

文  
哲  
月  
刊

第  
九  
期

錄日期八第	錄日期七第	錄日期六第	錄日期五第	錄日期四第
悲觀主義與近代小說……陳聘之 尹文子探源……羅根澤 雨後遊稷觀……郭麟閣 金門遊記……胡石青 西洋哲學史導言……汪奠基 論中西哲學中本體觀念之一種變遷……唐君毅 中國上古哲學之鳥瞰……孫道昇 朱熹底師承……白壽彝	魏晉南北朝時人所講的孔子……吳惠人 科學與玄學真理……熊十力 邏輯和邏輯學究竟是什麼……殷福生 活理想之四原則……張季同 關於邏輯的幾個問題……牟宗三 公安三袁左派王學……嵇文甫 宗密的哲學……孫道昇 論法與品……李又蓀 談日譯學術名詞……余又蓀 中國文學批評史(書評)……李嘉言 說文籀文古文考……孫海波 中國文學批評史(書評)……李嘉言	柏拉圖認識論中之主體與對……陳康 關於明理學之性質……張東蓀 熊十力 彭基相譯笛卡兒方法論序……張東蓀 昌黎先生詩文擊年辨證……李嘉言 清代思想的一個特徵……張西堂 孔德的道德哲學(譯化)……彭基相 我所認識的哲學……孫道昇 中國文學史講話(書評)……李嘉言	柏臘圖的詩人罪狀……朱光潛 全唐詩校讀法舉例……聞一多 五十年來之德國語文學……楊丙辰 (譯文續)……楊丙辰 辯證法與絕對(譯文)……傅統先 我所以認識的哲學……孫道昇 中國文學史講話(書評)……李嘉言	杜威論自由主義與社會行動……瞿菊農 略開唯識法門建立大義……李翊灼 五十年前來德國之文學(譯文)……楊丙辰 五代前後詩格書叙錄……羅根澤 論鄭嵎津陽門詩……儲皖峰 史籀篇作者考……高亨 紅樓夢悲劇之演成(續完)……牟宗三

# 文哲月刊

中華民國廿五年十一月二十日出版  
第一卷 第九期

論函蘊……………牟宗三(一—四)

「師天地」「師人」「師萬物」之三種歷程……………吳家鎮(五—四)

王充的知識論……………孫道昇(四—五)

黃梨洲的哲學思想……………張西堂(五—六)

朱熹的師承(續)……………白壽彝(五—四)

英國小說的頹衰……………Sean O'Faolain著(四—四)  
陳聘之譯

論釋勒及其精神進展之過程……………德國宏耳特(W.V. Humboldt)著(四—三)  
李長之譯

南北音在中國文學史上之地位……………孫子高(三—三)

中國井田制度之探討……………邱運熹(三—六)

## 本期著者介紹

牟宗三 山東鄒平村治學院講師

吳家鎮 中國大學教授

孫道昇 師範大學講師

張西堂 民國大學教授

白壽彝 北平研究院編輯

陳聘之 北京大學講師

李長之 清華大學助教

孫子高 天津女子師範學院講師

邱運熹 燕京研究院學員

## 論函蘊

牟宗三

金岳霖先生說：「提出蘊涵可真是非同小可。恐怕沒有人敢說事實上蘊涵的意義究竟是什麼一回事。」金先生所說的蘊涵即本文所說的函蘊。他這兩句話雖然有點故事玄虛，但函蘊這個問題，因為叫一般邏輯家弄成實在是玄虛的，所以也就實在是非同小可了。不過在我看來，說他非同小可，它自是不易理解的東西；但若看它是並非大可，它也自是很易理解的東西。無論大可小可，若能清清楚楚，很自然地解說出來，則大可也是小可，並沒有什麼玄虛。可是現在一般講函蘊的，雖然把它看成了一個大可，但却並沒有把其所以為大解說得清楚而自然，結果只成了一個玄虛。看他們越解，越覺得不是那麼會事，即是說不自然，不自然即是心不安，心所以不安即在理有未得。所以沒有人敢說究竟是什麼一回事。不但金先生有這種感覺，我看了他們一切的解析（金先生的解析也在內）也仍

然不明白究竟是什麼一回事。本文的目的在把其所以為大解說個心安理得，而結果亦不背其小可之意。

函蘊在英語為“*Implication*”，由動詞“*Implies*”而來。此字本為包括，包含，內含之意。在含的意思上便很容易看出一個能含與被含，也很容易看出一個隸屬大小與主從。能含為主為大，被含為屬為小。由此又可看出一個連帶的隨從關係，由隨從又可以有有了X即可以有Y，Y隨着X的觀念。Y既隨從X，則如果有了X，便可以推知有Y，Y可以從X推出。由這個推，又可以把這個隨從的推解說為「如果——則」的關係。所以「含蘊」如果用言語解說出來便有以下三個說法：

- (一) Y隨着X；
- (二) Y可以從X推出；
- (三) 如果X——則Y。

含蘊關係可以說即是這三種意義，而這三種意義也都恰合含蘊關係，而X含蘊Y也即含有這三種意義。從這方面說，含蘊的意義是很小可的，大家都會用，常識上也容易理解，人們一見也可以明白。雖然未必人人皆能很科學地加以界說，但其意義總可領會。這個很易領會的小可意義，就是由含蘊可以推，是推所因以可能的關係：由X含蘊Y，我們可以說由X可以推知Y。X含蘊Y不是X推Y，乃是說由X、Y兩者發生含蘊關係，我們始能說由X可以推Y。推與含蘊是兩層。所以含蘊是推所藉以可能的關係。這個為推的基礎的函蘊關係，最簡單的解析就是「如果——則」。但是為什麼弄成

了非同小可呢？其原因即在算理上的一個界說。設以  $p, q$  代表兩命題，以  $U$  代表含蘊，算理界說  $p$  含蘊  $q$  如下：

$$p \supset q \equiv \sim p \vee q.$$

這個界說實在不易了解，也實在與含蘊的意義無關。這個界說是說：「 $p$  含蘊  $q$ 」等于「或者  $p$  是假的，或者  $q$  是真的。」簡單說即是：或  $p$  假或  $q$  真。但這個意思與含蘊的意義，實在不容易找其關係。人們死咬定「或  $p$  假或  $q$  真」這個界說來講含蘊，所以越講越不自然，越玄虛。殊不知得到這個界說，其間是經過了很長的步驟的。若探本索源便很容易了解；若就「或  $p$  假或  $q$  真」而觀，便不容易理解，便是個玄虛。以下討論得到這個界說的來歷。

## 一一

要明白它的來歷，便須明白命題的真妄關係。越研究真妄關係，越能明白這個專門化的含蘊的意義。此處所說的真妄關係即是指命題的真妄值的關係而言。而且命題的真妄值，此處也只指二價系統而言。即是說只限于二分法的邏輯，即把命題分成真妄兩值，而且只是真妄兩值，經過這樣的分法，如是一個命題便有真妄兩可能，即或假或真，沒有第三者。若是兩個命題合起來，按每一命題的真妄二分而言，便有四個真妄可能。若三個命題便有八個可能，即八個真妄可能。若是  $n$  個命題，便有  $n$

2. 個可能。現在且只限于兩個命題，譬如  $p, q$ 。如是  $p, q$  兩命題的四個真妄可能如下：

- (一) “ $pq$ ” (即  $p$  真  $q$  真)
- (二) “ $\sim pq$ ” (即  $p$  假  $q$  真)
- (三) “ $p\sim q$ ” (即  $p$  真  $q$  假)
- (四) “ $\sim p\sim q$ ” (即  $p$  假  $q$  假)

如果以十號代表真，以一號代表假，則  $p, q$  的真妄可能可以格式表之如下：

$p$	$q$	+	+	+	-
$p$	+	+	-	-	-

在這四個可能中，第一個表示  $p, q$  連帶真，第四個表示  $p, q$  連帶妄，第二個表示  $p$  妄  $q$  真，第三個表示  $p$  真  $q$  妄。若把  $p, q$  兩命題看成一個是前提，一個是後件或結論，則第一便表示前提真，後件也真，第四表示前提妄，後件也妄，第二表示前提妄，後件真，第三表示前提真，後件妄。如果這個前提後件的關係是含蘊關係，或「如果則」的關係，試看在這四個可能中，那幾個能滿足它呢？那幾個不能滿足它呢？第一個與第四個不成問題，自然可以滿足這個「如果——則」的關係。如果  $p$  真則  $q$  真，如果  $p$  假則  $q$  假。這其間的「如果則」是很自然的，很可以有隨從的，推知的，含蘊的意義，但是異口同聲，大家都說第三個可能不能滿足「如果則」的含蘊關係。即前提是真，而後件是假，則很難說「如果則」的關係。即是說在含蘊上，如果  $p$  真而  $q$  假，便不能說如果  $p$  則  $q$ 。因為顯然如果了  $p$ ，而却不是  $q$ ；因為既了  $p$  而却不是  $q$ ，所以在  $p$  之下， $q$  之上，「則」字不能用；則字既不能用，便表示  $q$



沒有隨着  $p, q$  既沒有隨着  $p$  便無法推下去即從  $p$  不能再推而打斷于  $p$  所以「 $p$  真  $q$  假」這個可能在「如果則」的含蘊關係上不能存在。說它在「如果則」上不能存在並不是說在一切關係上不能存在。在其他關係上也許可以存在但在「如果則」的含蘊關係上不能存在。所以所謂「如果則」其意即是「 $p$  真而  $q$  假」是不對的，或者說沒有「 $p$  真而  $q$  假」這個情形，或者說  $p$  真而  $q$  假是假的。照能滿足與否而言，可以說爲： $p$  真而  $q$  假，在含蘊關係上，是不能滿足的。照存在與否而言，可以說爲： $p$  真而  $q$  假，在含蘊關係上，是不存在的。所有以上這些說法都是合于算理上所謂「真值函蘊」或「真妄函蘊」的 (Material implication) 在這些說法中，沒有「 $p$  真而  $q$  假是不可能的」這個說法，這個說法是路易士「嚴格函蘊」 (Strict implication) 的界說。將見這兩個函蘊系統即在這個「不可能」上分。但是算理上却認爲「不可能」這個觀念是用不着的，因着經濟原則的理由把它剔去了。不要說可能或不可能，只在實際的真妄上，看其存在與否，滿足與否即够了。這樣一來，命題的關係，赤裸裸只是真妄可能的存在與不存在的關係。所以所謂真值函蘊其實即是實際的真妄函蘊。故所謂真妄函蘊，其意只是在函蘊上  $p$  真而  $q$  假是不存在的即足，用不着不可能不可能的觀念，可是路易士就因着這個「不可能」的加入，遂造成了另一個系統。但我以爲這沒有什麼重大的意義，兩個系統也沒有什麼嚴重的差別。這個問題，下邊再論。現在只限于真值函蘊。如是，我們可以規定真值函蘊如下：

$$p \supset q \equiv \sim (p \sim q)$$

此即是說所謂「如果 p 則 q」即等于「p 真而 q 假是假的。」如果以 N 代表不存在或不滿足，則可重寫如下：

$$p \supset q \equiv N (p \sim q)$$

此即是說所謂「如果 p 則 q」即等于「p 真而 q 假是不存在的或是不能滿足的。」但是，N 這個符號既不被算理所採用，所以我們也不必多事，只用前者即足。

以上的定義是消極方面的表示，積極方面怎樣界說呢？這便歸到上邊那個格式中第二個可能了。即「p 假而 q 真」這個真妄可能是否能滿足「如果則」的關係呢？異口同聲，大家都認為是可以滿足的，即是說：p 假而 q 真，在函蘊上是可以存在的；而「如果則」的推斷，在 p 假而 q 真的情形下是可以說的。這話却並不是說：真的隨從假的，真的由假的推出。但只是說：在前提假而後件真的情形下，仍可說「如果則」。此點甚重要，不可不加以嚴重的注意。普通講這個函蘊的，都從真不能隨從假上着想，所以說：既不能隨從，則所謂函蘊自然不能推斷。因為顯然真的不能從假的推出，所以他們都把算埋上的函蘊使其與推斷脫了節。即是說：由 p 含蘊 q，並不能說由 p 可以推 q，或 q 可以從 p 推出。既然與推斷脫了節，所以函蘊遂成了非同小可，遂成了玄虛，結果是莫明其妙。這都是解者從「p 假而 q 真」的真不能從假的意義上弄出來的。但是，如果我們把 p 假而 q 真當作在其下可以說「如果則」的一個情形，則「p 假而 q 真」便不見得與推斷脫離關係。我們所以從真妄關係上講即是為此。第一個關係 p 真 q 真，我們並不是馬上就說 q 之真從 p 之真推出，乃是說，在 p q 同真的

情形下，我們可以說「如果則」，因為可以說「如果則」，所以我們才能說 q 由 p 出，由 p 推 q。同理，p 假 q 假也是如此。第三個關係 p 真 q 假，我們也並不是說 q 之假不能從 p 之真推出，乃是說，在 p 真 q 假的情形下，不能說「如果則」。因為不能說「如果則」，所以才不能由 p 真推 q 假，q 假從 p 真出。而在 p 假 q 真的情形下可以說「如果則」，所以仍是屬於推斷中的，函蘊與推斷並未脫了節。怎見得在 p 假 q 真上可以說「如果則」呢？以例証之便明。譬如說：如果一切人是黃種的，則亞洲人是黃種的。設以前命題為前件，後命題為結論。顯然前件是錯的，後件是真的。但並不因為前件妄，後件真，便不能說「如果則」。因為顯然一切人既是，則亞洲人當然可以是。這即表示在前件 p 假而後件 q 真上，仍可說「如果則」，仍可以是推斷，仍可以滿足函蘊。但在 p 真 q 假上，「如果則」却不能成立。因為：如果一切人是黃種的是真的，則亞洲人是黃種的是假的，顯然是不能成立的。在這種解析下，則真妄函蘊，在積極方面可以規定如下：

$$\begin{aligned}
 p \supset q & \equiv \sim p \cdot q \cdot v \cdot p \cdot q \cdot v \sim p \cdot \sim q \\
 & \equiv \sim p (q \cdot v \sim q) \cdot v \cdot p (q \cdot v \sim p) \\
 & \equiv \sim p \cdot v \cdot q \cdot
 \end{aligned}$$

如是： $p \supset q \equiv \sim p \cdot v \cdot q \cdot$

這個界說與算理上的界說恰相合。其意即是：或 p 假或 q 真，但是 p 真 q 假却不能滿足。或 p 假或 q 真，即從 p 假而 q 真得來。在 p 假而 q 真下，可以說「如果則」，則「如果則」的函蘊關係，在 p

或真或假俱可，而 q 真的情形下，總可成立。p 或真或假俱可，真的更好，即說它是假的也不妨，所以在 p 上偏向于假。所以在或 p 假或 q 真的 p q 關係上，即可說「如果則。」用「或」表示者，乃是因「或」可以成套邏輯。p 如果是假的，則 q 也可真可假，假的更好，即便是真的也不妨，所以在 q 上却偏向于真。但是，p 如果是真，而 q 却決不能是假。所以 p q 若用或字表示，必須是「或 p 假或 q 真」才行，若說為「或 p 真或 q 假」便是錯的，因為這是由 p 真 q 假而來。但是 p 真 q 假是不存在的，所以在消極方面：

$$p \supset q \equiv \sim (p \sim q) .$$

而 p 假 q 真是存在的，所以在積極方面：

$$p \supset q \equiv \sim p \vee q .$$

而不能是  $p \supset q \equiv p \vee \sim q$

而  $p \supset q \equiv \sim (p \sim q) \equiv \sim p \vee q .$

同時  $\sim p \vee q \equiv \sim p (q \vee \sim q) \cdot \vee \cdot q (p \vee \sim p)$

$$\equiv \sim p q \cdot \vee \cdot \sim p \sim q \cdot \vee \cdot p q .$$

所以含蘊關係雖然規定為「或 p 假或 q 真」但這却是由三個可能合約而成的。如果從「或 p 假或 q 真」一個方面不易領會，則從三個方面便容易領會。如果含蘊有這三個可能，則從 p 假 q 真方面看，斷定其不為推斷的人們，將怎樣對付 p 真 q 真，p 假 q 假這兩個可能呢？所以那些說含蘊

非推斷的人們，決是走錯了方向，不會懂得函蘊的。

但是，由函蘊既可以至推，為何不以  $p$  真  $q$  真， $p$  假  $q$  假這兩個顯明的可能規定，而偏以  $p$  假  $q$  真規定呢？曰函蘊之所以為函蘊，函蘊之所以有普通包含之意，所以不背于常識，所以能成為「如果則」，所以能成為推斷，所以能使推斷成為妥當，完全在這個「 $p$  假  $q$  真」上表示出，而其他兩個顯明的倒不能完全表示出。如果明白了這點，則 G. H. Moore 的「Entailment」便是多事，而路易士的另造系統也是妄舉。

### 三

本節即討論所以用「 $p$  假而  $q$  真」的理由。函蘊有三個可能，在此三可能中， $p$   $q$  的函蘊關係有以下三個說法：

- (一) 因為  $p$  真  $q$  真是存在的，所以我們可以說如果  $p$  真則  $q$  真， $p$   $q$  可以推；
- (二) 因為  $p$  假  $q$  假是存在的，所以也可以說如果  $p$  假則  $q$  假， $p$   $q$  也可以推；
- (三) 因為  $p$  假  $q$  真是存在的，所以也可以說如果  $p$  假則  $q$  真， $p$   $q$  也可以推。（此點足以使

我們說算理上的函蘊有意義上的連帶關係。）

由此三個說法可得以下三個重要函義：

(一) 因為  $p$  真  $q$  真,  $p$  假  $q$  也真, 所以  $p$  或真或假, 我們總可以說「如果則」總可以推  $q$ 。這即表示:  $d$  真,  $q$  可以成立,  $p$  假  $q$  也可以成立。不但是成立, 而且仍可以是推, 並不因其為假, 「如果則」就不能說。這種情形即表示: 必是  $p$  的外範或容納性大于  $q$ , 不然便不能有那種情形, 尤其不能有「如果則」的情形。即是說, 如果  $p$  的外範不大于  $q$ , 即便  $p$  假  $q$  真可以成立,  $p$  真  $q$  間也不能有「如果則」的情形, 而何況在不大于  $q$  下,  $p$  假  $q$  真在函蘊上決不能成立, 所以  $p$  假  $q$  真與「如果則」相連而生, 這兩個相連必表示  $p$  的外範大於  $q$ 。可以說:  $d$  假  $q$  真與「如果則」是  $p$  大于  $q$  的充足而必須的條件。

(二) 因為  $p$  假  $q$  真, 所以  $p$  或真或假,  $q$  總可成立; 但是  $p$  真  $q$  假却不能成立。即是說:  $q$  若假,  $p$  必須是假,  $p$  真時,  $q$  必須是真, 決不能與  $q$  真時  $p$  或真或假一樣。這即表示:  $p$  真  $q$  假時, 不能說「如果則」。  $p$  真  $q$  假不能說「如果則」但,  $p$  假  $q$  真却能說這, 即表示: 在後者  $q$  可以隨  $p$  在前者  $q$  不能隨  $p$ 。在前者,  $q$  若要隨  $p$ , 必須  $q$  為真, 這即表示:  $q$  必須把範圍縮小而不能大于  $p$  才可, 現在  $p$  真  $q$  假, 明明  $q$  大于  $p$ , 所以在函蘊上不能成立。在後者,  $q$  隨  $p$ , 是因為  $p$  大于  $q$ , 所以  $p$  假  $q$  真, 在函蘊上可以成立。因為  $p$  假  $q$  真,  $p$  大于  $q$ , 故有「如果則」;  $p$  真  $q$  假,  $q$  大于  $p$ , 故不能說「如果則」。故函蘊必排斥  $p$  真  $q$  假, 其餘皆可。這即表示: 函蘊不背常識, 有意義上的連帶關係。

(三) 在上面我們從  $p$  假  $q$  真可,  $p$  真  $q$  假不可上證明了函蘊必是  $p$  大于  $q$ , 即  $p$  的外範大于  $q$

的外範始可言函蘊。茲再從  $q$  的眞假之多少上看，即從內容上看。先從  $p$  方面着想： $p$  眞  $q$  眞， $p$  假  $q$  假， $p$  假  $q$  也眞，這即表示  $q$  的固定的眞妄值多于  $p$ ，即  $q$  的可能性大于  $p$ ， $q$  的成立性大于  $p$ 。再從  $q$  方面着想： $q$  眞  $p$  可眞， $q$  眞  $p$  可假， $q$  假  $p$  必假，這即表示  $p$  的固定的眞妄值少于  $q$ ，即  $p$  的可能性小于  $q$ ， $p$  的成立性小于  $q$ 。因爲  $q$  的眞妄值多于  $p$ ，所以算理上有一個古怪的情形：一假命題函蘊任何命題。所謂「任何」即或眞或假，眞假俱可，此情形恰合  $p$  假  $q$  眞， $p$  假  $q$  眞即含着： $p$  假  $q$  假， $p$  假  $q$  眞， $q$  或假或眞總可成立。此即所謂任何。毫不古怪。復次，因爲  $p$  的眞妄值少于  $q$ ，所以算理上又有一個古怪的情形：任何命題函蘊一眞命題。 $p$  或眞或假， $q$  總可成立，總是眞，決不會假（即不成立）。此情形亦恰合  $p$  假  $q$  眞， $p$  假  $q$  眞含着： $p$  眞  $q$  眞， $p$  假  $q$  也眞， $p$  或眞或假， $q$  總可眞。這也毫不古怪。以上兩個情形，都恰合  $p$  假  $q$  眞，即都由  $p$  之固定眞妄值少于  $q$  而來。而  $p$  之固定值少于  $q$  却由  $p$  之外範大于  $q$  而來。此恰合外範大者內容少，外範小者內容多之原則。而  $p$   $q$  之或大或小，或多或少，又都由  $p$  假  $q$  眞表示出，即  $p$  假  $q$  眞一方表示  $p$  之外範大于  $q$ ，一方表示  $p$  之內容少于  $q$ 。如是，「 $p$  假  $q$  眞」正可以表示  $p$   $q$  之函蘊關係。所以函蘊必規定爲「 $p$  假  $q$  眞」。寫爲套套邏輯必如下：

$$p \supset q \equiv \sim p \vee q$$

由以上三條完全證明了函蘊之必規定爲或  $p$  假或  $q$  眞。其所以如此之理由如下：

- (一) 能表示  $p$  之外範大于  $q$ ，故可言函；
- (二) 能表示  $p$  之固定值少于  $q$ ，完全恰合內包外延原則；
- (三) 能不背于常識；
- (四) 能表示「如果則」，而  $p$   $q$  同真或同假之當然可推也含在內；
- (五) 因為能表示「如果則」，故有意義上的連帶關係，而函蘊與推斷並未脫節；
- (六) 若用同真或同假，則以上五個意義便不容易完全表示出來。

#### 四

以上  $p$  假  $q$  真的函蘊關係可以舉例明之，看得如何結果。(一) 如果一切亞洲人是黃種的，則一切中國人是黃種的；如果  $p$  真則  $q$  真。(二) 如果一切亞洲人是黑種的，則一切中國人是黑種的；如果  $p$  假則  $q$  假。(三) 如果一切亞洲人是黃種的是假的，則一切中國人是黃種的可以是真的；如果  $p$  假則  $q$  真。第三個「如果則」與第一個「如果則」可以同時成立。即「如果則」在第三與第一兩種情形下都可成立。其所以能成立，即在亞洲人之外範大于中國人，而其固定之真妄值少于中國人。一切亞洲人既是黃種的，則中國人是亞洲人，當然也是黃種的。「如果則」很自然地可以成立。如果一切亞洲人是黃種的假了，則一切中國人是黃種的却未必假，所以如果亞洲方面假，則中國



方面真，這「如果則」也很自然地可以成立。

這情形便有似于傳統邏輯中的 A I 的關係。A 命題是一切 S 是 P；I 命題是有些 S 是 P。如是一切 S 是 P 是假的，則有些 S 是 P 是真的，如果一切 S 是 P 是真的，則有些 S 是 P 是假的。這是表示：A I 可以同真，可以同假。但是有些 S 是 P 是真的，則一切 S 是 P 未必是真的，可以是真，也可以是假，所以如果一切 S 是 P 是假的，則有些 S 是 P 是真的，可以成立，即表示「如果則」在 A 假 I 真上可以成立。可是如果有些 S 是 P 是假的，則一切 S 是 P 也必須假，所以 A 假 I 假可，A 真 I 假決不可。這即表示 A 假 I 真，可以說「如果則」，A 真 I 假不能說「如果則」。如是 A I 的可能關係如下：

- (一) 可以同真，(P 真 Q 真)；
- (二) 可以同假，(P 假 Q 假)；
- (三) A 假 I 真，(P 假 Q 真)；
- (四) A 真 I 假，(P 真 Q 假是不存在的)。

所以 A I 的關係完全同于函蘊的關係。而 A I 即是同質而可以包括的關係，即 A 包着 I，A 的外範大于 I。所以普通名之曰差等，其實即是包括或包含，故我曾以函蘊名之。而「或 P 假或 Q 真」的函蘊，因着 A I 的幫助，遂使我們洞然明白算理上的「函蘊」不背常識，而亦與推斷並未脫節，這是從外範上說。若從內包上說，I 的真妄值也多于 A；A 所有的或真或妄，I 都有，但是 I 所有的，A 却未必隨着有。因為 I 多于 A，所以 A 假 I 真可以成立，可以說如果則，但是 A 真 I 假便不可以成立，不

能說「如果則」而且 A 之大于 1，少于 1，又都在「A 假 1 真」上表示出，至 A 1 同真或同假却並不能表示出 A 1 之為差等，為包含，為包括。其所表示的倒是 A 1 純等。但是 A 1 顯然不等。若相等，便不會有 A 假 1 真；若有 A 假 1 真，便即是差等，便即是 A 1。或 P 假或 Q 真之函蘊也是如此。我們並不因為「A 假 1 真」而說 A 1 不是包含，而說由 A 不能推 1；難道我們即能因「或 P 假或 Q 真」，遂說由 P 不能推 Q，Q 不由 P 出，函蘊與推斷脫了節，無意義上的關係嗎？所以 A 1 之為差等，完全由 A 假 1 真上表示，故函蘊也必完全由「或 P 假或 Q 真」上表示。

函蘊雖由「P 假 Q 真」表示，但死咬定「P 假 Q 真」却不易看出函蘊關係，所以一般解析函蘊的途說它與推斷無關。這猶之乎單看 A 假 真，看不出其差等關係一樣。我們如果把「差等」規定為 A 假 1 真，難道我們即可說 A 1 不是差等，不為包含嗎？所以顯然一般解析函蘊的，都是不得其門而入的。

函蘊之為非同小可，即在從函蘊所有的真妄關係上看。A 1 為差等，一見即明，乃因從外範上看，若從 A 1 之真妄關係上看，他同函蘊一樣為非同小可。但雖是非同小可，却並不玄虛，却並非不可思議，莫明其妙。其所以如此，即在其「非同小可」可以歸為「並非大可」，而與常識不背，而可以自然地說「如果則」，並與推斷未脫節。從內包上看，非同小可；從外範上看，並非大可。然內包外範恰相應和，故函蘊並非玄虛，我們可以明白它的意義究竟是什麼。

傳統邏輯重外範，故講差等，而亦未忘內包，故有周延原則；現代邏輯重真妄關係，以真妄關係決

定函蘊，既盡其內容，亦示其外範，故整然系統，而純由真妄關係間之函蘊關係推出。循前者，有許多禁律，循後者無一禁律。至傳統邏輯「一切」「某些」諸外範概念，將必盡吸收于現代邏輯遍舉與偏舉之命題函值中。即遍舉與偏舉之命題函值乃綜和真妄關係與外範概念而為一者也。現代邏輯之惟一特色在提出真妄關係，而將目光集中于邏輯自己，于是，二分，同一，矛盾，拒中，遂成了根本原則，原始觀念。而傳統邏輯中所講的倒成了後部的工作，可以盡吸收于現代邏輯的大系統中。至于函蘊與推斷，函蘊與等，函蘊與嚴格函蘊，皆于下面論之。

## 五

在以上說明了函蘊本身的意義，證明它不背常識，它有意義的連帶關係，它並有傳統邏輯中A I 兩命題真假關係之性質，如是函蘊之為函蘊甚清楚近情而顯然，並非如普通所想像的那樣玄虛，不可捉摸。除此而外，並也說明了為何用「或P假或Q真」來界說，其所以然之故即在因「或P假或Q真」始能表示P之外範大定值少，Q之外範小定值多，與A I 同性質而不背於常識的函蘊關係。本節再繼續下去討論函蘊與其他意義的關係。

第一須知“ $P \supset Q \equiv \sim P \vee Q$ ”，這雖是一個等式，它却是一個界說，在原書上有界說符“ $\equiv$ ”標識之。界說與等並不相同。“ $2 + 2 = 4$ ”，一看便知是個等式，但這個函蘊的界說式却並不相等，我們

並看不出它有等的意義，因為一邊是函蘊，一邊是「或者」而「或者」又決無包含的意義，所以顯然不是等式。大家若認為有等號，遂即認為是等式，那就錯了。于是，我悟出界說與等並不相同。但也不能說它完全沒有等的關係，不然便無法發生關係。可是這並不礙界說是界說，等是等。單就邏輯系統內而言，界說是可以有自由性選擇性人定性，即是說可以由己；但隨着界說而來的一串等式却並不自由，却是必然的。譬如函蘊現在就有好幾個界說，縱然這些界說不必皆有異于算理上的函蘊，但表面看之，總是各不相同，且也各持之有故，言之成理。所以界說顯然是有自由性人定性，但後來的等式却並不如此。即就算埋函蘊（即以上與本節所論的函蘊）而言，這個界說，若從或p假或q真方面看，完全看不出等來；若從它所立有的三個真妄可能方面看，雖可以比較顯明，然仍看不出與函蘊這個意義有什麼等的地方。若真正是等，則當為：p函蘊q等于q可由p推出。但這雖然是一個等式，却並不是一個界說。它並不能把函蘊的意義全幅表示出來。成p假或q真，表面看之，雖表示不出函蘊來，然它却是由三個真妄可能歸約而來的；而這三個真妄可能合起來却表示函蘊的全幅意義，所以「或p假或q真」這一個歸約的結果也可以表示函蘊的全幅意義了。所以「或p假或q真」或者那三個真妄可能合起來，都不是等于p函蘊q，而是藉着它們可以表示p函蘊q，可以表示函蘊之全幅意義，並不是等于函蘊之意義。所以「或p假或q真」是一界個說，決不是一個等式。

既然是個界說，我們就當就着界說它的那三個真妄可能而尋繹函蘊的意義，決不當看成它是一個等式，專就或p假或q真上發揮道理。但是現在一般解析函蘊的却不明白這個道理，他們不從界

說上看，反從等式上看，因為從等式上看，所以發見不出「或p假或q真」有什麼函蘊的意義在內，所以他們又說算理上的真值函蘊沒有連帶關係，不可以推。他們解析「或p假或q真」所舉的例如下：

(1) 或「蘇格拉底是三角形」是假的，或「 $2+2=4$ 」是真的；

(2) 或「中國在非洲」是假的，或「唐太宗是人」是真的。

他們這樣舉的例就是死咬定「或p假或q真」並以之為等式的看法。這種看法毫無函蘊的意義。所以pq無連帶關係，不可以推。但須知這種解法是錯的。這不是函蘊關係，倒是故意找一個不相干的假命題安在前面。他們這種解法，據我看，完全是一個獨立關係，即兩命題的真假不相干。獨立的關係用格式表之如下：

p	q	p    q
真	真	真
真	假	假
假	真	真
假	假	假

即四真妄可能都存在，而獨立之意義乃是p之真假與q之真假無連帶關係。p之真，真其所當真，p之假，假其所當假，q之真假，亦復如此，此即所謂獨立。但函蘊顯然並不如此；可是如解者所解又顯然與獨立無異。前面所舉的兩個例子是指「p假

q真」而言的，函蘊尚有一「p真q真」一可能，對付這個可能，他們舉的例子是：或蘇格拉底是人或二加二等四。這兩個命題雖然都真，但却不相干。他們所以這種舉法，無非證明真值函蘊無連帶關係，不可以推罷了。但孰知結果却弄成函蘊非函蘊，而成為獨立了。但顯然函蘊究非獨立。所以這種舉法決絕是錯的。因為在這種例子上而說「如果則」，雖三尺童子亦知其不可，然則「如果則」還有何

用即便照「或P假或Q真」舉例，也當如我上篇所舉的，如下：

- (1) 或「一切亞洲人是黃種的」是假的，或「一切中國人是黃種的」是真的；
- (2) 或「一切動物是有理性的」是假的，或「一切人類是有理性的」是真的。

這類的命題如果翻成「如果則」是很合情理的：

- (1) 如果一切亞洲人是黃種的，則一切中國人是黃種的；
- (2) 如果一切動物是有理性的，則一切人類是有理性的。

「如果則」雖可以說，但P方面即前件可以假，P方面雖可以假，但又不碍Q方面之真，這種舉法既可以滿足「如果則」的關係，又可以滿足「P假Q真」這個條件。這樣舉法，怎見得P、Q不可推，怎見得無連帶關係？這樣一來，函蘊仍是函蘊，不會成爲獨立，我這個舉法乃是以「或P假或Q真」爲界說不爲等式的看法。即「或P假或Q真」這個條件是最能表示函蘊之意義的，所以用它來表示函蘊，並不是函蘊等于或P假或Q真。雖然式子中用了個等號，但須知還有個界說符號，也不可忽略，用「或P假或Q真」所表示的函蘊，其爲函蘊如下：

- (1) P之外範大于Q，P之定值少于Q；
- (2) Q之外範小于P，Q之定值多于P。

這兩個意義即足以使真值函蘊可以推，有連帶關係，不背于常識。這點上面已解析過了。

## 六

解柝真值函蘊的人，把函蘊解成獨立，所以想補救函蘊的人也不認爲真值函蘊是函蘊，而另尋他物以代之。穆爾用「推至」(Entailment)以代之，路易士用「嚴格函蘊」(Strictly implies)以代之。本節討論穆爾的推至，下節討論路易士的函蘊，看結果如何。

真值函蘊是從兩命題的真妄關係方面看，穆爾的函蘊即「推至」是從函蘊本身的意義方面看。他沒有研究過真妄關係，所以他無法了解真值函蘊爲何物，他只得向字面的意義去找道理。「推至」的反面是「從自」(Follows From)。p推至q，反過來即q從自p。在「從自」關係上，被從的前件必須是完全注意，毫無遺漏，這樣，能從的後件始能無條件的真。譬如這是一個直角，隨着這是一個角，角從自直角；反過來，由直角必推至它是一個角，這是必然的真。再如這是紅的，隨着這是有顏色的，色從自紅；反過來，由紅必推至有色，這也是必然的真。這種「推至」即是穆爾的函蘊。p推至q與q從自p相關，猶之乎A大于B與B小于A相關。如是「推至」的實例如下：

(1) 「這是紅的」推至「這是有色的」；

(2) 「一切人有理性與孔子是人推至孔子有理性」。

前者是兩命題的推至，後者是三命題的三段論法之推至，都可以表示他的「推至」與「從自」的嚴格關係。這種推至當然不會有p假q真的情形，p真q假更不容說。他所有的只是p真q真，

p假q假，這兩個可能。p q之真假相連相隨。如是p q有連帶關係可以推，而算理上的古怪情形也不能有。但是他這種解法是否是函蘊呢？他說真值函蘊不是函蘊，可是他的「推至」更未必是函蘊。他的推至中的p q雖可以相隨，雖可以推至，然推至與相隨的未必盡是穆爾函蘊。他這種推至，據剛才所說只有兩個可能，有這兩個可能的恰巧是「相等」關係，而不是函蘊關係。以格式表之如下：

p q	$p \equiv q$	p q	$p \supset q$
E N N E	十一十一 十一十一	十一十一 十一十一	E E N E
個可能如下：			
但是函蘊有三			

相等的命題固然可以表示相連相推，但相連相推的未必是相等。觀上兩格式，相等所有的可能盡為函蘊所有，但函蘊所有的相等却未有。于此可知，函蘊可以包相等，相等不能包函蘊了。相等中可以說推，可以說從，在函蘊上也可以說；但在函蘊上所能說的相等上却不能說。從可知相等雖可以表示推與從，但推與從未必是相等。穆爾的「推至」如果是函蘊，那便是床加上床，為多事，如果是相等，便是指鹿為馬，為妄作，究竟是那個意思呢？

先從它是函蘊方面看。即以他舉的例為例。這是紅的可以推至這是有色的。這個推固然很可靠；但這兩個命題却未必連帶為真，連帶為假，即是說未必是相等。茲就有色的範圍而言：如果這是紅的是假的，這是有色的却未必假，因為紅以外的黃黑白俱是有色。所以是紅雖可以假，但有色却仍可真。即不指黃黑白而言，亦可證明有色是真的。例如：「如果紅花是白的，則它是有色的」，這也表示p



假 $q$ 真，而且「如果則」的關係也很容易成立。再如：「如果一切人是黃種的，則是有色的」，「如果中國人是白色的，則中國人是有色的」：這也表示 $p$ 假 $q$ 真，而且「如果則」很易成立，而且所推出的也必然的真，但却不免 $p$ 之爲假。如是，「這是紅」與「這是有色」固然可同真，可相從相推，但一假一真也仍可相從相推。而且同爲必然。然則穆爾的「推至」究竟是函蘊還是相等。如果是函蘊便無法禁止「 $p$ 假 $q$ 真」之成立。 $p$ 假 $q$ 真中含着 $p$ 真 $q$ 真，是穆爾之意亦在其內，然而只主張 $p$ 真 $q$ 真而排除 $p$ 假 $q$ 真，以爲函蘊，這便是床上架床，爲多事，且有所漏，即有些相從相推的「如果則」穆爾不能說。若不是函蘊而是相等，則不但「 $p$ 假 $q$ 真」的「如果則」不能說，即「這是紅」與「這是有色」兩個命題同真的「如果則」也不能說。因爲這兩個命題並不相等，顯然可以允許 $p$ 假 $q$ 真之存在。如是，穆爾的推至，可以說的例子定是很少，將只限于相等者：

- (1) 如果他是有理性的動物，他就是人；
- (2) 如果宅是等腰三角形，它就是等角三角形；
- (3) 如果他是春秋的著者，他就是孔子。

這三對命題都可以滿足穆爾相等式的推至。但如果它是相等式的推至，即有好多可以說而却不能說的命題：

- (1) 如果他是人，他就是會死的；
- (2) 如果它是紅，它就有色的；

(3) 如果它是直角，它就是一個角。

這三對命題都不能滿足相等式的推至，因為「是人」與「是會死」不等，「是紅」與「有色」亦不等，「直角」與「角」也不等。這三對命題都滿足函蘊的推至，而不滿足相等的推至，穆爾的推至如果是函蘊，這三對命題便可以說；如果可以說，則他的推至必承認  $P$  假  $Q$  真；如果承認  $P$  假  $Q$  真，他的推至必歸屬於真值函蘊；如果歸屬於真值函蘊，而又要以「推至」來代替，便是多事。如果他承認  $P$  假  $Q$  真，則他的「推至」便是相等；如果是相等，便有好多相從相推的「如果則」不能說；如果不能說，則他的推至不是函蘊，不是「如果則」；如果不是「如果則」而偏說「如果則」以解柝相從相推，便是指鹿為馬。穆爾的意思好像不是相等的推至，如果不是，則必屬函蘊無疑。如屬函蘊，則穆爾為多事亦無疑。穆爾不了解他所說的「推至」即函在真值函蘊中，而又不知函蘊可以允許  $Q$  假  $P$  真之存在，所以才有這番多事。

穆爾的「推至」既為多事，但還有些人把穆爾的「推至」看為邏輯的，形式的，必然的，把真值函蘊看為實際的，不是必然的。這不但是幾個人的見解，好像大家都作如此觀。路易士以嚴格函蘊代替真值函蘊，穆爾以推至代替。都以為自己是邏輯的必然的，認算理上的為實際的。大家也隨着這樣去解，其實都是不得其門而入。關於路易士的，下節再論，茲先論穆爾的推至與真值函蘊的關係。我以為對於路易士函蘊與真值函蘊，以形式實際來比論，尚可馬虎過去，惟對於穆爾則似不倫。穆爾能至根本無「 $P$  假  $Q$  真」一可能，若照一般解真值函蘊為不相干的而言，則真值函蘊根本即「推

即根本無連帶關係。或「中國在非洲」或「唐太宗是人」，這兩命題即使是邏輯的而非實際的也不能推，所以與穆爾的「推至」根本不能比擬。若照我的解析，真值函蘊有連帶關係，可以推，則這個推也決不是實際的。一般人根本不了解：Material 一字之用意，又不了解「或 p 假或 q 真」之解析，遂揣測其辭，故事玄虛，結果弄的莫明其妙。須知真值 Material 一字決非指與理論形式，或邏輯相對的事實，實際而言。不然，他當用 Practical, Factual, Actual 等字，何必單用 Material 這字呢？須知此字本含有質素，材料，內容之意。決不同于事實或實際。命題的質素或內容即是真妄值，講的是真妄值推演關係，而推演之所以可能，其根據惟在命題之函蘊關係，故講真妄值的函蘊，始可講真妄值的推演。真妄值既是質素或內容，故 material implication 即真妄值函蘊 (Truth-False implication 簡稱之曰真值函蘊 Truth implication) 而此所謂真妄值又不是實際上一個命題的真妄，乃是由是非二分得來的真妄。邏輯就是這種由二分得來的真妄值之推演關係，與事實實際毫無關係。即使是事實，也是真妄值的事實，並非與理論或形式相對的事實。所以，說穆爾的「推至」為必然為形式，說真值函蘊為實然，為事實，而無必然，決是不對的。因為若照我的解析，p 之外範大於 q，而內容少於 q，則 p q 間之如果則，其推其從，決是必然的，無疑問的。不用說它是形式的，它自然是形式的。因為真妄值決非事實上的一個命題的真妄值故也。算理所以名之曰真值函蘊，是對着以後的形式函蘊 (Formal implication) 而言。此所謂形式是意謂「徧舉」或「徧舉」的命題函值 (Propositional Function) 徧舉者為  $(x) \cdot \Phi x$ ，徧舉者為  $(Ex) \cdot \Phi x$ 。這種徧舉或徧舉之函值，即是一個抽象的普遍的格式。徧舉為「一切

「偏舉爲「某些」。這是表示範圍的兩個格式，故曰形式。所以此所謂形式函蘊之「形式」決非與事實實際相對之論理的，或形式的之「形式」。形式函蘊中的命題是「一切」，「某些」的表示，真值函蘊中的命題是任何單個 (Anyone, Singular) 的表示。任何單個無範圍而有真妄，故曰真值函蘊。故所謂真值與形式恰似亞里士多德形式與質料之對舉。並非普通理論上與事實上之對舉也。解者不明此意，以爲真值是事實上的，無必然。而以穆爾的「推至」爲形式上的，有必然，根本是多事。所以穆爾的「推至」與「真值函蘊」決不是理論與事實，形式與實際，必然與實然之差，而實是相等的推至與函蘊的推至之差；或不是相等的推至，也是床上架床之差。同時真值函蘊可以推，可以從，而亦有必然性。至若普通將函蘊解成不相干，而又以之與穆爾「推至」作必然與實然之較，乃實是糊塗可笑。

七

本節再論路易士嚴格函蘊與真值函蘊之差別及關係。路易士的函蘊，在「嚴格」這個意思上說，與穆爾的「推至」有同等的作用；但路易士的函蘊，其界說，在背後似乎也是以真妄值的關係爲根據。如是，他的函蘊比穆爾的推至又複雜一層，不只是穆爾的  $P \rightarrow Q$ ， $Q$  從  $P$  的表面簡單關係。他的函蘊似乎也承認  $P$  真  $Q$  真， $P$  假  $Q$  假， $P$  假  $Q$  真，這三個可能。說「似乎」者，因爲他對於「 $P$  假  $Q$  真

「沒有積極的主張，他只有積極地禁止「p真q假」這個可能。但因為他的系統內也有（一）假命題函蘊任何命題，（二）任何命題函蘊一真命題，這類的古怪情形，所以我們可說他也可以有那三個真妄可能，而且他也並沒有特別提出否認「p假q真」這個可能。若果承認了那三個可能，則他的函蘊與真值函蘊的唯一差別在什麼地方呢？曰即在「嚴格」一意，而嚴格的表示則在「不可能」一概念。然則嚴格函蘊與真值函蘊的重要區別惟在「不可能」一點了。「可能」與「不可能」在路易士系統內是一個原始觀念，即未界說的觀念。他用「可能」、「否定」及「三原始觀念規定嚴格函蘊如下：

$$p \cdot q \equiv \sim \square (p \sim q)$$

即「p嚴格函蘊q」等於說「p真而q假是不可能的。」此界說可與算理上的合觀：

$$p \cdot q \equiv \sim (p \sim q) \quad (\text{消極的界說})$$

這個界說只說「p函蘊q」等於說「p真q假是假的。而路易士于此不但說它是假，而且是「不可能。」既是「不可能。」只有p隨p真，p推q真。這樣，q可以從p推出，而p也可以推q，且是必然的，無異議的。在這一點上說，路易士的函蘊與穆爾的推至有同等的作用。

但是，「p真q假是不可能的，」這只是消極方面的積極禁止；至於積極方面，「可能的」究竟是什麼呢？p真q真，p假q假是可能的，p假q真是可能呢？關此，路易士沒有積極方面的界說，但算理却有。若替路易士造一個與算理合觀，則積極方面的兩個界說如下：

$$p \supset q \equiv \sim (p \wedge \sim q)$$

「p 嚴格函蘊 p」等於說：「q 假 q 真是可能的。」算理的如下：

$$p \supset q \equiv \sim p \vee q$$

「p 函蘊 q」等於說：「或 p 假或 q 真」。但路易士舉例證明「或 p 假或 q 真」所舉的例仍與普通一樣，即解成不相干的。他舉的兩命題是：（一）醋是酸的；（二）有些人有鬍子。這兩個命題，在算理函蘊，消極方面是這樣的連結：「醋是酸的是真的，而有些人有鬍子是假的」是假的。在積極方面則如此：「或醋是甜的或有些人有鬍子」無論在積極方面或消極方面，這兩個命題的連結法皆是不相干的，各自獨立的。因為不相干，所以 q 不能從 p 推出，p 不能推 q。因為不能推，所以路易士說它可以真，但不是套套邏輯；要是套套邏輯，必須再來一個函蘊才行。（這一點下邊再論。）但路易士的嚴格函蘊，據說是可以推的，且是必然的，即套套邏輯。若果可以推，則路易士的函蘊便當不是獨立的。如果不是獨立的，照他所舉的是獨立的例子看來，他的界說中應反對「p 假 q 真」這個可能。如果反對這個可能，則他不能舉這樣不相干的例子來解析「或 p 假或 q 真」；如果要這樣舉，不但「或 p 假或 q 真」是不相干的，即他的「p 真 q 假是不可能的」也是不相干的，也不能推。這其中有個兩難，根本關鍵還是在路易士未了解「或 p 假或 q 真」的真意。以下設從兩方面看這兩個函蘊間的關係：

（一）從「p 真 q 假是假的」這方面看它們兩的關係：

(二) 從「 $p$ 假 $q$ 真是存在的」這方面看它們兩的關係，這點又可從兩方面來看：

(1) 從路易士承認「 $p$ 假 $q$ 真」方面看；

(2) 從路易士不承認「 $p$ 假 $q$ 真」方面看。

討論這兩方面的關係還是以「必然」與「實然」或「或然」作區別的關鍵，茲依次論之如下。

從「 $p$ 真 $q$ 假是假的」這方面說，路易士的嚴格函蘊似乎比較容易領會，容易成立，但究竟如何也難說。據他說「 $p$ 函蘊 $q$ 」有時是套套邏輯（即必然），有時不是套套邏輯而是可以真，即不是必然，但可以真。真值函蘊是可以真但不是必然，嚴格函蘊不但真而且是必然。如是： $\therefore \supset U \supset \therefore$ 不是一套套邏輯，而 $\cdot \supset L \supset \cdot$ 是一套套邏輯。因為據路易士的解析前者是獨立的，不能推的；後者是可以推的。因為在「醋是酸的」是真的，有些人有鬍子是假的」是假的，這個命題中，顯然「有些人有鬍子」不是從「醋是酸的」推出，雖不能推，但那個陳說可以是真的。就因為它不能推而可以真，所以才不是套套邏輯。如是，若不能推，推演系統怎樣成立呢？套套邏輯怎樣成立呢？路易士以為 $\supset U \supset$ ，只有一個前提 $p$ ，所以不能推（按照外說），若再加一個前提，則便可以推 $q$ 真， $q$ 也可以從這兩個前提的結合推出。如是： $\therefore \supset U \supset \cdot$ 是可以真而不是套套邏輯，但 $\cdot \supset \supset U \supset \cdot$ ，這個命題是套套邏輯，是可以推的。試舉例以証之：「有些人有鬍子」雖不能從「醋是酸的」推出，但可以從（1）醋是酸的，（2）「醋是酸的人無有鬍子」是假的，這兩個前提中推出，即「有些人有鬍子」

可以從這兩個前提中很妥當地必然地推知。如是套套邏輯便可以成立。一步不能成立，兩步便成立；一步無連帶關係，兩步便有連帶關係；一步不能推，兩步便能推。算理的套套邏輯據說是這樣造成的。如是我們可說當： $\vdash U \vdash$  是真的，但不是必然，則  $q$  只能從： $\vdash \cdot P \cdot U \cdot P \cdot \vdash$  兩個前提中推出，此時便是必然，如果  $p$  函蘊  $q$  是一必然，則  $q$  即能從  $p$  推出，用不着兩個前提。路易士的嚴格函蘊： $\vdash \perp \vdash$  即是可以推的，用不着兩個前提，所以也是套套邏輯。但于此我有疑問。（一）路易士規定他的函蘊為「 $p$  真  $q$  假是不可能的」在「不可能」上看，好像必歸于  $p$  真  $q$  也真，始可言推，毫無異議。故從消積方面，積極的加以禁止，在意義上似可容易承認嚴格函蘊是可以推的。但如果如此，則算理的「 $p$  真  $q$  假是假的」這種禁止也未見得不能推。既是假的，也可以函着  $p$  真  $q$  也當真，才是真的。然則，「 $p$  真  $q$  假是假的」如何不能表示推？如何必為「醋是酸的，有些人有鬍子」這類不相干的命題的連絡呢？如果以這類的命題解析算理的函蘊為不可推，吾豈不可以這類的命題解析嚴格函蘊？如果可以解析，則豈因將「是假的」改為「不可能」這種不相干的命題就可以相干，不能推的就可以推？所以路易士決不當舉不相干的例子作例証，因為這樣舉法與他自己的函蘊也無好處。（二）茲姑舍此不論，再從相干方面看。他以為他的函蘊可以推，且是必然的；算理的函蘊不能推，可以真但不是必然。但于此就有困難。試問既不能推，便是不相干；既不相干即無實然或必然之可言；即屬實然而非必然，也是不相干的實然，與函蘊之推無關。所以路易士如果以不相干解真值函蘊，則不能以必然與實然作區別函蘊的特徵，即是說根本不能比。（三）如果不解為不相干，那種例子便不能



舉。如果不舉那種例子，則兩種函蘊可皆為相干，皆可推。如果皆可推，則必然與實然之比也不能成立。因為真值函蘊是真妄二值的函蘊。真妄二值間的可能是有定的，諸可能間的關係也必是有定的，因而也必是必然的。「不可能」的禁止固然可以有必然，「是假的」之禁止也是必然。然則「必然」不能專屬路易士，即算理亦有之。如果同是必然，則路易士的「不可能」這個觀念，固然可由之而得必然，但却是另一種意義，即 *intensional* 是，其中有一種心理的作用，此點以後再論。又有應注意者，即此處所證明算理函蘊之有必然，非前邊路易士所證明的兩步後之必然，乃即  $\vdash U \supset \vdash$  本身之必然也。此點甚重要，有關邏輯系統問題，本文暫不論。（四）從  $P$  真  $Q$  假之或「是假的」或是「不可能」的方面看，兩個函蘊皆可解成可推，與必然亦皆可解成不可推，即不相干，但無所謂必然與不必然。從皆可解成「可推」方面看，是因為算理函蘊中也有同真同假兩個可能，從皆可解成「不相干」方面看，足證一般講函蘊的是走錯了方向，不當舉那種不相干的例子。如果不舉那種例子而使其為相干的，則（1）路易士承認不承認「 $P$  假  $Q$  真」這個可能呢？（2）如果要承認，則「 $P$  假  $Q$  真」表面觀之也是不相干；如果要承認而且使其相干，將怎樣解析它呢？這是上邊所列的第二方面的比較。

從「 $P$  假  $Q$  真」是存在的這方面看，可有兩種態度：（一）路易士不承認；（二）路易士承認。先從不承認方面看。照他所舉的不相干的例子看，他似乎不能承認「 $P$  假  $Q$  真」，因為如果承認，他的可推的也不能推了，也成不相干的了。可是，如果他不承認，結果一個可推，一個不可推，兩個根本不

同，不能比較，不能相函。路<sub>易</sub>士系統也不能吸收算理系統，而他的“ $\neg(\neg p \cdot \neg q) \cdot \neg p \cdot \neg q$ ”，這個命題也不能成立。因為這個命題是表示：凡嚴格函蘊能主張，真值函蘊也能主張，但反之則不能。因為嚴格函蘊較狹於真值函蘊，所以嚴格函蘊之主張較強於真值函蘊之主張。這意思即必然與實然之比；但我前面曾證明：如果一個可推，一個不可推，根本不同，根本不能比；要能比，必皆可推，如皆可推必為相似。現在，路<sub>易</sub>士既以必然與實然來比這兩個函蘊，則他必不認為它兩個有根本不同，不然他就不能比。可是照剛才所說，他似乎不能承認“ $\neg p$ 假 $q$ 真”這個可能，這即表示他的函蘊與真值函蘊根本不同，所以按照他不能有“ $\neg p \cdot \neg q$ ”這個命題，可是他竟有了。在此就有個兩難：如果他不承認 $p$ 假 $q$ 真，他那個命題不能成立；如果要承認他自己的函蘊也成了不可推；如果要承認，且也可推，則他那種不相干的例子不能舉。如果要保存那個命題，他得承認 $p$ 假 $q$ 真，如果承認 $p$ 假 $q$ 真，那種不相干的例子不能舉，真值函蘊的“或 $p$ 假或 $q$ 真”得另舉別例。這條路我想路<sub>易</sub>士可以承認。復次，他如果不承認 $p$ 假 $q$ 真，還有一個困難，即他無法解析他的古怪情形，因為他系統內也有與算理相似的古怪情形：假命題函任何命題，任何命題函一真命題。他如果能解析，他得承認 $p$ 假 $q$ 真，如果要承認，他那種不相干的例子還是不行。以上的辯論即足以使路<sub>易</sub>士（1）非承認 $q$ 假 $p$ 真不可；（2）非消除他那種不相干的解析不可。寫到此地，那第二步即易解決了，即從他承認方面看，其結果也容易得到了：（1）他非承認 $p$ 假 $q$ 真不可；（2）他的不相干的例子非消除不可，因這種解析法定是錯的。

以上從  $p$  真  $q$  假,  $q$  假  $p$  真; 兩方面討論, 結果得以下五點:

- (一) 一般解析真值函蘊所舉的例子都是不相干的, 因而都是錯的。以後決不當這樣舉: (1) 「醋是酸的是真的, 有些人有鬍子是假的」是假的 (消極方面); (2) 「或醋是甜的或有些人有鬍子」 (積極方面) 當如我上篇所論, 這樣舉: (1) 「如果一切亞洲人是黃種的是真的, 則中國人是黃種的是假的」是假的 (消極方面); (2) 「或一切人是黃種的或中國人是黃種的」 (積極方面)。
- (二) 真值函蘊也可推有連帶關係;

(三) 路易士函蘊以「不可能」而得必然, 真值函蘊以真妄關係之有定而得必然;

(四) 真值函蘊:  $p \cup q$  是一套套邏輯, 用不着:  $p \supset p \cup q$ :  $U \cdot q$  才是套套邏輯。

(五) 如果嚴格函蘊中所有的真妄關係與真值函蘊所有的同, 則不必加「不可能」始有必然; 如果不必加, 則路易士的「不可能」為另一種作用, 可有可無, 可以剔去。下節論之。

## 八

本節的討論不過是一個餘波, 或繼往開來的幾句結束語。茲提出四點如下:

(一) 命題的內的關係與外的關係 (intensional relation and extensional relation) 譬如

說: 「挾泰山以超北海」這命題便表示是可驚的, 「挾泰山以超北海是不能够的」這命題也有驚訝

之意。關於這類的命題可以叫做是驚訝的連結，但不是邏輯的連結。因此，這類命題的真妄定值的關係是不能決定的。再如：一個人相信一命題  $p$ ，又相信一命題  $q$ ，此時， $p$   $q$  間的關係便無法決定  $p$   $q$  的真妄可能。這種關係也不是邏輯的，而是信仰的。像以上這兩種非邏輯的連結都有一種心理作用在內。這種心理作用的連結，算理名之曰「內的關係」。脫離這種心理作用，只看事實上由二分得來的真妄關係之定值，或說只看真妄值的必然而機械的些可能關係，此時的連結便是邏輯的。算理名之曰「外的關係」。路易士的「不可能」即是一種「內的關係」的表示：有一種心理作用在內。他雖然引出它使「連結」成爲必然，但是我如果證明真值函蘊的關係也是必然，而且路易士的函蘊所有的真妄可能同于真值函蘊，則他的「不可能」便是一種心理的保險，是附加的，不是必須的。有了它不能增加其必然，無了它也無損其必然。但是邏輯總當與心理脫離關係，所以這種心理作用定當剔去，使邏輯赤裸裸地成爲必然的機械的關係，此即所謂外的連結。認清這一點，即「不可能」也可規定爲邏輯的，而不必是內的。但在路易士系統內却是內的。如是，我們可用二價的真妄可能規定三個概念如下：

1.  $\parallel$  (必然)  $= p \cdot q \cdot v \cdot p \sim q \cdot v \cdot \sim p \cdot q \cdot v \cdot \sim p \sim q$   
 $= p (q \vee \sim q) \cdot v \cdot \sim p (q \vee \sim q)$   
 $= p \vee \sim p = \sim p \vee p = p \supset p$
- II,  $\square$  (可能)  $= p \cdot q \cdot v \cdot \sim p \cdot q \cdot v \cdot \sim p \sim q$

$$\begin{aligned} &= \sim p (q \vee \sim q) \cdot \vee \cdot q (p \vee \sim p) \\ &= \sim p \vee q = p \supset q . \end{aligned}$$

$$\begin{aligned} \text{IV, } \sim \diamond (\text{不可能}) &= p q \blacksquare \sim p q \blacksquare p \sim q \blacksquare \sim p \sim q \\ &= q (p \blacksquare \sim p) \blacksquare \sim q (p \blacksquare \sim p) \\ &= q \blacksquare \sim q \blacksquare p \blacksquare \sim p . \end{aligned}$$

第一個表示必然，即無論如何總真；第二個表示可能，凡可能的即必然，總屬必然中之一，但因為要表示一個「可能」，所以把必然中 p 真 q 假這個可能除消了。「p 真 q 假」實是一個不可能的，把不可能的除消了，剩下的便是可能的，所以即以剩下來的規定「可能」概念。但在必然中，不可能的也是一個可能，故云「必然」。第三個表示「不可能」。此「不可能」由全幅矛盾表示，因矛盾故不可能。於是「不可能」與「可能」及「必然」純是邏輯的，而非心理的。且純由真妄關係之矛盾與否來表示：凡矛盾的總是不可能的，凡不矛盾的總是可能的。這樣，可能與不可能便不能是原始觀念，如路易士系統中所表示的。如是，路易士系統倒不能吸收算理系統，反被算理系統所吸收了，而且也不失為邏輯的。以上關於「內的」「外的」之討論可得兩結果：

- (1) 剔去路易士的不必須的那種內的「不可能」。（此點羅素曾表示過，但理由不詳。）
- (2) 由真值函蘊系統規定「可能」與「不可能」把路易士的概念吸收進來改為外的邏輯的。（聽說亞伯拉姆已主此說，其論據不知如何。）

(二) 穆爾的「推至」是床上架床，前已論過。穆爾本未研究真妄關係，所以他對於「或 P 假或 Q 真」的界說未免大驚小怪。路易士的界說也是以真妄關係為據，但未弄清楚，而引出「不可能」以補救，這也未免妄作。

(三) 真值函蘊是任何單舉命題的二分真妄值之函蘊關係，有意義的連帶關係（邏輯系統內的意義）可以推。形式函蘊是任何遍舉命題的二分真妄值之函蘊關係，有意義的連帶關係（也是系統內的）也可以推，此點前已論過。

(四) 真值函蘊系統有三層必然，不可不一一證明：(1) 二分必然性；(2) 「P 函蘊 Q」的必然性；(3) 系統中的必然性，即推演的必然性。前兩者是最重要的。如果證明了前兩者，則邏輯是絕對的，二價系統是標準系統。後一者不成問題。這點有關於邏輯系統的一多問題，俟後或可再論。

# 『師天地』『師人』『師萬物』之三種歷程

吳家鎮

(動物心理學研究之一瞥)

## 第一節 三種師法

荀子云：『禮者，所以正身也；師者，所以正禮也。無禮，何以正身？無師，吾安知禮之爲是也？禮然而然，則是情安禮也；師云而云，則是知若師也。情安禮，知若師，則是聖人也。故非禮是無法也，非師是無師也。不是師法而好自用，譬之是猶以言辨色，以聾辨聲也，舍亂忘無爲也。』(修身篇)由是言之，荀子爲極端主張『學有師承』『學有師法』之一人。然則所謂師法或師承者，將以天地爲之乎？將以人爲之乎？將以萬物爲之乎？據個人研究所得之結果，大約第一期以天地爲師法居多；第二期以人爲師法居多；第三期以萬物爲師法居多。讀者疑吾言乎？試舉左例爲證。

## 第二節 以天地爲師法

《易》曰：『在天成象，在地成形，變化見矣。』又曰：『仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故；原始反終，故知死生之說。』又曰：『天地變化，聖人效之，天垂象見吉凶，聖人象之。』（以上見繫辭上）又曰：『古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。』（以上見繫辭下）似乎我國古代一切思想文化之法則典型，皆取之於自然界；上之爲日月星辰，下之爲山川草木。在教育上言之，首先以自然界爲宗法者，則有十六世紀大教育家康美業斯（Comenius）康氏曾發明教育原則數種如次：

- （甲）依照自然秩序之原則，
  - （乙）達到上項目的之原則，
  - （丙）又有易於實現之原則，
  - （丁）補救淺薄所學之原則。
- 而（甲）項之中，又細分爲數則於後：
- （1）自然界之發育，以適時爲原則，
  - （2）自然界以先集材料後附形式爲原則，



- (3) 自然界以選擇適當材料爲原則，
  - (4) 自然界以有條理爲原則，
  - (5) 自然之作用，皆由內部發端，
  - (6) 自然界事物之構成，必由一般而進於特殊，
  - (7) 自然界以循序而進爲原則，
  - (8) 自然界以始終一貫爲原則，
  - (9) 自然界以排除障礙爲原則。
- 可見以自然界爲宗法者，當不讓我國專美於前矣。

### 第三節 以人爲師法

然而我國古先聖賢，除對於自然環境，採取其法則準繩之外，再反觀其本身，再回顧其同類，亦有規矩儀節之可言；於是舍天地，而以人爲師法，亦猶希臘哲學，由偏重自然改而至於偏重人生，如出一轍。如孔子曰：『三人行必有我師焉；擇其善者而從之，其不善者而改之。』（述而第七）孟子曰：『公明儀曰：『文王我師也，周公豈欺我哉？』（滕文公章句上）又曰：『如恥之莫如師文王。』（離婁章句上）荀子曰：『學莫便乎近其人。』（勸學篇第一）又曰：『禮者，所以正身也；師者所以正禮也。』

無禮何以正身？無師，吾安知禮之爲是也。禮然而然，則是情安禮也；師云而云，則是知若師也。情安禮，知若師，則是聖人也。故非禮，是無法也；非師，是無師也。不是師法而好自用，譬之是猶以盲辨色，以聾辨聲也。舍亂妄無爲也。』（修身篇第二）又曰：『聖王有百，吾孰法焉？故曰：文久而息，節族久而絕，守法數之有司，極禮而禡。故曰：欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣。後王是也。彼後王者，天下之君也；舍後王而道上古，譬之是猶舍己之君而事人之君也。故曰：欲觀千歲，則數今日；欲知億萬，則審一二；欲知上世，則審周道；欲知周道，則審其所貴君子。故曰：以近知遠，以一知萬，以微知明，此之謂也。』（非相篇第五）因以人爲師法，以人爲表率，以人爲權衡，以人爲準則，故主張以己之心推人之心，以己之情度人之情；以己之意達人之意，所謂推也，度也，達也，皆不外乎『心心相印』之義。故孟子曰：『故推恩足以保四海；不推恩，無以保妻子。古之人所以大過人者無他焉，善推其所爲而已矣。』（梁惠王章句上）荀子曰：『聖人者，以己度者也；故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡，古今一度也。』（非相篇第五）孔子曰：『夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人，近能取譬，可謂仁之方也已。』（雍也第六）子思曰：『以人治人改而止。』（中庸）此時師法，不求之於自然界，而求之於圓顛方趾之同類，頗有希臘史學家海來多達斯 Herodotus 所謂『人爲者，萬事萬物之祖也』。Convention is the father of a philosopher 普羅泰哥拉斯 Protagoras 所謂『人者，萬事萬物之權衡也』。『Man is the measure of all things』之意歟！

## 第四節 以動物爲師法

降及近時，人事界之法則，尤以教育上之學習方法，不取之於自然界，不採之於同胞之人類，而竟徵之於禽獸世界，以畜生道而爲人道，可謂別開生面者矣！心理學者或教育心理學者，因欲探求人事或教育界之各種原則，乃由研究動物心理學入手；由動物心理學研究所得之結果，再推而及之於人類之學習方法，是全以動物爲師法矣。例如桑戴克 Thorndike 之『嘗試錯誤法』 Trial and error method 係取之於貓，巴洛夫 Cavlov 之交替反射法，係取之於狗等，卽其好例。按動物心理學簡言之，有以動物心的現象爲對象，對於個別動物或某類動物之心的構造，加以比較及其發現，而以研究其體發生及系統發生之發達爲其使命。故以觀察動物之行動爲其研究方法。關於動物心的生活之有無存在，則學者之意見，頗不一致。

(1) 以爲動物全無心的生活，如笛卡特 Descartes 之動物機械說，劉部 Loeb 之德樂比慈姆說。此後尚有麥列柏蘭史 Malebranche 柏史 Bethe 鳥衣克枯爾 Dexkull 多芬林 Dofflein 等人；然以後此說無承繼之者。

(2) 雖不否認動物心的存在，然不以爲科學之對象而研究之；其注意點在於明瞭動物行動之感官生理神經生理，遂爲已足。在德國則有比雅 Bier 柏史 Bethe 鳥衣克枯爾 Dexkull 在美國則

有華遜 Watson 等人。

(3) 對於某種動物，承認其心的生活；對於某種動物則否。如愛丁格 Edinger 以為 Neebecp halon 已發達至於高等動物之階段，故有記憶與聯想之心的生活。盧加斯 Lukas 以為牠的各種器官及神經系統之形態與構造，與吾人類相似，當然具有心的生活。因此，心理學家如葉克斯 Yerkes 謂其有辨別、學習、自動三種能力。羅曼士 Romanes 與柏史謂其有有意選擇；劉部謂其有聯合的記憶。瓦斯曼 Wasmann 謂牠雖無記憶，然具有感覺、知覺，故可生快與不快之感。因此，愛丁格將其列在魚與兩棲類之間；盧加斯將其列在原生動物與海棉動物之間；黑浦曼 Hempelmann 將其列在脊椎動物或節足動物與頭足類之間；劉部將其列在節足動物之下半部；泰爾 Day 將其列在海膽類與蠕形動物之間。

(4) 承認一切動物之心的生活，最少以動物心的生活，為其研究問題；其研究方法，與其謂為理論的或哲學的，毋寧謂為經驗的或實驗的。此等心理學家，則有翁德 Wundt、克拉巴烈特 Claparede、傅烈爾 Farel、瓦史滂 Washburne、麥獨孤 mc Dougal、尹寧斯 Jennings、倍典笛克 Buytendijk、史連德schneider 等人。

關於動物心理學之研究方法，近日極有顯著之進步，茲列舉數種如次：

(1) 寓言的方法。是為最老的方法，由普魯達史 Plutarchus、普力尼斯 Plinius、蒙達虞 mon taigne 為始，至蒲禮門 Brehm、達爾文 Darwin、羅曼斯 Romanes 為止，搜集動物生活中偶然之事實而

加以各種解釋；其不正確，毋庸多言。

(2) 質問法。較之前法，偶然性為少；然缺少科學的根據則同。此派有愛丁格德桑梯斯 *de sanctis* 斯達頓 *Stratton* 等人。

(3) 觀察法與實驗法。首先採用觀察法者，則有一七三四年魯魯爾 *Reanmur* 之對於昆蟲；姆柏來與胡柏 *Tremblez F and D. Huber* 之對於蜂與蟻；范柏爾 *Fabre* 之對於昆蟲；柏烈 *Perez* 之對於貓；苛勒 *Kohler* 之對於人猿；保笛爾 *Porteilje* 之對於類人猿；此外尚有加以實驗法者，則有越翁 *Vernorn* 盧俊克 *Lubbock* 摩爾根 *Morgan* 桑戴克 *Thyondike* 等人。

(4) 分析的實驗法。生理學者亦採用此方法，先將刺激給與動物，驗其有無反應，對無先天的意義之刺激動物，不加反應，則用食物或苦痛以刺激之；巴洛夫 *Pavlov* 之交替反射法，即其一例。此種方法之長處，在於能精確測量狗之反應；然其缺點，則能利用此等實驗之動物，為數無多。此外尚有葉克斯對於鼠之黑白辨別；盧俊克對於犬之色彩辨別；哥茲 *Kohls* 對於類人猿之形態辨別皆是。

(5) 綜合的實驗法。(a) 試驗箱。係將動物置於預先關好箱之內部或外部。得用索，鈞，門，打開此箱，可得食物或解放。用此試驗箱者，則有桑戴克對於貓，犬，猿之實驗；金拉蒙 *Kinnaman* 對於猿之試驗；麥獨孤與瓦史巴連 *Muschauer* 對於鼠之試驗；華遜與李嘉遜 *Richardson* 則製造一動物因其體量可以打開之傾斜板箱；巴蘇 *Dasset*與尹金斯 *Jenkins* 則用電氣可以開閉之箱。(b) 迷路。最初係桑戴克對於小雞，魚而製作；以後則有葉克斯對於蟹，蚯蚓之簡單迷路。華遜之圓形迷

路。多倫 Tolman 尼斯溫達 Nyswander 斯德遜 Stetson 達史雅 Dushiel 華納 Warner 華典 warden 等之，T型迷路，邁爾 Miles 來尼斯 Dennis 之昇高迷路；之新 Vincent 之架空迷路等是。(c) 遲延反應。因動物在若干時間之反應而驗其記憶，以漢特 Hunter 為最有名。(d) 多種選擇裝置。將同樣對象，排成一列，因相對的位置關係，使動物選擇一定之物。葉克斯曾有此種實驗。(e) 理解檢查裝置。給予動物以簡單器具，如棒，箱，把手等，看其能如何利用。葉克斯，哥勒，賓漢曾行此等實驗。(f) 阻礙裝置。因欲知曉動物慾望之程度如何，在動物與目的物之間，置以障礙物，看其能否通過。行此實驗者，則有尹金斯，華納，華典等人。

於北平華北學院春蠶室，

一九三六，二，三

# 王充的知識論

孫道昇

王充對於哲學的貢獻，不在他的自然主義，不在他的批評哲學，而在他的知識論。他的知識論是他的自然主義及批評哲學的總源頭。所以我們不欲理解王充則已，如欲理解王充，就得首先理解他的知識論。

中國歷代的哲學家，在王充以前是沒有人著過專篇文章討論知識問題的，在王充以後也沒有。人著過專篇文章討論知識問題的，有之則只王充一人。王充討論知識論的文章共有兩篇：一篇叫作知實篇，一篇叫作實知篇，兩篇共長八千餘言，均見論衡一書中。我們對於中國這絕無僅有的東西，若不大加表彰，不惟對不住古人，而且也對不住自己。

王充的知識論，目的只在解決一個知識起源問題。他主張經驗論，他反對天賦論，所以他的知識論共有積極的和消極的兩方面，茲即根據他那兩篇實知，把他的知識論疏證出來。

(一) 王充所否定的知識論 王充所否定的知識論，是一種天賦論。天賦論是王充以前的漢儒公共的信條，董仲舒、楊子雲以至讖書、緯書、白虎通、德論等書都採用牠。天賦論的內容是：聖人有天

賦的觀念，生知性達，不學自知，不問自曉，前知千歲，後知萬世。王充則以爲這種論調，全無一點根據，並且荒謬絕倫，虛妄失實。實知篇歷舉其說而斥之曰：

「儒者論聖人，以爲前知千歲，後知萬世，有獨見之明，獨聽之聰，事來則名，不學則知，不問自曉，故稱聖則神矣。若著龜之知吉凶，著草稱聖，龜稱靈矣……孔子將死，遺讖書曰：「不知何一男子，自謂秦始皇，上我之堂，踞我之牀，顛倒我衣裳，至沙邱而亡。」其後，秦王兼吞天下，號始皇，巡狩至魯，觀孔子宅，乃至沙邱，道病而崩。又曰：「董仲舒亂我書。」其後，江都相董仲舒論思春秋，造著傳記。又書曰：「亡秦者胡也。」其後，二世胡亥竟亡天下，用三者論之，聖人後知萬世之效也。孔子生不知其父，若母匿之，吹律自知……不案圖書，不聞人言，吹律精思，自知其世，聖人前知千歲之驗也。曰：比皆虛也。」

何以見得儒者天賦論是虛妄不實呢？王充爲證實他的斷案起見，更提出兩條理由，十六條反證。茲分別舉述如下：

(1) 王充否定天賦論的理由：王充否定天賦論的理由有二；一是天賦論者所舉的例證虛妄，二是天賦論者所列的論証謬誤。先就例證虛妄來說。天賦論者以讖語爲根據，而讖語皆是事後妄人之附會捏造，並非事前聖人之如實關白。後人捏造的浮言，那能作得根據呢？關於此理，王充辯之甚悉。實知篇云：

「案始皇本事，始皇不至魯，安得上孔子之堂，踞孔子之牀，顛倒孔子之衣裳乎？始皇三十七



年十月癸丑，出游至龍夢，望祀虞舜於九巖。浮江下觀藉柯，度梅渚，過丹陽至錢塘，臨浙江，濤惡，乃西百二十里，從陝中度，上會稽，祭大禹，立石刊頌，望于南海。還，過從江，乘勞海上，北至琅邪，自琅邪北至勞成山，因至芝罘，遂並海，西至平原津，而病崩於沙邱平台。既不至魯，識記何見而云始皇至魯，始皇至魯未可知，其言孔子曰不知何一男子之言，亦未可用。不知何一男子之言不可用，則言董仲舒亂我書，亦復不可信也。」

據此，可見讖書所言，皆是一後人詐記，以明效驗」的了。這樣的浮言，而儒者竟引以爲天賦論生知說的證據，不是例證虛妄而何！這是王充否定天賦論的第一條理由。

次就論證謬誤來說：天賦論者以先知爲生知，並以聖人的先知作爲聖人的生知之證，殊覺有點張冠李戴，魚目混珠。何則，先知與生知有別；先知是特殊的，生知是普遍的；先知是推理的，生知是洞達的；先知以感覺經驗爲出發點，生知以本性所具爲總根源；二者既有這樣多的不同，所以不能混爲一談。聖人是能先知的，但他的先知，決不是生知；因爲他的先知，是「觀色以窺心，皆有因緣以准的之」，而不是「不問自識」。此理王充本人言之最詳。實知篇云：

「先知之見方來之事，無達視洞聽之聰明；皆案兆察跡，推原事類，春秋之時，卿大夫相與會遇，見動作之變，聽言談之詭，善則明吉祥之福，惡則處凶妖之禍，明福處禍，遠圖未然，無神怪之知，皆由兆類。以今論之，故夫可知之事者，思慮所能見也；不可知之事，不學不問，不能知也。不覺自知，不問自曉，古今行事，未之有也。」

又云：

「所論生知性達者，盡知萬物之性，畢睹千道之要也。如知一不通二，達左不見右，偏駁不純，踳校不具，非所謂聖也。」

又云：

「夫術數直見一端，不能盡知其實，雖審一事，曲辯問之，輒不能盡知。……推用術數，若先聞知，衆人不知，則謂神聖。」

推用術數是先知，達視洞聽是生知，但術數「直見一端」，洞達「畢睹千道」，先知「案兆察跡」，生知「不問自曉」。這就可見二者截然不同。今儒者乃以「偏駁不純，踳校不具」的先知，作為「盡知萬物，畢睹千道」的生知，豈非認銅作金，論證謬誤？這是王充否定天賦的第二條理由。

王充否定天賦論的反證：退一步來講，即令先知等於生知，則聖人仍然是不能生知，何以故？因為聖人不能先知故。「凡論事者，違實不引效驗，則雖甘義繁說，衆不見信，論聖人不能神而先知，先知之間，不能獨見，非徒「空說虛言」，須是「事有証驗以效實然」。其效驗如何？則即王充所提出的十六條反證是。其目如下：

- (a) 孔子不知公叔文子，必問公明賈才能知之，此不能先知也一。
- (b) 子貢說孔子聞政乃是「人告語之」，此不能先知也二。
- (c) 顏回非竊食，而孔子疑其竊食，此不能先知也三。

- (d) 孔子不知預避匡人之圍，此不能先知也四。
- (e) 孔子不知預避陽貨於歸途，此不能先知也五。
- (f) 孔子不知顏回不死，而疑其死，此不能先知也六。
- (g) 孔子不知津，而使子路問之，長沮桀溺，此不能先知也七。
- (h) 孔子必聞鄰人鄒曼甫之母言，方知其父之墓，此不能先知也八。
- (i) 孔子入太廟，每事問，必是不知而問，此不能先知也九。
- (j) 孔子不知防墓崩，「人至乃知之」，此不能先知也十。
- (k) 孔子不知當時諸侯不能用己而，招絕糧之患，此不能先知也十一。
- (l) 孔子自言不知龍與老子，此不能先知也十二。
- (m) 大舜不知父母殺己，「早諫預防」，此不能先知也十三。
- (n) 周公不三卜，不知天之許已，此不能先知也十四。
- (o) 孔子不知晏子趨跪之故，必俟晏子解釋而始知，此不能先知也十五。
- (p) 周公不知管叔之叛，而使之監殷，此不能先知也十六。

既有這樣多的反證，證明聖人不能先知，則可知聖人沒有天賦觀念了，則可知聖人不能生知性達了。因此，王充便決定儒者的天賦論，全是一般妄人所捏造的浮言。

王充否定天賦論之理由，既是那樣充足；反證又是這樣確鑿。聖人之生知性達，既經證明其不可

能，還不足以把天賦論取消嗎？如果仍有人要堅持生知說，天賦論，則只有請他看王充下面一段文字了。實知篇云：

「性敏才茂，獨思無所據，不睹兆象，不見類驗，却念百「姓」之後，有馬生牛，牛生驢，桃生李，李生梅，聖人能知之乎？臣弑君，子弑父，仁如顏淵，孝如曾參，勇如賁育，辯如賜子，聖人能見之乎……此尚爲遠，非所聽察也。使一人立於牆東，令之出聲，使聖入聽之牆西，能知其黑白短長，鄉里姓字，所自從出乎？」

這段文章，就是使最執拗的天賦論者看見，也恐怕要嚇的膽戰心驚，也恐怕要羞的面紅耳赤。生知說還能成立嗎？天賦論還能存在嗎？結果，只有依照王充的意旨，乾脆把他取消。

(二) 王充所肯定的知識論 王充所建立的知識論，是一種經驗論，是一種感覺論。經驗論是以感官親識說明知識起源的一種學說；這種學說並不否認推理能獲得新知識，而只是主張推理想求，也是以感官親識所得的觀念爲根據。王充的經驗論，就有這樣的意境。經驗論有一個先決的問題，就是知識限度的問題。這個問題，在天賦論上不發生，在經驗論上才發生；何以故？因爲生知性達是無限的，而感官親識是有限的故。王充既主張經驗論，所以他也遇着這樣一個問題。他把外界分成兩個方面，一是能知的或可知的，一是不能知的或不可知的。他以爲我們的知識範圍，只以能知的外界爲限。實知篇說：

「追視上古，探察來世……事可知者，聖賢所共知也，不可知者，聖人亦不能知也。」

又云：

「天下之事，世間之物，可思而口，愚夫能開精，不可思而知，上聖不能省。…天下之事，有不可知者，猶結有不可解也。見說善解結，結無有不可解，結有不可解，見說不能解也。非見說不能解也，結有不可解，及其解之用不能也，聖人知事，事無不可知，事有不可知，聖人不能知，事有不可知，及其知之用不知也。故夫難知之事，學問所能及也，不可知之事，問之學之不能曉也。」

羅素(Russell)以爲人們只能知「感相」，不能知「實在」；康德(Kant)以爲人們只能知「現象」，不能知「物如」，拿這些洋聖人的論調來與王充之學說比，真可說是古今中外，「賢者所見皆同」。「實在」，「物如」，「不可知者」，既不在知識限度以內，就不用不着管了，也確實沒法管。我們此處所要注意的只是知識限度以內的「感相」，「現象」，「可知者」，王充以爲人們在知識限度以內，對於可知者的認識，共有兩法：一是親識，二是述知，前者是官覺的感受，後者是意志的料度。茲分兩層述之：

第一，敘述王充對於親識的說明：王充以爲人性本始材樸，有如白紙一般；最初，他連半個觀念也沒有攜帶，他所蘊有的一切觀念，都是官覺感受，自初生時起，所逐漸儲蓄。所以官覺親識，是一切知識的源頭，任何知識，若不經官覺親識的洗禮，都不能夠成立。就是推理述知，也得以官覺親識所得的觀念爲材料。官覺親識，最是可靠，他能把事物的真際，如實的影印出來。人們的官覺親識，應當自胎兒墮地算起，無意的感受，也能攝取許多的印象，作爲述知的材料。實知篇云：

「兒始生產，耳目始開，雖有聖性，安能有知？頃託七歲，其三四歲時而受納人言矣，尹方年二十一，

其十四五歲時多聞見矣。」

又云：

「故夫可知之事，思慮所能見也；不可知之事，不學不問，不能知也；不學自知，不問自曉，古今行事，未之有也。夫可知之事，惟須思之，雖大無難，不可知之事，勵心學問，雖小無易，故知能之士……不學不成，不問不知。」

又云：

「人才有高下，知物由學，學之乃知。」

又云：

「實者，聖賢不能知性（性知），須任耳目以定情實。其任耳目也，可知之事，思之輒決，不可知之事，待問乃解。」

我們用感官親識的方法，可以認識所有的殊相，可以攝取所有殊相的意像。

第二，敘述王充對於述知的說明：述引即伸的意思，引伸者，用已知推未知，用感官親識所得之觀念作材料以推定未經親識之物事爲何如之謂也。王充以爲人們的述知，共有三種：一是「案兆察跡」；二是「推原事類」；三是「任用術數」。實知篇對此三者，都有詳盡的說明。其文云：

凡聖人見禍福也，亦揆端推類，原始見終，從閭巷論朝堂，由昭昭察冥冥，識書秘文，遠見未然，空虛闡昧，豫睹未有，達聞暫見，卓譎怪神，若非庸口所能言，放象事類以見禍，推原往驗以處來，賢者亦能，非獨聖也。」

又云；

『先知之見方來之事，無達視洞聽之聰明，皆案兆察跡，推原事類。春秋之時，卿大夫相與會遇，見動作之變，聽言談之詭，善則明吉祥之福，惡則處兇妖之禍，明福處禍，遠圖未然，無神怪之知，皆由兆類。』

又云：

『據術任數，相合其意，不達視聽，遙見流目以察之也。夫聽聲有術，則察色有數矣；推用術數，若先見聞，衆人不知，則謂神聖。……方今占射事之工，據正術數，術數不中，集以人事，人事於術數，而用之者與人無異。』

「案兆察跡」，有似於「因果」；「推原事類」，正同於「類推」，任用術數，尤合於「測算」。「兆象」，「類驗」，「術數」，皆是已知，皆是由感官所親識；而述知則用此作根據，以推測「冥冥」。「方來」及「未然」，所以說述知須以親識爲起點也。至於這三種述知所用之方法，王充以爲只有一個。這一個唯一的述知法，王充以爲是意，是意志的料度。知實篇云：

『聖人據象兆，原物類，意而得之。其見變名物，博學而識之，巧商而善意，廣見而多記，由微見較，若揆之今睹千載，所謂智如淵海。孔子見竅睹微，思慮洞達，材智兼倍，強力不倦，超踰倫等，耳目非有達視之明，知人所不知之狀也。』

又云：

『東郭牙曰：臣聞君子善謀，小人善意，臣竊意之。管仲曰：我不言伐莒，子何以意之？對曰：臣聞君子有三色，驩然喜樂者，鐘鼓之色；愁然清淨者，衰緘之色；怫然充滿手足者，兵革之色。君口垂不莒，所言莒也；君舉臂而指，所當又莒也。臣竊虞國小諸侯不服者，其唯莒乎？臣故言之。』

俗語說的「料事如神」正可拿來作爲王充「意」的「註脚」。我們用這種述知法「原理賭狀」，「准的因緣」便可知「文質之復」，「三教之重」便可知冥冥竊竊，未然未有。王充論述知，略盡於此。

人們的知識，不是由親識獲得，便是由述知獲得。斷不能於此外有超經驗的天賦觀念。所以說「不學自知，不問自曉，古今行事，未之有也」。所以說「不學不成，不問不知」。所以說「明福處禍，達圖未然；無神怪之知，皆由兆類」。這便是王充所建立的知識論之輪廓。

王充的知識論，就細節上說，當然問題很多；若就大體來論，實可說是體系完密。他信任耳目，他否認性達；他要取消天賦論，他要建立經驗論，生當二千年前的中國，能提出這樣健全的知識論來；其見解，其魄力，其精神，實在不能不使我們傾倒，欽佩，讚揚。王充這樣的貢獻，在中國哲學史上，實找不出第二個人來能與他比倫。若與西洋的哲學家比，則他實與洛克（Locke）有些相似。洛克主張經驗論，王充也主張經驗論；洛克反對天賦論，王充也反對天賦論；洛克憑信感覺，王充也憑信感覺；洛克不承認人有天賦觀念（Innate Idea），王充也不承認人有天賦觀念。這只要把洛克的人間悟性論（An Essay Concerning Human Understanding）一書的導論，拿來與王充的實知篇知實篇兩篇一比，便見分曉。所以我對於王充願意以「中國古代的洛克」一徽號襲之。



# 黃梨洲的哲學思想

張西堂

## 一 梨洲傳略

黃梨洲，名宗義，字太冲，晚年自號梨洲老人，浙江餘姚黃竹浦人。生于明萬曆三十八年，卒于清康熙三十四年（一六六〇——一六九五）年八十六。他的父親忠端公尊素，是屬於東林學派的人物，在明天啓年間，因劾逆奄死于詔獄。到了崇禎卽位，梨洲年十九歲，他袖長錐入京爲父頌冤。這時逆奄已磔，在刑部會訊奉逆旨拷問忠端的許顯純崔應元時，他以錐刺顯純，使之流血被體。許崔二人論斬，又堪應元胸，拔其鬚，歸而祭之于忠端神位之前。又與吳江周廷祚光山夏承共捶手害忠端的獄卒，應時而斃。就他這幾件事看來，他是一個賦性忠孝而行爲偏于任俠一流的人。在忠端被逮時，曾命之從山劉宗周受業，又告以學者不可通知史事，『且將架上獻徵錄涉略』可也。所以在他二十歲時卽約吳越知名之士凡六十餘人從劉宗周講學以與援儒入佛之石梁陶奭齡對抗。而在十九歲二十歲兩年之中，便將明十三朝實錄，上溯廿一史都讀完。（此據歷代史表序，年譜繫之二十二歲中，誤。）這時

黃道周治學兼及象數，他以為『是開物成務之學也』，乃出其所窮律歷諸家相疏證，亦多不謀而合。從二十一到三十二，他常到千頃堂黃氏家中，將所有的藏書，翻閱殆遍。關係于山川的，多手抄之。可見他又很留心輿地之學的。在三十五歲時，正是甲申之變，清兵入關，魯王監國，他曾糾合黃竹浦子弟數百人隨軍江上，以與清兵相抗，次年淞河兵潰，監國由海道至閩，又在四明山結寨自固。四十歲時，又至監國行朝，但因清廷以勝國遺臣不順命者，命有司錄家口以聞，他爲了老母的緣故，終于陳請監國，間行歸家。但他歸來以後，又奉命乞師日本，或遣使入海告警，故國之思，仍無已時。五十三歲著明夷待訪錄，還未忘了『著書待後，有王者起，得而師之。』到了五十八歲，又復興劉宗周證人書院講會，自謂『始學于子劉子，其時志在舉業，不能有得，聊備門人之一數耳。天迴地轉，疆餓深山，盡發藏書而讀之，近二十年，胸中礙窒解剖，始知曩日之孤負爲不可贖也。』（南雪文案卷一惲仲昇文集序）到了晚年，他才又注意到理學一方面的。他生平極喜讀書，藏書家如千頃堂黃氏、世學樓紐氏、絳雲樓錢氏、叢桂堂鄭氏、淡生堂祁氏、天一閣范氏，傳是樓徐氏的書籍，皆曾借閱。『行年八十，手不釋卷。』他的著述，關於經學有易學象數論六卷，授書隨筆一卷，春秋日食歷二卷，律呂新義二卷，又因戴山『於大學有統義於中庸有慎獨義，於論語有學案，皆其微言所寄，獨孟子無成書。』因著孟子師說四卷。關於天文的有授時曆故一卷，大統曆推法一卷，授時假如一卷，西歷回歷假如各一卷。關於地理的有四明山志及今水經一卷，匡廬游錄一卷。關於歷史的，有歷代甲子考一卷。他嘗欲修宋史而未就，僅存叢目補遺三卷，又輯明史案二百四十四卷。他以為『國可滅，史不可滅。』著有隆武紀年贛州失事紀，紹武爭立紀，魯

紀年、舟山興廢、日本乞師記、四明山寨記、永歷紀年、沙洲定亂記等書。關於學術史則有明儒學案六十卷，又輯宋元學案未成編、遺命子百家成之。在史學上開一新紀錄。關於文學的則有明文案二百十七卷，後廣爲文海四百八十二卷。他的文集，在七十九歲時，自訂南雪文案、吾悔集、撰杖集、蜀山集、鈞除其不必存者三分之一曰南雷文定，後復欲芟爲文約。全祖望說他是『以濂洛之統，綜會諸家，橫渠之禮教，康節之數學，東萊之文獻，艮齋止齋之經制，水心之文章，莫不旁推交通，連珠合璧，自來所未有也。』他確是一反晚明講學之弊，而注重于經學史學，他以為『經術所以經世，方不爲迂儒之學，故令兼讀書史。』『讀書不多，無以證斯理之變化，多而不求于心，則爲俗學。』全祖望鮚埼亭集十一梨洲先生神道碑文）他于史學一方面凡天文地理政治學術文學莫不注重，在清代的學術上功績自然不小。如專以思想論，則明夷待訪錄、孟子師說、明儒學案、文集等則比較重要。

## 二 梨洲之哲學思想

(一) 本體論 在明代時，羅整庵主張氣一元論，以爲『通天地，亙古今，無非一氣』這種意見是將理氣合而爲一，否認理的客觀的存在，在陽明一派的學者是贊成的。劉蕺山也說：『盈天地間，一氣而已矣。』(語錄)『盈天地間，凡道理皆從形器而立，絕不是理生氣。』(來學問答)不過他是贊同陽明之說，以爲『心外無物，心外無言，心外無理，心外無義』所以他主張『天地萬物一物也，一物本無物也，無物者，理之不物于物，爲至善之體，而統于吾心者也。……莫非物也，則莫非心也。』(大

學雜辨）『盈天地間，皆萬物也。人其生而最靈者，生氣宅于虛故靈，而心其統也。』（三原，原心）『通天地萬物爲一心，更無中外可言。』（語錄）仍歸到主觀的唯心論了。戴山雖曾說過「離氣無所爲理，離心無所爲性」而未嘗將理氣心性顯明地打成一片，到了梨洲，他是嚴守師說的，他進而主張：天地間只有一氣充周，生人生物，人稟是氣以生，心即氣之靈處，心體流行，其流行而有條理者卽性也。猶四時之氣，和則爲春，和盛而溫則爲夏，溫衰而涼則爲秋，涼盛而寒則爲冬，寒衰則復爲和。萬古如是，若有界限於其間，流行而不失其序，是卽理也。理不可見，見之于氣；性不可見，見之于心；心卽氣也。（孟子師說卷二浩然章）

他在明儒學案批評魏莊渠說：

先生言理自然無爲，豈有靈也；氣形而下，莫能自主宰，心則虛靈而能主宰。理也，氣也，心也，岐而爲三？不知天地間祇有一氣，其升降往來，卽理也。人得之以爲心，亦氣也，氣若不能自主宰，何以春而必夏，必秋，必冬哉？草木之榮枯，寒暑之運行，地理之剛柔，象緯之順逆，人物之生化，夫孰使之哉？皆氣之自爲主宰也。以其能主宰故名之曰理，其間氣之有過不及，亦是理之當然，無過不及，便不成氣矣。氣既能主宰而靈，則理亦有靈矣。（卷三崇仁學案三魏莊渠學案）

天地間原只有一氣，氣自能主宰是謂理，心卽氣之靈處，故心卽氣，其流行而有條理謂之性。將理氣心性打成一片，比較起來更覺有系統了。依他的說法，（1）『理爲氣之理，無氣則無理。』（卷七河東學案一薛敬軒學案）這是以爲天地間有氣則有理，無氣則無理，宇宙本就只是一氣。（2）『造化只有

一氣流行，流行之不失其則者即爲主宰。非有一物以主宰夫流行。」（卷十九江右王門學案四劉師泉學案）這是以爲氣是流行而自爲主宰的。氣本身是靈的，本體是絕對善的。（3）『夫所謂理者，氣之流行而不失則者也。』（卷二十二江右王門學案七胡廬山學案）『自其浮沈升降而言則謂之氣，自其浮沈升降而不失其則而言則謂之理。』（卷四十四諸儒學案上二曹月川學案）『所謂理者，以氣自有條理。』（卷五十諸儒學案中四王浚川學案）這是以爲氣有定則，氣有條理，這就是理，理亦有靈。（4）『太虛中無處非氣，則亦無處非理。』（江右王門學案七胡廬山學案）『以大德敦化言之，氣無窮盡，理無窮盡，不特理無聚散，氣亦無聚散也。以小德川流言之，日新不已，不以已往之氣爲方來之氣，亦不以已往之理爲方來之理，不特氣有聚散，理亦有聚散。』（卷七河東學案一薛敬軒學案）這是以爲理氣是普遍永久而且是進化的。本體是永久的而且是進化的。（5）『氣未有不靈者，氣之行處皆是心，不僅腔子內始是心也。即腔子內亦未始不是氣耳。』（卷七河東學案一薛思菴學案）『在天爲氣者，在人爲心，在天爲理者，在人爲性。』（卷四十七諸儒學案中一羅整庵學案）『我與天地萬物一氣流通，無有阻隔，故人心之理，即天地萬物之理。』（卷二十二江右王門學案七胡廬山學案）這是以爲氣之行處皆是心，而在天爲氣者，在人爲心，人心之理，即天地萬物之理。心自然佔最重要的地位，一切是唯心的。所以梨洲在明儒學案序說：

盈天地皆心也，變化不測，不能不萬殊。心無本體，工夫所至，即其本體，故窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也。是以古之君子，寧鑿五丁之間道，不假邯鄲之野馬，故其途亦不得不殊。奈何今

之君子，必欲出于一途，使美鳳靈根者，化爲焦芽絕港？夫先儒之語錄，人人不同，是印我之心體，變動不居。若執定成局，終是受用不得。此無他，修德而後可講學，今講學而不修德，又何怪其舉一而廢百乎？

這裏直說『盈天地皆心』。『窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊』，與蕺山『莫非物則莫非心也』，『通天地萬物爲一心』的意見一樣，終是陽明一派的說法。所以反對當時提倡程朱的『今之君子』之『必欲出于一途』，主張修德而後可講學，與他的平日主張讀書思想略有變遷。所謂『窮此心之萬殊』他在孟子師說中曾說：

自其分者而觀之，天地萬物各一理也，何其博也！自其合者而觀之，天地萬物一理也，理亦無理也。何其約也！汎窮天地萬物之理，則反之約也，甚難，散殊無非一本，吾心是也。俯觀仰察，無非使吾心體之流行，所謂反說約也。

這意見正與明儒學案序相接近。心是萬殊之本，所以窮理是窮此心之萬殊。他以為『夫格物者，格其皆備之物，則沓來之物，不是以掩湛定之知，而百官萬務，行所無事，若夫待物來而後格之，一物有一物之理，未免于安排思索，物理吾心，終判爲二，故陽明學之而病』。（南雷文約卷二翰林院編修怡庭陳君墓誌銘）他對於即物窮理始終是反對的。他的知識論當然是主觀的觀念論。

（二）心性論 主張氣一元論的羅整庵，雖說『通天地，亙古今，無非一氣』，但他不惟未將理氣心性打成一片，而且以性爲體，心爲用，理氣自理氣，心性自心性，心與性是分開說的，後來汪石潭已有

認心性爲一的傾向，到了東林學派的孫淇澳，他以「說天命者，除理義外，別有一種氣運之命，雜糅不齊。因是有理義之性，氣質之性，又因而則有理義之心，形義之心」，主張「性善氣質亦善，人心道心非有兩項心」。這是梨洲所認爲發前儒所未發的。到了劉戡山，因而主張：「道心即在人心，始見得心性一而二，二而一」。（語錄）「道心即人心之本心，義理之性即氣質之本性」。（同上）他又主張情也是善的，而說：「何言乎情之善也？孟子言這惻隱心就是仁，何善如之？仁義禮智皆生而有之，所謂性也。乃所以爲善也。指情言性，非因情見性也；即心言性，非離心言善也。後之解者曰：因所發之情而見所存之性，因所情之善，而見所性之善，豈不毫釐而千里乎？」（同上）故說：「凡所云性，只是心之性，決不得心與性對。所云情，可云性之情，決不得性與而對。」（同上）梨洲對於心性也主張是一元的。他說：夫在天爲氣者，在人爲心；在天者理者，在人爲性；理氣如是，則心性亦如是，決無異同。人受天之氣以生，祇有一心而已。而一動一靜，喜怒哀樂，循環無已，當惻隱處自惻隱，當羞惡處自羞惡，當恭敬處自恭敬，當是非處自是非，千頭萬頭，威應紛紜，歷然不能昧者，是即所謂性也。初非別有一物立于心之先，附于氣之中也。（諸儒學案中一羅整庵學案）

我們知道梨洲以爲氣自能自宰而靈，心即是氣之靈處，心氣都是善的，於今心性一元，則他自然是主張性善的。他在孟子師說卷三道性善章說：

朱子云：「易言繼善，是指未生之前；孟子言性善，是指已生之後。」此語說得極分明。蓋一陰一陽之流行往來，必爲過有不反，寧可有齊之理，然全是一團生氣，其生氣所聚，自然福善禍淫，一息如

是終古如是。不然，則生理滅息矣。此萬有不齊中有一點真主宰，謂之至善，故曰『繼之者善也』。繼是繼續，所謂於穆不已，及到成之而爲性，則萬有不齊，人有人之性，物有物之性，草木有草木之性，金石有金石之性，一本而萬殊。如野葛鳩鳥之毒惡，亦不可不謂之性。孟子單就人分上說，生而稟于清，生而稟于濁，不可言清者是性，濁者非性。然雖至濁之中，一點真心蘊沒不得。故人爲萬物之靈。

人稟性雖至濁，然有一點真心蘊沒不得，這也只可說是善的。依他的說法：（1）『氣質之外無性，氣質即性也。第氣質之本然是性，失其本然者非性』。（卷二十九北方王明學案楊晉庵學案）氣質雖即是性，然而要是不失其本然的。（2）『氣之流行，不能無過不及，而往而不返，其中體未嘗不在。……人性雖偏于剛柔，其偏剛之處未嘗忘柔，其偏柔之處未嘗忘剛，即是中體』。（卷二七南中王明學案三楊幼股學案）『夫氣之流行，不能無過不及，故人之所稟，不能無偏。氣質雖偏，而中正者未嘗不在也。猶天之寒暑雖過不及，而盈虛消息，卒歸于太和。以此證氣質之善，無待于變化』。（卷三八甘泉學案二呂巾石學案）氣質之失其本然者與人性之有偏剛偏柔者，其中體未嘗不在，本是善的，並不需要變化氣質。（3）『氣質之偏，大略從習來』。（卷四一甘泉學案四馮少墟學案）『是氣中一點主宰不可埋沒，所以常人皆有不忍人之心，而其權歸之學矣』。（卷二六南中王明學案二唐凝庵學案）氣質有偏，只是由習而來，只須要學以救其偏。這些意見，總是以氣善性亦善，其惡由于引蔽習染，前承孫淇澳劉蕺山之說，而與後來顏習齋戴東原的主張大略相同的。他對於性情的意見也與蕺山一樣。



他說：

自來儒者，以未發爲性。已發爲情；其實性情二者，無處可容分析。性之于情，猶理之于氣，非情何以見性？故喜怒哀樂，情也；中和，性也；於未發言喜怒哀樂，是明明言未發有情矣。奈何分析性情？（卷十九，江右王門學案四，黃洛村學案）。

情只是性之情，情一定是已發，不容分開來說，性善情必定是善的。他對於人心道心也主張『道心卽人心之本心』，（說見孟子師說卷六仁人心也章及南雷文約卷四尚書古文疏證序，茲不具引。）『人只要不失此本心，無有移換，便是允執厥中』。在他是以爲心意知物，都是有善無惡，所以決不會以人的本心爲惡的。

關於心性，在戴山和梨洲更有一種見解，卽是將『意』特別抬高，以爲是心之體，覺之主。他們所以如此者，因爲見到陽明的講良知既傷支離破碎之病，而所謂四句教更使『知』爲『意』奴，不成爲良知。戴山批評陽明說道：

陽明言良知，最有功于後學，然只傳孟子教法，于大學之說，終有分合。古本序曰：『大學之道，誠意而已矣，止至善之則，致良知而已矣。』宛轉說來，頗傷氣脈。至龍溪所傳天泉問答，則曰：『無善無惡者心之體，有善有惡者意之動，知善知惡是良知，爲惡去惡是格物。』益增割裂矣。……且所謂知善知惡，蓋從有善有惡而言者也。因有善有惡，而後知善知惡，是知爲意奴也，良在何處？又反無善無惡而言者也。本無善無惡，而又知善知惡，是知爲心崇也，良在何處？……且大學明言止于至

善矣，則惡又從何處來？心意知物，總是至善中全副家當……止因陽明將意字認壞，故不得不求良于知。（良知說）

梨洲批評陽明也說：

先生既以良知二字冒天下之道，安得有正修功夫？只因將意字看作已發，故工夫不盡，又要正心又要修身，意是已發，心是未發，身又是已發，先生每譏宋儒支離而躬蹈之，千載而下，每欲起先生于九原，質之而無從也。（明儒學案姚江學案）

先生解大學於意字原看不清楚，所以于四條目處，未免架屋疊床……先生他日有言曰：「心意知物只是一事」，此是定論。既是一事，決不是一事皆無。蒙因龍溪易一字曰：「心是有善無惡之心，則意亦是有善無惡之意，知亦是有善無惡之知，物亦是有善無惡之物」。不知先生首肯否？（同上）

「心意知物只是一事」，都是有善無惡。所以他們主張性善氣質亦善，性情二者不容分析，道心即人心之本心，一切都是善的。所以反對陽明「有善有惡意之動」的說法，使知為意奴，工夫破碎。他們主張心是身的主宰，意是心的主宰，而且意是心之所存，只須在意上用工夫，便可以證本體的。梨洲在先師 巖山先生文集序上說：

先儒曰：意者心之所發，師以為心之所存。人心徑寸間，空中四達，有太虛之象，虛故生靈，靈生覺，覺有主，是曰意。不然，大學以所發先所存，中庸以致和為致中，其病一也。然秦州 王棟已言之矣。自身

之主宰而言謂之心，自心之主宰而言謂之意；心則虛靈而善變，意有定向而中涵，意是心之主宰。以其寂然不動之處，單單有個不慮而知之靈體，自做主張，自裁生化，故舉而名之曰獨。少間據以見聞才識之能，情感利害之便，則是有商量倚靠，不得謂之獨矣。若云心之所發，教人審幾于動念之初，念既動矣，誠之奚及。師未嘗見泰州之書，至理所在，不謀而合也。（南雷文約卷四）

這裏所說之意，固是心之主宰，而說「以其寂然不動之處，單單有個不慮而知之靈體，自做主張，自裁生化，故舉而名之曰獨」。當然不是通常心理學上所指之意志意念，而實是心中一點靈機靈體，他在子劉子行狀上說：

意爲心之所存，非所發。傳曰：「如惡惡臭，如好好色。」言自心中之好惡，一於善而不二於惡，正見意之有善而無惡，所謂幾者動之微，吉之先見者也。正指所存言也。如意爲心之所發，將孰爲所存乎？如心爲所存，意爲所發，是所爲先于所存，豈大學知本之旨乎？蓋心無體，以意爲體，意無體，以知爲體，物無用以知爲用，知無用以意爲用，工夫結在主意中，方爲真工夫，如離卻意根一步，亦更無格致可言。問意爲心之所存，好善惡惡非以所發言乎？曰：意之好惡與念之好惡不同。意之好惡一幾而互見，念之好惡兩在而異情，以念爲意，何啻千里？

心無體，以意爲體，意是所謂幾者動之微，吉之先見者也，與念絕不相同。他在劉繩伯先生（蕺山子）墓銘中也有一段述繩伯之言以解意的說：

大略聖賢言心有二端，語孟之言心也，合意知物而言者也，合意知物而言者，故不言誠意，而誠意

在其中……大學之言心也，分意知物而言者也，分意知而言者，非外心以言意，即心而指其最初之幾曰意，蓋必言意而心始有主宰，言誠而正始有實功也。（南雷文案卷二）

這裏說即心而指其最初之幾曰意，蓋必言意而心始有主宰，也足以發明意是心中一點靈機，靈體的。梨洲的意見，意與良知也相去不遠，他在答董吳仲論學書中說：

承示劉子質疑所言雖廣，然其大指，則主張陽明先生無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物四句，而疑先師意爲心之所存未爲得也……陽明提致良知爲宗，一洗俗學之弊，可謂不遺餘力矣。若必守此四句爲教法，則是以知覺爲良知，推行爲致知，從其心之所發，驗其孰爲善孰爲惡，而後善者從而達之，惡者從而塞之，則方寸之間，已不勝其憧憧之往來矣。夫良知之體，剛健中正，純粹精者也。今所發之意，不能有善而無惡，則此知尙未光明，不可謂良也。何所藉以爲爲善去惡之本乎……四句之弊，不言不知，故陽明曰：「良知是未發之中」，則已明言意是未發，第習熟於意者心之所發之舊話，未曾道破耳。不然，意既動而有善有惡，已發者也，則知亦是已發，如之何知獨未發？此一時也，意則已發，知則未發，無乃錯雜，將安所施功乎……

然則先師意之所存與，陽明「良知是未發之中」其宗旨正相印合也。（文案卷二）

梨洲認意爲心之所存與，陽明良知是未發之中正相合，所以力爲發明。在明儒學案自序說：「歲己酉毘陵鄒仲昇來越，著劉子節要，仲昇先生之高第弟子也，書成，義送之江干，仲昇執手丁寧曰：「今日知先師之學者，惟吾與手兩人，議論不容不歸於一，惟于先師言意所在，宜稍爲通融。」羲曰：「先師之所

以異於諸儒者，正在於意，豈可不爲發明。仲昇欲義叙其節要，義終不敢。是則仲昇於殊途百慮之學，尙有成局之未化也。梨洲的劉伯繩先生墓銘作於康熙五年丙午五十七歲，次年丁未，年譜說這在一年。『表顯師門之學，發前人之所未發者，大端有四：一曰靜存之外無動察，一曰意爲心之所存非所發，一曰已發未發以表裏對待言，不以前後際言，一曰太極爲萬一之總名。詳公所著子劉子行狀』。與董吳仲論學書也在這一年。學案成於康熙十五年丙辰，自序是康熙三十一年壬申八十三歲時所作。他晚年的思想，從五十七到八十，廿餘年中，對於意的見解是堅持不變的。要之，他的心性論是主張心性一元，心是善的，性是善的，意是心體，心之初幾，心之主宰，所以意也是有善而無惡。宇宙本是唯心，而意爲心之主，意在他的思想中要佔最高的地位，他的修養論即從『意爲心之所存』這一點發出。

(三) 修養論 戴山梨洲之主張『意爲心之所存』也是爲的修養的方便的緣故。這一點梨洲在與董吳仲論學書中剖析得最清楚。他說：

先師此言，固不專爲陽明而發也。從來儒者之得失，此是一大節目，無人說到……中庸言致中和，考亭以存養爲致，中省察爲致；和雖中和兼致，而未免分動靜爲兩截，至工夫有二用。其後王龍溪從日用倫物之感應以致其明察。歐陽南野以感應變化爲良知，則是致和而不致中。聶雙江羅念庵之歸寂守靜，則是致中而不致和。諸儒之言，無不曰前後內外渾然一體，然或攝感以歸寂，或緣寂以起感，終是有所偏倚，則是意者心之所發一言爲祟。致中者以意爲不足憑而越過乎意；致和者以動爲意之本然而逐乎意；中和兼致者有前乎意之工夫，有後乎意之工夫，而意攔截其間，早

知意爲心之所存，則操功只有一意，破除攔截，方可言前後內外，渾然一體也。

意爲心體，而不是已發的，真是只須在意上用工夫，不須存養者察，動靜兼顧，攝感緣寂，有所偏倚，只須靜存就足够了。梨洲在子劉子行狀上說：

靜存之外無動察。問：慎獨專屬之靜存，則動時工夫果全無用否？先生曰：如樹木有根，方有枝葉，栽培灌溉，只在根上用，枝葉上如何著得一毫。靜存不得力，纔喜纔怒，時便會走作，此時如何用工夫？苟能一如其未發之體而發，此時一毫私意著不得，無工夫可用。若走作後，便覺得，便與他痛改，此時喜怒哀已過了，仍是靜存工夫也。

他們爲要講求「一如其未發之體而發」，所以又好講未發，而且以爲「存發總是一機，中和總是一性」。梨洲在子劉子行狀上說：

已發未發以表裏對待言，不以前後際言，謂程子云：「喜怒哀樂之未發謂之中，此時下不得個靜字。」已是千古卓見，卻不肯下個動字。夫喜怒哀樂非以七情也……乃四時之氣，所以循環而不窮者。獨賴有中氣存乎其間，而發之卽爲太和之氣，是以謂之中，謂之和，性之德也……儒者若於未發前求氣象，不亦惑乎？須知一喜怒哀樂，自其存諸中，言謂之中，卽天道之元亨利貞運于於穆者是也，陽之動也；自其發于外，言謂之和，卽天道之元亨利貞呈於化育者是也，陰之靜也；存發總是一機，中和總是一性。

意爲心體，當然要在未發用功，因爲已發未發只是一機，則可更覺靜存之功有用。這樣子才更可以證

得性體分明。梨洲在明儒學案、義山學案上說：

先生之學，以慎獨爲宗。儒者人人言慎獨，唯先生始得其真。盈天地間皆氣也，其在人心，一氣之流行，誠通誠復，自然分有喜怒哀樂；仁義禮智之名，因此而起者也。不待安排品節，自能不其過則，即中和也。此生而有之，人人如是，所以謂之性善；即不無過不及之差，而性體原自周流，不害其爲中和之德。學者但證得性體分明，而以時保之，即是慎矣。慎之工夫，只在主宰上。覺有主，是曰意；離意根一步便便妄，非獨矣。故愈收斂是愈推致。

這是所以要主張誠意慎獨的。『離意根一步便是妄，』故愈收斂是愈推致，這才是他們的修養方法。梨洲以爲『少間撓以見聞才識之能，感情利害之便，則是商量倚靠，不得謂之獨。』這樣子愈收斂以求愈推致，實在是玄之又玄的。梨洲在明儒學案還有許多申述靜存未發之義的，如（一）『動靜時也，吾心之體，不着于時者也，分工夫爲兩節，則靜不能該動，動不能攝靜，豈得爲無弊哉？』（卷三崇仁學案 三余訥齋學案）這是恐怕工夫兩節。（二）『陽明點出知善知惡原不從發處言，第明知善知惡爲自然之本體，故又曰「良知是未發之中。」若向發時認取，則善惡雜揉，終是不能清楚。』（卷一四浙中王門學案 四顧箬溪學案）這是恐怕善惡雜揉。（三）『吾性體行于日用倫物之中，不分動靜，不分晝夜，無有停機，流行之合宜處謂之善，其障蔽而壅塞處謂之不善，蓋一忘戒懼，則障蔽壅塞矣。』（卷一五江右王門學案 一鄒東廓學案）這是恐怕障蔽壅塞。（四）『爲學只有存養，省察是存養內一件事……欲其事事從源頭而出，以救零星裝合之非。』（卷五三諸儒學案 李谷平學案）

（這是爲的從源頭出所以他贊成陽明的以收斂爲主，而說『陽明自江右以後，始拈良知，其在南中，以默坐澄心爲學的，收斂爲主，發散是不得已，有未發之中，始能有中節之和。其後學者有喜靜惡動之弊，故以致良知救之。而「良知是未發之中」則猶之乎前說也。』（卷一七江右王門學案二聶雙江學案）而反對陽明的門人輕浮淺露，他說：『陽明以致良知爲宗旨，門人漸失其傳，總以未發之中，認作已發之和，故工夫只在致知上。甚之而輕浮淺露，待其善惡之形而爲克治之事，已不勝其艱難雜揉矣。』（卷十九江右王門學案四陳明水學案）在他同時的學者，他反對潘用微的『歸體于用』，他說『夫萬感紛紜，頭緒雜亂，易之所謂憧憧往來是也，豈能復敬？』（文案卷二與友人論學書）他反對陳乾初的『人性無不善，于擴充盡才後見之。』而說『若必擴充盡才始見其善，不擴充盡才未可爲善，焉知不是荀子之性惡，全憑矯揉之力而後至于善乎？』（文案卷二與陳乾初論學書）他到晚年仍舊墨守其師之說，以收斂爲主，自不得不反對潘氏『歸體于用』，陳氏『擴充盡才』。戴山明說『工夫結在主意中。』（來學問答）『獨之外別無本體，慎獨之外別無工夫。』（天命章說）如梨洲相當贊成『歸體于用』，『擴充盡才』，則是不怕『纔喜纔怒便會走作』，不講靜存的工夫了。梨洲所說的工夫所至，即其本體，工夫仍結在主意中，獨之外仍別無本體，我們不要誤會了他的工夫也是『歸體于用』，『擴充盡才』，而是受了潘陳二人的影響的。

### 三 梨洲之政治思想



梨洲的個性，從他早年爲父復仇看來，是偏于任俠一流的人物。他的少年時代，正值明末政治腐敗，奄宦弄權，流寇疊興，結果引起異族入主中國之禍。他在四十以前，又曾作過救亡運動。幾次親自領兵抗清，又曾在赴日本乞師。在他歸來以後，自不能忘情于故國，他雖不能親與政事，自然也要發于言論。明夷待訪錄是他五十三歲那一年作的，中間多關於政治的理論，激昂慷慨，攻擊君主專制，提倡重民思想，主張置相以限制君權，養士以主持清議。在經濟一方面，則主張減輕賦稅，恢復井田，而抑奢崇儉。茲分爲三點述之于下：

(一) 重民思想 梨洲以爲君主制度之興，本是爲天下人民興利除害，而後世君主反爲天下之害，這是應當剷除的，他說：

古者以天下爲主，君爲客。凡君之所畢世而經營者，爲天下也。今也以君爲主，天下爲客，凡天下之無地而得安寧者，爲君也。是以其未得之也，屠毒天下之肝腦，離散天下之子女，以博我一人之產業，曾不慘然。曰：『我固爲子孫創業也。』其既得之也，敲剝天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂，視爲當然。曰：『此我之產業花息也。』然而爲天下之大害者，君而已矣。向使無君，人各得自私也；人各得自利也。嗚呼！豈設君之道，固如是乎？（原君）

古者天下之人愛戴其君，比之如父，擬之如天，誠不爲過也；今也天下之人怨惡其君，視之如寇讎，名之爲獨夫，固其所也。……是故武王，聖人也；孟子之言，聖人之言也；後世之君，欲以如父如天之空名，禁人之窺伺者，皆不便于其言，至廢孟子而不立，非導源于小儒乎？（同上）

這裏他攻擊後世君主的自私自利，成爲天下之大害，所以應該是視之如寇讎，名之爲獨夫。對於革命思想是極端贊成的。他在孟子師說中也說：『何不幸而爲今之民也？』（卷三滕文公問爲國章）又說：『元明之開創者不可稱不嗜殺人，而天下爲威勢所劫，亦就于一，與秦隋無異，未嘗不延世長久……此尙論之所痛心也。』（卷一梁襄王章）他的革命思想始終並未變遷。他在明夷待訪錄中以爲臣道也是爲天下，爲萬民，並非忠君就是稱職，他說：

有人焉，視于無形，聽于無聲，以事其君，可乎？曰：否。殺其身，以事其君，可謂之臣乎？曰：否……曰：緣夫天下之大，非一人之所能治，而分治之以羣工，故我之出而仕也，爲天下，非爲君也；爲萬民，非爲一姓也。（原臣）

蓋天下之治亂，不在一姓之興亡，而在萬民之憂樂，是故桀紂之亡，乃所以爲治也；秦政蒙古之興，乃所以爲亂也。晉宋齊梁之興，無與于治亂者也。爲臣者輕視斯民之水火，卽能輔君而興，從君而亡，其于臣道，固未嘗不背也。（原臣）

他對於法律也以爲是當『爲天下』的。他說：

後之人主，旣得天下，唯恐其祚命之不長也，子孫不之保有也，思患于未然以爲之法，然則其所謂法者，一家之法，而非天下之法也。是故秦變封建而爲郡縣，以郡縣得私于我也。漢建庶孽，以其可以藩屏于我也。宋解方鎮之兵，以方鎮之不利于我也。此其法，何曾有一毫爲天下之心哉？亦可謂之法乎？

他這裏不以一姓之興亡爲有若何關係，而以後世之法乃一家之法而非天下之法，對於君主專制制度攻擊得體無完膚了。梨洲曾著孟子師說，對於孟子民爲貴君爲輕之旨，想必受影響甚深；而又躬逢異族壓迫中國的苦痛，所以他的言論自然較爲激烈，比起鄧牧伯牙琴中的君道吏道兩篇來，筆鋒犀利多了。但他雖然議論激烈，而終止于爲天下爲萬民的重民思想，並未提到人民直接參政，根本改造，成爲民主政治。這究竟不能說不是爲時勢所限的。

(二) 限制君權 他雖然未想到人民參政，他却提出種種限制君權的方法，他說：

原夫作君之意，所以治天下也；天下不能一人而治，則設官以治之，是官者，分君之身也。孟子曰：「天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子男同一位，凡五等；君一位，卿一位，大夫一位，士一位，中士一位，下士一位，凡六等。」蓋自外而言之，天子之去公，猶公侯伯子男子之遞相去；自內而言之，君之去卿，猶卿大夫士之遞相去，非獨至于天子遂截然無等級也。昔者伊尹周公之攝政，以宰相而攝天子，亦不殊于大夫之攝卿，士之攝大夫耳。後世君驕臣諂，天子之位，始不利於卿大夫之間，而小儒遂河漢其攝位之事……無乃視天子之位過高所致乎？（置相）

天下不是君主一人獨裁所能治理的，天子之位，不過去宰相一等，也並非格外崇高。所以主張置相，藉以限制君權。他以爲有了宰相，可以使君主不十分驕恣，他說：

古者君之待臣也，臣拜君必答拜，秦漢以後廢而不講，然丞相進，天子御座爲起，在輿爲下。宰相既能，天子更無與爲禮者矣。遂謂百官之設，所以事我；能事我者我賢之，不能事我者我否之，設官之

意既訛，尙能得作君之意乎？（同上）

其次則有了宰相，則天子亦不失傳賢之意，他說：

古者不傳子而傳賢，其視天子之位，去留猶夫宰相也。其後天子傳子，宰相不傳子，天子之子不皆賢，尙賴宰相傳賢足相補救，則天子亦不失傳賢之意。宰相既罷，天子之子一不賢，更無與爲賢者矣，不亦并傳子之意而失之乎？（同上）

有了宰相，更可以免宮奴竊權，而可以古聖哲王之行，摩切其主，他說：

使宮奴有宰相之實者，則罷丞相之過也……使宰相不罷，自得以古聖哲王之行，摩切其主，其主亦有所畏而不敢不從也。（同上）

這是他所主張的限制君權之一法——置相。其次則是養士，他說：

學校，所以養士也，然古之聖王，其意不僅此也。必使治天下之具，皆出于學校，而後設學校之意始備。非謂班朝布令，養老恤孤，訊馘大師，旅則會將士，大獄訟則期吏民，大祭祀則享始祖，行之自辟雍也，蓋使朝廷之上，閭閻之細，漸摩濡染，莫非不有詩書寬大之氣。天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自爲非是，而公其非是于學校。是故養士爲學校之一事，而學校不僅爲養士而設也。（學校）

這是主張公是非于學校，而使天子不敢自爲是非，又說：

東漢太學三萬人，危言深論，不隱豪強，公卿避其貶議；宋諸生伏闕搥鼓，請起李綱，三代遺風，惟此

猶爲相近。使當日之在朝廷者，以其所非是爲非是，將見盜賊奸邪懾心于正氣霜雪之下，君安而國可保也。……太學祭酒，推擇當世大儒，其重與宰相等，或宰相退處爲之。每朔日，天子臨幸太學，宰相六卿諫議皆從之，祭酒南面講學，天子亦就弟子之列，政有缺失，祭酒直言無諱。（同上）

這是主張學生干預政治，而太學祭酒也直論政事。這是他所認爲限制君權之一法——養士。他在學校取士上下三篇中所主張的頗有普及教育，獎勵發明，提倡著述之意，如云：『民間童子十人以上，則以諸生之老而不仕者充爲蒙師，故郡邑無無師之士。』（學校）『絕學者如曆算樂律測望占候火器水利之類是也，郡縣上之于朝，政府考其果有發明，使人待詔，否則罷歸。』（取士下）『以所著書進覽，或他人代進，看詳其書旨，以傳世者，則與登第者一體出身。』（同上）他的教育眼光也注意到經世致用的。

（三）重農思想 他的經濟思想，則主張減輕賦稅，恢復井田，而相對的抑制工商。他因爲在當時『斯民之苦暴稅久矣！有積累莫返之害，有所稅非所出之害，有田土無等第之害。』（田制三）而說：『吾意有王者起，必當重定天下之賦，重定天下之賦，必當以下下爲則，而後合于古法也。』（田制一）這是要減輕賦稅，他主張三十而稅一。又說：

余蓋于衛所之屯田，而知所以復井田者，亦不外於是矣。世儒於屯田則言可行，于井田則言不可行，是不知二五之爲十矣。……天下屯田見額六十四萬四千二百四十三頃，以萬歷六年實在田土七百一萬三千九百七十六頃二十八畝律之，屯田居其十分之一也。授田之法，未行者特九分

耳。由一以推之九，似亦未爲難行。况田有官民，官田者，非民所得而自有者也。州縣之內，官田又其十分之三。以實在田土均之，人戶一千六十二萬一千四百三十六，每戶授田五十畝，尙餘田一萬七千三十二萬五千八百二十八畝。以聽富民之所占，則天下之田，自無不足……故吾于屯田之行，而知井田之必可復也。（田制二）

恢復井田，實在也是一種共產的辦法，在他同時的人，如顧亭林、王船山、顏習齋都會經主張過。梨洲這一種思想，在當時很普遍的。不過于屯田之行而知井田之必可復，則是他個人的理想。減輕賦稅與恢復井田自然都是爲農民設想，所以對於稍有有害于農民的工商，主張相對的抑制，他說：

今夫通都之市肆，十室而九，有爲佛而貨者，有爲巫而貨者，有爲倡優而貨者，有爲奇技淫巧而貨者，一概痛絕之，亦庶乎救弊之一端也。此古聖王崇本抑末之道，世儒不察，以工商爲末，妄議抑之，夫工固聖王之所欲來，商又使其願出于途者，蓋皆本也。

這裏雖說爲的崇儉抑奢，非以工商爲末，但說有爲奇技淫巧而貨者，一概痛絕之，畢竟是相對的抑制工商。他所欣慕的是三代之治，故曰：『不以三代之治爲治者，皆苟焉而已也。』（孟子師說卷四離婁章）所以他的經濟思想頗有一點復古的傾向，自然是不贊成物質文明的。他主張廢金銀（財計一行錢法（財計二）也是拒絕新的制度而傾向于復古。他本身是所謂士大夫，地主階級，爲了減少地主與農民間的痛苦，也當然是要主張重農思想的。

# 朱熹底師承 (續)

自壽彝

## 第四節 劉子翬

劉子翬，據朱熹所作屏山先生劉公墓表，字彥冲，崇安縣人，紹興十七年十二月丙申卒，享年四十七（註四一）。以卒年及其所得年歲上推，當生於建中靖國元年。從生至死，約當於西元一一〇一至一一四七年。

子翬沒有做過甚麼大官。墓表記：

「先生忠顯公之季子……以父任補承務郎，辟真定幕府。旋屬禍亂，忠顯公薨京師。先生痛憤國家非常之變，執喪過禮，哭墓三年。服除，通判興化軍事。秩滿，以最聞。詔還莅故官。先生始以哀毀致羸疾，至是自以不復堪吏責，遂丐閒局，主管武夷山冲祐觀以歸……因爲崇道祠官，累階右承議郎。」（註四二）

子翬也是個很有才氣的人，能作詩。朱熹跋病翁先生詩說：

「此病翁先生少時所作鬪箏詩也。規模意態，全是學文選樂府諸篇，不雜世俗近體。故其氣韻高古，而音節華暢。一時輩流，少能及之。逮其晚歲，筆力老健，出入衆作，則已稍變此體矣。」（註四三）

墓表說：

「先生少負奇才。未冠，遊太學，聲譽出等夷。……世家屏山下，潭溪之上，有園林水石之勝。於是俯仰其間，盡棄人間事，自號病翁。獨居一室，危坐或竟日夜，嗒然無一言。意有所得，則筆之於書，或詠歌焉以自適。」（註四四）

這可見子輦在少時，即努力於詩，晚年更以吟詠爲一種生活了。現在他所留下的著作裏，也以詩佔多數。

於吟詩之外，子輦對於儒釋老之學，也都有興趣。朱熹爲子輦作墓表，對於這一點倒不像在胡憲行狀劉勉之墓表裏那樣地含糊其辭，却明白地記載子輦底話說：

「吾少未聞道。官莆田時，以疾病，始接佛老子之徒。聞其所謂清淨寂滅者，而心悅之，以爲道在是矣。比歸讀吾書，而有契焉。然後知吾道之大，其體用之全，乃如此。」

「抑吾於易，得入德之門焉。所謂不遠復者，則吾之三字符也。佩服周旋，罔敢失墜。於是嘗作

復齋銘聖傳論以見吾志。」（註四五）

鄭可學錄朱熹語。於子輦官莆田時事，只作

「屏山少年，能爲舉業。官莆田，接壇下一僧，能入定。數日後，乃見了老。歸家讀儒書，以爲與佛



合故作聖傳論。」（註四六）

不言子輦與老子徒往來事。大概子輦對於道家或道教雖也有興趣，却不如對於佛教興趣之濃厚，故烹有時只說子輦接近佛徒事，而於子輦接近老子之徒事，却不常說到。鄭可學又記：

「昔日病翁見妙喜，於其面前，要逞自家話，渠於開喜升座，却云：『彥冲修行，却不會禪。』」（註四七）這也是說子輦與佛徒往來事。妙喜即宗杲大慧禪師，曾以佛法聳動當時的朝野的。

子輦底聖傳論和復齋銘（註四八），都完全存在。聖傳論共十首，論堯舜禹湯文王周公孔子顏子，曾子，子思，孟子的事。但所談都是立己處世的方法，並沒有純理論的話。就中，如第三首論湯所說：

「吾觀古聖賢之心，異運同轍。然而進修之速，未有如湯者。湯之盤銘曰：苟日新，日日新，又日新。夫豈有瞬息悠悠意度哉？樂善如貪，契理如亟，聞非如獲利，捨過如遺蛻，德必日新也。日新之學，非踐履純實，不自覺知。彼謂聖道一言可契，非由階級，不暇修爲，以日就月將爲初學，以真積力久爲鈍才，是自誣也。」（註四九）

所謂「彼」分明是指一般的佛徒說。「彼謂聖道一言可契」以下，好像是斥說一般佛徒底錯誤；而「是自誣也」一語，輕輕一轉，却正是證明本來的佛家與儒家所尊崇的湯同道。但子輦所證明的湯佛同道，其着眼點却也在於「進修」方面；對於佛儒理論上的異同，並沒有注意到。

子輦底復齋銘原文：

「大易之旨，微妙難詮；善學易者，以復爲先。

惟人之生成具是性；喜怒哀樂，或失其正。視而知復，不蝕其明；聽而知復，不流於聲。言而知復，匪易匪輕；動而知復，悔吝不生。惟是四知，本焉則一；孰覺而存，孰迷而失？勿謂本有，勞思內馳；亦勿謂無，悠悠而思。廓爾貫通，心冥取捨；既復其初，無復之者。蕩蕩坦坦，周流六虛；昔非不足，今非有餘。伊顏氏子，口不言易；庶幾之功，默臻其極。今我仰止，以名斯齋；念茲在茲，其敢怎哉！（註五〇）

銘文內，「視而知復」、「聽而知復」、「動而知復」等語，類於孔子所說的「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」；昔非不足，今非有餘，類於孟子所說的「萬物皆備於我」、「心冥取捨」、「默臻其極」，則類於佛家所說的「頓悟」和「明心」。統全銘文而觀之，則所謂「復」者，也不過告訴人以一種生活方法而已。雖曾言性，並沒有說出性究竟是怎麼一回事；雖曾說心，也沒有正確地解釋出他所謂心底意義。

聖傳論和復齋銘，是子輦自認爲最足表示其思想的著作。我們在他的遺文裏尋找，實在也沒有比這兩種著作更足以表示他的思想的作品。但我們在這兩種著作裏所看到的，除了混合儒釋的一

點外，只見他說了些做人的方法。他自己說：『吾於易，得入德之門焉。』妙喜說他會『修行，却不會禪，』都足以正確地表示子輦與學問的關係，除了學了一些做人的方法外，實並沒有向智識底正面進攻。

子輦著述的總集，墓表說：

『所著書詩，合爲文集二十卷。』（註五一）

朱熹書屏山先生文集後，記文集編次的經過說：

『屏山先生文集二十卷，先生嗣子珙所編次，已定可繕寫。先生啓手足時，珙年甚幼，以故平生遺文，多所散逸。後十餘年，始復訪求，以補家書之缺，則皆傳寫失真，同異參錯，而不可讀矣。於是反後讎訂，又十餘年。然後此二十卷者，始克成書，無大譌謬。熹以門庭灑掃之舊，幸獲與討論焉。』

（註五二）

文集坊間現行本不多，四庫全書本題屏山集，卷數與墓表書後皆合。卷首有胡熹紹興三十年六月序。按紹興三十年六月去子輦死，不過十二年半，而文集編成於子輦死二十餘年後，序當係未成書時所作。聖傳論及復齋銘皆見文集第一卷中。

（註四一）熹集九十頁一，後面，頁二，後面。

（註四二）熹集九十頁一，後面——二，後面。

（註四三）熹集八四，頁二十，前面。

(註四四) 熹集九十，頁二，前面。

(註四五) 熹集九十，頁二，後面——三，前面。

(註四六) 朱子語類一〇四，頁八，後面。

(註四七) 朱子語類一〇四，頁八，後面。「開喜」疑「開善」之誤。開善，開善寺也。

(註四八) 並見屏山集卷一。

(註四九) 屏山集卷一，頁八，前面。

(註五〇) 屏山集卷一，頁十九，前後面。

(註五一) 熹集九十，頁三，前面。

(註五二) 熹集八一，頁五，前後面。

## 第五節 道謙

道謙，崇安人，是崇安開善寺底和尚。五燈全書說他是「游氏子，世業儒，早失怙恃，願出家以報親恩」(註五三)。

道謙「悟道」的始末，雲臥紀談和建州弘釋錄所記略有不同。弘釋錄說他

「初之京下，依圓悟無所省發。後隨妙喜居泉南。及喜領徑山，師亦侍行。未幾，令師往長沙，通

書於紫巖張公。師自謂我參禪二十年，無入頭處；更作此行，決定荒廢。意欲不行。友人宗元叱之曰：不可！在路便參，不得禪也。去，吾與汝俱行。師不得已而往。在路，泣與元曰：我一生參禪，殊無得力處。今又途路奔波，如何得相應去？元曰：你得將諸方參得底，圓悟妙喜爲你說得底，都不要理會。途中可替底事，我盡替你。只有五件事，替你不得，須自家支當。師問：五件者何？元曰：著衣，吃飯，屙屎，放尿，駝箇死屍路上行。師於言下領旨，不覺手舞足蹈。元曰：你此回方可通書。宜前進。吾先歸矣。元卽歸徑山。師半載方歸。妙喜一見，喜曰：「建州子，這回別也！」（註五三）

紀談說道謙與宗元間的事，較此爲畧。而於宗元所說「圓悟妙喜爲你說得底，都不要理會」，紀談作「長靈圓悟佛日三老爲備說底，都不須理會。」（註五四）佛日卽妙喜，長靈爲別一人。是道謙於圓悟妙喜外，更從長靈問過道。圓悟妙喜都是當時的禪宗大師，而長靈底事蹟不詳。

看宗元告道謙的話，要他將各方參得的，三老所說過的，都不須理會，却警告他：「著衣吃飯，屙屎放尿，駝箇死屍路上行，須自家支當。」大概道謙參禪二十年，無入頭處的緣故，其病就在於過於理會各方所參得的及三老所說過的話頭，不能自己直接領悟，因而墜於理障，把自己的智慧下了牢獄。及他聽見了宗元底話，懂得了要自己去支當，從烏烟瘴氣的各種說法裏跳出來，纔能以有所領悟了。

道謙所領悟的是甚麼，我們可以從紀談弘釋錄及五燈全書中所載的詩和語錄中看出來。紀談載詩三首，一爲出山相讚：

「蘆膝鵲集成底事，蓬頭垢面出山來；

若言悟道今成佛，當甚街頭破草鞋。」（註五五）

一爲卽心是佛：

「誰家飯掛空梁，指與小兒令看，

解開見是灰囊，當下命根便斷。」（註五六）

又一爲，衡陽道中示同行：

「月照天心古館明，衡陽春色爲誰青？

不知雪擁鼇山後，慶快平生有幾人？」（註五七）

弘釋錄和五燈全書所載語錄，材料完全相同，而全書中的文句較詳，共載六條。其內有三條云：

「上堂：「去年也有箇六月十五，今年也有箇六月十五。去年六月十五，少却今年六月十五。今年六月十五，多却去年六月十五。多處不用減，少處不用添。既不用添，又不用減，則多處多用，少處少用。」乃喝一喝曰：「是多是少？」良久曰：「箇中消息不能有幾人知！」」

「上堂：「洞山麻三斤，將去星秤子上定過。每一斤，恰有一十六兩二百錢重，更不少一毫。正與趙州殿裏底一般。祇不合被大愚鋸解釋鎚，却教人理會不得。如今若要理會得，但問取雲門乾屎橛。」」

「上堂：「諸人從僧堂裏恁麼上來，少間從法堂頭，恁麼下去，並不曾差了一步，因甚麼都不會？」良久曰：「祇爲分明極，翻令所得遲。」」（註五八）

佛徒底話不易懂，禪宗一派底詩和語錄更是喜歡用糊塗人的字句。在這三首詩，三條語錄底中間，卽心是佛一詩所說的話，簡直弄不清是甚麼意思。其餘所說，多是在說現象界底虛幻。「不知雪擁藍山後，慶快平生有幾人。」是說人世無常。兩個六月十五，多處不用減，少處不用添，是說六月十五的說法，是由於人底差別心，與真實無關。「如今若要理會得，但問取雲門乾屎橛。」「祇爲分明極，翻令所得遲。」是說知見蒙蔽智慧，破除差別心，纔能悟道。「乾屎橛」喻毫無知覺之意。總之，道謙以爲萬相虛幻，知見騙人，須於此有悟，方能見道。他出山相讚一詩，極能摹出他這種見解底極致：他不只以蘆生膝下，鵲巢頭上，不算一回事；就連悟道成佛，也只當作街頭破草鞋之類而已。這種排脫俗世一切繫累的態度，與當初徑徑然怕荒廢參禪工夫的拘謹心情，迥然不同。這正是道謙有所領悟處。怪不得回到徑山的時候，妙喜喜說：「建州子這回別也！」

道謙悟道之後，喜誘進後學。弘釋錄說：

「師平居誨人不倦。而形于尺素，尤爲曲折。有曰：『時光易過，且緊緊做工夫。別無工夫，但放下便是。只將心識上所有底，一時放下，此是真正徑截工夫。若別有工夫，盡是癡狂外邊走。』」（

註五九）

這一段短短的記載，足見謙底誨人諄諄，並也可以見其進修之勇。

道謙生卒年月不詳。按弘釋錄說他「福不逮慧，出世未幾而卒」（註六〇），是他沒有活大年紀。紀談載他悟道時，張浚給宗元的筆誥，末署「紹興戊午四月二十三日。」（註六一）這時，他已參禪二

十年。假定他十五歲參禪，戊午年即是他三十五歲的時候。由戊午年上推三十五年，是崇寧甲申，即西元一一〇四年。若是他只活五十歲，則當死於紹興癸酉，西元一一五三年。這個推算當然不正確，我們只約略地推測一個年代罷了。

(註五三)續藏經第二編乙，第十四套，第一冊，頁十一，前面。

(註五三)續藏經第二編乙，第二十套，第五冊，頁四一三，前面。

(註五四)續藏經第二編乙，第二十套，第一冊，頁十八，前面。

(註五五五六五七)續藏經第二編乙，第二十一套，第一冊，頁十八，後面。

(註五八)續藏經第二編乙，第十四套，第一冊，頁十一，後面。

(註五九)續藏經第二編乙，第二十套，第五冊，頁四一三，後面。

(註六〇)續藏經第二編乙，第二十套，第五冊，頁四一三，後面。

(註六一)續藏經第二編乙，第二十一套，第一冊，頁十八，前面。

## 第六節 李侗

李侗，據朱熹作延平先生李公行狀，字愿中，南劍州劍浦人。行狀記其生平事蹟，其要謂：

「先生……既冠，遊鄉校，有聲稱。已而，聞郡人羅仲素先生，得河洛之學於龜山楊文靖公門，遂



往學焉。……從之累年，受春秋中庸語孟之說，從容潛玩，有會於心，盡得其所傳之奧。……於是退而屏居山田，結茅水竹之間，謝絕世故，餘四十年。簞瓢屢空，怡然自適。中間郡將學官聞其名而招致之，或遣子弟從遊受學，州郡士子有以矜式焉。晚以二子舉進士，試吏旁郡，更請迎養。先生不得已，爲一行。自建安，如鉛山訪外家兄弟於昭武，過其門弟子故人于武夷潭溪之上，徜徉而歸。會閩帥玉山汪公以書禮車乘來迎。蓋將相與講所疑焉。先生因往見之。至之日，疾作，遂卒于府治之館舍。是年七十有一矣。隆興元年十月十有五日也。』（註六二）

羅仲素名從彥，是二程底再傳弟子，侗則爲二程底三傳弟子了。隆興元年十月十五日，約當於西元一六三年十一月十二日。以其死年及所得年歲，上推七十一年，爲元祐九年，卽其生卒，約當於西元一〇九四年。

侗少時，頗使才氣。朱熹說他

『少年豪勇。夜醉，馳馬數里而歸。』（註六三）

羅從彥勉李愿中詩：

『聖道由來自坦夷，休述佛學惑他岐；

死灰槁木渾無用，緣置心官不肯思。』（註六四）

以『休述佛學』勉他，也許他學過佛。但他後來修養得極醇厚，極沈潛。朱熹說：

『李先生行郊外，緩步委蛇，如在室中，不計其遠。嘗隨至人家，才相見，便都看了壁上碑文。』

生俟茶罷，即起向壁立，看了一廳碑，又移步向次壁看。看畢，就坐。其所持專一詳緩如此。初性甚急，後來養成至於是也。」（註六五）

「李先生涵養得自是別，真所謂不爲事物所勝者。古人云：終日無疾言遽色。他真箇是如此。如尋常人去近處，必徐行；出遠處，行必稍急。先生出近處也如此，出遠處亦只如此。尋常人叫一人，叫之一二聲不至，則聲必厲。先生叫之不至，聲不加於前也。又如坐處壁間有字，某每常亦須起頭一看。若先生則不然。方其坐時，固不看也。若是欲看，則必起就壁下視之。其不爲事物所勝，大率若此。」（註六六）

「李延平不著書，不作文，頽然若一田夫野老。」（註六七）

「他却不曾著書，充養得極好。凡爲學也不過是恁地，涵養將去，初無異義。只是先生睥面盎背，自然不可及。」（註六八）

看侗這種風度，和胡憲劉勉之劉子翬道謙各人底風度完全不同。他固決不像道謙登堂喝法那種氣象，也決不像胡憲二劉之有鋒芒之帶幾分才子名士派的風味。「若一田夫野老」六個字，頗能使我們想像侗當時那種樣子。

侗讀書不多。朱熹說：

「李先生好看論語，自明而已。謂孟子早是說得好了，使人愛看了也。其居在山間，亦殊無文字看讀辨正。更愛看春秋左氏。初學於仲素，只看經。後侯師聖來沙縣，羅邀之至。問伊川如何看。云：

亦看左氏，要看曲折。故始看左氏。」（註六九）

『正蒙知言之類，學者更須被他汨沒。李先生極不要人傳寫文字，及看此等。舊嘗看正蒙，李甚不許。』（註七〇）

大概侗底治學方法不事博求，却在專精上下功夫，故無須泛覽許多書籍。他只消讀一句書，便要理會一句書中的道理。在這一句書底本義沒有弄清楚的時候，決不泛說。在一部書沒有完全明白之先，也決不想豫先抓住一些話頭去說明全書的意思。故朱熹說：

『李先生說一步是一步。如說「仁者其言也訥」某當初爲之語云：聖人如天覆萬物云云。李曰：不要如是廣說，須窮「其言也訥」前頭如何，要得一進步處。』（註七一）

『因記得頃年汪端明說，沈元用問尹和靖、伊川先生易傳，何處是切要處？尹云：體用一源，顯微無間，此是最切要處。後舉似李先生。先生曰：尹說固好，然須是看得六十四卦，三百八十四爻，都有下落處，方始說得此話。若學者未曾仔細理會，便與他如此說，豈不悞它？』（註七二）

同這種治學方法，與胡憲、二劉那種博取廣收的辦法，是迥然不同了。

侗也是個講修養的人，很注重生活的方法，像劉子翬一樣。但他說：

『學者之病，在於未有洒然冰解凍釋處。縱有力持守，不過苟免顯然悔尤而已。若此者，恐未足道也。』（註七三）

他不以得到一個『入德之門』爲足，他要在『持守』之前，加一番致知的工夫；換句話說，他要在生

活方法以外，研究一些更廣大的問題。於是侗便逐漸有了他的哲學思想。

侗底哲學思想，我們可以在延平答問裏見到。而行狀所述，頗爲扼要而具體。其言曰：

「初龜山先生唱道東南，士之遊其門者甚衆。然語其潛思力行，任重詣極如羅公，蓋一人而已。先生既從之學，講誦之餘，危坐終日，以驗夫喜怒哀樂未發之前，氣象爲何如，而求所謂中者。若是者蓋久之。而知天下之大本，真有在乎是也。蓋天下之理無不由是而出。既得其本，則凡出於此者，雖品節萬殊，曲折萬變，莫不該攝洞貫，以次融釋。而各有條理，如川流脈絡之不可亂。大而天地之所以高厚，細而品彙之所以化育，以至於經訓之微言，日用之小物，折之于此無一不得其衷焉。

（註七四）

這段話裏包含三個要點：

（一）中是天下之大本，宇宙間的一切，都由中而生；

（二）宇宙間事物雖多，却都各有條理，並不雜亂；

（三）宇宙間事物之不同，事物之變化，如天之高厚，品彙之化育等，莫不各有其原因。

由這三點看來，侗底哲學思想，是以宇宙爲一整個的大調和；就宇宙之本體言之，謂之中；中而既發，則有萬殊萬變；而萬殊萬變之間，仍各有必然的原因與系統。這種說法，導源於中庸，而爲二程所發揮，楊時羅從彥所傳受，侗更從而承之。所謂中，即程顥之所謂仁，程頤之所謂天理。在形容未發之本體及宇宙之調和的意味上，中似乎還比仁和天理，來得明白些。若拿這種思想和道謙底思想相比較，則一承

認萬相有理，一以爲萬相皆幻，簡直是水火不相容了。

侗既不著述，故沒有系統的書傳世。朱熹輯已與侗問答語，爲延平師弟子答問二卷，今存。張伯行輯延平集四卷，其第四卷乃附錄，非侗作品，第二與第三卷卽延平答問，第一卷另收有雜詩文十二篇。侗著述之傳世者，只此而已。

(註六二) 熹集九七，頁二八，後面——二九，後面。

(註六三) 朱子語類一〇三，頁一，前面，楊方錄。

(註六四) 正誼堂本羅豫章集卷十，頁八，前面。

(註六五) 朱子語類一〇三，頁一，後面，楊方錄。

(註六六) 朱子語類一〇三，頁一，後面——二，前面，楊道夫錄。

(註六七) 朱子語類一〇三，頁二，前面，包楊錄。

(註六八) 朱子語類一〇三，頁一，前面，楊驥錄。

(註六九) 朱子語類一〇三，頁二，後面，楊方錄。

(註七〇) 朱子語類一〇三，頁三，後面，楊方錄。

(註七一) 朱子語類一〇三，頁三，後面，楊方錄。

(註七二) 熹集七十一，頁十五，後面，偶讀謾記內。

(註七三) 熹集九七，頁三十，後面。

（註七四）熹集九七，頁二九，後面——三十，前面。

## 第七節 諸師影響下的朱熹

朱熹從胡憲、二劉問學最早，從道謙較晚，從李侗最後。

熹從胡憲、二劉學，是熹父松底遺命。松行狀記松『晚既屬疾，自知必不起……手書告訣所善胡公憲、原仲、劉公勉之致中，劉公子翬、彥冲，屬以其子，而顧謂熹往受學焉。』（註七五）這時，熹才十三歲，爲紹興十三年，西元一一四三年。

在胡、劉三人之中，熹從胡憲最久。故熹祭憲文，有云：

「惟昔治命，三公是記，屏山傾頹，草堂宴漠。

幸公獨存，爛若星辰；今亦往矣，誰復儀刑！」（註七六）

屏山是子翬，草堂即勉之。按子翬死於紹興十七年，即西元一一四七年，時熹十八歲。勉之死於紹興十九年，即西元一一四九年，時熹二十歲。憲死於紹興三十二年，即西元一一六二年，時熹三十二歲。計熹約從子翬六年，從勉之八年，從憲則二十年。不過所謂從憲二十年者，並不是天天和憲厮守着朝夕請業，只是說熹從憲問學的機會能有二十年之久，較從子翬、勉之問學的機會爲多而已。

熹和胡、劉二人關係的深淺，王懋、竑年譜考異論之。

『按章齋遺命，稟學之君子。師事屏山，爲舉業於白水，籍溪蓋以父執事之。白水妻以女，不詳何時，未幾而卒。事籍溪最久，然皆稱胡丈，不稱先生。至爲三君子墓表行狀，則皆自稱門人，蓋以章齋之命也。』（註七七）

大概在三人中，熹從憲最久，而受其影響最少。察現在從熹集中所見到的材料，我們只能從他與憲書中，知道他會問婚禮於憲。（註七八）從謝上蔡語錄後序中，知道他會從憲那裏得到上蔡語錄。胡氏家寫本二卷。（註七九）此外，一無所知。而胡憲集中有詩題說：『朱元晦寄詩劉平父，有風籍溪先生之意。』（註八〇）熹當日對於憲，似還有一些不滿意的地方。不過考異說，熹只以父執事憲，不稱先生，却也對。熹會明明地說過『初師屏山籍溪』，而答魏元履書中說『前日得先生書』（註八一），元履是憲弟子，載於墓誌銘。（註八二）此所謂先生即指憲說。

攷異說，熹學舉業於勉之，不詳所本。而熹書劉范二公帖後說：『其橫渠西銘，實外舅草堂劉先生所授。』則熹所受於勉之者，也決不止舉業了。但究竟熹從勉之得到些甚麼影響，却仍是像熹與憲之關係，一樣地暗昧。

熹受子輦底影響，較爲清白可知。故家藏劉病翁遺帖說：

『病翁先生壯歲棄官，端居味道，一室蕭然，無異禪衲。視世之聲色權利，人所競逐者，漠然若亡見也。熹蚤以童子獲侍左右，先生始亦但以子見期，而熹竊窺，觀見其自爲，與所以教人者，若不相似，暇日僭有請焉。先生欣然，嘉其有志，始爲開示爲學門戶，朝夕誨誘，聲譽不倦。其後先生屬

疾，熹適行役在外，亟歸省問，先生喜甚。顧而語曰：「病中無可與語，幸吾子之來歸也。」自是日奉湯藥。先生所以教詔益詳，期許益重，至爲具道平生問學次第，傾倒無餘。」（註八三）

以子輦墓表考之，其所「具道平生問學次第，傾倒無餘」者，實即他混合佛儒的經過，及他的「不遠復」三字入德之門。「不遠復」三字，對於熹底影響很大。熹到晚年談易，還是很注重復卦。「復」字外，還有一個「晦」字。子輦字朱熹祝詞

「朱氏子熹幼而騰異……字以元晦，表名之義。木晦於根，春蓉蔚敷；人晦於身，神明內腴……言而思忘，動而思蹟，凜事惴惴，惟曾顏是畏。」（註八四）

熹晚年自稱晦翁，還是子輦底遺教。其晦庵詩

「憶昔屏山翁，示我一言教；

自信久未能，巖棲冀微效。」（註八五）

又，書畫象自警：

「佩先師之格言，奉先烈之餘矩；

惟闇然而日修，或庶幾乎斯語。」（註八六）

也都是說的是這個晦字。但無論「復」或「晦」却都是一種生活方法，並無關乎純粹的智識。子輦在純粹的智識方面，給予熹以影響的，還要算他那種儒佛俱收的博雜的學術興趣，尤其是在佛學方面給熹以影響者，更大。輔廣記熹自述：



『所謂鴛鴦繡出與君看，莫把金針度與人，他禪家自愛如此。某年十五六時，亦嘗留心於此。一日，在病翁所會一僧，與之語，其僧只相應和了說，也不說是不是，却與劉說，某也理會得個昭昭靈靈底禪。劉後說與某，某遂疑此僧更有要妙處在，遂去扣問他，見他說得也煞好。』（註八七）

看這一段話，是子暈不只如前面所引行狀之文，明明地告訴熹以佛與聖人合，並且還給熹以與佛徒接近的機會了。

熹從道謙問學，我疑卽是子暈的關係。子暈嘗修開善院（註八八），而道謙是開善底和尚，且出世於開善的時候，頗得力於子暈之兄子羽（註八九），道謙與子暈之往來，當甚密。熹大概是在子暈那裏看見道謙而認得他的。（此亦可見熹從道謙問學的時候，自較初從學子暈時爲遲。）

熹從學道謙的事，於佛書外，我得到兩個證據。一個證據，是李侗與羅博文書，說熹『初從謙開善處下工夫來。』（註九〇）按謙開善卽謂開善寺的道謙。又一個證據，是熹遊密菴詩自述『弱齡慕丘壑，茲山履遊盤。』（註九一）按『慕丘壑』卽遊心世外之意。密菴，道謙所居，熹答呂伯恭謂

『密菴主僧近已死，……但此菴所入亦薄，非復謙老之時矣。』（註九二）可証慕丘壑而屢遊盤於密菴是卽熹屢從道謙學佛之証。又熹於答汪尙書說：

『熹於釋氏之說，蓋嘗師其人，尊其道，求之亦切至矣。』（註九三）

如果『其人』不是指釋迦及其他祖師說，恐怕也只有道謙來承當了。

雲臥紀談載有道謙答熹書說：

「十二時中，有事時，隨事應受；無事時，便回頭，向這一念上提撕。」

「狗子還有佛性也無？」

趙州云：「無。」

——將這話頭只管提撕，不要思量，不要穿鑿，不要生知見，不要強承當。如合眼逃黃河，莫問逃得過，逃不過，盡十二分氣力打一逃。若真箇逃得，這一逃便百了千當也。若逃不過，但管逃，莫論得失，莫顧危亡，勇猛向前，更休擬議。若遲疑動念，便沒交涉也。」（註九四）

釋氏資鑑載熹祭道謙文說：

「我昔從學，讀易語，孟究觀古人之所以聖。」

既不自揆，欲造其風，道絕徑塞，卒莫能通。

下從長者，問所當務，皆告之言，要須契悟。

開悟之說，不出於禪，我於是時，則願學焉。

師出仙洲，我客潭上，一嶺間之，但有瞻仰。

丙寅之秋，師來拱良，乃獲從容，笑語日親。

一日焚香，請問此事，師則有言，決定不是。

始知平生，浪自辛苦，去道日遠，無所問津。

未及一年，師以謗去，我以行役，不得安住。

往還之間，見師者之見，必疑留，朝夕咨參。師亦喜我，爲說禪病；我亦感師，恨不速証。別其三月，中秋一書，已非手書，知疾可虞。前日僧來，爲欲往見，我喜作書，曰：此良便。書已遣矣，僕夫適言：同舟之人，告以訃傳。我驚使呼，問以何故。嗚呼痛哉！何奪之速。慕惟我師，具正論知，惜我未悟，一莫能窺。

揮金辦供，泣於靈位；稽首如空，超諸一切。」（註九五）

這兩篇文字不一定完全出於道謙和熹底手筆。但李侗說熹「初從謙開善處下工夫來，故皆就裏面體認。」（註九六）又說他「所論難處，皆是操戈入室，須從源頭體認來。」（註九七）。則熹從道謙學禪，因其昭示而勇猛地探尋最根本的問題，如謙書中所宣示者，當是事實。而前引答汪尚書書，謂於釋氏之道求之切矣，則祭文中，熹與道謙親密的情形，也爲事實上所可能的。

至熹之與李侗發生關係，據年譜所考定，在熹二十四歲的時候，（註九八）時紹興二十三年庚辰，即西元一一五三年。

侗是專講河洛之學的，不談佛學以及其雜學。熹在侗教導之下，才開始把佛學等放棄，而轉過頭來專攻性命之學。

熹初見侗時，並沒有把侗瞧得起。我們只要看看侗那種『若田夫野老』的氣度和熹當日的要無所不學的神氣，我們就知道在初見的時候一定是格格不入的了。故輔廣記熹自述說：

『他所以不說破，便是禪……某年十五六時，亦嘗留心於此……後赴同安任時，年二十一、四

五矣始見李先生，與他說李先生只說不是。某却倒疑李先生理會此未得。』（註九九）

趙師夏也說：

『文公幼孤，從屏山劉公學問。及壯，以父執事延平而已。至於論學，蓋未之契。而文公每誦其所開，延平亦莫之許也。』（註一〇〇）

但熹畢竟相信李侗底話了。他先雖不同意侗底說法，却還肯用心思想，並且還暫時照侗底話試辦。在思想和試辦中，熹居然發現侗底說法不錯了。熹在答汪尚書書中說：

『熹於釋氏之說，蓋嘗師其人，尊其道，求之亦切至矣。然未能自得。其後以先生君子之教，校夫先後緩急之序。於是暫置其說，而從事於吾學。其始，蓋未嘗一日不往來於心也。以爲俟卒究吾說，而後求之，未爲甚晚年。非敢遽絕之也。而一二年來，心獨有所自安。雖未能即有諸己，然欲復求之處學，以遂其初心，不可得矣。』（註一〇一）

輔廣記熹底話說：

『李先生爲人簡重，却是不甚會說，只教看聖賢言語。某遂將那禪來，權侍攔起。意中道禪亦自在，且將聖人書來讀。讀來讀去，一日復一日，覺得聖賢言語，漸漸有味。却回頭看釋氏之說，漸漸

破綽綽漏百出。』(註一〇二)

廖德明記熹底話說：

「某少時未有知，亦曾學禪，只李先生極言其不是。後來考究却是這邊味長。才這邊長得一寸，那邊便縮了一寸。」(註一〇三)

趙師夏說：

「文公領簿同安，反復延平之言，若有所得。於是盡棄所學，而師事焉。……文公先生嘗謂師夏曰：『余之始學亦務爲空洞宏闊之言好，同而惡異喜，大而恥於小。於延平之言，則以爲何爲多事？若是心疑而不服。同安官餘，反復思之，始知其不我欺矣。』」(註一〇四)

依這幾段話來看，熹後來相信侗底語，以及由維博的興趣，轉向專力於儒學，竟是弄假成真了。

侗對熹甚稱讚。他與維博文書說：

「元晦進學甚力，樂善畏義，吾黨鮮有。晚得此人商量所疑，甚慰。」(註一〇五)

又說：

「此人極穎悟，力行可畏，講學極造其微處。某因此追求，有所省。渠所論難處，皆是操戈入室，須從原頭體認來，所以好說話。某昔於羅先生得入處。後無朋友，幾放倒了。得渠如此，極有益。渠初從謙開善處下工夫來，故皆就裏面體認。今見論難，見儒者路脈，極能指其差誤之處。自見羅先生來，未見有如此者。」(註一〇六)

又說：

『此人別無他事，一味潛心於此。初講學時，頗爲道理所縛，今漸能融釋，於日用處一意下工夫。』（註一〇七）

而熹也說：

『延平先生嘗言，送理須是日中理會，夜理却去靜處坐地思量，方能有得。某依此說去做，真箇是不同。』（註一〇八）

從這幾條話裏，我們可看出熹所受到侗影響之大，而熹在侗指導下的努力了。一部延平師弟子答問，從太極性情以至修養方法無所不談，無不辨難析解。熹一生精力所組成的哲學系統，實以侗之力給他奠定了基礎。

侗給予熹以這樣大的影響，熹本人自然最明白不過。故他於叙修學經過時，對於侗特別致其尊崇之意。如在論語要義目錄序中說他學論語的經過說：

「熹年十三四時，受其說於先君。未通大義，而先君棄諸孤。中間歷訪師友，以爲未足。於是偏求古今諸儒之說，合而編之。誦習既久，益以迷暗。晚親有道，竊有所聞。然後知其穿鑿支離者固無足取，至於其餘……非無一辭一句之可觀，顧其於聖人之微意，則非程氏之儔矣。」（註一〇九）

又滄州精舍告先聖文說：

「熹以凡陋，甘蒙義方；中靡，當師，晚逢有道。載鑽載仰，雖未有聞；賴天之靈，幸無失墜。」（註

110）

所謂「有道」都是指胡說。而胡劉道謙等，都被熹列入「以爲未足」的「師友」間了。又《語類載：

「舊時諸前輩，各是一般說話。後來見李先生，李先生較說得有下落，說得較縝密。」（註一

一）

也可見熹眼中的諸師，特別尊崇胡了。

綜觀熹從師始末，始於十三歲，父死時；止於三十四歲，胡死時；約二十二年。在這二十二年中，就他所受到的影響之不同，而分作兩期。第一期，是從十三歲到二十三歲。第二期，是從二十四歲，到三十四歲。兩期均恰好爲十一年。在第一期中，因所從師之學博雜及喜禪，熹這時所受到的影響，也就是雜學和習禪。在第二期中，因李專治河洛之學，熹也在這時學儒。就熹底整個思想發展史上看，胡給熹的影響自是最大。但胡劉及道謙給予熹的影響，也不是全無意義的。胡劉底博雜，能使熹比較地能得些多方面的智識，使他的視野擴大，對於增加熹底思索的資料上，不能說沒有幫助。道謙底根本思想，雖後來爲熹所完全不取，然熹於六十歲時，告徐容父說：

「爲學須是裂破藩籬，痛底做去。所謂一丈一條痕，一擱一掌血，使之歷歷落落，分明開去，莫要含糊。」（註一二）

這種學問態度，却正是道謙告訴熹的跳黃河式的辦法。總之，熹從各師都受到各不相同的影響，而李

侗對於他的影響不過較大罷了。

二〇四，三一〇，寫于海甸。

(註七五) 熹集九七，頁二七，後面。

(註七六) 熹集八七，頁一，後面。

(註七七) 考異卷一，頁四，前面。

(註七八) 熹別集三，頁一，前面。

(註七九) 熹集七五，頁三，前面。

(註八〇) 五峯集一，頁二四，前面。

(註八一) 熹別集一，頁五，後面。

(註八二) 熹集九一，頁二，後面。

(註八三) 熹集八四，頁一八，後面——一九，前面。

(註八四) 屏山集六，頁一，前面——二，後面。

(註八五) 熹集六，頁十六，後面。

(註八六) 熹集八五，頁十二，前面。

(註八七) 朱子語類一〇四，頁七，前面。

(註八八) 建州弘釋錄卷下，續藏經第一編乙，第二十套，第五冊，頁四二四，後面。

(註八九) 雲臥紀談卷下，續藏經第二編乙，第二十一套，第一冊，頁十八，後面。



- (註九〇) 李延平集一，頁五，前面。
- (註九一) 熹集六，頁六，後面。
- (註九二) 熹集三三，頁十三，前面。
- (註九三) 熹集卷三十，頁三，後面。
- (註九四) 續藏經第二編乙，第二十一套第一冊，頁十八，前後面。
- (註九五) 續藏經第二編乙，第五套，一冊，頁一一八，前面。
- (註九六) 李延平集一，頁五，前面。
- (註九七) 李延平集一，頁五，前面。
- (註九八) 年譜一，頁七，後面。
- (註九九) 朱子語類一〇四，頁十，前面。
- (註一〇〇) 延平師弟子答問跋。
- (註一〇一) 熹集三十，頁三，後面。
- (註一〇二) 朱子語類一〇四，頁十，前面。
- (註一〇三) 語類一〇四，頁十，前面。
- (註一〇四) 延平師弟子答問跋。
- (註一〇五—一〇七) 李延平集一，頁四，後面——五，前面。

(註一〇八) 朱子語類一〇四,頁六,前面。黃義剛錄。

(註一〇九) 熹集七五,頁七,前面。

(註一一〇) 熹集八六,頁十六,前面。

(註一一一) 朱子語類一〇四,頁七,前面。葉賀孫錄。

(註一一二) 楊道夫錄,語類一一五,頁十五,後面。

# 英國小說的頹衰

Sean O'Faolain 著  
陳聘之 譯

闡奧佛蘭 (Sean O'Faolain) 是愛爾蘭現在一位鼎鼎大名的作家。他是精密的詩人，有力的劇作家。他寫的那本值得歎賞的兩幕劇，足可以磨礱——或復興——沁格 (Synge) 及夏芝 (Yeats) 戲劇偉大的系統。下邊這篇論文，同時可以表明其批評的銳敏，及其深奧神秘的傾向。

編者原誌

這篇論文目的，是令人想到現代小說幾個基本問題脫胎於六十年來的小說史；而此等問題與小說家所具有的普通的論理的復活有關係。

我說「復活」，是因為舊小說很顯然以大家所承認之人情道德的法令為基礎。在英國從狄更斯 (Dickens) 沙克萊 (Tackeray) 到麥雷狄斯 (Meredith) 的大潮流中，這是很顯然的；而此潮流所構成的系統，即聖芝布雷 (Saintsbury) 所叫做的「道德的，智識的，真實的，光榮的，有力的，自由的，文雅的系统」。

但我們一讀到現代小說，便要談到一件截斷此系統而為英國主要潮流中所不存在的事情。現

在人人全明白新小說不是任何國及任何國家的正統的產品，而是前世紀末現代化世界中思想普遍情況的產品。那時，英國文學所受的大影響，便是法國自然派及俄國各大文豪的影響，而俄國大文豪也是受法國自然派的影響。

且就時間比較看起來，是極有趣極明顯的。比方，布勞貝爾（Flaubert）一八八〇年出版的波娃利夫人（*Madame Bovary*）受人粗俗抨擊之時，正是艾莉奧特（George Eliot）亞當伯德（*Adam Bede*）出世之日。這時期在沙克萊與狄更斯之後，但却正當賈思克爾夫人（*Mrs. Gaskell*）之時。繼承亞勞貝爾文學道統的莫柏桑，在米當之夜（*Sous le Medan*）上發表他的懺悔；這雜誌是自然主義的大刊物，一八八〇年左臘（*Emile Zola*）與許斯曼（*Huyssmans*）也全與之合作。這是丁泥生（*Tennyson*）正享盛名的時候。這是十九世紀悲觀主義的平民文學猛進的時代，這是實用的科學萬能的時代。而同時，極複雜極微細的新社會空氣也是產生於這時代。

社會演變與文學結果的關係總是不清楚的。姑無論小說究否因為這些事情而改變，而他的確改變，這却是很明顯的。牠是結實的建築在大家所承認的元理上；惟自一八七〇年以後，牠便沉迷在一堆的疑問之中而無所適從。請你瞧一瞧俄國小說，牠幾乎完全忽視一切道德的問題，而對於全人類的痛苦的同情與同感，大為增長。請你瞧一瞧杜斯杜夫斯基（*Dostoevsky*）的多情的妓女，誠可謂開舊小說中未有的前例，莫柏桑蠟球中的女英雄，也是一個妓女。太憐憫自然要流於諷刺，或生出對於想像失望的人文派的苦楚，如莫柏桑與法郎士。大家覺得哈爾地（*Hardy*）愈來愈

信命是毫不足詫異的。大家覺得社會改革有衛爾氏 (Mill) 的臨蒞，是愉快的。

「人人都是畜生」是莫柏桑的喊聲。「一個人祇能在荒野中自由呼吸」是弗勞貝爾的憤語。新口號是：「明白一切之後，便要原諒一切。」——誰要首先發動，誰……我們忍着生命吧，既然我們不能躲開牠；我們改良他，如果我們不能改造牠。」

一定，這種態度最壞的結果，就是使小說家失去自然的愉快，使他祇能鑑賞生命而不能享受之。狄更斯在生命中品賞任何經驗的片刻，用以做成一種談諧，且極力使之悲劇化；左臘祇把那苦味的檸檬壓榨到最後的一滴。新派從反抗中所得的勁力，就是這樣自己向自己說話者的勁力：「我讓他們瞶瞶」，這算得一回事；這可以幫助產生一種偉大的作品。但這不能持久。生活和平常一樣。總是走在藝術之前的，屠格涅夫 (Turgeneff) 雖先曾使他本國人見之刺眼，但現在祇不過使他們討厭罷了。我們從前想着莫柏桑發洩人心的深奧，現在看他不過祇找到肉體上一個無名的小摺窩。我們說他的作品是某種規則範圍之內最完善的作品，固然無人願意否認；但說他的作品並未出乎那些規則，且並為之限制，這也是現在不能看不出的事情。

弗勞貝爾派，或由此派脫胎的小說——現代的心理小說——不能完全代替沙克萊之浮華世界 (Anity Fair) 一類的小說。或則，最公道的說法，牠代替一個時期，但不曾充分產生未來的種子。所以不產生的原故，我想就是因為破壞舊法令舊道德之後，毫無供獻以交換之。此類小說建築在這種思

想的立場上：第一，所有人類的行爲，就價值方面而論，都毫無高下之殊，且如果完全明白各人不得已的情況，至少牠們都是一樣的有道理；第二，不承認所有人的活動是向着一個有意義的目的，且取消牠們任何的意義。我們對於俄國近代小說拋棄這兩種思想，另得到一種新思想，應當驚異麼？推言之，牠是建築在這種思想的立場上：明白一切不是原諒一切，也許適得其返，且在此種小說中，人的活動越向着一個最高的目的，趨變成一件極有趣極重要的東西。前不多時，我非常注意的記載焦幕松先生（Miss Stron Jameson）在一個新小說集的序上，與此相同的宣言：『約翰與瑪利有曖昧行爲沒有關係了。』『舊法令一不存在時，這能有什麼關係呢？』『真正的關係，就是社會的傾向可以於人的活動中看出來。

實在，我承認是由此宣言而生的驚異，使我寫出這篇東西。

說到這兒宗教便要加入文學了，在我看到小說家莫利亞克（François Marniac）或拉佛爾（Gertrude Von Le Fort）的作品時，我說到應該因天主教而復新的小說，或大家想像一種比天主教更偉大的小說時，我不是有意讓人明白我希望文學上有某種宗派的思想。但我們既曾有過新教徒詩人如米爾頓（Milton）及竇納（Donne）之輩，既有過天主教詩人如葛萊蕭（Grashaw）而且誰要曉得新教前世紀在英國是如何的情況，誰應該讀山克萊，或丁泥生，或艾里奧特，或布龍德（Chasoste Bronte）的作品。既然宗教會產生過這些作家，他還能產生其他。我在這次說的天主教

作家，只因爲他們組成一個聯合的團體，只是因爲他們比其他基督教派的信仰堅持，我關於他們造成以自己法令爲基礎的小說的雄心所說的話，也可以給任何有公共信仰的作者團體講，他們全是想按照他們自己的信仰表現生命。這話略微改一改，也可以給與基督教完全不同的作者講：若畢爾尼亞克（Piliak）或雷背單斯基（Lebedinsky）

凡可以因生命的靈覺而復新的文學，不過是另一種真理的表現，且要曉得達於極熱點的悲劇，有引起宗教思想的效果。我們絕不是要說生命是教義的證明，文學是傳教的工具。這對於生命的觀察，實在與浮斯德（Faust）、奧艾低伯（Oedipe）、鐵木兒（Tamerlan）、馬克柏誓（Macbeth）諸悲劇的作者對於生命的觀察，是一樣深刻的悲慘。且在這些書理，人每以極力與天爭而失敗時，乃最尊貴，最可怕。這是對於人恢復他本來的品位，對於他所做的，與以永的尊嚴，常常可怕的意義。

現代小說的傾向是區分人性，把牠當成複雜性，禁制性……等等的集合；人的純一性因此喪了，牠喪失，照着華特海德（Whitehead）漂亮的說法，是因爲人的純一性不能由各部分加起而成了。情感對於小說家，已往既然是永久的存在的，將來還永久是主要的，除過像焦幕松及俄國人所處的情感使之厭煩的景況，但情感不是一切，猶之乎肉體不是一切，這也是小說家應當承認的。最後我引証查里杜博（Charles Du Bos）簡攝現代作者整個問題的名言：『小說家應當工作使肉體在他的小說中變爲「透明」的。』

一九三六十一月

## 論釋勒及其精神進展之過程

德國宏耳特 (W. V. Humboldt) 著  
李長之 譯

我跟釋勒親密的來往和通信，是多半集中在一七九四年到一七九七年的中間（時釋勒年三十五至三十八——釋者）；以前我們彼此還不十分認識，此後呢，我在國外的時候多，因為我們的通信也少下去，剛才我說的這一段期間，無疑地，却是釋勒底精神進展上頂有意義的一段。自釋勒發表堂喀洛斯 (Don Carlos) 作于一七八七時，釋勒年廿八——譯者）後，無期間的戲劇著作的停歇，現在是告一段落了，以瓦倫斯坦 (Wallenstein) 成于一七九九時，釋勒年四十——譯者）為始，他好像預感他的生命快要結束似的，寫下了不少的同樣名貴的傑作。這時是他底一個轉換期，在一個人精神生活的體驗上總算少有的。那生就的，創造的，詩人氣分的天才，是衝決而出了，把從前所有遏止他的一個運用思想，以觀念世界為生活的人所需要的才能的限制，統統打破了，在思想上所必需的純粹而清晰的形式，是自這次奮戰中漸次完成了。這一次是很幸運的轉機，不能不說是由於釋勒性格上的堅毅和他工作上的勤勉；他常是用這種勤勉以不同的方法以應付某一件事體的，這裏便見出，他是以一种富有生命力的質素，而納入藝術的純而不雜的規律裏去的。正因為如此，他需要一個創作



家的奔放同時還需要一個批評家的嚴肅。這在他是十分確實的，所以在他缺乏前者的時候，他就時刻陷在疑惑裏，簡直有點胆怯，從事于詩呢，還是從事于哲學呢，拿不定主意，對於他那詩人職責也很沒有自信，却也是在上面我說的這一個期間，在他的生活上才有所決定了。本來，所有那使即在小小的詩篇的製作而感困難者，却都作了他最後勝利中臻于圓熟之境的助力了。

是在一七九四年的春天，他剛從他的故鄉作了一個旅行回來，要再卜居于耶那（Jena）。他所得的那一場大病，幾乎壞掉了他的整個健康，實在說來，他此後並未恢復，加以這次旅行的勞頓，遂使他的一切工作都不能繼續起來，但他竭力支持，還在勤苦着，時時作作這，又時時作作那。那同歌德的定交，也給了他不少的鼓舞。現在就碰到這個問題了，什末是他應當從事的，什末是他能夠從事而最有成功的希望的。他已經除了關於人種之美育通信（開始作了一七九三年，——譯者）外，沒開始什末工作。詩是自一七九〇年（時釋勒三十一歲），就沒動筆。歷史的興趣是淡了，反而對哲學的研究熱起來，在這時，他意識間總在計劃着瑪耳特賽（Malteser）和互倫石坦這兩個劇本，只是當時的環境，却像離他決然去着手的時機，還有着一條鴻溝，我爲了和釋勒接近些，我也在耶那找了房子，住了幾個星期。我們天天見兩回面，特別是在晚上，我們往往談到夜深，平淡的感觸，我們也談。這種談話就作了此後我們通信的張本，從那裏就可看得出，他一步一步地要走向他那最後的，也就是最偉大的創作之途了。

在這談話和通信中，是透漏着比在作品中更直接，更完全的一種偉大精神的活動來的。他的作

品，只是他之所以爲他的一部分而已。在那活潑新鮮的表現之中，他那精神純潔而圓滿地流動着。……種人所不能模仿，也不能強求，甚而不能爲人所想像的意味，是爲同時代的人所感覺到了，並且還流傳下來了。這種偉大的精神和性格所具有的那種潛在而像有魔力的效應，常是在後起的思潮中，一代一代的，一民族一民族的，更有力地，更廣闊了地再洶湧下去。在鄭重其事的寫作裏，這種活潑的真實性也許要受了限制了，這時就只能像山澗的溪水，略作潺湲之音了。一個民族的精神的進展，老是比较寫在書裏的早着許多，所以凡有所創造或完成，却也只有在這時而未顯的，但却是頂重要的時期裏才最能有所影響。在這裏，自要一個人略去觀察，就可以見出一世紀的偉人是如何開思想上的風氣的；統他一生的精神，即爲的是將律則符合于現象，超有窮以達無窮。這也是我常爲紀念釋勒而想到的，在我們這個時代裏，恐怕再沒有別人，能以他的內在的精神生活來証實這個觀察的了。

釋勒的詩人的天才，在他第一部作品裏就已經看得出了；我們且不管那形式的缺乏，以及在成熟的藝術家看來的粗疏，只消看在強盜（*Die Rauber*）和費斯可（*Fiesko*）中，却就是表現出一種堅毅的，偉大的，天賦的魄力了。已經透露出在他所有種種哲學的，歷史的著作中所時而迸發的，以及在通信中所更提明的，對於詩的是一如對於他自己那精神之根原的向往了。那裏已經顯示着一種男性的威力，和淨化的純潔了，這是很久以來爲德意志民族所自傲而且是榮譽所繫的。可是這個詩人的天才，是把他的思想太往高處和深處緊縮了，於是遂作爲一種獨特的理智表現而出，和其餘的許多根本的東西分離了，他有的這些，却也自爲一個整體。在這之中，有釋勒的特別的個性在。他對於

作品要求先有深刻的思想，次納入一種嚴格的精神底統一性之中，最後還有兩方面，一是合于牢固的藝術形式，一是須使每個作品的取材並不是隨便的，乃是從他自己的個性裏發出來的一種擴大的觀念的整體。這是釋勒在作品裏頂表現個性的一點。從這出發，釋勒爲使他的作品更作得偉大和高超，總是先把他那與其詩人天才相關連的理智成分，經過相當的時間，而弄到清晰和明確的地步上去的。他這種特色，就可以解釋人們對他的作品之責難的所在了，人們說在他的作品裏是沒有藝術之神的用武之地的，在他則所謂天才之得天獨厚者，實在只是精神界之有意識的活動而已，但我們却覺得，却只有釋勒那種真實的，理智的偉大性，才使他的製作當得起這種責難。

如果我把他的件件作品拿來，以印證上面所說的真實，我以爲是多餘的。現在我却是作一個演進的研究，從我之發現他有這種特性，特別是從我與他之來往，又從我記憶的他的談話，以及按時代前後的他的作品之比較，看看他的精神的過程究竟是怎末會事，也許對於讀者或者是更有趣些的吧。

各個觀察釋勒的人所特別感到的，都是這樣：所謂思想是一個人之生命的根本成分者，在釋勒是比在別人更其有着高一層的和含蓄了的意義了。精神的活動好像永離不開他，有時還減輕他身體方面的不適的打擊，思想可以使他起死回生，思想並不使他疲勞。這大半可以見之于他的談話，釋勒好像生就這樣了的。他從不找一種特殊的材料作爲話題，他却是在其自然，想到什末說什末，可是自這偶然的話題中，他總把話導之于一個更普及的觀點上去，人往往在他那小小的對話中，見出那

是有爲精神界所鼓舞的討論的中心在的。他把他的思想常當作已爲一般人所認可的定論看，而爲談話時所援引着，可是這個剛被思索，他心目的觀念就又活動了，于是他思想上永無休歇。他的談話，是異于海德爾（Heider）的。再沒有比海德爾話說得更漂亮的了，只要一個人在交際上是不太窘的，總可以聽到那好的辭令，被稱贊的人往往是有這種長處的，很利于在說話的時候，加倍表現他們的能力。思想表現能力，溫柔之態和高雅之致，是屬於一個人的內在的精神的，說話時正不過此中消息之流露而已，因此，談話總是在一種雖自己好像不能預知談到什末歸宿之中，而有一種打不斷的清晰的所在，似乎半明半暗的吧，然而我們却可以從而認識那種確定的思路。不過倘若話中的材料是故意的創造的話，自然人所得的就不是如此了。只會反對什末的話，人也不能指望在其中有所得的，那只是有一種阻止的用處罷了。自言自語，人未始不可以聽，然而這就失掉了彼此談話的意義，釋勒的話，美麗是不算美麗的。可是他的精神，永遠是在銳利和確定下，達到一種新的思想上的收穫，這種努力常是在他進行着的，而浮動于處理他那話題的充分自由之中。因此他常是把相關的事實運用着，也因此他的談話總是那末富于詞藻，而這詞藻實在却是即刻發告出來的。然而那種自由却一點也不破壞他探討的歷程。釋勒常是緊抓着一個線索，那是一直維持到終極的，只要那談話不被偶然的事件所擾亂，總不能輕易放鬆了達到那個終極。

所以釋勒的談話，常是在思想的領域上得到新土地，也因為如此，在他的精神活動上，常是有一種努力着的獨特之見。他的信也是的。他所見到的，總是說一不二的。平談的講演，他頂多延長到天黑，

這種家常的談話，却可以徹夜。白日他工作，或者有固定的研究，他的精神同時就可以在工作和研究中得到開展了。可是那種純以知識爲目的的研究，以信賴它的人看去是有無窮魔力，而不至于太拘守于一隅的，但他却還不以此爲滿足。知識對於他，還只是原料而已，精神的能力才是他寶貴的，在原料中他是要多看出些什麼來的。並不是就作爲工作的憑藉。

只因爲他是求精神之較高的努力的，他特別注意從深處創造了，小的地方常爲他所不喜而忽略。然而也是奇怪的吧，就是他常從極小的部分的材料中，似乎不能使他得什麼東西的，他却獲了許多方面的見識，當人去仔細考察的時候，這也往往越達到了最有真知灼識的實際了，人就不能再說別的了，因爲那並不是有別面的途徑可尋故。在德意志國境他也是見了一部分，並未到過瑞士，可是在他的退爾（Tell）一劇（作于一八〇四，時年四十五——譯者）中，却已經有着最活潑的描寫了。誰要曾在萊茵瀑布旁立過一次的，一定在那一剎那間會無意地憶起潛水者（Des Taucher），作于一七九八，是一民歌體的詩——譯者）中最美的那一筆，那是活繪出這個激動着的水流的，其壯觀真可以吞嚥了觀者的眼簾，然而這也並沒有身歷其境的張本。釋勒從經驗中所得到的，他只消看一眼，以後就可以作爲描寫他生疏的地方之用了，因此，他不輕視聽講中的研究工作，每是在一種偶爾的取用之資裡，他會堅牢的印入他底深思，而他那時刻在活躍的幻想力，永遠在生動地工作于任何時地所搜集的材料上，以補足了這種十分間接了的了解之缺陷。

同樣的情形，他可以採取着希臘文學的精神，縱然他看的只是譯本。他覺得一點也不費事，他就

也來翻譯，可是他却沒譯完，他要保存那原譯的價值，因為他是太喜歡那一字一字的拉丁文的句法了。這樣，他只譯出了那一場，就是鳩律披策斯的泰提斯的結婚（*Hochzeit der Thetis*）。我承認，我每在重讀時，是有無窮的愉悅的。那不只是一種語言上的交代了，乃是傳達一類屬之詩于另一類屬，幻想力所得自原文的活躍，是更繁複了，所以表現出一種純粹的詩的效應來。關於這，人們只能歸之于一般的幻想力與感覺的能力，那是一個詩人和他那觀念的內容所分不開了的，由他底創作中，總是把那鼓舞的氣息吹送給讀者的。古昔的精神，便像影子似的，着了可使詩人耀眼的服飾而顯現了。但是在作品的每一筆中，却都有一種原始性的狀態很瞭然地存在着，而且是這樣純粹了的，因之可使人自始至終，便對於古昔很神往。我現在並不是在說釋勒的翻譯強，我只是說釋勒之深入于希臘精神，這尤其是表現于此後的兩件作品上而已。依比庫司之鵠（*Kraniche des Ibykus*）與勝利之宴（*Siegestest*）皆作于一七九八——譯者）其帶有的古色古香是這末純粹而且親切，人甚而是不敢期之于近代的作家，說真的，也是那末美麗，又那末充有活力。這詩人是把古代的精華吸取而變為自己的了，他在其中鼓盪着自由思想，于是產生一種新的，而在各部分却是他自己的氣息的詩篇了。這兩篇東西有其絕然相反的對照。那依比庫司之鵠可稱為一個完全的史詩；所有這詩之內在的價值，都是在那打動人類心坎的藝術家之表現力的威權和迸發的觀念與思想上。一種不可見的，只由于精神所創造的詩的威權，在實際上表現一種稍縱即逝的力的，是根本地屬于一種觀念世界的，却也就是釋勒所活動于其中的。在他造成一個民歌的形式的前八年，他的意思是已經有了，這是清

清楚楚地表現于藝術家 (Kunstler) 作于一七八九時釋勒年三十一——譯者) 這首詩裏的：

幸運之神歌隊聲，

兇手逍遙無人懲，

歌聲之中死者影。

即這個觀念論，就也有完完全全的古風；古代文學對他是很使他的作品蒙上純一與強烈的色彩之作用的。所以，那個整個故事是自他那裏一湧而出了，特別是倭伊門尼頓 (Emmeviden) 之出現和歌唱，所受的影響，尤為顯然。伊斯啓里斯 (Aeschylus) 那有名的和歌，是簡直織有近代詩的韻脚與用字的形式了的，但一點也不失其靜穆偉大之美。釋勒的勝利之宴却是抒情的，又是客觀的意味的，在這裏，那詩人就不不得不把自己的胸臆加上了，並不只是古代的觀念情感了。可是在其他的方面，這詩有點荷馬意味，也像別的詩那末單純。只是在大體上有一種更高的更獨特的精神，為古代詩人所未及，而且正是因此得到它的偉大的優美性。運用古代詩裏的一段，而賦以更高的意義，這在釋勒早期詩裏也這樣作過，而且不少。我只引在藝術家裏形容死的一句吧：

必然的歸宿之柔和的逼近呵，

令人憶起荷馬的佳句「柔和的射擊」來，然而他把「射擊」改為「逼近」，一轉手之間，意思就更溫婉和深刻了。

對人類精神活動能力的信賴，由詩人的描繪而跨大起來，是充分表現在哥倫布一詩的頂端題

句上了，那是完全全代表著釋勒的獨特的個性，而吟咏在詩裏的。信任這種為人類所不可見的，却即存在于人類間的能力，以及在這種壯美的，幽深而真切的景象，內在的神秘的處所之中却有一種一致性，現在實與神秘就為一性情所統攝，于是那原始的永恒的主體之真實與反映，因以可能，這就是釋勒的觀念體系。同時又有一種堅持力，他用這以應付各個理智上的課題，非到澈底解決，決不放鬆。在塔利亞雜誌（*Thalia*，本為劇神，此為釋勒所創辦的一種文藝雜誌——譯者）中拉斐爾給尤律斯的信上說的「當哥倫布在沒經歷過的海上，毅然走入一個不可測的賭局」，這句勇敢而美麗的話，就已經透着他上面這種信念了。

從內容與形式上看來，釋勒的哲學的概念，不過是他那整個的精神活動的副本罷了。二者在共同的軌道裏活動，而且走向同一的目標，只是那活動着的精神常有更多的材料，而在他身上運行着的思考能力，却又永遠不休歇地使那滂動的精神增高而已。他統攝了這一切的終點，便是以人類的天賦之總合的表現，憑人類分辨能力的和諧一致性，而達到人類的絕對自由裏去，在我看，二者是一而不是二的，只是一個求變化與材料的，一個乃是求一致與形式的，在這裏已經表示出那是由自由意志的和諧性，而追求一種超乎一切目的的根原的了。在智識與意志中間毫不受限制的施行着的理性，對於直觀和感覺是分別地處理着，而並不使二者的範圍互相逾越的。正相反的，却有一種情形，感覺自己的獨特的本質裏，而入于自己所選擇的軌道上，成為某一種狀態而出，在這狀態之中，直觀憑了種種不同的規則，採取了形式。這種形式，並不是有路可尋的，乃是由忽然的一下，而豁然貫通，



其中根于感覺和直觀的這兩種性質而來的不可避免的矛盾，是爲那互相作爲依據的現像所掃除了，于是對於人，就有在那現像之中而存在的一幅圖畫出來，不是給的現像，而是給的方向，這個呢，我們便叫作是審美的。因爲它所處理的材料是成自感官的，並非借助于概念，所以可以當作有獨立性的自由在。

在論嫉媚與莊嚴 (Quint und wurde) 及關於人類美育通信裏，這個意思已經說得明明白白了。但我很疑惑，這個帶了內容繁複的概念的和成自稀有的美妙的講演的論文，現在人人要讀的，不是要頗有考慮餘地的保存下去。實在說來，這兩篇東西，特別是那通信，不是沒有毛病的，釋勒爲鞏固自己的立場起見，就走入了一個比較嚴格而抽象的路了，因此，倘若把他討論的對象，以爲可以應用無阻地試一試，就辦不到的，甚而只求概念中的推論沒錯，也仍還不成。然而關於美的概念，關於創作與行爲中之審美的成分，也即是一班藝術之基礎，以及關於藝術本身，那却是把最重要的問題都包括了，這是已經到了不可更易的地步了。在這整個範圍裏，那種非從枝節的原則立好不能解答的問題，是沒有的。這不只是因爲概念的處理和劃分的清晰所致。却是由于在那論文裏一種稀有的長處，就是在它那整個範圍裏，在它那完全的內容裏，把所有可以生出的枝節都已交代好了。總起來看，在那論文裏的意見是並不分割和破碎的，倘若讓我用一個比方，則不是像多面鏡樣的，一面映着一樣的光彩和色澤，這特別是在論嫉媚與莊嚴的後半，分別情感與行爲有許多類屬的時候尤其看得出了。

從沒有把這些材料處理得這末曉暢，這末完全，這末清楚的。這些材料是沒有完的多法，不只是概念之整理，而且還有美學的以及倫理的教育的問題。藝術與詩是直接訴之于人類的最高貴的素質的，藝術與詩是開始提醒了人類，在超乎一切有限性之上，而另有一種住于人間的素質的存在的。藝術與詩都是建于崇高處，直為崇高而生。確定二者之追求崇高，同時對凡屬瑣屑猥俗之見，凡非發自純潔本源之感，皆排除之，這是在釋勒所永遠儻俛着的獨特的聰明裏的，就好像在他根原的傾向之中給了他一種真正的生活的指針似的。因此，他所首先而且嚴格要求于一個詩人本身的，並不只是好像分離着的作用的天才與智能了，却是因他底天職之崇高而所允許的他那整個性情之流露了，也不只是曇花一現的剎那的存在了，乃是成為性格了的一種昇騰。「在他要觸到那美妙的事物以前，首先而且最是當務之急的，便是把自己的個性先作到最純潔的地步，而且把莊嚴的人性也要淨化到極處吧。」這一段是採自關於畢爾格詩歌（*Über Burgers Gedichte*）此文作于一七九一年，釋勒年三十二——譯者）的，釋勒把對那有理由而受反對這種意見的詩人之不公平的責難也一口道出了。無疑的，這批評是太苛。因為，只要語言之差不多的一致的情況是允許我們在德國有這個時代的詩的話（這是繫之于一切詩的作用的條件），那末畢爾格的各種幻想就確乎喚起詩意，而畢爾格的各種情緒也確乎抓住一種在他是完全適合的真實與深刻了。釋勒在他後來的通信裏，也已經承認，在那批評裏，提出的理想是只能應用于特殊的情形了的。所以在他這一般的要求之中，是什末東西也沒留給了我們，却只是可藉以見出釋勒自己的個性的與人格的表露罷了。他這種要求，

再沒有比碰到是施之于他自身時那末嚴格的了。人對於他可以確實地這樣說，從很遠處而俯就流俗，或與庸常爲隣，在他是永不會的，而那高超而可貴的見地，却是常充滿了他的思潮，而且在他的情感，生活裏，也往往帶了出來，至于對理想的憧憬與努力，更是常鼓舞于他的詩裏，以及小品裏，有着同樣的活潑新鮮之態的了。因此，在他的作品裏，很少有人所謂的「弱而無力」，或者「平淡無奇」。此外確實地還得加上，就是我已經說過的，他那種精神能力常是用着相同的緊張而在工作，至于說在一種消遣的意味下面把精神放鬆一下，那他是好像不懂得。從這些地方可以給出釋勒的個性，而在他的詩與哲學論文中却是不容易見到的。因爲在他的作品裏，有些小地方縱然表現了，人們會爲別的興致而放過，只有現在他這責難，倘若我們加以注意的話，就見是直觸到他的個情的根本了，因而他那性格的高尙的統一性，遂明明白白地顯現在我們的眼前。他對於他早期作品之嚴格的批判，也在這關於畢爾格詩歌的文中，而十分強烈地表示着了，而在他死的前二年，爲他的詩集預序的文中，說得更爲顯然。在這裏所損傷了他的偉大而細膩的感覺的，也就是人們所稱爲他的生活的第二期，很明顯地表現于堂喀洛斯，以後却曾未犯了的，也只是不合于他這詩人的個性和人格罷了。他那高潔的，以人類的性格與生活的見地爲出發，費全力而努力着的意味，在那部作品裏，却也同樣表現着了。在他所損傷了的，只需要一種藝術家的修正就行了，這種修正正是對誤會「藝術的真」的觀念而言，是對不知把部分統一于全體之必要性，因而有一種不相屬的不清晰的鑑賞力而言。同時，材料的選擇當然亦受影響。在喀洛斯裡，釋勒像是在這個範圍之外的光景。還有，在這裏，是有他泛世界

性的立場和國家之感的衝突，以及他那得自經驗的概念和並無概念而只有有限制的經驗之認識的交戰。很顯然地，這運命是懸之于民族的與知識的裁判之手，以及觀念的境界之消退，并在這極大的政治興趣之中，是又不掩那夾雜着暴發的，熱狂的，無邪的，又有點報復意味的愛的色彩的。就是這樣，這些成分，還有那時時要向高處飛騰的原動力，在包圍着我們詩人。可是選擇呢，還是聽憑了他以前早已養成的性格。這並且還見之于他表現的形式，他把散文放棄了，那是在他寫互倫石坦初稿時所採取的，重新回到散文來，他於是發現他以前的錯，這發現對他便有着永久的用處了。那在馬克思 (max) 與泰克拉 (Thekla) 中間的第一場，原先是早寫的，硬沒有用散文寫，一寫却就是用的韻文了。

像我上面說過的，詩是在全人類的努力之下要達到一種高超而嚴肅的境界的，凡狹小偏枯之見，都可藉詩消除了的。但是深中于德國人士之心的，却是忽略這種抑此揚彼的看法，只以為詩是生中活的一種開開玩笑的裝飾，要不，便是希望從中得到什麼直接的道德的效用和教訓而已。詩從釋勒那手裏才又救出來，自然，釋勒是由個人出發的，可是他却運用了他身上的德意志民族性，而從語言的本源上，窺見了那隱藏的本義，又會重新恢復了去應用的人。在這裏是有精神演進的意義的，所謂精神演進就是世界歷史中的觀念的一方面，和什麼事實，什麼行動相對待了的，現在在這精神演進中，開始有一個新尺度了，這新尺度便是由個人的特別幸運而獲得了的，但看去雖似乎超過於一民族的精神階段的，其實它還是借助於民族精神，是並不意識地，由一人的個性而顯現罷了，但結

果却仍是歸入民族精神的巨流裏去。現在，藝術及一切審美的效用，是得着正確的看法了，實在再沒有別的新興的國家，有像德國這樣的成績的了，並不是詩人自誇，確乎是永久可以視為偉大而煊赫的一種收獲了。德意志民族性之裏面的真正的傾向是在他們的偉大的深入性上，因此他們可以得到大自然的奧密，因此他們的事業都是帶上了觀念的，又加以感情的色彩，總之，全和這深入性相關。在這地方，德國不同於其他的任何新興民族，而在這裏深入性的概念的決定上，倒是寧近于希臘的。他們追求詩與哲學，並不求二者之分，却在求其合，只要他們在努力于哲學，也不管是純粹的，是應用的，對於那不能捨棄的影響也許常有所誤解和強解，但那激動永遠是保持下去，而總有新的心得。就看在前一世紀之後半，那宏偉的精神，便是不能否認的。因詩與哲學的性質之故，二者是居一切精神活動的中心的，只有這二者是可以連結所有的部分的結果合而為一，只有從這二者出發，才有在一切之中的統一性及啓發性的流露，也只有這二者，才代表了人類是怎麼樣的，而一切其餘的學術與事業，人們却都可以完全從這二者分割而出，那至多不過見出人類的所有物及所適應而已。但沒有二者，則人類聰明的燭火即息，一切博大周深的智識亦將陷于支離，而且對於一己，對於民族，對於人類之重視，必遭阻止，自後人類將弱而無力，惟二者之出，則所有大自然，全人類，所欲解決之課題，悉變為可能。可是，什麼對於「真」與形象的研究，什麼對於「美」的歌詠，倘若不知道所有那些可變的性質並不是散處的對象，乃是公開於精神界的一種純粹的目的物的，則「真」與「美」仍是空名。釋勒的使命，却就是直接從事于詩與哲學，憑他的理智的運用的獨到性，而把握並且表現二者的

根原和本質的。所以，上面我說的這種看法就直然降到他身上。

在釋勒最慣好抱了的一個意見是，凡淳樸粗糙的自然人（這是釋勒的名詞），可以先經過藝術的陶冶，次被上理性的文化的。用散文的，或者詩的，他說了好多遍。據他說，大抵文明之始，由游牧而為農業，人們是愛把幻想力馳騁于帶有宗教味的視如慈母樣的大地的。他堅持神話中所有的人，都是代表人們的慾望，倘若傳說的痕跡是靠得住的話，那麼那個掌農業的女神德默特（Demeter），是這些神中的要脚，作她胸中還有人的與神的感覺的結合，這不是奇異而可深長思之的現象麼？釋勒很久想把亞提克（Oetika）受外族侵入而產生的初期文明，用史詩表彰一下。愛勞厄西斯之宴（Eleusische Fest）即是這個未實行的計畫的一部。

如果釋勒再體會一下印度文學的，他一定比由希臘文學更知道詩與哲學的連繫的。在印度的早期詩一般地講，是更其莊嚴，虔誠，帶有宗教味，視希臘文學有過之，只是沒受外來影響，却更自由些吧了。但其造型性因此而失。

這是一件令人十分可惋惜的，却也是令人在某種程度上覺得可稱贊的，就是釋勒對於人類演進過程以為可見之于語言，說了不止一次了，據他的意見，在語言中可見人性是二重的，不過不是分開的，乃是消融于一種象徵裏去。語言把哲學的與詩的作用結合于精確的理解上，在字的方面有比喻，在讀音的方面有音樂性。同時，語言表現出一種到達無限性的歷程，就是語言的符號可以激動起到事業活動去的力量，而這種事業活動乃是無止境的，而且由它所立下的目標前進，由越過更

大的，再更大的，而至于無窮。因此，語言便是釋勸觀念範圍中一個非常受歡迎的對像了。據他說語言是屬於民族種族的，不是屬於個人，在人類還沒仔細意識到它時，已經可以用它作為工具了，雖然不曉得它貫徹于生活中的意義。因此，不能漫無條件的把它作為教育的工具。人類也常有並非原來創造的的意味的影響及于語言，這是當然的，所以語言之有其最高的詩與音樂的性質，乃是在初期，這時人民可以用特別的飛騰的幻想力，造成之，運用之。經時既久，語言漸漸失却這種形成的光景了，至少那進展在我們是不易見了，于是成了課題似的，作為懸案了。倘若人向那沒有文化的民族，帶了研究自然事物的虛心，去看一看奇怪有趣的語言的構造，想一想那往往是在長久黑暗中而忽然有所發明的現像的，人却一定可以見出，語言是與人類同時並在，而在語言發生之前可說沒有人類所特有的事情可想，並且在語言初有時，情形又是十分和平，有打算，但不為深的或柔弱的印象所圍，社會之野蠻化是以後的事情，于是相反相爭，激烈的憂患，才雜然而起了。不過在我們看，至少在美學通信中所包括的自然狀態，是難以用這樣看法的，而且多年還沒分清楚，倒底什麼是出自人類的天性，什麼是出自語言的性質，又如何結合，如何消融為一等等。（未完）

## 南北音在中國文學史上之地位

孫子高

### (一)

南北音是南音與北音之簡稱。南音，春秋時代，南方之文學也；北音，春秋時代，北方之文學也。南北音在中國文學史上，獨自代表一個時代，本佔有極重要之地位；而現今所有成文的文學史，則大都忽視南北音代表之時代，消滅了南北音固有之地位。這是成文的文學史乖違於事實的文學史之處所，這是文學史家對於事實的文學史觀察之疏忽。我這篇文章，很想把一般文學史家這點觀察之疏忽，糾正過來，非敢立異，惟欲求真。

### (二)

昔賢多主張詩經出於四音，著者則主張四音出於詩經。四音者何？南音，北音，東音，和西音四音是也。茲先舉昔賢舊說，然後再提著者意見。詩經出於四音說，見於呂覽音初篇，其文云：



「夏后氏孔甲田于東陽，蒼山天大晦，盲孔甲迷惑入於民室，主人方乳，或曰：『后來是良日也。』之子是必大吉。或曰：『不勝也。』之子是必有殃。后乃取其子以歸，曰：『以爲余子，誰敢殃之。』子長成人，幕動折椽，斧斫其足，遂爲余守門者。孔甲曰：『嗚呼！有疾，命矣夫！』刀作爲破斧之歌，實始作爲東音。

禹行功，見塗山之女，禹未之遇，而巡省南土。塗山氏之女，乃令其妾，候禹于塗山之陽，女乃作歌。歌曰：『候人兮猗。』實始作爲南音。周公及召公取風焉，以爲周南召南。

……殷整甲徒宅西河，猶思故處，實始作爲西音。長公繼是音，以處西山，秦穆公取風焉，實始作爲秦音。

有妣氏有二佚女，爲之九成之臺，飲食必以鼓。帝令燕往視之，鳴若謚隘。二女愛而爭搏之，覆以玉筐，少選發而視之，燕遺二卵，北飛，遂不反。二女作歌，一終曰：『燕燕往飛，實始作爲北音。』

此說最難成立。一則以殷商時代文字，尙在草創期間，殷商以前不應有如此美妙的抒情文學；再則以詩經真實淵源是龜卜刻辭，而不是村俗歌謠；三則以殷商以前的古史系統，業經古史辨打得落花流水，指示出有妣氏塗山氏等等，都是妄人捏造出來之鬼話，「皮之不存，毛將焉附」。因爲有此三種緣故，所以著者認爲呂覽所記，犯了顛倒因果之嫌疑，而與史實正相乖違。

詩經出於四音說，雖然乖違事理，而四音出於詩經說，却甚符合史實。著者主張四音出於詩經，共有兩個鐵證。第一是呂覽所列四音之文辭，均見於現存之詩經，足證四音是脫胎於詩經。詩經幽風破斧每章章首說的「既破我斧」當係東音的破斧之根源；詩經曹風候人首章章首說的「彼候人兮」

文略同南音，當係南音的候人之胚胎；詩經邶風燕燕每章首說的「燕燕于飛」，文同於北音，當係北音之底本；至於西音，呂覽主張秦音取風西音，實則西音取風秦音，何則？詩經秦風即是秦音故也。惟茲事體大，會當專文論之。諸如此類，孰前孰後，誰本誰末，爲事至明，不待狡辨。

第二是詩經首列二南，次列邶風，南北對峙，二音分明。按詩經一書之編製，「南最前，風次之，雅又次之，頌最後，其實頌的時代最早，雅次之，風又次之，南最晚出」（陸侃如中國詩史語）。編選歷代詩文，有兩種方法：一是順序法，由往古至現代，一是逆溯法，由現代至往古。詩經一書之編製，明係採用逆溯法，則最前者當然時代最晚。詩經開端即列二南與邶風，固明示東周以還，文學有南北兩派，分道揚鑣之傾向矣。用圖表之，則爲：



詩經中最晚之詩歌，既有南北東西分道揚鑣之傾向，則四音之出於詩經，豈非至明之事？則南北音之出於詩經，豈非至明之事？

因爲有這樣兩個鐵證，所以著者不敢宗主詩經出於四音說，而願主張四音出於詩經說。四音既皆出於詩經，則四音中的南北二音，當然出於詩經無疑了。爲使南北音出於詩經說，具體化起見，著者更願進一步主張：「詩經之二南，乃是南音之前身；詩經之邶風，乃是北音之父母」。下兩節將分別疏證此命題。至若東西二音與詩經之關係，則非本文所及，將從略焉。

南，二南與南音，三者各自不同。南是樂器名。郭沫若甲骨文字研究釋南篇云。

「南於卜辭。除用爲東南之南及南庚之南而外，別有異義。如「之于祖辛八南」「九南于祖辛」又如殷虛書契後編之「一羊一南」，確係獻於祖廟之器物。由字之形象而言，余以爲殆鐘罍之類樂器。……知此，可知卜辭之「八南」「九南」或一羊一南，實卽八鈴九鈴或一羊一鈴，小雅之以雅以南，文王世子之胥鼓南，實卽以雅以鈴，或胥鼓鈴也。」

二南是國風名。詩經之周南召南二者是也。

陳啓源毛詩稽古編云：「二南之南，猶十五國之國也，目其地而言也。當時所采詩，或得於南國，周召不足以盡之，故不言國而言南耳。尙不得與二雅並列於六義，况樂名乎。」

魏源詩古微中編之一云：「左傳風有采繁采蘋，其詩實在召南，則二南同爲國風，明矣。」

二南是周室東遷以後，漢水淮河一帶等處所謂南國之詩。其產地在現在河南南部及湖北北部；其產時則在東周之初年。此觀於二南列舉之地名與記載之事類而可知者。謂爲西周故物，非也；謂爲楚國歌謠，亦非也。至於南音，則係歌謠名。呂覽音初所說「女乃作歌」云云，卽其證也。

南，二南與南音，三者既不相同，卽不可混爲一談。

南爲樂器，與二南及南音之關係甚少，此可不論。至若二南與南音之關係，則糾紛多矣。爲使問題簡單化起見，確定二南與南音有關係，而二南不是南音，南音不是二南。

二南乃「漢陽諸姬」之國風，南音乃後起楚國之國風。呂覽音初篇南音高誘注云：

「南方國風之音」

左傳成公九年云：

「晉侯觀于軍府，見鐘儀，聞之曰：南冠而縶者誰也？有司對曰：鄭人所獻楚囚也。使稅之，召而弔之，再拜稽首。問其族，對曰：冷人也。公曰：能樂乎？對曰：先父之職官也，敢有二事。使與之琴，操南音……公語范文子，文子曰：楚囚，君子也。言稱先職，不背本也；樂操土風，不忘舊也。」

杜預注云：

「南音楚聲」

據此，可見春秋時人，咸認南音爲楚國土風，楚風之特色，徐慢幽靜。說苑善說篇云：

「君獨不聞夫鄂君子皙之汎舟於新波之中也？乘青翰之舟，極菡萏，張翠羽，而檢犀尾，班麗桂枻，會鐘鼓之音畢，榜檣越人，擁楫而歌。歌辭曰：「濫分野草，濫予昌桓，澤予昌州，州焉乎秦胥，胥縵予乎昭瀆，秦踰滲提，隨河湖。」鄂君子皙曰：吾不知越歌，子試爲我楚說之。於是乃召越譯說之。曰：「今夕何夕兮，搴舟中流，今日何日兮，得與王子同舟，蒙羞被好兮，不訾詬耻，心幾煩而不絕兮，知得王子。山有木兮木有枝，心悅君兮君不知。」

卽其明證。據此，可見楚聲卽是南音，可見南音卽是楚聲。此外，如說苑至公篇所載子文歌，正諫篇所載楚人歌，新序節士篇所載徐人歌，論語微子篇所載楚狂歌，左傳哀公十三年所載庚癸歌，孟子離婁篇所載滄浪歌，與楚辭所載九歌之類，均係楚歌，均係楚聲，亦卽均係南音，蓋緣南音爲楚國土風之故也。

南音既係楚國之土風，則西周以前無楚國，何來楚國的土風之南音？據此，可見南音不創始於殷商以前夏禹的未婚妻，而創始於東周以後楚國的老百姓。可見呂覽記事之失實。可見南音出於二南，而二南不出於南音。

(四)

北國名。詩小雅巷伯詩云：

「取彼譖人，……投畀有北，有北不受。」

即其證也。詩經邶風之邶，即北，亦即燕。王國維觀堂集林卷十五北伯鼎跋云：

「北蓋古之邶國也。自來說燕國者，雖以爲在殷之北，然皆於朝歌左右求之。今則殷之故虛得於洹水，大且大父大兄三戈出於青苑，則邶之故地，自不得不更於其北求之。余謂邶即燕，燕即魯也。邶之爲燕，可以北伯諸器出土之地證之。」

邶既是北或燕，則詩經中之邶風，當係北國之國風，或燕國之國風。自來說邶風者，多以爲「邶風已亡」。「有目無詩」，現今之邶風，乃是一後人以衛詩獨多，遂分隸於邶風者。此種主張，非不動聽，只是我不敢贊同。我以爲邶風中至少有一部分，當係邶風之舊。如綠衣，如燕燕，如北風等等，假若我們擺脫詩序之束縛，我們實在無法證明他是衛詩而不是邶詩。

邶風與北音之關係，正猶二南與南音之關係。邶風是北音之前身，北音是邶風之後繼。北音之燕

燕往飛，同於邶風之燕燕于飛，即是二者有血統關係之明證。

呂覽音初北音高誘注云：「北國之音。」

春秋之世，晉爲北方之國，亦係北國之一。北音當係晉國之音，此觀於左傳以南音况楚國，北音况晉國而可知者。左傳襄公十八年云：

「晉入聞有楚師，師曠曰：不害。吾驟歌北風，又歌南風，南風不競，多死聲，楚必無功。」

春秋之世，晉之同盟國，亦皆北方之國，故晉之同盟國所有篇什，皆北音之類也。此種北音之幸存於今者，則有左傳所載宋城者謳，鸚鵡歌，澤門之哲謳，子產頌，仲尼世家所載師乙歌和哀公孔子誅說苑所載螽蛄歌，與禮記檀弓所載成人歌和山頽木壞歌等等。

根據以上之考核，可見北音是晉及其同盟國之國風。若然，則殷商以前無晉及其同盟國，何來晉及其同盟國的國風之北音？此事雖小，關係實大。他足以證明詩經不出於南北音，他足以證明南北音之出於詩經。

(五)

春秋時代之國際局面，是一種南北對峙之局面；戰國時代之國際局面，是一種東西抗衡之局面。前者表現出來之形態，是晉楚爭霸，後者表現出來之形態，是蘇張縱橫。前者是南北音發生之原因，後者是東西音發生之原因。

春秋時代，南北對峙之局面，造端於周昭，揭幕於齊桓，正式成立於晉文。一直到春秋末年，吳越侵

楚，六卿分晉，才算把這種局面打破。一部春秋左氏傳所載，幾全是晉楚爭霸事。據此，可見春秋時代南北對峙的問題之嚴重。

一個社會像似一個有機體，有機體的各部相關共變，社會的各部亦相關共變。春秋時代，國際間之形勢，既呈南北對峙之狀態，則與此相關之各種文物，當然亦要呈南北對峙之狀態，因而哲學方面，則有孟子勝文公篇說的：

「陳良楚產也，悅周公仲尼之道。北學於中國，北方之學者，未能或之先也。」  
民性方面，則有中庸說的：

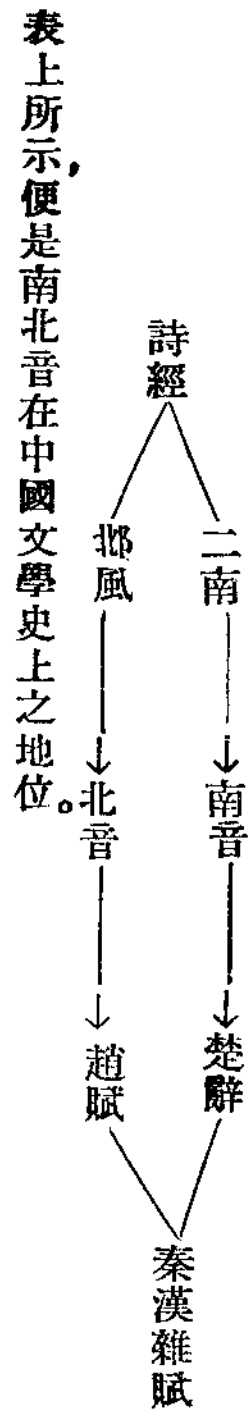
「南方之強與，北方之強與……寬柔以教，不報無道，南方之強也……衽金革，死而不厭，北方之強也。」

文學方面，就有所謂南音與北音。據此，可見晉楚爭霸，是南北音發生之原因。每代帝王之興起，都要制禮作樂，歌詠聖德，晉楚的君王，自然也不能免俗。爲適應這種要求起見，便創造出所謂南北音。什麼舜之南風，什麼禹之南音，什麼啓之九辨九歌，便都如春筍一般，應運而生。南北音恐怕就這樣因緣際會而產生的吧！

(六)

根據上文的探討，我們可以決定南北音在中國文學史上之地位。直截了當一句話，南北音在中

國文學史上，是由詩經到楚辭中間所經之橋樑。孟子離婁篇云：王者之迹熄而詩亡，詩亡然後春秋作。陸侃如中國詩史考定詩經沒有前七世紀以後的詩；楚辭之興，趙賦之起，則在西元前三四世紀之傾。由詩經到楚辭，中間相隔三百餘年。中國文學史上，此三百餘年長期空隙，便全賴南北二音為之填補。南音出於二南而派生楚辭；北音出於邶風而派生趙賦。據此，可見南北音是詩經與楚辭中間之連鎖。用圖表之，則為：



表上所示，便是南北音在中國文學史上之地位。

(七)

本文的結論，有下列五點：

- 一、南北音出於詩經，詩經不出於南北音，呂覽所記，有些顛倒因果。
- 二、北音不是二南，而出於二南，南音即楚聲，楚辭所自出也。
- 三、北音不是邶風，而出於邶風。北音乃晉及其同盟國之國風，趙賦之所祖也。
- 四、南北音發生之原因，是春秋時代，晉楚二國之長期爭霸。
- 五、南北音是由詩經過渡到辭賦中間之橋樑。



本文所得五條結論，只敢說是暫時假設，不敢說是永久定論。問題發之自我，解決俟諸專家。然則此文之提出，其亦拋磚引玉之意云爾。若云發現，則吾豈敢。

二十五，六，二十一日。

孫君子高是研究哲學的，偶做文學的研究論文，輒有新穎的見解。蘇詩云：『不識廬山真面目，只緣身在此山中。』跳出文學以研究文學，不致為文學的歷史成見所拘泥，所以更能有新發現也。近以精心結造的南北音在中國文學史上之地位一文見教，捧讀之餘，深感於不為人注意的南北音問題，得由孫君子高提出討論，不能不佩服他的眼光銳敏。同時我們研究中國文學史的人，不覺有點自慚遺漏。呂氏春秋音初篇，根據渺茫的傳說，述謂詩經出於南北音，經孫君子高的考證，知倒因為果。呂氏不足責，後人的沿誤不改，實在懶得可憐。文學史上類此的問題，希望孫君以治哲學之餘繼續提出討論。但我對此文有不同意的兩點。一，孫君謂國風出於二雅，二雅出周頌。本來這是一班人所共認的。但我則以為國風最早，雅頌在後，因國風是民歌，雅頌是貴族的廟堂文學；各種體載的廟堂文學，率在民間文學之後。詳證見我的詩類史，茲不能多贅。二，孫君探古今人說謂楚辭出於詩經，我則以為詩經是黃河流域的文學，楚辭是長江流域的文學，他倆的淵源關係，似乎很淺。詳見我的詩類史及中國文學批評史，這裏也不贅了。羅根澤附誌於北平寓廬。

# 中國井田制度之探討

邱運熹

## 一 研究的動機

(1) 要認識中國歷史的事實——爲什麼要研究井田制度呢？因爲我是一個中國人，生長息於這老大的國土，對於自己家鄉的故事，自應知道一個梗概。中國人到了今日，對於民族的意識，仍是薄弱得很；這不能說不是國家的危險。大家都以爲抄襲歐美，倣效俄日，便可以救中國，其實沒有這麼容易。一個國家自有其立國的根基，那裏能夠從外國搬來一套文物制度在空中建起一座樓閣呢？我們在大學求學，知道外國的事比較知道中國的事還多，這實在是一件憾事！

認識時代第一先得認識自己，然後方可應付環境，但認識自己，必須明白歷史的事實。研究井田制度，就在於探求中國古代社會情況之一般。姑無論中國社會和西洋社會在結構上是否相似，但井田制度那時代，在歷史上却久爲一般人所景仰追念。就連孔子孟子對於復古運動，也作了不少的好夢呀！試想如此一個重要的題目，我們安可置之不論？

(2) 外國人熱心研究中國——我們自己對於故有之文化視同糟粕，而外國人却熱心來研究我們這個國家民族的命運。作者前年遊歷日本，帶了很深刻的印象回來；日本人對於中國的研究，可以說他們正是在發狂呢。在東京和京都兩處，有大規模的東方文化研究所，專門研究中國各項問題。他們搜集的圖書既多且又派生員來華就學（清華大學北京大學皆有日本留學生。）此外每一個中學校，四書五經，皆列入為必修科目。差不多沒有一個青年不認識中國的。因為他們對於中國有充分的知識，所以他們侵略中國的野心，也就採取積極的行動。誠然，對於中國的研究發生興趣者，不僅日本一國，英、美、德、法、蘇、俄，亦莫不注意中國各問題。外國人這樣熱心要認識中國，而我們自己倒忽略不加留意，這實在可恥！亡了國家還有恢復的希望，只是亡了文化，則永無抬頭的日子了。

(3) 中國社會結構和西洋是一樣的麼——正因為中國人不認識自己，所以纔牽強附會用西洋式的模型，將中國文化裝入。於是西洋有農奴制度，中國也必須有農奴制度；西洋無井田制度，中國也必須無井田制度。由這種附會的結果，遂進而抄襲西洋的文物制度。數十年來，我們到處碰壁，到了今日，方覺悟他人之不可倚，而一切須依靠自己。所以國內學術界思想界有提倡中國本位文化之建設，國故之研究，村治之推行。此實為中華民族自覺之一線光明，我們不得不引為慶幸。

將以上三點歸納起來，所得結論就是：中國人有認識中國故有文化之責任與義務，而研究中國古代文化，對於中國井田制度之探討，實為一重要題目。因為要明瞭社會歷史演變的關鍵，和中華民族生在維繫的力量，纔可應付目前的危機，開創將來的局面。

## 二 研究本題的困難

(1) 歷史的事實不能重演——研究井田制度，可以使我們認識古代社會；但研究之時，種種困難是不能避免的，因為歷史是動的事實，一幕一幕逝去，不能重新演過一遍。試想我們生於此二十世紀，而井田制度遠在三千年前，我們怎能够知道其詳呢？爲了這個緣故，有好些人把中國的古史用西洋的社會結構來解釋，可是我們做學問，總得持客觀的態度，不持絲毫成見，歸還歷史的本來面目。因此我們探討這個問題之時，不得不十二分的慎重從事；有證據的必須充分拿出證據來；無有證據的，也必須事事合乎國情民俗，却不可專憑主觀去附合一切。就如有一位季融武先生一方面靠自己的想像去推論井田到底是四方塊的呢？還是非四方塊的呢？而另一方面又拿甄克思的著作來附會中西社會的結構。

(2) 天然環境的變遷——人類歷史的事實是動的，過去之事不能重演；天然環境也是動的，周流不殆，運行不息，無時無刻不在變化之中。所謂滄海桑田，世事多變，即此之意。因為天然環境常在變遷，故今日二十世紀的黃河流域，必遠異於三千年前的黃河流域。明白這層道理，我們便可以知道古代有井田制度，不單單是一個社會組織的問題，而也是天然環境之有以形成的了。

(3) 材料的真偽問題——中國學術思想，浩如烟海；收集關於井田制度的材料，自不得不下工夫，且况材料有真偽之別；據胡適之先生前所發表意見，以爲井田制度乃是莫須有的事實，經孟子

那樣一鼓吹，後人便相信爲真了。他假定孟子是創造井田論的第一人，然後又推論公羊傳、穀梁傳、周禮、王制都是漢朝的作品；這樣一來，把井田制度在歷史上的事實根本推翻。但如果我們證明在孟子以前，有過井田制度記載的書籍，則胡先生的見解不攻自破。

我想我們大家都公認春秋左傳國語論語詩經管子這些書皆在孟子以前。其中有不少之處記載井田制度，這些材料總是真的，不是僞的吧？至於孟子以後公羊穀梁食貨志杜佑通典皆是可靠的歷史材料。我們所研究者，自當以此爲根據。

### 三 研究的範圍

(1) 以周代作研究的中心——爲求史料的確實，我們研究井田制度，最好是以周代來做研究的中心。雖然孟子曾經說過：「夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹，其實皆什一也。」必竟因爲夏商史料缺乏，我們不能專憑想像推度。就是晚近以來，殷虛古物掘發之後，也很少有供我們考查的材料。還有一層，井田制度是代表中國整個農村的社會結構；中國農業的發展，到了周代，纔告完備。所以我們以周代爲研究井田制度的中心，最爲合適！

(2) 井田與封建的關係——很顯然，社會的組織極其複雜。井田制度與封建制度，實在互爲因果。在古代，天下諸侯號稱萬國，其實只是部落的會長罷了。到了武王分疆封土，諸侯各有其國，封建制度乃以形成。史記周本記：「封尚父於營丘曰齊，封弟周公旦於曲阜曰魯，封召公奭於燕，封弟叔鮮

於管，弟叔度於蔡；餘各以次受封」。又十二諸侯年表所載：「武王，成，康所封數百，而周姓五十五國」。又荀子儒效篇：「立國七十一，姬姓獨居五十三人」。由此可見周以前並無封建。然則井田制度又作何解呢？我以為封建和井田是分不開的。封建制度形成，井田制度方告穩固；封建未成立，田地的耕種只是一種副業罷了。國家要向人民徵收一定的數目，所以就有貢法。其實那時候的生活尚以牧畜為主。到了封建完成，家族主義的觀念鞏固之後，農業方成爲人民生活的中心，而井田制度乃漸次普遍採用。

#### 四 井田存在的理由

(1) 由牧畜到農業——中國古代社會生活，也是由狍獵時代而牧畜時代，而農業時代的。在狍獵時代，當然無文化之可言，人的生活就和動物的生活一樣。但人爲天之驕子，靠着自己的智慧與環境鬥爭得了優勝。其後豢養家畜，逐水草而居，形成一個一個的部落，爲了團結禦侮，爭奪草原，自然會有簡單的組織，推出會長來做部落的領袖。所謂號稱萬國的諸侯，就是部落會長的變相。直到農業進步，人類纔有固定安居的場所。這個農業到了何時方纔進步到相當程度呢？大概到了殷代中葉農業的基礎纔穩固下來。竹書紀年有一段說：

「自盤庚徙殷至紂之滅七百七十三年，更不復徙都。」

誠然，遷徙的問題，不僅是因爲牧畜的緣故，逐水草而居。也是因爲洪水爲害的緣故。但無論如何，

必須農業社會形成，家族制度乃以確立。農業社會的組織，自然更加複雜嚴密；田地的耕種，當然要固定，不能爭來奪去；所以劃分爲一塊一塊的，大家來耕作，並非是不可能的事。

(2) 井田的意義——井田制度存在於中國古代社會此乃毫無疑惑之事實。現在我們要考究的即爲「井」字到底是什麼意義？左傳公羊宣公五年註：

「井田之義：一曰無泄地氣；二曰無費一家；三曰同風俗；四曰合巧拙；五曰通貨財」。

杜佑通典：

「昔黃帝始經土設井以塞爭端；立步制畝以防不足。使八家爲井，井開四道而分八宅鑿井於中」。

孟子：

「方里而井，井九百畝，其中爲公田，八家皆私百畝，同養公田。公事畢，然後敢治私事，所以別野人也」。

周禮：

「四井爲邑，四邑爲丘，四丘爲甸，四甸爲縣，四縣爲都」。

概括說來，井田的意義，不外這幾種說法，就是井田爲一種公社——村落社會的中心。井田是爲防水患而設的，九百畝之田必有一井。井田是土地制度之一種。爲王畿，都，鄙，甸，計算的單位。

## 五 井田的形式

(1) 四方塊形的可能——大概歷來對於井田爭辯的焦點，就是論到井田是否爲四方塊形的前人的錯誤，在於一口咬定井田是四方塊的，不可改變；若有改變，就不成其爲井田了。這種錯誤的原因，是由於不明白「井」字的意義而起的。他們以爲「井」字就象徵四方塊形，中爲公田，八家各私百畝。反對此說的人，不特認爲事實上四方塊的井田不可能，簡直在理想上如四方塊形那麼整齊的井田也不可能。於是根本否認井田的存在，說它乃是孟子托古改制的臆說。這都是由於曲解「井」字的意義所致。然則井田必須爲四方塊形的麼？我們計算田畝面積之大小，正方形固可用方尺方步來計算，長方形，斜四方形，多邊形，又何嘗不是用方尺方步來計算呢？

(2) 初期的農業——雖然我們以周代作研究井田制度的中心，但歷史乃是綿續的，不能截劃爲一個一個的段落。爲了方便起見，我們就說研究周代的井田制度。其實農業到了周代已經完備得很了。所以欲探求初期農業概況，不得不追索到周代以前去。或許穀類種植發明之後，人們漸次感到農業的興趣；只因爲農具很粗笨，不能有多量的生產，故在商代中葉以前，社會生活還是以牧畜爲主。但在彼農業初期之時，田地的形狀到底是怎樣的呢？漢書食貨志說：

「后稷始耨田，以耜爲耨，廣尺深尺田，剛長終晦一晦三剛。」

照這樣說來，在那個時代把田剛劃成四方塊形不是可能的麼？我們只要想像黃河流域兩岸肥沃的土地，一片廣漠的大平原；既然天然的環境決定農業的命運，又因犁的製作，宜於方形的田剛；而同時那時節將土地劃成經界，地曠人稀，四方塊形的田，豈不最合乎事實的麼？於是依着四方塊形的



田畝，大家固定居住下來，不必再行飄遊無定。其後人口漸次增多，田地漸次開闢，而公社部落，連合起來，就組成國家，那強有力的會長，便做了諸侯。諸侯將土地分給百姓，大家通力合作，同養會長。於是一個一個的小世界，在黃河兩岸成立起來，公社便成了社會建築的下層基礎。所以孟子說：「夏后氏五十而貢，殷人七十而助。周人百畝而徹。其實皆什一也。」並非游談無根的話。不過到了周代，社會組織更加嚴密，井田制度代替了公社，封建制度代替了會長，家族主義宗法社會，乃形穩固。至於井田，有四方形者，有多邊形者，蓋山林水澤，高下不平，則這些地方的田，必非四方塊形者明矣。

(3) 遂，溝，洫，澮，川——中國黃河的水患，簡直是沒有辦法。歷來中國的政治家只要善於治水，就是最好的。相傳夏禹治水，在外工作十三年，三過家門而不入，足見水災的可怕。爲了這個緣故，在農業發明之時，開闢田地，週圍就修有水道。一井之內，凡三遂一溝。溝通洫，洫過十井而入於澮。一成百井，凡一澮九洫九十溝，三百遂；澮又通於川。考工記所載：

「匠人爲溝洫，耜廣五寸，二耜爲耦。一耦之伐，廣尺深尺，謂之畝。田首倍之，廣二尺深二尺，謂之遂。」

「九夫爲井，井間廣四尺深四尺，謂之溝；方十里爲成，成間廣八尺深八尺，謂之洫。方百里爲同，同間廣二尋，深二仞，謂之澮。」

和水道平行的路則謂之徑，畛，涂，道路。徑在遂南，其廣四尺。畛廣十六尺，可容大車，爲一井之經界。余廣如畛，可容大車一軌，道廣二十四尺，容車二軌，爲一成之經界。路則可以容車三軌。地之寬廣如此，

故佔去田畝無數，怪不得商鞅變法廢井田開阡陌。古代道路如此寬廣者，實爲便利軍事而已。試想兵車出征，沒有大路，如何可以行走呢？正如今日之有汽車馬路便利交通一樣，所以這是很可相信的。

(4) 王城，郊野，都邑——周公在我國歷史上實爲一偉大人物，就連孔子也常常稱贊他。在那個時代，社會組織的嚴密，真是像鐵桶一般。在這種社會的組織之下，我們便發現了「井」乃是最基本的單位。王畿之內，提封百萬井，（一百萬方里）假定山川林麓去三十六萬井，得實田五萬七千六百萬畝，以一家百畝計算，則有七十六萬家。家以五口計算，則有三百七十萬人。

現在更就周代地方行政組織來說：一井八家，四井爲邑，四邑爲丘，四丘爲甸，四甸爲稍，四稍爲縣，四縣爲都。一都凡三萬二千六百八十八家。其對於軍事之供給，則爲：

井 臨時軍役 經常軍役

邑 卒二十五人

丘 步卒四人 馬二匹

戎車一乘 卒二十五人

甸 戎車四乘 戎車二乘

步卒四百 卒二十五人

稍 戎車十六乘 戎車八乘

步卒一千 卒八百

縣 戎車六十四乘 戎車三十二乘

步卒四千 卒三千二百

都 戎車二百五十 戎車一百二十八

步卒二萬五千 卒一萬二千八百

一都凡四千零九十六井，出兵車三百五十乘。小國提封二千五百井，大國提封萬井，號稱千乘之國；天子則爲萬乘之國；由此可以推論一般。

## 六 授田的方法

(1) 一夫受田百畝——孟子曰：「夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹。」又曰：「請野，九一而助，中國，什一使自賦。卿以下必有圭田，圭田五十畝，餘夫二十五畝。死徙無出鄉，鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。方里而井，井九百畝，其中爲公田，八家皆私百畝，同養公田。公事畢，然後敢治私事，所以別野人也。」

管子說「百畝一守，事業無窮所移之也。」又曰：「故家五畝，宅百畝田，務其事而勿奪其時，所以富之也。」

左傳公羊宣公五年註：「一夫一婦受百百畝，以養父母妻子。五口爲一家。」

司馬法：「六尺爲步，百步爲畝，畝百爲夫，夫三爲屋，屋三爲井，井十爲通，爲十爲成，成十爲終，終十

爲同」。

從上面這些引証，我們便知道，所謂一夫者就是一家，一家有五口。古代計口受田，男子三十授室受田，六十歸田。

我們對於以上所引，須加考慮的問題，就是百姓從誰受田？何以夏商周受田的數目不相同？要回答這兩個問題，第一先得假定土地爲國家所公有。所謂國家也就是君主。諸侯既爲王室所封，其領土內之田畝亦同時賜與諸侯。

春秋左傳宣公十五年：「初稅畝非禮也。穀出不過籍，以豐財也。」

孟子：「惟助爲有公田。」

左傳成公元年：「作邱甲」，

這些話都證明公田，因爲魯用不足，所以初稅畝，益兵則作邱甲。這時候已在開始破壞封建井田制度。至於論到何以三代授田各不相同那末，也有錢幾種解釋。

1. 三代尺度不同：蔡邕獨斷：「夏十寸爲尺，殷九寸爲尺，周八寸爲尺。」

顧炎武亦說：「三代取民之異在乎貢助徹，而不在于五十，七十，百畝；然尺寸之不同而因未嘗異也。故曰：其實皆什一也。」

2. 數目字乃一種符號：我們很難將五十，七十，百畝，這些數目字作爲絕對可靠的數目。所以說夏朝一夫受田五十畝，殷一夫受田七十畝，而周一夫受田百畝；不過比較三代土地制度，受田之不同

而已。同樣我們在別的地方也嘗看見這些數目字。例如：

孟子：「公侯方百里，伯七十里，子男五十里。」

禮記檀弓：「國君七個，遣車七乘；大夫五個，遣車五乘。」

禮器：「天子七廟，諸侯五，大夫三，士一。」

這就表明數目字，只是一種符號而已。

3. 井田制度爲土地法之一種。崔東壁在他的三代經界通考內說：「夏五十而貢，夏之圻內夫受田五十畝而行貢法也；諸侯之國，不必皆五十而貢也。殷人七十而助，殷之圻內夫受田七十畝而行助法也；諸侯之國，不必皆七十而助也。周之百畝而徹，周之圻內夫受田百畝而行徹法也；諸侯之國，不必皆百畝而徹也。」

大概周制畿內用貢法，邦國用助法。可是畿內亦有公田，因爲公劉曾經用過徹法，近郊什一，遠郊什二：

(乙) 五畝之宅——一夫受田百畝同時又受五畝之宅。我們的問題就是五畝之宅在田間呢，還是在鄉邑呢？孟子說：「五畝之宅樹之以桑。」詩經又說：「田中有廬，疆場有瓜。」這樣說來，五畝之宅，二畝半在田，二畝半在邑。那末，一井有公田百畝，以二十畝作廬舍故，什取其一。

金鶚求古錄以爲孟子五畝之宅全在都邑，所以打倒二十畝公田做廬舍之說。其實不然。周代的農業一年分爲兩季，春季勞作秋季收成，冬季休息。這樣民衆全部的生活，春夏秋是在田間工作，一直

住到冬季纔回到都邑村落之中。所以在田，則八家爲鄰，在邑則五家爲比，二十五家爲巷。巷首有門，門側有塾，爲兒童入學之處。其社會結構之情況如下：

國	中	比	閭	旅	黨	州	鄉
地	方	鄰	里	鄣	鄙	縣	遂
軍	隊	伍	兩	卒	旅	師	畢
家		五	廿五	一百	五百	二千五	一萬二千五百
軍事供給			馬一	馬四	馬廿	馬一百	馬五百
戎車供給				一乘	五乘	廿五乘	一百二十五乘

國中以「比」爲單位，都鄙以「井」爲單位。故曰「五家爲比」，「八家爲鄰」。國中用貢法，都鄙用助法。不過前而我們已經引証王畿之內，並非絕對沒有公田。如此說來，五畝之宅的問題，算是解決了，即五家爲比，八家爲隣的爭論也解決了。蓋農民於春夏秋之季，在田間工作，居宅佔地（公田）二畝半，是以八家爲鄰。公田百畝除去二十畝，舍，八家共耕八十畝故曰什一。而於冬季，則農民遷回都邑居住，所以五家爲比；此理至爲明顯。

(3) 上田，中田，下田——現在我們另外又有一個問題，即爲土地有肥脊之分。一夫受田百畝，如果地土肥美，生產自可豐收；可養九口之家。如果地土脊薄，則種植必大受影響，故不得不設法補救。周禮遂人：「辨其野之土，上地中地下地，以頒田里。上地夫一廛田百畝，萊五十畝，餘夫亦如之。中

地夫一廛，田百畝，萊百畝，餘夫亦如之。下地夫一廛，田百畝，萊二百畝，餘夫亦如之。

禮記：「制農田百畝。百畝之分，上農夫食九人，其次食八人，其次食七人，其次食六人，下農夫食五人。」

孟子：「耕家之所獲，一夫百畝。百畝之糞，上農夫食九人，上農食八人，中農食七人，中農食六人，下農食五人。」

由上所引，則知農夫受田一家百畝。但遇土地脊薄之田，得變動辦法，那就是按地之等級而受萊田。所謂萊田就是未開闢的山地。萊田不能八家爲井，也無溝洫。

(4) 所謂餘夫——關於受田的辦法已經討論過了。現在要研究何謂餘夫。按周制男子三十有婦者可以受田百畝，六十歸田。顯而易見，餘夫必是未娶妻的男子。孟子餘夫二十五畝，朱子集註引程子的話說：「一夫上父母，下妻子，以五口八口爲率，受田百畝。如有弟是餘夫也。年十六別受田二十五畝，俟其壯而有室，然後更受百畝之田。」

漢書食貨志：「農民戶一已受田，其衆家男爲餘夫，亦以受田如比。」

可是金鶚求古錄上的意見，以爲農夫者，必娶妻而後娶得農夫之地位，而結婚後父兄之田尙未歸公，則受田二十五畝，以補不足。故餘夫又爲差役卒兵之職務。餘夫只有一妻，而正農有五口八口，可知餘夫受萊田或與正農同而田地皆二十五畝也。金說亦可解爲結婚男子，須生子女後，方受田百畝。依習俗，子娶婦後仍同親居，兩代同住，今日仍多行於鄉間。與父母同居，則可稱爲餘夫。

然餘夫受田二十五畝，我意此乃指受萊田而言。萊五十畝者，則受萊田二十五畝；萊百畝者，則受五十畝；萊二百畝者，則受百畝。這樣纔能與周禮遂人篇所說相符。因為萊田非井，故可以二十五、五十、一百畝受之。否則，餘夫如果受正田二十五畝，那末，八家同井之說，當發生問題。

(5) 祿田賞田——除以上所言，農夫正式受田，八家同井而外，餘夫受有萊田；其他公、侯、伯、子、男、士、大夫，亦皆受田。有祿者所受之田，即享受其區內田地的收入。

孟子：「天子之制，地方千里，諸侯皆方百里，伯七十里，子男五十里。凡四等，不能五十里不達於天子。附於諸侯曰附庸。」

漢書食貨志：「士、工、商之家受田，五人相當於農家一人。」

杜佑通典：「周室初年，士、工、商之家僅受田百分之二十。」

天子有六卿，公、卿、上大夫、中大夫、士、庶人。公祿出自四都，公卿祿出自都，上中下大夫祿出自縣；上士食甸，中士食丘，下士食邑；庶人在官食井。諸侯之卿食縣，下大夫食甸，上士食丘，中士食邑，下士庶人食井，這就是祿田的分配。

## 七 稅賦

(1) 貢法——孟子：「夏后氏五十而貢。」夏一夫受田五十，而以其五畝之收入，貢諸國家。歷來有好些人懷疑，以為土地五十畝，可以養活農夫一家，但土地不肥之田，怎能養活農夫一家五口呢？



還有一層，夏后氏五十，殷人七十，周人百畝，則田地的經界發生問題。據我看來最好的辦法是承認井田制度與封建有關。夏代尚無井田制度，蓋當時尚以收畜為主，農業不過是副業；所以用貢法征收，並不算苛。大概孟子羨慕周代田井制，假定夏朝已經採用這種方法，此亦由於文獻不足徵的緣故。可是貢法到了用代，就太重了；因為它從人民身上徵收絕對的數目。所以孟子見滕君時，就引龍子的話說：「治地莫善於助，莫不善於貢。貢者校數歲之中以爲常，樂歲粒米狼戾多取之，而不爲虐，則寡取之。凶年糞其田而不足，則必取盈焉。」

(2) 助法——「殷人七十而助」。助法可以表現井田制度的精神。前面提到商代中葉，農業穩定。這種公社的成立，爲當時社會組織刻不容緩的事。助法是什麼意思呢？趙岐註孟子：「藉者借也，猶人相借力之助也。」孟子也說：「惟助爲有公田。」有些人提到公田必須以如「井」字的經界爲前題；其實這大可不必。我們在前面已將「井」字的意義說明。大概助法就是農民替公家耕一塊田畝的意思，國家向農民征收賦稅，就是叫他們替公家勞力服務。孟子目極戰國時代人民，負擔甚重，所以鼓吹助法的好處。雖然人總是自私的種物，耕種自己的私田比較耕種公家的田地要出力些。所以說：「私田稼不善則非吏，公田稼不善則非民。」何休說：「宣公無信於民，民不肯盡力於公田。」足見詩經：「雨我公田，遂及我私」的話，並非絕對的事實。

(3) 徹法——孟子：「周人百畝而徹」。論語：「哀公問於有若曰：年飢用不足，如之何？對曰：盍徹乎？曰：二，吾猶不足，如之何？其徹也？對曰：百姓足，君孰與不足？百姓不足，君孰與足？」穀梁傳：「古

者稅什一，豐年補敗不外乎，而上下皆足也。」

由此可見用徹法之時，田無公私之別。一夫受田百畝，而各家通力合作，同養公田，收穫之時，以井爲單位，課其什一爲賦稅。如遇年歲不佳，則國家收入，亦同受損失。周用徹法，起於公劉之時。故夏，商，周三代其關係是平行的而不是直線的。

(4) 農民生活的狀況——我們看到孟子的大聲疾呼，竭力宣傳周代井田制度的黃金時代，必是當時有好些問題需要解決。孟子那時候的社會，封建已在崩潰之中，農民的賦稅日見嚴重。戰爭連年不斷，水旱天災相迫，有心人自不得不奔走呼號，爲民請命。我們且引一段話來形容當時的社會狀況：

漢書食物志：「戰國時李恢爲魏文侯作盡地方之教，以爲地方百里，提封九萬頃，除山澤邑居三分去一，爲田六百萬畝。治田勤謹則畝益三升，不勤則損亦如之。地方百里之增減輒爲粟百十萬石矣。又曰：「糴甚貴傷民，甚賤傷農。民傷則離散，農傷則國貧。故甚貴與甚賤其傷一也。善爲國者，使民無傷而農益勸。今一夫挾五口治田百畝，歲收畝一石半，爲粟百五十石。除十一之稅，十五石，餘百三十石。食人月一石半，五人終歲爲粟九十石，餘四十五石。石三十爲錢千三百五十，除社閭嘗新春秋之祠，用錢三百，餘錢千五十。衣人率用錢三百，五人終歲用錢千五百，不足四百五十。不幸疾病死喪之費，及上賦歛，又未與。此農夫所以常困。有有勸耕之心而令糴至於甚貴者也。善平糴者必謹觀歲上，中，下熟。大熟則上糴三而舍一；中熟則糴二；下熟則糴一；使民適足，賈平而止。小飢則發小熟之所歛；中飢則

發中熟之所斂；大飢則發大熟之所斂。雖遇飢饉水旱，糴不貴而民不散。」  
當時社會，民間疾苦，可見一般。

## 八 周之尺度量衡

(1) 以方尺爲單位——周代計算田地的單位雖然是步以畝，但其基本單位還是方尺。我們先考究周尺合現在多少寸，然後再來計算周代一畝，合現在多少畝。有好些人不曾弄清楚這一層，居然把周代一夫百畝之田，算來算去，僅合現在二十四畝；真不知他們如何計算？我以為我們應將道里表與方里表（面積表）二者分開。前則是計算長短遠近；後者是計算長寬相乘之面積。

蔡邕獨斷：「夏十寸爲尺，殷九寸爲尺，周八寸爲尺。」

司馬法：「方尺爲步步百爲畝。」

穀梁傳：古者三百步爲里，名曰井田。

井田圖錄考：「周尺分寸，久無定論，始於東漢章帝時，奚景得玉律以爲尺，與周尺同鑄爲銅尺，即建初尺是也。……今照闕里孔東塘博士所得漢章帝建初六年慮僮尺爲準，以其時攷之，宜即奚景所云。周尺與隋志所載適合，互較今尺當乾隆部頒營造尺之七寸四分。」

準此，吾人即以周尺合現在之尺七寸四分計算。

(2) 周尺與今尺之比較——周代六尺爲步三百步爲里；則一里之長爲一千八百尺。又六尺

爲步，步百爲畝，畝百爲夫，夫三爲屋，屋三爲井。此處所謂六尺爲步係指三十六方尺爲方步而言；一百方步爲畝。故一畝面積當爲三千六百方尺，卽三十六方丈。若以今尺計算之則周代一里合今一千三百三十二尺；周代一尺合今一千九百七十二方尺。（周一方尺合今五四·七六方寸）

案今之道里表五尺爲步，二步爲丈，一百八十丈爲里。面積表則二十五方尺爲方步，四方步爲方丈，六方丈爲分，十分爲畝。一畝等於六十方丈。由此計算，則周代一夫百畝之地，僅合今三十三畝。所謂二畝半之宅，僅合今之五十方丈。廬舍之建築，用不了五十方丈之地，故周圍樹之以桑，很可以有餘地。這我們這種算法，便把前人臆度之詞：什麼周代百畝等於今之二十四畝，或曰等於今之五十餘畝，或曰四十二畝，種種假定一概推翻。我們現在更進一步求周代量法與今之量法的差異，來左証尺度計算是否有誤。

（3）周代量法與今之比較——我們都知道，量法以升爲單位，比較更便利。十升爲斗，十斗爲石，如升有大小，則石亦有大小。

周官義疏廩人案語：「桌氏之黼深尺方口，容六斗四升。」周尺既合今尺七寸四分，則周一立方尺合今四〇五·一二立方寸，卽合今十分之四立方尺。案今量一立方尺容四斗，故周量一立方尺所容六斗四升適等於今量一立方尺所容四斗之十分之四；卽一斗六升。周一黼六斗四升，合今一斗六升，故今量一斗合周量四斗；今量一石，合周量四石。

現在再引漢書食物志李悝的言論如下：「今一夫挾五尺治田百畝，歲收畝一石半，爲粟百五十

石。……食人月一石半，五人終歲爲粟九十石。」那末，周代一畝田歲收粟一石半，恰好等於今之六斗。百畝之田，恰好爲粟六十石。每人月食一石半，恰好等於今之六斗。這個數目，很與今日中國農民的食量相符。

我們現在的田，歲收粟二石，周代的田歲收粟六斗，其比例合今田三分之一的收穫。這樣說來，周代一夫受田百畝，合今田三十三畝，乃是最確實的拆算。

## 九 井田的破壞

(1) 商業發達的結果——在封建社會村落集團生活中，人民的日用品都可以由自己供給，家庭工業，是農業的副品，在這種的社會組織裏面，農民把所辛苦經營的，拿出十分之一來供給國家，自己勉強可以度日。只要政府善於平糶，則民農兩不傷。但社會是進化的，到了周末，商業漸次發達，農民自給的生活，就難以維持了。因爲要使農業適應於貨幣經濟，非有大規模的組織不可；井田的制度，乃以破壞。

(2) 戰爭的結果——在周代初年，天下太平，萬民樂業，自然不發生什麼問題。到了戰國，諸侯征伐之事，連年不斷；戰爭的原因，也不外乎爭田奪地之事。於是其結果，遂使農民的生活頻於破產。而且打仗需要軍力財力，這一切又出自農民，井田安有不崩潰之理？

左傳成公元年：「作邱甲」，所謂邱甲，即在一邱之地徵收一甸之兵甲。一邱出戰馬一匹牛三頭；

一甸出長穀一乘，馬四匹，牛十二頭，甲士三人，步卒七十二人。這樣人民的負擔，加重數倍，怎樣得以安生？

(3) 國家制度動搖的結果——周代的土地制度，有幾分是原始社會的自然性質。土地制度與國家制度是一而二，二而一的組織。到了春秋戰國之時，公平正直的王道，無從設施，井田制度，亦因之而起變化。本來是什一之賦，可是諸侯兵爭的緣故，賦稅特別加重。

左傳：「初稅畝，非禮也；穀出不過藉，以豐財也。」

論語：「哀公問於有若曰：『年飢用不足如之何？』有若對曰：『盍徹乎？』曰：『二，吾猶不足，如之何其徹也？』」

國語：「季康子欲以田賦，使冉有訪諸仲尼。仲尼不對，私於冉有曰：『求來，汝不聞乎？先王制土，藉田以力而砥其遠近。若子季孫欲其法也，則有開公之藉矣。』」

可見當時國用不足，則在農民身上想辦法，其結果，使百姓棄田不耕，此又為井田制度破壞之原因。

(4) 商鞅變法的結果——社會環境自然發展的結果，使封建制度漸次瓦解崩潰，井田制度亦在破壞之中。到了商鞅改用新法，於是田地私有乃普遍實行。而古代的村落公社，便到了完結的階段。一般志以為商鞅破壞井田，其實這也是五分天命，五分人事呵。

漢書食貨人「秦孝公用商鞅，壞井田，開阡陌」。

董仲書上言：「秦用商鞅之法，改帝王之制，除井田，民得買賣，富者田連阡陌，貧者無立锥之地。」他們把全部的罪狀，都加在商鞅一人身上，此亦天大冤枉。但商鞅下令變法，實因井田已在崩潰，而變法的結果，於國計民生上，實有變化。

杜佑通典：「秦孝公任商鞅爲左庶長。鞅以三晉地狹人貧，秦地廣人稀，故草不盡墾，地利不盡出，於誘三晉之人，利其田宅，復三代無知兵事，而務於內，而使秦人應敵於外。故廢井田制，阡陌任其所耕，不限多少，數年之間，國富兵強，天下無敵。」

古今治平略：「商君廢井田開阡陌，民可自由耕種其所欲耕種之土地，且對土地佔有不加限制。新法採行，數年之後，遂使國富兵強。」

史記：「商君爲田開阡陌，封疆而賦稅平。」

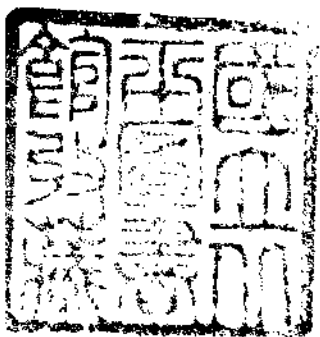
井田制度沒落了，商業資本社會形成了。中國社會結構上起了一個極大的變動。

## 十 結論

由以上各節探討所得，我們便發現一個極重要的問題：那就是中國農民的疾苦。不僅是目前農村破產，天災人禍接踵而來；自有史以來，沒有一個朝代不是充滿了紛擾的現象。每每到了極度緊張的時候，農民被迫得無處可走，於是便激起一個反動，其結果，社會的組織上，便發生極大的變化。於是被壓迫者得解放，抬起頭來；而富有的人們，顛覆下去。

很奇怪，這樣一個不穩定的社會，能以支持五千年之久！維繫這個民族的力量到底是什麼呢？我可以說，這就是中國文化的特色。是周公孔子的所賜。中國文化向來被稱爲中立保守的，不錯，中國是義禮之邦，國家窮困，人民沒有飯吃，還須講禮講道義。這個好處，就在於扶助統治階級，緩進地謀求社會的改造，來解除人民的痛苦。然其壞處亦在此，叫多數的農民在王道政治之下，樂意過着簡單的生活，在粗茶淡飯的享受上，自覺滿足。以故中國數千年來沒有科學，生產方法，毫無進步。

而今西洋文化深入中國，物質文化的社會縮影，打動了中國人的心。然而，假使我們的觀念不改變，要想建立一個現代國家，真是難乎其難！我們這樣一個農業國家，幾千年來的人民生活，都是靠着農業，如欲變爲一現代工業國家，不復興農村，工業亦無從建立。復興中國農村，改進中國農業社會的生活和結構，自有賴於西方的科學方法和民治精神。但是中國農業社會的歷史背景，中國那一套典型的文物制度，着重於倫理綱常的社會生活，仍有極重要的地位。舍此，中華民族即失其本來面目，而社會人心亦失去其維繫的力量。此實有待於國人的覺悟和努力。





# 文 哲 月 刊

(刊停月兩八七冊十年全)

中華民國廿五年十一月二十日出版

第一卷 第九期

編輯人

張東蓀 瞿菊農  
胡石青 吳惠人

發行人

清華園  
文哲月刊社  
郵局交

代售處

北平佩文齋書店  
天津大公報代辦部  
各省市大書局

定價一覽

每冊

二角(郵費二分)

半年五冊

國內日本一圓  
國外一圓八角

全年十冊

國內一圓八角  
國外三圓四角

## 關於「投稿」

- 一本刊園地，絕對公開。
- 來稿不拘文言白話，標點以新式為佳，並希加全。
- 譯稿請註明原作者姓名，及原書出版處。如係罕見之書，必要時請附寄原本。
- 署名聽作者自便。
- 來稿附相當郵票，即可退還。
- 來稿遇必要時，得由編輯人刪改。
- 已登本刊之稿，非經允許，不得再在他處發表。
- 已經揭載之稿件，致酬如下：  
譯稿二元至三元千字。  
作稿三元至四元千字。
- 來稿寄北平東城馬大人胡同廿七號張宅收。

本期實售三角