

中德學誌

第五卷第二期（三十二年九月出版）

中 德 學 誌

中 德 學 會 出 版

中 德 學 誌 編 輯 委 員 會

編 輯 委 員

方 志 滂 胡 雋 吟(常 務) 張 星 焯

傅 吾 康(主 任) 曾 一 新 楊 丙 辰

楊 宗 翰 羅 越 顧 華

中 德 學 誌

第五卷

民國三十二年九月

第三期

莎士比亞戲劇中表現的國家.....	葛崙茲著 曹京實譯	389
德國的戲劇文學.....	施雷格著 常孫波譯	396
毛奇將軍.....	柔斯梯著 邵文維譯	421
宇宙觀論叢.....	狄爾泰著 關琪桐譯	444
社會學的現狀及本質.....	桑巴特著 貝錦玉譯	466
社會學的歷史觀.....	張宗穎	503
歌德與中國(中德對照).....	福蘭閣著 吳興華譯	529
魏宗室東陽王榮與敦煌寫經.....	趙萬里	541
臨潢柏蔭靜濤守陵密記.....	鄧之誠	548

(本誌各篇譯著以題材時代之先後為序)

莎士比亞劇中表現的國家(一)

Shakespeares Staat

葛崙茲(Hans H. Glunz) 著(二)

曹京實 譯

雖然單獨從美學的立場來看，政治與國家在戲劇藝術上所應有的功用，一直地被忽略，然而爲了研究莎士比亞的生平，有些學者們也曾經試着去找尋莎氏對於當時的政見與政黨所持的態度。不過研究的結果，尚無定案，因爲像這一類的結論是不能夠有把握地準能從一齣依利薩白 (Elizabeth) 時代的戲劇中得了出來的。此外，思想界中的社會學派之具有實際主義趨向的人們，又另持一種立場，他們認爲莎士比亞晚年所寫的悲劇與王權神聖學說是有關聯的。這種王權神聖說，在詹姆士第一 (James I) 即位之後，曾受到特殊勢力之支持。所以，從這個角度看來，李爾王 (King Lear) 一劇便變成爲一個因爲一位國王的操切的退位而引起的不幸事件的說明，哈姆雷特 (Hamlet) 便成爲神對篡位者加以懲罰的具體表示了。在依利薩白時期的末葉，有些政治理論，誠可以供給我們一種有價值的透視，使我們能夠一直地看到某種特殊的戲劇所根據的材料，然而卻

(一) 譯者註：本文譯自 *Forschungen und Fortschritte*, 15. Jg. (1939), Nr. 1. S. 6-7. 係著者講演稿之摘要，該講演係於一九三八年八月在邁恩河上佛蘭克府德國莎士比亞學會，歌德研究會及佛蘭克府德國學藝協會 (Freies Deutsches Hochstift) 聯席會議上所發表者。

(二) 譯者註：著者爲邁恩河上佛蘭克府大學的英國語言學教授。

不能利用牠們去解釋一齣整個的戲劇，不能解釋劇情的結構，佈景的款式，或者角色的心理。因此，實際學派的學者們不得不改變他們的立場，而重新假定：一種政治理論，其功用，不過是構成某一些戲劇的背景而已，而這種背景又是被模糊不清的「時代精神」所致成的，至於詩人（即戲劇作者——譯者）他自己所能為力的則是對於微妙心理之特點加以描述而已。雖然如此，然而我們仍然不明白，我們得怎樣去想像那幾乎不能理解，而卻又時時顯現交織在政治背景與主題間的關係。所以無論如何，在這種方式之下，我們不能明白戲劇上美學的價值與哲學的或社會學的價值之間的暫時區別是怎樣才可以化除的。

最近曾有人作了些新的嘗試，去解釋莎士比亞戲劇中的許許多多的表面上的現象；例如，那些想象的，生動的個性描寫，詩人他自己的哲學的，政治的及其他的思想之表現等。因為所有這些都是本着一個線索而來，而這個線索卻是在表面下隱藏着並不顯明，故不能不加以探討(三)。這個嘗試並未完全成功，可也並未完全失敗。他們所取的觀點是：每個戲劇都是一個活的有機體，而且牠還完全具有與眾不同的特色，以便使其中的每個角色各以其自己的特殊方式對於精神境界有所貢獻，在這個精神境界之中的每個元素，或多或少都與某些絕對的最高真理有着密切的關係。這個真理自有其絕高的價值，在本劇中的其他任何真理不是與牠立在敵對地位便是附屬於牠。這個觀點並非由這些學者所首創，因為像施雷格 (Schlegel)與藍伯 (Charles Lamb) 這一類的浪漫派的批評家們早就暗示出這種樣的想法了。

只要一論到國家這一觀念，我們便注意到一點，就是關於形成莎士比亞悲劇內容的那些精神境界的國家觀念，是隨着詩人的逐漸成熟的藝術而流着一種奇特的變換。在他的最初的那些悲劇之中，如國王亨利第四 (Henry VI.) 及泰塔斯·安德羅奈卡 (Titus Andronicus)，其中的悲劇英雄們都不惜以任何代價，汲

(三) 特別請比較 H. Pongs: Shakespeare und das politische Drama, 見 Dichtung und Volkstum, 37. Jg. (1936), S. 257.

汲去保存他們自己的天然與道德的自治權利。由人的觀念而生的哀感充滿了這些戲劇。英雄們都拘縛在他們自以為是的道德範圍之內，並且自願地堅持這種態度，以至死而後已。在此點上，人所具有的道德意識乃是抗拒一切與人類相敵對的力量，這種與人為敵的力量中之主要勢力是運氣或者運命。運氣藉着國家的形式而出現。因而國家竟被貴族們與地方長官的不斷的攘爭與罪惡所毀壞了，並且因此，國家乃變成爲受慘酷的無理性的強權所利用的工具了，而這些強權，又是直截地與有理性的英雄相立於反對地位的。因爲國家僅僅是一個惡魔似的惡運的破壞勢力的象徵，所以牠能不受英雄所具的人道的道德觀念的拘束。

但是大約在一五九三年與一五九八年間，他所寫的歷史劇，其情形便與此不同了。在這些劇中，那些國王都不够資格，都不够爲國王及做人的標準，那即是說，凡是國王，無論遇到什麼事情，都應當時時地證明他是有理性的，並且他還要是一位合乎自然人性的人物。那些英雄們都缺少一些東西，因而他們都不完滿，不能成爲人的模範。幾乎無論從那方面看利夏第三(Richard III)都缺欠人性，利夏第二又相信因爲上天賜國王以特殊的恩寵，所以國王卓然立於人羣之上，與人羣相分立，約翰王(King John)缺乏道德的決心與恆心，亨利第四對於一些爲王之道的根本觀念有所懷疑。因此，由於他們的這些缺點，他們對國家做下了錯事，並且惹起了他們自己的衰敗。在此處所表現的國家乃是道德及人的自治權力的表徵。我們可以說，整個的劇都在人道倫理的氛圍中移動着，並且爲了達到戲劇的目的，乃用國家及與國家立了一個立場上的國民們去代表人道倫理。在這個「歷史」之中，事事物物均以人性爲本，沒有東西是超越了這個範圍的。在國家之內，人民組成一個團體，都以此目的爲歸依，凡是英雄們如果要想攻擊毀滅人性，則必羣起而攻之。

最後，便產生了一羣偉大的悲劇。這羣悲劇是以愷撒(Julius Caesar)及哈姆雷特(Hamlet)開其端的。在此處國家所表現的功用又不同了。現在牠所包括的是一大羣各個不同的人類標本，在牠的範圍之內，所有的人類代表們，

從最高的到最低的，都可找到牠的一席之地，至少在事實上及在理論上是如此。祇有英雄不是國家的一個真正的永久的分子，他不過僅僅承認有個國家這麼一件東西就是了，並且假如他發現國家有了缺陷，他就邁過了國家的限制而走入到一個最後的並且無限制的真實境地。哈姆雷特或者高雷歐蘭拿斯 (Coriolanus) 不得不反抗國家，因為，雖然在某一時期他們是國家的分子，但是他們受了超人的使命所引誘，並且被誘惑着走出了自然人性的範圍及國家的範圍而走入一種永恆的神秘天地中了。從此國家再不能成為戲劇中的絕對價值了，再不能成為道德行為的標準了。在國家的樊籬之外浮現着無極的真理，英雄們都被這個真理吸引去了。愷撒，哈姆雷特，李爾 (Lear) 麥克白斯 (Macbeth)，安東尼 (Antony) 及高雷歐蘭拿斯都在舞台上或其他方面因他們的進展而與國家分開了。他們甚至譏謗國家，因為他們覺得他們超過了牠。然而雖然如此，他們仍然認為國家是必需的，就是當他們譏謗國家時，他們也認為牠有存在的必要，並且英雄們的超人努力也都以牠為基礎。

有一件令人覺得奇異的事，就是莎士比亞的國家觀念是不可避免的要有像在此地所說明的那樣的雙重變遷，這種變遷似乎有加以解釋的必要。這種解釋不能在大名鼎鼎的都德 (Tudor) 朝及司徒鐸爾 (Stuart) 時代之早期的政治理論中找到，也不能在莎士比亞的戲劇中的文學線索中找到。莎士比亞對於國家的觀念有種奇異的改變，這個改變似乎與這位詩人內心的滋長與發展有密切的關係。但是，由於什麼影響，以及由於什麼經驗，竟使他有如此的發展呢？不幸得很，我們對此仍然在暗中摸索，不能知其究竟。但是，雖然如此，我們如果用比較的方法，也可以得到一些線索。方才已經將莎士比亞的藝術提綱攜領的分為三個時期，現在且拿這三個時期與莎氏稍早或同時代的英國文學相比。以這時期的英國文學作為正常的典型，以莎士比亞的悲劇中的模型作為非典型，那麼就可看出他們間的關係了。在事實上，在莎士比亞之前，有些位作家們對於個人與團體間的衝突這個問題已經討論過了，並且，我們以合理的眼光看來，至少在

某種限度之內，他們是對於莎士比亞的國家觀有所影響的。

對於這類的悲劇事件加以思索的第一位作家是李得蓋特 (John Lydgate)，巴利(Bury)地方的和尚。在他的王子們的衰落(Fall of Princes) (一四三五)曾提到這個問題。李得蓋特的英雄們的失敗及死亡都是由於他們蠻橫的驕傲與過度的信任他們自己的人類的能力所致。因為這個，便使他們忘了依賴上帝及對於「他」的敬畏，而上帝呢卻提醒他們，讓他們知道「他」的存在，並且令他們感覺到「他」的力量。（那即是說，他們如果不信仰上帝，他們便衰落或死亡——譯者）。

這個悲劇問題，在摩爾(Thomas More)所寫的國王利夏第三的歷史(History of King Richard III)(一五一五)中作者所持的精神與態度便不同了。摩爾是位尚書又是位人道主義者，在他的這部著作中，他將人在上帝與國家當中所居的地位雖然加以壓抑，但是並未處理錯誤。按照摩爾的意見，人在宇宙之中的地位由兩個力量決定，第一被他自己內在的不合理性的元素決定，這個元素藉着宗教而得到表現，第二被他的天然的人性的合理的本質所決定。前者在聖經中已經對人解釋得明明白白了，而後者呢，則在國家及道德系統中得到表現。個人如果膽敢抗拒國家的倫理，那麼他必趨於末路，就如同一個人的行為背叛了神的法則而受到精神的死亡一樣。

最後，這種由來已久的個人與社會的衝突，在依麗薩白在位時期的宗教改革文學中也曾有一場混戰。由一五五九年宗教統一令頒發起，安格利堪教徒(Anglicans)與清教徒(Puritans)爭執之烈有如潮湧，祇有在胡克(Richard Hooker)的分期出版的第一期出的教會團體法(一五九四)公佈之後，才把這種爭執止息了。因此，宗教方面的個人主義在教堂之中乃流行起來，更因加爾文派(Calvinist)的確定論與釋罪論而更甚了，甚至安格利堪教義的擁護者如騷爾斯巴利(Salisbury)地方的朱挨爾(Jewel)僧正或甚至如胡克他自己都被這些教理所吸引動了。在另一方面，胡克又開始做一種很可觀的工作，設法阻撓清教徒的狂

流。他仔細地指明教堂的教條之每一點及所有的安格利堪派所設的機關及其特點都是天然的，人人可見的組織，並且與神法此條或彼條相印合，因此，那最後的判決權乃是屬於上帝他自己。當於將教會的關係就這樣地調協一致時，加爾文派的認為個人必須直接服從上帝的理論乃得到認可了。在此際，神學家們對於這個不可避免的衝突並未提出解決的辦法。表現於文字之中的這種敵對行為，一方面是個人自由，另一方面是外界權力的壓迫，如與莎士比亞的戲劇加以比較，可以證明莎士比亞的國家觀念與個人觀念的衝突，因時間的推演而生出的那些相連續的階段，都與那些文字所表現的有密切關係。我們姑且假定在莎士比亞與他所摹倣的原型之間確實存着一種聯繫。當我們指示出莎士比亞很熟習李得蓋特（四）與摩爾（五）的著作及與他同時的極多的通俗的神學文章時，我們更認為這種假設是可能的了（六）。並且，假如他不能利用他的前輩所預示的概念及將他們根本加以改變而變成爲他自己的，則他便不配作個詩人。簡而言之，如果把莎士比亞悲劇的衝突與他的先輩相比較，則可證明那是很急進地與宗教觀念相遠了。李得蓋特曾將上帝作爲他的悲劇中的一個演員，而在莎士比亞的亨利第四（Henry VI）及泰塔斯·安德羅奈卡（Titus Andronicus）上帝這一角色是由盲目的命運來充當的。按着穆爾的看法，人由兩種力量決定其休咎，一是依賴上帝，一是在國家組織之中所表現的人性。但在莎士比亞所寫的歷史劇中人者乃是單獨的完全的一個天然的東西。在莎士比亞的晚期的英雄們將龐薩白式的宗教狂熱轉變成爲向柏拉圖思想之精神原素的追求。在每種情形之下，無論如何，國家乃是這種與宗教相分的程序中的一種表徵。李得蓋特的「運氣」乃是由上帝本身來的使者，牠已經向國家的致命的破壞與不可思議的活

（四）W. Farnham: The Medieval Heritage of Elizabethan Tragedy, Berkeley (Calif.) 1936. 及本文作者的: Shakespeare und Morus, Bochum-Langendreer, 1938, 103 ff.

（五）比較本著者的: Shakespeare und Morus, p. 77 ff. 184 ff.

（六）A. Hart: Shakespeare and the Homilies, Melbourne, 1934.

動讓步。摩爾認為人類歷史之中的兩個主要原素，後來變成一個，就是國家的道德。至如顯現在吾人眼前的教堂，這個祇有在九十年代才起始被人所理解，又被後來的悲劇中的腐敗或最低限度不令人滿意的國家所替代了。

關於這個，我們還記得在一五五九年五月十六日由國王布告在依麗薩白舞台之上凡是關於宗教問題的討論均加禁止；因而留給莎士比亞用一串戲劇去為這種僅僅的消極辦法作辯護，在這些戲劇之中其惟一的主角乃是一個具有道德意識同着具有人性的社會所造成的有組織的國家的領袖角色。在莎士比亞以前的戲劇，甚至一直到馬爾羅 (Marlowe)，都認為神是一切活動的支配者(七)。

(七) 關於其他細點，請看本作者即將出版的關於莎士比亞的國家的書。

德國的戲劇文學

Deutsche dramatische Literatur

施雷格 (August Wilhelm von Schlegel) 著

常蓀波譯

引 言

德國的文學從十八世紀開始以後由理性主義而轉入古典主義至十八世紀之末達到了「狂飈運動」(Sturm und Drang) 發峯造極的燦爛成績。對於希臘文明與藝術有了深切的了解與新的認識，對於自然不勝其歌頌響往充滿了詩的感興，到了歌德(1749—1832)與釋勒(1759—1805)的全盛時代這兩位詩人逐漸超過「狂飈運動」的狹隘限制，所以在十九世紀的起始在德國又產了一個新的文學運動——這即是德國文學史上所謂的初期浪漫運動——奧古斯特施雷格與他的兄弟所建立與倡導的浪漫學派。

奧古斯特威廉施雷格 (August Wilhelm von Schlegel, 1767—1845) 是一位偉大的理論家與翻譯家，他的創作的才能却並不太高。他出身於一個有名的文學世家。幼年時期受他的母親的教育，得到極優良的人格薰陶。他與他的兄弟非德列克(1772—1820)同時入哥廷恩(Göttingen)大學。他在這時結識了著名的東方學家哥廷恩大學的米開里司(J. D. Michaelis)教授與「狂飈運動」的重鎮別革(Gottfried August Bürger, 1747—1794)，他曾在別革主辦的刊物上發表過他的一篇詩亞麗阿德尼(Ariadne)與一篇論詩人但丁的文字。別革那時在哥廷恩大學做教授。他被認為是德國的最優秀的抒情詩人與優美的韻文家，不過在哥廷恩那樣注重學問的研究輕視詩文創作的一個所在，他却不十分受人尊視。在這樣一種寂寞孤獨的生活之中他得到奧古斯特施雷格，發現這個青年後進的才能與學識，熱烈的予以教誨，特別是在言語的選擇排列，韻律的應用，詩歌的意匠經營，給了施雷格很好的基礎訓練。在哥廷恩大學畢業後他到亞姆斯特丹(Amsterdam)做一位銀行家的家庭教師，極受歡迎。但是他在荷蘭只住了三年，他又回到德國開始他的廣大的文學活動。回國後他被選為耶拿(Jena)大學的教授。耶拿對於他的意義極重大，它使他與他的兩位同代人歌德與釋勒締結了友誼，這在他個人的文學生活上是個決定的時代。他的畢生的鉅著，對於德國文學最偉大的貢獻的莎士比亞戲曲之逐譯也是在耶拿開始

的（一七九七年至一八一〇年在柏林刊行，共九卷）。他一面教書，講演美學，又與他的兄弟非德列克創辦文學雜誌（*Athenæum*），專刊載批評文字，發表浪漫派的主張與許多的文學同道，著名的替克（*Ludwig Tieck, 1773—1853*）與諾伐里司（*Novalis 即 Friedrich von Hardenberg, 1772—1801*），同居在耶拿，把耶拿造成德國文學上一個新運動的中心。

一七九六年他與他所崇拜的米開里司教授的女兒加羅林（*Caroline Böhmer, 1763—1809*）結婚。這個婚姻却並不幸福。加羅林也是一位浪漫派的作家才華極富，學識也甚淵博，貌甚美妍而性情剛毅有男子氣概。二十一歲嫁了一個叫做 *Böhmer* 的醫生，不多幾年這位醫生病故。第二次嫁了施雷格。她對於施雷格編譯莎士比亞的工作幫助極大，施雷格的許多批評文字多得她的合作。在耶拿加羅林簡直是一位沙龍的主人。歌德與哲學家菲希德（*Johann Gottlieb Fichte, 1762—1814*），謝林（*Friedrich Wilhelm Schelling, 1775—1854*）諸人都是她的談話密友。一八〇三年她改嫁謝林，不過與施雷格還保存着友誼的關係。施雷格與加羅林離異後就到柏林去。他的著名的「論文學與美術之現狀」即是這個時期在柏林講演的。一八〇五年法國著名的女文學家斯塔爾夫人（*Madame de Staël, 1766—1817*）到德國遊歷，到威瑪公國拜訪過詩人歌德，與當代許多德國文人都結識。這位夫人因歌德的介紹聘請了施雷格做她的孩子的導師，同時指導她研究德國的文學。施雷格陪伴了斯塔爾夫人遊歷意大利，法國，後來到日內瓦湖上考貝斯塔爾夫人的邸宅裏住了幾年。他在這期間用法文寫了比較優里皮底（*Euripides, 480—406 v. Chr.*）與拉辛（*Jean Racine, 1639—1699*）所寫的‘*Phaedra*’劇的論文，極受法國人士的歡迎。一八〇八年他到維也納遊歷，並且做他著名的講演「戲劇藝術與文學」，這講演後來出版時受到整個歐洲的歡迎。一八一三年他作了瑞典的王太子的秘書與顧問。拿破崙失敗之後（一八一五年）他又隨着斯塔爾夫人回到考貝。在一八一九年斯塔爾夫人死後他接受了撥恩（*Bonn*）大學的邀請去當教授，與保魯司（*Paulus*）教授的女兒結婚，但是在第二年又離婚。他在教授期間竭力提倡古代的近代文學美術與科學的研究，他自己更熱誠地研究東方文學，特別是梵文。他開設印刷局印行偉大的梵文作品羅摩耶那（*Ramayana*）他又編輯，用拉丁文編譯其他的梵文名作。在這個時期他為研究東方學術曾去過法國與英國，在各著名圖書館中他檢閱所收藏的各種東方的原稿。他回國之後被任為古物博覽館的監督。一八二七年他在柏林講「美術的原理與歷史」。他的法文寫的像他自己祖國的文學一樣流利自然，法國的刊物常請他寫文章。斯塔爾夫人的德國論（*De l'Allemagne*）裏面的取材大部是他供給的，她的遺作法國革命論（*Considérations sur la Révolution Française*），也是在他監督之下刊行的，一八四五年五月十二日他在撥恩逝世。他收藏的書籍在同年十二月在撥恩拍

賣。據拍賣的目錄前面所附的年表統計，施雷格所刊行的著作以及在雜誌上發表的文字共有一百二十六種之多。此外還有許多未曾印行的原稿。

施雷格畢生最大的工作及對於德國文學最偉大的貢獻當然是莎士比亞戲劇的繙譯無疑。此外就要推他的「戲劇藝術與文學」(Über dramatische Kunst und Literatur)了。這是一八〇八年的春天施雷格遊歷維也納時對當地三百餘學者名媛的講演，斯塔爾夫人也是聽眾中的一個。第二年的二月施雷格將這講演編定先將第一部分印行，斯塔爾夫人撰序介紹對於他稱揚備至。第二部分在一八一一年刊行，關於講莎士比亞的幾章差不多是在編印之時重新寫過的。這部書最能代表浪漫派的見解。有許多地方施雷格與雷興在拉奧空論中一樣，對於古代希臘的戲劇與莎士比亞的作品與以同情的解說而對於法國的趣味，藝術的鑑賞力，與擬古典主義的作家却與以激烈的攻擊。他也像雷興一樣攻擊拉辛與康乃伊(Pierre Corneille, 1606—1684)的悲劇，他還更進一步甚至連莫里哀(Jean Baptiste Poquelin Molière, 1622—1673)也與以不公平的輕蔑，他對於法國的厭惡與不理解實在有點驚人。這部著作共三十章。第一章論批評的職責。批評是說明美之原理與應用並非吹毛求疵指摘缺失，俾讀者心日得以開曠，能以不為一時代一地域的偏見所蔽，不為某一派的主張與理論所迷惑，然後才能鑒賞古今各種藝術之精妙並了解其真精神。他又分述古代文學之特質，基督教的教義與中古的騎士精神。浪漫主義就是合併此基督教義與古代的騎士精神而產生的。第二章總論希臘戲劇。第三章論悲劇與喜劇之主旨。第四章至第十四章皆係分論希臘劇。第十五章論羅馬戲劇。第十六章論意大利戲劇。第十七章至第二十一章論法國戲劇。施雷格謂法國戲劇家受亞里士多德與波窪魯(Nicolas Boileau, 1636—1711)諸人規律的束縛過甚，又過分重視所謂三一律，故劇作都呆板無生氣。他說康乃伊的劇如穿上朝服背誦修辭名篇，拉辛是以詩作劇，不懂劇的精神為何，更以巴黎社交中流行風尚來描寫希臘人的性情行爲(在這一點施雷格與雷興完全相同)。莫里哀是抄襲陳作，而內容又多離奇不合常情。至於伏爾德(François Aronnet de Voltaire, 1694—1778)簡直是打諢的丑角不足評了。在這幾章中最是表現出施雷格的偏見。第二十二章至二十八章論英國戲劇，第二十四章，二十五，二十六三章分論莎士比亞的喜劇，悲劇，歷史劇；而第二十二章與第二十三章大部分也是概論莎士比亞的。施雷格對莎士比亞推崇自不待言，而對於莎士比亞的評論確實是極精審。後來英國的詩人與批評家的辜律已撰寫評論莎士比亞的文字時對於施雷格此書取材甚多。第二十九章論西班牙戲劇。第三十章論德國戲劇，甚為扼要，本文即譯自此章。此書是十九世紀德國的一部文學理論名著，我們希望將來有機會時再譯施雷格論莎士比亞及希臘的幾章以享讀者。

德國戲劇的發展比較歐洲各國的都很幼稚，所以在德國文學中有價值的戲劇作品也比較稀少正不足驚異。

在十七世紀中葉之時，德國文學的天才正在最低落的時代；不過在那時候已經開始作各種較偉大的努力與企圖，從那時以後德國作家就高視闊步向前邁進着。假若德國戲劇藝術不曾獲得其他藝術同樣的成功，那末我可以如此說，這並非因為缺乏戲劇天才，而是因為戲劇藝術所遭遇的許多不順利的境遇之故。

德國戲劇發展初期的簡陋情形與其他國家相同。我們現在保存着的最古的戲劇的原稿是一位叫做漢司羅森普魯特 (Hans Rosenplüt) (一) 的作品，他大約是十五世紀中葉女恩倍 (Nürnberg) 的人。他以後接着產生了兩位成熟的作家，漢司薩克司 (Hans Sachs) (二) 與愛勒 (Ayrer) (三) 他們都是羅森普魯特的同鄉。在薩克司的作品中除了嬉戲的狂歡節的劇本之外，我們還發現許多悲劇，喜劇，歷史劇，宗教的與俗世的，序曲與尾曲都是由使者唱出。在後者中，任何戲劇的道具都不用，也不用演員，而是由體面的公民扮演，當作精神的一個合宜的休養。狂歡節的劇本比較粗俗，却都總是非常的談諧引人發笑，與一般的戲謔笑談一樣。這種劇往往成為極鄙野的鬧劇，並且為了作樂與逗趣竟將現實世界的狹隘限制毫不顧及。在所有這些劇本中，編法都極值得稱讚，毫無支節，一語破的：所有的人物從上帝以下每個人物一登場都極明晰地立刻陳述他們心裏所要說的，與他們所以出現的理由；他們彷彿古代圖書上的圖形，嘴上貼上簽條幫助他們不完全的態度表現。在形式上他們近似所謂勸善懲惡之劇本；往往有許多比喻的人物。這些作品尚在幼稚期，雖然很薄弱但是所走的途徑並不錯誤；假若我們就繼續了在同一條徑路上前進，我們一定產生了比十七世紀的戲劇作品更優美更具特性的作品。

(一) Hans Rosenplüt 確實年代不詳。

(二) Hans Sachs (1494—1576) 德國十六世紀著名的詩人與戲劇家。

(三) Ayrer 即 Jakob Ayrer。薩克司與愛勒皆宗教革命時代德國的重要劇作家。

十七世紀前半世紀，詩歌離開日常生活的範圍（它是久已被限制在日常生活中的），而陷入學者手中。歐匹茲（Opitz）^(四)可以說是近代戲劇之樹基者，他將幾篇古代悲劇繙譯為韻文，他還模仿意大利的作家編寫過田園歌劇，但是我不敢確定他曾專意為舞台上演寫過任何劇本。他以後是葛利飛（Andreas Gryphius）^(五)，他可以稱之為我們的第一位戲劇作家。他在戲劇方面具有相當的學識，這可以他的幾篇擬作與繙譯證明；一篇是譯自法國的，一篇是譯自意大利的，一篇是譯自溫代爾（Vondel）^(六)的佛來銘語的悲劇；還有一篇鬧劇比得司昆司（Peter Squentz）^(七)，這是莎士比亞仲夏夜之夢（Sommernachtstraum）中那個比洛母司與替司比（Pyramus und Thisbe）滑稽悲劇的一個擴充。莎士比亞在當時除了他自己的祖國是無人知道的；博學的摩哈夫（Morhof），他是十七世紀下半世紀的著作家，他自己說他平生從不曾讀過莎士比亞的作品，雖然他極熟習本瓊生（Ben Jonson）^(八)的作品。甚至在十八世紀中葉一位當時頗著名並且不是沒有學問的人曾在一篇論文中將葛利飛與莎士比亞比較，他說這二人全然相似之處如此，葛利飛像莎士比亞也極喜悅召喚死人的魂靈。他似乎寧願將那位佛來銘人溫代爾放在他的眼前作為模範，這位作家一直是極受德國人崇拜，被尊為偉大的溫代爾，而葛利飛本人反而默默無聞無人理會。不幸，葛利飛劇本用的是亞力山大詩格，不過形式不像較後一個時代法國的亞力山大詩格那樣限制嚴；劇景有時變換了，插曲，一半是音樂的，一半是譬喻的，頗像英國的假面劇。再者，葛利飛的戲劇才能極有限，我不知道他的劇本當時究竟曾上演

(四) Opitz von Boberfeld (1597—1639) 曾繙譯過羅馬 Seneca 與希臘 Sophocles 的悲劇。他還是一位重要的理論家，撰有 Buch von der deutschen Poeterey(1624)。

(五) Andreas Gryphius (1616—64)。他的主要的作品大半都是晚年寫作的諷刺之作。Herr Peter Squentz 與 Horribilicribrifax 是兩篇代表作。

(六) Joost van Den Vondel (1587—1679) 荷蘭詩人與戲劇家。

(七) 全名是 Absurda Comica oder Herr Peter Squentz(1663)。

(八) Ben Jonson (1573—1637) 莎士比亞同時的著名戲劇家，詩人，散文家與批評家。

過不曾。羅亨司坦因 (Lohenstein)(九) 的悲劇(他在當時可以說是我們文學中的 Marino)(一〇)，在結構上與葛利飛的作品相似；但是，他的其他缺點且不提，他的劇本的長到不可比擬的長度，任何人都不曾存過要上演的意思。

十七世紀末與十八世紀開始三十年間德國戲劇的那種淒慘情形，所謂戲劇只不過傀儡戲與走江湖賣藝的戲班，恰與當時我們的其他文學部門完全相同。我們對於這樣悲苦的境界有一個衡量標準。葛特舍德 (Gottsched)(一一) 事實上確曾一度被視為我們文學的復興者；葛特舍德 的作品彷彿是無味的飲料，往往被推荐與復原的病人，好像認以為他們經受不住強烈的飲料，殊不知反而更使得他們的胃口衰弱不振。葛特舍德 的工作是多方面的，他編寫的劇本很多，他認識來比錫的一個劇團領袖饒貝太太 (Frau Neuber)，他把滑稽丑角 (Hanswurst) 從舞台上斥除去，很得意地將他莊嚴地埋葬了。我頗以為丑角的隨口說的話語(這個，我們仍然能夠從傀儡戲揣測得其大概)，並不總是很巧妙地構成的，而且他不免有時要說許多無味的套語；但是就整個說起來，丑角的小手指的一指一點比起葛特舍德的全身活動確實更有意義。丑角，就一個比喻的人物而言，是不朽的；不論有人如何深信他確然已經死了，他簡直每天仍然扮作正經面孔的官吏或其他角色出乎我們意料地突然出現於我們之前的。

葛特舍德與他的學派侵入了德國劇院，在那些無精采散漫的繙譯法國作品的影響之下，他們的侵入逐漸變成正常的了。才能比較優秀的人開始為舞台努力了；但是他們並不曾產生出真正的創作，他們僅以編寫可憐的模仿作品滿足；而且法國戲劇的名聲那樣大，他們從法國戲劇所借了來的最可鄙的習氣也並不比較

(九) D. C. von Lohenstein 1635—83。

(一〇) 此指 Giovanni Battista Marino (1569—1625)，十七世紀的意大利詩人，文字繁縟典麗，意旨深幽與英國玄學詩人為近。

(一一) Johann Christoph Gottsched (1700—1766)。請參閱中德學誌第四卷第二期拙作：雷興的生平與著作第三段與註(二)。

優良的鑒賞力的果實爲少。比方說，葛雷 (Gellert) (一二) 仍然師法法國的戲劇編撰田園劇，劇中男牧人與女牧人（女牧人繫着玫瑰紅與蘋果綠的絲帶）互相說那些死板的悅愛之詞。

除了法國喜劇的繙譯之外，又有人繙譯丹麥霍爾貝格 (Holberg) (一三) 的作品，上演得到熱烈的歡迎。這位作家確有偉大的才能。他描繪時代的風尚確是極忠實丹麥的本地風光；他暴露愚惰，拙笨與墮落那僻很透闢周盡；在氣魄與喜劇的主旨與情勢上他並無缺點，只是在他的情節上沒有表現出許多自己的獨創才能。他的技巧過分求詳盡。丹麥人非常稱讚他的趣謔的精妙；但是在我們現在的趣味看來，他的那種語調的粗俗很惹人憎嫌；也許是在終日擾擾無休止的市井打罵之中它會很調和。許多人有過企圖要想恢復他的作品，但是絕少獲得大的成功。他的首要的優點是人物的刻畫，這確實有點類乎諷刺畫，要表演他的劇獲得成功必需優良的喜劇演員。

葛雷與伊里阿司施雷格 (Elias Schlegel) (一四) 描寫我們本國風尚的不多幾篇劇本並非毫無可取之處。不過他們圖畫愚惰與拙笨時將實生活中不能避免的那種無聊也帶進了他們的圖畫中，這是他們著作中可指責的一點。

在模仿法國作品的悲劇中多少有成功的首是伊里阿司施雷格與以後的克洛乃格 (Cronck) (一五) 和外塞 (Weisse) (一六)。我不知道他們的作品若繙譯爲優雅的法文是否還像在德文中那樣呆板無生氣。我們實在忍受不住讀愛爾 (Elle)

(一二) Christian Fürchtegott Gellert (1715—1769) 十八世紀的德國詩人與戲劇家。他與當時著名的詩人 Gleim, Kleist 企圖改革德國文學，主張仿效希臘詩人 Anacreon 的作風。雷與青年期曾受過他們的影響。

(一三) Ludwig Holberg (1684—1754) 丹麥詩人與喜劇作家。

(一四) Elias Schlegel (1719—49) 是葛雷同時的詩人，曾和葛雷，Klopstock 諸人擬辦過一個文學刊物 Bremer Beiträge。

(一五) 克洛乃格 (1731—58)。

(一六) Christian Weisse (1726—1804) 詩人與劇作家。外塞的戲劇天才極有限，但寫的劇本甚多又都很長，演一次需五個鐘頭，故人多厭煩。

長的韻文，它的風格淡寡無味簡直與散文無差別；因為在當時的德國真正的詩的文字尚未樹立。亞力山大詩格 (Alexandrin) 不論在那一種文字中都不能算是好的韻律，而在我們德文中更是加倍的生硬與沉悶。當我們的詩歌已經有過較高的成就之後，哥特 (Götter) 繙譯法國悲劇時曾有過最後的一個企圖想使得亞力山大詩格高貴，使得它重新作為悲劇詩的詩格，不過在我看來，根據他的作品證明，我們必須永遠取消這個念頭。但是若將這詩格作為不正當的悲劇強勢法的誇張風格的一個諧詩文倒是很值得讚美的；它的應用也是多被用在喜劇中，特別是在短小的趣劇中。那些早年模仿法國的悲劇不論在當時如何的受到大眾熱烈的歡迎，却表示出在盲從的模仿中欲求藝術有任何的進步，那希望是如何之渺茫。甚至一種體裁，不論它本身如何的狹隘，若它是在一個民族思想方法之影響之下孕育成的，它必總有深遠之意義。但是，假若它是被盲目地取自外國，一味信賴着外國時，則它就完全變成一件西班牙的斗蓬了。

如此說來，法國喜劇的拙劣繙譯，以及後來霍爾貝格與哥爾多尼 (Goldoni) (一七) 二人作品的繙譯，還有一味模仿毫無特殊的精神的作品，構成我們舞台上的整個劇目，一直到最後雷興 (Lessing) 歌德，釋勒相繼出現將德國劇院從它漫長繼續的平庸中救度出來時為止。

雷興在他早年的戲劇努力中對於他的時代精神確實有過貢獻。他的青年期的喜劇頗不足輕重；那時這些作品還沒有宣示出那後來在許多文學部門中造成一個時代的偉大心靈。他遵照法國悲劇規則規畫過幾篇悲劇，用亞力山大詩格寫過幾個景，但是却不曾成功了一篇；好像是他沒有運用如此艱難的一種詩格的必需才能。甚至他的沙拉山普孫小姐 (Miss Sara Sampson) (一八) 是用悲苦的徐緩的風格寫的一篇熟習的悲劇，在這篇劇中我們顯然看得出他曾以喬治巴恩威爾

(一七) Carlo Goldoni (1707—1793) 意大利的喜劇家與詩人。哥爾多尼是一位多產作家，曾用法文寫過戲劇。

(一八) 雷興在青年期受英國小說家 Richardson 的影響所寫的一篇劇。

(George Barnowell)(一九)作他的範本。在一七六七年他在漢堡和一羣演員在一起，並且擔任一個注重戲劇批評的期刊的編輯，這給了他一個機會來更密切的考究戲劇製作的本質與必需條件。在這個刊物上他呈現出他的聰明才智與銳敏眼光；他的勇敢，不，（試想像當時一般流行的意見）他的冒險的攻擊更特別成功地掃蕩了悲劇中法國趣味的獨霸。他的努力居然獲得如此大的成功，在他的漢堡劇譚(Hamburgische Dramaturgie)出版之後不久，所有繙譯的法國悲劇與德國人模仿他們編寫的劇本在舞台上絕了蹤跡。他是德國第一個熱烈地講述莎士比亞的人，並且鋪砌了歡迎莎士比亞的道路。但是他的戀戀不捨亞里士多德的信心，加之以狄特洛(Diderot)(二〇)的著作所加與他的影響，在他的戲劇學說上產生了一個希奇古怪的混合物。他不了解詩的模仿的權限，所以他不僅在對話中，而是在各方面，都要求逼真模仿自然，好像認為這在一般說來在美術中是適宜的，或者甚至是可能的。他的攻擊亞力山大詩格是正當的，但是從另一方面說來，他希望取消一切韻律，只是有點太成功了；因為我們的演員們所以不能默記與朗誦詩句完全由於這個原故。他們甚至不能訓練他們背誦。因此雷興也是我們戲劇作家天性所以無生氣的矯揉造作的一個間接原因，在他們的作品中一般的應用作詩法多少受着束縛。

照雷興的自白來說，他不是詩人，他在成熟之後所寫的不多幾篇戲劇是他費了勞力的遲緩的結果。米那豐巴爾赫母(Minna von Barnhelm)是一篇優雅的真正喜劇；就形式說它是介乎法國作風與英國作風之間的，不過創作的精神與劇本裏面所描繪的社會風味都是純粹德國所特有的。甚至劇中每件物事都是受地方的決定的；對於值得紀念的「七年戰爭」的諷示使得這篇喜劇在當時獲得非常的成功的力量實在非小。劇中重要的部分情感表現仍不免有造作之處，而兩個愛人的困難境遇甚至被帶至過於費力的高度。喜劇的次要人物都寫的滑稽梯

(一九) 英國的 George Lillo 寫的一篇悲劇。

(二〇) Denis Diderot (1713—1784) 法國啓明運動的中心人物，百科全書的編者。

突，蓋着真正的德國印記。

艾米利亞加勞地 (Emilia Galotti) 在當時比米那豐巴爾赫母更受稱贊，不過我認爲這未免有點失當。加勞地的計畫或者是比較籌思的更周詳，寫的更勤勉；但是米那豐巴爾赫母對於喜劇的真正觀念比較艾米利亞加勞地對於悲劇的真正觀念更爲適合。雷興的戲劇學說，我們很容易便可以概念想得到，對於一篇半散文的作品比對於一篇作品假若不能飛翔到最高度因而必須不可免地沈落下來作品，所與的影響不十分有害。他在這時期極嫻熟喜劇中一切世態不會墮入無情打采的，流淚的，與佈道的語言像在他的沙拉山普蓀小姐中那樣。從另一方面說，他的健全的見識，且不論他對於狄特洛的崇拜，使他不流於雄辯的與強語勢的風格，這種風格主要地是由於感歎詞的插入與標符的引用而獲得它的效果的。但是正如在對話中一樣，他決然擯斥所有詩歌的高雅，他要避免這個缺點却又陷入另一個缺點。他將喜劇中冷漠與仔細的觀察介紹進悲劇之中；在艾米利亞加勞地中情感不是溫雅地表現的而是銳敏地與伶俐地表徵出其特點的。雷興有一個信念，他認爲若戲劇所表現的是我們所認識的事物的忠實摹本，則它是最強而有力，而且是最親切的申訴於我們，因此，他在虛構的名字之下喬裝了近代歐洲的形勢，與當時的風尚，記載在世界歷史上的一件大事粗野的古羅馬德性的一件著名事件（二一）——威金尼亞 (Virginia) 被她父親的殺害。威金尼亞改爲加勞地伯爵夫人，威金紐司 (Virginius) 改爲俄達道 (Odoardo) 伯爵，一位意大利王子代替了克勞手 (Claudio)，一個侍臣代替了他的貪慾的厚面皮的大臣等等。它不是一篇習見的悲劇，而是用談話的語調寫的一篇宮庭悲劇，其中有的部分有演員御着劍與臂下夾着帽正與許多法國悲劇中有的一樣。雷興希望在瑪莎喀拉拉 (Marsa Carara) 的領土之內默默無聞的一羣人中移置進狄塞母威

（二一） 這個故事被許多作者寫爲悲劇，法國有 Mairet (1623)，Leclercq (1845) Campistron (1683) La harpe (1786) Leblanc du Guillet (1786) Guiraud (1827) 諸人；在意大利有 Alfieri (1783)；在英國有 John Webster (1624)，Brooke (1760) J. S. Knowles (1820) 諸人。

爾 (Decemvir) 不可避免的暴政的兇猛無道；但是既然只少走幾步我們就可以離開這個卑小的地域，所以稍經思索之後，我們就可以很容易地逃過詩人那樣辛勤地培植了的假定；而這篇悲劇結局的必然性就完全依賴這個假設，詩人給每樣事情都指派了一個動機那種顯而易見的用心招致我們更仔細的檢查，在檢查之中我們幾乎受不到想像任何神妙的幻惑；並且在這個檢查之中缺乏內部的連絡不能逃避過指摘，不論一篇劇的外在的組織可以炫示多少思想與反省。

這真是一件奇妙的事實，在雷興所有的戲劇作品中最後的一篇劇，賢人那潭 (Nathan der Weise)，當他改進德意志劇院的熱誠差不多已經完全冷卻的時候所寫的，而且他自己說只是爲了嘲笑神學家而寫的一篇劇，却是最符合真正的藝術規律的作品。這劇是將薄伽息 (Boccaccio) 的一篇著名的故事與許多虛構的情節揉合而成，那些情節雖然頗令人驚訝，若照當時代的情勢看來，却並不是不可能的；虛構的人物以一個真實的著名的人物沙拉丁 (Saladin) 爲中心而集聚了一羣，這個沙拉丁是被描畫的合乎歷史的真實，背景是十字軍，耶路撒冷的景象，東方各種民族與各種宗教的人民的會集，所有這些都給與了這篇作品一種浪漫的氣息，而且含着這樣的思想，在所講到的時代所不知道的思想，詩人爲了他的哲學的意見而點綴在劇中的思想，構成一個多少危險的，可是非常之吸引人的對照。劇的形式比雷興的其他作品比較自由而且易於領悟；它簡直是莎士比亞的作品。雷興在這劇中又恢復了詩律，這在以前他是反對的；當然不是恢復了亞力山大詩格（關於能將這種詩格擯斥於莊重的戲劇之外我們不論如何都感激他的），而是應用不叶韻的抑揚詩格 (Lambus)。那潭中的詩句有時確實是粗濁與疏忽，但是真正的適合於對話的詩句；我們拿這篇劇的語調與其他劇中的散文部分比較一下，作詩法有利益的影響立刻便顯然看得見了。假若雷興特別有意藏在內心裏的真理之發展不需要那樣多的寧靜與和諧，假若在動作中有更多的迅速動作，那末這篇劇在舞台上也將無疑地令人滿足。像雷興那樣的精神獨立不羈的人，在他的戲劇學說中仍然多少受着他的時代的一般趨勢與趣味所左右，我

根據這點推斷，模仿那潭的作者比起模仿艾米利亞葛勞地者要少的多。在模仿後一篇劇的值得注意的作品中，我擬只提出朱理豐陶倫 (Julius von Tarent)。

恩格爾 (Engel) 必須被視為雷興的一個弟子。他模仿雷興作的小趣劇是毫不足輕重的；但是他論模仿 (Mimik) 的論文表現出他的師傅的學說所引導的那個方向。這部書包含着關於手勢語基本要素的許多有用的意見；這位作者最大的錯誤是他認為這篇論文是模仿的一個完整系統的學說，雖然它只討論情感的表現，而絲毫未觸及人物的顯示的題目。再說，在他的演劇藝術中他不曾給悲喜劇 (Tragikomödie) 的觀念一席之地；這個，我們可以容易地假設說他不承認任何種的理想力，他所要求的僅自然的一個赤裸裸的摹本而已。

我愈講到現代的作家，我愈希望我的意見能夠概括點，並且避免對於我曾經是，或者現在仍然是，與有着友誼的或敵視的現存的作家的作品與以詳細的批評。關於歌德與釋勒的戲劇事業，這兩位作家是我們的國家引為無上的榮寵，而他們親摯的交遊時時使得我能夠改正與放大我自己的藝術觀念，我可以坦白地說那是值得他們的偉大的與無所希求的勞力的。他們最初在錯誤的影響之下所犯的錯誤，或者已經，或者將要，沈於湮沒之中，甚至正因為從他們的那些錯誤他們才奮力要向着更偉大的純粹與完美前進的；他們的作品將存在，而且，就是往最少處說，在他們二人之中我們有了一個本質上是德國的戲劇學派與以真正的藝術原理指導的戲劇學派的基礎。

假若歌德在他的維特的煩惱 (Werthers Leiden) 中印行了宛若是一篇擁護情感的權利的宣言反抗社會關係的暴壓，當他抗議戲劇詩一向所受的專斷的條規的桎梏的時候，他用表現在葛茲 (Götz von Berlichingen) 中的作為這個宣言的例證。在這篇劇中，我們看不到一點模仿莎士比亞的地方，但是却呈現出被一個創造天才在一個相似的精神上所激起的靈感。在對話中，他實行了雷興模仿自然的原理，不過更為大胆罷了，因為他不僅反對用詩文與一切修飾，他還不理會寫作的文字的規則，他違反的程度，前人永沒有那樣大胆。他避免一切詩的迂

迴法不用；詩的圖畫就是所描繪的事物本身；因此繚繞在我們的耳朵裏的是一個荒遠的時代的語調；至少對於那些從來不曾從歷史的碑刻上學到我們的祖先自己所說的語言的人們這個語調是足以引起幻想的。最激動人的是他表現的古代德國人的懇篤熱誠；那疏疏幾筆所概括描繪出的情勢非常之有力量；整個作品傳達給我們一個偉大的歷史意義，因為他表現一個將去的時代與一個來臨的時代之間的衝突；一個粗野而勃盛的獨立的世紀與一個政治馴順的世紀之間的衝突。在這個作品中詩人永遠沒有現出來他有所措意於這劇本在舞台上的表演；他似乎反而在他青年的傲慢中因為它的不適當而嘲弄它。

一般地說來 好像歌德的最大目的是在他的作品中表現他的天才，並且給他的時代以新的詩的鼓舞。至於講到詩歌的形式，他是漠然不顧的。雖然，就大部分說，他是喜歡劇的形式。他同時又是戲院的一個熱心的朋友，有時他甚至不惜降底身分以求附合當時的習俗與趣味的要求；比方說，在克拉維歌(Clavigo)中，他模仿雷興的悲劇。這篇劇除過其他的缺點之外，第五幕與其他各幕都不一致。在前四幕中歌德密切地遵照鮑馬謝(Beaumarchais)(二二)的故事，但是他自出心裁創造的一個悲慘的結局，當我們注意到它強烈地提示給讀者阿斐麗亞(Ophelia)的葬禮，哈孟雷特(Hamlet)與拉替司(Laertes)(二三)在她的墳墓前相遇時，我們曾經說過它足以給我們一個觀念，把他們兩人與其餘的人的語調與特色，構成如何強烈的一個對照。在史特拉(Stella)中歌德也像雷興採用維金尼亞那樣任意採取了豐克利成伯爵(Graf von Gleichen)的故事；但是他的努力更是不成功；他所建築他的戲劇的十字軍時代的特點是能動人的，忠實的，甚至是富於啓示；但是史特拉只不過招誘我們淺薄情感的浮動而已。

歌德在較後的一個時期盡力在企圖他自己的藝術意見與普通的戲劇形式之協

(二二) Pierre Augustin Baron de Beaumarchais (1732—99) 法國戲劇家與外交家。對於美國的獨立運動與法國大革命都曾熱烈奔走過。後來亡命到德國，一七九六年才回到巴黎。歌德的克拉維歌即取材於鮑馬謝的生活。

(二三) 這三個人都是莎士比亞的悲劇哈孟雷特(Hamlet)中的人物。

調，差不多在所有的形式中，不論是如何之低卑，他曾作過至少一次的嘗試。在伊夫金尼亞 (Iphigenie) (二四)中他試着要表現古代悲劇的精神，依照他自己的古代悲劇的概念，特別注意靜穆，明晰與理想。以這同一的質朴，屈撓性與高貴的儒雅，他寫了塔索 (Tasso) (二五)，他在這劇中利用一個歷史上的史實來表示宮廷與詩人生活之間的衝突。艾葛蒙 (Egmont) 又是一個浪漫的與歷史的戲劇，它的風格是介乎歌德在葛茲中的第一個體裁與莎士比亞的形式二者之間的一個折衷。厄爾文與厄爾邁 (Erwin und Elmire) 與克勞丁豐盛拉貝拉 (Claudine von Villabella)，假若我可以如此說，是理想的小歌劇 (Operette)，這些劇伴以音樂與扮演，如此輕快與活潑地呼吸着，會有變得沈悶與平凡的危險；在這些作品中，塔索裏面的高貴的與文體一致的對話變成了最優雅的歌曲。澤瑞與巴特利 (Jery und Bätely) 是瑞士風土的一幅引人的天然圖畫，而且具有最佳的法國小歌曲的精神與形式；謝爾茲利司特與拉吉 (Scherz List und Rache) 又是一篇真正的滑稽歌劇 (Opera buffa)，充滿了意大利的歌劇情調。共犯者 (Die Mitschuldigen) 是一篇遵守法國規律的押韻的描寫日常生活的喜劇。歌德還甚至寫過佛拉林 (Florian) (二六) 的一篇趣劇的續篇；他的趣味毫不偏私，他還為德國的舞台繙譯過服爾德的幾篇悲劇。歌德的文字與韻律無疑地永遠有黃金的聲響，但是，雖然如此，我們不能就稱贊它們是成功的繙譯；而且那確實是一件令人抱憾的事，假若這永遠不應該曾被嘗試過的事再繼續下去。要將這些無益處的作品充發到德國領土之外，不必需求助於雷興的漢堡劇譚；歌德本人在艾斯特爾 (Esther) 裏面幾個景中論法國悲劇的巧妙的諧詩文一定將更有效也更愉快地做得到。

(二四) Iphigenie auf Tauris (1787) 這是一篇古典悲劇，是歌德對於古希臘文化與藝術嚮往的一個象徵。在技巧方面說這篇劇也極值得注意，它是用無韻體寫的。

(二五) Torquato Tasso (1790) 這是歌德的一篇極重要的悲劇，有人以為這篇劇是歌德最偉大的作品。

(二六) Jean Pierre Claris de Florian (1755—1794) 法國詩人與寓言作家。

情感的勝利(Der Triumph der Empfindsamkeit)是歌德的自己的模仿者中的一篇十分機巧的諷刺詩，它傾向於亞里司托法尼司(Aristophanes)任意的諧謔，與幻想的象徵，不過是在良善的友朋中與宮廷中的謙遜的亞里司多芬尼司罷了。歌德在比這早許多年的一個時期，在他的愉快的故事與狂歡節戲劇中曾經完全採用過我們的誠實的漢司薩克司的方法。

在所有這些變化之中，我們清楚地認識得出那個同一的自由不羈强大有力的詩的精神。對於它我們可以安全地應用荷馬歌詠波洛安斯(Proteus)(二七)的詩句。

「他先變成一個長着巨鬃的獅子，
然後又變成流水，變成綠葉滿枝的樹。」

歌德的浮士德正是他的青年期的作品，這是一部早已計畫，遲了若干年才刊行的作品，可是它最後的形式仍不過是一個斷片，或者從它的本質說，它必須永遠就是一個斷片。我們在這篇作品之前，對於這位詩人所達到的高度究竟是張皇驚訝失措，或是被他所展開在我們的視野的深邃攫捕得眩暈，實在難以確說。但是我們在此對於歌德的這個特創的作品，這個錯綜龐大漫無邊際的作品傾致我們的崇敬之情；我們只能從戲劇的觀點來討論它。神怪的通俗的浮士德的故事極適宜於舞台的一個題材，馬利阿乃持(Marionette)劇本(二八)（歌德在雷興之後又從這個劇本得到最初的觀念），甚至在無知的傀儡劇貧瘠的景中與卑鄙的語句中也滿足我們的期待。歌德的作品有幾點是密切地依附着傳說的，可是在其他方面完全不顧傳說，有意地伸入各方面不顧戲院範圍的限制。在許多景中，動作可以說是靜止的，完全是冗長的獨語，對話，描繪浮士德內在的心情與癖性，他對於人類知識不足的觀察的發展，與人類天性的不滿意的命運；其他的各

(二七) 見 Odysseus lib. iv.

(二八) 即傀儡劇。

景，雖然它們本身是極巧妙與意趣深遠的，若就動作的進行說，却只是一個偶然的出現；再說，許多景在想像中是有戲劇的效果的，而只略示輪廓無起無訖的狂詩斷片，詩人忽而剛打開一個驚訝的景象，隨着立刻就落了幕；而在真正的劇詩中，希望要將觀眾帶了經過各個劇景，各個部分必須依照整個劇的形式來制成，所以我們可以說，每景可以有每景的解說，劇情與結局。有些景充滿崇高的才力，不可抗拒的悲情，譬如瓦侖丁 (Valentin) (二九) 之被殺，與浮士德馬格利特 (Margarete) (三〇) 在地獄中的情景，證明這位詩人是一位精通舞台效果的大師，而他只不過因更廣博的意見將它犧牲了。他往往要求讀者的想像力；不，他強迫他們，因為要給那一群飛來飛去的人物一個背景，供給自己巨大而可移動的圖畫，這些是戲劇藝術所不能帶在我們面前的。要表現歌德的浮士德，我們必須自己有浮士德博士的魔杖，和他的魔法的符咒經文。但是縱然這劇本具有這一切外在表現的不合稱性，我們仍然可以從這篇驚人的作品學到許多——關於計畫與技巧。在一篇引曲中，這也許是在較後的一個時代所作的，詩人自己解釋，爲了求不背於他的天才，他不能調解他自己以求適合於觀眾的要求，他寫了一封告別信給戲院。

我們一定承認歌德所賦的戲劇的天才極高，但是他確實沒有多大的戲院的天才。他渴欲以緩和的發展來達到他的目的，却不願以急驟的外在的動作；甚至他的和諧的心境的溫和儒雅也阻擋他力求強烈的籠絡群眾的效果。在陶魯司的伊夫金尼亞 (Iphigenie auf Tauris) 中較之歌德的作品以前任何近代的作品更與希臘精神相近這是真的，但是這並不是像一個反映的意象或一個音樂的回聲那樣的古代劇；後者的猛烈的結局在這里在遙遠地顯現出猶如同想，所有的一切都是在心靈中柔和地融解了。最深沈與最動人的悲情可以在艾葛蒙中找到，但是在結果，這個悲劇也是被從外在的世界移到一個理想的靈魂音樂的領土中了。

(二九) 瓦侖丁是浮士德劇中的一個人物。他是馬格利特的兄弟。浮士德博士誘惑馬格利特時，他攻擊浮士德博士，被 Mephistopheles 刺死。

(三〇) 馬格利特是浮士德劇中的女主角。

以他的這種達到自己靈感掀動的意象的純粹表現的詩的事業的方向，不理會任何其他的對象，與他的藝術研究之廣博，歌德不應對於我們戲院的形式有那個斷然的影響的，假若他曾選擇了將他自己絕對而且立刻獻之於戲院，他也許可以影響的，這是很容易想像得到的。

在同時，當歌德初露頭角之後不久，已有人企圖將莎士比亞的戲劇在舞台上扮演。這努力很偉大而且是很異常的努力。現在仍然健在的作家在這個完全新奇的展覽之中獲得他們最初的桂冠，而史羅德(Schroder)(三一)在扮演幾個最著名的悲劇與喜劇角色中達到加里克(Garrick)(三二)那樣的完美。不過就全體說來，却沒有一篇劇是表演的很完全的；其中大多數是累贅的散文繙譯，並且往往只是摘譯與任意改動損傷原文美麗之處。個別的人物與情景倒獲得相當的成功，但是莎士比亞的意義却被誤解了。

就在這種情形之中釋勒出現了，他是具有同時對於一般群眾與高貴文士能產生強烈的影響所需的一切條件的一個人。他的早期作品是他很青年時寫的，他那時還不認識他所要描繪的那個世界；雖然他是一個不羈的大膽的天才，他却被前面已經提過的雷與的幾篇作品，歌德的早期作品與莎士比亞的作品中他所看見的那些模範所影響。對於莎士比亞他只能從繙譯了解他。

他的青年期的作品就是在這種情形之下產生了的，強盜(Die Räuber) 陰謀與愛情(Kabale und Liebe)與飛厄斯科(Fiesco)。第一篇劇很粗野而可怖，居然產生了那樣大的效力，竟使得年青的熱烈的人隨着轉變了方向，在這劇中模仿莎士比亞的地方都可以看得出來，法蘭西司摩爾(Franz Moor)是一個呆板平實的里查三世(Richard III.)却毫無莎士比亞寫的那樣令人有崇敬與憎嫌之情。陰謀與愛情因它的過分的感傷簡直不能感動我們，但是我們却被它最痛苦的形象折磨我們。飛厄斯科在設計上說是最歪曲的，在效果上說是最孱弱的。

(三一) 史羅德是十八世紀德國的著名演員。

(三二) David Garrick (1716—1779) 英國的詩人與劇作家，並且是扮演莎士比亞的劇本馳名於歐洲的演員。十八世紀英國的著名文人差不多都是他朋友。

像這樣一個如此高貴的心靈絕對不能長久走這樣一條錯誤的道路，雖然它們給他贏得喝采，這也許會使得他盲目地繼續着的。他自己體驗了一個未經訓練的精神的危險與一切排壓的權威的一個不可操縱的挑戰。因此，他以難以令人置信的勤勉與熱情，他自己投身於藝術的訓練。那標明這個新時代的作品是堂喀羅司(Don Carlos)。我們在有的品格的描繪中觀察到一個較偉大的深度；可是舊日的與誇大的浪費仍未完全擺脫掉，只不過用比較恰當的形式掩飾住罷了。在劇情方面，有許多動情的力量，佈局竟複雜到非常機敏微妙的地方，但是在詩人的眼中看來，他對於人類的天性與社會的組織所辛勤獲得的觀察是有如此的價值，他竟不用動作的進行表現它們，他用宛如實在的詳細的完滿呈現他們，使的他的人物多少哲學化了他們或其他的人物；用這個方法釋勒將他的作品膨脹到劇院的限制難以相容的長度。

歷史的與哲學的研究，這對於他的藝術有極大利益，這時似乎曾將詩人從他的詩歌事業誘引開一個時期，最後他又回來，帶着一個更成熟的心靈，豐富的各種知識，真正地是開明的人——就他自己的目的與方法說。他這時完全致力於歷史悲劇，企圖擺脫去他自己的人格，將戲劇達到一個真正的客觀表現。在瓦輪斯丹(Wallenstein)中他那樣忠實於歷史，甚至他不能完全把握他的材料，一個沒有偉大的歷史範圍的事件被織進兩篇劇中，附有帶着教育色彩的引曲。在形式上他是完全遵照莎士比亞的；只是他可以不必須過分求觀衆的想像力，他曾力求將時間與地方的改變限制在較狹隘的限制之內。他也將他自己束縛的更不變地遵守悲劇的莊嚴性，他的出場的人物沒有低等的人，或者至少不允許他們說他們本來的言語，將這種人排斥到序曲中，用兵士代表，雖然莎士比亞在偉大事件之中引進他們，那樣生動與真實。泰克拉(Thekla)與馬克司皮考老米尼(Max Piccolomini)的愛情，確實是一個極適當的穿插曲，而且蓋了一個與劇中其他的部分描繪的不同的時代的印記；但是它供給最可感人的幾景一個機會，而且是以同樣的深情與高貴寫了的。

瑪麗斯圖 (Maria Stuart)，在計畫與技巧方面都更富藝術的技巧，而且也更深刻廣博。一切都是周到地衡量過，我們也許可以指摘某處有缺點，比方說兩位女王之間的爭執，麻地末耳 (Mortimer) 情感的狂暴等；但是從這篇劇抽去任何一點而不使得全劇混亂失脈絡却是不可能的。這篇劇的效果當然是成功的；瑪麗最後的剎那是真正配得上一位女王的身份；宗教的印象是以適當的真實應用了的；只是在瑪麗既死之後，由於謹慎（或者這是多餘的）所加與伊利沙白 (Queen Elizabeth) 女王以詩歌的公道，使得觀眾在離開戲場時頗為有點冷漠了。

以那樣令人驚異的一個題目「阿連之女郎」(Die Jungfrau von Orleans) 釋勒自己以為應該得到更大的自由。結構更鬆懈；和蒙特葛米羅的那一景，一個史詩的混合物，是與普通的語調不一致的；在那個黑武士的特殊的與不可思議的出現中，詩人的對象是澹晦難解的；在塔包特 (Talbot) 的性格中，與其他許多部分中，釋勒與莎士比亞開始作不成功的競爭；我知道只有所用的潤色（這並不像想像的那樣美妙）對於犧牲給它的更嚴厲的悲情是一個相當的事物。阿林之女郎的歷史，甚至它的詳細情節，都是大家周知的；她的崇高使命，她自己信仰着，而且被一般的她的同時代的人信仰着的崇高使命，產生了極不尋常的效果。因此詩人所表現的那驚異，甚至他的同時代的懷疑精神應該使他不敢將它視為真實的；這位被洩露的被棄的女英雄的真正的可恥的殉道，對於我們一定要比那與史實違背所給她發明的華麗與玫瑰色的女英雄更深刻的激動我們。莎士比亞的圖畫，雖然不免有國家偏見的偏袒，仍然保有多多的歷史真實與深奧。不過，這篇德國作品將永遠留存着作為一個慷慨的企圖，要辯明被魯莽的嘲弄所傷損的一個名字的體面；它的炫耀的效力，因語言的豐富的文飾所加強了的，在舞台上應該給它獲得最顯著的成功。

我毫無意思來贊同釋勒在麥西那的新郎 (Die Braut von Messina) 中所遵奉的與他在序文中公開承認的原理。不過將它們加以檢查，一定引導我遠離開我所究討的學理的範圍。它是目的在成功一篇悲劇，同時形式是古代的，而實質是

浪漫的。一個完全虛構的故事，保存在安放在一個如此不定如此缺乏內在可能性的服飾之下，這圖畫既不是真正地理想的，也不是真正地自然的，既非神話的，也非歷史的。浪漫的詩歌的確在要求將最遙闊的對象來結合在一起，但是它不能承認合併那些不可相容的事物；劇中表現的人物的思想方法不能同時既是俗世的又是耶教的。我不願指責他像他那樣公開地借用他人的作品；整個劇主要地是兩個原素合成的；艾頹奧克雷 (Eteocles) 與 包利尼西司 (Polynices) 的故事，他們不管他們的母親 柔寇司特 (Jocoste) 的居中調解，互相爭奪王位的繼承，還有兩個兄弟的故事，在 克林格的雙生子 (Klinger: Zwillinge) 與在 朱連豐陶倫 中因爭奪愛人而兄弟互相殘殺。在合唱隊的引入中，雖然它們有許多抒情的莊嚴與許多優點，古人的精神却完全被誤解了，因為每個仇親的兄弟都有一個附屬於他的合唱隊，互相爭辯，因此都不是真正的合唱隊了；因為合唱隊是人類同情的與思想的聲音，它是超越於一切人類的計較的。

釋勒的最後作品 威廉退爾 (Wilhelm Tell) 在我的意見看來，也是他的最好的作品。在這篇劇中他已經回到歷史的詩歌；他把握他的題材的方法是真誠的，懇篤的；而且（當我們審量釋勒並不知道瑞士人的天性與習慣時）在忠於所描寫的地域來說實在是驚人的。當然，他在不朽的約翰米勒 (Johannes Müller) 的那些圖畫中有一個高貴源淵可以取材。這個燃燒人的靈魂的，古老德意志風俗的，虔敬的，與真正英雄精神的圖畫，（當作瑞士自由的一個莊嚴的慶祝）在她建立的五百年之後，值得應該被表現出來的，左露西尼湖上兩岸泰爾的教堂，在曠野中，以阿爾卑斯山作背景。

釋勒正在心靈成熟的壯盛之時不幸短命以去；在他生存的最後的一刻，他的康健早已衰退了，可是他仍須屈從他的堅強的意志。完全消用在最有價值的對象的追索上。假若他曾以整個生命獻之於戲劇，他能完成的貢獻該更偉大，他的每部作品該達到如何更高的藝術成就——他是，在這個字的真正意義來說，一個有美德的藝術家；他的心地純潔，他崇拜真誠的與美麗的；並且以無疲倦的努力

以求達到它們；他自己的生存是一個犧牲；再說，他是遠離開那個卑下的自愛與嫉忌，這甚至在卓越的藝術家中也是甚普通的。

在德國，每個偉大的創作天才總有一大群模仿者跟隨着的，因此歌德與釋勒也正如此，所以在舞台上出現了那許多拙劣的作品，這並不是他們的過處。

哥茲(Götz von Berlichingen)之後產生了一大堆英武的劇本，這些劇本除了人名與其他外表的服飾之外沒有一點是合乎歷史的，除了盔，小盾牌與刀劍再沒有英武，沒有大日爾曼民族的誠摯而只有想像的粗暴；所表現的感情之近代化猶如所表現的粗野一樣。從英武劇它們變成真正的騎士劇，這些劇確實應該由騎兵而不用普通人來扮演的。對於那些用了浮淺的暗示及古代多少申訴於我們的想像的作者，我可以借用我自己批評過其中最值得崇拜的一位作者的話來奉贈：

「用上號角，與主搭，與盔冑，約翰拿炫示它。

、假如取消了所有的文字一定更能使人怡悅。」

大眾歡迎的等二把交椅是被描寫家庭生活與虛偽道德的劇本，兩種次等的作品佔據着的。從以諧諷與榜樣鼓勵這些作品的責任來說，雷興與歌德與釋勒（最後二人以他們的作品史特拉，克拉維歌，陰謀與愛情，召鬼魂者），是不能被寬恕的。我不願舉出名字，我只這樣設想多少有點才能與戲劇知識的兩位作家，曾以全力獻之於這些劇本，他們却都誤會了劇詩的要素，給他們自己建樹了一個虛假的道德目的；但是，一個是在狹隘的經濟習尚之下觀察道德，另一個是在感覺的狹隘的習尚之下觀察道德；那末從此種觀察將產生出什麼樣的結果？群眾的喝采最後在這兩位競爭者之中將如何決定呢？

家庭圖畫的劇本目的在描繪中等社會的日常生活，因此那些用詭計產生的非常事件都被擯斥了，爲了補救這種動作的缺乏起見，作者仰助於全然個人的與能夠從一個演員得到表演生動的表現特性，但是却把它附着於外在的特點了，正如一個不高明的畫像者想要逼肖所畫的人，特別注意每個天花痣與小硬瘤，與特殊的服裝與領結：劇的動機與情勢有時幽默而梯突可喜，但是總不是真正愉悅人

的，因為嚴肅的與平淡的目的（這在這兩位撰劇者是時刻不忘懷的目的）完全阻礙這個。喜劇迅速的傾向一般說來都在家庭生活開始之前已經完結了，我們都被家庭生活限制在日常的習慣之中。要想將經濟變成詩歌的是不可能的；描繪家庭生活的戲劇家對於一個幸運的與平靜的家庭，正如歷史家對於一個國家享有內在的與外在的寧靜一樣無所措詞。因此他不得不以描畫痛苦的正確，描畫日常生活的磨折與貧乏，在誠實履行義務時，在教育兒童時，所經驗的煩悶，夫與妻之間無窮的意見不和，僕人們的不良行為，與，最要緊的，賺得一天生活的苦累，來愉悅我們。觀劇的人太清楚這些圖畫了，因為每個人都知道各人家庭的苦楚，在舞台之上看見劇中的人物每週在思想中匆忙地想到他的開支與收入能否抵消的情形也許是對於他們很有益處的；但是他們確實難以從這些劇得到精神之高尙或休息，因為他們在舞台上所找到的只不過他們在家中從早到晚所見的同樣事物。

傷感的詩人於是又想盡力來減鬆他們心上的重擔。他的普通的學說合宜地說來大約近似這個：所謂一顆良善的心補償一切的錯誤與浪費，而且關於美德，我們並不如此嚴厲地堅持着原理的。他似乎是對他的觀衆說：允許你們生來的衝動自由發展，試觀察它如何變化我的天真的女兒們，當他們自己情願毫無隱蔽地自白每件事的時候。假如他只要知道如何用上孱弱的情緒來使人墮落，偏於官能的，不是道德的，但是在結局企畫着（藉上幾個慷慨的施主的引入，他慷慨地傾瀉他的豪爽），將一切事情都處理的十分均齊，他于是神異地怡悅了他的觀衆的不潔的心；他們感覺着宛如他們自己作了高貴的事情一樣，而並不要自己伸手到袋裏掏錢——所有這些都是從很慷慨大量的詩人的錢袋裏掏出來的。因此，在這長久的期間，虛偽道德觀念的劇本很難失敗於獲得經濟的劇本的勝利，在德國的情形正是如此。但是在德國的這些劇本中所描繪給我們的不僅是天然的與允許的，而且甚至道德的與高貴的，是遠非一切思想所能想像的，因此，這種劇的誘惑比放恣的喜劇的誘惑還要大，正是爲了這個道理，它不以外表

的猥褻令我們憎嫌，而選揀了最神聖的名字做爲一個喬裝。

在我們這個時代詩歌的以及道德的鑑識力的沒落隨着產生了這個結果，最流行的寫舞台劇本的人，不理會良好的裁判官的意見，不理會真正有名望的人的意見，只求獲得暫時的觀衆的喝采；而其他的人們，他們還懷着較崇高的目的，並且還尊重前者，不能使他們自己符合群衆的要求，因此當他們撰編劇本的時候，他們不顧及舞台。因此之故，他們的劇本在上演部分是有缺陷的，而此種缺陷惟有藉實習與經驗才能達到完美之境。

我們德國舞台之劇目，因此，在它的可悲慘的財產中呈現出騎士劇，家庭劇與情感劇的一個駁雜的集聚，間或，雖然很稀少，也有模仿莎士比亞與釋勒的宏偉與崇高的風格的作品出現。在這種情形之下，外國的新奇作品之翻譯與模仿，尤其是法國的諧劇與小歌劇是不可避免的。從這種作品之無價值，在劇院的享受中所尋求的只是新奇的暫時的魔力，這個對於戲劇藝術的損害非常鉅大，因爲許多不足輕重的部分倉促之間必須熟記，而且立刻要被遺忘了的。

那些不爲劇院立時上演而寫作的詩人們的努力有許多不同的方向；在此，也如在其他部門中一樣，有一點必須注意者是各種觀念之激動——這個在外國引起對於我們的文學一個雜亂的無政府狀態的責難，雖然，我們在這種狀態中力爭求一個更崇高的尚未達到的目的，這是顯然看得見的。

在德國，學者們對於美學有着較深奧的研究，本質上說來，德國人是一個沉思的而不是實際的民族。他們得到這個結論，即是，藝術作品，特別是悲劇，向來是被根據抽象的學理（多少不免有點誤解）寫作的。這些悲劇對於劇院應該產生不了效果也是自然而然的；不，它們一般地說來是不適於表演的，全然缺乏任何內在的生命原理。

其他的人，對於它有真正感覺的人，有幾分是，符合古代悲劇家的精神的，尋求最適合的方法使得古代藝術單純的與純粹的形式與我們舞台目前的構造能以調融爲一。

有些真正具有戲劇才能的人們曾經寫過浪漫劇，但是在此種劇中，他們一般地僅採用一個實在不可允許的——除非在一個朗曼司中——應用範圍，完全不顧戲劇形式所必需的限制。或者他們僅攫住西班牙戲劇富於音樂的幻想的與如畫的戲謔部分，而沒有他們的貫徹始終的一致，他們的強盛的力量與他們的戲劇的效果。

我們現在將走那一條道路？我們將再努力求適合於法國式的悲劇；這是早已被我們擯棄了的！重複的經驗已經證明不論在繙譯中與表演中如何的改變——因為甚至在一個哥德或一個釋勒的手中某些改變也是不可避免的——模仿法國劇永遠不能是很成功的。

真正的模仿希臘悲劇的作品與我們的民族的思想方法要接近的多；但是它是超過群衆的了解的；而且也像古代雕像的賞鑑一樣，對於少數十分有教養的人們，也只不過是一個後天性的藝術欣賞而已。

在喜劇方面，雷興已經指示給我們介紹非地方性的民族習俗的困難，因為對於我們，社會生活的語調並非以一個共同的中心標準為模範而成的。我們假如希望純粹的喜劇，我願強烈的推荐應用韻律，以這種比較富於技巧的形式，他們或者可以逐漸也獲得實質的一個特性。

在我看來，不過，這還不是最迫切的需要：讓我們先把嚴肅的與更崇高的類種帶至完美之境，配得上德國人性格的樣兒。現在在我看來，我們的趣味完全傾向於浪漫的方面。在我們那些半傷感半幽默的劇中最吸引我們的，一會將我們送到祕魯，然後又送到堪察司加，一會又渡入騎士時代，而那情感完全是近代的與悲愁善感的，是不可避免地一個某種浪漫的迸發，這個，我們甚至在最呆板的魔術劇團中也能辨識得出。這種劇的真正值得注意的地方，在被正當為人發現之前對我們失掉了；一切幻夢隨着這些空幻想頭的發明者也都消逝了，劇本的見解有時比它們的作者的見解還更高明。在一百張劇目中「浪漫的」這個字是被濫用了，被濫用於粗野與古怪的不完全之畸體中；所以且容許我們藉了批評與歷史將它再提陞到它的真正的意義。我們近年來已經在許多方面復活我們古民

族詩歌的殘餘。它們可以供給詩人作驚奇的節日劇的一個淵源，但是最高級的浪漫却是歷史的。

在這一方面最光榮的冠冕還可以被那些情願競美哥德與釋勒的詩人們收獲得到。只要讓我們的歷史劇實際上澈底是國家的，讓它不要只附隸於武士與王公的生活與冒險經歷，他們對於整個民族的幸運並無影響。同時還讓它是真正歷史的，取自深博的智識，將我們能移回到偉大的古代。在這個明鏡中，讓詩人能夠使我們看見（當我們因我們個人當前的情形而深引以為恥的時候）在往昔的時代德意志人是什麼樣兒，並且他們將來一定又是什麼樣兒。讓他把它強烈地印在我們心靈上，假如我們不比現在更加心考慮歷史的教訓，我們德國人——我們，以前曾經是歐洲最偉大與最光榮的民族，他的自由選擇的君王是被人民情願承認做一切耶教國之首領的——我們就不免要遭遇到從獨立國家的名單上失去的危險。較高的品級的人們，因為他們傾向於外國的習俗，他們喜好異域的文學，這被人從本來的氣候移植到溫室中來，只能產生一個可悲的效果，這個等級的人早將它們自己與人民大眾疏遠了；更長久點，至少甚至有三百年的工夫，內部的分化消耗了我們高貴的精力於內戰之中，它的殘毀的結果現在正是在開始顯露出他們的祕密。願一切有機會影響公眾的心靈的人施奮他們自己的力量來消滅古老的誤解，並且重恢復（像環繞着一個獻神的旌旗一樣）一切的尊敬的對象，這些是不幸地被久已遺棄了的，但是由於忠心的依附於它們，我們的祖先曾得到如此的幸福與名譽，讓他們感覺到他們是不可毀滅的統一的德意志人。我們的歷史供給了我們多麼光輝榮耀的圖畫，從最荒遠的時代，與羅馬人戰爭起，一直到德意志大帝國之建立！隨後霍亨斯陶芬皇家的英武與燦爛的時代！最後具有更大的政治重要性，與我們更關係親近的哈普司堡皇室，他那許多的王子與英雄。這對於一個像莎士比亞的詩人是多麼廣大的一個用地，他能在世界的偉大事件之中分辨得出詩歌的方面！但是，我們德國人對於真正有重要關係於我們國家的事件如此冷淡，以致他的最偉大的功業甚至還缺乏一個合宜的歷史的記錄。



毛 奇 將 軍

毛 奇 將 軍 傳 (一)

Helmuth von Moltke

一八〇〇——一八九一

尤斯特 (Walter Jost) 著

邵 文 維 譯

值得人人稱謝的普魯士軍隊在柏林城裏的科尼斯廣場 (Königsplatz)，為他們最著名的參謀部長建立了一座立像，以紀念這位在世界史上最偉大的毛奇將軍。關於選擇這座立像的地址和它的鑄塑設計以及它的周圍環境，都含有很深的意義，無論如何皆與毛奇將軍的內心思想或外面姿態有關。這位將軍一生歷事五位君主，他的壽命幾乎與十九世紀的年代等長。他生於一八〇〇年十月二十六日，卒於一八九一年四月二十四日。他以忠君愛國的信念，作為他意志、思想和行事的主要動力。離他的紀念像不遠，就是俾斯麥 (Bismarck) 和羅恩 (Roon) (二) 的紀念像。羅恩將軍與威廉第一皇帝 (Wilhelm I.) (三) 合作，創造出來一種工具，首相可以利用這件工具去實行他的政策，毛奇將軍又把這項

(一) 譯自安德亞斯 (Willy Andreas) 與說爾茲 (Wilhelm von Scholz) 合著的德國名人傳 (Die Grossen Deutschen. Neue Deutsche Biographie. Propyläen-Verlag, Berlin.) 第三卷 407—423 頁。

(二) 羅恩 (Albrecht Graf von Roon, 1803—1879) 於一八七三年充任普魯士陸軍元帥。威廉第一皇帝倚之為左右手。任陸軍部長時得俾斯麥首相之協助，改造德國陸軍。

(三) 威廉第一 (Wilhelm I. 1797—1888) 為德意志皇帝，於一八五七年遵其兄腓得烈威廉第四之命攝政；一八六一年即位為普魯士王。思排斥奧地利於聯邦之外，統一帝國，用俾斯麥為相，擴張軍備，因有普，奧之戰。一八七〇年復戰勝於法國，於凡爾賽宮中即德帝位。

政策加上了他的武功冠冕。在這廣場中央的勝利柱 (Siegessäule) (四) 是代表促成德國統一的三次戰爭 (Einigungskriege) (五) 和結果成爲德意志聯邦 (das Deutsche Reich) (六) 的記號。雄偉堂皇國會大廈的正面聳立在毛奇將軍立像的對面，在這座立像的斜後方是一座簡單而沒有什麼裝飾的紅樓 (七)。老毛奇將軍是國會——以及貴族議院——裏的一分子。他獻給議員們許多的警告和預言，常被他們忽略或則遺忘，實在對於國家有莫大的損害。在這座用紅磚建築的參謀本部大廈裏邊經過多年靜靜的工作，產生出來毛奇將軍爲德國將來前途着想的作戰計劃。

但是毛奇將軍的紀念像和它的周圍環境尙有迥乎不同之點。他的紀念像不像鐵血宰相的紀念像，帶着十足的英雄氣味，也不像勝利柱和瓦婁德大廈 (Wallotbau) (八)，那樣雄偉壯麗，又不像勝利街 (Siegessallee) (九) 的石像，沒有什麼藝術價值。毛奇將軍紀念像的帽子和外衣鑄塑的很樸素，沒有什麼裝飾，他帶着從容不迫的神氣，而又有點不太活潑的樣子站在那裏，他鎮靜的目光注視着遼遠無人知曉的境域。鑄塑紀念像的藝術家似乎是按着毛奇將軍所說的兩句話，想把毛奇將軍的姿態與氣質用紀念像盡量的發揮出來；而且毛奇將軍一生九十年的時間永遠謹遵這兩句話爲座右銘。頭一句話是：『重實際而不尙外

(四) 勝利柱 (Siegessäule) 爲一八六四年，一八六六年及一八七〇年三次戰爭之勝利紀念碑，高達六一·五公尺。

(五) 三次造成德國統一的戰爭 (Einigungskriege)。一八六四年，普，丹戰爭；一八六六年普，奧戰爭及一八七〇年普，法戰爭促成德意志統一。

(六) 德意志聯邦 (Das Deutsche Reich) 係表示由一八七一年後之統一的德國。

(七) 紅樓 (das Rote Haus) 爲德國陸軍參謀本部。

(八) 瓦婁德大廈 (Wallotbau) 此樓爲德國最有名之工程師所建，該工程師名瓦婁德 (Wallot) 故以其名爲該樓之名。此樓乃爲德國國會之所在地。

(九) 勝利街 (Siegessallee) 乃柏林城中一條很寬之街道，道之兩旁植很多樹，並樹立有普魯士各王以及布藍登堡各選帝侯 (Kurfürsten von Brandenburg) 之紀念石像。以表彰彼等之功勳。

表，』已成為參謀部的格言；第二句話是：『愉快的和喜怒平均的良善性格，不但是是一件大幸福，而且也是我們的義務和功績，我們實在應當如此，但是這不是一件容易的事情，我們必須時時克制我們的性情。』這句話是人所公認的一句話。因此把他的像鑄塑成帶着哲學的風度，而不鑄成一個威風凜凜的將軍，但是從這座紀念像裏邊，還要表示出來一個將軍的真正尚武精神。

毛奇將軍的繼任者當中的施利分(Schlieffen)伯爵(十)曾經有一次寫信說，毛奇將軍實在是天生的將才。但是當着梅克倫堡(Mecklenburg)的貴公子毛奇(Helmuth von Moltke)生於巴爾西姆(Parchim)城的時候，恐怕沒有人預言到他以後會作普魯士的大元帥。他出身於曾經產生過精練士兵和大地主的老世族。他的父親在普魯士和丹麥服兵役的時候，已經證明出來是一個勇敢善戰的戰士，但是他的父親是一個居無定所的人，常受着患難的追隨和經濟壓迫，所以很少有餘裕供作兒女們的教育費用。他的母親是出身於老律貝克族的巴特瑞爾世家。她是一個忠誠的主婦，而又是賢慧的母親，她賜給子女們的影響很大。她信奉上帝的虔誠和高貴的氣質，從她大兒子的身上完全反映出來了。外界的環境對於毛奇將軍的前途都是有許多障礙的。他的父親把他送入丹麥的哥本哈根陸軍學校裏去受軍事教育。這個學校的規則非常嚴苛，他在那個學校裏不但未得到任何教育，反而受到不少的體罰，而且在他的性格上受到了不治之傷害。以後他對自己用痛恨的言辭說：『以後再自己把自身所有的缺點，從新彌補起來。』

變遷開始了，這位丹麥中尉(毛奇將軍)由於內心的熱情以及歸返本族的刺激，他滿心願意及早成為普魯士人。毛奇將軍也像布綠歇將軍(Blücher)

(十) 施利分伯爵(Alfred Graf von Schlieffen, 1833—1913)乃德國名將，任參謀部長多年。曾將克勞塞維茲將軍及毛奇將軍所擬定之「殲滅戰略」加以推廣，適合於近代作戰之要求。彼甚重視軍隊作戰之實地演習訓練，並對參謀部將校之考察旅行亦盡量與以協助。於一九〇三年任德國陸軍元帥。

(十一)，格耐色瑙將軍 (Gneisenau) (十二) 和莎恩荷斯特將軍 (Scharnhorst) (十三) 一樣，選擇作普魯士的國民。他利用堅強的意志力，克服了新職責範圍內的無數障礙。他不仰賴家庭的資助，個人過着簡單的生活，同時還從事寫作，換得一些稿費，因此他制勝了長期的經濟困難。他時常受着病魔的纏身，所以強迫他軟弱不健康的身體勢必棄絕了許多享受。他不作任何要求享受的慾望，還常常節制自己，不致因享受而摧殘了身體的健康。有七個宴會約請他去參加，他的確不能再作推辭，勢必如期赴所定的宴會。以後他曾說：『這七次宴會對於自己簡直等於作了七次關於節制飲食的訓練。』這種自治的精神對於毛奇將軍有莫大的利益，他在七十歲的時候，仍然有像青年人一樣的活潑精神。雖然年達八十歲的高齡，他尚能騎着馬，領導他的軍團，行閱兵式，他在九十歲的時候，根據當時報紙的記載：『毛奇將軍在下議院裏，不用演說稿，作了一個很自然的，愉快的，清晰的和很完善的講演，博得全體議員注意傾聽他的議論。』一個好的外表對於軍人的前途是有莫大利益的。當着普魯士皇太子在閱兵式裏第一次看見這位體高而細瘦的毛奇中尉，就說：『長的太不平均了！(Keine gute Acquisition!)』自然其餘別的將軍在體格方面，也逃不出這個獨斷的批評。實際說起來，奧愛根親王 (Prinz Eugen)，菲得利大王 (Friedrich der Grosse) 和拿破崙 (Napoléon Bonaparte) 在體格方面都不合乎平均的要求。施利芬將軍因目力患近視，自認為無能力再指揮軍隊，可是以後他成為德國陸軍應付近代戰爭的導師(Lehrmeister)。歌德寫信給愛克曼說 (Goethe zu Eckermann) (十四)：『人須有大志，同時還要具有機警和剛毅，去執行實現他的志願；其他別的事情在人生命當中，不算是最要緊的。』

(十一) 布綠歇 (Gebhard Lebrecht von Blücher, 1742—1819) 乃德國之名將。

(十二) 見曾一新先生所譯之格耐色瑙傳 (中德學誌三卷一期，三六——五四頁)。

(十三) 見曾一新先生所譯之莎恩荷斯特將軍傳 (中德學誌三卷三期，四〇四——四三二頁)。

(十四) 愛克曼 (Johann Peter Eckermann, 1792—1852) 曾整理歌德之遺著，並著有「歌德對話錄」 (Gespräche mit Goethe)；已有中文譯本。

毛奇將軍具有偉大的志向和貫徹始終的毅力。一個堅強的意志須先用在重要的事情上，雖然有時不免失於偏見。毛奇將軍從陸軍學校畢業了。在當時和以後，在普魯士，丹麥或則其他地方沒有人能稱讚這個以普通教育為教育宗旨的學校。十九世紀成為專門家的時代。專門家把世界上的事物分成許多界限極精密的部門。用好的或壞的說法來講，凡是人類所在的地方，就把一切的事物分成許多部門。由於拿破崙征服世界的野心，結果產生出來民主國家發達的時代，隨着國際間互通大使的啟明時期，又達到政黨鬥爭和階級鬥爭的時期。工業和自然科學極其發達的十九世紀，在學術方面以及支配空間，力量和時間方面，皆有長足的進展。所以我們又可稱這個世紀為經濟發達時期。在這個時期裏因藝術的，文學的以及哲學的精神如此的衰落，以致人生目的走向末落的途徑。但今日的德國正盡全力奮鬥掙扎，為戰勝這個惡劣的時代，以免遭受同流合污的危險。毛奇將軍發展他的鴻圖時期，正值德國文化昌明時代，這是他不勞而獲的幸福。在這個時期裏，有世界聞名的偉大人物如：哥德(Goethe)，康德(Kant)，黑格爾(Hegel)，裴希特(Fichte)，克萊斯特(Kleist) (十五)，洪保德兄弟(Brüder Humboldt)，沙恩荷斯特(Scharnhorst)，格耐色瑙(Gneisenau)以及克勞塞微茲(Clauswitz) (十六)來提倡啓發普魯士的精神，他們的學說在世界上頗有勢力。但毛奇將軍怎樣從教育上的限制和外在生活形式上的限制，把整個國家精神溝通到這個新的精神界裏，實在是他個人為人上妙不可解的事。

這位青年軍官把這些能了解的外國名詞，如普遍論(Universalität)，理想主義(Idealismus)以及人文主義(Humanismus)作為他終身思想和精神上的寄託。浪漫派的小說體裁，在毛奇將軍的最初創作裏，尚遺留下很明顯的痕跡。他所寫的優美的遊記裏邊十足的表現出來，他對於散文和詩，所作的文學嚐試。

(十五) 克萊斯特 Heinrich von Kleist 1777—1811) 為德國文學家。著有破獲喜劇並其他小說和戲劇。

(十六) 克勞塞微茲：見曾一新先生所譯之克勞塞微茲將軍傳（中德學誌三卷四期，第五八二——六〇〇頁）。

蒙且 (Montaigne) (十七) 和 拜倫 (Byron) (十八) 的作品不時的作為他自己寫作內容的參考材料。 毛奇將軍 對音樂頗感興趣，對於 莫查特 (Mozart) 的音樂更特別喜愛。 圍攻巴黎的時候，他得以有閒暇時間去參觀凡爾賽宮內所收藏的繪畫。 有人問他那一些書是對他最有裨益，他對於這個問題的答案是富有教訓的意味。 他首先舉出聖經來。 真實的信仰，而不受任何教條束縛的宗教，作為他個人為人的綱要。 他又繼續的舉出來荷馬 (Homer) 的伊利亞特 (Ilias)，天文學，化學以及克勞塞微茲將軍所著的戰爭論一些書籍。 然後他又舉出來釋勒 (Schiller)，歌德 (Goethe)，莎士比亞 (Shakespeare)，司克脫 (Scott) (十九)，蘭克 (Ranke) (二十)，特雷特克 (Treitschke) (二十一) 以及卡萊爾 (Carlyle) (二十二) 的作品。

他最初目的在求得一般廣泛普通智識。 他在職業上也是抱着同樣的態度。 他志願在參謀本部供職，他經過許多成績優良的考試，然後才達到目的。 澤克特 (Saeck) 大將在他的書中論到毛奇將軍說：『參謀本部和其他學校一樣，是為造就一般中等天資的人，而不是專為有特殊天才的人創立的。 像這樣的學校特

- (十七) 蒙且 (Michel de Montaigne, 1533—1592) 法人。 鑒於宗教戰爭之慘酷，退居修學，著有論文集，論及種種問題，而發揮其懷疑論派之哲學，影響於法，英思想界甚巨。
- (十八) 拜倫 (George Gordon Byron, 1788—1824) 英國詩人。 著哈羅德遊記，其名詩有頓文安 (Don Juan)，海盜等篇，年三十六逝世。
- (十九) 司克脫 (Sir Walter Scott, 1771—1832) 英國小說家。 父為法律家，母為名醫之女。 幼時愛讀歷史及古典文學；後習法律，官高等裁判所；四十九歲，封男爵，著作有小說三十餘卷，多描寫蘇格蘭往古之武士生活，愛凡和 (Ivanhoe 或譯撒克遜劫後英雄略) 一篇最有名。 此外又有詩湖上佳人 (The Lady of the Lake)，論著蘇格蘭歷史等。
- (二十) 蘭克 (Leopold von Ranke, 1795—1886) 德國歷史家。 十八歲入來比錫大學習神學，古典學；後任柏林大學史學教授。 旋由普魯士政府派遣赴維也納，威尼斯，羅馬等處研究；歸任政府官吏（史官）。 至一八七一年辭去，專從事著述。 其著作有羅馬與德意志民族史，十六七世紀之羅馬教皇史，世界史等。
- (二十一) 特雷特克 (Heinrich von Treitschke, 1834—1896) 德國歷史家。 著有政治學，德國十九世紀史等書。
- (二十二) 卡萊爾 (Thomas Carlyle, 1795—1881) 英國評論家，哲學家，歷史學家。 石匠之子。 學於愛丁堡大學。 以教書作文為生，首從事於德國文學之譯述與介紹，後乃自立成家。 晚年，任愛丁堡大學講師。 著有席勒爾傳，法國革命，腓得烈大帝史傳，英雄與英雄崇拜，過去與現在等書。 對於介紹德國文學至英國之功績甚大。

別爲造就天才優異的人，不但是不可能的，或則也是不幸的事情。 這個學校的特點，就是永遠不停止，而且在一種有系統的組織裏，常常產生出來新的使命和事業。 每一個人員的升遷，皆經過慎重的選擇和審察。 另外一個特點就是實際與理論並重。 因爲理論和實際全是這個學校的重要教材。』 毛奇將軍充參謀部長時，爲溝通理論的和實際的生活經驗起見，實行參謀部將校與實際統帥軍隊將校對調政策。 但是在他自己的經歷裏，除掉在青年時代很短時期的實際軍隊生活以外，他是完全由參謀部出身，一帆風順作到參謀部長。 官方批評他的學問造詣很有根底，而又是一個博學的將軍。 於一八三三年，官方批評他是一位多才多藝的將軍。 距毛奇將軍任參謀部長的五年前，於一八五二年，他的前任雷赫爾(Reyher)將軍批評他說：『毛奇將軍的確是參謀部裏高級職位很需要的一位軍官。』 但是在結論裏批評毛奇將軍說：『但是毛奇將軍一方面缺少實地練習，另一方面他的體格似乎趨於虛弱，因而缺少指揮軍隊的力量和生動的威力，所以不能長久保持司令官的威望。』 毛奇將軍自己也曾說過，他自己缺少詳細精密的眼光；很自負的布路門他露 (Blumenthal) 將軍於一八六六年批評毛奇將軍說：『他是一個很有天才的人，但是缺少實地的軍事訓練，而且對於軍隊的調遣是一個門外漢。』 雷赫爾將軍以勃蘭特將軍 (Brandt) 關於克勞塞微茲將軍遺留下來的同樣批評，加到毛奇將軍身上。 所以把毛奇將軍也列入沙恩荷斯特將軍和克勞塞微茲將軍爲首的許多普魯士儒將之中。 德國軍人對於他們是感恩不盡的，可是對於這些將軍還常常有缺乏實際經驗的責難。 克勞塞微茲將軍雖然終身沒有得到實際指揮作戰的機會，可是他寫成了一本戰爭論。 毛奇將軍雖然沒有實際作過軍隊的指揮官，但是他竟能充爲皇帝的第一個軍事顧問。 皇帝當然也要常常遵從參謀長的建議。 毛奇將軍的確缺少像他的同鄉布綠歇將軍的激烈性格。 毛奇將軍注重公事，而不以自身利害爲前提，兼而謙遜寡言，所以雷赫爾將軍對他有以上的批評，乃是當然的。 毛奇將軍由於以後所作的事業，毫無問題的推翻了關於他身體虛弱和缺乏實際經驗的責備。 毛奇將軍於一

八五七年繼雷赫爾將軍，任參謀部長，無論如何對於普魯士人民和德意志帝國都是有幸福的。克勞塞微茲將軍在討論關於戰鬥天才的那一章裏，曾得到以下的結論：『慎重考慮勝於積極創作，多方面的追求強於單獨在一方面偏狹的探討，冷靜的頭腦勝於急躁的意氣用事，以上所說的條件在戰爭的時候，就是我們同胞的「救主」(Heil)，也是為祖國光榮和安全所倚重的子孫們的「救主」。』當着他寫這些話的時候，或則也許莎恩荷斯特將軍的影像漂浮在他的眼前。但是這些以上所說的話，毛奇將軍可以當之無愧。

毛奇將軍以別的優點代替了實地軍事訓練之不足。他有鑑別賢愚識人的能力。爾臣將軍(Karl Ludwig von Oertzen)批評他說：『毛奇將軍把關於毀謗他的話，當作耳旁風，不去留心聽它。並且能把自己所要說出來的怨言，靜靜的再吞下腹中。他很懂得，內藏奸詐，外表和善的一般世俗為人的假仁義，他從來未受過這樣的欺騙。他有等待機會處世的本領，永遠沒有因着暴躁，突然，感情用事，和復仇的觀念把一件事體弄壞了。』他和克服了菲得利·威廉第三(Friedrich Wilhelm III.)皇帝(二十三)之抑制的莎恩荷斯特將軍頗相似之點。毛奇將軍也像莎恩荷斯特將軍和克勞塞微茲將軍一樣的讀了許多歷史書籍。常常研究過去的戰爭，以期得到應付現在和將來作戰所用的學理。他也和其他將軍一樣，帶着遠大的眼光，到外國去作考察遊歷。毛奇將軍也是一位作家。他在作青年軍官的時期，他曾寫過關於比利時，荷蘭和波蘭的論文，又把許多用英文寫的歷史書籍譯成德文。當他已經奠定了普通智識和世界觀(宇宙觀 Weltanschauung)的基礎，專門的智識自然從這些普通廣汎的智識裏產生出來。所以他主張專門的智識是由廣義的方法而不是從狹義的方法推究出來的。這位普魯士軍官(指毛奇將軍)出身於德國很守舊的地方，他又是一個貴公子(Junker)，所以他一生當然是很保守的。但是毛奇將軍的政治觀念

(二十三) 菲得利威廉第三(Friedrich Wilhelm III., 1770—1840)詳見魏以新先生所譯之德國史綱(Die Epochen der deutschen Geschichte)(一七一頁)。

是極適合現時的需要。毛奇將軍在這四十年的初期，寫了許多文章，來論述鐵路對於交通以及軍事的重要性，同時他還極力提倡軍事工業的研究和利用。以後他又轉向研究歷史上的大戰爭相互關係，並且還批評許多戰爭作戰的經過情形。於是他通曉七國語言。他關於軍事地形學具有訓練有素的眼光，對於速描及繪畫有優異的天才，他另外還有一種能力，就是能把一件極複雜繁難的事情，用極優美動聽的說話法，很簡單的解釋出來。認識外國的情形，對於參謀部將校是非常有價值的。毛奇將軍幾乎遊遍了整個的歐洲以及亞洲的許多部分。他還是青年上校就被聘到土耳其去指揮土耳其的軍隊。他在那裏服務有四年之久（從一八三五到一八三九），不但認識對抗庫登族（Kurdenstämme）的戰爭情形，以及在埃及各總督施政的狀況，還熟習了巴爾幹，小亞細亞和幼發拉底河與底格里斯河流域一直到伊蘭（Iran）邊境的一帶地方。在一百年以前，這些地方沒有什麼開發，交通很不便利，旅館事業極不發達，衛生設備也不完善。雖然在這樣的困難條件下，他還鼓着勇氣，騎着馬作了很多星期的考察旅行。以後毛奇將軍充普魯士皇太子的副官，得以在羅馬勾留了一年。他曾拜謁過英國和俄國的宮廷，他又獲得西班牙，法蘭西以及比利時國內情形的印象。在他的一些旅行書札裏邊，充分發現出來他關於國家，人民，文化和藝術的遠大眼光。俾斯麥稱讚毛奇將軍是極其有禮貌的紳士。毛奇將軍在平時訓練有素，所以這位高貴的軍官對於這些禮貌絲毫不感覺生疎。因為他常常出入本國以及外國的宮廷，所以早已養成了有禮貌的習慣。毛奇將軍的思想有世界那樣的廣大，可是他不是一個世界主義的信徒。首相曾批評他說：『他是一個極其聰明的人，我很相信，如果他選擇其他職業，也一定會成為出人頭地的人物。』所有一切許多關於他的批評，都說他的性格上帶着普魯士的和古典派的本色。可是毛奇將軍的宇宙觀完全奠定在普魯士和德意志的小宇宙範圍內。他既不是一個世界主義的信徒，又不是一個自由黨黨員，也不是一個激進黨的鬥士。老毛奇將軍對於今日的國際聯盟（Völkerbund）曾有以下的批評，他說：『他信

賴本國政府的力量和見識。他不信任一個由許多國家選出來的代表，所組成的團體；雖然這個團體常常設法解決國際間利益衝突和調整國際間的難題，以便避免國際間的戰爭。但是國際聯盟所處的地位恐怕和古代雅典的最高法院(Areopag)相差不了多少。』

毛奇將軍把戰爭看作好像上帝所創造的世界裏的一個肢體。永久和平對於他好像是一個虛幻的夢一樣，沒有一次把它當作一個好夢。

前幾年，法國的外交部長白里安(Briand)氏(二十四)在日內瓦的國際聯盟席上，曾引用毛奇將軍所說的這句名言，來彈劾製造戰爭的野心家。他的論調是僅僅對着已經減縮軍備的德國而發的，並不是對着他自己本國所發的警告。他的國家裏還高唱着『帶着大砲，前進吧！帶着機關槍，前進吧！』的口號。在最近過去的幾個世紀裏，法蘭西發動了比世界上任何國家更多的戰爭。由於法國在過去十五年間的所作所為，證明了用官冕堂皇的空話和一紙空洞的安全公約，是不能把戰神立時逐出世界以外。

毛奇將軍在五十七歲的時候，還是一個陸軍少將，被任為參謀部長。他是一個才幹極完備的人，但在當時幾乎還不是怎樣出名的人物，因為在那個時候的參謀部尚沒有什麼很大的重要性。毛奇將軍僅從書籍裏邊認識了歐洲各列強的戰爭。他在參謀本部裏擔任過不同的職務，所以他的軍事眼光已經訓練很尖銳化了。他充任在馬得堡住防的第四軍團參謀長的時候和在作參謀部科長的時候，收集了許多關於軍事組織上的和政治上的經驗。在多事的一八四八年和一八四九年，還有一八五〇年的動員，俄爾木次(Olmütz)的政治失敗也發生在這

(二十四) 白里安(Aristide Briand, 1862—1932)法國政治家。卒業大學後業律師於巴黎，尋入新聞界。一九〇二年當選國會議員，其後即投身政界，歷任教育部長，司法部長，內務部長；前後凡任內閣總理十一次，外交部長十六次；在最後十年間，法國歷次內閣，均以氏為重心。生平倡導和平，不遺餘力，洛加諾公約及非戰公約，氏皆為發起人之一。一九三〇年發表歐洲聯邦計劃，尤見稱於世。一九三二年，中日事變發生，氏在國際聯合會中，努力斡旋和平，事未解決，因病辭職卒。

個時期。在這普遍的紛亂裏，於過度工作的餘暇裏，他的家庭賜給他安息和修養的機會。他在一八四二年和年將十六歲的瑪利·布魯特 (Marie Burt) 小姐結了婚。以美麗和性格來論，她是一位極好的太太。夫婦二人很幸福的度着美滿的生活，一直到一八六六年的聖誕節，不幸她與世長辭了，並未生育過子女。這位謹慎和寡言的毛奇將軍，在他給他太太的信裏邊，充分的表現出來他的深情和幽默。他同她和他的兄弟們常常談論他自己的政治意見，以及述說他對於這個緊張時期的關心。關於普魯士與整個德國的問題，他看的非常清楚。『現在的問題不是在採取君主的或則共和的政體，乃是在施行法治的或則無政府的政體。皇家的軍官是憎惡革命的。敵人不是從外邊來的，乃是存在我們自己國家的內部裏。——自由主義 (Liberalismus) 招來了無產階級的發展，而又不能再阻止它的蔓延。——由平民政治運動者 (Demagogen) 的手中遞給我們的三色國旗 (黑色—紅色—金色)，貼上了這麼多的污點，實在令人可惜而又痛心的事。——德國人民正趨向促成德國統一的大運動，假設各小城邦政府不採取與普魯士合而為一的政策，恐怕不久還要有一個統一運動。』以上就是毛奇將軍對於德國國內問題的批評。這些評語雖已經有百年的歷史，到現在仍然有相當的效力。因此一個軍事領袖如果沒有遠大的政治眼光，在世界上是不能立足的。

當他被任為參謀部長的時候，仍然是軍界裏一位漠漠無聞的人物。他所發表的著作，常常不署他自己的真名。威廉皇帝不久發現了有任用毛奇將軍共謀國事的必要。軍事內閣總裁滿特費 (Manteuffel) 將軍也很需要毛奇將軍的協助。最初參謀長的職權範圍很小。參謀部將校一共才有十八人。陸軍總參謀團的人員一共有六十四人。毛奇將軍的職權範圍僅限於軍官的養成和準備作戰計劃；關於軍隊的編制和軍隊的教育，也沒有過問的權力。在普魯士的憲法鬥爭時期 (Verfassungskonflikt)，皇帝，俾斯麥以及羅恩共同合作，施行軍隊的大改革政策，而擯棄了毛奇將軍的合作和協助。毛奇將軍在他狹小的職權

範圍內，暗暗的，靜靜的工作着。他把養成軍隊指揮官的輔佐官員和加速完成軍隊的準備當作他自己首要的使命。其他如：依照戰爭上的規章，推行參謀部將校旅行的計劃；廢止現行的騎兵制和狹義的地形利用；中下層指揮官，以自己的思想力和判斷力，去完成整個計劃的單獨部分；迅速採用外國軍隊的作戰經驗；爲加快動員速度起見，把一些已經由陸軍部制定好的問題，移交總指揮官自由執行；建築鐵路網以備進軍之用；重新整備進軍的技術，而着重在準備分頭單獨進軍，且須於規定時間齊集在戰場上的計劃，均爲毛奇將軍勢在必行的計劃。——總而言之，在毛奇將軍的一切計劃和要求裏邊，不外企圖完成新的作戰體制。

十九世紀人口劇增，因爲民主政治的發達，小城邦聯合成爲統一的國家，於是達於產生大量軍隊的時代。普魯士雖然因民力枯竭，建立強大的軍隊好像離事實太遠，可是它竟能拆除一切困難，斷然實現全國徵兵的理想。但是法國和其他國家軍隊的組織更居於落伍的地位。這些國家把職業兵（Berufssoldat）作爲它們徵兵制（Wehrverfassung）的核心。在這六十年將開始的時期，普魯士因爲重新改組軍隊，所以它的軍隊一躍而較其他國家強大。以數量和質量來論，普魯士的軍隊較其他國家優越。由於公路網的完成，鐵路的建築以及通訊的設備，減輕了調遣大批軍隊，運輸給養，以及指揮上的一切困難。在戰術上，因爲採用由後鎗膛裝子彈的鎗砲，於是更加强了炮火的威力。毛奇將軍根據以上所說的新基本條件，來準備他的軍事計劃。參謀部長的確應當在一些能戰勝敵人的條件裏選擇一條。他所選出的條件就是德國的軍隊在數量上，應當比較敵國站在優越的地位。他的主張和俾斯麥的政策相同。毛奇將軍能把德國的敵人相繼打倒，而且能很從容的去攻擊強大而佔優勢的聯盟國家軍隊。也不能不歸功於宰相的政策。究竟毛奇將軍怎樣應用他的優良的方法，不到十天的工夫，能把奧國（Oesterreich）戰敗，怎樣能在幾星期內，與拿破崙

第三(二十五)決定了戰爭的大局，怎樣實行他的「殲滅戰略」(Vernichtungsstrategie)阻止戰敗的敵人，無能力再結成新的聯盟。——實在完全依賴他的統帥天才。

毛奇將軍不是毫不費力的，就得到了這些勝利。在他未得到這些成功以前，他不但費盡了心血去戰勝敵人的反抗，而且還須要克服國內的一切阻礙。

克勞塞微茲將軍曾經給我們一個教訓。他說：『一個軍事計劃不附帶着政治的觀點，不成爲一個完整的計劃。政治家應當有軍事的眼光，一個軍隊統帥應當在政治上有判斷的能力。』依照他的意見，軍事與政治是不可分離的；因爲戰爭僅僅是政治上的一個工具，所以他主張軍事應當附屬於政治範圍以內。

這位偉大軍事哲學家 (Kriegsphilosoph) 在以上所說的幾句話，已成爲千古不朽的名言。可是在政治家與軍事家之間，達到理論和實際相諧和的地步，實爲一件最困難的事情。在世界大戰的時期，我們很痛苦的感覺到軍事與政治不能相諧和。政治在一些根本問題上，完全屈服於軍事之下。這恰是和理論正相反的現象。貝特曼·何路爲 (Bethmann-Hollweg) 與他的繼任者全沒有充分軍事智識的觀點，他們都很畏性的避免越過他們的職權界限，他們沒有一些抵抗，很放任的讓政治上的事情操縱在幾個軍事領袖手中。德國在大戰以前和以後已經違背了政治上的一元化。

俾斯麥與毛奇是兩位根本不相同的人物，俾斯麥主張一身總攬軍政大權，不久他竟能貫徹了他的主張。自然他們有共同的工作目的和事奉皇帝的忠心。以官職來論，一個是宰相，一個是參謀部長，他們很難接近；以社交方面來論，在最近幾十年來他們彼此互相避免會面。可是他們兩個人在政治上的根本意見是一致的。毛奇將軍對內對外的政策具有和俾斯麥相同的遠大眼光。於一八

(二十五) 拿破崙第三 (Napoleon III., 1808—1873) 爲荷蘭王路易拿破崙之子。初流寓英、美等國。一八四八年回國任衆議員。一八五一年現政府推翻，初選爲十年長期總統；翌年稱帝。與英、土，聯合，敗克里采亞之戰。併香薩伏衣 (Savoyen) 及尼斯 (Nizza)，攻陷墨西哥。一八七〇年爲普所敗，出降，卒於英。

六二年。在他的思想錄裏有以下的評語：『德意志爲對抗法蘭西的威脅，因而促成全國統一。』俾斯麥首相爲抵抗敵國聯盟的高壓勢力，他曾晝夜不停的準備着去應付這個危機，毛奇將軍仍然繼續俾首相的政策，負起來這個重大責任。由於東部斯拉夫民族和西部羅馬民族的結合，勢必產生對抗歐洲中部國家的戰爭，所以毛奇將軍於一八六〇年預料不久一定有一場大戰爭(Titanenkampf)。

『還有一件，用極短的戰綫去對抗一方面的戰爭，同時用全力極迅速的去對抗另一方面的戰爭，然後乘勝再收復在第一方面所失去的土地。』這是施利芬將軍爲應付世界大戰所擬定的作戰計劃。我們現在仍然記得毛奇將軍在一八五九年所說的話，他聲稱：『法，俄的軍事同盟，是普魯士最大的威脅。』這句話對於現在的局勢，仍然有它的效力，所以我們不能不承認一九三四年一月締結德，波條約的力量，

雖然俾斯麥首相和毛奇將軍在軍事和政治方面有相同的根本原則，可是他們兩個人仍然常常發生摩擦，由於政治的戰爭目的和軍事的戰爭目的之分歧，所以二人處於反對的情形。拿破崙曾經實行過「殲滅政策」(Vernichtungspolitik)「殲滅戰略」(Vernichtungsstrategie)。德國過去和現在沒有一位參謀部長倡導「疲勞戰略」(Ermattungsstrategie)。我們國家的地理環境處於不利的鄰國包圍圈中。因此，我們的軍事領袖勢必實行速戰速決的「殲滅戰爭」。在過去和現在，沒有一位德國的和普魯士的政治家實行過「殲滅政策」。奧國和法國在一八六六年與一八七一年由軍事達到「使戰敗者殲滅的和平」(Vernichtungsfriede)，但是普拉哥(Prag)條約和佛蘭克府(Frankfurt)條約表示出來，勝利者對於戰敗者的要挾尚不過於厲害，究竟「殲滅和平」(Vernichtungsfriede)是如何的不合理，德國在一九一九年從凡爾賽和約裏已經嚐受過了。

俾斯麥首相於一八六六年破出皇帝的百般反對，結果完成了他的「修好政策的政治」(Versöhnungspolitik)而阻了毛奇將軍施行他的「殲滅政策的政治」

(Vernichtungspolitik)。俾斯麥首相於一八七〇年不知立時進兵攻取巴黎，寧肯去占領挨爾薩斯，然後按兵不動，等待法軍來攻時，再與法軍交戰。俾斯麥首相曾經說明他按兵不動不立時圍攻巴黎的理由。但是毛奇將軍所主張的乘勝攻擊巴黎的理由，更為合理。停止和等待不但能加強法國作戰的意志，而且還能給其他列強干涉的機會。首相常常毫無忌憚的干預軍事。在一八六六年他竟越過毛奇將軍的職權範圍，干預軍隊的調遣事宜；當時參謀部再重新接手去整頓這些事情，頗感困難。在對法作戰的時候，更增加俾斯麥與毛奇的不和睦。俾斯麥首相抱怨參謀部指揮能力不足，毛奇將軍反駁他政治家無權過問軍事行動。究竟是採取飢荒的方法來圍困巴黎——如毛奇將軍的主張——還是用砲擊的方法，強迫法國投降——如俾斯麥和羅恩所主張的辦法——在這個問題上，他們發生了很大的摩擦。的確，當時雙方的主張在作戰上皆有相當的缺點。德國陸軍部和參謀本部未能即時運到攻城的大砲和軍火。因此毛奇將軍拒絕採用不能達到目的的砲擊方法。最後巴黎於一月二十七日陷落了。陷落的原因多半是因為城內的飢荒和暴動，無法繼續防守，不僅是因為不堪受砲火的襲擊。在德意志謀建統一帝國時期，首相與參謀部長的政見裂痕，更成為不可救藥之勢。俾斯麥首相曾以新的難題上書皇帝，來彈劾毛奇將軍。毛奇將軍已經寫好了辭呈，但因內心的不安，結果又中止發送辭職呈文，繼續為國效勞。他是皇帝的忠臣，專以國事為前提，而輕視個人自身的利害。所以他竟能把許多戰功退讓給別人。毛奇將軍以後曾解釋政治與軍事的關係，他認為政治祇能在戰爭的開始和結束時，得以置喙決定大局，其他事宜可以令軍隊統帥自由獨立措施。因此毛奇將軍與他的導師克勞塞微茲將軍恰立於反對地位。克將軍不曉得什麼是軍隊統帥在作戰時的獨立職權，克將軍主張政治與軍事應當混合在一起。在世界大戰的時候，已經證明了克將軍的主張是正確的。但是解決這個問題的謎不是靠着理論，而且靠着實地指揮作戰將官的本領。毛奇將軍曾經以慎重的態度說過：『軍政最高領袖的皇帝對政治的要求和軍事的要求有最後取決

權，他是這兩方面的仲裁人。』在世界大戰時似乎是這種形。但以實際來講，軍政並未能相諧和，反而政治與軍事，首相與軍隊高級指揮官相離太遠，彼此不能合作。

毛奇將軍很圓滿的漸漸克服了最初職務的和指揮軍隊上的困難。他是一位主張下級幹部有獨立職權的贊助者。在一八五八年他已經擁護這個「命令乃是輔助下級幹部為完成既定目的之不足。」的原則。在德國陸軍戰鬥教範裏常常載着毛奇將軍的這些主張和其他戰鬥學上的理論。但是下級幹部的獨立職權也有它的界限，他們必須服從指揮官的意志，不然的話，恐怕他們隨意濫用獨立職權。毛奇將軍已經經驗過一次。在一八六四年對丹麥作戰的時候，參謀部長的建議難以發生效力。毛奇將軍自己留在柏林，關於戰場上的情形，勢必從一些私人來往的信件裏和報紙上，得到一些消息。因為官方的消息遲慢，不能使他隨時明瞭戰爭進展的情形。以後毛奇將軍被任為總司令官。滿特費將軍 (Manteuffel) 寫信給陸軍部說：『精密完善組織的司令部實在是極其重要，因為我以為毛奇將軍的前任司令官把總司令部弄的有亂七八糟。』恰於一八六六年，皇帝命令參謀部長直接把作戰命令傳給軍隊，不必中間再經過陸軍部的傳達。可是這條命令在這次戰爭裏尚未能奏效，因為下級指揮官企圖以自己的意見，去指揮軍隊作戰，所以他們常常改變他們所應有的獨立職權。在對漢諾威人 (Hannoveraner) 作戰時為抵制高級司令官的頑固性起見，毛奇將軍把命令直接授與下級幹部。在對柏門 (Böhmen) 作戰的時期，一個師長對傳遞毛奇將軍命令的人說：『全對！但是究竟誰是毛奇將軍？』石坦梅茲 (Steinmetz) 將軍在一八七〇年仍然固執己見，不服從命令，於是他受撤職的處分。一部分軍隊指揮官和軍團長，仍然受舊觀念的束縛，不能隨着毛奇將軍如飛的理想一齊向前邁進。雖然如此，毛奇將軍仍然不改變他的信念。他利用在整個計劃中的單獨細則裏有獨立執行職權的下級指揮官，去指揮大批軍隊的條文，於是他解決了高級將領任意獨斷獨行的問題。為實行此種新的指揮軍隊方法起見，參謀本部負起訓

練一般將校的責任，有一致思想和一致行動的「指揮官層」(Führerschicht)必須遵照統帥的命令，分工合作，來發展指揮的力量。於一八七〇年和一八七一年，德國在指揮軍隊上的優點清清楚楚的表現出來。法國人中就沒有和德國將校才能相等的司令官。在世界大戰以前，有一位法國批評家所寫的評論裏邊說，在德國軍隊指揮方面有一個「公司組織」(das Syndikat)，我們被毛奇將軍個人的才能所征服的成分較少些，乃是被一個參謀部把我們戰敗了。毛奇將軍從一八五七到一八八八年專心從事這個「公司組織」的教育問題。德國參謀本部在世界上有如此的威望，實歸功於毛奇將軍。戰爭的成功很容易過去，但是教育與軍紀對於將來的影響很大。毛奇將軍把參謀本部當作活的遺產傳給後世。但是俾斯麥首相並沒有遺傳下來這樣的一個組織。尼采(Nietzsche)解釋參謀本部的話如下：『雖然是一個嚴格的學校，但是它究竟是一個好學校，這個學校比其他任何學校的優點就是：功課多，校規嚴，以傑出天才為一般學生程度的標準，很少有誇獎，沒有原諒和寬免，不顧才能和出身一律嚴厲處責。人們在這個嚴厲學校裏究竟學些什麼呢？服從和指揮！』

參謀本部乃是一個工具，指揮官利用這個工具，來實行他們的戰略。毛奇將軍解釋戰略為一個「方法的體系」(System von Aushilfen)，也可以說是在極困難情形壓迫下運籌帷幄的技術。有一些人把一個理論，一個方法譬如包圍或則突進以及其他的方法當作唯一的戰略。施利芬將軍說，以上的定義恰好給這些人一個反駁。毛奇將軍主張無論在什麼情形下，指揮官必須採用對於我們最合適而且最有利的�方法，以充分的自由獨立職權，去取得他認為有必勝可能的勝利。

毛奇將軍的戰略不是事先擬定好的，他主張在戰略運用方面，應當完全依賴指揮官的「健全的智力」。當然他自己的智力超乎眾人以上。凡人作事應先行考慮，而後實行。但是他主張思考的時間不可過長。他的計劃和行事裏包含：政治的觀點；關於空間，力，時間的詳細計算；戰爭上所用的一切方法以

及堅決的利勝意志。

在一八六四年，他建議給烏郎愛露 (Wrangel) 將軍，用兩倍的兵力去圍攻丹軍，結果妄費唇舌，未被採用。在一八六六年，毛奇將軍命普魯士軍隊成大弓形陣式向薩克森 (Sachsen) 和柏門 (Böhmen) 的邊境進發。這種辦法受到許多人的激烈反對，因為人們恐怕利用分散隊形的戰略，會發生單組軍隊部分敗北的危險。毛奇將軍的見識比一般人遠大。於六月二十二日發出一件簡短電報：『皇帝陛下命令兩軍向柏門推進，並在基欽 (Gitschin) 方面集合。』由於兩軍前進的影響，未過幾天，貝乃代克 (Benedek) (二十六) 將軍拍來更簡短的一件電報到維也納，電報內容說：『皇帝陛下請速作和議，不然的話，恐有全軍覆沒的危險。』維也納方面仍然希望戰爭。普軍全體同時向敵人前方及側方施行總攻擊，結果奧軍在科尼格雷次 (Königgrätz) 慘遭敗績。因為德軍戰略優良，所以得到這樣偉大的成功。在科尼格雷次之戰，德國遭遇一個很大的危機。實因皇太子所屬軍隊進展遲慢所致。國王又回憶到耶拿 (Jena) 及奧爾斯泰特之戰，故有退兵之意。幸有毛奇將軍從中阻諫說：『陛下！此次戰爭與普魯士國運有關，不能撤退我們的軍隊！』不久他報告國王說：『陛下今日不但得到戰鬥勝利，而且得到整個戰爭的勝利。』

毛奇將軍於一八七〇年利用與一八六六年迥乎不同的戰略和法國作戰。他把所有的德國大軍集結在法露茲省 (Pfalz)，並且計劃一部分軍隊以密集隊形向敵軍兩陣地中間的薩爾 (Saar) 地帶進軍。但是德軍仍然保持相當寬的隊形，以便隨時作包圍法軍的準備。不幸未能達到所預定的計劃，可是毛奇將軍知道急速採取適當的辦法，來應付這個幻變的局勢。雖然因石坦梅茲 (Steinmetz) 軍的錯誤，擅自通過在薩爾布綠克地方的右翼第二軍；雖然皇太子軍隊之遲遲

(二十六) 貝乃代克 (Ludwig Ritter von Benedek, 1804—1881) 奧國將軍。於一八六六普奧戰爭時，被任北軍 (Nordarmee) 之指揮官。於科尼格雷次 (Königgrätz) 之役。慘遭敗績。

不到，以及在渥爾特（Wörth）地方追擊殘敵的緩慢，參謀部長竟能從八月十四到十八日幾天的工夫，把第一軍與在美次（Metz）地方的第二軍聯合一起，使兩軍向西推進，以便參加聖着瑞瓦特（Saint-Privat）地方的大會戰，和協助包圍在美次地方的巴諾蔡城（Bazaine）。

重新整備的軍隊，以寬大的戰綫向巴黎進攻。梅茲已被包圍起來。然後有一部分軍隊施行歷史上有名的右翼進擊，去攻擊麥馬韓（MacMahon）（二十七）將軍所統帥的法軍。在色當（Sedan）大會戰時，德國以兩倍的兵力包圍麥馬韓將軍所屬的法軍，於是決定了拿破崙皇帝以及其最後所剩下的軍隊的命運。

德軍在九月十九日出現於巴黎城前，並將一個巨大礮台包圍起來。毛奇將軍為戰敗在數量上佔極優勢的法軍起見，在戰略方面他採取防禦的方法來抵抗法軍，在戰術方面他利用各個擊破的方面來攻擊法軍。甘必大（Gambetta）（二十八）親自帶領新編成的法軍，急來解救首都的圍困，結果也被德軍擊敗。毛奇將軍在對法作戰時已經知道，稍施策略，即可完成戰敗法軍的偉業。以整個情形來看，毛奇將軍不能把法軍完全殲滅。所以他給擔任圍攻巴黎的增援部隊的命令裏說：『在戰鬥勝利後實行殲滅敵軍時，不必窮追。最大目的，祇要求擊潰法軍主力。』克勞塞微茲將軍說：『毛奇將軍有雄圖遠略和偉大執行策略的勇氣，真正表現出來英雄的本色。』

在促成德國統一的戰爭以前和以後，毛奇將軍以培養軍人之勇敢和尚武的精

（二十七）麥馬韓（Marquis Patrice Maurice de MacMahon, 1808—1893）法國政治家。

其先世為愛爾蘭人，流寓於法。氏少入軍籍，以功累擢至將軍。一八六四年至七〇年間，任阿爾基利亞總督。普，法戰時，任第一軍司令官，戰敗被俘。議和後歸國，平定巴黎公社之亂；一八七三年被選為總統，至一八七九年辭職。

（二十八）甘必大（Léon Michel Gambetta, 1838—1882）法國政治家，共和黨首領。初習法律，有志於革命；一八六九年被選為國會議員。普，法戰役時，法國大敗，氏乃組織共和

政府，防守巴黎。旋被舉為總統，固辭。一八八一年組閣，兼任外長，毅然合併突尼斯。

神爲他的作戰草案 (Feldzugsentwurf) 的特徵。毛奇將軍於一八五九年想參加法，奧戰爭，結果未能遂願，於是他寫出來這句話：『不冒大危險，不能在世界上作出驚天動地的事業。』最近幾年他常常要求俾首相在敵國方面軍備尚未達完善時期，德國應當急速和它開戰，以收事半功倍之效。首相永遠沒有着手施行毛奇將軍的策略，反而說毛奇將軍的好戰慾，使他常常感覺不安。但是首相在最緊要關頭，爲實行他的政策，又感覺毛奇將軍實在是他的一個很好的助手。

毛奇將軍指揮軍隊的才幹超乎拿破崙之上。因爲指揮軍隊作戰的條件已經變更，他勢必採取另外的步驟，以完成戰爭的勝利。他曾經在一本書裏寫過以下的話：『工業的進步，聯絡的便利，新武器的使用，以及千變萬化的情形，以往的作戰方法已經是不適用了。一些知名的指揮官所用的戰爭法則，爲應付現代的戰爭，顯出已失掉其效用。工業與科學乃是軍事上重要的助力。國家必須全體總動員，從對抗許多國家的大戰爭裏取得最後勝利。』毛奇將軍對於這一點已經準備多年，以便把科學和工業實際應用到戰爭上。德國於一八六六年和一八七〇年盡量利用鐵路網的功能，敵人方面在這一點上尙望塵莫及。毛奇將軍認爲建設鐵路比較構築堅固礮台更爲重要。鐵路完善可加快動員和進軍的速度，因此可以獲得戰爭勝利的基礎。在一八七〇年法國利用鐵路進軍的方法，未達到圓滿的成功。毛奇將軍在當時是利用鐵路戰略的創始人。軍隊移動迅速，自然可以增加數倍作戰的能力。他認爲利用電報，可使分散的部隊能以依照一致的意志，向共同的目標進行作戰。這位參謀部長早已承認改良武器對於作戰上比較構築防禦工事更爲有利。在世界大戰時已經把他的這個意見證明了。

毛奇元帥護得許多勝利之後，有二十年的工夫，從事於軍事教育。他的精神一直到臨死的時候，仍然是很清醒。毛奇元帥曾經費了一番苦心，爲將來一試新統一帝國的實力。他在國會裏曾提出以下的警語：『將來的戰爭，也會成

爲和「七年戰爭」(二十九)與「三十年戰爭」(三十)的同樣情形。』他認爲強有力的德意志乃是和平的最安全保障。他又繼續說：『僅有軍備強大的德國，才能阻止和平的破壞。僅有強有力的政府，才能革新國家，僅有強有力的政府，才能保障和平。』

我們從毛奇將軍的性格表率方面所得的影響，比從他的教訓方面更大。的確，仇視他和嫉妬他的人無從下手來攻擊他。雖然他很有名望，仍然保持謙遜和正直的態度。陸軍部長費爾得(Verdy)在一八七〇年和一八七一年是毛奇將軍最親密的同僚，曾稱讚毛奇將軍說：『在整個戰爭裏，沒有人聽到毛奇將軍發一句怨言。他永遠是很愉快的，在禮節方面他要求的不太嚴苛。我們感覺特別隨便。我們非常的恭敬他，恨不得用我們的手把他捧起來，來表示我們對他愛戴的熱誠，雖然出了我們的小範圍以外，仍然在各處能聽到讚美他的話；每一個人都稱讚他是一個真正好性質的人。』毛奇將軍曾經說過一句名言：『在戰爭的時候好的性格比較聰明的智力尤爲重要。』有許多人的性質在戰場上很好，可是在平時就把這件事情忽略了。他主張沒有才幹的人，不得隨意居高位秉國政。所以他不注重外表，專求實際。

(二十九)「七年戰爭」(一七五六——一七六三)腓得烈不等敵國的襲擊，用先發制人的手段，在他們整軍之前，早已遣驅普魯士軍隊，長驅直入，進至薩克森(Sachsen)地方，並服屬了這個德屬的小國家，當作他自己的一省，制定租稅，徵當地的百姓，前去當兵。他再向前推進；攻入捷克斯拉夫，並圍攻普拉格(Prag)。十八世紀最大的戰爭，——即七年戰爭，就這樣的開始了。當時的形勢，對於腓得烈大帝，可算是非常緊張。比他自己更大的奧大利軍隊，向着西利西亞而來，十萬俄軍，向着東普魯士進窺，二萬瑞典軍隊，望波美拉尼亞侵入，再加上法蘭西的十萬大軍，渡過了萊因河，騷擾他的南部，那時聯軍的聲勢，何等浩大，腓得烈大帝猶如釜中之魚，四面皆聞楚歌。但是，同時有幾個原因，很裨益於腓得烈，他自己，比仇敵中的任何人，都來得偉大，他手下，又有英明而足智多謀的將軍，他執掌軍權，對於全部軍隊，可以自由調動，自由處置，比之對方的互相猜忌，各自指揮，不可同日而語。同時又得着英吉利的經濟上的援助。本此各項原因，所以腓得烈雖然八面受敵，但仍能够應付自如，得到最後的勝利。

(三十)「三十年戰爭」(一六一八——一六四八)日爾曼新舊教之戰爭也。當時諸侯中有新舊教兩同盟。及波希米亞新教徒叛，日爾曼帝欲藉舊教同盟之力討滅之，新教同盟起而反抗，瑞典，挪威，丹麥及法蘭西諸國助新教。兩軍迭有勝負，卒結維斯特法倫和約，除關於政治者外，在宗教上，則承認加爾文派，路德派與舊教受同等待遇。

他一生爲國事奔波，運籌帷幄不遺餘力，於晚年他轉向推想死後靈魂永生的真義。他常常不斷修改他所寫的安慰的思想 (Trostgedanken)，在這本書裏，他批評他自己和天主的關係。上帝的力量在弱者當中是偉大的，沒有力量的弱者會變成強有力的人。這是聖經上的話。他自己把這句話作爲他的座右銘。他把愛德 (Liebe) 當作天主最高至上的誠命。他一生克苦他的肉身，使他的身體作靈魂的志願僕人。於一八九一年四月二十四日，他曾參加貴族院的會議，當日晚間他很平安的就與世長辭了。『上帝所走的道路與世人所走的道路不同。在人類的進化史裏邊，上帝能從失敗的戰爭裏達到所期望的目的。』——這是有堅強意志和謙遜的常勝將軍（指毛奇將軍）爲後世所留下的警語。

參謀部仍然很完善的保存着老毛奇將軍的遺產。參謀部在世界大戰時指揮德國軍隊作戰，已經達到成功。雖然未能得到最後勝利，也不能奪去它的光榮。參謀部的將校也是人，參謀部僅僅是由人所組成的團體，也是一個訓練將校的機關，當然要有相當的缺點，和能力的不足。克勞塞微茲將軍曾經說：『假設缺少偉大的將才，雖然一個組織極完善而且有正確觀念和原則的參謀部，在指揮隊作戰方面恐難達盡美盡善的地步。』參謀部雖然不能造就出來偉大的將才，但能給他們開闢出一條平坦的道路，還能給他們預備下所用的武器。德國在一九一四年未能得到一位偉大將官去指揮最優秀的德國陸軍，實在是德國最不幸的事。但是這件事情不能歸咎於參謀本部。興頓堡 (Hindenburg) 將軍，盧頓多夫 (Ludendorff) 將軍以及其他軍隊統帥；坦能倍 (Tannenberg) 會戰以及瑪蘇崙 (Masuren) 會戰；對俄，對羅馬尼亞以及對義大利之戰；一九一四年的動員；以及一九一八大戰崩潰時的完整撤退，——諸如以上所舉出之人名與事蹟，可以唯一的證明出來，德國參謀本部的訓練比較敵人的更爲完善。

敵人在凡爾賽和約的第一六〇條款裏，對於毛奇將軍所創立的參謀本部加以無上光榮的批評。這條款的內容是：『德國參謀本部以及其他相類似的機關皆

須解散，不得在任何變相形式上重新恢復原來的情形。』

德國人的精神是束縛不住的，德國人的精神仍然沒有死。從大戰結束的頭一天起，就開始奮鬥，以爭取國家的自由和民族的光榮。

在一九一九年八月二十四日格勒諾爾將軍 (Groener) 給諾斯克 (Noske) 陸軍部長的信裏邊說：『我們一直到現在得以渡過共產黨施行赤化的危機，應當首先歸功於參謀部裏的將校，這不算我費話吧！除我以外，恐怕沒有第二個人看見參謀部將校們，以團結的精神，來和國內的各類政客以及革命的現象，鬥爭的情形。他們用沒有希望的努力，來謀復興民族和重整軍備。有一個時期，官吏的一切威望全都掃地了。所有國家的官廳缺乏能力和勇氣，束手無策，祇好讓國家政事任意弛廢，另外又有一個時期，我在柏林看見陸軍部裏，簡直成了一種無政府狀態。可是參謀部的將校們不顧自身的利害，咬牙切齒努力工作着。他們背後並沒有什麼大的力量和方法，來支持他們，竟能和「不合理」，「無限的自由」，「罪惡」來鬥爭。我們不應當忘掉了參謀部將校的豐功偉績！』

從一九一九年起的以後十五年時間，德國雖然受到監視委員會的監視和不合理的條約上的種種束縛，參謀部仍然能把這少量的職業軍隊，當作維護德國國家的鐵環，和培養德國人民男性實力的所在。——一直到今日的重整軍備，實行徵兵制度的時期，才把參謀部歷史裏邊一件最偉大，最值得感謝和最光榮的使命發揮出來了。

毛奇將軍的精神一直到現在仍然存留在德國軍隊裏邊，我們希望他的精神永遠不死。

宇 宙 觀 論 叢^(一)

Weltanschauungslehre

狄爾泰 (Wilhelm Dilthey) 著

關 琪 桐 譯

狄 爾 泰 小 傳

狄爾泰一八三三年十一月十號生於德國諾騷 (Nassau) 的比卜雷 (Biebrich) 地方。他父親是一個宮廷教師。他在維斯巴登 (Wiesbaden) 先後入了國民學校，私立學校，和高等專科。他在海德堡 (Heidelberg) 攻讀三學期以後，於是就到了柏林，去學神學。一八六四年當他三十一歲時，曾在哲學院中得了學位，他的論文是研究世萊瑪哈的倫理學的，同年他就得到大學教書的資格。一八六六年被聘至巴賽爾 (Basel)，一八六八年被聘至基爾 (Kiel)，一八七一年被聘至布累斯勞 (Breslau)，一八八二又被聘至柏林。他在柏林活動了有三十年光景。後來當他在賽思 (Seis) 的山上從事休息時就忽然死於一種惡性的傳染症。那時是一九一一年十月一日。

狄爾泰生長在偉大的歷史家的學派中，例如別克 (Boeckh) 格利姆 (Jakob Grimm)，和蘭克 (Ranke)，等。這些人給了他以一種科學的民族觀，和世界政治史觀。狄爾泰的整個思想趨向是由這些研究給他的永久印象所獲得的。他的目的乃是要考察「歷史意識」的本質和條件，或者也可以說是賽德的工作，而從事於歷史理性批判 (Kritik der geschichtlichen Vernunft) 的。

狄爾泰從哲學的觀點來研究歷史，又從歷史的觀點來研究哲學。他說，「何為哲學的這個問題，不能按各個人的興趣來解決，因為它的機能只能根據經驗從歷史上推斷出來」。「哲學家必須如歷史家似的，根據歷史的史料來工作，他必須同時是一個歷史家」。「人只能在歷史中認識自己，並不能在反省中認識自己」。

(一) 編者註：本文係選自狄爾泰全集第八冊中之一部題名世界觀論叢 (自第一七三頁至二二四頁)

全文中之第二篇，第六篇及第八篇三段譯文。

他所謂哲學的職責就是哲學對於個人和社會的精神生活之意義。由此種觀點出發，他就認哲學的重要職責之一，就是在普遍有效的方式下，解說出世界的秩序來。就如古代的形上學就是依據幾何思想，而由科學方式下來研究世界秩序的，好像世界是完全客觀而獨立於人生以外似的。不過在古今給與哲學以一種較深的衝動的，乃是對人生和世界之謎來求得一個統一態度的那種欲望。

狄爾泰的工作甚多，我們可以總述如下：

(一) 歷史的工作：他早年就從事寫作世萊馬哈傳 (Das Leben Schleiermachers)；其搜索之勤，鑑別之精，評品之慎，文筆之美，使他成為名史家，名傳記家，而堪以列足於最偉大的史家，如蘭克等人之中。此外他又著了十六世紀到十九世紀的人生觀與世界觀的發展，並著有論詩歌與音樂的書 (Erlebnis und Dichtung. Von deutscher Dichtung und Musik)。

(二) 他的精神科學引論 (Einleitung in die Geisteswissenschaften) 現在已經成了一部經典。在這部書中，狄爾泰曾經解釋了各種精神科學的聯繫，以及它們與社會生活和歷史的關係。這部書的主旨是在給所有這些科學預備一個統一的基礎。他曾分析了由古代至黑格爾的哲學，而說明人們有需要這種基礎的要求。

(三) 他曾企圖奠定了這種基礎。他曾反着通行的心理學和其因果的解釋法，計劃了一部描寫的，解析的，體會的心理學 (Eine beschreibende, zergliedernde, und verstehende Psychologie)。這種心理學並不要藉一種心理的化學，從簡單元素中構造出一切心理現象來。它乃是要在一種方式下來描寫，來解析，心靈生活的全部實在，而不把它們殘損了。他因此就在德國準備好一種新而重要的心理學。

(四) 後來狄爾泰受了胡塞爾的邏輯研究 (Logische Untersuchungen) 的影響，以為無需乎這種心理學的基礎，於是他就另換了一個方法。他自己發展了一種新的解釋學 (Hermeneutik)，用以解釋我們的歷史世界的構造。對於這種解釋學說來，經驗 (Erlebnis)，表示 (Ausdruck)，和理解 (Verstehen)，乃是三個決定的成分。

狄爾泰雖然努力研鑽，刻苦不懈，可是他的著作大部分有頭無尾，都不曾完成了，這是很可惜的。這裏所譯的是他的全集中第八册的一部分，題名為世界觀論叢 (Zur Weltanschauungslehre)，一共含着九篇（第一篇太簡略，第九篇宇宙觀論戰，文中省略太多，譯出來也不能令人看懂，所以就刪了），頗能窺見他的思想的一面，因為簡短之故，所以譯出來登在學誌上，至於大著的介紹，當俟異日。狄爾泰的文章也不甚易懂，譯者文筆又拙，恐無以饜讀者之望，這是令譯者疚仄而不能自安的。惟第六篇：現代文化與哲學，和第八篇之幻夢，原文淺顯明暢，譯起來也比較容易，我想讀起來也該不難的。

我的哲學的基本思想

(Grundgedanke meiner Philosophie)

上：我的哲學的基本思想

我的哲學的基本思想乃是：哲學的推論一向永不曾以全整，圓滿，而未曾割裂的經驗，為其基礎，也就是一向永不曾以全整而圓滿的現實為其基礎。哲學的思辯一向確乎是抽象的；我這裏正反着現在籠罩一切的「康德崇拜」，而把這位大思想家也包括在這種抽象的思辯內。康德 (Kant) 是由經院的形而上學進到休姆 (Hume) 上的，他所研究的對象，不是純粹的心理學的事實，乃是那由經院的抽象觀念中所發掘出的空洞的形式，如空間，時間，等；——自我意識 (Selbstbewusstsein) 只構成他的解析的結論，而非其出發點。是的，到了康德，關於「理解」 (Verstand) 的抽象哲學就解體了，他並不曾從外面來摧毀了這種哲學，但是他的命運乃是：這種解體在他身上完成了。康德所達到的最深之點既然是一種抽象的生產能力 (Vermögen der Produktion)，一種沒內容的形式 (eine inhaltlose Form 這是與他的出發點相契合的)，所以形式就可以重新產生出形式來，而且在他那三部批判中，各種心理機動既然孤立的依照形式發展出來，因而睿智主義就可以重新恢復起來，而把純粹思想的形式認為是「絕對界」在我們身中的源泉。康德的批判中演了如何樣的一場戲！思想消滅了自己的要求，而不再企圖求得無限悠久的發展，而它所以如此，乃是為的要在後來在意志中重行找到這種要求：這正是一種幻景，因為這裏正在思想中來尋求原不存在於思想中的東西，而同時却給意志求得那一起初只在意志的協力之下（由我們生活的全部中）當做較高的宇宙觀而湧起的東西。

但是這種經驗主義並不因此減少其抽象性。這種主義正以一種早被「元子論的心靈生活觀」所殘損扭曲了的經驗，做為它的基礎。已只取了它所謂經驗；

任何圓滿而完整的人都不能使自己限於這種空洞經驗上的。一個人如果限於這種經驗，那他連一天的生活力也不能有。

我曾企圖給與經驗哲學以其必要的圓滿的基礎，而我所根據的定理乃是：

(一) 睿智不是個人心中的一種發展，也不能根據他來行理解，它乃是人類發展中的一個過程，而且人類正是求知的意志所寄託的主體。

(二) 睿智仍常做一種實在，存在於人的生活行為中，但是人類還有意志和感情兩方面，因而睿智只是在人性的這種「全整」中常做「實在」而存在的。

(三) 與這個定理相關聯的定理就是：抽象的思想，認識，和知識，只是經由一種歷史的抽象作用過程才能構成的。

(四) 這種圓滿現實的睿智，在其自身還含有宗教，形上學，或絕對，為其現實的一面，如果沒有這些，它是永不會成為現實而有力的。

× × × × ×

在這樣理解之下，哲學就成了研究「現實」的科學。

每一種實證的特殊科學，都是研討這個「現實」一部分內容的。法學，倫理學，經濟學等的對象，不都是在不同的觀點下所觀察的同一的人類行為麼？這些學說中每一種都是在研究人類和社會行徑之一個部分，一個方面，一種關係的。

在這裏「現實」哲學，對於實證科學就表現出它的改良的意義來。它既然也在全整的現實中，把各種抽象事實的關係發展出來，所以它就含有一些基礎，使這些科學在其上共同發展出來，而不至再受抽象的隔離化的影響。

下：哲學與藝術，並與宗教的分界。

哲學是從事解析的，但是它並產生不出釋勒的思想來。因而哲學是不能產生什麼的。它既然從事解析和分割，所以它只能一一指示並綜合那裏存在的東西，和它在意識的事實中所找到的東西。

直接的意識所藉以實行創造的那些「坐標點」(Beziehungspunkt) 如自我，

宇宙，和神明，等，哲學都可以現成找到它們。這樣所構造出的一堆堆表像已經有一種秩序，當哲學出現之時。哲學並不能構造，它只能找到已在我們自我的全整中所產生出的那些關節。

在呈示出宗教，藝術，尤其詩歌方面的種種現象之後，我們就可以瞭然於精神生活的這些各別的範圍都處於如何一種聯繫之中。但是這種聯繫同時又指示出這些偉大事實間的一種關係來，也即部分與全體的關係來，這種關係在現在的情節下就是知識。

這一層可以在歷史方面立刻顯示出來。每一個時期的睿智的文化，都是經由精神生活的各種表示的通力合作所產生出的。這些表示在某種程度內，是與全體互相契合的。人類的睿智在每一個所與的時期對它的對象所處的立場，不論如何差異，而雷興 (Lessing) 的智者諾譚 (Nathan) 是不能完全與一個斯保爾丁 (Spalding) 的宗教論文，和一個門得爾松 (Mendelssohn) 的哲學論文，完全隔絕的。只有在人們把它們綜合而觀時，才可以看到，那個時代是在何種方式下具有上帝，世界，和他自己的。

人們如果再一把握各個特殊的問題，那麼這一層是更為明白的。在我們的文學中，雷興等也是在詩歌中先構造了一個人生理想，然後那種理想才得到科學的解釋的。

這種現象的根源就在於，哲學——即一般的以知識為事的科學——是不能夠表示宗教或詩歌所能表示出的重要東西的。科學如果可以解釋了各種事實的聯繫，而給它們建立了一種充足的統一的理由，那麼在表像能力的範圍中，精神就再沒有別的活動的餘地了。

黑格爾曾經建立起那樣一種觀點來。

在「現實」中，那呈現給我們的材料是非理性的，我們所藉以表像的那些元素，並不是可以互相歸納的，

就是康德也看到絕對的知識能力是沒有界限的。

藝術，尤其是詩歌，產生出典型來。這種典型在我們的表像能力中佔着一個重要的位置。典型是與法則並立的。凡表示自然中一種普遍的關係者為法則。至於典型則是在單獨的情形下來表示一種普遍的東西的。所謂「典型」，要前設一種目的論的聯繫，如果我們願意把它歸納在一個抽象的思想表示之下。在它自己的範圍中，它對於我們的生命感覺乃是極有意義，而有束縛力的。

現 代 文 化 與 哲 學

(Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie)

我願向諸位呈獻出的不祇是一種講壇哲學。只有在理解了「現在」以後，我才能向諸位道出真正的哲學話語來。因此，我們應當先來把握那決定了現在世代並給與其哲學以銘印的那些「現代特徵」。

現代最普遍的基本特徵就是人對於現實的感覺 (Wirklichkeitssinn)，和其對於塵世的興趣。我們都信從了歌德在浮士德中所說的話。

惟此塵寰，足供留連，
惟彼帝鄉，渺不可攀，
嗟彼愚人，凝視仰天，
謬想凡夫，堪立雲端。
寄語伊人，穩立靜觀，
德必有鄰，不至等閑。

自從歌德說了這話以後，這種「現實的感覺」就藉科學的進步，而日益增長起來。我們所居住的地球好像在我們的腳下皺縮起來。地球中每一個成分，都被自然學家所度量，所衡量，並且依照它的法則的關係被確定了。驚人的發現已經把塵世上的遠隔距離，納在短而狹的境地中。全部地球上的植物和動物都

聚集在博物院和公園中，並且在袖珍本中分類開。一切人種的頭蓋都被度量了，他們的腦髓都被衡量了，他們的信仰和道德都被確定了。旅行家研究了自然民族的心理而且考古學的發掘也使那已經沈淪了的文化的殘留可以為我們所接近。前一代人所用以看待希臘文化和以色列人之宗教發展的那種浪漫思想已經消逝了，而且我們看到，在到處人們所遇到的都是自然的和人世的事情。在政治中，地球上每一個民族都着眼於他們在塵世上的利益。而且他們也都在毫無瞻顧的求謀自己的利益，只要他們在平靜觀察了民族力量的狀況以後，以為這種做法並無所害。

這種現實感覺的一個有特徵的結果，在詩人和著作家方面，也顯示出自己來。理想主義的熱情已經沒有力量了。我們較清楚的看到他們的題材限於歷史上的偉大事件，和人生飲料中的摻雜品。我們想把一切都澈底看清楚，而不願受任何事物的蒙蔽。在這一方面，我們的生命感覺寧近於佛爾泰 (Voltaire)，狄得羅 (Diderot)，或斐得利大王 (Friedrich der Grosse) 的生命感覺，而不甚近於歌德和釋勒 (Schiller) 的生命感覺。我們感覺到了人生中的問題，而且現在的全部文學和藝術，法國偉大的現實派畫家的畫像，以及我們的小說和戲劇中的實在主義，都與近代這種需要互相對應。叔本華，莫姆生 (Mommsen)，尼采等的混合的文體，要比菲希特和釋勒的悲情，影響更強。

我們這個時代的第二個特徵也決定了現在的哲學。自然科學的方法已經建立起一套普遍有效的知識，並且使人統治了地球。培根那個知識即權力的計劃——即人類當藉關於自然的因果知識，進到統治自然的地步——已經愈來愈被各種自然科學所實現了。這些科學乃是在最無可爭執的途徑下促進了地球上進步的那些權力。路易十四的一切藝術在地球上所引起的變化，都不如萊勃尼茲和牛頓在那時的沈寂中所想出的微積分所引起的變化，那樣經久而繁多。因此，伴着十七世紀中數學的自然科學之建立，人類就開始了一種新的階段。沒有一個世紀，比十七世紀完成了一種更大更難的工作。

(甲) 科學在機械學完成之後就得到一種堅實的基礎。機械學的完成是由於數學和經驗結合起來。數學發展出體量的關係來，至於經驗則指示出這些關係中，某些實現在運動之中。加利略 (Galilei) 的發明正構成了這種手續的一種最簡單而最原始的例證。加利略從經驗上證明了，一個降落的物體的運動速度在何種比例中繼續增加，而且運動數量的繼續增加的簡單關係，就在這裏證明自己被實現了。

(乙) 就自然的變化可以被運動所表像而言，那種新的科學證明自己有能力，來認識自然途徑的法則。光，熱，電，音，都可以受數學的自然科學所處理。

(丙) 天空的運動也證明自己是隸屬於同一法則之下的。

(丁) 化學的過程也在愈來愈廣闊的範圍內，可以有數量上的決定。

結果，在所有這些範圍中，都有一種穩定的，普遍有效的自然科學生起來，而可以做為一切科學的模範。遠超於機械的自然科學以外，甚至在生物的自然科學中，人們也可以在因果法則的基礎上來統治自然。在自然的某種聯繫中，一種變化的原因如果是可以為我們的意志所控制的，那麼我們就可以依照我們的意志來呼喚出我們所需要的結果來。在別的情節下，至少對於結果，我們可以有一種先見。因此我們就有了無限的期望，以為我們可以把自已的權力擴及於自然之上。

與此相連的，還有現代文化的第三個特徵。以社會的秩序為不變化的那種信仰，已經消滅了，我們現在正處於一些變革之中，人們要把這個秩序依照理性的原則改變了。有幾個成分，近幾世紀以來，在這個方向中，已經成為有力了。

(1) 各地方的實業和商業的影響愈來愈增長起來。因而各種經濟的力量就發生了一種變動，因而結果就使各階級的社會地位也發生了變化，而且新的政治上的權力要求也就有了力量。最先就是市民興起來，隨後勞力階級也要求較好的經濟地位和較大的政治影響，而且這些要求現在就決定了國家的內面政治。

(II) 這裏還有另外一個成分，就是，個人的權利意識也無限的生長起來。這種意識最先表現於宗教運動中，表現於那在農民戰爭中有力量的精神主義的聲浪中，表現於尼德蘭的宗教政治的運動中，並表現於英國的清教主義中。這種個人權利其次又在近代的哲學運動中尋求一種堅牢的根據。格考秀斯(Hugo de Groot)，佛爾泰，盧梭，康德，菲希特等人，都標記出這種權利意識在其中所爆發的那些階段。這個意識要求一種相應的社會秩序。但是這種秩序的堅牢基礎又在那裏呢？這裏就又出現了另一個元素。

(III) 這個元素就是那在自然科學中那樣運用有效的科學方法，現在也應用到社會科學之上，獨立的精神科學已經把自己發展成功。在自然科學之旁，自從開內(Quesnay)以來，國民經濟學已經當作經濟生活的法則學說，把自己發展出來，而且人們也把社會的兼歷史的世界，當做一個複合的形態，依照它的自然法則，研究其中互相合作的各個「目的之聯繫」，因而他們就發生了一個新的理想，想要在社會的自然法則之基礎上，把社會加以改造。

(IV) 最後那完成這種改革的主體也變化了。開明君主之有限的改良企圖，自從法國大革命以來，就愈來愈讓步於人民的統治意志，就是要給自己以自己的經濟的，政治的，和社會的秩序的那種意志。集會自由，人民代表的日見增長的權力，以及直接普選制的推廣，都含有把關於社會生活法則的知識，應用在實際上的可能。

您如果完全浸潤於這種現實的感覺，這種現世的興趣，和科學對於人生的這種統治力中，那您就可以領略了過去一世紀的精神，而且現在世紀雖然不易窺見廬山真面，而這種基本特徵仍是它所固有的。這個地球必須有一度成為那被思想所統治的行爲的一個劇場，而且任何箝制也是都不能加以阻止的。

但是當現在人們問說，對於個人和人類，行爲的最後目標究竟在於什麼地方

時，那貫穿於現代的深刻的矛盾就呈露出來了。現代人們，對於事物起源，人生價值，和行爲的最後價值等，偉大之謎，並不比先前伊昂殖民地，或義大利殖民地中的一個希臘人，較爲聰明，也並不比伊賓，羅世 Ibn Roschd 時代的一個亞刺伯人，較爲聰明。正在現在，當我們被科學的急遽進步所圍繞着的時候，我們看到自己對於這個問題，比先前任何一個時代，還更爲不知所措。因爲：

(I) 實證科學把前幾世紀宗教的信仰和哲學的確信所依靠的那些假設愈來愈解消了。所與的現實，同其感官的性質，已經證明自己是一種不可知的東西的現象。

(II) 正是前一世紀的哲學的最偉大的工作——即意識與知識的解析——曾經最有效的促進了這種破壞的工作。空間，時間，因果關係，甚至外面世界的實在性，都被人懷疑起來。

(III) 歷史的比較指示出一切歷史上的確信之相對性來。它們都是被風土，種族，和環境所限制的。在歷史上往往有些時期出現，使關於人生價值和行爲目的的一切堅牢確信，都成了問題，希臘的發明時代，前執政時代的羅馬，文藝復興時代，都是這樣一個時期。但是我們如果一比較所有這些時代與我們的時代，那麼我們就可以看到，世代愈降，則人的懷疑也愈爲澈底，因而思想的紛亂就在我們這個世代，愈來愈擴及於我們思想和行爲的前設之上。我們只要縱觀一下全部地球，那我們就可以比先前任何一個世代較明白的看到，對於世界之謎的答語之相對性。歷史的意識愈來愈明的說明了各時代中所出現的每一個形上學說或宗教學說的相對性。求知的努力中，似乎有一種悲劇的成分，即意志和能力間的一種衝突。

科學思想的統治權，和精神對於自己，並對於其在宇宙中的意義所生的迷惑無措，既然齟齬失調，所以由此就生起現代精神中和現代哲學中的最後而最固有的特徵來，一個拜倫，一個雷俄巴爾地 (Leopardi) 或一個尼采的陰暗的驕傲和悲觀主義，都是以科學精神對於地球的那種統治權，爲其前設的。不過他們

同時也感覺到意識的空虛，因為一切標準都取消了，一切要塞都搖動了，因而一種無約束的構造假設的自由，和對於無限可能性的玩弄，雖可以使精神享受其統治權，可是同時又使它感到無內容的痛苦。這種「空虛」的痛苦，對於一切深刻確信之混亂狀態所有的這種意識，和對於人生價值和目的的這種懷疑，在詩歌和文學中，喚醒了五花八門的企圖，使人來解答人生價值和目的的問題。

三

在現代這種文化中，哲學的地位是什麼樣的呢？

甲

哲學的最首要，而最明白的職責，是由現在的實證科學的意義中所出發的。這些科學需要一種基礎。因為每一種科學都含有一些假設，我們是應當考究那些假設的有效性的。各種自然力既然被看做是諸種運動所集合的一個系統，因此它們就前設了空間，時間，和外面世界的實在性，因而所成問題的就是來證明這些前設的有效性。這種思想是由一個假設出發的，就是，它可以依照它的法則，來認識外面的現實。不過這個前設也是必須應當加以證明的。因而在這些點上，以及別的点，各種實證科學都要求一種基礎設立。由於這種需要，所以當形上學的系統傾圮以後，人們就復返於康德。但是康德所立的基礎，現在既然被人認為是不充足的，所以就又發生了現在在一切大學中統治了哲學的那種運動。現在人們要把知識問題儘可能的普遍建立起來，而且要藉新而確定的方法來準備這個問題的解決。普遍的科學學說成了現在哲學的職責，只要它是在努力奮求知識的確實性的。

乙

特殊的科學所加於哲學的另一個職責就在於，來建立那些科學的聯繫。現在形上學既然被拋棄了，而只有各種科學被人承認，因此，這種職責只當藉一種百科全書（各科學的一種編制）來解決了。實證哲學就來從事於此種問題的解

決。孔德 Comte 和彌爾父子就是這種觀點的最初代表人。在德國，這個觀點經由馬赫 (Mach) 和亞文諾 (Avenarius) 而得到它的完成。

實證主義者的共同的學說就是；一切人類的知識都是建立在經驗上的。各種概念只是呈現經驗，結合經驗，的一種幫助材料。科學乃是經驗的一種表像，它可以使我們把經驗加以集中，加以評價。哲學只是各種經驗科學的綜合。在經驗科學終了之後，就開始了那不可探求的東西。實證主義乃是自然研究者的哲學。凡受過自然科學的訓練的冷靜的頭腦，都採取了這種主義。他們看到，他們生存的目的就在於知識的推廣。因為對他們說來，人生價值和目的的問題，乃是被個人所解決的。他們是冷靜而恬退的承認有不可研究的東西的。

丙 形上學的講壇哲學

可能哲學，願望哲學 (Philosophie von Möglichkeiten und Würschbarkeiaen) 等。

這個毫無根據的鈍暗的原則，在新教的神學中也得了勢，而且甚至擴展及於李持爾 (Ritschl) 的神學中。他在這裏甚至應用了懷疑的精神，來辯護人們之降落於路德教之特殊的實證性中。不過在這樣一種宗教的全部歷史基礎傾頹以後，人們對於教會真理的信仰就完全飄浮在空中了。因為這種信仰，在我們對於人類理想所做的反省中，再無任何接觸點了。

在現代精神的這種狀況中，「懷疑」完成了一切，並且存在於每一個富有生命力的學派的基地中，因而在這種狀況中，形上學的講壇哲學就只成了一種陰暗的存在。我們所需要的乃是把人類努力的種種聯繫，提高起來達到明白而有良好根據的意識之中。至於各種形上學的概念之空洞的可能性，則已經藉它們交戰混亂的狀況，證明自己乃是無結果的一種講壇學問了。這些光輝的故事也許可以蠱惑了青年人們，但是我可以預許諸位說：在青年人後來生活的「誠懇」和「工作」之前，這些故事就會粉碎了的。因而，他們大學時代的哲學的痛飲，就

只留下一種哲學的醒疾了。

是如何的一種空洞的喧聲，如何的一種形上學的辯論！正如在中古時期之末似的，在一切講壇上，都講授着經院哲學——但是人文主義者畢竟勝利的克服了世界。因此現在，卡萊爾(Carlyle)，叔本華，尼采，瓦格納(Richard Wagner)托爾斯泰，梅特靈(Maeterlinck)，就大為得勢了。在一個所與基礎上來建立形上學的那些可能性，都枯盡了以後，於是生命的謎之解決，就失沒在一個烟霧似的形相中了。

在現在的狀況下，人是處於形上思想的結束時期中的，而且相信，他們是處於科學的哲學之終結時間的。由此，就發生了生命哲學。它每逢新起來一次，就總脫掉了較多的形上學的成分，並且較為自由而獨立的發展出自己來。最近一代人中，生命哲學又成為統治的勢力。叔本華，瓦格納，尼采，托爾斯泰拉斯金(Ruskin)梅特靈，都依次相承，影響了青年。他們的影響，被他們與詩歌的自然聯繫而加強了。因為詩的問題也是生命的問題。他們手續乃是注重方法而講求生活經驗的，那種手續是在原則上排斥了一切系統的假設上的。它乃是一種方法上的歸納，它是指向於人類生活過程而企圖從其中推出生命的基本特徵來的。

這種生命哲學的力量就在於：它因為免除了形上學的偏見，而直接有關於生命，所以它就加強了這些思想家的每一種觀察力量，每一種藝術的呈現力量。這些思想家處於一種不斷的練習之中，以便時時知覺到這些特徵。正如經院派的思想家發展了一種能力，可以把一長串推論一覽無餘似的正如歸納家發展了一種能力可以把許多事例並立觀察似的，同樣，這些人也發展了一種能力，可以把靈魂在其中追求幸福的祕密過程，呈示出來，並且呈現出：那在我們自身由衝動生活的朦朧中，帶着要求而出現的力量與那當做作用價值(Wirkungswert)而從外面呈現出的東西，並與那在記憶中思想中，幻想中影響了那樣生起的過程的作用，之間都有什麼實在關係。因此，這些著作家所佔的位置，乃是在那專門發

展出的哲學中一向無人佔過的。

前述諸人的生命哲學與這樣一種科學分別之處，就在於：它並不談及我們內心隱伏的特徵（它們遇機會就出現了）和外面作用的對象，有何種特殊關係，也並不談及人生途徑的種種特殊的可能性，而只想在明確的方式下來宣說我們內心隱伏的作用，外面出現的作用價值，人生的最高價值和目標，以及求達幸福的途徑。我如果稱人生價值在其中被產生出的那種因果的聯繫，或那尋求滿足的「自我」與外界的關係，為人生之意義 (Bedeutung des Lebens)，那麼這些人就是要想明確論究這種意義的。但是他們由此就成了形上學家的同事。他們在其狹窄的範圍中也與形上學家作同樣的要求。他們也想來把握最後的絕對。而且他們的資具也不足以達到這個目的，因為可以證明他們尋求的關係的惟一可靠的徵驗，只存在於我們內心隱伏的力量與外面影響我們的對象間之關係上，這些關係只是一些稀微的成分，而且這些成分只彷彿是深不可測而廣漠黑暗的大水上吐出的一些明亮的點子。每個人都是根據自己，來談說那些點的。他在自己以外所見的生命，他都是根據自身來解釋它們的。

這種意向正是與形上學家的企圖相近的。從這種意向中就出生了這種生命哲學的固有的錯誤。這種哲學如果限於我們在自己的個性中所見的那個方面，那麼它在某種範圍內也是正確的，但是它如果把它角隅看做是世界，那它就完全錯誤了。培根從個性的空洞中所推出的那些錯誤，乃是於這種哲學有所損的，它們忽略了歷史的，地理的，和個人的條件。歷史就反駁了它的。叔本華要在靜觀的態度中來擺脫他那不受控制，憂慮焦灼的自我。卡萊爾傾心於英雄的意志，而以爲在偉大的宗教人格意義下，這種意志才是極大的價值。托爾斯泰又一再主張由野蠻跳到恬退中。梅特靈的問題乃是人生。他從斯多伊派的生命和哲學出發，而且他也如那一派人似的，企圖把泛神主義與濃厚的自我意識結合起來。據他說來。當我們意識到自己與「無窮界」，「不可見界」的關係以後，精神的人格才能生長起來。因為這種人格在其無意識的基礎中是與這個

「全整生活」結合起來的，而且它只有把自己看做是那不可思議的「神明」的一種奏示時，它才能確保自己的價值。因此，他在他的窮人的寶藏(Der Schatz der Armen)中就推論出一個新的藝術理想來。那種藝術把簡單的靈魂與不可見界的寂靜不可覺察的關係，和那在其中完成了的人格形相，作為戲劇的中心，這正與莎士比亞戲劇中那些奇特反常的情感之呈現適相反對。同樣，由此又生起一個靈魂生活的理想來：就是那種生活要屈從領會「靈魂深處」與不可見界的作用所有的那種極精細的關係。

在智慧和命運(Weisheit und Schicksal)中，他又由此推得一種教言，教我們利用每一種經驗來培養人格。他的基本概念乃是照斯多伊派的做法，一面把我們的獨立性提高，一面又使自己屈從於人生的權力，而這兩種極端連合之道就在於：使我們的本質與事物互相契合，並且在世界與我們中間建立起一個和諧來。我們的靈魂生活所有的那種不可企及的基礎如果愈為強烈而活躍，而且真理和正義如果愈在其中發展出來，則那種基礎便愈與外面的命運進於一種和諧的關係中。他那部最後的作品，隱藏的廟堂(Der begrabene Tempel)又從這裏繼續往前發展，他曾說過實行正義，如何就可以在我們心內發生了一種幸福的感情，而使我們有幾分獨立於外面的世界以外。但是他在這裏却決然轉向於一種詭辯的片面性上，現代的生活哲學家是沒有一個能以逃掉這種片面性的。現在我們已經聽到一個「超乎時間」而「不可見」的「自我」了。

幻 夢 (Traum)

我的一大些恩主，朋友和學生，用賀狀來尊榮我，並用名手所劃的我的畫像賜與我，而且又用盛筵娛樂我，現在對諸位是要表示最熱烈的感謝。我一向對官樣的祝賀，都是婉辭的，至於由個人觀感所給我的自由餽贈，使我充滿了最深的感謝。

當我回顧我的生平時，我是不得不帶着謝意承認許多幸福的。最要緊的是我畢竟親眼看着：我年輕時候所渴望的可愛的德國民族之統一和其生活秩序的自由發展，已經實現了。其次我又能依從我自己的內心傾向，自由活動，而同時又能默察靜觀，對着世界生活，立身行事。

我們曾在廣大的範圍中有過一種獨立的活動。我們教授們在大學中，正有一種燦爛的使命！其次，我又享有一種美滿的家庭生活。無饜足的求友之心也得到了報答。我在想起那先我而去的人們，我的老師，特倫德堡 (Trendelenburg)，和愛曼德夫 (Bernhard Erdmannsdörffer)，和伯爵約克 (Yorck) 時，我是不禁悲從中來的。我對於他們是時常榮懷的。

我帶着感激之心，看到了周圍的忠實的新交舊識。而且我是特別系念處於寂靜的密室中的蔡勒 (Eduard Zeller) 的。

在我的朋友之中我是特別應當感謝高德賽德教授 (Professor Goldscheider) 的，他曾經藉其金針妙手，使我衰歇之體，經過種種危險得以起死回生。

我一向把我的學生當做朋友看待，今天我特別要感謝他們一向對我的助力和他們在無數信件中所表示，而為我所當熱心答謝的愛慕和忠貞。

我一向企圖把研究方法傳授給他們，就如造成功哲學家的那種解拆「現實」的藝術，以及歷史的思想。我並不曾對人生之謎有任何解決，但是我在沈思了歷史意識的結局以後，却感到了人生的情調——這種情調正是我想傳授給人的。

現在我可以向諸位談及這一層麼？這正是使我們今天聚會在一塊的一次哲學的饗宴。

系統的形式在知識的範圍中乃是不可缺的。它同時又是一種框架。——當歷史的意識在思想中認識了它的意義以後，就生起了一種生命的感覺，這正是我想對諸位所講的。今天我正願意給與這種感覺以一種表示。但是每一種學說都表示都是沈重而冷酷的。不過我的朋友魏登不魯 (Wildenbruch) 已經給我指示

了一條路。我要感謝他的話。不論男子和夫人都認為被詩人歌頌是最美的幸福。他既然求訴於我的詩意，那麼他就應該對我負責的，倘使我的詩與死灰復燃起來，並且把那多年以來從哲學工作中所出發的生命感覺，表現在詩意的形式中——不是用詩句，諸位不要怕。

是在十餘年以前。我在夏天一個晴美的晚上，來到克蘭奧兒 (Klein-Oels) 我的朋友的邸中。我和他的哲學對話正如一向似的一直繼續到深夜。現在我仍然可以回味當時如何在那久已熟識的寢室之中，脫衣就寢。我正如一向似的，很久站在牀上懸掛着的浮魯帕陶 (Vulpato) 的「雅典學院」 (Schule von Athen) 那美麗彫刻之前。我在這一晚上特別快樂，好像神聖的拉飛爾 (Raphael) 的和諧的精神把那拼死命相爭的各個系統之戰和緩起來，成爲一種和平的談話。在這些容易互相吸引的形像之上，備佈了和平的情調，這種情調最先企圖在古代文化的晚暉中來調和各種系統的強烈的對立，隨後又在文藝復興時代的最高貴的才智之士中活動起來。當我困倦之後我就躺下。我立刻就就入了睡鄉。跟着一個繁劇的幻夢生活就把握住拉飛爾的畫係和我們所作的談話。在夢中，那些哲學家的形態就都成了現實的。我遠遠的看見有一長串人穿着近幾世紀的各色衣服從左邊來近哲學家之宮。每當一個人走過，並把面孔轉向於我時，我就努力求認識他。這一位是卜倫諾，這一位是笛卡爾，這一位是萊勃尼茲，此外還有許多別的人，都是我依照他們在畫中的影像所表像出的。他們上了階梯，當他們向上擁擠時，於是廟的四壁就傾圮了。在一個廣大的闊地之中，他們就混雜在希臘哲學家的形像之中。現在夢中就有一件事情使我發生驚異。它們彷彿被一個內面的衝動所驅迫似的，都在努力相互結合起來，成爲一個團聚。那種運動最先傾向於右邊，在右邊，數學家亞幾米德 (Archimedes) 正畫他的圈子，天文學多羅某 (Ptolemaeus) 又藉他所提着的地球而被人認出來。那些把世界的說明建立在堅牢而無所不包的自然界上的思想家，都聚集起來，這些人是從下往上走的，他們想從互相依屬的自然法則之聯繫中，找尋出一個統一因果解

釋來，把精神隸屬於自然之下，並且恬退的把我們的知識限於那依照自然科學而認識的事物之上。在這一羣唯物主義者和實證主義者中，我又藉一個人的精細的形徵，和其口上的譏諷的微笑，認識了達朗保 (d'Alembert)，他的微笑似乎是在嘲弄形上學家的幻夢。我在那裏還看到了孔德 (Comte)，就是各國一些思想家所敬聆清誨的那位實證哲學的集大成者。

現在又有新的一隊人擠向中心，蘇格拉底和神聖的柏拉圖之崇高的蒼老面孔也在那裏。這兩個人是曾在人心中的上帝意識上來建立一個超越感性的世界秩序之知識的。在那裏我也看到那心中熱忱尋求上帝的奧古士都，許多哲學的神學家都廣集在他的周圍。我曾聽他們的談話，他們企圖把那為基督教之靈魂的「人格的惟心主義」，與那些可敬的古人的學說連合起來。現在，笛卡爾從數理的自然研究者隊裏脫出來，他是一個柔弱無力，好像被思想之力所消耗的一副面容，並且好像被一種內在的大力吸引到這些主張自由和人格的觀念主義者裏邊。於是全隊人員就又展開自己，當康德的易屈而細瘦的形相，帶着三角帽，拄着拐杖，走近的時候。——他的形容好像因為過度用思之故，殭硬起來，他正是那把自由的觀念主義提高到批評的意識地步，並使它與經驗科學調和起來的那位大人物。於是一個光彩煥發的像帶着沈思俯視的高貴頭顱，仍用青年的步驟，上了階梯，進向老師，康德，面前——在他的形容中深沈思想和詩意的理想化的直觀，與對於行將降到自己身上的命運所有的一種預感，混合起來，他乃是歌吟自由觀念主義的詩人，就是我們釋勒非希特和卡萊爾也已經走近了。蘭克 (Ranke) 和幾佐 (Guizot)，以及別的大史家，似乎在竊聽這兩個人。但是我感到了一種奇特的恐怖好像我在他們旁邊，瞥見了我幼年時候的一個朋友特雷持克 (Teitschke)。

這些人剛剛集合起來，於是在廟的左邊，又有各國的思想家廣集在那最先洞察了宇宙之神聖和諧的畢達哥拉斯和赫拉克萊特四周。卜倫諾，斯賓挪莎，萊勃尼茲。看來令人驚奇的乃是：德國那兩位施窪本的 (schwäbischen) 大思想

家謝林和黑格爾仍然如在年輕力強時代似的，攜手前來。所有這些人都宣示說宇宙中有一種瀰漫一切的精神的神明的力量，這種力量寫於每一個事物中和人格中，它在一切之中都是依照自然法則而活動的。因而在它以外就再沒有任何超驗的秩序和自由選擇的範圍。所有這些思想家在我看來都在工作煩累的面孔之下隱藏着詩的靈魂。在這些人裏邊，也發生了一種猛烈向前的運動，當後一個神彩威嚴，步伐整齊，帶着嚴肅而近乎僵硬的態度的形像前來時：當我瞥見歌德的如日似的照耀着的大眼睛，和亞波羅式的頭顱以後，我就因恭敬而生了畏懼。他正在中年，而且一切形像，如浮士德，威廉邁士忒，伊菲更尼（Iphigenie）和塔騷（Tasso），都在他四周浮動着。這些人對於那創造了自然而又創造人類的造形法則，都有偉大的思想。

在這些最偉大的形像裏邊又有各個形像立着，並不住的活動着。他們似乎徒然的想調和了那堅決排斥了一切人生之謎的實證主義和形上學，並想調和了一個可以決定一切的聯繫和人格的自由。

但是這些調和之人却徒然的在這幾隊人中間匆匆往來着——那把這幾隊人隔開的距離一時一刻都在增長着——現在他們中間的地基也陷落了——一種可怖的敵意的離異似乎把他們分開——我自己感到一種奇特的焦慮，好像哲學要分為三團或更多的團——我自己的本質之統一也似乎撕碎了，因為我一時被吸引在這一隊，一時又被吸引在另一隊，而且我還努力維持我的立場。在我的思想的這種憧憧之下，睡眠之幕就變得薄而輕了，幻夢的形像也變白了，因而我就醒了。

繁星從寢室的大窗內閃爍進來。宇宙的「不可測度」，「不可穿越」，就包圍起我來。我現在就如被解放了似的可以自由來思想我在深夜的談話中貢獻給我的朋友的那種令人安慰的思想呢。

這個不可測度，不可把握，不可捉摸的宇宙，由各種途徑下反映在宗教上的預言人，反映在詩人和哲學家。他們全體都處於地方和時間的權力之下。每一個宇宙觀都是在歷史上被決定的，因而是有限的，相對的。一種可怖的思

想的混亂似乎就是由此出發的。但是正是那產生了這種絕對懷疑的歷史意識，把這種懷疑的界限確定了。第一，各個宇宙觀是依照一種內在的法則分化開的。在這裏我的思想就又回到那些偉大的基本的宇宙觀上——就是它們給夢者呈現在三隊哲學家的影像中的那些宇宙觀。這些宇宙觀的類型在多少世紀中都互相對峙着。再其次就是那另一種把人解放了的思想：就是各種宇宙觀都是建立在宇宙的本性中，和在有限方式下來行認識的精神與宇宙之關係中的。這些宇宙觀中，每一個都在我們的思想範圍中表示出宇宙的一面來。我們永不能把這些方面一覽無餘。純粹的真理之光只是多少破碎的光線中才看到的。

這是一種陳腐有害的結合方法。因為哲學家尋求一種普遍有效的知識，並藉這些知識來決定人生之謎。這個結合方式是必須解開了的。

哲學指出兩種面孔來。那永不熄滅的形上學的衝動，使人從事於宇宙之謎和人生之謎的解決，在這方面哲學家正是與宗教家和詩人相近的。祇是哲學家之所以異乎他們者，乃是因為他要藉普遍有效的知識來解決這個謎。這種陳腐的結合，現在是必須給我們解消了的。

哲學的發端和最高的職責乃是：要把經驗科學的客觀思想——這種思想正從各種經驗中取出一種依照法則的秩序來——提高在意識之中，並且在自己面前，把它辯正了。在各種現象中有可以捉摸的實在，那就是依據於法則的秩序。這乃是在普遍有效的途徑下所給與我們的惟一的真理，而且它是在我們的意義和我們理解力的象徵語言中被給與的。這乃是哲學的基本科學之對象給我們的知識所作的這種證明，乃是哲學的基本科學之最大的機能。自從蘇格拉底以來一切真實的哲學家都是從事於這種科學的建立的。哲學的另一個偉大的成就，就是它把各種經驗科學組織起來。任何地方，人們只要把一種科學的基礎簡單化了，或者把一種科學與「知識」這個觀念的關係確立了，或者把科學方法的知識價值加以考驗了——那麼在那個地方，就有哲學的精神存在着。不過在我看來，現在已經不能再產生獨立的藝術哲學，宗教哲學，法律哲學，或國家哲

學了，產生這些的時期似乎已經完了。此外，哲學的最高機能還有「證明」(Begründung) 和辯正 (Rechtfertigung)，批判的意識，以及那把握住一切客觀的思想，一切評價，一切「標的」的那種組織的能力。這樣所生起的有力的聯繫，是注定要來領導人類社會的。關於自然的各種經驗科學已經把外面的世界改換了；可是現在又開啓了一個新的世界時代，各種社會科學行將在其中對於這個世界也愈來愈擴大其影響了。

在這種普遍有效的知識的另一個方面又有一些問題，關心這個問題的人，乃是那對着生與死而不能互相共喻的人們。對於這些問題的解答只存在於各種宇宙觀的秩序中，這些宇宙觀在各種形相下給我們的理解，表示出「現實的多邊性」來。這些形相都是參照於一個真理的。可是這個真理是不能認識的，每一個系統都把自己陷在矛盾之中。歷史的意識把哲學和自然研究所不能打破的最後連鎖畢竟折斷了。人類現在完全自由的站在那裏。但是在同時人們還保存着一種靈魂的統一，他們仍然得以窺見一種雖然茫無涯涘，而却為我們的活躍本質所明白見到的事物聯繫。我們正可以自行慰藉，勉在這些世界觀的每一個以內，認識真理的一部分。當我們的生命進程把那不可測度的整個聯繫的片面帶在我們面前時，當那表示這些片面的宇宙觀的真理把我們把握住時，那我們就可以把自己穩穩交付給這種聯繫：真理是在它們全體以內的。

這差不多就是我在那時儘管玩味的一些觀念，當時我仍然注視着夏夜中羣星的燦爛，分明如一個前後作夢，中間暫醒的人似的，心中各種思想在交織着。最後又有一次清晨的微睡，和那常伴着它夢昧，來襲擊我。星空似乎照耀得愈來愈亮，因為晨光已經湧進來。飄渺而祝福的形像進向天際。當我醒了時，我會努力追喚這個幸福的幻夢景象，但是終於無效。我只覺得，靈魂的最高自由和運動的那種祝福已經表示在它們裏邊了。因此，我就給我的朋友把這個幻夢記載下來，不論這種幻夢最後所消沈於其中的那個生命感覺是否能傳達給他。我們這個世代比一向更努力的，帶着微笑的口和憂鬱的眼，來研求人生那副神秘

難測的面孔。朋友們，我們現在要奮求這個光明，奮求人生的自由與美麗。但是我們不能重行起首，而把過去搖落了。我們不論到什麼新的家鄉，總得帶着舊日的神靈。只有能犧牲的人，才可以盡性生活。尼采雖然在孤寂的自省中尋求原始的本性，超歷史的本質，可是那是徒然的。他脫了一層皮，又一層皮，結果剩下什麼呢？只剩下一種被歷史決定的東西，就是文藝復興時代的權力之人(Machtmensch)的特徵。人類究竟是什麼，只有歷史能告知他。別的人們把全部過去都拋棄了，以便無成見的來開始生活，那都是徒然的。他們不能搖脫掉過去的事情，「過去」的神靈正如他們的幽靈似的。人生之佳調是被那與它相伴的過去的調子所決定的。人只有在獻身於歷史所產生出的偉大的客觀的權力以後，然後才可以擺脫了當下的苦難，擺脫了每一種快樂的無常。要想調和無上的人格與世界的進程，不能依賴人的任意和快樂的主觀性，只能獻身於這些權力。

社會學之現狀及本質

Soziologie—Was sie ist und was sie sein sollte

桑巴特 (Werner Sombart) 著

貝錦玉譯

桑巴特介紹

國家經濟學權威，同時更把經濟史作為精神史而研究的偉爾納·桑巴特於一九四一年五月二十日逝世。不久以前，文叔 (Josef Winshuh) 於其著作男子、傳統與符號 (Männer, Traditionen, Signale——柏林，Dr. Fr. Osmer 出版) 中大為讚賞桑氏的貢獻；桑氏的貢獻超卓並且獨樹一幟。文叔為之特闢一章，題曰：“桑巴特——資本主義與社會主義間之徬徨者”，其文如下：

桑氏在研究方面的貢獻不只具有一種學術上的客觀價值，並且還為經濟提出了“經濟到何處去？”的問題。他曾教導一整個世代去理解它的經濟結構，他曾教育那第二帝國的公民去認清自己；他在資本主義的前面舉起了一面鏡子，並使人們養成公正無私，正視或對抗這主義的習慣。桑巴特不但把“資本主義”的觀念介紹到學術上去，同時他更把對於它的討論社會化了。他理解資本主義，且把資本主義作為一個經濟時代而描寫。

桑巴特所用的方法是學術的，而同時也是技術的。他一生中作品的魔力與作用就決定於這種混合方法中。桑巴特如同一個站在各時代敘述者肩頭上的歷史家，他像一個建築師似地組成他的題材。他具有融會貫通的思想力，有系統地區分之為階段與時期，而於個體的區分之上建起精神的聯繫。他常常說：教授即區分 (Lehren heisst gliedern)——同時他所作的區分是很得當的。此外，他還是一位在文體上能夠運用技巧的人；造句簡練，而印象深刻。在性格及愛好上之標奇立異對於他已是司空見慣的事，在他的許多演講中就能表現出這一點來。無論如何，他的文筆却勝過他的口才；許多人之贊同與研

究此派學說乃是受了桑巴特著作的影響，而並非因為他是柏林國家學術研究會的導師的緣故。

他的著作之有無限魔力在另一方面，是因為其中的經濟分析同時也是文化素描（Kulturgemälde）這素描是以正確而着彩色的線條繪出的。有一次，塞曹（Saitzan）教授曾談到“桑巴特型”；無論如何，下面這句話：其文章之風格即其之為人（Le style o'est l'homme）是很適合我們這位資本主義之歷史家的。

他不是社會政策家，以激動人們的同情。他不以倫理，社會的態度來摺斥資本主義，而是以文化人的身份摺斥之。他對於勞工問題沒有興趣；社會上的哀感去他更遠。他之所以恨資本主義，是因為資本主義創造了一個“醜態百出，注重物質，違反精神的世界”。根據同一理由，他蔑視布爾喬亞，認為他們是沒有文化的。雖然他的出身是一個工業家兼國會議員的兒子，而他却覺得對於這一階級，他是不負任何義務的，他置身於階級之外。桑巴特敏銳地感覺到現代充滿生命的發展，過去之腐敗以及新生力量之生長，於是在他的態度中乃日漸貴族味起來。

無論人們把他的研究列於國家經濟學中抑列於社會學中，他是漠不關心的。他在理解與認識上有獨到之處，絕不在微末瑣屑的事物上用功夫。他開始瞭解到現象之繁多複雜，及在現象中或現象後發生着作用的意識；而支持這意識的東西就是人，人乃一切事物的尺度。一次，他在雷興大學（Lessing-Hochschule）中講道：“人是有精神的生物（Der Mensch, das Lebewesen, das Geist hat）。由這個定義中，我們即能把桑氏思想的特徵一覽無餘。

桑巴特學說的基礎是倫理學的，其乃決定於理想之形態（Wunschbilder）與價值之標準

Wertmaßstäbe）。他雖然說在他的研究中，對於其他科學不加可否，不與以任何評價；而他的研究却創造了價值判斷，至少是在無意識中創造了它。在經濟學的方法論戰（Methodenstreit）中，桑氏仍是矛盾的，極端的，同時也是過渡的。有一個時期，他曾是布爾喬亞的，自由的經濟學中之一個落伍者；然若無這研究的自由，則他攻擊當時之時代精神的著作乃成爲不可能的了；另一方面他在方法論戰中並不以他的地位而棄絕那引向國家社會主義之學理觀念的橋樑作用。此學理觀念也給予政治學在精神領導上的元勳地位，同時更把精神科學自世界觀起便統一地整理起來。

他的著作德意志社會主義（Deutscher Sozialismus）於“一切爲了德國（Alles für Deutschland）”的標語下伴着一九三四年度來歡迎國家社會主義。這本書誠然涉及了不少的現實；而桑氏所予之推動力倒是文化的成分多過社會的成分。他對於新事件的態度與其說是社會主義的，動力的，倒不如說是靜觀

的，恆久不變的。桑巴特是個經濟學家，而這經濟學家結果竟輕蔑了經濟；於舉世高估經濟價值之時，如於國家經濟體制中然，像桑巴特這種情形真是鳳毛麟角。晚期的桑巴特簡直完全起了厭倦經濟的情感，人們幾乎想稱其為貴族式的社會主義者。他希望不以經濟為主題，而以文化來代替經濟。但這鐵的時代却已把桑氏的要求與預斷否決了，民族間的戰爭需要更多的經濟。

(一) 總 論

“社會學”在廣義方面講，就是說明人類共同生活的學說。“社會學”一詞之出現與應用，我們尚須歸功于孔德(Auguste Comte)。

本學說之發軔為時甚早，於古希臘時代已曾喧囂一時，如在柏拉圖與亞里斯多德的言論中均可見到；然以後就無人潛心研究了，直至十九世紀，它才獲得了充分的發展。故以下僅對其近世的發展狀況加以檢討。

今日“社會學”所博得的批評並不見佳。法數學家龐恩卡累 (Poincaré) 稱其為“方法最多而效果最小的科學”；俄學者彼得拉葉茨基 (Petrajitzki) 曰：“科學病理學學說之博物館”；德歷史學家封多費曰：“出租假面具的名詞的機關”士榜格 (Eduard Spranger) 解釋之為：“各種不同問題，方法與對象糾纏不清的學說”，他還很有理由地談到“對於社會學的恐懼”。

發生這些非難批評的主要原因大約是由於社會學學說種類的繁雜。有人說社會學的見解如此之多，以致我們竟不能只討論社會學，而却需討論社會學家，這都是過甚其實。因為一個大師的門徒的數目雖然小，而他仍然能夠找到幾個信仰他的學生，我們一看到現在已出現無限增加的社會學著作，就可證明有了無數理論不同的社會學。下面（在第二章中）我將就這些社會學，或更詳細的說就社會學的“觀念”“見解”及“學派”，而對其中六種佔主要地位者加以概括的說明。但我願意預先聲明，凡此六種學說之中我不贊同任何一種；我希望能夠（在第三章中）重新建立一新的主要觀點來領導這關於人類共同生活的理論。

我根據于作社會學的觀念與見解的基礎之認識原則 (Erkenntnisprinzipien)

與任務類別，把今日於社會學中我們所能見到的觀念與見解各自區別之。所需注意者，即這種依照基本立場的分類並不完全與各研究者所留給我們關於社會學學說的分類相符合，因為在他們的學說中常常表現出不同的基本觀念。如孔德一“系統”中至少包含了三種理論互異的社會學，它們毫無系統地共同存在着。

如果我們打算洞察一種學說的基本結構，我們最好確定這種學說的歷史淵源；看它是產自何種精神環境，並常與何種具有支配力的精神傾向相對立。如社會學之種類，真像我所說過的是那樣繁多的話，我們便不能一般地確定社會學的源起。於是我們再用不着有像以下所述之舊日的爭論了。蓋某派以為社會學起於柏拉圖，另一派謂起於十八世紀中葉，第三派謂起自黑格爾(Hegel)及石太因(Lorenz Stein)，第四派謂起於德國浪漫派，又第五派以為其乃源起於聖西門(Saint Simon)及孔德。結果則以見解之不同而各持其說。而我個人曾寫過一篇論文，題目乃必須稱之為「一種社會學的起源」(一)，而不稱之為“社會學的起源”，(乃是本科學中那最有力的一派)。

因為我所着重者不是敘述社會學上的文獻，所以我將只引證某一些派別中幾個少數且重要的代表者的言論；其餘的就請參閱本學科的各种學說史。關於這方面的著作，我特別要提出的有：巴特(Paul Barth)的歷史哲學即社會學(Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, 3. und 4. Aufl. 1922)；史脫滕貝格(H. L. Stoltzenberg)在社會學考參書中之社會學史(Geschichte der Soziologie; im Handwörterbuch der Soziologie—A. Vierkandt 出版，1931)；索羅金(Pitrim Sorokin)的當代社會學學說(Contemporary Sociological Theories, 1928)，其中也曾以正確的批判態度闡述過去的各派理論。

此外在威斯(L. v. Wiese)出版的可崙社會學季刊中還有關於現代各派社會學的論文。

可供參考者還有：社會學集成中之今日之社會學(Soziologie von heute)，原

(一) 見“Erinnerungsgabe für Max Weber.” 1923.

載於社會學雜誌(Sociologus)中，出版者為徒隆瓦德(R. Thurnwald)；又柯尼席(René König)所著：現代法國社會學之最新流派(Die neuesten Strömungen in der gegenwärtigen französischen Soziologie 載於一九三一可崙季刊七卷中)；以及發爾忒(A. Walther)的社會學與社會科學(Soziologie und Sozialwissenschaft in Amerika. 1927)。

同時，步勒(Hans Proesler)在他的小冊子“社會學文獻”中編列出了一個研究書目。

此外還有一部社會學文獻集，即史脫滕貝格與鄙人合出的社會學(Soziologie. 1923版)。

(二) 社會學主要派別

甲. 自然法派或規範說社會學

以前一般人對於人類共同生活的一種觀念形式，乃是自然法。我們知道歐洲文化圈內的自然法是在希臘思潮中源起的。中世紀時神聖自然法的主張已是甚囂塵上；至十六及十七世紀時，國家的，非神聖的自然法的思想乃再高漲起來。而於近代它又有了新的發展。起初，這觀念只限於國家形式方面，經院學派時代則已延用之於整個社會生活上去；自十七世紀以降，它又愈益採納了“道德哲學”的理論。因此它變成了一種無所不包的社會學，並且似乎普遍化起來。十八世紀初葉，此類社會學的代表著作有吳爾夫基當(Christian Wolff)的關於人類社會生活及國家的合理思想(Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insbesondere dem gemeinen Wesen. 1721)等。

以後有幾代的時期，整個社會學的思想為康德所左右；自一七八八至一八三一數十年間只在德國一國中，論述“自然法”的著作便不下一百〇八本之多，此皆屬於康德學派。此外，世萊瑪哈(Schleiermacher)於其倫理學中亦十分適當的述

論他的“社會學”。同時西方的思想中也有這種自然法的社會學。單只提到霍布斯 (Hobbes)，洛克 (Locke)，馬不里 (Mably)和盧梭 (Rousseau) 便已足夠了。

我曾說過，這派社會學於近代有了新的發展，於是——一方面想到了康德派的自然法著作中要以斯塔姆拉 (Stammler) 的言論最為出色，尤其是他那著名的一部經濟與法律 (Wirtschaft und Recht. 1896年初版)；另一方面想到了天主教社會學之廣大著作；自從人們返回到托馬斯哲學 (Thomistische Philosophie) 的路途上去，各論著中跳躍着活潑的生命。在這方面，內容豐富可作教科書者有耶蘇會的卡德萊因 (Victor Cathrein S.J.) 之倫理學 (Moralphilosophie. 1924, 六版)，與毛斯巴哈 (Josef Mausbach) 的天主教道德神學 (Katholische Moraltheologie. 1926五版，六版)。參閱：喜林 (Otto Schilling) 的基督教社會學 (Christliche Gesellschaftslehre. 1926)；還有史畔 (Othmar Spann) 也是屬於自然法社會學派的，其著作有：社會學 (Gesellschaftslehre. 1914)；真理之國 (Der wahre Staat. 1921)；社會哲學 (Gesellschaftsphilosophie. 1928) 等。

這派的共同思想及他們的構成基礎，即在信仰人類社會秩序乃是一個自然，千古不易與真理的秩序；這是由神力（在神聖方面講），由理性（在非神聖的自然法方面講）所建樹的，無論是神律還是理性的判斷，這是一個須自內部觀察始能理解的秩序。因此社會學的任務，即在於思考人類社會生活過程中的理性 (Logos) 是有生活力的，創造的與合作的。如果一個實際的社會制度與此神明的及理智的秩序不相吻合時，那它就不過是離開準繩，如史畔所說：「誤入歧途 (Fehlausgliederung)」，所以這是要不得的。自以上的思想中，我們可以得到本社會學中規範說的性質：制定嚴格的定理與達到健全社會的準繩。

對於這規範說社會學雖然要承認它顯著的功績，但如果我們期待它是一種“解釋的”或“實證的”科學——我們也可以不用任何形容語地說：一種科學，而這科學二字的意義乃是我們數世紀以來所給予它的意義，那我們就不以這種理論作

爲我們所尋求的社會學；換言之，這種科學應該是一種發現普遍妥當知識(allgemeingültiges Wissen)的認識方法，所以它只需根據於經驗與邏輯的存在，而不必根據任何一種信仰。(二)有一種觀察人類社會的方法與我們所必須對於科學上的要求是符合的，我們可以稱它爲自然科學的社會學。

乙. 自然科學的社會學

這類自成一派的學說曾經風行一時，尤其在十八世紀的英國；於十八世紀末葉已有幾部成熟的作品出現。這種社會學的發展不是根據於自然法，而却意識地與此相反，尤其反對霍布斯的理論，霍氏的主要著作均自一六二四至一六五一年間出現。這種科學，他們不研究社會應當如何，而是看實際上社會是什麼。

顯然地，這新興科學是受到了包羅萬象的旅行文學的影響。自十七世紀始，遊記在西歐民族中便已風起雲湧，實是多得無以復加；它的作用就是傳播海外民族全然異趣的社會狀況。

這些浩瀚有力的材料，經過理論的採用與整理而產生了這種自然科學的社會學。它注定了來左右後世社會學者的思想，並且有一個很長的時期它被認爲是一絕無僅有的社會學。就是於現代，它仍然佔重要的地位，尤其在西歐各國及美國。直至今日有許多人對於一切有關社會學名稱的懷疑的根本原因也是生於此。

有些人以爲自然科學社會學是“實證主義”的，其中以德國歷史學派最爲維護此種解釋；而這實在是荒謬的很。茲將本派學說之基本概念略述如下：

人類社會是自然的產物(Naturgebilde)，人類歷史即一自然的過程(Naturvorgang)；它和人類以外的世界相同，被同一“法則”所支配。

故此欲研究這種自然力產物的科學亦應以研究自然科學的範疇與方法研究之，尤需利用的方法即因果律(Kausalität)及決定論(Determinismus)。不久

(二) 參閱拙作：三種國家經濟 (Die drei Nationalökonomien, 1920)。

以前，於一本很好的社會學中寫道(三)：「尚且，沒有任何其他的科學方法比自然科學所用的方法更為適用，這方法能以最清楚的方式表現所有及每一種科學的性質（其中包括數學）。」

所以社會學的任務是要去「列舉各種事實，以便在其中尋出那一般的法則及作進一步的推理」（聖西門）。

爲了尋出法則性（Gesetzmässigkeiten），我們必須按照事態（Zustand）或事實（Vorgang）之一致性（Gleichförmigkeiten）的觀點來研究。所謂法則性即是由經驗而確立的規則性，如自然律中即含有法則性。所觀察的現象愈簡單，則法則性的確立愈容易。故此一般人就想將一切的複合物分解爲單個的因素。人類存在中最重要的複合體乃是精神產物（Geistgebilde）。自然科學社會學所竭力做的工作莫不過於把一切的精神（alles Geistige）分爲無形的與有形的兩種。因此不但宗教，藝術，語言，同時國家，家族，團體皆非獨立的；精神本體，根本現象是形成的，被造成的，來自一些自然力根源的原素（Elementares naturhafter Provenienz）。這種向着元素化的努力結果乃是一種精神的間接化。

科學的最後目標在於“法則”的發現，則其首要目的乃是預言事件的發生：“知是爲了預見”，這是聖西門所下爲世人所熟知的公式。

在十八，十九世紀中自然科學的理論支配着許多思想界，這使社會學也遇到了特殊的困難。直至今日大多數的社會學者仍舊執迷於此種流行的思想。當我們看到這種科學在對於大自然的研究上所產生的斐然成績，那是無足爲奇的。直到現在我們可以確定，那一種科學能施其魔力於精神科學，並使其失掉獨立性呢？那就常常是那功績可以引起當時代人的新奇與興趣的一門。於自然科學社會學歷史中最先出現而想模倣的乃是精密的自然科學，至十九世紀則各種生物學出而代其位置，社會學乃受其影響。又有自然主義之第三派——心理主義——從自然科學社會學之發生，直到今日整個時期中，它被研究着。我將於下

(三) 見 Paul Barth, a. a. O. 第76頁。

面用幾個主要代表來證明這三個自然科學派，如物理學派，生物學派及心理學派，自十八世紀至二十世紀期中，對於社會學的思想影響如何。

a. 物理社會學

當十八世紀社會學開始發展的時候，整個思想界在相信着那些物理學上的大創造，尤其是牛頓的理論。只要打開論述當時歷史或社會的書籍，其中便沒有一本是找不到牛頓精神的。一種社會的牛頓主義支配着一切。大家在盡力把同性相斥異性相引的學說轉移到人類社會上去。並努力於人類社會中去發見那在宇宙中所找到的“調和性(Harmonie)”。這意思就是說打算創立一種“社會物理學”。這就是我們常常稱之為近代社會學始祖的聖西門伯爵(1760—1825)的企圖，他的夢想即是那“社會物理學”。又與聖西門同時的傅瑞爾(Charles Fourier 1772—1830)出版了一本著作名曰：四種運動(Les quatre mouvements)於其中除去敘述已然發現的自然三動律外，他還特別論述一個第四動律，這就是他所發現的“社會動律”。

這“社會物理學”的夢想直到現代仍在繼續着。除掉那些淺薄的著作，如加雷(H. C. Carey)的社會科學原理(1858)，或俄斯特瓦(Wilhelm Ostwald)的文化科學精力基礎(1909)；還有一些近世可靠的思想家也在追隨一種物理的機械社會學的思想，如文尼阿斯基(L. Winiarski)，尤其其弟子巴瑞圖(Vilfredo Pareto 1845—1925)無疑的是為名社會學家之一，在這方面的著作原名曰：Trattato di sociologia generale(1916)。法譯本名曰：Traité de Sociologie générale(共二冊，1919)

巴瑞圖社會學的目標乃是一種跟隨化學公式性質或太陽系性質所形成的“社會制度(Sistema sociale)”，此謂之“均衡制度”(意文：Sistema di equilibrio, 德文：Gleichgewichtssystem)。為了目標的達到，所有的社會現象必須被歸納成數量，於是數學的國家經濟的方法便可應用到全社會上去。社會之原子

所謂的 Residui (residus)，就是感覺(Gefühle)，本能 (Instinkte)，和慾望 (Triebe)；此乃人類一切行爲的原因，再假所有的理想 (Ideale) 與觀念形態 (Ideologien) 而實現之^(四)。

b. 生物社會學

於十九世紀中，生物的自然科學之影響日益增大，直到找到它的代表者達爾文，就如同那精密的自然科學找得牛頓一樣，那仍然受着自然科學思想支配的社會科學立刻發生了以下的轉變：一種社會的生物主義代取了社會的物理主義之地位，亦即是社會的牛頓主義轉變為社會的達爾文主義了。

茲將生物社會學各派的基本思想略述如下：

本學說認為人類社會是一有機體，然論者之意見也不盡同，一派以為社會只類似於有機體；另一派則以為社會與有機體完全相同，故曰：“有機的生命過程與社會過程之相合一致的比較並非比喻的而是因果的”。^(五) 他們研究這有機體的“生命之過程 (Lebensvorgänge)”，即細胞間的關係，遺傳，長成，發生與消滅。同時更接受了“進化”的思想，乃主張人類社會與其制度是在可能範圍之內一致的按照“法則”地，自人類以外的大自然，原始的起源“蛻變成入 (Menschwerdung)”而發生。這就是“進化論”的觀念！“依照我們的假定，一株植物，一個動物，甚至一個社會皆具有一個或多個關於生活，生長及死亡的原則，這原則是內在的，恆久而不變。因此各種現象是可解釋的，甚至，如經過審慎的比較與推論，多少可以確切地預言。”^(六) 在討論人類社會的範圍內也風行着這赫克爾 (Haeckel) 的“生物發生之基本定律”。

生物派社會學的集成者當首推斯賓塞 (Herbert Spencer 1820—1903)，其第

(四) 參閱布斯克 (Bousquet) 的 Grundriss der Soziologie nach V. Pareto. 1926.

(五) 見拉岑郝斐 (G. Ratzenhofer) 的社會學的認識 (Die soziologische Erkenntnis, 1898.) 第 221 頁。

(六) 見 Paul Barth, a. a. O. 第 133 頁。

一部著作社會靜學 (Social Statics. 1851) 便已表現出此派之基本特點。以後在他的社會學原理 (Principles of Sociology) 中建立起他的社會學體系。這兩冊書包含在他那十一本的著作綜合哲學體系 (A system of synthetic philosophy) 中，此外，他還發表了一個八巨冊的敘述社會學 (Descriptive Sociology)。斯賓塞思想之影響範圍甚為廣大，於世界各國社會學文獻上佔相當地位。生物派社會學方面的主要著作可述之如下：在德國有李林菲德 (P. von Lilienfeld) 的將來社會科學之我見 (Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft. 1873—1881 共五冊)，及謝富勒 (Albert Schäffle) 的社會體之構造與生命 (Bau und Leben des sozialen Körpers. 1875—1878, 共四冊) 這是一部佔有重要地位的著作，在某種範圍內，這書是屬於生物社會學的。然而我以上關於各派的綜合理論特別是指謝富勒而言(註六a)，在法國有吳爾莫的有機體與社會 (Organisme et société. 1890)，還有一本很奇怪的作品，其中明確地建立起“生物社會之假說 (hypothèse bio-sociale)”，那就是伊佐列 (Jean Izoulet) 的近代都市 (La cité moderne 二版 1895, 十版 1911)。這種假說常常在一種社會生物學的形式中實現。其最足以為代表的著作，就是沙瑪葉 (W. Schallmayer) 的遺傳與淘汰在其社會政策與政治上的意義 (Vererbung und Auslese in ihrer sozialpolitischen und politischen Bedeutung. 1903 初版，1910 再版)。又以人種衛生學之觀點所寫的著述也屬此派，如英國高爾吞 (Francis Galton) 所著之“遺傳天才” (Hereditary Genius. 1869) 是其嚆矢；自蒲略茨 (Alfred Ploetz) 寫了“吾族之優秀” (Die Tüchtigkeit unserer Rasse. 1895) 後，乃傳入德國。

種族社會學 (Rassensoziologie) 在生物派社會學中形成了特殊的一支。它認為社會與歷史，不過就是民族與種類間有組織的戰爭，所以它所贊成的唯一構成原則是血質，血質構成歷史過程中一重要的，甚至決定的因素。這種思

(六a) 見四六七頁末行

想頗爲過時了。無論如何，回溯至十七世紀，苟比諾伯爵 (Graf Gobineau) 把這種思想作爲一種天才的歷史觀念的主幹，同樣克勒姆 (G. Klemm) 的與海瓦德 (Friedrich von Hellwald) 的文化史 (Kulturgeschichte) 也是以血質爲其基礎思想的，但當時他們並未能樹立起一有系統，有理論的社會學學派來。

就我所知，以種族思想作爲社會學基礎觀念的第一人乃是辜姆普羅維赤 (L. Gumplowicz)。於一八八三年他那第一本著作種族戰爭 (Der Rassenkampf) 刊行於世了；另外還有，如社會學綱要 (Grundriss der Soziologie, 1885)，社會學與政治學 (Soziologie und Politik, 1892)，以及社會學的國家觀念 (die soziologische Staatsidee, 1892) 等。又拉岑郝斐 (G. Ratzenhofer) 也在追隨着他與生物社會學相連屬的，甚至在某種意義上是它的一支或一部，的心理社會學。

III. 心理社會學

這派學者認爲人類社會乃是人類精神力量的一個表現。“一切社會現象在性質上都是心理的”(吉丁斯 Giddings)。所以社會學對於他們乃是一種“心理學”。因爲他們的精神學說自身帶有自然科學的性質——其理論根據即所謂的聯合心理學 (Assoziationspsychologie)，所以他們竭力來把精神上的各種過程原素化，這就是說把它們還原爲簡單的原素——慾望 (Triebe)；“人類社會乃代表一慾望的結構”(白萊錫 Breysig)。然究竟何種“慾望”是爲人類社會之基本力量，對於這問題的解答各著者自持其說。這是很容易明白的，而一向以“饑餓”與“愛情”二者佔首要地位——即在“統治慾”以外的“生活慾”與“性慾”；可是漸漸還有許多其他的慾望與它們聯合，如離羣慾，合羣慾，名譽慾，摹倣慾，賭博慾等等。這些心理學家認爲精神永遠只是一種心理生活的間接現象 (Epiphänomen)，而其本身乃是一種心理狀態。

於社會學之著述中心理學派之出現爲時甚早，約與物理學派同時。十八

世紀初，我們便已在英國的“道德哲學者”中找到它，這道德哲學者的大部份也是社會學者。而於此我們也已碰到那些兩種相反暗與亮的解釋。有些人主張驕傲及統治慾支配着人類的共同生活，如在曼得維爾 (B. Mandeville) 的 Bienenfabel (1714) 中所云。有些人主張同情，仁愛，憐憫，愛美之衝動 Drang nach Schönheit 等是支配人類共同生活之因素，如在沙夫特斯堡 (Shaftesbury 1713) 及其弟子哈鐵松 (Hutchinson) 的著作中所云。

心理派社會學於十八，十九兩世紀中風起雲湧，大為開展；在法國及美國其發展尤盛。

在法國關於這方面的著作有塔德 (G. Tarde) 的摹倣律 (Les lois de l'imitation, 1895 再版)。塔德也屬於騎牆派，他以為歷史的動力也可以是有創造力的一個人”就是說一個有精神的人物。還有傅立葉 (A. Foullée) 的思想力之進化 (L'évolution des idées-forces) 這是傅氏第二期的作品。

美國關於社會學的早期作品，就是在這國家尚談理論時期的作品，大皆屬於心理學派；所應當提到的有沃德 (Lester F. Ward) 的兩部著作：動態社會學 (Dynamic Sociology, 1894 共二冊) 和純理社會學 (Pure Sociology, 1903)；吉丁斯 (F. H. Giddings) 的社會學原理 (Principles of Sociology, 1896)；羅斯 (E. A. Ross) 的社會學基礎 (Foundations of Sociology) 和社會心理學 (Social Psychology, 1908) 挨爾武德 (Ch. A. Ellwood) 的人類社會的心理生活 (Das seelische Leben der menschlichen Gesellschaft —— 史脫滕貝格 (H. J. Stoltenberg) 之德譯本1927)。

即在德國我們也常常碰到心理派社會學的理论。

心理主義在這裡早已成了時代的流行學說(七)；幾乎一切的文化科學皆趨而附之。當代的一些首腦哲學家從事確立起心理學者的觀點來，其中要以翁特 (Wundt) 最為出力。翁特的社會學說建立在三組社會“法則”上，這三組

(七) 在拙作三種國家經濟中曾詳細地討論其內容。

法則正與他那三個“心理原理”相契合(八)。同時西格瓦 (Sigwart) 也未能逃脫此時代的偏見；在他的論理學(九)中我們讀到“按照上文的說明，心理學乃是精神科學的理論基礎，……心理學應先被認為是精神科學各理論學科的基礎（如言語心理學[當然！——桑巴特註]，宗教學說，美術學說，以及經濟學說等）。上述數學科的合法則性，最後仍然是回到心理學法則上來的。”

同樣，狄爾泰 (W. Dilthey) 在其後期作品哲學之本質 (Das Wesen der Philosophie, 1907) 中批判的寫道：“凡經濟，法律，宗教，美術以及科學均相互與人類社會之表面組織相結合起來，而這結合只能自那範圍廣大，形態相同的心理的連繫關係(seelischer Zusammenhang)簡易明瞭地完成之，它們相並自這連繫中發生，並藉這連繫關係的力量共同存在於每一個心理的生命簡體中(psychische Lebenseinheit)，而並不相互混亂或析離。……在這種體系(經濟，法律，美術，宗教)中所存在的連繫，易言之，即人類之心理連繫，人類是在這精神之連繫中合作的。因此這連繫終究是心理學的。”

從此說之學者還有司徒姆夫 (C. Stumpf) (十)，麥耳 (Heinrich Maier) (十一)，貝歇爾 (E. Becher) (十二)等。

近世的專門的社會學與哲學相同，直至今日仍然不能擺脫心理主義的羈絆。現在德國社會學心理派之代表如，俄盆海默 (Franz Oppenheimer) 曰：“社會學即社會心理學”而已(十三)；步靈曼 (Carl Brinkmann) 曰：“社會學一如

(八) 見翁特著之邏輯學第三冊，第430頁以下和第650頁以下。

(九) 西格瓦論理學 (Sigwart: Logik), 第99及23頁。

(十) 司徒姆夫著有：科學的分類 (Zur Einteilung der Wissenschaften) 載於一九〇六年魯士學院研究報告中，第24頁。

(十一) 見其著作：真理與事實 (Wahrheit und Wirklichkeit, 1926) 中之第7與10頁。

(十二) 在貝氏所著：精神科學與自然科學 (Geisteswiss. und Naturwiss. 1921) 中之第114頁上有這方面的討論。

(十三) 俄盆海默：純粹與政治經濟理論 (Theorie der reinen und politischen Ökonomie), 第13頁。

所有的文化科學均係一種心理物理學”(十四)；還有白萊錫(Kurt Breysig)，但所著社會學尚未出版；又李特(Theodor Litt)著有“個人與社會(Individuum und Gemeinschaft 1926 三版)；此外史脫滕貝格(H.L.Stoltenberg)著有社會心理學(Soziopsychologie, 1914)，心理社會學(Seelgruppellehre-Psychosozologie, 1922)，以及其他等等。

同時，邵尼斯(Ferdinand Tönnies)學說之大部份也可謂是屬於心理學派的。他在他的可作領導的主要著作自然團體與人工社會(Gemeinschaft und Gesellschaft, 1887)中對於人類之共同生活加以歸納，說明，同時更瞭解到兩種不同意志形式的作用；這兩種意志形式即本能的意志(Wesenwille)與理性的甄擇(Kürwille)。理性的甄擇確是表示一種精神上的態度，而本能的意志之作用完全如同一種自然的力量。那種本能意志發生及邵尼斯所謂之“自然團體”的共同生活，按照他的見解乃是大自然之構成物——一個有機體，同時在動物的共同生活中可以找到它的對立體。邵尼斯的思想方法整個帶有自然科學的性質。

讓我們觀察一下這種自然科學的社會學，或反之也可稱之為社會的自然說，那麼我們便不能否認它在對於人類共同生活的認識上貢獻了實在不少的本質上的知識。現在我們可以把它的貢獻寫在下面：

1. 以經驗作認識的基礎，首先樹起科學的社會學，而作獨立的學科。
2. 發現人類生存的合羣性。爲了生存，人類並不是各不相干的，他們不過彼此相關着，共存着，相反着而已。
3. 首先意義重大的洞識到各文化部門間的交互作用。

上述三點乃是自然科學社會學的早期功績，猶如其後期功績一樣，但其內一部尤有關於前者。

(十四) 步靈曼：論一種社會科學(Versuch einer Gesellschaftswissenschaft, 1919), 第58頁。

像貝婁 (G. von Below) 的判斷(十五)曰：“把交互作用之特別重視起來乃是浪漫主義者的直接功績；我們應以廣泛的關係，種類與時間的特殊狀況來解釋每單個現象；〔這種解釋始於浪漫派〕。”必對於十八世紀社會學所貢獻的功績特別無識時，才能寫出這種判斷來；就如同那尚在普遍起來的見解——以為十八世紀完全陷入“自我”的思想中，乃是至今所有思想上的大錯誤之一。十八世紀最好說是“社會”思想的世紀。

而我們對於自然科學社會學所下的批評，一言以蔽之，就是它犯了錯誤，所以需要另外一種社會學來代替它。因為我們覺得用自然科學之思想範疇來觀察人類共同生活乃犯了根本上的錯誤。我們這種意見的理由將於本文之實證部分(第三章)解釋之。

下面是關於歷史社會學及哲學社會學簡略的敘述；它們對於社會學本質的看法是相似的。我們可以對以下兩種社會學本質上的概念加以簡略的討論；它們把社會學與兩個其他已然被人們承認的學術範圍並列，表示它們的內容並不是我們的任務：此即歷史社會學及哲學社會學。

丙. 歷史社會學

自十七世紀末年，如我所說，而開始發展的社會自然說，於其早期中表現着歷史敘述的特徵；因為那時它把各種從組織觀點上研究的事態按照年代地順序排列起來。其一些自稱像：人類史，市民社會史，通史，普通文化史等之類的代表書籍就發生了。而能使各單個事實發生聯繫關係者乃是十八世紀中那啟蒙的前進思想；猶如人類由於認識與技能的增長而日益“進步與繁榮”。對於人類社會之理論與歷史的詳述皆不能鑑別地相互融合起來。

因此，英國早期具有社會學內容的書籍大多是帶着歷史色彩。例如，阿

(十五) 貝婁：德國史學 (Die deutsche Geschichtsschreibung, 1916), 第20頁。同時在他另一著作 Die Soziologie als Lehrfach (1920) 中可以找到更大的錯誤。

當、斯密司(Adam Smith)的司法，警政，稅收與軍備論集(Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms, 1763)；斐加松(Adam Ferguson)的論文明社會史(Essa von the History of Civil Society, 1767)；米勒(John Millar)的階級之起源(The Origin of the distinctions of ranks etc. 1771)等等。就是在法國，如服爾泰(Voltaire)，孟德斯鳩(Montesquieu)，累那爾(Raynal)，康的亞克(Condillae)，林格(Linguet)，魏格林(Weguelin)，空多塞(Condoreet)等人的著述也均帶有歷史色彩。

在德國的文獻中，我們也可以尋到像社會學通史一類的書。請注意有伊色琳(Isaak Iselin)的論人類史(Über die Geschichte der Menschheit, 新版1768)，還有阿德隆(Joh. Chr. Adelung)的人類文化研究(Versuch einer Kultur des menschlichen Geschlechts, 1782)。

現在我們摘錄利奧(H. Leo)所著通史(Universalgeschichte, 1835)中之一段：“有些人推想在人類史中包括有一種人類生活條件史。……就人類生活方面而論，有些學者竟只知注重于食料一類東西的歷史，並於漁獵，游牧，農業以及好戰民族之各階段中瞭解其哲學的特徵而纂為一個人類史的概說。”

在“史學的”十九世紀中把社會學漸漸完全當作研究一種歷史的特殊方法是無足為奇的。於是按照各個人對於這方法之如何描寫，乃產生出各種不同的社會學定義。如貝婁氏(Georg von Below)在社會學中發現了一種史學；這敘述所着重的是羣衆現象(Massenerscheinungen)，尤着重于“社會關係”方面。其目的即在“尋出個人間的因素”，“闡明事物相聯繫的關係”；“他所研究及在講課時所討論的大概還可以說是社會學這就是人類社會問題的複合物”。他曾把以下兩個題材繼受羅馬法的原因(Über die Ursachen der Rezeption des römischen Rechts)或資本主義精神的本質及起源(Über Wesen und Ursprung des kapitalistischen Geistes)劃在社會學研究範圍之內；然無論如何此二者乃是純歷史性的題目。(十六)

(十六) 貝婁：Soziologie als Lehrfach, 1920.

魏伯 (Alfred Weber) 曾自一般的歷史觀察中提出一種由許多問題所組成的“特種集合物”。 “他把對於這些問題的討論劃歸”文化社會學 (Kultursoziologie) 範圍之內。 其主要觀點就是瞭解文化的過程是依賴於社會與文明的過程的；他不以適用於一切的因果關係的發見及其理論的利用，而是以對現存世界文化的分析作為達到目標的方法。 魏氏的文化社會學總是與史的事實發生着關係，如在他那部出版不久的佳作之名稱上及內容中皆很明顯地表現出這一點來。(十七)

(人們對於魏伯所予的名稱發生了困惑，甚麼是由於加上文化的詞按照邏輯的方法所需要的他種社會學？ 如謂社會社會學 (Gesellschafts-Soziologie) [按德文是 Gesellschafts-Gesellschaftslehre] 則是無意義的；不幸這名詞竟發現於社會學參考書的“系統目錄”中。 此外，究竟甚麼應該作為各社會學的總名仍是未能確定的)。

翁特 (Wilhelm Wundt) 曾用比較概略的方法把歷史分成兩部份，即事實 (Vorgänge) 與事態 (Zustände)(十八)；他把事實稱為歷史並視其為史學的對象；而只把事態的研究劃歸為另一特殊學科的任務，而稱之為社會學。 社會學的對象大約將與以前一般人習以稱作“統計學”，而現代習以稱作“社會誌 Soziographie”者相符合。 社會誌乃是一個新發明的名詞。 石太因梅咨 (R. Steinmetz)，這名詞的發明者，曾經解釋道：“社會誌是一種描寫某民族在某時期的所有關係與事態的學問。……社會誌對於高級文化民族的任務，正與人種誌之於所謂的自然民族一樣。 社會誌就是要對於整個民族生活及其趨勢和力量，以及其社會生活之興盛與衰微供以完善的描述。”(十九)

尚有一種携有浪漫主義及民族意味主義的社會誌就是黎耳、威廉 (W. H.

(十七) 魏伯：文化史與文化社會學 (Kulturgeschichte als Kultursoziologie. Leyden 1935)。

(十八) 翁特：邏輯學第三冊，(1908)。458 頁以下。

(十九) 見載於社會學參考書(1931)中之社會誌，著者是 Rudolf Heberle。

Richl)所創的“民俗學(Volkskunde)”。(二十) 現在在德國，那德國社會學學會(Deutsche Gesellschaft für Soziologie)的一些領袖學者們似乎有用民俗學來代替以前一般人稱之為社會學的地位的意向。於他們所出版的雜誌民族鑑(Der Volksspiegel)的介紹小冊中曾發表過下面的說明：“民族鑑是要包括與研究德國各民族各階級以及吾族民族性的特點，組織，其間的關係，及所有政治形態之構成等。此民族鑑將廣泛而透澈地努力研究以認識那德國真實的民族整體以統一之。”

這種社會誌顯然與美國社會科學學者的學派研究有連帶關係，現在有些人把這學派歸入行爲主義(Behaviorism)中。

無論社會誌對於社會學的這些本質觀念是如何不同，而他們却有一個共同的思想，那就是以爲社會學的任務就在描寫只有一次在空間與時間中所實現了的情況，並把社會學的理論性質剝脫殆盡。

若誰願意把社會學的理論科學性質保留，並不把它作爲任何一種歷史看，那麼他將來即能看到他所有的努力，在充實我們的認識上多少總有些有價值的貢獻；可是同時他也將要反對社會學的概念僅在於這些努力的思想。

丁. (歷史)哲學社會學

巴特(Paul Barth)曾寫過一部鉅著歷史哲學即社會學(Die Philosophie der Geschichte als Soziologie)。這本書雖僅只出版了一冊，而已包括了八百七十頁，這大概是社會學中的最厚一本。此處的“歷史哲學”一詞自然具有特殊的意義，即其中包含着許多種類的社會學。巴氏把哲學的名詞認爲是“知的一元化(Vereinlichung des Wissens)”並且哲學的名詞，在十九世紀中把對於哲學的

(二十) 黎耳：科學的德國民俗學(Deutsche Volkskunde als Wissenschaft, 1853 出版)。

又民族自然史及德國社會政治的基礎(Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage der deutschen Sozialpolitik, 1869 出版，共四冊)。

理解漸漸膚淺化了而成爲這個意思。

然當我談到(歷史)哲學社會學時，便與巴氏的意見不同。我把歷史兩字解釋爲形而上的歷史 (Metahistorie)，是所有那些離開經驗與邏輯存在的基礎關於人類社會的學說，而不跑到那規範社會學 (見本文第一節) 的道路上去；然而所論述的乃是關於人類存在之超經驗的意識關聯，或是關於它的起源或其將來的形態。

在社會學的理解上可以說特別有及純粹有這種思想的著者很少。它總是夾雜在另外一種觀察方法中出現，或許在規範社會學中，或許在自然科學社會學中，也或許在精神科學社會學中出現。有許多社會學家恰與自己相反而做了歷史哲學家；他們以爲他們在研究科學；而實際說起來，他們却在研究形而上學。甚至有不少的名學者也是這樣。

我們已然知道聖西門和孔德是自然科學社會學的代表，而那著名的歷史的“三段論法”却肇始於他們，而他們却是以屠爾古 (Turgot) 爲依據的；根據這個論法，人類史之開始是宗教時代，繼之便是玄學時代，最後則爲科學時代。假如這種論斷法式無非是試用來解釋人類史的已往過程，因此它可以說是一種歷史的構成，如果人們想利用它作爲研究假說以觀察各種形態的人類共同生活，於是它實足以適應於一種自然科學社會學，或一種精神科學社會學。然而人們總願意對於人類歷史的總過程，一般地說對於人類的命運給予判斷，那麼判斷的內容是超經驗的，亦即是形而上學。

所謂馬克斯 (Karl Marx) 的唯物史觀也不是別的。這唯物史觀當它被認作人類共同生活的一般原理原則的時候，它就立刻失掉其歷史理解的性質。

廣泛地研究歷史哲學的人，有俄盆海默 (Franz Oppenheimer)，謝勒 (Max Scheler)，史畔 (Othmar Spann) 等。在著作方面，如俄盆海默的國家學，(Lehre vom Staat) 謝勒的精神水閘說 (Schleusentheorie des Geistes)，(按：此說與孔德之理論甚麼相近，據孔德的理論，精神是爲了矯正，而不是爲了命令

pour modifier non pour commander)，史畔的誤入歧途論(Ausgliederungstheorie)及其最後出版社會哲學(Gesellschaftsphilosophie)等等。

如果我們深入與透澈地審查一下，我們就能發現在自然科學社會學思路中隱含着無數玄學成分：精神的簡接化(Mediatisierung des Geistes)，宿命論的承認，相信人類是自動物進化而成的，以及有機體的學說——所有這些，或許比這還要多多的思想却是(要不得的)形而上學。

我們對於此種社會學的批評絕不可以曖昧不明。因為我們想要依照上面所解釋的意義替社會學保存科學的性質，那麼我們就在歷史哲學派中看不出我們所以尚未用過的社會學一詞的學科來討論它。社會學與歷史哲學之旨趣相異，是無庸諱言的。我們不應誤解歷史與哲學的意義。

戊. 形式社會學

如不想確定內容而劃入純粹形式範圍以使社會學避免誤入及侵入其他相關關係的科學領域，而為其開闢一塊自己的園地，似乎令我們感到是一樁冒險的工作。而席枚(Georg Simmel)在他那本名著社會學(一九〇八初版)中却完成了這工作。本書的副標題為社會化形式的研究(Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung)。當時趨附席枚者頗不乏人；有一個時期，彼等真如已發見了正確的社會學，不再徬徨於歧途。但近來此說無何發展，聲勢日漸低落，然有些社會學權威者仍不斷地研討它，自認是這派的門徒。現代本派的主要代表人是魏塞(Leopold von Wiese)，其代表作為：社會學體系即社會過程及人類社會結構論(System der allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen，(關係說Beziehungslehre)。本書於一九三三刊行再版，在德國甚得重視；而在國外或許更為引人注意。

形式社會學的基本思想，以為社會學的工作就在研究“人類共同生活的形式”

而不根據於任何精神或文化的內容。社會學應當“解述社會交際化的本質 (das Wesen des Gesellschaftlichen)”。“社會學將于整個事件中僅抽出“人類活動關係 (das Zwischenmenschliche) 來研究。”(二十一) 而那社會交際即人類的“關係” (v. Wiese)，“交互關係 (Wechselbeziehungen)” (Simmel)。我們可以隨便提出席枚社會學之論據如次：名譽心是羣體的自存——羣體的滅亡——嫉妬為分化與征服的手段——羣體之保持在於其與個人的連結，諸如此類，不及備述。

我對於形式社會學的反駁，最主要的就是不贊同它那形式的性質。我相信形式與內容的決定是獨斷的（假如在人類社會中其區分是可能的話）。與其以（交互）關係作形式及各時代的文化內容作內容來講，倒不如把所說的精神產物 (das Geistgebilde) 作形式和把在精神產物中進行着的生活作內容看要好的多。例如，大學校是形式，而講課，學生間的談論或鬥毆乃是這個社會組織的內容。

此外，如果我們對於形式社會學再加以更詳細的本質上的檢討，則可發現其中毫無對象可言。形式社會學乃是用隔離的抽象方法 (Verfahren der isolierenden Abstraktion) 把一個複合現象中的某一部份遊離了；依我看來這種方法在精神科學中原則上是礙難容納的。和身體上動作的過程一樣，我們不能把“關係”本身孤立起來，而充作特種科學的對象；這是因為在人類社會範圍中的每一種現象經過意識決定 (geistbestimmt)，同時也經過品質之決定 (qualitätsbestimmt)，——如以後我們所要說的，參閱第三章——每一個“交互作用”具有意識以後，始通過這意識關係 (Geistbezogenheit) 而形成其特徵或範型 (Gepräge)。若無此意識關係，則交互作用僅為一自然的而非社會的事實：若不基於某一種精神氛圍，也就是沒有“名譽心”，沒有“嫉妬”（見前），同時也無“團體”，無“羣衆”。我們總得問一下，無論在家庭的，政治的，宗教的，有目的的或有企圖的任何一結合中，爲了社會學上的理解，是否有某事件發生或有某事態供吾人來觀察；但無論如何，結合永遠是爲其精神內容所決定。顯然他，這形式社會學

(二十一) 魏塞：n.a.O. 第102頁。

即是那自然科學思想的最末一支。假如我們以為形式社會學在對於人類社會的理解上是不適合的話，那麼我們也必需拒絕着說形式社會學是一種不幸而也會用過廣大精神力量的試驗。

己. 德系社會學(Die deutsche Soziologie)

本段未列入以前我所討論的五種社會學思想方法體系之內，因為那所討論的五種見解——連同我將要在下章詳細論述的我個人的見解——就我所相信的，是述盡了所有研究社會學的可能理論。我本來必須和可以把這第六種社會學劃歸那五種之中，則它的地位必在丙丁兩項範圍之內，可是我沒有這樣作，而却給它另闢一項，因為我願意注重它的特殊性，並且這特殊性是由這派學說的起源而生。

顧名思義，本社會學是由于德意志精神而興起的，其創始人是黑格爾(Hegel)更正確地說，是起于那未被一般人所瞭解的，或“曲解的(umgestülpter)”黑格爾。

吾人已知黑格爾的法理學(Rechtsphilosophie)分為三部，其中有一部名為“市民社會(Die bürgerliche Gesellschaft)”。黑格爾於此處所用之“社會(Gesellschaft)”一詞實具有其特殊意義，與其他社會學的解釋不同。按照黑氏的解釋，社會一詞的意義是表示個人對於人類共同生活的某一種立場，是他全部辯證法中的一項，是在析成單個組織的“需求制度”之內的“利害關係”的“立足點”，是倫理道德向着健全狀態發展過程中的一個階段，是原始的自然團體——家庭——與一國家中達到了充分發展的倫理道德間之思惟的結合物，是一階段，這階段必須合理地克服之。

於這種黑格爾的社會概念中，我們可以舉出三種不同的學說來：1. 莫爾(Robert v. Mohl)，2. 石太因(Lorenz v. Stein)，3. 馬克斯(Karl Marx)。

1. 莫爾是為一種特殊的“社會學”之創立者。他把黑格爾所論“Gesellschaft”一詞之觀念辯證法的概念曲解為歷史實驗法之概念。如此，他以為“Gesellschaft”

這字含有人類中某一羣人的意味(二十二)，即是“由於某一些利害關係而發展成的自然團體”，界乎私人利害與國家間的一個領域，“位于個人生活與國家生活之間的一個活動範圍”。莫爾進一步解釋這領域的意義說：“社會的生活圈是會自某一種利害關係而發展成的各各自然團體，勿論其是否有正式的組織，無大關係；社會事態乃此極強烈利害關係，對團體之構成份子所生的結果，然後也間接是對於非構成份子的結果；最後，社會是某一範圍，如國家，大陸等實際存在的形態中的總體(Inbegriff)(二十三)。”這種“社會 Gesellschaft”應構成一種特殊科學，即“社會學”的對象。

反駁此說的意見，可於特雷持克(Heinrich von Treitschke)所寫社會學 (Die Gesellschaftslehre, 1859)一書中見到；本書之著成專在反駁莫爾之學說。莫爾之基本錯誤即在于把國家與社會不當地對立起來，這對立是由於對於“國家”之理解錯誤所致(自由主義認為國家是工具之一種)。我們可以說社會存於國家之中，也可以說國家即社會；然而我們不能說，國家與社會是兩個不同的活動領域。特雷持克亦犯有錯誤，那就是他想用國家學來說明一切，而却未把國家學視作社會科學中的一個構成部份來討論。

(二十二) “Gesellschaft” 一字的意義很多，在德國人的腦海中曾引起不少的困惑。今將其各類意義述之如下：

1. 唯以足以作為科學語使用時的意義：人類共同生活。（莫爾夫已於吾人上述的作品中應用了這個名詞見第四六九頁）
2. 集會的意義(如我參加某會)。
3. 結社(如股份公司)。
4. 以理性之甄擇為基礎的人類共同生活（部尼斯）。
5. 黑格爾觀念辯證法之一部。
6. 人類中之某一團體，(如本文中詳細解釋莫爾所用的意義)。當我們一談到“社會學 Gesellschaftslehre”(Soziologie)時，“社會 Gesellschaft”這字僅指“人類社會”而言，一般人類之共同生活。

(二十三) 莫爾(Rob. v. Mohl): Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften(1855)。

2. 至於石太因在某種意義上利用黑格爾的思考作為一種歷史的觀察法，去更深奧地討論問題，他却逃避了莫爾思想中的基本錯誤——即國家與社會兩個社會活動領域形態上的對立。以下的話他說得很正確：“凡對於國家及社會的觀察，其出發點必當認為任何一國家同時是一社會秩序，反之，任一社會秩序是一國家……所以社會與國家不可分地結合着。二者彼此間的關係非靜止的，而是“辯證的”。國家與社會間的相對運動（向心及離心趨勢——桑巴特註）是世界上所有民族及國家整個內部歷史的內容，是內部歷史的生活原理（das Lebensprinzip der inneren Geschichte）”。就以這些正確的基本思想而論，尚不足以領導石太因建樹起一個有意義的社會科學體系；而他那本法國社會發展的著作却內容充實，可稱為社會史書籍中前無古人後無來者的傑出作品。然他這一體系的學說竟未能獲得一般的採納。其學說的概略如下：（二十四）

“國家學(Staatswissenschaft)”之總概念 = 自然共同社會團體(Gemeinschaft)的學問。〔這或許與註二十二所述之社會(Gesellschaft)的意義相同，討論此社會的科學，稱之曰“社會科學 Gesellschaftswissenschaft”或普通一般人所理解的社會學(Soziologie)〕。石太因體系之國家學分為三部：

- a. 貨財學(Güterlehre) = 民族經濟學 (Volkswirtschaftslehre卷一)。
- b. 社會學 (Gesellschaftslehre 卷二)；這是論精神勞動，精神財產 (geistiger Besitz)，以及精神生活的學說（其中更論及財產及階級之形成，這亦可置于貨財學中）。
- c. 狹義的國家學。

3. 馬克斯實現了石太因的觀察法，把它直接應用到資本主義社會上去，並以它為根據建立起共產主義的進化論。為了利用這理論達到他的政治目標之故，他尤其需要廢棄那在社會進化中作為獨立因素的國家觀念，而把經濟利害關

（二十四）石太因：System der Staatswissenschaften，共二冊，1852及1856出版，餘者尚未出現。

係視爲一切事件過程中所僅有的原動力。(二十五)

傅萊爾(Hans Freyer)是德系社會學派現代最模範的代表。在他那本著作現實科學的社會學(Die Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft)中把“德國”社會學的特點完全表現出來。其中有一段這樣寫着：(二十六)“德國社會學之發生是來自黑格爾市民社會的概念。人們根據黑格爾的社會概念正好把他的法理學體系曲解了，而生出這德派社會學。市民社會決不被認爲是道德風紀中靜止而無矛盾的階段，而被認爲是一個整個辯證的階段。黑格爾思惟的全部乃是歷史哲學的動學，亦即辯證法；他的辯證法的全部內容被強用於一向辯證着的空間中去。財產之不斷集聚，勞苦大眾之日漸貧困化，勞動之日漸專門化與機械化等——所有這些變動與進展均被馬克斯作爲純粹的變動及辯證之要素；黑格爾則以爲它們乃是無限而依直線進行的；而國家是一個綜合的階段，應當合併於社會運動之辯證法中；如透視之，所謂國家乃是經過社會性錯誤之改變而形成的階級國家(Klassenstaat)。市民社會並不只是有歷史的，同時它還是歷史的真正基礎。它是繼續變動着的對立關係的戰場以及世界歷史的決定場所。總之，市民社會的理論——社會學——確是歷史哲學的合法繼承者”。

我們對於這“德系”社會學應當如何批評呢？第一我們必須承認它的偉大功績。這功績就是那些研究者，對於我們的社會事態上所貢獻的認識。他們又重新以血和生命把那硬化了的，純粹形式化的國家學及史學充實起來，同時他們更指示出階級國家和階級鬥爭的現實性。他們教導我們，使我們實在增多了許多智識。如同特雷特克早於他的辯論文中承認地說：“政治(即政治社會學)須指導人們認識每個國家中各羣體——貴族，中產階級，勞動階級的特性及其混合；因爲若不如此，則對於政體的判斷是不可能的”。(二十七)又“社會學之大

(二十五) 請閱拙作普羅列他維亞的社會主義(馬克斯主義)共二冊，1924。

(二十六) 傅萊爾：Die Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft(1930)。

(二十七) 特雷特克：a. a. O. 第 38 頁。

功績乃是它再三地注意到國家生活的經濟基礎”。(二十八)

他們自然是以“西方”的思想成果為依據。尤其在法國的歷史學者如：明那(Mignet)，提挨利(Thierry)，基佐(Guizot)等中，社會歷史的深入的理解已達到高度的水準。自盧梭以還，法國的社會學者及社會主義著者的理論便已把所謂的“社會”問題作為觀察的主要對象。莫爾想得很對(二十九)：“如果不是在理論上和實際上一般地注重於社會及其事態，或昔日絕對的國家及其統計之觀點仍然存在，那麼在那些研究及報告中——即一八四〇至一八五〇年論述勞動階級情況的文章，其作者如 Villermé (1839)，Buret (1840)，Fr. Engels (1845)等，能有幾篇作品可以寫成呢？”

而德國社會學理論家知道如何把這一切的犀利的見解有系統地利用及統一地組織起來。這真是他們的特殊功績。

但是我們要問一下，在“德系”社會學之理論中是否已大致將社會學上懸而未決的問題解決了？下面即此問題的回答：

1. 如果石太因及馬克斯的理論範圍僅限于高度資本主義時代，則其內容所包括的並非社會學，而是（優良的）社會史。
2. 又如他們的理論被發現為這史期——高度資本主義時代——的原則，並把這原則作為一般的領導觀點，同時更解釋之為歷史過程及社會形成的原理原則，那麼彼等所論及者又不是科學的社會學了，而却是（要不得的）形而上學。
3. 如把這些學說作為一種歷史的理論來看，所謂歷史的理論就是抽象理論的有關歷史過程範疇的學說，則它們的確是社會學，然却不是完全的社會學。因為社會學的任務乃是為一切的歷史與社會而創定此範疇；例如，凡適于高度資本主義時代者亦必適于結構完全兩樣的後期資本主義時代，這後期資本主義時代始自第一次世界大戰終了後。

(二十八) 同上第38頁。

(二十九) 莫爾；a. a. O. 一卷 107 頁。

* * *

回顧一下以上所討論的，我們可以看到：問題的所在就是要問，我們是否可以找到一種可以稱得起是獨立科學的社會學，以及我們如何去理解它。於是，我們發現了六種不同的學說，而凡此六者又均自命為真正的“社會學”，以致我們對於它們每一個都懂得一些，於是就妨礙了我們去承認它們是真正的社會學。

以下是我們對於以上所討論的六種“社會學”的非議：

它們不是對於社會學提出了一種任務，這種任務已歸諸于其他的一些科學，如倫理學，史學，歷史哲學等，便是選擇一個不存在的對象作社會學的對象（形式社會學）。要不然就是雖然有了對象的正確選擇及目標的正確設定而應用一種自然科學的方法，然那方法對於這對象却是不適當的。

在下面這短短的論文中，我想作一個大胆的嘗試，來指出怎樣的一種社會學才可能是具有正確選定的內容和正確選定的方法的獨立科學。

三 獨立科學的精神社會學

Entwurf einer Noo-Soziologie als selbständige Wissenschaft

甲

我相信，如果我們能以下面的兩個事實作出發點，則我們的問題可以得到最好的解決。實在說起來，這兩個事實只不過是一個而已，其中並表現着精神與社會的關係。此二事實即：

所有社會是精神
和
所有精神是社會

乙

所有社會是精神。其意義如下：

1. 我們觀察的出發點乃是人類結合的事實，以及此結合的共同性，相互性與對立性。這種人類共同生活的總體，吾人稱之為社會。

結合是世界上一種普遍的現象，即岩石，飛禽走獸以及植動皆能相互結合。不過顯而易見的，結合方法則迥然不同。那麼讓我們問一下，人類所獨具的結合是怎樣的呢？

2. 人類獨具的結合方法並非實體的，如岩石然；亦非形神的 (leib-seelisch) 如動植物然；而是精神的 (geistig)。人類以精神力相互結合着，這結合雖然也是實體的，也是形神的，但也永遠是精神的，因此也永遠是人類的。而我們也可以說它是“人爲的”而非“自然的”(人爲乃人之本性——Burke)。

3. 以精神力結合 (Im Geiste verbunden) 的意義：

a. 結合是由於意識的關聯 (Sinnzusammenhänge)，最主要的如語言之創造，符號之創造等。意識關聯是以表現方法而形成的；這表現方法含有一種“意義”，這即是說，含有一種抽象、客觀、自某一因果關係中所抽出的意識。希臘人只用一個字 “λογος” 就能很妙地透澈明瞭地表現這件事。此字的含意：(1) 單語 (Wort) (2) 意識 (Sinn) (3) 精神 (Geist) (而就不是“行爲”！)

b. 以精神力結合是說結合成一些東西，成爲精神產物 (Geistgebilde)，這產物把多數的人“統一起來”，“聯合起來”，故此我們稱之爲結合物 (Verbände)。它們是“組織 Ordnungen”，與實體性質的單個人相對立。其範圍，可想而知，是極其廣大的，自拳術家的俱樂部至大學校，自家庭至國家，自百貨商店至宗教團體；簡言之，包括了整個人類的存在；這人類的存在取決於三種自然的 (ideenhaft) 結合物，即經院學派的自然團體 (Societates naturales)，家庭，國家與宗教團體。而實際上還有無數其他的結合物也具有它們的作用；而

每一個生命之表現 (Lebensäußerung) 均與一種或多種的結合物發生意識上的關係，所以若不談到這些含有人類活動的結合物，則無從“瞭解”之。(三十)

c. 以精神力結合是說與一些旁的東西結合，這就是與吾人之同胞結合，同時他是吾人之同胞這種結合是吾人所能意識到的。這種意識的結合只存於精神動物中，即“人”與“人”之間。

沒有任何動物能夠識別以上所談到的三種結合形式，在動物中有能識之別之者，乃為精神動物之人類也。

丙

所有的精神是社會。詳言之，一切的精神表現於社會，如它想實現的話，必適應，附著，依賴於社會、並在社會中完成之。我們只有與他人接觸始能學得語言。在人類中所有的精神均假他人而培養，而建設。單獨一個人則無語言，無精神。而人類之一切事業，一切客觀“文化”，如宗教，藝術，法律，國家，經濟等，只有在社會中假社會以實現之。這些精神領域的數目與社會領域的數目相同，當然在此二領域中精神與社會所表現的關係是稍有差異的。其中有某一些精神範圍至少在理論上不必考慮到社會方面，如宗教與藝術；而其他一些則不然，如國家，法律，經濟，就是在理論上也不能說是沒有社會的，它們是有社會的，我們可以極端地說，它們就是社會。（這種區分差不多與史萊瑪哈所倡“象徵的”和“有組織的”文化領域的對立是一致的。）

丁

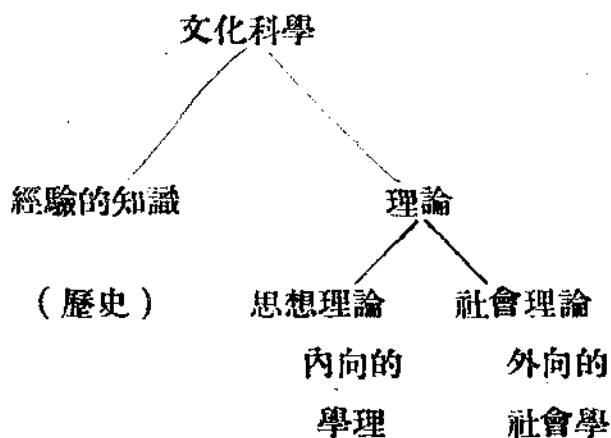
顯然地，這些精神活動領域之每一個皆是一種社會學或即羣衆科學之觀察對象。精神科學往往把精神與社會分開，此乃大錯，那些研究精神科學的人們，

(三十) 請參閱一九三一飛爾康特(A. Vierkandt)出版之 Handwörterbuch der Soziologie 中所載鄙人作品：Grundformen des menschlichen Zusammenlebens.

不願洞察所有的精神社會，也就是不願研究所有精神科學的社會科學。

這當然還不够，否則以上所說的是想要給社會學提出文化科學上所有的任務。我們必須把我們這門科學的任務規劃出來，找出某一些問題作為它研究的目標。為了使這種規劃能够得當，我們應當瞭解每一種精神科學的任務範圍，尤為重要的是每一種文化科學。各精神科學或文化科學均分成實驗（歷史的）和理論二部分。易言之，即實現性的學說及可想像性的學說（於其中我分之為可能性，或然性與必然性三者）（三十一）。理論方面又重行分成兩部，一部專論每單個精神領域之概念，是思維術（Logoswissenschaft）”，是“學理”，是似內向的；另一方面則討論精神領域間之社會化性（Gesellschaftlichkeit），這似是外向的。理論方面之第二部份是各單個精神活動領域的社會的及羣體科學的理論，社會學的任務即在于此。

下面以圖表說明每種文化科學中各分支部門的關係：



此任務非輕描淡寫所能完成——如思維理論家之用社會學立場——以工作之重大，範圍之廣泛，它實應被樹立為一獨立，積極之理論科學——社會學之目標；吾人可以為此科學下以定義曰：範疇的學說；在這範疇中，我們思考及研究每單個精神領域內精神的社會關係。

所需注意者即社會學之理論性質，這性質絕不與那有系統的社會史相同。

（三十一）詳見拙作：Die Soziologie als Lehrfach

其中的區別大多爲人所忽視。例如，一般人說魏伯的著作是宗教社會學，關於世界宗教社會條件的研究實在不能說是社會學，而却是社會史。文中所談皆爲對於歷史上事實之經過的理解。宗教社會學所應論述者乃關於一切宗教或某一宗教之社會關係，如教派，教堂，教儀，僧職，教之分化，異教以及教會等。

戊

於詳論各派社會學後，我們還有一個問題需要解答，即：是否尚有一種“普通社會學”存在？在何種意義上存在？有些學者曾作過種種的嘗試以建立一普通社會學；其中我們所知道的如下：

1. 所謂的形式社會學（見前）曾藉所謂“隔離”之抽象方法使社會歷程自整個歷史過程中解脫而獨立。然這條路是走不通的，其原因已如前述。

2. 藉所謂“一般化的”抽象方法使特殊社會學之概念失其意義，同時對於一些概念，如分工，經營，領袖，羣衆，組織，總體，統轄，等級，競爭及移動等，把它們特殊的精神內容與文化內容剝脫了去，更以適當的廣泛與空虛形成一般社會學的概念。例如，當決定在“領袖概念”中存有何種特徵時，那只是綜合領袖們的共通性；這共通性包含有政治，軍事，經濟，宗教領袖的概念，還有在山巔間，藝術上，文化機關中以及其他等類嚮導的概念。這種抽空意義的方法自然是可行的，並且也相當沒有甚麼損害。不過只是要知道，由這種方法所得到的概念大多是沒有內容的，最後所遺剩的只不過是空的外形而已。

3. 還有一種獲得普通社會學的方法，就是枚舉某些現象的可能性，社會生活中的事件及其法式(Schematisierung)；就是我們概觀一下各種不同結合物的形式(Verbandsformen)，結合形式(Verbundenheitsformen)以及其他等等。在某種意義上講，這實是一種很有用和必要的工作。在上面我個人曾把可能的學說作爲每一種理論的一部份，並且這理論即是可想像到的學說，可是不應該就停止在這一種分類化與法式化之中。然它們的性質永是一種準備的輔助工作，否

則普通社會學只是一個術語錄，一種林尼 (Linné) 的系統，一種記錄的科學，不再是理解的科學了。這當然是很可惜的。

試問欲建立一種保留精神科學的性質而却避免那些枯燥的抽象與概論性質 (Schematik) 的普通社會學是否可能？那當然可能。這可能性是顯而易見的，如果我們尋找一種作為本學科的對象的概念，那麼在這概念中社會的精神與精神的社會性被合為一個結合的單位；這概念不是特殊的（只關係於某一個精神領域），而是普遍的；不是形式的，而是實質的；不是部分的，而是整個的。此即文化的概念，廣義地說，即地球上人類的精神產物。事實上，在文化概念中精神與社會結合着，雖然它並不關係于某一特殊精神現象形式，如法律，藝術，經濟等，而却包括了所有精神現象形式，但形式與內容皆同樣是確定的。

實際上，我們可以把這個文化的概念，當作一種理論精神科學的對象；此種精神科學我們可以稱之為普通社會學，或更正確一些稱之為普通精神社會學 (Allgemeine Noo-Soziologie)；或者我們還能予以一些別的名稱，如[史脫滕貝格 (Stollenberg) 的說法：文化學 (Theorie der Kultur) 或一般精神羣體學 (Allgemeine Geistgrupptheorie)]，其內容可以很確定，可以說是文化的普通範疇學 (die allgemeine Kategorienlehre der Kultur)。狄爾泰如能幻想一種“歷史理性的批判”的話，他在思想上或許有些地方會是與此相似的。那麼敵視一切社會學的狄爾泰也還許已變成了那唯一可能的普通社會學的宣傳者。

己

現在我們用經濟學上的名詞作比喻來說，這種新的企業現在所利用的資本可以由一些其他的企業相聯合而更形擴大。可想到的那些企業如下：

1. 我在本文之第二章中所列的那六種社會學所貢獻的許多有價值的“知識”。我們延用比喻的說法，就可以說這些知識雖然大大地打了折扣，而所留存的財產仍是很豐富的。

2. 還有現在復活了的人類學於長久迷路入了動物學領域之後，重新找到它原來的本質上去，並正要變成它在百年以前的狀況：此即一種真實關於人類，亦即關於世界上精神體的學說。

3. 一個年久而有名望的工廠永未正常地發展過，這顯然地是因為它所出產物品的種類太多了：除掉一種歷史的理論，還有付予歷史家們的一種手段學(Verfahrenslehre)，或稱技術學(Technologie)，是為史學也。

庚

普通社會學之任務包括下列數則：

1. 是討論文化概念，文化原素與文化傳達者(Träger)的學說。文化原素就是人類，自然及此二者所創出的“環境”(Umwelt, Mitwelt)。

2. 是研究文化之源起與過程的學說；即關於“歷史過程”的學說，如人類目的之建立，實現此目的之手段，歷史過程上的自由性及必然性與偶然性間的關係，單數與多數的意義，精神的力量與範圍，文化傳播的方式，文化觀念(Kulturideen)和文化的意識形態(Kulturideologien)，進步、文化的移動，文化的時期或階段，文化的相同與相似等。

3. 普通社會學還有一個任務，就是應當探討文化的種類，形式和範圍，文化的單個原素，各原素間及各種文化領域間的聯繫關係——而那些關係是由于各種精神領域而決定的——文化的單位與總體[如漢文化與十八世紀中葉文化(Kultur des Rokoko)所含意義為何？]以及文化型態等。所有這一切及一些與此相類似的東西，或形成文化論中一部內容的東西，我們可稱之為組織形態學。

現在我願意再四聲明，這種我所想出的普通精神社會學所論者絕非一般的科學(Universalwissenschaft)，它那理論上的性質已保護它不去變為這種一般的科學。而若是我們想給它一個特別的地位的話，它就是一種基本的科學(Grundwissenschaft)。(此乃以前心理學所要求的)。

辛

本科學的對象很清楚地擺在我們眼前，而我們所用來討論它的方法也很明確。這方法只能是精神科學的，因其主要成分乃是理解的方法，是為理解說 (Theorie des Verstehens)；在這里我不想多談，因為於其他拙作中已詳細地論到了。(三十一)

在這里所應該談到的只有下列一些東西：我們對於大自然的瞭解是依賴於純理解的認識方法。為甚麼？因為自然離開我們的意識太遠，太生疏；它之所以離開我們的意識太遠，太生疏，乃是因為我們未曾創造它。可是我們却能瞭解文化，換句話，就是能抓到它的意義；這是什麼原故？這是因為我們創造了它，它是吾人思考所綜精神的一部。我們把我們對於自然現象與文化現象基本不同之觀點對照一下，如樹與工廠，蚊子舞蹈與人類舞蹈，掠鳥之集會與國民集會等；那麼立刻即將識別我們在知識方面觀察各種事物的不同程度；同時也將洞識到我們對於文化事實有這麼許多高深的知識，只能還元到一個基礎上去，那就是這文化事實都是我們自己的作品的狀況 (Umstand)；我們在文化圈內是一個角色，如威遜 (Vico) 及其後之叔本華 (Schopenhauer) 已正確地看到的。而對於大自然却是旁觀者。

因為我們知道為什麼人類要推進文化，所以我們用不着用盡可能的手段在過程和狀況的外表形態上詳細描寫，測量，權衡，然後再對於那些摸索出而不明瞭的結果。弄出一些所謂“法則”的方程式來。法則對於我們沒有益處，因為我們簡直不能把“事件”按照它們來整理分類。

根據下面的理由，在文化領域中按照建立自然法則的方法來設立“法則”是沒有意義的：

1. 人類的自由意志，使所有合規則性的發見之可能減少。雖然可以證明

(三十一) 請參閱拙作 *Die drei Nationalökonomien* 之第十三章，1930 版。

有這樣的“趨勢”，可是證明這趨勢還是以理解為基礎。

2. 人們在證明合規則性上所用的“原素”是不存在的，（不像在自然中是有“原素”存在），因為在文化範圍內沒有恆久不變的實體。

3. 精神事態是複合的總體，不能分解為許多構成原素，把精神——文化之內容——還元為物質乃是發瘋了。可是，把精神從心理中引出並使其自心理中生出，如同心理社會學所作，乃是徒然的，這是出于一種要不得的形而上學，心理學的分析無疑有貢獻于加深我們對於文化現象的洞識。這心理學的分析假定我們已預先詳細地知道那些現象，現代的心理學本身竟也不再要求它是精神科學的基本科學，因為它瞭解到內心必按照對於具體的活動領域即文化產物的連繫才能整理和分化之。

簡言之，我們所應遵守的方法如下：因為精神社會學（Noo-Soziologie）必須是一種精神科學，所以應當注意不要陷入形而上學和倫理學中，亦不要接近那些具有超絕意義及相似性的說法。因為它必須是精神科學，它必須防範及躲避着自然主義派，如物理主義，生物主義及心理主義。還有一些討論人類共同生活，文化與歷史的範疇，我們必須把它們淘汰了去，如發展，長成，民族體，社會體，民族精神，集體意識，生長，有機體，年代的對照，衝動力等。故凡涉及文化靈魂，即文化本質的東西均不必討論它。（三十二）

辰

這精神社會學是否應該建立或能建了成一科學的“學科”，乃是一個問題，不願在這裏討論它；同時為了達到這個目的，是需要基本上的檢討，以解明甚麼是“學科”，以及甚麼是“專家”。貝婁說：“社會學（就我們所見，他對於社會學的概念是很奇異的）應當只被一種學科的專家所研究。——因為“今天對於要作科學家的人最要命的事就是不在任何領域中作專家”。（三十二） 這種觀點對於各

（三十二）貝婁：Die drei Nationalökonomien (1920)第五三頁。

派社會學可以說是對的。可是對於普通精神科學却不能這樣想。於此我們必須鼓起勇氣來解釋，在全體上則可以由一個門外漢作有意義的研究，並至多可以要求他是一個精神領域中之“專家”，這就是說，他至少要識別一個精神領域，同時在他思想中根本識別之。可是就全體而論，普通精神社會學並不是一個“學科”，並且，永遠不能變成一個學科。此外，這普通精神社會學的命運正與其他完全已被承認了的科學，如哲學與歷史的命運一樣。

在哲學上我們還可以說有專家，如果我們以為這專家是一個完全有成就了的論理家的話。

然而誰是史學範圍中的專家呢？在這裏我們以為這專家是一個通曉某一定時期的淵源的人，那麼一種對於專家的特殊概念就形成了。那麼他便以這種資格述寫所有文化領域，而不是爲了某一種（例外的事實常證明規則之存在）而作本質上的專家——如精神學家，政治家，法學家，藝術家，國家經濟家或其他種種。於是他就以此普通歷史學家的資格，而作起歷史專家來了。雖然他簡直是個門外漢，普通歷史是普通精神社會學的姊妹。所以它或者必需也只能由專家們來研究。我們對於他們的要求也就像我們對於史學家的要求一樣，就是他能作爲一個領域中的“專家”，也許他能識別事物之本質，也許能識別事物的淵源。

社會學的歷史觀

Soziologische Geschichtsbetrachtung

張宗穎

一 “歷史”一詞的含義

在我們日常的談話裏，我們時常用“歷史”這個名詞。用它的時候，人們常不能理會到這個名詞含義的複雜。其實祇要我們仔細思索一下，“歷史”一詞實有兩種主要不同的用法。歷史有時被指認作過去的事實，有時則指的是事實的記載。

這兩種不同的意義須是不能混淆的：前者所指是所有那些過去發生過的事情，後者指關於那些事情的記載。人們把這兩種混為一談常是由於認識不夠而起。

由於認識不夠而引起的錯誤這裏不談；另外還有在學理上一種習見的錯誤。這就是說不是它不能分辨事實與記載的不同，而是理論上有不周全，不健實的地方。依這種理論來說它認為記載是可能與事實相等相符的，因之分辨這二種含義之不同並不是治歷史學的基本考慮，而祇是一個考據真偽時的提示而已。換句話說，在人們尚未做到記載上事實完全相等相符的地步，分辨這兩種含義之不同還有需要；一旦認定事實與記載已是面面相符，這分辨也是多餘了。

關於這套理論我們攏括地講有兩點可說。第一點即是說到記載是否可能與事實完全相符一致的問題。看他們的意思治歷史的人若能應用一套考據的技術，那套根據遺留的記載便可以探知事實的真相，而確擬一個真實的過去世界。

在我們看來，這番工作，不論它是多麼翔密，多麼精細，其結果終難獲得它預期的成績。因為除非物理化學家能把已逝去的光波與聲波設法追攝回來，史學家永遠不能把他擬構的過去和實在的過去相對照一下。他只能依憑推理測想他所構擬的過去有部分的真實，而卻不能指定那一部分必與實在一致。換句話說，他構擬的過去世界祇是靠常識與推想而成的；遇到懷疑論者根本懷疑他的構擬的真實性，他也無從用實證科學的見地來駁斥他。既無從駁斥，那麼史學者所汲汲致力的實用目的之成就便登時可懷疑了。這是我們從過去真實不可覓致一點上來說明記載與事實一致的不可能性。

除此之外，我們更可以提出記載中不能包羅全部過去的事實一點。不但能力有所不及，社會的要求也使得記載有所挑選。關於這方面，後面有更詳細的說明。

最後我們還要提出，記載乃是著於文字的，在記載中已經裝進去記載者的意識形態，價值觀念與文化佈景，因之也絕難與事實一致。這一點後文中也將仔細討論到。總結起來說，根據上述三點理由，我們實在不能承認事實與記載有一致的可能性；反之，我們所主張的乃是二者絕不能一致的理論。

根據這個看法，我們乃可進而說明他們的理論中第二個不健實處。原來他們認為分辨“歷史”一詞的含義只是在考據方法中的一項備考；當他們的基本認識已被我們推翻之後這一點自然亦發生動搖。在我們看來，這種分辨實乃是治歷史學的人最基本的一個認識。唯獨當我們具備這種認識之後，我們始不至於貿然相信歷史記載的客觀性，而誤以主觀的歷史觀來代替客觀事實發展的歷程。這一點是異常重要的，因為必如此，而我們始可以討論歷史記載中主觀成分形成的社會條件和歷史記載的社會限定作用等等重要題目。

二 記載的社會條件論

在上節中我們提示兩點：一即“歷史”一詞有事實與記載兩種含義；二即這

兩種含義必須要分辨清楚，記載不可能與事實之真相完全相符，即使相符，也無從證知。在本節裏我們要從記載者方面來說明為什麼記載與事實不可能一致。換句話說，我們要藉此說明這“即使相符”的可能性是如何之小。

關於這一點上文中曾攏括的舉陳三項理由。第一點是純粹否定性質的，先不去談它。此時的討論便可以自第二點始，即從記載者與文化的關係上來檢討記載與事實能否一致的問題。

要分辨記載和事實的關係，首先我們能想到的就是記載者是否把他所觀察得來的材料，不論大小，輕重，一一都記之於史冊。說得簡單些，這就是問史家記事之前對他的材料是否有所挑選，假如，答案是無所挑選，那我們不妨先徵諸事實，再考究記事者的能力問題。假如答案是有所挑選，那麼挑選的標準的問題便急待解決。

關於第一個答案，我們檢閱史料的結果證實這是不被記史者所採取的。單就中國的史書而言，從史記而下中國歷朝正史所記大都不外帝王身世，內外戰爭的始末，將相治國的措施，忠婁之鬥爭賦稅，文學，和吏治等項。至於其他方面，正史裏便往往忽略，不加以記錄。但是這決不就是說除了這些“大事”之外，那時候的世界便沒有別人認為的“大事”或他們所看不起的“小事”了。更有一點，即一些雜史所記的事和正史的取材往往不同。這證明了史家所記絕對是對於材料有所挑選，祇是挑選的標準不同罷了。無所挑選的結果是亂記，而中外史冊自古以來，都是有條不紊之記載！

可是挑選取捨的標準究竟是些什麼呢？答復這個問題我們勢非將每種史冊都拿來分析一下，而事實上這層工夫我們現在很難做到的。因此在本文裏，我們就不想舉陳個別史家取材選事的標準，而只是很普遍的講求那些決定選事標準的因素。

簡單的說來，我們主要的意思就是認定史家記事的方式與所記的內容都是受當時文化情境與社會制度的限定。史家記事時自有一套價值體系；這一套體系

正像一付有色有格的眼鏡，戴上了它之後，史家對於外界的事物就有了取捨，同時也加以一種安排。取捨安排的結果使得史家所敘述的情形與實際上事物的客觀表現不同。敘述的內容與形式只能反映一套價值體系的作用而已，其實即使這最完善的自然科學的敘述我們也不能目之為事物的客觀呈現；因為在認識的歷程中，認識的方式與被認識的事物即為價值體系所決定。哲學家中有以事實即是經過價值觀念的判斷和組織後的所現，其原因殆即以此。

價值體系之構成，除自然與生理的原因外，更受社會文物制度的影響。社會制度常依其社會處境而在形式與作用上有所變異，不若自然與生理因素比較的為固定不變。哲學家如久德（C.E.M. Joad）相信價值為最後的，普遍的，與一致的，依我看來，這便是忽視了社會文物制度對構成價值體系的影響。在社會人類學的比較制度研究中，對於這一點反倒是很早認清。他們實地研究的結果，不但發現了對事物的不同價值判斷，便認識事物的方式——即整個價值體系也與我們習用的不相同。對於這種現象他們的解釋是每一套不同的社會制度造成人們對於問題或現象的不同看法（Perspektive）。關於這個解釋他們曾舉陳許多實地材料為佐證，在本文中我們不便涉及。不過單祇以我們所習知中西文化而言，我們也有具體的事實作理由使我們相信社會制度對價值體系的限定作用。舉例說吧，在一個閉關自守的社區裏，和外界不同社會制度的文化接觸極少，那裏的記事者會根本不注意到他本身所習處的各種制度；這些制度的具體表現——人的活動——乃是自然不易的現象，不必注意它，也更不必記下它們來。這種情形在中國歷史上看得很顯明。過慣了承平的日子發生了災異，戰亂，是值得—記的；在一般守着社會規矩的人羣中出現了一兩個獨特不羣的人格也不妨大書之於史冊。除此之外，只有當外面一個新制度撞進來，像耶教和佛教的勢力東漸，才使得記史者於比較新舊制度的同異後，發現舊宗教制度中之體系和機能。舊制度在記史者眼光中從無形顯而為有形之後，社會制度中所蘊含的價值體系便也開始受到注意。生長於民國時代，習處於民國的婦女社會制度

的人，對於清以前的婦女生活大部分限於家庭範圍之內這一點大概很容易注意到；但是生於清代，習於清代婦女制度的人——即歐西的婦女制度尚未影響到中國之前——在他的記載中便往往可以忽略掉。——這正像我們普通記日記的時候，不去記一日三餐制的情形，以及其他日常的刻板生活，而在一個初到中國的西洋遊歷家看來，舉凡一箸一篲，些微小事，祇與他們的習俗有異，便都記在遊記中一樣。

由此看來，人類學家比較初民社會制度的結論一樣也可適用於我們自命為文化比較高的社會中來。社會人類學實地比較研究的結果告訴了我們因所習行的社會制度不同，各社會中的價值體系與看法乃因地而異。根據這個基本前提，再利用我們的歷史常識，我們又可以推論這種種看法也隨時代而異。換句話說，社會制度在時間的序列中是此生彼滅；在空間的分佈上是此新彼異。在任何方面，我們現在都有理由可以說，除了自然與生理的影響外，價值體系與看法也受當時所習處的社會制度的限制。

把這套理論應用到歷史記載的研究上來，我們說史家所挑選下來的記載須不是史家個人的發明，乃是當時他的社會的看法無形中替他安排好的。我們不能說除了史家所記之外就沒有對當時社會生活更重要的活動了，只是記史者戴上了社會眼鏡之後，他看不見那些社會不讓他看的社會活動罷了。這情形正彷彿我們習慣於住樓房的人，每天儘管上下樓梯，但是却不去注意樓梯的級數多少一樣。等到記史者開始注意到他以前所看不見的活動時，像人民國之後我們開始注意婦女制度等等，我們相信這不是因為舊制度的解體，便是受了新的文化的撞擊。史家記事，我們再重複一遍，不論其方式，或內容，都是受當時的社會情境和社會制度的要求而發生的。

三 記載的個人條件論

上面的討論是說明歷史記載中的看法乃是蘊含在社會制度和文化情境之中；

隨着制度的改變，看法也因時因地而異。但是這是否即是說在同時代的同社會中只可能有一種看法或價值體系存在呢？假如是的話，那麼看法與社會制度又是如何變遷的呢？是無理性可迹尋的突變呢，還是必須受到新文化的撞擊才能變遷呢？假如不是的話，是否這新的發現足以威脅我們上面理論的健實性呢？對於這些問題加以答復和說明乃是本節的意圖。

對於同時代同社會制度中的人是否只有一個看法，或價值體系這問題我們的答案不須在冥想中追尋，只要徵用事實來說明就夠了。拿我們現時的情形說，有人對於五世同堂的，大家庭制度也許覺得很合適，但在另一部分人看來，也許認一夫一妻的小家庭制度來得妥當便利。這分歧的看法表現得很顯明，留心我國民元以還的報章雜誌的人大概對於這一類問題的分歧與爭辯都已經看得很多，聽得很耳熟。說得再遠一點，人們看法的分歧真是由來已久。舉春秋三傳的例來說，在莊公三十年春秋中有一段紀曰：

「齊人伐山戎」。

公羊傳曰：此齊侯也；其稱人何？貶。曷爲貶？子司馬子曰，蓋以操之爲已蹙矣；此蓋戰也，何以不言戰，春秋敵者言戰，桓公之於戎狄，驅之爾。

穀梁傳曰：齊人者齊侯也。其曰人何也，愛齊侯平山戎也。其愛之何也，桓內無因國，外無從諸侯，而越千里之險，北伐山戎，危之也。則非之乎？善之也。何善乎爾？燕，周之分子也，貢職至，山戎爲之伐矣。

看上面兩傳的說法，一則謂之貶，一則謂之愛而善，二人看法上的差異是極端明顯的。我們沒有理由不承認在同時代同社會制度中生存的人可能有不同的看法這一點，雖然主張社會決定論的人可以用找不到絕對的生於同時代同社會制度的人一點來遮蔽。在本文中我們的看法不如社會決定論派那麼趨於極端，我們不但承認同時同社會中不同看法的存在，更進一步的願意根據這個事實作爲了解

社會變遷的入門。

現在就請答復在同時代同社會中不同看法的事實是否足以威脅上面第二節所提出的記載的社會限定的理論這個問題。用比較簡單的方式來說，這問題的癥結所在實際就是社會學中屢見不鮮的個人與社會的關係的爭論。因之在解答上述問題之前我們覺得有一述幾個關乎個人與社會之關係的理論藉以表明我們的主張的必要。

孫末楠 (G.Sumner) 是美國第一個注意到社會正態 (Societal Norm, die gesellschaftliche Regel) 的作用的社會學家。社會正態是與社會變態對立而稱的；正態代表的是在當時社會中一般公認的行為與看法，變態則指一切與規準相違反的行為與看法。正態和變態的判別因之乃以是否為公認的一點來定。但是所謂公認的，在孫氏的意思，亦就是習用的。行為必已成社會習慣中之一部分方為公認的，故孫氏又將正態和變態按習用一點來判分。由於習慣一詞在歐西語系中意義之複雜，用法之廣濶，並且缺乏文化學的專門意義，孫氏遂又改用“民俗”與“德型”二詞來代表兩種程度不同的公認習俗。在他的名著民俗學 (Folkways) 一書中，全部的討論便在說明民俗與德型是如何的規範着人類的行為；順着德型走的是適應社會的人，換言之，也就是代表社會正態的人。至於反着德型走的，便是社會裏不受規束的“變態”的人了。社會的綿續全靠社會中德型與民俗的裁認作用。變態的人受到裁制，因此不得代代綿續；正態的人得到贊認，由他們手中把整套的社會制度與社會規矩傳遞下代。社會之不致於發生急劇變動或是碎裂皆繫於這種德型與民俗的裁認作用上。如此孫末楠便解決了一個極重要的社會學問題獻給社會學一個新觀點。

但是不幸的是靠這個觀點和理論事實上還不能答復一個極重要的社會學問題。社會究竟是怎樣變遷？是什麼勢力在推動這變遷？在孫末楠的社會學系統裏，個人對社會的作用一點是多少被遺忘的。在他的系統中，他只能解釋社會綿續的歷程的由來，講到變遷的歷程方面，便非它所能幫忙了。

站在批評的立場上來說，孫末楠是注重社會勢力對個人的約束這一點的，其結果是解釋社會綿續的歷程頗能勝任愉快的。但是對於社會變遷的歷程的解釋，他卻遠不如薩皮耳 (E. Sapir) 注意個人對社會的影響後的成就。薩氏是一位創論“人格的進路” (The Personality Approach, die Persönlichkeits-Annäherung) 的社會學家。從他所標榜的研究途徑上一望而知他是一位重視心理因素的社會學者，而事實上他的學說的致力點也就全在於個人對社會的影響與作用這方面。他從不抹煞個人在社會中的地位，因此他能擺脫一切社會決定論的羈絆。照他的理論來講，社會也者無非是許多個體互動的一個場所。每一個人都是這場合中的一個主動一分子。社會是這些個別的動的表現，因之它的本質也是動的，而不是靜的。社會學的要求便是要分析社會動的程度與性質。動的性質決定了一切社會變遷的歷程與方向；動的程度影響這歷程表現的遲速。這裏所謂社會變遷的歷程乃取其廣義的說法，即一切佔有時間之社會活動歷程。

以了解個體間互動關係為樞紐是薩氏社會學的中心主張。根據這個主張，薩氏乃認為達成社會學要求其首要任務便在乎探究各別社會中這種互動關係的型式與其所代表的互動之性質。據薩氏研究的結論，他認為動的性質可依社會中各種態度的配合平衡而分為兩種：一種是節奏均勻的，互相協調的，或說是平衡的，是謂之真文化 (genuine Culture, echte Kultur)。一種是節奏雜亂無章的，失去平衡的，是謂之假文化 (spurious Culture, unechten Kultur)。在真文化中，社會綿續的歷程是很平穩的，沒有很突兀的改變的；在假文化中，則全部社會生活由於不能協調的矛盾，必被捲上改變的歷程，從而再演到一個新的平衡姿態。假文化之所由發生部分的固由於新舊，內外文化接觸所致，根本的卻是由於個人態度的變動而使得舊有的協調的互動關係發生破裂。

應用這個理論到上面所說的看法問題上來，我們可以猜想薩氏的回答將是以真文化中的各種特點來說明同時代同社會中的一致看法的現象，而以假文化的理論來闡明不同看法發生的原因。以薩氏與孫氏相比較，顯然地在薩氏的觀點

中個人對於社會的改造是看得比社會對於個人的約束來得重要的。

我們說薩氏注重個人的因素更可以從他的方法論中得到進一步的證明。原來他的研究方法就是上面我們已經提到過的“人格的進路”。他認為社會裏每個人的人格都代表一部分當時該社會的態度；因此假如我們能把每個人的人格逐一分析一下，便不難找到該社會的文化究竟真到什麼地步，或是假到什麼程度。從判別文化真假的程度一點上做起，我們乃又可進而預測該社會的文化前途演變的趨勢，由此完成了社會科學的偉業。

對於這個方法論是否在邏輯上有困難，或是事實上難以允許等點我在這裏不願加以批評。我所要指出的就是以孫氏與薩氏為代表可以說明兩種不同的對於“個人與社會”-這問題的意見。現在容我道出我自己的意向來。我的意見其實很平凡無奇，但是却請不要猜想這又是折衷派的論調。因為根據上文所說一位願意用學派頭銜的人很可以說孫氏所代表的是文化學派，而薩氏儘管他也論文化，但是他的觀點，理論與方法乃無一處不與心理學派相近。對於這兩個在觀點上根本差異的主張，折衷調和的工作是無從做起的；這正像拿兩塊彩色花樣不同的布料來，任是讓天巧的裁縫做，也做不成一件混然一體的衣裳來的情形一樣。

既然不是折衷派，現在我就先表明我的根本觀點乃是與孫末楠一致的。換句話說，就是我們也是主張從社會約束個人的行為一點來出發。但是有鑒於孫氏德型的學說在解釋同時代同社會制度中不同看法這點上遭遇困難，我們必須要設法修正，打破這重困難。在修正的時候，我們不妨借鏡於薩氏的理論，以為資助。原來在薩氏的理論中有一點很值得注意，即是他把社會正態和變態（或說真假文化）拉平在一條線上看，認為兩種同等可能的社會演遞的方式。儘管我們對於薩氏最後的結論把社會正態可變易性看得太大這點表示不滿，或是我們感覺到他的方法在實行上的困難，但是對於這一點我們却不能不承認於我們的修正有重大的提醒。這提醒了我們在任何社會中裁認作用的結果並不能造成清一色。

的社會正態的人，也不能撲滅每一個代表非社會正態，或次社會正態的社員。換句話說，我們不應認為有了裁認作用之後，社會裏便沒有變態的存在，或是說變態只成爲一種冥想的實在。反之，變態和正態是同等可能存在的，不過有的變態因爲直接抵觸當時的社會制度，受了制裁而斂跡，有的變態則因無害於當時的正態便在不聲不響，不裁不認的境界中發展下去。對於直接抵牾的變態不能制裁的時候，社會制度發生突變，甚至於革命。至於那不聲不響的變態的發展結果往往是社會逐漸改變的根由。

以我們這種看法來與孫末楠的主張比較，孫氏的學說只能以裁認作用失效這一點來解釋社會的突變，但是卻不能像我們感受到薩氏的理論的提示而進一步的解釋社會漸變的由來。換句話說，孫末楠的學說祇能解釋在一種社會制度已將崩潰時有不同看法的現象，而不能解釋平常時候這種現象的緣故。

我們修正孫氏學說的結果已彌補了這項缺憾。我們不再把社會正態看作一種死板板的規律，普遍一致的爲所有社員所遵守。同時也不承認除了正態之外，所有的都是些爲社會所制裁遏阻的非正態。依我們修正的意見，在社會正態與受裁制的社會變態之間更有一段緩衝的境域，是既不爲社會所消極干涉亦不積極提倡的不言不語的非正態界域。它既不是標準的社會正態，又不是標準的變態。它不受贊認，但是它的五光十色的表現，只要不超過社會劃下的限度，也不會受到制裁。它是社會漸變的發源地，也是我認爲解釋同時代同社會中不同看法的現象的最妥當的說法。

總結這兩節的討論，我們可以說歷史記載實受兩方面的條件所限定。首先，紀載者的看法與記載中所蘊含的價值體系乃是受當時當地社會制度的限定；第二我們分辨“限定”的意義（Beschränkung）與“決定”（Bestimmung）一詞不同，因之我們又承認即使在同時同社會中也有不同看法的可能。對於這後者的解釋，我們說，除了兩個記事者所處的實際情境難得完全相同一點理由外，主要的還是記事者不必然，都代表當時當地的標準社會正態；在社會劃下的限度

以內，各種非正態的意見都可以見諸於史籍。我們在這裏不但在解釋後沒有傷害我們體系和觀點，並且還根據這個看法不同的事實解決了社會變遷的問題。

話說到此，我們可以向歷史學家提出一個建議來結束本節的討論。我們希望歷史學家在他考證過去記載的時候，時刻能注意到記載者有反映的社會價值體系和看法。自然這不是一件輕而易舉的事，實際上要打算全部考查出來也是根本做不到的事。不過能夠從記載中發現記載者的價值體系和他所取的社會態度，以常識的推想來看，似乎可以更接近真實一些。社會學和社會人類學實地社區的比較研究的觀點和理論，似乎在這方面可以給歷史學一點小貢獻。

四 歷史相對論的貢獻

以上三節的討論主要的就是在說明歷史記載和社會制度的關係，或說得更具體些，歷史記載受社會制度的限定的理論。在闡明這個理論之後我們建議給歷史學者請他們在作考證工作時更不要忽略記載的社會性，和記載中所蘊含的價值體系。話說到這裏為止從歷史學的眼光來看，實在更沒有再向社會學理論可請借助的了；但是從嚴格地社會學立場出發，我們上面的討論却只不過走了旅途的一半，還有剩餘的一半，須得我們去跋涉。因為以上三節的討論只是從社會學的立場說明了歷史記載的性質，至於歷史研究的結果對於社會學的貢獻，社會科學中歷史方法的科學根據，與歷史知識在社會生活中的功能等問題我們卻還隻字未提。究竟參考了社會學的提示之後，我們能不能從歷史記載探尋出過去的全部真實？假如是能夠的話，那麼究竟歷史學對於社會學的研究又可能有什麼幫助？假如是不能夠的話，那麼是否社會科學中的歷史方法便失去了它的科學根據？歷史方法如果不為採用，是否我們可以有新的方法來代替？應用這新的觀點和方法論又如何能夠說明歷史知識研究的需要，和歷史知識的功能？從一個社會學者看起來，恐怕這些問題比以上三節中的問題更為重要，我們從本節起，就請依次解答這些問題。

首先要提供注意的就是我們不要以為有了上面所說社會學的提示的認識後我們便可以重稱全部過去實在的世界？這提示並不能即看作是物理化學上追攝過去聲光的工具。果然前面我們也曾說過，了解一種記載中所蘊含的價值體系後，歷史的研究可以客觀一點，也許更接近真實一點。但是這種工作除了實行上的困難外，充其量也祇不過能夠追尋出記載中所提到的事情真相而已；至於記載中所未提到的事情，儘管我們憑推理可以想像這是由於記載者受他的看法的蒙蔽，我們却根本無從知悉。看法的社會學解釋只是供歷史研究者作備考而已；它不是探掘過去全部事實真相的萬能秘鑰。應用今日所有的科學知識，過去的全部真實仍是無從證知的。

對於我們這個結論，歷史哲學中有一派必然會掀動，提出反對。這就是在著名的德國哲學大師黑格兒氏領導下的精神辯證論派。在歷史哲學中最近這一派的中心人物可以說是克羅徹（Benedetto Croce）氏。像黑格兒一樣，克氏肯定的主張歷史乃是一個“正反合”辯證精神的具體表現。就這一派說，這是他們的最根本命題，不但有邏輯上的必然性，事實上的可證性，最關重要的是它也有形而上的先驗性。在這個形而上的前提下，歷史記載乃無所謂“錯誤”之說；平常人說的錯誤那祇不過是辯證精神的反面階段的表現，為精神的正面表現所必需，亦為精神整體中所必備的條件。辯證精神超然寄存於這繁複的宇宙內，跟着時間的推進，牠表現它自己永無止息的生命歷程。在這生命歷程中任何一據點上，我們都可以看出“正反合”辯證精神的表現；正反合三者同時可以集現於一物一事之上，單看這一物一事是與什麼相對而論。根據這個論證，辯證精神乃永遠不變的全部呈現出來的；在辯證哲學中，“過去”的概念根本沒有意義，只能以“發展”代替“過去”，因為發展的結果使過去就存在於現時精神中，為現時精神中的一面。

過去既存在於現時精神之中，因此任何歷史，究其實際，都是現代歷史。承認這論據的結果，他們乃必須放棄實在的過去與虛假的過去底分界不可。因

爲過去的一切即存在於現時，或換言之，真實的即在眼前，那麼假的過去便只是不存在的，而不存在的亦即是不可能發現的。

從一個形上的前提出發，這一派的學者最後以假的事物的描寫不存在一點解決了歷史上的真偽虛實問題。從這種立場來看，自然對於我們上述的結論要提出抗議，甚至於批駁我們爲庸俗的論調。對於這種批判我們覺得不必去抗爭，因爲我們雙方在初出發時所採用對現象認識的途徑便自不同。他們是從形而上的宇宙中，根據一種超越經驗的認識出發的，而我們却只是從平凡的但是普遍的人類經驗的知識開始。雙方的前提根本便不同，邏輯的常識告訴我們在這種情形下是無法辯論的。我們不能有一個更高的或是最後的智慧來判斷二者的是非，好壞；我們只能說站在局外人的立場，我們得不着認識那超越經驗的靈感，至少也是我們所有的神會不够使我們相信這種說數。反過來，從平凡的經驗出發，也許多幾分說服的力量。我在想，科學也許祇是平凡人研究平凡的經驗才能得到的收穫。

假定現在我們可以撇開辯證論派的考慮仍舊一貫地維護我們前面的主張，那麼第二步跟着來的問題便是：我們承認全部真實的過去不可追尋的結果，是否即等於宣布歷史方法失去了它的科學根據？在答復這個問題之前我們不妨先參酌一下歷史相對論派的主張。

歷史相對論派也是主張分辨歷史事實與歷史記載這一點的。以這一點出發，歷史相對論者得着三點推論。依孟德明姆 (Maurice Mandelbaum) 的次序，第一點就是說一個歷史事件的全部真實內容並不能爲記史者所直接觀察。用戰爭的例子來說明，記史者雖然親眼看見這次戰爭，但他却永不能同時看到這次戰爭的所有方面。記史者自己所站的地位僅足以使他對於這戰爭中某一方面看得特別清楚，對於其他的方面却有賴於別人的報告。對於同時在世界各方面發生的事件，一個人或少數人的觀察決不能面面顧到。這是第一點。

第二點，歷史相對論者認爲史家的記載也不是包羅一切所有他知道的事情；

對於一事件他只選幾方面記下，其餘的部分乃被漠視。歷史相對論解釋這種現象就說這乃是由於記史者個人的興趣與偏見所致。第三點是說即使史家在當時目擊一事情發生的情形，但等到他記載的時候，他的文字已不能完全描述當時他全部的感情生活。換句話說，這就是說觀察和記載的兩個期間中記史者個人感情生活的內容有了改變，而於是使得記載的真實性更難保持。

總結起來說，歷史相對論派乃以觀察的實際困難，觀察者的興趣和偏見，以及觀察者心理狀態的變動三點說明了真實的過去不可踪跡這個主張。假如真實的過去無從追蹤，那麼歷史學的研究究竟又有什麼實用的成就呢？歷史相對論者的回答是：歷史記載的作用就在把事實簡單化，簡單化又等於是錯誤化（Verfälschung）。錯誤化的結果使得人們能把握住史實的“確定的意味”（Gefühl der Gewissheit）。史家的要務不在使人們探知過去的真實，而是在創擬這個“確定的意味”；在這種要求下，我們無須把記載做到與事實一致，甚或是相近的地步。

就它的哲學根據來說，這種主張實際上乃是否定了我們認識外界本態的條理的能力，一切所現的秩序和條理都因主觀而起，為人處理經驗的概念格局所安排。單就這點而論歷史相對論派是和懷疑物質主義（Materialismus）的科學觀一致的。近代科學底哲學在懷特海（A. N. Whitehead）普蘭克（M. Planck）艾丁頓（Sir A. S. Eddington）與羅素（B. Russell）諸人領導之下已逐漸放棄了牛頓時代的唯物科學觀，以認識論上的問題為入手，已經發現了科學的主觀性，和科學認識中的選擇現象。歷史相對論以上的主張，由這方面看來，並沒有犯嚴重的舛誤。

我們認為其錯誤所在乃在乎接受以上的論據之後，更進一步的否定了所謂“確定的意味”與人定的秩序的實用性。他們認為在指明這“確定的意味”只是人造的，同時科學的求真實的研究不能倚仗這種人造的產物兩點之後更應當進而主張歷史記載中所昭示於我們的知識毫無實用的價值。說得過分一點，他們還

可以進而標揭“反歷史論”(Anti-Historismus)。對於這點我們不敢輕予贊同。我們覺得只能說到反對應用歷史方法來研究社會現象，而不能說到整個的否定歷史知識的作用。換句話說；我們主張的是“反歷史方法論”而不是反“歷史論”。

說明我們這種主張的理由，在開始的時候，與歷史相對論派的見解原無太大的差別。窺歷史相對論解釋過去真實不可捉摸一點時，語詞之間似乎偏重個人的因素；而在我們則重心是始終放在社會制度的約束方面上的。這誠然是一個不同的去處，但是卻還不足以指陳上面所說歷史相對論派的錯誤。主要意見的分歧乃是在歷史相對論否定歷史記載的功能而我們要肯定它。果然，在今日要探尋過去全部的真實乃是不可能的事，但是我們卻不能因為它不真實便說它沒有任何價值。真實的問題不必然決定價值之有無，充其量我們只能說它沒有科學給予人類生活貢獻的價值。要說歷史研究是與科學研究的價值一樣，我們不敢相信；說歷史方法是求真實的方法我們更不敢贊成。限於歷史學本身的困難，歷史研究的價值不是一個科學求真實的敘述的價值，但是這也不是說，因為它沒有這種價值，便沒有一切其他的價值。換句話說，歷史研究的價值不須以它能夠探尋過去的真假虛實而定，我們應當用另外一套標準來衡量它。關於這個標準如何衡量歷史記載的價值一點，我們在後文討論歷史知識的功能的時候當再有機會談到。

五 修正的歷史關係論

在第四節中我們主要的說明了歷史研究不能夠探尋實在的過去這一點。說明了這一點之後我們又暗示對於由此而引起的幾個不同問題的解答的趨勢。但是在那裏我們並未曾舉出具體的論據來。其所以不曾做這步工作的緣故乃是我們發現對於上述的理論的趨勢有一個很可能的誤解。在這裏若不把這誤解剖明，我們相信下文的討論恐怕難得說服人的。這誤解就是徹頭徹尾的把我們的

見解看作是承未柏 (Max Weber) 學說之後的曼海姆 (Karl Mannheim) 的知識社會學與歷史關係論的理論。

我們不能否認我們是把歷史知識與當時的社會情境關聯起來分析，我們也不能否認我們主張把歷史知識算作社會的產物，受社會制度的限定。換句話說，我們的精神確是和未曼二氏所倡導的知識社會學與歷史關係論很契合的。因為知識社會學，據曼氏的意見，即是以分析思想的型式與內容如何受社會或生活條件的決定為要務的。

但是二者雖然在大體上很相同，究竟還有兩個大不相同的去處。第一，我們是主張社會限定論的，而他們是社會決定論。雖然同是注重社會的勢力，但“限定” (Beschränkung) 一詞在分量上較比“決定” (Bestimmung) 這詞要輕得多。美國著名人類學家哥登衛舍 (A. Goldenweiser) 曾指明]“限定”祇是劃下一個可能變異的範圍，而“決定”則是指出某一個必然的結果狀態。我們採用，“限定”的說法乃是在我們發現了孫末楠學說的困難之後。

第二點是和我們目前的討論直接有關的，這就是說雖然我們的結論都是主張知識社會學的理論，但是來到這結論的步驟和手段，却完全不同。換句話說，我們在方法上有了差異。

要說明這種差異，請先說一下曼氏知識社會學理論的由來。實際地講，這套理論並不是由曼氏一人之力而產生的；正像每一種學說都有它的來歷淵源一樣，這套理論在德國的哲學界中可說是從康特 (I.Kant) 一派流傳下來即潛蘊着這個必然的趨勢。中間經過未柏種種的煊染改裝，事實上早已得到一定不移的理論架構。曼氏祇是提出知識社會學的名稱來於是名義上也得到了歸宿。因此在欲了解曼氏學說的企圖下我們覺得似乎有略述一下德國自康特以來關於文化整體的哲學思想趨勢的必要。

原來概括的說，德國的哲學思想在康特與黑格兒分別的引導下，事實上已造成了兩大流別。雖然二者都代表唯心派的大師，但是在根本幾個問題——如現

象與本體的界分，認識論——却具有很顯著的差別。在康特是認為現象與本體要分開來談的，對於經驗世界中現象的認識要基於人類的生物能力而論，於所謂本體的宇宙初不相關。從純粹理性批判一書中看康特的意思，對於一般形上學家所注意的宇宙本體問題倒並不十分重視，他所提出的形而上問題乃是根據人類有認識現象或說經驗的能力的事實而追究這種能力的來由。據他分析的結果，認識現象乃是依憑由範疇組織成的概念格局，這些範疇與概念格局乃是天賦的，也是人類所特有的能力，用他的話說，即是所謂先驗的綜合判斷了。

若以這瞭解來說，康特對於現象與本體的關係一問題所取的顯然是一個二分的說法。唯其是二分，唯其是不把經驗的現象作為不能經驗的本體的表象，所以晚近科學的趨勢使能夠接近康特這一派的理論。事實上，艾丁頓，普蘭克，羅素等人所提倡的科學上的主觀選擇論等等唯心的說法，在康德的哲學批判中，即使沒有明說過，也早都有過暗示了。

黑格兒一派的理論一反於是。前面已經說過，黑氏正是主張經驗世界中的現象在在都是表象一個宇宙本體的精神（Geist）；這無疑的是一個一元論。照他的推論，這個精神固普及於中外，亦復是縱貫古今。所謂縱貫古今自然就指的是歷史的表現。

試即以這一點來比較康特與黑格爾的不同，我們已看出二人雖同以經驗為構成其系統之一分子，但在看法上則大有逕庭。康德是把經驗放在用範疇組織起來的概念格局以求得一個經驗知識的體系；黑格兒則是用經驗來肯定與說明那形而上的精神的活動歷程。這個區別很重要，在後來的德國思想便造成兩個源流。幾乎很少有學說能擺脫這兩派的影響；即以最近胡塞爾（E. Husserl）的現象學（Phänomenologie）而論，雖則不以心理學的認識論為是，而又以超經驗的主觀性代替實在主義的本體觀念等等，但就其形上精神而言之，則仍是與黑氏同調的。以一新派哲學大師而如此，其影響之普遍與滲透力之深遠可想而知。

在這種固定風範的思想氛圍中，未柏自亦逃不脫這種影響。未氏受黑格兒一派的影響主要的就是重視歷史事實一端而已，不過這一點在未氏的思想中始終留着深刻的痕跡，終至於在方法論上跳不出歷史方法的窠臼。對康特一派而言，未氏所受的影響很大，主要的如知識論，科學觀，在在都顯示康特思想的踪影。而尤其顯著的是在認識論的基本觀點上有着極高度的相似。原來未氏關於這方面的意見大要可以歸納作下列三點來講：第一就是未氏認為歷史知識不可能是過去事件的客觀呈現，因此反對把許多個別事件的記載聯起來即作為客觀的歷史的主張。歷史知識，他認為正如一切經驗得來的知識一樣，乃是經過概念與範疇的規理之後的產物。換句話說，歷史知識的內容與形式都是依據一種概念格局的安排而成的。第二是說科學上使用的範疇與概念格局並不能完全包容全部人類的經驗，而是有所取捨的。這種取捨的現象，從某方面來看，也就使得人類不能認識那未被經驗與認識的現象的本來面目。第三再進一層，是說由於社會科學的研究與人事，生活的關係特別密切，所以講到這方面，除了科學思想的方式之外又有生活中習用的範疇而構成了一種雙重的限制。

綜合以上三點來看，他與康特實有一點完全相同，就是說二人都認定對於現象的認識乃是經過人類知識中的範疇與概念格局的一番篩洗。不過康特進而又主張這些範疇的知識都是先驗的，也必須是普遍的，這層意見未氏不能接受。大概是由於時代的影響吧，從歷史的事實中未氏發現了他理論中第二三兩點，認定概念格局與思想的型式並不是普遍一致的，因之也就難得說它是先驗的。據他看，西洋科學所闡示的思想方式只是許多思想類型中的一個而已，另外還有別的類型是不能為科學思想所包容的。這種多元的現象，未氏的解釋認為不能就人的生物因素上去推敲，而必須歸之於文化。文化的形式和內容與知識的格式和性質是互為決定的；一句話奠定了今日知識社會學的基礎。

不但在理論其觀點上揭發了這個新標幟，在實際的研究中他更應用歷史上的材料對於中國社會，資本主義社會等的了解有更進一步的建樹。從這些研究裏

他歸納得到幾個理想的或說標準的文化類型，完成了一個有實質內容的社會學體系。

曼海姆承未氏學說的餘緒，依然一貫的從歷史研究中來探尋歷史知識與社會的決定關係。功夫上的細密與精緻使得他倡導了歷史關係論；隨後又根據這理論而拓展為知識社會學。他的根本方法，如未氏一樣，仍舊是歷史方法。

不過用歷史方法得到知識社會學的理论，我們覺得有幾處很容易招致批評；對於這種批評我們很難替曼二氏辯護。前文中所以要避免讀者對我們意見的誤解就是爲此。原來照曼氏的說法，知識社會學既是由歷史社會的研究而發現，那麼就邏輯原理來講，曼氏必須先承認各該歷史社會中所留下的記載與我們所知的當時社會情境爲真實；因爲不然的話，兩個不真的條件不能供給我們一個肯定的結論。但是若承認所知的歷史社會爲真實的話，與結論中不承認歷史記載與所知的社會情境爲真的說法又是互相矛盾。這顯然違反了邏輯上的矛盾律。這是第一點責難。

此外即不以邏輯上命題矛盾而論，從我們具體的經驗中我們也找尋不出一件實而又不實的事件來。一件事如何可能先爲真實而後又爲不真實呢？從平凡的經驗裏我們也可發現曼氏應用歷史方法的缺憾。

對於以上這兩種責難我們覺得竟無從辯護。唯一的辦法能使知識社會學的理论站得住，就是我們必須改絃易轍，放棄曼氏所採用的歷史方法而代之以更妥靠的方法。這種方法就是前文業已提出過的現代社區的比較研究方法。從比較各實地社區中各種看法和社會制度的關係裏，我們發現了知識社會學的理论。得到了這部結論之後，以今衡古，乃推想過去的歷史知識也必受當時社會制度的限定。歷史關係論在曼氏是達到知識社會學這結論的必要手段，在我們則是知識社會學中的一部伸論。唯其我們的方法是以實地社區的比較研究爲入手，在我們的體系中不發生由“先承認過去所知爲真實而後又推翻之”一點所引起的種種困難。除非是在責問我們對於現在與過去底分界的哲學問題情形之下（不過

現在科學也已用它要求普遍性，共同性與歸納性三點來答復這問題了），我們覺得我們的辦法大概是比較曼氏來得妥當一點的。

六 歷史知識的功能

上面我們指出曼氏歷史關係論的困難，同時也提出一個避免這重困難的修正案來。假定我們現在能夠根據這修正案便承認了知識社會學理論的健全性，那麼進一步的我們可以追問：用這個觀點，究竟如何解答歷史研究的價值，或歷史知識的功能的問題了。

歷史相對論告訴我們因真實的過去無從捉摸，也無從證明所以歷史學不能成為科學，歷史研究法不能有科學的價值。對於這一點，我們可以更略加補充。歷史學之不能成為科學更因為二者之着重點不同，或說是二者研究外界現象的觀點不同。據我的了解，歷史學所着重的似乎是每一個特殊事件，和各別特殊事件的特殊聯繫關係。唯其所注重的是事件的特殊性，所以歷史研究的對象只能有一次的發現；唯其只有一次的發現，所以除非能把這發現追攝回來的話，我們無從證驗。在科學則情形便不然。科學的着重點和歷史學正相反，乃是事物的普有性，或說一致性(Einförmigkeit)。科學的研究不在找尋每一件事物的特殊性格，而是在大量的觀察中去發現所有事物的相同的性質，與能普遍的說明事物間關係的道理——定律。因此儘管這些事件在時間上是一去不復返的，但是祇要科學能把握住這些事件中共同的性質，和普遍一致的關係，科學家便盡了他所有的任務。科學所要求的真理不是所謂重構過去與預判將來的意思，而是指幾個普遍的性質與關係藉以解釋在我們的認識方式中“所現”的一切。

從上面這個對比中，我們想到科學與歷史研究都是不能概括一切的。科學要求普遍性，一致性，因此在抽繹作用的篩子中把事件的特殊點全都篩除。歷史學要求特殊點，個體性，因此在歷史的敘述中我們不能希望有定律。二者的精神有殊，不能比較那個地位來得崇高，也不必勉強拉在一起。歷史研究中有

科學所沒有的價值，正像科學中有歷史研究所沒有的價值一樣。我們相信歷史知識有它的功能；現在所應該問的乃是它究竟有什麼功能的問題。

關於這個問題真正的解答，老實說，是應當從個別的實地社區生活中去發掘，然後從比較中得到結論。但是限於篇幅的關係不允許我們把許多實地材料引證下來；這裏便只好把實地研究後的結論提陳出來了。

講到根據實地材料而對於歷史知識的功能的問題加以解答這一層我們勢不能忽略了功能派人類學家馬凌諾斯基氏 (Bronislaw Malinowski) 的貢獻。在文化論一文中馬氏把歷史知識的功能列入社會意識形態 (Ideologie) 的功能部分；而按它所滿足的需要的性質分，社會意識形態的功能乃又是一種綜合文化迫力的功能。換句話說，也就是馬氏在該文中所倡論的第三種功能或說需要。

原來在該文中馬氏實主張依三種不同需要的性質而分為三種不同的功能。要說明這三種功能與需要我們覺得為了解清楚起見，似應先對於他的功能哲學論和社會觀加一番說明才顯妥當。概要的說，馬氏的社會觀實建築在下面兩大主張之上：即第一點主張人類社會生活，雖然是形形色色，無奇不有，但是究其根本，仍是建築在不同點外的基本與共同的需要的骨幹上的。換言之，人類社會生活的型式還是受人類需要的限定；它的變異為滿足這需要的文化手段所脅制。社會學的研究就是要在形形色色的不同社會中找到共同的可以比較的基礎，以為澈底了解人類社會生活的根據。第二點是主張要研究人類文化的任何方面，我們必須把文化當作整體看，從這整體的全部機能中來發現文化的各方面和整體的關係。文化的任何一方面都不能超文化的整體而存在，它的意義（或說文化中各方面的功能現實）要在整個文化機構中才能清晰的辨識。把這兩點合併起來看，我們可以說馬氏的社會觀實是一種功能的有機體論。

襯托這個基本主張的是他的功能哲學觀。馬氏提倡這種觀點與前人似略有不同，就在乎前人注重於臆想，冥想，而馬氏則是他觀察西太平洋特布羅島 (Trobriand-Inseln) 人生活後得到的結論。以這結論為後來作人類學實地研究

時的假設 (Hypothese)。功能派人類學家因此只承認這是科學研究中必不可缺的假設；但是在外人注重結論的眼光中却仍然稱之為一種哲學上的論派。

不過無論其精神如何，有一點是馬氏所竭力主張的，就是他假設一切能為當時社區文化的看法所看到的風俗與器物，甚至於自然現象，無一不有滿足人類共同生活的需要的功能。照這個假設，實際上即等於說“看法中的呈現”與功能是不分家的；唯其有功能，故始呈現，而一旦呈現，亦必有功能。根據這個前提的認識馬氏乃極力非難歷史學派人類學家所習用的“遺俗”或“遺器”(Überleben) 的概念。原來遺俗遺器的意思就是指呈現在現時文化中的一項失去意義的絕對廢物。依馬氏的意見，這絕對廢物不是不能存在的，不過却必須是不能呈現的。如果是呈現的話，那無異於馬氏理論的嘴。馬氏可只說明的只是一樣形式未變的風俗或器物，在文化轉變的兩個時代中呈現，可能代表兩種不同的功能。這一點自然不會威脅馬氏文化論的健全性，實際上更是功能派所最樂道的，用它來指明歷史學派人類學狃於形式而忽略其內含意義的見解。

馬氏文化論中所含的基本觀點既如此，第二步他便把功能按需要的性質而加以分類。主要的類別可說是三種：第一種就是“生物的需要”，或說直接滿足生物需要的功能活動。但是生物需要的滿足有時候不一定可以由個人用直接的方式來達到，這時候便需要社會制度為滿足我們需要的手段。這種手段的需要就是第二種需要馬氏稱之為“手段迫力”。但是構成手段迫力的社會制度與社會組織本身並不能解釋其合理性，若沒有一種堅強的力量來整個襯托在背後，那是極難保持也是極易摧毀的。因之要解決這重困難，又需要一套能維護或是改善原來組織的上層活動，這就是第三種，馬氏稱之為“綜合的文化迫力”。用“綜合”一詞的意思就因為這種需要不專對社會中某一制度而發，它是普遍地影響整個社會組織的。在這一類中包括有歷史知識道德觀念，美學理論等等社會意識形態。它們與第二種手段迫力合稱的時候又可以名為“派生的需要”。

對於馬氏這種看法大致上我們都表示同意。只有在一處假如我們所見不是

一個誤解的話，我們願意提出一點修正。馬氏本是主張文化的有機整體論的，但是在他的分類中似乎特別看重生物的需要；派生的需要乃都是建築在這個基本需要之上的。好像是它們乃是被派而後始生的。這時我覺得似乎很容易引起誤解，以為前後精神有不一致的去處。這誤解就是說看起來彷彿派生的需要，尤其是綜合文化迫力一項，沒有生物的需要來得真正需要。這種說法我覺得與事實是不甚相符的；中國人不是常有“餓死事小，失節事大”這種說法嗎？更重要的我們不是也曾聽說，甚至於看見，這類貞節烈婦的行爲嗎？這時候用上面的說數來解釋，我覺得這不如把文化澈頭澈尾的看作一個有機整體來得妥當。一樣也是分類，但是類與類之間不須有高下，重要與次要之分。把它們拉平在一條線上，承認每一類所獨有的必不可缺的功能是我們的修正或補充意見。

經過這一番修正之後，我們現在可以說明為什麼把歷史知識看作一種意識形態表現的型式的理由了。先請替意識形態一詞下一個界說。據姆曼海氏的說法，意識形態乃是使社會行動發生，實現或維續的一套精神型式。它乃是一種虛構，從那些想攫獲一安定的社會秩序的人的腦筋裏不知不覺地產生出來或說印刻下來。它的功能在乎掩蔽人類社會組織的真正性質與作用，使人們不去根究這些社會制度的合理性問題。與這些實行着的意識形態作對的是烏託邦思想(Utopie)——那些沒實現的意識形態。它們希圖激發集合的反抗行爲，拋棄了舊的而接受了新的意識形態。在新的蒙蔽下完成一整個社會改變的目的。

在創造新理想或是維持舊組織任何一項企圖中，歷史知識常被用作有力的說服工具。在記載一件事情時記載者於有意無意之間（大半無意識到它的作用的是在維持舊制度的情形中，而烏託邦的思想家記載的時候往往是有意的）潤飾了他的材料，藉此加強了同時代人們對固有秩序的信任，或是撼動了他們的舊信仰。

等到這記載傳留到後代社會的讀者手中，假如是合於維持那時社會制度的口味，便可以利用作維持的憑藉，而從中又粉飾渲染一陣，成為當時代牢不可破的

社會意識形態的表現。假如不合於改造派的口味，自然不是他們所希望的改造的張本了，這時候他們便又要重新去發掘新史實，甚至於不惜歪曲事實，不惜捏造事實以遂其烏託邦思想。每一件歷史事件的記載從記載者本身說起就浸洩在意識形態的深潭中；其間經過幾多讀者的眼和手，歷史記載的面孔也就不知改了幾次。傳留到現在，這已是經過多次修改刪批後的結果；其中或為維持舊秩序作說法，或為維持派所排斥，或為改造舊秩序作憑藉，或為改造派所“發明”。

從這點看來，歷史知識乃顯明的是意識形態的表映的一種方法。並且在不同的時代，同一的記載所表映的意識形態也跟着時代社會的組織不同而取得不同方面的意義。從這方面來說，我們似乎也可用辯證論派所謂的“一切歷史都是現代歷史”的話了。

話說到此我們可以總結本節的論旨了：那就是歷史知識雖然稱不得為一種科學知識，但是卻不能因這一點而即判定歷史知識沒有功能。它的功能應在社會意識形態的作用中去發掘。

七 結語——兩個答辯

前面我們說歷史知識的功能乃在乎它是社會意識形態的表映，或說綜合文化迫力這方面。這句話的反面就等於說歷史知識的功能並不在乎能够使人們重構過去真實的世界。承認這論據的結果，自又非放棄歷史知識能昭示人類生活演變序則的信念不可。從上文的討論裏來看，這自然是一必定的結論；但在一部分歷史學者看來，也許這說法是被認為極其荒謬。他們作此判語的根據主要是說：一事件的繼續性 (Fortdauer) 常佔用很長一段期間，它在過去發生，但到現在還可能繼續未止。正因為它繼續，使得我們看見其中一段落之後便可藉歷史記載的幫助而斷知其過去一段的真相。甚而還可以主張由此也可以預判事件將來的演遞。從這預判一點而論，歷史學也可以說是一種特殊科學了。

對於這個抗辯，我們自必須有明確的駁覆。我們的話，扼要的說，可以分兩方面：第一，先請考究一下所謂事件的繼續性究竟是否為一客觀存在的屬性的問根。窺他們抗辯的含意，似乎是把這繼續性看得昭然若揭，客觀到無可懷疑的地步。但是依我們看，情形却不能如此簡單。休謨 (D. Hume) 說得好，除了在時間中的自然前後排列外，更無所謂繼續性。格式心理學家寇勒氏 (W. Köhler) 則於不承認時序自然排列為繼續性一點外，更進而積極主張繼續性不蘊蓄於事物本身，而是人類不同慧心 (Insight) 的發明。慧心互有不同，因之事件繼續的路線也因人而異。繼續性不是事件中一種客觀的屬性，反之，它也是我們認識方式中挑擇出來的構想。因被認識的因素的普遍性程度有別，我們發現的繼續性也有明顯與晦澀，普遍與特殊之分。比如在自然科學中自然界事件的繼續性大部受自然與生理普遍認識因素的影響，故其結果是明顯的，也是比較普遍的。至於人事中事件的繼續性，因其受社會制度之影響為大，故認識的結果歧異甚多，既晦澀而亦復不普及。有鑒於這種晦澀歧異的情形，我們不得不放棄這以繼續性來證明過去真實可以把握的說法。

第二點，即使承認在人事中有共同普遍的繼續性認識可追尋試問就現階段的發展情形論，我們有什麼方法一定可以斷知過去這事情的經過？歷史知識在這場合下究竟能作什麼裨助？我們承認現在之“果”為過去之“因”所造成，但是一果之因正多，我們又何從斷定這許多因之中必為某幾因？歷史知識唯一可能的幫助就是把因的範圍縮小，但是歷史知識又是否可靠呢？從邏輯上來講，在我們未能證實今之果為過去那一種因所生之前，我們不能即以一種歷史知識規畫出這今之果之因。換言之，我們不能即用歷史知識證實歷史知識中之歷史因果關係為真實；我們必須要具備另外一套可靠的工具。在現時我們的知識還不够供給這樣一件工具，反之，我們所有的祇是根據實地觀察後“歷史知識隨時隨地隨社會制度而刪增飾偽”的結論。根據這個結論，我們只能相信我們上節的論旨而不能替他們的抗辯幫忙。

歸結起來說，我們仍是有力的維護我們上面的論旨。歷史學是不能成為科學的，無論從它的成就，它的性質以至於它在社會生活中的功能那方面來看，它都是與科學不同的。但是在我們現在的社會生活中它的地位並不因其非科學而可以抹煞，反之，它應視作現在社會秩序的一種安定力或是推動力。這種安定或推動的力量正是全社會精神生活寄託的所在，我們認為切勿應受了歷史相對論的影響而結果否定了歷史研究工作的需要。本文的態度既不是消極的否定歷史知識的功能，也不是盲目的提倡，而是願意切實的從社會生活的佈局中找尋它的適當的崗位。假如上文所論不舛的話，我們的目的在原則上相信是相當的達成的了。

歌 德 與 中 國

Goethe und China

福蘭閣 (Otto Franke) 著

吳 興 華 譯

Von den Tagen, wo Leibniz, begeistert von den Schilderungen der Jesuiten-Missionare, seinen Hymnus auf die practica philosophia der Chinesen schrieb, wo Christian Wolff, begeistert wieder durch Leibniz' Hymnus, seine verhängnisvolle Rektoratsrede De sapientia Sinesium hielt, und wo Voltaire und die französischen Enzyklopädisten das Lehrsystem des Konfuzius als "die Religion der natürlichen Vernunft" priesen, bis zu der Zeit, wo China nur noch als Absatzgebiet für europäische Waren Geltung hatte, wo Hegel von dem chinesischen Staate meinte, dass er sich

從萊勃尼茲(一) 因被耶穌軍傳教士的描寫所感動，寫下他對中國實用哲學的讚辭時，吳爾夫(二) 又因被萊勃尼茲的讚辭所感動，發表他那篇運氣不佳的校長演說：談中國的睿智時，或者從佛爾泰以及其他的法國百科全書家把孔子的教義當作『自然理性的宗教』而讚美時，一直到另一個時代，當中國只被看作歐洲貨品的市場，當黑格爾談起中國時，說它還祇是在『歷史的幼稚時代中』，當蘭克聲明道：中國『彷彿是低首屈服于歐洲的精神了』，從彼一

(一) Gottfried Wilhelm Leibniz 德國大哲學家，數學家，並精研法律政治歷史語言，一六四六年生於來比錫，一七一六年歿于漢諾威

(二) Christian Wolff 德國哲學家(1679—1754)

noch "im Kindesalter der Geschichte befände", und wo Ranke erklärte, dass China "sich gleichsam dem europäischen Geiste unterwerfe", von dort bis hier ist kein langer Weg. Seine Kürze aber zeigt, wie die abendländische Vorstellung vom Fernen Osten, haltlos in sich, aus einem Extrem in das andere hinüberschwankt, ein Zustand, den wir Lebenden bis in unsere Tage haben beobachten können. Ein grosser Teil dieses Weges fällt in Goethes Lebenszeit. Der vir humanissimus, dem nichts fremd blieb, ist auch an dieser damals kaum noch erschlossenen Welt nicht blind vorübergegangen, aber die Extreme haben ihn nicht überwältigt, auch hier wandelte der Genius unbeirrbar seinen eigenen Pfad. Die Überschwenglichkeiten der Aufklärung haben Goethe so wenig gefangen nehmen können, wie die Banalitäten des Merkantilismus oder die Verständnislosigkeiten europäischer Beengtheit; in mitten beider hat er die Linie eigenen Gefühls bewahrt.

Oft genug in seinem Leben, und zwar von Jugend auf, ist Goethe auf die chinesische Geisteswelt gestossen, und immer hat er sich auf-

時到此一時其間的路程並沒有多長。然而它的短促，正好讓我們看出西方對於遠東的印象本身就是不定的，怎樣從一個極端晃悠到另一個極端，這現象是我們活着的人直到我們這一代仍然可以觀察得到的。這條路程有一大部份正好經過歌德的生時。這最足以代表人類，對甚麼東西都不隔膜的人，對於那個當時也就剛才開啓的世界，也不是視若無觀的就走過了。然而那兩個極端的意見却沒有把他克服，就連在這種地方天才也能不被引誤的沿着他自己的途徑進行。『啓明時代』(三) 過度的熱狂之不能沾染歌德，就跟商業主義的平庸卑下，歐洲狹隘的眼光之缺乏理解性也不能沾染歌德一樣，在兩者之間，他爲自己的感情保持着一條獨特的路線。

歌德在他一生中，一直從少年時代起，就時常和中國的思想界發生接觸，而他總是很注意的，有些時候甚

(三) Aufklärung：歐洲精神文化之一重要階段，參閱本誌二卷四期；六二八頁。

merksam, zuweilen sogar "mit ernstlichem Studium" ihrer Betrachtung gewidmet; er hat sie eingeordnet in die grosse Gesamtheit, die er immer stärker, je älter er wurde, als die Offenbarung des Höchsten empfand, als seine zeugende Kraft in zahllosen Formen, als sein Licht in unendlicher Strahlenbrechung. Er wusste nicht und konnte nicht wissen, dass er damit an jenes kosmische Gefühl der Chinesen rührte, das sich in dem Begriffspaar tao und t'ê, dem ewigen Geist und seiner Formwerdung, äussert, und dessen erste Fassung sich in ihrer ältesten Philosophie mit dem Namen Lao tse verbindet. Ebenso konnte er nicht wissen, dass er, als er zu Eckermann sagte, "Gott habe sich nach den sechs Schöpfungstagen keineswegs zur Ruhe begeben", sondern "habe den Plan, sich auf dieser materiellen Unterlage eine Pflanzschule für eine Welt von Geistern zu gründen", dass er diesen Gedanken auch in der Vorstellung der späteren Konfuzianer vom ta t'ung, der grossen Gemeinsamkeit der Geister, hätte finden können. Goethe kannte das Chinesentum nur in der Form, wie es ihm in den Erzeugnissen des Kunsthandwerks, in den Schriften

至『以熱心的研究』來觀察它；他把中國的思想界也排列在他那偉大的整體裏，年歲越加長大，他也就越堅強的感到那偉大的整體才是最高真理的啓示，他在無算的形式裏創造的能力，以及在不絕的光線屈折裏他一己的光亮。他並不知道，同時也不能知道，在如此作時他正觸到那中國人藉着『道』和『德』——永恆的精神及它的實現——這兩個觀念所表現的宇宙觀，其正式形成在中國古代哲學裏是與老子的名字聯在一起的。同樣他也不能知道，當他對艾克曼說：『上帝在六天的創作工作完了之後絕對沒有讓自己安息，』而『還計劃着在這物質的基礎上奠定一個精神世界的初始』的時候，他也能發現這同樣的思想在後期儒家對於『大同』——精神偉大的混——的描寫中。歌德對於中國文化的認識只是藉着些手工藝產品，耶穌軍教士的寫作，以及一些不完滿的法文或英文翻譯的小說或詩歌所呈獻給他的模樣。然後又是些古老的中國席毯，紅漆器皿，傢俱等等，上面全帶着花紋的裝飾，中

der Jesuiten und in ein paar unzulänglich ins französische oder englische übersetzten Romanen und Gedichten entgegentrat. Zunächst waren es alte chinesische Tapeten, Lacke, Möbel u.ä. mit ihren verschönerkten Zieraten chinesische Gärten mit "krummen Gängen", "Pagoden, Höhlen, Wieschen" usw., chinesische Architektur mit "Säulchen aus Holz, Geschnitzund bunter Vergoldung", die sich ihm als grosse Mode der Zeit, als deutliche Mitschöpfer des Rokoko von Jugend auf darboten. Sie haben ihm keinen starken Eindruck gemacht, es war "chinesischer Schnickschnack", voll "Leichtigkeit und Zierlichkeit", aber es gehörte für ihn zum "Phantastischen" im Gegensatz zum "Natürlichen", es war "krank", wie das Romantische, während er im Gespräch mit Eckermann (2. April 1829) "das Klassische das Gesunde" nannte, ein Ausdruck, auf den er sogar mit einem gewissen Stolz hinwies. "Der Chinese in Rom" muss ihm als Symbol für den Spott über "den Schwärmer" dienen, "Der sein luftig Gespinnst mit der soliden Natur Ewigem Teppich vergleicht; den echten reinen Gesunden

國花園，與其中『迂迴的徑路』，『塔類建築和空曠的草地』等等，中國建築，與它木頭的小柱，『雕刻和各色的金彩』——這一切都是他自少年時起就視為一時盛行的好尚，很顯明的幫助造成後來的『羅科科』風氣。它們並沒有給他甚麼深刻的印象，那只是些『中國的零碎』，充滿了『輕鬆的調子與裝飾的趨向』，然而他覺得它們還只是屬於『幻想式的』，與『自然的』相反，它們和浪漫主義一樣，是『病態的』，而他在與艾克曼的談話錄中（一八二九年四月二日）管『古典主義』叫『健康的』，他發表這個意見時甚至還帶一些自傲的意味。『中國人在羅馬』一詩一定正好給他作譏笑那些惹厭的熱狂者的象徵：

『他拿自己輕飄的織品與堅實的自然永恆的席毯作比較，把高貴純潔的健康者呼為病人，以便只有他自己這病人算健康。』

(四) Rokoko 德國造形藝術界之一種特殊風格，其發展約為一七二〇年至一七八〇年，以絢麗精巧為主。

Krank nennt, dass ja nur
 Er heisse, der Kranke, gesund".
 Dem gegenüber blieb ihm das
 Klassische, d. h. die Antike, der
 Richtpunkt alles Schönen und Sitt-
 lichen. "Chinesische, indische, ägyptische
 Altertümer", heisst es in
 den Maximen und Reflexionen,
 "sind immer nur Kuriositäten: es
 ist sehr wohlgetan, sich und die
 Welt damit bekannt zu machen; zu
 sittlicher und ästhetischer Bildung
 aber werden sie uns wenig fruchten".
 Und "im Bedürfnis von etwas Mu-
 sterhaftem", sagt er zu Eckermann
 am 31. Januar 1827, "müssen wir
 immer zu den alten Griechen zurück-
 gehen, in deren Werken stets der
 schöne Mensch dargestellt ist. Alles
 übrige müssen wir nur historisch
 betrachten und das Gute, so weit es
 gehen will, uns daraus aneignen".
 Was er aus den Schriften der Je-
 suiten, wohl vor allem aus Du Halde's
 Description usw. und den Mémoires
 usw.; sowie aus denen der "Auf-
 klärer" entnahm, war die konfuzia-
 nische Staatsethik. Sie machte ihm,
 wenigstens zu Anfang, keinen stär-
 keren Eindruck als das chinesische
 Kunsthandwerk, und der von Frank-

因爲這個緣故，他永遠把『古典
 主義』，這就是說上古時代的，當作
 一切美與道德的準則。『中國，印
 度，埃及的古學』，他在格言雜感集
 裏面說道：『永遠只能算是些古董，
 你要想使自己或使整個世界對它們有
 所了解自然是再好沒有的事；但是在
 道德或美學的教育方面，它們是幫不
 了我們多少忙的。』並且『我們要想
 找一些值得作模範的東西』，他在一
 八二七年一月二十七日對艾克曼說：
 『還是總得回到古希臘人那裏去，他
 們的作品所表現的永遠是美好的人
 類。其餘的一切我們都只能當作歷
 史性的來看，並且儘可能的替自己從
 裏面汲取一點好處。』他所從耶穌
軍教士的寫作裏，特別是從杜哈爾德
 (五)的描寫，以及一些回憶錄之類的
 東西裏，也有從『啓明運動者』的寫
 作裏所得到的就是中國儒教的治術。
 這點給他的印象，至少在開始時，並
 不比那些中國的手工藝品所產生的印

(五) Jean-Baptiste Du Halde 法學者一六七四年生，一七四三年歿，耶穌會教士，其著作中國全誌于一七三五年出版，爲當時歐洲人研究中國之必要書籍。

reich ausgehenden Begeisterung für die "natürliche Ordnung" und die "Vernunftreligion" des Konfuzius stand er äusserst kühl gegenüber. Wenn er 1819 oder 1820 in der "Campagne in Frankreich" bemerkte, dass der holländische Gelehrte De Pauw "weder Chinesen noch gyp-tern die Ehre gönnen wollte, die ein vieljähiges Vorurteil auf sie gehäuft hatte", so sollte damit sicherlich nicht bloss De Pauws Ansicht wiedergegeben werden, sondern auch die eigene. Von den kanonischen Schriften selbst hat Goethe offenbar sehr wenig gelesen, wenn überhaupt etwas, und Abel-Rémusat mag schon recht haben, wenn er in seinen Nouveaux Mélanges Asiatiques (I, 255) von 1829 hinsichtlich Noël's "Sinensis imperii libri classici sex," "mit De Pauw bezweifelt, ob sich in ganz Europa dreissig Personen befänden, die den Mut gehabt hätten, diese Übersetzung zu lesen". Erst im hohen Alter, als die China-Begeisterung längst der Vergangenheit angehörte, sprach ihn, wieder im Gegensatz zu der herrschenden Mode, das starke Formgefühl der Chinesen an: das Gewebe altüberlie-

象強多少，而對當時從法國傳播出來的，對於孔子的『自然規則』與『理性宗教』的狂熱，他是抱着一種異常冷淡的態度的。當他在一八一九年或者一八二零年在法蘭西軍役一書中談起那位荷蘭的學者德鮑，說他『絕不肯情願的讓給中國或埃及那多年以來的偏見所堆積在它們身上的光榮』的時候，那時他所提供出來的一定不只是德鮑氏的意見，同時也是他自己的。就連四書五經，看起來歌德就是真念過，也沒念過多少，而阿貝爾，何慕撒在他的新亞洲雜文集（第一卷，二五五頁）裏論及衛方濟（六）氏的支那帝國六部經書時，與德鮑氏表示同樣的懷疑，的確是很有道理的，他請問在整個歐洲裏能不能找三十人，有勇氣來讀這本翻譯。』一直到他年紀很老的時候，當對中國的狂熱已是隸屬於過去的陳迹了，他才——又是和當時盛行的好尚相反——欣賞起中國人強度的形式感覺來：使得那裏的生活永遠不離一些堅確不移的軌道的代代相傳的規制的織網，『中華

（六） P. François Noël，一六五一年生，一六八七年至華，一六二九年歿，耶穌會教士，著述甚富。

ferter Ordnungen, die das Leben dort in festen, gesicherten Bahnen hielten, die "strenge Mässigung, die das chinesische Reich seit Jahrtausenden erhalten habe", "das Sittliche und Schickliche" auf das "unzählige von Legenden bei den Chinesen gehen", war seinem eigenen Empfinden für Klarheit, Mass und Form durchaus verwandt. Dieses Verwandte fand er auch, oder glaubte er zu finden, in den Werken der schönen Literatur, die ihm durch französische und englische Übersetzungen bekannt wurden. Sie fesselten ihn so stark, dass er unter ihrem Einfluss ähnliches dichterisch nachzubilden versuchte. So entstanden 1827 auf Grund der Pai mei schi yung "Hundert Gedichte von schönen Frauen" und des Hua tsien ki, eines Gedichtes von etwa 300 Versen aus der Ming-Zeit, die "Chinesisch-Deutschen Jahres- und Tageszeiten" und die in den "Schriften zur Literatur" unter "Chinesisches" abgedruckten kleinen Gedichte. Beide chinesische Werke - von dem ersten allerdings nur ein kurzer Auszug, lagen Goethe in der englischen Übersetzung von Thoms vor, die 1824 in London erschienen war. Daneben waren ihm auch die Romane Hao

帝國幾千年來所保持的嚴厲的節度』
『中國人無數的故事裏講到的甚麼是合乎道德的與適當的』，所有這一切都是與他自己對於清晰，節度與形式的好感完全相聯合的。同樣的相聯他也找到，或者以為自己找到，在一些他藉着法文或英文翻譯而認識的純文學作品裏。它們這樣強的抓住他的注意，以至他在它們的影響之下嘗試着寫些類似的詩作。這樣在一八二七年出現了他以百美新詠，一百篇詠美女的詩歌，和花箋記，一首長約三百句的明代詩歌為藍本的中德晨昏四季詞，以及在他的文藝隨筆裏在『中國』一部下印的幾篇小詩。這兩篇中國作品——頭一篇恐怕還只是節取短短的一段——對歌德呈現都是藉着湯姆士所翻譯的，于一八二四年出現在倫敦的本子，此外那兩部小說好逑傳，多半是在一七六一年的英文譯本中，和玉嬌梨，在阿貝爾·何慕撒氏一八二六年的法文譯本中，他都曾涉獵過。那些詩談不上是甚麼從這些閱讀裏直接產生的擬作，而是詩人從由此獲得的印象而造成的心境的

k'iu tschuan, vermutlich in der englischen Übersetzung von 1761, und Yü kiao li in Abel-Rémusat's französischer Form von 1826 bekannt geworden. Es sind keine Nachrichten, die aus dieser Lektüre hervorgegangen sind, sondern Niederschläge der Stimmung des Dichters, wie sie sich aus den dabei gewonnenen Vorstellungen ergeben hatten. Schon Abel-Rémusat hat mit Recht darauf hingewiesen, dass die Übersetzung von Thoms "so gut wie keinen Schimmer von dem poetischen Inhalt des Originals gebe". Wir dürfen deshalb auch in den Gedichten Goethes nichts Chinesisches erwarten, sie haben, vielleicht mit Ausnahme von Nr. 8 in den "Jahres- und Tageszeiten", mit China so wenig zu tun wie mit Indien oder Ägypten. Diese kleine Sammlung ist kein "westöstlicher Diwan".

Chinesische Ätherschwingungen wunderbarster Art kann der Eingeweihte aber bei Goethe ganz anderswo zu spüren glauben, da, wo der deutsche Dichter nicht im entferntesten an China gedacht hat. Wer jemals die hauchartigen Gebilde der grossen Lyriker der T'ang-Zeit mit Andacht genossen, jene innigen

印跡。阿貝爾·何慕撒氏在這一點已經很對的說過，他認為湯姆士的翻譯『簡直可以說連原作詩歌內容的星火光都給不出來』。因此我們在歌德的詩裏也不能期望得到甚麼中國的東西。或許中德晨昏四季詞裏的第八首詩可以算例外，其餘的跟中國簡直就像跟印度或埃及一樣的毫不相干。這個小小的集子還不是東西詩集哩！

可是一個在行的人却以為他能够在歌德完全另一些作品裏感受到中國神妙至極的薄光蕩漾的調子，在寫那些作品時，歌德絲毫就沒想到中國。任何人只要他曾目注神移的領略過那些唐代偉大的抒情詩人輕染如呼吸的圖畫，那些中國天才再也不能以同樣的

Lieder, wie sie der chinesische Genius niemals wieder in dieser Reinheit hervorgebracht hat, der wird in den kurzen Strophen sehnüchtiger Wehmut, wie "Wanderers Nachtlied", "An Mignon", "Herbstgefühl" u. ä. die gleichen Töne klingen hören, wie in Li T'ai po's berühmtem Nachtlied von Mondschein und Heimat oder in Tu Fu's Nachtlied in der Fremde und sehr vielen anderen. Es ist nicht erstaunlich, dass die Chinesen heute durch jene Goethesche Lyrik am tiefsten berührt werden, weil sie darin ihre eigenen Meister zu hören glauben. Aber es ist nicht bloss die Lyrik, die unbewusst Chinesisches zeigt. In "Dichtung und Wahrheit" (13. Buch S. 158) liest man: "Alles Behagen am Leben ist auf eine regelmässige Wiederkehr der äusseren Dinge gegründet. Der Wechsel von Tag und Nacht, der Jahreszeiten, der Blüten und Früchte, und was uns sonst von Epoche zu Epoche entgegentritt, damit wir es geniessen können und sollen, diese sind die eigentlichen Triebfedern des irdischen Lebens. Je offener wir für diese Genüsse sind, desto glücklicher fühlen wir uns: wälzt sich aber die Verschiedenheit dieser Er-

純淨重新產生出來的內心的歌曲，他也就能在那些充滿了懷念的憂傷的短短的詩節裏，如流浪者的夜歌，迷孃，秋懷等詩，聽到與在李白有名的詠月光與鄉思的夜歌裏，或在杜甫的異鄉月夜及其他許多詩裏所發出的一樣的音調。中國人現在之所以最深刻的受到那些歌德的抒情詩作的感動並不是甚麼可驚的事，因為他們覺得在其中可以聽到他們本土大詩人的聲音。然而還不止是在抒情詩裏不知不覺的露出中國特性來。在詩與真裏（第三卷，一五八頁）我們可以讀到以下的話：『生命的一切安適全是基於外界事物的一個有規則的回轉。日夜，四季，花朵與果實的更代，以及我們從一代到另一代，所遭遇到的，使我們能夠，也應該享受的——這一切才是地球上的生活的真實動力。我們越能夠享受這些，自己也就感覺到越快樂：然而如果這些現象的特異在我們眼前上下的轉動，而我們竟不與之抱同樣的感覺，對如此美好的貢獻完全木然，那時最大的痛苦，最沉重的疾病就侵入了：

scheinungen vor uns auf und nieder, ohne dass wir daran teilnehmen, sind wir gegen so holde Anerbietungen unempfindlich, dann tritt das grösste Übel, die schwerste Krankheit ein; man betrachtet das Leben als eine ekelhafte Last". Solche Worte könnten ebenso gut von einem Chinesen der früh-konfuzianischen Schule geschrieben sein und entsprechen ganz der besonders im 12. Jahrhundert neu geformten Lehre von der Identität der Vorgänge in der Natur mit den Regungen der Seele. "Einflüsse" sind hier ausgeschlossen; die tiefsten Regungen menschlichen Sinns entspringen schliesslich der gleichen letzten Wurzel.

Haben wir vorhin gesehen, wie China auf Goethe gewirkt hat, so mögen zum Schluss noch einige Bemerkungen darüber folgen, wie Goethe heute auf China wirkt.

"Doch was fördert es mich, dass
auch sogar der Chinese
Malet mit ängstlicher Hand
Werthern und Lotten auf Glas?"

heisst es in den venezianischen Epigrammen. Damals konnte der Dichter nicht ahnen, welchen gewaltigen Einfluss sein "Werther"

人把生命看成一個可厭的重負。』這樣的話語簡直可能是從一個中國早期的儒家的筆下流出來的，並且與那特別在十二世紀才新形成的，認為自然界的現象與內心的變動是一致的學說完全吻合。在這裏所謂『影響』自然是完全不在話下了：人類心靈裏最深的變動到末了總是從同一最後的根株生長出來的。

我們既然以上已經看到中國在歌德身上發生過甚麼影響，在結束時也應該有幾句話跟着，表明歌德如今在中國有着甚麼樣的影響！

『那對我有甚麼好處，就算連一位中國人，也以不安的手在玻璃上畫下維特和綠蒂？』

他在威尼斯諷刺短詩中這樣說。在那時詩人絕不會料到將來有一天他的維特要在中國展開如何強有力的影響。那是他第一本被譯入中文的作

dereinst in China ausüben sollte. Er ist das erste seiner Werke, das ins Chinesische übersetzt wurde. Als er im Jahre 1919 erschien, machte er unter der chinesischen Jugend ein ungeheures Aufsehen. Die Übersetzung erschien in einem kritischen Augenblick des chinesischen Gesellschaftslebens. Die Liebe im abendländischen Sinne, bis dahin unter dem Druck der konfuzianischen Ethik in ihrer Keimkraft erstickt, begann nach der Lockerung der letzteren in der jungen Generation mit der Kraft eines jungen Baumes emporzuschossen. Das führte natürlich zu einem grundstürzenden Wandel in der überlieferten Gesellschaftsmoral. Die Verlobung der Kinder durch die Eltern wurde als unwürdiger Zwang verurteilt, man machte das Recht auf die Persönlichkeit geltend, sprach von Frauenemanzipation und verlangte freie Wahl des Lebensgefährten. Während dieser "Revolution der Jugendzeit" wurde Werther bekannt. Seine Wirkung war noch stärker als einst in Europa. zahllose junge Leser, bei denen die natürliche Herzensneigung im Kampfe gegen die verfügte Verlobung der Eltern lag, litten dieselben Qualen wie der

品。當在一九一九年它初次出現時，曾在中國青年界產生了一個空前的大擾動。那譯本的出現正好是在中國社會生活的一個緊要關頭上。按照西方意義講的『愛情』兩字直到那時為止一向總是在萌芽期間就被中國舊禮教壓得窒息而死了，如今在這年青的一代打破了以上的束縛時，它方始以一棵年青的樹一樣的活力向上暴長。這個自然引到一種大變動，搖動了歷代相沿的社會道德觀念的根基。父母替子女訂定婚姻是被看作一樁不名譽的壓迫，人們也考慮到個人的權利問題，談到婦女解放，並且要求自由選擇一生的伴侶。人們知道維特正是在這『青年運動』的期間。它的影響甚至比以前在歐洲還要強。無數生來的傾向就是要與按父母之命訂定的婚姻作戰的青年讀者與歌德小說中的主人翁受到同樣的痛苦，同時許多人也和他一樣的走上末路。如今這高潮已經緩和下來了，然而人們還是無饜的吞食着維特。以上已經提到了，對於中國人裏的識者，歌德的抒情詩具有着最强的吸引力。自然

Held Goethes, und viele endeten ebenso wie er. Die hochgehenden Wogen sind heute besänftigt, aber Werther wird noch immer verschlungen. Es wurde schon erwähnt, dass Goethes Lyrik die Kenner unter den Chinesen am stärksten anzöge. Natürlich können diese zarten Kinder der Muse ihre ganze Schönheit nur im eigenen Gewande entfalten: so wenig wie die grossen Lyriker der Tang-Zeit eine gleichwertige deutsche Form erhalten können, wird es möglich sein, Goethes Gedichte chinesisch wiederzugeben. Aber ein grosser Fortschritt ist hier schon erreicht. Indessen das Grösste und Wunderbarste bleibt: die Verschmelzung des Westlichen und Östlichen in der Seele des Weimarer Dichters selbst, der vollkommene Mensch, hoch über Parteiungen, Völkern und Rassen.

這些詩神的嬌嫩的孩子只有在他們自己的衣著中才能充分表現出他們的美；就如唐代偉大的抒情詩人之不能得到一個鑑誅悉稱的德國形式，同樣把歌德的詩重翻入中文也是不可能的事。然而在這裏已經達到一個很大的邁進了。不管如何那最偉大，最神奇的仍然存留着：這就是說：西方與東方精神之溶合在這位威瑪詩人的靈魂裏，這位完美的，高高凌越出派別，民族和人種的人。

魏宗室東陽王榮與敦煌寫經

Die in Tun-huang gefundenen
Sutren-Manuskripte des Prinzen Toba Jung

趙 萬 里

一 引 言

北朝事佛之風，盛極一時。觀魏書釋老志及楊銜之洛陽伽藍記所載，便知拓跋氏遷洛後，帝都僧寺之多，規制之隆，無與倫比。而傳世雲岡龍門石刻造象之雄肆偉大，即此時代之產物，見者輒驚歎為中國佛教工藝史上之奇蹟。此外河北河南山左山右一帶所出，石製造象碑或銅製造象，又所在多有，見於著錄者，無慮千數。凡此皆充分表現，佛教在此時期內之活躍狀況。上至天家帝室，下迄臣工庶氓，無不滲透呼吸於此種宗教氣氛內而引為無上之至樂，洵哉宗教為慰藉人生苦惱與矛盾之惟一工具，而於亂世為尤甚，此徵之史籍及實物，固無人能加以否認者也。拓跋氏盛時，宗室如城陽王鸞汝南王悅及廣川王妃亦均篤信彼教，有所述作。魏書城陽王鸞傳稱鸞繕起佛寺，勸率百姓，共為土木之勞。觀近歲定縣料敵塔前出土石刻七寶塔銘，文云：

正始二年二月四日銘旨三州教化大像，用赤金三十六萬六千四百斤，黃金二千口百斤。二菩薩用赤金四萬六千斤，黃金一千一百斤。

下署定州刺史城陽王鸞云云。乃知本傳所云，即指此事。而龍門石刻中廣川王侯太妃造象，及某地所出汝南王造象記，亦均雕造奇偉，不可方物。雖

風會使然，亦可見當時有力者好事之甚。余嘗檢閱公私藏家所度敦煌莫高窟古寫卷子，見有一人焉，其人乃元魏宗子，久鎮瓜州，負方面之重任，奉佛之誠，不下於城陽汝南諸王。其所寫經帙，今間有存者。而史無專傳，後世且無能舉其名。其人爲誰，即東陽王榮是也。因不揣愚昧，徵之史籍及洛陽近出元魏樂安王系諸誌石，其事蹟及世系乃得大明。爰以三夕之力，寫爲此文。自維學殖荒落，見聞陋隘，下所論列，未敢云是。世之治敦煌學者，幸裁正之。

二 敦煌寫經中之東陽王

東陽王之名，見於敦煌寫經者，首爲妙法蓮華觀世音經。其卷尾題記，字多譌別，茲遂錄如下：

蓋至道玄凝洪脩有無之境，妙理家廓，起拔羣品於無垠之外。是以如來愍溺類昏迷，抗大悲於歷劫。故衆生無怙，唯福所持。清信士佛弟子尹波，實由宿福不勲，愆多屯難。扈從主人東陽王殿下，屈臨瓜土。曠遭離亂，災天橫發，長蛇競熾，萬里含毒。致使信表罕隔，以逕年紀。尋幽寄矜，唯憑聖趣。輒興微願，寫觀世音經卅卷，施諸寺讀誦。願使二聖慈明，永延福祚，九域早清，兵車息鉀，戎馬散於茂苑，干戈輟爲農用。文德盈朝，哲士溢關，鏘鏘鏘鏘，隆於上日。君道欽明，忠臣累葉，八表宇宙，終齊一軌。願東陽王殿下，體質康休，洞略雲表，年壽無窮，永齊竹柏。保境安蕃，更無虞寇，皇途尋開，早還京國。敷暢神譏，位昇宰輔。所願稱心，事皆如意。合家眷大小親表內外參佐家客，感同斯祐。又願一切衆生，皆離苦得樂，弟子私眷，沾蒙此福，願願從心，所求如意。

大魏孝昌三年歲次丁未四月癸巳朔八日庚子佛弟子假冠軍將軍樂城縣開國伯尹波敬寫。

此經後題，僅稱東陽王殿下而不名，則以尹波乃東陽私臣，尊之至，故諱言其名耳。

此外又有大智度論殘卷。卷後題記，逕稱弟子陽王榮，殆係榮所自署。

文曰：

大代普泰二年歲次壬子□□乙丑朔二十五日己丑弟子使持節散騎常（缺）

西（缺）陽王元榮。（下缺）

此處文字殘缺不完。壬子下當有三月二字，常下當有侍字，陽上當有東字，此均可推定者。西字上下所缺，當是平西將軍或西戎校尉等字，惜史無他證，今不可確知矣。普泰二年乃前廢帝廣陵王嗣位之第二年，上距道武議改國號時，已逾百年，而稱大魏曰大代者，則以魏代二字，魏時本可並用。或連稱大代大魏，如元鑿墓誌題曰大代大魏正始四年武昌王。或連稱魏代，如司馬景和妻墓誌題曰魏代揚州長史南梁郡太守宜陽子司馬景和妻。或以大代代大魏，如魏修中嶽廟碑大代字凡兩見，太和二年始平公造像記亦云暨于大代，太和七年孫秋生造像記首題大代，皆其明證。故魏書崔浩傳稱浩云代魏兼用，猶彼殷周也。此云大代，亦當時通例耳。

茲所欲討論者，妙法蓮華經題記之東陽王殿下，與大智度論之東陽王元榮，果係一人否耶？曰，以近出王夫人元華光墓誌證之，其為一人無疑。元華光墓誌作於孝昌元年，下距三年妙法蓮華經之寫，年代正相銜接。誌稱華光為涿州榮之第二妹。涿州即瓜州。瓜加水旁作派，猶魏書寇讚傳之比陽鎮將，近出寇臻墓誌作泚陽，魏書地形志之瀛州，東魏凝禪寺三級浮圖碑及隋書地理志並作瀛州之比。由是可知涿州榮，即瓜州刺史榮之簡稱。則經題中涿臨瓜土之東陽王，自非瓜州榮莫屬，換言之亦即大智度論之東陽王榮。此無可疑者。據此又知榮官瓜州，至遲亦當在孝昌初，更不待言矣。

妙法蓮華經題記中有下列數語：

曠遭離亂，災天橫發，長蛇競熾，萬里含毒。致使信表罕隔，以逕年紀。

玩上文知孝昌中瓜州與中原道路隔絕，信表鮮通。蓋魏自正光以降，關隴間叛者四起，兵連禍結前後逾十年，遂召爾朱氏之禍。初莫折太提反於秦州，

殺刺史李彥，又殺高平鎮將赫連略，行台高元榮。太提尋死，子念生代立，僭稱天子，置立百官，又遣其兄天生下隴東。自是氐蠻亦乘機蠢起，連年征討，史不絕書。瓜州遠處邊陲，蕃漢雜居，西阻諸戎，東有兵事。榮處其境，自有蹙蹙靡騁之感。故題記又云：願保境安蕃，更無虞寇，皇途尋開，早還京國。以見其身任江海，而心居魏闕。孝昌以降，率土分崩，歲在寧日，而魏祚亦自此而斬。榮終老河西，還京之願，竟莫能償。此則吾人攬紙懷古，不勝同情者也。

又考魏書孝莊紀，永安二年封瓜州刺史元太榮爲東陽王，榮之名見於魏書者，僅此一事。然其名爲太榮，與大智度論題記及他處單名榮者不合。當是孝莊紀衍太字，或榮名而太榮其字，皆未可知。紀云永安二年封東陽王，妙法蓮華經題記作於孝昌三年，已云扈從東陽王殿下屈臨瓜土，則爵封東陽王，當在孝明時，不得遲至永安中。而紀所云非然者，亦自有故。

孝莊紀又稱建義元年六月以高昌王世子光爲平西將軍瓜州刺史，是孝莊時刺瓜州者又有高昌王世子。高昌傳則稱普泰初麴堅除平西將軍瓜州刺史，是前廢帝時刺瓜州者又有麴堅。案魏之瓜州，本係敦煌鎮，孝明時始廢鎮置州（元和郡縣志云：後魏太武帝置敦煌鎮，明帝廢鎮立瓜州，尋又改爲義州，莊帝又改爲瓜州）。其始官瓜州者，當是麴嘉。高昌傳延昌中以嘉爲持節平西將軍瓜州刺史可證。蓋魏於他族內附者，輒官以邊境諸州，以安其反側。是時瓜州新置，而嘉適新附，故卽官以瓜州刺史之職。嘉於正光間尙遣使朝貢，其卒當在正光後，嘉死榮繼，以元華元墓誌作於孝昌初證之，年代正合。自是迄於西魏大統間，榮未嘗離州他去。北周令狐整傳云：

整爲刺史魏東陽王元榮辟爲主簿，加畿寇將軍。榮器整德望，嘗謂僚屬曰：令狐延保（整字延保）西州令望，豈州郡之職，所可繫維，但一日千里，必基武步，寡人當委以庶務書諾而已。頃之魏孝武西遷，河右擾亂，榮仗整防扞，州境獲寧。

據此知孝武西遷以前官瓜州者，乃元榮而非他人。竊疑爾朱氏入洛，皇綱不振，政由彼出。榮以抗命或他故，曾一度奪爵。稍後至永安二年，又復其職。則以榮久處瓜州，爲衆所傾服，或朝廷方欲削平秦隴諸賊，得此可抒西顧之憂。揆之當時情勢，絕非無因。高昌王世子與麴堅，雖有朝命，疑未必實授。果爾，則妙法蓮華經題記與莊帝紀所載，似異而實無牴牾矣。

三 東陽王之世系

然則榮果爲何人後乎？此事史所不載。元和姓纂卷四云：

北魏明元帝生範，樂安王。生良。良生滕。滕安樂王吏部尙書，生榮。榮生慎康。慎生禕。

余初疑姓纂之榮，卽此東陽王榮。然拓跋氏宗子同名者，正不乏，安見其必爲一人。嗣讀王夫人元華光墓誌稱：

華光，明元皇帝第三子。樂安王範之曾孫。城門騰之女。派州榮之第二妹。

又讀近出元禕墓誌稱：

禕字伯禮。曾祖樂安王騰。祖東陽王榮。父慎周開府儀同三司新盧楚三州諸軍事三州刺史。

以校元和姓纂，世次正合。知榮乃明元帝子樂安王範之曾孫。惟姓纂騰譌作滕，樂安王譌作安樂王，又不及榮爵東陽王，及慎之仕歷，均當以誌爲得。據近出城門校尉元騰墓誌，稱騰爲樂安簡王良第八子，不云襲封樂安王。又王夫人元華光墓誌稱夫人爲城門騰之女，亦以城門爲其歷官，與元騰墓誌正合。

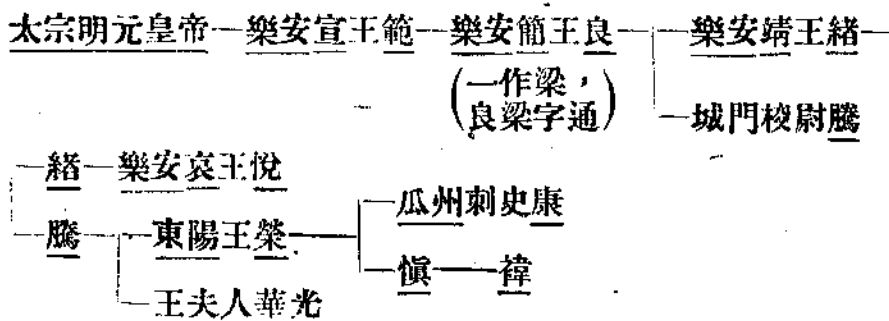
更據近出洛州刺史樂安王元緒墓誌：

緒字紹宗。明元皇帝之曾孫。儀同宣王範之正體。衛大將軍簡王梁之元子。以正始四年二月八日薨。

又據緒之子益州刺史樂安哀王元悅墓誌：

悅字慶安。太宗明元皇帝之玄孫。靖王薨，居喪踰禮，勉服襲王。
春秋三十六。歲在辛卯五月十一日薨於位。

案魏書明元六王傳久佚，後人以北史補亡，故樂安王系止於簡王良，不及良之子裔。此二誌及元禕墓誌均足補史文之缺。據上舉二誌，知簡王卒，子靖王緒襲。正始四年緒卒，子哀王悅襲。又四年至永平四年，悅卒，其後以何人襲，悅誌無明文。騰卒於正始末，即哀王悅嗣位之年，則不得襲父爵甚明。而元禕墓誌與姓纂均稱騰爲樂安王，一似襲簡王良後者，乃騰，而非靖王緒。此其故頗難索解。疑哀王悅無後，朝廷以騰一子紹封，時騰已先卒，遂并騰亦追封爲王。此雖臆測，然爲事理所可能。更考元華光墓誌作於孝昌初，仍稱騰爲城門，則追封騰爲樂安王，必在孝昌元年後。計其時當距元榮封東陽王不遠。榮守西土，爲一方重鎮，而其父名位不顯，至卒後乃得封王。此則史所不詳，今讀新出諸誌石，乃得爲之考定者也。茲據姓纂及諸誌，表其世次如下：



四 鄧彥夫婦所寫之摩訶衍經

東陽王榮居瓜州時所寫經，余見聞所及，僅妙法蓮華經及大智度論二殘卷，上文具已言之矣。此外傳世敦煌寫經中尚有摩訶衍經卷第八，其卷尾亦有題記一則，文曰：

大魏大統八年十一月十五日佛弟子瓜州刺史鄧彥妻昌樂公主元敬，寫摩訶衍經一百弓。上願皇帝陛下國祚再隆，八方順軌。又願弟子現在夫妻男女

家眷四大康健，殃災永滅，將來之世，普及含生，同成正覺。

此云瓜州刺史鄧彥妻昌樂公主元敬，敬殆榮之女，彥蓋榮之婿也。北周書
申徽傳云：

先是東陽王元榮爲瓜州刺史，其女婿鄧彥隨焉。及榮死，瓜州首望表榮子康爲刺史，彥遂殺康而取其位。四方多難，朝廷不遑問罪，因授彥刺史。彥頻微不奉詔，又南通吐谷渾，將圖叛逆。文帝難於動衆，欲以權略致之。乃以徽爲河西大使，密令圖彥。徽輕以五十騎行，彥見徽單使，不以爲疑。彥來至館，徽先與瓜州豪右密謀執彥，彥辭無罪。徽數之曰：君無尺寸之功，濫居方嶽之重，恃遠背誕，不恭貢職，戮辱先人，輕忽詔命，計君之咎，實不容誅。於是宣詔慰勞吏人，及彥所部。

又令狐整傳云：

鄧彥竊瓜州，拒不受代，整與開府張穆等密應使者申徽，執彥送京師。

敘彥事甚詳。彥殺榮之子而竊其位，而仍與其妻寫摩訶衍經，以祈夫婦男女之福。與世之言爲孔孟而行同盜跖者，其何以異。彥固涼德薄行，然所寫之經，頗可稱重。開元釋教錄卷十四云：

摩訶乘經，或云摩訶衍，魏吳失譯。

隋法經等衆經目錄卷一，亦載入失譯衆經中。則此北朝以後久佚之經，轉因彥夫婦一念之善而得存，雖僅窺豹一斑，亦可寶矣。

臨潢柏葑靜濤守陵密記

Die Aufzeichnungen von Po Tsun
über die östlichen Kaisergräber der Ch'ing.

鄧之誠編

柏靜濤相國，爲道咸朝名臣，以守正不阿，積忤載垣端華肅順，致橫罹戊午科場之禍，天下寃之。予遍求當時官書私紀，證以舊聞，撰爲戊午科場大獄記，以破近人記此事者之誣。夙與相國之孫崇猷丞先生交好，就其家求相國手澤之猶存者，以資發明。因得讀自訂年譜，及日記。日記中紀東陵事甚悉。蓋咸豐四年，自尚書降副都御史，出爲馬蘭鎮總兵，循其職守而屬筆者也。馬蘭設鎮，兼內務府大臣，體制崇峻，責在守陵，實兼護長城諸隘，略仿明制昌平巡撫而變通之。昔無鎮志，得此稍足以彌其缺。觀所記從葬妃嬪，頗多近人紀載所未及者。又祭器金銀各有規制，裕陵且備書畫法物，今皆無可蹤迹矣。惜隨手屏錄旁行斜上，前後不相條貫，因竭數日之力，爲之排比整齊，復取對他書而確而後舉然有序。然一字一句，皆相國之舊，非予所能附益，特爲題曰，守陵密記。清制有守陵王貝勒，而專其責者，則總兵也，時方閉門忍飢，幸無人事之擾，惟以撰述遺日，因有餘力爲此。擬俟他日，入所輯舊聞零拾，適楊宗翰先生爲中德學誌徵文，誼不可却，勉以此應之。期于考前朝事者，有所據依而已，豈欲借以表暴哉。民國三十二年六月七日鄧之誠叙

正文

陵境東西廣二百一十五里。南北延袤三百六十三里。東至鮎魚關十五里。西至寬甸峪十五里。南至興隆口十六里。北至分水嶺二十里。

馬蘭口，東至遵化城七十里。西至薊州界二十里。南至石門驛十五里。北至邊外二十里。康熙二年。建立孝陵。設副將一員。分制左右二營。二十七年奉移

孝莊文皇后梓宮。暫安正紅門外。東爲暫安奉殿。後爲永停殿。雍正二年。建昭西陵。前一年升副將爲總兵。添中軍游擊一員。並寬展後龍風水一帶。安豎紅椿。其紅椿外之大安口，鮎魚關，黃崖，將軍關，牆子路，五關。向屬三屯營副將所管。經鎮臣范時繹，奏請歸併馬蘭鎮管轄。雍正十三年。因霧靈山，爲風水之大源。後龍之正脈。但山後係古北口曹家路所屬。經鎮臣吳正，奏准將曹家路，黑吉，二關。歸併馬蘭鎮管轄。

馬蘭峪，舊城不知創于何代。城門三。東曰永熙。西曰長泰。南曰馬蘭谷。新城在昭西陵東二里。景陵游員役，及金銀庫。康熙二十年立。二十七年文皇后梓宮來。添建接修。員役同住。

馬蘭關，年代莫考。舊城二座。東城南門曰馬蘭谷關。西城門二。東曰永鎮。南曰建安。

曹家路城，創自嘉靖二十四年。門四，東曰威遠。西曰曹家路營城。南曰延勝。東南未題額。

吉家營城，創自萬曆二十四年。門二，東曰鎮遠。西曰吉家營城。

牆子路，創自萬曆三年。門三，東曰永熙。西曰安邊。南曰迎薰。

鎮羅關城，創自萬曆二十九年。門三，東曰鎮羅。西曰永勝。北曰安邊。

鎮羅下營城，嘉靖四十五年重修。門二，東曰北邊雄鎮。西曰鎮羅營門。

黃花山營，順治十五年。葬榮親王時添設。

御書閣，康熙五十三年冬，仁皇謁孝陵詩一首。本地官恭建。供御製詩龍牌。

昭西陵庫，在新城南門裏，昭西陵禮部衙門內。康熙二十七年建。

孝陵庫，在馬蘭峪城裏，禮部衙門內。康熙二年。改都司舊署爲之。

景陵庫，在新城昭西陵庫北。康熙二十五年建。雍正七年。賞銀二萬兩貯此。稱永濟庫。又永恩庫，在馬蘭關東城裏，永恩當內。雍正八年。賞銀五千兩。

陵牆內荒草，年例九月初一日開割。閏年則八月初一日。總兵先期出示。曉

諭各陵滿漢軍民等，屆時入園牆割草。仍令守口官兵，搜查出入，不許夾帶木植，火鏟，煙包，等器。次年三月，出示禁止。

風水禁牆內，回乾野樹，年例十月間。由游擊守千把查報。派員運出。會同內務府秤兌勛數。除充陵寢薪柴外，其餘賞給各陵官兵。

鎮屬兵丁，首重防護。向例每年十五日開操。三月十五日以後添兵尋覓野雞。立夏後搜捕小鹿，預備九月恭進。八月初旬派兵二百名，出口芟割火道。十月底工竣回營。即出運風水園牆內回乾野樹，事竣赴演，封印日停止，計一年之內。操演並無常期。

昭西陵在孝陵之南。孝莊文皇后康熙二十六年升遐。雍正二年建。每年清明，中元，冬至，歲暮，忌辰，五大祭。各陵唯冬至不舉哀。中元供西瓜十五個，香瓜一百二十個，玉碗，乾隆五十三年十二月二十九日。由軍機處領到。又金器五件，重一百零三兩七錢，鍍金銀器一百零三件，重一千七百四十兩零。銀器二十八件，重三百九十九兩一錢九分。儀樹一千零二十三株。太監無，膳人七，茶人五，領催二，差役二十八，樹戶二十。

孝陵在州西北七十里豐臺嶺。康熙二年。以奉安賜名鳳臺嶺。又封爲昌瑞山（乾隆六年七月。署總兵布蘭泰，奏進昌瑞山萬年統志。奉硃批知道了。然只可藏之汝衙門而已）。世祖章皇帝奉安于此。孝康章皇后西向，每年六大祭。端敬皇后祔，東向，八月十九日祭辰一小祭。金器四件，重一百六十九兩。鍍金銀器二百八十七件。重四千四百零兩。銀器十七件。重四百十三兩零。龍鳳門前石像生，及望柱十九對，盤龍松，又儀樹四萬五千六百八十株。首領一，王雙喜。太監一，焦福。膳人七，茶人五，領催二，差役二十八，掃院一，樹戶七十，榮親王衙門，每年清明歲暮二祭。羊紙，銅器五件。領催一。差役五。

孝東陵在孝陵之東。孝惠章皇后奉安于此。每年五大祭。貞妃正月初七日忌辰。悼妃三月初五日。恭靖妃四月初三日。寧愨妃六月二十一日。端順妃六月二十六日。淑惠妃十月三十日。恪妃十一月三十日。共小祭七次。陵後福金四位。

筆什赫厄捏福金。塞母肯額捏福金。唐福金。牛福金。格格十七位。一京儿。二捏儿呢。三賽寶。四邁及呢。五厄音朱。六額倫朱。七梅。八蘭。九明珠。十蘆耶。十一布三珠。十二阿母巴偏五。十三阿儿格偏五。十四丹姐。十五秋。十六瑞。十七朱乃。以上清明歲暮二祭羊紙。妃園寢後嬪三位。貴人八位。以上清明，中元，冬至，歲暮，四祭羊紙。常在三位。格格四位。答應八位。以上清明，歲暮，二祭羊紙。玉碗，御臨董其昌字。乾隆五十三年領到。又盤龍松。又金器四件。重一百四十兩零。鍍金銀器一百零四件。重一千七百八十一兩零。銀器十五件。重三百五十九兩零。妃前銅器五百六十件。重一千零九十五斤。首領一。太監三。膳人九。茶人七。領催二。差役三十八。

景陵在昌瑞山東。康熙二十年建。聖祖仁皇帝。及孝誠，孝昭，孝懿，孝恭，四后。每年九大祭。敬敏皇貴妃。七月二十五日忌辰。一小祭。皇貴妃園寢。乾隆四年建。為惇懿皇貴妃。慈惠皇貴妃。妃園寢康熙二十年建。為溫僖貴妃。十一月初三日祭辰。慧妃，四月十二日。惠妃，四月切七日。懿妃八月二十五日。順懿密妃。純裕勤妃。定妃。榮妃，閏三月初六日。平妃，六月二十日。良妃，十一月二十日。宣妃，八月初八日。妃園寢後殿為八嬪。端嬪，傳嬪，熙嬪，襄嬪，謹嬪，靜嬪，通嬪，穆嬪。十貴人。馬貴人，尹貴人，勤貴人，新貴人，文貴人。藍貴人，伊貴人，布貴人，常貴人。袁貴人。九常在。尹常在，包常在，路常在，壽常在，常常在，瑞常在。貴常在，徐常在，石常在。九答應。凌答應，春答應，慶答應，曉答應，秀答應，治答應，妙答應，牛答應，雙答應。靈芝四匣。白玉碗一件。青玉碗四件。底刻誠昭慈恭字樣。陵圖二。在東煖閣。金器三件，重一百十八兩零。鍍金銀器三百六十六件，重五千二百三十四兩零。敬敏皇貴妃前鍍金銀器五件，重十四兩零。銀器六十三件，重七百九十兩零。皇貴妃園寢。金器三件，重五十八兩零。鍍金銀器十七件，重三百三十九兩零。銀器一百四十四件，重一千二百六十兩零。三處大小儀樹三萬三千五百株。溫僖貴妃前銀器九十九件，重一千六百兩零。妃十一位前銅器八百五十八件，重

一千六百三十四斤。端憫公主前銅器八十六件，重一百五十二斤。順郡王二公主前銅器件斤。首領一。太監三。俱無。膳人二十三。茶人十六。領催四。差役八十七。樹戶七十。園丁十。奉聖夫人園墓園丁十五。樹戶七十。理密親王園寢。領催一。差役七。

裕陵，在孝陵之西。峯名勝水峪。乾隆七年定。八年興工。壬丙兼己亥向。奉安高宗純皇帝及二后。慧賢，哲憫，淑嘉，三貴妃。純惠皇貴妃園寢，爲純惠皇貴妃。慶恭皇貴妃。次爲貴妃五。忻貴妃，愉貴妃，循貴妃，穎貴妃，婉貴妃。妃六。豫妃，舒妃，容妃，芳妃，惇妃，晉妃。嬪六。儀嬪，怡嬪，恂嬪，慎嬪，誠嬪，恭嬪。貴人十二。秀貴人，福貴人，瑞貴人，新貴人，慎貴人，金貴人，武貴人，順貴人，祿貴人，白貴人，鄂貴人，壽貴人。常在四。張常在，奎常在，平常在，寧常在。東煖閣佛樓御筆雕漆對挂屏。聖容二軸。玉如意一。表二。孝賢皇后輓詩二冊。玉寶二方。唐獅硯滴。成窰鐘二。漢玉玩器十九件。文徵明春秋榮杖。柯九思九成宮。趙孟頫秋郊飲馬圖各一冊。道德經一冊。錢選柯山圖一冊。鄧文遠章草真迹一冊。董其昌一冊。馬遠一冊。御臨董其昌各家書法冊頁二冊。御筆十全老人之寶說玉冊十片。御製石鼓文序一冊。硯十方。御製雞籠圖桌屏一件。御製緯絲心經一冊。御製詩一冊。聖製抑齋記碧玉冊玉板八塊。碧玉寶一方。御題青白玉碗二。磁蓋鐘二。青白玉鐘一。雙耳凸花青玉碗一。金裹雕漆鐘二。碧玉碗一。扎古扎牙木碗一。漢玉靶紫檀木銀叉子一。白玉鐘一。五彩雞缸磁杯二。瑪瑙晶圖章八方。玉萬年甲子一份。陵圖一軸。金器一件，重一百零五兩。鍍金銀器三百二十六件，重四千七百兩。銀器十五件重三百八兩零。儀樹一萬零七株。太監一，張士林。膳人九。茶人七。領催二。差役三十八。掃院一。樹戶七十。三貴妃前鍍金銀器二十四件，重三百六十兩。銀器六十五件，重七百六十七兩。儀樹一萬一千零七株。純惠皇貴妃前金器三件，重五十八兩。鍍金銀器三十二件，銀器一百三十六件，膳人十。茶人六。領催一。差役三十七。五位貴妃前銀器各八十件，各重九百八十九兩。六位妃前銅器各七十

八件，各重一百四十一斤。端慧皇太子園寢，乾隆七年定。八月興工于朱華山。葬者爲二阿哥。孝賢皇后所生。曾書名于正大光明殿。殞後追諡爲端慧皇太子。在中石圈。七阿哥悼敏皇子。追封哲親王。及九，十阿哥。三位在左石圈。十三，十四，十六阿哥。三位在右磚圈。八公主在左天落池。端太子像圖一軸。嘉慶四年二月十五日。榮郡王綿億送到。太子前金器三件，重一百三十六兩零。鍍金銀器四十五件，重六百兩。銀器七十四件，重八百六十一兩零。儀樹一千三百六十株，領催一。差役十九。端憫固倫公主園寢，爲端憫公主。順郡王。慧郡王。二公主。十二阿哥園寢，爲十二阿哥。追封多羅貝勒，及福晉。老貴人園寢，中位蘇媽拉媽媽。左位老貴人。銀器四十四件，重八百一十三兩。

盤山行宮。山在薊州西二十五里。舊名四正山。又名田盤山。一名盤龍山。一名東五臺。雲罩寺爲上盤。以松勝。古中盤爲中盤。以石勝。晾甲石爲下盤。以水勝。盤山北面最峭無路。路在南面。有三。東則玉石莊入山。至甘露菴。岐而爲二。西則自大嶺入山。自都門至盤山百八十里。至通州四十里。燕郊二十里。夏店二十里。三河三十里。段家嶺二十里。入山四十里。過公樂徑。經杜家吉素。及許家台。夾樹槐柳。中爲輦路。以達于白澗莊。行宮在焉。東南二十里外。卽出入山海孔道也。行宮始于乾隆九年。至十九年。命蔣溥等修盤山志。宮周十三里有奇。殿宇羣房共一千五百四十六間。游廊等處。傾圮甚多。後宮澹懷堂。清音齋。已折去修吉山廟。中宮寢殿延春堂。前五，中七，後三。三捲棚場。林壑幽美。不如靜宜。水木清華。不如圓明。石多則粗。泉少不潤。擬之避暑山莊。又無曠遠幽秀之致。蓋墨客縉流。未覩天家離宮別館之完美。震于其名。遂不覺揄揚過當耳。內圍總管一員。養廉銀三十五兩。與熱河各總管同。仍食本身俸。千總二員。每人六十兩。兵四十名。每人二十四兩。又地五畝。兵皆三藩後人。中宮後有庫存鋪墊。兵丁錢糧。一年分四季放。盤山內八景曰：靜寄山莊（聽政處曰知仁樂處，東曰松巖寒翠，燕見臣工，又東爲鏡瀾亭，踰橋東北漸高，登山之始，）。太古雲嵐（西曰引勝齋，曰暢遠樓，曰接青樓，後有軒曰

韻松，東曰壽萱堂，)。層巖飛翠(中有澹懷堂，西曰攝翠樓，曰雲起閣，)清虛玉宇(在行宮之東，稍北，閣體正圓，)。鏡圓常照(山莊之西，得概軒之前，梵宇門榜曰笠招提，額曰鏡圓常照，)。衆音松吹(水南趨爲小石城，婉變草堂，堂之東曰衆音松吹，盤山三勝，可畫得之，相毗連者曰翠市亭，曰清嘯亭，曰松湍流韻，)。四面芙蓉(亭與霞標亭相望，)。真觀遺踪(唐文皇晾甲石，長可五六尋，衡倍之，實一石，以凹凸分爲二，)。外八景曰：天成寺(門之樓額曰，江山一覽，輦路由蓮花池而上，可三里許，舊名福善寺，路坦境勝，僧房前牡丹紫者甚高，)。萬松寺(在舞劍臺之東，本名衛公菴，崇正中僧勝雲重修，有神宗書清心二字，聖祖書樂天真三字，改名萬松寺，)。舞劍臺(盤山五峯，昔稱五臺，其西卽唐李靖舞劍處)。盤谷寺(卽青溝禪院，康熙十七年，聖祖賜盤谷寺額，御書定力周圓扁，一聲清磬動耶靜，萬疊浮雲假也真聯，今廢，)。雲罩寺(舍利塔峙，挂月峯看雲尤勝，寺後有峯曰自來，與挂月接，舊有無梁殿址，昔名降龍菴，萬歷年改雲罩寺，)。紫蓋峯(稱奇特者，首標紫蓋，居人稱爲中臺，且云爲盤山諸刹龍脉所發，無廟，)。千相寺(遼統和五年重修，昔有尊者，岩上澄泉，忽見千僧洗鉢，刻石略如其數，去麓可三里許，殿有賜額雨花佛地，舊名祐唐寺，)。浮石舫(在上甘澗北東峯頂，)。行宮內新增六景曰：半天樓(有亭曰摩青，在西北已塌，樓有聯，海水一杯，齊州九點，又日月先光，雷雨在下)。池上居(曰披雲棧，曰款烟扉，水冬夏不竭，)。農樂軒(觀瀾亭之東，墾爲方田，)。雨花室(上山西北少平坦，構宇深林中，爲雨花室，內有雲林石室，對山亭，卷翠亭，)。冷然閣(北出爲平步巖，擡雲寺，)。小普陀(近東澗高敞地，結亭曰極望澄鮮，下北折爲石潭，有竹，建宇奉大士，名小普陀，)。附載十六景曰：古中盤(唐高僧寶積宴坐處，不知創自何代，卽正法禪院，聖祖書門外一峯匾，有桃源洞，已圯，)。上方寺(寺去平地幾二十里，山高氣寒，御書雲濤花雨扁，石潤蒼苔皆佛性，松搖晴籟有禪機聯，)。少林寺(嵩之少林，爲禪宗祖庭，此寺之始無考，舊名法興寺，御書禪旨直趨

匾，)。雲淨寺(自山頭北上而東折，有泰安年石幢，故小刹也，舊名淨業菴，今無，)。東竺菴(在松樹峪，峪多土，宸游自雲罩歸，必駐驛于此，舊名彌陀菴，雜植花卉，御書大尼渲光匾，請問庭前柏樹子，莫瞞扇上犀牛兒聯，)。東甘澗(水夾小山而流，相距只一里許，東爲東甘澗，上築精舍觀音菴，今無，)。西甘澗(淨土菴，)。蓮花峯(昔人曰，東臺曰削玉，曰九華，聖祖更今名，)。雙峯寺(山面偏如童角之卵，寺當其陽，對舞劍臺，相傳鄂公敬德監造，舊名重巒禪院，)。法藏寺(殿左有古松，僧言此松爲盤山第一，不虛也，倚法船石，望六王碧，昔時蓋有屯兵于此者，舊名茶子菴，)。青峯寺(山行三四里，至幽絕處，曰青楊峪，寺曰青峯，在法藏之南里許，今止一層，)。天香寺(在行宮西北二里許，旃檀樹下，籬蒿林中，同稱香界，賜無上法味匾，楊柳外曉風殘月，淨瓶中白日青天聯，有紫荊一，)。感化寺(山之陽，自玉石莊而東，一望坦夷，志稱田疇入山躬耕處也，爲唐時舊刹，舊名寶積寺，)。先師堂(舊稱黃龍尊師焚修處。有塔在焉，今無，)。水月菴(砂嶺西走，平如孔道，迤北而東折，則法藏青峯諸寺也，嶺南盡處，有泉仰出，池如半月，今無，)。白巖寺(距行宮十里，盤之東盡處也。各外寺俱有御座房，今皆瓦礫僅存)。

葛山行宮，正門在隆福寺之西半山腰。卽坐攬烟霞。後層佛堂。又後關防宮。正殿碧蠟丹楓。前爲天半舫。樓上爲召對之處。後有翼然亭。可望鹽山口。西爲半山敞廳(御題六景，曰翠雲山房，曰翠微室，曰碧蠟丹楓，曰天半舫，曰挹霞叫月，曰翼然亭)。

桃花山行宮，在桃花寺之西。東曰湧晴雪。西曰吟清籟，後有座落，山泉疊石流出，曲折池中。卽滌襟泉。寺東太后宮三楹。甚偏窄(御題八景，曰湧晴雪曰小九疊，曰吟清籟，曰坐霄漢，曰雲外賞，曰滌襟泉，曰點峯石曰繡雲壁)。

研究與進步第一卷 (即中德學誌第一卷) 目錄

第一期目錄

(民國二十八年四月)

本會為本刊敬告讀者	
康特哲學之專門名詞	張 東 蓀
葡萄牙人初抵中國	E. Zechlin 張 星 煥 譯
佛教救世教義之根源	H. v. Glasenapp 楊 丙 辰 譯
物理科學與世界觀	M. Plsack 王 錦 第 譯
佛爾克教授與其名著中國哲學史	方 志 彤
中國歷史學的要質	O. Franke 朱 炳 蓀 譯
關於咖啡及咖啡精之管見	W. Stepp 鮑 鑑 清 譯
阿克發彩色照像新法	J. Eggert 陳 光 熙 譯
高頻率振動及超聲	L. Bergmann 高 嬰 齊 譯
研究膠體的新工具——電子顯微鏡	D. Beischer 程 京 譯

第二期目錄

(民國二十八年七月)

現下在德國之中國學	O. Franke 楊 丙 辰 譯
論吐火羅語存在之真實性	E. Sieg 王 靜 如 譯
文化形態學的問題	E. Spranger 王 錦 第 譯
古代中國的天文學 (劉歆改竄左傳說的證確)	W. Eberhard 方 志 彤 譯
百年前德意志的學術和國家	A. O. Meyer 胡 雋 吟 譯
貨幣在經濟制度中的地位	E. Wiskemann 陳 國 慶 譯
白喉之傳染徑路及其預防	E. v. Bormann 鮑 鑑 清 譯
司麥卡——瑞曼效應的性質及其化學上的應用	A. Simon 高 嬰 齊 譯
水之異常性質	G. Tammann 朱 爾 苗 譯

第三期目錄

(民國二十八年十月)

現下在德國之中國學(續前)	O. Franke 楊 丙 辰 譯
分類字彙	F. Dornseiff 顧 華 譯
近代德國「政治的教育」之發展	王 錦 第
珀托勃邁沃斯地圖上的亞細亞東南部	A. Herrmann 朱 蓉 江 譯
佛曾以靈魂不滅之說教世麼	H. v. Glasenapp 王 森 田 譯
刺戟素對於竹節蟲生活過程中之作用	O. Pflugfelder 鮑 鑑 清 譯
新創彩色片製法「阿克發全色法」	J. Eggert u. G. Heymer 陳 光 熙 譯
星宿內部化學元素之變化	F. Frhr. v. Weizsäcker 王 長 譯
原子物理學最新分支在德國之發展	W. Heisenberg 蘇 盛 甫 譯

第四期目錄

(民國二十九年一月)

知識社會學與哲學	張 東 蓀
擬編一德華辭典之感想	顧 華
黑格兒的政治倫理學	Karl Larenz 王 錦 第 譯
衛禮賢教授及其著作	方 志 彤
十六世紀中國之理想鬪爭	O. Franke 程 明 洲 譯
最近生理新陳代謝研究之進步	E. Abderhalden 薩 本 鐵 譯
蝶類之蛹化刺戟	E. Plagge 鮑 鑑 清 譯
腦電現象研究之生物學及心理學的結果	H. Rohrer 丁 延 新 譯
爪哇猿人之新發現	O. H.R. v. Koenigswald 金 舞 侯 譯
第二次多蘭考察隊在中國西部西康青海西藏間所獲得的數種學術上的結果之探討	E. Schäfer 劉 詒 綱 譯

定價每册聯銀券一元

中德學誌 第二卷 目錄

第一期目錄

謝禮士博士事略 卷頭語	
來勃尼茲與中國	Otto Franke 關琪桐譯
士榜格的教育與文化思想	王錦第著
釋勒與歌德通信選集	張德潤譯
獵人家中的一宿	Friedrich Hebbel 楊丙辰譯
保爾最堪紀念之夜	Friedrich Hebbe 楊丙辰譯
頭紗	Emil Strauss 顧華譯
洪保德逝世百年紀念	Eduard Spranger 關琪桐譯
因果關係的問題	Bruno Bauch 韓鏡清譯
尼布楚訂約研究提要	Walter Fuchs 張星煥譯
克倫威爾	Hermann Oncken 胡備吟譯
印度的安全	Herrmann Oncken 張貴永譯
國民經濟學	F. v. Gottl-Ott ilienfeld 江梁節譯
一九三三至一九三八年 德國古生物學研究	Karl Beurlen 金舞侯節譯

第二期目錄

忠告德意志民族(序文; 導言,第一次講演)	J. G. Fichte 楊丙辰譯
斐迪南·李希霍芬傳	Georg Wegener 孫方錫譯
德國現代哲學之特性	John Bourke 胡備吟譯
士榜格論歐洲文化	王錦第著
釋勒與歌德通信選集(續)	張德潤譯
本性可移	Gottfried Keller 崔亮譯
盛夏之夜	Max Moll 顧華譯
形成世界的哲學所在地—— 柏林	Eduard Spranger 關琪桐譯
中國治外法權史	Otto Franke 胡備吟譯
魏繼晉司鐸首創德語字典	Walter Fuchs 郭傳道譯
日爾曼人作戰之戰術與戰略	H. G. Gündel 項子蘇譯
一九三三年至一九三八年德 國之海外地理考察工作—— 亞洲澳洲及海洋諸島	Norbert Krebs 孫方錫節譯
近代日晷乃德國之發明	Ernst Zinner 董遂曾譯
軍士給養中之維生素	葛秉仁譯

第三期目錄

忠告德意志民族(導言二; 第二次講演)	J. G. Fichte 楊丙辰譯
一六三〇年至一六四〇年間 滿洲境內淡巴菰煙草之早 期高麗史料	W. Fuchs 張星煥譯
釋勒與歌德通信選集(續)	張德潤譯
高貴之血質	E. v. Wildenbrauch 謝庚譯
幽默家的詩人——莫根史登	F. Koch 崔亮譯
秋	W. v. Molo 顧華譯
德語在歐美之分佈	F. Thierfelder 祝鍾譯
雷凱特的哲學	A. Faust 關琪桐譯
俾斯麥拉攏法國最精彩的一 幕	W. Windelband 曾一新譯
十一世紀中國文官職務的改 革	O. Franke 李相顯譯
以政治人格為教育目的	E. Spranger 曹京實譯
個人生長及衰老過程中心理 形態發展的正規狀態	W. Hellpach 胡備吟譯
中歐之德國生活區域圖	N. Krebs 孫方錫譯
介紹德意志學院之十五週年	董遂曾述

第四期目錄

忠告德意志民族(續)	J. G. Fichte 楊丙辰譯
國民性與文化	E. Spranger 王錦第譯
霍拉斯和奧古士都	Chr. M. Wieland 崔亮譯
德國小說之藝術	E. G. Kolbenheye 曹京實譯
鴻溝	H. Leip 崔亮譯
瑪蒂爾德	H. Leip 崔亮譯
「宛如」哲學的意義魏興華作 品的一個紀念	G. Stammeler 關琪桐譯
亨利·特雷特克百年誕辰紀 念	J. Lulves 張立方譯
中國傳說中之東羅馬	H. H. Schaefer 王靜如譯
關於老年心理之結局問題	J. H. Schultz 胡備吟譯
經濟法的出現	J. W. Hedemann 曾一新譯
各時代各不同民族所恃以養 生之食物	K. Hintze 胡備吟譯

每 期 末 附 書 評 及 會 務 報 告

中德學誌 第三卷 目錄

第一期目錄

處世箴言(叔本華小傳, Arthur Schopenhauer序, 引論, 第一二章)	關琪桐 譯
格耐色瓊傳	Hermann Gaekenholtz 曾一新 譯
歷史主義的前驅	張貴永 著
文化形態學的研究	Eduard Spranger 王錦第 譯
德國青年漢學家	Wolfgang Franke 胡雋吟 譯
幽默家的詩人——步史	Herbert Winkelmann 崔亮 譯
一九三三年以來的德國	Karl Larenz 關琪桐 譯
的法律兼政治哲學	
百年來之幼稚園	Eduard Spranger 王錦第 譯
國家及地境形成	Hugo Hassinger 張星煊 譯
一九三三年以來德國之統計	Friedrich Zahn 江梁 譯
吸煙對於血液循環之影響	E. Hassencamp 葛秉仁 譯
評“德意志大聯邦教育之主動者與統制者”	王錦第 評

第二期目錄

石太因	Andrew Dickson White 曹京實 譯
石太因男爵略傳	Alfred Stern 楊丙辰 譯
政治論(中德對照)	Freiherr vom Stein 關琪桐 譯
處世箴言(續第三章)	Arthur Schopenhauer 關琪桐 譯
大城市之問題	Willy Hellpach 胡雋吟 譯
法律學的現狀	Ernst von Hippel 曾一新 譯
世界人口增減問題	Friedrich Burgdörfer 金舞侯 譯
五十年來之汽車	Conrad Mutschoss 董遂曾 譯
德國學術協進會	曹京實 譯
德國之勞作服役	Fritz Edol 曹京實 譯
評“分類字彙”	顧華 評
評“明清畫家印鑑”	Max Loehr 胡雋吟 譯
評“德國詩中所表現的中國”	Alfred Hoffmann 胡雋吟 譯

第三期目錄

一個新世界影像之建立者——歌德	Werner Deubel 關琪桐 譯
沙恩荷斯特將軍傳	Friedrich von Rabenau 曾一新 譯
康熙時代耶穌會教士	Walter Fuchs
初次測繪之中國地圖	顧華 譯
略述雅斯波的哲學	王錦第 著
處世箴言(續二：第三章第四節)	Arthur Schopenhauer 關琪桐 譯
數理邏輯與科學論	Heinrich Scholz 胡子華 譯
喬治華盛頓	Walter Reinhardt 貝錦玉 譯
經濟理論與經濟史	Carl Brinkmann 曾一新 譯
新德國中的婦女地位	Gertrud Scholtz-Klink 胡雋吟 譯
德國的法律及立法	Erich Schinnerer 曹京實 譯
評“人與技術”	王錦第 評
評“由俾斯麥至希特勒的德國外交”	曾一新 評

第四期目錄

莫賽與赫德的歷史觀	張貴永 著
德國大文化史家布爾卡特	關琪桐 述
克勞塞微慈將軍傳	Paul Schmitthenner 曾一新 譯
處世箴言(續三：第四章第五節, 第五章)	Arthur Schopenhauer 關琪桐 譯
胡塞爾及他的現象學	王錦第 著
一九三三年至一九四〇年德國文藝批評學	Paul Kluckhohn 崔亮 譯
最近逝世之杜里舒教授	胡雋吟 譯述
德國的社會福利工作	Werner Reher 魏進 譯
評“人生之型式”	王錦第 評

中德學誌 第四卷 目錄

第一期目錄

論著

- 蘇德曼論(上編) Hermann Sudermann 畢樹棠著
赫爾巴特生平及其教育思想 王錦第著

翻譯

- 十八世紀末之德國貴族生活(中德對照) Joseph v. Eichendorff 顧華譯
古代人“死”之表現法 Gotthold Ephraim Lessing 常葆波譯
處世箴言 Arthur Schopenhauer 關琪桐譯
莫查特 Richard Benz 謝庚譯
民族之演變 Richard Thurnwald 金舞侯譯
約翰哈勃 貝錦玉編譯
學術與國家 Graf K.v.Dürkheim-Monmartin 關琪桐譯

書評與介紹

- 評“赫爾曼與陀羅特亞” 曹京實評

第二期目錄

論著

- 雷興的生平與著作 常葆波著
蘇德曼論(下編) 畢樹棠著

翻譯

- 雷興自論(中德對照) 吳興華譯
國家論 Friedrich Christoph Dahlmann (中德對照) 曾一新譯
處世箴言 Arthur Schopenhauer 關琪桐譯
地毯工業中心的開羅城 Kurt Erdmann 李子英譯
疾病的侵襲與心理的狀態 Harald Schulz-Henke 胡雋吟譯
德國詩中所表現的中國 Eduard Horst v. Tscharnner 崔亮譯
德國人口政策 Rudolf Frercks 曹京實譯

書評與介紹

- 評“艾慎巴赫詩集” 顧華評

第三期目錄

論著

- 老年歌德的思想 曹京實著
赫爾巴特學派與他的反對者 王錦第著

翻譯

- 亞歷山大(中德對照) Jakob Burckhardt 關琪桐譯
處世箴言(續完) Arthur Schopenhauer 關琪桐譯
德國詩中所表現的中國 Eduard Horst v. Tscharnner 崔亮譯
德國大學課程制度檢討 Franz Schnabel 貝錦玉譯

書評

- 評袖珍式“華德詞典”新編本 Wolfgang Franke 胡雋吟譯

第四期目錄

論著

- 哲學王大非得利 曹京實著
論雷興的拉奧空 常葆波著
德國女子職業 馬懿思述

翻譯

- 一封評論歌德親和力小說之函件(中德對照) K. W. F. Solger 楊丙辰譯
海恩讓之描寫(中德對照) Karl Friedrich Zelter 關琪桐譯
近代國家的本質與演變 Otto Hintze 曾一新譯
近代德國國際公法概念 Fritz Berber 李子英譯
德國莎士比亞學會 Werner Deetjen 曹京實譯

書評及介紹

- 評“演化史研究大家” 羅越評
評“德國通史” Wolfgang Franke 胡雋吟譯
評“大德國建立之歷程” 白鄰璧評

每 期 末 附 會 務 報 告

中 德 學 中 誌

第 五 卷 第 一 二 期 目 錄

中 德 學 會 十 週 年 紀 念 特 號

引 言

- 康特哲學中數種重要名詞之解釋... 砲爾森 (Friedrich Paulsen) 著
楊丙辰譯
- 十九世紀之德國女作家..... 畢樹棠
- 尼采的悲劇學說..... 常蓀波
- 黎爾克的詩..... 吳興華
- 宇宙觀學與精神史..... 王錦第
- 中德學會與中德文化..... 胡雋吟
- 易學象數別論初衍..... 劉厚滋
- 論語堯曰章作於墨者考..... 趙貞信
- 論吐火羅及吐火羅語..... 王斐烈
- 湯若望與中國天曆..... 曹京實
- 清季達賴喇嘛出亡事蹟考..... 吳豐培
- 南京國學圖書館善本檢存記..... 劉詩孫
- 雪堂所編叢書題解..... 謝剛主

(以上各篇大致以題材時代之先後為序)

本期德文增刊各篇內容節譯及概略

- 明各朝實錄之纂修及現存抄本考(胡雋吟節譯)..... 傅吾康
- 布勒瑚里湖(胡雋吟節譯)..... 福克司
- 商代灰色陶器之新材料(顧華概譯)..... 羅越
- 繪圖列女傳的源起及其宋前的流傳(貝錦玉概譯)..... 馬儀思
- 散曲體制述略(顧華概譯)..... 霍福民
- 顧炎武與張爾岐論學書牘(顧華概譯)..... 衛德明
- 三種安陽銅刀考(胡雋吟概譯)..... 艾克

定價每冊： 新聞紙 4.40 道林紙 6.80

中德學誌編輯簡章 中華民國三十二年九月第三次重訂

- 1 本誌原名「研究與進步」，自第二卷起，擴充範圍，改用今名。
- 2 本誌錄稿，以介紹德國學術文化之著作爲主，兼收研究中國學術之論著；除本會會員稿件外，並酌收外稿。
- 3 來稿如係原著，應將所用參考書籍或其他材料一併附列文後，如係譯稿，須將原文出處詳細註明，其原文不易見者，並須與譯稿一併寄來。
- 4 來稿本會有刪改之權。
- 5 來稿中有中文人名書名等譯爲德文後，重行譯爲中文時，應請譯者援用原來字樣，幸勿另譯新名；其由德文譯爲中文者，除有慣用者外，以本會所定爲準。
- 6 來稿逕寄「中德學誌編輯委員會」，請勿寄交編者個人。
- 7 來稿經本誌決定採用者，酌給現金或本誌爲酬。
- 8 來稿經本誌給酬後，其版權卽爲本會所有，原作人不得以其一部或全部在他處另行發表；在本誌發表後，他人亦不得轉載。
- 9 來稿不爲本誌選用者，均可退還，但須由原作人附寄郵費，如欲掛號寄還者，並須加附掛號郵費；郵遞如有遺失，本誌概不負責。
- 10 本簡章如有未盡事宜，得隨時修改之。

編輯者 中德學誌編輯委員會

出版者 中德學會
(北京地安門內黃化門大街西妞兒房二十號)

印刷者 京華印書局
(北京和平門外虎坊橋)

定價表	每季一册(郵費外加)	每年四册(郵費在內)	郵 票 不 收
道林紙	聯銀券 3.40	聯銀券 12.00	
新聞紙	聯銀券 2.20	聯銀券 8.00	

CHUNG TÊ HSÜEH CHIH

(AUS DEUTSCHEM GEISTESLEBEN)

Herausgegeben vom

Deutschland-Institut, Peking

durch

Wolfgang Franke

unter Mitwirkung von

Chang Hsing-lang Achilles Fang Ku Hua

Max Loehr Tsêng I-hsin Yang Ping-ch'en Yang Tsung-han

Verantwortlich für die Redaktion:

Hu Chün-yin

5. Jahrgang, Nr. 3

September 1943

Hans H. Glunz: Shakespeares Staat. Übersetzt von Ts'ao Ching-shih	389
A. W. v. Schlegel: Deutsche dramatische Literatur. Übersetzt von Ch'ang Sun-p'o	396
Walter Jost: Helmut von Moltke. Übersetzt von Shao Wen-wei	421
Wilhelm Dilthey: Weltanschauungslehre (Teil 2,6,8). Übersetzt von Kuan Ch'i-t'ung	444
Werner Sombart: Was ist Soziologie? Übersetzt von Pei Chin-yü	466
Chang Tsung-ying: Soziologische Geschichtsbetrachtung	503
Otto Franke: Goethe und China. Übersetzt von Wu Hsing-hua (Deutsch und Chinesisch)	529
Chao Wan-li: Die in Tun-huang gefundenen Sutren-Manuskripte des Prinzen Toba Jung	541
T'eng Chih-ch'eng: Die Aufzeichnungen von Po Tsun über die Öst- lichen Kaisergräber der Ch'ing	548

Anschrift der Redaktion: Deutschland-Institut, Peking (China),
Huang-hua Men nei, Hsi Niu-niu Fang 20.