

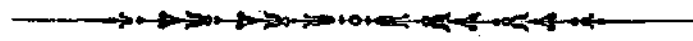
廿六年三月三號

447



國立武漢大學 文哲季刊

QUARTERLY JOURNAL OF LIBERAL ARTS
Wuhan University, Wuchang, China
Vol. VI. No. 2. 1937.



第六卷第二號

(二十六年出版)

論著

詩心論發凡.....朱東潤

文學通變論.....劉永濟

公孫龍子五論校釋.....譚戒甫

新近科學的知識與哲學.....胡稼胎

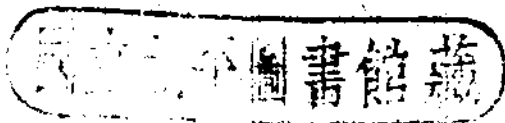
教育哲學的意義.....王鳳崗

心理學與文學批評.....方 A. W. Johnson 原作 譯作

書評

Collective Security.....郭斌佳

中華民國郵政特准掛號認爲新聞紙類



本刊啟事

凡關於寄稿，請求介紹批評書籍，以及交換雜誌等函件，均請寄交武昌國立武漢大學文哲季刊委員會。

凡關於訂購以及其他營業事件，均請直函武昌國立武漢大學出版部接洽。

國立武漢大學文哲季刊 第六卷第二號

論著

詩心論發凡·····	朱東潤·····二六七
文學通變論·····	劉永濟·····三〇七
公孫龍子五論校釋·····	譚戒甫·····三三三
新近科學的知識與哲學·····	胡稼胎·····三八一
教育哲學的意義·····	王鳳崗·····四二三
心理學與文學批評·····	A. A. W. Ramsey 原作 方 譯·····四五五

書評

Collective Security. An Inaugural Lecture. By Arnold D. McNair

目次

二

Cambridge University Press, 1936 郭斌佳.....四七九

論

詩心論發凡

朱東潤

治詩三百五篇之學者，則必博搜冥考，追求百家之遺說，折衷於事理之當然，而後能愜心貴當，怡然理順，不得以一先生之說自囿也。至若推儒家說詩之遺則，觀其所以與後世詩人心心相紹，旁迤而交通者，則求之漢儒道說而已足。甚至屏齊魯韓諸家之說，獨求之於毛傳，亦可以得其大概。何則？自漢人罷黜百家以後，而先秦之遺說，已在若存若亡之間，不可盡考，于是詩三百五篇之遺跡，遂爲儒先遺說之所裹脅，經生治詩，知有經而不知有詩。漢書王式傳，式爲昌邑主師，昌邑土嗣位，以行淫亂廢，式繫獄當死，治事使者責問曰：「師何以亡諫書？」式對曰：「臣以詩三百五篇授王，至於忠臣孝子之篇，未嘗不爲王反復誦之也；至於危亡矢道之君，未嘗不流涕爲王深陳之也。臣以三百五篇爲諫，是以無諫書。」觀式之言，漢儒治詩之說，約略可見。漢儒寫定禮記經解一篇，推原孔子之言，指詩教爲

溫柔敦厚，其是否爲孔子之遺言，雖不可知，然漢儒之說，于此可以推見。正義解之云：「溫柔敦厚，詩教也。」其言依違諷諫者，與漢儒治詩之說相合。今果就詩三百五篇之遺跡求之，其指多端，所謂依違諷諫者，特其小小者耳，而作詩者光昭之志，無畏於天，無恤於人，揭日月而行者，亦非顏色溫潤情性和柔二語所能盡。漢儒知有經而不知有詩，遂有此蔽。自漢而後，儒家思想支配中國社會，人人不敢有所違異，於是詩人多故作委婉之詞，不敢有失指斥，兢兢焉恐失忠厚之旨，皆由於禮記一語也。

何言乎求詩說者，卽屏斥齊魯韓諸家，僅僅求之毛傳，亦可以得其大概。曰齊魯韓詩說之亡久矣，自鄭玄爲毛傳作箋，毛詩盛行而三家詩乃漸廢，齊詩亡於魏，魯詩亡於西晉，韓詩雖存無習之者，至於趙宋而韓詩亦亡，僅存外傳。我國之詩，至建安而大變，太康元嘉而後又變，迄夫變體於永明，蛻化於三唐，而詩之變極矣。當近代詩體屢變之際，而齊魯韓之詩說正在一再凋落，故近代詩體與齊魯韓之詩說，其中關係全爲淺薄，此其所以不妨屏之不論者也。且卽使三家之說備在，僅讀毛詩，亦復能得儒家說詩之崖略。何則，齊魯韓毛同出於經生，彼經生之治詩，知有經而不知有詩，此則四家雖有小異而終歸於大同者也。

魏源詩古微齊魯韓毛異同一篇歷引韓詩諸序之尙存者，如「關雎刺時也，漢廣說人也，汝墳辭家也，采芣傷夫有惡疾也，黍離愴封作也，蟋蟀刺奔女也，溱與洧說人也，鷄鳴讒人也，夫移燕兄弟也，伐木文王敬故也，鼓鍾刺昭王也，賓之初筵衛武公飲酒悔過也，抑衛武公刺士室以自戒也，假樂美宣王之德也，雲漢宣王遭亂仰天也，雨無極正大夫刺幽王也，四月歎征役也，閟宮有恤公子奚斯作也，那美襄公也。」其言皆與毛詩首語一例，其以美刺言詩，亦復相同。魏源又舉張揖上林賦注「伐檀刺賢者不遇明王也」以爲齊詩有序之證，則齊詩之以美刺言詩可知。源又舉劉向列女傳息夫人傳曰「君子故序之於詩」黎夫人傳又曰「君子故序之以編詩」以爲魯詩亦有序之證。魯詩之序何若，不可考，然以齊韓之序與毛詩之序推之，則魯序自亦不容於美刺論詩之旨，復有例外。夫然，則四家以美刺論詩大抵皆同。然正以此，而其所論，往往不得詩人之旨。文中子曰：「白黑相渝，能無微乎？是非相擾，能無散乎？」故齊魯毛韓詩之末也，大戴小戴禮之衰也，書殘於古今，詩失於齊魯，文中子之作者不可考，然其所言不得謂非讜論也。

自漢儒之流以美刺言詩，一若三百五篇之詩人吟詠情性之作，皆爲時政之得失而發。毛詩關雎序曰：「上以風化下，下以風刺上，主文而譎諫，言之者無罪，聞之者足以戒，故曰

風。」毛詩之所以釋風者如此，然觀禮記王制太師陳樂以觀民風，與論語言詩可以觀者正同，不必盡出於風刺也。經生論詩悍然不顧，即就毛詩序以規之，風詩百六十篇之中，所稱爲美詩者十七篇，刺詩者七十八篇；小雅七十四篇之中，所稱爲美詩者四篇，刺詩者四十五篇；大雅三十一篇之中，所稱爲美詩者七篇，刺詩者六篇。合而言之，則風雅二百六十五篇之中，計美詩二十八篇，刺詩一百二十九篇。計風雅中以美刺論詩者十之六，而刺詩之數約當美詩之四倍。

不僅此也，美詩雖止二十八篇，而毛詩序有言嘉者如假樂之嘉成王，有言樂者如南有嘉魚之樂與賢，南山有臺之樂得賢，菁菁者莪之樂育才，有言勞者如四牡之勞使臣之來，出車之勞還歸，杕杜之勞還役。凡此言嘉言樂言勞之詩，皆詩之近於美者也。至若詩之近於刺者，其數尤多，不可殫計。有言惡者如野有死麕之惡無禮，新臺之爲國人所惡。有言怨者如擊鼓之怨州吁，有言疾者如東門之粉之疾亂，隰有萋楚之疾恣。有言責者如族丘之責衛伯，有言戒者如終南之戒襄公，公劉洞酌卷阿之戒成王。凡此言惡言怨言疾之詩，皆刺詩；言戒之詩，則詩之近於刺者也。于是則有言誘之詩，如衡門之誘僖公，言誨之詩，如鶴鳴之誨宣王，言規之詩，如沔水之規宣王，言勸之詩，如殷其雷之勸以義，式微之

勸以歸此則雖非刺詩而不無諷意者也。于是則又有哀詩如黃鳥之哀三良。懼詩如采葛之懼讒。閔詩如碩人之閔莊姜，黍離之閔宗周，君子陽陽，中谷有蕓，兔爰，之閔周，鄭揚之水之閔無臣，出其東門之閔亂，苕之華之閔時。傷詩如綠衣，日月，終風之傷已，載馳之自傷不能救衛，蕩之傷周室大壞。悔詩如無將大車之悔將小人，小明之悔仕於亂世。憂詩如防有鵲巢之憂讒賊。此皆雖非刺詩而不無諷意，然以其哀懼閔傷之不暇，欲諷而不及諷者也。他若思詩如泉水，二子乘舟，竹竿，河廣，丘中有麻，遵大路，蹇裳風雨，野有蔓草，鷓鴣，陟岵，匪風，下泉，其半亦不無諷意。要之果據毛序而論，總詩之美刺與夫類以美刺者言之，風雅二百六十五篇之詩，十可盡其八九，而刺詩爲尤衆。

然而古人作詩，何嘗盡以美刺立論。朱子詩集傳序不取毛序風刺之說，但云「凡詩之所謂風者，多出於里巷歌謠之作，所謂男女相與詠歌，各言其情者也。」朱子語類卷八又云「大率古人作詩，與今人作詩一般，其間亦自有感物道情，吟詠情性，幾時盡是譏刺他人。」朱子此言，深得詩義。後人作詩，往往牽扯附會，或自作一詩而必影射時政，或讀人一詩而必推求寄喻，皆毛序之言爲之厲階也。

毛詩關雎序又有正變論詩之說，其言曰「至於王道衰，禮義廢，政教失，國異政，家殊俗，

而變風變雅作矣。國史明乎得失之迹，傷人倫之廢，哀刑政之苛，吟詠情性，以風其上，達於事變而懷其舊俗者也。」所謂變風變雅者，風詩百六十篇，計周南召南爲正風，凡二十五篇，邶至豳爲變風，凡一百三十五篇。小雅七十四篇，計鹿鳴至菁菁者莪，凡十六篇爲正小雅，六月至何草不黃，凡五十八篇爲變小雅。大雅三十一篇，計文王至卷阿，凡十八篇爲正大雅，民勞至召旻，凡十三篇爲變大雅。通計風雅二百六十五篇，凡正詩五十九篇，變詩二百〇六篇，此治毛詩者相傳之說也。

就詩論詩，知其說之不可言。請姑舉變風之說論之。今謂周南召南之詩爲文武之詩，故爲正風，然甘棠之詩，言其蔽芾，其作必在召公身後，何彼穠矣，言「平王之孫，齊侯之子」，其時已入春秋，其他若漢廣之說人，野有死麕之惡無禮，尤不在所謂禮義政教尙未廢失之時，此其爲說，固已謬矣。自宋人起，卽於正變之說，不能置信，王質詩總聞略舉此義，程大昌詩論四攻之尤烈，其言曰：「先儒亦自覺其非，又從而支離其說曰：『風有變風，雅有變雅，不皆美也。』夫同名風雅，中分正變，是明以瓊璠名之，而曰：『其中實雜賦賦。』不知何以名爲也！且其釋雅曰：『雅者正也，』一則雅宜無不正矣，已而覺其詩有文武焉，有幽厲焉，則又自正而變爲政，自政而變爲大小廢興，其自相矛盾類如此。」程氏敢與古人立異，故其立

言如此。朱子詩集傳云，「舊說正風正雅皆文武成王時詩，周公所定樂歌之辭，變風變雅皆康昭以後所作。然正變之說，經無明文可考，今姑從之。」朱子姑從之說，固不可法，然謂經無明文可考，意見自卓，其釋詩中所謂正風正雅者，亦不盡指爲文武成王之詩也。

自有正變之說，而後之作家多好言正而諱言變，卽言變者又必求其變而不失其正。

高棟唐詩品彙於唐代詩人正宗大家名家以外，別立正變一目，其一例也。汪琬唐詩正序曰，「詩風雅之有正變也，蓋自毛鄭之學始。成周之初，雖以途歌巷謠而皆得列於正，幽厲以還，舉凡諸侯大人公卿大夫閔世病俗之所爲，而莫不以變名之。正變之云，以其時非以其人也。故曰，「志微噍殺之音作而民憂思，嘽諧慢易之音作而民康樂，順成和動之音作而民慈愛，流僻邪散狄成滌濫之音作而民淫亂。」夫詩固樂之權輿也，觀夫詩之正變，而其時之廢興治亂污隆得失之數，可得而鑒也。」汪氏據此以論唐詩，因謂貞觀永徽之詩爲正之始，開元天寶之詩爲正之盛，大曆以訖元和貞元之際，其詩則變而不失正，自是之後，蓋比諸郇曹無譏焉。持毛序正變之說以論後代之詩者，汪琬之言最爲特出。

與琬同時而持論獨高，不同流俗，則有葉燮。燮有汪文摘謬一卷，斥之曰，「昔夫子刪詩，未聞有正變之分，自漢儒紛紜之說起而詩始分正變，宋儒往往有非其說者……就正

變以爲言，今合風雅而觀，變之數多於正之數，然則夫子何嘗存正而詘變也。後之人翻欲盡變而黜之，其不然也明矣。原其故，胸中既無明見，依違於漢儒之膚說，既又遷易其辭，以正變歸之時運迨執時運之說，則又窮於論詩，於是又遷就以附會之，掣肘支離，終無一定之衡。一葉氏又謂三百篇之後，羣然推爲五言之祖，而奉以爲正者，必曰漢之建安，而其時則爲大變。卽論唐詩，沈宋陳杜之詩爲正，而其時武氏篡唐，則爲開闢以來未有之奇變。盛唐則開元之時爲正，而天寶之時爲極變，李杜王孟高岑諸人生於開寶之間，固不得謂其前半爲正而後半爲變也。葉氏因總論之云：「正變之說，加之於三百篇，已非吾夫子本旨，而欲踵其說於三百篇之後，妄爲配合支離，論時論詩，習爲陳腐之談，何異聾者審音，瞽者辨色，徒自爲囁語也。」觀葉氏之言，知持正變之說以論後代之詩，固無當也。

詩三百五篇之作，不必以美刺言詩也，而後人多以美刺言詩，不必以正變言詩也，而後人多以正變言詩。此其蔽發於漢儒而徵於毛傳。讀詩者必先盡置諸家之詩說，而深求乎古代詩人之情性，然後乃能知古人之詩，此則所謂詩心也。能知古人之詩心，斯可以知後人之詩心，而後於吾民族之心理及文學，得其大概矣。

樂記曰：「凡音者生人心者也。情動於中，故形於聲。聲成文，謂之音。是故治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困。聲音之道與政通矣。」毛詩關雎序亦云：「詩者志之所之也，在心爲志，發言爲詩。」又云：「治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困。」二者之言大抵相同，要之謂詩篇之作本於人心情動於中，故形於聲。關雎序又謂「吟詠情性」，其意在此。

然所謂情性者，要亦因民族不同時代不同而有異。朱子大全卷三十五有云：「問以詩觀之，雖千百載之後，人之情僞只此而已，更無兩般。」曰：「以某看來，須是別換過天地方別換一樣人情。」釋氏之說固不足據，然其書說盡百萬劫，其事情亦只如此而已。况天地無終窮，人情安得有異？」此種觀念，論文者常有之。故李德裕文章論亦曰：「世有非文章者曰：『辭不出於風雅，思不出於離騷，模寫古人，何足貴也！』」余曰：「譬諸日月，雖終古常見而光景常新，此所以爲靈物也。」其言皆以爲古今人情大抵不異，是以播諸歌詠，光景常新。然就吾國詩歌觀之，所言情性與異民族之詩歌正復有異，且歷代詩歌所言亦不盡同，此所以有詩心之論也。請就詩三百五篇言之。

通常所稱爲詩之主題者曰自然，曰戀愛，曰戰爭，此所謂詩歌永遠之主題也。今以詩

三百五篇觀之，則其專就自然而發爲詩歌以致其詠歎之致者，乃絕無一篇可指。采薇之詩曰：「昔我往矣，楊柳依依。今我來思，雨雪霏霏。」出車之詩曰：「昔我往矣，黍稷方華。今我來思，雨雪載塗。」此非歌詠自然也。楊柳黍稷，雨雪載塗者，皆指其出征來歸之時序而言，而二句之對比，尤足以見其征役之久，與夫下文「載渴載飢」「不遑啓居」之可悲。出車末章又曰：「春日遲遲，卉木萋萋。倉庚喈喈，采芣祁祁。執訊獲醜，薄言還歸。赫赫南仲，玁狁于夷。」章首四句亦非歌詠自然也。春日之句，正指旋歸之時而言。遲遲萋萋之語，皆傍敲側擊，益見玁狁于夷之真可喜也。故歐陽修詩本義解之云：「述其歸時春日暄妍，草木榮茂而禽鳥和鳴，於此之時，執訊獲醜而歸，豈不樂哉！」其言深得詩人之遺義。東山之詩曰：「我來自東，零雨其濛。果臝之實，亦施于宇。伊威在室，蠨蛸在戶。町疇鹿場，熠燿宵行。」此又非歌詠自然也。嚴粲詩緝解之云：「及我來歸自東，又道遇細雨濛濛，是尤苦也。行役最以雨爲苦，言雨之濛濛，形容得羈旅愁慘之意。」又云：「我之征役，無人在家，田廬必是荒廢，想見枯樓之實，蔓延于屋垂之下矣。壁落間伊威小蟲，必以無人而出行于室矣。蠨蛸小蜘蛛，必結網當戶矣。廬傍畦壟，必爲麋鹿之場矣。螢火夜必飛行室中矣。此五物不足畏也，乃可懷感也。」嚴氏所解，亦得詩意，要之此章所寫景物，雖言之累累，皆爲章首「我徂

東山，惓惓不歸，一及章末「不可畏也，伊可懷也」而發。氓之三章云「桑之未落，其葉沃若」；四章云「桑之落矣，其黃而隕」。此亦非歌詠自然也，沃若黃隕之句，皆所以比已之容色，故朱子詩集傳解之云：「言桑之潤澤以比已之容色光麗。」又云：「言桑之黃落以比已之容色凋謝。」其他諸篇偶有言及自然之句，要皆可以類推。蓋詩三百五篇之作，其言皆切於人事，有及日月山川草木蟲魚者，無往而不融景入情，故間有類似歌頌自然之句，其實所寫者仍爲人情，蓋人在景中，寫景則其人歡愉伊鬱之情，無不藉此以畢見。詩三百五篇之言自然者如此。

自漢而後，迨及建安，下逮魏晉，而歌詠自然之作始盛。白樂天與元九書所謂「以康樂之奧博，多溺於山水，以淵明之高古，偏放於田園」者是也。自茲以降，嘲風雪，弄花草，之作益多，至唐宋間而歌詠自然之作遂稱極盛。宋戴復古論詩十絕云：「陶寫性情爲我事，流連光景等兒嬉。」蓋不滿於唐宋詩流之作也。綜吾國詩人之作而言，大抵歌詠自然之篇，於詩三百五篇中絕少，其盛乃在建安以後。此中是非得失，固無可言，推求其故，略可舉者。詩三百五篇之作者，生活未裕，無暇及於他事，魏晉以降，雖封建之制漸廢，而其時之達官貴人，生活之優遠，過于姬周之牧伯，有此餘裕，歌詠自然之詩遂作，此其一。然猶非其主因。

次則吾之先民，既遷岐周之後，「迺塲迺疆，迺積迺倉。」于時處處于時廬旅，「勞其筋骨，餓其體膚，戮力耕作，以求其生活一日之安，故于自然，既無所用其歆羨，亦無所用其詠歎。」詩三百五篇之中，歌詠自然之作特少者，凡以此也。及吾民族生事日進，于是筋柔骨脆，無復當日剛強堅毅之故態，重以處于君主積威之下者既久，則更以其頌君阿上之惡習，轉而爲對於自然之阿諛，凡「日月光天德，山河壯帝居。」「帝德乾坤大，皇恩雨露深。」之句，遂重規疊矩，不絕于詩人之篇什矣。

高爾基文學論謂詩人既習於阿諛自然，于是對於自然之暴行，如地震、洪水、颶風、旱魃之類，往往守口如瓶。此言後世之詩人也，我古代之詩人則不然。瞻卬之詩曰：「瞻卬昊天，則不我惠，孔填不寧，降此大厲，邦靡有定，士民其瘵，蠹賊蠹賊，靡有夷屆，罪罟不收，靡有夷瘳。」召旻之詩曰：「旻天威畏，天篤降喪，瘡我饑饉，民卒流亡，我居圉卒荒。」凡此二詩，皆言自然之暴行也，然其言猶未至於怨。正月之詩曰：「瞻彼阪田，有苑其特，天之抗我，如不我克，彼求我則，如不我得，執我仇仇，亦不我力。」此其言幾於怨矣。「天之抗我」兩句，怨憤悲壯之意，躍然紙上。至雨無正首章云：「浩浩昊天，不駿其德，降喪饑饉，斬伐四國，旻天疾畏，弗慮弗圖，舍彼有罪，既伏其辜，若此無罪，淪胥以鋪。」其怨恨迫切，蓋莫有過於此。

者。「舍彼有罪」四句於天之夢夢，既已昭然若揭，故一則責之曰：「不駿其德。」再則責之曰：「弗慮弗圖。」雖蒼蒼之天，宥然在上，詩人悲憤填膺，終已無可奈何，然敢于敵視，敢于詈責，此種反抗君上，反抗自然之精神，真吾民族詩歌中之瑰寶，而吾先民剛毅倔強之氣，足令百代而下景慕不已者也。

三

復次請言戀愛之詩。此復有二，有夫婦之詩，有男女悅慕之詩。夫婦之情，舊說以爲得禮義之正者也。故中庸曰：「君子之道，造端乎夫婦。」詩關雎序亦曰：「故正得失，動天地，感鬼神，莫近於詩。先王以是經夫婦，成孝敬，厚人倫，美教化，移風俗。」大抵男女之情，其初發於容色體段之悅慕，一經結褵，初戀時期之種種錯覺，既逐漸消失，而以利害之相關，性習之瞭解，于是心靈上之契合，不期而潛滋暗長，此則吾國舊籍之所樂言，其發於詩歌者，如詩三百五篇之雞鳴、女曰雞鳴，皆所以言此情感者也。

古代戰爭屢作，征役頻煩，丈夫既從征在外，室人乃不期而生其懷感，其情愈摯，則其言愈鬱，悵惘無端，不可爬梳。伯兮則言：「自伯之東，首如飛蓬，豈無膏沐，誰適爲容！其雨其雨，杲杲出日，願言思伯，甘心首疾。」君子于役則言：「君子于役，不知其期，曷至哉！雞棲

于時，日之夕矣，羊牛下來，君子于役，如之何勿思。君子于役，不日不月，曷其有佸！雞棲于桀，日之夕矣，羊牛下括，君子于役，苟無飢渴。草蟲則言「嘒嘒草蟲，趯趯阜螽，未見君子，憂心忡忡，亦既見止，亦既覯止，我心則降。」出車則言「嘒嘒草蟲，趯趯阜螽，未見君子，憂心忡忡，亦既見止，亦既覯止，我心則降。」采芣則言「終朝采芣，不盈一掬，予髮曲局，薄言歸沐。終朝采藍，不盈一擔，五日爲期，六日不詹。」凡此諸篇所言，皆思婦懷夫之情，其語之真摯，非後人所能幾及。卷耳之詩，「采采卷耳，不盈頃筐，嗟我懷人，置彼周行。」毛序指爲后妃之志，當輔佐君子，求賢審官，其說紕繆而不可通。歐陽修詩本義斥之以爲「婦人無外事，求賢審官，非婦人之職。」朱子詩集傳則謂爲「后妃以君子不在而思念之。」於懷人二字，得其真義，而指爲后妃之作，則與歐陽修尙同受毛序之蔽。近人始云：「此詩當是婦人念夫行役而憫其勞苦之作。」方玉潤詩經原始其言得之。蓋此詩之作，與伯兮君子于役等諸詩同一機括者也。至若丈夫早歿爲之婦者，指天矢日，天老地荒，此情不變，如鄘柏舟之言「汎汎柏舟，在彼中河，髮彼兩髦，實惟我儀，之死矢靡他。」沉痛已極。而葛生之詩，則尤過之。葛生四章曰：「夏之日，冬之夜，百歲之後，歸于其居。」五章曰：「冬之夜，夏之日，百歲之後，歸于其室。」此種生死不二之表示，皆足見其衷心之誠悃，雖時至今日，爲夫守節之風

氣不必更加提倡，而女子矢志懷貞，始終不變，其毅烈有足多者。詩三百五篇言夫婦之情者固如此，即言男女悅慕之情亦儘有類此之詩句。大車之詩曰：「穀則異室，死則同穴，謂予不信，有如皦日。」其言謂生雖不能相從而此心相屬，要期一死同穴合葬而後已，蓋吾先民用情之專有如此者。

詩中思婦懷夫之作較多，而征夫懷婦之作則較少。此無他，方其從軍出征，百感並至，不必獨言懷婦而懷婦之意已在其中。此類之詩，容更申述，然亦有見之於篇章者。東山末章云：「我徂東山，滔滔不歸，我來自東，零雨其濛，倉庚于飛，熠熠其羽，之子于歸，皇駁其馬，親結其縞，九十其儀，其新孔嘉，其舊如之何！」此章之詩，極言新婚之樂，而以最後一句，跌出本意，于文字爲警闢，于意義爲深刻。詩集傳解之云：「賦時物以起興，而言東征之歸，士未有室家者，及時而完姻，既甚美矣，其舊有室家者，相見而喜，當如何耶？」朱子此言較之鄭箋「其新來時甚喜，至今則久矣，不知其如何也，又極序其情樂而戲之」之語，其能深得詩心者，不知遠出幾何。甚矣經生之不可與言詩也。崔述讀風偶識云：「凡其極力寫新婚之美者，皆非爲新婚言之也，正以極力形容舊人重逢之可樂耳。」亦言亦得。

請更言男女悅慕之詩。詩三百五篇之時，男女間之禮教，不若後代之嚴，故男女相悅，

爲詩以道其意，當時本爲極尋常之事。迨儒家之說興，禮教之威日著，於是漢儒目男女悅慕之詩爲刺詩，就詩之作用而爲之轉向，同時並沒其作者之地位，而以諸詩歸之於關懷美刺之外人。宋儒則目諸詩爲淫詩，謂爲淫者自作淫之一字爲惡意之批評，然而詩人之意，不如此也。大抵各時代有各時代之行爲標準，自不得以後人之矩範強古人以就我。就詩三百五篇論，蝮蝻之詩首云：「女子有行，遠父母兄弟。」又云：「乃如之人也，懷昏姻也，大無信也，不知命也。」論者或可指斯篇爲刺淫之詩，然詩意正與氓之言「兄弟不知，咥其笑矣」者同言一事，蓋指女從男子而去，爲其父母兄弟所不悅而已，不必卽指爲刺詩也。

詩中男女相悅之作，則有溱洧、東門之楊、鵲巢、月出、澤陂、東門之墀諸篇，就其文字論，未審其爲男戀女或女戀男也。澤陂毛序以爲「男女相悅，憂思感傷焉。」二章「有美一人，碩大且卷。」毛傳「卷好貌。」馬瑞辰云：「卷卽媿之消假。」廣雅「媿好也。」實則此字與盧令二章「其人美且鬢」之鬢字相同。說文「鬢髮好貌。」「碩大且卷」之卷，應亦指髮之好，故詩集傳解卷爲鬢髮之美，然無從知其爲男爲女。以盧令三章「其人美且偲」之內例之二章「其人美且鬢」之人爲男，則此「碩大且卷」之人可指爲男。然詩中女子而稱碩者亦有人，故曰「碩人碩碩。」斯知「碩大且卷」之人，正

不妨即指爲女故澤陂之詩亦通指爲男女相悅之作而已。

詩中有言男悅女之作如靜女桑中采芣有女同車野有蔓草東門之池東門之日諸篇皆是。男子戀女發爲詩歌本爲後世之常固不足異。

其足異者乃詩三百五篇中女戀男之作反較男戀女之作爲多。標有梅之詩言「求

我庶士迨其吉兮」「求我庶士迨其今兮」「求我庶士迨其謂之」其情已甚爲急迫。

芄蘭之詩「芄蘭之支童子佩觿雖則佩觿能不我知」毛序以爲刺惠公固不可信。詩

集傳則云「此詩不知所謂」然以次章「能不我甲冑狎」之句推之疑爲女子戲其所

歡之詞。有狐之詩相傳爲有寡夫見鰥夫而欲嫁之之詞。將仲子山有扶蘇狡童褻褻丰

子衿諸詩要皆爲女戀男之詞。乃至虛令之詩雖言「其人美且仁」「其人美且譽」其

人美且德一要爲對於男性美之欣羨然則斯詩亦女戀男之詞也。凡女子戀男之詞見於

鄭風者獨多。詩集傳云「鄭衛之樂皆爲淫聲然以詩考之衛詩三十有九而淫奔之詩才

四之一鄭詩二十有一而淫奔之詩已不翅七之五。衛猶爲男悅女之詞而鄭皆爲女惑男

之語衛人猶多刺譏懲創之意而鄭人幾於蕩然無復羞愧悔悟之心是則鄭聲之淫有甚於

衛矣。故夫子論爲邦獨以鄭聲爲戒而不及衛蓋舉重而言固自有次第也。詩可以觀豈

不信哉！——朱子之言，蓋猶是禮教社會之論，以論周代未可謂當，且以衛詩爲男悅女，鄭詩爲女惑男，因爲右衛左鄭之詞，初不知見異性而感悅慕，自爲青年男女之常情，女之戀男與男之戀女，無二致也。自男性中心社會確立以後，於是女子之地位日益退抑，即在號稱戀愛自由之社會，實則止見男子之戀女，女子止有接受戀慕，拒絕戀慕，並無直接表示戀慕之自由。至若發爲詩歌，如魚玄機「易求無價寶，難得有情郎」之例，幾爲國人所不恥矣。論者或諷女子爲第二種人類，果自後代關於女子詩歌言之，以男女地位相去若是之遼絕，雖謂爲第二種人類，不爲過也。所幸者詩三百五篇中，猶有此殘迹，斯知在吾先代社會，女子之地位絕不遜於男子，有所歆羨，有所戀慕，自可發爲詩歌，矢口而出。縱旁觀者以「懷昏姻也，大無信也」相譏，仍不妨爲「青青子佩，悠悠我思」子衿之詞，此其自信之強，爲何如哉。

四

復次則言戰爭之詩。與戰爭之詩連繫最密者，此復有二。曰田獵之詩，古者大獵以教戰，故田獵之詩與戰爭之詩相通。曰相役之詩，戰征亦行役也，故擊鼓之詩則曰「士國城漕，我獨南行」，六月之詩則曰「來歸自鎬，我行永久」。然行役之事，不限於戰爭，大夫

從事於外者亦行役也。其詩附論於此。

詩三百五篇中言田獵之詩，有車攻、吉日、騶虞、叔于田、大叔于田、還、駟、鐵諸篇。車攻、吉日，言天子之狩獵也。騶虞，毛傳以爲義獸，三家詩義則以騶爲天子之囿，虞爲囿之司獸者。

詩本義詩緝詩經通論讀風偶識詩經原始皆承三家之說，以騶虞爲虞人，是則騶虞駟鐵兩篇同爲君主田獵之詩。叔于田、大叔于田兩篇之叔，雖不敢遽從舊說，指爲共叔段，然叔于田之詩言叔之田獵，巷無居人，巷無飲酒，巷無服馬，大叔于田則言其乘馬，乘乘黃，乘乘鵠，此叔若非貴族，必不能聲勢喧赫，動人歆慕如此。是則二詩言貴族之狩獵也。還之一詩言並驅從兩肩，同駟，並驅從兩牡，並驅從兩狼，其人之社會地位，又次于上述諸人。合諸篇觀之，知田獵之風，普及於當時之一般社會，其人皆樂此不疲者也。

至于戰爭之詩則不然。通詩三百五篇讀之，未嘗有以戰事爲樂者。觀近代國家，其君主好大喜功，其將士謀不次之遷擢，其人民迫於徵兵之制，或爲不正確之宣傳所劫持，於是舉國上下，如中狂毒，發風疾走，以相斫爲樂，然而求之吾國，未嘗有是也。求之於詩三百五篇，未嘗有此心理也。六月采芑之詩，作於宣王中興之時，其詩宜如何鋪張揚厲，而其實乃不

然。六月之詩言「獫狁匪茹，整居焦穫，侵镐及方，至于涇陽。」采芑之詩言「蠢爾蠻荆，大邦爲讎」，皆足以見其時中國所受之壓迫，不可以一日處，及其逼不得已，整軍抵抗，然薄伐獫狁，僅僅至於大原，卽行退回，而詩人已有一「我行永久」之歎。其伐蠻荆也，亦僅僅爲耀兵之計，甫言「伐鼓淵淵」，其後卽言「振旅闐闐」，而蠻荆之是否如詩人所言「蠻荆來威」者，亦未敢必也。蓋吾國對外之戰爭，大抵以僅能自全爲止，觀夫六月采芑之詩而可知也。

此種心理，果自世界之立場觀之，則爲維持和平，苟全世界人同此心，足以遏制無數之戰爭，促進人類之幸福，果自國家之立場觀之，則適足以自促其滅亡，蓋不能乘勝剪除強敵，而養癰貽患，使其坐大，其後乃不可救觀，獫狁之卒滅，西周與夫荆蠻之終東西，兩周永爲諸夏之患者，其事可以見矣。吾國之能制外患者，必首推漢武帝。周秦以來，匈奴爲邊患，及漢初益熾，和親之策，救患於一時，而匈奴之寇邊不已。然度其衆寡，與漢懸絕，故賈誼陳政事疏論爲「料匈奴之衆，不過漢一大縣。」至武帝用衛霍，傾此一大縣之衆，與匈奴併命，而後邊患始已。史記匈奴傳謂「初漢兩將軍大出圍單于，所殺虜八九萬人，而漢士卒物故亦數萬，漢馬死者十餘萬，匈奴雖病，遠去，而漢亦馬少，無以復往。」此漢與匈奴併命之效也。

兩漢文物之盛，得以和平滋長者，蓋食武帝之賜，然就當時物故之士卒論之，其爲慘酷寧忍盡言。故太史公於驃騎傳斥霍去病爲「其在塞外，卒乏糧，或不能自振，而驃騎尙穿域踰鞠」又云「少而侍中，貴不省士」。揚雄解嘲亦云「驃騎發跡於祁連」與曲學阿世之公孫弘竊贊卓氏之司馬相如同類，而自詡爲「僕誠不能與此數子者並」其意亦薄之也。要之自國家之立場論，漢武衛霍同爲不世出之偉人，自兵士之立場論，則不特馬革裹屍爲生人之至慘，卽荷戈戍邊，亦不勝其傷離怨別，此則徵之詩三百五篇而古今詩人之心理可以舉見者也。

采薇出車兩詩，周室全盛之時出兵之詩也，然詩人之怨，已充滿於行間。采薇之詩一則曰「靡室靡家，玁狁之故」再則曰「憂心烈烈，載飢載渴」三則曰「王事靡盬，不遑啓處」而終之則曰「我心傷悲，莫知我哀」其意已畢露。出車之詩一則曰「憂心悄悄，僕夫况瘁」再則曰「王事多難，不遑啓居」其意亦自顯然。乃至周王南伐而鼓鍾之詩則言「憂心且傷」「憂心且悲」「憂心且妯」將帥出征而漸漸之石則言「山川悠遠，維其勞矣」武人東征，不遑朝矣「吾先民之不樂遠征，一至於此，斯亦無可爲諱者也。其見於風詩者，擊鼓之詩，衛人出征之詩也，而其四章則云「死生契闊，與子成說，執子之手，與子偕

老；「五章則云，「于嗟闊兮，不我活兮，于嗟洵兮，不我信兮，」真不勝其嗚咽，此戰前之詩也。
破斧，周人出征之詩也。首章云，「既破我斧，又缺我斨，周公東征，四國是皇，哀我人斯，亦孔之將，」雖次章三章疊言「亦孔之嘉，」「亦孔之休，」而其中心之哀，終不可掩，此戰後之詩也。要其不樂從軍，則與雅詩所見者相同。至其言及戰事而無難色者，獨有無衣一篇。其首章云，「豈曰無衣，與子同袍，王于興師，修我戈矛，與子同仇。」所謂王者，蓋指秦君而言，其君尙未稱王，所部已稱之爲王，正如衛伯兮之言「爲王前驅」者，爲衛君之前驅，唐摛羽之言「王事靡盬」者，爲晉事之靡盬也。以無衣無裳之士而迫于君上，執戈矛以致死，徒令後之讀者憐其身世之蹇固不遑論其作詩之時，其奮然而前者爲樂於從征，抑爲封建社會之制度，使之不得不然也。

至於行役之詩，有當知者，古者有征伐之事，則其將士裹糧而景從，斯則行役之詩，與戰爭之詩，理無二致者也。若夫大夫將命，奔走四方，雖同爲王事，然閱生悼死之情，固與征伐之事，多所違異，獨其傷離怨別者，則無往而不同耳。四牡之詩云，「四牡騤騤，周道逶遲，豈不懷歸，王事靡盬，我心傷悲，」此行役之詩也。杕杜之詩云，「有杕之杜，有睆其實，王事靡盬，繼嗣我日，日月陽止，女心傷止，征夫遑止。」此行役之詩也，全詩由征夫之遠別而追念女

心之悲傷，父母之懷憂，其情爲獨摯。小明之詩曰：「明明上天，照臨下土，我征徂西，至於芄野，二月初吉，載離寒暑，心之憂矣，其毒大苦，念彼共人，涕零如雨，豈不懷歸，畏此罪罟。」此行役之詩也，而一章則曰：「畏此罪罟。」二章則曰：「畏此譴毒。」三章則曰：「畏此反覆。」其積慘傷心，蓋有不可盡言者。何草不黃之詩云：「何草不黃，何日不行，何人不將，經營四方。」此亦行役之詩也，而末章之「匪兕匪虎，率彼曠野」，其怨毒之意，尤見於言表。至於北山之詩，則其怨憤不平之意，直欲叩天閭而鳴不平，詩可以怨，此之謂矣。北山次章云：「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣，大夫不均，我從事獨賢。」此言使役之不均也。至於第四五六三章，則列舉燕燕居息，息偃在牀，不知叫號，棲遲偃仰，淇樂飲酒，出入風議之羣臣，以與己之盡瘁事國，不已於行，慘慘劬勞，王事鞅掌，慘慘畏咎，靡事不爲者相比，非獨勞逸之相距，有若天壤，而其心境之苦樂，亦復隔同千里，此尤行役之怨思，藉茲畢見者矣。

至若見於風詩者，亦多可舉。黍離之詩云：「彼黍離離，彼稷之苗，行邁靡靡，中心搖搖，知我者謂我心憂，不知我者謂我何求，悠悠蒼天，此何人哉！」毛序云：「閔宗周也，周大夫行役至于宗周，過故宗廟宮室，盡爲禾黍，閔周室之顛覆，彷徨不忍去，而作是詩也。」夫宗周有詩，則不必列于王風，鶉首旣賜，亦無所用其行役，故議者譏毛詩依箕子麥秀漸漸之句

而作此序，其言是矣。三家之詩，或以爲尹吉甫信後妻之讒而殺孝子伯奇，其弟伯封求而不得之作。或以爲衛公子壽閱其兄伋之見害，因而有作。夫以宗周及衛人之詩，而列于王風，已不可詰，且亦無以解首章「行邁靡靡」之句，果能細心玩索，固知此亦行役之詩也。陟岵首章云「陟彼岵兮，瞻望父兮，父曰嗟，予子行役，夙夜無已，上慎旃哉，猶來無止。」其後復有母曰「予季行役，兄曰「予弟行役之句，則此詩機局，與小雅扶杜之詩相類。鵠羽之詩云「肅肅鵠羽，集于苞栩，王事靡盬，不能藝稷黍，父母何怙，悠悠蒼天，曷其有所。」此亦行役之詩也，而作者屢以不能藝黍稷，不能藝稻粱爲憂，益足見王事之鞅掌，其爲害於人間者多矣。至若東山之詩，作者徂彼東山，于今三年，首章「我東曰歸，我心西悲，制彼裳衣，勿士同事，行枚」之句，皆垂涕泣而道之，此又行役之詩之最足動人者也。

五

自此自然戀愛戰爭三主題外，詩三百五篇所及之題旨，亦不止一端，然要之則頌禱之詩少而怨刺之詩多，歡愉之情少而詛咒之情多，即在優游身世之篇章，亦往往露其一縷之怨意，吾國古代之詩，固如此矣。略舉數則，以免詞費。

自吾民族以外，其他諸民族皆有所謂史詩，備陳天人之交通，祖先之偉績，以垂範於來

禩者也。詩三百五篇亦有之三頌之詩，頌揚祖先者也。其見於大雅者，則有文王、大明、緜、思齊、皇矣、下武、文王有聲、生民、篤公劉諸篇，皆所以頌后稷、公劉、古公、亶父、王季、大任、文王者也。其間論上帝之式相，天人之相與，較之異民族之史詩，亦復相似，獨是各成片段，未爲長篇，相形之下，不免減色。然古詩之真相何若，今不能悉，卽如大明之詩，儒墨兩家相傳之本，已不一致，斯可知矣。

生民三章云：「誕后稷之穡，有相之道。萁馭豐草，種之黃茂。稊方寔苞，寔種寔褻。寔發寔秀，寔寔定好，寔穎寔粟。」卽有邠家室。蓋周民族爲耕稼之民族，故其言之詳盡如此。凡詩中史詩諸篇，往往有言及農事者。卽周頌之中載芟、良耜之篇，亦舉農事爲言。以是小雅言農事者，則有楚茨、信南山、大田、甫田四篇；幽風言農事者，則有七月一篇。惟是論詩三百五篇者，不得卽舉諸詩以與異民族之農歌並論，蓋此諸詩所言者，皆今之大地主，昔之頭人酋長之類，與胼手胝足之流無涉故也。

全詩之中，頌揚長上之詩甚少，而怨詛之詩特多。其指明主體，怨及個人者，如何人斯之言：「彼何人斯，其心孔艱。」巷伯之言：「彼譖人者，亦已大甚。」祈父之言：「祈父，予王之爪牙，胡轉予于恤，靡所止居！」以及鶉之奔奔之言：「人之無良，我以爲兄」等皆是。至

若不指個人，而感慨身世，悵觸無端，而爲一般之咒詛者，其詩尤衆。大小雅中則有節南山、十月之交、雨無正、小旻、大東、民勞、板蕩、桑扈、瞻卬、召旻等篇；風詩之中則有伐檀、碩鼠諸篇。漢儒論詩，好言諷刺，詩三百五篇之中，刺詩正不少也。

詩中有言亡國之痛者，式微、旄丘之詩是也。亦有身值亂離而泛言憂世者，沔水之言「嗟我兄弟，邦人諸友，莫肯念亂，誰無父母」之類是也。至若匪風、下泉之詩，見國家之瀕亡，而念及天下之共主，一則云「顧瞻周道，中心怛兮」，「誰將西歸，懷之好音」；一則云「懷我寤歎，念彼京周」，其愴惻惻慨之意，蓋已顯於言外矣。

詩人亦有爲憂生之歎者，權輿之詩云「於我乎，夏屋渠渠，今也每食無餘，于嗟乎不承權輿」，此其所言者，僅爲一生之榮枯，故言之雖切而意境不厚。苕之華之詩云「苕之華，芸其黃矣，心之憂矣，維其傷矣。苕之華，其葉青青，知我如此，不如無生。」兔爰之詩云「有兔爰爰，雉離于羅，我生之初，尚無爲，我生之後，逢此百罹，尙寐無訛。」園有桃之詩云「園有桃，其實之殺，心之憂矣，我歌且謠，不知我者謂我士也驕。彼人是哉，子曰何其。心之憂矣，其誰知之，其誰知之，蓋亦勿思。」隰有萋楚之詩云「隰有萋楚，猗儺其枝，天之沃沃，樂子之無知！」其人皆有感於身世之迫蹙而深痛乎人生之艱辛，所見既大，所言愈深，此

其所以能使後之讀者，不勝其低徊歎息者也。

于是則又有憂讒畏譏之詩，以箕子比干之忠而不獲見諒於其君，以申生伯奇之孝而不獲見諒於其父，亦惟有悼我生之不辰，嗟帝閭之難叩，而小弁巧言巷伯青蠅之詩作焉。小弁之詩曰：「人莫不穀，我獨于罹，何辜于天，我罪伊何！」又曰：「君子信讒，如或醜之，君子不惠，不舒究之。」此不必究其作者之爲宜，曰伯奇或太子之傅也，而其悲思怨慕之意，已情見乎辭。巧言之詩曰：「亂之初生，僭始既涵，亂之又生，君子信讒。」於信讒之可以肇亂，言之已極顯縷。巷伯之詩曰：「萋兮斐兮，成是貝錦，彼譖人者，亦已大甚。」此其言已怨矣，繼之則曰：「彼譖人者，誰適與謀，取彼譖人，投畀豺虎，豺虎不食，投畀有北，有北不受，投畀有昊。」此詩集傳所謂設言以見欲其死亡之甚也。青蠅之詩曰：「營營青蠅，止于樊，豈弟君子，無信讒言。」其下則曰：「讒人罔極，交亂四國，」四國猶言四方，讒人之禍，一至於此。他若唐風采芣之篇，則云：「采芣采芣，首陽之顛，人之爲言，苟亦無信，舍旃舍旃，苟亦無然，人之爲言，胡得焉。」斯亦畏讒之詞也。吾嘗游心於古昔而默察乎今茲，見夫忠而誣爲不忠，孝而誣爲不孝，真不勝其歎歎，生人之多艱于茲見矣。觀乎異民族之詩，其憂讒畏譏之詞，未有若是之甚者，豈他族青蠅貝錦之人，不若吾族之多，故詩人亦無所用其怨

慨也乎？未可知也。

吾國婦女之幽鬱，幾成特性，近十年來，雖略有遷移，而風習猶存，未經丕變。求諸昔日之文學，則作家如李清照、朱淑真、文學中之人物如馮小青、林黛玉，皆此類也。論其人則疑若丰神絕代，論其情則又若不堪回首，於是則於笙歌院落之中，以涕淚送其歲月。凡此諸人，皆往日所爲標準人物者也，而生活已如此，國人精神生活之苦痛，於此亦見。此種幽鬱性之由來，於詩三百五篇往往可指，入識田中，有此種子，斯亦莫可如何者也。春秋之時，魯衛爲文化最盛之地，衛之貴婦女，幽鬱之性特甚，今見於邶鄘衛之詩者，如柏舟、綠衣、燕燕、日月、終風、泉水、載馳、竹竿、河廣之篇，蓋無往而不充滿涕淚。或則曰：「女子善懷。」或則曰：「我心則憂。」于是殷憂長愁，鬱爲風氣，吾國一般婦女之幽鬱性，逐漸滋長，以至今日，蓋有由矣。

更觀詩人之所以自處者，亦往往充滿自怨自艾之意。凱風之詩，孟子以爲親之過小者也，毛序則以爲七子之母猶不能安其室，事實何若，今不可指。詩人則曰：「凱風自南，吹彼棘心，棘心夭夭，母氏劬勞。」凱風自南，吹彼棘心，母氏聖善，我無令人。」此自怨自艾也。中谷有雅之詩，言凶年饑饉，室家相棄之事，爲之婦者，宜如何其嘔泣飲恨，呼天搶地而一

章則曰「有女化離，嘒其嘆矣，嘒其嘆矣，遇人之艱難矣。」次章則曰「嘒其歎矣，遇人之不淑矣。」鄭箋：「淑，善也。君子遇已不善也。」其言不得詩意。馬瑞辰毛詩傳箋通釋卷七駁之云：「按古以不淑爲凶喪弔問之詞……不淑亦通作不弔……此詩亦凶年遇災，故言遇人不淑，猶今言不幸也，與前章艱難同意。箋謂君子於已不善，失之。」要之艱難不淑之詞，皆於實行遺棄之人，爲充分之原諒，自怨自艾，此詩人之所以爲忠厚也。他例尙多，不待更舉。

詩中亦有言自得之樂者。考槃之詩曰：「考槃在澗，碩人之寬，獨寐寤言，永矢弗諼。」出其東門之詩曰：「出其東門，有女如雲，雖則如雲，匪我思存，縞衣綦巾，聊樂我員。」衡門之詩曰：「衡門之下，可以棲遲，泌之洋洋，可以樂飢。」此皆言其優游之趣也。然審諦之，則其自得之樂，乃不能掩其衷心之悲哀。故考槃之碩人，徒以「在澗」「在阿」「在陸」自娛，進則不能效忠於邦國，退亦不能自安於朝市，徒以寤寐於空山，荒水者爲娛，已不足樂矣。出其東門之詩人，觀乎「如雲」「如茶」之游女，蓋亦不勝其眷慕，而回顧縞衣綦巾，中心亦強以自慰。至若衡門之作者，棲遲仰給於衡門，療飢則惟有泌水，自非甘於淡泊，正亦無樂以言。夫詩之言自得者如此，則如蟋蟀之言「今我不樂，日月其除」，山有樞之言「

宛其死矣，他人是愉。」其言樂者正如病人膏肓，猶談歌舞，懽愉無幾，頓成異物，此亦生人之至慘矣。

六

或者曰：凡茲所言，皆詩迹也，非詩心也；且既謂人之情性，因時代不同而有異，則詩三百五篇之故迹，固與今後之詩心無涉也。

應之曰：謂人之情性，因時代不同而有異者，謂其非絕對相同也，而仍不害其爲大同而小異。就詩三百五篇中戰爭之詩，知吾先民之不樂於從軍。即今日所見之詩，亦往往有此情緒。吾嘗游破寺，得見一絕句云：「當兵真可憐，一日不得閒，上操又上課，下午把刀玩。」此往日駐寺之兵士所作也，見者或未必目之爲詩，然其情緒，則「行道遲遲，載渴載飢」之章也。河西兵士之歌云：「一仗一仗又一仗，陣陣不離機關鎗，三八式專門打老鄉。」此兵士信口之歌也，聞者亦未必目之爲詩，然其情緒，則「死生契闊，與子成說」之章也。破寺之中，疥牆癩壁者，又有一絕句云：「十指纖纖捧玉杯，問郎何日得回來，路上野花君莫採，家中還有一枝梅。」此遠游之兵士，思其室家而漫錄舊句以寫其戀慕之作也，知之者亦未必目之爲詩，然其情緒，則「鶴鳴于垤，婦歎于室」之章也。此三者之情性，不因其

時代不同而有異也。至若詩句之工拙，今不逮古者，此則因其作者素稟之不同，遂有文野之或異，吾嘗以爲國風不出於民間，此亦一證，今不更贅。

異民族之詩，或構思於域外，言天人神祇之交通，或游心於史實，言英雄美人之故迹，吾民族之詩則不然，自文王諸篇，言周室之起原者以外，莫不切於人事。至若幻想錯綜，張皇幽眇者，楚民族之作品固有之，而中原民族之作品絕無此物，蓋吾民族方致力於稼穡，俶載南畝，無此餘裕，爲斯不急之務也。農業社會之民族，其生活之淵源，多仰給于天時，水旱冰蝗無一不爲此種社會之鉅害，其文學上之表現，固常有此種危害之陰影。且也務農事則出產增加，出產增加則人口繁殖，人口繁殖則人生之爭鬪攘奪乃日出而不已，此亦農業社會必然之危害，而不斷反映於此社會之文學者也。以斯二者，故吾國文學，爲此先天的悲哀所乘，詩人之情感，較之一般社會尤爲敏銳，縱其人不妨有優游自在之地位，而處於此悲哀的空氣中亦復不能自恃。詩三百五篇之中，憂怨之詩特多於歡愉之詩者，此也，斯則所謂詩心也。

詩三百五篇中哀傷憂悲之句，不可盡數，略舉於次，詩人之心，可以見矣。

四月日，「君子作歌，維以告哀。」此作者之心也。其他諸詩言「哀我人斯」東山正月「哀

我小心，正「哀我征夫」何草不黃言我之可哀也。「哀此鰥寡」雁「哀此惻獨」正言人之可哀也。至若桑柔之言「於乎有哀」「哀恫中國」則即物興哀，無往而不然矣。

卷耳曰：「維以不永傷」澤陂曰：「有美一人，傷如之何」杜曰：「日月陽止，女心傷止」鼓鐘曰：「憂心且傷」白華之詩曰：「嘯歌傷懷」茗之華曰：「心之憂矣，維其傷矣」單用傷字以示傷感。與悲字疊用者，則有「我心傷悲」草蟲四杜「我心傷悲兮」素冠「女心傷悲」七月與憂字疊用者，則有「我心憂傷」羔裘正月此皆詩之言傷者也。

東山曰：「我東曰歸，我心西悲」九曰：「無使我心悲兮」杜曰：「女心悲止」鼓鐘曰：「憂心且悲」瞻曰：「心之悲矣」皆單用悲字以示悲感。其與傷字疊用者，語已見前。

凡此哀傷悲感之句例，已見前此種感情進一步而為劇烈之表現，則為怨，氓之詩曰：「及爾偕老，老使我怨」此一例也。然詩中言怨者，其例不多，蓋此種劇烈之表情，非吾民族之習性故也。至若由怨而更積極則為怒，詩三百五篇中可舉之例尤少。

哀傷悲感之表現，雖不若怨怒之積極，既經表現，猶有形迹，至於憂則并無形迹可指，而其鬱勃乎中心，如蠹食木者，乃不可以一日安，並不可以語人，詩三百五篇之中言憂之句，殆

將百數，讀此詩者，於吾先民心地之痛苦慘怛，幽遏隱阻，不可盡言之情，可以窺見矣。

請先言詩句之單言憂者。此柏舟曰：「耿耿不寐，如有隱憂。」泉水竹竿曰：「駕言出游，以寫我憂。」兔爰曰：「我生之後，逢此百憂。」蟋蟀曰：「無已大康，職思其憂。」唐揚之水曰：「云何其憂。」杜北山曰：「王事靡盬，憂我父母。」正月曰：「癩憂以痒。」十月之交曰：「四方有慶，我獨居憂。」小弁曰：「惟憂用老。」無將大車三言：「無思百憂。」角弓曰：「我是用憂。」民勞曰：「無伴民憂。」又曰：「伴民憂泄。」板曰：「爾田憂譴。」桑柔曰：「告爾憂恤。」此皆詩之言憂者也。

又有舉憂心二字而連言者。擊鼓曰：「不我以歸，憂心有冲。」載馳曰：「我心則憂。」晨風曰：「憂心靡樂。」采芣曰：「憂心孔疚。」檜羔裘正月小宛小弁曰：「我心憂傷。」鼓鍾曰：「憂心且傷。」憂心且悲。」憂心且妯。」桑柔曰：「不殄心憂。」憂心二字連言，則其憂之深切可知，然更有深切於此者。

有於憂心二字之下而以疊字形容之者，則有「憂心冲冲」草蟲，「憂心惓惓」草，「憂心悄悄」都柏舟，「憂心殷殷」北門，「憂心欽欽」晨風，「憂心烈烈」采芣，「憂心京京」憂心愈愈，「憂心惇惇」以上，「憂心愬愬」正月，「憂心奕奕」類，「憂心

柄柄。一弁類

有於憂心之下而以比似之語補足之者，則有「憂心如醉」晨「憂心如憒」節南「

憂心如醒」節南「憂心如薰」漢

亦有以「心之憂矣」爲句而其下更以一句補足之者，其言憂之意，尤爲深切著明，則

有「心之憂矣，如匪澣衣」郡柏「心之憂矣，曷維其已」衣「心

之憂矣，之子無裳」衣「心之憂矣，之子無帶」衣「心之憂矣，之子無服」衣「心

歸處」蟬「心之憂矣，如或結之」月「心之憂矣，云如之何」小弁「心之憂矣，於我

心之憂矣，不遑假寐」小弁「心之憂矣，寧莫之知」小弁「心之憂矣，涕既隕之」小弁「心之憂矣，

其毒大苦」小弁「心之憂矣，憚我不暇」小弁「心之憂矣，自詒伊戚」小弁「心之憂矣，維其傷矣」小弁

若之「心之憂矣，寧自今矣」瞻凡此諸詩，於詩人之憂，言之已盡。亦有於「心之憂矣」

之上冠以一句者，如瞻瞻之言「一人之云亡，心之憂矣」此爲特例，於全詩中爲僅見。

至於疊句至於十句，皆以寫此殷憂之感而終于莫可聊賴，亦有可得而言者。黍離云

「彼黍離離，彼稷之苗，行邁靡靡，中心搖搖，知我者謂我心憂，不知我者謂我何求，悠悠蒼天，

此何人哉！」園有桃云「園有桃，其實之毅，心之憂矣，我歌且謠，不知我者謂我士也驕，彼

人是哉。子曰：何其心之憂矣，其誰知之？其誰知之？蓋亦勿思。」
黍稷三章章十句，園有桃二章章十二句，其所言皆如此。

亦有詩中言心不言憂，而其實則爲憂心。一望而可知者，如甫田之言「勞心忉忉」，勞心忉忉；「月出之言」，勞心忉忉；「勞心忉忉」，防有鷓鴣巢之言「心焉忉忉」，心焉忉忉；「檜羔裘之言」，中心是悼；「中心忉忉」，「中心弔兮」，凡此「勞心」，「中心」之詞，其實皆憂心也。

亦有全篇之中不著憂字而讀之乃不勝其憂者。卷耳之詩，貴婦人懷其君子之辭也，登而望遠，懷念之情不能自遏。末章「陟彼祖矣，我馬瘠矣，我僕痡矣，云何吁矣。」全爲反跌之詞，言登高之事本不甚難，而僕馬之憔悴者已如此，則君子之行役四方，山高水阻者，其病又將如何，此不言憂而憂思已不能任矣。鷓鴣之詩，相傳周公東征，作此以遺成王，其確否不可知，然憂傷之意，充滿行間，則無可疑。首章言「既取我子，無毀我室」，正見子雖見取，室猶未毀，故全篇命意除一章傷子以外，惟憂室之或毀。三章「予手拮据，予所捋荼，予所蓄租，予口卒瘁」者，皆言完成此室之辛苦，末章「予羽譙譙，予尾脩脩，予室翹翹，風雨所漂搖，予維音曉曉」，此言室之漂搖於風雨，捋毀而猶未毀，曉曉之音，告哀於鷓鴣，此其

所以爲憂也。詩不言憂而憂亦不能任矣。詩三百五篇中，此例至多，不更繁舉。

吾嘗繹詩三百五篇之作而竊窺作者之用心，大抵言樂者少而言憂者多，懽愉之趣易窮而憂傷之情無極，此其作者必大有所不得於中而後發於外者如此。司馬遷史記自序曰：「夫詩書隱約者，欲遂其志之思也。」又曰：「詩三百篇大抵賢聖發憤之所爲作也，此人皆意有所鬱積，不得通其道也。」太史公蓋知之矣。吾又嘗讀異民族之詩，其間憂思鬱積之作，固自有之，而歡樂愷易之作，爲量尤大，豈異民族之生活，自有文字記載詩歌詠歎以來，較吾民族之生活爲優，故其見於文學中者，乃有此懸殊耶？此吾所未能知也。歐陽修梅聖俞詩集序云：「凡士之蘊其所有而不得施於世者，多喜自放於山巔水涯之外，見蟲魚草木風雲鳥獸之狀類，往往探其奇怪，內有憂思感憤之鬱積，其興於怨刺以道羈臣寡婦之所歎，而寫人情之難言，蓋愈窮則愈工。然則，非詩之能窮人，殆窮者而後工也。」歐公論詩謂窮而後工，吾嘗疑之，以爲顯達者亦自工詩，不必窮困。然詩之言懽愉者，往往不能深入，卽讀之者，亦未必盡喻其趣；獨至憂思鬱積之作，艱難辛苦之句，則作者旣言忘而意得，讀者亦肯首而吟歎，此則詩心所在，相喻無形，窮而後工，豈指此耶？是則吾民族之詩心乎！

知詩三百五篇之詩心，而後可與論中國之詩心，知中國之詩心，而後可與論中國之文學。詩三百五篇不必盡以美刺言詩也，齊魯毛韓之說作而詩三百五篇遂若盡以美刺言詩者，于是而中國之詩歌，泰半爲傷時感事之作，詩三百五篇不必以正變言詩也，毛序鄭箋之說作，而變風變雅之說興，于是論者往往求禮義政教之得失於吟咏情性之中，此言詩者一厄也。

至就詩之主題言之，言自然者，古今之變，前論已詳，茲不更述。大抵人智日進，對於自然之患害，防制之法益密，怨毒之言，今後可以無作，正月雨無正之詩，宜其爲絕響矣。至於歌頌自然之詩，如一般民衆，生事日裕，則優游之餘，作者必衆，然而今非其時也。

言男女之戀愛者，大抵詩三百五篇之時代爲一時期，秦漢而後爲又一時期。在詩三百五篇之時代，男女之關係極其自由，故男戀女有詩，女戀男亦有詩，秉簡贈藥，投桃報李，言之者皆若不愧於天，無忤於人。秦漢而後，禮教之束縛愈嚴，男女之關係，亦非昔比。觀丁娘十索之歌，所謂「欲防人眼多，從郎索錦帳，」「欲共作纏綿，從郎索花枕，」與夫流行小曲癡兒怨女之句，幾何不以爲靡靡之聲也。在病態之社會中有此病態之男女關係，其見於詩歌者如此。在將來之社會中，一切人類方同趨人生之大道，不宜有此病態，則詩三百

五篇之故轍，猶可復尋也矣。

自詩三百五篇言之，吾國人之厭惡戰爭，不樂從軍者，處處可見。然在獵狁、侵鎬及方，至于涇陽以後，吾國人亦自能「薄伐獵狁，以奏膚公」，此六月之詩所爲作也。蓋在異民族之進迫，危及吾民族之生存時，自不得不努力掙扎，以圖自全。嚴武之詩「昨夜秋風入漢關，朔雲邊月滿西山，更催飛將追驕虜，莫遣沙場匹馬還」，杜甫之詩「飄然垂危一老翁，十年厭見旌旗紅，喜君士卒甚整肅，爲我迴旆取西戎」，以及宋人塞上之歌「作夜陰山吼賊風，帳中驚起紫髯翁，不待齊師出，連把金鞭打玉驄」，岳飛之詞「駕長車，踏破賀蘭山缺，壯志飢餐胡虜肉，笑談渴飲匈奴血」，皆此物此志也。故吾國人厭戰之心理，雖充分流露於詩歌之中，而其不甘於屈服者，亦復可見。漢儒以爲齊襄公復九世之讐，春秋大之，宋儒盱衡時事，則以爲復讐之事，雖百世亦可，此又論吾國之詩者所不可不知也。

吾嘗誦詩三百五篇而覺有不能已於言者，詩三百五篇之中，憂生嘆世之作，不絕於目，然猶未盡至於怨，盡至於怒也。何則，其人大抵皆統治階級之流亞，生活縱不盡裕，尙未瀕絕境，故權輿雖有「不承」之歎，而興嗟猶在「每食」之後。假令全國人士，泰半皆有一飽無時之感，而其人又向無素養，既不能如衡門之作者，泌水療飢，怡然自樂，又不甘如茗之

華之作者，鮮可以飽自咎其生，則其鬱積之憂思，浸假而爲怨毒，浸假而爲憤怒，又浸假而由思想及於行動，如水時至，如火燎原，將何以善其後？觀今日之詩壇，趨勢已如此矣，善後之策，此吾之所欲聞也。

論著 詩心論發凡

文學通變論

劉永濟

比年以來，國文學上有兩大事，以真義未明之故，常爲治此學者爭論之的。其事爲何？卽崇古與變新，言志與明道也。暇嘗考索其真義不明之故，與夫爭論所由生，知其所關至鉅，亟待平決。又嘗求所以平決之道，有不容不言者。雖其所見，未必全是，所言容或有過與不及之失，然於此兩事之真義，不中不遠矣。是以不辭固陋，一陳吾說。復次當今國步迍邐至極，在箇人則爲生死之際，在國家民族則爲存亡繼絕之交，國人之思想言論，以及其所設施，要當衷於至當之理，不容稍存模稜疑似之念，致是非淆混詭誕之說，得以乘間抵隙，因緣爲患。不特文學宜然，一切學，一切事，皆所宜然。然則平決此二事，在今又爲不容或緩之事矣。安可以多所忌諱默爾而息乎！以此二故而作茲論。初陳三義，以爲引端。三義既畢，乃及二事。

甲 初陳三義

自清政不綱，外交軍事，屢見挫於列強。憂國之士，心身驟受刺激，思想乃生變化。其顯著於外者，厥有二端：一曰提倡科學，二曰改革政治。其主要人物，如曾文正、李文忠、郭

筠仙，張文襄，譚復生，康長素，梁任公，嚴又陵，章太炎，孫中山，黃克強諸君，雖所見有精粗廣狹之殊，所主有溫和激烈之異，然皆於冥冥默默之中，培植一新興之機，則彼此無別。雖其所提倡之科學，所改革之政治，效率功能，已否大著，尙待詳論，然其用以鼓舞全國心力，趨向於

新之一塗者，則固爲此新興之機，亦毫無疑義。

清季人心漸啓新機，上舉二事固其大原，然如洪楊之變，蔓延者十餘省，綿亘者六十數年，其

影響一時人心者，雖不在創新要與破除舊習之風，不能無關。蓋時平則人多保守，世亂則事易變，常此稽之史乘，而可信者，道咸以後，治國學者每好反舊說，別創新義，以經學言之，則捨東漢學而講西漢學，其言西漢學者如廖平、康有爲、之公羊說，即多非常可喜之論。其治東漢學者如俞樾之學經諸子平義訓說古書，亦已不如戴王之嚴正。他如讀文學則舉推袁枚，定庵亦以袁好新奇，變撰險麗，與時人好尙正相反投合也。如此之類，未必非因世值亂離，人心解放之故，不得概歸之上述二事也。國人素輕視洪楊事變，以之與赤眉黃巾並論，故無平心探索其因果者，不知洪楊雖非能影響學術之變，新惟其事變甚大，綿亘甚久，固足以破除人心保守之習，而有餘也。姑附所見於此。

明夫此，則最近數十年中，朝野上下

所議論，所施爲，以至所以興師動衆，殺人流血，與夫自由戀愛，離婚自殺，或直接或間接，或消極，或積極，皆與此趨新之心力有關。然則此新興之機者，實乃前此國家轉變之中樞，今後國家奠定之始基也。此新興之機，固無可非難，而由此新機所鼓舞之心力，若以爲有百利而無一害，則亦未必然。且所謂新興之機者，其爲物也，非耳目所能接觸，非形象所能擬議，故難得而易失。其權衡所寄，乃在識時之傑，利用而善導之，然後可見其效而獲其利。若徒鼓舞國人心力，唯新者之是趨，而無所抉擇，勢必入於狂怪妖妄，紛靡流蕩，而無可收拾。其

極也。新機轉而天遏斷喪以盡。及夫新機既盡，雖有識者，思欲振起之，亦無能爲力。如此，則必自傾覆其國基。當此之時，若有外力乘之，則必淪於萬劫不復之地。其所關之大，蓋若此。是故興革之會，智者所慎，未可以鹵莽滅裂爲之也。今雖政體已定，民識漸開，而吾人耳目所聞見，心身所感受者，距理想所期待者，相去尙遠。而國人之議論施爲，仍依違於歧塗，甚至互爲抵牾。其過激者，或一切毀棄，而又無以易之。於是孔子爲召亡之罪人，有之以儒學爲致弱之病菌者，有之。今人有以儒字訓柔，謂我國積弱之因在儒學，遂倡言於衆，以關其口，姑無論以儒名孔子之學，出於後世，非用其本義，而用說文又一義，儒乃術士之稱，且我國學術以柔弱標宗者，乃道家而非儒家。老子一書於此義屢言之，如曰：天下之至柔，馳聘天下之至堅，如曰：柔勝剛，弱勝強，如曰：堅強者死之徒，柔弱者生之徒，如曰：天下莫柔弱於水，而攻堅強莫之能先，觀老子之言，則柔弱正其妙用，所存決非退避怯儒之義。故又曰：守柔曰強，曰慈，故能勇，然則果能行老子柔弱之術者，非但不能致弱，且可以勝強。今乃以爲詬病，又嫁禍於儒家，是則非但不知儒且亦不知道，所謂以指爲月，不但失月，且亦非指矣。今之號稱名流學者，其立論之鹵莽類如此，本不足辨，姑舉一例於此耳。以三代之際，皆僞史者有之，以六經之中，多僞篇者有之，以古之名碩士爲帝王之參卒者有之，以歷來之良法美制爲專制之機括者有之。不知吾民族國於斯土，垂數千年之久者，果持何道以自立也。其反對此輩者，又非皆深思明辨之士，徒惡聞倡新者之言，而於固有文化，實茫無所知，又或別有所圖，而姑妄言之者。於是參養星相雜流者，而侈談讀經，提倡大刀拳術者，而高唱尊孔，膜拜喇嘛，活佛者，而維護禮教，醉心聲色勢

利者而尙論關洛，黷財好貨，予智自雄者，乃假慎終追遠之誼，以夸耀鄉里，譎詐無行，依附權勢者，乃託敬老崇賢之說，以簧鼓愚蒙，以穿鑿附會治古學而古學日晦，以淺見膚聞保國粹而國粹且亡，以詰屈難通之文爲典雅，以油腔滑調之詩爲風騷。其淆混躑駘，惑世亂俗如此。新興之機，不將天遏斲喪以盡乎！然則將何以明是非，決從違，而扶植新興之機，使之滋大，豈非當今之急務邪？今之人，每怪言文學者之議論塵囂，爲有史以來所鮮見，而不知其所以致此之由，蓋亦此新機所鼓舞之趨新之心力所爲也。其與自由戀愛，殺人流血，諸端雖似無與，而實同源。其將任其紛亂，卒令新興之機因而天遏斲喪邪？抑將思所以明決之，爲扶植之計邪？不待智者而知矣。此余所以將明文學通變之理，必先發此義，以爲引端者一也。

二、凡欲亡人國，而令其國之民無抗拒與恢復之力者，必先亡其抗拒與恢復之心。欲亡人國民之心者，必先亡其歷史，亡其學術。欲亡其歷史學術者，又必先亡其文字。此近世強國習用之術也。若夫欲亡人之心，而令人從之於不知不覺之中，令其國雖尙存，而其歷史學術，乃至文字，已先自毀滅，不待於既亡之後，強迫施行，則世界列強，猶未有爲之者。而與吾逼處之日本，則已嘗爲之。我國人亦已嘗從之。其從之也，是否知之覺之，雖不可

知。而吾國歷史已斬去千數百年之史實，其未斬者亦已將變其本相。吾國之學術已滅去其支配國人之力量，而漸失其真義。吾國文字已常有被唾棄之憂。凡此種種，固吾人日常所聞見者，不必一一縷舉。願求其說之來源，則有如縹緲之雲，興於東而瀰漫於西，有如窮巷之風，悄然中人，爲眇爲賤，而人不之覺。明識之士，苟一察之，必將不寒而慄。而爲此者之自身，雖其古代史乘悉剽竊吾國史事而虛造者，其國之學者亦諱而不言。有略道之者，且必得罪於朝。久米邦武氏所以因論古史多虛構而免職也。久米邦武氏著有日本年爲虛構不足信因而得罪免職其詳可參及櫻鳳林著日本論叢第一冊雖微而至於民間習俗，務存其舊，而不輕於革除。凡入其國境者，類能言之。而其治吾國之學術者，每務極其智力，以駁斥詆毀，謂不足信。其自身則且視吾之論語如聖經。日本學者如狩野直喜尤能言論語所見亦殊真切可喜又務巧取豪奪吾之珍籍秘冊，與夫名畫精彫，以及歷代相傳之文物以去。其意蓋儼欲取吾東方文化主人之地位，將以詫彼西人，俾其認識彼之在東亞，不但物質文明可與西歐抗衡，即精神文明亦足爲東亞之頭等國。而吾之國賊，或公益，或私貨，或敬謹奉獻之，而不自知其可恥。國人亦徒知失地喪權爲賣國，不知以文化貨錢者爲賣民族也。開場怪吾當日本維新之初睡棄漢學之時在日本本收得我國古籍珍本甚夥臨行之際日本術學之士聞而驚怪楊氏復還其半其後四十年日人岩崎氏以日金十一萬八千圓購歸安陸氏書二十萬卷有奇回島田產植作詠宋樓藏書源流考猶述及楊氏收書日本事謂岩崎此舉聊足

報復今人傳沅叔赴日參觀之靜嘉堂文庫即岩崎氏藏陸氏書處也。尋思彼之積慮如此其深，苟以此事與吾國賊盜賣之事相較，其民識相去道里之遠可勝言哉！而吾之聽從如此其順者何在？則亦不難曉然。蓋凡一國家當其國體轉變之際，舊有之道德學術既已動搖，新興者又未能植根深固。於是國失重心，人懷異志。苟無外力，猶且自亂，况有人焉伺間乘隙煽之使烈，安得不如草之偃風，水之就下哉！或疑余爲此言，近於捕風捉影，故人人罪。日人縱無行，亦不至出此。此言也，余無以非之。然試一察日人之僑居吾國者，雖賤至負販炫鬻，無不受其國家之指揮，挾其謀我之策略。以彼例此，誠不能使人無疑。雖然，凡爲此者在彼視之，固愛國之忠忱也。易地以處，誰曰不宜。然則罪固在我而不在彼矣。或又曰，學術者天下之公器，治學者無國界之分別，未可與謀國之士並論，更未可與負販炫鬻之流比觀也。此言也，余亦無以非之。然余聞往歲傅君沅叔之東遊也，內藤湖南曾笑謂之曰：「今後貴國大學文史講座，恐當求材於敵國。」傅君聞其言，深引爲恥。余則以爲是乃彼志得意滿之言，流露於不自覺者，其言正自可畏也。且試一攷察最近數十年中，吾國所謂名流學者，其著書，其言學，非拾彼之牙慧者，幾何？奚待今後。內藤之言，何其蘊藉耐人尋味哉！夫禮失求野，古人有言。吾學久荒，取益隣國，夫復何罪，安可深責，且彼國自來之治漢學者，固不少名著。如山井鼎之七經孟子考文，尤其彰彰在人

耳目者。卽國人之聞風興起者，亦非無妙才。豈可一概抹殺，以示人不廣。余固不辭失言之咎，而不願余言之幸中也！雖然，共同防共，非軍事侵略乎？經濟合作，非經濟侵略乎？文化事業，何獨不然。暮四朝三，人方以衆狙待我，豈不良可哀哉！然則吾儕治國文學者，安可不思所以自全之道，而猶自亂其陣，與人以可攻之隙乎！其道維何？曰：在我有明辨之識，知孰可信，孰不可信，孰當理，孰不當理，孰爲似是之非，孰爲亂朱之紫，甚至孰雖當理，而在此時有萬難昌言者，吾亦當諱而不言，以扶植國脈。然後持以堅定之力，出以齊一之志，庶幾彼之伎倆無由而施我之人心從而不死。此二義也。

三、常人每日治文學爲無用，世之爲此學者，亦常有以無用爲真諦者。不知無用之用，實乃大用。蓋文學之力，無影無形，及其深入人心，有非可以勢取強奪者。此古今文治昌明之國所以無不右文，而欲亡人之國者所以必先亡其文也。至文學與時運之關係，古來論者至多。禮樂記曰：「治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困，聲音之道與政通矣。」此雖論樂之文，詩大序引以說詩。蓋樂由人心，詩亦心畫，其理同也。荀子曰：「亂代之徵，文章匿而采斯著。」劉勰著文心雕龍，每嘆息痛恨於齊梁文風之游詭。漢之末世，楊球病鴻都文學爲妖僞，蔡邕斥樂松之徒爲俳優，楊賜至比之

於驩兜共工。孔穎達作詩疏論詩人與時世之關係，則曰：「典型未忘，覲可追改，則箴規之意切，鶴鳴沔水，殷勤而責王也。淫風大行，莫之能救，則匡諫之志微，湊洧桑中，所以咨嗟歎息而閔世。」持此義以衡鑒古今文學，誠朗若觀火。故讀李白、杜甫愍亂之作，猶存悲壯激越之氣，則知唐運之未絕。誦王齊叟、曹元龍滑稽之詞，皆作鄙俚側豔之音，則知宋祚之將衰。此皆時運影響文學之明徵也。至文學轉移時運之力，常隱而難知，是以古來論者不少概見。然如屈子之離騷，元賢之散曲，實爲文學轉移時運之顯證，而無言之者。往爲武漢大學諸生選元人散曲，曾論及此。其詞曰：「史稱秦滅諸侯，楚最無罪。楚民疾秦之甚，可於南公三戶之謠見之。屈子以忠義之情，發爲激越之調。楚人讀之，其悲憤不平之狀，蓋亦不難想像得之。況陳涉、吳廣、項梁、劉邦之初起，皆必假楚後相號召，固史實昭然邪！至項羽拔山之歌，漢高大風之詩，皆爲楚聲。此則文學潛移默化之力，固有不期然而然者。然則謂秦皇萬世之業，爲屈子文章所振撼而傾移，非虛語矣。元代散曲作家，影響當世人心之迹象，雖不如屈子之顯著。其所表見之情，雖不如屈子之忠義激烈而往往流入放逸頹廢，嫚戲汗賤。惟其體製爲樂曲，又多用俚語爲之。其作家至夥，地域之分布復至廣。故其入人之易，及人之衆，殊勝屈賦。且其情雖若放逸頹廢，嫚戲汗賤，無故國故君

之思。然其磊落不平之氣，與夫輕帝王，卑爵祿，賤權勢之念，已足以摧陷箝制之樞，搖動壓抑之勢矣。加以蒙兀之君，非我族類。於是民氣憤張之中，復有禹甸淪胥之痛。以較楚之怨秦，又自不同矣。一此外則如最近之國民革命，尤爲有力之證。革命之成，不成於武昌起義之日。清運之移，已移於蘇報、民報、國粹學報發行之時。蓋排滿之思，亡國之痛，皆憑藉文字爲之喚起，而後革命之力乃偉大而普遍也。試檢吾國史乘，由平民而易代革命者，漢之劉邦，明之朱元璋外，唯今之孫中山先生，足與鼎峙。論世之士，當有以知其故矣。雖然，今世文風，流於荒儉，亦亘古所未有。九一八之變，上自政府文告，下至民間歌詠，絕少沉痛壯烈之辭，奮厲激越之氣。余往作滬戰雜感詩，其一有曰：「擺倫雅詠哀希臘，屈子悲歌弔國殤。欲仗雄文起衰敝，可憐詞賦久俳倡。」或疑此論近於迂闊者，不知此事所關甚大，未容忽視。是以陸贄興元罪己一詔，遂開唐室再造之基。秦檜紹興行成一表，實喪天下同仇之氣。孰謂文學無關興廢哉！然而欲以文學之力，轉移時運，亦良非易事。必能於茲事之是非，知所抉擇，不隨世論爲抑揚。又必忠義之氣，出於至誠，一言一字，皆根於情性之正。又必其時勢尙未大壞，其國尙未亡，其民之情感才智，尙未漸滅。然後能聲入心通，感人深厚也。此又有志救國之士，所當留意者也。此其三義也。

乙 崇古與變新

人類心理上有兩大現象，一曰思舊，二曰好新。宇宙間有一種常理，曰日新不已。人類之所以綿延不絕，文化之所以繼續演進者，皆賴乎此。惟其思舊，故人生一切，不至如空花，如幻景，無根而生。惟其好新，故人生一切，不至如泥塑，如木雕，奄奄無氣。且舊云新云者，亦由對待而立，不易分析。是故舊可生新，新不離舊。雖有驟視之若無端特起者，徐而察之，固息息相關，波波相續者也。惟其如此，故能不悖於日新之理。然則崇舊黜新者，固失之，主新奴舊者亦未為得。必也深見夫蛻化之迹，而整齊其前進之序，使無失步，無枉道，然後可日進於無疆之休。蓋當其蛻化之際，新舊兩種心理，每因各有所錮蔽，而不易調協。於是乃生障礙。其錮蔽愈深者，其調協之度愈少，其障礙愈大者，其害於蛻化之程愈甚。此種迹象，人類史乘，不少例證。一往往演成相爭之事，而忘其相成之理。於是蛻化而順者，其進速，反之者，其進遲。是故文化演進之程，亦有遲速之異。相爭之際，若更有倒行逆施者，則亦難免退轉或停滯之弊。其弊之甚者，非止失步枉道而已，日新之機，或將斬絕以盡。其禍及於國，則必致亂而召亡。故必於其蛻化之中，施以整齊條秩之功，以除其障礙而促其進程也。此之謂識時務。

文化者，人類進程中之產物也。其演變之理，固如上述。然而有一事焉，世之論者常蔽於所習，而忘其相通。其事維何？即進化說與循環說相牴牾是也。進化說者，謂文化之發展，如螺旋焉，其進無止。循環說者，謂文化之發展，如環周焉，終而復始。論者遂以進化歸美西方文化，而轉病東方文化為循環。惟其進化，故常動而前邁。惟其循環，故常止於一境。於是又以靜止之義，釋東方文化。聞者習焉不察，乃復交相詬病。聞嘗尋繹此論之來，亦非無因。蓋以孟子與司馬遷之言為根據也。孟子曰：「天下之生久矣，一治一亂。」司馬遷曰：「三王之道如循環，周而復始。」讀者以辭害意，遂若吾國文化，悉重複搬演於一環周之中，絕無新境者然。何其慎也！夫動靜之名，本生於對待。天下焉有絕對之動靜哉！其分別之不足信，明矣。且進化之與循環，苟細察之，亦二五之於十也。其實本同，其觀察之向異，其所以名之者亦異耳。此理也，可不煩言而解。蓋正視螺旋，則成環周，而側視環周，亦見螺旋也。惟其如此，故西方哲人明人羣進化之狀，亦有循環終始之言。相拉我國先賢釋窮變通久之理，亦中無窮可久之義。韓康伯注而姜宸英之論變古，尤足證成余說。姜氏五七言詩選序曰：「夫敝極而變，變而後復於古，誠不難矣。然變必復古，而所變之古，非即古也。戰國之文，不可以為六經，貞元之文，不可以為史漢，明矣。」姜氏之論

雖若崇古，然「所變之古，非即古也」之言，則實爲變新。以文家往事證之，北周文帝之詔令，一倣尙書復古也。昌黎韓愈之「文起八代之衰，一亦復古也。然而韓氏以下位之人，猶足以開宋代之文風，文帝以君主之重，終無以革當世之澆俗者，何哉？韓氏變古而非即古也。易詞言之，則崇古而變新也。故變古而非即古一言，實環周說之真詮，而螺旋說之確話也。明夫此，則專以靜止責我者，其說不攻而自破矣。崇古與變新之真義，蓋如此。

所謂於其蛻化之中，施以整齊條秩之功，而後可除其障礙，而促其進程者，其道若何？曰，是當折衷於荀子之言矣。荀子曰：「百王之無變，足以爲道貫。一廢一起，應之以貫。理貫不亂。不知貫，不知應變。貫之大體未嘗亡也。亂生其差，治盡其詳。」荀子之學，以禮爲歸。此之所謂無變者，禮也。所謂貫者，條貫也，亦即常也。所謂道貫者，以禮爲道之常也。質文代變，道之常者則不可變。且必以道之常，應世之變。苟常之不知，則無以應變。故曰：「不知貫，不知應變。」雖然，世雖或不知常，而常之大體固未嘗亡也。世之或亂或治者，其道之常或差謬或精詳也。試以衣食喻之：衣以衛身，飾容爲常，食以充虛，養生爲常，此亘萬世而不可變，放諸四海而皆準者也。衣之質，或以毛，或以絲，其制，或博，或狹，或長，或短，則隨時隨地隨人隨事而可變。食之質，或以米，或以麥，其法，或飯，或餅，或粿，或麵，

則隨時隨地隨人隨事而可變。雖然，衣之制可變，以不害於衛身飾容爲衡。食之法可變，以無傷於充虛養生爲則。服之不衷，則衣之常差謬矣。差謬則害生。故傳有「服奇志淫」之訓。戰國策曰：服奇者志淫，俗僻者亂民。食飲無節，則食之常差謬矣。差謬則傷至。故易有「靈龜朶頤」之喻。推此一理，以論萬事，固莫不有其常與其變焉，亦莫不差謬則亂，精詳則治也。去其差謬，而盡其精詳，卽荀子所謂理貫而余所謂整齊條秩也。然常與變每若相反，故世之論者，多蔽於一偏，而不能相通。於是崇古者不能應變，而失於拘泥；變新者不知守常，而失於詭異，皆所謂失步而枉道者也。古今因革之際，事例甚夥。略數之，如趙武靈之改胡服，秦商鞅之開阡陌，王莽之於漢，安石之於宋，其成敗利鈍，功罪得失，皆可以荀子之言說明之。明夫此，而後可以論文學矣。

然則文學無變之貫，謂何？曰：明情，表思，紀事也。凡可以盡此之職者，無變之理。至其辭之或華或樸，其體之或駢或散，其氣之或剛或柔，其品之或雅或俗，亦隨時隨地隨人隨事而可變。然則必崇文言而卑白話，與必尊白話而黜文言，二者皆失之。必師漢魏而斥唐宋，與必貴元白而賤顏謝，二者亦皆失之。必是古人而非當世，與必信西哲而疑昔賢，二者亦皆失之。皆失之而相闕於朝市，皆所謂自亂其貫而失步枉道者也。復次，明情者，情

必真摯表思者，思必高尚，紀事者，事必雅正，亦文學無變之貫也。情必真摯，則無病之呻吟，隨人之啼笑，無當於眇眇矣。思必高尚，則亂世害政之說，淆混黑白之論，不行於國中矣。事必雅正，則淫僻妖僞之俗，頹靡偷薄之風，不接於耳目矣。如此，則國人皆神思清明，志慮澹定。其爲利益，豈僅文運得以昌明，其力之所及，固足以正人心，厚風俗，起衰敝，挽狂瀾，所謂轉移時運之業在是矣。復次，明情固以真摯爲常，其情則萬殊也，表思固以高尚爲常，其思則千變也，紀事固以雅正爲常，其事則屢遷也，亦必隨時地人事而定。故水行以輪航，則懷遠者必無「渡口風帆」之感。華堂不宿燕，則弔古者不興「王謝堂前」之悲。陰陽五行之說，安能容於科學大明之時。老莊頹放之思，實窺見於國家興盛之日。歐美外交之庭，日無會盟賦詩之雅。國民革命之史，何來巡狩封禪之文。此乃理所當然，勢所必至，莫由強易者也。至所謂辭體氣品，隨時地人事而可變者，亦自有說。揚子雲謂「廊廟之下，朝廷之中，高文典冊用相如。」此宜華者也。孝經曰「孝子之喪親也，痛不佞，禮無容言不文。」禮禮器曰「至敬無文。」此宜樸者也。劉彥和曰「詩人偶章，大夫聯辭，奇遇適變，不勞經營。」此論駢散之各有所宜也。爲文自有體勢，彥和所謂「情致異區，文變殊術。莫不因情立體，卽體成勢。」是也。故詠戰伐之作者，勢必入於激昂，敍兒女之情者，

體必流於柔婉，此又剛柔之辨也。漢太常博士孔臧之議曰：「臣謹案詔書律令下者，明天人分際，通古今之誼，文章爾雅，訓辭深厚，恩施甚美。小吏淺聞，不能究宣，無以明布諭下。」顏之推譏博士買驢，書券二紙，不見驢字。此則通俗之文，有不宜於雅贍者矣。顧亭林精研古音，而不曉汀萌爲何語。江良庭平生不作楷書，尋常筆札皆用古篆，世多笑之。此雖文字音形之末，用之亦各有其宜也。當今評論文學者，其辭義雖至爲怪異，躊駁，苟以苟卿知貫應變之義，折衷之，是非立見。故知砭砭不能逃明者之目，鄭衛不能亂聰者之耳。復次，孔子之聖，以時爲宗。大易之義，以變爲用。易隨卦曰：「隨，剛來而下柔，動而說。隨，大亨，利貞，无咎，而天下隨時。隨時之義大矣哉！」王嗣輔說之曰：「震剛而兌柔也。以剛下柔，動而之說，乃得隨也。爲隨而不大通，逆於時也。相隨而不爲利正，災之道也。故大通利貞，乃得无咎也。爲隨而令大通利貞，得於時也。得時則天下隨之矣。隨之所施，唯在於時也。時異而不隨，否之道也。故隨時之義大矣哉！」孔冲遠復說之曰：「爲隨而不大通，逆於時」者，物既相隨之時，若王者不以廣大開通，使物閉塞，是違逆於隨從之時也。「相隨而不爲利正，災之道」者，凡物相隨，多曲相朋附，不能利益於物，守其正直。此則小人之道長，災禍及之，故云「災之道也」。「隨之所施，唯在於時」者，釋隨時之義。

言隨時施設，唯在於得時。若能大通利貞，是得時也。若不能大通利貞，是失時也。「時異而不隨，否之道」者，凡所遇之時，體無恆定，或但值不動之時，或值相隨之時，舊來恆往，按此字疑住之誤，住即前不動之義。今須隨從，時既殊異於前，而不使物相隨，則是否塞之道。當須可隨則隨，逐時而用，所利則大。故云「隨時之義大矣哉」。二君之論，廣博精湛，明白剴切，於聖時用變之奧，曲闡無遺如此。孰謂吾文化為靜止者哉！雖然，當今之世，有不一使物閉塞而違逆於隨從之時，一者幾事？有不一曲相朋附能利益於物而守其正直，一者幾人？然則時運之否塞，災禍之來及也，夫復何尤。此有志於變新文學者，所當深究者也。故不憚辭費，備舉二君之論於此。明達之士，幸留意焉。且二君所論之理，不特可以論文學，上而政制，下而民俗，苟加體察，靡不賅當。安得忠於謀國者，相與從容上下其議論哉！

今當國體改革之初，國人惑於進化循環之說，昧於知貫應變之理，背於大通利貞之道，又復為趨新之心力所使，不暇求其理之至當，於是邪說詖辭，蠶然以起，而冥冥之中，已亡其自信之心，喪其自立之氣，波靡土崩於強力之來，魚爛瓦解於混亂之中。不及時振刷擴清之，蒙其禍者，固不僅舉世目為無用之文學。及夫文學既亡，而欲求鼓舞民氣之具，如屈子之於楚，關馬諸賢之於元，孫章諸先生之於清，亦不可得矣。桑柔之詩曰：「其何能淑，載

胥及溺。」其斯之謂歟！其斯之謂歟！

丙 言志與明道

崇古與變新之論，爲當前待決之要義，既如上述。言志與明道之辨，從來多歧，而於今爲烈。其亟待平議自更顯然。且前義泛及文化全體，文學則蒙其影響。此事則變生於文學，而影響及於全體。前義關涉文學者爲原理，爲總術。此事之在文學，則爲根柢，爲本基。雖賓主易位，深廣殊勢，而因緣無二，故其結果亦無有差別。惟其如此，故與前義重要之度，乃亦相等。此余之所以雙舉而並論之也。至所謂從來多歧者，凡稍研文學史者，毋庸辭贅。今所當講者，乃志之與道，其同異若何？其歧異所生，緣於何等？當今之人，於此二說，所見之差謬安在？三事明，而後國人可以堅其自信之心，作其自立之氣，而不爲異說所搖，不爲奸謀所惑。所謂振刷而擴清之功，蓋若此耳。

嘗考古者文之涵義至廣，詩之涵義至約。釋文之義者，如書稱堯之「文思」，舜之「文明」，則馬融、孔穎達皆以經緯天地爲文。禮大傳之「考文章」，國語周語之「修文」，則鄭玄、韋昭皆以禮法典法爲文。論語之「行有餘力則以學文」，及「博學於文」，則馬邴、馬良皆以屬六經。論語之「以文會友」，周語之「敬文之恭」，則孔安國、韋昭皆以指

文德。莊子之「文滅質」。荀子之「貴本之謂文」。則郭象楊倞皆以為華飾。惟中庸之「不考文」。鄭謂為書名，孔申其義為文章書籍之名。晉語之「吾不如衰之文也」。韋謂為文辭書名。荀子之「文而致實」。楊謂為辨說之詞。六者之中，前五乃廣博無垠，後一則極其平質。蓋淺言之，則凡以文字為事者，皆文也。深言之，則凡具條理經緯，有典則法度者，皆文也。由今言之，則廣義之文學也。釋詩之義者，如書彛典之「詩言志」。禮樂記之「詩言其志」。詩大序之「詩者，志之所之也」。春秋說題辭之「詩之為言志也」。詩含神霧之「詩志也」。孟子之「不以辭害志」。荀子之「詩言其志」。劉熙釋名之「詩，志之也。志之所之也」。劉向說苑之「詩言其志」。許慎說文之「詩，志也」。此外則如高誘之注呂覽，呂覽慎大若告我曠王逸之注楚辭，悲回風竊賦詩之章懷之注後漢書，補衡傳情志既動篇辭為貴注詩李善之注文選，文賦詩緣情而綺靡注詩以言志皆一義相緣，無有異說。又嘗考志之為訓，劉熙釋名所謂「志之所之」。一也。鄭玄禮注所謂「志猶如也」。二也。禮緇衣為下可何晏論語注所謂「志，慕也」。三也。論語志於道注趙岐孟子注所謂「心所念慮」。四也。孟子大志氣「詩人所欲之事」。五也。孟子志不以辭害志注此外或說為「藏」，荀子或說為「氣之帥」，鬼谷子或說為「欲之使」，陰符或說為「心意所趨鄉」，禮

記離經

辨志注或說爲「六情偏具在心未見」

禮曲禮志不可滿注

或說爲「意所擬度」

儀禮大射儀不以樂志注皆但

指心所之向者言初無勝劣之義。其曰氣曰欲曰情曰意曰心皆志之變稱亦無勝劣於其

間也。惟禮少儀「義與志與」之文以義與志對舉故康成以私意訓志似屬劣義。晉語

有「志德義之府也」之言韋注呂覽「太上以志」亦以德訓志似屬勝義。則皆引中

推演之辭不足深據。然則舉例雖繁證義止一亦可謂約之至矣。後世論文者每捨廣義

而取約義言志論遂爲純文學之定理而莫之或易。易之者厥惟明道論。

又嘗考文家揭樊明道以爲世倡而其力足以轉移時尙者。劉勰著文心已唱原道之論但轉移時尙之力未著故不

數之蓋見於唐宋諸賢下至明清學者皆有所續述。姑舉其略以證吾說。韓愈之言曰「學古

道則欲兼通辭通其辭者本志乎古之道也。」題歐陽柳宗元之言曰「文者以明道是固不

苟爲炳炳烺烺務采色誇聲音以爲能也。」答章中立書周敦頤之言曰「文所以載道也而輪轅

飾而人弗庸徒飾也。」書通歐陽修之言曰「聖人之文雖不可及然大抵道勝者文不難而自

至也。」答吳充秀才書劉大櫟之言曰「作文本以明義理適世用。」論文偶記顧炎武之言曰「文不可

絕於天地之間者曰明道也紀政事也察民隱也樂道人之善也。」錄日知又嘗考此論之所由

成蓋本諸孔子「志於道」之一語。此證以昌黎之言而可知者。至其所以必由言志進

而爲明道之故，亦不難推知。蓋此言志論文者，志之所向，既初無所指實，於是放誕頹廢，妖僞淫靡之作，皆足以假託其說而自列於文學之林，其失則寬。寬則泛濫而無節。此韓柳諸賢所以進而的指所志必爲古之正道也。及宋明理學既昌，於是再進而專目明義理者爲文。其有吟詠性情，摹繪物色者，則概嗤爲翫物喪志，黜而不爲。如真德秀之選文章正宗，不取古詩飲酒服紉之句。亭林亦疑其執理太過。程明道之論文，謂「爲文亦翫物」又云：「今爲文者，專務章句，悅人耳目。既務悅人，非俳優而何？」皆持明道論而失於嚴者也。嚴則隘塞而寡恩。夫一轉移間，文學之理論遂歧而爲二，隱然若有兩大宗主，互爲消長者然，亦文家不幸之事矣。

今世之士，所值之時運際會，與往昔大異。既內爲趨新之心力所驅使，以爲宋明義理之說，足以拘制其才，桎梏其情，又外受革命思想之激盪，視昔賢檢束心身之論，亦爲緣君權而生，以凡學之稍具嚴正典則者，必與帝制相沆瀣。甚且如狼之與狼焉，非以革命之力，一切摧拉之不已。於是明道論直同腐肉朽骨，唾棄之惟恐後。乃復轉而求之言志論，喜其泛濫無節，不求其志之必當於正道，凡以言吾心所欲言者，卽爲文學。於是以文名世者，乃車載而斗量。昔顧亭林謂齊梁人文集繁富，乃衰世之徵。唐宋以下文士衆多，爲華而不

實。日知錄猶未見如今日之草草者也。又有習聞科學之皮毛，與寫實文學之餘唾，以古人之作，不類寫實，其言不合科學而輕蔑之，不悟其比擬或不倫。又於古人言外之旨，鮮能意逆而得，求其辭而止，或且以文害辭，以辭害志，遂乃魯莽滅裂，妄肆譏彈，或奪甲之作而予乙，或嫁丙之罪而歸丁，於是昔人之名言儻論，高情遠識，不能明諸當世，見諸實行，託空文以貶厥後人者，至此亦被毀滅。其未毀者，又復誣罔失真。於是舉國之人，相率以詆謫古人爲名高。又有震於外人之富強，以其科學政治爲難能而可貴，因而及其一切人，一切學，不問是非，不辨深淺，不顧利害，皆以爲勝我萬倍，遂乃相率以依附外人爲時尚。由前之說，既亡其自信之心，喪其自立之氣。由後之說，且養成趨勢媚外之習，於無形之中。如此而欲其能抗拒文化之侵略，應付當前之國難，殆如緣木之求魚矣。此余所謂變生於文學，而影響及於全體者也。亦卽失步枉道，浸假而喪其新興之機者也。余之爲斯言也，豈好爲危言聳聽哉！蓋亦孟子所謂「生於其心，害於其政，發於其事。」其間消息相關，而響應甚速，有未容輕忽者在也。

或曰：「言志明道之同異，及其所以分歧之故，既聞之矣。今交詆之，謂爲失步枉道，又推而廣之，以爲害政害事，然則必如何而後可？」曰：人之所以喜言志而惡明道者，由二論

分歧寬嚴用也。救之道亦惟有觀其會通而已。觀其會通奈何？曰：凡吾志之所向亦即道之所存。吾志於父子之事則孝慈之道存焉。吾志於兄弟之事則友恭之道存焉。吾志於夫婦之事則敬順之道存焉。推之及於一切事皆有其當然之道。鉅而一國之大經大法，細而匹夫匹婦之勞苦哀怨苟所志而非道者，已不足以爲志。其言也烏足以謂文。然則志之所向無定，道之所存亦無定。其廣泛之度正等，夫何寬嚴之分。是故志於道一義，實通此二論之樞機也。唐宋諸賢研索有得，遂直指出之，將使文學之理愈臻明確也。此其一。復次，志之與道，易詞言之，則情與理耳。情與理者，人心作用之異名也。其實則同。故致情之文，必涵至理。至理之作，必近至情。同一詩也，讀者著眼之處異，則其所得者亦異。所謂見智見仁也。舉例言之，則如孟郊游子吟曰：「慈母手中綫，游子身上衣。臨行密密縫，意恐遲遲歸。誰言寸草心，報得三春暉。」此母子之愛，至情也，而孝慈之理存焉。元稹聞白居易謫江州曰：「殘燈無焰影幢幢，此夕聞君謫九江。垂死病中驚坐起，暗風吹雨入寒窗。」此交游之至情也，而朋友之理寓焉。又有辭似違理，而實出至情，則仍入理者。如李益江南曲曰：「嫁得瞿塘賈，朝朝誤妾期。早知潮有信，嫁與弄潮兒。」是也。又有語似忘情而中含至理，則亦入情者。如白居易聽箏有感詩曰：「江州去日

聽箏夜，白髮新生不願聞。如今格是頭成雪，彈到天明亦任君。」是也。又有句句寫景，仍可以見其情趣與理致者。如杜甫漫興詩曰：「糝徑楊花鋪白氈，點溪荷葉疊青錢。筍根稚子無人見，沙上鳧雛傍母眠。」詩人閑適之情，與物我兩忘之理，恍然得之言外。是也。他如屈子離騷，憂憤之至也，而可以見宗臣之義。庾信哀江南，麥秀之痛也，而可以作興亡之戒。淵明歸田園而寓樂天知命之理。東坡游赤壁而符安時處順之道。皆其證也。此其二。復次，志訓心之所之也。道訓所行道也。初無深義。凡行之而通達者，即天下之達道，故中庸以五常爲五達道。然則志於道者，之於可行之道耳。亦初無深義也。以神祕視道者，莫如老莊之徒，然老子謂「道法自然」，莊周每以自然與道等觀。而自然之義，質言之，爲本所如是耳。初亦無甚深義諦也。劉彥和文心首篇，論文原於道之義，既以日月山川爲道之文，復以雲霞草木爲自然之文。是其所謂道，亦自然也。此義也，蓋與文之本訓，適相脗合。文之本訓爲遠道，故凡經緯錯綜者，皆曰文。而經緯錯綜之物，必繁縟而可觀，故凡華采鋪敘者，亦曰文。惟其如此，故大而天地山川，小而禽魚草木，精而人紀物序，粗而花落鳥啼，各有節文，不相凌亂者，皆自然之文也。然則道也，自然也，文也，皆彌綸萬品而無外，條貫羣生而靡遺者也。吾志之所之，復何能出此。此古人釋文六義所以淵

博無垠也。此其二。以此三義觀其會通，而於志道猶生歧見者，雖聖人復起，無奈之何矣！故曰言志與明道者，文學根本之義也。根本之義明，而後是非從違可決，是非從違決，而後邪說詖辭無從入之。其利益所被，又豈僅文學得以昌明哉，雖欲轉移時運焉可也。故曰其重要之度，與崇古變新之義相等。

雖然，明道之義，既如上述。尙有一事焉，不得不申明於此。其事維何？曰文學者，獨立之學也，不可爲役於他學者也。間嘗考文學之起源，蓋出於初民之宗教。初民之宗教，莫不以詩歌爲頌美鬼神之用。爾時之文學，乃服役於宗教，故亦無所謂文學。及其後也，民智日啟，人事日繁，宗教之力遂不足以圍範庶績，而後學術乃興。文學之卓然自立，亦在此時。此按之往古而可見者。雖然，文學固能脫宗教之羈縻，翹然與其他各學連鑣並進，若試核其實，又未嘗無爲其他學術所役之事。且一爲他學所役，卽自喪其本真。於是爾時之文學亦無可觀。其事之最著者，厥有二代。昔彥和衡論晉世文風，有一詩必柱下之旨歸，賦乃漆園之義疏一之言。鍾嶸品平江左之詩篇，亦有一孫綽，許詢，桓庾諸公詩皆平典似道德論之語。然則爾時之文學，乃爲老莊學者所役使，而自汨之本性無疑矣。其次則爲趙宋理學諸儒，將崇義理，而絀情趣。崇理之極，至不惜抹殺文學之真性，令其屈伏

而後快。要非通識所許。故自來論文者於此諸君，不無微詞。蓋文之與道，固不可離，而文之明道，自亦有術。若必質言道德，始足言文，則自三百篇以下，諸非質言者，皆不足取。豈非怪異之論哉！必明夫此，而後文以明道之義始通而無滯，圓而不漏。夫文學而役於他學，尙足自損其真。若夫以政治威力抑壓之，使爲己用，以私智小慧矯誣之，使其從己，其害理傷義，爲何如邪？有志文學之士，苟明鑒此義，則於當世塵囂之論，皆足以明其用心，而余之嘵嘵，非徒作矣。

論著 文學通變論

公孫龍子五論校釋

譚戒甫

指物論第一（道藏本原弟三）

物莫非指；而指非指。

物，即後名實論「天地與其所產焉物也」之物。指字，自來未有定詁。俞樾云：「指謂指目之也。」見牛而指目之曰牛，見馬而指目之曰馬，此所謂物莫非指也。「按俞說未盡。蓋指義有二，即「名」「謂」之別。其指目牛馬之指，謂也；因而所指目牛馬之形色性亦曰指，名也。後堅白論「視之得白，拊之得堅」，章炳麟謂「堅與白其德也。」故國辨論性下然則形色性三者可稱為德，亦即此所謂指耳。可參閱墨經易解下經第三十八條物莫非指者，言吾人五官所感覺之物，皆屬形色性等之物德。直而言之，世人所謂物之實體，全然無有所謂物者，不過指之表見而已；故曰物莫非指。是以物之與指，雖立二名；而吾人所感覺之指，其所呈者又皆吾人之所謂物。則物即指，指亦即物也。指既為物，物名得專，則物非指。物既非指，則指亦非指，故曰而指非指。

右第一節 總綱

論著 公孫龍子五論校釋

天下無指物無可以謂物。

此承上節首句言謂天下若無形色性之指，則物於何有；物既無有，吾人雖欲謂之，不可得矣。

非指者天下無物，可謂指乎？

「無物」原作「而物」。俞樾云：「天下而物，當作天下無物，字之誤也。」茲據改。

此承上節次句言，又與本節上句對文。上句設言天下無指，此則設言天下無物，猶云「天下無物，非指者可謂指乎？」「非指者可謂指乎？」猶云非指無可以謂指也。蓋非指者，以有物故而指非指。若天下無物，則天下無指。天下無指，即無「非指」，更何待謂？故天下無物，指固不可以謂指，而非指尤無可以謂指矣。

右第二節 分承第一節物指而為假設之辭。

指也者天下之所無也；物也者天下之所有也。以天下之所有為天下之所無，未可。

指由感覺而有，世人所謂虛也；故曰天下之所無。物由檢驗而得，世人所謂實也；故曰天下之所有。有不可以為無，實不可以為虛；故曰未可。

按名家何物爲實有，此特假借其言以資駁詰耳。

右第三節 借或人之言，謂指物相異以爲反證。

天下無指而物不可謂指也。

此承第三節言依世人之見，則天下有物無指也。然天下果無指者，卽有其物，亦不可以謂其指矣。

不可謂指者，非指也。非指者，物莫非指也。

此緊接上句不可謂指者，以其物無指可謂而爲非指也。然其物非指，則非指亦卽爲物之指；故曰非指者物莫非指也。非指者物莫非指，乃倒其句法以申第一節之義。

天下無指而物不可謂指者，非有非指也。

由上言之，天下無指而物不可謂指者，卒至物莫非指；則所云非指者非有矣。非有非指者，物莫非指也。

此句雙結上二小段。

物莫非指者，而指非指也。

此句重申第一節之義而確定之。

右弟四節 承弟三節歸入正文。

天下無指者，生於物之各有名，不爲指也。

指者物之德也；名者德之檢也。尹文子有「名以檢形」之語。物各有指，亦各有名。然世人皆習物之

名而忘物之指，因謂天下無指。故天下無指之說，生於物之各有名，蓋「名」專而「指」不爲指矣。

不爲指而謂之指，是兼不爲指。

之指猶云其指。物既有名，已不爲指，應不謂其指矣。今若謂其指，將不謂其名，則名不

爲指。名不爲指，而指亦不爲指，是兼不爲指也。

以「有不爲指」之「無不爲指」未可。

此緊接上說，又遠承前弟三節指無物有之說而申言之。「有不爲指」即物不爲指；而名以代物，則此當即名不爲指之義。「無不爲指」亦即指不爲指之義。舊注「之遺也。」蓋指在名生，名用指去；若以名不爲指，由之以適於指不爲指，則未可也。

右弟五節 引名以况指。

且指者天下之所兼。

此承第五節言：彼云兼不爲指，此云指爲所兼，文正相反。故句首用一且字，義猶抑也。蓋天下之物，既各有名，復有其指，則指者終爲物所兼有矣。

天下無指者，物不可謂無指也。

此承上句，亦與前第四節首句相對而更進言之。天下無指者，乃世人專就物言，以爲有物而無指耳。然實而按之，無指之云，見於有指；有指而後有物。若曰無指，物於何有？物既無有，指復何謂？今既有物而曰無指，則無指亦不可以謂之矣。故曰天下無指者，物不可謂無指也。

不可謂無指者，非有非指也。

此緊接上句，據前第四節，此「非有非指也」上，當有省文。蓋既不可以謂無指，則仍屬有指；然則所云非指者，亦非有矣。

非有非指者，物莫非指。

此句重申第四節語意：言既非有非指，則物皆有指。故曰物莫非指。

右第六節 遙承第四節以明物莫非指之義。

指非非指也。

由上觀之，所謂指者指也，非爲非指也。
指與物，非指也。

此「與」卽左傳襄公二十五年「一與一」之與，義猶敵也，對也。蓋以指與物對待言之，則指始爲非指矣。

右第七節 承上以明非指之義。

使天下無物指，誰徑謂非指？

此承第七節言：使天下無物指以相對待，指尙無有，誰徑謂非指邪？
天下無物，誰徑謂指？

若天下無物，卽天下無指。天下無指，則指名不立，誰徑謂指邪？

天下有指無物指，誰徑謂非指？

若天下有指而無物指之別，則天下之物皆指，是指名專而物名廢矣。誰復徑謂非指邪？
徑謂無物非指。

此承上文急轉歸入正文。蓋物名廢而指名專，則可徑謂無物非指。無物非指，卽物莫非指也。

且夫指固自爲非指，奚待於物而乃與爲指？非指之云，由指而見；則其指固自爲非指。指既自爲非指，二者已相對待；又何待於物而乃與爲指？

右第八節 反覆疏明第一節之理。

白馬論第二（原第二）

「白馬非馬，可乎？」曰：「可。」曰：「何哉？」曰：「馬者所以命形也；白者所以命色也。命色形非命形也。故曰白馬非馬。」

命色形非命形也，原作「命色者非命形也。」命色者非命形，猶云命白者非命馬，固不待說而知，卽說而亦非其指，不足以引起下文。疑「者」字譌，茲特改爲「形」字。

此篇爲問答體，問者皆作疑辭，名實論所謂「以其所不正，疑其所正」也。答者逐層解釋，反覆申喻，所謂「以其所正，正其所不正」也。白馬非馬，爲形名家所持最大論題之一，其義本至易瞭，篇首卽已明言；後此云云，徒波瀾耳。

右第一節

曰「有白馬，不可謂無馬也。不可謂無馬者，非馬也。有白馬爲有馬，白之非馬，何也？」
曰「求一馬，」一黃」一黑」馬皆可致，求「白馬，」黃黑馬不可致。使白馬乃馬也，是所
求一也。所求一者，白者不異馬也。所求不異，如黃黑馬有「可」有「不可」何也？可與不
可，其相非明。故黃黑馬一也，而乃可以應有馬，而不可以應有白馬，是白馬之非馬，審矣。」
俞樾云「非馬也，當讀非馬邪，古也邪通用。此難者之辭，言有白馬不可謂無馬，既不可
謂無馬，豈非馬邪？」按舊注「既有白馬，不可謂之無馬，則白馬豈非馬乎？」已以乎
字釋也字，乎邪皆問詞也。蓋此不可謂無馬者，猶云可謂有馬也。既言有馬，何云非馬
邪？下句有白馬爲有馬，卽承此問語而言。且白爲馬之色，無白固有馬，白之亦猶是馬。
今白之謂爲非馬，何邪？言不可也。

論主答曰，馬與白馬有分，抑驗之於「求」而可知也。蓋祇云求馬，其白馬與黃馬黑馬
皆可應供而致；苟求白馬，則惟白馬可致，而黃馬黑馬不可致矣。一者同也。使以白馬
爲馬，則所求者必同。所求者同，固不獨白馬與馬無異，卽白亦無異於馬矣。然所求無
異，其於黃馬黑馬有可致不可致何？可與不可，其彼此之相背亦明矣。故黃馬黑馬同

屬馬也，乃於求馬者可以應之，而於求白馬者不可以應之。然則馬與白馬有別，是白馬之非馬審矣。

右第二節

曰：「以馬之有色爲非馬；天下非有無色之馬也。天下無馬，可乎？」曰：「馬固有，故有白馬。使馬無色，有馬如已耳。安取白馬？故「白」者非「馬」也。「白馬」者：「馬與白」也；「白與馬」也。故曰白馬非馬也。」

「白馬者馬與白也，白與馬也，原作「白馬者馬與白也，馬與白馬也。」俞樾云：「按此兩句中各包一句，其曰馬與白也，則亦可曰白與馬也；其曰馬與白馬也，則亦可曰白馬與馬也。總之離白與馬言之也。」按俞說誤。此馬與白馬也句，當作白與馬也。疑因白字誤移馬字上，合作白馬，後又增一馬字於句首耳。下文「馬未與白爲馬，白未與馬爲白」，卽承此二句中言之，可證。茲刪馬字，乙轉白字。難者又誤以馬之有色者爲非馬，似卽謂馬有色爲非馬，無色乃爲馬耳。然天下未有無色之馬也。無色之馬，卽同無馬。若曰無馬，必無此理。天下無馬可乎，言不可也。有馬如已耳，舊注「如而也」。按如而二字，古通用。

「馬固有色」至「安取白馬」共五句，文義自明。

故白者非馬也。舊注：「故白者自是白，非馬者也。」其解甚是，惟連上文讀作收句則非；

蓋此句爲起下之辭，當連下讀。白者非馬，猶云白異於馬，正與上節「白者不異馬也」

句相應。蓋白異於馬，故白馬者卽白色與馬形合也。白色馬形，感覺相等，初無軒輊。

故白馬云者，謂白與馬也可；卽謂馬與白也亦可。故曰白馬非馬也。

孔穿謂「詩有素絲，不曰絲素。」禮有緇布，不曰布緇。此見跡府若自形名家觀之，絲素布

緇，殆無不可。蓋白馬馬白，形色色形，固可等量視之矣。

右第三節

曰，「馬未與白爲馬；白未與馬爲白。合白與馬，「復名」「白馬。」是「相與」以「不

相與」爲名未可。故曰白馬非馬未可。」曰，「以有白馬爲有馬，謂有馬爲有黃馬，可乎？」

曰，「未可。」曰，「以有馬爲異有黃馬，是異黃馬於馬也。異黃馬於馬，是以黃馬爲

非馬。以黃馬爲非馬，而以白馬爲有馬，此飛者入池，而棺槨異處——此天下之悖言亂辭

也。」

「合白與馬，各本多作合馬與白；茲據釋史本。以有白馬爲有馬，各本多作以有白馬

爲非馬；茲據釋史道載二本。且舊注云：「主賓賓曰，定以白馬爲有馬者，則白馬可得爲黃馬乎？」知本作「爲有馬」，傳寫偶誤耳。謂有馬爲有黃馬，原作「謂有白馬爲有黃馬」。按白字當衍。此二句係論主就賓義而反詰之之辭，謂既以白馬爲有馬，則謂有馬爲有黃馬亦可乎？今作有白馬，則非其指矣。下文「以有馬爲異有黃馬」，卽承此句而言可證。茲徑刪白字。

「馬未與白爲馬」至「故曰白馬非馬未可」共六句，舊注：「此賓述主義而難之也。」俞樾云：「按此又難者之辭，馬未與白爲馬，則爲黃馬爲黑馬皆可也；白未與馬爲白，則爲白牛爲白犬皆可也；此就不相與言之也。合白與馬，則就相與言之也。既相與矣，而仍謂白馬非馬，則是相與而以不相與爲名，此未可也。未可，猶言不可也。又按馬初不與白爲馬，白初不與馬爲白。合馬與白，始有白馬之名，何得言復名白馬？復名，謂兼名也。荀子正名篇：「單足以喻則單，單不足以喻則兼。」楊倞注曰：「單物之單名也。兼，復名也。」復名白馬，正所謂「單不足以喻則兼」也。合馬與白，則單言之曰馬，不足以盡之。故兼名之曰白馬，是謂「復名」白馬，猶今言雙名矣。」按二說皆是。惟偷謂「爲黃馬爲黑馬皆可」及「爲白牛爲白犬皆可」二句如此設辭，其義反曲。此

蓋謂馬未與白合則徒爲馬，白未與馬合則徒爲白，卽不相與，合白與馬，白馬已成復名，卽爲相與。既相與矣，當不謂之非馬。如曰非馬，則是相與而以不相與爲名，故未可也。

以有白馬爲有馬，非也；以有黃馬爲有馬，亦非也。倒裝言之，以有馬爲有白馬，非也；以有馬爲有黃馬，亦非也。故論主欲抵賓隙，遂暫不作答，而誘之入甕也。辯者之言，誠察也哉！「曰未可」舊注「賓曰未可也」。

「以有馬爲異有黃馬」以下共九句，亦論主就上意以詰賓之辭，就勢直下，層層反駁，其文易明。飛者入池，棺槨異處，猶言必無之事。蓋飛者上翔，不得入池，棺槨相函，不得異處。如謂有之，是悖言亂辭耳。

右第四節

曰，「有白馬不可謂無馬者，「離白」之謂也。「不離」者，有白馬不可謂有馬也。故所以爲謂有馬者，以「獨馬」爲有馬耳；非有白馬爲有馬。故其爲謂有馬也，不可以謂「馬馬」也。」

以獨馬爲有馬耳，原作「獨以馬爲有馬耳」，似「獨以」二字傳寫倒誤。蓋「獨馬」爲名，與下「馬馬」相對爲文，且「獨以馬爲」與「以獨馬爲」文義大異，不

可混淆。茲特乙正。

本節舊注作「賓曰。」俞樾云：「此即承上不可謂無馬而言，亦難者之辭。」按皆非是。此有白馬不可謂無馬句，雖爲第二節賓問之辭，然實論主遠追賓語，重申本意。試觀下「不離者」以後各句便知。「不離者」或作「是離者」，悖意全反。舊注與偷皆日本節爲賓言，或即因此致誤歟？

離白之離，即墨經「偏去」之義。可參閱墨經易解上經第四十條及下經第四十七兩條蓋有白馬不可謂無馬者，

猶云有白馬爲有馬。有白馬爲有馬，則白偏去。白偏去，即白離矣。名家初「離白」

故曰有白馬不可謂無馬。形名家以爲「不離」謂之「守白」，故曰有白馬不可謂有

馬也。此因有馬之稱，乃以獨馬而然，非以白馬而然。蓋白馬不可以謂有馬，倒裝言之

即有馬不可以謂白馬。有馬不可以謂白馬，猶之有馬不可以謂馬也。蓋白馬爲色

形二指，馬馬爲形形二指，感覺皆二，正與相埒。若獨馬者，僅一形之指，爲二之一，豈能等

乎？故馬馬既非馬，則白馬亦非馬矣。

不曰諸馬衆馬，而曰馬馬者，以馬馬爲二形之表現，取與獨馬一形相况，否則不能盡顯耳。

上節言有馬不可以謂黃馬，本節言有馬不可以謂馬馬，均反證白馬非馬之說，涉思措句，

蔑以加矣。

右第五節

曰：「白者不定所白，忘之而可也。白馬者言白，定所白也。定所白者非白也。馬者無去取於色，故黃黑馬皆所以應。白馬者有去取於色，黃黑馬皆以所色去，故唯白馬獨可以應耳。無去者非有去也。故曰白馬非馬。」

圖故黃黑馬皆所以應，原作「故黃黑皆所以應」，今據下文「黃黑馬皆以所色去」句補一馬字。又皆以所色去，原作「皆所以色去」，胡適乙轉所以二字，甚是。茲照改正。

此節亦論主引中第二節之義而益明之之辭。

上文言皆所以應，下文言獨可以應，「所」猶可也，見王氏經傳釋詞；古人自有此互文耳。白者不定所白，言白爲萬物所同有，不定屬於馬，故曰忘之而可也。忘之而可猶云可置諸不論也。若白馬之白，與馬並稱，是定所白也。既定所白，若以白馬爲有馬，則所謂白者非白耳。單言馬，無去取於色，故黃黑馬皆可以應而致。若兼言白馬，於色有所去取，則黃黑馬皆以所色去之矣。黃黑馬既皆以所色去，故唯白馬獨可以應耳。舊

注「直云馬者，是於衆色無所去取也。無取，故馬無不應。無去，故色無不在。」又云：「去黃取白，則衆馬各守其色，自殊而去，故唯白馬獨應矣。」按舊說是。無去者，非有去也。傅山云：「無去二句，文義須連上文無去取於色兩句看之，于去字下添一取字。無去取者，非有去取者也。無去取，是渾指馬言；有去取，是偏指白馬言。」俞樾云：「按言馬，則無去者也。以白馬應，可也；以黃黑馬應，可也；無所去也。言白馬，則有去者也。取白馬，則不得不去黃黑馬矣。一則無去，一則有去。明明分而爲二，豈可合而爲一？故曰：白馬非馬。」按傅俞二說皆是。無去，卽無去取，指馬言。有去，卽有去取，指白馬言。則無去非有去者，猶云馬非白馬耳。馬非白馬，卽爲白馬非馬之反證。

右第六節

通變論第三（原弟四）

曰「二有一乎？」曰「二無一。」

本論亦問答體，首揭「二無一」三字爲全篇脈絡，立意在證明上篇「白馬非馬」之一辭，以冀於形名之學而益堅其壁壘者也。蓋所謂通變者，假分形色爲二，卽一專以形證；一專以色證也。以形證者，如云「羊合牛非馬，牛合羊非雞」；以色證者，如云「青以白

非黃，白以青非碧，是已。全篇文體，備極深玄；猝然讀之，如墮煙霧。苟明乎此，層層若抽繭剝蕉，自覺諳然而解。

舊注「如白與馬爲二物，不可令原誤作合一以爲二。」按此說極中冢緊。蓋二物，猶二事，言白色與馬形原爲二事，不得謂爲一事。故白馬論以「有白馬爲非有馬」卽此二無一之義。

曰：「二有右乎？」曰：「二無右。」曰：「二有左乎？」曰：「二無左。」

史記廉藺列傳正義曰：「秦漢以前，用右爲上。」按古人尊右，此有右有左，猶云有所軒輕也。蓋名家所謂「白馬爲馬」者，乃以馬爲實體，白爲品德，德麗於實，偏去莫少，是右視馬形而左視白色矣。形名家不然，對於白色馬形，感覺平等，全無輕重。故白馬非馬，卽二無右；白馬非白，卽二無左。舊注「左右合二原誤作一位也。不可合二以爲右，亦不可合二以爲左，明二必無爲一之道也。」

曰：「右可謂二乎？」曰：「不可。」曰：「左可謂二乎？」曰：「不可。」

此承上文反言之。上旣謂二無右，乃白馬非馬也；然則謂馬爲白馬可乎？旣謂二無左，乃白馬非白也；然則謂白爲白馬可乎？答曰不可者，言獨馬獨白皆不可謂之白馬也。

舊注「不可分右以爲二，亦不可分左以爲二，明一無爲二之道也。」

曰：「左與右可謂二乎？」曰：「可。」

舊注「左右異位，故可謂二。」按左與右猶言白與馬，故可謂二也。

右第一節 論其通，卽二無一之定理。

曰：「謂變而不變可乎？」曰：「可。」

變而不變，舊作「非不變。」俞樾云：「按既謂之變，則非不變可知；此又何足問邪？」

疑不字衍文也。本作謂變非變可乎？曰：「可。」按俞疑此有誤，是也；謂不字衍文，

非也。疑非字本係而字，形似致誤也。舊注「一不可謂二，二亦不可謂一，必矣。」

物有遷變之道，則不可謂之不變也。」觀此，知舊本正作變不變耳。且下文「右

苟變，苟不變，」皆卽承此而言；知此必係變與不變對文也。茲特改正。

此承上節言其變。蓋本篇既以通變命題，自當言變；然變之道實有不變者在，乃得以言

通耳。故答曰可也。

曰：「右有與，可謂變乎？」曰：「可。」

說文「與，黨與也。」按馬爲四足之畜，與牛可同黨類；然則此右有與者，猶云馬與牛也。

夫「馬與牛爲非馬」及「白與馬爲非馬」之結果雖同，而「馬與牛」及「白與馬」之辭性實異，應謂爲變。故答曰可也。

曰，「變矣？」曰，「右。」

變矣原作「變隻」。俞樾云，「按變隻無義，隻疑奚字之誤。變奚者問辭也，猶言當變何物也。」按俞疑隻爲奚誤，甚是，惟謂本作奚字，似尙未諦。蓋隻疑與之誤，與卽奚之或體字耳。說文，「譏，从言，奚聲。」或从隻作譏。而譏，漢書賈誼傳作與，詬知奚與本或同字，否則亦作假用也。與隻形近致誤，茲改正。

白與馬非馬，卽左與右非右也；馬與牛非馬，卽右與右非右也。由是以觀，則其所變者乃右耳。

曰，「右苟變，安可謂右？苟不變，安可謂變？二苟無左又無右，二者左與右奈何？」

安可謂變句下，原有曰字。下文羊合牛非馬二句，核乃論主答此之言，上當有曰字。疑係錯簡，茲移正。

既曰所變者右，則應無左。左名既無，則右名亦必不立，安可仍謂之右？若右不變，則左名固在，復何謂之爲變邪？此二卽前「二無一」之二。所以標此「二」字者，殆專指

白馬言。則二苟無左又無右者，猶云苟無白又無馬之二也。蓋左已變爲右，是曰無左，即無白矣。設右亦變，是曰無右，即無馬矣。無白無馬，然則所謂左與右之二者，其奈之何？

本段特設此論，生起下文。蓋既曰無左，便可言羊合牛非馬；既曰無右，又可言青以白非黃矣。

曰，「羊合牛非馬。牛合羊非雞。」

撥此曰字，原錯在上文，安可謂變句下，茲移此。

論主答曰，無白無馬，固可言也。設曰「羊合牛非馬」，則二既已無左又無右矣。即羊合牛中無白又無馬設又曰「牛合羊非雞」，則左右全無，其通變之理益見。

右第二節 論其變，所謂專以形證者。

曰，「何哉？」曰，「羊與牛唯異。羊有齒，牛無齒；

唯者特也，獨也。羊有齒，牛無齒者，羊有上下齒，牛有下齒無上齒也。呂氏春秋博志篇

「凡有角者無上齒」，淮南地形篇亦有此語係專指牛言。蓋牛以角顯，韓愈所謂「角者吾知其

爲牛」即是。古今樂錄載梁三朝樂之俳辭，中有一「馬無懸蹄，牛無上齒」之語，可證。

此牛無齒，乃指無上齒言；以其無全齒，故曰無齒耳。而牛之非羊也，羊之非牛也，未可。是不俱有，而或類焉。

按上句各本多作「而羊之非羊也，牛之非牛也。」與舊注所據本相合。道藏本作「而羊牛之非羊也之非牛也。」更誤。茲據崇文百子本。

此非字猶言異也，即不同類之意。蓋羊牛既不俱有齒，似可謂不同類矣，然而未可。以羊牛皆爲四足獸，雖不俱有，或可目爲同類也。

羊有角，牛有角，牛之而羊也，羊之而牛也，未可。是俱有，而類之不同也。

舊注「之而猶之爲也。」以羊牛俱有角，因謂牛爲羊，又謂羊爲牛者，未可。「按非是。此而字當讀爲「與」，周語注「與類也」，即其義耳。蓋羊牛雖俱有角，然未可即謂羊牛爲同類，以羊牛大小迥殊，實異類也。故曰是俱有，而類之不同也。

按上二段言不俱有爲同類，而俱有爲不同類，以便生起下文。

羊牛有角，馬無角，馬有尾，羊牛無尾，故曰羊合牛非馬也。

羊牛無尾，謂無鬃毛長尾，與前「牛無齒」辭例正同。

墨經下第六十六條說云，「牛與馬惟異，以「牛有齒」「馬有尾」說「牛之非馬也」

不可。是俱有，不偏有，偏無有。曰「牛與馬不類」用「牛有角」「馬無角」是類不同也。按據墨經之說，知此上三段皆形名家所駁名家之文，可分爲二事。(一)名家謂俱有，不可說牛之非馬，此非字亦訓異而形名家謂不俱有，或類焉；又名家謂不俱有爲類不同，而形名家謂俱有爲類不同。(二)名家謂俱有，不偏有，偏無有，不可說牛之非馬，若反言之，不俱有而偏有，偏無有，宜可以說牛之非馬矣。今形名家以羊牛與馬既不俱有，而又偏有，偏無有，故可以說羊合牛非馬也。然則白馬非馬之論，名家奈何難之？非馬者無馬也。無馬者羊不二，牛不二，而羊牛二。是而羊而牛，非馬可也。舊注：「馬與牛羊若此之懸，故非馬也。豈唯非馬乎？又羊牛之中無馬矣。羊一也不可以爲二矣；牛一也不可以爲二矣；則一羊一牛并之而二，可是羊牛不得謂之馬。若以羊牛爲馬，則二可以爲三，故無馬而後可也。」按舊說是。此因羊牛之中無馬，故非馬亦可謂之無馬。無馬者羊不與馬爲二，牛不與馬爲二，而羊與牛或牛與羊爲二，故而羊而牛非馬可也。而羊而牛，卽前「牛之而羊，羊之而牛」之省文，亦卽牛與羊或羊與牛之義耳。

若舉而以是，猶類之不同，若左右。

舉者舉其辭也。而當讀爲能。是者指事代詞 (Demonstrative Pronoun) 斥上「羊合牛非馬」句言也。猶當假爲由，二字古以同聲通用。若左右之若，如也，取譬之詞。此承上文謂能以「羊合牛非馬」舉者，由於羊牛與馬不同類。反之若爲同類，則不能以是舉之矣。蓋舉羊合牛非馬實足以况白與馬非馬之說，而白與馬前既以左右爲况，則羊與牛亦如左右之可以爲例矣。故曰若左右。

右第三節 以上論羊合牛非馬

猶是，舉牛羊有毛；雞有羽。

猶是，卽由是。此言上文既舉羊牛與馬，由是又舉牛羊與雞。所謂牛羊有毛雞有羽者，卽不俱有毛與羽而類之不同也。

謂雞足一，數足二；二而一，故三。謂牛羊足一數足四，四而一，故五。牛羊足五，雞足三。故曰牛合羊非雞。

舊注：「上云羊合牛，今曰牛合羊者，變文。」又云，「人之言曰，「羊有足，牛有足，雞有足。」而如不數其足，則似各一足而已。然而歷數其足，則牛羊各四，而雞二，并前所謂一足，則牛羊各五足，而雞三足。原缺雞三足字，今補矣。夫如是，則牛羊與雞異矣，故曰非雞也。」按

舊說是。謂者概言之也；敷者指言之也。而猶與也。蓋足爲雞與牛羊所俱有；然於牛與羊則謂之數之皆同也；其於雞與牛羊則謂之雖同而敷之乃異。然則牛羊爲類而雞爲非類矣。故曰牛合羊非雞。按牛羊與雞無求同點如同爲生物過於廣泛故避不用此爲同點雞似詭辭亦足見其立說之苦耳按此與上節相對，文較簡略而徒以足爲言者，原欲辨明牛羊與馬概爲四足而毛謂之敷之皆同，仍得以爲同類。若雞足非其比，獨爲異類，故下文云云。

右第四節 以上論牛合羊非雞。

非有以非雞也。與馬以雞，寧馬。

舊注：「非牛羊異原誤者，雞以爲非雞，而牛羊之中無雞，故非雞也。」又云，「馬以譬正雞以喻亂。」故等馬與雞，寧取於馬。」按以者用也。馬爲羊牛之同類，雞爲牛羊與馬之異類，與其以異類用雞，毋寧以同類取馬。然其所以用「非雞」者，非有用於非雞也；蓋用非雞之不當，以况非馬之當。故特舉不當之非雞，以反證其當之非馬，故曰寧馬也。材不材，其無以類，審矣。舉是亂名，是謂狂舉。」

諺末二句，各本多作「舉是謂亂名是狂舉」，謂字錯誤在上也。子策本守山閣本釋

史本傳本皆不誤，茲據乙正。

上文既言與雞寧馬，則馬爲材，雞爲不材也。夫馬與雞本不爲類，况材與不材者邪？其無以類明矣。然既謂之無以類，應不復舉，竟乃舉之，名必不正。蓋名不正者謂之亂名，則舉之不當者亦謂之狂舉。茲特表出者，俾益曉然於白馬非馬之爲正舉矣。

墨經下第六十六條說云：「若舉『牛有角』，『馬無角』，以是爲『類之不同也』，是狂舉也；猶『牛有齒』，『馬有尾』，彼云類之不同，卽此云其無以類，然其所謂狂舉者則大異耳。」

右第五節 總結上之三四兩節。

曰：「他辯？」曰：「青以白非黃，白以青非碧。」

他辯者，或人問辭也。以猶與也。青與白非黃，白與青非碧，專就色言，與前「羊合牛非馬，牛合羊非雞」專就形言者相對爲文。蓋謂羊合牛非馬，牛合羊非雞，既已辯矣，而其他之辯復何如？故答曰：青與白非黃，白與青非碧也。

右第六節 復論其變，所謂專以色證者。

曰：「何哉？」曰：「青白不相與而相與，反而對也；不相鄰而相鄰，不害其方也。」

「反而對也」句，原缺而字，茲據下文「反而對」句增。舊本似亦有而字，觀注便知。

惟舊讀不相與句，不相鄰句，似非原義。

青白不相與者，青自青，白自白，唯異而相反也。相與者，青與白或類而相對也。舊注：「青者木之色，其方在東；白者金之色，其方在西。東自極於東，西自極於西，故曰不相鄰也。」

一按東之西爲白，而西之東爲青，故曰相鄰也。不害其方者，猶云雖青與白合，而東西二方依然如故，不相害也。

按戰國晚年，五行家言極盛，龍蓋援用青白爲方色耳。

不害其方者反而對，各當其所，若左右不驪。

青在東而白在西，雖青白之相反而相對，亦卽東西之相反而相對也。故曰不害其方者反而對也。東西青白，各有定所，各當厥居，故不相害。舊注：「驪，色之雜者也。」按引申之，驪爲凡雜之稱。蓋前云白馬非馬，所謂色形非形也；推之亦可謂形形非形，故曰羊合牛非馬也。又云白馬非白，所謂色形非色也；推之亦可謂色色非色，故曰青以白非黃也。然白馬曾以左右比，乃其常也。今日羊合牛非馬，則右與右非右矣；又曰青以白非黃，則左與左非左矣；此其變也。常則左右並言，故前舉羊牛曰「若左右。」變則一全以右，一全以左，不相雜廁，故曰若左右不驪也。

故一於青不可，一於白不可，惡乎其有黃矣哉？

左與左既非左矣，然則青與白二也而非青之一，故一於青不可，白與青二也而非白之一，故一於白不可。青白而非青非白，更何有乎黃邪？故曰惡乎其有黃矣哉，言無有也。黃其正矣，是正舉也。

當時五行家謂中央土，其色黃，爲五色之中，故爲正色。蓋前言白與馬非馬，變爲羊合牛非馬，則白與馬變而非馬不變也。此言青以白非黃，其辭恰相當於羊合牛非馬。因馬爲正舉，故黃亦爲正舉矣。正舉與前狂舉，義適相反。

其有君臣之於國焉，故強壽矣。

有，當讀爲又。舊注：「白以喻君，青以喻臣，黃以喻國。」據此，則青以白非黃，又可比之「君與臣非國。」壽，當讀爲壽。荀子勸學篇楊注：「疇，與壽同，類也。」按此係以黃或國而比於馬，雖略相似，仍非自然極詣，殆皆強爲比類也。

右第七節 以上論青以白非黃。

而且青驪乎白，而白不勝也。白足之勝矣而不勝，是木賊金也。木賊金者碧。碧則非正舉矣。

而且者，更端之詞也。孫詒讓云：「之當作以。」按二字古可通用。此言白以青非碧，猶前云牛合羊非雞，皆非正舉。蓋青白黃赤黑爲五色，碧則雜色，非色之正，與青白不同其類，故曰白以青非碧也。青驪乎白者，猶云白雜以青，故白不勝青。白足以勝青而不勝，則金勝木者，反而木賊金矣。蓋當時五行相勝之說，謂金勝木者其常，而木勝金者其變；此白雜乎青變而爲碧，亦猶是也。故曰非正舉也。

舊注：「白君道也，青臣道也。青驪於白，謂權臣擅命，雜君道也。君道雜，則君不勝矣；故曰而白不勝也。君之制臣，猶金之勝木，其來久矣。而白不勝，爲青所驪，是木賊金而臣掩君之謂也。青染於白，其色碧也；臣而掩君，其道亂也。君道之所以亂，由君不正舉也。」
按漢書楚元王傳：「朔日辛卯日有蝕之。」師古曰：「周之十月夏之八月朔日有辛卯日。」月交會而日見蝕，陰侵於陽，辛金日也，卯木辰也，以卯侵金，則臣侵君，故甚惡之。」舊注義與此同，所謂「欲推是辯以正名實而化天下」也。

右第八節 以上論白以青非碧。

青白不相與，而相與不相勝，則兩明也。爭而明，其色碧也。

舊注：「夫青白，不相與之物也；今相與雜而不相勝也。不相勝者，謂青染於白而白不全滅，是青不勝白之謂也；潔白之質而爲青所染，是白不勝青之謂也。謂之青而白猶不滅。」

謂之白而為青所染，兩色並章，故曰兩明也。兩明二字，青補今白爭而明也。青白爭二字，原倒今乙明俗謂其色碧也。

與其碧寧黃。

舊注：「等黃於碧寧取於黃。」按黃正色，碧雜色。此重正舉，故寧取黃也。

黃其馬也，其與類乎！碧其雞也，其與暴乎！

舊注：「黃，中正之色也；馬，國用之材也。夫中正之德，國用之材，其亦類矣，故甯取於黃以類於馬。馬，喻中正也。」又云：「碧，不正之色，雞不材之禽，故相與為暴之類。」按末句

誤茲據子彙本

按暴，舊訓為亂，蓋猶前非正舉及狂舉之義。此謂白以青非碧，不如青以白非

黃之正，猶之牛合羊非雞，不如羊合牛非馬之正也。蓋黃與青白為五色一類，馬與羊牛為四足一類，皆為正舉，故曰黃馬與類。而碧為雜色，與黃不類，謂之非正舉，雞為二足之禽，與馬不類，謂之狂舉，故曰碧雞與暴也。

暴則君臣爭而兩明也。兩明者昏不明，非正舉也。

此專承「暴」言之。蓋前以君臣比青白，又謂青白爭而兩明，則所謂暴者，猶之君臣爭而兩明也。惟兩明之云，既非青明，又非白明，乃青白爭明而成碧色，究亦昏暗不明而已。

故曰非正舉也。

舊注，「君臣爭明，則上下昏亂，政令不明，不能正其所舉也。」

非正舉者，名實無當，驪色章焉，故曰兩明也。兩明而道喪，其無有以正焉。」

陳澧云，「所以言非正舉者，實是碧，名爲青，名爲白，皆不可，惟雜色明著耳。」又謂「兩明則正道喪。」按陳說皆是。後堅白論末云，「故獨而正。」蓋驪則兩明，獨則明一，明一則指章，故正也。

舊注，「名者命實者也，實者應名者也。夫兩儀之大，萬物之多，……各有定名，聖人司之，正舉而不失，則地平天成，尊卑以序……若夫名乖於實，則實不應名，上慢下暴，百度昏錯，故曰驪色章焉。驪色之章，則君臣爭明，內離外叛，正道衰者，名實不當也。名實之不當，則無以反正道之喪也。」

右弟九節 總結上之七八兩節，且中正名之旨。

堅白論弟四（原弟五）

「堅白，石三可乎？」曰，「不可。」

本篇亦問答體，卽以或人之意發端。揣或人之意，以謂白色合馬形，不爲有馬，而必曰白。

馬；則堅性白色石形何獨不可以爲三？可乎，猶言可也。然公孫子以爲不可，謂之爲「離堅白」。

離堅白，亦形名家所持最大論題之一，其語常散見於諸子各書。惟莊子胠篋篇作「頡滑堅白」，釋文：「頡滑，謂難料理也。」而徐無鬼篇有「頡滑有實」之語，釋文引向云：「頡滑，謂錯亂也。」又荀子儒效篇「堅白之同分隔也」，原作「堅白同異之分隔也」，誤說詳舊作荀子集解補正。言頡滑，言分隔，皆卽離字舊詁。

白馬說名家言離白而形名家言不離。堅白說名家言不離而形名家言離。翻其反而古今罕匹。

公孫此論特引名家之說，以爲客難之辭，反覆駁詰，求申其指。今考客難之辭，皆在墨子經說四篇中，近人多混而一之，互證其說，相去千里。

曰：「二可乎？」曰：「可。」曰：「何哉？」曰：「無堅得白，其舉也二；無白得堅，其舉也二。」賓曰：「堅白石二可乎？」答曰：「可。」曰：「然則何以不爲三而爲二邪？」舊注：「堅也，白也，石也，三物合體。而不謂之三者，人目視石，但見石之白而不見其堅；是舉所見石與白二物。故曰無堅得白，其舉也二矣。人手觸石，但知石之堅而不知其白；是舉石與堅二物。故

曰無白得堅，其舉也二矣。」傅山云：「無堅但得白，似謂白要連石說，猶白石。無白但得堅，亦要連石說，猶堅石。」按二說皆是。此言堅白相離，所舉亦異。故曰得白時，亦得石形，合而爲二；手得堅時，亦得石形，合而爲二。故曰其舉也二。

曰：「得其所白，不可謂無白；得其所堅，不可謂無堅；而之石也，之於然也，非三也。」

舊注：「之石，猶此石。堅白共體，不可謂之無堅白。既得其堅白，不曰非三而何。」傅

山云：「此所字似非語詞。所字暗謂石字，石謂白堅之所也。離了石，無處著白堅矣。」

故曰之石之于然。」又云：「此于字猶爲字。」俞樾云：「按也，讀爲邪。非三邪，乃

問者之辭。言既得其堅，既得其白，而堅也，白也，此石實然也。非三邪？」按三說皆是。

然者猶云自然。蓋謂明明得白得堅，不可謂無白無堅。此堅白與此石乃自然合而

爲三耳。非三也句，謂堅白石實三也。

曰：「視不得其所堅而得其所白者，無堅也。拊不得其所白而得其所堅者，無白也。」

爾第二句，各本多作「拊不得其所白而得其所堅，得其所白也。」俞樾云：「按

此當作視不得其所堅而得其所白，得其所白者無堅也。拊不得其所白而得其所

堅，得其所堅者無白也。文有脫誤。」按俞校亦通。惟子彙本傳本釋史本均如

前作茲從之。

舊注：「堅非目之所見，故曰無堅；白非手之所知，故曰無白也。」按舊說是。此段爲論主之答辭。蓋謂無堅無白者，非無堅無白也。不過目不能同時得白又得堅，手不能同時得堅又得白耳。所得既異，故堅白離也。

右弟一節

曰：「天下無白，不可以視石；天下無堅，不可以循石。堅白石不相外，藏三可乎？」

「固不可以循石」原作「不可以謂石」，疑循謂二字草書形似致誤。謂字無義，下文作循石，循與拊同，可證。茲徑改之。

賓難曰：有白，石方可視；天下無白，復何能視？有堅，石方可循；天下無堅，復何能循？然則白也，堅也，不能謂之無矣。且堅白與石三者，不相排外者也。如視石得白而無堅，非堅與白相外也；實堅隱藏於白石而不令人見耳。又循石得堅而無白，非白與堅相外也；實白隱藏於堅石而不令人知耳。故曰藏三可乎，猶言可也。

按墨經多存名家之說，如上經第六十六條曰：「堅白不相外也。」說云：「於石，無所往而不得得二。」又經下弟三十八條云：「有指於二而不可逃。」說在以二參。三即說云：「

兼指之，以二也；衡指之，參直之也。」其義正與此同；知公孫特引名家之言以資駁辯耳。曰：「有自藏也，非藏而藏也。」

墨傳本作「非藏爲藏也。」

舊注：「目能見物而不見於補堅，則堅藏矣；手能知物而不知於白，則白藏矣。此皆不知所然自然而藏，故曰自藏也。彼皆自藏，非有物藏之之義。」按舊說是。此非藏而藏，即謂非有一石爲其所藏之地而藏之之意。

曰：「其白也，其堅也，而石必得以相盈。其自藏奈何？」

以相盈原作「以相盛盈。」俞樾云：「按盛，衍字也。」謝注云：「盈，滿也。其白必

滿於堅石之中，其堅必滿於白石之中，而石必滿於堅白之中，故曰必得以相盈也。」

是其所據本無盛字。」按俞校是。疑盛字爲後人旁注誤入正文者，茲照刪去。此賓仍持堅白不離之說，以謂堅白必得相盈於石，蓋明明有石爲之藏地也。奈何其爲自藏邪？

墨子經說上第六十七條曰：「堅白之摠相盡。」又經說下第十四條曰：「撫堅得白，必相盈也。」義亦同此。

曰：「得其白，得其堅，見與不見離。不見離，一。一不相盈，故離。離也者藏也。」

此謂由見以得白，而堅卽以不見離；由知以得堅，而白卽以不知離。今白由見而得，則堅由不見而離，故曰見與不見離。堅既由不見而離，是見而在者一，而不見而離者亦一耳，故曰不見離一。兩一相外，必不相盈，既不相盈，則兩一相離，故曰一不相盈，故離。離卽隱藏之義，故曰離也者藏也。蓋所謂自藏者如是。

墨子經說上第六十六條曰：「異處不相盈，相非，卽辨是相外也。」又經說下第四條曰：「見不見離，一二不相盈，堅白。」此在名家本爲反證之辭，然適與本段同者，以形名家立說固如是耳。

右第二節

曰：「石之白，石之堅，見與不見，二與三，若廣修而相盈也。其非舉乎？」

本段蓋賓承主論以反駁之辭。夫白者石之白，堅者石之堅，以可見之白與不可見之堅合而爲二，二又與石合而爲三，如廣修之於一，平纂相盈不離也。其非舉乎，猶言舉之正是也。此舉字，卽墨子經上第三十一條「舉擬實也」之舉。

墨子經下第四條曰：「不可偏去而二。說在見與俱，一與二，廣與脩。」其辭雖與此稍

異而爲義全同。不可偏去而二者，意謂堅白二者彼此不可偏去也。不可偏去，卽相盈而不離耳。見與俱，卽見與不見。見就白言，不見就堅言，俱合堅白言也。一與二，亦卽二與三。一與二者，石之一與堅白之二也。二與三者，堅白之二又以二與石之一合而爲三也。廣與脩，卽此廣修。

曰：「物白焉不定其所白，物堅焉不定其所堅。不定者兼，惡乎其石也？」

惡惡乎其石也，其字各本多作甚。傅山云：「甚字又恐是其字。」按崇文本正作其，茲特照改。

舊注：「萬物通有白堅，是不定於石也。夫堅白豈唯不定於石乎？亦兼不定於萬物矣。」

萬物且猶不能定，安能獨於石同體乎？按舊說是。此卽論主承上文石之白石之

堅言：謂物白物堅兩皆不定，復何能定於石邪？

曰：「循石，非彼無石。非石，無所取乎白。石不相離者，固乎然其無已。」

此賓承弟一段相盈之說而爲之辭。循石之循，當與上文「拊不得其所白」之拊同義。古書每拊循二字連文可證。晏子春秋問下篇第四云：「堅哉石乎落落！視之則堅，循之則堅，內外皆堅。」循之則堅，猶云以手拊石而得堅也。舊注：「彼，謂堅也，非堅則無

石矣；言必賴於堅以成石。原作名也。非有於石，則無所取於白矣；言必賴於石然後以見

白也。此三物者相因，乃一體，故曰堅白石不相離也。堅白與石猶不相離，則萬物之與

堅白原脫白字今補固然不相離，其無已矣。按舊說是。固乎然，猶云固於然。於然義見前。

其無已猶云無止時。蓋謂堅白固自然不離於石而無止時也。

曰「石一也。堅白二也而在於石。故有知焉有不知焉；有見焉有不見焉。故知與不知

相與離；見與不見相與藏。藏故孰謂之不離？」

石一也，原作「於石一也。」於字傳本作于字疑衍文；或後人妄據墨經校增耳。考經

下第三十七條云「於一有知焉有不知焉。說在存。」說云「於○石一也。白

二也而在石。故有知焉有不知焉可。」略下彼於字乃牒經文「於一」之標題與

正文無涉。此據增之無義。茲徑刪之。

此論主遠承前文「見與不見二與三相盈」之說而駁之也。舊注「以手拊石知堅不

知白；故知與不知相與離也。以目視石，見白不見堅；故見與不見相與藏也。堅藏於目

而目不見堅，誰謂堅不藏乎？白離於手而手不知白，誰謂白不離乎？」按舊說甚是。

按前校語所引墨經，即名家之言，謂堅白之在石，祇曰有知焉有不知焉可也。但形名家

不然，以謂此須有知，不知有見不見。蓋知與不知離，見與不見離，故曰離堅白也。

右第三節

曰：「目不能堅，手不能白。不可謂無堅，不可謂無白。其異任也，其無以代也。堅白域於石，惡乎離？」

此又賓難之辭，仍統承上文言之也。舊注：「目能視，手能操，目之與手，所任各異，故曰其異任也。目白不能見於堅，不可以手代目之見堅；手自不能知於白，亦不可以目代手之知白。故曰其無以代也。堅白相域不相離，安得謂之離？言不相離。」言字以意增不本按舊說是。此謂目雖不能知堅，然不可以謂之無堅。手雖不能見白，然不可以謂之無白也。域，猶言局限。謂堅白二德局限於一石，不相離也。

曰：「堅未與石爲堅，而物兼未與爲堅。而堅必堅，其不堅石物而堅。天下未有若堅而堅藏。」

園俞樾云：「按「物兼未與」當作「兼未與物」。此言堅自成其爲堅之性耳，非與石爲堅也。豈獨不與石爲堅，兼亦未與物爲堅也，而堅必堅。」按俞說是。惟物字似可不必乙轉，以「物兼未與爲堅」及「兼未與物爲兼」文義本同耳。但舊

本似有兩物字，因其注中兩「故曰」下皆引原文，讀作「未與石爲堅而物兼」句絕，「未與物爲堅而堅必堅」句絕。今各本正文皆無第二物字，蓋無者是也。自此以下，皆論主之辭。

此一小段專就堅言。蓋所謂堅者，既未與石爲堅，卽萬物亦兼未與之爲堅也。「而堅必堅，其不堅石物而堅」與下文「若白者必白，則不白石物而白焉」相對成文。而堅卽若堅。而猶若也。其不卽將不。其猶將也。二句承上石與物言。蓋謂若堅者必堅，則將不堅於石與物而亦堅，猶云或將不堅於石與物而亦爲獨立之堅也。天下未有若堅而堅藏句，乃轉辭。舊注「天下未有若此獨立之堅而可見，然亦不可謂之爲無堅，故曰而堅藏也。」

白固不能自白，惡能白石物乎？若白者必白，則不白石物而白焉。黃黑與之然。

「則不白石物而白焉」原作「則不白物而白焉」。查下文「惡取堅白乎」原作「惡取堅白石乎」，多一石字，或爲此處錯簡。此段與上段對文，此句與上「其不堅石物而堅」句亦對文，均承石物言，故知此句應有石字。茲由下文移正。

此一小段專就白言。前言堅未與石物爲堅者以堅藏耳，非謂堅可獨立也。故此段舊

注云：「世無獨立之堅乎？」亦無孤立之白矣。故曰白固不能自白。既不能自白，安能各本此處皆衍自字白於石與物？故曰惡能白石物乎？各本白石皆誤作自若使白者必能自白，則亦不待白於物而自白矣。豈惟此原誤堅白乎？黃黑等色，亦皆然也。按舊說甚是。蓋此亦謂白非獨立，其不與石物爲白者，以白藏耳。石其無有，惡取堅白乎？故離也。離也者，因是。

惡取堅白乎，原作「惡取堅白石乎」，「石」字疑卽上文錯簡，前已移正。

此一小段總束堅白言之。其猶尙也。蓋堅白既藏，石尙無有，則堅白亦無從而取之矣。堅白既無從取，故堅白離也。因是，卽承上「有自藏也」之義。舊注：「若石與物，必待於色，然後可見也。色既不能自爲其色，則石亦不能自顯其石矣。天下未有無色而可見之物，故曰石其無有矣。石既無矣，堅白安所託哉？故曰惡取堅白乎。」乎字原誤作石，今改反覆相見，則堅白之與萬物，莫不皆離矣。夫離者，豈有物使之離乎？莫不因是天然而自離矣。故曰因是也。按舊說是。惟彼前段祇承上文白言，不承堅言，未免偏缺耳。

右第四節

力與知，果不若「因是」。

力與知，卽力與智也。舊注：「果，謂果決也。若如也。夫不因天然之自離，而欲運力與知而離於堅白者，果決不得矣。故不如因是天然之自離也。」按下文言神不見，神不知，故此先言力與智之不若，生起下文。淮南泰族篇云：「神明之事，不可以智巧爲也，不可以功力致也。」此蓋謂神尙無主，違言力與智哉？且猶白以目以火見。而火不見，則火與目不見，而神見。神不見，而見離。

傳本「以目」下重「目」字。

且者進言之也。此一小段就見白言，故曰猶白。云「猶」者，若先爲之例也。而火不見，「而」猶然也。舊注：「神，謂精神也。人謂目能見物，而目以因火見。是目不能見，由火乃得見也。然火非見白之物，則目與火俱不見矣。然則見者誰乎？精神見矣。夫精神之見物也，必因火以目，乃得見矣。火目猶且不能爲見，安能與神而見乎？則神亦不能見矣。推尋見者，竟不得其實，則不知見者誰也。故曰而見離。」按舊說甚是。堅以手，而手以捶，是捶與手知。而不知，而神與不知。

此一小段就知堅言。說文：「捶，以杖擊也。」引申蓋亦上文拊循之義。然龍似以手對目言，捶對火言，則捶當讀捶爲是，故既曰手以捶，又曰是捶與手知也。而不知「而」

亦然字之義。意謂堅須手與捶知，然手與捶均不能知，則神其知矣。而神與不知，舊注「一手捶與精神不得其知，則其所知者彌復不知矣」是也。此與上段文本相對，然語較簡略。

陳澧云：「此言手與捶皆離，即神亦離也。知堅必以手，而手必捶之。手以捶而知，手本不知也。捶之知，乃手知，亦非捶知也。是捶與手皆知而不知也。捶與手既皆不知，則知者神也。然不以手捶，則神亦不知也。如是，則神亦離也。」按陳說甚通，而句讀略異，故附錄於此。

墨子經下第四十六條云：「知而能不以五路。說在久。」說云：「智即知。○以目見，而目以火見。而火不見，惟以五路智。久不當以目見，若以火見。」其意蓋即所謂神見神知，乃名家之說耳。然形名家反是，以謂神不能知見也。

神乎？是之謂「離」焉。

此句總束上二小段言之。神乎，疑之之辭。蓋形名家謂神不見不知，即知見離。知見離，即堅白離矣。故曰神乎，言無神也。所謂離者如是而已。離也者，天下故獨而正。

離也者天下，舊注「推此以尋天下，則何物而非離乎？」蓋所謂離者，不特堅白如是，即天下物指皆可等量而齊觀矣。故獨而正者「獨」即墨子經說下第三十八條「必獨指吾所舉」之獨。意謂吾所舉者白，石則必獨指其白而不兼指其堅；吾所舉者堅，石亦必獨指其堅而不兼指其白也。「正」即通變論「黃其正矣是正舉也」之正。又曰「非正舉者，名實無當，驪色章焉。」蓋謂石形白色，堅性三者均屬物指，同由感覺而得，既不可雜白於堅，亦不可雜堅於白。若雜舉之，則二者爭明，爲非正舉；若獨指之，則雜者不章，方爲正舉。由是知天下之物，形色性三者皆當離而舉之，離則獨而正矣。

右第五節

名實論第五（原第六）

天地與其所產焉，物也。

舊注「天地之形及天地之所生者皆謂之物也。」按舊說極是。列子湯問篇「天地亦物也。」莊子則陽篇「天地者形之大者也。」又達生篇「凡有貌象聲色者皆物也。」夫天地之爲物，以其形也；則凡天地之所生者，亦皆以其形爲物。尹文子云「牛則物之定形。」蓋牛馬皆物也，以其賦有此形也。

物以物其所物而不過焉，實也。

物其所物者，物相也；所物，謂所相之形色也。左傳昭公三十二年，「物土方。」杜注「物相也。」周禮地官草人，「以物地相其宜。」鄭注，「以物地占其形色。」又夏官校人，「凡軍事物馬而頒之。」賈疏，「物卽是色。」然則物以物其所物者，謂天下之物各相其形色而命之名，猶牛馬二物各相其形色而呼之爲牛馬也。而不過焉者，牛馬名立，取別他物，而物與名乃不濫。舊注所謂「皆無過差，各當其物，故謂之實也。」尹文子亦云，「形而不名，未必失其方圓白黑之實。名而不形，二字原缺今補不可不尋名以檢其差。」蓋形名家之於牛馬以及玄意之名，如道德仁義，皆與方圓白黑等量而齊觀耳。尋名檢差，亦此不過之義，所謂不失其實焉。

實以實其所實而不曠焉，位也。

隱而字原缺，茲據上句文例臆補。

前通變論言「二無右，二無左，」卽白馬非馬爲二無右，白馬非白爲二無左；蓋左右者位也。實其所實者，實卽不過之意；所實，如云白以命色，馬以命形。色形白馬，不相過差，故曰實其所實也。不曠者，白馬左右，合二爲名，而不空曠，故曰位也。

出其所位非位而位其所位焉，正也。

○此而字原亦缺，據補。

色形不曠，謂之「白馬」，一名定俗成，不曰「馬白」，卽所位也。如曰馬白，則所位非位矣。今若出其所位非位之馬白，而位其所位之白馬，卽所謂正也。又如堅白石，可曰堅石，白石而不可曰堅白石，蓋堅白相離者也。故或曰堅石，或曰白石，亦皆所謂正也。前白馬論第三節云：「白馬者，馬與白也；白與馬也。」彼就理言，可曰馬白，此就位言，意在利俗，故祇曰白馬耳。

右第一節 分物實位正四層以爲正名之基。

以其所正，正其所不正；以其所不正，疑其所正。

○以其所不正五字，諸本皆缺，茲據子集本釋史本增。據舊注似亦有此五字。

以其所正者而檢其所不正者，謂之正；以其所不正者而質其所正者，謂之疑。蓋其所不正者，自當以其所正而正之。然其所正者，究已正否，尙未可知。於是又須以其所不正者而疑其所正者，以反證其所正者之正否也。

按此乃形名家持論之方術，前白馬堅白二論皆用此以制勝也。

其正者正其所實也；正其所實者，正其名也。

此其正之正，卽上文「正其所不正」之第一正字，亦卽與疑字相對者。蓋此祇就正言，不就疑言，故專承正字，特爲標出也。其正維何？厥義有二：(一)正其所實；(二)正其名。如白以命色，馬以命形色，形雙具，白馬成物者，正其所實也。所實既正，於是人見白之色，馬之形，卽呼之曰白馬者，正其名也。

右第二節 歸於正名。

其名正，則唯乎其彼此焉。

舊注，「唯，應辭也。」按彼此者，以示萬物分別之界也。蓋名正而後萬物之彼此，乃不混；設吾謂而人皆應之，卽可知其當矣。故曰唯乎其彼此焉。謂彼而彼，不唯乎其彼此；謂此而此，不唯乎此，則此謂不行。其以當，不當也；不當而當，亂也。

謂此而此，各本皆作「謂此而行」，不當而當，各本皆缺一當字。惟子彙本釋史本不誤，茲據正。

謂者屬我，唯者屬人。如我謂彼而以爲彼，不顧乎人，則人將不唯乎我之彼，由是我之所

謂彼者不行矣。謂此各句義同。蓋彼此二謂，原未約定俗成，今乃謂彼而彼，謂此而此，殆其以不當爲當也。不當而以爲當，斯爲亂矣。按此就未定之名言。

故彼彼當乎彼，則唯乎彼；其謂行彼。此此當乎此，則唯乎此；其謂行此。其以當而當也，以當而當，正也。

彼彼者，卽上一「謂彼而彼」之縮文也。此言我謂彼而以爲彼者，有以當乎人之彼，人亦將唯乎我之彼，則我之謂固已行於人之彼矣。此此各句義同。按本段與上段相對，以當而當，故謂之正；蓋此就已成之名言也。

故彼彼止於彼；此此止於此可。

彼彼既當乎彼，故止於彼；此此既當乎此，故止於此；因曰可也。如云狗者狗也。犬者犬也。

彼此而彼且此；此彼而此且彼不可。

彼也而乃此之，則彼將爲此矣；此也而乃彼之，則此將爲彼矣；故曰不可。如名家謂「狗犬也」，而公孫氏以爲「狗非犬」。

右第三節 此言名之亂正，係乎謂唯。

夫名實謂也。知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也。知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。

【**知此之非此也句**，各本皆作「知此之非也」，又弟四句則不謂也，各本皆作「明不謂也」，茲據子彙本守山閣本釋史本增改。

名以命形，名形不過爲實，名實當乃得謂之。故曰名實謂也。若知此名之非此形，又知此名之不在此形，則名實不當而不謂矣。知彼各句義同。至矣哉古之明王！審其名實，慎其所謂。至矣哉古之明王！

右第四節 名實當則謂三者並重。

按管子心術上篇首有經，後有傳。疑皆形名家之緒論，後人雜纂采入之也。其經有曰：「物固有形，形固有名。名當謂之聖人。」傳云：「物固有形，形固有名。」此言不得過實，實不得延名。姑物姑假爲估以形，以形務名，督言正名，故曰聖人。不言之言，應也；應也者，以其爲同之人者也。執其名，務其應，所以成之應之道也。」本篇所論，頗與彼義相會，特錄於此。

論 著 公孫龍子五論校釋

新近科學的知識與哲學

胡稼胎

一

人類知識之起原，自然爲滿足生活之需要。物質環境中之形形色色，在在足以福利或危害人類之生存，故不得不應用其耳目手足等感官，以作恰當之應付，以求趨利而避害。是以最早之知識，皆爲各種切身之經驗，與人類日常之物質的生存，有直接而不可須臾離之關係，或亦可謂卽維持生存之技術。迨人類經驗逐漸增加，維持生存之技術亦隨之而漸趨複雜。於是擇其性質相似者，分門別類，而爲較有系統之敘述，是爲專門學問之權輿。但原始人類，除此切身而有用的知識外，尙有一種似切身似不切身似有用又似無用之知識。此種知識，可謂決定整個生活態度之知識。此知識觀唯何，所謂宗教觀念是也。原始人類見乎迅雷疾電之轟烈，暴風急雨之號嘯，與乎水旱癘疫毒蛇猛獸之爲災害，不免激動其恐懼之本能。然因此類自然現象之發生，非初民所可逆料，故無制止預防之能力。又因初民理知之不發達，對此類自然現象，不能予以合乎理性之說明，故不得不假想其受無聲無臭之神靈所操縱。此種根據恐懼與想像之說明，乃爲宗教思想之濫觴。哲

學之起原，自亦受自然現象之激發。不過因心理方面對此自然現象所生之反應態度爲好奇爲理解，故與以恐懼與幻想而反應所生之結果，自不相同。亞里士多德謂哲學起於驚奇，而其態度則爲爲真理而求真理，可謂思過半矣。總之宗教哲學以及各種自然科學之產生，皆爲對於自然界之適應。若以實用程度爲標準，吾人可云科學（自然指最早維持日常生活之技術）爲最，宗教次之，而哲學殿焉。

人類知識之起原，略如上述。然吾人現在搜求知識之基本信念，乃認經驗之宇宙，爲一完整和諧而可理解之體系。但因個人之精力有限，秉賦不同，年歲短促，不能將人類所知之知識而盡知之，故不得不隨各人性之所近而爲分門別類之研究。學術有分科之必要，此其主因焉。哲學之爲物，蓋有見於各科勢趨分化，恐其枝節愈多，而忘却人類求完整知識之初意，乃將各科學研究所得之結論，加以解釋調整而綜合之。是以理想的科學與哲學之關係，應如報館之訪員與其總編輯然。各地之訪員，探得各地之消息，以最簡便之方法，報告總編輯。爲總編輯者，得此消息後，必加以審查考慮，權其虛實輕重，而定其去取之成分，而製成各地實際情況之有系統的總報告焉。不過吾人苟考查以往科學與哲學之實際關係，則有大謬不然者。科學與哲學不但未能通力合作，甚至互相詆謫。科學每

斥哲學爲無事實根據之玄想，哲學則詆科學爲支離破碎之知識。試推科學與哲學所以如此齟齬之由，吾人敢言：兩方面皆未認清彼此之間應行保持之關係，故不免發生此種重大之誤會。自二十世紀開始以來，科學長足之進步，使其感知其所得最後之結論（自然祇可認爲知識現階段中之最後結論）固有哲學的解釋之可能，而亦有哲學的解釋之必要。同時，研究哲學者，不但覺知其本體論之依據，應與最新科學之結論息息相關，即興趣專注於倫理價值問題者，亦知彼輩對於倫理價值問題之主張，決不能離開「何謂實在」一問題之答案而單獨成立。吾人深信思想之矛盾衝突，與異說之紛紜淆亂，皆由人類知識之有限與謬誤而生。吾人又信人類之知識，乃在繼續不斷之創造歷程中。易辭言之，人類因知識有創造的進化，故能繼續發現已往知識之未能盡愜人意。或亦可言知識之進步，即在不斷地匡正過去之謬誤。吾人認新近科學的知識，可息已往哲學上許多無謂之爭。然將來哲學領域內，又有嶄新之論辯崛起，則又爲吾人所可逆料者也。作者此篇之作，意在指明新近科學的知識，可與以唯心論的解釋，因以臆說在此經驗之宇宙中，心靈或爲最後之實在，心靈最高尚之要求——真美善——在此經驗之宇宙中，或有漸趨較圓滿的實現之可能也。

二

此經驗之宇宙，最明顯而最易捉摸之呈現，自一般人觀之，自爲物質。吾人張目而視，近者則有赭紅之書棹與置於棹上之書紙筆硯，遠者則有峯巒起伏之青山，與山上枝葉扶疏之樹木。吾人側耳而聽，則有車輪軋軋聲，荒村犬吠聲，與飛機轟轟而過屋頂聲。此書棹書紙筆硯也，青山樹木也，與乎車輪村犬飛機也，自常人之眼光觀之，何一非獨立存在之物體，不隨吾人之見聞與否而顯隱耶？不獨常人之見解如斯，即數十年前物理科學家對於物質之觀念，亦與此相彷彿。十九世紀之物理學認物質爲堅硬結實而可捉摸之物，恰如其實況而顯示於吾人，不因吾人之覺知而有絲毫之變化。物質爲瀾漫宇宙中之惟一實在，其運動之法則，完全受機械學與動力學之法則所支配，因此其運動之方式，遂可予以精確之預料。丁德爾教授 (Professor Tyndall) 在一八七四年英國科學促進會云：將來科學定有一日能以原子之變化，說明自星雲時期進至有英國科學促進會之記錄，其間所已發生與所能發生之事故。法國辣勃勒斯 (Laplace) 亦有豪語云：假令吾人能將全世界物質狀況，通盤考察而計算之，吾人可預測其將來在某時必呈何種景象。此種極端唯物與深信機械因果律之人，從未能預料二十世紀物理科學，有如此極大之革新，將向來傳統

之物質概念，完全推翻也。

第一讓吾人考查原子說。原子之說，雖可溯源至希臘哲人德謨克利圖氏（Democritus）然真正在近代物理化學上發生重大影響之原子說，則為十九世紀初葉英人道爾吞（Dalton）所首倡。照道氏之學說，任何化學原素，苟分析至最後，皆為極微細而不可剖分之原子所組成。任何原素之原子所具之性質，與任何其他原素之原子所具之性質，雖間有一二相似，然決不完全相同。同一原素之原子，其重量與與其他原素化合時所生之反應則毫無差異。吾人常見常用之物，如金銀銅鐵等，固為原素，而亦有許多皆係兩種原素以上之化合物。化合物之單位則稱為分子。所謂固體液體氣體者，乃因分子或原子之結合有疎密之分耳。一切物質皆認為有不可入性。不但座前之棹，非吾之筆所可穿透，即水與空氣，當吾筆插入之時，祇可使水與空氣中之分子讓出地位容納之，亦非吾之筆所可穿透也。

如此簡略敘述之十九世紀原子概念，自可說明許多物理學與化學上普通現象。但自榮脫根（Röntgen）發現X光線，白克勒爾（Becquerel）與居禮夫人（Madame Curie）發現有放射能力之鈾（Uranium）與鐳（Radium）以來，對於原子之觀念，曾有驚人之改變。吾人現

知鐳與其他有放射能力之原素可發出三種光線，通常稱之爲阿爾發光線(alpha rays) 彼他光線(beta rays) 與伽瑪光線(Gamma rays)。此三種光線，尤以伽瑪光線爲最，因其波長極小，故能穿透向所認爲不可穿透之原子。職是之故，羅澤福(Lord Rutherford) 與波爾教授(Prof. Bohr) 均利用之以研究原子之構造與性質。羅澤福研究之結果，則有所謂太陽系式之原子說。請得約略描摹之。在每原子之中心，有若干束之陽電，稱爲陽電子(Protons) 是謂原子之核心，距此核心不等之距離，而在不規則之軌道上圍繞此核心旋轉者，則有若干束帶陰電之電子(electron)。以電子繞核心之旋轉，與行星之週繞太陽彷彿相似，故有太陽系式原子說之名稱焉。每一陽電子所含之陽電荷，與繞之旋轉之每電子所含之陰電荷常相等。故一原子之核心所含之陽電子，苟與其圍繞之電子數目相等，則此原子可謂在中和狀態中。不過在有些原子中，構成核心之陽電子之數，較圍繞之電子之數爲大。在此種情形之下，則構成核心者，除陽電子外，必又有若干陰電子。例如在氦(Helium) 原子中，核心則爲四陽電子與二陰電子所造成，圍繞之陰電子僅爲二。又如最複雜之鈾原子，其核心則有二三八陽電子與一四六陰電子，而圍之旋轉之陰電子之數，則僅爲九十二。

原子之性質，有最可注意者，即其所有之自由意志。吾人現知原子有從外吸收與向外放射能力之現象。當其從外吸收能力時，則有一電子從距核心較近之軌道而躍至較遠之軌道上；當其向外放射能力時，則有一電子作從外而內之跳躍。當電子跳躍之時，其特異之現象，即跳躍之電子，似不經過在離開之軌道與到達之軌道間之空間。吾人似見其忽然從此軌道消滅，忽然在彼軌道出現。此種跳躍，另有一特徵甚關重要者，即吾人不知其為何跳躍或何時跳躍。電字所以跳躍之故，似乎不受他因之影響，而恍若出於自由之意志。故薛羅丁格教授 (Prof. Schrödinger) 云：「此種極小之單位（指電子）似遵行其自己之意志，而不依照任何決定的法則。假若吾人對此能說有任何定律規則性，則此定律之性質亦僅為統計的。此種性質祇通行於較大物體之境界中，而最小之單位，則不遵守規則也。」⁽¹⁾

從前對於原子之觀念以為其堅實如小彈子球然。故合無數原子而成之物質，自亦堅硬結實而有不可入性。現在對於原子比較精確之研究，使吾人知舊有觀念之謬誤失

註(1) 見一九三〇年四月十三號觀察報 (The Observer) 所載薩立凡 (J. W. N. Sullivan) 與薛羅丁格教授之晤談。

實。吾人現知普通所云堅硬之物如木石等，大部分皆為空無所有之空間所組成。其陰陽電子實際所佔據之地位則甚小。電子與電子之間，有頗大之空隙。原子與原子之間，又有其空隙。及兩種以上之原子結合而成為分子，則分子與分子之間，又有其空隙焉。為使讀者明瞭固體物質中間隙空地之大，吾人可引愛丁頓 (Eddington) 之言以為證。愛氏在其所著物理世界之本質第一頁中云：「原子之疎空可入，猶如太陽系。假令吾人消除人體中所有未填滿之空間，而將其陽電子與電子集合成一整體，於是人將縮小成一細點，祇有用放大鏡方可窺見之。」固體物質中之空隙，既如是之大，而吾人不能以手指或他物穿透之何哉？此其故蓋因構成固體（例如棹）與吾手指之無數電顆，在空洞之空間中，有其適當之地位與運動；對於移動其地位與妨害其尋常活動之企圖，皆予以抗拒也。因其如此，故吾人對於固體之實際的態度，認其為堅實連續而不可穿透也。若以最新科學的眼光觀之，則似堅實者亦非堅實，似連續者亦非連續矣。善哉巴孫斯 (L. M. Parsons) 之言曰：「余寫字之棹，室之四牆，以及環余之一切物體，大都皆為虛空。假令有一虛空程度更大之鬼怪穿牆而入，則其使余所生之驚異，當比謂其不能穿牆而入所感之驚異為大也。」⁽²⁾

註(2) 見巴孫斯所著吾人經驗之宇宙 (The Universe of Our Experience) 第四十八頁。

以上對於原子之描摹，恐仍不免予讀者以小彈子球之印象。其實原子之存在，即在放射學用精妙器具試驗之下，亦不能直接觀察，而端賴在其隣近所發生之事情以推測之也。當原子在穩定狀態中，不生任何外現之影響，而其存在與否，亦無從推斷。僅有當原子吸收或放射能力而有電子跳躍之時，或原子發生其他變化之時，吾人始能藉觀察之力，而間接推知其存在。就現在科學家用此種間接方法所推知者而言，所謂原字者，乃為發出放射能力或光波之中心。故或謂物質與光，窮究至最後，或許為同一實在。不過吾人可再進一步而問：在此放射能力或光波之背後，是否還有物質。科學家之回答，則為「非吾所知」。近代科學祇限於研究事端之抽象的數學的特徵，而最後實在之內容若何，則非科學所可判斷者也。是以當代英國哲學家有云：「科學境界所含有者為符號為幻影；感官世界乃為吾人心靈創造活動對此符號幻影境界所生作用之結果也。」⁽³⁾

關於原子中陰陽電子活動之情形，新物理學則有所謂量子說。首創量子說者厥為德國柏林大學勃朗克(Planck)教授。在一九零零年以前，火所放射之熱，及燈所放射之

註(3) 見覺德 Joad 所著之近代科學之哲學方面觀 (Philosophical Aspects of Modern Science) 第一

光普通皆認為繼續不斷之流。勃朗克教授對於放射熱力經多番研究之後，發表其驚人
之結論。彼云熱之放射乃為斷斷續續的極小單位之外放，任何物體接收此種能力，自亦
斷斷續續地接收之。此極小單位即所謂量子。勃氏學說因有革命性，故發表之後，頗遭
科學家之白眼。然後來其他物理學家對此現象之試驗與觀察，適足證其學說之不謬。
前已云原子有從外吸收與向外放射能力之現象。當其發生此種現象時，其吸收或放射
之能力，常為一確定之數目，從未見為一量子之幾分之幾。易辭言之，電子必等待能射出
一整個量子，方從較遠軌道，而躍至較近軌道之上。依樣，電子必等待能吸收一整個量子，
始從較近軌道而躍至較遠之軌道。電子為何能如此規定其活動，則猶非吾人所可知。

關於量子之研究，更顯示其他一種現象，而猶未被物理學家所說明者，即其從放射處
所出發之後，越過甚遠之距離，而其能力毫不減少。依照日常之經驗，聲自一鐘發出後，聲
浪之範圍逐漸擴大，而聲亦因之而愈低；光自一燈射出後，光波之範圍亦逐漸擴大，而光亦
因之而愈弱。舊物理學對此些現象，似有頗圓滿之說明，與頗精確之計算。不過新近對
於量子之研究，則顯出此些現象，未必若向所想像者之簡單明瞭。實驗之結果，甚足證明
量子能越過甚遠之距離，而不減少其能力。此實與日常之經驗不侔。有所謂電照效果

(Photo-electric effect) 者，實予此種現象以實驗的證明。現請將巴孫斯所描摹之實驗，譯述如左：

當光線或 γ 光線射在一金屬薄片（例如鉀）上，則其所放射之能力或量子將此金屬原子中之電子敲出，而此些被撞電子之能力，可予以精確計算。在一真空管中，吾人可引入一已知能力量之電子流，而使其打擊管中之金屬薄片，以生出 γ 光線。此些 γ 光線由此管中射出，照常散播，可令其立即打擊一薄層之鉀。其結果此些量子將鉀原子中之電子敲出，而此些飛揚之電子所具之能力，與在彼真空管中產生 γ 光線之其他電子之能力相等。此一實驗所指示之意義，即為最先之電子，雖中變為散射之 γ 光線，當其到達鉀片時毫不減少其能力。⁽⁴⁾

與此有連帶關係者則為量子之大小問題。此一問題亦有其神祕性，而非用常情所可探測。根據天文學之證明，從遠星所放之光之量子，其大足以影響威爾孫山天文臺 (Mount Wilson Observatory) 之大望遠鏡上直徑百英寸之返光鏡之全部。然此同一星上同樣之光之量子，其小亦足使其進入一鉀原子中而敲出一電子。吾人對此現象苟以尋

註(4) 見巴孫斯所著經驗之宇宙七十頁。

以上對於原子構造與量子運動之簡略研究所隱含之哲學的意義，即普通所認為具體的物質世界，經物理化學之精細分析考查之後，祇可認為不可言說的「東西」形成幻變之花樣 (Patterns) 而已。構成物質世界之成分，除上所言之物質與運動外，尚有所謂空間與時間。現代相對論對於舊有時空觀念之革命，猶之電子量子說對於舊有物質運動觀念之革命也。

相對論之精深理論，包括繁難之算學公式。作者既非精通算學之人，自不必強作解人，以自彰僞陋。但相對論之哲學的含義，尙可得而言之。照常人之見解，在此世界中，有些物體在運動狀態之中，有些物體則為靜止的。例如江中之水街上之車等則為運動的，江之兩岸與街旁之房屋則為靜止的。依照相對論較博大之眼光觀之，此所謂運動與靜止，乃將兩種物體互相比而生之觀念。江水對兩岸言是為運動的，房屋對街車言是為靜止的。但吾人苟放開眼界，注意地球圍繞太陽之旋轉，則江之兩岸與街旁之房屋，何嘗不亦隨地球而作繞日之運動。又假若江水與街車運動之方向，與地球旋轉之方向恰巧相反，而其速度又相抵消，則江水與街車亦可謂為靜止的。是以任何物體在此宇宙中，不能謂其絕對靜止的。依同理，絕對的運動，亦非吾人所可想像之觀念。蓋運動之覺察，必

有其根據系。假如空間中祇有一物體在運動而無任何其他物體作爲觀察其運動之根據系，則無從證明或覺察其運動狀態中也。

物體之運動，通常皆認爲三量向的，即前後左右上下是也。運動之發生，不僅爲空間上之擴延，且亦爲時間上之遷移。爲欲說明運動之不可離開時間性，相對論則將時間加於三量向之空間上，而認其爲第四量向。從前空間與時間，大都以爲彼此獨立而不相依賴。現在空間與時間則認爲固結而不可解而構成合一之空一時。是以始創此說之閔考斯基 (Minkowski) 有言曰：「獨立之空間與獨立之時間此後降爲幻影，惟空間與時間之一種結合方可保持獨立之存在。」此種時空之接合，在兩方面生出極大之影響。一自牛頓以來所假定之絕對空間絕對時間與絕對運動之觀念，完全擊碎無遺。一則使近代物理學與哲學——尤其唯心論——之關係更加密切。吾人當知相對論乃根據科學的實驗，以證明任何空間時間之觀察，必有其特殊之根據系。易辭言之，每一觀察者必以自己爲中心，而判斷運動物體所擴延之空間，與所經歷之時間。同一事情之發生，因觀察者所在地位之不同，則對此事有不同之描述。吾人可引用愛因斯坦所舉之實例以說明此種現象。愛氏云：假令一人從火車窗戶上降落（而非投擲）一物，此人必覺察此物沿直線而墮

至地面。在隣近堤埂上另一觀察者則見此物所循之路徑，非爲一直線而爲一曲線。此二觀察者各認其觀察正確無誤。自車上人觀之，此物確沿直線而運動。自埂上人觀之，則此物運動之路徑，又確乎爲曲線的。其所以如此之理由，蓋因此二人觀察此運動之根據系不同耳。究極言之，每人恍若有其自己之空間與時間，而各人之空間與時間受其心靈之支配也。是以將時空合一之相對論所詔示於吾人者，卽爲物理的世界，若不涉及觀察者之觀點，卽無法以格準 (co-ordinate) 之；格準外界之尺度，則隨此有心靈活動之觀察所在之根據系而有所變更。

綜觀最近物理科學對於所謂外界之知識所指示之結論，吾人可賅括敘述如左列之

三條：

- (一) 所謂外界者，非向所云堅實之物質所構成，而爲極神祕微妙之「東西」所自由顯示之各種花樣。
- (二) 此極神祕微妙之「東西」，在繼續不斷的活動之中，其動作之方式，有非吾人以通常所謂「合理的觀念」所可說明與推測者。
- (三) 外界運動之觀察與空時之格準，無絕對的客觀的標準或根據，而隨主觀者之

地位與心靈活動而變更。

此上三條科學的結論，對於當代哲學所生之影響，非常之大。吾人可云主要哲學潮流或積極地受其推波助瀾，或消極地受其壟斷阻塞。十九世紀之粗陋唯物論之摧毀，可謂萬劫而不可復。而自柏拉圖以來之唯心論，則因得此實證的科學知識之助，頗有長江大流一瀉千里之勢焉。唯心論為何因新近科學之發現而更可信，於本文末節中，當詳述之，茲不多贅。

三

對於外界物質之現象，近來物理化學數學之窄而深的研究，固知已有所闡明。建築於物質基礎之上之生命現象，吾人亦當知其新近研究之結果，而估料其所含有之哲學的意義。對於生命現象，吾人爲便利起見，可分成三大問題以討論之。（一）生命之範圍問題，（二）生命之起原問題，（三）生命之性質與解釋問題。請得依次敘述之。

不問物質最後之性質如何，其瀾漫充溢於宇宙間，則爲有普通常識之人所可共認之事實。生命雖建立於物質基礎之上，然通常所云之生命，非一切物質所具有，（舊哲學中所有之物活論 hylozoism 自又當別論）則亦爲不可否定之事實。據天文學家研究之

報告，吾人用望遠鏡所可觀察之宇宙中，有幾千百萬之星球與星雲上之物質形況，使任何種生命之存在為不可能。在吾人居住之太陽系中，火星與金星上之溫度與空氣的狀況，或容許其有產生有生命之機體之可能，不過縱假定其如此，吾人亦不能設想此二星上之有機體，與此地球上之生物相似。吾人現在對於天體之知識尚甚幼稚。其他星球上是否~~有~~生命之出現，吾人祇可採取猶豫不決之態度，固不可確切斷定其為有，然亦不可斷言其必無。總之，有一事吾人可確信無疑者，即為在此宇宙中無數之星球上，有生命與緣生命而產生之心靈者，必為少數。但亦不可因生命與心靈之顯示，僅限於此茫無涯際宇宙之少數行星上，而遂推斷其為無足重輕，如唯物論者之所為。蓋從某種哲學觀點以觀此宇宙，則生命與心靈以及心靈之高尙要求，或非盲目的偶然之結果，而有其宇宙的意義也。

關於生命之起原機械論者，亦曾提出若干之學說。以其價值甚微，故無枚舉之必要。此處僅舉一例以概其餘。英國著名生理學家薛佛教授 (Professor Schaffer) 在一九二二年被選為英國學會 (British Association) 會長而作就職講演中曾云：「組成生活原質之原素為數甚少。……此些原素結合而成之膠質組合物，即可代表生命之化學的基礎，當化學家能造成此種組合物之時，定見其顯示慣常所云之生命現象。以上之考慮似指示此一

結論：即製造生命（即生活之物質）之可能，不若普通所假定者如彼之遠也。」自薛佛發表此種言論至今已隔二十餘年，生物學之研究，不但對此主張無肯定之表示，而且有與之背道而馳之趨勢。漢爾唐教授（Professor J. S. Haldane）在其近著之生物學家之哲學（*The Philosophy of a Biologist*）中有云：「任何複雜之物理的與化學的組合，不能使吾人與生命現象或意識的經驗，稍加接近。」方死之人，其身上一切細胞之化學原素與組織與片刻之前，不稍有差異。然就整個之人而言，則一生一死，其間之區別，世俗稱之爲「幽明之隔」，其相去真不可以道里計。不獨身體組織複雜之人，其生命非用化學原素某種之湊合所可說明，即極簡單之阿米巴其表示生命之活動如對刺激之反應，吸收食物，生長生殖等，亦非應用任何理化原則所可說明者也。職是之故，許多實驗室中之試驗，欲將無生物造成生物，皆歸失敗。自哲學的立場觀之，生命雖建立於物質基礎之上，然其性質則能凌駕物質而超越之。用論理學之名詞言之，物質雖爲生命之必要條件，而非生命之充足條件。

生命之起原問題，與生命之性質問題，實有如形影不可分離之勢。欲研究生命之起原，勢必涉及生命之性質問題。前已言用機械因果說明生命現象之不妥當。新近生物

學之研究，大都傾向於目的論生機論。漢爾唐教授在其生物之哲學的基礎 (The Philosophical Basis of Biology) 中又云：「對於生命之理化的機械的概念在通俗著作家之心靈中雖猶未熄，然余想在嚴正地研究生物學者之心靈中則大不然……從物理科學之立場觀之，有生機體之持續與生殖，確爲一不可解之奇蹟。蓋因其結構與活動，能得同等繼續維持與自存之物質能力之物理的概念，實相矛盾也。」在此書中，漢爾唐特別着重生物所有之兩大特性。第一，有生機體皆顯示一種內部的驅策，以達到適當之形式與結構，及其既達則又作種種活動以維持之。第二，有生機體又顯示同樣之驅策，以達到適當之境並繼續維持之，以便有相當之活動。

爲說明第一種特性起見，吾人可舉杜里舒 (Driesch) 之實驗以作佐證。杜氏將細胞尚未區分之動物胎兒，分割爲二或較多之部分。後來每部分皆發展成完全無缺之胎兒。伊又將在發展各時期中之胚胎，切去或毀壞其一部分之細胞，結果仍可生長而成完好之有機體。例如蝶螈之四肢，無論切去何肢之一部，皆可復生。又如蚯蚓之頭，切去復生可至五十餘次之多。苟切頭留尾，尾可再生新頭，及新頭既生，再切去其尾，頭亦可生新尾。是以杜里舒曰：「此乃一種奇怪之機器，各部分皆爲齊一的。吾人不能想像一副機器，割

分其任何一部分，而仍無害其爲一機器也。」從此類之實驗，杜氏所抽之結論則爲：在有機體中，有一種自動之趨勢或驅策，使其達到適當之形式結構，以從事適當之活動，縱遇妨礙（自然亦不能太大）亦可克服。此種結論，自然明白表示有機體之生長，爲有目的的變化。

至於生物之第二特性之例，則不勝枚舉。鵲冬日啣枝造巢，以便明春配偶之時，得生卵而孵幼鵲。假令有一頑童顛覆其巢，彼必另覓適當之處，作成新巢焉。又如鮭魚常逆流而上，跳越許多阻礙而放置其卵於適宜之環境。爲達到並維持適當之環境，生物不但作種種活動，並且改變其本身之結構。例如紫藤當無樹或其他豎立之物可資攀援之時，則其枝恍若木本之樹；及有物可攀附，則其木本之枝，變成柔曲之懸藤。又紫藤之枝向外伸張時，苟偶然着地，則此着地之部分，往往另生根鬚，而成一獨立之紫藤焉。生物此種適應環境之行爲，實足顯示其有某種內部之驅策，而非以其四周之物理化學的影響所可完全說明者也。

因就事實觀察，見生物所表現之行爲，實足使吾人認其與無生物異趣，故生物學家與哲學家大都均傾向於目的的說明。杜里舒之圓成實（*Entechy*）柏格森之生力（*élan vital*）

與創化論，穆耿 (Clyde morgan) 之層創進化論與斯墨滋將軍 (General J. C. Smuts) 之化整論 (Holism) 皆為說明生命性質之最有力而最流行之學說，值得吾人加以考慮者也。

杜里舒解釋生命之現象，謂由某種潛力之逐漸實現，以至於圓滿，故用亞里士多斯向所應用之圓成實一名詞，以指明生命之發展，依照某種計畫之現象。柏格森之生力與杜氏所言之圓成實，彷彿相似，而其應用之範圍則較圓成實為廣。柏氏不但認生物之適應環境，為生力之表現，即潮汐之運動，巖石之形成，男女之愛悅，以及哲學家之思想，柏氏亦謂無往而非此生力之創造的活動。故柏氏所云之生力，乃其宇宙中之根本原則。生力乃為不斷之變化，而毫無片刻之停滯。生力之創造的活動，非吾人用理知所可了解，必須用直覺方可覺察。直覺在生物活動中，可云有普遍之顯示，而尤以動物之不學而能之本能，為最高尚之表現。一切本能的活動，皆為維持擴張生命之活動。人類除本能外，固又有所謂理知力，以創造適當之環境。然理知力仍以本能為根本而產生之枝幹。生力在創造活動中，自然多少須受所謂物質之牽制，然因生命之策動力太大，物質的阻礙，不但不足使之屈伏，而反激之加強。是以柏格森在其創化論中有云：「生命之策動力，乃為創造之必要。因其與物質相鑿對，故不能絕對地創造。但生命策動力，能抓着物質，而努力將最

大量之不決定性與自由，納入於其中。」⁽⁶⁾ 柏氏此寥寥數語，實能將生命策動力之性質作精到透闢之描述。彼之意義若予以引申，可云彼承認在某種限度之內，生力自受物質之限制，在此限度之外，生力創造之活動，則有相對的自由。

與柏林森創化論之大旨相似，而微有不同者，則有以穆耿為代表之層創進化論。主張層創進化論之人，在細節上或稍有互異之見解，但以下所述者皆為其公認之主張。層創進化論者云：宇宙根本的「東西」最先形成比較簡單之花樣，稱之謂物質。從無生機之物質中，突然現出有生機體，其花樣較物質更加複雜。從有生機體之中，突然現出心靈與人格；從心靈與人格之中，又突然現出真美善之價值境界焉。此處作者覺對於「突現」與「層創」之意義，有說明之必要。此種學說，將經驗宇宙中一切現象，分為四大層次：最底之層次為物質，稍高者為生命，更高者為心靈與人格，最高者則為真美善價值境界。生命雖緣物質而顯現，然非物質之產兒。當物質構成某種複雜程度之花樣時，生命之現象突乎其來。而生命之現象，則非用任何物質的組合所可說明。易辭言之，在生命未突現之前，吾人決不能從任何物質的組合而加以預測。生命突然凌駕物質而發縱指使之，

註(6) 見英譯創化論 (Creative Evolution) 二六五頁。

此乃爲實在之嶄新而較高的表現。依同理，心靈與人格，雖緣生命而顯現，亦非生命之產兒。吾人從生命的現象中，無從預測必有心靈與人格之表現，猶之從任何物質組合之中，不能預知有生命出現然。心靈與人格乃緣生命而突然出現之較高實在。若乎真美善之價值境界，自亦非人類所創造，而爲緣心靈人格而突然出現之最高實在也。由此觀之，高一層之實在必利用低一層之實在，方可顯其妙用，而高一層之實在，則又非用低一層之實在所可說明。此種學說，作者認爲對於人類之思想，生出兩種極大之影響。一則使吾人感知物質生命心靈與價值之出現，實有神祕而不可測之性質，非吾人用通常所言之理性力所可思議。一則使吾人知價值境界高乎一切，其他較低之三層次之存在，乃以實現此一層次爲其究竟之意義也。

復次，請將斯墨滋將軍之化整論加以考查，以觀其對於生命性質之問題，究有若何之貢獻。此學說之中心主張，是認此經驗宇宙中之根本實在，無往而不努力產生更加複雜之花樣，或系統的整體。現在理化學家所設想之原子構造，如前節中所描述者，可謂較簡單之花樣或整體。原子結合而成分子，則由較簡單之整體，而進爲較複雜之整體矣。有生命之機體，乃爲比無生物質更加複雜之花樣或整體。細胞合而爲纖維，纖維合而爲器

官器官合而爲身體，身體合而爲社會，此皆由較簡單之花樣，逐漸向上進化而爲更複雜之整體。是以「化零爲整」乃係宇宙有始以來不斷表現之根本趨勢。依照化整之說，整體非爲零碎部分之總和，而爲在此總和上另外增加某種特性的「東西」。此另外增加的「東西」，乃爲新奇的，乃爲整體與總和根本差異之所在。舊式物理化學之基本原則，是從因可以推果。果與因無往而不相等。化整論則完全與此相反，認從因不能推果，果往往不等於因。二分輕氣與一分養氣化合而成水。輕氣養氣皆可燃燒，而水不但不能燃燒，且有熄滅燃燒之功能。是知水非輕氣養氣之總和，而在此總和上另加新奇之性質。無機物尙且有此化整之傾向，在有生命之機體中，此種化整之現象，更屬彰明較著。一生活之貓，不僅爲血肉骨骼神經細胞等之聚積，而是在此聚積之上，另有調整各部，使彼此「互通聲氣」之某種作用。此種作用，乃是使貓所以爲生物之主要因素。無此因素，則雖有血肉骨骼神經細胞等之組合，亦不成其爲貓。組成貓軀殼之血肉骨骼神經細胞等物，據生理學之研究，常有新陳代謝作用。貓身一切細胞，或許在一二年間，完全變換，而此主要因素則能繼續維持。此主要因素最後之性質不問如何，而其非物質的機械的則可斷言。斯墨滋將軍既着眼宇宙間有此「化零爲整」之趨勢，故亦認由物質而生命而心

靈人格而價值之變化歷程，爲逐漸向上之進化。彼在英國科學促進會中曾作演講云「在此宇宙中吾人見有神祕的創造的起發，由低而高由少而多，由框架中而有圖畫，由現象外皮中而有精神的核心。吾人現在所看到者，非靈魂的機械的或數學的宇宙，而爲發生的有機的化整的宇宙，在此宇宙中較早花樣之衰微，乃供較高尙有生氣合理性之花樣以突現之機會也。」斯墨滋將軍對此宇宙所持之態度，自可謂之樂觀的。而亦予人類高尙之精神要求以無窮之希望。是以渥爾夫教授 (Professor A. Wolf) 總括斯墨滋將軍之哲學云「宇宙化整之趨勢，是擔保幸福真美善之理想，在事物之性質中，根深蒂固，而終久或可實現也。」(7)

四

在以上兩節中，吾人將物理科學與生命科學新近之思想，已作簡略之敘述。在本節中吾人欲將最近心理學研究之所得，與其對於哲學有若何之影響，加以考查。物質生命之現象，因可藉感官與輔助感官之所不及之器具（如望遠鏡，顯微鏡等）而直接觀察，故比較容易研究，而各家研究之結果，亦可相同。心理學所研究之對象，則爲不可目見耳聞

註(7) 見潔氏所著近代知識大綱 (An Outline of Modern Knowledge) 五八九頁。

之心靈活動。一人之心靈活動，惟有其本人直接知覺之，他人祇可觀察其外表之行爲，而其內心之活動，則無法可直接知之。是以研究心理學有一特別之方法，卽所謂內觀法 (introspection) 是已。現在心理學界中，固有所謂行爲派，根本否定心靈或意識之存在，而主張將心理之研究，祇限於外表之行爲。不過自作者眼光觀之，此派行爲論者，所以作此主張，不外乎兩種動機。(一) 將心理學造成嚴格的科學，使人類之行爲，可加以預測與控制。(二) 在唯物辯證法大潮流之中，不得不採偏於機械論之行爲論以迎合潮流。作者對前一動機之批評爲：在某種限度之內，此種動機，可容許其存在，蓋因研究行爲之結果，對於醫藥、教育、商業，確有其實際之效用。但心理學上諸根本問題，如意識、人格、自我等，則爲其一筆抹殺而毫無所闡明。故行爲科學，祇可謂心理學之一部分，太偏於實用淺近，而未將心靈深處作理論的探索焉。至對第二動機之批評，則認迎合潮流，顯係學術受政治勢力之牽制。在此種情境之下，學術或有畸形之發展。不過如以搜求真理爲依歸，則學術思想應有自由之探討，不宜用政治勢力加以控制，而使之迎合潮流也。因行爲派心理學有如此之缺陷，故作者在本節中不欲加以論列，而考慮其他敢與心理學中最困難問題相搏鬥之思想焉。

自韋塞謀 (Wertheimer) 於一九一二年從運動知覺之實驗，證明知覺不可分析而成更簡單之原素以來，心理學界中有所謂完形心理學崛起，大有將向來之原子式的心理學與行爲派心理學一齊壓倒之勢。據原子式心理學之分析，心理的活動可分爲三種基本原素，卽知情意是。由此三種原素之錯綜的組合，卽有所謂思想記憶、情緒、想像、注意等較複雜之心理現象。完形心理學之主張，則根本與此相反。完形心理學認心靈本身與其各種經驗，皆爲完整之體或完形，不可免強予以分析，而無傷其爲整體。例如吾人苟聽一善彈琵琶者奏「漢宮秋月」一曲，吾人所得之印象，乃爲一完整悲怨之曲調，非僅爲許多「合四乙上尺工凡」聲音之混合。此完整之性質，乃爲此曲調感情之所寄託，與意義之所在。又如吾人觀一名畫家之高士觀瀑圖，必先得一整個印象，以欣賞其和諧勻稱之美，與其意境之高超。雖此幅山水之組成，不外峯巒起伏，溪流繚繞，松杉掩映，茅屋開敞，瀑布倒懸，與高人靜坐等圖形，而其整幅所引起之情趣，則超乎此個別圖形所激之興趣之上。吾人當知音樂家之作此譜，與畫家之繪此圖，皆先有一完整不可分割之感情意趣蘊蓄於胸中，而藉鐘律丹青以發表之。故雖以一不甚了解音樂圖畫之人，而聽此樂，觀此畫，亦必不認其爲聲音之積壘，丹青之堆砌也。

人自能開始攝取外界印象而有知覺以後，在通常狀況之下，其所注意之對象，皆爲有意義之整體。最先知覺之整體，自爲日常見聞簡單之事物。及經驗日漸積累，簡單之整體，遂集合而爲較複雜之整體。依完形心理學之說明，此種集合簡單而爲複雜整體之工作，乃取決於各人之構造力。此構造力唯何？卽人格是也。因各人之人格不同，故其構成之整體亦有差異，往往有孿生兄弟，物質環境，與所受教育，非常相同，而結局則從事不同之職業，有不同之嗜好焉。此種心理現象，原子式心理學恐不能予以適當之說明。若設譬言之，吾人可云原子式心理學，祇認有磚灰之堆砌而不認有工程師之圖樣，無怪其不能說明此一堆砌構成宮殿式之圖書館，彼一堆砌構成高錫克式(Gothic)之禮拜堂也。故新近心理學，爲欲真確地說明心靈發展之現象，乃趨向於人格論(Personalism)認人格以最大之完形，攝取較小之完形，而組織之複雜之，以滿足其精神的要求，而作充分之表現。

當人格攝取各種完形之時，此人格有其特獨之意識狀態。據生理的心理學之研究，意識雖緣腦筋而顯現，然意識非卽腦細胞之活動。吾人可引醫術心理學權威赫德飛爾德博士(Dr. J. a. Hadfield)之言以爲證。赫氏云：「當吾人用生理的歷程以說明意識時，第一，所要說明的「東西」，吾人以生理學家之資格言，則毫無所認識；第二，吾人說明之方

法，僅爲一種代替。生理學家說明意識爲腦筋作用之時，彼不過將非從生理立場所觀察之意識一事實，納入生理學的名詞中，而謂已將其說明。實則吾人說明一事實之機構時，縱甚正確，仍不能謂已將此事實說明，更不能因此而將其抹殺。⁽⁸⁾ 赫氏之意，蓋言生理學的說明，雖可正確地描述神經對於刺激之反應，然不能說明意識之感覺與思想。意識之活動，能凌駕神經細胞而指使之，自有其創新之功能，而決非完全受生理的歷程所牽制也。

意識之作用，一方面固爲創造，而他方面則爲保留。吾人當知在任何時刻中，吾人直接意識之經驗，與整個人格以前所意識之經驗比較之，真不啻九牛之一毛，滄海之一粟。故意識的經驗之前進狀況，巴孫斯比之爲海中之「浪頭」。海水之每滴，輪流地佔據浪頭之地位後，即復落入海中。依樣地，不同之經驗繼續佔據意識之浪頭後，亦即落入人格之大海中，而構成其大而複雜之完形。此收藏過去一切經驗之處所，現在心理分析家稱之爲下意識。⁽⁹⁾ 下意識中所保留之經驗，與直接意識之經驗之關係非常密切。一般言

註(8) 見赫氏與人合著之心靈(The Mind) 一一八頁。

註(9) 此處及此後各處用此名詞，皆指其廣義，包括無意識 Unconscious 在內。

之下意識中所保留之經驗愈豐富，則意識之創造力愈大。不過有所謂天才者，其創造力之活動，不限於意識中，而能伸張至下意識。是以詩人常靈感閃耀之時，奇思妙想，雋語美詞，似非從前所曾經驗者，頓然湧出心頭，奔赴腕下。職是之故，年青之詩人，如王勃，李賀，琪芝 (Keats)，擺崙 (Byron) 等所作之篇什，往往有非年事較高經驗更富者所能道。下意識中所保留之經驗，苟欲利用之，以應目前之需要，則此召回之作用，通常稱之為記憶。記憶之作用，自亦有其機械的說明。依此學說，意識的經驗，在神經系統中留有某種之印像，後來有適當之刺激時，則此印像即可召回以往之經驗。此種說明記憶之法，是不啻視腦筋為無數之留聲機唱片，予以相當之刺激，即將舊調重演一遍也。吾人對此問題稍加思考，立可發現此種說明之不妥當。唱片之重演，不伴有意識的狀態，而經驗之召回，則伴有意識的。神經細胞之活動，祇可說明身體上他種之活動，而不能說明意識，已如上述。再者，唱片重演時，其間聲音前後之次序，呆板不變。過去經驗之回憶，則取決於現在意識之目的。而過去經驗中之內部，嘗加以去取剪裁，而不板滯地全部召回。換言之，回憶之經驗，有其流動性。此處吾人不妨附帶提及柏格林所云記憶與腦筋之關係之學說。照柏格森之主張，大腦之外皮，非為記憶存在之必要條件，其真正之作用，乃為供給一種工具，使

人可利用之以控制其行爲。當過去經驗對現在意識可發生效用之時，記憶之力可藉腦筋一機關以控制指導身體之動作。

對儲藏經驗之下意識，無意識與記憶之性質，有所闡明之研究，則爲新近之心理分析。心理分析可謂導源於伯勞渥 (Dr. Breuer) 與弗洛伊德 (Freud)。此二人觀察許多患神經病——尤其歇私的里亞——之人，猜疑其有隱藏之心理因素從中作祟，而想出各種方法以考查之。此些考查之結果遂爲心理分析之濫觴。

心理分析之研究，不但對於醫術心理學有莫大之貢獻，即對於哲學問題亦有所顯揚。心靈之性質，善惡之鬥爭，美術之創造諸問題，自有心理分析以來，吾人可從此新觀點而考察之而發現其新意義。因其有如此之重要，故不得不將其作簡略之敘述。弗洛伊德 經多番研究之後，覺吾人心靈之性質，恍若二家庭住在一宅之樓上下然。住在樓上之家庭，相當於意識的自我，講求清潔，保守秩序，服從法律，不干犯他人，而常欲保持其榮譽與尊嚴。住其樓下之家庭，相當於無意識，則爲雜亂不名譽之份子所組成。此家庭中之一員，亦有曾住樓上者，但因其行爲有失檢點，故爲樓上人所不容而逐至樓下。樓下之人，大都性質野蠻，熱情奔放，無拘束，而又極端自私自利。彼輩惟一之事業，乃爲滿足慾望。（主

要的爲性慾)爲達到此目的,彼輩常欲返至樓上,蓋因樓上活動之範圍較大也。樓上之人對於樓下人此種縱慾之行爲非常驚恐憂慮,爲欲防止其破門而入,故雇一警察,立於樓門。此警察則稱爲「監察員」。監察員之任務,即爲阻止無意識中不守紀律之份子闖入意識中。此種阻止之作用,有時固頗成功,使淫穢之慾望受其抑壓而無從發洩。但有時監察員不能完全阻其去路,而無意識之慾望,居然上達而出現於意識。不過卽在此種情形之下,無意識之慾望多少須改頭換面,穿上較整潔之外衣,然後監察員方可允其通過。此種改頭換面,穿上外衣之作用,心理學家稱爲昇華(Sublimation)。因無意識之慾望,必受昇華作用,方可出現於意識中,是以意識中有許多貌似光明之現象,苟加以心理分析,或可追溯其起源於未滿足之性慾焉。無意識中之慾望,若不獲滿足,又不能喬裝而出現於意識之中,往往鬱結而成「慾綜」(Complex)。慾綜之作崇,往往可引起神經病,觀念固執歇私的里亞,甚至瘋狂等病態。心理學家若能發覺此慾綜之所在,而徐徐解放其抑壓,則此類病症,皆可予以醫治。

依弗洛伊德之見解,意識中之內容,任何時皆爲此些受昇華作用或改頭換面之無意識慾望之表現。心理分析之應用,不僅說明吾人之感情慾望,怨惡希冀,並能說明吾人之

信仰與思想。在其所著之一種妄見之將來(The Future of an Illusion)中，弗氏云人類要求有一天父之慾望，蓋因塵世中之父保護幫助之能力有限，不足滿足其無饜之求也。通常對於倫理之觀念，以為係理性之產物。自弗洛伊德觀之，所謂倫理者，僅為人所設置之藩籬，以阻止本能之任意發洩，以致社會之組織方有可能。倫理學中所言之良心，實即設於個人中之社會警察。是以對於社會有危害之本能，乃決定吾人善惡之信念。例如人有怨恨他人之本能的趨勢，此社會警察認其有危害性，故倡「待人猶己」之說，以防制之。藝術之創造，蓋因人類見塵世有無數傷心痛苦之事，不可支持，故造成虛誕之境界，以自慰。故藝術乃為「溫性麻醉劑」，使人可暫時逃脫人生痛苦之一法耳。弗洛伊德此些學說，是否為研究宗教倫理藝術者，自為另一問題。不過其有影響於此些問題之探討，則可斷言也。

對於心理分析有一點，吾人宜特注意者，即其對於「監察員」之承認。弗洛伊德所言之「社會警察」亦即指此監察員。換言之，此監察員即為良心，即為自我意識。自我意識乃為吾人與價值境界之連索。吾人心中憧憧往來之意識現象，與隱藏於下意識中之一切，雖均為人格之表現，然祇可謂之客體的我，而非主體的我。主體的我，雖覺

知或指導心靈種種活動，然其本身決不作意識之對象。吾人縱欲把捉之，而所把捉者，乃爲此自我之幻影，決非自我本身也。主體的自我，在日常生活中，對吾人意識活動，似乎祇採取旁觀態度，惟有意識中發生兩可之猶豫狀態，或無意識之欲望，欲衝入意識中，而操縱身體之活動時，則此主體的自我，方施用其威權以指導之或抑壓之。當睡眠之時，主體的自我，似乎暫時放棄其監察之責任，故此時下意識中任何慾望，可在意識中有自由之活動。此種活動即構成夢之主因。在無夢之睡眠中，意識可云完全休息。若不假定有主體的自我之存在，則吾人實難說明其次晨爲何能恢復。近來心靈研究會 (Society of Psychological Research) 對於死人之傳達消息，傳心術 (Telepathy) 天眼通 (Clairvoyance) 等異常現象之精確科學的研究，亦足證有主體的自我（即指靈魂）之存在十分可能。吾人須知主體的自我之存在，乃爲真美善價值境界必不可少之條件。假令自我隨意識而消滅，則一人瞑目之時，其畢生在價值方面之努力，亦化爲烏有。必認人死之後，其靈魂還能繼續存在，將來仍能對人類之活動，發生影響，於是真美善方有永久之價值，而最高之境界，方有漸趨實現之可能也。再者吾人認真美善之價值，非吾人心靈之所創造，而有其宇宙的意義；此種知識，非完全藉理知之力所得來，而有待乎靈魂直覺之功能。

五

將物理科學生物科學與心理科學新近之知識，作如上之簡略敘述，自不免貽挂一漏萬之譏。不過自作者特殊之觀點觀之，此三種主要科學最近之思潮，對於哲學問題有所發明者，亦大致不外乎是。或有議余之敘述純從惟心論之立場而予以去取者。余將應之曰：一人哲學之思想，第一取決於其整個人格之精神要求，其次則受其遺傳性、環境、教育、友朋、時代精神之影響。哲學家既然通觀經驗之宇宙，故其思想不能不賅括而博大。又因其欲合覽經驗之宇宙，故其思想不能不純一而精深。古今來堪稱爲哲學家者之思想，必有其通關條貫。他人在其思想中發現其矛盾疎陋，蓋有之矣。未有自知其爲衝突粗疎之思想而湊合之而可成爲哲學系統者也。就余所見所知所思所覺者而言，自以唯心論爲最可滿吾之意。然余亦不能免強見知思覺與吾不同者，持同樣哲學之主張也。余嘗以爲個人實際所有知識之真偽標準，皆爲相對的，隨個人精神身體所在之地位而殊。立於山脚以望者，其視野自小，然亦不能謂其所見之田疇村落爲不真。立於山腰以望者，所見之範圍自比較更大，其所可見之物，除田疇村落外，自更有較遠之山湖煙樹。吾人如將此二人之所見，加以比較而斷定誰之真之程度高，則不待辯而自明。不過有形之山，可

登峯造極，對於哲學之山，登峯造極之事，乃為極限之理想，或非精神有限之人所可做到者。或有謂佛已登峯造極者，余對此不遽言然，亦不敢言否，闕疑可耳。

余對持唯心論之理由，既有所辯護，已現當將上所述三種科學思想，足以助張唯心論加以說明。請先言物理科學。新近物理科學之發明，如原子論、放射作用、量子論、相對論，對於哲學有兩種極大之影響。一種屬於方法論，一種屬於本體論。自培根提倡歸納法以還，科學研究之方法，根本依仗機械因果律。此種粗疎之法則，在粗疎的觀察與實驗之中，自有其相當之效用與實際的結果。近三十年來，因科學觀察實驗所用之器具，更加精密，同時又因計算之精確，使科學對其本身所用之方法，根本發生懷疑。機械因果律，在最精密之觀察與最精確計算之下，已失其說明一切所謂物理現象之效用。原子之活動，祇可以統計的方法而斷定其概然之規律性。放射作用與量子活動，可謂不合乎向來所言之理性。（因向來所言之理性意義太狹故）相對論之啓示，則為空時是主觀的。科學哲學家雖亦有持空時為有客觀的存在者，然必假定有最高無上之心能覺知之。機械因果律之產生，完全由於舊有之死板的堅實的獨立存在的物質觀念。現在吾人對於所謂物質之觀念，既認其為不可知之某種「東西」，在極迅之變易活動中所形成之各色「花

樣。一則吾人謂現在所知之物質，決非從前所言之物質，而視之爲符號爲幻影，常非武斷。再者現在物理科學家俱覺物理現象之觀察，與觀察者之主觀的知覺，有固結而不可解之緣。一是以懷特海 (Whitehead) 極端反對將「自然」分割爲二截：一爲知覺中所現之自然，一爲使知覺因以產生之自然。懷氏彷彿認自然中一切理法俱在知識中，而主張知識爲最後的，此頗與佛法中之唯識論相似。物質既爲符號又與認識不離，則一頗合理之推想，自認物質爲識力向外投射而成之幻影。識爲用，而其本體則直覺其爲心，故物質亦爲心靈之顯示。

次言生物科學對於哲學之詔示。向來研究生物之人，即有不承認生物爲機器之說。新近對於生物之胚胎生長生殖與應付環境等現象之精密觀察與實驗，益知生命確爲經驗宇宙中諸大奇蹟之一，非人類狹理性所可思議。生物學家與從生物方面觀察宇宙之哲學家如杜里舒、柏格森、穆耿斯、墨滋等對於生命外露之現象固有所闡發，然生命本身究爲何物，仍爲一不可解決之謎。杜里舒謂生命爲某種潛力之圓成實，柏格森謂生命有創造之功能，穆耿斯謂生命乃由物質中突然出現，斯墨滋謂生命有化整之趨勢，此皆從不同之觀點，以觀察生命之現象而皆持之有故，言之成理。吾人如欲將生命問題作哲學的

探討對於此些學說，自不得不表示相當之同情與接受。作者向來所持之主張，可謂創造的唯心論。心靈活動最先之結果，即為向外投射之幻影的物質。惟既有此幻影以後，心靈之活動，在某種限度內，多少受其拘束與牽制。心靈以物質為材料，而又繼續從事創造的活動，則有生命之產生。故對物質言，生命為新的更複雜更完整而更高的「東西」。物質乃為創造力所創造而不得不用以創造較高形式之原料，已賦有初步之創造力，例如前所言輕養二氣之結合而創成水。不過此種初步創造的作用，經多番觀察之後，可予以概然的預測。生命可謂已賦有創造力之雛形，以生物亦可不由自主地應用物質而產生新生命。此其意蓋指生物有生殖的機能。生命之現象，因緣物質而生，故在某種限度之內，亦可予以概然的預測。但其可預測之概然率則較物質為小。在生命此一層次，自以生殖為其一切活動之重心。動植飛潛無往而不求綿延其種類，為實現生殖機能，甚至犧牲其本身之性命，亦所不顧。除人以外，其他一切生物，皆將其生殖器官裸露，而不以公開交媾為恥，蓋因對於此些生物，生殖乃為其所可實現之價值也。人類能製衣裳被體，以交媾為「人間羞恥事」，蓋因人有自我意識，能認識比生殖更高之真美善價值也。

復次，請言心理科學新近之發展，對於哲學有若何之貢獻。第一完形心理學以整體

說明部分，以人格的自我說明意識之各種活動，一反用分析方法之原子式心理學，此自爲一大創見。吾人固不可言既有完形心理學之後，則分析的的心理學與其他研究心理之方法，即可一概取消。不過吾人承認完形心理學之綜合方法，可補以前分析法之缺陷，而其價值比分析法爲高也。分析法可云僅研究死的心理現象之構造，而非研究活的心理活動。假令可蒙讀者許可，吾人可說分析的的心理學，乃爲「心理現象之解剖學」，完形心理學，則爲「心理現象之生理學」。既知心靈爲完形，本來不可分析，然後再用分析法以研究之，則所得之結果自亦有其效用。若無此種諒解，而貿然以分析爲研究心理之能事，則貽誤多多矣。完形心理學最大之貢獻，即在使吾人認識自我之重要性。穆爾 (Jarrett Moore) 在其所作自我問題⁽¹⁰⁾中亦有見於此，曾云：「當代關於自我之學說，余覺皆有一最大之缺陷，即其皆認自我僅爲諸客體中之一，而忽視其構成自我特殊性之原素，——即其爲主體之性質。吾人無論認自我與身體爲一物，或爲心理經驗之全整，或爲非物質的靈魂，質吾人所用之範疇均祇可適用於客體，而對於根本決非客體而乃爲主體者，完全無當。」完形心理學可云已彌補此缺陷矣。心理分析之研究，對於心靈深處，自有發前人所未

註(10) 作者曾將此篇譯成中文登本刊第三卷第一期。

發。但吾人對於下意識之知識尙甚幼稚，甚望其能作更進一步之考查。就其現在已有之成績觀之，其在個人心靈中，承認有所謂「社會警察」而又認此「社會警察」之任務，乃爲監督下意識中不良份子之活動，此實暗示住在吾人心靈中，最高之自我，實爲執行道德之「經理」。道德的標準非個人心靈之所創造，而有超越個人之客觀的或宇宙的價值。真與美何以亦有宇宙的意義，作者認心理分析家未予吾人以妥當之說明。作者覺經驗的宇宙，以其用言，則爲識；以其體言，則爲心。因其爲識，故有其絕對的真。個人之識，因有障翳，皆偏而不全，故祇有相對的真確性。然因人之心，即經驗的宇宙本體之一部，故含糊地覺知有絕對的真，作其知識之最後標準。創造美術之活動，可云爲創造的心靈之大规模創造活動之縮影，故亦有其宇宙的價值。此處作者對於真美最後的意義，僅可作武斷而簡略的提示，容後再爲文詳論之，恕不多述。

總之，新近之西洋科學，已進至一新階段，將舊有許多觀念，已打碎而遺棄之，如破甌。科學之根本思想與哲學之思想，常彼此互相印證，互相提攜，而不若前此之互相嫉視。作者又覺——或許爲謬誤地——現在西洋以科學知識爲根據之哲學，與印度佛法中之唯識論，頗多相似之處，將來或有殊途而同歸之一日。作者常謂宇宙間最寶貴之真理，皆先由直

覺得來，而後用理知以證明之。假令西洋之哲學果能與唯識論踏人同一路徑，吾人可云印度人用直覺所覺知之真理，西洋人以理知證明之。自然讀者切不可誤會此言之意，以爲作者根本不認印度人不用理知，西洋人不用直覺。作者之意不過言印度人思想所走之路直而近，西洋人知識所走之路紆而遠；印度人能頓悟，西度則漸知。質之高明，不知其爲然否。

再造廿五年六月草於珞珈山適廬

論 著 新近科學的知識與哲學

四二二

教育哲學的意義

王鳳崗

本文所要討論的，是教育哲學的意義。詳言之，可分爲四個問題：(1)什麼是教育？(2)什麼是哲學？(3)什麼是教育哲學？和(4)現代教育哲學的趨勢。茲依次分述如下。

I. 什麼是教育

我們在文化機關內，常看見美而好聽的標語，來稱讚和宣傳教育的能力。例如「教育萬能」、「教育救國」、「教育清高」……等一切動聽的名詞。又如莊澤宣先生所說，教育對於人類的貢獻，爲「促進國家幸福」、「促進個人的快樂」、「提高控制自然的能力」等等。教育既然有這樣的能力這樣的貢獻，然而現在要問「教育」究竟是什麼？那麼我們就不得不加以詳細的探討。

1. 教育的字義——「教育」這一個名詞，在中文裏是由「教」與「育」二字合成的。「教」有上示下效的意思，「育」是養育。說文：「教，上所施，下所效」，又「育，養子使作善也。」段玉裁說：「育不從子而從倒子者，正謂不善可使作善也。」

在西文裏邊，英法文俱爲 Education，都從拉丁文的 Educare 蛻化出來。在拉丁文

的意義爲「出」，*Ducere* 爲「引」有引出的意思。德文爲 *Erziehung* 由 *Erziehen* 動詞變化而來，其意義爲「導誘」與英法語義相同，都以爲教育之事，乃在內伸，而非由外鑠也。

韋白司脫萬國大字典解釋教育的意義說：「給與或吸收知識、技能及訓練品格的，是教育。教育實包含各種個人教授及社會訓練的全部，凡一切受教人的幸福、效率及服務社會的能力，均在教育範圍以內。」

2. 教育的定義。關於教育的定義，歷來教育家因研究的觀點不同，所見到的方面不同，和所用的方法不同，而他們的見解遂不能完全一致。茲舉其著如下：

(1) 孔子以爲教育「在明明德，在新民，在止於至善。」

(2) 孟子說，「學問之道無他，求其放心而已矣。」他以爲人性本善，教育即在求人類本性的擴充。

(3) 朱子以爲教育是「使人明五倫。」

(4) 王陽明以爲「教育是發達人人固有的良知。」

(5) 蘇格拉底 (*Socrates*) 說「教育之目的，是要矯正錯誤，尋求真理。」

(6) 柏拉圖 (*Plato*) 以爲「教育是使身心發展達到他們可達到的地步。」

- (7) 亞里斯多德 (Aristotle) 以爲「教育的目的是要藉完善的功德去求快樂。」
- (8) 蒙太 (Montaigne) 說：「教育之作用，在乎授與知識，涵養德性。」
- (9) 米而頓 (Milton) 說：「所謂完全和寬廣的教育，是使人無論何時能公正的，技巧的，及大度的任公私各事。」
- (10) 孔美紐斯 (Comenius) 說：「教育是養成道德習慣，使人信天，而前者又須相當知識，以爲引導。」
- (11) 洛克 (Locke) 說：「教育之目的在養成一個健全的身心。」
- (12) 康德 (Kant) 說：「惟人類爲教育動物。凡一代人教育一代人時，毋本現在，須本將來；本其道德之理想可也。」
- (13) 盧梭 (Rousseau) 說：「自然，人類，及事物合作以成教育，且應使後二者從前者，因自然不能爲我輩所宰制，故教育必合於自然。」
- (14) 裴斯塔洛齊 (Pestalozzi) 說：「教育使人的各種能力自然的，進步的，及均衡的發展。」
- (15) 赫巴脫 (Herbart) 說：「教育不是單求知識，也不是單求個人智力的發展，最重要的

是人格和公德。」

(16) 福洛貝 (Froebel) 說：「教育之目的在乎真實的、純潔的、神聖的生命之實現。」

(17) 班尼克 (Bencke) 說：「教育者乃成年者對於未成年者所施有意之動作，使未成年者有成年者之資格，且進於至高之域者也。」

(18) 斯賓塞 (Spencer) 說：「教育之任務，在使準備其完全生活。」

就現代教育家而論對於教育的定義，也莫衷一是，略舉於次，以供參考。

(19) 羅素 (Russell) 說：「教育之目的在給學生以創造的生活力，並鼓勵他創造衝動的熱心，以成就一個貢獻於文化生產的人。」

(20) 白脫拉 (Butler) 說：「教育是一個人適應人類精神的遺傳；一方面使知一己的能力，一方面使幫助促進文化所包含的觀念行為及制度。」

(21) 盧的格 (Rüdiger) 說：「教育一個人，即須使彼適應關於近代生活的環境，並發展組織，訓練其能力，使能有效的、正當的利用此種環境。」

(22) 哈力斯 (Harris) 說：「教育是預備個人與社會的結合；這種預備是使彼此互助。」

(23) 歐血 (O'Shea) 說：「教育是發展社會的活動。」

(24) 威而頓 (Valton) 說：「教育的目標在發展完全而有效的人格，使人的生活與宇宙發生完滿而可羨的關係。」

(25) 把克 (Parker) 說：「使人的生長及發展的能力完全實現即為教育。」

(26) 杜威 (Dewey) 說：「教育是在於改造人的經驗，使經驗能增加意義，並具有指導後繼經驗的能力。」

(27) 克伯曲 (Kilpatrick) 說：「教育是經驗的指導，使改良品格，而產生更豐富有益的經驗。」

(28) 莊澤宣歸納各家精要，得一結論，他說：「教育是繼續不斷的經驗改造，使人更能適應環境。一方面個人受社會的協助，而生活有所改進；一方面個人又力圖貢獻與社會，使社會得以繼續生存發展，以繼續充分滿足全體或一般人類的需求。」

3. 研究教育的起點——由上述教育定義而論，許多教育家對於教育的解說，常常不能一致；其所以不能一致的原因，大半是因為出發點不同，所根據的科學不同，遂產生出不同的見解。有時因為所著重的問題不同，以致得到不同的結論。

研究教育，當然要注重受教育的個人。然而因為個人是一個生機體，個人有他的身

體；個人自己覺得有心理生活，外面看他是一行爲的單位；個人又是社會的一分子。所以研究教育的出發點應當從三方面着眼：(1)生物學，(2)心理學，(3)社會學。

(1)在生物學的立場之下，個人是在他的環境之中求發展的一個生機體。凡生機體都是一活動的中心，要求發展，但是要發展必須能適應。因爲適應是在生物進化過程中惟一的原則。照現在生物學的研究，適應有兩方面：一是生機體適應環境；一是環境適應生機體。適應是生機體能發展的根本要素。若將此種概念應用到教育上，那末教育的目標就是在於適應生活環境；教育的內容即是教導學生以適應環境的種種技能與知識。設立學校，也無非是要訓練學生使他們能適應環境而已。

「遺傳與環境」是生物學上的一個大問題；在教育上自然也佔有很重要的地位。但有人注重遺傳，有人注重環境，顯然可以分爲兩派的教育思想。其實雙方都是重要的，現在生物學家，已大半承認遺傳與環境是不能分開的，這原是一個東西的兩方面，所以教育家也大可不必各執一端了。

(2)心理學與社會學是對於教育最有貢獻的兩門科學。因爲教育的兩個重要問題就是：(a)個人如何學習，在何種教學方法之下學習才最得力？(b)社會對於教育有甚麼要

求？何種教育才能滿足社會的要求？這便是心理學與社會學的研究對象。不過心理學的貢獻在於教學方法；而社會學的貢獻乃在於課程的內容。

根據近來心理學的研究有以下六點各家的意見都相差不遠，差不多可以說是大家共同承認的。(a)不承認舊的官能心理學於是對於心能訓練與「學習移轉」的問題，不能不有一種新的答案。近來的心理學者常以「相同的分子」說來解釋學習的移轉，以為教育並不是訓練心能。(b)以刺激反應之說解釋心理生活。心理的發展是了解並應付個人的環境。(c)了解興趣對於學習之關係，知道在教學上引起動機之必要。(d)根據思想的歷程，引用到教學歷程上，造成設計教學法一類的方法。(e)在種種證據之下，說明個人間的差異，知道各個人的稟賦能力與需要不同，應當施以不同的教育。例如道爾頓制與「分化的課程」之類都是與這一點有關係的。(f)心理測驗與教育測驗是近來教育心理學最重要的貢獻之一，替教育找得一部分的客觀標準。

上面所說的六點，大部分是關於方法的。因此，心理學家常常從方法的立場上來研究教育，而忽略了其他方面。固然，兒童中心的教育是近代教育的本義；在這種傾向之下，要有以兒童為本位的教育，不能不研究兒童。所以教育心理學的發展也是很自然的。

但設若純從這一方面來看教育，而忽略了社會的立場，則不能認為十分完善。

(3) 社會學是近來很發展的一門學科。從社會學的眼光看，教育就是替社會造就得力的分子，能參加社會生活的分子。在這種立場之下，教育的目標即是適應社會，增加社會效率，或傳遞社會文化。所以教育的意義即是「社會化」。教育的內容即在於根據社會的需要而規定課程。在這種立場之下，其教育思想，自然又與心理學立場下的主張不同。但近來社會學的研究對於教育思想確有四大貢獻：(a) 教育社會學的發展，確認教育的社會性；(b) 知道個人與社會是分不開的，是一個歷程的兩方面；(c) 了解社會活動之教育價值；(d) 知道忽略社會方面的教育，是不完全的教育。

總而言之，從生物學的心理學的或社會學的立場來研究教育，都是有貢獻的。因為個人是一個生機體，是一個有心理生活的個體，又是一個社會的分子。所以教育是要適應環境；是要能滿足心理需要，發展心理傾向；是要有社會效率，能參加社會生活的。然而教育的對象是整個的個人各方面——生物、心理、社會——都要顧及；僅從一種立場出發，雖不是不對，而實是不夠。

II. 什麼是哲學

近代很重要的哲學家詹姆士 (James) 以爲各人都有一種哲學，而且關於各人最有趣最要緊的一件事，就是各人的哲學規定各人的宇宙觀。在他的實用主義 (Pragmatism) 上曾引述謙斯探頓 (Chesteron) 的話說：「我們想一個房主婦對於她的寓客要緊的事，是知道他的收入，但是更要緊的是懂得他的哲學。我們想一個將軍出去打仗，要緊的是知道敵人的數目，但是更要緊的是知道那敵人的哲學。」哲學既然這樣重要，我們對於哲學的意義，卻不可不知道。

1. 哲學的字義——哲學一語是從西文譯出來的，可以先從字義講起。哲學兩字，英文爲 *Philosophy*，德文與法文皆爲 *Philosophie*，各國文字拼法雖稍有不同，但都從希臘文字 *Philosophia* 變化而來；而 *Philosophia* 又出自動詞 *Philosophien*。在希臘文中 *Philos* 的意思是愛，*Sophos* 的意思是智；合起來便是愛智。起先不過用以表示理論，以疎實利的意思；後來希臘哲學家蘇格拉底和他的弟子柏拉圖嘗自稱爲 *Philosopher*，意思是要表明他們是愛智者，以別於當時盛行之詭辯派 (*Sophist*) 志在獲利之流。柏拉圖說：「詭辯者之講學，志在獲利，其徒之求學，志在求富貴；有爲而爲，非真欲窮理而致智也。愛智者則反是：絕嗜欲，遠利祿，殫心竭慮，索隱鈎玄，一以宇宙真理爲其究竟之目的，而無他求者也。」這

是哲學字義的來源。

2. 哲學的定義——哲學兩字初意爲愛智，到柏拉圖便以爲研究宇宙真理，近代哲學家對於哲學的解釋，並沒有大家公認的定義。恐怕哲學定義的數目與哲學家數目差不多。因爲各人對於哲學問題的答案不同，對於哲學所下之定義也因之而異。就以現在中國研究哲學的學者爲例：

胡適的定義：「凡研究人生切要的問題，從根本上着想，要尋一個根本的解決，這種學問叫做哲學。」

瞿士英以爲：「哲學的責任是要將經驗中各種事實連貫起來，得到一種真的了解。」

張東蓀說：「哲學就是對於我四圍的外界宇宙與我自己的人生價值作一個綜合的說明。」

李石岑說：「哲學是討究宇宙和人生組成系統的原理，以求生命充實強烈的一種學問。」

蕭恩承說：「哲學是解答宇宙根本問題所獲得的廣闊見解。」

舒新城說：「哲學是以科學的實證爲根據，研究宇宙各種現象底意義與價值的學問。」

世人都各有自己的哲學，所以哲學不僅是只限於哲學家能談得的。但是人人都有點隨流逐波的趨勢，自己的哲學不免為世界潮流所支配，對於物質的世界逃不出因果律、信條、機能等等的名詞；對於精神世界，也是依葫蘆去用意志、智識、知覺等等名詞代表；不是從這派，就是仿那家，以致哲學分門別戶，有甚麼二元論、普神論、唯心主義、唯物主義等等。然而哲學的大旨和性質，不外乎組織人類的經驗，看如何可以把經驗弄成有秩序的解釋和批評，如何可以利用科學為人生的藝術。一言以蔽之，哲學是經驗的結果，思想的組織，智識的狀態，教育的普通，一般理論。

如此，哲學的門類約可分為八種：(1)玄學，(2)知識論，(3)論理學，(4)倫理學，(5)美學，(6)政治哲學，(7)宗教哲學，(8)教育哲學。

(1)玄學是要求得概括統一的實體學說，舉科學關於實體的結論為之組合，並且預測科學之前途。

(2)知識論是一種知識思想的範圍、作用和方法的科學。

(3)論理學範圍至廣，包含知識論、通常辯論和科學研究的思想，所發的問題，乃關於事實的決定、解釋的性質、假設的功用等等。

- (4) 倫理學研究人生在世應該如何行爲，凡善惡正誤的原理，概爲之檢驗。
 - (5) 美學是藝術的哲學，產生價值問題，往往引人生到至高遠的境域內。
 - (6) 政治哲學是研究社會國家應該如何組織，及如何管理。
 - (7) 宗教哲學乃討論人類究竟有何歸宿，是以神道立說，以範圍人心爲目標的。
 - (8) 教育哲學乃是根據教育，以研究人所受教育的意義與價值。討論怎樣可使人有知識能思想行善去惡。再簡明些也可以說是教育學的批評、討論和組織而產生的理論。
3. 哲學與科學的區別——科學與哲學是有區別的，而同時也是有關係的。科學集中精力於知識界的特殊方面，哲學的主要性質在總合知識的各部分，得一有系統的全體。哲學的目的在利用專門科學的原理、假設和結論，去批評、整理解明一切。凡是科學的貢獻，哲學就要發展他，利用他，使其成爲一致的世界觀和統一的知識觀，因此我們要治哲學，必不可不先懂科學。倘若不以科學爲根據而妄談哲學，勢必流於虛誕。現在許多青年都把哲學看作玄學的東西，隨便亂講，實是一大錯誤，是我們所最應當留意的。
4. 哲學與教育的關係——哲學與教育的關係極爲密切，全部的哲學間接皆係教育的理論或教育的根本原理。哲學之所以發生，即是因爲人類有各種關於生活的觀念，與

實現其所抱生活觀念的方法。何者爲實現生活之最合宜的方法，乃是哲學上的主要問題，亦卽爲教育上的主要問題。教育是形成個人某種態度的方法，哲學卽爲關於此種態度的理論。換言之，哲學是重要的與根本的習慣之理論，而教育則爲專謀實現此等良好習慣的方法。

杜威博士說：「哲學是一般的教育理論。」雷登 (Leighton) 教授說：「教育是應用哲學，是在活動中的哲學。」慕爾 (Moore) 教授也有與此相同的話，他說：「沒有教育哲學的教員猶如航海沒有指南針。」在思想史上，世界最大的教育家，如柏拉圖、亞里士多德、孔子、孟子、荀子、洛克、盧梭、康德等，他們的教育思想都是與他們的哲學分不開的。柏拉圖在共和國及法律兩書中的教育計劃是以他的觀念說爲根據的。亞利士多德在倫理學、政治學兩書中的教育計劃，是和他的政治論、道德論分不開的，而他的政治論、道德論又不過是他形上學的應用。孔子以其人格的惟心論爲根據，而有「有教無類」的教育觀。孟子主性善，爲教育可能性立基礎。荀子主性惡，而有教育必要的主張。洛克的教育觀以他的經驗論爲根據。盧梭的教育思想純從自然主張的觀點上立論。康德的自由理想又純以「實際理性批導」爲根據。歷史上這種實例甚多，所以我們總括的可以說，教

育真是「活動中的哲學」。

III. 什麼是教育哲學

什麼是教育哲學？為解答這個問題起見，最好的辦法是討論下列的三個題目：(1) 教育哲學的定義；(2) 教育哲學所包括的問題；(3) 歷來的教育哲學。

1. 教育哲學的定義。教育哲學是一個複合的名詞，教育是形容詞；從文義上講，我們所要研究的不是純粹的哲學，也不是教育，是有關教育問題的哲學。就近代教育家對於教育哲學的定義而言，大概可分為三派。

(1) 謂教育哲學是總合之學，為教育科學之科學。其代表為鮑爾生 (Paulson) 柏格萊 (Bergley) 等。鮑爾生說：「教育哲學的職務，在不斷的追求一種目標，即使人對於教育的意義、目的、方法、歷程，有深切的統一的認識。」柏格萊說：「在許多教育科學之上，應有教育哲學一科以籠罩一切，教育哲學是許多教育科學所發見的事實與原則聯合起來，使學生構成一個適當實用的教育理想。」

(2) 謂教育哲學是研究教育價值之學，為調和價值衝突之科學。其代表為梅斯爾 (Messer) 杜威 克伯屈 等。梅斯爾說：「教育哲學即是哲學或價值哲學之一部，因一切文化

的創作，都是價值的實現。在每個文化的區域內，都各有其一價值理想……教育區域的價值理想，便是健康、文雅、能幹有用的人格。」杜威以爲教育即生長，其作用在完成生活，而其性質爲社會的。社會生活中常有衝突的現象發生，哲學的任務，在統一思想，努力調和，指導吾人行爲之趨向。克柏屈也說：「教育哲學是一種堅決的努力，即指示對於互相衝突的社會價值應如何應付的努力。」

(3) 謂教育哲學是研究教育意義及價值之科學。其代表爲徐銳夫 (Sharves) 與稻毛。徐氏說：「哲學所以研究全人生全經驗之意義與價值者也；而教育是全人生全經驗中之一部，則亦可以由哲學的見地，研究其意義及價值，從而與以教育之理想，導以適當之方法，使其一切價值，得於全人生全經驗之中，以圓滿表顯，此乃教育哲學之任務。」旧人稻毛所著教育哲學一書，亦同此旨。

2. 教育哲學的問題。教育哲學所包括的問題是什麼？教育哲學家應當對於下列六部分問題求答案。但此六部分並非各自分立，而是有連貫性的。

(1) 教育哲學要能解釋教育經驗的性質。——要分析經驗，尤其要分析教育經驗。要知道教育經驗在人生中的地位及其與人生他方面的關係。教育何以爲生活所必需？

對於生活有何作用？質言之，就是教育之意義安在？

(2) 教育有幾千年的歷史，教育哲學要能告訴我們這幾千年來的發展的意義。歷史的進行乃表現成功表現過去經驗的演化，教育哲學要能說明此「演化」的意義，要說明此「演化」對於文化的貢獻。換言之，是想要探討出一種「教育史的哲學來。」

(3) 教育有兩方面，即個人與其環境。這一件根本事實，表現出教育哲學的一部分重要問題來。我們要問個人的天性如何，個人的理想是怎樣。第一個問題是教育是否可能的問題。天性與教育當然是很重要的問題。在研究這個問題的時候應當看重生物學家與心理學家的研究，但他們的根本假設亦必須加以審查。譬如我們說人性本善或人性本惡，其實已經加上了道德的評價，這已經是哲學的事。個人想成何種人——個人理想正是教育哲學應當答覆的。個人如何取得知識，也是要討論的。

(4) 我們必須有一種社會理論。我們對於社會的性質必須有明確的了解，對於我們所要求的理想社會，也必須有明了的觀念。對於此點教育社會學和其他社會科學都能幫我們的忙。教育社會學可以貢獻我們以一種應用於教育學之社會學的原則。不過他們未必能告訴我們理想社會應當怎樣。然而社會理想正是我們向前進行的目標。

(5) 根據對於上列問題的答案，教育哲學應當告訴我們以教育的根本目的，應當建設一種教育價值論。教育之特殊目標與方針皆當以此教育價值論 (Theory of educational values) 為根據。然後我們才可以答覆「教育是爲着什麼」的問題。然後我們才有評衡教育活動的標準。

(6) 生活對於教育有種種要求，而此種種要求有時或互相衝突，如何而後可調和適應此種衝突，也是教育哲學家的問題。杜威以爲哲學根本是對付生活中的衝突的。克伯屈根據這句話，便也以此爲教育哲學的中心問題。

由此可見教育哲學的責任是討論並研究：(1) 教育經驗之意義；(2) 教育史的哲學；(3) 個人的天性與理想；(4) 社會的性質與理想；(5) 教育理想與教育價值；(6) 調和生活中各種對於教育的要求之衝突。這些問題的答案爲哲學的出發點。而這些答案必須有統一性。將此種答案應用到各種特殊的教育問題上，便是教育的原則或原理。復次，這些問題是從前教育哲學家曾經設法答覆的，教育史與教育思想史便是他們的成績之記載。

3. 歷來的教育哲學——哲學概念的性質，每隨人類的世界觀及其所處的地位而起變更。教育哲學也是如此，常隨時代國別而有所不同。綜觀歷來的教育哲學，其重要者

大概可分爲五種：(1)柏拉圖主義；(2)個人主義；(3)實利主義；(4)國家主義；(5)平民主義。茲分述於後：

(1)柏拉圖所主張的要點，大致謂社會的穩固，端賴社會上各個人能各就其才幹所宜，執行社會上一部分業務，去爲全體求幸福；教育的歷程就是發見此等才幹，而決定其能力之所宜。進而言之，他主張教育揀選各個人，發見各個人之所長，並設法將這些人分佈到他們各人所適宜的工作上去。各個人若能各執所事，不相侵越，社會全體即可確保其秩序。他說人類大概可以分爲三類：(a)多數人天性上只有嗜慾，一生只注意個人的欲望，這類人就使之歸入勞動的或商賈的階級。(b)有些人於嗜慾以外，尚有寬宏的、勇敢的天性，就歸入國家「中堅」公民階級；爲戰爭之防禦者與國內治安的保障者。(c)只有極少數人具有理性與思考力，能從理性的觀點而了解事務，他稱之爲「哲學者」，應當爲全體社會的統治者。

(2)個人主義盛行於十八世紀而盧梭爲此派的代表。他的要旨在注重「自然」，以「自然」與「社會組織」係相反的。這派把人類原來的稟賦，看爲「非社會的」或「反社會的」。社會上種種經濟的、政治的制度、習慣遺傳等等，均足以束縛個人的思想與

感情，使不克發展出來。所以他們主張順應「自然」的教育，使個人不受社會上種種因襲的束縛，使之有豐富發展的可能。這種教育不是教育各個人使適於當時社會之生活，乃是將個人從當時社會的惡勢力中解放出來。

(3) 因西洋古代教育，是空虛的，美觀的；故培根 (Bacon) 創經驗哲學，反對中古理性學派；他以為知識為人生所必需，應用歸納法為吸收知識的正當次序。至斯賓塞更主張實際可以應用的知識，技能和習慣；同時注重社會方面的價值。他的教育目的，就是根據社會活動的立足點，分析出來做標準。其要項大別為五：(a) 康健，(b) 職業，(c) 家庭義務，(d) 公民責任，及 (e) 善用休閒時間。

(4) 國家主義是十九世紀的產物，直到現在仍在教育哲學上佔有很大勢力。國家主義以教育為達到政治上的目的之方法。其目的係造就國民，而非發展個人；個人是為國家而存在；一切教導訓練皆以國家利益為標準。德國是國家主義教育的領袖；法國是居於國家主義教育與民主主義教育之間；美國雖是民主主義教育的領袖，却也帶了幾分國家主義的色彩。其根本主義乃是出於一種信心，謂國民若沒有特別的訓練，於學術上，製造上，及貿易上，決不能勝過別個國家的人民。這種哲學係排外的，使此國國民與此國以

外的人類相隔閼；並在他們腦筋中浸印一種思想，自視爲高於世界其餘的人類，而不以同等人的看待。

(5)現在世界的趨勢，是迎合平民主義的哲學。美國是平民主義的代表，我們中國現在也竭力講求平民教育；所以中美的教育制度一概是單軌的。平民主義根本的要求，就是機會的平等(Equality of opportunity)與服務的平等(Equality of Service)。所謂機會的平等即謂各個人都應有發展的門路或可能。這種機會不當因經濟的或社會的限制，使其不能利用。所謂服務的平等，即謂各個在社會中，因爲受社會上別人的勞役之恩賜，所以也當替社會盡一部分力，以爲報償。

IV. 現代教育哲學

根據魯斯克的教育的哲學基礎 (Rusk, *Philosophical Bases of Education*)，現在重要的教育思想大概有三種趨勢：(1)科學的趨勢；(2)社會的趨勢；(3)倫理的趨勢。因爲這三種趨勢，所以現代的教育哲學亦可分爲三個派別：(1)自然主義；(2)實驗主義；(3)惟心主義。我們先將教育思想的趨勢略加討論，然後再說明教育哲學的派別。

1. 教育思想之趨勢——(1)在科學的趨勢之下，一部分是自然科學的趨勢，一部分是

心理學的趨勢。從另一方面說，在此種趨勢之下，有的學者主張將各門科學加入課程，譬如英國的斯賓塞，美國的倪禮愛提（Liigo）都是這一種趨勢的代表。有的學者主張用科學研究的結果來解決一切教育問題，要用科學的方法和態度來對付教育問題。現在科學的趨勢最注重實驗與測驗。祇要看近二十年來實驗教育的發達，心理測驗與教育測驗的發達，和教育統計的發達，就可以見到科學的趨勢之隆盛。

科學的趨勢的來源是由於十七世紀的實在論。近百年來因為自然科學十分發達，於是科學的趨勢很佔勢力。一方面注重教育的內容——科學，一方面注重教育的方法。教育上的科學的趨勢可以說是自然科學家的教育觀。

(2) 社會的趨勢在現代教育思潮中是很有力量的一派。最重要的代表是杜威博士。在此種趨勢之下，認定教育是社會的歷程，教育活動與社會需要之間，有一種平行的現象，與相互的影響。教育須得滿足社會的要求，更當從社會觀點去觀察教育。學校是一種社會組織，學校即是社會。教育一方面必須使個人具備實際參加社會生活的能力與知識，一方面要認清學校的社會作用。社會效率便成爲這種趨勢的目標。

與社會的趨勢很有關係的是進化論的趨勢。認定教育是自覺的進化，學校是促進

進化的機關。人類的進化，即在於社會生活的適應；故教育必須以社會之目的爲目的。

(3) 倫理的趨勢，也可以說是哲學的趨勢。這種趨勢比較的着重於教育理想與價值的研究。在一派人生哲學之下，提出一種教育理想，以爲教育是實現圓滿生活的歷程。教育的作用是實現價值——各方面的價值。學校即是達到這種目的的組織。德國新康德派的教育思想，很可以代表這種趨勢的一方面。

2. 教育哲學的派別——前面說的三種主要的教育思想之趨勢，可以相當的指示出教育哲學的派別。我們分析近來出版的教育哲學的著作與教育的活動，可以知道近來的教育哲學大約分爲三個派別：(1) 自然主義；(2) 實驗主義；(3) 惟心主義。這三派都有很重要的著作，很重要的貢獻。對於教育哲學的問題，都有相當的答案。農恩的教育材料與原理 (Nunn, *Education: its Data and Principles*) 最能代表自然主義，和前面所說的科學的趨勢是一致的。杜威的平民主義與教育，波特的教育哲學大意，克伯屈的教育方法論，最能代表實驗主義的教育哲學；和前面所說的社會趨勢也頗多相同之點；但社會的趨勢不能表現實驗主義的全部。魯斯克的教育的哲學基礎，琴諦爾 (Cassin) 的教育改良論，雷登的個性與教育，霍恩的教育哲學，很可以代表惟心論的教育哲學。前面所說的倫理

的趨勢，可表示出惟心論的一方面。自然主義著重科學方法的普遍應用，教育也不在例外。實驗主義著重實際生活與效率。惟心論著重人格之實現與文化之創造。

(1) 自然主義是極寬泛的一個名辭，其中很可以包括相反的主張。我們現在所謂自然主義，是從自然科學的立場解決教育問題的主張。要用自然科學的結論解釋教育的意義，就是以為用實證的方法，即可以建設完全的教育理論。這可以說是一派哲學的立場，而不一定是與教育上的實在論或自然主義有關係的。譬如盧梭是教育史上最重要的自然主義者，但他的自然是對社會而言。倍斯太羅齊主張自然發展，佛洛貝爾主張自然的活動，但他們的哲學根本是惟心論的。可見我們現在所說的自然主義是另有其確定的意義的。

自然主義與惟心論是相反的。自然主義者以為科學可以解釋一切。惟心論却認為科學有其限制，不以科學所解釋者為止境，著重生活的精神方面。

自然主義者，如僅主張將自然科學加入課程，這已經是事實，我們也極端贊成。因為了解自然環境，利用自然對付環境，正是人類的大工作。在中國一般生活狀況之下，普及科學知識，更是教育的責任。如其自然主義主張的是自然發展，我們也很贊成。但如其

自然主義以爲機械的則律可以支配人生全部，我們就不敢贊同了。在嚴格的機械論之下，教育是不可能的。並且人類文化的創造——科學、哲學、美術、宗教以至於社會組織——都不是純粹的自然則律所能解釋的。但人類的文化，從一方面說，正是教育的完成；從另一方面說，又正是教育的材料。至於研究教育的問題，要應用科學的方法，要採取科學的結論，這是對的。科學對於教育，尤其在教學歷程與測驗統計上，確有很大的貢獻，但同時也要顧到科學的限制。

前一段的話雖然簡單，但希望可以相當的表明對於自然主義的態度。至於對實驗主義與惟心論兩派的主張持什麼態度呢？等略爲介紹杜威、琴諦爾與雷登的意見之後再說。但我們現在可以說，教育哲學必須要能聯合兩派的主張，構成一套新的哲學。因爲教育不能不注重實際的效果，同時也不能不注意理想。

(2) 實驗主義的代表，可以說是杜威。他是現代最重要最有影響的教育哲學家。近年來出版的教育哲學的著作很多，而民主主義與教育一書，尤其是最有價值的。

杜威的實驗主義的教育哲學，是從他對於哲學的見解上引申出來的。他說哲學有改造之必要。哲學本來是解決實際生活裏發生的問題的。他的方法是發生的研究法。

在他一千九百二十年出版的哲學的改造上說：

「哲學不是從理知的材料上發生的，是從社會與情感的材料上發生的……將來的哲學工作是使人能對於他們當時的社會上的與道德上的衝突得到明了的觀念。他的目的是在人力所能及的範圍內解決這種種衝突。」

將這種觀念應用到教育上，教育是哲學的實驗；哲學是教育的一段理論。教育哲學的作用，即是解決教育上的衝突。

爲求簡單起見，杜威的教育哲學的要點，可以舉出以下幾條：

(a) 平民主義的生活，是杜威教育哲學的一個根本觀念。平民主義的生活，是一種共同生活的方式，是解決生活衝突的一個動的標準。教育根本是應當向着平民主義的生活的路道上走的。

(b) 教育根本是社會的歷程，教育要能滿足社會的要求，要能促進社會的進步。教育是一種社會的作用，是改良社會的方法；學校即是社會。

(c) 教育沒有不變的究竟的理想，教育的目的即是爲將來更能受教育。用克伯屈的話說，教育的目的，是活動，而活動的目的是將來更能活動。

(d)教育即是生活；而不是生活的預備。學校內的活動應該與實在的生活打通。學生的學校生活應當即是實在的生活，要實際的參加社會生活而不是不自然的隔離的生活。兒童的教育即是兒童的正常生活，不是成人生活的預備。

(e)教育不是傳授呆板的知識，知識是為生活的。學習是以行為而學習的 (Learning to do by doing)，教育的目的是「行」，學習的方法也是「行」。如其要學習平民主義的生活，就得去實行平民主義的生活。為知識而求知識的話，是沒有意義的。

(f)教育的歷程須得充分的利用，並促進有目的的活動。在這種看法之下，教學就不是機械的訓練與外面的壓迫，而是人生的指導。無目的的活動是盲目的，機械的。目的可以引導活動，可以規定目標，可以促進活動。在這種主張之下，杜威對於「努力與興趣」的問題，得到一種解決。努力與興趣是相關的，有興趣才努力，努力才引起興趣。

(g)教學須得根據思想的歷程。思想的歷程有五步。第一步是當前有經驗的情境。第二步是發見問題，引起思想。第三步是為解決這個問題起見，各方面搜集材料。第四步是在搜集相當材料之後，表現出種種解決的方案，整理出一有系統的解決方案來。第五步是測驗這種解決方案是否可行。這就是所謂實驗的論理。設計教育法，即是以

此為根據的一個學習方案。

(b) 杜威承認個人間的差異。各人的能力不同，需要不同，應當有不同的教育。要人人有均等的教育機會，能充分運用他的能力，取得有意義的經驗。同樣的課程對於不同的學生有不同的意義。在學校工作上須要尊重兒童的個性。

以上八條，可以說是杜威教育哲學的要點。現在這一派的代表，除杜威以外，克伯屈與波特都是很重要的。

(3) 琴諦爾和雷登是現代哲學界新惟心論的代表。琴諦爾的教育改良論是近來的一部大著作。他以為教育必須注意哲學的基礎，而最確當的基礎是新惟心論。他這一本書可以說是批評實在論與定命論，而主張發展精神的教育哲學。他說惟心論者以為「真的生活是人的自由創造。所以人的理想在生活裏應當得到更圓滿的實現，要達到這種目的，非推展人所特有的能力——思想——把捉自然，穿透自然，化為本身的材料不可。」教育要能「不斷的促進人的能力」要努力求自我的實現。教育根本要假定人的自由教育才可能。在自由的前提之下，個人才能以「不止息的精神活動完成他的理想。」他說「沒有自由的學校，是沒有生命的學校。」教育是精神活動，而精神活動是以

自由為條件的。教育的目的即是自由，教育本身即是精神的創化。

琴諦爾以為教育是統一的是整個的，不能像物件一般任意分析。而後者正是惟物的偏執。現在盛行的教育是零碎的教育。將整個的教育分成體育、智育、德育之類，再分析拆散下去，好像各有各的方法，內容與結果似的。殊不知教育最不可少的就是他的精神的統一性。琴諦爾說。

「教育根本是道德的，決不可將教育限制在抽象的知識訓練的範圍之內。實在論的教育根本是惟物的，消滅人的自由，壓迫人的人格，麻木他對於世界的精神性的自覺，結果使他的責任心也麻木了。教授與教育之區別，是惟物的人生觀與惟心的人生觀的區別。假如學校的目的是取得自由，就應當以統一為我們的目的。教育是自由精神的轉變。」

雷登 (Leighton) 的個性與教育是最近出版的一本教育哲學。他也是一位惟心論者。但最好說他是社會惟心論者。他的主張，從一方面看，沒有琴諦爾澈底，但却比較與實驗主義接近。實驗主義的教育哲學的長處，他都容納，然後在社會文化的立場下，重建設一惟心論的教育哲學。

雷登以爲人不僅是一動物的生機體；人是有思想，有記憶，能想像的。最重要的是人有分析與創造的心能。教育就是以此爲根據，要受教育者能取得一生活的計劃，這是學校的作用，至少學校應當預備基礎。一套生活的計劃卽是一套人生哲學，所以也可以說教育是要使受教育者能建設他的人生哲學。

真的教育的中心原則是自己教育。書本，實驗實，教學，學校都是工具，要使個人能以活潑的思想與行爲造成他的人生理想。這是一個不斷的歷程，所以教育也是繼續的。

說真正的教育是自己教育；並不是說現有的教育可以不必要。兒童確實需要指導，要引導他使他的能力得到充分的發展，要使他能了解他的自然的與社會的環境。課程的編製與教學的方法也必須注意到這一點。教育不是將許多對於他沒有意義的事實填到兒童的頭腦裏去，不是要兒童成爲「訓練得極好的鸚鵡」。是要他積極的，活動的參加教育的歷程，使他能自動的滿足他各方面的需要，成爲一個自己能作主的，能參加社會生活的完全人。

在這樣簡短的篇幅內，實在不能詳細介紹杜威，琴諦爾與雷登的主張，不能詳細說明實驗主義與惟心論的異同。爲明了起見，不如將兩派做一個簡單的比較。

就教育的目的而論，實驗主義者不承認有最後的教育理想，以爲教育的目的，是爲使將來更能受教育。惟心論者以爲教育是方法而不是目的本身。實現人格是教育的理想。就人生哲學論，實驗主義以實際生活，社會生活爲中心；惟心論以精神生活，文化生活爲中心。但要注意，兩者之間不一定是衝突的。就知識論說，實驗主義以爲凡有結果有效用的觀念是真的；惟心論以爲這不是一究竟的標準。前者以爲因爲此一觀念發生結果，有效用，所以是真的；後者以爲因爲此一觀念是真的，所以能發生結果，有效用。再就教育本身而論，實驗主義以爲受教育者是一行爲的有機體，不斷的應付環境的刺激；惟心論以爲個人是一自由的人格。前者以爲教育的歷程是使學生能適應生活；後者以爲教育是實現理想的生活之歷程。

總之，教育是實際的活動；教育也是實現理想生活之途徑；凡真的教育必須要能顧到這兩方面。

本文主要參攷書

1. Dewey, Democracy and Education. (鄒恩潤譯民主主義與教育)
2. Kilpatrick, Source Book in the Philosophy of Education.
3. Horne, The Philosophy of Education.
4. Gentile, The Reform of Education.
5. Nunn, Education: Its Data and First Principles. (劉朝陽譯教育的重原理及其根據)
6. Rusk, The Philosophical Bases of Education. (瞿世英譯教育與哲學)
7. Bode, Fundamentals of Education. (孟憲承譯教育哲學大意)
8. Bode, Modern Educational Theories. (孟憲承譯現代教育學說)
9. Chapman and Counts, Principles of Education.
10. Durant, The Story of Philosophy.
11. Butler, The Meaning of Education.
12. Miller, Education for the Need of Life. (鄭曉滄譯密勒氏人生教育)
13. Dewey, How we Think. (劉伯明譯思維術)

14. Kilpatrick, Education for the Changing Civilization,
15. Charters, The Teaching of Ideals.
16. Thorndike and Gates, Elementary Principles of Education.
17. Roback, Education and Character.
- 18 范壽康 教育哲學大綱
- 19 瞿世英 教育哲學ABC
- 20 蕭恩承 教育哲學

心理學與文學批評

見一九三六年七月
Criterion
A. A. W. Ramsey 原作
方重譯

文學批評者的領域內，「新心理學」侵入，最近引起了許多爭執。且不論誰是誰非，所謂的心理學者並不明白他們自己的立場，他們的對敵方面也一樣的感情用事，不顧理智，這是可惋惜的。這樣下去，反發生許多矛盾之點，使兩方的爭論愈趨混亂。爭論的重心在此：一方堅持新心理學定將澈底變更我們的人生觀，人類無論何種活動都逃不出牠的範圍；一方却堅信藝術根本上不能適用一種完全對人與對個人的分析方法，批評者的職務祇在藝術本身，並不在藝術家的性格。

「心理學者侵入文學批評的領域，」一位最精明的批評家說，「結果總不免令人感覺變得可憐。文學批評是與價值有關的，而與價值的心理起原是無關的。心理學者的程序先在研討心靈狀態及人類天性最反常的形態——瘋狂者或是神經病狠深者——並分析各種精神錯亂的現象。他們發覺有些著名作家與他們所研究的瘋人有同樣的傾向，於是把瘋人院裏的名目奉送給他們……受醫學影響的批評者……總覺得一等的天才狠可以送進療養院裏去。他老是在看藝術家與瘋狂者相同。」⁽¹⁾

新派的批評者却感覺這個態度會使我們拋棄一種新的藝術認識與藝術鑑賞。星系之外升起一顆新的星球，他將說把平淡的形物照耀出異常的景色來，把隱沒的形物都變清晰；難道我們還戰慄着躲進小屋子去，關上門，拉開窗簾，遮着窗子麼？拿莎氏比亞做譬。我們對於他的戲劇無論怎樣深摯地佩服，我們若能欣賞他在心理上的洞察力，就不免更百倍的崇拜他了。兩百年來批評者辯論哈姆雷特的用意，除却使讀者迷惑、懊惱之外，沒有多少好處，但讀了瓊司教授 (Ernest Jones) 所著哈姆雷特之心理分析之後，迷惑就解除了；每個細節都有了歸宿；我們不但對於這位天才能深入人心，感佩得五體投地，並且恍然明白爲什麼一面批評者儘可挑剔着劇中的「晦澀」「牽強」之處，一面此劇却老是莎氏比亞一切劇本中最受歡迎之一篇，且任何觀衆都能立時受到感動。⁽²⁾

或再以奧塞羅爲譬：許多讀者不能充分地賞悅此劇，因奧塞羅以最輕微的證據而相信德司代蒙娜有罪。有些批評者且更進而替他的行爲找出適當的理由來，說他的證據

註(1) Mr. Desmond MacCarthy in *The Sunday Times*, Aug., 1933.

註(2) 著者謂：他可贊同瓊司教授對於此劇之分析，但並不承認莎氏比亞有「伊底伯司情意綜」(Oedipus Complex)。此兩者的憑證是迥然不同的。

很可靠，其實任何人都不能接受。稍有一些心理常識就可免除這類忠實而不可令人悅服的辯護。奧塞羅是一個黑人在白種人中間居住，娶了一個白人婦，階級高過於他，他的隱意識中的自卑心理使他得了這自然的結局。莎氏比亞苟欲使埃亞果所製造出來的證據可信而服人是很容易的，但他知道奧塞羅用不着什麼證據去對付德司代蒙娜，他所懷疑的是他自己，並不是她；從嫉妒的神經病態上去一步一步推敲起來，沒有絲毫的錯誤。我們的新派批評者又說，且再舉屈羅洛普(Anthony Trollope)的作品爲譬，若用了心理的方法測驗，他的藝術更顯得優越。屈羅洛普表面上常囿於陳腐舊套，「維多利亞」氣味很重⁽³⁾，但他對於心理上的真諦能天然地感覺得十分尖銳。最顯著的例子可在你能恕她？一篇裏看出⁽⁴⁾，其中阿麗思的爲人從作者的解釋有如一個傻子，但她的行爲之描

註(3) 譯者註：「維多利亞」是指維多利亞時代的自滿、自得、順從、正經等特點。

註(4) 譯者註：這篇小說是一八六四年至一八六五年在月刊雜誌上首次出版的。阿麗思(Alice Vavasor)是其中的女主角，她捨棄了過於正經的格雷，而情愿下嫁一個無賴的喬治，甘心受窮困的壓迫。但後來阿麗思仍回心轉意嫁了道德文章的儀型，過了安全快樂的一生。此篇在 Hugh Walpole 看來，藝術技巧都不好。

寫煞是萬無一失。屈羅洛普的意識受環境的支配，不許他讓一個好好的青年女子爲一個下流男子而忘情失節；但他那健全的天性使他刻畫出這樣一個女子來，不容有絲毫假借。

但是，答辯者將提出，就算你拿住了莎氏比亞與屈羅洛普——一個戲劇家與一個小說家——却在純詩的境地裏你的立論怕不能應用了罷。用心理方法去研究詩人的思想與文學批評有何關係；批判詩人的性格，不是批判他的作品，作品本身的高低，全不靠作者的內心狀態爲標準。

却是明白詩人的性格是否一向公認爲幫助了解他的詩品的一個途徑呢？況且不止於此。現在文學批評正在動搖之中；我們上一輩的人，其標準已不適用於我們——那個標準我們已放棄了，而新的標準尙未建立。

「我們正站在兩個世界之間，一個已經死去，一個還沒有力量產生出來……」

批評學斷絕了生命綫。所謂的批評學不過是批評者個人的，也許是暫時的意見與好尚所遺下的一種反影。新心理學因此希冀能以較真實的東西來代替這些無可捉摸

的標準。牠希冀能以較深的心理認識去協助批評者測定現代的文學，去協助他得一個較清醒的見界把作品中永久的價值解脫出來，勿受那些膚淺的，易於消散的品質眩迷一時，而於想像上並無真實的補益。

這就是慮得(Herbert Read)所提出的意見。他恐怕是所有努力以新心理學的發現應用於文學批評的人中最能幹的一個。慮得的工作最有趣的一點在他接受這新學識的過程。對於許多人這新學識是突乎其來的，他却似乎全未驚訝，全未反抗；他因此能同情地合理地應用，既無成見，也沒有過分的狂熱。他的觀感是穩重的。心理學在他不是一種信條，他不過把牠當做利器。他其實還是一個道地的文學批評者，不是一個心理學者；但因心理的應用使他的工作佔了重要的位置。他不但看出未來的批評者非注意新心理學不可。心理的出發點且在無形之中成了他的心靈組合的一部。用他自己的話，文學批評者闖進心理學者的實驗室裏，翻箱倒籠，「助長另一種科學的發展，這科學就是文學批評。」(5)

他的主張最重要的有兩點：其一，他做了一個測驗，可以用來分辨文學的真偽；其二，對

註(5) 理智與浪漫主義，八四頁。

於詩的自身的性質他建議了一個學說。這個學說在他的近代詩的方式一書裏有概括的說明，但在他一九二六年所刊印的心理分析與文學批評一文裏已經提及。立論根據愛德洛 (Adler) 與融恩 (Erickson) 兩人的著作，簡言之，是「文藝家的心理傾向導源於神經病態，不過當其成爲文藝家時，他……逃脫了那個傾向的最終運數，憑藉藝術的力量得以歸返現實。」文藝家的神經系中主要的特性是融恩所指名爲「動的幻象」 (Active phantasia)。²⁵ 這種活動跨過主位與客位，跨過思想與情感，意想與事物，慮得繼續着說，「詩人是一個能創造幻象的人，多於個人所需要的幻象，能邀得大眾欣賞的幻象。」⁽⁶⁾

根據這些前提慮得推演出幾種有趣的結論。第一，他指出應用這個學說可以使古典與浪漫中間無從解決的衝突得一新的詮釋，這個衝突成了文藝家內心的衝突，一方面是幻想，「隱意識中豐富而無聯絡的幻象」那是感應，一方面是方式，規律，檢束，與倫理的美等等的理想，那是藝術。「這兩種力量平衡就可得到完美藝術的中和。」他指出幻象本身是沒有詩的價值的，「隱意識中的產物必須與正意識的品質完全吻合。」有神經病態者其隱意識的部分非常顯著，易於詩中表現出來，固然有的是好詩人，有的也是壞詩

註(6) 理智與浪漫主義八三頁以後及註。

人，甚至有的根本不是詩人，不過受了詩的薰染因而能欣賞詩品的人。慮得從這裏得着一個理論，在文學批評界上是最緊要的一個供獻：一個新的價值標準。心理分析(7)在文學批評裏的效能是在「證明任何有神經病傾向者的昇華作用(Sublimation)是真實的」是在任何藝術或假藝術中分辨其為真實或為病態。文學作品有許多祇是在真實的邊境上；因此批評者若能有一種科學的方法確定這邊境的地位，豈不就狠有實用了麼。

這樣一個測驗可幫助批評者得一清晰的見界，在現時文學的荊天棘地之中得以找出一條途徑，關於這點的價值是無容辯難的。但對於「文藝家的心理傾向導源於神經病態」一句話許多人將感覺難於接受。驟然一看，假若要說奧絲頓或喬叟之作品是「心理傾向導源於神經病態」差不多不可信。但我們須記得關於喬叟與奧絲頓兩人的生平事蹟我們知道很少，也許有許多事我們壓根兒夢想不到的。在這一點，冰島神話裏可供給很好的例證。冰島古時的生活質樸，似乎不應養成神經病態。但我們知道四個冰島詩人的生平：Gunnlaug Snakestongue 神話，Egil Skallagrimsson 神話，Roster 兄弟神話，及 Cornak 神話。其中三個確是怪僻的，此中兩人又是有一「自卑情意綜」的證象。

註(7) 著者謂：我這裏用慮得自己的名稱，我却覺得「心理學」的名稱似乎更好。

Egil Skallagrímsson 的病案最明顯，最詳盡。這位可佈的戰士詩人有神經反常的遺傳性。他的祖父 Kveldulf 是有名的「狼性人」(Werewolf) 他的父親 Skallagrím 是一個「鬪士」(berserk) —— 就是說他往往發了猛性，幾乎發瘋一樣。Egil 自己遺傳了這個心理狀態，比較的輕微，但一方面他的環境使他養成自卑的情意，他有一個狼漂亮，出風頭的哥哥，他自己却是一個醜怪兒，脾氣又壞，他父親厭惡他，旁人也不喜歡他，他的長處當初沒有人注意，到長大了才發展出來。因此假若我們所知道的 Esse 的事蹟也像喬叟的那樣簡略，我們當然也不能在他的身世或作品中指出什麼神經病狀了。

還有許多作家的作品裏其神經病象非常顯著，即最抱懷疑態度的人也不能否認。斯文本在清醒時寫壞詩，在酒醉時寫好詩，酒把他受厭抑的情感解放了出來。更明顯的例是勞倫斯他的全部作品只是那害了他一生的神經病態的表現。勞倫斯如果是一個神經平衡的人，他一定會利用他那領袖的才能，成爲一個偉大的人物，果然，也許他一句詩都不會寫了；也許五十年後他的工作也不會像現在這樣受人愛戴。

所以慮得的學說是很有道理的。雖然我想我們仍不能囫圇吞棗地接受。即使我們贊成詩人都是神經病者的一說，仍不能使我們明瞭詩的現象。假如我們所應知道的

都在此，我們似乎不免還要問，爲什麼所有神經病者不都能寫詩呢？的確，失望的時候，我們想起次等詩人一天多一天，不免會感覺所有神經病者都要成爲詩人了……但這不過是失望時的感想而已。實際上神經病者很小一部分是能詩的，且更小一部分是做得好詩的。何況我們若把神經病這一層除開，詩仍舊不失其爲詩呢。

這最後一點我想慮得已經實際上承認了，祇看上面引他所說關於幻象之詩的價值一段就可知道。但他似乎沒有注意到他所著華茨瓦司一書全部的趨向都反證他那詩是起原於神經病態的一說。

要指出這點，我們應翻開近代詩的方式一書，因其中所論都比理智與浪漫主義中更進一步。在近代詩的方式（一五頁—一六頁，三二頁—三三頁）中慮得討論性格對於詩作的影響。他贊同羅白克（Rohack）的定義「性格是這樣養成的」在心理與生理方面，一味只想遏制本性的衝動以納進一個有節制的規律裏去。——慮得補充着說：「我們如把『遏制』的意志解做通常道德上的『自克意志』而言，這個定義就狠適當了……一個人在人羣中能夠自己有幾分把握這個人就是在培養他的性格……性格既已完成之後，就再沒有多少道德上或精神上的發展可言了。他的性格已『擺定』了，俗語

所謂已「煮硬」了。他又續道：「一個有性格的人與一個有幹材的人通常是不能分別的……譬如我們說藝術家與有幹材的人是兩種根本相反的人，這說法也是很合理的……華茨瓦司的詩才所以忽然枯萎就在此，他養成了一個性格。」

慮得把性格看做一種完全固定的東西，這層並非心理學者所都能贊同的，我此刻不願辯正。但我想，如這個說法是有道理的，我們不能不假定本性衝動的「自克意志」是一種意識上的意志。一個人必須知道他所做何事，並十分明瞭他所自克者是什麼，這一定是意識上的檢束，不是隱意識的壓抑。否則的話，這所謂的「性格」將完全聽那受了壓抑的衝動所支配，牠將依衝動的指向，受衝動的反應，而不是有意志自主行爲了。

現在我們且看慮得如何分析華茨瓦司以表證這些解說。

在他的看法——這看法與福塞的 (8) 相同——華茨瓦司在法國革命時期的經驗，他對於自由主義的熱誠，以及他的愛恩納脫 (Annette Vallon) 與他的詩才蓬勃都有密切的關係；而他政見的變更，他的丟棄恩納脫與他的詩才枯萎也是有同樣的關係。現在讓我先說明一點此種解釋華茨瓦司的方法，已有旁人反駁過，尤其是貝梭女士 (9)。貝梭完全

(8) Mr. H. J. Anson Fausset: *The Lost Leader*, 一〇六頁及以後。

沒有明瞭慮得的解說，本不用理會她的論點；但她鄙視華茨瓦司的性格，因此不能放過。在她看來，華茨瓦司可代表那時代的青年，他所做的事不過是流俗的私通勾當，她視爲一個無足重輕的「年輕人偶然的嗜好」，決不會怎樣佔領他的心靈的。他「既未誘惑恩納脫也未遺棄她」，貝梭說，因爲當他在革命澎湃之中離開她，同她私生了一個孩子，她那時狠有把握與胆量可使她自力更生，最後且坦白地還他以自由，一無非難之色。貝梭又不願恩納脫的信札以及她的性格所給我們的啓示，而謬然的宣稱恩納脫並未要華茨瓦司娶她。「當然她是寫了信……要華茨瓦司娶她。但那不過是一句照例的話。」且不辯這最後的一句妙論，我們祇須說華茨瓦司決不是代表他那時代的青年，他的道德觀念遠在一般人之上。狠年輕無知時候，驟然被情感纏縛住了，把他引入歧途，年長後回想起來，每自羞慚悔恨，無以自拔。恩納脫若表現了高越的品性，無非使華茨瓦司增加他自己的羞與恨；貝梭却沒有明白恩納脫的行爲與所受的痛苦根本和華茨瓦司的感覺無關；他沒有想到恩納脫的墮落，他的一心一念祇集中在他自己的墮落。

至於說華茨瓦司晚年的嚴峻的道德觀念，偏執的胸襟，他的政見的變更與他詩才的

註(○) Miss. Edith Batho: *The Later Wordsworth*

枯萎都有些講得過分；也許是過分，但有何關係呢。事實仍是事實：他的詩，除却偶然有些復活之徵以外，大部是逐漸的慘落了。他在青年時愛戴自由的熱誠已棄諸腦後，他有些言論確可視為反動的激烈的反動，他的晚期作品中很多地方使人驚覺得一種乾燥而窄狹的道學氣。且不顧其他一切的理論，慮得所說的一句話仍是狠有根據的，他說：「無論如何，他的政見變更，確是因離棄了恩納脫他在良心上覺得必須有所以賠補，有所以規避他的一隱痛。」這是一個可憑信的心理解釋……從厭惡疑忌法國，他更進而反對他由法國所得來的革命主張，因為他在法國之時之景，都與恩納脫有相連的關係……即贈以叛逆兩字也不算過分。」

但是慮得雖見到華茨瓦司早年的愛在他精神上的發展有密切的關係，他却沒有能詳盡的發揮他的解說。他覺得華茨瓦司因欲力反前非，取了一種峻刻的態度，道德上嚴正，政見上保守。——換句話，他「養成了他的性格；」因此停止了詩的創作。但華茨瓦司的嚴峻的道德觀念實在沒有影響他的詩感；米爾頓的道德觀念與華茨瓦司的是同樣嚴峻，却並未阻碍他做好詩。再者，華茨瓦司最好的詩並非在他與恩納脫熱戀的時期中做的。他詩才枯萎的真正緣由並不在他「養成了性格；」而由於他在內心上壓抑，沒有能

做引導與檢束的工夫。

華茨瓦司對恩納脫的熱情不過是一時的衝動。他當時自己也沒有知道，因他年紀正輕，沒有經驗，自然是追求理想，講究道德的；他不承認，所以不能檢束他自己的情感。他差不多立刻就懊悔他所做的事。其實他若有意要娶恩納脫，當然馬上可以辦到。她的家人也許不願意這個結合，但他們自然情願他們的女兒做華茨瓦司的妻，不情願她做他的私生兒的母親。他推諉說他沒有錢，這決不是一個理由；恩納脫有了歸依，雖無錢，總比她窮而無夫的好。實在的理由就是他無意於她了，不過這一點他不願自認。這確是他第二年之所以已到巴黎而仍退回英國去的緣故；有人以為他是怕政變的危險，因而回去，這個解釋是不能成立的。我們沒有根據可以說他是一個懦夫。

此後經過一個長時期的分離，他暫停了內心一部分的掙扎。後來一面有歐米恩的和議⁽¹⁰⁾，一面他鍾愛於赫慶生 (Mary Hutchinson) 使他不能不有一果斷。華茨瓦司終究去棄了恩納脫；他未敢正視着事實及其演變的結果。他若果坦然承認他自己過去的行爲無異於一個光棍小子，而現已十年過了，他的心已在另一個女子身上，對於原先這個女

註(10) 譯者註：一八〇二年英荷法西四國和約在 Amiens 簽定。

子已沒有愛情可言，若再和她結婚，結果不會良好——他若果如此，我不懂他有什麼不能照舊的做詩。他沒有這樣做，他却壓抑着他的罪惡與羞慚的意識。這壓抑住的情感移轉成爲對一切與早年愛情有關事物的一種憤恨——法國法國的革命，求自由的運動。這個反法國的心理是不健全的。慮得也說「就是一個老友如羅賓生者（Crabbe Robin-son）政見近於改進黨，來看華茨瓦司的時候，不得不默然於政事的討論，因爲政見之分歧竟會使他感覺不適。」——一個精神健全的人——「已養成了性格」的人——不會因一老友的政治見不同就感覺不適的。華茨瓦司因壓抑他對於恩納脫的罪惡及羞慚的意識，於是更進而壓抑他擁護自由的熱誠，並且尤爲不幸的是因此種種有密切關係的事而使他壓抑了詩的靈感。

他內心在衝突的時期中，他仍是寫作；但壓抑的力量逐漸勝利，他的作品也逐漸退步，靈感也難於來臨了。壓抑完成了；在一八四九年他可以對他的妻說：（看來是出於誠心的話）巴黎正有重大政變的時候，他居然許久住在渥林，想來好不奇怪！所以並不是性格的養成，不是在意識中對直覺衝動與情感的檢束，乃是在隱意識中對牠們的壓抑，使華茨瓦司的詩才斷絕了來源。

那末我們就完全拒絕慮得的解說麼？我想不能，不過要加以修改而已。詩，我們可以承認，並不是神經病態的直接產物；不過兩者之間確有密切之關係。詩的靈感是由幻象而來；由隱意識中產生。詩人的生活中至少要有一種推動力是隱意識的，否則他就寫不出偉大的詩來。而一個神經病者無論如何也總有一種力量在隱意識中主宰他的行為，所以詩的原動與神經病態有密切的關係是狠可能的。隱意識關不住的時候必須有一條出路，有人的性情就會使牠借着詩發洩出來。不過有一層須記住，隱意識的潛伏力並不一定是神經病態的；其所表現的方式往往是一種完全自然而健全的步驟。

司各脫與拜倫兩人的情形最好證明此點。兩人有同樣的缺憾，都是跛一隻腳；可是兩人所得的結果完全不同。拜倫在一個粗暴的母親手下長大，受了一個兇惡的先生辱罵，自小養成了尖銳的自卑意志。他的跛腳影響了他的一生，他的觀感，以及他的著作性格。他無時不想自策，以表示他不在任何人之下，其結果使他走入一個唐黃的境遇⁽¹⁾。他

註(1) 譯者註：唐黃是莫里哀、孔納伊及哥爾東尼三人戲劇中一個主角；莫柴歌劇中也有他做主角。拜倫自

己的一篇長詩也以唐黃為主人翁；此詩共十六章，一八一九——一八二四年刊行。通常的唐黃是一個沒有心肝誘辱女人的根徒，但拜倫的唐黃却是一個可愛的美貌而沒主張的男子，最易受美色的迷惑。

的誇張，傲慢，冷酷的私己心，等等，都出於一轍。他的詩品裏，很顯著的帶有神經病色彩，用不着多說。現代的讀者因此覺得他的作品多過火，兇暴，感傷之處。

司各脫自小的歷史却不然。他幼時生活很平衡健全，他的家人沒有因他的殘疾而大驚小怪，他沒有受過輕辱。他可以和街上其他較強大的孩子們一同遊戲——我們祇消一讀妙趣橫生的綠袴故事就知道了。⁽¹²⁾ 因之，司各脫的跛腳從未阻碍他的活動或毒染他的心性。那不是一個缺陷，因他不把牠當作缺陷；但是他的作品仍是不免受到影響。

這位異常強壯，勇敢，雄偉的男子漢，事實上有一隻跛腳，在隱意識中他的幻想使他轉入中世紀浪漫詩事的奏唱，以彌補這件不可挽回的缺憾。他專心於歷史上最熱烈光幻的時期；他的幻象中滿是動作，戰爭與冒險。聖羅南的井⁽¹³⁾ 一篇可證明司各脫也一樣長於描寫他當時的日常生活，完全是隱意識的推動使他轉移了方向。但此中並沒有絲毫神經病態的色彩，那是一個自然的昇華作用，司各脫的作風因而得以十分健全，平衡，合乎人

註(12) 譯者註：綠袴一篇原文名 Green-Breeks 是司各脫所作短篇小說之一。

註(13) 譯者註：聖羅南的井一篇是一八二三年出版。在此篇中司各脫寫日常喜劇，以比擬奧林頓的藝術手

腕。其中一房東女人之描摹，曾稱為「所有小說中最妙的一個鄙俗喜劇的角色。」

情的品質著稱。

拜倫自己就有些感覺得兩人的判別他在會見司各脫之後，用他那愛言過其實的習慣說道：他好似一個跛魔鬼遇見了一個跛天使。

不論隱意識中的推動力是不是向神經病態的方面走去，祇消作者有天才總可做出偉大的詩來，一個神經病者既有轉入詩徑的可能，一個天才也一樣可以反向另一條途徑發展。

天才是一件事物，一個狀態，狠可以依着環境的支配由任何一條途徑表現出來。以拜倫的幹材，雄心獨到的見地，假使經過一個平衡適合的幼年時期，也許完全在另一方面發展了。司各脫的無限精神與創造力使他不惜當一個律師或鄉紳，於是他轉向文學——但假若司各脫生於亂世，或在大國裏佔了領袖地位，不像他那樣在一個失却了自主權的國內中產階級的家產裏生長起來，他會仍舊從事於文學的寫作麼？狠難斷言了。再看本司的情形更爲顯明；他除了詩作沒有第二條路可讓他發洩他那如火如荼的懷抱。他原先與蘇格蘭農人一樣，個個受着歌謠傳說的薰陶。但在他青春愛戀初次發生的時候，詩的概念滋長起來，那時他的警覺十分尖銳，於是愛國心宏願與創作力都一同奔放。

「我爲着可憐的老蘇格蘭的緣故

將獻些有用的計，著些有用的書，

至少也要唱隻歌詞。」

濟慈或可羅列奇會爲着可憐的老英吉利的緣故唱隻歌詞麼？這不是詩的性質不同，乃是天才不同。

這個學說或可引起許多懸想。譬如說，爲什麼我們今日不再寫史詩了？我不信慮得會說史詩是一種神經病原型的結果，而現今這類原型已不見了……但假若我們只說詩是隱意識的產物，就馬上可使我們想起一種解釋。大部的詩是由個人隱意識中發生，而史詩乃是由全民族隱意識中產出，必須有一個緊密的民族集團方能實現。今日的民族集團已經過於分化，所以史詩已沒有了根據。單獨一個人是不能做史詩的。我並不是主張「荷馬之聯合著作說」⁽¹⁴⁾。民族隱意識也可由個人表現的，不過所表現的仍是民

註(14) Joint-authorship of Homer 關於「荷馬問題」非常複雜。在古時荷馬的兩篇史詩認爲係一人的作品，但他的生時生地都無從稽考。即是這個名字——荷馬——也有多種的解釋，有人主張這並非一個專門名，乃是一個普通名，意義是「盲人」、「人質」或「聯合者」。「聯合者」的意義是說

族意志，不是某作者的個性。近代最後一首史詩，失樂園，也是同類的產品。牠是當時英蘇兩地震動着的民族生活集團的宗教情意的表現。這次恐是英國史上最後的一次其時尚有這種強烈的情感，牠的起原還算相當的普遍，意識相當的隱伏，夠得上產生那樣的影響。詩中的衝突也就是米爾頓自己的與全人民的隱意識中一種衝突。在克朗韋爾 (Cromwell) 或瓦列司頓 (Wariston) 一般人，這個衝突引起了神經昏亂病及宗教的神迷，在米爾頓則產生了史詩，其中尚有可注意的一點是賽登 (Satan) 出乎詩人自己的意料之外，成爲詩中最得同情的角色，正如在他早期的詩中，可莫司 (Comus) 成爲該舞劇中一個最動人的角色，而劇中的導領者反令人生厭，女角反成了一個矯情煩躁的婦人。

比起史詩來，歌謠更是民間隱意識的產品。我不信歌謠之極端的集體起原說，像有一般人所主張的那樣。因每首歌謠既都表現那樣強烈的個性，何能仍說其中的一節一段皆爲人民合團的創作呢。却是歌謠乃一民族集體意識的產物，而由一個詩人傳達出來。所以今日惟有近代文化與近代教育沒有侵入的地方才可仍有歌謠產生。歌謠與

荷馬非創作者，不過是已有各種詩品的聯合者。也有根本主張沒有荷馬之人者。但最近的學者大都偏向荷馬個人之存在，並荷馬即爲兩史詩的作者之學說。

希臘合唱曲類似；牠是集體意識對於個人遭際的批判與反響。現代的舞台上已失却了合唱曲的功用，因現代戲劇太重於自我的意志，其藝術也不像古時的那樣單純了。(15)

慮得的學說所以必須經多方的修改後方可接受。我們不能說：「詩是起原於神經病態的；」我們祇能說：「詩是起原於隱意識的；而神經病態往往會流露或激動成詩；有時却也會阻礙詩的表現。」——但我們雖修改他的學說的前段，其後段却不必拒絕，就是說：性格的養成也許會停止詩的滋長。反之，照我上面所修改的說法，這樣的論斷倒更覺合理些。不單是詩感的來源大半是神經病態的，詩人的神經病症治愈之後反會停止寫作；並且一切的詩都為隱意識的產物，而性格的養成就是把所有的本能作用逐漸地都納進意識裏來，必求得完全的了解與檢點；因此一方面隱意識的感應繼續地減少，詩的靈源自

註(15)

譯者註：此兩段對於史詩及歌謠的理論是否可應用於我國文學批評？我國文學中缺乏史詩而有歌

謠，這現象應如何解釋？史詩與歌謠既都是全民族的隱意識中產物，為什麼我國的全民族隱意識產

生了歌謠而沒有產生史詩？集體意識太弱麼？作者的個性太強麼？何以又能產出歌謠？

何以沒有產生史詩呢？我國沒有偉大的史詩是很可惜的一件事，因此要推究其緣因應是很有價值

很有興趣的工作。難道我們當初已有史詩而後來完全失傳了麼？譯者不敏，尚祈海內學者指教。

然就枯澀起來。慮得把這學說應用在華茨瓦司身上似乎是錯誤，若應用在另一詩人莎氏比亞身上，我相信即可得一完滿的解釋。爲什麼莎氏比亞很早就停止寫作，他的最後六年中在詩的方面他爲什麼默然無言？

我想其解釋在此。他用不着再寫了。他內心裏強烈的情感已由那些偉大的悲劇與詩詞之中儘量的披露出來。此後，他的天才轉向自我的默思。極少數的人有能力與胆量去把心靈深處的機能完全發表到意識界來，以達到最大的成功。莎氏比亞却是其中之一，他的天賦有若此的偉麗使其能做到這個地步。後來他完成意識的平衡與檢點，充分了解他自己，於是他的詩感隱源涸竭起來。

他所以能繼續寫作些時，一部分是習慣使然，但大部分怕是爲賺錢起見。在一個神經病者，詩源涸竭後，當然再沒有剩餘，但一個天才仍可有狠多剩餘：詼諧與智慧，經驗，幽默，技巧，敘述的能力，幻想與觀察力——這些都還存在，因此莎氏比亞晚年作品中仍有許多幽美之處。可是除却一劇之外，他晚年的戲劇都不好，讀起來怪厭煩的，我狠信莎氏比亞寫的時候也怪厭煩的。雖然在暗淡之中不時放些光明，但他那偉作的靈幻，隱意識中奔放出來的灼泉，已是消失殆盡了。

他賺夠了錢就回家享受。他後最的一劇已寫了，他才智的精華都彙集在內，劇中有一句話是他有意向詩告辭的話：

「深過一切測水垂鉞所量過的深度

我將淹藏我的著作。」⁽¹⁶⁾

我願想像他最後幾年的生活狠安愉，為四鄰增加快樂。不過他不再寫作了。他的心靈已得了滿足，不用再求發洩了。多數的人靈火雖已熄滅，仍繼續着寫作。莎氏比亞却不然，他明瞭已消失的是不可挽回了，正如他從前明瞭他自己的偉大一樣。他不受習慣的支配，在這一點，猶如在其他各點，見得他比任何詩人都偉大。

這是一種猜測麼？我們對於莎氏比亞的一切學說，又何嘗不都是猜測呢。

翻譯此篇的用意，一方面是介紹，一方面是為自己進益。翻譯的時候，除在字句上推敲斟酌之外，不免做了些參考思索的工夫。原文句法雖有幾處不十分得體，但其所論大致還算清晰，且文中引起了許多問題，對於我國未來的文學家及批評

註(16) 見 *The Tempest* 五幕，一景。

家或者可以有些幫助。不過譯者不免要提出一個疑點，由這疑點而引起一些感觸。心理學應用到文學批評裏來，究竟對於文學本身的欣賞有多少十分重大的關係？心理學可以分析文學家的心理背景，是的，也許可以，但這個對於文學作品的了解是不可免的工作麼？不應用心理學，文學作品對於我們的身心修養就會沒有補益麼？能應用心理學的批評者，就能充分欣賞文學作品麼？文學作品是全部人生的表現，心理學是許多解釋人生的方法之一，懂得奧塞羅殺德司代蒙娜的動機，就算懂得奧塞羅一劇麼？喬叟與奧絲頓的心理背景我們不知道，莎士比亞的心理背景我們仍在猜測之中，但此三人的作品仍是我們所捧讀不輟的。何況，誰敢說對於任何作家的心理背景是能洞悉無遺的？且不說作品本身，傳記以及旁證的人口中，等不能傳達萬一即使作家自己站在我們面前，他又何能解析他自己的心靈？任何新的方法，固然可給我們許多新的看法，是人人應該歡迎的，但是我們所拿得穩，靠得住的，惟有作品本身，我們真正的需要，也就是作品本身的閱讀欣賞，假如我們拋棄這一點，在作品的了解上沒有用工夫，在作品與我們自身之間還沒有發生關係，就天花亂墜大談其文學批評，心理方法，新的看法，新的學說，

豈不是捨本求末，到頭來得不着半點好處！正如現今國內一般的運動，大都畸形的發展，抓不住核心，得不到實惠。我希望讀文學的同志們至少可以看清題目，權衡輕重，分別先後。文學是多變幻的繁復的人生之反影，人生一天值得我們體察，文學也就一天值得我們直接的虛心研讀，並沒有也不會有什麼新發現的捷徑的。

區區謬見，冒昧書之，尚祈讀者原諒指正。

譯者 附識

書評

Collective Security. An Inaugural Lecture. By Arnold D. McNair. Cambridge

University Press, 1936

集體安全制度，爲近時國際政治之中心問題。當歐戰完畢，以至一九三〇年頃，此項思想，風靡全球，天下人幾盡能道之信之。但近數年來，德意志國社黨興起之後，遂聯絡所謂法西斯國家，打成同一陣綫。其行動政策與目標，力求推翻戰後諸和約，重立國際新界線。因此德意諸國與英法俄形成敵對陣勢，幾至無時無地，不生衝突。意之併吞阿比西尼亞矣，德之廢約增兵矣，兼之東亞日軍之侵犯中國矣，使戰爭黑影彌漫全球。於是向之言集體安全制度者，現已息影歛跡，彷彿天下人對於此種制度之信仰，已化烏有矣。

本書作者之意見則反是。彼認爲世界和平之前途，雖障礙重重，但吾人對於集體安全制度，務必保持基本信仰，并努力扶植之。作者爲英國劍橋大學出身，專治國際公法，成績卓著。嘗爲該大學之 Fellow of Gonville and Caius College，數年前刊行專著 *The Law*

書評 *Collective Security.*

四七九

of the Air" 一冊，頗負時譽。今歲接替 Professor Pierce Higgins 升任該大學之國際公法講座 Whewell Professorship of International Law。本書即為其就職時公開演講之原文。篇幅雖短，但全書議論宏大。不拘拘于目前之局勢，而能于遠者大者着想。一字一句，均能表顯思想之宏深，與學問之淵博云。

作者先比較戰前與戰後之國際公法，其對於戰爭之態度有何不同。在歐戰以前，國際公法視戰爭為法律所無法收拾之狀態，因此並不視戰爭為非法的行為。而且昔人對於戰端之開始，並不研究其孰是孰非，孰曲孰直。國際公法祇知在戰爭已發生後，如何處理關係的國家，以求減少殘酷之戰禍。再昔日治國際公法者，咸知中立國家，必須絕對的無條件的中立，並無考究是非曲直而斟酌進退之事。此種觀念乃戰前所公認者也。

但自一九一八年之後，法學家與政治學家之思想，發生空前之改變。昔之認為戰爭為法律所無法收拾者，今則可以根據國聯盟約，召集世界各國之代表，斷定參戰國之妄用武力，有違該盟約之精神與條款。昔之不問是非曲直者，今亦可由各國代表，斷定何方為侵略國。并昔之無條件中立態度，今亦大加變更，使所謂中立國者，對侵略國應協力制裁，以除強暴。凡此種種新觀念，即為集體安全制度之柱石。換言之，在歐戰前各國祇知保

障其一國之利益。歐戰以後，則有鑒於此種民族國家精神之易釀禍亂，故成立國際聯盟，并訂立一九二八年之非戰公約，其目的務求集合世界各國之力量，使共同負擔保安之責任，因此發生上述各種新觀念云。

此爲本書前半部之內容。其理論當甚明顯，爲天下所公認。蓋國聯盟約與非戰公約中所規定者，確係實行集體安全制度之良法。但規定方案爲一事，求其實踐則另一事。今日集體安全制度之所以失信於世人者，即因其實踐不易，種種障礙，已昭著于天下也。吾人試讀本書之下半部，作者固隨處發表其樂觀之態度，但立論不免太近於理想，太近於奢望，使吾人難以深信。茲擇其要點，逐節討論之。

作者謂目前集體安全制度之受挫，乃暫時的困難，吾人不得因此失望，須放大眼光，認定此項主張確係合理的健全的主張。作者謂國聯之組織，與非戰公約之成立，決非偶然之事。况自歐戰以來，有下列各項國際條約，在在足以證明集體安全制度之充塞天下，斷非少數學者之夢想。

Draft Treaty of Mutual Assistance of 1923

Geneva Protocol of 1928

書評 Collective Security.

Geneva Act of Arbitration of 1928

Convention of Financial Assistance of 1930

Convention to Improve the Means of Preventing War of 1931

Rio de Janeiro pact of Non-Aggression and Conciliation of 1933

作者援引此類條約以作左證，當屬不錯。但正如上文所言，計劃爲一事，實踐爲另一事。一部份領袖人物之思想，固無疑的較前進步，但另一部份握有實力之人物，不願違從其言，則條約亦復何用？侵略的國家，縱能滿口公道，實則今日簽訂非戰條約，明日即自撕毀之。故吾人以爲單從條約或思想的表現方面，議論集體安全之效力，實與事實相距太遠。

其實此項事實上之困難，作者亦未始未曾鑒及。書中論“Collective Revision of the Status Quo”一節，即謂現今世界和平之進步，已做到合力制裁之一步，但尙未達到合力修改現狀之一步。作者希望運用集體的輿論，能使專斷的國家，放棄其特權，分給於他國，而達到國際公平的狀態。此種願望，吾人亦認爲離事實太遠。歐戰之後，德意及中歐諸國，或則缺少殖民地，或則喪失故土，以致資源短缺，民生受困。對於英法美等國之擁有種種

資源者，由羨而妬，由妬而恨，乃形成今日之種種糾紛。用集體的力量，重新改變現狀，實爲當今之急務，亦即德意及中歐諸國所力爭之目標。但欲使實現，豈屬易事？國聯盟約之第十九條，早已有此規定，然迄今未曾實現。由此可知本書作者之願望，在事實上幾爲不可能，其樂觀態度，非特不能取信於吾人，徒使吾人對前途益增悲觀耳。

作者又曰，集體安全制度苟能成功，必賴各國國民予以助力。作者希望天下人民，明白一國之利害，畢竟與國際的利害，並行不背。如各國國民協助造成國際和平，即爲各個單獨國家之幸福。此種論調，亦過于理想。試問目前之一狄克推多，「能使其遵從此等和平之途徑乎？例如德之希特勒，意大利之墨索里尼，因不能達到其經濟與政治上之願望，對英法俄切齒痛恨，已深信合作之無效。彼等方引導國民，增加軍備，認爲戰爭爲提高民族地位唯一之利器。在此種情形之下，欲使德意人民，明白國際和平，即爲其自身幸福，亦云難矣。

本書最後提出之勸告，即爲集體安全制度之成敗，必視列強有無負責犧牲之決心。負責犧牲之意義，即謂現今集體安全制度之原則，並非剷除武力，不過欲求集中武力，同懲強暴。因此天下列強，必須負起責任，在國聯贊許共同制裁某國之時，儘量捐輸其武力，或

其他力量，助成同懲強暴之目的。此種議論，當屬合理。但今日集體安全制度之失敗，正
因吾人一再嘗試，知列強之處于國際糾紛中之第三者地位者，實毫無負責犧牲之決心。
當「一九一八」滿洲事變之後，各國苟實行對日經濟制裁，則日軍安得進施淫威于東省與
華北？墨索里尼侵略阿比西尼亞時，歐洲列強固曾一度實行經濟制裁，然朝秦暮楚，轉瞬
間又停止制裁，苟其堅持到底，阿國安得為意軍所破亡？過去之事實，實已為吾人切實證
明，即世界列強，畢竟不敢開罪于侵略者，畢竟不敢為公理而負責犧牲。

右述諸端，足以證明本書作者樂觀的願望與勸告，與事實差離太遠。吾人固十分佩
服其贊助世界和平之精神，無奈其各種論調，過于理想，不敢輕信。吾人綜觀全書，覺前半
論集體安全之方案，均有根據。後半論實施之可望成功，則盡係奢望。今日之言世界和
平者，儘可製成種種完善之方案，但于事實始終無補。總之國際間之衝突，苟無切實方法
以除之，則和平終無希望。然則理想家將集體安全制度翻覆申論，亦徒然耳！

郭斌佳。

國立武漢大學叢書

商務印書館 二十六年度第五次
特價書二十種之一

比較憲法 (大學叢書)

增訂本出版 四開本一冊 硬布面精裝

錢王 端世 升杰 著
定價四元六角 郵費二角三分
特價三元二角 一月廿一日起至五月廿日止

王世杰先生所著比較憲法。為我國憲法學上權威之作。著者鑒於
本國憲法十年以來。各國憲法變動甚多。特與錢端升先生合作。
將其內容大加增訂。俾能適應最新需要。此次增訂本。除將十年
來各國憲法上之變動。及最近之政治理論。擇要論列外。其他增
將我國現行政治機構。詳加闡明。王錢兩先生同為研究憲法之一
名學者。增訂本在兩先生合作之下。而產生。其善盡美。可以一
見。此書不但可供大學教科之用。且為留心國內外憲政情形之
之內容。其不可不讀。即前已讀過本書者。為更了解最近憲政變動
之內。亦再讀此增訂本之必要。

現代國際法問題

周鯁生著

以下均商務印書館出版

在世界大戰後的新國際組織之下。國際法正在迅速
的發展。學者當隨時注意於各種新問題的研究。在
的發生。教授這本書裏。討論到現行國際法上種種重
要問題。如國際聯盟的國際法典編纂。國際法庭的
組織及法權。國際仲裁制度。委託治理制度。條約
地。英國自治殖民地的地位以及列強在中國租界
。為勢力範圍等。這些都是著者歷年研究的結果
。為留心現代國際法及國際問題者一種最好的參考
定價 布面三元

現代社會科學叢書

以下均商務印書館出版

比較憲法

王世杰著

此書對於憲法問題一一依列國實例與學說。盡量討
論。對於憲法學已有相當造詣者亦可由是得着許多新
知。對於憲法學。最近所主張。或反對之種種政治選
舉。委員制。聯邦制。直接罷免選舉。女子參政。比例選
並附述吾國二十餘年制憲問題之經過。及最近國民
政府之組織。一般留心中國政治改造的人。亦當以
本書為良伴。定價：三元八角

聲韻學表解

劉賡著

定價一元五角

近代歐洲外交史

(增補三版)

周鯁生編

此書原從維也納會議起敘至歐戰後巴黎和會止。現
在增訂三版。復補入巴黎和會以後最近十年間的。外
交史。全書敘事帶評。所有近百年來國際風雲。外
各國外交政策。以及諸大外交家活動手段。為研究
。外交與政治之關係。所欲明瞭而無法以窺見其全
約。在此書中均可得到明確的指示。且此書於各項條
復於篇首加以分析批評。對於時代的分期亦極明白。參
考書目。實為大學最適用之研究外交史之參考。亦合於
一般研究外交者參考之用。定價 布面五七八頁定價四元

暨南學報

第二卷第一號預告

資本本質論	周憲文
經濟學的理論方法與歷史方法	劉黎放
中國古代「天」的觀念之發展	陳高備
元代中華民族海外發展考	陳竺同
教育哲學的根本問題	張栗原
學習上的 Inerhit	徐前儒
曹氏藏鈔本戲曲敘錄	盧振年
無限乘積收斂性之研究	沈振年
鉛脂之研究	孫玄銜
華氏心理學字典 (H. C. Warren. Dictionary of Psychology)	張耀翔
古代中亞之遺跡 (A. Stein, on Ancient Central-Asian tracks)	周谷城
編輯者	國立暨南大學編譯委員會
經售處	上海開明書店
定價	每册法幣七角

植物生態學

張鏡澄 董爽秋 共著

定價：國幣三元特價國幣二元

(外埠函購另加郵費二角)

發售處：武昌武漢大學生物室 廣州中山大學

中英初次交戰之研究及其文獻

▲郭斌佳著 一册三元

商務印書館出版

A Critical Study of the First Anglo-Chinese War With Documents

中英初次戰爭在近代中國歷史上關係極大。著者以歷史的眼光，嚴正的態度，評述此次戰事之原因。戰事中之人物，戰事之經過，南京條約之性質及其對於今日中國之影響等。不僅對於此次戰事立一正確的見解；並為研究遠東歷史者開一新途徑。附錄中包含許多中外新發見的史料，如「籌辦夷務始末」中關於當時中國外交政策之部份，經著者譯為英文，為本書一大特色。

李劍農 著

最近三十年中國政治史

總發行所 太平洋書店 上海白克路北河路十六號

莊子天下篇校釋

譚戒甫 著

一册定價六角

寄售處：國立武漢大學出版部及傳達室 武昌察院坡益善書局 長沙玉泉街文善書局 北平隆福寺街脩綬堂書局

國立武漢大學文哲季刊目錄

第五卷 第二號

▲論著

- 魏晉的清談……………范壽康
 周易卦爻新論……………譚戒甫
 元人散曲選序論……………劉永濟
 史記老子傳考正(據殿本)……………譚戒甫
 十文說義……………楊樹達
 日俄戰爭(續)……………郭斌佳
 隋唐時代西域人華化考……………桑原隲藏著
 何健民譯
 The Four Hundred Million……………郭斌佳

第五卷 第三號

▲論著

- 金文名象疏證……………吳其昌
 董武鐘虬考……………譚戒甫
 詩大小雅說臆……………朱東潤
 日本外交政策(一九〇五至一九一〇年)……………郭斌佳
 隋唐時代西域人華化考(續)……………桑原隲藏著
 何健民譯
 ▲書評
 黃晦閣漢魏樂府風箋……………厲擘桐
 乾隆之禁書運動……………郭斌佳

第五卷 第四號

▲論著

- 殷虛書契解詁(六續)……………吳其昌
 墨子大取篇校釋……………譚戒甫
 文心雕龍時序篇述義……………劉永濟
 類物明例(墨辯發微中之一篇)……………譚戒甫
 六朝門閥……………谷霽光
 隋唐時代西域人華化考(續完)……………桑原隲藏著
 何健民譯
 ▲書評
 太平天國史事論叢……………郭斌佳

第六卷 第一號

▲論著

- 中國上古史料之評論……………陳恭祿
 遼金燕京城郭宮苑圖考……………朱東潤
 古詩說摭遺……………朱東潤
 文心雕龍論說篇述義……………劉永濟
 庚子拳亂……………郭斌佳
 金文名象疏證(續)……………吳其昌
 ▲書評
 陳銓中德文學研究指瑕……………厲擘桐
 定價：每冊銀五角
 總發行所：國立武漢大學出版部
 代售處：各埠商務印書館

國立武漢大學社會科學季刊目錄

第六卷 第三號

▲論著

中國國家責任問題……………陳洪
自由刑底累進制度……………蔣思道
北魏均田以前中國田制史(上)……………吳其昌
巴黎會議期中中國之外交……………張忠絨
蘇聯的勞工政策(下)……………陶因

▲專載

法俄協約與德國廢止洛迦諾公約……………呂懷君
新刊介紹與批評……………

第六卷 第四號

▲論著

條約之「事狀如恆」條款(一)……………周鯁生
三十年之漢口外匯指數……………朱祖晦
現代市制之趨向……………劉迺誠
義阿事件與國聯……………呂懷君
北魏均田以前中國田制史(下)……………吳其昌
近世貨幣史綱……………楊端六

▲專載

中華民國憲法草案評……………周鯁生
中華民國憲法草案……………
新刊介紹與批評……………

第七卷 第一號

▲論著

條約之「事狀如恆」條款(二)……………周鯁生
常設國際法庭與國際公法之演進……………張彝鼎
權利妨害與權利濫用(上)……………吳學義
英國國會之解散……………王季高
戰後中立之新趨勢……………郭長祿
美國最高法院的憲法解釋權……………錢乃信
債權與留置物之牽連關係……………張企泰
新刊介紹與批評……………

第七卷 第二號

▲論著

戰爭法問題……………周鯁生
巴伯甫主義(Babouvisme)……………繆培基
論犯罪自首……………葛揚煥
貨幣數量說及其史的發展……………伍啓元
權利妨害與權利濫用(下)……………吳學義
宋以前中國田制史(上)……………吳其昌
新刊介紹與批評……………

定價 每冊銀五角

總發行所 國立武漢大學出版部

代售處 各埠商務印書館

清 華 學 報

第十一卷第四期目錄

民國廿五年十月出版

論文

- 說字解經十二首.....楊樹達
楚辭斟補.....聞一多
讀秦婦吟.....陳寅恪
元史拉施特集史蒙古帝室世系所記世祖后妃考.....邵循正
九歌山鬼考.....孫作雲
東漢的豪族.....楊聯陞
反動與守舊：美法革命以後之政治思潮.....浦薛鳳
歌德浮士德上部的表演問題.....陳 銓

書評

- Lamasse et Jasmin, *La Romanisation Interdialectique, Écriture Alphabétique Naturelle et Pratique de la Langue Chinoise.*王 力
Fitzgerald, *China: A Short Cultural History.*雷海宗
Pink, *The Defence of Freedom.*陳之邁
李健吾, 福樓拜評傳吳達元
Hetsch, *Paula Modersohn-Becker, ein Buch der Freundschaft.* 楊業治

國立清華大學出版事務所發行

北 平 西 郊 清 華 園

每冊六角 全年四期 國內定閱二元

國內各大書店均有代售

民族雜誌

第四卷 第七期

第四卷 第六期

▲要目▼

走私是為關稅高了嗎？……陳公博

論我國鄉村地方實行全民自治之失計……何會源

美國聯邦何之……郭炳白

日本第六十九屆特別會議之回顧……何雲新

巴勒斯坦猶阿民族糾紛之檢討……周新

從中國農業人口的分析說明提倡農村工業之必要……鄭林莊

中央與地方稅收之劃分……王萬甫

遺產稅之研究……唐崇慈

國際法上之研究……朱君揚

宗教的科學研究……虞君揚

先秦諸子戰爭……郭登輝

松柏特理解經濟學……劉黎

▲要目▼

阿比西尼亞的遠東與一九三六的遠東……趙祖康

英國之國防問題……邱雲谷

日本貴族院的改革問題……林炳賢

製成品出口的原稅問題……何炳賢

鋼鐵問題與國防……楊振先

國際法上的國家平等觀……蔣振先

各國地方府之分析……張永

山西之當業……陸國香

春秋紀年考……張永

演繹邏輯與因明……陸國香

美國經濟學的新發展……陸國香

兩宋與高麗之關係……陸國香

空虛的道德與分明的責任……陸國香

快捷訂郵

本社為便利讀者訂閱起見，特向郵局登記，作為郵局代訂刊物。凡通郵各地之機關，團體，學校，或私人欲訂閱及續訂者，祇須依式填具郵局製就之托訂刊物單，連同訂洋，繳到當地郵局，即可按期得到本誌矣。手續簡單，收到迅速，敬乞注意！

本誌價目

	訂價	郵費	
		國外	香港澳門 國內及日本
全年	\$ 2.00	\$ 3.00	\$ 1.44
半年	\$ 1.10	\$ 1.50	\$ 0.72
每册	\$ 0.20	\$ 0.30	\$ 0.12

免收

民族雜誌社出版 { 電話 四六〇五
上海北蘇州路一〇四〇號五樓
總經理處上海福州路三八四號生活書店

各埠各大書局均有出售

國立武漢大學理科季刊

生理學專號

第六卷二、三期合刊目錄

序言	湯佩松
植物原形質之等電點	羅宗洛
水在生物體中之移動	彭光欽
水對於生物的影響	高尚蔭
植物之生長素	殷宏章
肌肉收縮時之物理及化學變化	湯佩松
肌肉和神經的放熱	馮培德
心臟的生理	趙以炳
血液循環系統	張鴻德
營養概要	萬尚球
遺傳「因基」學說之發展	談家楨
藥理學	朱恆璧
維生素	侯祥川

總發行所：國立武漢大學出版部
分銷處：國內各大書局

零售每册定價國幣一圓
二十五年十二月出版

總發行所

武昌珞珈山

國立武漢大學出版部

編輯者 國立武漢大學文哲季刊委員會
發行者 國立武漢大學出版部
印刷者 國立武漢大學出版部印刷所

郵費	本刊價目
<p>訂購全年 本國及日本不加郵費 其他地域每年外加郵費陸角</p> <p>函購零本 本國及日本五分 其他地域一角五分</p> <p>(各地代售處零售概不另加郵費)</p>	<p>訂閱全年(共四期) 大洋二元</p> <p>零售每期 大洋伍角</p>
費 須 先 惠 空 函 不 復	