

中華詩詞(BVI)研究院項目
二十世紀詩詞名家別集叢書

胡先驕 著 熊盛元 胡啓鵬 編校
劉夢芙 審訂

美山書社

胡先驌詩文集

陳永正敬題



謹以此書

紀念胡先驕誕辰一百二十周年

胡先驕 著
熊盛元 胡啓鵬 編校

劉夢芙 審訂



胡先驕詩文集

下

陳永正敬題



黃山書社

白璧德中西人文教育談（譯文）

按：白璧德先生（Irving Babbitt）為哈佛大學文學教授，而今日美國文學批評家之山斗也，與穆爾先生（Paul Elmer More）齊名。其學精深博大，成一家言。西洋古今各國文學而外，兼通政術、哲理，又嫻梵文及巴利文，於佛學深造有得。雖未通漢文，然於吾國古籍之譯成西文者靡不讀。特留心吾國事，凡各國人所著書，涉及吾國者，亦莫不寓目。其講學立說之大旨，略以西洋近世物質之學大昌，而人生之道理遂晦；科學實業日益興盛，而宗教道德之勢力衰微。人不知所以為人之道，於是衆惟趨於功利一途。而又流於感情作用，中於詭辯之說，群情激擾，人各自是。社會之中，是非善惡之觀念將絕。而各國各族，則常以互相殘殺為事。科學發達，不能增益生人內心之真福，反成為桎梏刀劍。哀哉！此其受病之根，由於群衆昧於為入之道，蓋物質與人事，截然分途，各有其律。科學家發明物質之律，至極精確，故科學之盛如此。然以物質之律施之人事，則理智不講，道德全失，私慾橫流，將成率獸食人之局。蓋人事自有其律，今當研究人事之律以治人事，然亦當力求精確，如彼科學家之於物質然。如何而可以精確乎？曰絕去感情之浮說，虛詞之詭辯，而本經驗、重事實，以察人事，而定為入之道。不必復古，而當求真正之新；不必謹守成說，恪遵前例，但當問吾說之是否合於經驗及事實。不必強立宗教，以為統一歸納之術，但當使凡入皆知為入之正道。仍可行個人主義，但當糾正之，改良之，使其完美無疵。此所謂對症施藥，因勢利導之也。今將由何處而可得此為入之正道乎？曰宜博採東西，並覽今古，然後折衷而歸一。

之。夫西方有柏拉圖、亞里士多德，東方有釋迦及孔子，皆最精於爲人之正道而其說又在在不謀而合。且此數賢者，皆本經驗，重事實，其說至精確，平正而通達。今宜取之而加以變化，施之於今日，用作生人之模範。人皆知所以爲人，則物質之弊消，詭辯之事絕，宗教道德之名義雖亡而功用長在，形式雖破而精神猶存。此即所謂最精確、最詳瞻、最新穎之人文主義也。人文教育，即教人所以爲人之道，與純教物質之律者相對而言。白璧德先生之說，既不拘囿於一國一時，尤不憑藉古人，歸附宗教，而以理智爲本，重事實，明經驗，此其所以可貴。故有心人聞先生之說者，莫不心悅而誠服也。今茲率爾撮述，自知不免失真。白璧德先生所著書，有 *Literature and the American College*（一九〇八）及 *The New Laokoon*（一九一〇）及 *The Masters of Modern French Criticism*（一九一〇）及 *Rousseau and Romanticism*。原書具在，讀者可取而觀之也。本志行將撮譯先生之書，以介紹於國人。今此篇原名 *Humanistic Education in China and the West*，登載中國留美學生日報第十七卷第二期（民國十年十二月出版）。去年九月，美國東部之中國學生年會，曾請白璧德先生蒞會演說。此篇即係當時演說之大旨，以其論特爲吾國人而發，故首先由胡君先驕譯出，以登本志。吳宓附識。

吾所見之中國人，多謂中國今日所需要者，爲一文藝復興，而與古昔完全脫離。今日中國文藝復興之運動，完全以西方文化之壓迫爲動機，故就其已發展者而言，亦僅就西方文化而發展，與東方固有之文化無預也。予今茲著論之先，予宜聲明。近二三十年中，予在哈佛大學教授之功課，即係細究歐洲十六世紀文藝復興之往跡及其與中世脫離之情

形，並按跡此後思潮之趨向。迄於今日，予尤注意於十八世紀中，第二次個人主義之發動。此種自十六世紀以來之西方運動，其性質爲極端之擴張。首先擴張人類之智識與管理自然界之能力，以增加安適與利用。此近代運動，一方則注重功利，以倍根爲其先覺，其信徒之主旨，在注重組織與效率，而崇信機械之功用；一方則注重感情之擴張，對人則尚博愛，對己則尚個性之表現，此感情擴張運動之先覺，則十八世紀之盧騷是也。

綜此二者而觀之，人類全體須日進於管理自然界，而增加利用與安適。同時以友愛之精神，爲擴張感情之方法，以日進於親密。此兩運動合而論之，可稱爲人道主義。在其人道主義之人生哲學之中心，復有一進步之概念。蓋進步主義，實吾西方主擴張者之一種宗教也。十九世紀之人，每以爲科學發明，且同情心擴張，人類將日進於丁尼孫所言之聖神光明之域，然實則向大戰場而行，結果乃漸有厭惡之者。今日西方思想中最有趣之發展，即爲對於前二百年來所謂進步思想之形質漸有懷疑之傾向（例如：Dean Inge 之 *Idea of Progress* 一書是，此書一九一〇年出版）。有人欲問，吾西方之脫離古昔，是否曾將數種重要之元素亦隨之而棄去，是否如德人所云，於傾棄浴水時，將盆中之小兒，亦隨之棄擲也。以有此種棄捨之故，今日之所爭，乃非進步與反動之爭，而爲文明與野蠻之爭矣。最近德國 Oswald Spengler 著一書，名爲西方之敗亡，銷行數逾五萬部，盡人皆知。西方對於增加勢力，成效極大，但此勢力是否爲犧牲智慧而得者，則應研究者也。

今日在中國已開始之新舊之爭，乃正循吾人在西方所習見之故轍。相對抗者，一方爲迂腐陳舊之故習，一方爲努力於建設進步、有組織、有能力之中國之青年。但聞其中有主張完全拋棄中國古昔之經籍，而趨向歐西極端盧騷派之作者，如易卜生、士敦堡、蕭伯納之流。吾固表同情於今日中國進步派之目的，中國必須有組織，有能力，中國必須具歐西之機械，庶免爲日本與列強所侵略。中國或將有與歐洲同樣之工業革命，中國亦須脫去昔日盲從之故俗及偽古學派形式主義之牽鎖。然須知中國在力求進步時，萬不宜效歐西之將盆中小兒隨浴水而傾棄之。簡言之，雖可力攻形式主義之非，同時必須審慎保存其偉大之舊文明之精魂也。苟一察此偉大之舊文明，則立見其與歐西古代之舊文明爲功利感情派所遺棄者，每深契合焉。

歐西之舊文明，半爲宗教的，半爲人文的。此二者之首領，爲亞里士多德與耶穌基督，亦猶東方之有孔子與釋迦牟尼也。某作者在哲學雜誌 (*Revue Philosophique*) 中，曾謂亞昆那 (St. Thomas Aquinas) 之學說，合亞里士多德與基督之說而成。而與生同時之朱熹，其所作之集注，實並取孔子與釋迦之說。故二人實可相提並論云。

今試問此東西諸偉大之舊文明，其中所含之智慧，究爲何物？苟或失此，則人類將自真正文明下墮於機械的野蠻。此物究爲何耶？文化問題之重要未有甚於今日者，蓋以今日物質科學之發達，已使社會中發生古昔未見之事件，全世界已因之而得有物質與

經濟之接觸。即如歐戰之結果，使棉價漲至每磅美金四角。美國南部黑人，以工價增長之故，致有力購製絲綢之汗衫，因之東京生絲之市場亦大發達。昔日中國道家所夢想之御空而行，在今日已成爲實事。由紐約至北京，或由紐約至阿根廷首都，不久或比十九世紀初由紐約至波士頓且較速而安適也。無線電話等發明，全世界幾等於晤言之一室。試思若其所傳說者，若盡爲仇恨猜疑之言，若人類以種種機械聯爲一大團體，而同時精神上乃有相離而背馳之趨向，其結果將何如乎？

今試精確論究吾所云今日最重要之問題，即文化與野蠻之對戰。由普通之文化，進而論中國之文化焉。古之人常多自詡其本國爲文明，而斥他國之人及其習俗爲野蠻，此數見不鮮者也。約翰生論希臘人，至德謨森尼（Demothenes）乃云，彼在一群類同野獸之蠻人之前演說。又云，據我之見，外國人皆蠢奴也。中國古昔之人，此癖尤著。彼以爲中國爲文明世界，爲普天之下，其外皆邊徼之蠻夷。佛教固係自外傳人者，然韓愈之諫佛骨表，亦謂佛爲夷狄也。

吾亦未嘗不讚成中國古人之自尊其文化，至於此極也，但其弊在不承認他國文化之成績耳。茲請略述吾所見中國文化較優於他國文化之處。首要者，即中國古今官吏雖腐敗，然中國立國之根基乃在道德也。法國最有卓見之批評家尤柏爾（Joubert）之論中國人曰：『世謂中國種種情形不善，其然，豈其然乎？中國人屢被外族征服，然一國之文化

與兵戰之勝敗何關？其立國之久長，豈非其法律優美之明徵乎？正猶哲學學說之能應用而明晰者，則稱爲良學說也。今日各民族，有能具如中國之古之法律，而其法律最少變易，爲大衆所尊重愛護研究乎？『中國向來重視道德觀念，固矣。而此道德觀念又適合於人文主義者也。其道德觀念，非如今日歐洲之爲自然主義的，亦非如古今印度之爲宗教的。中國人所重視者爲人生斯世，人與人間之道德關係，故康熙帝之聖諭廣訓，自人文主義論之，頗有足稱者。然其言及佛教與耶教，則皆惟存輕蔑而已。』

但今日中國之功利感情運動，亦以文化與道德相標榜。惟其所謂文化道德者，亦正如吾西人今日之不惜舉其固有之宗教及人文的道德觀念而全拋棄之。吾苦無暇引證吾說，或因之視吾爲武斷。然吾深信今日西方之運動，實無道德之觀念，但假道德之名耳。今試論進步之一義。常人莫不喜言進步之說，孔子之謂顏淵曰：『惜乎，吾見其進也，未見其止也。』此進步也。但功利主義者乃誤混道德與物質之進步爲一物焉。

英國批評家 John Middleton Murry 著 *Evolution of an Intellectual* 一書，有言曰：『讀近世史者，不難認明此次大戰，並非人類可驚之奇變。而實爲英國工業革命以來，人類之物質慾望愈益繁複，竊奪文化之名，積累而成之結果。世所謂文化者，其作用有如一增殖之機器，人類之慾望，以之而增加。慾望不達時勉求所以達之，於是機械變詐百出，其手段亦日增殘酷。（中略）今日之文化，捨繁複之物質發明外，別無他物。質言之，即非文

化，僅爲一種物質形態，冒有精神之名而僭充者也。物質創造之方法極爲新奇，使人在局中不暇深思回顧，具有一種狂熱。乃自詡其狂熱爲道德，以僞亂真，致將道德與精神上重要之名詞均混淆其意義。（中略）道德之名詞已下降爲物質之名詞矣。（中略）今日已無足用之精神制裁。目下之問題，乃以何方法，而得此制裁耳。』以上皆 Murry 之言也。

Disraeli 每謂英美之人，不知安適與文化之別。即此安適一字，已可爲 Murry 所謂名詞混淆之例。昔人有言曰：『惟苦人可得福。』蓋安樂必生於憂患也。今日美國人，欲得其安樂，而不願經此層悲苦，此即所謂大悖逆之樂觀主義之顯例也。不特功利主義者爲是也，彼感情主義者，亦混淆名詞之意義，強謂僅事擴張感情，即足爲充分之道德。十八世紀中葉，近代各種革命尚未發生之先，字典已先大變革。良知一字，即在此時，漸訓爲其今日之意義。昔以良知爲內心微細之聲響，今乃以良知爲在社會間大聲疾呼之事業。昔之良知爲戒己，今之良知則爲責人。此其大不同矣。

今欲治此名詞混淆與詭辯之弊，其法不宜專引古昔之舊說爲根據。彼既以近世自號，吾人即宜以其道還治其身，而用近世批評的精神以與之周旋。Murry 以爲世竟誤以物質進步爲精神進步者，由於變更普通名詞意義之故。回思西方首提倡批評精神之大哲蘇格拉底，其治當時詭辯家，與若輩胡亂拋棄古昔之行事，所用之法即爲將所有之普通名詞，悉加以精確之界說。又回思孔子之言，其門人問以治國之道，孔子乃以正名爲先務。

今當倣蘇格拉底與孔子之正名，而審察今日流行之各種學說，究與生人本性之實事符合與否，驗之於古而可知也。近人每自命爲實驗主義者，今當正告之曰，彼古來偉大之舊說非他，蓋千百年實在之經驗之總匯也。故孔子之學說，不宜僅以其生後二千餘年之影響而判斷之，須知其學說實爲孔子生前數千年道德經驗之反影也。今請引已故法國大漢學家法國學院教授霞綱（Chavannes）之言曰：『孔子當西曆五百年前，即爲民族之先覺，取荒古之經籍，於其深奧之義理，加以精確聯貫之解釋，而昭示世人。又周游列國，大聲疾呼，力言其國古來逐漸積累而成之道德，切宜遵守無失。而時人之所以不能從之者，則以若輩艱於捨棄其安適與利益之故。然若輩亦覺孔子之言有無上之尊嚴。其遠古祖先所求之真理之精神，逖聞之下，亦不勝其感動於五中也。』此霞綱氏之言也。

吾人今試就此積無量之實在經驗而成之孔教之舊說，以求解吾前此所云今日最重要之問題，即如何而能使人類之精神統一，而非如今日機械之發明，僅使人類得物質之接觸，而精神仍渙散崩離也。孔子以爲凡人類所同具者，非如近日感情派人道主義者所主張之感情擴張，而爲人能所以自制之禮。（參閱 Lionel Giles 所譯編之 *The Sayings of Confucius*）此則與西方自亞里士多德以下人文主義之哲人其所見均相契合者也。若人誠欲爲人，則不能順其天性自由胡亂擴張，必於此天性加以制裁，使爲有節制之平均發展。但世人十之九如亞里士多德所云：『寧喜無秩序之生活，不願清醒而寧靜。』可見東西之人

文主義者，皆主以少數賢哲維持世道，而不倚賴群眾，取下愚之平均點爲標準也。凡願爲人文主義之自制工夫者，則成爲孔子所謂之君子，與亞里士多德所謂之甚沉毅之人。予嘗佩孔子見解之完善，蓋孔子並不指摘同情心爲不當，（孔子屢言仁，中即含同情心之義。）不過應加以選擇限制耳。中國古代亦已有如西方今日之抱博愛主義者，孟子所攻墨子之徒愛無差等。孟子之言亦可用於今日，以正西方托爾斯泰之徒抱感情主義者之非也。夫彼君子之造福於世界也，不在如今人所云之爲社會服務，而在其以身作則，爲全世之模範。柏拉圖之釋公理也，謂之爲各治其事。至今日扶助貧民等事盛行，則幾將使人人皆越俎代庖，來治他人之事矣。今日彼耘人之田者，乃受尊崇，此爲昔之所未見，故或謂今日爲互相干涉之時代也。昔孔子稱舜之端拱無爲而天下治，蓋欲效柏拉圖之所云各治其事，舜亦自治己之事，即爲他人之模範而已。

上所言之人文主義，中國古時以一種教育系統維持之。此種教育，其後乃墮入偽古學派之形式主義，而自初即有重大之缺點，凡此固無庸諱言。然爲今之計，宜注意毋將盆中小兒隨浴水而傾棄。故昔日科舉制度，雖甚不完備，然其用意固多可取者。蓋於彼千萬應試者，欲服官而治國者，必以人文的學問爲標準，而加以嚴格之選擇。其選擇之法，則一本平民主義。此種連合貴族平民之選擇精神，實爲歐西所未有。歐西之民治運動，大都以犧牲標準而成功。然吾意苟無曾受嚴格人文訓練之首領，則民治試驗將難有成也。中國古昔教

育制度，過重記憶，斥之者宜矣。即就此事而論，自盧騷著愛米兒一書力攻記憶之後，今日西方教育，乃趨於極端，吾人已忘卻所謂選擇記憶之功用。此種記憶，在真正之人文訓練中，實至重要。吾人記誦佳詩格言，當時或不覺其奧理，然日後之經驗，每能爲之印證。兒童教育既以幼年陶冶爲重要，則今世流行之兒童叢書，如The Tale of the Flopsy Bunnies 與南瓜彼得之汗漫游等書，其影響於兒童之身心者爲如何，亦可知矣。

吾雖知中國事不多，然吾深信今中國之人於舊日之教育，儘可淘汰其浮表之繁文縟節。孔教教育中，尋章摘句、辨析毫末之事，亦當刪去不講。即經籍亦有宜改易之處。如禮記中所載之禮文，多有與士君子修身立行之原理無關，無異於孔子之不撤薑食也。又中國之人並宜吸收西方文化中之科學與機械等，以補中國之所缺。然吾以爲雖其末節宜如此改革，然中國舊學中根本之正義，則務宜保存而勿失也。蓋其所以可貴者，以能見得文化非賴群衆所可維持，又不能倚盧騷之所謂公意及所謂全體之平均點，而必託命於少數超群之領袖。此等人篤信天命而能克己，憑修養之功成爲偉大之人格。吾每謂孔子之道有優於吾西方之人文主義者，則因其能認明中庸之道，必先之以克己及知命也。

孔教雖可敬愛，然究不得謂爲宗教。則今中國之新教育中，應否另有如何之宗教分子，亦宜研究。此問題過大，非匆匆所能畢論。故惟吾欲有言者，即吾少時，以欲研究佛教而苦攻巴利文與梵文時，吾每覺本來之佛教，比之中國通行之大乘佛教，實較合於近日

精確批評之精神。中國學生亟宜學習巴利文（今留美學生中，習之者已有二三人），以求知中國佛教之往史，且可望發明佛教中尚有何精義可爲今日社會之綱維。就其實在影響於人生行事者論之，佛教之正宗與基督教，若合符節焉。

總之，中國之人，爲文藝復興運動，決不可忽略道德，不可盲從今日歐西流行之說，而提倡偽道德。若信功利主義過深，則中國所得於西方者，止不過打字機、電話、汽車等機器。或且因新式機器之精美，中國人亦以此眼光觀察西方之文學，而膜拜盧騷以下之狂徒。治此病之法在勿冒進步之虛名，而忘卻固有之文化，再求進而研究西洋自希臘以來真正之文化。則見此二文化均主人文，不謀而有合，可總稱爲邃古以來所積累之智慧也。今中國留美學生，潛心研究西洋文化之淵源者，不過五六人，實可慨傷，至少須有百人爲此也。在中國國內各大學，均宜有學者，以孔子之論語與亞里士多德之倫理學比較講授。而美國各大學，宜聘勝任之中國教員，講授中國歷史及道德哲學等，如此則東西學問家可以聯爲一體。十九世紀之大可悲者，即其未能造成一最完美之國際主義。科學固可謂爲國際的，然誤用於國勢之擴張，近之人道主義、博愛主義，亦終爲夢幻。然則何若造成一人文的君子的國際主義乎？初不必假宗教之尊嚴，但求以中和禮讓之道，聯世界爲一體。吾所希望者，此運動若能發軔於西方，則在中國必將有一新孔教之運動，擺脫昔日一切學究虛文之積習，而爲精神之建設。要之，今日人文主義與功利及感情主義，正將決最

後之勝負，中國及歐西之教育界固同一休感也。

（原載學衡第三期，一九二二年譯文）

吳宓自編年譜述及此文：一月初，得白璧德師自美國寄來其所撰之 *Humanistic Education in China and in the west* 一文。蓋一九二一年秋（宓離美國後）留美中國學生會年會特請白璧德師蒞會之講稿，而刊登於留美中國月報者也。胡先驕君見之，立即譯出，題曰白璧德中西人文教育談，登入學衡第三期。由是確定兩詞：（一）*Babbitt* 師之姓氏宓初譯為巴比陀（取自一九〇二年出版經國美談小說中之 *Pelopidas*）。譯為白璧德三字。（二）*Humanistic* 宓初譯曰人本主義。譯為人文主義，皆胡先驕君造定之譯名，而衆從之者也。*Humanitarianism* 譯為人道主義，則世之所同。（一九二二年）

（吳宓自編年譜，第二百三十三頁）

評趙堯生香宋詞

清末趙堯生先生，以名御史而能詩。其送楊昀谷官蜀之竹枝詞六十首，固已徧傳海內，膾炙人口。然初不爲詞也，其爲詞始於民國五年，六百日中，已哀然成集。吾國不朽之詞人中又新添一座矣。昔人嘗稱文章在得江山之助，徵諸往事每每而信。范石湖之詩，自入粵帥蜀後而益奇秀。放翁詩亦成於入蜀之後。大謝之詩，多爲模山範水之作。孟襄陽、柳柳州之精粹，亦如英詩人威至威士 Wordsworth，咸從自然界之靈悟中得來。彼『竹外三潏九秋色』、『水邊村，雁外雨』、『半夜鐘，千巖瀑，晴雪皓立諸蠻』、『月中搖夢去。亂灘一葉，風起雪花飛』、『白雲紅葉畫青城』之影響於詩之靈悟者，豈淺鮮哉？

既生於此等名山水之中，日常耳目濡染，皆他人夢想不及之靈境，故不能詩詞則已，倘曰能也，則他人冥思不得之景，闔眼即至。但求能以言語狀之，已爲天地間佳詩矣。香宋詞人，生於榮德峨眉名山之下，於此故倍能擅場。如其側犯登華陽山句云：『翠陰四月，入山十里，春秋淨樵徑。引一綫松風至山頂。』邁陂塘·宋壩句云：『塍一綫。裊百畝衡縱，樹小陰如傘。』又：『坐豆葉村邊，稻花風外，黃送夕陽遠。』門百草·過中巖句云：『幾杵鐘聲，兩朝山色，消盡江樓佛火。』三姝媚·下平羌峽句云：『涼煙秋滿瀾。出平羌，山光水光如畫。近綠遙青，襯小灘蓑笠，夕陽桑柘。』又：『斷塔林梢，詩思

在烏尤山下。淡淡青衣，漁火寒鐘正打。』霜花腴·向道院分木芙蓉種句云：『四圍范寬。引亂山、青立窗前。似當年二月嵩陽，雪晴三十六峰寒。』三姝媚·偶以小絹寫樹石，有似薊門山者，聊述短句云：『斷角殘鐘，著老僧三兩，戒壇煙樹。大瀑淙淙，知半夜渾河飛雨。』皆摩詰詩中之畫，讀之可作臥游者也。

然堯生非王右丞、孟襄陽、陸龜蒙、林和靖諸詩人，僅以高隱爲尚，以模山範水爲樂者。亦非如姜堯章、史邦卿、盧蒲江、吳夢窗、張玉田諸詞人，徒知『互相鼓吹春聲於繁華世界，嘲明月以謔樂，賣落花而陪笑，能令後三十年西湖錦繡山水猶生清響者』。蓋堯生有清末造名御史，與胡思敬、江春霖諸公，同擅直名於時者也。不但此也，堯生且爲戊戌維新黨人也。晚清名流，同情於戊戌黨人者半，非之者亦半。同情於戊戌政變者，詩人中最著者有陳伯嚴、鄭太夷，詞人中最著者爲文芸閣，張廣雅則反對變法者也。其餘如王湘綺、陳弢庵、王半塘、朱古微、鄭叔問諸詞人，其旨趣若何，未之深悉，然大約皆以時勢阽危爲念，則可斷言者。彼戊戌黨人之特徵，在疾視西太后。西太后之爲人，毀譽參半，事後察之，功罪亦參半。然戊戌實爲中國維新之惟一機遇，戊戌變法成，必無庚子之辱。清室之終於顛覆與否，固不可知，然革命必不至於發難於辛亥。此戊戌黨人始終痛恨那拉后之誤國也。詩人中持論最激而顯者，厥爲鄭太夷，故其聞清德宗崩逝詩云：『戊戌銷沉庚子來，種因得果更誰哀。忍教宗社成孤注，可奈君王是黨魁。』又云：『螭腸坐憤妖吞

月。』十月十四夜月下絕句云：『天子乃見幽，畢世意不展。疑獄卒難明，孤臣涕空泣。』則直認定那拉后爲呂雉、武曌矣。堯生題康南海戊戌與雪庵絕筆望海潮詞句云：『不是金輪，更誰纖手送唐家。』亦此意也。

堯生御史生於清，仕於清，故忠於清。且又身與晚清惟一之中興政治運動，而親見其失敗，心知清社之屋終不可免，乃必效孤忠，同江、胡諸御史犯顏極諫，然究無補於時。親見清室之覆、袁氏之篡以及後日川滇之難、南北之爭，其心之哀可想矣。故其詞賦哀傷亂一如杜陵，可爲詩史，初非詞人泛泛之傷時可比也。其題唐寫金光明最勝王經·堅牢地神品第十八卷子蘭陵王中闕云：『秋風滿京國。嘆諫草無功，天黯南北。傷心馬角烏頭白。便水遠山遠，一聲去也，燕雲如夢萬里隔。剩身外經冊。』即自嘆其犯顏極諫之無補，惟有翩然遠引耳。復次，近今三四十年来中國之治亂實以袁世凱氏爲樞紐。債戊戌之事者，袁氏也。戊戌失敗，乃有庚子；庚子之亂，厥生辛亥。然辛亥革命之得成功者，亦由於袁氏之欲竊國，故於漢陽下後而言和。是亡清室者，袁氏也。自後癸丑之亂、丙辰之亂，皆爲反抗袁氏而起。不但此也，自清末袁氏植黨營私以來，其汲引者皆爲機巧變詐、內行不檢之士。結果乃將曾、胡諸公正人心、挽頹俗之功，完全顛覆。又復厚擁兵力，徧佈羽翼，結果乃釀成今日武人跋扈、政客縱橫之時局。是亂中國者袁氏也。故忠於清室，忠於中國者，莫不疾視袁氏。堯生清室舊臣，戊戌黨人也，故其疾視袁氏倍甚。其木蘭花