难分清界限。易卜生的《傀儡之家》一篇，岂不是绝好的一个说明么？吾主张严格一夫一妇论，吾所说的贞操，自然合纯洁、信实而言。不过社会的事实，并非全是合理的。那实践道德，便不能如是严格。严格的一夫一妇论，只能算是一种道德的理想。与谢野所提出的问题，吾都一一承认。但是实践道德的贞操，对于纯洁的解说，尽可不必如是严格作终身限于一人的解。凡是人格结合的正式夫妇，不问续娶再嫁，当然看作一样的纯洁。苟合以及不正当的恋爱，即便未嫁的处女，也是不纯洁的。此外如为强暴所污的处女，那是一种可怜牺牲，与纯洁无伤。乃至从前不贞的妇女，改悔以后，能守贞操，依然不失为纯洁。像中国从前严格的解说，在实践道德上本来有许多不可通的地方，却不能因为有不可通的地方，即便把贞操推翻。吾对于肉体的纯洁，是这样的解说，只要把旧说改造一部分，那种矛盾也便可以解决。故所以吾的意见，以为贞操的名目，依然可用。若如守贞守节，那是另有节烈一种特殊的名目。吾对于节烈的意见，在答胡先生的文中，已经说过的了。至于吾所说的节制情欲，就是上文所说的种种，并不是什么禁欲主义，吾的理想也不过是严格的一夫一妇制罢了。（吾也曾犯过不贞操的罪恶，娶过一妾，没有好久就遣归。至今虽是时时良心苦痛，忏悔自己以往的罪恶；但是吾很自信，现在依然纯洁，这是吾自白的实例。）

吾文中对于自由恋爱的引例，因为没有说明白，才致先生发生误会。吾所说的是一种特别的事实，专指现今欧洲男女同栖，不能算为夫妇的而言。这个名称也是他们常用的。据吾所知，俄国最多，德、法也很有，其它便知道了。故所以先生所论驳的话，吾都可以不必辩。况且先生所说的话，和吾的意见，也没有什么大差，吾又何必多一番申说呢？先生末后谓此刻略有点知识的人，大抵晓得人有人格。这话吾却不能赞同。人格的见解是一种人生观，和智识没有必然的关系。西方自来，唯理、唯物两派的哲学思想，都是不认人有人格。如今德国的新理想主义，英国的人本主义，岂不是反抗这两种思想大唱其人格主义呢？现今最普及的思想，就是唯物论，它的是非



短长，且不必说；可是把人当作机械看待，确是大谬。唯欲关系说和共妻主义等等主张，都是从人生机械观上产出来的。这一派的主张在中国也很多，他们的议论文章，吾也常闻常见。故所以吾发生许多的议论，并不是无病而呻，确是有为而发。先生对于现代的种种思潮，恐怕不能以有智识即晓得有人人格一句话，轻轻地包括得尽呢。

以上的意见，是随便写的，很希望先生对于这个问题，能不吝笔墨，常赐教言，讨论出一个真理来，不只是记者一人的感激了。

知非白

## 五、胡适答蓝志先书

知非先生：我不料我那一封短信竟引出先生这一篇洋洋大文。我想许多看报的人一定要感谢我。至于我应该感谢先生，那更不消说得了。来信所论共有三个问题，我也分三节奉答。所答的话，并不是完全反对先生的议论，大概不过是指出先生和我根本相同之处，并指出所有不同之点也不过是由于语言文字上的阻碍，其实都没有什么根本的区别。我近来颇觉得很忙，百忙里偷闲作这篇答书，内中定多不当之处。先生病愈归来的时候，倘有什么意见，请细细指教。

### （一）贞操问题

先生对于这个问题共分五层。第一层的大意是说：

夫妇关系，爱情虽是极重要的分子，却不是唯一的条件。……贞操虽是对待的要求，却并不是以爱情有无为标准，也不能仅看做当事者两个人的自由态度。……因为爱情是盲目而极易变化的，这中间须有一种强迫的制裁力。……爱情之外，尚当有一种道德的制裁。简单说来，就是两方应当尊崇对手的人格。……爱情必须经过道德的洗炼，使感情的爱变为人格的爱，方能算得真爱。……夫妇关系一旦成立以上，非一方破弃道德的制裁，或是生活上有不得已的缘故，这关系断断不能因一时感情的好恶随便可以动摇。贞操即是道德的制裁、人格的义务中应当强迫遵守之一。破弃贞操是道德上一种极大罪恶，并且还毁损对手的人格，绝不可以轻恕的。

这一层的大旨，我是赞成的。我所讲的爱情，并不是先生所说盲目的又极易变化的感情的爱。人格的爱虽不是人人都懂得的，（这话先生也曾说过）但平常人所谓爱情，也未必全是肉欲的爱；这里面大概总含有一些“超于情欲的分子”。如共同生活的感情，名分的观念，儿女的牵系，等等。但是这种种分子，总还要把异性的恋爱做一个中心点。夫妇的关系所以和别的关系（如兄弟姊妹朋友）不同正为有这一点异性的恋爱在的。若没有一种真挚专一的异性恋爱，那么共同生活便成了不可终日的痛苦，名分观念便成了虚伪的招牌，儿女的牵系便也和猪狗的母子关系没有大分别了。我们

现在且不要悬空高谈理想的夫妇关系，且仔细观察最大多数人的实际，夫妇关系究竟是什么样子。我以为我们若从事实上的观察作根据，一定可以得到这个断语。夫妇之间的正当关系应该以异性的恋爱为主要元素；异性的恋爱专注在一个目的，情愿自己制裁性欲的自由，情愿永久和他所专注的目的共同生活，这便是正当的夫妇关系。人格的爱，不是别的，就是这种正当的异性恋爱加上一种自觉心。

我和先生不同的论点，在于先生把“道德的制裁”和“感情的爱”分为两件事，所以说“爱情之外尚当有一种道德的制裁”。我却把“道德的制裁”看做即是正当的，真挚专一的异性恋爱。若在“爱情之外”别寻夫妇间的“道德”别寻“人格的义务”，我觉得是不可能的了。所以我赞成先生说的“夫妇关系一旦成立以后，非一方破弃道德的制裁，（即是我所谓“真一的异性恋爱。”）或是生活上有不得已的缘故，（如寡妇不能生活或鳏夫不能抚养幼小儿女，）这关系断断不能因一时感情的好恶随便可以动摇。我虽然赞成这个结论，却不赞成先生说的“贞操并不是以爱情有无为标准”。因为我所说的“贞操”即是异性恋爱的真挚专一。没有爱情的夫妇关系，都不是正当的夫妇关系，只可说是异性的强迫同居！既不是正当的夫妇，更有什么贞操可说？

先生所说的“尊重人格”固然是我所极赞成的；但是夫妇之间的“人格问题”依我看来，只不过是真一的异性恋爱加上一种自觉心。中国古代所说“夫妇相敬如宾”的“敬”字便含有尊重人格的意味。人格的爱情，自然应该格外尊重贞操。但是人格的观念，根本上研究起来，实在是超于平常人心里的“贞操”观念的范围以外。平常人所谓“贞操”，大概指周作人先生所说的“信实”，我所说的“真一”，和先生所说的“一夫一妇”。但是人格的观念有时不限于此。先生屡用易卜生的《娜拉》为例。即以此戏看来，郝尔茂对于娜拉并不曾违背“贞操的道德”。娜拉弃家出门，并不是为了贞操问题，乃是为了人格问题。这就可见人格问题是超于贞操问题了。

先生又极力攻击自由恋爱和容易的离婚。其实高尚的自由恋爱，并不是上海那班轻薄少年所谓自由恋爱，只是根据于“尊重人格”一个观念。我也曾见过这种自由恋爱的男女，觉得他们真能尊重彼此的人格。这一层周作人先生已说过了，我且不多说。至于容易的离婚，先生也不免有点误解。我从前在《美国的妇人》一篇里（《新青年》五卷三号）曾有一节论美国多离婚案之故道。

……自由结婚的根本观念就是要夫妇相敬相爱，先有精神上的契合，然后可以有形体上的结婚。不料结婚之后，方才发现从前的错误，方才知他们两人绝不能有精神上的爱情；既不能有精神上的爱情，若还依旧同居，不但违背自由结婚的原理，并且必至于堕落各人的人格。所以离婚案之多，未必全由于风俗的败

坏，也未必不由于个人人格的尊贵。

所以离婚的容易，并不是一定就可以表示不尊重人格。这又可见人格的问题超于平常的贞操观念以外了。

先生第二层的意思，已有周作人先生的答书了，我本可以不加入讨论。但是我觉得这一段里面有一个重要观念，是哲学上的一个根本问题，故不得不提出讨论。先生不赞成与谢野夫人把贞操看做一种趣味、信仰、洁癖，不当它是道德。先生是个研究哲学的人，大概知道“道德”本可当做一种信仰，一种趣味，一种洁癖。中国的孔丘也曾两次说“吾未见好德如好色者也”。他又说“知之者不如好之者，好之者不如乐之者”。这种议论很有道理，远胜于康德那种“绝对命令”的道德论。道德教育的最高目的是要人人都能自然行善去恶，“如恶恶臭，如好好色”一般。西洋哲学史上也有许多人把道德观念当做一种美感的。要是人人都能把道德当做一种趣味，一种美感，岂不很好吗？

先生第三层的大意是说我不应该“把外部的制裁一概抹杀。先生所指的乃是法律上消极的制裁，如有夫有妇奸罪”等等。这都是刑事法律的问题，自然不在我所抹杀的“外部干涉”之内，我不消申明了。

先生第四层论续娶和离婚的限制，我也可以不辩。

先生第五层论共妻和自由恋爱。我的原文里并没有提到这两个问题，《新青年》的同人也不曾有提倡这两种问题，本可以不辩。况且周作人先生已有答书提起这一层，我在上文也略提到自由恋爱。我觉得先生对于这两个问题，未免有点“笼统”的攻击，不曾仔细分析主张这种制度的人心理和品格。因此我且把先生反对这种人的理由略加讨论。（一）先生说：“夫妇的平等关系，是人格的平等，待遇的平等，不是男女做同样的事才算平等。”这话固然不错。男女不能做完全同样的事，这是人所共知的。但是有许多事是男女都可以做得到的。古来相传的家庭制度，把许多极繁琐的事看做妇人的天职。有钱的人家固然可以雇人代做，但是中人以下的人家这是做不到的；因此往往有可造就的女子人才竟被家庭事务埋没了，不能有机会发展她的个性的才能。欧美提倡废家庭制度的人，大多数是自食其力的美术家和文人。这一派人所以反对家庭，正因为家庭的负担碍于他们才性的自由发展。还有那避妊的行为，也是为此。先生说他们的流弊可以“把一切文明事业尽行推翻”未免太过了。（二）先生说：“妇女解放是解放人格，不是解放性欲。”学者的提倡共妻制度，（如柏拉图所说）难道是解放性欲吗？还有那种有意识的自由恋爱，据我所见，“都是尊重性欲的制裁”的。无制裁的性欲，不配称恋爱，更不配称自由恋爱。（三）先生论儿童归公家教养一段，理由很

不充足。这种主张从柏拉图以来，大概有三种理由：（甲）公家教养儿童，可用专门好手，功效可以胜过平常私家的教养，因为有无量数的父母都是不配教养子女的；（乙）儿女乃是社会的分子，并不是你我的私产，所以教养儿童并不全是先生所说“自己应尽的义务”；（丙）依分工互助的道理，有些愿意教养儿童的人便去替公家教养儿童，有些不愿意或不配教养儿童的人便去做旁的事业。先生说，“既说平等，为什么又要一种人来替你尽那不愿意教养儿童的义务呢？”他们并不说人人能力才性都平等，（这种平等说是绝对不能成立的；）他们也不要勉强别人做不愿意的事；他们只要各人分工互助，各人做自己愿意做的事。（四）先生又说共妻主义的大罪恶在于“拿极少数人的偏见来破坏人类精神生活上万不可缺的家庭制度。”这话固然有理，但是我们革新家不应该一笔抹杀“极少数人的偏见”，我们应该承认这些极少数人有自由实验他所主张的权利。（五）先生说：“共妻主义实际上是把妇女当做机械牛马。”这话未免冤枉共妻主义的人了。我家中没有近代主张共妻的书，我且引柏拉图的《共和国》中论共妻的一节为证（Republic, 458~459）：

假定你做了（这个理想国的）立法官，既然选出了那些最好的男子，就该选出一些最好的女子，要拣那些最配得上这些男子的，使他们男女同居公共的房子，同在一块用餐。他们都不许有自己的东西；他们同作健身的运动，同在一处养育长大。他们自然会被一种天性的必要（necessity）牵引起来，互相结合。我用“必要”一个字，不太强吗？

（答）不太强。你所谓“必要”自然不是几何学上的必要；这种必要只有有情的男女才知道的。

这种必要对于一般人类的效能比几何学上的必要还大得多咧。

是的。但是这种事的进行需要有秩序。在这个乐国里面，淫乱是该禁止的。

（答）应该如此。

你的主张是要使配偶成为最高洁神圣的，要使这种最有益的配偶成为最高洁神圣的吗？

（答）正是。

这就可见古代的共妻论已不曾把妇女当做机械牛马一样看待。近世个性发展，女权伸张，远胜古代；要是共妻主义把妇女看做机械牛马，还能自成一说吗？至于先生把自由恋爱解作“两方同意性欲关系即随便可以结合，不受何等制限”这也不很公平。世间固然有一种“放纵的异性生活”装上自由恋爱的美名，但是有主义的自由恋爱也

不能一笔抹杀。古今正式主张自由恋爱的人，大概总有一种个性的人生观，决不是主张性欲自由的。最著名的先例是 William Godwin 和 Mary Wollstonecraft 的关系。Godwin 最有名的著作《Political Justice》是主张自由恋爱最早的一部书。他后来遇见那位女界的怪杰 Mary Wollstonecraft，居然实行他们理想中的恋爱生活。Godwin 书中曾说自由恋爱未必就有“乱淫”的危险，因为人类的通性总会趋向一个伴侣，不爱杂交；再加上朋友的交情，自然会把粗鄙的情欲变高尚了。即使让一步，承认自由恋爱容易解散，这也未必一定是最坏的事。论者只该问这一桩离散是有理无理，不该问离散是难是易。最近有一家夫妇不和睦，丈夫对他妻子常用野蛮无理的行为，后来他妻子跑回母家去了，不料母家的人说她是弃妇，瞧不起她，她受不过这种嘲笑，只好含羞忍辱回她夫家去受她丈夫的虐待！这种婚姻可算得不容易离散了，难道比容易解散的自由恋爱更好吗？自由恋爱的离散未必全由于性欲的厌倦，也许是因为人格上有不能再同居的理由。他们既然是人格的结合，——有主张的自由恋爱应该是人格的结合！——如今觉得继续同居有妨碍于彼此的人格，自然可以由两方自由解散了。

以上答先生的第五层，完全是学理的讨论，因为先生提到共妻和自由恋爱两种主张，故我也略说几句。我要正式声明，我并不是主张这两种制度的，不过我是一个研究思想史的人，所以对于无论哪一种学说，总想寻出它的根据理由，我决不肯“笼统”排斥它。

以上答先生的贞操问题论。

（二）拼音文字问题 先生对于这个问题先提出三种普通的反对理由。（一）先生说，“文化发达以后，文字不能全凭拼音，总须借重视觉的符号。不然，古来传承的许多文字就有一大半要抛弃了。”我以为先生的根本误解在于把拼音文字当做一种偏于听觉的文字。其实“拼音文字”是双方的。拼的音是听觉的，拼成的文字是视觉的。中国文字的大病就在他偏于视觉一方面，不能表示字音，我们希望——注意我们现在不希望——将来能有一种拼音的文字，把我们所用的国语拼成字母的语言，使全国的人只消学二三十个字母，便可读书看报。至于“古来传承的文字”尽管依旧保存，丝毫不变，正如西洋人保存埃及的象形字和巴比伦的楔形字一样。（二）先生说“传声文字也不是纯为拼音。”先生又举英法的文字作例。我们须知英法文字所以有无音的字母夹在里面，乃是英法文的大短处；这种缺点是历史的遗传物，偶然不曾淘汰干净，并不是传声文字必须有的。如英文的 know 和 no 同音，那首尾两个无音字母并不是故意装上去作视觉符号的，乃是因为古英文作 knowen，那 K 母和 W 母都有音的，更古的盎格鲁·撒克逊文作 Cnawan，那两个字母也是有音的，后来新英文把这两个字母的音吞没的时候，文字已渐有固定的形式，所以竟不曾把它们除去。现在英美两国的“改良

拼法”的运动，就是要把这些无用的“遗形物”一律除去。这种运动的分会现在遍于各地，我的朋友中也有几位实行这种改良拼法的。如说“I know he has a knife.”，他们拼作“I no he haz a nife”，这可见传声文字应该纯为拼音。又如德文便没有这种无音的字母了；西班牙葡萄牙文更没有了。那几种人造的“世界语”更不消说了。这更可证英法文字有无音的字母不过是偶然的现象，不是传声文字必不可少的。总之我们要不用拼音文字也就罢了，如用拼音文字应该是纯粹的表音符号，不该于表音之外带着无音的表意符号；拼音文字同时又是视觉的符号，因为我们见了这字如何拼合，便知如何发音，又从发音知道如何解说。（三）先生说：“在方言复杂的国家，必定用一种标准的文字，——不论是文是语——才能彼此相通。这种标准的文字，自然需有固定的字形，不能纯用听觉符号的文字。”先生这两句话，我有点不明白。标准文字，我赞成；标准文字需有固定的字形，我也赞成，但是“纯用”机会，就是环境，接触新潮流很听觉符号的文字，难道就没有“固定的字形”吗？即如上文所举的例，Know字改为no字便没有固定的字形了吗？

以上三条是泛论拼音文字。以下先生就中国情形立论，共分七条。

（甲）先生说中国文字有无数单语不能凭音识义。我以为文言中“单语”很多，白话中单语就少了。凡白话中所留存的单语一定是可以独立不会混乱的，如“嫖”字“喝”字之类。

（乙）先生又说“中国同音异义之字太多。”这话我已在答朱经农君的信里说过了。先生又说“两字相连，同音异义的依然还是不少。”这话恐怕未必然罢。先生试举几个“两字相连同音异义的字。”吴稚晖先生曾举“什么”和“石马”“太阳”和“腿痒”这是笑话。“太阳”是名词，“腿痒”是一句话，决不会混的。“什么”是疑问的口气，也不会和“石马”混乱。我曾说过，语言文字不是一个一个的独立分子，乃是无时无地不带着一个上下文的。无论怎样容易混乱的字，连着上下文便不混乱了。譬如一个姓程的人，有人问他贵姓，他说姓程是不够的；人家要问他是禾旁程，还是耳东陈，但是我们说话时，“开一张路程单”的程字，决不会混作“陈年大土膏”的陈字。即如有人问先生的贵姓，先生一定须说“蓝颜色”的蓝或是“青出于蓝”的蓝。但是我们若说“一个大姑娘穿着蓝布衫子，戴着一朵红花”，听的人一定不会误解了。语言文字全是上下文的——这个道理若不明白，决不能讨论拼音文字的问题。即如英文里同音异义的字约有六十几个，这也不算少了。“再加上同字异义的通用字七八千个，可不是等于七八千个同音异义的通用字吗？（如turn一个字可分作四十几种解说！）何以英文不觉得困难呢？这都是因有语言文字全靠上下文的作用，所以不觉得困难了。

先生又说，“如果新造名词全用拼音拼成，那就有许多名词，除了创造者以外，没

有他人可以懂得的了。”这一层自然是大困难，但是这种困难是各国文字所同有的。无论在哪一国，新造的名词必须下详细的说明，方才可使人懂得；又须有许久的传播，方才可使它流传于世。即如英文“知识论”是 Epistemology，语源出于希腊文，平常的英国人有几个人能懂得？

有一天，一个美国大学的一年生去看一个四年级的朋友，他的朋友说这个学期最难弄的就是蒋生教授的 Epistemology 一科。那一年生摆出很聪明的样子，说道：“这不是学写信的功课吗？Epistemology 的上半截有点像 Epistle（信札），故他猜错了。那有什么烦难呢？”

（丙）先生说中国方言的困难，我是很赞成的。先生说，“非等到教育普及以后，标准的音读成了公用的国语的时候，讲不到拼音文字能否应用的问题。”我们并不是要现在改拼音文字。我不过说“中国将来应该有拼音的文字，但是……必须先用白话文字来代文言的文字；然后把白话的文字变成拼音的文字。”（《新青年》四卷三五七页。）又说，“保存白话，用拼音代汉字，是将来总该办到的，此时决不能做到。但此种主张根本上尽可成立。”（五卷一六六页。）陈独秀先生也是如此主张。（四卷三五六页）钱玄同先生更不赞成用罗马字拼汉文。（四卷三五二至三五三页。）我上文同先生讨论的话，不过是要辩明“这种主张根本上尽可成立”一句话。

（丁）先生又说中国俗话不发达，所以离着讲拼音文字正远咧。这话我也极赞成。我们现在的要务，正如先生所说，“全在改造适用的言语。”

（戊）、（己）、（庚）三条的大旨我已在上文各条讨论过了，可以不再提出。但是先生屡次说中国文字“一字一音”、“一字一义”、“个个单字”等等话我颇不以为然。形式上，中国的字一个一个的方块，其实很少一个一个的单字。即用上文（丁）条第一句话作一个例：“先生又说中国俗话不发达，”这十一个字其实只是“先生”“又”“说”“中国”“俗话”“不”“发达”七个字。这一层也是讨论拼音文字的人所不可不注意的。

此外先生又谈到注音字母，Esperanto，采用外国文来代汉文，如何教授第一种外国语等等问题，所说的我都很赞成，可以不辩论了。先生论教授中学的外国语一段，我格外赞成。

先生的结论归到我所主张的“国语的文学，文学的国语”两句话。还有六条施行细则，我都赞成，也可以不讨论了。以上答先生来信的第二个问题。

（三）革新家的态度问题。先生对于这个问题的议论，句句都是从自己经验上来的，所以说得十分恳切，我们读了很感激先生的好意。先生说：“我们今日正应当以身作则，矫正旧恶习，（就是把自己的虚荣心看做第一层，真理反在第二层的恶习）开出

个讨论真理的基础来，才有改革可言。至于主张上的成败，倒还是第二层的问题。”这真是我们自命为革新家的人所应该遵守的态度。我对于这个态度问题，也曾一次宣言，现在且把这段宣言抄在下面，做我这篇答书的结束：

人类的见解有个先后迟早的区别。我们深信是“天经地义”了，旁人还不信这是“天经地义”。我们有我们的“天经地义”，他们有他们的“天经地义”。舆论家的手段，全在用明白的文字，充足的理由，诚恳的精神，要使那些反对我们的人不能不取消他们的“天经地义”来信仰我们的“天经地义”。所以我们将来的政策，主张尽管趋于极端，议论定须平心静气。（五卷八三页）

中华民国八年三月二十三夜 胡适敬复。



## 通 信

### 梁巨川先生的自杀

仲甫先生：

方才收到《新青年》六卷一号，看见你同陶孟和先生论我父亲自杀的事各一篇，我很感谢。为什么呢？因为凡是一件惹人注目的事，社会上对于它一定有许多思量感慨。当这用思与感的时候，必不可无一种明确的议论来指导他们到一条正确的路上去，免得流于错误而不自觉。所以我很感谢你们作这种明确的议论。我今天写这信有两个意思：一个是我读孟和的论断似乎还欠明晰，要有所申论。一个是凡人的精神状况差不多都与他的思想有关系，要众人留意。

可惜孟和先生不在此地，我不及同他商量他所说的话。他那话里边有点不清楚，同矛盾。比方他说：“自杀是否合乎道德，要视社会态度的向背为转移。”分析起来应该是：自杀也合乎道德，当社会态度向他的时候；自杀也不合乎道德，当社会态度背他的时候。但是他自己的结论却正与开口时的叙论相谬，他的结论是：自杀无所谓合乎道德与否，及不能以社会态度所向，即为自杀合乎道德之证。（请参看陶君原文）这想是开口两句欠酌，不成问题。我所说的不清楚同矛盾还是指结论而言。

他何以说：“自杀无所谓合乎道德与否呢？”因为“自杀纯然是个人行为，不能下伦理的判断”。这话很可疑，试反问如下：

一、自杀都是个人行为么？二、怎么样的行为叫个人行为呀？

三、个人行为就没有伦理的判断么？四、伦理的判断怎样下呀？

这四问在原文前后都无多解答可寻，却另有一个断案似乎与这结论矛盾的：“这种合乎方式的行为并不是无道德之可言，实在是极不道德的。”（合乎方式指以殉节为道德的型）我现在因他的意向差不多同我一个意向，我且自己把疑问解说几句，以求这意向的明晰。这个意向是什么意向呢？不过是反对以自杀为道德为名誉，反对以自杀为有罪，尤其反对名教、礼教强人自杀的办法而认为不道德。不出本心而求合礼教的自杀也是不道德。

应先解第二问：怎样行为叫个人行为呢？我以为只有这行为的直接动机同他的直接结果都在这个人自己身上才能叫个人行为。假使直接动机在旁人或公众，或直接结果在旁人或公众，不能算是个人行为了。因此第一问：所有的自杀都是个人行为么？只能说有的自杀是个人行为，有的不是。自杀的直接结果虽都是在自己（即生命之断绝），直接动机却颇有因为别人的。我记得某部子书上说：晏子罢相，他的一个朋友就自杀于景公之前以明晏子之贤，而报其恩义。又如那一年日本海军军舰全舰自沉之类，那自杀的人心目中的问题都不在自己，我以为都不能看作个人行为。此处彼此见解已有出入。第四问第三问更是各自在伦理学上所秉思想不同。第四问伦理的判断应当怎样下？我向来反对就结果上下判断的，但亦非就是主张动机的。我觉得有一种东西，我叫它“道德的素质”，具这道德的素质的人便是有道德的人。具这道德的素质的行为便是合乎道德的行为。反之，缺乏这种素质就是不道德的人或不道德的行为。但无绝对缺乏者耳。在各时代，各地方，各社会，各人，他所谓道德都不会同，而成就那道德的却全都是此物，并非别物。就是清楚明白的智慧，积极健强的意志，丰富真挚的情感。我就从这素质的分量上下判断。因此我答第三问个人行为不能下伦理的判断么？不然，个人行为也要有伦理的判断。孟和先生似乎谓个人范围内就没伦理的问题。所以说“自杀纯然是个人的行为不能下伦理的判断褒贬这个行为的”，我不如此。如此说法恐怕于下边两问都不好回答：

即如仲甫先生的文中五个感想，那第一，第二，第三，第四对于我父亲自杀的行为，都不算批判么？那些批判都是不能下的么？还是那些批判应当不属伦理的观察，别在伦理以外的一个范围么？

又如孟和先生自己说的，遵循方式的自杀不是无道德之可言，是极不道德。难道遵循方式的自杀不是个人行为么？极不道德的判断是不属伦理判断的么？

故此我觉得他的说话欠分明。用他的说法去解释前边所说的那个意向，不如用我的说法。试为解说道：一自杀不可为道德，因为他的道德的素质没有一定。二自杀不可说有罪，也不能不许他，因为这是他个人的自由，也不可为不道德，因为他的道德的素质没有一定。一二合说，就是自杀无所谓合乎道德与否。三名教强人自杀是不道德，因为考量这种行为的道德素质，所谓情感，所谓意志，所谓智慧都颇缺乏，并且是罪恶，因为他害及别人。四不出本心而求合礼教的自杀是不道德，因为考量这行为缺乏情感，（如果情感丰富真挚就非不出本心了），缺乏健强的意志，（如果健强就不曲从于礼教了）缺乏明白的智慧。（如果智慧明白就不贪慕礼教的名誉而看穿礼教了）一切的不道德不过是道德素质的缺乏，他既如此也就是不道德了。但是却无罪，因为他没加害别人。（附注：有大罪恶的人不一定是大不道德的人，大不道德的人不一定是

大罪恶的人。又道德素质的考量人人都会的，求精却甚难，其说甚长。)

我再说我第二个意思：一个人的精神状况与他的思想有关系，是可留意的一桩事。我前边说的“道德的素质”，其实就是一个人的全副精神。人的行为准乎他的精神，思想是构成行为的一部分，也是行为的一种，自然也有关系了。譬如我们就着一个人的思想，不但可以看见他的智慧如何，并且可以想见其意志之强弱等等，情感之厚薄等等。转过来说，如何之精神大约就要有如何之思想了。故此精神又即是思想的素质，不过那因果之间更难测量而已。大家要注意，思想与知识要分别看，知识是他思想的材料，甚至于还不是他思想的材料。我们常看见，一个人的知识与他的思想竟是两截的，还有那知识阅历很是多量的，但竟找不着他的思想。思想是很可贵的，知识是很不算事的。现在的小学生哪一个不是知古人之所未知，算个什么呢？是一个人到了这种机会都可以有这个知识的。所以我评量一个人的思想的价值，也是考量他思想的素质。就是因为他组成他思想的知识有错误，推证他的不慧而减其思想的价值，也是因为不慧，头脑不清楚而减其价值，不是因为知识错误而减其价值。有时知识虽错误而不算是不智慧的，还不能减他思想的价值。(至于学问家比较学理的长短那又当别论)。所以遇见思想素质缺乏的，就是精神缺乏的，他那思想总无可观，甚至没有思想。遇见精神状况有迁变，他那思想也迁变，精神活泼充裕，思想也跟着新鲜丰美，精神衰老呆滞，思想也跟着固蔽简单。其余可以类推。我为什么说这一篇话呢？我是有见于我父亲的事而说的。我父亲一生总是说别人聪明敏捷，叹自己拙笨才短。大约天才智慧只算平常的，不算过人。但是就着精神全体说，他实在有过人的精神。他那丰富真挚的情感，高强勇往的意志，寻常人再不能及。他有一副过人的精神，自然不能像寻常人没有思想或那无可观的思想。诸君在今日被一般人指而目之为新思想家，哪里知道二十年前我父亲也是受人指而目之为新思想家的呀。那时候人都毁骂郭筠仙（嵩焘）信洋人讲洋务，我父亲同他不相识，独排众论，极以他为然。又常亲近那最老的外交家许静山先生去访问世界大势，讨论什么亲俄亲英的问题。自己在日记上说：“倘我本身不能出洋留学，一定节省出钱来叫我儿子出洋。万事可省，此事不可不办。”大家总该晓得，向来小孩子开蒙念书照规矩是“百家姓”、“千字文”、“四书五经”。我父亲竟不如此，叫那先生拿“地球韵言”来教我。我八岁时候有一位陈先生开了一个“中西小学堂”，便叫我去那里学起 a、b、c、d 来。到现在二十年了，那人人都会背的论语孟子，我不但不会背，还是没有念呢！请看二十年后的今日还在那里压迫着小学生读经，稍为革废之论，大家不容。没有过人的精神能行之于二十年前么？我父亲有兄弟交彭翼仲先生是北京城报界开天辟地的人，创办启蒙画报《京话日报》、《中华报》等等。（启蒙画报上边拿些浅近科学知识讲给人听，排斥迷信，恐怕是北京人与赛先生

(Science) 相遇的第一次呢)。北京人都叫它“洋报”，没人过问。赔累不堪，几次绝望。我父亲典当了钱接济它，前后千余金。在那借钱折子上自己批道：“我们为开化社会就是把这钱赔干净了也甘心。”我父亲又拿鲁国漆室女倚门而叹的故事编了一部新戏叫作《女子爱国》。其事距今有十四五年了，算是北京新戏的开创头一回。戏里边便是把当时认为新思想的同种种改革的主张夹七夹八去灌输给听戏的人。平日言谈举动在一般亲戚朋友看去都有一种生硬新异的感觉，抱一种老大不赞成的意思。当时的事且不再叙，去占《新青年》的篇幅了。然而到了晚年，就是这五六年，除了合于从前自己主张的外，自己常很激烈地表示反对新人物新主张。(于政治为尤然)甚至把从前所主张的如申张民权、排斥迷信之类有返回去的倾向。不但我父亲如此，我的父执彭先生本是勇往不过的革新家，那一种破釜沉舟的气概恐怕现在的革新家未必能及，到现在他的思想也是陈旧得很。甚至也有那返回去的倾向。论起来当年的难。我们两家虽都是南方籍贯，因为一连几代做官不曾回南，已经成了北京人。空气是异常腐败的，何以竟能发扬蹈厉去做革新的先锋？到现在的机会，要比起从前那便利何止百倍，反而不能助成他们的新思想，却墨守成规起来，又何故呢？这便是我说的精神状况的关系了。当四十岁时人的精神充裕，那一副过人的精神便显起效用来，于甚少机会中追求出机会，摄取了知识，构成了思想，发动了志气，所以有那一番积极的作为。在那时代便是维新家了。到六十岁时精神安能如昔，知识的摄取力先减了，思想的构成力也退了，所有的思想都是以前的遗留，没有那方兴未艾的创造，而外界的变迁却一日千里起来，于是乎就落后为旧人物了。因为所差的不过是精神的活泼，不过是创造的智慧。所以虽不是现在的新思想家，却还是从前的新思想家，虽没有今人的思想，却不像寻常人的没思想。况且我父亲虽然到了老年，因为有一种旧式道德家的训练，那颜色还是很好，目光极其有神，肌肉不瘠，步履甚健，样样都比我们年轻人还强。精神纵不如昔，还是过人。那神志的清明，志气的刚强，情感的真挚，真所谓老当益壮的了。对于外界政治上社会上种种不好的现象，他如何肯糊涂过去！便本着那所有的思想终日早起宴息的去做事，并且成了这自杀的举动。其间知识上的错误自是有的，然而不算事。假使拿他早年本有的精神遇着现在新学家同等的机会，那思想举动正未知如何呢？因此我又联想到何以这么大的中国，却只有一个《新青年》杂志？可以验国人的精神状况了！诸君所反复说之不已的，不过是很简单的一点意思，何以一般人就大惊小怪起来，又有一般人就觉得趣味无穷起来？想来这般人的思想构成力太缺了！然则这国民的“精神的养成”恐怕是第一大事了。我说精神状况与思想有关系是要留意的一桩事就是这个。

梁漱溟

漱溟先生这封信，讨论他父亲巨川先生自杀的事，使人读了都很感动。他前面说的一段，因陶先生已去欧洲，我们且不讨论。后面一段论“精神状况与思想有关系”一个问题，使我们知道巨川先生精神生活的变迁，使我们对于他老先生不能不发生一种诚恳的敬爱心。这段文章，乃是近来传记中有数的文字。若是将来的孝子贤孙替父母祖宗做传时，都能有这种诚恳的态度，写实的文体，解释的见地，中国文学也许发生一些很有文学价值的传记。

我读这一段时，觉得内中有一节很可给我们少年人和壮年人做一种永久的教训，所以我把它提出来抄在下：

我当四十岁时，人的精神充裕，那一副过人的精神便显起效用来，于甚少的工作中追求出机会，摄取了知识，构成了思想，发动了志气，所以有那一番积极的作为。在那时代便是革新家了。到六十岁时，精神安能如昔？知识的摄取力先减了，思想的构成力也退了，所有的思想都是以前的遗留，没有那方兴未艾的创造，而外界的变迁却一日千里起来，于是乎就落后成为旧人物了。”

我们少年人读了这一段，应该问自己道：“我们到了六七十岁时，还能保存那创造的精神，做那时代的新人物吗？”这个问题还不是根本问题。我们应该进一步，问自己道：“我们该用什么法子方才可使我们的精神到老还是进取创造的呢？我们应该怎么预备做一个白头的新人物呢？”

从这个问题上着想，我觉得漱溟先生对于他父亲平生事实的解释还不免有一点“倒果为因”的地方。他说，“到了六十岁时，精神安能如昔？知识的摄取力先减了，思想的构成力也退了。”这似乎是说因为精神先衰了，所以不能摄取新知识，不能构成新思想。但他下文又说巨川先生老年的精神还是过人，“真所谓老当益壮”。这可见巨川先生致死的原因不在精神先衰，乃在知识思想不能调剂补助他的精神。二十年前的知识思想决不够培养他那二十年后“老当益壮”的旧精神，所以有一种内部的冲突，所以竟致自杀。

我们从这个上面可得一个教训：我们应该早点预备下一些“精神不老丹”，方才可望做一个白头的新人物。这个“精神不老丹”是什么呢？我说是永远可求得新知识新思想的门径，这种门径不外两条：（一）养成一种欢迎新思想的习惯，使新知识新思潮可以源源进来；（二）极力提倡思想自由和言论自由，养成一种自由的空气，布下新思潮的种子；预备我们到了七八十岁时，也还有许多簇新的知识思想可以收获来做我们的精神培养品。

今日的新青年！请看看二十年前的革命家！

胡适

## 鬼相与他心通

记者先生：鄙人前数月，提出鬼相问题。蒙诸先生以科学的眼光解释得很明白，很真切，把我粗疏的思想，简直像下了针砭。私衷感激，真是不可言喻。我本欲直接承认“轻信武断”之名，不欲再为辩白。但前函过于简略，诸先生看了，尚有不明我意，提出许多反问。我也只得再为引申。我原非科学家，对于物理化学，简直是个门外汉。几个名词，是东拉西扯来的，措词也含糊得很，故此弄成十分混乱，令人难明。但我的思想，本是一贯，自己以为还合理的。不过去严密科学的程途还远，现在想完全达到，是有点艰难罢了。我前写那信时，希望太大，偏于主观，故措词多过当。我是研究哲学的人。因为哲学书里，常有这种神通问题，西洋、印度诸宗解释都是糊模影响，混到本体里面，令人不能满意。后来我治生理学和心理学，已把那降神扶乩，种种变态现象明了。但还贖下许多他心通、天眼通问题，此外还有没有方法来解释。这种现象，是多到了不得的，就是自己见闻也不少，故不由人的不信。后来又听见摄鬼影念写两种现象，虽是与前稍有不同，也推定它为一类作用。于是逞其玄想，以为人身总有一种微妙物质，可以作用于体外。又见现时鲁滂的《物质生灭论》，很为流行，就拉拢来作个证据。不料反被他弄糟了，连光的辐射现象，也混到放射里，（黄土恒译鲁滂说是如此的，见《东方》杂志十三卷四五号。我本无此书，以前抄撮得来，是据撮本引入。但我更将声的物质摆动混入，这越糊涂罢了。那放射就全非）Radioactivity 的意义，就作动能之换相解罢了，我的意思初是含糊不过的。以为人身有这微妙作用，不能推定其为哪种，任是物质的分子作用也好，鲁滂的物质消散作用也好，但使人身若能粗集，便会把光线集到干片里而就可生出思想和念写物来了。今除了鲁滂的假说不计外，我的问题实是简单。虽细细分析起来，还有许多枝节问题。（这种问题，我正在研究，暂置不辩。）不能以逻辑来相绳范。然比论是论理学所许的，我这种理想也可以成立在合理之上了。至到鲁滂的假说，我非科学家，原无替他辩护的能力，平时也只作一种合理的信仰。因为考之天文现象，凡星球有生成，也有灭亡。其中阶段可以一一考见，于分光器上，见星为赤色或紫外色，便可推出他的温度和年龄。年轻的仅有水素为主的少数瓦斯，那年老的有死亡的现象。地球也是星球之一，当然也有成坏。又自周期律发现以来，因各元子量多近整数，和族属关系，就有许多人，推想有原始的元素。Wulf 氏因原子量多公差为四，以为放射上脱  $\alpha$  粒子，则减四量  $\alpha$  和 He 同质。故有推 He 为基础元素。水野数之丞氏也，以为元素之进化，当始自 H、He 元始何来，又不能不想到未始。因此话原子有生成死灭，也是一种合理想象。就是 landalt 氏实验十五种物质，其质量变化，虽在百万分以下，（见《学艺》第三卷郑贞文

《原物》) 然究不能谓为绝对的不灭，那鲁滂说，就不能推翻的了。我的理想，本无待鲁滂的说来证明，现在没有人能够证明物质的分子，决不能凝集于体外，我的说便可成立。但如果忽然有人，能够明分子不能凝集，我便可拉拢鲁滂来辩护。说可以凝集的非分子，乃是电子。这是我立论时，预备骑墙的方法，说来岂不可笑。我自问何苦如此呢。就因为我先信了种种神通事情，确是有的。就是经过陈百年先生许多反证，也不能解释我的疑团。我也以为这种情事，作伪的居其大半。(前函之积极是认者，乃一时热烈的态度，我平常对人讲，不是如此的。) 然其中尽有真的。我所搜集的实例，关于鬼相念写，虽然没有一件是亲眼看见，然类似鬼相，即上来所谓他心通之事，是我实验过的。这事是六年最后一日，在澳门所遇。术者为一跛脚跣足的相士，为人看相，只需铜元一枚。能看破人心中的事，如自己年岁，父母妻儿生死年岁，特别气质，财产得失的时期等，熟友也不能的，他却冲口说出，如数家珍。被看者都云十成灵到七八。我是素来不信这等事的，也被他打动，受了他看。足足看了十一二人，都是我所识的。虽然没有逐事统计，但灵到六成，有多没有少，我是敢保的了。这人所取极少，决不是棍骗。生活困难到极点，说了许多苦况，决不是游戏。我是初到澳门的，平时也少人认识，他决不能访查履历。有这种种理由，故我推定他是有神通的。此一事了。还有我的家人，做了几次极灵的梦，都是不能假的。这事知道的人很少，讲来似我说谎。(就是前例那相士纵然未死，但所讲的话如今也不能提出铁证，人都作我说谎呢。故我暂不说了。) 此外科学家报告，我以为可靠的实例。还有许多如爱迭生(今译爱迪生)和汤姆生实验挪威人利思一事，也是他心通。见进步杂志，只是旅中无书，不能一一举出，倘若举出了，诸先生也未必见信，故我索性忍着。待到实验有得，有实验证据时，再来研究。如今就算我的前提，也是假定便了。但我的意思，以为人身有这种微妙作用，本来无奇。生理和心理最辽远。元始时候，原是有的。唯到了今日，心理生理都进化成分业的组织，故这种作用，日渐退缩。然他的本能，依然存在。照遗传学所说，凡一种本性，传到数代之后，个人禀赋，就有多少的差异。催眠术的易感受性，也是如此，这种本性更辽远过催眠术许多，现象自然是极少的了。这段话说来更似荒谬。以关涉我哲学全体，问题太大，现在不能提出，为完全的说明。陈独秀先生说，鬼相既有客观实质，怎么时隐时显。那是误会我说。我既云待凝集才显，那不能凝集，和未曾凝集，自然是不能显的。就是凝集的时候，术者还不需有应如何作用的明了观念。单抱着一种极强烈的希望，便会成功。这征之种种下意识作用自然明白了。这种出乎常理的空阔问题，初提出来，自然有许多疏漏。我前信寄去之后，悔惧到了不得。就是恐自己内力不足，不能够发明。因为这问题，不单是理论，还要许多实证。我既然缺乏精细的科学知识，本该不敢问津。然那些科学家，又因小心过甚，



不肯轻易来研究这新奇事理。我为知识要求的欲望冲动，故此胡乱猜测，不过像盲人摸象罢了。科学家头脑冷静，墙壁森严，我未尝不佩服。唯因其分析过甚，多株守一部，缺综合汇通的能力，（此语陈独秀先生也说过。见哪号杂志，不记得了。）也有令人不满。这种辽远事业，必要先有许多粗疏的人，说个大概，然后可望到达于精细。你道没有陆谟克等辈，怎有达尔文的功业呢？现在我的意思大概算讲完了。对于先生的反诘，不用逐条细辩，也可明得七八。如今我将原文，再看一遍，还有些琐屑的答话，也拉杂写在下面。王抚五先生疑问的。微细作何解。分子我原文意思就作分子解，不作电子解，即奉从物理上分析物质，到至小莫破的。又空气泥土，都有极少数之镭。我是见《东方》杂志《说镭》一篇说的。他更种种推算，说可以补地球热量的缺乏。现在无书在手，不能征引了。陈百年先生疑问的。鬼照和念写，是不是一事？我的意思，以为其中虽还有分别，但原文确认鬼相，是念写的结果，不过文字含混罢了。又直接放射上，漏了“网膜”二字。释透视事之句。透视是“念写”之误，总因前信潦草不检，有了许多过失。又蒙指示，种种反对念写的书籍，我是很感激的。唯现在无法可得，前看《透视卜念写》一书，也是辗转借来的。记得其中对于反对之说，也有许多辩护，现在也不能征引了。又先生讲演《心灵现象论》，笔记我没有见过，顺望指示。算了。这番说话算讲完了。我对于贵志同人，还有许多希望，下次提出别种问题，来再请教罢，莫等。

一九一九、二、二〇

足下所论，趋于思辨的哲学，自难免有幽玄难解之处。然有一弊，就是界限未能分清。物质一元是一事，物质生灭是一事，鬼相念写又是一事。宇宙之根本的真理，总只有一：各科学各方面所研究的，原有彼此会同之处。然我们确切之经验不够，断不能作早期的普遍。Hasty generalisation 兹将我所知道的，略说几句如下。

物质一元。古希腊的哲学家，以地或火或水或风为物之原质，即有物质一元之思想。后来科学的知识增加，这种思想仅有历史的价值了。十九世纪之初布劳司特（今译为布劳斯特）（Proust）见原质之原子量皆为轻之倍数，故以轻为基础的原质，他种原质，皆由轻集合而成。后来化学分析，愈加精密，乃知原质之原子量，不是皆为轻之倍数；一八六〇施达司（Stas）将此说破除。其余之借证，则同类之原质，往往产于一处：如银与铅，硫与磷，钾与锂，镭与铷，皆同产于一处。其最有价值之辩论，则以光分之试验（odectsm）与电子论为凭者，是也。光以以波太动而生，以太之波动，由于极小的物质或为分子（或为分子或为原子或为原子之内部）之摆动。朋孙（Bunsen）研究光分之现象，见气体光分之有定，而推论气体分子中各部之摆动，极有规则。又因光分可为磁力所扰动，有人推论分子中之电子，可为磁力所扰动。又考察星



与火云之光分，见火云之光分，皆在红的一端，（光浪极长）而知其中有轻及地球未有之气体。他星球之光分，则有近于紫的一端者，（光浪较短）而知其中有镁、钙、矽、养、炭等原质。总之，星球愈新者，其中之物质，愈多原子量甚小的原质。星球愈老者，则其中之物质，愈多原子量甚大的原质。所以有人说，当温度极高时，（火云星中之温度约为四万度），物质之原子，皆以受极大能力而析破。然此只能推到温度渐低，原子量甚小的物质，可变成原子量甚大之物质，不能推论到星球可自无而有，复可自有而无也。至因原子量之公差为四，而以轻氦为基础的原质之说，是诚有之。兰姆塞（Ramsay）亦曾说过，但未著为定论。但是这个猜度，是以亚姆司特朗（今译为阿姆斯特朗）（Armstrong）之氦的放射论为根据。亚姆司特朗以镭之放射之光线变成氦，又以氦与淡为同性质之原质。故创成其放射论。曰：淡是个最怪的原质。分子的淡，极其懒惰。原子的淡，极其猛烈。（淡之分子中有二原子）以此较论，氦与淡是同性质的，故氦必为多原的分子。（一分子中不只一原子）若分氦成原子，则极猛烈，如放射体中所储的，是也。由此断言，凡放射体，皆为氦之化合物，当射出氦时，即生放射之现象。以轻氦为基础的原质者，更进一层说，即非放射体，亦为氦之化合物，不过其能力不能发泄而已。然以气体比热之比例计之，已断定氦及其他惰性的气体，即为单原的分子，（一分子中仅有一原子）则此理论已根本打消矣。现在较有充足理由之说，则为罗司佛与苏底氏（Rutherford and Soudy）原子疏解之理论，是也。

物质住灭。持物质生灭说者，必以放射论为科学的根据。但苏底罗司佛已言放射为一罕见的原子的现象，非每原质皆如此的。即以放射体言之，其各级相持之均势永不变，镭之生灭必相等，故物质之总数，仍是不灭的。至于原始之问题，恐非我们有限的意志所可研究的。即电子论而言，原子由于电子，电子为负电子。在正电场中旋动而来。真空之中，何以能自分成正负二电，仍是不能解的。至于凝集物质，足下说无人能否证即可成立，此是借负辨（Negative Argument）为根据，是科学家所最忌的。如以负辨为凭，则宇宙之间，我们要说我们未见之黑星，其多或如明星，有何不可？凡未入意识界者，科学家必断其无，哲学家虽不敢断其无，亦不敢断为必有也。至于新奇现象，是科学家最欢喜研究的，不过所根据之事实，须确切不谬耳。其头脑并不冷静也。

鬼相念写。鬼相念写，与物质生灭之关系，想以人心能凝集物质为根据。依科学的经验言之，原子变换，唯镭及其同类之原质能之，空气泥土人身必无镭，已如上次所言。则此种幻想，在科学上无存在之理由。若云有人能凝集物质，我们不能的人，虽不敢断言人家也必不能。然外界之真状，有公众的意义，如云一人能，一人不能，一人见鬼，一人不见鬼，则不过如欢娱嫌夜短，寂寞恨更长，都是主观的分别罢了。

这不是我能说的。不多赘。

王抚五

来信把足下所怀的思想，又详细说了一番，虚心讨论，很是佩服。足下既自己承认，“去严密科学的程途还远”，“逞其玄想”本来是没有可以讨论的了。足下是“研究哲学的人”，但现在的哲学，也断不是“逞其玄想”所可造成的，一定要以科学为根据，一定要以严密的科学为根据；“逞其玄想”不但是科学所切忌，也不是现在哲学所欢迎的。足下所实验的那个跛脚光足相士，恐怕也不过善于察言观色罢了，未必真有他心通。记者没有看见足下的实验，当然不敢武断，不过这样推想罢了。但足下说：“虽然没有逐事统计”可见足下的实验也并不很精确，不精确的实验，便当不了确实的根据，因为我们的观察，是很容易错误的。足下又说：“这种现象（他心通、天眼通等）是多到了不得的，就是自己见闻也不少，故不由人的不信”，不知道足下对于这种现象怀疑了之后才信，还是没有怀疑过便信了？假使没有怀疑过便信，那是天下最危险的事，我想足下也不至于如此，所以我希望足下再继续怀疑的态度，拿了怀疑的眼光去考究那些神怪的事情；因怀疑与信仰，在学问上比较起来，怀疑是格外有效。还有许多问题，王抚五先生已经答复，我不必多说了。我的《心灵现象论》由京师学务局印行，因为格式略为麻烦。横行用西洋式句读符号，印了半年多，还没有印好。

陈大齐 八年三月十四日

## 男女社交公开

杨潮声

破除男女界域

增进男女人格

我想男女同是人类，除了生理的组织稍有不同外，并没有两样的地方；我们中国人为什么因了这两个字，生出种种的问题呢？照我个人看起来，都是受古人遗传下来的“礼教”两个字的毒。“礼教”原来并不是一件毒物，为什么要叫它毒呢？我们人类在上古的时候，没有什么“礼教”不“礼教”，就没有什么男女问题，自从有了这“礼教”两个字，那么，男女有起界域来了！有起礼防来了！男女的交际秘密起来了！男女的情感，变成不可以对人说的了！因了这种种的缘故，就生出什么“奸淫”、“贞操”、“节操”等等的问题。一个四万万人的中国，几乎变成二万万人的两个中国，这不是一件可笑的事么？我说这几句话，一班自命维持“礼教”的人，定要说这个人真是“荒诞不经”了。但是我有几个问题，要问维持礼教的人，这几个问题，就是我主张男女社交公开的根本问题。

（一）中国的礼防，是哪时候起的？自从有了礼防以后，有没有你们所说的不贞不操奸淫的事？（二）女子是一个人还是一件东西？（三）礼防与道德是一件事，还是两件事？

从第一个问题说起来，礼防自古有的，并且看得极重的；但是比不贞不节还要不道德的事，也自古有的。不但是一般智识浅薄的人有这种事，就是所谓礼教中人，犯的也很多。那么，可见“礼防”并不能防不道德的。所谓“礼防”者，不过是一种假面具，哄哄人的。照我看起来，唯其防得严，一旦抉破起来，更不得了。假使向来男女看得一样，就也不至于有鬼鬼祟祟的秘密行为了。因为男女之交际，是自然的，男女情好也自然的，而礼防是人为的，人为的决不能胜自然。我们不设“礼防”看人类一律平等，那么，交际自然不秘密而公开，情感不滥发而专一！于是人类的真真自由

幸福可享，人格也高尚了。Aristotl 所说，以人类待人，乃肯以人类自居，这句话实在不错。向来我们不以人类待人，所以人也不以人类自待，故礼防的意思要限制男女的自由，其结果反而养成男女不规则的自由，而比较的高尚人格的自由幸福，被它抑制摧残尽了！我所以要主张男女社交公开的理由一。

照第二个问题讲，我想无论如何顽固的人，无论怎样伸张男权的人，对于女子总是看她是人，不是东西。那么，我的立论，就不怕它打破了！女子既也是一个人，人与人交际，为什么不可呢？既认她是人，就该认她有人格，有人格的男，和有人格的女，交际就是人与人交际，无所谓“礼防不礼防”。假使有一件东西，我们看它有益不有益，有害不有害，心理上生出避害就益的观念，是当然的。但是这是人，并不是东西，那么共同交际，也是当然的。

退一步说，因为看得女子重，就尊敬起来，不敢待慢了！因为看得轻，就有玩忽的意思了！再换一句说，因为一样的对待，一样的交际，就不觉得有什么欲念。因为隔绝的严，就生出“穴隙相窥”等的事了！可见欲隔绝男女之界，以养成高尚人格，是一种“南辕北辙”的办法，有害无益。我所以要主张男女社交公开的理由二。我已经把以前两个问题说明了！第三个问题，是不必说的。但是恐怕有人还要看“礼防”就是“道德”。拿我的破除“礼防”当做破坏“道德”，我不能不再说明。“道德”是真的，善的，美的，“礼防”是伪的，虚的；有礼防并不足以致道德，无礼防并不就是不道德，并且可以致道德。所以要守旧道德，也不妨使男女之界域破除，交际公开。至于口说维持礼教而多妻多妾者，劝他不必再说了！所以我要主张男女社交公开的理由三。

我这篇议论才完，友人来说教育部将要筹设女子大学。故前几天（三月中旬）召集中等以上女校长，讨论这件事，结果还没晓得？不过我又有一种感想，以为教育部在这“百孔千疮”的时代，居然想到这一件事，也是行政官的进步，佩服得很。但我以为与其左支右绌，办两个不完全的男大学女大学，还是合起来办一个完全合男女的大学。因为分设女子大学，适与我这篇的主张，根本反对，所以附带说几句，将来怕还要惹起一般教育家讨论咧！

## 中国家庭制度改革谈

夏道漳

人类之在社会，万不能离群独居，故必有种种合群之方法。而家庭者，即吾人最初群处之一步；故其制之良否，影响于社会甚大且巨。我国家庭制之不良，一般人民已多觉其弊害。从前《甲寅》杂志《大中华》杂志亦曾提倡改良，但其鼓吹之方法，不外列举个个之事实，以证明其制度之不良；至其对于其所以不良之故，从未下一有系统的指责；而对于改革之方法，则不过作一表面概括之语，谓应废旧制而采个人家庭主义云云。亦未有细考吾国习俗，提议一种具体的方法，故其意未始不善，而其方法则不免失之肤泛，甚不足贻吾人之望也。兹自经济方面，伦常方面，社会方面，考察吾国家庭制度之适宜于公共福利与否，而贡其所应改革之理由如下，以与我国人一商榷之：

（一）谋国民经济之发达。人类动作之范围，虽千变万化，而其最初之原动力，要不外为满足吾人欲望之一念所驱。换言之，即谋吾人一身之安乐幸福而已。故人之动作，大而为经营一国或全世界事业，小而至谋一身之衣食，无不与自己一身有密切之关系。近世社会观念发达，大部分人民之事业，虽似有排除一己观念，以谋公共福利者，但此种经营公共事业之原因，或则因其间接有利于己；或则因服务此种公共事业，为自己立身之职业；就其所营之事业上观察，虽为公共之性质，而就其所以投身于经营此种事业之故，仍不外为自己之一身耳。故利己一念，实为人类最重要之特性，欲完全打破此种特性，盖甚难也。虽然，人类此种利己观念，亦非绝对有害也；反之，公共利益之实现，有赖此种观念以达其目的者实甚多。征之近世产业之发达，机械之发明，交通之繁盛，土地之改良；苟无此利己一念，以为经营此种事业之中枢，则吾敢信世界今日之文化，必不能达现在之地位。故吾人论文明之进步，国家之繁盛，

方将归功于此利己之念，正不必求排而去之之方也。<sup>①</sup> 今已明此观念，而试观吾国家制度与此观念之关系则何如。我之家庭最重合居，一家之中，父子、祖孙、兄弟、叔侄，共室而居，共炊而食，斯以为最乐；谈分居则群视为不幸。一家所有财产，必属之公共，个人不得私有产物；有之，则群必目为不义。且不独如是，凡一家中有能力较大能谋生活者，则必负赡养全家之责；苟此责任稍有未尽，则指责之言，时有有所闻。于赡养全家费用外，仍有余蓄，则为一家共有之资财，私人不得保有之，此习惯上最合法之举动也。职是之故，此有能力之个人，当资财稍充时，则宁投于个人享乐之消费，而不乐有积蓄。<sup>②</sup> 其在富厚之家，先人遗有资产者，则只求其能共守勿失，已为最上；欲求有将此资财，用之再生产地位，以得充分使用资财之效用者，则几等凤毛麟角。且不独不能如是，而家中苟有一人用费稍多，则他人必起而效尤，以为一同等之费用，彷彿有一种利益均沾的意思。夫人之利己心尽人所同，今则因家庭制度之障碍，使人民不能利用此利己心，以为一有利益于社会之举，促国家经济界之繁盛，文化之进步，乃反给此恶果。故吾国大家庭制度之存在，则一方面增长多数人之依赖心，使社会独立谋生者少；它方面能独立谋生之人，不能充分使用其能力，以经营大事业，利益于社会，而以现有之境况为自足。此吾人欲谋国家经济之发达，不可不于家庭制度之改革，大加注意者也。

（二）维持固有伦常之美德。人类利己心即如上所述，今吾之家庭制度，则必欲违反人民此种心理，以求人人牺牲自己之利益，以为一家之享乐；此在天性忠厚顾全大义之人，对于此尚无间言。苟禀性稍薄者，则对于此种家庭制度之束缚，必不甘受，而时逸出轨道之举：如浪费公财，私置财产，不尽赡养家人之责等类。于是父责子以不孝；兄责弟以不敬；叔责侄以忘恩；弟责兄以不友；家庭诟谇之声，时有所闻。甚者则姑媳妯娌吵闹于内，兄弟叔侄争斗于外，年愈久而争愈深；名虽目为家庭，实则不啻苦海。夫吾国伦常美德，在各国非最堪矜式者乎？乃观社会上无论大家小户，伦常间终有多少遗憾，未能收完满效果，此其故为家庭制度之障碍，已可想见，故欲吾国有伦常美德，能永远完满维持于家庭间，而免除争斗失和之缺陷，非谋家庭制度之改革不可。吾国人乍闻此议论，或有误会，谓吾国固有伦常观念，实道德上之特色；而家庭合居制，正所以表现此种特色者。今一旦改除现制，则伦常美德将破坏无余。

① 近日西方学者，鉴于社会上贫富阶级悬殊过甚，多有倡共产主义者，但经多数学者之研究，以为近代经济之发达，文化之进步，乃缘私有财产制度之存在，苟一旦尚废私有财产制，而行共产制，恐反促社会退化，故未敢承认此主义之能实行（参看 Seligman's Principles of Economics, chapter XXXV 及津村秀松国民经济学原论第三十章）。

② 此指弟兄叔侄共居之家庭而言，若父子之家庭，或尚不至蹈此弊。

殊不知借此种旧家庭制度，以为表现伦常美德之特征，乃违反人类心理之强迫的结合。其弊不独不能维持此种美德，反足为其施行之障碍；且此种伦常道德，非与家庭制有绝对不可分离之关系。吾苟行改革现制，则改革后父子犹是父子，兄弟犹是兄弟，叔侄犹是叔侄，其一种亲睦之风，较之现状，当能更为圆满。故吾固有伦常美德之维持，不在家庭制度之保存，而在家庭制度之改革，

（三）促公共事业之勃兴。夫社会，乃一种进化之有机体，其进化之程度，依组成此社会之分子活动与否为断。社会分子之能力愈活泼者，则社会之进化愈快；否则社会分子苟呈一种偷惰现象，则社会进化之动机，必因之而停滞。譬之人身，组成身体各部之各个细胞，苟俱尽其职责，生息不绝，则人之身体必健全；反是，苟一部或全部细胞，失其生息效用，则此人身必呈一种萎疲现象。盖新陈代谢，愈竞争愈文明者，乃天演之公例也。故近世谋国家社会之兴盛者，无不注意于社会人民之活动能力。吾国社会今日之麻木不仁现象，其原因虽有多端，而家庭制度之不善，实其重要原因之一。何则？吾国因家庭合居制，凡一人谋得之资财，必负赡养全家之责；故通常一家之中，苟有一人经营事业，则他人俱可安坐而食，以免受生活之压迫。除当一人能力不足以维持一家之生活时，他人俱无另谋生业之必要。此在下流劳动社会之人，多系自食其力，受此等敝习尚少；唯中产以上之家庭，则中此弊最深。故社会上有业之人少，而安坐不事之人多。今姑舍其影响于经济方面者不论，而单就社会方面所受之影响以观，则此种不事事之人，因其有所依赖之故，完全失其活动能力，不能完成其为社会一分子之职责；且在社会上与他人接触之机会少，不感公共事业之必要。夫公共事业之兴起，乃因社会繁盛，人事日趋于复杂，为维持多数人利福起见，不得不有种种之设备。今社会活动之分子少，不事之人多，人事简单，公共事业之兴起，殊无必要；其为害一国社会之进化，何可胜言。故就社会方面着眼，吾国旧家庭制度，更有不能不改革者在也。

合以上经济、社会、伦常三方面弊害以观，吾之家庭合居制之急需改革，已属一日难缓。至其与此制连带发生之弊害，如男女不平等，消磨少年独立之意志等类，则尤属更仆难数。夫一国社会而有此不良之特殊制度，其亦为吾国近今社会一大问题矣。然吾国人虽多知其弊，乃溺于旧习，嗤改革之议为迂阔远于事情，其亦足征吾国人因循苟且之陋习矣。

虽然，今欲谈改革方法，亦不可不先就吾国旧习略事研究。昔之谈改革者，每多以为非采西方个人主义、一夫一妻之家庭不可。但吾之家庭合居制，习俗相沿已有数千年之久，今一日提改革之议，不问吾现有家庭组成分子之如何，而一味谓非改为个人家庭不可，亦非适当。故吾人改革之方针，虽以个人家庭为最后之目的，而当此过

渡时代，不可不略就吾旧习斟酌损益之。吾之现行家庭制度，因组成分子之不同，大要不外下之五种：

- (一) 弟兄一人父母存在之家庭，
- (二) 弟兄多人父母存在之家庭，
- (三) 弟兄多人父母已故之家庭，
- (四) 叔侄合居之家庭，
- (五) 祖孙、父子、叔侄、兄弟合居之家庭，

兹就此五种家庭而研究其应行分合之处如下：

第一种之家庭，则为夫妻二人与一子之家庭，人数最少。苟此一子系未成年之人，则固完全为一个人主义之家庭，无所谓改革问题。但其子苟已成年，则当视其家境之贫富，以为分合之标准。苟家资富有，如仍继续合居之制，则上述社会方面增长依赖心、不事事之弊，难免不发生，故以分居为较善。但在家境贫寒，非借个人经营事业不足生存者，则于上述经济方面，社会方面等弊害，必不致发生；其分合与否，应以其父子天伦间，有无缺陷为断。如家庭素称和睦，既无上述经济社会两方面之弊，今欲其改革，采分居主义则反剥夺其固有天伦团聚之快乐；故此种家庭虽不分居，吾人亦无庸反对之也。但父子间倘素有不满意之处，则仍以分居为当。

上述乃父母与一子之家庭，故其分合不妨以家境之贫富，天伦之美满与否为标准。若父母与多子之家庭，则此所谓多子者弟兄相处之间，又添一层关系，其应分合与否，不能再以前标准为断。夫父子乃人之天性，故父虽不慈，子尚不忍有所怨；若弟兄间，则稍有不投，即难免不有齟齬之处；故吾以为弟兄间不独就经济方面，社会方面，即就伦常方面，亦万不可合居。其分之之法，则父母对于成年已婚之子，令其分出独居；未成年之子，仍留与己共居是也。

弟兄之不宜合居，观上节已可了然。故第三种家庭，（即弟兄多人父母已故之家庭）万无再仍合居之理。但未成年之弟，在法律上未成年人仍须特置监护人，不妨仍与其兄共居。

叔侄和居，其弊较之弟兄合居为更甚。何则，私于一己之心，人所共有。叔之爱其侄，必不若其爱子之心。故对于家庭事业之处置，难免不无偏私之处。此等行为，最易肇家庭不睦之根；而叔侄间伦常关系，必常发生种种缺陷。故叔侄之家庭，除侄年轻须叔特别监护者，亦应厉行分居制。

第五种之家庭，乃集合上述四种家庭之分子而组成之最大家庭，其应行分居。观上数条已可知，兹避重复不复赘。

综以上所述可定一改革之标准曰：父子之家庭，则视其家境之贫富，天伦之美满



与否，以为分合。兄弟叔侄之家庭，则无论如何须厉行分居制也。

夫社会一事业之兴革，必借多数人倡导之力，始克有成。上述改革标准，论者见之，或付之一笑。以为吾国家庭制度，乃根据社会习俗；其改革之法，何能如论者之意，随意指挥。且提倡改革，欲社会乐从而实行之，其道亦甚难。是说也，吾亦深认之。但吾所提之改革方法，是不过为吾个人之意所拟之标准耳，而非欲社会将来从事改革家庭，须一一依吾之意，而一成不能变也。至于使改革之实行则在吾人倡导之力，社会习俗，在一方面虽系根深蒂固；非如他物可以随时更变。而在它方面，亦非一成不变之物。一时代有一时代之风尚，今人之习俗，不同于古人，即其明证。至其间转移之迹，则往往顺社会一部分人思想之变迁以为变迁。此一部分人者何？即造成社会中坚之一般学者是也。苟吾国一般学者承认吾家庭制度之不良，认其在经济方面，社会方面，伦常方面，有改革之必要，而提倡之，而鼓吹之；则日积月累，一般人民对于旧家庭之思想，不知不觉间，自可日渐变易，而趋于改革之一途。否则虽明知家庭制之不良，而不事提倡，不事鼓吹，日唯呼改革之难，则终无改革之望也。拿破仑谓法国字典中无“难”之一字，甚望吾国人共铭斯言。

民国七年十一月草于北京大学宿舍

## 什么话

江苏省长公署训令第一千四百一号（教育厅、各道尹转令各校、各县严禁购阅主张悖谬之出版物）

令教育厅长、各道道尹

查教育之道，一方宜适应世界之潮流，一方在保存国家之特性。风纪习惯，文字语言，国性所关，不容妄革。近阅坊间之出版物，间有主张破除旧有伦教，毁裂吾国固有文学，以期改造一新社会者。殊不知社会改良，就教育方法言，为术甚广。若伦教文学，系一国根本问题，苟或废之，是谓无本。极其流弊，社会未必新，人必将陷溺而不知所屈。在著作者思想自由，固非极端主张，亦有研究余地。而青年学子，根植薄弱，骤睹新奇之说，易启淆惑之心，于操行学业前途极有关系。为特训令该厅长、道尹仰即转令省立各学校校长、各县知事转令各校校长，对于主张悖谬之出版物，严禁购阅，以黜邪说而端品学。是为至要。此令。

中华民国八年四月九日

江苏省长 齐耀琳

## 附 录

### 我们应该怎样？

（录少年中国学会会务报告）

陈独秀

我们人类的生活诚然是烦闷的生活。是不是永久烦闷固然不敢断定，今日以前和将来几世纪以内恐怕仍然免不掉烦闷。那醉生梦死生活、自觉力和下等动物相等的人，现在不去论他。一般有自觉智力的人，对这烦闷生活，有二种危险的人生观：

（一）顺世堕落的乐观主义

（二）厌世自杀的悲观主义

抱第一种主义的人，是看透人类种种黑暗的本性，而且觉得决没有改进的希望。抱第二种主义的人，是误在高视人类，以为他生来的善良灵贵和别种动物不同，而眼见的周围事实，却大为失望。这两种人对于人生的观察，都是没有彻底，而且没有勇气；所以不堪烦闷生活的痛苦，便自然发生这两种危险的人生观。

我们若是觉得个人和社会还有继续存在的价值，这两种危险的人生观，有时虽有用处，却不可做社会中个人普遍的唯一信仰。

在生物学上看起来，人类也是一种物。人性黑暗的方面，像贪得，利己，忌妒，争杀等，和别种动物是一样，并不比他们高明。而且有虚伪，欺诈的特长，比别种动物更坏。但是人性光明的方面，像相爱，互助等，也和别种脊椎动物一样，而且比他们更是发达。至于分别及抉择善恶的心灵作用（即道德意识），或者可以说是人类独有的本能。若是人类没有这种先天的本能，那几个圣贤的教训，必然毫无效果。

顺世和厌世主义的两种人，都只见得人类黑暗的一面。没有留心那光明的一面。就是留过心，若是没有努力改造的勇气和自信心，也必定自然而然走到那顺世堕落或厌世自杀的境界。我们要逃出这两种境界，首先对于人性必须有黑暗光明两方面彻底的观察和承认；其次的须要，就是努力改造世界的勇气和自信心。社会中有勇气和自

信心的先知先觉，应该用个人的努力，渐渐减少人性黑暗的方面，渐渐发展人性光明的方面。

我相信这种努力，不但可以唤醒没有生活自觉力的人，并且可以指导一般有自觉力而胆怯的人；叫他们都抛弃那“顺世堕落的乐观主义”和“厌世自杀的悲观主义”，都来跟着努力的人信仰这“爱世努力的改造主义”，和人类种种黑暗奋斗。到了这种“爱世努力的改造主义”成了社会中个人普遍的唯一信仰，这时代的人类，就快脱离烦闷生活的时代不远了。

有一班研究生物进化的人说：生物中的人类，肉体上精神上一方面可说是进化，一方面也可说是堕落。所谓道德的意识，被和一般动物同样的贪残利己心及生活困难逼迫而去，这便是人类堕落以至于来自灭的原因；无论如何努力，恐怕终久达不到改造的目的，也就终久免不掉灭亡的命运。我看这种疑问；诚然是很有价值的疑问；但是这班人也只见得人类黑暗的方面，没有留心那光明的方面。我总相信由我们个人的努力，拿光明的方面去改造那黑暗的方面，不见得是绝对不可能的事。我相信它可能，是有两个证据：

（一）在理论上说起，我们若不能否认相爱，互助，及分别决择善恶的心灵作用也是一种人种的本能，便不能断定没有改造希望。况且我们自己既然发现了自己堕落以至灭亡的原因，这就是人类最可宝贵的心灵作用，这就是人类或者不至灭亡的幸运，这就是我们自己有改造自己的可能性的证据。

（二）在事实上看起来，自从始祖以至现在，我们个人的肉体，精神和社会的组织，都曾经时时努力、时时改造、时时进化，未尝间断。就是那最难改造的道德意识，也没有人能说毫无成绩。拿过去、现在推测将来，何至叫我们绝望呢？至于生活困难，大部分是因为社会组织及经济制度不良，和人类本性上的黑暗无关，更没有不能改造的道理。

现在时代的国际强权，政治的罪恶，私有财产的罪恶，战争的黑暗，阶级的不平（贫富男女贵贱官民尊卑名分等问题，都包含在内），以及种种不近情理不合人类自然生活的法律道德，四面黑暗将我们团团围住；不用说这都是我们本性上黑暗方面和一般动物同样的贪残利己心造成的恶果。有这些恶果，才造成我们现在这样难堪的烦闷生活。不用说这些恶果不是一时造成的，也自然不是一时能够除去的了。但是总可以由个人的努力，奋斗，利用人性上光明的方面，去改造那黑暗的方面；将造成这些恶果的恶因减少，这恶果便自然减少；它减少的程度和迟速，自然以我们努力的强弱为标准了。

我们的烦闷生活，将来可不可以完全脱离，都是个难以解答的疑问。但是由我们

的努力改造，能够比现在逐渐减少，这是可以相信不疑的。若是我们妄想以为上说的国际强权那些恶果一齐除去，我们便完全享受幸福，便完全脱离烦闷生活，这是和中国人起初妄想以为清朝倒了人民便有自由幸福，后来又妄想以为袁世凯倒了人民便有自由幸福，同一谬误。人类本性上，黑暗方面一日不扫除干净，个人的努力改造一日不能休息。一民族不努力改造，一民族必堕落以至灭亡。人类不努力改造，人类必堕落以至灭亡。努力改造纵然不能将人性上黑暗方面和烦闷生活完全扫除，总可以叫他比现在逐渐减少，除此便没有救济堕落以至灭亡的方法。我所以敢说，我们应该把“爱世努力改造主义”当做社会中个人普遍的唯一信仰。

## 第五号

民国八年（1919年）五月出版

# 马克思学说

顾兆熊

### 一、传记

Heinrich Karl Marx 于一八一八年生在特列（Trier）。他的父亲操律师业，是由犹太教改入耶稣教的。马克思在特列的高等学校毕业后，先后在波昂（Bonn）及柏林学法学和哲学。一八四一年他再往波昂，想要充任大学讲师。那个时候他有一个朋友叫包尔（Bruno Bauar）在波昂大学任神学讲师，因为言论有违背政府的意思的地方，便被辞退。马克思眼见这桩事，就明白在普鲁士大学里是决没有他的立足之地了。

这个时候，莱因河流域的急进自由党得了自由党领袖的同意，在廓伦（Koln）地方开办了一种大规模的反对党新闻纸。马克思就是一个重要的著述员。作了许多关于当时议会及法律的文章。一八四二年他移居廓伦，充这新闻纸的总编辑。由此这新闻纸的论调便激烈起来。后来经过政府几次的干涉，到了次年，就被封禁了。

马克思此时决意到那较自由的巴黎去，继续他的事业。到巴黎之后，与别的人共组织了一个“德法年书”。但是第一因为这“德法年书”在德国不易流行，第二因为马氏到了法国之后，研究经济学与法国社会主义的结果，主张社会主义，因此与同事的人意见不合；所以这“德法年书”只出了一期，便停办了。这个时候马克思却得了一个同志名叫昂格思（Engels）所有以后他的著作和鼓吹事业全是与昂格思共同的。这个关系直到马克思死为止。

当时巴黎有一个德文的周刊叫作 Vorwärts，专批评当时德国专制的罪恶，揭破德国假立宪的阴谋。马克思亦在这报里帮助作论说。因此招了德国政府的忌恨，要求法国内阁把马克思逐出法境。法国答应了。马克思便于一八四五年迁居比京比利塞。马克思在比利塞发表了著作两种，叫做：*Misere de laphilosophie, reponsc a la Philosophie*

*de la misere de M. Proudhon* 与 *Disocurs sur la question dulibre Echange*.

一八四八年马克思与昂格思经“共产党同盟会”的委托，拟定了“共产党宣言”。一八四八年“二月革命”起，比利塞人民响应。马克思被捕并且被逐出境。四月，马克思往廓伦。六月，在那里出了一种《斯莱因报》。第二年五月又停版了。编辑的人或是拘捕，或是驱逐出境。这报的生命虽然不及一年之久，马克思却到了刑庭两次。一次因为犯了新闻纸条例。一次因为煽动武力抵抗。但是两次全被宣告无罪。

马氏于是又往巴黎。然而因为六月十三日示威运动的事，为避免长期拘留计，又不得离开法国迁居伦敦。在伦敦地方他发表了以下的著作：《新莱因河报》（政治经济评论），《讨论与政治一览》，《廓伦共产党案索隐》。由一八五二年起，马氏充任 *New York Tribune* 的伦敦通信员。他此时著述，包含许多关于欧洲各国政治经济的论文，都是长期研究的结果，并不是寻常的通信。

一八五八年马氏宣布了他数年时间在丕列颠博物院研究经济学的结果，这就是他的《政治的经济学批评》*Zur Kriie der politischen Okonomie* 的第一册。这第一册刚出了版，他便发明他在述说以下几册的大意的时候，还有些不清楚的地方。于是他又重新更改。到了一八六七年他宣布了他的《资本》的第一卷——《资本的出产法》。他一方面预备《资本》的第二、三卷，一方面仍致力于工人运动。一八六四年“万国工人协会”成立。《协会》的章程和《开会宣言书》，就是马氏所撰的。由是以后，马氏便是“万国工人协会”的领袖。所有以后协会的宣言，都是出于马氏之手。

“万国工人协会”初立的时候，虽然分子复杂，（协会里头有法国的“普鲁东派”德国的“共产派”、英国的“新工会派”）却还可以意见一致。等到一八七一年的巴黎社会党政府推翻之后，“万国工人协会”对外须与各国政府战争，对内须与无政府党分子竞斗。荷京会议，虽然把无政府党战败，却是以后的工人运动形势又变，那“万国工人协会”的形式，已经不适用了。

马氏从此对于鼓吹事业，渐渐舍弃，专从事研究学问。他是一个周详审慎的学者，所以他每研究一个题目，必把一切相关的科学，都涉猎一过。他能读一切罗马系的文，一切日耳曼系的文。此外并习古斯拉夫语、俄罗斯语、斯尔维亚语以研究那些地方的社会情形。可惜他身体渐渐地不健康，不能把这种探讨工夫整理起来。他病终于一八八一年。

马氏的著作颇多。最要紧的几种，上文已经举出。至于那（一）解释马氏经济学的著作，（二）讨论马氏在十九世纪社会运动中所发生之影响的著作，（三）批评马氏的“唯物历史观”的著作，批评马氏的“价值论”的著作，批评马氏之《出产集中论》、《贫乏造成论》、《经济恐慌论》等的著作，都极其宏富，不是此地能全录的。

## 二、唯物的历史观及批评

### 马克思以前的关系学说

“唯物的历史观”是一种科学的历史观察法，是一种空前的社会哲学。这唯物历史观的创造人，便是马克思。

马克思的历史哲学，是受黑格尔（Hegel），费巴赫（Feuerbach）和法国社会主义家的影响的。马克思把黑格尔的哲学作以下的解释：凡在世界上曾实现的，一定可以证明它是势所必然无可逃避的。因为是势所必然无可逃避的，所以也是合于情理无可非难的。然而历史上一切现象，都是与时间的条件相称。若是这种时间的条件变更，那与此条件相称的一切现象，一定消灭。按照黑格尔的哲学说，世界上没有什么经常不变的、没有什么千古不易的，没有绝对的，没有神圣的。宇宙间一切的现象，永远在那里变化。旧者消灭，新者代兴，没有间断的时候。并且变化的趋势，永远是由较低的变为较高的。马克思以为这就是黑格尔哲学革命的性质。黑格尔哲学，自然也有保守的一面。黑格尔哲学说，在某时代之某种见解和某种社会制度，因与那时代的情形符合，所以就应当承认这种见解与这种社会制度是合理。这就是黑格尔哲学的保守的一面。但是马氏却以为黑格尔哲学里这种保守主义是相对的。黑格尔哲学里革命性质是绝对的。所以马氏的根本意见，以为历史是一个永久不停的变化轮机，并且是一个永久不停的进步轮机。黑格尔哲学把历史变化的公例，由那所谓“绝对的理解之自然发展”引出来。马克思却在此处受了费巴赫哲学的影响，说一切理想，全是由人创造。人的历史，并不是被理想所支配的。即使那宗教里头的超于人的神灵也全是人的想像所造成，全是人的本性的影子。人既然是可以于不知不觉间造成那最高尚的宗教，为什么不能造成政治、法律、科学、美术的生活呢？但是人的这种行动，究竟有什么公例没有？这个问题的答案，马氏是从法国历史家与社会主义家得了指导的。那个时候法国历史家如狄丽（Thierry）、祁则（Cuizot）等，都说要了解法国自中古以来的政治史，必要把它当做一个封建制度与平民的决斗看才可。并且由一千八百二十几年以后，做工的人也渐渐地起来与那有特权的阶级开始竞斗，这是有目皆见的事实。因此当时的法国社会主义家，如福烈（Fourier）柏郎（Blanc）等，都把近世史当做一个阶级战争看，当做经济进化看。以上所称的各种材料，原来不相统属。马克思把它结成了一个统系，化成了一个完全的理论。这个统系，这个理论，就是“唯物的历史观。”



## “唯物的历史观”的大意

“唯物的历史观”说凡社会秩序的基础，全在这社会里的“出产”（Production）（日人译作“生产”）和那出产品的交易形式。至于那出产品如何分配于社会内各阶级，这各阶级如何成立，全看社会里出产何物，如何出产，与出产品如何交易而定。所以欲观察人类社会，那最根本、最原始的物件就是经济。一切社会生活的基础只是共同出产。社会里一切变动的最终的原因，须在一时代的经济里寻找。

一国的法律也全看那一国的社会经济而定。社会经济是社会生活的物质，是社会生活的实体。社会经济是基础，法律与政治是这基础上头的建筑。社会经济的特性如有重大的变化，那节制这社会经济的形式，也必须随着转移。

所以社会生活里头有一种规律。这种规律是可以天然科学的方法赢得的。社会经济的现象是一种天然物。他的成立，变化消灭，都是可以天然科学方法探讨的。这社会经济现象的全部就是社会生活的“物质”。这社会经济现象的生存、消灭，就是“物质的运动”。

“唯物的历史观”并不否认“理想”的作用。无论是以前还是将来，人的社会理想，是可以为改变法律改变社会秩序的近因的。但是人对于善恶的想像，决不是在这物质世界以后独立存在的。换一句话说，人对于善恶的想像，决不是另有一个因果行列的。“唯物历史观”的意思以为就历史上的社会变迁细看起来那些理想，并不是社会变迁的最终的原因，乃是一种社会经济的影子。因为有了这种社会经济，所以那些理想才发生出来。

由以上所述的看起来，“唯物的历史观”对于社会中“理想”与“经济”的关系主张下说：

第一层世界里头只有一个单纯的经验。一切事变，都在一个时间行列里演出来。世界里并没有两个时间种类，并没有两个性质不同的因果系。“理想”与“物质”在宇宙之中，是联结在一个因果系里头的。这一层意思是与一切科学的经验相符合的，并没有什么特别的“唯物”性质。“唯物历史观”的“唯物”性质却是由第二层意见里才显明。“唯物历史观”把社会经济与社会经济现象当作社会生活里唯一真实的物件看。此外一切社会的理想期望、想像都是按照一种不可移之公例随着社会经济转移的。由这第二层理论，又引出一个极重要的断案出来：社会理想，既然全是社会经济的影子，不是改革社会制度的最终的原因，所以社会制度的改革，决不能靠着社会理想。社会的改革，必由于阶级战争。这阶级战争，乃是经济现象的结果。

上头已经说过了，“唯物历史观”是一种极有用的史学方法，是一种空前的社会哲

学。马克思在世的时候，那哲学的大思想家时代已经过去了。当时研究社会科学与史学的学者专探讨单独的事实注重零碎的考究。这种研究方法，在天然科学里是可以行之无碍的，因为天然科学的原则和应用的方法早已弄清楚了。至于社会科学，却不能这样做去。社会生活究竟有什么规则的发展？社会生活与天然界的现象究竟有什么关系？这些紧要且根本的问题，都没有讨论透彻。因为没有讨论透彻，所以一切零碎的工夫，都没有原则作准，没有方法可循。正当这个时候，那“唯物历史观”崭然出现。所以“唯物历史观”在社会科学里的大意义，就是指示社会生活的规则。

### “唯物历史观”的应用

“唯物历史观”出现之后，那拿他应用在史学及社会科学的人是非常之多的。初文明、家族、国家、私有财产制度，欧洲中古史，法国革命等等，都拿这唯物历史观去解释它。然而这全是以前历史上的应用。此外还有一个极重要的应用，就是“唯物历史观”在现世及将来社会上的应用。这个应用，便是那所谓“科学的社会主义。”

“科学的社会主义”就是德国式的社会主义。它的社会哲学的根据，就是唯物历史观。它并且自命是“科学的”，因为他说他的论断是采用天然科学方法的。

“科学的社会主义”的意见大略如下：

一、近世的经济，已经渐渐的变成“社会式”的经济了。换一句话说，就是近世的出产，都是循大计划用大规模聚集许多的人组成大经济单位通力合作而举行的。（这大经济单位就是工厂，大段的田地，大商业等）这种大经济单位，范围愈弄愈大，它的数目，却是愈弄愈少。这是现世社会经济的实状。然而现行的法律，却还是由古来沿袭下来的。那个时候（法律成立的时候），工作的人所用的器械，是属于工作人自己的。所以法律也承认工作人作出来的出产品应当归工作人所有。到了近世这法律的经济基础已经变更了。工作人的器械，不是属于他自己了。工作人被佣于人，作出来的出产品，也不归他自己了。换一句话说，现世社会经济的基础是“合力共作的”、“社会式的。”然而现行的法律，却还是自古沿袭下来与古代“独作自享”的经济、“个人式的”经济相称的。这便是现代社会的矛盾，现代社会的冲突。

法律与它的经济基础既是不相称，若是按照“唯物历史观”推论法律一定要退让的，一定要随着经济改变的。所以“科学的社会主义”说“私有财产制度”是基于古时经济的法律，到了现在是太老了，不能存在了。

二、现世的经济制度里头有一个极大的矛盾，这个矛盾就是：一方面在一个经济单位之内有许多的人循着一个大计划通力合作，这是极有纪律的，是很统一的。然而一方面在一个社会之内的各经济单位，却是彼此不相统属，毫无计划、毫无秩序。换

一句话说，每一个经济单位的本身（譬如工厂、大商业等）是有完全的组织的，是中央集权的。但是整个社会里无数的经济单位，却是没有一个意志去支配它，是在无政府状态之下的。

这种经济的矛盾生出许多不良的矛盾。因为社会内的各经济单位，没有一个计划去统一它，各行其是，各谋其利，所以糜费许多人工，糟蹋许多材料。所以由马克思学派的人看起来，现世“无政府的社会出产法”一定归于废除，因为经济发展的趋势不容它了。所谓“废除无政府的社会出产法”这是背面的消极的话，这话的正面就是“出产工具作为公产，建造社会主义的社会制度。”马克思学派的人以为这种趋势是根于天然科学公例的，是不能避免的。

如要批评现代所谓“科学的社会主义”，一定要批评“唯物历史观。”因为“科学的社会主义”是完全以“唯物历史观”为根据的。“科学的社会主义”并不树立一种理想的社会制度，以为改造之标准。“科学的社会主义”是说“出产工具改为公产”是势所必至之天然结果。

### “唯物历史观”的批评

“唯物历史观”在社会科学的重大意义，是我们所承认的。但是它的弱点也很多。

以前批评“唯物历史观”的人，往往用历史的经验去驳它。引了多少历史的事实，去证明“唯物历史观”的错误。这种批评法完全错认了“唯物历史观”的性质了。“唯物历史观，”原来不过是一个研究历史的方法，并不是史事的记述。所以一切历史的事实是不能摇动它的。若要批评“唯物历史观”当批评他的“认识条件”，因为无论创辟科学方法，还是批评科学方法，都要考究他的“认识条件。”

“唯物历史观”所举的“经济”与“出产法”两个名词，究竟是什么物件，这是第一个问题要弄清楚的。“经济”与“出产法”都有“技术”与“社会”的两方面。现在既然是讲“社会科学”并不是讲“工学”，所以“唯物历史观”所说的“经济”一定是指着“社会里头的经济秩序”而言了。他所说的“出产法”一定是“社会的出产法”了。然而一切社会科学的事务，只是人与人间外部关系。这种关系无论在历史的什么时代都是依法律构成的。由此看来所谓经济现象，并不是一个天然物，并不是循着天然科学的公例变化的。经济现象就是许多性质相同的法律关系。所以法律的关系是认识经济现象的条件。

社会经济就是人因充足其欲望而演出之共同动作。这种共同动作，确可以影响于社会秩序（法律）这是“唯物历史观”的卓见无可非难的。但是“社会经济”与“法律”并非如“唯物历史观”所云：“社会经济是基础。法律与政治是这基础上头的建

筑”。社会经济是在法律节制条件之下的。若是去掉节制条件，那社会经济便不存在了。

社会经济与法律的真确关系是这样：在一定的法律秩序之下，有一定的社会生活有一定的社会现象。由这社会现象里头又生出改革法律秩序的意志与运动出来。这种改革的志意与运动如有了效果，就把旧法律秩序推翻。旧法律推翻了，那依着旧法律秩序而演出的旧社会现象也随着不存在了。这时候在新法律秩序之下，便构成新社会现象。

这就是历史中续续不断的循环途径：社会现象促迫社会秩序之改革，社会秩序又造成新社会现象。如是无已时。

“唯物历史观”说将来“社会的冲突”是由现世“社会经济的内部矛盾”而来的。这个经济就在“出生产力”与“社会秩序”之间。“出生产力”是不断的膨涨而沿袭下来的旧秩序，是不能容纳他了。这种社会的矛盾，将来必要自己废除。旧社会秩序，必要崩裂。这是大势所趋无可避免的。

但是他所说的“旧社会秩序必要自己废除”，这“必要”究竟是什么意思呢？马克思自己说这个“必要”是论理的必要。因为社会的冲突是社会体里头的一个“否认”（Negation）。这个“否认”一定要产出另一个“否认”出来。这与黑格尔所说的“人类历史之思辩性质”相称的。

但是马氏以后“唯物历史观”的代表，却不用这种黑格尔的名词了。他们也不说“论理的必要”了。他们只说这个必要是一种天然现象的因果关系。

以上两种意见，都未认清社会科学的认识条件。社会科学里所研究的社会现象，不是别的，乃是在一种秩序之下的共同动作。这种共同动作是有组织的、有纪律的、有志意的。所以“唯物的历史观”所说的“旧社会秩序必要废除”，这“必要”既不是论理的必要，又不是天然现象因果的必要。乃是宗旨的必要。因为社会秩序是方法，社会生活是宗旨。如果社会秩序与社会生活有冲突的时候，它的宗旨全失了。人要达到这个宗旨所以起来改革社会秩序。换一句话说，改革与否并如何改革，这是视人的意志而定的，并不是机械的自动的。

### 三、马克思之经济学说及批评

#### 价值论与盈余价值论

马克思的经济学说与他的唯物历史观是有关系的。所以上节讲唯物历史观的时候，已经把马氏的经济学说，大略说了些。现在却专就这个题目，作较详的讲述。

经济理论里头很烦难的一段就是价值论。并且凡在经济根本问题上有什么主张或对于现世经济制度下什么批评的人，也必要对于价值这一个问题弄个透彻，然后他的理论才有根据。马克思的经济学说也是不外此例的。马氏用黑格尔式的演绎法推论“价值”。他推论的大意说：凡两件货物若是互易，这两件货物一定有什么相同的地方。这相同的地方究竟是什么呢？譬如白面与铁，无论这两件货物互易的比例是怎样，却一定可以若干之白面易得若干之铁。这两件货物形式不同，物理的性质不同，用处不同，他们相同的地方只是都为工作的结果。所以凡货物的价值全视制造这货物所用的“社会上需要的”或“平均的”这工作数量而定。譬如用十二小时社会上需要的工作制成的货物，它的价值，就比用六小时工作制成的货物高一倍。所谓“社会上需要的”就是指“社会上普通的出产条件与平均的技术平均的勤勉”而言。特别的烦难的工作须按寻常工作的几倍计算。

出产的人如要出产。第一，须具备那些必需的出产工具（如机器等）。第二，须具备若干生活品，供他工作时候生活之用；等工作品制出之后，再拿来补偿。然而在现代社会里，只有少数的人占有上称的两件东西（出产工具与屯积的生活品）。这少数以外的人，只有一件货物，这货物就是他们的工作力。他们若要生存，一定要把这工作力卖给资本家。这资本家给他们多少价钱呢？按照马克思的价值公例，一件货物的交换价值寻常总是等于制造这件货物所用的工作。所以工作力的价值，就是等于培养这工作力的工作。换一句话说，工作力的价值，就是制造工人必需生活品的工作。譬如一个工人每日所需的生活品值六小时，他若是每日也工作六小时，便已产出他的生活品的价值了。但是他若把工作力卖给资本家，他每日工作的时间，便要比六小时多了。因此工作力的价值与工作力的利用时间是不相同的。但是资本家购买工作力的时候，也正是希求这个价值的差别。这个价值的差别是工人创造的，却是被资本家攫取了，这就是“盈余价值。”

这个理论，曾经昂格思这样说明：“工人把他的工作力卖给资本家，约定了每日的价钱。做了几小时之后，工人所做的工已经把这价钱补偿了。然约他们的合同，却是让工人多做多少小时凑满一天。工人在这额外钟点里头所做的工的价值，就是盈余价值。资本家毫无劳费，这盈余价值却是全入了他的钱囊了。”所以在资本式的出产法之下，一方面资本家吸取无报酬的工作，一方面工人被人攫夺他的工作结果。

这盈余价值，便是资本家在出产事业内所贪图的。资本家经济行为的动机，只是扩大这盈余价值。所以若要考究资本主义的社会经济里头的公例，只要推究这“贪图盈余价值的心理”可以生出什么结果就是了。

但是资本家所投的资本有两部分：一部分用在工价里头，这是可以产生盈余价值

的。还有一部分投在出产工具里头以后再由出产品里头偿还的，这一部份并未经出产手续有所增益，所以这一部分也可以叫做“不变的资本”；那产生盈余价值的一部分就叫做“变的资本”。

每日工作时间愈长，资本家所得的盈余价值愈多。所以资本家永远要延长工人的工作时间，愈久愈好。工人一面自然是愿欲工作时间短。这是他们两面利害冲突的地方。但是资本家的势力优越，工人是决不能和他对抗的。所以这利害冲突的结果，永远是工人失败，资本家胜利。所以无论何时何地，工人工作的时间，总是无限地延长。等到他们痛苦极了，然后结合起来，用全阶级的势力逼迫国家对于工作时间立一种限制的法律。

扩大盈余价值的第二个方法，就是增多“变的资本”。变的资本多，所雇用的工人也多。雇用的工人多，盈余价值也跟着多了。因为这个原故，资本主义之下的出产永远有膨胀的趋势。

扩大盈余价值的第三个方法是提高工作的“出产能力”。（每时间单位之工作制造出来的出产品之数量叫做“出产能力”）出产能力若是提高，工人的生活费，在一个较短工作时间之内便可以补偿了。譬如工人以前每日须工作六点钟，才能补偿工价的工值。到了现在出产力提高之后，他只须每日工作五点钟已经可以补偿工价的价值了。但是他的工作时间决不因此缩短，所以资本家所得的盈余价值一定是增加了。

### 现代资本式的出产的状况与它变迁的趋势

现代资本式的出产法是渐渐发达的。在手工时代这资本式的出产决难扩大范围。后来技术进步，工厂等大规模的组织出现，以前的小组织，全不能存在了。以前的工徒，经过学习时期，便可自备出产工具独立营业。到了现在，他们只能为人雇佣，若想自立做资本家，那是很不容易的了。

在现代资本制度之下，机器的势力最为重要。因为用了机器，所以小规模工业不能存在，大资本大规模的工业成了一种必要。因为用了机器，所以分工极其精细，腕力变为无用。所以应用机器的结果，遂使工厂雇用那体力柔弱的妇人和发育未完的童子。这种攫夺人力的方法，愈来愈酷。工人道德的、知识的、身体的堕落，是不可以言语形容的。并且机器既把工人的妻子也引到工作场上，他于是把工人工作力的价值分配在他的全家了。工人从前须赡养全家才能生活，所以他的工价是包括他自己和他妻子的生活品的价值。现在他的妻子也做工不需他养活，他的工价一定要低落了。机器还有一个结果，就是一方面引诱许多从前不做工的人也来做工，一方面挤开许多无用的工人使他失业，如是伸缩不断就造成一种“额外的工民队”。这种“额外的工民

队”为饥寒所迫，完全服从资本家的要求。

现代的社会经济组织，把出产工具归私人所有。所以它的首要的弊病，就是全社会的出产力，涣散纷乱，茫无计划。社会里无数的经济单位，各以它估量市情的能力，当做出产的标准。然而它确不能预知市场的货物，究有多少；能销售的数量，究有多少。无数出产的人，当出产的时候，决不知他所制出的货物一定可以卖出否，他的成本一定可以抵偿否。换一句话说，现代的社会出产是无指挥无计划的社会出产，是无政府的社会出产。无数的出产人相互竞赛各竭其力改良他的出产法，为的是超过他的互竞者，所以出产的范围，愈弄愈大。然而市场的销路，却是不能与他相称。因为销路的广狭，不视消费人的欲望而定，乃视消费人的购买力而定。社会上大多数的人的购买力，决不能与那贪利无厌竞赛争逐的出产并驾齐驱。因此社会内出产太骤，不能消费，货物屯积，不能流通；所以经济恐慌、市场停顿乃在不可免之列，并且这经济恐慌要循环往复时时出现的。这便是现代资本式出产必有结果。

以全社会而论，出产事业既然是处于无政府状态之下。以一个经济单位而论，他的组织，却是一天比一天完全；他的计划一天比一天周到。这种完全的组织周到的计划，就是推倒旧日手工业的利器，也就是现代相互竞赛的方法。一个工厂的出产有完全的组织，一个社会的出产却在无政府状态之下，这就是现代社会经济的矛盾。这矛盾的原因，就在一面共同出产，一面却让私人攫取出产的结果。（参观上节内《唯物历史观的应用》）

经过一次经济恐慌，社会里资本薄弱的企业家便被一次淘汰。但是这经济恐慌是循环无已的。不但循环无已，并且一次比一次利害。因为资本家挽救经济恐慌的方法，不外开辟新市场或罗掘旧市场。这种方法不过是预备更大的经济恐慌罢了。经济恐慌既是循环无已，并且逐次加剧；所以资本式的出产法昌盛之后，社会内中级的人（如小企业家、手工等）渐渐地就灭亡了。只有那大企业继长增多，势力一天比一天大。但是无数的大企业，也是相互竞赛的。他们遇见剧烈的经济恐慌，也是不能全都站得住的。所以资本式的出产的趋势，就是只剩下少数的最大的企业可以存在，一切较小的企业全归覆亡；只留下极少数财力极雄厚的资本家操纵社会的出产，社会上大多数的人只是佣工谋活，决无自立的希望。并且他们的困苦艰难，一天比一天沉重。等到他们的境遇坏得够了，他们的人数也多得够了，他们一定就要团结起来，用武力夺取国家的权力。夺得之后，把一切出产工具改为国有，脱离资本家的羁绊，恢复他们的经济自由。这就是现代社会经济制度必有结果，也就是解决现代社会经济的矛盾的唯一方法。这个结果，是循着社会演进的程序自然而至的。

况且资本式的出产法，并不能保持出产家的利益。出产的步骤，忽而急促，忽而



停顿。出产不能均匀，销路往往停顿，金融时有恐慌。再加上大多数的人流为贫乏，反抗的意志与反抗的运动一天烈似一天。于是那资本的出产法，那出产工具作为私有的经济制度，只有颠覆的一途。

以上所述的马克思的经济理论，再简单的总括起来：马克思学说的根据，就是“唯物历史观”与“价值论”（“盈余价值论”）。马氏用这两个基础学说去批评现代资本式的出产法，推论它发展的趋势与将来社会秩序的改革。分别层次说：现代资本式的出产使社会的出产集中在大企业里头，并且使社会的资财与“所得”聚集在少数的人手里，这就是“出产集中论”与“财富聚集论”。现代资本式的出产法，是利用工人的工作力，攫取他们工作的结果；所以使大多数的人贫乏困苦。这是“攫夺论”与“贫乏论”。但是工人既然不免贫困，那企业的人，却也是拼命的角逐，所以出产事业不能安稳，时时发生经济恐慌。再加上大多数贫困无告的人，嗷嗷待哺，图谋反抗。这种情形一定有崩溃的一天，万不能持久的。这就是“经济恐慌论”与“颠覆”论。这种的经济发展把全社会分为有财产与无财产的两个阶级。这无财产的阶级，一面因为共同工作，一面因为觉悟他们的共同利害，于是联络起来在政治上奋斗，争取国家的权力。等取得国家权力之后，再运用这国家权力，实行社会式的出产组织。此时实行社会式的出产组织，并不困难，因为以前的经济发展专向“出产集中”一面走去，已经把这新社会组织预备好了，这就是“阶级竞斗论”与“革命论。”

以上都是述说马克思的经济学说，以下是这学说的批评。

#### 修正派

马克思学说出现之后，惹起各国社会主义家和经济学者的详核的批评。这批评的著作是非常宏富的。经过这种批评，马克思学说的真意义固然显明，他的缺点却也昭著了。就是德国的社会主义家从前本来专以马克思学说为根据的，到了现在，也不全认马氏的学说为不刊之论了。德国社会党如卞斯天（Bernstein），达维德（David）、师培尔（Schippel）都对于马氏学说有驳拒的批评。并且他们这批评是对于马氏学说的基础而发，是对于马氏学说全体而发。他们虽然说，他们只求“修正”马氏的学说，自称“修正学说”（Revisionismus）；却是这种“修正”竟无异把马氏学说的一大部分推翻了。

修正派即全属社会党人，他们的批评自然有特别价值。以下先述他们的批评。

卞斯天是这派的领袖。他对于唯物历史观说：以历史的事实而论，除经济之外，那地方的民族的特性，政治的、宗教的、道德的事实，都在历史的演进上有决大的影响。

凡历史的唯物主义都忽略了一个重要的事实。这事实是什么呢？就是人的历史是



人造的。人都有头脑，这头脑的状态，决不是一件机械的东西，专看经济的境遇而变迁的。唯物历史观一类的思想，总迫人假定人的一切事变志向行为，都是物质的出产情形的影子。然而就事实看起来，人对于经济发展的支配能力却是时时在那里增长。经济的束缚力，一天减杀一天。无论个人还是民族，文明程度高了便可把拂意的经济羁绊渐渐脱离。

马克思的“价值论”与“赢余价值论”不与事实的真象相符，这也是卞斯天所承认的。卞斯天说，马氏这种理论不过一种“纯粹思想的抽象”，马氏的原意，不过举一个理想中的经济社会以明出产事业的原则罢了。至于社会的分配问题，工作结果如何分配方为公允，如何分配便为不公充的问题，决不是仅靠着价值论可以解决的。现代被佣的工人不能取得出产品的全值这是一件事实。但是若专依据这一件事实，便主张社会主义与共产主义，这是不可能的。所以马氏共产主义的要求，也确不是依据这件事实而主张的。他不过认定资本式的出产法必要颠覆，所以才说共产主义的出产是必至的结果罢了。

马氏预测资本式的出产不久必要颠覆。这个预测是根据他的“出产集中论”、“贫乏论”、“经济恐慌论”而成立的。然而这些理论并不与事实相符，这也是修正派所承认的。先就“出产集中”而论，有许多种工业，固然是由小规模的经营变成大规模的工厂，非工厂组织不能存在了；然而此外还有许多工业，经营的规模可大可小的。还有许多制造业，因为种种原因只宜于小经营不宜于大经营的。况且大企业成立之后，往往又唤起许多附属的小企业，这都是看那工艺的特性而异，不可一概而论的；这还是专就工业立论。若是讲到农业，按照各国近几十年的统计看起来，只有与“集中”相反的趋势。大段的田地或是不加多，或是竟减少了。再就社会的财富分配看起来，文明各国里有资财的人和所得丰富的人只有相对的绝对的增多并无减少。马氏的“贫乏论”与“财富聚集论”是不能成立的。至于现代的社会经济往往发生恐慌，这固然是事实。然而这经济恐慌的循环性，并非如马氏所云，是现代的经济制度所固有，不能避免的。现在的问题，只是研究这经济恐慌的强度和影响与救济的方法罢了。以今日世界市场之广大，交通之便利，信用机关之灵敏，企业同盟会组织之完备，剧烈的经济恐慌，颇不容易各地同时发生。即便发生经济恐慌，这恐慌的剧烈程度，也决不至把现代经济制度推翻。

现代的技术条件与经济条件既是不能促共产制度的实行，而现代政治的与心理的条件，也与社会式的出产制度相去甚远。马氏所称的“无资产阶级”（Proletariat）包含极复杂的群众。他们与“有资产阶级”相对，并不能自成一个团体。换一句话说，社会里阶级分析的情形，很是复杂，决不像马氏理论中所称的那样简单。现在阶级的

竞斗固然是事实，然而在文明各国里这竞斗的形式却渐渐地缓和了。因有彼此谅解社会全体的利害，所以总可以寻得着调和的方法。至于“无产阶级”因为经济的逼迫大举革命，这是出乎意想以外的事。马克思与昂格思晚年也把这层放松了。此外还有社会心理的问题和组织的问题最为重要。现时社会主义不能实行，也是多半受这两个问题的牵制。所以即便今日社会党取得了政治权力，也决不能实行社会式的经济制度。社会主义的共有财产决不能因把资本主义的私有财产一旦推翻便可成立，必要等到社会主义的共有财产发达之后，资本主义的私有财产才能消灭。

修正派虽然这样批评马克思的学说，他们却仍认现代的经济发展是趋向社会主义一面去的。修正派与修正派以外的社会主义家之间争论颇烈，但是他们都认这种争论是马克思主义范围以内的讨论，并没有摇动社会主义的基础学说。

## 批 评

马克思的学说虽然包含许多的错误，它在历史上的大意义却是终古不能磨灭的。它的功效就是对于现在经济制度的批评。自经他的批评，然后现代社会制度里的弊病才暴露出来。社会科学与社会运动受了它的教训，然后才考量现代社会制度的调剂方法。社会科学自马氏著作出现，得了许多新的探讨途径。社会里有许多重要的事实和关系为前人所未注意的，经马氏的著作才发现无遗。

但是马克思学说的严酷的格式，始终没有经科学界的赞许。他对于现代经济的消极的批评与精神的解析固是非常可贵，但是他的积极的抽象的构造与偏狭的推测，却是不与事实真象相符。

马克思价值论里所用的论理很属勉强，并且有根本矛盾的地方。他说两件互易的货物，一定有一个相同的性质。这相同的性质，就是制造这货物的工作，这就是他们相同的价值。然而他论“盈余价值”的时候，又说盈余价值所以能够取得的原故，就是因为按照普通情形，一切货物售卖的价格，或是超于他的价值，或是低于他的价值。由此而论，按照普通情形，两件互易的货物，并不是有相同的价值了。这就是马克思价值论的矛盾。

马克思说，货物的交换价值恒有以货物里所用的工作为标准之趋向。这话却不与事实相符。货物的交换价值，也受制造时所投资本之大小久暂的影响。

马克思分资本为“变的”与“不变的”两部分。他说，资本家的行为，是专图那变的资本所产生的盈余价值，所以他的一切设施，都可以拿这个动机去解释的。这种抽象的设想，固然可以为探讨真理之一助，然而到了应用的时候，却不能把这理论中所有的断案，都一一按格推究出来作为社会经济的真象。因为实在的资本家，并非图

谋“变的资本”的盈余，乃求全部资本的盈余。所以若把马氏的设想严格地推论下去，把一切实在与私有资本相反的趋势置之不问，那就不免流于偏狭过甚，与事实相去太远。马氏的“贫乏论”“财富聚集论”“颠覆论”都是由这个误谬来的。

我们对于这些问题的意见，大致是与修正派相同的：现代文明各国的经济发展是趋向社会主义一面去的。但是这社会主义的目的并不是一个具体的社会计划，乃是一个社会原则，这原则就是联合互助。至于这社会主义的实行，也只能预测它的大概趋势和条件，却不能用模型的严格的理论预写他进行的详细程序。而国家社会的渐渐演进和教育等公正事业的积极建设，都可以促进社会理想的实现。

# 马克思学说的批评

凌 霜

马克思的学说大约可分为三大要点：（一）经济论，（二）唯物史观，（三）政策论。世人对于这些学说的批评多得很。那攻击社会主义的人，不必说了。（例如 W. H. Mallock 所著的 *A Critical Examination of Socialism* 第十八页说：“马氏的经济学‘在现在的科学界’正如古人分元素为四种。或如 Thales 万物皆出于水的理论之在现今的化学。”）社会党不满意于这种学说的人，也是不少。无政府党对于他的政策论，绝对的不赞成，早已成为历史上有名的争论，更不必说了。作者批评马氏的学说，对于他的经济论和唯物史观，以德人 E. Bernstein 的批评为根据。对于政策论的批评，以俄人 Z. Kropokein 的批评为根据。现在且把马氏学说的缺点和他的好处写出来：

## （一）经济论

马氏的经济论大约见他所著的《资本论》（*Das Kapital*）。他的演释的经济学，以余值说（Theory of surplus value）为根据。他所发明最重要的社会学原理，就是《唯物的历史观》（*materialist conception of history*）。这本书第二三两卷，是他的遗稿。后来他的朋友 Engse 才将它印出来。有许多人说马氏始初的观念：一个时代的社会组织，必与生产方法相应，不然社会革命就不免了。自从古代的共产或半共产的部落解散，国家制度成立之后，新旧战争最烈的，就是阶级战争。所以社会阶级一日没有消灭，这种战争一日不能停止。到了资本家的社会，就是无产或是劳动的平民和资本主决战，而最后的胜利却在劳动家。不对，我以为不然。为什么呢？这种现象，征诸历史事实，是的确无可疑的。马氏经济论最缺点的地方，还在他的记载，有不尽不确的地方。他所根据来做演绎的统计，有许多没有证明他所要证明的东西。他的价值说与唯物历史观，在经济学上，最为重要，他的学说所以卓然成一家言的，也不外乎这两要点。不知这两种观念，在他前头的社会党和社会学者，早已说过了。马氏不过说得较着明白罢了。（即如强夺说 *ausbeutungs theorie* 令人信以为创自马氏。其实蒲鲁东（*Prodhon*）

在他所著的《什么是产业?》(*Questce quela Proupriete?*)第一章已屡言“财产是赃物”“财产所有主是盗贼。”)又马氏所引以为演绎根据的统计证明有许多地方不特不够,也有着边际的。此外有一极危险的论调,就是他屡次指出关于某问题的现象,后来却忘记了这些现象的存在,而犹申论不已。却不自知他后来的论点和先前的,已有不对呢。例如资本论第一卷记载资本家增加的历史的趋势,到了最后的一部分,却说资本家减少。是一种已经成立的事实,而他的统计,又证明资本家没有减少,但有增加。至在他处,还要极力说这种事实的确当!

马氏所用的方法,还不出黑格尔(Hegel)的辩证法之外。他虽然说过若是要这个方法合于理性,必要将他转过来,搁在一个唯物的根据之上。但是他自己却不能处处依着这个范围立论。难道马氏不知严格的唯物方法的断案不能离事实太远的么?他的著作,本来要以科学为根据,不从预存的观念和从表面观察所谓现社会后进化律,推演下来以为断案,然而他最后的断案,却是一个预存的观念!简单说马氏不过把辩证的事业,代了前人辩证的观念罢了。空想会弄坏了科学,马氏恐怕不能自辞其咎罢。

以上将马氏《资本论》的经济学不当的地方说出来。但是他的“余值说”“工值说”就现在看起来,他的价值,是不可磨灭的。那些劳动家所生产的东西,他们自己所得些少之外,还有许多盈余,为他人所掠夺,这是无论何人不能否认的。他的工值说,是社会主义的根据。他的信徒 Gronlund 以此为他的“思想之母”“*idée mère.*”,说得倒是不错。那反对马氏主义最烈的无政府党,对于马氏这些重要的证明,也无异辞,他的价值,就可想而知了。

## (二) 唯物史观

马氏历史哲学的方法和原理的发明,可算是他最大的创造。为学问界开一新纪元。他所说的生产者在历史进化上的重要,可谓发前人之所没发。况且他能证明他们在社会机体的形式和意义的影响,所以姑无论他有时出自假托,到底可算是他著作中最重要的一部分。有人将马氏这种发明和达尔文的发明相比较。马氏的《政治经济学的批评》(*Zur Kritikder politischen Okonomie*)出世,恰和达氏的种原论同时。马氏在他的历史的哲学序中,说明社会机体进化的原理和达氏所发明的生物机体进化的论据,很是相近。

## (三) 政策论

马氏的政策论详见他和 Engels 合著的《共产党宣言书》(*Manifest der Kommunistischen Partei, The Communist manifesto.*)。(马氏所谓共产主义即今日的集产主义,和他

同时在《万国劳动会》相对抗的无政府党巴枯宁（Bakunin）自称为集产主义，实即今日的共产主义。）这宣言书中有十条件，可算是社会民主主义的政策。这些政策，是什么样呢？其大意如下：

- （一）废除产业。
- （二）一切交通机关，收归国家管理。
- （三）一切工厂及生产的机器，并为国有。
- （四）设立工兵，而犹注重农兵。

批评这种主张的人，以无政府党为最多。这是因为他们的共产方法，与马氏的集产方法，有根本不对的缘故。无政府党人以为国家的组织，从历史上观之，无非建立私权，保护少数特殊幸福的机关。现在教育、国教和保护领土种种大权，都在政府掌握之中。若更举土地、矿山、铁道、银行、保险等等给了它，谁保国家的专制，不较现在还要利害。（这是克鲁泡特金（Kropotkin）的话。见《英国百科全书》他所著的Anarchism一条。）我们的首领，谁保他们不变了拿破仑、袁世凯呢？且社会主义，不应当压制个人的自由。社会民主党的政府，又要设立什么工兵、农兵，这不是压制个人的表征吗？此外还有他们所主张的分配问题，也有可批评之点。社会是对个人而言。既称为社会主义，那么，社会的物概当属诸公有，不要为个人所私有，这才对的。马氏的集产说，以衣食房屋之类，可以私有，是明明尚有个人财产，根本上已和社会主义的定义不对。况且同一房屋，牛马的圈厩。既为公有，人居的房舍则为私有，在理论上也说不过去。还有一层，他们主张按各人劳动的多寡，来给酬报。那么强有力的，将享最高的幸福；能力微弱的，将至不能生活。能力微弱的缘故，或关乎生理，非其人懒惰的罪，而结果如此，还说什么幸福呢？无政府共产党想将国家的组织改变。由平民自己建立各种团体会社，如办教育就有教育会，办农业就有农业会等等，由单纯以趋于复杂，以办理社会所应需的事，去除一切强权，而以各个人能享平等幸福为主。他们所主张的劳动原则，就是“各尽所能”（To each according to his capacity）四个大字。他们所主张的分配原则，就是“各取所需”（To each according to his needs）四个大字。无政府党和马克思派争论的焦点，就在这个了。

马氏的学说，在今日科学界上，占重要的位置。我这种批评，究竟对不对，我可不敢武断。今更引马氏致友人书数语，做这篇的结论。他说：“我们决不学那些空论家，想以自己的主义，征服世界。说道：‘这就是真理，跪下来罢！’我们由世界自己的原理中，抽出新的原理来，我们不叫人：‘你的奋斗，是不好的你，离了他罢。你听我的话，跟着我来战斗就够了。’我们不过说明奋斗的真目的，就使他不赞成，也要自己找出一个必要达到的目的来。”作者很愿传播新思想新学说的人，都有这种态度。

## 俄国革命之哲学的基础(下)

英国 Angelo S. Rapport 著 起明 译

上回所说，是 Lavrov 从“知识阶级的破产说”引申出来的学说，他便将此来答俄国有知识的人的疑问。但对于这个“怎么好”的问题，Mikhail Bakunin 所提出的答案又是不同。Lavrov 是 Malon 派的社会主义者，Bakunin 是无政府主义者，因此两方的意见便有点差异。Bakunin 少年时候，很喜欢 Hegel 的哲学，这虽然也以自由说为根本，可是将他圈禁在精神的范围以内。在实际上，Hegel 便为了国家，将个人牺牲了，因为他是承认国家万能的。他的学说到了俄国，无异于一种辩护专利的文章。所以 Bakunin 依据了 Hegel 哲学，觉得尼古拉一世的政治还有理由。便是德国人所创的最激烈的主义，内中也终脱不了崇拜强力的气味。我们顺便说及，也是一件极有趣味的事。Bakunin 本系“北派”，就是十二月党的一派，但那时他还不够热心这事，不很与闻，所以事发之后，他独逃脱了多数同党的“悲壮光荣的命运”。可是俄国人人心中所有的爱自由的心，终于醒了。他弃去了 Hegel 的正宗学说，加入新哲学派这派名叫“Hegel 左党”。对于祖师的专制政治与宗教的理想主义，都很反对。

这新派的首领是 Strauss, Feuerbach 及 Bruno Bauer 等。此后 Bakunin 的知力的世界，全为自由说所主宰。Hegel 从前教他到影象的国土，精神的地域，形而上的世界里去求自由；但现在 Bakunin 已经改变，不肯承认梦幻作为事实了。

“那统不过是我们平常很蔑视的现实世界的，暗淡的再现和怪异的夸张罢了。我们现在懂得了。神往那虚无飘渺的境界，我们在心志精神上，不但无所得而且有害，不但无所加强而且削弱。我们方才同小儿一样，同我们的梦想充塞太虚，聊以自娱的时候，一面放弃了现实的世界与我们的全存在，交给宗教上政治上经济上种种的假先知，暴君，武功家了。我们到现实的世界以外，去求理想的自由，却将自己陷入最悲惨最可羞的奴隶境遇中了。”<sup>①</sup>

Bakunin 相信，除这个现实世界以外，别无世界。一切超越的概念，都是虚幻；人类只要能够摆脱一切拘束，能够得到完全幸福；他又相信尽他能力所及帮助人类实现这希望，是他应尽的义务。

Bakunin 是唯物论者，所以他认定人类只是进化最高级的动物。思想这事物，不过是脑里的一种物质发生物。人与下等动物不同的缘故，便只因他有思想的能力与合群性。因了这两件事，所以人类比地球上一切动物都更高等，独有着一个“将来”。合群性与人类的共存，便是人的进步的第一原因。Rousseau 说，人孤立时，本来完全自由；等到与同类相处，不得不牺牲他的一部分的自由了。这话其实是错的。Bakunin 说，

“人本来生就是一个野兽，一个奴隶。只有与同类相接触，生在群众中间，那时才成了人，得了自由，得到思想言语及意志的能力。倘若孤立生存着，也决不能发达这些能力了。人类的所以能够发达到了现在的地位，都应感谢过去及现今的社会公众的合群的努力。”

所以人类的命运，是在合群的生存，互相扶助，战胜自然，这样一个目的。须经过长的历史进化之后才能达到人类的终极目的。一方面是在服从自然的法律；这却并不由于外面的强制，有天人的规定，要个人或社会服从，实只因这法律原与人性相合的缘故。在另一方面，人又当求个人的解放？脱离一切社会上要求遵守的权威，这都是自由的紧要条件，人类的将来，也就在此。“历史的真正伟大高尚的目的，便是个人的真实完全的解放。”所以一切过去与因袭，都应尽数弃去。因为进步这事，就是指渐渐地脱去过去的错误，“我们的动物性，在我们的后面；我们的人性，是在我们前面只有这人性，能给光明与温暖与我们。我们决不可回顾，应该单向前望。倘我们有时回顾过去，这目的只在看清我们从前如此，以后不要如此！”

Bakunin 对于中产阶级的国家与中产阶级的社会，都很激烈的非难。他说，在劳动者与中产阶级争斗的中间，国家必然成了一种迫压的机械。他的结论，与多数社会党的意见绝对相反，也与 Lavrov 不同。Lavrov 的主张，是叫有知识的精粹人民传播思想，养成民众，以供将来的革命及组织新国家的用。Bakunin 却教全世界被压迫的人民，摆脱拘束，将人类亲手制造的两个偶像——国家与中产阶级，从座上直撞下来。他以为国家只能保持从前的情状：一头是富，一头是贫，就是所谓现状（Status quo.）。国家又养成人类的争胜与不和。“总而言之，国家的最上的法律，就是保持国家，一切国家自从建设之后，便为争竞战斗的根源。国家与人民的战争，各国交互的战争；因为不是邻人弱，自己便不能强有力”所以，国家是一切内外战争的根源，其存在便是“最



不合理的人性的否认”。

革命运动家的多数，都是民族主义者，如德人（Lassalle）、意大利人（Mazziui）、法人（Blanguie）皆是；Bakunin 虽然是俄国人，却为人类全体尽力。在他看来，国民种族，不过人类大洋里的一个浪头罢了。他的理想，是“人类的友善”不是“国民的结合”。但在这一点上，他却仍然是完全俄国人的气质。Dostojevski 说：“我们俄国人至少有两个祖国，一个俄罗斯，一个欧罗巴。我们的使命，应该完全的人类的。我们努力，不仅奉事俄罗斯，也不仅斯拉夫全族，应该去奉事全人类。”

在这地方，我们可以看出 Marx 与 Bakunin 的不同。Marx 是冷静的理智家，Bakunin 虽然怀着唯物思想，却是感情家、理想家。Marx 深信公道，却不甚重自由；Bakunin 全心渴望自由。两人的气质与种性，都很有关系。Marx 虽然原是犹太人，但已完全德国化了，Bakunin 是斯拉夫人。他的性质的不同，并非由于学说的不同的缘故，其实是因为性质不同，所以学说也不同了。我们如在人类思想事业的历史上，详细考察，当能看出：许多为公众做过事业的人，都不过是理智的机械，对于个人的苦难，并不曾有什么感动。我们看出历史上几多行政家、政治家、经济学家、哲学家、宗教家，提倡各种学说方法，要为一群一族或一阶级，求物质及精神上的幸福，大抵是出于理智，不出于爱。只爱将来的世代，不爱在我们眼前活着苦着的人，不能算是真的爱；为将来的世代，未知的人民求幸福的人，他的动机或者很是崇高伟大；但正直的心理学家恐不免在他的动机中间，寻出若干野心自利或空想的分子。人心里的爱究竟是有限的，所以如将这爱分给将来无量数的人民，各个人所得的分量，便极微少了。真实的好心，真正利它的情绪，纯粹的爱，只有为个人求幸福，专心致志为一部分的人尽力，隐默无闻，不在公众与历史的面前，表白他的事业的人，他们心中才有这爱。这谦逊的真正的爱，断然不是一阶级一族一国一群的所谓救主的所能有的。这样的救主，无论他称作社会党，民族主义者，大日耳曼主义者，大斯拉夫主义者，犹太主义者，他们对于个人的受苦不甚关心，只梦想着无量数人的幸福安乐，终于不能算是博爱家、感情家、理想家。他们即使不是利己家，也不过是枯燥的理智家罢了。爱全群的一部分，是在人力以内。但爱全体而轻部分，这可能算是爱？纵说是爱，也是虚空的了。兵士在壕沟中战斗，死在战场上，是因为他爱他的故乡家庭，爱他的妻子或姊妹，爱他的母亲或儿女，并不是爱未来的子孙；人为了理想而死，从来如此，现在也还如此。但这只因为那理想已成了他的生命的一部分，他的宝贵的精神的遗传或所有品，才能如此的。

Bakunin 与 Marx，斯拉夫与条顿族的代表，正可很明了地证明上面所说的事。Bakunin 天真的心同儿童一样，对于个人怀着无限的真实的爱；Marx 是一阶级的救主，

是一个精粹的理智的机械身，“科学的煽动者”，“民主的狄克推多的化身”。正如 Bakunin 所说一般。<sup>②</sup>关于这几方面，现在不及详说。但我们倘若公平地研究民族心理，便可证明，世间所通行对于公众的爱或恨，无一不从德国发起。如科学的社会主义，万国工人协会，反对犹太主义，与此外许多爱什么主义（Philisms），恐什么主义（Phobisms）的发源地，便都是德国。

在社会革命的实行方法上，Marx 与 Bakunin 也很不同。德国人所期望的是在受过教育，能懂得他的学说的科学的根底的人；俄国人是期望最爱自由的一般的人。Marx 相信，第一个发起社会革命的国民，当然是最进步的国家，如德国便是。（他在英国住了几时之后，似乎又改变了意见。）Bakunin 却以为最有反抗的精神与自由的本性的国民，才能够发起这革命。他不信条顿人种有自由的本性，他们都是很威严高慢的。只在腊丁与斯拉夫种中，这本性完全发达。一八七〇年普法战争的时候，Bakunin 很偏袒法国，便是这缘故，他对于万国工人协会会员，又特别对瑞士人发表一篇热烈的演说；劝他们起兵，帮助新近发布的法兰西共和国。法国在欧洲是代表自由的国，德国却是“欧洲社会党的公敌”，因为他是“专制与反动的化身”。Bakunin 是自由的战士，他虽是无神论者，却独为自由建造说作曲圣堂；所以他恨德国，正与他的爱法国一样的深。A. Richard 说，“这俄国人，这无政府党与国家的仇敌，深知法国精神的历史及法国革命的时代精神。他爱法国，他于法国的所憎恶，深感同意，于法国的不幸，也深感痛苦”。（3）但 Bakunin 这样的爱法国为什么呢？这当然不是为他的政治的势力也不是国家。不是帝党或王党的法国，而且也不是共和的法国。他所注意的只是那伟大的国民性格，法国精神，宽大勇侠的本性，敢推于倒过去历史所拥护承认的一切权威一切古偶像的革命的举动。便是这与条顿族的文物破坏（Vandalism）显然不同的法国的偶像破坏（Iconoclasm）使 Bakunin 这样佩服他。说：

“倘使我们失却了那历史的伟大的国，倘使法国从世界上消灭了，倘使更不幸而至于跌入泥中做毕士马克的奴隶，那时世界将大受损失，立时将现出一个大的空虚；这不但是一国的灾祸，实是世界的大不幸。”

因为那时高慢反动的德国将使欧洲都受到它的迫压。无论何地自由的萌芽都将被摧残。德国人民没有自由的本性，他们还有方法，将万国工人协会变成一个（Sozialdemocratie）“社会民主国”呢。所以凡是爱自由的，希望人道战胜兽性的，想求本国独立的人，都应该出来与闻这民治与专制的战争，这是他们的神圣的义务。

一八八四年 Plakhanov, Vera Sassoulitch, Deutsh, Axelbrod 四个激烈派，在瑞士发

起了社会民主党。他们传道的新的法，是从 Marx 与 Engels 直接得来的。他们在劳动界传播 Marx 学说，预备经济的战争。从一八九一至一八九四年，在俄国中部莫斯科、圣彼得堡等处，连续举行了许多次的罢工。一八九五年在圣彼得堡 Lenin 与 Martov 为头，又起了大同盟罢工，有工人三十五万名，与闻这件事。

一九〇一年社会革命党重新改组，推 Lavrov 为首领。这里边最有势力的一个党员是《劳工之旗》的编辑者 Victor Tshernov。党员的多数都是高等职业的人，在官吏联合会，海陆军人联合会上很有影响。党里又有许多农人，俄国农人多还守着古代共产制的村会（Mir）原有社会主义的倾向；所以党里很看重这一方面，就希望立刻将土地依社会主义分配。但社会民主党却不以为然，说这古代原始的共产制，须先行消灭，改成现代的资本的生产制，以便预备实行完全的社会改造。这件事须由徐徐地造化，才能成就的。社会革命党的主张，除了土地改革之外，又包括激烈的手段在内。

一九〇七年社会民主党在伦敦开大会，因为党员意见不合，便生了分裂。这党分作两派：一是多数派（Bolsheviki），Lenin 为头；一是少数派（Menshoviki），首领是 Plekhanov, Martov, Dahn 三人。多数派不愿与开明的中产阶级联络，说他们有君主的倾向。又攻击 Plekhanov 一派，说他们对付中产阶级及贵族士官过于宽大。少数派则主张说，俄国如不先将西欧通行的政治社会制度实现，革命便不能成；在这革命运动中，开明的中产阶级，也是很有用的分子。倘将这一部分国民的同情失去，逼得他们投入反动里去，那是很危险的。这两派都各有他的主张，依了俄国人的特性，各各走往极端，至今还没有解决。

上边的一篇对于造成俄国革命的哲学思想的观察，非常简短。但我们看了，约略可以懂得现在新俄罗斯必须经过的困难情形了。我们要理会这事，单从表面考察，是无用的，所以必须去求更深的理由。说俄国革命党都是平和主义者，现在这已变成一个恶名，好像从前欧洲平和时候的称暴徒了，原是不对的。因为他们勇于攻击敌人，未尝退时；又为了主义，毫不恐惧的向牢狱，流放，苦工，死刑走去。总而言之，毕生是一个战士。“卖国者”也是一个不适用的丑恶名词；（译者案：此当系指俄德讲和时世间对于俄人的恶骂）又没有正当的与心理上的证明。俄国革命党里有无卖国者，都不可知，须待将来由历史判断。现在的困难情形的原因，其实更为复杂。简约说便是如此。制造革命的人，无论他是哪一党，抱什么主义，对于破坏的工程，却都同心一致，至于手段方法的不同，也不关紧要。到了破坏已经成功，帝国推倒了，革命的势力里面的各分子，便又各自分散了。现在要在旧废基上，建造新房屋，那些建筑家的意见，各自分歧，不能相合了。我们现在所见的扰乱，正是感情思想的冲突纠纷。人类虽然不至如 Babel 塔下的人，各说各的言语，但各人都有各自的思想，却是确实的

了。他们又时常将伦理学上的“应该”当作日常的“实是”；将梦想当作事实。俄国人是生就的理论家，专讲抽象的理想，又竭力地执着他们自己的理论。各种意见如立宪制，开明的中产阶级，社会主义，无政府主义，民族主义，帝国主义，人道主义，国际主义及此外各种主义都夹在一起，各有主张。有些俄国人单要求政治的解放便满足了；那些人却梦想“解放政治”。这一部分的人只要将新偶像代出旧偶像，或旧建筑上加点修补就满足了；那一部分却主张大扫除要将所崇拜的偶像全数推倒，打扫出一片白地，预备重新建筑。这一部分的人以国民为重，那一部分又极尊重个人。第一派如 Laviov 主张“国民的结合”；第二派如 Bakunin 则主张“人类的结合”；不分什么种族国家言语。在 Bakunin 同他的一派看来，个人是最重要的东西，社会只是精神理想的集合，他的共通的目的便是自由。人与人不相附属各自平等；政府便没有什么事可做。俄国革命党人有许多只期望同英国一样的君主立宪便已满足。有许多人却希望联邦的共和国，同瑞士或美国一样。还有许多人梦想正义的共和国，以 Plato 的理想国，St. Augustine 的神国，More 的乌托邦（Utopia），Harrington 的大洋国（Ocenia），Campanella 的太阳国，Fenelon 的 Salente 与 Roussean 所想像的社会或古先知所说的天国为模范。可是他忘记了，连 Rousseau 自己也说，这样的国，只是神所居的。用现代的文句说明，便是超人的国土了。在这国里，没有人类降生，也没有活人生存。这国不过在空想的境中存在。梦想这空虚世界的人，只好为精灵立法，在云中建国罢了。

近三年来，我们熟闻这一句话说，“现在的战争是一个理想的战”。但这句话依了各人的思想，也可有几种解释。有的说理想的战，是指人用了枪炮互相杀伤，各求自己理想的胜利。有的却以为这是指纯粹用理想去克服人的战争。但这不是唯一的原因，使俄国许多革命党变成平和主义者，他们同威尔逊总统一样，将德国政府与德国人民划清界限。他们相信德国人民也能同俄国人对付 Romanov 家一样，去对付 Hohenzollern 家的。这是俄国社会民主党的意见，他们是 Marx 派，很信用德国的工人。社会革命党现在改称国民社会党，却同无政府主义者如 Kropotkin 等，对于 Marx 与德国社会党都不相信。他们同 Bakunin 一样，说将德国政府与德国人民划清界限，这假说是错误的。德国人是世界上最高慢反动的人民，缺乏自由的本性的。社会民主党说，“让我们同德国人讲理，便能胜利”。国民社会党却更明了的答道，“让我们先打胜了，然后讲理”。俄国的 Marx 派并且还想推广范围，将国民的战争变成阶级的战争。他们对于欧洲的地图的改变，毫不注意，只要他们的社会改造的理想，能够从牺牲的扰乱中间得胜成功。

俄国现在的纷扰中间，还有别一个理想从中主动，便是民治问题。民治这两个字，也可依了各人意见，寻出各种解释。这民治什么时候开端？什么时候可以全占优势呢？他们说，倘使民治是现代欧洲的口号，此次对德国军国主义的胜利，便是民治主义的

胜利。那时便在战争中间，即使公理还未完全胜利的时候，也应略有民治的表示了。但是照俄国民党说，当时宣战及作战，著著进行，全没有和我们商量。我们模模糊糊地听得发表的那些规定，然而我们没有控制战争的力；我们不知道那些秘密外交与条约的内容；我们不知道政府对于国民与他的富力及未来，负着什么责任。我们听人说，此次战争是将安放了新建筑新欧洲的基础；但我们劳动者对于新建筑的意见，或未必与政府及资本家的相同。我们又听人说，此次战争是征服时代的末期了；我们却不愿它又为一个新的武功时代的开端。我们都望推倒德国的军国主义；但政府及资本家或别有意思；为利益中产阶级起见，所以如此期望。德国的中产阶级或者也受利益，只苦了我们平民。我们俄国民党所以决心继续战争，必要使民治主义即从此刻发端，直到完全胜利而后已。只有这样办法，我们才能一面推倒德国军国主义，一面保全我们工人的将来。我们只望我国资本家也同德国的一样受窘，德国的工人也同我国的一样受益，便满足了。

这是俄国革命的各种思潮。这运动中各首领的思想理论，这都从播种革命种子的俄国哲学家 Herzen, Tshernzshevski Larvov, Bakunin 诸人的学说出来。我们恐以后还须经过多少时间，多少困难，才能望新俄罗斯的产生。

注：①M. Nettlau, Life of Bakunin. London 1896-99 P. 37.

②Preaudeaw, Bokunine et 10 Internationale. Paris. 1911. P. 37.

③Revue de Paris. 1896. Sep-Oct. P. 148.

这一篇论文，原是两年前的著作。因为他说俄国革命思想的过去的历史，很觉简洁明白，在现在还有价值，所以翻译出来，介绍予大家了。至于著者的批评，译者却颇有不能同意的处所：譬如论中太重现实而轻理想，到后来理想成了事实，那批评便也难于存立。即如他以为断不会有的德国革命，现在居然实现，便正是一个极显的例了。一九一九年三月三十一日，译者附记。

# 药

鲁 迅

—

秋天的后半夜，月亮去了，太阳还没有出，只剩下一片乌蓝的天；除了夜游的东西，什么都睡着。华老栓忽然坐起身，擦着火柴，点上遍身油腻的灯盏，茶馆的两间屋子里，便弥满了青白的光。

“小栓的爹，你就去么？”是一个老女人的声音。里边的小屋子里，也发出一阵咳嗽。

“唔。”老栓一面听，一面应，一面扣上衣服；伸手过去说：“给我罢。”

华大妈在枕头底下掏了半天，掏出一包洋钱，交给老栓。老栓接了，抖抖地装入衣袋，又在外边按了两下；便点上灯笼，吹熄灯盏，走向里屋子去了。那屋子里面，正在窸窸窣窣地响，接着便是一通咳嗽。老栓候他平静过去，才低低地叫道：“小栓……你不要起来。……店么？你娘会安排的。”

老栓听得儿子不再说话，料他安心睡了，便出了门，走到街上。街上黑沉沉的一无所有，只有一条灰白的路，看得分明。灯光照着他的两脚，一前一后地走。有时也遇到几只狗，可是一只也没有叫。天气比屋子里冷的多了，老栓倒觉爽快；仿佛一旦变了少年，得了神通，有给人生命的本领似的，跨步格外高远。而且路也愈走愈分明，天也愈走愈亮了。

老栓正在专心走路，忽然吃了一惊，远远里看见一条丁字街，明明白白横着。便退了几步，寻到一家关着门的铺子，蹩进檐下，靠门立住了。好一会，身上觉得有些发冷。

“哼！老头子。”

“倒高兴……。”

老栓又吃一惊，睁眼看时，几个人从他面前过去了。一个还回头看他，样子不甚分明，但很像久饿的人，见了食物一般眼里闪出一种攫取的光。老栓看看灯笼，已经

熄了。按一按衣袋，硬硬的还在。仰起头两面一望，只见许多古怪的人，三三两两鬼似的在那里徘徊；定睛再看，却也看不出什么别的奇怪。

没有多久，又见几个兵，在那边走动；衣服前后的一个大白圆圈，远地里也看得清楚。走过面前的，并且看出号衣上暗红色的镶边。——一阵脚步声响，一眨眼，已经拥过了一大簇人。那三三两两的人，也忽然合作一堆，潮一般向前赶；将到丁字街口，便突然立住，簇成一个半圆。

老栓也向那边看，却只见一堆人的后背；颈项都伸的很长，仿佛许多鸭，被无形的手捏住了的，向上提着。静了一会，似乎有点声音，便又动摇起来，轰的一声，都向后退；一直散到老栓立着的地方，几乎将他挤倒了。

“喂！一手交钱，一手交货！”一个浑身黑色的人，站在老栓面前，眼光正像两把刀，刺得老栓缩小了一半。那人一只大手，向他摊着；一只手却撮着一个鲜红的馒头，那红的还是一点一点的往下滴。

老栓慌忙摸出洋钱，抖抖地想交给他，却又不敢去接他的东西。那人便焦急起来，嚷道：“怕什么？怎的不拿！”老栓还踌躇着；黑的人便抢过灯笼，一把扯下纸罩，裹了馒头，塞与老栓；一手抓过洋钱，捏一捏，转身去了。嘴里哼着说，“这老东西……”

“这给谁治病的呀？”老栓也似乎听得有人问他但他，并不答应；他的精神，现在只在一个包上，仿佛抱着一个十世单传的婴儿，别的事情，都已耳无闻目无见了。他现在要将这包里的新的生命，移植到他家里，收获许多幸福。太阳也出来了；在他面前，显出一条大道，直到他家中。后面也照见丁字街头破匾上“古□亭口”这四个黯淡的金字。

## 二

老栓走到家，店面早经收拾干净，一排一排的茶桌，滑滑的发光。但是没有客人；只有小栓坐在里排的桌前吃饭，大粒的汗，从额上滚下，夹袄也贴住了脊心，两块肩胛骨高高凸出，印成一个阳文的“八”字。老栓见这样子，不免皱一皱展开的眉心。他的女人，从灶下急急走出，睁着眼睛，嘴唇有些发抖。

“得了么？”

“得了。”

两个人一齐走进灶下，商量了一会；华大妈便出去了，不多时，拿着一片老荷叶回来，摊在桌上。老栓也打开灯笼罩，用荷叶重新包了那红的馒头。小栓也吃完饭，他的母亲慌忙说：“小栓——你坐着，不要到这里来。”

一面整顿了灶火，老栓便把一个碧绿的包，一个红红白白的破灯笼，一同塞在灶里；一阵红黑的火焰过去时，店屋里散满了一种奇怪的香味。

“好香！你们吃什么点心呀？”这是驼背五少爷到了。这人每天总在茶馆里过日，来得最早，去得最迟；此时恰恰踱到临街的壁角的桌边，便坐下问话。然而没人应他，“炒米粥么？”仍然没有人应。老栓匆匆走出，给他泡上茶。

“小栓进来罢！”华大妈叫小栓进了里面的屋子，中间放好一条凳，小栓坐了。他的母亲端过一碟乌黑的圆东西，轻轻说：

“吃下去罢，——病便好了。”

小栓撮起这黑东西，看了一会，似乎拿着自己的性命一般，心里说不出的奇怪。十分小心的掰开了，焦皮里面窜出一道白气，白气散了，是两半个白面的馒头。——不多工夫，已经全在肚里了，却全忘了什么味；面前只剩下一张空盘。他的旁边，一面立着他的父亲，一面立着他的母亲，两人的眼光，都仿佛要在他身里注进什么又要取出什么似的；便禁不住心跳起来，按着胸膛，又是一阵咳嗽。

“睡一会罢，——便好了。”

小栓依他母亲的话，咳着睡了。华大妈候他喘气平静，才轻轻地给他盖上了满幅补丁的夹被。

### 三

店里坐着许多人，老栓也忙了，提着大铜壶，一趟一趟地给客人冲茶；两个眼眶，都围着一圈黑线。

“老栓你有些不舒服么？——你生病〈了〉么？”一个花白胡子的人说。

“没有”

“没有？——我想笑嘻嘻的，原也不像……。”花白胡子便取消了自己的话。

“老栓只是忙。要是他的儿子……。”驼背五少爷话还未完，突然闯进了一个满脸横肉的人，披一件玄色布衫，散着纽扣，用很宽的玄色腰带，胡乱捆在腰间。刚进门，便对老栓嚷道：

“吃了么？好了么？老栓，就是运气了你！你运气，要不是我信息灵……。”

老栓一手提了茶壶，一手恭恭敬敬地垂着，笑嘻嘻地听。满坐的人，也都恭恭敬敬地听。华大妈也黑着眼眶，笑嘻嘻地送茶碗、茶叶出来，加上一个橄榄，老栓便去冲了水。

“这是包好！这是与众不同的。你想，趁热地拿来，趁热吃下。”横肉的人只是嚷。

“真的呢，要没有康大叔照顾，怎么会这样……。”华大妈也很感激地谢他。



“包好，包好！这样的趁热吃下。这样的人血馒头，什么痨病都包好！”

华大妈听到“痨病”这两个字，变了一点脸色，似乎有些不悦；但又立刻堆上笑，搭讪着走开了。这康大叔却没有觉察，仍然提高了喉咙只是嚷，嚷得里面睡着的小栓也合伙咳嗽起来。

“原来你家小栓碰到了这样的好运气了，这病自然一定全好。怪不得老栓整天地笑着呢。”花白胡子一面说，一面走到康大叔面前，低声下气地问道：“康大叔——听说今天结果的一个犯人，便是夏家的孩子，那是谁的孩子？究竟是什么事？”

“谁的？不就是夏四奶奶的儿子么？那个小家伙！”康大叔见众人都耸起耳朵听他，便格外高兴，横肉块块饱绽，越发大声说“这小东西不要命，不要就是了。我可是这一回一点没有得到好处，连剥下来〈的〉衣服，都给管牢的红眼睛阿义拿去了。——第一要算我们栓叔运气；第二是夏三爷赏了二十五两雪白的银子，一个人落腰包，一文不花。”

小栓慢慢地从小屋子走出，两手按了胸口，不住地咳嗽；走到灶下，盛出一碗冷饭，泡上热水，坐下便吃。华大妈跟着他走，轻轻地问道：“小栓你好些么？——你仍旧只是肚饿……？”

“包好，包好！”康大叔瞥了小栓一眼，仍然回过脸对众人说，“夏三爷真是乖角儿，要是他不先告官，连他满门抄斩。现在怎样？银子！——这小东西也真不成东西！关在牢里，还要劝牢头造反。”

“啊呀，那还了得。”坐在后排的一个二十多岁的人，很现出气愤模样。

“你要晓得红眼睛阿义是去盘盘底细的，他却和他攀谈了。他说：‘这大清的天下是我们大家的。’你想，这是人话么？红眼睛原知道他家里只有一个老娘，可是没有料到他竟会那么穷，榨不出一点油水，已经气破肚皮了。他还要老虎头上搔痒，便给他两个嘴巴！”

“义哥是一手好拳棒，这两下，一定够他受用了。”壁角的驼背忽然高兴起来。

“他这贱骨冷打不怕，还要可怜，可怜哩。”

花白胡子的人说：“打了这种东西，有什么可怜呢？”

康大叔显出看他不上样子，冷笑着说：“你没有听清我的话；看他神气，是说阿义可怜呢！”

听着的人的眼光，忽然有些板滞；话也停顿了。小栓已经吃完饭，吃得满身流汗，头上都冒出蒸气。

“阿义可怜——疯话，简直是发了疯了。”花白胡子恍然大悟似地说。

“发了疯了。”二十多岁的人也恍然大悟地说。

店里的座客，便又现出活气，谈笑起来。小栓也趁着热闹，拼命咳嗽，康大叔走上前，拍他肩膀说：

“包好！小栓——你不要这么咳。包好！”

“疯了。”驼背五少爷点着头说。

#### 四

西关外靠着城根的地面，本是一块官地；中间歪歪斜斜一条细路，是贪走便道的人，用鞋底造成的，但却成了自然的界限。路的左边，都埋着死刑和瘐毙的人，右边是穷人的丛冢。两面都已埋到层层叠叠，宛然富翁家里祝寿时候的馒头。

这一年的清明，分外寒冷，杨柳才吐出半粒米大的新芽。天明未久，华大妈已在右边的一座新坟前面，排出四碟菜，一碗饭，哭了一场。化过纸，呆呆地坐在地上；仿佛等候什么似的，但自己也说不出等候什么。微风起来，吹动她短发，确乎比去年白得多了。

小路上又来了一个女人，也是半白头发，褴褛的衣裙；提一个破旧的朱漆圆篮，外挂一串纸锭，三步一歇地走。忽然见华大妈坐在地上看她，便有些踌躇，惨白的脸上，现出些羞愧颜色；但终于硬着头皮，走到左边的一座坟前，放下了篮子。

那坟与小栓的坟，一字儿排着，中间只隔一条小路。华大妈看她排好四碟菜，一碗饭，立着哭了一通，化过纸锭；心里暗暗地想“这坟里的也是儿子了。”那老女人徘徊观望了一回，忽然手脚有些发抖，踉踉跄跄退下几步，瞪着眼只是发怔。

华大妈见这样子，生怕她伤心到快要发狂了；便忍不住立起身，跨过小路，低声对她说，“你这位老奶奶不要伤心了，——我们还是回去罢。”

那人点一点头，眼睛仍然向上瞪着，也低声吃吃地说道：“你看，——看这是什么呢？”

华大妈跟了她指头看去，眼光便到了前面的坟。这坟上草根还没有全合，露出一块一块的黄土，煞是难看。再往上仔细看时，却不觉也吃一惊；——分明有一圈红白的花，围着那尖圆的坟顶。

她们的眼睛都已老花多年了，但望这红白的花，还能明白看见。花也不很多，圆圆的排成一个圈，不很精神，倒也整齐。华大妈忙看他儿子和别人的坟，却只有不怕冷的几点青白小花，零星开着；便觉得心里忽然感到一种不足和空虚，不愿意根究。那老女人又走近几步，细看了一遍，自言自语地说：“这没有根，不像自己开的。——这地方有谁来呢？孩子不会来玩；——亲戚本家早不来了。——这是怎么一回事呢？”她想了又想，忽又流下泪来，大声说道：——

“瑜儿，他们都冤枉了你，你还是忘不了，伤心不过，今天特意显点灵，要我知道么？”她四面一看，只见一只乌鸦，站在一株没有叶的树上，便接着说：“我知道了。——瑜儿，可怜他们坑了你，他们将来总有报应，天都知道；你闭了眼睛就是了。——你如果真在这里，听到我的话，——便教这乌鸦飞上你的坟顶，给我看罢。”

微风早经息了，枯草支支直立有如铜丝。一丝发抖的声音，在空气中愈颤愈细，细到没有，周围便都是死一般静。两人站在枯草丛里，仰面看那乌鸦；那乌鸦也在笔直的树枝间，缩着头，铁铸一般站着。

许多工夫过了，上坟的人渐渐增多，几个老的小的，在土坟间出没。

华大妈不知怎的，似乎卸下了一挑重担，便想到要走；一面劝着说：“我们还是回去罢。”

那老女人叹一口气，无精打采地收起饭菜；又迟疑了一刻，终于慢慢地走了。嘴里自言自语地说：“这是怎么一回事呢？……”

他们走不上二三十步远，忽听得背后“哑——”的一声大叫；两个人都竦然地回过回头，只见那乌鸦张开两翅，一挫身，直向着远处天空，箭也似的飞去了。

## 一颗星儿

胡 适

我喜欢你这颗顶大的星儿，  
可惜我叫不出你的名字。  
我只记得，每月月圆时，月光遮尽了满天星，总不能遮住你。  
今朝风雨后，闷沉沉的天气，  
我望遍天边，寻不见一点半半光明，  
回转头来，  
只有你在那杨柳高头，依旧亮晶晶地！

八年四月二十五夜。

## 送任叔永回四川

胡 适

你还记得，绮色佳城，凯约嘉湖上，  
山前山后，多少瀑泉奇绝，更添上远远的一线湖光；  
瀑溪的秋色，西山的落日，真个无双；  
还有那到枕的湍声，夜夜像骤雨打秋林一样？

那是你和我最难忘的“第二故乡”。  
如今回想，  
往日的交情，旧游的风景，  
一半在你我的诗囊，一半在梦魂中来往。  
你还记得，我们暂别又相逢，正是赫贞春好？  
记得江楼同远眺，云影渡江来，惊起江头鸥鸟？  
记得江边石上，同坐看潮回，浪声遮断人笑？  
记得那回同访友，日暗风横，林里陪他听松啸？  
这回久别再相逢，便又送你归去，未免太匆匆！  
多亏得天意，多留你两日，使我做得诗成相送。  
万一这首诗赶得上远行人，  
多替我说声“老任珍重、珍重！”

八年四月十八日

## 鸟

陈衡哲

狂风急雨，  
打得我好苦！  
打翻了我的破巢，  
淋湿了我美丽的毛羽。  
我扑折了翅翮，  
睁破了眼珠，  
也找不到一个栖身的场所！  
窗里一只笼鸟，  
倚靠着金漆的栏杆，  
侧着眼只是对我看。

我不知道它还是忧愁，还是喜欢？  
明天一早，  
风雨停了。  
煦煦的阳光，  
照着那鲜嫩的绿草。  
我和我的同心朋友，  
双双地随意飞去；  
忽见那笼里的同胞，  
正扑着双翼在那里昏昏地飞绕——  
要想撞破那雕笼，  
好出来重做一个自由的飞鸟。  
它见了我们，  
忽然止了飞，  
对着我们不住的悲啼。  
它好像是说：  
“我若出了牢笼，  
不管它天西地东，  
也不管它恶雨狂风，  
我定要飞它一个海阔天空！  
直飞到筋疲力竭，水尽山穷，  
我便请那狂风，  
把我的羽毛肌骨，  
一丝丝的都吹散在自由的空气中！”

## 散伍归来的吉普色

陈衡哲

(注) 吉普色 (Gypsy) 乃是欧洲的一种游民, 最初是从印度进来的, 和中国的逃荒相像, 没有一定的家乡。他们过的生活是一种飘泊的生涯。有些人唱歌度日, 有些人也会靠点小手艺谋生, 有些妇人替人看相算命过日子。(适)

漫漫的长路,  
明明的星光,  
指着那无尽无边的森林,  
说: “这是你原来的家乡!”  
四年来血污了双手,  
恨黑了良心,  
更被那炮火枪烟,  
迷盲了这两只清明的眼睛。  
此刻回到家来,  
好教我羞愧得无地藏身。  
家乡张开了两臂,  
笑迎着我说:  
“归来了呀!  
这里有如银的雨丝,  
如锦的雪霞;  
更有那人儿,  
怀着真醇的爱情  
在那里眼巴巴地望你回家。”  
我低着头不敢回答,

眼望着我手上的血迹。  
家乡会意，  
便笑着向我说：  
“那血，我已把它洗去了，  
这是你自己复活的新血！”



# 我为什么要做白话诗？

胡 适

## 《尝试集》自序

我这三年以来做的白话诗若干首，分做两集，总名为《尝试集》。民国六年九月我到北京以前的诗为第一集，以后的诗为第二集。民国五年七月以前，我在美国做的文言诗词删剩若干首，合为《去国集》，印在后面作一个附录。

我的朋友钱玄同曾替《尝试集》做了一篇长序，把应该用白话做文章的道理说得很痛快透彻。（见《新青年》四卷第二号）我现在自己作序，只说我为什么要用白话来做诗。这一段故事，可以算是《尝试集》产生的历史，可以算是我个人主张文学革命的小史。

我做白话文字，起于民国纪元前六年（丙午），那时我替上海《竞业旬报》做了半部章回小说和一些论文，都是用白话做的。到了第二年（丁未），我因脚气病，出学堂养病。病中无事，我天天读古诗；从苏武、李陵、直到元好问，单读古体诗，不读律诗。那一年我也做了几篇诗，内中有一篇五百六十字的《游万国赛珍会》和一篇近三百字的《弃父行》。以后我常常做诗，到我往美国时，已做了两百多首诗了。我先前不做律诗，因为我少时不曾学对对子，心里总觉得律诗难做。后来偶然做了一些律诗，觉得律诗原来是最容易做的玩意儿；用来做应酬朋友的诗，再方便也没有了。我初做诗，人都说我像白居易一派。后来我因为要学时髦，也做一番研究杜甫的工夫。但是我读杜诗，只读《石壕吏》《自京赴奉先咏怀》一类的诗。律诗中五律我极爱读，七律中最讨厌《秋兴》一类的诗；常说这些诗文法不通，只有一点空架子。

自民国前六七年到民国前二年（庚戌），可算是一个时代。这个时代已有不满足于当时旧文学的趋向了。我近来在一本旧笔记里（名《自胜生随笔》，是丁未年记的）翻出这几条论诗的话：

作诗必使老妪听解，固不可。然必使士大夫读而不能解亦何故耶？（录《麓堂

诗话》)

东坡云：“诗须有为而作”。元遗山云：“纵横正有凌云笔，俯仰随人亦可怜。”（录《南濠诗话》）

这两条上都有密圈，也可见我十六岁时论诗的旨趣了。

民国前二年，我往美国留学。初去的两年，作诗不过两三首。民国成立后，任叔永（鸿隼），杨杏佛（铨）同来绮色佳（Ithaca），有了做诗的伴当了。集中《文学》篇所说：

明年任与杨，远道来就我。山城风雪夜，枯坐殊未可。  
烹茶更赋诗，有倡还须和。诗炉久灰冷，从此生新火。

都是实在情形。在绮色佳五年我虽不专治文学，但也颇读了一些西方文学书籍，无形之中，总受了不少的影响。所以我那几年的诗，胆子已大得多。《去国集》里的《耶稣诞节歌》和《久雪后大风作歌》都带有试验意味。后来做《自杀篇》，完全用分段作法，试验的态度更显明了。《藏晖室札记》第三册有跋自杀篇一段，说：

……吾国作诗每不重言外之意，故说理之作极少。

求一朴蒲（Pope）已不可多得，何况华茨活（Words worth），贵推（Goethe）与白朗吟（Browning）矣。此篇以吾所持乐观主义入诗。全篇为说理之作，虽不能佳，然途径俱在。他日多作之，或有进境耳。（民国三年七月七日）

又跋云。

吾近来作诗，颇能不依人蹊径，亦不专学一家。命意固无从摹仿，即字句形式亦不为古人成法所拘，盖颇能独立矣。（七月八日）

民国四年八月，我作一文论“如何可使吾国文言易于教授”。文中列举方法几条，还不曾主张用白话代文言。但那时我已明言“文言是半死之文字，不当以教活文字之法教之。”又说：“活文字者，日用语言之文字，如英法文是也，如吾国之白话是也。死文字者，如希腊、拉丁，非日用之语言，已陈死矣。半死文字者，以其中尚有日用之分子在也。如犬字是已死之字，狗字是活字；乘马是死语，骑马是活语；故曰半死

文字也。”（《札记》第九册）

四年九月十七夜，我因为自己要到纽约进哥伦比亚大学，梅觐庄（光迪）要到康桥进哈佛大学。故作一首长诗送觐庄。诗中有一段说：

梅君梅君毋自鄙！神州文学久枯馁，百年未有健者起，新潮之来不可止。文学革命其时矣！吾辈势不容坐视，且复号召二三子，革命军前杖马捶。鞭笞驱除一车鬼，再拜迎入新世纪！以此报国未云菲，缩地戡天差可拟。梅君梅君毋自鄙！

原诗共四百二十字，全篇用了十一个外国字的译音。不料这十一个外国字就惹出了几年的笔战！任叔永把这些外国字连缀起来做了一首游戏诗送我：

牛敦，爱迭孙，培根，客尔文，索虏与霍桑，“烟士披里纯：”  
鞭笞一车鬼，为君生琼英。文学今革命，作歌送胡生。

我接到这诗，在火车上依韵和了一首，寄给叔永诸人：

诗国革命何自始？要须作诗如作文，琢镂粉饰丧元气，貌似未必诗之纯。  
小人行文颇大胆，诸公一一皆人英，愿共僇力莫相笑，我辈不作腐儒生。

梅觐庄误会我“作诗如作文”的意思，写信来辩论。他说：

……诗文截然两途。诗之文字与文之文字，自有诗文以来，无论中西，已分道而驰。……足下为诗界革命家，改良诗之文字则可；若仅移文之文字于诗，即谓之革命，谓之改良，则不可也。……以其太易易也。

这封信逼我把诗界革命的方法表示出来。我的答书不曾留稿，今抄答叔永书一段如下：

适以为今日欲救旧文学之弊，先从涤除“文胜”之弊入手。今人之诗徒有铿锵之韵，貌似之辞耳。其中实无物可言。其病根在于重形式而去精神，在于以文胜质。

诗界革命当从三事入手：第一，须言之有物，第二，须讲求文法，第三，当

用“文之文字”时，不可故意避之。三者皆以质救文之弊也。……覲庄所论“诗之文字”与“文之文字”之别，亦不尽当。即如白香山诗：“城云臣按六典书，任土贡有不贡无，道州水土所生者，只有矮民无矮奴！”李义山诗，“公之斯文若元气，先时已入人肝脾。”……此诸例所用文字，是“诗之文字”乎？抑“文之文字”乎？又如适赠足下诗：“国事今成遍体疮，治头治脚俱所急。”此中字皆覲庄所谓“文字之字”。……可知“诗之文字”原不异“文之文字。”正如诗之文法原不异文之文法也。……（五年二月二日）

“诗之文字”一个问题也是很重要的问题。因为有许多人只认风花雪月、蛾眉、朱颜、银汉、玉容等字是“诗之文字”。做成的诗读起来字字是诗！仔细分析起来，一点意思也没有。所以我主张用朴实无华的白描工夫，如白居易的《道州民》，如黄庭坚的《题运华寺》，如杜甫的《自京赴奉先咏怀》。这类的诗，诗味在骨子里，在质不在文！没有骨子的滥调诗人决不能做这类的诗。所以我的第一条件便是“言之有物”。因为注重之点在言中的“物”，故不问所用的文字是诗的文字还是文的文字。覲庄认做“仅移文之文字于诗”，所以错了。

这一次的争论是民国四年到五年春间的事。那时影响我个人最大的，就是我平常所说的“历史的文学进化观念”，这个观念是我的文学革命论的基本理论。《札记》第十册有五年四月五日夜所记一段如下：

文学革命，在吾国史上非创见也。即以韵文而论，三百篇变而为骚，一大革命也。又变为五言七言，二大革命也。赋变而为无韵之骈文，古诗变而为律诗，三大革命也。诗之变而为词，四大革命也。词之变而为曲，为剧本，五大革命也。何独于吾所持文学革命论而疑之？文亦遭几许革命矣。自孔子至于秦汉，中国文体始臻完备。六朝之文……亦有可观者。然其时骈俪之体大盛，文以工巧雕琢见长，文法遂衰。韩退之所以称“文起八代之衰”者，其功在于恢复散文，讲求文法；此一革命也。……宋人谈哲理者，深悟古文之不适于用，于是语录体兴焉。语录体者，禅门所尝用，以俚语说理纪言；……此亦一大革命也。至元人之小说，此体始臻极盛。……总之文学革命至元代而极盛。其时之词也，曲也，剧本也，小说也，皆第一流之文学，而皆以俚语为之。其时吾国真可谓有一种“活文学”出现。倘此革命潮流（革命潮流，即天演进化之迹。自其异者言之，谓之革命；自其循序渐进之迹言之，即谓之进化可也。）不遭明代八股之劫，不遭前后七子复古之劫；则吾国之文学已成俚语的文学，而吾国之语言早成为言文一致之语言，

可无疑也。但丁之创意大利文学，郇叟辈之创英文学，路得之创德文学，未足独有千古矣。惜乎，五百余年来，半死之古文，半死之诗词，复夺此“活文学”之席，而“半死文学”遂苟延残喘以至于今日。……文学革命何可更缓耶！何可更缓耶！

过了几天，我填了一首《沁园春》词，题目就叫做《誓诗》，其实是一篇文学革命宣言书：

更不伤春，更不悲秋，以此誓诗。任花开也好，花飞也好；月圆固好，日落何悲！我闻之曰，“从天而颂，孰与制天而用之？”更安用，为苍天歌哭，作彼奴为？文章革命何疑！且准备搴旗作健儿。要前空千古，下开百世；收他臭腐，还我神奇！为大中华，造新文学，此业吾曹欲让谁？诗材料，有簇新世界，供我驱驰！（四月十三日）

这首词上半所攻击的是中国文学“无病而呻”的恶习惯。我是主张乐观，主张进取的人，故极力攻击这种卑弱的根性。下半首是“去国集”的尾声，是“尝试集”的先声。

以下要说发生“尝试集”的近因了。

五年七月十二日，任叔永寄我一首《泛湖即事诗》。这首又惹起一场大笔墨官司，故不能不抄一段于此：

荡荡平湖，漪漪绿波。言棹轻楫，以涤烦疴。既备我糗，既偕我友，容与中流，山光前后。……清风竞爽，微云蔽暄；猜谜赌胜，载笑载言。行行忘远，息楫崖根。忽逢波怒，鼉掣鲸奔！岸逼流回，石斜浪翻！翩翩一叶，冯夷所吞。舟则可弃，水则可揭，湿我裳衣。畏他人视。……

我答书说：

……泛湖诗中写翻船一段所用字句，皆前人用以写江海大风浪之套语。足下避自己铸词之难，而趋于借用陈语套语之易。足下自谓“用力太过”，实则全未用气力。趋易避难，非不用气力而何？……再者，诗中所用“言”字，（第三句）及“载”字，皆系死字。又如“猜谜赌胜，载笑载言，”两句，上句为二十世纪之活字，下句为三千年前之死句，殊不相称也。……（七月十六日）

叔永答书，把原诗极力删改一遍，远胜原稿了。不料我这几句话触怒了一位旁观

的朋友。那时梅觐庄在绮色佳过夏，见了我这些话，因写信来痛驳我。他说：

足下所自矜为文学革命真谛者，不外乎用“活字”以入文。于叔永诗中，稍古之字，皆所不取，以为非“二十世纪之活字”。……夫文字革新须洗去旧日腔套，务去陈言，固矣。然此非尽屏古人所用之字，而另以俗语白话代之之谓也。……足下以俗语白话为向来文学上不用之字，骤以入文，似觉新奇而美，实则无永久价值。因其向未经美术家锻炼，徒诿诸愚夫愚妇无美术观念者之口，历世相传愈趋愈下，鄙俚乃不可言。足下得之，乃矜矜自喜，炫为创获，异矣。如足下之言，则人间材智，选择，教育，诸事皆无足算，而村农伧父皆足为诗人美术家矣。甚至非洲黑蛮，南洋土人，其言文无分者，最有诗人美术家之资格矣。至于无所谓“活文学”，亦与足下前此言之。……文字者，世界上最守旧之物也。……足下乃视改革文字如是之易乎？……

觐庄这封信不但完全误解我的主张，并且说了一些没有道理的话，故我做了一首一千多字的白话游戏诗答他。这首诗虽是游戏诗，也有几段庄重的议论。如第二段说：

文字没有雅俗，却有死活可道。  
古人叫做欲，今人叫做要；  
古人叫做至，今人叫做到；  
古人叫做溺，今人叫做尿；  
本来同是一字，声音少许变了。  
并无雅俗可言，何必纷纷胡闹。  
至于古人叫字，今人叫号；古人悬梁，今人上吊；  
古名虽未必不佳，今名又何尝不妙？  
至于古人乘舆，今人坐轿；古人加冠束帻，今人但知戴帽；  
若必叫帽作巾，叫轿作舆，岂非张冠李戴，认虎作豹？……

又如第五段说：

今我苦口饶舌，算来却是为何？  
正要求今日的文学大家，  
把那些活泼泼的白话，拿来锻炼，拿来琢磨，拿来作文、演说、作曲、作歌；

出几个白话的器俄，和几个白话的东坡；

那不是“活文学”是什么？

那不是“活文学”是什么？

这一段全是后来用白话作实地试验的意思。

这首白话游戏诗是五年七月二十二日做的，一半是朋友游戏，一半是有意试做白话诗。不料梅任两位都大不以为然。颢庄来信大骂我，他说：

读大作如儿时听莲花落，真所谓革尽古今中外人之命者，足下诚蒙健哉。盖今之西洋诗界，若足下之张革命旗者，亦数见不鲜。最著者有所谓 Futurism, Imagism, Free Verse, 及各种 decadent movements in Literature and in arts。大约皆足下俗话诗之流亚。皆喜以“前无古人后无来者”自豪；皆喜詭立名字，号召徒众，以眩骇世人之耳目，而已则从中得名士头衔以去焉。……

信尾又有两段添入的话：

文章体裁不同。小说词曲固可用白话，诗文则不可。今之欧美狂澜横流，所谓“新潮流”，“新潮流”者，耳已闻之熟矣。诚望足下勿剽窃此种不值钱之新潮流以哄国人也。（七月二十四日）

这封信颇使我不心服，因为我主张的文学革命，只是就中国今日文学的现状立论，和欧美的文学新潮流并没有关系。有时借镜于西洋文学史，也不过举出三四百年前欧洲各国产生“国语的文学”的历史。因为中国今日国语文学的需要很像欧洲当日的情形，我们研究他们的成绩，也许使我们减少一点守旧性，增添一点勇气。颢庄硬派一个“剽窃此种不值钱之新潮流以哄国人”的罪名，我如何能心服呢？

叔永来信说：

足下此次试验之结果，乃完全失败是也。……要之白话自有白话用处，（如作小说演说等）然不能用之于诗。如凡白话皆可为诗，则吾国之京调高腔何一非诗？……呜乎！适之吾人今日言文学革命，乃诚见今日文学有不可不改革之处，非特文言白话之争而已。吾尝默省吾国今日文学界，即以诗论，其老者，如郑苏龠、陈伯严辈，其人头脑已死，只可让其与古人同朽腐。其幼者，如南社一流人，淫

滥委琐，亦去文学千里而遥。旷观国内，如吾侪欲以文学自命者，舍自倡一种高美芳洁之文学，更无吾侪厕身之地。以足下高才有为，何为舍大道不由，而必旁逸斜出，植美卉于荆棘之中哉？……唯以此（白话）作诗。则仆期期以为不可。……今且假令足下之文学革命成功，将令吾国作诗者皆高腔京调，而陶、谢、李、杜之流将永不复见于神州，则足下之功又何若哉？……（七月二十四夜）

颀庄说，“小说词曲固可用白话，诗文则不可。”叔永说，“白话自有白话用处（如作小说演说等），然不能用之于诗”这是我最不承认的。我答叔永信中说：

……白话入诗，古人用之者多矣。（此下举放翁诗及山谷、稼轩词为例。）……总之，白话之能不能作诗，此一问题全待吾辈解决。解决之法，不在乞怜古人；谓古之所无，今必不可有；而在吾辈实地试验。一次“完全失败”，何妨再来？若一次失败，便“期期以为不可”，此岂科学的精神所许乎？

这一段乃是我的“文学的实验主义”。我三年来所做的文学事业只不过是实行这个主义。

答叔永书很长，我且再抄一段：

……今且用足下之字句以述吾梦想中之文学革命曰：

（1）文学革命的手段：要令国中之陶、谢、李、杜敢用白话、京调、高腔作诗；要令国中之陶、谢、李、杜皆能用白话、京调、高腔作诗。

（2）文学革命的目的：要令白话、京调、高腔之中产出几许陶、谢、李、杜。

（3）今日决用不着“陶、谢、李、杜”的陶、谢、李、杜。若陶、谢、李、杜生于今日仍作陶、谢、李、杜当日之诗，则决不能更有当日的价值与影响。何也？时代不同也？

（4）吾辈生于今日，与其作不能行远不能普及的《五经》，两汉、六朝、八家文字，不如作家喻户晓的《水浒》、《西游》文字。

与其作似陶似谢似李似杜的诗，不如作不似陶谢不似李杜的白话诗。与其作一个学这个学那个的郑苏龠、陈伯严，不如作一个实地试验，“旁逸斜出”、“舍大道而弗由”的胡适之。

……吾志决矣，吾自此以后，不更作文言诗词。……

…（七月二十六日）



这是第一次宣言不做文言诗词。过了几天，我再答叔永道：

……古人说，“工欲善其事，必先利其器”。文字者，文学之器也。我私心以为文言决不足为吾国将来文学之利器。施耐庵、曹雪芹诸人已实地证明作小说之利器在于白话。今尚需人实地试验白话是否可为韵文之利器耳。……我自信颇能用白话作散文，但尚未能用之于韵文，私心颇欲以数年之力，实地练习之。

倘数年之后，竟能用文言、白话作文作诗，无不随心所欲，岂非一大快事？我此时练习白话韵文，颇似新辟一文学殖民地。可惜须单身匹马而往，不能多得同志，结伴同行。然吾去志已决。公等假我数年之期。倘此新国尽是沙磧不毛之地，则我或终归老于“文言诗国”亦未可知。侥幸而有成，则辟除荆棘之后，当开放门户，迎公等同来莅止耳！“狂言人道臣当烹，我自不吐定不快。人言未足为重轻，足下定笑我狂耳。”……（八月四日）

这时我已开始作白话诗。诗还不曾做得几首，诗集的名字已定下了。那时我想起陆游有一句诗：“尝试成功自古无”，我觉得这个意思恰和我的实验主义反对，故用“尝试”两字作我的白话诗集的名字，要看“尝试”究竟是否可以成功。那时我已打定主意，努力做白话诗的试验；心里只有一点痛苦，就是同志太少了，“须单身匹马而往”，我平时所最敬爱的一班朋友都不肯和我同去探险。但是我若没有这一班朋友和我打笔墨官司，我也决不会有这样的尝试决心。庄子说得好：“彼出于是，是亦因彼。”我至今回想当时和那班朋友，一日一邮片，三日一长函的乐趣，觉得那真是人生最不容易有的幸福。我对于文学革命的一切见解，所以能结晶成一种有系统的主张，全都是同这一班朋友切磋讨论的结果。五年八月十九日，我写信答朱经农（经），中有一段说：

新文学之要点，约有八事：

- （一）不用典，
- （二）不用陈套语，
- （三）不讲对仗，
- （四）不避俗字俗话，
- （五）须讲求文法。（以上为形式的一方面。）
- （六）不作无病之呻吟，
- （七）不摹仿古人，须语语有个我在，

(八) 须言之有物。(以上为精神(内容)的一方面。)

这八条,后来成为一篇《文学改良刍议》。(《新青年》第二卷第五号,六年一月一日出版。)即此一端,便可见朋友讨论的益处了。

我的《尝试集》起于民国五年七月,到民国六年九月我到北京时,已成一小册子了。这一年之中,白话诗的试验室里只有我一个人。因为没有积极的帮助,故这一年的诗,无论怎样大胆,终不能跳出旧诗的范围。

我初回国时,我的朋友钱玄同说我的诗词“未能脱尽文言窠臼”,又说“嫌太文了”。美洲的朋友嫌“太俗”的诗,北京的朋友嫌“太文”了!这话我初听了很觉得奇怪。后来平心一想,这话真是不错。我在美洲做的《尝试集》,实在不过是能勉强实行了《文学改良刍议》里面的八个条件;实在不过是一些刷洗过的旧诗!这些诗的大缺点就是仍旧用五言七言的句法,句法太整齐了,就不合语言的自然,不能不有截长补短的毛病,不能不时时牺牲白话的字和白话的文法,来牵就五七言的句法。音节一层,也受很大的影响:第一,整齐划一的音节没有变化,实在无味;第二,没有自然的音节,不能跟着诗料随时变化。因此,我到北京以后所做的诗,认定一个主义:若要做真正的白话诗,若要充分采用白话的字,白话的文法和白话的自然音节,非做长短不一的白话诗不可。这种主张,可叫做“诗体的大解放”。诗体的大解放就是把从前一切束缚自由的枷锁镣铐,一切打破。有什么话,说什么话;话怎么说,就怎么说。这样方才可有真正白话诗,方才可以表现白话的文学可能性。

《尝试》第二集中的诗虽不能处处做到这个理想的目的,但大致都想朝着这个目的做去。这是第二集和第一集的不同之处。

以上说《尝试集》发生的历史。现在且说我为什么赶紧印行这本白话诗集。我的第一个理由是因为这一年以来白话散文虽然传播得很快很远,但是大多数的人对于白话诗仍旧很怀疑,还有许多人不但怀疑,简直持反对的态度。因此,我觉得这个时候有一两种白话韵文的集子出来,也许可以引起一般人的注意,也许可以供赞成和反对的人作一种参考的材料。第二,我实地试验白话诗已经三年了,我很想把这三年试验的结果贡献给国内的文人,作为我的试验报告。我很盼望有人把我试验的结果,仔细研究一番,加上平心静气的批评,使我也可以知道这种试验究竟有没有成绩,用的试验方法,究竟有没有错误。第三,无论试验的成绩如何,我觉得我的《尝试集》至少有一件事可以贡献给大家的。这一件可贡献的事就是这本诗所代表的“实验的精神”。我们这一班人的文学革命论所以同别人不同,全在这一点试验的态度。近来稍稍明白事理的人,都觉得中国文学有改革的必要。即如我的朋友任叔永他也说:“呜呼!适

之！吾人今日言文学革命，乃诚见今日文学有不可不改革之处，非特文言白话之争而已。”甚至于南社的柳亚子也要高谈文学革命。但是他们的文学革命论只提出一种空荡荡的目的，不能有一种具体进行的计划。他们都说文学革命决不是形式上的革命，决不是文言白话的问题。等到人问他们究竟他们所主张的革命“大道”是什么，他们可回答不出了。这种没有具体计划的革命无论是政治的〈还〉是文学的，决不能发生什么效果。我们认定文字是文学的基础，故文学革命的第一步就是文字问题的解决。我们认定“死文字决不能产生活文学”，故我们主张若要造一种活的文学，必须用白话来作文学的工具。我们也知道单有白话未必就能造出新文学；我们也知道新文学必须要有新思想做里子。但是我们认定文学革命须有先后的程序，先要做到文字体裁的大解放，方才可以用来做新思想新精神的运输品。我们认定白话实在有文学的可能，实在是新文学的唯一利器，但是国内大多数人都不肯承认这话——他们最不肯承认的就是白话可作韵文的唯一利器。我们对于这种怀疑，这种反对没有别的法子可以对付，只有一个法子，就是科学家的试验方法。

科学家遇着一个未经实地证明的理论，只可认他做一个假设。须等到实地试验之后，方才用试验的结果来批评那个假设的价值。我们主张白话可以做诗，因为未经大家承认，只可说是一个假设的理论。我们这三年来只是想把这个假设用来做种种实地试验——做五言诗，做七言诗，做严格的词，做极不整齐的长短句；做有韵诗，做无韵诗，做种种音节上的试验——要看白话是不是可以做好诗，要看白话诗是不是比文言诗要更好一点。这是我们这班白话诗人的“实验的精神”。我这本集子里的诗，不问诗的价值如何，总都可以代表这点实验的精神。

这两年来，北京有我的朋友沈尹默，刘半农，周豫才，周启明，傅斯年，俞平伯，康白情诸位，美国有陈衡哲女士，都努力作白话诗。

白话诗的试验室里的试验家渐渐多起来了。但是大多数的文人仍旧不敢轻易“尝试”。他们永不来尝试尝试，如何能判断白话诗的问题呢？耶稣说得好：“收获是很多的，可惜做工的人太少了。”所以我大胆把这本《尝试集》刻出来，要想把这本集子所代表的“实验的精神”贡献给全国的文人，请他们大家都来尝试尝试。

我且引我的《尝试篇》作这篇长序的结论：

“尝试成功自古无”，放翁这话未必是。我今写下一转语，“自古成功在尝试！”……莫想小试便成功，哪有这样容易事！有时试到千百回，始知前功尽抛弃。即使如此已无愧，即此失败便足记。告人“此路不通行”可使脚力莫枉费。我生求师二十年，今得“尝试”两个字。作诗做事要如此，虽未能到颇有志。作“尝试”歌颂吾师，愿吾师寿千万岁！

# 马克思研究

## 一 马克思的唯物史观与贞操问题

录《新中国》，原题《女子贞操的金钱价值》

自从马尔克司提倡唯物的历史观以来，世界上研究人类社会现象的学问家得了一种非常有力的暗示。各种社会的科学，因此都换了面目，与从前是大不相同的了。从前的人，大概都抱定一个“人为万物之灵”的思想，以为世界之上，只人类有支配万物的能力，万物都是供人类驱使的。都认定人类的特长在有灵性能够驾驭万类，所以主张人类的文化史是由人类的精神造成的。人类的精神，本来是一种不能耳闻目见的抽象概念，所以又都主张人类的精神，是有超越时间的性质。既已主张人类的精神不随历史变化，所以当然不得不主张一切文化的根本方向是没有变化的了。从前的人，抱定这种狭隘的根本见解，所以造出许多“天经地义”、“圣道王法，”来做文化的标准。拿一时代一地方的形式来范围各时代各地方的现象，这种方法差不多是和拿同样大的鞋来给几万人穿一样。所以不但消极地弄得多数的人不能进步，并且积极地还不免发生许多痛苦。马尔克司的唯物的历史观，恰与上面说的，正相反对。他主张人类的文化史，不是由人类的精神，是由人类以外的万物，即是由物质的境遇造成的。从各种文化的表面上看来，虽似乎各种文化都是由人类的努力而生。然而从根本上研究起来，人类的努力究竟不能专靠精神维持，精神以外还要依赖物质。因为人类究竟是一种生物，不得不为饥寒所累。所以各种文化，形式上似乎出于人类的努力，实际上还是靠物质决定的。世人往往说，近代科学进步人类把自然征服了。实则人类何尝征服了自然。试看，从古到今何人没有生老病死，这四件里面，哪一件不是因为受自然的压迫生出来的呢？所以仔细研究起来，还是自然能够支配人类的行为。人类不过在自然的支配底下还能顺着自然，利用自然，比别的万类较高一筹罢了。人类的精神的努力，既然是由物质的境遇决定，所以人类的文化史，也是由物质的境遇决定的。世界上物质的性质和数量从古到今，在物理学上，虽然没有绝对的变更，然而在经济

学上，却是有相对的变更。因为照“物质不灭”和“物质普遍”的公例说来，物质的数量和性质，虽然是无古无今，无东无西，皆是一样的。然而物质的结合和物质的位置，若从“新陈代谢、周流巡环”等生理学、化学、社会学、经济学等的公例看来，却是转换不定的。譬如米谷的出产，虽因人类勤力不勤力，各地方各年有多有少，然而米谷本是一种物质，当然也要受物质不灭法的支配，岂能于世上原有物质之外有增有减。米谷的多少，不过是一种化学结合的变化或物质位置的变化罢了。又如世上人类，有生有死，从现象上看起来，虽然有时多，有时少，然而从物质的本质看来，也是没有增减，不过是化学的结合生了变化罢了。物质的结合和位置，既然是转变不定，所以人类的文化史也是随着物质的结合如何转变不定的。物质的结合，从甲状态变到乙状态，人类的文化，就从甲种变到乙种。若是物质的结合，更从乙状态变到丙状态，人类的文化也就从乙种变到丙种。如此类推，物质的结合一变，人类的文化也一变。因为人类究竟要受物质的支配，所以不得不随着物质的脚跟走。如此说来，人类文化的方向和种类，不但是有变化，而且是不得不有变化的了。各时代各地方有特别的物质结合，所以各时代各地方也有特别的文化。所以照唯物的历史哲学看来，没有永远不变的道德也没有长久合用的法制。一切道德、法律、政治、经济、宗教、艺术等种种文化现象，都是要随时之宜常常变更才能够有价值的。若是迷信旧有文化，不知变通，必定弄得文化日退，自绝自灭。以上就是马尔克司的历史的唯物观的要旨。

## 二

用唯物的历史观来研究社会的科学是极有兴味的一件事。如今试把社会的科学上极重要的几种现象，拿来用唯物的历史观研究研究。

从古今道德的历史详细考察考察，我们可能发现道德的内容，至少经了四大变动。第一时期中，人类还少，自然的物资又极充足，所以人类只须利用自然的物质，便可过活，不必讲求培养自然物资和结合自然物资的方法。在这时期中，人类真正是“放乎自然，游于天机”的，所以第一时期中，只有天然的理法，没有人为的道德。随后到了第二时期，人类渐渐地繁殖起来，自然的物资渐渐地不够用了，所以不得不讲求培养或结合自然的方法。然而这时候人类的智力是不很发达的。所以他的培养自然或结合自然的方法，也是很幼稚的。要生产足可供用的物资，不能不用许多的人力，然而那时一般人类还没有劳动的经验，也没有劳动的兴味，所以大家都不愿意下力。在这时候，一群中比较聪明而且有武力的人，凭借他的武力立一种绝对服从的人为的道德，强制愚弱的人为他们下力生产物资。所以在第二时期才有道德发生，而且道德的内容完全是屈从的性质的。随后到第三时期，人类越发繁庶，物资越发不足了。要

生产足可供用的物资，更不得不用较多的劳力；而且此时生产的方法，已经较第二时期复杂，不是随便可以生产的。有这两层原因，所以绝对地强制劳力，是无大效的了。要想使人类竭他的全力，用复杂的方法来生产物资，第一要使他有甘愿劳动的心，第二要使他有为为自己生活来生产的心。所以第三时期的道德是拿个人人格的独立发展做内容的。拿别的话来说，第三时期的道德是承认人格的正义的。随后到了第四时期，一般文明比较从前大大进步，人类死亡的原因渐渐减少，所以人类的绝对数越见增加。在这时候，物资的生产方法，虽说也比从前进步，然而究竟赶不上人类增加的快，而且加以资本家的生产抑制和一般人的消费量增加，所以物资是越发不够用了；要想在不够用之中求一般的欲望满足，只好“用统筹全局，合最大的生产力，行最大的分配”的经济方法，所以第四期的道德，是合力互助的，是有社会的性质的。拿以上所说的和西洋伦理学史对证起来，便知确有证据不是空说。请读者费费心罢！

其次用唯物的历史观研究法律的沿革，也可以发现法律的内容经了四大变动。在第一时期，天然物资够用，所以只有自然法没有人为法的支配。到了第二时期天然物资，已不够用，要用人力生产。聪明强壮的人，想强制愚弱的人供他驱使，为他生产，所以才制定人为的法律来保护他的权利。所以第二时期的法律的内容是保护强权的。法制史上所谓严格法时代的法律便是如此。到了第三时期，物资越不够用，生产方法也越复杂，要想使人类竭力生产物资，必先使他觉悟他自己的人格，甘心劳动维持他自己的独立生活。所以第三时期的法律，是拿保护人权做内容的。所谓自然法衡平法和自由法时代的法律，皆属于此。最近到了第四时期物资越发不足，要用经济上协助方法，来谋补救。所以最近法律的内容是在保护人权之外，还要社会的生存权的。最近法律要罚未遂犯的规定和刑事的事件兼负民事的责任的种种规定，便是著明的例证。欲得以上的例证，请看各国法制史及普通法理学！

此外政治史、宗教史、艺术史上也可以发现随物质而变的同样变动。恐怕麻烦读者，所以略去不说。至于经济史上各种变动，已详述在马尔克司的书上，读者诸君想已早知道的，更不用著者唠叨的了。

### 三

上面二段，是绪论，此后说到本题。绪论虽然冗长，本论却是很简单。

据上面所述看来，各种文化没有不随物质的变动而变化的。这种变化是一种事实，不是理想；是一种不可抗的趋势，不是一时偶然的现象；是一种自然的公例，不是人为的结果；是普遍的，不是特殊的。女子贞操，也是文化现象的一种，所以也可以用唯物的历史观来观察女子贞操内容的变化。

从沿革上看来，女子贞操也随着物质的变动，经了四大变化。在第一时期，人口稀少，天然物质丰富足用，不须用人力生产。所以男女的结合纯是生理上的关系，没有物质的（经济的）原因。从生理上的说来，普通一般一女可以当数男，而一男不能当数女，女子的地位，强过男子。所以此时不但女子贞操的观念不曾发生，而且一妻多夫的习惯，也是不可免的。历史上的母系制度就是一个大大的证据。

随后到了第二时期，人口渐渐多了，天然物资渐渐地不够用了。要用人力培养自然生产物资了。愚弱的人，要被聪明强壮的人强制劳动了。在这时候，由经济上说来，虽然是专用愚弱的男子劳力，便可生产够用的物资，不必多要女子在生产上劳动。然而女子因为生理上月经，怀孕，出产种种理由，究竟在经济生活上，在较弱的地位。所以女子在天然物资不够用的第二时期，事实上不得不依靠男子的劳力，生产物资来供日用。女子既然要依靠男子来生活，所以男子就由弱者的地位转到强的地位。母系中心制度，渐渐变成父系中心制度，一妻多夫变成一夫多妻。男子的经济势力，固然强过女子了。然而从生理上说来，一男毕竟难当数女，所以男子拿一种利己心，加上些嫉妒心和独占心，就凭空造出一个女子贞操的观念，来抑制女子。女子经济势力薄弱，当时虽不愿意，也只好忍受。到后来，“习惯成自然”加以男子的奖励，女子亦就视为当然的了。如此说来，在这第二时期，女子贞操是单有方便价值的。

到了第三时期，人口越多，人类欲望越复杂，消费物总量，越要增加，所以生产方法虽然进步，生产数量虽然增加，然而物资越不够用的。单用男子劳动来生产物资是不济事的了。女子虽然依生理的原因，劳动效果比不上男子，然而并不是丝毫不能劳动的，所以在这时候，女子也不得不合着男子，用分业合力的方法行简易的劳动起来。女子在生产物资上面，既然算一分子，所以女子的人格，也渐渐被男子承认。女子的地位，渐渐与男子相等。因为经济的负担不易，和受宗教、伦理、教育种种学说的影响，一夫多妻制也不能行了。女子在经济上渐渐发现能力，所以由经济力薄弱而来的贞操观念，也渐渐变更了。前时期的贞操是绝对的，是要一夫终身的，是强制的没有理由的。本时期的贞操是相对的是可以离婚，可以夫死再嫁的，是任意的，是因对人感情而生的。总而言之，第三时期的女子贞操是有人格价值的。

到了第四时期，人类欲望愈益加多，人口和物资的比例差得更大。要想大家过安稳日子，除了大家各自独立劳动以外，还要用经济的协力共助的生产方法和公平无私的分配方法。在这时期中在经济上，女子与男子，完全平等。男子不但不能压迫女子，而且还要与女子协力互助，才能够维持社会生活。男子在经济上的优胜势力既然渐渐消灭，所以女子生理上的强处渐渐恢复。女子贞操的观念，除人格价值之外，更加上金钱价值了。最近欧美立法例上，离婚或破弃婚约的时候，男子有负担女子生活上之

义务，强奸案发生民事的损害赔偿的责任等等，便是一个证据。因为第四时期的女子，一面是一个独立的人格，一面又是社会的一个分子；所以贞操观念，一面含有对个人的人格价值，一面又含有对社会的金钱价值。若是污了女子贞操使她因此不能在社会生活，那是和破坏社会的劳动力，使社会全体受不利益相同的。所以要使男子负被害的生活上的责任。

#### 四

由此看来，女子贞操也是随物质变动而变化的。这种变化也是一种事实，也是不可抗的趋势，也是一种自然公例，也是普遍的了。

我们中国的文化，没有一样不落西洋诸国之后。道德的观念，尤其没有进化，正所谓“陈陈相因，食古不化”，弄得只有形式，没有实质，眼睁睁这样大的民族，就要自己死灭的了。道德观念的当中，女子贞操观念，最和实在社会有密切关系，最当随时进化，然而中国的贞操观念，还是二千年以前的观念，还是只有第二时期的方便价值。离婚和再嫁，还算耻辱。人格价值都还没有，金钱价值是不消说的了。我平常还听见多数的人说，中国女子的贞操观念，最为明白，算是世界第一哩。说这种话的人，不但不明白世界的情势和中国的状况，并且简直连人类的生活同非人类的生活也没有分清的。对着这种议论，我也无暇辩论。请明眼的人，详细看看我前段述的理由，谁是谁非，想也不必多说。

我为什么做这篇文章？因为我平素主张，中国衰微的根本原因在女子没有自觉。女子没有自觉的原因虽多，最要紧的是不明贞操观念。所以今日趁《新中国》发刊的机会，把我平素主张的根本原理，略说一说。将来还要继续把我的详细主张发表在《新中国》上和《新中国》的新人物商榷的。

#### 马克思奋斗生涯(录晨报)

渊 泉

马克思是德国人。青年时代即以改造社会组织为毕生事业。一切著述，咸以解决兹事为目标焉。其最初著作，为其三十岁时（一八四八）在《莱茵新闻》所发表之论文，集成一小册，共三十二页。马氏之社会主义，已结胎于此矣。一八五九年，著“经济学批评”一书 *Zur Kritik der oliitiohen Oekonomre* 共二百二页，一八六七年，近世社会主义者所尊为圣经之《资本论》第一卷始诞生焉。全卷七百三十九页。而所论问题与《论文集》及《经济学批评》同。盖马氏思想，由结胎而生育而长大矣。



马氏之奋斗生涯，即献身著述之生涯。而著述中以《资本论》为不朽名著。故吾介绍马氏著作《资本论》之历史，即所以介绍马氏之奋斗生涯，此读者不可不知也。

马氏决心著述《资本论》实一八五二年时事，方一八四三年时马氏仅一二十五岁之青年，因受祖国德意志政府之压迫，乃偕其新婚爱妻（历史详后）亡命巴黎，居法两载，为法相基左所驱，遁而之比。在比三载，又被驱而至法。居两月返德。创办新闻，自为主笔。未几被封，又走海外。居巴黎一月，又不容于法。呜呼！茫茫大地，而马氏竟不得一容身之所，亦可哀矣！马氏于一八四九年六月由法至英，乃托身于伦敦焉。马氏本贫窶子，频年流荡，赤贫如洗，居英几难自活。当时马氏夫人贻书友人，诉其苦况，兹摘要抄译于下，未知诸君于七十年后读之，其感想为如何也！

“（上略）我的小孩，自然是不能雇奶妈去招呼他。我天天觉得心痛背痛，痛得很利害咧。然而我还是要拿奶喂我的小孩的。可怜这个小天使，因为食了不好的奶，他就发了病。白天哭晚上也哭，没有一天晚上他能够睡上两三个钟头的。唉呀——我在这一种的境遇的时候，有一天房主又跑来催促房钱，我们欠他不过是五磅，但是我们现在实在没有力量还他。他便叫两个执达吏，跑进我们屋子里来，把我的床铺、衫裤都拿去了。还有那小孩的摇床，女孩玩耍的东西，（我的两个女孩站在旁边哭。）也都拿去了。……”

诸君！因欠房租而差押及于童儿玩物，则其贫可知矣。嗣后马氏被聘为《纽育脱力滨》Tribune 报之伦敦通讯员，每一通讯，得酬五美金。而马氏之生计，至是始略可支持，专心一志于《资本论》之著作。此希有之大著作，即成就此种境遇之中。

马氏体素健，频年因苦心著述，终日伏案，未尝稍息。甚者彻宵耽读，东方既白而后已。精神劳顿，几难支持。且生计困难，营养不足，性嗜烟而所吸者又皆下等烟，以此种种原因，遂获大病。时一八五七年，彼方三十九岁。幸不久医治平复，然其健康已不如前矣。

病既愈，续前业益急。一八五八年，《经济学批评》一书，始杀青。其原稿夫人实清缮之。一八五九年七八月之交，印行于世。此书本预定为《资本论》第一卷，自一八五二年着手以来，阅八星霜始告成，其苦心思索可知矣。后因变更计划，全书悉行删改，又易七寒暑，空前绝后之名著《资本论》第一卷，始诞生于吾人类社会。

马氏著作《资本论》第一卷之七年间生活，极为悲惨。吾侪今日读之，犹不禁为之叹息。一八六〇年马氏夫人罹重病，马氏彻宵看护，垂一个月，贫病交侵，困顿益甚。不得已乃借重利之债，以救眉急。其利息多逾十分之三，甚者且达十分之五。夫

人稍瘥，而马氏之旧疾发，呻吟床蓐者，数阅月，几陷不治。幸天未绝吾人类，马氏之疾，于一八六一年一月之末，霍然而愈，复得提其瘦躯以重理著述焉。是岂独马氏个人之幸也哉！是年美国内乱作，《纽育脱力滨》报，废伦敦通讯员，马氏因此遂无定期之收入，生计益艰。一八六四年伦敦组织“万国劳动者协会”，马氏隐为其领袖。自是以还，凡七八年间，马氏一方苦心著述，一方参加实际运动。费时劳力，倍蓰曩日。至一八六五年，一日竟有劳动十八时间者，体益亏。是年秋末，又罹重病。医者劝告再三，始停止著述专心而静养焉。翌年病愈，复起奔走万国劳动者协会事务及完成《资本论》之事业。据其致友人书观之，则当时马氏因清缮《资本论》原稿，每日约费十二小时。心身过劳，卒不可支，病又发。转地疗治者四月有半。体稍复，又急急从事于整理《资本论》原稿。一八六七年一月末全部清缮即毕。马氏乃由伦敦，携之归德，与书肆定出版契约。是年六月中旬，印刷校对俱毕，九月初旬德国式装订之《资本论》乃出现于世，距今实五十二年前事也。

诸君！诸君读此一段马氏与贫病奋斗之事实，得无有所感动于中乎？虽然马氏著述《资本论》第一卷之生涯固极惨淡，而马氏自一八六八年以后，著作二三两卷之十六年间余生，更为悲惨。吾至今读马氏传记至此，犹为之黯然也。

马氏于《资本论》第一卷出版以后，体益羸弱。自一八七〇年以迄一八八三年，凡十三年间，马氏无日不呻吟于苦楚之中。然马氏终未因病，而废其著述焉。一八七〇年时，有友人游尔古者，访马氏，入其卧室，见病榻上，堆积无数书籍，马氏方倚枕执笔，继续其毕生事业。面容虽时呈苦状，若问以痛苦乎？必答曰否。其坚忍不拔之决心，献身救世之精神，吾侪于数十年后读之，犹跃跃纸上。我亲爱之读者诸君，阅此当知所以自奋矣。

马氏在此种境遇者垂十年，而天一扼之再扼之，又夺彼之爱妻而去矣。马氏夫人名衍丽，两岁时随父来宦马氏之乡（普鲁士之脱力挨尔地方）。其父本英国苏格兰名门之裔。因其远祖犯叛逆罪，被逐国外，乃入书籍。其父为普鲁士官吏，转任脱力挨尔。抵任后，与马克思之父，善多往来；逾两载，马克思生，又数载，马克思与衍丽皆长大，时相过从，为竹马之游。两人之恋爱，胚胎于是。马克思入大学后，极思与衍丽结婚。在当时言之，自为一种空想。盖衍丽长马克思四岁，且门阀亦未能相称（马克思系犹太种）。马氏因此郁郁不乐，在大学成绩颇不佳。幸未几，婚约竟成立，此为马克思一生最得意之事。故其晚年丧偶，悲悼之情，亦过于常人。衍丽嫁马氏，三十八年如一日。马氏之得献身著述无内顾之忧者，皆夫人之力也。夫人以一八八一年十二月二日，卒于英伦寄寓，享年六十七岁。

马氏失偶之后，境遇益惨，病亦益剧。自知不久于人世，欲兼程并进，以完成其

大著。奈病甚，医者力持不可，乃赴海外静养。一八八三年一月得其爱儿伤亡之报，遄返伦敦寓所，形影相吊，悲不自胜，因此病日笃。一八八三年三月十四日午后二时，马氏犹力疾起床进书斋，伏案执笔。乃天不假寿，以竟其业，而马氏竟坐其案前椅上与世长辞矣。呜呼！马氏最后奋斗之精神，读之能不使人肃然起敬耶！

马氏死后三日，合葬于夫人之墓（马氏生于一八一八年五月五日享年六十五岁。）友人昂格思为理身后事。马氏之《资本论》二三两卷遗稿，亦昂氏担任整理出版之责。马氏字甚拙，晚年自觉余生无几，信笔走书，故遗稿字迹尤欠明了。昂格思清理两年，第二卷始出版。又九年（一八九四年），第三卷始付梓。溯自马氏于一八五二年立志著作《资本论》以来，实四十有二年，全书方告成。马氏自身，尚不及见之。后世对于马氏学说，虽有论难。然观其著述之经过，已足见其非寻常之作矣。意大利学者克洛祖评其书曰：“伟人之失败，往往胜于凡人之成功。马氏学说，纵有多少偏见，多少误谬，而马氏之学说出，实为斯学创一新纪元。”此言似近平允。

吾今当补叙一段马氏历史，以殿兹编。马氏毕业于波昂大学后，就《新莱茵新闻》记者职，未几被擢为主笔（时一八四二年二月）。因马氏议论多触时讳，一八四三年一月二十八日政府下令，自四月一日禁止该报发行。股东惊惶无措，急以更迭主笔为条件，求政府取消前令。政府不可。马氏于三月退社，该报即于是月二十三日停刊。马氏退社后，渡法读书。翌年（一八八四）与友人发刊《德法年志》，未几停刊。其友人又创办《前进杂志》*Vorwärts*，当时怀抱自由思想侨居法国之德人如海礼、巴枯宁等，皆入社为主笔。马氏则在社居寄稿，极力攻击普鲁士政府。该志自刊载马氏议论后，销路顿增。俨然握言论界霸权。普鲁士政府视之如眼中钉，乃向法政府提出抗议。时法总理基左，果禁止该杂志发卖，关系者一律驱逐出境。此一八四五年一月时事。马氏乃移居比京，前后凡三年。而历史上学问上最有价值之《共产党宣言》*Communist Manifesto* 即起草于此。一八四八年二月十四日发表于世，马氏年仅三十。

### 马克思的唯物史观(录晨报)

渊 泉

这篇是日本研究马克思的大家河上肇所著的，简洁明了，很有价值。特译出来，作研究的资料。

俄德的社会革命，发源于马克思的社会主义。马克思的社会主义，在学问上，有两大根底。其一是历史观，其一是经济论。现在我要谈的，是他的历史观，普通所谓“唯物史观”就是了。

马克思社会主义的两大根底之中，他的经济论，在那个最有名声最有价值的《资本论》里，就可以看得很明白。但是他的历史观，却没有系统的著作。比较有系统的东西，只有一八四八年的《共产党宣言》和一八五九年的《经济学批评》的序文。

我先从《共产党宣言》说起来。当时各国社会主义的人，在英国伦敦地方组织个国际的团结，名叫“共产者同盟”。公推马克思为领袖，由马氏起草该同盟的纲领，名叫“共产党宣言”。当时马氏年龄，还没满三十岁。原文是德文，现在各国都有翻译了。马克思起草“共产党宣言”的地方，是在比利时的首都。一八四八年一月底，全篇脱稿。同年二月二十四日，才载在伦敦新闻。当时恰恰是法国有名的“二月革命”举义的日子，所以当天的新闻纸，同时刊载这两种大事件。

《共产党宣言》的起句就是：

“一个妖怪，徘徊欧洲。——共无主义的妖怪——欧洲的权力者，因为要驱除这个妖怪，大家都加入‘神圣盟’。法王，俄皇，麦德理希（德相），基左（法相），法国急进党，德国警察，大家都抱这种思想。然而这个妖怪，今天居然要现其真相于青天白日之下，向世界发表宣言书披露他的意见，他的目的，他的倾向。”

中间还有四节。最后结论曰：

“共产党以隐蔽主义政见为卑劣的行为。所以我们公然向世人宣言曰：我们能够推倒现时一切的社会组织，我们的目的，就可以达到。使他们权力阶级，在共产革命的面前要发抖。劳动者所丧失的东西，是一条铁链。劳动者所得的东西，是全世界。愿我万国劳动者团结毋懈！”

德国有名的社会党领袖李普克尼希（译者曰，这一位李普克尼希，是这一次在柏林被害的李普克尼希的父亲。）批评这个宣言书说道：“无产者的思想行动，得了指针。他们的主义政略，又得了根本原则。这就是马克思，昂格思（马氏的挚友和马氏共同起草宣言书）不朽的功绩。”

德国藏巴尔教授也说道：“就是十数年潜心研究社会问题的人，每读共产党宣言，必定要发现许多不知道的真理。我读了百回，又读百回，而回回都得多少新的东西。”

我们看这两种批评，就可以知道这个宣言书，是有很重要的价值了。我现在所要讨论的地方，就是这个宣言书和历史观的关系。宣言书的第一节《有产者和无产者》

的议论，是应用经济的史观，来说明批评现代的社会，我现在把他的大要说出来。他说道：

“一切过去的历史，是阶级争斗的历史。自由民和奴隶，贵族和平民，地主和农奴，同业组合的头儿和工人。简单说来，压制者和被压制者，从古以来，是互相反目的。或是明争，或是暗斗，他的斗争，总没有停止的。这种斗争，到了全社会的革命成功，或是二阶级都倒了的时候，才可以终止的。”

“我们看看古代的历史，我们就可以发现无论什么地方，社会上种种身份的人，都有很明白的区别。社会上的地位参差不一。古代罗马的时候，有贵族、骑士、平民、奴隶等等的阶级，中世的时候，有封建诸侯、家臣，同业组合的头儿、工人、农奴种种的阶级。而这种种阶级里面，有种种的等级。”

“封建的社会，破坏以后。近世平民的社会成立以来，阶级的对峙，还是没有废除。所得者不过新的阶级，用新的压制手段，以新的形式，继续斗争罢了。”

“到了我们的时代，详细说来，就是到了有产者本位的时代，阶级的组织变得很简单。全社会要分裂成两个相敌视的大营寨，两个相对峙的大阶级，这就是有产者阶级和无产者阶级。”

宣言书还说到，封建制度如何推倒，资本家制度如何成立，社会各方面所受的影响如何。最后说道：“就以上所说的看起来，今日资本家阶级，所赖以勃兴的基础，如生产手段、交通手段，皆是封建的社会所作成的，这种生产手段、交通手段，发展到一定阶级的时候，封建社会所成立的生产交换的关系，换一句话说，就是关于农业工业的封建的组织，再换一句话说，就是封建的所有关系，对于已经发展的生产力，是不能够适应了。这种关系，不足以奖励生产，反足以妨害生产，变成了许多的障碍物。所以这种关系，不能不推倒的，而结局果然推倒了。”

“代封建的组织而生的东西，就是自由竞争。适合这种自由竞争的社会上政治上的制度，有产者阶级的经济上政治上的支配，都随这个自由竞争，发生出来了。”

“在有产者阶级的支配之下，还没到百年，而他们所发展的生产力，比过去的时代一切的生产力，还要伟大的多。自然力的征服，机械、农业、工业上的化学应用，轮船、铁路、电信、垦荒、水利等等，好像用魔术把人类唤醒。在前世纪的时候，谁能够想到这种生产力，居然包含在社会的劳动里呢？”

“好像用魔术唤起的这么伟大的生产手段，就是资本家的生产关系和交通关系——资本家的所有关系——现代的资本家的社会——到了现在就好像那魔术师一样，自己一面念咒文，唤起下界，一面自己已经丧失了制御的力。数十年以来，工商业的历史，就是现代的生产力，对于现代的生产关系对于有产者的生活条件和支配力的反抗史罢了。我们若举出商业上的恐慌，就可以证明这个事实了。所谓商业上的恐慌，就是有一定的期间，反复发生的，往往是威吓有产阶级的商业上恐慌——有产阶级推倒封建制度的武器，现在是向着有产阶级自身了。”

“有产阶级不但是锻炼杀身的武器，并且养成一种使用这种武器的力出来，这就是现代的劳动者无产者了。”

以上所说的，就是共产党宣言第一节的大要。这种思想发源于他的历史观，是历历可考的。

马克思的唯物史观，在他一八五八年所发表的《经济学批评》的序文里面，也可以得其理论的要领，当初他是研究哲学和历史，后来因为法律学，很有关系，所以也有研究。从德国到巴黎以后，他感觉经济上知识的必要，差不多就专注于经济问题了。他的《经济学批评》的序文，到底是怎么说呢？我先把最重要的一节，翻译出来，给诸君看看。

“我（马克思自称）为基左（法国的总理）所逐，不能寄身法国。所以我在巴黎着手的经济学上研究，没有法子，要移到比京去继续了。而研究的结果，我已经得了一般的结论，现在把要点，简单说出来。（译者曰，以下原文艰涩，特加注解。）

人类因为要以社会的生产生产生活物质，（一）所以发生了一种一定的，必然的，和自己意志独立的关系；（二）换一句话说，这种关系就是适应那社会物质的生产力的发展程度的生产关系。这种生产关系的总和构成社会上经济的构造，就是社会真正的基础，这是构造法制上、政治上的建筑物的真正基础，又是适应社会的意识形态的真正基础。（三）物质生活资料的生产方法，可以决定社会的、政治的及精神的一切生活的过程。人类的意识不能决定人类的生活，人类的社会的的生活倒可以决定人类的意识。（四）社会的物质的生产力，（五）发展到一定的阶段，与从来在那范围内所活动的当时生产关系，以及仅在法制上所表现的所有关系，就会发生冲突。而这种关系，原来不过是生产发展的形式。到了这个时候，就变成束缚生产力的发展，于是乎社会革命

的时代就来了；（六）因为经济的基础，发生变动，所以在这基础上面的建筑物，也要徐徐或是急速变革起来了。

我们要观察这种变动，我们要先明白这两种的区别。就是以自然科学能够研究的经济的生产条件，所发生的物质的变化与人人意识这种冲突，下决战的决心的那些法制上、政治上、艺术上以及哲学上的形态——简单说来就是观念上的形态——是不可不区别的。这种变革时代，若要从该时代的意识，下个判断，那就好像要以一个人对于自己如何着想，去批评这个人的。（七）必定是毫无所得。意识这个东西，由物质的生活的矛盾，及社会的生产力与其生产关系之间，所存在的冲突，才可以说明的。

一个社会的组织，如果它的生产力，在这组织内，还有发展的余地。那么非等到它的生产力发展到极点的时候，决不能颠覆的。新的高级生产关系，在旧社会的母胎内，未卵化以前，决不会发生出来的。所以人类都是以自己能够解决的问题为问题。何以故呢？大凡解决一个问题的必要的物质的条件，或是已经存在，或是正在成立，然后这个问题才可以发生。就大体说来，我们可以亚细亚的，古代的，封建的以及现代资本家的生产方法，为社会的，经济的，进化的阶段。但是这里头，资本家的生产关系，是社会的生产方法的最后敌对形态。——所谓敌对的意思，并不是由个人的敌对，是由各个人的社会的生活条件，生出来的敌对。（八）——而在资本家社会的母胎内，所发展出来的生产力，同时就是造成解决这种敌对，必要的物质的条件。所以人类历史的前史。（九）就以这种社会组织告终了。

以上所举的一节，是非常重要的问题。而原文的文章却很简洁，很不容易了解的。所以我把难解的地方，加以解释。（一）“社会的生产，生活物资”这一句的意思，是说人类的生活上必要的物资，要以社会的生产去生产的。所谓社会的生产，就是反对孤立的生产。互相结成社会的关系，去生产生活上必要的物资。（二）“人类因为要以社会的生产生产生活物资，所以发生一定的，必然的和自己意思独立的关系……”这一句的意思，就是我们人类以社会的生产方法，去生产生活上必要物资的时候，我们因为这种生产，不能不发生一种的社会关系。这种社会关系，无论我们的意志如何，因为社会的生产力，发展到或某种程度的时候，当然会发生出来的。譬如现代是机械发达的时代，我们绝对不能维持从前自给自足的经济，不管我们反对也好，赞成也好，我们不能不依分工和交换的手段，来保持社会关系，就是这个道理。（三）“社会的意识形态”是指现在社会上所流行的思想上精神上的主义风潮，人类一切关于意识的状态而言。（四）“意识不能决定人类的生活”这一句的意思，是说不能以思想决定人类的生活状态，而社会的生活状态，倒可以决定人类的思想感情。（五）“社会的物质的生产”是社会上层的生产力意思。（六）“社会革命”是社会组织变化的意思。（七）

“好像以一个人对于自己如何着想，去判断这个人。”这一句的意思，譬如我自己想我是何等的善人，然而我到底是否善人，却就不能以我的意思为标准，去下断定的。（八）“并不是个人的敌对”的意思，是说非因个人的理由，敌视他们。因社会组织的关系发生敌对的关系。（九）“人类历史的前史”这句意思是说，从此以后才是人类真正的历史，以前不过发端而已。

原文字句的解释，我已经略举九点，现在我要说明全文的意思。

马克思的历史观，已如上述，普通称他为唯物史观，我想称他为经济史观。何以有唯物史观的名称呢？因为他说明社会上历史的变迁，注重在社会上物质的条件的变化。何以我又想称他为经济史观呢？因为他说明社会上历史的变迁，注重在社会上经济条件的变化。总而言之，观察社会的变迁，以物质的条件，再适切说起来，以经济的事情为中心，这就是马克思的历史观的特征了。

那么马克思的史观所谓社会的变迁，到底是什么意思呢？所谓经济事情的变迁，又是什么意思呢？这两点我们是要慎重去考究的。

马克思的史观所谓社会的变迁，依我看来，就是社会组织变迁的意思。至少也是以社会组织变迁为问题的中心。由这点看来，马克思的历史观可以称为社会组织进化论。马克思何以以社会组织的进化为问题的中心？细想起来，实在并不奇怪的，何以故呢？社会主义的中心问题，在改造社会组织。马克思的研究，当然也在这一点。他研究历史的目的，是因为要解决这个问题，所以他特有的历史观，不外一个社会组织变迁观，这是自然的道理。我所谓社会组织的变迁，就是社会构造和社会制度的变迁罢了。集人而成社会，所以无论何种社会，在一社会内，必定有决定个人与个人的社会关系的构造。譬如各国由封建组织变到现代的组织，社会的构造是全变了。而这种社会组织的变迁，所由来的根本原因，都在经济事情的变动，这是马克思的主张。但是在历史上个个的个人活动，或是在继续维持一种社会组织期间以内的一个社会之中，所发生出来的种种社会的事件，不能够全以经济的原因去说明的。我们要注意经济的史观，并非一种动机论。换一句话说，左右社会组织的根本动力是什么东西？这是原动力如何的问题，决非深究人人心中所潜在的动机如何的问题。

马克思的史观所谓社会的变迁，毕竟是社会组织变迁的意思。那么社会组织变迁的根本原因究竟是什么东西呢？马克思说是它的根本原因在社会上经济事情的变迁。那么再进一步说什么是社会上经济事情变迁的问题？依我看来，种种经济事情之中，马克思所视为根本的重要的东西，就是“社会的生产力”。他认为社会上生产东西的力即生产力的变化，是社会组织变动的根本原因。譬如土地在经济上看做一种重要东西的时代，以所有和支配土地做中心，所以封建制度的社会组织才可以维持的了。经济



社会渐渐进步，土地之外，资本也是经济上重要的东西，社会的生产力再进步的时候，封建制度的社会组织就成了障碍物，于是乎推倒旧制度，改造新制度的事情发生出来了。马克思捉着这个现象，把社会组织变动的的原因，都归纳于社会生产力的变动。所以马克思的经济史观，毕竟是关于社会组织与社会生产力的一个学说。详细说起来，社会的组织大体是顺应社会的生产力的。社会的生产力，发达到一定的程度的时候，社会的组织也应之而生一种形式出来，社会组织与社会的生产力大体是并行的。但是再进一步说起来，可以分作两期。第一期是社会组织与社会生产力的发达，可以保持调和的时代。在这个时代，现在的社会组织，当然是助长社会生产力发展的原因。然而社会生产力发达到或程度的时候，现在的社会组织，反转妨碍生产力再发达，这就到了第二期了。马克思所说的“发展生产力的形式的生产关系，变为束缚生产力，于是乎革命的时代就来了，”就是这个意思，到了第二期，那种社会组织，倒转妨碍该社会经济的发达，而同时在一方面，又制成产出新社会组织，种种必要的条件。到了这种条件成熟的时候，旧制度才灭亡，新制度才发生，这就是社会革命了。而这种革命所必要的种种条件，到了成熟的时候，自然而然会发生出来。若是还没有十分成熟，假使就有如何的阴谋暴动，也不会实现的。马克思的思想，就是如此。

社会组织变动的原因在社会生产力的变动。这个意思，大概已经解释得很明白了。但是这个意思的反面，还是有说明的必要。马克思所说社会组织变动的原因在社会生产力的变动。他的反面就是说社会组织变动的根本动力，决不是个人的思想感情意见。依马克思的意见说起来，凡一个社会，有一定的生产力，因此而定在这个社会内个人的经济上关系。以经济上的关系为基础，而定法律上政治上的关系。更由各方面的社会组织，左右一般个人的思想感情意见。……所以组织社会的各个个人之精神的意识的状态，不足以左右社会组织。而社会组织倒可以左右个人精神的意识的状态。换一句说，就是组织社会的一般个人物质的经济的生活状态，倒可以左右个人精神意识的状态。若是简单说起来，物质的文明是因，精神的文明是果。所以要求社会一般道德向上发展，必定先要使人人有恒产才可以的。如果没有恒产那就不能责他为善了。然而一般道德能够改善，社会的经济也可以随之进步。精神的文明本来也可以左右物质的文明，这是马克思也承认的，但是他认〈为〉物质的文明为根本的动力而已，这就是经济的史观唯物史观的特征了。马克思的史观是以社会变动观为立脚点，所以依他的意见说来，要对于人人作道德的说教以救济社会组织的缺点，必定是无效的。如果社会的构造非使人作恶事，不能生活。除了少数有志者之外，恐怕社会一般的人，人人都要想做坏事的。这样看来，我们要想改革社会，必定是要组织一个没有做坏事必要的社会出来为最快的路径，最好的方法。不然是绝对无效的。这是马克思的最重要

的意见。所以他一面反对个人主义经济学，一面又反对人道主义经济学以改造个人的道德为直接目的。一面主张社会主义经济学以改造社会组织为直接目的。就是根源于这一点来的。

## 马克思传略

刘秉麟

马克思 (Karl Marx) 家世本犹太人。一八一八年五月五日生于特列 (Trier) 父为一民政长官。一八二四年舍犹太教改尊基督教。其夫人乃一德国男爵之女。自其幼时家庭关系观之, 与其所持之社会主义似不相洽。自离开幼时在本地所入之体育学校后, 即肄业于柏林乃波昂二大学, 专攻哲学与法理。其在波昂 (Bonn) 大学时即抱将来投身教育界之志。以挚友包尔 (Bruno Bauer) 之故, 知难久处于学院。一八四二年与其友包尔同组织一报, 名曰 (*Rheinische Zeitung*) 开办时在波昂, 后移于廓伦, 对于政府评诋甚烈。然以下笔深沉之政, 廓伦之检查员虽百计罗织, 莫得其实据。积恨日久, 遂以严厉之手段, 勒令停刊。时正一八四三年, 马氏方二十五岁。经过一番之阅历, 愈觉专门研究之必要。于是逃至巴黎, 同行者有鲁奇 (Arnold Ruge)。其结婚亦在是时。鲁氏与马氏曾有短时之结合, 终以主张各异, 不久即分离。马氏在巴黎时, 用全力研究经济学。受法儒之影响最多, 蒲鲁东 (Proudhon) 即其一。自此而后马克思遂成为社会党之一, 与鲁奇之专研究黑智儿哲学 (Hegelian Philosophy) 从事于急进派主义 (Political Radicalism) 者遂分道而驰矣。一八四四年马氏与其平生最密切之挚友昂格思 (Engels) 做第一次之会晤, 二人交情甚笃。当马氏旅居巴黎之日, 研究学问之余暇, 发刊一种周报, 名曰 (*Vorwärts*) 专以讥斥德国皇族假立宪之名, 实行专制。因此大遭德国政府之嫉妒。运动基左 (Guizot) 逐出法境, 法政府以取悦德人之故慨然允许。马氏遂逃至比利塞 (Brussels) 继续研究经济学。就其性之所近, 专心于劳动问题一方面。当时所著书中之主张, 终其身未尝稍变。一八四八年, 复与挚友昂格思应一秘密结社之要求, 合刊一《共产党宣言书》*A Manifesto of the communist party* 传播最广。欧洲各国均有译本。其书不过一小册, 所以推广若是之速者, 实由于吕不利那 (Labriola) 之鼓吹。吕氏以为此书之刊布, 不啻新世纪之起始。究其实际言之, 此书可称为近世社会主义之圣经。书中之一语, 正如枪弹之一射。就其全书言之, 几无一语, 不经千次之呼吁。其书大旨, 以为 (欲实彻平生之主义, 非根本上废除现行之社会制度,

出以严厉之手段不可。在共产派实行革命之先，非使掌权势之人震动不可。自最可怜之平民观之，除断去颈上之铁链而外，一无所失；以言所得，几同得一新生之世界。最后鼓励各地之平民速起联络。)鼓吹之烈，实前人所未言。未几二月革命之役突起，马氏又被逐于比。当时正值法国临时共和政府成立。马氏遂直赴巴黎。同年复至廓伦与昂格思、渥日夫(Wolff)及诗人弗吕利吕(Freiligrath)等同组织一报，名曰 *Noue Rheinische zeitung*，投稿最多者首推罗随(Lassalle)。此报印行总计约一年之久。于工人一方面，可谓鼓吹尽致。其助导工人攻击各方面之处最多，始终以为工人之利益，实有与各方面不能相容者。一八四九年因政府之干涉，受两次庭审，卒被封禁。主笔者亦被逐出德境。其最后的刊行之一页中有临别赠言诗一首。诗为弗吕利吕所作。其一往无前之气概，始终不变。诗意以为此别不过暂时，精神所注、金石为开，行见卷土重来，再接再厉。彼掌权握势之人，必有屈服之一日。马氏法居未久，仍赴伦敦。在此期内，短篇著作最多。并经纽约时报馆聘为英伦通讯员。一八五九年，刊行经济学评一部——*Zur Kritik der Politischen Oekonomie*。

综计马氏旅居伦敦之日观之，其平生大事业，可分作二部分言之：一鼓吹方面之积极进行。一思想方面之详细研究。前者为国际联合会之组织。后者为《资本论》之刊布。一八六四年，国际工人联合会成立。马氏为此会之原动人。一切条规，均所手创，被推为联合会会长。所有文件，由公会议决者，咸由马氏的手撰会之重要点。在联合各国之平民。后此在欧洲所以不能维持之原因有二：一根诸外部者，法兰西共产派之失败，遂使全欧工人之联合，因之破坏。一根诸内部者，无政府党人之评论，致本身上受一种打击。要之此种组织，在历史上实有最大之价值。原名国际工人联合会，单称国际者。简言之也。溯其起源，在联络各国工人之意见研究工人之利害，解决工人之各项问题。自马克思加入，始将其平生所持之社会主义，参入各项条规之内。在名义上，马氏不过任一秘书之职，实质上似握重要之权。一八六六年，该会在尼李洼(Geneva)所发布之宣言书，其性质不啻巨世之科学派社会主义。大旨以为工人在政治上、道德上、物质上，受人欺蔑之原因，皆由于工人在经济上受操纵生产品之人所压迫。如此足以证明工人之解放，实最后之一大目的。各种问题皆附于此。但解放二字，歧义百出。各国工人，所见各异。英国社会党(trade Unionist)之所见与无政府党巴枯宁(Bakounin)之所见相差最远。后者实包含社会民主党(Alliance of Socialistic Democracy)之意思在内。当时以解决事实上各种问题之故，各国工人，咸无异言。一八七二年，海牙会议之时，因主义上之争持，该会遂根本分裂。其主义之不同，可分为二。马氏主张中央集权(In favour of centralized authority)，其所领之党，为集中民主社会党(The centralist democratic Socialist)。无政府党之巴枯宁极端反对中央政府之名目，颇表

同情于旧时之共产制度。前者主张有法律之组织，并施以和平之手段，由旧制渐变为新制。后者最厌听此种名词，根本上主张革命。此马克思与巴枯宁不同之点也。因此种种之波折，联合会之会议机关，遂移于纽约。

法儒济德之评论马氏也。以为马氏虽为国际工人联合会之创办人，对于欧洲各国政府施以最大之攻击。但马氏实非一革命家，与巴枯宁之行为大异。从其著作方面观之，实一完全学者。其名声之所以震动全球，为后人的景仰者，实由于《资本论》之传布。按资本论之价值，实为近世经济学中开一新纪元。根本上纠正从前之错误不少。于一八六七年发行。乃继续并扩张一八五九年所著之经济学评而作。马氏之原意，本欲发布一完全之经济学，内容分为三大部。不幸仅发行一部 *On the Process of capital Production* 即病不能起。其所以迟迟之原因。实由于随作随改，力求完备。其第二部本已脱稿。第三部亦正在进行。一述《资本之周转》 *Circulation of Capital*。一记《各种方法之形式》及《学理变迁之历史》 *The forms of the Entire Process and the History of theory*。对于已刊行第一部，闻马氏尚拟有三版之更改，此皆马氏所不及手校，留待昂格思为之刊行者也。美儒伊利以为《资本论》一书，实不愧为社会民主党（The Social democrats）之圣经。以健全之学理，护持其平生之主义。在经济学界中，实为一最有势力之著作。知之者虽多，而能读之者少。其所以难读之原因，乃由于谈理太深，非专心研究者。莫能窥其奥妙也。

马克思家庭之乐最圆满。夫人名 Jenni von Westphalen，有子女四人。有二人嫁于法兰西著名之社会党。其所以得病之原因，乃由于所最爱之夫人及钟情之长女，先后病故。遂于一八八三年三月十四日卒于伦敦。

关于马克思死后之评论，意见颇不一致。哲学家兰支（Friedrich A. Lange）以马氏为一空前之经济学家。赫得堡大学教授克奈（Knies）则以为马氏之著作，在当时德意志经济学中，实无其匹。其思想之尖锐，诚为一般经济学家所不能及。《资本论》一书，实予研究社会主义及经济学者之最好之资料。噩耗传至各处，开会追悼之者，不可胜计。尤以纽约之追悼会，为最盛云。

## 我的马克思主义观(上)

李大钊

### (一)

一个德国人说过，五十岁以下的人说他了解马克思的学说，定是欺人之谈。因为马克思的书卷帙浩繁，学理深晦。他那名著《资本论》三卷，合计二千一百三十五页，其中第一卷是马氏生存时刊行的，第二、第三两卷是马氏死后他的朋友昂格思替他刊行的。这第一卷和二三两卷中间，难免有些冲突矛盾的地方；马氏的书本来难解，添上这一层越发难解了。加以他的遗著未曾刊行的还有很多，拚上半生的工夫来研究马克思也不过仅能就他已刊的著书中，把他反复陈述的主张得个要领，究不能算是完全了解“马克思主义”的。我平素对于马氏的学说没有什么研究，今天硬想谈“马克思主义”已经是僭越的很。但自俄国革命以来，“马克思主义”几有风靡世界的势子。德、奥、匈诸国的社会革命相继而起，也都是奉“马克思主义”为正宗。“马克思主义”既然随着这世界的大变动，惹动了世人的注意，自然也招了许多的误解。我们对于“马克思主义”的研究，虽然极其贫弱；而自一九一八年马克思诞生百年纪念以来，各国学者研究他的兴味复活，批评介绍他的很多。我们把这些零碎的资料，稍加整理，乘本志出《马克思研究号》的机会，把他转介绍于读者，使这为世界改造原动的学说，在我们的思辨中有点正确的解释；吾信这也不是绝无裨益的事。万一因为作者的知能简陋，有误解马氏学说的地方，亲爱的读者肯赐以指正，那是作者所最希望的。

### (二)

我于评述“马克思主义”以前，先把“马克思主义”在经济思想史上占若何的地位，略说一说。

由经济思想史上观察经济学的派别，可分为三大系，就是个人主义经济学，社会主义经济学与人道主义经济学。

个人主义经济学，也可以叫做资本主义经济学，三系中以此为最古。著《原富》

的亚丹斯密（Adam Smith）是这一系的鼻祖。亚丹斯密以下，若马查士（Malthues），李嘉图（Riicardo），杰慕士穆勒（James Mill）等，都属于这一系。把这一系的经济学发挥光大，就成了正系的经济学，普通称为正统学派。因为这个学派是在模范的资本家国的英国成立的，所以英国以外的学者也称它为英国学派。这个学派的根本思想是承认现在的经济组织为是，并且承认在此经济组织内，各个人利己的活动为是。他们以为现在的经济组织，就是个人营利主义的组织，是最巧最妙最经济不过的组织。从生产一面讲，各人为自己的利益，自由以营经济的活动，自然努力以致自己的利益于最大的程度。其结果社会全体的利益不期增而自增。譬如各人所有的资本，自然都知道把它由利益较少的事业，移到利益较多的事业上去。社会全体的资本，自然也都舍了那利益较少的事业，投到利益较多的事业上去，所以用不着什么政治家的干涉，自由竞争的结果，社会上资本的全量自然都利用到社会全体最有利的方面去。而事业家为使他自己的利益达于最大的程度，自然努力以使他自己制品全体的价增大，努力以求其商品全体的卖出额换回很多的价来。社会全体的富是积个人的富而成的。个人不断地为增加自己的富去努力。你这样做，他也这样做，那社会全体的富也不期增而日增了。再从消费一面讲，我们日用的一切物品，都不是在自己家内生产的，都是人家各自为营利为商卖而生产的。自己要得一种物品：米、盐、酱、醋、乃至布匹、伞、屐、新闻杂志之属，都不是空手向人家讨得来的；依今日的经济组织，都是各人把物卖钱，各人拿钱买货。各人按着自己最方便的法子去活动，比较着旁人为自己代谋代办，亲切的多，方便的多，经济的多。总而言之，他们对于今日以各人自由求各自利益为原则的经济组织很满足，很以为妥当。他们主张维持它，不主张改造它。这是个人主义经济学。也就是以资本为本位，以资本家为本位的经济学。

以上所述个人主义经济学，有两个要点。其一是承认现在的经济组织为是；其二是承认在这经济组织内，各个人利己的活动为是。社会主义经济学正反对它那第一点。人道主义经济学正反对它那第二点。人道主义经济学者以为无论经济组织改造到怎么好的地步，人心不改造仍是现在这样的贪私无厌，社会仍是希望没有改善的希望。于是否承认经济上个人利己的活动，欲以爱他的动机代那利己的动机；不置重于经济组织改造的一方面，而置重于改造在那组织下活动的各个人的动机。社会主义经济学者以为现代经济上社会上发生了种种弊害，都是现在经济组织不良的缘故。经济组织一经改造，一切精神上的现象都跟着改造，于是否认现在的经济组织，而主张根本改造。人道主义经济学者持人心改造论，故其目的在道德的革命。社会主义经济学者持组织改造论，故其目的在社会的革命这两系都是反对个人主义经济学的，但人道主义者同时为社会主义者的也有。

现在世界改造的机运，已经从俄、德诸国闪出了一道曙光。从前经济学的正统是在个人主义。现在社会主义、人道主义的经济学，将要取此正统的位系，而代个人主义以起了。从前的经济学是以资本为本位、以资本家为本位。以后的经济学要以劳动为本位，为劳动者为本位了。这正是个人主义与社会主义人道主义过渡的时代。

马克思是社会主义经济学的学祖，现在正是社会主义经济学改造世界的新纪元，“马克思主义”在经济思想史上的地位如何重要，也就可以知道了。

本来社会主义的历史并非自马氏始的，马氏以前也很有些有名的社会主义者，不过他们的主张，不是偏于感情，就是涉于空想，未能造成一个科学的理论与统系。至于马氏才用科学的论式，把社会主义的经济组织的可能性与必然性，证明与从来的个人主义经济学截然分立，而别树一帜；社会主义经济学才成一个独立的系统，故社会主义经济学的鼻祖不能不推马克思。

### (三)

“马克思主义”在经济思想史上的价值，既如上述；我当更进而就他的学说的体系略为大体的分析，以便研究。

马氏社会主义的理论，可大致为三部。一为关于过去的理论，就是他的历史论，也称社会组织进化论。二为关于现在的理论，就是他的经济论，也称资本主义的经济论。三为关于将来的理论，就是他的政策论，也称社会主义运动论，就是社会民主主义。离了他的特有的史观，去考他的社会主义，简直的是不可能。因为他根据他的史观，确定社会组织是由如何的根本原因变化而来的。然后根据这个确定的原理，以观察现在的经济状态；就把资本主义的经济组织，为分析的、解剖的研究，预言现在资本主义的组织不久必移入社会主义的组织，是必然的命运。然后更根据这个预见断定实现社会主义的手段方法仍在最后的阶级竞争。他这三部理论，都有不可分的关系。而阶级竞争说恰如一条金线，把这三大原理从根本上联络起来。所以他的唯物史观说，“既往的历史都是阶级竞争的历史”。他的资本论也是首尾一贯的根据那“在今日社会组织下的资本阶级与工人阶级，被放在不得不仇视，不得不冲突的关系上”的思想立论。关于实际运动的手段，他也是主张除了诉于最后的阶级竞争，没有第二个再好的方法。为研究上便利起见，就他的学说各方面分别观察，大概如此。其实他的学说是完全自成一个有机的有系统的组织，都有不能分离不容割裂的关系。

### (四)

请先论唯物史观。



唯物史观也称历史的唯物主义。它在社会学上曾经并且正在表现一种理想的运动，与前世纪初在生物学上发现过的运动有些相类。在那个时候是用以说明各种形态学上的特征关系的重要；志在得一个种的自然分类与关于生物学上有机体生活现象更广的知识。这种运动既经指出那内部最深的构造，比外部明显的建造，若何重要。唯物史观就站起来反抗那些历史家与历史哲学家，把他们多年所推崇为非常重要的外部的社会构造，都列于第二的次序。而那久经历史家辈蔑视，认为卑微暧昧的现象的，历史的唯物论者却认为于研究这很复杂的社会生活全部的构造与进化有莫大的价值。

历史的唯物论者观察社会现象，以经济现象为最重要。因为历史上物质的要件中，变化发达最甚的，算是经济现象。故经济的要件是历史上唯一的物质的要件。自己不能变化的，也不能使别的现象变化。其他一切非经济的物质的要件，如人种的要件，地理的要件等等，本来变化很少，因之及于社会现象的影响也很小。但于它那最少的变化范围内，多少也能与人类社会的行程以影响。在原始未开时代的社会，人类所用的劳作工具极其粗笨，几乎完全受制于自然。而在新发现的地方，向来没有什么意味的地理特征，也成了非常重大的条件。所以历史的唯物论者，于那些经济以外的一切物质的条件，也认它于人类社会有意义有影响。不过因为它的影响甚微，而且随着人类的进化日益减退，结局只把它们看作经济的要件的支流罢了。因为这个缘故，有许多人主张改称唯物史观为经济史观。

唯物史观也不是由马氏创的。自孔道西（Condoicet）依着器械论的典型，想把历史作成一科学，而期发现出一普遍的力，把那变幻无极的历史现象，一以贯之，已经开了唯物史观的端绪，故孔道西算是唯物史观的开创者。至桑西门（Saint Simon）把经济的要素，比精神的要素看得更重。十八世纪时有一种想像说，说法兰西历史的内容不过是佛兰坎人与加利亚人间的人种竞争。他受了此说的影响，谓最近数世纪间的法国历史不外封建制度与产业的竞争，其争以大革命期达于绝顶，而产业初与君国制联合，以固专制的基础，基础既成又扑灭王国制。产业的进步是历史的决定条件，科学的进步又为补助它的条件。Thtery, Mifnet 及 Guizot 辈继起，袭桑西门氏的见解，谓一时代的理想、教义、宪法等，毕竟不外当时经济情形的反映。关于所有权的法制，是尤其重要的。蒲鲁东亦以国民经济为解释历史的钥匙，信前者为因后者为果。至于马氏用他特有的理论，把从前历史的唯物论者不能解释的地方，予以创见地说明，遂以造成马氏特有的唯物史观，而于从前的唯物史观有伟大的功绩。

唯物史观为要领，在认经济的构造对于其他社会学上的现象是最重要的，更认经济现象的进路是有不可抗性的。经济现象虽用它自己的模型，制定形成全社会的表面构造（如法律、政治、伦理、及种种理想上，精神上的现象都是），但这些构造中的哪

一个也不能影响它一点。受人类意思的影响，在它是永远不能的。就是人类的综合意思，也没有这么大的力量。就是法律它是人类的综合意思中最直接地表示，也只能受经济现象的影响，不能与丝毫的影响于经济现象。换言之，就是经济现象只能由它一面与其他社会现象以影响，而不能与其他社会现象发生相互的影响或单受别的社会现象的影响。

经济构造是社会的基础构造，全社会的表面构造都依着它迁移变化。但这经济构造的本身，又按它每个进化的程级为它那最高动因的连续体式所决定。这最高动因，依其性质，必须不断地变迁，必然的与社会的、经济的进化以诱导。

这最高动因究为何物，却又因人而异。Loria 所认为最高动因的，是人口的稠庶。人口不断地增加，曾经决定过去四个连续的根本状态。就是集合奴隶，所有奴仆 Servie，佣工。以后将次发生的现象，也该由此决定。马克思则以“物质的生产力”为最高动因。由家庭经济变为资本家的经济，由小产业制变为工厂组织制，就是由生产力的变动而决定的。其他学者所认为最高动因的，又为它物。但他们有一个根本相同的论点就是经济的构造依它内部的势力，自己进化，渐于适应的状态中，变更全社会的表面构造。此等表面构造，无论用何方法，不能影响到它这一方面；就是这表面构造中最重要法律，也不能与它以丝毫的影响。

有许多事实，可以证明这种观察事物的方法是合理的。我们晓得有许多法律，在经济现象的面前暴露出来它的无能。十七八世纪间那些维持商业平准，奖励金块输入的商法，与那最近英国禁遏脱拉斯（Trust）的法律，都归无效；就是法律的力量不能加影响于经济趋势的明证。也有些法律当初即没有力量与经济现象竞争，而后来它所适用的范围，却自一点一点地减缩，至于乌有。这全是经济现象所自致的迁移，无与于法律的影响。例如欧洲中世纪时禁抑暴利的法律，最初就无力于那高利率的经济现象竞争。后来到了利润自然低落，钱利也跟着自然低落的时候，它还继续存在，但它始终没有一点效果。它虽然形式上在些时候维持它的存在，实际上久已无用，久已成为废物；它的存在全是法律上的惰性，只足以证明法律现象远追不上它所欲限制的经济现象，却只在它的脚后一步一步地走，结局唯有服从而已。潜深的社会变动，唯依它自身可以产生，法律是无从与知的。当罗马帝国衰颓时代，一方面呈出奴隶缺乏，奴价腾贵的现象；一方面那一大部分很多而且必要的寄生阶级造成一个自由民与新自由民的无产阶级。他们的贫困日益加甚，自然渐由农业上的奴隶劳动，工业上的佣工劳动，生出来奴隶制度的代替，因为这两种劳动全于经济上有很多的便利。若是把废奴的事业全委之于当时的基督教，人类同胞主义的理想那是绝无效果的。十八世纪间英人曾标榜过一种高尚的人道主义的宗教。到了资本家经济上需要奴隶的时候，他们

却把奴制输入到美洲殖民地，并且设法维持它。这类的事例不胜枚举，要皆足以证明法律现象只能随着经济现象走，不能越过它，不能加它以限制，不能与它以影响。而欲以法律现象奖励或禁遏一种经济现象的都没有一点效果。那社会的表面构造中最重要法律尚且如此，其它如综合的理想等等，更不能与经济现象抗衡。

## (五)

迄兹所陈是历史的唯物论者共同一致的论旨。今当更进而述马氏独特的唯物史观。

马氏的经济论，因有他的名著《资本论》详为阐发，所以人都知道他的社会主义系根据于一定的经济论的。至于他的唯物史观，因为没有专书论这个问题，所以人都不甚注意。他的《资本论》虽然彻头彻尾以他那特有的历史观做基础而却不见有理论地揭出他的历史观的地方。他那历史观的纲要稍见于一八四七年公刊的“哲学的贫困”及一八四八年公布的《共产者宣言》；而以一定的公式表出他的历史观，还在那一八五九他作的那《经济学批评》的序文中。现在把这几样著作里包含他那历史观的主要部分，节译于下，以供研究的资料。

(一) 见于《哲学的贫困》中的：

“经济学者蒲鲁东氏，把人类在一定的生产关系之下制造罗纱、麻布、绢布的事情，理解得极其明了。可是这一定的社会关系，也和罗纱、麻布等一样，是人类的生产物他还没有理解。社会关系与生产力有密切的联络。人类随着获得新生产力，变化其生产方法；又随着变化生产方法，——随着变化他们的生活资料的方法——他们全变化他们的社会关系。手白造出有封建诸侯的社会。蒸汽制粉机造出有产业的资本家的社会。而这样顺应他们的物质的生产方法，以建设其社会关系的人类，同时又顺应他们的社会关系，以作出其主义，思想范畴。

(二) 见于《共产者宣言》中的：

“凡以前存在的社会的历史都是阶级竞争的历史。希腊的自由民与奴隶，罗马的贵族与平民，中世的领主与农奴，同业组合的主人与职工，简单的说：就是压制者与被压制者，自古以来，常相反目而续行或隐然、或公然、不断的争斗。总是以全社会革命的变革，或以相争两阶级的共倒结局的一切争斗。“试翻昔时的历史，社会全被区别为种种身份者，社会的地位有多样的等差；这类现象我们殆到处可以发现。在古代罗马则有贵族，骑士，平民，奴隶；在中世则有封建诸侯，

家臣，同业组合的主人，职工，农奴；且于此等阶级内更各分很多的等级。“由封建的社会的崩坏产出来的近世的社会，仍没把阶级的对立废止。他不过带来了新阶级，新压制手段，新争斗的形式，以代旧的罢了。

“可是到了我们的时代，就是有产者本位的时代，却把阶级的对立简单了。全社会越来越分裂为互相敌视的两大阵营，为相逼对峙的两大阶级：就是有产者与无产者。

“……依以上所述考之，资本家阶级所拿它做基础以至勃兴的出产手段及交通手段，是已经在封建社会做出来的。此等生产手段及交通手段的发展达于一定阶段的时候，封建的社会所依以营生产及交换的关系，就是关于农业及工业封建的组织，简单一句话就是封建的所有关系，对于已经发展的生产力久已不能适应了。此等关系，现在不但不能奖励生产，却妨碍生产，变成了许多的障碍物。所以此等关系不能不被破坏，果然又被破坏了。

“那自由竞争就随着于它适合的社会的及政治的制度，随着有产者阶级的经济的及政治的支配、代之而起了。

“有产者阶级于其不满百年的阶级支配之下，就造出比合起所有过去时代曾造的还厚且巨的生产力。自然力的征服，机械，工业及农业上的化学应用；轮船、火车、电报、全大陆的开垦，河川的开通；如同用魔法唤起的这些人类。在前世纪谁能想到有这样的生产力能包容在社会的劳动里呢？

“把这样伟大的生产手段及交通手段，像用魔法一般唤起来的资本家的生产关系及交通关系，资本家的所有关系；现代的资本家的社会，如今恰与那魔术师自念咒语唤起诸下界的力量，而自己却无制御他们的力量了的情事相等。数十年的工商史，只是现代的生产力，对于现代的生产关系，对于那不外有产者的生活条件及其支配力的所有关系，试行谋叛的历史。我们但举那商业上的恐慌——因隔一定期间便反复来袭，常常胁迫有产社会的全存在的商业恐慌，即足以作个证明。……有产者阶级颠覆封建制度的武器，今乃转而向有产者阶级自身。

“有产者阶级不但锻炼致自于已死的武器；并且产出去挥使那些武器的人——现代的劳动阶级，无产者就是。

“人人的观念意见及概念，简单一句话，就是凡是属于人间意识的东西，都随着人人的生活关系，随着其社会的存在一起变化。这是不用深究，就可以知道的。那思想的历史所证明的，非精神上的生产，随着物质上的生产，一起变化而何？”

(三) 见于《经济学批评》序文中的：

“人类必须加入那于他们生活上必要的社会的生产；一定的，必然的，离于他们的意志而独立的关系；就是那适应他们物质的生产力一定的发展阶段的生产关系。此等生产关系的总和，构成社会的经济的构造——法制上及政治上所依以成立的，一定的社会的意识形态所适应的，真实基础。物质的生活的生产方法，一般给社会的、政治的及精神的生活过程，加上条件。不是人类的意识决定其存在，他们的社会的存在反是决定其意识的东西。

“社会的物质的生产力，于其发展的一定阶段，与它从来所在那里面活动当时的生产关系，与那不过是法制上的表现的所有关系冲突。这个关系，这样由生产力的发展形式，变而为束缚。于是乎社会革命的时代来。巨大的表面构造的全部，随着经济基础的变动或徐、或急，都变革了。

“当那样变革的观察，吾人非当把那在得以自然科学的论证的经济的生产条件之上所起的物质的变革，与那人类意识此冲突且至决战的法制上、政治上、宗教上、艺术上、哲学上的形态，简单说就是观念上的形态，区别不可。想把那样变革时代，由其时代的意识判断，恰如照着一个人怎样想他自己的事，以判断其人一样，不但没有所得，意识这个东西宁是由物质生活的矛盾，就是存在于社会用生力与生产关系间的冲突，才能说明的。

“一社会组织，非到它的全生产力，在其组织内发展的一点余地也没有了以后，决不能颠覆去了。这新的，比从前还高的生产关系在这个东西的物质的生存条件于旧社会的母胎内孵化完了以前决不能产生出来。人类是常只以自能解决的问题为问题的。因为拿极正确的眼光去看，凡为问题的，惟于其解决所必要的物质条件已经存在，或至少也在成立过程中的时候，才能发生。

“综其大体而论，吾人得以亚细亚的、古代的、封建的及现代资本家的生产方法为社会经济的组织进步的阶段。而在此中资本家的生产关系，是社会的生产方法之采敌对形态的最后。此处所谓敌对，非个人的敌对之意，是由各个人生活的社会的条件而生的敌对之意。可是在资本家社会的母胎内发展的生产力同时作成于此敌对的解决必要的物质条件。人类历史的前史，就以此社会组织终。”

(以上的译语，从河上肇博士。)

据以上所引，我们可以略窥马克思唯物史观的要领了。现在更把这个要领简单写出，以期易于了解。

马克思的唯物史观有二要点：其一是关于人类文化的经验的说明。其二即社会组织进化论。其一是说人类社会生产关系的总和，构成社会经济的构造。这是社会的基础构造。一切社会上政治的、法制的、伦理的、哲学的，简单说凡是精神上的构造，都是随着经济的构造变化而变化。我们可以称这些精神的构造为表面构造。表面构造常视基础构造为转移，而基础构造的变动，乃以其内部促它自己进化的最高动因，就是生产力为主动；属于人类意识的东西，丝毫不能加它以影响；它却可以决定人类的精神、意识、主义、思想，使它们必须适应它的行程。其二是说生产力与社会组织有密切的关系。生产力一有变动，社会组织必须随着它变动。社会组织即社会关系，也是与布帛菽粟一样是人类依生产力产出的产物。手臼产出封建诸侯的社会，蒸汽制粉机产出产业的资本家的社会。生产力在那里发展的社会组织，当初虽然助长生产力的发展，后来发展的力是到那社会组织不能适应的程度，那社会组织不但不能助它，反倒束缚它，妨碍它了。而这生产力虽在那束缚它，妨碍它的社会组织中，仍是向前发展不已。发展的力量愈大，与那不能适应它的社会组织间的冲突愈迫，结局这旧社会组织非至崩坏不可。这就是社会革命。新的继起，将来到了不能与生产力相应的时候，它的崩坏亦复如是。可是这个生产力，非到在它所活动的社会组织里，发展到无可再容的程度，那社会组织是万万不能打破。而这在旧社会组织内，长成它那生存条件的新社会组织，非到自然脱离母胎，有了独立生存的运命，也是万万不能发生。恰如孵卵的情形一样，人为的助长，打破卵壳的行动是万万无效的，是万万不可能的。

以上是马克思独特的唯物史观。

## (六)

与他的唯物史观很有密切关系的，还有那阶级竞争说。

历史的唯物论者，既把种种社会现象不同的原因，总约为经济的原因；更依社会学上竞争的法则，认许多组成历史明显的社会事实，只是那直接或间接，或多或少，各殊异阶级间团体竞争所表现的结果。它们所以牵入这竞争中的缘故，全由于它们自己特殊经济上的动机。由历史的唯物论者的眼光去看，十字军之役也含着经济的意味。当时繁盛的意大利共和国中，特如 Venice 的统治阶级，实欲自保其东方的繁富市场；宗教革新的运动，虽然戴着路德的名义，其时的民众中，也似乎有一大部分是意在免去罗马用种种方法征课的重税（那最后有道理的赎罪符也包在内）。基督教的传布也是应无产阶级的要求做一种实际的运动。把首都由罗马迁至 Byzantium（就是现在的康士坦丁堡）与那定基督教为官教，也是经济的关系。这两件事都是为取罗马帝国从来的重心而代之。因为当时的中产阶级，实为东方富有财势的商贾阶级势力很厚。他们和

那基督教的无产阶级相合，以与罗马寄生的贵族政治分持平衡的势力而破坏之。法国大革命也全是因为资本家的中级势力，渐渐可以压迫拥有土地的贵族；其间的平衡久已不固，偶然破裂，遂有这个结果。就是法国历史上迭起层兴的政治危机，单由观念学去研究终于神秘难解。像那拿破仑派咧、布尔康家正统派咧、欧尔林家派咧、共和党咧、平民直接执政党咧，他们背后，都藏着很复杂的经济意味。不过打着这些旗帜互相争战，以图压服他的反对阶级，而保自己阶级经济上的利益，就是了。这类的政治变动，由马克思解释其根本原因都在殊异经济阶级间的竞争。我们看那马克思与昂格思的《共产者宣言》中“从来的历史都是阶级竞争的历史”的话，马克思在他的《经济学批评》序文中也说“从来的历史尽是在阶级对立，固然在种种时代呈种种形式中进行的”就可以证明他的阶级竞争说，与他的唯物史观有密切关系了。

就这阶级竞争的现象，我们可以晓得，这经济上有共同利害自觉的社会团体，都有毁损别的社会团体以增加自己团体利益的倾向。这个倾向，斯宾塞谓是本于个人的利己心。他在《社会学研究》中说，“个人的利己心引出由他们作成的阶级的利己心，于分别的努力以外，还要发生一种协同的努力，去从那社会活动的总收入中，取些过度的领分。这种综合的倾向，在每阶级中这样发展，必须由其他诸阶级类似的综合的倾向，来维持其平衡。”由此以观，这阶级竞争在社会的有机体中，恰与 Wilhelm Roux 所发现的“各不同的部分官能组织细胞间的竞争，在各有机体中进行不已”的原则相当。宇宙间一切生命都向“自己发展”（Self-expansion）活动不已。“自己发展”是生物学上社会学上一切有机的进化全体根本的动机，是生物界普遍无敌的倾向。阶级竞争是这种倾向的无量表现与结果中的一个。而在马克思则谓阶级竞争之所由起，全因为土地共有制崩坏以后，经济的构造都建在阶级对立之上。马氏所说的阶级就是经济上利害相反的阶级，就是有土地或资本等生产手段的有产阶级，与没有土地或资本等生产手段的无产阶级的区别。一方是压服他人掠夺他人的，一方是受人压服，被人掠夺的。这两种阶级，在种种时代，以种种形式表现出来。亚细亚的、古代的、封建的现代资本家的，这些生产方法出现的次第可作经济组织进化的阶级。而这资本家的生产方法，是社会的生产方法中采敌对形式的最后。阶级竞争也将与这资本家的生产方法同时告终。至于社会为什么呈出阶级对立的现象呢？马氏的意见以为全是因为一个社会团体，依生产手段的独占，掠夺他人的余工余值（余工余值说详后）的原故。但这两种阶级，最初不过对于他一阶级，可称一个阶级，实则阶级的本身还没有成个阶级，还没有阶级的自觉。后来属于一阶级的，知道他们对于别的阶级，到底是立于不相容的地位。阶级竞争是他们不能避的命运，就是有了阶级的自觉，阶级间就起了竞争。当初只是经济的竞争，争经济上的利益；后来更进而为政治的竞争，争政治上的



权力，直至那建在阶级对立上的经济的构造自己进化，发生了一种新变化为止。这样看来，马氏并非承认这阶级竞争是与人类历史相终始的。他只把他的阶级竞争说应用于人类历史的前史，不是通用于过去、现在、未来的全部。与其说他的阶级竞争说是他的唯物史观的要素，不如说是对于过去历史的一个应用。

## (七)

马氏的唯物史观及其阶级竞争说，既已略具梗概；现在更把对于其说的评论，举出几点并述我的意见。

马氏学说受人非难的地方很多，这唯物史观与阶级竞争说的矛盾冲突，算是一个最重要的点。盖马氏一方既确认历史——马氏主张无变化即无历史——的原动为生产力；一方又说从来的历史，都是阶级竞争的历史，就是说阶级竞争是历史的终极法则，造成历史的就是阶级竞争。一方否认阶级的活动，无论是直接在经济现象本身上的活动，是间接由财产法或一般法制上的限制，常可以有些决定经济行程的效力；一方又说阶级竞争的活动，可以产出历史上根本的事实，决定社会进化整体的方向。Eugenio Rignano 驳他道，“既认各阶级间有为保其最大经济利益的竞争存在，因之经济现象亦自可以随这个或那个阶级的优越，在一方面或另一方面受些限制；又说经济的行程像那天体中行星的轨道一样的不变，从着它那不能免的进路前进，人类的什么影响都不能相加。那么那主要目的在变更经济行程的阶级竞争，因为没有什么可争，好久就不能存在了。在太阳常行的轨道上，有了一定的变更，一定可以贡献很大的经济利益于北方民族而大不利于南方民族。但我想在历史纪录中，寻找一种族或一阶级的竞争，把改变太阳使它离了常轨做目的的是一件无益的事。”这一段话可谓中了要扼。不过这个明显的矛盾，在马氏学说中，也有自圆的说法。他说自从土地共有制崩坏以来，经济的构造都建立在阶级对立之上。生产力一有变动，这社会关系也跟着变动，可是社会关系的变动，就有赖于当时在经济上占不利地位的阶级的活动。这样看来，马氏实把阶级的活动归在经济行程自然的变化以内。但难是如此说法，终觉有些牵强矛盾的地方。

这全因为一个学说最初成立的时候，每每陷于夸张过大的原故。但是他那唯物史观，纵有这个夸张过大的地方，于社会学上的进步，究有很大很重要的贡献。他能造出一种有一定排列的组织，能把那从前各自发展不相为谋的三个学科，就是经济、法律、历史联为一体，使他现在真值得那社会学的名称。因为他发现那阶级竞争的根本法则，因为他指出那从前全被误解或蔑视的经济现象，在社会学的现象中，是顶重要的；因为他把于决定法律现象有力的部分归于经济现象，因而知道用法律现象去决



定经济现象是逆势的行为。因为他借助于这些根本的原则，努力以图说明过去现在全体社会学上的现象。就是这个，已足以认他在人类思想有效果的概念中占优尚的位置，于学术界思想界有相当的影响。小小的瑕疵，不能掩了他那莫大的功绩。

有人说，历史的唯物论者以经济行程的进路为必然的，不能免的，给他加上了一种定命的彩色。后来马克思派的社会党，因为信了这个定命说，除去等着集产制自然成熟以外，什么提议也没有，什么活动也没有，以致现代各国社会党都遇见很大的危机。这固然可以说是马氏唯物史观的流弊。然自马氏与昂格思合布《共产者宣言》大声疾呼，檄告举世的劳工阶级，促他们联合起来推倒资本主义。大家才知道社会主义的实现，离开人民本身，是万万做不到的；这是马克思主义一个绝大的功绩。无论赞否马氏别的学说的人，对于此点都该首肯。而在社会主义者评论（Socialist Review）第一号揭载的昂格思函牍中，昂氏自己说，他很喜欢看见美国的工人，在于政治信条之下，做出一种组织。可见他们也并不是坐待集产制自然成熟，一点不去活动的。而在另一方面，也可以拿这社会主义有必然性地说，坚人对于社会主义的信仰，信它必然发生于宣传社会主义上，的确有如耶教福音经典的效力。

历史的唯物论者说经济现象可以变更法律现象，法律现象不能变更经济现象。也有些人起了疑问。历史的唯物论者既承认一阶级的团体活动，可以改造经济组织。那么一阶级的团体活动，虽未至能改造经济组织的程度，而有时亦未尝没有变更经济行程趋势的力量。于此有个显例，就是现代劳工阶级的联合活动，屡见成功，居然能够屈服经济行程的趋势。这种劳工结合，首推英国的“工联”（Trade unions）为最有效果，他们所争在增加劳银。当时经济现象的趋势是导工人于益困益卑的地位，而工联的活动竟能反害为利。大战起来以后，工联一时虽停止活动；战事既息，他们又重张旗鼓。听说铁路人员总会、交通劳动者（专指海上劳动者）联合会和矿工联合会，三种工联联合起来向政府及资本家要求种种条件，声势甚猛。（参照《每周评论》第三十三号欧游记者明生君通信）将来的效果必可更大。这自觉的团体活动；还没有取得法律的性质，已经证明它可以改变经济现象的趋势。假使把这种活动的效力，用普通法律或用那可以塞住经济现象全进路的财产法，保障起来巩固起来；延长它那效力的期间，它那改变经济现象趋势的效力，不且更大么？试把英、法二国的土地所有制比较来看：在英国则诺曼的侵略者及其子孙，依战胜余威，获据此全土；而与其余人口相较，为数甚少，故利在制定限嗣财产制，与脱拉斯制以保其独占权，结果由此维持住大财产制。在法国则经数世纪的时间，贵族及僧侣阶级的财产，为革命的中产阶级所剥夺。这剥夺它们的中级人民人口的数又占全体的大部，故利在分割而不在独占；适与英国的诺曼侵略者及其子孙相反。于是中级人民催着通过特别遗产法，以防大

财产制的再现。它们二国的财产法和防遏或辅助田间经济现象趋势的法制，这样不同。所以导致它们经济的表现与进化于不同的境界。一则发生很大的领地财产，隐居主义，为害田禾的牧业，全国的人口减少，农村人口的放逐，与财富的分配极不平均，种种现象。一则发生土地过于割裂，所有者自治其田畴，强盛的农业，节俭之风盛行，分配平均，种种现象。这样看来，经济现象和法律现象，都是社会的原动力。它们可以互相影响，都于我们所求的那正当决定的情状有密切的关系。那么，历史的唯物论者所说经济现象有不屈不挠的性质，就是团体的意思，团体的活动，在它面前，都得低头的話，也不能认为正确了。但是此等团体的活动，乃至法律，仍是在那可以容它发生的经济构造以上的现象，仍是随着经济的趋势走的，不是反着经济的趋势走的。例如现代的经济现象，一方面劳工阶级的生活境遇，日趋于困难；一方面益以促其阶级的自觉，益增其阶级活动的必要，益使其活动的效果足以自卫。这都是现在资本主义制下自然的趋势，应有的现象，不能作足以证明法律现象可以屈抑经济趋势的理据；与其说是团体行动，或法律遏抑经济趋势的结果，毋宁说是经济本身变化的行程。英、法二国财产制之著效，也是在他们依政治的势力，在经济上得占优势，得为权力阶级。以后的事，也全是阶级竞争的结果。假使在英国当时定要施行一种防遏大财产制的法律，在法国当时定要施行一种禁抑小财产制的法律，恐怕没有什么效果。在经济构造上建立的一切表面构造，如法律等，不是绝对的不能加些影响于各个的经济现象；但是他们都是随着经济全进路的大势走的，都是辅助着经济内部变化的。就是有时可以抑制各个的经济现象，也不能反抗经济全进路的大势。我们可以拿团体行动、法律、财产法，三个连续的法则，补足阶级竞争的法则；不能拿它们推翻马氏唯物史观的全体。

有许多人所以深病“马克思主义”的原故，都因为他的学说全把伦理的观念抹煞一切。他那阶级竞争说，尤足以使人头痛。但他并不排斥这个人高尚的愿望，他不过认定单是全体分子最普通的伦理特质的平均所反映的道德态度，不能加影响于那经济上利害相同自觉的团体行动。我们看在这建立于阶级对立的经济构造的社会，那社会主义伦理的观念，就是互助博爱的理想实在一天也没有消灭。只因有阶级竞争的经济现象，天天在那里破坏，所以总不能实现。但这一段历史，马氏已把它划入人类历史的前史，断定它将与这最后的敌对形式的生产方法，并那最后的阶级竞争一齐告终。而马氏所理想的人类真正历史，也就从此开始。马氏所谓真正历史，就是互助的历史，没有阶级竞争的历史。近来哲学上有一种新理想主义出现，可以修正马氏的唯物论，而救其偏蔽。各国社会主义者，也都有注重于伦理的运动，人道的运动的倾向。这也未必不是社会改造的曙光，人类真正历史的前兆。我们于此，可以断定在这经济构造

建立于阶级对立的时期，这互助的理想，伦理的观念，也未曾有过一日消灭；不过因它常为经济构造所毁灭，终至不能实现。这是马氏学说中所含的真理。到了经济构造建立于人类互助的时期，这伦理的观念可以不至如从前为经济构造所毁灭。可是当这过渡时代，伦理的感化，人道的运动，应该倍加努力，以图划除人类在前史中所受的恶习染；所养的恶性质，不可单靠物质的变更；这是马氏学说应加纠正的地方。

我们主张以人道主义改造人类精神，同时以社会主义改造经济组织。不改造经济组织，单求改造人类精神，必致没有效果。不改造人类精神，单等改造经济组织也怕不能成功。我们主张物心两面的改造，灵肉一致的改造。

总之，一个学说的成立，与其时代环境，有莫大的关系。马氏的唯物史观，何以不产生于十八世纪以前，也不产生于今日，而独产生于马氏时代呢？因为当时他的环境，有使他创立这种学说的必要和机会。十八世纪以前的社会政治和宗教的势力，比经济的势力强，所谓社会势力从经济上袭来的很少。因为原始社会的经济组织是仅求自足的靠着自然的地方居多，靠着人力的地方还少，所以宗教和政治的势力较大。譬如南美土人，只伸出一张口，只等面包树、咖啡树给他吃喝；所以他们只有宗教的感谢，没有经济的竞争。到了英国产业革命后的机械生产时代，人类脱离自然而独立，达到自营自给的经济生活，社会情形为之一变。宗教政治的势力全然扫地，经济势力异军苍头特起支配当时的社会了。有了这种环境，才造成了马氏的唯物史观。有了这种经济现象，才反映以成马氏的学说主义；而马氏自己却忘了此点。平心而论马氏的学说，实在是一个时代的产物。在马氏时代，实在是一个最大的发现。我们现在固然不可拿这一个时代一种环境造成的学说，去解释一切历史，或者就那样整个拿来应用于我们生存的社会。也却不可抹煞他那时代的价值和那特别地发现。十字军之役，固然不必全拿那历史的唯物论者所说，全是经济的意味去解释。但当那僧侣彼得煽动群众营教圣墓的时候，彼得与其群众虽然没有经济的意味参杂其间，或者纯是驱于宗教的狂信；而那自觉的经济阶级，实在晓得利用这无意识的反动，达他们有意识的经济上的目的。从前的历史家，完全抱经济的意味蔑视了，也实未当。我们批评或采用一个人的学说，不要忘了他的时代环境和我们的时代环境，就是了。

## 巴枯宁传略

克 水

巴枯宁（Bakunin）是俄罗斯最高级的贵族。生于一八一四年伦尔斯科（Tarskak）县。少年的时候，肄业于彼得堡炮兵学校，一八三二年毕业。这个时候，他已经十九岁了。恰是俄国与波兰大起交涉的时候，他就做了炮兵的少尉官，驻在波兰。但波兰当这时，已经经过几回俄、普、奥三国的分割，大凡属领俄国地土以内的人民，所受的苛虐，很惨很苦。巴氏目击那些惨苦的平民，大动他的恻隐之心，叹息的不得了。在这里只驻了二年左右，就辞了这个官职，专心求学；后又到莫斯科，肄业于斯太克氏之门，从事研究黑智尔（Hegel）的哲学。他的先生也就常常说道：“你的思想力高的很”，当这个时候，他的声名也渐渐的高起来。直到一八三九年，这个学校就解散了。

四一年游历到柏林，细心考究德国蕴奥的哲学，当那时黑智尔的学派，已不大振。翌年到德列斯达（Dresden）和黑智尔派的健将亚尔那（Arnola）（为奥古斯大学近世史之教授，著有罗马史后非法皇之虚权，教会之腐败，僧侣之败德，到罗马亦复如是，一一五六年，被捕受火刑。）交情很好，巴氏从此渐渐学德国的文字语言，后著《德意志之反动》把他的革命意思，才完全吐露出来。

一八四〇年，游巴黎的时候，遇见了蒲鲁东（Proudhon），谈论过几回，就佩服他，从此常常与蒲氏讨论。当这时欧洲大陆社会的运动，渐渐成熟。直至一八三九年蒲鲁东著的那《何为财产》也出了版，同时巴氏在巴黎为《改革》新闻主笔，言论也是很激烈的，所以造成这一世大风潮。

一八四三年，巴氏在瑞士拿德文发刊了一种杂志，鼓吹共产主义（自由共产主义），未几触俄皇的忌讳，就废刊了。俄皇召之归，不听，益致力于西欧运动。

一八四七年十一月二十九日，波兰为其国革命党人之亡命者，行祭礼于巴黎。巴氏也到会，与波兰人颇寄同情。所有巴氏演说的事情，多含革命的思想，所以为法相基左（Guizao）放逐。且致文俄皇，直言巴氏的罪，甚于大盗。俄国政府同时悬赏一万

卢布，求捕巴氏。当这个时候，巴氏床头金尽，不能逃走；后经友人援助，才逃离了巴黎。翌年二月后，又到巴黎住于某音乐师宅中，努力鼓吹劳动家示威运动。几经法国政府的忌视，然巴氏游说辩论，到底没有消极的态度。一八四八年革命的运动，也是巴氏的力量居多。一八四九年，又谋起事于克伦斯登（Dresden）。到了以众寡不敌，又加巡捕侦探的过严，所以这一次运动，也完全失败了。巴氏也被奥政府所捕，立刻就把他禁锢到狱里，军法会议宣布他的死刑。这一次在狱里受的苛待，把刑法的酸辛滋味，都尝过了。后又宣布他的罪应当以新绞罪处置。但巴氏是个国事犯，俄国以国际的关系，要求奥政府可以减轻其刑；然后归到俄国，系于乌柳赛鲁斯科狱里。尼古拉一世叫他草个自叙传，巴氏才得把他曲直都写出来，尼古拉见了他的自叙传说的都是很有条理，所以特别宽待他，常教他与典狱官吃一样的饭。至于书籍和那新闻纸，都任他自由阅览，就是那往来的信件，却也都不检察他的。

一八五五年，亚历山大二世践祚的时候，巴氏乘这个机会请宥，俄皇不唯不宥，且到翌年把他放逐到东部西伯利亚。但是那东部西伯利亚总督穆纳瑞夫（Murauieff）与他有亲戚的关系，所以对待很是平等的。常向他说道：“我对于你，可以着你放任自由，但是不能着你窃逃。”巴氏自此负了这个总督的威命所以行动很自由。嗣后那穆纳瑞夫有事于黑龙江，巴氏乘这个机会，逃到日本。后又经无数的危险，到达加里科尼亚，一八六一年复到伦敦。

翌年二月发刊了一种小册子——《告俄罗斯与波兰及斯拉夫同胞》。里边说的是破坏彼得帝国以后，我们同胞自然得享受新权利、新文明、新生活了。当这个时候，巴氏鼓其全副的力量，倡导革命。又运动赫振（Herzen）在克鲁叩尔（Kolokole）等处煽动平民。其最激烈的话就是说：“这一次的革命和往昔的革命不一样，这次革命之后，我们平民共同造一个新世界，人人可享受放任的自由。”又说：“人生到世间，最痛快、最愉快的事，莫有过于革命的事业。你们都想一想，与其蜷伏于淫威之下，苟延残喘而幸生，何若磊磊落落，赌一点自由新血，与魔王破釜沈舟一战而亡？同胞！起来！此其时乎？”但是这一次的大运动也没有成功。

至六三年，又以波兰的骚动，巴氏也预备援助他们。与波兰的几位同志，共乘小舟往波兰，以故未果。由瑞典马鲁煽动瑞典与俄国开战，谋以巴鲁只科诸州起事，又不成，乃返巴黎。六五年又到伊大利运动。自此以后，往来奔走，总以瑞士为根据地，在西班牙、伊大利等国发刊机关报极多，所以能把他的学说，在西欧传布很广。

一八六八年十二月，开和平大会于百仑（Bern）。这一次大会，社会党的名士到会的很多都推巴氏为议长，他就发表了一番议论。大概说，“吾人今日对于社会上、经济上燃眉的问题，不是旁的，就是面包问题。你看那无数的劳动家生活程度，简直是与

动物几乎一样。因为什么缘故呢？试问不是把他的劳动所得的东西，为少数富人都掠夺去，享了安乐么？试问为什么能掠夺得去呢？岂不是因为绝对分判精神劳动与肉体劳动而起么？所以我们不可不积极地铲除万恶的组织，使精神劳动与肉体劳动，为同样的境遇，这就是根本的解决方法。巴氏这个议论同时反对者居多数，争辩甚烈。从此而社会民主党同盟会解散。巴氏别组了一个团体，叫作“万国社会民主同盟会”。虽名称如此，却纯然为社会主义与当时所谓社会民主党全然不同。发布的意趣书如下：

（一）对于政治上、法律上、民制上、宗教上的制度与婚姻的程式，一齐主张废除。

（二）主张破除阶级，实行绝对的平等；并废除私产的相续，以使各人劳动与生产立于同等地位土地与劳动的器具及资本，皆为全社会所共有。

（三）人人从事工作，自食其力，物质归公，唯工作者能用之。

（四）吾人现在可直接或间接，时时援助劳动家，反抗资本家。

（五）各国劳动者，不可不以世界的团结为基础。

（六）吾人可排斥各国政治上同盟，及国民的爱国心。

观巴氏的主张，直与共产主义无异。然考其究竟，则有中央集权的共产义意。即近世所谓自由共产主义，然与纯粹共产主义较之，仍称谓集产主义，但与马克思派所主张的集产，大不相同。

此“万国社会民主同盟会”成立仅一年即归解散，而合并为“万国劳动同盟会”。然到一八七二年“犹拉会”（“Jurassienne”）的时候，马克思派表示与巴枯宁派之主张不同，遂与万国劳动会脱离关系。

一八七三年西班牙之暴动，与伊大利革命之运动皆受巴氏最大之影响，至于最近俄国及瑞士改革之运动没有不是以巴氏为原动力的。是年，巴氏又刊了两种杂志《进行》、《国家主义及无政府》（俄文）。自此以后巴氏的年纪也很大了，连年奔波，精神上很受亏；然他的热心却莫有退了一点。从这看起来，他的行动算是一个坚持到底、百折不回的一位社会运动家。一八七七年七月一日，得了肺病，心脏麻木不仁，就死在瑞士一个旅馆里边。

# 老子的政治哲学

高一涵

## 一、老子时代政治社会情形

老子生在什么时候，死在什么时候，没有人晓得确实。大概总生在周朝灵王初年，当西历纪元前五百七十年前后。老子前两三百年的时候，中原一带连年都不免兵争。南边有吴、楚各国争王夺霸，北边又有猗狁、犬戎等族进来打搅。闹得兵火连天，百姓都东跑西散。所以老子的时代，可算是兵祸顶利害的时代。

周朝行封建制度，社会里头贵贱阶级是很不平等的。《左传》上说：“王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台；马有圉，牛有牧，以待百事。”可见当时的社会是一个比一个胜些。乡下的老百姓，不是替帝王去打仗，就是替权门贵族做马牛。你看《鸛羽》、《陟岵》、《采薇》、《草不黄》……等诗，写得怎样凄惨。后来“钱谷兵刑”的权柄，渐渐落在权贵手里，社会上的财产，一齐聚在几个权贵家里。这就是经济上“分配不均”，有了分配不均情形，社会自自然的就现出贫富不等的状况。你看《葛屨》诗里头所说的劳动社会，不是替富贵人家做马牛吗？劳动的人到了冬天，还穿着夏天的衣服鞋子；那王孙公子，沾他祖上福气，一点事也不做，在家里受用那种享不了的荣华、受不尽的富贵。这还怪得《伐檀》的诗人在那里痛骂吗？照这种情形看起来，从老子前几百年来，真是一种贫富不均，“损不足以奉有余”的时代。

再看看那时候的政治，老百姓只有当兵纳税两种义务。法律是管不着有钱有势的人的。老百姓的生命一个大子也不值，老百姓的财产是没有“所有权”的。《大雅·瞻卬》诗中讲的最明白，它说：“人有土田，女反有之；人有民人，女覆夺之。此宜无罪，女反收之；彼宜有罪，女覆说之。”你想这还算什么世界呀？再看做《硕鼠》的诗人，想丢了“父母之邦”不要，跑到外国去过日子；你想当时的政治，岂不黑暗极了吗？所以从老子前几百年来，又可算是暴君污吏以百姓为土芥的时代。

政治思想，本是正对时事发生的；无论谁家学说，不是时代思潮的产儿，便是社

会情况的反动。凡当人民顶不自由，顶不平等的时代，自然会有人出来主张“自然法”和“放任主义”。

因为凡想打破人为的法制，总会说天然法怎样好，怎样森严。说天然法好，可见得人为法不好；说天然法森严，可见得随便怎样人为法也不能胜过它。英、法两国十八世纪的经济学家深信：“自然法是完全无缺，不变不灭的；人为法是不大完全，且常常变化的。人为要顺乎自然才好，若背乎自然，就存不着了。”所以那时经济学家所抱的政策，多是顺乎自然的放任主义。至于政治家，如英国的洛克，法国的卢梭，美国的浩克尔（Hooker）、文素朴 Winthrop 等，皆生在顶不自由，顶不平等的时代；所以一个个都拿“自然法”、“自然权利”、“自然平等”、“自然国家”等说，做攻击政府干涉民事、侵夺民权的武器——这都是当时社会情形的反响。老子的政治哲学，也完完全全是刚才说的三个时代——兵祸顶利害的时代；贫富不均，损不足以奉有余的时代；暴君污吏，以百姓为土芥的时代——反响。讲政治学的人，明白这个道理，可以免去两种弊病：（一）知道政治学说，是对着时事而发的，不要去无的放矢。（二）知道一个时代有一个时代的政治学说，不要强拉时代不同的学说，不分青红皂白，一齐拿来应用。这就是我当叙述老子政治哲学时所以先叙叙老子时代政治社会情形的原因。

## 二、老子政治哲学的根本观念

要想明白老子的政治哲学必先明白老子哲学的根本观念。老子哲学是起于“无”而复归于“无”的。以“无”为一切事物的缘起，亦以“无”为一切事物的究竟。老子说，

“天地万物生于有，有生于无。”

他说恍恍惚惚之中，仿佛有了象，有了物，这就是有生于无的道理。老子所说的“道”是“先天地生”的。在未有天地之先，当然是一样东西也没有，所以老子的“道”即是“无”，“无”也即是“道”。他以为天地万物是有始有终的，“道”是无始无终的；所以天地万物起于“无”复终于“无”。他说，

……复归于无物。是谓无状之状，无物之象；是谓恍惚。至虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，是谓复命。

老子所说的返真归朴，就是归到那“无状之状，无物之象”的境界；归到那寂寥



混沌，不可名状的“恍惚”的境界。一到了可字可名的地步，便不是那“万物恃之而生而不辞，功成不名有，衣食万物而不为主”和那“恍兮惚兮”、“窈兮冥兮”混混沌沌不可名状的“道”了。所以他说，

道可道，非常道；名可名，非常名；无名天地之始，有名万物之母。

他以为天地的原始，是无名的，有名才有万物。名字既立，人类的知识便随之发生。何以故呢？因为有了名字，万物才有区别。人所以能够识别万物，就因为有了名字可以代表物性；人类借这名字，把万物的区别印入脑中，所以发生知识的问题。知识越多智越多，智越多伪也越多。善恶、美丑、贤不肖，和那有无、难易、长短、高下，前后种种区分，都是从名字上知识上起的。既有这种区别万物的工具和识别万物的能力，才生出来文物制度。既有了文物制度，那“无名之朴”的混沌世界就根本推翻了。老子以为这都是大乱的种子，是人类所以造成种种罪恶的原因。不把这种子和原因去了，再也不能达到那沌沌闷闷、无知无欲的乌托邦。所以他要“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃智”。拿那“无名之朴”来镇压人欲，让万物自化，智欲自消，天下自定。所以老子说，

民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。

天下多忌讳，而民弥贫；民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。

这就是老子所以尊尚“无名朴”的用意。他说要想使民易治，必先愚民；要想叫人不生情欲必先废去“五色”、“五音”、“五味”；要想叫人不争、不偷、不闹乱子，必先“不尚贤”、“不贵难得之货”、“不见可欲”；要想叫人不作恶，必先叫人不晓得“美之为美”；要想叫人不作不善的事，必先叫人不晓得“善之为善”。老子的意思，想把文物制度一扫而空；使天地万物复归到“无”的境界——这就是老子政治哲学的根本观念。

### 三、老子理想中的国家

老子的政治哲学是反抗当时政治和社会情形的；所以他的国家观念是空想的，不是实际的。只从消极的方面想法子，便不从那积极的文明进步上着想。老子一生，一点也不受政治和社会的现状拘束，这是他所以能成一个理想大家的原因，也是所以仅

成一个空想大家的原因。

何以说老子的政治哲学是反抗当时政治社会情形的呢？因为他看见当时年年打仗，百姓东跑西散，所以才主张去兵。看见当时社会贫富不均，损不足以奉有余，所以才主张尚俭。看见当时暴君污吏以百姓为土芥所以才主张无为。看见当时智巧日生、诈伪百出，所以才主张尚愚。这四个主张——去兵、尚俭、无为、尚愚——就是造成老子理想国的人手办法。

（一）去兵。老子的人生哲学是抱定知止不争主义。所以他说，

知足不辱，知止不殆，可以长久。……祸莫大于不知足，咎莫大于欲得，故知足之足常矣。

他又说，

是以圣人欲上民心以言下之，欲先民必以身后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害，是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争。

上善若水，水善利万物而不争……夫唯不争，故无尤。

老子以为为人的道理，贵知止，贵不争。能够知止，自然用不着争的；若要不争，须先把做战争工具的兵废掉了。故去兵就是老子知止不争主义的实际应用。老子眼见周朝人民，不是直接受服兵的痛苦，就是间接受那因兵争而起的死亡、丧乱、流离、转徙的痛苦。各国的当道都把所有的百姓，当他争权夺利的器械。据老子看起来，都因为他们不懂得知止和不争之争的道理，所以造成这样战争不歇的世界。老子所最痛恨的就是兵，所以他说，

夫佳兵者（佳古唯字也），不祥之器物。或恶之，故有道者不处。君子居则贵左，用兵则贵右。兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之。

以道佐人主者，不以兵强天下。其事好还。师之所处，荆棘生焉；大军之后，必有凶年。

老子以为国家的永远和平一天下的永远和平一只在去兵一事。他确信“自然法”是调剂均平，称物平施的。就是有强梁者也不得其死；暂时胜了，不久也是要败的；暂时忍辱含羞，终久必能抵抗强暴；这就叫做“天网恢恢，疏而不失。”与其不能拿人

的力量，去战胜天的力量，又何必不知止不退让，去反乎天道而行呢？

（二）尚俭。老子反对高等文化，却不甚反对低等文化。老子对于精神上的欲望，极端的反对；所以只叫人见素抱朴，少私寡欲。说到物质上的欲望，他并不十分反对；却要人吃得饱饱的，穿得好好的，住得安安静静的。所以他说，

虚其心，实其腹；弱其志，强其骨。

圣人为腹不为目。

甘其食，美其服，安其居，乐其俗。

老子眼见当时富贵人家的幸福，都是劳动人家的汗水；下等社会的百姓，都是上等社会的马牛；所以非常的痛恨。我们现在读《小雅·正月》一诗，“彼有旨酒，又有嘉肴，洽比其邻，婚姻孔云。念我独兮，忧心殷殷！佻佻彼有屋，蔌蔌方有谷，民今之无禄，夭夭是椽。苛矣富人，哀此莪独！”可见当时苦乐不均的状况。读《大东》“小东大东，抒袖其空。纠纠葛屣，可以履霜。佻佻公子，行既周行。既往既来，使我心疚。”几句诗，可见当时贫富不均的状况。再读《伐檀》诗中“不稼不穡，胡取禾三百缠兮！不狩不猎，胡瞻尔庭有悬狝兮！彼君子兮，不素餐兮！”几句和《北山》诗中，“或燕燕居息，或尽瘁事国；或偃息在床，或不已于行，或不知叫号，或惨惨劬劳；或凄迟偃仰，或王事鞅掌，或湛乐饮酒，或惨惨畏咎，或出入风议，或靡事不为。”几句可见当时劳逸不均的状况。大概那个时代，全是“损不足以奉有余”；所以老子想反抗这种现状，“损有余以奉不足”。想把那太奢侈的生活，拿来填补那太贫苦的生活，把社会上的生活，引到一个水平线上。这就是老子尚俭的目的。所以他说，

天之道其犹张弓乎！高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者与之。

他以为天地生物，只有一定的数量。分配不均，这个所多的，就是那个所少的。所以他说，

民之饥，以其上食税之多，是以饥。

但是老子说的社会生活平等观是损有余以补不足，不是添加不足上齐乎有余的。他的真正的目的在“去甚、去奢、去泰”他的平等的基础，是“贵以贱为本，高以下为基”可见老子是求人类最小幸福却不是求人类最大幸福的。他以为穷奢极欲，必定

要侵占人家幸福所以必须要尚俭。

(三) 无为。主张“自然法”的人，大概都有一种迷信，说是：“任凭你费尽了多大力气，总跳不出那天行的圈套儿。”从积极的方面做，知道有天行处处同我为难，必得要步步留神，才能敌得过他，这就是“戡天主义”(Conquest of nature)。

从消极的方面做，明晓得跳不出自然的范围，又何必白费气力，去逆天而行呢？这就是达观主义。老子属于达观主义一派，他以为人是逃不出天地范围的，天地是逃不出道的范围的，道是逃不出自然的范围的。所以他说，

人法地、地法天，天法道，道法自然。

无论是人、是地、是天、是道，总要受自然支配的；顺着自然法则，便“无为而无不为”；背着自然法则，“虽欲为之而无以为”。

他把“自然法”的功用看得这样森严，所以才主张放任主义。不过老子的放任主义和欧洲学者弥儿、斯宾塞等说的不同；他们的放任主义是放任于个人，老子的放任主义，却放任于自然。且看老子说，

天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，浑然而善谋。

天网恢恢，疏而不失。

因为天行如此，所以凡想拿人力去抵抗天行的，皆不是本分内的事。且看他说：

常有司杀者杀夫，代司杀者杀。是谓代大匠斫夫，代大匠斫者希有不伤其手者矣。

自老子眼光看来，凡是替天行化的，都是违反天道，都是搅乱自然法则。国家的举措赏罚和个人的学问知识，都是用不着的。大家只有混混沌沌，无知无欲，听那“自然”摆布罢了。

(四) 尚愚。老子不但主张生活平等，并且主张知识平等。他的知识平等，是以愚做本位；百姓必到了混混沌沌无知无欲的程度，才合老子乌托邦的人民资格。所以他说：

古之为治者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多，故以智治国，国

之贼。不以智治国，国之福。

绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。

他以为天地间一切罪恶，皆是从知识上起的。且看他说：

民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。

因为如此，所以才用全副精力，去打消人类的知识，铲除世界的文化。他的理想的国民，就是他说的：

我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩。儻儻兮若无所归。众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心也哉！沌沌兮。俗人昭昭，我独昏昏；俗人察察，我独闷闷。澹兮其若海，飏兮若无止。众人皆有以，而我独顽似鄙。我独异于人而贵食母。

这样国民，还有什么知识？这样国家，还有什么文物制度？愚的程度，必到了没有为非作恶的能力，才合老子尚愚的意思。

综看老子这四个主张——去兵，尚俭，无为，尚愚。可见他确是反对政治社会现状的一个顶激烈的政治家。把他的理想实现出来，不但没有国家并且没有社会。他理想中的天下不过是一群无知无识的人散在地面上，天天吃饭睡觉罢了。不用器械，不讲交通，不要甲兵，不要文字；学问知识，文物制度，一齐废掉。这还是什么世界，还像什么国家？老子有描写这样天下顶好的一段文章，说：

小国寡民，使有什伯人之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆、无所乘之，虽有甲兵无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。

这几句话，的的确确是老子理想中国的小照，所以特为引出来，做本篇的结论。

## (五六) “来了”

近来时常听得人说，“过激主义来了”。报纸上也时常写着，“过激主义来了。”

于是有几文钱的人，很不高兴。官员也着忙，要防华工，要留心俄国人。连警察厅也向所属发出了严查“有无激党设立机关”的公事。

着忙是无怪的，严查也无怪的，但先要问什么是过激主义呢？

这是他们没说明，我也无从知道。我虽然不知道，却敢说一句话：“过激主义”不会来，不必怕他，只有“来了”是要来的，应该怕的。

我们中国人，决不能被洋货的什么主义引动，有抹杀它扑灭它的力量。军国主义么，我们何尝会同别人打仗；无抵抗主义么，我们却是主战参战的；自由主义么，我们连发表思想都要犯罪，讲几句话也为难；人道主义么，我们人身还可以买卖呢。

所以无论什么主义，全扰乱不了中国。从古到今的扰乱，也不听说因为什么主义。试举目前的例，便如陕西学界的布告，湖南灾民的布告，何等可怕！与比利时公布的德兵苛酷情形，俄国别党宣布的列宁政府残暴情形，比较起来他们简直是太平天下了。德国还说是军国主义，列宁不消说是过激主义了；然而我们这中国的残杀淫掠，究竟是根据着什么主义呢？

这便是“来了”来了。来的是主义，主义达了还会罢。倘若单是“来了”，他便来不完，来不尽，来的怎样，也不可知。

民国成立的时候，我住在一个小县城里，早已挂过白旗。有一日忽然见许多男女纷纷乱逃，城里的逃到乡下，乡下的逃进城里。问他们什么事，他们答道，“他们说要来了。”

可见大家都单怕“来了”，同我一样。那时还只有“多数主义”没有“过激主义”哩。

(唐侯)

## （五七）现在的屠杀者

高雅的人说：“白话鄙俚浅陋，不值识者一哂之者也”。

中国不识字的人，单会讲话。“鄙俚浅陋”不必说了，“因为自己不通所以提倡白话，以自文其陋”如我辈的人，正是“鄙俚浅陋”也不在话下了。最可叹的是几位雅人，也还不能如《镜花缘》里说的君子国的酒保一般，满口“酒要一壶乎？两壶乎？菜要一碟乎？两碟乎？”的终日高雅。却只能在呻吟古文时，显出高古品格；一到讲话，便依然是“鄙俚浅陋”的白话了。四万万中国人嘴里发出来的声音，竟至总共“不值一哂”，真是可怜煞人。

做了人类想成仙，生在地上要上天。明明是现代人，吸着现在的空气，却偏要勒派朽腐的名教，僵死的语言，侮蔑尽现在。这都是“现在的屠杀者”。杀了“现在”也便杀了“将来”。将来是子孙的时代。

（唐俟）

## （五八）人心很古

慷慨激昂的人说，“世道浇漓，人心不古，国粹将亡，此吾所为仰天扼腕切齿三叹息者也！”

我初听这话也曾大吃一惊。后来翻翻旧书偶然看见《史记·赵世家》里面记着公子成反对主父改胡服的一段话：

臣闻中国者，盖聪明徇智之所居也，英物财用之所聚也，贤圣之所教也，仁义之所施也，诗书礼乐之所用也，异敏技能之所试也，远方之所观赴也，蛮夷之所义行也；今王舍此而袭远方之服，变古之数，易古之道，逆人之心，而怫学者，离中国，故臣愿王之图之也。

这不是与现在阻抑革新的人的话，丝毫无异么？后来又在《北史》里看见记周静帝的司马后的话：

后性尤妒忌，后宫莫敢进御。尉迟回女孙有美色，先在宫中；帝于仁寿宫见而悦之，因得幸。后伺帝听朝，阴杀之。上大怒，单骑从苑中出，不由径路，入山谷间三十余里；高颎、杨素等追及，扣马谏，帝太息曰：“吾贵为天子，不得自由。”

这又不是与现在信口主张自由和反对自由的人，对于自由所下的解释，丝毫无异么？别的例证，想必还多，我见闻狭隘，不能多举了。但即此看来，已可见虽然经过了这许多年，意见还是一样。现在的人心，实在古得很呢。

中国人倘能努力再古一点，也未必不能有古到三皇五帝以前的希望，可惜时时遇着新潮流、新空气激荡着没有工夫了。

在现存的旧民族中，最合中国式理想的，总要推锡兰岛的 Vedde 族。他们和外界毫无交涉，也不受别民族的影响，还是原始的状态，真不愧所谓“羲皇上人”。

但听说他们人口年年减少，现在快要没有了，这实是一件万分可惜的事。

（唐俟）

## （五九）“圣武”

我前回已经说过“什么主义都与中国无干”的话了。今天忽然又有些意见，便再写在下面：



我想，我们中国本不是发生新主义的地方，也没有容纳新主义的处所；即使偶然有些外来思想，也立刻变了颜色；而且许多论者，反要以此自豪。我们只要留心译本上的序跋以及各样对于外国事情的批评议论，便能发现我们和别人的思想中间的确还隔着几重铁壁。他们是说家庭问题的，我们却以为他鼓吹打仗；他们是写社会缺点的，我们却说他讲笑话；他们以为好的，我们说来却是坏的。若再留心看看别国的国民性格，国民文学；再翻一本文人的评传，便更能明白别国著作里写出的性情，作者的思想，几乎全不是中国所有。所以不会了解，不会同情，不会感应，甚至彼我间的是非爱憎也免不了得到一个相反的结果。

新主义宣传者是放火人么，也须别人有精神的燃料，才会着火；是弹琴人么，别人心上也须有弦，才会出声；是发声器么，别人也必须是发声器才会共鸣。中国人都有些不很像，所以不会相干。

几位读者怕要生气。说，“中国时常有将性命去殉他主义的人；中华民国以来，也因为主义上死了多少烈士，你何以一笔抹杀吓！”这话也是真的。我们从旧的外来思想说罢，六朝的确有许多焚身的和尚，唐朝也有过砍下臂膊布施无赖的和尚；从新的说罢，自然也有过几个人的。然而与中国历史仍不相干。因为历史的结帐，不能像数学一般精密，写下许多小数。却只能学粗人算账的四舍五入法门，记一笔整数。

中国历史的整数里面，实在没有什么思想主义在内。这整数只是两种物质，是刀与火，“来了”便是它的总名。

火从北来便逃向南，刀从前来便退向后。一大堆流水账簿，只有这一个模型。倘嫌“来了”的名称不很庄，“刀与火”也触目，我们也可以别想花样，奉献一个谥法，称作“圣武”，便好看了。

古时候，秦始皇帝很阔气，刘邦和项羽都看见了。邦说，“嗟乎！大丈夫当如此也！”羽说，“彼可取而代之”！羽要“取”什么呢？便是取邦所说的“如此”。“如此”的程度，虽有不同，可是谁也想取。被取的是“彼”，取的是“丈夫”。所有“彼”与“丈夫”的心中便却是这“圣武”的产生所与受纳所。

何谓“如此”？说起来话长。现在简单说，便只是人类中的纯粹兽性方面的欲望的满足——威福、子女、玉帛罢了。然而在一切大小丈夫，却要算最高理想了。我怕现在的人，还被这理想支配着。

大丈夫“如此”之后，欲望没有衰，身体却疲敝了。而且觉得暗中有个黑影——死——到了身边了。于是无法，只好求仙，这在中国，也要算最高理想了。我怕现在的人，也还被这理想支配着。

求了一通神仙，终于没有见，忽然有些疑惑了。于是营造山陵保存死尸，想用

自己的尸体，永远占据着一块地面。这在中国，也要算一种没奈何的最高理想了。我怕现在的人，也还被这理想支配着。

现在的外来思想，无论如何总不免有些自由平等的气息，互助共存的气息。在我们这单有“我”，单想“取彼”，单要由我喝尽了一切空间、时间的酒的思想界上，实没有插足的余地。

因此，只须防那“来了”便够了。看看别国抗拒这“来了”的便是有主义的人民。他们因为所信的主义，牺牲了别的一切。用骨肉碰钝了锋刃、血液浇灭了烟焰。在刀光火色衰微中，看出一种薄明的天色，便是新世纪的曙光。

曙光在头上不抬起头，便永远只能见物质的闪光。

(唐俟)

## (六〇) “危险思想”

“危险思想!”“过激思想!”简直都是无知识的盲话，无脑筋的妄语!

什么是思想?思想有不危险的么?过激两字更不通!什么是激?怎么样便成过?必如何才足不?思想也有不激的么?

凡思想都是捣乱的、革命的。凡思想都是破坏的、可怕的。不论什么特权特典，什么固定的制度，什么舒服的习惯，思想对于他们都是一无情恩。

凡思想都是无政府无法律的。他对什么权势典重既从没有关过心，老人们屡试很有效的智术也岂能在他的意。

死亡，痛苦，绝望，贫，病，命运，固然都是可畏的。但是思想能思想他，思想的能力更伟大。地狱的洞里，思想可以走进去看，毫无恐惧。

思想看人不过一个软弱的微尘，围在深渊不可测的静寂里。但人却自负傲然，仿佛宇宙之主似的屹然不可移动。世界实在没有比思想更伟大的东西。什么都可阻障，思想不可阻障。什么都可拘束，思想不可拘束。它实世之光，它实人之头一个荣辉。

劳动者若能自由思想财产，足令富人不安；当兵的若能自由思想战争，足令军律破毁；少年男女若能自由思想性欲，足令“道德”扫地。一国的人若能自由思想人的

本性、政治的组织，足令政治法律一切失其效力。你们怕思想比怕地球上什么东西都厉害，以至怕死怕覆败也没有怕思想怕得很，这也是你们合该。但是思想本来全都如此。你们怎么能分别哪个危险？哪个不危险？你们怎么会挑出哪个过激？哪个激？哪个不激？

凡使人伟大的都是由于企图保持善，哪里有由争着躲避恶？思想那样的能力也岂是胆怯的人能抵抗的？防民之口，甚于防川。倒人之脑岂不甚于倒海？“三军来侵犹可拒，思想来侵不可拒。”虞哥的话更是含着真理。你们历来的教育方法，哪个不是压制思想的，也曾收过什么效？

且，就是你们怕思想，咒骂它，诡谋抵拒它，也岂能缺了它？你们怎么会不再茹毛饮血？你们怎么会不再穴居野处？你们怎么会不再摘拾树叶蔽身？你们怎么会逃了虎狼毒蛇之害？你们怎么会有了书契记载？优雅崇闳峻冽的美术，谨严精密雄伟有条有理有致的科学，是从什么地方出来？相隔几百十万里的人可以对面语，可以几点钟内通消息！周匝七万多里的地球走一圈不过用四十几日，这是谁的功劳？你们试想想，假使世界一天没思想，世界应当怎么样？其实就在你们“想”抵拒思想，你们怎么能说不是先已思想？“造作之谓思，思非动变不形。”你们若是反对思想，是不是只因循苟且，全身充满惰性与钝感？宁可世界文明尽成墟，你们不可不安宁？

但是做《一个经济学者之再思》的说过“将来能生存的人是去思去想的人。”

（张赤）

## 第六号

民国八年（1919年）十一月一日出版

### 我们现在怎样做父亲？

唐 俟

我做这一篇文的本意，其实是想研究怎样改革家庭。又因为中国亲权重，父权更重，所以尤想对于从来认为神圣不可侵犯的父子问题，发表一点意见。总而言之，只是革命要革到老子身上罢了。但何以大模大样用了这九个字的题目呢？这有两个理由：

第一，中国的“圣人人徒”最恨人动摇他的两样东西。一样不必说，也与我辈绝不相干；一样便是他的伦常。我辈却不免偶然发几句议论，所以株连牵扯，很得了许多“铲伦常”、“禽兽行”之类的恶名。他们以为父对于子有绝对的权力和威严。若是老子说话，当然无所不可，儿子有话，却在未说之前早已错了。但祖父子孙，本来各各都只是生命的桥梁的一级，决不是固定不易的。现在的子，便是将来的父，也便是将来的祖。我知道我辈和读者，若不是现任之父，也一定是候补之父，而且也都有做祖宗的希望，所差只在一个时间。为想省却许多麻烦起见，我们便该无须客气，尽可先行占住了上风，摆出父亲的尊严，谈谈我们和我们子女的事。不但将来着手实行，可以减少困难，在中国也顺理成章，免得“圣人之徒”听了害怕，总算是一举两得之至的事了。所以说，“我们怎样做父亲”。

第二，对于家庭问题，我在本志《随感录》中（二五·四〇·四九·）曾经略略说及；总括大意，便只是从我们起，解放了后来的人。论到解放子女，本是极平常的事，当然不必有什么讨论。但中国的老年，中了旧习惯旧思想的毒太深了，决定悟不过来。譬如早晨听到乌鸦叫，少年毫不介意；迷信的老人，却总须颓唐半天。虽然很可怜，然而也无法可救。没有法，便只能先从觉醒的人开手，各自解放了自己的孩子。自己背着因袭的重担，肩住了黑暗的闸门，放他们到宽阔光明的地方去。此后幸福地度日，合理地做人。

还有，我曾经说，自己并非创作者，便在上海报纸的《新教训》里，挨了一顿骂。但我辈评论事情，总须先评论了自己，不要冒充，才能像一篇说话，对得起自己和别人。我自己知道，不特并非创作者，并且也不是真理的发现者。凡有所说所写，只是就平日见闻的事理里面，取了一点心以为然的道理，至于终极究竟的事，却不能知。便是对于数年以后的学说的进步和变迁，也说不出会到如何地步，单相信比现在总该还有进步还有变迁罢了。所以说，“我们现在怎样做父亲”。

我现在心以为然的道理，极其简单。便是依据生物界的现象：一，要保存生命；二，要延续这生命；三，要发展这生命（就是进化）。生物都这样做，人也这样做，父亲也就是这样做。

生命的价值和生命价值的高下，现在可以不论。单照常识判断便知道既是生物，第一要紧的自然是生命。因为生物之所以为生物，全在有这生命，否则失了生物的意义。生物为保存生命起见，具有种种本能，最显著的是食欲。因有食欲才摄取食品，因有食品才发生温热，保存了生命。但生物的个体才免不了老衰和死亡，为继续生命起见，又有一种本能，便是性欲。因性欲才有性交，因有性交才发生苗裔，继续了生命。所以食欲是保存自己，保存现在生命的事；性欲是保存后裔，保存永久生命的事。饮食并非罪恶，并非不净；性交也就并非罪恶，并非不净。饮食的结果，养活了自己，对于自己没有恩。性交的结果，生出子女，对于子女当然也算不了恩。前前后后，都向生命的长途走去，仅有先后的不同，分不出谁受谁的恩典。

可惜的是中国的旧见解，竟与这道理完全相反。夫妇是“人伦之中”，却说是“人伦之始”；性交是常事，却以为不净；生育也是常事，却以为天大的大功。人人对于婚姻，大抵先夹带着不净的思想。亲戚朋友有许多戏谑，自己也有许多羞涩，直到生了孩子，还是躲躲闪闪，怕敢声明。独有对于孩子，却威严十足。这种行径，简直可以说是和偷了钱发迹的财主，不相上下了。我并不是说，如他们攻击者所意想的，人类的性交也应如别种动物，随便举行；或如无耻流氓，专做些下流举动，自鸣得意。是说此后觉醒的人，应该先洗净了东方固有的不净思想，再纯洁明白一些，了解夫妇是伴侣，是共同劳动者，又是新生命创造者的意义。所生的子女，固然是受领新生命的人，但他也不永久占领，将来还要交付子女，像他们的父母一般。只是前前后后，都做一个过付的经手人罢了。

生命何以必需继续呢？就是因为要发展要进化。个体既然免不了死亡，进化又毫无止境，所以只能延续着，在这进化的路上走。走这路须有一种内的努力，有如单细胞动物有内的努力，积久才会繁复。无脊椎动物有内的努力，积久才会发生脊椎。所以后起的生命，总比以前的更有意义更近完全，因此也更有价值更可宝贵，前者的生

命，应该牺牲于他。

但可惜的是中国的旧见解，又恰恰与这道理完全相反。本位应在幼者，却反在长者；置重应在将来，却反在过去。前者做了更前者的牺牲，自己无力生存，却苛责后者又来专做他的牺牲，毁灭了一切发展本身的能力。我也不是说，如他们攻击者所意思的，孙子理应终日痛打他的祖父，女儿必须时时咒骂她的亲娘。是说此后觉醒的人，应该先洗净了东方古传的谬误思想，对于子女，义务思想须加多，而权利思想却大可切实核减，以准备改作幼者本位的道德。况且幼者受了权利，也并非永久占有，将来还要对于他们的幼者，仍尽义务。只是前前后后，都做一个过付的经手人罢了。

“父子间没有什么恩”这一个断语，实是招致“圣人之徒”面红耳赤的一大原因。他们的误点，便在长者本位与利己思想、权利思想很重，义务思想和责任心却很轻。以为父子关系，只须“父兮生我”一件事，幼者的全部，便应为长者所有。尤其堕落的是因此责望报偿，以为幼者的全部，理该做长者的牺牲。殊不知自然界的安排，却件件与这要求反对。我们从古以来，逆天行事，于是人的能力，十分萎缩，社会的进步，也就跟着停顿。我们虽不能说停顿便要灭亡，但较之进步，总是停顿与灭亡的路相近。

自然界的安排，虽不免也有缺点，但结合长幼的方法，却并无错误。他并不用“恩”，却给予生物以一种天性，我们称它为“爱”。动物界中除了生子数目太多一一爱不周到的如鱼类之外，总是挚爱他的幼子；不但绝无利益心情，甚或至于牺牲了自己，让他的将来的生命，去上那发展的长途。

人类也不外此。欧美家庭大抵以幼者弱者为本位，便是最合于这生物学的真理的办法。便在中国，只要心思纯白，未曾经过“圣人之徒”作践的人，也都自然而然的能发现这一种天性。例如一个村妇哺乳婴儿的时候，决不想到自己正在施恩；一个农夫娶妻的时候，也决不以为将要放债。只是有了子女，即天然相爱，愿他生存；更进一步的，便还要愿他比自己更好，就是进化。这离绝了交换关系、利害关系的爱，便是人伦的索子，便是所谓“纲”。倘如旧说，抹煞了“爱”一味说“恩”，又因此责望报偿，那便不但败坏了父子间的道德，而且也大反于做父母的实际的真情，播下乖刺的种子。有人做了乐府，说是“劝孝”，大意是什么“儿子上学堂，母亲在家磨杏仁，预备回来给他喝，你还不孝么”之类，自以为“拚命卫道”。殊不知富翁的杏酪和穷人的豆浆，在爱情上价值同等，而其价值却正在父母当时并无求报的心思；否则变成买卖行为，虽然喝了杏酪，也不异“人乳喂猪”，无非要猪肉肥美。在人伦道德上，丝毫没有价值了。

所以我现在心以为然的，便只是“爱”。

无论何国何人，大都承认“爱己”是一件好事。这便是保存生命的要义，也就是继续生命的根基。因为将来的命运，早在现在决定。故父母的缺点，便是子孙灭亡的伏线，生命的危机。易卜生做的《群鬼》（有潘家洵君译本，载在《新潮》一卷五号）虽然重在男女问题，但我们也可以看出遗传的可怕。欧士华本是要生活能创作的人，因为父亲的不检，先天得了病毒，中途不能做人了。他又很爱母亲，不忍劳她服侍，便藏着吗啡，想待发作时候，由使女瑞琴帮他吃下，毒杀了自己。可是瑞琴走了，他于是只好托他母亲了。

欧：“母亲，现在应该你帮我的忙了”。

阿夫人：“我吗？”

欧：“谁能及得上你？”

阿夫人：“我！你的母亲！”

欧：“正为那个。”

阿夫人：“我，生你的人！”

欧：“我不曾教你生我。并且给我的是一种什么日子？我不要它！你拿回去罢！”

这一段描写，实在是我们做父亲的人应该震惊戒惧佩服的。决不能昧了良心，说儿子理应受罪。这种事情，中国也很多，只要在医院做事，便能时时看见先天梅毒性病儿的惨状。而且傲然的送来的，又大抵是他的父母。但可怕的遗传，并不只是梅毒。另外许多精神上、体质上的缺点，也可以传之子孙。而且久而久之，连社会都蒙着影响。我们且不高谈人群，单为子女说，便可以说凡是不爱己的人，实在欠缺做父亲的资格。就令硬做了父亲，也不过如古代的草寇称王一般，万万算不了正统。将来学问发达，社会改造时，他们侥幸留下的苗裔，恐怕总不免要受善种学（Eugenics）者的处置。

倘若现在父母并没有将什么精神上、体质上的缺点交给子女，又不遇意外的事，子女便当然健康，总算已经达到了继续生命的目的。但父母的责任还没有完，因为生命虽然继续了，却是停顿不得，所以还须教这新生命去发展。凡动物较高等的，对于幼稚，除了养育保护以外，往往还教他们生存上必需的本领。例如飞禽便教飞翔，鸷兽便教搏击。人类更高几等，便也有愿意子孙更进一层的天性。这也是爱，上文所说的是对于现在，这是对于将来。只要思想未遭锢蔽的人，谁也喜欢子女比自己更强，更健康，更聪明高尚，更幸福；就是超越了自己，超越了过去。超越便须改变，所以

子孙对于祖先的事，应该改变，“三年无改于父之道可谓孝矣”当然是曲说，是退婴的病根，假使古代的单细胞动物，也遵着这教训，那便永远不敢分裂繁复，世界上再也不会有人类了。

幸而这一类教训，虽然害过许多人，却还未能完全扫尽了一切人的天性。没有读过“圣贤书”的人，还能将这天性在名教的斧钺底下，时时流露，时时萌蘖；这便是中国人虽然凋落萎缩，却未灭绝的原因。

所以觉醒的人，此后应将这天性的爱，更加扩张，更加醇化；用无我的爱，自己牺牲于后起新人。开宗第一，便是理解。往昔的欧人对于孩子的误解，是以为成人的预备；中国人的误解，是以为缩小的成人。直到近来，经过许多学者的研究，才知道孩子的世界与成人截然不同；倘不先行理解，一味蛮做，便大碍于孩子的发达。所以一切设施，都应该以孩子为本位。日本近来觉悟的也很不少；对于儿童的设施，研究儿童的事业，都非常兴盛了。第二，便是指导。时势既有改变，生活也必须进化；所以后起的人物，一定优异于前，决不能用同一模型，无理嵌定。长者须是指导者协商者，却不该是命令者。不但不该责幼者供奉自己；而且还须用全副精神，专为他们自己，养成他们有耐劳作的体力，纯洁高尚的道德，广博自由能容纳新潮流的精神，也就是能在世界新潮流中游泳，不被淹没的力量。第三，便是解放。子女是即我非我的人；但既已分立，也便是人类中的人。因为即我，所以更应该尽教育的义务，交给他们自立的能力；因为非我，所以也应同时解放，全部为他们自己所有，成一个独立的人。

这样，便是父母对于子女，应该健全地产生，尽力地教育，完全地解放。

但有人会怕，仿佛父母从此以后，一无所有，无聊之极了。这种空虚的恐怖和无聊的感想，也即从谬误的旧思想发生；倘明白了生物学的真理，自然便会消灭。但要做解放子女的父母，也应预备一种能力。便是自己虽然已经带着过去的色彩，却不失独立的本领和精神。有广博的趣味，高尚的娱乐。要幸福么？连你的将来的生命都幸福了。要“返老还童”，要“老复丁”么？子女便是“复丁”，都已独立而且更好了。这才是完了长者的任务得了人生的慰安。倘若思想本领，样样照旧，专以“勃溪”为业，行辈自豪，那便自然免不了空虚无聊的苦痛。

或者又怕，解放之后，父子间要疏隔了。欧美的家庭，专制不及中国，早已大家知道；往者虽有人比之禽兽，现在却连“卫道”的圣徒，也曾替他们辩护，说并无“逆子叛弟”。因此可知：惟其解放，所以相亲；惟其没有“拘挛”子弟的父兄，所以也没有反抗“拘挛”的“逆子叛弟”。若威逼利诱，便无论如何，决不能有“万年有道之长”。例便如我中国，汉有举孝、唐有孝悌力田科，清末也还有孝廉方正，都能换



到官做。父恩谕之于先，皇恩施之于后，然而股上有疤的人，究属寥寥。足可证明中国的旧学说旧手段，实在从古以来，并无良效，无非使坏人增长些虚伪，好人无端的多受些人我都无利益的苦罢了。

独有“爱”是真的。路粹引孔融说，“父之于子，当有何亲？论其本意实为情欲发耳。子之于母，亦复奚为，譬如寄物瓶中，出则离矣。”（汉末的孔府上，很出过几个有特色的奇人，不像现在这般冷落。这话也许确是北海先生所说；只是攻击他的偏是路粹和曹操，教人发笑罢了。）虽然也是一种对于旧说的打击，但实于事理不合。因为父母生了子女，同时又有天性的爱，这爱又很深广很长久，不会即离。现在世界没有大同，相爱还有差等，子女对于父母，也便最爱、最关切，不会即离。所以疏隔一层，不劳多虑。至于一种例外的人，或者非爱所能钩连。但若爱力尚且不能钩连。那便任凭什么“恩威、名分、天经、地义”之类，更是钩连不住。

或者又怕，解放之后，长者要吃苦了。这事可分两层：第一，中国的社会，虽说“道德好”，实际却太缺乏相爱相助的心思。便是“孝”“烈”这类道德，也都是旁人毫不负责，一味收拾幼者弱者的方法。在这样社会中，不独老者难于生活，即解放的幼者，也难于生活。第二，中国的男女，大抵未老先衰，甚至不到二十岁，早已老态可掬，待到真实衰老，便更需别人扶持。所以我说，解放子女的父母，应该先有一番预备；而对于如此社会，尤应该改造，使他能适于合理的生活。许多人预备着，改造着，久而久之，自然可望实现了。单就别国的往事而言，斯宾塞未曾结婚，不闻他侘傺无聊；瓦特早没有了子女，也居然“寿终正寝”。何况在将来，更何况有儿女的人呢？

或者又怕，解放之后，子女要吃苦了。这事也有两层，全如上文所说，不过一是因为老而无能，一是因为少不更事罢了。因此觉醒的人，愈觉有改造社会的任务。中国相传的成法，谬误很多：一种是锢闭，以为可以与社会隔离，不受影响。一种是教给他恶本领，以为如此才能在社会中生活。用这类方法的长者，虽然也含有继续生命的好意，但比照事理，却决定谬误。此外还有一种，是传授些周旋方法，教他们顺应社会。这与数年前讲“实用主义”的人，因为市上有假洋钱，便要学校里遍教学生看洋钱的法子之类同一错误。社会虽然不能不偶然顺应，但决不是正当办法。因为社会不改，恶现象便很多，势不能一一顺应；倘都顺应了，又违反了合理的生活，倒走了进化的路。所以根本方法，只有改良社会。

就实际上说，中国旧理想的家族关系父子关系之类，其实早已崩溃。这也非“于今为烈”，正是“在昔已然”。历来都竭力表彰“五世同堂”，便足见实际上同居的为难；拚命的劝孝，也足见事实上孝子的缺少。而其原因，便全在一意提倡虚伪道德，

蔑视了真的人情。我们试一翻大族的家谱，便知道始迁祖宗，大抵是单身迁居，成家立业；一到聚族而居，家谱出版，却已在零落的中途了。况在将来，迷信破了，便没有哭竹、卧冰；医学发达了，也不必尝秽、割股。又因为经济关系，结婚不得不迟，生育因此也迟，或者子女才能自存，父母已经衰老，不及依赖他们供养，事实上也就是父母反尽了义务。世界潮流逼拶着，这样做的可以生存，不然的便都衰落。无非觉醒者多加些人力，便危机可望较少就是了。

但既如上言，中国家庭实际久已崩溃，并不如“圣人之徒”纸上的空谈；则何以至今依然如故，一无进步呢？这事很容易解答。第一，崩溃者自崩溃，纠缠者自纠缠，设立者又自设立；毫无戒心，也不想到改革，所以如故。第二，以前的家庭中间，本来常有勃谿，到了新名词流行之后，便都改称“革命”，然而其实也仍是讨嫖钱至于相骂，要赌本至于相打之类；与觉醒者的改革，截然两途。这一类自称“革命”的勃谿子弟，纯属旧式，待到自己有了子女，也决不解放；或者毫不管理，或者反要寻出《孝经》，勒令诵读，想他们“学于古训”都做牺牲。这只能全归旧道德旧习惯旧方法负责，生物学的真理决不能妄任其咎。

既如上言，生物为要进化，应该继续生命，那便“不孝有三，无后有大”；三妻四妾，也极合理了。这事也很容易解答。人类因为无后绝了将来的生命，虽然不幸；但若用不正当的方法手段，苟延生命而害及人群，便该比一人无后，尤其“不孝”。因为现在的社会，一夫一妻制最为合理；而多妻主义，实能使人堕落后退。堕落近于退化，与继续生命的目的恰恰完全相反。无后只是灭绝了自己，退化状态的有后，便会毁灭他人。人类总有些为他人牺牲自己的精神。而况生物自发生以来，交互关联，一人的血统，大抵总与他人有多少关，不会完全灭绝。所以生物学的真理，决非多妻主义的护符。

总而言之，觉醒的父母完全应该是义务的、利他的、牺牲的、很不易做，而在中国尤不易做。中国觉醒的人，为想随顺长者解放幼者，便须一面清结旧账，一面开辟新路。就是开首所说的“自己背着因袭的重担，肩住了黑暗的闸门，放他们到宽阔光明的地方去；此后幸福地度日，合理地做人。”这是一件极伟大要紧的事，也是一件极困苦艰难的事。

但世间又有一类长者，不但不肯解放子女，并且不准子女解放他们自己的子女，就是并要孙子、曾孙都做无谓的牺牲。这也是一个问题，而我是愿意平和的人，所以对于这问题，现在不能解答。

# 儿童公育

沈兼士

彻底的妇人问题解决法

处分新世界一切问题之锁钥

解决妇人问题，其最大之障碍物，即为家族制度。家族制度者，人类私有财产制度的历史上之恶性传统物。自来社会种种进化，莫不受其累而形迟滞焉，不过亚洲与欧美，其受毒程度有深浅之别耳。今世界大战告终，社会行将改造，建设此新世界之惟一原则，人莫不知其为 Democracy 矣。假使不趁此时机打破家族制度，则妇人终竟不能脱离向日之羁绊，而社会之重心，仍属于男子方面。是 Democracy 云者，但为片面的而非普遍的。

今世与妇人问题并为人所重视之劳动问题，其最重要之条件，曰：“工资增加”。假使家族制度不先打破，则生活程度逐日增高，赡妻养子，终莫能释内顾之忧。此种不均等的经济支配法，殊难维持长久之治安。是工资增加云者，但为治标的而非治本的。

妇人解放，其难点不在未生育之前，而在既生育之后；此为研究妇人问题者最当注意之处。欧美妇人知识程度，未必遽逊于男子，而卒未能与男子并驾齐驱，共同活动于社会中心者，亦家族制度为之累故耳。家族制度重要之元素，实为儿女。今欲解决妇人问题，若不先从处置儿童方法着手，是妇人解放云者，但为一时的而非到底的。

<近>年来国人对于妇人问题，发表之文章颇多：或据事迹以评现状，或本理想以定目的。至于处此现状之下，当用如何手段，而后可以排除障碍，完全达到理想中所定之目的，此种方法，却少精密之讨论。间有言之者，亦不过一枝一节，绝鲜道及根本的具体进行方法者。今本一己之见解，粗分进行方法为四级，陈说于此。

四级方法：——

(1) 女子须与男子受同等之教育，备有同等之智识。由小学以至大学，男女均须同校。破除向来以“良母贤妻”为惟一标准之女子教育。

(2) 知识既备，生计自广；然后可以脱离男子之羁绊，为社会服一切职务。

(3) 男女既能各谋生计，夫妇当以分居为常法，合居为例外，破除固有之家庭形式。

(4) 妇人问题最难解决之点，在于既生育之后。今研究妇人问题者，对于儿童，若无相当之良法以处置之，则妇人问题终无彻底解决之一日。良法惟何？吾以为即“儿童公育”是也。

儿童公育之组织：社会先当立一调查机关，酌定每若干人口之间，于适当地方设一公共教养儿童之区，其中如“胎儿所”、“收生所”、“哺乳所”、“幼稚园”、“小学校”、“儿童工场”、“儿童图书馆”、“儿童病院”等，及其它卫生设置，均须完备。担任教养之人材，以体格壮健，常识完备，秉性亲切为合格之三大要件。此外更当设一“儿童学研究会”，聘任“儿童学专家”（如“儿童心理学者”、“儿童生理学者”、“儿童教育学者”之类，）随时调查讨论；每年联合若干区，开一“儿童比赛会”，请专门“儿童学者”评定成绩之优劣，以期竞争改良儿童公育之组织，至于尽善尽美。

儿童公育之经费：凡为母父者，每一儿童，须年助金若干；极贫者，得酌减助金，或免助金；资产家，除年助金之外，尚须纳开办临时助金，及特别常年助金；大率以资产之多寡比例出金。凡助金额数，及减免纳金，均须由本区人民公决之。至于遗产，统须归入儿童公育机关，不得授与私人；如遇特别情形，可由本区人民公决办法。

四级方法关于社会各方面之利益。

（每条下附识之（1）（2）（3）（4）即上方所列之四级方法。兹欲表明其与各方面有因果关系，故分识于各条之下。）

关于女子方面之利益：——

(a) 女子之智力体力，原与男子无大差别；其后因女子为男子所私有，遂终身埋头于生育中馈之职务。数千年来，乃养成男优女劣之习惯，今将桎梏女子之制度一切解放，女子之智力体力，不久必可恢复本来面目。（1）（3）（4）

(b) 不至因养育而废学问，失职业，终身可以不依夫赖子。（3）（4）

(c) 永无操婢、妾、娼妓诸贱业者。（1）（2）

(d) 不必人人备有贤妻良母之惟一知识。（3）（4）

(e) 长于教养儿童者可以作为专业，在儿童公育机关为一般儿童造福。（3）（4）

(f) 独身，结婚，离婚，夫死再嫁，或不嫁，可以绝对自由，无家庭之拘束与儿女之牵制。（3）（4）

关于男子方面之利益：——

(a) 可以终身免负家累。（2）（3）（4）

(b) 可以改良纳妾宿娼之恶习。(1) (2) (3) (4)

(注) 男子纳妾宿娼，实为蔑视女子之人格。由心理方面观察之，其最大原因，则惟厌故喜新；此层，(1) (3) 法足以防止之。此外尚有特别情形，如为求嗣续纳妾者，(4) 法足以防止之。如畏负家累，宁宿娼而不娶者，(2) (3) (4) 法足以防止之。

关于儿童方面之利益：——

(a) 使自觉其个人在于社会上之位置，以发达其对于人类互助之观念。(3) (4)

(b) 不受父母之溺爱或压制，可以扫除崇拜祖先，依赖家长之恶习，使其有发挥本能之机会，了解独立之精神。(3) (4)

(c) 先天遗传之恶根性或病质，(如腺病质之类，) 得赖合于学理的教养以救正之，不致将来遗害于社会。(3) (4)

(d) 妇人解放后，为社会上种种之活动，不能家居抚顾儿女，往往于儿童健全上发生影响。儿童公育之后，可毋虑矣。(4)

(e) 依分功原则教养儿童，其德育、智育、体育可以平行发达，成效必在旧式专赖父母为生活者之上。(3) (4)

关于教育方面之利益：——

(a) 联合家庭教育、学校教育、社会教育为一气，可免向来学校与家庭隔阂矛盾之弊，且可化学校之死教育为适应社会需要之活教育。(4)

(b) 各种儿童教养机关合而为一，自人力财力两方面言之，亦为最经济的组织。(4)

(c) 无凭借世产，或因贫乏而失教育之儿童。(4)

关于社会方面之利益：——

(a) 纯粹以个人为单位，男女平行发展，共同尽力于各种事业，社会生产之能率自必倍增。(2) (3)

(b) 家族制度，权贵阶级，资产阶级，均可借此打破，永无复活之机缘。然后劳动问题，经济均等问题，得有根本之解决。(2) (3) (4)

(c) 家庭破除，儿童公育之后，无产阶级间接可以得有产阶级之挹注，(参考上文“儿童公育之经费”节。) 又公共宿所及食所，自必应势而兴，当然腾出许多土地，节省许多粮食，以调节过与不足。此亦均贫富之一方法也。(3) (4)

(注) 或以儿童公育之后，人人对于养育子女不負責任，恐将来发生人满之患。此固为理想上必有之问题。故上文规定：凡为父母者，均须以子女之多少为比例，助金于儿童公育机关，即所以令其負責任也。此外如禁止早婚，可于法律上规定

之；节制性欲，可于道德上提倡之；皆消极的防止人口增多之法也。倘因此而竟谓儿童公育之必不可实行，则亦因噎废食之论已。

综观上说，欲解决社会一切问题，非先解决妇人问题不可；欲解决妇人问题，非先解决家族问题不可；欲解决家族问题，非先解决儿童问题不可。解决儿童问题之惟一良法，曰“儿童公育”。美总统威尔逊尝谓“国际同盟为解决和会一切问题之锁钥。”我于儿童公育之对于新世界一切问题亦深信其有此锁钥之价值。颇欲趁战后社会组织须变动之时机，将此主义宣传，以供同志之研究。

或有以儿童公育难于实行为虑者，不知理想为事实之先导。易卜生、托尔斯泰当时所主张之正义人道，世多疑其太迂。迟至今日，已得发展之机势，人莫不以其所主张为事理之当然矣。儿童归国家教养之说，昔日柏拉图辈早已引其端绪，今时机已经成熟，人类私有财产制度的历史行将告终。儿童本为社会之分子，今归之于社会公共教养，实合于自然之原理。吾深信欲立 Democracy 稳健完密之基础，破除旧世界之种种恶业。舍此别无根本的良法。

（附言一）此种组织，与旧式之“育婴堂”“贫儿院”，其性质根本不同。此为根本的、互助的、平等的；彼为补救的、慈善的、阶级的，不能混为一谈，认此为含有彼之扩张性也。

（附言二）此稿成于病余，无力参考成说，仅抒己见而已。尚望研究社会问题专家有以教之，幸甚。

八、一、三〇。

## 我对于丧礼的改革

胡 适

去年北京通俗讲演所请我讲演“丧礼改良”，讲演日期定在十一月二十七日。不料到了十一月二十四日，我接到家里的电报，说我的母亲死了。我的讲演还没有开讲，就轮着我自己实行“丧礼改良”了！我们于二十五日赶回南。将动身的时候，有两个学生来见我，他们说：“我们今天过来，一则是送先生起身；二则呢，适之先生向来提倡改良礼俗，现在不幸遭大丧，我们很盼望先生能把旧礼大大的改革一番。”我谢了他们的好意，就上车走了。

我出京之先，想到家乡印刷不便，故先把讣帖付印。讣帖如下式：

先母冯太夫人于中华民国七年十一月  
二十三日病歿于安徽绩溪上川本宅。  
敬此讣闻。

胡适  
胡觉 谨告。

这个讣帖革除了三种陋俗：一是“不孝□□等罪孽深重，不自殒灭，祸延显妣，”一派的鬼话。这种鬼话含有儿子有罪连带父母的报应观念，在今日已不能成立；况且现在的人心里本不信这种野蛮的功罪见解，不过因为习惯如此，不能不用，那就是无意识的行为。二是“孤哀子□□等泣血稽顙”的套语。我们在民国礼制之下，已不“稽顙”更不“泣血”，又何必自欺欺人呢？三是“孤哀子”后面排着那一大群的“降服子”“齐衰期服孙”“期”、“大功”、“小功”……等等亲族，和“拭泪稽首”、“拭泪顿首”……等等有“谱”的虚文。这一大群人为什么要在讣闻上占一个位置呢？因为这是古代宗法社会遗传下来的风俗如此。现在我们既然不承认大家族的恶风俗，自然用不着列入这许多名字了。还有那从“泣血稽顙”到“拭泪顿首”一大串的阶级，又

是因为什么呢？这是儒家“亲亲之杀”的流毒。因为亲疏有等级，故在纸上写一个“哭”字也要依着分等级的“谱”。我们绝对不承认哭丧是有“谱”的，故把这些有谱的虚文一概删去了。

我在京时，家里电报问“应否先殓”，我覆电说“先殓”。

我们到家时，已殓了七日了，衣衾棺材都已办好，不能有什么更动。我们徽州的风俗，人家有丧事，家族亲眷都要送锡箔、白纸、香烛，讲究的人家还要送“盘缎”，纸衣帽、纸箱担等件。锡箔和白纸是家家送的，太多了，烧也烧不完；往往等丧事完了，由丧家打折扣卖给店家。这种糜费，真是无理道。我到家之后，先发一个通告给各处有往来交谊的人家。通告上说：

本宅丧事，拟于旧日陋俗略有所改良。倘蒙赐吊，只领香一炷或挽联之类。此外如锡箔，素纸，冥器，盘缎等物，概不敢领，请勿见赐。伏乞鉴原。

这个通告随着讣帖送去，果然发生效力，竟没有一家送那些东西来的。

和尚，道士，自然是不用的了。他们怨我，自不必说。还有几个投机的人，预算我家亲眷很多，定做冥器、盘缎的一定不少，故他们在我们村上新开一个纸扎铺，专做我家的生意。不料我把这东西都废除了，这个新纸扎铺只好关门。

我到家之后，从各位长辈亲戚处访问事实，——因为我去国日久，事实很模糊了，——作了一篇《先母行述》。我们既不“寝苫”又不“枕块”，自然不用“苫块昏迷，语无伦次”等等诳语了。“棘人”两字，本来不通，（《诗·桧风·素冠》一篇本不是指三年之丧的，乃是怀人的诗，故有“聊与子同归”，“聊与子如一”的话；素冠素衣也不过是与《曹风》“麻衣如雪”同类的话，未必专指丧服；“棘人”两字，棘训急，训瘠，也不过是“劳人”的意思。这一首很好的相思诗，被几个腐儒解作一篇丧礼论，真是可恨！）故也不用了。我作这篇《行述》，抱定一个说老实话的宗旨，故不免得罪了許多人。但是得罪了許多人，便是我说老实话的证据。文人作死人的传记，既怕得罪死人，又怕得罪活人，故不能不说谎，说谎便是大不敬。

讣闻出去之后，便是受吊。吊时平常的规矩是：外面击鼓，里面启灵帏，主人男妇举哀，吊客去了，哀便止了。这是作伪的丑态。古人“哀至则哭”，哭岂是为吊客哭的吗？因为人家要用哭来假装“孝”，故有大户人家吊客多了，不能不出钱雇人来代哭，我是一个穷书生，哪有钱来雇人代我们哭？所以我受吊的时候，灵帏是开着的，主人在帏里答谢吊客，外面有子侄辈招待客人；哀至即哭，哭不必做出种种假声音，不能哭时，便不哭了，决不为吊客做出举哀的假样子。



再说祭礼。我们徽州是朱子、江慎修、戴东原、胡培翬的故乡，代代有礼学专家，故祭礼最讲究。我做小孩的时候，也不知看了多少次的大祭小祭。祭礼很繁，每一个祭，总得要两三个钟头；祠堂里春分、冬至的大祭，要四五点钟。我少时听见秀才先生们说，他们半夜祭春分、冬至，跪着读祖宗谱，一个人一本，读“某某府君，某某孺人，”烛光又不明，天气又冷，石板的地又冰又硬，足足要跪两点钟！他们为了祭包和胙肉，不能不来鬼混念一遍。这还算是宗法社会上一种很有意味的仪节。最怪的是人家死了人，一定要请一班秀才先生来做“礼生”，代主人做祭。祭完了，每个礼生可得几尺白布，一条白腰带，还可吃一桌“九碗”或“八大八小”。大户人家，停灵日子长，天天总要热闹，故天天须有一个祭；或是自己家祭，或是亲戚家“送祭”。家祭是今天长子祭，明天少子祭，后天长孙祭……送祭是那些有钱的亲眷，远道不能来，故送钱来托主人代办祭菜，代请礼生。总而言之，哪里是祭？不过是做热闹，装面子，摆架子！——哪里是祭！

我起初想把祭礼一概废了，全改为“奠”。我的外婆七十多岁了，她眼见一个儿子两个女儿死在她生前，心里实在悲恸，所以她听见我要把祭全废了，便叫人来说，“什么事都可依你，两三个祭是不可少的。”我仔细一想，只好依她，但是祭礼是不能不改的。我改的祭礼有两种：

(1) 本族公祭仪节：（族人亲自做礼生）

序立。就位。参灵，三鞠躬。三献。读祭文。（祭文中列来祭的人名，故不可少。）辞灵。礼成。

(2) 亲戚公祭。我不要亲戚“送祭”。我把要来祭的亲戚邀在一块，公推主祭者一人，赞礼二人，余人陪祭；一概不请外人作礼生。同时一奠、不用“三献礼”。向来可分七八天的祭，改了新礼，十五分钟就完了。仪节如下：

序立。主祭者就位。陪祭者分列就位。参灵，三鞠躬。读祭文。辞灵。礼成。谢奠。

我以为我这第二种祭礼，很可以供一般人的采用。祭礼的根据在于深信死人的“灵”还能受享。我们既不信死者能受享，便应该把古代供献死者饮食的祭礼，改为生人对死者表示敬意的祭礼。死者有知无知，另是一个问题。但生人对死者表示敬意，是在情理之中的行为，正不必问死者能不能领会我们的敬意。有人说，“古礼供献酒食，也是表示敬意，也不必问死者能不能饮食。”这却有个区别。古人深信死者之灵真能享用饮食，故先有“降神”，后有“三献”，后有“侑食”，还有“望燎”，还有“举哀”，都是见神见鬼的做作，便带着古宗教的迷信，不单是表示生人的敬意了。

再论出殡。出殡的时候，“铭旌”先行，表示谁家的丧事；次是灵柩，次是主人随

枢行，次是送殡者。送殡者之外，没有别样排场执事。主人不必举哀，哀至则哭，哭不必出声。主人穿麻衣，不戴帽，不执哭丧杖，不用草索束腰，但用白布腰带。为什么要穿麻衣呢？我本来想用民国服制，用乙种礼服，袖上蒙黑纱。后来因为来送殡的男人女人都穿白衣，主人不能独穿黑，只好用麻衣，束白腰带。为什么不戴帽呢？因为既不用那种俗礼的高梁孝子冠，一时寻不出相当的帽子，故不如用表示敬意的脱帽法。为什么不用杖呢？因为古人居父母的丧要自己哀毁，要做到“扶而后能起，杖而后能行”的半死样子，故不能不用杖。我们既不能做到那种半死样子，又何必拿那根杖来装门面呢？

我们是聚族而居的，人死了，该送神主人祠。俗礼先有“题主”或“点主”之法。把“神主牌”先请人写好，留着“主”字上的一点，再去请一位阔人来，求他用朱笔蘸了鸡冠血，把“主”字上一点点上。这就是“点主”。点主是丧事里一件最重要的事，因为它是一件最可装面子摆架子的事。你们回想当年袁世凯死后，他的儿子孙子们请徐世昌点主的故事，就可晓得这事的重要了。

那时家里人来问我要请谁点主。我说，用不着点主了。为什么呢？因为古礼但有“请善书者书主”（《朱子家礼》与《温公书仪》同）。这是恐怕自己不会写好字，故请一位写好字的写牌，是郑重其事的意思。后来的人，要借死人来摆架子，故请顶阔的人来题主。但是阔人未必会写字。也许请的是一位督军连字都不认得。所以主人家先把牌上的字写好，单留“主”字上的一点，请“大宾”的大笔一点。如此办法，就是不识字的大帅，也会题主了！我不配借我母亲来替我摆架子，不如行古礼罢。所以我请我的老友近仁把牌位连那“主”字上的一点一齐写好。出殡之后把神主送进宗祠，就完了事。

未出殡之前，有人来说，他有一穴好地，葬下去可以包我做到总长。我说，我也看过一些堪舆书，但不曾见哪部书上有“总长”二字，还是请他留下那块好地自己用罢。我自己出去，寻了一块坟地，就在先父铁花先生的坟的附近。乡下的人以为我这个“外国翰林”看的风水，一定是极好的地；所以我的母亲葬下之后，不到十天，就有人抬了一口棺材，摆在我母亲坟下的田里。〈有〉人来对我说，前面的棺材挡住了后面的“气”。我说，气是四方八面都可进来的，没有东西可挡得住，由他挡去罢。

以上记丧事完了。

再论我的丧服。我在北京接到凶电的时候，哪有仔细思想的心情？故糊糊涂涂地依着习惯做去；把缎子的皮袍脱了，换上布棉袍，布帽，帽上还换了白结子；又买了一双白鞋。时表上的练子是金的——镀金的——故留在北京。眼镜脚也是金的，但是来不及换了，我又不能离开眼镜，只好戴了走。里面的棉袄是绸的，但是来不及改做

布的，只好穿了走，好在穿在里面人看不见！我的马褂袖上还加了一条黑纱。这都是我临走的一天，糊糊涂涂的时候，依着习惯做的事。到了路上，我自己回想，很觉惭愧。何以愧惭呢？因为我这时候用的丧服制度，乃是一种没有道理的大杂凑。白帽结，布袍，布帽，白鞋，是中国从前的旧礼，袖上蒙黑纱是民国元年定的新制。既蒙了黑纱，何必又穿白呢？我为什么不穿皮袍呢？为什么不敢穿绸缎呢？为什么不敢戴金色的东西呢？绸缎的衣服上蒙上黑纱，不仍旧是民国的丧服吗？金的不用了，难道用了银的就更“孝”了吗？

我问了几个“为什么？”自己竟不能回答。我心里自然想着孔子“食夫稻，衣夫锦，于汝安乎”的话，但是我又问：我为什么要听孔子的话？为什么我们现在“食稻”（吃饭）心已安了？为什么“衣锦”便不安呢？仔细想来，我还是脱不了旧风俗的无形的势力——我还是怕人说话！

但是那时我在路上，赶路要紧，也没有心思去想这些“细事小节”。到家之后，更忙了，我也不曾想到服制上去；丧事里的丧服，上文已说过了。丧事完了之后，我仍旧是布袍，布帽，白帽结，白棉鞋，袖上蒙一块黑纱。穿惯了，我更不觉得这种不中不西半新半旧的丧服有什么可怪的了。习惯的势力真可怕！

今年四月底，我到上海欢迎杜威先生，过了几天，便是五月七日的上海国民大会。那一天的天气非常的热，诸位大概总还有人记得。我到公共体育场去时，身上穿着布的夹袍，布的夹裤还是绒布里子的，上面套着线缎的马褂。我要听听上海一班演说家，故挤到台前，身上已是汗流遍体。我脱下马褂，听完演说，跟着大队去游街，从西门一直走到大东门，走得我一身衣服从里衣湿透到夹袍子。我回到一家同乡店家，邀了一位同乡带我去买衣服更换。因为我从北京来，不预备久住，故不曾带得单衣服。习惯的势力还在，我自然到石路上小衣店里去寻布衫子，羽纱马褂，布套裤之类。我们寻来寻去，寻不出合用的衣裤。因为我一身湿汗，急于要换衣服，但是布衣服不曾下水是不能穿的。我们走完一条石路，仍旧是空手。我忽然问我自己道：“我为什么一定要买布的衣服？因为我有服在身，穿了绸衣，人家要说话。我为什么怕人家说我的闲话？”我问到这里，自己不能回答。我打定主意，去买绸衣服，买了一件原当的府绸长衫，一件实地纱马褂，一条纱套裤，再借了一身衬衣裤，方才把衣服换了。初换的时候，我心里还想在袖上蒙上一条黑纱。后来我又想：我为什么一定要蒙黑纱呢？因为我丧期没有完。我又想：我为什么一定要守这三年的服制呢？我既不是孔教徒，又向来不赞成儒家的丧制，为什么不敢实行短丧呢？我问到这里，又不能回答了，所以决定主意，实行短丧，袖上就不蒙黑纱了。

我从五月七日起，已不穿丧服了。前后共穿了五个月零十几天的丧服。人家问我

行的是什么礼？我说是古礼。人家又问，哪一代的古礼？我说是《易传》说的太古时代“丧期无数”的古礼。我以为“丧期无数”最为有理。人情各不相同，父母的善恶各不相同，儿子的哀情和敬意也不相同。《檀弓》上说：

子夏既除丧而见，予之琴，和之不和，弹之而不成声，作而曰：“哀未忘也，先王制礼而弗敢过也。”子张既除丧而见，予之琴，和之而和，弹之而成声，作而曰：“先王制礼，不敢不至焉。”

这可见人对父母的哀情各不相同。子张、宰我嫌三年之丧太长了，子夏、闵子骞又嫌三年太短了。最好的办法是“丧期无数”。长的可以几年，短的可以三月，或三日，或竟无服；不但时期无定，还应该打破古代一定等差的丧服制度。我以为服制不必限于自己的属亲；亲属值得纪念的，不妨为他纪念成服；朋友可以纪念的，也不妨为他穿服；不值得纪念的，无论在几服之内，尽可不必为他穿服。

我的母亲是我生平最敬爱的一个人，我对她的纪念，自然不止五六个月，何以我一定要实行短丧的制度呢？我的理由不止一端。第一，我觉得三年的丧服在今日没有保存的理由。顾亭林说，“三代圣王教化之事，其仅存于今日者，惟服制而已。”（《日知录》卷十五）这话说得真正可怜！现在居丧的人，可以饮酒食肉，可以干政筹边，可以嫖赌纳妾，可以作种种“不孝”的事，却偏要苦苦保存这三年穿素的“服制”！不能真行三年之“丧”，却偏要保存三年的“丧服”！这真是孟子说的“放饭流歠而问无齿决，是之谓不知务”了！第二，真正的纪念父母，方法很多，何必单单保存这三年服制？现行的服制，乃是古丧礼的皮毛，乃是今人装门面自欺欺人的形式。我因为不愿意用这种自欺欺人的服制来做纪念我母亲的方法，所以我决意实行短丧。我因为不承认“穿孝”就算“孝”，不承认“孝”是拿来穿在身上的，所以我决意实行短丧。第三，现在的人居父母之丧，自称为“守制”，写自己的名字要加上一个小“制”字，请问这种制是谁人定的制？是古人遗传下来的制呢？还是现在国家法律规定的制呢？民国法律并不曾规定丧期。若说是古代遗制，则从斩衰三年到小功缙，都是“制”，何以三年之丧单称为“制”呢？况且古代的遗制到了今日，应该经过一番评判地研究，看那种遗制是否可以存在；不应该因为它是古制就糊糊涂涂地服从它。我因为尊重良心的自由，不愿意盲从无意识的古制，故决意实行短丧。第四，现行的服制实际上有许多行不通的地方。若说素色是丧服，现在的风尚喜欢素色衣裳，素色久已不成为丧服的记号了。若说布衣是丧服，绸缎不是丧服，那么，除了丝织的材料之外，许多外国的有光的织料是否算是布衣？有光的洋货织料可以穿得，何以本国的丝织物独不可

穿？蚕丝织的绸缎既不能穿，何以羊毛织的呢货又可以穿得？还有羊皮既可以穿得，何以狐皮便穿不得？银器既可以戴得，金器和镀金器何以又戴不得？——诸如此类，可以证明现在的服制全凭社会的习惯随意乱定，没有理由可说，没有标准可寻；颠倒杂乱，一无是处。经济上的困难且丢开不说，就说这心理上的麻烦不安，也很够受了。我也曾想采用一种近人情，有道理，有一贯标准的丧服，竟寻不出来，空弄得精神上受无数困难惭愧。因此，我索性主张把服丧的期限缩短，在这短期内，无论穿何种织料的衣服，——无论布的，绸缎的，呢的，绒的，纱的，——只要蒙上黑纱，依民国的新礼制，便算是丧服了。

以上记我实行短丧的原委和理由。

我把我自己经过的丧礼改革，详细记了出来，并不是说我所改的都是不错的，也并不敢劝国内的人都依着我这样做。我的意思，不过是想表示我个人从一次生平最痛苦的经验里面得来的一些见解，一些感想；不过想指点出现在丧礼的种种应改革的地方和将来改革的大概趋势。我现在且把我对于丧礼的一点普通见解总括写出来，做一个结论。

## 结 论

人类社会的进化，大概分两条路子：一边是由简单的变为复杂的，如文字的增添之类；一边是由繁复的变为简易的，如礼仪的变简之类。近来的人，听得一个“由简而繁，由浑而画”的公式，以为进化的秘诀全在于此了。却不道由简而繁固然是进化的一种，由繁而简也是进化的一条大路。即如文字固是逐渐增多，但文法却逐渐变简。拿英文和希腊拉丁文比较，便是文法变简的进化。汉文也有逐渐变简的痕迹。古代的名词，“吾”、“我”有别，“尔”、“汝”有别，“彼”、“之”有别。现代变为“我”、“你”、“他”，“我们”、“你们”、“他们”，使主次宾次变为一律，使多数单数的变化也归一律，这不是一大进化吗？古代的字如马两岁叫做“驹”，三岁叫做“骠”，八岁叫做“骹”；又马高六尺为“骄”，七尺为“骤”。这都是很不规则的变化，现在都变简易了。

我举这几个例，来证明由繁而简也是进化。再举礼仪的变迁，更可以证明这个道理。我们试请一位孔教会的信徒，叫他把一部《仪礼》来实行，他做得到吗？何以做不到呢？因为古人生活简单，那些一半祭司一半贵族的士大夫，很可以玩那“一献之礼宾主百拜”的把戏儿。后来生活复杂了，谁也没有工夫来干这揖让周旋的无谓繁文。因此，自古以来，礼仪一天简单一天，虽有极顽固的复古家，势不能恢复那“礼仪三百，威仪三千”的盛世规模。故社会生活变复杂了，是一进化。同时礼仪变简单了，

也是一进化。由我们现在的生活，要想回到茹毛饮血，穴居野处的生活，固是不可能。但是由我们现在简单礼节，要想回到那揖让周旋宾主百拜的礼节，也是不可能。

懂得这个道理，方才可以谈礼俗改良，方才可以谈丧礼改良。

简单说来，对于对丧礼问题的意见是：

(1) 现在的丧礼比古礼简单多了，这是自然的趋势，不能说是退化。将来社会的生活更复杂，丧礼应该变得更简单。

(2) 现在丧礼的坏处，并不在不行古礼，乃在不曾把古代遗留下来的许多虚伪仪式删除干净。例如不行“寝苫枕块”的礼，并不是坏处；但自称“苫块昏迷”，便是虚伪的坏处。又如古礼，儿子居丧，用种种自己刻苦的仪式，“水浆不入于口者三日，杖而后能起”。所以必须用杖。现在的人不行这种野蛮的风俗，本是一大进步，并不是一种坏处；但做“孝子”的仍旧拿着哭丧棒，这便是作伪了。

(3) 现在的丧礼还有一种大坏处，就是一方面虽然废去古代的繁重礼节，一方面又添上了许多迷信的虚伪的野蛮风俗。例如地狱天堂，轮回果报，等等迷信，在丧礼上便发生了和尚念经超度亡人，棺材头点“随身灯”，做法事“破地狱”“破血盆湖”……等等迷信的风俗。

(4) 现在我们讲改良丧礼，当从两方面下手。一方面应该把古丧礼遗下的种种虚伪仪式删除干净，一方面应该把后世加入的种种野蛮迷信的仪式删除干净。这两方面的破坏工夫做到了，方才可以有一种近于人情适合于现代生活状况的丧礼。

(5) 我们若要实行这两层破坏的工夫，应该用什么做去取的标准呢？我仔细想来，没有绝对的标准，只有一个活动的标准，就是“为什么”三个字。我们每做一件事，每行一种礼，总得问自己：我为什么要做这件事？为什么要行那种礼？（例如我上文所举“点主”一件事）能够每事要寻一个“为什么”，自然不肯行那些说不出为什么要行的种种陋俗了。凡事不问为什么要这样做，便是无意识的习惯行为。那是下等动物的行为，是可耻的行为！

## 吃人与礼教

吴 虞

我读《新青年》里鲁迅君的《狂人日记》，不觉得发生了许多感想。我们中国人，最妙是一面会吃人，一面又能够讲礼教。吃人与礼教，本来是极相矛盾的事，然而他们在当时历史上，却认为并行不悖的，这真正是奇怪了。

《狂人日记》内说：“我翻开历史一查，这历史每叶上都写着‘仁义道德’几个字。仔细看了半夜，才从字缝里看出字来，满本都写着两个字，是‘吃人’。”我觉得他这日记，把吃人的内容，和仁义道德的表面，看得清清楚楚。那些戴着礼教假面具吃人的滑头伎俩，都被他把黑幕揭破了。我现在试举几个例来，证明他的说法：——

(1)《左传》：僖公九年，“周襄王使宰孔赐齐侯胙。曰：‘天子有事于文武，使孔赐伯舅胙。’齐侯将下拜。孔曰：‘且有后命：天子使孔曰，‘以伯舅耄老，加劳赐一级，无下拜!’”对曰：‘天威不违颜咫尺，小白余敢贪天子之命，无下拜？恐陨越于下，以遗天子羞。敢不下拜？’下，拜。登，受。”这是记襄王祭文王武之后，拿祭肉分给齐侯，说“齐侯年老，可以不必下拜，讲君臣的礼节。”齐侯听得襄王如此吩咐，便同管仲商量。管仲答道：“照着襄王吩咐的话做去，不行旧礼，便成了为君不君，为臣不臣，那就是大乱的根本了。”（《齐语》）于是齐侯出去见客，便说道，“天子如天，鉴察不远，威严常在颜面之前，不敢不拜。”据这样看来，齐侯是很讲礼教的。君君臣臣的纲常名教，就是关于小小的一块祭肉，也不能苟且。讲礼教的人到这步田地，也就足够了。就是如今刻《近思录》、《传习录》的老先生，讲起礼教来，未必有这样的认真。齐侯真不愧为五霸之首了。然而我又考《韩非子》说道，“易牙为君主味。君之所未尝食，唯人肉耳。易牙蒸其首子而进之。”管子说道：“易牙以调和事公。公曰，‘惟蒸婴儿之未尝。’于是蒸其首子，而献之公。”（戴子高《管子校正·治要》“首子”作“子首”，《韩子·难》篇同，今本误倒。）你看齐侯一面讲礼教，尊周室，九合诸侯，不以兵车，葵丘大会，说了多少“诛不孝，无以妾为妻，敬老，慈幼”等等道德仁义的门面话；却是他不但是姑姊妹不嫁的就有七个人，而且是一位吃人肉的，岂不

是怪事？好像如今讲礼学的人，家中淫盗都有，他反骂家庭不应该讲改革。表里相差，未免太远。然而他们这类人，在历史上，在社会上，都占了好位置，得了好名誉去了。所以奖励得历史上和社会上表面讲礼教，内容吃人肉的，一天比一天越发多了。

(2) 就是汉高帝。《汉书》：高帝二年，“汉王为义帝发丧，袒而大哭，哀临三日。发使告诸侯曰：‘天下共立义帝，北面事之。今项羽放杀义帝江南，大逆无道，寡人亲为发丧，兵皆缟素。愿从诸侯王击楚之杀义帝者！’”高帝虽是大流氓出身，但他这样举动，是确守名教纲常，最重礼教的了。十二年，过鲁，以太牢祀祝孔子。孔二先生背时多年，自高帝用太牢加礼以后，后世祀孔的典礼，便成了极重大的定例。武帝以后，用他传下这个方法，越发尊崇孔学，罢黜百家，儒教遂统一中国。这崇儒尊孔的发起人，是要推高帝；儒教在中国专制二千多年，也要推高帝为首功了。班固又恭维高帝道，“天下既定，命萧何次律令，韩信申军法，张苍定章程，叔孙通制礼仪，陆贾造《新语》；虽日不暇给，规摹弘远矣。”据这样看来，汉高帝哭义帝，斩丁公，他把名教纲常看得非常重要。他晓得三纲之中君臣一纲，关系自己的利害尤其吃紧，所以见得孔二先生说“君臣之义不可废”的话，他就立刻把从前未做皇帝时候“溺儒冠”的脾气改过，赶忙拿太牢去祀孔子，好借孔子种种尊君卑臣的说法来做护身符。他又制造许多律令礼仪来维持辅助，以期贯彻他那些名教纲常的主张。果然就传了四百年天下，骗了个“高皇帝”的尊号，史臣居然也就赞美他得天统了。却是我读《史记·项羽本纪》，说“项王与汉俱临广武而军，相守数月。当此时，彭越数反梁地，绝楚粮食。项王患之，为高俎，置太公其上。告汉王曰，‘今不急下，吾烹太公！’汉王曰，‘吾与项羽俱北面受命怀王，约为兄弟；吾翁即若翁，必欲烹而翁，幸分我一杯羹！’”汉王这样办法，幸而有位项伯在旁营救，说是“为天下者不顾家，”——就是说想得天下做皇帝的人，本来就不顾他老爹死活的。项王幸亏听了他的话，未杀太公。假如杀了，分一杯羹给汉王，那汉王岂不是以吃他老爹的肉为“幸”吗？又读《史记·黥布列传》说，“汉诛梁王彭越，醢之。盛其醢，遍赐诸侯。”这也可见当时以人为醢，不但皇帝吃人肉，还要遍给诸侯，尝尝人肉的滋味。怪不得《左传》记“析骸易子而食”；《曾国藩日记》载“洪杨之乱，江苏人肉卖九十文钱一斤，涨到一百三十文钱一斤。”原来我们中国吃人的风气，都是霸主之首，开国之君，提倡下来的。你看高帝一面讲礼教，一面尊孔子，一面吃人肉；这类崇儒重道的礼教家，可怕不可怕呢？后来太公得上尊号做“太上皇”，没有弄到锅里去成了羹汤，真算是意外的侥幸呀！

(3) 就是臧洪、张巡辈了。考《后汉书臧洪传》：“洪，中平末，弃官还家，太守张超请他做郡功曹。后来曹操围张超于雍丘。洪将赴其难，自以众弱，从袁绍请兵；袁绍不听，超城遂陷，张氏族灭。洪由是怨绍，绝不与通。绍兴兵围洪，城中粮尽，



洪杀其爱妾，以食兵将；兵将咸流涕，无能仰视。”臧洪不过做张超的功曹，张超也不过是臧洪的郡将，就在三纲的道理说起来，也没有该死的名义。便有知己之感，也只得自己慷慨捐躯，以死报知己，就完事了。怎么自己想做义士，想身传图像，名垂后世，却他把人的生命拿来供自己的牺牲；杀死爱妾，以享兵将，把人当成狗屠呢？这样蹂躏人道，蔑视人格的东西，史家反称许他为“壮烈”，同人反亲慕他为“忠义”；真是是非颠倒，黑白混淆了。自臧洪留下这个榜样，后来有个张巡，也去摹仿他那篇文章。考《唐书忠义传》，载“张巡守睢阳城，尹子奇攻围既久，城中粮尽，易子而食，析骸而爨。巡乃出其妾，对三军杀之，以飧军士，曰，‘请公为国家戮力守城，一心无二。巡不能自割肌肤，以啖将士，岂可惜此妇人！’将士皆泣下，不忍食。巡强令食之。括城中妇人既尽，以男夫老小继之，所食人口二三万。许远亦杀奴僮以哺卒。”（《新书》）臧洪杀妾，兵将都流涕，不能仰视。张巡杀妾，军士都不忍食。可见越是自命忠义的人，那吃人的胆子越大。臧洪、张巡，被礼教驱迫，至于忠于一个郡将，保守一座城池，便闹到杀人吃都不顾，甚至吃人上二三万口。仅仅他们一二人对于郡将，对于君主，在历史故纸堆中博得“忠义”二字。那成千累万无名的人，竟都被人白吃了。孔二先生的礼教讲到极点；就非杀人吃人不成功，真是惨酷极了。一部历史里面，讲道德说仁义的人，时机一到，他就直接间接地都会吃起人肉来了。就是现在的人，或者也有没做过吃人的事；但他们想吃人，想咬你几口出气的心，总未心打扫得干干净净！

到了如今，我们应该觉悟！我们不是为君主而生的！不是为圣贤而生的！也不是为纲常礼教而生的！什么“文节公”呀，“忠烈公”呀，都是那些吃人的人设的圈套，来诳骗我们的！我们如今应该明白了！吃人的就是讲礼教的！讲礼教的就是吃人的呀！

中华民国八年，八月，二十九日，吴虞又陵草于成都师今室。

## 文艺的进化

日本 厨川白村 著 朱希祖 译

Taine 尝以生物进化的理法，应用到文艺变迁的历史上去；Brunetiere 亦效他的法，作《种族的进化》一种论文。他亦说，“文艺几同一种生物，由最初生出，慢慢发育成熟；到了十分完全的地位，就暂时维持他的状态；到了后来，就渐渐由衰而灭了。”——所说的灭了，自然是一种通俗的意义；实在讲起来，不过他的形变化做别种文艺，顺次向进化一方面去罢了。他的论文要点，简单说，就是这样。

现在虽不必一定要学 Brunetiere，然照我想起来，欧罗巴近世文学变迁的径路，大略照下文说明，亦可。

文艺思潮的本流，明白老实说，就是在情绪主观。这不是我一人独断，远自从前 Homer 以来，直到现在，把几千年欧洲文运流转的迹，除了偏见看起来，即明白了。虽然，文艺本流中间，常常应了它的时代，把情绪主观以外的别种性质，由旁边横流进来了。这就是时代精神的影响，而文艺之变迁及进化，全从这几种外物而生的。由卑近的例讲，在十八世纪时代，重“冷的理智”而尊“形式”，偏于这种倾向的性质横流进来，就起了那种拟古主义的文艺。到了十九世纪的初年，仍旧归到情绪主观的本流，于是乎浪漫主义就勃然而兴。到了十九世纪的中叶，更有从旁横流进来的一种科学万能说，于是重直接经验，而变为现实主义的文艺。至最近新浪漫派发生，这就是现实的自然主义重复归到本流的情绪主观罢了。总之，情绪主观是文艺的始终（alpha and omega）；此外支配于理智的科学的经验的种种文艺，实在可以当做一时变态现象看，这种都不能到底永续的，不久都归到情绪主观的本流一边；今日自然主义衰退，新浪漫派代它而起，亦是自然的势。

然而世或以为文艺思潮的变迁，单像走马灯一般，别无深的意义，不过将以前所有的颠倒回转，顺次回归原处；这样想的人亦不少啊。这是极大的误解哩！这些从旁横流进来与文艺本流以变化的例，如形式主义，纯理主义，客观主义，现实主义，经验主义这几类，（由它影响的结果说）都是调节情绪主观使它充实；这是引导文艺本流

于完美之域所不可缺的。换句话讲，文艺常由这种外物调节刺激，所以生出拟古主义，自然主义等等变态文学的时代。通过这种变态时代，于是始有进步与发展。形式与热情，实验与冥想，主观与客观，写实与诗情，凡一看似矛盾的两种意义，好好的融合调和起来，那才有真正的大文学发生。然而文艺上有了一种主义流派，无论什么时候，总要偏到一方。不知不觉，把艺术的世界限制到了狭的一方；动辄注重人生的一方面和一局部，其他皆闲却了。这种倾向，是最容易有的。所以一种主义荣盛时代告终，到了其次时代，总要把以前主义闲却的缺陷补足，因此融合调和，方得把与前异趣的主义发现出来。所以文艺进化的历史，不外乎连结种种相反主义之变迁而已。由此，就可晓得情绪主观时代，与其它变态时代，这两方面，常互相交错而为循环的表现。假使在本流的一方，——或在变态的一方，——若只偏于一方，尽管循例进行，到后来必至弊病百出。这样的文学，自然要招衰颓自灭的结果。那反对主义，须于其次时代发生出来。以上所讲的，皆是古来文艺进化历史的明证。彼自然派的衰势，全是这个理由。

至于晚近新浪漫派，明明是复归文艺本流的倾向，然与从前的浪漫派比较起来，他的性质早已完全变化了。既已一次通过现实主义的变态，这已是内容丰富而充实的浪漫派了，——且是现实觉醒后的浪漫派了。若但闻浪漫派的名，以为就是走马灯的样子，这种人实在未曾明白思潮变迁的真相。情绪主观的本流，有从旁横流进来的现实主义与它相合，一时呈出变态。因此，那所流的质与势与量皆增大了，这才是最近文艺的思潮。虽然，同样是浪漫的水，然决不是原来旧样的水，这是不可不知道的。

译者案：厨川白村尚有《自然派与晚近新文艺比较上美丑的问题》一篇，与此篇相发明，附译于后：——

自然科学的勃兴，那时的“诗美”，从地上灭掉了。而且自然主义的文艺，把世界全然丑化了。然而到了最近的时代，从更深一层的奥底观察，从前所看为丑的事物中，反有今日以前全然不知的美发现出来了。譬如那种有毒的花中，能吸出很甘的蜜来一样。单从外形物质的方面看起来，无论丑到什么地步，若把那潜在极深极奥的真精神抓住，其中必有一好的“美”感得。这就是新艺术的特色。现在姑且拿雕刻的例来说：法兰西近代巨匠 Rodin 的名作《Balzac 着寝衣的像》与《已老的兜工的像》，这两种的颜面与肌肤，若把从前的美术做标准，那就成了一种说不出的丑物与不快物了；虽然，说到那丑的姿态，未曾为前人所表现得的，却有一种说不出的美存在其内：这又是新艺术的特别面目了。所以现代的艺术，既不像从前的浪漫派，全把丑的分子除外，一切非经美化了不休；又不像拟古派的艺术，故意用人工的技巧来掩蔽那丑，补了自然的缺点，宛然把极臭的物，做了一盖，放置其上。它的手段，恰与自然派相同，既是

丑的，必照它原状描出它的丑来，惟作者自己用那极锐极强的主观力，把纤细的美妙情趣表现出来；这一点，就是现代艺术的特色。从前的艺术，例如拟古派，浪漫派，一切皆彻头彻尾把美的快的描写出来；否则如自然派的样子，全把那丑的不快的描写出来，总是偏到一方面走。现代的艺术，决不如此。自然的现象，决非全是丑的，亦非全是美的。所以作者须把有生气的感受性对着它，凡自然的，就把自然的原状看若是丑的，那么就当做丑看，更就它极微奥的地方看出它一种的美来。所谓“有生命的心中深伏一种内部的美”（the inner beauty that lies deep at the heart of life），这就是新艺术生命所存的地方了。

更就别方面想起来，从前的浪漫派但求美于天上的梦幻境；自然派又只管观察地上的现实生活，但见它的丑。晚近的新艺术，却与此相反。尝以自然科学所与之精微的观察力，和那强劲而清新的主观，把地上的现实生活，从前所视为丑的里头，仿佛可以看出新的乐园来。对于平凡的日常生活中，能开拓“诗美”的新领域来，就是他们这班人了。

又案：我们中国现代的文艺，大部分尚在拟古时代。厨川先生所谓“故意用人工的技巧来掩补那丑，补了自然的缺点，宛然把极臭的物，做了一盖，放置其上。”试读近人的诗文，其中谀死颂生的作品，照例是掩蔽丑的；其它抒情述志之作，饰辞矫说的又不知多少。我要用《史通·载文篇》的句子改了数字，以形容此类文人：——“迹实同于娼盗，言乃类于圣贤。”（原文作“迹实同于莽卓，言乃类于虞夏。”）“观其行事，则某某不如！读其诗文，则某某再出。”（原文作“观其政令，则辛癸不如；读其诏诰，则动华再出。”）“某某”二字，无论男女，善恶两方，皆可任意填写；掩蔽的人类和方法甚多，皆可把这个公式类推。

十八世纪的时代，欧洲古典主义的作家，欢喜用修饰语法，以为典雅。若把自然的情绪露骨地描写出来，必以为下品。及至十九世纪初，浪漫主义兴，于是反对形式主义，把向来的一切因袭打破，Rousseau 归于自然的说方盛行起来了。不过浪漫派的弊病，也是把丑的分子除外，一切非经美化了不休；而且他们只求美于天上的梦幻境。我们中国元明的曲，颇有此种倾向。自唐刘知几《史通·言语篇》主张记载当世口语，以为“周秦言辞，见于魏晋之代；楚汉应对，行乎宋齐之日；而伪修混沌，失彼天然；今古以之不纯，真伪由是相乱。”于是唐宋以来渐有用白话作诗、文、词、曲者，元明的南北曲，尤觉归于自然；一切文章的因袭完全打破。不过他们抒情写志的地方，往往托之于天上神仙，所以与西洋浪漫派相似地方甚多。——有人译浪漫派为“传奇派”，大约亦是此意。他日当作文一篇，把他们来比较一番。——可惜到了清代的曲家，变亦成古典派了。

有人说，宋元以来的小说，及现在的“黑幕小说”，描写社会实在的黑暗状态，完全与西洋的自然派相同。我以为这不过描写丑的兽性相同而已。其实自然派的周围描写、个性描写和科学的制作法，他们完全未曾梦见。而且我们中国的小说，都含一种讽刺和教训，都有解决的地方。自然派则照自然的原状写出，毫无解决，所谓客观的描写而非主观的。近来吾国新进小说作家，颇有几篇近乎自然派的了。

吾国文艺若求进化，必先经过自然派的写实主义，注重科学的制作法，方可超到新浪漫派的境界。若不经这个阶级，而漫然学起新浪漫派的文艺来，恐怕仍旧要退到旧浪漫派的地步。因为未讲科学而讲新神秘主义，未能写实而讲象征主义，其势不陷入于空想不止的。

诗

D——！

刘半农

D——！

我已八十多天看不见你。

人家说，这是别离，是悲惨的别离。

那何尝是？

我们的友谊，若不是泛泛的“仁兄”“愚弟”，

那就凭他怎么着，你还照旧的天天见我，我也照旧的天天见你。

威权幽禁了你，还没有幽禁了我，

更幽禁不了无数的同志，无数的后来兄弟。

记着！这都是一个“人”身上的五官百体。

Y——说过：

“只须世界上留得一颗橘子的子，

就不怕他天天吃橘子的肉，剥橘子的皮！”

D——！

你安心着，我就把这句话来安慰你。

D——！

我哪一天不看见你？

哪一天不看见那“优待室”中，闷闷的坐着你？

你向我说：

“威权已瞎了我的眼，聋了我的耳。

我现在昏昏沉沉，不知道世间有了些什么事体，世界还成了个什么东西？

但是我没有听见北京城里放大炮，料来还没有什么人，捧了谁家的孩子做皇帝！”

我又知道我和这“优待室”，还依然存在，料来哈雷彗星，还没有奋出威权，毁灭这不堪的大地！

只有一件事可以安慰的，

就是我还有一个心，始终依附着我这可怜的，残废的躯体！”

我说，

D——！

我与你，又何尝有什么两样？

所不同的——

只是夜间你睡觉，多几个臭虫耗子，吵得你心烦身痒；

日间你开眼，多看见几个可怜朋友，为了八元一月，穿那套黄色衣裳！

这都可以想得，

“他们做的事，他们不知道。”

不值得放在心上。

若说是聋，是瞽，是残废，我与你完全一样。

我便走到天边，也听不见什么好声音，看不见什么好景象。

那“自由”、“解放”的好名词，只在报纸上露着一露，“威尔逊炮”中响着一响！

千万斤的压力。不依然在我头上？

手铐脚镣，不依然在我手上脚上？

听！

我摇一摇头，颈上有些什么，响得“声调铿锵！”

D——！

唯其是这样，所以我们的责任是这样。

暂且离开了D——，回头说些故事请大家想想：

朋友们！

一天是极热极闷的天气，太阳落了，大家走出屋子，到街上乘凉。

清快啊！

往来不绝的车马，人人身上，都平分着一份的凉气，一份的月光。

偏是一个所在，阴森森的黑漆门旁，

站着几个“似人”，穿着粗厚的衣服，掂着重笨的枪。

暗暗淡淡一星灯火，照着他枪头，闪出几丝冰冷的光！

朋友！

就是这样！

你若要知道门里是如何景象，先问你自己在什么地方？

你若承认这世界是人的世界，便是捣碎了你的心，也该留一些死灰的感想！

朋友！

“上帝说：‘要有光，’就有了光，”

这种荒唐话，谁要它遗留在世上？

你们听我说：

要有光，应该自己做工，自己造光——

要造太阳的光，不要造萤火的光。

要知道怎样地造光，且看我的朋友

D——！

他造光的方法是怎样？

D——！

我不向你多说话了；

若要说下去，便是千言万语也说不清。

你现在牺牲着，我就请你定着心牺牲；

并且唱一章“牺牲的赞歌”给你听：——

牺牲的神！牺牲的神！

你是救济人类的福星！

奋斗与你结合者，

才能造成我们的人生，

超度我们的灵魂！

我们天天奋斗——

奋斗胜了，一壁得幸福，一壁是牺牲了体力精神；

不幸败了，牺牲了幸福，还保存了我们人格上的光明。

无论怎样，总得牺牲。

牺牲的神！牺牲的神！

我不拜耶稣经上的“神”，不拜古印度人的“晨”，

只在黑夜中远远地仰望着你，

笑咪咪，亮晶晶！

阿门！



# 威 权

胡 适

(八年六月十一夜作)

威权坐在山顶上，  
指挥一班铁索锁着的奴隶替他开矿。  
他说，“你们谁敢倔强？  
我要把你们怎么样就怎么样！”

奴隶们做了一万年的工，  
头颈上的铁索渐渐地磨断了。  
他们说，“等到铁索断时，  
我们要造反了！”

奴隶们同心合力，  
一锄一锄的掘到山脚底。  
山脚底挖空了，  
威权倒撞下来，活活地跌死！

## 他们的天平

刘半农

(一九一九年九月十五日作)

他憔悴了一点；  
他应当有一礼拜的休息。  
他们费了三个月的力，  
就换着了这么一点。

## 欢迎独秀出狱

李大钊

(一)

你今出狱了，  
我们很欢喜；  
他们的强权和威力，  
终究战不胜真理。  
什么监狱什么死，  
都不能屈服了你；  
因为你拥护真理，  
所以真理拥护你。

## (二)

你今出狱了，  
我们很欢喜！  
相别才有几十日，  
这里有了许多更易。  
从前我们的“只眼”忽然丧失，  
我们的报便缺了光明，灭了价值；  
如今“只眼”的光明复启，  
却不见了你和我们手创的报纸！  
可是你不必感慨，不必叹惜，  
我们现在有了很多的化身，同时奋起。  
好像花草的种子，  
被风吹散在遍地。

## (三)

你今出狱了，  
我们很欢喜！  
有许多的好青年，  
已经实行了你那句言语：  
“出了研究室便入监狱，  
出了监狱便入研究室。”  
他们都入了监狱，  
监狱便成了研究室；  
你便久住在监狱里，  
也不须愁着孤寂没有伴侣。

# 乐 观

胡 适

(八年八月三十日夜的感想，九月二十八夜补作。)

## (一)

“这棵大树很可恶，  
它碍着我的路！  
来！  
来快把它斫倒了，——  
连树根也掘去！——  
哈哈！好了！”

## (二)

大树被斫做柴烧，  
树根不久也烂完了。  
斫树的人很得意，  
他觉得很平安了。

## (三)

但是那树还有许多种子，——  
很小的种子，包在有刺的壳里，——  
    上面盖着枯叶，  
    叶上堆着白雪，  
很小的东西，谁也不注意。

## (四)

雪消了，

枯叶被春风吹跑了。

那有刺的壳都裂开，  
每个上面长出两瓣嫩叶，  
笑眯眯地，好像是说：

“我们又来了！”

## (五)

过了许多年，

坝上田边，都是大树了。

辛苦的工人在树下乘凉，  
聪明的小鸟在树上歌唱，——  
那斫树的人哪里去了？

# 小 妹

沈尹默

自从九月六日起，我们的旧家庭里，少了一个你。

小妹！我和你相别许久了。我记得别你时，看得很清楚，——白丝巾蒙着你的脸，身上换了一套簇新的绸衣服。

人力车上坐着一位青年的女子，她用手帕托着腮，——认得她是谁？仔细看来，却不是你。

路上遇见三三两两携手谈心的女青年，他们是谁？听来声音，却都不像你。

幽深的古庙里，小小一间空屋，放着一张尘土蒙着的小桌子，人说你住在这里，我怎能够相信呢？你从前所说的绿茵茵的柳树，清浏浏的河水，和那光明宽敞的房子，却都在哪里？

## “有趣”和“怕”

沈兼士

月色朦朦，竹影重重，鉴池水声淙淙，我在池边，弄水捉月。  
扑通！跌下水里去，拍手笑说：“有趣！有趣！”  
今夜我在清如许，临水看月，仿佛二十年前的境地。  
却怕跳跳蹦蹦的小阿观做我当初有趣的事。

## 春意

沈兼士

斜阳半院，松影遮廊，我在水廊上闲坐；初春天气，渐觉暖和。  
廊下半开冻的方塘，注入清泠泠的春水，冲动冰渐，时起微波。  
一双白鸭，洗浴刚罢，站在冰块上，晒翅刷毛，快活不过！  
活泼泼的小阿观，对着这个景致，却也半晌不动，一声不响地伴着我。

八年二月

## 画 家

周作人

可惜我并非画家，  
不能将一支毛笔，  
写出许多情景。——

两个赤脚的小儿，  
立在溪边滩上，  
打架完了，  
还同筑烂泥的小堰。

车外整天的秋雨，  
靠窗望见许多圆笠，——  
男的女的都在水田里，  
赶忙着分种碧绿的稻秧。

小胡同口，  
放着一副菜担，——  
满担是青的红的萝卜，  
白的菜，紫的茄子；  
卖菜的人立着慢慢地叫卖。

初寒的早晨，  
马路旁边，靠着沟口，  
一个黄衣服蓬头的人，

坐着睡觉，——  
屈了身子，几乎叠作两折。  
看他背后的曲线，  
历历地显出生活的困倦。  
……

这种种平凡的真实的印象，  
永久鲜明地留在心上；  
可惜我并非画家，  
不能用这枝毛笔，  
将它明白写出。

## 东京炮兵工厂同盟罢工

周作人

(一九一九年八月至九月)

### (一)

他们替他造枪，  
他给他们吃饭。  
枪也造得够了，  
米也贵得多了。  
“请多给我们几文罢！”  
“……”

### (二)

“请多给我们几文罢！”  
米也贵得多了。  
我们饭都不够吃了，



也不能替你造枪了。”

### (三)

枪也造得够了。  
工厂的锅炉熄了火了，  
工人的灶也断了烟了。  
拿枪的人出来了，  
造枪的人收监了。

一九一九年九月二十一日

## 寄生虫

沈兼士

Distoma! 你寄生我肚里，十多年了。  
我精神强的时候，你就弱些。  
你精神强的时候，我就弱些。  
弱之又弱，万一至于死，不知你那时候还能够独活吗？

# 烟

刘半农

一蓬墨黑的烟，从烟突中徐徐喷出。

趁着风平夜静，

    把它稳稳托着，愈飘愈远。

它从头至尾，有一里多长，停留不动；

    像有人拿了规笔，在太空中画了条墨线。

甲说“我恨他；玷污了干净的天。”

乙说“我爱他；没有这点缀，只是呆板的天，有何意趣？”

他两人斤斤辩论，

    天是没有耳朵，烟也不曾听见。

## 奏乐的小孩

A. Dobson 著

这篇诗本社恰接到两种译稿，故一齐登出。

沈钰毅 译

他为了爵爷的夜会奏乐，  
他顺着太太的意旨奏乐，  
直到他苦恼的小头沉重了，  
和他苦恼的小脑要昏晕了。

直到他面色惨白，失去了神，  
直到他两只大眼，放出奇怪的光，  
于是他们说——太迟了——“他疲倦了！  
他应当休息至少要今天一夜！”

到天明时，鸟儿醒了，  
他们正在静室中观看，  
昏暗里有些碎裂声音。  
像是断了一根绷紧的线。

那是他“大四弦琴”上的一条弦，  
他们听见他在床上说：——  
“仁慈的上帝，留些地位给疲劳的小孩罢！”  
那便是他最后所说的话。

天风 译

爵爷的宴会要奏乐，  
太太不时高兴又要他奏乐，  
直到后来他的小头发疼，  
他的小脑要昏晕了。

他的脸儿渐渐瘦削，  
他的大眼睛也变了样子了，  
他们方才说，“他乏了，  
让他今晚休息一天”，——太迟了！

到天明百鸟醒时，  
他们正在病房里守着，  
愁惨里绷的一声，  
一根绷紧的线断了

他的大琴上断了一根弦，  
他在床上微微翻动，  
他最后的话是：“好上帝！  
一个疲劳的小孩子来了。”

## THE CHILD-MUSICIAN.

(By Austin Dobson)

He had played for his lordship's levee,  
He had played for her ladyship's whim,  
Till the poor little head was heavy,  
And the poor little brain would swim.

And the face grew peaked and eerie,  
And the large eyes strange and bright,  
And they said-too late-" He is weary!  
He shall rest for, at least, to-night!"

But at dawn, when the birds were waking,  
As they watched in the silent room,  
With the sound of a strained cord breaking,  
A something snapped in the gloom.

T was a string of his violincello,  
And they heard him stir in the bed:  
"Make room for a tired little fellow  
Kind God! —" was the last that he said.

## 沙漠间的三个梦 (Mimosa 树下所见)

南非 Olive Schreiner 著 周作人 译

O. Schreiner 生于一八五九年，本姓 Cronwright，后嫁 S. C. Schreiner。伊是有名的女权论者，又是小说家。一九一一年作《妇人与劳动》（《Women and Labour》），竭力主张女子经济的独立，称为女子问题的圣书。法国 F. Lolie'e 著的《比较文学史》上说，“W. D. Howells 与 H. James，都是十九世纪末二十世纪初最好的英文小说的作者；我们又加上南非洲有才能的小说家，专为被虐的人民奋斗的选手 Olive Schreiner。新时代的光荣的人名表，就完全了。（英译本第二九八页）现在译过来的一篇，从小说集《梦》（《Dreams》，1893）中选出，是伊的代表著作之一。伊的文体，很简直，是仿《新约》的，又多是比喻（Allegoria）体，仿佛《天路历程》（《Pilgrim's Progress》）一流。现代读者，或要嫌她陈旧也未可知。但我们所要求的文学，在能解释人生；一切流别，统是枝叶：所以写人生的全体（？），如 Maupassant 的一生（Une Vie = A Women's Life）的写实，或 Andrejev 的《人的生活》（Zhizni Tsherovjeka = The Life of Man，的神秘，固无不可。又或如 F. van Eeden（现代荷兰文人）的《小约翰》，（Der kleines Johannes = The Little Johannes）或 Maeterlinck 的《青鸟》（《L'oiseau Bleu = The Blue Bird》），用象征比喻，也可以的。现代文人对于人生，又多带乐观的倾向，在文艺上理想主义渐占了势力。Schreiner 夫人对于女子问题，回顾过去，近看现在，自然多是黑暗；但远望将来，却抱着无限光明的希望。所以伊的著作的基调，与消极的自然派便自不同。伊一样的根据现实，但并不就此完结；却更以理想，寻求圆满的解决。这积极进行的态度，与古来空想家的梦幻，又有分别。所以这篇比喻，虽说《天路历程》一流，却更加真实。因为写人间生活的历程，在现代人看了，自然觉得尤其深切。俗语说，“旧瓶装新酒”，我们不能认定了外形，便疑到内容的。这本小说集承半农借给我，使我能够翻译这一篇，也应该道谢。

一九一九年四月十二日

我旅行过亚非利加大野的时候，太阳很热地照着。于是我将马牵在 Mimosa 树下，

我除了鞍，听它到枯干的丛莽里去吃食。左边右边，一切全是黄苍苍的土。我坐在树下，因为热得利害，沿着地平线的空气都突突地跳动；过了一会，觉得非常瞌睡，我将头靠着鞍，便睡着了。在睡眠中，我见了一个异梦。

我觉得立在大荒野的边界，到处都是飞沙。我看见两个东西，像是沙漠的运输动物；一个伏在沙上，伸长了颈子；一个立在旁边。我看那伏着的，很觉得奇异；因为伊的背上有一个重担，上面积着很厚的沙，似乎已经积了几百年了。

我很诧异地看伊。一个人在我的近旁，也立着观望。于是我问他说，“这卧在沙上的大动物是什么呢？”

他说：“这是女人；就是伊，在伊身内养育人类的。”

我说：“伊为什么卧在此地，四面都堆着沙，动也不动呢？”

他答道：“听着，我告诉你。一直从前，伊便卧在此地，风在伊的上面吹过。最古最古的生人没有见伊动过；最古最古的书，都说伊从前卧着，正同现在一样，周围被沙绕着。可是比最古的书，比最古的人类的记忆更古的‘言语的岩石’上，在现今已经破碎的‘古俗’的硬泥上，却曾经发现过伊的足迹！和站在伊旁边的那个生物相并行；你可知道，现在伊卧在这里，从前却曾经同他在岩石间自由游行过的呢。”

我说：“伊现在何以卧着呢？”

他说，“待我说来，一直从前，‘腕力时代’遇见了伊，看伊弯身下去哺乳的时候，背膊很宽，所以他的负担，便阁在伊的背上；又用‘不可免的必然’的阔带束住了。伊向天看，又向地看，知道没有希望了；所以伊带了这摆脱不下的担，便卧在沙上。从此以后伊便卧在此地。许多岁月来了又去，但‘不可免的必然’的带，终于没有割断。”

我看时，见几世纪以来的忍耐，都藏在伊的眼里；地面全被眼泪湿了，从伊的鼻孔喷起沙土。

我说：“伊没有想动么？”

他说：“有时候，一肢也略略振动。但伊很聪明，知道背了重担，起立不得。”

我说：“站在伊的身旁的人，为什么不离开了伊，独自前进呢？”

他说：“他不能。你看——”

我见地上有一条阔带，从这边伸到那边，将他们两个系在一起。

他说：“伊卧在这里的时候，他也应站在旁边，望着沙漠。”

我说：“他知道自己为什么不能动么？”

他说：“他不知道。”

我听到一个破裂的声响；我看时，见缚住伊的背上的重担的索子，已经裂断了；

负担落在地上。

我说：“这是什么事？”

他说：“‘腕力时代’已经死了。‘脑力时代’用他手中的刀，将他杀了。他悄悄地暗暗地走向那个女人，用‘人工创造’的刀，将缚着负担的索子割断。那个‘不可避免的必然’破了。伊可以起立了。”

但我见伊仍然卧在地上没有动，只是张着眼，伸长了颈子。伊仿佛向着荒野的极边，寻求一样东西，但它总没有来的日子。我很诧异，不知伊是醒着，还是睡着？我正看着，伊的身体发抖了，眼睛里闪出光来，正像一道日光射进了黑暗的屋里。

我说：“这是什么事？”

他轻轻地说，“不要响，伊现在正想着：我可以起来么？”

我又看。伊将头从沙面抬起，我看见沙上的洼，这许多年来放伊颈子的地方。伊向地看，又向天看，又向着站在旁边的看；但他仍然向着荒野看。

我见伊身体发抖，伊用前足踏着地，血管条条绽起。我喊道：“伊将站起来了！”

但单是伊的腰肋抖了几下，依然卧在从前的地方。

但伊的头已经抬起，伊不再将它放下了。站在我的旁边的人说：“伊还很衰弱。你看，伊的腿压了这许多年了。”

我见伊竭力挣扎，身上都渗出汗粒。

我说：“想来那站在伊身旁的，一定可以帮助伊罢？”

在我旁边的人答道：“他不能帮助伊，伊应该自助任伊挣扎着，等到自强的时候。

我喊道：“他总不至于妨碍伊罢！你看，他站远了一点，将中间的带拉紧，又将伊拖倒了！”

他答道：“他现在还没有知道呢。伊一动，便将系住伊们的带牵动了，使他觉得不安，所以他站开了一点。将来终有一日，他能明白事理，知道伊所做的事情的意义，且听伊再跪着挣扎。那时他便会站近了，很同情地眼对眼的看着伊了。”

伊伸长了颈子，汗粒从身上落下。伊从地面站起了一寸，却又倒了。

我喊道：“啊！伊还太衰弱，伊不能走！这许多年已将伊的力气耗尽了。伊将永远不能动么？”

他答道：“你看伊眼里的光！”

慢慢的伊跪着挣扎起来了。

我醒了，从东到西，都摊着荒凉的土，生着枯槁的丛莽。蚂蚁在红沙中，上下乱走；日光很热地照着。我从稀疏的树枝中间，仰望头上的青天。我卧着，回想刚才所见的梦。我又睡着了，将头枕着马鞍。在这恶热中，我又见了一个梦。



我见一块沙漠，我见一个女人走来。伊到了暗黑的河岸上；那岸很险很高，（原注：亚非利加的河岸，常常有一百尺高，两边都是流沙，水在中间流过，久而久之，河床也愈深了。）岸上一个白胡须的老人，前来迎接伊！他手里拿一支曲杖，上面写着“理性”一个字。他问伊来做什么。伊答道：“我是女人，我正在寻求那自由的国土。”

他说：“这便在你的面前。”

伊说：“我的面前只有黑暗的一条流水，又险又高的河岸，几处裂缝，中间满着沙土；此外不见有什么了。”

他说：“那边呢？”

伊说：“我看不见；但我用手庶着眼望去，仿佛见那边有山有树，太阳明晃晃的照在上面！”

他说：“那便是自由的国土。”

伊说：“我怎么能到那边去呢？”

他说：“这里有一条路，是唯一的路。向‘劳工的岸’走去，经过‘苦难的河’。此外没有第二条路了。”

伊说：“没有桥么？”

他说：“没有。”

伊说：“这河深么？”

他说：“深。”

伊说：“河床坏了没有？”

他说：“是的。无论何时，都要防失足，你便没有救了。”

伊说：“有人渡过没有？”

他说：“有几个人试过了。”

伊说：“那里有足迹，可以指出徒涉的地方么？”

他说：“曾经有过。”

伊用手遮着眼望去，说道：“我愿去。”

他说：“你应该脱去你在荒野里所穿的衣服，他们穿了这样衣服入水的人，都被那衣服拖下水去了。”

伊很喜欢地脱了所穿的“古来定见”的外套，因为这已经都是洞了。伊又从腰间，解下长久宝爱的带；蛾蝶飞出，像云一般。他又说：“去了你脚下‘依赖’的鞋子。”

伊站在那里，几乎全然裸体，只留着一件贴身的白衣。

他说：“这衣服你可以穿着。在自由的国土，他们也穿衣服的。这衣在水里是浮的，而且总泛着。”

我见这衣的胸前写着“真理”一个词；这是白色的，太阳不很照过；因为别的衣服常常将它遮住了。他又说：“你拿了这杖，紧紧捏住。这杖从手中脱去的时候，你便没有救了。将这杖放在前面，寻求你的路；它探不到底的地方，你也不要立足下去。”

伊说：“我预备了，让我去罢。”

他说：“不，——且住。这是什么？——在你胸前的。”

伊默着。

他说：“解开，给我看。”

伊将衣解开。靠着胸脯有一件小东西，正在饮乳，额上的黄色卷螺发紧贴了胸前，他的两膝抵着伊的身体，两手捧住了乳房。

“理性”说：“他是谁？他在那里做什么？”

伊说：“看他的小翅子——”（译者注：古来传说，爱神状如小儿，有翼，手执弓矢。）

“理性”说：“将他放下了。”

伊说：“他睡着了，他吃奶呢。我想带他到自由的国土去。我带了他很久很久了。还是一个孩子，到了自由的国土，他会变了成人了。我们可以同走，他的大的白翅子，可以庇荫我了。他在沙漠中只是切切地对我说一个字道：‘情爱！’我希望到了那边，他或者会懂得说‘友爱’了！”

“理性”说：“将他放下了！”

伊说：“我想带着他，——我用一只手抱着；那一只手，可以和水奋斗的。”

他说：“将他放在地上。你到了水里，你会忘记战斗，只想着他了。将他放下。”他说：“他不会死的。他见你放了他，他将展开两翼，自己飞了去。他将比你更早，在自由的国土了。将到自由的国土的人，见有从岸上伸手来援助伊的，这第一个便是‘爱’了。他那时已是一个成人，不是孩子了。在你胸前，他不会兴旺；放下了他，让他长成。”

伊从他嘴里，取出乳头；他便咬伊，血流到地。伊将他放在地上，又包好了伤痕。伊又弯身下去，抚他的翅子。我见伊额上的头发，变了雪一般白；伊从少年变成老年了。

伊站在河岸上边，伊说：“我为什么走这样远路，到没有人到过的地方去呢？啊，我很孤独，我真是全然孤独了”

那“理性”，那老人对伊说：“静！你听到什么？”

伊仔细地听，说道：“我听到足音，千千万万的足音，又都向这面走来！”

他说：“那便是跟着你走来的人的足音。你引导前去，造成到水边的一条足迹！你

现在立着的地方，被千万人的脚践踏，不久要成平地了。”他又说：“你见过蝗虫，它们怎样渡河么？第一个走下水边，被水冲去了，于是第二个又来，于是第三个，于是第四个。到后来，他们的死骸堆积起来，成了一座桥，其余的便过去了。”

伊说：“那些又怎样了？——她们首先下去，被水冲了去，以后还是一无所闻；她们的尸首；连桥也造不成。”

他说：“冲去了，以后还是一无所闻，——算什么事呢？”

伊说：“算什么事——，”

“她们造成一条足迹，到水边去。”他说，

“她们造成一条足迹，到水边去——。”伊说：“但从这我们的尸首造成的桥上，有谁过去呢？”

他说道：“全人类！”

于是那女人紧紧捏住了那支杖。

我见伊直向着河的暗路走去。

我醒了。在我的周围，全是下午的黄的日光了。落日的光照着乳白的丛莽的枝条；我的马站在旁边，静悄悄地吃草。我转过身来，见千万蚂蚁在红沙里奔走。我想现在可以走路，下午稍微凉快了。但我又觉得瞌睡；我仰卧着，又睡熟了。

我又见了一个梦。

我梦见一处地方。在山上，有勇敢的女人和勇敢的男人，携手同走。他们眼对眼地望着，彼此都不害怕。

我又见女人也都互相挽着手走路。

我便问旁边的人道：“这是什么地方？”

他说：“这是天上”。

我说：“在什么地方？”

他答道：“在地上”。

我说：“什么时候才实现呢？”

他答道：“在将来”

我醒了。我的周围都是落日的光，太阳落在小山上，愉快的凉气散布在万物之上，蚂蚁慢慢的回家去了。我向马走去，它仍然立着静静地吃草。于是太阳落到山后去了，但我知道它明日又将起来。

## 启发托尔斯泰的两个农夫

日本 昇曙梦 著 邹诒 译

(从日本昇曙梦所著《トルトスイ十二讲》中译出)

托尔斯泰主张泛劳动主义和改良宗教；著书立说，风动了全世界。谁知他的主张，受了两个农夫的启发不少。托尔斯泰所著的《我们怎样做呀？》一书中说道：“我的全生涯中，有俄罗斯的思想家二人，与我以至伟大之道德的影响，使我心中理想顿富，我自身的世界观亦由此彻悟。此二人为谁呢？就是苏达欧甫与彭达留甫。”

彭达留甫是一个农奴的儿子，为了一种缘故，受国家的严令，须服二十五年的兵役，送入兵营。入营九年。因奉异教，犯罪，放逐西伯利亚当苦工。经过许多岁月，常为剧烈的劳动，乃倡一种泛劳动主义。他说道：“大凡世间的人为了面包，非自己动作不成。”他的主张，曾著了一册书，托尔斯泰读了他的稿本，非常的感动。他的书，用《创世纪》中文句做他的标语，就是：“你须额上出汗，乃食面包，末了不得不归于土。何以故呢？因为你本从土而来的缘故。”（案：我们中国用官话译的《创世纪》第三章第十七节云：“你必终身劳苦，才能从地里得吃的。”第十九节云，“你必汗流满面，才得糊口，直到你归了土；因为你是从土而出的。”），他的书题，叫做《勤勉——农夫的胜利》。托尔斯泰因为此书出版，亲加订正，为制序文，写在他的书首。被检阅官所禁止，不得出版。到了后来，在帕斯留独义克（出版社的名。此社为托尔斯泰通俗物语及其他著作的出版所。）公布于世。

彭达留甫的思想，极其单纯。他说：“人间一切的不幸与罪恶，并非人不知他自己的义务而起的，乃起于信行虚伪的义务当做真的义务。真的义务是什么呢？就是‘你须额上汗出，乃食。’这句话，乃是神对于人所发的第一命令。此项法则，为人生一切法则的冢子，一切法则的总领。……无如世间的人用了种种手段，想逃避他的义务。如受过教育的阶级，他们不要额上汗出而得面包，却买了别人的面包。有了这个缘故，一切邪恶皆由特权者阶级而生。这种邪恶怎样发生呢？就是一方有了懒惰的，奢侈的，不道德的人；一方就有贫困的，无知的，悲惨的人了。到了这地步，如何用‘爱’字

来宣传他们，使他们医治这种邪恶？‘爱’的告诫，实在已经迟了，还是要从第一义着手。除了奉行‘勤劳’二字神命之外，‘爱’的一字就无法实现他的。所以勤劳以外，凡一切‘爱’之宣传，无非是伪善的。”这就是彭达留甫的主张。托尔斯泰极口赞美此书，以为“如农夫彭达留甫的著书，较之今日行于世上的一切书更有价值，更有感化力。在现代真属必要的思想方面，较此书表现得更有优力，明确，与自信，尚有谁呢？所以在今日视为最切要的书籍虽失尽权威，彭达留甫的书还是永久不灭哩！”托尔斯泰称扬此书如此。他自己所著《我们怎样做呀？》一书的结论，其所示方法，亦不过教人以“额上汗出，乃得你的面包”而已。

苏达欧甫生于俄罗斯中部，是没有受过教育的石工。小的时候，就很尝着世上的酸辛，遂触动他的人生大问题，以为“人生的真意义，究竟如何？”常访问几个僧侣，求其解释。然从未得满足的答语。乃发愤从字母学起，至于读《圣书》，几浸身于圣训中。某年，他最爱的儿子死了，他运他儿子的遗骸到附近寺中去葬，寺僧要他五十戈比（Copeks）（俄制一百戈比为一卢布），尽他所有的，还缺三十戈比。因此，不得葬他的儿子，遂运遗骸归里于自己家庭之中。为了此事，他受了一番强度的刺激，乃弃了石工，回到故乡，做农夫去了。他从此以后，遂舍了“教会的基督教”，独自创建宗教，否定一切“形式的宗教仪式”，如婚姻仪式、洗礼及其它种种仪式；皆以为虚伪而痛绝之。什么天使啊，恶魔啊，以及超自然的分子，一切皆否认。什么灵魂不灭啊，未来的生命啊，一切皆不信。我们只应当追求现世的幸福及正义便了。这就是苏达欧甫的宗教真髓。此种主张，正与托尔斯泰自身的宗教相契合。托尔斯泰宗教的要旨，亦以为“待救不在彼岸，幸福须贲于现世。”——苏达欧甫的宗教，其意亦正在此。

苏达欧甫以为要人间道德的复活，必须改造社会组织。第一，私有财产不可不废止。私有财产为社会上一切不幸与罪恶的源泉。虽然，社会改良的手段，绝对不取暴力强迫，务要说教而得。他既为此主张，他就拒绝纳税，拒绝兵役。他常常说：“凡是人民，皆为兄弟，无相战的必要。”有人问他，“真理是什么？”他就应声说，“真理就是爱。”

苏达欧甫的主张，简直与托尔斯泰相同。托尔斯泰尝访他于村内，苏达欧甫亦尝往访托尔斯泰。两人会见的时候，尝与托尔斯泰以快心的印象。皮尔夸甫的书中说道，“苏达欧甫大胆的思想，尝使托尔斯泰惊怖。例如他的《贫困者绝灭策》，使贫富均产，相共为有益的生产的生活。”此等主张，实启发托尔斯泰的思想不少哩。

## 游日本杂感

周作人

我的再到日本与第一次相隔九年，大略一看，已觉得情形改变了不少。第一件是思想界的革新。一直从前，本来也有先觉的议论家和实行家，只是居极少数，常在孤立的地位。现在的形势，却大抵出于民众的觉醒，所以前途更有希望。我以为明治的维新，在日本实是一利一害。利的是因此成了战胜的强国；但这强国的教育，又养成一种谬误思想，很使别人受许多迷惑，在自己亦有害。这道理本极了然，近来各方面发起一种运动，便想免去这害。其实也不单为趋利避害起见，正是时代精神的潮流，谁也不能违抗。所以除了黎明会福田博士的日本主义之外，也颇有不再固执国家主义的人。大学生的新人会，尤有新进锐气。日本思想家情形，似乎比中国希望更大。德谟克拉西的思想，比在“民主”(?)的中国更能理解传达；而且比我们也更能觉察自己的短处，这在日本都是好现象。但如上文所说，日本因为五十年来德国式的帝国主义教育，国民精神上已经很受斲丧；中国却除了历史的因袭以外，制度教育上几乎毫无新建设；虽然得不到维新的利，也还没有种下什么障碍；要行改革，可望彻底。譬如建筑，日本是新造的假洋房，中国却还是一片废址。要造真正适于居住的房屋，比将假洋房修改，或者更能得满足的结果。我们所希望的，便是不要在这时期再造假洋房，白把地基糟塌。幸而从时势上看来，这假洋房也断然不能再造。不过我们警告工程师，请他们注意罢了。六月间美国杜威博士在北京讲演教育，也说到这一事。杜威博士到中国才几礼拜，就看出中国这唯一的优点；他的犀利的观察，真足教我们佩服了。

日本近来的物价增加，是很可注意的事。白米每石五六十圆，鸡蛋每个金七八钱，毛豆一束七十余钱，在中国南方只值三四分银罢了。大约较七八年前百物要贵到三倍，然而人民的收入不能同样增加，所以很觉为难。所谓无产阶级的“生活难”的呼声，也就因此而起了。若在东京，并且房屋缺乏，雇工缺乏，更是困难。几个人会见，总提起寻不到住房的苦。使女的工钱从前是两三元，现在时价总在六七圆以上，尚且无

人应雇；许多人家急于用人，至于用悬赏的方法，倘若介绍所能为他寻到适用的使女，除报酬外，另给赏金十圆。欧战时候，有几种投机事业，很得利益，凭空出了大大小小的许多成金（Narikin 即暴发财主），一方面大多数的平民却因此在生活上很受影响。平常雇工度日的人，都去进了工场，可以多得几文工资，所以工人非常增加。但现在的工场生活，也决不是人的正当生活，而且所得又仅够“自手至口”（大抵独身的人进了工场，所得可以自养；有家眷的男子便不够了）。因此罢业罢工，时有所闻。我在东京最后这几天，正值新闻印刷工同盟罢工，多日没有报看；后来听说不久解决，职工一面终于失败。这也本是意中事，无足怪的。日本近来对于劳动问题也渐渐注意，但除了几个公正明白的人（政府及资本家或以为是危险人物，也未可知）以外，多还迷信着所谓温情主义，想行点“仁政”，使他们感恩怀惠，不再胡闹。这种过时的方策，恐怕没有什么功效。人虽“不单靠着面包生活”，然而也少不了面包。日本纵然讲武士道，但在现今想叫劳动者枵腹从公，尽臣仆之分，也未免太如意了。

成金增加，一方面便造成奢侈的风气。据报上说，中元赠答，从前不过数圆的商品券，现在五十圆、百圆是常例，五百圆也不算希奇。又据三越、白木等店说，千圆一条带，五千圆一件单衣，卖行很好；以前虽有人买，不过是大仓等都会的大财主，现在却多从偏僻地方专函定买，很不同了。有些富翁买尽了邻近的几条街，将所有住民都限期勒迁，改作他的“花园”。或在别庄避暑，截住人家饮水的来源，引到自己的花园里，做几条瀑布看看；这都是我在东京这十几日间听到的事。日本世代相传的华族，在青年眼中，已经渐渐失了威严；那些暴发户的装腔作势，自然也不过买得平民的反感。“成金”这两个字里面，含有多量的轻蔑与憎恶。我在寓里每听得汽车飞过，呜呜地叫，邻近的小儿便学著大叫 Korosuzo, Korosuzo!（杀哩杀哩！）说汽车的叫声是这样说。阔人的汽车的功用，从平民看来，还不是载这肥重的实业家，急忙去盘算利益的；乃是一种借此在路上伤人的凶器，仿佛同军阀们所倚恃的枪刺一样。阶级的冲突，决不是好事。但这一道沟，现在不但没有人想填平，反自己去掘深它，真是可惜之至了。

人常常说，日本国民近来生活程度增高，这也是事实。贵族富豪的奢侈，固然日甚一日；还有一班官吏与绅士之流，也大抵竭力趋时，借了物质文明来增重他的身价。所以火车一二等的乘客，几乎坐席皆满；心里所崇拜的虽然仍是武士与艺妓，表面上却很考究，穿了时式洋服，吃大菜，喝白兰地酒；他们的生活程度，确是高了。但事情究不能一概而论。一等乘客固然无一不是绅士，到了二等，便有穿和服，吃“便当”的人了；口渴时花一枚五钱的白铜货买一壶茶喝，然而也常常叫车侍拿一两瓶汽水。若在三等车中，便大不同，有时竟不见一个着洋服（立领的也没有）的人；到了中午

或傍晚，也不见食堂车来分传单，说大餐已备，车侍也不来照管。每到一个较大的站，只见许多人从车窗伸出头去，叫买便当及茶，满盘满篮的饭包和茶壶，一转眼便空了。还有若干人买不到东西，便须忍了饥渴到第二站。卖食物的人，也只聚在三等或二等窗外；一等车前决不见有买便当的叫喊，因为叫喊了也没有人买。穿了 Frock-coat 端坐着吃冷饭，的确有点异样；从“上等”人看来，是失体统的。因此三等乘客纵使接了大餐的传单，也就不敢跑进食堂里去。（别的原因或为钱，或怕座位被人占去。）这各等车室，首尾相衔地接着，里面空气却截然不同，也可以算得一件奇事了。但由我看来，三等车室虽然略略拥挤，却比一等较为舒服；因为在这一班人中间，觉得颇平等，不像“上等”人的互相轻蔑疏远。有一次我从门司往大阪，隔壁的车位上并坐着两个农夫模样的人，一个是日本人，一个是朝鲜人。看他们容貌精神上，原没有什么分别，不过朝鲜的农人穿了一身哆啰麻的短衫裤，留着头发梳了髻罢了。两人并坐着睡觉，有时日本人弯过手来，在朝鲜人腰间碰了一下；过一刻朝鲜人又伸出脚来，将日本人的腿踢了一下；两人醒后各自喃喃地不平，却终于并坐睡着，正如淘气的两个孩子，相骂相打，但也便忘却了。我想倘使这朝鲜人是“上等”人，走进一等室，端坐在绅士队中，恐怕那种冰冷的空气，更要难受。波兰的小说家曾说一个贵族看“人”，好像是看一张碟子；我说可怕的便是这种看法。

我到东京，正是中国“排日”最盛的时候。但我所遇见的人，对于这事，却没有一人提及。这运动的本意，原如学生联合会宣言所说，只是排斥侵略的日本。那些理论的与实行的侵略家（新闻记者，官僚，学者，政治家，军阀等），我们本没有机会遇到。相见的只有平民，在一种意义上，也是被侵略者，所以他们不用再怕被排，也就不必留意。他们里边那些小商人，手艺职工，劳动者，大抵是安分的人。至于农夫，尤爱平和；他们望着丰收的稻田，已很满足，决不再想到全中国全西伯利亚的土地。但其中也有一种人，很可嫌憎，这就是武士道的崇拜者。他们并不限定是那一行职业，大抵满口《浪花节》（一种歌曲，那特色是多半颂扬武士的故事），对人说话，也常是“吾乃某某是也”、“这厮可恼”这类句子，举动也仿佛是台步一般。就表面上说，可称一种戏迷；他的思想，是通俗的侵略主义。《星期评论》八号内戴季陶先生说及日本浪人的恶态，也就可以当作他们的代表。这种“小军阀”不尽是落伍的武士出身，但在社会上鼓吹武力主义，很有影响；同时又妄自尊大，以好汉自居；对于本国平民也很无礼。所以我以为在日本除侵略家以外，只有这种人，最可厌恶，应得排斥。他们并不直接受过武士道教育，那种谬误思想，都从《浪花节》、《义太夫》（也是一种歌曲，）与旧剧上得来。这些“国粹”的艺术，实在可怕。我想到中国人所受旧戏的毒



害，不禁叹息，真可谓不约而同的同病了。

日本有两件事物，游历日本的外国人无不谈及，本国人也多很珍重！就是武士（Samurai）与艺妓（Geisha）。国粹这句话，本来很足以感人。本国的人，对于这制度习惯了，便觉很有感情；又以为这种奇事的多少，都与本国荣誉的大小有关，所以热心拥护。外国人见了新奇的事物，不很习惯，也便觉很有趣味，随口赞叹。其实两者都不尽正当。我们虽不宜专用理性，破坏艺术的美；但也不能偏重感情，乱发时代错误的议论。武士的行为，无论做在小说戏剧里如何壮烈，如何华丽，总掩不住这一事实：武士是卖命的奴隶。他们为主君为家名而死，在今日看来已经全无意义，只令人觉得他们做了时代的牺牲，是一件可悲的事罢了。艺妓与游女是别一种奴隶的生活，现在本应该早成了历史的陈迹了。但事实却正相反，凡公私宴会及各种仪式，几乎必有这种人做装饰。新吉原游廓的夜樱，岛原的太夫道中（太夫读作 Tayu，本是艺人的总称，后来转指游女；游廓旧例，每年太夫盛装行道一周，称为道中。），变成地方的一种韵事，诗人、小说家、画家每每赞美咏叹，流连不已，实在不很可解。这些不幸的人的不得已的情况，与颓废派的心情，我们可以了解；但决不以为是向人生的正路。至于多数假颓废派，更是“无病呻吟”，白造成许多所谓游荡文学，供饱暖无事的人消闲罢了。我们论事都凭个“我”，但也不可全没杀了我中的“他”。那些世俗的享乐，虽然满足了我的意，但若在我的“他”的意识上有点不安，便不敢定为合理的事。各种国粹，多应该如此判断的。

芳贺矢一（Y. Haga）著的《国民性十论》，除几篇颂扬武士道精神的以外，所说几种国民性的优点，如爱草木喜自然，淡泊潇洒，纤丽，纤巧等，都很确当。这国民性的背景，是秀丽的山水景色。种种优美的艺术制作，便是国民性的表现。我想所谓东方文明的里面，只这美术是永久的荣光；印度、中国、日本无不如此。我未曾研究美术，日本的绘画、雕刻、建筑，都不能详细介绍，不过表明对于这荣光的礼赞罢了。中国的古艺术与民间艺术，我们也该用纯真的态度，加以研究；只是现在没有担任的人，又还不是时候。大抵古学兴盛，多在改造成功之后，因为这时才能觉到古文化的真正的美妙与恩惠，虚心鉴赏，与借此做门面说国粹的不同。日本近来颇有这种自觉的研究，但中国却不能如此，须先求自觉，还以革新运动为第一步。

俄国诗人 Ba! jmont 氏二年前曾游日本，归国后将他的印象谈，在报上发表。对于日本极加赞美，篇末说：“日本与日本人都爱花。——日出的国，花的国。”他于短歌、俳句、锦绘、象牙细工之外，虽然也很赏赞武士与艺妓，但这一节话极是明澈：——

“日本人对于自然，都有一种诗的崇拜，但一方面又是理想的勤勉的人民。他们很多的劳动，而且是美术的劳动。有一次我曾见水田里的农夫劳作的美，不觉坠泪。他们对于劳动与对于自然的态度，都全是宗教的。

这话说得很美且真。《星期评论》八号季陶先生文中也有一节说：——

“只有乡下的农夫，是很可爱的。平和的性格，忠实的真情，朴素的习惯，勤俭的风俗，不但和中国农夫没有两样，并且比中国江、浙两省乡下的风习要好得多。”

我访日向的新村时，在乡间逗留了几日，所得印象，也约略如此。但这也不仅日本为然。我在江、浙走路，从车窗里望见男女耕耘的情形，时常生一种感触，觉得中国的生机还未灭尽，就只在这一班“四等平民”中间。但在江北一带看男人着了鞋袜，懒懒地在黄土上种几株玉蜀黍，却不能引起同一的感想。这半因为单调的景色不很能惹诗的感情，大半也因这工作的劳力不及耕种水田的大；所以自然生出差别，与什么别的地理的关系，是全不相干的。

我对于日本平时没有具体的研究，这不过临时想到的杂感，算不得“觐国”的批评。我们于日本的短处加以指摘，但它的优美的特长也不能不承认；对于它的将来的进步，尤有希望。日本维新前诸事多师法中国，养成了一种“礼教”的国，在家庭社会上，留下种种祸害。维新以来诸事师法德国，便又养成了那一种“强权”的国，又在国内国外，种下许多别的祸害。现在两位师傅——中国与德国——本身都已倒了，上谕家训的“文治派”与黑铁赤血的“武力派”在现今时代，都已没有立脚的地位了。日本在这时期，怎样做呢？还是仍然拿着两处废址的残材，支柱旧屋？还是别寻第三个师傅，去学改筑呢？为邻国人民的利益计，为本国人民的利益计，我都希望——而且相信日本的新人能够向和平正当的路走去。第三个师傅当能引导人类建造“第三国土”——地上的天国——实现人间的生活。日本与中国确有分享这幸福的素质与机会。——这希望或终于是空架的“理想”也未可知，但在我今日是一种颇强固的信念。

一九一九年八月二十日记于北京。

（附记——关于日向新村的事情，别有一篇《访新村记》，登在《新潮》二卷一号里，现在不再说了。）

## 我的马克思主义观(下)

李大钊

### (一)

我于上篇，既将马氏的“唯物史观”和“阶级竞争说”略为评述，现在要述他的“经济论”了。马氏的“经济论”，有二要点：一“余工余值说”，二“资本集中说”。前说的基础，在交易价值的特别概念。后说的基础，在经济进化的特别学理。用孔德的术语说，就是一属于经济静学，一属于经济动学。

今先述“余工余值说”。

马氏的目的，在指出有产阶级的生活，全系靠着无产阶级的劳工。这并不是马氏新发明的理论。从前 Sirmondi. SaintSimon. Proudhon. Rodbertus 诸人，在他们的著作中，也曾有过这种议论。不过他们的批评，与其说是经济的，毋宁说是社会的。私有财产制及其不公，是他们攻击的标的。马氏则不然，他郑重地归咎于经济科学的本身，特别归咎于交易观念。他所极力证明这私营事业必须存在的理由，就是因为这是交易不能免的结果。——一个经济上的必要，贵族与平民都须服从的。

马氏的“余工余值说”，是从他那“劳工价值论”演出来的。

马氏说劳工不只是价值的标准与理由，并且是价值的本体。从前 Ricardo 也曾有过类似的观念，但他未能决然采用。马氏于此，毅然采取其说，不像 Ricardo 的踌躇。

马氏也决不否认“效用是价值的必要条件”。由效用的价值而论，这的确是唯一的理由。但他以为单拿效用这一点说明交易的价值，理据尚不充足。每在一个交易的行为，两个物品间必含着共同的原素，一致的等级。此种一致，决不是效用的结果，因为效用的等级，在每个物品中均不相同。而所以构成交易这件事存在的理由的，就是这个不同。在那些性质各异的物品中所含的共同原素，不是效用，乃是那些物品中所含劳工分量的大小。每个物品的价值，应该纯是物品中所含人类劳工结晶的全量。物品价值的分别，全依劳工的分量而异。此等劳工，是于生产这些物品有社会的必要的东西。

例如有一工人在一种产业里作工，一日工作十小时。什么是他的生产物的交易价值呢？这交易价值，应该是他那十小时劳工的等量。他所生产的，是布，是煤，或是它物，都不必问。按工银交易的条件，资本家把处分物品的权保留在自己手中，而按实在的价值出售。这实在的价值，就是十小时劳工的等量。

工人的工力（Labour force）为工银所买，与其本人断绝关系。工银专以代表资本家偿他工力的物价，而资本家即保持自由处分这个物品（指工力）的权利于自己手中。工力价值的决定，与别的可以交易的物品相同。工力恰是一种物品，他的价值也是由那于他的生产所必需的劳工时间数目决定。

生产工力所必需的工量（Labour quantity），是一种稍觉奇异的话。初究马氏学说的人，最难领会其旨趣。但是必须领会，才得了解马氏的经济学说。实在稍加研究，觉得这种见解，也并没有什么希奇。设若拿一个机械的活动代替一个工人的劳工，执一个工程师，问他这架机械要多少维持费？他决不以为奇，并且立答以每时每日需多少吨煤炭，而煤炭的价值，又纯是代表那采掘煤炭的一定人工的总积。我们把煤炭换成劳工去说明他，又有什么难懂呢？

工银制下的工人，纯是一种机械。所不同的地方，维持机械的财物是在它处由他人的劳工生产出来的，维持工人的财物是由他自己的劳工生产的一小部分。一时间的劳作，或一日的辛苦，其价值均可以在那个时间保持那个工人使他能够完全维持他的生产力所必需的需要为标准。无论资本家以物品以金钱偿他的工值，都是代表那必要费的价值。

维持工力所必要的物品的价值，永不能与那工力的生产的价值相等。例如一日维持工力所必要的物品的价值，决不能与十小时工力的价值相等，或且不抵五小时。在模范状态下的人类工力，常足以生产比他所单纯消费的物品价值多。

工人所生产的价值，全部移入资本家的手中，完全归他分。而以其一小部分用工银的名目还给工人，其量仅足以支应他在生产此项物品的期间所消用的食品，余则尽数归入资本家的囊中。生产物的售出，其价与十小时的工力相等。而工人所得，则只抵五小时工力的价值。其余五小时工力的价值，马氏叫作“余值” Surplus Value。

这样办去，资本家获得工人十小时的工力，而仅以五小时的代价还工人。其余五小时的工力，在工人毫不值钱。前五小时工人所生产的，等于他的工值。第五时以后他所做的工，于他什么也不值了。这生产“余值”的额外时间，工人本身一文不值的工力，马氏叫作“余工” Surplus Labour。

余值既全为资本家的掠夺品，那工人分外的工作，就是余工，便一点报偿也没有。刚是对工人的能力课额外的汗血税，而为资本家增加幸运，这是现代资本主义的秘密，

这是资本主义下资本家掠夺劳工生产的方式。

因为这个原故，资本家的利益，就在增大余值。他们想了种种方法，达这个目的。解析这些方法，揭破资本主义的秘密，就是马氏学说特色之一。依马氏的解析，资本家增大余值的方法有二要着。

一、尽力延长工作时间，以求增加余工时间的数目。假使工作时间的数目，可以由十小时增至十二小时，这余工时间，自然可以由五小时增至七小时。企业家常谋为此。虽有工场立法，强制些产业限制工作时间，于阻止余值的生长多少有点效果。但推行的范围，究竟限于少数产业，所以“八时间工作”的运动，仍不能不纷纷四起。

二、尽力缩短生产工人必要生活费的时间。假令生产工人必要生活费的工作时间，由五小时缩短至三小时，那余工时间自然由五小时增至七小时了。此种缩短，是可以由产业组织的完全或由生活费的减少做得到的。生活费减少，常为由协力 Cooperation 的影响所生的结果。资本家每依建立慈善院或雇用比成人生活费较少的妇幼劳工以图此利益。妇幼离开家庭，那一切家事乃至煮饭洗衣等等，都留给男子去做。但若有维持女工工银与男工相等的方法或限制妇幼劳工的法律，此种战略，也就完全失败了。

马氏的论旨，不在诉说资本家的贪婪，而在揭破资本主义的不公。因为掠夺工人的，并不是资本家，乃是资本主义。工银交易的条件，资本家已经全然履行。你得一分钱，他买一分货，也算是公平交易。既然许资本主义与自由竞争行于经济界，这种结果，是必不能免的。资本家于此，固极愿购此便宜物品，因为他能生产比他自身所含价值还多的东西。惟有这一班可怜的工人，自己把自己的工力像机械一般贱价给人家，所得的价格，仅抵自己生产价值之半，或且不及其半，在法律上经济上全没有自卫之道，而自己却视若固然。这不是资本家的无情，全是资本主义的罪恶！

## (二)

前节所述，是马氏“价值论”的要旨。而与“价值论”最有关系的“平均利润率论”，不可不略为说明。

今于说明“平均利润率论”以前，须先说一说那余值怎么变成利润的道理。余值本是由劳工生产的价值中除去他的必要生活费所余的价值。这必要生活费就是可变资本，是资本的一部分，不是资本的全部。余值的发生，是单由于可变资本，不是由于资本全部。但因生产物品时支出的费用都出自资本（这些费用，马氏叫做费用价格），于费用价格的表形，不能认可变资本与不变资本间有何等区别，就把那仅与可变资本有关系的余值作成与全资本都有关系的样子。工力的价格就变成工银，工力生产的余值就变成利润了。我们可用下列的论式表明这个道理。

1. 全资本 (C) 由不变资本 (c) 与可变资本 (v) 而成。
2. 可变资本生出余值 (m)。
3. 余值对于可变资本的比例 (m/v) 叫做余值率, 用 m' 代它。
4. 因而得  $m/v = m'$  的公式。
5. 又生  $m = m'v$  的公式。
6. 今不令余值仅关系于可变资本, 而使关系于全资本, 把它叫作利润 (P)。
7. 余值对于全资本 (C) 的关系 (m/C) 为利润率, 用 P' 代他。
8. 从而得  $P' = m/C = m/C + v$  的公式。
9. 若把 m 换成 m' v 又得  $P' = m' v/c = m' v/c + v$  的新公式。
10. 再把它换在比例式, 断得 P': m': v: c 的公式。

依此我们可以证明利润率之于余值率的关系, 与可变资本之于全资本的关系相等。我们又可断定利润率 (P') 常比余值率 (m) 小, 因为可变资本 (v) 常比全资本 (C) 小。(C = c + v)

资本主义把那仅与可变资本有关系的余值, 变成与全资本有关系的利润, 把那对于可变资本的比例的余值率, 变成对于全资本的比例的利润率。在这神秘的形态中, 把余值用利润的名义尽行掠去的真象, 就是如此。

依以上所述的原理, 余值随可变资本而增减, 全与不变资本的多少无关。但实际上无论可变、不变二种资本的比例如何变动, 利润率常为同一, 这是一个显然的矛盾。为使理论愈益明显, 分析解说如下。

1. 余值随可变资本的多少而增减, 可变资本多则余值多, 可变资本少则余值少。
2. 利润率是把余值以对于全资本 (合不与可变二种) 的比例表明的东西, 故可变资本多则利润率高, 少则利润率低。

3. 然于实际, 不拘可变资本分的多少, 同一的全资本额有同一的平均利润率。

依马氏可变资本分多则利润率高, 少则低的定理, 应如下表。

C (全资本)	c (不变)	v (可变)	m' 余值率	m 余值	P' 利润率
100	80	20	100%	20	20%
100	70	30	100%	30	30%
100	60	40	100%	40	40%
100	85	15	100%	15	15%
100	95	5	100%	5	5%

而于实际, 这五种率产业的利润率都为同一, 与价值原则绝不相容。这就是“平

均利润率的谜。”

昂格思在《资本论》第二卷的序文中曾说，这个矛盾 Ricardo 已经看出而未能解释，Rodbertus 也曾注意而未能解决。至于马氏，在他的经济学批评里，已经解决过这个问题，而在《资本论》第三卷始完全予以解答。故解释“平均利润率的谜”，在马氏书中是一个最著名的点，而因为解释此谜的原故，把他的“劳工价值论”几乎根本推翻。他的学说本身，发生一绝大矛盾，故又是一个最大弱点。

马氏解谜的键，并没有什么稀奇的道理，不过是：

一、商品若能按其价值被买卖，利润率必生种种差别。

二、然于实际，商品不能按其价值被买卖。

三、即于实际，以按不变、可变两资本平均结合比例以上的比例结合的资本生产的商品，于其价值以上被买卖。以平均以下的比例的资本生产的商品，于其价值以下被买卖。

马氏以下表说明这个道理。

	资本结合比例	余值	已经消费的资本	商品的价值费用价格		商品卖价	利润率	价值与卖价的差
I	80c + 20v	20	50	90	70	92	22%	+2
II	70c + 30v	30	51	111	81	103	22%	-8
III	60c + 40v	40	51	131	91	113	22%	-18
IV	85c + 15v	15	40	70	55	77	22%	+7
V	95c + 5v	5	10	20	15	37	22%	+17

我们再把此表细加说明如下：

一、I 例 不变资本 80 可变资本 20 合计 100

II 例 不变资本 70 可变资本 30 合计 100

III 例 不变资本 60 可变资本 40 合计 100

IV 例 不变资本 85 可变资本 15 合计 100

V 例 不变资本 95 可变资本 5 合计 100

二、余值率 ( $m/v$  即  $m'$ ) 依马氏的定理皆为同一。兹假定余值率为 100%。

三、那么，

I 例，对于可变资本 20 其 100% 的余值为 20。

II 例，对于可变资本 30 其 100% 的余值为 30。

III 例，对于可变资本 40 其 100% 的余值为 40。

IV例，对于可变资本 15 其 100% 的余值为 15。

V例，对于可变资本 5 其 100% 的余值为 5。

四、费用价格，即生产费，应该与恰足收回（1）可变资本的全部及（2）不变资本中被消费的部分二者的数相当。那不变资本中被消费的部分，假定 I 例为 50，II 例为 51，III 例为 51，IV 例为 40，V 例为 10。

五、那么费用价格的额，应如下表，

	可变资本		消费资本额		费用价格
I	20	+	50	=	70
II	30	+	51	=	81
III	40	+	51	=	91
IV	15	+	40	=	55
V	5	+	10	=	15

六、商品的价值，等于把余值与上表所举的费用价格合算起来的数，就是 I  $70 + 20 = 90$ 、II  $81 + 30 = 111$ 、III  $91 + 40 = 131$ 、IV  $55 + 15 = 70$ 、V  $15 + 5 = 20$ 。

七、商品若能按其价值买卖，其卖价应如下表。

I	90
II	111
III	131
IV	70
V	20

八、而于实际，商品不能按其价值买卖，而以对于平均结合比例所生的余值与费用价格的合计为卖价。用不变资本在平均结合比例以上时，其卖价在上表所列的价值以上。用不变资本在平均结合比例以下时，其卖价在上表所列的价值以下。

九、今为看出这个平均结合比例，应该把第一至第五的资本总括起来，算出不变可变两种资本的百分比例。就是：

$$\text{资本总额 } 100 + 100 + 100 + 100 + 100 = 500$$

$$\text{不变资本总额 } 80 + 70 + 60 + 85 + 95 = 390$$

$$\text{可变资本总额 } 20 + 30 + 40 + 15 + 5 = 110$$

把这二种资本总额变成百分比例，得式如下。

$$\frac{390}{500} = 78\% \quad \frac{100}{500} = 22\%$$

$$\text{而余值总额为 } 20 + 30 + 40 + 15 + 5 = 110$$



$$\frac{110}{500} = 22\%$$

十、这 22% 就是对于平均结合比例  $78c + 22V = 100$ 、所生的余值就是对于全资本额的平均利润率。

十一、那么实在的卖价，应是

$$\text{I } 70 + 22 = 92 \quad \text{II } 81 + 22 = 103 \quad \text{III } 91 + 22 = 113$$

$$\text{IV } 55 + 22 = 77 \quad \text{V } 15 + 22 = 37$$

十二、随着资本结合的比例不同，有的得其价值以上的卖价，有的得其以下的卖价。现在把这五个例的卖价与其价值的差额算出如下。

第一例，卖价比价值多二。

第二例，卖价比价值少八。

第三例，卖价比价值少十八。

第四例，卖价比价值多七。

第五例，卖价比价值多十七。

十三、再把这五个例的差额合算起来  $2 - 8 - 18 + 7 + 17 = 0$ 。各个的差异正负相消，由全体上看，卖价与价值仍无二致。

这就是马氏的平均利润论。

由马氏的平均利润率论看起来，他所说的生产价格——就是实际卖价——和他所说的价值全非同物。但于价值以外，又有一种实际卖价，为供求竞争的关系所支配，与生产物品所使用的工量全不相干。结果又与一般经济学者所主张的竞争价格论有什么区别？物品的实际价格既为竞争所支配，那劳工价值论就有根本动摇的危险。劳工价值论是马克思主义的基础，基础一有动摇，学说全体为之震撼。这究不能不算是马克思主义的一大遗憾。

### (三)

马氏的余值说与他的资本说很有关系。他的名著就是以“资本”这个名词被其全编，也可以看出他的资本说在他的全学说中占如何重要的位置。我所以把它略为介绍于此。

马氏分资本为不变与可变两种。原来资本有二个作用，一是自存，一是增值。资本用于生产并不消失，而能于生产物中为再生产，足以维持它当初的价值，这叫资本的自存。而资本又不止于自存，生产的结果，更于它本来价值以上生出新价值，这叫资本的增值。马氏称自存的资本为不变资本 Constant Copital，称增值的资本为可变资本 Variable Copital。能生增值的，惟有劳力。故惟资本家对于劳工所给的劳银或生活必要

品，是可变资本，其余生产工具都是不变资本。

马氏所说的不变资本，也不是说形态的不变，是说价值的不变。在一生产经过中变其形态的资本，为流通资本；不变其形态的资本，为固定资本。然几经生产以后，就是固定资本，也不能不变其形态。没有永久不变形态的资本。永久不变的，只是他的价值。一万元的资本，千百年前是一万元，千百年后还是一万元。这项资本中永久不变的东西，就是这一万元的价值。

不变资本不能产出余值，只能产出它的价值的等值。它的价值，就是生产他的时候所吸入的价值的总额。

不变资本也是由劳力结晶而成的生产物。它的价值也是依劳工时间而决定，与别的生产物全是一样。

马氏为什么分资本为不变与可变两种呢？就是因为以利息普遍率说为前提。利息普遍率说是由来经济学的通说。其说谓凡资本都能自存，不能自存的，不是资本，是消费财。这个自存，不因事业的性质、使用者的能力而异，全离开人格超越环围而行。这就是利息所以有普遍率的原故。一万元的资本，用到农业上、商业上均是一万元。这一万元因把它用于生产上生出利息。这个利息为资本自存的价值，随时随地有一定普遍的率，绝没有甲的一万元生一分利息，乙的一万元生二分利息的道理。有之就是把别的所得，在利息名义之下混合来的。然在实际上，同是值一万元的资本，它的生产效能决不一样。房屋与机器同是值一万元的东西，而房屋与机器的生产效能不同。同是用一万元买的机器，而甲机器与乙机器的生产效能各异。可是生产分配分的利息普遍均等。有的学者说这个差异不是资本的作用，全是企业能力的关系。富于企业能力的去经营，所得的生产效果多，否则少，故主张以此项差额归入企业的利润。马氏以为不然，他说所以有这个差额的原故，全是因为自存的资本以外有增值的资本。自存的资本，当然受一定普遍的利率，以外的剩余，都是增值的资本所生的。增值的资本，就是资本中有生这个剩余的力量的。有这个力量的资本，只是那用作劳工生活维持料的资本。资本的所有者应该以自存就算满足，应该作不变资本的所得承受利息。那可变资本所得的增值，全该归生出这个的工人领受，要是把这个归于资本家或企业家，就是掠夺劳工的正当权利；企业的利润，就是赃物的别名。

只有价值决不能生产，必有劳工运用它才能有生产的结果，因为劳工是资本的渊源。可是只有劳工没有维持他们生活的可变资本，还是不能生产。我们从此可以看出劳工与资本也应该有些结合。

于此我们应加特别注意的，就是为社会主义经济学鼻祖的马克思与那为个人主义经济学鼻祖的亚丹斯密氏两人的资本论颇有一致的点，且不是偶然一致，他们实在有

系统的立于共同思想上的地方。

马克思分资本为不变与可变两种，亚丹斯密则分资本为固定与流通二种。亚丹斯密的固定资本，适当马克思的不变资本；流通资本适当可变资本。其相同的点一。

他们都认随着产业的种类这两种资本配合的比例也不一样。其相同的点二。

马克思主张惟可变资本才能于收回自己的本来价值以外生产余值，余值率常依可变资本的多少为正比例。亚丹斯密主张固定资本不能自己生出收益，必赖流通资本的助力始生收益的剩余。其相同的点三。

马克思说惟有用作维持劳工生活〈资〉料的资本是可变资本。亚丹斯密列举流通资本的内容，也以维持劳工生活的资料为主。其相同的点四。

可是马克思的可变资本与亚丹斯密的流通资本，其内容也并非全同。亚丹斯密的流通资本中，实含有 1. 止于收回自己本来价值的，2. 以外还生出剩余的二部分。就是把马克思的 1. 被消费的不变资本的部分，2. 可变资本的全部，二者合称为流通资本。那么亚丹斯密的所谓收益 Revenue，其实也把自己收回分包含在内，就是于马克思的所谓余值以外，并括有生产费在内。

马克思主张劳工价值说，亚丹斯密主张生产费价值说，二人的出发点不同。可是马克思终于依了生产费价值说才能维持他的平均利润率说，又有殊途同归的势子。

总之，不变、可变资本说是支撑马氏余值论的柱子，余值论又是他的全经济学的根本观念。这资本说被人攻破，马氏经济学说必受非常的打击。然而他的不变、可变资本说与亚丹斯密的固定、流通资本说大致相同。而在亚丹斯密的固定、流通资本说，则人人祖述奉为典型，以为是不能动摇的定理。而在马克思的不变、可变资本说，则很多人攻击，甚或加以痛诋，我们殊为马氏不平！

#### (四)

宗马氏的说，入十六世纪初期，才有了资本。因为他所谓资本，含有一种新意义，就是指那些能够生出使用费的东西。这个使用费，却不是资本家自己劳力的结果，乃是他人辛苦的结果。由此意义以释“资本”，十六世纪以前，可以说并没有资本与资本家。若本着经济上的旧意义说资本单是产生的工具，那么就是十六世纪以前，也何尝没有它存在？不过在那个时代，基尔特制 Auild System 下的工人，多半有自己的工具，与马氏用一种新意义解释的资本不同。

马氏根据他那“社会组织进化论”发现这种含有新意义的资本，渐有集中的趋势就构成了他的“资本集中论”。

请述他的“资本集中论”的要旨。近代科学勃兴，发明了许多重要机械，致人类

的生产力逐渐增加。从前的社会组织，不能供它回翔，封建制度的遗迹，遂全被废灭。代它而起的，乃为近代的国家。于是添了许多新的交通手段，辟了许多新的市场。这种增大的生产力，得了适应它的社会组织，得了适应它的新市场。随着公债的成立，又发生了好多的银行和商业公司，更足助进产业界的发展。从前的些小工业都渐渐地被大产业压倒，也就渐渐地被大产业吸收了。譬如 Trusts 与 Cartela 这些组织，在马氏当时，虽未发生，到了现在，却是作马氏学说的佐证。这 Trusts 与 Cartela 的组织，不止吸收小独立产主，并且把中级产主都吸收来，把资本都集中于一处，聚集在少数人的手中。于是产业界的威权，遂为少数资本家所垄断。

上节所说，是资本家一方面的情形。工人这一方面呢？因受这种新经济势力的压迫，不能不和他们从前的财产断绝关系，不能不出卖他自己的劳力，不能不敲资本家的大门卖他自己的人身。因为他们从前卖自己手造的货品的日子过去了，封建制度和基尔特制度的遗迹都消灭了，他们不卖自己的筋力别无东西可卖了！这些工人出卖的劳力，可以产出很多的余值；一班资本家又能在公开市场里自由购买，这真是资本家们创造新样财产的好机会。但是这种新样财产的造成，全是基于别人的汗血，别人的辛苦。他们新式财产之成功，就是从前基于自己劳力而成的旧式财产之破灭。少数资本家的工厂，就是多数无产阶级的大营。从前的有产阶级，为了这个事业，不知费了多少心力，奔走呼号了三世纪之久。他们所标榜的“人权”、“工人自由”的要求，正是他们胜利的凯歌。因为他们要想在市场里收买这种便宜货品，必须使这些工人脱离以前的关系，能够自由有权以出售他自己。他们的事业成功了，工人的运命也就沉落在地底了！

资本主义是这样发展的，也是这样灭亡的。他的脚下伏下了很多的敌兵，有加无已，就是那无产阶级。这无产阶级本来是资本主义下的产物，到后来灭资本主义的也就是他。现今各国经济的形势，大概都向这一方面走。大规模的产业组织的扩张，就是大规模的无产阶级的制造。过度生产足以缩小市场，市场缩小，就是工人超过需要，渐渐成了产业上的预备军，惟资本家之命是听，呼之来便来，挥之去便去。因为小产主的消灭与牧业代替农业的结果，农村的人口也渐集中于都市，这也是助长无产阶级增长的一个原因。无产阶级愈增愈多，资本愈集中，资本家的人数愈少。从前资本家夺取小手工小产业的生产工具，现在工人要夺取资本家的生产工具了。从前的资本家收用手工和小产业的生产工具，是以少数吸收多数压倒多数，现在工人用收资本家的生产工具，是以多数驱逐少数，比从前更容易了。因为无产阶级的贫困，资本家在资本主义下已失救济的能力，阶级的竞争因而益烈。竞争的结果，把这集中的资本收归公有，又是很简单的事情。“善泅者死于水，善战者死于兵。”凡物发达之极，它

的发展的境界，就是它的灭亡的途径。资本主义趋于自灭，也是自然之势，也是不可避免之数了。从前个人自有生产工具，所以个人生产的货品当归私有，现在生产的形式已经变为社会的，这分配的方法，也该随着改变应归公有了。资本主义的破坏，就是私有财产制的破坏。因为这种财产，不是由自己的劳工得来的，是用资本主义神秘的方法掠夺他人的辛苦得来的，应该令它消灭于集产制度之下。在资本主义未行以前，个人所有的财产，的确是依个人地劳工而得的。现在只能以社会的形式令这种制度的精神复活，不能返于古昔个人的形式了。因为在这大规模地分工地生产之下，再复古制是绝对不可能。只能把生产工具由资本家的手中夺来，仍以还给工人；但是集合的，不是个人的，使直接从事生产的人得和他劳工相等的份就是了。到了那时，余工余值都随着资本主义自然消灭了。

以上系马氏“经济论”的概要，本篇暂结于此。

## 论中国当用世界公历纪年

钱玄同

纪年是历史上一种很重要的符号。有了这种符号，才可由年代距离的远近，考见文化的进退，事物的变迁。所以必须有一种能够永久继续的纪年法，才能适用。中国向来是用皇帝来纪年。皇帝配不配拿来纪年，还是第二个问题。单从一个皇帝改一次元来说，已经可以证明这种纪年在历史上全无用处。何况一个皇帝还不止改一次元？像那武则天，做了二十一年的皇帝，竟改了十八次元。还有一个皇帝在一年之中改两三次元的。这样胡闹的纪年，倒不如索性没有纪年，还干净些。距今二十年以前，中国的明白人，看见西洋史上用基督纪年，觉得实在便利，于是也想改良中国纪年的方法。如梁任公做的《纪年公理》，可以算是中国纪年革命的宣言书。自此以后，中国人就想出了几种新纪年的方法：

(1) 有人看见西洋人用基督纪年，就说：“这是他们用他们的教主来纪年。我们中国也有一位孔大教主，我们应该拿他来纪年。”于是就有康有为一派的孔子纪年。

(2) 有人看见日本人用神武天皇纪年，就说：“神武天皇是日本第一个皇帝，又是日本民族的始祖，他们拿他来纪年，却很合于爱国保种的道理。我们汉族的始祖是黄帝，我们该学日本人的办法，拿他来纪年。”于是就有《民报》一派的黄帝纪年。

这两种新纪年，除了始创的人以外，别人也有用他的。此外还有主张用干支纪年的，却是只见此说，没有看见人用过。

又章太炎先生主张用“周召共和”纪年。他的意思，绝不是拿那二千七百年以前的“共和”两个字来冒现在的“共和政体”的牌。他是因为《史记·十二诸侯年表》从“共和元年”起，自此以后，才有确实的年数，可以计算到现在。那“周召共和”以前的年数，都是造不住的。什么《帝王世纪》、《竹书纪年》、《通鉴外纪》、《通鉴前编》等书，把三皇五帝以来的年数说得“像煞有介事”，其实这都是各人做各人的春梦，没有一个可信的。所以太炎先生用共和纪年，倒并不含什么“微言大义”在内，只是老老实实从中国历史上可考的年代起，拿来作中国的新纪年。（我以前也主张这一

说，曾于一千九百十年做过一篇《共和纪年说》，登在《教育今语杂志》里。）

一千九百十一年十月十日，共和革命军起兵。其时军中的檄文布告等等，都用黄帝纪年。这个缘故，因为当时的革命军本标揭“民族”、“民权”、“民生”三种革命，而以民族革命列在第一，所以檄文布告等等都带着“排满”的口气。那么用汉族的始祖来纪年，原是当然，毫不足怪。到了一千九百十二年一月一日，中华民国政府成立，改用世界通用的阳历，于是就改称那天为“中华民国元年元旦”。自此以后，直到现在，就用“中华民国”来纪年。有些人因为民国纪年已经通行，那改良民国以前纪年的方法，可以不用想旁的花样，就称为“民国纪元前若干年”就行了。

我对于以上各种新纪年的意见，只有那孔子、黄帝两种含有特别作用，不能赞成他，——因为不能强迫全国的人都信孔教，不能强迫全国的人都主张这种狭隘的民族主义。其余的两种，我也并不怎样反对他。因为符号这样东西里面，本来没有含着绝对的真理；只要简单易记，制作的时候又不含特别作用在内，什么都可以用得。共和纪年，从中国历史上可考的年代记起；用了它，可以把二千七百年以前文化的进退，事物的变迁，彼此距离的年代一目了然。“民国纪元前若干年”的方法，从现在回溯上去，可以知道历史上某人某事距现在有若干年。这两种纪年法，都算有一种用处。

可是从现在以后的中国，是世界的一部分；现在以后的中国人，是世界上人类的一部分。所以无论讲时事，讲古事，都和世界各国相关连。时事不待言。以后研究中国历史上的古事，决不是再像从前研究《通鉴辑览》的办法：说尧舜怎样的仁，桀纣怎样的暴；刘备是正统，曹丕和孙权是僭伪；岳飞是忠臣，秦桧是奸臣。一定是用治社会学的方法，去研究自古至今中国民族文化变迁的真相。那么，一定有和别国历史比较的地方。既和别国历史常有比较，则须和别国用同一的纪年，才觉便当。

我举一件小事为例。那黄梨洲作《原君》《原臣》两篇文章，近来如梁任公诸人，都拿他来和法国的卢梭的《民约论》相提并论。虽然有些比得过当，可是二百余年以前的中国人能够讲这样透彻的话，在历史上确是一个很有价值的人物。我们假如要拿梨洲和卢梭两人比较他俩距离的年代，若用公历来记，则梨洲是一六一〇——一六九五，卢梭是一七一二——一七七八，一望而知他俩距离若干年。若用旧法来纪梨洲的生卒，则是明神宗万历三十八年—清圣祖康熙三十四年。若用共和纪年来纪梨洲的生卒，则是二四五——二五三六。若用“民国纪元前纪年”来纪梨洲的生卒，则是前三〇二—前二一七。和卢梭生卒的纪年相比较，没有一种能够一目了然的。所以这共和纪年和“民国纪元前”纪年，还不是一个很适用的纪年。

所以我以为中国应该爽爽快快地用世界公历纪年。

有人问我，“你这所谓世界公历纪年，就是那基督纪年。基督教徒用基督降生纪年，和孔教徒的康有为要用孔子纪年一样。你说‘不能强迫全国的人都信孔教，所以不能用孔子纪年’，难道你要强迫全国的人都信基督教吗？大概你自己是基督教徒，所以明于责人，暗于责己了。”我答道：“我现在并不是基督教徒。即使我一旦入了基督教，我也断不敢如此妄为，强迫全国的人都信基督教，并且拿这基督纪年来诱人入教。我是因为基督纪年，其始虽出于教徒之私，然后来渐渐推广到政治上，到社会上，到了现在，欧洲各国无不用此。就是中国和日本虽然别有纪年，然而也兼用这基督纪年。在事实上，已经变成一种世界通用的纪年。基督教徒虽然也用基督纪年，可是除基督教徒以外，别种社会用基督纪年的，丝毫不含有宗教的意味。所以在西洋，就是那口口声声反对宗教的 Anarchist，也是用基督纪年。即此一端，更可证明基督纪年是世界通用的纪年。”《荀子》说得好：“名无固宜，约之以命；约定俗成，谓之宜；异于约，则谓之不宜。”基督纪年之为世界通用的纪年，是已经“约定俗成”的了，所以虽出于教徒之私，却是“宜”的。共和纪年和“民国纪年前”纪年，在中国前代既没有用过，现在要想来用他，却又因为和世界各国都没有关系，难于造成习惯，是“异于约”的了。所以虽然其中不含有什么特别的作用，却是“不宜”的。现在虽然还有人对于中国用基督纪年不免要怀疑，可是“二十世纪之中国”这些字样，他已经是“司空见惯”，觉得毫不足奇。而一面又要来反对中国用基督纪年，岂不是“知有二五而不知有一十”吗？

从前《新民丛报》第二十七号(?)有一位尚同子的通信，又《民声周刊》第十号有师复君答人的信。都是主张用基督纪年的。我的主张，完全和二君相同，现在把二君的话录在后面：——

尚同子说道：“……新民子既以齐万为一，去繁就简为纪年之公例，则何不竟用西历之为尤简且一乎？西历纪年，托始耶稣，私也；行之既久，但称‘几千几百几十年’固已共忘为耶稣矣。今环球列国，无论何教何种，无不相沿用之。其未从西历者，独吾亚洲一二国而已。以数十百国，千余年所惯用之纪年，必非一二国，一二学者之力足以夺之，则不得不舍己从人者，势耳。……西历年号，后此必叠见于吾学界中，为读书人所常道，独于纪吾国事必思所以别异之，徒增繁耳。”

师复君说道：“来书以吾人所用之‘新世纪十四年’乃由于耶稣基督之降生岁数而来，因谓‘以宗教纪年为纪年，不免与教徒以口实。’不知此种纪年，已为今



世界所通，用无论其人是否为基督教徒，其国是否为基督教国，均无不用此纪年者。如支那、日本、原与基督教相去甚远，然苟为世界的交际（无论条约，或个人之交通，），既不能不用此纪年。而在学术上分别历史之时代，尤必以‘某世纪’为断。然则所谓‘一千九百若干年’者，其起源虽本于基督之降生，而在今日，则已成为全世界交际上学术上之公物，而不能复私之以为宗教之所有矣。原夫纪年之法，不过为表志年代之符号，而非有若何深意于其间；苟有一法，能令人周知而不偏于一地一事者，即属可用。（如云‘中华民国若干年’、‘日本大正若干年’所谓限于一地；‘孔子若干年’、‘释迦若干年’所谓限于一事。）今‘一千九百若干年’者，既已通用于各地及各种社会矣，吾人又何不可沿其通俗而用之乎？”

二君所论，明通之至。怀疑于“用基督纪年就有基督教徒的嫌疑”的人，读了二君这两段的议论，一定可以明白了。如其还不能“释然于中”，那么，我就要请问：——“年”和“月”、“日”是否一样的重要？如是说的，则诸位应该知道，现在民国所用的阳历，是以前的罗马教皇所制定的。其中七八两月的月名，还是教皇的名字哩。（七月英文作 July，八月英文作 August 都是教皇的名字。）那什么二月只有二十八日，七月八月都是三十一日，这都有宗教上的历史的。何以大家就愿意遵用他呢？七天称为一礼拜，到了礼拜日，就大家休息：这个典故，可不是出在《创世记》里吗？（《创世记》里说：“天地万物都已造成；到第七日，上帝造物的工已完成，就在第七日安息了。”）何以现在中国的学校里无一不遵守这个典故呢？我知道诸位一定说，“因为阳历和礼拜，在应用上很便利，所以虽然出于宗教，我们中国的非教徒也可以沿用。”那么，诸位已经明白了。我们主张中国当用基督纪年，也是因为它在应用上很便利，所以虽然出于宗教，我们不是教徒也可以沿用的。况且基督纪年，和阳历置闰的计算上很有关系；我们既然用了阳历，当然以用基督纪年为便。但我虽主张中国当用基督纪年，我却也嫌“救主降生”这类字样教气太重，看了觉得不大舒服；我因为承认这是已经“约定俗成”的世界通用的纪年，所以我就称他为“世界公历”（“历”就是“年”的意思）。这种改称，和“礼拜”改称为“星期”命意的相同。

还有人以为“公历纪年虽然便利，但是堂堂中华民国，忽然废弃民国纪年，岂非自亡其国吗？你看！日本他也用阳历，也用星期，光是纪年却非写‘大正若干年’不可。就是他们历史上永久继续的纪年，也用什么‘神武天皇若干年’，并不采用基督纪年，这就是爱国心的表示。虽道我们中国人不该学他吗？”我说，先生这种见解，简直和以前腐儒闹“帝蜀寇魏”，闹“帝在房州”的办法同一迂谬可笑。难道国之存亡，

在乎区区的纪年吗？那么，朱温做皇帝的时候，李存勖仍称“唐天祐若干年”，毕竟唐朝是否因此而复兴？明永历帝被清兵杀了以后，郑成功仍称“明永历若干年”，毕竟当时的明朝在哪里？就说现在罢，那班遗老遗少，爱写“宣统若干年”，以表示其为清室忠臣；毕竟爱新觉罗·溥仪的土地人民在那里？再翻过来说，基督是犹太人，犹太〈人〉是否因为大家用了基督纪年，他就没有亡国？欧美各国用了基督纪年，是否就做了犹太〈人〉的属国？若说不然，便可知纪年不纪年和亡国不亡国是“风马牛不相及”的。怎么可以胡扯乱拉，索作一团呢？至于日本的必须用大正和神武纪年，这是因为他是君主国的缘故。我们中国既然是民主国，国情不同，当然没有应该效法他们的理由。况且日本近来一班新人物，用“一千九百若干年”的，也一天多似一天（请看日本新出的书报，便可知道。），他们君主国的国民还不一定用神圣不可侵犯的君主纪年，而用世界公历纪年；那么，我们民主国的国民用世界公历纪年，更是当然，丝毫不用犹豫了。

总而言之：——

纪年是要能够永久继续的；

纪年是宜求世界一致的；

基督纪年，是已经为世界通用的；

世界通用基督纪年，是和基督教不相干的；

中国若用基督纪年，就是用世界通用的公历纪年，于考古、于现代应用，都是极便利的；

所以说：——

“中国当用世界公历纪年。”

公历一千九百十九年，十月，二十四日，于北京。

## (六一) 不满

欧战才了的时候，中国人很抱着许多希望。因此现在也发出许多悲观绝望的声音，说“世界上没有人道”“人道这句话是骗人的”。有几位评论家，还引用了他们外国论者自己责备自己的文字，来证明所谓文明人者，比野蛮尤其野蛮。

这诚然是痛快淋漓的话。但要问：照我们的意见，怎样才算有人道？那答话，想来大约是“收回治外法权，收回租界，退还庚子赔款……”。现在渺茫的多，实在不合人道。

但又要问：我们中国的人道怎么样？那答话，想来只能“……”。对于人道只能“……”的人的头上，决不会掉下人道来。因为人道是要各人竭力挣来，培植保养的，不是别人布施捐助的。

其实近于真正的人道，说的人还不很多，并且说了还要犯罪。若论皮毛，却总算略有进步。这回虽然是一场恶战，也居然没有“食肉寝皮”，没有“夷其社稷”，而且新兴了十八个小国。就是德国对待比国，都说残暴绝伦，但看比国的公布，也只是囚徒不给饮食，村长挨了打骂，平民送上战线之类。这些事情，在我们中国自己对自己也常有，算什么稀奇？

人类尚未长成，人道自然也尚未长成，但总在那里发荣滋长。我们如果自己问问良心，觉得一样滋长，便什么都不必忧愁，将来总要走同一的路。看罢，他们是战胜军国主义的，他们的评论家还是自己责备自己，有许多不满。不满是向上的车轮，能够载着不自满的人类，向人道前进。

多有不自满的人的种族，永远前进，永远有希望。

多有只知责人不知反省的人的种族，祸哉祸哉！

(唐俟)

## (六二) 恨恨而死

古来很有几位恨恨而死的人物。他们一面说些“怀才不遇”、“天道宁论”的话，一面有钱的便狂嫖滥赌，没钱的便喝几十碗酒——因为不平的缘故——于是后来就恨恨而死了。

我们应该趁他们活着的时候问他：诸公！您知道北京离昆仑山几里，弱水去黄河几丈么？火药除了做鞭炮，罗盘除了看风水，还有什么用处么？棉花是红的，还是白的？谷子是长在树上，还是长在草上？桑间濮上如何情形，自由恋爱怎样态度？您在半夜里可忽然觉得有些羞，清早上可居然有点悔么？四斤的担，您能挑么？三里的道，您能跑么？

他们如果细细地想，慢慢地悔了，这便很有些希望。万一越发不平，越发愤怒，那便“爱莫能助”。——于是他们终于恨恨而死了。

中国现在的人心中，不平和愤恨分子太多了。不平还是改造的引线，但必须先改造了自己，再来改造社会，改造世世；万不可单是不平。至于愤恨，却几乎全无用处。

愤恨只是恨恨而死的根苗，古人有过许多，我们不要蹈他们的覆辙。

我们更不要借了“天下无公理，无人道”这些话，遮盖自暴自弃的行为，自称“恨人”；一副恨恨而死的脸孔，其实并不恨恨而死。

(唐俟)

### (六三) 《与幼者》

做了《我们现在怎样做父亲》的后两日，在《有岛武郎著作集》里，看到《与幼者》这一篇小说，觉得很有许多好的话。

“时间不住地移过去。你们的父亲的我，到那时候，怎样映在你们（眼）里，那是不能想像的了。大约像我在现在，嗤笑可怜那过去的时代一般，你们也要嗤笑可怜我的古老的心思，也未可知的。我为你们计，但愿这样子。你们若不是毫不客气的拿我做一个踏脚，超越了我，向着高的远的地方进去，那便是错的。”

“人间很寂寞。我单能这样说了就算么？你们和我，像尝过血的兽一样，尝过爱了。去罢，为要将我的周围从寂寞中救出，竭力做事罢。我爱过你们，而且永远爱着。这并不是说，要从你们受父亲的报酬，我对于‘教我学会了爱你们的你们’的要求，只是受取我的感谢罢了……像吃尽了亲的死尸贮着力量的小狮子一样，刚强勇猛，舍了我，踏到人生上去就是了”。

“我的一生，就令怎样失败，怎样胜不了诱惑；但无论如何，使你们从我的足迹上寻不出不纯的东西的事，是要做的，是一定做的。你们该从我的倒毙的所在，跨出新的脚步，但哪里走怎样走的事，你们也可以从我的足迹上探索出来。”

“幼者阿！将又不幸又幸福的你们的父母的祝福，浸在胸中，上人生的旅程罢。前途很远，也很暗。然而不要怕，不怕的人的面前才有路。”

“走罢！勇猛着！幼者阿！”

有岛氏是白桦派，是一个觉醒的，所以有这等话；但里面也免不了带些眷恋凄怆的气息。

这也是时代的关系。将来便不特没有解放的话，并且不起解放的心，更没有什么眷恋和凄怆；只有爱依然存在。——但是对于一切幼者的爱。

（唐俟）

## （六四）有无相通

南北官僚虽然打仗，南北的人民却很要好，一心一意的在那里“有无相通”。

北方人可怜南方人太文弱，便教给他们许多拳脚：什么“八卦拳”、“太极拳”，什么“洪家”、“侠家”，什么“阴截腿”、“抱椿腿”、“谭腿”、“戳脚”，什么“新武术”、“旧武术”，什么“实为尽美尽善之体育”、“强国保种在于斯！”

南方人也可怜北方人太简单了，便送上许多文章：什么“……梦”、“……魂”、“……痕”、“……影”、“……泪”，什么“外史”、“趣史”、“稗史”、“秘史”，什么“黑幕”、“现形”，什么“淌牌”“吊膀”、“拆白”，什么“噫嘻卿卿我我”、“呜呼燕燕莺莺”“吁嗟风风雨雨”、“阿再是勒浪勳面孔哉”！

直隶、山东的侠客们，勇士们啊！诸公有这许多筋力，大可以做一点神圣的劳作；江苏、浙江、湖南的才子们，名士们啊！诸公有这许多文才，大可以译几页有用的新书。我们改良点自己，保全些别人；想些互助的方法，收了互害的局面罢！

（唐俟）

## （六五）暴君的臣民

从前看见清朝几件重案的记载，“臣工”拟罪很严重，“皇上”常常减轻。便心里想：大约因为要博仁厚的美名，所以玩这些花样罢了，后来细想，殊不尽然。

暴君治下的臣民，大抵比暴君更暴；暴君的暴政，时常还不能满足暴君治下的臣民的欲望。

中国不要提了罢。在外国举一个例：小事件则如 Gogol 的剧本《按察使》，众人都禁止它，俄皇却准开演；大事件则如巡抚想放耶稣，众人却要求将他钉上十字架。

暴君的臣民，只愿暴政暴在他人的头上，他却看着高兴，拿“残酷”做娱乐，拿“他人的苦”做赏玩做慰安。

自己的本领只是“幸免”。

从“幸免”里又选出牺牲，供给暴君治下的臣民的渴血的欲望。但谁也不明白，死的说“阿呀”，活的高兴着。

(唐俟)

## (六六) 生命的路

想到人类的灭亡是一件大寂寞大悲哀的事；然而若干人们的灭亡，却并非寂寞悲哀的事。

生命的路是进步的，总是沿着无限的精神三角形的斜面向上走，什么都阻止它不得。

自然赋与人们的不调和还很多，人们自己萎缩堕落退步的也还很多；然而生命决不因此回头。无论什么黑暗来防范思潮，什么悲惨来袭击社会，什么罪恶来亵渎人道，人类的渴仰完全的潜力，总是踏了这些铁蒺藜向前进。

生命不怕死，在死的里面笑着跳着，从死里向前进。

许多人们灭亡了，生命仍然笑着跳着，跨过了灭亡的人们向前进。

什么是路？就是从没路的地方践踏出来的，从只有荆棘的地方开辟出来的。

以前早有路了，以后也该永远有路。

人类总不会寂寞，因为生命是进步的，——是乐天的。

昨天，我对我的朋友鲁迅说，“一个人死了，在死的自身和他眷属是悲惨，但在一村一镇的人看起来不算什么；一村一镇的人都死了，在一府一省的人看起来不算什么；就是一省一国一种……”

鲁迅很不高兴，说：“这 Natur 的话，不是人们的话。你该小心些。”

我想，他的话也不错。

(唐俟)

## (六七) 中国狗和中国人

有一天，我见着一位北京警犬学校的人，问道：“你们训练的狗，单是外国种呢，或者也有中国狗？”他答道：“单是外国种的狗。中国狗也很聪明，它的嗅觉有时竟比外国狗还灵敏，不过太不专心了。教它去探一件事，它每每在半路上，碰着母狗，或者一群狗打架，或者争食物的时候，把它的使命丢开了。所以教不成材。”

我听了这一番话，很有点感触：何以中国狗这样的像中国人呢？不是不聪明，只是缺乏责任心，——他俩一样。中国人“小时了了”的很多，大了，几乎人人要沉沦。留学生在国外的成绩颇不恶，——胡适之先生说，只有犹太人在美国大学的成绩最好，其次便是中国学生，至于真美国人，远不如这两种民族。——然而一经回国，所学的都向瓜哇国去了，大约也是遇着了母狗，或者加入一群狗打架，或者争食物，所以就把已经觉悟的使命丢掉了。

中国狗和中国人同生在一个地带，一个社会以内。因为受一样环境的支配，和西洋的狗和人比起来，自必有人狗一致的中国派的趋向。和狗有同样的趋向，并不是可羞的事；所不得了者，这趋向偏偏是无责任心。

我以为中国人的无责任心，真要算达于极点了。单独的行动，百人中有九十九个是卑鄙的。为什么呢？卑鄙可以满足他自身肉体的快乐——他只对这个负责任——至于为卑鄙而发生的许多恶影响，反正他以为在别人身上，他是对于自己以外的不负责任的，所以不顾了。团体的行动，百人中有九十九是过度的，斗狠起来过度。求的目的便在度之外，手段更是过度的。这就可中国历年的政争证明。为什么要这样呢？他以为虽过度了，于他自己无害；成功了可抢得很多的一份，失败了人人分一份，他所分的一份也不比别人多，所以不择手段。一人得或一团体得，而国家失的事，屡屡地见。现在“鱼行”当道固不必说了，就是前几年也有若干溢出轨道的事；若国会的解散，六年临时参议院的召集；等等，都是以一团体的利害做前提，而把国家的根本组织打散。我很觉得中国人没有民族的责任心，——这就是不怕亡国灭种。我又觉得中国人没有事业的责任心，——所以成就的事业极少。没有私立的学校，公立的学校也多



半是等于官署；没有有力的工厂；没有不磨的言论机关。一时要做事业，不过预备他“交游攘臂”的媒介物：一旦求得善价，还是沽出去罢！

中国人所以到了这个地步，不能不说是受历史的支配。专制之下，自然无责任可负；久而久之，自然成遗传性。中国狗所以如此，也是遗传性。中国狗满街走是没有“生活”的。西洋狗是猎物种，当年的日耳曼人就极爱狗，常教狗做事，不专教他跑街，所以责任心不曾忘了。中国人在专制之下，所以才是散沙。西洋人在当年的贵族时代，中流阶级也还有组织，有组织便有生活，有生活便有责任心。中国人没有责任心，也便没有生活；不负责任的活着，自然没有活着的生趣。

我总觉得中国人的民族是灰色的，前途希望很难说。自“五四运动”以后，我才觉得改造的基本的萌芽露出了。若说这“五四运动”单是爱国运动，我便不赞一词了。我对这五四运动所以重视的，为它的发点是直接行动，是唤起公众责任心的运动。我是绝不主张国家主义的人？然而人类生活的发挥，全以责任心为基石。所以“五四运动”自是今后偌大的一个平民运动的最先一步。

不过这一线光明也很容易烟消云散。若不把“社会性”用心的培植一番——就是使责任心成习惯——恐怕仍是个不熟而落的果子。

前清末年的改造运动，无论它革命也罢，立宪也罢，总有坚苦不拔，蓬蓬勃勃的气象，总算对于民族责任心有透彻的觉悟。民国元二年间更是朝气瞳瞳。然而一经袁世凯的狂风暴雨，全国人的兽性大发作。官僚武人在那里趁火打劫，青年人便预备着趁火打劫。所以我以为中国人的觉悟还算容易，最难的是把这觉悟维持着，发挥去。

我们自以为是新思想的人，别人也说我们有新思想。我以为惭愧得很。我们生理上，心理上，驮着二三千年的历史——为遗传性的缘故——又在“中国化”的灰色水里，浸了二十多年；现在住着的，又是神堂，天天必得和庙祝周旋揖让。所以就境界上和习惯上讲去，我们只可说是知道新思想可贵的人，并不是彻底地把新思想代替了旧思想的人。我不曾见过一个能把新思想完全代替了旧思想的人。我们应当常常自反：我们若生在皇帝时代，能不能有一定不做官的决心？学生在科举时代，能不能一定不提考监？能不能有绝俗遗世的魄力？不要和好人比，单和阮嗣宗、李卓吾、袁子才一流败类比，我们有没有他们那样敢于自用的魄力？我们并袁子才的不成才的魄力而亦没有。那么后人看我们，和我们看前人一样。我们现在腆颜自负的觉悟，不和当年提过考监而不中秀才的人发生一种“生不逢时”的感情一样么？有什么了不起呢？这感情能造出什么生活来呢？

所以新思想不是即刻能贯彻了的，我们须得改造习惯。

（孟真）

## 通信

### 关于新文学的三件要事

记者先生：——

贵杂志提倡新道德，灌输新思想，建设新文学，真不愧为“新青年”。我自从读《新青年》，不到一年，觉得完全改变了旧日的态度，就是我朋友之中和我一样被感化的也不少，可见《新青年》是今日国中一线的曙光。要拯救中国的青年，跳出旧家庭、旧社会束缚的势力，重新做他们的“人”，全靠这《新青年》了！

以上所说，不是我的虚誉，——《新青年》的声价，也未必要因我的虚誉而始增；——我不过是本我良心上的意见，希望这《新青年》的势力普及全国罢了。

我对于《新青年》的主张，大体同意；而对于“文学革新”的问题，尤为赞成。我现在是小学校国文教员，所以就想把《新青年》中所主张的来实行。但在实行之前，觉得有许多困难：——一般老古董和半新半旧的人的阻力，教科书的不能应用，教授时间的限制，学生家庭的迷信……等。所以我想乘“寒假”期内，做一篇关于“革新文学与小学国文之教授”——将来或就以此为题目——的文章，将我个人对于实行改良文学方法写了出来和识者讨论。现在因内容所包甚多，一时不能脱稿，将来做完了，总要寄上请诸位先生指教的。

再，我以为关于建设新文学，还有三件事是很要紧的，并且《新青年》里已经讨论过，现在把他写在后面，请诸君格外的努力去做。

（一）创作模范文学，或选定古人所做可以作为模范的文学书。——这一层包括自撰，自编，翻译，选订种种；现在《新青年》上所刊载的，偶于翻译一面居多。

（二）编中国新文学所应用的“文法教科书”。——中国向来没有文法，教授上很感困难；现在既然要建设新文学，示人以“规矩准绳”，那么文法的书一定要赶紧编好。

(三) 审定今韵。——要做韵文，总逃不了韵，——无韵诗似在例外，——古韵既和今韵不同，那么今人要做韵文，用前代的韵觉得勉强，随意用韵，那又各人不同；所以审定标准韵实在是最要紧的事。前在《新青年》上好像看见有北京大学审定今韵的事，——由玄同先生主任——不知道现在怎样了？

这三件事想早已在诸位先生筹划之中，不过我希望得切，所以写了出来。请诸位先生注意！

我对于白话诗的观念，以为较从前做诗，活泼得多，有生气得多。所以我虽没有研究过，却也“跃跃欲试”，滥做了几首，并且以后立志总要这样做，定了我那练习白话诗的书名叫《独唱集》。因为我觉得做白话诗的宗旨，是要把我个人的自由意志情感，用最直接爽快的方法写出来；至于成诗不成诗，别人说是算得诗算不得诗，那就不问。并且因为我四围的人没有一个表同情的，所以取那“独唱无和”的意思，来把“独唱”两字做我的书名。但是我最喜欢献丑；俗人的面前我固不屑和他讲，至于那识者的面前，我很愿意把自己的陋作受他们的批评。所以我把我第一次所仿的白话诗，另用一张纸写好寄上，还要请诸先生忙中抽闲指示指示才好。

我现在没有什么要写了，但希望《新青年》发达，诸先生健康，并盼赐教。

一九一九年，一月三十日，潘公展上。

公展先生：

先生褒奖《新青年》的话，同人实在不敢当。但是先生既然这样说法，则同人益当勉力做去；能得二三十岁的青年少几个人做“遗少”，这是同人唯一的希望。

改良小学校园文教科书，实在是“当务之急”。改古文为今语，一方面固然靠着若干新文学家制造许多“国语的文学”；一方面也靠小学校改用“国语教科书”。要是小学校学生人人都会说国语，则国语普及，绝非难事。小学校里用了国语，教员也容易讲，学生也容易懂，比那用国文的，一难一易，差得远了。这不是说空话，是有实证的。去年蔡子民先生在北京办了一个孔德（Comte）学校。先把那国民学校第一年级改用国语教授，由我们几个人编了一本《国语读本第一册》；据教的人说比用坊间出版的国文教科书，学生要容易领会得多了。教了两个月，叫学生把读本上的句子改换几个字，居然能够改换改换。（譬如“我有一枝笔”改为“他有一本书”；“我同我的弟弟到学校去”改为“我同我的姊姊到体操场去”之类。）这就因为国语的本身既容易了解，他的句法又是很活泼，所以就容易领会了。现在坊间出版的教科书，起首一二册，没有虚字，不成句读，简直是识方块字；三四册以后，各课的文句，有很晦涩的，有太高古的，又有文理不甚通的，学生读了，和读《三字经》《神童诗》差不多；请问

怎么能受益呢？先生要做的那篇文章，我以为这是现在极要紧的，已经脱稿了没有？我希望早日做成，早日发表，我是极想早点领教啊。

先生所说关于新文学的三件要事，具答如下：——

（一）《新青年》里的几篇较好的白话论文，新体诗，和鲁迅君的小说，这都算是同人做白话文学的成绩品。“模范”二字，是断不敢说；不过很愿供给大家做讨论批评的材料罢了。周启明君翻译外国小说，照原文直译，不敢稍以己意变更。他既不愿用那“达旨”的办法，强外国人学中国人说话的调子；尤不屑像那“清室举人”的办法，叫外国文人都变成蒲松龄的不通徒弟。我以为他在中国近来的翻译界中，却是开新纪元的。至于选古人的白话文，我觉得此事甚难。若从严格论，现在所谓古文，都是古人的白话。佶屈聱牙的《周诰、殷盘》实在是当时的白话告示。有劳毛亨、郑玄、朱熹们诸公加笺注的《诗经》，实在是当时的白话诗。若就较近于今日之白话而论，惟有明清以来之小说；小说中较有价值者，不过《红楼梦》《儒林外史》两部书。然要在这两部书中选它几十节，却不容易。《水浒》和《元曲》，与现在的话实不相近；若宋儒语录，在现在看来，和苏东坡的策论一样的难懂。这两种，我以为都不当入选。

我又以为我们所以要做白话文的缘故，不过是“今人要用今语做文章，不要用古语做文章”两句话。那么，古人做的矫揉造作不合当时语言的文章，固不当学；就是古人做的很自然的白话文章，也不当学。因为在他当时是今语，该这样做；在我们现在已经变为古语，不该照样去学他。所以我个人的意见，我们很该照自己的话写成现在的白话文章；不必读了什么“古之白话小说”，才来做白话文章。

（二）国语的文法书，的确很重要。现在北京大学的国文研究所，正在那里着手做这件事。

（三）现在做白话诗所用的白话，自然是全国中最普通的语言了。这种语言，就是一种不成文的国语。所以做白话诗所用的白话，可以说，就是国语。——做白话文的白话，自然也是这一类，自然也是国语——既然用国语做诗，那就该用国音押韵。一九一三年，读音统一会于制定三十九个《注音字母》之后，又审定常用字约七千多字的音。这审定的就可说是这七千多字的标准国音。去年，教育部委托吴稚晖先生把这审定的七千多字的音编成一部书；吴先生又把和这七千多字同音的字，准照这七千多字的审定的音，也注上个音，附在后面，也有七千多字。合这一万五千字，做成一部《国音字典》。这字典，现在已经由商务印书馆印成，不久即可颁行。我以为今后做诗，可以照这标准国音用韵。凡《国音字典》里同母音的字，在《诗韵》里虽不同韵，现在尽可拿来押韵；《国音字典》里不同母音的字，在《诗韵》里虽同韵，现在断断不可拿来押韵。例如——（下列之音，因注音字母的字模，除商务馆外，别的印刷局中

尚未备此，故暂用罗马拼音代之。）

江 (Chiang) 阳 (Yang) 诸字可以押韵；

奇 (Chi) 希 (Shi) 西 (Si) 诸字可以押韵；

因 (In) 今 (Chin) 诸字可以押韵；

寒 (Han) 元 (Yüan) 删 (San) 先 (Sian) 覃 (Tan) 盐 (Yan) 咸 (Shian) 诸字可以押韵；

萧 (Siau) 肴 (Shiau) 豪 (Han) 诸字可以押韵；

庚 (Keng) 蒸 (Cheng) 诸字可以押韵，

之 (Chih) 低 (Ti) 眉 (Mei) 儿 (Erh) 诸字不可押韵；

来 (Lai) 雷 (Lui) 诸字不可押韵；

虞 (Yu) 模 (Mu) 诸字不可押韵；

喧 (Shuan) 门 (Men) 诸字不可押韵；

马 (Ma) 也 (ye) 诸字不可押韵。

总而言之，是现在的人，该用现在的国语做诗，该用现在的国音押韵。那从前的《诗韵》，只配丢在字纸篓里；或者拿去盖盖酒髻口，也还使得。到做诗的时候，丝毫用处也没有（《诗韵》这样东西，就是在旧韵学上，也没有半点价值；研究“小学”的人，也很吐弃这书）。吾友刘半农君曾有反对把“规，眉，危，悲”等字与“支，之，诗，时”等字押韵之论（见《新青年》三卷三号），我很以为然。一般人都说刘君不懂古音，——他们所谓古音，大概就是《诗韵合璧》罢。——我倒要请问他们：诸君嘴里读“规，眉，危，悲”等字和“支，之，诗，时”等字，母音是一样的吗？假如嘴里读得不一样，不过据着《诗韵合璧》来骂人，那我又要请问：《诗经》不比《诗韵合璧》更古吗？第一首《关雎》中，把“服”字和“得”“侧”二字押韵，把“采”字和“有”字押韵，把“芼”字和“乐”字押韵，诸公为什么不照办呢？好古而但知《诗韵合璧》，似乎还欠深造罢！

先生的白话诗几首，已经拜读了。窃谓在纯文学——诗，小说，戏剧——中，描写口气的地方，固不妨用方言，以期曲肖。但方言中，往往有写不出字的。这写不出字的，约有三种：——

(1) 未曾制字者：如我们吴兴人称“他”为 Dji，乃是“其”字；而称“他们”为 Dja，则未曾制字。

(2) 或有其字而未曾考出者：如吴兴人称虾蟆之音为 Dien-dien-wu。这样的名目，似乎应该有个字；然而竟写不出来。

(3) 虽有其字，而因古今音变，不能适用者：如吴兴人称“不要”为 Shiau。此实是“勿要”二字之合音。但“勿要”二字，照国音是 U-iau，照吴兴方音是 Feh-iau，则不能再拿来表 shiau 音。

我主张凡方音中写不出字的，将来可以直用《注音字母》去拼它的音，不必更造字。现在《注音字母》尚未普及，或姑用罗马拼音表之，亦可。惟不可用近似而不甚合之字。如大作中“我湔清”的“我”字，注云，“音 Nga。”案，吴兴音之 Nga，其义实是“我们”而非“我。”（大作此句中之 Nga，则为“我们的”。）鄙意以为宜老老实实写 Nga 音，不必用近似之“我”字。未知尊见以为然否？

记者（钱玄同）一九一九年九月二十二

### 同音字之当改与白话文之经济

适之先生：

有人问我两件事情，我不能答复，写出来请先生指教。

第一件是：前年我从日本回来，有人问我日本情形。我说：“自欧战以后，商业十分发达，人民的富力增加了许多，所以各处地方的工厂也是格外发达了。”旁边有位先生听了这句话，将“工厂”二字误作“公娼”，我和他办明白了。又有一个人说道：“今天这‘工厂’二字，是第二次误会了。”因为那天早上有人问他杭州学校的情形，那人说，“自从杭州近来有了公娼，学校里很受影响。”这听的人却误把“公娼”认为“工厂”。我于是有一个感想，像这种同音字，应该改作什么？前天有人又把“《每周评论》”误作“《美洲评论》”，这又应当怎么改？今天听见人说，蒋梦麟先生要买地毯，叫车夫拉到买地毯的地方去。车夫没有听明白，把他拉到了地坛。我住的察院胡同，打电话的时候，十次有九次，人都误听了是茶叶胡同。以上所说的，是要请教的一件。

第二件是：有人问，“用白话作文，固然好；但是字数不得不多，那就不能不多费时间和纸张，似乎有点不经济。”也请先生作一答语。

我想把“工厂”改作“制造厂”，“公娼”改作“公设的娼妓”，“美洲评论”改作“亚美利加洲的批评”，“每周评论”改作“每星期的评论”。字数多一点，似乎稍微累赘。但是我想，这四个头字的名词和成语，并不是普通白话里头的自然生产品，乃是从旧文学上遗传下来的，我们用惯了似乎觉得方便，而实际上却有这同音异义易于误会的不方便。察院胡同似乎可说“就是‘都察院’的‘察院’两字”，但是那个人若不知道都察院，仍是不得明白。

白话不经济的问题，我对那个人说的是：“在写的时候，白话似乎不经济，但是在学的时候，却非常经济。”这个答复，请先生指教指教。

《东方杂志》第十六卷第三号所载南京高师的胡先骕先生的一篇《中国文学改良论》，反对白话文字。这篇文章，在反对论中算是最有力量的了。务请先生辩正一番！

陈懋治上言。

颂平先生：

来信所说的两件事，分答如下：

第一件，同音异义的复音字，究竟不很多，只要说话的人随时留意，就不致误会。先生改“工厂”为“制造厂”，“公娼”为“公设的娼妓”很好。在常说，“语言文字全是上下文的”（见《国民公报》），如“公娼”与“工厂”一类的名词，太短了，能拉长一点，更为稳当。至于地名如察院胡同之类，只须加上“上下文”，如“西单牌楼……”等字，便不致错了。北京的地名，不但有音同的，竟有许多字同的。但是加上了“东四”、“西单”、“哈达门外”、“西城”等附加词，便不怕了。

先生说，“四个字头的名词和成语，乃是从旧文学上遗传下来的。”这话很是。中国文字太整齐了，实在是一个缺点。西文的书名，不妨长到二十个字。中文书名，至多不过五六个字。如“Journal of Philosophy' Psychology and Scientific Mothod,”译成中文“哲学，心理学科学方法的杂志，”就有些人见了摇头了！

第二件，白话不经济的问题，我也听见人说过。这话可以有两种答辩：

（1）他们所说的经济，不是真经济，乃是偷懒；并且不过是暂时的偷懒，不是根本的偷懒。譬如我编讲义，用文言写了，岂不偷懒？但是上讲堂时，我不能不替自己作翻译，这番工夫躲得过吗？又如学生记我的讲义，他们听的是白话，又翻成文言，字虽少写了几个，究竟经济何在？若是翻译错了，失了原意，那更不经济了。所以要是做文言的文，一定要忍受心里翻译的不经济，忍受意义不正确的不经济，忍受文法不精密、不完全的不经济，忍受听者读者误解误听的不经济，这真是大不经济了。

（2）白话文字有一种根本上的大经济，就是先生说的“教育上的经济”。一句文言，懂得的有十人；一句白话，懂得有千人万人，可不是大经济吗？将来白话文的习惯养成了，拉起笔来，有什么话，说什么话。像我写这信的样子，不用造句子，不用翻典故，不用掉书包。那时候，白语的真经济就更显著了。

以上是匆匆写的，先生以为何如？

胡先骕的驳议，是“似是而非”的。已有罗家伦君在《新潮》第一卷第五号里驳过他了。我也没有什么可加的意见，他有信来，说有一封信给我，已写了十分之六七。我等他那封信写成时再答他。

以上所答，都是百忙中偷空写的，定多不当的地方。听说玄同先生还要加一段详细的答语，我更可以少说几句了。

胡适

这封信所说的那两件事，颂平先生也曾经写信问过我，所以现在就在这里附答：——

我对于第一件事，所见完全和颂平先生相同。我以为这种两个头字四个头字的名词和成语，除了那用得熟而又熟，早已变成一句普通语言的——如“总而言之”“诸如此类”“自然而然”之类——以外，在今语体的文章里，总不要去乱用它。并且要常常留意，可以改用一句普通话的，务必改用，才是。即如“每星期的评论，”这六个字何等明了。“星期”是嘴里常常说的，又是一个复音名词。“周”是嘴里所不说的，（这名词是从日本贩来；其实日本称为“周间”，也是复音名词。）又是一个单音名词。自然是“星期”比“周要适用了”。“每星期”之下加一个“的”字，文法便很完备了。这是我绝对赞成的。至于“地毯”、“察院胡同”之类，只要说得明白一点，就不至于弄错；因为“我要去买地毯”和“我要上地坛去”，这两句话说完全了，决不至于误会的。“察院”和“茶叶”无论南音北音，都不相同，说得清楚一点，也不会弄错的。

不过照上面所说的改法，有惰性的人一定反对，以为太麻烦。就是我们自己，虽然说的時候很明白，恐怕下笔的时候，惰性一发作，又要想少写几个字了。发生这种惰性的缘故，我以为大原因是由于写这种方块头的“不象形字”。为什么呢？因为这种“不象形字”，是一种极无道理，极麻烦，极不适用的记号；写这种记号，能够少写一些，便总想少写一些。加以从前的旧文章，本来不讲究什么文法，极重要的介词连词之类，都可以任意省略，任意颠倒，任意变换。（但看一部《经传释词》，便可知道古人用“虚字”的杂乱无章。）我们现在还可以看得懂这种笼统含糊的文章，于是不知不觉，就爱用这两个头字四个头字的成语，爱做文法不完备的文章。我以为要根本改良这一种弊病，第一步，当规定一种极周密极完备的语法。我们做今语体的文章，务必要处处合于语法，叫人家不至于看成一片糊涂帐。第二步，必须将这种极不适用的“不象形字”废去，改用字母拼音；——这字母该用如何的形式，那是别一问题。若依我个人的主张简单说来，现在可以先用《注音字母》，将来慢慢的再改良——每一个“词”，无论一音二音三音四音，都联在一起写；两个词之间，空开半个字的地位；行款改用横行。总而言之，完全改用西文的写法。如此，则两个头字四个头字的名词才可以消灭净尽。——惟有我上文所举的“总而言之”等等，可以存留。——先生所主张的改法可以完全实行。因为到此地步，如其不照先生所改的办理，还是沿用旧法，简直要变成一种莫名其妙的东西了。例如拼“公设的娼妓”作 Kungshe ti changchi，



(因为印刷局没有《注音字母》的铅字，所以暂且照普通罗马拼法拼音。)“公娼”作 Kung Chang; 拼“每星期的评论”作 Mei singchi ti Pinglun, “每周评论”作 Mci Chen Ping Lun; 前面的两个居然成字，居然有文法，后面的两个只是一个一个的声音，无论何人，一定照前面的两个写了。因为字母既比“不象形字”要容易写，写拼音的文字必须一个复音名词连写，几个名词分写，又有极显明的文法，非此，则无从明了。那么，单音名词因为有同音字混淆，于是只好不用了；复音名词若不连写，则不知那里到那里是一个名词，于是不得不连写了；没有显明的文法，则意思看不明白，于是文法上应有的字不能省略了。——于是这些笼统含糊的两个头字四个头字的东西，完全宣告死刑了。

我对于第二件事，所见完全和适之先生相同。以为今语体的文章，多用复音的词，文法上应有的字一一写入，这都是使意义正确明显，写的人可以完全把意思达出，看的人可以一看就明白，少费了许多锻炼揣测的瞎工夫，真可谓经济到极。我于今年五月里做过一篇《文学革新杂谈》，登在《北京高等师范学校周刊》第七十期内，其中有一段话，现在引在下面：

我个人的意思，无非是说：愈分晰，愈精密，愈朗畅的文章，字数一定是愈多的。因为要它分晰，要它精密，要它朗畅，则介词、连词之类应该有的，一个也缺少不得；名词、动词之类，复音比单音的要明显，——譬如一个“道”字，最普通的有两个意义。若都用一个单音的“道”字，则容易误解。若用复音语，曰“道路”，曰“道理”，则一望便明白了——那就该用复音的。介词、连词应有尽有，名词、动词改用复音，那么，比到旧日的古文，它俩的字数，必至成了五与三的比例，——或者竟至加了一倍，——一般人觉得本来只要写三百个字就完事的，现在要写到五百个字才算完事。于是就说：“这是不经济。”殊不知在看的人一方面，假定一分钟能看二十个字，看那古文，因为文章笼统，粗疏，含糊；所以三百个字虽然十五分钟就已看完，可是还要仔细推求，才能明白。——说不定还有误会的地方——这仔细推求的时间，或者还要费上两三个十五分钟，也未可知。若看白话的文章，因为文章分晰，精密、朗畅，所以五百个字虽然要看到二十五分钟，可是看完了，意思也明白了，用不着再瞎费仔细推求的工夫。请问谁经济，谁不经济呢？

我对于这经济不经济的问题，意见就是这样。我常常觉得古代的文章所以简的缘故，实在是文法没有完备。例如《左传》第一句，“惠公元妃孟子”，连写三个名词，

中间竟没有虚字。若在汉唐以来的文章里，便须作“惠公之元妃曰孟子，”多了“之”“曰”两个字，便觉得比《左传》明白；这就是后世文章进化的地方。若及今语，必作“惠公的元妃叫做孟子，”或再明显些，作“惠公的第一个夫人叫做孟子，”这个“曰”字在古文里作“说道”、“叫做”两个意义用，今语分做两个，这是更进化了。那些桐城谬种、选学妖孽，一定说“惠公元妃孟子”这个句法最好；他们这些人不是深责的。我愿现在的明白人，不要来上“字简就是经济”这句“似是而非”的话的当！

从前听见人家讲笑话，说有一付对联，叫做“今年真好晦气全无财帛进门。”有两种读法：（1）“今年真好晦气，全无财帛进门。”（2）“今年真好，晦气全无，财帛进门。”又听说有两句话。叫做“雨落天留客天留人不留”，也有两种读法：（1）“雨落天留客。天留人不留。”（2）“雨落天，留客天，‘留人不？’‘留！’”这种话头，是那些老年人最爱谈的。他们说，这是文章的妙处。其实从这种笑话里，就可以看出中国文法句法的含糊，“虚字”的缺少。我们现在正应该把含糊的弄它清晰，缺少的一一补足，做极精密不能丝毫游移的文章，才是真经济！

以上所说，颂平先生以为然否？

钱玄同一九一九年十月廿四日

### 写白话与用国音

玄同兄：（上略）据《新青年》里所说，大致你是最激烈的文学革命者。我现在还没有研究这件事，不敢说你所主张的是否。但就我个人的意思说，似乎现在社会，宜稍从容些进行，不必操之过急，反到生出阻力。你想，我这话可还有一二分道理吗？废汉文一事，外间非难你的人颇多。据事实来说，一时似也办不到。我想现在要紧的是要言文合一，是要大多数的人应用的文字不要太艰深。譬如用典故，讲骈体等，似可设法先行除去。写白话，用方音，（即国音，非必限于何一方，）似可尽先提倡。如能把寻常应用的字选择一遍，将其笔画少，意义单纯，随便写写可以够用的字，做成一部简易字典，或编成教科书；凡初学作文时，便把这层工夫放在第一件，大致总可容易明白。如要研究文学，再作第二第三以次的工夫。一面著书的，出报的，都从这一方面着手，总要大家容易看，容易懂，方算有用。久而久之，自然认字不费事，读书不困难。个个人都能够从书报里慢慢儿晓得自己国家的地位，世界各国的情形，那就一切改革的事都容易下手了。这是我的理想，你说可以通得去吗？你的意见如何，能告诉我一点吗？我自己根底太浅薄，看见中国人新的太新了，旧的太旧了，我自己一个都搭不上，反叫我心中恍惚起来了。你是我的老朋友，现在你的学问又简直可以

作我的先生，你替我想想，应该怎样做工夫，才是正道理呢？（下略）

弟郭惜黔上言？八年，三月，十五日。

步陶兄：老兄这封信里第二段的话，我句句都赞成。内中“个个人都能够从书报里……都容易下手了”几句话，尤为不刊之名论。现在的中国人的脑子，实在可怜。不是挨饿没得吃，就是吃日子搁久的臭鱼烂肉，再不然，就拿漏脯鸩酒来充饥。你想，这样办法，不是饿死，就是毒死。所以用现在的语言来做书办报，把二十世纪的人类应有的知识一件一件写将出来，救救他们的脑子，真是“功德无量”的事。至于我主张废汉文，虽然明明知道不是旦暮间就做得到的事，但我总觉得“人定可以胜天”，世界上一切事情，我想到了，就该说，就该尽我之力做它几分。若说“汉文废灭不知当在何时”，我以为这事本无一定。如其大家都觉得汉文不适用，都来鼓吹废灭的话，则数十年间，即可废去；如其人人意存观望，或以为不当废灭，则其命运虽再延五百年，亦是意中之事。所以我以为废灭之办得到、办不到，全在人为，不能靠着自然。老兄说我“是最激烈的文学革命者。”我看了这话，真是惭愧得很。我本是一个研究古董的废物，受了二十年的腐败教育，新的知识半点也没有。老兄和我是老同学，必定深知我的历史，何以竟加了我这样一个好头衔呢？我的讲文章革命，和胡适之、周启明、刘半农、陈独秀诸公真懂得新文学的，其观念完全不同。我是因为自己受旧学之害者几及二十年，现在良心发现，不忍使今之青年再堕此陷阱；只因自己是过来人，故于此中之害知之较悉，于是常常在《新青年》空白的地方，用不雅驯的文笔，发几句极浅薄的议论。虽然要竭力摆脱古文的句调，顽固的议论，究因陷溺太深，所以“乌烟瘴气”，“古今中外”的议论，终不免时时流露；连“稳健的新党”还是远赶不上，还说什么“激烈”呢？至来信第三段所谓“新的太新，旧的太旧。”这话我却不敢赞同。中国现在以两种人为最多：一种是僵尸相的旧人；一种是半死半活，不死不活，似死似活的“折衷派”。真的新人，恐怕是很少很少。“新”既很少，则更无“太”之可言。外面的人看了《新青年》和《新潮》……这类杂志，以为这是新人的新言论了。殊不知这些新人，都和“半路出家”的和尚一样，所以无论怎样，这旧气总是洗涤不尽。一些旧污也不染的新人，只能希望小学校的学生；但是也还不敢担保，说他们真能不染一些旧污。现在姑且说几句乐观的话，则此等小学生，自从今年“五四运动”以来，也颇受了一点激刺，似乎比到从前，颇添许多活泼气象。但愿以后少受他们的家庭教育，少读圣经贤传，少读那些“文以载道”的古文；多听些博爱，互助，平等，自由的真理的演讲，尽两手之能而常事工作。如此，则庶几可为将来新中国的新人物。至于我们自己，处在这种二十世纪欧洲大战以后的新时代，趁此脑筋尚未完全陈腐的时候，应该赶紧把身上背着二十四部“相斫书”，“民贼家谱”里的黑暗旧道理尽力

抛弃，对于现在已经渐发曙光的进化真理尽力赶上去研究；千万不要疑心它太新，“心中恍惚起来！”我们应该知道，人家的学问，道德，知识，都是现代的；我们实在太古了，还和春秋以前一样。急起直追，犹恐不及；万不可再“徘徊歧路”了！步陶！我们是老同学，我所以对你说这几句不客气的话，你大概不至于见怪罢。

弟钱玄同一九一九年十月二十四日

## 中文改用横行的讨论

百年吾友：

两年以来，我很主张写中国字应该照写西洋字的样子，改直行为横行。我所以主张改革的理由，有三层：——

今后的中文书里，必定常常要嵌进西文。那人名，地名，是不消说了。此外凡有译不正确的名词，如 Logie, Bolsheviki, Democracy 等字，译为“论理学”，“过激派”（或广义派）“民本主义”，既嫌它意义不正确，译音为“逻辑”“布尔札维克”“德莫克拉克西”写上要多笔画复杂，意义不连贯，声音又似是而非的汉字，又觉得麻烦讨厌，难于记忆。我以为这都应该老老实实写西文原字的。既然中文里常常要嵌进西文，西文既不能改写直行，则惟有把中文改写横行之法。否则一行里面，要是嵌进了五六个西文，写的时候，看的时候，要把书本直搬横搬，手也吃力，眼睛也眩乱，嘴里又不能一口气读将下去，毫无理由，白白吃苦，真正冤枉极了。

(2) 中文字形是整方的，本来可横可直；在不写西文的文章里，似乎横行也未尝不可。但是中文写法，还有一层不便之处，则自右而左是也。因为自右而左，所以写第二行的时候，手腕就碰在第一行上；要是遇到不容易吸墨的纸，则第一行未干的墨迹，都要印在手腕上了。若改自右而左为自上而下，则可免此病。有人说：“这是你写字不会悬腕的缘故。要是你会悬腕，那未干的墨迹，怎会印在腕上呢？”我说：“写字会悬腕的，只有书法家；普通的人，恐怕都和我一样，不会悬腕的。”我对于研究书法的人，虽不至如傅孟真君说的“吃饱饭，没事干，闲扯淡。”（见《新潮》第一卷第三九五页）可是决不提倡这个，说是人人都该写好字，人人都该会悬腕写字。——有人说：“那么，何不单改自右而左为自左而右呢？何必牵连到横行直行上去呢？要知道字形整方的文字，虽然可横可直，但是中文因为自来习惯是直行的，所以写行书草书时，那笔势的连贯是自上而下的，如‘日’字‘言’字之类；要是改了横行，恐怕写行草时有不便利。”我说：“照第一层理由看来，横行实在比直行便利，实在是非改不可的。若讲到写行草，难道行草的笔势是不可改变的吗？那行草里遇到“日”字旁“言”字旁的字，写“日”字“言”字的笔势，就自左而右了。改用横行以后，单写“日”字“言”字的时候，也可以仿照“日”字旁“言”字旁的写法，这有什么为难呢？总而言之，写直行的时候，笔势当然是自上而下，改用横行，笔势当然是要改为自左而右；这是毫无疑义的，改改也毫不困难。”

(3) 我们既然主张今后的中文非加标点符号不可，那就应该晓得，在印刷方面，排横行加标点符号比排直行加标点符号要便利。试举两例：(A) 横行在每逗之后排

“，”“；”等号，其后即接排文字，两逗之间，约空每字三分之一地位排“，”“；”等号，最为醒目。若排直行，或如《新青年》，于两逗之间不空，将“，”“；”等号排在字的右旁，则排时若稍有移动，此号当属某字之下即不能明了；或如《每周评论》，将“、”号置于两逗之间，也占他一个字的地位，又未免太空，且未免占篇幅太多了。（B）如照《新青年》的款式，还有一层困难，即每句每逗的末了一个字，如是私名，或是书名，则此字之右旁既要排“——”“~~”等号，又要排“，”“。”等号，两号在同一地位，不能并容。所以《新青年》自从第四卷革新符号以来，遇到这个地方，两号必缺其一。因此，我们别想一法，今年春天，和适之、启明两君商酌，把私名号、书名号搬到字的左旁，期与句号逗号不相冲突。《新青年》从六卷五号起就照此改排了。但是我觉得这个办法，终究不大好。第一层，是一个字的笔势，大都是自左而右，写完一个字，在右旁加符号，是很便利的；如倒过去，在左旁加私名号、书名号，再在右旁加句号逗号，实在不甚便利。第二层，将来《注音字母》推行以后，必有许多书籍要在字的右旁加注音字母的，遇到每句每逗的末了一个字，那就《注音字母》和句号逗号又要冲突了。如其改为横行，则句号逗号在字的右旁，私名号、书名号在字的底下，注音字母在字的上面，毫无冲突。

以上三层，是我主张改中文为横行的理由。这些理由，纯粹是就应用一方面说的。记得今年春天，你曾经对我说：“就生理学方面研究起来，看横行比较看直行要不费力。”这是根据学理立论，理由一定更为充足。现在我要请你把这就生理证明看横比看直便利的道理详详细细地告诉我，想来你总可以允许我这请求的。

钱玄同

玄同兄：

来书敬悉。你主张中文改用横行，就应用上举出了三层理由，很是周到。我想有反省的人总该赞成你的主张。我从前告诉你：“看横行比较看直行要便利，”现在既然承你问我，我不妨约略写出点来，或者可以做你主张的帮助。

我们读书，除了那盲人以外，总是用眼睛看的。但是照生理学上说起来，那眼球的各部分并不是有同样的视力。网膜的正中点看东西最明白，周围的都分都不及它；这一点叫做中央小窝（Focua）。因为中央小窝看东西最明白，所以我们看东西的时候，总要把它的像映到中央小窝上去。这件事情，是很容易明白的。我们平时把东西放在眼睛面前，就是物像映在中央小窝上，便看得明白；假如放在旁边，物像不映到中央小窝上，便模模糊糊的看不清楚，就是这个道理。而中央小窝又很小，容不了很大的物像。倘然有一件大东西放在我们眼睛面前，只有一部分能够照在中央小窝上，其余的部分只能照在中央小窝外的网膜上。因为如此，所以只有一部分看得清楚，其余的

部分便不能很明白。但是我们既注意了一件东西，要去看它，总想把它的全体看明白，而中央小窝又小，容不下很大的物像。这个时候，我们必运移眼球，次第地看过去，才能把这东西全体看见。所以眼球的运移，在看东西的时候，是一种极重要的作用。不过眼球的运移是很快的，所以往往我们自己不大觉得。

身体上无论那一部分的运动，都靠着筋肉的伸缩；眼球也如是此。眼球所靠的有六条筋肉：——内直筋，外直筋，上直筋，下直筋，上斜筋，下斜筋。眼球往左或往右的时候，只要有一条筋肉作用，便能发生运动的现象。至于往上或往下的时候，单有一条筋肉作用，不能发生运动。往上的时候，一定要上直筋和下斜筋共同作用；往下的时候，一定要下直筋和上斜筋共同作用。所以眼球的左右运动只靠两条筋肉的作用，眼球的上下运动却靠两条筋肉的复合作用。单有一条筋肉作用，用力较小；用力小，自然是较为安逸，或为容易。要两条筋肉共同作用，用力便大；用力大了，自然是较为劳苦，较为困难。这个道理，可以用事实来证明的。我们画一个很精确的正方形在纸上，我们试拿来一看，总觉得左右的两条边较长，上下的两条边较短。明明是一个正方形，我们看过去，却变成了一个长方形，不是正方形了。这是什么缘故呢？正因为上下看较为劳苦，较为困难，左右看较为安逸，较为容易，两方一比较，便生出一长一短来了。正如我们走路，同是走十里路，初走的时候，人还不曾疲倦，十里路不觉得远，走到后来，人疲倦了，十里路便觉得很远。现在把这左右看容易上下看困难的道理应用到读书上面去，便可知道横读容易，直读困难。我讲这句话，或者有人反对我，说：“我们直读并不觉得比横读困难。”这句反对的话也有道理。我们读书的人从读“赵钱孙李”、“天地玄黄”的时候起，便是直读，直读惯了，自然不觉得直读比横读困难，或者竟是比直读要容易些。倘然就那些没有读书的人——直读横读的习惯都没有的人——而论，横读一定比直读要便利；这是就上文所说的可以推想而知的。再进一步说，假如我们从小便养成了横读的习惯，则现在读书一定也比现在的直读要便利许多。总而言之，直读已经成了习惯，自然不觉得不便利，假使直读横读都未成习惯，或都成了同程度的习惯，则横读一定较为便利。

横读和直读比较，前者是比较的经济的习惯。我们想养成一种习惯，岂有弃了那经济的而反取那不经济的道理呢？即使那不经济的习惯已经养成，我们也应该打破了它，另养成一种更经济的习惯，好救将来的损失。

陈大齐。

## 请看姚明辉的《三从义》和《妇顺说》

玄同先生：

我看《新青年》，已有几年了，受的益处，实在不浅；感激感激。前几天在街上买得武昌高等师范学校出版的《数理杂志》一册，里头有两篇文章，是他们史地部主任姚明辉先生做的，第一篇叫《三从义》，第二篇叫《妇顺说》。《数理杂志》登这种文章，真是不可解。我尝闻武昌许多朋友说：姚先生在武昌教育界，是负盛名的老学究，最醉心“国糠”、“国糟”的。武昌高师的学生，崇拜他的，也就不少。可是我对于这两篇大著作，总有点怀疑；我的学问，是很浅薄，够不上批评他。今特寄上一册，请加一番批评，载在《新青年》里；使国内的青年，知道堂堂高等师范学校的主任，有这种新思想。有了这种主任，定能陶冶一班好的学生，岂不是我们中国教育界的幸福吗？

不平言。三月十八日

### 三从义（附图说）

姚明辉

礼经云：妇人有三从之义，无专用之道。故未嫁从父，既嫁从夫，夫死从子。礼记亦云：妇人，从人者也。幼从父兄，嫁从夫，夫死从子。或问妇人之不自立，乃如是耶。使妇人而不从人，果如之何。予曰：“否，否”。不可。妇人三从，非圣人私意，出于天也。盖天之所示人者，莫著乎数；数之大原出河洛，而于河图见妇人无专用之道。其三从者，天数然也。河图，一与六同宗，二与七为朋，三与八同道，四与九为友，五与十同途。其一，阳数，男也。二，阴数，女也。然无一，焉有二？是二者从一而生，废一则无二矣；此从父之出于数也。又如一与二相加，则犹男女之相合也。然而不成阴数，是一统二，非二统一，此从夫之出于数也。或命三为夫，二为妇，则相合而生五。五其子也。今试以三行数于河图，为九七一三，或八四二六，皆周还而无穷。二行之则不然，其二四八六可周也，一三七九则不可圜。是三能驭二，二不能驭三，比又见从夫之出于数。又三之行也，由木而金而火而水而木。二之行也，由火而金而木而水而火。阴阳相交，其达异焉。而五之行也，从三不从二，则从子之故亦于此数见之矣。且夫阳数极于九，无损其为阳也。阴数极于十，乃进于一而为阳矣，则阴岂能专用哉。夫道之大原出于天，圣人宣之尔，天数也。而可以违乎。



## 图说

七  
火  
二  
五  
八 木 三 土 四 金 九  
十  
一  
水  
六

如图，以三行之，则三在木位；三三得九，至金位；三九二十七，七在火位；三七二十一，一在水位；又八在木位，三八二十四；四在金位，三四十二；二在火位，三二得六；六在水位，是九七一三或八四二六皆周围而无穷也。

如图，以二行之，则二在火位，二二得四；四在金位，二四得八；八在本位，二八十六；六在水位，是二四八六可周也。又二七十四，四在金位，然不能及于九。二九十八，八在木位，然不能及于三。二三得六，然不能及于一。二一得二，然不能及于七，是一三七九不可围也。

又如图，三三得九，三八二十四，是由木而金也。五八得四，亦由木而金也。二四得八，二九十八，则由金而木矣。三四十二，三九二十七，是由金而火也。五四得二，亦由金而火也。二二得四，二七十四，则由火而金矣。三二得六，三七二十一，是由火而水也。五二得一，亦由火而水也。二一得二，二六十二，则由水而火矣。三一得三，三六十八，是由水而木也。五六得三，亦由水而木也。二三得六，二八十六，则由木而水矣。

## 妇顺说

姚明辉

礼言妇顺，盖即孟子所云毋违夫子之义也。夫妻者，齐也。今日：顺道耶，非道耶？曰：道也。孔子云，坤道其顺乎，承天而时行。此以见妻道之以顺为正也。且夫天地之大，亦阳与阴而已矣。阴伏于阳，故妇无专制之义，有从夫之理，此定于数，非独道之云也。《易传》：天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十；天数奇，五居中；地数偶，六居中。奇数相和，适合于五之方。而偶数相和，不与六方合。是天能独立，地不能独立也。脱以天之中数

五，乘地之中数六，则其方即与偶数相和合。夫地数自乘，则过其数而不得其位，必有待于天数之来乘。天数则既以自乘又必用以乘地数，是天可统地，地不可违天也。天地阴阳夫妇，相贯者也。妇顺之义之定于数，复何疑乎》而凡言夫妇平权者，岂礼也欤。

姚先生这种高深莫测的数学，当然是没有别人懂得的，我们可以不必顾问。只是他所说的“凡言夫妇平权者，岂礼也欤”一句话，倒是一点不错。不过这个什么“礼”，已经在一九一一年十月十日给中国“人”陈列到博物院里去了。虽然这几年里，有袁洪宪、张定武……诸位大护法，效法鲁阳之挥戈，期挽既倒之狂澜，可是至今还没有十分挽得回来。这位姚先生自然也是挽狂澜者之一，不知将来究竟能如姚先生之愿否。但中国确有“特别国情”，所以七八年前已经剪去的辫子，现在有好多人重新留起；现在二十岁左右的女子虽然天足的较多，可是七八岁的女子又在那里尝缠足的风味了。以此例推，则“三从”、“妇顺”之古训昌明，自在意中。如此，大概姚先生合该交运，中国“人”合该倒霉！先生信中“教育界的幸福”五个字，似乎应该改为“艺林盛事”才是。

钱玄同一九一九年十月二十四日

### 答袁濬昌君

上海袁濬昌君鉴：八月三十日来函，已收到了。日向的新村，因地面狭隘，容不下多人；北海道的第二新村，又还未成立，所以在日本还有许多第一种会员，——就是志愿入村生活的人，——未能进去。至于别国人的加入，虽然并不拒绝，但恐还有应待商酌的地方。若是热心赞成村的事业，现在却未能入村，当作第二种会员，帮助他们的进行，或建设本国的新村，那都是很好的。

来函不曾写明住址，所以无从回答，借通信栏写这几句。倘蒙赐信（由编辑部转）将住址见示，当再详细奉告。

九月十六日 周作人

## 什么话？

林纾道：“……不知女权施之中国，较外国尤烈。先朝大老，无一不慑阉威；以一品之尊，其事夫人如主母，自安如奴隶，尚不谓之女权乎……”（见本年三月二日《新申报》）

林纾道：“余谓不为小说则已，为小说，舍艳情外，无足动目。”（同上）

南京某议员在会提议，整顿议事日程，关系全体天职言权紧急动议案。文曰：“无论古今，不分中外，均以三不朽为高尚人格。此人之欲善谁不如我之公理也。本席对于立德、立功，未敢望其肩背。而于立言一途，实与出志诸君子为天然应尽之职务。客岁常会积案繁多，检阅日程，有始终未列入者，有列入未及议到者，有顺序而编制者，有不顺序而提出者，有今日居先明日落后者，有本日列入越日除去者，颠之倒之，提案近于打消，言权等于剥夺。职是之故，发生恶感，几酿风潮；甚非同仁等应选供职之初心，亦失本省父老兄弟之厚望。揆厥原因，固由暂行法，未有议事顺序之专条；而本会议事细则，又复含混其说，有以致之也。……”（见南京《立言报》）

有一本新出的书，名叫《毕斯麦》，其中有几句话道：“毕斯麦少年全是野蛮之自由，然父死守制……”又道：“但凡为一国之民，未有不望其祖国之光荣者。望其祖国之光荣，凡可以牺牲他国之人民财产土地者，自不能断然行之；盖求一国之幸福，而非求世界之幸福也。且自三大战争后，德国联邦基础大固，至今为世界一等强国，无敢犯之者；然则毕斯麦虽用铁血政略，岂非欲求最终之平和乎。”

又有一本书，名叫《克林威尔》，其中有几句话道：“今者，自由之说大昌。承学之士，在青年时代，即已浮慕欧风，宗尚通脱；求一强毅有担当之人，遂不可得。南齐陈显达谓其子曰：‘尘尾蝇拂，是王谢家物，汝不须捉此。’教子弟者，可以知所取舍矣。”

交通部上海工业专门学校（即南洋公学）校长唐文治，近来在校中发了一条布告，其文曰：——

“祀

圣礼节，业经宣布。兹规定本月十八日午后四点钟演礼，乐歌伶舞员须齐集。十九日午前十点钟大演礼，乐歌伶舞员及童子军各执事员等均须一律齐集。二十日午前十点钟谨敬行礼，诸学员均须恪恭将事，肃静无哗，不得稍涉忽略。本校向以尊孔为宗旨。

圣诞典礼，尤关重要。诸学员于星期日倘有请假回家者，二十日务须到校，不得再行请假。排班时并须点名。倘有不到者，记大过一次，并于甄别时严行核议。此布。”

北京《时事评论》上有一条评论，其文曰：“东海寿辰，停止庆贺，仰见民胞物与体恤小民无微不至之苦心。然而饮酒吟诗，亦及时行乐之一法。东海寿日，其有意于此乎？”

上海《时报》附录的《文艺周刊》，其发刊辞中有几句话道：“方今世宙大同，欧风东渐，薄家鸡而重野鹜，人习歧趋；宝康瓠而屏云门，里无旧学。百年以后，古义将湮；十室之间，儒风顿渺。某等怒然兴叹，皇然遐思。爰萃知交杰作，汇为《文艺周刊》。七日来复而传观，万里梯航而毕达。绝无讥世诋俗之为，聊宝希腊、拉丁之旧。”

有一个名叫S的人，在上海的《小时报》里做了几句“小言”道：“思想有新旧，道德无新旧；此吾前所言也。……稷，契，伊，吕之俦，诚所谓有旧道德者也。试问今之执政者，能如稷，契，伊，吕之公忠体国乎？固知其不若也。惟其不若，遂致有此景象。此亦未始非道德新旧之说之有以启之也。”

有一个人。译了一部小说，叫做什么《玉楼惨语》。他自己做的什么“弁言”，通篇皆好不可言，现在拣那尤妙的录他几句：“尊岳好小说家言，……因察中西妙论，在古辄敦朴雄厚，天人相与之言；中世以降，笔渐趋时矣。”“及后知识渐进，文明愈增，……则有斯宾塞、达而文等起，创天演物质（按，此四字须注意！）之说，天倪渺忽，非吾庄周之谈乎？达尔文以竞争立说，阐人世之至理，创天下之未有。”“若以西邦诸子方之吾华：见辟里克尔之期，固三皇五帝之朝，《薰风》《卿云》《五子之歌》哀乐咸备矣；斯达二氏，固吾国庄骚之谈；阿狄生方之晋时清谈流辈，莎士比亚足当太白；郎法洛即拟之温杜诸人；司各德则昌黎文公耳；哈葛德及诸作者辈，则吾元明以院本小说名者也；霍桑欧文之流，当极盛之纪，作悲怛之音，则又吾华所谓别有怀抱之徐文长一流矣。年来我邦文学锐退，即西方学者亦每逊于前。欧美东西同兹一辙，读硕果之篇，慨亡羊之道，不禁感慨系之。”

## 后 记

陈独秀主编的《新青年》是20世纪初中国最具影响力的综合性文化月刊，它对中国思想文化产生过重大的影响。新中国成立后，该刊先后由上海书店和人民出版社影印出版，但印量都非常少，这些影印本（繁体竖排版）大多珍藏在大型图书馆的特藏室，作为学术研究之用，一般读者难以读到。

其实，《新青年》创办初始是想改为横排版的，这个建议最初也是由钱玄同提出来并得到陈独秀认可的。他说：“《新青年》杂志拿除旧布新作宗旨，则自己便须实行除旧布新，所有认作‘合理’的新法，说了就做得到的，总宜赶紧实行去做，以为社会先导才是。”但是横排版的想法却遭到群益书社的反对，理由是费工且费时。

宁夏人民出版社出版《〈新青年〉简体典藏全本》，其初衷也是想让更多的普通读者能阅读到这部重要的中国现代文献。此书的出版从某种意义上可谓圆了《新青年》创办者当年的心愿。

《新青年》简体横排版最初是由北京语言文化大学中国现当代文学专业的席云舒博士利用业余时间，历时6年，将《新青年》繁体竖排版整理为简体横排版电子文档，合计11卷（含季刊和不定期刊）63号，计700余万字。2008年底，宁夏人民出版社经与席云舒博士多次联系沟通，最终达成出版共识。目前，经过细致的加工整理，《〈新青年〉简体典藏全本》终于面世。

《新青年》创办时正处于白话文之滥觞、语言文字规范均尚未形成之际，前三卷只有断句没有标点，第四、五卷大多都是“一顿到底”的标点，这些文章点点滴滴地展示着当时白话文和新式标点从不规范向规范发展的过渡。我们查阅了大量的文献资料，请教了很多相关领域的专家，特别是得到了国家语委厉兵教授的热心支持和帮助，厉兵教授百忙之中给我们提出了很多中肯的建议。同时，鲁迅博物馆馆长、中国人民大学文学院院长孙郁教授，中国现代文学馆馆长吴义勤教授为本套书

的出版撰写了推介信，原宁夏人民出版社资深编审龙城顺先生也给我们提供了很大的帮助。在此，对他们表示深深的感谢。

在编辑过程中我们还聘请了蔡永贵、马丽珠、关爱群、宗志远、王琨、潘忠、吕国安、王丽云、武耀东、苏惠、喻通、白玮、刘涵等13位老师对本套书进行了校订工作，出版前我们又特邀了郎伟、李仁安、杨胜利、陈春霞、周惠玲、马丽珠、白玮、陈海洋、喻通、白丽等老师，进行最后的审读把关。付梓之前，对他们的真诚帮助表示深深的谢意。

编者

2011年6月25日

# 新青年

简体典藏全本

---

研究新文化的历史与中国革命史，《新青年》都是必读的杂志。它不仅开始了新思想与新思维的历程，掀起了新文化运动，重要的是，体现了五四知识分子的创造性与精神风采。

此次以简体横排的方式面世，对普及历史知识及研究新文化的传播史，都有不小的意义，是《新青年》传播的重要渠道，将把它从历史的深处拉到今人的阅读视野里，会有亲切的感觉。

孙郁 鲁迅博物馆原馆长、中国人民大学文学院院长

---

《新青年》是我国现代史上最重要的一份杂志，它的创刊揭开了五四新文化运动的序幕，随后又成为传播新文化、新思想的主要阵地，它的创办人陈独秀和主要撰稿人鲁迅、胡适是五四新文化的三位旗手，他们和《新青年》的其他同仁一道，为我国开创了一个新的文化传统，这个传统至今仍是我们的精神财富。

吴义勤 中国现代文学馆常务副馆长、教授

---

ISBN 978-7-227-04748-3



9 787227 047483 >

总定价 880.00元