

近代中國史料叢刊第八十二輯

沈雲龍 主編

當代名人新演講集

陸翔輯

文海出版社
有限公司印行

吳江陸翔輯選

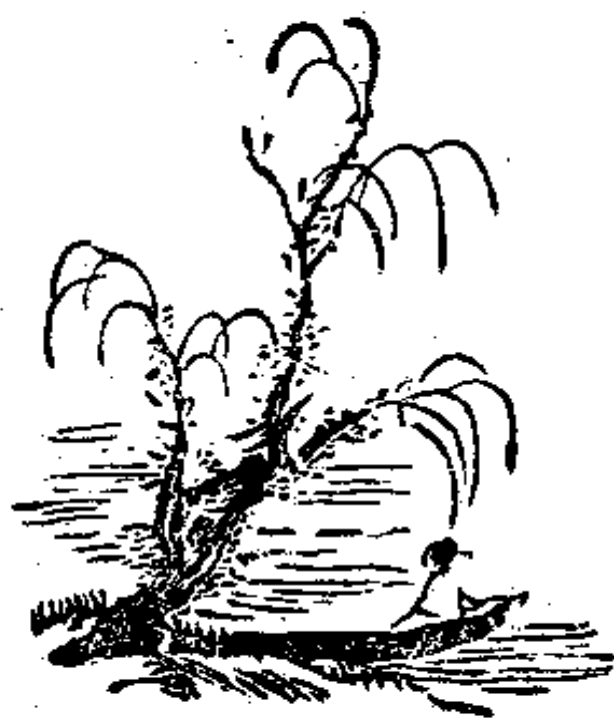
當代
名人
新演講集

凡例

一 名人演說，難得躬逢，是編彙輯當代名人最新演講而成；讀此一編，雖足不出戶，而當代英豪之警欬，彷彿可聞。

一 本編內容豐富：倫理、哲學、文學、教育、體育，以至世界形勢、工商情形等類，莫不具備；且其言論，皆富於新思潮者，絕無陳腐空泛之弊。

一 各稿記述，或出本人之手，或係他人筆述；文筆皆暢茂真樸，文體則新舊兼備；并可為學文之助。



名當代
新演講集目次

現代教育的趨勢(杜威).....	一
平民主義的教育(杜威).....	二六
品格之養成爲教育無上之目的(杜威).....	三六
布爾塞維克的思想(羅素).....	四一
未開發國之業(羅素).....	四九
宗教問題(羅素).....	六五
以孝育代宗教說(蔡元培).....	七七
我的新生活觀(蔡元培).....	八四
黑暗與光明的消長(蔡元培).....	八五
科學之修養(蔡元培).....	八九

歐戰後之教育問題(蔡元培).....	九三
新教育與舊教育之歧點(蔡元培).....	九八
對於清華學生之希望(蔡元培).....	一〇二
留學法國之利益(蔡元培).....	一〇六
國文之將來(蔡元培).....	一〇九
今日青年之弱點(章炳麟).....	一一三
新時代之青年(章士釗).....	一一五
經濟學之總原則(章士釗).....	一二七
提高和普及(胡適).....	一三一
少年中國之精神(胡適).....	一三四
實驗主義(胡適).....	一四〇
武力解決與解決武力(胡適).....	一四八

舊思想與國體問題(陳獨秀)	一五三
世界潮流(蔣夢麟)	一五六
學生自治(蔣夢麟)	一五八
宗教問題(屠孝實)	一六三
文學概論(梅光迪)	一八〇
兒童的文學(周作人)	一九三
科學與哲學宗教三者之類似點(李石岑)	二〇三
巴黎和會概略(王正廷)	二一七
歐洲現勢(蔣作賓)	二二一
柏格森與現代哲學(張東蓀)	二三四
庶民的勝利(李大釗)	二三九
國語統一問題(張士一)	二四二

近代世界文字的趨勢(崔雁冰)

一五五

社會與文化(俞濟廬)

一六五



名代新演講集

現代教育的趨勢

杜威

(一) 教育天然的基礎

這回所要說的現代教育的新趨勢，就是注重個人本能 Instinct 的趨勢。從前的教育家對於兒童的本能，狠不留意；現在纔知道兒童的本能，是教育上很重要的東西。一切學問和訓練，必定要拿人類天然的生來的本能做根據，利用他自動的能力，發展他原有的天性，纔是新教育的宗旨。從前的教育，把學生當做被動的，把許多教授的材料裝進學生心裏去，就算了事；現在的教育，要是學生自動，是以學生個人的本能做主，拿教育做發展他們本能的工具。

這種注重個人天然本能的教育傾向，是狠新的，是近來纔有的。從前西方的人對於人心有兩種很怪的觀念：(一)把人心當做一個袋子，中間是空的，可以拿些東西裝將進去；(二)把人心看做白臘白紙一樣，想做成什麼就像什麼，要染上什麼顏色就變成什麼顏色，這兩個比喻，可以證明古人把人心

看做被動的，推到結果，必定把兒童也看做被動的，不相信他們有自己的本能。現在的教育漸漸承認個人的本能，所以現在教授的方法，讓兒童加入學校的活動，拿他天然的本能做主，從旁邊去利用他，指點他，引導他，叫他望一個方向上走，叫他向他能够做到的地方發展——這就是新教育和舊教育不同的地方。

本能到底是什麼？現在也用不着精密的科學的定義。簡單說來，本能是天然生來，不學而能的種種趨向，種種衝動。譬如小孩子初生下地，遇見強光，就會閉眼；遇見大聲音，就會駭怕；餓了就會要吃；這都是自然的動作，沒有人教導他的。這些不學而能不教而知的天生的性質，就叫做本能。教育不過觀察那些是他們可能的，那些是應該利用的，把他一一挑選出來，加以相當的訓練，引到實際應用上去，把他們本能，一一發見出來，這纔是注重自動的新教育。

以上所說的本能，不過是關於個人裏面的一部分。教育的緣起，就因為除了裏面的本能，還有外面的社會的種種環境。譬如風俗，習慣，歷史，遺傳，道德，文化，都是外面的分子。因為要想把內部的本能和外部的環境互相照應互相幫助互相融合起來，所以纔有教育。我們且分三步說。

(一)教育的需要。就是因為什麼緣故纔要教育？因為個人的本能和社會的環境中間有一道大溝。本能的天然趨向，自然的衝動，是雜亂無章的，是未經過訓練的，所以不能適合社會生活之用。有這種緣由逼迫我們，所以我們纔要教育。

(二)教育的目的。就是教育到底是為什麼？因為個人的本能未必恰好和社會生活相合，所以教育的方針就在怎樣訓練，怎樣引導個人的本能，叫他和社會的生活相合。必定要把個人的本能和現在社會的生活溝通一氣，叫他恰好適應社會的需要，纔是教育的目的。

(三)教育的材料。就是拿什麼東西來教育？因為教育是引導個人的本能，叫他適合現在社會的生活，所以必定要拿那些和現在有益的學問，文學，技術，制度，等來做教育的材料。

照這樣看來，教育這個東西，乃是引導訓練發展個人本能，讓他恰好和社會生活相合。所以現代的教育可說是溝通個人本能和社會生活的一種工具。

大家都知道教育的範圍很大，不單限於學校教育。小兒生下地來，自吃乳的時候，就受他母親的種種教育；可見人生在世，天然的本能，沒有一天不和社會的環境相接觸的，這都是廣義的教育。我此刻

且不講這種廣義的教育，先講學校的教育。學校是什麼呢？的現在的將來的種種計畫工具，集聚在這個機關之中，全一條路之去，和當時社會生活的精神相合。這就是學校中的社會，把過去現在未來的所有計畫工具，拿來教社會用。學校不但是雛形的社會，並且是模範的社會，後來社會我本不願意劈頭就正式說明個人的教育主張，不過爲本是教育的新趨勢，我所以再三解說，第一要想大家明白能做主體，一方面是以適應社會的需要做目的的。

這樣抽象的講法，恐怕有點不容易明白，現在且抽出我們都知道學習語言是很不容易的事，然而小孩子學講話都是本能作用。人類天然有和別人交際的天性，有能講話據心理學家的研究，留小孩子一歲半的時候，所發的音，連

礎。沒有這種基礎，就沒有教育可言。然而一方面又有社會的需要，我們學說話是要使人懂得我的話，又要使我懂得人的話。小孩子學話，最初有家庭間的要求，其次有社會的需要，不能不通達彼此的意見。因為有這種需要，所以小孩子不知不覺的就能說話了。但是這種社會的需要，同時又能限制學話的趨向。我要人懂得我說的話，就不能不依社會上通用的規矩。在北京的人，不能不依北京的發音，社會已經定了「茶」的名，我就不能叫他做「酒」，社會通用的文法是「人吃茶」，我就不能說「茶吃人」。小孩子天然的本能受了這種限制，自然漸漸歸到一個方向去，學成一種適用的話。由此足證二者交相爲用。無論何種教育能力，假使受限制，沒有天然的本能，那麼就要教也無從教起，然無論他有多大的天然的本能，假使沒有社會的需要，那麼就要學也無從學起，由此更足以證明前說的教育上的主義：社交和參與事情，就是小孩子要學話的需要，使他成一個能應答的人物，就是他的目的。在他那個社會裏的單字，成語，語氣，文字等，就是他的材料。

小孩子在很短的時間內能學很多很難的語言，這件事若要研究起來，可以得三種教訓：（一）小孩子天然有說話的趨向，家庭利用他教他說話，漸漸的就能說能懂。到了學校，用了許多工夫，反不能收

這樣的效果，這是什麼原故呢？可不是因為一是利用他的本能，一是壓制他的本能，所以一方面收效很大，一方面收效很小嗎？我們辦教育還是應該指導利用他的本能呢？還是摧殘壓制他的本能呢？

(二)在小孩子學話之先，並沒有人告訴他說：『你們一定要學話，不然就不能做人。』也沒有人誇獎他說：『你學話將來一定有許多好處。』不過因為有要說話的本能，學到一句話，便歡喜了不得，要他學會了一句很難學的話，立刻就更快樂起來了。所以他學一個字有一個字的快樂，學一句話有一句話的快樂，立刻學到就立刻開心，所以朝前學去，一點也不困難。學校裏所教的東西，不是為五年後用的就是為十年後用的，全不注意怎樣使兒童發生當前的愉快滿意。快樂不在現在却在將來，所以很難引起他們的興趣，小孩子學話立刻可以滿意，所以成效大，學校裏邊的教育不能立刻就使他們快意所以收效少。這中間所以然的道理，我們應該注意不應該注意呢？

現在且舉出一件故事：美國有一個大城的視學員，到學校裏去查學，他問學生，讀書有什麼用處？有的說：『讀了書認得字不致走錯了路。』有的說：『認字可以看看有趣的書報。』又問他學算學幹什麼？大家都答不出來，後來有一個學生說：『可以算買賣東西的帳目。』又有個學生說：『倘若有一天犯了

法，警察罰我五塊錢，」或把我拘留三天，我可以拿算學來算算，看那一件事便宜一點。」這件故事，很可以證明這學校裏邊的教育和眼目的生活相隔太遠，不能叫學生即刻就能應用，即刻就可以快意，一味拿那些用不着的東西和乾燥無味的東西來教他，怎能够立刻就可以見效呢？

(三)小孩子學話收效那麼快，全靠一種天然社交的趣向。小孩子很歡喜同人家往來，同人家說話，同人家問答，這就是他社交的天性。學校教育不注重他這種社交的天性，專拿純粹知識一方面的學問去教他，不問他歡喜不歡喜，都要逼迫他去學，又叫他做些無關社會生活的文章，這些機械的記憶的教育，和個人社交的天性，一點也沒有關係，怎能收很大的效果呢？照這樣看來，可見得教小孩子說話，利用社交的天性，所以收效很大，學校教育偏於純粹知識一方面，所以收效很小。這不是一種教訓嗎？以上所說，總括一句話：若沒有天然的本能做基礎，什麼東西都不能教；若能把社會的勢力，利用這些基礎的本能，幾乎沒有不可教的東西。

從秀的一方面說：各種社會有歷史習慣種種的不同，因而其所選擇注重的本能也有差異。大概一個社會總是選擇注重那些與他的歷史習慣相合的本能，忽略那些不相合的，由社會淘汰的結果，其

中個人所有的本能也就不免偏向於一方了。大抵人的天性有偏向服從社會一面的，也有偏向於反抗社會一面的。偏於服從的，尙墨守，奉教訓，循規矩，博聞強識，偏於反抗的，重發明，喜自創，輕冒險，善驚奇，事物當前，必問一個所以然，守舊的社會多注重前一類的本能，進取的社會多注重後一類的本能。假使有一個守舊的社會，目的不在創造新奇的東西，祇願保存陳舊的老骨董；這種社會，必定提倡這幾種的趨向。

(A) 怕新奇。人類的天性本有好新奇和怕新奇的兩種天性，譬如小孩子最歡喜人家說鬼，却又怕鬼，惟有守舊的社會，不歡喜好新奇的天性，常注重怕新奇的天性。

(B) 怕人說壞話。守舊的社會裏邊的人，最怕人家說他壞話，所以最怕出風頭，最怕叫人注意他。自己一點兒意見也不發表，人家怎麼說，他便怎麼說。

(C) 怕困難。最怕遇到困難，最怕多事，他們總想多一事不如少一事，總想變法不如古法，祇要安居無事，便是神仙。

(D) 怕負責任。最不歡喜挑擔子，得躲懶便躲懶。

這都是守舊社會中最注重的天性。他們注重的天性不同，他們教育的方法也不同，教育的方法是什麼呢？就是重記憶，講背誦，不但記書中的意思，並記書中的字句，單叫他們去「依樣畫葫蘆」，不要他們自動，不要他自己重新創造。但是小孩子本有活潑潑的天性，拿什麼去壓制他呢？頂好的法子，就是叫他把他所有的工夫都銷磨完了，使他沒有發展本能的工夫，專心去做那些摩仿的記憶的背誦的事情。

剛纔所說的是守舊的社會所注重的事情，至於維新的社會自然是想求進步的，求新奇的，他所注重的天性，必定處處和守舊的社會相反了。他所注重的天性，自然是好新奇，喜出頭，肯負責任，不怕危險的幾種天性了。至於教育的方法，怎樣能利用這種天性，能發展這種天性，且待後來再講。今天要想大家知道，心理學和教育學都不能給我們一個包醫百病的教育神方。研究他們的目的，在懂得這中間的道理，在明白兒童心理上起的觀念，學校裏邊，無論教員教什麼，學生心理上總要發生一種反動。真正的好教員，就是在能觀察學生的反動，要研究何以這個人這樣反動，那個人那樣反動，明白這中間的道理，利用各人特別的天性，引他朝正經路上走。可見得研究心理，研究教育，並不是傳他一個方

法，叫他照樣教人，好像包治百病的藥單子一樣。因為天地間沒有傳諸百世而不惑，放諸四海而皆準的東西。研究心理教育，不過是給我們材料，教我們有法子去觀察學生心理怎樣反動，然後再想用什麼方法去引導他。

教授的事業就好像做買賣一樣。有賣的，有買的，方才可成交易。若有人說：『我今天生意很好，賣出了許多貨物，但是沒有人買去。』你必定說他說瘋話了。教的人也不能不細細體察究竟學的人需要什么，缺少什麼，能學什麼，已經學到我教的什麼。若不能細心體會兒童的本能和他的需要，閉了眼睛，一味只顧我教我的書，那就和有賣沒有買的商人一樣了。教員的職業所以可貴，正為做教員的人可得兩重大益處：（一）可以把自己所學的學問隨時長進；（二）可以有機會研究所教兒童的本能，可以學懂得人性，可以懂得『人』。一方面增加自己的學業，一方面學懂得人，這才是真正的教員。

（二）對於知識的新態度

知識在教育上占一個極重要的位置，人類的許多時間，許多精力，都費在求知識上。所以教育學說都很注重知識的性質和求知識的方法。今天所要講的現代教育的第二種新趨勢，就是現代教育家

對於知識的新見解，和這種新見解在教育方法上發生的影響。

古代對於知識的觀念，大概都是把知識自身看作一個完全獨立的目的。知識的價值就在他自身之內，爲什麼要求知識呢？他們說：求知識便是求知識。求知識的目的就是求知識。（胡先生附加解說道：「最明顯的例，如佛家之求妙悟，求圓覺之類。」）因爲把知識自身看作獨立的目的，所以古代的觀念，把知識看作一件現成的東西，拿來拿去，你傳給我，我又傳給別人，或是擺設起來，供人賞玩，知識就像一些金錢，守錢奴積了許多錢，越積越多，越多越好，全不問金錢有什麼用處，只覺得積錢是人生的唯一目的。舊式的議論，正同守財奴的積財觀念。又譬如一塊寶石在無意之中發現了，裝嵌起來，可以誇耀大眾，可以傳給後人。至於這塊寶石究竟有何用場，那是不用討論的了。

現在對於知識的新觀念，認明知識是良善行爲所不可少的一種工具，人類的行爲，如果沒有正確有用的知識，必致於陷入無意識的動作，知識是一種工具，不是一個獨立的目的；是用來指揮我們的動作，幫助我們的計畫的，不是無用的奢侈品，知識的價值，全在他的實用，所以不是現成的，必須由我們自己研究尋求出來，把他的結果，來證實他的價值，證實之後，方才可算是知識。

初看起來，這種討論，似乎純粹是哲學上的問題，於教育無關。但是真正的哲學問題，沒有不發生實際上的效果的，更沒有在教育上不發生影響的。我們且先看舊式的知識論在教育上發生的惡果：

(一)教材——因為把知識看作現成的傳授品，所以舊式的學校教育，只顧把許多現成的歷史、地理、文學、算學等等，儘有灌到兒童的腦袋裏去；只要裝得進去，就完事了，全不問這些東西在社會上有什么需要，在兒童行為上有什么影響。

(二)方法——再看教授的方法，全是注重記憶，注重背誦，注重考試。因為把知識看作可以灌來灌去的現成東西，所以用蠻記的法子灌進去；所以又用背誦和考試的法子，來看究竟灌進去了沒有；來看那些被灌的兒童是否能照先生的樣子把裝進去的東西拿出來擺架子了。美國有一種農家，養雞鴨出賣的時候，常常把雞鴨吃得飽飽的。可以多賣一點錢。但是雞鴨喂飽了，便不肯再吃了，所以他們特地造一種管子，插進雞鴨喉嚨裏，把食物硬灌下去，使他們更胖更重。現在的教授方法，就是硬裝食物到雞鴨肚子裏去的方法。考試的方法，就好像農夫用秤稱雞鴨的重量，看他們已經裝够了沒有。

(三)養成知識的貴族——知識既不是應用的需要品，既是擺樣子的奢侈品，自然是少數人所獨用

的。舊式教育的結果，大概是養成一班博學而無用的貴族，越少越可貴，就同寶石一樣。

(四)養成服從古人的根性——這班博學的貴族，裝了許多現成的學問，自然希望人服從這些古代傳下來的寶訓，服從古訓，就是服從他們自己的學問。封建的國家，專制的國家，都極力提倡這種教育，因為這種服從的根性，是於他們很有益處的。這種教育的結果，必致變成守舊的風氣，用古人的教訓作議論的根據，（詩云子曰之類）全不問古今時勢的需要不同。

(五)學科的分離孤立——因為把知識看作獨立存在的現成物品，可以各自傳授，故舊式的學校教科，各自獨立，不相關係，不相照應。算術自算術，代數自代數，幾何自幾何；數學又和旁的學科沒有關係，歷史和文學無關，文學同修身無關，只要一樣樣都學完了，就算了事，又何必問各科的交互關係呢？

以上所說，不過是略指出舊式知識論的效果，如今且看現代對於知識的新態度，認定知識是指使人生行爲的工具，是現做起來的，不是現成的，——在教育上有何意義。

我且先舉幾個例來說明這種新態度：

第一個例就是現王大戰後的世界大勢。不消說得這種知識，不是古來傳下的現在知識，是要我

們自己去搜集研究的。請問我們去搜集材料，研究種種原因與結果，這種工夫爲的是什麼？難道我們求這種知識的目的，不過是求到這種知識就完事了嗎？求這種知識的實際動機，是要發見種種問題，尋出現在的大勢究竟是什麼樣子；明白了這種大勢，我們自己的行動應該定什麼政策，採用什麼方針，將來的情勢可以怎樣預料，怎樣防備。這種知識所以有用，正因爲他可以做我們實地行動的指南針。所以要求知識，正爲要作實行的準備。所以知識，正爲要行。

再舉一個例。譬如鐵匠打鐵。從前的鐵匠只要依着一代一代相傳下來的老法子，就夠了。這種知識是現成的，是死的，是相沿不變的。現代工業發達了，鋼鐵一業的用處更大，決不能倚靠這種幼稚的舊知識。現在鋼鐵工廠所需要的冶金學，範圍極大，問題極複雜，那舊式的鄉村鐵匠，做夢也想不到。現代鐵廠，必須研究鐵礦的區域，礦苗的性質，製鐵方法的比較利弊，種種化學電學的試驗，種種出品用途，……等等。拿這種知識來比較鄉村鐵匠世襲的知識，便可知現代所需要的新知識，決不是現成的遺傳品，必須是時時留心研究的結果，必須要隨時求進步求改良，方才可以應付現代社會時時變遷的需要。

再舉一個例，就是做母親應該有的知識。古人固然也有關於母教的知識，老太太傳給太太，太太傳給少奶奶，大概都是根據於經驗的零碎知識，和鄉村鐵匠的打鐵法一樣。現代人講母道的知識，就大不相同了。現在的母教，必須要懂看護學，兒童心理學，又要知道兒童容易有的疾病；又要知道各種營養食物的性質；又要知兒童應該做的運動遊戲。這些還不敷，因為無論家庭以內弄得怎樣好，若是社會的公共衛生不講究，道路污穢，飲水不潔，終難免兒童傳染流行的疫病。所以做母親的，不但要研究兒童的種種問題，不但要研究家庭的種種問題，還要研究社會的，市政的，種種問題。這種知識可是那種代代相傳的舊法子，所能得到的嗎？

再舉一個例，就是女子的教育，從前的女子教育，不過是一種裝飾品，奢侈品，所以只要能做幾首詩，能著一部小說，就完了。現在我們既然承認女子教育是和一國將來的國民極有密切關係的，那麼，我們就該實地考察社會的需要，斟酌現代的時勢，來定女子教育的範圍和性質；要使女子所受的教育能適合社會的生活，使他成爲有用的國民，使他能做適合時勢的良妻賢母。這種教育豈是從前那種裝飾品的教育所能養成的嗎？

以上所說，不過舉幾個例來說明現代所需要的知識的性質，和從前大不相同；求知識的方法，也大不相同。現代所要的知識，都是要能應用的；都是要能做人行為的指引的；決不是現成的奢侈品，是必須自己現做起來的應用工具。至於教授實際上應該用什麼方法，方才可以做到這步田地，——這個問題且待下一次再說。現在且說這種新的知識見解在教育上的意義：

第一，從前的教育是拿現成的教材做起點的，現代的新教育是拿這個那個兒童這個那個人做起點的。從前的教育是先有了許多歷史、地理、文學、算術等等，現成材料，然後想怎樣把這些材料硬裝進兒童的腦袋裏去；現代的教育是先有一羣活潑潑的兒童住在某種環境裏面；教育家的問題：是這些兒童實際生活上有什麼樣的問題呢？他們遊戲的時候，做活的時候，想像的時候，發生什麼樣的需要，可以給我們利用得來做教育他們的法門嗎？我們應該怎樣引導他們的天然活動的本能，來引他們去求有用的知識呢？教育的重心，從『教材』方面搬到『人』的方面，所以教授的方法也不能不澈底改變。新教育所注重的，是這些兒童所愛做的是什麼，所能做的是什麼，懂得他們的天然本能，利用他們的天然興趣，然後指引他們去求種種於個人於社會有用的知識。

第二，從前的教育只做到把現有的教材傳授給兒童，就算完事。現代的教育，不但要發展個人的才能，還要注意把個人才能的發展，指引到有益於社會的一個方向上去。因此，教育家的問題不單是觀察兒童的本能，還要研究此時此地的社會需要，挑出幾種主要的社會生活，用來安排在學校裏，使學生的生活就是最精采的社會生活；使兒童做這種活動時，就可以不知不覺的預備將來了解應付社會國家的種種需要，種種問題。

以上所說的教育趨勢不是容易做到的。不但種種舊式的教育制度和組織都要經一番根本的改革；並且須要使一般做教員的有充分的預備，教員必須有適當的學問，方才能隨時應付變遷的社會需要；必須有精密的心思，細膩的耐性，方才可以隨時觀察兒童的性情興趣；必須有濃厚的同情，慈祥的性情，方才可以替兒童設心處地，體會兒童的心思意義。做教員是一件神聖事業，做小學教員更是一件神聖事業；決不是個人的飯碗問題，應該認作一件最尊貴的終身大事。

我舉出這種實行的困難，並不是說這種新教育還在理論的時代，不曾行過。並不是的。這種教育在西洋已有許多人實行了，已經成了一種實地的趨勢。但是西洋各國都早已有了，一種根深蒂固的舊

式教育制度，推行久了，不能一時澈底改革，所以只好東貼一塊，西補一條，逐漸彌補，逐漸改良，中國現在教育制度還不曾完全成立，一切組織設備，都還不曾完備。舊教育的根底不深，故受毒也不深，很可以有及早回頭，澈底改革的絕好機會。這是中國教育不幸中之大幸。我很望諸位不要失望。

一國的教育，決不可胡亂摹倣別國。爲什麼呢？因爲一切摹倣都只能學到別國的外面種種形式編制，決不能得到內部的特別精神。況且現在各國都在逐漸改良教育的時候，等到你們完全摹倣成功時，他們早已暗中把舊制度逐漸變換過了，——你們還是落後趕不上，——所以我希望中國的教育家，一方面實地研究本國本地的社會需要，一方面用西洋的教育學說作一種參考材料，如此做去，方才可以造成一種中國現代的新教育。

(三) 教育的社會化

第一次講演說，求學其實是自己教育自己，各人須要用他自己的天然能力，方才可以求學。旁人不適能供給一種境地，引起這種能力的活動，使他朝社會需要的方面走去。第二次講演說，單爲求知識去求知識，決不是教育的目的，知識須是指導人生行爲成功的工具。怎樣纔能够把這些原理用到學

校裏邊去，預備造成一個真正民治的社會？換一句話說，就是怎樣纔能使教育變成社會的？這是現在教育的趨向，就是我今天所要講的。

簡單說起來，這種教育，必定當有幾種條件：（一）要發展兒童原始的本能。（二）引導本能，一定要拿有益的知識活用的知識來訓練他，養成他有益於社會的行爲，有益於社會的品行。（三）這種教育一定要是恰合民治國家的教育。民治國的人民要有獨立判斷力，要有自由思想力，要有實地試驗的工夫，拿自己的能力，找出思想和行爲的方向。所以民治的教育，就是要造成配做民治國民的人材。

現在且舉一個例，說明這種教育的實際方法。不過舉例很會拘束聽的人，是最危險的一件事。我當舉例之先，要大家知道這例祇可以類推，不是所有的方法，盡以此爲限，我現在且拿栽花種樹做個例：栽種是叫人活動的，可以利用學生的活動的本能，叫他朝社會的方面走，使他的行爲於社會上有益處。這種小小的活動，大可以拿來做教育的方法，且把栽種的用法分別說出來：（一）栽種雖然是小事，却有大益處，可以引起兒童歡喜活動的天性，用官能去做事，不是紙上的工夫，活動的天性細細的分析起來，有許多種：（A）試驗。小孩子歡喜拿一椿事來試驗，看他結果如何。（B）冒險。小孩子總

想到沒有到過的地方去瞧瞧，看看有什麼新奇的東西沒有。(C)嘗試。小孩子得了一個東西，能吃的總想去嘗嘗，能玩的總想去試試。(D)歡喜好看。小孩子喜歡美，所以拿到一物，纔想造成整齊的好看的東西。(E)親自動手。小孩子要是看見人家做事，就要動手，最不願意旁觀。——這些天性，做教員的應該利用他做有益的事件，隨機引導，讓他發展起來才對。這些天性粗粗看來似乎不大重要，仔細研究起來實在有益的很。科學的發達多從這些天性得來的。譬如希臘那時文明程度到了那樣高，何以不能發明科學呢？他們的錯處就在單從學理上研究，不肯動手去做實地的試驗，不能利用這種種天然活動的本能，所以雖然懂得邏輯，却不能發明科學，後來的人肯親自動手，親自去試驗，方纔漸漸的有科學的發明。照這樣看來，科學的發達全靠這種表面上不甚重要的天性，所以我們應該鼓勵他，利用他。

(二)要知道栽種並不是專重物質上的活動，實在有教育的功用。栽種的活動可發生許多教育上的效果，並可以引起兒童求知知識的興趣。譬如栽種花木，把一些栽在沙裏，把一些栽在泥沙裏，把一些栽到淨泥裏，把一些栽小石子裏邊，再研究那種土性宜那種花草，那種土性不宜那種花草。又一方

而研究花草的種子，怎樣可以發芽，怎樣可以長大，要怎樣的熱度，要多少光線，要多少水分，——這都是知識的方法，教員應該隨機利導，兒童活動時需要什麼知識，就應該使知什麼。小孩子做這種事，因為實際的需要，所以自然發生求知識的動機，所以這是頂有用的活動。所以就是栽種一件小事，並不單是物質上的活動，實在是引導兒童求知識的一樁利器。這樣活動所得的知識，若用正式的名稱，何嘗不是植物學，礦物學，化學等等？不過現在用的教育方法和從前不同，現在是叫他去做事，叫他去活動。做教員的隨時指導，懂得什麼做什麼。教授的方法，不是裝將進去的，是要兒童自己做將出來的。這樣親自試驗，其實就是各種科學發明的歷史的方法，植物學不是研究植物學的發明的，是實地練習好奇好動手的人發明的。別的科學也多是這樣。可見得不是先有科學家的發明科學，是先有實地練習家纔發明科學的。

以上說明的兩件事：（一）說栽種的活動，可引起兒童活動的天性；（二）說這種活動有教育的性質，可引起兒童求有用的知識。現在再說第三件事——（三）這種栽培的活動帶有民治的社會的性質。順着兒童自動的天性去訓練他，養成自己判斷力，能够自己下判斷，斷定那是好的，那是壞的。沒有知道的

可以拿已經知道的來推測，沒有做到的可以試驗試驗看。這些自動的思想判斷都是民治的社會萬不可少的性質。所以這種順着自動的天性而施的教育，大可以養成適宜民治社會的人材。自治的觀念是人人都有的，人人都想自己管自己，不願意旁人來管我，何以民治發達這樣遲呢？大概單想自治是不濟事的，想怎樣還要能做怎樣，纔可以發生效力。單去空想，是沒有用處的。從前人都以為祇有聖人賢人配管人，別人不配管人，所以教育也不注重叫人自管自。新教育注重獨立的思想力，判斷力，所以能够養成適宜民治社會的人材。

希臘的柏拉圖說：「什麼叫奴隸呢？奴隸自己沒有主意，拿人家說當做自己的話，把人家意思當做自己的意思，一味聽人指揮，一味的被動罷了。」自由和奴隸的區別：就在能創造意思，拿自己的意思支配自己的行爲，實地做去，不尙空談。這是真正自由。民治國的人萬不可少的。古時說自由，以爲去了管束就是自由，但這是消極的，真自由是能發起意思，使自己的意思指使自由的行爲，使意思能實現，這都是積極的。能實用自己的能力纔算是真自由，要想使人有這種能力，非實行我們所講的教育不可。以上所說的教育方法，還有一種社會的性質，就是學的知識是社會上有用的知識，不是書本上的

知識。譬如一個人在學校裏邊記得許多植物的名字，術語，分類，到了外邊，全不能在農業種植上應用，比較那不摩書本的農夫，也不知道相差多遠。在學校裏學的不能拿社會上來用，簡直可說是沒有用的東西。我這樣說，並不是不贊成科學家。但是普通教育並不是爲養成少數的科學家的，是要使一般人在社會上能做一種有用的分子。舊式的教育，不管社會的實用，只知道從教科書上做工夫，叫他一章一章的記下去，叫他知道許多名詞公式，却不知道這種法式的科學知識，是不能實地應用的。書本上的知識，雖然弄得很熟，也能說出名詞，做出公式，在講台上也能做遊戲的試驗，但是如不能夠實用到社會生活上去，可不是廢物嗎？

我們說栽種花木，不是教他做農夫，是教他做社會的生活，這中間包含教育原理很多。教小孩子固然不能有廣博的範圍，但是兒童年齡長大就可以漸漸推廣到社會的生計的各種問題上去，就是栽五穀一件小事，可以推廣範圍，教他知道從下種收穫，一直到販賣一切情形。教他知道怎樣種？怎樣培養什麼泥土合宜？怎樣用水灌溉？怎樣收割？怎樣製造？怎樣分配？那個市場需要這個？那個地方需要這個糧食與交通機關的關係，如何密切？水利與民生有何關係？從頭至尾可以得到許多社會的生計的

知識，可見得教導的範圍可以隨便推廣，祇有一種限制，就是兒童的年齡，年齡小範圍可以縮小，年齡大範圍可以放大，另外再沒有限制的。

剛纔說栽種的一個例，請大家不要被牠拘束住了，因為隨便什麼都可以作例，不限定栽種一件事。譬如煮飯，養蠶，撈絲，織布，都可拿來作例。這些事都是因地制宜，不是板定的，單要拿一個作例的。我引這個例是注重實行方法的。現在需要的科學的方法，就在能實用，就在能合社會生活需要，不是書本上無用的死的知識，是社會上有用的活的知識。

前回講「美國之民治的發展」曾講過平常人觀察西方文明，總說是偏重着物質方面，說是崇拜金錢，究竟是觀察錯了。西方文化的精神在於活動的精神，敢同自然界開戰，要征服天行。東方人把天看作神聖不可思議的東西，所以都聽天由命。西方人用人力去征服天行，把電拿來通信，拿來點燈，拿來行車，把天然界的東西，一個個拿來供我們使用，這是西方文明的特別精神。但是西方文明也有缺點，有人過於崇拜物質上的文明，把人事和科學分開，所以也有人利用物質的文明，造下種種罪惡。道德是道德，科學是科學，這是西方文明最大的危險。我們要補救這個缺點，一定要拿社會生活做科學

教育的背景，使學理幫助實行，使科學幫助道德。如此做去，方才可使科學是活的，不是機械的；方才可使道德是實用的，不是空想的。

東方現在的情形，有兩大危險，不可不注意。（一）有人想抵抗物質文明，要想保存舊社會的思想習慣，叫他一點也不受物質文明的影響。要知道物質文明沒有可以抵抗，如電線、電話、火車工廠……等，已經到了國門口，沒有拒絕的方法。一定要發生影響的。好像太平洋的潮水，一湧而來，沒有東西可以抵得住的！（二）有人妄想有了物質文明就全够了，把人生問題丟開，使物質的發達不能在社會生活上發生良好的影響。這也是大錯的。你們的東鄰，就有這種錯誤。他們一方面想保存許多舊社會的思想習慣，不受新文明的影響；一方面極端趨向物質的發展，又不能利用物質的發展，來增進人民的生活。這種錯誤的結果，使新舊分開，物質文明與人生行為分開。這是一種很危險的現象，我且提出一個問題，做我的收場，請諸位帶回去仔細想想：『怎樣能够在教育上尋出一種方法，使我們可以利用西方的科學教育和物質文明，來增加人民的幸福，同時又能免去極端物質文明的流弊呢？』（每週評

論）

平民主義的教育。

杜威

平民主義和教育很有密切的關係，因為教育事業須得和社會相聯結，社會的趨向怎樣，教育的趨向也要怎樣，共和的國家，就是要行平民主義的國家，必須有平民主義的教育，換一句說國中的學校都須向那平民主義進行纔好；什麼叫做平民主義的教育呢？就是我們須把教育事業爲全體人民着想，爲組織社會個個的分子着想；使得他成爲利便平民的教育，不成爲少數貴族階級或者有特殊勢力的人的教育。

西洋古時的學校，也不是爲平民設的；因爲那時學校的教育完全是一種文藝的教育；換一句說，就是受教育不是爲了別的，完全爲了貴族，上流，僧侶，紳士等要懂文藝，纔去受教育；我們但看那希臘的「學校」一字是從「空間」一字化出來，就可知道那時候惟有有空間的一般貴族方有機會受教育；那終日勤勞沒有空閒的平民就沒有享這種權利了。我們大家現在說起強迫教育，義務教育，以爲這是好聽的名詞；其實這種強迫的義務的教育，在歐洲不過行了數十年，在美國也是如此；並且在美國的情形，常那義務教育初行的時候，竟有人反對說，「拿了我們的錢，教鄰舍家的子弟，那豈不是把我的

牛替人家耕田嗎？」可見得義務教育就是平民教育的先鋒，在歐美也行了不多幾。並且推究義務教育的起源，實在是因爲十八世紀法國大革命之後，民權大張，政治的權威，漸漸的落到平民手掌中去，所以他們想平民也不可有一些政治的知識，纔擴充學校的範圍，使得平民也都能領受教育；這又可見雖則有了義務教育仍舊是一種文藝的教育，歐美的情形既然如此，那麼中國教育事業現在方纔發達起來，不必有什麼憂愁；因爲中國如果趕緊的追上去，終有一天追到歐美的地步。

諸君要知道平民主義的潮流，在現在的世界，差不多像雪球一樣，越滾越大越遠的了；但是我們細的考察，就知道西洋的教育，物質方面固然已算發達極了；但精神方面却依然如舊，依然是貴族的教育，依然是少數人的教育，依然是特殊階級的教育；我們試看德國，他的教育發達極了；但是現在大戰失敗，就因爲他的教育仍舊不是平民主義的，這就是德國教育的大缺點。大凡後進的國家，模倣人家也來振興教育，這是很好的；並且先進國走錯的道路，他們實在不必再走上去，免得耗了許多精神，費了許多金錢，廢了許多時間，仍舊去得那不中用的結果。

還有一層，西洋的文明總算是發源於希臘；希臘人的腦筋這樣靈敏，文化這樣高尚，爲什麼科學的

發達，不在那希臘文化發達的時候，却必要等到後來呢？這個問題很是奇怪，然而解釋他的答案也並沒有什麼稀奇，就是希臘人看輕做工的一句話，因為希臘人看輕做工的，所以他們的教育不是平民的教育，而文藝那麼不重科學，這是當然的結果；重文藝的教育的流弊，就是看重古人，因為文藝是在書本，書本都是古人的，既然看重古人的文藝，那麼教育的方法自然是重記憶力不重思想力，那就是不合平民主義的教育了。

我們現在可以討論平民教育的宗旨，究竟是怎樣？我為那平民主義的教育，須有兩個很重要的條件：

(一) 展個性的知能 從前的教育，重在記憶力，不重思想力，所以教授的方法全用灌注的手段，好比老鳥哺雛一樣，做雛鳥的，只要安居巢中，張開了嘴，將食咽下去就是，這種教育是埋沒個性的，講到個性主義 (Individuality) 不可不說明他是和個人主義 (Individualism) 不同，否則難免有人誤會；個性主義的意思，就是要把個人所有的特性各各發展出來，所以注重個性的教育所養成的人才是自動的，是獨立的，是發思想的，是活潑的，是有創造力的，是有判斷力的，不是被動的，不是依賴的。

不是受思想的，不是拘束的，不是因循的，不是有惰性的；書上的話，教員的話，不必一定是對的，須得使學生時時自動的去評判他，所以我要請諸位教員先生們自己問問：「我們學校裏的功課，是否發展個性的？我們從前教授的方法，是否注重個性的？倘若不然，我們是否要想法改革？」諸君要知道個性的發展，是共和國家的基礎，是平民主義的真髓，我們教育家能够注意這一點，那麼就可以算得走上平民教育的正當道兒了。

(二)養成共業的習慣。共和國就是平民主義的國家的，第一要素，就是人人須共同作業 (*work king together*)。上面我們說的發展個性，那是固然；但是我們所要發展的個性，不是互相衝突的個性，是要互相吸引的個性；譬如原子必須互相吸引，方可成就一種物體，我們作事也須如此。怎麼纔可以算做共同作業呢？譬如在上的人出了一個主意，叫那在下的人去做，那在下的人就不去照做，不管他是有利於我的，或者有害於我的，因為在下的人惟一的職分是服從，那便是專制，不是共同作業；又譬如在上的人專門替那在下的人想出善良的法子，做出善良的事情，去救濟幫助那一般在下的人，不管他是否有利於自己的，那一種人固然可以算做好的了，但是只可說他是行仁政，不是共同

作業；何以呢？因為專制的事只有在下的人做，仁政的事只有在上的人做；專制的利益只有在上的人享受，仁政的利益只有在下的人享受；那都是不合於共同作業的原理。共同作業的原理，是一個團體裏頭的各個分子都要同時做事，做事的效力要使各個分子同時都享受着利益；我們把這個原理應用到學校一方面去，那麼學校裏的事情，不單是校長做的，也不單是教職員做的，連學生也要共同做的；做事的結果，要不單是校長受益的，也不單是教職員受益的，也不單是學生受益的，要使得學校裏全體的人都受着益處；既然如此，每有一樁事情發生，我們就該分工的努力去做，連學生在內，不可有互相排擠的手段，不可有互相猜忌的意思，大家互相吸引起來，把這樁事做好然後大家平均去享受這事的利益。所以我們不可遏抑學生做事的機會，須得引起他們做事的興味，不用專制的手段去強迫他們做事，要用溫和的手段養成他們共同作業的習慣。

上面說的發展個性和共同作業的，確是平民主義的精髓的，確是共和國家的要素；諸君須知道他們政治家、法律家、外交家、實業家所做的事情固然重要，我們也承認他們是重要，然而可知道他們決不能創造十年二十年以後的世界，這創造十年二十年以後的世界的責任是我們教育界的人負的；

這創造十年二十年以後的世界的權柄，是我們教育家的人操的；並且要知道照上面說的二大條件去做教育的宗旨，那麼造就的國民是真正共和國的國民，是真正平民主義國家的國民；倘若不然，我們所造就的國民，思想是不自由的，身體是不活潑的，精神是不猛進的，所作所爲都是做那有知識的人的奴隸的；那麼無論國家的招牌是共和也罷，是專制也罷，總沒有一些平民主義的精神；那種教育總不能說他是平民主義的教育；諸君要知道，要達平民教育的目的，必須有主動的精神貫注下去；否則當中國現在過渡的時代，必定要漫無標準不能動手改革了。

我今天祇能略略說出平民主義的教育的大綱；至於怎樣施行平民主義的教育的具體方法，祇好留在明天和諸君討論；我此番從美國來，雖則沒有受美國教育界正式的委托，但是很願意代表美國教育界全體向中國教育界諸君致敬意；還希望諸君熱心毅力去實行平民主義的教育；至於我個人既承中國幾個有名的教育界團體歡迎，又承江蘇省教育會的寵招到此來演講，我是很覺榮耀而且要感謝的。（以上第一天演講）

昨天我所講的是平民主義的教育的原理，今天要大略講到實行平民教育的辦法了；平民主義的

教育的真意義，既然是要個個人受教育，緣昨天已經說過的，那麼這種教育的原質，第一要使得個個國民有自動的力量，有活動的精神。

我們既然說平民教育，那就不可不顧大多數平民的生活，我們須把教育普及到大多數的平民身上去，使得他們覺得這種生活是有樂趣；平民的生活，總是職業，我們須得用教育的方法感化他們，使得他們對於所做的職業不看作機械的動作，好像有很深的意思是包括在內，還有一層，他們空閒的時候也要施以教育，像音樂哩，美術哩，跳舞哩，拍球哩，……的種種，總要使得他們有優美的情感。

從前文藝的教育盛行時代，日常起居飲食的事情，人家不去注意，因為大家想這是不值得注意的；惟其這樣，所以那時的教育完全和平民沒有關係，像交通事業呀，實業呀，飲食起居呀，這方纔是平民日常的生活，若要注重平民的生活上去設施教育，除非把他們日常經驗的事情都搬來做學校教的課，這方是平民的教育呢。

況且教育事業若然不從大多數平民着想，換一句說，若不提倡平民主義的教育呢，那麼一般平民覺得終日勞勞都為衣食，人的生活是很沒有趣味，久而久之，他們對於一切事業漸漸生出不快的反

勸諸君要知道現在世界的社會問題還沒有解決，那過激主義如風起雲湧，這是什麼緣故呢？尋根究底就是平民沒有受着切於生活的教育，所以他們對於自己的職業不覺有樂趣，只覺有勞苦，一旦橫決起來，自然是不可收拾了；所以我們爲了切合平民生活起見，提倡職業教育固然不錯，然而要明白職業教育不單是教學生一種職業比人家好些，使得他容易賺錢，因爲賺了錢不必是一定快樂的；同時須要教學生知道這種職業內部的好處，引得他對於這種職業有精神上的快樂，既然如此，那麼世界社會問題的最後解決，不在加增工資，也不在減短作工時間，實在普及平民教育，使得一般工人於用力之餘有機會去用腦，方才發生一種精神上的樂趣。

我們說教育該當和社會上的生活有密切的關係，姑且舉個例出來；照我看起來，幼稚園的創造，是很有這種意思，他們所做的事情，也很和社會日用的生活相像，譬如小孩玩耍「疊木」，彷彿就是做木匠，小孩玩耍「架屋」，彷彿就是做泥司，小孩玩耍「燒火」，彷彿就是煮飯，小孩玩耍「洋囹圄」，彷彿就是做母親，這都是和日常生活相近的；我們再看中學以上有試驗室，那試驗室裏所做的木工、金工……等，也和日常生活有些差不多；那麼我們既然有了這種萌芽，祇要把幼稚園的法子，推行到中

小學以上去，祇要把試驗室的範圍擴充到全學堂去就是了。爲什麼要這樣呢？因爲我們要使得學校裏的生活，就可算得社會上所需的生活。

再舉個例：美國某處有一學校近一個煤礦，校中的小孩比幼稚園裏的年紀稍爲大些，假使叫他們把礦中事物的情形做模型出來，他們居然會一件一件的做出來，那做不出的稍稍幫助幫助就夠了；這種自做小模型的利益有三椿：（一）因爲他們願意去做這種生活，所以他們畢竟能用自己的經驗和理想去創造事物；（二）他們雖則各做各的，然而他們所做的又都是全體的一部分，所以可以養成他們羣性的動作，將來到社會上去，自然會多數人合做一件事了；（三）可以因勢利導，隨了個性的不同，各自引他們到特種科學路上去，那麼學校的生活就可以接近社會的生活；我還要舉一個例：某處市內，貨物本有假的；換一句說，那構造的成分不和真的一樣，後來這市裏的學生，都要把一件新鮮的物品帶到學校裏用化學去試驗，假使貨物是假的，就發通告給大家知道，不去買他，所以這市裏以後漸漸的沒有假貨了，又有一處，市內的公衆衛生本來不很講究，所以患病的很多，後來這處的學生分頭去調查公衆衛生的缺點，再加以研究，然後設法改良，從前的弊就沒有了，那可以見得學校裏教物

理化學的種種科學，不該當單單是抽象的教授，是要實實在在去研究，後來的結果竟能促進社會道德；這也是學校生活和社會生活調和的現象。

總而言之，我們實施平民教育的宗旨，是要個個人受着切己的教育；實施平民教育的方法，是要使學校的生活真正就是社會的生活；這樣看來，人民求學的主旨，就是求生活的道理，這是真正的目的；至於文字等原不過用做工具，我們把他當作機械看待罷了，既然是機械，那麼學校裏所教的不該當專門注重這個地方，反而把真正目的——求社會生活——忘記了，現在一般學校天天是教文字等等的工具，以致學生都受了書本的束縛，永遠跳不出他的範圍外面去，試問這種機械的智識，——丟棄了目的，——果然能夠得到麼？就使能夠得到，果然能夠用到社會上去麼？倘然不能，那麼豈不是誤人子弟麼？所以平民教育的宗旨，是要個個平民受着求社會生活的真實學問，不是受那一般機械的智識。

我演講就要完了，但是有幾句話要向諸君鄭重聲明的：就是中國普及教育方在起始試辦，可以說他太遲，也可以說他遲的有利，何以呢？因為歐美各國走錯的地方，中國實在不必再繞道兒的去走，只要揀那最捷最近的路向前猛進好了；諸君，社會的壽命是長的，人的壽命是短的，但是我們祇要努力

去做，那麼一代二代三代之後，終有達到平民教育的目的；諸君中國將來的幸福，中國將來兒童的幸福不是靠傍別人的，完全是靠傍你們一般教育家的，可以不努力麼？我臨別了，還要謝謝蔣先生，爲他代我翻譯得很好。（江蘇省教育會演講大要）

品格之養成爲教育無上之目的

杜威

今日爲中國最寶貴之國慶紀念日，鄙人躬逢盛典，回想革命時代，不知經幾許力量，始能有此一日；所以鄙人願以非正式的代表，向中華民國全體致賀，並希望中華民國全體國民努力於新國家之建設。

品格之養成爲教育之無上目的一語，此各教育大家之所公認；因此發生次起之諸問題：第一品格爲何？第二品格須如何養成？第三學校科目甚多，教員所教科目亦甚多，有何方法何餘暇講求品格道德等問題而教授之於學生？

茲請先將最後問題解答之：夫所謂品格問題，即德育問題，若以德育爲獨立學科而教授之，將無甚效果，蓋德育精神本無往而不在，故雖計算學博物理化等科時，皆有德育問題在內；提出德育爲另一

部分，此乃一大錯誤；蓋必須使德育問題無往而不在，然後能達到講求德育之真正目的也。吾從前有一講求德育之方法，即於習字帖後，以美好之紙，附格言於其上，使學生每日照習之，期以此求德育之進步，不知此法甚謬，因此雖令學生記着許多格言，然正如記着若山若水許多之呆名詞，毫無用處；蓋道德爲活用的，爲現實的，非種種呆格言所能適用，必以社會良好習慣，使於無形中與學生爲體合，而後學生自有一種良好品格；蓋良好品格，應以良好習慣養成之，非紙上格言所能養成之也；因記許多之道德名詞雖容易，而欲使之實在施用於社會則甚難，故必須將道德消納於各科之中，使無往而不在，不直接教導之，而間接教導之，不有意教導之，而無意教導之；蓋道德本非直接有意所能養成，必須於間接無意之中，灌輸一種無形的德育，使學生有一種極自然的道德觀念，而後彼於閱有系統的道德書，及各種紙上格言時，始能如水乳之交融也。譬之體育，苟有人在或種體育書上見有適於衛生之操體法，如翻桿擊劍之類，於是保守此體操法，偶一爲之，或照常爲之，其他起居飲食諸端，關於衛生至鉅且極，自然之衛生法，則概不注意，欲期於衛生有益，此必無之事也；道德亦然，良非呆守紙上格言所收效也。今欲與諸君討論者，即如何將德育消納於各科之中，如何使大衆均向德育方面走，如前

所述，則專靠道德書本及紙上格言萬難收效，惟有將人羣互助的本能，愛羣的本能，向上的本能，息息由社會於無形中示吾人者，教員於教授各科時，設法亦於無形中深深灌輸於學生之腦裏，庶乎其可；諸君試思，近時國家爲何負教育責任，因學校能將可善可惡之兒童，或成年學生聚在一處，使習於愛羣盡公益以真誠爲互助，而且了解其興趣及好處，即於國家社會之發達，有無限幫助，故學校第一作用，即不依書本格，言養成自然之社會道德，因此必須將學校擴充爲一社會，使學校生活，即爲社會生活，而後於社會道德有真實補助，聞之有某函授學校者，某甲入彼函授學校泳水科，某函授學校即將泳水方法以函授方法教授之，及期卒業，某甲入水試驗，一泳而沈，何以彼函授學校泳水之法，試於水而不效，蓋水中之媒介物與空中絕異故也，水中之技術不能於空中習之，猶之社會道德，不能於紙上習之，欲紙上之道德而適用於社會，是亦襲函授泳水之故智也，其不入水而沈者幾希矣。

但現欲養成適用社會之道德，有一種極大阻力，即當教員的爲父母的以試驗成績定學生優劣，此種考成之法，適以養成與社會道德相反之道德，蓋學生專以分數多寡考試前列與否爲榮辱，則不惜作僞以爭競之故也，夫養成道德之方法，不一而足，學生爭列前茅，亦屬正當競爭，不必反對，但爲教員

者，須於考試競爭之外，使學生習於愛羣盡公益有互助精神，并於學校內外洒掃清潔各事，由學生爲自發的共同動作，其他切近於學生之事，教員亦無容過事干涉，一切收歸教員自辦，以減學生自動的性能，此亦養成社會道德之方法也。

再一方法即提倡學生自治，現雖亦有講求學生自治者，然非真正之學生自治，因所謂自治者，或仍由教員指導之主持之，學生惟畫諾而已；故真正之學生自治，必須遇事由學生自提議，自判斷，自負責任，自己管束自己，蓋服從教員命令之僞自治，其流弊則學生因習於被動，至於作事時代，無人可靠，遂至錯亂，因爲欲學生於創造或自己作事時有把握，必須於學校內實行真正之學生自治，使學生加入各事之提議判斷執行，而養成自發之習慣，然後於入社會時無往而不適用也，此等自發的習慣之養成，即在幼稚園時，亦須使彼了解社會生活爲何物，且於遊戲中亦必寓有社會生活之運用趣旨；夫教員於不得已時，必須管理學生，此何待言；但於管理學生時，又必隨時使彼了解管理之所以，然嘗見有在講堂遵守規則之學生，卽爲出講堂時極不守規則之學生，蓋彼不能了解守規則之趣旨，徒知爲教員之所迫而然，其結果必至如此也；如俄當帝國未崩壞時，在表面觀之，似爲最有秩序之國家，然至今

日，則如潰堤之衝，一發而不可收拾，蓋受無理由之壓制愈甚者，其反動亦愈烈故也。

以上所講爲愛羣的互助的社會道德觀念，現請一述判斷能力，判斷能力爲人生最有興味之物，屬於智識一方面，今日見督軍國慶紀念廣散促醒人民之訓條，末條有云：理性好惡，爲人羣之慧刃，非磨礪不可，此語鄙人極表贊同，蓋刃必時時磨礪，始有效用，知識亦必時時訓練，始能判斷，判斷在人生行爲最關重要，故判斷必須由自己下的，決非他人所能代替，養留學生之判斷力，使彼於輕重緩急是非善惡之間，各人自有一種度量權衡，此又無論何項科學，皆可於教授時，由無形而灌輸於學生者也，故許多學科不能於教授收此等效果，因各教員深恐任學生自作陷於錯誤，必遇事由爲教員者示一方法，生存活剝的令學生承受，於是學生雖承受得許多，每無心得，一到心的試驗，學生遂茫然無所措，殊不知學生自作一事，幸而不錯固好，卽有錯誤者，錯誤次數愈多，經驗愈多，能於幾次錯誤中經驗出來，所得真理，始能永遠不忘，譬如算學教員預爲作種種算式教授學生，不由學生自演，固可即時了解，然自己未於苦中尋求，旋得之亦旋失之矣，故牆上加以磚灰，終難永久，若令學生自演，始自不免錯誤，經幾次錯誤後，而求出一的確得數，將印入腦裏者至深，終身不至遺忘，此固不獨算學然也，因此知墻

上磚灰之教育，萬不能養成學生之知識，知識爲行爲之重要標準，不能養成知識，即是不能養成道德。鄙人今日所講者有三種：第一社會道德；第二判斷能力；第三實行能力。現有一怪現象，即有一等人雖不能作事，然不失爲一好人，而能作事者，則又或疑彼爲野心家，好事者，如何要知爲行之故，故此節講如何能實行方法。

舊式教員，多將題旨看錯，即以學生爲吸收水分之海綿，能將種種知識裝入學生腦裏爲已足，後此彼能將所知者一一行出來否，則不過問，殊不知事重在行，知一點，則須行一點，且與其多知而不能行，反不如少知一些，而能即知即行之爲有益，此鄙人所深望於有教育之責者大大注意也。（山西大學校演講）

布爾塞維克的思想

羅素

今天使我有這個機會，來到此地講演，我實在覺得是很榮幸很愉快，我並感謝諸君的盛情！現在所要講的題目就是布爾塞維克 Polshivik 的思想，在這講演中所着重的地方，是他的理想和目的，至於他實行上的成績如何，暫且不表。

我們人類的志向，約略可分兩種：

(一)有意識的有目的的，而預計其結果之成敗勝負者；(二)有意識的有目的的，而不預計其結果之成敗勝負如何者；今天講的，是布黨的精誠的志願和其目的，並不是來說他的結果。

據平常反對布爾塞維克的人的見解，簡直把布黨說的是極壞的了，且以為從古以來的作惡者，也沒有和布黨那樣深的罪惡；反對這種主義的人，自己却以為是沒有過錯的；我現在也不說布黨是完全沒有壞處的，因為一種主義或是一個團體，必是有好的地方或不好的地方的，固然不能全部都是好處，却也不能全部都是壞處的；但人家所最反對布爾塞維克的地方，正是布黨最高尚的和最好的地方，如果布爾塞維克把所招人反對及最好的最高尚處，着實的行下去，確是一種很好的事。所以現在我們可以說布爾塞維克之所以為人所恨招人反對者，並不是因為布爾塞維克之罪惡和不好的地方，却正是為布爾塞維克之功德及好的地方；因為布爾塞維克中的罪惡和壞處，世上完全統有的，他的好處，却為世上所沒有的；這種好的地方，固然是很好的，而且還是很新奇很有趣味的。

外人譯布爾塞維克的意義為『多數黨』為『過激派』其實都不是原來的真意，是因為不了解

他們的思想，和疾視他們，所以纔如此說的。布爾塞維克中最重要的觀念，就是「公理」，以為如男女間的關係，國際間的關係，經濟上的關係……一切都應該是公公平平的來講公道的。我們普通來說一個「公理」，是很平常的事，且看去也彷彿是很容易做到的；但如果要真正實在的說起來，要來講公道，就是一種革命的觀念，就是要來革命；從社會上歷史的沿革看起來，社會間的制度，都是很講公道的，不平等的地方很多，若真是要來講公理，就不得不把舊社會中遺傳下來的些不平等制度，完全破壞，完全打消，等改革以後，來重新組織一個公道的；但社會上的情形，照歷史的看起來，都是少數的些貴族和資本家佔勢，都是不公道的。

世上不公平的事雖多，依布爾塞維克主義的人說，最不公平的地方且最重要者，是經濟制度的不公平，社會上的事，如政治，美術……無一不是受經濟的支配的，如經濟制度有了改變，世上的事就都有了變動，經濟變動是由於機械的改變，如資本家佔有了機械以後，小資本家漸漸的都被他吸收了去，勞動者就日漸的加多，富的越富，貧的越貧，社會上貧富懸絕，就發生了階級。所以照布爾塞維克的人說，最不公道的，就是世上人的貧富不均，和那生而富的及生而貧的。要是他的先人，給他賺下些寶財，

他生下來就成富翁，就變了貴族；若是沒有給他賺下的，那就生成是一副窮骨頭了。不管他是貧是富，總要自己以精力去換還好，無論他是怎樣的得來的，總是以本人的能力的，那這種無能力的，只要生在富家就是很安逸的，有能力的若生在貧家，却總是一生受罪吃苦，所以這就是一種很壞的制度，很不公平的一件事。話雖如此，要修正却是很難辦到的，如果要來打消這種制度，就得實行共產主義。

如有人比我富，比我闊綽，我就覺着這是一種很不應該的事情，這理也是很容易明白的。但要說是不應該比人富的，這就費解了，也就很不容易的了，其實，依『公理』來說，是一概的道理：人比我富是不該，我比人富也是不當的；據社會主義者說，富人的財產，固應當分給窮人的，但我富了也一定應當分資產給他們的。

如現在我們在這屋內的人，可以說比較的終是富些的，終是所謂上等社會上的人的，若要來實行共產主義，也許大家都要受點損失的；不過雖是在物質上受了損失，在精神上却得了好處了，要仔細一想，就可知所得遠過所失，爲着將來社會的福利上，發展上及人類的精神上……都有莫大的利益，還當來實行共產主義纔好！

在現在俄國布爾塞維克政治之下的，是完全廢除了經濟上的階級，人人都是要來作工的，以現在的中國、美國……各國看來，對於階級這一層，看慣了也許不甚理會的，就如我們的坐人力車吧，我們看車夫，却爲什麼是要來拉我們坐車的？爲什麼我坐在車上，他在地下跑着拉的？他爲什麼不當來坐在車上，叫我們拉的？我們爲什麼不也一同去拉的？怎麼我坐了車上是很安逸的，他却要這樣的苦呢？我恐怕對於這些都未曾注意；在布爾塞維克之下，是把一切階級制都打消了，以爲人人都是同樣的，都應當作工的。

現在俄國布黨中，只有一個階級的，並沒有什麼不平等的和不一樣的地方，所以凡關於交換智識，及一切互助的同情，都很容易辦到很容易發展的。如要有了階級制，一切就都很隔膜的了；凡感情上學術上思想上的發展，都爲社會制度所束縛，大家都抱了階級觀念，感情上也就不易融洽的了。再如所說的那些貴族，資本家還要雇下許多人，來侍奉他，一定還要叫他們來色笑承歡的來諂諛他；人與人當中的關係，就和是兩樣的似的，有許多的些感情，思想，也都是很隔膜的，好像有一階級的人，就不配受這階級中的福利似的。假如能和俄國布黨的情形一樣，只有一個階級的，就好的多了。如常人因境

遇不同的關係，而感情上思想上也就不同了。在俄國只是一個階級的，也沒有什麼不同的境遇，所以凡是感情上思想上，也都很融洽的，一人有了什麼喜怒哀樂的事發生，別人也都是喜怒哀樂的，若要有了階級，人家的事，就以爲和我不相干的，你所喜的，就許我是不高興的，你所悲者，我看去是以爲很高興的，凡這些希望，志願，思想……的一切，都是不能互表同情的，且許從中發生了種種的誤會。

再舉一個社會上只有一個階級的好處的例：如社會上有了階級，那闊綽些的人就能享得一種特殊的利益，且能受人的恭維，要不是闊綽些的，既享不上利益，且許叫別人很看不起。因這個的關係，窮的人要裝腔作勢來做體面，富的人是窮奢極欲的來做排場，你想得比我闊，我想比你的更闊，外表上都弄的極華美，大家都拿這種闊綽來比賽來競爭，爲了這些虛榮的關係，竟不知消耗了多少思想，能力，金錢等等，來裝這外表的闊場面。雖然如此，人家不知道他的底細的，外面一看，也許信他來誇贊他，但是未必能信，要不信時，知道了他的窮抖，也許恨了他罵了他呢！

這種以闊綽來比賽來競爭，要作虛場面的些情形，依理說起來，可算是荒謬已極的了。不知道中國

的情形是怎樣？在英國就小是孩子的入學堂，也是要選擇個貴族些的，纔叫他去入去，爲好叫人來恭維稱道。如穿衣咧，只要是華美些的，叫人看來體面些的，穿上就是，那冷咧熱咧，反不去管他，只要看去好看，關掉就是了。吃飯咧，或是常時或是請客，只要把菜擺的的多的，體面些兒就行，那適口不適口，可吃不可吃，却就置於度外了。嫁娶咧，只要把妝奩擺着多多的弄的輝煌點，外面看去好看些，其餘的些適用不適用，經濟不經濟，也就不問了。凡處處地方，只要有了裝闊的機會，就要裝腔捏勢的來作體面。就是人死了以後，還要交作體面，這是不肯歇手，終要窮奢極欲來裝場面，就是自己沒有錢來裝體面，還要借了錢欠了賬的來做，爲好露體面，我們如果能想到這種虛榮的不好，能使社會上的交際一切都易陷於虛詐的地方，及費了無量的精神金錢等等來比賽的些事，但不僅是窮人如此的要來裝虛場面，即富人還要養了許多的人，來替他抖威風，忍叫這般人來給他作寄生蟲，把一切有用的些東西，都虛耗到無用的地方，要是能把這種階級打消了，只是一個階級，大家都是同樣的，都就可免除了這一個互相競爭裝闊的弊病，把心力也都用在公益事業上，大家協力的來互助了。所以緊得把這種階級來打消，好到那互助互愛的境域上去。

假如有了共產制度，除了老幼及疾病殘廢的以外，人人的生活，都是要靠作工的，都是要靠來作工的，大家就都是一樣的了，就都是平等的了，也沒有什麼富者是尊貴的安逸的，貧者就是卑賤的勞苦的了，就是連貧富也分不出來了；且能打消了許多鬼鬼祟祟的些心算，因為是社會中人與人之關係很簡單，也就無須存心算計的些事了，此等意味，不仔細想去，未必以為是最好的，實在是比舊社會的高尚的多了；現在社會上的制度，是為有勢的，對於普通的常人，都是無理的相待的，社會上的利益，都是被少數有勢的人霸佔了去；只要是一個階級，就能把這些弊病都打消去，所有的福利大家也公有了。社會固不僅是貧富不均的不公，就是男女間的不平等也是如此的，據我想起來，除了共產主義以外，就不能給女子以應享的權利及應得的位置了。在俄國男女間的關係，可說是比世界上那一國男女間的情形也好。雖也許是俄民的天性如此，却也因為是布爾塞維克的好處，但如要除了共產制度以外，再沒有比這個好的經濟制度，可以來使男女是平權的了。

無論在什麼經濟制度之下，女子想要得經濟上的公道，往往是很難的；因為平常的婚嫁制度，女子在經濟上的位置，定是在男子之下的；在這種私產制度之下，婦女的經濟，終是難以獨立的；因女子的

經濟不能獨立，就要完全靠了男子來生活，所以位置上也就不能平等了；要是在共產制度之下，女子的經濟生活，就都可以獨立了。

有了共產制，男女就可以一樣的了，無論作什麼事，也都不自私自利的，大家都是爲着公益事業來盡義務；所以對於社會，也稍爲接近些，也能得一點的社會觀念了。既不拘於自身少數的事，而個性也可乘此的發展。有此精神，也可以有了新道德的發現；近來世上的道德，已經是得了肺勞症了，如能照這種主義來行下去，就可有了新道德的產生，來代替這種肺勞症的舊道德。

我國現在的情形，雖不見佳，這種主義，雖有失敗，是因爲他們時常的有戰爭，科學的知識欠缺，經濟上的困難，實業的不發達，又因爲了外國的反對，一切都不去供給他們，要使他們成了極大的痛苦，引起他們內部的反響，使人不信仰他們，好來破壞這種主義，不許他們的自由發展，所以我希望世上的文明各國，應當有來輔助他們的好意，纔能保守了自古傳下來的文明。我更希望世上個個文明國，都應當以這種大好新主義來實地的試驗（北京女子高等師範學校學生自治會演講）

未開發國之工業

羅素

此篇爲羅素先生十二月十日在中國社會政治學會（Association）之講演稿。承羅素先生厚意，以此稿送來，本來應取之態度，指極明，惟此種問題，原極複雜，以讀者將語以供爭論之助，則幸矣。九，一二，一七，譯者楊端六識。

關於本問題，我自覺無甚把握，我既鮮有工業上之知識，而君當必有以教我也；因此之故，我不欲發表一定之主張，惟將解決方法，爲吾人所已知或將來可以見諸實行者。

未開發國之工業問題，可以按照各該國人口情狀分爲三類：野蠻人所在之國，第三工業雖未發達而人民較有文化之國（Yukon在北美亞拉斯加地方）金鑛區可以充之，此種事之，蓋紅印度人及澳洲土人爲數極少而極弱，不足以算爲人，大西部均未遭紅印度人之何種妨礙，謂此爲一片空大陸之

國所必經之困難，於此亦不概見，對此空而饒之地方，資本主義乃為開發之善策，既不見有十分暴烈之情況，而其能力與企業足以督促其開發，至於最高限度，吾人一考資本主義開拓西美之歷史，不得不閉然歎服者也。彼殖民者自亦有腐敗之行爲，而對於原有土著之人，亦曾施其殘酷之手段，如小說家迭更斯所述 *Martin Chuzzlewit* 者，然吾人苟比較由東美至西美開拓之迅速及其繁盛與開拓者所費之辛勞，則不能不承認近代資本主義之大有造於新國也。惟是曠野開拓之功，今已將告完竣，資本主義對於最新之企業，已不如五十年前之有聲望矣。

開發野蠻人國之最大適例，為赤道一帶之非洲地方，於此有兩重要問題發生：（一）歐洲列強之相互的競爭；（二）人道問題。關於第一項，吾將於後面敘述各國爭雄時論之，此處暫不多贅。第二問題為吾人討論之要點，蓋工業主義實行之初，常易流於殘酷，而施之野蠻人種尤甚。剛果在比王勒頗（*King Leopold*）治下之史蹟，人人所知也。即南非洲金鑽（*Rand Mines*）亦因疾病傳播之故，（就中尤以肺勞為甚）致土人受不少之損害；工業主義一至野蠻人國，即足以遏其用原料之氣概，用盡土人，是開濫費人力之常情，充其極，必至於絕滅土人而後止。工業未盛之國家，雖除工業未盛一事以外並無

何種不開化之事，而一旦欲開發工業，亦不得不如野蠻人國同受工業主義之流毒，不過程度有等差而已。

第三種未開發國，即已具一種獨特文化之國，最有研究之趣味，且與吾人今日有特別關係，最複雜而最難解決之問題在此，解決方法已經試驗者之多亦在此，今試取印度、日本、俄羅斯三國之先例而一考之，其有裨於中國者，良非淺鮮。

印度工業之發達，純恃英國之資本，惟英人開發印度有一條件，即不能因此損害英國之對印度貿易是也。蘭嘉縣 (Lancashire) 棉布貿易，尤為重要，印度工業之發達以漸，且平靜，假使不在外國統治之下，工人所受之苦 (Sweating) 或更多，童年工作者 (Child Labour) 或更衆，然自印度愛國者視之，則發達猶嫌過遲，且不能普遍，足使印度有自給之能力，然此亦何害之有，自國際關係視之，毋寧謂之有利，英國統治印度之文明，其結果為善為惡，今且暫措勿論。

日本所取之進路迥異，其工業之振興與其獨立及權力之奮闢有密切之關係，實言之，與其海陸軍之維持有密切之關係，國家之開發為愛國心所驅策，故創始之後，即收歸國人之手，彼等目的在保全

國民之自由，其勇敢之狀，至爲可佩；自創始以迄於今，亦未經何等挫折，然急功過甚，不得不固執其國民的情感，以是惹起國外之敵愾心；日本之將來，果否不像德國一敗塗地，殊屬疑問，一國苟不能力敵全世界，則國民自負之心太甚，必發生極危險之事情，今日之力能敵全世界者，其惟美國乎。

至於俄國，則又不同，其所採政策雖亦有與日本相似之處，而實際上俄國並未開發，今鮑爾希維黨無上之希望，即在使俄國變成一大工業之邦，然因全世界之敵視，遂不得不絕望於外來之援助，而以國家之力總攬開發之事業；雖然，據現有之經驗衡之，吾人可斷言曰：俄國欲開發之成功，還須多少借用外力，其法半爲機械之供給，半爲熟練工人及專門人才之利用；夫圖工業之發展，自始即不假手於先進國，亦未始不可，惟至少須歷一世，乃克有成；而俄國今又不能久待，是以鮑爾希維黨訴之於武力，及宣傳，意欲各資本家國懼而講和，照目下情勢察之，彼等如能稍示緩和之態度，不難立即成功矣。

由上言之，欲發達工業，有兩對選擇：一，由國民自爲之；二，爲資本主義的，或社會主義的。此外在理論上還有一法，即不需工業是已，今將本問題分作三層論之：

一、爲何不令工業全不發展；

二、發展工業應由國民自爲，抑由外國代爲；

三、發展之性質應爲資本主義的，抑爲社會主義的；

一、爲何不令工業全不發展？

反對工業主義者，理由甚強，而勢力平衡之說不與焉；十八世紀末葉以前，世並無所謂工業主義，而亦存在工業主義之傳播，常挾破壞之事以俱來；卽如英國，古代美景，多爲工廠鑛區所殄滅，詩家自韋德物斯（Wordsworth）至莫利斯（William Morris）無不引爲遺憾；而童年作工，長時勞動，餓人的工價均爲慈善家及社會改造論者所抗爭者，今則情勢大變，慈善家所詆爲罪惡之事，大抵不復見矣；詩家所嘆，吾人亦既習而安之，然此在吾英則然也；國如中國，殄滅美景之事，尤爲有目者所共見；吾料主張工業發展之人，縱令心地極其嚴峻，亦不能漠然無所動於中；試溯長江而上，則雖謂不雅觀者，惟上自工廠油池下至鳳尾魚鱸之工業，實不爲過，手工及其中所含蓄之自然的美術遺意，不免破壞，卽亦工業主義之罪也；循是以往，人類之本性似將有所變易，譬猶貨物，用機械製成，千人一律，自給自足之人已不復見於世界，惟如一輪一齒，隨大機而動耳。

雖然，自美術上見地攻擊工業主義，或不關緊要，所痛恨於工業主義者，乃以其逼迫老幼男女，使之違反其本性，從事於不自然的，不自發的，人爲的生活，果使工業發達至極，則人類將不復見有青草之地，新雨之後，不復嗅得泥土之氣，惟促處於數尺之地方，四圍器而塵上，不得不竭一日多數時間之力，以營單一無趣之機械功夫，婦女則大率不得不於工廠中謀生，舍其子女，求他人顧，兒童苟不入工廠，則留作學校之中，十分督責其功課，聰穎子弟受害尤大，凡此違反本性之生活，足使從事工業之人民，日爲會社所輕蔑，而激動，殺人，戰爭之事將不絕迹於人間矣。

戰爭之頻繁，工業主義大過之一也，好鬪爲人類之本性，爲欲保全自己之生活，常殺其同類，至於無數，自己之能力不足，又委派代表以殺人，工業主義可以增大勞力之生產力，因此人有餘份以從事彼此相殘之事，科學若不衰微，此禍終不能免，關於此點，吾將復述之於後。

依上述各種理由，吾不能謂工業主義毫無贊議之處，社會黨所加於資本主義之罪過，半可以加之工業主義，至少亦可加之初期之工業主義，蓋工業發達之初，不能不使所在地方變爲醜惡難堪之狀，不能不違反人之本性而爲殘酷之生活，不能不因此而引起戰爭，工業發達之將來，或足以補償初期

之禍害亦未可料，惟目前則毫無懸揣之希望耳。

假使吾儕有其他善策，則未開發國之工業果應開發與否，實爲一大疑問，假使事屬可能，則如俄國與中國者，爲人民幸福計，仍以不開發爲妙；然而外部之壓力，迫之使不得不然，今惟一選擇，則自力開發，抑由外人牽開發已耳，世界原料之供給，如煤鐵油，均有限制，苟工業先進國自覺本國之儲藏將罄，則必環顧而求之他邦，當此之時，政府而能支銷軍政費以保護其國人之財產者，資本必源源輸出於新國以獲厚利，原料之管轄，乃國家富強之根基，故今之列強，均爲愛國及嗜利兩動機所驅使，羣起而圖之，即勞農俄國對於石油及波斯之態度，亦不異乎此。

問題之真相可以數言表出之，工業發達之國，自軍事上言之，常強於工業未發達之國，而利用其天然物產之動機非常強盛，故工業幼稚國家或服從外人之統治，（此事當與經濟拓殖俱來或隨經濟拓殖而來）或自行開發，二者必居其一，自行開發，則不得不建設偉大之陸軍，以拒絕外人於千里之外；如此發展，實非易事，苟無極善機遇，難望成功，日本與俄國即係採此政策，俄國現尚在試驗時代，日本則自今以往，可謂非常得志，其所以致此者，由於一九〇七年以前英俄之相互猜忌，俄國而果成功

也者，則其重要原因必爲日美兩國之互忌無疑，若得建設一真正強固之國際聯盟，此種機會決難實現，而未開發之國家必永久降伏於外國勢力之下，寂至此，可進論第二層矣。

二 發展工業，應由國民自爲抑由外國代爲

此問題在極端的愛國者與極端的國際主義者不難一言而決，極端國際主義者必曰：譬如中國之開發，無論由中國人，或歐洲人，或美國人，毫無差別；極端愛國者則曰：本國之開發，須由本國人自爲之，以外各國均須由外人爲之。（譯者按此語係指侵略主義）此種態度，在日本殊不足奇，即在他國亦非絕無者也。

據我個人之意見，本問題之解決，非可到處一律者，兩方面所主張均有理由，自某國言之，自動之說勝自他一國言之，他動之說亦盛，持自己開發之說者，謂可以保持國家之獨立；詳言之，可以使國民自尊自重，而富於自動之精神，可以不發生排外之惡感，可以使國際狀況更加穩固，不至於有一部份專制，一部份強爲奴隸，且謂本國資本家比外國資本家，不如是之兇惡不近人情，關於此點，吾誠不能無疑。

持外人開發之說者，亦所在皆有，以吾所見，此派議論之堅強。無論若何，不弱於自行開發之議論；泛而言之，工業開發之國，大都爲最文明最有秩序最爲開化之國，智識之進步，政治之安全，人民對於習慣之不受束縛，皆有賴於工業之發達；試觀南美洲，其開發之者爲英美兩國人，吾以爲南美之需要，誠在投資而投之豪富，其所營事業之影響極爲有益，吾人所目爲文化之事亦因此增進不少，至於歐人之待遇印度人黑人，誠不能不謂之殘酷，然此種行爲，無論在何等狀況之下，均將實現；故與其謂之由工業主義而來，毋寧屬之種族問題之範圍內；當南美發見之初，並無所謂工業主義，而其時施於土人之暴虐，未有更甚於西班牙人者。

反對自興工業者，尙有一極大理由，欲擯斥外人於千里之外不可不具有武力，因此軍國主義必不可避，而軍國主義之所由生，僅由於排外心之熱烈，其結果遂流於帝國主義，日本之進化率由於此；今之俄羅斯亦正在此主義進行之中，是二國者均不能不有強大之陸軍以消除外國之敵視；由此言之，無強大陸軍，則不足以自興工業，有強大陸軍，則未有不流於征服壓制者也。

排外感情之作用，不僅對於外國之武力經濟的侵略，必且延及於外國之思想，日本所採外國之思

想，恰足以促進軍事及工業。以吾揣之，此外並無有也。俄國已採取自有之信條，此種信條在名義上雖為國際的，而假使他國不同時採用，則必流於國家主義，今之俄羅斯，遠不如昔日之易為西歐思想所搖動，是因為封鎖政策之結果；然封鎖政策又緣於俄國欲自興工業，經濟之交通與思想之交通常相輔而行，一方停止，他方未有能獨行者也。

主張借助外人以開發工業之說，雖極近乎理，然對於強大之國，不免為一種學理的主張，而對於弱小之國，則又無需乎此，無論何國，苟甚強大，必能自行開發，苟甚強大，必開發他國之工業，中國及其他少數國家，或能於訴之武力以外，有解決此問題之方法；中國人或亦如日本人，鼓動愛國熱忱，以從事國內之開發，然此種運動，必有可學歐美教育之人竭力牽領之，方能成功；假使彼等以為中國之開發尚有待於外國智識之影響，則將不至於造排外之惡感，縱令排外感情稍有製造之必要，亦可以善用之於其他方向；日美俄三國在中國均有獲得極高地位之機會，中國將來之大開展，純視此三國中何者可以成功，而定其趨向，而三國成功之前提，又半視有教育之中國人對於彼等之感情而後可定；至於美俄兩國之成敗，則將以中國人對於共產主義之態度為衡，由此，吾人可以進論第三層矣。

三 發展之性質，應爲資本主義的，抑爲社會主義的？

在鮑爾希維黨得志於俄國以前，羣以爲社會主義之實行，必經過資本主義發達以後，即社會黨人亦作如是也。馬克思之意見即是如此。茨基指出之，遂引起李寧之激烈的答覆。鮑爾希維黨以爲俄國工業之發達，自始即可應用共產主義舊有之俄國工業，經此次大革命，業已掃地無餘；故目下之俄羅斯，自工業上言之，可以謂之一新國。鮑爾希維黨之中，有多數在美國受有商業訓練者，今日自必將美國之技術用之於本國數年以來，吾英人用封鎖海港與繼續戰爭之手段，使之疲於奔命，不克實現其計畫；然今日則事勢大變，吾英爲印度故，爲日美相猜忌之故，不得不允許鮑爾希維黨試行其政策，此種試驗之結果，必大有影響於人類無疑，阻礙之者自然希望阻礙之成功，不然，阻礙之動機又何自而起乎？然而時機已不之許矣。

工業之發展應否用共產的形式？與前項問題，即工業之發展應由國民自爲，抑由外人代爲？未始無關；一般言之，自行開發較外人開發不得不緩，而其效力亦不得不小，欲實行之，不得不出於戰爭與腐敗以爲抵抗外人之計。（譯者按腐敗即指保護關稅政策言之）由此言之，自行開發工業必經過困

難時期，苟非有熱烈之同情爲之後盾，則人將不堪其苦；熱烈之同情，在共產主義之外，比在資本主義之下尤易於發現；蓋資本主義之利益，不過及於本國資本家而不及於外國資本家已耳；徵之最近三年俄國狀況，苟非有一羣材能出衆之俄人深信共產主義之有益，則激戰三年之後尙能有抵抗力乎？

共產主義之長處，我且不視爲一種經濟制度，而視爲與工業發展及國際狀況有關之一種國家政策；由此言之，則其主要利益爲其所激起之同情，爲一種新希望，使人人振起勇氣，而不至流於絕望，爲理論上之國際主義；此國際主義現雖爲資本主義所妨礙，不能得一結果，然將來終不失爲一種新思想而爲救世之良方，共產主義之短處恰與此有相連之關係；蓋實際上行來，較之任外國資本家開發國內產業，尤足以惹起國家主義與武力主義；今中國固稍探外人開發工業之政策者也；共產主義雖爲全世界所採用，然苟與國家主義相結合，則世界之和平仍不能保；共產主義之俄與共產主義之日本，必如資本主義之俄與資本主義之日本，爲同等激烈之戰爭；於中國以圖其發展，自國際上言之，苟兩國均採用共產主義，則一旦有戰事，其所遭之反對且不及現在戰爭所遭社會黨之反對；蓋現在戰爭之結果，不利於勞動階級，而兩共產主義國之戰爭則其利益及於國民全體故也；人性好鬪，無論希

望之根據如何薄弱，亦且因希冀利益而起鬪爭，故國家的共產主義(National Communism)縱能行之於萬國，亦不能即此可以息戰。能息戰者，其惟有權力偉大之國際主義乎？

息戰之惟一方法，在建設一國際行政機關，以統治原料而分配之；此種機關苟非在陸海軍上占有極高之位置，仍屬無用；戰爭之際，權力偉大之國際行政機關稍稍實現，然欲世人出其戰勝之精神以防止戰爭，為時尚遠也。此時機未至以前，世人決不能如戰時之甘心忍受，故以予所見，對於建設國際行政機關以統治分配原料，殊未易於樂觀，予為此議，不過曰舍此亦無急切善策可以防止戰爭已耳。

同時吾人對於國家共產主義之滋長，亦抱有無窮之希望，此希望之實現雖比較的遲緩，然比較的容易，自開戰以來，海港封鎖之策甚為列強所採用，嗣後謹於自衛之國家決不願再仰給外國之必需貨物，戰爭以前，有人談及吾英須自給食物者，吾常以為可笑，今則吾亦其中一人矣。將來之世界，或由少數大國組織之，國之內部組織非常強固，而對於國外則經濟上完全獨立，亞洲全部或將為俄國所統治，亦未可知，事之善否，吾不置詞，吾言及此，不過曰事當或然而已；假使俄國能使其工業發展至一定程度，則俄亞結合之時，無論何國無有能攻擊之者，南北兩美以門羅主義之故，在外交上可謂之為

一國卽在今日，已有強不可侮之勢矣；俄美兩國之地位極強，不至爲海軍所困；若英帝國能與美國聯合，則全世界之海軍勢力將成爲一系，由此則世界政治的組織可以穩固；勢力之分布既如此完美，則戰爭無所利矣；至於社會組織，英美一團或仍保留資本主義，俄亞一團或實行共產主義，世界之安穩亦未必有異乎耶教與回教之分立。

除以上所述希望以外，尙有他種較易實現之希望，經此次歐洲大戰之後，各文明國必試圖經濟上之獨立，凡採取共產主義之國家亦必如此，不爾者行將爲資本主義國家所困餓，而不得不出於降伏之一途；今苟假定共產主義日益擴大，則政治上經濟上思想上各國均將有獨立不倚之傾向，從此互相戰爭以攫取原料，亦意中事；然共產主義之國家，苟不背其原來國際主義之原則，則原料分配之磋商必不難於妥協，一國之貿易可從政府之所欲而行之，而不必顧及個人資本家之利益，國際貿易額必見減退，而今日因市場競爭所引起之衝突必可消除，一般人民之排外心亦不至於發動；由此言之，國家常採用共產主義之初，誠不免有趨於孤立之勢，然苟爲各大國所採用，則其終極必足以促進國際之妥協而消弭戰爭；此而可以成功也，則其他利益必能相隨而至，國際的政府立即建設，而國家主

義以無人鼓吹之故，亦將消滅於無形矣。

今總括數言以結全篇之旨。未開發國之工業毫無開發之必要，然以他國之野心勃勃，不能不開發之；如經外人之手以發展工業，則雖不必即有壓制之事，而大概不能免；如自行發展其工業，則因防止外人干涉之故不得不流入軍國主義，如欲自行開發，則似不如採用共產主義；蓋因此而資本主義一時期之禍患可以免除，國家的共產主義雖不能息爭，然較之資本主義則易於使貿易及原料漸歸於國際的管理，由此而戰爭可以休止；准此種種理由，則俄國所選擇之方法，雖使其自身受莫大之痛苦，然在彼現狀之下，欲發展工業，誠不能不認爲最良之方法；然吾人今日所常急問者，則中國亦能仿而行之否乎？

今中國人亟欲發達工業而又不欲有半開發國資本主義之患，吾誠不能無疑；俄國實行共產矣，而猶不能不遇此患，譬如長時間之工作，低率之工資，童年作工，皆不能免；其不能免之原因，半由於工業經驗之缺乏，然其主因則爲資本世界所嫉視；中國之能力遠不如俄，其不能反抗世界之嫉視可無疑也；且今日之中國，知識技術均極幼稚，特別有待於美國之助力；教育及同情之程度與工業之經驗既

如此不足，則欲共產主義之成功，除非倚賴俄國而後可；倚賴俄國之結果，與倚賴他外國將母不同，而同時不得不引起全世界之仇視，則更加一重不利矣；此種議論之勢力，或隨時代之經過而減少；然在目前下言之：假使我有統治中國工業之權，我將不求助於俄而求助於美，其次則求助於英，我將竭力避去完全倚賴外人之手續，必使中國之工業漸次收歸中國人之手，同時不忘却共產主義將來可以見諸實行焉。（東方雜誌）

宗教問題

羅素

宗教問題的題目很大，並不是在短時間中匆促的就能討論清楚，只能把他約略的來說一說；先把宗教的要素尋着，再看這要素是怎樣的，再來討論宗教有無存在的必要，所以只能講宗教問題中的一部分，不能把宗教問題的全部都講。

現在關於宗教的定義，還不能攬定，等討論一時以後再說；現在關於宗教的分類，可說是有兩種，就是：

(1) 制度的宗教 (Institutional Religion)

(2) 個人的宗教 (Individual Religion)

第一是爲謀社會的安寧，所以是由社會方面來着想的，與社會中的制度很有影響；第二是爲了個人謀福利，備是從個體着想的，現在且開始講「制度的宗教」。

關於個人和制度兩方面的問題，也不一致；如要說他是一種社會的現象，便當看社會中需要這種宗教否？看這種宗教在社會中究竟有無用處？這是關於制度宗教的；關於個人的，看他的信仰，是不是真理的？究竟是怎樣的？現在既說是要講制度的宗教，便可去看宗教的來源是什麼？關於這個也約略的可分爲二：

(1) 自有史以來就沿傳下來的，不知所本的。

(2) 可以探得本源，知爲某人所創造出來的。

如要論現在世界上的宗教，大多數是屬於第二種的——從歷史的傳襲的，有創造者的；不過現在屬於第一項，還很多，如日本的神道教，印度猶太的些拜物教，還有如中國的些信天地——如祭天等，怕在孔子以前就有了的——這種宗教的發生，大約因爲對於某事不能了解，視爲神奇，所以來

尊敬他崇拜他，因

還有種族的宗

不像基督教，回教

種：

(1) 耶穌教

(2) 佛教

(3) 回教

(4) 馬克斯

以上所分的四

力都非常之大，信

年後，和現在的此

(1) 不普及

新 浪 濤

(2) 普及的，範圍也很大。

不普及的宗教，是很可表明各民族間的差別來，都有特別的教旨，是很不相同的；要是普遍的，性質也較為普遍些，但種族的宗教，因是一種族的，所以也只有是一個信仰的多，要遇見了他教，就斥之為異端，總是各執其是不相融洽的，因之幾種宗教便不能同在一處存在。所以在西方對於一種族間同時有幾個宗教存在的是很少見，在東方却在同時有好幾種存在的，如中國的佛、道、孔，在同時都能互相容忍，在西方就大不然了，以為他人的信仰何以與我不同？就覺得很詫異的；且因他教的教旨和我教的不同，也就想排斥的了，都是不能互相容忍的，都以為初時何以思想互異？何以各成一家？這是西力的，但東方對此却不甚理會。

中國的運氣真好，所以好的地方有兩點，就是：

(1) 離了歐洲很遠，沒有受歐洲宗教戰爭的影響，所以不至於受了累。

(2) 從有史以來，還沒有發生過和歐洲一樣險毒的宗教。

我想如果沒有讀過宗教史的人，也許不曉得宗教的險毒是怎樣，但也可以領悟到的；在西方的歷

史下看來，被一個宗教，作了幾百年的惡，所以歷史上最悲慘險毒的也就是他了，因此西方人對於宗教也比較中國的人說起來更形沈痛，因此宗教的歷史既異，也許觀點是不同，但要讀了西方的宗教史以後，也就可以知道了；如英字典中的「迫害」(Persecution)一個字，細味意義，是很險毒的，但這個字，僅是對反對教條者而用的。

在舊宗教中，只有猶太教對外教是沒有容認的態度的，後來基督和回教也都把這種思想吸入，都不能容認他教，這都是受了猶太教的影響。即如近世馬克斯的社會主義，也不能容認其他的主義，排斥得很利害，這也許是受了猶太教的影響。

制度的宗教，不特只是有宗教的習慣，是還想把他所信仰的來普及，推廣到世界，想把全世界的人只信仰他的一種宗教；且以爲自己的信仰總是對的，人家的便都是錯的。

現在就要問宗教在社會上，究竟需要不需要？有用沒有用？如社會的制度，我們無論是問什麼，都於日常生活很有關係，都可保衛自身，殺滅仇敵，使不來侵害我；所以現在要問的，就是宗教能不能殺了仇敵，來護衛自己？

說到殺人的地方，自古以來，都以為能殺仇人就是好的，如一般文字家在詩文中的描摹，都誇為英雄，都兼讚美他，即在教育上，也提倡鼓勵他，以為能殺人，是很有用處的，我們要照了這個的來說，就要問宗教是能不能殺人的了？不過我可以答「是能的。」

說起基督教中的教條來，對於殺人倒是很反對的，如教條中所說的些「愛仇如己，」與「掌吾之左頰者並請掌其右，」且也很反對戰爭的，但看起許多戰爭的發生來，都是爲了宗教，因爲信了教條太切，不能稍微容認，且要強人來必信，因此發生了戰爭，所殺的人也更多了。以上所說還不是關於教條（Dogma）中的，他們還有許多的教條，要來強人以必信，所以他們一定是要叫教徒來皈依的，信了以後，才叫他爲「信教徒」（Dogmatist），這字很難解釋，不過是要強人必信，把人當作教條似的罷了，因爲 Dogmatist 的字就是 Dogma 的一個形容詞。

從前以爲殺人是很有用的，宗教也是很有用的，所以很爲信仰，現在是不然了，科學發達，要是說護衛自己，能殺人呢，那就宗教倒不如科學的用處大，如俄國末紀的俄皇及德國末紀的德皇，信教都是很切的，却都失敗了，弄的一敗塗地，所以按實際上的來說，到現在宗教殺人的用處也都沒有了。

對於宗教，或者還有一個用處，說是可以增進道德；道德的定義雖很含混，但我可以約略的說一句話，世上有了道德，便能增進幸福，雖別的意思也有，不過現在且這樣的說。如此我們再按事實的來說，看宗教究竟能不能爲人類增進幸福？由歷史上看來，宗教的功績也存着許多是不可磨滅的，也許將來還有如此的功績發生。他的功績，就是能使社會的組織穩固——因爲宗教的信仰，總是不破壞舊的，不來建設新的，所以對於社會中，也是主張保持現狀的，守舊的，反對破壞的，故社會中要有了宗教，那破壞和革命的性質，就不能常久的存在，且也不會有這些事發生的了。這也可算是宗教的好處。

因宗教的能力，可使社會上有秩序，可使之安甯，這固然是功績，但代價也未免太高了，仍是有些不合算。不合算的地方有二：

(1) 因想堅固的組織，信教特甚，而犧牲太大，如野蠻民族之以子女供神，諂媚了他好得福利。

(2) 以宗教的手段，要保持社會的原狀，但因要保持原狀，所以反對新發明及新思想的輸入，因此社會的改良，也就不可能了。所以因爲要靠着宗教來維持社會原狀，便得反對進步，犧牲了一切新文化新制度，何從增進將來的幸福呢？

在很嚴格守舊的宗教之下，個人的發展也很難；即其中有了出類拔萃天才異常的人，因宗教的壓迫，也是不能發展的。雖有些國家，是因為有了宗教就強了，但仔細的看去，總是不會進步的，因為這些有異常天才的人，雖有很新奇精密的供獻，而以在這種勢力之下，發展是不可能的。一國有了宗教，欲想人人任社會有非常的貢獻，那是很不容易的。

現在且講第二種的「個人的宗教」；我們可以從個人方面來着想，怎樣才能算他是宗教的態度？看是否是真理的信仰，且這信仰，是否任意的不負責任？還是必要與行為對照的？現在常聽見一般人說他的信教，並不是十分死守教條的了，因要是死守了教條，是近于盲從的。不過既不是十分死信教條（Dogma），就不成了一個“Dogmatism”，已是“undogmatic”了，照這樣的心，不能算他是一種真實的宗教。在種族宗教中沿傳下來是很幼稚的，以為天人是互相聯盟的，只要什真實的信仰，如和敵國開戰時，天神就會來輔助你打勝仗的；你要種地時，只要得了天神的歡心，就會給你下雨，所以他們都以為天上的老天爺對於這種族中的無論什麼日常生活中，只要不觸其怒，虔誠的來信仰，都可以幫忙的。至於第一種普及的宗教，他們對於神的觀念，就不是只限於一種族一國家的了，以為要普及到全

世界全宇宙去的，說神是喜善惡惡的，因此人也應當跟着作善事，不要作惡犯了神的怒；所以這般傳教徒，又都以善惡的信條來做工具，來作他們傳教時的招牌了。

若說到宇宙究竟是怎樣的，我也不敢一定下一個十分斷定圓滿的話，至於人類，對於宇宙欲望的關係，我更難說了；但如果要有人來說宗教對於人類的欲望與宇宙的關係是很輕的，那就不是宗教了。因為宗教家說欲望在宇宙間是很重要的並不是小部分，因此人就把自身看的很尊重，這個地方可說是宗教能安慰人的地方，也就可算是他的好處；我所以說宗教家是把欲望當作世間上最重要的東西看的。

在科學中固然有許多信仰的態度，也須要信仰的，但與宗教的不同，並不是一信不變 *Dogmatic* 的，是有新事實可以發明的，只要是真理的，就可去信，和信仰了宗教，就無論什麼都不信是不同的。不過在科學中如馬克斯的社會主義，一般信仰者死守了成見，就可以說他是宗教的了。科學中信仰的態度，是因爲了一種學說，是有好有壞的，如牛頓所發明的力學，一般人當時信以爲真的；連他算出來的得數，在小數點以後的第十位也不能改的，信仰的程度深到如此；現在出來一個愛斯坦的相對論，據

他所測算出來的得數，也是在小數點後的第十位都不能改的，但理論却大不一致了，所以若要有人信仰牛頓的學說，如宗教一般，在科學界中就不能有了愛斯坦的新發明，即發明了以後，也許把他「殺」Personation了呢！所以這種信仰即使信的如此深切，也是和宗教的信仰是不同的。且如果要抱了宗教的態度來對付科學，愛斯坦的學說，也絕對就不會發生的，也不會發生了馬克斯的社會主義的學說；馬克斯的論社會主義，是根於十八世紀時的科學和哲學，所以有『唯物史論』的產生；現在科學又進步的多了，且愛斯坦又發明物力是相輔爲用的，對於『唯物史觀』也就當變更了；如果持馬克斯主義的，還捧了他的書，保守住他的宗旨，把他的話當作了『佛音』，看成了『聖經』，那就不是科學中的態度了；我所以說他是宗教的，因爲這般信仰者，沒有科學的態度，竟一味的死信，學說雖是科學的，也不能承認他是科學的了；且照馬克的話和近代文明的新學說來對照，就有許多不相合的地方。

現在對於宗教，姑且下一個定義，但是很難的，我雖是這樣說，却未必就是對的；且不信仰宗教的，總說宗教是不好，不當信仰，而信教的教徒，又說宗教是怎樣的好，很應當崇敬，所以在這教友與非教友之間的就兩歧，要總括的來下定義，是更難了，我是非教徒，也只得姑且的來說一說：

『宗教者，是有幾個條件來管束人的行爲的，並且規定人生行爲的準則，硬要人去信仰，其輸入於人心的勢力和人對於他的信仰，是感情的和威迫的，並不是有理性的信仰。』

宗教的情形是不過如此，以上已經說了。現在的問題，就是宗教雖是這樣的壞，有這樣的罪惡，但除了他的罪惡以外，是否還有一個好的中心點來使我們保持他？我的答案敢說他是沒有好處的。各宗教中我所贊成的是佛教，爲了他的學說很深奧，和真理也很接近，很慈悲的毫不殘忍。好雖是很好，但我也覺着沒有什麼積極的益處，不願意他普及於全世界。因爲他研究的只是人是怎樣的？及人與宇宙怎樣的？却不問宇宙是怎樣的？都是主觀的，並不以客觀界來作標準的；卽和他辨論時，雖有很精密的論證，但結果總是我以爲宇宙是怎樣的？就是怎樣的了。

無論什麼宗教，都有一種同樣的短處，就是以主觀的感情來代替客觀的證據；我的意思，以爲在日常生活上，感情是很有用處的，有了感情，纔能努力的前進；但信仰也可以無需乎感情的，因具了感情，難以求真，卽使在信仰中把他收容了以後，也總會爲感情受了害的。

近來有一般自名開通的人，以爲宗教是很好的，且以爲宗教和道德是同樣的，要如果是沒有宗教

信仰的人就沒有道德。不過我以為宗教和道德沿傳下來既是分離的，不能無故如此，現在也不必把兩個含混的說成一個。如墨西哥中部的野蠻民族中，信了宗教因要來敬神把兒童殺了去上供，這雖是宗教的，那莫非無故殺了沒有罪惡的兒童，就能算是道德的嗎？有道德很高尚的人而不信宗教，且還要來攻擊宗教的，莫非就能算他是不道德的嗎？因此我以為不必把兩個名詞來混在一處的說，倒還明白些。再如人類的愛同種，可算是一種美德，要說是基督教中的愛，那就成了一個好基督教徒了；其實愛種族的心，是人皆有之的，即不獨是基督教才愛人，如佛教等也都是愛的，所以只可說這人的行為高尚，又何必來當作教中的特色，說是這教的教徒，那教的教徒呢。

道德在宗教上，不見得能得到什麼益處的，因信教太深，就和機械似的了，且有時作了壞事，也不敢聲張，或是有心想去作此事，因宗教的關係，也不敢去作，只好存在心裏，所以都算得成了口是心非的了，但這些口是心非者，却都爲了信教。

在實際來論宗教的壞處，就是守舊的態度，阻止了新進步，不能使有新發明，反對新事業的發展，都弄成一種很陳腐的現象，以爲從前傳下來是如此，到現在還是應當如此，這是他的第一種的壞處。第

二就是以人的願望爲主，無論對於什麼事，也都以個人的願望來判定，純粹以感情用事；對於宇宙中，有什麼不知道的事，他只憑着主觀的見解，却不問客觀界是如何的，所以到結果把全宇宙中，都弄成了鬼怪神物的了，且信教愈深的，神物鬼怪也更多，幾至於無處不有。他們總以爲宇宙是愛人的，神是代表宇宙的，所以神就能來愛你輔助你，不敢觸犯了神明，是怕他降禍。如旱災疾疫，都是爲了人類的作惡。

我也不敢斷定宇宙是一定來害人的，因斷定了也沒有根據，但也不敢來斷定宇宙是一定愛人的，因這話也沒有什麼確實可靠的根據，我想宇宙的對人，不過是冷冷淡淡的罷了。若因爲了自然界與人獨立的，因其不可知，來空造神話捏鬼，還不如切實的來研求真理，對於自身的本心上，也可以妥帖點，對於人類也可以盡些應當的義務，那就比死守教條迷信上帝好的多了。（少年中國）

以美育代宗教說

蔡元培

兄弟於學問界未曾爲系統的研究，在學會中本無可以表示之意見，惟既承學會諸君子責以講演，則以無可如何中，擇一於我國有研究價值之問題，爲到會諸君一言，即以美育代宗教之說是也。夫宗

教之爲物，在歐各國已爲過去問題；蓋宗教之內容，現皆經學者以科學的研究解決之矣。吾人遊歷歐洲，雖見教堂棋布，一般人民亦多入堂禮拜，此則一種歷史上之習慣，譬如前清時代之袍褂，在國本不適用，然因其存積甚多，毀之可惜，則定爲乙種禮服而沿用之，未嘗不可。又如祝壽會葬之儀，在學理上了無價值，然戚友中既以請帖計聞相招，勢不能不循例參加，藉通情懷。歐人之沿習宗教儀式，亦猶是耳。所可怪者，我中國既無歐人此種特別之習慣，乃以彼邦過去之事實，作爲新知，竟有多人提出討論。此則由於留學外國之學生，見彼國社會之進化，而誤聽教士之言，一切歸功於宗教，遂欲以基督教勸導國人，而一部分之沿習舊思想者，則承前說而稍變之，以孔子爲我國之基督，遂欲組織孔教，奔走呼號，視爲今日重要問題。自兄弟觀之，宗教之原始，不外因吾人精神之作用而構成，吾人精神上之作用，普通分爲三種：一曰智識，二曰意志，三曰感情。最早之宗教，常兼此三作用而有之，蓋以吾人未開化時代，腦力簡單，視吾人一身與世界萬物，均爲一種不可思議之事，生自何來？死將何往？創造之者何人？管理之者何術？凡此種種，皆當時之人所提出之問題，以求解答者也。於是宗教家勉強解答之，如基督教推本於上帝，印度教則歸之梵天，我國神話則歸之盤古，其他各種現象，亦皆以神道爲

惟一之理由，此知識作用之附屬於宗教者也。且吾人生而有生存之慾望，由此慾望而發生一種利己之心；其初以爲非損人不能利己，故恃強凌弱，掠奪攫取之事，所在多有；其後經驗稍多，知利人之不可少，於是有宗教家提倡利他主義。此意志作用之附屬於宗教者也。又如跳舞唱歌，雖野蠻人亦皆樂此不疲；而對於居室雕刻圖畫等事，雖石器時代之遺蹟，皆足以考見其愛美之思想；此皆人情之常，而宗教家利用之以爲誘人信仰之方法，於是未開化人之美術，無一不與宗教相關聯；此又感情作用之附屬於宗教者也。天演之例，由渾而化，當時精神作用，至爲渾沌，遂結合而爲宗教，又並無他種學術與之對，故宗教在社會上遂具有特別之勢力焉。迨後社會文化日漸進步，科學發達，學者遂舉古人所謂不可思議者，皆一一解釋之以科學，日星之現象，地球之緣起，學植物之分布，人種之差別，皆得以理化博物人種古物諸科學證明之；而宗教家所謂吾人爲上帝所創造者，從生物進化論觀之，吾人最初之始祖，實爲一種極小之動物，後始日漸進化爲人耳；此知識作用離宗教而獨立之證也。宗教家對於人羣之規則，以爲神之所定，可以永遠不變；然希臘詭辯家，因巡遊各地之故，知各民族之所謂道德，往往互相抵觸，已懷疑於一成不變之原則；近世學者據生理學、心理學、社會學之公例，以應用於倫理，則知其

體之道德，不能不隨時隨地而變遷；而道德之原理，則可由種種不同之具體者而歸納以得之；而宗教家之演繹法，全不適用；此意志作用離宗教而獨立之證也。知識意志兩作用，既皆脫離宗教以外，於是宗教所最有密切關係者，惟有情感作用，即所謂美感；凡宗教之建築，多擇山水最勝之處，吾國人所謂天下名山僧占多，即其例也；其間恒有古木名花，傳播於詩人之筆，是皆利用自然之美，以感人者；其建築也，恒有峻秀之塔，崇闕幽邃之殿堂，飾以精緻之造象，瑰麗之壁畫，構成黯淡之光線，佐以微妙之音樂，讚美者必有著名之歌詞，演說者必有雄辯之素養；凡此種種，皆為美術作用，故能引人入勝，苟舉以上種種設施而屏棄之，恐無能為役矣。然而美術之進化史，實亦有脫離宗教之趨勢；例如吾國南北朝著名之建築，則伽藍耳；其雕刻，則造象耳；圖畫，則佛像及地獄變相之屬為多；文學之一部分，亦與佛教為緣；而唐以後詩文，遂多以風景人情世事為對象；宋元以後之圖畫，多寫山水花鳥等自然之美；罔以前之鼎彝，皆用諸祭祀；漢唐之吉金，宋元以來之名瓷，則專供把玩；野蠻時代之跳舞，專以娛神，而今則以之自娛；歐洲中古時代留遺之建築，其最著者率為教堂，其雕刻圖畫之資料，多取諸新舊約；其音樂，則附麗於讚美歌；其演劇，亦排演耶穌故事，與我國舊劇目蓮救母相類；及文藝復興以後，各種美術，漸

離宗教而尙人文。至於今日，宏麗之建築，多爲學校，劇院，博物院，而新設之教堂，有美學上價值者，幾無可指數；其他美術，亦多取資於自然現象及社會狀態；於是以美育論，已有與宗教分合之兩派。以此兩派相較，美育之附屬於宗教者，常受宗教之累，失其陶養之作用，而轉以激刺感情；蓋無論何等宗教，無不有擴張己教，攻擊異教之條件；回教之謾罕默德，左手持可蘭經，而右手持劍，不從其教者殺之；基督教與回教衝突，而有十字軍之戰，幾及百年；基督教中又有新舊教之戰，亦亘數十年之久；至佛教之圓通，非他教所能及，而學佛者苟有拘牽教義之成見，則崇拜舍利，受持經懺之陋習，雖通人亦肯爲之，甚至爲護法起見，不惜於共和時代，附和帝制；宗教之爲累，一至於此，皆激刺感情之作用爲之也。鑿激刺感情之弊，而專尙陶養感情之術，則莫如舍宗教而易以純粹之美育；純粹之美育，所以陶養吾人之感情，使有高尙純潔之習慣，而使人我之見，利己損人之思念，以漸消沮者也。蓋以美爲普遍性，決無人我差別之見能參入其中；食物之入我口者，不能兼果他人之腹；衣服之在我身者，不能兼供他人之溫；以其非普遍性也。美則不然，卽如北京左近之西山，我遊之，人亦遊之，我無損於人，人亦無損於我；隔千里兮共明月，我與人均不得而私之；中央公園之花石，農事試驗場之水木，人人得而賞之；埃及之金字

塔希職之神祠，羅馬之劇場，瞻望賞歎者若干人，且歷若干年，而價值如故；各國之博物院，無不公開者；卽私人收藏之珍品，亦時供同志之賞覽；各地方之音樂會，演劇場，均以容多數人爲快；所謂獨樂樂不如衆樂樂，與寡樂樂不如與衆樂樂，以齊宣王之懽，尙能承認之，美之爲普遍性，可知矣。且美之批評，雖間亦因人而異，然不曰是於我爲美而曰是爲美，是亦以普遍性爲標準之一證也。美以普遍性之故，不復有人我之關係，遂亦不能有利害之關係；馬牛人之所利用者，而戴嵩所畫之牛，韓幹所畫之馬，決無對之而作服乘之想者；獅虎人之所畏也，而蘆溝橋之石獅，神虎橋之石虎，決無對之而生搏噬之恐者；植物之花，所以成實也，而吾人賞花，決非作果實可食之想；善歌之鳥，恒非食品；燦爛之蛇，多含毒液；而以審美之觀念對之，其價值自若；美色人之所好也，對希臘之裸像，決不敢作龍陽之想；對拉飛爾若魯濱司之裸體畫，決不致有周昉秘戲圖之想。蓋美之超絕實際也如是。且於普通之美以外，就特別之美而觀察之，則其義益顯。例如崇閔之美，有至大至剛兩種；至大者如吾人在大海中惟見天水相連，茫無涯涘；又如夜中仰觀恒星，知一星爲一世界，而不能得其止境，頓覺吾身之小，雖微塵不足以喻，而不知何者爲所有，其至剛者，如疾風震霆，覆舟傾屋，洪水橫流，火山噴薄，雖拔山蓋世之氣力，亦無所施，而不

知何者爲好勝；夫所謂大也，剛也，皆對待之名也，今既自以爲無大之可言，無剛之可恃，則且忽然超出乎對待之境，而與前所謂至大至剛者胥合而爲一體，其愉快遂無限量，當斯時也，又豈尙有利害得失之見能參入其間耶。其他美育中如悲劇之美，以其能破除吾人貪戀幸福之思想，小雅之怨排，屈子之離憂，均能特別感人。西廂記若終於崔張團圓，則平淡無奇，惟如原本之終於草橋一夢，始足發人深省；石頭記若如紅樓後夢等，必使賈黛成婚，則此書可以不作，原本之所以動人者，正以賈黛之結果一死一亡，與吾人之所謂幸福全然相反也；又如滑稽之美，以不與事實相應爲條件，如人物之狀態，各部分互有比例，而滑稽畫中之人物，則故使一部分特別長大或特別短小，作詩則故爲不諧之聲調，用字則取資於同音異義者，方朔割肉以遺田君，不自責而反自誇，蘇旃諫漆城，不言其無益，而反謂漆城蕩蕩寇來不得上，皆與實際不相容，故令人失笑耳。要之美學之中，其大別爲都麗之美，崇閑之美。（日本人譯言優美壯美）而附麗於崇閑之悲劇，附麗於都麗之滑稽，皆足以破人我之見，去利害得失之計較，則其所以陶養性靈，使之日進於高尚者，固已足矣；又何取乎侈言陰隲，攻擊異派之宗教，以激刺人心，而使之漸喪其純粹之美感爲耶。（北京神州學會演講）

我的新生活觀

蔡元培

什麼叫舊生活？是枯燥的，是退化的；什麼叫新生活？是豐富的，是進步的；舊生活的人，是一部分不工作又不求學的，終日把喫著嫖賭作消遣，物質上一點沒有生產，精神上也一點沒有長進；又有一部分是整日作苦工，沒有機會求學，身體上疲倦得了不得，所作的工是事倍功半，精神上得過且過，豈不全是枯燥的麼？不作工的人，體力是逐漸衰退了；不求學的人，心力又逐漸萎靡了；一代傳一代，更衰退，更委靡，豈不全是退化麼？新生活是每一個人，每日有一定的作工，又有一定的時候求學，所以製品日日增加，知識也日日增加，還不是豐富的麼？工是愈練愈熟的，熟了，出產必能加多，而且「熟能生巧」就能增出新工作來；學是有一部分講現在作工的道理，懂了這個道理，工作必能改良；又有一部份講別種工作的道理，懂了那種的道理，又可以改作別種的工；從簡單的工，改到複雜的工；從容易的工，改到繁雜的工；從出產較少的工，改到出產較多的工；而且有一種學問，雖然與工作沒有直接的關係，但是學了以後，眼光一日一日的遠大起來，心地一日一日的平和起來，生活上無形中增進許多幸福，這還不是進步的麼？要是有一個人肯日日作工，日日求學，便是一個新生活的人；有一個團體裏面的人，都是

日日作工，日日求學，便是一個新生活的團體；全世界的人都是日日作工，日日求學，那就是新生活的世界了。（新生活）

黑暗與光明的消長

蔡元培

我們爲什麼開這個演說大會？因爲大學職員的責任，並不是專教幾個學生，更要設法給人人都受一點大學的教育；在外國叫作平民大學。這一回的演說會，就是我國平民大學的起點。

但我們的演說太會，何以開在這個時候呢？現在正是協約國戰勝德國的消息傳來，北京的人，都高興的了不得；請教爲什麼要這樣高興？怕有許多人答不上來，所以我們趁此機會，同大家說說高興的緣故。

諸君不記得波斯拜火教的起原麼？他用黑暗來比一切有害於人類的事，用光明來比一切有益於人類的事，所以說世界上有黑暗的神與光明的神相關，光明必占勝利；這真是世界進化的狀態。但是黑暗與光明，程度有淺深，範圍也有大小；譬如北京道路，從前沒有路燈，行路的人，必要手持紙燈，那時候光明的程度很淺，範圍很小；後來有公設的煤油燈，就進一步了；近來有電燈汽燈，光明的程度更高

了範圍更廣了；世界的進化也如此。距今一百三十年前的法國大革命把國內政治上一切不平等黑暗主義都消滅了；現在世界大戰的結果，協約國占了勝利，定要把國際間一切不平等的黑暗主義都消滅了，別用光明主義來代他；所以全世界的人，除了德奧的貴族以外，沒有不高興的。請提出幾個交換的主義作個例證：

第一是黑暗的強權論消滅，光明的互助論發展。從陸謨克達爾文等發明生物進化論後，就演出兩種主義：一是說生物的進化全恃互競，弱的競不過，就被淘汰了，凡是存的都是強的，所以世界止有強權，沒有公理；一是說生物的進化全恃互助，無論甚麼強，要是孤立了沒有不失敗的；但看地底發見的大鳥大獸的骨，他們生存時何嘗不強，但久已滅種了；無論甚麼弱，要是合羣互助，沒有不能支持；但看蜂蟻也算比較的弱極了，現在全世界都有這兩種動物，可見生物進化，恃互助不恃強權。此次大戰，德國是強權論代表，協商國互相協商，抵抗德國，是互助論的代表；德國失敗了，協商國勝利了，此後人人都信互助論，排斥強權論了。

第二是陰謀派消滅，正義派發展。德國從拿破崙時受軍備限制，創為更番操練的方法，得了全國皆

兵的效果一戰勝奧，再戰勝法，這是已往時代彼此都恃陰謀，不恃正義，自然陰謀程度較高的占勝了；但德國竟因此抱了個陰謀萬能的迷信，遍布密探，凡德國人在他國作商人的，都負有偵探的義務，旅館的侍者，蘭開的裝置，是最著名的了；德國恃有此等偵探，把各國政策軍備，都知道詳細，隨時密製那相當的大砲，潛艇，飛艇，飛機等，自以爲所向無敵了，遂敢唾棄正義，斥條約爲廢紙，橫行無忌，不意破壞比利時中立後，英國立刻與之宣戰，宣告無限制潛艇政策後，美國又與之宣戰，其他中立等國，也陸續加入協商國中，德國因寡助的缺點，空費了四十年的預備，終歸失敗。從此人人知道陰謀的時代早已過去，正義的力量真是萬能了。

第三是武斷主義消滅，平民主義發展。從美國獨立法國革命後，世界已增了許多共和國。國民雖知道共和國的幸福，然野心的政治家很嫌他不便，他們看着各共和國中，法美兩國最大，但是這兩國的軍備，都不及德國的強盛；兩國的外交，又不及俄國的活潑；遂杜撰一個開明專制的名詞，說是一國際間存立的要素，全恃軍備與外交，軍備與外交，全恃武斷的政府；此後世界全在德系俄系的掌握，共和國的首領者法若美且站不住，別的更不容說了。一不意開戰以後俄國的戰鬪力乃遠不及法德，轉因

外交狡猾的緣故，貌親英法，陰實親德，激成國民的反動，推倒皇室，改爲共和國了；德國雖然多掙了幾年，現在因軍事的失敗，喝破國民崇拜皇室的迷信，也起革命，要改共和國了。法國是大戰爭的當衝，美國是最新的後援，共和國的軍隊，便是勝利的要素；法國美國都說是爲正義人道而戰，所以能結合十個協商的國；自俄國外，雖受了德國種種的誘惑，從沒有單獨講和的；共和國的外交，也是這一回勝利的要素。現在美總統提出的十四條，有限制軍備，公開外交等項，就要把德系俄系的政策根本取消。這就是武斷主義的末日，平民主義的新紀元了。

第四是黑暗的種族偏見消滅，大同主義發展。野蠻人止知有自己的家族，見異族的人同禽獸一樣，所以有食人的風俗；文化漸進，眼界漸寬，始有人類平等的觀念；但是劣根性尙未消盡，德國人尤其，他們看黑色人種不能與白色人種平等，所以唱黃禍論，行鐵拳政策；看猶太波蘭等民族不能與亞利安民族平等，所以限制他人權；彼等又看拉丁民族，盎格魯撒遜民族又不能與日耳曼民族平等，所以唱「德意志超過一切」，想先管理全歐，然後管理全世界。此次大戰爭，便是這等迷信釀成的。現今不是已經失敗了麼？更看協商國一方面，不但白種的各民族團結一致，便是黃人黑人也都加入戰團，或盡

力戰爭需要的工作，義務平等，所以權利也漸漸平等；如愛蘭的自治，波蘭的恢復，印度民權的伸張，美境黑人權利的提高，都已成了問題。美總統所提出的民族自決主義，更可包括一切。現今不是已占勝利了麼？這豈不是大同主義發展的機會麼？

世界的大勢，已到這個程度，我們不能逃在這個世界以外，自然隨大勢而趨了。我希望國內持強權論的，崇拜武斷主義的，好弄陰謀的，執著偏見想用一派勢力統治全國的，都快快拋棄了這種黑暗主義，向光明方面去呵！（蔡子民先生言行錄）

科學之修養

蔡元培

鄙人前承貴校德育部之召，曾來校演講；今又蒙修養會見召，敢略述修養與科學之關係。

查修養之目的，在使人平日有一種操練，俾臨事不致措置失宜；蓋吾人平日遇事，常有計較之餘暇，故能反復審慮，權其利害是非之輕重而定取舍；然若至倉卒之間，事變橫來，不容有審慮之餘地，此時而欲使誘惑困難不能瞖其操守，非平日修養有素不可，此修養之所以不可緩也。

修養之道，在平日必有種種信條，無論其為宗教的，或社會的，要不外使服膺者儲蓄一種抵抗之力，

遇事即可憑之以定決擇；如心所欲作而禁其不作，或心所不欲而強其必行，皆依於信條之方；此種信條，無論文明野蠻民族均有之。然信條之起，乃由數千萬年習慣所養成；及行之既久，必有不適之處，則懷疑之念漸興，而信條之效力遂失，此猶就其天然者言也；乃若古聖先賢之格言嘉訓，雖屬人造，要亦不外由時代經驗歸納所得之公律，不能不隨時代之變遷而異其內容；吾人今日所見為嘉言懿行者，在日後或成故紙；欲求其能常繫人之信仰，實不可能；由是觀之，則吾人之於修養，不可不研究其方法；在昔吾國哲人，如孔丘、老莊之屬，均曾致力於修養，而宋明儒者尤專力於此；然學者提倡雖力，卒不能使天下之人盡變為良善之士，可知修養亦無一定之必可恃者也。至於吾人居今日而言修養，則尤不能如往古道家之蟄影深山，不聞世事；蓋今日社會愈進，世務愈繁，已入社會者，固不能舍此而他從，即未入社會之學校青年，亦必從事於種種學問，為將來入世之準備，其責任之繁重如是，故往往易為外務所縛，無精神休暇之餘地；常易使人生觀陷於悲觀厭世之域；而在不得志之人為尤甚；其故即在現今社會與從前不同。欲補救此弊，須使人之精神，有張有弛，如作事之後，必繼之以睡眠，而精神之疲勞，亦必使有機會得以修養；此種團體之結合，尤為可喜之事。但鄙人以為修養之致力，不必專限於集會。

之時，即在平時課業中亦可利用其修養。故特標此題曰科學的修養。

今即就貴會之修養法逐條說明，以證科學的修養法之可行。如貴會簡章有「力行校訓」一條，貴校校訓爲「誠勤勇愛」四字，此均可於科學中之行之。如「誠」字之義，不但不欺人而已，亦必不可爲他人所欺。蓋受人之欺而不自知，轉以此說復詔他人，其害與欺人者等也。是故吾人讀古人之書，其中所言苟非親身實驗證明者，不可輕信；乃至極簡單之事實，如一加二爲三之數，亦必以實驗證明之。夫實驗之用最大者莫如科學；譬如報紙紀事，臧否不一，每使人茫無適從；科學則不然，真是真非，絲毫不能移易；蓋一能實驗，而一不能實驗故也。由此觀之，科學之價值，即在實驗；是故欲力行「誠」字，非用科學的方法不可。

其次「勤」。凡實驗之事，非一次所可了；蓋吾人讀古人之書而不憚於心，乃出之實驗；然一次實驗之結果，不能即斷其必是，故必繼之以再，以三，使有數次實驗之結果；如不誤，則可以證古人之是否；如與古人之說相刺謬，則尤必詳考其所以致誤之因，而後可以下斷案。凡此者反覆推尋，不憚周詳，可以養成勤勞之習慣。故「勤」之力行亦必依賴夫科學。

再次「勇」勇敢之意義，固不僅限於爲國捐軀慷慨赴義之士。凡作一事能排萬難而達其目的者，皆可謂之勇。科學之事，困難最多。如古來科學家往往因試驗科學致喪其性命。如南北極及海底探險之類；又如新發明之學理，有與舊傳之說不相容者，往往遭社會之迫害。如哥白尼、賈利來之慘禍，可見研究學問，亦非有勇敢性質不可。而勇敢性質，即可於科學中養成之。大抵勇敢性有二：其一發明新理之時，排去種種之困難阻礙其二既發明之後，敢於持論，不懼世俗之非笑。凡此二端，均由科學所養成。

再「愛」愛之範圍有大小。在野蠻時代，僅知愛自己及與己最接近者，如家族之類。此外稍遠者輒生嫌忌之心，故食人之舉往往有焉。其後人智稍進，愛之範圍漸擴，然猶不能舉人我之見而悉除之。如今日歐洲大戰，無論協約方面，或奧方面，均是己非人，互相仇視，欲求其愛之溥及其難。獨至於學術方面則不然：一視同人，無分畛域；平日雖屬敵國，及至論學之時，苟所言中理，無有不降心相從者。可知學術之域內，其愛最溥。又人類嫉妬之心最盛，人主出奴，互爲門戶。然此亦僅限於文學耳。若科學則均由實驗及推理所得唯一真理，不容以私見變易一切。是故嫉妬之技無所施，而愛心容易養成焉。

以上所述，僅就力行校訓一條引申其義。再閱簡章，有靜坐一項，此法本自道家傳來。佛氏之坐禪，亦

屬此類；然歷年既久，卒未普及社會；至今日本之提倡此道者，純以科學之理解釋之；吾國如蔣竹莊先生亦然，所以信從者多，不移時而遍於各地。此一修養之有賴於科學者也。

又如不飲酒不吸煙二項，亦非得科學之助力不易使人服行，蓋煙酒之嗜好，本由人無正當之娛樂，不得已用之以爲消遣之具，積久遂成痼疾；至今日科學發達，娛樂之具日多，自不事此無益之消遣。如科學之問題，往往使人興味加增，故不感疲勞而煙酒自無用矣。

今日所述，僅感想所及，約略陳之，惟宜注意者，鄙人非謂學生於正課科學之外，不必有特別之修養，不過正課之外，亦不妨兼事修養，俾修養之功，隨時隨地均能用力，久久純熟，則遇事自不致措置失宜矣。（在高等師範修養會演講）

歐戰後之教育問題

蔡元培

鄙人今日承青年會諸先生之邀，來此講演，適值大風揚塵，而諸先生仍惠然肯來，鄙人深感諸先生之盛意，尤恐無以副諸先生之望，謹先告罪。

今日演題爲「歐戰後之教育問題」，本青年會諸先生所預定。此番戰爭之後，世界各事，無不有所

故教育主義自不能不隨之而改變。鄙人意見，以爲戰前教育，偏於國家主義；戰後教育，必當偏於世界主義。卽戰前主持教育者，僅欲爲本國家造成應用之人材；而戰後主持教育者，在爲世界養成適當之人物。此戰前戰後教育主義區別之點也。

請將各國戰前教育主義之異點分別言之：

(一)軍國民教育

軍國民教育重在整齊嚴肅，尤在服從。持此主義者，常用軍法部勒學生，而尤時時以尊愛王室之道德勉勵之，可以德日兩國爲代表。其中最特殊者，爲德國大學之學生會。人此等會者，以貴族子弟爲多。每會各有中古時遺傳之制服及徽幟。初入會者，一切受舊會員之命令。及於較老，則亦可以命令人。直與陸軍學生之入聯隊相類。時時開會，狂飲啤酒，練習劍術。偶然甲會與乙會小有衝突，則各出選手約期決鬪，胸臂皆加保護而露其面部，以面部受傷而倒地者爲負。此等決鬪，爲警章所禁，然政府默許之。故德國大學生以面部多有傷痕爲榮。其他平民子弟不加入貴族學生會，則相約而爲自由學生會。不爲酌酒擊劍，而以研究學問，勵行公益爲目的。乃政府反恐其接近社會黨，而時時干涉之。此可見軍

國民主義之缺點矣。

(二)紳士教育

紳士教育，以養成一部分紳士爲目的，所謂 Gentleman 是也。得以英國爲代表，如劍橋牛津諸大學，初不以科學爲重，而在養紳士之態度；此其最著者。其他各種學校，亦多有此習慣。曾聞有中國留學生，自言偶失紳士體統，其友卽與之絕交者；更聞有一中國官費女學生，因其冠不合時式，而受校長之責，同者其不自出如此。

(三)宗教教育

各教會所設學會，均以傳佈教會勢力爲主旨，固不待言。卽歐美政府，自法國而外，亦無不承認各學校有宗教一課；如校中偶有異教徒之子弟，則許其不受此課；而家中別延本教之教員以授之。

(四)資本家教育

歐美國雖定有義務教育年限，亦多不收學費，以圖教育之普及；然此等制度，以初等教育爲限；其高等教育，往往學費甚昂，非素封之家，不能使其子弟受此等教育。於是高等教育遂爲資本家所專有；

而其教育又大抵偏重實利主義，幾若人類為金錢而生活者；遂使拜金主義瀰漫全國；美國其代表也。又各國教育之實況，城市教育每較鄉村教育為優，男子教育每較女子教育為完美；又一國中含有異民族者，則往往欲以一民族同化其他民族，而不許以其本族之語言施教。如俄國之於芬蘭人，德國之於波蘭人，日本之於朝鮮人是也。是皆教育上之最不平等者也。

以上所述，均戰前之狀況也。既經此番大戰，教育界實受莫大之剝削；例如應之軍國主義，以全國人民為機械而供野心家之利用，其始雖若無敵於天下，而卒以寡助之故，漸至失敗。國中人民亦漸悟政府之不良，起而革命；此後德國永無軍國主義之教育，固可斷言；而和平會議中且提議限制軍備，廢除兵制，則軍國民教育之不能存於今日，可概見矣。英國於戰爭期內，所需受高等教育而有實際的技術之人，甚形不足；教育總長費休氏，遂於一九一七年一月十四日提出教育改革案，一九一八年八月已由上下兩院通過；其主義在一面使下級人民之國民教育力求完全，一面又使下級人民之子弟得進而受高等教育；是即改紳士教育為平民教育之主義也。至於宗教教育，雖皆以平等博愛為言，然其獨尊己教，排斥他教之習慣，在昔既襲於戰爭，而沒入青年腦中，反與平等博愛之義相違；且各教並列，

其所根據者，既超乎經驗以上，不能以學理證明，其是非則宜循信仰自由原則，俟各人成年以後，自由選擇，不宜對未成年之學生，而強以成人之所信仰者，桎梏之。故法國已於一九一二年，確定教育中不得參入宗教之律。而大戰以後，瑞士教育家亦有此種提議。他日必將。及於各國，可無疑也。資本家教育之流弊，一方面促成貧富不平等之階級，一方面激成社會革命之反動。而此等未受高等教育之平民，即昇以資產，亦不免因自由競爭而陷於劣敗之境遇。故根本解決，宜從普及高等教育入手。戰前如法國等，雖有平民大學之制，然究居少數，而其制亦未為完備。戰後各國，鑒於俄德兩國之階級戰爭，必將注意於此焉。

讀美國全國教育會所撰日教育考察報告書，林言塔村教育之不可太與都市教育並重。吾友陶孟和君視察日本教育，謂近日趨勢注重科學教育，提高女子教育。又如華民族自決主義，若波蘭人，若捷克斯拉夫人，均有自主教育之機會，則同化異民族主義之教育，亦必以漸滅殺。是誠教育平等之好現象也。

雖然，平等者，破除階級而決非滅滅個性。從前行階級制度教育時，重在一級中絕對平等，如美國教

育會所舉德國教育之劣點，謂「平民教育中專以種種儀節制度限止之，使養成其服從心，信仰心，與夫惟帝命是聽之惡根性……以軋制平民之生活，工作，知力，為一種物質的機械。」是其例也；既破壞階級制度，則即當解放個人之束縛，而一任其自由發展；蓋世界為有機的組織，有特長者不可強屈之，以普通世界有進化的原則，有天才者尤當利用之以為先導。此後新教育，必將漸改年級制，而為選科制。又如美國普通學校之大組織，與二重學年制，亦漸近選科制，而可以採用者也。

我國昔日之教育制度，多效德日二國，故清季有「尚武」之條件；今軍閥派所辦學校，尚有專用軍法部勒者。學校之中，苟有教會之人為教員，則往往誘導學生使之歸依宗教。拘守舊學者，又欲定孔教為國教，以規定於學校教科之中。言義務教育，則初級者尙未普及，何論高等？言女子教育，則高等學校既不許男女同校，又不為女子特設，視各國戰前之教育尙遠不逮。然則既受此大戰之教訓，鑒於子國教育界之革新，宜如何奮勉耶？（在天津青年會演說）

新教育與舊教育之歧點

蔡元培

今日承京津中華書局代表之招，得與諸先生晤言一堂，不勝榮幸。中華書局為供給教育資料之機

關諸君子皆有實施教育之職務；今日所相與討論者，自然爲教育問題。鄙人於小學教育，既未有經驗；又於直隸省教育情形，未有所考察；不能爲切實之貢獻，謹以平日對於教育界之普通感想，質之於諸先生。

夫新教育所以異於舊教育者，有一要點焉：即教育者，非以吾人教育兒童，而吾人受教於兒童之謂也。吾國之舊教育，以養成科名仕宦之材爲目的；科名仕宦，必經考試；考試必有詩文，欲作詩文，必不可不識古字，讀古書，記古代瑣事；於是先之以千字文、神童詩、龍文鞭影、幼學須知等書，進之以四書五經；又次則學爲八股文，五言八韻詩；其他若自然現象、社會狀況，雖爲兒童所亟欲了解者，均不得闖入教科，以其與應試無關也。是教者預定一目的，而強受教者以就之；故不問其性質之動靜，資稟之銳鈍，而教之止有一法，能者獎之，不能者罰之；如吾人之處置無機物，然石之凸者平之，鐵之脆者煨之，如花匠編松柏爲鶴鹿焉，如技者教狗馬以舞蹈焉，如凶漢之割折幼童，而使爲奇形怪狀焉，追想及之，令人不寒而慄。新教育則否，在深知兒童身心發達之程序，而擇種種適當之方法以助之；如農學家之於植物焉，乾則灌溉之，弱則支持之，畏寒則置之溫室，需食則資以肥料，好光則覆以有色之玻璃，其間種種之

別，多寡之量，皆幾經實驗之結果，而後選定之；且隨時試驗，隨時改良，決不敢挾成見以從事焉。故治新教育者，必以實驗教育學為根柢；實驗教育學者，歐美最新之科學，自實驗心理學出，而尤與實驗兒童心理學相關；其所試驗者，曰感覺之閾，曰感覺之分別界，曰空間與時間之表象，曰反射，曰判斷，曰注意力，曰同化作用，曰聯想，曰意志之閾歷，曰統覺，凡一切心理上之現象皆具焉。其試驗之也，或以儀器，或以圖畫，或以言語，或以文字；其所為比較者，或以年齡，或以男女之別，或以外界一切之關係，或以祖先之遺傳性，因而得種種普通之例，亦即因而得種種差別之點；雖今日尚未達完全之域，然研究所得，視昔之純憑臆測者，已較有把握矣。

因而知教育者，與其守成法，毋寧尚自然，與其求畫一，毋寧展個性。請舉新教育之合於此主義者數端：一曰託爾斯泰（Tolstoy）之自由學校，其建設也，尚在實驗教育學未起以前，乃本盧梭裴斯泰洛齊弗羅貝爾等之自然主義而推演之者；其學生無一定之位置，或坐於橙，或登於棹，或伏於窗檻，或踞於地板，惟其所欲，其課程亦無定時，惟學生之願，常以種種對象間斷而行之；其教授之形式，惟有問答。聞近年比利時亦有此種學校，鄙人欲索其章程，適歐戰起，比為德所據，不可得矣。二曰杜威（Dewey）之

實用主義。杜威著學校與普通生活一書，力言學校教科與社會隔絕之害；附設一學校於芝加哥大學，即以人類所需之衣食住三者爲工事標準，略分三部：一曰手工，如木工金工之類；二曰烹飪；三曰縫紉，而描畫模型等皆屬之；即由此而授以學理，如因烹飪而授以化學，因裁縫而授以數學，因手工而授以物理學博物學，因原料所自出而授以地理學，因各時代各民族工藝若服食之不同而授以歷史學人類學等是也。三曰蒙古梭利之兒童室，即特設各種器具以啓發兒童之心理作用者，是也。吾國已有譯本，想諸君已見之。四曰某氏之以工作爲操練說，此說不憶爲何人所創，大約以能力說爲基礎；能力者，西文所謂 *Energy* 也；近世自然哲學，以世界一切現象，不外乎能力之轉移，如然煤生熱，熱能蒸水成汽，汽能運機，機能製品，即一種能力之由煤而熱，而汽，而機，而器，遞相轉移也；惟能力之轉移，有經濟與不經濟之別，如水力可以運機發電，而我國海潮瀑布之屬，皆置而不用，是即不經濟之一端也。近世教育，如手工，圖畫等科，一方面爲目力手力之操練，而一方面即有成績品，此能力轉移之經濟者也。其他各種運動，大率止有操練，並無出品，則爲不經濟之轉移。若合個人生理及社會需要兩方面而研究之，設爲種種手力足力之工作，以代拍球蹴球之戲，設爲種種運輸之工作，以利用競走競蹈之役，則悉

於體育之中養成勤務之習慣，而一切過激之動作，凌人之虛榮心，亦可以免矣。其他類是之新說，爲鄙人所未知者，尙不知凡幾，亦足以見現代教育界之進步矣。吾國教育界，乃尙牢守幾本教科書，以強迫全班之學生，其實與往日之三字經四書五經等，不過五十步與百步之相差。欲救其弊，第一，須設實驗教育之研究所。第二，教員須有充分之知識，足以應兒童之請益與模範而不匱。第三，則供給教育品者，亦當有種種參考之圖書與儀器，以供教員之取資。如此，則始足以語於新教育矣。（在直隸全省小學會議歡迎會演說）

對於清華學生之希望

蔡元培

兩種感想 鄙人今日參觀貴校，有兩種感想：一爲愛國心，一爲人道主義。湖貴校之成立，遠源於庚子之禍變，吾人對於往時國際交涉之失敗，人民排外之蠢動，不禁愧恥，而油然而生愛國之心，一也。美國以正義爲天下倡，特別退還賠款，爲教育人才之用，吾人因感其誠而益信人道主義之終可實現，二也。此二感想，同時湧現於吾心中。夫國家主義與人道主義，初若不相容者；如國家自衛，則不能不有常設之軍隊；而社會之事業，若交通，若商業，本以致人生之樂利，乃因國界之分，遂反生種種障礙，種種齟齬；

且以圖謀國家生存國力發展之故，往往不恤以人道爲犧牲。歐洲戰爭，是其著例。吾人對於現在國家之組織，斷不能云滿意，於是學者倡無政府主義，欲破壞政府之組織，以個人爲單位，以人道爲指歸。國家主義與世界主義之不相容，蓋如此矣。而何以在貴校所得之二感想，同時盤旋於吾心中，豈非以今日爲兩主義過渡之時代，吾人固同具此愛國心，與人道觀念歟？國家主義與世界主義之過渡，求之事實而可徵。今日世界慈善事業，若紅十字會等組織，已全泯國界；各國工會之集合，亦以人類爲一體；至思想學術，則世界所公，本無國別。凡此皆日趨大同之明證。將來理想之世界，不難推測而知矣。蓋道德本有三級：（一）自他兩利；（二）雖不利己而不可不利他；（三）絕對利他。雖損己亦所不恤。人與人之道德，有主張絕對利他，而今之國際道德，止於自他兩利。故吾人不能不同時抱愛國心與人道主義。惟其爲兩主義過渡之時代，故不能不調劑之，使不相衝突也。

對於清華學生所希望 吾人之教育，亦爲適應此時代之預備。清華學生，皆欲求高深之學問於國外，對於此將來之學者，尤不能無特別之希望，故更贅數言如下：

一曰發達個性 分工之理，在以己之所長，補人之所短；而人之所長，亦還以補我之所短。故人類分

子決不當盡歸於同化，而貴在各能發達其特性。吾國學生游學他國者，不患其科學程度之不若人，患其模仿太過而消亡其特性；所謂特性，即地理歷史家庭社會所影響於人之性質者是已；學者言進化最高級爲各具我性，次則各具個性。能保我性，則所得於外國之思想言論學術，吸收而消化之，盡爲「我」之一部，而不爲其所同化；否則留德者爲國內增加幾輩德人，留法者留英者爲國內增加幾輩英人；法人失世界上能增加此幾輩有學問有德行之德人，英人法人，寧不甚善？無如失其我性爲可惜也。往者學生出外，深受刺激，其有毅力者，或緣之而益自發憤，其志行稍薄弱者，即棄捐其「我」而同化於外人。所望後之留學者，必須以我食而化之，而毋爲彼所同化；學業修畢，更徧游數邦，以盡吸收其優點，且發達我特性也。

二曰信仰自由。吾人赴外國後，見其人不但學術政事優於我，即品行風俗亦優於我，求其故而不得，則曰是宗教爲之。反觀國內，黑暗腐敗，不可救療，則曰是無信仰爲之。於是或信從基督教，或以中國不可無宗教，而又不願自附於耶教，因欲崇孔子爲教主，皆不明因果之言也。彼俗化之美，仍由於教育普及，科學發達，法律完備；人人於因果律知之甚明，何者行之而有利，何者行之而有害，辨別之甚析，故

多數人率循正軌耳；於宗教何與？至於社會上一部分之黑暗，何國蔑有，不可以觀察未周而爲懸斷也。質言之，道德與宗教，渺不相涉；故行爲不能極端自由，而信仰則不可不自由；行爲之標準，根於習慣；習慣之中，往往有並無善惡是非之可言，而社交上不能不率循之者；苟無必不可循之理由，而故與違反，則將受多數人無謂之嫌忌，而我固有之目的，將因之而不得達；故入境問禁，入國問俗，不能不有所遷就。此行爲之不能極端自由也。若夫信仰則屬之吾心，與他人毫無影響；初無遷就之必要。昔之宗教，本初民神話創造萬物末日審判諸說，不合科學，在今日信者蓋寡；而所謂與科學不相衝突之信仰，則不過玄學問題之一假定答語；不得此答語，則此問題終梗於吾心而不快；吾又窮思冥索而不得，則且於宗教哲學之中，擇吾所最契合之答語，以相慰藉焉。孔之答語可也，耶之答語可也，其他無量數之宗教家哲學家之答語亦可也；信仰之爲用如此。既爲聊相慰藉之一假定答語，吾必取其與我最契合者，則吾之決擇有完全之自由，且亦不能限於現在少數之宗教；故曰：信仰則於自由也。明乎此，則可以勿眩於習聞之宗教說矣。

三曰服役社會 美洲有取締華工之法律，雖由工價賤，而美工人不能與之競爭，致遭擠斥，亦由我

國工人知識太低，行為太劣，而有以自助其咎。唐人街之腐敗，久為世所詬病。留學生對於此不幸之同胞，有補救匡正之天職。歐洲留學界已有行之者，如巴黎之儉學會，對於法國召募華工，力持工價與法人平等，及工人應受教育之議。儉學會並設一華工學校，授工人以簡易國文、算術及法語，又刊「華工雜誌」，用白話撰述，別附中法文對照之名詞短語，以牖華工之知識。英國留學生亦有同樣之事業，其所出雜誌，定名「工讀」，是皆於求學之暇，為同胞謀幸福者也。美洲華工，其需此種扶助尤急，而商人巨賈，不暇過問，惟待將來之學者急起圖之耳。貴校平日對於社會服役，提倡實行，不遺餘力，如校役夜課及普俗演講等，均他校所未嘗有。竊望常抱此主義，異日到美後推行於彼處之華工，則造福宏矣。（在清華學校高等科演說）

留學法國之利益

蔡元培

今日留法儉學會預備學校行開學式，鄙人願為諸君略陳同人所以組織斯會與建設斯校之用意。蓋世界動力之公例，常趨於力簡而效速之方向；自然現象，兩點之間，以直線為最短；故物體之下墜，光線之注射，苟非有特別阻力，必循直線而進行；社會之狀態亦然。取火之法，自鑽燧而擊石以至於火柴，

交通之法田推輪而大輅以至於汽車；其用力愈簡，其收效愈速；人類進化之速率，遠過於他種動物者，恃乎能學。使吾人生而在一未開闢之孤島，如魯濱遜然，則吾人雖終身勞動，亦僅僅能維持原人之生活而已。今在開化社會，前人之所經驗，悉以其成效留貽吾人，使吾人得據以爲較進之研究，而有較新之發明。如是吾人其所致力，或僅及前人，或且不及前人，而所得之效果，乃轉視前人爲勝，恃有學也。願吾國固有學校矣，何以本會必勸人遊學於外國？是亦有故。吾國學校之數，尙不足滿願學者之需。小學畢業者，或欲受中等教育而不得；中學畢業者，或欲受高等教育而不得；一也。吾國各學校之設備，尙不完全，亦不能悉得適當之教員；畢業之學生，仍不能與外國同等學校畢業生相較；二也。學校以外之設備，如藏書樓，博物院，動植物園，農場，工廠之屬，吾國多未建設，不足以供學者之實習而參考；有事倍功半之慮；三也。故吾人不能不勸人遊學。願吾國遊學之風，自曾文正派遣摩童百人赴美留學以來，各著名之國，幾無不有我國留學生者；同人獨提倡留法，何故？曰：同人均經留法，於法，因教育界適宜吾國學生之點，知之較詳，則舉所知以介紹於國人；其他留美留德諸君，各介紹其所知，並行不悖；一也。同人之意，以爲紳民階級，政府萬能，宗教萬能等觀念，均足爲學問進步之障礙，所留學之國，苟有

此種習慣亦未始無影響於吾國之留學生；惟法國獨無此種習慣；二也。歐美各國，生活程度均高，非自費生所能堪；法國自巴黎以外，風氣均極儉樸，其學校之不收學費，及所取膳宿費極廉者，所在多有；得以最儉之費用，求正當之學術；三也。吾國人恒言各國科學程度以德人為最高，同人所見法人科學程度，並不下於德人；科學界之大發明家，多屬於法；德人則往往取法人所發明而更為精密之研究；故兩國學者謂之各有所長則可，謂之一優一劣則不可；吾國學者頗有研究之耐心，而特鮮發明之銳氣，尤不可不以法人之所長補之；四也。至於留學法國，何以必用儉學之法？則因普通留法學生，率循每月四百佛郎之例；而自費生中能出此費者蓋寡；即使能出此費，而用儉學法每月僅費一百佛郎，即可以其餘三百佛郎供有他三學生之用，費少而成學益多；且不儉之學者，易馳心於外務，以耗其學力；律之以儉，而學益專；此則本會提倡儉學之意也。至本會所以必設預備學校者，以到法之時，苟於最淺法語，尚未涉及，則起居飲食，諸多不便；又依入境問禁，入國問俗之義，能於未入彼國以前，略諳彼國風習，必有便利之處；又在法雖云至儉，一年尚須費五六百元，而在本國則在三分之一以下；於預備學校中耗至少之費，而可以得入法時必需之知識，亦計之得者也。本會並已商訂同志，於預備學校課程以外，為

定期之演講，將以國語演述學理，而隨時寫示法語中之專門名詞，亦足爲到法後讀專門書之預備也。凡同人之所以組織斯會及斯校者，均以力簡而效速之主義爲準。如是，至預備學校之創設，實始於民國元年，其時教育部會撥借方家胡同一校舍，二年，部中欲以校舍供京師圖書館之用，本校始遷四川會館，未幾，因不堪袁政府之干涉而停辦。今幸得民國大學諸君之贊成，而得在此開學，同人深所感謝。遼京師圖書館有移往午門之籌備，本會已呈請教育部仍以方家胡同校舍撥歸本會，俟遷入方家胡同後，本會並擬於預備學校以外，更組織一華法中小學校，按部定中小校令及規程辦理，而外國語則用法語，畢業者或進本國大學，或赴法留學，均形便利，此又本會已定之計劃，可以報告於諸君者也。（在北京留法儉學會演說）

國文之將來

蔡元培

今日是貴校毛校長與國文部陳主任代表國文部諸君要我演說，我願意把國文的問題提出來討論，尤願意把高等師範學校應當注意那一種國文的問題提出來討論，所以預擬了「國文之將來」的題目。

國文的問題，最重要的，就是白話與文言的競爭；我想將來白話派一定占優勝的。

白話是用今人的話來傳達今人的意思，是直接的；文言是用古人的話來傳達今人的意思，是間接的；間接的傳達，寫的人與讀的人，都要費一番繙譯的工夫，這是何苦來？我們偶然看見幾個留學外國的人，寫給本國人的信，都用外國文，覺得很好笑；要是寫給今人看的，偏用古人的話，不覺得好笑麼？

從前的人，除了國文，可算是沒有別的功課，從六歲起，到二十歲，讀的寫的，都是古人的話，所以學得很像。現在應學的科學，很多了，要不是把學國文的時間騰出來，怎麼來得及呢？而且從前學國文的人，是少數的，他的境遇，就多費一點時間，還不要緊；現在要全國的人，都能寫能讀，那能叫人人都費這許多時間呢？歐洲十六世紀以前，寫的讀的都是拉丁文；後來學問的內容複雜了，文化的範圍擴張了，沒有許多時間來摹仿古人的話，漸漸兒都用本國文了；他們的中學校，本來用希臘文拉丁文作主要科目；後來創設了一種中學，不用希臘文；後來又創設了一種中學，不用拉丁文了。日本維新的初年，出版的書，多用漢文；到近來，幾乎沒有不是言文一致的，可見由間接的，趨向直接的，是無可抵抗的，我們怎麼能抵抗他呢？

有人說：文言比白話，有一種長處，就是簡短，可以省寫讀的時間；但是腦子裏繙譯的時間，可以不算麼？

有人說：文言是統一中國的利器，換了白話，就怕各地方用他本地的話，中國就分裂了。但是提倡白話的人，是要大家公用一種普通話，借着寫的白話，來統一各地方的話，並且用讀音統一會所定的注音符母，來幫助他，那裏會分裂呢？要說是靠文言來統一中國，那些大多數不通文言的人，豈不屏斥在統一以外麼？

所以我敢斷定白話派一定占優勝。但文言是否絕對的被排斥，還是一個問題；照我的觀察，將來應用文，一定全用白話，但美術文，或者有一部分仍用文言。

應用文：不過記載與說明兩種作用；前的是要把所見的自然現象或社會經歷給別人看，後的是要把所見的真偽善惡美醜的道理與別人討論，都止要明白與確實，不必加別的色彩，所以宜於白話。譬如司馬遷的史記，不是最有名的著作麼？他記唐虞的事，把欽字都改作敬字，克字都改作能字，其餘改的字很多；記古人的事，還要改用今字，難道記今人的事反要用古字麼？又如六朝人喜作駢體文，但是

譯佛經的人，別創一種近似白話的文體，不遵直譯印度文與普通話不同罷了；後來禪宗的語錄，就全用白話；宋儒也是如此；可見記載與說明，應用白話，古人已經見到，將來的人，自然更知道了。

美術文大約可分爲詩歌、小說、劇本三類。小說從元朝起，多用白話；劇本，元時也有用白話的，現在新流行的白話劇，更不必說了；詩歌，如擊壤集等，古人也用白話；現在有幾個人，能做很好的白話詩，可以料到將來，是統統可以用白話的；但是美術，有兼重內容的，如國畫、造像等；也有專重形式的，如音樂、舞蹈、圖畫等；專重形式的美術，在乎支配均齊、節奏調適；舊式的五七言律詩，與駢文、音調鏗鏘，合乎調適的原則，對仗工整，合乎均齊的原則，在美術上，不能說毫無價值；就是白話文盛行的時候，也許有特別傳習的人，譬如我們現在通行的，是楷書、行書，但是寫八分的，寫小篆的，寫石鼓文，或鍾鼎文的，也未嘗沒有。將來文言的位置，也是這個樣子。

至於高等師範的學生，是預備畢業後，作師範學校與中學校的教習的；中學校的學生，雖然也許讀幾篇美術文，但練習的文，不外記載與說明兩種；師範學校的學生，是小學校教習的預備，小學校當然用白話文。照這麼看起來，高等師範學校的國文，應該把白話文作爲主要；至於文言的美術文，應作爲

隨意科，就不必人人都學了。（在北京女子高等師範學校演說）

今日青年之弱點

章炳麟

現在青年第一個弱點就是把事情太看容易。其結果不是僥倖便是退却。因為大凡作一件事，在起初的時候，很不容易區別誰為傑出之士；必須歷練許多困難，經過相當時間，然後才顯得出誰為人；其所造就，方才可靠。近來一般人士，皆把事情看得容易，亦有時機變巧，居然僥倖成功。他們成功既是僥倖得來，因之他們凡事，皆想僥倖成功，但是天下事那有許多僥倖呢？於是乎一遇困難，即刻退却。所以近來人物一時僥倖成功，則譽滿天下；一時遇着困難，廢然而返，則毀謗叢集。譬如辛亥革命，僥倖成功，為時太速，所以當時革命諸人，多半未經歷練，真才不易顯出。諸君須知凡僥倖成功之事，便顯不出誰是勇敢，誰是退却。因之難亂無章，遂無首領之可言。假使當時革命能延長時間三年，清廷奮力抵抗，革命諸人由那艱難困苦中歷練出來，既無昔日之僥倖成功，何至於有今日之紛紛退却？又如孫中山之為人，私德尚好，就是把事情太看容易，實是他的最大弱點。現在青年若能將這個弱點痛改，遇事宜慎重，決機宜敏速，抱志既極堅確，觀察又極明瞭，則無所謂僥倖退却，只有百折千回以達吾人最終

之目的而已。

現在青年第二個弱點就是妄想憑藉已成勢力。本來自己是有材能的，因為要想憑藉已成勢力，就將自己原有之材能皆一併犧牲，不能發展；譬如辛亥革命，大家皆利用袁世凱推翻清廷，後來大家都上了袁世凱的當，歷次革命之利用陸榮廷岑春煊，皆未得良好結果；若使革命諸人，聽由自己的力量，一步一步的做去，旗幟鮮明，宗旨確定，未有不成功的。你們的少年中國學會，主張不利用已成勢力，我，是很贊成的；不過已成勢力，無論大小，皆不宜利用，抱定宗旨，向前做去，自然志同道合的青年，一天多似一天，那力量就不小了；惟最要緊的，須要耐得過這寂寞日子，不要動那憑藉勢力的念頭。

現在青年第三個弱點就是虛慕文明。虛慕那物質上的文明，其弊是顯而易見的；就是虛慕那人道主義，也是有害的；原來人類性質，凡是能堅忍的人，都是含有幾分殘忍性；不過他時常勉強抑制，不易顯露出來；有時抑制不住，那殘忍性質，便和盤託出；譬如曾文正破九江的時候，殺了許多人，所殺者未必皆是洪楊黨人；那就是他的殘忍性抑制不住的表示，也就是他除惡務盡的辦法。這回歐洲大戰，死了多少人，用了若干錢，直到德奧屈服，然後停戰；我們試想歐戰四年中，死亡非不多，損失非不大，協約

各國爲甚麼不講和呢？這就是歐戰人做事澈底的表現，也就是除惡務盡的辦法。現在中國是照照爲仁的時代，既無所謂堅忍，亦無所謂殘忍，當道對於兇橫蠻悍之督軍，賣國殃民之官吏，無不包容之獎勵之，決不妄殺一個；是卽所謂人道主義。今後之青年做事，皆宜澈底，不必虛慕那人道主義。

現在青年第四個弱點：就是好高騖遠。在求學時代，都以將來之大政治家自命，並不踏踏實實去求學問；在少年時代，偶然說幾句大話，將來偶然成功，那些執筆先生，就稱他爲少年有大志；譬如鄭成功做了一篇小子當洒掃應對進退的八股，中有湯武征誅，亦洒掃也；堯舜揖讓，亦進退也；小子當之，有何不可數語；不過偶然說幾句大話而已；後人遂稱他爲少年有大志。故現在青年之高尙騖遠，在青年自身，當然亟應痛改，卽前輩中之好以「少年有大志」獎勵青年者，亦當負咎。我想歐美各國青年，在求學時代，必不如中國青年之好高騖遠；大家如能踏踏實實去求學問，始足與各國青年相競爭於二十世紀時代也。（在少年中國學會演講）

新時代之青年

章士釗

新時代一語，每每易起誤解；以爲新之云者，宜是嶄新時期，與從前時代，絕不相謀；諸君試閉目沉思，

假定一新時代者，突然而起，一切文字制度，都非前有，則其社會人物，成何景象，仔細思之，豈非回復上古原人之狀況乎？夫以上古原人與今世文明相較，社會組織上文野繁簡之程度，不可以道里計，不可以品物計，而一言以蔽之，不過一無歷史與有歷史之區別而已。故歷史者，在人類社會諸可貴之物之中，最爲可貴；今人競言教育，不知教育之所以必要之旨，在以前輩之所發明經驗，傳之後人，使後人可以較少之心力，博得較大之效果，不至再如前輩走却許多迂道，費却許多日力，纔得築成可以流傳之基礎而已。昨閱報見杜威博士在北京教育部演說，歷史教育所以不可少，因人有生必有死，人死而學問經驗與之俱死，後代之人，又須從新學問，從新經驗，豈非文化永無進步之日，故教育云者，即將此種學問經驗傳遞下去之謂也云云……其言殊有至理。以知新時代云者，決非無中生有天外飛來之物，而爲世世相承連綿不斷，有可斷言，既曰世世相承，連綿不斷，是歷史爲活動的整片的，如電影然，動動相續，演成一齣整劇，從而指定一點曰：此某時代也，此某時代與某時代之所由分也，是皆權宜之詞，於理論未爲精當。自古朝代變換，每有一定時日可指，如中華民國第一任臨時大總統，於民國元年十月十日就職，則以民國元年十月十日爲滿清與民國遞嬗之點，自屬無訛；然此純爲形式之事，至言時代

之精神則決無如此顯明之界線可分；如史學家恒分史期爲上古中古近代，究竟上古與中古之分，中古與近代之分，在何年何月何日何時何分鐘何秒鐘，殆無史家可以言之；今縱曰分不當泥於邏輯，追斷至分鐘秒鐘，而分在何年，並非絕對不可能之事實，則假令某年爲上古史中古史之分點，果有人能證實某年以上，社會中絕不含有中古史所載之羣性；某年以下，社會中絕不含有上古史所紀之事件乎？如其不能，則時代之分，無顛撲不破之理，可依爲據。宇宙最後之真理，乃一動字，自希臘諸賢以至今之柏格森，多所發明；柏格森尤爲當世大家，可惜吾國無人介紹其學說；總之時代相續，狀如犬牙，不爲鄰比，兩時代相距，其中心如兩石投水，成連線波，非同任作兩圓邊線，各不相觸；故知新時代之所謂新，亦猶前言一種權宜之詞耳！友人胡君適之，提倡白話，反對古典文學，在一定範圍以內，其說無可駁者；惟其所標主義，有曰說話須說現在的話，不可說古人的話，聽者不可以辭害意，若以辭害意，則須知不說古人的話，現在即無話可說；今試考字書，何字不有幾千年或幾百年之歷史；文字者，祖宗所貽，流我輩之寶藏也；我輩失此寶藏，學問知識上，立見窮無立錐；故古人用文字以達其意思，吾輩之意思，有與古人同者，或古人之意思，有先我而得者，吾輩爲立言便利及節省心思起見，正有說古人的話之必要；

故以愚見觀之，不說古人的話，不必一定是新文字的規律；二十年前，英人李提摩太著泰西新史攬要，文中喜用中國詞章家語，如寫天氣晴之時，則曰「淑氣催黃鳥，晴光轉綠蘋之候」，此固無謂之至；然如「談何容易」，乃前漢人語，今人談話，任意說出，人人可以了解，而且覺其自然；古人之中，恐未必有幾人憶及此語之發生，距使用此語時，已在二千年以外，然則說古人的話，亦視如何說法已耳！或謂文無新舊，惟其是，誠然，今人講新文學，頗採極端之見，揮斥一切舊者，欲從文學上劃出一紀元，號之曰新，愚謂所見太狹，且亦決不可能。新時代既非截然爲一時代矣，則在此時代中之青年，欲別於前一時代之人，自號曰新青年，與前一時代之人，截然不同，亦不可得；夫無論何時代之人，宜講究最適合於該時代之政治學問，以求自立；若襲此最適合者以新之名號，斯亦可耳！然決非與舊者析疆分界，鴻溝確立之謂也。宇宙之進步，如兩圓台體，逐漸分離，乃移行的而非超越的；既曰移行，則今日占新面一分，脫舊面亦祇一分，脫至若干年之久，從其後而觀之，則最後之新社會，與最初者相衡，或釐然爲二物，而當其乍占乍脫之時，固仍是新舊雜糅也；此之謂調和。調和者，社會進化至精之義也，社會無日不在進化之中，卽社會上之利益希望，情感嗜好，無日不在調和之中；故今日之爲青年者，無論政治方面，學術或道德方

面，亦盡心於調和之道而已；萬不可蹈一派浮薄者之惡習，動曰若者腐敗當吐棄，若者陳腐當掃除，初不問彼所謂腐敗者，是否真應吐棄，彼所謂陳腐者，是否真應掃除；而凡不滿意於淺薄之觀察，類欲措陷而廓清之也。故今之社會道德，舊者破壞，新者未立，頗呈青黃不接之觀；而在此歐戰期後，爲尤甚；人心世道之憂，莫切於此；凡爲青年，不可不共分此憂也。今日論壇上有最新之二名詞：曰改造，曰解放；此日本之恩潮，影響近被於吾國；日本作者如福田德三、吉野作造之流，於此類主義，大有所貢獻；上海最近所出之雜誌，亦有以自由解放等字標爲旗幟者，持議不可不謂其正大；然愚謂改造者，就一物而改造之也；其物之本質如何，首宜致問，若是朽木之不可雕，糞土之難之不可圻，改造亦有何用；解放者，就人而解放之也；解放成績之良否，當然視其人之程度以爲衡；林肯之釋黑奴，最爲解放之好例；然美洲黑奴之所爲，究何所關於世界？即如吾國女子解放問題，頗有人論及；然所討論者，在以今日吾國婦女之程度，施行無限制之解放，是否有益於社會及女子本身？至於女子之應否解放，其理皎然明白，固無一人疑之也。由此以談，無論改造，無論解放，俱不可不以舊有者爲之基礎，則此種名詞，悉可納諸調和之中。新舊質劑之結果，因別型成一物，斯曰改造；新舊不相容之結果，舊者因爲新者留出餘地，若干已

身不在所留餘地之內，更占一步，斯曰解放；調和時義之大，有如此者，愚爲此言，決非助守舊者張目，特以翻手爲舊，覆手爲新，在邏輯上爲不可能；且舊之云者，又確非悉可屏棄之物；近人於吾國舊有之道德，殊少研究，無可諱言，卽鄙人舊學荒蕪，至可慚汗，研究之功既少，因之中國舊道德之爲何物，雖昌言斥排，而實一無所知者，竟不乏人，此其現象，至可駭嘆；往往吾國早有是說，絕不注意，而於西洋同一之說，轉崇若聖神；如近世號言實業，實業在英文爲 Industry，而 Industry 訓爲勤，不過吾國民生在勤之古義；「民生在勤」看祇四字，含義何等博大，苟吾國有學者引伸此義，列爲綱目，附以證明，則生計學之成科，未始不在數百年前；而吾無其人，且在今不知利用祖宗所傳之寶藏，發揮而光大之，而誦習歐文，眉飛色舞，語以相當華文之義，頓露鄙夷之態者，隨在而有；聞留英中國學生某君，習爲奢侈，一日在倫敦帽店購物，店夥出示一帽，價爲十二先令，並不辨其帽之品質，卽曰須更佳者，店夥喻其意，因以同等之帽，將碼價易爲一幾尼，出示某，某詢爲一幾尼也，仍不辨該帽之品質，欣然付價而去；以此例適用於中西文化之比較，吾國所固有者，恒不幸處於十二先令之地位，爲青年所拋棄，殊可嘆也。然愚決非頑固守舊者之徒也；十八年前，愚持極端之革命論，並主張廢學以救國，後亡命往東京，漸變易其觀念，

竟由廢學救國，反而爲求學救國；已因與革命老友擲別，留學英倫，而極端之革命思想，變化不少；民國八年間之所經驗，可以證明吾逐漸變化之理想，不大謬者，其例甚夥；故吾之新舊調和論，卽或字之爲守舊論，亦由證例歸納所得，與先天假設之說，大大不同；往者張翰思尊，棄官歸里；夫尊菜乃平生習食之品，何久久不思，而一旦思之，此其致思，決非一朝一夕之故，亦決非田夫野老之所能爲；故同一食尊，張翰歸時所食之味，與去時所食之味，本質雖未嘗或異，而感覺上必有大差者，此有經驗與無經驗有比較與無比較之分而已；尊菜爲物，一經提倡，數百年後，且羣覺其味的然可口，至今游西湖者，登湖邊小酒樓，恒易聯想及於張翰，此雖出於游者好奇之想，然亦經驗比較之談，有以入人深也。愚之發爲新舊調和論，自問亦由經驗比較而來，特工夫至爲淺薄，不能如張翰思尊之魔力，足以迴天下人之口，同參尊味，當世若有大家，能出其絕大之經驗比較，範爲學說，別成新型，而又其本人之道德學問，能發生一種信仰力，必能於吾國現時進化級中，放一色彩，而社會感其功德不淺也。茲當歐戰已終，世界局勢大變，承空前大戰爭之後，必且有空前大改革發生，於是人人有迎新之機，家家有願變之想，吾國青年界之受茲影響亦絕鉅，雖然，此當分別言之：歐洲之戰爭，科學之戰爭也，物質之戰爭也，經濟之戰爭也；

經此結果，科學方面物質及經濟方面之必生絕大變化，此不待言；然各國凋殘已甚，必先言恢復，然後可言改進；則其變化，或上或下，忽進忽退，其中必且參差，而不能逕前直邁；且其社會風紀，敗壞不少，近有人自法國歸，稱其男人游惰好小利，女人習侈而賣淫，迥非前之所有；即此一例，其他可想。總之歐洲之所應為，一面開新，必當一面復舊，物質上開新之局，或急於復舊，而道德上復舊之必要，必甚於開新，此其所當知者；凡欲前進，必先自立根基，舊者根基也，不有舊，決不有新，不善於保舊，決不能迎新；不迎新之弊，止於不進化，不善保舊之弊，則幾於自殺；例如前清政治，號稱腐敗，不腐敗亦不至召革命，然今日政治腐敗之程度，遠甚於前清，而民國八年間，則固共和其名，舉國皆富於迎新之機會也；此其故何也？其所迎者新之偽，而舊之真者已破壞無餘也；如前清官僚，雖不事事，而尙知恥，不敢大貪黷；與今之官僚妄事事而不知恥，貪黷無厭，贓款動數百萬者，適得其反，觀此可以澈悟矣；新機不可滯，舊德亦不可忘，挹彼注此，逐漸改善，新舊相銜，斯成調和；凡物號稱調和，自以適宜於當時情況者為主旨，並不必下一最後之論斷；討論道德問題，易及於最後絕對之一境，此時非談玄學，暫不置論；惟恐敢言道德，不必為最終之真理已耳；故道德有宜於古時者，有宜於今時者，吾人固不可以其曾宜於古時，因執成見

亦斷其宜於今時，亦不可以其不宜於今時，遂并其所含宜於古今時之通性而亦拋之。夫道德有宜於西洋者，有宜於吾國者，吾人固不可以其宜於西洋，因深閉固拒，以爲必不宜於吾國，亦不可以其宜於西洋，因偏於歐化，以爲必可行於吾國，亦斟酌調和之可耳。愚前言已非守舊者流矣，其三致意於舊，特欲流傳其適宜者耳；至其不適宜，當然改易，如吾國聖賢教人，教以如何能成爲天地間之一人，而不教以如何能成爲社會中之一分子，彷彿盈天地間之人，俱各有各其獨立之位置，毋須與他人發生關係者；然及其由誠意正心修身以及齊家治國平天下，而又視家與國與天下爲與我對待之一體，所謂家與國與天下者，自身舉不必有意識，我若不能將誠意正心修身各級功夫，修養完全，自有法齊之治之平之；而家與國與天下，若不得我，卽未見有何種自齊自治自平之道。故中國人之思想，動欲爲聖賢，爲王者，爲天吏，作君作師，不肯自降其身，僅求爲社會中之一分子，盡我一分子之義務，與其餘分子同心戮力，共濟其家，共治其國，其平其天下，故吾國賢者，每標獨善，而不言公善。Oceania Good 此其流弊：一則將公民應有之權利沒煞，易啟人僭竊專制之心；一則立境過高，灰人進取向上之意；前者彰明較著，無取說明；後者其理亦至明顯，蓋吾國學者立教，動以聖賢期人，而又標出聖賢爲人生最難到之一

境，卽言惠德之行，庸言之謹，夫婦可以與知，而旋曰中庸不可能，是直以不可到之境期諸人也；夫以不可到之境期諸人，如方士之求神山，虛無縹渺，可望而不可卽，而人易於灰心短氣矣；人至灰心短氣，其行動恒易趨於正相反對之一方面，以爲求爲聖賢既不可得，何必自苦；又以爲聖賢小德，且有出入，何況吾儕自律之心一懈，放僻邪侈，固無所不爲矣；故中國道德之墮落，由於取法乎上而不得，轉而降下，一落千丈者，比比然也。孟子曰：「五百年必有王者興，其間必有名世者。」夫至五百年之久，始有一所謂王者興名世出，則五百年間之厄運，歸誰收拾，此乃視社會如一玩物，收戾拂拭，純賴藏家，如前後兩賞鑒家相距有五百年之久，則在此五百年間，彼玩物者，惟有聽其塵封蝕蝕而已；換言之，此乃將社會看成一毫無機能之物，如無王者與名世出，則社會上之政治舉問道德種種，皆將無法以自舉；故孟子又曰：「待文王而後興者，凡民也；若夫豪傑之士，雖無文王猶興；一茲所謂豪傑之士，殆亦名世之類，非數百年不出者耳；舉天下皆凡民，舉天下皆待文王而興，而所謂文王，必間數百年而始一出，則此數百年間之民生國計，直是無從談起；試問人而進化，國際競爭，直有一日千里之勢；由今觀之，有孱國弱種，能閉關臥治若干年，而不爲埃及波蘭之續者乎？無有也，則又何能將社會擱置至數百年之久，而待王者

名世之出乎？孟子生於周末，鑒於天下之生，一治一亂，中間總隔有數百年，故以所得歷史上之材料歸納之，有是結論。故其論在當時亦不爲失。惟萬萬不可再適用於今日矣。今日國家之存亡，純卜之於社會全體。而國政之出於何途，社會道德之養成何象，純由社會自決。故從前人存政舉人亡政息諸老話，都用不着。社會者羣稱也。欲知自決於何着手，仍不能不求諸分子本身。凡一團體，其分子整齊，以分子共同之力量，發爲團體之力量者，其社會良，良且久；反之，分子不整齊，純賴少數人或一二人之操縱，發爲團體之力量者，其社會不良，良亦不久。以此知團體之要素，在分子整齊，而爲分子者之義務，不在希望爲少數之操縱者，而在爲多數之整齊者。多數既已整齊，則在此多數之中，推舉首領以代表其團體，彼其社會事業，自然整理。觀夫北美新出之邦，比較世界各國，分子最爲整齊，故其國不出梟雄，不出大政治家，亦並不出大學者。社會上智識學業，趨於平等，法律既良，機遇相似，平流而進，頗呈雍容華貴之觀。今之威爾遜，稱爲世界最大偉人，而純爲機勢所造成，從彼在本國之立脚點觀之，亦整齊社會之一整齊者。隨流應運而出，爲代表已耳。有何奇也。最近吾國之學生運動，亦可稱爲整齊社會之一小影。如北京學生團之代表馬駿，吾知其非有意爲學生中之拿破崙，其在學生社會中隨流應運而出，與威爾

遜之在美國爲總統，彷彿相類；右舉兩例，諸君如不以爲擬非其倫，且謂含有幾分真理，則爲分子者，亦惟在一分子範圍以內，求其所以爲一分子而已。愚本說之要旨，兩言決之：一曰新舊調和；一曰社會自決；蓋凡物必屬於己，方爲可貴，三家村婦，馳入五都之市，耳目所接，金碧輝煌，然究何補於該婦耶？此知物必己有，始有真價；則以今世文明，科學奮進，吾國開陋，當然哀多益寡，以求自存，然固有之道德學問，可資爲本原者，不知所以保存而疏導之，是忘本也。更進一層，凡物必以己力得之，方爲可貴，如行船遇順風，或生長於巨室，居移氣，養移體，此皆偶然之事，與己無關；以政治言，或開明專制者，與列國之統治者，以良法施於一國，縱其民所享之福利，甚爲圓滿，而政家評價，則終謂下於國民，奮闘所得，且不及其圓滿者焉；此知物必己得，始有真價，則今日之吾國，雖曰共和，實質與共和相去，何啻萬里，國民之奮奮起，求以人民之公意與共和之盜賊相搏戰，以博最後之勝利，不待言也。近日學生及團體之運動，卽不肯以國家付之二三賣國者之手，而求所以自決之萌芽，此其關係，至爲重大；總之一國之文化，能保其所固有；一國之良政治，爲國民力爭經營而來，斯其國有第一等存立之價值；此種責任，卽在青年諸君；鄙人不學，所欲發揮之義蘊，百不達一，然若因此鼓盪諸君之興味，爲國前驅，國家遂獲進一步之發展。

則此區區一夕話，諸君賜以可供紀念之榮幸，終身不能忘。（在寰球中國學生會演說）

經濟學之總原則

章士釗

貴會號為學術研究會，茲請就學術兩字約略言之：凡劃出一定範圍，將其中所有事實及其相互之關係，一一調查明晰，雖未能盡而約略可以假定；將來別有所得，亦必不至與所已見之現象，全然相反；因將此種事實此種相互關係此種已見之現象條分縷析，從而觀其共同之點何在及其共同之點立為原則；而原則又有大小偏全之分焉；於此大小偏全之中，或更能發見總原則者，即謂之學。本此種種原則，求其所以應用，即謂之術。以經濟言之，凡人生之如何勞力？如何生財？如何耗費？以及金融如何流通？財產如何分配？皆所應行研究之事實。此種種事實，類有相從之種種原則；而種種原則之中，又有總原則立其上焉。此總原則維何？即以最小之勞費，而求最大之效果是也。此原則也，其義與中國儉字相合；惟儉之云者，乃指資本如何用法，始最合算，非如守財虜儲錢不用，而自行刻苦之謂也。由是言之：經濟學可謂之儉學；實則此義並不為創。英文之 *ECONOMY* 其含有儉義，一望而知；即日人所謂不經濟，亦即不合算之謂也。但儉字須分兩方面觀之：一人的方面；一財的方面；人與財皆包括在資本以內，故

計較資本之用，不可不雙管齊下也。當民國元年二年之時，兄弟在北京目睹項城政治之濁亂，曾發爲正本清源綜覈名實之論，此八字看來似覺過於廣泛，做去似難得下手方法，而兄弟當時理想，實不過一經濟總原則之作用，蓋謂欲救中國之弊，總須做到有一分的才，得一分的用，有一文的錢，得一文的使用，由前之說，是謂儉才，由後之說，是謂儉財，今人之恒言曰：人才消乏，有事無人辦，是固有然，但由他方面觀之，有人才而未得相當之用者實夥。近日以來，兄弟有歐洲同學之工程師礦師數人，所學甚好，而不得用，亦祇好混入無數奔走伺候之人之中，求一與所學全不相應之小事以資餬口，故兄弟視此，爲其人計，爲國家生計前途計，均覺寒心。夫以中國現時所有人材之總量，悉投之生計界中，尙虞其不足，而乃以社會罪惡之故，多方阻之，兄弟前所謂有一分之才，得一分的用，始能救中國的弊者，今竟有數分之才，不得一分之用，才之不儉，可謂極矣。此猶爲消極一方也。若在積極一方，真才不得其用，不才者即取其位而居之，無才不足以善事，加以不才又足以敗事，故國事至今日愈不可問也。以言乎財，則今日無論公私，其爲用之不得其正，更不必舉例即可了然，然姑且言之：今人動曰生活程度日高如何……如何……，究其實生活程度高是何解說，不必人人都能答覆，兄弟在歐洲時，亦聞其國人說到生活程

度高，但乃其社會中之好現象，人無不樂其高，獨在吾國適得其反何也？蓋歐洲所謂生活程度高者，例如一教習，去年月薪百元，差足自給，而今年仍爲月薪百元，但以國家經濟組織完密，製造日精，出品愈夥，而物價益低，該教習月以八十元支持家用，即可得去年所以自給之程度，而此贏餘之二十元，則以之潔其家室，新其衣冠，多購書籍，並偶或攜其妻子爲觀劇遊園之樂，而生活程度，頓覺其高矣。此乃言本人技術不進者也；若本人技術進步，則薪俸以及他種利潤更有增加，一而再食國家經濟組織完密，物價低廉之賜，則生活程度愈見其高矣。而吾中國則不然：國家經濟組織全無可言，工業不興，惡幣充斥，以至物價日高一日，例如去年月薪百元，足以自給者，今年百物騰貴，非以百二十元不能支持去年之生活；斯時有兩歧路，爲其所抉擇：一減少應有之生活物事，使收支適合；一攫取額外不應得之金錢，以撐持現時之生活。由前之說，則仰望生活程度之高而自安於低；由後之說，則冀追他人之生活，而仰齊其高。大約今之恒言所謂生活程度高者，俱是此種；其所以釀成如是現象，不外二因：（一）社會之經濟能力不充，機關不備，以致物價騰踊；（二）個人之技術不進，無法以致高薪。以此二因，社會之濫用愈甚，經濟事業愈不得發達，人才爲社會虛榮所侵伐，又無途以致用，日益不能自養，其結果又益使物

價騰踊，技術敗退；互相爲因，互相爲果。反復數巡，中國如枯梅矣。其他國家之濫用，如養冗兵，養冗員，行政官之貪婪無厭，實業家之濫投資金，無在不足促國家卽於破產之一途，則尤其彰明較著者也。中國本爲貧國，以其盡有之財，悉數納入正軌，以求相當之效，尙慮其不能追及近世文明之百一，而乃公私濫費如此，豈非完全自殺。由上觀之，吾國今日之根本大弊在兩點：一爲才不得其用；一爲財不得其用；至才與財之足用與否，尙爲第二問題。兄弟前言經濟學總原則，以爲最小之勞費，求最大之效果；所謂最小最大，全無限度；故用一分之才，容或收兩分三分乃至十分之效果。用一文的錢，容或收兩文三文乃至十文之效果；此在歐洲社會，可以諷此，而吾乃反是。吾今大抵有兩分三分乃至十分之才，而不必有一分的效果；耗兩文三文乃至十文的錢，而不必有一文的效果；故吾不敢過於希望所懸儉才儉財之的，亦惟適如其量以相求而已。故兄弟歷年所持正本清源綜覈名實之論，在乎以一分之才，得一分之用；以一文之錢，得一文之用而止也。然欲行此，談何容易，如果有清明強健之政府，可以望其行之；如果果有清明強健之社會，亦可以望其行之；而二者皆不可得，於是不得不求諸少數優秀之士，務使默喻此意，利用種種機會，以冀貫徹其主旨。貴會以學術研究爲名，兄弟個人私意，以爲舍儉才儉財無學舍

實行儉才儉財無術，不識諸君以爲何如？（北京學術研究會演說）

提高和普及

胡適

今天我帶病來參與開學典禮，很願意聽聽諸位新教授的言論及對於我們的希望；我從一九一七年即民國六年來到本校，參與了三年的開學典禮，一年得一年的教訓，今天又是來親受教訓的日子了。

我本來不預備說話，但蔣先生偏偏提出我的談話的一部分，偏偏把「且聽下回分解」的話留給我說，所以我不能不來同諸位談談。

我暑假裏在南京高等師範的暑期學校裏講演，聽講的有七八百人，算是最時髦的教員了！這些教員是從十七省來的，故我常常願意同他們談天。他們見面第一句，就恭維我，說我是「新文化運動」的領袖；我聽了這話，真是一慚愧無他！——因爲我無論何處，從來不曾敢說我做的是新文化運動；他們又常常問我，新文化的前途如何？我也實在回答不來。

我以爲我們現在那裏有什麼文化？我們北京大學不是人稱爲新文化運動的中心嗎？你看最近的

一期學藝雜誌裏有一篇對於學術界的新要求對於我們大學很有些忠實的規諫，他引的陳懌幾先生對於編輯北京大學月刊的啓事，我們大學裏四百多個教職員，三千來個學生，共同辦一個月刊，兩年之久，只出了五本，到陳先生編輯的時候，竟至收不到稿子，逼得他自己做了好幾篇，方才敷衍過去。大學叢書出了兩年，到現在也只出了五大本，後來我們想，著書的人沒有，勉強找幾個翻譯人，總該還有；所以我們上半年弄了一個世界叢書，不想五個月的經驗結果，各處寄來的稿子雖有一百多種，至今却只有一種真值得出版。像這樣學術界大破產的現象，還有什麼顏面講文化運動？所以我對於那一句話的答語，就是「現在並沒有文化！更沒有什麼新文化！」再講第二問題：現在外面學界中總算有一種新的現象，是不能不承認，但這只可說是一種新動機，新要求並沒有他們所問的新文化運動；他們既然動了，按物理學的定理，決不能再使不動，所以惟一的方法，就是把這種運動的趨向，引導到有用有結果的路上去。

這種動的趨向有兩個方面：

(一)普及 現在所謂新文化運動，實在說得痛快一點，就是新名詞運動；拿着幾個半生不熟的名

詞，什麼解放，改造，犧牲，奮鬥，自由戀愛，共產主義，無政府主義……你遞給我，我遞給他，這叫做「普及」！這種事業，外面幹的人很多，儘可讓他們幹去，我自己是賭咒不幹的，我也不希望我們北大同學加入。

(二)提高 提高就是我們沒有文化，要創造文化；沒有學術，要創造學術；沒有思想，要創造思想；要「無中生有」地去創造一切。這一方面，我希望大家一齊加入，同心協力用全力去幹；只有是高才能真普及，愈「提」得「高」，愈「及」得「普」。你看桌上的燈，決不如屋頂的燈照得遠，屋頂的燈更不如高高在上的太陽照得遠，就是這個道理。

現在既有這種新的要求和新的欲望，我們就應該好好預備一點實在的東西去滿足這種新要求和新欲望，若是很草率的把半生不熟的新名詞去供給他們的知識飢荒，這豈不是耶穌說的「人間我討麵包，我却給他石塊」嗎？

我們北大這幾年來總算是掛着「新思潮之先驅」與「新文化的中心」的招牌。但是我剛才說過，我們自己在智識學問一方面貧窮到這個地位，我們背着這塊金字招牌，慚愧，不慚愧，慚愧，不慚愧，所以我們希望北大的同人，教職員，學生，現在這種淺薄的「傳播」事業回到一種「提高」的研究工

夫我們若想替中國造新文化，非從求高等學問入手不可；我們若想求高等學問，非先求得一些求學必需的工具不可；外國語，國文，門徑科學，這都是求學必不可少的工具；我們應該拿這種切實的工具來代替那新名詞的運動；應該用這種工具去切切實實的求點真學問，把我們自己的學術程度提高一點。我們若能這樣做去，十年二十年以後也許勉強有資格可以當真做一點文化運動了；二三十年以後，朱邊先生和陳女士做中國現代史的時候，也許我們北大當真可以佔一個位置。

我把以上的話總括起來說：

「若有人罵北大不活動，不要管他；若有人罵北大不熱心，不要管他。但是若有人說北大的程度不高，學生的學問不好，學風不好，那才是真正的恥辱，我希望諸位要洗刷了他。」

「我不望北大來做那淺薄的『普及』運動；我希望北大的同人一齊用全力向『提高』一方面做工夫；要創造文化，學術及思想，惟有真提高才能真普及。」（時事新報）

少年中國之精神

胡適

前番太炎先生話裏面說現在青年的四種弱點，都是很可使我們反省的；他的意思是要我們少年

人：(一)不要把事情看得太容易了；(二)不要妄想憑藉已成的勢力；(三)不要虛慕文明；(四)不要好高騖遠；這四條都是消極的忠告；我現在且從積極一方面提出幾個觀念，和各位同志商酌。

(一)少年中國的邏輯 邏輯即是思想，辯論，辦事的方法；一般中國人現在最缺乏的就是是一種正當的方法；因為方法缺乏，所以有下列的幾種現象：(一)靈異鬼怪的迷信，如上海的盛德壇及各地的各種迷信；(二)謾罵無理的議論；(三)用詩云子曰作根據的議論；(四)把西洋古人當作無上真理的議論；還有一種平常人不很注意的怪狀，我且稱他爲『目的熱』就是迷信一些空虛的大話，認爲高尚的目的，全不問這種觀念的意義究竟如何；今天有人說：『我主張統一和平』大家齊聲喝采，就請他做內閣總理；明天又有人說：『我主張和平統一』大家又齊聲叫好，就舉他做大總統；此外還有什麼『愛國』哪，『護法』哪，『孔教』哪，『衛道』哪……許多空虛的名詞，意義不會確定，也都有許多人隨聲附和，認爲天經地義，便是我所說的『目的熱』；以上所說各種現象都是缺乏方法的表示。我們既然自認爲『少年中國』，不可不有一種新方法；這種新方法，應該是科學的方法；科學方法，不是我在這短促時間裏所能詳細討論的，我且略說科學方法的要點：

第一注重事實 科學方法是用事實作起點的，不要問孔子怎麼說，柏拉圖怎麼說，康德怎麼說；我們須要先從研究事實下手，凡游歷調查統計等事都屬於此項。

第二注重假設 單研究事實，算不得科學方法，王陽明對着庭前的竹子做了七天的「格物」工夫，格不出什麼道理來，反病倒了，這是笨伯的「格物」方法；科學家最重「假設」(Hypothesis) 觀察事物之後，自然有幾個假定的意思；我們應該把每一個假設所涵的意義澈底想出來，看那意義是否可以解釋所觀察的事實？是否可以解決所遇的疑難？所以要博學；正是因為博學方才可以有許多假設，學問只是供給我們種種假設的來源。

第三注重證實 許多假設之中，我們挑出一個，認為最合用的假設；但是這個假設是否真正合用？必須實地證明；有時候，證實是很容易的；有時候，必須用「試驗」方才可以證實；證實了的假設，方可說是「真」的，方才可用；一切古人今人的主張東哲西哲的學說，若不會經過這一層證實的工夫，只可作為待證的假設，不配認作真理。

少年的中國，中國的少年，不可不時時刻刻保存這種科學的方法，實驗的態度。

(二)少年中國的人生觀 現在中國有幾種人生觀都是「少年中國」的仇敵：第一種是醉生夢死的無意識生活，固然不消說了；第二種是退縮的人生觀，如靜坐會的人，如坐禪學佛的人，都只是消極的縮頭主義；這些人沒有生活的膽子，不敢冒險，只求平安，所以變成一班退縮懦夫；第三種是野心的投機主義，這種人雖不退縮，但是完全自己的私利起見，所以他們不願利用他人，作他們自己的器具，不願犧牲別的人格和自己的人格，來滿足自己的野心；到了緊要關頭，不願作偽，不願作惡，不願社會的公共幸福，以求達他們自己的目的；這三種人生觀都是我們該反對的。少年中國的人生觀，依我個人看來，該有下列的幾種要素：

第一須有批評的精神。一切習慣、風俗、製度的改良，都起於一點批評的眼光；個人的行為和社會的習俗，都最容易陷入機械的習慣，到了「機械的習慣」的時代，樣樣事都不知不覺的做去，全不理會何以要這樣做，只曉得人家都這樣做，故我也這樣做；這樣的個人便成了無意識的兩脚機器，這樣的社會便成了無生氣的守舊社會；我們如果發願要造成少年的中國，第一步便須有一種批評的精神；批評的精神不是別的，就是隨時隨地都要問我爲什麼要這樣做？爲什麼不

那樣做？

第二須有冒險進取的精神。我們須要認定這個世界是很多危險的，定不太平的，是須要冒險的；世界的缺點很多，是要我們來補救的；世界的痛苦很多，是要我們來減少的；世界的危險很多，是要我們來冒險進攻的；俗語說得好：『成人不自在，自在不成人。』我們要做一個人，豈可貪圖自在；我們要想造一個『少年的中國』，豈可不冒險；這個世界是給我們活動的大舞台，我們既上了台，便應該老着面皮，拚着頭皮，大著膽子，幹將起來；那些縮進後台去靜坐的人都是懦夫；那些袖着雙手只會看戲的人，也都是懦夫；這個世界豈是給我們靜坐旁觀的嗎？那些厭惡這個世界，夢想超生別的世界的人，更是懦夫，不用說了。

第三須要有社會協進的觀念。上條所說的冒險進取，並不是野心的，自私自利的；我們既認定這個世界是給我們活動的，又須認定人類的生活全是社會的生活，社會是有機的組織，全體影響個人，個人影響全體，社會的活動全是互助的，你靠他幫忙，他靠你幫忙，我又靠你同他幫忙，你同他又靠我幫忙；你少說了一句話，我或者不是我現在的樣子，我多盡了一分力，你或者也不

是你現在這個樣子，我和你多盡了一分力，或少做了一點事，社會的全體也許不是現在這個樣子，這便是社會協進的觀念；有這個觀念，我們自然把人人都看作同力合作的伴侶，自然會尊重人人的人格了；有這個觀念，我們自然覺得我們的一舉一動都和社會有關，自然不肯爲社會造惡因，自然要努力爲社會種善果，自然不致變成自私自利的野心投機家了。

少年的中國，中國的少年，不可不時時刻刻保存這種批評的，冒險進取的，社會的人生觀。

(三)少年中國的精神 少年中國的精神並不是別的就是上文所說的邏輯和人生觀；我且說一件故事做我這番談話的結論：諸君讀過英國史的，一定知道英國前世紀有一種宗教革新的運動，歷史上稱爲『牛津運動』The Oxford Movement。這種運動的幾個領袖如客白爾 Keble，紐曼 Newman，福魯德 Froude。諸人，痛恨英國國教的腐敗，想大大的改革一番；這個運動未起事之先，這幾位領袖做了一些宗教性的詩歌寫在一個冊子上，紐曼摘了一句荷馬的詩題在冊子上，那句詩是 You Shall See the difference now that we are back again! 翻譯出來即是『如今我們回來了，你們看便不同了。』

少年的中國，中國的少年，我們也該時時刻刻記着這句話：

如今我們回來了，你們請看便不同了；

這便是少年中國的精神。（在少年中國學會演說）

實驗主義

胡適

此番美國大教育家杜威博士到中國來，江蘇省教育會請他明天後天到這兒來演說；又因為我是他的學生，所以叫我今天晚上先來講講。方總主席說我是杜威博士的高足弟子，其實我雖是他的弟子，那「高足」二字也不敢當；不過今天先要在諸君面前把杜威博士的一派學說，稍稍演述一番，替他先開闢出一條道兒，再加些灑掃的工夫，使得明天諸君聽杜威博士的演說有些頭緒，那也是做弟子的應盡的職分。

我今天所要講的題目是「實驗主義」，英文叫做「*Pragmatism*」，這個字有人譯做「實際主義」，我想這個名詞也好用，並且實驗主義在英文中，似當另為一個名詞，叫做「*Experimentism*」，那麼我何要把實際主義改為實驗主義呢？那也有個道理：原來實驗主義的發達，是近來二十年間的事情，並且

分了幾派：有歐洲大陸派，有英國派，有美國派；英國派是「人本主義」，他的意思是萬事萬物都要以人為本位，不可離開了人的方面去空說的，所以是非有無利害苦樂都是以人為根本的；美國派又分兩派：一派就是實際主義，為杜威博士那一般人所代表的；一派是「工具主義」，這派把思想真理等精神的產物都看做應用的工具，和那用來寫字的粉筆用來喝茶的茶杯一樣；以上各派雖則互有不同，然而有一點是共同的，那就是注重實驗，所以我今天的題目叫做「實驗主義」。我們要明白實驗主義是什麼東西？先要知道實驗的態度究竟是怎麼樣？實驗的態度就是科學家在試驗室裏試驗的態度；科學家當那試驗的時候，必須先定好了一種假設（Hypothesis），然後把試驗的結果來證明這假設是否正當；譬如科學家先有了兩種液體：一是紅的，一是綠的，他定了一個假設，說這兩種液體拚合起來是要變黃色的，然而這句話不是一定可靠，必須把他實際試驗出來，看看拚合的結果是否黃色，再來判定那假設的對不對；實驗主義所當取的態度，也就和科學家試驗的態度一樣。

既然如此，我敢說實驗主義是十九世紀科學發達的結果。何以見得實驗主義和科學有關係呢？那麼我們不可不先明白科學觀念的兩大變遷。

(一)科學律令 科學的律令，就是事物變化的通則；從前的人以為科學律令是萬世不變，差不多可以把中國古時「天不變道亦不變」的二句話，再續一句「科學律令亦不變」；然而五十年來，這種觀念大為改變了，大家把科學律令看作假設的，以為這些律令都是科學家的假設，用來解釋事變的，所以可以常常改變；譬如幾何學的定律說：從直線的起點上祇有一條直線可以同原線平行；又說：三角形中的三內角相加等於二直角；這二律我們都以為不可破的；然而新幾何學竟有一派說：從直線的起點上有無數的直線同原線平行；有的說：從直線上起點的沒有一條直線可以同原線平行；有的說：三角形中的三角相加比二直角多；有的說：比二直角少；這些理論都和現在幾何學的律令不同，却也能「一言之成理，持之有故」；連科學家也承認他們有成立的根據；不過照現在的境遇說通常的幾何學是最合應用，所以我們去從他的律令，假使將來發見現在的幾何學不及那新幾何學的合用，那就要「以新代舊」了；我們對於科學律令的觀念既改，那麼研究科學的方法也改了；並且可以悟得真理不是絕對的；譬如我們所住的大地，起初人家以為是扁平的，日月星辰的出沒都因為天空無邊，行得近些就見了，行得太遠就不見了，這種說話現在看來固然荒謬，然而起初也都信為真理的；後來事

變發見得多了，這條真理不能解釋他了，於是有了「地圖」的一說，有了「地球繞日」的一說，那就可見真理是要常常改變的；又譬如三綱五常，我們中國從前看做真理，但是這八年之中，三綱少了一綱，五常少了一常，也居然成個國家，那就可見不合時勢的真理是要漸漸的不適用起來。

(二)生存進化 起初的人以為種類是不變的，天生了這樣，就終古是這個樣兒，所以他們以為古時的牛就是現在的牛，古時的馬就是現在的馬；到了六十年前達爾文 Darwin 著種源論才說明種類是要改變的，人類也是猿類變的；我們人類有史的時代雖祇有幾千年，而從有人類以來至少有一萬萬年，假使把這一萬萬年中的生物，從地質學考究起來，不曉得種類變得多少了；那種類變化的根本就是「物競天擇適者生存」八個字，再簡單說一句就是「適應環境」罷了；譬如這塊地方陽光太大，生物就須變得不怕陽光；那塊地方天氣太冷，生物就須變得不怕寒冷；能够這樣的變化方可生存，不能變的或變得不完全適合的就難免淘汰；而且這種變化除了天然以外，人力也可做到的；譬如養雞養鴨，我們用了擇種的法子，把壞的消滅了，好的留起來，那麼數世之後祇有好種了；又譬如種桃，我們用了接木的法子，把桃樹的枝接到蘋果樹上去，一二年中就會生出特種的桃子；可見生存進化的道

理全在適應環境的變化。

上面我說了兩大段的話，現在把他結束起來，就是：(一)一切真理都是人定的，人定真理不可徒說空話，該當考察實際的效果；(二)生活是活動的，是變化的，是對付外界的，是適應環境的；我們明白了這兩個從科學得來的重要觀念，方才可以講到杜威博士一派的實際主義了。

杜威博士所主張的實際主義，我們分三種來討論：

(一)方法論，(二)真理論，(三)實在論。

(一)方法論 實驗主義和政治、經濟、社會、教育、學理的種種方面都有關係，就因為他的方法和別個方法不同；他的方法，簡單說起來，就是不重空泛的議論，不慕好聽的名詞，注意真正的事實探求試驗的效果；我們把這種方法應用到三方面去：

(甲)應用到事物上去；我們要明白事物，必須先知道事物的真意義，不可因為曉得事物的名稱就算完事；譬如瞎子，他也會說「白的」「黑的」，但是叫他把兩樣物件中間揀出那「白的」或「黑的」來，也就不能動手，因為他實在沒有知道黑白的真意義；又譬如一個會說話的聾子，他也會

說「小叫天」「梅蘭芳」，但是叫他說出小叫天或梅蘭芳的聲調怎樣好法，他就不能開口，因為他並沒有「譚迷」「梅毒」的眞意義；所以要明白事物，第一須知道事物對於我發生怎樣的感覺；譬如「黑」在我身上着感覺，是怎麼樣？「電燈」在我身上的感覺是怎麼樣？第二須知道我對於事物發生怎樣的反動；譬如「黑」了我將怎樣做？「空氣不好」我將怎樣做？若僅僅如孔子所說的「多識鳥獸草木之名」，那就和實際主義大相反背了。

(乙)應用到意思上去；實驗主義的學者，把凡所有的意思都看做假設，再去試驗他的效果；譬如甲有一個意思說這樣方可以齊家，乙有一個意思說那樣方可以治國，我們都不可立刻以爲是的或否的，先得試驗他的結果是否可以如此，然後再去批評他；哲姆斯博士 Dr. James 把意思看着銀行支票的一樣；倘然我的意思是可行的，行了出去竟得到我所預期的結果，那就好比兌現的支票一樣，不然，那就是不兌現的支票了；所以在實驗主義看來，意思都是假設的，都是要待人家去試驗的。

(丙)應用到信仰上去；信仰比意思更進一層了；意思是完全假設的，意思等到試驗對了之後

方成信仰，然而信仰並不是一定不易的，須得試驗試驗才好；譬如地球扁平的一說當初也成爲信仰，但是現在觀察出來，地球並不是這樣，所以這信仰就打破了；又譬如我們假使信仰上帝是仁慈的，但何以世界上有這樣的大戰？可見得信仰是並非完全靠得住，必得把現在的事情實地去考察一番，方才見得這種信仰是否合理；迷信的事姑且勿論，就是普通社會的信條也未必是完全合理的，在實際主義看來，那都要待人試驗的。

上面所說的實際主義方法的應用，和教育究竟有什麼關係呢？這個問題的答案，就是教育事業當養成實事求是的人才，勿可專讀死書，却去教實在的事物，勿可專被書中意思所束縛，却當估量這種意思是否有實際的效果；勿可專信前人的說話，却當去推求這些信條是否合於實情。

(二) 真理論 實驗主義關於真理的論據，前面已經講得不少了；此處所要說明的，就是「真理都是工具」一句話；譬如三綱五常從前在中國成爲真理，就因爲在宗法社會的時候，這個「綱常」的理論實在可以被我們用作工具來範圍人心，並且着實見些功效；到了現在社會的情形變了，這個「綱常」也好像是沒用的工具一般，只好丟去，另尋別的適用的工具了；既然如此，所以真理是常常改變

的；哲姆斯博士說過：大凡真理都是替我們做過媒來的，都是替我們擺過渡來的；因為倘然我們發見了一種事物的變化，不能用舊時的真理去解釋他，就不得不另換新的真理去解釋；這種新的真理就是替我們和事變做媒擺渡；而舊理的做媒擺渡的功用失去了；所以實際主義對於真理的觀念，是要養成主動的思想，去批評真理，不是養成被動的思想，做真理的奴隸；譬如「不孝有三無後爲大」，「婦者服於人也」這些話都是中國前代的真理，但是我們要考察這些真理是否合於現在社會的情形，然後來定他們的是非。

(三)實在論 實在論就是宇宙論，也就是世界觀，那是哲學的問題；照實際主義說：世界是人造的，所以各人眼光中的世界是大不相同；譬如同在一塊地方，詩人的世界是風花水月之類，工人的世界是橋梁屋宇之類，各人有各人的注意的所在，也就是各人有各人的世界；且世界由小而大的，各人的生活經驗愈增加，那世界的範圍愈擴大，生活的樂趣也愈增加；所以實際主義學者的世界是實在的世界，不是空虛的世界；那佛教所創造的「極樂園」，「天堂」，「涅槃世界」，「極樂世界」等，都是空空洞洞不可捉摸的；並且他們看得世界是煩惱困苦，怕生活，怕經驗，所以才創造這些世界來引誘人；但是

實際主義學者像哲姆斯一般人都說世界是人造的，很危險的，很不平安的，人類該當經驗去找安樂，該當冒險去造世界；假使有上帝，那麼彷彿上帝對我們說：「我是不能爲你們的安樂保險的，但是你們畢竟努力，或者可以得着安樂。」實際主義的意思，以爲惟有懦夫是不敢生活的，否則都應該在現實的世界中討生活。

現在我把實驗主義的要點說起來作一結束：我們人類當從事實上求真確的知識，訓練自己去利用環境的事物，養成創造的能力，去做真理的主人。（江蘇省教育會演說）

武力解決與解決武力

胡適

許多愚人還說這一次歐戰的結果，完全是「武力解決」的功效，這是大錯的。

我說這一次協商國所以能完全大勝，不是「武力解決」的功效，乃是「解決武力」的功效。

「武力解決」是說武力強權，可以解決一切爭端。德國就是打這個主意的。我們中國也有許多人，是打這個主意的。

「解決武力」是說武力是極危險的東西，是一切戰爭兵禍的根苗，不可不想出一個怎樣對付武力

的辦法。這一次協商國所以能大勝，全靠美國的幫助；美國所以加入戰團，全是因為要尋一個「解決武力」的辦法。協商國因為要得美國的助力，故也同心合意的贊成美大總統「解決武力」的政策。要不是這個「解決武力」的主意，美國決不加入；美國若不會加入，協商國決不能得如此之大勝利。

所以我說這一次的大勝全是「解決武力」的功效。

如今且說美大總統所主張，協商各國所同聲贊成的「解決武力」的辦法是什麼？

原來從前也有人想過「解決武力」的法子，大概有兩條：

(一)用以毒攻毒的法子。你用武力，我也用武力；你練兵，我也練兵；你造鐵甲船，我也造鐵甲船；你造飛機，我也造飛機。

(二)用不回手的法子。你用武力，我決不回手；你打我一個嘴巴，我把臉湊過來，請你多打兩下；你拿了我的東三省，我拿內外蒙古一齊奉送。

這兩個法子都是有大害的：

(一)以毒攻毒的法子是不行的。爲什麼呢？因爲武力是沒有限制的。英國總算強了，然而打不

過德國，德國的武力總算天下第一強了，然而德國到底打不過世界各國的大聯軍；這叫做「強中更有強中手，惡人終怕惡人磨。」武力到底是不行的。

(二)不回手的法子，也是不行的。爲什麼呢？因爲國家對國家，所關係的很大，不但關係自己國內幾千萬人或幾萬萬人的生命財產，還要帶累旁的國家；如這一次大戰開始時，德國要通過比國去攻法國，比國是極小的國，若是不回手，就讓德國通過，那時德國立刻就打到巴黎，英國法國多來不及防備，德國早就完全大勝了；幸而比國抵住一陣，英法的兵隊，方才有預備的工夫；只此一件事就可見不回手的法子，不但自己吃虧，還要帶累別人；所以也是不行的。

那麼，現在各國所主張的解決武力，是怎樣一個辦法呢？他們的辦法有幾條要緊的主意，可以分開來說：

第一，他們公認現在世界的大禍根，在於各國只顧用自己的武力，來對付別國的武力；這種武力對武力的辦法，有許多害處：

(1)大家圖着加增軍備，花了幾萬萬萬的金錢，只苦了幾千萬萬的百姓。

(2) 大家都有了軍備武力，正如地雷火砲都安好了，碰着一根小小的火柴，立刻就要爆發；這是最可怕的危險。

(3) 這種各國私有的武力，互相對抗，半斤對八兩，一拳敵一脚，都抵消了，都白白的糟蹋了，到底不能做什麼有益處的好事；枉費了幾萬萬的金錢、人命，却不能有什麼益處，這不是傻子幹的事嗎。

第二，他們公認要解決武力這個問題，須把各國私有的武力，變成世界公有的武力；這就是說，要把互相對敵，互相抵消的武力，變成互相連合的武力，同向一個方向去盡力；這個公同盡力的方向，就是全世界的和平，就是萬國公法，就是世界公理，我且說兩個比喻：

(1) 比如我這兩個拳頭，這邊有二十斤氣力，那邊也有二十斤氣力；我若用兩個拳頭對打，這邊的氣力被那邊的氣力打消了，兩邊的氣力都白用掉了；我若是用兩個拳頭連合起來，可舉起四十斤重的東西；這便是兩邊的氣力同向一個方向盡力的大功效。

(2) 再比如北京城的警察，你看全城的警察何嘗不是武力，但這些武力是用來同向一個方向去盡力的；這個方向便是北京人民的治安，便是中國的法律；因為他們同心合力做一件事，故中區可

以幫助左區，左區不妨害右區，故北京全城的百姓都受他們的益處；這便是公用的武力的大功效。第三各國因為公認上文所說的兩條道理，故要在這次和平會議時把世界各國聯合起來，組織一個和平大同盟。

這個和平大同盟的辦法如下：

(1) 世界各國，無論大小強弱，都可加入。

(2) 同盟各國，大家公舉出一個大法庭；各國有爭論的問題，不許用武力解決，都要送去，請這個大法庭審判；判決之後，各國均須遵守。

(3) 各國如有不聽大法庭審判的，由同盟各國聯合武力去懲罰他。

(4) 一國有爭端，不去起訴，却先用武力，也由同盟各國的聯合武力去懲罰他。

(5) 武力之外，還要用旁的法子，可以禁止不守法的國家，不許他通商，不用他國的貨物。

這個辦法，把各國私有的武力變成了世界公有的武力，就是變成了世界公有的國際警察隊了，這便是解決武力的方法。（新青年）

舊思想與國體問題

陳獨秀

今日本會開講演會，適遇國會紀念日，鄙人不覺發動一種感想，所以選擇此題。鄙人感想非他，即現今之國會非君主國的國會，乃共和國的國會。方才李石曾先生演說『學術之進化』有云：政治進化的潮流由君主而民主，乃一定之趨勢，吾人可以懷抱樂觀。鄙人以爲李先生的理論固然不錯，但是鄙人對於我國現在情形，總覺得共和國體，有無再經一次變動，却不能無疑。自從辛亥年革命以來，我國行了共和政體好幾年，前年籌安會忽然想起討論國體問題，在尋常道理上看起來，雖然是很奇怪，鄙人當時却不以爲奇怪；袁氏病歿，帝制取消，在尋常道理上看起來，大家都覺得中國以後帝制應該不再發生，共和國體算得安穩了；鄙人却又不以爲然。鄙人懷着此種意見，不是故意與人不同，更不是傾心帝制捨不得拋棄，也並不是說中國宜於帝制不宜於共和，只因爲此時，我們中國多數國民口裏雖然是不反對共和，腦子裏實在裝滿了帝制時代的舊思想，歐美社會國家的文明制度，連影兒也沒有，所以口一張手一伸，不知不覺都帶君主專制臭味，不過膽兒小，不敢像籌安會的人，堂堂正正的說將出來，其實心中見解都是一樣；袁世凱要做皇帝，也不是妄想，他實在見得多數民意相信帝制，不相信共

和；就是反對帝制的人，大半是反對袁世凱做皇帝，不是真心從根本上反對帝制，數年以來，創造共和再造共和的人物也算不少，說良心話真心知道共和是什麼腦子裏不裝着帝制時代舊思想的，能有幾人？西洋學者嘗言道：『近代國家是建設在國民總意之上。』現在袁世凱雖然死了，袁世凱所利用的傾向君主專制的舊思想依然如故，要帝制不再發生，民主共和可以安穩，我看比登天還難；如今要鞏固共和，非先將國民腦子裏所有反對共和的舊思想一一洗刷乾淨不可；因為民主共和的國家組織社會制度倫理觀念和君主專制的國家組織社會制度倫理觀念全然相反；一個是重在平等精神，一個是重在尊卑階級，萬萬不能調和的；若是一面要行共和政治，一面又要保存君主時代的舊思想，那是萬萬不成；而且此種腳踏兩隻船的辦法，必至非驢非馬，既不共和，又不專制，國家無組織社會無制度，一塌糊塗而後已；現在中華民國的政治人心，就是這種現象，分明挂了共和招牌，而政府考試文官居然用『上天澤履，君子以辨上下定民志。』『百姓足，君孰與不足。』『和』學則『三代共之，皆所以明人倫也，人倫明於上，小民新於下。』爲題；不知道辨的是什麼上下定的是什麼民志？不知道共和國家何以有君？又不知道共和國民是如何小法？孟子所謂人倫，是指忠君孝父從夫爲人之大倫；試問民主共

和的國家組織社會制度倫理觀念，是否能夠這『以君統民，以父統子，以夫統妻』不平等的學說，分明挂了共和招牌，而國會議員居然大聲疾呼，定要尊重孔教；按孔教的教義，乃是教人忠君孝父從夫，無論政治倫理，都不外這種重階級尊卑三綱主義；孟子道『孔子成春秋，而亂臣賊子懼』；荀子道『禮有三本，天地者生之本也；先祖者類之本也；君師者治之本也』；黃仲舒道『春秋之法，以人隨君，以君隨天』；這都是孔教說禮尊君的精義；若是用此種道理，做國民的修身大根本，不是教他拿孔教修身的道理來破壞共和，就是教他修身修不好終久要做亂臣賊子；我想主張孔教加入憲法的議員，他必定忘記了他自己是共和民國的議員，所議的是共和民國的憲法，與其主張將尊崇孔教加入憲法，不如爽快討論中華國體是否可以共和，若一方面既然承認共和國體，一方面又要保存孔教，理論上實在是不通，事實上實在做不到；分明挂了共和招牌，而學士文人，對於頌揚功德鋪張宮殿田獵的漢賦，和那思君明道的韓文、杜詩，還是照舊推崇；偶然有人提倡近代通俗的國民文學，就要被人笑罵；一般社會應用的文字，也還仍舊是君主代的惡習；城裏人家大門對聯用那『恩承北闕』、『皇恩浩蕩』字樣的不在少處；鄉裏人家廳堂上，照例貼一張『天地君親師』的紅紙條，講究的還有一座『天地君

親師」的牌位；這腐舊思想布滿國中，所以我們要誠心鞏固共和國體，非將這班反對共和的倫理文學等等舊思想，完全洗刷得乾乾淨淨不可。否則不但共和政治不能進行，就是這塊共和招牌，也是挂不住的。若是一旦帝制恢復，蔡子民先生所說的『以美術代宗教』，李石曾先生所說的『近代學術之進化』，張溥泉先生所說的『新道德』，在政治上是『叛徒』，在學術上是『異端』，各種學問，都沒有發展的餘地，貴學會還有什麼學問可講呢？（神州學會演說）

世界潮流

蔣夢麟

世界的潮流，一日一日的進化，覺得很快，吾人立在社會上，不可不放開眼光，來觀察世界近來社會的現像；現在中國的勞働界，已漸漸的發達起來了；前次在上海開全國學生聯合會的時候，在席演說的人，就有一個寧波工人，穿着短衣上台演說，他說的話，都是很切實，很有道理；因為我們所知道的，是完全由書上或歷史上或新聞紙上看來的；但是他所知道的，想是完全由手工上閱歷上得來的；將來為潮流所趨，發動起來，是不能免的事；吾人當深思考慮，預測將來，順着潮流做去，加以引導的功夫，使將來的禍患，怎麼才可以免去？我國自從五卅運動以來，罷課罷市罷工的風潮，鬧得很大；但是這一次

的風潮，不是學生弄開來的，是早已經做成的，好像火炮一樣，是早已將彈子裝好了，學生不過先一步上前去發動那機關，所以等到響的時候，四面八方，都爲振動，這一次的風潮，就可算爲我國改造的起點了；以後我國的局勢變幻處，不可以預料，我國的成敗，全在吾人以後的舉動；這次巴黎簽定和約，吾人當知非簽字於將來和平保障書，是簽字於吾人子子孫孫的死刑書；吾人觀於各國對於這次簽字的不滿意處，諸君想都知道的；大戰雖已告終，但是歐洲各處的一戰，仍舊繼續進行；俄國已陷入沒有政府沒有援助的狀態，意大利與巨哥斯拉夫，聲勢洶洶的欲奪得波蘭，達克斯拉夫與匈牙利，或存了野心，或受了冤抑，巴爾幹局勢的糾紛，都是無法處置，日本與中國，交惡日甚，又如十三小國的興起，糾紛更多，全是將來的禍根；這次和議起初的時候，威爾遜就宣言十四信條，宗旨是很正大，但是現在和議的條件，那裏有一條能做得到的；威爾遜的宣言，可算是完全失敗；和約簽字，祇可算糊糊塗塗的敷衍過去；這次戰爭以後，勞工問題，更須注意；戰敗德國，都是工人的功勞，兵士四人，有三個是工人，故現在工人的氣勢很高；意大利內閣在和會力爭菲墨想回國的時候，固存他內閣的位置；但是雖已爭到菲墨，內閣亦已被國內工人推翻；英國工人，從前見了美衣華屋的紳士，是很恭敬的；但是現在見了他

們了，大多數的工人，都存着一種心理，以為現在的世界，是我們用力去做出來的，倒被那貴族紳士快活活的受用，剩得我們吃苦，豈不是太沒公道嗎？現在觀於英國法國美國德國與別國的工人罷工的風潮，到處皆是，可知工人的勢力，已一日一日的漲大起來；從前專制時代所用的仁政主義，來籠絡那班勞働界，是完全沒有用了；從前那班勞働界，智識未開，故用牧羊的手段，一面豢養他，一面又來宰烹他；但是現在的時勢，萬萬辦不到了；工人已大多數有覺悟，有智識，非順着世界潮流，去幫助他，開導他，將來的禍患，一定是不可收拾的。（南洋公學演說）

學生自治

蔣夢麟

今日北京高等師範成立紀念日，並學生自治會成立的日子；我得這個好機會和北京高等師範的學生諸君談學生自治的問題，我心裏很快活。這個問題，杜威先生和蔡子民先生已經在我的先講過了，我不知道能否在兩位先生講的以外，加添些新意思？我想我們講學生自治，要研究三個要點：

第一就是學生自治的精神。——精神就是全體一致到處都是的公共意志；這個公共意志的勢力最大，凡團體有這個東西在裏面，一部份的分子，就會不知不覺的受他感化；自治的基礎就在這裏；這個

精神就是自治的基礎，沒有這精神，團體的意志，就不能結合起來；裏邊的分，非但不能互助進行，而且要互相阻撓；團體解散，都是從這裏生出來的。諸君要知道團體是一個有機體，譬如一個人，手足耳目口鼻，要和意志一致行動；若意志要看書，這眼去看了桌旁的一盆花，意志要講英語，這口去操法語，意志要走，這腳偏不動；這豈不是變了一個瘋子麼？團體的精神，就是團體的意志，若分子不照這意志行事，這個團體就變了瘋子。

所以團體結合的要素，不是在章程，是在養成一個共公的意志；換一句說，就是養成一個精神；在學校裏面，我們也叫他做『學風』。我們舊時辦學校的，也時時講這『學風』兩個字；我國從前的太學生，在歷史上很占重要的位置，他們聚了幾萬人伏闕上書的時候，雖很有權勢的官吏，也怕他們，因為他們都從『富貴不能淫，威武不能屈』的『學風』中培養出來的。

學生自治並不是一種『時髦』的運動，並不是反對教職員的運動，也不是一種機械性的組織；學生自治，是愛國的運動，是『移風易俗』的運動，是養成活潑潑地一個精神的運動；學生自治，要有一個愛國的決心，『移風易俗』的決心，活潑潑的勇往直前的決心，沒有這種大決心，學生自治是空的，是慕虛

名的，是要不得的。

第二是學生自治的責任。——學生自治既不是一個空虛的美名，大家就要去幹這自治的事業，大家就負了重大的責任。諸君！學生沒有自治以前，學校學風不良，你們可以歸罪教職員；有了自治之後，學風不良，你們只能歸罪自己了；中國教育不良，大家罵辦學校的人，辦學校的人也不能逃罪；若學生自治以後，教育不良，大家就可以罵學生；到那時候，諸君豈不是變了中國教育不良的罪人？我們主張學生自治的人，也要受人唾罵，沒有面目見『江東父老』了。我想學生自治，有四個大責任：（一）是提高學術程度的責任；現在我們中國學校程度太低，教員說：學生太懶惰，不肯好好兒求學；學生說：教員不好，不能循循善誘我們；這兩邊的話，都具一方面的真理；今日講學生自治，我把教員一方面的責任暫時擱起來不講；我想做教員的應該責備教員，做學生的應該責備學生，不要彼此互相責備，彼此責備，就是彼此逃責任，那就糟了；做學生的，先要從自己身上着想，自己問自己，自己的責任，是不是已經盡了；若還沒有盡，不要責人家，先責自己罷了；這就是真正的自覺；學生對於學術方面，要有興會，要想得透，要懂得澈底，不要模模糊糊的過去，過一天算一天，上一課算一課，照這樣做去，那裏能夠提高學術程

度呢？(一)公共服務的責任，自治是自動的服務，是對團體服務，自動的服務，是自己願意服務，不是外面強迫的；本自己的願意，對於團體做公益的事，這是有兩方面：一方面是消極的，一方面是積極的；消極方面是個人不要做對於團體有害的事，積極方面是個人要做團體有益的事，消極方面就是自制，是消除亂源的辦法；積極方面就是互助，是增進公共利益的辦法；自治之中，自制和互助都不能少的。

(二)產生文化的責任；學生自治團體，不是組織了以後，學校裏不鬧「亂子」就算滿足了；自治團體，要有生產力；農人自治，要多生農產；工人自治，要多出工作；學生自治，要多產文化；多產文化的方法，就是多設種種學術研究團體，如演說競爭會，學生演講會，戲劇會，音樂會等，互相研究，倡作種種事業。(四)改良社會的責任；學生事業，不僅在校內，要與社會的生活相接觸，以學生所得的知識，傳佈於社會，作社會的好榜樣，使社會的程度，漸漸提高，真正的自治，要負這四種責任；諸君！自治不是好玩的事，吓！

第三點是學生自治的問題。學生團體，是全校團體的一部份；學生團體所做的是，是全校負責任的；所以學生團體與學校中他團體有密切關係，要聯絡進行，共謀全校幸福，這就生出幾種問題來；這幾個問題不解決，將來恐生出種種阻力。(一)學生個人和教職員個人或團體的問題；自治會成立後，

學生個人行動，是否應受教職員的干涉？我說學生個人行動不當，不但教職員當干涉，學生團體亦當干涉，學生團體不干涉個人不當的行動，這自治就破壞了；所以學生團體不但要去干涉他，而且要教職員大家幫忙，共同維持全校的名譽。（一）學生團體和教職員個人的問題；學生團體應該歡迎教職員的忠告；諸君要知道教職員和學生，同是謀全校幸福的一分子。（二）學生自治團體和教職員團體的問題；這個問題，比較以前兩個問題複雜不少；將來的問題，恐怕就從這裏生出來；活潑有精神的自治會，必歡喜多幹事，範圍必漸漸兒擴大；那時因這範圍問題，就會和教職員的團體發生衝突；有一件事發生，學生團體說：這是在教職員團體的範圍以內的；此時兩方面各要平心靜氣，推誠布公，把這個問題，大家來討論；討論有了結果，然後來照行；不要因一時之憤激，生出許多無謂的誤會；兩個團體之間，凡有一個問題發生，終要照這辦法來做；行了一二年，範圍就定了，學生自治的機關就穩固了；有了精神，知道了責任，又能平心靜氣來解決問題，學生自治會沒有不發達的道理。（在北京高等師範演說）

宗教問題

屠孝實

宗教和人生的各方面，都有很複雜的關係，這麼一個重大的問題，要在立談之下，把他剖析得清清楚楚，實在是不可能的事；並且去年年底，我因為有些私事要料理，不得空閒，原想不出席的；後來鄧仲瀛君再三相邀，祇好答應來敷衍一陣；這種急就章的講演，一定是不會好的，還望諸君原諒。

一

據我的意思看來，我們討論宗教問題，應該先把反對宗教的見解，略略申說一番；因為我們既把宗教做個問題來討論，自然不能不注意反對者的意見；一方面可以藉此決定我們的論點；一方面可以免去許多獨斷的僻論。

和宗教最反對的，第一就是自然科學。從來的宗教裏頭，大都是拿人類所住的地球，當做宇宙的中心；不但耶穌教是如此，就是佛教也是如此；所謂上有天堂，下有地獄的說法，幾乎是一切宗教所通有的。自從天文學進步以來，大家知道地球是一個圍繞太陽的小行星，同宇宙比較起來，直是空中的微塵一樣，並沒有什麼天堂地獄和上下的區別；宗教又常常把宇宙間一切事變統看做神的作用；換一句話說，就是以爲冥冥之中，有一個或許多有意志的大力者，在那裏主持一切。在現今稍有科學知識

的人，沒有不知道宇宙間的事變，完全是一種機械作用，支配他的，就是物理的法則，並不是有什麼神靈在那裏活動。宗教裏所主張的奇蹟，*Miracles* 如耶穌的母是童貞，佛陀是從母脅生出等等事情，在自然科學看來，純是荒誕不經的胡言，毫不合科學的理論；宗教家却偏偏執着，以為千真萬確；他們時常說：物理的法則，只能說明尋常的自然現象，至於特別事故，看來雖不合理，却正是神意的明瞭表現；因為神意是自由的，物理法則也是神所創造；我們決不能拿神所創造的一部分法則，來範圍神的自由意志；殊不知得這種說法裏頭，矛盾的地方很多，決沒有充分的理由；為何呢？因為神若是全知全能的，存在，他所計畫創造的自然法，便也應當完全無缺，不該時時屬入奇蹟，叫他現出破綻；若說奇蹟是補自然法的破綻的，那就更可以反證神意的不完全了；並且科學知識是有組織的知識，首尾一貫，決不容有什麼例外，如其真有新奇的事情發生，科學也一定要設法尋出他的真象來；說不出就歸之於神，是極愚蠢的糊塗帳，科學所極端反對的；倘若宗教中的奇蹟，實在是一種想像的產物，那就更不容說是一派胡言了。總之：宗教的宇宙觀，是目的論的，而科學的宇宙觀，是機械論的，這就是他們絕端衝突最重要的一點。

其次和宗教最反對的，要算歷史。宗教受自然科學的打擊以後，他的宇宙觀既然動搖，有許多地方難於成立，他就想拿歷史來做支持信仰的梁柱；誰曉得歷史學發達以後，研究所得的結果，却又和宗教的主張極端反對；據我的意見看來，歷史的反對宗教，比自然科學的力量，恐怕還要大些；因為宗教所解決的，是人類的生活問題，而歷史所表示的，正是人類的生活經驗；所以歷史的反對，自然更加危險了；現存的高等宗教，大都把創教的大人物如釋迦牟尼耶穌摩哈默特之類，看得極重，以為他們的人格和經驗，就是絕對真理的具體表現；雖然他們出世的生命是有限的，並且是在一定時期中出現的，然而他們的存在，確有不可磨滅的性質；這類異常偉大人格的出現，就是一種最確實的奇蹟；而他們的行動言語，應該把他當做最後的標準；以上的主張，總括起來，共有兩點：第一真理是絕對的；第二宗教中偉大的人格，就是絕對真理的具體表現；然而照一般歷史家的眼光看來，這種說法，是不足取的；何以呢？第一，據一般歷史的考察，自古至今，從來沒有不變的理論，絕對的行爲；一切道理，祇有時代的價值，並無永久的性質；世上存在的宗教，多是對於一定條件所規定的人生所給的解答；換一句話來說，就是宗教的真理，決不能獨立在時代潮流以外；時代既然有變遷，環境也就有變遷，從前當他

是永久真理的東西到了環境變換以後，便也不能適用了。第二宗教中的偉大人格和他的經驗，固然很有感化人類的力量，不過我們要曉得他們所以能有很大感化力的，就是因為他的異乎尋常，異乎尋常是什麼意思呢？在歷史家的見解說來，不過一種非常發達的個性，能夠用特別方法將他表顯出來的。一回事既然如此，宗教中的大人格和他的經驗，祇是一種獨特的事實，並不是普遍的事實；既不是普遍的事實，我們怎好拿他當做絕對真理的具體表現呢？況且世界是不絕的進步發展，要世界一天一天的進步，我們應該尊重個性的自由，萬不可將一時的特殊經驗，去範圍無量數的人心，使他統走到一條路上去，不能夠任意發展。

總而言之，在現代自然科學家和歷史家的眼光裏看起來，宗教這個東西，是人類思想幼稚時代的產物；他所以能維持生命到今日的，只是靠着人類的情性；目下在學術昌明的時代，無論什麼問題，都應當拿一個批評研究的態度，去求個切實的回答；萬不該用宗教的見解，一味地模模糊糊，就把許多問題隨便看過去；做二十世紀的人，若還戀着宗教，不肯放手，可說是時代錯誤的謬想。以上的見解，在我國學術界，差不多已竟成了公認的話；要是有人替宗教辯護一兩句，大家不是罵他荒謬，就要認他

做瘋子。不過照我個人的私見看起來，宗教能不能在學術發達的今日，有他存在的價值，只還是一個問題，很有討論的餘地；一般科學家和歷史家的主張，雖可以糾正許多宗教上的偏見，似乎還不足以制宗教的死命；詳細討論，固然不是短時間的講演所能做到的，我請把我的意思，作一個很概括的說明給諸位聽聽。

二

依着普通天演論者的說法：人類的活動，和環境有密切關係，此話我們也承認他不差，想在座諸君，更沒有不許他算真理的；只是天演論所說的適應自然 *Adaptation to Nature* 這一句話，尋常人多把他誤解了，此是很可惜的一件事，他們以為人是環境所支配的東西，一切活動，差不多是一種對於環境的機械反應；人在自然界裏，不過是非人格的現象，世界中間很小的一部分，既沒有什麼尊嚴，也沒有獨立的地位；此類主張，我不敢輕易盲從，並且是很反對的；何以故呢？因為吾人生活的表面關係，雖然好像是受環境的支配，沒有什麼自由；然而照人類活動的意義看起來，的確不是完全消極被動的。以下請聽我慢慢地說來：

我現在且舉個最簡單的例來說：譬如今天氣候很冷，我們的身體受不住，於是就在屋裏生起火爐來，穿起棉衣來；若單單從生火着衣的表面着想，固然可以說是受了天冷的影響，所以有這麼一回事；但是我們如果仔細再想一想，生火着衣的意思，究竟是順受自然影響的結果呢？還是想抵抗自然的結果呢？如其單單只是順受自然的影響，那在天冷的時候，我們頂多也不過直僵着身子，不言不語，聽他凍死就完了，決不會有生火着衣的事，爲其說是想抵抗自然的結果，那就可見得我們的活動，不是完全順受，其中却有極積的勢力在裏頭；既然有了積極的努力，我們怎麼還只認他算環境的產物呢？況且自然環境和社會環境，因爲人類的努力，改良去的地方，着實不少；譬如山脈河流的阻礙，我們想法子鑿開道路，用舟車去交通；黑沉沉的夜裏，我們想法子用煤油電力去點燈火；社會制度有不合宜的地方，我們想法子去改良他，或用別種制度去替代他；諸如此類的例，極多極多，我們也不必一一的舉他；總之：人類的活動，決不是機械的消極順應，却是努力的積極表現；換一句話說：就是人生在自然之中，雖然處處受環境的束縛，便也處處努力去求解脫此種束縛的；唯其他不願意順受環境的支配，所以他拚命抵抗；唯其他愛樂自由，所以他奮勇前進，去和困難競爭；這難道不是人類精神生活有超

自然性的表現麼？

至於把人當作一種機械，不過自然中極小的一部分，我也不敢贊成；吾人實際所經驗的，固然是變化不測的各種事情，然而在科學家研究的時候，常把他連列起來，比較觀察，求他相互的關係，變化的法則；我們試問所謂變化的法則，他本身是否也是變化的東西？我們相信一般的科學家一定回答說：法則是統御變化的東西，他自身是不變化的；從此看來，科學的目的，也只是想在變化的經驗中間，去求一個不變的理；就使因為學術進步的結果，此時所以為真理的，將來難保沒有變動，但是傾向絕對的心，已可借此做個證明了；我們還要問：所謂人是現象世界的一部分，這斷案是從何得來的呢？許多人一定曉得是從自然科學裏得來的；這句話照着人類對於自然的表面關係——時間空間因果等關係——來，誠然好像不差；然而我們應當曉得，在研究自然的時候，我們的精神活動，已經脫出了自然的範圍，和他對立，占了個特殊的地位，如其我們不預先承認自己的獨立性，那就根本的不會有研究科學的這一回事了。

以上所說，還不過就着我們的知識生活，去指示精神的超越性絕對性和獨立性，倘再把道德生活

和藝術生活考察一下，那時精神的特徵，可以更加明顯了；因為道德和藝術多要叫人脫離皮相的感覺生活，——自私自利的享樂主義，——去求高尚遠大的理想目的，所以道德和藝術的觀察事物，決不以現實狀態為限，而不注意他的價值高下，有區別選擇的作用。

上面所講的一節話，雖然是很簡單，然而人類的本性，已可推知一二，總括的說起來，就是我們人類一方面雖然屬於感覺的自然世界，處處受環境的影響，有自利的傾向，並且是有限的暫時的存在；一方面却是想超越一切束縛，——無論是時同是空間是社會的束縛是自然的束縛——而趨向自由的一種靈物。我們既明白了這個，便可以進去討論宗教的本質了。

三

從來關於宗教本質的見解，各家學說頗有參差的地方，現在依 *Wind* (蓬忒) 的見解暫時把他歸做三類：

一、自律說 (Autonomous Theory) 主張宗教有獨立的範圍，在倫理和玄學以外，這一派的代表，要推希來曷馬黑氏 (Schleiermacher) 他以為宗教只是一種「絕對皈依的感情」。

「玄理說。(Metaphysical Theory)主張宗教和關於宇宙的知識，是同一件事，這派最有名的代表，就是黑智爾(Hegel)氏；他以為「宗教是有限心把知識本性當做絕對心的一種知識。」

三、倫理說。(Ethical Theory)主張宗教是道德的實現；這派代表，就是思想革命大家康德(Kant)；他以為宗教是「把人類的義務看做神聖命令的一種知識。」

以上三說，我現在請約略的批評一下。第二種的學說，把哲學和宗教看成一件事，我不大敢贊同；何以呢？因為哲學是理知的產物，宗教是信仰的產物，理智和信仰，固然同是人類的心理作用，然而他們活動的程式，却是各有特別的地方，難以勉強混同；譬如禪家的入定，或是歐洲中古神秘派的所謂恍惚狀態(Ecstasy)，我們能夠說他是一種概念的知識嗎？第三種的學說，也有缺點；因為道德和宗教，在許多高等宗教裏，固然很有密切的關係，這關係確非絕對的；康德所說的道德，是離去一切經驗動機，純粹受理性規定的自由意志；然而一般人的信仰宗教，常有趨福避禍的經驗動機，做他的引子；至於佛教方面，更不注重道德義務等問題，就使有時也說幾句關於道德的話，祇不過當他是一種修行的方便罷了；所以照我的私見看來，似乎還是第一說最切實些。不過皈依的字樣，却有些毛病；譬如

佛教所說的圓融無礙的境界，決不能說他是一種絕對皈依的感情，所以第一說也還不能算完全妥當，只是他把宗教的本質歸在內心經驗，並且重視此中的感情要素，却很有見地；近人如美國的斯氏也有類似的主張。

四

照我的意見說來，宗教的成立，不能離去兩個重要條件：

第一就是自然的束縛和求解脫的心；我想倘若人類是全知全能，能够自由支配他自己的運命，或是能够對於人己的運命，如生死離合等事，毫不動心，那就不会有宗教了；無奈我們的生活，確是極其矛盾，一方面我們在感覺的自然生活看來，是有限，很暫時，並且是極不自由的；然而我們的精神，偏執着在對於無限和自由的追求，不肯放手，豈非是一種矛盾的現象麼？在沒有覺悟這個矛盾的人，固然可以糊裏糊塗過他的日子，不覺得有什麼困難，然而在有自覺心的人，便不能如此了；他一定要想法子跳出不安的狀態，去求個安身立命的所在；要說他的方法是怎樣呢？大都不出兩途：第一種人，他覺得現實和理想，在他的心裏攪擾得非常利害，他就把一切的理想目的，當做癡人的迷夢，統統地

去，只是將全副精神，盡納到直接的感覺世界去，所謂「今朝有酒今朝醉，莫管明朝是與非」的兩句話，恰好是這類人的寫照；第二種人，他把理想目的看得很重，死也不肯丟手，他們竭力想法子將人生提高，超脫眼前的現實的可憐生活，去求理想的實現和人格的發展；據我看來，現在我們有自覺心的青年和少年，大概多是奮發有為的人，自然是屬於第二類了；宗教的發生，其實就是應着這種要求實現出來的一種生活；換一句說：就是想和超越的實在連成一體，去解脫一切自然生活的束縛的；我們祇要看無論是高等宗教或是低級宗教，沒有不拿人和超越者的連絡，算他們的最後目的，就可以曉得宗教第一步的意義了。

第二，直接的宗教經驗，可以說是宗教的最後根據；要是沒有他時，那就雖然有追求無限的欲望，也不過單單一種意向，決不會有支配人心的勢力；要問宗教經驗是什麼？我現在不能詳說，因為這問題非常複雜，若要仔細論來，可以做一部很厚的書；我祇能在此說一句很簡單的話就是一宗教經驗，只是自己覺得和超越者互相關係的內心經驗；這種經驗，屬於感情，不屬於理智；因為在熱心宗教的人，雖然分明覺得有一種境界，却是在經驗的時候，常常自己是莫明其妙的；譬如佛教中的禪定，和耶

蘇改中的所謂恍惚狀態，都只是一種主觀的心境，不能說他是知識；在沒有此種經驗的人看來好像所謂超越的實在，不過一種立學上的假設和空想。就使對於這種實在有人主張得着了什麼經驗，也不過是心理學上的錯覺或幻覺罷了；然而在有此經驗的人，却總認他是千真萬確，另具妙味；他能夠把平常的苦惱和束縛，一時放下，好像是換了一種新的生命；放開眼來看四周境界，無一不是莊嚴燦爛，妙美活潑；我現在請舉個最簡單最普通的例，來做個參攷；在詹姆斯所著 *Varieties of Religious Experience* (這部書裏第七頁上，記着一段話，是一個四十七歲的人述他自己的宗教經驗的；他說道：我覺得上帝比隨便什麼事物思想知覺還要實在些，我的確覺得他是在我跟前，當我的生活和他在我身上心裏所寫的法律愈是親密的時候，我愈能覺得是這樣；我覺得日光裏有他，雨裏也有他；嚴肅之中，夾雜着微妙的安靜，最可以描出我的感情；我在禱告裏和讚美歌裏同他談話，好像對着朋友一樣；我們的交際，是很愉快的；他常常回答我，有時他的說話，非常清楚，好像我的耳朵聽聞他的聲音似的；不過在平常時候，多只在心上得着很深的印象罷了；……他是我的，我也是他的；他永遠不離開我；這是一個永久的快樂，如若沒有這種快樂，生活恐怕就要成了個空枯無際的沙漠了。

以上的例，雖然很平常，不覺得有什麼奇特的地方，却很可以拿他來做個標本，宗教經驗中感情要素最顯著，和他動人的力量，可以知道一二了；我曉得學習自然科學的人，一定要說這種經驗，是心理上的幻覺，謬妄絕倫，要不然就是那人瘋了，所以見神見鬼，這句話我不敢十分贊成；何以呢？有宗教經驗的人，他的確可以得着一個很愉快很平和的生活；若是完全空幻，怎麼能從空幻裏生積極的效果來呢？況且一切直接的具體經驗，在他的本身，沒有什麼真假可說；譬如想真走路，遠遠看見黑魃魃的一團東西，心裏覺得害怕，此是事實，無所謂真假的，等他把這黑東西當做賊當做鬼，加上反省作用，成了一種判斷以後，那就有真假了；又如生熱病的人，往往看見許多奇形怪狀的形相，我們也不能說他是假的，何以呢？在他本人說來，他確是有見有聞的，並沒有扯謊，不過他若硬要主張這些奇形怪狀有客觀的存在，別人也應該有類似的經驗，那就有些不妥當了；所以我的意思，以為具體經驗的本身，是沒有真假可說的，到了加上反省作用，把他和別的經驗連絡起來，比較觀察，給他個因果的說明以後，方纔有真假的區別。然而所謂真假，還只限於事後的說明，却與具體經驗的本身，絲毫無涉；我請簡單下一大膽的斷案，無論什麼經驗，他的本態是絕對真的，我們決沒有否認他的權利。

五

關於宗教本質問題的討論，暫且以此爲限。現在請把我的意見，略爲表白一番，權當個結論。

第一，我主張吾人對於宇宙全體的態度，不能以一種爲限；無論他取理智的態度，或是道德的態度，或是藝術的態度，或是宗教的態度，我們都不能說他是不對；因爲宇宙的全體，決不是一個簡單的東西，況且各個人的見地，不能不依着他所處的地位，和他所有的要求，生出許多差別；當然他的觀察和態度，也不能完全硬叫他定要一致；我現在請舉一個很簡單的例來說明，譬如野外生一棵樹，叫許多人來看，倘若他是個科學家，他一定注意此樹的種類，和此樹成長繁殖的各種情形；倘若他是個藝術家，他就不管植物學上問題，而去觀察他的姿態光景，是否可以入畫，或是細聽枝枝葉葉，受風相激的聲音，是否和諧動聽；倘若他是個工匠，那就既不管樹的種類和生理，也不管他的美與不美，只問枝幹的曲直如何，木理如何，可以拿來做何種器具；我們對於三種人的觀察，能夠說誰是對的，誰是不對的嗎？所以我以爲科學藝術道德和宗教，各有他的特色，不容互相排擠。排擠只是一種偏見，況且執着一端的結果，不過把人生趕到偏枯的不全的一隅去罷了，決不是正當的辦法。

第二、宗教和科學，我以為不是絕端衝突的；何以呢？因為宗教的本質，在直接的主觀經驗，當然是屬於直覺範圍的東西；直覺的特色，在他的具體性和綜合作用；科學確不然，他是屬於理智的；要論他的特色，就是抽象和分拆；理智的抽象作用，固然重要，他却並不能說感情的綜合作用一定不對；因為分拆和綜合，直覺和理解，知識和感情，都是人類心理中必然具有的作用，誰也沒有否定誰的權利；我看宗教和科學衝突最劇烈的一點，就是關於宇宙的說明；就是我們曉得宇宙說明，只是根據宗教經驗的推論，並不是宗教經驗的本身；一宗一派的宇宙說明，雖然有不合現行的科學知識處，也不能就因此把宗教否定去；譬如我們說孔子是人，陽虎也是人，所以陽虎似孔子，此斷案在邏輯上固然不對，我們確不能立刻就主張他的前提也不對，不過前提和斷案的關係是不對罷了；所以宗教中宇宙說明的合理不合理，與宗教本身無關，科學雖能否定宗教中的宇宙說明，不能否定宗教；因為宗教的本質，是在於他的具體經驗，具體經驗却是不能否定的。

第三、宗教和歷史，我以為也不是絕對衝突的；因為歷史的目的，固然一方面是要表示個性，而一方面却還要表示人生發展的徑路；如其單為表示個性，則前人的歷史，與我們有什麼關係？又何必花了

工夫去研究呢！所以據我的意見看來，歷史固然主張相對的真理，實在也並不是真能放棄絕對真理的要求；我們如拿生活來做真理的標準，那就可以見得宗教和歷史不是絕對衝突的了；詳細一點說：我們可以主張真理只是生活間的向上發展，並非客觀事物與主觀認識的一致；這種舊式的靜的真理觀，決不足以說明千變萬化的事實，只有拿生活來判斷一切，方纔有動的意義，可以適應人類的要求；歷史所表示的個個經驗，個個人格，實在就是生活全體向上發展的一相。換一句話說，就是絕對真理實現時所不可缺少的一個要件，因為他是完全絕對真理的要件，所以個個經驗和人格，也就有了絕對的價值；照此說來，宗教家所主張的絕對真理和歷史家的所謂真理，在根本上難道還不可以調和麼？

以上幾條是對於反對論的一種解釋和答辯。我請更將對於宗教家的意見，略為說幾句：

第一、我希望宗教家應該曉得他的立腳地。只是具體經驗，具體經驗固是沒有差，但他的確實性，却以主觀方面為限；最好是不拿此種經驗去做前提，任意推論一切。如遇必要的時候，非把宇宙間各部分加上一番考察，不能調和自己的精神生活——換一句話說：就是覺得他自己有一種知識上的要求。

時——那就應該尊重科學的知識，不得任意同他違背，因為我們若用理智去解決問題，離開主觀的具體經驗，要求個客觀的妥當性，自然不好不注意理智產物中很有價值的科學知識。

第二、我希望宗教家不要拿歷史上的人格做唯一的標準。因為人類個性的差別，我們從經驗看來，却是根本的事實；為人的個性，我們應該尊重，不得任意加以限制，根器不同的人，硬要叫他「同軌而趨」，是不可能的；況且宗教上的人格，無論他的感化力如何偉大，決不能把無緣的人，也一概度去；這就可以曉得要求不同的人，感情不同的人，世間儘有許多，萬非一種刻板的文章，可以把人類全體在一時間內統統排進去的。

第三宗教固然可以使人安樂，得着一種樂天知命的生趣，或是能使人「解除塵障」，「脫盡俗緣」，然而這些態度，仍是一種生活形式，不過和尋常的感覺生活不同罷了；我承認科學道德藝術的實際效用，也是叫人脫離塵俗，趨向高尚理想的；就使他們的本身，不能給人生一個根本的解決，然而他們在人類史上的功績，已是不可磨滅，我們應該引他做個知己，教他幫助我們「破除迷信，尋求正智」。以上所說，不過是幾句極膚淺話，因為時間有限，不能詳細討論，很覺抱愧，還望諸君原諒。如若有人

願意同我討論此問題，給我一個切實的批評，我尤其感激。今日講演，暫以此處爲止。蒙諸君不棄，坐聽許久，實在感謝得很。（少年中國）

文學概論

梅光迪

第一講 文學之界說

文學界說之難定

文學的界說，究竟怎樣算做完備？我們總不能十分索解；有的學者他定的界說，太是廣泛；他們以爲文學能够包羅宇宙一切，於是就兼容并包，造成不可捉摸的解說，好像把科學牽入就是；有的學者就反對這個提議，他們把文學的範圍，太形縮小；總之這兩派的界說，都有畸輕畸重的弊病，不能得文學的正面適當的對象；文學界說的難定，還有一層緣故：他們因爲文學名詞從沒有標準，於是大家側重私人的學說，而標新立異；所以爲了想象 *Imagination* 一個字就紛紛聚訟，再也弄不清，中國也是這樣，有什麼文義，文章，文筆等等，他們也因爲名詞不定的緣故，妄言狂聽，不能令人明白文學的解說。

中國人之文學界說

中國人之文學界說，也沒有完備的；孔子講「郁郁乎文哉」，巍巍乎其有文章」，這個「文」字及「文章」兩字，都是作「文化」(Civilization)講的，並不是什麼文學(Literature)。還有幾句話叫做「博學於文」，行有餘力，則以學文；「言之不文，行而不遠」，這等「文」字，都是講人類的彩色、藝術、並且不是講什麼文學。後來阮元有「必沈思翰藻，始謂之文」的解說；章太炎有文學者以有文字著於竹帛，故謂之文，論其法式，謂之文學」的解說，但是這也不完備；現在又有把白話文當做文學，不知道白話文是應用文，不可算做文學，因為沒有美感的價值，所以文學的界說，總沒能够定，這也是中國文學界的罪惡。

西洋人之文學界說

西洋人之文學界說，定的學者很多，不過畸輕畸重，不能扼要，已在前面述明。現在擲幾個名家的界說，可以崇信者寫在下面：

Matthew Arnold 是十九世紀的文學評論家，他說「凡是一切智識，從紙面、書籍上傳達出來的，都叫做文學。」這個範圍，太是擴大；至 Stopford Brooke 所定的界說，稍為要好些；他說「凡紙上寫出

來的思想情感，可以使讀者覺得有愉快，那麼都叫做文學。」還有一位先生，他叫做 Sainte Beuve 是十九世紀最有名的文學家，或者除了 Aristotle 之外，就要算是有文學的天才了；他有一篇論文，是『怎樣算做名著？』『What is a Classic?』他說『名著是一個學者的著作，能夠把人類的心服從，擴充，增進更多的智識；並且能夠激動情感，使一般人發明真理；或者著者於情感上常能動人，發創思想和閱歷，用文字表現出來，所以思想閱歷很廣大，很正確，很合理，很有美術的價值，夾着一種形式 (style)。還有他的作品，和人家不同，但是常常是新，大家可懂。』——這個界說，係上課時筆記，疏漏謬誤一定不免，下次當與原文對照重譯——他的意思，就是說新的常常能獨立，舊的也是從古時風格的演進，並不是革絕衆命，獨創一格；這段說話，很是完備，現在就當做西洋人文學界說的代表。

文學之特質

文學爲美術的，文字是應用的；文字只要能夠達意，就算卸責，文學就不但如此，還要使讀者發生一種美感，愉快；譬如食飯，文字只求饑腹飽食，文學就慾望更增，除醉飽之外，更要山珍海羞，食前方丈，這就是文學的特質。

文學爲美術之一

美術的內涵很廣，這種學問我們不能多講；不過文學確實是美術之一，譬如紫金山，使一個工程師去繪建築圖，雖費盡精力，而我們見了，不生美感；倘使再請美術家去煊染繪畫，那末五日一樹，十日一石，我們見了必自然而然的移神往，被美術家的筆尖招去；文學的有價值作品，我們看了也無非像看紫金山的繪畫，生了無上的美感，高尙的愉快，所以文學是美術之一。

文學與科學之區別

科學有一定的模型及規律，文學雖然也有修詞學、文法學種種的條例，不過文學不但止在此地，他要合例合理之外，還要修飾表象用第二步的工夫，所以文學與科學很有區別，現在寫在下面：

第一非實用的 文學是興到神至 *Inspiration* 的作品；倘使興沒有到，神沒有至，那末你要做詩來當，撰文去賣，一定不能，所以文學是經濟上講不來的，文學家也一定是那些不事生產的人類，因爲文學是不能生產不合實用的東西。

第二主觀的 文學總是包括一切，意在言外，文學固然代表的是人生，不過我們普通的道德觀念，

都說什麼善與惡，所以在道德的一般上講，一定要使惡人終凶，善人終吉，但是文學却不是這樣；文學只要描寫，不必有什麼結論，所以他包涵的意思，是在曲折不盡之中，並不去做裁判官，遇着一切案件，評斷是非善惡，好像紅樓夢，作者並不將賈寶玉林黛玉做一個結論，誰是好？誰是惡？但是我們也不待他講，自然也能够批判，若是你強要緝斷，批評，那末便是不道德的文學，所以文學是主觀的東西；至於科學是客觀的，他們觀察宇宙間一切自然現象，精核分析，成就一種學問；譬如有一朵花在此地，科學家看見一定要說他是什麼科，什麼組織，文學家就不是這樣，只有主觀的描寫一切，又好像青天白日，科學家當他是物理的現象，文學家就換副面目，說他是胸襟坦白的表象，又好像陶淵明李太白的詩，我們也自然會明白他一種恬淡清逸的意想，這也因為他主觀的描寫緣故。

第三具體的 我們常常聽道德家說「公道」，不過這總是抽象的，文學家就不是那樣，他要講公道，一定寫給一個人或者一種東西給你，你看你看見了，就自然知道什麼叫做公道，平常講善和惡沒有標準，文學家便給一個標準，你平常講喜怒哀樂，是憑空說的，文學家也便給一個表象，你因為這樣所以文學能代表人生，能改良社會，好像劇曲的描演，就是好例，還有一切詩歌，也無非是具體的寫法，我

們試看王摩詰的詩句，他說『倚杖柴門外，臨風聽暮蟬。』和『行到水窮處，坐看雲起時。』偶然值林叟談笑無歸期。』他要說明恬淡寧靜的生涯，一定挪自己做主人翁去具體的描寫。

第四文學著作本身有永存的價值。科學家只有定律，從往古傳到現在，從沒有全篇的著述，永遠保留因為我們知道定律，便可解決自然界的一切現象。至於文學家便能永遠存留他的作品，因為斷章取義，決不能代表他的思想。況且文學中的美感和巧妙，要永遠具體存在，然後才有價值。詩經就是這個好例子。

第二講 文學之起源

(1) 韻文爲先

一 有音節之語言爲情感之語言

韻文先於散文，這句話現已爲全世界人所公認了。十九世紀的歐西學者，從科學——社會學，人類學，歷史學，心理學——方法上研究，他都承認文學上韻文爲先。一說實在有韻的言語，有音節的言語，在文字沒有創造以前，早已出現，爲後世韻文之起源。因一個人感情有所發表的時候，他要想完全遂出他

的喜怒哀樂，自不得不於言語中有一種節奏。曰「*Prosody*」這節奏並不是人爲的，是自然於不知不覺間生出來的。詩序上說：「情動於中而形於言，言之不足故嗟嘆之，嗟嘆之不足故永歌之，永歌之不足而不知手之舞之足之蹈之也。」就可以證明這句話所以有音節的話，實在是一種易於發表情感的話。

二 有音節之語言便於記憶流傳

在上古沒有文字之前，個人感情上有所發表，不得不賴口唱；口唱的時候要使人懂，要使人明白，能够記憶，并且能够傳之遠傳之久，就於語中不得不有音節；因有音節的語言，最便於記憶，最便於流傳；但傳之過久，總不能免有所變遷，在 *English Scottish Popular Ballads* 裏，有二千多種歌謠，可以看出得出其中變遷的地方。

(2) 最初文學之特質

一 羣衆的

上古時候的文學，沒有作者；因古代社會很小，人數很少，碰到了豐收或戰勝凱旋的時候，要發表他

們的情感，就集合起許多人來，能够發表的互相湊合成詩，發表做成的，是社會的文學；後世詩家有所謂「聯句」，許多詩人在就是從上古時候這種法子裏生出來的；文學與作者的關係，好積廣，能作的人多，傳到後來，範圍愈縮愈小，作者越少，到現在窮尖了。

二 天然的

在古代並沒有文學專門家，一般人都不過因爲「情動於中來，沒有什麼格律，沒有什麼調子，完全由於個人天然情感的發文學的天然興趣，也漸漸剝奪了。

三 樂歌的

詩與歌在一個時候發生的，做好了詩，便把他放在嘴裏唱，放的時候要歌，宴饗的時候要歌，祇要看春秋左傳裏，諸侯在宴會

都是樂歌的性質的。

四 實用的

古代人的詩歌，不僅是爲發表情感，還有一種實用的意思；固然發表情感使身心快樂，也可以說是實用，不過這還是空的；當人在操作的時候，口中有了詩唱，可以使疲倦完全忘掉，有一種高興的精神，對於事實上的效率可以增加，這是古人詩歌最大的實用；譬如種田的人唱田歌，桔槔歌，工人重墾時候的呼唱，都是要忘掉他們的疲勞；歐戰時有大詩人到軍營裏去唱歌，鼓勵軍士去打仗，這許多完全可以說把文學來作工具，去達到他們所要求的目的。

(3) 文學起源之理由

一 遊戲性

美術的起源都發生於遊戲；所以遊戲性也是文學起源之一種理由；因一般人把正事完了以後，行有餘力，都去從事於遊戲；遊戲是變化的，使人的精神可以回復原狀，心身上感覺著一種快樂，美術和文學，就漸漸地從這裏發生出來了。

二 歷史性

古代的人要使後世人曉得他們的功績，所以把事實用文字記載下來，傳諸將來；這便是文學之歷史性的起源；如英國有 Beowulf 歌謠，記載當時英國海中有一怪物，能食人，Beowulf 把這怪物殺掉，一般人要誇張他的功績，就做了一隻很長的歌去頌揚他；還有 Robin Hood 是記載一個專打不平的俠盜，也是去崇奉他的意思；其實這文學之歷史性的起源，都是由於古代人的誇大性來的。

三 自表性

人有了感情不發出來，心中不舒，一定要發表出來，然後使快樂的益加快樂，憂愁的也可以減少一些；這種自表性，就是文學的根源，因為要自表，所以纔不得不發出來，從這一點，文學就萌芽了。

第三講 文學與思想 Literature and Think

思想之重要 近代西洋作家常常有一個弊病，他以為文學要素在於感情，所以評論文學家，也傷在這方面；不過我們應當明白文學的思想，就是文學家的人生觀，所以我們看文學，一定要同時知道他的人生觀是怎樣？表現文學的宗旨在那裏？並且注意到何謂人生？人怎樣做法？所以文學與哲

學沒有多大分別，不過哲學是具體的，文學是抽象的；文學家是表現現實的人生，哲學家只表現理想的人生。

文人與哲人 哲人與哲學家有分別；孔子是哲人，Confucius。所以他能知行合一；文學家與哲人混合的很多，好像韓愈，伊馬森 Emerson 等都是；不過哲學家却不能兼哲人爲一，像康德，培根，羅騷等等，他們都行不從心，志與願違；若是在文學史上去尋哲人，一定比較得到多數。

文學家在文化史上之位置 文學家的位置，很是緊要；他們是人羣中的先覺，社會上的領袖；他們都不滿意於現在的社會，要想改造一個理想的世界；——文學家善發牢騷，這也是改造社會的動機；——所以文學家在西洋像伏爾推 Voltaire，羅騷，托爾斯泰，柏格森等等，都在文化史上佔一個位置。

思想之類別 思想可以分做兩類：（一）屬於久遠的；（二）屬於一時的。

（一）屬於久遠的 思想永遠存在，好像安樂 Arnold (1822—1888) 他講文化 Culture 一篇，是很有永存的價值；卡萊爾 Carlyle (1795—1881) 他說人在世上，應當工作；沒有工作，便不進化；有的文學中表現的人生觀，也很能傳世；好像莎士比亞集中的人生觀，就是好例。

(二)屬於一時的。一時的思想，好像宗教政治社會各種的時事問題都是的；又時世所趨，投人所好的文字，亦不能久傳；又當時看做重要問題，未久就得解決的，這也不能永存；好像黑奴瀛天錄一書，在美洲沒有釋放奴隸以前，作者取極沈痛懇摯的言語，使人發生情感；該書出版後，風行一時，不過不久黑奴釋放，於是那本書就更不能傳世了；還有宣傳一種主義，他裏面的內容，總是太偏，把真理消滅，所以也不能久傳；好像十年前的民報，鼓吹革命，太是偏激，現在還有人提起麼？又一個文學家他發表對於將來的豫料，有甚不合，這也就要消滅；好像美國大總統威爾遜他的參戰演說，多少的冠冕堂皇，不料設想的都不合事實，於是也就失敗；所以文學家的處境，很是艱難；他們發表的文字，最忌顯豁流露；若是痛快淋漓言之太盡，那就容易使一生名譽破產，沒有恢復的餘地；文學家又與新聞家處相反的地位；新聞家只要使人注意，用不到加上文學的修飾工夫；并且今天所記載的事情，隔了些時候就是明日黃花，閱者不要再讀了；諸君試看梁任公他常常著書立說，不過常常無久傳的價值。

思想之表示 思想表示的方法有兩種：(一)是直寫法；(二)是假託法；直寫法好像散文等；假託法好像小說劇曲等。

假託法的作者總有一個想象的世界 Imaginative World 不過假託法與直寫法也分不出誰是有益；文學家只要問自己的天才，偏於何方面，就重用何種方法，去表現高尚的人生；假託法雖然作者懷抱着一個想象的世界，但是這個世界，多少總要與現實有些關係；切不可脫離現實，而憑空結構，造成什麼的世界；阿立斯多德他說只要有種可有性 Probability 那末任憑你描寫人生，表像事物；這樣看來，假託法的範圍很是廣闊，並且兼託着文學家的生花妙筆，盡情描寫，比記載歷史，真是活靈；金聖嘆說水滸比史記還好，因為他能够要說就說，不被真實的人生牽繫；石克審 Thackeray 著「新少佐」 This new-combs 一書，描寫到一個婦人之死，他就落了淚來，因為他也沒有法子去延長伊的生命了；雪特雷腓力 Philip Sidney 他著作的「詩的辯護」 The Defence of Poetry 他說「詩是假託的，比歷史和哲學還好。」就因為詩體是假託法，能够普通的代表人生，歷史等是敘述的，只能特別的給死人照像，所以假託法使讀者看了很能發生美感，直寫法也有人不認他是美術的文學。（時事新報）

兒童的文學

周作人

今天所講兒童的文學，換一句話便是「小學校裏的文學。」美國的斯喀特爾 (H. B. Snyder) 麥克林託克 (P. I. Maclinock) 諸人都有這樣名稱的書，說明文學在小學教育上的價值，他們以爲兒童應該讀文學的作品，不可單讀那些商人杜撰的讀本；讀了讀本，雖然說是識字了，却不能讀書，因爲沒有讀書的趣味；這話原是不錯，我也想用同一的標題，但是怕要誤會，以爲是主張叫小學兒童讀高深的文學作品，所以改作今稱，表明這所謂文學，是單指「兒童的」文學。

以前的人對於兒童多不能正當理解，不是將他當作縮小的成人，「聖經賢傳」儘量的灌下去，便將他看作不完全的小人，說小孩懂得甚麼，一筆抹殺，不去理他。近來纔知道兒童在生理上，雖然和大人有點不同，但他仍是完全的個人，有他自己的內外兩面的生活；兒童期的二十幾年的生活，一面固然是成人生活的預備，但一面也自有獨立的意義與價值；因爲全生活祇是一個生長，我們不能指定那一截的時期，是真正的生活。我以爲順應自然的生活各期——生長，成熟，老死，都是真正的生活；所以我們對於誤認兒童爲縮小的成人的教法，固然完全反對，就是辨不承認兒童的獨立生活的意見，我們也不以爲然；那全然蔑視的不必說了，在詩歌裏鼓吹合羣，在故事裏提倡愛國，專爲將來設想，不顧

現在兒童生活的需要的辦法，也不免浪費了兒童的時間，缺損了兒童的生活——即生命。我想兒童教育，是應當依了他內外兩面的生活的需要，適如其分的供給他，使他生活滿足豐富，至於因了這供給的材料與方法而發生的效果，那是當然有的副產物，不必是供給時的唯一目的。物換一句話說：因為兒童生活上有文學的需要，我們供給他，便利用這機會去得一種效果——於兒童將來生活上有益的。一種思想或習性，當作副產物，並不因為要得這效果，便不管兒童的需要如何，供給一種食料，強迫他吞下去；所以小學校裏的文學的教材與教授，第一須注意於「兒童的」這一點，其次纔是效果，如讀書的趣味，智情與想象的修養等。

兒童生活上何以有文學的需要？這個問題，只要看文學的起源的情形，便可以明白；兒童那裏有自己的文學？這個問題，只要看原始社會的文學的情形，便可以明白；照進化說講來，人類的個體發生原來和系統發生的程序相同；胚胎時代經過生物進化的歷程，兒童時代又經過文明發達的歷程；所以兒童學 (Psychologie) 上的許多事項，可以借了人類學 (Anthropologie) 上的事項來作說明，文學的起源，本由於原人的對於自然的畏懼的好奇，憑了想象，構成一種感情思想，借了言語行動表現出來。

總稱是歌舞，分起來是歌，賦與戲曲小說；兒童的精神生活本與原人相似，他的文學是兒歌童話，內容形式不但多與原人的文學相同，而且有許多還是原始社會的遺物，常含有野蠻或荒唐的思想；兒童與原人的比較，兒童的文學與原始的文學的比較，現在已有定論，可以不必多說；我們所要注意的，只是在於怎樣能夠適當的將「兒童的」文學供給與兒童。

近來有許多人對於兒童的文學，不免懷疑，因為他們覺得兒歌童話裏多有荒唐乖謬的思想，恐於兒童有害；這個疑懼本也不為無理，但我們有這兩種根據，可以解釋他。

第一，我們承認兒童有獨立的生活，就是說他們內面的生活與大人不同，我們應當客觀理解他們，并加以相當的尊重。嬰兒不會喫飯，只能給他乳喫；不會走路，只能抱他；這是大家都知道的；精神上的情形，也正同這個一樣；兒童沒有一個不是拜物教的，他相信草木能思想，貓狗能說話，正是當然的事；我們要糾正他，說草木是植物，貓狗是動物，不會思想或說話，這事不但沒有什麼益處，反是有害的，因為這樣使他們的生活受了傷了；即使不說兒童的權利那些話，但不自然的阻遏了兒童的想像力，也就所失很大了。

第二，我們又知道兒童的生活，是轉變的生長的，因為這一層，所以我們可以放膽供給兒童需要的歌謠故事，不必愁他有什麼壞的影響，但因此我們又更須細心斟酌，不要使他停滯，脫了正當的軌道；譬如嬰兒生了牙齒可以喫飯，脚力強了可以走路了，却還是哺乳提抱，便將使他的胃腸與脚的筋肉反變衰弱了；兒童相信貓狗能說話的時候，我們便同他們講貓狗說話的故事，不但要使得他們喜悅，也因為知道這過程是跳不過的——然而又自然的會推移過去的，所以相當的對付了，等到兒童要知這貓狗是什麼東西的時候到來，我們再可以將生物學的知識供給他們；倘若不問兒童生活的轉變如何，只是始終同他們講貓狗說話的事，那時這些荒唐乖謬的弊害纔真要出來了。

據麥克林託克說：兒童的想像如被迫壓，他將失了一切的興味，變成枯燥的唯物的人，但是被放縱，又將變成夢想家，他的心力都不中用了；所以小學校裏的正當的文學教育，有這種三種作用：(1)順應滿足兒童之本能的興趣與趣味；(2)培養併指導那些趣味；(3)喚起以前沒有的新的興趣與趣味；這(1)便是我們所說的供給兒童文學的本意；(2)與(3)是利用這機會去得一種效果；但怎樣纔能恰當的辦到呢？依據兒童心理發達的程序與文學批評的標準，於教材選擇與教授方法上，加以注意，當然可以

得到若干效果；教授方法的話可以不必多說了，現在只就教材選擇上，略略說明以備參考。

兒童學上的分期，大約分作四期，一嬰兒期（一至三歲），二幼兒期（三至十），三少年期（十至十五），四青年期（十五至二十）。我們現在所說的是學校裏一年至六年的兒童，便是幼兒期及少年期的前半，至於七年以上所謂中學程度的兒童，這回不暇說及，當俟另外有機會再講了。

幼兒期普通又分作前後兩期，三至六歲為前期，又稱幼稚園時期，六至十為後期，又稱初等小學時期。前期的兒童，心理的發達上最旺盛的是感覺作用，其他感情意志的發動也多以感覺為本，帶着衝動的性質；這時期的想像，也只是所動的，就聯想的及模仿的兩種，對於現實與虛幻，差不多沒有什麼區別；到了後期，觀察與記憶作用逐漸發達，得了各種現實的經驗，想像作用也就受了限制，須與現實不相衝突，纔能容納；若表現上面，也變了主動的，就是所謂構成的想像了；少年期的前半大抵也是這樣，不過自我意識更為發達，關於社會道德等的觀念，也漸明白了。

約略根據了這個程序，我們將各期的兒童的文學分配起來，大略如下——

幼兒前期

(1) 詩歌 這時期的詩歌，第一要注意的是聲調。最好是用現有的兒歌，如北京的「水牛兒」「小耗子」都可以用，就是那趁韻而成的如「忽聽門外人咬狗」「咒語一般的決擇歌如「狸狸斑斑」「只要音節有趣，也是一樣可用的；因為幼兒唱歌只為好聽，內容意義不甚緊要，但是粗俗的歌詞也應該排斥，所以選擇詩歌不必積極的羅致名著，只須消極加以別擇便好了。古今詩裏有適宜的，當然可用；但特別新做的兒歌，我反不大贊成，因為這是極難的，難得成功的。

(2) 寓言 寓言實在只是童話的一種，不過略為簡短，又多含著教訓的意思，普通就稱作寓言。在幼兒教育上，他的價值單在故事的內容，教訓實是可有可無；倘這意義是自明的，兒童自己能够理會，原也很好，如借此去教修身的大道理，便不免謬了；這不但因為在這時期教了不能了解，且恐要養成曲解的癖，於將來頗有弊病；象徵的著作須得在少年期的後期（第六七學年）去讀，纔有益處。

(3) 童話 童話也最好利用原有的材料，但現在的尙未有人收集，古書裏的須待修訂，沒有恰好的童話集可用。翻譯別國的東西，也是一法，只須稍加審擇便好；本來在童話裏，保存着原始的野蠻的思想制度，比別處更多。雖然我們說過兒童是小野蠻，喜歡荒唐詭譎的故事，本是當然，但有幾種也不能

不注意就是凡過於悲哀，苦痛，殘酷的，不宜採用；神怪的事，只要不過恐怖的程度，總還無妨；因為將來理智發達，兒童自然會不再相信這些，若是過於悲哀或痛苦，便永遠在腦裏留下一個印象，不會消滅，於後來思想上很有影響；至於殘酷的害，更不用說了。

幼兒後期

(1) 詩歌 這期間的詩歌，不只是形式重要，內容也很重要了；讀了固然要好聽，還要有意思，有趣味；兒歌也可應用，前期讀過的還可以重讀，前回聽他的音，現在認他的文字與意義，別有一種興趣；文學的作品倘有可採用的，極爲適宜，但恐不很多；如選取新詩，須擇叶韻而聲調和諧的；但有詞調小曲調的不取，抽象描寫或講道理的也不取；兒童是最能創造而又最是保守的；他們所喜歡的詩歌，恐怕還是五七言以前的聲調，所以普通的詩難得受他們的賞鑑；將來的新詩人能夠超越時代，重新尋到自然的音節，那時真正的新的兒歌纔能出現了。

(2) 童話 小學的初年還可以用普通的童話，但是以後兒童辨別力漸強，對於現實與虛幻已經分出界限，所以童話裏的想像也不可太與現實分離；丹麥安兌爾然(Hans O. Andersen)作的童話集

裏有許多適用的材料。傳說也可以應用，但應當注意，不可過量的鼓勵崇拜英雄的心思；或助長粗暴殘酷的行爲。中國小說裏的西游記講神怪的事，却與封神傳不同，也算純樸率真，有幾節可以當童話用。今古奇觀等書裏邊，也有可取的地方，不過須加以修訂纔能適用罷了。

(3) 天然故事 這是寓言的一個變相；以前讀寓言是爲他的故事，現在却是爲他所講的動物生活。兒童在這時期，好奇心很是旺盛，又對於牧畜及園藝極熱心，所以給他讀這些故事，隨後引到記述天然的著作，便很容易了；但中國這類著作非常缺少，不得不取材於譯書，如萬物一覽等書了。

少年期

(1) 詩歌 淺近的文言可以應用，如唐代的樂府及古詩裏多有好的材料；中國缺少敘事的民歌（Balla）只有孔雀東南飛等幾篇可以算得佳作，木蘭行便不大適用；這時期的兒童對於普通的兒歌，大抵已經沒有什麼趣味了。

(2) 傳說 傳說與童話相似，只是所記的是有名英雄，雖然也含有空想的分子，比較的近於現實；在自我意識，團體精神漸漸發達的時期，這類故事，頗爲合宜；但容易引起不適當的英雄崇拜與愛國心，

極須注意，最好採用各國的材料，使兒童知道人性裏共通的地方，可以免去許多偏見；奇異而有趣味的或真切而合於人情的，都可採用；但講明太祖擊破崑崙等的故事，還以不用爲宜。

(3) 寫實的故事 這與現代的寫實小說不同，單指多含現實分子的故事，如歐洲的魯濱孫 (Robinson Crusoe) 或堂克訶台 (Don Quixote) 而言；中國的所謂社會小說裏，也有可取的地方，如儒林外史及老殘游記之類，紀事敘景都可，只不要有玩世的口氣，也不可有誇張或感傷的「雜劇的」氣味。官場現形記與廣陵潮沒有什麼可取，便因爲這個緣故。

(4) 寓言 這時期的教寓言，可以注重在意義，助成兒童理智的發達。希臘及此外歐洲寓言作家的作品，都可選用；中國古文及佛經裏也有許多很好的譬喻；但寓言的教訓，多是從經驗出來，不是憑理論的，所以儘有頑固或背謬的話，用時應當注意；又篇末大抵附有訓語，可以刪去，讓兒童自己去想，指定了反妨害他們的活動了；滑稽故事此時也可以用，童話裏本有這一部類，不過用在此刻也偏重意義罷了；古書如韓非子等的裏邊，頗有可用的材料，大都是屬於理智的滑稽，就是所謂機智、感情的滑稽實例很少；世俗大多數的滑稽都是感覺的，沒有文學的價值了。

(5) 戲曲 兒童的遊戲中本含有戲曲的原質，現在不過伸張綜合了，適應他們的需要；在這裏邊，他們能夠發揚模仿的及構成的想像作用，得到團體遊戲的快樂；這雖然是指實演而言，但誦讀也別有興味；不過這類著作，中國一點都沒有，還須等人去研究創作；能將所讀的傳說去戲劇化，原是最好，却又極難，所以也只好先從翻譯入手了。

以上約略就兒童的各期，分配應用的文學種類，還只是理論上的空談，須經過實驗，纔能確實的編成一個詳表。以前所說多偏重「兒童的」，但關於「文學的」這一層，也不可將他看輕；因為兒童所需要的，是文學，並不是商人杜撰的各種文章，所以選用的時候還應當注意文學的價值。所謂文學的，却也並非要引了文學批評的條例，細細的推敲，只是說須有文學趣味罷了；文章單純，明瞭，勻整，思想真實，普遍，這條條件便已完備了；麥克林託克說：小學校裏的文學有兩種重要的作用，(1) 表現具體的影象，(2) 造成組織的全體；文學之所以能培養指導及喚起兒童的新的興趣與趣味，大抵當於這個作用；所以這兩條件，差不多就可以用作兒童文學的藝術上的標準了。

中國向來對於兒童，沒有正當的理解，又因為偏重文學，所以在文學中可以供兒童之用的，實在絕

無僅有；但是民間口頭流傳的也還不少，古書中也有可用的材料，不過沒有人採集或修訂了，拿來應用。坊間有幾種唱歌和童話，却多是不合條件，不適於用。我希望有熱心的人，結合一個小團體，起手研究，逐漸收集各地歌謠故事，修訂古書裏的材料，翻譯外國的著作，編成幾部書，供家庭學校的用。一面又編成兒童用的小冊，用了優美的裝幀，刊印出去，於兒童教育當有許多的功效。我以前因為漢字困難，怕這事不容易成效，現在有了注音字母，可以不必多愁了。但插畫一事，仍是為難。現今中國報紙上的插畫，幾乎沒有一張過得去的，要尋能夠為兒童書作插畫的，自然更不易得了，這真是一件可惜的事。（在北京孔德學校演講）

科學與哲學宗教三者之類似點

李石岑

今日得與諸君聚首一堂，兄弟心中覺得很愉快的。又見諸君男女同學，男女在學問上爭得同等的地位，這是兄弟更為學問前途抱樂觀的。今日演題為「科學與哲學宗教三者之類似點」。自十九世紀自然主義盛倡之後，科學萬能的聲浪，日高一尺，科學不特和宗教反目，並且和哲學反目。到了二十世紀，情形就大不同了，反對從前科學的理智萬能說最有力的，就是法國的哲學家柏格森，是一個著

名的反主知者 (anti-intellectualist) 此外還有幾個講實用主義的人 (Pragmatist) 像法國的勒洛伊 (Le Roy) 意國的白辟儀 (Papiui) 也是持這種態度，攻擊科學最力的；一個法國的數學物理學者坡埃卡勒 (Poincare) 他有兩部書：一部叫做科學和臆說，一部叫做科學的價值，都是說科學不能告訴我們的真理，不過告訴我們動作 (action) 的法則罷了；那看重科學的人總是說宗教和哲學都是說不出所以然的；但是科學這種東西，那裏又能夠說出所以然，知道宇宙的第一義 (the First cause) 難怪斯賓塞他說宇宙的內容，畢竟是不可知的 (the Unknowable) 那裏不是上了科學的當才發出這種感慨；像德國的生理學者勒依猛 (Roymond) 他在他所著的認識的界限和世界的七不思議一篇論文內，說科學的力量，畢竟是有限的，像運動的起源，生命的起源，感覺和意識的發生，物質和力的本質，這種根本問題，科學都是不能插嘴的；又有一個法國的批評家布留帖耳 (Brunschvicg) 這個人，他的態度更是激烈，他更唱「科學的破產」 (Bankruptcy of science) 把科學看作一文不值的；這都是由於十九世紀太迷信了科學的緣故，所以有這種反響；近來有謂科學的能事，固然是不能否認，但結局總不能不歸到哲學的；否則精微奧妙處，便說不通，那微細的實驗和觀察，也不過是敷

淺的實驗，皮相的觀察罷了；又有謂偉大的科學者，多不免帶幾分宗教家的彩色的，甚至有倡科學和宗教相一致的，英國有名的物理學者洛治（Oliver Lodge）就是一個，你不看他所著的「人和宇宙」一部書裏面，有「真的宗教之範圍和完全的科學之範圍是一致的」The region of true Religion and the region of completer science are）這些話嗎？不僅是這樣，近來因為人類的神秘不可思議的精神現象，一天一天的不同，所以研究的也日多，叫做「心靈研究」（Psychical research）的流行，從前的科學不能解釋的，今日大都以為五種感覺以外，還有別種感覺未使用，或是「下意识」（Ego-consci. Omissions）未活用的緣故，所以解釋萬事萬物，是有時不圓滿的；這樣看來，現代的精神，不特哲學和宗教向形而上學的神秘的方面前進，就是科學，也是向形而上學的神秘的方面前進，由是科學和哲學宗教始而反目繼而調和，終而一致，我因為要說「三者之類似點」，所以不能不把他們的趨勢，先說說大略。

本來他們三樣的東西，誰盛誰衰，是不一定的，就歷史看來，他們各個都占領過人生的興味的全部；德國哲學家倭鏗（oetcken）把這個叫做新踏瑪（Synagema）就是以不完全的理想支配人生之全部

的意思；這個新踏瑪，最初是宗教，哲學和科學是同時起於希臘的，後來哲學做了新踏瑪，再後來科學又做了新踏瑪；到來現在，他們雖是誰也沒有做新踏瑪的意思；但他們將來究竟如何？是測不定的；宗教做新踏瑪的時候，把神說明萬有，哲學做新踏瑪的時候，把心說明萬有，科學做新踏瑪的時候，把物理說明萬有，但無論是那一種，都是人心的大活動一種表現，不過有程度的不同，到了現在，自然是程度比前高多了；上面我已經把三者的經過和趨勢，說述大略了，現在專說他們類似的地方。

(二)三者之目的 第一個目的，就是在現象世界許多的事物當中，發見秩序出來，這是科學一個大目的；第二個目的，就是要得一種預見力，將來有甚麼事起來？現在可以拿定幾分；第三個目的，就是由知識和預見力可以支配自然界，因而增進人生之福利，這是科學的實際的目的；這三個目的，是科學和哲學宗教所同有的。宗教這種東西，好像不一定照上述三個目的所說的；譬如科學他所管的是有形的客觀世界，宗教所管的是無形的主觀世界，那裏能夠有一樣的目的，但是過細一想，宗教所管的無形世界，不也有無數的事實嗎？宗教不也是由許多的信念，發見一切事物的秩序，可以預見到由一定之作用才生出一定的結果嗎？不也可以得到一種避心靈界所起不利的經驗而喚起有利的經

驗之支配力嗎？那就科學和宗教的目的也沒多大不同的地方；況且科學和宗教都是注重滿足人類之實際的要求，那兩者相類似的地方，更是不消說了；哲學稍為不同，哲學注重在滿足人類知識的要求，他的目的在總合一切現象或經驗以發見組織的秩序，而發見這種秩序時，他是把一切事物看做在合理的關係之中的把一切事物看做在支配的一個大原理之下的，所以是不同些。但最近的哲學，情勢又變了，甚麼合理的關係，支配的原理，都不是從前那種東西；上面所述的三個目的，哲學也是有的，不過是不大顯明，和不大確定罷了。

(二)三者之出發點 科學和哲學宗教，都是從經驗出發；從前的思想家，以為宗教的起源，是在神的奇蹟或特殊的顯現之動作裏面，科學和哲學的起源，是在人類觀察或推論客觀世界之動作裏面，但在近代這種思想就不行了；我們生在世間，那一時那一刻不是與實際的經驗有密切關係的，我們除開經驗，甚麼知識得不到，甚麼事辦不動，所以科學和哲學宗教都是由經驗產生的；初代的人類和今日幼稚的人類，都是僅僅把說明不出來的例外的事，看作神秘，但是在已進步的人類，他於一切事物之中，處處可以發見神秘之活動和顯現，這就可以見宗教和經驗是有密切關係的；科學是純靠實

驗的東西，那更不消說了；就是哲學，也是離不了經驗的，如若不然，那種哲學就不免傾於無益的思辨，而陷於迷妄了；近來哲姆士、杜威、席拉等這些新派的哲學，都是由經驗出發，可見哲學和科學和宗教，都據有共同的出發點，但因關於經驗的問題，和研究的方面不同，所以性質就大相異了。

(三)三者之研究方法 科學是根據觀察和實驗，哲學是根據推理，宗教是根據權威，才能各立一門，這是一般人所推想的；誰知道三者都是以臆說 (hypothesis) 為基礎；我們所認為真理，都不過是由實驗判斷我們自己的臆說罷了；我們最初有一種信念，後來由這種信念，得了一種確信；這種確信，就成爲一種真理，我們所主張的真理，就不外主張這種確信罷了；這種確信，並不是用理論或實驗，可以充分證明的；譬如科學上所講的引力，那個不信，引力是瀾瀾宇宙的，是普遍的，然而想充分證明，引力是怎樣，畢竟是辦不到的；這種引力說，最初不過一個人的臆說，後來用實驗判斷自己的臆說，或扶植自己的臆說，日漸月靡，就好像確實有這種東西一樣；於今物質界說明種種運動，沒有不奉這種引力說爲金科玉律的；實則這種引力說，果能通用宇宙萬物之全體與否，無從而觀察，也無從而實驗，所以只好說他是一種信念；又如哲學上所認爲論理上的原理，莫不稱他是一種永久的普遍的東西，並

說他在極遠的星的世界裏面，都可以同樣的認他爲真理，但這個真理，一觀察不到，二實驗不到，這不又是一種信念；這樣看來，在科學上和哲學上所認爲真理，都是一種臆說，最初以爲是確實的，後來由經驗把他否定了，後來又因爲忘記了這段情事，又把他當作確實，又把他當作真理款待的事體，也是時常有的；可以說得是由新經驗而變更其臆說，由新臆說而變更其真理；又如宗教上的教理，也是這樣；由宗教的實驗，打破舊思想，建立新思想，其後因種種緣故，知道新思想錯了，又還到舊思想；這像法國大革命時宗教的思想不定，就是一個好例；總而言之，無論是科學是哲學是宗教，他們的研究法，雖各各不同，然而論到由經驗法去判斷自己的臆說，那就他們沒有甚麼區別了。

(四)三者之權能之制限 現在一般人，大概是說哲學比宗教的力量大，科學比宗教的力量尤大；以爲科學可以知道世界開闢以來的歷史，又可以預知將來的趨勢；若是宗教，他雖對於神，對於人類，對於人類死後的狀態，可以說些甚麼？但他的思想，都是茫然漠然，不能稱他是知識；這種人對於科學研究是極淺薄的，所以說這種話，若是研究科學最精深的人，他就知道關於世界的過去及將來所謂科學的知識，多半是想像的，那茫然漠然之點，多半是不能免的，那就不至於說這種話了；這種想像的

雖不是空想，但也不得稱為確實的知識；今日科學所倡的學說，不確實的點還多着呢！這樣看來，科學的權能，也就有限了；一般的人只說宗教的權能，比科學的權能小些，那曉得宗教所解釋的問題，比科學的問題難得多；科學者所實驗的，與由他的實驗所得的推理，都比宗教容易得多；科學所研究的是有形的事物，尚且不能給我們關於宇宙及人生的完全的知識，難道宗教研究幽界無形界事物的，反可以責他給我們完全的知識嗎？凡關於無形的問題的解決，專靠着宗教，專責備宗教，這那裏又是正當的事情；平心論之：科學和宗教的權能，都是有限的，誰也不能責備誰；若只說宗教的權能小，那在科學盛大的今日，專以科學處置自己的全生涯的，何以極少？科學的知識最富足的，反而依賴宗教上的信仰的人，何以極多？這樣看來，科學的力量，到底是有限了，不光是科學，哲學也是如此；哲學的力量極小，範圍極狹，這是研究哲學的人自己承認的話；英國的羅素（Russell）就是一個，他說世界上哲學家，都是一些蠢人，他在他所著的哲學上之科學的研究法裏面，說今日尚不是對於全宇宙立一個組織的學說的時期，今日哲學的權能尚小，我輩但尚努力去發見個個新事實，不必太看重了哲學；這樣看來，哲學不能給我們完全的知識，也猶之科學和宗教不能給我們完全的知識，其間不過有五十步百

步之差罷了。

(五)三者之實際的價值 照上面所說的，三者的權能，都是很小的，但人類由他們三者所得的幸福實在是很大的；就科學上言之，人類對於物理的境遇，明白了解，凡自然界的事物，都比較的可以辨別其性質和用途，在各方面所得的知識，實在不少，由此可以獲得許多身體上的福利；就宗教上言之，人類對於心靈的境遇，比較易於了解，既可以識得人生的意義和價值，又可以獲得高尚的理想和動機，把自己的生活，弄到最豐富最良善的地步；今日世界幾億萬的人類，或不知道科學和宗教二者理論上的困難，或雖知道，而仍不能不聽科學和宗教上所教導我們的話，這兩種人，無論如何，都是受科學和宗教實際上的福利，很不小的；哲學又何嘗不然，真正的哲學，必定給我們實際上的利益；雖然將來的理論上的解釋，有難於措詞的地方，但是目前能夠得到哲學上幾分利益，也就不妨暫且把難解釋的地方擱置；因為哲學上完全圓滿的解釋，不特今日辦不到，就是將來也未必辦得到，況且想完全圓滿的解釋，必不免與科學上，倫理上宗教上的實際生活發生衝突，豈有為純理上的難問題解釋之故，而抹殺我們實際生活的道理？所以今日的哲學，沒有一個不看重實際生活的，像哲姆士倡實用主義，

拉(Schiller)杜威倡工具主義(Instrumentalism)都是把實際上的利害關係看得重，把純理上的解釋看得輕，就是這個道理。

(六)三者之最近之傾向 三者最近的傾向最顯著的，可以分兩種說明：一種是人性，一種是藝術；先就人性推論與三者的關係，現代的宗教，就不是從前那種超越人類之經驗以上的絕對神的宗教，不是有甚麼特種之體制的，(像教會)特別之真理的，(像天啓)特殊之人格的，(像耶穌，釋迦乃至僧侶)特別之日期的，(像日曜日)特種之禮拜的；今日的宗教，乃是人性的宗教(religion of humanity)；一切的人都是可尊敬的，一切的物件都是神聖的，一切的時間，都是貴重的，無論甚麼神木呀，松木呀，杉木呀，都是神聖的；無論甚麼日曜日呀，土曜日呀，金曜日呀，都是神聖的；我們的生涯，不像中世紀所說的，爲來世的準備的生涯，乃即在我們自身，就是真實的生涯，我們的生涯，是肉感的，不是夢幻的，是地上的，不是在天堂天國的；我們的信仰，不是信仰過去的歷史，不是信仰那一個人，不是信仰那一部書，乃是信仰我自己，我們想從精神上磨練我們自己的人格，才有宗教；我們想謀現實社會的幸福，才有宗教；我們想謀宇宙人生時時刻刻的創造的進化，才有宗教；這就是宗教處處和人性發生關係。

的最近的傾向。

再論科學，也是處處與人性有關係的；諸君莫以為科學上所定的法則，就是普遍的，就是永遠不易的；須知道凡科學上所定的法則，都是以人性為轉移，我且舉一個例說明：如三加五等於八，這不是人人公認的嗎？其實三加五不一定等於八，或者等於七，或者等於九，都是看我們社會生活的便利如何而定的；我們今日認三加五等於八，就是因為以八計算於我們社會的生活，很覺得便利；如日本富士山的高，我們只說有一萬二千尺，這是因為一萬二千尺的地方，就適於我們日常生活，若在一萬二千幾百尺幾寸幾分幾釐的那個地方，因為空氣稀薄的緣故，我們人不能去，就不適於我們的日常生活；所以我們只能說富士山的高度，是一萬二千尺，而富士山真正的高度若干，也就不能去管了；又如圓周率三·一四一六，這是由四捨五取法，模模糊糊算出來的，若是論到他實在的數目，但三·一四一五九……，但三·一四一五九……，這個數目，得不出圓周率，假如我們要造一個圓池子，就動不得手，但圓池子是急於要造的，所以只得把模模糊糊的三·一四一六那個數目，拿來用一用；我們日常所用的科學上的法則，都是這種東西；由此可以知道科學上的法則，都有可動性（mobility）；只看我們

如何去用他罷了。

再論哲學，二十世紀的哲學，可以說得完全是人本主義（Humanism）的哲學；鶴耶爾巴哈（Fornberg）說「神是我們最初的思想，理性是我們第二的思想，人類是我們最後的思想。」可以想到人性在哲學上的價值了；哲姆士的哲學，完全表現在他的認識論，但他的認識論，完全以我們人類的情意生活之利害關係為主；布賽爾（Bussell）他說世界要人格的努力才有意義；現在的哲學莫不是以發揮人類的真價值為唯一之目標；凡前定一切假定及（a priori）都儘量排斥，專就人性上着眼以督促我們的努力；這就無論大陸派和英美派的哲學，都不出這個範圍了。

科學哲學宗教三者最近的傾向，都含有人性的意味，已經說明大略了；現在把含有藝術的意味的，說明一下：

藝術在二十世紀所佔的位置，算是高過一切了；不過今日的藝術思想，還未見得流傳各地，然他的價值是一日高似一天的；藝術美和宗教美，本來是不一致的；從前以藝術所給我們的美的愛慕，到了極點，不免有一種淒涼之感；那時就從藝術的愛慕轉入到宗教的愛慕了；於今這種情形又變了；上面

所述最初的藝術的愛慕，固然是屬之藝術，就是最後的一種淒涼之感，也是屬之藝術，並且是藝術的最高品，譬如男女間的戀愛，最初那種浪漫的愛，固屬是愛，最後那種愁嘆的苦，也是屬之愛的範圍；胡適之先生有四句新詩，他說「也想不相思，可免相思苦，幾次細思量，情願相思苦。」我恐怕就是這個意思；從前說宗教是美的基本，現在不然，現在美是宗教的基本了；這件事容易於體會，我們賞鑑藝術的時候，我們如果覺得心中與那藝術品格外融渾，那時便忘記了有我，便覺得我完全融會於美的裏面，就是心魂都不免爲之搖蕩，那種藝術品，并不限於那一種物件；宇宙之間，可算是一個大藝術品的貯藏所，譬如月呀，花呀，星呀，雪呀，巍巍的山岳呀，洋洋的海潮呀，鬱鬱的森林呀，茫茫的平原呀，旭日東昇時的村莊呀，夕陽西墜時的湖畔呀，都有一種特獨之美，譬在裏面，假如用田園詩人 班佳 (Virgils) 和自然詩人 威慈章士 (Waldas wohn) 的心境去觀察萬象，那一種對象不可以藝術美之愛代宗教美之愛，蔡子民先生有一篇「以美育代宗教」的文字，恐怕就是這個意思，我輩却不可輕輕看過。

再論藝術在哲學上的位置；真正的哲學，不在概念的堆積和整齊，而在直接的內的經驗之思想的

表現直接而純粹的內的經驗，把他當作存在的本質的時候，那就是最近哲學之新趨向，直接之內的經驗，若是把他叫做直覺，那末，那種直覺，可以看作生命一樣，是日進不已的；宇宙生命，固然是不斷的創造，但是直接的內的經驗，也是不斷的創造，那自己表現，就是這種創造的活動，哲學就是從這裏面生出來的大凡一個哲學者，不可不一定要表現神秘的直覺，既已表現，那末，就不可不為象徵的表現，近來哲學上，藝術上都喜歡用「象徵」(Symbol) 這個名詞，康德把「象徵」的認識，看作直觀的認識，後米薛林 (Schelling) 他簡直把美看作「象徵」這樣看來，藝術就是「象徵」的骨子，翻轉來說，也可以說象徵是藝術的骨子，但哲學是「象徵」的表現的，所以藝術的氣分，在最近的新哲學裏面是極濃的；尼采和柏格森的哲學，素半是以藝術的氣分發表他的哲學，他們兩人的哲學的著作，都可以說是一種藝術的表現，這可算是藝術在哲學上的趨勢了。

再論科學，最近二十世紀最顯著的趨勢，不特哲學帶有神秘的象徵的精神的色彩，就是自然科學，也帶有形而上學的象徵的哲學的色彩，所以科學和藝術相接近，或是和藝術相融合，相調和，都是處處可以看出來了，藝術之整齊的緻密的，常常表現於科學方面，那是不消說了，藝術最富於象徵的精

神的色彩，科學有了藝術作他的骨子，那科學也就不是一種死科學；近來英國的洛治，意國有名的法醫學者羅姆布洛索（Lombroso），法國的天文學者弗拉姆瑪利安（Flemmarion），英國的化學者克洛克斯（Crookes）這些人，都是對於「象徵」的精神的方面的研究極熱心的，可想見今日的科學界面目一新了。

我的話說完了，承諸君枯坐許久，聽這種乾澀無味的講演，實在是很抱歉的；講的不清楚的地方，要請諸位原諒。在（寧波浙江第四師範演講）

巴黎和會概略

王正廷

今天承諸君歡迎，實不敢當；這次順從國民的公意，並非兄弟一人，各專使差不多一致的，我們因為拒簽德約，能得國民的贊成，但尤望國民對於山東問題，始終一致，堅持到底；如果現在竟與日人直接交涉，去年拒簽之事，豈不成爲無理取鬧；膠州灣本是德人強迫租借的，德皇威廉第二叫他兄弟，用武裝的拳頭壓迫中國，但租約內寫明不得讓與別人，所以中國這一次在道理上完全勝利；只是沒有實力，公理本來應該得勝，但在一千九百十九年，還不免失敗，將來能否得勝，要看我們國民的決心；去年

我們拒簽德約，各國對我都沒什麼惡感，這有兩層緣故：（一）各國國民對於和約，也不滿意，看美國參議院的保留案，就可明白；不但美國人，各國國民也不以和約所定山東問題辦法爲然。（二）拒簽並不是我們幾個人意思，實在是代表國民全體一致的意思；那時候我們接到二千多封的電報，這些電報，各省都有，各界的人都有，各種文字都有，我們把這些電報，全都印成冊子，各國看見這樣，曉得我國民心一致，自然另眼看待。

我們曉得這兩點，以後應做的工夫，就可明白；就是我們要留心國民外交，使全世界的人，都曉得我們的意思；外人平常所見的，都是華工，看見衣服齊整，面目清潔的，就以爲是日本人；難道我們就沒有衣服齊整，面目清潔的人嗎？並非沒有，實在都住在家裏，不肯出去，人家要替我們鼓吹，也是沒法；如果我們能注意國民外交，常有有名的人出去，國外的報紙也可乘機發揮；要曉得國民外交，能給外交官以種種便利；反之，我們要歡迎各國有名的人，多到我們中國來游歷；日本人很能聯絡外人，凡到東方游歷的人，先到日本，日本引道他們遊玩各處勝景，住了三四個星期，再到中國，就沒有多的工夫來考察，不過到北京住幾天，六國飯店，或到天津上海也住幾天，外國飯店，就匆匆回去，全看不出中國的好

處；我常聽外人談論中國的事，可以拿他住在中國日子的多少，決定他對於中國的感情，日子住得越久，就覺得中國有些好處；中國好比一件古董，藏在家裏，不給人家看見，所以我們開放門戶，不但要開放國家的門戶，還須開放家庭社會的門戶；中國確有一種好處，好比很堅固的物品，初看平常，越看越好；我們要多與外人交際，纔顯出我們的好處，不要叫外人覺得東方只有個日本。

關於和會的詳情，報紙多已紀過，現在報告，又怕掛一漏萬，所以只說我的三種感觸：（一）何以和會中五強國均出五個代表，比利時、巴西也出三個，我們中國只能出兩個呢？就算講實力，難道中國不能及比利時嗎？起初我們對於這一層也不甘心，後來他們說出緣故，我們也不好爭了，因為打蛇打在七寸裏，我們已被打中要害了；原來代表的人數，是拿出兵的多少來定的；中國失此好機會，好比一個聰明子弟，不用心讀書，雖然跟着衆人一同畢業，只好屈居兩等；俗語說得好：「一科不中，下科再來。」總望國民以後努力。（二）國際聯盟會委員十五人，五強國倒佔去十個，其餘十九國，他們稱做有限公司，只好合出五個；中國還算承這些友國看得起，居然當選在五個以內，其餘交通股、經濟股，也都是這樣；但何以廣土衆民有長久歷史的中國，要在這「有限公司」以內呢？記得前次海牙和平會議，中國、巴西

均在四等，因爲海軍力才弱的緣故；那時候巴西的代表向我們的陸子欣先生說：『請你看下一次我們巴西在那一等』這回巴黎和會，巴西果然能出三個代表，中國却在他下面；這是什麼緣故呢？因爲那一次海牙和會以後，巴西就竭力整頓海軍，歐戰起後，他們全艦隊開至地中海，擔負保護的重任；所以能同比利時一樣；現在我們國民也應該下一決心，說道：『看下一次我們究在何等。』(二)這一次和會，實在是由五強國決議以後，再行宣布，叫其餘各國承認通過，各國並沒有置喙的餘地；有一次某國起來反對，問主席克勒滿沙說：『你說已經決定……這是誰人決定的？』克氏說道：『戰場上共有一千二百萬兵，如果沒有這許多兵，也就沒有今天的和會；我們出了兵，所以我們決定了。』這些話大概克氏在不經意中流露出來，我們也決不相信軍國主義；但世界上還有強盜，總要講求防盜的方法；西人能爲主義犧牲，却不肯爲個人犧牲；這一千二百萬兵，不是爲威爾遜去的，也不是爲克勒滿沙去的；是爲公理，爲國家去的；我們國民也應該覺悟中國是全體中華國民的中國，不要爲那一個人出力；要爲國家爲主義出力；捧一個人，無論那個都不好；我們要捧中國捧主義。(上海十五公團歡迎會演說)

歐洲現勢

蔣作賓

過去的巴爾幹半島，當土耳其全盛的時候，土人在歐洲方面，奄有巴爾幹半島及羅馬利亞，奧匈南部，恣意橫行，人莫敢侮；對於巴爾幹半島的人民，尤爲蹂虐，所有貴族及富人，殺戮殆盡，平民一概作爲奴隸；凡崇拜耶穌太等教的人，蹂躪更有不堪，並將他們的歷史概行燬滅，如塞爾維亞、保加利亞的歷史中間，都有三四百年不能接續；可想見土人在那個時候橫暴到了極點。到了今日，巴爾幹半島的人民，偶爾提及那時的情形，還覺得不寒而慄；這個時候的巴爾幹半島，完全爲土耳其一國所有，尙不成爲歐洲的甚麼問題；到了後來，土耳其漸漸衰弱，受蹂躪的人民漸漸想脫離羈絆，歐洲各大國都想藉這個機會，發展那平日所抱的野心，巴爾幹勾結各國，各國勾結巴爾幹，互相勾結，互相利用，數十年來，就成了歐洲利害衝突的一大焦點。俄國在歐洲方面，沒有不凍的良港，黑海方面，又不能向大海出入自由，平素就引爲極大的缺憾，做那想由韃靼海峽直出地中海的夢，考不多有幾百年了，屢次與土耳其打仗，都是爲的這個緣故，所以千方百計，極力輔助那巴爾幹斯拉夫同種，成立爲各小國，以備將來達到自己所想的目的。德奧後起，世界上的好殖民地都被英法佔去，想與英法抗衡，非東可直道。

亞洲南可直達非洲不可，想東可直達亞洲南可直達非洲，非併吞巴爾幹半島直出愛琴海以扼地中海的纜權不可，所以極力破壞那巴爾幹各小邦成立，恐怕將來強大，爲他的阻礙，英法則反是，無論歐洲大陸上是德是俄是奧，那一國能夠自由直接出地中海，都是與他們不利的，所以一面幫助各小邦成立，一面又限制各小邦疆土，幫助各小邦成立，係防止德奧南下的野心，限制各小邦疆土，係暗防俄國利用的好計。一九一四年，英法與俄國協約攻德，奧實是在是各懷鬼胎，同牀各夢了。自克里米戰後，俄國在巴爾幹半島專有的保護權，由巴黎條約規定改爲歐洲各大國共同保護，俄人勢力不免縮小，後俄土戰爭，俄國大勝，與土耳其結盟，師得法統條約，取得土耳其東土地甚多，並在巴爾幹建一極大的保加利亞國，又想恢復在巴爾幹的勢力，俾手到地中海以振其霸權，英法德奧等國見而恐懼，都出來干涉，開柏林會議，將俄國所建的大保加利亞國，分爲三部，第一部爲保加利亞公國，第二部爲東羅馬利省，享有自治權，第三部爲馬其頓省，仍歸土耳其管轄，俄國的勢力，又爲之縮小，各國見俄國尙得有所土國的土地，心中還是不服，遂援用利益均霑的成例，奧國分得波士里黑爾塞哥維勒兩州的管理權，英國分得西布勒島的管理權，法國取得突尼斯的保護權，意大利也想在這突尼斯搶一塊肉喫，不料

不爲法國所許，所以與法交惡，憤而與德奧聯盟，奧國因波黑兩州係從俄人手中奪來，恐怕俄人報復，益結德以自固，如是三國同盟的局勢就完全湊成了。從此後歐洲就日益多事，一九〇八年奧國宣佈合併波黑兩州，德奧南下的野心就一日緊似一日，巴爾幹兩次戰爭後，各大國表面上還是極力維持巴爾幹的均勢，由倫敦條約規定各小國的領土，忽然德奧意三國共同通牒塞國，限其即日退出所劃給的保加利亞阿拉伯利亞土地，德國並派一親王到阿拉伯利亞爲王，（阿拉伯利亞濱亞得利亞海與塞希爲鄰，人極野蠻，從前土耳其管轄時，亦未完全受其統治，宗教各異，語言不同，互相仇殺，不受節制，國內久已無主，山林叢錯，交通極爲不便，自歐戰後，僅由協約軍開闢一路可通，塞國人口沒有確數，聞僅數十萬，幸均悍勇無敵，人尙不敢欺侮。）經營亞得里亞海岸，司馬昭的心事，路人皆見，英法兩國本是利害相同，見此情形，大爲恐懼，俄國雖與英法利害相反，因其大敵當前，也不得不急其所急，所以這利害極不能相容的三國，也成了一個協約的團體，那時稍有知識的人，早曉得歐洲戰事發動就在眼前，不待塞拉吉孚一擊，纔有那轟轟烈烈的那一場大戰發現，但是那半島上的人民，苦心經營，頻年戰爭，纔脫得那土耳其的羅網，不料爲各大國互相利用，又弄得轉徙流離，窮無所告，實在是可憐極了。

這已往的事，都是此次歐洲大戰發動的原因。

現在的巴爾幹半島，要說現在的巴爾幹半島，不得不從開戰的時候說起。奧國合併波黑兩州後，國界與塞京相連，以多瑙河中心爲界，河繞塞京西北東北兩面，奧國在河中密布哨兵，禁止塞人航行自由，且屢以槍傷塞人，塞人忍氣吞聲，不敢與抗，因塞國立國纔數十年，頻年爭戰，人民苦於兵役，不堪言狀，急想休息，以圖恢復元氣，無力鬱憤太深，適值奧天子巡視波黑兩州，在塞拉吉拿一彈，就惹起四年的一場大惡戰，此事發生，塞國極端讓步，德與兩國不稍見諒，就想藉這個機會，乘英法軍備尙未完善時候，吞併巴爾幹半島，遂其平日所抱的野心。戰事既開，以塞敵奧，無異以卵投石，塞國君臣上下，見勢不敵，就相率而逃，不數日全國都爲敵有，逃到希臘北境老王。（此王出自田間，首創獨立事成，擁戴爲王。）因年高不能理事，傳位於其子。（此子曾在法國軍官學校畢業，人頗精悍。）由英法迫借希臘西岸一島，以爲駐足練兵的地方，希臘與塞國因二次巴爾幹戰爭分地的關係，結有攻守同盟的密約。說保國若攻塞國，希臘就起兵相助，載在那條約文內，當那保國已加入德奧的時候，希臘首相委尼哲洛氏就主張即時加入協約，國王反對說：盟約係指保國一國而言，今保國之外，又有德奧等國，如何能起

兵助塞？爭持許久，委氏辭職，逃到沙羅利克勾結協約各國，由英法派兵圍困皇宮，逼走老王，（因王係德國懿親，不免有祖德舉動，暗中要德國不侵犯中立，所以希臘北境數年無戰事）傳位於其第二子，（此子年十七歲，懦弱無能）爲能與協約國一致行動，然而這個時候，協約國方面，因保國早已加入德奧，巴爾幹極爲危險，不得不有此強迫行爲，而保國所以加入的緣故，因一九一二年及一九一三兩年巴爾幹戰爭，保國出力最多，獲利最少，塞與希臘聯盟反攻羅巴利亞，也乘隙而入，損失甚大，終因各大國干涉，不得再逞，那伏鬱的憤氣，就想即時發洩，適值大戰猝起，滿想藉此機會報復那塞希臘的深仇，若說保國要與英法爲難，這也未免太冤了，但是保國加入德奧後，德奧與土耳其已取交通上聯絡，巴爾幹局勢爲之大變，保國軍隊內，凡主要的幹部，都係德奧的軍官，佈置整理，極爲嚴密，後方交通，尤爲靈便，當那一九一五年的時候，法國僅有兩師，英國僅有一師，在那希臘的沙羅利克附近防守，嚴後逐漸增加，法國有了八師，英國有了四師，希臘也來了三四師，塞國在那希臘小島上所練的軍隊，也有了六七師，都加到巴爾幹戰線上，到了一九一八年，法國東北部戰場，雖然說美國來了二百多萬兵，那軍事上還是不能見大功效，遂決計由巴爾幹進行，以分法國戰場的勢力，看見那德奧佔領的那塞國方

面，有一交通分叉點，所有德奧在巴爾幹的軍實軍需多屯積在那個地方，認定此處就為攻擊點，倘能突破此點，就能分敵為兩段，使其左右不能相顧。一九一八年九月十五日，開始攻擊，一日的工夫，就達到所定的目的，保國全部投降，轉攻土耳其，其土耳其也來投降，奧國在那巴爾幹的兵，後路都被截斷，也隨着來投降，德人見大勢已去，勢力已孤，就不得不屈膝求和，數年來的大戰，就如是告終。我所以說歐洲的大戰，還是終結在那巴爾幹半島上，大戰雖了，糾葛又來，美威爾遜總統倡民族自決主義後，奧國就分為奧匈捷克巨哥的四國，那巨哥斯拉夫的主要國土，就是前奧國合併的波黑兩州，他那種族與塞人血統最近，所以有合併的感情，黑山國也因同種的關係，願即歸併，塞國自合併那兩國，并新取得那奧匈及保國的土地後，疆土較前大了兩倍，全國人口從前僅有三百五十萬，現在有了一千四百萬，可稱為歐洲的次等大國，因有種種關係，不能不有一出入大海的良港，所以爲了阜姆一個問題，就與意大利起了許多衝突，雖經和會斷爲公領，意大利仍然不服，想據亞得里亞兩岸的新權，不准他人染指，噶使達氏帶師義勇軍前往佔領，聞這義勇軍實係正式兵所改編，此事起後，兩國的感情，就一日惡似一日了，希臘入協約方面，純係自由黨的力量，委尼哲洛再起爲總理，所有全國的大權，都在自由黨

的手內，王黨社會黨不服，反對最力，那王黨都係老王一派的人，多是軍官兵士，當那逼走老王的時候，所有那一派的人有不服的，都勒令下獄，就軍官一項而論，已有一千五百餘人；我由臘希至意大利，有一間船希臘軍官，係一上校革職者，自稱爲保前王黨，當協約各國逐去前王時，他已被下獄六個月，充軍一年，現由美國公使擔保，始准行動自由，擬到瑞士游歷，探視前王，并謂前王極爲國人悅服，新王完全爲協約國所立，除自由黨一派外，人民概未承認，倘將來國王由人民公舉，前王當然可以復位云云，社會黨近來始漸發生，與廣義派多相接近，勢力尙不十分充足，這是希臘國內的情形；至英對外的情形，與保土兩國衝突最多，希臘與保土兩國原爲世仇，近來保國南方土地，又割給希臘，不啻封鎖保國的門戶，土國西端，爲希人佔領，騷擾不堪，和會曾派人嚴查土人，因此更與希臘有不共戴天之仇；保國戰敗後，因前王欺騙協約各國，驅逐退位，另由協約各國選立一新王，這位新王，國人反對的很多，據協約國人說那反對的人，都是無組織政府能力的人，有法軍在保鎮壓，尙不敢稍露反側，各國勒令懲辦軍人，國人每先殺以謝，比較那德國人民，都歸罪於己，反對懲治軍人的一致行動，却遠不及了；國土縮小，南方出路，又被封禁，將來想圖恢復，更較前困難不堪了，這是就巴爾幹各國的現狀而言，若就現在

各大國在巴爾幹半島的勢力而論，當推法意兩國，英美的勢力，都在土耳其方面，法國在保加利亞，駐有重兵，凡以前在奧匈的軍隊，都撤退到保加利亞駐紮，以據巴爾幹的中心，一切行動，頗受巴爾幹人民的歡迎，將來發展，未可限量；意大利的經營，多在亞得里亞海東岸，阿拉伯利亞京城，由意派兵駐守，沿海一帶，警備不遺餘力，大有獨霸亞得里亞之勢，惜與巴爾幹人民的感情，都不甚好，恐怕難免為將來進行的一大阻礙。

將來的巴爾幹半島，巴爾幹情形複雜，種族，宗教，語言，習慣，各各不同，隨時隨地，都可發生衝突；現在均勢已破，德奧無力南下，俄國自顧不暇，以前的種種關係，或可無形消滅，但是英法兩國的利害，與前還是一樣，倘另外有一國，在巴爾幹佔有特殊勢力，能夠奪取地中海的霸權，仍舊是他們的大敵，將來有這種資格的國家，當然祇有塞爾維亞，同意大利兩國；這兩國又是利害極不能相同的，意與塞不利，塞與意不利，所以意大利乘塞爾維亞將起來的時候，就把他扼要的地方佔去，使他不能發展，譬如那阜姆海港，實在是塞爾維亞最要緊的一個大門，今被意大利佔去，不啻把塞爾維亞的咽喉握住了，並且派兵極力經營巴爾幹西端，對於阿拉伯利亞，經營尤力，這都無異封鎖塞爾維亞，使他不能

出國門一步，所以兩國的感情愈弄愈惡，塞國人民無不憤恨填胸，摩拳擦掌，就想同意大利開仗，現在雖經英法各國調處，或可無事，將來終有暴發的一日；到了那決裂的時候，英法兩國究竟是幫助那一國呢？就着那地中海的利害何如？倘若意大利過於強盛，與他們利害有所衝突，當然是幫助塞爾維亞攻擊意大利，況且法國與意大利關於地中海南岸非洲問題，尙未完全解決，其他糾葛又不一而足，有這個好機會，豈肯輕易放過，這不是英法有愛於塞爾維亞，實在是他們利害，有密切關係的緣故；倘塞爾維亞也能起來掠取地中海的霸權，他們對待塞爾維亞也是一樣的，意大利到了這個時候，因為利害存亡的關係，勢必有求援德奧的一途；至若那保加利亞怎麼樣呢？定是乘機起來，幫助意大利攻擊塞爾維亞，保國現雖失敗，那人民悲歌慷慨，勇敢好戰的氣概，尙未消滅，且那投降的時候，並未繳出槍械，都是攜械還鄉，巴爾幹民間的武器，以保加利亞爲最多，無論何時，都可乘機奮飛，那希臘怎麼樣呢？希臘與土保兩國感情最惡，希臘國內稍有動盪，土保兩國必乘隙而入，他是決不敢輕舉妄動，或乘機觀變，隨英法爲轉移，這是專就巴爾幹一部分的衝突而言；若果有大戰機一動，輾轉牽扯，不曉又要鬧得甚麼地步？我所以說將來的禍機，恐怕也還是埋伏在那巴爾幹半島上。

再有與那巴爾幹半島有連帶關係的一國，就是那羅馬利亞；數十年來，各國重視羅馬利亞，無異於巴爾幹半島，當土耳其其盛時，羅國原為土耳其的屬國，自土國衰弱，就轉為俄國的保護國，後因俄國迫脅換地的關係，遂恨俄而親德奧，與德奧密結為同盟，歐洲大戰起，經協約各國種種勸誘，於一九一六年八月，始反盟加入協約，當那加入的時候，協約各國曾許由黑海方面，接濟援助，不料事難辦，數月內，羅國竟完全被德奧掃平，羅國又得協約各國的許可，纔向德奧方面，投降求和，所以戰爭結局，不獨不與羅國為難，反予以種種優待；那羅國原僅有人口千餘萬，經此次和議，由匈牙利割結土地數州，人口較前兩倍，土地也較前增加兩倍，不能說不是一個次等的泱泱大國；但是人民知識及勇敢，都遠不及匈牙利人，雖然現所割的地方，羅人甚多，却是匈牙利人也還不少，匈牙利人每有宣言，願歸英法美等國管理，不願歸這程度低兩三百年的羅人管理，且那羅人不免以戰勝的餘威，施其暴虐手段，所以兩相仇恨，愈結愈深，就是與那塞國也很不睦，因那匈牙利的地方，有好幾處都是塞軍取得來的，後被羅人在和會內，硬將要去，我到特米斯發的時候，正是羅塞交代那個城市塞人憤極，將那附近所有的火車農具家具等，都搬運一空，弄得交通極不方便，人民冤苦竟無處訴告，後來羅人來了，聞說搜刮擄

掠，比較塞人還是利害好多倍數，由是匈人恨羅，比較恨塞，更入骨髓，感情一日惡似一日，將來暴發，一定不可收拾，倘將來匈羅衝突，塞必助匈攻羅，意塞衝突，羅必助意攻塞，這也都是勢所難免的了。

至於歐洲大勢，詳細說起來，幾天也說不了，想諸君平素都有研究，也無待我過細去說；現在簡單的說幾句：那歐洲最難解決的事，就是那經濟和勞動兩個大問題；英國倫敦，數百年來掌握世界金融的霸權，操縱左右，無不仰他鼻息；開戰以後，現金流出過多，無形中那金融的霸權，跑到美國紐約去了；幸而英國防備甚早，在美國借了一筆大款，凡在外國購買貨物，都由這借款項下開支，現金得以保留若干，然而左支右絀，還是困難萬分。法國在戰時損失最大，吃苦最多，國家財政幾乎破產，閉所發行的紙幣，有全國財產三十分之一，紙幣充斥，物價騰貴，加之出口貨少，入口貨多，匯兌價格，又日益低落，人民的生計，就困難不堪言狀了。意大利比較法國為尤甚，純是仰給美國借債度日，德奧及巴爾幹各國，金融紊亂，尤不堪名狀。我遊歷各國的時候，以法國佛郎為標準，德馬克以二十五換一，奧古倫以二七換一，意大利雅以一二換一，塞金以三換一，羅金以二五換一，保金以五換一，土錢一八〇換一，惟希臘以〇七換一，這各國金融的價格，平時都與法國佛郎相彷彿，今都低落到這個地步，可以想見那金融的紊

然而那法國的佛郎，在那英美金融界內，又算是最低落的了；所以歐洲戰後第一個難題，就是整理這金融。金融若不整理，物價就不能低落，民生計就難恢復原狀，民生計不能恢復原狀，國內的治安就難於維持了；英人眼光素來遠大，當那和議初開的時候，就注重那德國的商場，因德人戰敗，船舶沒收，航權盡失，所出的貨品，又極爲世界歡迎，不得不有一代爲銷售的中間商人，英人見到這個地步，不免有捷足先登的樣子；所以和會中，英人對於德人的處置，忽而主嚴，忽而主寬，嚴係政府的主義，寬係商人的要求；政府主嚴，恐怕德國再興，與英爲仇，商人主寬，想結好德人，攬其商務；我到那萊茵河一帶的時候，德國那藥品、顏料等各大工廠（戰時都是造彈藥毒氣等）都已開工，英美各大商家，閉說早已與他們訂了包銷的合同了，法意以及其餘各國，都是茫然無所處置，所以各國的國會，都嚴詞責問他們政府，如何整理這紊亂的財政？政府也日夜痛心疾首，不曉得如何纔能整理得好。再勞動的一個問題，更爲政府所棘手；戰後生計困難，人民又有種種覺悟，俄國的布爾色維克主義，不免生出許多影響，看見有不滿意的事，就要合羣起來，推翻了他，那罷工罷市的舉動，層出不窮，就是一種示威運動的表示，所有要求的事，第一條差不多都是不准政府干涉俄國的事，因政府前次本想乘戰勝德奧之後，

以武力掃平俄國的布爾色維克黨，恢復俄國本來的秩序，後來看見情勢不好，各處相逼而來，弄得政府沒法，也只得把派出去的軍隊，都撤回來了；這一兩年來，勞動界所議決的事，政府差不多都要照辦。資本家當然是不敢反對；你看那資本家同勞動界所發布的告示，勞動界出詞多主激烈，資本家出詞無不謙和，兩下的感情，愈鬧愈惡，弄得鐵路及各大工廠，多半廢弛不堪；法意鐵路上，遺失客人的物件，層見疊出，管理的人，毫不為怪，失物的客人，若來責問，他就推到公司內，照價賠償；凡到過歐洲的人，差不多沒有不失落東西的。又每到一處，必遇見罷工罷市，看他歐洲的人心，無處不現出那浮動的景象；他們為甚麼鬧得這個樣呢？第一是不滿意於現在的政府，第二是有好多同那廣義派（布爾色維克）的社會黨通聲氣，所以年來專同那現在的政府，及資本家為難，政府及資本家，對付他們的法子，約分兩端：對於廣義派的，用一種且剿且防的手段，國外嚴加防範，不准那主義流入國內，國內見有形跡可疑的人，嚴行搜捕，不許他有立足的地方；對於非廣義派的，用一種和緩調劑的辦法，生活上寬為籌措，工作上優為待遇，使他們都安心作事，不為外務搖動，但是政府和資本家，雖然這樣處置，無奈他們還是積極的進行，將來要到甚麼地步？我此時也不便遽下斷語了。總而言之，以上的兩個問題，實在在各

國現在最難解決的一件大事，細細的去研究，也很有趣味的；但是今天時間太晚，不能多講，倘他日再有機緣，一定將所得一知半解的事，都報告大家，還望大家指教，無任榮幸。（寰球中國學生會演講）

柏格森與現代哲學

張東蓀

今天講演的主題是「柏格森與現代哲學」大旨在說明柏氏思想與現代哲學上共同潮流的關係。所以應該分幾層說明：第一說現代哲學與思想的特色，第二說柏格森哲學的大意，第三說他們互相異同的地方。

先從現代哲學的思潮說起，現代哲學有一個共同的特色，就是「非理性主張」[Irrationalism] 甚或是非主智主義呢？其中也有幾種說，一種是「主意說」[Voluntarism] 從心理學上研究出來的，以為心理分知情意三種，精神和生命的活動，都是從意志出發的，知和情都受意志的影響，所以意志是主，而知情都是從：此說却是開源于康德，因為知性的範圍和感性的材質沒有關係，這個道理是康德發明的；康德發明這個道理，就對於哲學上有了極大的貢獻，所以叔本華（Schopenhauer）與馮德（Wundt）等主義論者未嘗不是間接受康德的影響，一種是「唯用主義」[Pragmatism] 他的立脚地全在認識

論，他對於從前認識論上各種說都不滿足，以為知情意三方面不能分離的，後來認識論上諸說，都是以為人類的知識，專是純粹思辨的作用，離了生活的實際需要，而能知道外物的真相；但是如何曉得所知的就是外物的真相呢？在常人必以為認得外物真相的是「真」，那認差了便是「偽」，這個真偽問題，就是唯用主義的出發點；他以為如何是真如何是偽，不是一句話可以獨斷的，必定有一個「證明」(Verification)若是沒有證明，真偽便毫無區別，止憑一句話便完了；既有這個真偽的區別，當然有個證明，做為區別二者的「標準」(Criterion)但是這個證明是甚麼呢？通常認識論上有二個說：第一個說是主觀(能認識的心)和客觀(所認識的物)一致與不一致，就是一致的是真，不一致的是偽，那裏曉得客觀仍是個觀念，因為客觀止能在觀念上存在，那離了觀念的存在是不可知的；既然客觀仍是一個觀念，則所謂主觀與客觀的一致，就變了觀念與觀念的一致，豈不是沒有意味了麼？第二個說是承認客觀是個觀念，但觀念是有統系的，新起的觀念必加入已成的統系中，若是加入而符合便是真，若加入而格格不通就是偽，那裏曉得統系不止一個，人類所有的觀念統系不知凡幾，沒有唯一的一個大統系，而都是小統系，所以「新起的觀念加入舊有的觀念統系」這句話，止能做為加入小統系的解

釋，仍是諸小統系互相矛盾；今假定有新起的觀念X，加入小統系A中格格不入，加入小統系B中便十分適合，那麼這個X觀念究竟是真是偽呢？可見得拿破入統系來辨別真偽也是不可靠的；唯用主義看透了這二層，所以要另覓一個標準做爲證明，他說這個證明就是「有用」(Utility) 有用就是「價值」(Value) 譬如一個木頭，我們知道他的性質愈真切，是由于我們時時把他剪裁配合，或是造房子，或是做器具，所以常識不及科學的真切，因爲科學比常識的用處更大，可見得真就是有用，拿他來用就是證明他是真與否，所以凡是真理都是一種「設想」(Poetic) 或譯假準，因爲人類前途的需用沒有底止，所以也沒有「絕對的真理」真偽不過是用處等差的程度，換一句話來說就是價值的程度，這是唯用主義的大概；一種是「直接論」(Immediate) 或名爲「直覺論」(Intuition) 這就是柏格森的說；現在我把柏格森哲學的大意說一說，然後再去批評他們三派的異同；柏格森的思想雖然是渾融一體，我們却不能不分端解說，先從認識論上說起；柏氏以爲認識論與生命論當合而爲一，他說所有生物的精神現象有三個傾向：一種是無意識，一種是本能，一種是智慧（或譯理知）無意識就是睡眠與麻木，本能就是感召與神通，智慧就是辨別與思維，植物趨於無意識的傾向，昆蟲類趨

于本能的傾向，人類趨于智慧的傾向，後來學者都認這三個是次第的，柏氏偏說他是並列的，但是智慧的機能是專在辨別固體的物象，把物象來分拆以便應用，所以拿智慧來窺測自己的生命是不適宜的，能夠窺測自我本體的生命必定是直覺，這個直覺就是本能之一種，所以柏格森的直覺主義也可以名爲本能主義，次從本體論上說，他說本體就是「綿延」(Duration)，綿延有二個義意，一個是未來的前進不可預測，一個是過去的堆積永無窮期，所以這綿延與變化大大的不同，就是變化是A變爲B的時候，止有B存在，那A早已過去了，綿延則不然，凡是過去都積存在現在中，凡是現在都是向未來而前進，所以柏氏名這個綿延爲「創造的進化」(Creative Evolution)，所以柏氏哲學是流動哲學和轉化哲學，他又說這綿延的停斷就是物質的構成，因爲物質的特性是空間性，這綿延的特性是時間性，時間性是因創造的進化而見，空間性是因創造進化的逆轉而見，所以他說宇宙間有二種運動：一個是順轉，一個是逆轉，順轉是自己構造的，逆轉是自行渙散的，因爲自行渙散所以才見有空間，要之，柏氏以爲時間就是創造，(Invention)空間是時間停斷的副現象，他的哲學的精微奧妙就是這一個地方，現在再把柏氏哲學與唯用主義和主意論的不同點重說一說：主意論如叔本華之類本來是

屬於理想主義 (Romanticism) 柏氏又是新理想派，不是實證派，這一點可謂相同，但一個精緻，一個粗樸，很是不同的；至於唯與用主義的比較，唯用主義把從前認智慧專為思辨的說推翻，證明智慧也是一個實用的器具，可以說把從來未經人道的智慧本性揭破了，這一點與柏氏相同，但是柏氏說智慧止能順着物質的趨向以前進，發達到極點就是幾何學，所以智慧的機能止在辨別具有空間性的圖式；就是他止能認識物質，不能領會生命與精神因為這個緣故，非訴諸直覺的感通不可；可見柏氏不單承認智慧是實用的，並且說他不能用於領悟生命的本體，這便是與唯用主義不同的地方，那唯用主義雖發明智慧是實用的，但是仍主張就從個個實用的智慧中發展人生，所以杜威有 *Creative Intelligence* 和席拉有 *Reality making* 等說，就是一個是拋開智慧另取直覺，一個仍是重視智慧，至於他們二者的世界觀，都是說世界不是已成的，乃方在創造中，可謂絕對相同了。

這是「非理性主義」的大概，但是「物極必反」現在有新實在論 (*New realism*) 一派，他第一個主義是本體論離認識論而獨立，與前數說都是相反，他第二個主義是分析可以成立，與前數說也相反；代表此說的英國是羅賽爾 (*B. Russell*) 美國是披萊 (*Larry*) 等一小團體。(中外名人演說錄)

庶民的勝利

李大釗

我們這幾天慶祝戰勝，實在是熱鬧的很，可是戰勝的，究竟是那一個？我們慶祝，究竟是爲那個慶祝？我老老實實講一句話，這回戰勝的，不是聯合國的武力，是世界人類的新精神；不是那一國的軍閥或資本家的政府，是全世界的庶民；我們慶祝，不是爲那一國或那一國的一部分人慶祝，是爲全世界的庶民慶祝，不是爲打敗德國人慶祝，是爲打敗世界的軍國主義慶祝。

這回大戰，有兩個結果：一個是政治的，一個是社會的。

政治的結果是「大……主義」失敗，民主主義戰勝，我們記得這回戰爭的起因，全在「大……主義」的衝突；當時我們所聽見的，有什麼「大日爾曼主義」咧，「大斯拉夫主義」咧，「大塞爾維主義」咧，「大……主義」咧；我們東方，也有「大亞細亞主義」，「大日本主義」等等名詞出現，我們中國也有「大北方主義」，「大西南主義」等等名詞出現，「大北方主義」，「大西南主義」的範圍以內，又都有「大……主義」等等名詞出現；這樣推演下去，人之欲大，誰不如我？於是兩大的中間有了衝突，於是一大與衆小的中間有了衝突，所以境內境外戰爭迭起，連年不休。

「大……主義」就是專制的隱語，就是仗着自己的強力蹂躪他人欺壓他人的主義。有了這種主義，人類社會就不安甯了；大家爲抵抗這種強暴勢力的橫行，乃靠着互助的精神，提倡一種平等自由的道理；這等道理表現在政治上，叫作民主主義，恰巧與「大……主義」相反；歐洲的戰爭，是「大……主義」與民主主義的戰爭；我們國內的戰爭，也是「大……主義」與民主主義的戰爭；結果都是民主主義戰勝；「大……主義」失敗；民主主義戰勝，就是庶民的勝利，社會的結果，是資本主義失敗，勞工主義戰勝；原來這回戰爭的真因，乃在資本主義的發展；國家的界限以內，不能涵容他的生產力，所以資本家的政府想靠着大戰把國家界限打破，拿自己的國家作中心，建一世界的大帝國，成一個經濟組織，爲自己國內資本家一階級謀利益；俄德等國的勞工社會，首先看破他們的野心，不惜在大戰的時候，起了社會革命，防遏這資本家政府的戰爭；聯合國的勞工社會，也都要求平和，漸有和他們的異國的同胞取同一行動的趨勢；這亘古未有的大戰，就是這樣告終；這新紀元的世界改造，就是這樣開始；資本主義就是這樣失敗，勞工主義就是這樣戰勝；世間資本家占最少數，從事勞工的人占多數；因爲資本家的資產，不是靠着家族制度的繼承，就是靠着資本主義經濟組織的壟斷，纔能擁有；這勞工的

能力，是人人都有的，勞工的事情，是人人可以作的，所以勞工主義的戰勝，也是庶民的勝利。

民主主義勞工主義既然占了勝利，今後世界的人人都成了庶民，也就都成了工人。我們對於這等世界的新潮流，應該有幾個覺悟：第一，須知一個新命的誕生，民經一番苦痛，必冒許多危險；有了母親誕孕的勞苦痛楚，纔能有兒子的生命；這新紀元的創造，也是一樣的艱難，這等艱難，是進化途中所必須經過的，不要恐怕，不要逃避的。第二，須知這種潮流，是祇能迎，不可拒的；我們應該準備怎麼能適應這個潮流，不可抵抗這個潮流；人類的歷史，是共同心理表現的紀錄；一個人心的變動，是全世界人心變動的微幾；一個事件的發生，是世界風雲發生的先兆；一七八九年的法國革命，是十九世紀中各國革命的先聲；一九一七年的俄國革命，是廿世紀中世界革命的先聲。第三，須知此次平和會議中，斷不許持「大……主義」的陰謀政治家在那裏發言，斷不許有帶「大……主義」臭味，或伏「大……主義」根蒂的條件成立；即或有之，那種人的提議和那種條件，斷歸無效；這場會議，恐怕必須有主張公道，除國界的人士占列席的多數，纔開得成。第四，須知今後的世界，變成勞工的世界，我們應該用此潮流為使一切人人變成工人的機會，不該用此潮流為使一切人人變成強盜的機會；凡是不作工吃乾飯

的人，都是強盜；強盜和強盜奪不正的資產也是一種的強盜，沒有什麼差異；我們中國人貪惰性成，不是強盜，便是乞丐；總是希圖自己不作工，搶人家的飯吃，討人家的飯吃，到了世界成一大工廠，有工大家作，有飯大家吃的時候，如何能有我們這樣貪惰的民族立足之地呢？照此說來，我們要想在世界上當一個庶民，應該在世界上當一個工人，諸位呀！快去作工呵！（新青年）

國語統一問題

張士一

國語統一問題是現今國內風行的問題，是一個教育上很重要的問題。我們研究這個問題須用學理去研究，須用科學眼光去研究，別像外面一般人因為語字上加了一個「國」字，纔發狂似的鼓吹，傳習，以表明他們的愛國心，要曉得研究學術不可以感情用事的，現在的國語是冒牌的國語，這個國字好像日本人假冒國貨的國字一樣，我們不可因為有一國字在上面，就胡亂的盲從。

國語統一問題包含兩個問題

（甲）語言統一 語言是發表思想的利器，惟一的目的就是說出來的話使人家聽得懂。

（乙）書文一致 我國的書文不能代口語寫的，文不就是說的話，所以要用文字表思想，當另下

一番功夫，於普及教育阻礙不淺。這就是提倡言文一致的緣故。但言文一致須根據語言統一，語言統一了，大家都照着標準語作文，那才是真正的言文一致。不然，各地的方言不同，各人照着方言作文，不好說他不是言文一致，但有許多別人不懂的地方，那言文一致的目的還沒有達到。

現在且討論言文怎樣可以一致，主張一致的有三種方法：

(一)言漢文 拿語言去就文字，說話就是文言，這是一定做不到的，因為人類先有語言，後有文字；言語意思明瞭，文字意思晦澀，兒童先有語言，後習文字，言漢文是不順的，不自然的，可以斷言做不到。

(二)文漢言 把文字來就語言，就是照着說話做文字，做的就是說的話，這是順着自然做去，變換文字組織法，變換用辭，言文就可以一致。

(三)文言兩漢 文字上改變一些，語言上也改變一些，使兩方面接近成一種言文一致，這是一種調和辦法，好似很易實行，但是文字要改變到怎樣一個限度，語言要改變到怎樣一個限度，沒有一個標準，收舊不能一致，現在有人主張用紅樓夢、水滸傳、鏡花緣、儒林外史一類的白話文字，在文學上固然很好，在普及教育上還是不行，因為這樣一來，我們做的文依舊不照說的話做，依舊要模仿古人的句

法呢。

照上面三個方法看起來，第二方法是——文湊言的方法——最好，但一定要有一種標準語，大家照着標準語做文字，那就是言文一致。

言歸正傳，我們要討論國語統一問題，分成下面幾節，逐節討論：

(甲)爲什麼要國語統一 常人以爲要教育普及，非統一國語不可，這是不合學理的；瑞士是一個小國，語言很複雜，國語自然是不統一的了，但是教育是普及的，所以這個答案不正確；語言是一種思想的交通利器，總要使他通行無阻；假使國語不統一，各人說各人的方言，你不懂我說些什麼，我不懂你說些什麼，這個思想的交通利器遲鈍得很，因此一國好似幾國；統一國語的目的，就是要使思想的交通別器靈便；國語統一之後，教育可以容易普及一些，這是可以說的；這種事業應該由教育界擔任經營，並非要待提倡新文化人或研究韻學的人去做，我們可以坐享其成。

(乙)統一國語要辦到怎樣地步？現在有兩種辦法：

(一)改變各地方言的一部 這是一種折衷辦法，把各地方言改變一部份，混合起來，成一種統一

語理論看似很好，實際上還是不行；試問有什麼標準去改變各地的方言？有什麼勢力去強制各地土著改變有歷史關係的一種方言？主張這種辦法的完全不懂語言的性質；語言根據本能、經驗、歷史而成功的，不能用政治手腕去改變；方言的壽命很長，只有自然的變遷，決沒有人造的變遷，可以強制執行的。

(二) 在方言外另學第二種公共語言 方言不易變遷，一定不能取消的，那末國語怎麼可以統一呢？有人說將來交通極便的時候，各地地方的人容易接觸，各地方言可以自然同化，產出一種公共語言；這種現象總有發生的一日，但誰也不能確定那一時可有這種公共語言發生，我們怎麼可以坐待他的產生呢？所以要先定一種標準語（如何定標準語，容後講演）作為第二種公共語言；這事一定可以辦到，因為我們方言外另學一種或數種外國語都可以，何況學本國語呢？合全國人說起來，沒有語言上的聽不懂——並非意義上的聽不懂——就算達到國語統一的目的；有的人主張要全國人說出來完全一般無二，這是做不到，並且不必的，因為語言的統一不能像算術中「二百等於一百」各人本能不同，經驗不同，即就一人而論，幼年的語言與壯年時不同，所以只求說出來，大家聽得懂，就算達到目的。

至於非意義上的聽不懂怎樣講呢？意義關於思想和學術，意義的不懂，因為聽的人沒有這種觀念，所以不懂所說是什麼，連全句語言不懂了，這事與語言不關的，所以另外提出：

用什麼方法統一 現在先把教育部的統一國語法講給大家聽聽：

(一) 開讀音統一會

(二) 造注音字母

(三) 審定字音

(四) 設國語傳習所

(五) 訓令全國國民學校用國語教授

我們第一討論的，要語言統一而先把讀音統一這是第一個錯誤；語言須口授的，不可照書上讀的，要讀音統一有什麼用？讀音統一是在文字上做功夫，我們除讀祭文頌辭要用到聲調齊一，或者須讀音統一使大家聽得懂，此外簡直用不到如此，但是聽不懂祭文頌辭有什麼要緊呢？第二先造字母，後定標準音，先後倒置，這是第二個錯誤；有了音才可以造出字母來，代表這幾個音，沒有音就造字母，一

定有字母不夠代表音的時候；第三先造標準音，後定標準語，又是本末顛倒，這是第三個錯誤；有了標準語，然後尋出語裏應用多少音，定出多少音，音纔可以完全；第四標準語未定，先傳授字母，那末標準語的音和辭都沒有曉得，注音字母注什麼語的音呀？一般人初聽見什麼注音字母，就趕緊去學，與高采烈，等到學會了，又不知有什麼用，不免爽然若失，標準語無書可定，我們從沒有聽得有什麼「語書大全」的書，那標準語既沒有定出，注音字母無從去注音，注音字母就失了效用，這是第四個錯誤；第五標準語未定而通令全國小學教授國語，這種國語是國內沒一處的人這樣說法的，教誰去教？現在教的人胡亂的教，教音各各不同，以訛傳訛，還說什麼統一國語呢？一般小學教員恐慌得了不得，忙裏抽閒，胡亂學一會，就去教小孩子，真是造孽不淺；人家造孽在表面，可以指摘的，惟有教育造孽在人家腦中，看不出來，真是危險呀。學一種語言至少要經三五年的訓練，有不對的地方，由教師改正，現在教的人不曉得自己音準不準，學的又是濟濟一堂，一兩禮拜，或三五個月就畢業了，這音怎麼會準？怎麼把注音字母去統一國語，教育部看這件事太容易了，太燥急了；再有一層，小孩子看見這個奇怪的字母注在漢字旁邊，以為這個字的形體是如此，或者讀音的時候還是用漢字的音去讀出注音字母的

拼音來；這事我曾經請一位小學教師試驗過，那不是注音，簡直是音注了；要曉得教語言須用心理學，非可用倫理學，說是這種國語，凡是國民都應學的，小學生不是成人，不懂什麼國，什麼愛國，當然不能用國語的頭銜去散動他們；須迎合兒童心理，用標準語講一件故事，或講圖畫中情景，引起他們的興味，高興學這種話，并且歡喜用來表演，漸漸養成這種語言的習慣，那才是正辦，現在的辦法完全相反，這是第五個錯誤；那根本錯誤就是不知道統一國語的困難何在，語言的性質如何；語言的教授法如何，以致所做的事都不合理，拿前清的一本「音韻圖微」做藍本，定出注音字母來，什麼國語國音都是國牌，試問那一地方的人講話讀音與國語國音完全相合？國語國音的標準何在？少數人空空洞洞，不憑學理的杜撰出一種話，不過經教育部公布就可以算得國語，那國音尙未經教育部公布，已風行全國，這國音是否當之無愧？可憐中國人的盲從！凡字上加一個國字就可以哄動一時，那末鴉片煙加上一個國字可稱「國煙」，麻雀牌加上一個國字，可稱「國牌」，大家去吸煙賭博罷，真是可笑。

然而統一國語的正當辦法是怎樣？

(一) 定標準語

(二) 定標準音

(三) 造字母

(四) 師範傳習

(五) 社會傳習

(子) 今先討論定標準語的方法：

(一) 用混合語言

現成的語言……普通話
特定的語言

(二) 用一種方言做標準

以上兩種方法，第一種的第二類我以前已經說過不可行，那第一類尙待討論；現行的普通話就是各地人聚在京師，改變各自方言的一部底結果，沒有標準可定，故沒有標準語的資格；那末只有用一種方言的方法，但這標準又怎麼定？常用那一地方的方言？這標準應從客觀方面定，采方言做標語須俱備下面的條件：

- (一) 方言與文字最切近的
- (二) 向常用作書報的方言
- (三) 學管這種方言的人比學別種的多
- (四) 因自然交通平均得到各地的方言
- (五) 要在教授上經驗最富的方言
- (六) 向來受各地人士信仰的方言
- (七) 說話最講究的地方方言
- (八) 優美的方言
- (九) 全國人聽得懂這種方言的比別種多
- (十) 別地人最易學的方言

俱備這幾個條件的惟有北京方言，所以標準語採取北京方言是很好的；有人說北京方言有粗俗不堪的地方，豈可一例採取這一層很有理，但也不必過慮；我們先問標準語的定義怎樣？我且假定一

概如下：

標準語定義 中華民國北京本地人受過中等教育的語言作爲標準語，更明白一些，可加一小註，就是無口病在常態時的語言。

有人說北京語音中無入聲，祇有陰平陽平上聲去聲四聲，總有缺憾；然而五聲不全，於語言上並不發生困難，但人家聽不懂，語言的功用仍舊完全，不比人的五官不全，有大困難發生呀。

有人說北京語中用辭很特別，選擇很難，這也不打緊，北京人怎麼說，我們也可以怎麼說；句話說的人多，自然成一種時髦話，不必強迫選擇；那一個詞句，那詩人因爲詞句長短聲調和諧與否的關係，當然另有選擇，那又是一個問題。

詞之選擇

(A) 洋火 自來火 火柴 取燈兒

(B) 老鼠 耗子

北京語中這幾個詞都用的，「取燈兒」和「耗子」用的比較得多，我們可隨各人喜歡用那一個詞就

好了；有人說：「取燈兒和耗子」真是奇特，這是心理作用，對於不經見的事物，都是這樣；我何嘗不可說這兩個詞最有意思，取燈兒就是取火點燈的東西，耗子是專門消耗的東西，不是比別的詞好麼？

(丑)定標準音的方法 我先講教育部定標準音的方法，民國二年教育部召集全國代表，開讀音統一會，聚訟紛紜莫衷一是，後來用表決法，多數贊成讀什麼音就定什麼音，試問研究學術，可以用政治手腕的表決法麼？多數的研究定比少數的研究正確麼？定音的時候又不根據學理，定出以後會長遠是自己的意見，加以增減改變，試想定出的音可靠不可靠？書賈看見有賺錢機會，就成千成萬部的印出什麼國音字典，行銷各省再派人四處鼓吹，這兒開什麼注音字母推行會，那一處什麼開國語講習會，舉國若狂，其實都做了書賈的鈎上魚，替他們做活廣告，推廣營業罷了；我也曾做過書坊編輯員，洞悉此中的關鍵，並不胡說亂道，可惜大家被國字蒙混，不去細察書賈的營業，固然發達了，學術上的信仰可就遭殃了！

閒話休叙且講正當的定標準音法。

(一)召集科學專家研究語言學的人定出標準音。

(二)召集各省人加以訓練。

(寅)造字母的方法 造字母要注意兩方面：

(一)音的方法 照語音學上講，一個字母祇代表一個音，一個音祇有一個字母代表。

(二)形的方面 形體要簡明，各字母的形體不易含混的，便於書寫及印刷的，字母上不加雜別符號的。

現行注音字母的缺點

(一)音的方面

(A)同一字母有數音

門 一 山 乙
音 一 政 櫻 一 乙

(B)有音無字母

日 一 九 去 九
江 湯 汪 九

(二)形的方面 相似的字母，容易糺誤，兒童更難辨認，用點記出四聲，不惹人注意，容易誤認爲污

形體相似之字母

(A) 勺 勿 力

(B) 儿 兀 尤

(C) 又 攴

(D) 子 孑 孓

(E) 冫 彳

(F) 厶 厶

(G) 厂 广

(H) 厶 厶

(I) 匚 匚 方

(卯) 傳習方法 分師範傳習，社會傳習兩種；教師由北京土著中選擇有學問的擔任，設國語師範

傳習所，由各省選送若干人學習，經長期的訓練，這班人畢業出來，發音必須正確，方好往社會上傳習。我不反對國語統一，我竭力贊成國語統一，但是這種事要教育界人士起來幹，破除成見，用學理去研究，不要落了研究韻學的窠臼，專講究音韻的來歷，什麼「見溪羣疑」都不中用，定出一種真正國語以後，請教育部公布，教育部順從公意，應該取消前令，我的主張請再聲明一遍，作為結束：（一）把北京話作為標準語，（二）把北京音作為標準音，（三）造字母，（四）師範傳習，（五）社會傳習，我們都應該鼓吹，促人家猛醒呀！（時事新報）

近代世界文學的趨勢

崔雁冰

在不曾演講以前，我會細想過今天所要講的題目，但我想來想去，想不到一個適當的。後來忽然想到我們國裏這兩年來鬧的最利害的個新舊文學問題，舊的罵新的是引車賣漿之談，新的罵舊的是一種妖孽，鬧得現在，舊文學畢竟被新文學戰勝了；但是現在所有的新文學成績是否算得是十分滿足願意的成績了？諸君要曉得現在所有的成績實在是很微，現在實在還在創造時代，還要經過許多時間，方能創出一種創造的新文學來。創造新文學這句話實在是不容易說的，因為我們的文學在

世界文學界上總算是個落伍者，現在要謀新文學的建設，一定要借助他人；就是趕緊要把外國文學介紹過來，同我國原有文學精粹的一部分調和起來，再產出一種文學，這就是我國將來的文學，就是我所說創造的新文學。但調和這句話又是極不容易說的，因為二種文學的年齡相差太甚了，我有譬喻：中國的文學好似戴玳瑁邊眼鏡，穿厚底朝靴，披深藍甯綢袍子，罩天青緞子馬褂的年老龍鍾漢；西洋近代文學好似長袖善舞，姿勢綽約，豆蔻年華的黃花閨女，吾們要把這兩個人拉攏來，要他們發生愛情，你要想可是一件容易的事情麼？一個小姑娘一定要嫌老頭兒太醜陋，一個老頭兒一定要嫌那小姑娘太輕佻，決不會情同膠漆的；但是吾們總要竭力想法教他們發生愛情，使他們結婚，結婚還不算數，還要包他們養個肥頭大耳的兒子——這個肥頭大耳的甯馨兒，就是吾所謂中國創造的文學。

我說了一大堆廢話離題太遠了，很對不起，但我還希望諸君原諒我，允許我再說幾句廢話，我今天演講的是「近代世界文學的趨勢」我們先要曉得文學二字作什麼解說，文學二字的界說是怎樣的？吾們去問老先生們「文學作什麼解說？」他們一定說：「文學就是文學，有什麼解說？」吾們要向吾國在書裏邊去找文學的界說那可以打起斗方名士的調頭的聲，未之有也。」到了清朝的季世，有位阮

雲臺先生他替文學做條界說，「必沈思翰藻，始謂之文。」還有一位章太炎先生，也替文學做條界說。他說「何以謂之文學，以有文學著於竹帛故謂之文，論其法式謂之文學。」阮先生是位詞章名宿，所以他主張文學必以駢儷為主，那是偏面的主張，不能算是確切的界說。章先生說著於竹帛謂之文，著於竹帛一句話，吾們拿現代話講起來，就是用筆寫在紙上，用筆寫在紙上的東西就可算是文學麼？那麼總統特令「任命張作霖爲東三省巡閱使此令」可算得到文學麼？那城廂裏廁所邊貼明「天王王地王王……」的紅條兒，「魚口便毒……」的招貼，盤小孩在牆上畫的「小五車」可算得到文學麼？至於講到論其法式呢，那是「文心雕龍」教書的事業，也就是外國文文法教科書，作文教科書的事業，也說不到文學二個字，我這幾句話並不是菲薄章先生，章先生是我最欽佩的人物，不過他把 *Literature* 和 *Literandner* 分不清楚，所以這條界說定的不很確切，文學二字的界說，在中國書裏既然是找不到，那末我們就要到外國書去找了，外國文裏文學二字的界說多至幾十條，條條有偏面的道理，我想現在不列舉了，羅志希先生曾把他們提要鉤元，念成一條很長的界說：

「文學是人生的表現和批評，從最好的思想裏寫下來有想像，有感情，有體裁，有藝術的組織，集

此衆長，使人類普遍心理，覺他是很明瞭，很有興味的東西。」

這條界說是比較的完備的了。

一筆表過，閑話休提，言歸正傳：

諸君要曉得我爲什麼講世界文字文斷自近代呢？那是有道理的，因爲古時的文學是自私自利，個人主義的文學，不是社會的文學，是貴族的文學，不是平民的文學，是供個人消遣的文學，不是供人人實用的文學，其內容不是說神，定是說鬼；不是替帝王將相豪傑英雄作言行錄，定是描寫風花雪月，才子佳人，引車賣漿，販夫走卒，下流社會是決不探入文料的，探入了就算又不雅馴，所以這一種文學只能算得文學家的消遣事業，登山臨水，詩酒陶情，免不了把這種文學來點綴，諸君不要疑我的話，諸君要曉得吾們中國到了二十世紀了，那一般混蛋文學家還在幹那種無聊事業，從前袁皇子好文學，就有一般自命雅人去做「清客」，現在除大總統好文學，那曉晴筵開宴的時候，總有幾個捧坤伶的名士做「應制詩」，文學家本有指揮政邊社會的能力，現在那般人只做權貴門中喜筵壽席上唱小曲的侑酒人，你想糟不糟？這段議論又離題了，不過我要攻擊那本乃伊式非人的文學，所以不免言之太火了。

我想歐洲古代時文學恐怕也不會糟到這樣。現在我要講近代的文學了；近代文學自十八世紀新生時代 Renaissance 之後，古典主義，Charricini 大興；古典主義的文藝專重形式，而輕情緒；銳意與古，或竟變本加厲；照中國文學史上講起來，像會國藩作文的規摹桐城派，桐城派的規摹歸震川；震川的規摹歐陽修，歐陽修的規摹韓文公——這一類就是古典主義的文學；現在有一般人批評他人的文章，「那篇是脫息桐城，這篇是神似柳州」——這也真因以他們腦筋裏充滿了古典主義的毒菌的緣故；總之古典主義是重視因襲和規範，而湮沒人家創造的精神；即以戲劇而論，古典主義作者極端遵守希臘的「三一律」，而且還要限定折數，正算是變更加厲，倘照「三一律」講起來，那末，那天銅像開幕紀念日所演的「黃梁夢」也是一齣不通的戲；因為第一幕的王鵬是個少年，而第四幕的王鵬是個長鬍子的老人家，這是時間的不統一；第一幕在東京，而第四幕在山東濟南省公署，自東京到濟南只非二十四點鐘所能辦到，這是地點的不統一，諸君想照這樣的死守成法，那文學還會得有生氣麼？所以到了十八世紀的末十九世紀的初期，浪漫主義 *Romantisism* 便風發雷湧的起來了，浪漫主義是古典主義的反動，完全是一種主觀的文學，他所最反對的是「規範」，「理智」，「因襲」，「平凡」，他所竭力歎賞

約是「空想」「傷感」「玄秘」「驚奇」他的題材是非常怪誕的，他的情感是非常熱烈的，他的想像是非常豐富的，他的格調是非常奇峭的，行文如天馬行空，不受絲毫縛束；詩歌所描寫的都是叱咤風雲的英雄，傾國傾城的美女；小說所描寫的都是些任俠好義，排難解紛的中世紀武士，同隻身萬里身入虎穴的冒險豪傑；浪漫派的代表作者在法如韋俄盧騷等，在英有司各得擺倫雪雷等，在德有多費堆等，在俄有 Mazini 等在俄有 Lermontoff 等；他們的著作裏邊，多充滿博大的氣概，奇豔的格調，讀之令人眉飛色舞；他們把專講形式的古典主義打得粉碎，替歐洲文學界大放光明，正是大快人心，但極盛大後，總是難乎為繼，後來十九世紀的後半期，一般人對於虛無漂渺的浪滔思想有些厭倦，更受了達爾文的進化論，和近代科學發達的影響，浪漫主義的大本營遂搖動，而注重物質的寫實主義，Realism 遂代之而興，又因注重物質文明一天進步一天，社會生活的壓迫也一天重似一天，人類的實際生活也多覺得有些煩悶，而浪漫派文藝，偏偏還戀着空想生活，好像一個需要賣女的直魯豫災民，和蝮臥頽壁殘垣旁的叫化子，天天還夢遊天上樂園，天上生活怎樣愉快呀，安琪兒怎樣美麗呀！你們想是可笑不可笑呢？生活困難一天一天的利害，一個飯碗問題鬧個不了，於是文藝如大夢醒來，丟去

神祕的傾向，歸向現實的傾向，拋却想像的生活，來講實際的生活，這也是寫實主義發達的原因；寫實主義的代表，作者在法如佛羅倍曹拉莫泊三等，在英如提哈伊里俄德等，在德如蘇曼霍德曼等，在俄如托爾斯太，哥基屠格涅夫等，在挪威如易卜生等。寫實主義的特色第一是：

科學的態度

他的態度完全是客觀的冷靜的，浪漫者的作品總先胸有成竹，自己先哭賺人哭，自己先笑賺人笑，寫實派作者却老老實實把客觀的人生真象細細膩膩的寫下來供給讀者的面前，讓讀者自己去批評，讓讀者自己去感慨，作者却不加絲毫意見於其間，一點兒不動聲色，其態度好象一個速記者，好象一個銀行的人，他還擅長病的現象的描寫，描寫個人病的現象的著作，如易卜生一篇羣鬼寫遺傳病，描寫社會病的現象，如曹拉所作二十卷長篇小說，將政治社會各方面醜惡悲慘的事實，儘的寫將出來，毫無顧忌，又因為他是注重實際生活的，所以他的觀察手段是非常精密，他要描寫一個上等旅館，必定先要到那旅館去考察幾次，他要描寫一個貧民家庭，必定先要到貧民家庭裏去觀察幾次，所以他的態度實在和從前的文人提起筆就可寫字有兩樣的。第二是：

獸性的描寫

寫實派作者專喜歡寫物之肉的動物的方面，而間却光明的一方面，所以他很注重肉慾的描寫，曝露自然的真相；但因爲他太趨重醜惡方面，太趨重黑暗方面，所以曾受社會的攻擊，曹拉的作品，英國禁止輸入，說是首礙風化的。第三是：

人生斷片的描寫

寫實派文學家以文藝爲「人生的紀錄」，所以他們的作品，不外「從人類生存的記錄上，隨便扯出一葉來」，所以他們所描寫的都是些日常生活，平時的瑣細生活，但是總沒涉及人生問題以外的；我們稱之曰「爲人生的藝術」也就因爲他是注重人生問題的緣故；又浪漫派文藝每每前後脈連絡照應，一絲不紊；爲寫實派的作品則各拔刀斷水之一截，無頭無尾，只寫作者對於日常生活的經驗罷了。

第四是：

文藝的背景和人事相通

「人物」、「事實」和「背景」是小說的主要素，前二者浪漫描寫最烈，而背景則寫實派描寫最烈，古時

小說的背景都與人事相離，故動輒曰 *Once upon a time*，而寫實派小說的背景，却完全和人事相通的。第五是：

個性的描寫

科學一天發達一天，人類的觀察力也就一天銳敏一天，所以個性的描寫就大大較前進步。又寫實派作者非常注意「地方色彩」的描寫，莫泊三寫腦門類的生活，琴孫寫挪威田園的生活，都是很顯著的。在中國文學家中，如杜工部詩的寫川中風景，王維詩的寫蜀川風景，那地方色彩也是非常濃厚的。寫實主義的特色大略已經講過了，我現在且把寫實和浪漫二派的文藝思想做一個總比較。

浪漫派文藝重感情，重理想，求美，以藝術為最大目的，描寫驚心駭目的事情，態度是主觀的。

寫實派文藝重理智，重現實求真，以研究人生為目的，描寫的是日常生活事情，態度是客觀的。

寫實主義文學在十九世紀末期總算是極盛的了，但是極盛之餘，又發現缺點，什麼缺點呢？就是太重客觀，缺少藝術的慰藉功能，很容易使人陷於悲觀他位，減少奮鬥精神，而且可怕的醜惡描寫，要把世界醜化了，「美」的一字實在太缺乏。到了二十世紀的初期，唯心論一天發達一天，一般人對於科學

高能的信仰，也逐漸消失，所以那物質主義的寫實派也就站不住了；原來文學是以主觀情感做主體，而不是拿客觀理智為主體，寫實主義太重客觀理智，致變成一種骨枯靈的文學，所以一到二十世紀，主觀的文學復代之而興，這就是所謂新浪漫主義 *New Romanticism* 新浪漫主義的外形，確和舊浪漫相像，但內容已經寫實主義的淘練，已汰去腐敗的分子，增加新鮮的資料了，諸君只要讀比國梅德林一派文學家作品就會知道，總之舊浪漫主義是偏重理想的，寫實主義是偏重物質的，新浪漫主義是理想物質二者調和成功的；舊浪漫派專求美於天上的境，寫實派專觀察地上的現實生活，只見他醜的方面，新浪漫是從向來看做醜的現實生活中求出美來，就是好像要想於現實的地上造出一個天上理想的樂園來；世界文字的趨勢，大略已經講過，現在要回想到我國的文學，看他畢竟在世界文學界上佔個什麼地位？我國的文學自古迄今，總浸潤於古典主義的中間，這也因為歷來思想太束縛的緣故；且我國的文學絕少和他國接觸的機會，故所以文學思潮太平靜，太單調，太沒生氣；唐人說部雖略帶些浪漫主義的色彩，宋元小說雖略帶寫實風味，然都不十分發展；佔文學界的勢還是古典主義，比較起歐洲文學來，實不過在十八世紀的末期，故我剛才說他是文學界上的落伍者。諸君諸

若我們總要把這落伍者馬上加鞭趕上前哨去才好，世界大通，和他國文學接觸的機會日繁，也不要矜郎自大，也不要自慚形穢，趕快把西洋近代文學介紹過來，然後再經過一次消化功用，創造出一種新的文學。俄國文學的勃興，是受德法文學的影響；日本文學的勃興，是介紹歐洲文字的功勞，這樣大的一個國家，總不會沒有創造文學的天才，願大家共勉。這回演講，事前沒有充分的預備，故中多節外生枝的地方，深望諸君見原。（在滿東中學演講）

社會與文化

俞潛廬

我今天所要講的題目是「社會與文化」。講到「社會」兩字，確是古來一個大問題；社會學的鼻祖，總要推孔德 Auguste Comte了；從有社會學的名目以來，也不過八十年，在學問界上，只能算幼稚的；所以關於社會學的學說是很多，而關於社會諸問題至今也頗難解決。我現在要把愛耳何特博士 Dr. Charles A. Ellwood 的學說介紹於諸君。

我先來討論關於社會之性質的各種學說。討論的時候，以 Dr. Ellwood 的數說為根據，而參加以個人的意見。

(A) 契約說 這種契約說，在希臘時代的哲學，已經有了，到十七十八世紀，其說大昌，像霍布氏，洛克氏，盧騷氏都主張社會是人爲的結合，所以如有不合意的地方，可以改造，可以革新；這種學說在歷史上頗有價值，如法之大革命，就大受了這種學說的影響；但此說似屬偏於理想，後來學者把他略加改變，以爲從前的社會，雖則不能合意，不能美滿，而將來的社會，總希望他合於理想，像 *Marriage* 和 *Divorce* 等種種問題，都希望他可以以有合意圓滿解決。但此說也還偏於理論，因爲他祇指出社會的目的，並不講到社會的性質。

(B) 有機體說 希臘哲學已有此種學說；到了十八十九世紀，才發達，孔德和斯賓塞都主張此說的；此說是契約說之反動，以爲社會的進化，全是天然的現象，非人力所能左右；考此說的所以發達，因其時大家研究生物學，頗有發明，學者就把生物學的學理來說明社會的性質，所以比較前說略爲實在一些；譬如照動物學講，動物是由細胞而組成纖維質，由纖維質而組成各器官，由各器官而組成全體；故全體與一都有連帶的關係，不能分離；社會也是如此；如一部受損，全體都受影響，與有機體相做；組織社會的各分子對於全體確有有機的關係；至於有的學者以爲社會的確實實在在是一個有機

體，那是不可采的，因為社會與有機體有許多不同的地方：（一）有機體是有一定的形體，而社會則沒有的；故研究生物學的對象，是比較研究社會學的對象容易捉摸。（二）有機體有一定的年齡，植物雖有壽命很長的，而動物總有平均的年齡，如貓的平均年齡為十年，馬的發育時期為五年，而平均年齡為念五年，牛的發育時期為四年，而平均年齡為二十年，狗的發育期三年，平均年齡十五年，歸納起來，可以說下等動物的平均年齡是發育時期的五倍，而社會却不能斷定他的壽命如何，譬如中華民國，我們總希望他是無窮，而各種社會的發育，也決不能說是有老死的時期。（三）有機體的分，有一定之地位，感覺外界之刺戟，是一部分的機能，而組織社會的分，却沒有一定的地位。今天在學界，明天入商界，今天在上海，明天到北京，這都是平常的事，並且感受外界的刺戟，也不是一部的。譬如此次外交失敗，最先感受刺戟者，固然是學界，而其後則推到各界，無不感覺這種刺戟，可見組織社會的各分子，都有感覺刺戟的能力，這樣看來有機體說也有不足的地方。

（四）心理學說 這種心理學說，並不是推翻以前的兩說，不過要調和他們，再去設法補足他們；調和的方法，是要從心理學方面去研究的。譬如衝動，習慣，理，等等，都是很重要的精神，表現出來，就如

同情、模倣、交配等等的現象，都是社會生活精神方面極重要的；從社會心理學去研究，然後藉以調和上面的兩說，故此種調和與比國學者 Do G. Reel 法國學者 Toulhoo 所主張的契約的有機體說的調和，是有些不同，因為契約的有機體說的調和，是僅屬於理論方面，而心理學說的調和，是從研究社會心理學出來的。我們為什麼要把心理學說來調和？因為極端取了有機體說，是很有危險，譬如達爾文以研究生物學的結果，來說鯊社會的進化，是以競爭為條件，把互助的勢力蔑視了，以致人類高尚的生活，因之而滅；如此次大戰，也差不多可以說學者偏重於競爭方面所致，故不可不把研究心理學來糾正他，並且研究社會心理學，還有一層好處，可以引到人類文化的實質方面去；從前解釋人類有兩種見解：（一）人類是經營社會生活的動物；（二）人類是經營有秩序的生活的動物；但是蜂蟻的生活，豈不是我們人類目前所盼望不到的共產生活嗎？又鴻雁的飛行，也豈不是有秩序嗎？可見這兩種解釋，都不切當，因為沒有說出人類的特色；然則人類的特質何在？我以為人類有創造的衝動和創造的慾望，有自動的適應性，能夠創造文化，保存文化，時時促進文化，這就是人類的特色；諸君如果不信人類社會的特質在文化的保存與創造，我可以把進化的階級畫一個表出來說明。

進化

無機的進化

有機的進化

非社會的進化

社會的進化

非文化的進化

文化的進化：（人類的社會）

講到人類所以能有文化，學說也各有不同；有以爲人類能造器具，有以爲人類能直立，兩手能自由活動，都是文化的表徵；有的主張人類的腦子發達，發言的機關完備，又有概念力，就是抽象的想像事物，所以能產生文化；故人類的有文化，重在腦力智力的方面，而他部身體上的構造反在其次。這一說實爲現在普通學者所承認的。

至於論到關於文化的起源與進化一層，也有幾種學說：

（A）地理的環境說 文化的發達，全恃地理的環境；換一句說，就是文化往往爲地理的環境所限制；我們看世界最大之宗教，都從溫帶熱帶之間發生出來，可見環境與文化很有關係；如氣候、食料及土地生產力，都和文化有密切之關係。德國有人說：「人是爲食料所限定的。」此說有些缺點，就是否認人類有創造的能力；近來學者類多攻擊此說，如 Goldschmidt 說：「文化本來動的，環境卻是靜止的，

如果說物質的環境可以決定文化，就喚起我們的疑念去反對他。」又如 Dr. Lowe 說：「環境祇能把文化的原料供給，不創造文化者，却不能連圖樣也來供給那建築家的。」從此可知單單便把地理的環境看做文化的起源，是為現代學者所否認的。

(B) 心理的偶發的模倣說 此說以為人類文化的起源，都是從偶然得來，然後模倣起來，就成了世襲的文化。譬如燧人氏鑽木取火，確是偶然的發明，後來人却輾轉模倣起來，就有熟食了；又如「*Mc*」發明汽力，應用於機械，也是偶然發明的，後來人家輾轉模倣，就造了許多的汽機，可見人類許多文化的事業，都是偶然得到，而又得了模倣性總保存的。此說的缺點，也就在否認人類有自動的創造力。

(C) 習慣環境說 此說以為人類先是偶發的創造一個新環境，然後養成一個新習慣去適應那新環境；主張地理環境說的，以為地理的環境是決定文化的惟一要素，而主張此說的，則以為地理的環境雖屬重要，而人為的環境也非常重要；像工業商業等，都與文化有關係的，此說的缺點，也就在於把文化看做習慣環境的產物，否認人類有自動的適應能力。

(D) 社會心理說 此說並不根本反對以上的三說，不過以爲從心理學方面去研究，去發明，是很關重要；因爲必如此，以上三說方有歸束；考人類文化的起源，在乎智力的發達；近代心理學多證明人類自動的適應的能力，是天然有的；又如特別發達的發言機關，也是人類所獨具，小而語言一室之內，大而電傳五洲之遠，都是文化發達的要件；又人種的概念力，亦爲文化發達的要素，因爲必先能離開實在的事物去抽象想念，方能發明；文化差不多是從抽象方面表現出來的；具體說來，如言語，文字，宗教，政治，法律，文藝，科學等等，及一切物質上的發明，都是文化的產物；所以要改造社會，須創造文化；須在人類天性 Human Nature 的可能範圍以內；雖則現在的心理學，用在社會一方面，還嫌不夠，但多少總有些發明；如果研究社會心理學有些結果，可以把這種天性多少使人類能夠自管，則改造社會比較的覺得容易一些，所以文化一方面時時創造，那麼社會一方面也可時時創造。美國社會學家華特氏 Lester F. Ward 說：「環境能變動物，人類能變環境。」但是人類控制天然 Control Nature 的能力，雖則尙稱發達，而自制 Self Mastery 的能力，還非常薄弱；故天然食料的缺少，倒可以用科學方法來補救一些，（如德國）而社會上許多難題，却反而沒有解決；華特氏還說：「我們的政治還在石器時

代。』可見社會的組織，現在還幼稚得極，但是這也不用悲觀，因為社會學和心理學上逐漸有些發明，總可以對於文化多些貢獻，總可以逐漸增長改變社會的環境的能力。（中略）

現在我對於『社會與文化』的關係說完了。姑且把他總束起了。作一個結論；我的說話，有四個要點：

- (一) 社會的性質，不完全是生物的現象，也不完全是人爲的結合，須根據生物學和心理學兩方來研究他的真相，以後尤當趨重於心理學。
- (二) 人類社會之特質在文化，要發揮這種特質，不可不努力於文化的創造。
- (三) 要改造社會，須先研究人類的天性 Human Nature 和改造習慣的方法，不可不研究社會的心理現象；學理上的改造，與實際上的改造並行的，並且往往有互相密切的關係。
- (四) 今日吾人最大之責任，即謀社會最大之幸福，所以更不可不努力於文化的創造。（時事新報）