

科學原

CAMPUS SCIENTIAE

期二第 卷一第



學原社編輯
商務印書館總經售



第三期書出版

本文庫第三期書一百三十一種，一百五十冊，現已出版。若干最近編譯之新書均已於本期內印出。上海方面自六月十六日起，發售特價兩個月（分支館所在地另定）。本期書照定價計算應售一百六十七萬七千六百元，特價八折，實收一百三十四萬元。同時兼購第一二期書者，另定優待辦法，詳見“第三期書發售特價辦法”，連同全書目錄備索。為便利各省市教育廳局及各校彙購起見，別有優待辦法，詳情請分別向本館上海發行所及各地分支館接洽。

全部出齊 購買本書一部 立成一參考書庫

全書四百十三種，分訂四百六十三冊，分三期出版，現已全部出齊。凡中等學校普通科目所需基本的及新興的參考資料，大致包羅在內，組織有序，支配適當。學校購置本書一部，師生閱讀，均極便利。茲就全

書種數冊數分納於十大類目，統計於次，以見本書內容之概況。

分 類	種數	冊數
總 類	11	14
哲 學	22	26
宗 教	5	5
社會科學	63	67
語 文 學	7	8
自然科學	53	60
應用技術	76	80
藝 術	10	10
文 學	98	116
史 地	68	77
總 計	413	463

增加新著：—— 盤 尼 西 林

Gul Magi, Boken om Penicillinet

此為 J. D. Ratcliff 所著關於盤尼西林之新書，用極生動的故事體裁，敘述它的發現經過和功用，以及未來的可能發展，茲經范存恆君漢譯，在本文庫編就後臨時加入，使本文庫益見充實新穎。

商 務 印 書 館 編 印

學原 第一卷 第二期 目錄

中國哲學之起原(上).....

黃建中.....一

答牟宗三問格物致知書.....

熊十力.....一五

王船山之性與天道論通釋(上).....

唐君毅.....二一

與某君論古史書.....

繆鳳林.....三三

歷代哲布尊丹巴呼圖克圖傳略(上).....

丁實存.....四九

海國之類型.....

沙學浚.....五九

論政府借債與國民所得之增殖並評凱恩斯學說.....

曹國卿.....六九

柯萊斯之平生及其創作.....

商章孫.....七五

謝靈運詩華子岡麻源辯證.....

游國恩.....九一

〔書評〕

介紹偉根斯坦的邏輯哲學論(附錄該書序言).....

洪謙.....九五



物版出國合聯

售經總館書印務商

為始為
左辦其
列理一
數經切
類售出
：事版
：宜物
。之
查中
聯國
國總
已經
出處
書售
誌現
概已
別開

重日第一類：聯合國日
報之內容：包括各國
公告、代表團、會議
之動、紀錄、時事、
活、及、各國、等、
論、人、誌、刊、目、
內、容、包、括、工、業、
易、燃、料、受、雇、及、
料、原、料、受、雇、及、
。、。、。、。、。、。、

他出第二類：聯合國各
社、安、理、事、會、之
告、會、事、務、之、
。、。、。、。、。、。、

本全第三類：聯合國各
部、文、獻、全、書、十
。、。、。、。、。、。、

物包第四類：國際法
判、權、之、條、例、與、
法、庭、判、決、書、等、之
。、。、。、。、。、。、

術、文、化、之、重、要、參
務、承、索、即、寄、發、
目、，、。、。、。、。、。、

祈、。、。、。、。、。、

法辦售發物版出國合聯

一、本館為聯合國出版一切書誌在中國境內之總經
二、發售書誌及接受定貨，暫由本館上海發行所辦
三、本館發行所西區，請駕臨河南中路二一號
四、本館發行所，請駕臨河南中路二一號
五、本館發行所，請駕臨河南中路二一號

六、本館發行所，請駕臨河南中路二一號
七、本館發行所，請駕臨河南中路二一號
八、本館發行所，請駕臨河南中路二一號

九、本館發行所，請駕臨河南中路二一號
十、本館發行所，請駕臨河南中路二一號
十一、本館發行所，請駕臨河南中路二一號

十二、本館發行所，請駕臨河南中路二一號
十三、本館發行所，請駕臨河南中路二一號
十四、本館發行所，請駕臨河南中路二一號

十五、本館發行所，請駕臨河南中路二一號
十六、本館發行所，請駕臨河南中路二一號
十七、本館發行所，請駕臨河南中路二一號

十八、本館發行所，請駕臨河南中路二一號
十九、本館發行所，請駕臨河南中路二一號
二十、本館發行所，請駕臨河南中路二一號

二十一、本館發行所，請駕臨河南中路二一號
二十二、本館發行所，請駕臨河南中路二一號
二十三、本館發行所，請駕臨河南中路二一號

二十四、本館發行所，請駕臨河南中路二一號
二十五、本館發行所，請駕臨河南中路二一號
二十六、本館發行所，請駕臨河南中路二一號

中國哲學之起原（上）

黃建中

（一）心理上之驚疑與憂疑 哲學之興，先於科學而後於宗教；其起原，有心理方面，有歷史方面；二者本互相關聯，姑析之，以便詳說。第就心理而論，希臘柏拉圖、雅里斯多德以爲哲學原于驚異，近代特嘉爾赫爾巴特以爲哲學起於懷疑；赫胥黎兼論希臘、印度哲學之起原，於驚異懷疑而外，益之以憂思。（注一）予謂憂思驚異均間與懷疑相連，而憂思往往緣於歷史上所謂時變。遠西哲學出自驚疑之成分較多，印度哲學出自憂疑之成分較多，中國哲學之心理起原，則驚疑憂疑殆各居其半焉。易傳言：「驚遠而懼邇……君子以恐懼脩省。」（震卦象傳象傳）又言：「作易者其有憂患乎？」（繫辭下）論語言：「疑思問，忿思難。」（孔子語）又言：「博學而篤志，切問而近思。」（子夏語）荀子言：「物之罕至者，怪之可也，畏之非也。」（天論）莊子言：「驚怖其言，猶河漢而無極。」（逍遙遊）又言：「滑疑之耀，聖人之所歸。」（齊物論）董仲舒言：「天人相與之際甚可畏，彊勉學問則聞見博而知益明。」（漢書本傳）程伊川言：「學者先要會疑。」又言：「學莫貴于思，久而後有覺。」

（二）程遺書伊川語 蓋古人之於非常事物，或驚爲災異而畏懼，或驚爲奇異而疑怪，懼而脩省焉，虔信焉，於是乎有道德觀念，有宗教觀念，疑而沈思焉，諦察焉，於是乎有哲學觀念，有科學觀念。人智益進，更疑及自然界、人事界之通常現象，憂彌深，思彌遠，而哲學勝義乃如萬花怒發矣。徵諸載籍，顯例甚多，下姑擇其最著者述之：

（一）先民對於河圖洛書諸非常物象之驚疑 河圖洛書均「物之罕至者」，「聖人」見而異之，取而則之；後人得諸傳聞，遂從而神之。易繫辭上曰：

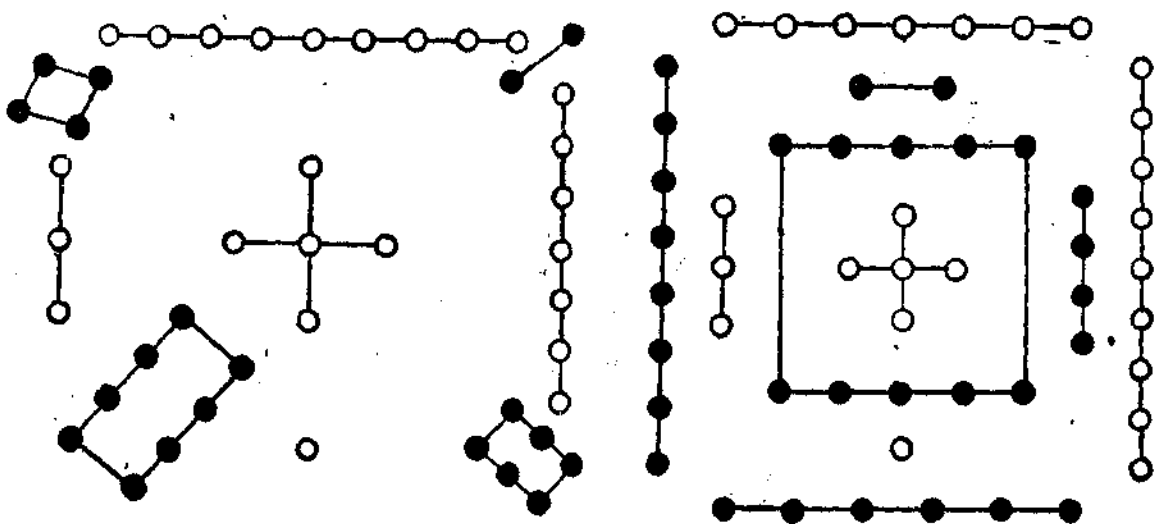
「河出圖，洛出書，聖人則之。」

兩物出自何時？究爲何狀？聖人孰謂？所以則之者奚？若易傳皆未明言。管子小匡篇亦言：「河出圖，雒出書」；而上有「龍龜假」（至也）三字。墨子非攻篇稱：「天命周文王伐殷有圖，河出綠圖。」小戴記禮運篇稱：「地不愛其寶，河出馬圖。」淮南子俶眞訓稱：「至德之世，洛出丹書，河出綠圖。」語類增飾，顯已涉及符命。漢哀平間，讖緯繁興，更有「龍馬負

圖，靈龜負書」之神話，河圖九篇，洛書六篇之偽文，及伏羲、黃帝、堯、舜、禹、文、成王、周公時紛紛出圖書之歧說，鄭玄引緯候以注易，益滋迷妄。然孔子曾言：「河不出圖，吾已矣夫！」（論語子罕篇）莊子曾言：「九洛之事，治成德備。」尚書顧命稱：「大玉夷玉，天球河圖在東序。」而蔡邕注班固典引「御東序之秘寶」句，引作「顛項河圖雜書在東序」，則古實有是物是事。唯蔡邕竄入顛項雜書四字，刪去大玉夷玉等字，意在強證河圖雜書皆文字簡冊，牽合緯候所謂「帝王錄紀興亡之數」，非必本於今文尚書也。（注二）孔安國以為河圖即八卦，洛書即九疇。（引見何晏論語集解及孔穎達周易正義）而顧命洪範偽孔傳仍襲緯候龍馬神龜之語。（尚書偽傳出自魏王肅晉梅賾）劉歆以為虛穢則河圖而畫八卦，禹法雜書而陳洪範，其洪範五行傳則據易繫辭天一至地十之數，以明五行配合生成之義。（注三）楊雄太玄圖篇言：「一六共宗，二七為朋，三八成友，四九同道，五五相守。」則五不配十。張衡斥圖讖而稱九宮，蓋據明堂月令九室之說，劉歆則以易緯乾鑿度所謂太一九宮之數為河圖。（見後漢書張衡傳劉瑜傳）宋劉牧蔡元定均本玄圖而加以地十一則目之曰洛書，以為十書而九圖；一則目之曰河圖，以為十圖而九書；朱子從蔡黜劉。（見易學啓蒙及周易本義圖說）幾成定論。顧歐陽永叔、司馬君實、姚小彭、項平甫、袁機仲、林德久、趙汝棧、王子充、歸熙甫、郝仲興、諸氏，皆先後致疑圖書。清胡渭作易圖明辨，力發其覆，不信河洛九六之篇，方圓九十之數，而猶謂圖書為易與先至之祥，則仍徇符命

瑞應之曲說也。然河圖與易之天一至地十者合，而載天地五十有五之數；洛書與洪範之初一至次九者合，而符明堂縱橫十五，總四十五之數；朱子以是為易與洪範之所自出，似非無徵，實亦較近於理。茲取周易本義兩圖列下：

洛書 河圖



予昔嘗論河圖曰：「河圖蓋初民象星宿為之，相傳得自「包犧氏。」作者當猶在上世。太古無文字，以繩紀事，以籀記數；未結繩持籌以前，殆已盛用石器。野處者席地幕天，仰觀睹星辰，察夫布列之象，其數不可究詰。顧數始於一，終於十，法之以識數，鑽諸石而為

圓點，乃秩然成圖焉。追結繩持籌之事，與而斯法廢，圖遂見委棄，轉徙以入于河；不知經幾何年世，沙泥擁之以出，而「包犧氏」適得之。始而驚異，繼而疑，終乃見其數有奇耦，悟夫象有陰陽。於是引點（。）成畫（—）；畫畫成卦，畫三奇畫爲三，疊三耦畫爲三，錯綜奇耦爲三三三三三三三三三三；文（王）重之爲六十四。（從史遷等說）八卦原表物象，六十四卦兼表事象。此易卦之所由作也。（注四）今按三國志博士淳于俊言：「包犧因「燧皇」之圖而制八卦，「圖」蓋作於鑽燧取火之舊石器時代」（注五）殷代鑽鑿龜甲獸骨，鑽者形圓；（注六）遠古雖無金器，而有石錐骨錐之屬；鑽石成點，畫亦圓形。以此記數，復別奇耦，奇者一三五七九，耦者二四六八十；奇耦分布，其狀正象列宿。宋世所傳河圖（如上列第一圖）分白黑定方位，固未必即古河圖原狀；而陰陽奇耦之象，天地生成之數，要自相合。「包犧氏」嘗漁獵之時，定夫婦之制，罔罟結繩，持籌握矩，得圖於河，心焉異之，俛仰遠近，取以爲則。知直籌圓點，記數同功；一爲奇數之始，二爲耦數之始；橫一長籌，象之引一點以作奇畫；截籌爲二，象之引二點以作耦畫；三畫相疊，八卦以成；陰陽觀念，爲之漸著。儀禮注云：「卦者主畫地識爻，爻備以方寫之。」方卽牘也。「包犧」時文字未興，其後書契猶爲契刻，最初畫卦，當是刻劃而非塗寫。漢武梁祠第一石伏戲畫象，右手執矩，似指天畫地者；（注七）其題字有「畫卦結繩」一語，不審八卦畫於何處。度平時隨地可畫，而爲垂示久遠計，乃刻劃於河圖石上空處，亦未可知。後世容或刻劃八卦於龜背，而「包犧」時未必爾也。（注八）「包

犧氏」既得圖畫卦，「神農」黃帝堯舜世傳之，夏殷周世守之，河圖遂漸爲古代寶器之一種。山海經歷言伏羲氏黃帝氏列山氏各得河圖，夏殷周因之；宋王洙述其說，而吳姚信所言又微異。（竝引見宋王應麟玉海）傳聞異辭，不免歧誤，當是「神農」黃帝皆得諸伏羲氏，迭傳至夏殷周，非必另有所得，別有所因。湯克夏，作典寶，武王勝殷，作分器。（見書序）周官天府所藏，總謂之大寶器；喪祭陳之，示能傳守。河圖與天球並列東序，自非尋常古物；俞琰以爲王之有文者，胡渭以爲石類，萬斯同則謂：「諸大寶器亡於犬戎之難，河圖雖孔子亦不及見。」史記周本紀稱：「犬戎殺幽王驪山下，盡取周賂而去。」賂卽珍寶貨財，似河圖實亡於此時。孫盛魏氏春秋云：「青龍三年，張掖刪丹縣金山，玄川溢涌，寶石負圖，狀象靈龜，立於川西，有石馬……麟鳳白虎犧牛，又有若八卦列宿之象。」（引見玉海）魏志管寧傳載青龍四年辛亥詔書，渲染其詞，語及「文字告命」，太史令高堂隆上言：「實有魏之禎命，東序之世寶。」禎命，固非世寶，近是使此果爲古河圖，八卦列宿自是「伏羲」時所有，餘殆後世所增益以爲緣飾者。漢志言「張掖郡有驪軒」，正周時西戎地；豈河圖被犬戎投入玄川，至魏時復出，歟？孔子歎「河不出圖」，特自慨生平不得見此寶物，藉作贊易之徵驗耳，非冀其爲受命之瑞應也。（注九）


洛書有數自一至于九，蓋亦先民記數之遺物；數與河圖小異，而時代較晚，殆在遇十進位法發明以後。十進復變爲一，斯見一不見十，作河

闕者未知其法，故數以十終，作洛書者已知其法，故數止于九而無十九。九算術蓋防於洛書。管子輕重戊篇曰：「宓戲作九九之數。」世本曰：「隸首作數。」宋忠曰：「隸首，黃帝史也。」魏劉徽九章算經序夏侯陽算經序兼采兩說，並以爲算數起自「伏羲」，黃帝引而伸之，隸首因以著九章，其實九章算術又在九九算術後，而世本之說較爲可信。戰國策及韓詩外傳均稱：「齊桓公設庭燎，東野人有以九九見者。」吳書稱：「趙達治九宮一算之術。」胡渭以爲九宮一算即九九算術，今九九八十一乘除之算，殆隸首遺制，算經有九數列爲三條書之者，大戴明堂篇所列正相似。所見甚是。唯混九九與九章爲一談，則仍沿夏侯陽之誤。明堂九室之數，似仿洛書，即所謂戴九履一，左三右七，二四爲肩，六八爲足，五居中，縱橫斜正數之皆十五者是。圖如下：

四	九	二
三	五	七
八	一	六

古代九州，井田明堂之制，莫不以九爲則，似皆法洛書。胡渭以爲其制起於黃帝，在「伏羲」畫卦之後，八卦之方位已定，并其中數之則爲九。然則洛書殆作於「伏羲」以後，黃帝以前耶？禹得洛書，亦取則于九，因以敘九疇。尙書洪範記箕子之言曰：「天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敘，初一日五行，次二曰敬用五事，次三曰農用八政，次四曰協用五紀，次五

曰建用皇極，次六曰又用三德，次七曰明用稽疑，次八曰念用庶徵，次九曰嚮用五福，威用六極。」初一至六極，凡六十五字，漢書五行志以爲皆洛書本文。隋劉炫謂龜文唯有五行五事等二十字，劉焯顧彪謂龜背先有敬用農用等十八字，總三十八字。唐孔穎達據僞孔安國傳，以爲天言簡要，必無次第，初一日等二十七字，必是禹加之。又兩存大小劉之說，而謂並無明據，未知孰是。（見尙書正義）其實皆非也。五行五事等須先有目而後有綱，水火木金土之目未具，五行何指？貌言視聽思之目未具，五事奚謂？洛書既非言，亦非文，目既不存，綱亦未有所謂「聖人則之」者，非真有言與文可則也；直則其數而次第之耳。所謂「天錫」者，非真有天神諱焉命之也；殆不詳其所自來而姑託之天耳。穎達以爲天神言語固誣，肅明以爲文類倉頡初制亦泥；總由惑於「書」之一字，不悟其徒有九數而已。

周禮算經稱：「數之法出於圓方，圓出於方，方出於矩，矩出於九九八十一。」世人遂謂：河圖爲加減之原，洛書爲乘除之原，且謂洛書合四整數勾股。明程大位算法統宗所載十四圖，縱橫斜正，無不妙合自然；大抵皆從洛書悟而得之。清張潮撰算法圖補，改定其百字圖，復以己意增布雜圖，亦皆有自然之妙。（注十）蓋洛書幻方，自明清間人觀之，較河圖爲更足驚奇，故悟得自然之數理也。宋邵康節觀物外篇曰：「圓之數起一而積六，方之數起一而積八。」圓者，星也，歷紀之數其肇於此乎？方者，土也，畫州井地之法其放於此乎？圓者，河圖之數，方者，洛書

之文，故義文因之而造易，禹其敘之而作範。一易起於八卦，範基於九疇，卦本於河圖，疇昉於洛書。（注十一）要皆外原于圖書之數，內原于彛異之感，非有他謬巧也。

（三）先民對於兩星隕石諸非常天象之驚疑。春秋記異凡數十，而異之最大者，爲星墜石隕。正荀子所謂「天地之變也。」春秋莊公七年經曰：

「七年（西曆紀元前六八七年）夏四月辛卯夜恆星不見夜中星實如雨。」

公羊傳云：「恆星者何？列星也。列星不見，何以知夜之中星反也。如

雨者何？如雨者非雨也。非雨則曷謂之如雨？不脩春秋曰：「兩星不及地

尺而復。」君子脩之曰：「星實如雨」何以書？記異也。」穀梁傳云：「辛

卯昔恆星不見。」（昔假爲夕）恆星者，經星也，日入至於星出，謂之昔

不見者，可以見也。「夜中星隕如雨。」其隕也如雨，是夜中與春秋著以

傳著，疑以傳疑中之幾也，而曰夜中著焉爾。何用見其中也？失變而錄其

時，則夜中矣。其不曰恆星之隕何也？我知恆星之不見，而不知其隕也；我

見其隕而接於地者，則是雨說也。著於上見於下，謂之雨；著於下不見於

上，謂之隕。豈雨說哉？左氏傳云：「夏恆星不見夜明也。星隕如雨，與雨

階也。」按公羊子曾見孔子未脩之春秋，釋如雨甚諦，其言星反則失之。

穀梁子明乎恆星不曰隕而曰不見之義，庶免此失。左氏所謂夜明，杜預

以爲時無雲，日光不以昏沒，似能窮究「恆星不見」之故，而「如雨」

轉爲「而雨」，謂星與雨偕落，則大謬。不脩春秋記兩星而錄尺寸，據指恆星隕而復其位，易滋誤解。孔子削其文，著一「如」字，且不曰恆星之隕，所以祛迷惑而備研索。據歐美近世天文學家所推證，夜間橫飛天空之流星或火球，與隕石有關而同質，此種物體飛馳大氣中，時起火球流星等現象。此等火球或於空中燃燒，有時未達地上，全已滅跡。西曆一八三三年十一月十三日之夜，北美洲暴風突作，有「大流星雨」出現，宛如火傘，自十時起，迄天明止，觀者驚怖，未之理解。其後一年，耶爾大學奧姆斯泰教授（Prof. D. Olmstead）乃證明流星均於太陽周圍成互相平行軌道而運動，此等軌道適於十一月十三日之夜與地球軌道相交。並謂：「凡與地球相遇之流星羣，或可形成彌散之彗星，而此等流星即彗星崩壞之物，其無數破片忽與地球相衝擊，遂現爲「流星雨」。」（注十二）

準此例之可知，中國魯莊公七年所見「兩星」，確爲流星而非恆星；其「不及地尺」者，正是火球未達地而滅跡之象，並非復返也。自公穀未

盡達孔子筆削深旨，僅發春秋記異，記災傳著，傳疑諸例，漢儒如董仲舒、鄭

禮說言災異，乃有信無疑。公羊已言異大乎災矣。（定元年傳）董仲舒

云：「天地之物有不常之變者，謂之異，小者謂之災。」（見春秋繁露必仁

且智篇）何休云：「異者非常可怪，先事而告者，災者有善於人物，隨事

而至者。」（見春秋隱三年五年公羊解詁）夜明星隕，不異而異，蓋以

此爲悖亂上僭之徵。（見繁露王道篇）何以此爲法度廢絕，威信陵遲

之象。（見莊七年解詁）劉向以爲隕者，象諸侯隕墜失其所，鄭玄以爲

衆星不見者，象諸侯棄天子禮義法度。（引見晉范甯穀梁集解）率皆以天變推人事闕失，而釋典轉援是爲佛生之瑞應。梵僧攝摩騰對漢明帝，已稱佛生周昭王二十四年甲寅。釋念常記明帝夜夢金人，假託通人傳毅之奏，杜撰「周書異記」之文。更謂：是年四月八日「夜有五色光氣入貫太微，徧於四方，西方有大聖人生。」（詳佛祖歷代通載）王簡棲頭陀寺碑有「周魯二莊親昭夜景之鑒」等語，隋經學士費長房因謂佛生魯莊公七年甲午，「唐刑部尙書劉德威改定佛生周昭丙寅。尋史記年表，昭王在位十九年，無丙寅甲寅歲；魯莊公七年當周莊王十年，是年四月辛卯，杜預長歷爲四月五日，而周正四月乃夏正二月，所謂四月八日亦誤。近人嚴復合全地以推論世運，至謂：「民智之開，莫盛於春秋戰國之際；中土則有孔墨老莊孟荀諸子，泰西則有希臘諸智者，印度則有佛。西士以爲佛先耶蘇生約六百年，費說近之。佛成道當在定哀間，與宣聖爲並世。夜明諸異，殆與佛書所謂六種震動，光照十方國土者爲同物。魯與摩竭提東西里差僅三十餘度，相去一時許，同時觀異，容或有之。」（注十三）然誠如西說，佛先耶蘇生約六百年，則去夜明星隕之歲八十餘年，不得云近。誠如費說，佛生周莊王十年，卒匡王五年，則先孔子生百三十六年，而孔子生於其示寂之後五十七年。（孔子生周靈王二十一年，即西曆紀元前五五一年。）不得云並世。佛生卒年月既無定論，而希臘諸哲之生，更與夜明諸異無涉。爾時中國觀此大異，容或有以啓吾先哲之心智，睿思奚必復持世運瑞應之說哉？春秋僖公十六年經曰：

十有六年（西曆紀元前六四四年）春，王正月，戊申朔，隕石于宋五；是月，六鷁退飛，過宋都。

公羊傳云：「曷爲先言實而後言石？實石記聞，聞其碩然，視之則石，察之則五。是月者，僅逮是月也，何以不日晦日也……曷爲先言六而後言鷁退飛？記見也，視之則六，察之則鷁，徐而察之則退飛。五石六鷁何以書？記異也。外異不書，此何以書？爲王者之後記異也。」穀梁傳云：「先隕而後石何也？隕而後石也，于宋四竟（境）之內曰宋，後數散辭也，耳治也……是月也，決不日而月也；六鷁退飛，過宋都。先數聚辭也，目治也。子曰：「石無知之物，鷁微有知之物，石無知，故日之鷁微有知之物，故月之。」君子之於物，無所苟而已；石鷁且猶盡其辭，而況於人乎？故五石六鷁之辭不設，則王道不亢矣！」左氏傳云：「隕石于宋五，隕星也；六鷁退飛，過宋都，風也。周內史叔與聘于宋，宋襄公問焉，曰：「是何祥也？吉凶焉在？」對曰：「今茲魯多大喪，明年齊有亂，君將得諸侯而不終。」退而告人曰：「君失問，是陰陽之事，非吉凶所生也；吉凶由人，吾不敢逆君故也。」」按春秋本諸魯史，外異例不書；五石六鷁固外異，宋人以爲災，告於諸侯，故書之。其形質名數，時人羣已盡心諦察，而史猶謹記焉；蓋事物之可異者，人往往喜探求，亦學術發之機也。宋爲殷後，尊神而信妖祥，適見五石隕境，六鷁過都，驚而懼其爲人事之兇兆，故襄公有吉兇之間，而宋人遽以「災」告。周人魯人尊禮而近人，適聞石隕鷁退，驚而怪其爲自然之奇變，故叔與有陰陽之說，而魯史但以「異」書。左傳所載禍福預言，往往應驗，非

出左氏傳會，卽由後人增竄，叔與殆非面從而退有後言者，其魯喪齊亂，君不終之語，蓋屬此類。孔子於此存魯史舊文，不記災而記異，又不以其爲外異而略之；「石無知，故曰，鷓微有知，故月。」公羊謂之「記聞，記見」，穀梁謂之「耳治，目治」，聞而後視，視而後察，散則數後，聚則數先，蓋耳聞顯然之聲，初不知散在境內者爲何物也；視之乃知爲石，而猶未知其數也；察之乃知有五，目見聚飛而過者有六，初不知爲何鳥也；察之乃知爲鷓，而猶未知其爲退爲進也；徐而察之則退飛，聞之視之猶渾渙，察之乃清晰，徐察之則了別，物有本末，事有終始，聞見有先後，認知有淺深，記其次第，於物無苟，陸賈云：「聖人察物，不失纖毫。」（新語）董仲舒云：「春秋辨物之理，不失秋毫之末。」（繁露深察名號篇）誠循是以進，格物致知之學久已巍然成科，而正名立辭，猶其餘事，僞孔叢子稱：「孔穿與公孫龍辨白馬，答平原君曰：『其說皆取之經傳，不敢以意。』春秋記六鷓退飛，觀之則六，察之則鷓，鷓猶馬也，六猶白也，觀之則得其白，察之則知其馬，色以名別，內由外顯，謂之白馬，名實當矣。」（見公孫龍篇）使其說果出於孔穿，既自謂取之經傳，便非徑得諸事物，名理已淺，物理更疎，亦屬「辭勝於理」，未必「理勝於辭」，然猶愈於離名理而言災異者，董生不專務窮理，妄欲以經術致用，特倡災異之說曰：「凡災異之本，盡生於國家之失，國家之失，乃始萌，而天出「災異」以譴告之，譴告之而不知變，乃見「怪異」以驚駭之，驚駭之而不知畏恐，其殆咎乃至。」（繁露必仁且智篇）於是何休以爲：「王者之後有亡徵……石

陰德之專者，鷓，鳥中之耿介者，皆似宋襄公之行，襄以五年見執，六年終敗，如五石六鷓之數。」（見公羊解詁）劉向以爲：「石，陰類，五陽數，象陰而陽行，將致隊落，鷓，陽禽，六陰數，象陽而陰行，必衰退。」（引見范寧穀梁集解）劉歆以爲：「是歲歲在壽星，其衝降婁，降婁，魯分野也。正月，日在星紀，厭在玄枵，玄枵，齊分野也。」（此釋左傳「魯喪齊亂」之文，引見漢書五行志）服虔以爲鷓退，風咎，君行所致，襄公不問已行何失而致此變，但問吉凶焉在，故曰君失問。（引見孔穎達左傳正義）班固五行志又引仲舒及向說云：石與金同類，色以白爲主，近白，祥也；鷓，水鳥，其色青，青，祥也；屬於貌之不恭。「兩漢今古文經師皆蔽於用而細於理，惑於災而昧於物，陰陽五行之術大盛，而天文物理之學轉爲其所蔽矣。」晉杜預左傳釋例云：「或異而無感，或感而不可知。」其注則謂：「石隕鷓退，陰陽錯逆所爲，非人所生。」又謂：「鷓，水鳥，高飛遇風而退，莊七年星隕如雨，見星之隕而墜於四遠，不見在地之驗，此見在地之驗，而不見始隕之星。」差能實事求是，稍破災異感應之肌說。唐孔穎達以爲「陰陽錯逆，自然有此，非由人事之失，傳言「亂則妖災生」，此假之陰陽以爲勸戒，神道助教，非實辭也。」亦庶幾心知其意，較之疏洪範天錫二字爲通。其引莊子「鷓相視，眸子不運而風化」，博物志「雄雌相視則孕」，及「雄鳴上風，雌承下風，則亦孕」，諸語，雖察物未審，語涉疑似，而終依傳注，斷以「鳥飛不能自退，遇風而退」，仍於理無悖。至謂：「古今之說星隕至地，皆言爲石，經書在地之驗，故言隕石，傳本在天之時，故言隕星。」

則唐代天文學之進步更可見焉。歐美古代民族往往尊隕石為神體而崇拜之，其例頗多。西曆一四九二年十月十六日正午，德國阿爾薩斯之思齊鄉隕一石，教會猶視為神之顯身。迨一七九四年，德國哲學家克拉特尼 (E. F. E. Chladni) 始列舉隕石降自天空之有力證據，以促科學界之注意。蓋隕石乃自天空降於地球之礦質圓塊，即與地球相衝突之流星，其形體甚大，過大氣而不全消費於空中時，則為地球引力所吸而隕。(注十四) 此實西人近百餘年來研究之結論，未足以傲吾千餘年前之古人。惜晉唐間言自然者徒祖虛玄，不求實證。宋元明清諸儒又多以格物為格事，竟致自然哲學、自然科學均讓西人獨步耳。

(四) 先民對於天行人事諸通常現象之憂疑 古人之於通常事物，先多因憂患而生疑，後乃問有因驚異而致疑者。民之初生，孳孳蒙昧，原無憂無驚，更無所謂疑。及穴居艸處，羣患蟲蛇，見輒相問無它乎。(本許慎說文解字它部) 或謂東洲之民拜蛇而祖之。(參看嚴譯天演論下論三) 未必果為事實。進而漁獵耕稼，生事浸繁，動輒得咎，多憂多疑，決之以下筮卜用龜甲及獸骨，在漁獵與後筮用著或莢。(注十五) 在耕稼興後，周官大卜掌三兆三易，杜子春以為顛頊玉兆，帝堯瓦兆，有周原兆，宓戲連山，黃帝歸藏及周易，其說不盡可信。鄭玄謂近師皆以為夏殷周似較有根據。(詳見周禮大卜職注疏) 洪範稱「禹敘九疇，一七稽疑，擇建立卜筮人」卜筮立官，蓋始於夏。下文所謂「三人占從二人」左氏咸三年傳引作商書，殆以其為箕子所述。世本作篇稱「巫咸作筮」周

禮龜人注引之，賈疏謂「伏羲未有揲著之法，至巫咸乃教人為之」揲著之先，當有他法。周書君奭篇稱「巫咸又王家」正值殷太戊時，下文又謂「若卜筮罔不是孚」亦指殷時而言。史記龜策傳稱「夏殷欲卜者乃取著龜，已則棄去之」小戴記曲禮稱「龜策敝則埋之」夏殷均有卜。亦有筮，而夏無實物可徵。著策易朽滅，殷甲骨著龜獨存，據殷虛書契考釋增訂本所記，貞卜事類凡九卜，祭者五百三十八，卜告者三十二，卜享者六，卜出入者百七十七，卜田漁者九十六，卜征伐者六十一，卜年者三十四，卜風雨者百十二，雜卜四十七。周易所占，亦不外出入、婚媾、田獵、獄訟、歲收、風雨、出征、享祀、禦寇、建侯、涉大川、見大人、從王事等類，而出入涉大川、見大人三事為最多。(注十六) 周制天子諸侯大事卜筮並用，先筮而後卜，如大卜卜立君、大封、大祭祀及龜之八命，曰征、曰象、曰象、曰謀、曰果、曰至、曰雨、曰瘳者是。次事唯卜不筮，如大遷、大師、喪事、巡守等是。(此條於孔疏有所改訂) 小事唯筮不卜，如筮人掌九筮之名，曰筮、曰巫比、曰巫祠、曰巫目、曰巫比、曰巫參、曰巫環是。(注十七) 大夫士則大事卜，小事筮。大事如卜葬地及葬日是，小事如常祀吉祭筮日是。(詳見小戴禮雜記儀禮十喪禮少牢饋食禮) 要之事無大小，有疑必問著龜，自西周盛時已然。箕子為武王申論大疑，雖先言謀及乃心，卿士庶民末言謀及卜筮，而人謀不定，終以下筮決之。幽厲衰亂，詩人刺之曰「我龜既厭，不我告猶；謀夫孔多，是用不集」(小雅小旻) 則人謀不臧而卜筮漸廢。春秋多先卜後筮，不能如禮。晉卜人乃有筮短龜長之言。(見僖四年左傳) 晉獻

公告里克云：「愛疑決之以下筮。」（見國語晉語一）楚鬬廉對若敖云：「卜以決疑，不疑何卜。」（見桓十一年左傳）曲禮亦引古語云：「疑而筮之，則弗非也。」當時貴族類多信卜筮可以決疑，罕有疑及卜筮者。顧幽厲之際，卜筮普及庶民，平桓以後，民益不樂其生，詩人寢寢疑卜筮，更疑人生與天命。小雅小宛云：「握粟出卜，自何能穀。」哀窮民下獄求卜，竟無從得生活也。衛風淇云：「爾卜爾筮，體無咎言。」閔女子初信兆卦皆吉，而終見背棄也。又大小雅王風之詩曰：

「國步滅資，天不我將，靡所止疑，云徂何往……憂心慙慙，念我土宇；我生不辰，逢天憊怒。」（大雅桑柔，芮伯刺厲王作）

「昊天孔昭，我生靡樂。」（大雅抑，衛武公刺厲王作）

「天生烝民，其命匪謬。」（大雅蕩，召穆公刺厲王作）

「何辜於天！我罪伊何……天之生我，我辰安在？」（小雅小弁，太子之傅刺幽王作）

子之傅刺幽王作）

「知我者謂我心憂，不知我者謂我何求；悠悠蒼天，此何人哉？」（王

風黍離大夫閔宗周作）

我生之初，尚無造；我生之後，逢此百憂，尙寐無覺。」（王風兔爰，君子

刺桓王作）

據詩序所述，作此諸詩者爲幽厲平桓時之卿士大夫，頗足反映當

時社會心理；其他疑天憂世之詩尙多，姑不備舉。戰國卜筮之風仍盛，趙襄主鑽龜筮占兆，一得志於知伯，其後燕趙相攻，鑿龜數筮，趙復奉龜以

却燕逆秦，秦亦奉龜以救燕侵趙，皆兆曰大吉，而勝敗異數。越王勾踐始恃龜而敗於吳，終弃龜而擒夫差。（詳見韓非子初見秦篇飾邪篇）僂巫跛擊，猶以鑽龜陳策爲事。（見荀子王制篇）甚至有假於鬼神時日卜筮以疑衆者。（見小戴禮王制篇）荀子曰：「卜筮然後決大事，非以爲得求也，以文之也；故君子以爲文，而百姓以爲神。」（天論）莊子曰：「神龜知能七十二鑽而無遺策，不能避剝腸之患，則知有所困，神有所不及也。」（外物）韓非子曰：「龜筮鬼神，不足舉勝……然而恃之，恐莫大焉。」（飾邪）晚周諸子益不信卜筮而深疑天道人事，其思想之銳進，亦由時變使然，若屈原者，則又躬罹憂患，疑問滋多，較詩人爲尤悲憤者也。離騷有云：「欲從靈氛之吉占兮，心猶豫而狐疑。」既疑占卜之不足恃矣。卜居復首請鄭詹尹決立身處世之疑曰：

「吾寧悃悃款款，朴以忠乎？將送往迎來，斯無窮乎？甯誅劬草茅，以力耕乎？將遊大人，以成名乎？甯正言諱，以危身乎？將從俗富貴，以

媮生乎？甯超然高舉，以保真乎？將啜菽粟斯，啜啜嚙嚙，以事婦人乎？甯廉潔正直，以自清乎？將突梯滑稽，如脂如韋，以深德乎？甯昂昂若

千里之駒乎？將汜汜若水中之鳧乎？與波上下，儻以全吾軀乎？甯與騏驥亢軛乎？將隨騶馬之迹乎？甯與黃鵠比翼乎？將與雞鶩爭食乎？

此孰吉孰兇，何去何從？世溷濁而不清，蟬翼爲重，千鈞爲輕，黃鐘毀棄，瓦釜雷鳴；讒人高張，賢士無名；吁嗟默默兮，誰知吾之廉貞！」

詹尹末謝謂：「物有所不足，智有所不明，數有所不逮，神有所不通；用君

之心，行君之意，龜策誠不能知此事。」則人事終決於心意而不決於卜筮焉。天問又窮詰天地運行，人事變遷之所以然曰：

「遂古之初，誰傳道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢闇，誰能極之？馮翼惟像，何以識之？明明闇闇，惟時何為？陰陽三合，何本何化？圜則九重，孰營度之？惟茲何功，孰初作之？幹維焉繫？天極焉加？八柱何當？東南何虧？九天之際，安放安屬？隅限多有，誰知其數？天何所沓？十二焉分？日月安屬？列星安陳？出自湯谷，次於蒙汜；自明及晦，所行幾里？夜光何德，死則又育？厥利維何，而願薨在腹？何闔而晦？何開而明？角宿未旦，曜靈安藏？……九州何錯？川谷何洿？東流不溢，孰知其故？東西南北，其脩孰多？東北順梁，其衍幾何？……」（以上宇宙問題及知識問題）

「雄虺九首，儻忽焉往？何所不死？長人何守？靡萍九衢，臧華安居；一蛇吞象，厥大何如？黑水乎趾，三危安在？延年不死，壽何所止？……厥萌在初，何所意焉？璜臺十成，何所極焉？……天命反側，何罰何佑？齊桓九會，卒然自殺。……皇天集命，惟何戒之？受禮天下，又使至代之。彭蠡斟雉，帝何饗？永多夫何久長？中央共牧，后何怒？讒讒微命，力何固？」（以上天命問題及人生問題）

凡此皆哲學之根本問題，其涉及史事者姑從略。王逸序云：「屈原放逐，……仰天歎息，見楚有先王之廟及公卿祠堂，圖畫天地山川神靈琦偉僊僊及古賢聖怪物行事。周流罷倦，休息其下，仰見圖畫，因書其壁」

呵而問之，以溲憤激，舒寫愁思。」據此則屈子因雜見正奇常變之事物而作天問，憂患中非無驚異也。

（五）莊荀韓列書中之哲學問題 視非常則驚，見所習則以為不足察；（嚴譚天演論語）既所習見，而奇所希聞，此人情之常蔽也。（郭璞山海經序語）世之所謂異，未知其所以異，物不自異，待我而後異（同上）哲士知其然，故能異人之所不異，而疑人之所不疑。莊荀韓列諸書不乏宇宙論知識論真理論人生論之問題，皆世俗所不異不疑者。茲撮舉其文如左：

莊子天運篇：「天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？孰主張是？孰維綱是？孰居無事推而行是？意者其有機緘而不得已邪？意者其運轉而不能自止邪？雲者為雨乎？雨者為雲乎？孰隆施是？孰居無事淫樂而勸是？風起北方，一西一東，有上彷徨，孰嘘吸是？孰居無事而披拂是？敢問何故？」

荀子天論：「一零而雨，何也？」曰：「無何也，猶不零而雨也。」荀子雲賦：「此夫大而不容者與？充盈大宇而不究，入郅穴而不逼者與？行遠疾速而不可託訊者與？往來悒悒而不可為固塞者與？……託地而游宇，友風而子雨，冬日作寒，夏日作暑，廣大精神，請歸之雲。」

右宇宙演化問題

莊子則陽篇：「四方之內，六合之裏，萬物之所生惡起；……季真之

莫爲，接子之或使；二家之議，孰正於其情，孰偏於其理？」

又知北遊篇：「未有天地可知邪？……死生有待邪？有先天地生者物邪？」

僞列子天瑞篇：「夫有形生於無形，則天地安從生？」

右宇宙元始問題

莊子逍遙遊篇：「天之蒼蒼，其正色邪？其遠而無所至極邪？」

又秋水篇：「吾大天地而小毫末可乎？……世之議者皆曰：『至精無形，至大不可圍，』是信情乎？……若物之外，若物之內，惡至而倪小，大惡至而倪貴賤？」

僞列子湯問篇：「古初有物乎？……物無先後乎？……上下八方有極盡乎？……四海之外奚有？……物有巨細乎？有脩短乎？有同異乎？」

又天瑞篇：「天地有終乎？」

右宇宙際限及萬物同異之問題

莊子齊物論：「道惡乎隱（憑也）而有真僞，言惡乎隱而有是非？……彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？……」

又徐無鬼篇：「莊子曰：『天下非有公是也，而各是其所是，天下皆堯也可乎？』惠子曰：『可。』莊子曰：『然則儒墨楊乘四，與夫子爲五，果孰是邪？』」

右真理標準問題

荀子解蔽篇：「人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。」

又正名篇：「然則何緣而以同異？」曰：「緣天官。」

莊子齊物論：「子知物之所同是乎？」曰：「吾惡乎知之？」「子知子之所不知邪？」曰：「吾惡乎知之？」然則物無知邪？」曰：「吾惡乎知之。雖然，庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？孰知正處？……孰知正味？……孰知天下之正色哉？……」

僞列子周穆王篇：「秦人逢氏有子，壯而有迷罔之疾。老聃曰：『汝庸知汝子之迷乎？天下盡迷，孰傾之哉？……哀樂聲色臭味是非孰能正之？……』」

右知識起原及其能量之問題

莊子至樂篇：「夫有至樂無有哉？有可以活身者無有哉？今奚爲奚據奚避奚處奚就奚去奚樂奚惡？……烈士爲天下見善矣，未足以活身，吾未知善之誠善邪？誠不善邪？……誠有善無有哉？」

又秋水篇：「然則我何爲乎？何不爲乎？……然則何貴於道邪？何謂天何謂人？」

又駢拇篇：「意仁義其非人情乎？何其多憂也！」

荀子非相篇：「人之所以爲人者何已（以）也？」曰：「以其有辨也。」

又王制篇：「力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用，何也？」曰：「人能羣，彼不能羣也。」人何以能羣？」曰：「分。」分何以能行？」曰：「義。」

……

……

……

……

……

……

……

……

……

韓非子外儲說右上：『子路爲郕令……請曰：『夫子疾由之爲仁義乎？所學於夫子者仁義也……今以由之秩粟而濟民不可何也？』』
 僞列子說符篇：『昔有昆弟三人同師而學，進仁義之道而歸。其父曰：『仁義之道若何？』伯曰：『仁義使我愛身而後名。』仲曰：『仁義使我殺身以成名。』叔曰：『仁義使我身名並全。』彼三術相反而同出於儒，孰是孰非邪？』

右人生價值及道德標準之問題

莊子寓言篇：『莫知其所終，若之何其無命也？莫知其所始，若之何其有命也？有以相應也，若之何其無鬼邪？無以相應也，若之何其有鬼邪？』

荀子天論：『天行有常，不爲堯存，不爲桀亡，治亂天邪……時邪……地邪……從天而頌之，執與制天命而用之，望時而待之，執與應時而使之……』

僞列子力命篇：『力謂命曰：『若之功奚若我哉……壽夭窮達貴賤貧富我力之所能也。』命曰：『若是汝力之所能，奈何壽彼而夭此，窮聖而達逆，賤賢而貴愚，貧善而富惡邪？』力曰：『此則若之所制邪？』命曰：『既謂之命，奈何有制之者邪……』』

右命鬼有無及天人勝負之問題

此外黃綫問天地所以不墜不陷及風雨雷霆之故，見莊子天下篇。杞人憂天地日月星宿之崩墜，見僞列子天瑞篇。兩兒辨日出日中之遠

近，見僞列子湯問篇。鮑氏子論物類之以小大智力相制相食，見僞列子說符篇。荀子賦屢化之蠶，（賦篇）韓非子說自蔽之虻，（說林下）莊列亦並窮物種禮變之原始與究竟。（詳莊子寓言至樂及僞列子天瑞諸篇）凡莊荀韓列諸書所載類是之問題，什九皆有解答，與屈子天問之有問無答者不同。莊列解答仍多懷疑之辭，荀韓解答偏多獨斷之語，態度又各殊。其見於他書者尙不尠，未遑備舉焉。

（六）憂憤心理與嫉恨心理 大抵宇宙問題知識問題多起於驚

疑，問亦與憂疑有關。真理問題人生問題多原於憂疑，問亦與驚疑有關。莊子託爲扁子歎孫休之言曰：『吾告之以至人之德，吾恐其驚而遽至於惑也。』（達生篇）僞列子託爲孔子告顏回之言曰：『汝徒知樂天

知命之無憂，未知樂天知命有憂之大也。』（仲尼篇）荀子陳危詩曰：『皓天不復，憂無疆也；弟子勉學，天不忘也。』（賦篇）韓非子引惠子曰：『凡謀者，疑也；疑也者，誠疑，以爲可者半，以爲不可者半。』（內儲說上七術）戰國之末，魏晉之際，（注十八）世變最劇，憂患最深，驚之所至，憂亦隨之。此哲學上之疑問所以最多且激也。史遷作伯夷列傳，一則曰：『天之

報施善人其何如哉！』再則曰：『儻所謂天道，是邪非邪？』所疑於天道者猶淺。其自序曰：『昔西伯拘美里，演周易；孔子厄陳蔡，作春秋；屈原放逐，著離騷……不韋遷蜀，世傳呂覽；韓非囚秦，說難孤憤；詩三百篇，大抵賢聖發憤之所爲作也。此人皆意有所鬱結，不得通其道也。』所引雖不

盡爲哲學著作，而哲學思想之間或起於憂憤，要於此可見焉。然吾國哲

人有終身之憂，無一朝之患；憂宗國，哀生民，憤而啓，悱而發，怨誹而不亂，悲憫而不能自己；視彼純乎基於嫉恨之「情結」(注十九)專以煽亂，忿為事，而倡所謂「無產階級哲學」者，自未可同日語也。

注一 參看 Jerusalem, Introduction to Philosophy, pp. 3-7, Kämpfe:

Introduction to Philosophy, Ch. I, § 2, p. 14, Huxley: Evolution and Ethics. (嚴復譯天演論) pp. 50-56.

注二 探星術尚書今古文注疏以為蘇墨，蓋引今文尚書，似未覈。

注三 引見漢書五行志，鄭授以釋大衍而定方位。

注四 詳書者中國哲學通論原學篇，玄間有謂之。

注五 通鑑疏引鄭玄六藝論云：「述皇之後，六紀九十一代至伏羲」不知何據，竊疑「堯人氏」「包犧氏」「神農氏」初本部落之號，後行爲帝皇之號，正可爲史前遠分時代之徵識。通雅云：「若上古所謂氏，則一國號也。」上古所謂國，實即部落，後世稱漢氏魏氏，則氏通指朝代矣。

注六 詳見羅氏殷商卜文字考卜法第三。

注七 易緯通卦驗云：「述皇始出提攝矩。」鄭玄注云：「言述皇持斗攝運轉之法，指天以施教令。」若「述皇」已有矩，伏羲「自可因而用之，訓矩爲法，義屬後起。

注八 水經注引車渠奏書：「符堅建元十二年，高陸縣民穿井得龜，大二尺六寸，背文負八卦，「自非」「包犧」時物，今人據甲骨文竟討所得，斷言商有卜無筮，周人始作八卦，辨見後。

注九 史記世家述孔子語，作「河不出圖，雉不出書，吾已矣夫。」案哀公十四年西狩獲麟後，論語「鳳鳥不至」一句，疑後世符命者所竄入。

注十 參看陳文濤先生自然科學通論第二章第二節，李儼中國算學小史第四編第五至第四節。

注十一 胡渭易圖明辨卷一云：「魏泉受河圖而始作八卦，文生演之，其書名易，不名河圖；大禹第洛書爲九疇，美于演之，其書名洪範，不名洛書，其義一也。從河圖洛

書乃易洪範所由作，非即易洪範也。」自是持平之論。

注十二 詳見陸志鴻譯隕石第三第五兩章。

注十三 詳見嚴譯天演論下論三案語。

注十四 詳見陸譯隕石第二第三兩章。

注十五 曲禮「龜爲卜，筮爲筮。」鄭玄注云：「筮或爲著。」蓋謂著即筮也。按筮字從竹，從艸，似用筮先於用著；筮與策同，殆指籌策，古有籌算，亦名策算；其制多用竹，長六寸，徑一分，以赤黑別正負，最初策筮殆類是。大禹演圖爲古文，「枚卜」二字必有所本，僞孔傳以歷卜釋之。孔疏云：「周禮有書枚氏，所書之物狀如筮，今人數物云一枚兩枚，則枚是籌之名，枚卜謂人人以次歷由卜之，似若枚數然。」當是古有籌筮之制，乃有枚卜之語，疏雖不免牽附，遠策法用著，著亦稱策，易繫辭所舉乾坤策數，自確是指著而言。然著不易得，或代以茅，或仍用竹，楚辭離騷所謂董茅與筮筮，正爲古筮之物。依王逸注楚人結茅折竹以下，名曰筮，本周去非曾以南人茅卜法證之；王闓運疑今之以列竹爲地，觀其俯仰者，即筮，故未敢參看中央研究院歷史語言研究所集刊第一本特種龜占卜原流。

注十六 焦循易通釋：「易釋利有攸往者十二，不利有攸往者二，利涉大川者一，利見大人者七。」

注十七 鄭玄云：「更謂筮，通都邑也；成猶倉也，謂筮衆心歡否也；式謂筮制作法式也；目謂事戾，筮其要所當也；易謂民衆不說，筮所改易也；比謂筮與民和比也；謂筮性與日也；參謂筮與右也；環謂筮可致福者也。」

注十八 譯復堂列子辨謂：列子乃六朝清談之士所爲，蔡元培先生遺假定場案爲清談家之學說，今按屬列子八篇殆奉半可以代表魏晉清談家之哲學思想。

注十九 佛洛伊特所用 Complex 一詞，或譯爲「情意結」，或譯爲「念慮」，予譯作「情結」，張東蓀氏道德哲學末續精神分析學以批判馬克思學說，解其無意中之念慮，發現其心中所有者，正爲階級仇惡之觀念，因斷定共產主義發生於嫉恨之心理，亦可備一說。蓋馬克思之徒本自命爲「無產階級哲學」，與所謂「有產階級哲學」相對立也。

上期目錄

維也納學派的基本思想	洪謙	一
論學三書	熊十力	一三
墨子與說教	張嘉謀	一五
中國禮俗史發凡	柳詒徵	一九
國史商例	金毓黻	二七
南渡時代與西遷時代	沙學浚	四三
——中國國防史與國防地理之綜合研究——		
熊配達 Schumpeter 之經濟發展學說評論	王維中	五七
詩的實質與形式(對話)	朱光潛	七三
十七世紀之德國文學	商章孫	九一
介紹魏思曼「數理思想入門」	梁展	九七

答牟宗三問格物致知書

熊十力

(來函)昨奉讀經示要第一講油印稿喜甚。細讀一過。大義昭然。據六經之常道。遮世出世法之僻執。曰。耽空者。務超生。其失也。鬼執有者。尚創新。其失也。物。遮表雙彰。可謂至矣。繼陳九義。始於仁以爲體。終於羣龍無首。規模宏闊。氣象高遠。蓋吾師立言。自乾元着手。會通易春秋及羣經而一之。固若是其大也。第九義中。講願欲依性分而起。不必其憤。令人警惕贊歎不置。頓覺精神提高萬丈。人類學術之尊嚴。皆由此起。孔孟立人極。贊化育。本以此爲其根本精神。理學家難以釋老。此義漸隱沒不彰。德國哲人立言。庶幾乎此。而英人則全不能了此。時下人心墮落。全無志氣。聞之必大笑。然非聖賢心思。不能道之矣。後面講大學。宗微有不甚了然者。即致知在格物一語。據吾師所演釋。似不甚妥。致知之知。若取陽明義。指良知(本心)言。而格物一詞。復因顧及知識。取朱子義。今細按致知在格物一語。則朱王二義。實難接頭。朱子義甚清楚。然即物而窮其理。以成知識。與誠意。正心。究無若何必然之關係。朱義於物格而後知至。可講通。

然知至。而意不必誠。此其義終難通。陽明即把住此點。將朱子向外一行。全轉過來。知。定爲良知。物。訓爲意之所在。格物。則成爲正念頭。亦即成爲致良知之工夫。此則與正心誠意。步步緊逼。有必然之關係。然陽明之系統。大體雖順。而其中之致字。似有歧義。試返諸吾情所意謂。致良知。即是復良知。良知既是本心。然爲習心所蔽。故須復。復之工夫。即格物。良知完全呈露。則事事自然合理。致。若作復義解。則此段工夫。即爲內向歷程。然陽明之言致良知。常是兼內外。而爲一整個。一來往。若作復義解。則是內向。若是外向。則致字當是推擴。試就致吾心之良知於事事物物一語而言之。此語可解爲在事事物物上。復吾心之良知。此即是內向。亦可解爲推擴吾心之良知於事事物物而皆得其理。此即是外向。陽明之言致。究是何義。並未表明清楚。然無論如何。總持言之。內向。外向。義雖有別。次序亦異。而總不衝突。惟關鍵在復。立言之着重處亦在復。而外向則是其委也。亦可兼內外同時而言之。內向之復。同時即是外向之推擴。成爲同

時俱起之一整個一來往。若授之致知在格物，則內向義爲順。吾師所講者，則似爲外向之推擴義。致知之知，既是良知或本心，則欲誠其意者，先致其知一語，便是內向之最高峯。是則此語中之致知，以復義爲重。然本體非只是虛寂，亦不可以識得本體，便耽虛寂，而至於絕物。亡緣返照，而歸於反知。此經之所以結歸於致知在格物也。吾師訓格爲量度。下舉諸例，如事親，如入科學試驗室等，皆明本良知以量度事物。凡量度事物，皆爲良知之發用。是則致知在格物一語中之致字，全成外向之推擴義。既與前語中之致知不相洽。（不一致）而按之經文，宗總覺其不順妥。一切知識，莫非良知之妙用。在一獨立系統中，自無可疑。知識如何安頓，亦自可由此而解答之。然凡此諸義，皆不必牽合於致知在格物一經句。或吾師欲託大學經文，以立教，則非所敢議。

來函謂欲誠其意者，先致其知。此致字，當作復義解。復，便是內向。而以吾解致知在格物一語中之致字，全成外向之推擴義。以此疑其不順妥。吾于此段議論，恐推求太過。夫心，無內外可分也。而語夫知的作用，則心有反緣用焉。（緣者，緣慮義。參考新唯識論上卷。反緣，謂心之自明自了。亦云自知。）似不妨說爲內向。有外緣用焉。（外緣，謂緣慮一切境。夫一切境，皆非離心而外在者。今此云外，何耶。境，本不在心外，而隨順世俗，不妨說爲外耳。心於所緣境，起解時，便似作外境想。故假名爲外。）似不妨說爲外向。但內外二名，要是量論上，權宜設施。（量論，猶俗云認識論。）

實則境，不離心獨在。雖假說外緣，畢竟無所謂外。且反緣時，知體，惘然無繫。（知體，猶云心體。無繫者，心反緣時，只是自知自了而已。不起外境想。故云無繫。）外緣時，知體，亦惘然無繫。（外緣時，雖現似外境相。而知體澄然，不滯於境。故亦無所繫。）知體恆自惘然。無定在。而實無所不在。何可橫截內外，而疑其內向外向之用，有所偏乎。中庸曰，合內外之道也。故時措之宜也。辭約義豐。切宜深玩。

函云，欲誠其意者，先致其知一語中之致字，當作復義解。此亦未審。經文，從欲修其身者，先正其心。逐層推到誠意在致知。所說本是一事。而分許多層次。只以義理自有分際。不得不別析言之。身之主宰是心。此身若爲私欲所使，即私欲侵奪天君之位，是爲心不在。而身不得修。故正心，即心在之謂。（可詳玩示要解正心處。）易言之，即是復其本心。來函云，良知既是本心。然爲習心所蔽，故須復。此義甚諦。但已於正心一語中見之。不當於致知處說。

意，是心之發用。本無不誠。而曰誠意者，吾人每當本心發用，即真意乍動時，恆有私欲或習心，起而用事。障礙真意。此謂自欺。此謂不誠。故誠意工夫，是正心關鍵所在。易言之，即復其本心之關鍵所在。然誠意工夫，如何下手。此是一大問題。若非立大本，持養於幾先。僅於私欲或惡習萌時，欲致克治之力。則將有滅於東而生於西之患。而終不免於自欺。故立大本爲最要。

大本非他，即良知是也。良知者，意之本體。即前云正心之心是也。前

但出心之名，而未說及心是甚麼。此則切示心體，即是知。（知卽良知之知。非知識之知。）知是清淨昭明。雖私欲熾然時，此知亦瞞昧不得。吾人只依此內在固有之知，而推擴去。（誠意先致知之致字，是推擴義。下文致知在格物致字，亦推擴義。）知是大本。推擴，則大本方立定。大本既立，則私欲不得潛滋，而意無不誠矣。

問：何故推擴方是立大本。答曰：此等處，非可空思量。須切實反己體認。夫知爲良知，卽是本體。本體亘古現成，何待推擴。欲釋汝疑，須先分別二種道理。一、法爾道理。（此借用佛典名詞。法爾，猶言自然。儒者言天，亦自然義。自然者，無所待而然。物皆有待而生。如種子，待水土、空氣、人工、歲時，始生。芽及莖等。今言萬有本體，則無所待而然。然者，如此義。他自己是如此。沒有誰何使之如此的。不可更詰其所由然的。故無可名稱，而強名之曰自然，或法爾道理。）二、繼成道理。（易云繼善成性。此言吾人必繼續其性分中本有之善，以完成吾人之性分。蓋本體在吾人分上，卽名爲性。而人之既生，爲具有形氣之個體，便易流於維護小己之種種私欲，或惡習，而失其本性。易言之，卽物化而失其本體。故人須有繼成之功，以實現其本體。論語云，人能弘道，非道弘人。道，卽本體之名。弘，卽推擴之義。吾人能弘大其道，繼成義也。道不能弘大其人。人不用繼成之功，則人乃物化，而失其所本有之真體故也。）就法爾道理言，本體無待。（無對待也。）法爾圓成。（法爾圓滿，無有虧欠。法爾成就，不從他生。）似不待推擴。然所謂圓成者，言其備萬理，含萬化。易言之，卽具有無限的可能。非謂

其爲一兀然堅住的事物也。故其顯爲大用，生生化化，無有窮竭。卽時時在推擴之中。王船山釋太極一詞曰：太極者，無有不極也。（此是法爾圓成義。是具有無限可能義。此似不待推擴。）無有一極也。（是時時推擴義。）則似不待推擴者，而實恆在推擴。詩曰：維天之命，於穆不已。（天，謂本體。命，謂本體之流行。於穆，深遠義。）不已，卽推擴無終極。易以天行健，象乾元。卽有推擴義。故吾儒言本體，與佛氏以無爲、無造、顯本體者（無造，卽不生不滅義。是常守其故，而無新生。本體便成殞固的死物。）天壤懸殊。吾人不當虛構一兀然堅住之本體，妄起追求。唯應體現其所本具推擴健進之本體，以立人極。

就繼成道理言，本體在吾人分上，卽名爲心。（以其爲吾身之主宰。故曰心。）亦名爲知。（知卽是心。唯以其清淨昭明，故名爲知。心之自相，只是知。除卻知，更有什麼叫作心。）此知，是無知無不知。（無知者，非預備有某種知識故。如無子女者，決不會預備有若何顧復嬰孩之知識。乃至自然科學上一切知識，若非用其知力於自然界，去徵測。卽此等知識，亦不會預有之。故云無知。無不知者，此知，是一切知識之源。如婦人之初生子女，便有善爲撫育的一切知識。乃至自然科學的知識，只要推致吾之知力於大自然，則此等知識，亦自開發。故曰無不知。余之此說，在宋明理學家及禪家聞之，必多不滿。今此不及辨。）申言之，知體，只是具有無限的知之可能。吾人必須保住此知體。（此知，卽是本體。故云知體。或問：一言乎知，便是作用。如何徑說爲本體。答曰：此問甚善。然須知，卽用見體，

不妨說知即本體。譬如於衆瀉，識其爲大海水之顯現。不妨於衆瀉，直說是大海水。今說知即本體，義亦猶是。保任二字，須善會。保者保持。任亦持義。保任此知體，勿令私欲或習心得起而障之。吾人日常生活中，不論動時靜時，常是知體昭然爲主於中。卻賴保任不鬆懈。保任便是推擴中事。因其明而推擴之，使日益盛大。（明者，知體之發用。）如孟子言，是非之心，爲智之端。（端如絲之緒。至微者也。）蓋以知體之明，在凡不滅。（凡夫何曾損滅得。只爲私欲或染污習氣所障蔽，而不甚顯發耳。）其日用之間，於應事接物，或能明辨是非，不至迷亂。此正是其知體微露端倪。但凡夫不知保任此端倪。（端倪，即知體之明。常保任之，則知體透露矣。顏子卓爾，如有所立，是也。惜凡夫不悟。）每有初念頃，是非不惑。及稍一轉念，便爲私欲所使，而障蔽其本明。故學者求自遠於凡夫，必於一念是非之明處，引其端而擴之。至於窮萬理，達至道，得大智慧。庶幾知體展擴，漸近極度。（言漸近者，實無有極度也。佛家以成佛爲究竟位。是有極度。詩曰：維天之命，於穆不已。文王之德之純，純亦不已。便無究竟位可言。夫渴想極度者，妄情也。不敢極度，而行健不息者，真達天德也。使果有極度，則本體將爲凝然堅住之物。而大用息。是孔子所以嘆夫易不可見，而乾坤息也。佛家說真如，是無爲，無造。此其妄也。嗚呼，安得解人，與之論儒佛乎。）故曰，是非之心，知之端也。孟子之言擴充，其義隨矣。或問：先生言推擴，究須有保任工夫。而解致字，卻似偏取推擴一義，何耶。答曰：保任，自是推擴中事。非可離推擴工夫，而別言保任也。推擴者，即依本體之明，而

推擴之耳。（依字，是順從義。即保任之謂。吾人只念念順從吾知體之明，而推擴去。則私欲或習心，自不得起。推擴工夫稍歇，則習心便乘間而橫溢。反省深者，當知此事。）保任，亦只是依從知體之明，推擴去。非是別用一心，來把住此知體，可云保任也。（如別用心來把持，便是無端添一執着的私意。即知體或本心，已受障蔽。理學與禪師末流，多中此毒。）

經文致知致字，本是推擴義。保任意思自在其中。然經直以推擴釋義，隱含保任。卻不直標保任者，此中大有深意。試詳玩後儒（宋明儒）語錄。大抵以爲知體或本心，是本來具足。（吾亦承認本來具足。但是具有無限的可能。而禪與理家不必同此。）本來現成。故其談工夫，總不外保任的意義爲多。（程朱居敬工夫，只是保任。不獨明儒昌言保任也。）單提保任，則可以忽略推擴義，以爲現成具足之體，無事於推擴也。明道識仁篇云：此理不須窮索。以誠敬存之。存久自明。（存，即保任義。）格以經文致知之致字，即推擴義者。乃見明道純是道家之徒。（道家不言推擴。其旨與佛氏爲近。）宋明儒始終奉識仁篇爲實訓。其於仁體（仁體，亦即知體。仁與知非二也。特所從言之方面不同。）實只有保任，而無推擴工夫。充其保任之功，到極好處，終近於守寂，而失其固有活躍開關的天性。其下流歸於委靡不振，而百弊生。宋明以來，實儒之鮮有大造於世運。亦由儒學多失其真故也。故言推擴，而保任義自在其中。單提保任，則可以忽略推擴工夫，而其弊有不可勝言者。總之，知體是主宰。依從知體之明，而推擴去，便是工夫。即工夫即本體。（本體亦云知體）如充一念

是非之知，可以進至極高的智慧境地。工夫推擴不已，不令此知體被私欲障礙，引而伸長之。即是本體展擴不已。此乃人道之所以繼天成己。（天者，本體之名。人繼續其所固有之本體，而不至物化。是名繼天。己謂性分。非小己之謂。人完成其性分，曰成己。）而立人極也。是謂繼成道理。

經文於修身先正心處，已明復義。因為此正字，即是易言正位之正。即明心爲身之主宰，當正其天君之位。而不爲私欲或習心所侵奪。故是復義。但此處只作一番提示，並未說到如何用功去復。繼言誠意，便顯意是心之發用。於此，卻要用功。必勿以私欲或習心來自欺其意。如此，方是誠意。而心不致放失。然不自欺工夫（即誠意工夫）不是僅在發用處可着力。必須立大本。大本非他。還是要認明自家主宰的頭面。（主宰，即上所云心。）此箇頭面即是知。（所謂良知。）陽明詩云，而今說與真頭面。只是良知更莫疑。如此觀體承當，得未曾有。然自識得此大本已。（大本即知。亦云良知。）必須依從他（良知）推擴去。如淵泉時出，不竭才是。（淵泉，喻如良知。時出者，淵泉隨時流出，喻如良知之明，隨時推擴。）本體良知，原是推擴不容已。工夫亦只是推擴不容已。即工夫即本體。（吃緊）焉有現成具足之一物，可容拘隘而堅持之乎。佛家說到知體（佛所云智，亦相當於大學經文致知之知。）喻如大圓鏡。此便無有推擴。吾謂以鏡喻知體。不如以嘉穀種子喻之爲適當。須知，一顆穀種，原具備有芽幹枝葉花實等等無限的可能。非如鏡之爲一現成而無所推擴之物也。後儒言知體，皆受二氏影響。故其工夫，偏於單提保任，其去經言致知之推擴義蓋甚遠。夫不言推擴，則工夫只是拘持。將爲本體之障。無

異堤防淵泉，而欲斷其流也。大本不立，害莫甚焉。推擴工夫，方是立大本之道。譬如通淵泉之流，源源不竭，沛然莫禦。所謂有本者如是也。本立而後發用時，倘有非幾之萌，自如紅爐點雪。故曰欲誠其意者，先致其知也。陽明於推擴義，極有見。語錄有曰：我輩致知，只是各隨分限所及。今日良知見在如此。（見讀現。）只隨今日所知擴充到底。明日良知又有開悟，便從明日所知，擴充到底。如此，方是精一工夫。此段話，好極。惜乎一向無人注意。誠深會於此者，當識得知體，不可視精明鏡。而嘗喻如穀種，時在推擴發展中也。陽明後學，已失此意。

推擴工夫，正是良知實現。私欲習心，無由潛伏。正如太陽常出，魍魎全消。上文正心處，所示復義，至此乃見。故致知之致（即推擴義）是復之下手工夫。與前但虛提復義者，不容混視。義有分劑。曾有次序。

復義，只是對心不在而說。此心，爲私欲所障蔽，而失其君位。故須復。如人君失位，而復辟之復。明乎復義只如此，則復義並未涉及下手工夫。何所謂內向。工夫若內外不一，則內向，只是堤防着本體。其害將如吾前所云。焉有如此而可復其知體者乎。（知體，亦即本體之異名。）

致知在格物之致字，元承上文來。自是推擴義。知者，心之異名，一言乎知，便已攝物。（攝者含義。）心物，本爲渾然流行無間之散體。不可截成二片。內外之名，隨俗假說固無妨。若果以爲內心，外物，割若鴻溝。則愚夫作霧自迷。其過不小。夫良知，非死體也。其推擴不容已。而良知，實通天地萬物爲一體者也。故易曰：智周萬物。正是良知推擴不容已。若老莊之反知主義（老子絕聖棄智。其所云聖智，即就知識言之。非吾所謂智慧之智也。莊子亦反知。）將守其孤明，而不與天地萬物相通。是障道良

知之大用。不可以爲道也。故經言致知在格物。正顯良知體萬物，而流通無間之妙。格者，量度義。良知之明，周運乎事物，而量度之，以悉得其有則而不可亂者。此是良知推擴不容已，而未可遏絕者也。須知，吾人工夫，是隨順本體，而本體，亦即於工夫中實現。明儒說，即工夫即本體。此語妙極。惜乎學者不肯深心理會。夫推擴吾良知之明，去格量事物。此項工夫，正因良知本體，元是推擴不容已的。（良知本體四字，作復詞。）工夫只是隨順本體，否則無由實現本體。此不可不深思也。哲學家有反知者，吾甚不取。明乎此，則吾言致知格物，融會朱王二義，非故爲強合。吾實見得真理如此。朱王各執一偏，吾觀其會通耳。

推致吾良知之明，向事物上去格量。此是良知隨緣作主，無所謂外向也。格物之格，即是良知之用。知之流通處即是物，非物在心外。故格物實非外向。（俗計爲外，而實無外。）

知之流通處即是物，而知之格量作用，周徧於其流通處。（即物。）而得其有則而不可亂者，是謂格物。格物工夫不已，即是吾良知之流通無息，展擴不已。

大學言格物，只予知識以基地。（既許格物，即知識由此發展。）卻非直談知識。

莊子以內聖外王，言儒者之道。其說當本之大學。然內外二字，但是順俗爲言，不可泥執。大學經文，只說本末，不言內外。前言物有本末，後結歸修身爲本。修身，總攝誠正格致，以立本。由身而推之家國天下，皆與吾身相繫，樹爲一體。元無身外之物。但身不修，則齊治平無可言。故修是本而齊治平皆末。本末是一物。（如木之根爲本，其梢爲末。元是一物。）不可剖內外。通乎本末之義，則三綱八目，無論從未說到本，或從本說到末，總是一個推擴不已的整體，不可橫分內外。

物格而後知至者，至極也。言於物能格量，而得其則。然後良知之用，乃極其盛也。示要於此，疏釋甚明白。讀者不肯反己切究，故以朱子之解

爲通，而疑吾之說欠順。孟子曰，舜明於庶物。（於衆物之理，必格量明析，而悉得其則。）察於人倫。（即於父子兄弟夫婦，乃至天下人，互相關係間，有其倫理，必格量不迷。）由仁義行。（孟子言仁義，即就本心或良知之德，而目之也。由者，率順義。明物察倫，即於物理，已無不格量，而無所迷。故乃率順其仁義等德，具足之良知，而行之。自無冥行之患。）非行仁義也。（非依古人仁義之事，而假行之，以襲美名。所以異乎功利之徒。）詳此云明物察倫，即於物理，無不格量，而無所迷謬。所謂物格是也。物格即是良知行乎事物，而大明通照。其力用日益增盛。故曰物格而後知至也。知至，則私欲或習心，不得相干，而意無不誠可知。孟子云，由仁義行，正意誠之徵也。世或以爲原人時代，其民天真未離，即良知現成，無有不善。老莊遐想淳古之風，蓋如此。其實，原人尙未能推致其良知，以格量事物，即知識甚陋。唯其於物有未格，不足語於明物察倫。故其所行，當理者甚少，而終不自知其迷謬。即偶有是處，亦不由自覺。此與鳥獸之頑冥，幾無甚殊異。故其良知全不顯發。無可言誠意不待言。陽明後學，多專享用現成良知，而忽視格物。適以自誤。此亦陽明講格物未善所至也。

大學經文，從欲明明德於天下，一層一層，追本到致知上去。即隨結云，致知在格物。卻又由物格知至以下，一層一層，歸於天下平。文義往復如環，細玩之，致良知，是立大本工夫。而格物，正是致良知工夫吃緊處。道家致虛。（老子曰，致虛極，守靜篤。莊子及他道家，皆不外此。）佛氏歸寂。（佛家三法印，而涅槃寂靜一印，實前二印所會歸處。此其無上了義也。大小乘皆於此印定。）同一反求自性，而不免遺物。其流皆有反知之弊。（佛家雖尙理智分析，然實以爲修法空觀之方便。與大學格物主張確不同。）大學特歸重致知在格物，與物格而後知至二語。此實聖學與二氏天壤懸隔處。至西洋學術，精於格物，卻又不務致良知，便是大本不立。陸子教學者，先立乎其大。陽明云，學問須識得頭腦，不可僅以馳求知識爲能事也。大學之教，方無流弊。

王船山之性與天道論通釋(上)

唐君毅

明儒陽明之學，至末流而弊。其弊蓋在言心性而遺經世之學。亭林所謂舍多學而識，以求一貫之方；置四海之困窮而不問，而終日講危微精一之學是也。求一貫之方，本是宋明理學之根本精神，亦宋明理學之所長。唯徒求一貫之方，而舍多學而識之功，誠難免於有體無用之譏。所謂置四海困窮而不問，則正與宋明諸師講學之旨相悖。明末理學家如高攀龍、顧憲成、劉蕺山等，皆大義凜然，豈置四海之困窮而不問者？然末流之弊，有如亭林所言，亦不可為諱。故明末儒者，無不重經世致用之學。如梨州、亭林、船山則其選也。其中亭林之用心，全在治道。其以博學於文，行己有恥之義教人，可謂能矯當世之弊。其人格之堅卓，可以立儒者之矩範。然其在哲學思想本身，殊無創發。梨州之思想，大體承蕺山之緒，亦無多精闢之見。惟船山竄身搖洞，發憤著書，其哲學思想最為優絕。本其哲學思想之根本觀念，以論經世之學，承宋明儒重內聖之學之精神，而及於外王，通性與天道與治化之方而一之者，惟船山可以當之耳。

船山之哲學，重矯王學之弊，故於陽明攻擊最烈。於程、朱、康節，皆嚴

加彈正。而獨有契於橫渠。其著作卷秩浩繁，又多是註疏體裁，思想精義，隨文散見，不易抉剔。其才氣太盛，恆曼衍其辭，汗漫廣說，尤難歸約。其哲學著作，周易外傳、讀四書大全說、思問錄、正蒙注最精。約而論之，船山之形上學之中心觀念，蓋有取橫渠之言氣，而去橫渠言太虛之義。彼以氣為實，頗似漢儒。然船山言氣復重理，其理仍為氣之主，則近於宋儒，異於漢儒。惟其所謂理雖為氣之主，然謂離氣無理，謂理為氣之理，則同於明儒。明儒言氣，特強調氣之虛靈義，而船山則強調氣之真實義。明儒言氣或溯之於未始有物之先之太虛，而船山則即器以言氣，從不溯氣於未始有物之先，則大異於明儒。又其言氣不言一氣之化，而言二氣之化。二氣之德為乾坤，故其講易，主乾坤並建，謂太極即陰陽二氣之化之渾合者，此又異於先儒一氣分為二氣之說。其論性則以氣授理於人，以為人之性；人能受理而性獨善。故船山之言性，特重人物之性之差別，而嚴辨人禽之異。其言性具於心，而心非即性，性無不善，而心有不善之幾，不善之原，使情有不善。故船山不任心而尊性，亦不龍情以配性，而主以性治

情情之不善，不原於氣質，而原於氣質與物之相感應之際。故氣質善而不可說惡，即氣之性善而不說惡。由此而確立性善義。不復似宋儒之歸惡之原於氣。而在修養之方法上，乃可有真正之養氣踐形之功。養氣而浩氣無敵，乃可克復險阻為真正之事業，以人事繼天功。故船山之根本思想，即在由性即氣之性，而暢發性善氣亦善之義。惡不在氣而在情，善不在心而在性。故即情不足以知性，任心不足以見性，舍氣適足以孤性。即情知性，即心見性，則明儒即心之知覺運動，視聽言動，喜怒哀樂以言性之說，舍氣言性，則程朱以理言性，氣為理蔽之說。即情言性，其病只知重氣機之鼓盪，而不知氣之凝結而蘊於內者，或不覺以人欲為天理，舍氣而但以理言性，則不免以觀理為重，而輕養氣，或流於山林枯槁。而此二者在船山意，則皆為宋明儒思想之鄰於佛家者。抉剔而去之，乃可以嚴儒學之壁壘。關於船山之思想之宗旨大體如是。以下再一一加以疏解，其中頗有異於時下之論船山思想者，尤以論性與天道之關係為最。讀者幸留意焉。

(甲) 天道論

(一) 道即器之道義

船山之言道，不取朱子嚴分形上形下，嚴分體用之說。朱子以形上即理，理之義或同於道。而形下為氣。理為體，而理之顯於氣為用。船山則統形上形下，而以氣化為形上，為體，故即形器明道，即事見理，即用見體。

此實大類於陽明。然陽明之即用見體，體惟是良知。即事見理，理惟是良知。陽明以人道攝天道，無獨立之天道論。而船山之言即器明道，即事見理，即用見體，則不僅據以明人道，同時據以明天道，而有獨立之天道論。其言即形器明道之言，甚為人所習知。如周易外傳卷五曰：

「形而上者非無形之謂。既有形矣，有形而後有形而上，無形之上，亘古今，通萬變，窮天窮地，窮人窮物，皆所未有者也。無形無上，顯而易見之理。……君子之道，盡器而已矣。」

讀四書大全說卷二曰：

「形而上者隱也，形而下者顯也。纔說形而上，早已有一形字為可搜之跡，可指求之主名。就這上面窮將去，雖深求而亦無不可。惟一概丟抹下這形，籠統而沒邊際處去搜索，全不依物理推測將去，方是索隱。」周易外傳又曰：「夫天下惟器而已矣，道者器之道，器者不可謂道之器也。」又周易外傳卷五三十五頁之言最為重要。其言曰：「形而上之道隱矣，乃必有其形，而後前乎所以成之者之良能著，後乎所以用之者之功效宜。故謂之形而上者，而不離乎形，形與器不相離。」

由上可知船山之道，乃即形器以明道，以形器之概念為首出，而以道為形器之道。由其以形器之概念為首出，便可知船山之思想，乃先肯定現實一切存在之真實性，先肯定個體之事物之真實性。必肯定個體事物之真實性，然後其前乎所以成之者之良能乃著，後乎所以用之者

之功效乃實。然個體事物所以成之良能本身，所以用之功效本身，則非形而爲形而上。事物所以成之良能，可原爲其他形器之良能。然其他形器是有形，而其能成此物之能則無形。事物所以用之功效，可見於後之其他形器，而此功效本身則無形。事物不成或無用，則事物不得稱爲事物，故無形之上亦無形，無器之上亦無器。通事物所以成之能，所以用之功效以觀形器，則形器亦即在形而上之中而不可二。每一形器皆承前之其他事物之良能，以成其自身，而呈其功效於後之其他事物而別有所成。如以形器爲事物之體，良能功效爲其用，則每一形器皆承前之事物之體之用以成其爲體，而自用其體以成後之事物。故任何形器之體皆爲用之所凝成，而復化其體以呈他用者。夫然，故形器之體之所以爲體，即依其承用與呈用而得名。形器雖有形，而通形體之中者惟是一用之流行。夫然，故觀宇宙之形形器器之體，惟是一大用之流行。通此大用之流行以觀形形器器之相繼而迭成，則形器雖皆實，然無一形器能孤立而獨實，亦無一形器堪稱爲獨立之個體事物。在此大用之流行中，任何形器皆如水之一面凝成爲冰而有形，一面融釋爲水而無形。冰不能不融釋而自保其形，即以喻一切個體事物不能不超化其個體性，而不能分別存在，各有一獨立之體。通此大用之流行，以觀所謂各自獨立之個體事物，便只在一過程中一道路中。故吾人當由肯定一切個體事物之爲真實，轉而肯定此大用流行中所顯示之一道之爲真實。此道即顯於個體事物之形形相繼，器器迭成之中，而亦可言即在器中。故無器無

道，無道亦無器。器非真實，道不得真實；道不真實，器亦不得真實。道與器本無先後可言。惟器之真實，爲吾人日常生活中所先肯定，由肯定器之真實，乃知道之真實。故曰器中之道。實則道器乃一物二面而已。故船山在思問錄中曰：「統此一物，形而上則謂之道，形而下則謂之器。」（此所謂道，乃船山之第一義之道，即萬物共由之道。與人道之道等等之爲特殊意義之道異。）

（二）道即氣之道器即氣自用其體之所成義

上釋船山所謂之道，即氣之道之義，乃本於先肯定器之真實，乃能肯定道之真實。原器之所以爲真實，照程朱之義，其根據在理之顯於氣。理爲實理，故理顯於氣所成之器，亦爲真實之器。由理之相續顯於氣，即有理之大用流行，理之大用流行即道。依程朱說理不顯仍是理，理顯於氣乃成器，則尅就氣之成而言，其關鍵在氣而不在理。然程朱於此仍就理之真實以說器之真實者，則本於理先氣後之義。然船山於此義蓋無所會。而惟就器之成其關鍵在氣而言，遂以氣爲器之所以成其爲器之根據，氣爲器之所以爲真實之根據。依船山說器固有理，器之如何如何成，與器之如何如何用，——即前段所謂器之承用與自用之方式，即爲器之理。然氣不去成器——即無前段所謂用之流行——使器成爲真實之存在，則理無真實義。是理之真實義，由氣之使器成爲真實之存在而取得，故理爲氣之理。理惟其爲氣之理而有真實義。程朱以理之真實，

說氣與器之真實，船山則由器之真實，氣之真實，說理之真實。程朱論理之顯於氣以成器，船山則由氣之自具理，順其自身之理之如何如何，而成如何如何之器。依程朱說，理之顯於氣以成器，必先有動之理，而後有陽之氣，先有靜之理，而後有陰之氣。陽動而氣生，陰靜而器成，相續依動之理以有陽之氣，依靜之理以有陰之氣，乃由一器之成以成他器。由動靜之理相續顯現於氣，乃形形相繼，器器迭成，而理乃名道。此道即表現於形形相繼，器器迭成之中。依船山說則惟有此陰陽之氣之自順其動靜之理而自靜自動，以使形形相繼，器器迭成。通此宇宙，只此二氣自順其理之化育流行，是之謂氣之道。萬形萬器，即在此二氣之化育流行中，成成化化，故道亦即器之道。而形器之相繼迭成，本於二氣之化育流行，故惟陰陽二氣與萬形萬器為體。萬形萬器，皆此二氣之所凝成，而萬形萬器，即此二氣之自用其體所呈之用。而此氣之道，亦遂真為體物不遺之道。張子正蒙注卷一曰：

「動靜者，即此陰陽之動靜。動則陰變於陽，靜則陽疑於陰……非動而後有陽，靜而後有陰。」

此言動靜屬於陰陽，非朱子所謂動靜之理，先於陰陽之氣之說矣。
讀四書大全說卷二第六頁曰：

「天以陰陽五行化生萬物，以者用也，即用此陰陽五行之體也……天運而無息，只此是體，只此是用……有形未有形，有象未有象，統謂之天，則健順無體而非無體。五行有形而不窮於形也，只此求解

人不易。」

此言陰陽二氣之自用其體以成物也。

又讀四書大全說卷八十二頁曰：

「當其有體用已現，及其用之無非體，蓋用者用其體，而即以此體為用也。」

又讀四書大全說卷三第九頁曰：

「若有未用之體則不可，未用之體，未化育之體，言誠者天之道也，舍此化育流行之外，別開窅窅空空之太虛，雖未嘗有字，亦無所謂誠。」

此泛論無離用之體。二氣之體必自用，斯有化育流行之道也。又周易外傳乾卦首曰：「道體乎物之中，以生天下之用者也。」此言氣之道體物不遺也。

(三)道之意義

船山雖以道為氣之道，然道與氣之名義固各別，氣自用其體以成器，而其自用其體之方式即道也。故氣近實而道近虛，惟虛乃可運實。實依虛以運，而虛者之所以實，故氣道皆實。夫氣之自用其體，既為萬形萬器之所以成，而道亦即為萬形萬器所同表現遵循之實理。故船山釋道為萬物之所衆著而共由者，萬物之所衆著而共由者，即陽以生之，陰以成之之理。而此理即二氣之所以自用其體之方式也。陽之生為象，(象

者有徵象而未成形，即物之始生也。陰之成爲形，由生而成，成而後生，由象而形，由形而象；此生成之更迭，形象之出入，見陰陽之不竭於用，見二氣之自用其體，若有恆常之方式以主持調劑之者，是即道也。故周易外傳五曰：

「道者物之所乘著而共由者也。物之所著，惟其有可見之實也。物之所由，惟其有可循之恆也。既盈兩間而無不可見，盈兩間而無不可循，故盈兩間皆道也。可見者其象也，可循者其形也。出乎象，入乎形，出乎形，入乎象。兩間皆形象，兩間皆陰陽也。……易固有一陰一陽之謂道，一之一之云者，蓋以言夫主持而分劑之也。」

道惟是指主持調劑乎陰陽者，惟是陰陽相轉易之方式。即陰不孤陰而轉爲陽，陽不孤陽而轉爲陰之方式。此方式唯陰陽之轉易中見，故道非在陰陽之上而在陰陽之中。道爲一而陰陽爲二。然道之一唯由陰陽之二而相轉易上見。故周易外傳卷五曰：「陰陽與道爲體，道建陰陽以居。」

(四)太極

由陰陽之有道以主持分劑之，使陰陽相轉易，則見陰陽二氣之無間而相渾合。即此陰陽二氣之渾合而言其實涵二氣之全，則謂之太極。故周易內傳卷五三十一頁曰：易有太極注曰：

「太極者極其大而無尙之辭，語道至此而盡也。其實陰陽之渾合

者矣。言無有不極也，無所不極也。」

又周易內傳繫辭上論一陰一陽之謂道曰：

「陰陽者太極所有之實也。……合之則爲太極，分之則爲陰陽。」太極合陰陽之氣，即復合陰陽之理。純陽之理爲乾，純陰之理爲坤。

故船山又謂「太極者乾坤之合撰。」陰陽轉易之理爲道。故船山於正蒙註又謂「道者天地人物之道理，即所謂太極也。」合而如實言之，則太極爲理氣之全，故其於思問錄外篇曰：「太極雖虛，而理氣充疑。」

太極雖爲理氣所充疑，然就太極以言陰陽二氣乃渾合而無間之氣。就二氣之渾合無間，言無二氣之分別，亦無陰陽之理之分別。陰陽之理之分別，惟可在陰陽二氣之化上安立。故太極不可如朱子所謂「只是個理字。」理之名不立，道之名亦不立。故上說太極爲理氣所充疑，太極爲道者，乃推理道之本於太極言之耳。故讀四書大全說卷十曰：

「太極最初只是一○渾淪齊一，固不得名之爲理。殆其繼之者，善爲二儀，爲四象，爲八卦，同異彰而條理現。而後理之名以起焉。……由氣化而後理之實著，道之名因以立。……就氣化之流行於天壤各有其當然者曰道。」

然此陰陽二氣渾淪齊一之太極，並非在天地之先，存在於宇宙初開闢之時，萬物由之以次第化生。如漢儒或邵康節之說，而是即在當前之現實宇宙者。船山極反對先有一渾淪之太極分爲乾坤，化爲天地萬物之說。故在周易外傳疑康節之說曰：

「抑邵子之圖易，謂自伏羲來者亦有異焉。太極立而漸變爲乾坤，則疑乾坤之先有太極矣。如實言之，太極者乾坤之合撰。健則極健，順則極順，無不極而無專極者也。無極則太極未有位矣，未有位則孰者爲乾坤所資以生者乎？太極之在兩間，無初無終而不可間也，無彼無此而不可破也。自大至細而象皆其象，自一至萬而數皆其數。」

太極非在乾坤天地萬物之先，故可附論道亦不在乾坤天地萬物之先之義。周易外傳卷一反對道生天地之說：

「道者天地精粹之用與天地並行而未有先後者也。使先天地而生，則有有道而無天地之日矣，彼何寓哉……若夫混成之天，見其合而不知其合之妙也。太極動而生陽，靜而生陰，一動一靜，各有其紀，於是乃謂之道。今夫水穀之化爲清濁之氣，以育榮衛，其化也合同，其分也纖細，不然則病。道有留滯於陰陽未判之先而混成者，則道病矣。而惡乎其生天地也。夫道之生天地者，即天地之體道者是也，故天體道以爲行則健而乾，地體道以爲勢則順而坤。無有先之者矣。體道之全而行與勢各有其德，無始混而後分矣。語其分則有太極而必有動靜之殊矣；語其合則形器之餘終無有偏焉者而亦可謂之混成矣。夫老氏則惠足以語此哉。」

船山論道生天地，唯是指天地之體道者而言。天地之體道而變化，乃是合同而化，化而復分，分而復合者。此之謂合行於分，合行於分，乃船

山精義之一。合行於分合，以「成天下之聚」，分以「入天下之析」。至合至分，至合而不可析，至分而不可聚。分合相生，斯爲大合。故混成未判於陰陽之先而存之道，乃不行於分之合，爲道之留滯。而一動一靜之各有其紀，旋分旋合，陰陽二氣之所凝之形器無所偏焉者，即道之混成義之所寄。不必求之於天地之先也。（周易外傳五論合行於分之意最明）

太極或道不在乾坤天地萬物之先，即在體道或太極而合同而化之天地萬物中。簡言之是即謂太極或道即在氣化之流行中。惟太極或道即在氣化之流行中，然後可言氣化之流行皆原以太極之昭布。故周易外傳卷五第十一章易有太極注曰：

「是故性情相需者也，始終相成者也，體用相函者也。性以發情，情以充性。始以肇終，終以集始。體以致用，用以備體。陽動而喜，陰動而怒。故曰性以發情，喜以獎善，怒以止惡。故曰情以充性。三時有待，春開必先。故曰始以肇終。四序所登，春功乃成。故曰終以集始。無車何乘，無器何貯，故曰體以致用；不貯非器，不乘非車。故曰用以備體。六者異撰而同有，同有而無不至，無不至則太極矣。故曰易有太極，不謂太極有易也。唯易有太極，故太極有易。所自生者肇生，所已生者成所生。無子之叟不名父也。」

此言太極即見於性情終始體用之相需相成相函之中，即所以明太極之必呈其用於氣化流行之易之中。且必太極之呈其用於氣化流行之用中，乃見氣化流行之用之原自太極之體。故太極之體之爲天地

萬物所自生之名所以立，非以其先天地萬物之生而立，正以其後天地萬物之生而立。猶父之名所以立，後於其子之生，未生子不名父。故曰「惟易有太極。故太極有易也。」

(五) 乾坤並建

惟船山以太極為乾坤之合撰，陰陽之渾合，太極不先於乾坤陰陽，必有乾坤陰陽之合同而化，乃見易乃有太極。故船山主乾坤並建，不取漢人乾元坤元是一元之說，亦不取宋明儒一氣之流行成二氣之說。而主乾坤陰陽自始即相待而有。故周易內傳卷一謂「周易並建乾坤爲太始，以陰陽至足者統六十二卦之變通。古今之遙，兩間之大，一物之體性，一事之功能，無有有陰而無陽，有陽而無陰，無有有地而無天，有天而無地。」又正義注曰：「周易並建乾坤於首，無有先後，天地一成之象也。無有有地而無天，有天而無地之時。則無有有乾而無坤，有坤而無乾之道。」

乾坤並建而後有易，有太極，故乾坤稱爲易之蘊。物有表裏，表者其情，裏者其性。性顯於情之謂著。天著其乾以行地而交坤，地著其坤以承天而交乾，天地之互著，乾坤之必交，即知天地皆各蘊乾坤合撰之太極。而太極若分二爲天地各各之所固有，而萬物萬器之由動而靜，即著其乾以交坤，由靜而動，即著其坤以交乾。故任何器物皆有此乾坤合撰之太極以爲其蘊。惟然乃有所謂天地萬物之變易，而器物之靜者不能自

守其靜而滯其形，必「調之以流動。」其流動又不能無所收攝，必「充之而凝實。」故器皆自化而不死，復不滯其形而恆虛。凡此皆乾坤合撰之太極之道，爲之主持分劑以成此一動一靜之大易。故由器之虛即以見道之實，而乾坤與易相爲保合。乾坤與易相爲保合者，由乾坤之道而後有易，有易而後見乾坤之道之眞實，而爲器物之蘊也。此周易外傳卷五二十四頁言之最精。

「夫蘊者其所著也。有其表者，有其裏者，有其著者，著者之於表裏，使其二而可以一用，非既已二而三之也。盈天地之間，何莫非著者之充哉。天位乎上，地位乎下，上下之際，密爾而無毫髮之間，則又惡所容其著者，而又非也。天下濟而行，地上承而合。下行之極於重淵，而天恆入以施。上合之極於層霄，而地恆蒸以應。此必有情焉，而必有性焉，必有以輔形有以充神焉。故乾曰時乘六龍以御天，御者所以御天而下濟也。坤曰牝馬地類行地無疆，坤者所以行地而上承也。盈天地之間，皆器而已矣。器有其表者，有其裏者，成表裏之各用以合用而底於成，則天德之乾地德之坤非其縉焉者乎。是故調之而流動則不滯，充之而凝實以不餒，而後器不死而道不虛生。器不死，則凡器皆虛也，道不虛生，則凡道皆實也。豈得有堅邪恃之，以使中履空耶，豈得有龐雜窒之，而表裏不親耶。故合二以一者既分一爲二之所固有矣，是故乾坤與易相爲保合。」

(六) 現實宇宙之動而無息眞實不虛與變不失常義

惟以天地萬物皆以乾坤為其蘊而成，易不息而乾坤不裂，故整個宇宙為真正之動而無息者，可名之為一絕對之一流行，絕對之動。而相對之動靜則涵於此絕對之動中，以成就此絕對之動者。絕對之動者一動一靜一闔一闢之更迭而無窮之一動也。故思問錄內篇曰：

「太極動而生陽，動之動也。靜而生陰，動之靜也。廢然無動無靜，陰陽惡從生哉。一動，一靜，闔闢之謂也。由闔而闢，由闢而闔，皆動也。廢然之靜，則是息矣。至誠無息，况天地乎。維天之命，於穆不已，何靜之有。」詩廣傳卷一三十九頁又曰：

「與其專言靜也，無寧言動。動靜無端者也，故專言靜未有能靜者，靜未有不自動得者也。」又周易外傳卷六十二頁曰：
「天下日動而君子日生，天下日生而君子日動，動者道之樞德之屬也。……故曰天地之大德日生，離乎死之不動之謂也。」

凡此重動之言，實具動靜相涵之義。惟動靜相涵而動乃不息。動靜相涵者，闔以處靜而受陽藏動，闢以施動而盡陰啓靜。故周易內傳卷五曰：

「陰受陽施，斂以為實，闔之象也。陽行乎陰，盪陰以啓之，闢之象也。……已闔而靜，方闢而動，闢之也。既闢而靜，靜以成體，動以發用。」

又正蒙注卷七曰：

「陰之爻偶，闢象也，而言闔戶者坤之德，順以受陽之施，闔而納之，

處靜以藏動也。陽之爻奇，闢象也。而言闢戶者乾之德，健而發，施於陰者無所吝，而動則無不達也。……靜以居動，則動者不離乎靜。動以動其靜，則靜者亦動而靈。此一闔一闢之所以為道也。」

以動靜闔闢相涵之故，動而靜，靜復動，闢而闔，闔而闢，故物之日生而日成，旋往旋來如川流之不息，動靜闔闢往來相反而相成。故周易外傳卷七五頁曰：

「著其往則人見其往，莫知其歸矣。飾其歸則人見其歸，莫知其往矣。故川流之速，其逝可見，其返而生者不可見也。百昌之榮，其盛者可知，其所從消者不可知也。雖然耳目之限如幽明之隔，豈足以知大化之神乎。大化之神，不疾而速，不行而至者也。故曰闔戶之謂乾，闢戶之謂坤。一闔一闢之謂變，往來不窮之謂通。闔有關，闢有闔，故往不窮來，來不窮往。往不窮來，往乃不窮，川流之所以屢遷而不停。來不窮往，來乃不窮，百昌之所以日榮而不匱也。故闔闢者，疑相敵也。往來者，疑相反也，然而以闔故闢，無闔則何闢？以闢故闔，無闢則何闔？則謂闔闢以異情而相敵，往來以異勢而相反，其不足與大化之神久矣。……文言乾而即言坤，鈞之所運軸之所轉，疾以相報，合以相成，一氣之往來成乎二卦，而剛柔之用全。」

正蒙注又說陰陽之相反相成之義曰：

「以氣化言之，陰陽各成其象則相為對，剛柔寒溫生殺以相反而為仇。乃其實也，互以相成無終相敵之理，而解散，乃返於太虛……」

相反相仇則惡，和而解則愛。陰陽異同，惡不容已，陰得陽陽得陰，乃遂其化，愛不容已，太虛一實之氣所必有之幾也。」

一動一靜，一闔一關，一往一來，大化之流行，統爲一絕對之動。故宇宙無真正之虛，而宇宙爲絕對之真實無妄。此絕對之動中所涵之動靜，闔關往來固相反，而有分，然實相反而相成，分而復合。自其分而觀之，則其靜而闔即往而由實返虛，而疑宇宙有真正之一太虛，有所謂空無。然觀靜者之必動，闔者之必關，往而由實返虛，必繼以來者之由虛入實，則宇宙實無所謂虛，虛皆氣之所充凝，無所謂空無，而惟是一流行之生一永恆之有。所謂虛者惟是往，往不可見故疑若無，而往者必來則無無矣。故曰「人所見爲太虛者，氣也。非虛也。虛涵氣，氣充虛，無有所謂無者。」

周易外傳卷二曰：

「夫可依者有也，至常者生也，皆無妄而不可謂妄也。……陽奠陰位，一陽內動，情不容吝，機不容已，破塊啓蒙，燦然皆有。靜者治地，動者起功。治地者有而富有，起功者有而日新。殊形殊質，利用安身，其不得以有爲不可依者亦明矣。」

「天下之用，皆其有者也，吾從其用而知其體之有，豈待疑哉。用有以爲功效，體有以爲性情，體用皆有而相需以實。」

又正義注卷一四頁曰：

「天下惡有所謂無者哉，於物或未，於事非無，於事或未，於理非無。尋求而不得，怠惰而不求，則曰無而已矣。甚矣言無之陋也。」

宋明儒皆言虛，即橫渠亦謂由太虛有天之名。而船山於橫渠所謂太虛則以「一實者也」釋之。由此而大斥宇宙間有真正之太虛與空無之說。由此而益嚴儒與道家佛家之異。船山謂虛者乃虛於此則實於彼，實於此則虛於彼。動若實而靜若虛，然靜者靜其動而啓動，虛者虛其實而啓實。合動靜而觀之，靜者所以成動，合虛實而觀之，虛者所以成實。靜虛爲消極名辭，動靜爲積極名辭。哲學之論宇宙，必有所論。有所論，則積極名辭能真有所表義，而消極名辭則依於積極名辭能表義而表義。由此而動實之概念爲首出之概念，原始之概念，靜虛之概念爲次出之概念，依賴之概念。此船山之所以以動實義爲本之故耶。

動則實，靜則虛，聚則實，散則虛。聚者謂之明，散者入於幽。然散者散所聚，聚復聚所散。幽者幽其明，明復明所幽。宇宙以動實而爲宇宙，亦以有聚有明而爲宇宙。故其散其靜其虛，不可作入於空無想，而惟可作形之化爲氣想。氣也者，可散可幽可靜而虛，又不失其能聚能散能動而實者也。虛實動靜聚散幽明皆相待而不二，故二而一，其一卽在其二，其兩中見者也。故正義注曰：

「虛必成實，實中有虛，一也。而來則實於此虛於彼，往則虛於此實於彼，其體分矣。止而行之，動也，行而止之，靜亦動也，一也。而動有動之用，靜有靜之質，其體分矣。聚者聚所散，散者散所聚，一也。而聚則顯，散則微，其體分矣。……使無一虛一實一動一靜一聚一散……則可疑太虛之本無有，而何者爲一。惟兩端迭用，遂成對立之象。於

是可知所動所靜所聚所散爲虛爲實……皆取給於太和綱縷之實體。一之體立，故兩之用行……兩體各立，則其所從來之太和爲有實顯矣，非有一無兩矣。」

又思問錄內篇曰：「兩端者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一也，實不窒虛，知虛之皆實，靜者靜動，非不動也。聚於此者散於彼，散於此者聚於彼，濁入清而體清，清入濁而體濁，而知其一也。非合兩而以一爲之紐也。」又正義注卷七曰：

「明者所以爲幽，幽者所以爲明，其在幽者耳目見聞之力窮，而非理氣之本無也……故乾非無陰，陰處於幽，坤非無陽，陽處於幽也……幽以爲蘊，明以爲表也，故曰易有太極。乾坤合於太和而富有日新之無所缺也，若周子之言無極者，言道無適，主化無定，則不可名之爲極，而實有太極。亦以明夫無所謂無者，而人見爲無者皆有也。屈伸者，非理氣之生滅也，自明而之幽者爲屈，自幽而之明爲伸。運於兩間者恆伸，而成乎形色者恆屈。彼以無名天地之始滅盡爲真空之藏，猶瞽者不見物而遂謂之無物，其愚不可瘳矣。」

宇宙無真正之太虛無空無，故言往來屈伸聚散幽明，而不言生滅。故下又曰：

「曰往來曰屈伸曰聚散曰幽明而不曰生滅。儻如散盡無餘之說，則此太極渾淪之內何處爲其翕受消歸之府乎。又云造化日新而不用其故，則此太虛之內可何從得此無盡之儲，以終古趨於滅而

不匱耶。」

此言之前半乃謂當前之宇宙明明是有，如有可入無，則必有翕受消歸此有之處。此言有者不可入無，以無不能容有也。後半言當前之宇宙明明日新而不斷，若有自無來，無中焉得此無盡之有，雖經過去無盡之時間之乍有還無以滅之，仍日新而不斷耶。此言無不能生此無盡之有。有不可入無，無不能生無盡之有，則但有形化爲氣，散而入幽，無真正之太虛，亦無絕對空無之義明。而散可復聚幽者可明，而宇宙之二氣之化流行不息，動靜往來伸屈不窮之義明，宇宙真實無妄之義立矣。

二氣流行不息動靜往來屈伸而不窮。故天地有其至變復有其至常。變者或動或靜或往或來或屈或伸，相反而相雜。常者動靜往來屈伸之相反相雜而成，前者道之變，後者道之常。變不失常，故周易外傳卷七十二頁雜卦傳論者此最精其一段曰：

「純者相此，雜者相遷，聽道之運行不滯者以各極其致，而不憂其相背而不相通，是以君子樂觀其反也。雜統於純，而純非專一也。積雜共處而不憂，如水穀燥潤之交養其生，生固純矣。變不失常而常非和會也。隨變屢遷而合德，如溫涼寒暑之交成乎歲，歲有常矣。雜因純起，即雜以成純。變合常全，泰常以處變，則相反因會其通，無不可見之天心，無不可合之道符也。」又思問錄外篇曰：

「張子曰日月之形萬古不變，形者言其規模儀象也，非謂質也。質日代而形如一，無恆器而有恆道也。江河之水今猶古也，而非今水

之即古水。鐙燭之光昨猶今也，而非昨火之即今火。如必用其故物而後有恆，則當其變而必昧其初矣，惡足以語日新之化哉。」四書訓義卷十三亦曰：

「天地以道而流行，以其一也，道有居靜而不遷，貞萬古而恆莫其所有。居動而不滯者，無瞬息之暫有所停。於其靜者可以知道之富有，有之而無可以推移也。於其動者可以知道之日新，有之而無可終恃也……道有其不逝，故貞志以自立，經萬變而不遷其素，道有其必逝，故成能不可恃，無中止之可安。誠使知晝夜不舍皆逝，則又何晝夜之可舍矣。」

此言即道之至變而日新，而至常恆貞者即寓焉。而其本仍在兩與一相成之義，兩者所以明變，變立而一亦見，一兩相成而常變相成之義立矣。

(七) 乾坤之易簡義

知動靜往來屈伸之不窮，則知乾坤之至健而至順義。至健至順則無險阻之不可克。陽動而陰靜，靜以屈其動，則似陰於乾成險。然乾至健，靜復動，屈復伸，而險非險。陰靜而陽動，動以伸其靜，使不能安於靜，則似乾於陰成阻。然動復靜，伸復屈而阻非阻。由此而乾坤之行乃歷險阻而易簡。由乾坤本其簡易之至健至順以通天下之理，使相續具體實現成天下之物，則見乾坤之盛德。在人而言，見理謂之知，行理具體實現理謂

之能。乾至健而通天下之理，則謂大知，坤至健以成天下之物，則為大能。於乾坤知能易簡之義，船山論之極精。古人所謂有而來者亦不易識。今引其周易外傳卷五一段之言，一加疏釋，以使讀者之且暮得之。

「知者天事也，能者人事也，知能者人事也。今夫天，知之所自開而天不可以知名也。今夫地，能之所已著而不見其所以能也。清虛者天思，一大者無慮，自有其理，非知他者也，而惡得以知名之。塊然者已實而不可變，委然者已靜而不可與，出於地上者歸功於天，無從見其能為也。雖然此則天成乎天，地成乎地，人既離之以有其生而成乎人，則不相為用矣。此之謂不易也。乃天則有其德，地則有其業，是之謂乾坤。乾坤，知能之所效也。夫知之所廢者多矣，而莫大乎其忘之，忘之者中有間也。萬變之理相類續而成乎其章，於其始統其終，於其終如其始，非天下之至健者其孰能彌亘以通理而不忘，故以知。知者惟其健，健者知之實也。能之所窮，不窮於其所不專，而莫窮乎窒中。窒中而執一，執一而窒其中，一事之變而不能成，而奚況其頤。至善之極，隨事隨物而分其用，虛其中析其理，理之所至而成至之，非天下之至順者其孰能盡盡之施，而不執乎一。故以能。能者唯其順，順者能之實也……无思不慮而思慮之所自微，塊然委然而不逆以資物之生，則不可以知名而固為知，不見其能而能著矣。……夫彌亘初終而持之一貫亦至難矣，虛中忘我以隨順乎萬變，勉其所至而行乎無疆，亦至繁矣，則奚以言乎易簡，曰惟其純也。乾者純乎奇

矣，坤者純乎偶也，當其爲乾，信之篤而用之恆，不驚萬物之變而隨之以生，誠則歷乎至難而居天下之至易。當其爲坤，已不居功而物自著，則受物之取而成仍其故，則歷乎至繁而居天下之至簡……夫知用奇也則難而易，用偶也則易而難。能用偶也則繁而簡，用奇也則簡而繁。然而天下之辨此者鮮矣。知者未嘗忘也，甫其有知即思能之起而有作，而知固未全也。因事變而隨之以遷，幸有功焉，則將據其能以爲知，而知遂爽其始。故知至健者也，而成乎弱，弱而不能勝天下，則難矣。能固未欲執一也，方務能之而恃所以爲知，成乎意，且以武斷乎天下，乃其能亦已僅矣。人受天地之中以生，而不能分秩乎乾坤，則知能固以相淆，健順固以相困矣……然而惟能以健歸知，以順歸能，知不雜能，能不雜知者爲善用其心之機，善用其性之力，以全體而摩盪之，乃能成乎德業而得天下之理。

此段首言自天地之既成者言不見其天之知與地之能。然自天地之德業之乾坤言，則可言有知能。乾之所以可言有知者，以常言知即通

於理之義。乾至健以通萬變之理以生物，故曰以知。常言所謂能即能顯理行理實現理之謂。坤至順至於理之所至以成物，故曰以能。是雖不可以人之知能名，仍是知能也。人之知能恆有所知而有所不知，而難知其所不知，有所能有所不能，而難能所不能。此天與人知能之異，其故不可不察也。原人之所以有知其所不知之難者，其本在人之有知，而即思能之起，幸有功則據其能以爲知。知皆用以有所爲（思能之起即今之爲求實用）爲能所限，則難開拓其知，以知所不知。此之謂據其能以爲知。是人之難於知所不知以全其知，由其知爲能所淆，淆於能而知難。則乾之純知無難矣。人之所以有能有不能而難能所不能，則以其能皆用以執持所知而爲知之所限，則難開拓其能，此之謂恃所能以爲知。是人之難於能所不能以全其能，由其能爲知所淆，淆於知而能難。則坤之純能無難矣。人以知能相淆而知能皆難，人能使其知能不相淆，不據能以爲知，則通理無礙而不覺知難，不恃所能以爲知則順成萬物而不覺能難。此至健之乾至順之坤知皆純知能皆純能，則唯是易知簡能，而無難知難能無不知不能之故也。

與某君論古史書

繆鳳林

某君來書略云：邇來於時賢論辨古史著作，妄意縱覽，覺與左右平昔持論，頗多柄鑿。敬列疑問如千條，倘荷左右詳加詮解，俾釋疑惑，不勝感荷。時賢皆言吾國信史始於殷，殷以前之夏，有無未可斷言。夏代果能證其必有否歟？夏代即云或有矣，史記夏本紀所載，若夏之世系，若禹之治水，亦能必其可信否歟？夫夏之有無，尙屬傳疑，則自夏以前，若史記五帝本紀所載之五帝，亦尙可考信否歟？史記斷自五帝，五帝以前，馬遷生當漢初，已疑則傳疑，置而不論矣，則自馬遷以後，若劉歆三統世經，皇甫謐帝王世紀，與司馬貞補三皇本紀等所載五帝以前之古帝，吾人今日尙論古史，亦能加以稱引否歟？時賢咸謂古史爲層累地造成，自禹以前之古帝，隨時代之後，先而次第出現，大抵年世愈古者，其出現之時代亦愈後，某一時代出現之傳說，縱非悉出此一代人所僞造，亦必大部爲此一代人所增飾，則自六藝經傳百家諸子，以至古史雜記所載之古代傳說，其可信之程度若何歟？即云有一二可信，或其說實有所本矣，今去古已遠，吾人究操何術能窮其本原，並別其可信與不可信歟？三古文明，直接之記載，至渺，昔賢論述，皆惟傳說是憑，傳說既多，晚出而不可信，則吾人尙有何法論定之歟？若言實物徵信，則實物之發現者，僅有甲骨鐘鼎，此外則石陶骨貝諸器，已言人人殊矣，況實物祇佔先民活動成績之一小部分，而實物之遺存與遺存實物之已發見者，又僅佔實物之極小量，吾人應僅以此極小量之實物爲惟一之依據否歟？若言兩重證據，則實物之能以記載證明，兼轉能證明記載者，且祇佔已發見實物之一小部分矣，凡不能相互證明者，無論記載與實物，應悉存而不論歟？抑吾人於已發見之小量實物，則全都置信，而于記載傳說，則僅取其能以實物證明與兼能證明實物之一部分歟？若言以神祇觀詮解或用社會學人類學民族學考釋，或以世界他文明野蠻各種族比附，時賢固有從事於此數途者，然其所已詮解考釋與比附者，亦寥寥無幾，豈吾傳說之能用是

數者詮解考釋與比附則可信否則爲不可信抑凡所詮解考釋與比附亦非必可徵信甚或陷于謬戾歟抑吾人尙有他種方法能確證傳說記載之可信且能言之無悖於理歟他若古籍之僞托竄亂時賢論者尤多 先生亦覺其是歟非歟（下略）

某君足下。辱惠書承詢古史疑問若干則甚休甚休。古史範圍甚廣。雖雖研索有年而所知甚淺。來書所舉自愧未能一一詳加解釋。姑略述所聞藉資商榷並備採擇可乎。

吾國信史始於殷商。二十年前已有爲是說者邇來已寔成定論。學校講習古史率以殷爲斷。自殷以前非闕而不論。卽一切以神話傳疑目之。然僕竊有疑焉。夫殷史之可信以有甲骨文辭之證明是則然矣。甲骨文之出土於洹水南殷虛者大抵爲盤庚至帝辛時代之物。凡所契刻以貞卜於祖先及祭祀祖先之事爲多。故於考訂殷代王室世系名號最有裨益。自海寧王氏撰殷卜辭中所見先公先王考續考言殷史者殆無不奉爲圭臬。王氏於自湯而下之殷王皆稱先王。自湯而上若相土若季（史記殷本紀作冥）若恆若亥（史記作振）若上甲以及報丁報乙報丙示壬示癸（史記作主壬主癸）皆稱先公。此先公先王之分奚自來乎。亦曰殷自湯有天下故繼世爲君者後嗣得尊稱先王。若自湯而上猶爲諸侯故雖以相土季亥之功烈著稱經傳亦僅能稱爲先公。不得與自湯而下之諸王同尊。古者王朝與諸侯並峙。有王朝斯有王朝所屬之諸侯。有諸侯亦必有爲諸侯所隸屬之王朝。王氏先公之稱爲商自湯

以前猶爲諸侯之明證。商之先公正夏之諸侯也。若謂夏之有無不可知則自相土下及示癸究在何代爲諸侯乎。時賢亦有謂夏世卽商世。夏之列王卽商之先公。吾史僅有商代別無所謂夏者。則試徵之周書。康誥以下九篇王氏殷周制度論稱「周之經綸天下之道胥在焉。自來言政治者未有能高焉者也。」氏又別撰古史新證言此諸篇皆「當時所作」。研周史者亦無不以此諸篇爲周初最可信之史料者也。諸篇詰誥當時上下無不陳古刺今反覆教誡以前世之不德爲當代之鑑戒。且每以夏與殷並舉。召誥一篇言之尤極痛切曰「相古先民有夏。天迪從子保而稽天。若今時既墜厥命。今相有殷。天迪格保。面稽天若。今時既墜厥命。」曰「我不可不監於有夏。亦不可不監於有殷。我不收知曰有夏服天命。惟有歷年。我不敢知曰不其延。惟不敬厥德。乃早墜厥命。我不敢知曰有殷受天命。惟有歷年。我不敢知曰不其延。惟不敬厥德。乃早墜厥命。」曰「上下勤恤。其曰我受天命。丕若有夏歷年。式勿替有殷歷年。欲王以小民受天承命。」使殷前無夏。周人何以夏。殷並言若此。難者或曰殷商歷世綿邈。周初雖密邇殷季。上距殷前歷載六百亦已遠矣。所言宜多未詳。則試更徵之多士多方二篇。雖同爲周初之書。然詰誥對象則爲殷世

遺逸及諸侯。自周滅殷，殷民故國之思，易代不衰。武王封紂子武庚於殷，監以三叔，成王既立，武庚卒以殷叛。周公平之，殷民猶時思恢復。周公乃分殷餘民，封微子啓於宋，以續殷祀，去殷之根據地而殺其勢力，又封康叔於殷墟，伯禽於魯，唐叔於唐，而以殷之豪族分屬諸國，使服事於周。又別營東都，遷殷頑民。成周既成，周公以王命用誥商王士及成王，歸自奄，公復以王命告四國多方。多士多方之所爲作也。二篇主旨皆爲周滅殷辯護，其主要理由則言周之滅殷，正猶殷之滅夏，皆屬天命。昔夏以無道而爲殷滅，今殷亦無道，故爲周所滅耳。多士曰：「我聞曰：上帝引逸，有夏不適逸，則惟帝降格，罰於時。夏弗克庸帝，大淫佚有辭，惟時天罔念聞，厥維廢元命，降致罰，乃命爾先祖成湯革夏，俊民甸四方……今惟我周王不靈承帝事，有命曰：割殷，告勅於帝……惟爾知惟殷先人有典，有册，殷革夏命。今爾又曰：夏迪簡在王庭，有服在百僚，予一人惟聽用德，肆予敢求爾於天邑商，予惟率肆於爾，非予罪，時惟天命。」多方又曰：「王若曰：猷告爾四國多方……惟帝降格於夏，有夏誕厥逸，不肯感言於民，乃大淫昏，不克終日勸於帝之迪，乃爾攸聞，厥圖帝之命，不克開於民之麗，乃大降罰，崇亂有夏，因甲於內亂，不克靈承於旅，罔丕惟進之恭，洪舒於民，亦惟有夏之民，叨憤日欽，劓割夏邑，天惟時求民主，乃大降顯休命於成湯，刑殄有夏，惟天不畀純，乃惟以爾多方之義民，不克永於多享，惟夏之恭多士，大不克明保享於民，乃胥惟虐於民，至於百爲，大不克開，乃惟成湯克以爾多方簡代夏作民主，慎厥麗，乃勸厥民刑用勸，以至於帝乙罔

不明德慎罰，亦克用勸，要囚殄戮多罪，亦克用勸，開釋無辜，亦克用勸，今至於爾辟，弗克以爾多方享天之命。嗚呼！王若曰：誥爾多方，非天庸釋有夏，非天庸釋有殷，乃惟爾辟，以爾多方大淫圖天之命，屑有辭，乃惟有夏圖厥政，不集於享，天降時喪，有邦間之，乃惟爾商後王逸厥逸，圖厥政，不獨烝，天惟降時喪……惟我周王靈承於旅，克堪用德，惟典神天，天惟式教我用休，簡畀殷命，尹爾多方。」其言愷切詳明極矣。觀多士「惟爾知惟殷先人有典，有册，殷革夏命」云云，是殷之滅夏，殷人且有典册記載其事。此典册不特周公誦習之，殷之多士亦誦習之。故周公得舉以爲說，誠如時賢之論，殷前無夏，或夏之有無不可知，或夏世卽商世者，周公詰誠殷士，爲滅殷一事作辯護者，苟取證於殷之滅夏，獨不虞殷士之反詰乎？周公顧不虞反詰，反覆陳之，若是且以是爲惟一無二之堅強理論，足證殷前有夏，而此夏爲殷所滅，實爲殷人共知共聞之事。夫以殷人共知共聞之事，時賢猶斤斤致辯，或默不敢置一辭焉，誠令僕大惑不解者矣。

抑夏代不特誠有已也。夏之世系見於世本與史記夏本紀三代世表者，亦與世本暨殷本紀三代世表所載殷代世系同爲實錄也。難者或曰：殷代世系以有卜辭之佐證，故知其可信。若夏代世系既無實物爲證，又何以知其可信乎？曰：是不難知也。史記三代世表序曰：「余讀諫記黃帝以來，皆有年數，稽其歷譜，終始五德之傳，古文咸不同乖異，夫子之弗論次其年月，豈虛哉？於是以五帝繫譜尙書集世紀黃帝以來，訖共和爲世表。」馬遷當日所見古傳之諫記，自黃帝以來，不特有世系，亦皆有

年數。因諸家所傳。咸不同乖異。故疑則傳疑。闕而不錄。爲五帝夏殷周本紀。皆不紀年數。若三代世系。則世本諸書所紀。確實可據。爰述三代世表。與本紀相表裏。夏則從禹至桀十七君。十四世。殷則從契至湯十四世。湯至紂三十君。十七世。咸有名字。漢志「世本十五篇」。自注云「古史官記黃帝以來訖春秋時諸侯大夫」。由其爲古史官所記。故馬遷本之以作紀表。今股本紀及世表所載殷代世系。得王氏兩考而知其悉爲實錄矣。夏本紀及世表所載夏代世系與殷代世系同出一源者。其可信之程度。自與之相等。且自契至湯十有四世。皆在夏代。夏禹至桀亦十有四世。年世恰與之相當。更爲可信之一旁證。吾人試思以馬遷之謹嚴。於周代且自共和以前。不著歲年。若無古史官所記確實可據之資料。此十七君十四世之名字。系次何從憑空杜撰乎。卽鑿空撰之。又有何意義與作用乎。難者或曰。殷代之有史官。已有卜辭貞人可證。夏代豈亦有職司記載之史官耶。曰。呂覽先識不以夏太史令終古與殷內史向摯並舉乎。若謂此係戰國晚期之傳說。則夏代之有史官記載。亦不難就卜辭推而知之也。商自盤庚至帝辛。上距帝嚳。其年祀略與吾人去宋元時代相當。意自嚳以下。諸先公當日。必有史官爲之記載。故其名字系次。能一一傳之後嗣。下至盤庚。以訖帝辛。已歷十數世。若二十數世。祭祀貞卜。猶能不失名物。若徒憑口耳相傳。則吾人今日苟無譜牒。必不能上數宋元之際之祖先。世系名字。一一不爽。而謂商人獨能之乎。是則自湯以前。商之先公。必有史官職司記載。決矣。商之先公。卽夏之諸侯。夏世諸侯。既有史官。夏以

王朝之地位。設官分職。自較侯國爲詳備。故其史官與史官之記載。亦必較商之先公所有者。更爲完密可據。世本一書所載夏殷王室世系。卽直接或間接輯自夏殷當日史官所記資料而成。馬遷識其確實可據。取之以爲紀表。吾謂夏本紀與世表所載夏代世系與殷本紀暨世表所載殷之先公先王同一可信者。此也。

夏代世系既定。禹之有無。自亦不成問題。昔某君嘗倡古無夏禹之說。亡友劉君楚賢時正肄業南雍。首馳書詰辨。博學弘文。爲有識者所同欽。鎮江柳劭堂師以某君原文引許書爲證。復著一論以說文證史。必先知說文之誼例。以正之。皆載十三年東南大學史地學報。海寧王氏嗣作古史新證。第二章專以「禹」爲題。既舉秦公敦與齊侯罇鐘二器以證春秋世東西二大國無不信禹爲古之帝王。又言「自堯典皋陶謨禹貢皆紀禹事。下至周書呂刑亦以禹爲三后之一。詩言禹者尤不可勝數。固不待藉他證據」。自是而後。疑禹之存在者。漸無其人。惟時賢不特信禹誠有。且又進而考證其生辰。儀自愧後陋。實不知其何所據而云然。斯或賢者好奇趨時之過歟。自禹以前。若舜若堯。若學若顓頊。若黃帝。見於史記五帝本紀者。時賢以遷紀本於大戴記五帝德帝繫。疑其說出於漢師。然僕考之呂覽尊師與古樂。皆以「黃帝」帝顓頊「帝嚳」帝嚳「與」帝舜」並言。知五帝確爲先秦舊說。而其淵源則尤古。魯語載展禽論祀典。稱「黃帝能成命百物以明民共財。顓頊能修之。帝嚳能序三辰以固民。堯能單均刑法以儀民。舜勤民事而野死。」管子記古封禪

者十二家。黃帝顓頊帝嚳堯舜五家。亦在無懷伏羲神農炎帝之後。禹湯周成之前。是夏商前有此五顯王。當春秋世說已固定。特或無五帝之稱耳。左昭十七年傳載鄭子論官。黃帝顓頊之間。嘗舉炎帝共工太皞少皞。劉歆本之以作三統世經。言鄭子據少昊受黃帝。黃帝受炎帝。炎帝受共工。共工受太昊。又以太昊帝爲炮義氏。炎帝爲神農氏。遂於黃帝之前。歷敘太昊帝共工氏炎帝。又於黃帝顓頊之間。加入少昊一代。鄭康成取之。而以軒轅少昊高陽高辛陶唐有虞六代爲五帝。於是五帝有六人。又自秦人以天皇地皇泰皇爲三皇。漢師求之。故記不可得。乃以經傳之王在五帝外者當之。以易傳稱伏羲神農在黃帝前。而黃帝爲五帝首也。故諸家言三皇皆稱伏羲神農。猶缺其一。則各以意取古王者補之。或曰遂人。或曰女媧。或曰祝融。或曰共工。於是羲農遂人女媧祝融共工。紛紛爲皇。皇甫謐病諸家列遂人女媧等於三皇及鄭玄謂五帝有六人之未合。爰以伏羲神農黃帝爲三皇。少昊顓頊帝嚳堯舜爲五帝。司馬貞以史記不言三皇。而五帝本紀實首黃帝。稽春秋緯承伏羲者爲女媧。遂以伏羲女媧神農爲三皇。以補史記之闕。斯又帝王世紀與補三皇本紀之所爲作也。優於十八年間。嘗作三皇五帝說探源。布之史學雜誌。嗣印行中國通史綱要首冊。亦刪存其要。茲不具詳。惟三五之說。雖屬晚起。要其所指稱者。如上所舉。疑皆實有其人。昔司馬談論先秦陰陽儒墨名法道德之要。指有「六家」之目。劉向歆父子總校羣書。又以儒道陰陽法名墨縱橫雜農小說爲諸子十家。唐劉知幾彈諸史體統。亦以尚書春秋左國史漢

爲六家。明人尙論古文作者。韓柳歐曾三蘇王氏。復被推爲八家。竊意三皇五帝之說。蓋與六家十家八家之說略同。皆先有實而後立名。並冠以一定之數字。若疑三五之說爲古所未有。因疑羲農黃唐亦後人所虛構。是猶以先秦諸子無六家十家之稱。而謂儒道陰陽法名墨等皆漢師所增飾。史體六家之名始見史通。而謂唐前無尙書春秋左國史漢之書。古文八家之目立於明人。而謂退之子厚永叔子固介甫暨三蘇父子皆出後世依托者矣。

難者或曰。如右所論。不幾與時賢以實物證史及謂古史厝累造成者相刺謬乎。曰。是別有說。以實物證史。盛倡於海寧王氏。觀堂集林中諸名篇。既多取證於甲骨金石。及撰古史新證。且立「二重證據」之論。言「吾輩生於今日。幸於紙上之材料外。更得地下之新材料。……此二重證據法。惟在今日始得爲之。」然氏之原意。實謂研治古史。宜以紙上材料爲主。而以地下材料輔之。觀上引論。禹文可證。又氏論殷虛甲骨文字。曰。「余據此種材料。作殷卜辭中所見先公先王考。以證世本史記之爲實錄。作殷周制度論。以比較二代之文化。」殷周制度論所陳十九本之經傳。先公先王考自經傳外。廣徵山海經竹書紀年楚詞天問。雖稱引卜辭較繁。其敘亦曰。「爲此考。使世人知殷虛遺物之有裨於經史。二學者有如斯也。」語意輕重。明白如畫。嘗有某君往叩。以據古彝器或他實物改編東西周史事爲請。氏默不置答。以某君不知古彝器中片段之記載。與史事有關者至鮮。一由此等材料。雖得證明古書之某部分全爲實錄。

即百家不雅馴之言。亦不無表示一面之事實。甚或得據以補正紙上之材料。然「古書之已得證明者。雖不能不加以肯定。而其未得證明者。固不能加以否定」也。僕邇年講授古史。嘗推廣王氏之意。於取材。經籍。傳說。甲骨彝器之外。兼及無文字款識之遺存。與根據記載。暨實物之合理懸測。而易「二重證據法」爲「多面取證法」。此意就殷史言之。亦至易明。王氏考證殷史。自經籍傳說外。取證實物。以有文字之甲骨彝器爲限。若羅氏殷墟古器物圖錄所載。暨他地下發現之石陶骨貝諸器。以無文字款識。皆存而不論。王氏卒後。中央研究院於十七年至二十六年間。先後遣員至殷墟。雇工發掘。凡十五次。自甲骨彝器外。所得石陶玉銅骨蚌之器。及他遺物至夥。殷人版築堂基。土階地窖。銅石柱礎。龜版坑穴。宗廟宮室遺址。以暨殷王陵墓及殉葬之車馬鳥獸人骨等。皆有發現。吾人尙論殷史。尤宜取是種真實資料。以作直接之說明。而殷墟遺物與典冊記載。有助於間接之懸測者。尤多。殷代銅器。傳世者不下兩千。昔阮芸台因商人以十干爲名。凡鼎彝有甲子等字者。輒曰爲商器。吳憲齋則以甲乙等字爲祭器之數。而以商器文簡。多象形文字爲言。諸家著錄。標準不一。或多舛雜。然據殷墟發掘所得之陵墓銅器觀之。鼎。鬲。盤。彝。尊。卣。觚。爵。斝。敦。壺。罍。等。無一不具。方鼎大者。高至二尺。長徑至二尺餘。形製幾與周器佳者媲美。車器馬飾。尤稱完具。衡。軛。轡。和。鈺。臚。鑿。羈。禮。經。所載。咸有其物。（見中央研究院史言所出版之六同別錄。石璋如小屯後五次發掘的重要發現。）孔子所云。乘殷之輅。洵非虛語。自餘戈矛劍刀。矢鏃。

刀。削。種類尤夥。製器之模型。與鎔鑄鐘鼎。四周雲雷盤曲之文。之銅范。亦間有出土。兵器中。護首銅盔。至與今製鋼盔不異。知殷世實爲銅器極盛時代。上距吾族始用銅器。不知幾何世矣。且甲骨至堅。而龜文小者。不及黍米。筆畫清晰。不爽毫髮。作書之契刀。非極鋒利。不可。殷人合金之術。必已極精。甚或已知鐵鑊。由是推知。宗周文物之美。備實遠有端緒。卽上溯虞夏。亦可測知。涯略矣。殷器文字。不見於甲骨者。據時賢研索。或多至千名。甲骨文字。羅氏殷墟書契考釋著錄。可識者。雖僅五百六十。其不可識之字。見於待問編者。又有千餘。今時越二紀。甲骨日出不窮。可識之字。數已盈千。其不可識者。數或過之。其見于偏旁。而不見單文者。復比比皆是。由此推測。殷代常用文字。必有數千。且其字雖多。象形。而用聲符表聲之形聲字。亦不尠。其象形者。筆畫亦漸趨固定。又每由正書變爲側書。其距原始之圖畫象形。已遠。由此推測。吾族始有文字。必遠在殷世以前。又甲骨文不但寫刻精美。由放大像片觀之。其契刻。皆有一定順序。與筆勢。在多數筆畫中。且塗有朱墨。赭色。或鑲嵌綠松石。純屬一種美術作品。不能僅以通行文字衡之。著錄文字之物。自甲骨鼎彝。暨若干石陶玉骨人頭獸頭骨外。由甲文與遺蹟推之。尙有竹木。縹帛。與獸皮。其普通文例。皆下行而左。與今日行文之例。正同。（卜辭中有右行者。皆因卜兆有左右對稱關係。非常例也。）抑甲骨文自來。以貞卜文字目之。亦非全係卜辭。時賢有專攻殷代記事文字者。類例甚繁。雖在卜辭本身。亦常包含若干追記徵驗之辭。如卜某日是否降雨。及其既雨。有於卜辭後附記某日允雨。

者卜晴、卜旬、及卜田獵等。亦有是例。以及甲子表、祭祀表等。皆不得以卜辭稱之。羅氏殷虛書契、華所刊諸巨骨、記事刻辭、正反兩面、接續而書。且長至百數十字矣。又卜辭末有附刻人名者。時賢謂爲貞人。卽殷代史官。確矣。然史官所記。亦必不止貞卜文字。以是種種推之。殷世宜更有他種長篇史記矣。試再徵之載籍。洪範七疇、卜筮並尊。周易興於殷之末世。爻辭亦作於商周之際。時文王不過西方侯伯。侯國有筮。王朝宜亦有之。則殷於卜外。猶有筮。禮運「孔子曰。我欲觀殷道。吾得坤乾焉。」解者固以坤乾爲殷易矣。周官大卜掌三兆之法。其經兆之體。皆百有二十。其頌皆千有二百。以邦事作龜之八命。卜師掌開龜之四兆。辨龜之上下左右陰陽。龜人掌六龜之屬。各有名物。華氏掌樵契以待卜事。占人掌占龜。而取龜攻龜。覺龜奉龜。作龜命龜。貞龜陳龜。皆有規定。殷人尙質。分職或無若是之繁。然卜辭無言卜法者。意當日必另有專書爲貞人所傳習。遂得視兆以定吉凶也。漢志載龜書五十二卷、夏龜二十六卷、南龜書二十八卷、巨龜三十六卷、雜龜十六卷。說者謂南龜書或卽商龜書。抑卜筮爲漢志數術六類（天文、歷譜、五行、書、雜、占形法）之一。殷世有無五行形法。今未可知。若殷歷、則漢時尙與夏周歷並傳。時賢考索卜辭所記干支於商人置閏成歲及月建大小。亦能言之。如數家珍。則殷於卜筮外。猶有歷譜。歷法原於推步。有歷則必有天文。卜辭於夢象頗多紀錄。雜占時亦或有之矣。盤庚三篇時賢咸奉爲第一等史料。其辭句猶有商人成語。（胡厚宣氏嘗以篇中有衆字凡十二見與卜辭言衆者同義以證殷非

奴隸社會）然三篇皆因遷都事告諭臣民者。盤庚遵湯之德。行湯之政。百姓由寧。殷道復興。諸侯來朝。號稱賢君。當年史官所記不容僅有此三篇。今傳商書。經秦火之餘。爲伏生所掇拾者。自盤庚外。纔得湯誓、高宗彤日、西伯戡黎、及微子四篇。以商世歷年之久。賢君之衆。文物之盛。記述之備。就盤庚因遷都一事而有三篇推之一代。史官筆削者宜什百倍於此。是則書序所載三十三佚篇。固屬可信。卽書緯稱三千二百四十篇者。亦必有一部分屬商書者矣。商頌五篇。毛序以爲商詩。韓嬰謂爲宋詩。王氏說商頌大張韓說。僂竊是毛而非韓。以苟屬宋人。作必寓亡國之痛。而五詩全爲盛世之音也。餘三百篇。據康成詩譜。宗周詩多至百八十餘。周初作者約占十二。皆商季侯國之詩人也。詩稱古公遷岐。陶復陶穴。未有室家。是殷商之世。西土猶屬草昧。周室崛起。始漸進開明。其人文程度。固遠不足與中原王朝比。以西陲侯國。而有如許詩人。王朝衆多。可知觀商頌極陽剛之美。非周詩所及。商人作品。蓋與國勢相應。和借周太史錄詩。以周人所寶藏。兼能被絃歌者爲限。商代佳作。遂僅存五篇。史稱古詩三千餘篇。其屬於商人者。蓋不知幾何也。君奭稱「惟文王尙克修和我有夏。亦惟有若虢叔。有若閔天。有若散宜生。有若泰顛。有若南宮括。」周語則言「婚姻利內則福。昔摯疇之國也。由大任。（王季妃文王母）杞繒由大妣。（文王妃武王母）齊許申呂由大姜。（大王妃王季母）是皆能內利親親者也。」周室之興。雖由文王周公才德之茂。實多得賢士淑女之助。然三母暨虢叔等與文周皆商季之人物。其所受者。亦大抵商季侯

國之教育也。尙書大傳稱「散宜生闕天南宮适三子學於太公。」蓋殷季私人從師受學者。詩靈臺「於論鼓鐘於樂辟靡。」時文王猶爲諸侯。其學制度亦仿自中朝。是則由私學而推之官學。由侯國而推之王朝。由女子而推之男士。殷世教育之發達爲何如其講求教學自亦遠有端緒。記稱說命曰「念終始典於學。」又曰「惟教學半敬孫務時敏厥修乃來。」商人教育學理之傳於今者亦存一二於千百而已。周公之聖詩書載之備矣。至其手定之制度典禮治天下之精義大法與夫所以拯商季之極弊而躋斯民於仁壽之域者。王氏殷周制度論闡述特詳。僕則尤欽服公之歷史學。多士多方之並舉夏殷前已略徵之矣。此外專言殷事者於酒誥曰「我聞惟曰在昔殷先哲王迪畏天顯小民經德秉哲自成湯威至於帝乙成王畏相惟御事厥業有恭不敢自暇自逸矧曰其敢崇飲越在外服侯甸男衛邦伯越在內服百僚庶尹惟亞惟服宗工越百姓里居罔敢瀆於酒不惟不敢亦不暇惟助成王德顯越尹人祇辟我聞亦惟曰在今後嗣王酣身厥命罔顯於民祇保越怨不易誕惟厥縱淫佚於非彝用燕喪威儀民罔不盡傷心惟荒腆於酒不惟自息乃逸厥心疾很不克畏死辜在商邑越殷國滅無罹弗惟德馨香祀登聞於天誕惟民怨庶羣自酒腥聞在上故天降喪於殷罔愛於殷惟逸天非虐惟民自速辜。」於無逸曰「嗚呼我聞曰昔在殷王中宗嚴恭寅畏天命自度治民祇懼不敢荒寧肆中宗之享國七十有五年其在高宗時舊勞于外爰暨小人不作其卽位乃或亮陰三年不言其惟不言言乃雍不敢荒寧嘉靖殷邦至

於小大無時或怨肆高宗之享國五十有九年其在祖甲不義惟王舊爲小人作其卽位爰知小人之依能保惠於庶民不敢侮鰥寡肆祖甲之享國三十有三年自時厥後立王生則逸生則逸不知稼穡之艱難不聞小人之勞惟耽樂之從自時厥後亦罔或克壽或十年或七八年或五六年或四三年。」於君奭曰「我聞在昔成湯既受命時則有若伊尹格於皇天在太甲時則有若保衡在大戊時則有若伊陟臣扈格於上帝巫咸又王家在祖乙時則有若巫賢在武丁時則有若甘盤率惟茲有陳保又有殷故殷禮陟配天多歷年所天惟純佑命則商實百姓王人罔不秉德明恤小臣屏侯甸矧咸奔走惟茲惟德稱用又厥辟故一人有事於四方若卜筮罔不是孚。」夫商之季世卿士濁亂於上而法令墜廢於下舉國上下惟姦宄敵讐之是務見於書微子篇者商人自言之亦已詳矣。周於殷爲敵國而周公所以誥誡其上下者雖不爲商季諱其失亦不沒其先世之美如此視後史與國之君臣每劇論前代之非而諱言其善者其襟懷之相去何遠哉。僕生平治史最服實齋史德盡其天而不益以人」之言謂愛而知其惡憎而知其善乃真史德也。（用柳劭堂師近著史德篇語）竊謂公之史學實足以當之觀其陳述之前必冠之以「我聞惟曰」「我聞曰」「我聞在昔」以示語皆有本其態度之敬慎復何如抑諸篇所陳義不一端事亦各別（前引多士至以殷史之記載折服殷士）公實可謂最深於殷史學者其所讀殷史典冊之豐富與其別擇之精審殆非吾人所能想像其百一墨子所稱周公旦朝讀書百篇者其中必有不少

殷書在內也。又書召誥洛誥等篇。語亦逾粹。召誥所載。乃召公誥誡之言。洛誥曰。王命作冊。逸祝冊。周書克殷。又載尹佚筮。當日召公尹佚諸人。其史學亦與公相表裏。而其所受者。皆商季之教育也。由是可證殷代史學之發達。典冊紀載。不特實有其事。且其積累。亦不知凡幾。上推有夏。證之以周書之屢言夏事。證之以夏史所記之夏代世系。證之以戴記錄存之夏小正。以及諸書所稱之夏書夏訓夏箴暨漢志所載之夏龜等。則夏代史官之典冊與殷史之載夏事者。亦可彷彿其一。二周語有言。若啓先王之遺訓。省其典圖刑法。而觀其廢興者。皆可知也。其興者必有夏呂之功焉。其廢也必有共鯀之敗焉。周公等之史學淵源。實當於此。窺之。俾所謂多面取證者。其略如此。夫光熾既分。情故萌生。人事遷流。化迹萬殊。今之與昔。雖有程度之差。其史蹟之繁複均也。徒以載籍淪喪。文獻不足。故楊朱有「三王之事。億不識一」之嘆。吾人生於今日。尙論古昔。卽就僅存之史料。多面取證。亦不過蠶測管窺之見。於當年史實之全貌。想像其萬一而已。時賢不察。昧於王氏兩重證據側重書傳之旨。以實物徵信。自封於記載傳說。僅取其能以實物證明。與兼能證明實物之一小部分。言及殷史。無論禮樂政刑。王章謠俗。必手執甲骨以爲前盾。鼎彝以作後距。且深自掩蔽。一若商世惟有甲骨鼎彝爲真實。亦惟甲骨鼎彝之記錄爲可恃者。容詎知文王周公皆生殷季。豈能僅憑若干龜書若干彝器。以造就若是之聖哲哉。滔滔者天下皆是也。皆以承襲王氏衣鉢自詡者也。王氏九原有知。儻不知其當作何感想矣。

至言層累造成。始於宋劉道原通鑑外紀之論三皇五帝。清崔武承考信錄出。乃集其大成。然道原言三五之說晚起。初不謂義農黃唐。古無其人。武承謂百家傳注。言多增飾。而於六藝則篤信不疑。時賢陽襲其說。而變本加厲。遂謂自禹以前之古帝。皆隨時代之後。先而次第出現。周人僅知有禹而已。孔子時始知有堯舜。戰國時乃知有黃帝神農。秦人乃知有三皇。詰其根據。則曰詩三百篇言禹而不言堯舜也。論語言堯舜而不言黃農也。易傳言黃農而不言三皇也。此種推理。以史學方法論言之。所用者全爲「默證」。而皆違反其適用之限度者也。夫默證者。謂如以某時代之某書爲據。以書中僅有甲人乙事之稱述。而無丙人丁事之紀錄。遂推斷此時代僅有甲人乙事之觀念。而不知有丙人丁事者也。欲是種推斷之無誤。所據之資料。必具足三種條件而後可。曰其書爲過去史實。有系統之紀錄也。曰著是書者。於過去史實。不特盡知之。而其要者亦無不盡紀之也。曰卽不盡紀。於是書。亦必別見於他作。而凡若人之所著述。皆完全保存。無一字之或遺而或失。而除若人著述外。亦更無別種可據之紀錄也。詩論語易傳三書。能合是準則否乎。三書者。不特絕非完備之上古史。亦非當時歷史觀念之總紀錄。作詩語易傳者。於過去史實。固未必盡知。卽其所已知者。亦絕非盡錄。其要或另紀之於他書。而作者其他著作。更非完全遺留。而除三書外。他種可據之紀錄。亦正多也。以詩語易傳爲據。妄謂周人僅知有禹。孔子時始知有堯舜。戰國時乃知有黃農。云云。殆與據唐詩三百首。大唐創業起居注。唐文彙選等書。以推求唐前之

史實。則文景光武之事蹟。其非後人層累造成者幾希。故張蔭麟氏「評近人對於中國古史之討論」(載學衡第四十期)言之亦已詳矣。惟僕猶竊欲更進一層。謂三古史實自漢以前不特非層累造成。而實係層累亡失。觀漢志著錄藝文五百九十六家。萬三千二百六十九卷。稽之隋志已亡六七。隋志經籍存者五千一百八十部。三萬九千一百零八卷。考之宋志又亡五十六。宋志藝文九千八百十有九部。十有一萬九千九百七十二卷。下及清四庫總目亦亡四五百。苟以漢志徵之四庫。有百不存一者矣。夫自漢以後。每值守文之君。莫不建藏書之策。置寫書之官。以採輯圖書蒐求遺逸爲一代盛典。而二千年間墳籍之散佚猶如此。自漢以前。歷年孔多。典冊傳本既尠。金匱石室之藏。偶逢兵火之厄。卽永不復見。史實之隨典冊淪亡而湮沒者。何可勝道。馬遷之著史記也。嘗網羅天下放失舊聞。其孟荀列傳兼敘騶衍淳于髡慎到環淵接子田駢騶奭公孫龍劇子李悝尸子長盧吁子等十數人。言「自如孟子至於吁子。世多有其書。故不論其傳云。」則當日所傳先秦載籍猶夥。然六國史記爲秦人所毀滅。與夫他書之經秦火而不復出者。子長已不及見之矣。嬴政之興。呂不韋爲相國。嘗廣集儒生。使人人著所聞。集論以爲八覽六論十二紀。二十餘萬言。號曰呂氏春秋。序意言「嘗得學黃帝之所以誨顓頊矣。爰有大圖在上。大矩在下。汝能法之。爲民父母。」王伯厚困學紀聞據此。謂「十二紀成於秦八年。歲在涪灘。上古之書猶存。前聖傳道之淵源。猶可考也。」其書所載古今治亂存亡事。有出子長所紀之外者矣。然如孟

子所稱周室之班爵祿諸侯惡其害己也。而皆去其籍者。呂覽亦不得而著之也。更上徵之莊子。馬遷嘗稱其學無所不窺。天下篇曰「古之人其備乎。配神明。醇天地。育萬物。和天下。澤及百姓。明於本數。係於末度。六通四辟。小大精粗。其運无乎不在。其明而在數度者。舊法世傳之史。尙多有之。其在於詩書禮樂者。鄒魯之士。指紳先生。多能明之。詩以道志。書以道事。禮以道行。樂以道和。易以道陰陽。春秋以道名分。其數散於天下。而設於中國者。百家之學。時或稱而道之。」又曰「古之道術有在於是者。墨翟禽滑釐聞其風而悅之。古之道術有在於是者。宋鉞尹文聞其風而悅之。古之道術有在於是者。彭蒙田駢慎到聞其風而悅之。古之道術有在於是者。關尹老聃聞其風而悅之。」觀其以古之道術與關尹老聃墨翟等相對而言。知其所謂古者。必在春秋以前。晚周百家競興。各爲其所欲焉。以自爲方。一遼古之道術。(內聖外王之道之術)遂裂而爲方術。而舊史與六藝暨百家雜語。時猶繁然並陳者。亦皆遠有端緒。推之胙篋篇所言容成。大庭。伯皇。中央。栗陸。騶畜。赫胥。尊盧諸氏。暨他篇所稱上古遺事。或亦實有所本。不得盡以寓言目之矣。更上考之墨子。其書不僅多識古事。且時稱述詩書故記。以證明其學說。兼愛下曰「今夫兼相愛交相利。此自先聖四王者親行之。何知先聖四王之親行之也。子墨子曰。吾非與之並世同時。親聞其聲。見其色也。以其所書於竹帛。鏤於金石。琢於槃孟。傳遺後世子孫者知之。」以下歷引泰誓。禹誓。湯說。周詩。以證禹湯文武之兼愛。以及七患篇所稱「夏書曰」云云。「殷書曰」云云。尙賢下

所稱「先王之書豎年之言曰」云云。尙同上所稱「先王之書術令之道曰」云云。「先王之書相年之道曰」云云。明鬼下所稱「著在周之春秋」云云。「著在燕之春秋」云云。「著在宋之春秋」云云。「著在齊之春秋」云云。又「上觀乎商書曰」云云。非樂上所稱「先王之書湯之官刑有之曰」云云。又「於武觀曰」云云。非命上所稱「先王之憲亦嘗有曰」云云。「先王之刑亦嘗有曰」云云。「先王之誓亦嘗有曰」云云。又「於仲虺之告曰」云云。「於太誓曰」云云。非命中所稱「又於三代百國有之曰」云云。「於召公之非執命亦然曰」云云。「在於夏商之詩書曰」云云。非命下所稱「禹之總德有之曰」云云。「公孟所稱」故先王之書子亦有之曰」云云。多爲今六籍所不具。其徵引古事。視他書爲詳者尤多。（如所染言「舜染於許由伯陽」一節尙賢上言「堯舉舜於服澤之陽」一節兼愛中言「昔者禹治天下文王治西土武王將事泰山隴」一節非攻下言「昔者禹征有苗湯伐桀武王伐紂」一節節用上言「古者堯治天下」一節節蕪下言「昔者堯北教乎北狄舜西教乎七戎禹東教乎九夷」一節非命上言「古者湯封於亳文王封於岐周」一節耕柱言「昔者夏后啓使蜚廉折金於山川」一節貴義言「昔者湯往見伊尹」一節）非命上載「子墨子言曰。天下之良書不可盡計數。」非命中則曰「今夫執有命者言曰。我非作之後世也。自昔三代有若言以傳流矣。」非命下又曰「子胡不尙考之商周虞夏之記。從十簡之篇。以上皆無之。」當日墨翟與人辨論。殆各據簡

冊以相詰難。而其書則不可計數。貴義篇稱「墨子南遊使衛。關中載書甚多。」呂覽當染則言「魯惠公使宰讓請郊廟之禮於天子。桓王使史角往。惠公止之。其後在於魯。墨子學焉。」由其學於王朝。史官之後。而又性耽墳典。故其書縱橫馳騁。多識前言往行。有如此也。抑墨書所引書。甘誓（明鬼上下）呂刑（尙賢中尙同上）與詩大雅（明鬼下）等。皆與今本相同。雖特崇伯禹。亦屢以「堯舜禹湯文武」暨「禹湯文武」並舉。（前者凡六見。後者凡四見）稱曰「三代聖王。」儒墨相營。而其論古史。則符合若此。亦曰其所習之上古遺文相同。故耳。苟如時賢之說。堯舜爲孔門所僞托。或古無伯禹其人。以墨子之博學多識。時代與仲尼弟子相先後。又以非儒相標。異必將有以發儒者之覆。何亦甘受其愚。弄且戴一莫須有之禹。以爲人極。而不虞其他諸子之譏訕乎。更上徵之春秋內外傳。一名卿大夫。講聞故實。三代文獻。藹如也。納鼎有諫。（桓二年傳）觀社有諫。（莊二十三年傳及魯語上）申繻名子之對。（桓六年傳）里革斷罟之規。（魯語上）御孫別男女之贊。（莊二十四年傳）管仲辭正卿之饗。（僖十二年傳）柳下季之述祀典。（魯語上）單襄公之述夏令秩官。（周語下）魏絳之述夏訓虞箴。（襄四年傳）郊子能言紀官。（昭十七年傳）州鳩能言七律。（周語下）子革倚相能誦祈招懿戒。（昭十二年傳及楚語上）觀射父之陳祭祀。（楚語上）閔馬父之稱商頌。（魯語下）格言。猷訓。粲然可觀。齊虞人之守官。（昭二十年傳）魯宗人之守禮。（哀二十四年傳）懷懷秋霜。夏日之嚴。劉子

所云天地之中。(成十三年傳)子產所云天地之經。(昭二十五年傳)胥臣敬德之聚。(僖三十三年傳)晏子禮之善物。(昭二十六年傳)又皆識其大者。統紀相承。淵原相續。得夏時坤乾。(見禮運)見易象魯春秋。(昭二年傳)而知三代之禮。所以扶持於未墜者。豈一人之力哉。此王伯厚漢制考紘之言也。僕嘗謂講習古史。必取伯厚所舉各章。反復熟讀。明其微旨。且又當知凡所云云。多出於孔子之前。然後乃瞭然於春秋之時。上古載籍。猶大行於世焉。夫以時賢之辭氣鄙倍。識見卑劣。稽其學歷。猶皆卒業上庠。閱讀雜書至千百卷。以春秋各國君卿大夫之澤躬爾雅議論。精善其所受文教之浸漬。與其所誦習之典冊。當完美至於何等乎。伯厚兩舉楚語。僅及倚相與觀射父。僕則尤欽服申叔時之論教學。莊王使士變傅太子箴。問於申叔時。叔時曰。一教之春秋。而爲之善善而抑惡焉。以戒勸其心。教之世。而爲之昭明德而廢幽昏焉。以休懼其動。教之詩。而爲之導廣顯德。以耀明其志。教之禮。使知上下之則。教之樂。以疏其穢而鎮其浮。教之令。使訪物官。教之語。使明其德。而知先王之務用明德於民也。教之故志。使知廢興者而戒懼焉。教之訓典。使知族類行比義焉。所謂春秋世語故志訓典。皆當日流行楚國之史籍。而與詩禮樂令等同爲士大夫所誦習者也。楚之先出於帝顓頊。固亦神明之胄。因僻處南服。文物乃不能與諸夏比。然當春秋中葉。(莊王嘗文公宣公時)叔時獨知九教之法。下及倚相亦能讀三墳五典八索九丘。以楚例之中夏周室與魯衛齊晉宋鄭諸邦。其典冊之繁富。又當至於何等乎。上溯西周

禮樂憲章。冠絕三古。邇郁乎文哉。然從武至幽。歷十一世十二君。其遺文之傳於今者。自禮經周官外。書則成王而後。僅康王有顧命。穆王有呂刑。詩則據毛詩小序。厲王時七篇。宣王時二十篇。幽王在位不過十有一年。刺王之詩。且多至四十餘篇。而康昭穆王暨共懿孝夷無聞焉。僕嘗求之鼎彝諸家著錄。定爲康王至夷王時器者。計其都數。視武成厲宣幽諸世。且過之。重器如大小孟鼎。如宗周鐘。如毛公鼎。如智鼎。如虢季子白盤。時賢有目爲康王時。昭王時。穆王時。孝王時。夷王時器者矣。然其詩書篇什。不少概見者。何哉。僕推求其故。雖由春秋以降。積世之亡失。而周季犬戎之禍。實爲一大關鍵。觀秦人居周舊壤。而開化轉晚於諸夏。有以知鎬京之亡。文物之淪喪。爲不可計度矣。若夫內外傳所載宗周之故實。文獻憲章規儀。(故象山陳漢章氏嘗以左傳證周官得五十事)以暨禮教之流風餘韻。浸淫漸漬於諸夏列邦者。又皆東遷周人流離顛沛之餘。之所幸保存而未盡澌滅者也。夫以周書周詩之弘深淵懿。官禮舊典之經緯萬端。孟鼎散盤之精美絕倫。推之宗周文物之發達。又當至於何等乎。由周上溯之殷。說已詳前。由殷上溯之夏。政治文物多同殷商。洪範九疇。帝之所以錫禹者。而箕子傳之矣。夏之季世。若孔甲。若履癸。始以日爲名。而殷人承之矣。文化既爾。政治亦然。周之克殷。滅國五十。而殷人所伐。不過韋顧昆吾。且豕韋之後。仍爲商伯。昆吾雖亡。而已姓之國。仍存於商周之世。書多士曰。夏迪簡在王庭。有服在百僚。夏殷間政治與文物之變革。不似殷周間之劇烈矣。王氏殷周制度論之言如是。僕試推廣其說。殷

人尙龜卜。而墨子耕柱稱夏后啓使翁難乙灼白若之龜。漢志亦載夏龜矣。殷器文簡。今傳鼎彝之刻象形字者。時賢有謂或屬夏器者矣。以十干爲名。不特孔甲履癸爲然也。太康仲康少康。時賢有謂康或皆庚之譌矣。其影響後世最深者。尤推夏時。此不特傳世之夏小正爲足徵也。僕初讀詩。幽風七月與周官。覺其所記年歲日月。頗多納鑿。嗣讀陳免毛詩傳疏。與孫貽讓周禮正義。始知幽風凡言某月者。皆夏正。凡言一之日二之日。及改歲春酒始播百穀等。則皆周正。周官凡言歲者。皆夏正。凡言月者。則皆周正。孔子所稱「吾待夏時」。與「行夏之時」。者固非僅屬一種理想而已。夏之前爲虞。與夏同爲顓頊後。先儒每以虞夏連稱。表記且言虞夏同道。今傳尙書。自堯典皋謨而下。亦統稱虞夏書。孫星衍尙書今古文注疏皋陶謨疏曰。「史公曰。禹伯夷皋陶相與語帝前。經文無伯夷者。大戴禮誥志篇子引虞史伯夷曰。明孟也。幽幼也。似解幽明庶績成熙。是伯夷爲虞史官。史遷以皋陶方祇厥敘。及夔曰。夏擊鳴球。至庶尹允諧。爲史臣敘事之文。則卽伯夷所述語也。」尋堯典敘至舜崩。皋謨在堯典後。當皆撰於夏世。伯夷爲虞史。亦卽夏史矣。昔曾子固論史極贊二典。(宋時猶未知今本舜典自堯典析出。故云然。下引王伯厚語亦然。)言「所記者豈獨其迹。並與其深微之意而傳之。……方是之時。豈特任政者皆天下之士。蓋執簡操筆者。亦皆聖人之徒。」(南齊書序)王伯厚則言「夏小正月令時訓詳矣。而堯典命羲和。以數十言盡之。天官書天文志詳矣。而舜典璣衡以一言盡之。」可爲敘事之楷模。若皋謨之格言猷訓。如知

人安民云云。其語尤至約而精。不特可證魯頌「淑問如皋陶」之贊之非誣。虞夏之昌明盛大治教。並興亦可於此得其消息焉。由虞上溯之顓頊之黃帝。實爲洪水前極盛時代。書缺有間矣。後史所記制作。惟歷法爲較明備。然史記歷書云。「蓋黃帝考定星歷。……少皞氏之衰。九黎亂德。民神雜擾。不可放物。禍菑荐至。莫盡其氣。顓頊受之。乃命南正重司天以屬神。命火正黎司地以屬民。使復舊常。無相侵瀆。其後三苗服九黎之德。故二官咸廢所職。而閔餘乖次。孟陬殄滅。攝提無紀。歷數失序。堯復遂重黎之後。不忘舊者。使復典之。而立羲和之官。」是黃顓之後。歷法當再亂。故至唐堯時。又復重定。以歷法例之。其他黃顓之書。至虞夏世而絕滅者。不知幾何矣。虞夏之典。經后羿寒浞之亂。與桀之亡。至殷而存者無幾矣。殷之典冊。因王朝之屢遷。與受辛之滅。至周而存者亦無幾矣。由宗周而春秋。由春秋而戰國。由戰國而嬴秦。由嬴秦而炎漢。縣世歷年。莫不遞遺遞滅。蓋三古載籍。至漢而僅存者。視今人所見。雖或相倍蓰。或相什伯。較之上世。已百不逮。一千不逮。一矣。典冊既亡。史實自隨。以俱湮。俟所謂層累亡失者。此也。猶幸每當遞遺遞滅之會。好古之士。輒以己所聞見。筆之簡編。或感其廢絕。論次徵藏。或沈潛墳典。誦讀講習。亦有志在立言。稱引以爲佐證者。則如前述周公之言。殷史下及內外傳。以暨墨莊呂覽諸子之所記者。皆是也。而儒家之關係尤鉅。非特孔子之述詩書禮樂。因魯史作春秋。讀易而爲之傳。以之垂教。布諸中國。然後吾華文化根本所寄之六藝。遂由官學而入於私家也。孔子作春秋。而左丘明論輯其本事以爲

之傳。又纂異同爲國語。而經學名言之在孔子前者。至今得以考見矣。史稱「孔子卒後。七十子之徒。散游諸侯。大者爲師傅。卿相。小者友教士大夫。故子路居衛。子張居陳。澹臺子羽居楚。子夏居西河。子貢終於齊。如田子方。段干木。吳起。禽滑釐之屬。皆受業於子夏之倫。爲王者師。是時獨魏文侯好學。天下並爭於戰國。儒術旣絀焉。然齊魯之門。學者獨不廢也。」觀前論墨子。則屢引詩書矣。莊子則言詩書禮樂。鄒魯之士。摺紳先生多能明之。又言百家之學。時或稱道六藝矣。至若孟子之長詩書。荀子之隆禮樂。咸遵夫子之業而潤色之。以學顯於當世者。更不待論。國策楚策春秋戒之曰云云。魏策春秋書之曰云云。及韓非子姦劫弑臣春秋記之曰云云。所引則左傳也。又韓非子說疑其在記曰。堯有丹朱。而舜有商均。啓有五觀。商有太甲。武王有管蔡云云。則本之楚語。時賢每言左傳係劉歆由國語析出。不悟韓非所見。原屬二書。呂覽集人人所聞者。旣時稱述周易。而史記蔡澤傳載。澤說范雎。亦兩引易語。曰飛龍在天。利見大人。曰亢龍有悔。當日六藝之遍傳禹域。概可想見。而七十子後學者所記漢世所傳之大小戴禮記。錄存之古記尤多。大戴記中若夏小正。若五帝德。帝繫。前已略論之矣。武王踐阼。載王問師尙父曰。昔者黃帝顛頊之道存乎。曰在丹書。道書之言曰。敬勝怠者吉。怠勝敬者滅云云。則又黃顛之遺文矣。小戴記文王世子云。記曰。虞夏商周有師保。有疑丞。孔疏云。此作記之人更言記曰。則是古有此記。作記引之耳。陳蘭甫東塾讀書記取之曰。凡禮記所言記曰。皆是古有此記也。記之所從來遠矣。又曰。

「燕義古者天子之官。有庶子官。孔疏云。作記之人在於周未。追述周初之事故云古者。深衣疏云。作記之人爲記之時。深衣無復制度。故稱古者深衣。蓋有制度。言蓋者。疑辭也。少儀開始見君子者。辭曰云云。疏云。作記之人心自謙退。不敢自尊制其儀。而傳聞舊說。禮案如此之類。作記者時代在後。其述古事。述古制。述舊說。不敢自尊。而爲疑辭。古人著書。謹慎如此。」蘭甫旣著是說。乃就戴記記虞夏殷周異禮。見於檀弓。王制。曾子問。文王世子。禮器。郊特牲。內則。祭法。祭義。及表記者。條舉其目。言「此皆紀四代異禮。孔子言夏殷禮文。獻不足徵。而禮記尙存此數十條。記者之功大矣。」以明堂位文多。蘭甫置不具錄。俟則每讀明堂位。輒爲神往。曰。鸞車有虞氏之路也。鉤車夏后氏之路也。大路殷路也。乘路周路也。曰。有虞氏之旂。夏后氏之綬。殷之大白。周之大赤。曰。夏后氏駱馬黑鬣。殷人白馬黑首。周人黃馬蕃鬣。曰。夏后氏牲尙黑。殷白牝。周駢剛。曰。一黍有虞氏之尊也。山蟲夏后氏之尊也。著殷尊也。犧象周尊也。曰。爵夏后氏以琖。殷以斝。周以爵。灌尊夏后氏以鷄夷。殷以罍。周以黃目。其勺夏后氏以龍勺。殷以疏勺。周以蒲勺。曰。土鼓黃梓。葦籥。尹耆氏之樂也。拊搏。玉磬。拊。擊大琴。大瑟。中琴。小瑟。四代之樂器也。曰。米廩有虞氏之庠也。序夏后氏之序也。瞽宗殷學也。頌宮周學也。曰。夏后氏之鼓足。殷楹鼓。周懸鼓。曰。垂之和鍾。叔之離磬。女媧之笙簧。曰。夏后氏之龍龔。虞殷之崇牙。周之璧琫。有虞氏之兩敦。夏后氏之四連。殷之六瑚。周之八簋。曰。俎有虞氏以梲。夏后氏以楛。殷以楛。周以房俎。」

曰「夏后氏以楬豆、殷玉豆、周獻豆。」曰「有虞氏服韍、夏后氏山、殷火、周龍章。」曰「有虞氏祭首、夏后氏祭心、殷祭肝、周祭肺。」曰「夏后氏尙明水、殷尙醴、周尙酒。」曰「有虞氏官五十、夏后氏官百、殷二百、周三百。有虞氏之綏、夏后氏之綢、練、殷之崇牙、周之璧璆。凡四代之服器官、魯兼用之。是故魯王禮也。天下傳之久矣。」自來論四代文物異制、蔑有詳於此者。言古史者所宜奉爲環寶者也。又觀篇末所陳及篇首「成王以周公爲有勳勞於天下、是以封周公於曲阜、地方七百里、革車千乘、命魯公世祀周公、以天子之禮樂。」云云。是篇蓋魯人所記、以魯用王禮、凡周初之禮器及其因襲有虞夏殷者、魯皆有之。故記者得一備列魯人之視虞夏殷周、殆猶清人之視唐宋元明、其言服器官以四代並舉、亦猶清人論地方區劃曰「唐之道、宋之路、元之行、省明之布政、使司論職官曰「唐之三省、宋之兩府、元之中書省、明之殿閣耳。是則虞夏商周文物本一脈相承、殷周雖較虞夏進步、實沿襲虞夏而來。且以殷周承自虞夏推之、虞夏亦必另有所承。世本所記義農黃顛諸時代之制作、又可證其足信矣。抑僕又考之魯語「正考父校商之名頌十二篇於周太史、以那爲首。其輯之亂曰、自古在昔、先民有作、溫恭朝夕、執事有恪、先聖王之傳、恭猶不敢專、稱曰、自古、古曰、在昔、昔曰、先民。」蓋吾上世歷年、彌永後嗣、有述一事、一言之微、每莫能究其原起、稱之曰、古、古聞之、昔、昔聞之、先民不能定其爲何世、亦不敢言創之於己也。莊子所稱「古之道術、一道德之上、冠以古而不名、義亦猶是、僂竊、本斯、伯、私意、先秦典籍、無論六藝、經傳、百

家諸子、以至古史雜記、所載古代傳說、苟非漢後僞托、疑皆語有所本、且皆經層累、亡失之餘、而僅存者、其或事有詳略、文有異同、則以筆者識有高下、時有先後、或見仁見智之相違、或一傳再傳而致訛、或因書缺簡脫、魯魚亥豕而舛迕、或緣所見異辭、所聞異辭、及所傳聞異辭、故耳、覽者猶疑僕言、而必執層累造成之說乎、則試再徵之楚辭、昔屈原放逐、嗟號曼吳、見楚有先王之廟、及公卿祠堂、圖畫天地山川神靈、琦璋僑佹、及古聖賢怪物行事、周流罷倦、休息其下、仰見圖畫、因書其壁、呵而問之、作爲天問、首言天地日月列星、次虞夏、次殷商、次有周、王氏先公先王考嘗以天問稱「該」而卜辭有「王亥、因就「該乘季德」至「而後嗣逢長」十二韻、以「山海經、大荒東經、及郭注所引竹書參證之、實紀王亥、王恒、及上甲、微、三世之事。」言「天問所說、當與山海經、及竹書紀年、同出一源、而天問所記尤詳。」云云。夫以山海經之文、不雅馴、天問之闕、大不經、今以卜辭爲證、乃知其與紀年同源、且天問係就壁畫發問、此壁畫作者、今不知其爲誰何矣。意當日事出畫工、亦不過據其時楚國流行之載籍與傳說、圖諸廟堂、以壯觀瞻、已耳、而其可徵信、猶如此、則若離騷之「上稱帝、下道齊桓、中述湯武、以刺世事。」暨「啓九辯與九歌、今夏康娛以自、縱不顧難、以圖後兮、五子用失、乎家巷、羿淫遊以佚田兮、又好射夫封狐、固亂流其鮮終兮、泥又貪夫厥家、澆身被服、強圉兮、縱欲而不忍、日康娛、而自忘兮、厥首用夫顛隕。」諸韻所述、夏史與左氏襄四年、哀元年、傳所載魏絳、伍員之言、相表裏者、按天問「啓代益作后、卒然離孽」至「何

羿之射革而交吞揆之」十二韻及「惟澆在戶」至「而親以逢殆」四韻亦述其事。尤絕無致疑之餘地矣。優於近代學人。最欽服顧寧人。日知錄於讀離騷「彼堯舜之耿介兮，既遵道而得路，何桀紂之昌披兮。夫惟捷徑以窘步」諸語曰：「堯舜所以行出乎人者，以其耿介，同乎流俗，合乎污世，則不可與入堯舜之道矣。」又曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動，是則謂之耿介。反是謂之昌披。夫道若大路然，堯桀之

分必在乎此。」乃知屈平之正道直行，其源實出堯舜，更與孔子不二。嗟呼！讀史而無寧人之識者，幾何不以靈均為沅湘之騷人，而美其能咏二妃以寫事君之幽思，或以山鬼為其個人之象徵者哉。優對古史愚見，略陳如此。至時賢之以神祇觀等詮解，或以世界他文明野蠻各種族比附，與夫以僞托竄亂評罔古籍者，儻當另文剖析，非今茲所欲置論也。幸裁正之，不宣。

附

記

右文撰成於今年二月，其動機遠在十五年前。十八年秋，余擬作「古史研究之過去與現在」一題，「綜括古今關於古史之論著，區為十派，以舊者四派為上篇，新者六派為下篇，明其類例，著其概要，而評其得失。」彼時僅撰成上篇，登同年十二月出版史學雜誌第一卷第六期，下篇迄未撰就。右文所陳，實該題下篇之一部，惟詳略與上篇異耳。

右文撰就後，即以油印作中國上古史補充講義，並以若干份分贈友好就正。未幾，董作賓氏來中大講學，余亦以一份請正。蒙氏改定數處，並荷出示新著「殷歷譜」，余窮數日夜之力圈讀一過，於右文所陳，益堅其自信。殷歷譜勝義紛紜，茲姑取與本文有關者一端述之。本文述周公之殷史學，引周書無逸云：「殷歷譜上編卷四殷之年代，如高宗武丁之五十有九年，祖甲之三十有三年，一並由卜辭證明其不誤。」乃至祖甲後之廩辛、康丁（庚丁）、武乙、文丁（大丁）諸王在位年數，亦與無逸所言「或十年，或七八年，或五六年，或四三年」之約數相合。（董氏考定廩辛六年，與無逸之「或五六年」合，康丁八年，與「或七八年」合，武乙四年，與「或四三年」合，文丁十三年，與「或十年」合。蓋十年係一舉其大數。）若武乙於四年崩，崩之年文丁立，明年改元，則武乙享國實不足四年，故亦可稱四三年也。五六七八，以此類推。」凡周公所稱述之殷史，幾與殷之實錄無殊矣。三十四年五月一日，鳳林附記。

歷代哲布尊丹巴呼圖克圖傳略(上)

丁實存

哲布尊丹巴呼圖克圖之在外蒙，猶達賴喇嘛之在前藏，班禪額爾德尼之在後藏，章嘉呼圖克圖之在內蒙也。蒙人信仰之深，稱四大活佛。哲布尊丹巴呼圖克圖第十五世以前，傳均降生於印度或西藏。至第十五世圓寂後，喀爾喀人欲在宗教上擴展其勢力，第五世達賴喇嘛阿旺羅布藏嘉穆錯亦欲發展黃教於喀爾喀各部（外蒙在當時猶有紅教），遂倡哲布尊丹巴轉生於外蒙之議。於是即認土謝圖汗之羅布藏旺比札木薩為第十五世哲布尊丹巴達拉那塔（即達爾那達）之呼畢勒罕，在原來次綫為第十六世，在喀爾喀則為第一世哲布尊丹巴也。第十七世哲布尊丹巴（在蒙古為第二世）仍降生於外蒙，至此清廷見哲布尊丹巴在喀爾喀勢力之擴大，又每當轉世之際，輒引起各部之糾紛，復密令西藏達賴喇嘛提議哲布尊丹巴仍應在西藏轉生，轉生之後，再迎至喀爾喀主持黃教。故自第十八世起至第二十三世又轉生於西藏焉。此輩活佛關係外蒙與中朝之政局甚大，顧其記載此輩活佛之史實，中外不詳，尤無系統參覽者不便焉。茲特將此類活佛之史實，逐加考輯，以供參閱。其中錯誤挂漏之處，在所難免，姑作為初稿，以待指正，而便補充。

第一世至第十五世哲布尊丹巴傳略

與孔子同時。（按孔子生於周靈王二十一年，卒於周敬王四十一年，先釋迦牟尼一歲卒也。）

第一世哲布尊丹巴呼圖克圖名羅克新圖嘎瑪勒，生於印度，當釋迦牟尼時代，為釋迦牟尼五百佛徒之一。

第二世哲布尊丹巴呼圖克圖名巴爾畢珠佛，生於印度那琳德耳廟，為那甘珊佛徒之首領。第三世哲布尊丹巴呼圖克圖名那嘎布卓特

考一般記載釋迦牟尼降生於周靈王十五年（公元前二四六八年）卒於周敬王四十二年（公元前二三八九年）壽八十歲，約

巴，生於印度呼畢齊汗時代。第四世哲布尊丹巴名岡丹博夫勒，生於印度察林達爾汗時代。第五世哲布尊丹巴呼圖克圖名羅碩木柴桑，生於

西藏爲卓布阿地沙呼畢勒罕。第六世哲布尊丹巴名達爾瑪旺楚克，生於西藏爲達巴台呼畢勒罕。第七世哲布尊丹巴呼圖克圖名鄂特沙勒邦，生於西藏，爲巴延札木札呼畢勒罕。第八世哲布尊丹巴呼圖克圖名布倫代木察，生於西藏，爲楚林呼畢勒罕。第九世哲布尊丹巴呼圖克圖降生地方與時代均失傳。第十世哲布尊丹巴呼圖克圖名僧格巴達爾，生於西藏，爲布特林卜呼畢勒罕。第十一世哲布尊丹巴呼圖克圖名達錫巴爾丹，生於西藏，爲宗漢巴佛之高徒，曾創建大廟。

查「宗漢巴」是否爲「宗喀巴」之異譯？宗喀巴生於元順帝至正八年（公元一三四八年），卒於明永樂七年（公元一四〇九年），第一世達賴喇嘛根敦珠巴生於明太祖洪武二十四年（公元一三九一年），卒於明憲宗成化十年（公元一四七四年），如爲宗喀巴之弟子，似與第一世達賴同時也。

第十二世哲布尊丹巴呼圖克圖名吹真加特，生於印度邊地薩克嶺地方。第十三世哲布尊丹巴呼圖克圖名渾噶都勒楚克，於達賴喇嘛都札木蘇之世，生於西藏拉里地方。

考「都札木蘇」是否爲「根敦嘉穆錯」之異譯？「根敦嘉穆錯」爲達賴第二世，生於明憲宗成化十一年（公元一四七四年），卒於明世宗嘉靖二十年（公元一五四一年），如爲異譯，則與達賴第二世同時也。

第十四世哲布尊丹巴名哈吉帖薩楊，於巴爾巴里汗之世，生於西

藏海亞地方。第十五世哲布尊丹巴呼圖克圖名哲布尊達爾那達，生於西藏巴朗地方，年三十歲，受格隆戒於札陽公里札木察喇嘛，年三十五，著有經典，說明印度佛教沿革，年四十二歲，在西藏創立大廟，旋由蒙古延請駐錫蒙古，並建造寺廟。

查民二年出版，北洋法政學會譯，俄人婆茲德奈夜夫著之「蒙古與蒙古人」——以後簡稱「蒙古人」四零六頁載：「……其十五代之哲布尊達拉那塔滾架寧巴，始應蒙古之請，由藏來蒙，得清帝保護，建若干寺院於蒙古逝世焉。此人當五百三十七年（五百上當脫千字，三十七並當爲七十三，詳下文），喇什札木蘇喇嘛時代，爲西藏哇郎毅州呼畢勒罕，始學於究南寺，年三十，千六百三年，從乍米楊坎架札木素受格倫之戒，三十五歲，著書說明印度聖典之濫觴沿革，題爲「駕加耳曲伊賓」四十二歲（千六百十五年），建達庫丹奔茲西林寺於西藏占州，遂爲蒙古人所招請」云云，查年三十，當一千六百三年，年四十二，當一千六百十五年推之，當生於一千五百七十三年，故知上文五百三十七，當爲一千五百七十三年之誤。即明神宗萬曆元年。第三世達賴鎖朗嘉穆錯生於公元一千五百四十二年，即明世宗嘉靖二十一年，可知喇什札木蘇喇嘛爲鎖朗嘉穆錯之異譯，第十五世哲布尊丹巴，即當西藏第三世達賴之時也。

又查上正文均見民六年出版，蒙人原著，黃成坊口述，陳鐘筆譯之

「蒙古逸史」中，——以後簡稱「逸史」，據中籍可考見者大概如是。第一世哲布尊丹巴如與釋迦同時，十五世卽至明世，相差不至如此之鉅，在蒙古與蒙古人書中，曾有關於此一段之記載，抄錄如後，備考：「余（指婆慈德奈夜夫）嘗問於喇嘛僧曰：「自釋尊時代以至溫都爾活佛，據蒙古人所信，則二千五百九十六年間，唯轉生十五次，不幾每一化身得享年約百七十三歲耶？」喇嘛曰：「否，非此之謂也。呼圖克圖亦不過如衆人，或三十歲，或八十歲，或更享以上之長壽，嘗呼阿勒罕溫都爾活佛出現前，哲布尊丹巴之化身凡十五次，其化身之三次，人間尙有記錄，餘則無之，殆與以德化斯世之人類無異，將欲使他界衆生沐浴於德化，乃轉生於宇宙各部分，此轉生一事，活佛之外，無人知者，故世無傳焉。」

第十六世哲布尊丹巴羅布藏旺比札木薩傳略

第十六世哲布尊丹巴呼圖克圖（在蒙古爲第一世）名羅布藏旺比札木薩，爲喀爾喀汗哀布之子，土謝圖汗察渾多爾濟之弟（註二），於明思宗崇禎七年甲戌，清太宗天聰八年（公元一六三四年）轉世於外蒙（註二），時當第五世達賴喇嘛阿旺羅布藏嘉穆錯十五歲，第四世班禪額爾德尼羅桑曲結五十八歲，章嘉呼圖克圖班覺崙珠第十二世，太宗崇德二年，其父哀布多爾濟與車臣汗碩壘札薩克圖汗索寶第同降滿州，三年遣使清廷，定九白之貢（註三），哲布尊丹巴四歲（卽崇

德二年），喇嘛駕母巴林（逸史作烏奢爾巴林）授之以戒，翌年又有喇嘛王斯布爾立殺，授以初級之僧位拉布賓，冠以新名羅卜藏旺比札木薩，使爲察罕諾爾地方寺內之住持，令勒三（按卽羅布藏旺比札木薩）使爲察罕諾爾地方寺內之住持，令昇法座，奉爲溫都爾格根，世祖順治三年，蘇尼特部額駙騰機思與攝政王多爾袞意見不合叛清，投喀爾喀，清廷命豫親王多鐸等追擊之，並敗喀爾喀土謝圖汗、車臣汗聯合之兵，四年五月，哲布尊丹巴上書清廷請求，乙巳世祖諭曰：「爾來書已悉覽，朕非好啓兵端，若執送騰機思並其國來歸，及所掠巴林人畜，全數送還，謝罪則已，不然，朕復何言！」（註四）本年（公元一六四七年）在額爾德尼昭立廟曰巴耳寺，並創設城市名西庫倫，六年（公元一六四九年）已丑夏赴藏，翌年春抵藏，謁班禪與達賴，授以深妙之宗義法戒，潛修於拉薩者半年，達賴因揚言爲達拉那塔之呼畢勒罕，卽第十五代哲布尊丹巴之化身也。並許其用黃布城、黃驕、黃車、及巡禮西藏諸寺，又授以黃教之本義。八年（一六五一年）返喀爾喀，攜帶唐古忒喇嘛及各種匠工畫工約數百十人。十年（一六五三年）喀爾喀諾顏等於額爾德尼招延請活佛，以表敬意，翌年活佛於肯特山南麓著手建立新寺。十二年（公元一六五五年）察渾多爾濟率屬入覲清室，哲布尊丹巴亦以西藏佛像入貢。本年季秋，復入藏謁班禪額爾德尼，呈遞丹書克，並聽講經典，翌年春秋返蒙。十四年喀爾喀諸王公復延哲布尊丹巴於額爾德尼招，呈遞丹書克，哲佛行邁達里回轉式，廣爲說法，蒙人始得深明黃教之義焉。十六年（公元一六五九年）

哲佛於白池(喀爾喀伊圖察罕泊)講經,附近七旗民衆咸來皈依聽講,並頒給西部王公喇嘛各封號。聖祖康熙十年(一六七一年)自西藏購入甘珠爾佛經一百零八卷,十九年前建之肯特大寺,大像告成。二十年(一六八一年)喀爾喀人三招哲佛於額爾德尼招而貢獻之,大修經懺,且執行邁達里回轉式。哲佛欲溥施教化於喀爾喀也,二十一年(公元一六八二年)自藏購入甘珠爾經文移藏肯特大寺,並貢佛像三尊於清廷。

二十三年札薩克圖汗成袞及子沙拉陰結準噶爾噶爾丹進攻土謝圖汗察罕多爾濟,察罕偵知,刺殺沙拉,喀爾喀之內亂遂起(註五)。

二十五年聖祖遣尙書阿喇尼前往七旗蒞盟和解,達賴亦遣噶爾賈西勒圖爲使赴盟,諭哲布尊丹巴亦赴盟共議,六月乙卯哲布尊丹巴遵諭覆奏曰:「臣自幼歸達賴喇嘛之教,叨澤布尊丹巴之名,普渡爲心,闡揚佛法,止列辟之爭,救生民之苦。札薩克圖汗之子孫屬裔,前已陸續給還,餘者正在察核。今蒙聖慈,念喀爾喀七旗不睦,遣使於達賴喇嘛,而達賴喇嘛亦遣噶爾賈西勒圖爲使赴盟,諭臣亦至盟壇,共議大事,臣當遵旨同赴盟所,竭誠公議,以仰副聖懷。」(註六)「隨於八月二十二、二十三日兩翼俱至澤布尊丹巴與噶爾賈西勒圖前盟誓和解(註七)。先是兩翼盟誓時,準噶爾噶爾丹亦使其族人多爾濟札布隨而覘之,故使謾罵土謝圖汗察罕多爾濟,土謝圖汗怒執殺之,噶爾丹遂藉詞報復。二十七年夏率領勁騎三萬,逾杭愛山,突襲土謝圖汗帳,土謝圖汗父子拒戰,大敗,

東走,噶爾丹又襲車臣,札薩克兩汗並劫哲布尊丹巴呼圖克圖之帳,進佔額爾德尼招,哲布尊丹巴召集喀爾喀三部人衆商議,投俄羅斯與投中國孰利?有主張投俄者,哲布尊丹巴以俄羅斯宗教不同,種族亦異,不如投中國之便,遂決意投清。(註八)哲布尊丹巴攜土謝圖汗妻子及喇嘛班第等南遁至阿魯額勒蘇圖,喀爾喀全部各棄其廬帳器物馬駝牛羊南竄,七月壬申哲布尊丹巴胡土克圖遣使清廷告急,奏曰:「去年噶爾丹率兵三萬餘,分道而來,誘我札薩克圖汗等叛去,我土謝圖汗領兵追而執之以歸。後噶爾丹之弟多爾濟札卜等領兵來掠右翼班第戴青台吉卜圖克森巴爾丹等人畜而去,土謝圖汗追殺多爾濟札卜,收回人口。噶爾丹又領兵三路而來,土謝圖汗及西海羅卜藏袞布領兵前至噶爾丹所駐之地,遇達賴喇嘛使者所遣人,宣示皇上諭和之旨,遂退駐楚克獨斯諾爾地方,今噶爾丹自杭愛山復掠取左右翼台吉,至忒木爾地方,土謝圖之子噶爾旦台吉與戰大敗,僅以身免,又聞丹津溫卜等率兵來取厄爾德尼招之地,其地距我僅二日程,仰祈速賜救援。」隨哲布尊丹巴率衆至近邊駐紮(註九),聖祖命尙書阿爾尼等發歸化城張家口獨石口之倉儲,並賜茶布十餘萬贍之,且假科爾沁草地使遊牧。噶爾丹以追索哲布尊丹巴及土謝圖汗爲名,闖入清地,二十九年六月二十一日,尙書阿喇尼率蒙古兵禦戰於烏爾合河地方失利,噶爾丹益深入烏珠穆秦境,七月聖祖親征,八月初一日撫遠大將軍裕祿親王福全大敗噶爾丹兵於烏蘭布通(今赤峯縣境),噶爾丹遁逃(註十),哲布尊丹巴

及喀爾喀各部均獲救。三十年五月朔日，聖祖於多倫諾爾巡邊會盟大閱，偏立喀爾喀七旗，陳鹵簿，設儀衛，御帳殿受朝，哲布尊丹巴與土謝圖汗等坐於第一列，丁亥聖祖命土謝圖汗哲布尊丹巴進行帳朝見，哲布尊丹巴跪奏曰：「仁德高峻，養育羣生，宏施利益者謂之佛，臣等蒙聖主大沛宏恩，特加拯救，是即臣等得遇活佛也。惟祝皇上萬壽無疆。」聖祖賜茶，並徧封喀爾喀汗爵有差（註十二），分三十旗爲左右中三路，與內蒙古四十九旗同列，自此喀爾喀爲中國藩屬。三十二年遂封哲布尊丹巴呼圖克圖爲大喇嘛，於喀爾喀地方立廟庫倫，廣演黃教（註十二）。

自康熙三十年至四十年間，聖祖幾於每歲必招哲布尊丹巴入京說法，五十九年十二月，聖祖派兵入藏，護送第六世達賴喇嘛（實爲第七世——詳丁寶存撰歷代達賴喇嘛列傳）噶布桑嘉穆錯入藏，令哲布尊丹巴亦遣使會送（註十三）。六十年，因哲布尊丹巴呼圖克圖之請，議

准給土謝圖汗印信，並令其管理與俄羅斯交界事務（註十四）。六十一年清軍攻準部策妄阿拉布坦之兵至烏魯木齊，因伊犁遠，未深入，哲佛代爲請罪，清廷遣使宣諭之。十一月聖祖崩，世宗繼立，雍正元年癸卯（一七二三年）正月，哲布尊丹巴來朝致祭，甲午圓寂於京師黃寺，享年九十歲。世宗不從理藩院之諫阻，親臨哲佛棺前供香茶，獻哈達，恭謹致祭。先是理藩院奏：「哲布尊丹巴呼圖克圖原係佛法教內之第一人，數世行善，垂九十年。當噶爾丹叛亂時，身率七旗之喀爾喀來歸，最爲有功。伊係喀爾喀汗之子，土謝圖汗之弟，遭逢聖朝，疊蒙殊遇，前年聖祖仁皇帝

面諭曰：「癸卯年朕壽七十，爾壽九十大慶之年，爾必前來，斷勿食言。」謁見梓宮，志願已遂，泊然示寂，請照達賴喇嘛，班禪額爾德尼之例，給賜名號印冊，以示優異。」世宗敕授爲「啓法哲布尊丹巴喇嘛」，給予金印（註十五）。既而喀爾喀土謝圖汗等以停止往弔呼圖克圖奏謝，世宗諭：「呼圖克圖極蒙皇考聖祖軫念，禮遇加隆，皇考聖祖升遐係甲午日，今胡土克圖圓寂亦係甲午日，佛果聖因，證明不昧，胡土克圖非尋常僧人比，朕躬親往懸帕供茶，以盡朕心，將此旨傳與喀爾喀汗王，額駙及胡土克圖徒屬人等知之。」隨理藩院以移送哲布尊丹巴呼圖克圖龕座，請派大臣官員護送前往，正月丙申，世宗特命敦郡王允祿世子弘晟，齋賜印冊奠儀，又命散秩大臣尙崇真等護送呼圖克圖龕座前往喀爾喀，所過蒙古地方，勿得任意需索（註十六）。

〔註一〕 國朝書獻類徵初編——以後簡稱「書編」卷首之五十八，一頁。

〔註二〕 東華錄——以後簡稱「東錄」卷九頁載如此，「蒙人」則作生於一六三五年，爲明崇禎八年，「逸史」作生於一六三六年，開崇禎九年，清太宗崇德

元年。按以後聖祖云癸卯年壽九十之記載，則應生於崇禎七年，故從東華錄。蒙古人計年自投胎時計算，故與普通年歲，恒有一二歲之差別也。

〔註三〕 逸史四十一頁。

〔註四〕 東華錄順治卷八，五頁。

〔註五〕 逸史四一至四六頁，蒙人四〇七至四二二頁。

〔註六〕 東錄康熙卷三七，九頁。

〔註七〕 東錄康熙卷三八，四頁。

〔註八〕 松筠披瀝紀略。

〔註九〕東錄康熙卷四二一頁。

〔註十〕東錄康熙卷四六三頁。

〔註十一〕東錄康熙卷四五至四七。

〔註十二〕大清會典事例 以後簡稱「事例」卷九七四。

〔註十三〕東錄康熙卷一〇五二頁。

〔註十四〕逸史五十七頁。

〔註十五〕事例卷九七四。

〔註十六〕東錄雍正卷二九頁。

第十七世哲布尊丹巴羅布桑丹彬多密傳略

第十七世哲布尊丹巴呼圖克圖(在蒙古爲第二世)名羅布桑

丹彬多密，爲土謝圖汗額駙敦多布多爾濟之子，於清世宗雍正二年甲

辰(公元一七二四年)轉生於喀爾喀，時當第七世達賴喇嘛噶布桑

嘉木錯十五歲，第五世班禪額爾德尼羅桑益西六十三歲，第十五世章

嘉呼圖克圖業布丹畢潤梅十一歲(註一)。先是第一世哲布尊丹巴春

秋漸高，其姪敦多布多爾濟額駙叩其來世降世所在，曰當在土謝圖

汗部落申年或酉年所生之女腹中。敦多布多爾濟時尙和碩公主，遂奏

明原委。乞假馳歸喀爾喀，尋覓申年或酉年所生之女，果於和托輝特部

中覓得達錫之女名甘達納者，生於申年，十九歲，遂納爲妾，入侍之夕，夢

溫都爾活佛入室，投其懷中，暮年生一子，卽羅布桑丹彬多密也(註二)。

羣奉爲呼畢勒罕，並遣使清廷請封焉(註三)。本年因西北軍興，世宗令

喀爾喀派兵二千駐紮阿爾泰防守，特簡丹津多爾濟及額駙策凌爲左

副將軍，分別管理，外蒙之有左副將軍自此始。三年策凌額駙加封郡王，

奉旨襲用其曾祖圖蒙肯所得賽音諾彥名號，另自獨立一部，不屬土謝

圖汗部，自此外蒙始有四部(註四)。五年十一月庚午理藩院遵旨議覆澤

卜遵丹巴胡土克圖之呼畢勒罕，請加封澤卜尊丹巴喇嘛，遣官齎捧敕

印，送至喀爾喀庫倫地方，得旨澤卜尊丹巴胡土克圖，與班禪額爾德尼，

達賴喇嘛之後身出處甚確，應封於庫倫地方，以掌釋教。朕爲普天維持

宣揚教化之宗主，而釋教又無分於內外東西，隨處皆可以闡揚，昔達賴

喇嘛與班禪額爾德尼在西域，時其居住青海之厄魯特願實汗等，實與

之鄰近，相與護持，故其教盛行於西藏，自此各部落俱爲檀越，踵而行之

有年矣。蓋宣揚釋教得有名大喇嘛出世，卽可宣揚，豈可在西域一方耶？

澤卜尊丹巴胡土克圖其鍾靈原有根源，乃與達賴喇嘛、班禪額爾德尼

相等之大喇嘛也。故衆喀爾喀俱尊敬供奉之，且伊所居庫倫地方弟子

甚衆，著動用銀子十萬兩，修建大刹，封伊後身，俾令住持齊集衆喇嘛，亦

如西域講習經典，宣揚釋教。……蒙古汗王貝勒貝子公台吉既同爲檀

越，朕如此推廣教法，建造寺宇，一如西域，令喇嘛居任講習經典，於伊等

蒙古之誦經行善，亦甚便易。蓋禮佛行善，無分遠近，宣揚佛教之處愈多，

則佛法可以日廣，卽澤卜尊丹巴胡土克圖，章嘉胡土克圖，皆前世達賴

喇嘛之弟子，伊等豈肯忘其宗派耶(註五)。

六年哲布尊丹巴呼圖克圖五歲，受戒於蒙古棟科爾之呼圖克圖

那旺羅卜藏，名之曰羅卜藏丹巴凍米(卽羅布桑丹彬多密)(註六)。

七年喀爾喀人衆請求哲佛在庫倫升活佛法座，九年九月丹津多爾濟與額駙策凌敗準噶爾車林敦都布於鄂登楚勒河，策凌晉封和碩親王

(註七)。本年世宗諭哲布尊丹巴呼圖克圖之呼畢勒罕年幼，達什吹木

丕勒托音又甚年老，今當準噶爾賊人騷擾之際，令在庫倫居住，甚不妥

協，庫倫地方廟宇，尙未完工，多倫諾爾所修廟宇，業已告竣，應俟明年春

草萌時，將呼畢勒罕同達什吹木丕勒托音等，移至多倫諾爾廟內居住，

俟軍務平定，再回庫倫(註八)。十年準噶爾兵由北路侵喀爾喀，哲布尊

丹巴移駐多倫諾爾，額駙策凌近擊於額爾德尼昭，準兵北遁。十一年始

給喀爾喀各王公俸銀。十三年修築烏里雅蘇台木城。高宗乾隆元年哲

布尊丹巴呼圖克圖入京覲見，並賀登極，高宗優禮有加，並其住宅圍牆，

特許塗以黃色，使用黃牆行宮。前撥款十萬所建之新廟本年告成，賜名

慶甯寺，並賜御碑，翌年在寺樹立焉(註九)。碑文曰：「朕維天佑我清，統

馭萬衆，凡茲日月所照，霜露所墜，莫不翕然向化。太祖太宗之時，西方達

賴喇嘛及班禪額爾德尼修德相戒，以輸歸化之誠，賢明順治世祖，仁德

沛於都下，達賴喇嘛至不遠數千里而來朝，包茅入貢，至今不絕。後聖祖

仁慈康熙，自將大軍，鎮撫北邊，哲布尊丹巴呼圖克圖率七旗之兵，晉詣

行在，授以特殊大喇嘛之位任，爲黃教管理。康熙治世六十一年冬來朝，

其翌年死於燕京，朕父世宗謹直雍正，特派官吏使監視保護之，歸遺骸

於其民，優遇有加。雍正治世之五年，詔發國庫金十萬兩，於哲布尊丹巴

呼圖克圖之寺址，建一大寺，集僧說教，並托誦經於此，凡循西方達賴喇

嘛及班禪額爾德尼所採用之式，使布置之。乾隆治世之第一年，寺既成，

朕命名爲慶甯寺，賜敕額，稱其有如岡噶川沙數世界之德基，朕又允督

工官吏之請，使建石柱，銘刻工事之顛末。朕以爲天生庶民，有永遠不能

相離之天賦良性，此良性者，不分貧富，不依外貌而立區別，且不設區分

於國土者，從其性之所趨而行，易爲治，是聖王所以爲治之基也。黃教普

及於北方部落，無貴賤之別，皆歸依之，無一人不以赤誠恭敬信仰之者。

其教之要，以矯罪惡循善德爲基，今若欲使蒙古之部落學聖修法，以信

心入佛之眞道，則遂其志，以互相獎勵於善德，至易也。要惟各人以同情

相交進德而已。凡居於國境及長城以外朕之諸子，競修厥德以爲行已

之基，以安寧天下，並使內外人民，共沐仁恩，爲最大首要。誰謂是非萬世

之常經耶？朕祖若宗，廣布仁恩，德沛中外，使各國咸得安寧，以是億萬之

民，全家幸福，人口繁殖，品物豐廣，無所不足，此寺之住持者，須勸諭指導

庶民，以良性說之，獎勵之，同心協力，研智修德，使各人並其眷族，共之於

平和安寧，同樂神聖幸福，方副朕父普垂恩惠於部落之鴻慮焉(註十)。

三年諭哲布尊丹巴呼圖克圖前身乃衆喀爾喀汗王等以師禮供

養有名之大喇嘛也，皇祖皇考皆特恩軫恤，皇考命錫冊印封爲啓法哲

布尊丹巴喇嘛，今看此呼畢勒罕，賦性聰明，舉止端重，儀表甚好。曾蒙皇

考睿覽，降旨云此實係哲布尊丹巴喇嘛之後身，今呼圖克圖既奏請來

常存留外，別製新冊頒給（註十一）。四年哲布尊丹巴呼圖克圖在庫倫設立經棚，以備各喇嘛研究經典，並延聘敏珠爾喇嘛為主講。六年五月十二日，高宗諭哲布尊丹巴歸庫倫駐錫，飭親王策凌隨時保護，如有匪警，擁奉南遊；又派御前侍衛二名，隨同保護哲佛。（註十二）七年至九年，哲佛巡視喀爾喀各部，提倡黃教，修建寺廟。十三年哲佛在慶寧寺建塑大佛像，並集喇嘛千餘為清帝祈禱（註十三）。十五年各喇嘛將自建之汗山滿珠錫里廟獻於哲布尊丹巴。賽音諾彥汗策凌薨，奉旨賜祭立廟，世子成袞札布襲親王爵（註十四）。十八年（公元一七五三年）哲佛建茲阿尼特檀林於庫倫寺領，以凍何耳曼齊翁立為住職（註十五）。二十年準噶爾部阿穆爾撒納中途叛變，親王額林沁多爾濟以防範不力，賜令自盡（註十六）。二十一年清兵征準噶爾時，喀爾喀有青衲雜卜之變亂，一時軍台皆廢，哲布尊丹巴先集各部落王公宣諭利害，毋為所煽，隨青衲雜卜被擒，詔加封為隆教安衆哲布尊丹巴呼圖克圖，給予印信（註十七）。是年哲布尊丹巴慮喇嘛事業之衰廢，建經曲學校於庫倫，奉滿珠錫里喇迹為師傅，講習佛教（註十八）。並前赴西藏，由札薩克圖汗部輔國公敏不多爾濟護送之（註十九）。先是和托輝青衲雜卜之被擒也，哲布尊丹巴以青衲雜卜悔罪乞宥具奏，高宗不許，卒於二十二年正法（註二十）。二十二年丁丑（公元一七五七年）哲布尊丹巴呼圖克圖罹病（痘症）圓寂，享年三十二歲。第七世達賴喇嘛噶布桑嘉木錯亦圓寂，二十五年庫倫喇嘛在庫倫設立醫學校，謂為繼第二世哲布尊丹巴之遺志

也（註二十二）。外蒙以哲布尊丹巴有掌握政教之權威，每屆轉生之時，各部時生糾紛，甚至前世哲布尊丹巴圓寂適當土謝圖汗之福晉有妊，衆均指為呼畢勒罕，後來竟生一女，大損蒙古之敬信。清廷鑒於此種流弊，至此第三世哲佛圓寂後，復密令西藏達賴喇嘛建議以後哲布尊丹巴活佛仍在西藏轉生，轉世之後，再由外蒙迎回受戒登座，册封為哲布尊丹巴呼圖克圖。從此第十八世伊什丹尼瑪，十九世羅桑圖巴旺楚克，第二十世羅布桑楚勒都木濟克魯特，及第二十一世，二十二世哲布尊阿旺吹濟旺渠車拉嘉木磋德及二十三世博克多均轉生於西藏，但外蒙僧俗，對清廷此項建議，頗為失望也。

- 〔註一〕 見逸史五十八頁，大清會典事例卷九七四，則作雍正五年轉世觀。
- 〔註二〕 逸史五十八頁。
- 〔註三〕 事例卷九七四。
- 〔註四〕 逸史卷五十八頁。
- 〔註五〕 東錄雍正卷十一，二五頁。
- 〔註六〕 蒙人四三三頁。
- 〔註七〕 逸史六十頁。
- 〔註八〕 事例九七四。
- 〔註九〕 逸史六十二頁。
- 〔註十〕 蒙人第三十頁，據云額爾德尼額爾克之蒙古語有此碑文，上即其譯文，但文句中闕欠雅馴，因別無可考，姑具如此。
- 〔註十一〕 普編卷首之五十，八百頁。
- 〔註十二〕 事例卷九百九十一。
- 〔註十三〕 逸史六十二至六十四頁。

〔註十四〕 逸史六十四頁。

〔註十五〕 蒙人一〇九頁。

〔註十六〕 逸史六十五頁。

〔註十七〕 事例卷九七四。

〔註十八〕 逸史六十六頁。

〔註十九〕 著編卷首之七十六、九頁。

〔註二十〕 著編卷首之七十五、九頁。

〔註二十一〕 蒙人四四二頁。

第十八世哲布尊丹巴伊什丹巴尼瑪傳略

第十八世哲布尊丹巴呼圖克圖（在蒙古爲第三世）名伊什丹

巴尼瑪，於清高宗乾隆二十三年戊寅（公元一七五八年）轉生於西藏

裏塘地方〔註一〕。第八世達賴喇嘛羅布藏降白嘉穆錯亦於本年轉世，

時當第六世班禪額爾德尼般丹益西二十一歲，第十五世章嘉呼圖克

圖業希丹畢潤梅四十一歲，父名丹津衰布，母名芬布，本年三月初七日，

高宗以爲第二世哲布尊丹巴圓寂，所有宗教事務，雖有商卓特巴遜都

多爾濟照料，然所屬之徒衆甚多，著派喀爾喀左副將軍桑齋多爾濟管

理〔註二〕。二十五年（公元一七六〇年）庫倫喇嘛在庫倫設立醫學

校〔註三〕。二十六年桑齋多爾濟奏稱庫倫事務紛繁，非一人所能兼顧，

請加派大臣一員幫同辦事，高宗派富德前往，爲庫倫設立滿州大臣之

始。二十八年桑齋多爾濟奏請哲布尊丹巴來蒙後移駐多倫諾爾，又請

發給哲布尊丹巴食俸，及所管徒衆亦照蒙旗例分設佐領管理，高宗均

不允行，諭哲布尊丹巴來蒙後，仍駐庫倫。本年蒙古派人入藏迎接哲布

尊丹巴蒞蒙，五月三十日，高宗諭哲布尊丹巴不久即登法座，但年歲尚

幼，不能管理屬民，所有沙畢徒衆，悉歸庫倫大臣管理，其哲布尊丹巴專

管宗教事務。隨哲布尊丹巴由藏赴庫，道過熱河覲見，清帝優禮有加。又

赴多倫諾爾，命從章嘉呼圖克圖受拉畢特格蘇勒戒，錫名曰伊什丹巴

尼瑪，後喀爾喀人迎回庫倫，奉登法座〔註四〕。高宗亦賞白布圍牆，紅色

車騎，示優異焉〔註五〕。二十九年派衰布多爾濟畢里克圖爲庫倫商卓

特巴，在西庫倫分割喇嘛居住區域，周圍五里，名喇嘛圈。三十年，前高宗

爲紀念第二世哲布尊丹巴撥款建立之廣教寺落成，並樹立御製碑文。

本年親王成袞札布進呈清廷蒙古源流一書，以備御覽，三十二年庫倫

牙拉尼會成立，設達喇嘛缺駐守。三十五年派丹木楚拉巴利爲商卓特

巴。三十八年癸巳（一七七三年）哲布尊丹巴圓寂，享年十六歲〔註六〕。

〔註一〕 逸史六十九頁。

〔註二〕 逸史六十九頁。

〔註三〕 蒙人四四二頁。

〔註四〕 逸史七十三頁。

〔註五〕 續錄咸豐卷三〇，四六頁。

〔註六〕 逸史七十五頁。

第十九世哲布尊丹巴羅布桑圖巴坦旺楚克傳略

第十九世哲布尊丹巴呼圖克圖（在蒙古爲第四世）名羅布桑

【巴坦旺楚克，於清高宗乾隆四十年乙未（公元一七七五年）轉生

西藏，時當第八世達賴喇嘛羅布藏降白嘉穆錯十八歲，第六世班禪

爾德尼般丹益西三十八歲，第十五世章嘉呼圖克圖業希丹畢潤梅

二十九歲，其父名索諾木達錫，母名延吉塔木。索諾木達錫為達賴喇嘛

伯父，故哲布尊丹巴與第八世達賴喇嘛乃從兄弟也。生六歲，當乾隆

十五年，從第八世達賴喇嘛受格尼勒戒，錫以羅布桑圖巴坦旺楚克

名（註一）。本年第六世班禪額爾德尼前赴北京覲見清帝，高宗禮待

厚，十月初二日班禪在京圓寂。四十六年由藏前赴多倫諾爾，復從第

五世章嘉呼圖克圖受拉巴尊格哲勒戒，奉旨賞乘黃驃車，秋間迎返

倫，奉登法座（註二），高宗錫封其父索諾達錫以公爵（註三）。第七世

班禪額爾德尼登被尼瑪轉世，翌年重修釋迦大像，並設諾木齊綽爾濟

官職，分掌教職（註四）。五十一年第十五世章嘉呼圖克圖圓寂。高宗

土謝圖汗與車臣汗兩部距烏里雅蘇台遠，距庫倫近，以後兩部訓練

軍隊，歸庫倫大臣節制，札薩克圖汗、賽音諾顏汗仍歸烏里雅蘇台將軍

制（註五）。哲布尊丹巴年長，益為嚴格，不安喇嘛之懶惰安逸，使之修

怠者罰之。至五十五年，除醫學與其他喇嘛之學會外，新設星學會管

天象時憲事宜（註六）。五十六年欲謁清帝，前赴熱河。滿珠錫里呼圖

圖所立之廟，奉旨賜名祝福寺。六十年（公元一七九五年）庫倫大

薩敦多爾濟奏稱哲布尊丹巴擬於本年八月前來熱河覲見，高宗允

並著遜都布多爾濟護送前來，途中使用黃幕與否，聽其自便。四月高

宗據巴爾桑奏稱，諭途中仍用黃幕，並以哲布尊丹巴經學湛深，實用黃

幃車，令理藩院大臣即往中途迎接，以示尊崇黃教之意。六十一年，高宗

禪位，仁宗嘉慶繼立，改元嘉慶（註七）。二年赴慶寧寺，命諸喇嘛抄校經

卷，以供研究（註八）。四年高宗崩，嘉慶親政，哲布尊丹巴鑄銅像萬尊告

成，並在大小佛寺唸經。五年復鑄十八羅漢像告成，與西藏請來之瑪哈

嘎拉佛像同時在庫倫開光。七年再赴熱河，建入塔焉。翌年前赴西藏，經

過額爾德尼昭，四部落人呈遞丹書克，頗有獻納（註九）。九年哲布尊丹

巴在拉薩從達賴喇嘛受格隆戒，冬季返庫，攜回釋迦佛像及甘珠經。本

年第八世達賴喇嘛羅布藏降白嘉木錯圓寂，十年第九世達賴喇嘛阿

旺隆妥嘉穆錯擺桑布轉世。十三年移沙特都畢里克廟於奔巴圖地，秋

赴慶甯寺，喀爾喀四盟再呈丹書克。十四年赴熱河謁仁宗，就商管理邊

於五萬僧衆事項，結果仁宗於十六年諭以乾德木尼推因喇嘛根布札

布為額爾德尼商卓特巴，加封與教名號，辦理哲布尊丹巴呼圖克圖所

屬喇嘛事務。十七年哲佛參詣諸寺隨赴北京，是年冬有病，尋愈。十八年

癸酉（一八一三年）哲布尊丹巴由北京往五台山，在道病卒，享年三

十九歲，仁宗命札薩克圖汗及昭札薩喇嘛馳驛前往迎接舍利，歸於庫

倫慶甯寺焉。

（註一）此從逸史七十八頁，「蒙人」四四六頁則作四歲，乾隆四十三年受戒。

（註二）逸史七十九頁。（註三）蒙人四四六頁。（註四）逸史七十九頁。

（註五）逸史八十頁。（註六）蒙人四四六頁。（註七）逸史八十一八十二頁。

（註八）蒙人四四七頁，逸史八十三頁。（註九）逸史八十三頁。

海國之類型

沙學浚

(一) 海洋國與大陸國

黑格爾歷史哲學上有言：

「在亞洲，海洋沒有重要性；反之亞洲的民族卻與海洋隔絕。在印度宗教根本禁止人民出海，在歐洲，對海洋的關係是重要的；這是永久的差別。歐洲的國家如果與海相關聯，才真正是歐洲的國家。」地理學家基佛爾 (Walther Kiefer) 在民族與海洋一文中說：「非洲，亞洲，美洲（指土著）諸民族總是靠陸上的民族移動去擴展他們的生活空間；當他們到達國土的海岸，這便是生活空間的終點。凡未受歐洲文化的影響的國家絕無將其首都建於大河川的河口區域的。他們的首都或者是河川流域的中央地位，或者與水道無任何聯絡。」又說：

「在受歐洲文化的影響之前，海洋對於非洲，亞洲，美洲的每一民族沒有意義。這並非說他們沒有航海業；但是他們的航海從未有過改造世界的動力。」

這些話是歷史事實的說明，大致是正確的，但也有例外，例如歐洲的俄羅斯和波蘭是大陸國家，而古代亞洲的阿拉伯人和馬來人都是海洋民族。除這些例外，亞洲的國家主要是大陸國，而歐洲的國家多數是海洋國。非洲北岸臨地中海文化上，交通上，政治上，是歐洲的一部。從文化發源地言，歐洲有愛琴海時代，與地中海時代，都是海國的背景，中國的渭河、黃河、長江、印度的印度河、恆河……都是大陸國的背景。大陸國不即是內陸國，內陸國必定是大陸國。大陸國亦可面臨大海，其中多數且有一面或數面「海界」；海上生活亦非完全缺乏，惟居次要，大陸問題構成歷史發展的重心。大陸國國家生活及人民生活與海洋發生較少的關係，海洋常被視為阻礙與限制。

中國在歷史中曾經一時控制過黃海、東海、南海，在印度洋上亦有航海自由，但非海洋國，主要的是大陸國，因其自來視海為天然界限，所謂「東止於海」即是止於海岸，全部歷史發展總是面向大陸，面向西北與北方，萬里長城凝聚了全國的注意與實力，海塘與范公堤不僅短，

而且只能防海水，不能防海寇，因海防力薄，倭寇成爲明朝滅亡的原因之一，大發現時代以後，東西洋海權國的勢力猛烈的沖擊，關不可閉，國幾不保。抗戰八年日本海上封鎖線從遼東半島直延長到孟加拉灣，把中國圍得水洩不通，中國感到窒息，要求開關迎友，結果只能在極端困難情形下，開一缺口於喜馬拉雅山之高空，中國在抗戰期中，由大陸國變爲政治的內陸國。

蒙古帝國以蒙古高原爲中心，勢力雖曾推展到歐亞非三洲，海岸線亦相當長，本質上是個典型的大陸國，西邊被阻於地中海文化，西歐文化的國家，東面雖占有中國，對叢爾小島的日本與爪哇卻無辦法。

波斯帝國，巴比倫，亞述，拜占庭帝國，鄂斯曼帝國（小亞細亞雖然三面臨海）都是大陸國。阿剌伯半島諸民族雖曾有過重要的海洋活動，主要仍是大陸國，沙漠——草原國，試看回教分布的範圍便知。印度海岸線很長，德干半島突出印度洋中，有深的海灣與大的河流，自然地理上傾向海洋但民族來自大陸，受大陸影響甚深，國力發展的重心在大陸軀幹的印度河流域恆河流域，依然是個大陸國家。波斯帝國曾向歐洲發展，當其到達希臘國所支配的海洋環境時，便告失敗。拜占庭與鄂斯曼兩帝國曾短期占據東地中海，但不知如何控制之。

日本位於亞洲大陸之東邊，地理地位相當於英倫三島，但在歷史上文化上表現出大陸的特徵。日本民族係海洋民族的馬來種與大陸來源的華北——滿洲種混合而成，在全部日本史上，海與陸兩種趨向

均有表現，有時此一趨向特強，有時彼一趨向特強。日本固有海洋民族的特性，且占相當優勢，但其鎖國政策與中國的閉關政策相同。近世日本才是一個海洋國家，這是歐洲文化影響的結果。

非洲，澳洲，南北美洲的土著民族均具大陸國特性，地理的原因是海岸不良與對岸太遠。惟一的例外是非洲北海岸阿特拉斯諸國（Atlasländer），在第二至第六世紀曾建有Vandals王國，以迦泰基爲首都，乃西地中海的海洋國家，科西佳，薩地利亞，與巴利立克諸島均在其控制之下。古國埃及及尼羅河谷爲生活空間，以東西境沙漠區及尼羅河口三角洲北邊溼地爲天然界限，有幾時期雖曾有海上活動，但大部分時期卻停滯在海岸的後面。

馬來人種和玻立尼西亞人曾在南洋及太平洋飄泊航海，是海洋民族。他們曾在海洋洲及南洋各島建立過海洋國家，例如馬加撒（華僑稱望加錫）簡錫江（Makassar），德那特島（Ternate），狄多里（Tidore），夏威夷諸島國；在爪哇東部有摩約派王國（Modjopait）馬礁攪王國（Mataram），西部有曼丹國（Bantan），巴惹惹攪王國（Padjadjaran），以摩約派王國的海權爲最強；蘇門達臘島上有亞齊（Ajeh）與巴鄰旁即古之三佛齊國（Palembang）。波羅洲有馬辰（Banjermassin），渤泥（Brunei），諸國以及南洋東南部的諸印度教國家。（以上根據Haushofer及Wiersbitzky）這些島嶼民族，島嶼國家，因範圍小，地位僻，文化力較弱，在歷史上沒有多少重要性。阿拉伯人是印度洋上的海

洋民族，曾航海經商到東亞與東非，亦曾建過海洋國家，但歷史亦短促。

反觀歐洲，波羅的海，北海，地中海及西歐海岸海島自來為地中海諸民族，日爾曼諸民族所控制。他們都是海洋民族海洋國家，他們的海洋文化海洋權力的發展，到大發現時代以後有一日千里之勢，到二十世紀已達最高峯。「地球之歐化」不僅因歐洲有工業革命，而且因為工業力量配合並強化了有悠久傳統的海洋文化，海洋權力。

歐洲有一個重要的例外，便是俄羅斯，他最初是內陸國，後來成為有綿長海岸的大陸國，歷史的開幕先在莫斯科，文化與民族由此向四方流布，東面直達太平洋岸，領土擴展政策在於爭取海口，爭取「窗戶」，有一時期曾渡伯令海峽而據阿拉斯加。（一八六七年以七百二十萬美元售與美國）並有據點在今日美國太平洋岸之加州，最後還是退到大陸上，有窗戶並不滿意，岸前島的庫頁島對於俄羅斯的價值，並不等於克里特島對於希臘。

近世世界史的發展，從空間看，是以歐洲海國為中心；從經濟看，是以工業為動力，從文化性質及權力結構看，是以海洋權力海洋文化為基礎。歐洲以外的國家不論是否歐洲的子國，如有海洋權力海洋文化便能生存，便能強大，如美國，反之則衰弱甚至滅亡。所以近世的世界史可以稱為海洋時代，或更正確些稱為大洋時代，以別於中古及以前之海的時代。

古今中外的國家最大多數（內陸國除外）有臨海地位，均爭取

海洋，參加海上交通，發展海上漁業，但程度高低彼此不同。惟有民族生活與海洋有密切關係，海洋勢力在歷史發展上占主要席地的，才能稱為海洋國家，簡稱海國。

「海國」一詞不指一國的臨海地位的类型言，而係指一類國家，他們與其他民族的聯繫主要依賴海洋交通，其國力發展繫於海洋控制。一國海岸線不論如何之長，臨海地位不論如何優越，如果海洋交通海洋生活不重要，不得稱為海國，只是大陸國。

除狹義的「海國」外尚有「海洋活動的國家」，他所控制的海洋空間也許較海國更廣大，海上活動亦較前者為多，但究竟不是海國，因其生活表現主要是「大陸的」。在太平洋史上，中國會有過重要的海上活動為爪哇蘇門達臘島上諸海國以及古代夏威夷王國所不及，但中國只是海洋活動的國家，其餘上述諸國才是海國。廣義的海國包括此二者。法蘭西與意大利也都是「海洋活動的國家」，而非海國。

海國與陸國的區別不在海洋活動之絕對的大小，而在海洋活動與陸地活動之相對的比例。這可用本國船舶從事海上貿易不論是為人的或為己的，與經過陸界的貿易之比例做標準，比例高的是海商國。海商國的海上交通及商業活動在全國經濟結構上占有決定性的，或很重要的地位，每為國家的興衰強弱所繫。

古代海上交通具有高度危險性，海盜與敵國的攻擊所在多有，故船舶必須有自衛及作戰的力量，才能存在，這樣，海商國同時必須是海

權國，海上貿易與海洋控制結為一體，前者以後者為基礎。現代海洋交通安全便利，本國海軍力缺乏或很薄弱，亦能從事海上交通，如荷蘭，比利時，挪威，希臘都是，他們都依賴海上強國的保護，但仍不失為海商國。

海洋漁業是現代海國的重要經濟活動，致有人誤認為海商國必須從事海洋漁業。事實上有些海商國，如比利時，海船噸位占世界十三位，海洋漁業並不發展，有些國家海洋漁業十分發達，海上貿易並不發展，如加拿大擁有世界三大漁場之一的紐芬蘭，商船卻很少，比利時是海商國而加拿大則否。古代阿剌伯人從印度洋到遠東海面經商，卻少在海上捕魚仍不失為海國。

古代希臘人腓尼基人及羅馬人，現代西北歐及南歐的國家有海上貿易又有海外移民，致有人誤認海外移民為海國必備的條件。現代希臘海船占世界第十一位，海外移民甚少，仍不失為海國，中國有一千萬海外移民，卻不是海國。

海外屬地與海洋據點的掌握是發展海上貿易。成立海洋控制的條件，英國是最好的例證，但是沒有這些海外「肢節」，依然可做海商國，如希臘，挪威，瑞典，丹麥等。

海外貿易，海洋交通，海洋漁業，海外移民，海外屬地與海洋據點六種條件都能具備的國家只有英國，次為美國，惟海外移民甚少，次為法國和戰敗前的日本，一部分條件均較差。決定海國性質的主要因素是海洋交通與海外貿易及二者在全國經濟上的高度重要性。

此外經濟情形常能影響海上生活的發展。有些國家土地太荒劣，耕種所得不足自給，須在海洋空間從事漁業或劫掠，或經營商業，以維持生活，挪威希臘屬於此類型。但現代工業國須輸入食料與原料，輸出工業製造品，不得不從事海上運輸並發展海軍以資保護，因而成為工商為基礎的海洋國家。這兩種海國成立的經濟原因根本不同。地理學界耳(Otto Maun)常根據經濟情形與地理地位或交通地位，把古今海國分為四大類型，即是：(一)航海為生的海國，(二)控制海洋交通地位的海國，(三)轉口海岸的海國，(四)島嶼的海國，分別闡明於後。

(一)航海為生的海國

山脈與海岸平行，很難通過，海岸與腹地隔絕甚至可說沒有腹地，例如挪威，南斯拉夫西部及北非阿特拉斯諸地均是。閩粵人民向海外移殖，主要由於故鄉的山多田少，人口過剩，近似此類型。

挪威是一個山國，沒有足夠農地，海港多而且優越，人民聚居於沿海，完全傾向於海洋生活，藉冒險而艱苦的奮鬥以維生存。他們的初步活動是做海盜，由近海擴展到遠岸。古代挪威之劫掠與征服曾遍及北歐的海島海岸，不列顛羣島及西歐海岸。若干小海國於以成立。八五二至一〇一四年間，單單愛爾蘭島即有五個諾爾曼即挪威人的王國，其首都均在海邊。八七四年，冰島上成立一個諾爾曼人自由邦，至一二六二年與挪威合併。

歷史上，挪威（指諾爾曼人）海國的發展以海島為據點，因海洋

空間突太廣大，故政治上常常分裂，第九世紀方才統一，但終未有長期的大統一，現代的挪威仍然是一海國，以漁航兩業爲生，卻無領導地位，因海軍力弱而工業不興。

反觀瑞典亦在斯堪地半島，以高山與挪威爲界，面向東歐大陸，與海洋的關係少，是一農民國而非漁夫國，僅有短期的海洋活動。

達馬地亞海岸 (Dalmatien) 卽南斯拉夫西海岸，地方貧苦，海港亦多，且有固定的風向，薩亞得里亞海，少波濤之險，人民習於航海，古代常爲海盜，中世紀成爲威尼斯海國的附庸與海軍幹部，近世爲奧國海軍的中堅。

北非阿特拉斯 (Atlas) 北岸，情形與上述兩處大致相同，海港較少，每一港口均少聚落空間，各時代常爲海盜國的窠宅，其詳茲不備述。

南阿拉伯沙漠隔絕海岸與內地，斷塊地的海岸，港口少而環境不佳，但阿拉伯人常爲「印度洋上的諾爾曼人」，西南角上的古Saba海國的勢力範圍從東非直到馬來半島及廣東，唐代廣州有大食人數以萬計。至中世紀，東南角上之Oman，Masbat 爲最重要的活動中心，勢力遠達澳洲及中國，政治上控制了東非海岸。古代阿拉伯人雖會稱雄海上，到近世只能蜷伏在半島上，因其海上活動不會現代化，工業化，而歸於落伍。

閩粵沿海除少數平原外都是山國，「紅土」質地瘠薄，開治爲艱，平原與谷地人口太密，歷史上常有乏食之虞，人民往南洋謀生，與古希

臘人之移殖地中海沿岸原因略同，惟海運與海權的發展遠不如希臘，故不能稱爲航海爲生的海國。

(三) 控制海洋交通地位的海國

一個地方本無多少經濟價值，因據有優越的中介交通地位，遠近國家的交通須經過此地，或在此交換貨物，當地人民利用此種地位從事劫掠或中介貿易，獲得財富或遣送移民到海外移殖，成爲繁榮而強盛的海國。

在東方可以馬來半島的南端及西海岸，蘇門答臘的北海岸及越南東海岸爲例，東亞與西方間的海運必須通過這一帶的海峽，而在近海岸停泊。這一帶會有不少海國成立，前已述及。南史載林邑（今越南南部西貢一帶）……通交州諸賈人，其西界接天竺安息徼外諸國，往還交易，其市東西交會，日有萬餘人，珍物寶貨無不有。南洋其他海國大率如此。錫蘭島據印度洋之中央，古稱獅子國，貿易繁盛，亦爲海國。在歐洲，希臘據有近東與東南歐之間，近東與地中海之間，黑海諸區與地中海之間的中介交通地位，那裏的島嶼與岬角是歷史發展的基礎。大陸移民源源移入希臘，不久即有人滿之患，而過剩的人民不得不向海外移動，結果是在地中海各部海岸建立起殖民地，希臘文化隨之分布於各地。

希臘之爲海國有其基本型式：陸上空間不妨狹小，陸上霸權未予發展，海面空間的控制卻極注意，領土雖限於若干岬角，島嶼與小段海

岸，卻努力爭取遠處島嶼與海岸，以供移民與舟師之用。

當地中海航海交通由沿岸進行與逐島摸索的時代，進到在自由海面上直接聯繫的時代，希臘的地位價值隨之降低，最後退於「絕港」的地位。直到中世紀東歐黑海與西歐、西地中海間的交通日趨發展後，希臘的中介交通地位又復發生作用，但因是時希臘政治不獨立，控制希臘海島海岸的國家是威尼斯與熱內亞兩海國，皆成爲東地中海及黑海的主人。近世希臘雖爲航海國之一，主要是以海船爲他國服務，從中介交通地位所獲的利益自是有限。

地中海有希臘，北歐則有丹麥。但在歐洲北部東部文化尙未開發的時代，丹麥的中介地位無從談起。丹麥的地理地位是由波羅的海到北海的過渡地位，而松德海峽（Sund）與斯喀基拉克（Skagerrak）則爲丹麥所控制。生活在丹麥的諾爾曼人，習於海上活動，感於北歐森林與日德蘭半島的土地，都是天惠不足，曾於十一世紀初，利用種種關係，從對岸對對岸，建立了包括挪威與瑞典南部的「北海帝國」，有一短時期且曾征服英格蘭。後帝國分裂，但此半島——島嶼國仍在北歐維持中介交通地位，並在波羅的海上成立海權。近世德國建基爾運河當然使丹麥的地位價值減低，終不能使其消滅。近世丹麥地小人稀，船舶噸位仍占世界第十三位，故爲世界重要海運國之一。

古代迦泰基控制西地中海諸島，是一個海峽國，與丹麥同，領土限於沿海狹小地區，與阿拉伯海國同，曾在西地中海稱霸一時。

西班牙介於地中海與大西洋之間，美洲發現後，由西班牙到西印度羣島有加拉爾洋流北赤道洋流和東北信風可利用，航運比較迅速，南部海港如開地斯（Cadix）和直布羅陀等是當時航海必經之路，曾有光輝的海上活動。但其「高原國」的性質，較「海國」的性質爲重，「黃金與香料政策」不能做「海國」的基礎，工業革命後，還原而爲高原國。葡萄牙面向大西洋，與海洋的關係自來很密切，爲西班牙所不及。雖然只有極少的優良海港，但里斯本握有支配地位，是地中海到歐洲西北海岸必經的一站，人民早已從事航海，美洲發現後，藉其優越的「角落地位」，也能形成一個殖民地的海國。至其初盛而後衰，原因與西班牙同。

（四）轉口海岸的海國

轉口海岸是海洋交通所經過並轉口到大陸交通（或相反的方向）的海岸，據有此種地位的國家或區域，經濟繁榮，國力增高。

中國這樣性質的海岸，在南方是交州（今越南河內海防一帶）廣州，漳州，泉州，寧波，杭州等是對南洋及印度洋各國的通商口岸，而廣州最稱重要。唐末黃巢亂時，廣州外國人以通商爲目的的回教徒，猶太人，耶教徒，祆教徒之被殺者達十二萬人。因此海外交通斷絕時，波斯灣上的商人破產者很多。外僑十二萬人證明海洋貿易與交通的繁盛。

因爲這種情形，廣州當然富厚，舊唐書盧懷慎傳載：「南海郡利兼水陸（一）環寶山積劉巨麟，彭杲相替爲太守五府節度，皆坐贓巨萬而

死」。歷宋元明清，形勢未有多少變化，自鴉片戰爭後，其地位始漸為香港所奪。（據日人桑原隲藏所考，南宋的國際貿易的收入最盛時達國庫收入二十分之一，以廣州為最多。）

寧波與揚州主要為對日本，朝鮮貿易的港口，對印度洋各地亦有貿易。（揚州的繁榮自然還有東南漕運及鹽鐵轉運等關係。）成為重要的國際城市，新唐書田神功傳載：「神功兵至揚州，大掠居人，發冢墓，大食波斯胡賈死者數千人。」可以想見其國際貿易之盛。

東地中海的古腓利基也是一個轉口海岸的海國。腓利基的領土約當今巴力斯坦及敘利亞沿海之地，海港不佳，常易淤淺，但東亞南亞各國運來的貨物儲集於此，以待轉運到地中海諸國及歐洲，亞洲運來的主為絲綢香料及其他東方物品，以交換西方的原料特別是鐵礦。腓利基人曾在地中海全部海岸設立製造廠（Haciories），而地中海成為腓利基的內湖；後來希臘強盛與腓利基平分地中海，希臘沿北部海岸發展並在各地移民，腓利基則以南部海岸為勢力範圍，不許希臘人侵入。各個腓利基「城市國家」完全是商業國家的組織，以商業控制為根據，商業十分繁榮，有「集銀如沙，集金如泥」之諺。

意大利半島若干部分曾經是高度海洋性的國家，但全部意大利未曾成為海國，只是一個海上活動很發達的國家。意大利據有地中海的中央地位，在交通地理上愈與歐陸本部相聯繫，則此大「陸橋」之中介的任務愈顯著。半島東西的海面，即亞得里亞海與利高里安海

（Ligurische Meer）是深入大陸的海灣，兩海灣北部的城市如威尼斯熱內亞及其他數城市成為海國的中心。意大利北部的古民族是海洋民族，而意大利南部及西西里島卻被希臘人，迦泰基人及腓利基人用作海洋活動的中心。羅馬帝國雖有廣大領土在地中海各部海岸海島，但就其基礎與特性言，仍然是大陸國家。做羅馬帝國核心部分的拉丁人根本不是海洋民族，帝國的海洋活動與海洋控制是半島上各部海岸民族努力的結果。這些海岸民族是Etrusker（羅馬以北沿海），Ligurer（熱內亞以東及以西海岸與科西佳島）與Volker（在羅馬之南海岸）等。

意大利半島上的重要海國是熱內亞與威尼斯。熱內亞海國以熱內亞城為中心與基點。此城位於亞平寧山地的峻坡之前，面臨大海，海岸極狹，在海上據有科西佳與薩丁尼亞兩島為領土的補足，使利高里安海成為內湖。除西地中海諸島外，又於十三世紀據有Chios，Lesbos，Pera，Amastria（在小亞西亞西岸）Kaffa（克里米亞半島東南海岸）等島做海外交通的程站與軍事的據點。

威尼斯聯絡歐洲大陸與近東，較熱內亞更為接近，城建於一小島上自來能保持政治的獨立，而熱內亞常不能，島之西為威尼斯平原，是本島的屏障與向陸地發展的「橋頭」，當海國不能在海上發展時，便利用此橋頭去控制波河平原；反之，在十三、十四世紀，海國力量興盛時，只在沿海保持狹窄地帶，更多的陸上土地非其所需，卻在巴爾幹半島

西部南部沿海包括達馬地亞海岸及小亞細亞沿岸有不少的島嶼與半島的據點及若干段海岸。海國土地面積並不大，所控制的海面卻相當廣闊而很重要。此海國一直維持到十八世紀末葉才併於意大利。

匹沙 (Pisa) 都斯康 (Toskana) 與佛羅倫薩共同控制了亞平寧

山地的山口，偏在內地，海上活動較少。南意大利之 Analfi 雖在海邊（在那不勒斯之南）發展偏在陸上。南意大利只成立過一次海國，便是十一至十二世紀由「下意大利」到西西里島的海國，並越西西里海峽以達北非。但這個西西里王國是諾爾曼人所建，而非意大利人所建。

伊比利亞半島東岸巴塞隆拉城 Barcelona 的海上發展，頗多與

意大利諸海國相同之處，同屬一個類型，至今尚為一重要海港。

中歐北部，荷蘭北部的沿海地帶，綿長而多河口，成為海陸交通上優越的過渡地帶，荷蘭國、德國的漢沙同盟即由此種地位而成立而繁榮。政治上與腹地分開，專心致力於海上活動。

美國東海岸的北段即新英格蘭海岸為美國海權的發源地，亦獨立運動的發源地。人文地理學家萊次兒說過：

美國南方「緩慢進展的農業決定了他的發展，赫德遜河以北卻是迅速繁榮的航海業，造船業，與商業特占優勢，三者共同引進了

工業，並使新英格蘭成為此新興國家的最富足，最有文化的部分，因而是獨立運動的發源地。」美國是英國的子國，不僅從民族血

統及語言文化言，而且有海國基礎的共同性做根據。

（五）島嶼的海國

島嶼與大陸隔絕，具封閉性與孤立性，而大洋中的海洋島尤勝於接近大陸的大陸島，此種地位便於遠洋發展與殖民，故能成為海國。但是島嶼不一定都能成為海國，例如馬達加斯加島與台灣島，台灣距離甚近，到隋代（第七世紀）才被中國發現，明代（十七世紀）才被中國大量移民，島上土人即番人，卻非海洋民族。宋史載：

「琉求國（按即台灣）在泉州之東，有海島曰澎湖，煙火相望……商賈不通……惟縛竹為筏，急則羣舁之，泗水而遁。」元史載：

「琉求……漢唐以來，史所不載，近代諸番市舶不聞至其國。」

島嶼能否成為海國，視島上居民是否從事海上生活而定。東方的海洋洲人是馬來人種，是海洋民族，曾在南洋及海洋洲控制過許多島嶼和廣大的海域，西邊勢力發展直到馬達加斯加島。萊次兒對於他們的海洋民族性，說過：

「內地雖有廣大空間以供開發，但海洋洲人離不開海岸。」

他們的根據地都在海邊，從事於對面海岸或海島的佔取與保持，以便控制海面。這主要是海洋島的海國之型式。大陸島的海國以英日兩國為最典型，而美國、澳洲亦近似此類型而性質稍異。

日本距中國，較英國距歐陸為遠，前者最近距離為七百公里，後者僅三十四公里，日本與中國之間有朝鮮半島做橋梁，對馬海峽寬二百公里，有對馬、壹岐諸島做接腳石。日本的孤立性自較英國為高。英國人

民全由歐陸移往，日本人的來源，大陸與海洋並重；大陸上是華北滿洲血統，海洋上是馬來種血統。

英國自十一世紀以來即未有外族入侵，日本保持政治的獨立更較英國爲久。元代征日即使沒有颶風，能否成功亦有問題，因爲元代亦未能征服台灣與爪哇。

日本政治自來分裂，明治維新吸收西洋文明始成爲統一國家；常欲在大陸上獲得領土作屏障，以保島嶼的安全，明代豐臣秀吉曾大舉侵韓。近世日本帝國空間基礎的建立不在一八七五年的占千島羣島，一八七六年的占小笠原，一八七九年的占琉球羣島，一八九一年的占火山羣島，而在一八九五年的實際上控制朝鮮（一九一一年合併）其次是佔領台灣與澎湖，一九零五年佔我旅大及南滿路以後，東海黃海（包括渤海）的控制權才完全確定。

在歷史上英國亦常佔有歐陸西邊海岸，中世紀後期，曾在比利時法國北部及西南部控制廣大區域，居民都是法國人的海峽羣島直到今日仍然屬英，是這件歷史事實的遺跡，英國統一較早，能利用歐陸的政治分裂與戰爭，維持均勢政策，以保安全。

在大發現時代以前，英國占歐洲的邊緣地位，太平洋時代以前，日本佔亞洲的邊緣地位；到海洋交通盛行之後，兩國都先後變成大陸前的門戶地位，大洋交通的中介地位。這可說是時勢造英雄，兩國都先後發展成爲工業國家，建立了海外貿易海洋運輸與制海權，這又可說是

英雄造時勢。

日本能否控制亞洲大陸土地與利益，主要視其制海權的建立，故甲午之戰中國海軍潰敗後，日本帝國的基礎才算奠定。這次日本勝利是一九零四——五年戰勝俄國的階梯，其價值等於英國於一五八八年擊破西班牙大艦隊。對這次勝利英國史家龍特（Long）說：

「戰勝歐洲最大強國（按指西班牙）對於英人自己有宏大的影響……此民族發現了自己……這次勝利爲英國人開關了到商業與到帝國之大路。」最後一句話指海洋發展而言。沒有海洋發展與海洋控制便沒有英帝國；日本帝國的發展也是這樣。

（六）結論

上述四類海國，前三類在歷史上曾經有過光榮的表現，今已式微，海島的海國在古代並不很重要，在近代卻爲「世界海洋」的主人，以英日爲代表。而美國則爲大陸性的海島國。

現代航海爲生的海國只有挪威與希臘，挪威佔世界第四位（以二次大戰前船舶噸位爲比較標準），希臘占第九位，但國力薄弱須依賴海上強國（英國）保護以維持海運，此與古代航海國之成爲海上強權，獨霸一方者不同。

控制交通地位的海國與轉口海岸的海國原由交通地位的優越而成立。交通地位隨著（一）現代交通工具與技術的進步，（二）交通路線的改變，（三）海港因地理條件能否適應新情勢而發生的新陳代謝

等變遷而變遷，而增減其價值。香港代廣州，上海代泉州，寧波，揚州，大連代營口而為中國首要轉口海港。歐洲的威尼斯與熱內亞雖然還有優越的交通地位，但其大部份任務已為西北歐包括倫敦在內諸港口所代替。西南亞的東西陸上交通，被近世印度洋海運代替之後，腓利基即敘利亞，巴力斯坦海岸的交通地位價值不復存在。

就一個國家言，如果他的陸地空間不夠大，經濟不能全面而發展，便不能充分表現出交通地位的優越性，例如丹麥與希臘。過去許多海國今皆衰落，都由於此。

英日兩島國之成為近世重要的海國不是由於海島的地理地位，而是由於世界海洋交通發展之後，兩國之地理地位的邊緣地位變而為海洋交通上的中介地位，同時更由於兩島國陸地空間的經濟因工業革命及工業化而獲得全面的高度的發展。前者是地位價值的因素，後者是空間價值的因素，兩者皆重要，缺一不可。（對於有些國家第二因素較第一因素更重要。）

美國是大陸國，在世界海洋交通網上的地位，無異是一島國，在三邦時代，美國是歐洲西邊海外的一羣島嶼，因其對外交通全部對歐，全靠海運。美國原為海國，因「中西」「遠西」大陸區域的發展與移植，而成為有大陸基礎的海國。純就地理地位言，美國與加拿大墨西哥同為東西濱臨大洋的國家。但美國經濟發展，富力雄厚，大量生產超過自給自足的需要，注重國際貿易與海洋運輸的發展。經濟生活決定了

美國成為一個海國，而加拿大墨西哥沒有此種情形，故地理地位雖與美國同，卻不能成為海國。

二次戰前，德法意荷比是重要的「海洋活動的國家」，這由於工業和海外貿易都很旺盛，除比利時外，都有噸數頗高的商船隊，當然地理地位交通地位的優良亦為重要因素。加拿大與印度農工業都發達，但船舶甚少，由於英美的海運業代為服務之故。澳洲紐西蘭同為島國，卻非海國，只是海洋活動的國家，因其國際貿易全賴海洋運輸，但自國的海船甚少，多由英國代為服務。

俄羅斯是一大陸國，地理地位與海洋交通地位，對於海洋發展均有限制，經濟發展以滿足本國需要為方針，故國際貿易比較清淡，僅占世界第十九位。蘇聯不但不能成為海國，也不是海洋活動的國家。

中國的地理地位優越，東海南海是太平洋印度洋之間的「走廊」，交通地位尤佳，但中國海運與海外貿易並不算發達，前者占世界第十四位，後者占世界第十七位，不能與戰前日本相比，如拿人口做比例，對日本更是望塵莫及。這不是地位決定的，而是經濟決定的，即是工日本的海運，比農中國發達，對外貿易也大於農中國。

今後中國工業化，經濟各部門全面的高度的發展之後，海洋活動的各方面自會均衡發展，將成為「海洋活動的國家」，但因「大陸國」的「歷史悠久」，大陸關係牽制甚多，中國不會成為純粹的海國，像英日一樣，也不易成為有大陸基礎的海國，像美國一樣。

論政府借債與國民所得之增殖並評凱恩斯學說

曹國卿

(一) 政府借債之原因

政府支出超過收入，則預算即不平衡，欲彌補之，唯有借債。此種預算上之虧空，或為事前預料未周而生者，或係出於有計劃的財政政策。但在通常情形下，預料未周而生之虧空，常微小不足道，亦為預算中所不可免者，吾人暫可不論，而值得注意的，乃有計劃的財政政策之一項耳。

政府公債大別之可分為確實公債與流動公債二種。流動公債包括銀行借款及短期債券等。政府之所以須發行短期債券的，其原因大概有三：(1) 國庫收入有淡月與旺月之別，在淡月時入不敷出，則舉行短期借款，俟旺月時償還；(2) 因公債市場暫時不利，實難發行巨額的長期公債，唯有行短期借款以渡難關，俟市場情形好轉，再發行長期公債；(3) 因短期債券利率較長期為低。

確實公債包括定期付息與還本之公債，償還期限常在一年以上，

或十年二十年不等。此種公債因期限較長，故亦名之為長期公債。確實公債亦有無定期者，政府可任意選擇償還日期。此種公債之發生由於下列三種情形：(1) 為籌款償還以往所發行之公債，即發行長期調換短期，或募集新債償還舊債之謂；(2) 由於政府決定減稅，為彌補收入之不足而借債；(3) 由於政府決定借債以抵補所發生之支出。以上三種情形中，(2) 與 (3) 為政府借債增加之通常原因。

(二) 政府借債於經濟上之影響

政府公債賣之於個人、公司、商店、金融機關（如保險公司及投資公司等）、商業銀行，或國家銀行等。其所賣之對象不同，而其在經濟上所生之影響亦不同，此須視其購買公債之資金由何處而來耳。

個人購買公債之資金，(a) 或出於平常所得之儲蓄，在此情形下，如政府將此款用在生產方面，則不過轉移投資之方式而已，即政府之投資代替了私人的投資。如政府將此款用在消費方面，則政府消費代

替了私人消費或投資。如是，則社會上貨幣數量並未增加，故不能創造新所得。(b)如以銀行存款購買公債，則社會上貨幣數量即增多了。(c)如以積存之現款購買公債，則貨幣數量增多，在銀行中現款準備亦增加。(b)和(c)表示投資或消費總數增加，那完全視政府如何運用這筆所借的債款了。

商業銀行購買公債以代替放款，或為增加資產，前者不能增加貨幣數量，後者可使信用增加，以致貨幣數量增加。

國家銀行在市場上購買債票，可使銀行存款增加，因而使貨幣數量增加。

金融公司購買債票，為私人儲蓄之安全保障，此不過為資金之轉移而已，並不能使貨幣數量增加。

現在我們先研究政府借債未增加貨幣數量之情形。假如政府不借債，此種資金是否投到他處？如果不能投到他處，則政府借去，可免此款之閑散放置；並可防止貨幣流通之緊縮。假如此資金另有出路，而政府借債即是與私人投資競爭。因政府之競爭，而利率抬高，生產者無法擴充資本，以致他們的所得亦無法增加。

有時因為政府支出特別膨脹，可使公共信仰減弱，使人不敢投資，蓋有人想到，政府債台高築，將來償還必須增稅，如我們投資於商店，則必多負租稅而使收益減少，因此多不願投資，人既不願投資，則國民所得亦無從增加了。

假如因政府發行債券太多，有人恐怕通貨有膨脹之危險，結果可使現款投到固定資本上去，而保存其價值。假如恐怕將來發生通貨膨脹之危險，現在可能盡量保留其資財於流動狀態，以待機會來臨，設法利用之以取利。此種帶有投機性質的利用，是不能增加國民所得的。

當經濟衰退的時期中，因為投資機會少，政府支出可能減少，銀根吃緊現象。例如銀根吃緊時，物價低落，賣衣商人賣出一件衣服後，即不欲添購，如果添購，也是較便宜的貨。在此種情形下，無論如何，均足使其盤存價值減少，如此時政府消費大量金錢於市場，可以防止此種現象之繼續。

在復興期中，政府借債可使利率抬高，因為私人在此時亦爭相投資，利息抬高，則成本增大，而物價上漲，以致影響其生產之擴充，阻礙其所得之增加。

(三)國民所得增殖說

現在我們討論政府借債抵補支出發生貨幣數量增加之現象。新增加之貨幣由一人轉移於其他人，不僅增加一人之收入，而且增加許多人的收入，此學說為英人凱恩斯(J. M. Keynes)所主張，即著名於世之國民所得增殖說(Multiplier theory)是也。(註一)凱氏對於消費增加與所得增加之比率，名之為邊際消費傾向(Marginal propensity to consume)。他假定因為心理上的傾向，一般人不能將其所有的

所得完全消費、僅消費其所增加之所得的一小部分。政府因借債而增加投資，於是人民的所得增加，而其消費亦增，果使國民所得總額增加，而增加的國民所得額，比原來花出的數目大幾倍；倍數的多少，決定於邊際消費傾向，如果一個社會的邊際消費傾向比較大，則國民所得的增加倍數也比較多；反之，則比較少。茲將凱恩斯之公式列下：

$K =$ 增殖率， K 之大小決定於邊際消費傾向，

$$\text{邊際消費傾向} = 1 - \frac{1}{R}$$

$$K = \frac{1}{1 - (\text{邊際消費傾向})} = \frac{1}{1 - \frac{1}{R}}$$

假如人民所增加的所得消費了一半，即邊際消費傾向為二分之一，則其公式為

$$K = \frac{1}{1 - \frac{1}{2}}$$

結果增殖倍數等於二，假如增加投資為一百元，則國民所得總數即增至二百元。假如消費傾向為四分之三，則增殖倍數為四，如投資仍為一百元，則國民所得即增至四百元。假如消費傾向為五分之四，則增殖倍數為五，國民所得即增至五百元。所以消費傾向愈大，則結果國民所得的增加亦愈多。

(四) 對於凱恩斯學說之批評

致政府借債可使國民所得增加之理論，其由來已古，並非凱恩斯所發明，遠在十八世紀時，荷蘭商人秉圖 (Isaac Pinto) 已主張國債可使國富增加了。他以為英國政府每次借債都能創造一種新資本，由於信用，使此種資本在社會中輾轉流通，國家藉之以富。例如英國於一七六〇年借債一千二百萬鎊，這筆款項大部分花在國內，於是英國人民以債權者的資格，而增加了他們的貨幣資本。(註二) 其次英人哈米爾頓 (A. Hamilton) 曾主張政府由私人借來現金一百鎊，給之以債券，此一百鎊花在公共事務上，由某一入輾轉傳之於他人，永作資本之用，債權人持政府之債券，以其易於變賣，亦可利用之於有利的事業，於是政府的信用產生了一種新的資本，等於一百鎊。一七九〇年哈氏在其公債報告一文中，主張國家借債如有適當的基金及鞏固的信用，則債券即等於現金，債券的轉移即等於現金支付；換句話說，在主要的交易中，債券當作現金流通，其結果可使商業擴張，農業及製造業發展，貨幣利息降低，社會財富增加。(註三)

由上可知政府借債使國富增加之說，並非創自凱恩斯，不過他將這種理論公式化罷了。但正因其公式化，所以其中不免缺點甚多，茲批評之如下：

(一) 忽略了時間的因素 現在我們假定第一次收到政府所花

的「新幣」(New money)的人,叫做直接的所得收受人,其所得名之
 為直接所得,以後因貨幣之轉移而收到所得的人,叫做間接的所得收
 受人,其所得名為間接所得。現在我們製成一表,假定政府花掉「新幣」
 為一百元,消費傾向為四分之三,按凱恩斯之公式,則增殖倍數為四。表
 中第一欄表示連續所得時期,第二欄表示每期中政府花一百元,由此
 可以發見凱恩斯丟掉了增殖公式的時間因素,而且他也根本不承認
 有此因素。(註四)

所 得 期 間	政 府 支 出	所 得 之 增 殖										所 得 增 加 總 數
		間 接 所 得										
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	
\$100	75	\$56.1	\$42.6	\$31.35	\$23.49	\$17.61	\$13.26	\$9.93	\$7.44	\$5.58	\$4.17	\$100.00
100	75	\$56.1	\$42.6	\$31.35	\$23.49	\$17.61	\$13.26	\$9.93	\$7.44	\$5.58	\$4.17	175.00
100	75	\$56.1	\$42.6	\$31.35	\$23.49	\$17.61	\$13.26	\$9.93	\$7.44	\$5.58	\$4.17	221.10
100	75	\$56.1	\$42.6	\$31.35	\$23.49	\$17.61	\$13.26	\$9.93	\$7.44	\$5.58	\$4.17	263.70
100	75	\$56.1	\$42.6	\$31.35	\$23.49	\$17.61	\$13.26	\$9.93	\$7.44	\$5.58	\$4.17	295.05
100	75	\$56.1	\$42.6	\$31.35	\$23.49	\$17.61	\$13.26	\$9.93	\$7.44	\$5.58	\$4.17	318.54
100	75	\$56.1	\$42.6	\$31.35	\$23.49	\$17.61	\$13.26	\$9.93	\$7.44	\$5.58	\$4.17	336.15
100	75	\$56.1	\$42.6	\$31.35	\$23.49	\$17.61	\$13.26	\$9.93	\$7.44	\$5.58	\$4.17	349.41
100	75	\$56.1	\$42.6	\$31.35	\$23.49	\$17.61	\$13.26	\$9.93	\$7.44	\$5.58	\$4.17	359.34
100	75	\$56.1	\$42.6	\$31.35	\$23.49	\$17.61	\$13.26	\$9.93	\$7.44	\$5.58	\$4.17	366.78
100	75	\$56.1	\$42.6	\$31.35	\$23.49	\$17.61	\$13.26	\$9.93	\$7.44	\$5.58	\$4.17	372.36
100	75	\$56.1	\$42.6	\$31.35	\$23.49	\$17.61	\$13.26	\$9.93	\$7.44	\$5.58	\$4.17	376.53

一種所得由某人轉移於其他人的時間,究竟需要多久,殊費研
 究。此時間與貨幣流通的速度不同,通常或較此為長,因為許多貨幣支
 付的交易,常無純所得之可得。例如工人張某到商店買內衣一件,所付
 者為成本之價,而此商店由此交易中無純利之可得。再假定商店經理

以其所得之現款，從批發商手中購買內衣一件，所付者亦為成本之價。此次交易批發商亦無純利可得。再假定批發商用此款從製造者購買內衣，所付者仍為成本之價。最後假定製造者決定擴充內衣製造，並用其由批發商手中所得之現款僱用工人。而製衣工人所得之工資，即為工人張某所花出之錢。至是則製衣工人之所得方為純所得。自工人張某花出之錢，至製衣工人所得之錢，中經三次無利的交易，因此所得增殖期即較長了。

假定商店經理以高價賣掉其所有之內衣，除成本外，還有剩餘，於是其所得之款，立即成為純所得。如是則所得增殖期即較短了。由是我們知道，平均所得增殖期之長短，須視下列三種情形而定：(1)第一次(直接的)所得收受人所保留錢的時間之長短；(2)中間發生無利交易之次數多少；(3)在無利交易中，當事者將錢留在手中的時間的長短。麥克拉鋪教授(Machlup)推斷在美國平均增殖期大約為三個月。(註五)

(二)公式之不正確 現在我們再將上表研究一下。在第一期政府所僱之工人，花掉其所得四分之三，則第二號所得收受人因而得洋七十五元，他又花掉了四分之三，因而在第三期第三號所得收受人得洋五十六元一角。以此類推，則第四號所得收受人得洋四十二元六角……最後一欄表示所得總數之增加。讀者可以看出來，假使我們繼續將此表推演下去，到了三十個所得期的時候，則所得總數共計為三百八十八元五角二分，如三個月為一期，共計七年零六個月的時間，但與

四百元較，尚差十一元四角八分。

第一年底所得之增加為二百六十三元七角，政府支出一百元，增殖率為二點六三七。第二年底所得之增加為三百四十九元四角一分，政府支出仍為一百元，增殖率為三點四九。第三年底增殖率為三點七六，較最後之四，尚少點二四。

但財政部所注意者，為國民所得增加之總數，至於增殖率之大小，則非所問也。第一年所得總數，最後一欄四項合計共七百五十九元八角，而政府支出計四百元，增殖率為一點八九。第二年底所得總數為二千零五十八元九角五分，而政府支出為八百元，增殖率為二點五七。第三年底所得總數為三千五百三十三元九角六分，而政府支出為一千二百元，增殖率為二點九四。

由上看來，無論如何計算，增殖率均不是凱恩斯公式中所算出之四倍，那末，這個公式本身就就有問題了。

(三)增殖說之漏洞 現在我們要問：為什麼所得者僅花去其所得四分之三，而其餘四分之一的錢作什麼用了呢？假使其餘的錢作為贖還債務之用，在此情形下，將無新所得增加，不過對債權者歸還其本錢而已。除非債權者將錢花掉或再投資，則將對於任何人無所得之可言。有些錢存放而不用，也是常事。

在上表中任何時期，所得收受人均可以其所得購買公債，於是銀行存款就少了相等的數額。簡言之，所得者投資於公債，政府將無「新幣」花出，於是貨幣數不增，也不能創造新所得。

(四) 增殖說非絕對有效。如果增殖說毫無限制的有效，就像凱恩斯及其門徒所堅信者，則無人能反對「政府支出為繁榮經濟之道」的政策。但是我們以上已經看出該說之應加修正，不但如此，而且有其他重大的缺點。第一，他忽略了因政府預算不足所生的信仰減低，以致私人投資減少。我們不能忘記，私人花錢或投資較政府支出或投資，更容易發生「間接所得」的。因是，如果政府支出僅代替同額的私人投資，則不能增加國民總所得。在此情形下，如以上所論，增殖說僅適用於政府借債發生貨幣增加之情形而已。凱氏的門徒昧於此點，而即假定政府增加支出，由任何來源所得來的款項，均能使貨幣增加，這種假定是錯誤了。

增殖說又忽略了阻礙私人投資的因素，此因素即是因為政府參加生產競爭的原故，而使產費增大了。此種私人投資的阻礙，與對政府缺乏信仰有同樣的結果。政府對於某項事件支出愈多，則產費增大愈甚。假如政府支出集中於道路之修築，則水泥、石子、沙子等價格因之高漲，以致私人工業產費增加而無法進行。如果失業工人甚多，則政府僱用工人，尚不能奪取私人工業所僱用的工人，因而工資不致增高；然如政府對於某項熟練工人僱用太多，則工資即要高漲了；私人工業以熟練工人之缺少，乃不得不僱用不熟練工人，結果於社會生產有很大不利的影響，決不能使國民所得增加。

(五) 就業增殖之不定。信奉凱恩斯學說的人，常以為政府之支出為達到充分就業的唯一方法。此種說法是有問題的。我們為研究便利起見，因政府支出直接而生的就業，姑名之為直接就業 (Primary

employment)；由獲得政府資金之人的支出而生之就業，姑名之為間接就業 (Secondary employment)。因增加貨幣所得而生之就業數，完全視以下二種情形而定：(1) 工資率之增加與否；(2) 物價上漲與否。如果工資率增加之程度與所得之增加相等，將無間接就業發生，也生產不出來更多的貨物。如果工資率不變，則所得增加，可使就業增加；但是使生產擴充之技術條件，將決定了就業增加之多少，並且決定了所得被所生產之貨物價格上漲吞噬了多少。所以工資率未變，就業的增加完全視所得收受人所欲購買的貨物之供給彈性如何而定。所得增加，可使就業比例增加。然在經濟恐慌中，則即不同了。在恐慌中，工廠工作僅能利用最好的機器，和效能最高的工人。需要增加不過使存貨減少，使各貨的供給價格上漲而已，因供給曲線上漲，則非工資所得較工資所得的比率將增加，在此種情形下，決不能使就業增加。

以上五點，可以看出來凱恩斯學說之缺點了，我們不能一味的迷信他的學說，而主張政府借債是有利的；我們也不能因為他主張政府支出可使充分就業，繁榮經濟，而毫無條件的接受他的學說，同時認為財政上收支平衡的理論是錯誤的。政府借債支出，固可以增加國民的所得，然而是有條件的，不是絕對的。如果能增加國民所得的話，也決不像凱氏數學上的公式那樣正確的，因為社會上各個人消費傾向複雜已極，無論如何不能拿公式範圍他的。

(註一) J. M. Keynes—The General Theory of Employment, Interest, and Money, p. 115.

(註二) C. J. Bullock—Selected Readings in Public Finance, p. 822-823.

(註三) C. J. Bullock—Ibid, p. 824.

(註四) J. M. Keynes—Ibid, p. 122.

(註五) F. Machup—'Period Analysis and the Multiplier Theory', Quarterly Journal of Economics, November, 1939.

柯萊斯之平生及其創作

商章孫

大部份的德國浪漫派作家是抒情詩人，因為他們在這種個性極強烈的藝術之中，可以盡文字及音韻之美，恣情地使得個人的感情和幻象放縱，而對於創作中客體性的條件不必有所憚忌。他們的小說也何嘗不是富於抒情的意味，是個人生活的自白，沉醉於個性的生活呢？

在戲劇方面，他們卻不能有多少成就，除去一兩個特殊的例子外。舞臺技術之適用目的，作者思想之嚴格訓練，精力之集中，一貫堅忍不拔之精神——這些關係一個劇本之成敗，客體的必需條件卻只為當日極少數的作家所瞭解，所具備。亨理封柯萊斯，他稟賦之奇特，創作之超卓，與時下一般作者迥然不同，他是十八與十九世紀之交，德國文壇上一位奇才。他本人是百分之百的劇作家，他的韻文毫無抒情的趣味，但是他的短篇小說以純戲劇式的筆鋒，表現光輝燦爛的色調，不愧為德國小說中之上乘。許多浪漫派詩人於青年時代便不能發奮自強，抗拒偉大的命運，只有替自己哀歌，甘自屈服，終至毀滅而後已。他們的人生際遇真是可以稱為一幕傷感的人生悲劇。柯萊斯的生活卻不然，他在人

生的舞臺上扮演一個名實相符的騎士，拿鐵一般的意志，豪邁不可一世的，氣吞山河的氣概反抗自己時乖運蹇的遭際，要掙脫時代的束縛，但是，其結果反而加速了個人生活的悲劇；他奮鬥的生活展開在我們的眼前確是一幕純戲劇的人生大悲劇。

亨理封柯萊斯 (Heinrich von Kleist) 生於一七七七年十月十八日奧德河畔的福蘭克府城 (Frankfurt an der Oder)，他的家庭是一個普魯士的貴族世家，父親是一位軍官。他還有一個姐姐，叫黛麗珂 (Dine)，在他徬徨的一生之中是他最忠實的伴侶，柯萊斯會稱她為「女性的豪傑」。父親逝去後（一七八八）柯萊斯年僅十五歲，便到柏林，入伍於波茨丹 (Potsdam) 的禁衛營，也想任軍官職務，其實並非所願，不過遵守家庭的志願和傳統的習慣而已。一七九三至九五年，他隨軍參加圍攻邁茲城 (Mainz) 與費爾茲 (Pfalz) 的戰役，抵抗法國，一七九七年被擢陞為少尉。但是他從軍越久，感覺他的職業越是難以忍受下去，所以他說：「我總是懷疑，我應該做人，還是做軍官去行動；

因爲把這兩種人的義務合而爲一，我認爲在軍隊的現狀之下，是不可能的。」他想做一個「人」，這個「人」字的意義就是像當日所解釋，而由何德爾、歌德、釋勒所表現的人格一般。崇高的思想，諧和的人生，淵博的學識，言行以個人心靈的規律爲準繩，不受宗教、法律或風俗習慣所支配，總而言之，唯一由「崇高的人性」所主宰。

不僅是柯萊斯個人憧憬於一個這樣美育的人格，而且當時遠識之士沒有不切迫地追求這個人生最高理想。宗教的信仰，舊的風俗習尚，舊的國家制度——這整個人類的社會機構，在當日已不能滿足時代的需求，它的基礎動搖起來了。在法國呢，他們立即採取積極的手段，釀成一場轟轟烈烈的流血的大革命，把一切固有的社會制度破壞乾淨，同時也將許多好的質素一齊毀滅，正所謂玉石俱焚，同歸於盡了。德國人走的卻是另外一條徒徑，他們在何德爾、歌德、釋勒、康德諸人領導之下，找到了一個新的目標，一個新的支點，這便是欽仰崇高的人性，也就是以倫理價值作基礎的美育理想。人生固然在另一方面卻也不必背棄整個固有的國家社會機構，而與以合理的保留下來。

柯萊斯積極地追求這個理想，以充實自己的人格，便再三地請求辭去軍職，於一七九九年獲得批准後，折返家鄉，轉入該地大學攻讀數學、物理、哲學。這三種學科是與浪漫派有着密切的關係，而爲時人所感到濃厚的興趣的。柯萊斯年青的時候就喜歡對於自己一切所確定的目標，總而言之對自己全都生活，提供過高的要求，不知道估計自己的

力量是否可以勝任，而能達到，更不知道有所謂妥協的精神。「成功或失敗」這句話成爲他畢生的座右銘，這也便注定了他人生的悲劇！談戀愛的時候，他也是處之以同樣的態度，他同沈珂小姐（Wilhelmine von Zenge）訂婚後，熱烈而富於哲學意味的情書幾乎是終日不絕如縷，要把未婚妻教育成一位他心靈中理想的人物，反而引起愛人有時不免惶恐不安，終至解除婚約而後已。

爲個人前途生活計，他於一八〇〇年又折返柏林，想在此地找得一官半職，但是毫無結果，況且他生來對於職務就不發生興趣。他覺得前程茫茫，不勝黯淡。在柏林逗留了若干時候，便轉到威茨堡（Wetzlar）原因不明，大概是就醫去。這時他發現自己稟性之所近，頗有一些文才，於是他傾其全力，追求這個嶄新的目標，放棄在政府機關尋找職業的企圖了。所以他說：「一個鐵球趁它還冷的時候，便可擠入一個狹窄的器皿之內，但是它一發熱時，便再放不進去了的——一個人也是同樣的情形，如果高溫的火把他燃燒着，他便不適合於機關的機構了。」宮庭的生活也引起他的厭憎，「因爲他們把人分成一些有彈性的，一些無彈性的，好比從前化學家將五金分類一般情形。」甚而他對於學識也感覺不耐煩，他說：「我對於一切所謂學識的東西，真是恨透了。」有一種無從抗拒的威力，有一種內在不安的情緒把他壓迫着，鄙夷把握赤赤裸裸的現在，而惶惶然追求渺茫遼闊的未來。假使他達到了這個目標，他也不免大失所望，棄之若有敝屣，而又墮入於一個新的

幻夢了。他研究康德哲學後，未能像釋勒一樣，獲得思想上的大解放，反而覺得「在自己聖潔的內心受了深刻的創痕」，不使我們就萬物的現狀去觀察萬物，去認識萬物。他絕對以求真理爲目的之思想遭受很大的打擊，把握不着一個重點，徬徨悵惘，便展開他暴風急雨一般的生括，逼得他逐漸地走入絕境，而幾乎發狂了。

柯萊斯爲充實自己的生活經驗及學識，早已計劃作一次偉大的旅行，對於其結果卻抱了莫大的希望。一八〇一年四月間，他由威麗珂陪伴着，開始他的征程，取道南德，向巴黎進發。但是他卻沿途感到一種莫名而不安的情緒，對於「神祕的未來」深覺惶恐，他黯然地望着個人的生命好比是看着一幕淒涼動人的悲劇一般神形，只有等待它的結局。因此他說：「有一種預感靜悄悄地告訴我我的滅亡就在眼前了。」他的神經好似受了刺激，他哀怨地說：「狂暴的命運把我一刻兒趕到東，一刻兒趕到西，其實我除去安寧以外，沒有更迫切的需求——嘻，活得真是不耐煩了。」這年七月間他們到了巴黎，但是這座城市的生活和文化並不足以改變柯萊斯惡劣的心境，反而引起他的反感，他痛恨巴黎的人民，叫他們作「理智的猴猴」，他覺得這種人民大可毀滅，而不足珍惜的。處在這樣環境之下，他當然不能久留，便把威麗珂送回德國去，本人折往瑞士的伯恩（Bern）而初次與該地的文藝界發生接觸，認識蘇克（Heinrich Zschokke），魏蘭（Ludwig Wieland）亦即大文豪魏蘭之子。柯萊斯在巴黎時曾開始寫了一篇悲劇舒羅芬史坦家

庭（Familie Schroffenstein），他於是將自己的文藝嘗試公諸同好，博得友人一致的好評，一方面把青年作家的自信力堅定着，一方面把他的創作興趣鼓勵起來。其他的一篇悲劇魯伯，顧思嘉（Robert Guis-hain）和一篇喜劇打破的水壺（Der zerbrochene Krug）便是在這個時候所開始寫作的，但是告成的卻是前面的一篇。

翌年（一八〇二）十月間，他回國時，小魏蘭把這位青年作家介紹給父親。柯萊斯到威瑪時（Weimar），很受老魏蘭所禮遇。當日歌德和釋勒在國內文壇超卓的地位是柯萊斯深刻所體會而爲他所景仰的，他是否在威瑪曾有會見他們的機會，卻無從證實。不過歌德本人的大智慧以及他諧和的人生態度卻覺得這位熱情奔騰，不克自抑的青年人之創作是與自己性格扞格不入，感到厭憎，這樣態度便注定柯萊斯對於這位詩哲引起一種反感。歌德寧靜超卓偉大的人格便在他心中煽動起一種如火如荼的，病態的，爭取功名的野心。他抱了這樣一個幻想，恣無憚忌地說：「我將要從他的額頭上把桂冠奪了過來；」他便集中精力修改他的悲劇魯伯，顧思嘉，要拿這個作品作爲此番勝利的工具。及至這番努力失敗了，他絕望的心情是不難想像的。唯有老魏蘭認識出這位青年詩人超卓的天才，挽留他住在自己的田莊上。柯萊斯被他逼迫不過，曾經把悲劇中的幾段朗誦給他聽，他真是驚喜若狂，便說：「從現在開始，我敢斷定，柯萊斯生來是要把我們戲劇文藝中會保留的大缺陷填補起來，這個缺陷，照我的意思說來，至少甚而尙且沒有

爲釋勒與歌德所彌補過的。」處在這樣環境之下，柯萊斯感到無限的愉快，而對於魏蘭的小女兒極爲鍾愛，兩情綉繡，老魏蘭卻也不反對這雙情侶的婚事，但是這位可憐的詩人突然間又好似鬼使神差，着了魔一般的，寫信給威麗珂說：「我在這裏兒找到的情誼，多過我分所當得的，」於是祕密地出走，先到瑞士，又折往巴黎去了。他覺得自己在中途所開始的創作沒有多少進展，內心非常憂鬱，慨嘆地說：「魔鬼給了我一半的才能，上帝卻把全部才能贈給一個人，否則一毛不拔！他現在才覺悟，個人的能力和才具是有限度的，既不能成功，又不能成名，則不如趨於極端，而走入毀滅之一途吧！他在巴黎便把所有的文稿焚燬，已經快完成的悲劇魯伯，顧思嘉也未能幸免，他離開巴黎，赴波崙亞（Bologna），要投身於進攻英國的法軍——他想戰死於沙場之上！他說：「上帝不肯把榮譽贈給我，這是世間最寶貴的價值，我便好比一個倔強的孩子，盡其所有的拋到它的面前。」有一位友人遇見了這徬徨無主的人，勸他返國，中途病倒邁恩茲城（Mainz）。過了半年以後，於一八〇四年六月間，他才返抵柏林，但是肉靈都破碎不堪了。威麗珂再三地勸他，放棄文藝的寫作，寧可在政府的機關內，找一個職業，他聽從姐姐的忠告，經過一番困難，終於在克尼斯堡（Königsberg）的財政廳找到一個位置；後來有一位親戚又替他設法領得一宗綠蕙絲王后的恩俸，當時至少他的生計情形似乎是好轉了一些。他在克尼斯堡一直住到一八〇六年。

柯萊斯客居此地，大概是他平生中最愉快的一個階段了，他的生活內在和外，在兩方面，都覺得比較過去寧靜安祥。在此地他又遇見從前的愛人沈珂，現在作了柯魯格教授（Prof.）的夫人了，他時常來往於這個快樂的家庭之間。他處在這樣新環境之內，卻也未能忘懷於文藝的工作，而改變他的作風，從事於簡單樸實的散文，替德國文學創作出自成一家的短篇名著。他開始寫米赫爾、戈嘉斯（Michael Kohlhaas），完成侯爵夫人鄂氏（Die Marquise von O...）和智利地震（Das Erdbeben in Chili）。在戲劇方面，他把法國作家莫利哀的喜劇安非特理翁（Amphitryon）譯成德文，完成自己的喜劇打破的水壺，開始寫一篇悲劇彭德希烈雅（Penthesilea）。一八〇六年，普魯士敗於拿破崙，國家瀕於滅亡，政治上的險惡波瀾又把詩人敏感的情緒激盪得找不到片刻的安寧了。他於一八〇七年一月同着幾個朋友步行到柏林，要從這裏折往德勒斯頓（Dresden）。這次旅行好似有一些政治的背景。但是到達柏林時，法國的駐防軍懷疑他是間諜，遂被逮捕，送往法境拘禁，半年後才被釋放回國。他的確轉到德勒斯登去，逗留有一年半之久（一八〇七——〇九），結識了許多新交，其中有一位叫穆勒（Adam Müller）。在這短短的期間，柯萊斯的創作力發展得異常的輝煌，除去創作兩篇著名的劇本葛卿、封賀普崙（Kaethechen von Heilbronn）和赫爾曼戰爭（Hermannschlacht）以外，短篇小說如：聖多明閣之婚約（Die Verlobung in St. Domingo），萊兒（Der Find-

liné), 米赫爾, 戈嘉斯也都是當時的收獲。他並且同穆勒合作, 在威麗河贊助之下, 主編一個文藝雜誌日神 (Phoebus) 陸續把自己新舊的作品發表出來。日神月刊後來因經濟困難, 僅出了十二期, 便停刊了。柯萊斯原本希望赫爾曼戰爭能在舞臺公演, 藉此激勵全國, 敵愾同仇, 爲國雪恥。但是拿破崙叱咤歐陸, 氣吞山河, 誰人敢開罪這位霸主呢? 連出版都沒有肯過問。他面對着這種情形, 直是逼他走入絕境, 有若瘋狂, 意欲自殺! 及至聽見奧國對法國宣戰了, 他才又振奮起來, 寫了一篇充滿血腥氣味的戰歌: 意爾曼女神告誡她的子孫 (Germania an ihre Kinder) 還想以行爲表現一腔愛國的熱情, 要投筆從戎, 一八〇九年, 便起程到普拉格去 (Prag) 是年七月拿破崙在瓦格郎 (Wagram) 大敗奧軍, 他的抱負又幻滅了! 有一個時期, 他甚而祕密準備, 要把拿破崙暗殺掉! 他脆弱的心靈遭受這許多挫折, 激起一場重病, 因之朋友訛傳他逝去的噩耗。翌年他又回到柏林, 看見流亡於東普魯士的政府已經遷返首都, 正在埋頭苦幹, 作復興的工作, 他便寫了一篇讚美詩, 獻給普王。是年王后誕辰, 他又草成了一篇美麗的商籟體, 獻給王后爲壽。他當日在柏林, 行動及生活之奇特, 頗引人注意。有人對他作這樣的批評: 「他是一個很奇特, 有點神經質的性格, 一個天才從固有的普魯士的機構之內, 打出一條出路, 幾乎總是這般情形的。他生活得很古怪, 時常終日睡在牀上, 好得更不受什麼阻礙, 抽着煙斗在工作。」柯萊斯在晚年, 他的創作力不但未見衰竭, 反而更爲蓬勃, 完成他的戲劇傑作洪堡

親王 (Prinz von Homburg), 這也便是他最後的一篇戲劇創作了。

柯萊斯原來對於這個劇本抱了莫大的希望, 可能獲得政府的獎勵的。及至完成後, 大失所望, 不但獎勵未經頒與, 而且柏林的國家劇院也拒決上演。他其餘的作品如: 打破的水壺和葛卿雖然曾經上演過, 前者在魏瑪, 後者在維也納, 結果卻皆失敗。柯萊斯方今覺悟, 他以詩人的身份是不容得在國內爭得一席之地。這時他爲生活所迫, 還主編柏林晚報, 他的短篇小說: 音樂之魔力, 珞珈諾之女等, 便在晚報內發表。這個報紙對外在反法的立場上, 是同政府站在同一條陣線上的, 而對內的意見就不一致了。它對於政府的許多措施抨擊甚力, 因之政府對報社檢查甚嚴, 終於一八一一年被停刊了! 他舉目四顧, 知己朋友, 沒有一個在柏林, 甚而同他艱辛共嘗的姐姐威麗也發生了齟齬! 他的恩主綠蓋絲王后業經逝去, 自己的前程茫茫, 真是不知如何地歸宿呢。處在這種絕境之下, 他於一八一一年六月間, 只好呈請政府在機關中委派他一個文職, 否則他也情願返到部隊中服役。及至政府批准, 允他恢復軍職時, 他卻沒錢裝備, 便又向政府申請預支一宗款項, 這個呈文攔了許久, 總不見批下來。

柯萊斯畢生就抱了自殺的念頭。一八〇二年, 他給威麗的信內已經說了這樣的話: 「生命總沒有什麼更偉大之處, 只有除開這一點, 就是有人能夠偉大地把它拋棄掉。」現在他尋求一個伴侶, 陪他走向這黑暗的途徑! 後來終於結識了一位福格爾夫人 (Henriette Vogel),

是一個有神經病態的婦人。她鼓勵柯萊斯實現自己的計劃！一八一一年十一月二十一日，柯萊斯偕同福格爾夫人到柏林郊外，雙雙自殺於澆湖 (Wannsee) 的湖濱。在他最後之歌 (Das letzte Lied) 他雖然哀歌着：「落着淚珠，放下弦琴，」但是臨死的一刻，他反而泰然自若，萬分地鎮靜。他在那天早晨寫給威麗珂的絕命書內說：「我是知足而闕達，一如我平時一般，我不與整個世界，特別是同你，我最親愛的威麗珂，言歸於好，我卻不能去死。讓我把那封信內對於家庭所說過的嚴厲的話，讓我把它收回來吧；真地，你對於我所做了的事，我說，不僅盡了一個姐妹的能力，而且盡了一個人的能力，要來拯救我。事實卻是，我是在人間無從挽救得來的了。現在再會吧；但願上天叫你這樣地逝去，僅半情不願，卻說不出來的胸襟，闕達得好似我的死時一般神情。這就是我所曉得對你說出來的最親切的願望了。」我們曉得，柯萊斯是為什麼原因不可藥救的；他是趕在他時代的前頭去了！在湖濱現在還有一方墓碑，題着一個短銘：

畢生獻身於歌詠，

國難期間復奮鬪，

望在此間了此生，

豈料垂名傳不朽。

每年不知道有多少人到柏林市郊憑吊這位生不逢時的藝人。

* * *

柯萊斯曾經要奪取魏瑪詩聖歌德的桂冠，這不僅是青年詩人野心的曝露，而且也是他潛伏的天才意識到，有一個新世紀將要蒞臨，他需要一種嶄新的文藝體例，所以他認為，即使處心竭慮，滿足時下的需求，還是不夠的；他高瞻遠矚，想到遙遠的將來，他要為這個未來的時代而創作。他這番為新文體而奮鬥的精神，在當日只有老魏蘭認識得最清楚，他在前面一番深刻的批評已經把它道破了。他聽到柯萊斯從自己的悲劇魯伯·顧思嘉朗誦過幾段以後，便曉得他的作品含混着兩種精神，這便是艾史羅斯 (Aeschylus)、蘇福克 (Sophocles) 和士比亞，他們所代表的兩種不同的時代精神。柯萊斯所要努力實現的新藝術，確是要將古典希臘的和莎翁的技術，鑄冶於一爐。這為歌德和釋勒也還未曾試驗過，所以魏蘭才認為是德國劇壇的大缺陷，而這個藝術的遺憾卻由柯萊斯肩負起來補救。我們從他的處女作舒羅芬史坦家庭便很明顯地看出他所走的途徑。這篇劇本是描寫兩個家族結下不解的仇隙，在這陰影之下，未嘗沒有一線的曙光；他們的子女互相親愛着，果能結成姻緣，族中的仇恨自然冰釋了，但是族長們阻攔這雙情侶，他們不但未能如願以償，反而慘遭毒手！劇情固然頗似莎翁的名著羅米歐與朱麗雅，而古典的和莎翁的技術卻也正在交流：劇中的情節是從命運與性格兩者演繹出來的。命運的寄託是希臘悲劇的特徵，性格的描寫是莎氏作品的要素。在文章方面已有不少地方是受了釋勒的影響，但是最奇特的當然是：豐富的比喻，複雜的句子，古怪的文辭

——這些也就是柯萊斯文體的特色。

他爲第二篇悲劇魯伯·顧思嘉曾經消耗過許多心血，終至不能達到自己理想的抱負，更無從奪得歌德的桂冠，在巴黎時憤然地把它同了其他的文稿焚燬了。及至一八〇七年他主編文藝月刊日神時，他才又自記憶中錄下一部，總共只有第一幕，所以是一篇殘稿。究竟與原稿的面目差異到什麼程度，卻無從得知，不過在這區區的第一幕之中，古典的和莎氏的影響是顯而易見的，柯萊斯描寫征服意大利的諾曼公爵顧思嘉，他生活幕年的景象；他率領所向無敵的雄師侵略巴爾幹，圍攻君士坦丁堡，攻而不能克——這是注定的宿運所使然，這在希臘英雄的事業之中也是一種關係成敗的決定因素。但是柯萊斯卻把抽象的宿運觀念現代具體化：當時大軍發生鼠疫，而統帥顧思嘉亦不能幸免！一個有鐵一般意志的人物如顧思嘉卻要把這樁事實隱瞞起來，並且不肯相信這意外的挫折足以阻撓他的計劃，但是他的仇人——他的姪兒——卻把隱情洩漏軍中，惶恐不安的要求撤退的大軍便全體蜂擁至統帥的營幕，要求統帥親自出面答覆。顧思嘉於是振奮精神，假装未病，走出營幕，向部隊訓話，拒決頒師返國，還否認自己傳染惡疾的謠言——緊張的情節至此便忽然地中斷了。劇中所出現的民衆正如希臘悲劇中的歌唱隊，釋勒會把歌唱隊直接地搬到他的悲劇麥希納的新婦 (*Die Braut von Messina*) 中來；不過柯萊斯的「民衆」在劇中好比洶湧的波濤，澎湃激昂，蜂擁而前，以言語行動來直接地參加而

表現他們的個性，這種側重於個性的描寫卻與希臘古典的歌唱隊絕對的不同了。這個劇本的焚燬確是德國文學上一種無可補償的損失。

在喜劇方面，柯萊斯也有很大的成就。他將法國作家莫里哀的安菲特理翁改編爲德文希臘的天神朱比德 (*Jupiter*) 趁安菲特理翁將軍遠征時，變成他的模樣，夜間去同他的妻子雅克米娜 (*Alkmena*) 幽會。雅克米娜以爲丈夫真地返來了，纏綿一宵，天神於黎明時退去。及至早晨將軍真地歸家時，遂引起一場很大的糾紛，雙方不免驚愕猜疑，最後天神顯出原形，並且預言將軍之妻將產生一個半神半人的英雄赫古力士 (*Heracles*)，才把疑團解除。劇情原是莫利哀取材於羅馬詩人撲勞圖斯 (*Plautus*) 的作品，但是法國作家卻側重於艷情的描寫，滿足時人之所好。這位德國的詩人寫來既莊且諧，讀之令人發噱，而不落於輕薄，並且將異教的與耶教的思想鑄冶於一爐，尤顯得劇情含蓄一種深厚的意味，自成一家的作風，不是一篇完全翻譯模擬之作品。歌德對這篇喜劇雖無好評，他說：「柯萊斯的目的，是要把感情攪得混亂。」實情確是如此，不過柯萊斯卻正要從混亂之中，更邁進一步，要把感情淨化澄清，因之不使談諧失去莊嚴的趣味。

德國文學內成功的喜劇不多，而夠得上稱之爲上乘之作，那便更稀少了。第一篇模範喜劇是烈興 (*Lessing*) 的傑作美娜·封·巴爾海姆或稱軍人福 (*Minna von Barnhelm* 或 *Soldatengineck*) 第二篇喜劇傑作就要輪到柯萊斯的創作打破的水壺了。這篇名著在技術

和文體上都與柯萊斯以前的作風迥然不同，好比是屬於兩個世紀的東西。一八〇二年，柯萊斯在瑞士時，有一天在友人蘇克（見前）的家中看見壁上掛着一幅法國的銅版畫，下面寫着：La chruche cassée（打破的水壺）畫着有幾個人圍攏着一隻打破的罐子，好似在那邊爭執的神情。於是這三個詩人：蘇克、小魏蘭（見前）和柯萊斯，大家商議要把這幅畫改編為一篇文藝作品。蘇克寫一篇短篇小說，魏蘭作一篇諷刺詩，柯萊斯擔任一篇喜劇。當時柯萊斯只擬了一個草稿，後來他住在克尼斯堡時（一八〇四——〇六）才把草稿整理好，一八〇八年在日神雜誌登載了一部份。

打破的水壺這個劇本，在揭幕的時候，它實際的情節都已成了過去的陳跡，而現在卻要把過去的事跡逐漸一層層地揭開，使觀衆不自覺地感到緊張，企待它的後果，究竟是些什麼。如果所發生的事件是罪大惡極的行爲，劇情自是一步緊迫一步，要求一種罪有當得，同等的重刑，懲處罪人，便產生一幕悲劇了。但是柯萊斯這個劇本所描述的不是這般嚴重的問題。其中的主角並沒觸犯什麼了不得的罪惡，不過是幹了一件卑鄙的無恥的事罷了，而他所受的懲誡也並非什麼死刑判決，只是——免職而已。可笑的地方卻是當事人要親自主持調查自己所觸犯的案情——村長不得不當場揭發他自己還想隱瞞不可告人的醜事！從這樣矛盾之中，便引起許多令人發噱的破綻，增加不少談諧滑稽的作用。劇情發生於和蘭某村莊內，村長雅丹模（Adam）是一個上了

年紀的而醜陋的獨身漢，並且已經幹過不少壞事的。村中寡婦瑪德·魯爾（Martha Rull），生有一個漂亮的女兒愛華（Eve），已經許身於農家子盧伯樂（Ruprecht）。村長雅丹模卻多方追求愛華小姐，不得逞，遂心生一計。他哄騙愛華說，他的未婚夫將被徵調，必然分發往東印度，除非由他村長出具證書，替他證明身體不合應徵資格，才得免役。這個消息把愛華急煞得要死，而雅丹模追求得更急，終於她無可奈何，允許村長晚間到她的閨房內，讓他替愛人草擬一個免役證書。村長大喜，認定愛華已入圈套，是他的囊中物了。該晚適逢盧伯樂也正好來訪愛華，曉得她正在接待男客，敲門甚急，最後破門而入。雅丹模情急，走頭無路，乃越窗逃脫，張惶失措，把瑪德太太一個很名貴的水壺撞倒，打得粉碎。他躍出窗外，沿着葡萄架爬下去，盧伯樂氣勢兇兇地搶上一步，恰好趕上這個情敵，舉起握在手中的門柄，在他的禿頂上狠狠地打了幾下，因為村長的假髮掛在葡萄架上了。他到了樓下，抓起一把泥沙，撒了過去，迷着了盧伯樂的眼睛，叫他無法追趕，便逃掉了。盧伯樂卻未看清楚是誰，愛華又生怕村長懷恨報復，便不肯把實情說了出來。這時瑪德太太也趕了過來，看見水壺打得粉碎，不免生氣，痛罵女兒。愛華卻說是盧伯樂闖的禍事！盧伯樂認定愛華必已又結識新歡，便宣告廢除婚約。瑪德第二天便到村長雅丹模前告發盧伯樂，要求賠償水壺的損失。雅丹模的疆連尙不僅此；當時法院派出一位法官華爾德（Walter）到四鄉調查各地村長的工作，租稅的征收和訴訟的處理等情形，正好到達該村，

便一齊出席，參加聽審這件水壺的案件，村長雅丹模坐堂審問一椿自己已是主犯的案子，真是啼笑不得！在審問各當事人的時候，其中笑柄百出，因為村長越想誘過別人，反而越把自己的破綻曝露，終於把自己的醜行揭穿無遺，把自己證明是主犯，正所謂欲蓋彌彰，不打自招了！結果自然是村長撤職，而一雙情侶又言歸於好。

柯萊斯在打破的水壺替德國劇壇創作出一篇寫實性的傑作，而且這也是第一篇描寫農村生活的作品。其中的人物，每人的性格，寫得極為細膩，刻劃入微，恰好適合各人的身份，這樣富於寫實的性格描寫，在德國文學內尚係初見，而這點特徵也就在柯萊斯的創作和古典戲劇兩者之間劃出很明顯的分野來。劇中的臺詞，柯萊斯雖然採取五腳短長格的詩句，當時他似乎尚無勇氣掙脫古典劇本的羈絆，不敢改用散文體，但是其中的對話卻仍不失村夫的口吻，俚俗的話也不避諱，所以在文體上也夠得上稱之為寫實的文體。

歌德對於這篇傑作的批評，真是有些不可思議，他說他（指柯萊斯說）的供獻非同小可，全部的描寫非常活形活現地，「除去這番贊美的話以外，他卻又添上一句：『可惜，這也又是屬於無形的舞臺上的東西，』意思是說不得上演的。這個劇本於一八〇八年在魏瑪上演時的確失敗了，不過歌德不能辭其咎：他把原本的五幕劇改編為三幕，其中還有片刻的休息，使原著緊張的情緒大為減色了。柯萊斯因之深為憤恨，想同歌德比劍決鬥，後來他卻寫了一些警句，譏諷歌德，藉此洩憤報

復，幸而歌德的批評終於未曾應驗，柯萊斯死後，該劇於一八一三年在漢堡演出時，很為成功。直至現今，它還不失為一篇最能叫座的喜劇傑作。

柯萊斯內在的矛盾，情緒之分裂錯亂——他心靈中這奮鬥的痛苦卻一點一滴地凝結起來，以求藝術的表現，遂寫出一篇最動人而悲狀的劇本：彭德希烈雅。柯萊斯根據一個頗不著名的希臘傳述寫成這篇悲劇。彭德希烈雅是女人國中的女王，這個國家靠突襲異族，劫掠男丁，返國後與俘虜舉行所謂玫瑰婚禮，以維持國家之人口。彭德希烈雅當時率領她的女兵參加托羅亞（Troja）戰役，援助被圍的托羅亞城，實際的目的是要在希臘的戰事中尋找配偶。女土本人選中了敵軍最偉大的英雄亞希羅（Achil），在戰鬥中，她不但未能戰敗亞希羅，甚而作了敵人的階下囚！但是她媚人的絕色誘惑了亞希羅憐愛之情，及至她的神智清醒過來時，亞希羅假裝是她手下的敗將，甘願屈服。這時彭德希烈雅夢寐渴求的最高人生幸福是如願以償，便盡情地享受，把全部處女的靈魂獻給愛人，這一幕情史，柯萊斯寫得纏綿動人，是德國文學中所僅見的一幕。但是欺詐的面具終久是要揭穿的：勇敢的女兵捲土重來了，救出她們的女土，這番勝利才把彭德希烈雅從幻夢中驚醒！她返營中，正悲憤和羞愧交集，她失去愛人，感到悲憤，她曾經作了愛人的階下囚，蒙受奇恥大辱，羞愧無以自容，既愛之，復恨之，她的內心正給這分裂而矛盾的情緒所撩亂：適逢亞希羅來到營前，要同她個人一決

雌雄！其實亞希羅並無決戰之雄心，只望伴與抵抗，敗下陣來，被她俘虜，好得同她舉行玫瑰婚禮。彭德希烈雅誤會這番挑釁是尖刻的嘲笑！她憤怒得發狂，帶了犬羣和象羣，衝出營來，趁亞希羅毫無準備，一箭洞穿了他的咽喉。她變成好比魔鬼一般，撲到死者身上，啖其肉，飲其血！從前一切女性的柔媚，甚而可以說，一切的人性，消滅盡淨，愛變成了恨，恨有如火山之爆發，不可遏止，變為慘酷可怖的獸性了！彭德希烈雅本人自然也走上死亡之一途，她卻並非死於斧鉞之下，她內心如焚，肺腑俱裂，死於一種莫大的悲痛！

美學家溫克曼 (Winckelmann) 曾指出古典藝術的神髓寄托在「崇高的樸實和肅靜的偉大」歌德所描寫的古典人物如易斐嘉妮 (Iphigenie) 和海倫娜 (Helena) 也同樣是充滿和諧與寧靜。像彭德希烈雅這個人物，她的激情爆發至於失去人性，除去她本人的名字是古典的以外，她的性格卻不含蓄絲毫古典的精神了。柯萊斯在這個劇本內，根本無意於此，古典的材料對於他是無關重要的，他不過想藉此寫出自己奔放而矛盾的熱情，這篇悲劇是他自己的心靈在痛苦中掙扎的寫照，是他自己內心奮鬥的自白，他要藉此把胸中的積鬱一口吐淨，以求漸時的解脫。當他把這個劇本寫完時，有位朋友來訪他，看見詩人正痛哭彭德希烈雅之慘死！他曾說：「我內在的性格寄托在這裏面，那便是我心靈全部的痛苦或快樂。」所以彭德希烈雅是他最得意的創作。

柯萊斯曾經以最大的敬意「跪着」把彭德希烈雅獻給歌德，但是歌德的復信卻有如晴天霹靂：「我對於彭德希烈雅還不能了解。她是來自一個那樣奇特的族類，而活動於一種那樣古怪的境界，我必須花費一些時間，好得在兩者之間以求得瞭解。請你允許我坦白地說，當我看見一般有才智的青年企待一種應該降臨的戲劇，這總叫我憂愁而傷心。」歌德所指責的也正是柯萊斯所要做的，他要一口氣吐盡心中之激情——這個劇本只有二十四場，並不分幕，一氣呵成，急轉直下，不容讀者或觀衆或演員有頃刻喘息的機會，排演頗感困難——他要走前人未曾走過的途徑，他卻不斤斤於是否會博得時人之好評。他代表一個新時代的精神，這個時代的藝術是同過去的光輝，互相媲美的，而難得說有什麼高下之分。

柯萊斯對於女子的性格，很早就另有一種看法，而抱着一種奇特的理想：他要求一個女子應該爲一個男子作絕對大無畏的犧牲！同他接近的一切女性，都是因於他這樣不合情理的自私的要求，不多時遂同他絕緣了。他同沈珂小姐解除婚約，便是一個顯明的證例。他在德勒斯登時，又遭遇一番類似的失望，他於是決意要在一篇文藝作品內描寫一個這樣抱大無畏犧牲精神的，可愛的理想女性；況且他當時接交穆勒（見前）和一般年青浪漫派作家頗受他們的影響，他也在這方面小施其技，便寫成了這篇富於浪漫色彩的名著：高卿·封·海普崙。

高卿·封·海普崙，衆人都以爲她是鐵匠特奧拔·福理德博

(Theobald Friedeborn) 的女兒，其實她是德皇的私生子，這是一件並非鐵匠本人所夢想得到的事。原來葛卿從前的母親柯綠黛(Gernd)在一次競技會上邂逅了一位多情的青年騎士，絕未曾想到他是什麼身世。離別時，柯綠黛淚如泉湧，騎士便把一枚繪着教皇肖像的金質小匣子相贈，作為這番姻緣的紀念。後來柯綠黛嫁給鐵匠，便生葛卿。葛卿幼年喪母，由一個忠實的女僕撫養成成人，秀麗非凡。某年除夕之夜，她在夢中看見一位天使領導一位騎士，對她指着說，這將是她未來的丈夫。除夕之夜的怪事，同時也在石塔堡(Strahlburg)作祟。伯爵費德理·偉德·封·石塔(Friedrich Witter von Strahl)當時重病，為夢魔所追逐，夢中所見卻與葛卿是一般景象。及至伯爵病體復原後，為修理甲冑，尋到鐵匠家中時，被葛卿看見，她便好似中了魔一般，便跪倒在伯爵面前。從此她便拋棄老父和家庭，不避一切的艱辛，追逐在伯爵的左右，有如一頭忠實的家犬。鐵匠想盡方法，使他返來，伯爵威脅利誘，使之脫身，皆不生效。於是鐵匠向祕密法庭控告伯爵，施用妖術，拐誘良家婦女。經審訊後，法官證明絕非事實，自不能宣刑判罪了。況且當時伯爵正為別的一個女子所迷惑：顧妮崑·封·涂納克小姐(Kunigunde von Thurneck)。顧妮崑實際是醜陋貪財的蕩婦，藉化裝術詐騙男子，伯爵也受惑，便在堡中舉行訂婚典禮。事機不密，被情敵探知，將在半夜率領大隊人馬前來突襲。但是陰謀於無意中為葛卿所悉，遂立即通知伯爵從事先戒備，敵人突襲縱火時，伯爵與顧妮崑得免於難。顧妮崑忽然

憶及，伯爵贈與財產之證件尚存隱堡中，並未取出，遂利用葛卿勇於任事之犧牲精神，令之進入火光熊熊的堡內尋覓證件。葛卿在烈焰中往來自如，及至房舍倒塌，乃由天使呵護走出。伯爵方恍然大悟，此女必來歷非凡，遂決意設法擺脫有如蛇蝎一般惡毒的顧妮崑，而注意葛卿的行徑。葛卿慣常在夢中譫語，某次為伯爵所竊聽，聽得她道破除夕之夜的幻夢。伯爵便也想起昔年病中的夢境，葛卿頸間生有一朱沙痣，伯爵認出她確是夢中的幻影，便設法調查其身世，不料查出鐵匠之女確是公主之化身！當時鐵匠以起訴於法庭無效，正控訴於德皇之前。德皇憶及自己少年時之一樁風流韻事，而葛卿尚保藏母親之遺物——少年騎士贈與柯綠黛小姐之金質小匣——這更足以證明她的身世了！德皇將她冊封為公主，而許配與伯爵。

柯萊斯在葛卿·封·海普展開一幅中世紀的圖畫給讀者，其中的人物和景象絕對適合當日浪漫派的趣味。皇帝，騎士，祕密法庭，天使都出現於舞臺之上，這些都是浪漫派的作風；夢中譫語，是浪漫派最喜歡的色調；劇中描寫南德的城市和風光，浪漫的意味極為濃厚。至於散文和韻文交錯的混合文體也正是浪漫派的風格。其中人物寫得最令人神往而同情的，固然是葛卿——一個天真爛漫的女孩子，一味任自己的至情至性，為愛人蹈湯赴火，再所不惜，只求滿足他的幸福，這樣犧牲自我的女性，在德國文學內確不多見。歌德在浮士德所描寫葛妮卿(Gretchen)和在艾格猛(Egmont)所描寫的柯蘭卿(Klaerchen)

正可以同她媲美於前，但彭德希烈雅這個女性同她卻是何等強烈的對象！葛卿是浪漫派唯一成功的劇本；除去一切浪漫因素以外，它有細密緊張的佈局，這是天才的劇作家柯萊斯所擅長的，而也正是使得這個劇本之能成功的主因，但是這卻並非浪漫派的特徵了。

歌德對此也無好評，他說：「這是一個有趣而糊說八道的，奇妙的大雜燴！即使半個魏瑪城的人民要求上演，我卻不幹的。」歌德這番苛刻的評語也未應驗，因為葛卿至今還是唯一最受德國人民所歡迎的浪漫派作品。

柯萊斯所處的時代正是德國向強鄰屈膝，國難方殷的時代，國家已經去滅亡不遠了，像他那般倔強的人格而對着祖國這樣淒慘的情形，內心固然切齒痛恨拿破崙之暴虐，但是同時眼見國內不能精誠團結，甚而有一部份諸侯自甘奴顏婢膝事敵，以保祿位，不以為羞恥，柯萊斯憤慨的心情真是無以形容。赫爾曼會戰便是在這樣慷慨激昂的愛國情緒之下寫成的，它替國內人民指示一條救國的途徑，這是一篇富於時代精神和有政治背景的創作，並非一篇普通的歷史劇本。

柯萊斯借紀元前後的一段德國史實，作為全篇的骨幹。羅馬人在該撒大帝領導之下開始侵略意爾曼民族，最先被征服的土地僅限於萊茵河的西岸。該撒大帝死後，數十年來，羅馬並未放鬆一貫的政策，但是施用的策略，除武力以外，且利用意爾曼部落內部之矛盾，威脅利誘，把整個民族分化，羅馬人的勢力已經越過萊茵河的西岸，向東北部擴

張了。當時魯斯克部落(Herusker)的一位青年首領赫爾曼 (Her-mann)不甘為異族所統治，但是卻深悉處於羅馬人狡詐百出的政治手腕和優越的武力之下，各部落是沒奈何的。他認清只有使所有的部落團結後，才有應付這個危局的希望。這尙未滿二十歲的青年首領遂負起這艱巨的政治工作，一面秘密地與一切鄰近的部落互相聯絡，一面與羅馬的統帥華盧斯 (Varus) 虛與蛇委，甘願聽其率領二萬羅馬精兵假道，征服「他的敵人」。華盧斯不知是計，因為赫爾曼是在羅馬教育成人的，便被他誘入德國北部臺圖堡大森林內 (Teusoburger Wald) 伏兵四起圍攻，羅馬大軍遂遭覆滅！從此羅馬人的勢力一蹶不振，而意爾曼民族乃得解放。這是紀元後九年的史實，迄今德人尙認為是他們民族史中最光榮的一頁，樂於津津地講述。

赫爾曼不僅以英雄的身份出現於舞臺，而且是一位十足的現實主義的政治家，狡詐聰明，沉默多疑，寬而猛，和藹而陰險，意志堅強，這絕非抱什麼崇高理想的人物，是一位深諳世故，只問實際，而不擇手段，才智超卓的大政治家，直是後來俾斯麥活活現的化身！一般投降羅馬的首領卻暗示當日歸順拿破崙而參加傀儡組織——萊茵聯邦——的德國諸侯。劇內瀰漫仇恨的氣氛，慘酷的場面也淋漓至盡地寫出，例如赫爾曼的妻子涂絲妮黛 (Thausnelda) 把她所鍾愛的一位羅馬大員趕去喂一隻大熊，以洩心中之憤，因為她發覺為其所侮辱之故。一個意爾曼的女孩子被羅馬士兵所污，意爾曼人將其屍體剝為數塊，送至

每一部落，煽動仇殺的情緒！柯萊斯唯一的目的要燃起全國敵愾同仇的火燄，只要能夠推翻「羅馬的匪窟」——其實是指巴黎說——任何殘酷可怕的手段在所不惜！柯萊斯原本希望，劇本倘能上演，收效定必宏大，但是當時維也納的劇院收到他的稿子，尚且不敢冒此大險，柏林便更談不到了。連出版都沒人敢過問，他死後六十多年，才得出版公演。

柯萊斯最後一篇傑作洪堡親王是他登峯造極的創作。這雖是一篇歌頌普魯士武功的歷史劇，而它不朽的價卻在崇高的主旨和心理的分析。——普蘭登堡 (Brandenburg) 大選侯費德理·威廉 (一六四〇——一六八八) 於一六七五年在斐柏林 (Fehrbellin) 大敗瑞典人。這是德國歷史中有名的戰役，因為三十年戰爭後，瑞典人盤據東海濱省波梅 (Pommern) 不退，普魯士時受威脅，經此大勝，選侯不僅將異族肅清於國外，而且日後普魯士之得強盛，稱霸中歐，也是斐柏林之勝利奠定其深厚的基礎。洪堡親王便以此戰役作全篇的背景。

在大戰的前夕，騎兵司令洪堡親王將馬隊調入戰場後，想安息片刻，應付來日之決戰。親王素患夢遊之病，該夜遂踱入花園內，採摘桂枝，編成桂冠——他正憧憬於未來的勝利與光榮！時選侯偕夫人及姪女娜黛麗 (Natalie) 也踱入園中，見此情形，並不驚醒親王，反而戲弄之。選侯一手奪過他的桂冠，繫以金質之頸鍊，遞給姪女。娜黛麗將桂冠高舉，作引誘之姿勢，隨選侯緩緩後退，親王舉起雙手，亦步亦趨，低聲呼喚娜黛麗之名，出其不意，將她手套一隻掠去。時選侯等已退入宮內，隨手將

門關閉。親王呆立出神，片刻始得清醒，而於方才的景象，疑信參半。手套的來歷尤為乏解，不知奪自誰人手中。這個疑團雖然不久被揭穿了，但是他未料及，這場幻夢將遺誤機戎，鑄成大錯。

該夜二時，統帥德輔林 (Doehle) 召集全體將領在宮內聽訓，指示翌日作戰機密，選侯與夫人及姪女亦同在现场，因選侯欲將女眷送至安全所在，他們前來道別。當時娜黛麗發覺自己少了一隻手套，親王便故意地把奪來的那隻手套，似無意中失落地下，娜黛麗即刻認識是自己的原物，親王原已鍾情於娜黛麗，但是無從揣測對方的意向，今天這番意外的發現把心中的愛火燃燒得更熱烈了。統帥對他發佈的作戰訓令，命他率領他的騎兵隊應該在某地靜候，至適當的時機始得吹起角號，衝入敵陣，一舉而殲滅之！親王把訓令記錄下來，但是心中正憧憬於勝利的光榮和愛情的愉快——情感支配他的心靈和理智。次日在斐柏林戰場時，他唯恐失去光榮的良機，他迫不及待地便擅自率領騎兵隊殺入敵陣。時盛傳選侯陣亡，這個噩耗反而增加親王的勇氣，將瑞典人殺得大敗，而決定這場惡戰的勝利。其後證明選侯陣亡乃係訛傳，他忠實的副長替主人犧牲了。軍隊歡騰，親王之得意，更非筆墨所能形容，他是斐柏林戰役之英雄！他可以企待人生無尚幸福之蒞臨！青天霹靂是他夢想不到的事。

選侯頌師凱旋返柏林時，下令逮捕親王，移交軍事法庭！因為站在軍法立場，親王執行一己之意志，破壞作戰訓令，軍事法庭所見者與選

侯正同，遂宣判親王死刑！親王絕不相信事態如此嚴重，並相信選侯亦將「動於感情」，總會把他大赦。但是這位頭腦冷靜，只知守法的人物卻把事情認真處理：「我要人人知道守法。」及至親王聽說，選侯要把他依法執刑，瑞典王且遣使前來向娜黛麗求婚，某夜且見工人在火把照耀之下發掘墓坑！面對這些現實，他的勇氣，他的信心突然幻滅，驚惶不知所措，哀請選侯夫人：他所有一切，甚而愛人，他甘願放棄，只要保全他的性命！斐柏林戰場上不可一世的英雄，只望活命，什麼都情願犧牲！娜黛麗也趕至選侯面前，替他求饒。選侯，他平素很器重親王之人格的，但是鑒於青年英俊，感情用事，缺乏冷靜的理智，以控制熱情，尚不足以肩負國家將來之重任，遂令娜黛麗攜去信件一封：「倘若你能認為法庭的判決是欠公平的，我便宣佈判辭失效；你便行動自由了！」他將親王命運最後之決定由他自己執行裁判，自己辨別是非直屈，叫他個人作自己命運的主宰！他反省後，恍然大悟，什麼是責任，榮譽，國法，便勇敢地回答：「選侯是依國法處置，我這兒卻應該照自己本份去做，」他自己認錯了，娜黛麗也贊成這種犧牲。小我，以成全大我的崇高見解！時全體將領一致懇求選侯開釋親王，親王本人卻果敢堅決地說：「我在軍隊之前，破壞了神聖的軍法，我願甘心受刑，為國法而增光！」他接受了一番苛刻的考驗，他的人格因之淨化而堅強，現在他才是名實相符的英雄！這正是選侯所希冀於他的，便決心開放這勇於悔過自新的英俊。親王感覺雙目被縛，好似被押赴刑場去執刑了，及至雙目為人解開時，他

看見愛人替他戴上桂冠，繫上頸鍊，他的幻夢如願以償了。

柯萊斯在洪堡親王描寫一個人物人格演化的過程。像洪堡親王雖不愧稱之為斐柏林戰場之英雄，但是他這番成功卻完全站在個人的成敗着想，換而言之，他的勝利是從破壞國法，換取得來的犧牲。大我的利益，以滿足小我的私慾！他的人格尚未達到爐火純青，淨化的程度，缺乏克己的修養工夫。選侯恰好是一個相反的性格：奉公守法，理智勝於情感，苛於責己，寬於責人——這樣超卓的人格對於國家未來的干城正要施與一種陶冶的工作，要他認清什麼是個人的利益，什麼是國家的綱紀，或兩者之間輕重之分。戰勝自己的勝利是人生最光榮的勝利！這便是全劇的主旨，其中深厚倫理的意味，細密的心理分析，優美諧和的台詞——這些特徵遠非柯萊斯過去的創作所能及，藝人的創作力正蓬蓬勃勃地發展，有無限的希望——不料洪堡親王竟成他的絕筆呢！

柯萊斯抒情詩的成就卻遠不如戲劇，而韻文不朽的價值乃在其濃厚的時代色彩。最重要的一篇是意爾曼女神告誡她的子孫 (Gehimania an ihre Kinder)，這是自由戰爭文藝中最悲壯的戰歌，鏗鏘悲壯的韻調，煽動人民復仇雪恥，與不共戴天之仇敵拿破崙勢不兩立，大眾異口同聲的唱出：

「你們把他擊斃！世界法庭

不把其中的因由向你們追究。」

柯萊斯曾對友人說：「我希望有一個洪鐘之聲，可以站在霞茨山頂（Hartz）把它唱出來給德國人聽！」

一八一〇年他草成三篇獻詩，一篇給普王，慶祝流亡於東普魯士的政府遷都柏林；一篇獻給他的恩主綠蕙絲王后，用商籟體寫成；第三篇是爲王后祝壽的賀詩，這些詩歌不免歌功頌德之俗調。在他題名：最後之詩歌（Das Letzte Lied），他歌詠生不逢時，個人與藝術皆不爲時人所同情與諒解，他現在離棄這個世界，也放棄自己的藝術：「落着淚珠，放下絃琴，」韻調悲哀，如怨如訴，是一篇發乎至情之作。所不幸的卻真地應了他的讖語，的確成了他最後的歌聲！

在他的小品散文中，德國人的問答課題（Katechismus der Deutschen）頗值得提及，他藉簡潔的問答，啓發人民的愛國心，鼓勵並堅定他們的仇恨，宣傳拿破崙是「一個來自地獄的弑父之魔鬼，」破壞全世界的秩序。在當日確不失爲一種通俗而有效的宣傳文字。

魏蘭的小說擅長於鋪張的敘述，不厭煩瑣，歌德的風格寫來異常瀟灑恬靜，至於一般浪漫派的作風則流於散漫縹渺，而落於玄想。誰人倘若看慣了這種種的文體，掉轉來再讀柯萊斯的小說，便覺到他的作風與衆不同了。我們讀他們的小說，很像看一篇公事的報告，他特殊的作風大概是這般：站在客觀的立場，用簡明的，甚而好似擇要一般的筆

調，敘述一個故事，每篇小說開始時使用幾個簡練的句子先將地點時間，主角道破，然後精神一貫地把其中的情節逐漸地演繹出來。凡是不適合講述故事的體例，比喻說鋪張的描寫，心理的分析，對話的體裁，他都不一概摒絕，平常總作第三者的口吻，用間接語敘述，絕對地不參加任何主觀的意見，更不容許流露絲毫個人的情感，極端地冷靜客觀，僅在重要之處偶然插入幾個簡練的直接語——對話——表示驚愕，命令，或反抗的語氣。儘管他的文章寫得非常複雜，而條理極爲分明，細密緊湊，思想一貫，情節緊張，直是一氣呵成。一篇小說一經翻開，不容讀者有片刻喘息之機，非得把它一氣讀完，不得罷休。他的文章有這般的魔力。他這種造詣可以說，前無古人，後無來者，而我們尊之爲德國近代短篇小說的創造者，這話並不過甚。

他的短篇名著總共八篇，米赫爾·戈哈斯；侯爵夫人鄂氏；智利地震；聖多明閣之婚約；棄兒；聖西錫麗（Die Heilige Oecilia）（或作音樂之魔力）；決鬥（Der Zweikampf）；璐珈之女丐（Das Bettelweib von Loosarno）（其他原文概詳上文）每篇皆有獨道精彩之處，不容有高下之分；其中篇幅最長的要算第一篇了。柯萊斯在這裏描寫一個良民何以流爲強盜，開頭便這般說——「在哈威湖濱，十六世紀中葉時，住着一個馬販子，叫米赫爾·戈哈斯，是一位教師的兒子，是當時一個最正直的，而也是最可怕的人物……」作者這幾句話好比史家一樣客觀的筆法，把主角的家世和性格，故事的地點和時間，都輕輕地點破了。然

後他繼續講述：「世界想起他來，必然要替他祝福，如果他在一種德行上不會放恣了的話。但是正義感使他做了強盜和兇犯。」這幾句話道破了柯萊斯所探討的唯一問題，也便是全篇主旨之所在。當日政治黑暗，戈哈斯以合法的手段，無從伸訴他所遭受的不自之冤，甚而釀成家破人亡！他迫不得已，遂採取斷然的手段，要明是非，以伸正義，而為流寇為害地方，終至伏法！柯萊斯的意思是要說，奸宄之徒處於黑暗的政治之下，固然不會安份而這樣惡劣環境也將把良民逼得挺而走險，戈哈斯便是很好的例子。它牽涉政治和社會的問題，是一篇超時間和空間的創作，哲理和倫理的意味極為深厚，不當把它僅作美的文藝來欣賞。

侯爵夫人鄂氏講述一件近似猥褻的事實，不過經作者輕描淡寫委婉地講來，使這個萬分尷尬的問題不染些許邪淫的意味，讀者無不欽佩藝人超卓的藝術。

智利地震描寫一雙情侶逃脫了天災——地震——卻逃避不了人禍。那不測的天災雖燬滅了一切，卻在人類的心靈中喚醒了同情之共鳴，這也未嘗不是燬滅中些許的收穫，不料地震方停，人類殘酷猶狎的面目又暴露無遺，終至逼得那雙情侶犧牲於瘋狂羣衆之手而後已——因為盲目的羣衆受神父之煽動，將此次災禍歸罪於情人褻瀆上帝的戀愛！天災的燬滅尙遠不若人禍猖獗之可怖與慘酷！

聖多明閣之婚約敘述十六世紀法屬南美殖民地聖多明閣島之黑人不甘受白人之蹂躪，羣起反抗，屠殺白人，其中穿插一段哀豔動人

的故事：有一瑞士青年帶着家屬也在逃難，不料逃至會長家中。會長有女唐妮為青年一片真情所感動，雙雙墮入情網，唐妮遂不忍下毒手相害，反而要設法營救。不意會長率隊突然返家，唐妮情急智生，趁青年熟睡尙未醒來，縛於牀上，免致立即被害，一面趕去通知其家屬，前來解圍。青年被釋後，誤會唐妮有意陷害，拔鎗擊斃之！及至悉其原委，痛悔無及，遂飲彈自殺，以身殉此忠實之未婚妻。

棄兒之故事則更悽慘可怕。棄兒受恩主撫育成成人。不僅不知報恩，反而欲污其妻，奪其產，思主恨之入骨，挺而走險，將棄兒擊斃，尙不足以雪其恨，欲死後在地獄中尙須報仇！真是食其肉，寢其皮，尤不足以解心中之恨！

音樂之魔力，決鬥，珞珈諾之女丐（這是最短的一篇）——都涉及超然的勢力，寫出因果報應，天網恢恢，疏而不失，這是宇宙中人生不可思議的一個謎，浪漫派色調極為濃厚。

柯萊斯當日的文藝成就，可惜不為一般時人所接受，而歌德對他不利的批評，影響尤大。只有魏蘭超卓的遠見認識他不朽的價值，他死後數十年卻證實了魏蘭確有遠見之明。我們現今卻不能拿魏蘭傳統的標準來批評這位奇才，他自有他個人的尺度。倘若我們拿「浪漫派詩人」和「愛國詩人」這兩個概念來形容柯萊斯，這實在尙不足以概括他的全體性，只有用他自己的尺度才足以衡量他的價值。他今日在德國文學所佔的地位直可與歌德和釋勒互相媲美，而無絲毫的遜色。

謝靈運詩華子岡麻源辯證

游國恩

汶選二十六「行旅」詩中，有謝靈運「入華子岡是麻源第三谷」詩一首，其詩云：

「南州實炎德，桂樹陵寒山。銅陵映碧澗，石磴瀉紅泉。既枉隱淪客，亦棲肥遁賢。險逕無測度，天路非術阡。遂登羣峯首，邈若升雲煙。羽人絕髮髯，丹丘徒空筌。圖牒復磨滅，碑版誰聞傳。莫辯百世後，安知千載前。且申獨往意，乘月弄潺湲。恆充俄頃用，豈爲古今然？」

此康樂爲臨川內史時遊麻姑山詩也。詩題所謂華子岡，所謂麻源，皆在今江西南城縣麻姑山中。南城距今臨川縣一百二十里，宋時屬臨川郡，故康樂得以放遊其地。華子岡者，據黃家駒麻姑山志以爲卽雲門，而建昌府志則謂在雲門西。麻源三谷者，府志以爲麻姑山南澗爲第一谷，北澗爲第二谷，極西爲第三谷。而黃氏麻姑山志則謂麻源之極北爲第三谷，與府志稍異，然大體則無不同。按顏真卿撫州麻姑仙壇記云：

「按圖經：南城縣有麻姑山，頂有古壇，相傳云：『麻姑於此得道。』壇東南有池，池中有紅蓮，近忽變碧，今又白矣。……東南有瀑布，淙

下三百餘尺。……西北有麻源，謝靈運詩題「入華子岡，是麻源第三谷，」恐其處也。」

魯公以大曆三年爲撫州（卽臨川）刺史。南城於唐尙爲郡屬，故此記題曰撫州麻姑仙壇記也。魯公距康樂未遠，又親歷其地，遊眺所及，見聞較確，其言自極可信。雖作疑辭，乃意存矜慎，其實確而有據也。是以北宋學者若樂子正、李泰伯均信之不疑，載之太平寰宇記及疑仙賦中。惟曹學佺名勝志獨謂以康樂自注山居賦考之，華子岡麻源俱在始寧山，今浙江紹興之上虞縣界。但自魯公引用，相沿不改耳。今檢山居賦正文及注，皆無華子岡麻源之文，卽遍考職方諸書及浙中方志，亦絕無影響。不知曹氏何所據而言之，令人大惑不解。今就管見所及，辯證之如左方：

一、詩云：「南州實炎德，桂樹陵寒山。」此雖用楚辭「遠遊」中語。（「嘉南州之炎德兮，麗桂樹之冬榮。」）然南州實指豫章而言。後漢書八十三徐穉傳：「徐穉，字孺子，豫章南昌人。……」（郭）林宗有母憂，穉往弔之，置生芻一束於庭前而去。衆怪不知其故。

林宗曰：「此必南州高士徐孺子也。」袁宏後漢紀亦同。此其證也。臨川本屬豫章，故詩首言南州。若康樂家在始寧，（見宋書本傳。）文選有「過始寧墅」詩。始寧在紹興府上虞縣界，其地古屬會稽。自建康往會稽，乃向東行，不得曰南州。漢書項羽傳：「秦始皇帝東遊會稽，渡浙江。」其明證也。晉書王羲之傳：「初渡浙江便有終焉之志。會稽有佳山水，名士多居之……孫綽李充許詢支遁等皆以文義冠世，並築室東土，與羲之同好。」又稱：「羲之既去官，與東土人士盡山水之游，弋釣爲娛。」又王徽之傳：「後爲黃門侍郎，棄官東歸。」是並以會稽爲東土之證。卽以宋書本傳考之，一則曰：「靈運上表陳疾，上賜假東歸。」再則曰：「太祖知其誣，不罪也。不欲使東歸，以爲臨川內史。」所謂東歸，皆指會稽始寧言之。集中有「入東道路詩」，卽乞假歸會稽道中作也。會稽之稱東土，傳文及詩尤有明證矣。故此詩乃康樂爲臨川內史時遊南城麻姑山所作，確無疑也。

二、今所傳謝詩，在浙江者多，在江西者則甚少。然觀「初發入南城」逸句云：「弄波不輟手，玩景豈停目？雖未登雲峯，且以歡水宿。」雲峯者，卽出雲峯，在南城麻姑山西。清一統志一百九十五引舊志云：「麻姑山在縣西南十里，有仙羊，五老，萬壽，秦人，葛仙，逍遙等峯，道書以爲第二十八洞天。又西七里，有丹霞山，亦曰丹霞洞，道書以爲第十福地。其旁爲出雲峯，絕嶺有虎巖。」方輿紀要亦

載之。又名雲蓋山。麻姑山志：「雲蓋山在姑山（麻姑山簡稱）之西南五里。出雲之府，雲氣常護其巔，非青天朗日，鮮得而見。」而建昌府志又有雲門山，在麻源深林中，有雲門寺，雲起橋，雲門石壁諸勝。然則麻姑一山，殆因雲峯而勝。故謝公久慕其名，未至南城，卽欲以一遊爲快也。又考府志及山志，麻姑主山仙壇右北角有雲錦峯，亦曰雲錦嶺，高峯入雲。堪輿家以爲修煉之所，此焉爲最。又由半山亭歷石磴數百級，盤繞而上，山勢漸陡峻者，曰雲關嶺。觀此山峯巒多以「雲」名，或麻姑當日又有雲峯之號。故謝公一至斯邦，便亟欲登之歟。其後屐齒所及，如願以償，於是乃有南州一詩。故以集中「初發入南城」詩證之，華子岡麻源之在南城，必無疑矣。

三、王仁圃江西考古錄云：「昭明文選所載謝詩，多述會稽山水，此詩獨在「入彭蠡湖口」後，其爲臨川內史時作無疑。」此真卓識，殆難置辯。謝公集隋志所載十九卷，注云：「集二十卷，錄一卷。」其原本雖不可見，然昭明距謝公時絕近，其所選多至四十首，而所據者必爲原集無疑。文選中如「初發石首城」「道路憶山中」「入彭蠡湖口」「入華子岡是麻源第三谷」四首，皆依次編列，秩然不亂。蓋謝公以元嘉中爲孟顛所構，改官臨川內史，遂去京師就官，故有「初發石首城」之詩。由京師入江西，途中追懷始寧故宅，乃有「道路憶山中」之詩。詩中自稱越客，又言

「存鄉爾思積，憶山我憤懣。追尋棲息時，偃臥任縱誕。顯然可見。」劉履曰：「此因往臨川，於道路憶始寧山而作，良是。」既入江西境，過彭蠡湖，故又有「入彭蠡湖口」之詩，最後則錄其入華子岡一首。（謝詩尚有「登廬山絕頂望諸嶺」一首，僅存六句。「大林峯」（在今江西德化縣）一首，其詩已亡，或即以廬山詩四句當之。又「初發入南城」一首，祇四句。（引見前。）慮其入江西以後詩所散亡多矣。）是其官跡遊蹤，歷歷可見。而昭明以此四詩如此順序編排，不以雜次永嘉會稽諸篇之內，豈非親觀謝公原集而後爲此編次歟？即不然，亦以詩題及詩詞之灼然可見爲一時之作者而編次之耳。以此觀之，華子岡麻源之在江西南城尤其確證。且李善於謝公「祖餞」行旅「遊覽」諸詩多注明其地理所在。如西射堂，池上樓，南亭，皆注明永嘉郡；江中孤嶼則注明永嘉江，其餘方山，北固，石壁，石門，南北山，斤竹澗，七里瀨等無不一一徵引圖志，詳加說明。蓋一則因其前後稍涉參錯（如江中孤嶼在七里瀨後是。）必待注明而後不至於誤會；一則亭池堂舍，同名者多，亦必待注明而後可免於混淆也。若華子岡麻源果在始寧，而昭明復凌亂失次，律以崇賢之例，豈有不注之理。蓋崇賢之博洽，又當唐初，謝集猶存，可資參證，彼固知昭明之編次已明，而無待乎贅也。是又一證也。

四、詩中銅陵，碧澗，石磴，紅泉之勝，謝公永嘉始寧諸遊覽詩中絕未

之見，即其棲息故鄉時所爲山居賦中從未道及。（按山居賦僅有「訊丹陽於紅泉」一句。）果使華子岡麻源在會稽，此等勝境爲會稽山中所有者，謝公窮幽探險，遊必有詩，詩必寫景，諸篇中寧無有牽連及之者？山居賦記其所居遠近山水動植園宇等至爲詳盡，亦竟無一語及之，寧非怪事。而此等名勝則至今麻姑山中猶略可考見。蓋銅陵一名銅山，循碧澗而入，有谷有橋。碧澗者，澗水映石如玉，歲久湮塞。明萬曆中，左宗野拓寺基，忽清泉湧出，遂鑿石以注於池，泉石如碧玉，紅泉者，泉清澄秀澈，流砂石間，赤色相映，故名紅泉。此皆在麻源，並見府志及山志。（按山志又謂：山人或以雲蓋麓溪爲紅泉。）若石磴則山中隨處有之。一統志一百九十五引方輿勝覽云：「（麻姑）山麓有尋真亭，亭東隅有石磴，盤旋山腰而上，至山之半，有界青軒，對第二谷，水飛流而下。」謝公所謂「石磴，瀉紅泉」者，殆指此乎。顧年代悠遠，陵谷變遷，要難以必其是否耳。

五、考古錄又云：「靈運遊名山志：『華子岡有紫杉千仞，被在崖側。』」（恩按：見太平御覽九百五十七引。）李觀麻姑山十詠有七星杉，猶其遺跡。考松杉壽數千歲，世所恆有。謝公之時，至北宋不過五六百年，古木宜有存者。故盱江詩云：「大旱不減翠，涉春無益鮮。生當好世界，過盡閒雲煙。」曾子固詩亦云：「古杉蒼蒼橫斗文，其幹十圍陰蔽野。」則此杉尙蒼茂可知。郭子章書云：

「七星杉，在麻姑山嶺上，圍二三丈，高截雲漢，橫列七株，故名。」是七星古杉明時尚存。滄桑代變，而今亡矣。若曰山木不足徵信，然魯公記已言：「池北下壇旁有杉松，松皆偃蓋，時間步虛鐘磬之音。」是則謝公之所見者，魯公固嘗見之，殆非後人所得而託之也。華子岡麻源之在南城麻姑山，又得一證矣。

若夫世傳華子期，九江人，角里弟子。受仙隱靈寶方服之，日行五百里，能舉千斤。一歲十易皮，如蟬蛻。後乃仙去，翔集麻源岡上，因以「華子」名岡云云，乃本謝公遊名山志而附會之。（謝志見文選李善注引，誤作山居圖。）其事之不足信固無待論。然子期傳說謝公時既已有之，證以詩中「羽人絕髮鬚，丹丘徒空筌。圖牒復磨滅，碑版誰聞傳。莫辯百世後，安知千載前」等語，一若不勝其慨慕而嚮往之者，誠以茲山故有子期

仙去之說而爲此詞也。而會稽獨否。是亦可證其詩確爲謝公官臨川內史時作，而所謂華子岡麻源者必在南城也。

考臨川縣志亦有銅山，在城西三十里。舊志云：「銅山又曰銅陵。天寶六年，勅改曰峨峯。其下有小峯，曰華子岡，祀華子期，並有麻源里。以爲謝詩所詠即在臨川。此等名號均不知其始自何時。然魯公刺撫州，果臨川竟別有銅陵華子岡諸勝，必不謂其在南城麻姑山矣。觀仙壇記但言南城縣麻姑山西北有麻源，恐是謝靈運題詩處，而不言臨川亦有之，則臨川之銅陵華子岡等名，必出於唐以後好事者所附會，未免爭墩之誦，余不敢信之也。臨川縣志已辯之矣。

三十六年三月二十一日脫稿

朱光潛主編 文學雜誌

第二卷第一期目錄

復刊卷頭語	編者 朱自清
古文學的欣賞	馮至
杜甫在長安	吳之椿
明日的世界與中國文化	朱光潛
詩的難與易	甘運衛
一首還未見天日的詩	李健吾
阿史那	沈從文
巧秀和冬生	楊振聲
他是一個怪人	廢名
莫須有先生坐飛機以後	徐盈
煤區紀行	蕭乾
詹姆士的四傑作	季羨林
梵文五卷書一部征服了世界的寓言童話集	常風
陀思妥也夫斯基的白癡	常風

第二卷第二期目錄

看戲與演戲——兩種人生理想	朱光潛
李白的思想與藝術觀	蕭望卿
近代英國傳記的簡潔	戴錫齡
一首詩的形式 (S. Pender 作)	俞銘傳
森林之歌	穆旦
冬的呼喚	林庚
號外三章	袁可嘉
阿史那 (連載)	李健吾
莫須有先生坐飛機以後 (連載)	廢名
界碑	畢基初
雪同霧	李瑛
一個中國新詩人	王佐良

每册定價六元

商務印書館發行

介紹偉根斯坦的邏輯哲學論 (附錄該書序言)

洪 謙

Ludwig Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus
189頁. Kegan Paul, London 1922 (Deutsch-engl. Paral-
leausg auch mit der Titel Logisch-Philosophische Ab-
handlung.)

偉根斯坦 (簡稱偉氏) 這部書是現代哲學中影響最大的一部書; 因其思想艱深, 立論嚴整, 敘述簡潔, 了解已經不容易, 勿庸說是理論的敘述和系統的介紹了。本文之所謂「介紹」者僅在使一般學哲學的人因之知道這部偉著, 注意這部偉著而已。

偉氏在這部書裏, 想建立我們語言的邏輯基礎, 或者說建立一種能表達我們思想的符號體系的邏輯基礎。他以為假如我們確能用語言傳遞思想或表達事實, 那麼在我們「世界的事情」(Die Sachverhalt der Welt) 與我們「語言的命題」(Die Aussage der Sprache) 中, 必定有一種基本的關係。他肯定這樣的關係, 同時還稱我們「語言的命題」就是世界上「事情的邏輯表象」(Die logische Bilder der

Sachverhalt) 一切思想說話傳遞表達等等從他的觀點看僅是從不同的方式中對於世界一種邏輯的模寫。(Die logische Abbildung) 所事實上不能模寫的, 不能成爲命題的對象的, 就失卻了一切語言的表達可能性, 就根本不能傳遞, 不能給以一定的說法, 以至於說出來了。

偉氏從肯定「世界的事情」與「語言的命題」的基本關係中所要做的, 不僅是給我們的思想以限制, 不僅是給思想對象以限制, 而是給我們思想在表達上以限制。固然偉氏並不否認有許多的事實對象, 是根本不能表達的, 但是這些我們在語言或語句的構造中, 即不難從牠們的邏輯性上「指示」(Zeigt sich) 出來了, 例如說這是紅的或綠的, 以及玄學中所謂「靈魂不死」「意志自由」「上帝存在」等命題。偉氏的「語言批評」(Die Sprachkritik) 對於哲學的最大貢獻, 自然在於就世界的許多事情在原則上是「能說出的」(Das sagbare) 或不能說出的 (Das unsprechlichen) 加以基本的區別。

偉氏更把牠的「語言批評」的結論應用於許多的傳統哲學問

題上，如此我們便可從明瞭許多問題的語言應用中，許多問題的邏輯本質的說明中，就其相關的問題，得到了以前曾未想像到的答復。譬如說我們對於邏輯的本質已經認識，則知道邏輯只有「一種邏輯」(Die Logik)而決無其他性質的邏輯。或然性的概念經過邏輯的說明，亦顯出牠之為科學概念，是對於真理在命題中一種不同的程度的擬說，其本身根本不是另一種真理的概念，如所謂或然邏輯家之所主張的。

偉氏的「語言批評」對於哲學更具有高深意義的，即為對於傳統的哲學觀念的修正，對於哲學的邏輯本質的說明。他認為一種能表達事實傳遞思想的「哲學知識」，根本就無其事。所以哲學如他所言，在原則上就不是一種「學」，而是一種「活動」(Die Tætigkeit)或者說哲學不是屬於理論的一種科學，而是一種分析科學基本概念的邏輯方法。至於他的任務和目的，偉氏認為不外乎是界限明確的思想與含糊的思想，發揮語言的作用，限制語言的亂用，確定有意義的命題與無意義的命題，辯別真的命題和似是而非的命題了。

偉氏既認為研究哲學所能得到的結論，是如此，所以他說明他這部邏輯哲學論所能給我們的，僅在於如何看出或修正語言在應用上的謬點，同時如何的不至重蹈這個覆轍的途徑與方法。在這個意義之下，偉氏這部書，自然不是一種「哲學理論」，僅是一個達到那個哲學目的和完成那個哲學任務的方法和途徑而已。所以偉氏在本書之卷

末說：「我的語句是那樣解釋的，就是了解我的人對於他最後所能認識的，僅是許多無意義的語句……他必須將牠取消，然後對於世界才有明見。」

所以偉氏這部書雖然思想艱深，立論嚴整，敘述更欠詳盡，但是牠的中心思想和主要問題，仍不難集中到幾點，歸納成若干問題。根據作者在維也納時與魏思曼夏生德諸先生對於這個問題的研究結果，大約能歸納到下列幾點，特錄於後，以供參考。

第一點 語言的邏輯基礎

- (一)「事情的邏輯表象」
- (二)命題與語句的本質
- (二)關於 Atomsetze
- (四)語句符號與語句函數
- (五)邏輯文法與邏輯章句
- (六)敘述語句與解釋語句
- (七)語言的語言
- (八)語言的界限

第二點 邏輯的本質

- (一)意義與意思
- (二)真理與錯誤
- (三)關於真理函數
- (四)同語反複與不相容性
- (五)同一性原則批評
- (六)或然性的本質
- (七)多值邏輯批評
- (八)邏輯與文法

第三點 「語言批評」與哲學

- (一)哲學的本質
- (二)自然認識與形式認識
- (三)因果律與歸納法
- (四)或然性與統計律

(五)關於實在性問題

(六)唯我主義批評

(七)倫理學美學

(八)何謂神祕

魏思曼先生曾著有邏輯語言哲學一書，爲了專門解釋偉根斯坦的邏輯哲學論。石里克教授曾列此書爲他所主編的科學世界觀叢書的第一冊。但魏先生立言過於慎重，所著迄未公佈於世，是可惜的。

偉氏原著有一篇短的序言，說明該書的目的和價值，試爲譯出，附錄於後。

這本書或者只有一種人能了解，這種人對於這裏面所表達的意思——至少是相似的意思——已經自己想過了一遍。所以牠不是一本教科書。假使有人能理解的讀牠，而不覺得無味，則這本書的目的，就算達到了。

這本書是以討論哲學問題爲對象，同時所指出的，如我相信，這樣的問題之所以產生，是由於我們對於語言邏輯的誤解。所以這本書的整個意義，大約能用幾句話來總括：凡是能夠說的，則就明白的說；凡是不能夠說的，則應當沉默。

這本書想給思想以界限，並不是想給思想方面，而是想給意思的表達方面以界限。因爲想給思想方面以界限，我們對於這個界限的兩方面都能夠思想。（我們必須能夠思想，什麼是無法思想的。）

我們這樣的界限只能從語言上着手。凡是在這個界限的那一邊的，無疑的全是「胡說」了。

我這裏所努力之點與其他哲學家所努力的有多少相同之處，我不想判斷。是的，我在這本書裏所說到的在個體上，並不想有新的見解。所以我也未必指出牠們相同的所在。因爲對於我是不足輕重的；我所思想到的，在我之前已經有其他人思想到了。

只是我必須提到的：福來格的偉大作品和我的朋友羅素的許多工作給我思想以大部份的激勵，這是我所不能忘的。

假若這本書有牠的價值，則牠的價值是有二點。第一點：在這本書內已經有了意思的表達；假若這些意思表達得愈好，則這本書的價值愈大，則愈「一針見血」。我自己明白，我離開這樣的可能性還遠着；因我對於控制這個問題的能力太小了。希望他人能更好的做到這一點吧。

但是，我又覺得這本書裏所表達的意思的真理，是不可侵犯的，是確定的。所以依據我的意見這樣的問題在大體上已經徹底解決了。假如我對於這點無誤解之處，則這個工作的價值的第二點，就在於牠指出這個問題的解決所得到的，是如何的少呢！

完

商務印書館

初版新書

三十八年
五月份
新書列下

國學綱要 (二冊).....劉明水著 定價七元五角

對國學各部門作基本的、淺顯的、系統的介紹，專供青年學子認識國學輪廓之用。內容分文字學、經學、史學、子學、理學、文章、詩歌、詞、曲、小說等十章，說明各部門的內含及其淵源流別，並多引前人論，不為門戶之見，俾便讀者自由思考。各時代的文藝作品亦經擇要舉例，以供參證。

中國倫理政治大綱 方樂天著 定價六元

魏晉清談思想初論 賀昌羣著 定價二元

怎樣辨別真偽.....虞愚著 定價一元五角

中國天主教史論叢甲集.....方豪著 定價三元

社會哲學史.....羅菊農譯 定價六元

經濟學與其他社會科學.....朱亦松譯 定價三元

公債新哲學.....毛爾頓著 定價二元

國際貨幣制度之檢討.....姚崧齡著 定價一元五角

中華民國民主憲法十講.....張君勳著 定價五元

中國宰相制度.....李俊著 定價五元

鐵路貨運管理.....許靖著 定價八元

鐵路與抗戰及建設 金士宣著 定價五元

中國文法要略 呂叔湘著 中卷 定價四元 下卷 定價四元

函數論 (中華教育文化基金會) 吳大任；陳巳同譯 定價五元五角

軍事氣象學大綱 (國防科) 朱炳海著 定價一元一角

蘇聯集體農場法 張大田編著 定價二元五角

肥料分析.....盛澄淵著 定價二元五角

中國文學批評史 (大學叢書) 郭紹虞著 定價十六元

危巢墜簡 (小說).....許地山著 定價四元

許傑短篇小說集.....許傑著 三冊 定價十五元

唐宋帝國與運河.....全漢昇著 定價二元四角

二十九國遊記.....鄒魯著 定價七元五角

本書上卷早於民國二十三年出版。茲續出下卷，分訂二冊。下卷所論，起於南宋，迄於清代。南宋以後，文學批評家的理論多能完成其體系，故下卷以批評家的理論為敘述的中心，與上卷之以問題為綱者，其體例稍有不同。對於批評家所提出比較重要的理論，其體例獨到之見。又必參互比較，明其異同，故多獨到之見。

本書前曾遊歷世界一週，經歷二十九國。本書採取日記體式，記述其行程中之所見所聞，均無不依實情為依歸；文字之一草一木，大之政情國策，無不依實情為依歸；文字之一草一木，大之政情國策，無不依實情為依歸。藉文字之記錄，以傳其真。第二次世界大戰起，實情多新感，爰更撰按語多則，分屬於各記之後，推測多已一一實現，本書之富於啓示性，尤為可見。

徵稿簡章

- 一 本刊爲純學術性刊物，歡迎海內學者惠稿；不論著譯，不拘長短，皆所歡迎；兩萬字以上之長稿分期發表。
- 二 來稿請用有格稿紙繕寫清楚，並加標點符號。稿件如附有插圖，請用濃墨繪成，以便製版。
- 三 譯稿請附原文；如不便附寄，則請注明原文題目、作者姓名、出版時間及地點。
- 四 來稿一經決定採用，不待刊出，即行奉酬；酬金暫定千字二萬元至三萬元，另贈該稿抽印本五十冊。本刊登載之稿件，如已在他處發表，概不致酬。
- 五 經本刊致酬之稿，其版權即歸本社所有，作者如需另行編印，須徵得本社之同意。
- 六 稿末務請注明真實姓名及詳細地址，發表時之署名，由作者自便。
- 七 來稿請寄南京藍家莊蘭園十二號學原社。

學原第一卷第二期

民國三十六年六月初版

每冊定價國幣肆元

印刷地點外另加運費

不許轉載

編輯者
南京藍家莊蘭園十二號
學原社

印刷所
商務印書館

總經理
各埠
商務印書館

下期預告

- 哲學與哲學史……………張頤
- 現代西洋哲學之趨勢……………倪青原
- 中國哲學之起原(下)……………黃建中
- 船山之性與天道論通釋(中)……………唐君毅
- 教育心理學的新趨勢……………艾偉
- 積微居金文說……………楊樹達
- 歷代哲布尊丹巴呼圖克圖傳略(下)……………丁實存
- 土地利用之趨勢……………張丕介
- 德國古典文學的創始……………楊業治
- 威爾士畢茲基的「南洋政治地理」……………沙學浚