学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

人生问题发端

BOOK

内部资料 非卖品

人生问题发端

出版缘起

中国几千年悠久的学术文化传统曾孕育了一代又一代学者，特别是时光进入 20 世纪，在中西方文化冲撞与交融的大背景下，更是涌现了一批学贯中西的大学者，他们才思横溢、学识渊博、治学严谨，在各自的研究领域建树颇丰，从而又大大丰富了中国学术文化传统，使之独立于世界学术之林。然而，由于种种原因，在这批大学者中，有一部分人长期侨居海外，造成大陆读者对他们的研究成果、治学生涯及本人的学养、处世了解甚少。为此，我社决定推出“海外学者文丛”。诚然，我们并不赞同其中一些学者对中国政治的某些态度及本丛书中的部分学术观点，但这并不影响我们对他们的学术文化成就的认同。唯其如此，作为了解和研究中国 20 世纪学术文化状况和学者风貌的一种补充，本丛书自有独特的出版价值。鉴于大陆在当今语法体系等方面与海外的习惯有些不同，因此，在编辑过程中作了少量删节，特此说明。

学林出版社
1997 年 1 月

卷首语

曾在新文化运动和五四运动中叱风云的傅斯年是我国现史上著名的学者和社会活动家，长时期来在大陆默默无闻、也不为学界所知是有所缺憾的。

傅斯年在北大读书时即与罗家伦等创办《新潮》社、出版《新潮》杂志鼓吹科学与民主，响应文学革新，提倡白话文，因而名噪一时。五四运动爆发，他作为学生领袖之一，扛着大旗游行，火烧赵家楼，痛打卖国贼。

此后，他去英国和德国留学，寻求振兴中华学术的道路。归国后，在广州中山大学任文学院长兼国文、史学两系主任，创办了历史语言研究所，延揽许多著名学者入所，也培养了一批青年学人。他学识渊博精深，在古史研究和文献整理方面独树一帜。尤其对殷墟的发掘，更是一个不可磨灭的学术贡献。

他是个热烈的爱国者。“九一八”事变后，日本军国主义侵占我东北地区，叫嚷“满蒙古历史上非中国领土”。他义愤填膺，联络几位学者撰写东北历史，驳斥这一无耻谰言。日本投降，他欣喜若狂，象年轻人一样跑到街上喝酒，挑着帽子乱舞，逢人抱拳相贺，结果连手杖和帽子都丢了。

他性情豪爽，锋芒毕露，仗义执言，嫉恶如仇。抗战时期，他先后对两任行政院长孔祥熙和宋子文的腐败无能加以揭露抨击，或在参政会上公开质询，或在报上著文声讨，迫使他们相继辞职下台。孔、宋是蒋介石的姻亲，蒋委以重任，他居然敢于开火，这种奋不顾身敢作敢为的精神和魄力，使朝野人士为之钦佩，推崇他为“傅大炮”。他写信给胡适解释他的所为是：“既为读书人，则读圣贤书，所学何事”，认为自己的行为是“身分无惭于前贤典型”。

他几次拒绝到国民党政府去做官，宁肯以在野之身，以学者的身份，“参政而不从政”，保持自己的独立性和批评政府的自由。

本书的文章选自《傅斯年全集》。

编者

1997 年 1 月

人生问题发端

人生问题是个大题目！是个再大没有的题目！照我现在的学问思想而论，决不敢贸贸然解决他。但是这个问题，却不能放在将来解决；因为若不曾解决了他，一切思想，一切行事，都觉得没有着落似的。所以不揣鄙陋，勉强把我近来所见，写了出来，作为我的人生观。还要请看的人共同理会这个意思，大家讨论，求出个确切精密的结束；我这篇文章，不过算一种提议罢了。所以题目就叫做人生问题发端。

一年以来，我有件最感苦痛的事情：就是每逢和人辩论的时候，有许多话说不出来——对着那种人说不出来；——就是说出来了，他依然不管我说，专说他的，我依然不管他说，专说我的，弄来弄去，总是打不清的官司。我既然感着痛苦，就要想出条可以接近的办法；又从这里想到现在所以不能接近的原因。照我考求所得，有两件事是根本问题——是一切问题的根本，是使我们所以为我们，他们所以为他们，使他们不能为我们，我们不能为他们的原动力：第一、是思想式的不同。第二、是人生观念的不同。这两件既然绝然不同，一切事项，都没接近的机缘了。就思想而论，“凡事应当拿是非当标准，不当拿时代当标准”；他们说，“从古所有，乌可议废者。”就人生而论，我们说，“凡人总当时时刻刻，拿公众的长久幸福，当做解决一切的根本”；他们说，“无念百年，快意今日。”这样的相左，那能够有接近的一天？要是还想使他同我接近，只有把我这根本观念，去化他的根本观念；如若化不来，只好作为罢论；如若化得来，那么就有公同依据的标准了，一切事项，可以“迎刃而解”了。什么“文学的革命”，“伦理的革命”，“社会的革命”，……虽然是时势所迫，不能自已；然而竟有许多人不肯过来领会的。我们姑且不必请他领会，还请他“少安勿躁”，同我们讨论这根本问题。

这根本问题是两个互相独立的吗？我答道，不但不能说互相独立，简直可以说是一个问题：是一个问题的两面。有这样特殊的思想式，就有这样特殊的人生观，有那样特殊的人生观，就有那样特殊的思想式，两件事竟断不出先后，并且分不出彼此。要是把这两题作为一体，往深奥处研究去，差不多就遮盖了哲学的全部。但是这样研究，作者浅陋，还办不到；而且实际上也没大意思，不如就形质上分作两题，各自讨论。所有思想式一题，等在本志第三号上讨论去。现在把人生观念一题，提出来作个议案罢。

一

我们中国人在这里谈论人生问题，若果不管西洋人研究到什么地步，可就要枉费上许多精神，而且未必能切近真义。因为人生的各种观念，许多被人家研究过了，尽不必一条一条的寻根澈底；径自把他的成功或失败，作为借鉴，就方便多着了。所以我在评论中国各派人生观念以前，先把西洋人生观念里的各种潮流，约略说说。一章短文里头，原不能说到详细，不过举出大纲领罢了。

LudwigFeuerbach 说：“我最初所想的是上帝，后来是理，最后是人。”这句话说的很妙，竟可拿来代表近代人生观念的变化。起先是把上帝的道理，解释人生问题。后来觉着没有凭据，讲不通了，转到理上去。然而理这件东西，“探之茫茫，索之冥冥”，被 Intellec－tualists 和其他的

ClassicalPhilosophers 讲得翻江倒海，终是靠不着边涯。

于是乎又变一次，同时受了科学发达的感化，转到人身上去。就是拿着人的自然，解释人生观念；简捷说罢，拿人生解释人生，拿人生的结果解释人生的真义。从此一切左道的人生观念，和许多放荡的空议论，全失了根据了。我们考索人生问题，不可不理会这层最精最新的道理。

人对于自身透彻的觉悟，总当说自达尔文发刊他的《物种由来》和《人所从出》两部书起。这两部书虽然没有哲学上的地位，但是人和自然界生物界的关系——就是人的外周，说明白了。到了斯宾塞把孔德所提出的社会学，研究得有了头绪，更把生物学的原理，应用到社会人生上去；于是乎人和人的关系，又明白个大概。后来心理学又极发达，所有“组织”(Structural)“机能”(Functional“行为”(Behavioristic）各学派，都有极深的研究；人的自身的内部，又晓得了。这三种科学——生物学，社会学，心理学——都是发明人之所以为人的。生物学家主张的总是“进化论”(Evolutionism)，从此一转，就成了“实际主义”(Pragmatism)。法国出产的“进化论”（EvolutionCreatrice）也是从进化论转来。什么 LifeUrge 和 LifeSpirit 虽然一个说科学解释不了，一个更近于宗教，然而总是受了进化论的影响，并且可以说是进化论的各面。这并不是我专用比傅的手段，硬把不相干的，合在一起，其实各派的思想，虽是“分流”，毕竟“同源”。所以 B. Russell 在他的 ScientificMethodinPhilosophy 里，竟把这些派别归为一题，叫做进化论派。

Eucken 在他的 KnowledgeandLife 里，也常合在一起批评去。我把他合在一起的缘故，是因为都是现代思潮一体的各面，都是就人论人，发明人之所以为人，都不是就“非人”论人。我们受了这种思潮的教训，当然要拿人生解决人生问题了。

但是现在为说明之便，却不能合拢一起讲下去，只得稍稍分析。论到小节，竟是一人一样；论大体，却可作为两大宗；第一、是生物学派；第二、是实际主义派。现在不便详细讲解他，姑且举出他们两派供给于人生观念最要的事实罢了。

生物学派，拿自然界做根据，解释人生。他所供给人生观念最切要的，约有以下各条：

（一）使人觉得他在自然界中的位置，因而晓得以己身顺应自然界。

（二）古时候的“万物主恒”之说，没法存在了。晓得各种事物，都是随时变化的，晓得人生也在“迁化之流”(AStreamofBecoming）里头可就同大梦初醒一般，勉力前进。

许多可能性（Possibilities)、许多潜伏力（Potentialities)，不知不觉发泻出来。

现在人类一日的进步，赛过中世纪的一年，都为着人人自觉着这个，所以能这样。

（三）古时哲学家对于人生动作，多半立于旁观批评的地位，没有探本追源，而且鼓励动作的。自从“生存竞争”发明以后，又有了“生存竞争”的别面——“互助”，一正一反，极可以鼓励人生的动作。这个原理仿佛对人生说道“你的第一要义就是努力”。

（四）古时哲学家的人生观念，有时基于形上学，尽可以任意说去，全没着落，生物学派把这些虚物丢掉，拿着人的地位一条发明，尽够弃掉各

种“意界”的代价而有余。

从此思想中所谓“想象的优胜与独立”（ImaginarySuperiorityandIndependence）不能存在，总须拿人生解释人生问题。这样一转移间，思想的观念变了，人生的观念变了。

因为思想从空洞的地方转到人生上，人生的范围内事，多半被思想揭开盖了。

（五）看见人类所由来的历史是那样，就可断定人类所向往的形迹必定也是那样。

所以有了尼采的“超人”观（UeberAmensch）。尼采的话，虽然说的太过度了；但是人类不止于现在的景况，却是天经地义。从此知道天地之间，是“虚而不屈，动而愈出”。

人生的真义，就在乎力求这个“更多”，永不把“更多”当作“最多”。

以上都是生物学派所供给的。但是专把生物学解释人生，总不免太偏机械的意味。

斯宾塞也曾自己觉得他的生活界说不切事实，说：“生活的大部分，不是生理化学的名词能够表现的。”所以从生物学派更进一层，就是实际主义的说话。现在把这主义给人生观念最要紧的道理，写在下面：

（一）生物学派的人生观念，是机械的，实际主义的人生观念是创造的。

（二）詹姆斯说，“精神主义的各种，总给人以可期之希望，物质主义却引入到失望的海里去”（James，Pragmatismp．108）。生物学派的主张虽然叫人努力，但是极不努力的道理，也可凭藉着生物学家的议论而行。实际学派感觉着这个，把“软性”人和“硬性”人两派哲学外表的相左揭破了，事实上联成一个；一边就人性讲得透彻，不像理想家的不着边涯；一方说“道德生活是精神的，精神是创造的”（GreativcIntelli－genceP．408），不像生物学派讲得全由“外铄”。这类的人生观念，是科学哲学的集粹，是昌明时期的理想思潮，和 19 世纪物质思潮的混合品，是在现代的科学，社会生活，哲学各问题之下，必生的结果。

（三）古时哲学家总是拿宇宙观念解释人生问题，总不能很切题了；生物学家也是拿生物原理解释人生问题，每每把人生讲得卑卑的很。实际主义却拿着人生观念，解释一切问题；只认定有一个实体——就是人生，不认定有唯一的实体——就是超于人生。

所有我们可以知，应当知，以为要紧，应当以为要紧的，都是和人生有关，或者是人生的需要。供给人生的发达与成功的，是有用，有用就是真；损害人生的发达与成功的是无用（包括有害），无用就是假。这样抬高人生观念的位置，不特许多空泛的人生观念，一括而清，就是生物学派只晓得人生的周围，不晓得人生的内心的人生观念，也嫌不尽了。所以我们可以说实际主义是生物学派进一层的，是联合着生物学派，发明人之所以为人的。

（四）既然发明人生是制定思想上道德上一切标准的原料，就可以拿人生的福利（Welfare）和人生的效用（Effects）去解决人生问题。从此人生的意义，脱离了失望，到了希望无穷的海；脱离了“一曲”，到了普通的境界；脱离了“常灭”，到了永存的地位。

照这看来，拿人生解释人生，是现在思想潮流的趋势。我们在这里研究人生问题，当然不能离开这条道路呵！

二

然而中国现在最占势力的人生观念，和历史上最占势力的人生学说，多半不是就人生解释人生，总是拿“非人生”破坏人生。何以有这样多的“左道”人生观念呢？我想中国历来是个乱国，乱国的人，不容觉悟出人生真义。姑且举出几条驳驳他。

第一是达生观。这种人生观，在历史上和现在，都极有势力。发挥这个道理的人，当然以庄周做代表；阮籍的《大人先生传》和《达庄论》，也是这道理。这一派大要的意思，总是要“齐死生，同去就”；并且以为善恶是平等的，智愚是一样的：看着人生，不过是一切物质的集合，随时变化，没有不灭的精神；所以尧舜桀纣都没差别，“死则腐骨”。照这样人生观念去行，必定造出与世浮沉的人类。既然不分善恶，所以没有不屈的精神；既然没有将来的希望，所以不主张进化；既然以为好不好都是一样，所以改不好以为好只是多事；既然只见得人生外面变化，不见人生里面，永远不变，所以看得人生太没价值了。照效果而论，这种达生观已经这样可怕，若果合于真理，尚有可说，无如拿真理解他，他并没立足之地。凡立一种理论，总要应付各种实事，但凡有一处讲不通，这理论就不能成立。我们是人：人有喜、有怒，有若干的情绪，有特殊的情操，有意志，有希望；拿这种达生观去应付，一定应付不下的。因为达生观忽略人性，所以处处讲不通了。达生观竟可以说是一种“非人性的人生观”。就以阮籍个人而论，总应该实行这达生观了；但是《晋书》本传里说，“籍子浑……有父风，少慕通达，不饰小节，籍谓曰，‘仲容已豫吾此流，汝不得复尔。’”照这样看，阮籍竟不能实行下去。

他爱他儿子，他不愿意他儿子学他，可见他这道理是不普遍的；不普遍的道理是不能存在的道理；然而大说特说，真是自欺。还有一层，照这达生观的道理而论，善恶是一样，一切是平等了；那么“大人先生”好，“裈中群虱”不好；达生的好，不达生的不好呢？既然“一往平等”了，没有是非了，只好“无言”；然而偏来非那些，是这些，骂那些，赞这些，真是自陷。总而言之，解释人生真义，必须拿人性解去，必须把人性研究透彻，然后用来解释。如若不然，总是不遮盖事实的空想了。至于达生观所以在中国流行，也有几条缘故。第一、中国人是只见物质不想精神的。第二、中国人缺乏科学观念，所以这样在科学上讲不通的人生观念，却可以在中国行得通。第三、这是最要紧的原故——中国的政治，永远是昏乱；在昏乱政治之下，并没有人生的乐趣，所以人生的究竟，不可得见。忽然起了反动就有了达生观了。

第二是出世观。出世的人生观有两种：一、肉体的出世。二、精神的出世。前者是隐遁一流人，后者是一种印度思想。中国历史上最多隐士，都是专制政治的反响，专制政治最能消灭个性；尽有许多有独立思想的人，不肯甘心忍受，没法子办，只有“遁世不见知而不悔”。什么“贤者避世，其次避地”啊！都是在昏乱时候。有时太平时代，也出隐士，看来似乎可怪；其实也是为着社会里政治里不能相容，然后自己走开。这样本不是一种主义。在实行隐遁的人，也并不希望大家从他。所以有这样情形，尽可说是在一种特殊境况之下，发生来的一种特殊变态；我们大可置而不论了。至于那一种印度思想，惑人却是不少。他们以为人生只有罪恶，只有苦痛，所以要超脱人生。揣想他的意旨并不是反对人生，原不过反对苦痛，但是因为人生只有

苦痛，所以要破坏人生。照现在文化社会的情形而论，人生只有苦痛一句话，说不通了：更加上近代科学哲学的证明，超脱人生的幸福，是不可求的。什么“涅槃”(Nirvana）一种东西，是幻想来的。

这也是在印度乱国里应有的一种思想，也是受特殊变态的支配，也是拿“非人”论人；不能解释人生的真义。

第三是物质主义。中国人物质主义的人生观，最可痛恨。弄得中国人到了这步田地，都是被了他的害。这种主义在中国最占势力，也有个道理。中国从古是专制政治，因而从古以来，这种主义最发达。专制政治，原不许人有精神上的见解，更教导人专在物质上用工夫。弄到现在，中国一般的人，只会吃，只会穿，只要吃好的，只要穿好的，只要住好的，只知求快乐，只知纵淫欲……。离开物质的东西，一点也觉不着；什么精神上的休养，奋发，苦痛，快乐，希望……永不会想到。这样不仅卑下不堪，简直可以说蠢的和猪狗一样。一切罪恶，都从不管精神上的快乐起来；所以不管精神上的快乐，都因为仅仅知道有物质。这种观念，在哲学上并没有丝毫地位，原不值得一驳。我们只要想几千年前人类要是只有这种观念，必定没有我们了，我们要是只有这种观念，必定没有后人了。可见这观念和人生势不两立：那么当然不能拿他解释人生了。

第四是遗传的伦理观念。有人说，道德为人而生，也有人说，人为道德而生。后一层道理，已经是难讲得很；纵然假定人为道德而生，也应当为现在的、真实的道德而生；不应当是为已死的虚矫的道德而生。在现在中国最占势力的人生观念，是遗传的伦理主义。他以为人为道德而生——为圣人制定的道德而生，不许有我，不许我对于遗传下来道德的条文有疑惑。硬拿着全没灵气的人生信条，当作裁判人生的一切标准。中国人多半是为我主义，这却是无我论。何以无我呢？因为有了道德，就无我了；有了道德上指明的“君”“父”，就无我了，有了制定道德的圣人，就无我了。这道理竟是根本不承认有人生的，他的讲不通，也不必多说了。

这四种都是中国流行的“左道”人生观念。有人问我，何以这几样都算做“左道”？我答道，“因为他们都不是拿人生解释人生问题，都是拿‘非人生’破坏人生，都是拿个人的幻想，或一时压迫出来的变态，误当做人生究竟。”其余的“左道”观念，尚是很多，一篇文章里不能一一说到，只要把“就人生论人生”一条道理当做标准不难断定他的是非了。

三

既然“左道”的人生观念，都是离开人生说人生，我们“不左道”的人生观念，当然要不离开人生说人生了。但是不离开人生说人生——就人生的性质和效果，断定人生的真义——却也不是容易的事。想这样办必须考究以下各条事实：

（一）人在生物学上的性质——就是人在自然界的位置。

（二）人在心理学上的性质——就是人的组织、机能、行为、意志各方面的性质。

（三）人在社会学上的性质——这是人和人、个人和社会相互的关系。

（四）人类将来的福利，和求得的方法。

（五）生活永存的道理（TheImmortalitiyofLife)。（我这里说生活永存，万万不要误会。我是说“生活的效果（EfAfects)”永存，“社会的生活”永存，不是说“个人的生活的本身”永存。）照这五条研究详细，不是我这

“发端”的文章应有的事。况且我学问很浅，也不配仔细述说这些。所以要做这篇文章的缘故，原不过提出这人生问题，请大家注意；请大家去掉“左道”，照正道想法去解决他；并不敢说我已经把他圆满解决了。但是人人都有自己的哲学，上至大总统，下至叫化子，都有他的人生哲学，我对于人生，不能没有一番见解；这见解现在却切切实实相信得过，也把他写了出来，请大家想想罢。

人生观念应当是：为公众的福利自由发展个人。（我现在做文，常觉着中国语宣达意思，有时不很亲切。在这里也觉这样。我把对应的英文，写出来吧。“Thefreedevelopmentoftheindividualsfortheco mmonWelfare.”）

四

我这条人生的观念，看来好像很粗，考究起来实在是就人生论人生，有许多层话可说。怎样叫做自由发展个人？就是充量发挥己身潜蓄的能力，却不遵照固定的线路。怎样叫做公众的福利？就是大家皆有的一份，而且是公共求得的福利。为什么要为公众的福利？就是因为个人的思想行动，没有一件不受社会的影响，并且社会是永远不消灭的。

怎样能实行了这个人生观念？就是努力。这话不过略说一两面；我这人生观念，决不是两三行文章，可以讲圆满了的。但是多说了看的人要讨厌了，姑且抛开理论，把伪《列子·汤问》里一段寓言，取来形容这道理吧。

太行王屋二山，方七百里，高万仞，本在冀州之南，河阳之北。

北山愚公者，年且九十，面山而居。惩山北之塞，出入之迂也，聚室而谋，曰：“吾与汝毕力平险。指通豫南，达于汉阴，可乎？”杂然相许。

其妻献疑曰：“以君之力，曾不能损魁阜之丘，如大山王屋何？且焉置土石？”杂曰：“投诸渤海之尾，隐土之北。”遂率子孙，荷担者三夫，叩石、垦壤，箕畚运于渤海之尾。邻人京城氏之孀妻，有遗男，始龀，跳往助之。寒暑易节，始一返焉。

河曲智叟笑而止之曰：“甚矣，汝之不慧！以残年余力，曾不能毁山之一毛，其如土石何？”

北山愚公长息曰：“汝心之固，固不可彻，曾不若孀妻弱子。虽我之死，其子存焉。

子生孙，孙又生子，子又有子，子又有孙，子子孙孙无穷匮也，而山不加增，何苦而不为乎！”河曲智叟无以应。

操蛇之神闻之，惧其不已也，告之于帝。帝感其诚，命夸娥氏二子负二山，一厝朔东，一厝雍南。自此冀之南，汉之阴，无陇断焉。

这段小说把努力、为公两层意思，形容得极明白了，“子子孙孙，无穷匮也，而山不加增，何苦而不为乎”

一句话，尤其好。我们可以从这里透彻的悟到，人类的文化和福利，是一层一层堆积来的，群众是不灭的，不灭的群众力量，可以战胜一切自然界的。

末一节话虽荒唐，意思乃是说明努力的报酬。但能群众永远努力做去，没有不“事竟成”的。我们想象人生，总应当遵从愚公的精神。我的人生观念就是“愚公移山论”。简截说罢，人类的进化，恰合了愚公的办法。人类所以能据有现在的文化和福利，都因为从古以来的人类，不知不觉的慢慢移山上的石头土块；人类不灭，因而渐渐平下去了。然则愚公的移山论，竟是合于人生的真义，断断乎无可疑了。

这篇文章，并没说到仔细。仔细的地方，我还要研究去，奉劝大家都研究去。研究有得再谈罢。

——选自《新潮》第一卷第一号（1919 年 1 月 1 日北京出版）。

心气薄弱之中国人

当年顾宁人先生曾有句道理极确、形容极妙的话，说“南方之学者，‘群居终日，言不及义’，北方之学者，‘饱食终日，无所用心’。”到了现在，已经二百多年了，这评语仍然是活泼泼的。

我也从《论语》上，找到一句话，可以说是现在一般士流里的刻骨的病，各地方人多半都如此——仔细考究起来，文化开明的地方尤其利害——就是：“好行小慧。”什么是大慧，什么是真聪明，本来是句很难解决的话。照最粗浅的道理说，聪明是一种能力，用来作深邃的、精密的、正确的判断，而又含有一种能力，使这判断“见诸行事”。并不是外表的涂饰，并不是似是而非的伎俩。

但是现在中国士流里的现象是怎样？一般的人，只讲究外表的涂饰，只讲究似是而非的伎俩。论到做事，最关切的是应酬。论到求学，最崇尚的是目录的学问，没道理的议论，油滑的文词。“圆通”，“漂亮”，“干才”，……一切名词，是大家心里最羡慕的，时时刻刻想学的。他只会“弄鬼”，不知道用他的人性。他觉着天地间一切事情，都可以“弄鬼”得来。只管目前，不管永远；只要敷衍，不问正当解决办法；只要外面光，不要里面实在。到处用偏锋的笔法；到处用浅薄的手段。

本来缺乏作正确判断的能力，又不肯自居于不聪明之列，专作质直的事情，自然要借重“小慧”了。觉得“小慧”可以应付天地间一切事情，无须真聪明，就成了“小慧主义”了。世上所谓聪明人，一百个中，差不多有九十九个是似聪明。似聪明就是“小慧”。惟其似聪明而不是聪明，更不如不聪明的无害了。

何以中国人这样“好行小慧”呢？我自己回答道，“小慧”是心气薄弱的现象；一群人好行小慧，是这群人心气薄弱的证据。中国人心气薄弱，所以“好行小慧”；就他这“好行小慧”，更可断定他心气薄弱。现在世界上进步的事业，那一件不是一日千里！

那一件不用真聪明！真毅力！那一件是小慧对付得来的！——可叹这心气薄弱的中国人！

人总要有主义的；没主义，便东风来了西倒，西风来了东倒，南风来了北倒，北风来了南倒。

没主义的不是人，因为人总应有主义的，只有石头，土块，草，木，禽兽，半兽的野蛮人，是没灵性，因而没主义的。没主义的人不能做事。做一桩事，总要定个目的，有个达这目的的路径。没主义的人，已是随风倒，任水飘，如何定这目的？如何找这路径？既没有独立的身格，自然没有独立的事业了。

没主义的人，不配发议论。议论是非，判断取舍，总要照个标准。主义就是他的标准。去掉主义，什么做他的标准？既然没有独立的心思，自然没有独立的见解了。

我有几个问题要问大家：

（1）中国的政治有主义吗？

（2）中国一次一次的革命，是有主义的革命吗？

（3）中国的政党是有主义的吗？

（4）中国人有主义的有多少？

（5）中国人一切的新组织，新结合，有主义的有多少？

任凭他是什么主义，只要有主义，就比没主义好。就是他的主义是辜汤生梁巨川张勋……都可以，总比见风倒的好。中国人所以这样没主义，仍然是心气薄弱的缘故。可叹这心气薄弱的中国人！

——选自《新潮》第一卷第一号（1919 年 1 月 1 日北京出版）。

中国狗和中国人

有一天，我见着一位北京警犬学校的人，问他道，“你们训练的狗，单是外国种呢；或是也有中国狗？”他答道，“单是外国种的狗。中国狗也很聪明；他的嗅觉有时竟比外国狗还要灵敏，不过太不专心了。教他去探一件事，他每每在半路上，碰着母狗，或者一群狗打架，或者争食物的时候，把他的使命丢开了。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，所学的都向爪哇国去了：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。这可就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；成功了他可抢得很多的一份，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，屡屡的见。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，为他的出发点是直接行动，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，无论他革命也罢，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。

我们自己以为是有新思想的人，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，并不是彻底的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？若生在科举时代，能不能一定不提考篮？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，我们有不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，我们现在觍颜自负的觉悟，不和当年提过考篮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。

——选自《新青年》第六卷第六号“随感录”(六七)”(1919 年 11 月 1 日北京出版)。

中国学术思想界之基本误谬

三年以前，英国杂志名《十九世纪与其后》者，（TheNineAteenthCenturyandafter）载一推论东方民性之文，作者姓名与其标题，今俱不能记忆，末节厚非东方文明，印吾心识上者，历久不灭。今举其词，大旨谓：东方学术，病痾生于根本；衡以亚利安人之文明，则前者为无机，后者为有机，前者为收敛，后者为进化。质言之，东方学术，自其胎性上言之，不能充量发展。傥喀郎（Chalons）之役，都尔（Tours）之军，条顿罗甸败北，匈奴或大食胜者，欧洲荣誉之历史，将随罗马帝国以覆亡。东方强族，纂承统绪，断不能若日耳曼人仪型先民，与之俱进。所谓近世文明者，永无望其出于亚细亚人之手；世间之上，更不能有优于希腊，超于罗马之政化。故亚利安族战胜异族，文明之战胜野蛮也，适宜文明战胜不适文明也。

迻录此言，以启斯篇。当日拘于情感，深愤其狂悖，及今思之，东方思想界病中根本之说，昭信不诬。缩东方之范围，但就中国立论：西洋学术，何尝不多小误，要不如中国之远离根本，弥漫皆是。在西洋谬义日就减削，伐谬义之真理，日兴不已；在中国则因仍往贯，未见斩除，就令稍有斩除，新误谬又将代兴于无穷。可知中国学术，一切误谬之上，必有基本误谬，为其创造者。凡一切误谬所由生成，实此基本误谬为之潜率，而一切误谬不能日就减削，亦惟此基本误谬为之保持也。今欲起中国学术思想界于较高之境，惟有先除此谬，然后认此基本误谬以生一切误谬，可以“神遇而不以目视”，欲探西洋学术思想界之真域，亦惟有先除此谬，然后有以相容；不致隔越。欲知历来以及现在中国学术思想界之状况何苦，亦惟有深察此弊之安在，然后得其实相也。

至于此种误谬，果为何物，非作者之陋所能尽量举答。故就一时觉察所及，说谈数端，与同趣者共商榷焉。

一、中国学术，以学为单位者至少，以人为单位者转多，前者谓之科学，后者谓之家学；家学者，所以学人，非所以学学也。历来号称学派者，无虑数百：其名其实，皆以人为基本，绝少以学科之分别，而分宗派者。纵有以学科不同，而立宗派，犹是以人为本，以学隶之，未尝以学为本，以人隶之。弟子之于师，私淑者之于前修，必尽其师或前修之所学，求其具体。师所不学，弟子亦不学；师学数科，弟子亦学数科；师学文学，则但就师所习之文学而学之，师外之文学不学也；师学玄学，则但就师所习之玄学而学之，师外之玄学不学也。无论何种学派，数传之后，必至黯然寡色，枯槁以死；诚以人为单位之学术，人存学举，人亡学息，万不能 ae*衍发展，求其进步。学术所以能致其深微者，端在分疆之清；分疆严明，然后造诣有独至。西洋近代学术，全以科学为单位，苟中国人本其“学人”之心以习之，必若枘凿之不相容也。

二、中国学人，不认个性之存在，而以为人奴隶为其神圣之天职。每当辩论之会，辄引前代名家之言，以自矜重，以骇庸众，初不顾事理相违，言不相涉。西洋学术发展至今日地位者，全在折衷于良心，胸中独制标准；而以妄信古人依附前修为思想界莫大罪恶。中国历来学术思想界之主宰，概

与此道相反，治理学则曰“纂承道统”，“辅翼圣哲”，治文学则曰，“惧斯文之将坠，宣风声于不泯”，治朴学则曰，“功莫大于存古”。是其所学之目的，全在理古，理古之外，更无取于开新；全在依人，依人之外，更无许乎独断。于是陈陈相因，非非相衍，谬种流传，于今不沫。现于文学，则以仰纂古人为归宿；现于哲学，则以保持道统为职业；现于伦理，则忠为君奴，孝为亲奴，节为夫奴，亲亲为家族之奴。质而言之，中国学术思想界，不认有小己之存在，不许为个性之发展，但为地下陈死之人多造送葬之“俑”，更广为招致孝子贤孙，勉以“无改于父之道”。取物以譬之，犹之地下之隧宫，亦犹之地上之享庙，阴气森森，毫无生趣；导人于此黑暗世界，欲其自放光明，讵可得耶？三、中国学人，不认时间之存在，不察形势之转移。每立一说，必谓行于百世，通于古今。持论不同，望空而谈，思想不宜放之无涯之域。欲言之有当，思之由轨，理宜深察四周之情形，详审时代之关系。与事实好合无间，亲切著明，然后免于漫汗之谈，诏人而信己。故学说愈真实者，所施之范围愈狭，所合之时代愈短。中国学者，专以“被之四海”“放之古今”为贵，殊不知世上不能有此类广被久延之学说，更不知为此学说之人，导人浮浅，贻害无穷也。

四、中国学人，每不解计学上分工原理（Divisionoflabour），“各思以其道易天下”。殊类学术，皆一群之中，所不可少，交相为用，不容相非。自中国多数学人眼光中观之，惟有己之所肆，卓尔高标，自余艺学，举无足采。宋儒谈伦理，清儒谈名物，以范围言，则不相侵凌，以关系言，则交互为用：宜乎各作各事，不相议讥；而世之号称汉学者，必斥宋学于学术之外，然后快意；为宋学者，反其道以待汉学；一若世上学术，仅此一家，惟此一家可易天下者。分工之理不明，流毒无有纪涯。举其荦著者言之：则学人心境，造成褊浅之量，不容殊己，贱视异学。庄子谓之“各思以其道易天下”究之，天下终不可易，而学术从此支离。此一端也。其才气大者，不如生有涯而知无涯，以为举天下之学术，皆吾分内所应知，“一事不知，以为深耻。”所学之范围愈广，所肆之程度愈薄，求与日月合其明，其结果乃不能与爝火争光。清代学者，每有此妄作。

惠栋钱大昕诸人，造诣所及，诚不能泯灭；独其无书不读，无学不肄，真无意识之尤。

傥缩其范围，所发明者，必远倍于当日。此又一端也。凡此两者，一褊狭而一庞大，要皆归于无当；不知分工之理，误之诚不浅也。

五、中国学人，好谈致用，其结果乃至一无所用，学术之用，非必施于有政，然后谓之用，凡所以博物广闻，利用成器，启迪智慧，熔陶德性，学术之真用存焉。中国学人，每以此类之大用为无用，而别求其用于政治之中。举例言之，绅绎封建之理，评其得失，固史学家当务之急，若求封建之行于后世，则谬妄矣。发明古音，亦文学界之要举，若谓“圣人复起，必举今日之音反之醇古”，则不可通矣。历来所谓读书致用，每多此类拘滞之谈。既强执不能用者而用之，其能用者，又无术以用之，亦终归于不能用。

盖汗漫之病，深入肌髓，一经论及致用之方，便不剀切，势必流入浮泛。他姑不论，但就政学言之，政学固全在乎致用者。历来谈政之士，多为庞大之词，绝少切时之论；宋之陈同甫叶水心，清之龚定盦魏默深，皆大言炎炎，凭空发抒，不问其果能见诸行事否也。今日最不可忽者：第一、宜知学问之用，强半在见于行事，而施于有政者尤希；第二、宜于致用之道，审

之周详，勿复汗漫言之，变有用为无用也。

六、凡治学术，必有用以为学之器；学之得失，惟器之良劣足赖。西洋近世学术，发展至今日地步者，诚以逻辑家言，诣精致远，学术思想界为其率导，乃不流于左道也。

名家之学，中土绝少，魏晋以后，全无言者；即当晚周之世，名家当涂，造诣所及，远不能比德于大秦，更无论于近世欧洲，中国学术思想界之沉沦，此其一大原因。举事实以言之：墨家名学“本之于古者圣王之事”，引古人之言以为重，逻辑所不许者。墨子立“辩”，意在信人，而间执反对者之口，故有取于此，立为“第一表”，用于辩论则可，用于求真理之所在，真理或为往古所囿。魏晋以后，印度因明之学入中国，宜乎为中国学术之助矣。然因明主恉，在护法，不在求知。所谓“世间相违”“自杀相违”者：逻辑不以为非，而因明悬为厉禁。旧义不许自破，世间不许相违，执此以求新知识，讵有得者？谈名学者，语焉不精，已至于此，若全不解名学之人，持论之无当，更无论矣。

余尝谓中国学者之言，联想多而思想少，想象多而实验少，比喻多而推理少。持论之时，合于三段论法者绝鲜，出之于比喻者转繁。比喻之在中国，自成一种推理方式。如白“天无二日，民无二王。”前辞为前提，后辞为结论。比喻乃其前提，心中所欲言乃其结论。天之二日，与民之二王，有何关系；说者之心，欲明无二王，而又无术以证之。

遂取天之一日，以为譬况；一若民之所以无二王者，为天之无二日故也。此种“比代推理”宜若不出于学者之口，而晚，周子家持论，每有似此者。孟子与告子辩“生之为性”，代而取喻于“白羽”“白雪”之“白”，径执“白”之不为“白”，以断“生”之不为“性”，此其曲折旋转，虽与“天无二日”之直下者不同，而其借成于比喻，并无二道。

操此术以为推理之具，终古与逻辑相违，学术思想，更从何道以求发展。后代论玄学者，论文学者，论政治者，以至乎论艺术者，无不远离名学，任意牵合，词穷则断之以联想，而词不可尽；续理则济之以比喻，而理无际涯。凡操觚之士，洋洋洒洒，动成数千言者，皆应用此类全违名学之具，为其修学致思之术，以成其说，以立其身，以树其名。此真所谓病痾生于心脾，厉气遍于骨髓者。形容其心识思想界，直一不合实际，不成系统，汗漫支离，恍惚窈冥之浑沌体而已。

七、吾又见中国学术思想界中，实有一种无形而有形之空洞间架，到处应用。在政治上，固此空洞架子也；在学问上，犹此空洞架子也；在文章上，犹此空洞架子也；在宗教上犹此空洞架子也；在艺术上犹此空洞架子也。于是千篇一面，一同而无不同；惟其到处可合，故无处能切合也。此病所中，重形式而不管精神，有排场不顾实在；中国人所想所行，皆此类矣。

上来所说，中国学术思想界根本上受病诸端，乃一时感觉所及，率尔写出，未遑为系统之研究，举一遗万，在所不免。然余有敢于自信者，则此类病痾，确为中国学术界所具有，非余轻薄旧遗，醉心殊学，妄立恶名，以厚诬之者。余尤深察此种病魔之势力，实足以主宰思想界，而主宰之结果，则贻害于无穷。余尝谥中国政治宗教学术文学以恶号，闻者多怒其狂悖，就余良心裁判，虽不免措词稍激，要非全无所谓。请道其谥，兼陈指其恉，则“教皇政治”、“方士宗教”、“阴阳学术”、“偈咒文学”是也。何谓教皇政治？独夫高居于上，用神秘之幻术，自卫其身，而氓氓者流，还以神秘待之。政

治神秘，如一词然，不可分解，曾无揭迷发覆，破此神秘，任其称天而行，制人行为，兼梏人心理，如教皇然。于是一治一乱，互为因果，相衍于无穷，历史黯然寡色。自秦以还，二千年间，尽可缩为一日也。何谓方士宗教？中国宗教，原非一宗，然任执一派，无不含有方士（即今之道士）浑沌支离恶浊之气。佛教来自外国，宜与方士不侔。学者所谈，固远非道士之义；而中流以下，社会所信仰之佛教，无不与方士教义相辅，臭味相杂。自普通社会观之，二教固无差别，但存名称之异；自学者断之，同为浑浑噩噩初民之宗教，教义互窃互杂，由来已久。今为之总称，惟有谥为方士之宗教，庶几名实相称也。何谓阴阳学术？中国历来谈学术者，多含神秘之用。阴阳消息之语，五行生克之论，不绝于口。举其著者言之，郑玄为汉朝学术之代表，朱熹为宋朝学术之代表，郑氏深受纬书之化，朱氏坚信邵雍之言，自吾党观之，谈学术至京焦虞氏易说，皇极经世，潜虚诸书，可谓一文不值，全同梦呓。而历来学者，每于此大嚼不厌：哲学、伦理、政治（如“五帝德”“三统循环”之说是）、文学（如曾氏古文四象是）及夫一切学术，皆与五行家言，相为杂糅。于是堪舆星命之人，皆被学者儒士之号，而学者亦必用术士之具，以成其学术，以文其浅陋，以自致于无声无臭之境。世固有卓尔自立，不为世风所惑者，而历来相衍，惟阴阳之学术为盛也。何谓偈咒文学？中国文人，每置文章根本之义于不论，但求之于语言文字之末；又不肯以切合人情之法求之，但出之以吊诡，骈文之晦涩者，声韵神情，更与和尚所诵偈辞咒语，全无分别。为碑志者，末缀四言韵语；为赞颂者亦然。其四言之作法，直可谓与偈辞咒语，异曲同工。又如当今某大名士之文，好为骈体，四字成言，字难意晦，生趣消乏，真偈咒之上选也。吾辈诚不宜执一派之文章，强加恶谥于中国文学；然中国文学中固有此一派，此一派又强有势力，则上荐高号，亦有由矣。（又如孔子、老子、子思，世所谓圣大也，而《易系》、《老子》、《中庸》，三书文辞浑沌，一字可作数种解法。《易系》《中庸》姑不具论，《老子》之书，使后人每托之以自树义，汉之“黄老”托之，晋之“老庄”托之，方士托之，浮屠亦托以为［化胡］之说，又有全不相干大野氏之子孙，“戏”谥为“元玄皇帝”。此固后人之不是，要亦《老子》之文，恍惚迷离，不可捉摸，有自敢之咎也。）凡此所说，焉能穷丑相于万一。又有心中欲言，口中不能举者；举一反三，可以推知受病之深矣。今试问果以何因受病至此，吾固将答曰，学术思想界中，基本误谬，运用潜行，陷于支离而不觉也。

今日修明中国学术之急务，非收容西洋思想界之精神乎？中国与西人交通以来，中西学术，固交战矣；战争结果，西土学术胜，而中国学术败矣。然惑古之徒，抱残守缺犹如彼，西来艺学，无济于中国又如此，推察其原，然后知中国思想界中，基本误谬，运用潜伏；本此误谬而行之，自与西洋思想扞格不入也。每见不求甚解之人，一方未能脱除中国思想界浑沌之劣质，一方勉强容纳西洋学说，而未能消化。二义相荡，势必至不能自身成统系，但及惝惚迷离之境，未臻亲切著明之域。有所持论，论至中间，即不解所谓，但闻不相联属之西洋人名学名，诘屈聱牙，自其口出，放之至于无穷，而辩论终归于无结果。此其致弊之由，岂非因中国思想界之病根，入于肌髓，牢不可破，浑沌之性，偕之以具成，浮泛之论，因之以生衍。此病不除，无论抱残守缺，全无是处，即托身西洋学术，亦复百无一当。操中国思想界之基本误谬，以研西土近世之科学哲学文学，则西方学理，顿为东方误谬所同化，数年以来，“甚嚣尘上”之政论，无不借重于泰西学者之言，严格衡之，自

少数明达积学者外，能解西洋学说真趣者几希。是其所思所言，与其所以誊诸简墨者，犹是帖括之遗腔，策论之思想，质而言之，犹是笼统之旧脑筋也。此笼统旧脑筋者，若干基本误谬活动之结果；凡此基本误谬，造成中国思想界之所以为中国思想界者也，亦所以区别中国思想界与西洋思想界者也。惟此基本误谬为中国思想界不良之特质，又为最有势力之特质，则欲澄清中国思想界：宜自去此基本误谬始。且惟此基本误谬分别中西思想界之根本精神，则欲收容西洋学术思想以为我用，宜先去此基本误谬，然后有以不相左耳。

——选自《新青年》第四卷第四号（1918 年 4 月 15 日）及《东方杂志》第十五卷第十期（1918 年 10 月 15 日北京出版）。

中国历史分期之研究

凡研治“依据时间以为变迁”之学科，无不分期别世以御纷繁。地质史有“世纪”、“期”、“代”之判，人类进化史有“石世”、“铜世”、“铁世”、“电世”之殊。

若此类者，皆执一事以为标准，为之判别年代。一则察其递变之迹，然后得其概括；一则振其纲领之具，然后便于学者。通常所谓历史者，不限一端，而以政治变迁、社会递嬗为主体试为之解，则人类精神之动作，现于时间、出于记载为历史；寻其因果、考其年世、即其时日之推移，审其升沉之概要，为历史之学。历史学之所有事原非一端，要以分期为之基本。置分期于不言，则史事杂陈，樊然淆乱，无术以得其简约，疏其世代，不得谓为历史学也。世有以历史分期为无当者，谓时日转移无迹可求，必于其间斫为数段，纯是造作。不知变迁之迹，期年记之则不足，奕世计之则有余，取其大齐以判其世，即其间转移历史之大事，以为变迁之界，于情甚合，于学甚便也。西洋历史之分期，所谓“上世”、“中世”、“近世”者，与夫三世之中所谓 Subdivisions 在今日已为定论，虽史家著书小有出入，大体固无殊也。返观中国论时会之转移，但以朝代为言，不知朝代与世期，虽不可谓全无关涉，终不可以一物视之。今文春秋有“见闻”、“传闻”之辨，其历史分期之始乎春秋，时代过短，判别年限又从删述者本身遭际而言，非史书究义，后之为史学者，仅知朝代之辨，不解时期之殊，一姓之变迁，诚不足据为分期之准也，日本桑原*藏氏著《东洋史要》（后改名《支那史要》），始取西洋上古、中古、近古之说，以分中国历史为四期，近年出版历史教科书，概以桑原氏为准，未见有变更其纲者。寻桑原氏所谓四期，一曰上古，断至秦皇一统，称之为汉族缔造时代。二曰中古，自秦皇一统至唐亡，称之为汉族极盛时代。三曰近古，自五季至明亡，称之为汉族渐衰、蒙古族代兴时代。四曰近世，括清一代为言，称之为欧人东渐时代。似此分期，较之往日之不知分期但论朝代者，得失之差，诚不可量。然一经中国著史学教科书者尽量取用，遂不可通。桑原氏书虽以中华为主体，而远东诸民族自日本外，无不系之，既不限于一国，则分期之谊，宜统合殊族以为断，不容专就一国历史之升降，分别年世，强执他族以就之。所谓汉族最盛时代、蒙古族最盛时代、欧人东渐时代者，皆远东历史之分期法，非中国历史之分期法。中国学者强执远东历史之分期以为中国历史之分期，此其失固由桑原，又不尽在桑原也。且如桑原所分尤有不可通者二端，一则分期标准之不一，二则误认历来所谓汉族者为古今一贯。请于二事分别言之。凡为一国历史之分期者，宜执一事以为标准，此一事者一经据为标准之后，便不许复据他事别作标准，易词言之，据以分割一国历史时期之标准，必为单一，不得取标准于一事以上。如以种族之变迁分上世与中古，即应据种族之变迁分中世与近世，不得更据他事若政治改革、风俗易化者以分之。若既据种族以为大别，不得不别据政治以为细界，取政治以为分本者，但可于“支分”中行之（Subdivision），不容与以种族为分别者平行齐列。今桑原氏之分期法，始以汉族升降为别，后又以东西交通为判，所据以为分本者，不能上下一贯，其弊一也。

中国历史上所谓“诸夏”、“汉族”者，虽自黄唐以来立名无异，而其

间外族混入之迹，无代不有。隋亡陈兴之间，尤为升降之枢纽。自汉迄唐，非由一系。汉代之中国，与唐代之中国，万不可谓同出一族，更不可谓同一之中国。取西洋历史以为喻，汉世犹之罗马帝国，隋唐犹之察里曼。后之罗马帝国名号相衍，统绪相传，而实质大异。今桑原氏泯其代谢之迹，强合一致名曰“汉族极盛时代”，是为巨谬（说详次节），其弊二也。凡此二弊，不容不矫。本篇所定之分期法，即自矫正现世普行桑原氏之分期法始。

以愚推测所及者言之，欲重分中国历史之期世，不可不注意下列四事：（一）宜知中国所谓汉族于陈隋之间大起变化唐虞三代以至秦汉，君天下者皆号黄帝子孙，虽周起岐泮，秦起邠渭，与胡虏为邻，其地其人固不离于中国。故唐虞以降，下迄魏晋，二千余年间，政治频革，风俗迥异，而有一线相承，历世不变者，则种族未改是也。其间北秋南蛮，入居边境，同化于汉族者，无代无有。然但有向化而无混合，但有变夷而无变夏，于汉族之所以为汉族者，无增损也。至于晋之一统，汉族势力，已成外强中干之势。永嘉建兴之乱，中原旧壤，沦于朔胡，旧族黎民，仅有孑遗，故西晋之亡，非关一姓之盛衰，实中原之亡也。重言之，周秦魏所传之中国，至于建兴而亡也，所幸者，江东有孙氏。而后缔造经营，别立国家；虽风俗民情，稍与中原异质，要皆“中国之旧衣冠礼乐之所就，永嘉之后，江东贵焉”，为其纂承统绪，使中国民族与文化，不随中原以俱沦也。江东之于中原，虽非大宗，要为入桃之别子；讫于陈亡，而中国尽失矣。王通作《元经》书陈亡而具晋宋齐梁陈五国，著其义曰：“衣冠文物之旧……君子与其国焉，曰犹我中国之遗民也。”（《元经》卷九）故长城公丧其国家，不仅陈氏之亡，亦是江东衣冠道尽（改用陈叔宝语）。江东衣冠道尽，是中国之亡，周秦汉魏所传之中国，至于建兴而丧其世守之域，至于祯明而亡其枝出之邦。祯明之在中国，当升降转移之枢纽，尤重于建兴，谈史者所不可忽也。

继陈者隋，隋外国也。继隋者唐，唐亦外国也。何以言之？君主者，往昔国家之代表也。隋唐皇室之母系，皆出自魏虏，其不纯为汉族甚明。唐之先公曾姓大野，其原姓李氏而赐姓大野欤？抑原姓大野而冒认李姓欤？后人读史，不能无疑也。此犹可曰一姓之事，无关中国也。则请举其大者言之，隋唐之人先北朝而后南朝，正魏周而伪齐陈，直认索虏为父，不复知南朝之为中国，此犹可曰史家之词，无关事实也。则请举其更大者言之，隋唐将相，鲜卑姓至多，自负出于中国甲族之上，而皇室与当世之人，待之亦崇高于华人。此犹可曰贵族有然，非可一概论也。则请举其民俗言之，琵琶卑语胡食胡服（见《颜氏家训》《中华古今注》等书），流行士庶间，见于载记可考者甚繁，于此可知隋唐所谓中年，上承拓拔宇文之遗，与周汉魏晋不为一贯，不仅其皇室异也，风俗政教固大殊矣。为史学者不于陈亡之日分期判世，而强合汉唐以一之，岂知汉唐两代民族颇殊，精神顿异，汉与周秦甚近，而与唐世甚远，唐与宋世甚近，而与南朝甚远，此非以年代言也，以历朝所以立国所以成俗之精神察之，然后知其不可强合。今吾断言曰，自陈以上为“第一中国”，纯粹汉族之中国也；自隋至宋亡为“第二中国”，汉族为胡人所挟，变其精神别成统系，不蒙前代者也。

（二）宜知唐宋两代有汉胡消长之迹，南宋之亡，又为中国历史一大关键。自隋迄宋，为“第二中国”，既如上所述矣，此八百年中，虽为一线相承，而风俗未尝无变，自隋至于唐季，（五代之名甚不可通，中原与十国地丑德齐，未便尊此抑彼，其时犹是唐之叔世，与其称为五季，不如称为唐

季，可包南北一切列国，说详拙著札记。）胡运方盛，当时风俗政教，汉胡相杂，虽年世愈后，胡气愈少，要之胡气未能尽灭。读唐世史家所载，说部所传，当知愚言之不妄也。至于周宋胡气渐消，以至于无有，宋三百年间，尽是汉风，此其所以异于前代者也。就统绪相承以为言，则唐宋为一贯，就风气异同以立论，则唐宋有殊别。然唐宋之间，既有相接不能相隔之势，斯惟有取而合之，说明之曰“第二中国”，上与周汉魏晋江右之中国对待，分别可也。此“第二中国”者，至于靖康而丧其中原，犹晋之永嘉；至于祥兴而丧其江表，犹陈之祯明；祥兴之亡，第二中国随之俱亡，自此以后，全为胡虏之运，虽其间明代光复故物，而为运终不长矣。

祥兴于中国历史之位置，尤重于祯明，诚汉族升降一大关键也。

（三）宜据中国种族之变迁升降为分期之标准如上所云，“第一中国”、“第二中国”者，皆依汉族之变化升降以立论者也。陈亡隋代，为汉族变化之枢纽，宋亡元代为汉族升降之枢纽，今为历史分期，宜取一事以为标准，而为此标准者，似以汉族之变化升降为最便。研究一国历史，不得不先辨其种族。诚以历史一物，不过种族与土地相乘之积。种族有其种族性或曰种族色者（Racialcolour），具有主宰一切之能力。种族一经变化，历史必顿然改观。今取汉族之变化升降，以为分期之标准，既合名学“分本必一之说”，又似得中国历史上变化之扼要，较之桑原氏忽以汉族盛衰为言，忽以欧人东渐为说者，颇觉简当也。

（四）宜别作“枝分”（Subdivsion）勿使与初分相混如上所言，既以汉族之变化与升降，为上世、中世、近世分期之标准，而每世之中为年甚长，政俗大有改易，不可不别作“枝分”，使之纲目毕张。兹以政治变迁为上世枝分之分本，风俗改易为中世枝分之分本，种族代替为近世枝分之分本，合初分与枝分图为下表而说明之：

中国历史

甲上世

（一）上世第一期周平王元年以前。

（二）上世第二期起周平王元年至秦始皇二十六年。

（三）上世第三期起秦始皇二十六至晋建兴五年。

乙中世

（三）上世第四期起晋建兴五年至陈祯明三年。

（四）中世第一期起陈祯明三年即隋开皇九年至后周显德六年。

（六）中世第二期起宋建兴元年即显德六年之次年至祥兴二年。

丙近世

（七）近世第一期起宋祥兴二年即元至元十六年至至正二十四年。

（八）近世第二期起元至正二十四年即韩氏龙凤十年至明永历十五年。

（九）近世第三期起明永历十五年即清顺治十八年至宣统三年。

丁现世—民国建元以来。

说明上世、中世、近世之所由分，与中世第一、第二两期之所由分，俱详前。

周平王东迁以前，世所谓唐虞三代，此时期中虽政治不无变化，而其详不可得闻，既无编年之史，（竹书纪年不足信。）又多传疑之说，（夏殷无论，即如两周之文王受命周公居东厉王失国诸事，异说纷歧，所难折衷。）惟有比而同之，以为“传疑时代”，盖平王以降，始有信史可言也。

东周数百年间，政治风俗，上与西周有别，下与秦汉异趣，其时学术思想昌明，尤为先后所未有，故自为一期。

上古第三期，括秦汉魏西晋四朝，为其政治成一系也。

上古第四期，括东晋宋齐梁陈五朝，为其政治成一系，风俗成一贯也。

近世第一期，括蒙古一代，第二期括明朝始终，第三期括满清一代，近世独以朝代为分者，以朝代之转移，即民族势力之转移故也。

分世别期，最难于断年，前期与后期交接之间，必有若干年岁为过渡转移时代，合于前世既觉未安，合于后期更觉不可，今为画一之故，凡过渡时代均归前期，如上世中世之交，有数朝为过渡转移期，全以归于上世，必于陈亡之后，始著中世。又如上古第一期与第二期之交，周赧入秦，与始皇一统间，数十年为过渡期，今以附于第一期，必俟六国次第以亡，然后著第二期。一切分期，除近世第一期外，俱倣此。近世第一期所以独为例外者，以元人入中国与往例不同，未入中国时，固在朔漠号称大汗，既摈出之后，又复其可汗之名，此于中国纯为侵入，故第一第二期间，以吴始建国为断，不以顺帝北去为断。

分中国历史为如是三世，固觉有奇异之感焉，则三世者，各自为一系，与上不蒙而上世中世又有相似之平行趋向是也。北魏北周第二期之缔造时与上不相蒙者也，辽金第三期之缔造时与上不相蒙者也，中世之隋唐，犹上世之秦汉，同为武功极盛之世。隋之一统与秦之一统，差有相似之点。中世之北宋，犹上世之魏晋，同为内政安人、外功不张之世。中世之南宋，犹上世之江左，同为不竞之世。南宋之亡，尤类陈亡，此上世中世平行之趋向，不待详言者也。中世与近世趋向绝殊，固由承宇文者为隋代，完颜者为元辽，与魏晋与周已不可强同，元隋更大异其性，此后之历史遂毫无相似者矣。简言之，上世一系之中，所有朝代，但有相传而无相灭；中世一系之中，亦但有相传，而无相灭；近世一系之中，但有相灭，而无相传，是非以帝族言也。以其立国之道察之，如是云尔。

余为此分期法，读者宜有所疑，以谓“梁陈不竞半虏之隋唐代承统绪，本汉族甚不名誉之事，如今日通行之分期法合汉唐而一之，此丑可掩，今分而为二，非所以扬历史之光荣也。”余将答此说曰，学问之道，全在求是，是之所在，不容讳言其丑。今但求是而已，非所论于感情。余深察汉唐两代实不能比而同之，纵便违心徇情，比而同之，读史者自可发觉，欺人无益也。陈隋间之往事，曷尝不堪发愤，要不可与研究史学之真相混合言之。

——选自《北京大学日刊》（1918 年 4 月 17 日—23 日北京出版）。

余少读《文选》，至枚乘《七发》之赋曲江潮，为之神往，窃思何日得见此海天之大观耶？二十余年间，西游欧洲，南居岭外，终不得一睹子胥之波臣。民国十七年秋，羁旅上海，于仲秋既望往观于海宁，然后知枚生之辞，华而未尝无实，铺张而恰中事情也。归途坐小舟，遵江溪，景物清新，心旷神怡，窃意楚太子何事如彼头巾寒酸气，告以巨观，曰病未能，告以孔墨，乃霍然愈？于是益觉枚生所称曲江之潮非浙江潮莫当，而所谓“广陵之曲江”一语，更不能释然于心矣。后来稍稍询之治地理者，广陵之称，终不可解。今北都再危，忧愤忘事，爰检屈辞，遂及枚赋。旧情既萌，獭祭群书，卒得证据，涣然冰释矣。谨写其解如下：以曲江为浙江者，朱竹垞也。既以曲江为浙江，遂似不得不以广陵为钱塘之城。

（见《曝书亭集》卷三十一，《与越辰六书》。）以广陵为近世所谓扬州城者，汪容甫也。既以广陵为扬州城，遂似不得不以曲江当甘泉县之小水。实则广陵正是后之广陵，曲江亦即后之浙江，事在易而两君求之难矣。

地名，人为者也，可同名，可移徒，可讹谬。地理，自然界之事实也，人不得而改易，故论地当以自然事实为先。今浙江之潮，诚世界希有之大观，必入海之口为胃形，然后能成此奇迹。今世上有此现象者，钱塘江之外，仅南非一大川类似。若从汪氏说，以曲江为北江，则必二千年前，扬子江入海处与今日形状大异，镇江以下皆在海中，然后可也。夫崇明岛至宋始大，今日东海海塘之筑始于明代，固为熟知之事实。然谓西历纪元第二世纪中，即枚乘生时，长江入海处与今日情形如此大差异，诚不可能，区区二千年，在历史上固然久远，在地质史上乃不成一单位。且浙江潮固历代著名者，若扬子有同类之潮，枚乘之后不便即无称道之者，歌咏之者。李善注固以曲江为扬子江者，乃不得不引山谦之《南徐州记》，《南齐书·地理志》，以佐证之。然所引仅谓有江涛耳，与《七发》所形容者迥别。今扬子江潮犹及芜湖，然非浙江潮之类也。枚乘固云，“通望乎东海”，则观潮处必东近海口，设以扬子当之，亦必如今日海门以下，非扬州镇江之形势也。又云：其始起也，洪淋淋焉，若白鹭之下翔。其少进也，浩浩渺渺，如素车白马帷盖之张。

其波涌而云乱，扰扰焉如三军之腾装。……诚奋厥武，如震如怒。

则俨然今日浙江潮之画图也。郦道元，古代地理学之第一权威也。其序地理，虽不能尽由目验，亦皆折之事实，绝非抄袭史传，排比文词者可比。其注江水，虽庐江郡以下自宋已阙佚，然其注浙江则云：常以月晦及望尤大，至二月八月最高，峨峨二丈有余。吴越春秋以为子胥文种之神也。昔子胥亮（忠）于吴，而浮尸于江，吴人怜之，立祠于江上，名曰胥山。吴录云，胥山在太湖边，去江不百里，故曰江上。文种诚于越，而伏剑于山阴；越人哀之，葬于重山。文种既葬一年，子胥从海上负种俱去，游夫江海。故潮水之前扬波者伍子胥，后重水者大夫种。是以枚乘曰：“涛无记焉。然海水上潮，江水逆流，似神而非，于是处焉。”郦君明明以枚乘之曲江为浙江，汪氏舍此说，而乞灵于《南齐书》志、《南徐州记》，诚忘轻重。且“曲”“浙”本一词，其音变甚明。今按之地形，征之字义，曲江潮之必为浙江潮，无可疑也。

广陵一名始见于《史记》六国表，慎睹王二年，即楚怀王十年（西前 319），“城广陵”。此当由灭越而起，前此十余年，越为楚灭，故今城之。史记此处固未示吾人以广陵之所在，然《项羽本纪》云：

广陵人召平，于是为陈王徇广陵，未能下。闻陈王败走，秦兵又且至，乃渡江矫陈王命，拜梁为楚王上柱国。

是时项梁“举吴中兵”，而召平渡江拜之，则广陵之在江北明矣。且据上文所引史记两事，广陵自战国即为重镇，不容钱塘江上又有一小邑，用夺其称。自汉以来，广陵为邑，为国，为郡，斑斑可考。今按之沿革，广陵城之必在江北，为近代所谓扬州城之前身，又无可疑也。

广陵城既必在江北，曲江潮又必然浙江潮，则“广陵之曲江”一词其不词乎？于是清帝弘历曰：《七发》之作，不过文人托事抒藻之为，如子虚亡是，骋其赡博。非必若山经地志，专供考资者之脉络分明也（引见王先谦本《水经注》卷首）。

此语胡涂之极！子虚亡是，固可空托，若言实在地名，则不能乱说，乱说必为时人所训。昆仑玄圃，神话中之地名也，故屈平可以肆用之，然云梦息慎，则实际地名矣，司马长卿设子虚亡是，然不能言“齐之云梦”“楚之息慎”也。然则“广陵之曲江”一词，必为汉惠文时通行之语，或可通之称。今宜寻其所由。若不然者，则《七发》必后人书矣。

以为广陵国不涉江南者，乃误读汉地理志之故。汉志郡国皆哀帝元始二年制，与前此之郡国分合不同。汉志中之广陵国境，乃成帝继广陵王胥之绝嗣，重立广陵孝王子守以后之分土。元始二年，在王位者为守子弘，此时广陵王国早失在江南之鄣郡，不止会稽而已。弘历以汉志之广陵国境论枚乘时事，其疏已甚。又《史记》褚少孙补《三王世家》记元狩六年广陵王胥受封之策曰：

於戏小子胥，受兹赤社！朕承祖考，维稽古建尔国家，封于南土，世为汉藩辅。古人有言曰，大江之南，五湖之间，其人轻心。扬州保疆，三代要服，不及以政（《汉书·武五子传》同）。

褚又曰“考武帝之时，同日而俱拜三子为王，……各因子才力智能及土地之刚柔，人民之轻重，为作策以申戒之。”又曰：“夫广陵在吴越之地，其民精而轻，故诫之曰云云。”《汉书》亦云：“同日立，皆赐策，各以国土风俗申戒焉。”夫五湖，具区也，吴越，会稽郡是其本土。设若广陵王胥初受封时，并不及于会稽，则汉书及褚补所云，皆为不根之谈矣。

景帝后三年，武帝立，时年十六。武帝年“二十九，乃得太子，甚喜”，当在元朔元年。《武五子传》云，“元狩三年，立为皇太子。年七岁”，亦戾太子生在元朔元年之证。卫夫人王夫人并宠幸于武帝，元朔元年三月，立皇后卫氏，是太子生然后立其母为嫡，戾太子前，武帝当无子。同日受封之齐闳燕旦广陵胥三王，既皆不长于戾太子，而三人中齐当居长，广陵王又为燕王之同母弟。《三王世家》首列霍去病上书云，“皇子赖天，能胜衣趋拜”，又曰，“皇子或在襁褓而立为诸侯王”。又，闳立八年，薨，而褚曰“早死”。《汉书·燕王旦传》云，“旦壮大就国”。凡此皆足证明三王初立，正在数龄，未尝即就国也。且由太子初生之元朔元年至三王受封之元狩六年仅十一年，尤为三王受封时少小之明证。广陵王始封时既未就国，则此国自等于虚设，会稽仍为汉廷之郡。封策中虽已列入吴越之地，行政上仍为假设之邦。其后元鼎元光中，武帝大用事于瓯闽，会稽郡为屯兵备战之重地，则会稽之隶汉

廷也，当仍而未改。逮后来胥就国时，或即沿此不得会稽郡矣。江都易王时代，曾兼有会稽郡否，今已不可详知。江都易王之立，“治故吴国”，故吴都广陵，则江都王亦都广陵。王先谦依此以为江都兼有会稽之证，乃误以“治故吴国”为“治吴”或“都吴”耳。汉志会稽郡下云，“景帝四年属江都”，广陵下云，“江都易王非广陵厉王胥皆都此，并得鄣郡而不得吴。”显相矛盾，未知孰是。考江都王建自杀国除在元狩二年，而建元三年即有会稽守，见严助传，则江都王或未尝有会稽郡，或先有而后失之耳。西汉诸王国境变化不常，时而益封，时而削地，时而自请归之汉廷，今不可一一考证得之。要之，江都国广陵国皆不得以为从来但为江北国，皆一度兼得会稽郡，即钱塘江流域，其踪迹今犹可寻也。

广陵国非以江北为限，已如上文所述，然广陵国之号既始于元狩六年，枚乘又为文景时人，在其前不应预知，岂《七发》固为后人所作。抑此语为后人所改耶？曰，不然，以所治之邑名其郡国者，汉世之通习也。吴王濞之国治广陵，不治吴，则王濞之国在世俗称谓中，应曰广陵，不曰吴。作吴者策府之官号，作广陵者民间之习语。请举例以说之：终西汉之世，未尝有吴郡，会稽郡治吴，郡不名吴也。汉志会稽郡下云，“高帝六年，为荆国，十二年，更名吴”，此谓王濞之国为荆之更名，非谓会稽郡。王濞之国与会稽郡，大小固绝非一事。汉志广陵下云，“江都易王非，广陵厉王胥，皆都此，并得彰郡而不得吴。”此处之吴，指会稽郡言，故与彰郡为对。然汉固未尝有吴郡，是直以吴名会稽郡，即以会稽郡所治邑名会稽郡矣。例一也。《枚乘传》曰，“景帝召拜乘为弘农都尉。”弘农置郡在武帝元鼎四年，景帝时已有弘农都尉者，汉初弘农当属河南郡，盖为河南郡都尉而治弘农（钱大昕说）。河南都尉治弘农，即称弘农都尉，是又以治所名都尉之官也，例二也。刘濞之国，策名曰吴，然既都广陵不都吴，则民间自以称之曰广陵为便。《越绝书》二，“高皇帝更封兄子濞为吴王，治广陵，并有吴。立二十一年，东渡之吴，十日，还去。”《越绝书》为东汉会稽人袁康吴平所作，见杨慎丹铅录，其书稽古多不可据，而记会稽郡事则为亲见亲闻，其称吴王“治广陵，并有吴”者，可征当时人心中固以濞为广陵王，兼制吴地，国既在广陵，国即称广陵矣。综是以观，王濞之国称广陵者，当时之通称也。枚乘著书称“广陵之曲江”者，依时俗也。元狩六年封胥为广陵王者，昔日民间之通称，今升为官府之策名者也。其称曲江必曰“广陵之曲江”者，明曲江在广陵所隶境内，犹曰“楚之云梦吴之具区”也。知“广陵”为王濞国之俗称，则“广陵之曲江”一词之解，当从其易，不必求其难矣。阎百诗《潜丘札记》三，论此事，与今此论有同处，然阎说无证，仅一假设，故为钱晓徵所议。今不引举，读者幸参看焉。

然则与其执“广陵之曲江”一词以疑《七发》为非枚乘作，毋宁执此以证其为枚乘作耳。

——选自国立中央研究院《历史语言研究所集刊》第六本第一分（1934年3月上海商务印书馆出版）。

谁是《齐物论》之作者？

一　述题

今本《庄子》，为向秀郭象所编定者，计有《内篇》七，《外篇》十五，《杂篇》十一。按，内外杂之分，一凭主观，既无逻辑为之差别，又无遗说为之依据，可谓注者之私识，无关庄生一书之弘旨。读者如不局促于西晋二君之藩篱，斯不当据为典要。即如《齐物》一篇，在庄书中独显异采，以文词论，徘徊幽忽，不似他篇之昭朗翱翔也。

以思想论，决然无主，不似他篇之睥睨众家也。再以标题言之，《庄子》一书中，此篇之外无以论名者，自慎到荀卿吕不韦之前，亦不闻以论名篇，则此篇之可疑滋甚，此题之待证孔殷。无惑乎自北宋人发挥批评精神，此事遂为经籍批评学中一问题。

疑此篇名者自王安石始，（王说引见后代人书，原文今不可考见。）而王应麟等畅其说。《困学纪闻》（卷十）云：《齐物论》，非欲齐物也，盖谓物论之难齐也。是非毁誉，一付于物，而我无与焉，则物论齐矣。邵子诗谓“齐物到头争”，恐误。张文潜曰，“庄周患夫彼是之无穷而物论之不齐也，而托之于天籁。”（下略）（按，今本《柯山集》不载此语。）又，钱大昕《养新录》十九云：王伯厚谓《庄子·齐物论》，云云。（同上文所引，不重录。）按，左思《蜀都赋》，“万物可齐于一朝”，刘渊林注云，“庄子有齐物之论。”刘琨《答卢谌书》云，“远慕老庄之齐物。”《文心雕龙·论说篇》云，“庄周齐物，以论为名。”是六朝人已误以齐物两字连续，唐人多取齐物两字为名，其误不始康节也。

究竟谁误谁不误，今可考定，而本书作者亦可借此推求焉。

二　今本《庄子》为向郭所定与古本大不同

欲解此题，宜先究今本《庄子》为何如书。《世说新语·文学》章云：初，注《庄子》者数十家，莫能究其旨要。向秀于旧注外为解义，妙析奇致，大畅玄风。惟《秋水》《至乐》二篇未竟，而秀卒，秀子幼，义遂零落。然犹有别本。郭象者，为人薄行，有俊才。见秀义不传于世，遂窃以为己注。乃自注《秋水》《至乐》二篇，又易《马蹄》一篇，其余众篇，或定点文句而已。后秀义别本出，故今有向郭二庄，其义一也。

又《晋书·向秀传》云：向秀……雅好老庄之学。庄周著内外数十篇，历世方士虽有观者，莫适论其旨统也。

秀乃为之隐解，发明奇趣，振起玄风，读之者超然心悟，莫不自足一时也。惠帝之世，郭象又述而广之，儒墨之迹见鄙，道家之言遂盛焉。

又陆德明《经典释文·庄子序录》云：然庄生宏才命世，辞趣华深，正言若反，故莫能畅其弘致。后人增足，渐失其真。

故郭子玄云，“一曲之才，妄窜奇说，若《阏奕》《意修》之首，《危言》《游凫》《子胥》之篇，凡诸巧杂，十分有三。”《汉书·艺文志》《庄子》五十二篇，即司马彪孟氏所注是也。言多诡诞，或似《山海经》，或类占梦书，

故注者以意去取。其《内篇》众家并同，自余或有外而无杂。

唯子玄所注，特会庄生之旨，故为世所贵。

据此，《庄子》一书后来以郭注为定本。前此诸家虽崔撰注二十七篇，向秀注二十六篇，司马彪注五十二篇，并著录于《释文》。向秀注二十卷，（原注，“今阙。”）司马彪注十六卷，（原注，“本二十一卷，今阙”。）并著录于隋志。崔向司马三家亦并著录于两唐书志，然《崇文总目》即已不载，陈振孙谓“向义今不传”，知先郭诸家均亡于唐世，或唐宋之际矣。今以现存各家庄子注对勘，不特篇卷无殊，即文字之差异亦复至少，知郭注既为定本，诸家从此沦没。今固不能见庄书面目于郭本之前，类书等所引《庄子》有在今本外者，必由唐人犹见司马本之故。（《御览》编于宋初，然实抄旧有类书。）然郭本实删定本也。《释文》序录所引郭子玄语不见今本《庄子》注，意者当为《庄子》注后序，或郭氏他文，今不可考。此文谓“凡诸巧杂十分有三”，是郭氏本对司马氏本所删除者，十居其三。按释文叙录载司马本五十二篇（汉志同），郭本三十三篇，郭本正当司马本百分之六十三余，与郭氏删芟什三之数相合。所谓“《阏奕》《意修》之首，《危言》（或系《厄言》之误）《游凫》《子胥》之篇”，今皆不可见，是皆删之矣。且向郭二氏实魏晋玄风之中坚，文辞清华，思致玄邈，而考订之学，则非所论也。故上之不如汉儒之质拙，虽欲改窜而不能掩其迹。下之不如宋世朴学诸贤，如朱熹蔡沈王应麟，疑古辩伪可得其正。乃竟指挥由心，率尔编定，其失多矣。恐向郭之本不特篇章有选择，即词句亦有所删改耳。

又按《史记》庄子列传云：

庄子者……其学无所不阏，然其要本归于《老子》之言，故其著书十余万言，大抵率寓言也。作《渔父》，《盗跖》，《胠箧》，以诋訾孔子之徒，以明老子之术。《畏累虚》《亢桑子》之属，皆空语，无事实。按，《亢桑》，及《庚桑》当并是空桑之转。

张守节《正义》以为《亢桑子》即今本《庚桑楚》，张守节生当司马本未亡时，此说当不误。其《畏累虚》一名，则司马贞《索隐》云，“按、《庄子·畏累虚》，篇名也。”是太史公所特为标举者，亦有为向郭所删落者矣。《庄子》一书，诚非尽庄子所著，然内外杂之分既不可据，向郭又非考定之才，其所去取，自是凭一家之爱憎而已。

今更进而论《齐物论》一篇之思想。齐物一篇，所论者甚多曲折，其文词又复张皇幽眇，诚不可以一言归纳之。然郭注颇得其要旨，其言曰：夫自是而非彼，美己而恶人，物莫不皆然，故是非虽异，而彼我均也。

此《天下》篇谓慎到“舍是与非”也。《天下》篇所云“决然无主，趣物而不两”者，齐物反覆言之，盈数百言，以多方作喻，其归则“至于莫之是莫之非而已矣”。

“万物皆有所可有所不可”而“辩也者有不见也”，正《天下》篇所谓“大道能包之而不能辩之也。”《齐物论》更详申其义曰，“是不是，然不然。是若果是也，则是之异乎不是也，亦无辩。然若果然也，则然之异乎不然也，亦无辩。”“是非之彰也，道之所以亏也。”至于“弃知去己”之义，《齐物论》中啮缺问乎王倪一节，所释最为明白，所谓“弃知”，并己之不知亦不知，并物果无知否亦不知。所谓去己，则罔两与景皆无所谓己，人之所美，则“鱼见之深入，鸟见之高飞”者也。凡此相同之点，无待列举。

细以《天下》篇所述彭蒙慎到田骈所持义与《齐物论》比勘，自当觉

其互为注脚耳。

儒家曰："夫物之不齐，物之情也。"非儒者务反是，以为物本齐也，乃有妄人儒墨者，自以为圣智，立是非，辩人我，于是乎不齐矣。以不齐齐其齐也，不齐，犹《庄子》曰，"以不平平其平也，不平。"《齐物论》一篇，在《庄子》三十三篇中，"块然独处，廓然独居。"文词既绝与他篇不同，思想亦不类。今以《天下》篇庄子所以自述者为准，知《逍遥》《秋水》诸篇最为庄子之本旨，所谓"外死生无终始者"《外篇》《杂篇》所载转多胜义。《齐物论》者，犹不免以齐为心，以齐喻齐，不若以非齐喻齐也，如是安得"上与造物者游"乎？故《齐物论》虽能"与物輓转"，而《庄子》犹以为"慎到田骈不知道"。

《齐物论》词句与《庄子》他篇偶同者，一见于《庚桑楚》，再见于《寓言》，皆抄袭齐物，无关旨要，盖后人敷衍成文者，此不足为齐物属于庄子著书之证，适足为《齐物论》混入庄学颇早之证。时至汉初，反儒墨用古之义及其认真之态度者，几皆托庇于黄老，于是乎《庄子》中甚多篇颇似为五千言作注脚者，而庄老之分乃不易见。慎到之学，当至战国末而微，以儒墨为对，自觉其近于庄氏，其混入亦复近情。今幸犹存《天下》篇，可据以探其异源耳。

《庄子》之学，在汉仅附《老子》而行，至魏晋则转以《老子》释《庄子》。吾尝以为老学凡三变，而阴阳养生神仙术数之比附者不与焉。其一曰关老，其义流行于战国末，乃道术之一派，如《天下》篇所述者是也。其二曰黄老，其义流行于盛汉，乃用世之学，君相南面之术也。其三曰庄老，其义流行于魏晋，乃与时俯仰之见解，衰代聪明自私之人之避世术也。（干宝《晋纪》总论，"学者以庄老为宗"，明庄学比老学在当时更居前列，魏晋玄谈，实以老释庄耳。）庄书虽称《老子》，并非老学，《天下》篇所论者可证。时至汉初，九流相混，庄义难行于盛时，遂成《老子》之附庸。太史公所见，乃当时之景象，一如班志叙墨家所释贵俭，兼爱，尚贤，明鬼，非命，尚同诸义，皆汉代墨者之义，非战国时墨学之真。自庄书之要义观之，此为庄学之衰微，然庄书正恐缘此而不失耳。在一派学术衰杀之日，其名犹盛，其理则识之者少，一切相干不相干者，从此附入，亦事理之恒然。人皆知《庄子》之名，而不识《庄子》之实，他家名稍逊者，若与庄义相邻，在无别择之时人观之，即为《庄子》书矣。然则汉志著录《庄子》五十二篇，其中正可有他家书之混入，汉晋名贤无以识别之也。

三　《齐物论》作者为慎到

今日考订古籍，仅可有《庄子》一书之问题，不可有庄子一人之问题。仅可以一篇为单位，不可以一书为单位。古者诸子著书，自吕刘诸家之外，多以篇为单位，集众篇以为一书者，后人之作为，每非著者及生可见之事。功出后死之人，或竟远隔数代，不能起古人而言之，即不能辨何者为原书，何者后录矣。庄子事迹，可考者少，其曾游稷下否，今不可断言（其不游稷下为章氏太炎臆说）。其真终身不仕否，今无术证明（见《史记》）。今日可得议而不辩者，只庄书之思想系统耳。

欲明此事不可不立一标准，标准惟何，《天下》篇所论者是也。《庄子》《内篇》七，固为魏晋名贤所重，然太史公所重者，乃在《渔父》《盗跖》《胠

篋》。此由魏晋玄风，逍遥为胜。盛汉百家，老氏为先。各从其时，不关庄书之本。《天下》篇虽未必为庄生自作，然所举六派十一家恰与《荀子·非十二子》篇，《天论》篇末，《吕氏·不二》篇，及《孟子》所论者，大体相合，明其所述者为战国末诸子之形态，非如刘安司马谈所说为汉人之见识也。此《天下》篇早成之外证也。关老一派，慎到田骈一派，自后人观之，若不易分，而庄老之混，不特汉儒多作此想，即庄书本身亦每现此象。然五千文具在，不同《卮言》，道德义可据，无关《逍遥》。今庄书多篇竟若混同之水，而《天下》篇所示，乃为泾渭未合之上游，从此可知《天下》篇所示者，庄生之元意，虽《胠箧》《盗跖》，亦为后起之书矣。此《天下》篇早成之内证也。持《天下》篇为准，以别关老与庄氏，即可出《齐物论》于庄书矣。《天下》篇述慎到田骈之方术曰：公而不当（崔本作党），易而无私，决而无主，趣物而不两，不顾于虑，不谋于志，于物无择，与之俱往。古之道术有在于是者，彭蒙田骈慎到闻其风而悦之。齐万物以为首，曰，天能覆之，而不能载之，地能载之，而不能覆之，大道能包之，而不能辩之。

知万物皆有所可，有所不可，故曰，选则不徧，教则不至，道则无遗者矣。是故慎到弃知去己，而缘不得已，泠汰于物，以为道理。曰，知不知，将薄知而后邻伤之者也。謑髁无任，而笑天下之尚贤也。纵脱无行，而非天下之大圣。椎拍輓断，与物宛转。舍是与非，苟可以免。不师知虑，不知前后，魏然而已矣。推而后行，曳而后往。若飘风之还，若羽之旋，若磨石之隧，全而无非。动静无过，未尝有罪。是何故？夫无知之物，无建己之患，无用知之累。动静不离于理，是以终身无誉。故曰，至于若无知之物而已，无用贤圣。夫块不失道，豪桀相与笑之，曰，慎到之道非生人之道，而至死人之理，适得怪焉。

田骈亦然。学于彭蒙，得不教焉。彭蒙之师曰，古之道人，至于莫之是莫之非而已矣。其风亦然，恶可而言。常反人不见观，而不免于鲩（輓）断。其所谓道非道，而所言之韪不免于非。彭蒙田骈慎到不知道。虽然，概乎皆尝有闻者也。

据此文，则慎到著书，曾以齐物一篇为首也。所谓“马”者，谓首章，犹《国语》云“以那为首”。又《史记·孟子荀卿列传》云：慎到，赵人，田骈，接子，齐人，环渊，楚人，皆学黄老道德之术，因发明序其指意，故慎到著十二论，环渊著上下篇，而田骈接子皆有所论焉。

据此文，则慎到著书，以论名篇其数凡十二也。合此两事，知《齐物论》者，慎到所著十二论之首篇也。

《齐物论》一篇中，仅末段见庄子名，然此段陈义乃与前文相反。此段中有云，“周与胡蝶则必有分矣”，前文乃云，“分也者，有不分也。”试取古卷子本看其款式，卷尾最易为传写者追加，此段之来源正当如是。

此篇除末节外，分作数章，皆为对语。最先最长之一章为南郭子綦与颜成子游之对语，此两人皆无可考。据下文南郭子綦名丘，颜成子游名偃，字子游。夫师名丘，而徒名偃，更字子游，俨然影射孔子与言偃。战国时，孔子与言偃，在儒家中最知名，荀子所谓，“仲尼子游为兹厚于后世”也。今乃仿其名号，改其主义，以为论议，甚矣慎到之吊诡，稷下先生之好事也！

四　前章所持论之旁证

慎到之学见引于晚周诸子者，皆与前说吻合。兹列举如下。（荀子·非十二子》篇云：

尚法而无法，不循（从王念孙改）而好作。上则取听于上，下则取从于俗。终日言成文典，反纒察之，则倜然无所归宿。不可以经国定分。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是慎到田骈也。

又《天论》篇：慎子有见于后，无见于先。老子有见于诎，无见于信。墨子有见于齐，无见于畸。

宋子有见于小，无见于多。有后而无先，则群众无门。有诎而无信，则贵贱不分。有齐而无畸，则政令不施。有少而无多，则群众不化。

《吕览·不二》篇：老聃贵柔，孔子贵仁，墨翟贵廉，关尹贵清，子列子贵虚，陈骈贵齐。（高注："贵齐，齐生死等古今也。"）今按，所谓尚法者，解见下章。所谓"不循而好作"者，仅谓其著书陈义，自我作古，是泛语，未能据以审断慎子思想。其谓"上则取听于上，下则取从于俗"者，疑谓在上位者，一任所凭之势以为治，无待乎辩贤与不肖，正如《韩非子·难势》篇所引慎到语"无以是知势位之足恃，而贤智之不足慕也"。齐物之思想，若以之应用于人事，自必去是非，泯贤愚，而专用势。"上则取听于上"者，指似于居上者当取其力其自身所凭之势，"下则取从于俗"者，既不辩是非，等而齐之，自可顺俗为治。所谓"有见于后无见于先"者，但据本文颇不可解，观下文云，"有后而无先，则群众无门"，则易解矣。由《荀子》观之，慎子不能探本追源，以定是非，乃杂然并陈，以为万物皆可皆不可，群众对此，犹治丝而棼之，何所适从？故曰，"有后而无先，则群众无门"也。

后者，众说之比肩，先者，原始之一贯也。

上文所释，诚非唯一可能之解。吾在此处所祈求辩证者，仅谓《荀子》此语与齐物，论为慎子义之一说不相违悖，非谓其相互证明，此中分际，不敢逾越。《慎子》书既号称十二论，齐物之外至少犹有十一篇，齐物固为道体之言，此外必有用世之论。以齐物之道论，自可有"无所归宿"之人事论，用势而不尚贤之政治论耳。

至于《吕览》所载，乃大可为吾解《齐物论》之证。陈骈即田骈（见汉志），田骈即与慎子同道齐名之人，庄荀论此一派，皆以二者并举。此语中所谓柔，仁，廉，清，虚，皆指抽象之德，不关政治之用，则所谓齐者，当亦如是。高诱注以贵齐为"齐生死，等古今"，不以为齐贵贱，甚得其旨。田骈既贵齐，慎到亦必贵齐，贵齐之义，正托于《齐物论》以传于今耳。

五　论今本《慎子》不足据

如此解《齐物论》，吾深觉其涣然冰释矣。然有一类事实，表面与吾说不合者，即汉志著录《慎子》四十二篇在法家，而今本《慎子》思想与《齐物论》既不相干，文词更绝不类，是也。

求解此谜，并非难事。由《庄子·天下》篇、《荀子·非十二子》篇所示，慎到田骈乃一派之学，今汉志以田子二十五篇列之道家，《慎子》四十二篇列之法家，明二子之后世，学有变化矣。战国诸子，相反相生一传之后，本师之名号未改，此学之内容乃变，是以读其书者不可不论其世也。据《史记·秦始皇本纪》太子扶苏语，孔子为神仙方士所宗，据《非十二子》篇，

子思孟子造为五行，据汉志语，墨以养三老五更为兼爱，以顺四时而行为非命。此岂所以论其朔耶？凡此持论者，皆据当时所见言之，既不可以为探本之谈，亦不便以为伪造之证。慎到田骈，在始本为一家之学，《天下》篇所著者其道论也。其用世之旨，政治之论如何，虽可略窥其端，究不能详考其说，惟既以绝是非摒知虑为说，自易流为任势尚法之学。意者十二论中先开其端，其弟子所记乃衍而畅之。道家之流为法家，本自然之势也。（汉志所谓道家者，虽以五千文为宗，实乃关尹老聃，慎到田骈，庄周列御寇之总名。）凡此慎田二子之支流，邻于法家引于韩非者，正是荀子所谓“尚法而无法”，汉志所以列四十二篇于法家者也。犹之自《文子》以降引《老子》言多出五千文之外者，因当时五千文之外，复有托名老子之传记，其书后世不传耳。且学风之变，动于时尚，成于利禄之途。在慎子田子时，世变未至其极，大国犹可安居，稷下先生开第康庄之衢，不治而议论，穷年清谈，块然可以为生。下逮战国末，交争之风更炽，利国之要求尤著，承师说者，自不能不迁竞时尚，以写新书，而资啖饭，于是解《老子》者，为申韩张目，承慎到者，助法家扬波矣。儒墨在汉皆曾如此承变，慎学在战国未容亦不免耳。然则韩吕所引，慎子后世书也。果汉志著录之四十二篇不绝，吾说当得直接证明。今幸道家犹著录《田子》二十五篇，高注以为“齐生死、等古今”，此中得其消息矣。（凡此所论详见拙著《变化的诸子》，未刊。）至于今本《慎子》，不足深论。今行世著者二本，慎懋赏本最多，亦最不可据，其《内篇》已杂采群书，《外篇》乃纯系伪造，世有定评。守山阁本最谨严，然实辑佚之书，校以《群书治要》，多出者甚少，是此书之全佚久矣。凡此佚文，当在四十二篇中，吾所谓后世宗慎子者所写录也。

1936 年 5 月 6 日

附记：余之蓄此说也，几近十年矣，人事鞅掌，东西南北，每思写出，而逡巡不果。

本年 5 月 2 日，余与李济董作宾梁思永诸先生聚谈一室，涉及此书，乃发愤曰，“今晚回家写成。”于是尽二夜之力，成此一文。

此文写成后，同事陈钝先生为我抄录，因举《国学论文索引第三编》所刊山东大学励学社所刊之《励学》中王先进一文，名《庄子考证》，子目有《齐物论之作者问题》一项示余。适研究所无此书，立函山东大学索之。越一周，董作宾先生谓有此书，取而读之，知王先进先生所持之论与余说全合，即谓《齐物论》为慎到作，以《天下》篇为证也。（《励学》自题出版于 1933 年 12 月，惟首页有赵校长序，题 1 月 10 日，故知此书出版期当在 1934 年 1 月，或其后。）余之初为人道此说也，始于 1927 年春，在中山大学教书时。1928 年春，访胡适先生于其沪寓，谈中国古代哲学史之再版重写，因及此事。适之先生甚喜此说，勉以速写，哲学史再版时当引入也。其后适之先生见辄催之，如是二年之久，直至其返居北平之后，犹以为言。此外余又向同好者道之，如顾颉刚，冯友兰，罗膺中，罗莘田，丁山，容元胎及其他甚多友人同事，皆习闻吾说。在北大授中国古代文学史课，亦每为诸生言之。

其将此说写布者，则为顾颉刚先生。顾先生于所著《从吕氏春秋推测老子之成书年代》一文中云：（载于《史学年报》第四期，1932 年 6 月出版并转载于《古史辨》第四册，1933 年 3 月出版。）关于慎到，傅斯年先生有一很重要的发见。他觉得《天下》篇中所云“弃知去己”，“舍是与非”，“块不失道”等义均与《庄子·齐物论》相合，而“齐万物以为首”一语，简直

把《齐物论》的篇名也揭了出来了。

这是四年前他在谈话中所发表的。那时容肇祖先生亦举一证以证成之。他说："《史记·孟子荀卿列传》中说，'慎到，赵人……著十二论'，齐物名'论'，即是十二篇之一。"他们的见解都是极精确的。

按，王先进君文，未注明写于何时，然《励学》出版，既在《史学年报》第四期及《古史辨》第四期之后，再按以编者之"编后"，王君必预读顾文无疑：因"编后"引王君来信，自称"其材料是本诸黄方刚《老子年代之考证》一段，在《古史辨）第四册三五七—八页，和罗根泽《老子及老子书的年代》一段，同书四四九页"。《古史辨》第四册刊于 1933 年 3 月，而王文自谓用其材料，则其写彼一文，必不在 1933 年之前可知也。

《古史辨》第四册既为王君自认所熟读，所依据，而王君发挥《齐物论》为慎到书之一义，竟全不引同书中顾先生论此事之原文！然此亦不足深论也。

同年月 19 日

此意蓄之十年，以为不移之论，一旦写成，转觉可疑。《庄子·杂篇》中与《齐物论》之思想相应者甚多，不可以为偶合，然则《齐物论》之思想与庄生后学者相混久矣，《天下》篇所论，仅见其始耳。甚矣治学之宜毋意毋必也。

——选自国立中央研究院《历史语言研究所集刊》第六本第四分（1936 年上海商务印书馆出版）。

谁是《后出师表》之作者？

余羁旅渝城，行箧中史籍仅存《三国志》一部。《文史杂志》编者卢逮曾先生征文于余，不特考证之文无从着手，即泛论之词亦难下笔。盖引书而不检原书，不可示人也。

促之不已，姑乞灵于《三国志》以塞责，读者谅之。

世传诸葛孔明《后出师表》，末有句云：

“臣鞠躬尽力，死而后已！”

此真忠臣谋国之典型，足以仪训百世者也！然其下又云：

“至于成败利钝，非臣之明所能逆睹也。”

是则可怪矣。夫葛公出师，北向秦陇，固争其必胜者也。先定南中，而后北进，内整军民，外联胡越，而后举事，将以为成算可操也。时后主朝中，不无滋疑之人，以为以一州之地未可败大敌者，故《前出师表》中谆谆命之，其辞云：

“今南方已定，兵甲已足，当奖率三军北定中原，庶竭驽钝，攘除奸凶，兴复汉室，还于旧都。此臣所以报先帝，而忠陛下之职分也。……愿陛下托臣以讨贼兴复之效，不效则治臣之罪，以告帝之灵。”

此之自信为何如？其昭示其自信者又何如？“谨慎”者作此言，其有把握又何如？大凡负荷世业之人，决非认前途为漆黑之辈，事出无奈，无精打采，自不信矣，何以信人？信以成功，疑以招败，古今通例也。若葛公以为当时之力未足以克敌，则当益储实力，以待来年，决不漫然出兵，又漫然作此语。若葛公以为当时之力足以克敌，此言更何为者？历观建立世功者，必有其见识，亦必有其自信，人以为冒险，彼知其必克，今观后出师表，全篇充满文人做事之心理，若果决而实忧疑，若奋发而实不振，其文辞固与《前出师表》断然两途，其用思尤嫌冰炭。今试问《后出师表》之言为谁发之？为将士欤？此足以隳三军之气勇者也。为朝臣欤？则朝臣已有贪苟安者矣，此固葛相力求克服之者，岂容反而助之？为后主欤？则后主庸君，原无庙算，葛公谆谆然命之者，“亲贤臣，远小人……宫中府中俱为一体……亦宜自谋，以咨诹善道，察纳雅言，深追先帝遗诏”也，岂容滋长其疑于大计乎？《后出师表》之六不解，虽不可曰“败北主义”，终不免于“不必胜”论，求之于史，颇似殷浩庾亮之心境，即桓玄子亦劣不至此，更安所论于我汉家三炎之危相哉？

故世人于此文疑之久矣，而信者亦不乏人。其疑之者，以为此文与葛公他文皆不类，心境亦不同，而赵云卒年尤与史不合也。其信之者，爱其文辞，谅其居心之苦，且觉其称道时事与当时情景适合也。身边无一书可查，亦不必查，《三国志》一书之资料足以证之矣。余于辩章两造之前，先察此文之出处。

此表之来源裴松之云：“亮集所无，出张俨默记。”

——选自《文史杂志》第一卷第八期（1941 年 7 月 16 日重庆出版）。

理学之地位

理学者，世以名宋元明之新儒学，其中程朱一派，后人认为宋学之正统者也。正统之右不一家，而永嘉之派最露文华，正统之左不一人，而陆王之派最能名世。陆王之派，世所谓心学也，其前则有上蔡，渊源程门，其后则有泰州龙溪，肆为狂荡，公认为野禅矣。程朱深谈性理，以为“如有物焉，得于天而具于心”，（戴震讥词）然其立说实为内外二本，其教则兼“尊德性”与“道问学”，尤以后者为重，故心学对朱氏备致不满之词，王文成竟以朱子为其学问才气著作所累，复妄造朱子晚年悔悟之说（见《传习录》）。

然则清代汉学家自戴震以降攻击理学者，其最大对象应为心学，不应为程朱。然戴氏之舍去陆王力诋程朱则亦有故。王学在明亡后已为世人所共厌弃，程朱之学在新朝仍为官学之正宗，王学虽与清代汉学家义极端相反，然宗派式微，可以存而不论，朱学虽在两端之间，既为一时上下所宗，故辩难之对象在于此也。虽然，理学心学果于周汉儒学中无所本源，如戴氏所说者欤？凡言德义事理自内发者，皆心学之一式也。今如寻绎自《孟子》迨《易系》《乐记》《中庸》诸书之说，则知心学之原，上溯孟氏，而《乐记》《中庸》之陈义亦无可能。

夫性理之学，为得为失，非本文所论，然戴氏既斥程朱矣，孟子以及《易系》《乐记》《中庸》之作者，又岂能免乎？如必求其“罪人斯得”，则“作俑”者孟子耳。有孟子，而后有《乐记》《中庸》之内本论，有《乐记》《中庸》之内本论，而后有李翱、有陆王、有二程，虽或青出于蓝，冰寒于水，其为一线上之发展则无疑也。孟子以为“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。”又以为“人之所不学而能者，其良能也，所不虑而知者，其良知也。”又以为“仁义礼智非由外铄我也，我固有之也。”“操则存，舍则亡，凡相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。”又以为“学问之道无他，求其放心而已矣。”又以为“存其心养其性，所以事天也。”（凡此类者不悉引）凡此皆明言仁义自内而发，天理自心而出，以染外而沦落，不以务外而进德，其纯然为心学，陆王比之差近，虽高谈性理之程朱犹不及此，程叔子以为孟子不可学者此也。戴氏名其书曰《孟子字义疏证》，乃无一语涉及《孟子》字义，复全将《孟子》之思想史上地位认错，所攻击者，正是《孟子》之传，犹去《孟子》之泰甚者也，不亦慎乎？设为程朱性气之论寻其本根，不可不先探汉儒学之源。自孟子创心学之宗，汉儒不能不受其影响，今以书缺有间，踪迹难详，然其纲略犹可证也。《乐记》云，（按《乐记》为汉儒之作，可以其抄袭《荀子》诸书为证。）人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也，人化物也者，灭天理而穷人欲者也。

夫理者，以其本义言之，固所谓“分理，肌理，腠理，文理，条理”也。（参看《孟子字义疏证》第一条）然表德之词皆起于表质，抽象之词皆原于具体，以语学之则律论之，不能因理字有此实义遂不能更为玄义。（玄字之本义亦为细微，然《老子》书中之玄字，则不能但以细微为训。）既曰天理，且对人欲为言，则其必为抽象之训，而超于分理条理之训矣。必为“以

为如有物焉”，而非但谓散在万物之别异矣。故程朱之用理字，与《乐记》相较，虽词有繁简，义无殊也。（郑氏注“天理”云，“理犹性也”，康成汉儒戴氏所淑，亦未以理为“分理”也）夫曰不能反躬则天理灭，明天理之在内也。

以为人生而静天之性，人化物者灭天理、明义理之皆具于心，而非可散在外物中求之者也。《乐记》所言，明明以天理属之内，亦以修道之功夫（所谓反躬）属之内也。

《中庸》云，（按《中庸》一篇非一时所作，其首尾常为汉儒手笔，说见前。）喜怒哀乐之未发，谓之中，发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也，和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。

夫喜怒哀乐之未发，是何物乎？未有物焉，何所谓中乎？设若《中庸》云，“发而皆中节谓之中”，乃无内学之嫌疑，今乃高标中义于喜怒哀乐未发之前，其“探之茫茫索之冥冥”，下视宋儒为何如乎？心学色彩如此浓厚，程叔子不取也，更未尝以为天地位万物育于此也。《遗书记》其答门人云：苏季明问：“喜怒哀乐未发之前求中，可否？”曰，“不可，既思于喜怒哀乐未发之前求之，又却是思也，既思即是已发。才发便谓之和，不可谓之中也。”又问，“吕学士言，当求于喜怒哀乐未发之前，如何？”曰，“若言存养于喜怒哀乐未发之前则可，若言求中于喜怒哀乐未发之前，则不可。”又问，“学者于喜怒哀乐发时，固当勉强裁抑，于未发之前，当如何用功？”曰，“于喜怒哀乐未发之前更怎生求？只平日涵养便是。涵养久，则喜怒哀乐发自中节。”曰，“当中之时，耳无闻目无见否？”曰，“虽耳无闻目无见，然见闻之理在始得。贤且说静时如何？”曰，“谓之无物则不可，然自有知觉处。”曰，“既有知却觉是动也，怎生言静？人说‘复’其见天地之心，皆以为至静能见天地之心，非也。‘复’之卦下面一画，便是动也。安得谓之静？”或曰，“莫是于动上求静否？固是，曰，最难，释氏多定言，圣人便言止。如为人君止于仁，为人臣止于敬之类是也。易之‘艮’言止之义曰，艮其止，止其所也。

人多不能止。盖人，万物皆备，遇事时各因其心之所重者，更互而出，才见得这事重便有这事出，若能物各付物，便不出来也。”或曰，“先生于喜怒哀乐未发之前，下动字，下静字？”曰，“谓之静则可，然静中须有物始得，这里便是难处，学者莫若且先理会得敬，能敬则知此矣。”或曰，“敬何以用功？”曰，“莫若主一。”季明言，“*尝患思虑不定，或思一事未了，他事如麻又生，如何？”曰，“不可，此不诚之本也。须是习，习能专一时便好。不拘思虑与应事，皆要求一。”此段最足表示程子之立点，程子虽非专主以物为学者，然其以心为学之分际则远不如《中庸》此说为重，盖《中庸》在心学道路上走百步，程子又退回五十步也。程子此言，明明觉得《中庸》之说不妥，似解释之，实修正之。彼固以为喜怒哀乐未发之前，无中之可求，其用功处广言之，则平日涵养，狭言之则主敬致一，此与今日所谓“心理卫生”者微相近，绝非心本之学，尤绝非侈谈喜怒哀乐未发之前者，所可奉为宗也。

《中庸》章末极言诚。所谓诚，固《孟子》所谓反身而诚之训，然《中庸》言之侈甚矣：诚者，天之道也，诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。……自诚明，谓之性，自明诚，谓之教，诚则明矣，明则诚矣。

唯天下至诚为能尽其性，能尽其性则能尽人之性，能尽人之性则能尽物之性，能尽物之性则可以赞天地之化育，可以赞天地之化育则可以与天地参矣。

《中庸》成书远在《孟子》之后，其首尾大畅玄风，虽兼采外物内我两派之说，终以内我派之立点为上风，是盖由于孟子之后，反对之说有力，而汉儒好混合两极端以为系统也。其曰“诚者天之道”，犹云上乘也，曰“诚之者人之道”，犹云下乘也。曰“诚则明明则诚”，犹云殊途而同归也，曰“自诚明谓之性，自明诚谓之教”，亦示上下床之别也。其曰，“天下之至诚”也，由己性以及人性，由人性以及物性，其自内而外之涂术可知矣。故如以此言论宋儒，则程叔子朱文公之学皆“自明诚谓之教”者也。

此义可于朱子《补大学格物章》识之。

朱子之《补大学格物章》，宋代以来经学中之大问题也。自今日思之，朱子所补似非作《大学》者之本心。然程朱之言远于心学而近于物学，比《孟子》《乐记》《中庸》更可免于戴氏之讥者，转可于错误中见之。《大学》原文云，“……欲诚其意者先致其知，致知在格物，物格而后知至，知至而后意诚……。”郑注云，“格来也。物犹事也。

其知于善深，则来善物，其知于想深，则来恶物，言事缘人所好来也。”此解虽若上下文义不贯通，然实是格字之正训，《诗》所谓“神之格思”，《书》所谓“格于上下”，皆此训也。格又以正为训，《论语》所谓“有耻且格”，《孟子》所谓“格其君心之非”皆谓能正之也。从前一义，则格物应为致物，从后一义，则格物应为感物（王文成所用即此说）。若朱子所补者，周汉遗籍中无此一训。上文有“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣”一言，似朱子所补皆敷陈此义者，然此语与格字不相涉，《大学》作者心中所谓格物究竟与此语有涉否，未可知也。汉儒著论好铺陈，一如其作词赋，后人以逻辑之严义格之，自有不易解处。程朱致误之由来在于此。朱子将此语移之下方，复补其说云：右传之五章，盖释格物致知之义，而今亡矣。间尝窃取程子之意以补之曰：所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以《大学》始教，必使学者即凡天下之物莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。

试看格物致知在《大学》之道之系统中居诚意正心之前，即等于谓是修道之发轨，朱子将此根本之地说得如此，则准以王学称心学之例，朱学称“物学”自无不可。（朱子之究心训诂，名物，礼数，一如清代朴学家，“物学”之采色极重。朱子门人及其支裔诚多舍此但讲性命者。然东发深宁竟为清代朴学之远祖。此不磨之事实也。清代朴学家之最大贡献，语学耳［兼训诂音声］，至于经学中之大题，每得自宋儒，伪《古文尚书》其一也，其对于《诗经》一书之理解乃远不如宋人。五十年后，人之量衡两大部经解者，或觉其可传者，未必如通志堂之多也。）朱子如此解格物，自非《孟子》之正传，聪明之王文成岂肯将其放过？（见《传习录》。）然而朱子之误释古籍，正由其乐乎“即物而穷其理”，而非求涂路于“喜怒哀乐未发之前”也。清代朴学家之立场，岂非去朱子为近，去孟子为远乎？程朱之学兼受陆王及戴氏之正面攻击者，为其二层性说。是说也，按之《孟子》之义，诚相去远矣，若求其思想史上之地位，则是绝伟大之贡献，上承孔子而详其说，下括诸子

而避其矛盾。盖程朱一派之宗教观及道德论皆以此点为之基也。程伯子曰：（《遗书》卷一）“生之谓性”，性即气，气即性，生之谓也。人生气禀，理有善恶，然不是性中元有此两物相对而生也。

有自幼而恶，是气禀自然也。善固性也，然恶亦不可不谓之性也。盖“生之谓性”，“人生而静”以上不容说，才说性时便已不是性也。凡人说性，只是说“继之者善也”，孟子言人性善是也。夫所谓继之者善也者，犹水流而就下也皆水流也，有流而至海，终无所污，此何烦人力之为也？有流而未远固已渐浊，有出而甚远，方有所浊，有浊之多者，有浊之少者，清浊虽不同，然不可以浊者不为水也。如此则人不可以不加澄治之功。

故用力敏勇则疾清，用力缓怠则迟清，及其清也，则却只是元初水也。亦不是将清来换却浊，亦不是取出浊来置在一隅也。水之清则性善之谓也。故不是善与恶在性中为两物相对，各自出来。此理，天命也。顺而循之，则道也。循此而修之，各得其分，则教也。

自天命以至于教，我无加损焉，此舜有天下而不与焉者也。

性出于天，才出于气。气清则才清，气浊则才浊。才则有善有不善，性则无不善。

朱子于此义复发明之云：（《语类》四）

孟子言性。只说得本然底，论才亦然。荀子只见得不好底，杨子又见得半上半下底。

韩子所言却是说得稍近。盖荀杨说既不是，韩子看来，端的见有如此不同，故有三品之说，然惜其言之不尽，少得一个气字耳。程子曰，“论性不论气，不备，论气不论性，不明”，盖谓此也。

孟子未尝说气质之性，程子论性，所以用功于名教者，以其发明气质之性也。以气质论，则凡言性不同者，皆冰释矣。退之言性亦好，亦不知气质之性耳。

道夫问，气质之说始于何人？曰，此起于张程。某以为极有功于圣门，有补于后学，读之使人深有感于张程，前此未曾有人说到此。如韩退之原性中说三品，说得也是，但不曾分明说是气质之性耳，性那里有三品来？孟子说性善，但说得本源处，下面却不曾说得气质之性，所以亦费分疏。请子说性恶，与善恶混。使张程之说早出，则这许多说话自不用纷争。故张程之说立，则诸子之说泯矣。因举横渠“形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。”又举明道云，“论性不论气，不备，论气不论性，不明”，二之则不是。且如只说个仁义礼智是性，世间却有生出来便无状底是如何？只是气禀如此。若不论那气，这道理便不周匝，所以不备。若只论气禀，这个善，这个恶，却不论那一原处只是这个道理，又却不明。此自孔子曾子子思孟子理会得后，都无人说这道理。

此程朱是说也，合孟轲韩愈以为论，旁参汉晋之性情二元说，以求适于孔子所谓“性相近习相远也”，唯“上智与下愚不移”者也。孟子者，宗教的意气甚强大，宗教的形迹至微弱之思想家也。惟其宗教的意气甚强大，故抹杀一切功利论，凡事尽以其所信为是非善恶者为断。惟其宗教家形迹至微弱，故不明明以善归之天，而明明以善归之人，义内之辨，所以异于墨子之“义自天性”者也。故孟子之性善说，谓人之生质本善也，孟子之所谓才（例如“非才之罪也”之才字），亦可谓情（例如“乃若其情则可以为善矣”之情字），皆性之别称也。当时生性二词未全然分划，孟子偶用比性（生）

字更具体之各词以喻其说，故或曰才，或曰情，其实皆性（生）之一面而互立也。以为兼具善恶，与“性之本”“皆善”者不同，诚不可以为即是孟子之正传，朱子于此点亦未尝讳言之。然则程朱之“性之本”果何物乎？程朱之“性之本”，盖所谓“天命之谓性”也。程朱学之宗教的色彩虽与古儒家大致相同，即属于全神论的宗教观，而非活灵活现之鬼神论，然比之孟子，宗教之气息为重矣。（程朱之主敬即为其宗教的工夫。）故程朱之天亦有颇异于孟子之天者也。孟子之天，孟子未尝质言其为全仁也。且明言其“未欲平治天下”，而使其不遇鲁侯也，程朱之天则全仁也，全理也，故天命之性，必为全善者也。（详见《语类》卷四。）然则程朱复为善之一物立其大本于天，而名之曰“本性”，又曰，“性即理也”。在此点上，程朱之立场恰当墨孟之中途，不过墨子言之极具体，程子言之极抽象耳。且墨子未尝以义字连贯天人，程朱则以理字连贯天人物。（墨子虽言义自天出，人应以天志为志，然其口气是命令的，所指示为应然的，未尝言天人一贯之理，如程朱之说理字也。）故程朱之言“理”，性与天道皆在其中，而为“天命之谓性”一语作一抽象名词以代表之也。

既连贯天人于一义之中矣，则道德之本基当立于是，故程朱以为本性善。此一本性虽与孟子所言性不尽为一物，其为道德立本则一，其自别于释道者亦在此也（参看程朱辟佛诸说）。

然而性善之说，如孟子之兼括才质而言者，究竟不易说通。孟子之性善说恰似卢梭之生民自由论，事实上绝不如此，惟一经有大才气者说之，遂为思想史上绝大之动荡力，教育之基础观点受其影响，后人虽以为不妥者，有时亦不能不迁就之也。韩文公即不安于性善说者最有力之一人，其三品说实等于说性不同耳。此所谓性，绝无天道论在其中，而是专以才质为讨论对象者也。扬雄之“善恶混”说，亦自有其道理，盖善恶多不易断言，而人之一生发展恒不定也。程朱综合诸说，作为气质之性，于是孟子性善说之不易说圆处，扬韩诸子说之错综处，皆得其条理。朱子以为张程此说出则“诸子之说泯”，此之谓也。

戴震以为气质之性说与孟子不合，是固然矣，然孟子固已与孔子大相违异，而张程此说，转与孔子为近。孔子之词短，张程之论详，故张程之论果皆合于孔子相近不移之用心否，今无从考知，然张程之立此说，固欲综合诸子，求其全通，调合孔孟，求无少违，移孟子之性说，于天道上，而努力为孔子之“性相近习相远”说，“上智下愚不移”说寻其详解，斯固集儒家诸子之大成，而为儒家天人论造其最高峰矣。过此以往，逃禅纂道则有之矣，再有所发明则未有也。故戴氏以程朱与孟子不合，诚为事实，设若此为罪过，则戴氏与程朱惟均，若其以此说归之儒家思想直接发展之系统外，则全抹杀汉代儒家之著作且不知程朱之说乃努力就孔子说作引申者也。

（按程朱与孟子之关系甚微妙。所有孟子道统之论，利义之辨，及其“儒者气象”，皆程朱不能不奉为正宗者。然孟子宗教气少，程朱宗教气较多，故其性论因而不同。此处程朱说根本与孟子不同，然程朱犹力作迁就之姿势，故朱子注孟子，遇性善论时，便多所发挥，似推阐而实修正，内违异而外迁就，或问亦然。两者治学之方亦大不同，若程朱之格物说，决非孟子所能许，或为荀子所乐闻，此非本书所能详论，姑志大意于此。）

——选自《读书通讯》半月刊第六十一期（1943 年 3 月 1 日重庆中国文化服务社版）。原收入《性命古训辨证》。

评丁文江的《历史人物与地理的关系》

（与顾颉刚书中的一节）

这篇文章我非常的爱读，当时即连着看了好几遍。我信这篇文章实在很有刺激性，就是说，很刺激我们从这些在欧洲虽已是经常，而在中国却尚未尝有人去切实的弄过的新观点，新方术，去研究中国历史。又很提醒我们这些地方。但这篇文章的功绩，在此时却只是限于这个胎形，看来像是有后文，我们却不能承认其中证求的事实为成立。而且这种方法也不是可以全不待讨论的。丁先生的文章我只看见过《中国与哲嗣学》的下半篇，和这篇，和“科玄之战”的文章。从科玄之战的文章看来（特别是后一篇），可以知道作者思想的坚实分析力，在中国现在实在希有，决非对手方面的人物所能当，而他这一些文章，都给我一个显然的印观，就是，丁君在求学问的线路上，很受了 SirFrancisCalton，Prof．KarlPearson 一派的影响，而去试着用统计方法于各种事物上，包括着人文科学。这实在是件好事。我们且于丁先生的施用上，仔仔细细看一下子。

（点一）拿现在的省为单位去分割一部“二十四朝之史”（从曾毅先生的名词）中的人物，不能说没有毛病。把现在省拿来作单位，去分割元明清三朝的人物是大略可以的；拿省作单位去分割前此而上的人，反而把当时人物在当时地理上的分配之真正 Perspec—tive 零乱啦。略举一两个例，汉时三辅三河七郡合来成一个司隶校尉部区，三辅是京畿，而三河每可说是京畿文物之别府，文物最高的地方。这实在是一个单位。而若拿现在省划分，使得三辅与当年的边塞为一单位，三河大部分与汝汉为一单位，小部分与雁门代郡为一单位，便把当时人物照当时地理（就是说郡国）分配的样子失啦。丁先生的表是个英语文法在汉语中分配的表，而从此推论到“即如前汉的都城在陕西，而陕西所出的人物，还抵不上江苏，更不必说山东河南了。”仿佛像是几百或千年后北京划得与东蒙车臣汗沙漠同区，统名蓟苏北部，有历史家曰：“蓟北是千年建都之地，而所出人物，反不及今一中部，更不必说大部了。”这话可以行吗？假如我们不拿现在的省为单位，而拿当年的郡国为单位，恐怕这话就不这样了。东汉于郡上有了州，说起来容易些。东汉的陕西所以人物少者，因为当时的陕西（司隶校尉）的大部分精华在省外，而省内有些与当时的陕西毫无相干的地方。（朔方迤南，当时边塞，不属畿辅。）江苏的人物所以多者，也正以当时的江北老把江南的分数带着提高。不然，吴郡自身在西汉恐怕也不过和东汉样的。况且今之省域，不即合于当时的国界。所以这表中直隶甘肃之在北宋（燕云十六州已属契丹，甘肃已属夏），河南安徽江苏之在南宋（交界区）……等，都是困难的物事。又如把南宋的中国和现在列省中的中国为一般的排对比，自然事实上出入很多。

但既不用一贯的百分单位，比起来，又怎么办？我回答说，我根本上不赞成这个表。

如果制一个表，必须比这个详细的多。不在当年“中国”的境内的即不应一般待遇去百分，而当年国界省界也要注明。或者把省分为数部（如今道区），比起来可以不太妨碍；当时区划也不妨碍一统一体的比较。余详下文。

（点二）丁君从他所造的表中推比了许多事实和现象，但这些事实和现象和这个表中的数目字，严格说起，多毫无有直接的关系，这些推比也但是些预期 Anticipations 而已。换句话说，这些推比的事件多是我们时常所想及，如建都的关系，都城外更有文化中心一种事实，地方与“龙兴”的关系，物质与文物，殖民同避乱的影响……等等，都是我们读起历史来便引想到的题目。但我们对于这些题目，有意思而有的意思无界略，总而言之，都是些多多少少模糊着待考的意思。现在丁先生这表中的数目字，也并不能给我们这些待考的意思一判然的决定。这些意思与这些间的关系，只是联想，不相决定的“因数”。这类，看起来像很科学的，而实在是“预期”之件，颇有危险。

（点三）第一表所以不见得能得好成就者，因为包罗太宽大，立意上太普遍，而强从一个无从分析的表中去分析事实。至于第二表，却是一件极好的作品，这一表之所以成功，正因为题目是有限而一定，不如上一表一样。这个表中的意思，也或者可以有斟酌的地方。鼎甲数虽然不受省分的制限，但恐怕也不能说是完全自由竞争的结果，尤其不见得鼎甲是能代表文化。我很疑心有下列二种分数在其中有贡献。

（一）考试官与投考者乡族的关系。如考官中多是昔年的鼎甲，恐偏于其同乡的趋势。（典试不密书。）

（二）考殿试竟成了一种专门的技术，如某一地方最便宜于殿试所需要的各种质素，则这一地方所出之科甲为多，然我们却不能竟拿他科甲的数目为文化最高的数目。此两点均可于我们贵县在清朝多出状元一件事实中证明。但如果明朝不如清朝在考试上之腐败，则此层即不成问题了。不过我们看来，明朝晚年士林中，那种讲师生门第交游等等一切的净恶习惯，恐怕好不到那里去。言归正传，这一个表却是把他所要证明的东西之一件证明了，就是下一个消极证，官定的各省科举额，不足代表各省的程度，不过分数上尚有斟酌呵！

（点四）丁先生谓在两汉的时代，中国文化分布的不平均，后渐平均，到了明朝至平均，这恐怕也是因为拿着现在的单位去比量才有这个现象。浙江之在西汉，犹之乎今之吉林，恐尚不及，福建等省，则等于黑龙江阿山道之间。所以在后汉，广东贵州云南奉天“都是零”。与其说是文化不平均，毋宁谓为这些地方之为中国，意义上尚不尽完全。如果我们做一个中华民国时代的表，势必至于外蒙西藏（康省除外）青清下面加零，吉黑三特别区，新疆阿山贵州下面加一个很小的分数，其相貌或与汉朝差不多。至于在各种意义上，完全为中国之地方，如关洛汝汉淮泗及沿着黄河的郡国，细比起来，其平均或不平均，恐与今之各省之平均相等。是则丁君所谓古不平均今平均，又一幻境也。

总而言之，这事实与其谓为当年文化之不平均，毋宁谓是现在的中国大得多了。

把上列几点约起来，我对于这篇文章的一个一般的印象，是觉着把统计方法应用在历史一类的研究上尤其要仔细。普通说起，凡是分布上凌迟出入的事实，都可应用统计方法，而这样分布上凌迟出入的事实，几乎是可研究的事实之大部分。但统计方法的收效，也以他所施用的材料之性质为断。统计方法最收效的地方，是天文。岂特如此，我们竟可说天文是统计学的产生地。因为统计方法之理论，几乎都是从天文学中造端，而近代统计学方法

之立基柱者 Quetelet 自身是比利时的钦天监，这正因为天文学上的数目，我们用来做统计学的比较的，总是单元（Homogenous），而所用数目，多半是由我们所限定的标准造出的。就是说，我们对于这些数目有管辖之可能。几乎到了生物学的事实上，就不这样便宜，虽然这些数目还是由我们定的标准所出产，然而事实的性质已远不如天文事实之单元，实在是些复元的（Heterogeneous）。至于历史现象，我们不能使他再回来，去量一下子，又是极复元的物事，故如不从小地方细细推求比论，而以一个样子定好如当代欧美都市统计表一般的形状，加上，恐怕有点疏误。历史本是一个破罐子，缺边掉底，折把残嘴，果真由我们一整齐了，便有我们主观的分数加进了。我不赞成这个以现在省为二千年历史的总单位，去百分国土大小很不相等的各时的人，正是因为这表太整齐，这表里面的事实却是太不整齐。

研究历史要时时存着统计的观念，因为历史事实都是聚象事实（mass－facts）。然而直接用起统计方法来，可须小心着，因为历史上所存的数目多是不大适用的。

假如丁君把这一个大表变散为小点去研究，恐怕收效比现在多得多。现在略举几个提议——

（一）以当年的州郡为单位，去求方里数目，户口数目，财赋数目三件之互相比例。

假如能画成地图，以比例率之轻重为颜色上之浅深，或者其分配上更可提醒些事。

（三）把世族（姑假定有二人同出一家同有传者即为世族，更于其以年代分类）按州郡列一个表，再把非世族之人物照州郡之分配者和他一比，恐怕使我们显然见得文化低的地方多非世族，文化高的地方多世族。（母系有可考者即列，如杨恽为司马子长外孙之类。）

（四）把历代的世族比较一下，比较他们在人物中的百分数目，在类职业文官武将文学等的分配比较，或者更有些事实可得到。此时没有根据，但人们免不了泛着去想由东汉至唐，世家之渐重，实在是当时社会组织上很大的一个象征。宋后世族衰，是一个社会组织上很大的变化，这三件正是偶然想起，其实中国历史上可用数目表图研究的题目很多。Richter 拿字数统计去定 Plato 语之先后，何况历史上的实呢。但总以从有界画的题目做去，似乎才妥当。

我可以把上文总结起来，说：丁君这一种方法，将来仔细设施起来，定收很好的效果，不过他这文（特别是第一表）却但是一个大辂的椎轮，我们不取这篇文章所得的结果，因为他们不是结果；但取这篇文章的提议，因为他有将来。

至于他论唐朝与外族的一段，完全和我的意思一样。汉唐决不能合作一个直线去论，我曾于《中国历史分期的研究》详细说过。这篇文章大约是民国七年春天登在北京大学日刊上的，错字连篇。原稿我仿佛交给你了。是么？我在这篇文章用所谓“元经”的话。

谓陈亡是“晋宋齐梁陈亡，中国亡”。永嘉南渡前为“第一中国”。南渡后失其故地，而尚有第一中国之半，犹一线也。隋唐两代实是以五胡拓拔为原始，合着有踏践的剩余再造的。所以唐朝文物习惯从南朝，而生活的精神反截然和南朝两样。这个第二中国，固然在文化上仍是因袭第一中国，然一要部分亦以苻秦拓拔为根据。（苻秦拓拔都有中国以外的领土，又恰恰这

个时候是西域文化最高的时候，故即无人种变化，亦甚能使文化历史入一新期。）大野三百年一统后（这个一统之为一统，也和我们五族共和之为共和一样），大乱上一回，生出了一个文化最细密的宋朝。在许多地方上，宋朝是中国文化最高点。这第二中国与第一中国之为一线，不是甚深的现象。其内容上所谓南北朝之纷乱，决不等于三国唐季，而实是一个民族再造的局面，恐怕这个时期是历史上最大的关节了。汉朝盛时只是中国的，唐朝盛时颇有点世界的意味。这固然也由于汉朝接触的外国除西域很小的一部分外都蛮夷，而唐朝所接触恰在西域和阿拉伯文化最盛期，但要不是自身民族上起了变化，就是说等于社会组织和生活的趋向上起了变化，这外来的影响究竟不容易济事。梁陈的“冢中枯骨”局面是不能使民族的生命继续下的。或者殷周之际，中国的大启文化，也有点种族关系正未可知。要之中国历史与中国人种之关系是很可研究的。

〔按：此书写于 1924 年 1 月 2 月间，丁氏原文载在《努力周刊》。颉刚记。〕

——选自国立中山大学《语言历史学研究所周刊》第一集第十期（1927年广州出版）。

评顾颉刚的古史论——试想几篇戴记的时代——孔子与六经——在周汉方术家的世界中的几个趋向——殷周间的故事——补说（《春秋》与《诗》）

颉刚足下：我这几年到欧洲，除最初一时间外，竟不曾给你信，虽然承你累次的寄信与著作。

所以虽在交情之义激如我们，恐怕你也轻则失望，重则为最正当之怒了。然而我却没有一天不曾想写信给你过，只是因为我写信的情形受牛顿律的支配，“与距离之自成方之反转成比例”，所以在柏林朋友尚每每通信以代懒者之行步，德国以外已少，而家信及国内朋友信竟是稀得极利害，至于使老母发白。而且我一向懒惰，偶然以刺激而躁动一下子，不久又回复原状态。我的身体之坏如此，这么一个习惯实有保护的作用救了我一条命。但因此已使我三年做的事不及一年。我当年读嵇叔夜的信说自己那样懒法，颇不能了解，现在不特觉得他那样是自然，并且觉得他懒得全不尽致。我日日想他写信给你而觉得拿起笔来须用举金箍棒之力，故总想“明天罢”。而此明天是永久不来的明天，明天，明天……至于今天，或者今天不完，以后又是明天，明天，明天……。这真是下半世的光景！对于爱我的朋友如你，何以为情！

私事待信末谈，先谈两件《努力周报》上事物。在当时本发愤想写一大篇寄去参加你们的战论，然而以懒的结果不曾下笔而“努力”下世。我尚且仍然想着，必然写出寄适之先生交别的报登，窃自比季子挂剑之义，然而总是心慕者季子，力困若叔夜，至今已把当时如泉涌的意思忘到什七八，文章是做不成的了，且把尚能记得者寄我颉刚，潦草，不像给我颉刚的信，但终差好于无字真经。只是请你认此断红上相思之字，幸勿举此遐想以告人耳。

第一件是我对于丁文江先生的《历史人物与地理的关系》一篇文章的意见。（以下见本刊第十期《评丁文江〈历史人物与地理的关系〉》文，不复载。）其二、论颉刚的古史论。三百年中，史学，文籍考订学，得了你这篇文字，而有“大小总汇”。三百中所谓汉学之一路，实在含括两种学问：一是语文学；二是史学，文籍考订学。这俩以外，也更没有什么更大的东西；偶然冒充有之，也每是些荒谬物事，如今文家经世之论等。拿这两样比着看，量是语文学的成绩较多。这恐怕是从事这类的第一流才力多些，或者也因为从事这科，不如从事史学文籍考订者所受正统观念限制之多。谈语言学者尽可谓“亦既觏止”之觏为交媾，“握椒”之汉为房中药。宋大儒，康成玄晦，如此为之，并不因此而失掉他的为“大儒”。若把“圣帝明王”之“真迹”布出，马上便是一叛道的人。但这一流比较发达上差少的史学考订学，一遇到颉刚的手里，便登时现出超过语文学已有的成绩之形势，那么你这个古史论价值的大还等我说吗！这话何以见得呢？我们可以说道，颉刚以前，史学考订学中真正全是科学家精神的，只是阎若璩崔述几个人。今文学时或有善言，然大抵是些浮华之士；又专以门户为见，他所谓假的古文，固大体是假，他所谓真的今文，亦一般的不得真。所有靠得住的成绩，只是一部《古文尚书》和一部分的左氏《周官》之惑疑（这也只是提议，未能成就）；而语文那面竟有无数的获得。但是，这语文学的中央题目是古音，汉学家多半“考古之功多，审音之功浅”，所以最大的成绩是统计的分类通转，指出符号来，

而指不出实音来。

现在尚有很多的事可作；果然有其人，未尝不可凌孔盦轩而压倒王氏父子。史学的中央题目，就是你这“累层的造成的中国古史”，可是从你这发挥之后，大体之结构已备就，没有什么再多的根据物可找。前见《晨报》上有李玄伯兄一文，谓古史之定夺要待后来之掘地。诚然掘地是最要事，但不是和你的古史论一个问题。掘地自然可以掘出些史前的物事，商周的物事，但这只是中国初期文化史。若关于文籍的发觉，恐怕不能很多。

（殷墟是商社，故有如许文书的发现，这等事例岂是可以常希望的。）而你这一个题目，乃是一切经传子家的总锁钥，一部中国古代方术思想史的真线索，一个周汉思想的摄镜，一个古史学的新大成。这是不能为后来的掘地所掩的，正因为不在一个题目之下。岂特这样，你这古史论无待于后来的掘地，而后来的掘地却有待于你这古史论。现存的文书如不清白，后来的工作如何把他取用。偶然的发现不可期，系统的发掘须待文籍整理后方可使人知其地望。所以你还是在宝座上安稳的坐下去罢，不要怕掘地的人把你陷了下去。自然有无量题目要仔细处置的，但这都是你这一个中央思想下的布列。犹之乎我们可以造些动力学的 Theorem，但这根本是 Newton 的。我们可以研究某种动物或植物至精细，得些贯通的条理，但生物学的根本基石是达尔文。学科的范围有大小，中国古史学自然比力学或生物学小得多。但他自是一种独立的，而也有价值的学问。你在这个学问中的地位，便恰如牛顿之在力学，达尔文之在生物学。去年春天和志希从吾诸位谈，他们都是研究史学的。“颉刚是在史学上称王了，恰被他把这个宝贝弄到手；你们无论再弄到什么宝贝，然而以他所据的地位在中央的原故，终不能不臣于他。”我以不弄史学而幸免此危，究不失为“光武之故人也”。几年不见颉刚，不料成就到这么大！这事原是在别人而不在我的颉刚的话，我或者不免生点嫉妒的意思，吹毛求疵，硬去找争执的地方；但早晚也是非拜倒不可的。

颉刚，我称赞你够了么！请你不要以我这话是朋友的感情；此间熟人读你文的，几乎都是这意见。此时你应做的事，就是赶快把你这番事业弄成。我看见的你的文并不全，只是《努力》《读书杂志》九，十，十一，十二，十四（十三号未见过，十四后也未见过）所登的。我见别处登有你题目，十四号末又注明未完；且事隔已如此之久，其间你必更有些好见解，希望你把你印出的文一律寄我一看。看来禹的一个次叙，你已找就了，此外的几个观念，如尧、舜、神农、黄帝、许由、仓颉等等，都仔细照处理禹的办法处置他一下子。又如商汤、周文、周公虽然是真的人，但其传说也是历时变的。龟甲文上成汤并不称成汤，商颂里的武王是个光大商业，而使上帝之“命式于九围”的，克夏不算重事。周诰里周公说到成汤，便特别注重他的“革夏”，遂至结论到周之克殷，“于汤有光”的滑稽调上去（此恰如玄晔谀孝陵的话）。到了孟子的时代想去使齐梁君主听他话，尤其是想使小小滕侯不要短气，便造了“汤以七十里兴，文王以百里兴”的话头，直接与诗颂矛盾。到了嵇康之薄汤武，自然心中另是一回事。至于文王周公的转变更多。

周公在孔子正名的时代，是建国立制的一个大人物。在孟子息邪说诐波行的时代，是位息邪说诐波行的冢相。在今文时代，可以称王。在王莽时代，变要居摄。到了六朝时，真个的列爵为五，列卿为六了，他便是孔子的大哥哥，谢夫人所不满意事之负责任者。

（可惜清朝初年不文，不知“文以诗书”，只知太后下嫁。不然，周公

又成多尔衮；这恐怕反而近似。）这样变法，岂有一条不是以时代为背景。尤其要紧的，便是一个孔子问题。孔子从《论语》到孔教会翻新了的梁漱溟，变了真正七十二，而且每每是些剧烈的变化，简直摸不着头脑的。其中更有些非常滑稽的，例如苏洵是个讼棍，他的六经论中的圣人（自然是孔子和其他），心术便如讼棍。长素先生要做孔老大，要改制，便做一部《孔子改制考》；其实《新学伪经考》，便是汉朝的康有为做的。梁漱溟总还勉强是一个聪明人，只是所习惯的环境大陋了，便挑了一个顶陋的东西来，呼之为“礼乐”，说是孔家真传：主义是前进不能，后退不许，半空吊着，简直使孔丘活受罪。这只是略提一二例而已，其实妙文多着哩。如果把孔子问题弄清一下，除去历史学的兴味外，也可以减掉后来许多梁漱溟，至少也可以使后来的梁漱溟但为梁漱溟的梁漱溟，不复能为孔家店的梁漱溟。要是把历来的“孔丘七十二变又变……”写成一本书，从我这不庄重的心思看去，可以如欧洲教会教条史之可以解兴发噱。从你这庄重的心思看去，便是一个中国思想演流的反射分析镜，也许得到些中国历来学究的心座（FreudianComplexes）来，正未可料。

你自然先以文书中选择的材料证成这个“累层地”，但这个累层地的观念大体成后，可以转去分析各个经传子家的成籍。如此，则所得的效果，是一部总括以前文籍分析，而启后来实地工作的一部古史，又是一部最体要的民间思想流变史，又立一个为后来证订一切古籍的标准。这话是虚吗？然则我谓他是个“大小总汇”，只有不及，岂是过称吗？大凡科学上一个理论的价值，决于他所施作的度量深不深，所施作的范围广不广，此外恐更没有什么有形的标准。你这个古史论，是使我们对于周汉的物事一切改观的，是使汉学的问题件件在他支配之下的，我们可以到处找到他的施作的地域来。前年我读你文时，心中的意思如涌泉。当时不写下，后来忘了一大半。现在且把尚未忘完的几条写下。其中好些只是你这论的演绎。

一　试想几篇戴记的时代

大小戴记中，材料之价值不等，时代尤其有参差，但包括一部古儒家史，实应该从早分析研究一回。我从到欧洲来，未读中国书，旧带的几本早已丢去。想戴记中最要四篇，《乐记》，《礼运》，《大学》，《中庸》，当可背诵，思一理之。及一思之，恨《乐记》已不能背。见你文之初，思如涌泉，曾于一晚想到《大学》《中庸》之分析。

后来找到戴记一读，思想未曾改变。又把《礼运》一分量，觉得又有一番意思。今写如下：《大学》《孟子》说：“人有恒言，皆曰天下国家。天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”可见孟子时尚没有《大学》一种完备发育的“身家国天下系统哲学”。

《孟子》只是始提这个思想。换言之，这个思想在孟子时是胎儿，而在《大学》时已是成人了。可见《孟子》在先，《大学》在后。《大学》老说平天下，而与孔子孟子不同。

孔子时候有孔子时候的平天下，“九合诸侯，一匡天下”，如桓文之霸业是也。孟子时候有孟子时候的平天下，所谓“以齐王”是也。列国分立时之平天下，总是讲究天下定于一，姑无论是“合诸侯，匡天下”，是以公山弗扰为“东周”，是“以齐王”，总都是些国与国间的关系。然而《大学》之

谈“平天下”，但谈理财。理财本是一个治国的要务；到了理财成了平天下的要务，必在天下已一之后。可见《大学》不见于秦皇。

《大学》引《秦誓》，《书》是出于伏生的，我总疑心《书》之含《秦誓》是伏生为秦博士的痕迹，这话要真，《大学》要后于秦代了。且《大学》末后大骂一阵聚敛之臣。

汉初兵革扰扰，不成政治，无所谓聚敛之臣。文帝最不会用聚敛之臣，而景帝也未用过。

直到武帝时才大用而特用，而《大学》也就大骂而特骂了。《大学》总不能先于秦，而汉初也直到武帝才大用聚敛之臣，如果《大学》是对时而立论，意者其作于孔桑登用之后，轮台下诏之前乎？且《大学》中没有一点从武帝后大发达之炎炎奇怪的今文思想，可见以断于武帝时为近是。不知颉刚以我这盐铁论观的《大学》为何如？《中庸》《中庸》显然是三个不同的分子造成的，今姑名为甲部，乙部，丙部。甲部《中庸》从“子曰君子中庸”起，到“子曰父母其顺矣乎”止。开头曰中庸，很像篇首的话。其所谓中庸，正是两端之中，庸常之道，写一个 Petitebourgeois 之人生观。

“妻子好合，如鼓瑟琴；兄弟既翕，和乐且耽。”不述索隐行怪而有甚多的修养，不谈大题而论社会家庭间事，显然是一个世家的观念（其为子思否不关大旨），显然是一个文化甚细密中的东西，——鲁国的东西，显然不是一个发大议论的笔墨，——汉儒的笔墨。从“子曰鬼神之为德”起，到“治国其如示诸掌乎”止，已经有些大言了，然而尚不是大架子的哲学。此一节显然像是甲部丙部之过渡。至于第三部，从“哀公问政”起到篇末，还有头上“天命之谓性”到“万物育焉”一个大帽子，共为丙部，纯粹是汉儒的东西。这部中所谓中庸，已经全不是甲部中的“庸德之行，庸言之谨”，而是“中和”了。中庸本是一家之小言，而这一部中乃是一个会合一切，而谓其不冲突——太和——之哲学。盖原始所谓中者，乃取其中之一点而不从其两端；此处所谓中者，以其中括合其两端，所以仲尼便祖述尧舜（法先王），宪章文武（法后王），上律天时（羲和），下袭水土（禹）。这比孟子称孔子之集大成更进一步了。孟子所谓“金声玉振”尚是一个论德性的话，此处乃是想孔子去包罗一切人物：孟荀之所以不同，儒墨之所以有异，都把他一炉而熔之。“九经”之九事，在本来是矛盾的，如亲亲尊贤是也，今乃并行而不相悖。这岂是晚周子家所敢去想的。这个“累层地”，你以为对不对？然而《中庸》丙部也不能太后，因为虽提祯祥，尚未入纬。

西汉人的思想截然和晚周人的思想不同。西汉人的文章也截然与晚周人的文章不同。

我想下列几个标准可以助我们决定谁是谁。

（一）就事说话的是晚周的，做起文章来的是西汉的。

（二）研究问题的是晚周的，谈主义的是西汉的。

（三）思想也成一贯，然不为系统的铺排的是晚周，为系统的铺排的是西汉。

（四）凡是一篇文章或一部书，读了不能够想出他时代的背景来的，就是说，发的议论对于时代独立的，是西汉。而反过来的一面，就是说，能想出他的时代的背景来的却不一定是晚周。因为汉朝也有就事论事的著作家，而晚周却没有凭空成思之为方术者。

《吕览》是中国第一部一家著述，以前只是些语录。话说得无论如何

头脑不清，终不能成八股。以事为学，不能抽象。

汉儒的八股，必是以学为学；不窥园亭，遑论社会。《礼运》《礼运》一篇，看来显系三段。“是谓疵国，故政者之所以臧身也”（应于此断，不当从郑）以前（但其中由“言偃复问曰”到“礼之大成”一节须除去）是一段，是淡淡鲁生的文章。“夫政必本于天……”以下是一段，是炎炎汉儒的议论，是一个汉儒的系统玄学。这两段截然不同。至于由“言偃复问曰”到“礼之大成”一段，又和上两者各不同，文词略同下部而思想则不如彼之侈。“是为小康”，应直接“舍鲁何适矣”。现在我们把礼运前半自为独立之一篇，并合其中加入之一大节，去看，鲁国之乡曲意味，尚且很大。是论兵革之起，臣宰之僭，上规汤武，下薄三家的仍类于孔子正名，其说先王仍是空空洞洞，不到易传实指其名的地步。又谈禹汤文武成王周公而不谈尧舜偏偏所谓“大道之行也”云云即是后人所指尧舜的故事。尧舜禹都是儒者之理想之IncarnaAtion，自然先有这理想，然后再 Incarnated 到谁和谁身上去。此地很说了些这个理想，不曾说是谁来，像是这篇之时之尧舜尚是有其义而无其词，或者当时尧舜俱品之传说未定，尚是流质呢。所谈禹的故事，反是争国之首，尤其奇怪。既不同雅颂，又不如后说，或者在那个禹观念进化表上，这个《礼运》中的禹是个方域的差异。我们不能不承认传说之方域的差异，犹之乎在言语学上不能不承认方言。又他的政治观念如“老有所终”以下一大段，已是《孟子》的意思，只不如《孟子》详。又这篇中所谓礼，实在有时等于《论语》上所谓名。

又“升屋而号”恰是《墨子》引以攻儒家的。又“玄酒在室”至“礼之大成也”一段，不亦乐乎的一个鲁国的 Petitebourgeois 之 Kulhir。至于“呜呼哀哉”以下，便是正名论。

春秋战国间大夫纷纷篡诸侯，家臣纷纷篡大夫，这篇文章如此注意及此，或者去这时候尚未甚远。这篇文章虽然不像很旧，但看来总在《易系》之前。

《易系》总是一个很迟的东西，恐怕只是稍先于太史公。

背不出，不及细想。

二　孔子与六经

玄同先生这个精而了然的短文，自己去了许多云雾。我自己的感觉如下：《易》《论语》“夏礼吾能言之，杞不足征也。殷礼吾能言之，宋不足征也。文献不足故也；足，则吾能征之矣。”《中庸》“吾说夏礼，杞不足征也。吾学殷礼，有宋存焉。吾学周礼，今用之，吾从周。”《礼运》“吾欲观夏道，是故之杞，而不足征也，吾得夏时焉。吾欲观殷道，是故之宋，而不足征也，吾得坤乾焉。坤乾之义，夏时之等，吾以是观之。”附《易》于宋，由这看来，显系后起之说。而且现在的《易》是所谓《周易》，乾上坤下，是与所谓《归臧》不同。假如《周易》是孔子所订，且传说之出自孔门，决不会如此之迟，亦不会如此之矛盾纷乱。且商瞿不见于《论语》，《论语》上孔子之思想绝对和《易系》不同。

《诗》以《墨子》证《诗》三百篇，则知《诗》三百至少是当年鲁国的公有教育品，或者更普及（墨子，鲁人）。看《左传》《论语》所引《诗》大同小异，想见其始终未曾有定本。孔子于删诗何有焉。

《书》也是如此。但现在的《今文尚书》，可真和孔子和墨子的书不同了。现在的今文面目，与其谓是孔子所删，毋宁谓是伏生所删。终于《秦誓》，显出秦博士的马脚来。其中真是有太多假的，除《虞夏书》一望而知其假外，《周书》中恐亦不少。

《礼》《乐》我觉玄同先生所论甚是。

《春秋》至于《春秋》和孔子的关系，我却不敢和玄同先生苟同。也许因为我从甚小时读孔广森的书，印下一个不易磨灭的印象，成了一个不自觉的偏见。现在先别说一句。从孔门弟子到孔教会梁漱溟造的那些孔教传奇，大别可分为三类：一、怪异的，二、学究的，三、为人情和社会历史观念所绝对不能容许的。一层一层的剥去，孔丘真成空丘（或云孔，空）了。或者人竟就此去说孔子不是个历史上的人。但这话究竟是笑话。

在哀公时代，鲁国必有一个孔丘字仲尼者。那么，困难又来了。孔子之享大名，不特是可以在晚周儒家中看出的，并且是在反对他的人们的话中证到的。孔子以什么缘由享大名虽无明文，但他在当时享大名是没有问题的。也许孔子是个平庸人，但平庸人享大名必须机会好；他所无端碰到的一个机会是个大题目，如刘盆子式的黎元洪碰到武昌起义是也。所以孔丘之成名，即令不由于他是大人物，也必由于他借到大题目，总不会没有原因的。不特孔丘未曾删定六经，即令删定，这也并不见得就是他成大名的充足理由。

在衰败的六朝，虽然穷博士，后来也以别的缘故做起了皇帝。然当天汉盛世，博士的运动尚且是偏于乘障落头一方面；有人一朝失足于六艺，便至于终其身不得致公卿。只是汉朝历史是司马氏班氏写的，颇为儒生吹吹，使后人觉得“ 像煞有介事 ”罢了。但有时也露了马脚，所谓“ 主人所戏弄，流俗所轻，优倡之所蓄 ”也。何况更在好几百年以前。

所以孔丘即令删述六经，也但等于东方朔的诵四十四万言，容或可以做哀公的幸臣，尚决不足做季氏的冢宰，更焉有驰名列国的道理。现在我们舍去后来无限的孔子加追篇，但凭《论语》及别的不多的记载，也可以看出一个线索来。我们说，孔丘并不以下帷攻诗书而得势，他于诗书的研究与了解实在远不及二千四百年后的顾颉刚，却是以有话向诸侯说而得名。他是游谈家的前驱。游谈家靠有题目，游谈家在德谟克拉西的国家，则为演说家，好比雅典的 Demosthenes，罗马的 Cicero，都不是有甚深学问，或甚何 Originality 的人。然而只是才气过人，把当时时代背景之总汇抓来，做一个大题目去吹擂，于是乎“ 太山北斗 ”，公卿折节了。孔丘就是这样。然则孔丘时代背景的总汇是什么？我想这一层《论语》上给我们一个很明白的线索。周朝在昭穆的时代尚是盛的时候，后来虽有一乱，而宣王弄得不坏。到了幽王，不知为何原因，来了一个忽然的瓦解，如渔阳之变样的。平王东迁后的两个局面，是内面上陵下僭，“ 团长赶师长，师长赶督军 ”，外边是四夷交侵，什么“ 红祸白祸 ”，一齐都有。这个局面的原始，自然也很久了；但成了一个一般的风气，而有造成一个普遍的大劫之势，恐怕是从这时起。大夫专攻，如鲁之三桓，宋之华氏，都是从春秋初年起。晋以杀公族，幸把这运命延迟上几世，（其实曲沃并晋已在其时，而六卿增势也很快。）至于非文化民族之来侵，楚与鲁接了界，而有灭周宋的形势；北狄灭了邢卫，殖民到伊川，尤其有使文化“ 底上翻 ”之形势。应这局面而出来的人物，便是齐桓，管仲，晋文，舅犯，到孔子时，这局面的迫逼更加十倍的利害，自然出来孔子这样人物。一面有一个很好的当时一般文化的培养，一面抱着这个扼要的

形势，力气充分，自然成名。你看《论语》上孔子谈政治的大节，都是指这个方向。说正名为成事之本，说三桓之子孙微，说陪臣执国命，论孟公绰，请讨田氏，非季氏之兼并等等，尤其清楚的是那样热烈的称赞管仲。“管仲相桓公，九合诸侯，……微管仲，吾其披发左衽矣。”但虽然这般称许管仲，而于管仲犯名分的地方还是一点不肯放过。这个纲目，就是内里整纲纪，外边攘夷狄，使一个乱糟糟的世界依然回到成周盛世的文化上，所谓“如有用我者，吾其为东周乎。”借用一位不庄者之书名，正所谓“救救文明”（SalvagingtheCivAilization)。只有这样题目可以挪来为大本；也只有这个题目可以挪来说诸侯；也只有以这个题目的原故，列国的君觉着动听，而列国的执政大臣都个个要赶他走路了。颉刚：你看我这话是玩笑吗？我实在是说正经。我明知这话里有许多设定，但不这样则既不能解孔子缘何得大名之谜，又不能把一切最早较有道理的孔子传说联合贯串起来。假如这个思想不全错，则《春秋》一部书不容一笔抹杀，而《春秋》与孔子的各类关系不能一言断其为无。现在我们对于《春秋》这部书，第一要问他是鲁史否？这事很好决定，把书上日食核对一番，便可马上断定他是不是当时的记载。便可去问，是不是孔子所笔削。现在我实在想不到有什么确据去肯定或否定，现在存留的材料实在是太少了。然把孔子“论其世”一下，连串其《论语》等等来，我们可以说孔子订《春秋》，不见得不是一个自然的事实。即令《春秋》不经孔子手定，恐怕也是一部孔子后不久而出的著作，这著作固名为《春秋》或即是现在所存的“断烂朝报”。即不然，在道理上当与现在的“断烂朝报”同类。所以才有孟子的话。这书的思想之源泉，总是在孔子的。既认定纲领，则如有人说“孔子作《春秋》”，或者说“孔子后学以孔子之旨作《春秋》”，是没有原理上的分别。公羊家言亦是屡变。传，繁露，何氏，各不同。今去公羊家之迂论与“泰甚”，去枝去叶，参着《论语》，旁边不忘《孟子》的话，我们不免觉得，这公羊学的宗旨是一个封建制度正名的，确尚有春秋末的背景，确不类战国中的背景，尤其不类汉。三世三统皆后说，与公羊本义无涉。大凡一种系统的伪造，必须与造者广义的自身合拍，如古文之与新朝政治是也。公羊家言自然许多是汉朝物事，然他不泰不甚的物事实不与汉朝相干。

大凡大家看不起《春秋》的原因，都是后人以历史待他的原故，于是乎有“断烂朝报”之说，这话非常的妙。但知《春秋》不是以记事为本分，则他之为“断烂朝报”不是他的致命伤。这句绝妙好词，被梁任公改为“流水账簿”，便极其俗气而又错了。一、《春秋》像朝报而不像账簿；二、流水账簿只是未加整理之账，并非断烂之账。断烂之账簿乃是上海新闻大家张东荪先生所办时事新报的时评，或有或无，全凭高兴，没有人敢以这样的方法写流水账的。“史”之成一观念，是很后来的。章实斋说六经皆史，实在是把后来的名词，后来的观念，加到古人的物事上而齐之，等于说“六经皆理学”一样的不通。且中国人于史的观念从来未十分客观过。司马氏班氏都是自比于孔子而作经。

即司马君实也是重在“资治”上。郑夹漈也是要去贯天人的。严格说来，恐怕客观的历史家要从顾颉刚算起罢。其所以有鲁之记载，容或用为当时贵族社会中一种伦理的设用，本来已有点笔削，而孔子或孔子后世借原文自寄其笔削褒贬，也是自然。我们终不能说《春秋》是绝对客观。或者因为当时书写的材料尚很缺乏，或者因为忌讳，所以成了《春秋》这么一种怪文

体，而不得不成一目录，但提醒其下之微言大义而已。这类事正很近人情。鲁史纪年必不始于隐公，亦必不终于哀公，而《春秋》却始于东迁的平王，被弑的隐公，终于获麟或孔丘卒，其式自成一个终始。故如以朝报言，则诚哉其断烂了，如以一个伦理原则之施作言，乃有头有尾的。

《孟子》的叙《诗》和《春秋》虽然是“不科学的”，但这话虽错而甚有注意的价值。从来有许多错话是值得注意的。把诗和伦理混为一谈，孔子时已成习惯了。孔子到孟子百多年，照这方面“进化”，不免到了“诗亡春秋作”之说。《孟子》说“其事则齐桓晋文，其文则史，其义则丘窃取之矣。”头一句颇可注意。以狭义论，《春秋》中齐桓晋文事甚少。以广义论，齐桓晋文之事为霸者之争伐会盟，未尝不可说《春秋》之“事则齐桓晋文”。孔子或孔子后人做了一部书，以齐桓晋文之事为题目，其道理可想。

又“其文则史，其义则丘窃取之矣。”翻作现在的话，就是说，虽然以历史为材料，而我用来但为伦理法则之施用场。

《春秋》大不类孟子的工具。如孟子那些“于传有之”的秘书，汤之囿，文王之囿，舜之老弟，禹之小儿，都随时为他使唤。只有这《春秋》，大有些不得不谈，谈却于他无益的样子。如谓《春秋》绝杀君，孟子却油油然发他那“诛一夫”,“如寇仇”,“则易位”的议论。如谓“《春秋》道名分”，则《孟子》日日谈王齐。《春秋》之事则齐桓晋文，而《孟子》则谓“仲尼之徒无道桓文之事者。”这些不合拍都显出这些话里自己的作用甚少，所以更有资助参考的价值。

当年少数人的贵族社会，自然有他们的标准和舆论，大约这就是史记事又笔削的所由起。史决不会起于客观的纪载事迹；可以由宗教的意思，后来变成伦理道德的意思起，可以由文学的意思起。《国语》自然属下一类，但《春秋》显然不是这局面，孔子和儒宗显然不是戏剧家。

总括以上的涉想，我觉得《春秋》之是否孔子所写是小题，《春秋》传说的思想是否为孔子的思想是大题。由前一题，无可取证。由后一题，大近情理。我觉得孔子以抓到当年时代的总题目而成列国的声名，并不是靠什么六艺。

孔子，六艺，儒家三者的关系，我觉得是由地理造成的。邹鲁在东周是文化最深密的地方。六艺本是当地的风化。所以孔子与墨子同诵诗书，同观列国春秋。与其谓孔子定六艺，毋宁谓六艺定孔子。所以六艺实在是鲁学。或者当时孔子有个国际间的大名，又有好多门徒，鲁国的中产上流阶级每牵引孔子以为荣，于是各门各艺都“自孔氏”。

孔子一生未曾提过《易》，而商瞿未一见于《论语》，也成了孔门弟子了。孔门弟子列传一篇，其中真有无量不可能的事。大约是司马子长跑到鲁国的时候，把一群虚荣心造成的各“书香人家”的假家谱抄来，成一篇“孔子弟子列传”。我的意思可以最简单如此说：六艺是鲁国的风气，儒家是鲁国的人们；孔子所以与六艺儒家生关系，因为孔子是鲁人。与其谓六艺是儒家，是孔学，毋宁谓六艺是鲁学。

世上每每有些名实不符的事。例如后来所谓汉学，实在是王伯厚、晁公武之宋学；后来所谓宋学，实在是明朝官学。我想去搜材料，证明儒是鲁学，经是汉定（今文亦然）。

康有为但见新学有伪经，不见汉学有伪经。即子家亦是汉朝给他一个定订。大约现行子书，都是刘向一班人为他定了次叙的。《墨子》一部书的

次叙，竟然是一个儒家而颇芜杂的人定的；故最不是墨子的居最先。前七篇皆儒家言，或是有道家言与墨绝端相反者（如太盛难寄），知大半子书是汉朝官订本（此意多年前告适之先生，他未注意），则知想把古书古史整理，非清理汉朝几百年一笔大账在先不可也。

三　在周汉方术家的世界中几个趋向（一时涉想）

我不赞成适之先生把记载老子，孔子，墨子等等之书呼作哲学史。中国本没有所谓哲学。多谢上帝，给我们民族这么一个健康的习惯。我们中国所有的哲学，尽多到苏格拉底那样子而止，就是柏拉图的也尚不全有，更不必论到近代学院中的专技哲学，自贷嘉，莱布尼兹以来的。我们若呼子家为哲学家，大有误会之可能。大凡用新名词称旧物事，物质的东西是可以的，因为相同；人文上的物事是每每不可以的，因为多是似同而异。现在我们姑称这些人们（子家）为方术家。思想一个名词也以少用为是。盖汉朝人的东西多半可说思想了，而晚周的东西总应该说是方术。

禹，舜，尧，伏牺，黄帝等等名词的真正来源，我想还是出于民间。除黄帝是秦俗之神外，如尧，我拟是唐国（晋）民间的一个传说。舜，我拟是中国之虞或陈或荆蛮之吴民间的一个传说。尧舜或即此等地方之君（在一时）。颛顼为秦之传说，喾为楚之传说，或即其图腾。帝是仿例以加之词（始只有上帝但言帝），尧舜都是绰号。其始以民族不同方域隔膜而各称其神与传说：其后以互相流通而传说出于本境，迁土则变，变则各种之装饰出焉。各类变更所由之目的各不同，今姑想起下列几件：

（一）理智化——一神秘之神成一道德之王。

（二）人间化——一抽象之德成一有生有死之传。

又有下列一种趋势可寻：满意于周之文化尤其是鲁所代表者（孔子）不满意于周之文化而谓孔子损益三代者举三代尽不措意，薄征诛而想禅让，遂有尧舜的化身此说又激成三派：

（1）并尧舜亦觉得太有人间烟火气，于是有许由务光。——与这极端反背的便是“诛华士”，《战国策》上请诛於陵仲子之论。

（2）宽容一下，并尧舜汤武为一系的明王。（《孟子》）

（3）爽性在尧舜前再安上一个大帽子，于是有神农，黄帝，伏牺等等。

这种和他种趋势不是以无目的而为的。

上条中看出一个古道宗思想与古儒宗思想的相互影响，相互为因果。自然儒宗道宗这名词不能安在孔子时代或更前，因为儒家一名不过是鲁国的名词，而道家一名必然更后，总是汉朝的名词，或更在汉名词“黄老”以后。《史记》虽有申不害学“黄老刑名以干昭侯”的话，但汉初所谓黄老实即刑名之广义，申不害学刑名而汉人以当时名词名之，遂学了黄老刑名。然而我们总可为这两个词造个新界说，但为这一段的应用。我们第一要设定的，是孔子时代已经有一种有遗训的而又甚细密的文化，对这文化的处置可以千殊万别，然而大体上或者可分为两项：

一、根本是承受这遗传文化的，但愿多多少少损益于其中。我们姑名此为古儒宗的趋势。

二、根本上不大承认，革命于其外。我们姑名此为古道宗的趋势。

名词不过界说的缩短，切勿执名词而看此节。我们自不妨虚位的定这

二事为 AB，但这种代数法，使人不快耳。造这些名词如尧、舜、许由、务光、黄（这字先带如许后来道士气）帝、华士、神农，和《庄子》书中的这氏那氏，想多是出于古道宗，因为这些人物最初都含些道宗的意味。《论语》上的舜，南面无为。许行的神农，是并耕而食。

这说自然流行也很有力，儒宗不得不取适应之法。除为少数不很要紧者造个谣言，说“这正是我们的祖师所诛”（如周公诛华士）外，大多数已于民间有势力者是非引进不可了。便把这名词引进，加上些儒家的意味。于是乎绝世的许由成了士师的皋陶（这两种人也有共同，即是俱为忍人）；南面无为的舜，以大功二十而为天子；并耕的神农本不多事，又不做买卖，而易系的神农“耒耨之利，以教天下”，加上做买卖，虽许子亦应觉其何以不惮烦也。照儒宗的人生观，文献征者征之，本用不着造这些名词以自苦；无如这些名词先已在民间成了有势力的传说，后又有道宗手中成了寄理想的人物，故非取来改用不可。若道宗则非先造这些非历史的人物不能资号召。既造，或既取用，则儒宗先生也没有别法对付，只有翻着面过来说：“你所谓者正是我们的‘于传有之’，不过我们的真传所载与你这邪说所称名一而实全不同，词一而谓全不同。”反正彼此都没有龟甲钟鼎做证据，谁也莫奈得谁何。这种方法，恰似天主教对付外道。外道出来，第一步是不睬。不睬不能，第二步便是加以诛绝，把这书们加入“禁书录”上。再不能，第三步便是扬起脸来说：“这些物事恰是我们教中的。”当年如此对付希腊哲学，近世如此对付科学。天主教刑了伽利略，而近中天文学算学在教师中甚发达。

我这一篇半笑话基于一个假设，就是把当年这般物事分为二流，可否？我想大略可以得，因为在一个有细密文化久年遗训的社会之下，只有两个大端：一是于这遗训加以承认而损益之，一是于遗训加以否认。一般的可把欧洲千年来的物事（直至 19 世纪末为止）分为教会的趋向与反教会的趋向。

何以必须造这一篇半笑话？我想，由这一篇半笑话可以去解古书上若干的难点。例如《论语》一部书，自然是一个“多元的宇宙”，或者竟是好几百年“累层地”造成的。

如“凤鸟不至”一节，显然是与纬书并起的话。但所说尧舜禹诸端，尚多是抽象以寄其理想之词，不如孟子为舜象做一篇越人让兄陈平盗嫂合剧。大约总应该在孟子以前，也应该是后来一切不同的有事迹的人王尧舜禹论之初步。且看《论语》里的尧舜禹，都带些初步道宗的思想。尧是“无能名”，舜是“无为”。禹较两样些，“禹无间然”一段也颇类墨家思想之初步。然卑居处，薄食服，也未尝达于道宗思想。至于有天下而不与，却是与舜同样的了。凡这些点儿，都有些暗示我们：尧舜一类的观念起源应该在邻于道宗一类的思想，而不该在邻于儒宗一类的思想。

尧舜等传说之起，在道理上必不能和禹传说之起同源，此点颉刚言之详且尽。我想禹与墨家的关系，或者可以如下：禹本是一个南方民族的神道，一如颉刚说。大约宗教的传布，从文化较高的传入文化较低的民族中，虽然也多，然有时从文化较低的传到文化较高的，反而较易。例如耶稣教之入希腊罗马：佛教之由北印民族入希腊文化殖民地，由西域入中国；回教之由阿拉伯入波斯（此点恐不尽由武力征服之力）。大约一个文化的社会总有些不自然的根基，发达之后，每每成一种矫揉的状态，若干人性上初基的要求，不能满足或表现。故文化越繁丰，其中越有一种潜流，颇容易感受外来的风气，或自产的一种与上层文化不合的趋向。佛教之能在中国流行，也半由于

中国的礼教、道士、黄巾等，不能满足人性的各面，故不如礼教道士黄巾等局促之佛教，带着迷信与神秘性，一至中国，虽其文化最上层之皇帝，亦有觉得中国之无质，应求之于印度之真文。又明末天主教入中国，不多时间，竟沿行于上级士大夫间，甚至皇帝受了洗（永历皇帝），满洲时代，耶稣会士竟快成玄晔的国师。要不是与政治问题混了，后来的发展必大。道光后基督教之流行，也很被了外国经济侵略武力侵略之害。假如天主耶稣无保护之强国，其销路必广于现在。我们诚然不能拿后来的局面想到春秋初年，但也难保其当年不有类似的情形。这一种禹的传说，在头一步传到中国来，自然还是个神道。但演进之后，必然向别的方面走。大约墨家这一派信仰，在一般的社会文化之培养上，恐不及儒家，墨子虽然也道诗书，但这究竟不是专务雅言。这些墨家，抓到一个禹来作人格的标榜，难道有点类似佛教入中国，本国内自生宗派的意思吗？儒家不以孔名，直到梁漱溟才有孔家教；而墨家却以墨名。这其中或者是暗示墨子造作，孔丘没有造作，又墨经中传有些物理学、几何学、工程学、文法学、名学的物事。这或者由于当年儒家所吸收的人多半是些中上社会，只能谈人文的故事，雅言诗书执礼。为墨家所吸收的，或者偏于中下社会，其中有些工匠技家，故不由得包含着这些不是闲吃饭的物事下来，并非墨家思想和这些物事有何等相干。大约晚周的子家最名显的，都是些游谈之士，大则登卿相，小则为清客，不论其为是儒家或道家，孟轲或庄周。儒家是吸收不到最下层人的，顶下也是到士为止。道家也是 leisuted 阶级之清谈。但如许行等等却很可以到了下层社会。墨家却非行到下层社会不为功。又墨家独盛于宋，而战国子家说到傻子总是宋人，这也可注意。或者宋人当时富于宗教性，非如周郑人之有 Sophistry，邹鲁人之 ConventionAal！？至于汉朝思想趋势中，我有两个意思要说。一、由今文到纬书是自然之结果。今文把孔子抬到那样，舍成神道以外更无别法。由《易经》到纬书不容一发。今文家把他们的物事更民间化些，更可以共喻而普及，自然流为纬学。信今文必信孔子之超人入神；信孔子如此加以合俗，必有祯祥之思想。二、由今文反动出古文，是思想的进步。造伪经在现在看来是大恶，然当时人借此寄其思，诚恐不觉其恶，因为古时著作人观念之明白决不如后人重也。但能其思想较近，不能以其造伪故而泯其为进步。古文材料虽伪，而意思每比今文合理性。

不及详叙，姑写为下列两表：

四　殷周间的故事

十年前，我以子贡为纣申冤一句话，想起桀纣传说之不可信，因疑心桀纣是照着幽王的模型造的，有褒姒故有妲己等等。这固是少时一种怪想。后来到英国，见英国爵虽五等而非一源，因而疑心中国之五等爵也有参差，有下列涉想（德国爵亦非一源）：公　公不是爵名，恐即与“君”字同义。三公周召宋公及王畿世卿都称公，而列国诸侯除称其爵外亦称公。公想是泛称人主之名，特稍尊耳。犹英语之 Lord 一称，自称上帝以至于世族无爵者之妻或仆称其夫或主。如德国语之 Herr 亦自上帝称到一切庶人。宋是殷后，王号灭犹自与周封之诸侯不同，故但有泛称而无诸侯之号。其所以列位于会盟间次于伯而先于其他一切诸侯者，正因其为殷后，不因其称公。如若传说，一切诸侯自称公为僭，则鲁颂“乃命周公，俾侯于东”，岂非大大不通。

子　遍检春秋之子爵，全无姬姓（除吴）。姬姓不封子；而封子爵者，凡有可考，立国皆在周前，或介戎狄，不与中国同列。莒子，郯子，邾子，杞子，古国也。潞子，骊子，不与中国之列者也。楚子，一向独立之大国也。吴子虽姬姓，而建国亦在周前。

见殷有箕子微子，我遂疑子是殷爵，所谓子自是王子，同姓之号，及后来渐成诸侯之号，乃至一切异姓亦如此称。我疑凡号子者大多是殷封之国，亦有蛮夷私效之。

要均与周室无关系（吴子楚子解见后）。

且看子一字之降级：

诸　　侯——微子，箕子。

诸侯之大夫——季文子，赵简子。

士　　人——孔子，孟子。

乃　至　于——小子，婊子。

这恰如老爷等名词之降级。明朝称阁学部院曰老爷，到清朝末年虽县知事亦不安于此而称大老爷。

至于侯，我们应该先去弄侯字古来究如何写法，如何讲法。殷亦有鬼侯，鄂侯，崇侯；鬼，鄂，崇，皆远方之邑，或者所谓侯者如古德意志帝国（神圣罗马帝国）之边侯（MarkAgraf）。在殷不特不见得侯大于子，而且微子箕子容或大于鬼侯鄂侯。周定后，不用子封人而一律用侯。以“新鬼大，故鬼小”之义，及“周之宗盟，异姓为后”之理，侯遂跑到子上。

同姓侯甚多，凡姬姓的非侯即伯。其异姓之侯，如齐本是大国，另论；如陈是姻戚，如薛也是周“先封”，都是些与周有关系的。

伯　这一件最奇。伯本与霸同字，应该很大。且受伯封者，如燕伯，召公之国也。

如曹伯，“文之昭也”。如郑伯，平王依以东迁者也。如秦伯，周室留守，助平王东迁者也。然而爵均小于侯，岂不可怪。我疑心伯之后于侯，不是由于伯之名后于侯，而是由于封伯爵者多在后；或者伯竟是一个大名，愈后封而号愈滥，遂得大名，特以后封不能在前耳。

男　苦想只想到一个许男，或者由来是诸侯之诸侯？以上的话只是凭空想，自然不能都对；但五等爵决非一源，且甚参差耳。

太伯入荆蛮，我疑心是伦常之变。伦常之变，本是周室“拿手好戏”，太王一下，周公一下，平王又一下。因太伯不得已而走，或者先跑到太王之大仇殷室，殷室封他为子爵，由他到边疆启土，所以武王伐纣时特别提出这件事，“唯四方之多罪逋逃是崇是用”。言如此之痛，正因有他之伯祖父在也。（《牧誓》亦正不可信，此地姑为此戏想耳。）吴既不在周列，周亦莫奈他何，遂于中国封虞。吴仍其子爵，至于寿梦。吴民必非中国种，只是君室为太伯虞仲后耳。虞仲应即是吴仲。

齐太公的故事，《史记》先举三说而不能断。我疑心齐本是东方大国，本与殷为敌，而于周有半本家之雅（厥初生民，时惟姜嫄），又有亲戚（爰及姜女，聿来胥宇），故连周而共敌殷。《商颂》“相土烈烈，海外有截”，当是有汤前已有了北韩辽东，久与齐逼。不然，箕子以败丧之余，更焉能越三千里而王朝鲜；明朝鲜本殷地，用兵力所不及，遂不臣也。齐于周诸侯中受履略大，名号最隆，——尚父文王师一切传说，必别有故。且《孟子》《史记》均认齐太公本齐人，后来即其地而君之。且《史记》记太公世家，太公

后好几世，直到西周中晚，还是用殷法为名，不同周俗，可见齐自另一回事，与周之关系疏稀。《檀弓》所谓太公五世返葬于周，为无稽之谈也。（如果真有这回事，更是以死骨为质的把戏。）齐周夹攻殷，殷乃不支，及殷被戡定，周莫奈齐何，但能忙于加大名，而周公自命其子卜邻焉。

＊＊＊

世传纣恶，每每是纣之善。纣能以能爱亡其国，以多力亡其国，以好亡其国，诚哉一位戏剧上之英雄，虽 Siegfried 何足道哉。我想殷周之际事可作一出戏，纣是一大英雄，而民疲不能尽为所用，纣想一削“列圣耻”，讨自亹父以下的叛虏，然自己多好而纵情，其民老矣，其臣迁者如比干，鲜廉寡耻如微子，箕子则为清谈，诸侯望包藏阴谋，将欲借周自取天下，遂与周合而夹攻，纣乃以大英雄之本领与运命争；终于不支，自焚而成一壮烈之死。周之方面，毫无良德，父子不相容，然狠而有计算，一群的北虏自有北虏的品德。齐本想不到周能联一切西戎南蛮，牧誓一举而定王号。及齐失望，尚想武王老后必有机会，遂更交周。不料后来周公定难神速，齐未及变。周公知破他心，遂以伯禽营少昊之墟。至于箕子，于亡国之后，尚以清谈归新朝，一如王夷甫。而微子既如谯周之劝降，又觉纣死他有益耳。

这篇笑话，自然不是辩古史，自然事实不会如此。然遗传的殷周故事，隆周贬纣到那样官样文章地步，也不见得比这笑话较近事实。

越想越觉世人贬纣之话正是颂纣之言。人们的观念真不同；伪《孔五子之歌》上说：“内作色荒，外作禽荒，甘酒嗜音，峻宇雕墙”，此正是欧洲所谓 Prince 之界说，而东晋人以为“有一必亡”。内作色荒是圣文，外作禽荒是神武，甘酒嗜音是享受文化，峻宇雕墙是提倡艺术，有何不可，但患力不足耳。

＊＊＊

周之号称出于后稷，一如匈奴之号称出于夏氏。与其信周之先世曾于戎狄之间，毋宁谓周之先世本出于戎狄之间。

姬姜容或是一支之两系。特一在西，一在东耳。

鲁是一个古文化的中心点，其四围有若干的小而古的国。曲阜自身是少昊之墟。吴容或为民族名，有少昊必有太昊，犹大宛小宛，大月氐小月氐也。我疑及中国文化本来自东而西：九河济淮之中，山东辽东两个半岛之间，西及河南东部，是古文化之渊源。

以商兴而西了一步，以周兴而更西了一步。不然，此地域中何古国之多也。齐容或也是一个外来的强民族，遂先于其间成大国。

齐有齐俗，有齐宗教，虽与鲁近，而甚不同。大约当年邹鲁的文化人士，很看不起齐之人士，所以孟子听到不经之谈，便说是“齐东野人之语也”，而笑他的学生时便说：“子诚齐人也，知管仲晏子而已矣”，正是形容他们的坐井观天的样子。看来当年齐人必有点类似现在的四川人，自觉心是很大的，开口苏东坡，闭口诸葛亮，诚不愧为夜郎后世矣。鲁之儒家，迂而执礼。齐之儒家，放而不经。如淳于邹衍一切荒唐之词人，世人亦谓为儒家。

荆楚一带，本另是些民族，荆或者自商以来即是大国，亦或者始受殷号，后遂自立。

楚国话与齐国话必不止方言之不同，不然，何至三年庄岳然后可知。孟子骂他们鴃舌，必然声音很和北方汉语不类。按楚国话语存在者，只有“谓乳，穀；谓虎，於菟”一语。

乳是动词，必时有变动；而虎是静词，尚可资用。按吐蕃语虎为 Stag，吐蕃语字前之 S 每在同族语中为韵，是此字易有线索，但一字决不能为证耳。又汉西南夷君长称精夫，疑即吐蕃语所谓 Rgyal－po，唐书译为赞普者。《汉书·西南夷传》有几首四字诗对记，假如人能精于吐蕾语太语缅甸语，必有所发现。这个材料最可宝贵。楚之西有百濮，今西藏自称曰濮。又蛮闽等字音在藏文为人，或即汉语民字之对当？总之，文献不足，无从征之。

秦之先世必是外国，后来染上些晋文化，但俗与宗教想必同于西戎。特不解西周的风气何以一下子精光？狄必是一个大民族。《左传》《国语》记他们的名字不类单音语。且说到狄，每加物质的标记，如赤狄，白狄，长狄等等。赤白又长，竟似印度日耳曼族的样子，不知当时吐火罗等人东来，究竟达到什么地方。

应该是中国了，而偏和狄认亲（有娀，简狄）。这团乱糟糟的样子，究竟谁是诸夏，谁是戎狄？中国之有民族的，文化的，疆域的一统，至汉武帝始全功，现在人曰汉人，学曰汉学，土曰汉土，俱是最合理的名词，不是偶然的。秦以前本不一元，自然有若干差别。

人疑生庄周之土不应生孔丘。然如第一认清中国非一族一化，第二认清即一族一化之中亦非一俗，则其不同亦甚自然。秦本以西戎之化，略收点三晋文俗而统一中国。汉但接秦，后来鲁国齐国又渐于文化上发生影响。可如下列看：

统一中国之国家者——秦。

统一中国之文教者——鲁。

统一中国之宗教者——齐。

统一中国之官术者——三晋。

此外未得发展而压下的东西多得很啦。所以我们觉得汉朝的物事少方面，晚周的物事多方面。文化之统一与否，与政治之统一与否相为因果；一统则兴者一宗，废者万家。

五　补说（《春秋》与《诗》）

承颉刚寄我《古史辨》第一册，那时我已要从柏林起身，不及细看。多多一看，自然不消说如何高兴赞叹的话，前文已说尽我所能说，我的没有文思使我更想不出别的话语来说。

现在只能说一个大略的印象。

最可爱是那篇长叙，将来必须更仔细读他几回，后面所附着第二册拟目，看了尤其高兴，盼望的巴不得马上看见。我尤其希望的是颉刚把所辨出的题目一条一条去仔细分理，不必更为一般之辨，如作“原经”一类的文章。从第二册拟目上看来，颉刚这时注意的题目在诗，稍及书。希望颉刚不久把这一堆题目弄清楚，俾百诗的考伪孔后更有一部更大的大观。

我觉得《春秋》三传问题现在已成熟，可以下手了。我们可以下列的路线去想：

（一）《春秋》是不是鲁史的记载？这个问题很好作答，把二百多年中所记日食一核便妥了。

（二）左氏经文多者是否刘歆伪造？幸而哀十四年有一日食，且去一核，看是对否。

如不对，则此一段自是从人意加。如对，则今文传统说即玄同先生所不疑之“刘歆伪造”坠地而尽。此点关系非常之大。

（三）孔子是否作《春秋》？此一点我觉得竟不能决，因没有材料。但这传说必已很久，而所谓公羊春秋之根本思想实与《论语》相合。

（四）孟子所谓《春秋》是否即今存之断烂朝报？此一段并非不成问题。

（五）春秋一名在战国时为公名，为私名？

（六）《公羊传》思想之时代背景。

（七）公羊大义由传，繁露，到何氏之变迁，中间可于断狱取之。

（八）穀梁是仿公羊而制的，或者是一别传？

（九）《史记》与《国语》的关系。

（十）《史记》果真为古文家改到那个田地吗？崔君的党见是太深的，决不能以他的话为定论。

（十一）《左氏传》在刘歆制成定本前之历史。此一端非常重要。

《左传》决不是一时而生，谅亦不是由刘歆一手而造。我此时在下一个设想：假定汉初有一部《国语》，又名《左氏春秋》，其传那个断烂朝报者实不能得其解，其间遂有一种联想，以为《春秋》与《国语》有关系，此为第一步。不必两书有真正之银丁扣，然后可使当时人以为有关系，有此传说，亦可动当时人。太史公恐怕就是受这个观念支配而去于《史记》中用其材料的，这个假设小，康崔诸君那个假设太大。公羊学后来越来越盛，武帝时几乎成了国学。反动之下，这传说亦越进化，于是渐渐的多人为《国语》造新解，而到刘向刘歆手中，遂成此《左氏传》之巨观。古文学必不是刘歆一手之力，其前必有一个很长的渊源。且此古文学之思想亦甚自然。今文有当时成了断狱法，成了教条，成了谶纬阴阳，则古文之较客观者起来作反动，自是近情，也是思想之进化。

（十二）《左传》并不于材料上是单元。《国语》存本可看出，《国语》实在是记些语。《左传》中许多并不是语，而且有些矛盾的地方。如吕相绝秦语文章既不同，而事实又和《左传》所记矛盾。必是当年作者把《国语》大部分采来做材料，又加上好些别的材料，或自造的材料。

我们要把他分析下去的。

（十三）《左传》《国语》文字之比较。《左传》《国语》的文字很有些分别，且去仔细一核，其中必有提醒人处。

（十四）东汉左氏传说之演进。左氏能胜了公羊，恐怕也有点适者生存的意思。今文之陋而夸，实不能满足甚多人。

（十五）古竹书之面目。

现在我只写下这些点。其实如是自己作起功来，所有之假设必然时时改变。今文古文之争，给我们很多的道路和提醒。但自庄孔刘宋到崔适，都不是些极客观的人物，我们必须把他所提醒的道路加上我们自己提醒的道路。

现在看诗，恐怕要但看白文，训诂可参考而本事切不可问。大约本事靠得住的如《硕人》之说庄姜是百分难得的；而极不通者一望皆是。如君子偕老为刺卫宣姜，真正岂有此理。此明明是称赞人而惜其运命不济，故曰“子之不淑”，犹云“子之不幸”。

但论白文，反很容易明白。

《诗》的作年，恐怕要分开一篇一篇的考定，因为现在的“定本”，样子不知道经过多少次的改变，而字句之中经流传而成改变，及以今字改古字，更不知有多少了。

《颂》的作年，古文家的家论固已不必再讨论。玄同先生的议论，恐怕也还有点奉今文家法罢？果如魏默深的说法，则宋以泓之败绩为武成，说“深入其阻，裒荆之旅”，即令自己不觍厚脸皮，又如何传得到后人。且殷武之武，如为抽象词，则哀公亦可当之，正不能定。如为具体词，自号武王是汤号，且以文章而论，《商颂》的地位显然介于邹鲁之间，《周颂》自是这文体的初步，《鲁颂》已大丰盈了。假如作《商颂》之人反在作《鲁颂》者之后，必然这个人先有摹古的心习，如宇文时代制诰仿《大诰》，石鼓仿《小雅》，然后便也。但即令宋人好古，也未必有这样心习。那么，《商颂》果真是哀公的东西，则《鲁颂》非僖公时物了。玄同先生信中所引王静安先生的话，“时代较近易于摹拟”，这话颇有意思，并不必如玄同先生以为臆测，或者摹拟两个字用得不妙，然由《周颂》到《商颂》，由《商颂》到《鲁颂》，文体上词言上是很顺叙，反转则甚费解。

《七月》一篇必是一遗传的农歌；以传来传去之故，而成文句上极大之 Corruption，故今已不顺理成章。这类诗最不易定年代，且究是豳风否也未可知。因为此类农歌，总是由此地传彼地。《鸱鸮》想也是一个农歌；为鸟说话，在中国诗歌中有独无偶。《东山》想系祖东征戍者之词，其为随周公东征否则未可知。但豳风的东西大约都是周的物事，因为就是《七月》里也有好些句与二南《小雅》同。《大雅》《小雅》十年前疑为是大京调小京调。风雅本是相对名词，今人意云雅而曰风雅，实不词（杜诗“别裁伪体亲风雅”），今不及详论矣。

《破斧》恐是东征罢敝国人自解之言如是。后人追叙，恐无如此之实地风光。《破斧》如出后人，甚无所谓。下列诸疑拟释之如下：如云是周公时物，何以《周诰》如彼难解，此则如此易解？答，诰是官话，这官话是限于小范围的，在后来的语言上影响可以很小。诗是民间通俗的话，很可以为后来通用语言之所自出。如蒙古白话上谕那末不能懂，而元曲却不然，亦复一例。且官书写成之后，便是定本，不由口传。诗是由口中相传的，其陈古的文句随时可以改换，故显得流畅。但虽使字句有改换，其来源却不以这字句的改换而改换。

周王东征时称王何以……（未完）抄到此地，人极倦，而船不久停，故只有付邮。尾十多张，待于上海发。

＊＊＊

抄的既潦草，且我以多年不读中国书后，所发议论必不妥者多，妥少。希望不必太以善意相看。

〔颉刚案，傅孟真先生此书，从 1924 年 1 月写起，写到 1926 年 10 月 30 日船到香港为止，还没有完，他归国后，我屡次催他把未完之稿写给我；无奈他不忙便懒，不懒便忙，到今一年余还不曾给我一个字。现在周刊需稿，即以此书付印。未完之稿，只得过后再催了。书中看不清的草书字甚多，恐有误钞，亦俟他日校正。1928、1、2〕

——选自国立中山大学《语言历史学研究所周刊》第二集第十三期、十四期（1928 年广州出版）。

论孔子学说所以适应于秦汉以来的社会的缘故

颉刚兄：

十八日信到，甚喜。

你提出的这个问题，我对于这个问题本身有讨论。你问：“在《论语》上看……何以孔子成了这个时代的中心人物？”我想，我们看历史上的事，甚不可遇事为他求一理性的因，因为许多事实的产生，但有一个“历史的积因”，不必有一个理性的因。即如佛教在南北朝隋唐时在中国大行，岂是谓佛教恰合于当年社会？岂是谓从唯物史观看来，佛教恰当于这时兴盛于中国？实在不过中国当年社会中人感觉人生之艰苦太大（这种感觉何时不然，不过有时特别大），而中国当年已有之迷信与理性不足以安慰之，有物从外来，谁先谁立根基，不论他是佛，是妖，是摩尼，是景教，先来居势，并不尽由于佛特别适于中国。且佛之不适于中国固有历史，远比景教等大。那种空桑之教，无处不和中国人传统思想相反。然而竟能大行，想是因为这种迷信先别种迷信而来，宣传这种迷信比宣传别种迷信的人多，遂至于居上。人们只是要一种“有说作”的迷信，从不暇细问这迷信的细节。耶稣教西行，想也是一个道理。我们很不能说那萨特的耶稣一线最适于庞大而颓唐的罗马帝国，实在那时罗马帝国的人们但要一种“有说作”的迷信以安慰其苦倦，而恰有那萨特的耶稣一线奋斗的最力，遂至于接受。我常想，假如耶稣教东来到中国，佛教西去欧洲，未必不一般的流行，或者更少困难些。因为佛教在精神上到底是个印度日耳曼人的出产品，而希伯莱传训中，宗法社会思想之重，颇类中国也。（此等事在别处当详说）我说这一篇旁边话，只是想比喻儒家和汉以来的社会，不必有“银丁扣”的合拍。

只要儒家道理中有几个成分和汉以来的社会中主要部份有相用的关系，同时儒家的东西有其说，而又有人传，别家的东西没有这多说，也没有这多人传，就可以几世后儒家统一了中等阶级的人文。儒家尽可以有若干质素甚不合于汉朝的物事，但汉朝找不到一个更有力的适宜者，儒家遂立足了。一旦立足之后，想他失位，除非社会有大变动，小变动他是能以无形的变迁而适应的。从汉武帝到清亡，儒家无形的变动甚多，但社会的变化究不曾变到使他四方都倒之势。他之能维持二千年，不见得是他有力量维持二千年，恐怕是由于别家没有力量举出一个 Alternative（别家没有这个机会）。

儒家到了汉朝统一中国，想是因为历史上一层一层积累到势必如此，不见得能求到一个汉朝与儒家直接相对的理性的对当。

这恐怕牵到看历史事实的一个逻辑问题。

说孔子于旧文化之成就，精密外，更有何等开创，实找不出证据。把《论语》来看，孔子之人物可分为四条：

（一）孔子是个入世的人，因此受若干楚人的侮辱。

（二）孔子的国际政治思想，只是一个霸道，全不是孟子所谓王道，理想人物即是齐桓管仲。但这种浅义，甚合孔子的时代。（此条长信已说）

（三）孔子的国内政治思想，自然是“强公室杜私门”主义。如果孔子有甚新物事贡献，想就是这个了。这自然是甚合战国时代的。但孔子之所谓正名，颇是偏于恢复故来的整齐；（至少是他所想象的故来），而战国时之

名法家则是另一种新势力之发展。

且战国时之名法家，多三晋人，甚少称道孔子，每每讥儒家。或者孔子这思想竟不是战国时这种思想之泉源。但这种思想，究竟我们以见之于孔子者为最早。

（四）孔子真是一个最上流十足的鲁人。这恐怕是孔子成为后来中心人物之真原因了。鲁国在春秋时代，一般的中产阶级文化，必然是比哪一国都高，所以鲁国的风气，是向四方面发展的。齐之“一变至于鲁”，在汉朝已是大成就，当时的六艺，是齐鲁共之的。这个鲁化到齐从何时开始，我们已不可得而知，但战国时的淳于髡邹衍等，已算是齐采色的儒家。鲁化到三晋，我们知道最早的有子夏与魏文侯的故事。中央的几国是孔子自己“宣传”所到，他的孙子是在卫的。荀卿的思想，一面是鲁国儒家的正传，一面三晋的采色那么浓厚。鲁化到楚，也是很早的。陈良总是比孟子前一两辈的人，他已经是北学于中国了。屈原的时代，在战国不甚迟，《离骚》一部书，即令是他死后恋伤他的人之作，想也不至于甚后，而这篇里“上称帝誉，下道齐桓，中述汤武，远及尧舜”四端中，三端显是自鲁来的。又《庄子·天下》篇，自然不是一篇很早的文，但以他所称与不称的人比列一下子，总也不能甚迟，至迟当是荀卿吕不韦前一辈的人。且这文也看不出是鲁国人做的痕迹。这篇文于儒家以外，都是以人为单位，而于邹鲁独为一 Collective 之论，这里边没有一句称孔子的话，而有一大节发挥以邹鲁为文宗。大约当时人谈人文者仰邹鲁，而邹鲁之中以孔子为最大的闻人。孔子之成后来中心人物，想必是凭藉鲁国。

《论语》上使我们显然看出孔子是个吸收当时文化最深的人。大约记得的前言往行甚多，而于音乐特别有了解，有手段。他不必有什么特别新贡献，只要鲁国没有比他更大的闻人，他已经可以凭藉着为中心人物了。

鲁国的儒化有两个特别的采色：

（一）儒化最好文饰，也最长于文饰。抱着若干真假的故事，若干真假的故器，务皮毛者必采用。所以好名高的世主，总采儒家，自魏文侯以至汉武帝。而真有世间阅历的人，都不大看得起儒家，如汉之高宣。

（二）比上项更有关系的，是儒家的道德观念，纯是一个宗法社会的理性发展。中国始终没有脱离了宗法社会。世界上自有历史以来，也只有一小部分的希腊及近代欧洲，脱离了宗法社会。虽罗马也未脱离的。印度日耳曼民族中，所以能有一小部分脱离宗法社会的原故，想是由于这些民族的一个最特别的风俗是重女子（张骞的大发明）。因为女子在家庭中有力量，所以至少在平民阶级中，成小家庭的状态，而宗法因以废弛。中国的社会，始终以家为单位。三晋的思想家每每只承认君权，但宗法社会在中国的中等阶级以上，是难得消失的，这种自完其说的宗法伦理渐渐传布，也许即是鲁国文化得上风的由来。

本来宗法社会也但是一个有产阶级的社会，在奴婢及无产业人从来谈不到宗法。宗法的伦理必先严父，这实于入战国以来专制政治之发达未尝不合。那样变法的秦伯，偏谥为孝公。秦始皇统一后，第一举即是到峄山下，聚诸儒而议礼，迨议论不成，然后一人游幸起来。后来至于焚书坑儒，恐俱非其本心。秦王是个最好功喜名的人，儒家之文饰，自甚合他的本味。试看峄山刻石，特提“孝道显明”，而会稽刻石，“匡饬异俗”之言曰：“有子而嫁，背死不贞，防隔内外，禁止淫佚，男女絜诚，夫为寄豭，杀之无罪，男

秉义程，妻为逃嫁，子不得母。”看他这样以鲁俗匡饬越俗的宗旨，秦国的宗法伦理，在上流社会上是不会堕的。故始皇必以清议而纳母归。孝之一字必在世家方有意义，所以当时孝字即等于 deAcency，甚至如刘邦一类下等流氓，亦必被人称为大孝，而汉朝皇帝无一不以孝为谥，暴发户学世家，不得不如此耳。有这个社会情形，则鲁儒宗之伦理传布，因得其凭藉。

封建一个名词之下，有甚多不同的含义。西周的封建，是开国殖民，所以封建是谓一种特殊的社会组织。西汉的封建是割裂郡县，所以这时所谓封建但是一地理上之名词而已。宗周或以灭国而封建，如殷唐等，或以拓新土而封建，如江汉，其能封建稍久的，在内则公室贵族平民间相影响成一种社会的组织。其中多含人民的组织。人民之于君上，以方域小而觉亲，以接触近而觉密。试看国风那时人民对于那时公室的兴味何其密切。

那时一诸侯之民，便是他的战卒，但却不即是他的俘虏。这种社会是养成的。后来兼并愈大，愈不使其下层人民多组织（因为如此最不便于虏使）。其人民对于其公室之兴味，愈来愈小。其为政者必使其人民如一团散沙，然后可以为治。如秦始皇之迁天下豪杰于咸阳，即破除人民的组织最显明的事。封建社会之灭，由于十二国七国之兼并，秦只是把六国灭了罢了。封建的社会制早已亡，不待秦。

中国之由春秋时代的“家国”演进为战国时代的“基于征服之义”之国，是使中国人可以有政治的大组织免于匈奴鲜卑之灭亡我们的；同时也是使中国的政治永不能细而好的。因为从战国秦的局面，再一变，只能变到中央亚细亚大帝国之局面，想变到欧洲政治之局面是一经离开封建制以后不可能的。（从蒙古灭宋后，中国的国家，已经成了中央亚细亚大帝国之局面了。唐宋的政治虽腐败，比起明清来，到底多点“民气”。）在汉初年，假如南粤赵氏多传一百年，吴泌传国能到宣元时，或者粤吴重新得些封建社会的组织。但国既那末大，又是经过一番郡县之后，这般想是甚不自然的。汉初封建只是刘家家略，刘邦们想如此可以使姓刘的长久，遂割郡县以为国。这是于社会的组织上甚不相涉的。顶多能够恢复到战国的七雄，决不能恢复到成周春秋之封建。封建之为一种社会的组织，是在战国废的，不是在秦废的。汉未尝试着恢复这社会的组织，也正不能。

我觉得秦国之有所改变，只是顺当年七国的一般趋势，不特不曾孤意的特为改变，而且比起六国来反为保守。六国在战国时以经济之发展，侈靡而失其初年军国之精神（特别是三晋），秦国则立意保存，从孝公直到秦皇。

汉初一意承秦之续，不见得有一点“调和二者”的痕迹。这层汉儒是很觉得的。太史公把汉看得和秦一般，直到王莽时，扬雄剧秦美新，亦只是剧汉美新耳。东汉的儒家，方才觉得汉不是秦。

儒家虽由汉武定为国教，但儒家的政治理想，始终未完全实现。东汉晚年礼刑之辨，实是春秋理想与战国理想之争，鲁国理想与三晋理想之争。鲁国以国小而文化久，在战国时也未曾大脱春秋时封建气。儒家的理想，总是以为国家不应只管政刑，还要有些社会政策，养生送死，乃至仪节。三晋思想总是以为这都非国家所能为，所应为，国家但执柄。其弊是儒家从不能有一种超予 Fthics 的客观思想，而三晋思想家所立的抽象的机作，亦始终不可见，但成君王之督责独裁而已。

近代最代表纯正儒家思想者，如顾亭林，其封建十论，何尝与柳子厚所论者为一件事。柳子厚的问题是：封建（即裂土，非成俗）于帝室之保全，

国内之秩序为便呢，或是但是郡县？亭林的问题是：封建（即成俗，非裂土）能安民或者郡县？亭林答案，以为“郡县之弊其弊在上”，必层层设监，愈不胜其监。刺史本是行官，旋即代太守，巡按本是行官，旋即代布政，愈防愈腐，以人民之中未有督责也。

中国离封建之局（社会的意义），遂不得更有欧洲政治的局面，此义我深信深持，惜此信中不能更详写下。

商鞅赵武灵王李斯实在不是一辈人。商鞅不是一个理想家，也不是一个专看到将来的人。他所行的法，大略可以分做四格：

（一）见到晋国霸业时之军国办法，以此风训练秦国；

（二）使警察成人民生活的习惯；

（三）抑止财富的势力侵到军国。此亦是鉴予晋之颓唐。

（四）使法令绝对的实行。商君到底是个三晋人。自孝公以来秦所盛，我试为此公式：“以戎秦之粗质，取三晋之严文。”商鞅这种变法，是与后来儒家的变成法家，如王莽，王安石等，绝然不同的。

赵武灵王不曾变法，只是想使人民戎俗而好战，以便开拓胡地中山，并以并秦。他是一个甚浪漫的人，但不见得有制度思想。

李斯的把戏中，真正太多荀卿的思想。荀卿所最痛言的“一天下建国家之权称”，李斯实现之。他的事作与商君的事作甚不类。商君是成俗，李斯是定权衡。

这些人不见得在当时即为“众矢之的”。我们现在读战国的历史，只能靠一部《史记》。《战国策》已佚，今存当是后人辑本（吴汝纶此说甚是），而这部《史记》恰恰是一部儒家思想的人做的。商君的人格，想也是很有力量而超越平凡的。看他答公孙痤之言，何其有见识而有担当。且后来一靠孝公，不为私谋，秦国终有些为他诉冤的人。

即令有人攻击他，也必是攻击他的私人，不闻以他之法为众矢之的。至于李斯，后人比忠者每称之。《史记》上有一个破绽，“人皆以斯极忠而被五刑。察其本，乃与俗议之异。不然，斯之功且与周召列矣。”可见子长时人尚皆称许李斯，非子长一人在《史记》上作翻案文章耳。子长最痛恨公孙弘，最看不起卫霍一流暴发户，最不谓然的是好大喜功，故结果成了一部于汉武帝过不去的谤书。他这“一家之言”，我们要留神的。陈涉造反，尚用扶苏的名义，可见当时蒙将军之死，必是世人歌泣的一件事。蒙氏有大功，而被大刑，不合太史公的脾胃，把他一笔抹杀，这岂能代表当年的舆论哉。如果《史记》有好处，必是他的“先黄老而后六经，退处士而进奸雄，羡货利而羞贱贫。”但头一句尚是他的老子的好处，他的儒家思想之重，使这书但成“一家之言”。假若现在尚有当年民间的著述，必另是一番议论。我们现在切不可从这不充足的材料中抽结论。

到了后世甚远，儒家思想，儒家记载，专利了。当年民间真正的舆论，就不见了。

宋前曹操在民间的名誉不坏，从宋起，儒家思想普及民间，而曹公变为“众矢之的”。

当年何曾是如此的。

以上一气写下，一时想到者，意实未尽也。

弟斯年十五、十一、廿八。

＊＊＊

颉刚兄：兄第六信提出一事，弟于上次信叙了我的意思很多。我现补说下列几句：中国社会的变迁，在春秋战国之交，而不在秦。七国制，秦制，汉制，都差不多。

其得失存亡，在政而不在制。

商鞅一般人不见得在当时受恶名，我又举下列两事：

（一）李斯上书，举商君以为客之益秦之例；

（二）公孙衍张仪，孟子的学生大称之，大约是当时时论，而遭了子大顿骂。孟子是儒家，不见得能代表当时时论。

有一人颇有一部份像商君者，即吴起，在其能制法明令以强国。而吴起所得罪的人，也正是商君所得罪的，即是当时的贵族。大约战国初年的趋势，是以削贵族的法子强国。

弟　斯年　十五、十二、七。

——选自国立中山大学《语言历史学研究所周刊》第一集第六期（1927年广州出版）。

评《春秋时的孔子和汉代的孔子》

颉刚兄：

这篇文章的思想，和我上次信上的意思大致相同，这是很可快乐的事。但是最好还是希望我们的想头不同，才有争论。

这篇文章里，我也有几点与你所说小异：

（一）孔子不见得是纯粹的这么一个君子，大约只是半个君子而半个另是别的。孔子也骂君子，是你也举的。《论语》上有好些话出于君子之外。至于“他修养的意味极重，政治的意味很少”，这话恐怕不尽然。《论语》上先有这么些政治的意味的话。

（二）古文一派恐不始于向歆。我于《书》太不熟，七年国外，忘得光光。我所记得的最早古文思想，是东方朔对武帝话，以周公为丞相，孔丘为御史大夫。但这话也正出于《汉书》，实不能取为确据。有了董仲舒一流之巫师，则古文一种较 National 的东西必起来本无疑也。

（三）兄谓“宗教一面的材料没有寄顿之处，就改拉了老子做教主成就了道教。……孔子就成了士大夫的先师了”。这话大致很对。但最初拉老子的人，还是那些偏于古文的儒家，如王弼何晏等。黄巾道士并不拉老子。等着道士拉老子，恐是葛洪前后的事了。

孔子之政治思想，我认为甚紧要。内谈正名，外谈伯道，实是当前的大题目。伯道在孔子时没有一点坏意思。现在人想起伯来，便想到西楚伯王，遂误会了。

《论语》上孔子之修养采色，恐亦是由《论语》之成就造成。《论语》当然是有子曾子一派的。这派人总是少谈政事，多谈修养，好弄那些礼貌的架子。有子便是架子大家，大约是架子“似夫子”。我们就这一派人的传记看孔子，自然由这个角的 Perspective 加重这一派人的采色。

我有一个非常自信的成见，以为我们研究秦前问题，只能以书为单位，不能以人为单位。而以书为单位，一经分析之后，亦失其为单位。故我们只能以《论语》为题，以《论语》之孔子为题，不能但以孔子为题。孔子问题，是个部分上不能恢复的问题，因为“文献不足征也”。否则汇集一切孔子说，如孙星衍所愿自效于他所想象以为七十二代文人者，亦正乱七八糟。今以《论语》的单位，尚可抽出一部分的孔子来，其全部分的孔子是不可恢复了。于墨子庄子等等俱如此，俱以书为单位，而于分析之后不勉强补苴罅漏。其有不能解决之问题“及史之阙文”而已。

弟　斯年　十五、十二、七。

——选自国立中山大学《语言历史学研究所周刊》第一集第七期（1927年广州出版）。

中国文学史分期之研究

近年坊间刊行之中国文学史，于分期一端，绝少致意。竟有不分时代，囫囵言之者；间为分期之事，亦不能断画称情。览其据以分期之意恉，恒觉支离：此亦一憾事也。北京大学文科国文门规定分中国文学史之教授为三段：一曰上古，自黄帝至建安；二曰中古，自建安至唐；三曰近古，自唐至清朝。似此分法，大体可行；然于古今文学转变之枢机，尚有未惬余意者。就余所知，似分四期为宜。今列举如左：

一、上古。自商末叶至战国末叶。

二、中古。自秦始皇统一至“初唐”之末。

三、近古。自“盛唐”之始至明中叶。

四、近代。自明弘嘉而后至今。

谈文学史者，恒谓中国文学始于黄帝：此语骤观之似亦可通，细按之则殊未允。黄帝时书皆不传，今但有伪内经而已。虽残缺歌谣，有一二流传至今，正不能执此一二残阙歌谣，以为当时有文学之证。何者？此一二残缺歌谣，不足当文学之名也。其后有所谓《虞书》者，今所传《尧典》（伪孔《舜典》在内）是也。此篇文辞，大类后人碑铭墓志，决非荒古之文。寻其梗概，与《大戴礼记》中宰予问、五帝德无殊。开始即曰“稽古”，作于后代可知。意者同为孟子所谓传，汉世所谓儒家所传之书传；其后真《尧典》亡佚，遂取《尧典》之传以代之（说详拙著《尚书十论》）。《尧典》既不可据，则当时文学，不可得言。《虞书》有“诗言志，歌永言，声依永，律和声”之语；《尚书大传》载云卿之歌。舜时文学，似已可谓成立矣。然《虞书》仅有诗之名，诗之实未尝传于后代，卿云诸歌，又未可确信为真。故不能以虞代为中国文学所托始，“有夏承之，篇章泯弃，靡有孑遗”（郑康成《诗谱序》语）。其他散文，《禹贡》《甘誓》颇可信。然《禹贡》仅言地理，《甘誓》不过诏令，不足当文学之名。至于商朝，虽郑康成以为“不风不雅”，而颂实存。古文家以《商颂》为商代之旧，由今文家言之，则西周之末正考父作。今以《商颂》文词断其先后，似古文家义为长。（余固从今文非古文者，独此说不可一概论。）纵以颂非商旧，而风中实有殷遗。《周南·汝坟》之二章云，“鲂鱼赬尾，王室如毁，虽则如毁，父母孔迩。”此为殷末之作，决然无疑。（汝坟为殷畿内水。）又《关雎》篇云，“在河之洲。”章太炎先生云，“南国无河！岐去河亦三四百里。今诗人举河洲，是为被及殷域，不越其望。且师挚殷之神瞽：殷无风，不采诗，而挚犹治《关雎》之乱，明其事涉殷。”此《关雎》为殷诗之确证。今第一期托始于商者，以《商颂》存于后世，商末诗歌犹可见其一面，至于前此而往，自黄帝至于夏年，以理推之，不可谓无文学，然其文学既不传于后世，断不可取半信半疑之短歌以证其文学，惟有置之。编文学史而托始黄唐虞夏，泰甚之举也。

西周文学大盛矣：韵文则有“诗”，无韵文则有“史”有“礼”。从文学之真义，“礼”不能尸文学之名：然舍“礼”而仅论雅颂豳风二南，其文学固可观也。东周可谓中国文学最自由发达之时代。约而论之，可分六派。一曰“诗人”之文学邶以下之风，（除豳）与所谓“变雅”者是。二曰“史家”之文学，《国语》（《左传》在内）《战国策》《吴越春秋》《越绝书》是。

（此数种未必尽真。）三曰“子家”之文学，孔子之《易系》，子思之《中庸》，《老子》《墨子》《庄子》《荀子》《韩非子》之类是。

四曰“赋”之文学，荀卿之“赋”是。（荀“赋”之体，必当时有之，作者谅不仅荀子一人，特传后者，惟荀子耳。）五曰“楚辞”之文学，屈平宋玉景差所为者是。六曰歌谣之文学，散见之歌谣是。凡此诸派，各不相同，然有普遍之精神，则自由发展，有创造之能力，不遵一格是也。故以文情而论，同在一时，而异其恉趣；以形式而论，师弟之间而变其名称。（屈辞宋赋体各不同。）今试执此时所出产之文学互比较之，有二家相同者乎？无有也。是真可谓中国文学最自由之时代矣。降至汉朝，此风顿熄。夫知东周之政治思想，不与秦汉侔，则知东周文学不可与秦汉合也。

自秦至于“初唐”为中国骈俪文学历层演化之期。此时期间，文学之推移，恒遵此一定趋向，不入他轨。若前期之自由发展，不守一线者，概乎未之闻焉。秦代文学特出者，李斯一人耳。此人之推翻东周文学，犹其推翻东周政治与思想也。李斯之文今存者，当以诸刻石与《谏逐客书》为代表。刻石之文，一变前人风气；诚如李申耆所云，“亦焚诗书之故智。”其赫赫之情，与其四字成章之体，后世骈文之初祖，“庙堂制作”之所由防也。《谏逐客书》一文，多铺张，善偶语，直类东汉之文矣。西汉司马相如扬雄之赋，用古典，好堆砌；故虽非骈文，而为后世骈文树之风声。（汉赋乃楚辞之变，文体差近，故分文学时代者，每合楚汉为言。其实楚辞汉赋，貌同心异，论其质素，绝不侔也。）至于东汉魏晋之世，竟渐成对偶铺排之体。宋齐而降，规律益严。至于陈周之徐庾，“初唐”之王杨，骈体大成矣。此将千年间，直可谓风气一贯。自李斯始，俪体逐渐发达，经若干阶级，直至文成骈，诗成律，然后止焉。此时期中，岂少不遵此轨者。

若汉之贾谊，犹存楚风，枚乘五言，不同词赋，王充好以白话人文，陶　不用时人之体。

然皆自成风气，为其独至。或托体非当时士大夫所用之裁，（如枚乘五言之体，在当时不过里巷用之，士人不为，东汉以后，士人始渐作五言耳。）或文词不见重于当代，（如王充。）或仅持前代将沫之风，（如贾谊之赋。）或远违时人所崇，（如陶　是。

当时时尚之五言诗乃颜谢一派，而非陶也。）皆不能风被一世。其风被一世者，皆促骈文之进化者也。平情论之，中国语言为单音，发生骈文律诗之体，所不能免也。然以骈文之发达，竟使真文学不能出现，此俳优偈咒之伪文学，乃充满世间，诚可惜耳。此时期中，惟有五言诗杂体诗为真有价值之文学。然五言至于潘陆中病已深；齐梁以后，成为律体，更不足道焉。

骈文演进，造于极端，于是有革命之反响。此革命者，未尝明言革命，皆托词曰复古。虽然，复古其始也。自创其继也；复古托词也；自创事实也。贵古贱今，中国人之通性。不曰复古，无以信当世之人。然其所复之古，乃其一己之古，而非古人之古。此种革命之动机，酝酿于隋唐之际，成功于“盛唐”之时。隋炀唐太，皆有变古之才。至于“盛唐”，诗之新体大盛；至于“中唐”，文之新体大盛；六朝风气渐歇矣。以文体言，唐代新体有数种：七言诗，（六朝人固有七言，如鲍照之伦，然不过用于歌曲，偶一为之，未能成正体。）词，新体小说等是。世谓开元元和之世，诗多创格，不为虚语。

以文情论，六朝华贵之习渐堙，唐代文学，渐有平民气味，即是以观，不谓唐文学对于六朝为新文学不可也。宋元文学又多新制。要之，此时期中，

可谓数种新文学发展期。

其与第二期绝不同者，彼就骈文之演进，一线而行；此则不拘一格，各创新体，亦稍能自由者也。又此期之新文学，可分二类。甲为不通俗的新文学；若杜子美白香山之诗，韩退之柳子厚之文，以至宋人之散文七言诗等是。此种文体，含复古之性质。乙为通俗之新文学。如白话小说词曲剧等是。此种文体，唐代露其端，宋元成其风气。以文学正义而论，此最可宝贵者也。乃二种新文学演化之结果，甲种据骈文专制之地位，囊括一世，乙种竟不齿于文学之列。寻其所由，盖缘为乙种新文学者，不能自固其义，每借骈文律诗之恶习以自重；因而其体不专，其旨不能深造，其价值不能昭著。且中国之暗乱政治，惟有骈文可以与之合拍；固不容真有价值之通俗文学，尽量发达也。

词曲之风，明初犹盛，故明之前叶，宜归于第三期。然自弘治嘉靖而后，所谓“前后七子”者出，倡复古之论。于是文复古，诗亦复古，词亦复古。戏曲无古可复，则捐弃不道；道之者则变自然之体，刻意卖弄笔墨；是直不啻戏剧之自杀。其后则有经学之复古，今文学之复古。自明中叶至于今兹，皆在复古期中。经学今文学之复古，有益于学问界者甚大。盖前者可使学人思想近于科学（汉学家），后者可为未来之新思想作之前驱（今文学派）。独文学之复古，流弊无穷。故中国人之“李奈桑斯”，利诚有之，害亦不少也。条举其弊，则文学之美恶，无自定之标准，但依古人以为断；于是是非之问题，变为古不古之问题。既与古人求其合，必与今人成其分离。文学与人生不免有离婚之情，而中国文学遂成为不近人情，不合人性之伪文学（InhumanLiterature）。质言之，此时期中最著之文学家，下之仅是隶胥，上之亦不过书蠹。虽卓异之才，如毛奇龄恽敬龚自珍者亦徒为风气所囿，不能至真文学之境界，不得不出于怪诞。固亦有不随时流，自铸伟辞，若曹雪芹、吴敏轩者；然不过独善其文，未能革此复古之风气也。

中国文学史既分为如是四期；今再为每期定一专名，以形容之。

第一期，上古。“文学自由发展期。”

第二期，中古。“骈俪文体演进期。”

第三期，近古。“新文学代兴期。”

第四期，近代。“文学复古期。”今中国之新文学已露萌芽，将来作学史者如何断代，未可逆料，要视主持新文学者魄力如何耳。

——选自《新潮》第一卷第一号（1919 年 1 月 1 日北京出版）。

译书感言

现在中国学问界的情形，很像西洋中世过去以后的“文艺再生”时代，所以去西洋人现在的地步，差不多有四百年上下的距离。但是我们赶上他不必用几百年的功夫；若真能加紧的追，只须几十年的光阴，就可同在一个文化的海里洗澡了。他们失败的地方不必学，只学他成功了的。他们一层一层进行的次序不必全抄，只抄他最后一层的效果。

他们发明，我们摹仿。他们“众里寻他千百度”，我们“俯拾即是”。所以我们虽然处处落人后，却反而得了个省事的路程，可以免去些可怕的试验。至于我们赶他的办法——省事的路程——总不外乎学习外国文，因而求得现代有益的知识，再翻译外国文的书籍，因而供给大家现代有益的知识。照这看来翻译一种事业的需要不必多说了。

然而中国人学外文已经很久了，翻译的效果，何以这样稀薄呢？论到翻译的书籍，最好的还是几部从日本转贩进来的科学书，其次便是林译的几种最下流的小说。论到翻译的文词，最好的是直译的笔法，其次便是虽不直译，也还不大离宗的笔法，又其次便是严译的子家八股合调，最下流的是林琴南和他的同调。翻译出的书既然少极了，再加上个糟极了，所以在中国人的知识上，发生的好效力极少。仔细想来，这都是因为翻书没主义。没有主义，所以有用的却不翻译。翻译的多半没用。我对于译书的主义非常简单，只是译书人的两种心理——也可说是一种心理的两面。我现在把他写下来。

（一）译书人对于作者负责任

（二）译书人对于读者负责任这两句话看来好像非常浅近，其实施起来，道路很多。

我先把他概括的说明。

我们纵然不能做作者的功臣，又何必定要做作者的罪人呢？作者说东，译者说西，固然是要不得了；就是作者说两分，我们说一分，我们依然是作者的罪人。作者的理由很充足，我们弄得他似是而非，作者的文章很明白，我们弄得他半不可解，原书的身分便登时坠落——这便是不对于作者负责任的结果。严幾道先生译的书中，《天演论》和《法意》最糟。假使赫胥黎和孟德斯鸠晚死几年，学会了中文，看看他原书的译文，定要在法庭起诉，不然，也要登报辩明。这都因为严先生不曾对于作者负责任。他只对于自己负责任。他只对于自己的声名地位负责任。他要求名，然后译书，只要他求名的目的达到了，牺牲了原作者也没不可以。我并不是说译书定不为求名，这是不近人情的说话。但是断断乎不可牺牲了作者，求自己的声名。这是道德上所不许。况且这手段并不能达到求名的目的。严先生当年牺牲了孟德斯鸠赫胥黎，居然享了大名，则也是当时则然，现在却办不到。

当年读英文法文的很少，任他“达旨”去罢，谁肯寻根追求。现在读外国文的多了，随时可以发现毛病。马君武先生把托尔斯泰的《复活》删改了许多，我的同学汪君罗君一找就找到。林琴南把 Ivanhoe 书中的一个“离去”翻成“死去”，我五六年前读这本书时看到，便大笑了一番。又如某君要从英文的译本中翻译一本法文原著，我的一位同学，早预备着等他出版以后，照法文的原文，英文的译本，仔细考较一回。所以在现在情形之下，翻

译者虽欲不对于作者负责任而不能。但是这责任也还不是容易负的呢。要想不做罪人，须得和原书有六七分相同；这六七分的事业，已是极难了。译书的第一难事，是顾全原文中含蓄的意思，作书人说一句话，并不仅是一句话，话里头还包含许多层意思。这样情形，书越好的越多。若是仅仅译了原书的字面便登时全无灵气。因而外国有法定的翻译权，不许人不经作者许可便译。这不仅是保护作者的利益，并且保护原书的身分。中国人不入这同盟，不受这法律的限制，应当利用这个机会多多翻译，实不应当利用这个机会坏坏翻译。

昨天《国民公报》上有张东荪先生的一通信，约我翻译詹姆斯教授的《实际主义》。

我原来有翻译这书的愿心，我原来有研究实际主义的计划；我现在虽然还有点译不好，也不妨慢慢研究，慢慢的译。后来一想，这意思不然了。想翻译这本《实际主义》，必须对于实际主义有把握；想对于实际主义有把握，必须先研究造成实际主义的实际方法论——就是实际逻辑；想研究实际逻辑，必须先研究机能行为两派的心理学。还不止此，想知道实际主义的，是不可不知康德以后各派哲学的得失；想知道实际主义的效用，不可不知实际主义的伦理学——人生哲学。如此说来，一事牵动百事。若不要做詹姆斯的罪人，还只得按部就班的研究。这是对于作者负责任。况且没头没尾，突然有一部《实际主义》发现，对于国人也没大利益。实际主义不是詹姆斯在波士顿罗威研究所讲台上创造的，也不是失勒在人性主义学里创造的，也不是杜威在逻辑理论上创造的，也还不是皮耳士在《普及科学月刊》上创造的；西洋思想界进化到现在，经那样的历史，受现代时势的支配，自然而然有这主义产生。和这主义相近的柏格森，同时出发，可见这主义是在现代生活之下，必生的结果；不懂现代的生活，便无从领略这主义。不懂得西洋思想界的历史，也无从领略这主义。就以詹姆斯的《实际主义》而论，有的地方论历史，有的地方论现在的别派。我们若没有一个概括观，并不能知道他说的是什么。所以在翻译这本书以前，应当有

（一）一部可信的西洋思想史或哲学史，

（二）一部可信的西洋近代思想通论，

（三）一部可信的《实际主义》概论。有这三部书预先出世，翻译这《实际主义》，才有人看，才看懂得，才有利益。不然，只可供游谈家的割裂，新学究的附会。总而言之，只给人当护符的材料——实际主义仍然是实际主义，中国人仍然是中国人。这都是为读者的地位着想，这种心理便是对于读者负责任。

为这缘故，不可不注意以下四项：

（1）翻译一部书以前，先问这本书是否本身有价值，是否在同类之算最好的。

（2）翻译一部书以前，先问这本书是否到了翻译的地步了，是否还有应当较先翻译的。

（3）翻译一部书以前，先问这本书译过之后，是否大众看得懂——不觉得无灵性。

（4）翻译一部书以前，先问这本书译过出版之后，大家读了生何样效果。

总而言之，翻译的事业，只是为人，总得为读者“设身处地”想想，

不能专求自己的便利。中国的学问界，并不受翻译的影响，这固由于译出来的书籍太少，也是因为译出来的东西太没系统；该译的不译，不该译的偏译。译书的效用，原不是给能看外国文书籍的人看的，原是给不能看外国文书籍的人看的。既是替不能看外国文书籍的人译的，便当替不能看外国文书籍的人想想，不当只管自己的高兴。所以译书的去取和次序，全是为读者而定——就是译者对于读者负责任。

这两层意思说明了，翻译上的一切事项，不难按这道理解决了。我先说翻译的范围。

西洋书多得很，还是先译哪些是呢？这不消说应当先译最好的了。但是最好的和次好的，和不好的，又如何分别呢？好不好本没一定，只有看他有用没有用，有用便好，没用便不好。所以我们说“应当翻译好的”还是句笼统的话，不如说，应当翻译最有用的——对于中国人最有用的。我先举出几个条件来：

（1）先译门径书。这都因为中国人对于各种学问很少知道门径，忽然有一部专门著作出现，没人看他，不若先翻门径书，看作个引路的。

（2）先译通论书。通论书籍容易普及；况且这样一部里包含的意思，比精细特殊的著作，定然多的，读的人可以事半功倍。至于研究精细特殊的著作，固是学者当有的事，但是做这样事业的人，应当直接读外国文书，不能仅靠翻译。翻译只为普通读者而设。

（3）先译实证的书，不译空理的书。这是因为空理不能救济中国思想界。

（4）先译和人生密切相关的书，关系越切，越要先译。（像北美瑜珈学说长寿哲学一类的书，我真猜不到译者是何心肝。）（5）先译最近的书。因为后来的书，是修正前者而发，前人的好处，他包括了，前人的坏处，他改过了。我们只须求得最后最精的结果，所以要先译最近的书。

（6）同类书中，先译最易发生效力的一种。

（7）同类著作者中，先译第一流的一个人。

（8）专就译文学一部分而论，也是如此：“只译名家著作，不译第二流以下的著作。”这是胡适之先生在他的建设的文学革命论中一条提议。

以上译书的去取和次叙说完了。我再谈译书的方法。方法本是随人自己定去，不能受别人的限制。但是论到大体，也有公同的原则。我就把这公同的原则写下来：

（1）用直译的笔法，严幾道先生那种“达旨”的办法，实在不可为训，势必至于“改旨”而后已。想就别人的理论发挥自己的文章，是件极难的事。不但对于原书不能完全领略的人不能意译，就是对于原书能完全领略的人，若用意译的方法顺便改变一番，也没有不违背原意的。想用意译，必须和原作者有同等的知识才可，但是这是办得到的事情吗？况且思想受语言的支配，犹之乎语言受思想的支配。作者的思想，必不能脱离作者的语言而独立。我们想存留作者的思想，必须存留作者的语法；若果另换一副腔调，定不是作者的思想。所以直译一种办法，是“存”真的“必由之径”。一字一字的直译，或者做不到的，因为中西语言太隔阂，一句一句的直译，却是做得到的，因为句的次序，正是思想的次序，人的思想却不因国别而别。一句以内，最好是一字不漏，因为译者须得对于作者负责任。这样办法，纵然不能十分圆满，还可以少些错误，纵然不能使读者十分喜欢，还可使读者不至十分糊

涂。老实说罢，直译没有分毫藏掖，意译却容易随便伸缩，把难的地方混过！所以既用直译的法子，虽要不对于作者负责任而不能。既用意译的法子，虽要对于作者负责任而不能。直译便真，意译便伪；直译便是诚实的人，意译便是虚诈的人。直译看来好像很笨的法子，我们不能不承认他有时作藏拙的用，但是确不若意译专作作伪的用。有人说：“西洋词句和中国的相隔太远，定要直译，自不免有不可通的时候。”这话真是少见多怪；我们只要保存原来的意思就完了，何必定要逼着外国人说中国学究的话？况且直用西文的句调译书，更有一重绝大的用处，就是帮助我们自做文章的方法。我们有不能不使国语受欧化的形势，所以必须用西文的意味做中国文。唯其如此，所以更不能不用直译，更不能不把直译所得的手段，作为自己做文的手段。这话说来很长，我在上一期里，已有专文论及了。

（2）用白话。这也是建设的文学革命论中一条提议。到了现在，文言已是死了的，不中用的。所以断不能拿他来代表现代的活泼著作。而且文言和西文太隔阂，白话比较稍近些。要想直译，非用白话不可，要想和原来的切合，非不用文言不可。白话文学一条道理，在现在直可说是“天经地义”，翻译自然可算里头的一部分，自然逃不脱这“天经地义”。

（3）第二等以下的著作，可用“提要”的方法，不必全译。翻译不是容易干的，必须一种外国文的程度在水平线以上，更要对于所译的学问有精密的研究。这样说来，译材能有几个呢？然而应当翻译的东西又多，需要的又急，少数的译材不够应用，却怎样办呢？去年我在一位同学那里看见两厚本日文书，名字叫做《教育学书解说》，里边登载各家教育书籍，都用“提要钩玄”的办法。我仔细一想，这办法实是不差。照这办法，译的人可以省事，读的人可以省事；译的人可以用这方法多多转贩，读的人可以在短少时间，多得若干派的知识。在现在复杂生活之下，在现在若大海一般的出版界之内，不得不用这经济的手段。我并不是说专门学者只须看提要，我是说普通读者不可不先看提要。我并不是说一切著作不须翻译，都可用提要代替，我是说除非若经典一般的创造性的著作，尽可先做个提要，给大家看看。

学者的研究自然必须照着原书一字不放，一般的读者，还须求个事半功倍的道路。

读者觉得我这说话和上文“直译”的主张矛盾吗？其实两件事全不相干。值得通身翻译的书籍，便得通身翻译，并且用直译的笔法。不值得通身翻译的书籍，或来不及通身翻译的书籍，便可做提要，诸位切莫混为一谈呀！

现在我把大纲的意见说完了；还有一层附带的话，再说一说。翻译一种事业，独自干去，用的力大，收效很难。若是大家共同翻译，共同研究，效验定然快的。材料的搜集，文词的讨论，错误的修改，都是共同取得的事业。事事皆然，翻译也不免如此。所以我很愿意大家多设译书会，用公众的力量去做这转移文化的事业。北京大学有个编译会是很好的了，只可惜一年以来并没有一部译成的书出版。（著作的在外。）我有几位同学对于此事盼望的很。我们同学很有些非常勤学。读书极多，并且好事的人，若是有热心而有学问的教员引导，组织一个译书会，合伙做去，不到一年，定有一部分的成效。

我这话就算一种提议罢。

说到这里真说完了。看的诸君定要失望。我把这人人晓得的话，说给诸君听，实在是我的罪过。但是这话虽然人人晓得，却只有极少的几个人实

行。我现在就再说一番，刺激诸君耳鼓，奉求诸君想法实行！

——选自《新潮》第一卷第三号（1919 年 3 月 1 日北京出版）。

戏剧改良各面观

这篇戏剧改良各面观的意见，是我一年以来，时时向朋友谈到的，然而总没写成文章。十日前，同学张缪子君和胡适之先生辩论废唱问题，我见了，就情不自禁了。但是我在开宗明义之前，有两件情形，要预先声明的：

第一、我对于社会上所谓旧戏、新戏，都是门外汉；

第二、我对于中国固有的音乐和歌曲，都是门外汉。

既然都是门外汉，如何还要开口呢？据我个人观察而论，中国人熟于戏剧音乐一道的，都是思想牢固的了，不客气说来，就是陷溺深的了，和这些“门内汉”讨论“改良”，“创造”，绝对不肯容纳的。我这门外汉，却是不曾陷溺的人。我这篇文章，就以耳目所及为材料，以直觉为判断；既不是“随其成心而师之”，也就不能说我不配开口。

我以为改良旧戏，和创造新剧，是两个问题（理论详第四节）。应否改良创造的理论，和怎样改良创造的方法，又是两个问题，我们但凡把眼光放大些，可就觉得现在戏剧的情形，不容不改良，真正的新剧，不容不创造；现在正当讨论怎样改良创造的方法，应否改良创造的理论，不成问题了。若是还把极可宝爱的时光，耗费在讨论这个上，就是中国人思想，处处落在人后的证据。然而就中国社会可怜的情形而论，却不能不供出思想处处落在人后的证据。我们若径然讨论方法，便有大多数人根本反对道“何必要改良？”无可如何，只好先把旧戏的情形，作一具体的评判；我还要自己承认，这个评判，是不得已而出的“费话”。

一　旧戏的研究

我们对于旧戏的形式和材料，不表同情，原不消说，然而仅仅漫骂，也不能折人之心。照我意见，先就戏剧进化的阶级为标准，看看现在戏界，进化到何等地步，更就中国戏剧和中国社会相用的关系，判断现在戏界的真正价值如何。易词说来，前者以戏剧历史为观察点，后者是个社会问题；二者并用，似乎可得个概括的论断。

现在中国各种戏剧，无论“昆曲”、“高腔”、“皮簧”、“梆子”，总是“鳖血龟水，分不清白”，在一条水平线上。不仅这样，这般高等戏，和那些下等的“碰碰戏”，“秧歌戏”、“高跷戏”，也在一个水平线上。虽然词句雅俗，情节繁简，衣饰奢俭，有绝大的分别，若就他组成的分子而论，却是同在一个阶级，没高下之别的。真正的戏剧纯是人生动作和精神的表象，（Rep－resentationofhumanactionandspirit）不是各种把戏的集合品。可怜中国戏剧界，自从宋朝到了现在经七八百年的进化，还没有真正戏剧，还把那“百衲体”的把戏，当做戏剧正宗！中国戏剧，全以不近人情为贵，近于人情反说无味。请问戏剧本是描写人事的，何以专要不近人情？纯粹戏剧不能不近人情，百衲体的把戏虽欲近人情而不能。组成纯粹戏剧的分子，总不外动作和言语，动作是人生通常的动作，言语是人生通常的言语；百般把戏，无不含有竞技游戏的意味，竞技游戏的动作言语，却万万不能是人生通常的动作言语；所以就不近人情，就不能近人情了。

譬如打脸，是不近人情的。何以有打脸？因为有脚色，何以有脚色？因为是下等把戏的遗传。譬如“行头”，总不是人穿的衣服。何以要穿不是

人穿的衣服？因为竞技游戏，不能不穿离奇的衣服。譬如花脸，总做出人不能有的粗暴像。何以要做出人不能有的粗暴像？因为玩把戏不能不这样。譬如打把子，翻筋斗，更是岂有此理了，更可以见得是竞技的遗传了。平情而论，演事实和玩把戏根本上不能融化；一个重摹仿，一个重自出，一个重要像，一个无的可像，一个重情节，一个要花梢，简直是完全矛盾，中国人却不以完全矛盾见怪，反以“兼容并包”为美。那些下等戏，像上文所举的“碰碰”“秧歌”“高跷”……之类，虽然没有这些上等戏兼容并包的大量，却同是不离乎把戏的精神。

在西洋戏剧是人类精神的表现（InterApretationofhumanspirit），在中国是非人类精神的表现（Interpretationofinhumanspirit）。既然要和把戏合，就不能不和人生之真拆开。所以我以为中国的上等戏下等戏在一条水平线上，是就戏剧演进的阶级，诊断定了的，是就他们组成的原素，分析比较过的。好比猴子，进化到毛人，就停住了，再也不能变人了；中国的戏，到了元朝，成了“杂剧”“南剧”的体裁，就停住了，再也不能脱开把戏了。

唱工一层，旧戏的“护法使者”，最要拿来自豪。唱工应废不应废，别是一个问题（解详第四节），纵使唱工不废，“京调”中所唱的词句，也是绝对要不得。歌唱一种东西，虽不能全合语言的神味，然而总以不大离乎语言者近是。且是，曲折多，变化多，词句参差，声调抑扬，才便于唱。若用木强的调调儿，总是不宜。“京调”不能救治的毛病，就在调头不好——不是七字句，就是两三加一四的十字句。任凭他是绝妙的言语，一经填在这个死板里，当然麻木不仁，索然无味起来；这个点金成铁的缘故，全是因为调头不是——不合言语的自然，所以活泼泼的妙文，登时变成死言语，不合歌曲的自然，所以必须添上许多“助声”“转声”。我们说话，不是要七字十字，唱曲何必定要七字十字。从四言五言乐府，变成七言乐府，是文学的进化，因为七言较比五言近于语言了；从七言乐府，变成词，是文学的进化，因为词更近于语言了；从稍嫌整齐的词，变成通体参差的曲，是文学的进化，因为曲尤近于语言了；可是整齐的“京调”，代不整齐的“昆弋”而起，是戏曲的退化，因为去语言之真愈远了。现在把一部《乐府诗集》和一部《元曲选》比较一看，觉得《元曲选》里的词调好得多；使我们起这种感觉，固然不止一个原因，然而主要原因，总因为乐府整齐，所以笨拙，元曲参差，所以灵活。再把一部《元曲选》和十几本戏考比较一看，又要觉得生存的“京调”，尚且不如死了五百年的元曲，也是这个道理。所以我敢断言道，“京调”根本要不得，那些“转声”“助声”，正见其“黔驴技穷”，和八代乐府没奈何时，加上些“妃”“豨”是一样的把戏。“京调”的来源，全是俗声：下等的歌谣，原来整齐句多，长短句少——这是因为没有运用长短句的本领——“京调”所取裁，就是这下等人歌唱的款式。七字句本是中国不分上下今古最通行的，十字句是三字句四字句集合而成，三字句四字句更是下等歌谣的句调。总而言之，“京调”的调，是不成调，是退化调。就此点而论，“京调”的上等戏，又和那些下等戏在一条水平线上了。照这看来，中国现在的戏界，不特没有进化到纯粹的戏剧，并把真正歌曲的境界，也退化出去了。

我再把中国戏剧，和中国社会相用的关系，说个大概。有人说道，中国戏剧最是助长中国人淫杀的心理。仔细看来，有这样社会的心理，就有这样戏剧的思想，有这样戏剧的思想，更促成这样社会的心理；两事交相为用，互成因果。西洋名戏，总要有精神上的寄托，中国戏曲，全不离物质上的情

欲。

同学汪缉斋对我说，中国社会的心理，是极端的“为我主义”；我要加上几个字道，是极端的“物质的为我主义”。这种主义的表现，最易从戏曲里观察出来。总而言之，中国戏剧里的观念，是和现代生活根本矛盾的，所以受中国戏剧感化的中国社会，也是和现代生活根本矛盾的。

二　改革旧戏所以必要

照上文所说，中国戏剧，既然这样下等，应当改革的道理，可就不多说了。但是关于旧戏的技术文学各方面，还有批评未到的地方，现在再论一番，作为改革旧戏所以必要的根据。

就技术而论，中国旧戏，实在毫无美学的价值。举其最显著的缺点：第一是违背美学上的均比律（Law of proportion），譬如一架黄包车，安上十多支电灯，最使人起一种不美不快的感觉，这是因为十几支电灯的强度，和个区区的黄包车，不能均比。中国戏剧，却专以这种违背均比律的手段为高妙；《鸿鸾禧》上的金玉奴，也要满头珠翠，监狱里的囚犯，也要满身绸帛。不能彼此照顾，互相陪衬，处处给人个矛盾的，不能配合的现象，哪能不起反感。第二是刺激性过强。凡是声色一类，刺激甚易的，用来总要有节制；因为人类官能，容易疲乏，一经疲乏，便要渐渐麻木不仁，失了本来的功用了。

更进一层，人类的情绪，不可促动太高：若是使人心境顿起变化，有不容呼吸的形势，就大大违背“美术调节心情”的宗旨。旧戏里头，声音是再要激烈没有的，衣饰是再要花梢没有的；曲终歌罢，总少觉“余音绕梁”的余韵，只有了头昏眼花的痛苦。眼帘耳鼓都刺激疲乏不堪了，请问算美不算美？至于刺激心境，尤其利害，总将生死关头，形容得刻不容发，让人悬心吊胆，好半天不舒服。这种做法，总和美学原理，根本不相容。

第三是形式太嫌固定。中国文学，和中国美术，无不含有“形式主义”（Formalism），在于戏剧，尤其显著。据我们看来，“形式主义”，是个坏根性，用到哪里哪里糟。因为无论什么事件，一经成了固定形式，便不自然了，便成了矫揉造作的了，何况戏剧一种东西，原写人生动作的自然，不是固定形式能够限制的。然而中国戏里，“板”有一定，“角色”有一定，“干部一腔，千篇一面”。不是拿角色来合人类的动作，是拿人类的动作来合角色；这不是演动作，只是演角色。犹之失勒博士（Dr. F. C. S. Schiller）批评“形式逻辑”道，“‘形式逻辑’不是论真伪，是论假定的真伪。”（此处似觉拟于不伦，然失勒之批评“形式逻辑”，乃直将一切“形式主义”之乖谬而论辩之其意于此甚近，但文中不便详引耳。）西洋有一家学者道，“齐一即是丑”（Uniformitymeansugliness）；谈美学的，时常引用这句话。就这个论点，衡量中国戏剧，没价值的地方，可就不难晓得了。第四是意态动作的粗鄙。唱戏人的举动，固然聪明的人，也能处处用心，若就大多数而论，可就粗率非常，全不脱下等人的贱样，美术的技艺，是谈不到的。看他四周围的神气，尤其恶浊鄙陋，全无刻意求精、情态超逸的气概；这总是下等人心理的暴露，平素没有美术上训练的缘故。第五是音乐轻躁，胡琴一种东西，在音乐上，竟毫无价值可言，“躁音浮响，乱人心脾”，全没庄严润流的态度。虽然转折很多，很肖物音，然而太不蕴藉，也就不能动人美感了。旧戏的音乐，胡琴是头脑，然而胡琴竟是如此不堪，所以专就音乐一道评判旧戏，也是要改良的。上来所说五样，原不能尽，但是总可据以断定美术的戏剧，戏

剧的美术，在中国现在，尚且是没有产生。

再就文学而论，现在的旧戏，颇难当得起文学两字。我先论词句。凡做戏文，总要本色，说出来的话，不能变成了做戏人的话，也不能变成唱戏人的话，须要恰是戏中人的话，恰合他的身份心理，才能算好，才能称得起“当行”。所以戏文一道，是要客观，不是要主观，是要实写的，不是给文人卖弄笔墨的。“昆曲”的词句，尚且在文学范围之内。然而卖弄笔墨的地方，真太利害了，把元“杂剧”明“南曲”自然的本色，全忘干净了，所以渐渐不受欢迎了。“京调”却又太不卖弄笔墨了；翻开十几本戏考竟没一句好文章，全是信口溜下去，绝不见刻意形容，选择词句的工夫。这是因声造文，不是因文造声，是强文就声，不是合声于文。一言以蔽之，京调的文章，只是浑沌，无论甚人，都是那样调头儿。若必须分析起来，也不过一种角色，一种说话法，同在一个角色里头，却不因时因地，变化言词。这样的“不知乌之雌雄”，还有什么文学的技艺可说？我再论结构。中国文章不讲结构，原不止一端，不过戏文的结构，尤其不讲究。总是“其直如矢，其平如砥”，全没有曲折含蓄的意味。无数戏剧，只像是一个模磕下来的——有一个到处应用的公式。若是叙到心境的地方，绝不肯用寓情于事，推彼知此的方法，总以一唱完之大吉，这样办法，固然省事，然而兴味总要索然了。我再论体裁。旧戏的人物，不是失之太多，就要失之太少。太多时七错八乱，头绪全分不清楚了，太少时一人独唱，更不能布置情节，文学的妙用，组织的工夫，全无用武之地了。譬如“昆曲”里的《思凡》，文词意思，我都很恭维他，但是这样不成戏剧的歌曲，只可归到广义的诗里，算一类，没法用戏剧的法子，去批评他。戏里这样一人独唱的，固是绝无仅有，然而举此例彼，那些不讲究的体裁，正是多着呢。照这看来，中国的戏剧文学，总算有点惭愧。

论到运用文笔的思想，更该长叹。中国的戏文，不仅到了现在，毫无价值，就当地的“奥古斯都期”，也没有什么高尚的奇托。好文章是有的，（如元“北曲”明“南曲”之自然文学。）好意思是没有的，文章的外面是有的，文章里头的哲学是没有的，所以仅可当得玩弄之具，不配第一流文学。就以《桃花扇》而论，题目那么大，材料那么多，时势那么重要，大可以加入哲学的见解了；然而不过写了些芳草斜阳的情景，凄凉惨淡的感慨，就是史可法临死的时候，也没什么人生的觉悟。非特结构太松，思想里也正少高尚的观念。就是美术上文学上做得到家，没有这个主旨，也算不得什么。大前年我读莎士比亚的 MerchantofVenice，觉得“Tobaitfishwithal……”一段，说人生而平等，何等透彻，这是“卢梭以前的《民约论》”。在我们元曲选上，和现在的“昆弋”“京调”里，总找不出。我很盼望以后作新戏的人，在文学的技术而外，有个哲学的见解，来做头脑，那种美术派（AestheticalSchool）的极端主张，是不中用的。

再把改良戏剧，当作社会问题，讨论一番。旧社会的穷凶极恶，更是无可讳言，旧戏是旧社会的照相，也不消说，当今之时，总要有创造新社会的戏剧，不当保持旧社会创造的戏剧。旧社会的状况，只是群众，不算社会，并且没有生活可言。这话说来很长，不是这篇文章里，能够全说的。约举其词，中国社会的里面，只是散沙一盘，没有精密的组织，健全的活动力，差不多等于无机体；中国人却喜欢这样群众的生活，不喜欢社会的生活——这不就简直可说是没有生活吗？就勉强说他算有生活，也只好说是无意识的生活，你问他人生真义是怎样，他是不知道；你问他为什么叫做我，他是不知

道；他是阮嗣宗所说大人先生袴裆里的虱子，自己莫名其妙的；他不懂得人怎样讲；他觉得戕贼人性以为仁义，犹之乎戕贼杞柳以为桮棬；他不觉得人情有个自然，有个自由的意志；他在樊笼里，却很能过活得，并且忘了是在樊笼里了——这是中国人最可怜的情形；将来中国的运命，和中国人的幸福，全在乎推翻这个，另造个新的。使得中国人有贯彻的觉悟，总要借重戏剧的力量；所以旧戏不能不推翻，新戏不能不创造。换一句话说来，旧社会的教育机关不能不推翻，新社会的急先锋不能不创造。

上来说的，都是新剧所以必要的根据。我还要声明一句，对于有知觉的人，这都算废话。

三　新剧能为现在社会所容受否？

戏剧应当改良的理论，纵然十分充足，若是社会全无容受的地方，也不过空论罢了。

所以我们要考察现在社会的情形，能容新剧发生否。说到中国戏剧界，真令人悲观的很。

一般“戏迷”正在那里讲究唱工，做工，胡琴的手段，打板的神通，新剧的精神，做梦还没梦到呢。记得一家报纸上说，“布景本不必要，你看老谭唱时，从没有布景，不过把一张桌子，几把椅子，搬来搬去，就显出地位不同来。西洋人唱做不到家，所以才要布景。”这种孩子话，竟能代表许多人，想在这样社会里造出新剧来，如何不难。但是细细考察起来，新剧的发生，尚不是完全无望。专就北京一部而论——其实到处都是这样——听戏的人，大别分为两种。第一种人是自以为很得戏的三昧——其实是中毒最深的——听到旧戏要改良的话，便如同大逆不道一样，所以梅兰芳唱了几出新做的旧式戏，还有人不以为然，说：“固有的戏，尽够唱的，要来另作，一定是旧的唱不好了，才来遮丑。”你想和这种人还有什么理论，然而娴熟旧戏的人，差不多总是这样思想。第二种人在戏剧一道，原不曾讲究，不过为声色的冲动力所驱使，跑到戏园里“顾而乐之”，这种人在戏界里虽没势力，在社会上却占大多数，普通听戏的人，差不多总是这样。现在北京有一种“过渡戏”出现，却是为这一般人而作。所谓“过渡戏”者，北京通称新戏，但是虽然和旧戏不同，到底不能算到了新戏的地步，那些摆场做法，从旧的很多，唱腔没有去了。（有一个作戏评的人，造了这个名词，我且从他。）社会上欢迎这种戏的程度，竟比旧戏深得多；奎德社里一般没价值的人，却仗这个来赚钱，我有一天在三庆园听梅兰芳的《一缕麻》，几乎挤坏了，出来见大栅栏一带，人山人海，交通断绝了，便高兴的了不得。觉得社会上欢迎“过渡戏”确是戏剧改良的动机；在现在新戏没有发展的时候，这样“过渡戏”，也算慰情聊胜无了。既然社会上欢迎“过渡戏”比旧戏更很，就可凭这一线生机，去改良戏剧了。

说到新思想一层，社会上也不是全不能容受。我在旧戏里想找出个和新思想印合的来，竟找不出，只有“昆曲”里的《思凡》还算好的；看起来竟是一篇宗教革命的文章，把尼姑无意识的生活，尽量形容出来。这篇《思凡》本是《孽海记》的一出。就《孽海记》全体而论，也没甚道理可说，我这番见解，总算断章取义罢了。一个女孩儿，因为父母信佛，便送到庵里去，自己于佛书并未学过，佛家的宗旨，既然不知道，出家的道理，更是不消说，却囚在那里，如同入了隧宫一般，念那些全不懂得半梵半汉的佛经；什么思凡不思凡，犹可置而不论，只这无意识的生活，是最不能容忍的：跑下山去，

也不过别寻一个有意识的生活罢了。（“只因俺父好念经”一段，下至“怎知俺感叹多”，把这个意思，形容尽致。）所以就这篇曲子的思想而论，总算极激烈的；但是一人独唱，全没情节，听戏的人，不能懂得这个意思，却无从照着社会上欢迎这篇戏的程度，来判断新思想的容受。我后来又找出“过渡戏”《一缕麻》是有道理的，这篇戏竟有“问题戏”的意味：细分起来，有几层意思可说：

（一）婚姻不由自主，而由父母主之，其是非怎样？

（二）父母主婚姻，不为儿女打算，却为自己打算，其是非怎样？

（三）订婚以后，只因为体面习惯的关系，无论如何情形，不能解约明知火坑，终要投入，其是非怎样？

（四）忽而有名无实的丈夫，因极离奇的情节死掉了，他的妻以后生活，应当怎样自处？在现在社会习惯之内，处处觉得压迫的力量，总要弄到死而后已。

（五）父、母、庶母、女儿间的关系，中表兄妹的关系——就是中国人家庭的状况——可以借此表见。

总而言之，这戏的主旨，是对于现在的婚姻制度，极抱不平了。在作原文的包天笑未必同我这见解一样，在演成戏剧的人，和唱这戏的人，未必有极透彻的觉悟，然而就凭这不甚精透的组织，竟然很动人感情了。我第一次同同学去看，我的同学，当然受很大的刺激，后来又和亲戚家几位老太太去看，回来我问他们道，“觉得怎样？”他们说，“这样订婚，真是没道理。”咳！这没道理一句话，我想听人心里，总有这样觉悟，这点觉悟。就是社会上能容纳新思想的铁证。虽然中国人的思想，多半是麻木性的——不肯轻易因为没道理，就来打破这没道理——若使有人把这没道理说的透彻了，用法子刺激利害了，也就不由的要打破这没道理了。凭这一点不曾梏亡尽的“夜气”，“扩而充之”，不怕不能容受新思想。所以说到改良戏剧的骨子，还不算是绝望。

至于做法场面，一律改革，尤当受人欢迎。因为旧法子处处板滞，处处没趣，在不常听戏的人看来，竟不能分青红皂白，一经改了新式，便能活泼的紧。现在唱戏，有时把旧戏里一枝一节，改变法子，成个新样，听戏的人，总觉分外受用，若是完全改了，死的变成活的了，如何不尤其讨人好。譬如梅兰芳唱《狮吼记》原是古装，怕婆子一场，忽然变成时装了。这样办法，真是矛盾，然而形容怕婆子，总不是古装能做出来的，用时装反觉得格外确切。衣服尚且如此，何况做法排场呢。

至于音乐歌唱一层，就原理而论，戏剧里有歌唱，仍是歌曲的遗传，仍不脱“百衲”的本质，和专效动作的真戏剧根本矛盾。就一般妇孺以及不常听戏的男子而论，歌唱原无所用。然而在街巷里，总听见人顺嘴胡唱，在朋友处，常听见他唱几嗓子，这是为何呢？据我看来，喜欢音乐歌唱，是人性的自然，所不幸者

（一）中国可唱的没通俗诗词曲子，

（二）歌谣太少了，

（三）学校家庭，又全不管音乐，

（四）再加上乐器缺乏。

为这许多原因，几乎使得中国人和乐曲断绝关系。却又为本能所迫，情不自禁，可就侵犯别处，大嚼戏里的唱了。我以为将来新剧的废唱，是绝

对的可能——因为戏里原不能要唱，看戏的人，原不注意在唱，现在所以注重在唱，是一时变态，是别种情形压迫的——但是这四层缺陷，总是要尽力弥补。若不弥补，虽然可能，不过是少量的可能，不过风行一世，不能把大多数的戏，都变成废唱，不能使得人人知道，演剧和唱曲，是不能融合的两件事。

照上文所说，废唱已经比较别种情形为难办，再加上剧本的缺乏，剧场的缺乏，改革戏剧一种事业也是不易做的。虽然不易做，却又是不能不做的急务。好在改革的动机，和社会容受情形，很有可以乐观的地方，只好请有心人勉为其难了。——就乐观的地方看来是那样，就困难的地方看来是这样，所以我以为新剧发生，绝对可能，但总要少需时日，早则三年，迟则五岁。现在是在胚胎期，应当做预备的事业。

四　旧戏改良

未来的新剧，唱工废了，做法一概变了，完全是模仿人生真动作，没有玩把戏的意味了，拿来和旧戏比较，简直是两件事。所以说旧戏改良，变成新剧，是句不通的话，我们只能说创造新剧。但是在这新剧未登舞台以前——在这预备时代——难道就容那些不堪的旧戏，仍旧引诱社会吗？照我意思，这预备时代的事业，应当分两途做去：为将来新剧打算，是要编制剧本，培植剧才，供给社会剧学的常识；为现在剧界打算，还要改演“过渡戏”才可以导引现在的社会，从极端的旧戏观念，到纯粹的新戏观念上头去。

这有三种理由：

（一）现在唱戏的人，十之九不是新剧才，教他做纯粹新戏，绝对的不可能。若是另由别人演做新戏，一时又办不到。在这过渡时代的办法，不妨降格迁就，请这些人多唱“过渡戏”。“过渡戏”虽然不好，总比旧戏高了，总可作将来新戏的引子。

（二）音乐歌曲，放在戏剧里，固是不通，但是当现在他种音乐极不发达的时代，若把戏里歌乐除去了，一般人对于戏剧，便顿然冷淡了许多。若暂且不废歌乐，正可借这歌乐的力量，引导一般人，到新戏观念和思想上来。歌乐和情节，是旧戏的两种原素；旧戏对于情节一层，却极不修饰，“过渡戏”若果注意这件，改造好了，听戏人心里，就要从注重歌乐一方面，转到专重情节，忘却歌乐一方面。这是用音乐的效用，导引他来听“过渡戏”，一转之间，又用“过渡戏”的情节，导引他来容受废唱的新戏。这样做法，看起来似乎曲折，事实上必能很见功效。

（三）创造新戏，比创造新体文学，难好几倍，都因为后者可孤行己意，不必管社会容受的情形，前者却不能对于社会宣告独立。登台说法，总要有人来听，如果没人理，一番事业便无从措手了。为这缘故，有不能不体察社会情形的形势。我们并不是服从社会，是用，就社会的手段，来征服社会。

我这主张，不过因为过渡时代，不能不有过渡的办法，等到新剧预备圆满了，我便要主张废除“过渡戏”，犹之乎现在主张废除旧剧戏了。这“过渡戏”的功用，不过像个过得的桥罢了。我还要劝告演唱“过渡戏”的人，对于思想上，情节上，多多留神，破除旧套，这样才能显出“过渡戏”的过渡效用呢。

到了新剧发生，“过渡戏”消灭的时候，中国式的戏曲，就从此告终吗？我想旧戏到了这时代，总要改变体式，另成一宗；就是从戏剧的位置，退到

歌曲的地步。易词说来，从音乐歌唱情节三种混合品，离开情节退到纯粹的音乐度曲。这个极小的范围，是旧戏退一步保守得住的。何以见得？

一、新戏里绝对不容唱的存留，容或有人觉得枯寂。有这样歌曲，可以在演剧之先，或者演戏之后，点缀一下，以为余兴。西洋舞台上，每当戏剧开幕以前，或两幕之间，总有音乐，正是这个意思。

二、歌曲也是优美的文学，存留着他，可借这体裁，造出许多好文章。

三、戏剧歌曲进化的阶级，大略四层：

（一）各样把戏和歌曲独立并存；

（二）歌曲里容的把戏的材料，再略带上些演故事；

（三）成了戏曲的体裁，故事重了，歌曲反轻了；

（四）纯粹戏剧成立，歌曲又退出来，去独立了。这个情形，西洋此，日本如此，中国已到了第三级，想来第四级也必如此。

但是我要保存的独立歌曲一小部，也不是不待改良的。改良之点有两件：一、造曲中国乐歌里，实在曲牌太少，还有许多不适用的。总要不为古人所限，自造若干，才能便于使用。歌唱一道，本极复杂，照着数学上 Combination 和 Permutation 的道理，再造百倍二百倍多的曲调，也不穷尽。

二、改乐胡琴是件最坏的东西，梆子锣鼓，更不必说，若求美学的价值，不能不去。

笛子却好，月琴也可将就。古乐里的琵琶，不妨再用。若果能采取西洋乐器，像短笛、钢琴、“外鄂林”之类，尤其好了。

五　新剧创造

我在上文说过，今年今日，尚不是新剧发生时候，现在还在预备期中；将来发生时一切设施，有许多不便揣拟的，姑且存而不论。我暂把预备时代的预备事业，举出几条，奉请有心此道的人做起来。

第一是编剧问题。我起初想来，中国现在尚没独立的新文学发生，编制剧本，恐怕办不好，爽性把西洋剧本翻译出来，用到剧台上，文笔思想，都极妥当，岂不省事。后来转念道，西洋剧本是用西洋社会做材料，中国社会，却和西洋社会隔膜的很。在中国剧台上排演直译的西洋戏剧，看的人不知所云，岂不糟了。这样说来，还要自己编制，但是不妨用西洋剧本做材料，采取他的精神，弄来和中国人情合拍了，就可应用了。换一句话说来，直译的剧本，不能适用，变化形式，存留精神的改造本，却是大好。至于做独立的编剧，更要在选择材料上，格外遵慎。旧戏最没道理的地方，就是专拿那些极不堪的小说作来源，新戏要有新精神，所以这一点万不可再蹈覆辙。材料总要在当今社会里取出；更要对于现在社会，有了内心的观察，透彻的见地，才可以运用材料，不至于变成“无意识”。我希望将来的戏剧，是批评社会的戏剧，不是专形容社会的戏剧，是主观为意思，客观为文笔的戏剧，不是纯粹客观的戏剧。

将来新剧本，尤要力避文笔粗率。这个毛病，是中国文人的通病，我恐怕将来的新剧作家，免不了这样。剧中人的心情，总不可爽爽快快，自己道出来。在旧戏里一唱了之，真弄得索然兴尽，新戏虽没有唱，却可以造出一个对面人，来说白一番；这样固然省事，价值可算没一点了。拿小说作比喻，《水浒传》里的宋江，《红楼梦》里的刘姥姥，骨子里何等诈变，外面却专避诈变，却又使得读书的人处处觉出诈变，这种笔法，精细极了。曹雪芹常常替贾宝玉林黛玉说出心里的层次，有人说道，“这两人的心理太曲折，

不能‘曲喻’。”我说：“若是曹雪芹文笔更好一层，可就能‘曲喻’了。”我希望将来新剧本，全用“曲喻”，不用“直陈”。就引动观者兴趣而论，就文学的价值而论，是不得不然的。

第二是新剧主义的鼓吹，现在一般的人，对于新剧的观念，全不曾有。忽然新剧发生，容受上总要困难的。所以应当有个鼓吹新剧主义的机关，把旧戏所以不能存在的道理，尽量传布。一面作概括的讨论，通论旧戏的情形：一面作分别的批评，就每出戏批评去；再把新剧的组织，新剧的思想，新剧的精神，张旗擂鼓的道来，使得社会知道新剧是个什么东西，可就便于发展了。等到将来新剧发生，这种机关，也是要的，因为新剧组织，总要精密，寓意总要深切；在薄于思想力的中国人看起来，恐怕有许多误会——就是不懂——非来“面命”“耳提”不可。我觉得中国人看西洋的问题戏，不但不能用批评的眼光，来解答这问题，并且不知道戏里有什么问题——这都因为脑筋浑沌。所以在新剧没发生时，这个机关是“宣教师”，“急先锋”，在发生以后，是“良师诤友”。

六　评戏问题

戏评对于戏界影响的大，原不消说，但是看到现在北平的戏评界——中国的戏评界——真教人无限感叹。姑且举几件最不满意的情形：第一是不批评。这是中国人的通性，只会恭维人，骂人，却不会批评人。说他好，就满纸堆砌上许多好字眼，说他不好，就满纸堆砌上许多坏字眼；只有形容——不称实的形容——没有批评。批评原不是容易做的，总要有精密的思想力才可，否则，空空洞洞，浮浮泛泛，焉得不说些支吾铺张的话——支吾，铺张，就是不批评。第二是不在大处批评。每天报上登的戏评，不是说“某某身段好”，就是说“某某做工好”，再不就是说“某句反二簧唱得好”，“某句西皮唱得好”，从来少见过论到戏里情节通不通，思想是不是，言语合不合的。这样专在小地方做工夫，忘了根本，如何能使得戏剧进化？第三是评伶和评妓一样。以前的人，都以为优倡一类（文人也夹在里头），就新人生观念说来，娼妓是没有人格的，优伶却是一种正当职业。不特是正当职业，并且做好了是美术文学的化身，培植社会的导师；所以古代的莎士比亚，近代的易卜生都曾经现身说法；更有许多女伶，被人崇拜为艺术大家。然而中国人依然用亵视人格的办法，去评戏子，恭维旦角，竟和恭维婊子一样，请问是恭维他还是骂他？凡亵视别人的人格，就是亵视自己的人格，待别人当婊子，就是先以婊子自待，然则婊子评戏，还有甚话可说。第四是党见。党见闹深了，是非全不论了，评戏变成捧角了。这样情形，或者因为个人嗜好乖谬，或者因为怀抱接交之心，或者竟为金钱所使，总而言之是不堪问的。北京的剧评家，差不多总要时时刻刻，犯这些毛病。我只见有署名春柳旧主者，还偶然评到戏的情节上去，并把现在所谓新戏，叫做“过渡戏”，这也算是难得了。缪子君也常有很聪明的说话。痛快说来，要想改良戏剧，不先改良剧评，才是缪子君说的，“空口说白话”呢。所以我希望缪子君和他同好的人努力，将来的事业，正多着呢！

——选自《新青年》第五卷第四号（1918 年 10 月 15 日北京出版）。

此文前有胡适《文学进化观念与戏剧改良》：后有附录一：欧阳予倩《予之戏剧改良观》，附录二：张厚载《我的中国旧剧观》。

再论戏剧改良

一　答张缪子论旧戏

二　编剧问题

上月我做了一篇《戏剧改良各面观》交给胡适之先生。过了几天，胡先生说，同学张缪子君也做了一篇文章，替旧戏辩护。我急速取来一看。同时我在《晨钟报》上，看见缪子君的《戏园的改良谈》。又有位朋友，把《讼报》上登载的欧阳予倩君所作《予之改良戏剧观》剪寄给我。我对于这几篇文章，颇有所感触，不能自已于言，所以再做这一篇。

欧阳君的文，我看了一遍，不由得狂喜，戏评里有这样文章，戏剧家有这样思想，我起初再也料不到。我的《戏剧改良各面观》和欧阳君说的，竟有许多印合的地方，所以我对于欧阳君的文章，也就不再加以评论。我是剧界的“旁观人”,“门外汉”，我的议论，自然难以得人信服；欧阳君是戏界中人，欧阳君的说话，是从亲身体验得来。

反对戏剧改良的人，可不能再说改良戏剧仅仅是理想之谈了。改良戏剧的呼声，从剧界发出，这番改良的事业，前途更有希望。

缪子君要改良剧园，虽然不关戏剧问题，在现在也算当务之急，也是戏剧改良预备时代应当做的事业——因为新戏不能入旧场——就请缪子君和有志此道的人，劝那些戏园东家和掌班的做去；这原是一件功德事。

缪子君辩护旧戏的文章，处处和我心里刺谬，窃取“不敢苟同”之义，每条加以讨论。

缪子君把“抽象”,“假象”，混做一谈，其实这两名词，绝不是一件东西。“抽象”对于“具体”而言,“假象”对于“实象”而言。“假象”对于“实象”，是代表的作用（RepresentaAtion）;“抽象”和“具体”，一个是“总”(Universalis)，一个是“单”(Particular)。缪子君当做一件事，看的人就不能明白了。况且“抽象”必须离开“具体”,“体”(Concrete）不曾脱去，如何说得上“抽”(abstraction)。

一拿马鞭子，一跨腿，仍然是“具体”，不是“抽象”; 曹操带领几个将官，几个小卒，走来走去，仍然是“具体”，不是“抽象”; 拿张蓝布当城墙，两面黄旗当车子，更无一不是“具体”，更无一算做“抽象”。上马是一种具体的象，一拿马鞭子，一跨腿，又是一种具体的象；……两件事更没有“总”“单”的作用。若说这样做法，含有 symbolic 的意味，所以可贵（张缪子君说的“假象”，据吾揣度，或者指 Symbolism，吾想不出中文对当名词，暂用原文)。其实 Symbolism 的用处，全在“视而可识，察而见意”，中国戏的简便做法，竟弄得“视而不可识，察而不见意”。这不过是历史的遗留，不进化的做法，只好称他粗疏，不能算做假象。

缪子君引用钱稻孙先生的话，觉得太不切题。当时钱君演讲，我原在座。他的意思，是说：绘画对于实物，含有剪裁，增补，变化的作用，所以较比真的更为精粹。画中风景，胜于实在，正因为稍带主观，把实物不美不调和的地方去掉，然后显得超于实物以上。这本是极浅近的道理。我们若是把这道理移在戏剧上，就是说：戏剧摹仿人生，要有意匠的经营，倘使每事摹仿起来，不加剪裁，不见构造，就不能够见出美来。我们引用别人的话，

总要对于引用的话，有几分把握。若果本来的意思，并不见得明了，引用了来，总觉不妥。鲜令的学说，见于他的 PhilosophiederKunst：鲜勒的学说，见于他给 Goethe 的 BriefeuCberdieaCsthetischeFrziehungd. Menschheit；斯宾塞的学说，见于他的 PrinciplesofPsycholoAgy：哈德门（Hartmann）的学说，见于他的 aCsthetik。Bosanguet 的美学史上，都有记载和批评。若把这原书翻开一看，便晓得和缪子君的“戏剧假象论”全不相干。我们做一篇文字，里头的名词，总要始终一个意思。如果前终不一贯，不但不能自定其说，就是辩驳的人也无从着笔了。张君文的第一节，拿“假象”一词当骨子，然而起头“假象”和“抽象”混了宗，后来张君心里的“假象”和哈氏评画的“假象”同了流，这样还有什么可说。

据我的意思，中国旧戏所以专用视而不可识的“代替法”，也有两个缘故：

第一、中国戏本是“百衲体”，所以不要像的；第二、中国剧台极不发达，任凭露天地上，高堂大厅，都可当做剧台（印度也是如此），所以才用“代替法”来迁就。与其说这样办法含有奥妙作用，不如说这办法是迫于不得已。凡事都有个进化；进化的原则，是由简成繁，由粗成细。上海唱戏的人，虽然没价值，上海唱的新戏，虽然不配叫新戏，然而弄些“真刀真枪，真车真马，真山真水（假山假水）”，对于旧来的浑沌做法，总是比较的进化。一般人看起来，就高兴得多。北京唱戏的人，有时把旧戏的“代替法”改成“摹仿体”，看戏的人，觉得分外有趣。又如《天河配》一出戏，总算没意识到极点了，但是第一台唱他，加上些布景，换上些“摹仿体”，叫座的力量很大。从这里可以看出旧戏的浑沌式，不讨人好；做法越能亲切毕肖，看的人越喜欢。既然缪子君说的“假象”引人起不快之感，如何还能说得上“美”呢？有人说道：“如果处处要刻意摹仿，有些不能摹仿的事体，究竟怎样处置？”其实这也并不难办。天地间事，尽有不能供给戏的材料的，只好阙如。犹之乎画图不能包括动象，不能四面全露。譬如武戏，简直是根本不能存在，更何必虑到戏台上不能现打仗的原形。西洋戏剧，到了现在，两军交战的动作，淘汰净了。凡关于战争的事，不过用军卒报告司令官带出来，或者做出一小部份军队，摆布行走，或者做出一队炮兵，驱炮上阵地去。这种办法，推此知彼，举一反三，既不至于遗漏，并且显得精确：比起中国戏来，乱打一阵，全不成摹仿，都变了竞技，真不可以道里计了。总而言之，布景的工夫，中国戏里没有，所以因陋就简，想出这些不伦不类的做法，又因为中国戏不讲体裁，不管什么时候地位，都要弄到戏台上去，所以异想天开，造了些不近人情的手势动作，若果把这些无聊的举动，当做宝贝，反来保存下去，岂不是是非倒置？缪子君文第二节说，中国戏的好处，因为有一定的规律。扬雄说：“断木为棋，挠革为鞠，亦皆有法焉。”又说：“围棋击剑，反目眩形，亦皆自然也；由其大者作正道，由其小者作奸道。”我们只能问规律是不是，好不好，不能因为一有规律，就说是好。

天地间事，不论大小，那里有全没规律的？若果不管规律是不是，径然把规律固定，作为中国戏的长处，真觉得说不下去，难道西洋戏就不讲规律，我们主张的新戏，就全没规律不成？况且规律成了死板，处处觉得不自然。不论什么戏，都是一样做法，不算“笼统”算什么？缪子君说：“习惯成自然”，真是一语破的。凡是习惯成的自然，何曾有真自然。中国戏的规律，仅仅是习惯罢了；既然认为习惯，也就不足宝贵了。

繆子君文第三节，极力称道中国戏里音乐唱工的效用。分析起来，有三种意思：第一、音乐自身的效用很大。“新戏废唱论”，并不是墨子的“非乐论”。音乐自身的价值，原不消说；就是说得天花乱坠，又和戏曲不能和音乐分离有什么相干。戏剧是一件事，音乐又是一件事，戏剧和音乐，原不是相依为命的。中国现在的情形，戏剧音乐，都不发达，正因为中国戏里重音乐，所以中国戏剧被了音乐的累，再不能到个新境界，又因为中国音乐夹在戏里头，独立的地方很少，所以中国音乐被了戏剧的累，再不能有变迁演进的情势。这真是陆机说的“离之则两美，合之则两伤”。戏剧让音乐拘束的极不自由，音乐让戏剧拘束的极不自由。若果中国有 Mozart 一流大人物，正要改乐造曲，使中国音乐的美术地位，更进几层，使中国现在的雏形歌曲（指昆调），和腐败歌曲（指曲），变成“近世歌拍拉”式（Modernopera）。然而想要这样办，非先把戏剧音乐拆开不可。不然，便互相牵制，不能自由发展了。繆子君说，音乐根本是要紧的，我极端极端的赞成，但是因为他要紧，就取消了他的独立，和效动作的戏剧永不分开，实在觉得没甚根据。

第二、歌唱可以补助情节的不工。繆子君说，“戏的情节好，伶人的做作好，那么唱工是很不要紧，……但是情节不好，那唱工就断不可废的。”这话说得最痛快，最通达。我仍用这个意思，换句话说道：“现在旧戏里情节做作都不好，所以才借重于唱，等到新戏把情节做作研究好了，唱工尽可不要。”这正是繆子君的话，不过上半句下半句互换地位罢了。可见繆子君这段文章，非特没有证明歌唱不可废，反来替主张新剧废唱的帮了忙。旧戏所以必须改造的缘故，不止一条，不讲情节，不工做作，却是件最重要的。新剧专要弥补这个缺陷，歌唱还有什么用处？二进宫一种戏，因为没有主义，没有情节，根本要不得，并不是一旦废唱，改为说白，就要得了。汪优游一流人的新戏，也没甚道理，西洋近代戏剧，是哲学文学美术的“集粹”。若果能够参酌仿制，介绍到中国戏台上，我想繆子君的爱看，正不止像现在说的。

第三、歌唱可以补说白的不足。这仍然因为中国戏里不讲情节和做作，所以任凭什么事，都用歌唱说白了结他——这正是中国戏的粗疏处，不自然处。凡各种心景，各种感情，全拿歌唱形容出来，“简便”固然“简便”，其奈不“精细”何？繆子君只见得这样做法，包容一切，又“概括”，又“简妙”，却不觉得不合人情，不分皂白。西洋名剧，关于表示感情的地方，总要惨淡经营，曲喻旁达；像旧戏这样“一笔了之”的办法，依然是因陋就简罢了。（这道理吾在前篇说了许多，现在不再多说，请读者参看。）繆子君总括三大节，加以论断道：“要说中国旧戏不好，只能说他这几种用得太过分，……所以我们只能说中国旧戏用假象的地方太多，……只能说他用规律的地方太多，……只能说他用音乐的地方太多。”可见旧戏处处用“代替法”，处处用固定的规律，处处用音乐，繆子君也很觉得不然。然则给旧戏作辩护士，真是不容易事。繆子君这番意思，虽然和我们的“新剧创造论”不同，（我们的改造主张在质，张君的改造主张在量。）却也觉得旧戏要改良。就请繆子君设法“去泰去甚”；就旧戏，说旧戏，未尝没有小补。

繆子君又说：“中国旧戏是中国历史社会的产物，也是中国文学美术的结晶。”这上半句全没疑义。但是我还要问到繆子中国社会是什么社会，中国历史是什么历史？如果是极光荣的历史，极良善社会，他的产物当然也是光荣良善的了。可以“完全保存”了。如果不然，只因为历史社会的产物，

不管历史社会是怎样的，硬来保存下去，似乎欠妥当些。中国政治，自从秦政到了现在，直可缩短成一天看。人物是独夫，宦官，宫妾，权臣，奸雄，谋士，佞幸；事迹是篡位，争国，割据，吞并，阴谋，宴乐，流离；这就是中国的历史。豪贵鱼肉乡里，盗贼骚扰民间；崇拜的是金钱，势力，官爵，信仰的是妖精，道士，灾祥；这就是中国的社会。这两件不堪的东西写照，就是中国的戏剧。

至于说旧剧是中国文学美术的结晶，真正冤死中国文学美术了。中国文学，比起西洋近代的，自然有些惭愧，然而何至于下了旧戏的“汤锅”。旧戏的文章，像最通行的京调脚本，何尝有文学的组织和意味，何尝比得上中国的诗歌，小说。中国美术里雕刻，陶器，绘画之类，在世界美术史上，原有颇高的位置。拿因陋就简的“剧工”，和全不修饰的戏台，同这些美术品参照，恐怕不能开个比例率。

综合繆子君全篇的意思，仿佛说道：“凡是从古遗传下来的，都是好的。”我们固不能说，凡是遗传的都要不得；但是与其说历史的产品，所以可贵，毋宁说历史的产品，所以要改造。进化的作用，全靠着新陈代谢；旧的不去，新的不来，历史的遗传不去，创造的意匠不来。一时代有一时代的产品，前一时代的出产品，必然和后一时代不能合拍。中国旧戏，只有一种“杂戏体”，就是我在前面说的“百衲体”。这是宋元时代的出产品。如果要适用于 20 世纪，总当把这体裁拆散了——纯正的“德拉玛”，纯正的“吹拉拍”，纯正的把戏，三件事物，各自独立。况且中国旧戏所以有现在的奇形怪状，都因为是“巫”，“傩”，“傀儡”，“钵头”，“竞技”……的遗传。（见王国维《宋元戏曲史》。）如果不把这些遗传扫净，更没法子进步一层。西洋戏剧进化的阶级，可以参证。在英国伊丽莎白时代，“杂戏体”本很流行，只为得有莎士比亚一流人，才把“杂戏”变成“真剧”。例如 Macbeth 开场，一个伤兵，上来报告军情，现在的“莎士比亚学者”，用各种方法，证明这几幕不是莎士比亚作的。因为伤兵报告军情，是件不通的事，又给台下人一种反感，最和莎氏平日美术的技术不合。现在的 Macbeth 剧本，所以有这样情形，都由于被当时唱这戏的人，求合当时剧界的习惯，把纯正的新体，加上些杂戏的做法。照这看来，西洋戏剧的进化，全在推陈出新了。又如西洋二十年前，戏剧的做法，仍然有许多不自然的地方。自从易卜生的 ADoll'sHouse 出世，欧洲“剧术”大起革命。说白的自然，时间地位的齐一（Unitiesoftimeandplace），结场圆满的废除，“自语”（Soliloquy）的不见，都是新加的原质。西洋人日日改造，中国人年年保存；中西人度量相差，何以这样远呢？我来做文回答繆子并不是专和旧戏过不去。繆子给旧戏作辩护士，我却是主张新剧的。旧戏的信仰不打破，新戏没法发生，所以作这不惮烦的事。还要请繆子体谅一切。

我把繆子君文，用心看了几遍，又作了这篇回答的说话，心里起了几种感想，姑且连带说下来。

第一、我觉得中国人只懂得“好”，“最好”，不懂得“更好”，着“好”当成“最好”，却不知道天地间其实并没“最好”的，也不知道现在的“好”以外，还有未来的“更好”。就戏剧论，中国人觉着旧戏“好”，就以为是“最好”，再不想“更好”的了。

第二、中国人对于现状，太为满足，这正是因为不知道“更好”，所对于目前情形，总是“安之若素”，纵然一件事改革的动机极熟了，旧状

再不能容忍了，也甘心敷衍下去。西洋所以有现在的文化，全靠着人人方寸之间，时时刻刻，有个不满现状的感觉；中国所以有现在的糟糕，也全由于人人方寸之间，时时刻刻，有容受下去的心理。

第三，中国人不懂得“理想论”（Idealism）和“理想家”（Idealist）真义。说到“理想”，便含着些轻薄的意味，觉得“理想”即是“妄想”(fancy)，“理想家”即是“妄人”(Crank)。其实世界的进步，全是几多个“理想家”造就成的。

“理想家”有超过现世的见解，力行主义的勇气，带着世界上人，兼程并进。中国最没有的是“理想家”。然而一般的人，每逢有人稍发新鲜议论，便批评道：“理想的很。”所以这样烦恶理想的原故，一则由于觉得天地间未曾发生的事，什九是不可能——恰是拿破仑一世所说的反面；二则由于上文说的现状满足。这两种情形，就是弱国国民的铁证。第四、中国人把国别看得太清楚了。就戏剧而论，我们说，“美善的戏剧，应当怎样”。一般的人说，“中国戏是中国的，必要这样，要是那样，就不是中国的了”。我请问中国戏剧的发生，难道不是摹仿西域北胡吗？（《旧唐书·音乐志》载“拨头戏”，《元史》及《马可波罗游记》多载中国戏仿自外国之证据。）像现在舞台上的“唢呐”，“胡琴”，是中国自造的吗？第五、自从西洋学说进口，中国游谈家多了个护身符。发起议论来总加上些西洋的学者名，学术名，却不问相干不相干。这仍然是策论家吓人的惯技，不是用来推论证明。若果有西洋人恭维中国事情，那更高兴的了不得。卫西琴一流人，真是善会人意的乖觉儿。这五种看起来好像不切本题，但是我觉得中国人常常如此，（我并不敢说缪子君如此。）还请看的人仔细理会一番。

辩论旧戏的当废，和新剧的必要，我在前月做篇文章时，已经说过，都是废话。现在更觉得多费唇舌，真正无聊。旧剧本没一驳的价值；新剧主义，原是“天经地义”，根本上决不待别人匡正的，从此以后破坏的议论可以不发了。我将来若果继续讨论戏剧，总要在建设方面下笔。我想编制剧本是预备时代最要办的，不妨提出这个问题，大家讨论讨论——讨论剧本的体裁，讨论剧本的主义。关于这个问题，我也有几层意思，把他写在下面。

（一）剧本的材料，应当在现在社会里取出，断断不可再做历史剧。

（二）中国剧最通行的款式，是结尾出来个大团圆；这是顶讨厌的事。戏剧做得精致，可以在看的人心里，留下个深切不能忘的感想。可是结尾出了大团圆，就把这些感想和情绪一笔勾销。最好的戏剧，是没结果，其次是不快的结果。这样不特动人感想，还可以引人批评的兴味。拿小说作榜样，中国最好的小说是《水浒传》《红楼梦》；一个没结果，一个结果极不快，所以这两部书才有价值。剧本的《西厢记》本是没结果的，后来妄人硬把他添起足来；并且说，“愿天下有情人，都成眷属”。若果天下有情人都成眷属，天下没有文章了。

我很希望未来的剧本，不要再犯这个通病。

（三）剧本里的事迹，总要是我们每日的生活，纵不是每日的生活，也要是每年的生活。这样才可以亲切；若果不然，便要生几种流弊：第一、引人想入非非，破坏人精密的思想想象力；第二、文学的细致手段，无从运用；第三、可以引起下流人的兴味，不能适合有思想人的心理。

（四）剧本里的人物，总要平常。旧剧里最少的是平常人，好便好得出奇，坏便坏得出奇。简直是不能有的人，退一步说，也是不常有的人。弄

这样人物上台，完全无意义。小孩子喜欢这个，成年人却未必喜欢这个。若说拿这些奇怪人物作教训，作鉴戒，殊不知世上不常有的事，那里能含着教训鉴戒的效用。平常人的行事，好的却真可作教训，坏的却真可作鉴戒。因为平常，所以可以时时刻刻，作个榜样。况且人物奇异，文学的运用，必然粗疏：人物愈平常，文章愈不平庸哩。

（五）中国人恭维戏剧，总是说，善恶分明；其实善恶分明，是最没趣味的事。善恶分明了，不容看戏的人加以批评判断了。新剧的制作，总要引起看的人批评判断的兴味，也可以少许救治中国人无所用心的毛病。

（六）旧戏的做法，只可就戏论戏，戏外的意义一概没有的：就是勉强说有，也都浅陋得很。编制新剧本，应当在这里注意，务必使得看的人还觉得戏里的动作言语以外，有一番真切道理做个主宰。

以上六条，都是极浅的说话，并不是不能行的说话。还有我在前篇说过的，不再说了。

十年以前，已经有新剧的萌芽；到了现在被人摧残，没法振作，最大的原因，正为着没有剧本文学，作个先导。所以编制剧本，是现在刻不容缓的事业。但是若果编制不好，或是文学的价值虽有，却不能适用在舞台上，可又要被人摧残了，再经一度摧残，新剧的发达，更没望了。我极盼望有心改良戏剧的人，在编剧方法上，格外注意！

——选自《新青年》《第五卷第四号（1918 年 10 月 15 日北京出版）。

《新潮》发刊旨趣书

《新潮》者，北京大学学生集合同好，撰辑之月刊杂志也。北京大学之生命已历二十一年，而学生之自动刊物，不幸迟至今日然后出版。向者吾校性质虽取法于外国大学，实与历史上所谓“国学”者一贯，未足列于世界大学之林：今日幸能脱弃旧型入于轨道。

向者吾校作用虽曰培植学业，而所成就者要不过一般社会服务之人，与学问之发展无与；今日幸能正其目的，以大学之正义为心。又向者吾校风气不能自别于一般社会，凡所培植皆适于今日社会之人也；今日幸能渐入世界潮流，欲为未来中国社会作之先导。本此精神，循此途径，期之以十年，则今日之大学固来日中国一切新学术之策源地；而大学之思潮未必不可普遍中国，影响无量。同人等学业浅陋，逢此转移之会，虽不敢以此弘业妄自负荷，要当竭尽思力，勉为一二分之赞助：一则以吾校真精神喻于国人，二则为将来之真学者鼓动兴趣。同人等深惭不能自致于真学者之列，特发愿为人作前驱而已。

名曰“新潮”，其义可知也。

今日出版界之职务，莫先于唤起国人对于本国学术之自觉心。今试问当代思想之潮流如何？中国在此思想潮流中位置如何？国人正复茫然昧然，未辨天之高地之厚也。其敢于自用者竟谓本国学术可以离世界趋势而独立。夫学术原无所谓国别，更不以方土易其质性。今外中国于世界思想潮流，直不啻自绝于人世。既不于现在有所不满，自不能于未来者努力获求。长此以循，何时达旦。寻其所由，皆缘不辨西土文化之美隆如彼，又不察今日中国学术之枯槁如此；于人于己两无所知，因而不自觉其形秽。同人等以为国人所宜最先知者有四事：第一、今日世界文化至于若何阶级？第二、现代思潮本何趣向而行？第三、中国情状去现代思潮辽阔之度如何？第四、以何方术纳中国思潮之轨？持此四者刻刻在心，然后可云对于本国学术之地位有自觉心，然后可以渐渐导引此“块然独存”之中国同浴于世界文化之流也。此本志之第一责任也。

中国社会形质极为奇异。西人观察者恒谓中国有群众而无社会，又谓中国社会为二千年前之初民宗法社会，不适于今日。寻其实际，此言是矣。盖中国人本无生活可言，更有何社会真义可说。若干恶劣习俗，若干无灵性的人生规律，桎梏行为，宰割心性，以造成所谓蚩蚩之氓；生活意趣，全无从领略。犹之犬羊，于己身生死地位，意义，茫然未知。此真今日之大戚也。同人等深愿为不平之鸣，兼谈所以因革之方，虽学浅不足任此弘业，要不忍弃而弗论也。此本志之第二责任也。

群众对于学术无爱好心，其结果不特学术销沉而已，堕落民德为尤巨。不曾研诣学问之人恒昧于因果之关系，审理不了而后有苟且之行。又，学术者深入其中，自能率意而行，不为情牵。对于学术负责任，则外物不足萦惑，以学业所得为辛劳疾苦莫大之酬，则一切牺牲尽可得精神上之酬偿。试观吾国宋明之季甚多独行之士，虽风俗堕落，政治沦胥，此若干“阿其所好”之人终不以众浊易其常节。又观西洋“ReAnaissance”与“Reformation”时代，学者奋力与世界魔力战，辛苦而不辞，死之而不悔。若是者岂真好苦恶乐，

异夫人之情耶？彼能于真理真知灼见，故不为社会所征服；又以有学业鼓舞其气，故能称心而行，一往不返。中国群德堕落，苟且之行遍于国中。寻其由来：一则原于因果观念不明，不辨何者为可，何者为不可，二则原于缺乏培植“不破性质”之动力，国人不觉何者为“称心为好”。此二者又皆本于群众对于学术无爱好心。同人不敏，窃愿鼓动学术上之兴趣。此本志之第三责任也。

本志同人皆今日学生，或两年前曾为学生者，对于今日一般同学，当然怀极厚之同情，挟无量之希望。观察情实，乃觉今日最危险者，无过于青年学生。迩者恶人模型，思想厉鬼，遍于国中，有心人深以为忧。然但能不传谬种，则此辈相将就木之日，即中国进于福利之年。无如若辈专意鼓簧，制造无量恶鹰子；子又生孙，孙又生子；长此不匮，真是殷忧。本志发愿协助中等学校之同学，力求精神上脱离此类感化。于修学立身之方法与径途，尽力研求，喻之于众。特辟出版界评故书新评两栏，商榷读书之谊，（此两栏中就书籍本身之价值批评者甚少，借以讨论读书之方法者甚多。）其他更有专文论次。总期海内同学去遗传的科学思想，进于现世的科学思想；去主观的武断思想，进于客观的怀疑思想；为未来社会之人，不为现在社会之人；造成战胜社会之人格，不为社会所战胜之人格。同人浅陋，惟有本此希望奋勉而已。此本志第四责任也。

本志主张，以为群众不宜消灭个性；故同人意旨，尽不必一致；但挟同一之希望，遵差近之径途，小节出入，所不能免者。若读者以“自相矛盾”见责，则同人不特不讳言之，且将引为荣幸。又本志以批评为精神，不取乎“庸德之行，庸言之谨”。若读者以“不能持平”腾诮，则同人更所乐闻。

既以批评为精神，自不免有时与人立异，读者或易误会，兹声明其旨。立异之目的若仅在于立异而止，则此立异为无谓。如不以立异为心，而在感化他人，但能本“哀矜勿喜”之情，虽言词快意为之，要亦无伤德义。同人等所以不讳讥评者，诚缘有所感动，不能自已于言。见人迷离，理宜促其自觉之心，以启其向上之路；非敢立异以为高。故凡能以学问为心者莫不推诚相与；苟不至于不可救药，决不为不能容受之诮让。然而世有学问流于左道，而伪言伪旨足以惑人者，斯惟直发其覆，以免他人重堕迷障。同人等皆是不经阅历之学生，气盛性直，但知“称心为好”，既不愿顾此虑彼，尤恨世人多多顾虑者。读者想能体会兹意，鉴其狂简也。

本志虽曰发挥吾校真精神，然读者若竟以同人言论代表大学学生的思潮，又为过当。

大学学生二千人，同人则不逾二十，略含私人集合之性质；所有言论由作者自负之，由社员共同负之。苟有急进之词，自是社中主张，断不可误以大学通身当之。

发刊伊始，诸待匡正，如承读者赐以指教，最所欢迎。将特辟通信一栏，专供社外人批评质询焉。

——选自《新潮》第一卷第一号（1919 年 1 月 1 日北京出版）。

宋朱熹的《诗集传》和《诗序辩》

这两部书备受清代汉学家的攻击——其实朱子同时的人，早已有许多争论了。许多人认他做全无价值的“杜撰”书。但是据我看来，他实在比毛公的传，郑君的笺，高出几百倍。就是后人的重要著作，像陈启源的《毛诗稽古编》，陈奂的《毛诗传疏》，马端辰的《毛诗传笺通释》，虽然考证算胜场了，见识仍然是固陋的很，远敌不上朱晦庵。

我且分成三个问题，逐条回答。

一　《诗经》里的“诗”究竟是什么？

从来的学者，都说他是孔子删定的“经”，其中“有道在焉”，决不是“玩物丧志”的：其实这话非特迂腐的可笑，并且就诗的本文而论，也断断讲不通。所以必须先把《诗序》根本推翻，然后“诗”的真义可见；必须先认定“诗”是文学，不是道学，然后“诗”的真价值可说。孔子在《论语》上论诗的话非常明白，决非毛公以下的学究口中的话。现在就用他的话，证明“诗”的性质。

“‘唐棣之华，偏其反而，岂不尔思，室是远尔。’子曰：‘未之思也；夫何远之有？’”这是孔子删去的诗。孔子所以删去他的缘故，正为他说的不通，没有文学的意味。从此可见孔子删定的标准，止靠着文学上的价值。拿这章诗和《卫风》的《河广》来比，这章诗是无味的，那章诗是有味的。（那章诗的本文是“谁谓河广，曾不容刀，谁谓宋远，曾不崇朝”）因而去此存彼。“尝独立，鲤趋而过庭，曰：‘学诗乎？’对曰：‘未也。’‘不学诗，无以言。’鲤退而学诗。他日，又独立，鲤趋而过庭，曰：‘学礼乎？’对曰：‘未也。’‘不学礼，无以立。’鲤退而学礼。”此节把诗礼两事分得清楚。诗是文学，所以学了诗，语言会好的；有个雅驯的风度，去了那些粗浮固陋的口气了。礼是治身的仪节，所以学了礼，行事才有可方。道学先生讲的诗正是孔子说的礼。

“子曰：‘兴于诗，立于礼，成于乐。’”——照这一节看来，可以见得孔子的教育，很注重美感的培养。诗是文学，所以能兴发感情。若如道学家的意思，不应当说“兴于诗”，应当说“立于诗”了。

“子曰：‘诵诗三百，授之以政，不达，使于四方，不能专对，虽多，亦奚以为？’”——这节里说从政，是因为《诗经》里的雅多半说当日的政治和风俗，从政必须知道当日的情形，才可以“达”，所以孔子有这话，并不是学了诗然后“心正意诚，可以从政。”至于“专对”说，同上面说的“无以言”一样。当日使命往来，总要语言讲究；所以有了文学的培养，才可以做“行人”。

“子曰：‘诗，可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君。多识于草木鸟兽之名。’”——所谓“兴”，“观”，“群”，“怨”，都是感情上的名词，文学上的事件。至于事父事君两句，大可为道学先生所借口；但是仔细想来，孔子说这两句话，不过是把文学的感化力说重了（emphasized）。其意若曰，有了诗的培养，才可以性情发展的得宜，一切行事，都见出效用来；和那些“夫妇之道，人伦之始”的说话，是不相干的。

就以上的证据，可以断定诗的作用只是文学一件事。胡适之先生的《中

国哲学史大纲》里有一段说：“孔子是一个有文学眼光的人；他选那部《诗经》，替人类保存了三百篇极古的绝妙文章。这部书有无上的文学价值，没有丝毫别的用意。不料被后来的腐儒，以为孔子所删存的诗，一定是有腐儒酸气的；所以他们做造《诗序》，把那些绝妙的情诗艳歌，都解作道学先生的寓言。如《周南》各篇，本多是痴男怨女，征夫思妇的情诗，那些腐儒却要说是‘后妃之德，文王之化’。如《关雎》一篇，本写男女爱情；从无可奈何的单相思，到团圆，所以孔子说‘乐而不淫，哀而不伤’，腐儒偏要说是‘后妃悦乐君子之德，慎固幽深’，云云’。文学变成了道学。”这一段话，说得痛快极了。同我的意见完全一致。我还记得去年曾对一位朋友说：“孔子独许子贡子夏可与言诗，子贡是以言语著名的，子夏是以文学著名的。他两个有推此知彼的力量，用到文学上，最能兴发想象，所以可与言诗。若果《诗经》真是道学书，还要让颜渊闵子骞干去了。”（但是这话很有点酸气）总而言之，诗是文学，可用孔子的话证明，可就诗的本文考得。诗是道学，须得用笺注家的话证明，须得离开诗的文义，穿凿而得。我们既不便“信口说而悖传记，是末师而非往古”，还是就诗论诗，不牺牲了诗，去服从毛亨卫宏的说话为是。

二　《诗经》里的诗，对于我们有什么教训？

现在虽然断定诗是文学了，但是从古以来的文学，正是多得很，为什么专来标举《诗经》呢？我自己回答这问题道：正因为《诗经》的文学，在中国的韵文里，古今少有。现在我们想在四、五、七言，词、诗、曲等类以外，新造一种自由体的白话诗，很有借重《诗经》的地方，换句话说，《诗经》虽然旧了，然而对于我们还有几条新教训哩！

《诗经》对于我们的第一条教训是真实两字。拿《诗经》和《楚辞》比，文章的情趣恰恰相反。《楚辞》里最动人的地方是感想极远，虽然是虚而不实，幻而不真，可也有独到的长处，但是这种奇想的妙用，到了后人手里，愈弄愈糟了；起初是意思奇特，其后是语言奇特，最后是字面奇特，起初仅仅是不自然，结果乃至于无人性。《诗经》里的《国风》《小雅》，没有一句有奇想的，没有一句不是本地风光的。写景便历历如在目前，写情便事事动人心绪。画工所不能画的，他能写出来。如：

蒹葭苍苍，白露为霜。所谓伊人，在水一方。遡回
从之，道阻且长；遡游从之，宛在水中央。
日之夕矣，羊牛下来。或降于河，或饮于池，或寝
或讹，尔牧来思，何簑何笠，或负其餱……麾之以
肱，毕来既升。
手如柔荑，肤如凝脂，领如蝤蛴，齿如瓠犀，螓首
蛾眉。巧笑倩兮，美目盼兮。

洪水在右，泉源在左，巧笑之瑳，佩玉之傩。又有“声情兼至”，真是“移我情”的，如：

女曰“鸡鸣。”士曰“昧旦。”“子兴视夜，明星有烂。”　　风雨潇潇，鸡鸣胶胶。
萧萧马鸣，悠悠旆旌。
燕燕于飞，参差其羽，之子于归，远送于野，瞻望
弗及，泣涕如雨。
鹳鸣于垤，妇叹于室，“洒扫穹窒，我征聿至。”又有情事逼真，我们

一想便坠落到里头的，如：

夏之日，冬之夜，百岁之后，归于其居。

其新孔嘉，其旧如之何？

谁谓荼苦，其甘如荠。宴尔新婚，如兄如弟。……

毋逝我梁，毋发我笋，我躬不阅，遑恤我后。

采采卷耳，不盈顷筐。嗟我怀人，置彼周行。微我

无酒，以敖以游。……薄言往愬，逢彼之怒。……

忧心悄悄，愠于群小，觀闵既多，受侮不少。静言

思之，寤辟有摽。

昔我往矣，杨柳依依，今我来思，雨雪霏霏。死生

契阔，与子成说，执子之手，与子偕老。有洸有溃，

既诒我肄。不念昔者，伊余来塈。彼黍离离，彼稷

之苗。行迈靡靡，中心摇摇。知我者，谓我心忧，不

知我者，谓我何求。悠悠苍天，此何人哉？诸如此类的例，举不胜举。《大雅》和《颂》，因为被体裁所限制，应当另论外，若《国风》《小雅》里的诗，没有一句不是真景、真情、真趣，没有一句是做作的文章。

为着这样的真实，所以绝对的自然，为着绝对的自然，所以虽然到了现在，已经隔了两千多年，仍然是活泼泼的，翻开一读，顿时和我们的心思同化。文人做诗，每每带上几分做作气，情景是字面上的情景，趣味是他专有的趣味；所以就在当时，也只得说是假文学。诗经的文章，有三种独到的地方，一、普遍；二、永久；三、情深言浅。这都是自然的结果。我们把《楚辞》和他对照一看，《离骚》里千言万语，上天下地，终不如《诗经》里的三言两语能够丰满啊！

《诗经》对于我们的第二条教训是朴素无饰。一句话，(Primitive)。文学到了文人手里，每每要走左道。所以初民的文学，传到现在的社会里，仍然占据文学界的一大部。《诗经》的《国风》《小雅》既不是文人作的，又不是文化大备的时代作的，所以只有天趣，不见人工；是裸体的美人，不是“委委佗佗，如山如河”的“不淑”夫人。

例如：

七月流火，九月授衣。春日载阳，有鸣仓庚。女执

懿筐，遵彼微行，爰求柔桑。春日迟迟，采蘩祁祁，

女心伤悲，殆及公子同归。

五月斯螽动股，六月莎鸡振羽，七月在野，八月在

宇，九月在户，十月蟋蟀入我床下。穹窒熏鼠，塞

向牖户。嗟我妇子，曰为改岁，入此室处。

二之日凿冰冲冲，三之日纳于凌阴，四之日其蚤，献

羔祭酒。九月肃霜，十月涤场。朋酒斯飨，曰杀羔

羊。跻彼公堂，称彼兕觥，万寿无疆。

自昔徂东，首如飞蓬。岂无膏沐，谁适为容？

《七月》一篇，真是绝妙的“农歌”。此外的文章，也是篇篇有初民的意味——质直、朴素，因而逼真。即如《蹇裳》的头一章说：“子惠思我，蹇裳涉溱，子不我思，岂无他人？狂童之狂也且！”可以说是鄙污极了。但是揣想那话的情景，止欢喜他的逼真，活灵活现，忘了他的鄙污了。后人做诗，意思尽管极好，文章尽管很修饰，情气每每免不了一个游字。

《诗经》里全没有巧言妙语，都是极寻常的话，惟其都是极寻常的话，所以才有极不寻常的价值。Chaucer 的 Tales 到了现在，还给一般人做师资，只因为是初民的（Primitive）文学。

《诗经》对于我们的教训，也是如此。

《诗经》对于我们的第三教训是体裁简当。文章里最讨厌的毛病，是滔滔刺刺，说个不休。后来的赋家，是不消说的，很犯这病了。就是五七言的诗家、词家、曲家，也多半专求尽量的发泄，不知道少说比多说更有效。

《诗经》的诗，除去《大雅》和《颂》有点铺张外，其余都合最简当的体裁，须知天地间的文章，最怕的是说尽了；最可爱的是作者给读者以极少的话头，却使读者生无限的感想，换句话说来，作者不把他的情景全盘托出，却使读者自己感悟去。《小雅》《国风》没有多说的话，因而结构没有松散的，因而没有没含蓄的，因而没有缺少言外的意境的。作者不全盘托出就是使读者完全陷入，这是《诗经》里唯一的文学手段。

《诗经》对于我们的第四条教训是音节的自然调和。做诗断离不了音节，全没音节便是散文。但是这音节一桩事，颇不容易讲。律诗重音节了，只是他那音节，全是背了天真，矫揉造作而成的“声病”。《诗经》里的体裁，真可说是自由诗；然而音节的讲究，还比律诗更觉自然，更觉精致。押韵的方法不限一格；句里又有声韵的组织。双声叠韵的字，上下互相勾连，成就了“一片宫商”。总而言之，《诗经》里的诗，体裁是自由的，押韵法是参差不齐的，句里边都是有声韵的组织的。这样又自由又精致的音节，是我们做白话诗的榜样。（孔巽轩先生的《诗声类》，讲《诗经》的韵法很详；钱晓徵先生的《养新录》里，也有一段，论《诗经》里音节的组织的，都可参看；今人丁以此先生的《毛诗正韵》，我曾经见过稿本，实在是讲诗声最详最完的书。）以上的四条，不过一时偶尔想到，顺便写了下来，其实《诗经》对于我们的教训，还不只此。约略来说，《诗经》可分两大项；一项是《国风》《小雅》，一项是《大雅》《颂》。后一项是后来庙堂文学的起源，我们对他不能得什么有益的教训。至于前一项，是二千年前的自由体白话诗，不特用白话做质料，并且用白话做精神，不特体裁自由，思想情趣意旨等项，也无一不自由。我们有这样的模范白话诗，当然要分点工夫，研究一番了。

三　为什么单要举出朱晦庵的《诗集传》和《诗序辩》？

朱晦庵的这两部书，在清代一般汉学家的眼光里，竟是一文不值了；其实这是很不公允的见解。据我个人偏陋之见，关于《诗经》的著作，还没有超过他的。先就训诂而论，训诂固然不是这部《集传》的特长，但是世人以为训诂最当的毛传，也不见有什么好处，如“施，移也；”“济济，难也；”“京，大也；”真个不通极了。后人不明白他的意思，“从而为之辞”，说他是说文字的本训。他明明白白是做《诗经》的注，偏牵连到文字的本训上，弄得意思愈加不明白了。算什么营生呢？又如“履帝武敏歆”一句，毛传的穿凿，可谓达于极点了。平情而论，毛公只是个冬烘先生，幸而生的较早些，因而粗略记得几个故训；这可谓生逢其时的人，他自己何曾有深密的学问。后人说他和《左传》《周礼》互相发明，其实《左传》《周礼》是经，他和他们互相发明，更见其不妥了。况且《小序》尚是卫宏做的，《后汉书》上有明文，《故训传》也就可想了，还不知道是真是假呢。郑康成的笺，实在比《故训传》好些；凡是笺传不同的地方，总是笺是传非。现在举一个例：豳《七月》说“女心伤悲，殆及公子同归。”传说，“豳公子躬率其民，同时出，

同时归也。”笺说，“悲则始有与公子同归之志，欲嫁焉。”这真比毛传通多了。我平日曾玩笑着说：“郑康成免不了几分学究气，还不至于像小毛公的冬烘气象。”正义一部书更是不足道的。每逢传笺反背的地方，他先替传说话，再替笺说话，自己和自己打架。这简直是明朝的大全，清朝的高头讲章了。宋朝人关于《诗经》的著作，零碎的多。训诂一层，除朱子的《集传》外，其他是全无所得的。清朝人对于诗经训诂，很有些整理发明的功劳。散见的不必说了，即以专书而论，《毛诗稽古篇》《毛诗传笺通释》《毛诗传疏》全是重要著作。但是这些著作都是依附着荒谬的《诗序》而作的，都有点“根本错谬”的毛病，所以一经讲起礼；谈起故论到“诗人之义”来，便刺刺不休的胡说一片。朱子这本《集传》，在训诂上虽然不免粗疏，却少有“根本误谬”的毛病。他既把《小序》推翻了，因而在故训一方面也就着实点儿，不穿凿了。况且朱子在宋儒中，原是学问极博的一个人；他那训诂，原不是抄袭来的，尽多很确当的地方。就是反对他的戴东原，注起诗来，还不能不引用他呢。还有一层，我们读《诗经》无非体会他的文章，供我们的参考，那里有整工夫去“三年而通一艺”的办呢？所以那些繁重的训诂，大可以不闻不问，还是以速议为是。朱子这部书，虽然不精博，却还简当啊！

至于诗义一层，朱子这两部书真可自豪了。朱子是推翻《诗序》的，他推翻《诗序》的法子，只以《诗经》的本文证他的不通。这真可谓卓识了。《诗序》上的高子，就是孟子所说的“固哉高叟诗”；序从这种人的徒子徒孙做出来，还能要得吗？所以《关雎》等篇必定加上后妃，真个傅会迂腐的可笑。后妃是谁，谁也说不清楚，至于“淑女”，更难定了。郑康成竟然硬把太似安上，章太炎先生又异想天开的说：“文王与纣之事也。

后妃淑女，非鬼侯女莫之任。”更曲喻穿凿了一大篇，读者不曾看完，必要发笑的。然而这事不能怪太炎，都是《诗序》上妄加后妃二字，勾引出来的。总而言之，《诗序》的大毛病，是迂腐，穿凿，附会，妄引曲礼杜撰事实。

“正心”“诚意”“修齐治平”（这几个名词虽然不是汉儒所重，但是《毛诗》已有这气象）的道气，已经很重了，所以自他而降，讲诗的人，都不免有“先生帽子高”的气象。和《毛诗》同时或者较前的鲁韩两家，都是道学派的诗。《韩诗外传》有很多的道气，《齐诗》翼氏诸家，弄上些五行谶纬，道气变而为妖气，成了方士派的诗学。

（这都本胡适之先生的话；道学方士两个名字，也是胡先生造的）。宋元人讲诗，都是学道派，其中还有几家，把诗论政，大讲起功利主义的，尤其可笑。就是王柏《疑诗》，也还是道气重的紧。他敢于删诗，固算有强毅的魄力了；然而他所以疑诗的缘故，仍是道学先生恨情诗的心理，所以要删郑卫。只有章如愚的见解是极透彻的。他说：“正使学者深维其义，而后可以自得。诗人之义，不若春秋易之微。学者能深思之，不待序而自知。”这真透彻极了。程伯子是个聪明不过的人，对于《诗经》很有些远妙的见境。

他虽然说《诗序》是国史做的，我们却可翻过来借他这话证明《诗序》的不可靠。因为他说；若“不是国史做的，孔子又如何凭空做出来”。（这话的原文忘了，意思确是如此。）朱子这部《集传》也还有几分道气，但是他的特长是：

（1）拿诗的本文讲诗的本文，不拿反背诗本文的诗序讲诗的本文。

（2）很能阙疑，不把不相干的事实牵合去。

（3）敢说明其某是淫奔诗。

就这几项而论，真是难能可贵了。虽然他还有他的大缺点，但是总算此善于彼的。

他虽不曾到了“文学的诗”的境界，却也在道学的诗派中，可称最妥当的，实在是有判断，有见识，能分析，能排众议的著作。（朱子这两部书，很被当时人和后人攻击。）现在我把他解一番，奉请读者诸君：

（1）学他的敢于推翻千余年古义的精神；

（2）学他敢于称心所好，不顾世论的魄力；

（3）再把《诗经》的研究更进一步，发明文学主义的《诗经》。

这篇文章写完之后，忽然想起《诗经》的诗，只有一种最大的长处，就是能使用文学的正义，文学的至高用处，只是形状人生，因而动起人的感情，去改造生活；决不是丧志的玩物。《诗经》里的哀怨之词，虽然出在劳夫怨妇的口里，却含有许多哲义。这种“不平之鸣”，天地间的至文，都如此的。所以《诗经》（专指《国风》《小雅》）的文学主义比他的文学手段更是重要，可惜我为篇幅所限，现在不能畅畅快快说了。

——选自《新潮》第一卷第四号（1919 年 4 月 1 日北京出版）。

王国维著《宋元戏曲史》

近年坊间刊刻各种文学史与文学评议之书，独王静安《宋元戏曲史》最有价值。其余亦间有一二可观者，然大都不堪入目也。

问王君此书何以有价值？则答之曰：中国韵文，莫优于元剧明曲。然论次之者，皆不学之徒，未能评其文，疏其迹也，王君此书前此别未有作者，当代亦莫之与京：所以托体者贵，因而其书贵也。

宋金元明之新文学，一为白话小说，一为戏曲。当时不以为文章正宗，后人不以为文学宏业；时迁代异，尽从零落，其幸而存者，“泰山一毫芒”耳。今欲追寻往迹，诚难诚难。即以元杂剧而论，流传今世者，不过臧刻百种，使臧晋叔未尝刻此，则今人竟不能知元剧为何物。持此以例其他，剧本散亡，剧故沉湮，渊源不可得考，事迹无从疏证者，多多矣。钩沉稽遗，亦大不易。当时人并无论此之专书；若于各家著述中散漫求之，势不能不遍阅唐宋元明文籍，然而唐宋元明文籍，浩如烟海，如何寻其端绪？纵能求得断烂材料，而此材料又复七散八落，不相联属，犹无补也。王先生此书，取材不易，整理尤难。籀览一过，见其条贯秩然，能深寻曲剧进步变迁之阶级，可以为难矣。

研治中国文学，而不解外国文学，撰述中国文学史，而未读外国文学史，将永无得真之一日。以旧法著中国文学史，为文人列传可也，为类书可也，为杂抄可也，为辛文房“《唐才子传》体”可也，或变黄全二君“学案体”以为“文案体”可也，或竟成《世说新语》可也；欲为近代科学的文学史，不可也。文学史有其职司，更具特殊之体制；若不能尽此职司，而从此体制，必为无意义之作。王君此作，固不可谓尽美无缺，然体裁总不差也。

王先生评元剧之文章，有极精之言。今撮录如次——

元曲之佳处何在？一言以蔽之，曰，自然而已矣。古今之大文学无不以自然胜，而莫著于元曲。盖元剧之作者，其人均非有名位学问也。其作剧也，非有“臧之名山，传之其人”之意也。彼以意兴之所至为之，以自娱娱人。关目之拙劣，所不问也，思想之卑陋，所不讳也，人物之矛盾，所不顾也。彼但摹写其胸中之感想，与时代之情状，而真挚之理，与秀杰之气，时时露于其间。故谓元曲为中国最自然之文学，无不可也。若其文字之自然，则又为其必然之结果，抑其次也。明以后传奇，无非喜剧，而元则有悲剧在其中。就其存者言之，如《汉宫秋》，《梧桐雨》，《西蜀梦》，《火烧介子推》，《张千替杀妻》等，初无所谓先离后合始困终亨之事也。其最有悲剧之性质者，则如关汉卿之《窦娥冤》，纪君祥之《赵氏孤儿》，剧中虽有恶人交构其间，而其蹈汤赴火者，仍出于主人翁之意思：即列之于世界大悲剧中，亦无媿色也。（按，即此而论可见中国戏剧历代退化。）然元剧最佳之处，不在其思想结构，而在

其文章。其文章之妙，亦一言以蔽之，曰，有意境而已矣。何以谓之有意境。曰，写情则沁人心脾，写景则在人耳目，述事则如其口出是也。古诗词之佳者无不如是，元曲亦然，明以后，其思想结构尽有胜于前人者，唯意境则为元人所独擅。……

元剧实于新文体中，自由使用新言语。在我国文学中，于《楚辞》内典外，得此而三。……

书中善言，不遑悉举，姑举数节以见其余，皆极精之言，且具世界眼光者也。王君治哲学，通外国语，平日论文，时有达旨。余向见其《人间词话》信为佳作。年来闻其行事不甚可解，竟成世所谓“遗而不老”之人。此非本文所应论，就本书，论本书，却为甚有价值耳。至于今日，中国声乐之学，衰息极矣。世有有心人，欲求既往以资现在，则此书而外，更应撰论述明南曲之书词之来源与变化，汉魏以来，至于明清声乐之迁嬗，亦应有专书论次。盖历来词学，多破碎之谈，无根本之论，乐学书中，燕乐考原。声律通考虽精，而所说终嫌太少也。必此类书出于世间，然后为中国文学史美术史与社会史者，有所凭传。

——选自《新潮》第一卷第一期（1919 年 1 月 1 日北京出版）。

我所景仰的蔡先生之风格

有几位北大同学鼓励我在本日特刊中写一篇蔡先生的小传。我以为能给蔡先生写传，无论为长久或为一时，都是我辈最荣幸的事。不过，我不知我有无此一能力。且目下毫无资料，无从着笔，而特刊又急待付印，所以我今天只能写此一短文。至于编辑传记的资料，是我的志愿，而不是今天便能贡献给读者的。

凡认识蔡先生的，总知道蔡先生宽以容众，受教久的，更知道蔡先生的脾气，不特不严责人，并且不滥奖人，不像有一种人的脾气，称扬则上天，贬责则入地。但少人知道，蔡先生有时也很严词责人。我以受师训备僚属有二十五年之长久，颇见到蔡先生气责人的事。他人的事我不敢说，说和我有关的。

（一）蔡先生到北大的第一年中，有一个同学，长成一副小官僚的面孔，又做些不满人意的事，于是同学某某在西斋（寄宿舍之一）壁上贴了一张“讨伐”的告示；两天之内，满墙上出了无穷的匿名文件，把这个同学骂了个“不亦乐乎”。其中也有我的一件，因为我也极讨厌此人，而我的匿名揭帖之中，表面上都是替此君抱不平，深的语意，却是挖苦他。为同学们赏识，在其上浓圈密点，批评狼藉。这是一时学校中的大笑话。

过了几天，蔡先生在一大会中演说，最后说到此事，大意是说：诸位在墙壁上攻击 DD 君的事，是不合做人的道理的。诸君对 D 君有不满，可以规劝，这是同学的友谊。若以为不可规劝，尽可对学校当局说。这才是正当的办法。至于匿名揭帖，受之者纵有过，也决不易改悔，而施之者则为丧失品性之开端。凡作此事者，以后都要痛改前非，否则这种行动，必是品性沉沦之渐。

这一篇话，在我心中生了一个大摆动。我小时，有一位先生教我“正心”“诚意”“不欺暗室”，虽然《大学》念得滚熟，却与和尚念经一样，毫无知觉；受了此番教训，方才大彻大悟，从此做事，决不匿名，决不推自己责任。大家听蔡先生这一段话之后印象如何我不得知，但北大的匿名“壁报文学”从此减少，几至绝了迹。

（二）蔡先生第二次游德国时，大约是在民国十三年吧，那时候我也是在柏林。蔡先生到后，我们几个同学自告奋勇照料先生，凡在我的一份中，无事不办了一个稀糟。

我自己自然觉得非常惭愧，但蔡先生从无一毫责备。有一次，一个同学给蔡先生一个电报，说是要从莱比锡来看蔡先生。这个同学出名的性情荒谬，一面痛骂，一面要钱，我以为他此行必是来要钱，而蔡先生正是穷得不得了，所以与三四同学主张去电谢绝他，以此意陈告先生。先生沉吟一下说：“《论语》上有几句话，‘人洁己以进，与其洁也，不保其往也，与其进也，不与其退也，唯何甚。’你说他无聊，但这样拒人于千里之外，他能改了他的无聊吗？”于是我又知道读《论语》是要这样读的。

（三）北伐胜利之后，我们的兴致很高。有一天在先生家中吃饭，有几个同学都喝醉了酒，蔡先生喝的更多，不记得如何说起，说到后来我便肆口乱说了。我说：“我们国家整理好了，不特要灭了日本小鬼，就是西洋鬼

子，也要把他赶出苏伊士运河以西，自北冰洋至南冰洋，除印度、波斯、土耳其以外，都要‘郡县之’。”蔡先生听到这里，不耐烦了，说：“这除非你作大将。”蔡先生说时，声色俱厉，我的酒意也便醒了。

此外如此类者尚多，或牵连他人，或言之太长，姑不提。即此三事，已足证先生贵人之态度是如何诚恳而严肃的，如何词近而旨远的。

蔡先生之接物，有人以为滥，这全不是事实，是他在一种高深的理想上，与众不同。

大凡中国人以及若干人，在法律之应用上，是先假定一个人有罪，除非证明其无罪；西洋近代之法律是先假定一人无罪，除非证明其有罪。蔡先生不特在法律上如此，一切待人接物，无不如此。他先假定一个人是善人，除非事实证明其不然。凡有人以一说进，先假定其意诚，其动机善，除非事实证明其相反。如此办法，自然要上当，但这正是《孟子》所谓“君子可以欺其方，难罔以非其道”了。

若以为蔡先生能恕而不能严，便是大错了，蔡先生在大事上是丝毫不苟的。有人若做了他以为大不可之事，他虽不说，心中却完全当数。至于临艰危而不惧，有大难而不惑之处，直有古之大宗教家可比，虽然他是不重视宗教的。关于这一类的事，我只举一个远例。

在五四前若干时，北京的空气，已为北大师生的作品动荡得很了。北洋政府很觉得不安，对蔡先生大施压力与恫吓，至于侦探之跟随，是极小的事了。有一天晚上，蔡先生在他当时的一个“谋客”家中谈起此事，还有一个谋客也在。当时蔡先生有此两谋客，专商量如何对付北洋政府的，其中的那个老谋客说了无穷的话，劝蔡先生解陈独秀先生之聘，并要约制胡适之先生一下，其理由无非是要保存机关，保存北方读书人，一类似是而非之谈。蔡先生一直不说一句话。直到他们说了几个钟头以后，蔡先生站起来说：“这些事我都不怕，我忍辱至此，皆为学校，但忍辱是有止境的。北京大学一切的事，都在我蔡元培一人身上，与这些人毫不相干。”这话在现在听来或不感觉如何，但试想当年的情景，北京城中，只是些北洋军匪、安福贼徒、袁氏遗孽，具人形之识字者，寥寥可数，蔡先生一人在那里办北大，为国家种下读书爱国革命的种子，是何等大无畏的行事！

蔡先生实在代表两种伟大的文化，一是中国传统圣贤之修养，一是法兰西革命中标揭自由平等博爱之理想。此两种伟大文化，具其一已难，兼备尤不可觀。先生殁后，此两种伟大文化在中国之寄象已亡矣！至于复古之论，欧化之谈，皆皮毛渣滓，不足论也。

——选自《中央日报》（1940 年 3 月 24 日重庆出版）。

我所认识的丁文江先生

丁文江（在君）先生去世，到现在过一个月了。北方的报纸仅《大公报》上有一个认可而悼惜的短评，南方的报纸我所见只有《字林西报》有一篇社论，这篇社论是能充分认识在君品行的。李济之先生说，“在君的德行品质，要让英美去了解。”这是何等可惜的事！我以为在君确是新时代最良善最有用的中国之代表；他是欧化中国过程中产生的最高的菁华；他是用科学知识作燃料的大马力机器；他是抹杀主观，为学术为社会为国家服务者，为公众之进步及幸福而服务者。这样的一个人格，应当在国人心中留个深刻的印象。所以我希望胡适之先生将来为他作一部传记。他若不作，我就要有点自告奋勇的意思。

论在君立身行世的态度，可以分作四面去看：E 对自己（或应曰律自己），F 对家族，G 对社会，H 对国家，现在依次叙说一下：

一：在君之律自己，既不是接受现成的物质享受之绔袴子，也不是中世纪修道的高僧。他以为人们没有权利过分享受，因为过分享受总是剥夺别人，同时他也不愿受苦，因为他觉受苦的机器是没有很大工作效能的。人要为公众服务而生活，所以服务的效率愈大，生活愈有意义，起居饮食愈少磨擦，服务的效率愈大。我们在此地不可把舒适和华侈看混了。在君很看重舒适，有作用的合理的舒适。他对于朋友的趋于华侈的习惯，却是竭力告戒的。舒适可以减少每日生活中之磨擦性。只要不为舒适所征服，舒适是增加生命力的。譬如，在君是有机会坐头等车，他决不肯坐二等车，有地方睡安稳的觉，他决不肯住喧闹的旅馆。但是这些考量，这个原则，绝不阻止他到云贵爬高山去看地质，绝不阻止他到黑海的泥路上去看俄国工程，绝不阻止他每星期日率领北大的学生到西山和塞外作地质实习，绝不阻止他为探矿为计划道路，半年的游行荒野中。他平日之求舒适，正是为储蓄精力，以便大大的劳作。他以为人人有要求舒适以便工作的权利，人人都没有享受奢侈，或得到舒适而不动作的权利。在这一个道理上，他不是明显的受英国的“理论急进者”的影响么？虽然他没有这样自己宣传着！

他有两句名言，“准备着明天就会死，工作着仿佛永远活着的。”所以无论在何等疾病痛苦之下，无论在何等的艰危环境中，我总不曾看见他白日的发空愁，坐着忧虑消耗光阴（不幸得很，我便是这样的一个人）。若是他忧虑，他便要把这忧虑立时现为事实，若不能立时现为事实，他决不继续忧虑着。例如他大前年冬天从俄国回来后，觉得身上像有毛病，到协和医院去诊察他的左脚大拇指发麻的症候。他问医生说，“要紧不要紧？”医生说，“大概不要紧。”“能治不能治？”医生说，“不能治。”他告我，当时他听到这话便立时放心了。我问所以然。他说，“若是能治，当然要想法子去治，既不能治，便从此不想他好了。”他这次在病危中，除末了一星期不大言语外，以前，虽偶有病人免不了的愤怒，但大体上是高高兴兴专说笑话的。他从不曾问过医生，“我这病有危险没有？”他在病中也不曾忧虑到任何身内的事。他能畅谈的最后一日，和我所谈的是胡适之先生应该保重他的身体，节约他的用度，是凌鸿勋先生的家庭如何快活，北方大局如何如何。这样的心神安定，有几个宗教大师能做到？

二：论到在君的对家庭，真是一位理学大儒。他对于他的夫人史久元女士是极其恩爱的。他们两个人的习惯与思想并不全在一个世界中，然而他之护持她，虽至新少年的恩爱夫妻也不过如此。丁夫人也是一位很可以敬佩的女士，处家，待朋友，都是和蔼可亲，很诚心，很周到的，并且对两方的家庭都是绝对牺牲自己的。她不断的病，在君便伺候了她二十多年的病，不特做她的保护人，并且做她的看护生。他真是一个模范的丈夫，无论在新旧的社会中，都做到这个地步了。

说到这里，我不妨连着叙述他的性道德观。他并不反对“自由生活”，假如“自由生活”不影响一个人的服务社会。他主张人的“性本能”应得其正，不然，要失却一个人的精神平衡，因而减少一个人的用处。他从俄国回来，尤其称赞俄国的婚姻制度，他说，儿童既得公育，社会上又从此没有Scandals 了，这是自从人类有配偶制度以来的最大革命。他这样的信念，却是想送给将来的中国人们去享受。他自己，不特没有利用任何一种现成的左倾或右倾思想便利私图的事，或存心，并且凡是合理的旧新习惯所要求者，他总要充分的尽其责任。他论人是很宽的，自由恋爱是可以的，或者有时是很好的，假定不因此而妨害本业。娶妾也未尝不可，也要假定不因此而妨害本业。我们大家知道，他对于志摩之再度结婚是反对的，在君不是反对志摩再婚，他是反对志摩那样一结婚不能工作了。他十分的相信，服务之义“无所逃于天地之间”。至于在能充分服务一个条件下之个人自由，不应该用成见的道德论去干涉他或她。

在君对他的兄弟，又是一位模范的人格。他同母的，一兄二弟，异母的，三弟。从他的老四以下，求学的事总是他在操心。他之所以辞地质调查所的原因，据说，大部分由于地质调查所所长的薪水不够他津贴弟弟们上学。在他“失业”的那一年，我问他小家庭外大家庭内之负担，连着亲戚们共若干。他说，今年两千。待他次年不失业了，他的进款也只是每年六千。

三：在君对于社会的观念完全支配在“服务”一个信心之下。若把他这个主义写文字，我想可以这样说。看看中国人是在何等阶级的生活中。据何廉博士的研究，中国人平均进款，是每年二十七元。再看看我们知识阶级的生活是怎样。若把我们的生活降低到每年二十七元，一件事业也不能做了。若受今日社会给我们的待遇而给社会以相当的回报，只黾勉服务，把自己所有的能力都尽了，然后可以问心无愧。在这一个基本认识之下，他是永不间断的为社会中团体及个人服务。他论一件事之是非，总是以这一件事对公众有利或有害为标准。他论一个人的价值，总是以这一个人对公众有利或有害为决定。他并不是一个狭隘的功利论者，但是他的基本哲学，确是一种社会价值论。

他一生的服务范围虽是多元的，但十之七八是学术及学术行政，其余二三或者当由行政的（包括有助行政之技术的）及实业的平分了罢？他放弃了自己研究来管别人的研究，他牺牲自己一时的工作来辅助别人的工作，其意无非以为一人之成绩总有限，多人之成绩必然更大。在不深知者或者觉得他有一个舍己耘人的天性，其实他是为社会求得最大量的出息，而不求其自我。这样热心的人本已少见，这样热心又加以在君那样的见识与学问，又有谁呢？他对于好朋友之态度，恰如他对于他的家人、妻与兄弟，即是凡朋友的事，他都操心着并且操心到极紧张极细微的地步，有时比他那一位朋友自己操心还要多。他的操心法，纯粹由他自己的观点行之。他是绝对信赖近代

医术和医院规律的。朋友病，他便如法泡制之。举例说，受他这样待遇的，有适之咏霓两先生。他是绝对相信安定生活是工作的基础条件的，朋友们若生活不安定，他便以他的见解促成之。受他这样待遇的有我。

他为一个朋友打算，要从头至尾步步安排着，连人如何娶妻如何生子都在里头。据李仲揆先生说，在君这样为他安排过，只是仲揆没有全照他的方法。朋友死了，他便是孤儿寡妇第一个保障人，赵亚曾先生的事可以为例。

他之看重朋友，似乎大多由于他认识为有用，学术上或事业之用。一旦既成朋友之后，他每每不自觉的颇以监护人自居，对于同辈（听说对于比他年长的也有时如此）俨然像个老大哥。因此，朋友们一齐称他曰“丁大哥！”若他认为某一朋友不努力，或行为上丧失或减少其社会服务的或学术的作用，他必要责备，必要督促着改过来，因此常和朋友发生纠纷。

我可以记一件亲见的事。前二月，翁咏霓先生在杭受重伤的消息传到北京时，在君正在协和医院躺着，一面检查身体一面还发点小烧。朋友想，不要告他这消息，偏他看报看见了。一听朋友说明详情，他立时想从医院飞出来。我亲自看见他在涕泗交流中与医生争执。医生说：“你在这个时候离开医院去坐车是极傻的。你到了杭州，一个病人也无一点用处。”因此他才不走，就在床上料理了许多事，皆关于咏霓事业的安排。他没有许多话，只是说：“咏霓这样一个人才，是死不得的。”四：在君之对国家，或者外国人看得清楚些。他死后，《字林西报》作一社论，题目《一个真实的爱国者》，我相信这是对在君最确切的名称。诚然，在君没有标榜过爱国，尤其没有办过“救国会”，然而在君对于国家的忠勤是极其显明的事实。就消极的方面说，他从来不曾坐过免票车，从不曾用公家的费用作私用，从不曾领过一文的干薪。

四年前，资源委员会送他每月一百元，他拿来，分给几个青年编地理教科书。他到中央研究院后，经济委员会送他每月公费二百元，他便分请了三位助理各做一件事。他在淞沪总办卸任后，许多人以为他必有几文，乃所余仅是薪俸所节省的三千元，为一个大家庭中人索去。

积极方面说，他在中国建设出地质学，至少他是创造了一个可以使地质学在中国发达的环境，已可谓功在国家。至今还没有第二个人在提倡科学研究上比得上他。他在淞沪任中，为后来之上海特别建造弘大的规模，只可惜后来人并不能步趋他。他除了好些积弊。他从外国人手中争回重大的权利，不以势力，不以手段，只以公道。交出这些权利的外国人，反而能够诚意的佩服他！虽然他当时的上司是孙传芳，然而他并不是孙传芳的私人，他仍为中华民国服务。后来孙传芳日暮途穷，倒行逆施时，他并没有跟他。

（此中故事，在君曾为我详说，待后写出。）至于他对外国人，永远是为中国辩护的，至少是为新中国辩护。凡外国人抹杀了中国实事而加菲薄，他总起抵抗，论政如他驳濮兰德的小册子，论学如他评葛兰内的文，都是很有精采的。北平教育界致国联调查团书，是他的手笔，是一篇伟大的著作。

用充分的知识，忠勤的为国家服务，丝毫不存自我利益心，便是真实爱国者的定义，也便是在君的行事。

在君虽是一个真实爱国者，却不是一个狭隘的国家主义者，他以为世界上的文明的和平的民族都应该共存共荣，共致力于人类之知识与幸福，所以有时候他真拿某一外国人作朋友看，这是我所最难能的。

以上所说是在君的“立身”，以下再谈在君的“行道”。

＊＊＊

我们且看在君的道是何道。

这当然不是“ 貉道 ”,“ 貉道 ”在近代中国也曾经为几个无政府主义者提倡过，现在不闻声气了。在君既信仰近代物质文明，当然不能简单成“ 貉道 ”。这当然也不是“ 王道 ”。我们的近邻无端把霸字读作王字，真正不值一笑。在君的道决不退化到二千年前，无论他是王是霸。

在君的道是近代文明中的一条大道。在这道上走的有“ 搜求心 ”，有“ 理性 ”，有“ 智慧 ”，有“ 人类同情心 ”，在这道旁所建筑的庭舍，是“ 世间经验之扩充 ”,“ 科学知识之寻求 ”,“ 物质之人工的利用 ”,“ 改造不合理性的方案 ”。自从开辟新大陆以来，人类的知识日向扩充，人类的要求日向增加，人类的思力日向解放，至 18 世纪出来了成系统的理性论。科学与工业之发达，固颇受这样思想的影响，而若干人生观社会观之改变尤是这类思想所助成。这样一步一步向着开明走的大路，一直到欧战后才出来新生的反动。

在君留学英国，在欧战前若干年（1911 以前）。那时候自由党已起来当政，早年的理论急进派（Phieo－sophicalRapiAcals）若干主张，修改后依然为实际政治上争议之点。以在君的思力敏锐与多才，在这时候好看报，特别是《泰晤士报》，自然要受这个空气的影响。我知道在君是好看经济学书的，我尤知道他关于 J．m．Keynes 的书每本必看，所以我敢说，他纵不是柯波登，边沁，穆勒之研究者，他必是受这一派思想的影响者。聪明人嗅着空气便可得坚实的益处，原不待咬文嚼字如专家。然在君又是学科学的，他在英时的科学兴趣，由动物学到地质学。恰恰这一行的科学在英国有圣人达尔文，有护法赫胥黎，有游击名将葛尔登（ErancisGalton），所以在君若于研究这一行学问时越过实验室而寄兴趣于词辩，大有精神的安顿处，连宗教都有一个。在君必是一个深刻的受赫胥黎影响者（严复并不是），他也在中国以他的科学玄学战做成了赫胥黎（只可惜对方太不行了）。在君所在英国又是利用科学造成福利的最前进国，在若干意义上最近代化的地方。本来天才是生成的，在君思力锐而敏，在最短时间中能抓到一题之扼要点而略去其不重要点，自然不是英国人教会他的。但是他的天才所取用的资料，所表现的方式，所锻炼成的实体，却不能不说一部分由于英国的思想与环境，英国有很多极其可恶的思想，不过在君所受者却是最上层精粹。因为在君能读法德文书，走过大陆，他对于英国人之守旧，自大，摆架子，不自觉的自欺，必然看穿。他绝看不起中国人学来一个牛津架子，或者他对于剑桥清谈，也不尽看重吧。

至于他所受者，大来说近代欧洲的，小来说维多利亚朝以来英国的，究是些什么？我想可以撮成下列几句。

行为思想要全依理智，而不可放纵感情压倒了理智。

是是非非要全依经验，而不容以幻想代经验。

流传之事物或理论，应批评而后接受，而不容为世间的应声虫。

论事论人要权衡轻重，两害相衡取其轻，两利相衡取其重。

一切事物之价值，全以在社会福利上人类知识上之关系为断。

社会是一个合作团，人人要在里边尽其所有之能力。

社会之不公，不合理，及妄费之处是必须改革的（虽然要用演进的方式），社会上没有古物保存之必要。

读者看到这里，若是不识在君者，或者觉得此君必是一个“ 冷静头脑 ”，

这却大不然了。他是一个火把！他又是一个感情极重的人，以强动不息的精神，用极大的感情，来祈求这一个“理性—经验—实用”的哲学，来实现一个进取而不保守的人生。不知必不行，知之必能行。

＊＊＊

归纳以上两章，我们可以说，在君在立身行事上是兼备中西伦理条的积极的良善公民，永远为团体为个人服务着。这一点是使他不能为革命党处。在君在主义上是钦崇而又信仰近代科学及开明的民生主义者。

近代文化到中国来，虽有成功，亦多失败。今日中国在思想上，在社会伦理上，在组织上，依然甚多荒古的现象，这是不得了的。丁在君是“近代化中国”的大队中最有才气的前驱。中国若有这样人二十个，又都在扼要适宜的地位，二十年后，我们庶几可以成等的近代化国家了。为什么他先死呢？＊＊＊记得九·一八之前半年间，有一天，我请几个朋友在我家吃饭。座上有在君，有适之先生等。我议论一个人，适之先生以为不公允，说，“你这偏见反正是会改变的。你记得在巴黎时，你向我说过三遍，回国后第一件事是杀丁文江。现在丁文江在你旁边，你干吗不杀他？”后来我怨适之先生恶作剧，他说：“在君必高兴，他能将你这杀人犯变作朋友，岂不可以自豪？”我开始大佩服在君在我读科学玄学战时，那时我在英国。以为如此才人，何为任于铁穆之朝，又与吕惠卿辈来往，所以才有“杀”之一说，其中实不免有点如朱子所说，其词若有憾，其实不尽然也。乃民国十八年初夏相见之后，不久即成朋友，一年后成好朋友，最近几年中竟成极好的朋友。在其病重时，心中自思，如我死，国家之损失小得多。这个变迁应该有个缘故吧。所以我说他好，比胡适先生说他好更有要求读者注意之理由吧？

——选自《独立评论》第一八八号（1936 年 2 月 16 日北平出版）。

丁文江一个人物的几片光彩

昨天夜间一气写成一篇《我所认识的丁文江先生》，写时感情动荡，直写到上午三时才勉强结束，以致要说没有说完三分之一。今晚再把我所记得的和我所推想的在君一个人物中的几回，无次序的写下。

一　在君的逻辑

在君的逻辑，无论在从事学问，或从事事务时，都有一个原则常在明显着，即“权衡轻重”是。有一晚我们闲谈到我们所读通论科学方法的书，我便把我所好的举了些，并我的意见。在君很高兴的说，“这里边至少有三分之二是我们共同读过的。”当时我所说最常读的是 Henripoincar'e，ErnstMach，KarlPearson，BertrandRussell，此外如 MexPlanck，A，Eddington，J．H．Jeans，每出通论之书必买来一读，故既非甚爱美国之 Pragmatism，尤绝不敢谈德国哲学。（自然如 Avenarius，Vaihinger 等除外。）而统计的观点，尤可节约我的文人习气，少排荡于两极端。在君听到大乐，他说，“赖有此耳！不然，你这个 Bundleofcontradic－tions 更不得了。（按这个名词是多年前我的好朋友俞大维送我的。在君与他不谋而合的惯以此词诮我，我也有点承认，也还要自辩着说，“矛盾可以相成，此是辩证法，也正是中国古所谓‘成均’（Harmony）也。”说完一笑。）我（在君）当年所看也正是这一类的英国书，这一类的大陆上思想家，虽然我对于 Mach 读得不多，而 Poincar'e 也是我熟的。这一派的科学思想，真是科学思想，不是学究作论。至于统计的观点，助人权衡轻重之效力最大，于读英文书外加以能读德法文书，心智上受益实大。”我在外国语言的基础上，对在君十不当一，所幸走的道路大致不错耳。

在浅人，统计的观点使人思想中庸，见识平凡，仿佛统计观点专是论平均数的。这是极错误的。诚然，有些人在一般思想上受肤浅的统计学之害，但是我们要知道，统计只是要把各样平均数之且然的（Probability）意义分解出来，决不是依赖平均数为大义。

拿些现在中国通行的统计学书读，或者不免觉得统计是以平点为基点，这样子连笔算数学上的百分法的意义还不曾透彻明白呢！其实统计不是靠平均数，而平均数转是基于一科算学——且然论。且然观念，在近代物理学尤表显威力，几将决定论（若干哲学家误名之曰因果律）取而代之。这个观念，在一般思想上有极重要的施用，众体事实赖此观点寻求其逻辑根据，个体事实对于他的众体赖此观点决定其价值。所以这个观点不错的施用着，是助人分解事实的，不是助人囫囵吞枣的；是助人权衡轻重的，不是助人放任着多数专制的。在君论学论事论人之权衡轻重，固与此义相合，他的透辟分解，论人论事都分方面去看，或者不免无形的受这类思想的感化。

我也受过两三年实验室中的训练。因为这个训练已在我的少年之后，终不能直接生效。现在想起我当年的一阵“科学迷”，不过等于一番脑筋锻炼，思想洗涤，然而这个作用是很有益的。在君幸早岁致力于自然科学，不特学术的贡献我将来不敢比拟，即思想之坚实一贯也是使我羡慕不已自惭不如的。在君所在的英国本是达尔文论治世，他所习又是进化论的科学——生物与地质。达尔文论盛极一时之时，ChesterAton 名之曰“一个含糊的战胜”

（AvagueJriumph）。此人虽是不负责者，此名词却是不错。在君受此一线思想之菁华，而毫无此一派通论者之“含糊”，他直是中国的赫胥黎。他以近代论为思想之基础而多面发展，看来像是一个科学的基侯特爵士（Donguixote），实在是逼似高尔敦（SirFrancisGalton）。他由进化论出发，弄出些个杂趣杂学杂见识，又很近于威尔士。他也能写那一部伟大理想的通史，只是他不能写小说罢了。

二　在君的几片风趣

在君的一般行事和他通常的谈话法，很使和他不熟的人觉得他是一个无多风趣的人，英国话所谓 matter－of－fact 的人，dry－sa－sadwdust 的人。和他很相熟，高谈闲玩的人，要知道事实并不如此。他谈论时如火把一般，在亲熟的环境中，玩得高兴了如顽童一样，流露很多的趣语，不少的出了趣事。他仿佛像是一个“抹杀一切艺术论”的人，其实他对于艺术也有和他的哲学一贯的理论，即是，要有意义要进步。那些因帝王赐顾而成的奢侈生活中的艳品，如故宫博物院中所藏多数艺术品，他决不觉得好，不过，这些物件既然代表物质文化的进步，自有历史的价值，自当保存着。他论画不大重视山水画，我说，“这里边有诗意。”他说，“画鬼也有诗意。”记得一天，我同他由西城到东城，各坐人力车上。车过金鳌玉蝀桥，北望北海，正是仲夏荷花盛开，绿岛照在碧海上，又是太阳要落下的时候，真美丽的很。我在车上叫，“丁大哥，你向北看，好看不？”他转头一看说，“是好看。”我就大笑了，“丁大哥，你也知道好看，你的字典中也有好看一个名词！”过后把这一段话告朋友，朋友顿觉得酷能形容在君的一面。其实奢侈的好看固是在君所痛恶，静止的好看也每是在君所不见，而有意义的能表示动作之艺术，无论是文字或有形的，在君也欣悦的。

偶与在君谈中国诗，他极不欢喜选学派的诗，这是必然的。他欢喜杜诗，这也是想象得到的，他很喜欢苏诗，能成诵的很不少。我听到他爱苏诗的话，恰中我的意思，我说，“苏诗真是气象万千，没有人像他这样多方面。”他说，“唯其如此，专就一格论诗是不当的。”他对于文词既不喜那些小品的风趣，也不爱排架子的古文，他很不佩服韩退之，说“韩文蛮不讲理”，他很崇拜柳子厚。

他在英国学会了 Recitation，一次北大聚乐会中手足舞蹈的把杜诗《兵车行》照样一办，大家大乐。

在君吩咐一个英国出版者，凡威尔斯（H．G．Wells）罗素（BertrandRussell）金斯（J．m．Keynes）的书，一出来，即寄来。他爱这三人全不是偶然的。我问他觉得 BernardShaw 怎样，他说，“他是一个极不负责任的态度，活脱了爱尔兰人。”我又问他 JohnGalswothy，他说，“专门描写英国中等阶级之最上层没有大意思。”当罗素（BertrandRussell）来中国时，他做了总招待。大家只知此君可佩，人云亦云，然而知道此君是怎样一个来头的有谁呢？众人正在欢喜这位“民众圣人”时，他对罗素说，“罗素先生，你乃真正的是英国贵族产生的精品。”我想罗素自己恐怕要是最同情这个批评的。

罗素后来对英国人说，“丁文江是我所见中国人中最有才最有能力的人。”（陈通伯告我）

三　在君与政治

在君的一生，最为一般有革命性或冒充有革命性者所最不了解或责备

的事，就是他之任淞沪总办。在君常把这件事的动机及下台情景告我，告我时总有些自解的样子（ApoloAgetically），大约因为他听到适之先生说我要“杀”他罢！他认为改良中国的政治（他的政治大体上是行政）决不能等到所谓时机成熟，有机会不可失机会。他之参加孙传芳团体是个三人团，陈陶遗，陈仪和他。他们三人想借机会试验一回。然而一到里边去，知道事实不如此简单，孙要做的事，大者并不与他们商量。孙在军人中，很有才，很爱名誉，很想把事情办好。只是有一个根本的缺陷，就是近代知识太缺乏了。注意，这句话是在君惯用来批评一切中国历年来当政的军人们的，在他以为这些人中很多有才的人，有天生的才，只因为他们的知识不够，故不能成大事。迨孙传芳与党军可和可战的时候到了，孙不与他们商量，先决定了态度。迨武穴紧张的时候，在君（与陈陶遗君？）觉得非与孙彻底一谈不可了，跑去陈说一番，孙正在鸦片铺上，说，“我本来也这样想过，不过请你们看这一个电报。”这个电报是孙的在武穴的前敌指挥打来的，电报的大意说，现在听说联师（当时孙自号五省联军总司令）有与赤军（当时北方军阀称党军曰赤军）妥协的谣言，消息传来，军心不振。赤军皆南人，我辈皆北人，北人受制于南人，必无好日子过，且必为南人所弄。必不得已，只有北人联合云云。孙传芳把这电报给他们看完便说道，我不能不向张家妥协，不然，我站不住。丁说，与二张妥协，政治上站不住。孙说，那就管不得许多了。这也许就是在君所指为缺少近代常识的表现罢。当时在君告我很详细，日子全有，可惜我不曾详细记下，因为当时没有准备着享受这个苦痛的权利，即写追忆他的文。至于这位主张不与南方人合作的前敌指挥，却最先归正，在党军旗帜下历历做中外大官，直到现在。

详论在君的这一番出处，我们要细想两件事。

第一，在君参加孙传芳政治集团时是如何一番空气。孙氏固与其他战豪同为北洋军阀遗孽，然孙氏神速的驱逐张宗昌部队出上海，驱逐杨宇霆出南京，在淮浦斩戮白俄的一着，顿引起一时清望。无间南北，不满北京政府者，皆以为“国贼曹操，非孙权也。”等他驻在南京，颇做了些沽名钓誉的事，当时一般清议，颇觉中国目前之急切的办法，应该是以广州政府为本体，联合上北方（当时已赶到西北去了）之冯，长江之孙，以便先把二张解决，再把吴佩孚解决。记得那时候我在柏林，南口之战开始时，好些朋友（都是“南倾”的，至少说），有一天聚到一块谈这事，大家都觉得开始应该如此做。有一位更说（这位不久回国，在北伐时大效气力），“这时候孙传芳若不出兵打二张，真正可惜，且是自误，若使二张稳固，中国事不可为矣。”这种论调颇代表当时甚多量之清议。孙做他的“联帅”时，也很试着和广州拉拢，这中间的文章多着呢！我在广州便听到许多。那时候国民党公葬孙先生于南京之工程开始，他还很敷衍着。直到夏超事件与赣西之战，他才不作壁上观。我说这些，并不是为孙传芳辩护，孙亦一无知军阀，然比之二张则差强。强不强，也不关我事。

我只是说，在君是在孙氏清誉未扫地前加入他的政治集团的，不是在他向张作霖摇尾乞怜，渡江战龙潭时加入的。既已加入，意气上亦无一朝竟去之理。然而碰破鼻子救了他，孙北向后倒行逆施时，在君早已退开了。

第二点要细想的是，在君是注重行政的，不是玩钩心斗角的政治把戏的，所以在君自己以“治世之能臣”自喻，大家朋友也都知道，虽然他有处置政务的天才，他并不是“拨乱反正”之才。在必须拨乱不可的时候，固需

要拨乱的人才，然而真能反正并且要所反的正安定下去，是非有安分守己的“能臣”不可，非有才大志疏的贤士不可。用两个英国名词形容，在君是一个 Bureaucrat，并且是一个顶好的。而绝不是一个 Politician，他若做 Politician 的生涯必焦头烂额而后已。在君在淞沪任中，行政上的成绩是天下共见的：为沪市行政创设极好的规模，向外国人争回不少的权利。在君以前办上海官厅的固谈不到，以后也还没有一个市长能赶得上他一部份。即以此等成绩论，假使当时在君的上司是比孙传芳更不好的，在君仍足以自解，因为在君是借机会为国家办事的，本不是和孙传芳结党的。批评他的人，要先评评他所办的事。

次年党军再度北伐，日本人造成济南惨案，张作霖很知趣，有知难而退之势，而张宗昌大有寄生于日本炮火下之势。这时候，在君用北庭外交部的密电码打给孙传芳一个电报，劝他在内争中要以国家的立场为重，不要再跟着张宗昌胡干。此电为奉系查出，几乎给罗文干惹大祸。在君也就从北京溜之大吉了。

所以在君的这一段文章正是在君的写照，很显出在君的性情，很显出在君的本领，很显出在君之有时“不识时代”，不知取巧，在君用不着自解（Apology），我更用不着替他解说。

在君自苏俄回来后，对于为人的事非常倦厌，颇有把教书也扔去，弄个三百元一月的津贴，闭户著上四五年书的意思，他这一阵精神反常，待我过些时再写一文说明。他这反常并未支持很久，便被蔡先生和大家把他拉到中央研究院去了。他到中央研究院服务只一年半，便遭不幸而去世了。他在中央研究院做总干事，久而愈显得他实在爱这个工作，所以虽有人拉他做官，比较上是不容易拉去的。

不过在君性情是好事的，他觉得为国家真正服务，就是把事情办好，是一件至上的德行。真正在国家对外打起仗来的时候，他一定为国家效力的，即令不到如此的场所，只要他觉得找他的人有诚意把要托他的一桩事办好，他自己又认为成功不是没有希望，或者他终不免为“知己之感”所驱再做一回官？这是比较上且然性不大的，但是非不可能的。果然如此，在君仍要到后来爽然自失，他要真的做成荀文若了，决不会做成刘歆。

“论时则民方涂炭，计能则莫出魏武”，或曰可怜，我曰可佩。不过有一点我可断言，在君在同情的天性上是站在大众方面的，为大众而非由大众，所以决不至于佩服墨索里尼希特勒，也正同他不成民众领袖一样。因为他不主张由大众，无端为人呼为独裁论者，因为他是真正的为大众。

——选自《独立评论》第一八九号（1936 年 2 月 23 日北平出版）。