

學原

CAMPUS SCIENTIAE

期九第 卷二第

學原社編輯
商務印書館總經售

商務印書館

初版新書

三十八年
新書目錄
(二)

統計分析導論(大學)

O. H. Richardson: An Introduction to Statistical Analysis
李查生著 四開本一冊
羅大凡梁宏譯 定價十元

中等教育(大學)

袁伯樵著 四開本一冊
定價十八元

中級英文補充讀本

I. Hu & O. H. Huang: First Intermediate Companion Book
胡毅編纂 第一冊六開本一冊
黃巨興編纂 定價六元

初級商業英文尺牘

Edwin Lo-Tien Fang: A Beginner's English Business Correspondence
方樂天編 六開本一冊
定價六元

細菌學(教育部醫學教育委員會主編)

鄭子穎著 小四開本一冊
定價八元五角

碩果亭重九酬唱集(墨集)

李墨集輯 線裝六開本一冊
定價八元

統計分析之目的，在於對於數據的資料求得一概括易明之結果。本書詳論求得一結果之方法，並如何估計此結果之可靠性。每論一問題，先簡略介紹方法，然後討論。關於公式與方法之演繹，限制及所得之結果，討論其意義與實際運用之配合。多根據實地材料，俾學者習得之理論與技術能與實際運用相配合。

綜合性的兼為建設性的——此為本書的兩大特點。就前一點言，凡指導教育的意義、功用的目的，中書的兩大特點。就前一點言，凡言對我國中等教育課程和行政的改進，無不加以論及。就後一點言，更詳為指陳。著者曾任中學校長多年，對於中等教育之出路，他自稱本書是他一個人對中等教育了解與認識的自述。

本書為輔助胡編「中級英文讀本」第一冊的教學而編制，適於修習或修畢讀本第一冊時之用。其所用字彙以不超出讀本第一冊所用者為限。書分二部：前半部係字彙的註釋及用法的舉例；後半部則為選自莫泊桑、莫哀、O.亨利、R. L. 史帝文生等名家作品七篇，取材皆以趣味為永，便於閱讀為主。以此書與讀本配合應用，可收事半功倍之效。

針對初學英文商業尺牘者的需要，介紹寫作技術上的基本知識。首先剖析信函的結構及其形式；次為各種書信的示範，其取材皆以目前商業上最切需的事例為主；最後列舉各種商業單據格式，可稱關於英文商業尺牘的最新穎最適用的範本。

本書蒐集各國對細菌學最新的研究與發現結果，並據著者多年來之教學經驗及臨床實驗，編撰而成。凡各種細菌之形態、生長、消毒、檢查、培養製造、試驗結果以及傳染情形、免疫防病等項，均經敘述。本書原為助產士學校而編輯，處處以切合實用，便利教學為原則，並附有習題及實驗項目；但為便於教師及一般醫習者的參考，亦酌採較為專深之重要材料。

自來詩家最重視重九之作，秋高氣爽，經目舒懷，故所作特工。歲已卯戊子，李氏碩果亭成有重九之集，墨集翁與其詩友，唱和甚盛。茲彙輯一編，附錄墨集翁歷年所作重九詩於後。足以反映作者之時代情緒，不備供欣賞已也。

各書照同公議辦法及倍數發售 外埠另加郵運費

學 原 第二卷 第九期 目錄

從現代觀點論朱子形而上學……………張東蓀……………一

柏烈得萊論實在的通性……………謝幼偉……………一八

秦漢時代中國的社會階級及其經濟基礎……………馬長壽……………三三

果贏轉語記疏證敘說……………殷孟倫……………五七

對於南京城市的幾點認識……………勞 幹……………六二

問題兒童測源……………陳 立……………六八

彭玉麟畫梅本事考……………羅爾綱……………七八

集善本正史於一編
具乙部總集之權威

百衲本二十四史

最近整理補印 發售特價

本館輯印百衲本二十四史，係就各史現存版本，擇其最精善者，用攝影法縮印而成，實具有正史總集之無上權威，早為國內外學術界所推重。惟整部存書，早已售罄，零存各史，有待補印；最近重加整理，並補印缺冊，配成整書若干部，特價七折發售，以繼續供應各方之需求。配成之書，為數無多，得隨時截止，尚希及早購定，免致向隅為幸。

良機勿失

特價七折
低廉無比
存書有限
捷足先得

全書八百二十冊 線裝六開本
選用手工連史紙 金屬版精印
每定價六千元 特價七折
隨時按同業議定售價辦法計算
集錦書櫥可代定製但不便代運

▼各史版本▲

明史	元史	金史	遼史	宋史	五代史記	舊五代史	唐書	舊唐書	北史	南史	隋書	周書	北齊書	魏書	陳書	梁書	南齊書	宋書	晉書	三國志	後漢書	漢書	史記
殿本附考證	明洪武本	元至正本	元至正本	元至正本	元至正本	宋慶元本	大典有注本	宋嘉祐本	宋紹興本	元大德本	元大德本	元大德本	宋蜀大字本	宋蜀大字本	宋蜀大字本	宋蜀大字本	宋蜀大字本	宋蜀大字本	宋刊小字本	宋紹熙本	宋紹興本	宋景祐本	宋慶元本
一百冊	六十冊	三十二冊	十六冊	一百卅六冊	十四冊	二十四冊	四十冊	三十六冊	三十二冊	二十冊	二十冊	十二冊	十冊	五十冊	八冊	十四冊	十四冊	三十六冊	二十四冊	二十冊	四十冊	三十二冊	三十冊

商務印書館輯印

從現代觀點論朱子形而上學

張東蓀

民國二十九年（西歷一九四一）十二月八日，敵人對英美宣戰，燕京大學同時即被敵軍包圍，強力解散，著者和燕京同事十一人亦同時被逮捕。先拘押於日本憲兵隊，後復禁錮於日本陸軍監獄，共六個月十天。最後判決徒刑一年半，緩刑三年。緩刑即為軟禁於家中。此三年中除讀書以外，日惟盼勝利之早臨而已。此文係在燕大被封以前所作，已交燕京學報，並已付排，乃敵軍強佔燕校後，將燕京學報已印就者都拿去毀壞了，幸而我家尚存原稿，這亦不能不算是一件巧事。我家中一切都經過檢查，獨此稿件未被蹂躪，中國大學學生曾邀我講演，乃以此稿交付該校排印一次，惟散發無多，所以再重加訂正與增刪，投寄於哲學評論（哲學評論）又因印刷有問題而暫時停刊，遂改投學原。其意在使吾文能得較廣衆的讀者，有以喚起討論，以匡我不逮。

三十六年五月十八日自誌

論述古人的思想有兩個方法：一是只用他自己的話；一是用我們現在的說法去解說他。但這兩個方法又都各有困難。他自己的話，如果本是明白的，當然不用解說。倘使不明白，則再用他自己的話去解說，必定依然不能使我們了解。如果用我們今天所流行的言語去註釋，則我們心目中所想的是否與他的原義完全一致，又成問題。稍一不慎，反而引出誤會。這兩個方法既各有短長，則我們只能任擇其一，而不求兼顧。換言之，求確切必須照他自己的話，便有時失之不明；求明白必定用我們的說法，則有時恐怕不太確切。二者決難兼顧。所以本篇是採用第二種方法，希望在用我們的說法中儘量以求其與原義脗合。

須知凡對於古代思想的了解，必須是把他拉到我們現在的文化境況中，予以相當的位置，而始能了解之。文化的階段已經變了；在以前的那個文化中的思想，對於我們的現代已經失了其功用，我們要了解這種思想，不是一件容易的事情。必定把他在那時的文化境況全喚起來，從他在那個時代上的文化功用來看，方能真了解他。但是必須注意一點，就是我們自己是為我們這個時代的文化境況所拘住的。我們不知不覺而自然就把自己的「思想格局」(frame of thought)從現在的文化狀態上使其固定化了。所以我們看那個離開我們很長久的過去思想，終不免是戴着自己的眼鏡子的。因此我們要了解過去的學說，同時我們必須先了解現在的思潮。人們常有個弊病，就是往往喜歡拿現在的思想來比附古代的思想。這是從現在思想與古時思想之同點來着眼。我則以為與其着眼於同，不如着眼於異。因為從其相異之點可以反映出古時候文化的全境，同時亦足明現代的文化境況之特色。因為從同上看眼，是把一個思想而分為若干點，以見其某點之相同，而從異上看眼，是看一個思想的整個配合與系統。正猶一個人之面部，苟其分開來看，只看其眼鼻，或許發見與他人竟十二分相像；但合而觀之，看他的整個兒的臉，便幾乎沒有一點相同了。但讀者不可以為同異是可以完全獨立的，本來講同就暗中以異為背景，現在講異當然亦不

是把同從其背後完全抽出去。因為這個原故，我所以專從朱子與其他學說的不同處來述說。我所用以比較的是西洋哲學。因為西洋哲學在近年以來輸入中國，已成為中國現代文化的一部分了。今後中國人恐怕要一天比一天知道西方思想較多於中國自己的古代思想了。故我即以西方思想來代表現代文化，用以與朱子相比，而由比較以求得對於朱子的真正了解。我所用的共有四派：一、是亞里斯多德的方式與質料之兩元論；二、是柏拉圖之意典論；三、是美國的新實在論派之共相論；四、是黑格兒之「動的邏輯」。但這樣辦法，卻不包括我個人亦贊成他的主張。我只是求得一個純粹的了解而已。這一點在下文自會明白。總之，本篇所以詳述朱子哲學，就是拿他當作一個系統而加以分析，意在表明這樣系統上的思想格式對於其文化境況之關係。

我們討論朱子哲學分下列各點：

- 一、道是甚麼？
- 二、道與理的關係是甚麼？
- 三、理是甚麼與太極是甚麼？
- 四、理與氣的關係是甚麼？
- 五、氣是甚麼？
- 六、理與性的關係是甚麼？
- 七、理與心的關係是甚麼？

在此首先要提醒一句，就是所謂「是甚麼？」這個發問的觀念本身，是由於我們的文化境況而起的。為甚麼在朱子的時代他自己不問這些概念究竟是甚麼呢？可見這個發問的態度本身就表示一個文化上的思想格調。並不是任何文化都有這樣的思想態度。這裏便牽涉到一個「文化距離」的問題。我以為普通所謂心理距離，至少有大部分是由文化距離而造成的。文化距離有時代的關係，我們今天對於古代的思想，往往不能澈底明白，就是由在文化上已經有了相當的距離。中

國人，不十分了解外國的思想，亦正是由於文化有距離。現在最奇怪的，是因為數十年來歐化教育的結果，把中國青年反而弄得比較容易了解外國學術，而比較不容易明白中國自己的古代思想。這顯然是我們今天的文化距外國較近而距古代反遠了。我們在自己的時代中把我們的思想不自覺地自然而然而困在一種格局之下。所以我們看見了那些字，如道理、性與心等要問是甚麼，而殊不知這些字在當時乃是習見的，正和我們今天眼見飛機大炮，而不知其是甚麼一樣。今天來問，這是甚麼理是甚麼，乃是從我們的「思想格局」來發言。這個思想格局是隱然受了西方名學上定義的影響。我曾在別的文章上舉出中國沒有定義。後來我纔知道這完全是思想格局的不同，並不是中國人不進步，或有忽略。因為西方人的「定義」不是一件單獨的事，乃是文化全盤上所形成的一種思想格局，有其深遠的哲學背景，有其連帶的文化境況。並且我們有個大誤會，總以為對於一個事物而追問其是甚麼，是把他弄得歸還於本原，殊不知所有的追問，都只是加以解釋。詳言之，即只是「增加」(addition)，而不是「還元」(reduction)。乃是把一層一層的解釋增加上去，並不是像剝芭蕉一樣，一層一層剝下來。解釋自己是隨時代而不同。所以我們問道是甚麼，便無異於我們對於道給予一個新的解釋。詳言之，即從我們今天來看，道是甚麼。

於此所謂「甚麼」，乃是指其配入於我們今天文化境況中始確定其意義而言。雖不能說沒有原來意義，然其確定必有待於我們的觀點來調配他。我這幾句話恐怕讀者或有誤會。再舉一例以明之。例如我們說朱子的理就是現代哲學上的 *the eternal* (共相)。這好像是把古代思想嵌入於現代的文化而求其了解了。其實不然。這樣反而不能了解。因為這只是比附。反之，倘使我們說朱子的理和 *universal* 不同，這樣卻足以助我們的了解。就是我們用現代思想來比附，不如用現代文化來襯托。本篇對於朱子，就是想把他原有的意義與現在的觀點配

精來講以明其在一個整兒個的之中，反而得使原有意義更爲明顯。

明白了此點，請即進而討論道是甚麼。朱子說：

「形而上者謂之道，形而下者謂之器，道本無體，那無聲無臭便是道。」（朱子語類卷三十六）

又說：

「伊川云：形而上者謂之道，形而下者謂之器。須者如此說，曰：這是伊川見得分明，故云：須者如此說。形而上者是理，形而下者是物。如此開說，方見分明如此了。」（語類卷七十五）

「形而上者謂之道，形而下者謂之器。道是道理，事事物物皆有個道理；器是形迹，事事物物亦皆有個形迹。」（同上）

我們乍看起來，便容易以爲道即是理，換言之，卽道是道理之道。其實在朱子既然繼承孔孟，則當然對於道與理二字在概念上有些分別。試看朱子自己的話：

「道須是合理與氣看。理是虛的物事，無那氣質則此理無安頓處。易說一陰一陽之謂道，道是兼理與氣而言。陰陽氣也，一陰一陽則是理矣。」（語類卷七十四）

「道者兼體用，該應顯而言也。」（語類卷六）

在此顯然可見道當作一個概念來看，其範圍比理這個概念爲廣。換言之，卽在道的概念中可以包括理的概念。這自然是由於傳統的大統所使然。然而有一點很可以注意的，就是孔孟的書中道字可謂甚多，甚多，而理字卻不多見。到了朱子雖則道的概念仍然存在，且較理爲廣汎，然而卻是以理爲骨幹來說明這個道。所以他說：

「陰陽氣也，形而下者也，所以一陰一陽者理也，形而上者也。道卽理之謂也。」（通書解）

要說明道必以理爲骨幹，則必定牽涉到體用二個概念。關於體用二辭，他有很好的說明：

「假如耳便是體，聽便是用；目是體，見是用。」（語類卷一）

「體是這個道理，用是他用處。如耳聽目視，自然如此，是理也。關眼看物，若耳聽，便是用。」（語類卷六）

這樣使我們對於體用二字可以得一個確實的解釋。以現代哲學上

的專門語來解釋之，可以說二者絕對不是所謂 Reality versus Appearance 體的意思，頗近於英文 The substantive 至於用，當然是 activity 因爲 activity 只是 attribute 須知凡有用，必是發自於體，但無用，亦不能見體。體與用是互相而見的，在這點上便和亞里斯多德所謂的 substance 微有不同，因爲在亞氏此字是由 substratum 而來的，便變了一切東西的底質或底層了。但宋儒的體用，是隨處而現的，故至少有一些些的差別。至於說理是體，在朱子統系上，固可以說，但細按之，當知體依然還是指太極而言。關於太極，當另討論之。須知形而上者謂之道，形而下者謂之器，本是易經上的話，而在朱子則應得云，形而上者謂之理，形而下者謂之氣。至於道，則較廣於理。朱子說：「道是統名，理是細目。」又說：「道字宏大，理字精密。」並又說：

「問道與理如何分？曰：道便是路，理是那文理。道字包得大，理是道字裏許多理。」（語類卷六）

這顯然是道的意義較理爲廣。道是兼體用的。道所以兼含有用的緣故，是因爲他只有動的意義在內。所以說：

「天地之化，往者過來者續，無一息之停，乃道之本然也。」（論語集注卷五）

道既是兼用而言，則理乃偏於體之意。試觀下列一語，便知二者之不同：

「仁者人之所以爲人之理也。然仁，理也；人物也。以仁之理合於人之身而言之，乃所謂道也。」（孟子注卷七）

根據上述，則我們便知道與理之關係是甚麼，因爲道與理的關係，遠使我們得知道的性質是甚麼。詳言之，卽陰陽是氣，是形而下的，一陰一陽是理，是形而上的，而所以發爲一陰一陽則是道。在這個解釋上，顯然可見宋儒對於易經上儒家思想有一個大修正。就是在道之下又添了一個理。這個理字在大學上完全不見，在中庸上亦只有「君子之道淡而不厭，簡而文，溫而理」與「文理密察，足以有別也」兩句，都是把理字當作「紋理」解，並無形而上的含義。到了孟子始有「心之同然者理

也義也」等說法，雖比中庸上的意義深些，然而其重要仍不在道字之上，亦不足與道字並駕齊驅。我們從今天來看，必知宋儒的根據是孟子與易經（說卦傳上有「和順於道德而理於義」窮理盡性以至於命；「將以順性命之理」又繫辭上「易簡而天下之理得矣」云云）而在這些地方，理這個觀念，顯然與道這個觀念是不能比較的。宋儒乃把這個「理」特別提出來，不僅使其與道並重，並且使其為道的骨幹。這便是宋儒在中國思想史上的一大推展。他們雖自稱道學，而後世竟稱之為理學，想即由於此故。

道的原義是路。路字是只取其可以遵循的意義。凡可以遵循的，必有一定的途徑。從一定的途徑而言，遂把可以遵循又變為必然遵循。由必然遵循更一轉為當然遵循。道這一個概念，就同時含有這些意義。就「可以」來講，是英文的 possibility；就「必然」來講，是英文 necessity；就「當然」來講，是英文 ought。這二者在西方思想上有很大的區別。而中國則不然。凡可能的，都是必然的，凡必然的，都是應當的。反過來說，亦是一樣。凡應該的，都是必然的，凡必然的，無不是可能的。從前一半來說，是形上學 (metaphysics)；從後一半來說，是倫理學 (ethics)。中國思想的特點，即在於把形上學與倫理學完全合而為一。並不是把形上學作為理論的基本原則，而視倫理學為原則的實際應用。因為中國只有這樣一套思想，根本上分不清楚那是原則與那是應用。換言之，即同時是形上學，同時又是倫理學。居於我們的現代，如果不明白這一點，勢必對於宋儒理學終是有些隔膜。

根據此義，我們看朱子的下列的話，便會明白其義：

「陰陽成象，天道之所以立也；剛柔成質，地道之所以立也；仁義成德，人道之所以立也。道一而已，隨事著見。」（太極圖說解）
「天人無二理，本末無二致。蓋人道即天道亦盡。」（答廖子晦書）

於此我們便知在宋儒思想中，是道德（人事）與物理（自然）看作

一件事。水之流與火之熱，即等於君之仁，臣之忠。換言之，即父之慈，子之孝，在性質上與水流火熱相同。所以我說宋儒是把宇宙論與道德論打成一片。講宇宙的秩序，就是講人倫的道德；講善惡的倫理，就是講自然的職能。這一點是宋明理學的特色。——雖則其根底是出於易經。

我們在此要講一講形而上與形而下是甚麼意義。須知形而上不是指「抽象」(abstract)而言。抽象這個意義在西方是始於亞里斯多德。他說我們研究數學時，把物之色、形、大小、重量皆抽去，而止留其數 (metaphysica 1031a 29)。後來白爾文 (Baldwin) 的哲學辭典上就有下列的話：

“Abstract is a relative designation, probably implying throughout its various uses, (a) the isolation of an aspect, quality, or relation from the whole in which it is directly apprehended and (b) the employment of the isolated factor as the subject of an assertion and therefore the assignment to it of a certain measure of independent, substantive existence.”

這顯然可見不問所抽出者是不是個實質的存在，而總是從「具體」與「渾合」的全體中抽出來，方足為抽象。雖然朱子講理時並不離氣，單就理而言，好像是從理與氣的合一中把理單獨抽出來，則理便成為抽象的了。其實這個意思有些差別。朱子說：

「理未嘗離乎氣。」（語類卷一）
但他又說：

「所謂理與氣，此決是二物。但在物上看，則二物渾淪不可分開各在一處。然不嘗二物之各為一物也。」（文集卷四十六）

據此則形而上一語，是說明理的自身的性質，縱使這個說明是等於比較。卻並不是先從其與氣合在一起的時候抽出來而後講的。因此我們

須知形而上與抽象，這兩名詞的內包外延，至少有一些不同。抽象只重由具體事物中抽出，而所抽出者卻不限定必是無形無迹的。至於形而上，則全指超乎形迹物相而言。不見得所有抽象的，都是形而上的，亦不見得所有形而上的，都是抽象的。例如我們從許多具體的紅物而抽出一個「紅」的概念來，這個概念卻不能完全無形無迹。故名之曰「共相」。依然有相，不過遍在於多數的具體物上而已。可以說是超時空的，而不可說無時空的。可以說是離經驗的，而不可說是非經驗的。朱子的形而上一語，在表面上看，是很淺的，或許就是指無聲無臭而言，正與有形有迹相對。有形有迹當然是經驗的，但無聲無臭卻不可僅認為是超經驗的。因為超經驗的一語，與形而上的一語，在內包外延上，恐怕又有些不同。例如康特 (Kant) 所舉的例，兩點之間的直線必是最短，這便是超經驗的，而卻不是形而上的。須知中國的思想格局上，有一大弊病，就是往往以類 (genus) 來說明種 (species)，而略其差別的地方。例如云白色也。在說文上這種例是舉不勝舉的，姑舉一端以明之。如

「悲，痛也。懼，痛也。惜，痛也。怒，痛也。惡，痛也。憐，痛也。」

其實這些都是痛之一種。故對於「白色也」而若改爲「白色之一種也」，就比較可以明白些。所以形而上者謂之道，就只是道者形而上者也。在概念上，卻不能嚴格把形而上者完全與道相等質等量。形而上一語若就其淺義言之，當然是指無聲無臭與無形無迹。這不過只是狀謂理與道而已。就是說道與理是不可以目見，以耳聞的。然而卻不可翻過來說。如果說，凡是無聲無臭，無形無迹的，都是理與道，這卻有了問題了。例如普通的「神」與佛教的「涅槃」，都是無聲無臭的，然而在朱子卻不認爲就是道。我所以如此鄭重言之的緣故，只在於想表明我們不能用其他的超時空者（例如新實在論的共相與柏拉圖的意義 idea）來解釋朱子的理。

不僅這一點是如此，朱子的理與西洋哲學上的共相，還有很大的

不同，先說共相的意義。孟太葛 (W. P. Montague) 在其知識之方法 (The Ways of Knowing) 上說：

“By universals are meant such objects of thought as are signified by class-names; horse, man, and by abstract names, roundness, redness.” (p. 70)

他們（新實在論者）以爲「紅」「方」等等都是共相，因爲是有限於那一個花的紅，那一個桌子的方之故。他們主張這些共相，是在邏輯上先於具體事物而存在。不過其存在不是現實上特殊的「具在」(existence) 而是性質上普遍的「附在」(subsistence)。就這些意義來看，顯見與朱子的理有不同，我們遂進而討論到理的性質了。

朱子的理乍看起來好像與先秦思想所謂理有很大的差異，而其實卻仍和中庸與易經上的原義並不相衝突。戴東原說，理者分也，就是把理只訓爲條理。其實這個理的原義，在朱子亦仍是保留着，不但保留着，且亦固持之。試看他的話：

「理各有條理界。」（語類卷六）

「理是有條理，逐一路子，以各有條理之謂。」（同上）

「理如一把線相似，有條理，知道竹籃子相似。」（同上）

我們既把這個理的原義把握着了，則便知我們平常把理字用濫了，致與原有的意義相出入。如我們普通說，某人講理，某人不講理，於此，理字是指社會所公認的「當然」。又如我們說物理或心理，這是指物的「結構」(structure) 或心的結構。這兩種意義，都容易使人對於理的真義有誤會。社會上所公認的當然固不是完全與宋儒所謂理絲毫不相通，但一是相對的，一是絕對的，在涵義上大大不同。至於物理與心理，尤其使人有誤解。就是因爲結構是講其物的自身，可以說是偏於「自性義」(intrinsic sense)，但條理卻是兼取「連他義」(extrinsic sense)。宋儒所謂條理，即是秩序，如上下之別，長幼之秩，君臣之分等等。

別不能離上下；秩不能離長幼；位不能離君臣。換言之，即有上下，即有分別；而有分別，即有上下。所以抽出了上下而言分別，抽出了君臣而言分別，這是不可能的。但上下可見，而別不可見。君臣有形，而分無形。根據此義，則對於宋儒所謂理，便很難言其是一是多。雖則朱子亦常有「衆理」一詞，有時更說「一物有一物之理」，好像是偏於主張理是多的。我以為有時我們對於形而上學的用語，不能太嚴格來看。例如老子：「上說『有物混成，先天地生』，在這句上的物字不可看重了；又朱子說：『理與氣決是二物』，在這句話上亦不可把物字看呆了。因為在天地以先，不能有物理，亦決不是一個物。朱子雖有衆理一詞，我卻不可以爲理是多的。朱子固明明說那有許多理的理只是一個理。」

關於朱子說理只是一個，我們可以用他自己的話爲證明：

「問：萬物榮枯，運同不同？曰：理只是一個。道理則同，其分不同。君臣有君臣之理，父子有父子之理。」

「理只是一個。理者全無欠缺。且如言仁，則都在仁上。言者誠，則都在誠上。言者忠，則都在忠上。言者信，則都在信上。只爲只是這個道理，自然血脈貫通。」

「問：既是一理，又謂五常何也？曰：謂之一理亦可，五理亦可。以一包之則一分之則爲五。」（語類卷六）

「然則所謂一者，則理而已。其所以貫，則是理之行乎事物之間而無不通者也。」（論語或問卷十五）

「曰：其曰只是這個理，已上卻難言者。豈此理之上又有理之難言也？曰：不然。徹上徹下一理而已。故曰只是這個理。」（論語或問卷五）

「蓋萬物之生，同乎一本。其所以生此一物者，即所以生萬物之理也。故一物之中，莫不有萬物之理焉。所謂萬物皆備云者，亦曰有其理而已矣。」（孟子或問卷十）

於此可見朱子說事由理而現，其所謂「專」正和西洋現代哲學家懷特海 (A. N. Whitehead) 所說的 objectification 相接近。(The term objectification refers to the particular mode in which the potentiality of one actual entity is realized in another

actual entity. — Process and Reality, p. 34) 我所以這樣比擬的緣故，只是因爲懷特海的哲學乃是所謂 organic philosophy，以全宇宙爲一個整個兒的有機體。這一點卻和朱子頗爲相似。不過朱子所謂「理」卻與他所說的 eternal object 並不完全相同。他至少還有柏拉圖的氣息，而朱子則不然。足見中西文化基型不同，而致其影響於思想格局必會亦不同了。

理之一多問題，我們可以拿空間或水來作比喻。當一個物體占據空間的時候，可以說這是一個空間。其外尚有空間，當有人把海水勺了一碗的時候，可以說這是一碗水。然而等到把物體的邊際化除以後，其所占的空間便與大的空間連成一片，而只是一個唯一的空間了。如果把碗內的水還入大海，亦就是只有一個水而已。明白了這個道理，則我們便可很肯定說朱子所說的理毋寧注重於一，並且須知朱子此說是襲取伊川、伊川云：「萬物皆是一理」，又云：「天下之物皆能窮，只是一理。」可見宋儒都是如此，絕無像西洋新實在論那樣主張共相是衆多的。朱子所以注重於理只是一個的緣故，在我看來就是因爲理是條理，而不是結構。條理必是連成一片的，結構則限於其物的自身。條理既是連成一片，則講條理必定隱然包有一個整體爲其托底；如果沒有整體，則條理便無所呈現了。所以我常說中國所謂理，有幾分與西洋思想上的 distinction 這個字相似。西方的客觀唯心論者如格林 (Green) 等人，都是把這個字看得很重。不過他們是從知識來講，宋儒不是從知識入手罷了。但凡注重於這一方面必定承認有個整全的總體，以爲根本的托底。這是在思想的基型上所不得不然的。所以照他們的理來說，宇宙乃是一個理之實現，而不是許多的理之湊合。

如果我們承認此點，則可斷定拿新實在論的共相來與理相比較是很不妥當的。因爲紅的共相雖是一個，而不因所有紅的具體東西有所分散，但卻與方的共相全不相干。我們可以假想世界上全沒有方的

共相以及其他的共相，而紅的共相屹然自若。因為紅的共相在實際上就是一個類名。類與類之間不必有倚靠。紅類並不因方類而始存在。馬類不與人類有存在上的倚靠關係。馬類絕了種，人類還是存在。最好的例莫如龍。這一類早已沒有了，雖則其概念尙留存着。他的存亡卻與任何他類不生連帶的影響。如此說來，顯見共相是無數的，是各個獨立的，是澈頭澈底自己存在的。如果我們說人之所以爲人之理就是人之共相，這便顯然對於理有多少的誤解。雖則宋儒對於理是訓爲所以然之故，好像是專就一個東西的本身而言，其實乃兼言其物在整個兒的宇宙中所處的地位與其所具的作用。例如言人之所以爲人在於仁，這個仁字在一方面是表示人的本質，他方面卻是人在全體的職能。人之所以爲人在於仁，就等於目之所以爲目在於視，耳之所以爲耳在於聽。我們不能抽去了全身，而專講目的視與耳的聽。講目視耳聽的時候，我們已早假定目與耳是在全身上，並不是單獨自己存在的。目之視是目之理；耳之聽是耳之理。所以人之仁就是人之理。若就共相言，我們至少必須說目是一個共相，視又是一個共相，不過目之共相包括視的共相而已。就理來講，目若不能視，根本上就不成爲目。故不能自有目之理，視有視之理。對於自然事物亦用這個法子來講，就是水之就下是水之理，單就水來說，好像其就下只是他的本性，而其實乃亦兼含有對於宇宙中其他事物的關係。只因爲我們平常愛說物理心理，遂把理字暗指事物自身的結構，因而容易與共相相提並論。殊不知理字至少兼有些英文 *order and function* 的意思，必須先立有一個整體在其背後方可。至於把理訓爲一物之所以然，又好像與西文的 *essence* 相當。不過西文此字在意義頗有分歧，有時是指 *essential attribute*，而與「偶德」相反；又有時即指本體，無論如何，我以爲與中國的「德」字頗相近。因爲德者得也，即個物得之於總體者爲德。如果把整體抽去了，則許多的理都變爲散立的了，且在那裏胡亂飄浮着。據我所了解的宋儒思想，似

乎他們確不是如此。他們以爲天下只有一個理：在此理之下，父得之而慈，子得之而孝，水得之而就下，至於木之浮於水上與石之沉於水下，亦都只是這一個理。雖亦可說父有父的理，子有子的理，水有水的理，與石有石的理，但卻不是各自散立，因爲其背後的宇宙觀，是把宇宙當作一個有機體，和我們常識上的宇宙觀很大不同。我們常識總以爲這個桌子就是這個桌子，縱使世界上其他東西都沒有了，或改變了，而桌子之爲桌子，在其自身上仍不會有絲毫的差異。所以常識的宇宙觀，是散沙式的，即許多許多的東西之一個大的堆積。桌子可以與椅子發生左右前後的關係，但桌子的性質是不受影響的。新實在論即採取這個見地，有所謂關係外在說 (*external relation*)，即證明此點。有機體的宇宙觀雖亦不主張桌子因爲與椅子發生關係而改變其性質，但卻主張桌子的自身性質並不由桌子自身而決定，乃決定於全宇宙。正猶目之所以爲目不由於其自身決定，而決定於人身全體。我們往往把常識上散沙式的宇宙觀來配合宋儒所講的理，而把他們學說背後的有機體宇宙觀忘卻了，遂致使宋明理學更加了許多的困難。倘使我們了解他們所說的理只是一個理，並沒有許多種類不同的理，則可知他們在系統上尙是相當的謹嚴，不見得有很大的漏洞。

並且須知理訓爲所以然之故，乃正是說明其爲「生物之本」，即謂物之所以成立。「所以」二字中的「以」字，有「使」字的意思。如說方之所以爲方，便是說有個使之爲方者。這個使之爲方者，就其本身言，好像是西洋哲學史中古哲學的 *essence*；但方之出現於全宇宙中，卻只是表現方在整體中的一個特殊職能。故所謂一物有其所以然之故，就是說其物所以出現於全體上，並不能抽去其背後托底的整體而講其所以然之故。根據此義，於是所以然之故乃轉而爲當然之則。我以爲所以然之故，是講其物之所以從全體而出現，而當然之則是講其物在全體中所擔當的職分。我在上文已說過，宋儒總是想把必然與當然

混爲一談。其所以合併爲一的緣故，就在於有這樣的宇宙觀。我們在此勉強替朱子對於理下一個定義，似乎可以說：在宇宙的有機整體上任何事物的出現或成立，必有其所以然之故，此所以然即其所由以成，此乃就其在整體的功用而言；至於就各個事物而言，既是在整體中，自必須盡其所以出現或成立的功能，此即是當然之則；合而言之，所以然之故與當然之則謂之曰理。如果我們對於所以然之故拿類名的共相來解釋之，則必定對於所以然之故變爲當然之則感到相當的困難了。如果我們把所以然之故就解作生物之本，則顯然是與有機體宇宙觀相聯了。

此外，把共相與理來比擬，還有一個絕大不同處。就是新實在論雖是個純客觀主義，然而無論如何他是一個知識論上的問題，乃是從知識論而言之。至於宋儒所謂理，卻毫無有知識論的問題包含在內。他只是一個純粹的形而上學的概念，即是完全從形而上學的出發點來講的。這一點和上述的有機全體一義亦有關係。凡從知識來講，每一對象當然是獨立的。共相既是知識的對相，便當然不能變爲有機整體。關於這一點，我們還得留在下文討論宋儒對於心的見解時，再行討論了。

因爲理決不能與共相相比，所以對於理纔能立有太極。太極在表面上看來就是理，故他說「太極只是一個理字」(語類卷一)「蓋所謂太極云者，合天地萬物之理而一名之耳」(文集濂溪先生祠記)但太極與理，究有一些不同。在上段已經說過，道與理有些不同，太極與理不全同，正和道與理不全同一樣。朱子明明說：「太極者如屋之有極，天之有極，到這裏更沒去處，理之極至者也。」(語類卷九十四)又說：「極是名此理之至極。」又說：「太極中全是具一個善字。」「太極只是個極好至善底道理。」凡此云云，足見太極雖只是理，卻是理之極致，而不是理之總稱。在這裏所說的理，乃是說道。因爲道字暗含有動的意義在內。所謂太極，乃就是理之趨於極頂，所以纔是「完全」。宋儒是承

孟子的統系，總要把完全認爲善，把缺陷視爲惡。於是把「極致」一轉而含有善的意義了。可見宋儒所用太極一詞，便與易經上的太極顯有不同的解釋。易經上的太極之極字，是有「始」字的意義，因此他們在太極上又加以無極，遂說太極而無極，這個無極之極字，方有始字之義。便是說太極無始。這樣遂把宇宙原始論改爲宇宙本體論了。總之，太極不是萬理之總匯，乃只是一理之自足，因爲萬理只是一理。我們在此勉強替朱子對於理與太極下一個界說，似乎可以說：理是就其分別條緒而言；若把理當作體，則謂之太極。總之道與理與太極，三者是差不多的，但總有稍微的差異，不是所指者有不同，乃只是對於同一所指者有方面的不同。宋儒思想始終是一元的多元論，而不是多元的一元論。

我在上文雖說宋儒的貢獻在於特別提出理字於道之下以充實這個道的觀念，然而道的觀念在其全系統依然是個最重要的。我們決不能抽去了道而只談理。就太極而言，此義更爲顯明。朱子說：

「故語道體之至極則謂之太極，語太極之流行，則謂之道。雖有二名，初無兩體。」(文集卷三十六)

道字兼賅體用，而太極則只是體，並且是唯一的本體。讀者看到這裏，必定以「物物各有一太極」的話相詰難，我以爲這是一元的多元論的證據。後世學者都以爲朱子此說取法於佛家的「月印萬川」之說。實則月印萬川與共相遍在亦復不同。後者仍是各各存在，前者卻是一個月亮的幻現。朱子在太極圖說注上云：「自其著者而觀之，則動靜不同時，陰陽不同位，而太極無不在焉；自其微者而觀之，則沖穆無朕，而陰陽五行之理已悉具於其中矣。」這便是一切用絕不離體，而不是說許多的理雜然堆聚在太極內。須知每一個用既不離體，則其所含之體便是那個唯一的本體。這完全是兩方面的說法。從每一個物有一個太極來說，是一個物有一個太極，則萬物便有萬個太極；但從用不離體而言，雖則有萬個物，而卻只有一個太極，因爲萬物各個所含的太極還只是那

個太極。這兩句話在形而上學上並無衝突。如果把理等於共相，則對於這個問題便不能如此說法了。勢必以爲一個物具有若干共相，但不能把世界上一切共相都具有之而無遺。這樣顯見共相是多的，且其互相關係是由於物的具有，並不完全由於彼此間自身的連絡。這裏便引出一個大問題來了：就是如果是這樣的，則體便不能是太極而變爲氣了。於是我們必須討論到氣。

朱子所講的氣是很顯明的。他說：「陰陽是氣，五行是質。」可見氣是指運行，質是指形體。嚴格來說，決不可把氣來包括質，氣與質既不可歸併於一，則我們便不能說一個物之所以有形有迹，可觸可見，是完全由於氣。須知氣字在朱子所說之中，似有廣狹二義。廣義的氣包括質在內，就是陰陽而兼五行。狹義的氣則單指陰陽。朱子雖說理無氣則無掛搭處，然氣卻不是理的「底質」。此處所謂掛搭，應當作「顯現」解釋，方無誤會。須知底質的觀念，是出於西方的亞里斯多德。他所說的 matter 可以譯爲「太素」。因爲素字就有材料的意思。孟太葛在他的知識之方法上說一個具體的東西，若把其上的共相一一抽去，必定不會無餘。換言之，即一個物決不完全等於若干共相的總和。這就是說，必須還有一個不是共相的純粹材料。亞里斯多德就是這樣主張。但朱子的氣與質，都絕對與此不相侔。因爲朱子絕對不把氣與質認爲是體。有時他反而主張陰陽（即是氣）乃是用。所以他在這處顯然是「一元論」決與亞氏的「式」「質」兩元論不同。因爲氣字並沒有「材料的」(material)之意。

氣既不是材料，則氣與理的關係是甚麼？朱子說：

「有是物則有是理與氣。」（語類卷六十）
「所以有此物便是此氣，所以有此氣便是有此理。」（同上卷六十八）
朱子所以如此說法是因爲：

「既有理，便有氣，既有氣，則理又在乎氣之中。」（同上卷九十四）
「同理在氣中發見處如何？曰：如陰陽五行錯綜不失條緒便是理。若氣不結聚時，

理亦無所附著。」（語類卷一）

照這樣說理與氣既不相離，（其實還應得加上一句是：氣與質亦不相離。必如此方使理有掛搭處。）則又安有理氣先後的問題呢？但朱子卻竟又主張先有理，而後有氣。我們對於這一點，很容易得一個滿意的解答。就是這本是一件事的兩方面來說。就理與氣的相附着而言，有氣即有理，亦有理必有氣，二者並無先後可言，但就體用的分別而說，畢竟理是體，所以不能不說理是先有的。試看下列的話：

「問理與氣曰：有是理便有是氣，但理是本，而今且從理上說氣。」（語類卷一）
「以本體言之，則有是理然後有是氣，而理之所以行又必因氣以爲實也。」（孟子或問卷三）

顯然可見他的理先氣後之說，完全爲了體用的分別而立的。從這一點上我們更可知在朱子系統中理（在此即謂太極）是體，決不能像亞里斯多德把純粹的材料認爲體。這兩個哲學系統，顯然絕不相同，不可用爲比擬。

理先氣後既是專就體用而言，則我們若說，「未有舟車以前，先有舟車之理。」這句話便不能照字面上的意思來解釋了。照朱子的系統來說，所謂未有舟車而先有舟車之理，只是在舟車未成以前，陰陽五行的配合，卻早有舟車的可能性。用現代物理來比附之，就是說依據普通的物理可以造成舟車，並不是有個舟車之共相宛然自若存在於那兒。即不是有個舟車的「意典」(idea)自己存在於那裏（此乃柏拉圖之說），依然只是就普通物理而成。不過在朱子的時代所謂普通物理，只是陰陽五行而已。如果以爲在未有舟車以前而先有舟車之理，這個理隱然自己存在，則便是採取柏拉圖或新實在論的觀點，把理就等於共相或意典。在共相論與意典論立場，可以說有個舟車之共相或意典普遍於一切具體的舟車上而獨自先存在。不過此說的困難，卻較朱子學說爲更甚。關於這一點，亞里斯多德早已對於柏拉圖有了很厲害的攻擊。就是說，把每一個東西都加上一個意典，並不足以說明這個東西

只是重複一下而已。例如我們說紅有紅的意，方有方的共相，這樣不過於具體的紅以外，再加上一個抽象的紅，於無數的方以外，又添一個絕對的方。如果我們用心理學與物理學來研究紅色，便見紅是一個很複雜的現象，並不是一個單純的東西。但這並不是指紅之概念。須知紅之概念是單純的，我們對於這個概念不可分析，但對於紅卻可以分析。方亦是如此。我們可以用幾何學上線與角來說明方之所以為方。這顯見方不是一個單純的東西。只是我們用一個概念來表示之，遂變為單純的了。所以後來講名學的學者們對於概念，便加上了內包與外延。以為一個概念包有許多概念。普通的名學教科書上有一個表，一端是「物」，另一端是「人」，中間則有生物與動物，以明內包外延之迭相增減。其實這只是一個概念與概念間的關係問題，並不足表示概念內容的必然性質。柏拉圖的學說顯然不採取這樣辦法。他是後世所謂的「概念實在論」(conceptual realism)，就是把每一個概念（或共相，如紅與方）都當作實在的與單獨的，並且自存的。所以不能免於亞里斯多德之譏。果如用此法以講理學，勢必說紅有紅之理，方有方之理。紅之理對於紅不能有所說明，只不過於紅以外又添了一個紅之理而已。因為紅之理是單純的，並不能由此以明紅究竟是甚麼。所以亞氏說這樣不過是重複一番罷了。在西方思想上，中古哲學史有一大部分是討論這個問題的。其結果這種概念實在論的缺點愈益顯明。但這樣的攻擊，卻不能施於朱子。因為照我上文所說的，理只是一個，則在朱子系統中，似乎不能說未有舟車以前就先有舟車之理，這個理只限於舟車的模型，而不為他物所共具，好像紅之共相不是方之共相一樣。

或許有人說理氣的先後不是說時間的先後，而是說邏輯的先後。在此處我們要講一講甚麼叫作邏輯的先後。我以為嚴格講來，在一句辭（即命題）中主語與謂語的次序，是邏輯的先後；在形而上學上以爲體是本而用由以出，好像在其推論（邏輯）上是體先用後，其實這

只是根據形而上學的理論，並不是純粹出於邏輯。如果把理視為共相而講其對於實際具體事物的關係上之先後，則性質便是不同了。經驗派的學者告訴我們，世上有了許多許多的紅色具體物件，然後人們抽出來成爲一個紅之概念。這個概念之構成，是由於抽釋與總括。迨至這個概念既成立以後，縱使世上一切的紅色東西完全消滅無餘，而這個紅之概念卻依然存在。如說在世界上未有一切紅的東西以前而說已有紅之概念，這是不可解的。人們所以有此誤解，就是因爲紅之概念於既成立以後，可以完全脫離一切具體的紅物。所以我說朱子所說的理，不是新實在論的共相，乃是因爲新實在論的共相是概念，而朱子的理卻絕不是概念。雖則我們可以用概念以表現理，但卻必須認明理之自身不是概念。根據此義，我們可以說理氣先後的問題，不必含有邏輯的意義，換言之，即不見得必是邏輯的先後。

先後既是關乎時間，則我們在此又引出一個問題來了。就是要問：何以朱子的系統上沒有提到空間時間？我的答案是說：不是朱子忽略了空時，乃是由於他的系統中不容有空時。朱子雖有「道之體用，流行發見，充塞天地，亘古亘今，雖未嘗有一毫之空闕，一息之間斷」等語，但其意卻都在於否定空間時間之「實效性」(effectivity)。我們必須知道朱子的主張是一個動的宇宙論。於此所謂動是內在的之意，不是外在的之意。正和西方的黑格兒(Hegel)的哲學是一樣。黑格兒的系統中不容有空時，因爲空時不是宇宙所以構成的要素。所以朱子的系統中亦沒有空間時間的地位。空間沒有功用，時間不生影響，則便等於沒有空間時間。在黑氏與朱子的系統中，雖不是無空時其物，乃是空時不生作用，毫無重要，自可略而不談。如果我們把理認爲概念，則空時的問題便無法刪除了。照新實在論講，空時都是事物間之關係。但在朱子這一類的關係，如上下、左右、前後、並列，以及先後、早晚等，卻都是條理的理。果真如此，則空間與時間立刻就變爲理了。如果我們說，共相之所以異

於具體事物就在於具體事物是在空間時間上的，而其相則超乎空間與時間。這樣豈不等於說具體事物之所以為具體的緣故就是由於在理之上。因為空時都是關係，而關係就是理。故在朱子系統，無須加上空時。根本上是由於他的系統中並不分抽象的存在與具體的存在。他明明說有一物，必有一物之理與氣。換言之，即有氣必有理。從這一點上說，他的思想，是與柏拉圖不同。柏拉圖的意義可以懸為模型，一切具體的東西，都是要「依照」(participate)他而成。既有依照，則當然便有先後，至少是宇宙論上萬物構成論中的先後。柏拉圖在他的泰密斯斯 (Timaeus) 一書雖把時間認為永恆之幻影 (image of eternity)，然而永恆是在意義界，而時間在事物界確又是有的。總之，必須先承認意義與事物顯然為兩個界，方能如此主張。朱子並不主張另有個「理世界」，所以朱子對於空時，不能像柏拉圖的辦法。總之，關於空時，朱子的態度，在我看來，是比較上近於黑格兒，而遠於柏拉圖。換言之，朱子哲學是與西方的客觀唯心論 (objective idealism) 在一個大類中，而決與西方實在論不相似。以上雖言空時，卻是偏重於時間。朱子固然是沒有空間的問題，卻有位置的問題。不過在這裏所謂位置，並不含有空間的意義。朱子的位置問題就是他們 (宋儒) 所說的理一分殊。在表面上看，理一分殊是個倫理的問題，而其實卻暗含有宇宙論的性質。其故就是在中國思想上形而上學與倫理學完全只是一個東西。朱子關於理一分殊的話，以在中庸或問為最明顯：

「天下之理未嘗不一，而語其分別未嘗不殊。此自然之勢也。蓋人生天地之間，稟天地之氣，其體即天地之體，其心即天地之心，以理而言，豈有二物哉？故凡天下之事，雖若人之所為，而其所以為之者，莫非天地之所為也。……若以其分言之，則天地之所為固非人之所為，而人之所為又有天地之所不及者。……只是一理，而天人所為各自有分。」

按理一分殊之說，由張子西銘而起，程子繼而提倡之。西銘上所主張的，乃是萬物一體與天人相通之「整體主義」(integralism)。整體主

義之根基雖見於易經，而所謂「元」與「一」，卻總有些原始的意思。到了孟子以知性則知天，更使這個一體的觀念顯明些了。然而宋儒卻仍是由於佛教的刺激，而始偏重於此。佛法以海水喻整體，瀉波喻個體。波有起伏，而水不生滅。可見此種思想主要在於解決生死問題。我以為在古代人們總是以不死為道德之根，以為非個體有不死，道德是沒有法子講的。故此種整體主義，其出發點仍在於道德問題。宋儒雖主張萬物一體，而卻又不願太違反儒家傳統的等差觀念，因而力避墨子的兼愛與平等觀念，故於一體的整全中，又設有因位置不同而生的等差。關於這一點，本當在論道德的時候提出，現在所以要說，乃只是表明宇宙論上的位置分配，不必完全與空間發生關係。並且說明確了整體觀念不能講分殊，而絕不類於許多具體事物之依照一個共同的理法。

既討論到分殊，則自然便入於性的範圍了。我們接着當言性之意義。朱子所謂性，是從天命之謂性而來的。他把天即指為理，故說性即理也。我們對於這句話，不能解釋為性就是理。他明明說：

「問天與命，性與理，四者之別。天則就其自然者言之，命則就其流行而賦於物者言之。性則就其全體而萬物所得以為生者言之。理則就其事物物各有其則者言之。到得合而言之，則天即理也，命即性也，性即理也。是知此否曰然。」(語類卷五)

可見在朱子哲學上道、理、太極、天命、與性這些概念，都是連成一體的，並且都是指一個內容，而只是方面不同，以致意義各有專屬。我們根據上文所言宇宙，是一個有機的整體，在其中有條不紊，各盡職能，便就是理。這個理而賦予於各個物與人，便謂之性。離理不能言性，但性卻不即是理。所謂性即理也，只是一種不完全的表述。形而學本是難以言說的東西，當然於其表述有時總不免有不完全之弊。朱子又說：

「性即理也。在心喚作性，在事喚作理。」(同上)
「性自稟賦而言，人生而靜以上，未有形氣，理未有所受，安得謂之性？……有此氣為人，則理具於身，方可謂之性。」(同上卷九十五)

可見性是指天理之賦予於人或物之身者而言。人或物得之於宇宙全體之理以爲其性，則其性斷無不善，故宋儒論性完全基於孟子。孟子以爲人性之向善，等於水性之就下。此說初看來頗覺擬於不倫，殊不知倘加以宇宙有機體的整個兒東西爲其背景，便立刻明白其中所以必須如此說之故了。試詳言之。在這種思想的系統中，說到水之就下是水之性，亦必定把全宇宙的整體拿來作個托底。人之仁與水之就下，都等於目之視與耳之聽在全體人身上一樣。目不是爲了自己而視，乃是爲了全人身而視；換言之，即目之視是由全人身而決定。目之所以爲目，亦正在於此。水之就下，不是水自己如此，乃是全宇宙來決定其如此，即是水所以得之於全體宇宙者。故一說到性，便是說所賦的性，即由總體而取得者。所以我們講到理，必須講到性；而一說到理與性，又必須自總體出發。根據此義，則所謂紅有紅之理。在宋儒系統上，乃是說紅之所以爲紅由於整個兒的有機宇宙來決定。必須如此主張，方可以把當然與必然合爲一義。我在上文鄭重申言宋儒思想的特點即在於把必然與當然視爲一事。必須這樣，則倫理學與形而上學方合併爲一家。以英文來說，性字在表面上是取 *intrinsic nature* 的意思，而其實乃是取 *extrinsic nature* 的意思，並且性的涵義竟有「職司」(function) 在內。宋儒講道德亦何嘗不在暗中預設有一個整體，如君之仁，臣之忠，父之慈，與子之孝，都是把君臣父子即等於目耳口鼻，子之孝即等於目之視。目之視預設有全人身全體，子之孝亦預設有全體社會。如果我們不明白此中關鍵，而以爲每一物具有一個性，每一個性表示一個理，或若干理之和，則勢必謂理是多個，惟亦是多種。須知理是一個，此乃是宋儒理學之根本假設。這個根本假設是絕對不容推倒的。倘使這一點變了，則其學說的全系統亦必隨着變了。所以我們若承認理是多個，這就是新實在論的立場以爲共相與理可以在性質上相同，則我們縱使亦可以建立一個哲學系統，而這個哲學系統在性質上決與宋儒不

同，是可以斷言的。反之，我們倘能把握住這個整體主義，則對於物物各有一太極之說，亦可從性即理也上解釋之。因爲理只是一個，各物之性不能離開這個總全的理。須知不是各物起來了而去依照於理以成其形，乃是一個理去決定各物所以爲各物之性。理之在物與人身上者，喚作性，但理之本身卻不因爲在許多許多的事物上而即亦變爲多個。這種論調本來含有神祕的意味，所以我在另一篇文章上名此種思想爲「神祕的整體主義」。如果我們不喜歡這樣的神祕態度，我們儘可以根本上不採取他們的系統。但我們卻不能夠同時採取其系統，把其背後托底的整體觀念抽除了去。

在這樣的系統中最可以與新實在論相提並論的一點就是心。他們雖說心是主宰，但在此處卻沒有絲毫像西洋哲學上認識論的「主觀心」之義。朱子說：

「唯心乃虛明洞徹。」(語類卷五)

「人心如一個鏡，先未有一個影像有事物來，方始照見新。」(同上卷十六)

「虛明而能應物者便是心。」(同上卷九十八)

顯然在朱子系統中所謂心即理也，亦不能照其字面而不加解釋。所謂心具萬理，乃是說心之功用，在打通小己與全體。故必須虛而明。如果不虛，則當便隔着了；如其不明，則便無由通透了。可見朱子是依然採取實在論的立場，以爲知與被知只是一個打通的關係。須知在本體論採取有機的整體宇宙觀，則在知識論當然採取實在論。這樣是把心的作用只認爲打通與徹透的能力，愈徹透則愈不隔膜，於是遂能成爲萬物一體。此種思想，在西洋則有斯賓諾莎(Spinosa) 這乃是一元的汎神論(monistic pantheism) 之特徵。中西都是一樣的。在這一點上，已經有些把知與行合爲一事了。後來王陽明的知行合一說未嘗不就是由於理學中有這樣的天然傾向而始提出的。不過我們須知他們所說的心，其對象是理，而不是普通的外物。理雖爲心之對象，但理卻又不在心

以外。朱子說：

「心與理，不是理在前面爲一物，理便在心之中。」（語類卷五）

於是我們對於心具衆理一語，便可得有正當的解釋。在此所謂「具」字，實與「應」字相同。故他有時亦說心應萬理。這裏分二層來說，一論其何以能具，一論其所以具。就前者說，心之所以能具理，只是由於性使然。須知性即理也。由理造成的性，則當然可使心能與理打通。因爲心是以性爲體，至於心不過是性之用而已。就後者而言，須知理只是一個；在此並非謂知一理同時便具萬理，乃是說心而虛明則性便完成，性而完成則理即自顯。故明心即是盡性，盡性即是窮理，窮理即是理之自己完成。說心說性說理，乃完全是一回事，因而有心即理與性即理之言。我們在此必須銘記在心上的，就是朱子討論心時，他並沒有注意到認識問題。他所以論到心，乃是爲了辨別仁義禮智信等。因爲必須使人們有這樣一種辨別能力，方可以使仁義等得以成立。我們從今天來看，可以說他們的心是偏於在道德判斷的方面，亦就是想求得一個道德判斷的能力，以爲其基礎。

根據這一點，我們又可討論宋儒對於善惡的意見了。他們的主張，其實亦很簡單而明顯。就是個體而能與總體打通，盡了個體在全體中由全體所賦予的那個特殊職能，使全體得成一個有機體，則這個個體便是善。反之，個體與全體隔絕了，一切都是爲了個體自己，這便是惡。更以淺近的比喻來說，仍以目耳在人身爲譬，目爲了全身而盡其視的職能，則於目便可謂「盡性」了。人之與全宇宙亦然。反之，倘使人專爲了自己，則在宋儒便謂爲這是由於私慾所蔽，就是把個體與總體隔絕了。於是宋儒乃有天理人慾之說。凡此所言，似已爲大家所習知，故本篇不擬詳加討論。

述完了朱子的道理、性、心等概念以後，我們又不能不在最後提到他說的「生」與「生意」。這兩個名詞亦是很重要的，且關係他的系

統的全體。他有下列的話：

「天地之心，別無可做。大德日生，只是生物而已。」（語類卷六十九）

「統是一個生意。」（同上卷九十五）

「仁渾渾淪淪，則渾渾淪淪都是一個生意。」（同上卷六）

「或問仁有生意如何？曰：只此生意心是活物。」（同上卷二十）

從這些話中我們便可見朱子把宇宙當作「生生不已」的東西。個人對於這個生生不已的總體打通了，融合爲一，於是遂亦有了生意。從這一個生意上，乃把個體與總體打成一片。宇宙的總體是活潑潑的，個人的小己亦是活潑潑的。在活潑潑的生生不已之中，個人生命之流與宇宙生命之大流竟合流起來。而這個打通，就是所謂「仁」。仁亦就是性，此即是盡性。這樣的主張，必是由於把理認作是動的。理若只是死板板的共相，則便無法與這個生生不已的總體相套合。從這一點上看，朱子既主張有個生生不已的宇宙，便是自然與新實在論相遠。因新實在論的宇宙觀只能承認有 *changes*，而不能承認有 *growth*。我們可以說朱子的思想既是與西方哲學上的有機體主義相近，則自然亦會有幾分與 Bergson 相像的地方了。

討論到此已經差不多了。讀者看了以後，必定覺得朱子的系統在其本身上是十分謹嚴的。他的理論是很整齊的一套。他的思想可以說是動的一元論與多元的一元論。在論語集註上有下列的話最爲明顯：

「蓋至誠不息者道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者道之用也，一本之所以萬殊也。」（卷二）

在他的學說，世界是由一源而演成。這個演成之過程，同時是體又是用，即佛家所謂的「即用顯體」。所以他不像西洋哲學上本體派哲學主張有個靜止的本體，永久不變。他亦不把本體當作「本質」，因爲他偏於動的觀點，所以不需要有個素質貫通於一切。他的一元論只是一源演化論，而不是一質潛存論。由於一本而把萬殊化成，遂致萬殊各個畢

肯於此一本。我會用耳目之在人身為比喻以明個體（萬殊）與總體（一本）之關係，但我自知這個比喻尚有一個地方不甚切當。就是在他們的系統中人乃是一個小宇宙；而宇宙卻是一個大的人。人在宇宙中就好像腦（即心）在人身上一樣。腦為全身主宰，故人在宇宙內亦足「為天地立心。」於是遂有吾心即天心之言，並不是說天有一個心，乃是說人在宇宙中如能實現固有的功能，則人之自身即變為天地之心了。這樣為天地之心是在消極方面必須與萬物打通，超脫了自己的小範圍，而在積極方面是實現人之所以為人，即天地所以要有人之故。這樣卻不是常人所能辦到的，如能致此，則謂之聖人。

這種思想毋寧說是稍近於佛教的思想，但除了佛教主出世，宋儒主教世，這一個大大不同以外，尚有一個大不同，朱子曾說過：

「釋家一切皆空，吾儒一切皆實。」

這句話是非常重要的。所謂實是指「有自性」而言。因為佛家的空是謂無自性。因為一物有一物之性，其性都由整體所賦。如果無自性，則一切必都是幻現。今既皆有自性，則一切都是「實現」（realization）了。這分別只在於一個（佛家）是以知識論作出發點而講世界現象，一個（宋儒）是以本體論作出發點而講宇宙組織。所以在宋儒的系統中根本上不能有知識論，縱使他們亦大講心、講智、講靈明。

若與西洋哲學上的學說相比，則毋寧說比較上其系統的精神是近於黑格兒，而不近於亞里斯多德。至於柏拉圖，好像又較新實在論為接近一些，因為柏氏於一切意典之上又立有一個 Idea of Good。這是新實在論所不注重的。總之，著者以為無論那一個學說，苟把他拆開來看，總可尋得到若干點與他種思想系統上的論點相同。但是配合在一個嚴密組織的統系中，則相同之點亦會變為不同了。正猶人之面部，如果只看其鼻子或眉毛，總有些與他人十分相同的地方；倘在連在一起來看，便不會完全相同了。學說與學說之比較，亦是如此。朱子的學說

是有個整個兒的嚴正系統的。散開來看，我亦承認他所說的理未嘗沒有幾分像共相；他所說的氣未嘗沒有幾分類乎材料。但合而觀之，則完全不同。

此外我們要提到一點：就是朱子的用語太不清楚。例如他說，道即性，道即理，性即理，心即理等等。如果嚴格照名學來講，把即字調為「等於」，則這些話即變為全無意思。朱子自己亦未嘗不知此中困難，所以他常說：「說話難。」我則以為這個說話困難，是由於形而上學的性質所使然。故我嘗說任何形而上學系統，終不免有若干地方是糊塗的。我名此為形而上學之糊塗性（metaphysical ambiguity），就是說形而上學本身是絕對免不了有些混淆不清楚。如果絕對清楚而不混淆，則立刻變為非形而上學了。因此我們對於朱子不應太加責備。不過清楚與糊塗，完全是個程度上的分別。朱子所說卻又似乎太不清楚。我們只能在可能範圍內勉力以求儘量的不含混。但亦必須明知絕對的清楚是辦不到的。我們只能在程度上責備朱子，因為他太不審慎了。在西方哲學上亦同樣有此情形，例如黑格兒的著作，幾乎沒有法子完全懂得。要明白這個原故，必須明白形而上學是一件甚麼性質的東西，而要明白形而上學是甚麼，又必先諱一諱所謂形而上學的命題。命題一詞是 proposition 的譯語，卻譯得一百二十分的不妥。一切誤解均由此而出。其實只就是「一句話。」我們必須明白「形而上學的話」只是關於形而上學的話而已，不能就完全與形而上學絕對相等與相同。因為形而上學如果是言語所不能完全表現的，則關於形而上學的話，便不能代表形而上學而無誤。換言之，即形而上學的命題，不能說就完全是形而上學。所以對於形而上學的命題的攻擊，亦不能就是對於形而上學的攻擊。佛教上有一句話是因指見月而指非月。又說得魚忘筌。這都是表明言詮與其所指者是一而實二。正猶經驗的命題，其本身並不是經驗，乃只是一個命題而已。我們須知關於命題的講究是屬於名學

(即邏輯)的。而關於命題的內容，則必須超出或離開名學的領域。現在學者因為注重於邏輯的緣故，卻忘了這個分別。動輒要研究命題，研究知識論上先驗問題，總是講先驗命題，研究形而上學，總是講形而上學命題。如果我們把命題即視為一句話，則顯然可見關於先驗知識的話，其本身不必是先驗的；關於形而上學的話，其本身亦未必是形而上學的。雖然如此說，但我亦承認我們的思想不能離了言詮。形而上學亦必是不能離開形而上學的命題。不過又須知命題與命題之間有其固有的法則。這樣的法則當然對於形而上學的諸命題有左右力。但我們在專研究命題間的規則時，卻並不一定會牽涉到形而上學的內容。因為這樣研究是邏輯的所有事。倘使我們把邏輯改譯為「說話規則學」或「證理學」，則我們便不會以為討論命題就是討論哲學了。據我看，說話的法則是人定的，至少是人根據人性上的必要而設定的。在西文謂之 conventional，就是一「約定俗成」之義。我們倘使用約定俗成者以明宇宙的本然，則終不免有些附會。因此我不贊成以邏輯上的法式即認為是宇宙間的理。我以為這樣一講，不但使得以宇宙的本然為對象之形而上學的性質不能明白，而即以說話上固有規則為對象之邏輯的性質亦弄得不明白了。

現在我們拋開邏輯，且單講形而上學。我以為形而上學之為一種知識，是一種最奇怪的知識。在性質上雖不失為一種高深的知識，有些地方卻頗有類乎藝術。一個精密的形而上學系統，便好像一幅極細緻極美的繪畫。因為都是所謂空中樓閣。不過一個是從審美的觀點來造成一個空中樓閣，一個卻是從理論上搭起一個七寶樓台來。須知理論本身亦有所謂「理論美」。因此形而上學的思想既不能用經驗去證明，亦不是完全訴諸邏輯的謹嚴。於是我們對於形而上學的學說，便不免要去賞鑑其理論美。空中樓閣愈架得高而圓滿，便在理論上愈足以動人。我說空中樓閣不過比喻，並不含有貶義，讀者切不可因此就而加以

輕視。至於何以要搭成這樣的空中樓閣，則我願從文化社會方面作個答案。朱子就是一個最好的例證。我所以要講朱子，亦就是只為拿他來可以說明形而上學的性質。他雖建立了一個偉大的系統，在其中大講道理、與氣，而實則歸根結底卻不外乎為仁、義、禮、智、信等道德。尋得一個理論上的根據。而他說此五德，又不外乎為了與五常（君臣父子等）相配合。五常是屬於社會與政治的，五倫是屬於人生與道德的。所以形而上學無論如何說得天花亂墜，講其廢宇宙組織，說其廢本體奧妙，而終久必須落到地下；換言之，即落到人生與社會問題。從理論的先後次序上，是由本體論、宇宙論，推演到人生論、道德論、社會論、政治論。我們千萬不要為這種理論的次序所迷。老實說，這個理論的空中樓閣，卻是倒裝上去的。換言之，即在文化境況的實際要求上，乃是先有社會政治與人生道德問題。由這些問題的需要，纔把形而上學的抽象理論逼迫出來。所以我們說形而上學的純粹哲學，只是人生社會的實踐哲學之追加的理由。最顯明的例是孔子到孟子，再由孟子到宋儒。孔子說：政者正也；又說：己所不欲，勿施於人。其實這就是一種仁政論。但孟子卻覺得講仁政必須先講性善。故孟子的性善論，乃是仁政論之追加理由。意在使人們對於仁政論更加深一層的相信。迨到宋儒出來，覺得對於性善還得再加上一個理論的根據。於是創出唯理的宇宙論，以理為宇宙之本體，則人性之向善，便更有根淵。在理論更圓滿些，使人聽了更可相信。這樣一層一層架上去，在表面上好像專門入於純粹學理的範圍了，其實並不能脫離其底層的社會實際要求。所以形而上學的學說，都是由人生社會的實際需要而倒溯上去以造成的。我這種意見，卻和馬克斯派以為哲學思想代表階級利益，與其思想態度並不相同。因為我以為一個時代的文化，是一個各部分配合好了的全體，任何實際的需要，必是起於這樣的全體內，而不是其中單獨一部分所能決定的。以朱子的思想為例，朱子主張事天，固然承張橫渠的統緒，然而當知其時正當外族

侵略，在文化自含有民族團結與個人犧牲的必要。超脫小我的理論，即暗中答覆這個文化需要上的問題。顯然可見是並非代表那一個階級。總之哲學的學說，是社會思想所推出來的，而社會思想則為當時文化需要所決定。不明白這個道理的人們，自以為我能窺破宇宙的祕密，掘發本然的真理。這是由於哲學家因為尊重自己的職業，遂自然而作此想法。其實若照我所說，哲學的尊嚴並亦沒有絲毫減低，哲學家在文化全體的配合，亦仍有其需要。反之，倘使自以為能得最後的真理，則問題便起來了。姑舉一例以明之。例如哲學家說飛機有飛機之理，在飛機未發明以前，而飛機之理本自屹然存在。但科學家來看，便要問說這樣的一句話，有甚麼意思。因為哲學家自己不能發明飛機，只等到科學家創造出來以後，立在旁邊說一句風涼話，說這是本來有的。科學家聽了只有好笑，因為不用哲學家說這樣的話，科學家自己就會去研究的。倘使沒有科學家去研究，縱哲學家高呼，亦還是沒有用處。如果哲學家不明白他的話別有另外的用處，則他所說的便都變為「歇話」(idle talk)了。我這一番話並不是輕視哲學家，我的意思只在表明，在這些地方，哲學家決不要想與科學家爭一日之短長。以朱子系統為例，亦是很好的。朱子所說的之中有許多是關於天文、人體以及五行等等，在當時可說就是中國的科學思想，但在今天的中國，西方科學已經傳入，看起來簡直是胡說巴道。所以我說科學的真理與哲學的真理雖同是真理，而卻是截然兩種。一個是可以實驗的，可以證明的；另一個卻是不能實驗，又不能證明。我們卻又不能因他是不能實驗與證明，遂認為他是不需要的。從人類的文化來看，恐怕這個不可實驗的真理，有時對於人類的發展，反有較大的推動力與幫助力。例如自由、平等以及主權等觀念，都是不能實驗的。然有多少人為他而死，多少人因而獲得幸福。可見人類的知識中，不見得都是必須要有實驗來證明的，但我們必須承認可以實驗的知識之可貴。老實說，把宇宙認為在外的，而要探其祕密，

則我們只有請教物理學、生物學、心理學。從邏輯上研究，柏拉圖之意與說也罷，新實在論之共相說也罷，朱子之理說也罷，其結果終不免流為歇話或費話。如果要想把費話變為不費話，則只有移其作用於文化社會方面，而看其對於當代的文化全境上的要求能否適應。

說到這裏，又引出一個問題來了。就是朱子思想在現代中國能否復活？這個問題是不能有簡單的答覆。我以為宋儒思想有兩個來源：一個是易經，一個是大學中庸與孟子。大概周濂溪與邵康節是比較上偏於前者，張橫渠與程伊川是偏於後者。朱子出來集其大成。就今天來說，後一部分主張盡性，把個人自己完成了而與大我打通，這種思想不能說沒有永久的價值。至於前一部分，把宇宙視為變易不息，同時又是一個各種職能相配的總體，亦是有其獨到之處。不過我們須知一個時代的文化，有其整個兒的配合，拆開來只取其中的一二點，是不是可能的，卻有問題。如果天人相通就是暗指民族團結，則今天的中國確亦有此需要。但今天所需要的，恐怕不僅是個人為全體而犧牲，因為我們從西方文化上看透了一點，同時又從我們數千年歷史加以反證，更知道一點是不可缺少的。這一點是甚麼？就是一個社會只有向心力是不夠的，往往愈求統一，而結果愈不能統一，其故安在？不可不加以長思。據我看，就是一個社會必須能時時自己修正自己，庶可不流於腐化。而要使一個社會中常有活氣能自己矯正以往的過失，使文化不致於停滯，道德不流於具文，則必須在社會內留有自由。所以今天中國當面的問題，是民族一體的需要，而同時卻包有內部自由的需要。如果沒有自由，則必等於一間房屋沒有新鮮空氣進去，久而久之，勢必其中的人們真要自身中毒而漸即於衰亡了。中國思想上始終沒有注意到這個社會內部防止惡化的問題。儒家自始至終只主張為政以德，而對於社會政治上已有的惡勢力如何剷除，以及將來的腐敗如何防止，均沒有討論。孟子亦只說到天受民受為止，以為一切不過歸潔其身而已。這樣便等於毫

無辦法。所以我嘗說儒家的政治理想雖是中國的土產，而在中國土地上卻從來沒有開花結果。所差者只是始終沒有死絕而已。其故不能專責備後來的中國人，當知儒家思想的本身必亦負其責任。從文化的觀點來說，恐怕是由於文化的推移已經對於儒家所懸的格局不能再相應配了。根據這一點，我們必定看見若把朱子思想恢復起來，側重於社會與人生，恐怕仍不免踏入儒家的覆轍。因為宋明理學就是先秦儒家的繼承者，其分別點即在於個人修養與公共幸福有些偏重。專注重在歸潔其身的個人安身立命，恐怕亦是不夠了。所以我以爲朱子思想不能恢復；換言之，即理學與儒家思想，有些部分本來就在我們的血管裏，並沒有完全死去。不過爲了時代的文化要求，恐怕還得加上一些更合乎需要的東西。

此外還有一點亦可以討論一下。就是哲學系統往往愈偉大而嚴密，則必有後繼爲難的情形。亞里斯多德的系統愈大，其後希臘思想反而沈悶下去了；黑格兒的系統無所不包，結果反使哲學沒有進步。在此顯見哲學有兩個不同的方面。因此我分哲學爲建設性哲學與批評性哲學。建設性的哲學，志在建立系統，當然是系統愈大愈密便愈好。批評性的哲學，雖不求自己建立系統，然亦不反對建立系統者的工夫。不過

其主要在於所謂「解蔽」。自然科學的基本假定有蔽，社會科學的方論亦有蔽；政治上各種理論都更有蔽，倘能從哲學上作相當的解蔽工作，則造福當不在小。所以批評性哲學的貢獻，亦是很大的。中國今天對於哲學的需要，恐怕是建設性哲學與批評性哲學同等重要。中國以往的哲學，似乎太偏重於建設性而忽略批評性。朱子的系統既嚴密而又偉大，但這樣的建設性哲學，往往不爲後來學術發展留餘地。在一個文化階段，其文化自己發展已經到了各方面比較滿足的時候，這樣的偉大嚴密系統自可應運而生，但在一個文化階段，與文化尙在自身激變中，恐怕不容易有系統的哲學出現。倘勉強創造，在文化之流中，亦不能經久。在此處恐怕批評哲學反而要有些用處了。例如我們立在哲學的地位來說，飛機之理在其未發明以前就自存在。至於其理爲何？哲學本不研究，而讓科學去擔任。這樣好像是分工，其實從科學的立場來看，卻毫無關係。所以我以爲朱子思想不但是出於他當時的文化需要，並且代表他那個時代的文化狀況。而現在的文化環境卻完全不同了。故我對於朱子哲學能否復活的問題，不敢有完全肯定與完全否定之答復。

柏烈得萊論實在的通性

謝幼偉

英哲柏烈得萊(F. H. Bradley 公元一八四六——一九二四)是現代哲學上一位最偉大的哲人。他的學說在英國曾發生極大的影響。不論贊成他的人或反對他的人都對他表示崇高的敬意。關於他的哲學，作者曾寫過好幾篇文章介紹過(見新民月刊及思想與時代月刊)他的一部倫理學名著倫理學研究(Ethical Studies)也曾由作者譯成中文出版(三十五年商務印書館出版)作者現正翻譯他的玄學名著現象實在(Appearance and Reality)一書，已譯好大部分。因此書篇幅過鉅，一時不易脫稿，也不易出版，乃擬將其中最重要的幾章，較可單獨理解的，先行提出發表。本文論實在的通性(The General Nature of Reality)即是原書第十三章和第十四章合成。在全書中，這兩章很重要。誤理解柏氏哲學，這兩章是不能不讀的。讀這兩章，比讀一篇普通的介紹文章，相信是較有益處的。為幫助讀者的理解起見，差不多每段都有作者的按語，加以簡明扼要的解釋。所以這雖是一篇翻譯文章，卻也有作者個人的理解在內，盼讀者注意。

上篇

我們在第一卷討論的結果，主要是消極的。我們曾討論過數種關於實在的觀點，而我們發覺這些觀點都為自相矛盾性所破壞。這些賓辭沒有一個是實在所能接受的。至低限度，自這些賓辭所自來的特性言，這是如此。自然我們是以一種反省而結束，而言反省是答應我們有積極性的事物的。蓋凡作為現象而被拒絕的任何物，即為着這種理由，不是純然的空無。這現象不能全部被擱起及純粹被掃除。因此，既然現象必須安頓於某處，牠就必須隸屬於實在。把現象視為如此這般的存

於「非實在」的某處，這決然是極無意義的。緣實在必須保有現象，也不能少於現象，而這是到現在為止，我們所已達到的一種積極結果。但關於實在所具有的特性之為何，則我們現在尚絕無所知。這種進一步的知識，即是在本書所餘部分必須懸為正鵠的。在某一限度內，本卷可分為兩部。第一部主要的在討論實在的通性，及為着辯護這種通性而駁斥若干批評。第二部則我將從這種基礎進而主要的去論究若干特徵。惟我必須聲明，我是並不遵守嚴格的區分原理的。除了依照我所能做的最好方法去往前討論外，我實是沒有遵守什麼進行規則的。當我們開始論究實在的性質時，自然我們可以遇到一種廣泛的懷疑或否定。(註一)有人將告訴我們說，謀知道真理是不可能的，或無論如何是完全難實行的。我們不能有關於第一原理的積極知識，即令我們能夠獲得這種知識，然當我們實際獲得時，我們也不會知道。儘管之這種懷疑論所否定的，是一種批評標準的存在。以後我將在第二十七章上較充分的來討論這一種徹底懷疑論的批評，而這裏我所說的，則將以對目前問題似乎需要者為限。

是否有一種絕對的批評標準呢？這一問題，我認為可由第二問題加以回答。第二個問題是：沒有這種標準，我們究竟如何能對現象有所言說呢？蓋讀者可以記得，在上一卷中，我們大部分是在批評。我們是在

判斷現象和貶斥現象。始終我們的工作進行着，抑若自相矛盾的便不能成爲實在者然。但這樣當然就是有了一種絕對標準及去應用這標準了。我們可考慮如下的事件：當關於實在的言說提出在你的面前時，你是很難自居於極爲被動的地位的。最低限度，自你之所知而言，你很難採取一種立場，去承認任何胡說及每一胡說爲真理，爲絕對而完全的真理。因你若確是用思維去辨別真僞的話，則你將發覺你是不能接受公開的自相矛盾的。以故，思維就是判斷，判斷就是批評，而批評就是運用一種關於實在的批評標準。我們若懷疑這點，當然我們就是純然盲目或混亂的自欺了。但若是這樣，則明白的是，當我們視矛盾爲現象而加以拒絕時，我們是在運用一種關於事物終極性質的積極知識。終極的實在是在這樣的，即牠是不和自身矛盾的。這就是一種絕對的批評標準。這標準是由如下事實而證明其爲絕對，即謀否認之，甚或謀懷疑之，我們都暗中假定這標準的確實性。（註二）

一種錯誤的批評可以簡單的順便提及。有人可以告訴我們說，我們的標準是由經驗發展而來的，因而最低限度牠可以不是絕對的。但第一何故由發展而來的任何物應該是較爲軟弱的，這是不明顯的。第二，這全部的懷疑一經明白，即會自行消滅。緣所謂我們的標準由發展而來的話，我們是得諸於知識的，而這種知識則始終是站在這標準的運用上作爲一種絕對的試驗的。試問極力去證明一種原理爲可疑，而這種證明的每一步卻站在該原理的無條件的真理上，則有什麼能比這種證明更不合理的呢？自然，如我們站在這標準上用這標準去產生一種違反自身的結論，及謂我們的全部知識所以是自毀的，即因這標準根本上把我們迫到不能接受的結論上，這可以不是不合理的。不過，這卻不是我們設想的批評者心目中所有的結果，或將歡迎的結果。我們的批評者並不企圖一般的指明一種心理的長成乃在任何方式上違反玄學的確實性的。他也沒有準備放棄他自己的心理知識的。可是

這種知識明白會被蹂躪，若這標準不是絕對的話。可見當我們加以反省時，這種懷疑即見其是站在牠所力謀懷疑的基礎上。而這也就盲目的作爲證據而證明了我們關於實在的知識的絕對確切。（註三）

於是我們具有一種標準，而我們的標準是崇高的，優越的。我不是意在否認我們可有數種標準，可有把關於事物性質的零星知識給我們的各種標準。不過，即令如此，我們仍有一種超越一切的真理試驗，而各種標準（如牠們存在的話）當然是隸屬於其下的。這一點馬上就會明顯，因我們不能拒絕去把這樣的各種標準集合起來，及究問牠們是否一致的緣故。或最低限度，如這些標準的一致性，對於自身及對於其他的一致性被懷疑時，我們是被迫而要運用所謂裁判權的。被查驗或被比較後，如牠們有自相矛盾之罪時，我們是當貶斥牠們爲現象的。但如牠們不是都受一個法庭所統治，我們就不能做這事。因而，我們既發覺無物不是在自相一致性的試驗的統轄下，所以我們便被迫而把自相一致性規定爲崇高而絕對的。（註四）

但有人可以說，這標準沒有把真實的知識供給給我們。如我們思維，自然我們是不許矛盾的，而這種試驗，也是被承認爲無條件而絕對的。不過，有人可以謂，關於任何事件的知識，我們需要比一種純粹否定爲多的事物。我們固同意終極的實在不許自相矛盾，可是一種禁止，或一種缺少（有人將告訴我們），其本身並不等於積極的知識。因之，矛盾的否認，並不供給任何積極的性質。像這樣一種批評是不可靠的。這種批評可以進而主張說，一種純粹否定是可能的，及主張說，雖我們不站在積極的基礎上，雖無特殊的事物以供拒絕，而我們仍可拒絕一個實辭。若是的錯誤，我已在那著邏輯原理（卷一第三章）（註五）一書上加以駁斥，而我不擬在這裏來討論。（註六）我將進而討論這種批評的另意義，可以覺得似乎較有理由的意義。這批評可以說，這標準的自身無疑是積極的，然對於我們的知識及自實際上言，則這是純然消極

的。以故，這標準不把關於實在的任何消息供給我們，因知識雖在那裏，而牠卻不能被提出。這標準是一種基礎，是供作否定之用的基礎。然因這種基礎不能被顯露之故，我們只能站立於其上，卻不能看見牠。隨而雖有許多言說，牠卻不許我們涉及，故實際上，牠所告訴我們的乃空無所有。在這樣一種形式上說出來，這種批評似乎是有理由的。在一種意義上，我也準備承認這批評是正確的。蓋所謂實在的性質，如我們理解為是實在的完全性質，則我不主張說實在在這種完全形式上是可知的。但這卻遠不是這裏有關的問題。緣這種批評所否認的是，我們可有一種標準以供給關於純正實在的任何積極知識，任何報告，完全的或不完全的。而這種否認，則決然是錯誤的。

這種批評承認我們可知道實在做何事，卻不允許我們有關於實在是何物的任何理解。這種批評承認這標準是存在而具有積極特性的，且也承認這種特性是拒絕矛盾的。這幾點為我們所知道，這批評是承認的，而問題是，這樣的知識，是否供給我們任何積極的報告。我認爲這問題似乎不難回答。因爲當我看見一物正在工作時，我看不出我如何能站在那裏堅持說，我對於這一物的性質絕無所知。我看不出一種機能如何能是空無所有的，或看不出有一種機能如何不會積極地形容我所歸諸於牠的事物。我承認僅知道這些，可以很可能是無用的；牠可以使我們沒有獲得我們所最需要獲得的報告。但雖是如此，這卻不是完全的愚昧。（註七）

我們的標準否定了矛盾，因而是肯定一致性的。如我們能確知矛盾是不真實的，則邏輯上我們必須一樣確知實在是一致的。問題是，全在加諸於一致性上的意義。我們現在已見到，一致不是純然衝突的排除，因這僅是我們的抽象，否則就是空無所有的。（註八）至是，我們的結果是這樣，實在是被知爲具有一種積極的特性，但這種特性現在僅被決定爲是排除矛盾的。

但我們可以再進一步。我們已見到（前一章）一切現象必須屬於實在。因凡顯現的都存在，而存在的則不能安頓在實在之外的緣故。現在我們可以把這種結果和剛纔達到的結論聯合起來。我們可以說，每一顯現的事物，都在這樣一種方式上，或此或彼的，是真實以成爲自相一致的。實在的特性是在一種和諧的形式上保有每一是現象的事物。（註九）

我將用另一種說法來重述相同的真理。實在是一，而這意義就是說，實在有一種排除衝突的積極性質，而這種性質，則必須在每一是實在的事物上全部有效。實在的雜多性，僅能在不衝突之點上是雜多，而在任何處覺得不是如此時，這便不能是實在。從另一方面言，每一顯現的事物，又必須是實在的。現象必須隸屬於實在，因而牠必須是和諧而異乎牠的表面。故現象的雜多性的混亂一團，必須或此或彼的成爲統一而自相一致。緣除在實在內，牠是不能在旁處的，而實在是在排除衝突的。或我們亦可這樣說，這實在是個體的。實在是一，意即謂牠的積極特性是在一種廣包的和諧上包括一切殊異而已。這種知識，貧乏是貧乏，卻決然是異乎純粹的否定或單純的愚昧。就此而論，這種知識是把關於絕對實在的積極消息透露給我們了。（註一〇）

讓我們試把這種結論推進一步。我們知道實在是一，但牠的「是一性」（Oneness）則到現在還是含糊的。是否牠爲一系統，而具有雜多性爲一個形容辭呢？抑或牠的一致性，另一方面乃是獨立的諸實在的一個屬性呢？簡言之，我們須得詢問，多數的實在可能否及這些實在能光是共存而不衝突否？蓋這樣一種多數是意指可有彼此不相依賴的一種數目的「有」。一方面，這些「有」將不知如何的具有現象的雜多性，因我們已見到，具有這種雜多性是必要的。另一方面，這些「有」也將免除外在的擾擾和內在的衝突。經過本書卷一的論究後，這些實

在的可能性是極用不着討論的。因一則，每一這種實在的內部狀態都將引起無法解決的困難。(註一)二則，這些實在的多數性，也不能和牠們的獨立性相協調。我將簡單的再把強迫我們達到這後一結果的論證敘述一下。

如「多」是假定爲沒有內在性質的，則「多」的每一個將立即成爲空無，所以我們必須視每一個爲內在的是某物。且如牠們是多數的話，則牠們必須是一種雜多而不知如何的共存在一起。任何謀將牠們的共在性視爲無關重要的企圖，似乎都會變爲無意義的企圖。設我們不把雜多視爲不知如何的是一，則我們便沒有一種多數雜多的知識，也不能以任何意義加諸於其上。我們若將這種統一抽出，我們也即將其多數性抽出，而所存的便是「純有」而已。(註二)

然則，我們能有光是共存的多數獨立實在嗎？不能的，因絕對的獨立是和共存不相容的。絕對獨立是一個觀念，是僅由偏於一面的抽象而構成的。這是企圖將數個存在的狀態和其聯結性的狀態加以分割而構成的。可是這兩方面的狀態，不論在事實上或思想上，都是確切不可分割的。(註三)

如我們視實在的雜多性是在情感中及在關係不存在的階段上發現的，則這雜多性，除作爲一個未分割的全體的單一整全性外，是永不被發現的。設我們強迫的把這種統一加以抽象，則我們已把情感的雜多性隨同情感一樣摧毀了。(註四)我們所保留的不是多數，而只是純「有」，或如你願意的話，只是空無。所以在情感中的共存不是自足性的例與證，而只是依存性的例與證。此外尚增加了另一困難。蓋如我們實在的性質，乃是在關係之下的階段上發現的雜多性，則我們如何處一團關係式的現象呢？這種關係式的現象是存在的，既存在，則牠必須不知如何的形容這世界，而這一世界的實在，則僅在異乎牠自己的階段上被發現。像這樣一種立場，似乎是不容易辯護的。(註五)

由是一種我們在情感中所能徵實的結合形態，便摧毀了我們諸實在的獨立性。如我們謀在他處去尋覓這些實在的共存，牠們也不會較好的遭遇。因任何其他可徵實的共在性的方式，都必包含關係，而這些關係對於自足性則是致命的打擊。我們已見到，關係是被覺總體的一種發展，及從這總體發展而來的。這些關係不適當的表現了這統一，且仍把這統一涵蘊在背景中。離開了這統一，雜多是空無的。除在一種實質的全體中及在這種全體的基礎上，關係是無意義的。被聯結着的端，如造成爲絕對的，牠們便立即被消滅了。多數性和聯結性，只是統一的特徵和狀態而已。(註六)

如這些實在或此或彼的所依存的關係被視爲根本的，則一當我們理解牠時，便馬上包含這些實在的內在相對性。任何謀把關係視爲純然外在的企圖，都必定失敗的。蓋如我們錯誤的及爲着辯論起見，承認這些歷程和排列是不影響牠們的端的，可是這樣的排列，如被承認無論如何卻不是究竟的。這些端僅是對於這些排列而言，是先存的，是獨立的，而自其他方面言，牠們將仍是相對的，且根本的依乎某一全體的。和這種統一分離，則這些端會立即隨志在把牠們提出作爲絕對的舉動而消失。(註七)

因而這些實在不能是自存的。如牠們是自存的，卻又視爲就是這世界，則牠們將變爲矛盾的。緣這些關係，因是存在的，必或此或彼的形容這世界。是則這些關係必須外在的形容這唯一而自藏的實在，而這似乎是自相矛盾的或無意義的。(註八)若謂多數的獨立存在可以是不理解的，不過我們卻必須承認多少不可理解的事實。對此，我們的回答是顯然的。一種不可理解的事實可以承認，只要第一，牠是一種事實，第二，牠有一種意義，而不是內在的自相矛盾，或使自相矛盾成爲我們的世界觀點的。可是這所謂諸實在的獨立，並不是事實，而是一種理論的構造；自牠有一種意義言，這意義是自相矛盾的，是歸結於混亂中

的。像這樣一種實在，自可毫無問題的視爲非真實。

以故，除視多數爲依存於牠所有的關係，我們不能主張有多數。或如我們欲求避免關係而回到情感中所給與的雜多，其結果也是一樣的。蓋如是，則多數沉沒而成爲單獨的實質統一中純然一種整全不可分的狀態，而諸實在也就消失了。（註一九）

下篇

至是我們的結果如下：每一是現象的事物都或此或彼的是真實；而太極至低限度也必須和這相對的事物一樣豐富。次則，太極不是多；而世間也無獨立的諸實在。蓋宇宙之爲一，其意義是牠的殊異是和諧的存在於一個全體內，外此則空無所有。因而太極是一個體，也是一系統。但我們的話若止於此，則太極仍是形式的、抽象的。問題是，關於這系統的具體性質，我們能說什麼話呢？

當然，我想這是可能的。當我們詢問關於充滿這空洞綱領的事物是什麼時，我們可用一句話回答，這事物就是經驗。這經驗的意義是極和給與而現前的事實相同的。加以反省時，我們可覺察到，凡要成爲真實，甚而光是要存在的事物，都必安頓在知覺內。簡言之，知覺的經驗就是實在，而不是知覺的經驗便不是真實的。換一句話，我們可以說，在普通所謂心理的存在之外，是沒有存在或事實的。情感、思想和意志（任何在心理現象之下的各羣），便是一切存在的質料。此外即沒有其他質料，現實的或甚而可能的。這種結果，在牠的一般形式上，似乎是立即明顯的。不管我們現在所採取的立場已似怎樣嚴重，然在這裏來詳加討論，卻沒有益處的。緣試驗之道，主要的已在我們手中，而決斷則依乎實施試驗的方式。我將把這試驗之道簡單的敘述。請尋覓任何存在的小塊，請提出任何人可能名爲一事實，或在任何意義上能肯定爲有存在的任何物，然後加以判斷，看牠是否不由知覺經驗而構成。當一切知

覺和情感被除去之後，請你去力謀發現尚有任何意義使你仍能繼續談及這事物；或請你指出牠的質料的任何斷片，牠的任何方面。不是從這種經驗泉源而來，及不是仍相對於這種泉源的。這種試驗嚴格完成後，則除被經驗者外，我自己是不能意想另有任何物的。任何物在任何意義上不被覺或被知，對於我便成爲極無意義的。且因我不能力謀思維及牠而不覺察到，不是我絕不思維，即是我思維及牠而違反我的意志爲被經驗的，所以我被迫而得的結論是，對於我，經驗就是和實在相同的。（註二〇）自我的意見言，安頓在他處而不在經驗中的事實，似乎是一種空話，一種失敗，或則是一種自相矛盾的企圖。這是一種謬誤的抽象，其存在是無意義的胡說，因而不是可能的。

自然，這種結論可受嚴重的批評，而其後果也必引起嚴重的困難。我不擬預先去討論這些困難，但在繼續討論前，我將力謀消除一種危險的錯誤。因肯定實在只是經驗而非他時，我可以被人理解爲意在贊成一種共同的錯誤。我可以被人視爲首先在把知覺主體和宇宙分割；然後站在這種主體之上，有如站在獨自現實的一物之上，而主張這主體不能超越牠自己的狀態。像這樣一種論證，將產生不可能的結果，亦將站在一種錯誤抽象的基礎上。蓋把主體提出爲對全體而獨立的實在，及把全體造成爲經驗，爲該主體的一種形容詞的經驗，我覺得這種說法是不能維持的。當我主張實在必須是知覺的時，我的結論差不多即由否認這種根本錯誤而構成。緣如爲着尋求實在，我們走到經驗上時，我們所必然不會發現的，是一個主體或一個客體，或任何其他的事物，分離而站在牠自己的基礎上的。我們所發現的，卻是一個全體，在其中能造成識別，而在其中分割即不存在的。故當我主張實在就是知覺經驗時，這就是我所堅持之點，這也即是我站立的基礎。我的意思是說，成爲實在，就是不可分離的與知覺成爲一物。這乃是成爲一個情感全體之內的一種特徵和狀態的事物，乃是除作爲這種知覺的一種不可

缺的成分外，即絕無意義的事物。而我所不承認的是，情感和被感的分離，或是欲求和被欲求的分離，或是被思維和思維的分離，我可以加說一句，或是任何物 and 任何他物間的分離。無物是可以這樣呈現為自身是實在的，或能夠證明是這樣存在而沒有確定的謬誤的。在肯定實在就是經驗時，我是始終站在這種基礎上的。除非和知覺在統一中，你是不能發現事實的。且不論在實際上或在觀念上，事實也是不能和知覺分割的。但成為和情感或知覺完全不可分割，成為被經驗的一個全體中不可少的一種成分，這當然就是自身成為經驗。簡言之，存在與實在和知覺為一物，牠們不能和知覺相對立，結末甚而也不能和知覺分別的。(註二)

我很明白這種言說是需要解釋和辯護的。我希望這種解釋和辯護可由下面各章加以供給，現在則我認為不如繼續討論為佳。至是，我們的結論為，太極是一系統，而其內容則只是知覺經驗而無他。因此太極乃是一個單一而廣包的經驗，在和諧中把每一部分的雜多包括在內。蓋太極不能比現象為少，所以沒有情感或思想，不論何種，能安頓在牠的範圍外。如太極比我們所知的任何情感或思想為多時，則其所多的仍必為相同的性質。太極不能跑到知覺的一網領外的另一區域內。我們若肯定這種可能性，則我們結末有如運用無意義的字句。故對於這種建議，我們只能作為是自相矛盾的，及因而是不可可能的。

我相信這種結論，可在本書的結末處增加讀者較大的信心。因我們將發覺這結論乃是唯一可調和一切事實的見解。至反對這種見解的批評，一當這種見解及這些批評適當的被說明時，即將證明這些批評是不能維持的。不過我們的一般結果在目前卻是極有缺陷的。現在我們必須在原則上圖謀指明和補救牠的失敗之點。

討論至此，我們所已獲得的，可以名為純然理論的一致性。太極把

一切可能的內容都包括在一個個體的經驗內，在其中無矛盾能存留的經驗內。初看似乎有如這種理論的完全能和人世實際的缺陷與窮困並存然。蓋自我們所已論究者言，顯然一種經驗可以是和諧的，最低限度可和諧到不自相矛盾的地步，然其結果卻可一般的有痛苦的剩餘。現在我想沒有人能真正相信純然的窮困，雖是自相一致的，為善而可欲。而問題是，在這種情況下，是否我們的結論便摧毀了。(註三)

這裏有人可能立即參加爭辯。他們或可想爭辯說，這種批評是無關係的，因痛苦不是罪惡的緣故。我將在以後的一章來討論善與惡的一般問題，而這裏將光是說，對我自己，我是不能站在痛苦不是罪惡的根據上的。我承認，或不如說我肯定，一種結果，如不能滿足我們全部的本性，便不算完全。且我若被強迫要把一種真理視為可恨的時，我即不能在這一種真理上心安理得。我若不能否認這種真理時，對或不對的，我當堅認這論究是尚未結束的，而這結果也只是不完全的。我想如玄學要站得住的話，則玄學必須顧及我們存在的一切方面。這話不是意在說，每一我們的欲求，都必須獲得一種特殊滿足的允諾，因這是荒謬而完全不可能的。可是如我們本性的主要傾向不在太極中達到完全，則我們不能相信我們已獲得了完全和真理。以後我們須得去考慮什麼欲求是必須視為原始的，和根本的。但這裏我們已見到我們的結論至是已有一種嚴重的缺點，而問題是，這種缺點能否直接加以補救。現在我們已經站在理論的標準上，而這標準是保證實在為一種自相一致的系統的。我們是否有一種實踐的標準，現在能對我們保證這種系統將滿足我們謀得完全之善的欲求呢？對這問題加以一種肯定的回答，似乎是有理由的，然我卻不認為是真的。我們具有一種實踐的標準，這是沒有任何疑感的，惟我不覺得這標準可產生關於實在的結論，或最低限度這標準不會直接把我們所尋求的結果給我們。我將簡單的說明什麼方式上是這標準的缺陷。

我將假定一種實踐目的和標準的存在，隨後我也將較充分的來討論牠的性質（見第二十五章）。現在我可以說的是，抽象的說來，實踐標準似乎是和用在理論上的相同。實踐標準是個體性，是我們的內容的和諧或一致的存在。次則，這是一種不能加以限制的存在，因如加限制，牠將內在的自相矛盾（參閱第二十章及第二十四章）。在這種階段上，我不必把我自己和有識的快樂論者分開，緣依我的判斷，實際的完全是會把快樂的剩餘帶來的。這幾點我須得加以討論，而目前則我將以臨時的和空泛的假定之為滿足。現在把實踐目的視為個體性，或視為清晰的快樂，或寧可視兩者為一，而問題是，這種目的是否被知為實現在太極中，如被知是這樣的話，這種知識能以什麼為基礎。這種知識顯然是不能直接從理論的標準推得，問題是實踐的標準能否供給之。我將說明何故我相信這是不能做到的事件。

我將首先簡單的論及「本體」論證（註三）我希望這種論證的根據本性質以後我們可較為明瞭（見第二十四章），而這裏我將光是指明何故牠不能幫助我們。這種論證可在數種形式上加以說明，但其要點是很簡單的，我們都有完全的觀念，而這是無疑問的問題是，究竟完全是否也實際的存在。現本體論證主張說，觀念的事實即證明實在的事實，或換言之，該論證主張說，除非完全存在，則你不能在觀念中有完全，而這是我們同意為如此的。目前我將不來討論這種論證的一般確實性，但將自限於否認牠的適用性。因如一個觀念是曾被製造造成的，且是由不止一種來源而得的原素合成的，則這種製造的結果，全體而言，卻不必存在於我的思想之外，雖然牠的個別原素怎樣可以在思想之外。由是我們可以承認，在一種意義上，除非完全也是真實的，則完全或圓滿性便不會現存於觀念中。我們可以承認這點，然我們對於實踐的完全卻可否認相同的結論。蓋完全之是真實的可以光是理論的。完全可以就是系統，只要系統是純然理論的和諧而不涵蘊快樂。而從

他處取來的快樂原素，則可在我們心內附加在這種正確觀念上。果爾，則這種增加可以是不協調的，不相容的，如我們知道牠，可實是矛盾的。快樂和系統，或者真是一種虛偽的混合，是一種現象，如其本狀，僅存在於我們頭腦中的，這有如我們思維一個完全有限物所會造成的情況一樣。因而本體論證不能證明實踐完全的存在。（註二四）讓我們進而論究有無任何其他證明。

在某一方式上頗為自然的事件是，就是設想這實踐目的不知如何的設定了牠的存在為一種事實。但較為謹慎的考查後，即可把這種觀念打破。蓋明白的是，道德並不宣佈道德目的為有實際存在的。這是極為顯然的。反之，我們要說，道德甚而設定了相反的事件，這還是較為容易的（參閱第二十五章）。自然，如我們以後可以覺察到的，宗教意識固涵蘊其對象的實在，而這對象也就是牠的目標。不過，一種宗教，其對象是完全的，將被發覺為是站在矛盾上的。這比起純然道德來，其而較為矛盾的。因這樣一種宗教，如牠涵蘊牠的理想的存在，同時也就涵蘊一種極為不相容的特徵。關於這點，我們將在後面另一章內加以討論。這裏我將說的一切是，宗教意識不能證明這種完全確是存在。所謂在一切宗教中，其對象是完全的話，這不是真的。即是真的，宗教也沒有任何權力可指揮思想或控制思想。一種信仰，並不因為在某一種影響下，牠是實際上不能抵抗的，所以就必須承認為是真的。宗教上本來是有一種傾向去把理想視為存在的，而這種傾向則在我們的心靈內擺動着，在某種情況下，可以構成一種強迫。然光是為着這種強迫的理，由，牠並不因而給我們以真理，而我們也可以回想起其他強迫我們懷疑的經驗。例如，一個男人可以愛上一個女人，當他嚴肅的加以考慮時，他不能認為是真的，然當這女子的誘惑在前時，他可以把他全部的心靈屈服在盲目情感的啓示下。唯無論如何，凡是對於理知為實是正確的，乃是在沉靜之際，純粹理知所不能懷疑的。故只有對於思想是強迫

而不可抗拒的，只有思想謀否認時所必須肯定的，這纔是玄學真理的一種正確基礎。

有人可以詢問說，「但你怎樣能爲這種理知的崇高性，這種思想的優越性加以辯護呢？像這樣一種專制主義，如站在任何基礎上的話，站在什麼基礎上呢？因你是公平的去看待理知的公例，則在理知的公例中是沒有特殊的力量，不特此也。如你是沒有偏見的來考察這問題，如你反省乎一般公例的性質，則你可達到一種完全不同的結論。蓋一切公例，事實上都是實踐的，牠們都是依乎意志的。沒有一個公例結末不就是在某一方式上依衝動而行的。而這些公例所表現的，也不能多於這種衝動及除非順從這種衝動，滿足也不可能。因而，理知不惟不具有優越之權，且僅是實踐的強迫的一種例證，一種表徵，或較從心理上說來，理知僅是快樂和痛苦的一般運行上的一種結果。理知甚而是在苦樂之下的，故理知所企圖的專制權，乃是站在毫無根據的要求上的。」

現在除開這種批評的可疑的心理背景不談，這種批評所包含的一般真理我是能夠承認的。理論的公例，就是關於一種衝動依某一方式而行的言說。當這種衝動不滿足時，我們便發生不安和對某一方而行的運動。這種運動是要到這樣一種特性，即使衝動滿足和產生寧靜的特性，交給了這結果纔停止。而這種行動的根本原理的表達，就是我們所謂公例。我們可拿免除矛盾的定律爲例。當兩個原素不會和平相處而發生衝突和鬭爭時，我們是不能滿足這種狀態的。我們的衝動是在改變牠，及在理論方面，把內容造成一種狀態，在其中沒有衝突，而維多則被思爲一的狀態。這種除此不能安靜的情況，這種依某一方式及方向而改變的趨勢，當加以反省而使之明顯時，就是我們的公例，我們的理知標準。

有人可再詢問說，「這豈不是放棄了你的立場嗎？這豈不是承認

運用在理論上的標準乃僅是一種實踐的衝動，一種運動的傾向。從我們存在的一方面發出嗎？如然，則理知的標準如何能是優越的呢？這裏有我們加以區別的必要。全部問題轉到了我們存在的各種衝動間的不同點上。(註二五)如你喜歡的話，你可以名理知爲純然一種運動的傾向，惟你必須記住，這是一種極爲特殊種類的運動。以後我將較充分的來討論思維的性質，然重要之點是馬上可以說出來的。你可以說，在思想上，這標準等於光是「如是爲」，但是則「如是爲」即是「如是思」，而「如是思」即是「牠是」。至這種運動及這種非此不能行爲的情況，其心理的起源和基礎，你可以任意名爲任何物，因這是完全對玄學問題無關係的。思維是滿足一種特殊衝動的企圖，而這企圖即涵蓋關於實在的一種假定。自你之不願思維而言，你誠可避免這假定，但你若坐下來遊戲，則這裏僅有一種遊戲的方法。要去思維的話，你必須把自身置諸於一種標準的控制下，而這一個標準是涵蓋一種關於實在的絕對知識的。當你懷疑這點時，你即接受之，而當你反抗時，你即順從之。(註二六)你可以說，思想畢竟是矛盾的，因爲現象並沒有除去而僅是擱起的緣故。這是另一問題，我們將在未來的章內加以討論，而這裏可以不談。因無論如何，思維即是接受某一標準，而這種標準，無論如何，就是關於實在特性的一種假定。

有人可以反對說，「但何故這種假定是比對實踐爲有效者較好呢？何故理論目的是比實踐目的爲優越呢？」我從沒有說，這是如此。惟我必須允許回答的是，在玄學上，我們是依理論而行。我們是特殊的工

作着，因而受特殊條件的控制；而理論標準在理論之內，也當然必是絕對的。當道德盲目的衝進來時，我們是沒有權去聽道德的話的。道德主張說，「如是爲」即是「成爲如是或成爲不滿足」。但如我是不滿足的話，顯然我無論如何仍可以是真實的。玄學回答說，「如是爲」即是「如是思」，或成爲不滿足；如你不如是思，則你之所思當然是不真實的。」

這兩種命令並不覺是直接相聯絡的。如我是理論上不滿足的話，則所顯現的必在實在上為不同，可是如我是實踐上不滿足的話，則不會有相同的結論。所以這兩種滿足不是相同的，而其間也似無直徑可從其一到其其他。或則我們再從不同的方面來考察這相同的問題。道德似乎亟欲命令玄學，但是否道德準備接受一種相應的命令呢？如道德聽說真實世界是極和牠的理想不同，又如道德不能理論上動搖這種結果，是否道德會默認呢？不管怎樣，道德豈不會維持牠自己的立場嗎？道德會說，事實可以如你所言，然無論如何，事實是不當如是的，而其事事件卻應該存在。我想道德將採取這種立場，如然，則道德也應在理論上接受類似的態度。當道德拒絕接受關於事實所應然的命令時，道德必不可以命令加諸於事實之事實然。(註二七)

對任何相信我們本性的統一者言，偏於一面的滿足，當然仍是難於置信的。我覺得這樣一種考慮，帶有極大的力量。但站在 本性的一面，由此直接去證明另一面，則似乎是不合法的。這裏我將不來詢問當道德要求完全的和諧時，道德的自相一致是怎樣的問題（參閱第二十五章）。似乎明白的是，道德在命令純粹理論時，道德是放棄了牠自己的立場，而和相異的事業調情了。牠是主要的為不覺察根本的區別所誤。「成為如是」不是常常意指「如是思」，而「如是思」在牠的主要意義上，當然也不是意指「成為如是」。牠們的區別是「你應該」和「牠是」之間的區別——而我卻不能看出有由此到彼的直接途徑。如一種理論能為意志所造成，則這理論須得滿足意志。若牠不滿足意志時，則牠將是虛偽的。但因為玄學是純然理論，而理論的本性又必須為所知所造成，所以這裏所須得滿足的，乃光是理知。無疑的，一種結論不能滿足我的本性的一切方面的，會使我不滿意。然我卻看不出有何直接的途徑可由「這不滿足我的本性」到「因而牠是虛偽的」。緣虛偽之義是和理論上不能維持之義相同。當純粹理論

已被滿足及結果因而已被視為真時，則我們是假定一種事件為真了。自我之所見言，我們必須承認，如理知是滿意的話，則問題即解決。蓋關於理知的結論，我們可以在情感上任意覺牠是什麼，然我們卻不能站在這種外在的根據上去抗議說，牠是虛偽的。(註二八)

因而我們所謂完全，如理解為是和快樂和諧的一種狀態，則我們沒有直接的方法可指明實在是完全。因自理知標準在目前所似乎達到的狀態言，我們可有和痛苦及和部分的不足之間的和諧。但我認為當我們作不同的考慮，及當我們詢問在其他根據上這種和諧是否可能時，則這件事便太為不同。蓋理知是不可加以命令的，而這種結論是無可置駁的。然另一方面，如我們本性的其他原素仍不滿足時，純粹理知是否確定的能自己滿足呢？或則我們豈不是必須認為間接的任何部分的不滿足，即將造成理知自身的不安和不完全嗎？果爾，則我們便不許可在太極中假定有任何缺陷。凡任何方式上有失敗之點時，這便會把衝突引到知覺的自身內。既然我們會發覺從知覺上言，實在是和諧的，所以實在必須全然和諧，必須滿足我們全部的本性。讓我們看看從這一條路線上能有所進展否。

如太極是要理論上和諧的，則牠的原素必不可衝突。觀念必不可和感覺不協調，感覺和感覺間也必不可衝突。在任何情況下，鬭爭必不可是純然的鬭爭。其間必有一種統一。是鬭爭所服役的，有一個全體是鬭爭在其中不復成為鬭爭的。這樣的解決如何是可能，我們可在下面各章部分的見到，但目前我將光是堅持說，這種解決是必須存在的。既然太極是和諧的，則各種原素，如感覺或觀念的鬭爭，光是形容這自同之點的，必須加以排斥。可是，如觀念必不可和感覺衝突，則在太極中便不能有不滿足的欲求，或任何實際的不安。因在這些欲求和不安中，明白是有一種理想原素和呈現物不和諧而與之鬭爭。如你把這種衝突

除去，隨之一切不滿足的欲求也除去了。要使這樣一種欲求，即在牠最低級的形式上繼續存在，則其間必須有（自我之所見言）一個觀念，在不同的形容一個感覺，且暫時固定在衝突中（註二九）而任何這樣的狀態是和理論的和諧不相容的。

但這種結果或者忽視了一種顯著的可能性。不滿足的欲求，如其本狀，可不存在於太極中而在太極中卻似乎仍可顯明有較多的痛苦。第一，因為我們並沒有證明一切痛苦必須由一種未解決的鬭爭所引起；第二，我們也可爭辯說，可能這衝突被解決，而自我之所見言，痛苦仍可存留。有人可以說，在一種痛苦的鬭爭中，雖鬭爭是表面的，而痛苦卻能是真實的。緣我們將見到，當我們討論錯誤時（第十六章），衝突的原素怎樣可在較大的複雜體內被中和化。我們將發覺，在這種較大的系統內，衝突的原素怎樣能採取一種不同的安排而變為和諧。故這裏關於不滿足的欲求的問題將是這樣的。這些不滿足的欲求能否被沒入於一個全體中，因而喪失牠們衝突的特性，及因而不成為欲求，同時牠們的痛苦則依然存留於實在中呢？如然，則這全體畢竟是不完全的。蓋當全體是和諧的保有者時，牠仍可陷入於困窮中，或最低限度，可遭受剩餘痛苦之苦。這種批評是嚴重的。這裏得稍加討論。到結末的一章內，我須得再來討論。

在這裏我覺得我們缺乏一種關於快樂和痛苦的條件的知識。（註三〇）謂痛苦是以一種未解決的衝突為其原因，或為其條件，這是一種可以維持的見解，最低限度，這是一種很難駁斥的見解。若這真是如此，則有了和諧，痛苦的剩餘便不可能。自然，痛苦是一種事實，而沒有事實是能從宇宙之內用魔術除去之的。不過，這裏的問題是完全關於較多痛苦的問題。在混合的狀態上，痛苦可為快樂所抵消，而使其均衡成為確切的是愉快。這是我們普通的經驗。因而可能的是，宇宙作為一個全體言，我們可有較多的快樂，而其總結果則沒有痛苦的剩餘。這是可

能的。設一種未解決的衝突和矛盾是對於痛苦為必要，則這遠遠不僅是可能。蓋實在是和諧的，而因為和諧把對於較多痛苦所必要的條件排除了，所以痛苦的較多便不可能。我將堅持這點，以引起一種極為嚴重的懷疑。我甚而懷疑我們有權在太極中假定一種痛苦的状态。

當我們考慮另一點時，這種懷疑成為更嚴重。當我們從痛苦情感的條件轉到痛苦情感的後果時，我們便站在較為確定的根據上。因痛苦的結果，在我們經驗中是煩惱的，不安的。牠的主要動作是在提出變化及避免固定。關於這點，有人的見解不同，我是知道的。但自我之所見而言，這不同的見解，卻不能和事實協調。在這裏痛苦的後果，有極重要的關係。假定在太極中有較多的快樂，則一切是一致的。蓋這些痛苦所能影響的那些歷程，自其為歷程言，會消失於全體的生命中；而這些痛苦，也能為過多的快樂所抵消。惟另一方面，若你假定在太極中有較多的痛苦，則這困難即馬上成為無法克服的。緣我們已設定了一種和諧的狀態，隨同這點，又設定了不固定和衝突的條件。我們在太極中，一方面，有原素和原素間不能衝突的事件状态，特別的，復有觀念不和呈現物衝突的狀態。然有了痛苦在另一面時，我們即已把變化和不安的一種主動力引進太極中，因而必然的會產生一種和存在不和諧的觀念。這種觀念，即關於事物的較好條件及其不存在的條件的觀念，必直接把握理論上的安定摧毀。果爾，則這樣一種觀念，必須名為不可能的。故全體而論，痛苦是沒有的，而在太極中我們的全部本性也必須獲得滿足。否則，我們便不會有理論的和諧，而這種和諧，我們已見到，是必然存在的。我將在最後一章來追問有無避免這種結論的出路。目前則我們似乎不得不接受這種結論為真。我們必不可承認一個太極有在理解上是完全，然卻平靜安頓在痛苦中的可能。關於宇宙之內的缺陷，其實際證據的問題，我將在第十七章加以討論。我們的立場到現在是這樣的。我們不能直接的推論說，我們本性的一切方面必須滿足；可是間接的

我們卻被引到相同的結果上。因我們是被迫要假定理論的滿足的；然若假定理論的滿足是偏於一面的存在着，且隨同實際的不安存在着，則這是不許可的。像這樣一種狀態，似乎是一種自相矛盾的可能性。這樣一種假定，如我們不能找得任何維持牠的根據，則我們是沒有權力去提出來的。是以自目前來說，最低限度，把這一種假定視為不可想像的是較好的。(註三一)

因而最低限度在目前，我們必須相信實在滿足了我們全部的存在。我們的主要需求——求真理和生命，求美和善——一切都獲得滿足，而我們也已見到，這種圓滿成就，或此或彼的是經驗，是個體。宇宙內的每一元素，如感覺、情感、思想和意志，必須包括在一個廣包的覺知內。現在所發生的問題是，我們是否確實有這種覺知的一個積極觀念。當我們謂這觀念是現實的時，我們究知道我們的意義是什麼嗎？

充分認識太極的存在，這對於有限性的人類，是不可能的。要這樣知道太極，我們須得成為太極，而是則我們不當存在。(註三二)這種結論是確定的。一切謀避免這結論的企圖，都是虛幻的。但全部問題，則轉到關於我們理解所謂「知」的意義上。蓋所不可能的是，要詳細的去構造太極的生命，要獲得構成太極的特殊經驗。不過，謀獲得關於太極的主要特徵的一種觀念——雖抽象而不完全，卻在某一程度上是真的觀念——則為一種不同的努力。這種努力，自我之所見而言，乃是我們可以成功的工作。因這些主要的特徵，在某一限度內，是在我們自己經驗之內的，而關於這些特徵的結合的觀念，在抽象上，也是極可理解的。對於太極的一種知識，所要求的，自無過乎此。比起事實來，這一種知識自然是極為不同。雖是如此，然當牠尊重牠自己的範圍時，這一種知識是真的，且似乎充分的可為有限智力所獲得的。

我將簡單的指明這種知識的來源而結束本章。第一，在純粹情感

內，或直接的呈現內，我們是有一個全體的經驗（參閱第九、第十九、第二十六、第二十七等章）。這種全體包含雜多，而另一方面，又不為關係所分離。我們必須承認，像這樣一種經驗是最不完全，最不固定的，而牠的矛盾，會立即引導我們去超越牠的。確，對於這種經驗，我們差不多在保有牠的時候，就是在喪失牠的時候。不過，這種經驗，卻可對我們提示一個總全經驗的一般觀念，在這總全經驗內，意志、思想和情感，可以一切再成為一的。次則，這種相同的統一體，在區別之下被覺到的，以後可自行表現為反對這些區別的敵視狀態。我們在理論和實踐所作的努力上，也發現這種統一體，以理論和實踐各謀使自身完全，因而互相侵入。我們復已見到，關係的形式是隨處指向一個統一體的。這種關係的形式，涵蘊着一個在諸關係之外及在其上的實質總體，涵蘊着一個謀實現在關係的細節內而沒有成功的全體。又次則，善和美的觀念，也在各種不同的方式上提示相同的結果。這些觀念雖充滿了雜多，卻多少包含一個在關係之外的全體的經驗。現在如我們綜合（我們是能夠做到的）上述各點為一，則確定的牠們便可以一種積極觀念供給我們。我們可從牠們那裏獲得一個統一體的知識，而這統一體，是超乎每一雜多現象之上而又包括之的。牠們所供給的，不是一經驗，而是一抽象觀念，是我們由結合特定原素而造成的一個觀念。這種結合的方式，復在抽象上，是實際給與的。因而我們知道所謂經驗的意義，而這一經驗是包括一切區分，卻彼此或彼的又具有情感的直接性質的。我們能構成一絕對經驗的一般觀念，而在這絕對經驗中現象的區別被併吞。我們能構成一個全體的一般觀念，而這全體在較高級的階段上成為直接的，卻不喪失任何豐富的內容。這種具體統一的詳細情形，我們是完全不能理解的，惟這卻不是我們不接受這種統一體的好根據。這樣一種根據是不合理的，而牠的原則也很難每一處被遵守。如我們竟能理解太極的一般特徵，如我們又能見到這些特徵，在隱約而抽象地被

知的方式上，或此或彼的集合起來，則我們的結果是確定的。我們的結論到此為止，就是太極的真實知識，就是建築在經驗上的積極知識，就是我們力謀作一致性的思維時所不能避免的。當我們應付了一串的批評和困難後，關於牠的性質，我們將較能明白的認識。如我們的結果在應付這一切批評和困難後站得住，則我們便能主張說，在理性內，我們是不得不認這種知識為真。(註三)

(註一)原註：參閱導論。

(註二)譯者按：這一段極重要。柏氏提出了關於實在的絕對標準。這標準就是「一致性」(consistency)或「貫徹性」，也就是不矛盾性。終極的實在是不矛盾的，而矛盾的即不是實在。柏氏認為實在是以不矛盾為其必要的條件，但沒有說牠是充足的條件。這是我們所當注意的。所謂必要條件，就是說實在不能不有這種「一致性」，否則牠就不是實在。但有了「一致性」是否就是實在呢？即「一致性」是否為實在的充足條件呢？柏氏的回答是否定的。因為實在尚有其他特性，如廣包性等。這以後我們便可知道。不過，這「一致性」的標準卻是絕對的，也即無法否認無法懷疑的。蓋任何否認或懷疑，必有其立足點或根據。這立足點或根據是什麼呢？是相矛盾的嗎？決不是。這立足點或根據必仍是不矛盾的。所以否定這「不矛盾」的標準必仍假定之這是這標準所以成爲絕對的理由。

(註三)譯者按：這一節係柏氏借一種批評而說明這標準如何是無法否認的。例如有人謂道「一致性」的標準是因經驗發展而來的，所以不是絕對的。可是說這話的人，也是根據他的知識而說的，而他的知識又必定是不矛盾的，也即必以「一致性」為標準的。他決不承認他的知識是矛盾的。可見懷疑這標準，即須假定這標準，而這標準是兵法懷疑的，也就是絕對的。

(註四)譯者按：這一節在說明「一致性」的標準是一切標準中最崇高的。我們即承認尚有其他標準的存在，然其他標準仍須受「一致性」的標準所統治。對於其他標準，我們得究問牠們之間，是否一致？及牠們每一標準的自身，是否一致？不一致的話，我們可以斥牠們為現象。可見「一致性」的標準，仍是統治牠們的。

(註五)原註：是卷一二〇頁十二行上的「不」字，是一種錯誤當加以刪除。

(註六)譯者按：柏氏邏輯原理卷一第三章係論否定判斷。大意認為否定必有積極的根據，我們不能有純粹的否定。彼云：「每一否定均必有一種根據，而這根據是積極的。這是在主辭中所提示的觀念不相容之謂。甲不是乙者，因甲如是乙，甲將不是自己。」舉例來說，謂「此花不是紅」者，因此花有一性質X，而此X是和紅的觀念不相容。我們是根據X的積極性質而否定判斷，決不是絕無根據而作否

定的。所以每一否定都有牠的積極根據，而不是純粹的否定。

(註七)譯者按：這一節是說，如我們知道實在排除矛盾，我們已知道實在做何事。知道實在做何事，即是對於實在的性質有所知。這樣的知識雖不重要，卻不能說我們對於實在無所知，即不是完全的愚昧。

(註八)譯者按：「純然衝突的排除」即是純粹的否定，而純粹否定是不可能的。純粹否定只是我們的抽象實際上，任何否定都必有其積極的根據。這一點上面的按語已加說明，這裏可不必多說。這一節在說明實在的特性是排除矛盾的。

(註九)譯者按：前一節說明實在的特性是排除矛盾，這一節則說明實在的特性是包有現象，即在和諧一致的形式上包有現象。換言之，實在並不排斥現象，而只排斥現象的矛盾性。

(註一〇)譯者按：這一節說明實在是一(One)也是個體(Individual)所謂「一」所謂「個體」即雜多在統一中，在和諧中之意。實在包有雜多，而雜多在實在中是統一的，是和諧的。這樣關於實在的性質，我們現在所知道的是實在排除矛盾的，實在是在包有現象的實在是在廣包一切而成爲一，成爲個體的。這些豈不是積極知識嗎？

(註一一)譯者按：所謂「無法解決的困難」即是指內部狀態間的關係所將引起的無窮關係而言。

(註一二)譯者按：這一節在說明雜多必須有「共在性」(togetherness)。雜多共在，即是雜多有統一。這種統一，是對於雜多爲必要的。沒有統一，則雜多無意義，也不能爲我們所認識。我們是由一羣雜多的共在而認識雜多的。雜多不結合，不共在，則雜多不成其爲雜多。我們能想像不共在的雜多嗎？能想像毫無關聯的雜多嗎？我想這是柏氏的意思。

(註一三)譯者按：數個存在共存，即是數個存在有關係，有聯結。既有關係，有聯結，即不是絕對獨立，而是有相依性的。所以絕對獨立和共在是不相容的。

(註一四)譯者按：情感之內的雜多是和情感的全體不分離。如我們想像情感的統一中抽出其雜多性而作爲獨立的，則我們即把情感摧毀，也把情感的雜多性摧毀。

(註一五)譯者按：如實在的性質是關係之下的雜多性，則含有關係的現象如何處置呢？我們不能否認這種現象的存在。這種現象若存在，自必形容這世界。可是這世界的實在若只在關係之下發現，則這有關係，或在關係中的現象如何去形容這關係之下的實在呢？這就是困難之點而不容易辯護的。

(註一六)譯者按：柏氏這一段話即是普通所謂唯心論的關係內在說(Theory of Internal Relations)。根據關係內在說，關係是內在的，是內在於全體中的，是不能離開全體而有其意義，有其實在的。謂甲和乙有關係者，即謂甲與乙乃在甲乙

的統一中，或全體中有關係，決不是在甲乙的全體外有關係。所以柏氏說：「除在一種實質的全體中及在這種全體的基礎上，關係是無意義的。」

(註一七)譯者按：柏氏這一節在說明關係不是純然外在的。蓋即令我們承認這些關係或排列，不影響或形容牠們的端，而這些關係或排列卻不是究竟的終極的，也即是尚有所依賴的。對於這些排列，端是獨立的，然對於這些排列所依賴的事物，則端是相對的，端不能離乎全體，也不能不為全體所形容。端對全體的關係是根本的，也就是內在的。

(註一八)原註：對於這簡單的言說，我們可以加上其他嚴重的批評。蓋這裏倘有諸實在間的交感和這世界的一般秩序的問題，不管我們肯定或否定，我們都會走入迷亂中。次則，知識的事實，也會促使我們躍入一種兩難的歧途。因如我們不知道「多」存在則我們不能肯定牠們，但這種「多」的知識，似乎既不能和能知的自存相容，也不和所知的自存相容。末了，如這些關係被承認為隨同諸實在而有一種存在，則這些實在的唯一實在，在說便放棄了。這些關係的自身，現在便成爲第二種的實在。物唯這些新實在和舊實在間的關係，不論我們否認或承認，都會引起無法解決的問題。

(*) (水)譯者按：柏氏此註及此註所欲說明的，乃在指示這些實在的自存和關係的存在爲矛盾。蓋我們不能承認關係是存在的。關係若存在則關係對於這些自存的實在，豈不是與外在的形容之嗎？這便是自相矛盾。因爲關係若存在，關係即存在於諸實在中，決不能存在於諸實在外，也即不能存在於這世界外。既存在於諸實在中，諸實在即不能離開關係而存在也。即不能自存。今謂諸實在自存，又謂關係存在，這即是矛盾。

(註一九)譯者按：以上柏氏對於實在的適性，討論至此，已透露了下列幾點：(一)實在是不矛盾的，是一致的或貫澈的；(二)實在不排斥現象而包有現象，但是在和諧中包有現象；(三)實在是一而不是多。

(註二〇)譯者按：柏氏以上的論證是和十八世紀英哲巴克萊 (Berkeley) 的論證相同。柏氏所謂「經驗就是和實在相同」的話，即是巴氏「存在即被知」(To be is to be perceived) 的另一說法。我們得注意，柏氏和巴氏這種話，乃意在說明存在或實在的意義，決不是否定外在世界的存在。對於他們，外在世界是存在的，但什麼是在存在的意義呢？是否是不被覺、不被知、無色、無聲等可覺性質而存在呢？這是在柏氏二人所否認的。他們認爲，存在必被覺或被知，也即必有色、聲等可覺的性質，或必有可經驗的性質。否則，存在沒有意義。則「存在」可經驗的性質，或被覺或被知的性質，即是割奪了存在的意義。事實上，我們是無法思維任何物而不思維之爲被經驗的。不被經驗而在思維中，這是矛盾的。必這樣去理解柏氏的話，纔能認識柏氏這一節所言的重要。

(註二一)譯者按：柏氏這一節主要在避免主觀唯心論 (Subjective Idealism) 的錯誤。主觀唯心論以自我或主體爲實在，而視其他爲形容自我的經驗。一切皆是我的觀念，皆不能離自我而有其真實。這種錯誤在把自我和他我分離，把主體和客體分割。實際上，主體和客體是不能分割的。在經驗中，只是一個全體。其間雖有識別主客的可能，卻無分割的可能。這是柏氏堅持之點。其理論和現代哲人懷黑德教授 (Prof. A. N. Whitehead) 的適性相關哲學 (Philosophy of Organism) 有相同處。懷氏哲學主要的，就在否認主體和客體的分離。蓋而任何物或任何物的分離，他認爲實在的根本是「事素」(events) 或「實際體」(Actual entity)，而每一「事素」都有擴張性 (Extension)。此一「事素」必擴張及於其他「事素」，而其他「事素」亦必擴張及於此一「事素」。因而沒有「事素」是孤立而獨自存在的。這即是柏氏此處所言。柏氏之說曾影響懷氏，因懷氏所否認的。

(註二二)譯者按：柏氏這一節所提出來的問題，乃是痛苦和罪惡存在的問題，也是理論的完全如何能和實際的缺陷相調和的問題。理論上，太極或實在是和諧的，一致的。實際上，人間世是有痛苦的，有罪惡的。這兩者間如何可以協調呢？這是柏氏在後面謀加以解決的問題。

(註二三)譯者按：「本體論證」(Ontological argument) 是中世紀哲人聖安沁 (St. Anselm, 公元一〇三三—一一〇九) 所首先提出的。他的目的在以此種論證去證明上帝的存在。他認爲人人皆有上帝是完整的觀念。可是完全包含存在，否則不能算是完全。所以在上帝是完整的觀念中，即包含了上帝的存在。這就本體論證的要點。這一論證的確實性後代哲人極多批評。最著名的，是經哲懷德。認爲觀念的完全未必涵蘊存在。例如，乞丐可有一百元完全的觀念，而發子真可空空如也。柏氏以下的批評，則在說明理論的完全不即是實際的完全。他認爲完全可以是真實，而真實則可僅是理論的，不必涵蘊實際。涵蘊快樂快樂可是外加的，並不涵蘊在理論的完全中。所以從本體論證，從觀念的完全，卻不能證明實際的完全。

(註二四)原註：有人可謂，畢竟這種混合是有的。這種批評我將在第二十四章加以回答。請讀者也注意到現在我尚沒有把「存在」和「實在」加以區別，但可參閱第二十三章 (原書三一七頁)。

(註二五)原註：此處可參閱第二十六章。

(註二六)譯者按：柏氏此處所謂標準，即指前兩節所謂「無矛盾」或「一致性」的標準而言。這是思維所無法否認、無法懷疑的。

(註二七)譯者按：道德講「應該」或「應然」，所以不管事實如何，道德仍可維持其立場，而謂事實不應該如此。而應該如彼。但事實若實是如此，道德即不能以命令加之。令之不知如此。換言之，道德不能歪曲事實，不能誤解事實。所謂不能以命令加之，事實者，意即指此。

(註二八)譯者按：柏氏以上的話，在說明玄學是純粹理論的問題。玄學所當滿足的，像是理知而非他理知滿足了，雖其他方面，如道德的要求不滿足，這種玄學理論仍是真的。柏氏此言，自我國傳統哲人看來，必認為荒謬，我國傳統哲人視玄學的主要目的，即在滿足道德的要求。玄學不能滿足道德的要求，這種玄學是無用的，也是虛偽的。這裏我們最可看出中西哲學的差異處。

(註二九)譯者按：柏氏這一語是在說明「欲求」(Desire)的性質。他認為任何欲求，都是涵蓋一種理想或觀念而和感覺或呈現物間的對立，且暫時是不和諧的或衝突的，否則便無欲求。有欲求必在觀念上有所求，而所求則在感覺上未實現因而造成一種緊張狀態。這種緊張狀態消失時，欲求也就消失了。我們可以欲求飲酒為例。這種欲求的產生，一方面我們有飲酒的觀念，另一方面我們有尚未得酒的感覺，這樣便造成了衝突，也即構成了欲求。這點在柏氏早年所著倫理學研究一書上有較為詳細的說明。

(註三〇)原註：參閱心靈季刊第十三卷三一—一四頁(第四九期)。

(註三一)原註：在我們最後一章，這種結論將略為修改。這種假定將表現為光是可能的。

(註三二)譯者按：這一句就是說，要充分認識太極，我們本身須得成為太極。但我們本身成為太極，這便沒有了我們，我們便不曾在在。

(註三三)譯者按：以上全篇的要點，首在證明太極(或實在)的內容是經驗。除經驗外，實在別無內容。實在是一種個體的經驗。次則，極力表明這種經驗，全體而論是和諧的，是快樂多於痛苦。太極之內不容許痛苦多於快樂。因為理論上，我們不能不承認太極是無矛盾的。是一致的。若實踐上，我們承認痛苦多於快樂，則這種痛苦的後果，可影響理論的和諧，可造成理論的不安。所以痛苦的在在是真實的，然在太極之內可為快樂所抵消而不致破壞其和諧。末則，表明我們關於太極的知識是抽象而不完全的。我們不能獲得關於太極的具體而詳細的知識，我們所得的只是關於太極的主要特徵的知識。換言之，我們只能知道太極的一個大概，而不能知道其詳情。但這種知識是真實的，也是我們有限智力所能獲得的。

人格與修養

人格心理學	朱道復著	定價四元
生存哲學	張嘉謀編譯	定價六元
行動哲學	惠迪人著	定價一元六角
人生對話	余家菊著	定價一元一角
新人生觀	羅家倫著	定價三元
人生五大問題(漢譯世界名著)傅雷譯	定價三元二角五分	
André Maurois: Sentiments et Contumes	柯璠著	定價三元五角
人生基礎哲學(增訂本)	羅著	定價二元七角五分
人生八大基礎	傅任政譯	定價三元
生活的科學(漢譯世界名著)	董光宇譯	定價十五元
Alfred Adler: Science of Lying		
人生之型式		
H. Spranger: Types of Men		
我的實業哲學(漢譯世界名著)	朱則譯	定價一元五角
Henry Ford: My Philosophy of Industry		

如何應付人(漢譯世界名著)	何清儒譯	定價七元
Dale Carnegie: How to Win Friends and Influence People		
做人做事及其他	王雲五著	定價二元
奮鬥的生活	趙宗預著	定價四元
服務與人生	趙宗預著	定價四元
服務與修養	趙宗預著	定價三元五角
服務學校	潘文安著	定價四元
服務箴言(職業修養叢書)	唐海譯	定價一元五角
服務箴言(職業修養叢書)	唐海譯	定價一元五角
青年守則十二講	孫一芬編著	定價三元五角
怎樣辨別真偽	虞愚著	定價一元五角
成功人鑑(職業修養叢書)	秦翰才編譯	定價一元五角
青年修養錄	趙鈺鈺編	定價三元

售發數倍及法辦定職業同照均書各列上

版出館書印務商

秦漢時代中國的社會階層及其經濟基礎

馬長壽

由社會學的觀點言，階層並非一種具體的社羣，同階層的人們可以有或可以無一種互動的歷程和相互的關係，因而牠只可以說是一種觀念的或範疇的社會。階層由觀念的表現而為具體的，由範疇的顯示而為事實的，其間要經過人羣、家族、社團以及羣衆等具體的社羣。所以社會學家謂家族社團等為完全社羣，而階層則為一種「半社羣」或「次社羣」(Quasi-group or Sub-social group)。

中國的社會階層起源甚早，在氏族社會時代已經有顯明的劃分了。到封建社會時代，中國的社會階層更爲分割，其極盛時期中國成一「錐形的金字塔」式的階層社會。由春秋到戰國，封建制度瓦解，金字塔的頂尖漸次浸蝕，自頂尖以下的層次，有的風化，有的凝結，於是造成了秦漢時代的「截頭的金字塔」式的階層社會。我們稱此時的社會爲「截頭的」並非謂當時沒有皇族和皇權。反之，當時的皇帝之權乃非常的集中，亦非謂當時的社會是不平等的，乃是非常不平等的一個社會。我們的意思，是說秦漢時代的社會並不像封建時代所謂「錐形的」那樣由銳而鈍，由少而多罷了。一個風蝕雨浸的金字塔，當然不能成爲一個完形的金字塔。統治階層的上部浸蝕最烈，其下的各階層有突有窪，很不整齊。而且，建造此金字塔的原料逐漸變更了，除了整個磚頭之外，碎磚破瓦，石礫泥土以及竹頭木屑什麼都有。我這篇論文的主旨便

在分析秦漢時代的金字塔是由什麼些原料構成的？他們的來歷如何？變動如何？他們之間彼此有什麼相互關係？

還有一點應在此處說明的，即我寫這篇論文的動機，並不只在分析秦漢時代的社會階層並說明其經濟基礎。在我認爲中國社會，自秦漢以迄清末民初，大體上沒有什麼劇烈的變化。換言之，這篇東西雖然是爲秦漢社會寫照的，實在也是爲近代的中國社會寫照。中國社會當然和其他民族的社會一樣，是時刻的變動的。由秦漢至近代，我們吸取了外來的幾種重要文化，例如佛教文化，回教文化，耶教文化，以及若干異民族的文物和技術，但是對於中國的社會階層並未發生重大的影響，使之變動。所以從這二千年的社會和文化之關係來說，我們只看到社會融化了文化，而文化並未改變了社會。爲什麼中國社會滯頓達二千年之久，當然其間的原因很多，不在此篇論文的討論之列。唯有一點可以提出的，中國社會組織的滯頓，和中國生產技術的滯頓，是相互倚存和相互影響的。試看我們的農業生產技術，由古代的齊民要術起到近代的天工開物止，其間很少有顯明的進步。我們的工業始終在手工業上打滾，一直到近三四十年始略有進步。我們的商業自古到今是一起一伏，盛衰無常，一直到現代，除了運輸業外，很少能見到有廣闊的上升和繁榮。中國的上層社會，自來不注意經濟生產。我們傳統地有一

套錯誤的看法，以爲中國問題的解決在於政治，於是社會各階層的人們，野心大一點的，努力於攘奪政權，名義是爲拯斯民於水火，實際上是爲作幾年統制人民的皇帝，野心小一點的，自知作皇帝的機會太少，不得已而求其次，即撈個官兒作，希望由升官而發財，人人想作皇帝，個個想升官發財，所以由攘奪進而戰爭，因此，不但不能努力生產，而且毀滅財富，文化既不能貯蓄，而人羣之精力又消耗到攘奪和戰爭上去，所以結果是文化不能改變社會，而社會卻利用了或浪費了文化。

還有，我始終認爲家族是秦漢以來中國社會的主要單位。個人通過了家族始有力量，始能發展，他的一切活動乃以家族爲其重點的所在。家族決定了個人的意識，任何個人的思想和行爲很少能夠離開家族中心主義的。因爲如此，我們在此處只着重其家族的社會階層和家族的經濟基礎，個人自然包括在內。所以這篇文章亦可以說是在敘述和說明秦漢時代家族的社會經濟之類型。爲清省眉目起見，我們把當時的家族的社會階層，分作素封之家、縉紳之家、豪門權貴、官僚之家、豪宗大姓、強豪任俠和平民之家七種類型敘說之。

一 素封之家

什麼是素封之家？司馬遷在史記貨殖列傳裏有一很清楚的解答，云：「今有無秩祿之奉，爵邑之入，而樂與之比者，命曰素封。封者食租稅，歲率戶二百千戶之君，則二十萬，朝覲聘享出其中。庶民、農、工、商、賈，率亦歲息二千戶百萬之家，則二十萬，而更徭稅出其中。衣食之慾，恣所好美矣。」這段話的意思很明顯，一個千戶的封君，每年收益不過二十萬罷了。但一個庶民，無論農、工、商、賈，如有一百萬家私——金錢或商品，案歲息二千，每年的收益照樣亦是二十萬。如此，則一個二千戶的封君和一百萬家私的庶民，其生活的享受是同樣的豐美，庶民所差者只是一個封爵罷了。庶民本無封爵，然而可以得到和封君一般的享受，所以名之

曰「素封」。在這裏也許有人疑惑，有錢的人們不一定便有社會地位，如何能和封君比擬？司馬遷在貨殖列傳對此問題有二種回答：一種是有了錢同時跟着便會有勢，它說：「凡編戶之民，富相什則卑下之，伯（百）則畏憚之，千則役，萬則僕，物之理也。」又一種回答是有了錢便可交結權貴，藉勢自重，所以又說：「子貢結駟連騎，束帛之幣以聘享諸侯，所至國君，無不分庭與之抗禮。」錢和勢本來是很難分開來的。

素封之家的第一種特徵，是富而不貴，封建時代的貴族，是既富且貴的，唯貴故亦能富。素封則富而不貴，財而不祿，有資產而無爵邑，爲其本質。第二種特徵是富而易貴和富而招忌。漢代皇帝爲素封之家開了兩條進取之路：一爲鬻爵，一爲科舉。桑宏羊以富賈子而得進仕，張釋之和司馬相如皆納貲爲郎，黃霸以入錢補侍郎，安帝和恒帝都曾公開地出賣關內侯、虎賁、羽林郎、五大夫等官。靈帝又令左右賣公卿，公千萬，卿五百萬。這樣，素封之家自然便變成國家官吏的淵藪了。但若素封之家走錯了路，如大猾豪右之所爲，漁肉里民，反抗法令，政府便恨之入骨，一如周室對待頑民一樣，把他們遷之關內園陵附近，或選大批「蒼鷹」、「虎冠」、「屠伯」之類的酷吏到郡縣去殺一個「積骸滿野，漂血十里」，那真是「禍福無門，唯人自招」了。第三種特徵是貧富無常和貴賤無常。在君主專制和土地私有制度之下，富貴貧賤是白雲蒼狗，變化無端的。仲長統謂「田無常主，民無常居」，素封之家亦不能例外。一個窮民善經營，運氣好，便可置田買宅，成爲富翁。反之，雖素封之家，若屢遭不幸，家道中落，其子孫則告貸無門，淪爲乞丐。

但是無論如何，素封之家是建設在「家戶經濟」(household economy)之上的。家戶經濟的特色，在於經濟自足。家中生產者便是他們的生產物的消費者。只有幾種特殊的東西，如犁頭、器皿和陶器等是由外邊買來的。這種經濟規模，可以發展爲一種類似企業的事業組織。素封之家便是建設在這種類似企業組織的家戶經濟之上的。中國

在秦漢時代，以家戶經濟的重要代替了采田經濟的重要。公侯將相幾年一易，很少能夠廣積到幾代。而素封之家，若安分守己，不作姦犯科的事，便可以歷經幾朝，不生變化的。素封之家在中國社會裏，是一個經濟的中心，同時亦是一種社會的潛勢。

素封之家，亦可以說是一種殷實的經紀之家。他們是以土地、工業、商業中之一種、二種、或三種混合經營而致富的家族。他們的主要興趣集中於家族之綿延。爲了綿延子孫，所以對於農業和工商業努力。有時亦向政治謀進取，但是做官的目的仍在牟利，或在保護他們家族的既得利益。設使在官場中失敗了，或者看到政府的危機將至，他們便順風轉舵，退居家園，再事牟利。這種素封之家，案時代說，在戰時和平時都有。秦漢之際，正是土地自由買賣方盛之時，當時每個人或每種職業的人，只要能「焦神極能，與時俯仰」，「無財鬪智，既饒爭時」，便可成爲素封之家。史記言由秦始皇到漢元帝之間的素封之家，有蜀卓氏、程鄭氏、宛孔氏、曹邴氏、齊刁間、洛陽師史、宣曲任氏、關中諸田、章家栗氏、安陵杜氏、漢書謂由元成至王莽時代的京師富人，有杜陵樊嘉、茂陵墊綱、平陵如氏、直氏、長安王君房、樊少翁、王孫大卿等皆「天下高訃」。案地域說，這些素封之家，大致分佈於大都市的附近和遼遠的邊疆地帶。前者由史記、漢書、殖傳所述的京師三陵、宛、齊、洛陽諸富戶可證。富戶分佈於都市的原因第一，都市的人口生產者少，消費者多，每年需要市外各種貨物之大量供給，故其間不特商賈可以致富，就是地主以其糧食，實業家以其器物原料供給市場，亦易致富。第二，漢代屢遷豪富於京師，而郡國各地，酷吏所至，豪富不與。此爲州郡素封之家少，都市素封之家多的一重要原因。豪富分佈於邊疆的例子，如史記、貨殖傳中的烏氏、保巴、穿、婦、清、蜀卓氏和程鄭塞外的橋姚，都是著名的素封之家。漢書、敘傳謂「始皇之末，班壹避地於樓煩，養馬牛羊數千羣。當惠帝、高后時，以財雄邊。」後漢書、馬援傳云：「援亡命北地，因留牧畜，役屬數百家，轉游隴漢

間，因處田牧，至有馬牛羊數千頭，穀萬斛。」廉范傳言范世在邊，「廣田地，積財蓄。」爲什麼邊疆亦可致富？主要原因約在邊地資源多，勞工賤，而邊境知識低，又重貨易土。中央政治之干涉勢力不易達到。因之內地人士在內地不能發財的，一到邊疆，便可在邊郡致富。

素封之家的生活方式，案其進展的姿態，可以分爲保守的、進步的、折衷的和吝嗇的四種形態。保守的素封之家，我們可以史記、貨殖列傳裏宣曲任氏爲代表。云：

「宣曲任氏之先爲晉道會吏。秦之敗也，豪傑皆爭取金玉，而任氏獨蓄金粟。楚漢相距，樊陽也，民不得耕種，米石至萬，而任氏獨蓄金玉，盡歸任氏。任氏因此起富。富人爭奢侈，而任氏折節爲儉，力田畜。田畜人爭取賤買（價），任氏獨取貴善。富者數世，然任公家約，非田畜所出，弗衣食。公事不學，則身不得飲酒食肉。以此爲聞，里中故富而主上重之。」

這位糧食大王的經濟，是建設在「非田畜所出弗衣食」的家戶經濟之上。節儉和力田畜便是它的生財之道。因此，故能家財恆足，富至數世。進步的素封之家，我們以後漢末年的劉翊爲代表。後漢書、獨行傳云：

「劉翊，潁川、穎陰人也。家世豐產，常能周施，而不有其惠。嘗行於汝南界中，有陳國張季禮，遠赴師喪，遇冰寒車毀，頓滯道路。翊見而謂曰：「君慎，往赴行，宜速也。」即下車與之，不告姓名，自策馬而去。河南神、拂、臨、郟，皆爲功曹，甚敬之。歸，置黃綳，俾輿夫人，極力求占山澤，以自營殖。翊曰：「名山大澤，不以封，豈爲民也。」拂從其言，遂不與。後黃巾賊起，郡縣飢荒，翊救給之，絕。資其食者數百人。鄉族貧者死亡，則爲具殯葬。翊獨則助營妻妾，獻帝遷都西京，翊奉上計，是時寇賊興起，道路隔絕，使歸者有達者，翊夜行，晝伏，乃到長安。詔書嘉其志，特改職，賜太守。翊散所積資，唯餘車馬，自載東歸。出關數百里，見士大夫病亡，遺大，翊以馬爲棺，脫衣衣之。又逢知故，困於路，不忍委去，因殺所駕牛以救其乏。乘人止之，翊曰：「視沒不救，非志士也。遂俱餓死。」

劉翊由家世豐產到餓死途中一段故事，就像一幕神話的劇，現代人總覺到這種人和這種事是不會有的。一個素封的家主，不爲妻孥幸福計，而賑貧救急，這似乎還容易辦到。但至主持正義，反抗強權，那便屬難能可貴了。至於見危授命，捨己救人，視死如歸，則非可望之於一般衆生，只

有古之釋迦牟尼和耶穌以及今之甘地足以當之。這種舊案，實在中國歷史上最進步的一種不常有的事件。折衷的素封之家，我們可以西漢末年的南陽樊重爲代表人物。後漢書樊宏列傳云：

「樊宏，南陽湖陽人也。世祖之舅，爲鄉里著姓。父重，世善農稼，好貨殖。重性溫厚，有法度，三世共財。子孫朝夕禮敬，常若公家。其經營產業，物無所棄。課役童隸，各符其宜。故能上下戮力，財利歲倍。至乃開廣田土三百餘頃，其所起廬舍皆有重堂高閣，殿渠灌溉。又池魚牧畜，有求必給，常欲作物，先種梓漆，時人嗤之。然積以歲月，皆符其用。向之笑者，咸求假焉。賞至巨萬，而賑贖宗族，恩加鄉閭。外孫何氏兄弟爭財，重恥之，以田二頃解其忿訟。縣中稱美，推爲三老。年八十餘終。其素所假貸人間數百萬，遺令焚削文契。賈家聞者皆慙，爭往償之。諸子從勅，竟不肯收。」

樊重是中國歷史上素封家主的一個典型人物，但它的人格是折中的。它一方專理田貨殖，漁牧種樹，並放子錢，是會經營；一方專賑贖宗族，施財平訟，假貸焚券，是會用財，故其人乃折衷於宣曲任氏和潁川劉氏之間。最後，還有一種客齋的素封之家，我們可以西漢時代的安定的陳廣漢爲例。西京雜記云：

「安定陳廣漢有二園米，不知其石數，請計於曹元理。元理以食筋十餘轉曰：東園七百四十九石二升七合，又十餘轉曰：西園六百九十九石八斗。廣漢爲之取酒鹿脯數片。元理後算曰：諸蔗二十五匹，應收一千五百三十六枚，鵝鴨三十七枚，應收六百七十三石。牛產二百犢，萬雞將五萬雞，羊家鷄鴨皆道其數，果取者悉知其所。乃曰：此資業之廣，何供饋之福耶？廣漢慚。」

這位糧食大王並不比宣曲任氏爲差，而客齋過之。囤積資產便是它的生活的目的，逾此而外更無理想。此殆當時所謂「守財虜」一流人物了。

二 縉紳之家

縉紳是什麼？有人能作仕宦，竊管疑之。鹽鐵論褒賢篇云：「戊卒陳勝奮於大澤，而齊魯儒墨縉紳之徒肆其長衣，負孔氏之禮器詩書，委質爲臣。」此縉紳顯然不是插笏於紳的仕宦，而是知識階級的居士罷了。

史記五帝本紀云：「薦紳先生難言之。」徐廣曰：「薦紳卽縉紳也。」此縉紳指史學家。封禪書謂：「其語不經見，縉紳者不道。」又謂：「縉紳之屬皆望天子封禪。」又謂：「令侍中儒者皮弁，薦紳射牛行事。」此縉紳蓋指太常諸生博士，由知識階級經推薦而出，乃介居士與官之間者。後漢書朱景王杜馬劉傳論曰：「遂使縉紳道塞，賢能蔽壅。」可知縉紳不是文官，不是武將，而是由平民的知識分子進到文官的中間階級。後世沿用成風，朝中官吏由科舉出身者曰「縉紳」，士大夫辭官居鄉者曰「紳士」，或「鄉紳」，士有功名而未仕者曰「紳衿」。但是我們此處的縉紳，不是指現任官僚，而是指知識階級之經薦舉將爲官者，文官之辭職而居鄉者，和家族中有文官在朝，其父兄以文官家屬之身分而在鄉里者，都名之曰「縉紳」。

縉紳的第一種特徵，是詩書傳家。漢書韋賢傳賢曰：「遺子黃金滿籩，不如教子一經。」這是縉紳之士的治家格言。縉紳之家既然以詩書傳家，所以縉紳的子弟既無貴族的執袴氣，又無暴發戶的土俗氣，而是文雅有度，進退有法的小紳士派頭。漢書裏常說某人「溫雅有蘊藉」，大致可作爲縉紳家族中人物的寫照。第二種特徵是爲仕而學。孔子曰：「學而優則仕，仕而優則學。」後世能承傳這個衣鉢的，只縉紳之家最優爲之。夏侯勝傳，勝常謂諸生曰：「士病不明經術，經術苟明，其取青紫，如俛拾地芥耳。學經不明，不如歸耕。」後漢書桓榮傳，榮拜爲太子太傅，朝廷賜輜車乘馬甚多，榮大會諸生，陳其車馬印綬曰：「今日所蒙，稽古之力也，可不勉哉？」可知古人讀書仍本「士之耕也，猶農夫之耕也」的傳統觀念。知識的職業化，乃爲縉紳之家傳統的特色之一。第三，縉紳雖非一個羣體，但是一個階級。不過，縉紳的出身並不限於某一階級。只是一作縉紳之後，他們在社會上便是一個顯赫的有權威的知識階層。古人於攻讀詩書之時稱爲「處士」，處士而仕則爲「士大夫」，士大夫致仕而歸田園，以及士大夫之父兄子弟居鄉里者便爲「縉紳」。故

縉紳之家實在亦是士大夫之家。士大夫在社會上，甚而在政治上是有權威的。但在處士時代，有爲人牧豕的公孫宏，有常刈樵的朱買臣，有爲「里門監吏」的酈食，其有爲學生「都養」的兒寬，這都是一些窮士。同時亦有些處士是有小康以上的家境的，如賈誼和董仲舒，有的家有資產可以買郎，如司馬相如和張釋之，它如「世爲著姓」的張衡，「外戚豪家」的馬融，官門貴胄的蔡邕，以及散千金與宗族而至長安遊學的周黨，這些處士豈只不窮困，簡直是富豪了。所以縉紳的出身是多元的。第四種特徵，縉紳的主要憑藉是知識。由知識而產生聲望和潛勢，聲望和潛勢的具體化，不是升官發財，便是爲鄉里地方的人倫表率，和輿論指南。上引夏侯勝傳謂「明經術」和「取青紫」是相互有關係的。經術裏有齊家治國平天下的大道理，縉紳之士能明之，自然爲不學無術的世襲皇帝所倚重。而且，朝廷藉着縉紳可把國家的意志宣達於人民。至於一般的人民多是目不識丁的，大家都希望他們爲地方興利除弊，把人民的痛苦上訴於朝廷。因此，縉紳成爲政府和人民間的一種橋梁，一種軌道。國家亦惟藉此橋梁和軌道，始能成爲一個有功能有機構的組織。此時的中心問題，在於縉紳的好壞。好的縉紳可以領導人民，並且指摘政府，使國家成爲一個平衡而有秩序的羣體；反之，壞的縉紳，一專挾朝廷以令人民，一專憑人民以欺皇帝，結果縉紳是升官發財了，而國家由此以紊亂，人民由此而塗炭。

縉紳潛力之發揮，大致是循了下述的幾條路徑：縉紳之家的子弟可以通過薦舉而爲官爲郎，便可直接貢獻意見於朝廷。退居家園的縉紳或者上書陳述自己對於治國平天下的意見，或者朝廷下詔或遣人來徵詢縉紳對於國家和地方問題的意見。最高政府對於縉紳的意見，尙如此重視，地方官吏當然有困難問題便向縉紳商量，所以縉紳和政治或多或少始終是脫離不了關係的。縉紳居鄉，由於他們潛勢大，聲望高，故其言行常爲鄉里之表率。後漢書召馴傳：馴以志義聞鄉里，號曰

「德行恂恂，召伯春。」張湛傳：「湛於嚴好禮，動止有則。及在鄉黨，詳言正色，三輔以爲儀表。」此中國一向所謂太上無言之德教也。此種德義的感召於鄉人之影響頗大。如後漢書王烈傳言：「鄉里有盜牛者，主得之，曰：刑戮是甘，乞不使王彥方（烈）知也。烈聞之，使遺布一端。後有父老遺劍於路，一人見而守之，父老還尋得劍，怪而問其姓名，以告烈，乃先盜牛者也。」其次，則或以言行矯正鄉人之汚行。後漢書王符傳：「皇甫規爲度遼將軍，解官歸安定。鄉人有以貨得雁門守者，書刺謁規，規臥不迎。既入而問，卿前在郡食雁美乎？有頃，鄉人王符至，規遽起，衣不及帶，屣履出迎。」或主輿論品題鄉黨人物。許劭傳：「劭與從兄靖俱有高名，共好覈論鄉黨人物，每月輒更其品題。」或爲鄉人平理訟事。賈逵傳：「東萊司馬均字少賓，隱居教授，信誠行乎州里，鄉人有所許爭，輒令祝（卽盟誓也）少賓，不直者終無敢言。」陳寔傳：「寔在鄉里，平心率物，其有爭訟，輒求判正，曉譬曲直，退無怨者。」蔡衍傳：「衍以禮讓化鄉里，鄉里有爭訟者，詣衍決之，所平處皆曰無怨。」這些敢作敢言的縉紳，雖不免有武斷鄉曲之弊，但是比較自私自利的「鄉愿」要高出幾籌了。一個居鄉的縉紳對於地方行政應當取什麼態度？取干涉的態度好呢？還是取不管的態度好？在漢代已經成爲一個問題。後漢書杜密傳謂：

「密徵三遷大山太守，北海相，後密去官還家。每遇守令，多所譴託。同郡劉勝亦自劉郡告歸鄉里，閉門掃軌，無所干及。太守王昱聞密曰：劉勝清高士，公卿多舉之者，密知昱激已，對曰：劉勝位爲大夫，見禮上賓，而不知善不屬，聞風無實，隱情已，自同寒蟬，此罪人也。今志義力行之賢，而密密達之，遂遺失節之士，而必密糾之，使明府賞刑得中，令聞休揚，不亦萬分之一乎？昱惡服待之彌厚。」

這段故事很有趣的述明三種心理的對照：地方官在原則上是不希望縉紳參政的，政權和紳權實在有許多地方是相互衝突。所以王昱舉出劉勝的「閉門掃軌」來譏諷杜密的「多所陳託」。但杜密的看法，以爲劉勝是「隱情已」，是自私自利，而薦善糾惡乃縉紳所當爲。不過這種說法，在中國往往是受人訾議的。胡氏讀史管見云：「如密之論，軒

揚激發，固非常士所及。然勝之行深潛靜，退可爲鄉里之式。若密者非惟患出位之譏，亦取禍辱之道也。遇王昱賢者能容之耳。」這個評論，可以代表傳統的一般意見。劉勝式的縉紳，最爲地方所贊同，利用紳權保持着自己的既得利益，至於官廳臧否，最好不管，這便是中國一向所謂「鄉愿」或「好好先生」。而杜密式的縉紳，作的好便是皇甫規和王烈一般，有聲有色的人物作的壞，便如陳遵一般的劣紳惡霸。願折衷於杜密和劉勝之間，作一個公正的縉紳，是非常困難的。

漢代的縉紳，依照事實，我們可分爲貪婪的和施捨的，縱樂的和正直的四個新型來敘述一下。貪婪的縉紳，可以前漢的張禹爲例。漢書張禹傳云：

「張禹，河內軹人也。試爲博士。初元中，詔令禹授太子論語，由是遷光祿大夫。數歲出爲東平內史。成帝即位，以師賜爵關內侯，食邑六百戶。四年，代王商爲相，封安昌侯。鴻嘉元年，以老病乞骸骨，上賜安車駟馬黃金百斤。天子數加賞賜，前後數千萬。禹爲人謹厚，內殖貨財，家以田爲業，及富貴，多買田至四百頃，皆涇渭澆灌，極膏腴。上賈他財物，禹性習知音聲，內奢淫，身居大第，後堂理絲竹，歌舞，每病輒以起居聞，車駕自臨問之。因歸誠言，老臣有四男一女，愛女甚於男，遠嫁爲張掖太守。蕭咸妻，不勝父子私情，思與相近。上即時徙咸爲弘農太守。又禹小子未有官，上臨候禹，禹數視其小子，上即於林下拜爲黃門郎給事中。」

張禹這位論語專家，自生至死是在妻財子祿上打圈子，仗了天子是他的門生，國庫的黃金無端地送到他家裏，還嫌不足，又內殖貨財，外買田土，涇渭流域四百頃膏腴上田便得到手了。四子一婿都作官員，而得官之道，大約都和四子與女婿蕭咸的調職一樣，全然是憑了老而不死的貪婪無藝得來的。施捨的縉紳，可以前漢的疏廣爲例。漢書疏廣傳云：

「疏廣，東海蘭陵人也。少好學，明春秋，家居教授。徵爲博士，大中大夫。地節三年，廣爲少傅，數月徙爲太傅。廣兄子授，拜爲少傅，在位五歲，廣遂稱爲上疏乞骸骨。上以其年篤老，皆許之，加賜黃金二十斤，皇太子贈以五十金。廣既歸鄉里，日令家共具，設酒食，請族人故舊賓客，與相娛樂。數同其家金餘，尚有幾所，遂賣以共具。居歲餘，廣子孫竊謂其昆弟老人廣所愛者曰：子孫讓（冀）及君時，願立產業基。今日飲食費且盡，宜從丈人所勸，說君買田宅。老人即以聞，嗾時爲廣言此計。廣曰：吾豈

老許，不念子孫哉？願自有膏田廬，令子孫勤力其中，足以供衣食，與凡人齊。今復增益之，以爲贏餘，但教子孫怠惰，耳賢而多財，則損其志，愚而多財，則益其過。且夫富者衆之怨也，吾既亡以教化子孫，不願益其過而生怨。又此金者，聖主所以惠養老臣也，故樂與鄉黨宗族共愛其賜，以盡吾餘日，不亦可乎？於是族人服。」

疏廣的清貧的家風和澹泊的家風，跟張禹的紅得發紫的家風和貪婪的家風，適成一個對比。疏廣的人生哲學，近於今世的個人主義，而張禹的人生哲學，則帶有濃厚的家族主義色彩。中國的傳統理想，本來是最崇尚澹泊家風的，但是俗衆所貴崇拜的，乃是張禹式的富貴滿堂。還有一種縉紳是縱樂的，因爲生活靡爛，所以結果只有墮品喪德，追求富貴了。這一類的縉紳，可以馬融爲代表。後漢書馬融傳云：

「馬融，扶風茂陵人也，將作大匠嚴之子。爲人美辭貌，有俊才。永初二年，大將軍關其名召爲舍人，非其好也，故不聽命。客於涼州武都漢陽界中，會羌亂起，邊方擾亂，米穀騰貴，自關以西，道殣相盈。融既飢困，乃悔而嘆息，謂其友人曰：古人有言，左手據天下之圖，右手刎其喉，愚夫不爲，所以然者，生貴於天下也。今以曲俗咫尺之羞，滅無實之軀，殆非老莊所謂也。故往應徵召。四年，拜爲校書郎中，詣東觀校書。書元初二年，上廣成頌，以諷諫，性野氏滯於東觀十年不得調。因兒子賈自勸歸。安帝親政，出爲河間王。融長史。恒帝時爲南陽太守。先是融有事件，大將軍竇武、袁滂有司，融在官貪濁，免官。髡徙朔方。自刺不殊，得赦還。融才高博洽，爲世通儒，教養諸生，常有千數。涿郡盧植、北海鄭玄皆其徒也。善鼓琴，好吹笛。性不指儒者之節，居宇器服，多存侈飾。常坐高堂，施絳紗帳，前授生徒，後列女樂。弟子以次相傳，鮮有入其室者。」

本傳只言馬融奢侈，未言其驕豪與自縱。盧植傳言「融外戚豪家，多列女倡歌舞於前。」注：「明德皇后之從姪也。」趙岐傳言「岐娶扶風馬融兄女，融外戚豪家，岐常鄙之。」三輔決錄注曰：「岐娶馬融女，宗姜爲妻。敦兄子融，常至岐家，多從賓，與妹宴飲作樂，日夕乃出。」鄭玄傳亦言「融素驕貴，玄在門下三年不得見。」然則馬融乃一標準的縉紳學閥了。本傳言「初融懲於鄧氏，不敢復違忤勢家，遂爲梁冀、李固。又作大將軍西第頌，以此頗爲正直所羞。」由此種種載記，可知馬融是一個什麼的人格。這種縉紳之家，在古代和今日不知道有多少是頗相類似的。

最後還有一種正氣嶙峋的縉紳，雖然他們的學問不及馬融，官秩不及張禹，但是他們對於古聖賢的皇璋寶訓，不是宣之於口，著之於書，乃是身體力行，以其態度行爲來安定社會，改革社會，並促進社會。中國幾千年來社會之所以略有進步者，端賴於此等紳士。但是這種紳士可惜太少了。這種正直的縉紳，可以東漢初年的王丹爲例。後漢書王丹傳云：

「王丹，京兆下邳人也。哀平時仕州郡。王莽時連徵不至。家累千金，隱居養志，好施周急。每歲農時，輒載酒肴於田間，俟勤者而勞之。其墮墮者，不致丹，皆兼功自厲。邑聚相率，以致殷富。其輕黠游蕩廢業爲患者，輒曉其父兄，使詰責之。沒者則贈給，親自將護。其有遭喪憂者，輒待丹爲辦，鄉鄰以爲常。行之十餘年，其化大洽，風俗以萬。丹資性方潔，疾惡強豪。時河南太守同郡陳遵，關西之大俠也。其友人喪親，遵爲護喪事，助其豐。丹乃懷練一匹，陳之於主人前，曰：「此練出自機杼，遵聞而有慙色。令將將軍鄧禹西征關中，軍糧乏，丹率宗族上麥二千斛。禹表丹領左馮翊，稱疾不視事，免歸。」

王丹這種縉紳，在中國農村社會上，有重要的決定作用。他的家庭，便是一個農業社會服務處，同時亦是一個農村社會保險局。而且，他不但只消極地救濟農村，而還要積極地獎勵生產。中國農村所以能在歷史上安定的時間多於崩潰的時間，繁榮的時間多於衰落的時間，於此輩人物之多寡，以及得勢與否，很有大的關係。

二 豪門權貴或權豪之家

豪門權貴的意義，簡單地說，是指皇族貴戚藉着政治上的優越背景表現一種侵蝕人民權益的恣睢行爲者之謂。漢代政制已經脫離了封建制度進入了專制政體，所以當時只有世襲的皇族，而很少有世襲的世臣。國家權力集中於少數貴族的手中，乃是由秦漢時代起而後顯明較著的。漢初的貴族，本來包括三種人，即皇族、外戚和功臣，他們都有國家所封授的食邑。但是異姓的王侯，在高祖和孝文帝二代都殺戮或自然淘汰完了。王侯的權利，在漢初很大，他們不但土地的面積是跨州

兼郡，連城數十，就是人民的賦役，直接交納於諸侯，官吏的任免，亦由諸侯自己裁奪。這樣，弄得臣民和皇帝直接沒有什麼重要關係了。景帝時代有了七國之變，武帝乃趁衡山王和淮南王謀反之際，規定王侯們只能「衣食租稅」，但是「不與政事」。但是財產權和政權是互有關係的，所以後世的貴族，雖然稱兵造反的相對地減少，但是侵蝕人民權益的事是無時或已的。外戚由於婚姻的關係亦附庸爲貴族。以外戚和皇族比雖然不免相形見絀，但是和功臣比卻可謂「得天獨厚」了。例如軹侯薄昭封萬戶，章武侯竇廣國封一萬一千戶，大將軍霍光封一萬七千二百戶，竇氏一公，兩侯，三公，四二千石，鄧氏侯者二十九人，公二人，大將軍以下十三人，中二千石十四人，列校二十二二人，牧守四十八人，梁氏七封侯，二大將軍，婦人女食邑稱君者七人，其餘卿相尹將五十七人。這些皇族和貴戚平時生於深宮之中，長於婦人之手，未嘗知憂，未嘗知懼。比較純良而知慧一點的，如淮南王安和河間王獻，多養一些賓客，修古好學，著作幾冊似儒似道的書籍，那已是鳳羽麟角，不可多得。若過此而求，那只有趨於驕奢淫佚，造反作惡，蹂躪人權，剝奪民產的一途了。

以前我嘗懷疑：既曰衣食足而後知禮義，爲什麼權豪常侵蝕人民的權益，而窮困者反而不願爲盜賊呢？後來我想到可能有幾種原因：第一是家族教育。漢代皇室由高祖起便未樹立下一種家族教育的模楷。劉邦雖不必謂之爲流氓，但它是一個無賴的無職業的子弟則爲無疑。他打倒楚霸王得了天下，便向他的太公誇耀地說：「始大人常以臣亡賴，不能治產業，不如仲力。今某之業所就，孰與仲多？」他去見太公，太公須擁彗迎門卻行。對於大臣是「護而侮人」，或令婢僕洗足以待。這是什麼家教？有此開國的皇帝，自然會產生一串荒淫無道，恣睢殺人的皇族了。第二是家族主義的連帶關係。家長作皇帝，子弟便當不耕而食，不織而衣。於是貴族養成一種普通心理，以爲義務越少，盡越貴，權利則越多得越尊。馴至貴族以及貴族之姻親誰都不盡義務，誰都想多得權利，

結果只有剝奪人民的權益了。第三，貴族掠奪他人權益，在專制政體下的成爲一種最普遍的習慣。最初只有權益能滿足人類的願望，後來即掠奪本身，亦成爲滿足人們願望的目標。所以權貴們並非直接享受掠奪下來的東西，只是享受掠奪本身這種活動。因此，掠奪遂已成爲權貴的癮癮了。這和銀行大王對於金幣的嗜好以及張獻忠對於殺人的嗜好，是一樣地成爲一種心理上的毒癮。

現在，我們先敘述漢代皇族的各種無理性的行爲和實施。漢書吳王濞傳：「招致天下亡命者，盜鑄錢，東煮海爲鹽。」又「迫劫萬民，伐殺無罪，燒殘民家，掘其丘壟。」江都王非傳：「非好氣力，治宮館，招四方豪傑，驕奢甚。」其子建，狂淫無道，「游章台宮，令四女子乘小船，建以足踏覆其船，宮人有過者，輒令保立擊鼓，或置樹上，或髡鉗以鉞杵舂，不中程，輒笞之，或縱狼齧殺之，或閉不食，令餓死。建又欲人與禽獸交而生子，專爲淫虐。」趙王彭祖傳：「使人椎埋攻剽，爲姦甚衆。」長沙王建德傳：「常出獵，縱火燔民九十六家。」淮南王傳：「太子迂奪民田宅，致繫人。」衡山王賜傳：「數侵奪人田，壞人家以爲田。」後漢書濟南王康傳：「康在國不循法度，交通賓客，招來州郡姦顏忠等，謀議不軌。建初八年，康遂多殖貨財，大修宮室，奴婢至千四百人，廐馬千二百匹，私田八百頃，奢侈恣欲，游觀無節。」以上是指封國的皇族而言。在京都的皇族呢？漢書酷吏傳：「長安左右，宗室多犯法。」汲黯傳：「右內史界部中多貴人，宗室難治。」

其次，再敘述一下漢代的外戚權豪。漢書五行志：武帝建元六年，董仲舒曰：「又多兄弟親戚骨肉之連，驕揚奢侈，恣睢者衆。」江充傳亦言：「武帝時貴戚近臣多奢僭。」當時的外戚如何奢僭恣睢呢？我們可以貴戚田蚡爲例言之。案田蚡傳：蚡是孝景皇后的同母弟，武帝的舅父。田蚡憑了皇太后的內援，驕橫異常。「治宅甲諸第，田園極膏腴，市買郡縣器物，相屬於道。」田蚡的錢那裏來的？韓安國傳：謂安國以五百金賄賂

田蚡，因而得到北地都尉。田蚡本傳：謂王恢行賂千金於蚡，朝廷始出兵北擊匈奴。灌夫傳：言田蚡爲姦利受淮南王金銀財物。可見田蚡的財富大部是由貪婪而來。爲了發財，不特賣官鬻爵，而且出賣外交，那真是開千古貪官之先例了。在宣帝時期還有個貴戚權豪張放，放是張安世的孫，其父延壽尙敬武公主，放以公主子娶皇后弟平恩侯許嘉女爲妻。結婚的時候非常闊綽，上賜第宅乘輿服飾，當時號爲「天子娶婦，皇后嫁女。」一個人的私德暫且不說，因爲他驕奢縱恣太過分了，朝廷派人到放家逐名捕捉，奴從者竟敢閉門設兵弩射拒捕，不肯納知。一次宦寺樂府得罪了他，令奴僕四十餘人持兵弩白晝入樂府，攻射宦寺，縛東長吏子弟，斫破器物，致宮中皆奔走伏匿。結果樂府的管理人自髡鉗縶衣，徒跣叩頭謝罪，然後纔不追究下去。不只他的奴從者橫暴，就是奴從者的支屬，亦乘勢爲虐，要娶吏人的妻，不得則殺其夫，殺了人便逃入放第，無法逮捕。就是捕到，亦不敢加罪。由此便知道張氏的橫暴了。武帝到宣帝的中間，還有一家橫暴的外戚，就是霍氏。霍光的父親與侍者衛少兒私通，少兒的妹子夫得幸於武帝，後立爲皇后，自此霍氏便與皇家有了淵源。霍光的外孫女兒配了昭帝，立爲皇后，昭帝遂成爲霍氏的外孫女婿。這樣一來，歷昭宣二朝，霍氏乃一黨親連體，根據於朝廷。「霍氏既世重於朝廷，故其家族行事，頗爲強橫。」霍光傳：謂

「（光子）禹（兄孫）山，山雖無治第宅，走馬馳逐，平樂館（兄孫）雲，雲朝請，數稱病私出，多從賓客，張圍獵黃山苑中，使黃頭奴上朝謁，其最驕者而（光妻）顯及諸女晝夜出入長信宮殿中，亡期度後（霍氏及御史）兩家奴爭道，霍氏奴入御史府，欲闖大夫門，御史爲叩頭謝乃去。」

辛延年詩云：霍家奴子都調笑，胡女事和這一段大鬧御史府的事比起來，當然不免有小巫見大巫之感。不特在京的霍氏耀武揚威，無法節制，就是霍光原籍平陽的諸霍，亦是專橫的一塌糊塗。尹翁歸傳言：「是時大將軍霍光秉政，諸霍在平陽，奴客持刀兵入市鬪變，吏不能禁。」賓客尙且如此，然則霍氏一門的專橫，可以想像了。最後，西漢末葉還有一家

豪門貴戚最爲恣睢的，便是王氏。王氏的出頭露面，始於王鳳。王鳳的同母弟配元帝，生成帝，王鳳父子具封爲侯。河平二年，封鳳弟譚爲平阿侯，商爲成都侯，立爲紅陽侯，根爲曲陽侯，逢時爲高平侯，五人同日封侯，故世稱爲「五侯」。王鳳和王氏五侯是如何的橫逆不道，漢書劉向傳裏有一段概括的說明云：「今王氏一姓，乘朱輪華轂者二十三人，素紫貂蟬，充盈幄內，魚鱗左右。大將軍秉政用權，五侯驕奢僭盛，並作威福，擊斷自恣，行汚而寄治，身私而託公。依東宮之尊，假甥舅之親，以爲威重。尚書九卿，州牧郡守，皆出其門。筦執樞機，朋黨比周，稱譽者登進，忤恨者誅傷。游談者助之說，執政者爲之言。兄弟據重，宗族磐互。歷上古至秦漢，外戚僭貴，未有如王氏者也。」元后傳裏曾提到五侯羣弟如何的爭爲奢侈，這種私生活我們姑不置論，其中以曲陽侯王根最爲貪婪專橫。元后傳云：

「曲陽侯根宗重身尊，三世據權，五將秉政，天下輻奏自效。根行貪邪，賦粟鉅萬，縱橫恣意。大治室第，發民治道，百姓苦其役。內懷姦邪，欲榮朝政。」

元后傳又謂五侯「通敏人事，好士養賢，傾產施與，以相高尚。」然所謂士和賢是些什麼人們呢？原來是如本傳所云：

「紅陽侯立父子藏匿姦猾，亡命賓客，爲軍盜。」

這些姦猾亡命賓客一方專爲主人掠劫人民的財產，一方專又憑勢霸佔人民的土地沼澤。孫寶傳言之甚詳：

「時帝舅紅陽侯立使客因南陽太守李尚墾草田數百頃，頗有民所假少府陂塘，略皆開墾。」

五侯之中比較好一點的是成都侯王商，本傳謂之「肅敬敦厚」，但是他又：

「性殘賊不仁，遺棄輕吏徵求人罪。商與父傳通及女弟淫亂，奴殺其私夫，疑商殺使。」

其餘平阿侯王譚和高平侯王逢時，元后傳謂之「賂遺珍寶，四面而

至。」王鳳亦罵他們「皆奢僭無以率導百姓。」然則一門五侯居然沒有一個好東西了。

東漢時代，外戚之中爲時人指目的權豪，以竇、馬、梁三氏爲最著。據後漢書竇融傳的說法，竇融本是長安的一個豪俠。光武帝因讀了司馬遷史記的五宗外戚世家和魏其侯傳，竟和竇融認起親戚來，由此竇氏兄弟同時便封侯拜將。融子穆尙內黃公主，穆子勳尙泚陽公主，融弟友之子固又尙涅陽公主，一門三公主，所以史稱其「於親戚功臣中莫與爲比」。竇勳的女兒嫁給章帝爲后，其子竇憲和竇篤跟着便爲侍郎。憲恃宮掖聲勢，要奪沁水公主的園田，皇帝知道了，曾教訓他說：「國家棄憲如孤雛腐鼠耳。」和帝卽位，以憲爲太傅，憲爲報私讐，暗殺韓釭子，以其首祭父冢。又懼齊王劉暢至京分其權，遣人殺之，事發，求擊匈奴以贖死，拜大將軍。平匈奴之後，竇氏一家，相互援引，俱爲朝官。權貴顯赫，傾動京師。竇氏之勢益大，故侵蝕人民權益之事亦益多。竇憲傳於此情形言之甚詳：

「憲既平匈奴，威名大盛。以耿種司馬任尙趙博等爲爪牙，郭舉郭璜爲心腹，奏因傳殺之，徒皆置幕府，以典文學。刺史守令多出其門，尙書僕射到竇門，飲並以竹意相繼自殺。由是朝臣震懼，望風承旨。而竇憲位特進，得舉吏，見禮依三公，最爲執金吾。光祿勳權貴顯赫，傾動京師。竇氏兄弟並居列位，充滿朝廷。叔父竇武爲城門校尉，竇武弟竇嘉少府。其爲侍中將大夫郎吏十餘人。」

與竇氏齊名於東京者爲馬氏。馬援傳，援女配明帝，生章帝，馬氏遂爲外戚，其時代前於竇氏，故世稱「馬竇」。然勢則遜之。馬氏之稱豪門，乃在援子馬防之世。後漢書防傳云：

「防兄弟貴盛，奴婢各千人已上，資產巨億，皆買京師膏腴美田。又大起第觀，建園臨道，彌亘街路。多聚擊樂，度曲比諸郊廟。賓客奔蹙，四方畢至。京兆杜篤之徒數百人，常爲食客，居門下。刺史守令多出其家。歲時賑給鄉閭故人，莫不周給。勳又多牧馬畜，賦斂羌胡，帝不喜之，數加黜勸，所以禁遏甚備。由是權勢稍損，賓客亦衰。」

最後還有一個權貴的外戚爲梁氏。梁統傳：梁氏原爲北地富豪，徙居茂陵，統出爲九江太守。子松，尚光武女舞陰長公主。松弟棟，生三男二女，章帝納其二女爲貴人，小貴人生和帝，竇皇后養以爲子。竇太后崩，追尊爲皇后。封棟子棠爲樂平侯，棠弟雍爲乘氏侯，雍弟翟爲單父侯，邑各五千戶。賞第宅奴婢。自此始爲貴戚。雍子商襲父爵，順帝選商女及妹入掖庭，立女爲皇后，妹爲貴人。商以進位大將軍。商子冀少爲貴戚，逸游自恣。永和元年爲河南尹，居職恣暴不法，殺父之親客呂放，並滅其宗親賓客百餘人。尋父死，順帝拜冀爲大將軍。順帝冲帝相繼崩，冀立質帝。當時冀之專橫，本傳言之頗詳。

「宗親冒名而爲侍中，擢校尉郡守長吏者十餘人，皆貪叨凶淫。各遣私客籍屬縣富人，被以它罪，閉獄掠拷，使出錢自贖。賈物少者，至於死徙。扶風人士孫奮，居富而性吝，冀因以馬乘遺之，從貨錢五千萬。奮以三千萬與之，冀大怒，乃告郡縣，斷奮母爲其守城神，云盜白珠十斛，紫金十斤以叛，遂收奮兄弟，死於獄中。悉沒資財，財七千餘萬。其四方調發歲時貢獻，皆先輸上第於冀，乘輿乃其次焉。吏人齎貨求官請罪者，道路相望。冀又遣客出塞，交通外國，廣求異物。因行道路，發取妓女御者，而使人復乘勢橫暴，妻略婦女，歐擊吏卒，所在怨毒。冀乃大起第舍，而（妻孫）亦對街爲宅，輝極土木，互相誇競。堂殿皆有陰陽奧室，連房洞戶，柱壁雕鏤，加以銅漆。窗牖皆有綺珠青琅，圖以雲氣仙靈。台閣周通，更相臨望。飛梁石磴，陸跨水道。金玉珠璣，異方珍怪，充積藏室，遠致汗血名馬。又廣開園囿，採土築山，十里九坂，以象二嶂。深林絕澗，有若自然。奇禽馴獸，飛走其間。客到門不得通，皆請謝門者，門者累千金。又多拓林苑，禁同王家。西至弘農，東界滎陽，南極魯陽，北達河淇，包含山嶽，遠帶丘荒，周旋封域，殆將千里。又起苑苑於河南城西，經互數十里。發屬縣卒徒，繕修樓觀，數年乃成。移樓所在，調發生芻，刻其毛以爲識。人有犯者，罪至刑死。嘗有西域賈胡，誤殺一芻，轉相告言，坐死者十餘人。冀又起別第於城西，以納姦亡，或取良人悉爲奴婢，至數千人，名曰自賣人。」

梁冀死後，朝廷沒收了它的財產，據本傳所述，「收冀財貨，縣官斥賣，合三十餘萬萬，以充王府用，減天下租稅之半。」這個數目在當時確是可觀了。但這只言梁冀一家的資產罷了。傳言「冀一門前後七封侯，三皇后，六貴人，二大將軍，婦人女食邑稱君者七人，尚公主三人，其餘卿相尹

校五十七人。」其中除了父子相繼爲一家者外，其它貴戚的財產若合併計算，恐權梁氏的財富要半天下。這種通過裙帶關係而爲豪門貴戚的，乃是中國歷代家族史上所常有的一種現象。人類進取的方式很多，而中國人偏要採取這一條最無廉恥的道路，大約與中國的家庭主義和專制政體很有關係。專制帝王有生殺予奪之權，故臣民不得不投其所好以逢迎之。女色蓋爲最有效之一種。由女色不特可以獲得資產，取得政權，而且可以藉之以圖謀篡位，競取天下。例如王莽之移漢祚，便是一個顯例。作外戚的利益既多，所以歷史上的中國人便產生一種矛盾的的心理。有些人們覺到藉裙帶的關係而博得富貴是可恥的，例如趙岐雖然娶了馬敦之女爲妻，但是覺到馬融爲外戚豪家是可恥的，故常鄙之。但同時又有許多人們爲實利主義，用種種方法把自己的姊妹或女兒，希望和皇帝接近，納爲妃后。例如梁棟父子，他們對於經學都有相當修養，但仍不免把女兒送到皇帝的御榻之前。故此問題的重心，在於政治制度，不在於裙帶關係。女兒一定要出嫁的，嫁皇帝並不一定便是一件醜事壞事。問題在嫁皇帝之後，外戚不當成爲一個特權階級。自古以來，中國的國和家不分，國事便是家事，家事便是國事。皇帝因爲愛后妃，推愛及於后妃的父母兄弟，於是岳父和大小舅子都成了國家棟樑了。而岳父和大小舅亦以治家之道治國，所以歷史上的外戚權貴貪污恣睢的，是常事，安分守己的乃是例外。這種傳統，一直到現在仍然如此，不加改革。

四 官僚之家

官僚是介居於貴族和平民之間的一個中間階層。漢代大部分的官僚是不世襲的，這是不如貴族的重要的一點。但是最高級的官僚，如宰相之類，有的亦可封侯，成爲貴族。官僚雖然是政治性的，但和經濟生活卻有密切的關係。現在我國各處有句流行的諺語，爲「千里做官，萬

的吃穿。」現代如此，古代亦然。因此，一個官僚爲了家族生計的緣故，在制度上一定要規定幾種分所攸歸的經濟特權，用以養家費己。第一，每年要給它定量的俸祿。俸祿的多少，依官級而不同。漢書百官公卿表，由百石至萬石的中間共分作十六級官俸，自百石以下大致便是「斗食佐史」了。第二，官僚得到皇帝的賜爵，便可不納賦稅，不供徭役，而且有時可以收到租稅。除了上述二種經濟特權外，官僚還有二種政治的特權：第一，高級官僚的家屬，可以得到一些政治利益。如官至二千石以上的，他的同產兄弟或子中之一人名曰「任子」，任子可以無條件地爲郎。第二，官僚自郎以上如所犯的罪要受「耐刑」，便須上請，始能判斷。

官僚的來源，一部分是由貴族中選任的，一部分是由平民上升的。平民要想升爲官吏，一定須具有下列條件之一：（一）富有貨財。在景帝以前，有十萬家私的人，方可爲宦。景帝以後，只要有四萬家私，便可爲宦了。例如張釋之和司馬相如便是循這條路徑爲郎的。到武帝時代，由於征匈奴的費用浩大，人民入羊爲郎，入穀補官，以及入賞買爵的事，已經層出不窮。到東漢安帝以後，更變本加厲，只要吏民納錢穀，關內侯、虎賁、羽林郎、五大夫、官府吏、緹騎、營士等都可買到。靈帝時代，規定公爵千萬，卿爵五百萬，二千石二千萬，四百石四百萬。例如曹操的父親嵩因貨賂中官及輸西園錢一億萬，故位至太尉。（二）要有作大官的父兄。二千石以上的官吏，可案「任子令」提拔他們的子弟。例如西漢的劉向、張安世、蘇武、陳咸和東漢的鄧訓、耿秉、馬廖、桓郁，都是賴父兄之餘蔭而爲郎的。（三）靠自己的才能用上書獻策等方法，求皇帝的鑒賞。皇帝若看中了他們的才能，便可被任爲官吏。例如西漢的主父偃、賈捐之、翟方進、馬宮和東漢的范滂、賈逵、班彪、陳寵，都是憑了才能或見解而官吏的。（四）由有勢者的援引或薦舉。有勢力的人肯援引的，大致是同宗、親戚、同鄉、同黨師友，有時也有爲愛才而推舉的，但爲數甚少。（註一）賈誼是由吳廷尉推薦於文帝的，這算是開漢代最開明的選舉之濫觴。此外有的薦

舉其子弟，如張禹薦其少子於成帝，陶館公主爲其子求郎。有的薦舉其族人，如侯淵之薦侯霸爲太子舍人，竇憲之援引竇篤、竇景、竇懷。有的薦舉其同鄉，如光武喜用南陽人。有的薦舉其同學師友，如傅喜之薦鄭崇、何湯之薦桓榮。有的薦舉其私門賓客和乳母子弟的，如灌嬰之薦張孟和史高之薦其乳母之子。（註二）漢代本有各種選舉，如選孝廉、選賢良方正、舉孝悌、舉茂材等等，但是選權者並非人民，而是少數的高級官僚。如丞相、御史、列侯、二千石、郡守等，故名爲選舉，實爲援引。而高級官吏在選舉之際，又往往有貴戚勢宦從中干涉。例如後漢書種暉傳，河南尹田歆謂其外甥王湛曰：「今當舉孝廉，多得貴戚書命，不宜相違。欲自用一名士以報國家，爾助我求之。」又楊震傳：「震爲太尉，帝舅耿寶薦中常侍李閔，兄於震，震不從。皇后兄閔，顯亦薦所親厚於震，震又不從。司空劉授聞之，即辟此二人，旬日中皆見拔擢。由是震益見怨。」由此二事，約可看到漢代選舉的舞弊了。從上述作官的四條路徑看來，官僚的門是爲有錢有勢的人們開的。一個窮士，除了有特殊的本領，而且還須銜緣自薦，那麼或者可以在第三條路徑上成功，否則只有終老牖下，作一輩子半工半讀的田舍郎或牧豕兒了。如果家景在中產以上，錢多不在乎的，可以買官買爵，錢少一點的，可以賄賂三府的大官僚，請他們幫忙選舉。所以每當選舉之際，「公府門巷，賓客填集，送去迎來，財貨無已。」（註三）其活動盛況，真不下於現在的競選國大代表啊！如此選舉的結果，自然是如王符潛夫論考績篇所云：「以頑魯應茂才，以桀逆應至孝，以貪饕應廉吏，以狡猾應方正，以諛諂應直言，以輕薄應敦厚，以蠶關應明經，以殘酷應寬博，以怯弱應武猛，以愚頑應治劇，名實不相符，求貢不相稱。」這便是漢代吏治的人材基礎了。用這種人材來搞政治，吏治焉得不無能，吏風焉得不貪污？

在如此官制之下，並非說便絕對沒有好的官吏。漢書王吉傳謂：「自吉至崇，世名清廉。其自奉養，極爲鮮明，而亡金銀錦繡之物。及遷徙

去處，所載不過囊衣。不蓄積餘財。去位居家，亦布衣蔬食。」王氏在官時，奢去官時廉，這自然是當時官吏的一種作風。有的，在居官時節約非常，去官後仍極富豪。如張安世傳：「安世尊爲公侯，食邑萬戶。然身衣弋絺，夫人自紡績。家僅七百人，皆有手技作事，內治產業，累積纖微。是以能殖其貨，富於大將軍。」這又代表了當時官吏的又一種作風。有的，在官時清廉，去官後亦清貧的。如後漢書楊震傳：「遷荊州刺史，東萊太守，當之郡，道經昌邑，故所舉荊州茂才王密爲昌邑令，謁見，至夜懷金十斤以遺震。震曰：『故人知君，君不知故人，何也？』密曰：『暮夜無知者。』震曰：『天知神知，我知子知，何謂無知？』密愧而出。後轉涿郡太守，性公廉，不受私謁，子孫常蔬食步行。故舊長者或欲令爲開產業，震不肯，曰：『使後世稱爲清白吏子孫，以此遺之，不亦厚乎？』」這代表了當時官吏的第三種作風。以上三種官吏，無論如何，都當稱爲好官吏。但是其餘的一般官吏呢？西漢貢禹曾言：「亡義而有財者，顯於世，欺謾而善書者，尊於朝，諄逆而勇猛者，貴於官。故俗皆曰：何以孝弟爲，財多而光榮。何以禮義爲，史書者仕宦。何以謹慎爲，勇猛而臨官。故黥劓而髡鉗者，猶復攘臂爲政於世，行雖犬彘，家富勢足，目指氣使，是爲賢耳。故謂居官置富者爲雄桀，處姦而得利者爲壯士。兄勸其弟，父勉其子，俗之壞敗，乃至於是。」東漢楊震亦謂：「周廣謝憚兄弟與樊豐、王永等，分威共權，屬託州郡，傾動大臣，幸司辟召，承望旨意，招來海內貪污之人，受其貨賂。至有滅錮棄世之徒，復得顯用。白黑溷淆，清濁同源。天下謹諱，咸曰財貨上流，爲朝結譏。」可知壞官多而好官少，乃古今一轍。這是什麼道理？案作者的意思，以爲主要原因在於採用人治主義，而不採用法治主義，以求制度上的澈底改革。漢代的開國帝王將相，大都是由於三尺劍的打手出身，在九死一生中換來了富貴。大家的注意都集中在如何去享受或消費富貴，至於如何分配天下的富貴於天下的人們，然後社會秩序纔能安定無事，那則全非這些戰爭的打手們所能夢想得到了。高祖雖然使秦博士叔孫通定朝儀，但朝儀僅

是一種政治上的禮節，仍然不是制度。而且漢代的朝儀是由秦代的朝儀蛻變而來的，而秦的朝儀又是封建時代「威儀三千」中的關於王室和朝官的外表關係之種種規定罷了。有了朝儀的規定，不只能改造漢代政治趨勢，反而使幾種接近皇帝的階層——皇族、貴戚、大臣、親觀皇權，僭奢無度，乃至於謀反篡位。呂后是高祖的皇后，在丈夫晏駕不久之後，因爲政權可以滿足人類各種願望，所以不但自己垂簾聽政，更進一步援用諸呂，致漢祚幾於被易姓的危險。文景諸帝，時刻意識到治理國家是一件不易的事，故時常以身作則，可以挽回政治頹風於萬一。但身教是人治主義。人治在政治上雖然有效，然不得其人，則無法生效。夏侯玄明白地看到這一點，故云：「漢文雖身衣弋絺，而不革法度，似指立在身之名，非篤齊治制之意。」這批評是非常有見地的。漢代對於作官的，亦曾訂過一些條例，如官職儀之類，但一般貪官猾吏則專門在條例的隙縫中作出許多不法的行爲。例如漢書杜周傳：

（周）「善侯司，上所欲擠者因而陷之，上所欲釋，久繫待問，而微見其寃狀，嘗有謂周曰：『君爲天下決平，不循三尺法，專以人主意指爲獄。獄者國如是乎？』周曰：『三尺安在哉？前主所是者爲律，後主所是者爲令，當時爲是，何古之法乎？』上以爲逆力，遂爲御史大夫。始周爲廷史，有一馬，及久任事，列三公，而兩子夾河爲郡守，家實累巨萬矣。」

杜周這位官吏的作風，很可代表專制政體下的官僚主義。國家既無法度，則誰能伺候人主旨趣者，誰便能以「盡力」見稱。至於陞官進爵，累賞巨萬。有些官吏，看明白這一點，把作官認爲一種手段，目的在於發財。如丙吉傳：「爲太僕十餘年，與官屬大爲姦利，贓千餘萬。」劉屈氂傳：「御史故丞相公孫賀倚舊故，乘高勢，而爲邪，與美利，以利子弟賓客，不顧元元，無益邊穀，貨賂上流。」朝官如此，故地方令吏亦多貪婪不法。如薛宣傳：「樸陽令謝游賊取財物數千萬。」王尊傳：安定「五官掾編輔貪污不軌，一郡之錢盡入輔家。繫捕於獄，案得贓百萬。」何並傳：「潁川鍾元爲尚書令，其弟爲郡掾，贓千金。」王溫舒傳：「其吏多以權貴富。」王

非傳曰：「天下吏並爲姦利，郡尹縣宰，家累千金。」豈獨王莽時代如此？秦漢以後，國家的專制政體，再結合了家族主義，貪官污吏成爲政治上無法避免的現象。西漢時代，皇室放縱，外戚擅權，貴族引用私人，賓客從僕，爲害郡縣，卒至天下大亂。東漢則外戚宦官，潰亂朝政，國家財富，盡入私門。皇帝困窮，至於賣官鬻爵。雖大臣如殷頴、樊陵、張溫之徒，功名勳業，彪炳一時，然亦先輸貨財，乃登公位。靈帝欲以羊續爲太尉，時拜三公者皆輸東園禮錢千萬，中使督之名爲左驕，其所之往，輒迎致敬禮，厚加贈賂，乃坐使人於單席，舉趾以示之曰：「臣之所資，惟斯而已。」左驕白之，以此不登公位。(註四)國家大吏皆以貨得官，其失之皇帝者，遂謀轉取之於下屬。陳球遷繁陽令，時魏郡太守諷縣求貨賂，球不與，太守怒而搗督郵。此顯例也。天下官吏皆以貨賂而登庸，爲償其所失，層級而下，最後而爲漁肉人民。例如宛陵大姓羊元羣，爲北海相，贓污狼籍，罷官之後，至於「郡舍灑軒有奇巧，亦載之以歸」。(註五)這真是集古今刮地皮的官吏的大成了。東漢和西漢吏治之不同，在於東漢多了一種寄生階層的宦官。在和帝時有鄭衆、蔡倫，安帝時有孫程，順帝時有曹騰，桓帝時有單超、左悺、徐璜、貝瑗，唐帝時有張讓、趙忠、曹節、王甫。宦官這門職業，本來爲一般人所看不起的。趙苞傳：「苞從兄忠爲中常侍，苞深恥其門族，有宦者名勢，不與忠交通。」但皇帝因爲利用他們以翦刈外戚，所以這種人便漸漸得勢了。桓帝時代，賴宦官之計殺死梁冀，但一姦邪死，五姦邪生。到靈帝時，把張讓和趙忠二位宦官，皇帝喊之爲父母，這樣便使所有的宦官成爲一時的太上皇了。宦官雖無妻子，卻有家屬。家有一人在朝作宦官，其父兄弟便藉勢爲各種官吏。我們只一讀後漢書單超傳，便可知當時宦官家屬和姻戚在當時官場中的炎勢。單超弟安爲河東太守，兄子匡爲濟陰太守，徐璜弟盛爲河內太守，兄子宜爲下邳令，左悺弟敏爲陳留太守，兄稱爲南鄉侯，貝瑗兄恭爲沛相。這真是「家有數侯，子弟布列州郡」了。中國這一段官吏史，要算世界人類史上最奇特

而最可恥的一頁。

漢代官吏在位的時期固然有一定的官俸，但退位之後，他們退隱家園，如何生活呢？西漢時代，一個高級官吏如果在職時安分守法，年老致仕，政府是可以致送養老金的。例如景帝時的萬石君石奮歸老在家的時候，還可得到上大夫的官俸。元帝元始元年把養老金的數目減低了三分之一，即二千石以上的官吏年老致仕的，三分其祿，以一與之，終其身爲限。至於二千石以下的官吏，大約便沒有養老金了。本來官秩越小，官俸自然便少，他們在官時期已經不夠生活，罷官之後，更無生活的保障。此爲中國官吏所以貪污的主因之一。漢代的皇帝和人臣，對於這一點也都明白。如漢書宣帝紀神爵三年詔曰：「今小吏皆勤事，而俸祿薄，欲其毋侵漁百姓難矣。」崔寔在政論中亦云：「百里長吏，荷諸侯之任，而食監門之祿，一月之祿，粟二十斛，錢二千，長吏雖欲崇約，猶當有從者一人，假定無奴，尙復取客。客庸一月，千，芻膏肉五百，薪炭鹽菜又五百。二人共食六斛，其餘財足給焉。豈能供冬夏衣被，四時祠祀，賓客升酒之費乎？況復迎父母致妻子哉？」到了東漢，光武帝和桓靈二帝時代都裁官減俸，因而推知更談不到養老金了。國家對於安分守法的官吏，尙且如此，至於那些因犯罪而罷免的，更不必說。然則這些作官的人家，罷仕以後如何生活呢？作過武官的，我們可以西漢的潁川灌夫爲例。漢書灌夫傳云：

「坐法去官，家居長安，諸所交遊，無非豪傑大猾。家累數千金，食客日數十百人。灌田園宗族賓客爲權利，橫於潁川。」

灌夫作過中郎將，代相淮陽太守，太僕等官，他的家累千金，一部分可能是在官時敲詐剝削而來的。致仕以後，交通豪猾賓客爲權利，亦是致富的終南捷徑，所以潁川田園要有儘有，每天有數十百食客亦不在乎了。作過文吏的，可以景帝和武帝之際的南陽寧成爲例。寧成傳云：

「歸家，乃實買田千餘頃，假貧民，役使數千家，數年致產數千金。爲任俠，持吏長規，出從數十騎，其使民，咸恐重於郡守。」

寧成是漢代著名的酷吏，曾作過濟南都尉，長安中尉和內史。本傳謂「其治郊郡，其廉弗如。」可知他在任時便是一位貪官了。回家後便買陂田千餘頃，假種與貧民，作大地主。領有幾千戶佃客，誰敢不聽他的命令？官僚地主和紳士在中國歷史上自來是三位一體的。

五 豪族大姓或豪右大姓

豪宗大姓原來本指六國貴族臣民之留在民間者。到了後來，再加之一些新興的富家強豪，所以他的成分也就非常駁雜了。後漢書酷吏傳敘曰：「漢承戰國餘烈，多豪猾之民。其并兼者則陵橫邦邑，桀健者則雄張閭里。」這幾句話，頗能說出漢代豪宗大姓的背景和性質。豪宗大姓的主要特徵，在於經濟地位優裕，社會潛勢膨大，而卻不參加當代政治的活動。他們的經濟基礎，在郡國者多為大地主，在京師者多為大商家，在邊地者多為實業家，種類雖不相同，但凡為豪宗大姓，沒有不以優裕的經濟基礎作為他們的社會潛勢的資本的。豪宗大姓的土地基礎，董仲舒和仲長統言之最確。漢書食貨志董仲舒云：「或耕豪民之田，見稅十五。」後漢書仲長統傳，昌言損益篇云：「井田之變，豪人貨殖，館舍佈於州郡，田畝連於方國。」這裏所謂「豪民」和「豪人」，實在就是指我們所說的豪宗大姓。舉例言之，如史記貨殖列傳謂「秦楊以田農而甲一州。」西京雜記：「安定陳廣有二困米，東困七百四十九石二升七合，西困六百九十七石八斗。」後漢書樊宏傳：樊重田三百餘頃，鄭太傅太田四百餘頃。此皆素封而兼豪宗大姓者也。西漢歷世皇帝徒天下富豪於關中京師，豪宗大姓失其土地，憑藉遂以貨殖生利。貨殖列傳：「關中富商大賈，大抵盡諸田，田疇田園，章家栗氏，安陵杜氏亦鉅萬。」「自元成迄王莽，京師富人杜陵樊嘉，茂陵擊網，平陵如氏，苴氏，長安丹王君房，鼓樊少翁，王孫大卿為天下高貨。」酷吏傳言：「茂陵富人焦氏，賈氏以數千萬陰積貯炭，章諸下里物。」時昭帝方崩，葬墓亟求炭，章茂陵富

人囤積居奇，簡直要與皇家爭富益了。田延年上書，奏請沒收之，而焦賈二氏皆憤怨亡財，出錢求延年罪，而反告之。可見這般大姓豪賈的厲害了。但是自古以來，中國的富農鉅商，如果沒有政治力量，或者又不賄賂權貴，交結官附，是很難免於遭權貴們的暗算的。在第四節所引後漢書梁冀傳裏的扶風人孫奮兄弟，便是一個顯例。因為如此，所以各地的富豪大姓，多組織地方武力，繕甲兵，築塢壁，其初或者只在保護各人的生命財產，但相沿日久，便轉變而為漁肉鄉民，反抗官附。例如：

「長安宿豪大猾，東市賈萬城，西萬章，翳張禁，酒趙放，杜陵楊章等皆避邪結黨，扶養姦軌，上干王法，下亂吏治，并兼役使，侵魚小民，為百姓豺狼。更數二千石，其能禽討。」（漢書王莽傳）

涿郡「大姓西高氏，東高氏，自郡吏以下皆畏避之，莫敢與婚。或曰：寧負二千石，無負豪大家。資客放為盜賊，發輒入高氏，吏不敢追。浸淫日多，道路張弓拔刃，然後敢行。」（漢書酷吏嚴延年傳）

北海大姓公孫丹，「新造居宅，而卜工以為當有死者。丹乃令其子殺道人，置屍舍內，以塞其告。」（董）宜知即收丹父子殺之。丹宗族親黨三十餘人，操兵詣府報冤叫號。」（後漢書酷吏董宣傳）

光武即位，「時趙魏豪右，往往屯聚。清河大姓趙綱，遂於縣界起塢壁，繕甲兵，所在為害。」（同上李章傳）

這些豪族大姓，平日多結納賓客，勾結強盜，鞏固勢力，或至為害閭里。例如：

潁川「郡大姓原籍，宗族橫恣，賓客怨為盜賊。前二千石其能禽。」（漢書趙廣漢傳）

「陽翟饒俠趙季李款多善賓客，以氣力流食閭里，至姦人婦女，持吏長短，從橫郡中。」（漢書何進傳）

「鄴大知天下將亂，陰交豪傑，家富於財，有田四百頃，而食費不足。名聞山東。」（後漢書鄴大傳）

「戴良曾祖父連字子高，家富，好給施，尚俠氣，食客嘗三四百人。時人謂之謂曰：關東大豪戴子高。」

有時為地方長官，或郡中掾吏，實非為干祿而仕，乃藉官勢以鞏固地位，並進而可剝削人民。例如：

安定「五官掾楊輔貪汚不軌，一郡之錢，盡入輔家。」（漢書王尊傳）
武威「將兵長史田緝，郡之大姓，其子弟賓客爲人暴害。」（後漢書任延傳）
其不得薦舉者，則羞怨望。

或以財貨賄賂官府，交結權貴。如：「書舊大姓，或不蒙薦舉，至有怨望者。」（後漢書魯恭傳）

「成都羅真致金千餘萬，舉其半以賂曲陽定陵侯，依其權利，除貸郡國，人莫敢負。」（漢書貨殖傳）

王溫舒「多誦善事有勞者，即無勞，視之如奴。有勞家，雖有姦如山，弗犯無勞，雖貴戚必侵辱。舞文巧請下戶之猾，以動大豪。告溫舒受員錢，徒它姦利事，罪至族。」（漢書酷吏傳）

漢官儀規定二千石達公下比，阿附豪強，通行貨賂，割損政令，罪至誅族的。因而地方官吏有時格於政令，不能與豪宗大姓通款曲者，則豪姓或勾結權勢，傾軋官吏。例如：

陳球「遷南陽太守，以糾舉豪右，爲勢家所謗。徵詣廷尉抵罪。」（後漢書陳球傳）
汝南「豪右大姓，因緣服役，競欲幸敏在所，一無聽。遂共語（許）揚，受取賂賂。」（鄧）昆遂收楊下獄。」（後漢書方術傳）

或搜集證據，上書朝闕，顯覆仇者。例如：

「茂陵富人焦氏，賈氏以數千萬陰積貯炭，奉諸下里物。昭帝大行，時方上事暴起，用度未辦。（田）延年奏言商賈或豫收方上不祥器物，冀其病用，欲以求利，非民臣所當爲，請沒入縣官。奏可。富人亡財者皆怨，出錢求延年罪。初，大司農取民牛車三萬兩爲載，載沙便橋下，送致方上，車直千錢。延年上簿，詐增值車二千，凡六千萬，盜取其半。焦賈兩家告其事。下丞相府，丞相議奏，延年主守，盜三千萬，不道。」（漢書酷吏田延年傳）

或資緣爲朝吏，藉故報讐。例如：

「建武六年，馮衍上書陳入事。帝將召見，初衍爲狼孟長，以罪推陷，大姓令狐略。是時略爲司空長史，譏之於尚書。令王護尚書周生豐曰：衍所以求見者，欲毀君也。護等懼之，即共排問，衍遂不得入。」（後漢書馮衍傳）

本來朝廷官吏之門一向是爲豪宗大姓敞開的，漢代豪姓子弟之爲朝吏者多不可以數計。西漢張釋之與兄仲各納貨五百萬爲郎，車千秋以

大族之後，爲高寢郎，位至丞相；魏相、何並、鄭崇，皆以平陵富豪由郡吏而進高位。東漢王襲世爲豪族，遷青州刺史，劾奏貪濁二千石數人，陽球、家世大姓冠蓋，李進世以貨殖著姓，陸續、張堪皆爲郡族姓，韓棧、樊宏、寇恂、張衡、鍾皓，並稱著姓。豪姓素封，縉紳以及官僚，本來是四位一體，轉相嬗變，不易畫分的。因爲如此，所以漢代的二千石地方官很爲難做。而且，豪宗大姓不只宗族繁多，而宗姓之間又相爲婚姻。如：

「潁川豪傑大姓相與爲婚姻，吏俗朋黨。」（漢書趙廣漢傳）
「鄭崇本高密大族，世與王家相婚。」（漢書鄭崇傳）

他們進一步更交通盜賊輕俠，遠方大盜，以及縣府下吏，這樣一來，民間的惡霸整個形成一個暴力集團了。平日在郡中閭里，譁張橫暴，無惡不作。如漢書韓延壽傳：「潁川多豪族，難治。國家常選良二千石。」朱博傳：「長陵大姓尙方禁，少時嘗盜人妻。」後漢書趙熹傳：「熹拜懷令，大姓李子春先爲琅琊相，豪猾并兼，爲人所患。熹下車，聞其二孫殺人，事未發覺，即窮詰其姦，收考子春，二孫自殺。京師爲請者數十，終不聽。」邾壽傳：「擢爲京兆尹，郡多強豪，姦暴不禁。」陳寵傳：寵轉廣漢太守，「西州豪右并兼，吏多姦貪，訴訟日百數。」陳龜傳：永和間龜再遷京兆尹，「時三輔豪強之族，多侵枉小民。」左雄傳：「州郡多豪族，好請託。」劉隆傳：「刺史太守多不公平，或優饒豪右，侵刻羸弱，百姓嗟怨，遮道號呼。」黨錮范康傳：「遷太山太守，郡內豪姓多不法。康至，奮威怒，施嚴令，莫有敢犯者。先所請奪人田宅，皆還之。」蓋豪族大姓介居官府與平民之間，上與利民之策，一出國門，變爲苛政，悉由此輩中飽其間。漢宣帝時，大司農耿壽昌請令邊郡皆築倉，穀賤增價而糶之，以利農民，穀貴減價而糶之，以利食者，名曰「常平倉」。有此制度，豈得謂壞後漢書劉般傳：言明帝曾欲復其制，以利農民。當時「公卿議者，多以爲便。般對以常平倉外有利民之名，而內實侵刻百姓。豪右因緣爲姦，小民不能得其平，置之不便。」明帝紀：永平十三年詔曰：「今五土之宜，反其正色。濱渠下田，賦與

貧人。無令豪右，得因其利。」此魏時鮑宣所謂「民有七亡，豪強大姓蠶食無厭」其著一也。然則豪姓多不法，乃漢代諸郡國之普通現象。天下不法之豪族大姓既多，朝廷遂委任殘酷權術之刺史太守，如虎防狼，坐鎮郡縣。如

「趙廣漢遷潁川太守，誅原籍首惡，郡中震栗。」（漢書本傳）

「尹翁歸治東海，東海大豪聚許仲孫爲姦猾，亂吏治，郡中苦之。二千石欲捕者，輒以力勢變詐自解，終莫能制。翁歸至，論棄仲孫市，一郡怖栗，莫敢犯禁。」（漢書本傳）

「濟南喇氏宗人三百餘家，豪猾二千石莫能制。於是景帝拜都爲濟南太守。至則誅喇氏首惡，餘皆股栗。」（漢書酷吏鄧都傳）

「王溫舒遷爲河內太守，捕郡中豪猾，相連坐千餘家，大者至族，小者乃死，至流血十餘里。」（漢書酷吏王溫舒傳）

「周紆，永平中補南行唐長。到官曉吏人曰：朝廷不以長不肖，使牧黎民，而性難猾吏，志除豪賊，且勿相試。遂殺縣中尤無狀者數十人。」（後漢書酷吏周紆傳）

「黃昌，再遷陳相。縣人彭氏舊豪，造起大舍，高樓臨道。昌每出行縣，彭氏婦人輒升樓而觀。昌不喜，遂勅收付獄，案殺之。」（後漢書酷吏黃昌傳）

上述諸所處置，似嫌殘酷，但以情論之，豪族有異於佃民，大姓優勢於單家。扶弱抑強，人類本性，控貴揚賤，社會始平。豪族既常爲官府所剪芟，故兩漢豪姦之反叛官府，略殺郡守者，時有所聞。如：

「南陽有梅免，百政楚有目中，杜少，齊有徐勃，燕趙之間有堅盧，范主之屬，大羣至數千人，擅自號，攻城邑，取庫兵，釋死罪，縛郡守都尉，殺二千石，爲獄告縣，趨具食，小羣以百數，掠園鄉里者，不可稱數。」（漢書酷吏成宣傳）

「是時湖陽大姓虞都尉反城稱兵。」（後漢書馮勤傳）

「時高縣五姓，（原章懷注云五姓蓋當土強宗豪右也）共逐守長，據城而反。」（後漢書吳漢傳）

「時（光武年間）北海安丘大姓夏長思等反，遂囚太守盧興，而據營陵城。」（後漢書酷吏李章傳）

「延（任廷）既至武威，時將兵長史田籍，郡之大姓。其子弟賓客爲人暴害，延收籍繫之，父子賓客伏法者五六人。籍少子尚乃聚會輕薄數百人，自號將軍。夜來攻郡，延則發兵破之。」（後漢書任延傳）

彼輩平時「連棟數百，膏田滿野，奴婢千羣，徒附萬計」此雄於財矣。

「勢侔郡守，犯法不坐，刺客死士，爲之投命。」此壯於勢矣。財富勢力集於一門，遂至起塢壁，繕甲兵，據城邑，殺長吏，此仍爲害之小者。每當歷代鼎革之際，或天災人患相繼之秋，郡國豪姓強族飄揚雲會，萬里相赴，咸則爲王，敗則爲寇。中國歷代的革命，大都是由此輩作領導人物的。後漢書光武帝紀建武十六年云：

「郡國大姓，及兵長軍盜，處處並起。攻劫在所，害殺長吏。郡縣追討，到則解散，去復屯結。青徐幽冀四州尤甚。」

劉玄傳云：

「更始元年，王匡攻陽，李松攻武關，三輔震動。是時海內豪傑，莫不響應，皆變其牧守，自稱將軍。」

馮異傳亦云：

「時赤眉延岑暴亂，三輔郡縣大姓，各擁兵衆。」

最初，這些強宗右姓，各立營保，觀望風色，互不相下，雖不能說個個都有逐鹿中原之意，但到底擁護那一個，一時是無法決定的。例如郭伋傳云：

「更始新立，三輔連被兵害，百姓震駭，強宗右姓，各擁衆保營，莫肯先附。」

趙熹傳亦云：

「更始即位，舞陰大姓李氏，擁城不下。」

馮魴傳亦云：

「王莽末，四方潰呼，魴乃聚賓客，招豪傑，作營寨，以待所歸。」

其後有的歸附了更始，如南陽李通，李松，趙熹，舞陰李軾，鉅鹿耿純及魏郡大姓等。

「李通，南陽宛人也，世以貨殖著姓。通從兄弟松。」（後漢書李通傳）

「更始即位，聞宛之趙氏有孤孫熹，即除爲郎中，使詣舞陰，而李氏皆降。更始大悅，謂熹曰：卿名家駒，努力勉之。」（趙熹傳）

「更始立，使舞陰王李軾降諸郡國（耿）純父文孫。還爲濟南太守。（耿）純以事說軾，軾奇之，且以其鉅鹿大姓，乃承制拜爲騎都尉，授以節，令安集境。」（耿純傳）

「又魏郡大都數反覆，而更始將卓京謀欲相率反郡城。」（魏郡傳）
有的歸附了王郎，如信都馬寵，鄆郡蘇公等。

「王郎遣將攻信都，信都大姓馬寵等開城內之。」（李忠傳）
「是時郡國多降郡縣者，郡大姓蘇公反城開門，納王郎將李惲。」（耿純傳）

其餘有的歸附了公孫述，有的歸附了隗囂，有的歸附了赤眉，銅馬，青犢，五校，尤來，大槍，五幡，檀鄉諸軍。但到了最後，還是歸附於劉秀者最多，而且業經歸附了上述諸首領諸軍的豪強大姓亦轉歸於秀，就是邊疆的大姓如牂牁大姓龍傳尹董謝等，原來都是保境獨立的，最後也都歸附了劉秀（後漢書西南夷傳），因而劉秀纔再統一了中國。

到了東漢末年，董卓之亂，天下騷動，當時郡國豪族大姓的活動情形，和西漢末年很相彷彿。三國志魏志文帝紀引典論帝自敘曰：

「初平之元，董卓殺主賊后，蕩覆王室。是時四海既困，中平之政，兼惡卓之凶逆，家
家思亂，人人自危。山東牧守咸以春秋之義，備人討州吁於濮，言人人皆得討賊。於
是大興義兵，名豪大俠，富室強族，飄揚雲會，萬里相赴。兗豫之師，戰於滎陽河內之
甲軍於孟津。卓遂運大駕西都長安，而山東大者連郡國，中者嬰城邑，小者聚阡陌，
以還相吞滅。」

關於魏晉時代的大姓巨族，我們留到以後再敘述。僅由此一段敘白，亦可以見當時豪宗大姓的勢力了。

六 疆豪任俠

墨子以「損己而益所為」為任士，韓非子以「棄官寵交」為有俠。史記季布傳如淳注曰：「相與信為任，同是非為俠。所謂權行州里，力折公侯者也。」以上三說大致可以代表任俠的古誼。司馬遷的史記游俠傳亦明白地說：「言必信，行必果，」這當然便是「任」，「不愛其軀，赴士之阨困，而不矜其能，羞伐其德，」這當然便是「俠」了。任俠的起源，大致和古代的武士有關。任俠的觀念形態，乃由封建時代之忠的觀念演變而來。最初的忠只忠於領主，封建崩潰之後，沒有領主，那只有忠

於主人和志同道合的友士了。任俠的武士憑了轟轟烈烈的犧牲，在社會上自然會引起大眾的同情，而彼輩更以肝膽相照，處人處世，所以很容易成為民間的領袖，此即所謂「疆豪」，或者亦叫作「豪傑」。但還有一部分人，居無定所，執無定業，專以赴人之急，濟人之難為職志。他們只有特行，不能獨立，而且所幹的事往往與現行法律習慣是相互抵觸的，所以東奔西匿，行無定蹤，這便是「游俠」。游俠的十八般武藝若為當時權貴之家所賞識，留住家中，無事則飲酒食肉，游游蕩蕩，有事則提劍出門，為主報仇；至於無仇可報的，則遣之下鄉收租，入市討債，憑了他們的凶眉惡目，遠近聞名，所以沒人敢對之欠租賴債，這便是秦漢時代所謂的「俠客」，「刺客」，或「賓客」。

疆豪的地位自來比較一般人為高。戰國時代的延陵孟嘗，平原信陵四君都是貴族，漢書游俠傳稱之為「四豪」。漢初的豪傑之士亦多為六國的貴族後裔。留侯張良初「居下邳為任俠，項伯嘗殺人，從良匿。」田儉田榮田橫皆以豪稱，史傳謂其「宗彊能得人」。張良和田氏兄弟都是六國貴族後裔，而以豪俠馳名的。兩漢的富貴士大夫亦多有豪俠。史記季布傳布「為氣任俠，有名於楚。楚人諺曰：得黃金百斤，不如得季布一諾。季布弟季心，氣蓋關中，為任俠，方數千里，皆爭為之死。嘗殺人亡之，吳從袁絲匿。」袁盎列傳「袁盎字絲，父故為羣盜，徙處安陵。為楚相，病免居家。雒陽劇孟博徒過袁盎，盎善待之。曰：緩急人所有，夫一旦有急叩門，不以親為解，不以存亡為辭。天下所望者，獨季心劇孟耳。」漢書游俠傳「陳遵為京兆史，放縱不拘操行，雖異然相親友。舉補郁夷令，封嘉威侯。郡國豪傑至京師者，莫不相因到遵門。」遵即王丹傳所謂「關西大俠也」。後漢書光武帝紀云：帝「兄伯升好俠養士。」酷吏傳謂「光武為白衣時，藏亡匿死，吏不敢至門。」劉玄傳「弟為人所殺，結客欲報之。」王昌傳「趙繆王子林，任俠於趙魏間。」隗囂傳「季父崔素豪俠，能得衆。」逸民傳「戴良曾祖父遵，尚俠氣，食客嘗三百人。」以

上皆富貴而豪俠者也。豪俠以下爲游俠。二者的不同在於豪俠富而貴，游俠貧而賤。漢代的朱家、劇孟、郭解、原涉，都可屬於此類。漢書游俠傳謂：「朱家一家亡餘財，衣不兼采，食不重味，乘不過羈牛。」則其家不過小康而已。劇孟死後，「家無十金之財。」那便較朱家更爲窮困了。原涉，「身衣服車馬纒具，妻子內困。」則其家景約介於朱劇之間。郭解「貧不中嘗。」解徒長安的用費，還是由友朋贈送的。他們的經濟狀況不佳，大致有幾種原因：一、有些任俠之士原來家景便不好，甚而有些是因爲家景不好，然後纔走向任俠之路的。東門行古辭云：「出東門，不顧歸。來入門，悵欲悲。盜中無斗儲，還視桁上無懸衣。拔劍出門去，兒女牽衣啼。他家但願富貴，賤妾與君共舖糜。今時清廉，難犯教言，君復自愛，莫爲非。」這首辭很明顯地描寫一個無衣無食的好漢，爲了黃口小兒，拔劍出門，向富家借幾文錢用用。古今有好多豪傑是由窮困迫出來的。二、任俠之士大多都有理想，其理不能實現時，則或縱酒澆愁，或以賭博消磨時光。這種人平時既無職業，又加以酒和賭的嗜好，所以很難致富的。三、交游廣，賓客多，好施與，亦爲游俠窮困的原因之一。「朱家振人不贍，從貧賤始。自關以東，莫不延頸願交。」郭解「厚施而薄望。邑中少年及旁近縣豪夜半過門常十餘車，請得解客舍養之。」原涉「郡國諸豪，及長安五陵諸爲氣節者皆歸慕之。涉遂傾身與相待，人無賢不肖闔門所在，閭里盡滿客。」游俠雖然沒有什麼殷實的財產，但因爲他們重氣節，廣交游，所以朋友的財產亦往往樂給他們使用。例如劇孟的母親死了，自遠方送喪者蓋千乘。郭解徙茂陵，諸公送者出千餘萬。杜季良父喪，致客數郡畢至。原涉費用皆仰給諸富人長者。因此，游俠行止大致帶一點有飯大家食，有錢大家用，用完了自然有人送來的社會主義意味。

自古有俠義的人們，因爲興趣相同，脾胃相投，由物以類聚的途徑，自然而地成爲若干團體。例如張良和項伯，朱家和季布，袁盎與季心，和劇孟、石顯和萬章，光武帝和李通、王常、馬武，都是相識於風塵之中，排

難於生死之際，其結合不可謂不堅。這些人們大體有一種共同觀念，便是對於現狀不滿。由於對現狀不滿，所以他們或者是藉交復讐，或者爲人間打抱不平，或者集合起來對當時政府圖謀不軌。成則爲王侯，敗則爲盜賊。這些人們的興趣比較還是高等的。但是其餘大部分的游俠，平時無教育的基礎，只以家世污賤，不預上流，憤社會之不平，而想使之平。卒以所見者少，所懷者狹，以一己之尺度，衡人世之輻輳，所以往往行之踰分，過猶不及。譬如漢代的財富分配是非常不平等的，如何使國家財富比較平均地分配於各階層之間，這是一個政治上和經濟上的重大問題。當時不只貧賤的任俠之士感覺到社會對於他們以及一般弱者的壓迫，就是中產以上的士大夫以及皇室貴戚，只要聰明一點的，何嘗不是同樣地感覺到如此。士大夫以上的人們比較是有教育基礎的，因而能想到一種比較根本的解決辦法。例如董仲舒、師丹、耿壽昌、仲長統、荀悅、班固，以及政治家王莽，都想再均人民的土地所有權，使社會經濟比較地趨於平衡。但中國的士大夫一向是只能坐而言之，不能起而行之。猶如一個病態的人，頭腦雖發達的很大，但卻有手足癱瘓病，所以王莽的新政終於不能成功。而此處所說的任俠之士呢？雖然和士大夫的病態全然相反，但他們非爲相反的康健，而仍爲相反的一種病態。他們只能起而行動，言必行，行必果，在工作效率上是沒有問題的。但他們不能坐而深思，即使能思，因爲不讀書，無見識，實在亦無從思起。他們只有龐大的手足，而頭腦奇小，甚或沒有頭腦。所以支配行動的只有衝動和感情，毫無理智作用運用其間。所以這般所謂游俠的人們，平時既無固定的職業，到生活不能維持的時候，便或掘冢犯盜，以謀財寶，或竊盜劫劫，以越貨財，如此，則成爲姦猾亡命之徒，和任俠的原義迥然不同了。游俠而至於作姦犯科，不特在當時沒有社會地位，就是由傳統的道德言之，自己對於自己的行爲和人格，亦由懷疑而產生一種自卑之感。例如原涉嘗語人曰：「子獨不見家人寡婦耶？始自約救之時，意乃慕宋伯姬

及陳孝婦。不幸一為盜賊所污，遂行淫失，自知非禮，然不能自還，吾猶此矣。」這種自卑心理的發展，一個有正義感的任俠，遂變為亡命之徒的「輕俠」。輕俠只是一種不要命，不怕死的好漢。任俠一為輕俠，在社會上或同行中的信仰力頓為減低。他們只有一種事情可作，便是作豪門權貴的刺客、保鏢、推租、收利等今世所謂「走狗」的職務。

漢代的一個理想的社會重造，我們希望以士大夫的為國為民的頭腦配合上任俠之士的言行一致的和敢作敢為的手足，那麼，中國在二千年以前，或者便樹立一個標準的社會模楷。但是不幸另一種配合卻實現了，就是豪門權貴配合了亡命輕俠，結果便成爲一種豪強霸道的社會組織。現在我們試展開前後漢書一看，隨處可以看到這一種錯誤的配合。他們配合的公式可以分列爲下列幾種：

(一) 皇族和輕俠的配合。漢書吳王濞傳：吳王濞招致天下亡命者盜鑄錢。江都王非傳：非招四方豪傑，驕益甚。趙王彭祖傳：趙王彭祖使人椎埋攻剽，爲姦甚衆。濟南王康傳：康交通賓客，招來州郡姦顏忠等謀議不軌。後漢書王昌傳：時趙繆王子林好奇技，任俠於趙魏間，多通豪猾。

(二) 貴戚和輕俠的配合。漢書游俠傳：是時王氏方盛，賓客滿門。五侯兄弟爭名，其客各有所厚，不得左右，唯（樓）護盡入其門，咸得其驩心。外戚傳：紅陽侯立，子藏匿姦猾，亡命賓客爲羣盜。後漢書馬援傳：馬防兄弟貴甚，賓客奔湊，四方畢至。虞延傳：時王莽貴人魏氏，賓客放縱。

(三) 官僚和輕俠的配合。漢書灌夫傳：賓客爲權利，橫行潁川。孫寶傳：杜穉季者大俠，與衛尉淳于長、大鴻臚蕭育等皆厚善。何並傳：侍中王林卿通輕俠，傾京師。朱博傳：遷京兆尹，賓客滿門，欲仕宦者薦舉之，欲報仇怨者，解劍以帶之。何武傳：九江太守戴聖子賓客爲羣盜。鄭當時傳：爲大司農，任人賓客，傲入多逋負。薛宣傳：

「子況爲右曹侍郎，隸客楊明，創申成面目，使不居位。」

(四) 豪右大姓和輕俠的配合。漢書王尊傳：長安富豪大猾皆通邪結黨，挾養姦軌。酷吏傳：涿郡大姓西高氏、東高氏，賓客放爲盜賊。趙廣超傳：潁川大姓原褚，賓客犯爲盜賊。後漢書光武帝紀：「兄伯升好俠養士。」劉玄傳：劉玄弟爲人所殺，結客欲報之。酷吏傳：「湖陽公主曰：文叔（光武）爲白衣時，藏亡匿死，吏不敢至門。」吳漢傳：以賓客犯法，乃亡命至漁陽。祭遵傳：祭遵少好經書，家富給嘗爲部吏所侵，結客殺之。趙熹傳：熹從兄爲人所殺，無子，熹年十五常思報之，乃挾兵結客。第五倫傳：第五種徒朔方，於是孫斌將俠客晨夜追種，及之於太原，遮格殺送吏。因下馬與種，斌自徒步，一日一夜行四百餘里，遂得脫歸。」

上述皇族貴戚官僚以及豪右大姓爲什麼要結合輕俠呢？第一，他們賴輕俠賓客以牟利。例如灌夫賴賓客爲權利，作放債收息的事。鄭當時以賓客爲傲，就乃作載連之保鏢者。吳王濞以亡命之徒盜鑄錢，趙王彭祖使人椎埋攻剽，紅陽侯王立使客因南陽太守李尚墾草田數百頃。馬援亡命北地，以賓客爲牧畜。梁冀遣客出塞，交通外國，廣求異物。可知漢代官僚權貴因賓客牟利，乃是一件很普通的事。第二，他們交養刺客以報仇。例如梁孝王怨袁盎，使人刺之（史記袁盎傳）。薛況賣通刺客楊明，先毀傷了申成的面目，又遮斫之於宮門外，斷其鼻唇，身受傷八創。後漢書劉盆子傳：琅琊海曲的呂母，他的兒子爲縣宰殺了，賣通刺客，爲子復仇。安成王賜傳：兄顯殺人，吏捕殺之，賜子顯子信賣田宅，同拋財產，結客報殺吏，然後亡命逃伏。漢代報讐之風很盛，欲報讐而手不能刃敵者，多假手於刺客。第三，他們有時且聚結豪俠賓客以謀反畔。皇族謀反的，如淮南王厲和安、衡山王賜、梁孝王武、濟東王彭離、燕刺王旦等在造反時，無一不與賓客豪傑交通。豪右大姓劉玄、劉伯升、劉植、劉喜和光武帝自己在起兵據城略地之時，亦無一不與刺客豪俠之流相結納。其成

功者，則於賓客封侯拜相；其失敗者，則與賓客俱匿伏於綠林中，為豪暴為大盜。例如：

「劉玄客犯法，避吏於平林。共攻離鄉聚，藏於綠林中。」（後漢書劉玄傳。）

「王常為弟報仇，亡命江夏。與王鳳、王匡起兵雲杜綠林中。」（後漢書王常傳。）

「馬武少時避綠客居江夏，後入綠林中。」（後漢書馬武傳。）

所以豪傑、豪俠、游俠、輕俠、刺客，以及史記游俠傳中所謂「豪暴」，實在沒有什麼嚴格的分辨。大抵史家以豪俠而成功者便是豪傑，失敗者便是豪暴。那些比較獨立自尊的稱游俠，游俠不能自豪，為人所代，代人報仇者，便是輕俠或刺客。他們中間的分別只是五十步和百步之差罷了。

漢代人對於豪俠和游俠之士，大抵都很推重。史遷游俠列傳敘曰：「設取予然諾，千里誦義，為死不顧世，此亦有所長，非苟而已也。至如閭巷之俠，修行砥名，聲施於天下，莫不稱賢，是為難耳。」馬文淵亦曰：「杜季良豪俠好義，憂人之憂，樂人之樂，清濁無所失，父喪致客，數郡畢至。吾愛之重之。」但是取予然諾，而又清濁無所失，是談何容易？故効季良不得，陷為天下輕薄子。史記游俠傳云：「至若北道姚氏，西道諸杜，南道仇景，東道趙它，羽公子，南陽趙調之徒，此盜跖居民間者耳。」貨殖傳亦言：「其在閭巷少年，攻剽椎埋，劫人作姦，掘冢鑄幣，任俠并兼，借交報仇，篡逐幽隱，不避法禁，走死地如鶩。」此皆效季良不得，陷為天下輕薄子，以盜跖而居民間者也。古之所謂輕薄，即今之所謂「土棍」或「流氓」。漢書裏許多篇幅記載當時流氓少年的攻剽椎埋之情形。如酷吏傳云：

「長安姦滑浸多，閭里少年，羣輩殺吏，受賕報仇，相以探丸為得，赤丸者斫吏，得黑者斫文吏，白者主治喪。城中滿巷，塵起剽劫，行者死傷橫道，輒鼓不絕。」

趙廣漢傳亦云：

「廣漢守京兆尹，郡中盜賊，閭里輕俠，其根株窟穴所在，及吏受取請求，銖兩之姦，皆知之。長安少年數人，會窮里空舍，謀共劫人，坐語未訖，廣漢使吏捕治，具服。」

由上述諸記載，知道當時那些「土棍流氓」，有領袖，有組織，平時分居於「窟穴」，有事便會商於「窮里空舍」。領袖分派他們工作，何人斫武

吏，何人斫文吏，何人主治喪。治喪便是辦理土棍流氓的善後事宜。因此，那些亡命之徒都視死如歸。關於他們的領袖，張敞傳裏有一段記載：

「偷盜酋長數人，居皆溫厚，出從騎童，閭里以為長者。」

這種人的身分，和朱家、劇孟、郭解、原涉，以及關西大俠的陳遵，實在差不了許多。凡領袖或酋長的行為和態度，大都是任便的，唯任俠而後能獲得同志們的擁護。因為如此，所以漢代的統治階級本「擒賊先擒王」之義，莫不努力於豪俠和游俠之肅清。肅清的方法，一和秦漢初年對待六國後裔的辦法一樣，遷之於京師。例如武帝元朔二年徙郡國豪傑於茂陵，成帝陽朔三年徙郡國豪傑於昌陵，郭解和原涉的祖父都是以豪俠而徙入京師的。二殺戮。郭解的父親在孝文帝時被誅而死。濟南閻氏、陳郡周庸，皆以豪聞，景帝使人盡誅此屬。袁盎是梁孝王遣人刺死的。三監視。馬援傳言：「訖今季良，尚未可知。郡將下車輒切齒。」四禁止官吏招納賓客。漢書衛霍傳贊引衛青曰：「自魏其、武安之厚賓客，天子嘗切齒彼，親待士大夫，招賢黜不肖者，人主之柄也。人臣奉法遵職而已，何與招士？」這樣一來，豪俠游俠之士在政治上故很難得到相當的地位。但是無論如何，他們的社會地位是高於一般平民的，古代的豪俠游俠和刺客會長，中古的山莊惡霸和綠林好漢，以及近世的青紅幫門和江湖奇俠，都在人民的上層。

七 平民之家

平民是指農民、小商、耕讀人家的士和工人。工業在當時並不發達，民間工業是附著於農業的，因之，史書上關於工人生活的記載不多。平民在秦代曰「黔首」，在漢代曰「庶人」。庶人有佔人口中絕大多數的意思，國家裏除了奴隸和少數的上述諸勢利階層之外，都是平民。中國平民自古至今和政府的關係有一特徵，便是義務多，權利少。秦漢時代自然不會例外。秦代行郡縣制，漢初封建制與郡縣制並行。因

之。漢代的政治社區，分爲郡縣的和國邑的兩種。住在郡縣的平民，是直接受皇帝統治的；住在國邑的平民，要受封建貴族和皇帝的雙層統治。因此，在兩社區人民的義務，略有不同。郡縣區的平民，第一要由政府納入頭稅。人頭稅分兩種：一曰算賦，人民在十五歲以上，五十六歲以下的，都要納這種人頭稅。稅率每人爲一百二十錢，有時由於皇帝的恩典，減收三十或四十錢。商人和奴婢所納的人頭稅，二倍於平民。惠帝六年，由於鼓勵人口增加，規定女子年十五至三十而未嫁的，要出人頭累進稅。十五歲以下的人，另外要納一種人頭稅曰「口錢」或「口賦」。漢初的口賦是三歲起，到元帝時改由七歲起到十四歲止，每名兒童納正口賦二十錢，附加口賦三錢。納人頭稅作什麼用呢？據漢儀注說：算賦是爲治庫兵車馬的正口賦，是專門孝敬皇帝，附加口賦則以補車騎馬之用。第二，繳納獻費。每人每年納六十三錢。第三，服役。平民服役年齡在景帝以前，是由二十三歲至五十六歲。景帝二年起，更提早了三年，由二十歲起，服役的種類繁多。一種曰「更卒」，即大家輪流到郡縣官所在地去服役，每月更動一次，不去的，出錢二千，雇人代理，謂之「踐更」。有踐更制，有錢的人家自然便可不到郡縣服役了。而且派更卒的尉吏，那一個不願和有錢的和有勢的人講交情？例如在武帝時，郭解的同里中有一暴徒，本該輪他踐更，郭解私下替他說情，尉吏便把那人放脫了。以後每至值更，輪到他名下，便輕輕過去，不甚追求。二種曰「正卒」，即正式到帝都去服役。古時正卒無常，但以一歲一更爲多。漢高祖在作泗水亭長時，便從他的原籍到咸陽去服正卒役。離帝都遼遠的人民，動身以前，要籌一筆盤纏。自家拿不出，便由親戚故舊幫忙，三百五百的湊起，縫幾件服裝，便上路了。這種差使，在關西的人民，還比較好，在關東嶺南的，走幾千里到長安當差，那真一種虐政了。三種曰「戍邊」，即到邊地去服役。在原則上，天下的人民都須戍邊三日，雖宰相的兒子亦不能免役。但事實上，那有每人到邊疆工作三日便回來的？要是去了的，便一歲一換，乾脆

工作一年，而不去的，出相當於三日工作的價三百錢，官府拿去交給那些終歲留在邊疆工作的人們代他服役，謂之「過更」。所以服役邊疆的，往往是那些出不起三百文的窮民，如孟姜女的丈夫，蓋寬綽的兒子之類。四種是當兵。人民在二十歲以上，便由官府集中起來，施以軍訓，學習射、御、騎、馬、戰術等。每年八月，集中考試一下，以定高下。一遇戰爭，則徵調從軍。

第四，各種職業的人民要納租稅。農夫向政府納的地稅，最初是十分之一。景帝年間改作三十分之一。三十而稅一，是兩漢農地稅的通制。其間有時皇帝看到農民太困苦了，或者減田稅之一部，或者全部豁免。例如文帝十二年後之十三年中間，和後漢建武二十二年，永平十八年，永元四年，永元九年等，曾經全國普遍地或地方局部地免租。但有些皇帝如桓帝、靈帝等除正租外，又稅斂天下田畝，每畝十錢。平心而論，三十分之一的田稅與古代及今代的田賦比較，實在不算多。但這種稅率，只有自耕農和地主討的便宜最大。至於佃農，耕地主的田，而上給地主的租是十分之五。因此，土地愈多的地主，佔國家的便宜愈大。荀悅曾經批評當時的田稅說：「文帝不正本，而務除租稅，適足以資豪強。」所以漢代政府始終是建設在這些豪強地主階級之上的。而且，由家族主義引伸出來的鄉土主義，每在皇帝的意識中發生很大的力量。歷代的免租免役之事，多限於皇帝的家鄉原籍。漢高祖生於豐沛，所以豐沛的人民便無徭役。光武帝援例亦令春陵縣的人民無徭役。南陽地震了，光武令一年不輸田租。他回南頓一次，便令免南頓田賦一歲。它如明帝之於元氏縣，因爲他生在元氏縣的，免元氏田租更賦六歲。桓帝之於博陵河間二郡，因爲二郡是父親和祖父的封國，亦免田租徭役一歲。當時的人民真有幸不幸之分了。漢代作商人的都有市籍，除了納雙重的算賦外，還要納市籍稅。市籍稅有多少，今不可考。在漢代賤商政策之下，這種稅是不會輕的。蜀郡郫縣人的何武，在罷免爲郫令以後，其弟顯家

有市籍，而常不納租。可見商稅也有漏免的。此外尚有鹽鐵稅、緡錢稅、酒稅、關稅、漁稅等。

住在王侯國邑的人民和住在郡縣的人民，義務略有不同。第一是戶賦，每戶每年向列侯封君納二百錢。所以食邑千戶的人君，只此一項，則得二十萬。第二，獻費仍然是有的，每年十月由王侯轉獻於朝廷。第三，服役，無「正卒」和「更卒」，但須到王侯的府第去當差。如鄭季和霍中孺到平陽侯曹壽家當差，灌夫的父親張孟到潁陰侯灌嬰家當差，都是顯例。在王侯府第當差的人數和日期皆有律文規定，若有「過律」或「過員」的事，皇帝便要申斥王侯，或坐罷免罪。戍邊和當兵的二役和郡縣人民一樣。第四，租稅，田稅和各種職業稅是歸王侯收取，不交中央政府。例如西漢張延壽的國在陳留，別邑在魏郡，每年租入達千餘萬。齊王因收臨菑的市籍稅，以臨菑有十萬戶，市租故達到千金。（註六）東漢和平元年，封梁冀妻孫壽為襄城君，兼食陽翟租，歲入五千萬。（註七）總之，住在王侯國邑的人民面臨着兩個最高上司，人民所遇的封君如果是醇善守法的，他們有時比較郡縣的人民可以得到一些好處。如果封君是貪婪暴戾的，則他們被幽禁於固定的黑暗政治裏，轉不如天高皇帝遠的郡縣人民為自由了。

漢代的平民生活情形如何？漢書食貨志載龍錯云：

「今農夫五口之家，其服役者不下二人。（師古曰：服役，事也。給公事之役也。）其能耕者，不過百畝。百畝之收，不過百石。春耕夏耘，秋種冬藏，伐薪樵，治官府，給繅役，春不得避風塵，夏不得避暑熱，秋不得避陰雨，冬不得避寒凍。四時之間，無日休息。又私自送往迎來，弔死問疾，養孤長幼，在其中勤苦如此，尚復被水旱之災，急政暴虐，賦斂不時，朝令而暮改，當具有折半買（價）而賣，亡者取倍稱之息。於是富實田宅，鬻子孫以償責（債）者矣。」

中國平民，一向以農民占最多數，農民的生活實在可以代表大多數平民的生活。農民上面受暴政橫斂的壓榨，中間又為強豪商賈所兼併，下面又為盜賊流氓所搶劫，於是這個社會上主要生產的階級無法維持

生活，而至於賣田宅，鬻子孫了。中國這個小農經濟的平民之家至於不能維持生活，於是向其它社會階層流動。第一，農民中比較幸運地能爬上社會梯階的，是半耕半讀的人家。例如西漢的匡衡，家本世為農夫，衡初以家貧好學，為人傭作，以供資用，後來終於官至丞相。東漢的桓榮，貧窶無資，常客傭以自給，精力不倦，十五年不窺家園，終於作到太傅。其它如西漢的酈食其，公孫弘，倪寬，朱買臣，翟方進，承宮，東漢的鄭玄，王充，爰延，郭太，徐稭，高鳳，都是由小農世家而爬到社會上層的。這種由教育的梯階陞到社會上層的人，一向為平民所羨慕而景仰。例如陳平是漢初有田三十畝的小農，少時家貧好讀書，他的哥哥陳伯以耕田為業，但無論如何，哥哥總為他湊足旅費，使之在外面游學。又如樓護，他的父親是作醫生的，長輩們都愛重他，共謂之曰：「以君卿之材，何不官學乎？」又如上面所提到的桓榮，原初和族人桓元卿同遭飢厄，而榮講誦不息。元卿嗤之曰：「但自苦氣力，何時復施用乎？」及為太常，元卿嘆曰：「我農家子，豈意學之為利，乃至是哉！」（註八）由上述三段故事，便可知當時家族親友對於半耕半讀人家子弟的希望了。此種上進，對於農民子弟個人的上進是有益的，但是對於農村社區或農民階級卻不一定有利。反之，這些上進的農家子弟，並不能改造農民生活，反而使農村的精華人材，離開農村，集中於京師或城市。第二，大部分不學無術的農民，遭遇了天然的災害和人為的災害之後，最可能的是自耕農淪為佃農和傭工，有時不幸還淪為奴隸。食貨志謂：「盛耕豪民之田，見稅十五。」此乃由秦到漢不曾改動的現象。漢代的佃戶大致分私佃戶和官佃戶二種。耕豪民之田的是私佃戶，如前節所說的事。成「賈貨陂田千餘頃，假貧民，役使數十家。」此數十家都是寧成的佃戶了。後漢書黃香傳：「魏郡舊有內外田園，常與人分種，收穀歲數千斛。」此納數千斛租穀的農民便是公佃戶。無論租率高低，租到田土都算好的。設使無田可租，或欲租田而無中保，或租到田而無糧種和農具耕牛，那只有為地主的傭工了。

例如東西漢的陳勝、倪寬、匡衡、桓榮、衛胤、吳祐、李燮、庾乘，都作過人家的傭工的。平民降而爲傭工，便到了平民的邊際，這是平民和奴隸分野的界線。過此而下，便爲奴隸了。第三，有些平民淪陷到了階層的邊際而不欲作奴隸的，則變爲盜賊，或實行暴動，或稱兵造反。漢書張酺傳酺言「盜徒皆飢寒備保，何足窮其法？」陳勝傳「少時常與人傭耕，輟耕至壘上，悵然甚久，曰：苟富貴，無相忘。」可知平民不到山窮水盡的關頭，是不會轉變他們的意識形態的。

不過，中國的平民，尤其是農民們，一向是安分守己，聽天由命的。因而在漢代數百年間，農民到了最後關頭的時期，比較死亡勝一籌的一般人還是低首下心，化化倪倪，爲人臣僕或奴隸。東漢貴戚名儒馬融曾經說過幾句話：「左手據天下之圖，右手刎其喉，愚夫不爲。所以然者生貴於天下也。今以曲俗咫尺之差，滅無貨之軀，殆非老莊所謂也。」士大夫的怕死心理既如此重，所以馬融可以爲臣僕，季布可以爲奴隸，那麼我們更不必懷疑毫無辦法的平民之爲奴隸了。

作奴隸的艱苦和淒慘，不只表現在既作奴隸之後，就在由平民到奴隸的過程裏，稍微有一點志氣的人們，亦會感覺到人間淒慘，莫過於此。漢代預備作奴隸的人要先毀形變服的。史記張耳傳謂「貫高與客等十餘人皆自髡鉗爲王家奴。」季布傳言季布在被賣與朱家之前，亦「髡鉗衣褐衣。」田叔傳言田叔孟舒等十餘人以王家奴的名義到長安時，亦都衣赭衣，自髡鉗。三國志毛玠傳載鍾繇說漢代的官奴都要黥面的。這種黥面髡鉗衣赭衣褐，本來是對罪犯的幾種刑罰，但平民以貧困之故，亦受到刑罰的處理，那麼有點志氣的人們，自然望而卻步，不甘爲奴隸了。而且作奴隸的，一定是拆散各種家族關係，離開自己的家，到主人的家裏爲奴。這在家族觀念濃重的漢代人看來，亦是一種刑罰。因此，有許多平民不願作奴隸的，則先圖改業，改業不成，則被迫而爲盜賊。漢書貢禹傳云：

「農夫父子暴震中野，不避寒暑，揮草杷土，手足胼胝，已奉穀租，又出糶稅，鄉鄰私求，不可勝數，故民去本逐末，窮則起爲盜賊。」

農民不能維持生計，則棄本逐末，棄農爲賈爲販，賣漿磨刀，開脯醫馬，以至掘冢博戲，無所不爲。改業固然有因而致富的，如史記貨殖傳所說的曲叔以掘冢起家，桓發以博戲致富，樂成由行賈以饒，雍伯由販脂發富，賣漿小業，張氏千萬，酒削薄技，邳氏鼎食，濁氏胃脯，至於連騎，張里馬醫，成爲富戶。但那裏個個平民都能遇到這種機會呢？比較可能性最大的是爲盜賊。盜賊起於窮困，並非人民有野心稱兵造反，想作皇帝。後漢書南蠻傳有一段話說得很明白：

「長吏鄉亭更賦至重，僕役暴虐，過於奴隸，亦有嫁妻賣子，或乃至鬻割。雖陳寬州郡而牧守不爲適理，關庭悠遠，不能自聞，食怨呼天，叩心窮谷，愁苦賦役，困隨陷刑，故邑落相聚，以致叛反，非有謀主僭號，以圖不軌。」

這段話雖指言邊氓的，內地的平民亦何嘗不是如此？今世學人往往喜以「農民暴動」或「平民革命」一解釋由秦漢以來許多叛亂的事實。但我們細察歷史上的許多叛變，絕沒有單純由農民或平民策動的。農民或平民只能作到被迫爲盜賊這一步爲止。若再進一步作有計劃的集體叛變，那便另有別具野心的領袖們從中領導和組織了。這種野心的領袖們，有時是豪右大姓，有時是強豪任俠，有時是豪門權貴，中間再參加一些縉紳之流，平民們始終是他們的工具。千古以來，中國很少產生過平民革命的。中國平民革命的事件少，並非皆由於平民沒有革命的意識，大部乃由於平民無革命的知識和力量。陳勝吳廣二人一向被許多學者目爲平民革命的先驅者，但是我們分析起來，陳吳二人的革命意識是非常模糊的。史記陳涉世家謂「陳涉少時嘗與人傭耕，輟耕至壘上，悵然久之，曰：苟富貴，無相忘。傭者笑而應之曰：若爲傭耕，何富貴也。陳涉嘆息曰：嗟乎，燕雀安知鴻鵠之志哉！」什麼是陳勝的鴻鵠之志呢？傭農做皇帝只是窮人翻身，談不到爲革命。司馬遷謂「陳涉爲王，自陳涉始」是可以的。後世人士謂「平民革命，自陳涉始」便不可以了。

漢高帝以平民出身，在咸陽看到始皇帝的威風凜凜，喟然而嘆曰：「大丈夫當如此也。」這也只能說他有作皇帝的野心，而不能謂之爲有平民革命的野心。革命要有一套主義，一種組織。主義乃平民所意想不到的。陳涉劉邦只有一套理想，是個人翻身，在封建的遺殼中提高自己的身分，並非提高平民的地位，更非打倒封建體系，如何能謂之爲革命？陳劉尚且如此，更不用問其它平民騷動了。西漢末年，王莽的新政失敗，四方皆以飢寒窮愁，起爲盜賊，稍稍羣聚。然其目的，在「常思歲熟，得歸鄉里。」故名稱雖有萬數，而組織只有「臣人」，「從事」，「三老」，「祭酒」。他們「不敢略有城邑，轉掠求食，日闕而已。諸長吏牧守，皆自亂，中兵而死，賊非敢殺之也。」（註九）秦漢時代的平民，正如一羣散漫無組織的綿羊，只有結聚，沒有羣體。虎狼之來，爲維持生命，便於流動計，也須產生若干領頭的，報警的，如上述「從事」，「三老」之類，但其它典章制度便談不上了。具體的例子，試看赤眉軍的情況便可明白。後漢書劉盆子傳云：

「初，崇等以困窮爲寇，無攻城徇地之計。衆既浸盛，乃相與爲約：殺人者，傷人者，償創。以言辭爲約束，無文書旌旗部曲號令。其中最尊者，號三老，次從事，次卒吏，汎相稱曰臣人。」

如此平民聚合，一向被統治階級目爲「烏合之衆」，是不足成大事的。例如王莽對於赤眉這一般人衆，便覺到無足輕重。漢書王莽傳云：

「初，京師聞青徐賊衆數十萬人，說無文號旌旗表識，咸怪異之。好事者竊言，此豈如古三皇無文書號證耶？莽亦心怪，以問羣臣。羣臣曰：「此不足怪也。自黃帝湯武行師，必待部曲旌旗號令。今此無有者，直飢寒羣盜，犬羊相聚，不知爲之耳。莽大悅。」

上一段引嚴尤的話，並非挖苦平民，實在漢代的平民階層，在積層的社會階層之下，不知道做些什麼，不能夠做些什麼。後漢書鄧禹傳，禹謂「今山東未安，赤眉青犢之屬，動以萬數，三輔假號，往往羣聚。諸將皆庸人，屈起志在財帛，爭用威力，朝夕自快而已。」「庸人」便是我們所說

的「平民」。平民生活日困於升斗之間，柴米之上，衣食不給，而始生事騷動。作亂的目的在於錢帛。一旦有權在握，有威可施，便盡量的爭取錢帛，以求朝夕自快。在自利主義和家族主義之上，不會產生革命的信念的。平民階層不能革命的原因在此。

那麼，什麼人在組織平民，作種種有計劃的叛亂呢？在秦漢時代最有的，一個階層，即和平民接近的豪右大姓。前節我已經說過，豪右大姓是隨時代而遷動的。在封建崩潰的戰國時代，豪右大姓實在便是封建餘孽的貴族，在孟子嘗稱之爲「巨室」。這種豪右大姓，在秦漢初期勢力仍大。他們是民間的領袖，社會的標準，往往可左右平民的視聽，引導公衆的輿論。而且此輩聚族而居，爲地主兼工商家，故一旦號召，則郡邑畢至。始皇帝、漢高帝等所以遷徙這些人們至關中，意思便在判斷他們和郡國的關係，並隔離他們和平民的聯合。到了西漢中葉，六國後裔雖然逐漸式微了，但豪右大姓是取締不完的。起初的大族是靠了貴族的血統，後世的大姓乃靠了經濟力量和武勇。後漢書酷吏傳序云：「漢承戰國餘烈，多豪猾之民。其並兼者則陵橫邦邑，桀健者則雄張閭里。」此「並兼者」和「桀健者」便是指六國貴胄消沉後的豪右大姓了。政府對於這般民間領袖，始則命御史巡行天下，禁止他們宅田墾制，並禁止二千石與之狼狽爲奸。繼則任命大批「虎寇」式和「屠伯」式的酷吏到各郡國去，不問情由，先殺大猾，次案豪右，史稱其屠殺之殘，至於「積屍滿室，漂血十里。」我們知道歷代政府，沒有不集中力量鎮壓反革命和反政府的勢力的。秦及兩漢的政府，對外爲戰匈奴和羌，對內則爲鎮壓豪右大姓，可知豪右大姓是國內與政府爭奪政權的唯一勢力。東漢的光武，便是以豪右大姓而致天下的。後漢書王常傳謂：

「今南陽諸劉，舉宗起兵，觀其來議事者，皆有深計大慮。王公之才，與之并合，必成大功。」

豪右大姓是爭奪政權的主體，素封之家，縉紳之倫，以及強豪任俠是豪

右大姓的羽翼，平民是他們運用的工具。無論平時或戰時，出錢出力，輸到平民，但享受卻與平民無分。

(註一)參看吳景超著西漢的階級制度，清華學報第十卷三期，民國二十四年七月。c18-319頁。

(註二)見漢書賈誼傳、張禹傳、明帝紀、後漢書侯霸傳、賈憲傳、郭波傳、桓榮傳、前漢書鄭崇傳、灌夫傳、匡衡傳。

(註三)後漢書鄧顛傳。

(註四)後漢書羊續傳。

(註五)見通鑑。

(註六)以上參看吳景超著西漢的階級制度，出處見前註。

(註七)後漢書陳黨傳。

(註八)分見漢書陳平傳、游俠傳、後漢書桓榮傳。

(註九)漢書王莽傳。

中華教育文化基金會特刊
董事會編譯委員會

中國音韻學研究

高本漢著 趙元任 羅常培 李方桂譯
硬布面三開大本一厚冊 定價五十元

原著是研究中國音韻的一部偉大的著作。內容共分四卷：第一卷是從中國的各種韻圖及反切來考定隋唐古音的系統，並且選擇了三千多字，列成聲母表來代表這個系統，作為調查方言的根據。第二卷是描寫現代中國各方言的音值，語音的辨審極精細，可作為普通語音學上極重要的參考書。第三卷是隋唐古音的擬測及其演變。他所擬定的音值大體上為中外學者所承認。第四卷是方言字彙，包括他自己調查及引用的方言上的材料（共有二十六種方言），依韻排列，每一類字在各方言中的演變，可一目了然。譯者趙羅李三位先生都是著名的語言學者，他們翻譯本書，不僅譯成了極其流暢極其真切的漢文，並且改正了原有的錯誤，加入新的材料，改用國際音標注音，甚至重編了其中的一部份，前後總共達五年之久，實為我國近年一個極有價值的譯書工作。

商務印書館出版

B(V)4007-37:11

果贏轉語記疏證敘說

殷孟倫

果贏轉語記一卷，清歙程瑤田易疇撰，今載安徽叢書中。洪汝闇識語謂：「此記通藝錄載其目爲四篇，而皆有錄無書。歲辛未，尹君石公於北平得其稿本一篇，以寄程君演生滬上。卷末載王石臞氏跋，復有唐蘭君跋，稱稿本爲周君叔弢攜示，旋又檢得石臞跋，並發表之云。」此近歲覓獲轉語記梗概如是。考程氏通藝錄，今世所行者，其解字小記中有果贏通義說略述依聲命字，不可爲典要之旨，說者謂當爲此稿椎輪。卷首所載果贏轉語記四篇，有錄無書，或自通義說而演引之者。其釋草小記，易疇弟子洪印綬識語稱：「果贏轉語將授梓，先生以卷帙繁重，令少遼緩之。」則此記信爲諸篇之一，與否要未可知。王君跋語謂程氏作此記未及付梓而歿，其獲見此稿，又適在庚寅之歲（註一），其去通藝錄之成（註二），實後二十有七年。跋又云：「先生同族姪問源中丞，攜以屬校而序之。」則此稿仍家世茂藏，抑展轉歸之問源，蓋疑莫能明也。當王君作跋時，爲道光十年五月庚辰，去今遠踰百年，此百年中，其沈蕪荒瘞，幾於亡逸，學士大夫所爲結轡感憤，不得卒一覩者舊矣。一旦幽翳重光，祕籍復出，使耳目昭發，豈非治國聞者大愜意事。特王君之疏證廣雅，書成嘉慶元年（註三），其釋器「渠挈謂之把」下，引通藝錄云：「握物謂之把，指爪微屈焉謂之把，此把之所由名也（註四）。」今此語適在記中，似於作跋年月前後不無齟差，要之二君之商榷古義，垂四十餘年，宜王君得

先傳錄之以爲援據者，亦未可知（註五）。記中又屢數稱引戴君東原之說，是易疇當又主戴之轉語，以爲張本（註六）。蓋自轉語出，而治文字聲韻之塗術日新，程氏之作，實紹東原之餘緒者也。

世稱吾國語文，爲孤立語，一字卽具一音，當體該備，與號接續，自律者，殊其軌則，遠西學人積私觀異，以孤立爲病，而不知吾國語文，雖名單音，其表象施用，則一趨復調，以復調而輔單音，其變無方，究宜其遷衍嬗遞之迹，與肄習之易，實非他語所可比擬。荀卿之論正名，已明其說於二千年前，其言曰：「名聞而實喻，名之用也，累而成文，名之麗也，用麗俱得，謂之知名。」又曰：「同則同之，異則異之，單足以喻則單，單不足以喻則兼，單與兼無所相避則共，雖共，不爲害矣。」故言制名樞要，員與之大物類之紛，其以爲疑似比方，單語可傳，則一名便足，若周泱聲實，則義成累文，彼是之所由離心交喻，同類同情者，其天官意物有時則然，而名稱意雙，與單名涵義，初無畛陌，適言異長短，語有調節耳。然則華夏之語，單復兼行，單以立名，復以廣用，其文字符記，雖造作至約，若以達情極物，固無施而不可也。由是以口語之頓殊，唇齒之易位，其成名於發音同類，收音同呼者，而雙聲疊韻之名以起，而其摩盪相激，儀度百端，則振本末從九變復貫焉。論者乃不此之察，以爲字無定形，終渺本概，殆非知言之遷矣。抑昔人之於重言諛語，但驚怖其義，不可驟通，其流俗行用，復又意存鄙

夷卑不足道。不知聲以統義，字以定形，凡在諸夏，無能踰越，而雅俗之間，又非不可相通。夫載籍極博，杳冥而莫知其所始者，因非獨望若秋荼，即有強作解人，殊騰訕笑，是皆大經大緯之本原不知，徒於諛聞以自高銜之過也。

清代小學之業盛，乾嘉而後，羣趨於聲音文字訓詁之講合，而戴君轉語，實為其不祧之祖。戴君之文雖不及千名，然籠圈條貫，百世可知。學者謹循其轍，上自經典，下窮謠俗，隨物名之，隨專用之，六通四關，無所不在，故泥乎其形，則蛆蟻不安，通乎其聲，則明辨以哲，文字語言之同體異狀，不待後師之揮索而大明者，無他術異物也。訓詁之事，以物名溯源，邇為難據，爾雅所釋，或蟲與鳥同居，或木與蟲同名，或草與蟲同名，凡此者，或同聲同字，或字小異而聲不異，蓋即一物之名，而他物互相假借者，往往而有（註七）。是知古草木之名，同類者皆得通稱。黃承吉因創為曲直通之說（註八），雖語未盡確，而識見淵遠，亦足以述往而彰來。近世儀徵劉君踵武前修，大暢厥旨，其左盒集中及正名隅論諸文，闡述寄寓聲義及物象命名之理，更僕難終（註九）。知其語一而文則殊，物異而名相類，音之足以窮形變，而形變乃不足範音。故曰：「音轉循轍，形變不居，義以聲昭，物以情類。」而雙聲疊韻之文，必一字為主，一字為從，主有本字，從者或造專文，或憑假借，不達於此，何以討論。今詳程作，例本乎戴，其言曰：「雙聲疊韻之不可為典要，而唯變所適也，聲隨形命，依字聲立，屢變其物，而不易其名，屢易其名而弗離其聲，物不相類也，而名或不得不類，形不相似，而天下之人，皆得以是聲形之，亦遂靡或弗定也。」斯可謂造論之宗極，而一篇之統紀也。

揚權言之果贏之轉，疾讀之則瓜也，此以瓜為始語也。瓜為始語，聲轉則名為果為蔬，說文別之以在木，在地，駢舉之則曰果贏，施於物為栝樓，為土蓬，為鳥名，以形並圖全，故命名從同，此其一。圖全之義，衍釋之而為曲屈，故舟之舳艫，人之痴儂，車舂之枸萁，輪中之萬裏，莫不皆然，此其

二。圖全之義，又衍釋之而為專布周匝，故荷芙蓉，綃名作孚俞，藪蒲華開貌，其體如是，並其鄰類，此其三。圖全者，動非止靜，若抽陀螺，故又衍釋之而為旋轉之形。方言：「樞榆，旋也。」爾雅：「蚘贏，蠅蠓，扶搖謂之彘。」之類稱是，此其四。圖體連綴，復衍釋之而為稀疏適麻，稀疏適麻者，蓋論其狀如岑嶺之連蛇，浪潮之追逐，羣幅之並建，情意之牽引也，故由孚俞轉而為方言之「怵愉，悅也。」如扶胥，如宮隅城隅之角浮思，如婆娑，舞也，如容與，旌旗高低之貌者近之，此其五。凡斯數端，其義固相因而成，若其語轉，以為侏儒，為萊菔，為餽飪，為輶輻，為駁厓序，則出自圖全之義者也。為拘留，為金巨羅，為婁數，則出自曲屈之義者也。為蠅蟬，為蘇塗，為瓠落，為匍匐，為撲索，則出自專布周匝之義者也。為蝓蟬，為蘇塗，為瓠落，則出自旋轉之形者也。為于思，為跳丸劍之揮霍，為疾蠶，為絡索，則出自適麻之狀者也。是諸義者，亦皆相推相引，而以成名。是故果贏之名，其朔則一，乃充類至盡，浩穰滋蔓，而名逾三百，適其勢之有然也。王君之跋曰：「雙聲疊韻出乎天籟，不學而能，先生獨能觀其會通，窮其變化，使學者讀之，而知異代絕語，別國方言，無非一聲之轉，則觸類旁通，而天下之能事畢矣，故果贏轉語，實為訓詁家未嘗有之書，亦不可無之書也。」若王君之說，彼但目程氏書為古艷斑駁者，斯猶有所闕蔽，而未能抉發其用心之所指者耶。

試以聲韻論之，瓜果之聲，本淺喉也。聲轉為贏，而贏又為其聲餘。瓜又轉為蒲，蒲者，因圖全之義以成名。說文：「匚，受物之器，象形。」周禮：「經曰：一方數為匚，以方出圓。」故最初言圖者，亦得匚名。漢書：史丹傳：「頓首伏青蒲上。」應劭曰：「以青規地曰青蒲。」釋名曰：「艸圓屋曰蒲，蒲本匚之對轉，而以命圓（註一〇）。是蒲盧雖為果贏轉語，而蒲亦本為圓義，故蒲盧之名，以蒲為主，而盧為其聲餘，實與贏同。綃名竹孚俞者，孚俞之義，往昔無解，案禮記：聘義曰：「孚尹旁達，信也。」注：「孚，讀為浮，尹讀如竹筍之筠，浮筠，謂玉采色也，孚或為扶。」孚俞即孚尹也。孚俞立名，

猶臺夫須，須以圓勻而得之，俞與須，亦俱爲聲餘也。蒲盧互轉，又爲蠶，與飛廉之互轉同。方言謂「蠶蟪者，侏儒語之轉也。」如是田器之礪，骨之瓜，戴器之婁，猶之侏儒，並得名於圓短輪轉，而礪礪胎數者，復爲其聲餘。凡物之初，本爲一名，久則以音讀演進，用其聲餘，別異書之，遂成二名（註一）。此諸聲餘，每旁皇往復於輕唇四類，與心邪審禪曉匣爲喻來日諸紐間，蓋諸紐聲勢，俱同摩擦，謂爲聲餘，義實自適。彼人之發言吐詞，聲終曳抑，狀成摩擦，故緣以足語而定名，若礪與胎，雖有所異，而其聲之舒發，用力而出，今人名之曰破裂摩擦，乃亦與摩擦同。芙蕖遠笛，籥條捲撮之倫，爲羣定澄並諸紐之細，其音近摩擦，故其相轉，亦因乎是。已聲有發送收，其聲位同者，其義多相轉。程氏亦特重乎此。其言曰：「伊俱利盧，所謂雙聲，伊利俱盧，所謂疊韻，然以字母言之，伊爲影母，屬喉音，俱爲見母，屬牙音，牙喉聲不同矣，今證之以此，則二音不得別爲兩聲，益信戴東原以見爲喉之發聲，影爲喉之收聲，爲得自然之音位矣。」又曰：「史記貨殖傳，果隋贏始，不待賈而足。漢書地理志，作果蘇贏始。余謂此果蘇謂草木實，蘇轉爲隋，索隱音徒火反，是收聲轉爲送聲，以視都采，則發聲轉爲收聲，蓋口中界限一位有發送收之聲，都采發，隋送，蘇盧收也，故蘇贏可謂之蒲盧。而地理志，贏始不謂果隋者，屬文有義，當於上下文求之，亦可知果蘇蒲盧肖物形而名之，非一物之專名矣。」考發送收之名，創始於方密之通雅，江慎修音學辨微申之曰：「一見爲發聲，溪羣爲送氣，疑爲單收，舌頭舌上重唇輕唇亦如之，皆以四字分三類，精爲發聲，清從爲送氣，心邪爲別起別收，正齒亦如之，此亦五字分三類。」洪初堂四聲韻和表，本於戴君之比較，以影喻微泥日疑孃明爲內收，曉匣來審禪心邪非敷奉爲外收。陳蘭甫切韻考外篇後論，訂江氏之說，謂：「心邪審禪當謂之雙收，影喻當爲發聲，曉匣當爲送氣，而無收聲。」勞玉初等韻一得外篇，始定夏透擦捺之名，謂：「音之生由氣，喉音出於喉，無所附麗，自發聲至收聲，始終如一，無夏透擦捺之別，影喻是也。其氣遇於鼻舌

齒唇，作夏擊之勢，謂之夏，透出之勢，謂之透，擦過之勢，謂之擦，按捺之勢，謂之捺。」今按以發送收被於見溪羣疑諸紐，與加于精清從心邪紐，一則聲利而安，一則語勢而危，又疑泥孃明微五紐皆濁而無清，蓋發此五紐時，其勢既相擊接而氣轉趨鼻，短促易盡，故無清勢，若心邪審禪，舌舉近齒，氣從微隙中出，聲氣紆徐而不易盡，且相互爲清濁，名之以收實遠，其例勞氏以擦名之，蓋得其實。洪氏以影爲內收，陳氏則以爲發，案今語又謂影爲元音，本師斬春黃君音略謂其音出喉節，夫當喉節以成音，則其于聲帶與舌齒唇皆不相觸，故勞氏謂其無夏透擦捺之別是也。若喻之聲勢，則非喻有三四等之異，其四等者唇齒俱開一線，舌體微翹，三等唇齒更開，舌體更翹，聲俱從其隙出，而音成于唇齒之際，聲帶並急張，但有濁無清，故四等韻皆有影而無喻，以喻本非影之濁也。喻音成於唇齒之際，實爲摩擦，證諸釋文，喻紐或用曉匣邪禪四紐之字以示其讀，審知喻紐之三四等皆屬於擦，今讀蓋誤。見端知邦等爲發，皆有清無濁，勞氏以羣定澄等爲之濁者，此拾李榕村之謬說，辨微已正之，而陳氏勞氏猶執以爲言，皆非矣。洪氏以來爲外收，日爲內收，陳氏以來日爲發聲，勞氏以來爲擦，日爲捺，發聲有清無濁，今來日俱濁，何可謂發，則陳氏之說又非。今語來泥日娘無別，蓋讀泥娘不可趨鼻，遂若相似。不知讀來當翹舌尖以觸上齦，聲從側出，今人謂之曰邊音，洪氏勞氏之名同之是也。讀日則翹舌兩側接上齒，聲從宛中以出，亦爲摩擦，辨微爲日爲禪之餘，其非收鼻甚明，洪氏勞氏之名，殆因禪已居外收及擦之位，故移之耳。發送收夏透擦捺之名，皆所以表位，戴君謂：「同位爲正轉」者，謂諸聲所出牙舌齒唇之地同，地同其聲固相似，猶韻之有收喉收鼻收舌收唇諸狀，其收之地同，則其音亦同，同故相轉也。又曰：「一位同爲變轉」者，謂所發之地雖殊，而其發出之狀固同，同則亦相轉，猶韻之別開合洪細也。郝蘭皋爾雅義疏一大也條云：「凡聲同聲近聲轉之字，其義多存乎聲。」東塾讀書記正之曰：「此但言雙聲，即足以明之矣。如大也一條內，弘宏洪三字

雙聲，介假假京景簡六字雙聲。溥不二字雙聲，訶撫二字雙聲，販廢二字雙聲，奔字淫三字雙聲，至也一條內廢(註二)格二字雙聲，到吊二字雙聲，來戾二字雙聲。又大也一條內廓字以郭爲聲(註三)，則與介假諸字雙聲，填字今讀輕唇音，古讀重唇音，則與販雙聲，至也一條內廢與至雙聲，古音不分舌頭舌上，則廢讀爲擔，與到吊雙聲。一信如斯言，誠足發矇而振聵。使再被以戴程同位之律，則大也條內之弘廓宏介夏撫假奔假京訶字穹淫景簡業十七字，至也條內之迄極煖格懷五字，皆牙音也。大也條內之溥龐墳不甫廢販七字，皆唇音也。純誕戎碩濯王路冢荊唾蕭大十二字，至也條內之到來弔戾詹至(註一四)六字，皆舌音也。大也條內之駿壯將三字，至也條內之臻摧二字，皆齒音也。若施以位同之律，則介假駿假京景壯冢簡荊唾將十二字，臻到吊駿格詹至七字，皆爲發聲，廓溥不穹誕濯販大八字，極摧二字皆爲送氣，弘宏純夏撫墳奔洪戎碩訶字王路淫甫廢簾十八字，迄赴來戾懷五字皆爲外收，龐業二字皆爲內收，以斯而言，則字字又皆可雙聲也。陳氏又云：「凡同在一條內而雙聲者，本同一意，意之所發而聲隨之，故其出音同，惟音之末不同耳。音末不同者，蓋以時有不同，地有不同故也，其音之出則仍不改，故成雙聲也。」斯語更足補戴程氏之所遺。

顧戴氏轉語，不傳於世，今人或以聲類表當之，而表中所錄，惟及單名，形聲雖自可識，而義訓弗彰，單名具矣，而重言助語之例，又不具。且就戴序所述，亦獨顯位同之說，其發送收相變之理，亦無由明，是於轉語之義，猶未能軒豁疑滯也。王君釋大博綜羣書，哀然巨帙，其製依紐類之洪細，分列其辭，必比合觀省，義例方顯，惜存稿僅七卷，不足以見其全。錢釋詩音表論雙聲至詳，然但著聲位，罔能貫穿。餘杭章君文始，視釋大爲依郭，而四百三十七條中，每規規於一類，其並論他類者，不過什一。則轉語之作，終以難瞭。果舉戴表以律程記，依程記而張戴表，如因枝而振葉，應茲以遺聲，推而至於參證古今方俗，則戴表轉語，厥用斯究，緣音審義，莫

此爲要矣。所可論者，記中資取，遠涉四裔，匈奴車犁之稱，天竺兜羅之論，凡此匹儔，種姓既殊，勢難冥契。今茲疏證，義崇達信，諸所據徵，壹憑故記，事有未詳，謹從蓋闕。其諸語聲韻，並表附卷末焉。

(註一) 案王氏跋作于清道光十年五月庚辰，爲西曆紀元後一八三〇年。
(註二) 程氏通藝錄自序，署嘉慶八年，歲在癸亥元日，時年七十有九，案是年癸亥，爲西曆紀元後一八〇三年。
(註三) 據王君自序。
(註四) 錢氏方言箋疏亦引此語。
(註五) 王氏之跋語曰：「昔金鑑考入都，始得交於程易疇先生，先生長於余十九歲，而爲忘年交，同在京師，晨夕過從，南北索居，則尺牘時通，相與商榷古義者四十餘年，先生立物之醇，爲學之勤，持論之精，所見之卓，一時罕有其匹。」又案王氏廣雅疏證成書，在通藝錄撰成前八年。
(註六) 按戴君有轉語二十章，孔紅谷刻東原遺書，謂爲已過，而別錄轉語序於文集，近人曾廣源謂戴君聲類表即其轉語，輒據之以作釋補，其說亦繁。溯轉語一名，興於漢世，揚雄方言文凡四見，其卷三云：「庸謂之假，轉語也。」此命名所本。又有轉語之名，文凡二見，其例亦同。戴君因聲轉之說，明音讀之變，別章二十，按位以諸爲聲之大限，五小限各四，互相參伍，而聲之用蓋備，達立同位，位同之理，其文具引見下疏證語中。
(註七) 本高郵王氏廣雅疏證語。王國維爾雅草木蟲魚鳥獸釋例可參。
(註八) 詳黃生義府承古按語及字詁附兄字說。
(註九) 如曰：「古人名物，凡兩形相似，即應以同一之名，或達彼物之稱名此物，亦有字殊而音義不異者，爾雅釋草以下諸篇，物或殊類同名，亦即斯例。蓋古人造錫物名，寓義于音物既相似，則命名不妨同辭，故凡音同而類殊者，其形態必多相似，若即音求義，以窮物名所自起，則古聖正名百物之旨，不難推顯其蘊矣。」又曰：「古人觀察事物，以義象區，不以質體別，復據義象制名，故數物義象相同，命名亦同，及本語言製文字，即以名物之音爲字音，故義象既同，所從之聲亦同。」又曰：「周秦以下，文尚駢詞，兩字同聲，其用即同，此例既明，而知文字之義象均屬於聲。」又曰：「試觀古人名物，凡義象相同，所從之聲亦同，則以造字之初，重義略形，故數字同從一聲者，即該於所從得聲之字，不必物各一名也。」又曰：「凡字皆主聲音，不主形跡，故有字形不同，而字義相同者，其聲音不甚相遠，夫字聲字義所以相同者，則以古人之名物，凡物象之相近者，則皆以同一之音復訓以同一之義，」之類是也。

(註一〇) 本餘杭章君說。
(註一一) 陸璣毛詩草木蟲魚疏云：「黃鳥，黃鵠也，或謂之黃栗留。」劉君曰：「黃長言之，則爲栗留，鷓鴣短言之，則爲黃，以鷓鴣字爲正字也。」按今但稱黃鷓，黃以色言，

長言之，則爲栗留，鷓鴣短言之，則爲黃，以鷓鴣字爲正字也。」按今但稱黃鷓，黃以色言，

長言之，則爲栗留，鷓鴣短言之，則爲黃，以鷓鴣字爲正字也。」按今但稱黃鷓，黃以色言，

長言之，則爲栗留，鷓鴣短言之，則爲黃，以鷓鴣字爲正字也。」按今但稱黃鷓，黃以色言，

則其聲餘也。

(註一)郭注作屈，陳氏從之。
(註二)按依得聲字以更本讀，最易使人犯穿鑿皮傅之病，不可從也。

(註一四)至廣韻之利切，屬正齒音照母，古讀丁結切，屬舌頭音端母。
(此稿成于民國三十年冬月，時寓峨眉報國寺作者附識)

國立中央研究院歷史語言研究所專刊

中國考古學報

(即田野考古報告)

The Chinese Journal of Archaeology (Tien-Yeh-Kao-Ku-Pao-Kao), Academia Sinica

第一冊

實價十五元

中央研究院之考古工作，夙著成績。考古學報為該院報告考古研究及發掘工作之專門刊物。第一冊內容除卷首李濟氏之編輯大意外，包括論文六篇：(一)梁思永氏：熱河查不干廟林西雙井赤峯等處所採集之新石器時代石器與陶片；(二)劉耀氏：河南濬縣大賚店史前遺址；(三)董作賓氏：安陽侯家莊出土之甲骨文；(四)郭寶鈞氏：濬縣辛村古墳墓之清理；(五)吳金鼎氏：高井壘子三種陶業概論；(六)李景昉氏：濬縣楚墓調查報告。

第二冊

實價十元

田野考古報告，自第二冊起改稱考古學報，內含論文六篇。(一)石璋如君：殷墟最近之重要發現，附論小屯地層；(二)李景昉君：豫東南部水城調查及造律臺黑孤堆曹橋三處小發掘；(三)高去尋君：黃河下游的屈肢葬問題；(四)郝廷藩君：山東益都蘇埠屯出土銅器調查記；(五)王湘君：安徽壽縣史前遺址調查報告；(六)劉耀君：龍山文化與仰韶文化之分析。

第三冊

實價十元

田野考古報告之第三冊，包括李濟氏：記小屯出土之青銅器；夏鼐氏：齊家期墓葬的新發現及其年代的改訂；王振鐸氏：司南指南針與羅經盤(上)；及楊鍾健氏：安陽殷墟角拾發見及其意義等著述四篇。卷首附精印圖版二十四面，凡一百三十餘幅。

照定價一五折合成金圓券發售

商務印書館發行

B9007-37:7

對於南京城市的幾點認識

勞 幹

一 南京城市的起源

南京城市的起源和地理的位置與交通上關係，相當重要。南京這一處地方，在漢代爲秣陵縣，屬於丹陽郡，並不如何的重要（註一）。這時長江下游的都邑是廣陵和吳，亦即現在的揚州和蘇州，這兩處地方的發展，蘇州最早，揚州次之。蘇州的發展和揚州的發展，是政治和交通的關係。蘇州爲吳的舊都，揚州爲漢代廣陵國的都城，同時都是運河的經過地方。再以四周環境來說，這兩個地方也都是農業發展的區域。至於南京在漢代和漢代以前，卻並不如此。

然而南京卻也有他的特長。南京雖然不屬於農業富裕的地帶，然而卻屬於幾個農業地帶交會的中樞。雖然不屬於運河的要點，卻屬於長江運輸的要點。漢代四百年中，江南地帶一天一天的開發，自然運輸也一天一天的頻繁（註二）。並且從水運來說，漢代的水運，也是逐漸的重要。蘇州和揚州以外，自然有新開闢都邑的必要，這就是京口和南京（秣陵）發展上經濟上必有的趨勢。此外南京還有一個特具的重要性，這就是南京的軍事上位置。

南京的重要，和揚州蘇州有些不同。蘇州和揚州的重要，是水的交通重於陸的交通；南京的交通，卻是水陸兼備（註三）。自中國有史以來，

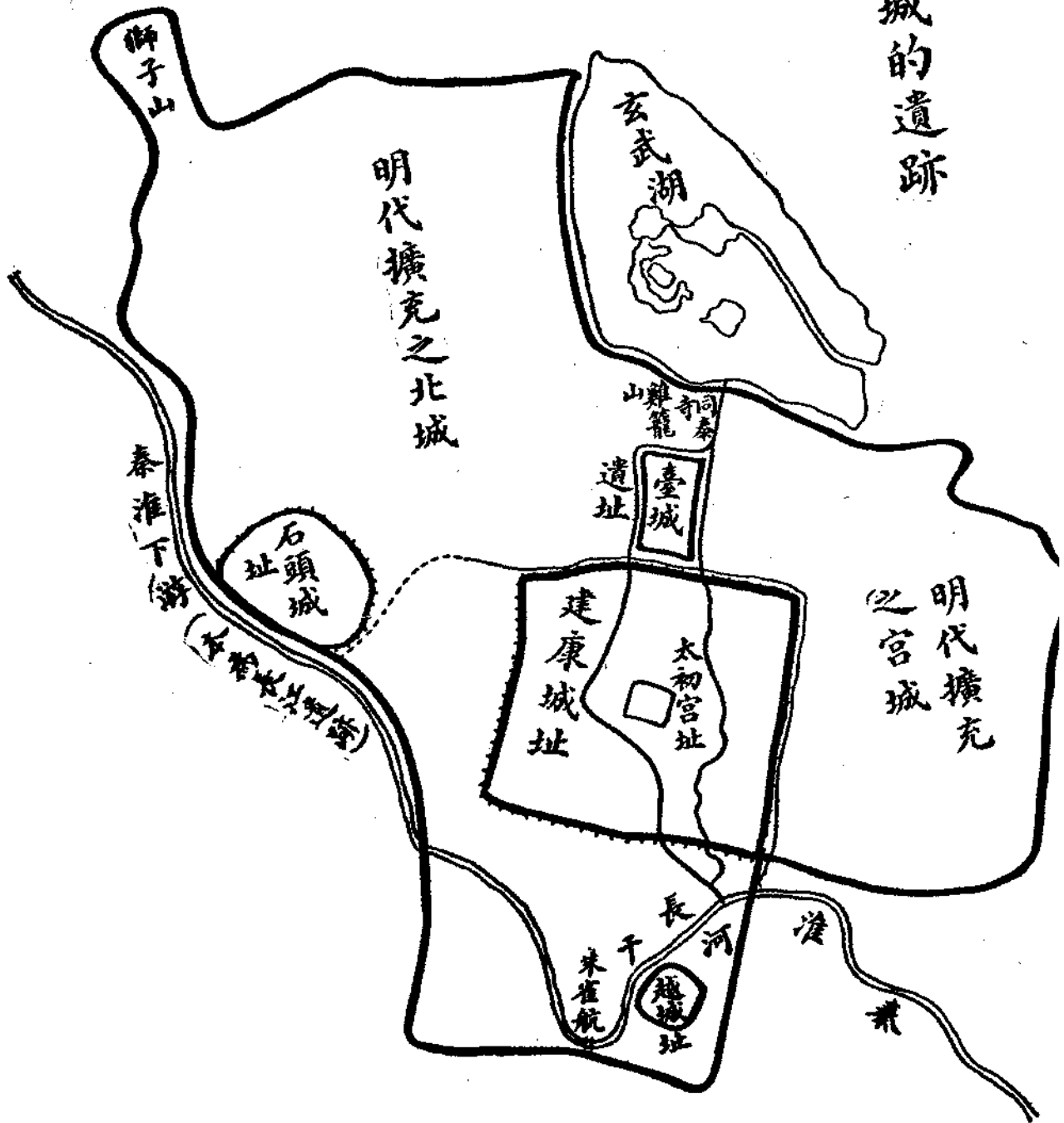
文化的中樞都在黃河三角洲，財富的中樞也都在黃河三角洲。這裏的都市是邯鄲、鄴、定陶、曲阜、陽翟、大梁，和在這裏附近的洛陽、臨晉、彭城、壽縣。人口的密集，商業的繁榮，至少在漢魏的時期，要超過蘇揚而上。假如談到對北的水運，則揚州可以自江入淮，自有其夠上繁榮的條件。但返過來說，不由水路而由陸路從長江流域到北方幾個重要都市，那就最近的不是揚州，而是南京。假若從商業上的運費來說，自然要以從揚州爲合算，但是要找一條利用太湖區的糧源，而作一個北上的軍事根據地，那就不僅是運費一層，所應當顧到的，第一是時間要節省，亦即要找一條比較直捷的路；第二要北上容易，亦即要行軍起來不是低窪、沼澤、以及溝渠交錯之區，那麼揚州不是上選，而上選卻是向北渡江之後比較易於行軍的南京地方了。

這一點的認識，並不是一下所可以決定的，所以在建都南京最早的一個人，孫權，原是建治在京口的，京口即揚州的對岸，亦即利用揚州北上的路來北進，而同時利用長江來自守。但到了後來，發現了南京的重要，纔建都南京。

南京宮廟未建設之前，只有幾個堡壘，這幾個堡壘是依山靠水而建的。即：

冶城 春秋吳建，在現在的朝天宮。（註四）

南京城的遺跡



越城 越建，卽長干城，三國爲卽城，在現在的中華門內秦淮屈

曲處之東南。(註五)

楚城 楚建，孫吳就其地築石頭城，在現在的清涼山。(註六)

這些堡壘，尤以石頭城的形勢爲險要，因爲古代長江的水道和現在長江的水道不同，古代長江的水道是自大勝關東北，順着現在京蕪鐵道的平行線東北流，直至莫愁湖，順掃清涼山的脚下，因此在清涼山上建造的石頭城，形勢便非常雄偉。「山圍故國周遭在，潮打孤城寂寞回」，便是寫石頭城的名句。然而這些只是堡壘而已。(註七)在這些堡壘上，尤其是在石頭城上「望天低吳楚」，在城的下面，也可以看到「鍾山龍蟠，石城虎踞」，但其地位卻不能容納宮闕廟社，百官有司。因此在南朝時代，雖然保留下石頭城堡壘，而建業城(卽古南京城)卻不能卽以石頭爲限了。

建業城是吳大帝(孫權)黃龍元年(二二九年)開始建造的。據建康實錄卷二說：「都城周二十里一十九步」，城門多少未曾記載(實錄注說是六門)不過南朝以後卻總是十二門，計爲(註八)

(1) 宣陽門 正南門，見建康實錄輿地紀勝及至正金陵新志引宮苑記。

(2) 開陽門 正南次東門，見建康實錄，宋書文帝紀，至正金陵新志引宮苑記。

(3) 清明門 南面最東門，見至正金陵新志引宮苑記。

(4) 陵陽門 南面最西門，見至正金陵新志引宮苑記。

(5) 延熹門 北面最東門，見至正金陵新志引宮苑記。

(6) 廣莫門 北面次西門，見建康實錄，宋書文帝紀，至正金陵新志引宮苑記。

(7) 玄武門 北面次西門，見陳書南康愍王傳，至正金陵新志

引宮苑記。

(8) 大夏門 北面最西門，見至正金陵新志引宮苑記。

以上北面四門

(9) 建春門 正東門，見建康實錄，至正金陵新志引宮苑記。

(10) 東陽門 東面北方門，見至正金陵新志引宮苑記。

以上東面二門

(11) 西明門 正西門，見輿地志，至正金陵新志引宮苑記。

(12) 闔闔門 西面南方門，見建康實錄，至正金陵新志引宮苑

記。以上西面二門

這十二個門，宣陽、開陽、清明、廣莫、大夏、建春、東陽、西明、闔闔，都與洛陽的城門名稱相同，位置亦相類，並且就建康實錄注引輿地記在六門時已有宣陽、開陽、清明、建春、西明等名稱。然而二十里十九步卻是自吳大帝時已經建造，則吳大帝時或卽仿東漢京城洛陽官闕而造。(註九)但是京城的西北角卻多出一個堅固的堡壘，卽石頭城。可是在洛陽方面在魏明帝時卻也在洛陽的西北角築了一個城堡，取名叫做金墉城，金石二名相對而位置亦同，可見亦是相仿，並非巧合。後來石頭金墉同爲屯戍要地，也同爲拘禁皇帝之處，這也可見事有相仿，使用有相同了。

南朝建業城周爲二十里稍強，那就每面大致爲五里稍強，將五里打一個八折，當爲四里(因爲古代的尺度要短些，魏尺只合市尺七寸三分)卽合二公里。(註一〇)因此古建業城的所在，當爲北至珍珠河，南至白下路，東至逸仙橋，西至莫愁路，而宣陽門正當中華路北口大橋之北。此外尚有一個御苑，在東北城外。(註一一)

又左太冲吳都賦云：「列寺七里，俠棟陽路，屯營備比，解暑蒸布，橫塘查下，邑屋隆夸，長干延屬，飛甍外互。」李善注引劉涓子曰：「吳自宮門南出苑路，府寺相屬，俠道七里也。解暑署也。吳有司徒大盟諸署，非一也。橫塘在淮水南，近家渚，緣江築長堤，謂之橫塘，北接欄塘，查下查浦，在橫

塘西，隔內江，自山頭南上十里至查浦，建業南五里有山崗，其間平地，吏民雜居，東長干中有大長干，小長干皆相連，大長干在越城東，小長干在越城西，有長短故號大小長干。即吳宮距淮水爲七里，又據宮苑記宣陽門距淮水五里，據建康實錄宮門又距宣陽門二里，總爲七里，也和劉淵林的注正相符合。關於宣陽門在白下路附近一點，陳沂金陵古今圖考也大致認定的相同，不會有若干問題。假若以白下路至鎮淮橋的比例爲五，那比例爲二的地方應當在戶部街的地方，即吳的宮門所在地。又據建康實錄，吳大帝的太初宮周迴五百丈，即每邊約爲〇·八里。大致算來，以城南北五里來算，則距宣陽門爲二里，距北面的城牆二·二里，即吳的太初宮正在城的中部，大致當現在的南起戶部街北至鐵湯池的地方，而洪武路至中華路，便是宮前七里的大道。

由此看來，吳的京城北牆正和南唐京城的北牆是一樣，都在珍珠河之南，只是南門卻遠在現在的南門，亦即南唐的南門之北，並且宮城正在全城的正中，和洛陽南宮的位置正同。這樣說來，似乎吳大帝建造宮闕時也受了洛陽宮闕設計的影響。再按照四川成都故宮的位置，也在成都城的正中，這一點似乎吳和蜀又都同樣取自同一的規模了。

一一 南京城市的發展

吳時的南京，是不如現在的大的，照以上所計算的看來，其規模略同於現在的南昌、長沙或昆明。這一個規模是不能適合於帝國京城的，因此照左太冲吳都賦所說在城外五里的大道上，夾着一些官署，而秦淮兩岸所謂大小長干和橫塘，便住滿了住戶，這就是六朝以至唐代所稱的長干行橫塘曲等樂府的來源。一直到現在，秦淮兩岸以及門東門西，正是煙戶繁密之區，充滿了老房子，假若發思古之幽情，這就是當年聽稱的地方了。

舊的南京究竟太小了。吳時的宮雖在城內，但御苑卻要在城北以

外發展的。所以在孫皓時期，便擴充御苑，修上宮室，開了運河。晉成帝咸和四年，宮闕被燒，次年便在吳的御苑營建新宮，新宮既成，命名曰建康宮，繕治苑城，苑城是在城外的，在建康城北，別爲一城，即後來所謂臺城。大致包括中央大學和珠江路以北的地方。臺城和京城相連，但並不在京城的內面，這一點看看漢武帝的建章宮，以及唐代的大明宮，便可明白。就是南宋的宮闕，也在鳳皇山，而不在杭州城市範圍之內。以此例彼，自然不足希奇了。在臺城的北面便是雞籠山，這是東晉陵墓之所在。而雞籠山東便是同泰寺，這是梁武帝時特建的，和宮城只隔一條道，這時同泰寺是很大的，當然中央研究院和考試院都在這個寺院範圍之內了。

到了隋文帝開皇八年，賀若弼平陳，宮城燒毀。開皇九年，詔建康城邑並蕩平耕墾，只在石頭城設立了一個蔣州。因此宮苑的遺址，遂歸漸滅。不過當時的大小長干，並不在建康城闕之內，大小長干仍然是住戶所居之地。從這一點來發展，漸漸的又重新發展起來，這個野火燒不盡，春風吹又生的芳草，便一直蔓延到建康的舊址。隋煬帝大業十三年，已經準備開始建築丹陽宮，未成而亡。（到輔公祏又修理陳時故宮，可見舊日建康並未全部荒蕪，隋文帝蕩平耕墾的命令，似乎未徹底執行。）但這時，長干住戶的發展，已經超過了石頭城。所以到唐高祖武德九年，便將金陵縣移治白下村，改稱白下縣。後來百餘年間，由白下縣而江寧縣，而江寧縣成爲江寧郡治及昇州州治。在李唐一代，金陵又恢復了從前繁榮的局面。這是有兩種原因的，第一是南方的財富，自然的增殖起來，第二是天寶年間中原喪亂，使得財富更移到東南。因此樹立了南唐城郭的根基，而在盛唐的李杜詩中，還可以使我們增加許多對於當年

的回想。

江南的繁榮，江南的財富，使得南京取得了領導的地位。這個領導地位一直繼續下去，到了南唐，到了宋代，到了明代，到了清代，一直到了

太平天國之亡。太平天國之亡，雖然對於南京有若干的損失，有若干的殘破，但不到很長的時候，又恢復了起來，這樣一直成爲現在的國都。

除過六朝建康城之外，要算楊行密吳國的城，亦即南唐的城。經宋元兩代，到了明初，明太祖纔修築現在的城。我們知道建康是有城垣的，後來隋代平陳之後，城垣一部份荒蕪了，但土垣遺址到唐末不過三百年，當然存在，是不消說的。不過以現在的推想，應當東面和北面存在，西面和南面已經漸次毀壞，尤其是南面，應當毀壞更厲害些。因爲城南一帶的大小長干本不在建康城內，這一帶的住戶，便是唐代金陵都市復興的中心，向北發展的結果，自然衝過了城垣的南牆。城垣是荒廢了的，聽其自生自滅，在建康南城的城垣，這時已經成了發展的障礙，人民建築的發展，自然而然的將城垣逐漸的破壞，而最後歸於烏有。西面城牆因爲和石頭城相接的關係，也自然有逐漸破壞的情形。只有北面和東面因爲偏僻，反而得着保存。到楊行密修築新城，假若有可以利用的舊城，自要儘量的利用，因此北面利用舊城，東面利用舊城，再將北面延長到石頭城，東面延長過了秦淮河，而西面和南面完全來新建。到明太祖修建南京城，再將東面和北面擴大，於是六朝建康的遺址，便完全拆毀了。(註二三)

明代的南京城東至謝公墩，北包獅子山，奠定成一個「葫蘆城」的形狀。然而這種不規則的葫蘆形，卻可看出改過幾次。最先可以看出，他只準備在東面加一個宮城，而北邊則憑覆舟山、雞籠山、經鼓樓而西至清涼山，包石頭城在內。其神策金川、儀鳳各門的城牆，並未在計畫之內。(註二四)所以雞鳴寺北的一段所謂「臺城」和覆舟山的城牆正相連接，而與現在玄武門附近的城牆不相連接。並且鼓樓正與此所謂「臺城」成一直線，可見鼓樓正是準備建築的北門。(註二五)後來計算變了，纔一直修到獅子山。從這一點看來，明太祖的南京城，也有隨時改變的痕跡。

但是南唐的江寧城，究竟是在歷史上經過千餘年發展之區，從來爲城內精華之所在。城北一帶，便在明代築城之後，就沒有繁榮過，一直到國民政府建都於南京之後，城北纔開始繁榮起來。然而南京設計時，都市計畫卻不知道爲什麼非將城北所有的道路全設計成中山北路的平行線和垂直線，將北城作成一個東南向和西北向的斜棋盤街道，以致因爲地盤和道路的糾紛，至今未能充分發展。其實在一百六十年前華盛頓都市設計時，早已利用棋盤方塊兼對角線的交通，至今仍稱爲模範的設計。中山北路本是一個最好的對角線，原不必將各路全與中山北路平行，現在南京北城斜向的設計，只是一時的疏忽，卻限制了後來的發展。然而這一點並不是不可以補救的。

三 南京城市的將來

南京市的將來，是自有其發展的。這可以從南京的地理上地位和南京市的发展狀況分開來說。關於南京市所處的地位，是相當優越的一部份原因是由於政治上的地位，一部份的原因是由於地理上的地位。然而政治上的地位也由地理上的地位而來。

在較大的地理範圍來說，南京對於遠東距世界航線必經的上海很近，並且正在中國最大的河流長江的要點。海輪可直泊城下。就空運來說，倘若世界航空可以暢通，那就自達爾文、經馬尼拉、臺灣、西比利亞而至紐約，也必然經過南京。將來上海成爲東方大港，從東方大港起經隴海鐵路聯運到中央亞細亞，也必然經過南京。所以南京在世界的交通上要占一重要的位置。雖然不是唯一的重要都市，但已需要相當的發展了。

其次我們再看一看都市的發展史，許多重要的都市，是由於一個橋梁或渡口產生的。例如舊大陸的羅馬、倫敦、布達佩斯、維也納、新大陸的聖路易、蒙特利爾。然而南京在中國全國的交通上，是一個南北大

這的渡口；在世界的交通上，是一個東西交通的渡口。而這個渡口，正是寬如大海的長江，將來無論是利用輪渡、橋梁，或者是隧道，但在一個過渡的地方，一定有相當的發展的。因此就上兩點，即第一，世界的交通要港，第二，長江的重要渡口的兩點看來，將來南京的發展方向，一定是沿着長江，而且要發展到長江的兩岸，亦即在南京江南方面要沿江發展，從下關而達江心洲，在浦口方面，要北至浦鎮，西至江浦的附近。這不僅是可能的趨勢，而且是無可避免的趨勢。

假如南京繼續了都城的政治地位，當然以明故宮為政治區，住宅區可能以城內及陵園為兩翼，再以通濟門外一帶為政治區以南的住宅區，大致不會不夠用。不過我們現在注意的不是南京的政治地位，而是南京的經濟地位。因為政治的地位多少帶些人為性，趙孟之所貴，趙孟能賤之。然而經濟的地位卻是由於客觀性的發展，不屬於政治範圍之內。假如中國將來是個像樣國家，走上經濟建設之路，那就南京經濟上的地位，實有重視之必要。以上我已經說到，南京將來的發展，是沿江的發展。那就可再分析沿江各區發展的性質。大致說來，江心洲一帶應為港埠區，因為是一個大的商港，必須有大的碼頭和船塢。長江水位不定，不便於作人為的控制，必須要找一處可以控制之處來作碼頭和船塢，然後可以泊巨艦，並且可以修巨艦。江心洲是一個長江的島嶼，假若仿照德國漢堡船塢的處理方法，而用設計的方法，比漢堡再來得整齊些，那南京自然可以為遠東的一個大商港，與東方大港的上海可以相互補助，使得南京上海兩港都繁榮起來。所以江心洲一帶應留作南京商港的港埠區。

其次從下關以西直至上新河，應為南京的新商業區。有人以為城內已經有商業區了，何必在此再多為發展，其實這是不對的。城內的商業區，只是為了政治區消費之用，對全國商業的位置上來說，可以說並無地位。因為城內對於外埠的交通，並不便利，工業成品到了城內，再來

轉到別處，遠不如下關一帶的方便。假如要想南京經濟的地位在全國有所樹立，必定不能利用城內作商業區。但是假如南京的商業地位已經樹立了，那下關地方決不夠用。上文已說過，江心洲應當利用為港埠區，那商業區為接近港埠區自然要由下關擴充到上新河了。有人又可以說這一帶不是準備作南京的工業區嗎？其實不對的。第一，這裏作工業區，商業區就太小了。第二，工業區還要受原料的限制，就原料來說，實以浦口一帶為便，所以這一帶還是作商業區的好些。

再以江北部分的浦口和江浦兩區來比較江南下關一帶，究竟那一處適宜於做工業區，那就很顯然的江北比江南好的多。因為工業是離不開原料的。不論輕工業，或者重工業，江北的來源比江南的來源多的多。倘若再談到燃料問題，那就江南更非江北之比。即令將來長江隧道或長江大橋完成了，但隧道或鐵橋運輸一定非常頻繁，應當利用來運輸成品，而不應當利用來運原料及燃料。再就下關一帶來說，因為接近南京城，地皮有限，不如江浦和浦口一帶可以無限的擴充。在江北，很容易解決工人的住宅問題，工人生活可以較好，而生活費也可以較廉，這也可以減少成品的成本。此外中國的冬季季候風是西北風，冬季的風且較夏季的風為頻繁。下關至上新河一帶正當南京之西北，倘若這一帶成了密集的工廠，那就南京城市到冬季要瀰漫於工廠煙霧之下。倘若浦口及江浦為工廠，那就對南京要隔一個江，影響可以小些。並且工人住宅區將在工廠區西北的僻地，工廠的煙對工人健康也影響不太大。所以在以上的各種原因之下，南京市的工業區，自以全在對岸為宜。

現在已經明白了南京的發展，將來應在長江兩岸，南岸為商業區，而北岸為工業區。再可以談到市區與商業區的關係。商業區是在下關至上新河，但上新河至城牆，不論從水西門或漢中門，中間還隔着一大塊空地。這一大塊空地，將來一定要發展成住宅或堆棧的。並且以現在

南京道路而言全市的中心是在新街口，新街口以西是漢中路，出了漢中門，便直達上新河。因此可以預想到，從上新河應該有一條大的幹線，通到新街口，而這一條幹線，將來可能是南京最繁榮的一條幹線。現在漢中路已經開始發展了，將來貫通上新河之後，更可看出他的重要。

南京城是一個不規則的城，這些不規則的地方，到將來發展成爲偉大的城，四五百萬人偉大的城時，這若干不規則的地方，一定將被填補的完整。只要能認識水運與南京存在不可分離的這一點重要性，那就對於將來南京是應當如何發展，向那一個方向去發展，便不難了解。本文所提出的沿江工業區和商業區的分配，那是在一個南京與長江的重要關係上這一個大前提下必然應有的結論。假若這一個結論是正確的，那就南京發展計畫之下，決不能不將南京城的水西門漢中門外的大片地區，不加以計畫的控制，而聽其自然的發展。

此外，我們還可以看出來，清涼山的石頭城，從前是一個軍事的重鎮，而莫愁湖卻是長江的遺跡。自後長江改道，石頭城也就寂寞的變成南京城的一個偏僻之區，不論戰爭，或是和平，都占不了引人注意的位置。然而這種寂寞，可能是暫時的寂寞，到了南京完成了他自己應有的發展之後，清涼山和莫愁湖若能預先保存好，不變成四分五裂的住宅區，那就仍將爲南京市中心的兩大公園。到這時雖然不是山圍故國，潮打孤城的情景，但卻可以看到山上長着爛漫的芳英，地下映着碧澄的靜水，在萬家煙火之中，仍然包圍着一個清涼世界。

(註一) 參見王先謙漢書補注地理志。
(註二) 見中央研究院歷史語言研究所集刊五本二分兩漢戶籍與地理之關係。
(註三) 見中央研究院歷史語言研究所集刊第十六本論漢代之陸運與水運。
(註四) 治山以治城而得名，治山在今朝天宮後，世說注引丹陽記曰：「丹陽治城，去宮三里，吳時鼓鑄之所。」

(註五) 劉涓子《劉涓子遺方》云：「建業南五里有大長干，小長干，大長干在越城東，小長干在越城西。」長干在秦淮沿岸，所以越城即在其附近。
(註六) 見建康志引宮苑記。

(註七) 御覽地部引丹陽記云：「石頭城吳時悉土塢，蘇時始加磚，石甃，因山以爲城，因江以爲池，形險固，有奇勢云。」《增補說文》云：「塢，小城也。」漢代以來在西北方的塢，都非常小，不過是一個小的堡壘，假若在清涼山，也不過一個直徑二三百米的小城罷了。

(註八) 在孫權未建都之前，孫策的府治已經在後來太初宮址了，所以這一帶早有了相當的繁榮的，只是二十里周圍的城卻不算小，這大約是孫權時纔有的規模。

(註九) 水經注：江水注下，半開失，沒有建康，這是一個很大的缺誤。不過洛陽城有橋街之的洛陽，備載記，加上水經注，再加上宋徽宗的河南志（徐松補大輿有載本見《香雪拾》），所以比較有辦法些。洛陽圖見中央研究院歷史語言研究所集刊二十本北魏洛陽城圖之復原。

(註一〇) 見王國維《觀堂集》林記中國歷代之尺度。

(註一一) 陳新金陵古今圖考：宮之後有苑城，晉所謂苑城即此。按宮城即苑城，亦即臺城，今云宮之後有苑城，於辭未切，但以苑城爲臺城，則是對的。陳文述《陔餘叢考》云：「臺城本吳陸瑁所建，故城址……魏晉兩天子所居禁宮爲臺，故臺名臺城……臺城北倚山崗，崗外爲苑，苑外爲湖，今北極閣離鳴寺正其北城所居。」大體雖不差，但也不盡對，因爲北城不到雞鳴寺的元至正金陵新志：臺城古蹟圖考云：「臺城一曰苑城，本吳後苑城，晉成帝咸和初，新宮成，名建康宮，即世所謂臺城也。在上元縣東北五里，周八里，據關五丈，深七尺，今廢，南至高橋樓基二里，即古臺城之地，臺爲軍營及居民處。」又引宮苑記云：「古臺城即建康宮城，本吳後苑城，晉咸和初，中修葺爲宮。」又引輿地志云：「同泰寺與臺城隔路，今法寶寺及圓寂寺，即古同泰寺基。故法寶亦名臺城院，以此考之，法寶圓寂寺之南，蓋即古臺城也……此城廢未向存，蓋與吳改臺而城臺廢矣。」此城雖廢，而城尚存，現在中大之北，成賢街之東，以及大石橋一帶之河，皆爲城之遺跡。

(註一二) 建康實錄卷四：「寶鼎二年夏六月，起新宮於太初之東（北），制度尤廣，二千石以下，皆入山督攝伐木，又擴舊營地，大開苑囿，起土山作樓觀，加飾珠玉，刻以奇石，左彎時，右階階，又開城北渠，引後湖水，激流入宮內，巡遊堂殿，窮極伎巧，功費萬倍，又建康實錄卷二：「赤烏二年十二月，使左監侍御史孫資，監臺城西南，自秦淮北起，名運道。」注：案建康宮城即吳苑城，城內有舍名曰苑舍，故開此運道，運道於舍所。
(註一三) 至正志引輿地志：「至揚吳改築而城臺廢矣。」亦可證臺城的情況。
(註一四) 這是我聽見胡小石先生說過的。我覺得胡先生意見很好，但如有錯誤，由我負責。

(註一五) 這是我聽見 O. P. Fitz Gerald 先生說的。Fitz Gerald 先生觀察的出發點和胡先生不同，而和胡先生的結論可以互證，可以證明這個觀察是有相當可靠性的。

問題兒童測源

陳立

一 遺傳與環境

過去對於罪犯與作惡之原因，或歸咎於先天的因素，如 Lombroso 之罪犯型論，與 Tredgold 之先天道德缺乏論，或歸咎於後天的環境，如 Aschaffenburg 之氣溫說，Morselli 與 Durkheim 關於季候與殺人之統計等。然此一切以現代眼光看，則皆嫌疑斷多，事實少，即有事實根據者，亦每嫌方法不嚴，故結論皆不甚可靠。近二三十年來，心理學者對此問題——即與社會格格不適應之兒童與青年——頗多研究。在英國如 Burt，在美國如 Healy 與 Bronner 等，嘗用各種方法——如調查、觀察、訪問、心理測驗等——以求對此種問題之原因澈底瞭解，俾謀所以預防與治療之道。尤其智力測驗，以其客觀與精確，自始即資之以為解決此問題之工具，蓋智力測驗固即為甄別問題兒童而發明者。過去之測驗結果，大率以為不能適應社會之原因，蓋在乎智力過低，故 Healy 在其初年之著作中即曾云：「智力缺乏為犯罪的單獨原因中之最重要者」(註一)。過去在美國對於此一問題之研究，如 Goddard, Kohs, Pyle, Kelley, Bronner 等諸人，結論悉皆如此。低能在各該項研究中其百分比有高達八十五點八者(註二)。但最近之研究似已轉移趨勢，即如 Healy 與 Bronner 二人在其近著中

亦有云：「有些出乎吾人意料之外的……該兩組智齡高低差異非常之小」(註三)。所謂兩組即指問題兒童與常態兒童。Murchison 概括近代關於罪犯之研究，其結論亦以為罪犯之智力不必低於一般人，或且較一般人為稍高(註四)。即 Doll 與 Slavson 諸人，雖皆發現罪犯與作惡兒童之智商比常模稍低，然此並不指罪犯者之先天智商低，實由其出身低賤，蓋相同社會階層，相同家庭環境的常態人，其智商亦較一般人低，即可知也(註五)。顯然，最近之研究結果，已一致傾向於環境說，本文亦期於此點有所闡明。

二 問題兒童可否藉測驗甄別？

問題兒童與常態兒童之差別在智商之高低外，是否尚有其它標準足資憑藉各種不同性質之測驗，結果每每互異，圖解其結果，高低不一，此即所謂心理側面圖者 Psychological profile，許多人根據之以作人格診斷用。最簡單之例，如文字測驗與非文字測驗間之差別，是否可以甄別問題兒童與常態兒童按諸 Dallett，則以為情緒不穩定之低能兒，其作業測驗——非文字測驗——之成績即比文字測驗差，因氏以為作業測驗之成績可以鑑定一個人之社會性能。Fisher 研究之結果，則以為極端不能適應社會之兒童則字彙測驗——文字測驗

比作業測驗之分數高，情形較緩和，即僅略不適應之問題兒童，其作業測驗反優於字彙測驗。常態兒童則文字測驗與作業測驗無甚區別。Usher 測驗學校兒童之結果，則文字測驗高於非文字測驗者多屬神經病與精神病者，非文字測驗高於文字測驗者即為犯法好鬥之頑童。據此，則專憑智力測驗，亦未始不能作人格診斷也（註六）。

諸作業測驗中有一測驗應特別提出加以研究者，即 Porteus 之迷津測驗 (Maze test)，其故有二：一則因 Porteus 主張其迷津測驗可甄別社會中之適應與不適應者，此對問題兒童應可適用。Karpales, Taylor, Burt, Louittit, Stackman 諸人皆證實 Porteus 之持論，但近有 Brill 其人者，研究結果完全相反（註七）。此實一值得研究之問題。再則據 Porteus 測驗檀香山諸民族之結果，發現中國人在 Binet-Simon 測驗中為白人外之最優秀民族，而用渠之迷津測驗之結果，則中國人不但不如白人，且亦不如日本人。Porteus 即根據該項結果而批評中華民族之不適於現代文明（註八）。迷津測驗吾人實有重加研究之必要。

三 參差度與問題兒童

在智力測驗程序中，如遇被測驗者對於某一問題不能解答時，測驗仍須繼續前進。通常程序，如 Binet-Simon 測驗中，則必待被測驗者繼續一連五個測驗皆失敗時，始可停止。盡皆通過之測驗其最高年限稱為基齡 (B. A. = Basal Age)，基齡以上之分數，即稱為參差度 (Scatter)。心理測量中一頗值得研究之指數也。

Binet 與 Simon 即嘗重視參差現象，認為低能兒童之特徵。彼等在低能兒童智力一書中有云：「彼等各項發展之遲，並非完全一致。……在某些官能中，其發展低於其年齡，但在其它官能中，則又與常態兒童不相上下。不齊與不完全之發展，乃為低能之特徵。」Terman 在

其智力測量一書中亦云：「低能比常態較不齊，其成功與失敗之參差乃較大。」此而後關於參差之數量的與性質的研究悉多，但結果多衝突。或謂低能者參差度大，或謂低能者參差度並不大於常人。或謂精神病者與低能者之差別，在前者參差度之較大，或謂又不能從此區別。或謂神經症候之兒童參差度大於常態者及低能者，或又以為不然。衆說紛紛，莫衷一是（註九）。

然參差度量法亦極不一致。如 Wallin 即以基齡以上所得之分數為參差度（註一〇）。Presey 與 Cole 則以智齡為標準，其高於此點之分數與低於此點之分數，皆依距離大小與以加權，其總和為參差度，此又一量法也。McFaden（註一一）、Doll（註一二）則用極限差 (Age Level Scatter) 為參差度，蓋即測驗中之基齡與成功之最高水準面之差度。Hollingworth 則用智齡中數為標準而計算各種測驗分數之平均差（註一三）。此平均差之辦法，應用之者極多。Woodworth 則用標準差（註一四）。Emch 與 Merrill 皆用準確度 h （註一五）。其他如 Thomson, Shipley 諸人等又各有其特殊之測法。然據 Shipley 之研究，極限差似仍不失為最簡便最優良之方法，故渠曾表示苟渠將來再作此種研究，則渠將捨其本人之標準差方法而用極限差（註一六）。Harris 與 Shakow 曾將各種參差度量法與六位專家判斷求相關，結果極限差等於 〇·九七，加權法等於 〇·八二 (Presey 與 Cole) Woodworth 之標準差為 〇·六三，Wallin 之計法為 〇·四五。如此，以極限差量參差度其效度為最高，故本研究爰採用之（註一七）。

四 研究之經過與對象

非常現象最易引起人之注意，而應變辦法亦為人所最感棘手。故跳出實驗室門之心理學者，乃成為環聚纏問變態問題之中心。作者嘗藉出門測驗之機會，得與若干熱心兒童教育之小學校長與教師相接

問題兒童實為各該負責兒童教育者最感需要援助與解釋之現象。會浙大師範學院五年級同學應燭卓君以畢業論文題材見商，即囑就此題作一初步調查。本文實根據該項論文材料所寫成（註一八）。該時浙大尚在貴州遵義，因先印就問卷，送遵義城區中各高級小學，調查各校中五六年級中之問題兒童。除一二校外，問卷皆已收回，計得問題兒童一四四名（約佔學童總數之百分之七）：男生一〇二人，女生四二人。此性別之比例並不反映男女兒童在學童中之真正比例，因事實上男女相等之學校中，問題兒童仍男多於女也。

Burt 在其 *The Young Delinquent* 一書中有若干材料足為上項統計材料之印證。據渠就渠所得材料之統計，在倫敦全部學童中，犯罪兒童，男孩約佔百分之〇·九，女孩約佔百分之〇·六。然渠以為該項數字顯屬估計太低，實際則女孩或不少於百分之五，男孩或不少於百分之十。後面估計之百分比及男女性之比例，皆與吾人調查所得極相接近（註一九）。

在此種調查中有一極難控制之因素，即行為失態至如何程度始得稱為問題兒童也。教師批判之標準，顯有極大之個別差異。有些則幾十人一班中無一問題兒童，有些則十人中至少有二三名成問題者。數字參差如此，顯屬標準懸殊，吾人對之不得不加以選擇。乃就問題兒童之百分比近乎中數者（即百分之七）擇得標準適中之四校，就其問題兒童加以研究，恰得四十名。然該四十名中，竟有八名在研究進行中，即因故退學或被開除。故始終其事者僅問題兒童三十二名。同時又選擇同年級之一班學生，凡四十五名，作為控制，後文中所謂常態兒童者指此。

此三十二名問題兒童，據教師之評語，問題所在為頑皮、懶惰、胆小（多懼）、易於激動、性孤獨、逃避現實、反抗不羈、好打架、懦弱無能等等。問題甚紛歧，而名詞亦不易嚴密界說。因人數關係，不能依問題性質詳

為分類，祇能因其皆為教師不滿意而囿圖研究之。要皆不適應於社會生活甚或有神經症候之趨向，斯則全體一致。

五 測驗之種類

本研究之人數不得不少，實亦有其內在的困難，蓋各測驗皆太費時間，因除教育測驗外，其它皆為個人測驗。測驗種類共分三組，茲分別縷舉如下：

(甲) 智力測驗凡五種：

- (1) 比納西蒙智力測驗——陸志章吳天敏訂正編。
- (2) 迷津測驗——Porteus 編。
- (3) Kent-Shakow 形板測驗——Grove 改訂。
- (4) 形像拼圖——Kempf 與 Knox 編。
- (5) 扣木測驗——Pintner 修訂常模。

(乙) 情意測驗分三種，計八個測驗：

- (1) 流利測驗 Fluency 'F' Tests
 - (a) 控制聯想——Whipple
 - (b) 自由聯想——墨跡測驗，詳 Whipple
 - (c) 認色讀名——Woodworth
- (2) 情性測驗 Perseveration 'P' Tests
 - (a) 正反3測驗。
 - (b) 順倒H測驗。
 - (c) 間續加乘測驗。

(3) 起伏測驗 Oscillation 'O' Tests

- (a) 連續加法。
- (b) 描點方格。
- (4) 教育測驗凡四種，皆艾偉主編中華出版者。

- (a) 默讀測驗。
- (b) 算術測驗。
- (c) 社會測驗。
- (d) 自然測驗。

六 測驗之手續

本研究所用之測驗，除情意測驗外，皆係現成測驗，各有其標準手續，因悉依成規，此處不必贅述。惟比納西蒙測驗，為求參差度故，乃自第六歲之測驗起至最後一測驗止，並不因任何數目之繼續失敗而停止測驗。作業測驗悉依 Bronner 之手冊(註二〇)。惟 Kent-Shakow 形板則根據 Grove 之修正手續(註二一)。情意測驗，理論係根據 Spearman 之情意因素 (Oreotic factors) 即 F.P.O 諸因素。實驗設計雖由此推行而來，然個別實驗仍皆有成規可本。例如控制聯想與自由聯想諸測驗悉依 Whipple 之手續(註二二)，而認色讀名 (Color naming) 則宗 Woodworth 之聯想測驗(註二三)。正反 3 與順倒 H，意皆仿諸 Wynn Jones 與 Stephenson 諸氏(註二四)。閱讀加乘為一加一乘，一加一乘之繼續測驗。手續為先做加法一分鐘，繼做乘法一分鐘，最後做一加一乘凡二分鐘。起伏測驗之連續加法，用 Kraepelin 數序，每五秒鐘作一標記，與 Flugel 所用手續同(註二五)。瞄點方格手續與 Bronner 手冊所載同。教育測驗為團體測驗，手續悉依原著(註二六)。

七 測驗之結果

(1) 比納西蒙測驗

常態	問題	人數	平均智		標準	參差	度	智	商
			年齡	平均 M					
	三	一四	一四	一四	一七·六	M	〇	M	〇
	一四	一六	一五·六	九三·三	二〇·八	八七	二六二		
O. R.		四〇一			二六七			六·六	

* 常態人數，各測驗間略有出入。

(2) 作業測驗

常態	問題	人數	平均年齡	形板測驗	形像拼圖	扣木測驗	迷津測驗	總成績
	三	一四	二九·四	一六	三〇·〇	一六三	三〇·〇	一六二·五
	一四	一三	二七·三	二天	三〇·四	一六三	三三·六	一六八·三
O. R.		二六〇		一·六	一〇·一〇		一·八	二八六

註：〇之負數，指問題兒童勝似常態兒童，正數反是。

(3) 情意測驗

各種情意測驗統計結果，信度甚低，各種趨勢亦彼此參差，一致結果。作者認為或係測驗主持人經驗欠足，控制失當，甚或不曾注意程序中之小節，故有如此結果。該項材料皆明知其不可靠（信度極低，同一類測驗中，彼此相關竟有負者）加入報告，徒滋誤會，故全部從略。

(4) 教育測驗

常態	問題	人數	教育測驗							
			閱讀	算術	社會	自然	年教育	成商	教育	
	五	三三	〇	〇	〇	〇	〇	〇	〇	〇
	三三	一〇九	〇	〇	〇	〇	〇	〇	〇	〇
O. R.		二〇四								

八 結果之整理

結果處理法有數點應加以說明。參差度如第二節所述，係採極限差，即所能及格測驗中之最高智齡與基齡相差之年數（基齡在內）。此一指數，據多人研究之結果，效度最高而計算又極簡單，故為吾人所採用。

迷津測驗之計分及常模，皆採自 Bronner 之手冊，形板測驗則按 Grove 訂正之常模。其它如扣木與形像，則按 Pintner Paterson 之常模。前二者計分毫無問題，扣木與形像兩測驗之計分則較困難。因該二測驗在十歲以上則區別力小，換言之，即在十歲以後，常有二歲或三歲間之常模相等者。在如此情形下，吾人常採用其中數。例如十一歲、十二歲、十三歲之常模均為七時，則得七分之兒童，其智齡便定為十二歲。餘類推。

至於作業測驗總平均之計算，吾人曾按各該測驗之條件，與以不同之加權 (Weighting)。迷津測驗有自三歲至十四歲之測驗十二個，外加成人測驗兩個，計分較細，測驗時間較長，信度自亦較高，故其權數定為四。形板測驗有五組，每組又有五種組合，測驗時間亦長，計分亦細，故其權數亦定為四。扣木與形像兩測驗計分皆不精細，權數各定為一。故作業測驗之總平均，其計算方法乃按下列公式：

$$\text{蓋平均} = (4 \times \text{迷津成績} + 4 \times \text{形板成績}) \div 10$$

各該測驗之成績，皆以智齡計算，單位為月。

教育測驗之計分問題更多。為比較用，各測驗之分數應標準化，故不得不先求各該科之教育年齡。艾偉編之小學教育測驗說明書，除算術外，皆無年齡常模，故吾人不得不自艾偉所編製之各年級之常模外，引 Extrapolate 以求較高較低之年齡常模。外引結果多為直線，吾人

又不得不用主觀判斷將直線引成適當之弧線。此項工作，勢甚主觀，然吾人自信結果不至太不可靠。原因為吾人固稔知一級學生中其最優最劣者相差決不會超過五六年，此可作弧線兩端之漸近線 Asymptote。何況大多數學生固集中均數左右，而此一階段固有艾氏常模可稽也。截長補短，吾人之數字用於團體結果中，自信尚有把握。

九 結果之分析

從智力測驗之結果中，吾人可得一重要之結論，即問題兒童在非文字的作業測驗中，成績較高於文字測驗之成績，而常態兒童則非文字測驗與文字測驗之成績相差無幾。為醒目計，茲將比納西蒙之結果與作業測驗之總平均，對比於後。

常態	比納西蒙	作業測驗
題	一四四月	一四五月
題	一二月月	一五五月

然比納西蒙量表，實際亦並非全部文字測驗，其中亦有若干非文字測驗，特比重較輕耳。吾人曾將該二部分分開計算，按比例求得其每一部分之智齡，結果如下表：

常態	文 字 部 分		非 文 字 部 分	
	M	。	M	。
問題	一四六	二一·八	一四一	二二·七
問題	一一一	一九·一	一三五	一六·六
O. R.	五·一〇		〇·八九	

結果則問題兒童與常態兒童即在比納西蒙測驗中，其區別亦在文字部分，而在非文字部分。非文字部分之判別比例 (O. R.) 祇〇·

八九，P值(純屬機遇之百分率)大於〇·三七，顯無區別。文字部分問題兒童與常態兒童之判別比例為五·一〇，P值小於百萬分之一，其不屬偶然，似無疑義。按前一表之作業測驗總平均言，問題兒童且高於常態兒童，是常態兒童在一般智力測驗中之所以優於問題兒童者，顯係其在文字運用上之佔便宜使然。

吾人若將此結論向下窮追，則在教育測驗中，亦有窺見問題兒童在教育測驗中總平均之教育年齡(Educational Age)中已相形見拙，其判別比例為三·三四，即P值小於千分之一。若就教育商數(Educational Quotient)言，則其比例更大(因問題兒童年齡較大，教育商數為教育年齡被曆齡所除而得)，問題兒童更不如常態兒童矣。此一切結果，皆指向問題兒童之病源在文化方面。

十 家庭背景之調查

問題兒童之病源既為文化的、社會的，則家庭狀況之調查乃有必。因擬就若干問題將問題兒童與常態兒童家庭狀況加以調查。結果雖非全豹(因中國社會尚不慣於該項調查，困難太多時，寧缺無濫，藉免失真)，然亦可見趨勢之大概。茲將該項調查統計，並與用 χ^2 Chi-square 求得之P值(機率百分比)縷列於下：

(1) 家庭經濟狀況

問題	常態	安適者	中產者	貧苦者
八	一九	二六	五	二
$\chi^2=7.7$				$P=.20$

(2) 家長職業

問題	常態	自由職業	技工	非技術工	無業
八	五	一三	二一	七	八
$\chi^2=1.16$					$P<.01$

(3) 父母存歿

問題	常態	雙存	雙亡	父亡	母亡
二九	〇	〇	三	〇	二
$\chi^2=2.8$					$P>.20$

(4) 兒童在子女中之出生序次

問題	常態	長子	居中	幼子	獨子
六	十一	九	一〇	二	二
$\chi^2=9.58$					$P=.02$

(5) 家長之教育程度

問題	常態	未受教育	初等	中學以上
四	一四	一〇	七	三
$\chi^2=6.13$				$P<.05$

依上列各表之結果，家庭狀況似與問題兒童大有關係。(此外尚有其它調查，無甚結果，為省篇幅，一概從略。惟近視與重聽，據未精儀器專特觀察所得之結果，則僅問題兒童中有之，各計二名。人數既少，測量不精，故不見上表，然頗有趣，故附誌之。)上項結果，最能甄別問題兒童與常態兒童者計四項，按其序次如下：1. 家長職業，常態兒童之家長，其職業地位顯較問題兒童之家長為高；2. 兒童之出生序次，常態兒童多為居中分子，即上有兄姊，下有弟妹者，問題兒童則長子與幼子為多，獨子似無關係；3. 家庭經濟狀況，常態兒童之家庭較為富裕；4. 家長教育，常態兒童之父母教育水準較高。父母存歿一項，似無關係。概括以上統計，除第二項即兒童之出生序次一項外，其它悉皆指示問題兒童之家庭之社會經濟地位(Socio-economic status)較低，文化水準亦較低落也。

Adler 對於出生序次(Birth order)嘗有種種理論。長子因係父母之第一個子女，初頗陷於溺愛，繼因弟妹出世，父母之注意轉移，故又

流於妒忌與恐懼不安，心理多欠健全。幼子晚出，亦易為父母溺愛，何況兄弟皆大，幼子心懷卑劣情綜 (Inferiority complex) 心理亦欠健全。吾人研究之結果，頗與此說相近，但此項理論，較近頗遭人非議，作者亦不敢輕於自信，妄作主張。Loudill 在其新著中 (註二七) 所作之結論頗與吾人之結果相近。關於長子，彼曾引 Sewall, Thurstone and Jenkins Levy, Rosenow Goodenough and Leaby 等諸人之研究表示長子之易成問題。幼子亦有如此趨勢，特別以諸子長成後之晚出為然。關於獨子——吾人研究結果中，常態與問題兒童各佔二名，故似與問題行為無關，但因該項統計人數太少，故不敢遽作結論——彼曾總括十一種研究材料而結論云：「即自吾人不甚完全之調查中，顯見結果 (指獨子) 互相矛盾，故獨子與非獨子間，事實上或無任何差異可言。」由此亦可見吾人之調查結果，貼近事實，蓋在在都得印證。

十一 結果之比較與討論

本研究之結果，證明問題兒童之智商比常態兒童低，然此係團體平均之結果，個別差異則仍甚大，重疊極多。即以比納西蒙測驗言，常態兒童平均之智商為一〇八，然最低者為七〇，最高者達一四一。問題兒童之智商，平均為八七，最低者為五四，最高者亦達一三五。故個別地言，問題兒童之智力有不少高於常態兒童者。換言之，吾人不能以智力之高低，甄別個別的兒童是否常態，抑有問題。此一結論雖係老生常談，然為審慎計，亦值得一提。智力不過人格之一面，不能執之以繩全體，故 Walls 曰：「智力祇為複雜機體之一肢，吾人之研究即使十分精細，然亦斷不能由一斷片以概其全」(註二八)。

智力測驗之結果，受被測者社會經濟地位之影響，蓋為公認之事。故測驗結果，智力雖有軒輊，斯亦不能證明其原因必屬於遺傳。本研究中之問題兒童，出身顯比常態兒童低，家庭環境影響兒童之教養測

驗結果，智力落後，此固直接昭示該項勢力之效果，然其問題行為亦何莫不能追溯於此同一之後天勢力。而測驗結果，文字部分之低於非文字部分，苟問題兒童之原因為後天的，斯亦勢所必然。Salzberg (註二九) 及 Gaw (註三〇) 諸人之研究可資印證。教養差，文字測驗吃虧較大。吾人於此又可作一反證。苟問題行為的原因為後天而非先天的，則與教育關係較少之非文字測驗，如作業測驗者，問題兒童應無軒輊，事實亦果如此。從比納西蒙之非文字部分觀之，問題兒童之智商為一三五月，常態兒童為一四一月，問題兒童雖稍低，然其判別比例並不顯著，事實上可屬偶然之結果。苟就作業測驗言，常態兒童之總平均為一四五月，問題兒童為一五五月，後者且較高。不過自統計學之標準言之，該項區別仍或屬諸偶然。何況問題兒童之年齡，本比常態兒童大十個月，故化成智商，則問題兒童之作業測驗智商恰等於常態兒童，蓋均為一〇八是也。準此而言，問題行為之原因為後天的，固昭然也。

上文之結論，自教育測驗中更得佐證。問題兒童之各科教育年齡，教育商數 (IQ) 尤甚，較常態兒童落後甚多，差別顯著，殊少疑問。然此間有一點甚為重要者，即問題兒童學業之落後，不能歸咎於不努力，如一般教師所當呵斥者。成就商數 (Wachievement Quotient) 為教育年齡與智力年齡之比例，亦即教育商與智商之比例，實為判決此一問題之有用指數。就成商言，問題兒童且高於常態兒童，P 值僅約百分之一，是問題兒童在學業中之努力並不讓於常態兒童，甚或超過之。固然，自統計學之理論言，因成商為教育商所除而得，故成商與智商不得不成反比。換言之，智商低者成商例必較高，蓋此中有負相關在。然該項負相關事實上不會過高，勢亦不能盡掩蓋問題兒童之怠惰效果。如今事實恰得其反，斯見問題兒童並不如想像中之不努力於學業。故作者因此結論曰：問題兒童在測驗中之落後，原因不在乎學校之課業，而在學校前期非正式教育時耳濡目染之不良也。家庭教育之重要，對於品格

顯駕學校教育之上矣。

問題兒童文字測驗成績較低於非文字測驗，又可以說明問題兒童在比納西蒙測驗中，參差度所以較大之原因。比納西蒙測驗內容複雜，Wells 嘗分之爲十一大類（註三二），而 Shocombe 亦發現該測驗之內容不祇一個共同因素（註三三），故利用比納西蒙測驗爲診斷用者，主張應用類別圖示之辦法，以示其參差之情形。常態兒童在智力測驗中，文字部分與非文字部分既無甚區別，故在整個測驗中參差甚少。問題兒童因文字部分成績與非文字部分成績之參差，在整個測驗中參差度亦必大。參差度實際反映兒童對於內容複雜之測驗，各種能力高下不同，成績因而懸殊。問題兒童之參差度大，亦表示後天之教養不能配合先天之稟賦。表現不同，原因則一，殊途同歸，表裏印證，更加強上文結論之準確性，而同時亦可解釋參差現象之真原因。

十二 迷津測驗之商討

Porteus 嘗自謂其迷津測驗之結果可以辨別個人對於社會之適應能力。依斯以言，問題兒童應比常態兒童之迷津測驗分數低，因對社會欠適應爲問題兒童之一重要特徵。然據吾人測驗之結果，問題兒童迷津測驗之分數反稍高，雖所高無幾，不足統計學所需之標準，然 Porteus 之結論，似不無商榷之餘地矣。吾人之結果與 Brill 之結論極接近。Porteus 對於社會適應能力之解釋，似太偏於理智說（Intellectualism），而迷津測驗可否測量先見與計劃能力，亦缺乏直接的證據。因此，純就理論言，吾人已難盡信 Porteus 之期許，何況事實又多柄鑿耶？固然，吾人研究中之問題兒童在迷津測驗中，智商亦略低於常態兒童，前者爲一一七，而後者爲一二三，第差別甚小，統計學上殊無顯著意義。Porteus 之說，吾人實無自證實之。

或者以爲此間有一微妙問題應加注意。此即限度效果（Ceiling

effect）。此種測驗之最高分數有限，故高者無所盡其才，而低者亦正足以藏其拙。常態兒童與問題兒童在迷津測驗中之無甚差別，此或爲其原因。此說果當，則比納西蒙測驗之結果亦應相似。蓋陸志章改訂之智力表，其最高智齡亦不過十八歲，而迷津測驗因在十四歲之上，尙有兩個成人測驗，最高限度實相等。今比納西蒙測驗之結果，問題兒童仍大低於常態兒童，是則表示限度效果非其原因。迷津測驗之結果，勢不能藉此解釋之。

迷津測驗既不能甄別社會之適應能力，則 Porteus 在檀香山之測驗，誣我中華民族之必劣於白人與日本人者，乃不辯而自破。何況就吾人測驗之結果言，Porteus 原測驗之取樣，或不足以盡代表我民族之常模。吾人在此研究中所測驗之兒童總數爲七十五名（合常態與問題兒童），此七十五名之平均智商（比納西蒙測驗）爲九十九強，恰近壹百，應可代表國人之常模。然該七十五名迷津測驗之平均結果，智商爲一二〇。苟該七十五名兒童果真可代表我中華民族，則我在迷津測驗中之常模且遠勝於白人矣。故 Porteus 之推論固近於荒謬，而其根據之材料在取樣上或又大有問題。作者事後，又曾對迷津測驗作一較大規模之調查，更證明國人在迷津測驗之常模，確高於白人。上海市在戰前亦有此項研究，規模宏大，結果亦同（註三三）。

十三 結論

1. 問題兒童之智商較低，文字測驗之結果尤甚。
2. 問題兒童之作業測驗，成績遠優於文字測驗。
3. 問題兒童在比納西蒙測驗中參差度稍大。
4. 問題兒童教育測驗成績較差。
5. 問題兒童在一級中多爲逾齡學童。
6. 問題兒童之學業努力並不落後。

7. 問題兒童家長之職業地位較低。
8. 問題兒童家庭經濟狀況較差。
9. 問題兒童家長之教育程度較低。
10. 問題兒童多為長子與幼子，居間者較少。

根據以上之十條結果，吾人以爲問題兒童之成因，非遺傳的先天因素，而屬環境的後天教養。最基本之原因，似在家庭。不僅家長之社會經濟地位有大影響，即同胞間之交互關係亦其原因。Adler之學說，本研究與以相當之支持，因出生序次與器官缺憾皆有影響。其它如比納西蒙測驗之參差度，吾人以爲係表示該量表之駁雜與被試者各項能力之不齊。

上層社會出身之兒童，衣履較整潔，禮貌較週到，教師對之印象自然較佳，故在教師心目中，問題兒童富者較少，不似對於貧苦子弟，易於引起嫌惡，統計中之數字或不得不有如此之偏頗。此雖非本研究得來之結果，然亦意料中事，而可影響吾人之統計者。

十四 回顧與展望

作者認爲本研究之結果，與事實甚相接近。換言之，智力測驗之結果，苟過細分析，除確定智力高低外，亦可作爲其它問題分析之工具。故Terman以爲智力測驗可作研究工具者，殆亦指此。一般研究人格問題者，重視人格之整體性，因此乃以爲某方面性能之觀察或測量，決不能反映整個之人格。其實人格作用既爲整體的，則任何片面之表現，苟詮釋得當，亦必可導出全貌的近似，不必盡屬歪曲者。故智力測驗實人格測驗中之一重要工具，何況智力本身即人格中重要之一面歟？

專就量言，智力測驗，誠如Wells所云，祇能估度人格之一部分——其一肢體。然就質言，智力測驗亦可表現人格之全豹。測驗時不當專注意其終極之結果——量的分析——亦當注意進行時之行爲

——質的觀察。表現的動作 Expressive movements 常表露人格之核心。表現動作雖與解決之問題無關，然其能幫助人格之瞭解，毫無疑問。人格不成爲科學研究之對象則已，苟成爲科學研究之對象，則人格之觀察，必在標準之條件下行之。智力測驗恰可供給此項觀察之標準條件，使被測驗者展開個性之反應。故智力測驗時之行爲觀察，爲人格診斷之最好憑藉。不幸，本研究材料之收集者，尙在肄業，經驗不多，訓練有限，對於此一方面，無甚成就，作者極爲失望，特此提出，所望將來改正者也。

本研究對於量之處理，分析稍精，益之以調查比較，自信略有所得。時人或譏智力測驗已達「此路不通」，「毫無出路」之死巷者，蓋鑑於一般人之集中精力於求常模，求標準差，求分配形態，依樣畫葫蘆，測驗之道早已成爲匠人之藝矣。此蓋淺學與走江湖者之害斯學，非測驗學本身之罪。本研究固無重大創見，然苟能改變斯學作風，另闢新徑，則目前之成就雖低不足道，將來之發展固未可限量也。

(註一) Healy, W.: The Individual Delinquent, 1915, p. 147.
 (註二) Hickson, W. J.: Report as quoted by Burt in his "The Young Delinquent," 1938, p. 297.
 (註三) Healy, W. and Bronner, A. F.: New Light on Delinquency and Its Treatment, 1936, p. 60.
 (註四) Murchison, C.: Criminal Intelligence, 1926, Chap. 8.
 (註五) Slawson, J.: The Delinquent Boy, p. 150-1.
 Doll, E. A.: See Summary in Wells' Mental Tests, p. 109.
 (註六) 關於 Temperament 測驗問題及其文獻詳 O. J. C. Earl: Some Methods of Assessing Temperament and Personality in "The Study of Society," 1940, Chap. 10.
 (註七) Brill, M.: The Validity of Porteus Mase Test, Jr. Educ. Psychol., 1940, Vol. 28, No. 10, p. 481-493.
 (註八) Porteus, S. D. and Bobcock, M. E.: Temperament and Race, 1926.
 (註九) Harris, A. J. and Shakow, D.: Measures of Scatter on the

Stanford-Binet, Psychology Bulletin, 1937, Vol. 34, No. 3, p. 134-150.

(註一〇) Wallin, J. E. W.: A Further Note on Scattering in the Binet Scale, Jr. Apploment Psychology, 1927, Vol. 11, p. 143-154.

(註一一) McFadden, J. H.: Mental Measurement Monog., 1931, No. 7, p. 85.

(註一二) Doll, E. A.: Scatter in the Binet-Simon Tests, Tr. Sch. Bull., 1919, 16, p. 96-108.

(註一三) Hollingworth, H. L.: The Psychology of Functional Neuroses, 1920.

(註一四) Woodworth, R. S.: Computing the Standard Deviation, Psychology Bulletin, 1928, p. 167.

(註一五) Merrill, M. A.: Rel. of Intell. to Achievement, Comp. Psychology Monog., 1924, 2, No. 10, p. 100.

(註一六) Shipley, W. O.: Stanford-Binet Test Scattering as Related to I. Q. in Clinical Cases. See Harris and Shakow.

(註一七) 同註九。

(註一八) 關於兒童之作業特徵，浙大三十一年七月教育系畢業論文。本文材料係根據該作。應君收錄材料甚勤，惜因實習離校，材料整理與報告寫作皆無非指導，以重加整理，特加登報，表在此發表，助教周維水先生殊多幫忙，合併致謝。

(註一九) Burt, O.: The Young Delinquent, 1938, p. 21.

(註二〇) Bronner, A. and Shimberg: Manual of Mental Testing, 192.

(註二一) Grove W. R.: Modification of Kent-Shakow Formboard Series, Jr. Psychology, 1939, April, p. 386-397.

(註二二) Whipple, G. M.: Manual of Mental and Physical Tests, 1926.

(註二三) Woodworth, R. S. and Wells F. L.: Association Tests, Psychology Monog., 1915.

(註二四) Wynn-Jones, L.: Theory and Practice of Psychology Chap. 8.

(註二五) Flugel, J. O.: Practice, Fatigue and Oscillation, 1928, Brit. Jr. Psychology Monog. Supplement, 18.

(註二六) 艾偉大學教育測驗法，中華書局出版。

(註二七) Louttit, C. M.: Clinical Psychology, 1947, p. 60-63.

(註二八) Wells, F. L.: Mental Tests in Clinical Practices, 1927, p. 11-12.

(註二九) Salzman, S.: The Influence of Social and Economic Background on Stanford-Binet Performance, Jr. Social Psychology, 1940, 71-81.

(註三〇) Gaw, F.: A Study of Performance Tests, Jr. Brit. Psychology, Vol. 15, p. 374-392.

(註三一) 同註二八頁五二五二頁。

(註三二) Slocombe, O. S.: Why the I. Q. is not, and cannot be constant, Jr. Education Psychology, 1927, Vol. 18, p. 421-423.

(註三三) 大上海教育第二卷第一期，迷津智力測驗報告，意見隨處，讀者請讀五入頁，該項調查計七千五百人，規模遠，作者為法大作者，初不知有該項研究，願君書始知之事，等續報，故未發表。取樣雖異，結果則同，特誌於此。

彭玉麟畫梅本事考

羅爾綱

近世畫梅流傳最廣的，以湘軍水師大將彭玉麟爲最。他的朋友王闓運給他做行狀，記他畫梅事說：

素工畫法，蘭入妙品，而尤喜畫梅，全樹滿花，所至輒畫筆潑墨，海內傳者過萬本，藏於篋者一牛車不能載。（註一）

玉麟爲什麼喜畫梅呢？闓運給玉麟又做有一篇墓志銘，對此事曾有提示，他在記玉麟身世裏面說：

愛起孤幼，有志功名，及履崇高，超然富貴，然其遭際，世所難堪，始則升斗無資，終則帷房悼影……常患咯血，乃雜糲酒，孤行崎意，寓之詩畫，客或過其扁舟，覩其虛榻，蕭索獨且，終身編旅而已。不知者羨其厚福，其知者傷其薄命……光緒十六年三月甲子卒於湘東里第，年七十有五，以其年十一月甲申葬於衡陽章木寺之原……埋憂地下，鬱鬱千年，宜勸輿詞，以畢深恨。（註二）

案玉麟以平定太平天國大功，名聞海內，位列封疆，官至尙書，屢辭不就，益爲世重，而年逾古稀，富貴功名之外，復得壽考，不可不說是人世難逢的際遇。乃闓運給他做墓志銘，述其身世，卻一則說「世所難堪」，再則說「傷其薄命」，三則說「以畢深恨」，據闓運所述玉麟所難堪的，乃是「始則升斗無資，終則帷房悼影」兩件事。但是，歷史告訴我們，自古英雄有幾人不是起自白屋的？「始則升斗無資」正是英雄出身的本

色，何足以爲恨？其實就闓運所舉兩事說來，算得是「世所難堪」的人生恨事的祇有「帷房悼影」一事而已。我們再翻闓運所撰玉麟行狀，其中記他的家庭關係說：

（同治）八年春還衡陽，以查江舊居久荒圯，於府城東岸作草樓三重，自居，置妻子別院，略不省視。

又說：

闓夫人以樸拙失姑愛，終身無房室之歡。自夫人卒後，遂不相面。

可知玉麟所難堪的實在祇是「帷房悼影」一事。因爲他「終身無房室之歡」，所以他縱酒自傷，致常患咯血病證，「孤行崎意」，無地排遣，乃「寓之詩畫」，便有一「奮筆潑墨」畫梅萬本的事。闓運是玉麟的摯友，他在這一篇簡短的墓志銘裏面，對他的死友的身世，再三致其哀痛，他的話自然是最可據的。

二

中國文人從來做的碑傳文字，十九都是諛墓之文，少有涉及死者私生活的。同王闓運這篇給彭玉麟做的墓志銘，專以玉麟的私生活爲敘撰的對象，是少見的。闓運執筆的大膽，是教我們驚佩的。但他還是隱約其詞，未敢秉筆直書，所以我們要知道玉麟畫梅本事——「帷房

悼影」事實的真相，還應該去細考玉麟本人的詩文。

考玉麟詩文刊行者除奏稿外，有經俞樾刪定的彭剛直公詩稿八卷。其卷一吟香館愁草有感懷兩首詩道：

少小相親意氣投，芳塵喜共渭陽留。劇憐窗下磨磨恨，難忘燈前笑語柔。生許相依原有願，死期入夢竟無緣。黃家山裏冬青樹，一道花牆萬古愁。

晚水分襟十二年，瀟湘重聚晚春天。徒留四載刀環約，未遂三生鏡匣緣。情別惺惺情儘結，願懷事事意纏綿。撫今思昔增悲哽，無限心傷聽杜鵑。

還分明是一篇記戀人生離死別恨事的戀詩。據此詩知玉麟的愛人與玉麟在皖水分離十二年後來湖南相見，其後四年便死去了。在卷五續從征草裏又有四首夢亡友情話甚洽口占誌感又道：

傷心獨別隔人天，已杳音容廿七年。一夜相逢清夢好，依然歡笑若生前。

墓草青青萬里遙，片時纏繞足魂銷。談心促膝依依舊，一唱金雞復寂寥。

一生一死見情真，夢裏相逢分外親。卻怪華胥無賴甚，不教久聚話來因。

人隔幽冥念未銷，後來入夢信因緣。虎丘舊有三生石，願覓生公一問禪。

這又分明是一篇記戀人死後於夢中相會的戀詩。案此詩係玉麟於光緒十年甲申（一八八四年）中法之役在廣州督師時所作。據此詩知玉麟愛人之死，到光緒十年時已經三十七年了。

我們尋得了這幾點事蹟，便有線索去追考玉麟的愛人究竟是誰了。我們先考玉麟在何年從皖江回鄉。案玉麟湖南衡陽查江人，父官安徽合肥梁園鎮巡檢，生玉麟於署。（註三）年十七始回原籍，卷一吟香館愁草有一首道光辛卯丁大母艱由皖江別舅氏侍雙親初歸衡陽詩道：

上奉雙親別渭陽，綈衣難釋祖慈傷。兒時不識家何在，十七年機返故鄉。

案玉麟舅父王姓，名不詳，浙江山陰人，幕遊合肥。（註四）與彭氏同作客於皖。至玉麟丁祖母憂，始隨父母別其舅家回里，他的愛人便在合肥與他分離。據感懷一詩「少小相親意氣投，芳蹤喜共渭陽留，劇憐窗下磨磨恨，難忘燈前笑語柔」的詩句，其中「渭陽」一辭乃辭章中稱謂舅氏之辭，故可知玉麟的愛人乃是他舅父家中的女子。其後三十多年，太

平天國平後，玉麟重來合肥，經其舅故宅，在詩集卷二從征草中有一篇過皖城王氏故宅感賦詩道：

亂後重來皖水濱，更無笑語可相親。當時王謝門庭改，難覓烏衣舊日塵。之子門前我慣經，紅羊劫後草青青。不知人面歸何處，冷落桃花舊日塵。

此詩可與上引感懷詩互證。又考詩集卷八退省齋開草下有贖回皖城舅氏舊宅基新之以爲春秋祭產喜而有作兩首詩道：

煨火灰飛舅氏哀，買歸遺址喜還悲。人亡此日空留屋，甥小當時只倚姨。（外祖母有養女長子，賴以提攜嬉戲）第宅循環歸故主，門楣依舊換初基。綠窗明月今猶昔，太息比鄰易舊時。

懸予宅相已衰羸，五十餘年復舊規。徒倚花牆傷往事，栽培竹徑護新籬。墓門朝祀垂宜遠，庭院梧桐落未移。回憶兒時嬉戲處，女貞濃綠蔭階墀。

這本是一首莊重的詠事詩，但如「買歸遺址喜還悲，人亡此日空留屋，甥小當時只倚姨，」徒倚花牆傷往事，栽培竹徑護新籬」等句，都是情事很隱約的。我們將這一篇詩與上引那兩篇感懷過皖城王氏故宅感賦的情事參證，很使我們懷疑玉麟的愛人或許就是他的阿姨——他的外祖母的養女，他兒時的女伴。

我們要考證這個假設是否可以成立，應該再跟着感懷詩所詠「皖水分襟十二年，瀟湘重聚晚春天，徒留四載刀環約，未遂三生鏡匣緣」幾句詩去追考在玉麟從合肥回衡陽後十二年，他的舅父家有什麼青年女子到他家來？他的阿姨曾否同來？考詩集卷一吟香館愁草有聞舅氏訃詩以哭之四首，在題下自註其舅家世道：

暮遊皖江無後，外大母年近九十，有養女未字，實不能斷。

詩道：

迢遞峯高雁一行，飛來盡耗到衡陽。阿姨未字阿婆老，忍使流離在異鄉。十二年前惜別時，渭陽情重淚如絲。那知後會生無日，曠唱今篇難斷腸。（道光辛卯秋舅於皖江送別時大哭）

難返山陰道上魂，他鄉易質慘難言。高風最感程元濬，宿草青青掩墓門。（予友程

樂夫時在臬幕，為經理廣善如禮。
伯道無兒更可哀，一生事業盡成灰。高堂白髮龍鍾甚，應許彌甥迓養來。（即日遣三弟赴皖迓外大母，遺姨氏來衡就養。）

據此詩知在玉麟從合肥回衡陽後十二年，因為舅父病死合肥，外祖母及姨氏無人贍養，其時外祖母年近九十，姨氏尚未字人，玉麟聞舅父訃，即日遣弟去合肥迎外祖母及姨氏來衡陽就養。據此詩所記，知玉麟從合肥回里後十二年來衡陽與他相會的舅家青年女子，便是這個待字未嫁的阿姨。又考詩集同卷玉麟有輓竹賓姨氏二詩道：

月冷蓬窗憶素帷，無端生死理難規。（以產難亡）傷心怕讀桃花句，識語空留梧葉詩。（姨賦白桃花起二句云：「絕似傷心薄命人，含愁帶雨泣青春。」產之前二日詠新秋有「庭事西風來蕭瑟，無端桐葉使飄零」之句，真識語也。）恩意舊時承密勿（用李綱祭姨母文句）音容此日動長辭。酒漿和淚嘗齊奠，滴下泉臺知未知。

據此詩知玉麟阿姨名竹賓，因難產亡。此詩末記竹賓卒於何年。據感懷詩玉麟愛人之卒，在她來衡陽後四年。據玉麟於光緒十年甲申（一八八四年）夢亡友情甚洽，口占誌感詩「傷心闊別隔人天，已杳音容卅七年」句，則其愛人卒年為道光二十七年丁未（一八四七年）。今案玉麟於道光十一年辛卯（一八三一年）從合肥回衡陽，其後十二年為道光二十三年癸卯（一八四三年）他的阿姨王竹賓隨母來衡陽相會。再過四年，時為道光二十七年丁未（一八四七年）竹賓因難產亡。玉麟與竹賓本來是「生許相依原有願」的戀人，其後所願不遂，竹賓既卒，故玉麟感懷詩有「皖水分襟十二年，瀟湘重聚晚春天。徒留四載刀環約，未遂三生鏡匣緣」之句。我們將玉麟這兩首悲悼愛人的感懷詩及夢亡友情甚洽口占誌感詩互證，其事蹟完全照合。所以我們可以斷定玉麟的愛人原來就是他的阿姨王竹賓——他的外祖母的養女，當他童年同他「少小相親意氣投」的女伴。

三

我們上面考證，根據彭玉麟詩集的自述，知道他一生所以有一「唯房悼影」的恨事，原來是因為他曾有過一段悲痛的戀愛故事。

玉麟的戀愛故事是這樣的：他童年的時候，他的家庭與舅氏王家同客居合肥。他的外祖母有一個養女，叫做王竹賓，比他年紀略大。他稱「少小相親意氣投」，曾私訂下終身之願。到了玉麟十七歲，他跟父母回到他的家鄉衡陽來，過了十二年舅父死了，外祖母和竹賓沒有人贍養，玉麟得舅父訃，立刻叫他的三弟去合肥迎接外祖母和竹賓來衡陽就養。這時候玉麟已經二十九歲，娶妻鄭氏，但竹賓還待字深閨。他倆久別重逢，熱戀可知。到玉麟老年時，做有一首辛巳冬歸渣江老屋感懷詩，想起當年情景，還有「傷懷空剩今時我，情話難尋舊日人。幾度滄桑悲往事，宵深有淚欲沾巾」（註五）的詩句。當時鄭氏眼見此事自然容忍不住，我們讀詩集卷八退省重開草下玉麟老年做的那首感懷詩「臭銅能買癡人命，劫火難灰妒婦心。安得天醫醫世病，放開手段用參苓」的詩句，知道鄭氏一定嚴加防範，積極阻撓。玉麟後來所以痛恨鄭氏，母死後即不與相見，自然就是為了這個緣故。竹賓到衡陽後，不久便出嫁了。在竹賓出嫁之前，玉麟似乎有過一種非常的圖謀，但因為決斷遲了，便把時機錯過。在詩集卷一，他有兩首詠禽言詩道：

當時錯過是禽言，無限傷心竟夜眠。滄海難填精衛恨，清霄易斷杜鵑魂。悲暖祇為追前失，苦憶難教續舊恩。事後悔遲行不得，哥哥空喚月黃昏。
我為禽言子細思，不知何事錯當時。前機多以因循誤，後悔皆由決斷遲。鳥語漫遺終古恨，客懷難釋此心悲。空山靜夜僧窗寂，獨聽鸞鴦嘆子規。

這很顯然的是一首借物自詠的寓意詩。竹賓嫁後四年，因難產死。玉麟悼詩有「生許相依原有願，死期入夢竟無絲」，「撫今思昔增悲哽，無限心傷聽杜鵑」的詩句。到了竹賓死後三十七年，那時候，玉麟已經是七十歲的老翁了，奉命督師廣州，一夜夢見竹賓，他醒後做了一篇詩，感懷的哀詩，還有「傷心闊別隔人天，已杳音容卅七年」，「墓草青青萬里遙，片時繡繡足魂銷」，「一生一死見情真，夢裏相逢分外親」，「人隔

幽冥念未獨，倏來入夢信因緣」等哀艷的詩句，玉麟對竹賓的愛情真可謂生死不渝的了。

玉麟一往情深到了這個地步，他跟他約的愛人雖然是「傷心關別隔人天」，但他的心裏卻還是「人隔幽冥念未獨」的，所以他爲了要終生悼念他的愛人，他便學宋代高士林逋梅妻鶴子的故事，用梅花來做他的愛人的象徵。詩集中詠梅花詩有「梅花樹下見丹心」，「我與梅花有夙緣」，「曾結林逋花裏緣」，「不知鶴壽幾千年，來與梅花相契結，鶴子梅妻共一家」等詩句，正是他最好的自白。我們讀玉麟超山看梅花詩有「深深導入瓊瑤闕，絕世佳人秀可餐」，「徘徊林下足勾

留，美人鄭重情親洽」等艷麗的詩句，不知道玉麟身世的人，以爲他不過蹈詩人香草美人的窠臼，但我們明白了他的悲慘的變愛故事，纔知道他原來是借梅花來悼念他的愛人，借梅花來寫他的「帷房悼影」的傷心恨事。

註。
 (註一)見湘綺樓文集卷八贈太子太保衛陽彰公年七十有五行狀。
 (註二)見同書卷七剛直彰公墓志錄。
 (註三)據王蘭運太子太保衛陽彰公年七十有五行狀。
 (註四)據彰剛直公詩稿卷一聞勇氏訃詩以哭之及哭外大母王太夫人兩首詩。
 (註五)詩集卷八。

窮兵黷武 希特拉末日記



特萊伏·羅伯著 沈大鈺·張子美譯
 六開本一册定價八元(按照同業規
 定倍數發售)
 關於希特拉的死亡真相，本書著者曾奉英國政府的命令擔任調查。他從活著的人證和德國投降後出現的機密文件裏，探索出許多外間罕聞的事實，寫出這一本動人的故事。一代魔王，結局慘酷。迷信武力，終致失敗，讀之發人深省。

商務印書館
 最新出版

B(V)315-38:2

集結之志史疆邊本珍

國立北平圖書館
善本叢書

第一集十七冊 線裝六開本
定價六百元

特價七折發售

售價隨時按照同業定價辦法計算

明季野史多載邊陲之事，清廷最所切齒，首予焚禁。自民國肇造，異書間出，凡昔人所未見或為明史所遺者，皆絡繹復見於世。國立北平圖書館廣事搜集，所獲甚多，會有彙刊善本叢書之舉，爰先選明代邊防史乘十二種，作為第一集，交本館影印行世，以為研治邊疆史者之一助。茲在百衲本廿四史發售特價期內，同時七折發售，以廣流通。

皇明九邊考	明魏煥撰 嘉靖刻本	邊政考	明張雨撰 嘉靖刻本
三雲籌俎考	明王士琦撰 萬曆刻本	西域行程記	明李暹撰 明抄本
西域番國志	明李暹撰 明抄本	籌邊碩畫	明程開祜撰 萬曆刻本
皇明象胥錄	明茅瑞徵撰 崇禎刻本	行邊紀聞	明田汝成撰 嘉靖刻本
朝鮮史略	不著撰人 萬曆刻本	安南圖誌	明郭經撰 述古堂鈔本
日本考	明李言恭撰 萬曆刻本	使琉球錄	明陳侃撰 嘉靖刻本

商務印書館印行

發售 特價

縮本四部叢刊初編

全部定價二千五百元 特價七折

全部四百四十冊 四開版式
上等瑞典紙精印 紙面平裝
隨時照同業定價發售辦法計算

四部叢刊初編凡三百二十三種，八千五百七十餘卷，國學要籍，甄選略備，所采皆宋元明清精製名鈔，旁及日本高麗舊刊，先後兩版，久已售罄。嗣為謀近日一般圖書館度藏之便利，改製新版，印為縮本，善本真相，依然保存。每葉分列上下兩欄，容納字數較多。且因改用平裝，可與現代中西圖書合併插架，取閱保管，均極便利。歷經戰事，存書幸免於難。茲特於百衲本二十四史發售特價（詳情另見廣告）期內，同時七折發售，尤為公私藏家購備國學基本典籍者之極好機會。

商務印書館印行

徵稿簡章

- 一 本刊爲純學術性刊物，歡迎海內學者惠稿；不論著譯，皆所歡迎；稿長以一萬字左右爲宜，最長請勿超過三萬字。
- 二 來稿請用有格稿紙繕寫清楚，並加標點符號。稿件如附有插圖，請用濃墨繪成，以便製版。
- 三 譯稿請附原文；如不便附寄，則請注明原文題目、作者姓名、出版時間及地點。
- 四 來稿一經決定採用，不待刊出，即行奉酬，酬金自第二卷第一期（即三十七年五月十六日）起，改定爲每千字金圓二元至三元，另贈該稿抽印本五十冊。本刊登載之稿件，如已在他處發表，概不致酬。
- 五 經本刊致酬之稿，其版權即歸本社所有，作者如需另行編印，須徵得本社之同意。
- 六 稿末務請注明真實姓名及詳細地址，發表時之署名，由作者自便。
- 七 來稿請寄南京藍家莊蘭園新十二號學原社。

學原 第二卷 第九期

民國三十八年一月初版

每册定價肆元

印刷地點外另加運費

不許轉載

編輯者

南京藍家莊蘭園新十二號
學原社

印刷所

商務印書館

總經理

各埠
商務印書館

下期預告

- 王船山之人道論通釋……………唐君毅
- 希臘恩魄托克類士心物二元下的唯物四行論……………嚴羣
- 陳潢事略……………吳錦文
- 積微居金文說(四)……………楊樹達
- 說文古文餘義……………周名燁
- 臺灣地形的初步觀察……………李承三
- 生物退化與滅種之原因……………陳機
- 論頌舞……………羅倬漢
- 倪瓚湖陰山色圖立幅……………鄧以塾

內政部雜誌登記證京警圖字第一二二三號

中華民國二十一年四月廿五日出版