

SEP 2 - 1943

第三卷第四期(三十年十二月出版)

中德學誌

沈秉士



國立北京圖書館藏

# 中 德 學 誌

北 平 中 德 學 會 出 版

中 德 學 誌 編 輯 委 員 會

編 輯 委 員

傅 吾 康(主 任)

曾 一 新	方 志 泐	顧 華
羅 越	楊 丙 辰	楊 宗 翰

# 中 德 學 誌

第三卷

民國三十年十二月

第四期

## 論著

- 莫賽與赫德的歷史觀……………張貴永著 551—565
- 德國大文化史家布爾卡特……………關琪桐述 566—582
- 克勞塞微慈將軍傳……………施密特黑納著  
會一新譯 583—600
- 處世箴言(續三：第四章第五節，第五章)……………叔本華著  
關琪桐譯 601—629
- 胡塞爾及他的現象學……………王錦第著 630—640

## “研究與進步”

- 一九三三年至一九四〇年德國文藝批評學……………克魯克魂著  
崔亮譯 641—668
- 最近逝世之杜里舒教授……………胡雋吟譯述 669—677

## 特載

- 德國的社會福利工作……………魏進譯 678—703

## 書評與介紹

- 評“人生之型式”……………王錦第評 704—721

- 會務報告…………… 722

# 莫賽與赫德的歷史觀

Zur Geschichtsauffassung von Möser und Herder

張永貴著

(一) 莫賽 (Justus Möser, 一七二〇——一七九四年)

佛爾泰 (Voltaire) 孟德斯鳩 (Montesquieu) 休姆 (Hume) 對於歷史思想的貢獻雖然各不相同，但均已確定非理性的實際勢力在歷史上有其重大影響，對於外表的歷史生命的個別發展亦能予以相當注意。如果要知道個別現象的內部性質，那就得協和理性與情感，智慧與天性，得到內心一致，至少須把非理性的心靈精力看得比過去高一些，情感必須與理性並駕齊驅。這和十八世紀末葉十九世紀初期在西歐新插入的社會生活的變遷發生聯帶關係，那就是城市階級的興起與自由公民精神的發軔。英國先期浪漫主義已經充分注意個人情趣與想像。萊勃尼茲 (Leibniz)，沙夫茲利巴 (Shaftsbury) 聖，埃佛爾蒙 (St. Evremonde) 馬里浮 (Marivaux) 與孟德斯鳩，最後還有盧梭 (Rousseau) 以其對理性文化的批判與對自然人的渴望都在一個德國人身上發生過影響，此人在七年戰爭之後以新的目光研究歷史——攸司都司，莫賽。依狄爾泰 (Dilthey) 說來是一位極富於本土精神的人物，可是在他精神修養上流露着西歐的影響，所以是個人的地方的與歐洲的精神特質融合在一起，光明燦爛，連少年歌德 (Goethe) 都給他迷住了。他同歷史的關係和他的人生過程密切聯結，有一種交互影響，怕是他的生活影響他的歷史感覺更為強烈。這位理直氣壯的奧斯拿勃盧克 (Osnabrück) 人爽快而又深刻地接受他的人生與世界，認真誠摯，不是精神孤寂的道德家，而是

具有十足本土根性的學者。他主張傳統因為他自己就是傳統，他之，好古，猶如一個人愛好他祖先所遺留的田園那樣。傳統主義可不是歷史主義，傳統主義根據本土的，歷史主義可是要抓住全部精神的與世界的景象，須具有意識的比較審慎的愛好。在他年輕時候曾經和啓蒙運動的思想家接觸，他們給他的印象有時同情，有時適得其反，直到他寫奧斯拿勃盧克史 (Osnabrückische Geschichte) 的時候，才正式向法國精神挑惹。

莫賽歷史思想最先值得我們注意的，是他所說的總印象 (Totaleindrücke) 他樂觀地相信世界一切自己向着全體的完整，結合和解，「就是這樣隔離的範圍亦有其聯帶關係」(見於他的論文“Wert wohlgeogener Neigungen und Leidenschaften”)——我們會立刻想到萊勃尼茲與沙夫茲巴利，這是進入歷史主義大門的鎖鑰。我們情感的和合，常如動人的音樂，那裏我們不必計較單音，而能領會全部的美。這種總印象無論在人類行動與實際生活的各方面都能應用，歷史研究亦需要這個觀念，根據無數經驗所獲得的總印象，並且在每一時機活躍着。祇有對事物的內心愛好與對過去的愉快感覺才能產生如此溫和審慎的態度。好古心理由來已久，他也並不缺乏，他可是劃時代地把這種愛好和對人類事物的同情心理聯結起來。這是導源於人類全部內心生活的向上發展，並且表示非理性的精力的興起，而把目光注視在人與事物的總體。這種結合啓蒙運動幾位大史家都不曾做到。孟德斯鳩好古而又深入，但不具心靈的體驗，所以不能脫離理性主義的範疇。阿勃特 (Thomas Abbt) 算是具有內心感應的力量，但缺乏史源的智識。這一點莫賽批評得很對「一個人像他那樣不宜根據抄錄，他應該並且是能夠閱讀原史料，以他的眼光一定會較他前任有更多的發現。這根本是一種未經熟思深慮的著作，在任何時期不能令人卒讀，這都得有賴於熟讀並且仔細研究原史料才能勝過」(全集，第十卷一四七頁，Brief an Nicolai, 5. April 1767)。這是歷史著述的新途徑，由於有目的地根據原史料的研究工作，同時並且能驗會的心靈精力。

可是這也就斷定了莫賽的研究範圍，不會像啓蒙運動的史家那樣是世界史的。他的奧斯拿柏路克史是一部真實的國家與民族的歷史，他的研究對象係人民的政治機體，直接的像是指着奧斯拿勃盧克，可是他所想到的却係德國民族的全體。並且亦能在序言裏自驕的說，由於他所選擇的單獨事例的研究他根本就給了德國史一個「全新的轉機」。他向來沒有道德的假面具，認為這是兒戲，奧斯拿勃盧克史第二編的序言裏寫着「我反對所有道德觀點的傾向，這一點在工作時期真是有增無已，道德觀點應施之於人類的歷史，不應該是一國的，這裏祇有政治的關係」。他所指的人類歷史是一種譏刺。我們暫且不顧他歷史研究的功利主義的動機，重要的却在莫賽不僅把啓蒙史學的根本前提，並且實際是啓蒙運動的本身，有意識地拋棄，不是普遍的抽象的各時代同樣一致的人類，他們的行動祇要根據理性的標準就可以作批判的，而是實質的由歷史形成的人，有其特殊的苦悶與興奮。所以是特殊的他才感覺興趣。這樣構成的歷史戲劇才會力量。這真是富於本土精神，以農民的立場來反對空有哲學面具的城市社會。我們已經說過，實際生活的接觸對於莫賽歷史觀的發展具有重要意義。這裏就是始終以國家的辯護人 (Advocatus Patriae) 自居，由於對國家與民族的責任來改造事物，從過去出發適應現時的需要。但書中對於精神歷史與現實歷史，利益與思想的關係均能有清楚的敘述。這裏亦能給我們對於歷史個性的印象，他認為一切對思想健全的人有益的對於國家亦就有益，所以他應該根據他個人的法則，而不必勉強循從普遍的規律，把國家當做無數個性的觀念已經在莫賽身上開始。他堅持實用主義，同時又把孟德斯鳩的貢獻發揚光大，把立法的社會的經濟的制度，換句話說歷史生活的骨幹，當做演進的歷史來研究。這確是勝人一籌。他所謂實用的教訓的亦具有學術研究的意義。

莫賽依其個別的動的歷史觀察與實際人生的經驗還有好多新的發現。他放棄舊史學簡陋的分代方法，而代之以事實的內部聯帶關係，由特殊的個別的主要動機聯結一起。如此整個時代就會變成一完整的歷史形成，充分表現着歷史的

個性。如果莫賽具有審美的天才，也許會像佛爾泰那樣以較廣泛的歷史基礎來敘述，但他的主要興趣，係國家社會中人類的共同生活，因此他認為每一時代有其特殊風格，各民族亦然，並能發生交互影響。至於歷史材料的選擇與分類，莫賽主張以政治史為中心，文化史應站在邊際，可是結構相連。這已經是德國歷史著述從蘭克 (Ranke) 到今日的骨幹，一切生命以國家的中心意義來解釋，雖然在原則上並沒有明白說出，但他已經採用這種方式寫歷史，這是因為他能以政治家的地位體念人生。

我們在莫賽身上已經明顯看到，歷史主義的所有萌芽，似乎能夠達到全部怒放的情景，而有最高階段的歷史成就。可是要能真有豐富的結實，不僅須具新的洞悉一切歷史對象的慧眼，並得經過客觀考釋的研究。祇有如此把舊的文字記載區別其真實與偽造，手蹟與抄錄，再對個別的非理性的歷史真相，察覺其演變性質，使創造與定命密切聯繫，這樣才使十九世紀的蘭克有驚人貢獻的可能。而文字考證真是絕對有裨於個性的認識。莫賽自己很謙遜地承認考證是他的弱點，此外我們覺得莫賽的歷史思想不願如何富於創造與結實，始終未曾發達完備，亦未能應用到家。如同當時影響精神生活最偉大的人物像赫德與歌德比較起來，那末由於他和國家政治的實際聯繫，對於歷史世界的瞭解確具有更優越的，為此種認識所必不可少的工具。但他缺乏偉大的真情與對實力本身的認識，缺乏創造個性的完全意識，與本能。沒有這種種天才，歷史世界的深處還是不能探得。蘭克日後的成功不僅以莫賽的，並且還以赫德，歌德與浪漫主義的預備工作為前提。莫賽給了一個重要例子，這是如何從一小處的深入精研，發見遠大的世界觀點。從他所致力的小的事物，獲得最深刻的意義，把陰藏在牠們中心的一切實質的與個別的歷史精力提煉出來，又將已提煉出來的當做歷史個性與動力的象徵與例子。這樣教人將一切單獨事物視為永久特殊的種類 (sub specie aeterni) 這使他和赫德一起同為歷史主義的開山人物。「愛國的幻想」，歌德有一次說他，「固然一切把握着真相與可能的。」這種幻想與真

體，再加以情趣與精神的涵養，會引導到高尙直覺的範圍，最後連他原來所擁有實之聯成一的功利主義都忘了。歌德說得好「他終是站在他的對象之上，並且知道給我們對最認真事物的明爽見解。」(Dichtung und Wahrheit,第十三卷末)

(二) 赫德 (Herder, 一七四四——一八〇三年)

我們把莫賽，赫德與歌德認為是十八世紀新歷史觀的最偉大的代表人物。這三人的貢獻由於他們根本思想的聯繫趨向一致，可是從他們的性情與內心精力來說，却有驚人的差異。這也許是新歷史思想的特徵，他們雖然創造了新的一致原則來解釋歷史生命，但都由於生氣蓬勃，變化萬千，最特殊的個人動機與精神特質所滋養成的，直到今日還能繼續如此。這樣才不致衰息，不會變成一般學術技藝的通常現象。莫賽的貢獻係一富有經驗，智識成熟的人的賜與，由於逐漸不斷的向上力量，堅實與諧和的精神結構。以穩定的步驟他融解了專家實際的經驗與啓蒙運動的衝動，最本土的與歐洲的精神思想。赫德的個人與精神發展是不和諧的，多問題的，無論任何地方不會完全着根的。他自己曾經高興地說過「黯澹的內心不安，向着另一世界找尋，但又不能找到。」(Herders Werke, Suphansche Ausgabe 第八卷三二六頁)不是一個完人，像莫賽或更偉大的歌德那樣，而是一位多問題的學者，固然有浮士德 (Faust) 那種馳情入幻的態度，却沒有精力與堅決意志打破讀書人的拘束。根本改造的思想結構，宏偉的計劃，廣泛的問題擬議，都能從他腦筋裏想像出來，真是包羅萬象，高深莫測。用他自己的話概括他的歷史思想，根本就是「一部人類心靈的歷史」(eine Geschichte der Menschlichen Seele überhaupt. Werke, 第四卷三六八頁)。這不僅是純粹的玄想，或祇為滿足求知的慾望。倫理的教育的動機，連在赫德所有的歷史專著裏都能找到。同時他的精神先天具有弱點，和莫賽與歌德有所區別。他缺乏客觀欣賞的能力，不能把生命與原史的形成，依照牠們的實質，牠們自然的精神的實際來觀察。現實主義與實驗的態度都不是他所擅長。同這想像過度相聯帶的精神弱點，是他缺少定義的明晰與邏輯的嚴密。可是豐富



的想像並非憑空，脫離真實，而是站在真實之上的，有意深入人類生命的心靈深處。這裏由他自己心靈的感應發出最高尚最精詣的反響。因為他要寫一部人類心靈的歷史，所以就成為歷史生活新領域的天才發明家，並且創了一種新的方法，同情感應 (Einfühlung)。他的精神能力根本還是愛美的，祇能對一部分的歷史現象有所感應。所謂愛美的亦祇是攝取，而不是藝術創造的意義，積極建設的能力為他所不具的，他所發現的歷史內心生活的新穎，因此未能發展成為全然明白的歷史觀。我們現在把赫德的歷史觀分做三個階段，第一階段包括一七六四年至一七七六年，這裏值得注意的大事是一七六九——七一年在斯特拉斯堡 (Strassburg) 與歌德的會面，以及一七七三年寫成翌年發表的關於人類教育的歷史哲學 (Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit)，這是他常做一位歷史思想家與歷史主義開山人物的至高無上的貢獻。第二個階段包括威瑪 (Weimar) 的開頭十五年(一七七六——一七九一年)。此時因與歌德思想往還的精神結實，產生當時影響最烈的大著，人類歷史哲學原理 (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 一七八四——九一年)。第三階段發表促進人文的通訊 (Briefe zur Beförderung der Humanität, 一七九三——九七年) 與阿斯德拉斯泰阿 (Adrastea, 一八〇一——〇三年)。自然第一階段對於我們最為重要。

啓蒙運動敬神主義與新柏拉圖主義三大精神潮流交互地影響赫德。他與衆人不同的，是在啓蒙運動與敬神主義都找到了偉大的代表。前者有孟德斯鳩休姆以至盧梭，後者則為其個人教師與友人哈曼 (Hamann)。休姆以其對因果律的批判打破機械的觀點。盧梭以其一七五〇年與一七五四年的兩篇著名論文根本懷疑人類進步是否幸福，這樣使啓蒙運動起了不易挽救的動搖，他對於少年赫德影響極深，赫德在一七七四年寫道「盧梭像似在荒漠中作呼聲」(五卷六四三頁)。盧梭自然人的錯誤解釋由赫德的推論得到真理認識，那就是人類天性的強烈的差異，並且最後須由長期複雜的演進，才能使自然人的想像能力變成文化人的。

盧梭的思想喚起個人的新觀念德國敬神主義倡人與上帝的直接關係，促使人類內心生活的深刻化。這裏哈曼對於赫德的精神修養最有影響，自然赫德的思想更爲靈敏，趨向普遍化。柏拉圖與新柏拉圖主義直到來勃尼茲沙夫茲巴利影響他的世界觀。溫克曼（Winckelmann）的藝術史引起他的精神感應，連他少年時代的文字都有痕跡可尋。最後還有莎士比亞，爲他所不能忘懷的。那篇在一七七三年發表的關於莎士比亞的文章，把莎士比亞的詩當做歷史世界的象徵。這在近代美學上有其劃時代的意義。同時我們可以想見赫德的歷史思想受了這種暗示。此外英國先期浪漫主義所激動的原始詩民族，英雄的敘事詩，荷馬，舊約，民族性特別是腦狄克民族，中世紀都是赫德精神貫注的新題目。他的內心需要是無限的，盡量吸收一切智識從過去生命找求同情。莫賽歷史觀的形成遲緩沉靜，由於日常愛好的客觀的印象所產生，赫德反過來主觀地在世上攝取必要的滋養，自然或與自然接近的現象，以及精神文化。他的民族思想亦根基於此。莫賽可以稱做第一位德國政治史家，赫德却把國家政治生活放到邊際去。可是他們兩人的歷史思想都有重大影響，莫賽的思想影響石太因男爵（Freiherr von Stein），赫德不僅喚醒歐洲東部民族的民族精神，並且根本把國家的生命民族化了。所以一開端新的歷史主義就能發展歷史生活的創造精力，真是最強烈的想像才能培養積極的生命。

我們熟悉了赫德的思想基礎以後，現在要問他和歷史主義的兩個根本觀念一個性與演進的關係。最先就得從他進入歷史世界的出發點來看。根據他青年時代的著作立論，無疑地由於盧梭哈曼與英國先期浪漫主義的激盪，自然主要還是出之於他個人的精神需要與衝動，傾向原始狀態，不論在生命與在歷史上。童年，原始，與自然人，民族性等等他認爲是世上一切所自出的淵源。曙光，他所時常描寫的景象，含有無限感情與思想內容，幾乎可以當做赫德全部歷史思想的象徵。「童年與原始民族係人願最可寶貴的部分」（第六卷三〇七頁）是赫德所感到的個性與演進和審美觀念以及童年原始人民族的想像，有根深蒂固

的聯帶關係。「最高尚的感情，怕是完全個人的；至少在各民族間不會一律的」。他認為個性不能模仿，這是活潑有生氣而在各不相同的發展形態中。這不僅指詩的創造，並且亦能適用於一切歷史生命。童年不能讓成人仿效，原始人不能由文化人，一個民族不能由另一民族模仿，猶如霍拉丟 (Horaz) 的詩不能任人摹擬。這一點確是赫德所新倡的思想，具革命意義。可是這由人類原始形態所獲得的新生命感覺太強烈了，不能有形成變遷的完全意義。

赫德早期的演進思想祇能說是生物的形式，但却給了歷史研究的新理想，把歷史形成詩那樣去領會，當做最內心的需要，決不是機械的。同時引起富於結實的研究工作，把歷史視線減縮，但更加深入，並以一種心靈熱情去察覺各民族的個性，作精神領會。「世界由人的心靈出發去悟解」(Unger, Herder, Novalis und Kleist S.4)。這裏的心靈和人的外表天性密切聯結，這人類精神感覺的全部天性屬於他歷史思想最重要的前提，在歷史自然與宇宙裏對他無異是在自己的心靈裏。「在自然裏根本沒有分離的，一切由於不能察覺的演變互相交流着；猶如生命之於創造在一切形成與變遷中祇有一種精神一朵火花」(1778；八卷一七八頁)人類歷史演變的連鎖是要穿過民族與時代的文化。啓蒙運動的貢獻，在想瞭解人類文化的一統情景，可是他們天權的與機械的思想工具，妨礙了他們，不能達到目的。現在赫德以其新發現的思想工具，引入柏拉圖與新柏拉圖的世界觀，感覺世界與自然，係活潑有生命的現象導源於上帝的精力，上帝代表一宗，經驗代表多端，同時認為是必然的。這就是赫德的根本思想，意義之偉大可以說是空前的了。今把人類歷史依照新柏拉圖主義的精神，當做內部有機的與必然的來解釋，精神史上的新時代降臨。現在有一種新的發酵，促進新柏拉圖主義的思想方法向前發展。因為直到現在他們沒有把握着實際的歷史生命，終是受人類天賦權利思想的束縛，不知應用個性與演進的原則，到歷史上。去。莫賽雖是有了局部的對一國歷史的成功，可是要由赫德來從普遍的世界的感覺征服世界史的範圍。

我們暫且離開他青年時代對於世界史觀的線索，來細察一七七四年寫成的關於人類教育的歷史哲學。可是中間有一個過渡階段，那是在東方考古學斷篇 (Fragmente zu einer Archaeologie des Morgenlandes 見全集第六卷一九三頁及其後)與人類最古的文獻證據 (Aelteste Urkunden des Menschengeschlechts, Bd.I, 1774;六卷一九三頁及其後)所發表的思想。這裏他把生物的有機的演進思想和神學的思想聯結一起，倒是因此衝破了原來過於狹側的見解。此後就不僅純粹沉醉於各民族的精神，並從每一民族窮究其最高文化創造的變遷，觀察共同化與適應的程序。同時還指示普遍的關係與民族的特性，內容雖有錯誤，方法却是充滿着希望，將來能有極豐富的收穫。這種把「人」「自然」與「上帝」聯合一起的至高意象，成為赫德在寫歷史哲學時候對於歷史世界的基本認識。這歷史的擬稿雖然他自己認為未成熟的少年作品，事實上倒可以引他本人的話來形容，他說：「一個作家最初無成見的著作，往往是最好的；他的花，正在怒放，他的心靈還是晴光，好多是全部的無限的純潔感想，到後來變成穿鑿，或較成熟的思想，失去了他青春的精華」（第八卷二〇九頁）。現在要把上述三種思想—有機的演進觀念，原始的精力與宗教的神意拿來應用之於歷史世界。結果赫德給了古時黃金時代的說素與後來鮑蘇埃 (Bossuet) 所代表的基督教救世計劃一種精神銜結。此外還帶着坡烈皮斯 (Polybius) 關於人類歷史的循環學說。他所反對的係啟蒙運動的主張，用自身的理性判斷，把歷史區分為理性的與非理性的。赫德思想的外圍固然引徵舊說，但他添上了全新的內容，這是由於兩種互相聯繫的思想—歷史形成的創造的個性，與包含多端匯歸一宗的人類演進程序。全書以赫德的倫理教育的宗旨為其中心線索，他相信由此接近人類歷史的真實悟解，雖具有各種不同的目的，而以神意天命為領導，認為是世界歷史發展的聯結。同時世界歷史所引起的種種問題，使他對於世界歷史有關的民族更加發生內心的接觸。一個民族係另一民族的前階段，這樣產生人類階段似的演進思想 (Stufengang)，以近東的古代為童年，希臘為青年，羅馬為壯年。黑格

爾的歷史辯證這裏已見其端倪。歷史變遷在外表看來像是斷絕的敵對的趨勢，事實上却是連續前進。基督教他認為是世界歷史最強烈的釀母，人類是演進的中心，而以文化發展的交互關係與整一性為其基本思想。這從古代東方到西洋現世繼續如此。同樣的想像也就決定蘭克的世界史觀。赫德的主要動機猶如時人一段的期望，係發揚人道，教育人生。他並且相信命運，「我們是命運的目的與工具」（第五卷五五七頁）。這樣除了他的生物因果論還加上無數偶然的因果。他注意全部命運。我們亦可以見得赫德新的歷史思想不僅是思想，並且也是願望，這和他對於創造的文化工作的熱心有其密切關係。

以上所述是這擬稿裏關於演進觀念的主要思想。至於個性的觀點又是怎樣呢？赫德從古代哲學思想所孕育的世界觀把一切個別的融解在全部的完整裏，個人的行動就融化在全體潮流裏。這一點却不要誤認為集體主義，因為這裏所謂全體要由無數個別的精神力才能完成，個別力量之於全部歷史過程猶如宗教感情之於上帝精神那樣，所以不僅是實際經驗的，單獨事實在全過程中有其自身的價值與貢獻。啓蒙哲學把人當做機械，赫德反過來在叫「心！熱情！血！人道！生命！」（第五卷，五三八頁）這些就已經指出從個人的最內心生活到人類歷史去的階梯。所以關於個性思想這一七七四年所寫成的擬稿的真實貢獻，是在牠把民族的時代的個性匯歸在由於個別觀察的歷史全部過程裏。「全部心靈控制着一切改變其他力量的傾向，即使最無關係的行動也能給以相當色彩。」……「你得深入一切去領會」（第五卷，五三〇頁）。因此他比莫賽在奧斯拿勃盧克史所已做到的更深入內心，可是赫德的天才還不止此，並且他的方法亦是最有豐富結實的。他不把內心本質認為靜的，單純的，這是因為他的觀察是動的，所以看到的也就是動的。埃及人希臘人與羅馬人在所有時代都各自不同（第五卷，五〇四頁）。他說到希臘人的內心精力時候，指出自生力（Spontaneität），為他們的真實特質，又說「一宗與多端也是這裏造成美的完整」（第五卷，四九七頁）。赫德對希臘民族精神的觀念確已踰越萊勃尼茲與沙夫茲巴利，而直接起源於柏拉

圖與新柏拉圖傳統的。在時代精神的個別闡發中自然以中世紀為最有偉大貢獻。他指示中世紀的特質係腦狄克的騎士精神，無怪有人把他認做浪漫主義的開路先鋒。他以蠻族侵入時代為人類精力的發酵，近代歐洲的培植土壤，根據演進觀點把牠當做世界歷史發展的自然階段。「從古代東方到羅馬是軀幹；現在從軀幹產生樹枝，沒有一處本身是着根的，可是更在向外發展，更通空氣更高！」（第五卷，五二八頁）。就把中世紀所蘊藏的近代文化的根源有一種直覺的認識，可以說是劃時代的重要。這裏已經到了赫德歷史思想的高處，並且日後在蘭克身上成為登峯造極的境地。赫德一七七四年的擬稿確係歷史主義的基本大著，參看（Stadelmann: *Das historische Sein bei Herder*, 二十八頁）他的歷史思想的綜合。審美的精神感應揭示個性與演進的秘密，並與他的倫理教育的願望得到密切有機的融洽，自然這和基督教救世思想聯合一起。他那種生物的發育思想還不能完全現世化，所以從將來歷史主義的立場來說，還是先驗的。

從一七七四年的擬作到他最有野心最是包羅萬象的歷史著述，人類歷史哲學原理（一七八四—一七九一年），中間經過深刻的人生體驗。特別值得注意的係自一七八三年以後和歌德的重新往還。兩人都已經過少年時代的狂飈運動，具有對自然的渴望，期求自然中的上帝精神和由上帝精神所貫注的自然，真是天地與我終始萬物與我為一。新穎的是兩人都不願任情所為，而以嚴格的歸納研究去認識，以人的眼光去認識自然的秘密，她的一宗與定律，不拘細微，根據動的有生的需要。原則上兩人都確定人類與自然同屬於整一的由上帝精力產生的宇宙，固然歌德傾向泛神論的意境，而赫德為有神論的。歌德研究的中心興趣從外界的自然意義着手，雖然始終不忘人類內心，以及牠與整個自然的和合，直到後來才深入真實的歷史世界。反過來赫德的研究旨趣先從歷史世界出發，可是把人類歷史歸納在全部能認識的自然過程，並且根據演進方法去認識。這也就是這部大著的本題。這種觀念在重新結交歌德之前已經形成，而由於此次交誼獲得新的強烈的衝動。有一點赫德不如歌德的，對於過去歷次的闡明需要最純

潔的省思，像歌德所能做到的那樣能擺脫情感，實際願望，與自己時代的趨向，但這是赫德所做不到的。要知道寫這部歷史思想大著的人，對於當日的德國不論政治與社會的情況，最引為隱憂，並且有偉大的精神感召。赫德亦是一位倫理的人類教育家，並且是多麼易於激動的呀！對於德國與西洋的過去政治現象不能實際接近。因此他的歷史觀產生了矛盾。新柏拉圖主義的元素引入個性與演進的思想，把人類歷史的全部體驗融化在上帝精神運用的大自然中，而啓蒙的人文主義的元素又把這些體驗的重要部分在未進入熔爐之前已經減削，變成死板的了。可是不拘這一個弱點，新的歷史觀常已能打破一切障礙與時代成見，蓬勃發展。這裏許是受了歌德的影響。他有一種傾向，把全部人類歷史當做人類精力衝動的自然史來解釋，有意放棄神意天命的計劃的追求，並且亦放棄了最終目的，把每一個歷史現象祇當做自然事物來研究（十四卷，二〇〇，二〇二頁）。他思想的現世化與歷史生命的自然化同時得由情感促使的理性主義來平衡。但他是這樣富於生命情感的人，這裏的理性主義也成為高尚有精神的了。魏瑪古典主義於此有其新的表現，並且赫德的歷史哲學係這魏瑪精神最初偉大創造之一。由狂飈運動所產生的蓬勃的生命精力現在有了修養與教育人生的功能，找到了標準與節制，不趨於過分，而又不失其生命源泉的深入，並且達到了一種理想，那就是人道或人文主義。一七七四年擬稿已經具有這個動機，在這部理論著述裏就為構成赫德歷史觀的主要柱石。歷史演進的意義與目的是人道的實現。值得注意的是擬稿裏具有基督教先驗色彩的目的論這裏成為更趨於入世的原則。人道的理想既為赫德個人的真實貢獻，那末對於國家政治與現實世界就不能再有內心的認識，至於什麼是人道或人文呢？他的回答是「高明的真理，純潔的美，自由與誠摯的愛」（十三卷，二〇一頁）。「生命一經開始我們的心靈就像是祇有一件工作，獲得人道的內在形成及其一定形式」（十三卷，一八七頁）。他的人類理想是和平仁慈的共同生活，精神文化的自由進步與民族個性的自由發展。赫德把他倫理的人文主義的理想融合在他的自然觀念

裏，這個自然觀念確是由於最獨到的認識與新柏拉圖思想的結合所產生的。具有創造意義的是他對於原始精神民族根性以及生命精力的認識，真能貫注一切有生事物，而為其特殊的精神貢獻。可是他的人文理想往往成為研究世界歷史特別是政治史的標準立場，這具有道德意味的衡量使偉大的思想著作，從歷史主義起源的歷史來說，較一七七四年的擬稿略為遜色。道德標準容易產生實用主義的見解。所以人類歷史哲學原理像大海的波浪此起彼伏，層出不窮。因他對於個性發展的意義感覺靈敏，並能隨時盡量發揮，始終不忘各民族與其民族精神這是他的偉大。「一個民族的根性與其創制精神確是稀奇的事情。這是不能解釋的，亦不會消滅的；同這個民族與其所居住的土地一樣悠久活着」（十四卷，三八頁）。這幾句話就代表他民族精神的學說。這裏所指的不僅是活潑有生的發育成長，替代了從前死的呆板的思想也不僅為歷史發展特殊的不能重複的感覺，並且是創造的原始根源，由此產生一切生命。連帶的還有決定一個形成的演變與本質，以及民族性的無數大小因果，這些可是不當做機械的，而是認為由於充滿着創造意義的生命源泉所發生的。演變能力係地球上一切形成之母，氣候不過能給牠有利或不利的影響而已（十三卷，二七二頁）這裏所指地理對於人生的關係要比孟德斯鳩更進一步了。從來沒有對於人類與其歷史性如此內心體會如此完整的宇宙觀的闡明，並成為將來歷史研究的精神淵源，到處是狂波洪流，濃厚色彩偉大力量的表現，由信仰絕對價值的文化意志來貫注。這種新穎觀念與人道的意志對於那個時代的人，確有其空前的影響。歌德曾經在一八二八年證明他對於民族教育的影響，誠屬不可思議。從歷史主義的途徑來衡量，自然以一七七四年的擬稿為赫德的至高貢獻，但以這部思想鉅著為最有影響。

赫德對於歷史的貢獻依照他個人的自身發展來看，像是一朵玫瑰花那樣最新鮮美麗的係在早年一經盛放，就容易凋謝。第三個階級即具此種現象。從一七八九年以後他個人的體驗對於他脆弱的心靈常是一種痛苦。法國革命給了絕大的震動，初起同情，後來失望。同時他感到精神寂寞。自一七九三年



以來和歌德的交情開始冷淡起來，到了一七九五年根本破裂。同時由於他和康德哲學的爭辯就可以見出他對於康德所代表的德國精神運動的趨勢不能諒解，赫德對於人類內心一致的深刻感覺不能使他發現康德所指出的邊際。因此我們不難想見已近衰老的赫德對於歷史生命根本問題所具有的態度。促進人文的信札 (Briefe zur Beförderung der Humanität, 1793—1797) 從牠們的歷史的內容來觀察，可以當做原理的餘音，大半根據倫理的教育意見。脆弱細諧的思想流露在不具形式的措辭中，始終保持着他的天才。赫德晚年命運觀念更加濃厚，時常提到納米西斯 (Nemesis 希臘神話的正義復讐神) 在歷史上得有正義的審判，正義 (Nemesis) 現在成為歷史的指南，希臘史家赫柔脫 (Herodot) 變做這種史著的模範。這樣他和一般以國家利害為主要動機的舊日史著分離，他也明白知道這是主要的問題，可是以國家利害為前提的政治史缺乏內心的精神感召，與全部歷史過程中個性與演進的意義。赫德曾經是喚起這個意義的人物，可是他不願把牠灌輸到政治史上。這裏我們敢說赫德的歷史思想有了中斷，這是一個極深刻而又重大的關鍵。那種根據國家利害來衡量的政治史，那種赫德所認為「冷的歷史」 (kalte Geschichte)，我們知道能對過去世界的政治命運發生活潑個性化與有內心關係的認識。可是不論當時政治的與精神的空氣都不能使他到達這一個境地。十八世紀君主專制的強權國家，自身還是太冷，根據少數人的階段政治，民族生命的脈息還是極微妙的，不能引起赫德的興趣。休謨，吉朋，勞伯生在政治史著的貢獻已經大有可觀，但他們所遺留的精神感覺是冷的空的。十八世紀開始的心境的擴大，充滿血肉靈魂，真有生命的思想，應以赫德為最前鋒。但一經到達國家政治生活的門前，就停頓了，祇以正義道德為全部政治史的標準，一直要經過法國革命與自由戰爭的戲變，才彌補了這種缺陷。這是一位十八世紀的歷史人物像赫德那樣所不能全然履行的，蘭克才能以赫德的精神感召，把冷的歷史弄得暖和起來，國家政治生命的民族化，使他發現內部深藏的生命。可是有一點對於赫德晚年觀點的瞭解最為重要。這是以其新征服

的歷史認識的能力，應用之於古代與希臘羅馬人的世界裏，產生了新的理想世界。魏瑪古典主義與釋勒（Schiller）歌德以及少年洪保德·威廉（Wilhelm v. Humboldt）的對人文主義的空氣向着我們身上吹來了，歷史主義的精神革命確是有意識地成爲這新的文藝復興的開路先鋒。這樣歷史化與理想化的思想相互融解。十八世紀德國的精神運動係理想化與個性化的對立趨勢，事實上現在成爲兩種趨勢的交互關係，赫德對於個性與演進的精神發現有了人文的理想與古代精神的復興爲其平衡。可是他最內心最活躍的動力始終是柏拉圖—新柏拉圖的，與基督教—抗議教的世界信仰。這裏的影響勝過有時間約束的人文理想與古典主義。能否從這現世信仰出發把赫德所開的歷史主義的途徑更向前進，歌德會給這個答覆。由於赫德的精神思想我們知道發生了四大直接影響，那就是浪漫主義，斯拉夫大民族精神，人與自然的研究，最後還有歌德的創造。在斯特拉斯堡，被赫德激動以後，歌德自己更強烈的精神有了自意識，就以一生的發展與其特殊的深入，把赫德具有遠見的思想給牠全然現世的發揮—不顧那些在他身上還能找到的限度。「在一切美的中間有一無窮的存在」（In allem, was schön ist, liegt ein Unendliches. 見 Werke 24,349）在阿特拉斯脫亞 Adrastea（命運之神）說起柏拉圖與沙夫茲巴利大名以後，曾經有過這樣的話。這就表明赫德與歌德的宇宙的一審美的思想，如果赫德有一種限度，歌德怕亦有這種同樣的根本問題。

## 德國大文化史家布爾卡特

Jakob Burckhardt, der grosse deutsche  
Kulturhistoriker

關 琪 桐 述

浮生憂患苦重重，  
命運如煎復如焚，  
勸爾遁跡林邊去，  
樹祇花神結伴盟。

橡樹常青高入雲，  
願盼之下渴慕生，  
問爾所慕在何方，  
乃是幸福與平靜。

德國南部和瑞士北部有一座古老的人文主義的城市巴塞爾 (Basel)，在萊茵河橋的兩面，在聖馬丁教堂的風信雞和敏斯德教堂的老朽的塔頂之間，招展開自己。市中聖亞爾班前街 (Albansvorstadt) 的一所麵包房中，一個高峻的樓梯，就領到一間缺乏着一切富麗裝飾，並在白色地板的陪襯之下，益顯得素樸的屋子。這裏住着一個類乎隱遁，孤寂無儔，遺世忘物，神遊太古，埋首研鑽，而一見之下，又使你覺得並不孤僻，而和藹可親的人。那不是別人，乃是離開「瘋狂的羣衆」，而曾寫過了篇首那幾行詩的，舉世聞名的布爾卡特。

布爾卡特·雅科 (Jakob Burckhardt) 於一八一八年五月二十五日生於巴塞爾 (Basel)，死於一八九七年八月八日。他在德國十九世紀的偉大思想家中，

佔着一個特殊的位置，因為他對於時代精神的急遽變化，幾乎全無所感（那種變化我們正可以稱之為背棄歌德而轉向政治經濟之活動的一種過程），而廣續了德國人文主義的傳統，並且似乎成為十八世紀與將來可能的變革間的一種橋梁。

在黑格爾和謝林籠罩一切的時代，他對於系統哲學的厭惡，和其天生的直觀力量，就把他吸引到那個偉大的鑑賞家——歌德方面，同時一種強烈的道德的感覺，又把他驅使到釋勒上。

他在一起初，遵着他父親的願望，從事於神學的研究，但是不久他就轉向於歷史的和哲學的講演，因為他早已想在歷史的寫作方面，施展他自己的才能。在巴塞爾讀了五個學期之後，於是他就到柏林住了三年，柏林大學給了他以科學的基礎，他在名史學家蘭克的研究室中工作着，並熟悉了希臘拉丁文及教授別克 (August Böckh) 和德國文學家格利姆 (Grimm) 的學說。最與他的素性相近的或者是庫格勒 (Franz Kugler)，庫格勒正是從事於藝術，音樂，詩歌等的培養，和藝術史之嚴重的研究的。他在庫格勒家找到了他的朋友，如詩人蓋貝爾 (Emanuel Geibel)，海塞 (Paul Heyse)，但是他卻在一個暑期中在撥恩 (Bonn) 發現了他自己的性格，因而他就中斷了柏林的研究。在撥恩，他與金克爾 (Gottfried Kinkel) (一) 締了交，金克爾在那時正是神學的講師，但是布爾卡特卻轉向於藝術史的研究。那時與他往還的朋友，都是一些愛做詩的人，他們常做短的旅行；他在旅行了比利時以後，曾寫了比利時城市的藝術作品，於是就結束了他的撥恩的暑期。當他回到柏林以後，仍然眷戀撥恩的快樂，而不時參與那裏朋友們的詩歌比賽。布爾卡特是不珍重他的詩歌，劇戲，小說，歌劇等輕浮的作品的，他早已知道，文學不是他的使命所在。他在柏林時對於偉大的城市景象，並感不到什麼興趣，他常到戲院去，可是他卻避免莎龍式的交遊。

他最初寫的論文是關於瑞士的教堂建築，嗣後他又研究萊因河上的建築，可崙 (Köln) 繪畫學校，和古佛拉米 (Altvlämisch 昔為荷蘭) 的藝術所給他的印

(一) 編者註：金克爾 (Gottfried Kinkel) (1815—1882) 最初研究神學，後改攻藝術史。

象，使他寫了比利時的導遊人 (Cicerone für Belgien)。他給可崙大教堂的建築人霍賀施塔登 (Konrad von Hochstaden)(二)也寫了一篇傳記，所有這些作品都不與布爾卡特後期的作品一樣。這些作品在形式方面都表示出德國學派的嚴格方法，其所引證的材料是精確無誤的，其所編纂的史實是按年排比的。在霍賀施塔登傳中他甚至還提到可崙市憲法的發生。

布爾卡特正不愧為蘭克的勇敢弟子，他在經了博士學位考試以後，就在一八四三年夏月到了巴黎。在巴黎時每天有一二小時到魯渥爾 (Louvre)博物院去，晚上就消耗在戲院中，但是大部分時間都坐在皇家圖書館中，以便從外交文件中，搜集瑞士反宗教改革史的材料。這些由手抄本中搜集材料的工作，布爾卡特在柏林時已經開始了，這種活動的最後痕跡就是一八五〇年出現的克萊因 (Andreas von Krain)，以及根據巴塞爾文獻所寫的十五世紀一個冒險家的傳記。就工作的方式和歷史的觀點而言，這部小冊可以說是布爾卡特第一期作品的結尾。這部書中，「惡意」和「虛偽」的調子，正與誠實而高貴的德國人成爲一個對比。

他曾有過偉大的計劃，要把中古時期重新加以陳述，並且寫一部古西南德意志史，獻給祖國。但是這些計劃都只一開始，就中斷了。他的前程既不在德國史方面，也不在施拿塞 (Karl Schnaase)的藝術史方面。

布爾卡特在某伯爵家做過短期的家庭教師。但是這種職務對於他畢竟是不可能的。一八四四年他在巴塞爾得到教書的機會，每週講授四小時的歷史和兩小時的藝術史。他還不時作公開的講演，因而一起初就十分引起巴塞爾政府的注意和贊同，結果他在一八四五年就已經得到副教授的名義了。但是他並不能以此爲生，因此他在下一年就辭了這個職位，而答應了庫格勒 (Franz Kugler)的要求，到了柏林；庫格勒當時忙於國務，所以就委託布爾卡特來重行校訂他的

(二) 編者註：霍賀施塔登 (Konrad von Hochstaden) 爲可崙 (Köln)大教堂之創始人，自一二三八年至一二六一年任可崙大教堂大僧正之職。

藝術史便覽(Handbuch der Kunstgeschichte)和繪畫史(Geschichte der Malerei)，這書新版時的題頁上把布爾卡特博士的名字也題上去。

一八四八年，他在巴塞爾高等學校得到一種報酬微薄的教席，此外他還自願在大學中任無報酬的額外講授和公開的講演。在巴塞爾，他是離意大利很近的。他在一八四六年夏已經到過南方和羅馬，一八四七年冬他又從柏林到了羅馬，那時他才剛近三十歲。由他所克服了的那些偉大的材料中，垂死的邪教和君士坦丁大帝已經入了他的視閫。羅馬所表現的人類的偉大，和人類的過去，或者正給了他以很大的影響，正如吉朋 (Gibbon)<sup>(三)</sup>和拜倫所感到的。

他的兩部傑作的出版就開始了他的第二時期（一八五三——六七）。由於愛情的失敗，所以他的心靈就在歷史的偉大和藝術的美麗中，找到他的內容和安慰，他與各種事情所發生的這種個人的熱情的關係，就產生了那種深厚而燦爛的色彩。歷史的豐富和藝術的美麗就成了充滿他的一種內心的經驗。此時一種幽思的方向強化了自己，而且原先那快活的心情，工作的興致，天才的軒昂，都受到一種可以覺察的平衡力。他帶着巧妙的研究的勇氣，和嚴肅的誠懇的理解，進向他的偉大的問題。他是站在歌德的基地上的；歌德曾對艾克曼(Eckermann)<sup>(四)</sup>說：只有文化和野蠻是對他有意義的對象。由野蠻至文化的中間階段，對於他已經沒有魔力和興趣。人類文化的高崗禁錮住他的視線。古代的世界為什麼要消滅了呢？這個釋勒式的問題，以及近代文化如何產生的問題，就指給他以研究之路，並且在兩部大著中找到他的解答：那兩部書就是：君士坦丁大帝時代 (Die Zeit Constantins des Grossen)<sup>(五)</sup>和文藝復興時代義大利文化 (Die Kultur der Renaissance in Italien)。這兩部書正是布爾卡特獻給德國人的最偉大的文化史傑作。

(三) 編者註：吉朋 (Gibbon) 曾著 History of the Decline and Fall of the Roman Empire 一書。

(四) 編者註：艾克曼 (Eckermann) 曾著有歌德對話錄一書，已由周學普君譯為中文，二十五年商務印書館出版。

(五) 編者註：君士坦丁大帝時代乃起於306年至337年止。

布爾卡特在一向的寫作是乘興而來，漫無系統的，但是當他的偉大的文化史工作開始以後，他的精神就大為集中了，他的藝術的組織就大為嚴格了，豐富的知識也都規律了，陳述的方式也大為平整了。布爾卡特的著作自此以後都是一些論文，雖然文藝復興時代文化分明題名為一種研究。這些論文並不在任何方面企圖圓滿無缺，它們依照各個觀點把它們的題目孤立起來，而只依照著者所想闡明的那個方面來論究它。在一切之上，都有那從事創造的藝術家之主觀性統治着。君士坦丁一書並不是邪教和基督教的戰爭史，文藝復興時代義大利的文化也不是十三世紀至十六世紀的義大利史。第一部書只描寫邪教的解體，而且君士坦丁所承認的基督教，在末了只彷彿是一個救急神，來解決那種迷惑的衝突的。他的職責並不在於把基督教的發展平行的描寫出來。第二部書也並不曾考究中古時期力量的繼續發展。他只把新的文化在明白的光亮之下陳述出來。只有布爾卡特自己所關心的問題被闡出來，它們對着歷史的現實，只指示出一個主要的觀察面來。

他的豐富的歷史的直觀，有一種令人滿意，令人神往的成分，不過他的基本思想也同時顯現出來，雖然他寧隱蔽那種思想，而不揭露出它來。在君士坦丁中他的基本思想乃是：使古代世界滅亡的並非野蠻主義，也非基督教。古代世界之滅亡，乃是由於古代生活本能的衰落和變化。君士坦丁並不是帶着圓光的一個有先見的人，他乃是一個冷靜的計算者，並且是一個政治上的醫生，一個國家只要有氣息，他是可以把它救活的。在文藝復興中，義大利人被聲明為脫離了中古的一切束縛，而讓步於新時代的個人主義的第一個民族。近代文化的可寶貴的「自由」，乃是導源於這種個人主義的，在這一點上，他就反着當時歷史的一切警告，而與那反惡文藝復興的施拿塞(Schnaase)分道揚鑣了。

單就文體方面看，文藝復興時文化比君士坦丁是為成熟的。在背境中，主要的事情乃是文化史的現狀，至於前景，則只容忍那些點綴的人物。而在君士坦丁中，則人物的尺度有些太大，而且這種尺度又因為那些人物的活動愈顯得大

起來，因而敘事體與評論體也交織起來，而不曾得到一種平衡力。在文藝復興文化中，這些困難就被一種圓滿的藝術所克服了。一切都處於擘劃好的比例之中，而且普遍法則與個人活動之協同動作，乃是卓越無比的。布爾卡特所到的文體的平穩和崇高，或者正由於強烈的天賦和不斷的自修。他由研究藝術的作品，而得到永久的收穫，而且比許多以藝術為業的藝術史家，更深入於藝術作品的靈魂中。他愈來愈把他的時間和興趣消耗在美的世界上。他一起初的研究只是無原則的，隨便的，而且大部分是偏於建築學的，可是到了此時，他的藝術的要求範圍就愈來愈廣了。因為藝術不祇在他的知識中，而且在他的心靈中，佔據了一個決定的位置。他的旅行成了藝術巡禮，而且當他的導遊人，義大利藝術作品賞鑑指南在一八五五年出版以後，他自己只稱它是一部驛書 (Stationsbuch)，彷彿那部書是達到有美的需要的靈魂之幸福的路上的一個階段。一個真正的幸福感覺，和極純粹的情調由這部書的每一頁中吐露出來。他所見的乃是舊式的義大利——教皇的羅馬，那不勒 (Neapel) 和西西里 (Sizilien) 王家的羅西尼 (Rossini) 和多尼最提 (Donizetti) 的音樂；那時候馬利亞修道院還不曾變為帕克 (Park) 的旅館而且人們在加西亞路 (Via Cassia) 轉彎的地方還慣於把鞭一揮，來指點那在地平線上出現的彼得教堂。布爾卡特一生是極端憎惡那乏趣的鐵路的。

他的藝術研究之特異的標記，乃是：他不是以冷靜的科學家，而是以藝術的朋友和熱烈的愛好者來研究它的。科學的無私性是與他的活躍的感覺格格不入的。他有很多的真純的感情，因而他是不能夠感到樣樣事情都迷人而有趣的。但是他的天性是尊榮無私的，因而他就屢屢把先前表示出的判斷竟然取消了。他的主要的結果乃是：把進向義大利文藝復興的藝術之途徑開闢出來。在這一點上，他也是跟從歌德的踪跡的。他愛惜歌德意義下的和諧與成熟，並不如我們現在似的只愛有問題的，半熟的，甚或太古的東西。因此，他所愛好的乃是四世紀的古代塑像；在近代人中，則是交陶 (Giotto) 和洛飛爾；至於東諾泰洛 (Donatello)，米凱蘭格羅 (Michel Angelo)，柏尼尼 (Bernini) 則不甚合乎他



的所好，雖然他正有天才可以在到處感覺到美的價值。他在短期間內就估量好全部義大利，並如一個蜂似的把藝術的甜蜜吸收了，他造訪了大的和遠的城市，把偉大的教堂和皇宮，一直到輕微的器具，都一覽無遺——凡此等等都可以刺激人的豔羨和驚異。布爾卡特有能力在一剎那中盡情享受每一種特殊的事件，彷彿世界上再無別物似的，同時他還有一種抽象的總括的力量，在各種事物中看出法則性和典型性來。他的偉大的成就正由於此。

他在一八四八年回到巴塞爾，可是不多幾年以後，學校改革的結果，又把他辭了。他在後來恢復其地位以後，才把這種無禮饒恕了，不過他永不曾把它忘了。當他的導遊人出版以後，促里喜(Zürich)工業大學，就招聘他去。從一八五五年起，他在促里喜做了五個學期的藝術史教授。後來多方的引誘和召聘，都不曾使他變心離開這個學校。藝術史是他在別科之中兼授的，不過當一八八一年辭了歷史教授，而只領一半薪俸時，他還保留藝術史的功課，一直到一八九三年年事太高時，才完全辭謝了。

布爾卡特在其後三十年中，並不曾印行什麼書籍。自然，他在一八八〇年就開始了他的希臘文化史(Griechische Kulturgeschichte)，而且在其最後幾年還寫了一些無比的稿子，但是那些著作是在他死後才印行的。他並不關心文學的成功，雖然當他的舊作出版時，他總是勤勤懇懇親手加以改正的。他只獻身於種種講演，而且他雖然少到大學裏去，可是他的公開講演，給學生和聽衆實在有大的影響。他在講壇旁邊站着，自在談論，毫不拘謹。他的龐大的智識和藝術家的直觀，使聽衆幾乎如身臨其境，親見所描寫的對象。一切都是直接從原手造出來的，好像他原來就在其旁看着一樣。當他講到藝術時，於是那原來鼓動名家的那種激動內心的美的力量，就如一道祕密川流似的傳到聽衆上。

可是一種較強的距離，把他與人遠遠隔開，那種距離，比教師與聽衆間所自然有的距離要大些。在入世較深之後，他就與幼年的朋友漸漸疏遠起來，他不願讓人同他親密起來。他只如一個孤寂的獨身者似的，居住於其樸素空間中，

他在那裏，正彷彿基督教初期的無需要的僧人似的，得到了偉大的洞見：以為只有完全不依賴於外物，才可以給自己確保真實的自由和恆常的快樂。在這種心靈狀態下，那種絕對平靜而自決的自利主義，就和對於外物的一種完全不自私心，結合起來。布爾卡特是不甚與身分相同的人常相往還的，好像他是依照格拉提阿奴斯神父（Gratianus 一一五〇年左右）的教令行事的：「人們應當與卓犖之人互相往還，以便成為他們的樣子，但是人自己如果是卓犖的，那麼他就只有依附中庸之人了。」

不過在可意的程度內，他也與巴塞爾的一些人物互相周旋，其中最馳名的就是尼采；尼采在一八六九為曾被聘至巴塞爾教古典言語學，他在那裏住了十年。尼采與布爾卡特也有許多接觸面，就如：一種孤立的貴族主義，高度的精神的獨立性，和他們對於德國的漠不關心，以及趨於浪漫文化的日在增長的傾向等。尼采也很重視他們這種交遊。他在一八八六年給布爾卡特寫信說：「我還不曾見到有別人如您那樣，與我有那樣多的相同的前設，我覺得您眼裏有同樣的問題，您與我在相似的方式下來研究同樣的問題，而且您比我研究的或者更為有力，更為深刻，因為您是較為緘默的。」布爾卡特對尼采的影響是很明顯的，他所忽略的乃是那把布爾卡特繫留在「善惡之中」的那種積極的基督教感覺，他們不僅有性情上和年歲上的差異，而且當尼采相信布爾卡特根本與他立於同一個基地上時，他乃是錯誤了的。布爾卡特雖然十分驚異尼采的天才，可是對於尼采的為人，乃有一種內心的厭惡，而且當他看到尼采的活動達到絕頂之時，是感到暈眩的。整個說來，布爾卡特有一種真正的恬退態度，他要求在物質的和精神的兩方面不受人攪擾，而且他在活潑之人面前常有幾分感覺不安，凡此等等成分，都是不能分開的。

在此種情形下，人們自然很緊張的期待他的遺著的出版。他在歷史講義中，曾經研究了希臘和中古的文化，並研究了新時代，一直到法國革命；在藝術史的鐘點內，他曾研究了由古代至十八世紀的全部範圍。在他死後，有三部書

出了版，一部是盧班的回憶(*Erinnerungen an Rubens*)(荷蘭的名畫家)，一部是義大利藝術史研究(*Beiträge zur Kunstgeschichte Italiens*)，一部就是希臘文化史。盧班的回憶在其簡短的形式中，乃是藝術史的文獻上永久動人的一部書，布爾卡特在七十多歲時竟能在這部書上，燃起感情之火來，那真近乎一種奇蹟。只有最深的生活本能可以抵擋住時間的力量。其次的一部作品，中有三篇是論義大利文藝復興之繪畫的，一篇是論祭壇形相，一篇是論畫像，一篇是論搜集家的。這部書的最可注意之點就是思想的進步。大多數心愛的觀點，雖然伴着年齡而獨斷起來，可是布爾卡特仍然保留着一種真純的，青年的韌性的可塑性。他在這裏已經較為自由的理解了北義大利的藝術，尤其是，威尼斯的繪畫，而且他在此時才充分領略了那種繪畫的大膽的獨立性。最後一部大著即希臘文化史，乃是不容易三言兩語描寫出的。布爾卡特一生工作中明顯的和隱晦的種種特質，都在這裏集合起來，給了這些書冊以特有的色彩，而引起人們的種種辯論。一種天賦的寫實主義，一種巧妙天才的清醒澄澈，使他厭惡用任何贅言廢語。再沒有人能夠如布爾卡特那樣，能使藝術的印像，避除了贅言，而同時又給與它們以一種高妙中肯的衣裳。他的不偏不倚的傾向，使他於尋常的方向之外，又在另一個方向來觀察種種事物。因此我們就容易理解，他在寫作宗教改革史時，何以樂意聽從天主教歷史家的意見。此外還有第二一層。誰要是特別生活在藝術家的環境中，那他除了美的標準以外，總愛把別的標準扔在一邊。布爾卡特如果不能把藝術和歷史上的現象，單單視為一些現象，那樣他的文藝復興的描寫，就幾乎是不可能的，並且是難以忍受的。在導遊人中有一段，曾經抱怨但丁的道德上的高傲，和自是的惡評。但是可奇怪的乃是，在布爾卡特自己一方面，也有一種說教的特徵，一種倫理的基本感覺。若把這種論調，應用在古代上，我們就立刻可以明白：布爾卡特雖然對於希臘的藝術和詩歌，有一種深奧的靈感，可是他並不會被此所誤領，而同意於人們對於古典主義所懷的那種光彩的看法。他是一個很平靜而冷靜的歷史家，在歌頌了普理克

(Perikles) 時的希臘以後，他會發生了一種反感，而且他的熱烈的基督教的感覺，也使他痛惜的看到邪教（即希臘）文化的黑暗方面，和它的野蠻無情。沒有別的文化史大師，如他那樣把希臘世界的影像，面面俱到的勾抹出來；使充分的光明與黑影，在其中構成一個活躍的對比；並且把政治的，宗教的倫理的狀態，那樣毫無修飾，那樣粗糙刻露，那樣窮形盡相描繪出來。這個文化世界中各種現象和部分都被他綜合成一個全整，因而成功為一種深刻的心理分析的傑作——這正是在布爾卡特的一切主要作品中的一種可以表示其天才的特徵。

總之他的作品富有直觀的力量和熱情，富有美的渴慕，富有審美快樂的享受力。人們最可以在那些作品自身中，找到他這種感性的享受力；在那些作品中，力量與成就的分別，內與外的分別，核心與軀殼的分別都泯滅了。他在給金克爾 (Gottfried Kinkel) 的信上也說：「你或者久已認識了我的天性中趨於直觀的那種偏面的愛好。我一生還不曾作過哲學的思想，而且也不曾有過任何與外界絕緣的思想。」他在給神學家維里巴 (Willibald)<sup>(六)</sup> 的信上也說：「我的全部歷史研究，都是從絕大的直觀渴慕中來的；但是我所謂直觀者，也包括了由原料的印象中所發出的精神的和歷史的直觀。」

布爾卡特的這些傾向，和他對於直觀的渴慕，在他自身以外，還找到了一種有利於他的時代。他在這一世紀中，已經毫不費力的脫離了神學的羈絆，那是在別的時代所不可能的。他對於有形相的直觀，有一種愛好；他對於歷史哲學的虛構和思辯，對於先驗主義，對於獨斷主義，並對於系統狂，有一種厭惡；凡此等等都指示出，他是與「德國歷史學派」處於一種直接的聯繫中的。人們正可以把歌德所謂在「直觀中來思想」那話應用在他身上，正如應用在他老師身上一樣。他在改訂了庫格勒 (Kugler) 的藝術史以後，曾在這種學派的意義下，把洪保德的話語，置在書首，作為題語：「現實中的特殊情節，是不能從概念中推演出，構造出的。」他曾把歷史哲學比之於一個馬首人身怪，而說：人們是在

(六) 編者註：維里巴 (Willibald) 乃生於第八世紀，任大主教之職，後人咸稱之為聖人。

此處或彼處在「歷史研究的森林」邊上，祝賀它的。這種有名的比喻正是由歷史學派的精神所孕育的。他的世界史論叢，由引論起至其不可忘的結語止，都是呼吸着這種精神的。在這裏，這位不合時宜的人，却是與其環境互相一致的。

這裏的根本問題就在於，他帶着一種世界觀的變化，而離棄了他的時代。自然，除了這種消極的方面以外，他還有強烈的積極的衝動力，還有原始的才能，還有最內在的美的傾向。但是這種新開始的精神態度，其思維的及審美的特徵，我們如果想理解它，仍必須在當時德國精神史的基地上，來觀察它才行。我們不祇要考察當時的情況，還要考察那在各個期間，曾經一再鼓舞人，而在二十世紀初年，才消滅了的歌德時代。

釋勒有一首詩道：

神聖寂靜，惟汝心宮，  
避居其間，遠彼囂塵：  
自由神遊，只在夢境，  
「美麗」之花，只在歌中。

誰要帶着反省的思維讀這首詩，那他就可以預感到我們的古典詩歌的，悲劇的深淵。這些詩句正宣說出人在生命之前的那種可怖的恬退來。

他在政治和社會方面，有一種不尋常的預測能力，那是他的儕輩所望塵莫及的。在他致其朋友金克爾和舒侖堡 (Schulenburg) 的少數信札內，我們已經可以看出他在政治和社會方面的遠見來。類如他對於個人主義那種可怖的辯護（這種個人主義到了極點竟然聲言，我認識，所以我要治理[cogito ergo rego]），如他對於法國外交的警告，對於出版界和其暴政的評論，對於讀報紙的結果和騷動之判斷，對於共產主義的詩人與畫家之批評，對於民主政治和無產階級之歸為暴政之預言——凡此等等都是他與普雷恩 (Friedrich von Preen) 政治通信和世界史論叢中的準備材料。

可是布爾卡特的使命的中心，又不在於這種擺脫了一切政治的幸福生涯。他的使命的中心，乃在於完全委身於「美」。他的青年的幻想，傾注在一種新的服務中；他對於美的服務，正得到一種祭司式的特徵。義大利的藝術和美，不祇解放了他的渴想，也解放了他的造形能力。他在幾十年中，成為歐洲的得勢的趣味教育之創造人。他的文藝復興時代文化，原來不過是一個淵博的歷史的文化寫像；但是結果卻開始了德國古典主義的一個新的方面。文藝復興之於文化界的許多層次，正如希臘文化之於詩人何德林(Hölderlin)<sup>(七)</sup>似的，它乃是壯烈的提高了的人類極致；乃是敏感的靈魂，從十九世紀之乏味的，現實的生活中出來的一種理想的逃避。歷史家畢竟成了先知。尼采在他自己的方式下，採取了文藝復興時代這種預言，至於梅爾·孔斐(Conrad Ferdinand Meyer)<sup>(八)</sup>又在他的詩中把這一種預言澄清了。

布爾卡特乃是「文藝復興」的祭司，但是他的祭司之職不祇在於預言將來，而且在於恆常保存遺傳下來的啓示和傳說之寶藏。這裏我們還必須再度想及那把布爾卡特與歌德時代，並與歐洲一切人文主義的傳統，結合起來的那個紐帶。

他對於同時人的批評，目的不祇在於抨擊那些純粹錯誤的政治途徑，而還在於抨擊當時政治方向給古歐洲的文化所帶來的危險；他後來的態度很可以推源於青年時的經驗。一八三三年，巴塞爾鄉村與城市分裂以後，那些鄉下的愚民竟把亨利二世給巴塞爾教堂建立的祭壇金衣(Antependium)看得一文不值，扔給一個金匠，那個金匠又把那金衣賣給巴黎的博物院，因為賣價分明比鎔鑄以後所得的價值，還要大些。這種野蠻的行徑，很可以預先決定了如布爾卡特其人者，成為德國文化遺產的一種祭司式的保護人。他對於歐洲精神產品的日在增加的

(七) 編者註：關於何德林(Hölderlin)之文獻可參閱本學誌三卷一期幽默詩家步史一文。

(八) 編者註：關於梅爾·孔斐(Conrad Ferdinand Meyer)之文獻可參閱本學誌三卷一期幽默詩家步史一文。

危險，有一種深切的感覺，而以歐洲文化保存者自居，而且他當做最後一位偉大的人文主義者，同歌德一樣，把文化與野蠻的對立，認為是世界史上有決定力的爭論點。

他的發展中另一個悲觀主義的方面，也與他在年輕所受的心靈上的傷痕有關。一八三〇年他的母親死了，他稱那是他「一生的初次悲哀」，自此以後他就深深感覺到一切塵世事物的脆弱不足，而且他的天性雖然原是快活的，可是他的「事物觀」由此也變了。一個人雖然常常講說幸福，雖然常常艷稱其各個生活階級是幸福的，可是我們在他一方面往往可以窺見了後來悲觀主義的朕兆（祇是他的悲觀主義的人生觀，仍然容易誤偏於傷感主義一方面）。因為這種人生觀的真正基本態度，乃是由人生經驗來的一種智慧，乃是對於幸福所需要的不可避免的犧牲而有的一種洞見。人們在這裏正可以感覺到尼采所極端化了的那種評價。希臘文化史中第二卷有一章題名為希臘生活的總清算，那一章不是教人來忽視人生和其最高成就，乃是教人來閱讀人生的清算。它不祇教我們說，希臘人在其藝術的燦爛中和自由的鮮花中，並不如大多數人所想像的那樣，而且教我們來認識：在人生這些黑暗的方面，他們的藝術的燦爛付了什麼代價。他說：「希臘人不論如何以為塵世生活是陰慘的，而他們總是用力把自己心中的「理想」之自由向偉大的形像，表露出的。」

他的世界史論叢是值得特別介紹的，本書原係一種近乎歷史哲學而又獨闢蹊徑的著作。它原來只是一些粗略的講演草稿，他原是用讀史通論（Über Studium der Geschichte）一名，先後在一八六八冬天和一八七〇年冬天，自由發表出的。原稿只是備遺忘的一個冊子。到一九〇五年他的從事繪畫石刻的外甥奧埃雷（Jakob Oeri）才把它的鑰語，解釋為簡捷而仍係布爾卡特式的語句，並且給了整理過的全書以世界史論叢這個令人迷惑的標題。

布爾卡特的歷史的直觀經驗乃是靜態的，塑形的，轉向於那停於自己，限於自己，返於自己的事物的。他看歷史的存在，並不是恆常變為別異事情的一種

過程的狂風巨浪，也不是一串無限的互相承接，互相發生。他看歷史是相似事件之恆常複述，是一種「經常」，一種「類型」；歷史並不是進化的，乃是複述的。他對於那享受着「進步」的同時人，有一種鄙棄；他說：『那由編年史的途徑下進行的歷史哲學，較為着重前後相承的各時代和各民族間的對立，至於我則較為看重同一情節和相關情節。在前一方面，成問題的乃是「別異」，在後一方面，成問題的乃是「相似」』。「歷史哲學看過去乃是我們這些進化了的人的對立和前階，至於我們則觀察恆常的，重複的，類型的。」

我們如果考究，在布爾卡特的歷史影像中，依照內容方面說來，那種複述過程所依以前進的東西是什麼，類型的基本形相所由以一再出發的東西是什麼，而且他的歷史思想的中心的最高概念是什麼？那麼我們就觸及了他的作品中一個重要的問題，並且進入他的精神的形像中一個深刻的層次。他既然是一個靜態的直觀者，而且他所想達到的乃是一個靜止不動的歷史影像，即他的文化史的橫斷面，而且這些橫斷面又只能表現於現在式，即悠久的時間型式，所以在他一方面，一定有一種永久同一而不變的東西，為歷史的出發點和形成者。這個可以決定歷史影像的東西（實際上只是個人的假設），據布爾卡特說來，不是上帝的設計（如布塞 Bousset 所見），也不是啓明（如服爾德 Voltaire 所見），也不是觀念（如黑格爾和蘭克所見），也不是（在應用於實際上以後）憲法的組織和政治的加強（如史學家徐貝爾 Sybel 所見），也不是民族的教育（如特雷特克 Treitschke 所見）<sup>（九）</sup>，它乃是「人」。這個人在其本質中乃是一成不變的。「我們的出發點乃是那唯一永存並對我們可以把握的中心，也就是那能忍受，能奮進，並能實行的人類——人乃過去是，現在是，並將來是這樣的」。「歷史的本質誠然在於變化。但是人類有一種趨於週期的偉大變化的衝動。人在衝進於歷史範圍中所帶來的那些形相，即：國家，宗教，與文化，就從這種衝動中，則可以直觀到的類型內互相變化。

（九）編者註：參考文獻可參閱本誌二卷四期亨利·特雷特克百年誕辰紀念一文。



但是這種類型思想並不會誤領他輕視了個人的自由。他從幼年起就深深被個人的價值和尊榮所貫澈了。他以為國家對於這個有價值的人，並對於他的自由發展，應該加以最少的限制。他的真純的人道主義的主張乃是：那依照自己法則，並且只被極高對象所培養出的個性發展，才可以把人領導得上進於真正的文化和真正的教育。對於野蠻國家的一律性，東方專制主義的單調性，和中古時代的僧侶制度，他是以自由城邦的公民資格，帶着明顯的恐怖來描寫它的。他對於那負荷文化的自由而獨立的個人，有一種崇高的敬重感情。他並不願意把個人，因而把文化，犧牲於權力之下。但是個人，在他看來，也並不是最後的價值。只有那自由給自己建立職責的個人，只有那能創造，能負荷文化的個人，才是他所愛的。

此外，布爾卡特還有一種固有的特徵就是：他從幼年起就看各種形像，即詩歌和影像中的人物，只是裝飾的附件而非主要的事情。在他後來的歷史作品中，那種細膩微妙的個人描寫，雖然恆常置在偉大的事態繪畫之前，可是在這裏，他們的背景已經明白的屹立在那裏。他在共相的背景上來看殊事，因而個人乃是全體的具體象徵，個體乃是類型的明白解釋。

布爾卡特的方法雖然不是玄學的，系統的，但是它實在是合乎科學的。從他的推論方法裏，我們可以發現了所謂相對座標說(relatives Koordinationssystem)（此名詞係筆者在別種場合下所杜撰的一個名詞，是代表筆者個人思想的）。他從整個的歷史，選了三種主要的現象，即國家，文化，和宗教，而論究其相互的關係。在愛好系統的絕對論者，往往在複雜的歷史現象中，選取一個座標點，而以一切別的事情都參照於它，好像它是唯一的中心似的，同時在思路不同的人，則又可以選取另一個座標點，而把一切事情也參照於它，其他事類也復如此。這些方法都是可能的，合理的，但並不是惟一的。如以北京為座標點，則天津在其東南，保定在其南，如以保定為座標點，則北京在其北，天津在其東。抽象說來，任何地方都可以為座標點。我們所以要取一個座標點，乃是

因為爲求計算各種關係起見，不得不取任何一點，而我們所以要取此一點而忽略彼一點，乃是爲着便利之故。就交通上講，如取一標點，則天津可以優於北京，北京又可以優於保定。但是這種關係不是天經地義的，是會隨時代狀況之變而變的，自然其變也非無條件。這是中國人一向在無意識中所用的思想方法，因為這種原故，所以在中國就有許多在系統家看來係十分平庸的說法，就如說時勢造英雄，英雄也造時勢，天定勝人，人定也能勝天。在西方人多半不如此着想，主張環境勝人的思想，推其極就演變爲唯物主義，主張人勝環境的思想，推其極就演變爲絕對的唯心主義。在相對座標說看來，（一）凡可以分別爲自成一組的東西都可以有作用，（二）一切東西又都處於相互決定中，（三）其勢力強者可以決定較弱者（但不是完全決定），（四）強者的條件去了，又復成爲弱者（即先前弱者未被完全決定的證據），故在此種觀點之下，只能把宇宙間各種恆常的主要的座標點選擇出來，而論究其相互關係。這些座標點並非一個，並且也可以產生新的，就以近代人所認爲至高無上的「國家」說，在洪荒之世也無其物，也是後來演變的結果。

這種方法是最平庸，最實在，最科學，最含蓄的，我們倘能把它有意識的運用在哲學的研究上，我想或者會有一種新的結果產生出來。據鄙見看來，哲學寧爲求座標之學，而非求真理之學。這個觀點不但解釋了哲學系統如何之多的這個問題（因為每個座標點，都可以產生一種哲學），而且可以解釋了哲學的本性（因為哲學都是從事闡明一套有中心思想的，而這個中心正是一個座標點）。當此東西文化互相衝突，各種科學又在無所統攝之際，這種方法的發生或可以促進學術的綜合。因談布爾卡特的思想，而贅言及此，已溢出題外。但因東西人思想，一向少所同點，今偶爾覩此，頗願藉機加以表彰。

## 布 爾 卡 特 書 目

1. Karl Ma-tell (1840) 馬爾泰爾·卡爾
2. Die Kunstwerke der belgischen Städte(1842)比利時各城市的藝術作品
3. Konrad von Hochstaden(1843)霍賀施塔登
4. Andreas von Krain(1850)克萊因
5. Die Zeit Konstantins des Grossen (1853) 君士坦丁大帝時代
6. Cicerone, eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens(1855) 導遊人，義大利藝術作品賞鑑指南
7. Die Kultur der Renaissance in Italien (1860) 義大利文藝復興時代文化
8. Die Geschichte der Renaissance in Italien(1867) 義大利文藝復興史
9. Erinnerungen an Rubens(1897) 盧班回憶錄
10. Beiträge zur Kunstgeschichte von Italien(1898) 義大利藝術史研究
11. Griechische Kulturgeschichte(1898—1902) 希臘文化史
12. Weltgeschichtliche Betrachtungen (1905) 世界史論叢
13. Unbekannte Aufsätze aus Paris, Rom und Mailand (1922) 巴黎，羅馬，米蘭三處發見的論文
14. Historische Fragmente(1929)歷史鱗爪
15. Vorträge(1919)講演錄
16. Briefe an einen Architekten (1913) 給一個建築家的信
17. Briefwechsel mit Heinrich von Geymüller (1914) 與蓋穆勒通信集
18. Briefwechsel mit Heyse(1916) 與海塞通信集
19. Briefwechsel mit Kinkel (1921) 與金克爾通信集
20. Briefwechsel mit Friedrich von Preen(1922)與普雷恩通信集
21. Briefwechsel mit den Brüdern Schauenburg(1923) 與邵恩堡弟兄通信集
22. Briefwechsel mit Heinrich Schreiber (1924) 與施雷伯通信集
23. Briefwechsel mit Emma Brenner-Kron (1925) 與布萊那一克隆通信集

# 克勞塞微慈將軍傳<sup>(一)</sup>

Clausewitz

一七八〇 — 一八三一

施密特黑納 (Paul Schmitthenner) 著

曾 一 新 譯

克勞塞微慈將軍 (General Carl von Clausewitz)，命途多舛，一輩子不曾享受過重要地位的實效和將帥的司令權。這恐怕是因為上天對於這位得天獨厚的人，少給了一種做領袖的東西的緣故。少給了什麼呢？那就是「精神力的均衡」(das Gleichgewicht der Seelenkräfte)。但是這也許又是因為他命該做歷史上的實在人物克勞塞微慈，就是做「戰爭理論」(die Lehre vom Krieg)的創造人，做解放德國和統一德國的精神上的開路先鋒。他的一生是一個無窮的內心鬥爭，充滿着自己和自己，自己和環境的極痛苦的鬥爭。那時代的人，並沒有認識他的真正價值。後世的人，纔給這位無名的將軍和預言家追贈了那個表彰軍人，精神英雄及德國人的三重的月桂冠。

克勞塞微慈將軍並不出於土著的勃蘭登堡·普魯士的 (brandenburgisch-preussisch) 貴族之門。原來他的祖先，久居上施雷仙 (Oberschlesien)，先移

---

(一)譯者註：譯自安德亞斯 (Willy Andreas) 與說爾茲 (Wilhelm von Scholz) 共編：德國名人傳 (Die Grossen Deutschen, Neue Deutsche Biographie, Propyläen-Verlag, Berlin) 第二卷六三五——六四八頁。

有關本文之文獻，可參考中德學誌三卷一期拙譯格耐色瑞傳，三卷二期曹京實先生所譯石太因，楊丙辰先生所譯石太因男爵略傳及三卷三期拙譯沙恩荷斯特將軍傳。

薩克森 (Sachsen)，到一七三八年纔移居普魯士 (Preussen)。便是當軍人，也不適合於他家的傳統。因為他的家庭，和「福音教的」(evangelisch) 牧師館合為一體，是過學者生活的。這個精神，成為舊的遺產，遺傳在血液裏面。到了他父親那一代，纔做了普魯士的軍官。他的父親有四個兒子，其中只有一個做了學者。其他三個都做了軍人。最小的，叫做喀爾 (Carl)。這就是後來為一族人爭光的克勞塞微慈將軍。

喀爾，在一七八〇年六月一日，生於馬德堡 (Magdeburg) 的布爾克 (Burg)。他的父親，曾在七年戰爭 (der Siebenjährige Krieg) 受傷，這時候即在這裏當稅務官吏。喀爾是一個孱弱的孩子。他在布爾克的市立學校受到小學教育，學過拉丁文初步。家裏的收入不豐，是很容易使人趕緊找出路的。找出路最便當的，要算在軍隊裏面。克勞塞微慈家所交的人，全是軍官，但是如喀爾所說，來往的人並不是很有教育的。在這個環境之下，普魯士的軍人精神就在少年喀爾裏面成為決定力了。他生長在菲得利大王 (Friedrich der Grosse) 的國家裏面。國王，軍隊，勞動，義務——這些都在「普魯士精神」(das Preussentum) 裏面融合為鐵一般的統一體，這些和那正在成熟着的情緒相結合，而越過精神的，理想的舊遺產去造成軍人的，現實的新力量。這當然不能夠改變這位小孩的柔和的心靈。他的性情始終不變。他的性情在他後來的生活裏面成為了一個決定力量。

喀爾並沒有受到充分的學校教育，但是在十二歲的時候已經照當時的習慣被波次丹 (Potsdam) 的斐迪南公爵 (Prinz Ferdinand) 步兵團收去當「貴公子」(Junker) 了。這位天資善感的少年，在新的環境之下，很受到些痛苦。於是他便沈潛於憂悶的感情，而發展了那個隱藏自己思想的堅強傾向了。他在還沒有鞏固的普魯士軍人根柢的時候，早已感覺到痛苦的事實，那就是：他沒有拿軍人當做職業的自然興趣，並且他是創造傳統的人，並不是繼承傳統的人。這個孤獨性引起了積極的努力，引起了明顯的功名心。這個功名心，和他的軟弱的



克勞塞微慈

性格迥乎不同。嗣後一年，在法蘭西革命 (die Französische Revolution) 和歐羅巴 (Europa) 之間已經開始劇烈鬥爭了。這個鬥爭跟隨克勞塞微慈，到了他一生的最高峯，而決定了他的主要事業。由一七九三年至一七九五年在邁恩茲 (Mainz) 和萊茵河 (der Rhein) 西岸發生的戰事，是第一次的實戰經驗。那時候克勞塞微慈雖然是一個年輕的兵士，却具有老練的軍人的勇氣，充滿着熱烈的功名心。軍人名譽之富於魔力的影像銘刻在他的心靈之中，思慕戰鬥之心和想做將軍的意志，便自此成爲他的主要生活特徵。一七九五年，法國和普魯士在巴塞爾 (Basel) 單獨媾和，希望遂被打斷了。班師回鄉之後，克勞塞微慈升爲「少尉」(Secondelieutenant)，而在奧斯拿勃盧克 (Osnabrück) 左近的僻靜的農家，過了一個很長的休養期間。他由奧斯拿勃盧克購買了許多書籍。正如他後來所說，他離開戰場之後，精神眼光即第一次朝向內心，他立即感覺需要精神糧食，需要內心發展，需要理想成績。原來這是那個時代的教育目標。不過最強烈地代表着這個一般傾向的，要算克勞塞微慈。在他的普魯士軍人精神之下，他由父祖留傳下來的精神遺產，一時並不露出頭角。但是他當時所讀的書却使這項精神遺產復蘇了。此後，新的世界和舊的世界，便在他心裏鬥爭起來。他站在行爲和沈思之間，老向着行動衝進。然而他屢次都被命運推回到思想工作上去。處於新舊兩世界之間，他既不能決定走上其中之一，又不能把兩個世界融合起來。因此，他的生活從少年時代起即是一個悲慘的奮鬥，他爲了調和觀念和現實而奮鬥，爲了調和理想上的思考和政治上的行動而奮鬥，爲了調和舊的父祖遺教和新的普魯士精神而奮鬥。他的一生是帶着這種苦惱開始的。

這個發展，發生在一七九五年至一八〇一年之間。克勞塞微慈的步兵團，不久即開到內路平 (Neuruppin) 去防守了。在這個小防地裏面，克勞塞微慈是孤立無援的。固然他雄心勃勃，方興未艾，但是他的認識慾也不稍減弱。認識慾仍然驅使他去讀書。他喜讀菲得利大王 (Friedrich der Grosse) 的著作，

他的思想家和歷史家的天分，是因此露出頭角來的。少年時代所得的政治上的印象，現在已臻鞏固了。尤其那調和各別利害的強權國家的觀念，在他成爲了一個強制的認識。不過這個國家觀念却和普魯士有相當的距離。因爲克勞塞微慈是生長在菲得利大王的國家與其理想價值裏面，並不生長在舊普魯士 (altpreussisch) 的生活基礎上面。不過他在普魯士的根基並不鞏固，所以他沒有遭到過分的困難就擺脫普魯士思想而跳到德意志思想上去。他研究了英俊的國王菲得利的事蹟。這項研究，與其說提高了他的自覺，倒不如說使他獲得了一個軍人的，政治的世界觀。這一層和他的精神化傾向有密切的關係。他考進陸軍軍官學校，一八〇一年秋被召集到柏林去。這要算是一大進步。他在柏林首先感覺到嚴重的失望。因爲不久即明白，他雖然天資很聰明，但是歷來由自修得來的學識是不夠的。他的內心的分裂，就是「意欲」(Wollen) 和「能力」(Können) 的不一致，使他很感覺痛苦。加之，經濟環境又極端窘迫。於是他便絕望地投軍去了。這是他一生的大危機。

正在這個時候出現了一個救星。這個救星是後來對他影響最深的人：沙恩赫斯 (Scharnhorst)。那時候，沙恩赫斯是軍官學校校長。他認識了克勞塞微慈的非凡的天分，想栽培這個人材，時加鼓勵之言。這位青年軍官要算第一次受到偉大人物的積極的指導。得到這個援助，他便征服了危機，而提起新的勇氣努力於學業了。沙恩赫斯是老師同時又是模範，成爲他的精神上的父親和朋友。沙恩赫斯以外的教員，便連擔任「康特哲學」(Kantsche Philosophie) 的教員在內，都減少了對於克勞塞微慈的號召力了。獨立自主的秉性，現在得到了充分發展的機會。沙恩赫斯遠超出軍事專門範圍去教導這位學生，他講授政治，講授戰爭和國家的關係，講授國家和民族的觀念。那時候在他腦海裏面已經成熟了那個近代認識，就是：不把個人，而把在時間和空間中並立和相前後的衆多的人看做自然的目的，認爲國家該有名譽和威信，而回到在德國消失了的國家強權的學理去。克勞塞微慈的學業日有進步。他在一八



○三年已經成績超羣了。在這一年，他還以「參謀大尉」(Stabskapitän)的資格被普魯士的奧故公爵(Prinz August)聘為「副官」(Adjutant)。這個新職務擴大了他的見識和閱歷，使他認識了他後來的夫人曼麗·凡·布綠爾伯爵女公子(Gräfin Marie von Brühl)。這位夫人對於克勞塞微慈的一生有莫大的影響。她是薩克森(Sachsen)的名臣的孫女。她的父親供職於普魯士。曼麗受了英國母親的嚴格的教育，養成了高尚的思想。她的故鄉，風景極為美麗，是德國古典文學的產生地。起初母親的反對和經濟上的困難阻礙了訂婚。但是經過一個長期間的精神結合之後，曼麗便對於她的未婚夫有了極深刻的影響。沙恩赫斯給克勞塞微慈指示了專門的活動範圍，反之，曼麗却給他指示了人生的個人目標。他的求名之心，和求愛之意融為一片。兩人的書信來往成為了德國唯心主義的最美滿的結果之一。這位高貴的婦人在不知不覺之間對於克勞塞微慈的畢生事業灌輸了她的精神力量。自克勞塞微慈和這位女友交際以後，在一八〇三年至一八〇六年之間，他的性格上的矛盾，便漸趨和緩，他的精神便漸行振作起來。

這項經過情形，便在他的衆多學術研究裏面也可以看出來。克勞塞微慈作了廣範圍的研究，明白了戰史的一大部分。同時他還不斷留心觀察現在的戰爭。他由知識，觀察及直覺創造了優異的戰術，而登了戰事學的最高峯。那時候的研究工作，主要是以攻擊當時的「唯理的戰爭武斷主義」(der rationalistische Kriegsdogmatismus)為目標。拿破崙正在施展鴻圖的時候，克勞塞微慈却樹立了一個「不受時間限制的戰爭理論」(zeitlose Kriegstheorie)。他由「物質」轉到「人」上去，他勝過戰爭的天才拿破崙，他注重精神力量，區別了一時的現象和永久的本質特徵，闡明了政治上的戰爭過程，證明了戰鬥，戰爭及政治是國家這個民族生活團體的要素。這些地方，可以說是一百八十度的轉變。在克勞塞微慈看來最重要的，恰和當時的觀念鬥爭相反，是外交政策。因為他生平所受到的最深刻的印象，是拿破崙的抬頭。按拿破崙的抬頭，是一幕莊嚴的

戲劇，牠證明了「強權政策」(Machtpolitik)是鐵般的「生活定律」(Lebensgesetz)。這幕戲劇必然要引起重大的轉變。「科西嘉島的巨人」(der korsische Titan) (譯者按即拿破崙)正在實行普遍的強權政策的時候，與此正相反的力量——雖然對於外面並沒有影響——却在克勞塞微慈裏面逐漸長大起來了。克勞塞微慈所走的路線如何，是不能離開拿破崙去想像的。不過這並不是說他成為拿破崙的附庸，而是說他是精神上獨立自主和拿破崙對抗的一個力量。因此，純粹在觀念上說，他是拿破崙的精神上的敵人。他認為近代史的特徵——這是後來史家蘭克(Ranke)也看到的——在於民族國家的發展，和民族國家對於普遍壓制的抗爭。他認為國家是民族生存上不能缺少的東西。他不像釋勒(Schiller)離開政治去認識民族的價值，相反地他只在政治裏面，只在那個求國家強盛的努力裏面認識民族的價值。他的民族觀念，充滿着強有力的實行意志。牠既不是由普魯士的國家觀念而生，又不是由德意志的文化感情而生。他的民族觀念，是在民族自由的倫理意義裏面——並不是在拿破崙的精神裏面——由國家強權思想本身產生出來的。經過了這種思想過程之後，克勞塞微慈便開始把他個人的命運和政治的民族相融合了。他是最初拿異常的決斷力「由精神走到國家」(vom Geist zum Staate)的幾個德國人之一。他也和一切的開路先鋒一樣，親自遭遇了正在生長着的世界之反對。

在那幾年，固然他有意識地站在普魯士強權的堅固的基礎上面。內心的分裂，彷彿已被征服。目前正和法國抗爭，必須把封鎖着的復興之路重新加以開放。拿破崙在走着康莊的勝利路線的時候，即在克勞塞微慈的靈魂裏面喚醒了強大的對抗力量。克勞塞微慈自認是完成救國工作的最適當的人。他自認精神飽滿，力量充足，而躍躍欲試。他自信能力最大，成竹在胸，自信倘任普軍總司令，定能獲勝無疑。在他一生之中，這要算他內心最得意的時代。這位青年將軍正在敲光輝奪目的榮耀之門。然而克勞塞微慈是一個被束縛着的巨人，並不像青年時代的拿破崙有世俗的或超世俗的勢力去使這位無名英雄掌握大

權。他和許多人一樣沈潛在普魯士軍隊裏面，並未遇到識荆之人。如果一七九五年的和約可以說埋沒了希望的胚芽，那麼一八〇六年的戰爭便可以說摧毀了成熟着的果實了。

\* \* \*

克勞塞微慈成人之後，於一八〇六年秋參加了渴望日久的反拿破崙「解放戰爭」(Befreiungskampf)(二)。確信着未婚妻的愛情，他便把超個人的目標和個人的努力融合起來。在決戰之前兩天，他草擬了極大膽的作戰計劃。但是普魯士軍在作戰方法裏面却絲毫沒有採用這位無名將軍的精神。普魯士軍盲目地踏進了耶拿(Jena)和奧爾士太特(Auerstedt)兩役的危局。克勞塞微慈在這裏指揮奧故公爵(Prinz August)的「射擊兵師」(Schützendivision)，他在戰場覺得「如魚在水中」(Wie der Fisch im Wasser)。他雖然很勇敢，却也不能不後退了。但是他鎮靜如常。公爵和他的副官(譯者按即克勞塞微慈)，充滿着百折不回的抵抗意志，屢次指揮殿軍，反對上司的懦弱，終在普練茲勞(Prenzlau)英勇地打出一條血路。然而因為敵軍優勢，沼澤遍地，軍火缺乏，計劃遂告失敗。結果，連奧故公爵及克勞塞微慈也和勇敢的殘餘部隊一同被俘。因此，他們安然逃避了敗北。

因為公爵對於拿破崙具有政治上的重要性，所以在交換俘虜的時候，公爵和他的副官克勞塞微慈並未被交換。當殘餘的軍隊在東普魯士繼續抗戰的時候，克勞塞微慈却像一隻損傷了翅膀的鷺一樣，毫無作為地被困於內路平(Neuruppin)，繼移南錫(Nancy)，最後移到刷松(Soissons)。在這一年的被俘期間，他仔細研究了法國的情形。當釋放回國的時候，路過瑞士。他在這裏目睹了裴斯太

---

(二)譯者註：當時普魯士呻吟於法帝拿破崙之鐵蹄之下，不得自由。解放戰爭之「解放」二字，係驅逐拿破崙勢力於國外而恢復普國自由之意。以下做此。

洛齊 (Pestalozzi) 和西加特 (Sicard) 在社會教育上的努力，認識了施太爾夫人 (Frau von Staël)。此外他還和施雷格 (Schlegel) 弟兄來往，而呼吸了「浪漫派」(romantisch) 的空氣。雖然在瑞士的生活如此豐富，但是這一年他內心却最感覺痛苦。因為他為強權政治的理想精神所驅使，認為他的生活唯有在強有力的國家裏面纔能發展。因此，和國家脫離關係，是他所不能忍受的。他覺得他脫離了民族的及個人的生活基礎，成為一個流浪者，完全失去了威信。在被俘期間，並且在這種精神的苦惱之下，克勞塞微慈完成了他和社會的融合。這個融和是由一個精神上的「意志行為」(Willensakt) 充滿着極痛苦的「行動放棄」(Tatverzicht) 纔完成了的。

這一點引起了三個效果。第一，他的思想特徵得到最後形態。「現實主義」(Realismus) 和「理想主義」(Idealismus)，「冷酷」(Kühle) 和「熱情」(Leidenschaft) 結合在他的精神裏面。他的空閒的力量，由行動分離過來，冷酷地且現實地灌注在認識問題上面。他看得很清楚，他認為普魯士戰敗，是一件缺少觀念價值的複雜事件的結果。因此在他看來最重要的問題，是意志力的增強。他使普魯士維護德意志民族的名譽，自由及幸福。便是在表面上，他的軍事上的解放計劃，也已經具有相當鞏固的形態。在這裏面，他提出了緊急的戰略，在必要時，是放棄土地在所不辭的。

第二，他的「民族主義」(Nationalismus)，蓬蓬勃勃，日趨興盛。愛國心成為了他的人生中心，祖國和民族名譽成為了他的主宰。求民族國家強盛的願望達到了最高峯。並且受到懷鄉之念，民族上的同族感情及德國文化社會的促進，這位理想主義者想要發展自己，造福社會，而和一個強大國家結合為一體的意志，便愈益堅決起來。因此克勞塞微慈便成為了「理想主義強權國家」(der idealistische Machtstaat) 的「國家理由」(Staatsräson) 的公佈人。德國人的缺點，要算世界主義，缺少民族意識及地方割據。他認為這些缺點是血統和土地的自然結果，為求國家強盛起見，血統和土地，是非加以征服不可的。

一切的邦，連普魯士在內，都對於克勞塞微慈失去了意義。正在拿破崙實行壓制的時候，德意志民族，甚至德意志國民，便成爲一個統一體在他感情裏面光輝奪目地高升起來。防止法國「世界主義」(Universalismus)的侵入，維護德意志民族而建設強權國家，是一個神聖的事業。克勞塞微慈成了無名的德國預言家。他的民族主義，從觀念上說來，是起源於個人主義的時代精神，但是現在却有些奇異，竟和「民族的命運社會」(die nationale Schicksalsgemeinschaft)結合起來。他的民族主義充滿着犧牲意志和潛勢力，居然突破了牠的產生地的界限而帶着火焰沖到德國社會主義的世界上去了。

第三，他的內心重新趨於鬱悶。普魯士的崩潰使他陷入深刻的憂愁。他的身心好像和國家一同受了打擊似的。克勞塞微慈，形單影隻，便在內心起了悲觀的幻想。受了這個打擊之後，他覺得好像受到命運力量的追逐，不久即將默默無聞地逝世。於是內心的分裂，精神和行爲的對立，欲望和能力的對立便又帶着黑暗勢力出現而搖動了他對於自己命運的信仰。這個精神分裂，以後便要決定他的人生路線了。

\* \* \*

當克勞塞微慈在一八〇八年四月到科尼斯堡(Königsberg)的時候，他好像是由冷森森的墓穴回到和煦可親的春日似的。結果他和國家重行合爲一體，而得到行動的機會。可是這其間因爲在梯爾西特(Tilsit)簽訂了「亡國和約」(der Vernichtungsfriede)，他便失去了作戰的機會。後來克勞塞微慈被調參謀本部當沙恩赫斯的祕書長，這纔算踏進普魯士改革家的圈子裏去。但是他的職務不過輔佐性質，他參加改革事業的範圍很小。這種外面的限制不能滿足他的事業慾。便是在內心他也沒有接近真正的改革事業。他在普魯士的根柢不深，所以他對於這個緩慢的改革之意義並不能完全理解。他最注意外交政策。

他覺得只要能够防止國外變亂的波浪進入國內，內部的變動是比較好辦的。他始終把最後目標放在心目中。他誤認一般民衆也具有和他同樣的解放意志，熱烈主張立即開始軍事行動。這並不是軍人的狹小眼光所致，因為他根本就和淺薄的軍人不同的。他具有遠大的眼光，他把這個眼光完全適用到軍事政策上去。因此他成爲了革命精神的代表，成爲了改革事業背後的原動力之化身。但是他的熱烈的意志却仍按而不動。的確當他在一八一〇年秋被任爲太子的師傅兼軍官學校教官時，他是不能不把行動意志埋沒在思索工夫裏面的。當時他接觸了浪漫主義及理想主義的思想界，認爲他們固然有長處，但是同時也有弱點。至於認爲德國人有超俗使命的那個普遍的世界觀，在他看來，是有害無益的。於是他猛然轉向到詩人及思想家之「哲學的達觀」上去。因此他和同事的對立漸趨顯著。他懷才不用，懣惡人羣，諷刺及嘲笑的感情日加強烈。當他由「神經熱」(Nervenfieber) 痊愈過來的時候，覺得好像老了好幾歲似的。世間不知道他的真正價值，總認爲他動輒啓齒冷罵，性格苛酷不可親。便是現在他也沒有找到可以發揮他的天分和熱情的活動園地。便是現在他也覺得孤立無援，覺得他的「幸福委任信」(Vollmachtsbrief zum Glücke) 終久不能不原封帶回。他的外面的本領和內心的命令在互相合作。悲劇是從這裏發生的。他越得不到行動的機會，他的行爲意志便越在精神裏面流動，而把他的思想家性格和鬥爭意志提高到最高點，不過同時也把他征服逆境的能力減低了。因此，改革時代並不能使他留在普魯士，倒相反地使他脫離普魯士，使他成爲絕對的德國解放意志的遊說人了。在他身體裏面好像附了革命之鬼似的。拿破崙的無名的精神敵人克勞塞微慈遂和無意識的使命結合爲一體。克勞塞微慈對於帝王拿破崙的巨大的不合理，便拿巨大魔鬼的同樣大的不合理去對抗。

從這裏開始，他的將來的命運便決定了。他把戰爭理論的思想工作仍舊繼續下去。他爲教育太子而作的草稿成爲了戰爭論 (Vom Kriege) 一書的胚胎。便是政治上他也在自主的軌道上前進了。建設強國的希望和因普魯士政策軟弱

而感覺的失望，使他在心理上脫離了故鄉和階級。他猛烈反對「普魯士派」(die Nur-Preussen)，因為「他們嘴裏不斷地提到普魯士人，免致德意志人這個名詞要求他們盡更重大，更神聖的責任」。他拿菲得利大王 (Friedrich der Grosse) 的精神去對付當時的普魯士人。現在證明出來，他在菲得利大王所下的根是比在普魯士所下的根更深的。這一層也是使他走上德意志民族的一個原因。他把整個希望都放在德意志民族上面。他內心的未被發揮的力量，終於凝成了個人的作戰決心。雖然在非德意志的旗幟之下當傭兵不是他的德意志感情所能忍受，但是為革命思想所驅使，遂不管在何處都預備作個人的抗戰了。這是祖國和內心的命令驅使他如此做的。於是德意志的自由和牠最勇敢的兒子，便轟轟烈烈地結合為一體了。

當一八〇八年及一八〇九年在西班牙和奧地利發生革命時，克勞塞微慈便和奧地利同盟而成為該同盟的一個熱烈的代表去對抗拿破崙。那時候他已經有意加入奧軍去作戰了。在英軍裏面服務的事，他也曾經考慮過。然而在這些計劃還沒有成熟以前，奧地利已經戰敗了。可是普王並沒有堅決抗戰的意思。普王並且還於一八一二年和拿破崙締訂同盟，允許派兵進攻俄國。於是克勞塞微慈便不能不懷疑普魯士，而認為普魯士無力實行德意志的使命了。普法同盟成立，他幾年來所英勇地反對的那個主張遂獲勝利。克勞塞微慈盡了他應盡的義務。他堅持自己的主張，作了生平最大的犧牲，他脫離普魯士，投俄軍當戰士去了。因為德國的解放意志已經成為他個人的主宰；在他看來，這個解放意志，是在普魯士及普魯士國王之上的。

這個忠心，雖然出於個人的熱情，却具有歷史的重要性。因為這個革命精神——不是出自死板的狹小基礎，而是出自生動的廣大基礎，並且針對着魔王拿破崙而發——對於個人的興奮是有莫大的意義的。不管將來政治情形如何轉變，這個求絕對自由的倫理意志，都要成為神意的一個保障，而主宰由偶然及人類弱點所決定的俗世變動。克勞塞微慈便是這個主宰力的預言人。那時候

他即決定了他的有名的信仰，而堂堂擺脫了當時的可憐的環境。他讓後世之人去審判他的行爲。他發表了用革命手段的救世之術，非但文詞美麗有力，而且思想偉大動人，真是被壓迫者的福音。這個福音，便是在一九一八年以後，還給與德國人安慰和力量。這個福音，將與地球同存，將成爲衛護自由之英勇的進攻號角而響徹全球。

\* \* \*

脫離了歷來的生活基礎之後，克勞塞微慈便成爲自己的魔鬼的殉難人了。他爲了理想犧牲了他個人的生活。因爲像差不多每一個聖徒一樣，他也不能不走艱難之途的。〔辭職是照准了，但是參加俄軍是被禁止的。因爲他參加俄軍，他遂受到刑事處分，他的財產也被沒收。國王決不能容忍他的行動。傾注一切的知識和能力，都不足以消除柏林朝廷的不滿意。經格耐色璠將軍的推薦，克勞塞微慈曾於一八一二年之役在好幾個俄軍司令官之下服務過。然而他仍無勢力可談。因此他在俄國服務，很感覺失望。不過他却在這裏得到兩個推轉世界史的車輪的機會。那就是：在作戰之初，俄軍根據他的報告，決定退入俄國內地，這遂成爲拿破崙沒落的原因；而在戰事之終，當簽定那有名的桃羅根協定(Konvention von Tauroggen)時，他曾任俄國談判員參加。那時候他盡了所有的力量去消釋普魯士方面的疑心。約克(York)下一大決心和俄國締訂協定，也是克勞塞微慈的功勞。這樣他便參加於德國的解放事業了。這時候他的運星好像已經輝煌地上升起來。他聽從石太因男爵(Freiherr vom Stein)的鼓勵，在東普魯士組織了「民兵」(Landsturm)和「後備兵」(Landwehr)。因此，他在這裏也得到了直接參加普魯士革命的機會。然而他希望回到普軍服務一節，却仍未獲准。不過俄軍派他做駐布綠歇(Blücher)將軍參謀處的連絡軍官。在這裏他仍像以前承平時代那樣，在沙恩赫斯(Scharnhorst)將軍那裏擔



任祕書長。因此他便有了和施雷仙 (Schlesien) 軍三將星布綠歇，沙恩赫斯及格耐色璠一同參加一八一三年春季作戰的機會，他是躊躇滿志的。沙恩赫斯陣亡後，他便在同樣的地位和格耐色璠合作。但是格耐色璠也沒有把克勞塞微慈復職普軍一節辦到。

在一八一三年夏的停戰期間，反動派在朝廷裏面佔了優勢，改革派在政治上遂幾無立錐之地。不過在克勞塞微慈方面，那個不幸的關係却得到解決了。那時候成立一個「俄德軍團」 (die russisch-deutsche Legion)，他接到以參謀本部軍官資格進入該軍團的命令。於是他便離開戰事的中心了。他起初很高興，結果却是暗澹的。固然總司令派他做參謀次長，但是軍團本身仍留於次要戰場。一八一三年秋，聯軍在下埃爾貝河 (die Niederelbe) 一帶布陣，俄德軍團擔任防守北翼，結果在哥爾德 (die Göhrde) 打了勝仗。這要算該軍團唯一的功勞。便是一八一四年冬季作戰之時，該軍團在比利時的次要戰場也沒有樹立什麼特別的戰功。直到一八一四年締訂巴黎和約 (der Pariser Friede) 時，克勞塞微慈纔以上校資格回到普軍服務。一八一五年戰事復發，他被任為第三集團軍參謀長。但是這一次他也不走紅運。無論在里尼 (Ligny) 或滑鐵盧 (Waterloo)，他都沒有得到樹立偉大戰功的機會。大戰結束了。他既沒有得到與其才幹相當的地位，又不曾樹立豐功偉業。他越在軍事問題上得不到滿足，他的政治精神便越趨強烈。他不斷地和格耐色璠通信，力主繼續作戰而進攻巴黎。如此他由遠處效勞，俾得協約軍的心臟——即普魯士的一對將領布綠歇及格耐色璠——在政治上和軍事上增強起來。最後勝利的一小部分恐怕是可以歸功於克勞塞微慈的。

\* \* \*

膽大妄為的拿破崙——也就是那時代的原動力——現在已被征服。跟着拿破崙的沒落，那個造成解放意志的前提便消滅了。克勞塞微慈的超個人的緊

張，也消沈下去。剩下來的，便是一個未獲滿足的人生的苦渣。起初很英勇的曲調，後來遂衰微下去。因為他曾經把精力的一大部分灌注在解放思想上面，所以到了恢復和平的時候，他是必然會覺得失去精神的。只有一個滿意的事業能夠避免這個危險。如果得不到這個事業，他的人生是不能不荒廢的。

這位聖徒，終由神聖的使命回到太平軍人的俗世職業。克勞塞微慈失去了自己父親似的朋友沙恩赫斯，却得到了格耐色璠，而始終忠實地和他交遊。當時格耐色璠任新編「萊茵軍團」(das rheinische Armeekorps)總司令，乃派克勞塞微慈為該軍團參謀長。這樣一來，這兩位偉大軍人的精神結合便因此在表面上更加鞏固起來。在新的省份所建設的軍隊，使克勞塞微慈得到一個和朋友作親密的交遊的機會，這是他深引為滿意的。但是那時候災難已經接近了。因為政治不安定的緣故，格耐色璠遂於一八一六年辭去了他在科布楞茲(Koblenz)的職務。他的後任是哈克將軍(General von Hake)。哈克對於參謀長並不發生任何親密關係。在參謀長方面，憂悶的日子便開始了。有兩件差事減輕了他的憂悶。他於一八一七年隨從太子遊歷萊茵省(die Rheinprovinz)全境；一八一八年秋，他升為陸軍少將，任阿痕(Aachen)軍司令，按阿痕是開過盛大的全歐會議之地。這位年齡纔三十八歲的少將，對於自己的外面上的地位，是可以滿意的。但是這個地位並不合乎他的內心感情。不久他即被任為柏林軍官學校(Berliner Kriegsschule)校長，而脫離了他的不滿意的地位。格耐色璠所以推薦克勞塞微慈當軍官學校校長，是希望這位傑出的人才比歷來的校長對於該校的事業發揮更大的勢力。因為歷來的校長只是一個行政長官，對於教學方面，是沒有任何勢力可談的。然而不幸克勞塞微慈也被限制於乾燥無味的行政事務，不得過問其他。命運給他擲了最不幸的骰子。他在這個小地位過了十二個無生氣的年頭。人生的最年富力強的時代，事實上消磨在這裏面。普魯士軍不曉得去利用其最傑出的人才。普魯士軍將他置於不顧。這遂毀了他的一生。

這場悲劇是由來已久的。這是他於一八一二年和普魯士決裂的報應。那

個由卡爾斯巴特 (Karlsbad) 會議開始的反動派的大潮流，對於克勞塞微慈也有影響，其影響以他對於國民代表問題發表意見時為最大。不過他自己的性格也和這個不幸的命途有關係。當偉大的普法抗爭告終，而他的心緒由強烈的緊張解放過來的時候，他並不能夠把自己的分裂的力量合一起來。他的心緒孤立無依，終於屈服在不順利的太平生活之下。顯見他並不會把內心的分裂加以征服。他和夫人的親密的關係給他補充了世界之不足，却也必然加強了他的孤獨性。雖然他在他的心緒時常尋求安慰之詞的地方找到了寄身之地，但是「不和諧」(Disharmonic) 却在這位感情豐富的人裏面佔着優勢。一方面那個冷酷而熱情的精神向前衝進，但是另一方面却缺少內心的滿足，缺少精神的鞏固性，缺少個人在人生戰場上奮鬥的精神力量。克勞塞微慈在觀念的意義上是一個最好戰的人物，但是在現實的意義上却不然。這並不是因為他不肯犧牲性命的緣故——犧牲性命是他最希望的——，却是因為他在精神上不能自主獨立的緣故。他一站在軍隊面前，就心神不安定，所以在一八〇六年以後他便不再指揮軍隊了。結果他明白了自己的缺點，認為他的天分的優點是不足以補償這個缺點的。他的精神成為了他的最後的避難所。然而他一直向着行動衝進，而他的精神上的功績却又要繞「放棄行動」(Tatverzicht) 那一條痛苦的路纔可以達到，這裏便要發生悲劇了。他的「個性特徵」(Wesenszüge) 關閉了表面上的成功之路。現在他的「智性」(Geistigkeit) 的發達，全視這個個性特徵的發達程度為轉移。可是他的智性越強，智性對於行為世界所表示的壓力便越大。因此，這個未獲滿足的慾望，終於在活潑的發展之後向着他的精神爆發了。這裏生長了一個無雙的古典派思想家精神，那個未出生的行動，是在這個思想家精神裏面激烈地胎動着的。有一種拿破崙式的暴烈的強權充滿着他的語言。他的語言便因此得到無雙的清晰，力量及偉大。但是同時在克勞塞微慈裏面完成了一個空前的個人命運。幸福由遙遠處再行向他招呼。這一次認識他的政治家本領而推薦他做駐倫敦公使的，還是格耐色瑞。但是這個機會也不會成功。

於是他便堅定了悲觀的信心，而認為他的一生是再沒有多大的事可做了。

這個悲慘的命運，使他一轉而完全朝向內心。他的民族思想，現在已經脫離一切的空想而進入最後階段了。他的現實感覺自一八一五年以來並沒有認錯，他知道德意志思想暫時不能存在，但是他的現實感覺也沒有認錯德意志思想的將來的力量。所以現在他仍以征服德意志各黨派而建設一個德意志「命運社會」(Schicksalsgemeinschaft)——即強有力的統一國家——為目標。但是他的國家感情却重行帶上普魯士色彩了。他始終最注重外交政策。他認為外來的侵略比任何國內革命都危險。「議會自由主義」(der parlamentarische Liberalismus)認為當時是專制和自由的鬥爭時代。克勞塞微慈既反對議會自由主義，又反對那個代表「正統原則」(das Legitimitätsprinzip)的「勤王保守主義」(der dynastische Konservatismus)。他認為「現實政策」(die Realpolitik)勝似「獨斷」(das Dogma)。他拿俾斯麥(Bismarck)式的透澈的眼光去觀察德國和歐洲的情勢，觀察德國和歐洲的命運上的聯繫。他之所以預言劍為統一德國的唯一路線，是因為他認為普魯士的武力建設為統一德國的前提，是因為他認為武力決戰為產生德意志國家的力量的緣故。便是現在他也孤孤單單地站在時代裏面。因為精神和國家是在他裏面最徹底地結合着的。他遠在別人之前踏上了未來時代的地盤上面。「第二聯邦」(das Zweite Reich)(三)的創造精神，便在他裏面產生。同時他的戰爭理論上的思想也開花結果了。在那表面上最沒有貢獻的幾年間，他正從事於人類最偉大的精神工作之一，就是著述戰爭論(Vom Kriege)。著了這本書，他便得到古今最偉大的軍事思想家的名譽頭銜，而擠入了民族英雄之林。這部著作的價值，在於牠的永遠的青春上面。雖然有許多意見將隨時代而失去生命，但是其精神的基本內容却有千古不滅的價

(三)譯者註：德國在一八一五年以前稱為「第一聯邦」(Das Erste Reich)，由一八七一年至一九一八年稱為「第二聯邦」(Das Zweite Reich)，一九三三年以後稱為「第三聯邦」(Das Dritte Reich)。

值。軍人，政治家，歷史家，一切的人都能够從這裏抽出深奧的智慧。這部書終於成爲了戰爭和將帥的聖經。因此這部書要算是他一生的主要事業。不過在他看來，這部書並不重要，他並沒有把牠公佈出來。因爲他本來不想做一個思想家或將帥去研究歷史。不料命運攔阻了他的活動之路，竟不顧他受有先人的豐富的精神遺產而奪去了他的畢生事業。他的畢生事業終告失敗，他不勝悲傷。但是他決不因此而一籌莫展。因爲他並沒有失去做事業的勇氣。同時，在康特 (Kant) 和普魯士的意義的責任觀念，也是他的力量的來源。這個來源，便是在那失意的幾年間也不曾枯竭過。當他看出了他的事業在表面上已歸失敗的時候，他的心靈的火也不會熄滅。他的心靈的火一直燃燒下去，照耀了那個高得不可企及的著作。克勞塞微慈不斷地順從了自己的命運，終於藉此把命運征服了。他的犧牲成爲了行動的犧牲。他的人生，從表面上看來好像是失敗。但是他的人生——成爲了永遠的模範，成爲了最高的人生勝利——藉平靜的內心活動成爲了民族的幸福。

命運好像想起這位五十歲的人似的。一八三〇年，他終得脫離舊職務而被任爲布累斯勞 (Breslau) 的「第二砲兵監督處」(Zweite Artillerie-Inspektion) 的監督。不久之後，當歐洲有發生普遍戰爭的危險時，他被任爲參謀長而輔佐軍司令格耐色瑞。這樣一來，這位被忘記了的克勞塞微慈，便好像還有做陸軍參謀長的資格。倘若實現，那便喜出望外了。歐洲的戰爭危機過去了。只有普魯士軍，爲了防備波蘭軍暴動，曾經在東方佈置過一次。那時候更可怕的敵人，要算「霍亂」(die Cholera)。格耐色瑞便是一八三一年八月二十八日在波森 (Posen) 患霍亂症逝世的。克勞塞微慈因格耐色瑞元帥逝世而大受打擊之後，便也於同年十一月一日患同一病症故去了。當他去世的時候，他好像把生命當做重負拋棄了似的。這個結束，是完整的人生的象徵。幸福之最後希望，也在陰晦的命運之下消失了。但是事業已經完成了。他的夫人，在一八三二年以後，纔把他的歷來大部分沒有付印的作品發表出來。這時候，世間

知道克勞塞微慈是人類中的最傑出的軍事思想家，纔知道他是一位最偉大的歷史家和政治家。他沒有被世間注意，沒有受到世間的感謝就逝世了。他的偉大，的確是在一八六六年以後，他所播的種子開花結果的時候，纔被完全認識的。

俾斯麥 (Bismarck) 成爲了他的政治思想的實行人。毛奇 (Moltke) 的事業和第二聯邦，是建築在克勞塞微慈所奠定的戰爭理論上面的。

便是現代，這位無雙的德國人的價值，也在照耀着。倘若沒有他，那麼施利分 (Schlieffen)，德國參謀部和德國在世界大戰的得救，都不能想像。今日這部戰爭論仍可適用於一切基礎。並且他在政治上的活動也同樣不可磨滅。克勞塞微慈是德國國民的最偉大的民族教育家之一。他恐怕是把社會主義的普魯士精神由普魯士國家分離過來的第一人。他把這個社會主義的普魯士精神看做倫理觀念，看做建設德意志國家的力量。他是民族精神的英雄，是德國國民的先鋒。他親自對於後世的人表示了由「精神」越過「國家」而達到「國民」的德意志的生活發展。他是由德意志精神形成了國家觀的第一人，並且也是最早的德意志英雄。他在民族政策上的事業，將爲其人格的永遠價值所照耀。有人說他一身兼備黑爾曼 (Hermann) 的愛護自由之心，胡騰 (Hutten) 的民族熱血和俾斯麥的政治眼光。這是說得很對的。他是蘭克 (Ranke)，特來齊克 (Treitschke)及俾斯麥的理想的開路先鋒。他融合着理想主義和現實主義，融合着威瑪 (Weimar) 和波次丹 (Potsdam)，成爲了德國護衛神的永遠的化身。施太爾夫人 (Frau von Staël) 曾經說他是「最優異的德國人」 (L' Allemand par excellence)。有一個法國人則帶着嘲笑的口氣說他是「德國人中的德國人」 (le plus Allemand des Allemands)。的確他是最偉大的德國人。便是由現代的精神看來，也是如此。因爲他已經在德國人的心目中得到了客觀性。他把「絕對」 (das Unbedingte) 當做他的地上之神，把「意志」 (der Wille) 當做他的英勇的傳教師。因此克勞塞微慈，和永遠的精神結合着，是現代的「具有精神的人物」 (Geist vom Geiste)。

## 處世箴言(續三)

Aphorismen zur Lebensweisheit

叔本華 (Arthur Schopenhauer) 著

關琪桐 譯

### 第四章 論人的地位，或別人對他的估價(續前)

#### 第五節 令名

在前一章中，我們會把令名歸在一個人在世人眼孔中的評價項下，現在我們應該把這一層觀察一下。令名與尊榮正是一對雙生姊妹，可是它們也如雙子座似的(一〇)，其中保羅斯 (Pollux) 是永生的，迦斯特 (Kastor) 是無常的，永生的令名乃是無常的「尊榮」之兄弟。自然我這裏所說的乃是最高的令名，乃是純真的固有的意義下之令名：因為有許多令名乃是一瞥即逝的。其次，尊榮只涉及於我們在相似的環境下向每一個人所要求的那些性質，至於令名，則涉及於人們不能向人人都要求的那些性質。尊榮涉及於每一個人所常諉於自己的那些性質，至於令名，則涉及於無人可以諉於自己的那些性質。我們的尊榮所及的範圍只以人們知道我們的範圍內為限，至於令名，則先跑在前面，而且令名走

---

(一〇) 譯註：迦斯特和保羅斯是鳩壁特天神的兩個兒子。鳩壁特神愛上了 Leda，而苦於無機可乘。於是變為一個天鵝，裝着為猛鷲所逐，投在 Leda 懷內，因而 Leda 就生下兩個卵。一個卵中生出保羅斯和海倫來，另一個卵中生出迦斯特和柯律退內斯塔 (Clytemnestra)。這弟兄兩皆以勇敢著稱，曾參與金羊毛之役。後來他們與 Lynceus 打仗，迦斯特殺了 Lynceus，又被 Leda 所殺。保羅斯為他的兄弟復仇，而把 Leda 殺了。保羅斯是永生的，並且對他兄弟十分友愛，因此就請鳩壁特神把他兄弟還生回來或者把自己的無常失了。鳩壁特讓迦斯特分享保羅斯的永生，因而他們輪流着在陰陽兩間生存，一生一死，互相更迭；他們死後上昇列宿，成為雙子星。並常保護海客，船上所見 St. Elmo's 火即他們的顯佑。

得愈遠，則人們知道得我也就愈廣。人人都可以要求尊榮，但是很少有人可以要求令名，因為經由特殊的成就，人才可以達到令名。

這些特殊的成就又分兩種，一種是功勳，一種是作品。因此，達到令名的路途就有兩條。宏大的心胸特別可以使人走着功勳之路，偉大的頭腦可以使人走着作品之路。兩條路中每一條都有其特殊的優點和劣點。它們的主要分別就在於，功勳是易逝的，作品是常存的。最高貴的功行也只有暫時的影響，至於作品則在一切時代生活着，作用着，嘉惠人生，提高人生。人的活動所能存留於後世的，只有人對於它的記憶，但是這種記憶是會愈來愈微弱，愈來愈扭曲，愈來愈平淡，並終於消滅了的，除非歷史把它記載下來，而在化石的狀態下把它留給後世。至於作品自身就是不朽的，因而可以萬古常存——尤以著述為然。亞理山大只有大名和紀念留到現在，至於柏拉圖，亞理士多德，荷馬，和霍拉丟則仍然在那裏，他們仍然生活着，並對我們有一種直接的影響。印度的吠陀(Veden)和其奧義書(Upanishaden)仍然存在，但是當時所發生的一切事情，則我們毫無所知。(一一)

功勳還有一種不利，就是它們只依靠於外界的機緣，才有實現的可能。因

(十一) 著者註：現代人們有一種風尚，他們以為把人的作品稱為功勳，就可以尊榮了那種作品，實則這乃是一種可憐的恭維。因為作品根本上乃是比功勳較為高貴的。一種功行總是依靠於某種動機而發生的一種行為，因而它是特殊的，易逝的，因而是屬於世界上那個普遍而原始的成分——即意志——的。一個偉大的和美麗的作品，則是可以常存的，因為它是有普遍的意義，並從智慧中生起來的，它正如一縷芳香似的，天真純潔，超出了這個意志世界之上。

功勳的名譽也有一種優長，就是，它一般說來是伴着一種強烈的爆發而出現的，那種爆發強烈得程度足可以使那些功勳名聞全歐。至於作品的佳譽則是遲徐緩慢而來的，起初它的聲音只是輕微的，隨後就愈來愈高亢了，而且往往在百年以後才達到它的全部力量。但是自此以後，它就存留下來，至於千萬年之久，因為那些作品是仍然存留着的。至於前一種名譽，當初次的爆發過去以後，它就愈來愈微弱起來，因而知道它的人也就愈來愈少，一直到了最後，它只在歷史中剩有一種幽靈似的存在。



此，它們的聲譽不祇是只指向於其內在的價值上，乃是指向於那些給與它們以「重要」和「光輝」的環境上的。其次，功勳的令名，當它們係純粹個人的時候（如在戰爭中），乃是只依靠於少數證人的傳說上的。可是這些證人又不是恆常在場的，而且就是在場，也不能總是正直不倚的。而在另一方面，則功勳又有一種利益，就是，它們因為是實踐的，所以它們乃是一般人類知識所能及的，因此，你只要把事實正確的告知人，那它們就可以得到人的承認，除非它們的動機到後來才被人所正確認識了，或適當估量了。因為我們要想理解一種行為，必須先知道它的動機才行。

說到作品，則情形與此兩樣。它們的出現並不係於機會，而只係於它們的作者；而且它們本身是什麼樣的，也永久是什麼樣的，只要它們仍然存在。在另一方面，則人們判斷起這些作品來，却又有一種困難，而且這些作品的特質愈高，則這種困難也就愈大。事實上也常常缺乏能勝任的，忠實不倚的批評家。不過它們的令名也不是由「一個」法庭來決定的，它們也可以求訴於別的法庭。因為如前所說，在各種功勳方面，只有人的記憶留傳於後世，而且這種記憶還正如現在人所傳說的那樣：至於作品則自己把自己保留下去，而且除了殘闕的部分以外，它們還是保存其原形的。這裏並沒有東西可以把材料毀損了，而且就是原來它們所受於環境的惡劣影響，後來也會消滅了。不但如此，而且只有在年長日久之後，才有少數勝任的裁判者出現了——他們自己已經是一些例外——來坐堂聽訟那些更大的例外之人。他們一代一代下了重大的判決，因而人們在多少世紀之後，才能得到一個圓滿公正的判斷，但是這個判斷一得到以後，後來便再也不能推翻。作品的聲譽是這樣安定而不可避免的。

至於要想原作者來及身親歷其聲譽之發揚增大，那就有繫於外面的環境和機會了。這些作品愈為高超，愈為困難，則這種可能也便也愈為減少。塞內卡在這裏有一段美得無以復加的話，他說：「美名之隨功德，猶如暗影之伴身體似的，雖然它們有時是在前面的，有時是在後面的。」（書翰集七九）。隨後他又

進而說：「所有你的並世之人雖然因為妬忌之故，緘口不言，可是將來一定有人會無愛無憎的秉公裁判。」我們在此也可以順便看到，即在塞內卡的時代，那些惡棍們已經工於計謀，藉緘默不理，來壓制人的功德，以便掩蓋賢者，而嘉惠不肖了，這正如我們現代一樣，因為妬忌之念使古人和今人都閉口無言了。

一般說來，人的名望將來愈經久，那它就愈來得遲緩，因為一切卓越的事功也都是慢慢才能成熟的。可以傳於後世的聲名，正如一個橡樹似的，從它的種子中慢慢生長起來。至於那輕浮而空幻的聲名，就如那一年生的迅速生長起來的植物似的。至於虛偽的聲名，則如那迅速吐芽，旋即剷除了的雜草似的。

這件事情的原委乃在於：一個人愈屬於後世，即愈屬於全人類，那他在他的同時人看來就愈是生疏的。因為他所成就的並非獻於這個特殊世代的，因而他是不屬於這個世代本身的，而只是把這個世代當做全人類中的一部分而屬於它的，因此，它就不會沾染了本地的色彩。因而那個世代就容易把他認為是奇特生疏，而輕輕把他放過。他那個世代所重視的人乃是那可以效力暫時事情和當下幻想的人，這些人乃是完全屬於那個世代，而與它共生共死的。一般的藝術史和文學史都教我們說，人類精神的最高成就原來都是不為人所歡迎的，它們往往被人置之高閣，棄而不觀，除非有高人一等的才智之士出現於世，對它們發生興趣，使它們得人敬重，並使它們從此以後就藉這樣所獲得的權威，而永遠得人仰望。

所有這些事情，最後的根源都在於，每一個人只能理解並欣賞與他同類之人。但是愚昧之事是對愚昧之人同類的，平凡之事是對平凡之人同類的，紛亂之事是對胡塗之人同類的，無味之事是對無腦之人同類的，而最使一個人高興的乃是他自己的作品，因為這種作品乃是與他同類的。因而古時那位難以稽考的挨庇克姆（Epicharmos）就歌詠道：

愚人說愚話，狂人吐狂言，

人皆喜自翺，都謂自己賢。

犬視犬爲美，牛看牛爲妍，  
驢以驢爲妙，豕覺豕可戀。

當一個强有力的手臂投射一個輕浮的物體時，它並不能給那種物體以一種運動，使它繼續前飛，猛烈射擊，這個物體會死沈沈的跌落在那裏，因爲它沒有自己的物質，可以接受外來的力量。對於美好偉大的思想，甚至天才的作品，也都是一樣情形，如果沒有別的人，只有那渺小，微弱，而悖謬的頭腦來賞鑑它們。這種事情乃是古往今來一切哲人同聲悲悼的，他們的悼惜正構成了一個合唱。耶穌說：「誰要同一個愚人說話，就是同一個就寢的人說話的，而且當說完話時，他會問說，說的是什麼？」——哈姆雷特 (Hamlet) 也說：「狡譎的話語，到了愚人耳裏，就睡起覺來」。而且歌德也說：

聽者兩耳倘若不正，  
絕妙好詞也被嘲弄。

其次他又說：

君雖奮力，衆漠然，  
算心煩！  
石落泥沼，  
濺不起水環。

李奚登倍 (Lichtenberg) 也發問說：「當一個頭腦與一部書相撞碰時，常有一個的聲響是空洞的，發這個聲響的常是書麼？」他又說：「這一類作品乃是一些鏡子，當一頭驢向裏瞧時，裏邊不能現出一個聖徒來」。葛雷 (Gellert) 的美麗動人的哀訴也是值得重新紀念一遍的。

天才不世出，  
識者殊稀少，  
世上大半人，  
皆以歹爲好。

此事日日見，  
令人心煩惱，  
猶如癘疫症，  
頗難盡數掃。  
愚人皆成智，  
豈不萬惡了？  
此法雖云妙，  
可惜無處找。  
事物值多少，  
彼等殊不曉，  
兩眼雖張開，  
心中實未了。  
常誇瑣屑事，  
不識何爲「好」。

人類這種智慧上的無能使他們不能認識並重視卓越的成就，雖然卓越的成就已經是稀少的；但是這裏也如到處似的，與此種無能相伴的（如歌德所說），還有一種道德上的惡劣，這種惡劣就表現爲妬忌。一個人藉他所求得的令名，就超出了他的同類之上，至於他的同類之人則按比例降低了，因此，每一種殊異的功勳都是犧牲了無功勳之人，才得到其令名的。正如歌德在西東詩集中所說：

盛讚他人，  
於己有損。

由此看來，卓越的成就不論表示於何種方式，一切平庸之輩皆會聯合起來，誓力反對，並且在可能之時，加以窒息。他們的口令就是：「打倒功勳——」（à bas le mérite）。不但如此，就是那有了成就，并已有了令名的人，也不願意看到一個新的有名之士崛起起來，因爲他自己的光輝是會爲新的光輝所掩住

的。因此，甚至歌德也還說：

我若逡巡不前，  
等世人許我并肩，  
恐現在還不會生到人間。  
諸位可以看見，  
人都爭勝搶先，  
而不容我自己出現。

一般說來，尊榮是常找到公正的裁判者，而沒有妬忌心加以攻擊的，而且人們甚至預先就假設每一個人都有這種尊榮。至於令名，則必須奮力才能求到（自然不能顧到人的妬忌），而且那結果以桂冠給與人的法庭，乃是由一些決然惡意的法官所組成的。因為我們能夠並且情願與任何人分享尊榮，至於令名則被得到令名的每一個人所侵蝕，所阻礙。其次，藉作品來求得令名的困難是與閱讀那些著作的人的數目成反比例的。這個理由也是容易看到的。因此，這種困難，在給人指教的作品方面，要比在供人娛樂的作品方面，是要大得多的。這種困難在哲學的作品方面乃是最大的，因為這些作品所預許給人的教訓一方面是糳糊不定的，另一方面是沒有實在用處的；因為這些作品是出現於那些互相競爭的讀者之前的。

求得令名既然有如許困難，所以我們就由此看到，那些完成了名著的人們，如果不是心愛那種題目，歡喜那種工作，而只是想藉大名，刺激自己，那麼人類幾乎就不能得到不朽的哲學作品了。不但如此，而且一個人如果想顯忠遂良，摒邪去惡，那他必然會干犯了羣衆的判斷，和他們的領袖，因而也必然會鄙棄了他們。因此，有人所說的那話（奧騷雷 [Osorius : de gloria] 是特別着重此說的）乃是至當不易的：就是，大名是逃避那些尋求它的人，而追求那些輕慢它的人的，因為前者是順應當時人的趣味，後者是向他們挑戰的。

求得大名，雖然困難，保守大名，却是容易。在這裏，名譽又是與尊榮對

立的。尊榮是憑着信用供給每一個人的，人只須把它保守住就是了。但是困難却在這裏，因為只經由一種無價值的行爲，它就永遠失掉，不能挽回了。不過令名是永久不能失掉的，因為它所藉以被求得的那種功勳和作品是永久存在的，而且令名是永久給其作者保存着的，縱然他不能再加上任何新的令名。自然，令名也有絕聲息響之時，但是這乃是因為它是虛妄不實，原非應得的，而且也是因為它之發生，只緣當時人的估價太高了——縱然這種名譽還不是如黑格爾所享有，李奚登倍所描寫的那樣：「只是被一羣贊成他的候補人所鼓吹，並被空洞的頭腦之回聲所傳音——但是後世人們只能非笑它，因為他們讀起他的書來，只如叩擊一所雜色的文字建築，一個已經飛去的鳥（喻時髦）的美麗巢穴，一所已經陳腐的因襲說法的居所似的，而且他們會看到一切一切都是空洞的，並沒有些小的思想可以自信不疑的，向路人說，請進來罷。」

這種令名原是依靠於一個人與他人所比較的結果上的。它基本上是一種相對的東西，因而它也只有相對的價值。所以別的人如果到了那個有名之人的地位，那他的名譽就立刻消滅了。絕對的價值只能歸於一個人在一切環境之下所具有的那種東西，而在這裏這種東西就是他人直接在自身所有的，那就是偉大的頭腦——這乃是一種價值，一種幸運。因此，有價值的不是名譽，乃是使人求得令名的那種東西。因為這乃是真正的實質，至於令名乃是它們的偶性。名譽對於有名之人只是一種外面的象徵，他藉這個象徵才可以證實了他的自命不凡的見解。因此，人們就可以說，正如光線非被物體反射回來，不能看見似的，同樣，每一種才能也是經由它的聲名，才能十分確信自己的。但是名譽也並不是功德的確實可靠的象徵，因為有的名譽，并無功德，有的功德，并無名譽；因此，雷興（Lessing）的話是很俏皮的：「有的人是有大名的，有的人是應享大名的」。

一種生活如果把自己的有無價值，完全依靠於他人的意思上，那它就只是一種可憐的生涯。但是英雄和天才的生涯正可以是這樣一種生涯，如果它的價值

只成立於名和他人的意見。每一個人都是爲自己而生活而存在的，因而主要的他乃是在自己以內而生活而存在的。一個人本身是什麼——不論他在何種途徑并何種方式下是這樣的——乃是對他最要緊，最當先的？他如果在這裏沒有許多價值，那他一般說來，也就不能有多大價值。在另一方面，則他人腦中對他的爲人所懷的觀念，乃是次要的，派生的，并受命運所支配的，因而對於前一種只能有一種十分間接的影響。此外，羣衆的頭腦，也是一個太於可憐的劇場，真正的幸福并不能住在這裏。不但如此，而且我們在這裏也只能找到一種虛幻的幸福。

在那個普遍的名譽之廟中，是有如何一堆混雜着的人麀集着的！那裏有將軍，大臣，庸醫，騙子，舞女，歌妓，財閥，和猶太人。是的，在這裏，這些人的長處是更被人誠懇的所認識，真實的所重視的，至於才思的優越（尤以高等的爲然），則人們是熟視無睹的，因爲這種優越在大多數人方面只能得到一種口頭上的敬重。從幸福論的觀點來看，所謂名譽乃是我們的驕傲和我們的虛榮所食的一種奇特珍貴的零食。但是驕傲和虛榮乃是過分存在於大多數人心中的（雖然他們要極其掩藏它們），而且它們或者在那些要求大名的人心中是最爲強烈的。這些人在沒有機會證實他們的卓犖價值，而令人與以承認之時，總是忐忑不安，猶疑莫決的：而且在這個機會來臨之前，他們總覺自己好像受了一種祕密的枉屈（一二）。

但是，如我在此章一起首時所說的，別人對一個人所懷的意見雖然有些價值，可是人們往往把這種價值重視到了不成比例，不合理性的地步。霍布士對此曾有一種激烈而或者也正確的主張，他說：「心靈的一切滿足，和一切純粹的快樂，都在於我們把自己同他人互相比較時，能以對自己有一種嘉惠的意見。」

（十二）著者註：我們的最大快樂就在於被人驚羨，但是驚羨之人，縱然有多少可以驚羨的理由，也是不甘心表示其驚羨的。因此，那最幸福的人就是那真心誠意來驚羨自己的人，不論他是採取如何方式的。但是人們必須不要攪亂他才行。

(政治論 I.5) 因此，我們就容易瞭然，一般人們如何認名譽有崇高的價值，而且在稍有希望獲得令名之時就不惜任何犧牲了：

人生弱點，好名爲先，  
雖云聖哲，也難除遣，  
智者以此，作爲刺鞭，  
藐視快樂，茹苦嘗酸。（見米爾頓詩 Lycidas）

其次又如：

赫赫「名」宮，高崗之嶺，  
照臨下方，高不可攀。

由此我們就終於看到，世界上最虛榮的民族，口裏總是不離「光榮」二字，并且毫不躊躇的把它看成是偉大功勳和偉大作品的主要的刺激。但是毫無疑義的我們可以說：名譽乃是次要的，它只是功勳的回聲，影像，暗影，和象徵，而且無論如何，那令人驚異的事情也總比驚異自身較有價值。因此，實在說來，真正能使人幸福的不是名譽，而是使人獲得名譽的那種性質，就是人的功德自身，再精確的說來，就是人的功德所由以出發的那種性情和能力，不論這種能力是道德的或智慧的。因爲一個人最好的成就，必然是他對自己所完成的；至於他的成就在別人腦中所反映的樣子，——即別人對他的意見，——乃是一種次要的東西，因而對於他只有附屬的興趣。因而一個人只要應當得到名譽，那他縱然不會得到它，而他也已經具有了主要的東西，而且他可以藉此自慰，彌補其所缺乏的東西。因爲使我們妬忌他的，不是說有許多昏愚無識之人把他看做一個大人物，乃是說：他實在是一個大人物；同樣，他的崇高的幸福，也不在於後世人都知曉他，而在於，他心中產生了一些思想，值得在千萬年中爲人所珍存，所研究。

此外，這種東西乃是不能夠爲他人所搶奪的，它乃是在我們權力以內的，至於另一種（名譽）則是在我們權力以外的。如果人們認「驚羨」爲惟一的要



務，則被驚羨的人也就無可驚羨的了。那虛妄的，不應得的令名，實在就是這樣一種情形。享有此種虛偽令名的人，只能以此爲食，但他却不曾實在具有那以名譽爲象徵，爲反光的，那種堅實基礎。這種虛名一定可以常常使他嘔心起來，因爲他雖然因爲自己欺騙自己之故，而發生了「自愛之心」，可是他所據的高位，因爲他本來就無力爬上去，所以他就暈眩起來，而使他自己感覺到自己只是一個膺幣。在這時候，他就怛怛不安，恐怕露了馬脚，被人輕藐起來，而當他在智者額上，看出後世的判斷來時，他更其驚懼不安。這樣一個人就如藉偽造遺囑，佔有財產的人似的。真正的名譽，卽身後之名，是不能爲接受它的人所聽所聞的，可是人們正認這種名譽是幸福的。因而他的幸福就在於那些可以給他求得令名的偉大性質，並在於他有機會來發展那些才能，而却不在於他得以稱心如意，從事於自己心愛的事情。只有這樣所成就的工作才可以得到身後之名。

他的幸福乃在於偉大的心靈，或才智的豐富；這些心靈才智在印於他的作品內以後，就可以得到以後幾世紀人的驚異。他的幸福就在於他的思想可以使極遼遠的將來之最高貴的才智，研究起它們來時，孜孜不休，樂此不疲。身後名的價值就於人之配得這種名譽，而這正是它自己的報酬。至於可以求得令名的那些作品，是否也能在同時人中給他求得令名，那乃是有係於偶然的環境，而沒有多大要緊的。因爲一般人既然沒有自己的鑑別力，而且他們也全無能力來欣賞艱難的成就，所以他們就往往信從他人的權威，而且那較高的令名，在百分之九十九的頌揚者方面，是依靠在忠真和信仰上的。因此，當代人的喧囂沸騰的贊頌之詞，在一個有思想的人看來，乃是毫無價值的，因爲他們看那種贊美只是少數聲音的回聲，而這些少數聲音又只是被當時的機會所偶然決定的。

一個音樂家如果知道，他的聽衆除了一二位以外都是聾子，而且那些聾子爲彼此掩護自己的缺陷起見，見了那一個人動起手來就都跟着熱烈鼓掌，那麼這個音樂家會因爲那種高聲的鼓掌喝采，而心滿意足麼？而且他如果知道了，那些起

手鼓掌的人常常受了賄賂，以便給最可憐的彈奏者，鼓出最高的喝采聲來，那他更當作何感想呢！

因此，我們就容易解釋，當代的贊頌如何不常變成身後的令名。因此，達隆培爾 (d'Alembert) 就在他那「文名殿」的最精美的描寫中曾經寫道：「殿裏的聖龕是為完全死了的人所住的，那些人在其生時是不曾在那裏佔到一個位置的；此外其中還有少數生者居住其中，這些人在一死以後，差不多就都被逐出去了。」

這裏我可以順便提說：要給一個人在其生時立一個紀念柱，那就無異於聲言，對於他說來，後世人的判斷是難以信託的。假使有一個人在其生時就受了可以傳於後世的大名，那也多半是見於他年老以後的；在藝術家和詩人方面，自然也有例外，但是在哲學家方面是最少這種情形的。那藉其作品成了名的人的畫像，就證明了我這話，這些像大半是在他們已經成名之後才畫成的，因而一般都是鬚老而白髮的，尤以哲學家為然。從幸福論的覺點看來，這事情是完全合理的。「名譽」與「青春」結合起來，對於一個無常之人，是太於過分了。人生是貧乏可憐的，所以它的福利財物必須極其經濟的分配開才行。青春是已經有了豐富的財物的，因而它也就可以滿意於它的所有了。但是當人生的快樂歡娛都如冬天的樹似的消逝以去之後，於是名譽之樹就及時發芽佈條出來，好像一棵純真的冬日青植物似的。此外，人們也可以把名譽比之於晚種梨，它是在夏日生長起來，冬天被人享受的。在老年之時最好的安慰莫過於自己感覺到：自己曾把自己青年時的全部精力貫注在他那永不隨以俱老的作品之中。

現在我們可以較仔細的考察一下人們在各種科學方面求得令名的途徑，因為這些科學乃是與我們最切近的。我們可以立一個普遍的規則說：這類名譽所標記的智慧的優越乃是由人們把現成的事實重新組織之後，所表現出的。這些事實可以有十分不同的許多種類。這些事實愈為人們所普遍知曉，並且為每一個人所可經驗，則那經由它們的組合而獲得的令名，也就愈為偉大，愈為廣普。如果這些與料在於特殊的數目，曲線，或在於一些特殊的物理學的，動物學的，植

物學的，或解剖學的事實，或者在於古代作者的一些殘缺的段落，或者在於難解的銘刻，或者在於不能找尋出的字母，或者在於歷史上一些曖昧之點：那麼那由這些事實的正確組織所求得的命名，就不能遠超出知道這些事實的人以外——這些人數是稀少的，而且他們多半度着一種恬退的生活，并對於同行的命名是要妬忌的。

在另一方面，那些事實如果是全人類所認識的，就如人類理解或心情的基本而普遍的性質，或者如我們日日親眼見其全部作品的那些自然的力量，或者如人所共知的一般的自然的途徑：那麼人們如果給與它們以一種新穎，重要，而明顯的組合，并因而在它們以上投射了一種新的光亮，則由此所求得的命名，將會逐漸傳遍了全部文化世界。因為各種事實如果是每一個人所知道的，那麼它們的組合也將是大多數人所知道的。但是名譽的範圍總是與所克服的困難成比例的。因為那些與料如果愈是人所共知的，那麼人就愈難以在一條新而仍然正確的方式下，來結合它們：因為很多的人已經對它們加以研索，并且已經搜索盡了它們的可能的組合了。在另一方面，那些與料如果是大多數人所不能理解的，而只是在辛若艱難的途徑下才能達到的，那麼它們差不多是可以恆常有新的結合花樣的。因此，人們只要在這一方面有平整的理解，健全的判斷，和中常的智慧的優越，那他們就往往容易有幸運，來給這些材料以一種新而正確的組織。但是那由此所求得的命名往往超不出那知道這些與料的人的範圍以外。要想解決這一類問題誠然得需要人的苦攻力讀，至於在那可以求得最大最廣的命名的途徑上，則那些與料乃是俯拾即是的。但是在後一方面，愈不需要勞力，它就愈需要能幹，甚或天才；因而就內在價值說或就他人評價說，是沒有任何工作或研究可以與天才互相頡頏的。

由此我們就可以說：一個人如果覺得自己有一種卓越的理解和一種正確的判斷，可是又不相信自己有一種極高的天才，那麼他就可以不必恐怕疲勞的工作；他可以由此出類拔萃，藉經營他們眼前的事實，而達到了勤勉求學的人所達到的。

那個遼遠的角隅。因為在這裏，那與他競爭的人既然是極其稀少的，所以一個才能中常的人就有機會，給與那些與料以一種新穎而正確的結合；而且他的發現的功勞將有一部分依靠於尋求事實的困難上。但是他的同學——只有這些人才知道這個特殊科目——所給他的名譽，在大多數人聽起來，乃是聲音很遠的。

如果我們把這裏所暗示的途徑，推到盡處，那麼我們就可以證明一點，就是，有些與料只因為其極難獲得，所以無需乎新的結合，其本身就可以把人的名譽建立起來。就如在極其遼遠而人跡罕到的地方去旅行，就可以使人成了名；人在這裏是藉他所眼見的東西而成名的，并非藉他所思想的事理而成名的。這一條成名之途有一種大的利益，就是：要向別人來講述自己所見的，那比向人來講述自己所思的，要容易的多，而且這也不需要人的多大理解；因而人們讀起前者來，比讀起後者來，是較為順利的。正如亞斯姆（Asmus）所說：

曾到異國當客卿，  
故事源源會談瀛。

可是當我們與這一類馳名之人有了私人的接觸以後，一個人就不禁想起霍拉壬的語句來：

人縱跨海越洋，他所能改變的乃是風土，而非其思想。——書翰集（II' V 27）。

在另一方面，說到那賦有崇高才力的人，因為只有他敢於冒險來解決那個最偉大最困難而與宇宙萬有有關的問題，所以他就要把他自己的視線儘可能的在各個方面平均展佈出去，而不使自己失沒於任何特殊的并只為少數人所知曉的領域中，那就是說：他并不細究任何一種科學的特殊之點，且不用說顧及瑣猥之事了。他并無需乎尋求難得的對象，以便逃掉一羣競爭者；眼前的東西就可以給他材料，使他從事於新鮮，重要，而真實的組織。他的功勞也可以被那些知道此種與料的人所欣賞，而這些人正構成了人類的大部分。由於此種緣故，所以詩人和哲學家所能求得的令名，是與物理學家，化學家，解剖學家，礦物學家，動物學家，語言學家，歷史家等所能達到的令名，有絕大差異的。

## 第五章 勸告與格言

在這裏我比在別處更不想詳細無遺的從事闡發，因為要是這樣，那我就會重述了古今思想家所建立起的許多生活規則（其中一部分是精卓的）——由西俄格尼斯（Theognis）和索羅門（Pseudo-Salomon）以降，至羅什孚科（Roche foucauld）——而且也不能避免了許多家喻戶曉的常談。我既然不求詳瞻，因而大體上也就缺乏了系統的排列。但是人們對這兩種缺乏也可以自行安慰說，這類作品要想巨細畢陳，條理緊密，那結果一定會使人煩膩起來。我所說的只是我自己所想到並且值得告知人的思想，而且就我所能記憶的而言，這些思想乃是不曾爲人所表示過的，或者至少也是不會在同樣方式下被表示過的；人們在這個茫無涯涘的園地中已經有所成就了，我的話語只可以作爲它們的一種附錄。

但是爲使這裏的複雜的見解和建議稍有秩序起見，我要把它們分爲幾個章目，第一就是總論，第二就是我們對自己的關係，第三就是我們對別人的關係，第四就是我們對於世事和命運的關係。

## 第一節 總論

一、亞理士多德在其尼柯馬德倫理學中曾順便表示了一句話說（七卷，十二節）：“ὁ φρονιμος το αλυπον διωκει, ου το ηδυ”。若翻譯出來就是：「智者所奮求的不是快樂，而是無苦」。這句話我認爲是處世之道的最高的規則。這話的真義乃在於：一切快樂和幸福性質都是消極的，至於痛苦則是積極的。關於這個命題的說明和理由，人可以參考我的主要著作（意志與表像世界一卷，五十八節）。不過我在這裏還要用一個日常可以觀察到的事實，來加以說明。人的全身如果都是健全康適的，只有一小部分受了傷或感到痛，那麼全部身體的康健將不爲我們所注意，而我們將只注意那受了損傷的部位之痛苦，因而全部生命感覺的安適舒服就被取消了。同樣，我們的事情如果樣樣都合己意，只有一件反乎我們的志向，那麼這一件事，縱然無關緊要，也常會在我們的腦中縈迴不去！

我們要常常思想這回事，而少思想那合乎我們心意的其他更重要的事情。在兩種情形下，受了觸犯的都是意志，在前一種情形下它是客觀化在有機體中的，在後一種情形下它是客觀化在人類的競爭中的。而且我們看到在兩種情形下，意志的滿足只是消極的，因而是不能直接感到的；頂多也只在我們自行反省時，才可以被意識到。而在另一方面，則意志的挫折乃是積極的痛苦，因而它就自己聲明了自己。一切快樂都只在於這種障礙的取消，都在於使我們不受它的影響，因而它們都是極其短促的。

上邊我們所稱讚的亞理士多德的規則，就是建立在這上面的，這個規則教導我們不要把目的置在人生的快樂和可意上，而只使我們儘可能的來避免人生中無數痛苦。如果這條途徑不是正確的途徑，那麼服爾德所說「幸福只是一個幻夢，而悲哀却是真實的」那話，就虛妄已極，一如其實際上千真萬確似的了。因此，一個人如果在幸福論的觀點之下來統計他的一生的總結果，那就不應該計算他所已經享受了的歎娛，而當計算他所已經逃脫了的災患。幸福論一起首就當教人說：所謂「幸福論」一詞乃是一種婉言法，而且所謂「過幸福的生涯」意思就是「過較少不幸的生涯，過差可人意的生涯」。無論如何，生命之存在不是要被人享受的，乃是要被人所克服，所戰勝的。有許多成語都表明這個意思，如拉丁文所謂：degere vitam（過生活），vita defungi（了生活），義大利文所謂：si scampa cosi（苟全生命），德文所謂：man muss suchen, durchzu kommen（必須設法混日子），er wird schon durch die Welt kommen（他得混世）。在年老時，我們因為已經了結了一生的工作，所以就感到一種安慰。因此，最有幸運的人乃是那在一生中沒有過度痛苦的人——不論是精神的或身體的痛苦，而非那曾經享過極濃的歡愉和極大的快樂之人。誰要想依照快樂來度量他一生的幸福，那他就抓住了一個虛妄的標準。因為快樂是而且永久是消極的，要說它能够使人幸福，那乃是妬忌心用以懲罰自己的一種幻想。痛苦乃是被人所積極感到的，因而它的不在乃是人生幸福的標準。如果除了無痛苦的狀

態以外，又加之以煩膩的消除，那麼塵世上的幸福根本上也就算達到了。因為其餘的都是虛幻的。

由此看來，人們是永不當冒着痛苦的危險，來購置快樂的；因為這種做法只是以積極的和真實的東西來購求消極的和虛幻的東西的。在另一方面，人們如果犧牲了快樂以求避免痛苦，那總是上算的。在兩種情形下，我們都不必問及痛苦還是在快樂以後來的，還是在快樂以前來的。人們如果想把悲苦的劇場轉化成娛樂的場所，並且不以極可能的無苦為目標，而以快樂和歡娛為目的，那實在是極其顛倒是非的。可是實際上許多人正是如此行事的。但是一個人如果以陰慘的目光，把這個世界看成一種地獄，並且只企圖在這個世界中造一所可以禦火的房間，那他就比較聰明多了。愚人追逐人生的快樂，結果看到自己才受了欺騙；至於智者則只求避免災禍。他這種做法如果仍不能使他免於不幸，那麼那也是命運之罪，而非其愚昧之過。就他度着幸運生活的範圍內而言，他並不是受了欺騙，因為他所逃脫了的災禍乃是極其實在的。他縱然在免避這些災禍方面走得過遠了，並且不必要的把自己的快樂犧牲了，而那也不會有什麼損失，因為一切快樂都是虛幻的，因而人們如果在損失了這些快樂以後，就表示悲悼哀嘆，那就真是渺小而可笑了。

對於真理所有的這種忽略乃是許多不幸的源泉，它是被樂天主義所助進的。當我們擺脫了苦楚以後，種種忐忑不安的願望就如鏡子似的反照出一個全不存在的幸福的幻影來，並誤領我們來追求它，因而我們就給自己招致來確係實在的痛苦。於是我們就來悼惜那已經失掉了的無痛苦的狀況，彷彿它是一個已經丟掉的樂園似的，而且我們只是徒然的希望，將已經做了的事情取消了。好像有一個惡魔故意在藉着願望的幻像，常常引誘人脫離了那個無苦的狀態——也即脫離了最高的真實幸福。

青年人們盲目的信仰：世界的存在是為供人享受的；他們以為世界乃是積極幸福的倉庫，只有那不善於克服環境的人，才不能達到幸福。小說和詩歌又都

加強了他們這種妄念，此外他們又被世界的澈頭澈尾的虛幻外貌所迷惑了。自此以後，他們的生活就帶着或多或少的熟慮而來追求積極的幸福，而且他們所謂幸福正是不斷的積極的快樂。這樣他們就使自己陷於危難之中，而只得冒險前往。因為他們所求的乃是一個完全不存在的野獸，因而總使自己陷於十分實在而積極的不幸之中。這種不幸就表現為痛苦，悲哀，疾病，損失，焦慮，窮乏，羞恥，和千百種困難。但是他的覺悟已經晚了。

在另一方面，人們如果遵守這裏所立的規則，而且他們的生活計劃也着重於避免痛苦，並着重於防止一切窮乏，不幸，和困難，那麼那個目的乃是實在的，而且我們也可以由此成就一點事情；而且這種計劃如果愈不被我們那種追求積極幸福之幻景的努力所攪擾，那我們所成就的也就可以愈為多些。歌德在其親和力(Wahlverwandtschaften)中所說的話也與這個意見相合，在那部書中那個常忙於為他人求謀幸福的 Mittler 曾說：「一個人如果想擺脫災禍，那他是知道他的所事的，但是誰要想有一種勝於現實的生活，那他就是完全盲目的了。」這話又使我們想起那個美麗的法國成語來：「更好」乃是「好」的仇敵(le mieux est l'ennemi du bien)。西尼克派(即犬儒派)的基本思想就是由此推演出的，如我在我的主要作品第二卷，第十六章中所陳述的。因為西尼克派所以拋棄了一切快樂，乃是因為他們相信，快樂或遠或近總與痛苦相連，而且他們以為要擺脫那些痛苦，比求得那些快樂，乃是較為重要的。他們深察明悟了快樂的消極性和痛苦的積極性，因而他們所作所為很一貫的目的都在於避免災禍，而為達此目的起見，他們以為第一要務就在於審慎的把一切快樂都拋棄了，因為他們看這些快樂只是把我們交給「痛苦」的一些陷阱。

我們是生在淳樸的亞爾克德(Arkadien)中的，正如釋勒所說。因而我們全體都是自由的，那就是說，我們來到世上時，原就充滿着「幸福」與「快樂」的要求，並且懷着一種愚妄的希望，以為自己可以貫徹了這些要求。但是照例說來，命運總會來到，猛烈的攻擊我們，並且教給我們說，世上沒有一件是



我們的，一切乃都是命運的，因為它不祇對於我們的所有和所得，妻子和兒女，而且對於我們的臂腿眼耳，甚至對於面部中的鼻子，也都有一種不可抗爭的權利。無論如何，在不久之後，人們總會憑經驗知道，幸福和快樂乃是一種海市蜃樓，只在遠處可以看見，到了近處就消滅了；至於另一方面的悲哀和痛苦，則係一種實在，它可以直接使人感到，而並非一種幻想，所以也無需乎人的期望。

這種學說如果在我們心中結了一種果實，那麼我們就不會再來獵求幸福和快樂，而寧要注意於擋住痛苦和悲哀的來臨。我們由此就會知道：世界所能呈供於我們的最好結果，只是一種平靜無苦，差可忍受的存在，因而我們也就會把自己的要求限制在這種存在上，以便可以更安全的貫徹了這種要求。因為人們如果想不至太於不幸，那麼最好的方法就是不要要求十分幸福。歌德幼年時的朋友，梅爾克（Merk），也曾經認識了這一層，因為他寫道：「人們往往對於福祉有一種可怕的要求，而且還正按照他們所夢想的，來行要求，結果就把世界上一切都毀壞了。一個人如果能以擺脫了這種要求，並且除了眼前之物不貪求別的、那他一定會成功的。」（見與梅爾克通信集一百頁）。因此，我們就當把快樂，財產，品位，尊榮等要求，限制在完全適度的範圍中，因為人們正是為奮力爭求幸福，光輝，和幸福之故，才招來大的不幸的。要把自己的要求減低，乃是聰明而合算的，縱然我們所以如此，只是因為人是很容易極其不幸的；至於在另一方面，則十分的幸福不祇很難，而且簡直就不可能。那個懂得處世的詩人歌咏得好：

黃金之律，曰惟中庸，  
智者依此，執兩用中：  
不居破屋，不處皇宮，  
皇宮赫赫，妬心所鐘。  
  
巍巍高松，適招大風，  
峨峨高塔，沈重以傾，

巖巖高峯，雷電所轟。

誰要中心完全服膺我的哲學教條，並且知道，我們的全部生涯本來不存在才好，因而「來否認來拒絕這種生涯」乃是極大的智慧——那麼他就不會對任何事物或狀態，懷着大的期望，而且也不會熱烈奮求塵世上任何事情，也不會對任何事業的失敗，哀訴不休。他將深切感到柏拉圖所說「塵世上無一物，值得我們煞費苦心」那話（共和國十卷，六〇四頁），並且會深切感到波斯詩人的詩句：

丟盡世間物，  
不必掛心懷，  
享盡世間物，  
不必笑顏開，  
苦樂皆是空，  
轉眼歸塵埃，  
一切無足取，  
勿徒亂心宅。

阻礙我們達到這種健全見解的，乃是上述的那種世人的虛偽；那種虛偽是應當向青年人早早揭穿了的。世界上許多光輝都只是單純的外貌，正如戲台上的妝飾似的，並沒有實在的本質。類如結綵懸旗的船隻，放炮，掛燈，擊鼓，吹號，歡呼，喝采，等等，都是「歡樂」的招牌，歡樂的暗示，歡樂的象形文字。但是在那裏人們多年是找不到歡樂的，「歡樂」乃是在這個宴會上道謝不來的惟一客人。當歡樂真正出現之時，它普通是不經招請，不經通報，率然直入，悄然溜進的，它常是藉最輕微而最瑣屑的緣由，並且在日常習見的環境下出現的，但是在燦爛顯赫的場合中，它是最少出現的。快樂正如澳大利亞的金礦似的，只是憑命運的任意，散見於各處的，並沒有任何規則和法則，它大部分只出現於微粒中，而少出現於大堆中。在所有上述的那些外觀方面，人的目的只在於使他人相信，歡樂是停寓在這裏的，而且他人腦中這種幻景正是人的目的所在。

說到悲悼也是一樣。那一長串珊珊來遲的送葬行列是如何悲傷的呢！馬車又是繼續不斷的。但是你只往裏邊看看好了。它們全部都是空的，伴送死者到坟墓去的只有全城中的馬車夫。這正是塵世上「友誼」和「敬重」的活生生的寫照！由此就可以看出人生的虛妄，空洞，和偽善來了。

再舉一個例子，就如許多被邀請的客人，盛裝以臨，隆重招待，如像他們真是高貴顯耀的一流人似的；但是實際上來臨的，一般說來，只有勉強，痛苦，和煩膩。因為當許多客人被邀請來時，他們一定是一夥賤民——縱然他們都配着是星章。真正上選的社會在到處都是必然很小的。一般燦爛而喧囂的宴會和歡樂，在內面都是空洞的，甚至還有一種虛聲；因為它們與人生的悲苦貧乏正是顯然矛盾的，而且這種對比正突現出人生的實相來。可是從外面看來，這些歡宴正是有聲有色的；而這也是它們的目的所在。盛福爾 (Chamfort) 有一個名句說：「社會，俱樂部，莎龍，以及人們所謂世界，都是一個可憐的戲劇，一個惡劣的歌劇，全然沒有興趣，只是暫時以機械，衣着，和佈景來支持自己罷了。」

就是學園和哲學講壇也是一個招牌，也是「智慧」的幌子。智慧在這裏也是多半道乏了的，它常是在別處才能找到的。鐘聲，法衣，道貌，怪行也是虔誠的外貌和虛飾。其他莫不皆然。世界上一切都可以叫做空核桃；核心根本是少有的，就是有，也很少隱在殼內。它是完全在別處才可以找見的，而且多半是偶然才碰見的。

二、我們如果依照人的幸福，來評價一個人的狀況，那我們就不當問什麼能使他高興，而只當問他，什麼能使他煩惱，因為使他煩惱的事情自身愈是瑣屑，則那個人乃是愈為幸福的。因為人處於佳境時，才能感到瑣屑之事，在不幸的環境中，我們永遠感不到它們。

三、人們應當小心不要把幸福建築在一個廣闊的基礎上，以至使自己非藉許多事物就不能感到幸福。因為在這個基礎上建立着的幸福，乃是極容易傾圮了

的，因為這樣它就給許多災害呈獻出機會來，而這些災害總是常常會來的。我們的「幸福之宮」在這一方面，是正與其餘一切建築相反的，因為別的建筑是基礎愈廣，便立得愈穩的。因此，我們如果依照自己的資具（不論如何種類），而來儘可能的把自己的要求減低，那乃是避免大的不幸的一條極妥當的道路。

一般說來，人們都有一種最大而最尋常的愚行，那就是，他們往往要為生命佈置極其廣闊的準備，不論那些準備出現於何種方式之下。這些準備第一需要人的全部生命，而能達到高齡的又只有少數人。人們縱然能活大的歲數，而他的壽命對於他所擬就的計劃總嫌太短；因為這些計劃的完成，所需要的時間，總遠過於人們原來所設想的。此外，這些計劃既然也如一切人事似的，免不了失敗和阻礙，所以他們也很少能夠達到目的。最後，一切縱然都達到，可是時間給我們所帶來的種種變化，又被忽略而不曾計算在內。我們忘了，不論我們的作事能力或享受能力，都不能夠終生常存。因此，我們尋常奮力以求的東西，結果在達到以後，反與我們不相合適，其次，我們往往為準備一種工作把年華虛度了，而這些年華又在不知不覺中把我們完成那種工作的能力剝奪了。因此，我們就常見，我們費常期辛苦，冒許多危險所求得的財富，我們往往不能享受，而且我們結果才為別人辛勤了一生；此外我們也常見人們在經了多年艱勉努力以後，雖然求得了職位，可是他已經不能勝任那種職位；幸運來得已經太晚了。在另一方面，我們自己又有時來得太晚了，就如我們曾經從事於作品和文藝，結果到後來，時代的趣味才變化了，一個新的世代已經生長起來，他們對於那件事並無興趣；別人也已藉捷徑超出我們面前了。霍拉丟心中所想的，正是這裏所例舉的，當他寫出下邊的詩句時：

才弱已自不勝愁，

如何還作千歲憂？

人們所以尋常陷於這種錯誤中，其原因乃在於精神之眼有一種不可避免的光的幻覺，憑那種幻覺，人在初入世時就覺得生命是無窮的，但是當人們在走完路徑回

顧之時，又覺得生命是短促的。這種幻覺自然也有它的好處，因為如果沒有這種幻覺，世上許多偉大的成就便都難以產生出來了。

一般說來，我們的生命正如一個旅程似的，當我們向前進時，各種對象所表現的模樣就都與在遠處時所見的不一樣，而且我們如果再往前走，它們又會立刻變了樣子。說到我們的願望，情形更是這樣。我們所尋得到的往往比我們原來所尋覓的並不一樣，而且往往還更好；至於我們所尋覓的東西，我們也往往不在我們原來白走了的那條路上，而却在完全別的路途上找到了它。在我們尋求滿足，幸福，和快樂的地方，我們往往找不到它們，而找到了經驗，見識，和知識，——我們不曾找到易逝而虛幻的善，而却找到了恆久而真實的善。這乃是當做基本低音而貫穿於威廉麥士忒全書中的一種思想，因為這部書乃是一種智慧的小說，因而是比別的一切小說，甚至司各脫(Walter Scott)的小說，都較高一等的。司各脫的小說通體都是倫理的，那就是說，是單從意志一面來觀察人性的。在魔笛(Zauberflöte 這是一種奇怪，有意義，而多企義的象形文字)中，那種基本思想又如戲台上的裝飾似的，用偉大而粗糙的線條，象徵出來。這種思想原可以完成其象徵的作用，如果在結尾時，塔明腦(Tamino)拋棄了他那求得塔明那(Tamina)的願望，而得以要求並得以進入智慧之廟中。在另一方面，則他那必然的對照，帕帕干腦(Papageno)如果得到帕帕干那(Papagena)，那乃是很好的。

卓越而高尚的人立刻就明悉了命運的教訓，而柔順感恩的屈從了那種教訓。他們悟澈了，在這個世界中，只能找到教訓，而不能找到幸福，因此，他們就慣於以希望來易洞見，並且最後同彼特拉克 Petrarka 說：

altro diletto che 'mparar non provo.

除了學習之外，我不知道有別的快樂。

事實上，他們也許有幾分只在表面上，追求其願望和所事，而實際上在內心則只誠懇期待一種教訓；這樣就使他們得到一種沈思的，天才的，崇高的外貌。

在這種意義下，我們可以說，我們也正彷彿煉金家；因為當他們只尋求黃金時，他們就發明了火藥，瓷器，藥品，甚至自然法則。

### 第二節 我們與自己的關係

四、一個幫着人建築屋宇的工匠，也許完全不知道全部的計劃，也許不儘管心上記着這個計劃。同樣，一個人雖把他的生命中的一日一時，消磨下去，而他對於其生命過程的全部，和那種過程的特質，也許也是不甚了然的。他的前程如果愈有價值，愈有意義，愈有計劃，愈為特異，那他就愈常不時的着眼於那個具體而微的綱領，即他的一生的計劃；這乃是必需的並有益的。自然，他為求達這個目的起見，一起首必須稍能領略「知道你自己」(γνῶσι σουτον) 那個古訓，必須知道，什麼是他的真正的，主要的，最心愛的對象，什麼是他的幸福所不可缺的條件，此外，他還應當知道，在此以下，什麼佔着第二個和第三個地位，必須明曉，什麼是他的主要的職務，他所扮演的腳色，和他與世界的關係。如果他這種工作是有意義而宏壯的，那麼當他一看到他的立身處世的這種具體而微的設計時，那就比他看到別的東西時，更可以刺激他，支持他，提高他，驅迫他，從事活動，而使他免於歧途。

一個行人只有在達到高處時，才可以回首縱覽他的來路，和其一切轉折與崎嶇，同樣，我們只有完成了生命的某一階段，甚或結束了全部生命時，我們才可以洞悉了我們的行為，成就，作品等的真實聯繫，和它們的精確的貫穿連絡，甚或其價值。因為當我們親身處於生活過程中時，我們總是依照我們品格的堅牢性質，並受着動機的影響，依照能力的大小，因而是完全經由一種必然性，來活動的，我們在每一刹那只是行我們當下所認為正當合宜的事情的。只有結果可以向我們指示出一生的歸結，只有對於全部聯繫的回顧，可以向我們指示出事情的起訖和原委。

因此，當我們完成最大的功勳，創造不朽的著作時，我們並不意識到它們是那樣的，我們只認它們是合乎當下的目的，契乎當時的觀點，並在現下是正當

的；但是只有在我們縱覽全局時，我們的品格，和我們的性質，才照耀出來；只有這樣，我們才可以在特殊方面看到，我們如何憑一種靈機，賴我們的保護神之助，從千百條歧路中，選擇了一條惟一正當的路途。所有這種情形都可以應用於理論方面和實踐方面，而在相反的意義下，也可以應用於惡行和謬行方面。

(五)處世術中另一個較重要之點，就在於我們要依照正確的比例，一面注意現在，一面注意將來，而不使自己因此廢彼，或因彼廢此。許多人是太於生活於現在的，如那些輕浮之人，又有許多人是太於生活在將來的，如那些顧慮焦灼之人。很少有人能夠執兩用中。那藉努力和希望生活於「將來」中的人，只是永久向前看，並且切迫不耐的奔向將來的事情，而謬想將來的事情可以給他們帶來幸福！同時却漫不經心讓現在空空過去。這一類人雖然面孔油滑，却可以比之於義大利的驢，因為義大利的驢，頭上拴着一根棍，棍端繫着一把草，那驢看到那把草緊在前面，就希望達到它，因而走得就加速起來。因為這些人雖然一直生活下去，可是他們對於自己的全部生涯完全是處於自欺狀態中的——除非等他們死了為止。

我們不應當時常作種種打算，專心顧慮將來，也不應當委心嚮往過去；我們永不當忘了，只有現在是惟一實在，惟一真確的。將來往往異乎我們原來所思想的，至於過去也異乎我們所設想的。將來與過去兩者，通體說來，都不及它們貌似的那樣重要。因為距離雖使物象在眼前顯得渺小，却使它們在思想之前顯得龐大。只有現在是真正的，實在的，它乃是實在充滿着的時間，而且我們的生存只在於現在。因此，我們應當永久快活的享受現在，並且有意識的來享受每一種可以忍受而免於直接災禍或痛苦的時刻。那就是說，我們不要對於過去已經失敗的希望，或對於將來的顧慮，愁眉不展，而使現在陰慘起來。因為要把良好的現在拋棄了，或荒唐的把它污損了，而却對過去表示懊喪，對將來表示焦慮，那乃是天下之至愚。自然有的時候，你應當表示顧慮，甚或懊悔；但是人們對於已成之局只應當思想說：

無可挽回，既往不咎，

心雖痛苦，勉抑胸憂。——伊里亞德十九卷六五行。而對於將來之事，則可思想說：

是事乃在，諸神胸懷——伊里亞德十七卷五一四行。至於現在，則我們應該記得塞內卡的話語，說，「一天各是一生」，並且應當儘可能的，把這個惟一實在的時間弄成極可意的。

只有那些確乎不移，而且來期又準的將來災禍，有權利來攪亂我們。但是這一類災禍乃是極其稀少的。因為災禍可分兩種，有的只是可能的，或者頂多是可然的，有的雖是確然的，可是它的來期是不確定的。人們如果儘顧慮這兩種災患，那麼他們將沒有安靜的剎那。因此，為不使我們因為不確實的或不確定的災禍，而失掉生命的平靜起見，我們必須習於看前一種是永不會來的，而看後一種是不至立刻來的。

但是一個人愈不被恐怖攪亂了自己的平靜，那麼願望，欲望，和要求，就愈把他攪擾了。歌德那首被人酷愛的詩我毫無掛慮 (ich hab' mein' Sach' auf nichts gestellt)，其含義乃是說，只有在人們脫除了一切可能的要求，而復返於赤裸裸的生涯中以後，他才能够享到心理的平靜；這種心理的平靜正是人類幸福的基礎，因為我們非有這種平靜，就不能覺得「現在」，就不能以為全部生涯是可以享受的。為這種目的起見，我們應當常常記得，今天只來一次，就不再來了。我們設想，明天它又來了，可是明天又是一天，它也是只來一次的。我們忘了，每一天只是一生中一個整個的，不可代替的部分，而且我們看這個部分之包含於一生中，正如各個體之包含於共同概念之下似的。

我們在健壯良好的日子，應當常常意識到：當我們在疾病憂患中時，過去的每一個無苦無愁的時刻，如何都是無限可以妬羨的，好像它是一個失掉了的樂園似的，又好像是一個變了心的朋友似的。——在這樣回憶起來以後，我們將可以較為欣賞現在，享受現在。但是我們却往往過了美好的日子，而不加以注意；



只有在壞的時候來臨之時，我們才願望過去的日子再返回來。我們帶着愁苦的面容，把千百個快樂可意的日子，輕輕任其放過，而到了陰慘之時，我們却徒然對它們唏噓嘆息起來。我們不應當如此，而只應當把每一個可以忍受的現在，甚至把我們那樣淡然任其過去，急於把它推開的那種很尋常的光景，加以尊榮，並且時常設想，即在現在它們已經漂流在神聖的過去，而在那裏被恆久之光所照耀着，並被記憶保持起來，以便在將來當帷幕揭開以後（尤其在悲慘的日子），當做我們中心所切望的一個對象，呈現出來。

六、一切限制都是能使人幸福的。我們的視覺，活動，和接觸的範圍如果愈狹，那我們就愈為幸福；它們如果愈為寬闊，那我們就愈為苦楚煩躁。因為這個範圍愈大，則焦慮，願望，和恐怖便也愈為加多而且增大。因此，盲目之人並不如我們一看之下所設想的那樣不幸；他們面部上那種柔和而幾乎快活的平靜，就證明了這一層。

人的下半世所以比上半世顯得悲酸悽慘，一部分也是由於這種原因。因為在生活的進程中，我們的目的和關係的範圍，就愈來愈廣。在兒童時期，我們的視線乃是限於最貼近的環境，和最窄狹的狀況上的。在青年時期，我們的視線已經展開的可觀了；在成年以後，它就包括了我們的全部生活，甚至往往擴及於最遼遠的關係上，擴及於國家上和民族上。在老年之時，它又包擴了後世。

在另一方面，則每一種限制，甚至精神上的，也都是我們的幸福所必需的。因為我們的意志所受的刺激如果愈少，則我們所受的苦楚也就愈少；而我們又知道，苦楚是積極的，幸福只是消極的。外面活動的範圍愈受限制，則意志所受於外面的刺激原因便愈減少；精神活動的範圍愈受限制，則意志所受於內面的刺激原因也便愈稀少。但是後一種限制確有一種不利，因為它給煩膩大開其門，而煩膩正是無數悲苦的來源；因為人們為驅除它起見，會抓住任何方法，而陷於淫縱，交遊，奢侈，遊戲，飲酒，結果又招來種種禍患，沈淪，不幸。在閑暇中，人們是難以安靜的(Difficilis in otio quies)。外面的限制對於人類的全部

幸福，不祇是需要的，而且是離不了的，這一層我們可以從下一種事實方面看出來：就是那以描寫幸福之人爲事的惟一的詩體，即田園詩，總是恆常把人呈現在極受限制的境地中和環境中的。我們對於所謂世態畫，所以感到一種快樂，實際上也是由於這種感情。

因此，我們的環境如果極其簡單，我們的生活方式如果極其單一，那是可以使人幸福的，只要我們不至因此感到煩膩。因爲這種生活至少可以使人生，和那與人生不可離的重擔，不致十分爲人所覺察到。我們的生命將如一條溪水似的，徐徐前流，毫無波浪和漩渦。

七、說到我們的福祉與禍患，則最後乃是看，我們的意識是被什麼所充滿，所役使的。在這一方面，整個說來，每一種純粹智慧的活動，對於那能勝任它的人，要比實際的生活，對他更能成就較大的幸福，因爲實際的生活是不斷的有得失成敗，而使人震驚苦楚的。不過這樣一種精神的消遣，是要需用一種卓越的才能的。這裏我們還應當注意，那向外活動的生活雖然使我們紛心亂志，不能從事研究，並且也使人的才思不能凝神靜慮，從事於此種研究，可是在另一方面，長期的心思活動，也會使人不能勝任實際生活的操作繁劇。因此，我們應當把心理的勞作暫停一時，如果有一種環境來臨，需要我們的一種有力量的實踐的活動。

八、要想完全謹慎的生活下去，並且從自己的經驗中抽出它所含的一切教訓來，人們必須常常反省，並且總覽一下他的所經，所見，所作，所感，並且要比較他先前的判斷和他現在的判斷，還要比較他的賭注和勢力，與他的結果和滿足。這乃是復述課外的講義的，這種講義乃是經驗所給與每一人的。經驗自身可以看做是一種本文，至於反省和知識則是它的註文。人的反省和知識如果太多，而經驗却少，那就彷彿每頁中只有兩行本文而却有四十行註文的版本似的。反之，如果經驗甚多，而却缺乏反省，沒有知識，那正如同沒有註文而有許多難以索解之處的比龐丁 (Bipontina) 版本似的。

皮塔哥拉斯 (Pythagoras) 所給我們的規則，正是與這裏所主張的作法，相契合的，他說，人在就寢之前，應當反省自己在一日中的所行所爲。一個人如果把自己的生命消磨在繁劇的事務或歡樂中，而却不反省「過去」，只是如從紡車上紡棉花似的，一天一天過度下去，那他就不能明白審察自己的所事。他的情緒將成爲一個混沌，他的思想將陷於一種紛亂；他的談話的突如其來，零碎雜亂，就證明了這一層。外面的紛擾如果愈大，紛雜的印象如果愈多，而且他的精神的內面活動也如果愈少，則他是愈處於此種情形下的。

這裏我們還應當說，在時間長久以後，在曾影響我們的各種關係和環境消逝以後，我們並不能把當時它們所刺激起的情調和感覺追憶回想起來，我們只能記起當時它們所喚起的言談動作來。這些言行就是那些環境的結果，表示，和尺度。因此，我們應當藉記憶，紙張，或其他東西，來細心記載重要的刹那。而爲達此目的起見，日記乃是十分有用的。

# 胡塞爾及他的現象學

Edmund Husserl und seine Phänomenologie

王錦第著

胡塞爾 (Edmund Husserl) 是現代德國自成一家的哲學家，我們提起「現象學」(Phänomenologie)<sup>(一)</sup>，「現象學派」(Phänomenologische Schule)，或「現象哲學」(Phänomenologische Philosophie)，就飲水思源的想到胡塞爾。因為他是現象學派的創始者。於一八五九年四月八日生於麥輪 (Mähren) 底普羅斯尼茨 (Prossnitz)，一八八七年在哈勒 (Halle) 大學任講師，一九〇一年為格廷恩 (Göttingen) 大學教授。至一九一六年任福來堡 (Freiburg) 大學教授；一九二八年退職。胡塞爾起初學數學，後來才專治哲學，當他在維也納大學的時候，曾經聽過本他諾凡慈 (Franz Brentano)<sup>(二)</sup> 的講義，受了極大的影響；但是不久他又在白章諾 (Bernhard Bolzano)<sup>(三)</sup> 羅茲 (Lotze)<sup>(四)</sup> 的影響下面，轉

(一) 編者註：可參閱中德學誌二卷二期「德國現代哲學之特性」自第二一八頁至二二〇頁。

(二) 本他諾凡慈 (1838—1917) 為天主教的神學家，曾任維茲堡 (Würzburg) 及維也納 (Wien) 大學的哲學教授。對心理學建立了新的基礎，但並不是實驗心理學，著作有哲學的四個方面 (Die vier Phasen der Philosophie 第二版 1926年)等。代表本他諾凡慈的哲學家有馬泰 (A. Marty)，克勞斯 (O. Kraus)，開斯第兒 (A. Kastil)等，他們對於胡塞爾，梅溫 (Alexius Meinong 1853—1920)，司徒姆夫 (Carl Stumpf 1848— ) 等人都有很大的影響。

(三) 白章諾 (1781—1848) 是德國的哲學家，數學家，並為天主教的神父。有人稱他為「柏門的萊勃尼茲」 („Der böhmische Leibniz“) ，曾任普拉哥 (Prag) 大學的哲學及宗教學教授。主著有：論學 (Wissenschaftslehre)，一九三七年問世。

(四) 羅茲為德國生理學家及哲學家，一八一七生——一八八一故去。原為醫生，後為來比錫 格廷恩 柏林各大學之哲學教授。

向論理主義，激烈的論難論理學上的心理主義。他自己企圖着建立一切學問的基礎學，換句話說，胡塞爾想建立學問的學問，科學的科學，他自己稱爲「現象學」，也就是胡塞爾學派的哲學。他的影響很大，加上他的學生對於現象學的發揚光大，於是在論理學，心理學，倫理學，宗教哲學，社會學，法理學，美學等各方面都產生了極豐富的成績。

胡塞爾在他的一本主要著作論理的研究 (Logische Untersuchungen) 中說明他自己論理主義的立場，而對於德國實驗主義 (Pragmatismus) (五) 的代表耶路撒冷 (Jerusalem) 加以反對。原因是耶路撒冷在他所著的純粹論理學及批評的觀念論中對於胡塞爾加以批評，並且攻擊，說胡塞爾的學說是中世紀經院哲學的再生，所以胡塞爾在論理的研究第一卷中，主要的是對心理主義敘述反對的意見；在第二卷中試把心理的事實作哲學的分析。然而只作破壞的批評是不夠的，於是進一步提出一種哲學的立場——現象學。因爲胡塞爾開始住在格廷恩 (Göttingen) 並且任過格廷恩大學的教授，又由於門人的聚集而成一派哲學上勢力，所以也有人稱胡塞爾學派爲格廷恩學派，正如有人稱黎凱特 (Heinrich Rickert 1863年生) (六) 爲福來堡學派一樣。胡塞爾學派與黎凱特學派的思想雖

(五) 實驗主義有時稱爲實用主義，杜威博士是這種思想的代表者，他稱他自己的哲學爲工具主義 (Instrumentalism)，這一派的哲學在美國最爲一般思想家與教育家，以及一般人所接受，在中國也於五四運動時在思想及社會上發生過很大的影響；他們的思想大都建立在心理學，生物學及社會學的基礎上，與所謂「論理主義」者不同。實驗主義的首倡者是美國的柏爾斯 (C. S. Peirce 1839—1914)；經過詹姆士 (William James) 而奠定了心理學的基礎，有杜威 (John Dewey，一八五九年十月二十日生) 而集其大成，英國的人本主義者西雷爾 (F. C. S. Schiller) 也屬這一派。在德國則有尼采，馬赫 (Mach)，魏興革 (Vaihinger)，葛路晒德 (Goldscheid)，席枚 (Georg Simmel)，及耶路撒冷 (W. Jerusalem) 等。

(六) 黎凱特爲德國第一流哲學家。一八六三年生於但澤。西南學派的代表者。他以康德的哲學作基礎，更採用文德班 (W. Windelband) 的規範意識，把非希特目的觀的方法及歷史哲學來消化採用，樹立了文化科學。又因爲在某種意義上承認實踐理性的優越性，與非希特相同，所以也有人稱爲新非希特學派，著作甚多，主著有：文化科學與自然科學，價值體系，哲學的基礎，認識的對象，生命哲學，哲學體系等書。其學說與雅斯波 (Karl Jaspers) 的「實存哲學」對立。本學誌二卷三期刊有「雷凱特的哲學」一文，可參閱。

然不同，但是同為今日德國哲學界最有勢力的兩大學派，所謂現象學派的機關雜誌有哲學年刊的發行，已經出有多期，在第一卷中有一篇重要論文名為論純粹現象學及現象學之學(Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Wissenschaft)，這篇論文說明現象學是什麼樣的一種學說。

胡塞爾在德國哲學上的地位，主要的是他由數理哲學出發，在論理的研究一書建立了論理學的自主性，特別在於他反對密勒(J. S. Mill)<sup>(七)</sup>影響下的流行的心理主義的論理學，他在論理的研究第二卷中先對於語言表現的意義問題提出來，於是他發見了一種新方法，也稱為現象學的分析，這種新方法的特點在論純粹現象學及現象學之學中講得很詳細，現在我們把胡塞爾的現象學簡約的講一講。

- (七) 密勒(John Stuart Mill)生於一八〇六年，卒於一八七三年，是詹姆斯·密勒(James Mill)的兒子，任東印度公司(East India Company)的祕書，並為經濟，政治，社會，哲學各方面的作家。老密勒當着他兒子年幼的時候，便施以知慧的訓練，引導小密勒研究十八世紀的哲學；哈特里(Hartley)的心理學及邊沁(Bentham)的倫理學對於他有極深的印象。哈特利的意象聯想論後來成小密勒的心理學上指導的原理，而邊沁的功利論也成為他的中心思想。在不多幾年的旅行及研究法律之後，至一八二三年入了東印度公司，直至一八五八年該公司被議會解散他才去職。在一八六五年被選為自由黨議員出席議會，任職三年。他對於他祖國——英國——在政治上的影響，主要的由於他的文章。密勒的著作有：(1)論理學(Logic. 1843)，(2)政治經濟學原理(Principles of Political Economy. 1848)，(3)自由論(Liberty. 1859)，(4)議會改革的意見(Thoughts on Parliamentary Reform. 1859)，(5)代議制的政府(Representative Government. 1860)，(6)婦女解放(The Subjection of Woman. 1861)，(7)功利主義(Utilitarianism. 1861)，(8)孔德與實證主義(Auguste Comte and Positivism. 1865)，(9)哈密爾頓哲學的考察(Examination of Sir William Hamilton's Philosophy. 1865)，(10)編譯他父親著的人類精神的分析(James Mill's Analysis of Human Mind. 1869)，(11)論說及討論(Dissertations and Discussions. 1859——1874)，此外還有三部書是他死後才出版的：(12)自傳(Autobiography)，(13)宗教論文：自然，宗教的效用觀(Essays on Religion: Nature, The Utility of Religion)，(14)有神論(Theism)。

在日常生活及經驗科學中，我們的知識是從事實的經驗得來。在這種經驗行爲中，我們所查覺的真實事物都是個體的，而我們描述它們也是用個體的特質。舉例說吧，譬如在我寫胡塞爾及他的現象學的這一張棹子在我的面前，它有某種特別的高度及寬度，是這種長方形的樣式，用某種特殊的木材做成，四周是黃色，中心是紅色的，放在坐北向南的一間書房，窗外有一架美麗的藤蘿，某種特有的情境，在這一個時刻……等等。所有這些詳細的具體的事物都能實際的察覺到，並且肯定關於這一個寫字棹的一切。因為任何單獨實在的對象，如一個寫字棹有它的特有的性質，並且一些主要的屬性屬於它，同時因為我們所察覺的這些特殊性質，如高度，寬度，及形式等屬於一個個體對象的（本質）（Wesen），這就是說：我們所看到的不僅是這個棹子特有的性質，並且我們能直覺的察覺到某種一般及主要情狀，例如它的存在是一個物理體，或者一個構成的工具。從這種個體對象如寫字棹就能表示對象的「本質」——不僅它的特性。按照胡塞爾的見解看來，這樣一般不主要的情狀不僅是直覺的在一切個體現象中能經驗到，並且在記憶及想像中也能察覺，從察覺中產生出空間的形式，節奏，社會歷程，及經驗的行爲，如滿意及失意等等。更有進者，在幾何學中，胡塞爾以為這門科學完全不從經驗的事實出發，而自直覺的理念組成，如點，線，三角等幾何學上的基本觀念。因此胡塞爾及其他現象學者，認為哲學與幾何學一樣，是對於「本質」直覺的領悟及嚴格敘述。所以胡塞爾稱現象學派的哲學為「本質學」（Wesenswissenschaft）。但是現象學究與其它特殊科學不同，普通一門科學所研究的是某種限定範圍之內的「本質」，而現象學所要問的是一切基本的本質，而這些基本的本質或「元素的觀念」就在日常語言及科學研究上所常用的，但是沒有把這些「元素」弄清楚。

我們要知道胡塞爾的哲學開始先區別「事實」與「本質」，同時其他的現象學者如芬德爾（Pfänder）（八），謝勒（Scheler）（九），應用胡塞爾的方法在各種現象

（八）芬德爾（Alexander Pfänder, 1870—1941），任明興大學教授，把現象學的方法應

用到「性格學的研究」(Charakterologische Studien)上。著作有：情感心理學(Zur Psychologie der Gesinnungen)，一九一三年出版。論理學(Logik)，靈魂(Die Seele)，一九三三年出版。

- (九) 謝勒(Max Scheler)生於一八七四年，卒一九二八年。任明興，可崙(Köln)，佛蘭克府(Frankfurt)諸大學教授，他是來自胡塞爾的現象學者的一人，但是他反對胡塞爾的主知主義，在他晚年的時期對於「哲學的人類學」(Philosophische Anthropologie)特別致力研究，謝勒以為哲學的人類學是研究人類本質及本質構造的根本學問，介乎自然的各種領域(無機物，植物，動物)與作為萬物基礎的上帝中間有人類，對於人類形而上學的起源與生理的心理的且精神的起源等的研究，就是哲學的人類學，這門學問所研究的問題，自人類存在的根本構造起，以及人類一切特殊的專有物，行為及事業等例如把言語，良心，工具，國家，藝術，神話，宗教，科學等如何的生起，探究出來。只有這樣哲學的人類學把人作為對象加以研究，而對於一切學問與以哲學的根本基礎。其次謝勒對於形而上學區別為第一次形而上學與第二次形而上學兩種。第一次形而上學是實證科學界限問題的形而上學，第二次形而上學是絕對者的形而上學。然而在各種科學界限問題的形而上學與絕對者的形而上學之間，還有一門學問存在，這門學問便是哲學的人類學，所以哲學的人類學自身也是形而上學。

謝勒的著作有：

- (1) 論超越性及心理學的方法(Die transzendente und psychologische Methode)，一九〇〇年出版。
- (2) 倫理學及物質價值的形式主義，一九一三年出版。
- (3) 戰爭的天才與德國的戰爭(Des Genius des Krieges und der deutsche Krieg)，一九一五年出版。
- (4) 仇恨德國的原因(Die Ursachen des Deutschenhasses)，一九一七年出版。
- (5) 價值的改革(Vom Umsturz der Werte)，一九一九年出版。
- (6) 人的永恆(Vom Ewigen im Menschen)，一九二一年出版。
- (7) 關於社會學及世界觀學的論文(Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre)，共三冊，一九二三年出版。
- (8) 同情的本質及形式(Wesen und Formen der Sympathie)，一九二六年出版。
- (9) 知識社會學的研究(Versuche zu einer Soziologie des Wissens)，一九二四年出版。
- (10) 知識形式與社會(Die Wissensformen und die Gesellschaft)，一九二六年出版。
- (11) 在宇宙中人的位置(Die Stellung des Menschen im Kosmos)，一九二八年出版。
- (12) 倫理學與認識論 Zur Ethik und Erkenntnislehre，一九三三年出版。



及問題上作分析及敘述。胡塞爾自己在現象學上有一種「純粹意識」的說法，因為「純粹意識」的講法是胡塞爾哲學的重要思想，與海德戈 (Heidegger) (十) 有特別的關係。

胡塞爾所講「純粹意識」的特性可以舉出四種來：(1) 反省 (Reflexion)，(2) 純粹自我 (Reines Ich)，(3) 現象學的時間 (Phänomenologische Zeit)，(4) 指向性 (Intentionalität)。

(十) 海德戈 (Martin Heidegger) 於一八八九年生，任福來堡 (Freiburg) 大學教授，他是胡塞爾的學生及後繼者，他認為真正的哲學問題只有一個，這一個問題也是哲學史上的問題，自從希臘哲學家，由巴門尼底斯 (Parmenides) 到亞理斯多德，經過基督教的思想直至現代哲學，都以這個問題作中心，這個問題是：探求存在的意義。關於存在的問題對於我們好像是看慣了而反成被忘掉的样子，海德戈又重新提起這個問題來，不過他的路術與希臘哲學家完全不同，他應用了胡塞爾現象學的方法。

海德戈自胡塞爾的現象學出發，而能自成一家，名其學說為「存在學」(Ontologie) 所謂存在學就是存在者 (Seiendes) 的存在 (Sein) 學，存在者是什麼呢？如我們所見的，所思考的，我們所交涉的，所使用的，乃至於我們自身都是存在者。例如我們看見的梅花，使用的毛筆，我們自身都是「有」或存在者。不過存在學與形而上學有什麼關係呢？形而上學自傳統的觀點看來，分為一般的形而上學 (Metaphysica Generalis) 及特殊的形而上學 (Metaphysica) 兩類，前者以一般存在者為對象，也可以稱為存在學，後者以特殊的存在者為對象，存在者的種類有神，自然及人類三種，於特殊的形而上學有神學，宇宙論及心理學三種。當作一般的形而上學一部分的存在學，便形成了形而上學的一部門。

海德戈的著作，最主要的是存在與時間 (Sein und Zeit)，一九二七年問世，此外還有康德與形而上學的問題 (Kant und das Problem der Metaphysik)，一九二九年出書，根據的本質 (Vom Wesen des Grundes)，也在一九二九年出版，什麼是形而上學 (Was ist Metaphysik)，一九三〇年出版，及德國大學的自己主張 (Die Selbstbehauptung der deutschen Universität)，一九三三年出版。

我們從他的主著存在與時間第一章中，可以知道他對於哲學問題獨創的見解。在康德與形而上學的問題及根據的本質二書，第一看出他超過希臘哲學而達到一種新形而上學，第二他探究根本邏輯問題與形而上學的關係。此外他的兩個知名的講演，什麼是形而上學及德國大學的自己主張是容易為讀者誤解的，假如對於他的根本思想沒有適當的瞭解，後者一篇文章是海德戈作福來堡大學校長的就任講演，被認有轉向的批評。

首先我們論反省，反省是屬於純粹意識，對於體驗的可能。各別的體驗未必經過反省的作用，但是在本質上有經過反省作用的可能。因為反省作用也是一種體驗，所以反省的反省也有可能，於是進於無限，而反省也成為直觀，內在的直觀。原與的內在的直觀有十全的明證。這樣的反省為現象學記述方法的基楚，現象學的記述完全由反省出發。

胡塞爾以為根本的真理存在於純粹直觀，但是所謂「反省」與「直觀」是怎樣一回事呢？這就是把對象在自己的面前能看出來的作用，但是單純的直觀是不夠的，例如我們發見了威脅，而有一種恐怖的感覺，這要經過內在的反省才能把這種體驗看出來。並且直觀與了解又不同。所謂直觀與思維不過是從了解產生的作用，而不是根本的。現象學的本質直觀也是以覺存的了解為基楚。我們從胡塞爾的重看反省——了解的作用——看來，不能說他是直覺論者，而是主知主義者。

第二是純粹自我，這種作用可以稱為自我的作用。但是純粹自我並非自身能獨立，假如沒有體驗的關係，便成了全無內容的狀態。所以純粹自我的自身是全然不能描述的東西。純粹自我的自身雖然不能描述，但是把他看作作用的主體，與作用共同記述的時候是可能的。例如現在我的自我想像某一件事情，繼之把這一件事情作為意志，後來又把這一件事情實行出來，在這種情況下反省的看來，體驗的內容雖然有種種不同的變化，而作為有主體作用的自我並沒有變化，這便是自我的同一性，也就是所謂「純粹自我」，不過這個「純粹自我」離了體驗的內容，縱然可以假想，而事實上是不能存在的。

第三是現象學的時間。胡塞爾於現象學上的時間以為是體驗的一般特性，在體驗之流中成為體驗的統一形式，現象學的時間與客觀的時間，宇宙的時間，超越的時間都有區別。胡塞爾認為構成個別體驗的體驗之流是無始無終的無限之流，為什麼體驗之流是無限的呢？因為個別的體驗是沒有終了了，這就是體驗流的時間性乃是無限的時間性。與海德戈的有限的時間性是相反的。不

過海德戈的「有限」並非時間自身的有限，而是人對於時間有限的感覺，換句話說，人有死的限制；我們各個人雖然都有死，但是時間並不能就沒有，我們死後世界是否繼續下去的問題，時間性的有限並不能作為反證。在思考我們死後存續的時候，所用的是通俗的時間概念的時間，並不是根源的時間。只有在通俗的時間概念才有無限性時間的可能。所以胡塞爾對於體驗流的無限看法，是受了通俗的時間概念支配的證據。又海德戈在時間上看重的是「將來」，而胡塞爾看重「現在」。這也表示出胡塞爾的時間概念是通俗的時間概念。

第四我們要講指向性。從胡塞爾看來，意識在本質上是某種的意識，例如知覺是某種事物的知覺，判斷是某種事態的判斷，願望是某種願望事態的願望，這一些對象，如知覺的，判斷的，願望的某一種事物或事態，都是意識的指向性構成的。意識的指向性並不僅在於「現勢的」(Aktuell)的作用，而且屬於背境的「潛勢的」(Potentiell)作用。例如我走入一間屋子，我們知覺有一個人站在那裏，而在他的背後牆壁上有一幅肖像畫，我們對於這幅肖像畫並不特別的注意，因為在這個時候，這個知覺者的知覺注意在「現勢的」作用，而肖像畫不過是「潛勢的」作用，不過無論如何，意識的指向性所指的對象，不僅是「現勢的」人，肖像畫也是「潛勢的」指向的對象。胡塞爾在他所著的論理的研究中認為指向的作用有一種「客觀化作用」(objektivierender Akt)的性質，在根本上不能不包含客觀化的作用。只有在客觀化作用中，才包含有與對象的關係，例如非客觀化作用的願意與意志，其自身與對象沒有關係；只有含有客觀化作用的時候，才有與對象的關係。在別的地方胡塞爾又說判斷的作用與情意的作用都是客觀化的，不過有點區別，前者如判斷作用是「現勢的」客觀化，後者如情意是「潛勢的」客觀化，二者都構成了對象。但是在主知主義者的胡塞爾的立場，論理的作用是情意作用的基楚。

我們從以上所講「純粹意識」的四種特性看來，它所屬的領域有「純粹意識」的作用及「純粹意識」的指向性的對象。由胡塞爾起，惹起德國在認識論

問題上的運動，胡塞爾自己要求對於真實世界的自然態度徹底的改變，這就是說不要把我們意識的經驗與判斷加在實在的性質上。在這種根本的現象學的態度上，胡塞爾有一些像笛卡爾 (Descartes)<sup>(十一)</sup>一樣，對於任何事物都持一種懷疑的態度。但是對於這種態度，胡塞爾不像一般懷疑論者一樣也對之加以懷疑，這種態度只是一種方法論的，它的目的是要對於「純粹意識」加以精確的描述。

胡塞爾的哲學思想有兩點值得我們特別注意：一是他的現象學方法，二是他對於「純粹意識」徹底的分析；不過二者沒有得到同樣的注意。現象學方法的特色與意義很快的為一般人所欣賞，並且對於近代德國哲學有了很大的影響。但是對於「純粹意識」的分析，雖然得到舊認識論學派的敬意，特別是麻堡 (Marburg)<sup>(十二)</sup>的新康德派，而對於其他現象學家沒有太大的影響。後來只有海德戈用了這種澈底分析的型式，代替了「純粹意識」的分析，而作人生存在的分析。所以我們在此關於現象學的方法論對於現代哲學的影響及它的意義檢查一下，因為關於「純粹意識」的分析部分已經簡略的講述過了。

現象學與「世界觀」 (Weltanschauung) 的綜合是完全不同的，在這兒所說

---

(十一) 笛卡爾 (René Descartes 1596—1650) 是法國哲學家，近代哲學之父。他反對無條件的接受傳統的見解，卑視讀書，他說哲學家應該讀天書，笛卡爾說過：『假如我們對於任何事物不能下一個堅決的判斷，就算讀盡了柏拉圖及亞里斯多得的著作，我們也不能成為哲學家，』知道別人的意見不是科學，而是歷史，一個人應該有他自己的思想。所以為了獲得清楚明白的思想與知識，他懷疑一切，他說過下列一段話：『我簡直以為一切我所見的都是虛妄；我認為沒有一件事物為我的欺偽記憶顯現出來的是真實的；我設為我沒有感覺；我信以為所有物體：形狀，外延，運動，及地位都不過是我心上的幻像，那末有什麼可以認為真實的呢？恐怕在世界沒有確實的事物。』但是有一件事情是確實的，就是「我在懷疑或思考」，對於這一個命題是不能懷疑的。所以笛卡爾說：「我思故我在。」

(十二) 麻堡學派 (Marburger Schule) 是以麻堡為中心的新康德派的一支，柯罕 (Hermann Cohen 1842—1918) 與納脫爾普 (Paul Natorp 1854—1924) 為這一個學派的創始者，其他如卡錫勒 (Ernst Cassirer)，佛爾蘭得 (Karl Vorländer)，哈特曼 (Nicolai Hartmann) 等是麻堡學派的後繼者。

的「世界觀」是指翁特 (Wundt) (十三) 的哲學思想；同時現象學與實證主義及主知主義的系統結構也不一樣。二現象學教給我們集中注意在一個單純的現象上，以便直觀它們完全的概念的意義，並且分析這種意義的真實複雜性，而不止於簡單的武斷解決便算滿意。所以現象學的方法對於各種獨立的科學，在它的直觀，觀察，分析，辨析，描述上，比較包含着最根本並且無所不包的原理的哲學結構，更要恰當合適一些。

同時胡塞爾對於現代的哲學家貢獻了一種分析的方法，鼓勵着並且訓練他們作統系的研究，但是最近三十多年以來，從現象學的發展看來，胡塞爾的方法論有他的困難處。僅有少數的學者應用胡塞爾的方法作出成績來，老一輩的現象學家有謝勒 (Scheler)，他倫理學中的形式主義與物質的價值論理 (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik 一九一三年出版)，蓋葛 (Moritz Geiger) 著有散篇的沒意識的心等。因為現象學的方法在各方面的研究上，有時只能限於很有限制的現象上，所以對於各別獨立科學上的貢獻比對於哲學上的貢獻還要大。現象學方法的特色及其危機，就在關於問題的選擇，任憑個人研究者的自取，而沒有普遍的妥當性。

(十三) 翁特 (Wilhelm Wundt) 生於一八三二年，卒於一九二〇年。德國的心理學家及哲學家。他是第一個創立實驗心理學的人，著作甚多，主要的有：

- (1) 人類及動物心靈講義 (Vorlesungen über die Menschen und Tierseele)，一八六三年出版。
- (2) 生理心理學要義 (Grundzüge der physiologischen Psychologie)，一八七三年出版。
- (3) 論理學 (Logik)。
- (4) 倫理學 (Ethik)。
- (5) 哲學體系 (System der Philosophie)，一八八九年出版。
- (6) 心理學摘要 (Grundriss der Psychologie)，一八九六年出版。
- (7) 民族心理學 (Völkerpsychologie)，一九〇〇年出版。
- (8) 哲學導言 (Einleitung in die Philosophie)，一九〇一年出版。
- (9) 感官世界及超感官世界 (Sinnliche und übersinnliche Welt)，一九一四年出版。

不過海德戈是由胡塞爾的思想出發而完成了他自己的哲學。他們二人雖然都在現象學的學派中，然而所用的方法並不相同，他們有一條指導的原理相同，這條原理是「向事象自身」(Zu den Sachen selbst)。

### 胡塞爾的著作：

- (1) Philosophie der Arithmetik, Halle, 1891. 算術哲學。
- (2) Logische Untersuchungen, 2 Bände, Halle, 1900. 論理的研究，兩卷。
- (3) „Philosophie als strenge Wissenschaft“ 當作嚴格科學的哲學見於 Logos 雜誌。
- (4) Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. 論純粹現象學及現象學之學，本文初發表於哲學及現象學研究年鑑 (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung). 有英文譯本名：Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology. 由 W. R. Boyce Gibson 譯，倫敦的 Allen and Unwin 書店發行，一九三一年出版。
- (5) Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. 內在時間感覺存在論發表於哲學及現象學研究年鑑第九卷。
- (6) Formale und transzendente Logik 一九二九年出版見哲學及現象研究年鑑。

對於胡塞爾的哲學研究，最主要的是他自己著的：論理的研究，論純粹現象學及現象學之學，與當作嚴格科學的哲學。論理的研究第二卷中的六篇文章是關於現象學探討的，應當特別精讀。在意義與語法(Bedeutung und Ausdruck)一卷中的第一章可以當作導言讀，其五及第六兩章：Über intentionale Erlebnisse und ihre „Inhalte“，Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis“更特別重要。當作嚴格科學的哲學一文是胡塞爾建立嚴格科學的，分析及批評性質的現象學，它與當時興起的一種哲學趨勢，為狄爾泰(Dilthey)及米世(Georg Misch)等人所領導的世界觀及生命哲學對立。

此外關於現象學的參考文獻尚多，我們可以舉出兩本主要的著作來：

- (1) 伊雷曼(Illemann)：胡塞爾在現象學以前的哲學 (Die vorphänomenologische Philosophie E. Husserls, 1932.)
- (2) 芬克(t. Fink)：胡塞爾現象學在現代的批評 (Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik, 1934.)

# 一九三三年至一九四〇年的德國文藝批評學<sup>(一)</sup>

Deutsche Literaturwissenschaft 1933—1940

克魯克魂 (Paul Kluckhohn) 著

崔 亮 譯

德國人文科學界不安的動盪，在世界大戰前已見端倪，而於戰後尤有強烈的影響，特別有力的出現於德國文藝批評學的領域中，包括德意志文學史，特別是近代的，同普通詩學(Dichtungswissenschaft，見後)。這門科學是比較新的，它常自與其相近的專門學科得到有決定力量的暗示，並非完全是幸運的，又為時代的宇宙觀，哲學，藝術，政治各潮流所控制。自從十九與二十世紀交替時開始脫離實驗主義<sup>(二)</sup>的科學觀念以來，自然只是開始而已，却未曾安靜息止。首先是兩種領導的方向：第一是人文歷史的 (geistesgeschichtlich) 方向，其重要的暗示實得自狄爾泰 (Wilhelm Dilthey)<sup>(三)</sup> 氏，因許多與翁爾 (Unger) 的大著作關於哈曼的書 (Hamann)<sup>(四)</sup> 類似的有價值之作，在大戰的前幾年活

---

(一) 譯自：Forschungen und Fortschritte, 17. Jahrgang (1941); Nr. 4/5, Seite 33—39. 著者 Kluckhohn係屠冰根 (Tübingen) 大學德文教授。

(二) 譯者註：實驗主義 (Positivismus) 為自法孔德 (Comte, 1798—1857) 以來的一種哲學思想方法，認為只能在直接觀察中得到認識之穩定基礎，故反對一切形而上學。

(三) 譯者註：狄氏為德哲學家及人文史學研究家，一八三三年生，一九一一年歿。其最有影響者為人文歷史方面之歷史研究及建立人文科學之努力是也。本誌二卷一期二五頁及三卷一期五七頁三卷三期四四七頁中亦有論及狄氏之文字，可參閱。

(四) 譯者註：哈氏 (Johann Georg Hamann) 為德哲學家，一七三〇年生，一七八八年歿。氏因所著幽暗之預言書，有“北方偉人” (Magnus im Norden) 之稱。氏與啟蒙運動(見註五十二)為敵，領導情感及信仰哲學 (Gefühls- und Glaubensphilosophie)。翁爾 (Rudolf Unger) 著有哈曼與啟蒙運動 (Hamann und die Aufklärung) 兩冊，一九二五年再版。

潑有力的出現於世，一九二三年以德意志文藝學及人文歷史學季刊 (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte) 爲機關報，自然這並非僅爲自己出版的，現在並已擴張至中古文學之整理；第二是形式分析的 (formanalytisch) 方向，把文學作品視爲藝術作品，並用比較體裁 (Stil) 的方法，將魏爾弗林 (Wölfflin) (五) 藝術史的基本概念 (Kunstgeschichtliche Grundbegriffe) 有效的用之於文藝學。隨後有第三，爲人種的 (ethnographisch) 方向，其代表以納勒 (Josef Nadler) (六) 的德意志部落及地域文學史 (Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften) 爲主。納氏將德意志各部落 (Stämme) 在德文學全體中佔有的地位，不僅限於文學一方面，那就是說德民族及其文化使命與功績之歷史，自三大區域的演變特徵從事研究。如像這樣

(五) 譯者註：魏氏 (Heinrich Wölfflin) 爲德藝術學家，一八六四年生。氏自形式觀點從事審美學之研究觀察，並於體裁分析有顯著之貢獻。主要理論創作為藝術史的基本概念，以文藝復興 (Renaissance) 至巴羅克 (見註五十) 時代爲例，表明其主要形式變化係自直線至圖畫之連續中完成者。

(六) 譯者註：納 (Josef Nadler) 氏爲德文學史家，任維也納 (Wien) 大學德文教授，一八八四年生。氏注重各詩人之種族性，殖民史，及其文化區，爲德文學史闢一新徑。其著作多有價值，今舉其德意志民族之種族結構 (Das stammhafte Gefüge des Deutschen Volkes, München, 1934) 爲例，以明大概。德民族之主要者有四：(1) 弗蘭克人 (Franken)，居萊茵河 (Rhein) 中下流域，傳佈古羅馬之文明於歐陸，且影響德民族文化者至大，名畫家杜列 (Dürer) 及林布 (Rembrandt)，大詩人歌德，大音樂家貝多芬 (Beethoven) 其尤著者也。(2) 阿勒曼人 (Alemannen)，居萊茵河上游之地，今南德巴燕 (Bayern)，魏登堡 (Württemberg)，施窪本 (Schwabon)，瑞士 (die Schweiz)，及挨爾薩斯 (Elsass) 俱屬之。因居阿爾盆山 (die Alpen) 地帶，不易發展，遂致力於政治組織，如瑞士是。挨爾薩斯人因同情法文明，成爲德法中間民族。代表人物有醫學兼哲學家巴拉澤爾蘇 (Paracelsus)，大哲學家謝林 (Schelling)，黑格爾 (Hegel)，大詩人繆勒及何德林 (Hölderlin) 諸氏。(3) 巴燕人 (Bayern) 居多憐河 (Donau) 及德勞河 (Drau) 上游，即奧國與南德巴燕之地。地勢衝要，風景秀麗，故維也納 (Wien) 曾爲世界之文化政治藝術之中心，明興 (München) 以藝術聞名於世。巴燕族爲趨向世界之發展者，大音樂家莫察特 (Mozart)，著作家格利把册 (Grillparzer)，今日之希特拉 (Hitler) 其著者也。(4) 薩克森人 (Sachsen) 居北德，挨爾貝河 (Elbe) 下游及萊茵河以東之地。其民堅毅卓絕，英國丹麥俱有其建國功績，漢撒同盟 (Hanse) 亦光榮之史蹟，德之統一實薩人之力也。人物有詩人克羅普史托克 (Klopstock)，幽默詩人步史 (Wilhelm Busch，見中德學誌三卷一期九二頁)，著作家拉伯 (Wilhelm Raabe) 及安斯特 (Paul Ernst) 等。以上爲德之母族 (Muttervolk)，次論德其他種族。全書之目的，在於闡明德民族之靈魂存在，其歷史政治與精神之創造，在各民族中之影響及將來，蓋欲明德民族之生命，捨種族學未由也。



的藝術功績有不能充分的表現其重要性的危險，還有另一種文藝學的研究，正在集中全力，探究各文學的藝術作品之本質 (Sein)，一反向來多數人之斤斤於其發展 (Werden)，是要理解其中已知事務的真理性。有人曾把這種嘗試比之於哲學中的現象學派 (phänomenologische Schule)，而稱之曰現象學的(七)嘗試。我們還有疑難，便是這種文學觀之學自哲學者究有若干。用直接處理作品的方法，對研究對象的真正熱誠是甚麼呢？那是堅毅卓絕，竟抵於成的態度，同時並須懷疑那種機智的言論和炫耀的精語 (Formulierung)，雖則它們曾經風靡一時。體裁的研究，在舊日的語言學派，只是偏重一方的視為語言特殊現象之集合；隨後又曾相信，以為能用少數體裁標準的公式，了解了多數的作品；或者，它同心理學，甚至於心理分析學 (Psychoanalyse) (八) 發生了關聯，這種關聯，實非有利；如今這種研究已致力於各作品的理解，即針對各作品的通徹不變的形式之特點。又因其同時研究詩人靈魂中及此靈魂最後生存基礎中的限度，還有人類社會中的限度，亦稱之曰存生的 (existentiell) 體裁研究。自海德戈 (Heidegger) (九) 氏的存生哲學 (Existenzphilosophie) (九) 及與上述態度符合的其他暗示為出發點，其目標俱在文藝學是無疑問的(一〇)。這樣自然會帶進危

(七) 譯者註：現象學為德胡塞爾 (E. Husserl) 氏於一九〇〇年時所創之哲學基本科學，學說根本在於排斥真實 (Wirklichkeit)，而於理性化思想則崇敬不遺餘力。史頓甫 (Stumpf) 氏亦德哲學家，視本學為現象自身之分析，直至最後原素為止。代表本學者為胡氏，Reinach，O. Becker諸氏，自廣義言，謝勒 (Scheler)，海德戈 (Heidegger，福來堡大學哲學教授) 亦屬之。胡氏及謝海二氏之文獻可參閱本學誌本期胡塞爾及他的現象學一文及二卷第二期德國現代哲學之特性一文及二卷三期五二〇頁，二卷二期二二〇頁至二二六頁。

(八) 譯者註：心理分析學即精神病治療術，由奧哲學家弗洛伊德 (S. Freud) 創立，發展為世界之學說。

(九) 譯者註：存生哲學注重真實之不可變性及不可解性，蓋針對將一切存在事物委諸理想連繫之理想主義也。本學始於哈曼之反對啟蒙運動，謝林 (Schelling) 及冀柯夏特 (Kierkegaard) 之反對黑格爾 (Hegel)。雅斯波 (Jaspers) 及海德戈二氏使之為廣泛的人類存在科學，但尚未完全克服其主觀之出發點。有關冀謝雅諸氏之論著請參閱中德學誌二卷一期德國現代哲學之特性及三卷三期略述雅斯波的哲學。

(一〇) 參閱 Herman Pongs (斯圖加特 (Stuttgart) 工學院哲學教授)，Zur Methode der Stilforschung. Germanisch-Romanische Monatschrift, Band 17(1929)；全人，Neue Aufgaben der Literaturwissenschaft. Dichtung und Volkstum(前名 Euphorion)，Band 38(1937) und Oppel，見下註五十五。

險來，即將概念和術語輸入文藝學中，它原是一門歷史的科學，當然根本就格格不入了，且不少用其他法則可以得到的認識，亦比較顯而易見的難於表達了。

但由此引導目光至作品的“存生之全體”(Existenzganzheit)，而又告訴我們將作品理解為詩人存生的與其基本經驗之表現，其中之自覺與不自覺尚未分割清楚，這存生的文學觀的確可以幫助我們，躲避割裂文學史的危險，即一為內容與問題之研究，一為形式之研究。

這些德國文學史的潮流和努力，自一九三三年國社黨掌政以來，更有擴大的影響，尤以新的文學史為最，這種新文學史將中古時代的文學也加以整理，這層我們不在這裏說。這種革命提高並增強整個德意志學(Deutschwissenschaft)(一一)的意義，本學即研究德意志人及其文化的科學，因此也將德意志靈魂表現者德國文藝學的意義提高增強了。所以，連單獨的研究包括在內，對民族全體和德國文化遺產自然要發生加重的責任心。對已國之現存價值的回憶，現今已較以往更成為文學史的首要期望了。許多舊的工作已另用新眼光看待。興趣的錐形光體(Lichtkegel)——這是羅特阿克(Erich Rothacker, 撥恩 Bonn 大學哲學教授)幸運的想像，我們由其歷史哲學中可以學來許多知識——最强烈的集中於民族與文學的錯綜問題及做為民族物質表現者的文學，這物質雖總是變幻，但其核心裏面却是固定不移的(一二)，光體又集中於文學對民族全體的意義。有若當代的詩人，尤其是隨從主義風尚(-ismen-Moden)推斷一切，在個人主義的優勢下立在黑影裏的那些人，如今因超個人(überpersönlich)的關係或因係民族詩人，推在中心(Zentrum)裏，感到對已國民族的責任心，這樣便又採取了已往

(一一) 此外可參閱下列報告：Hermann Schneider (圖冰根大學德文教授)：Die Germanische Altertumskunde (Forschungen und Fortschritte, Jahrgang 15(1939), Seite 1) 及 Otto Lauffer (漢堡大學德考古學及民族學教授)：Arbeiten zur deutschen Volkskunde (Forschungen und Fortschritte, Jahrgang 16(1940), Seite 25)。

(一二) 對於人文歷史，探究民族的觀念(Begriff)及概念(Idee)之歷史的那種命題亦因之而起，關於最緊要的部分有下列的文集預備了材料：Die Idee des Volkes im Schrifttum der deutschen Bewegung, herausgegeben von Paul Kluckhohn, Literarhistorische Bibliothek 13(1934)。

把文學當做是社會事業的傳統精神(一三)；所以現今自科學方面看，文學已當做是與民族整個歷史有密切關係的了。納勒的德國部落文學史，改訂版已更名爲德意志民族文學史 (Literaturgeschichte des deutschen Volkes) (一四)，現已開始有強烈影響。援助本書者有不少描述和研究，於德各種族的文學史俱有價值，並不像類似的舊著那樣僅自整個德意志文學中抽取空間的或差不多是偶然效用的斷片，而是要自精神的創作中認識各種族之特有性格。納勒自己寫了一部德意志瑞士 (die deutsche Schweiz) 文學史 (一五)，以自知的瑞士觀點做出發點，與艾馬廷爾 (Emil Ermatinger) 差不多在同時以瑞士的自覺心所作的一個樣(一六)。布格 (Heinz Otto Burger) 氏非常聰慧的研究，將施汪本族 (Schwabentum) (六) 在人文歷史中融會貫通後 (一七)，接着格羅曼 (Adolf v. Grolman) 對上萊茵 (oberrheinisch) 區之作品也加以研究(一八)，本區阿勒曼 (alemannisch) (六) 特性的意義自然要和布格立於相反的地位。說到奧國我們

- (一三) 參閱“Das deutsche Dichters Sendung in der Gegenwart”, herausgegeben von Heinz Kindermann (明理大學德文教授); Leipzig 1933; Paul Kluckhohn, Berufungsbewusstsein und Gemeinschaftsdienst des deutschen Dichters im Wandel der Zeiten, Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 14(1936)。
- (一四) Josef Nadler, Literaturgeschichte des deutschen Volkes. Dichtung und Schrifttum der deutschen Stämme und Landschaften. 4. völlig neu bearbeitete Auflage. I. Volk (800—1740), 1939, II. Geist (1740—1813), 1938, III. Staat(1814—1914), 1938, IV. Reich (1918—1938), 尚未出版。
- (一五) Josef Nadler, Literaturgeschichte der deutschen Schweiz. Zürich und Leipzig 1932.
- (一六) Emil Ermatinger (促里喜 [Zürich] 大學德文教授), Dichtung und Geistesleben der deutschen Schweiz. München 1932.
- (一七) Heinz Otto Burger, Schwabentum in der Geistesgeschichte. Versuch über die weltanschauliche Einheit einer Stammesliteratur. Stuttgart 1933.——又參閱 Ernst Müller (基爾大學哲學教授), Stiftsköpfe. Schwäbische Ahnen des deutschen Geistes aus dem Tübinger Stift. Mit Beiträgen von Theodor Haering und Hermann Haering. Heilbronn 1938.
- (一八) Adolf von Grolman, Wesen und Wort am Oberrhein. Berlin 1935 及其他。

也許還得提出納勒氏（一九），至於奧國近代文學則須提起柯赫（Franz Koch）同施米特（Adalbert Schmidt），史氏與屈薩茲（Herbert Cysarz）也有關於蘇得吞德意志（sudetendeutsch）（二〇）文學的著作（二一），至於北德種族方面的有步列波爾（Wilhelm Brepohl）的維斯特法倫（westfälisch）（二二）精神之研究，在原則上甚有價值，其著作僅至中古期末為止（二三）。

德國文學史決未曾止步於國界之前，瑞士和奧國的文學自早就放在工作範圍中，雖未完全脫離小德國的（kleindeutsch）（二四）成見。自世界大戰以還，一種整個德意志歷史的概念逐漸抬頭，又因國社主義革命自根本上加以強化，而有貫澈目的之勢，現在人們也知道把移住外國的德民族視為整個民族之一部了。因此大家對於邊境德意志的（grenzlanddeutsch）和境外德意志的（auslanddeutsch）（或如今日一般所稱之外藉德意志 [volksdeutsch]）文學發生深刻的興趣，不僅問其文學之藝術價值，或對其藝術加以着重便算了事，而是要追究外藉德意志人在生存鬥爭上之意義。除單獨的專門著作和原則的論文之外，這裏可以提到史奈德（Wilhelm Schneider）關於外藉德意志現代文學的第一部整個的描

（一九）在：Österreich. Erbe und Sendung im deutschen Raum. Herausgegeben von Josef Nadler und Heinrich von Srbik. Wien 1936.

（二〇）譯者註：蘇得吞為前捷克境柏門（Böhmen），麥輪施雷仙（Mähren-Schlesien）之邊境，面積二萬餘平方公里，德人三百餘萬，今為德國之一省。

（二一）Franz Koch（柏林大學德文教授），Gegenwartsdichtung in Österreich. Berlin 1935.— Adalbert Schmidt, Deutsche Dichtung in Österreich. Eine Literaturgeschichte der Gegenwart. Wien 1935.— 全人，Die sudetendeutsche Dichtung der Gegenwart. Reichenberg 1938.— Herbert Cysarz（明興大學德文教授），Die grossen Themen der sudetendeutschen Schrifttumsgeschichte. Brünn 1938. 本學誌二卷三期有該氏論著幽默家詩人莫根史登（Dichter als Humoristen. Christian Morgenstern）之譯文。

（二二）譯者註：德國西北之一省，乃舊撒克遜之一部。

（二三）Wilhelm Brepohl, Deutscher Geist in westfälischer Prägung. Blut und Bildung in der Geschichte eines Stammes. Köln 1936.

（二四）譯者註：小德國派為德國十九世紀時統一運動之一黨，主張排除奧國於德國之外，與今日之大德國（Grossdeutschland）思想背道而馳。

鈹(二五)，還有克萊恩 (Karl Kurt Klein) 最新出版的著作(二六)，克氏之書勝於前者的地方，在於不僅包括既往，且對環境之意義和外藉德意志文學之特殊使命尤有更深一層的了解。此外，欽德曼 (Heinz Kindermann) 對外藉德意志文集各部門之介紹也值得特別的推戴(二七)。

這德國文學史範圍之空間擴大，實與接近由民族革命而起的新使命的新問題和地位相輔而行的。特別是人種 (Rasse) 與文學的問題因之熾熱了。如像上

(二五) Wilhelm Schneider (撥恩大學德文講師), Die auslanddeutsche Dichtung unserer Zeit. Berlin 1936. 譯者註：史氏著現代外藉德意志人之文學謂外藉德人乃指俄國，羅馬尼亞，波羅的海沿岸小國及美洲各國之德人，雖國籍變易，對其祖國不忘者而言。(1)波羅的海之德人 (Balton)，為八世紀前德騎士後裔，既為貴族階級，故能保持其文化，於外藉德人文學中首屈一指。其思想重歷史，且當地寬闊平原亦影響其民性。染俄習，於文學中見之。其詩人有 Peter Zooge von Manteuffel, Otto von Taube, Manfred Kyber, Werner Bergengruen 等。(2)俄籍德人 (Russlanddeutsche)居伏爾加河 (Wolga)，烏克蘭及黑海區域，乃一七六三年間俄國加特林大女帝 (die grosse Katharina)宣言自德前往者，及至，不惟水土難服，且時受游牧民族之襲擊，蓋俄人欲以德人開荒實邊也。既無領袖，且文化低落，俄又極力同化之，革命後，亦無進展。其作家為個人的，未能代表其民族，有 Henry von Heiseler, Reinhold von Walter。(3)羅籍德人，即羅馬尼亞國七堡之薩克森人 (Siebenbürger Sachsen)，乃自德莫色爾河 (Mosel) 區域，愛弗爾 (Eifel) 及盧森堡移來者，時八百年前也。語言為中部弗蘭克語，南德語 (das Hochdeutsche) 僅於文字中見之。地域既窄，且德人數少，與外來往益鮮，文化富保守色彩。其愛祖國心甚強，作品多重實用，至於藝術文字之讀者，僅限知識階級。著名詩人有 Heinrich Zillich Adolf Menschendorfer 諸人。(4)巴那特之施羅本人 (Banater Schwaben)。巴那特 (Banat) 戰前屬匈牙利，戰後分對於匈羅南斯拉夫三國，其地德人移自南德，多為小農，能保持其土語習俗，長久始團結為一民族。性節儉務實，不喜理論。一八六七年來匈國同化之不遺餘力，其子孫漸忘其本，巴那特德文學中常反映之。民族詩人有 Müller-Gattenbrunn, Otto Alser 等。(5)美洲籍德人 (Deutschamerikaner)。美國建國，德人功績甚偉，科學軍事方面尤然，但數百萬移民在美國僅立於次等地位，在南美亦復如是，蓋十七八世紀時德國因宗教信仰逃亡者視美為樂土，漸忘祖國，來時多獨身青年，至美多與美女結婚，且英系美人早已安定一切，德人但須適應之，無由抗衡也。德人初至時，常為流浪生活，苦不堪言，其文學即此反映。美國同化甚力，稍露異國形跡，即遭排斥，故德人子孫多忘其本國語言，雖然，有志者仍負笈於外，重作故鄉之遊。詩人有北美之 H.A. Rattermann, W.L. Rosenberg, K. Nies, O. Sattler, K. Francke 等；南美有：G. Knoll, O. Meyer, A. Philipp, H.L. de Brüggen 等。以上為書中輪廓。全書三百餘頁，有詩人作品及圖像，文字流利。

(二六) Karl Kurt Klein, Literaturgeschichte des Deutschtums im Ausland. Schrifttum und Geistesleben der deutschen Volksgruppen im Ausland vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Leipzig 1939.

(二七) Rufe über Grenzen. Antlitz und Lebensraum der Grenz- und Auslandsdeutschen in ihrer Dichtung. Herausgegeben von Heinz Kindermann, Berlin 1938.

述布格，步列波爾關於種族文學的著作便牽涉到某種族的人種聯合問題，即研究某種族時，其精神的特殊性之基本原因是耳。一九三三年前出版的著作即已重視人種與體裁和構型 (Konstitutionstypen)，人種與文學等諸問題。雖屢次提起程序的要求，希望在人種的視點下研究文學史，並有過許多原則上的討論，但在單獨研究，這人種與文學的問題只是附帶的或草率將事而已，其結果也自然可疑了(二八)。關於本問題，關於人種 (Rasse)，民族 (Volk)，部落 (Stamm) 各概念之詮釋，即『生物學的文學觀』 (biologische Literaturbetrachtung)，有畢特納 (Ludwig Büttner) 的思想(二九)，甚值注意。——要想認識外族在德文學上的影響，特別是猶太的，較比分別德意志文學中各種族所佔的地位，自然容易的多了。對此已有若干初步工作的成績和新德意志國立歷史學會猶太問題研究部 (Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands) 指定的各項工作(三〇)，此外還有幾篇博士論文和一些短的論文。我們不難明瞭在本範圍中較大的工作尚未在計劃中呢。

除人種問題之外，民族的文藝學宜再注重其他新的問題和使命，不僅由文學史家自己曾經程序的贊助(三一)，即外界也常再三鄭重的要求過。由此喚起的強烈運動如今已證實其甚有效果，且有繼續發展之勢，但不能說這是破壞了本世

(二八) Wilhelm Müller, Studien über die rassischen Grundlagen des Sturm und Drang (Neue deutsche Forschungen, Abteilung Neuere deutsche Literaturgeschichte 18) 1939.

(二九) Ludwig Büttner, Gedanken zu einer biologischen Literaturbetrachtung. München 1939.

(三〇) Sitzungs-Berichte der Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands, Band 1 (1937)及其續。

(三一) 除去無數論文講演之外(這些我們不能在這裏詳舉)，可在下列書中見到：Heinz Kindermann, Dichtung und Volkheit. Grundzüge einer neuen Literaturwissenschaft. Berlin 1937. 在這裏爲着“當做民族生命之科學的文藝學”所需要的當然還有許多著作，但並不像著者想的那樣新穎，而是根據一九三三年前即已開始的發展而來的。——Karl Justus Obenauer, Volkhafte und politische Dichtung. Probleme deutscher Poetik (Weltanschauung und Wissenschaft, herausgegeben von Ernst Krieck, Band 5), 1936, 這部著作主要的是文學藝術 (Poetik) 問題之處理。

紀三十年代所渴求的一切；固為各使命方向之逃避，一種對於許多時代（例如十九世紀）各詩人及作品的重新估價，但大體說來，還是有效的繼續發展着。不論這專門學科的語言學基礎，或是人文歷史的認識之深刻化，或如是理解文學藝術作品之努力，都不會因此放棄擱置的，反之，却可說是與其他的新題目發生了關聯。研究之繼續不但可以保持，也是應該保持的。只要總觀過去八年的重要成績，不難明白此意。

文學史那門科學的假定和使命仍舊是自語言學的見地可靠的刊本，這點與前並無二致。早已開始的魏蘭 (Wieland) (三二)，保約翰 (Jean Paul) (三三)，格利杷册 (Grillparzer) (三四)，史梯夫特 (Stifter) (三五) 諸氏的批評大版本仍在繼續編輯；最後一書差不多完成了；施米特 (Erich Schmidt) 的克來斯特

- (三二) 譯者註：魏蘭 (Christoph Martin Wieland)，德詩人，一七三三年生，一八一三年歿。見本會所編叢書之一魏蘭之介紹及中德學誌二卷四期有魏蘭所著 Horaz und Augustus 之譯文：霍拉斯和奧古斯都。
- (三三) 譯者註：保約翰 為 Jean Paul Friedrich Richter 之筆名，歌德時代詩人，生於一七六三年，歿於一八二五年。其思想，想像力，心靈及情感有大文豪風度。著有晚星 (Hesperus, 1795年)，巨人 (Titan, 1800年至1803年)，自童年至成人 (Flegeljahre, 1804年至1805年)等。施忠沛 (?) 君 (Tschungpe She) 曾有德文專著研究保約翰思想之中心點，題名為心的詩人保約翰 (Jean Paul als Dichter des Herzens) 為施君在柏林大學之博士論文，於一九三五年在柏林出版。
- (三四) 譯者註：格氏 (Franz Grillparzer) 為奧國大文豪，生於一七九一年，歿於一八七二年。氏之偉大，以其能代表奧國之精神故耳。敏銳之理解力，豐富之情感，退避態度，冷雋之自覺心，直往之熱情，卑劣感，自縱之傾向，不滿足，均其特性，不啻其民族運命之表現也。其作品多屬不朽之戲劇作品：薩佛 (Sappho, 1819年)，金羊裘 (Goldenes Vlies, 1821年至1823年)，女祖宗 (Ahnfrau, 1817年)，鄂圖王之幸福及結局 (König Ottokars Glück und Ende, 1826年)，義僕 (Ein treuer Diener seines Herrn, 1830年)，海波情浪 (Des Meeres und der Liebe Wellen, 1831年)，夢之一生 (Der Traum ein Leben, 1834年)，哀哉！欺人者 (Weh dem, der lügt; 1835年)，兄弟之爭 (Bruderkwitz in Habsburg)，托城之女猶太 (Die Jüdin von Toledo)，莉布薩 (Libussa)等。
- (三五) 譯者註：史氏 (Adalbert Stifter)，德詩人，生於一八〇五年，歿於一八六八年。藝術信念異於常人，氏觀宇宙現象中偉大者為風吹，水流，穀長，草綠，天明，星閃，而渺小者為權屋之雷電，湧浪之暴風，撼地之火山，因其為較高律則之影響也；故正義，樸素，自制，有為，愛美，及光明之死節，皆偉大非凡，而勃然大怒，狂縱情慾，心懷仇恨，貪求功名，喪命於激動中者，皆渺小之人生耳。其作品有稿册 (Studien, 1844年至1850年)，晚夏 (Nachsommer, 1857年)，“Witiko” (1865年至1867年)等。

(Kleist) (三六) 刊本已出增訂的新版(三七)。達赫 (Simon Dach) (三八) 所作的詩全集已初次出版(三九)；鈞特 (Johann Christian Günther)(四〇) 的作品亦然(四一)。格利梅郝森 (Grimmelshausen) (四二) 的癡漢 (Simplicissimus) 及其他作品有原稿出現(四三)。納勒正在預備一部巨帙的哈曼版本；至於關於別姆的(Jacob Böhme) (四四) 刊本則有步德克 (Werner Buddecke) 完成了的初步工作

- (三六) 克氏 (Heinrich von Kleist)，德詩人，生於一七七七年，歿於一八一一年。幼時尊崇真實及教育，及長，至維茲堡 (Würzburg) 旅行，見風景美麗，愛國之念油然而生。時德為自由戰拿破崙，氏為激昂之詞，深恨法人，謂其傷風俗蓄奴隸云。作品有安飛特龍王 (Amphitryon, 1807 年)，碎甕 (Der zerbrochene Krug, 1811 年)，益苦西藥女王 (Penthesilea, 1808 年)，赫曼之戰爭 (Die Hermannsschlacht)，亨堡太子 (Prinz von Homburg) 等戲劇作品。關於克氏之中文譯著有：智利的地震 (Das Erdbeben in Chile) 毛秋白譯，1935，商務萬有文庫本。棄兒 (Der Findling) 東方雜誌。戀島定情記 (Die Verlobung in St. Domingo) 袁文彬，葉雪安譯，德文月刊二卷。渾堡王子 (Prinz Friedrich von Homburg) 毛秋白譯，1935，中華。
- (三七) Heinrich von Kleist: Werke, im Verein mit Georg Minde-Pouet und Reinhold Steig, herausgegeben von Erich Schmidt. 2. Auflage durchgesehen und erweitert von Georg Minde-Pouet. 已出七冊，來比錫 (Leipzig) 城，出版年缺。第八冊尚未出版。
- (三八) 譯者註：達氏 (Simon Dach)，德詩學家，一六〇五年生，一六五九年歿。作品多係詩歌，有結婚詩 "Anke von Tharaw"，以特別韻律表示其柔和之憂鬱及深思之愉快。
- (三九) Simon Dach, Gedichte, herausgegeben von Walter Ziesemer. 4 Bände (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft), Halle 1936, 38.
- (四〇) 譯者註：鈞氏 (Johann Christian Günther)，德詩人，一六九五年生，一七二三年歿。其詩不僅包羅人生之痛苦災厄，創傷思鄉之事，且充滿無限幸福快樂，雖波難重重，對人生運命仍持勇敢確認之態度。另一面則係市民世界之作，故具個性形式，較巴羅克時期尤富寫實色彩。
- (四一) Johann Christian Günthers Sämtliche Werke. Historische Gesamtausgabe, herausgegeben von Wilhelm Krämer, Band 1—6, Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart, Leipzig 1930—37.
- (四二) 譯者註：格氏 (Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen) 德詩人，一六二五年生，一六七六年歿。其名著冒險之癡漢 (Abenteuerlicher Simplicissimus, 1669 年) 為德三十年戰爭 (一六一八年至一六四八年) 之一幅生動圖畫。其作品描寫德民族因戰禍毀壞之面目，即當時欲使德人統一強大之英雄夢想也。著有：稀奇之莽兒 (Seltsamer Springinsfeld)，特異之鳥巢 (Wunderbares Vogelnest)，誠實之德人 (Der teutsche Michel)，永遠之日歷 (Ewiger Kalender) 等。
- (四三) Grimmelshausens Simplicissimus. Deutsch. Abdruck der editio princeps (1669) mit der…… Originalsprache des Verfassers, herausgegeben von J. H. Scholte, Neudrucke Band 302—309, Halle 1938, 及其他。
- (四四) 譯者註：別姆為德新教神祕論者，一五七五年生，一六二四年歿。主張上帝為一切事物主因，惡亦在中，蓋非此不足語創造云。其解釋聖經，多如謎語，意玄語重，於後世神聖運



(四五)，因他曾發現別姆的手稿。首次的克羅普史托克 (Klopstock) (四六) 大刊本也在計劃中；歌德 (Goethe) (四七) 釋勒 (Schiller) (四八) 的大新刊本業

動，浪漫主義，俱有影響。其著作有：極光 (Aurora oder Morgenröte im Aufgang, 1612 年作)，神聖性質三原則之描寫 (Beschreibung der drei Prinzipien göttlichen Wesens, 1618 年)，天地之神祕 (Vom himmlischen und irdischen Mysterio, 1620 年)；大神祕 (Mysterium magnam, 1623 年) 等。

(四五) Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1933 und 1934 und Hainberschriften, Band 1 und 5 (1934 und 1937)；

(四六) 譯者註：克氏 (Friedrich Gottlieb Klopstock)，德詩人，經典文學之前驅，一七二四年生，一八〇三年歿。自十七世紀末以還，虔誠主義為啟蒙運動之反動力。當時詩人曾努力使浪漫主義適合新神祕主義。氏於固執環境中生長，其詩歌經驗厥為宗教使命及英雄詩救主 (Messias) 之歌詠者。受德人崇敬，無以復加。“抒情詩” (Oden) 有上帝，祖國，愛情諸題，英雄詩 (Bardiete) 則富民族思想。

(四七) 譯者註：歌德 (Johann Wolfgang Goethe)，不僅為德之大詩人，實亦世界文豪，一七四九年生，一八三二年歿。氏於當時教育無不精通融貫，一生即偉大人格之成熟，作品之優美豐富，世罕其匹。青年時代喜羅可可 (Rokoko, 即法路易十四時代之藝術體裁)，著愛侶心情 (Die Laune des Vorliebten)，安妮 (Annette)，及同謀者 (Die Mitschuldigen)。就學斯特拉斯堡 (Strassburg) 時，頗受赫德 (Herder) 影響，作有戲劇化之貝力雄神聖和平史 (Geschichte Gottfriedens von Berlichingen dramatisiert)。其青年時代之狂瀾與突進 (Sturm und Drang) 為新文學運動，氏創抒情詩之新格，以自由韻律容其狂放不羈之情緒，小大皆能為之。作戲劇克拉維歌 (Clavigo, 1774 年，湯元吉譯，商務) 及史推拉 (Stella, 1775 年，湯元吉譯，商務)。其領導解放精神德國全體者以少年維特之煩惱 (Die Leiden des jungen Werthers, 1774 年，有郭沫若之漢譯本，現代出版；及達觀生之譯本，世界出版) 為始，其價值在於當時德國病態情緒之表現，雖力求世界之接觸，終於挫敗者，非僅失戀故事也。伊非格妮 (Iphigenie, 1779 年) 為靈魂之劇，塔索 (Tasso, 1789 年) 實另一維特，愛格蒙 (Egmont, 胡仁源譯，商務) 則為中間作品。赫曼與多羅葉 (Hermann und Dorothea, 1796 年) 為德市民生活之描寫。麥斯特之學藝時代 (Wilhelm Meisters Lehrjahre 1796 年) 自前意大利時期即已着手。長篇小說鉅作有親和力 (Die Wahlverwandtschaften, 1809 年，有楊丙辰先生漢譯本，見本會叢書之十六)。潘多娜 (Pandora, 1808 年) 為慶祝戲劇。西東詩集 (Westöstlicher Diwan) 係抒情詩集。麥斯特之游歷時代 (Wilhelm Meisters Wanderjahre, 1829 年) 為十九世紀將來之預測。浮士德 (Faust 郭沫若譯，現代；周學普譯，商務) 悲劇分二部，前重情感，後其一生之象徵及結晶，亦日耳曼人之象徵；其主旨為：吾人須敢於作為，非此不能忍受此世重理智，實痛苦，享受幸福。其他文獻可參閱本會叢書之十三；葛德論自著之浮士德及本學誌二卷一、二、三期釋勒與歌德通信選集。關於歌德之其他中文譯著有：鐵手騎士葛茲，周學普譯，商務。迷娘，全炳文譯，現代。維廉的修業年代，伍彞甫譯，上海黎明。狐之神通，君朔 (伍光建) 譯，商務。

已着手。本他諾 (Brentano) (四九)刊本因世界大戰中止，希望不久即能恢復。除上列各詩人的標準刊本之外，還有值得特別提出的（也因其有價值的緒論）大文集德意志文學·文學的藝術及文化作品發展順序集 (Deutsche Literatur. Sammlung literarischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Entwicklungsreihen)，由欽德曼 (Heinz Kindermann) 主編，一九三三年以前即已開始，現有顯著的進展。叢書巴羅克 (五〇) 戲劇 (Barock-Drama) (主編者為羅斯多克 Rostock 大學德文教授傅雷明 Willi Flemming)，巴羅克抒情詩 (Barock-Lyrik) (屈沙茲編)，德意志神話 (Deutsche Sagen) (聶克爾 Gustav Neckel 編) 都已編完，至於宗教改革 (Reformation) (五一) (貝格 Arnold E. Berger編)，啓蒙運動 (Aufklärung) (五二) (步呂格曼 Fritz Brüggemann 編)，奧

(四八) 譯者註：釋勒 (Christoph Friedrich Schiller)，德大詩人，歌德摯友，一七五九年生，一八〇五年歿。為良知及自由之詩人，常寓倫理教訓於戲劇作品中，劇中主人多為超現實之觀念指導，蓋以舞台為講經台，其詩即克服物質之精神勝利也。青年時作強盜 (Die Ränber, 1781年，楊丙辰先生譯，北新)。飛斯科之陰謀 (Verschwörung des Fiesco zu Genua, 1782年) 為狂飆與突進運動之政治自由理想。陰謀與愛情 (Kabale und Liebe, 1784年，張富歲譯，商務)；乃市民之劇。頓加羅 (Don Carlos, 1787年) 則係中間作品。氏長於史學，故歷史著作亦多。與歌德合著時代 (die Horen, 1795年至1797年) 及文藝女神年刊 (Musen Almanach, 1797年至1800年)。瓦倫石坦 (Wallenstein, 1800年，瓦倫斯頓，胡仁源譯，商務) 作風迥異，非善惡之爭，而為運命之擴展，乃受歌德影響之故。司徒爾特 (Maria Stuart) 述新舊教之衝突。貞德女傑 (Die Jungfrau von Orléans, 奧里昂的女郎，關德戀譯，商務) 之女主人由神聖之愛以愛人類，並以拯救祖國為己任。梯爾威廉 (Wilhelm Tell, 威廉退爾，馬君武譯，中華) 樹精神德國之基，蓋氏稱德民族為“人類核心”，知其必非常強大也。關於釋勒與歌德之友誼，參閱本誌二卷一至三期：釋勒與歌德通信選集。

(四九) 譯者註：本氏 (Clemens Brentano)，德浪漫詩人，父為意商，一七七八年生，一八四二年歿。與妹塔阿內姆 (Achim von Arnim) 代表重視國民與民族之新浪漫主義，共同作品有民歌集童子怪號 (Des Knaben Wunderhorn, 1805年至1808年)。個人之作：“Godwi” (1801年)，“Ponce de Leon” (1801年)，玫瑰念珠之歌 (Romanzen vom Rosenkranz, 未完) 等。

(五〇) 譯者註：巴羅克為歐洲一六〇〇年至一七三〇年歷史之發展階段。巴羅克一方面與文藝復興及經典主義，一方面與中古葛蒂克 (Gotik) 藝術形成對立狀態。巴羅克原義“斜圓”，(葡文 barroco 指粗而不勻之珍珠言)，而文藝復興之特點為直線，此其截然不同者。巴羅克表示當時音樂，文學，建築之體裁，而以巴羅克時代概言之。

(五一) 譯者註：即一五一七年德馬丁路德 (Martin Luther) 所領導之宗教運動，新舊教之別遂生。

(五二) 譯者註：本字語根為 klar, 明朗之意，aufklären 表示大氣之現象，空氣亦因之明朗也。

國巴燕國民劇場中之巴羅克傳統 (Barock-Tradition im österreichisch-bayrischen Volkstheater) (羅默爾 Otto Rommell 編), 浪漫主義 (Romantik) (五三) (克魯克魂 Paul Kluckhohn, 畢塔克 Wilhelm Bietak 及米勒安達 Andreas Müller 編), 政治抒情詩 (Politische Lyrik) (阿諾德 Franz Arnold 及佛爾克曼 Ernst Volkmann 編), 德意志自證 (Deutsche Selbstzeugnisse. 白爾 Marianne Beyer 及佛爾克曼編) 大部均已出版, 別的叢書也已開始, 充滿希望, 重要的新叢書也在計劃中。還有文學史文庫 (Literarhistorische Bibliothek. 基爾 Kiel 大學德文教授傅立克 Gerhart Fricke 主編,) 十六十七世紀德意志文學作品新刊 (Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts, 鮑特勒 Ernst Beutler 主編), 及其他文集亦在陸續進行中。

自過去一二十年間德國文藝學方面有了許多方法學的 (methodologisch) 同提綱挈領 (programmatisch) 的著作以來, 如今有了一部書, 即裴特森 (Julius Petersen, 柏林大學德文教授) 的文學的科學 (Wissenschaft von der Dichtung) (五四) 其第一卷大厚冊已在一九三九年出版, 第二卷則尚未出世; 這書把一切的論辯, 俱加以貫通和清楚的解釋, 在多方衝突的各種方法間求得一個調解, 且對所有的方法, 加以批評的概述, 沒有這些方法, 文藝學將苦於無法工作了, 它也曾希望用那樣的方法工作的; 著者的意思還要把這些方法統屬於劃一的系統之中。這部著作是他畢生研究的收穫, 因其所討論的問題, 所舉的例, 所指示

啟蒙運動為歐洲史之一段, 其精神基礎可追溯至十六世紀, 於一七三〇年至一七八〇年發展其最純之形式於英德法諸國, 其目的在於自優勢宗教觀念下求得解放, 以理智克服愚昧之行爲, 自武斷中求個人自由, 並安定不可移讓之人權。

(五三) 譯者註: 浪漫主義為歐洲之廣泛精神運動, 大本營在德國, 自一八〇〇年統治德全國思想界者凡三十年, 其目的在於形成全由宗教及自內固定之宇宙觀, 視全世界為一意識之大關聯, 外部即內部之意像, 而內部之精神靈魂則為固定不移者。其哲學家為謝林 (Schelling), 黑格爾 (Hegel) 諸氏。

(五四) Julius Petersen, Die Wissenschaft von der Dichtung. System und Methodenlehre der Literaturwissenschaft. Band I, Werk und Dichter, Berlin 1939.

的參攷書那樣豐富，幾乎可以表現一種總匯 (Summa) 或百科全書，不論是研究家或學者都可以自該書中得到許多益處，即便讀者根本不想承認其為結論及系統，也是一樣的。一部較小而與之相襯者有歐波爾 (Horst Oppel) 的現代之文藝學 (Die Literaturwissenschaft in der Gegenwart) (五五)，代表近一些人的作品，與斐氏的書差不多同時出版，且自斐氏早年作品中得到不少幫助；歐氏的書所研究的問題，乃是過去幾十年內方法的改變，其基礎的深藏，以及一切事件的新近，這些在人生和生存的意義上，及近代民族運動中俱有莫大的期望，自然會引到歸結的問題，雖則尚難成立一個系統。

如果斐特森及歐波爾把文藝學那個名辭當做一個概念 (Oberbegriff)，即本文亦如是運用，那自然要包括文學史在內，裴遲 (Robert Petsch, 漢堡大學德文教授) 則反是，他分開文學史和文藝學。後者他又稱做“普通文藝學” (allgemeine Literaturwissenschaft)，新近又改稱“德意志文藝學” (deutsche Literaturwissenschaft)，這門學問所要求者為文學性質之理解，即文學的“原理學” (prinzipielle Lehre)，他大部的著作對於文藝學——如更恰當些便說它是詩學——自昔即有價值：就是那些論文，如今出了一個集子，名德意志文藝學·方法之建立論文集 (Deutsche Literaturwissenschaft. Aufsätze zur Begründung der Methode) (五六)，其他係戲劇性質之討論及戲劇之分析，我們希望由此得到戲劇的原理 (Dramaturgie)，還有些論敘事詩 (episch) 及抒情詩藝術的著作 (五七)，都是對這類藝術之性質，技巧，分類的觀察，既豐富又有價值，

(五五) Horst Oppel, Die Literaturwissenschaft in der Gegenwart, Methodologie und Wissenschaftslehre. Stuttgart 1939.

(五六) Germanische Studien 222. Berlin 1940. 譯者註：本書為裴氏關於文藝學論文之散見各雜誌者加以修改之專輯，內容：(1)介紹本學之意義及示例；(2)論文學之本質意義及內部形式；(3)藝術作品之科學價值：哲學的解釋，作品分析，文學評價；(4)動機，定式及材料；(5)簡單形式之研究，例如傳說，英雄記，各小說形式；(6)戲劇及其旁支（電影，無線電視劇，歌劇）；(7)怪異之藝術 (Das Groteske)；(8)“引用語” (Geflügelte Worte) 及類似語；(9)文學中音調之形成。共九篇，二百七十餘頁。

(五七) Robert Petsch, Wesen und Formen der Erzählkunst, Deutsche Vierteljahrschrift, Buchreihe Band 20, Halle 1934. 同人, Die lyrische Dichtkunst. Ihr

尤以敘述之藝術 (Erzählkunst) 爲最。如自上列的著作中可以學得關於文學的許多事——在前面提過的詩之估價 (Dichtungsbewertung) 叢書中有篇新寫的文章，對這有特別的暗示——那麼還有一部瑞士年輕的學者貝利格 (Leonard Beriger) 所著的批評之光帶 (Spektrum der Kritik) (五八) 告訴我們一些原則，由之可下評價，又告訴我們估價的觀點，除審美學的還有非審美學的，例如民族觀點便是，亦有其應得的地位，當然有不少需要補充之點。從另一部小書還可得到其他估價的觀點，作者爲費佛 (Johannes Pfeiffer) 氏 (五九)，本書引至文學之性質問題，對文學的藝術更深刻的了解實有莫大的幫助。釋台格 (Emil Staiger) 氏 (六〇) 解釋抒情詩的藝術作品，是新而有效方法之例。凱色 (Wolfgang Kayser) 爲吾人啓示了一種特殊種類及其分類的性質，因爲他寫了——驚人的——第一部德意志敘事詩史 (Geschichte der deutschen Ballade) (六一)。至於研究戲劇性質和藝術方法的無數著作 (六二)，我們不能在這裏細說。同樣，也不能論到目下非常豐富衆多的體裁研究，正在嘗試的各種散文作品和抒情詩。我們若想給深透的分析舉例，無妨提出彭斯 (Hermann Pongs) 關

Wesen und ihre Formen. Handbücherei der Deutschkunde, Band 4. Halle 1939.

(五八) Leonard Beriger, Die literarische Wertung. Ein Spektrum der Kritik. Halle 1938.

(五九) Johannes Pfeiffer, Umgang mit Dichtung. Eine Einführung in das Verständnis des Dichterischen. Leipzig 1936. 後有新版多種。

(六〇) Emil Staiger, Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters. Untersuchungen zu Gedichten von Brentano, Goethe und Keller. Zürich 1939.

(六一) Wolfgang Kayser, Geschichte der deutschen Ballade. Berlin 1936. 譯者註：敘事詩實爲吾人開放一大世界，其中有戰馬狂馳，鎧甲閃爍，兩雄相遇，非勝即死，或有偉大之神力，立於人後，不時摧毀之事。敘事詩之種類亦曾永久；其述自然超人與人之衝突者有自然魔術敘事詩 (naturmagische Ballade)，自 Kerner, Mörike, Droste-Hülshoff 至 A. Miegel, Blunck 均屬之；靈魂敘事詩 (Geisterballade) 由 Hölty, Bürger 時起興盛至今；英雄敘事詩 (heldische Ballade) 自 Stachwitz 以來，迄未少衰。敘事詩之發展及生命須自民族力中理解。此辭雖自法語借用，而實德國原有之詩式，於認識德民族本質不無大助云。全書三百餘頁，自中古至現代，將各敘事詩人作品性格比較研究之，實一文學史之科學著作。

(六二) 參閱研究報告：Robert Petsch (漢堡大學憲文教授) Drama und Theater, in der Deutschen Vierteljahrsschrift Band 14 folgenden. Arnulf Perger, 即 "Eimortsdrama und Bewegungsdrama" 一書之著者，近作新書出版："Die Wandlung der dramatischen Auffassung", Berlin 1936.

於短篇小說的論文，如今搜集在他的著作文學中之比喻 (Das Bild in der Dichtung) (六三) 第二集的巨冊中。第一集對比喻法 (Metapher) 甚有價值，尚未出版的那一集當屬於象徵 (Symbol) 的範圍。此外還有一部論文集，叫做文學之描述及解釋，文學中象徵之為現象的發展 (Beschreibung und Deutung von Dichtungen, in denen Symbol als Phänomenseich entfaltet)，可以當做初步的研究，還有一種存生的文藝學 (existentielle Literaturwissenschaft) 的嘗試，係根據社會經驗而來的。

直到現在所列舉的，還有許多其他方法學的和詩學的著作，對於德國文藝學之現狀當然值得特別注意的。這一門的著作也自然以歷史性的佔絕對多數，與前無別。從各時代各詩人的無數研究中也許只能選出幾個比較有意義有特點的。如按本文起始時所舉的幾種方法將這些著作排列起來，恐怕是不成的，因為在大部著作中多種方法之聯合證明是有效果的，且方法須按問題之形成隨時變更之。

自中古至近代的幾百年中，即十五十六世紀，那是近於人民的 (volksläufig) 及以民族為主的 (volkhaft) 的文學時代，對於文學史家應當給與許多有興趣的題目，因為他們的注意力現已轉到民族與文學的關係了。但在這一方面說起來，民族的轉換還難得說有何等的效果，倒是在宇宙觀的範圍中有之。興趣之前驅厥為人文主義 (Humanismus)(六四) 問題，關於它的處理有新近公布的人文主義者書札 (六四) 做為新資料，再就是宇宙觀問題的掙求 (Ringens)，其形成實由於巴

(六三) Hermann Pongs, Das Bild in der Dichtung, Band 2: Voruntersuchungen zum Symbol. Marburg 1939.

(六四) Der Briefwechsel des Konrad Celtis, gesammelt und herausgegeben von Hans Rupprich. München 1934; Willibald Pirckheimers Briefwechsel, herausgegeben von Emil Reicke, München 1940. (Veröffentlichungen der Kommission. zur Erforschung der Geschichte der Reformation und der Gegenreformation, Abteilung I, Humanistenbriefwechsel 3 und 4)。譯者註：人文主義為歐洲十四至十六世紀之人生觀及精神運動，目的為精深之精神教育，視古希臘羅馬為人類全德表率。

拉澤爾蘇(Paracelsus)(六五)，佛蘭克(Sebastian Franck)(六六)二人及其後繼者(六七)。即戲劇史的研究亦注意這時代，成績甚佳，例如鮑謝特(Borchardt)那部融會貫通的著作便是(六八)。巴羅克之研究在二十年代已成風尚，現今正在平滑的進行着。韓嘉默(Paul Hankamer, 科尼斯倍 Königsberg 大學德文教授)對這時代的整個描述(六九)雖甚聰慧，然只偏重一方；屈沙茲關於巴羅克敘事詩有許多新而透澈的特點表現(七〇)；馬克瓦特(Bruno Markwardt)的那部材料豐富的本時代的詩史(七一)，還有傅萊明的文化歷史之描述(一〇五)，這是比較偉大而有價值的敘述。聲援諸人者有許多有價值的單獨研究，集中全力於各作品，那就是我們上邊說過的現代接近法(Gegenwartsnähe)，發揮了它的效果。我們無妨挑選三部關於葛利飛(Gryphius)(七二)的著作為例，作者為傅立克(Gerhard Fricke)(七三)，文茲拉夫(Friedrich-Wilhelm Wentzlaff-

(六五) 譯者註：全名為 Philippus Aurelius Theophrastus Paracelsus, 瑞士醫師及哲學家，一四九三年生，一五四一年歿。

(六六) 譯者註：福氏為德精神主義國民著作家及歷史著作家，一四九九年生，一五四三年歿。

(六七) 由關於這些問題的著作中值得特別提出：Erich Penckert, Pansophie, ein Versuch zur Geschichte der weissen und schwarzen Magie, Stuttgart 1936.

(六八) Hans Heinrich Borchardt (明興大學副教授), Das europäische Theater im Mittelalter und in der Renaissance, Leipzig 1935.

(六九) Paul Hankamer (科尼斯倍 [Königsberg] 大學德文教授), Deutsche Gegenreformation und deutsches Barock. Die deutsche Literatur im Zeitraum des 17. Jahrhunderts (Epochen der deutschen Literatur II 2). Stuttgart 1935.

(七〇) Herbert Cysarz, Deutsches Barock in der Lyrik. Leipzig 1936.

(七一) Bruno Markwardt, Geschichte der deutschen Poetik. Band I: Barock und Frühaufklärung. Berlin 1937.

(七二) 譯者註：葛利飛(Andreas Gryphius)，德詩人，一六一六年生，一六六四年歿。幼時飽受戰爭驚恐，其幻夢意義實受家鄉神祕潮流影響，覺醒後於作品中發揮之。作有“Leo Armenius”(1646年)，喬治亞之嘉塔琳娜(Catharina von Georgien), “Carolus Stuardus,” 等戲劇。

(七三) Gerhard Fricke, (基爾 [Kiel] 大學德文教授) Die Bildlichkeit in der Dichtung des Andreas Gryphius; Neue Forschung Band 17, Berlin 1933.

Eggebert, ) (七四) , 倫鼎 (Erik Lunding) (七五) 。 這些書的意義並非專為貢獻給這一位詩人的認識而盡力的。 最後那本丹麥文學史家的著作表示德國科學之轉變 (即: 實驗哲學之放棄, 自詩人人格的中心經驗裏解釋一切, 並且注重民族的力量和政治的文學) 對於外國的研究家所發生之影響, 或說明在他國中, 研究家在規定相似的範圍的時候, 怎樣的成功了。 另一方面, 特崙茲 (Erich Truntz, 普拉哥 Prag 大學德文講師) 的著作十七世紀荷蘭之文學及國風 (Dichtung und Volkstum im den Niederlanden im 17. Jahrhundert) (七六) 表示一位德國的研究者在鄰近的區域中闊步研究的效果。

在研究的目標上看, 如將十八世紀與十七, 十九世紀及歌德時代 (Goethezeit) 相較, 那就瞠乎其後了。 使人文歷史及心靈歷史的問題之形成, 並與此題目相近的文學解釋取得有效關聯者是拉實 (Wolfdietrich Rasch) 論友誼 (Freundschaft) 宗教崇拜的那部書 (七七) 。 本書論至克羅普史托克氏 。 今日對克氏 比較的發生興趣, 不過直到現在只有較小一些的著作出現 (七八) , 赫德 (Herder) (七九) 亦

(七四) Friedrich-Wilhelm Weitzlaff-Eggebert (柏林大學德文講師), Dichtung und Sprache des jungen Gryphius. Die Überwindung der lateinischen Tradition und die Entwicklung zum deutschen Stil. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1936.

(七五) Erik Lunding, Das schlesische Kunst drama. Eine Darstellung und Deutung. Kopenhagen 1940.

(七六) Schriften der Deutschen Akademie Heft 27. München 1937.

(七七) Wolfdietrich Rasch, (哈勒 [Halle] 大學德文講師) Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts vom Ausgang des Barock bis zu Klopstock, Deutsche Vierteljahrsschrift, Buchreihe 21. Halle 1936。

(七八) 這書引來新的觀點: Heinz Kindermann, Klopstocks Entdeckung der Nation. Danzig 1935.

(七九) 譯者註: 赫德 (Johann Gottfried Herder), 德哲人及詩人, 一七四四年生, 一八〇四年歿。論新德國文學之斷片 (Fragmente über die neuere deutsche Literatur, 1767年至1769年) 及評林 (Kritische Wälder) 爲在利加 (Riga) 時之著作, 其名大噪。居法境埃爾薩斯, 對其東方之祖國景慕有加。德國方式與藝術 (Von deutscher Art und Kunst, 1773年) 報中載有赫氏關於莎氏比亞 (Shakespeare) 之論文及論愛爾蘭傳說英雄奧西安及古代各民族歌曲之通信節錄 (Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker) 。雷興 (Lessing) 首創日耳曼戲劇之分界, 其完成則待



然，論赫氏的除去一些專書之外，現有專論兩部出現（八〇），這是離他不遠的現時作品。舒立慈·凡慈（Franz Schultz 佛蘭克府大學德文教授）的德人之經典文學及浪漫主義（Klassik und Romantik der Deutschen）（八一）中專論赫德的那一章以及同書中溫克曼（Winckelmann）（八二）特性之敘述都值得特別提一下。有如是書直接的研究了溫氏特具的德文，大體說來，現今最引人注意的問題乃是：德意志精神及古希臘風尚（Deutscher Geist und Griechentum）。廉慕（Walter Rehm）那部學識豐富理解深刻的古希臘風尚與歌德時代（Griechentum und Goethezeit）（八三）是新的人文主義者努力的最美之果。十九世紀時爭辯激烈的德國理想主義（Idealismus）（八四）與基督教關係問題終在傅蘭茲（Erich Franz）的德意志經典文學與宗教改革（Deutsche Klassik und Reformation）（八五）那部歷史研究中成熟了，這書探究的問題是德意志理想主義哲學與宇宙觀文學中

諸赫德。氏以爲各民族不但本質異，即精神之鑄定模式亦各不相同。人類之歷史哲學概念（Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784 年至 1791 年）爲史學之成熟著作。德國精神生命之無限發展，由氏予以範圍；其功甚偉，所缺者僅天才之自然創造力耳。

- （八〇）Bonno von Wiese, Herder. Grundzüge seines Weltbildes. Meyers Kleine Handbücher 19. Leipzig 1938. — Wolf Dietrich Rasch, Herder. Sein Leben und Werk im Umriss, Handbücherei der Deutschkunde 1. Halle 1938.
- （八一）Franz Schultz（佛蘭克府大學德文教授），Klassik und Romantik der Deutschen, 1. Teil: Die Grundlagen der Klassisch-romantischen Literatur, 2. Teil: Wesen und Form der Klassisch-romantischen Literatur (Epochen der deutschen Literatur IV). Stuttgart 1935, 1940. 舒氏又編了一部赫德（Herder）的新刊本，係按內容排列：J. G. Herder, Gesammelte Werke., I. Gott, Seele, Jenseits, II. Leben, Volk und Geschichte, III. Deutsches Wesen, deutsche Sprache, deutsche Männer. Potsdam, 出版年缺，還有四冊尚未出版。
- （八二）譯者註：溫克曼（Johann Joachim Winckelmann），德人，古代研究家，一七一七年生，一七六八年歿。
- （八三）Walter Rehm, Griechentum und Goethezeit. Geschichte eines Glaubens. Das Erbe der Alten, 2. Reihe 26. Leipzig 1936. — 又參閱 Horst Rüdiger, Wesen und Wandlung des Humanismus, Hamburg 1937; Rudolf Sühnel, Die Götter Griechenlands und die deutsche Klassik. Würzburg 1935.
- （八四）譯者註：理想主義亦稱唯心論，以爲精神之價值高於物質，根據柏拉圖（Plato）觀念學，在亞力士多德（Aristoteles）之哲學系統中統制西方哲學者數百年，德哲學之主要系統及經典學派俱屬之。
- （八五）Deutsche Vierteljahrsschrift, Buchreihe 22, 1937.

新教動機之發展。如果過去十年的歌德研究，以世界問題曾受人特別注意，尤其是一九三二年歌德百年忌時出現的許多著作，那麼自彼時起即有不少成功之努力於這位詩人的各作品之深刻的參透。在浮士德 (Faust) 的研究範圍中，麥苦特 (Kurt May) 氏論浮士德之下集 (Faust II) 的書<sup>(八六)</sup>極美麗而令人折服的表示一種細心的單獨解釋之果，這解釋『將文學作品，於其具體真實中，只做為用語言完成的全體，即在語言形式之活動(Bewegung)，變化 (Abwandlung) 及擴張 (Entfaltung) 中加以理解，說明，活化 (verlebendigen) 。』高莫列 (Max Kommerell) 保約翰的那部美麗的著作<sup>(八七)</sup>是基於語言之深刻的理解。除去這個，在非常活潑的保約翰研究中我們也許可以再提出貝格 (Kurt Berger) 氏關於保約翰之幽默的研究<sup>(八八)</sup>。

過去的釋勒研究所受的刺戟相當的強烈。以千年的觀點為背景，對於哲學文學的全集，貢獻出新而深邃的義釋者是屈沙茲那部極其活潑的著作<sup>(八九)</sup>，那是一部詳盡引人入勝的傳記，其中一部根據步赫華德 (Reinhard Buchwald)<sup>(九〇)</sup>得到的新資料，特別是青年時代的歷史。其他著作促人看清現在的研究要比從前更加着重釋勒與歷史之關係了，以前的研究未免過於重視他與康特 (Kant) 的關係。自德意志理想主義概念之解脫，對於克來斯特及何德林 (Hölderlin)<sup>(九一)</sup>的研究俱有幫助。這在盧戈斯基 (Clemens Lugowski) 論克來斯特的

(八六) Kurt May (格廷恩大學德文教授), Faust II. Teil in der Sprachform gedeutet, Neue Forschung 30, Berlin 1936.

(八七) Max Kommerell (佛蘭克府大學德文副教授), Jean Paul, Frankfurt am Main 1933.

(八八) Kurt Berger (馬爾堡大學德文講師), Der schöpferische Humor, Weimar 1939.

(八九) Herbert Cysarz, Schiller, Halle 1934.

(九〇) Reinhard Buchwald, Schiller, 2 Bände, Leipzig 1937.

(九一) 譯者註：何氏 (Friedrich Hölderlin) 德詩人，一七七〇年生，一八四三年歿。父早歿，肄業神學，畢業後館於佛蘭克府 (Frankfurt a. M.) 某家，時即寫作詩歌，代表德抒情詩及世界文學之頂點，如抒情詩及哀詩 (Oden und Elegien)，希伯崙巨人 (Hyperion)，恩培多克利 (Empedokles) 等是。

書（九二）中表示的清楚，這是一部極有貢獻的研究，論及歐洲各文藝集團（Dichtungsgruppen）對於“真實”（Wirklichkeit）的關係，自此出發，在多處補充了柏克曼（Böckmann）關於何德林的著作（九三），以及其他的書。柏克曼的著作乃是多年研究之結晶，根據活潑的想像他人精神之能力（Einfühlung）及嚴格的客觀態度，內容超過書名所標的問題，即其中心問題，包括何德林作品之整觀，實由與詩人本身最密切的資料之理解及深入的解釋，這是研究他所不可或缺的，如果這書只將何氏評為詩人。希德板特（Kurt Hildebrandt）（九四）却看他為哲人詩人之合一。同時瓜迪尼（Romano Guardini）（九五）探究他的宗教經驗。還有別人檢討他的語言節拍，其自古希臘文之譯作，與古希臘哲人的關係，及各文學作品之理解等等問題。因為篇幅的關係，我們不能在這裏把各單獨著作逐一舉出。在過去若干年中，未有其他德詩人得到這麼多的專門研究。這是表明從他得到非常有力的影響，且大家在今日對其作品強烈的自覺其民族意義。同時也恐無第二個詩人曾得到人家那樣熱切的語言學之努力，給他的作品原文加以考定和校正（九六）。

由過去數年來的浪漫主義之研究可以看出其重心已自早期浪漫詩人（自然以對諾瓦利斯（Novalis）（九七）的興趣最為濃厚）移至晚期的浪漫詩人了，例如阿

（九二）Clomons Lugowski（格廷恩 [Göttingen] 大學德文講師），Wirklichkeit und Dichtung. Untersuchung zur Wirklichkeitsauffassung Heinrich von Kleists. Frankfurt am Main 1938. 譯者註：全書二百餘頁，五章，分論法長篇小說，古日耳曼文學，及克萊斯特之作品，其目的仍在克氏之研究，在多方面打破新文學史之人為限界。法文學可反映德人之宇宙觀，一方面為其本性之遺留，一方面有中歐歷史之前題，結果有兩種作用發生，即“自我”形成與分化是也。克氏為一明例，其作品乃自活潑心靈形成痛苦與光輝之文學收穫，而非文學影響之果。參閱註三六。

（九三）Paul Böckmann（海德堡 [Heidelberg] 大學德文副教授），Hölderlin und seine Götter. München 1935.

（九四）Kurt Hildebrandt, Hölderlin, Philosophie und Dichtung, Stuttgart 1939.

（九五）Romano Guardini, Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit. Leipzig 1939.

（九六）特別由於 Friedrich Beissner, Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen. Stuttgart 1933, 及許多小論文。

（九七）譯者註：原名哈敦伯（Friedrich von Hardenberg），德詩人，一七七二年生，一八〇一年歿。其詩之創造力非人所及。奧斯德丁（Heinrich von Osterdingen）為對葛德

內姆 (Arnim) (九八) , 本他諾, 葛列斯 (Görres) (九九) , 賀夫滿 (E. T. A. Hoffmann) (一〇〇) , 特別是挨興道夫 (Eichendorff) (一〇一) , 惟以關於他的專門研究較其他任何浪漫詩人爲多。阿內姆, 葛列斯, 史特芬 (Steffen) (一〇二) 諸氏的民族觀念及民族性經驗, 已在博士論文中討論過。浪漫主義的這一面正是今日德人所易接近者。人家早就孜孜於這些詩人的國家觀念了。本慈 (Richard Benz) 新的整個描述 (一〇三) 較前更加注意浪漫主義的有形藝術 (die bildende Kunst, 如建築, 雕刻, 繪畫等) 和音樂, 以往只將浪漫主義與南德巴羅克連繫起來, 未免偏重一邊, 是書之目的在於視浪漫主義爲歷史的運動, 而於其全體中理解之, 同時由柯甫 (Korff) 所著的最新出版內容豐富的歌德時代之精神 (Geist

之批評。生長於虔誠主義中, 故其精神之歌 (Goistliche Lieder) 能以大自然中最深奧祕揭示於人。作品有母親 (Mütter), 夜之聖歌 (Hymnen an die Nacht); 死者之歌 (Lied der Toten); 歷史論文: 耶教國或歐洲 (Die Christenheit oder Europa, 1799年) 等。

- (九八) 譯者註: 阿內姆 (Achim von Arnim), 德詩人, 一七八一年生, 一八三一年歿。其詩無一定形式, 能聯合狂想與嚴肅真實於作品中。作品有戲劇 哈勒與耶路撒冷 Halle und Jerusalem, 1811年; 小說: 埃及之伊薩貝娜 (Isabella von Ägypten), 限制繼承者 (Die Majoratsherrn 1800年), 多伯爵夫人之貧, 富, 債與懺悔 (Armut, Reichtum, Schuld, und Buss der Gräfin Dolores, 1810年) 等。
- (九九) 譯者註: 葛列斯 (Joseph von Görres), 德詩人, 一七七六年生, 一八四八年歿。著有: 德意志國民書 (Deutsche Volksbücher 1807年)。氏文學活動中心爲世界, 民族, 自然, 歷史, 有探究其奧祕之魔力。
- (一〇〇) 譯者註: 賀夫滿 Ernst Theodor Wilhelm (後爲 Amadeus) Hoffmann, 德詩人, 一七七六年生, 一八二二年歿。特長爲幽靈鬼怪世界之描寫, 作品每有浪漫主義之譏諷。加羅式之狂想曲 (Phantasiestücke in Callots Manier, 1821年) 爲管絃樂隊總指揮克萊斯勒 (Kreisler) 之描寫。夜景 (Die Nachtstücke, 1817年) 及塞拉平兄弟 (Serapionsbrüder, 1819年至1821年) 爲不朽之作。其最精采之作爲童話。
- (一〇一) 譯者著: 挨氏 (Joseph Eichendorff), 德詩人, 一七八八年生, 一八五七年歿。家鄉風景甚麗, 詩歌聲調柔美, 富歌唱意味。著有小說: 大理石像 (Das Marmorbild, 1819年), 情兒傳 (Aus dem Leben eines Taugenichts, 1826年), 遊蕩者的生活, 毛秋白譯, 中華, 詩人及其伴侶 (Dichter und ihre Gesellen), 懷疑與現代 (Ahnung und Gegenwart, 1815年); 悲劇馬羅堡之最後英雄 (Der letzte Held von Marienburg, 1830年) 等。中譯者尚有荒唐遊記, 綺紋, 上海, 亞東; 飯桶生涯的斷片, 摩輔叔; 商務。
- (一〇二) 譯者註: 史氏 (Albert Steffen), 瑞士著作家, 一八八四年生。
- (一〇三) Richard Benz, Die deutsche Romantik. Geschichte einer geistigen Bewegung. Leipzig 1937.

der Goethezeit) (一〇四) 則完全屬於早期浪漫主義的範圍，而所謂高期浪漫主義 (Hochromantik) 要在第四卷中討論，這種區分在其根本上即值特別的考慮。浪漫主義及名爲德意志運動 (Deutsche Bewegung) 的一致性，這種命名曾爲人所樂於採用，且亦無誤，在舒立慈·凡慈的描述(八一)中表現得尤爲確信無疑，但是書於論整個的浪漫主義及其主要作品的時候，未免有些差池，還有柯赫 (Franz Koch) 在其文化歷史指南 (Handbuch der Kulturgeschichte) 一書附錄理想主義之文化 (Kultur des Idealismus) 中所說的顯然是人文歷史，在狹義的文化哲學方面則由在前的艾馬廷爾之附錄予以完善的補充(一〇五)。穆勒 (Günther Müller) 於其德意志靈魂史 (Geschichte der deutschen Seele) (一〇六) 中包羅了自十六世紀至浪漫主義那個大階段。在這書裏把哲學訓練，對於文學的深刻意義，及特性化的才能，用歷史眼光連合起來。這觀點將作品及運動的時間性，並存及互存狀態 (Neben- und Miteinander) 研究出來，結果令人深信不疑，可謂空前，從來至多不過有舒立慈在經典文學及浪漫主義方面略有成就罷了。穆勒自天主教宇宙觀的立場從事估價，但無宗教信條之 (konfessionell) 狹窄，亦善於活用種族研究的新觀點。

十九世紀這時代曾受範圍廣汎的重新估價。這種估價在文學史方面出現的著作多對“少年德國” (das Junge Deutschland) (一〇七) 及類似的出版物，不論

(一〇四) Hermann August Korff (來比錫大學德文教授)，Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte. III. Teil Romantik: Frühromantik. Leipzig 1940.

(一〇五) Handbuch der Kulturgeschichte, herausgegeben von Heinz Kindermann, 1. Abteilung Geschichte des deutschen Lebens: Deutsche Kultur des Idealismus von Franz Koch, 1935 folgende; 同書: Deutsche Kultur im Zeitalter der Aufklärung von Emil Ermatinger, 1935 folgende. 這部指南尚未完成的部分是由文學史家執筆的: Hermann Gambel, Deutsche Kultur vom Zeitalter der Mystik bis zur Gegenreformation, 1936 folgende, Willi Flemming (羅斯多克大學德文教授), Deutsche Kultur im Zeitalter des Barock, 1937 folgend.

(一〇六) Günther Müller (敏斯德[Münster]大學德文教授)，Geschichte der deutschen Seele vom Faustbuch zu Goethes Faust. Freiburg im Breisgau 1939.

(一〇七) 譯者註：“少年德國”爲一八三〇年來德國發生之團體，雖無緊密公共關係或學派聯合，然以

其為藝術的或政治的，俱加以銳利的批評，對於三月革命前期的畢德麥爾 (Biedermeier)(一〇八)的保守文化則特別的尊敬。把這時代當做德意志運動及這方向的詩人之繼承者，在這些詩人中，特別是史梯夫特及其後世拉伯 (Wilhelm Raabe)(一〇九) (今有菲色 Fehse 為他作了一部大專論(一一〇))，格利杷册及賴門特 (Raimund) (一一一)等；興趣集中在離羣獨居的(einzelgängerisch)戲劇家

傾向相同，遂成文學黨派，其主旨在於以文學為達到精神革新之手段。“少年德國”為自浪漫主義，理想主義，及唯意時代 (spekulative Epoche) 至近代經驗寫實文化之過渡期。

- (一〇八) 本字由克魯克魂，畢塔克 (Bietak)，及魏特 (Weydt) 借用，作為文學時代及方向之表明，與一篇活潑生動的討論相聯：Deutsche Vierteljahrsschrift Band 13, 1935, Heft 1; Dichtung und Volkstum Band 36, Heft 2 und 3, Deutsche Vierteljahrsschrift Band 14, Heft 3 und andere. 譯者註：畢德麥爾即一八一五年至一八四八年之三月革命 (Vormärz) 時代。此辭初表示誠實而愚昧之人，見諸愛希羅 (Eichrodt) 所作之畢德麥爾之歌興 (Biedermeiers Liederlust, 1853年)，後引用為室內陳設，傢俱，繪畫之體裁，在文學上表現者為尊敬，堅信，嚴肅，教育之努力，及搜存之好尚。
- (一〇九) 譯者註：拉伯 (Wilhelm Raabe)，德詩人，近浪漫主義，為寫實派作家，一八三一年生，一九一〇年歿。氏頗嘆當時德民族散逸之狀，然深具希望。氏以為文學非遊戲筆墨，乃義務及人生意志，故攻擊無神論及個人主義甚烈。作品寧近悲劇。雀巷錄 (Chronik der Sperlingsgasse) 相當成熟。戰後 (Nach dem Kriege, 1861年) 為戰士歸家受欺之描寫。飢餓之牧師 (Der Hungerpastor, 1864年)，德爾璠 (Abu Telfan, 1867年)，舊車 (Schudderump, 1870年) 各長篇小說包括其宇宙觀之認識。國冕 (Des Reiches Krone) 表現其孤苦逐求人類之經驗。
- (一一〇) Wilhelm Fehse, Wilhelm Raabe, Sein Leben und seine Werke. Braunschweig 1937.
- (一一一) 自格利杷册的文獻中值得特別提出：Joachim Müller, Grillparzers Menschenauffassung, Literatur und Leben 4, Weimar 1934, 作者係以現實哲學的概念寫出。——關於賴門特參閱 德國文學 (Deutsche Literatur, 見前第13頁) 中的 巴羅克傳統 (Barocktradition) 叢書，編者羅默爾 (Otto Rommell)，最後：Heinz Kindermann, Ferdinand Raimund, Lebenswerk und Wirkungen eines deutschen Volksdramatikers, Wien 1940, 為自民族觀點估價的嘗試。譯者註：賴門特 (Ferdinand Raimund)，奧詩人及伶人，其一生舞台為維也納，一七九〇年生，一八三六年自殺。作品多幻術劇及童話劇：『神仙世界之女郎』 (Das Mädchen aus der Feenwelt)，阿爾盆山王與人類之敵 (Alpenkönig und Menschenfeind)，蕩產者 (Der Verschwender)；悲劇有：扼制的妄想 (Gefesselte Phantasie)，莫薩蘇之魔咒 (Moissasurs Zauberfluch)，致禍之王冕 (Unheilbringende Krone) 等。

如畢希那 (Büchner) (一一二)及葛拉伯 (Grabbe) (一一三)，還有一切基於民族的文集，尤其是自昔著名的哥特赫爾夫 (Jeremias Gotthelf) (一一四)；但具北方性格的詩人赫貝爾 (Hebbel) (一一五)及斯托姆 (Storm) (一一六)亦受人注意；總之，

- (一一二) 譯者註：畢氏 (Georg Büchner)，德詩人，一八一三年生，一八三七年歿。氏承浪漫遺風，對現實深致不滿，於宇宙意義抱苦痛之懷疑態度。作有悲劇丹敦之死 (Dantons Tod, 1835年) 窩澤克 (Woyzeck)；小說倫慈 (Lenz)，本書已由楊丙辰先生翻譯，不日當可出版。喜劇雷昂斯與萊娜 (Leonce und Lena)。
- (一一三) Karl Victor, Georg Büchner als Politiker, Bern-Leipzig 1939. Eine Vorstudie zu einer umfassenden Monographie.—Alfred Bergmann, Die Glaubwürdigkeit der Zeugnisse für den Lebensgang und Charakter Christian Dietrich Grabbes. Eine quellenkritische Untersuchung. Germanische Studien 137. Berlin 1933.—Ferdinand Josef Schneider, Christian Dietrich Grabbe. Persönlichkeit und Werk. München 1934. 譯者註：葛拉伯 (Christian Dietrich Grabbe)，德詩人，一八〇一年生，一八三六年歿。天性近於真實，為寫實派劇作家，作：戈特蘭公爵 (Herzog Theodor von Gothland)，笑談，諷刺，譏諷，及深義 (Scherz, Satire, Ironie, und tiefere Bedeutung, 1822年)；頓宣與浮士德 (Don Juan und Faust, 1829年)；紅鬃皇帝 (Kaiser Friedrich Barbarossa, 1829年)；亨利六世 (Kaiser Heinrich VI)；拿破崙或百日帝 (Napoleon oder die hundert Tage, 1831年)；漢尼拔 (Hannibal, 1834年)。
- (一一四) Werner Günther, Der ewige Gotthelf, Zürich 1935, im Gegensatz zu dem Buche von Muschg (1931). 譯者註：哥氏 (Jeremias Gotthelf) 實瑞士民族詩人華齊 (Albert Bitzius) 假名，一七九七年生，一八五四年歿。作品久已埋沒，至近代始發現其偉大之敘事天才。作有：僕人烏利 (Vli der Knecht)，佃農烏利 (Vli der Pächter)，金錢與精神 (Geld und Geist)，奇女愛茜 (Elsi die seltsame Magd)，約薇葛之家計 (Wie Anne Bāby Jowäger haushaltet) 為描寫農家之小說，言雖簡，而奧妙深刻之人生俱能合盤托出。其傑作為小說：黑蜘蛛 (Die schwarze Spinne)。
- (一一五) 譯者註：赫貝爾 (Friedrich Hebbel)，德詩人，一八一三年生，一八六三年歿。幼甚貧，終成著名劇作家。初作尤蒂特 (Judith, 1840年)，述一女子打破女性天然限制，成就男子之英雄事業，頗似釋勒之貞德女傑。赫羅王與瑪莉安 (Herodes und Marianne, 1848年)，季革斯及其指環 (Gyges und sein Ring, 毛秋白譯，中華) 二劇亦女性之描寫，為精華悲劇。尼貝龍 (Nibelungen, 1862年)，貝爾妮 (Agnes Bernauer, 1851年)，葛諾薇娃 (Genoveva)，馬瑪莉 (Maria Magdalene, 1843年) 有中譯本譯名悔罪女，湯元吉譯 1936 上海商務出版；皆其著名戲劇。青年作品有短篇小說集 (Erzählungen und Novellen, 1855年)。敘事詩母與子 (Mutter und Kind, 1857年) 完全自創，述其社會信念。(可參閱本會叢書之十五，楊丙辰先生譯 赫貝爾短篇小說集 [Erzählungen])。
- (一一六) 譯者註：斯托姆 (Theodor Storm) 德詩人，一八一七年生，一八八八年歿。其作品多屬家鄉描寫，至為生動。長於抒情詩，後漸創作敘事詩，如茵夢湖 (Immensee, 1849年)，有郭沫若等漢譯本，光華；漪瀛湖朱僕譯，開明；意門湖，唐性天譯，商務是。敘事詩尚有安葛莉嘉 (Angelika)，晚玫瑰 (Späte Rosen)。又著童話多篇。其小說多成經典，如：“Viola tricolor”，“Aquis submersus”，顧拉特 (Carsten Curator)，雷娜德 (Renate)，艾德霍甫 (Eckenhof)，格利斯胡記事 (Zur Chronik von Grieshuus)，

把理想主義下與鄉土攸關的詩人看做高於文雅詩人 (Bildungsdichter) 或時代詩人 (Zeitdichter)；對於自然主義及後來的風尚潮流加以貶抑，而提高今日所說的超個人關係的文學及民族文學。費希特 (Paul Fechter) 關於文學的最新而整個的描述(一一七)從自然主義(一一八)及其後世起，至現代的標界為止，其價值正在於自然主義批評及精透的特性之描寫。達格 (E. Darge) 想用“生命之確認”(Lebensbejahung) 為標識，使之適合上世紀的另一個方向(一一九)。二十世紀的文學家對於現代文學之處理較比早些時候的情況嚴重的多了，結果自難免除草率定出評價的危險，許多描述在歷次出版的時候大加刪改修正，便是例子。在現代研究中，約一九三三年的時候給奧哥 (Stefan George) (一二〇)最受人注意，近幾年以里爾克 (Rilke) (一二一)為題目的人，其數可驚，却不盡為能手；此外還有

哈德斯之慶祝 (Ein Fest auf Haderslevhaus), 白騎士 (Der Schimmelreiter, 白馬與騎者, 鐘憲民譯, 據世界語, 光華)。其他漢譯有：燕語 (In St. Jürgen), 朱僕譯, 開明；靈魂 (Psyche), 張威廉譯, 光華；傀儡師保爾 (Polo Poppenspüler) 羅念生, 陳林率譯, 中華；戀愛與社會 (Liebe und Gesellschaft), 李珠譯, 商務；又譯本名雙影人 (Ein Doppelgänger, oder Liebe und Gesellschaft), 商承祖譯, 南京, 正中。其他可參閱本會叢書之九：魏以新譯斯托姆小說集。

- (一一七) Paul Fechter, Die deutsche Literatur vom Naturalismus bis zur Literatur des Unwirklichen, Einzelausgabe des 3. Bandes von Vogt und Koeh, Geschichte der deutschen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Leipzig 1938.
- (一一八) 譯者註：自然主義 (Naturalismus) 將世界一切事物 (精神現象在內) 俱歸之於自然生活衝動力之效果。自然主義與物質主義 (Materialismus) 相近，所異者不似後者視自然力之效果為機械式也。淡泊派 (Stoiker)；享樂派之伊比鳩 (Epikur)；英霍布斯 (Hobbes)；德費爾巴哈 (Ludwig Feuerbach) 皆其哲學家。
- (一一九) Elisabeth Darge, Lebensbejahung in der deutschen Dichtung um 1900. Breslau 1934.
- (一二〇) 譯者註：給奧哥 (Stefan George)；德詩人，一八六八年生，一九三三年歿。阿爾加巴 (Algalal 1892 年) 代表個人主義分離極點；牧人，獎金詩，神話，詩歌及懸園之書 (Bücher der Hirten und Preisgedichte, der Sagen und Sänge und der hängenden Gärten, 1895 年) 將過去世界活現紙上；靈魂之年 (Das Jahr der Seele, 1901 年) 係其詩集，格調嚴重，不可捉摸；第七戒指 (Der siebente Ring, 1907 年) 之詩調變為明朗；同盟星光 (Der Stern des Bundes, 1914 年) 為其國家思想詩集。
- (一二一) 譯者註：里氏 (Rainer Maria Rilke)；德詩人，一八七五年生，一九二六年歿。畫冊 (Das Buch der Bilder) 係自我分析。李爾克的愛情與死的方式 (Die Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke, 1906 年) 為其對過去現在一般性之經驗。祈禱書 (Stundenbuch) 乃神祕主義之作。布利格之備忘錄 (Aufzeichnungen



特別致力於安斯特 (Paul Ernst) (一二二)，史特爾 (Hermann Stehr) (一二三)及柯本海(Kolbenhoyer)(一二四)之研究，因為他們可視為第三聯邦重要觀念的前驅。自無數現代文學的描述中郎恩布赫 (Hellmuth Langenbucher) 的書值得特別推贊(一二五)，已經出版多次。梭格爾 (Albert Soergel) 著名的時代之文學及詩人(Dichtung und Dichter der Zeit)，其第三編名德意志國民性之詩人 (Dichter

des Malte Laurids Brigge, 1910年) 示時代病態之解脫，有如歌德之維特。新詩 (Neue Gedichte, 1906年至1907年)，杜易諾哀詩(Duineser Elegien, 1923年)，紀念奧飛的詩 (Sonnette an Orpheus)均其著名詩集。黑氏著作之中譯本有中德學會出版之中德文化叢書第七，給一個青年詩人的十封信。

(一二二) 譯者註：安氏 (Paul Ernst)，德民族詩人，一八六六年生，一九三三年歿。作品中常主張北歐與古希臘精神之聯合，以貫澈日耳曼英雄精神。所作多戲劇：德默王 (Demetrios, 1905年)，布倫喜 (Brunhild, 1909年)，那島之雅麗安 (Ariadne auf Naxos, 1912年)，聖克利斯品 (Der heilige Crispin, 1913年)，普魯士精神 (Preussengeist, 1915年)等。小說有御書 (Das Kaiserbuch, 1923年至1928年)，救主 (Der Heiland, 1930年)。論著：形式方法 (Weg zur Form)，理想主義之崩潰 (Der Zusammenbruch des Idealismus)，新社會基礎 (Grundlagen der neuen Gesellschaft)等。

(一二三) 譯者註：史氏 (Hermann Stehr)，德民族詩人，一八六四年生。作品充滿施雷仙 (Schlesien) 地方色彩，如聖廷 (Heiligenhof, 1916年)是。氏信人類難免社會之運命，小說葛利伯 (Leonore Griebel, 1900年)即具其意。布林愛森 (Peter Brindeisener)，莫希勒 (Nathaniel Maechler)，後世 (Nachkommen)均係名著。其宗教觀見於埋葬的上帝 (Der begrabene Gott)。

(一二四) 譯者註：柯氏 (Erwin Guido Kolbenhoyer)，德民族詩人，一八七八年生。著戲劇，英雄熱情 (Heroische Leidenschaften, 1929年)，格列戈與亨利 (Gregor und Heinrich, 1934年)，爾之律則 (Das Gesetz in dir, 1931年)，驅逐斯人 (Jagt ihn, ein Mensch, 1931年)，橋 (Die Brücke, 1933年)；小說：神之愛 (Amor Dei, 1908年)，鮑澤汪 (Meister Joachim Pausewang, 1910年)，巴氏之童年 (Die Kindheit Paracelsus, 1917年)，巴氏之明星 (Das Gestirn des Paracelsus, 1921年)，巴氏之第三帝國 (Das dritte Reich von Paracelsus, 1926年)，蒙薩瓦史 (Montsalvasch, 1912年)，阿哈利巴馬 (Ahalibama)，家神之微笑 (Das Lächeln der Penaten, 1926年)，巨人山中之邂逅 (Die Begegnung auf dem Riesengebirge)；哲學作品：石工會 (Bauhütte, 1925年)，新地 (Neuland, 1935年)。有關柯氏之中文譯著可參閱中德學誌二卷四期德國小說之藝術。

(一二五) Hellmuth Langenbucher, Volkhafte Dichtung der Zeit, 1933, 3. Auflage, völlige Neufassung, Berlin 1937. 譯者註：郎氏之書批評現代德國文學之屬於民族方向者，摒棄一切非民族離民族之文學派，庶讀者得一鳥瞰，知所取擇。所謂民族文學即指深入祖國運命靈魂者言，不論盛衰，對其民族運命永持忠實態度者是也。氏警告其國人，必須保存德國藝術之純潔，神聖，偉大，其民族光輝之新創造尤不可輕視之。書分八章，二百頁，按主題分析民族與文學之關係，並論其將來趨勢，附錄有最近二十年德意志文學書目，亦按題目分類。

aus deutschem Volkstum)(一二六)，只由民族詩人的各別估價中加以抽選而已，未免有些武斷，且表現它是前幾編的附錄，給尚未出版的幾編做爲分期支付而已。還未完成的有慕羅特(Arno Mulot)的著作(一二七)。這是分期獨立出版，並按現代文學的主要標題排列的。把材料或按題目排列，如郎恩布赫；或按詩人排列，如梭格爾；現今好像成了現代文學描述的特點。

柯赫用簡明的形式給了我們一部德意志文學史的整個描述(一二八)。係自民族立場(vom volklichen Standpunkt)的新觀點和估價，並將重心置於現代。柯氏還要出版一部新而詳盡的德意志文學史，自浪漫主義(整個的)至現代那個階段他自己已着手描述了(一二九)。

這篇報告事實上只能自多數的著作中舉出有限的幾部來，但願能夠指出若干或可代表一些研究家，豐富經驗的收穫，也指出了青年研究家成熟而豐富的著作，以及對於完成新問題之成立和新估價極有期望的起始工作。在德國文藝學的領域中有多處激動着有力的生命，驗證的傳統在這生命中繼續發生效力，而且是纏繞在新觀點和新方法之上的。

- 
- (一二六) Albert Soergel, Dichter aus deutschem Volkstum. Dichtung und Dichter der Zeit. Eine Schilderung der deutschen Literatur der letzten Jahrzehnte. 3. Folge. Leipzig 1934。
- (一二七) Arno Mulot (達姆城 Darmstadt 師範學院德文講師), Die deutsche Dichtung unserer Zeit, Teil I, 1. Der Bauer in der deutschen Dichtung unserer Zeit, 2. Der Soldat in der deutschen Dichtung unserer Zeit, 3. Der Arbeiter in der deutschen Dichtung unserer Zeit. Teil II, 1. Das Reich in der deutschen Dichtung unserer Zeit, Stuttgart 1937 folgende.
- (一二八) Franz Koch, Geschichte deutscher Dichtung. Hamburg 1936. 新版甚多。譯者註：本書自早期日耳曼文學至現代民族文學，俱加評論。前簡後詳，蓋文學史之使命，在於自德民族由政治宗教劇變以來，混頓狀態中，尋其一貫命脈，使之清晰易見。其早期文學之無關近代者，無妨簡略，以留詳述近代精神生命之地步。著者謂此書非爲專門學者而作，僅爲一般關切其民族精神之德人，建立新精神社會之用云。書中所論之德意志文學家，約八百人，凡詩人性格，藝術作風，重要作品，俱按時代分析批評之，其眼光爲現代民族觀念，共三百六十頁，已增訂三版(1940年)矣。
- (一二九) Handbuch des deutschen Schrifttums, herausgegeben von Franz Koch in Verbindung mit Ludwig Wolff, Clemens Lugowski, Justus Obenauer, Potsdam, 出版年缺(1939 folgende).

## 最近逝世之杜里舒教授<sup>(一)</sup>

Zum Tode von Hans Driesch

胡 雋 吟 譯 述

德國生物學家兼哲學家杜里舒教授，於本年四月十七日在來比錫逝世，享年六十四歲。杜氏為代表由生物學走入哲學之新趨勢之主要學者。其著作“生機主義”及其“系統哲學”馳名於國內外。氏曾於一九二二年來中國，於上海，南京，天津，北京，武昌等處各大學講學，深受吾國學術界之熱烈歡迎，當時特為氏編刊杜里舒講演錄（由商務印書館出版），東方雜誌二十卷八號亦特刊杜里舒專號以示推崇。想彼時曾見及杜氏之風采者當能憶及之也。

杜氏生於一八六七年。一八七七至一八八六年攻讀於漢堡市之約翰院中學（Johanneum 此校有三百年之歷史，注重希臘拉丁古典文學，具有德國之傳統色彩）。畢業後入福來堡（Freiburg），明興（München），耶拿（Jena）各大學讀生物學。由耶拿大學畢業後，從事旅行研究。後於一八九一至一九〇〇年入世界聞名之那波里（Neapel）生物研究所，從事實驗工作，因其研究之結果優越，乃獲得聲譽。此後曾數次旅行歐亞美各洲，為客座教授（Gast-Professor）宣講其學說。其中以去英美中國次數為最多。頗獲各國學術界之稱許。於一九〇九年回國研究自然哲學，任海德堡（Heidelberg）大學講師，後升任副教授。一九二〇年在可崙（Köln）大學被任為正教授，一九二一年轉教於來比

---

(一) 本文材料摘自德文報 Frankfurter Zeitung（四月號），杜里舒講演錄（民國十二年商務印書館出版，及杜里舒及其學說（民國十三年商務印書館出版）。

錫 (Leipzig)大學。此後乃常住於該處。一九三五年告老退修，仍從事於研究著作工作，不幸於本年逝世矣。

氏獲有三處大學之名譽教授，並被各種學術團體約聘為會員襄助研究工作。其一生在學術上之貢獻影響於時代者，可以其所著之戰勝唯物論 (Überwindung des Materialismus) 一書為代表。

氏初為生物學家，繼轉而為哲學家，由生物學上之新發現而創“生機主義”之學說，以駁昔日大生物學家盧 (Roux) 所創之“機械論”(Entwicklungsmechanik)。氏之著作甚夥，茲僅舉其著名之書列於下：

- 一，論理學為解決不盡之問題 (Logik als Aufgabe) 一九一三年出版。
  - 二，個性問題 (Das Problem der Individualität) 一九一三年倫敦大學講演。
  - 三，體魂論 (Leib und Seele) 一九一六年出版。
  - 四，知與思 (Wissen und Denken) 一九一九年出版。
  - 五，生機主義之理論及歷史 (Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre) 一九〇五年出版，英文譯本名為 The history and theory of vitalism, by C.K. Ogden。
  - 六，生機體之科學及哲學 (Philosophie des Organischen) 一九〇八年出版。
  - 七，秩序論 (Ordnungslehre) 一九一二年出版。
  - 八，實在論 (Wirklichkeitslehre) 一九一七年出版。
  - 九，進化論之論理的研究 (Logische Studien über Entwicklung) 一九一九年出版。
  - 十，形而上學 (Metaphysik) 最近出版。
  - 十一，靈學 (Parapsychologie) 最近出版。
  - 十二，心靈生活上常有之謎 (Alltagsrätsel des Seelenlebens) 最近出版。
- 由以上所列各書可見其思想範圍包括之廣矣。

關於杜氏之學說，茲作最簡略之陳述，略為介紹。

杜氏原係動物學家，對生物學問題之研究有二十年之久，故氏之哲學出發點，由生物學之問題始，繼之以生物現象建立其所謂之論理學，最後更本生物界以推定形上界。故杜氏之宇宙觀係建築於生物界之基石上者。因之其學說可分爲二類。第一，生物理論；第二，哲學。

#### 第一：生物理論

當十九世紀之後半，生物受物理化學之影響，以爲機體之構成，有如化合物之以元素合成。甚或視機體如機器，爲若干機件配合而成。是派學說名之爲機械主義。至一八八〇年前後，德國生物學者盧氏 (Roux) 遂創生物進化上之機械論 (Entwicklungsmechanik)。其解釋生物構成之由來，曰：卵與卵中之核，乃一極複雜之機器，此機器由細胞之分割 (Zell-Teilung) 而自行分裂 (Desintegration)，於是乃發展成爲胎；若將一細胞裂爲二，而育其一，則此長成之胎乃爲常胎之半。故羅氏推論曰：分子半則所產生之物亦半，絕不能成全胎。當時持此說者尚有生物學家威斯曼 (Weissmann)。杜里舒起始爲生物學家時，亦附和其說。及一八九一年，彼以羅氏之法，用之於海蛸之卵，以爲試驗，但用分裂之細胞所養成之胎，乃爲全胎而非半胎，惟其形居常胎之半耳。由此試驗乃證出羅氏所言之謬誤。至一八九五年，所得證明之材料更多，益覺機械說之不通，乃著形態變化之定位說一書，而自居於生機主義者 (Vitalismus)，是爲杜氏學說獨立之始，

杜氏所謂之生機主義者，乃生活之自主之謂也 (Autonomie des Lebens)，意謂生活自身，自生變化，初非可以化學物理作用所得而解釋焉，其所以然者必另有原因，杜氏爲證明其說列舉三證，可參閱杜氏之著作及講演錄，茲不詳述。又依此三證，機械論乃被排斥，而生機論乃得確立。生機論者，謂形態之變，初不起物理化學的原素，而必發自內部之動因。此內部動因杜氏名之爲“隱得來希” Entelechie，即有所祈禱之謂也，此與機械論所主張者恰相反對。究此物爲物質歟？抑非物質歟？衆說紛紜，莫衷一是，而就其作用言之，則較易明

瞭，蓋杜氏實驗之結論謂：細胞之可能性遠在羅氏所觀察之上，遠大於表現的價值。細胞球無論如何剪斷，所成之胎均成一完形，是以細胞球中之千萬細胞其表現之可能性無一不同。各細胞之可能性均屬相同，故杜氏名此現象曰“平等可能生系”（Äquipotentielles autogenetisches System）。此“平等可能生系”中又分爲二類，第一，如卵巢，任何一卵均能長成一複雜之機體，故名曰複雜平等可能系（Komplex-äquipotentielles System）。至如各細胞球，則不能以一細胞長成一機體，但能各盡一種職分與他細胞相輔而成一生機體，此之謂“協和的平等可能系”（Harmonisch-äquipotentielles System）。“協和的平等可能系”中有無窮數之細胞，其可能性又各無限，制裁此無窮各個之可能性者則“隱得來希”（Entelechie）之力也。牠對各細胞有各種不同之制裁力。依此乃能合無數細胞而構成一生機體，此其作用之妙殆非人力所能想像者。至於“隱得來希”來自何處？杜氏曰此非人所知也，蓋亦猶“生”何自來之不可知也。杜氏持生機論而歸本於“隱得來希”。以消極方面觀之，其駁倒機械論者之言論，證據確鑿，不可動搖。然以積極方面言之，似覺“隱得來希”之爲物尙爲渺茫難明，但其以生命爲一獨立機體，並非以元素積疊而成，則與柏格生（Bergson）之生命奮進，奧宜肯（Eucken）之精神生活原無大異。蓋三家均不以物理因果律，適用於生活者也。

## 第二：哲學

杜氏謂：全體性之論理，乃論理之始，亦即論理之終。蓋生物上最顯著之現像，即求達於全體性（Ganzheit），如細胞之成胎即其一證也；生理上毀損以後，常能自恢復（Restitution）二證也；生理上某官能發生變化，則其他官能中亦另起變化以應之（Anpassung）三證也。可知機體爲一全體，而求保此全體者，則機體之大目的也。此全體性，不獨限於生機體，宇宙之大，亦一全體也。人生其間所以整理此全體，使之有條不紊，於是有所謂秩序（Ordnung）。設而使此宇宙而達於有秩序的全體（eine geordnete Totalität），則學問之能事畢矣。故

全體論，秩序論，乃論理學之本，亦即人類智識之本也。杜氏乃本此二觀念而建立其哲學。

茲由杜氏自述文<sup>(二)</sup>中之分類，列表如下以示其哲學之系統：

杜里舒之哲學系統：	甲，發端論 (Lehre vom Ausgang)	乙，秩序論 (Ordnungslehre)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 一般秩序論 (Allgemein)</li> <li>2. 自然界秩序論 (Naturordnungslehre)</li> <li>3. 心靈秩序論 (Seelenordnungslehre)</li> </ol>	(非形上學部)		
					丙，實在論 (Wirklichkeitslehre) (形上學部)	

甲，發端論：

杜氏哲學之發端在“有”(Haben)“知”(Wissen)，其根本語為“Ich habe etwas bewusst”“我自覺的有某物”。一反新康特派之以“思”(Denken)的出發點而後有“爲”(tun)，有“活動”(Aktivität)，有“自發”(Spontanität)等論調。杜氏之出發點之“我思”只有一種“有”之狀態而無“活動”在其中，此“我”乃“容受的”，“靜止的”。故將康特之發端點所謂“理性”，所謂“官覺”一掃而空，為吾人提示一種新見解。

乙，秩序論：

關於秩序論，杜氏謂人之對於事物，好求秩序。乃至宇宙大之全秩序，苟可以一覽而得之者，尤為人心所希冀。宇宙雖複雜，而我之觀之者若有條不紊成一首尾完具之全體，此則人類之理想也。杜氏名之曰秩序一元主義 (Ordnungsmonismus)，或曰秩序一元主義的理想 (ordnungsmonistisches Ideal)。

其秩序論分為三部，第一曰：“一般秩序論”，此類所研究者，即前所謂秩序之最終體 (Ordnungsletzttheiten)，或曰不可分析之秩序意義 (Unzerlegbare

(二) 該文載於一九二三年德某書店所出版之自白中之德國現代哲學 (Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen) 內容為由德國各大哲學家各為文一篇，自述其所學與系統之成立。蓋由各人親口說出其學問上之經歷，而德國哲學一般思潮之真跡，因以表顯焉。

Ordnungsbedeutung)；且以此不可分析之秩序符號，應用於各科學，證明各科學之基礎皆由此最終性之符號而來也。杜氏書中所常舉之秩序符號爲：“此”(dies)，“非此”(nicht dieses)，“如是”(solches)，“關係”(bezogen)，“不同”(verschieden)，“數”(Zahl)，“綠”(grün)，“酸”(sauer)，等……。

此一般秩序之符號甚易於適用在論理學，數學上。至於自然科學，精神科學則不可，故此一般秩序之外別有所謂第二：“自然界之秩序論”及第三：“心靈之秩序論”。

關於“自然界之秩序論”杜氏謂：物之在我自覺之內者，無論何物均負有前所言之秩序符號。負此符號之某物曰直接對象(Unmittelbarer Gegenstand)，即直接在我自覺之內者也。然此直接對象，初無一定秩序。今欲使其紛亂的而變爲秩序的，而有永續不斷的“恒”與間斷幻動的“變”之觀念，此必經“我”以直觀之法使，此直接對象之某物，等於間接對象。此後，此間接者若獨自存在，初不以我之覺不覺而異也。此若獨自存在之間接對象之全體名曰自然界，即一種秩序的概念(Ordnungs-Begriffe)也。

此自然界中不能達到秩序一元的理想，猶之一般秩序也，於是代此一元之理想而有三，第一曰類(Klassen)，第二曰系(Systematik)，第三曰因果(Kausalität)。求同者名曰類。求異者名曰系，就其相異處而考其理由，此爲系中當研究之事。將自然界中之事物，以前之一變爲因，後之一變爲果，於是乃有因果合理之說明。若夫因果關係之種類則有四，一曰單獨因果，見於物理化學；二曰全體性因果，見於生物界；三曰物之創造；四曰動之創造，即隱得來希等……。

關於各種類之詳解可直接參考杜氏之著作，不復贅述。

夫“心靈之秩序論”者乃求在“我自覺”之外之繼續不斷之物之秩序者也。杜氏乃以記憶之主體爲“自己”，此外更加以意識，此全部之主體，是爲靈魂。更以我之靈魂代爲“我自己”乃有又恒又變之主體焉，於是心理界之種種現象，



乃得而推求矣。

由此學說，康特之所謂官覺理性，乃得而解釋。乃至所謂“思”“欲”“綜合”“比較”等而後乃有歸束。此亦杜氏之所以以靈魂為心理學之本也。

杜氏分秩序論為三，亦將平常哲學之所謂“我”分為三。其在原始關係中而不為時間所限者，是為“我”(Ich)。其在記憶中之我屬於過去且有斷斷續續之象者，是為“自己”(Selbst)。其由秩序而生之全體系統，為永續體，但有時自覺有時不自覺者，是為“我之靈魂”(Meine Seele)。第三種乃為超於“我”“自己”者。以上別有前後一貫之主體。自近來下意識說漸漸發明乃知潛伏於表面之下者，自有一系統一貫之體在，而所謂種類活動，皆由此體而來。杜氏乃稱之為我的靈魂。杜氏以為哲學家不能將三種之我區別清楚，致有以哲學與心理學混為一談之弊，故鄭重分別之。第一“我”為屬於一般秩序論範圍內者。第二“我”為屬於自然界秩序論以內者。第三“我”為屬於心靈秩序論以內者也。

丙，實在論：

杜氏之實在論凡分二部。第一曰：一般實在論 (Lehre vom Wirklichen überhaupt)，第二曰：各種實在之形式論 (Lehre von den Wirklichkeitsformen)，而此兩部以死的研究為過渡。

一般實在論中所研究者有以下各問題：—

1. 空間之解釋 (Die Ausdeutung der Räumlichkeit)。
2. 變之解釋 (Die Ausdeutung des Werdens)。
3. 因果之解釋 (Die Ausdeutung der Kausalität)。
4. 特別與普遍 (Das Besondere und das Allgemeine)。
5. 全體問題或秩序一元主義 (Die Frage nach einem Ganzen)。

杜氏於以上各章中列舉種種問題，以證事物之無窮而人之所知之有盡。所謂自然界經驗界之現象及事物，在實在界中必另有一特種關係形態。由此令

人窺見宇宙之不可測，則知所謂實在，而並不以現象顯現者，又何可勝數乎。

實在論之第一步，皆以現象爲果，以實在爲因之立腳點上立論者也。由此後則舍此因果推論之方法，而突然進入他一界。其進入他一界之方法，則以死之研究爲過渡。杜氏謂：依生物學之研究，機體者乃由“非空間”(Nicht-räumlichkeit)來，安知其不同時由“非時間”來？其來也由於“非時間”，亦爲由甲一形式入乙一形式耳。其死也亦曰歸於“非時間”而已。故常言生爲始，死爲終之說，乃以時間現象爲標準，若以“非時間”爲標準，並無“始”“終”之意義矣。

由“時間”之一界而入於“非時間”之一界，而其中以死爲之過渡，由此可以推知所謂實在者，其境界 (Zuständlichkeit) 有種種。若此世界之表現於“時”“空”界者，不過僅爲境界之一種。除表現於“時”“空”之境界外，其他境界，蓋爲吾人所不及知耳。

形上學之最終一境，是爲上帝。如求到上帝，則一切現象皆可由之而推演。故上帝之概念，可名曰未發展的可發展的概念。

杜氏曾自述其學說之特點曰：『我學說中，我所自創者有以下各點：

- 一：以原始的知之秩序爲中心。
- 二：以“複雜程度”之概念屢次應用。
- 三：未開展之可開展的概念。
- 四：時，變，自己，靈魂，四者之說明方法。
- 五：稱自然界對象爲間接的若自獨立的對象。
- 六：自然界變化之四種形式。
- 七：以倫理歸入論理中。
- 八：以積疊與進化兩概念加入歷史哲學中。
- 九：形上學之發端方法。
- 十：死在哲學上所佔之地位。

十一：我之哲學之出發點之生機主義。

十二：我之排斥心物並行論之方法。

我之超人問題之說明，即以生機主義爲本，故生機主義乃我學說之縮本也。我之生機主義乃本新科學之研究而出者也。

總之，我之學說，自我原來之宗旨言之，則理性主義也。所謂理性者，非總和的，機械的，之謂也。而全體性之謂也。然秩序一元論既不能盡情實現，於是我書中有傾向二元論之說，此非我之咎也，而宇宙當前境界 (Gegeben) 之咎也。我爲良心所驅遣，故不能不明白承認，既已認此當前之境，故我書中說明處，不能免非理性之元素矣。』

杜氏學說，內容恢宏，非此短文所能盡述。惟當此以生物學爲出發點之哲學大師逝世之際，不能不略介紹其創見，以爲景仰，以略窺其面目。氏來我國之時，正當我國對舊學作重新之估價，故頗引起我國學術界之注意；蓋戶外之光，可使室內陳物更明麗也。當時，氏在我國所講之題目，約十二個，茲將其講題及地點列下，以爲參考，並作本文之結束。

- 一：康德與最近哲學潮流（北京）。
- 二：生機體之哲學（上海）（共十七次講完）。
- 三：國家哲學（南京）。
- 四：生機主義與教育（南京）。
- 五：達爾文主義之批評（武昌）。
- 六：近世心理學問題（北京）。
- 七：歷史的意義（天津）。
- 八：一與多（北京）。
- 九：近代哲學史（北京）（共十九次講完）。
- 十：系統哲學（北京）（共十二講）。
- 十一：倫理學上的根本問題（天津）。
- 十二：自由問題（上海）。

# 德國的社會福利工作<sup>(一)</sup>

Social Welfare in Germany

雷爾 (Werner Reher) 著

魏 進 譯

『當我們從事社會福利工作時，恰恰如同從事其他任何國家活動一樣，我們最要緊的同時也是最困難的事情是重新教導人民，使他們對於生活有一種正當的態度。必須領導他們真正地認識這個真理，就是：人類被送到這個世界來不是來受苦而是要奮鬥。上帝把他們放在這個地方，其目的是要他們如同樹木一般昌盛繁榮並且能結菓實。在痛苦與不如意的環境之中他們必須能增長力量纔行。在山上生長的山樅不能不為其生命作堅苦的奮鬥。牠必須在狂風暴雨之中堅持不拔。並且由於這種狂風暴雨之功效反而使那受風吹雨打的樹幹一層一層的漸漸地更加粗厚了。直到這小小的山樅能夠抵抗這些力量而直立不撓時方停止再加粗厚。我們見到這同樣的事情會發生在許多國家的歷史之中。凡是國家受到災難的時代，並且如果國家們還確然地把這災難克服了，則這個時代正是幫助國家們去發展牠們的力量的時代。在各災難期間，每件東西如能忍受痛苦仍然生存，其結果正與人民經過淘汰所得之結果相同。這種結果與我們所見到的在各地的實際生活所經過的淘汰程序所生的結果是一個樣子的。每件活物不能不經過一個試驗時

---

(一) 譯自柏林海陸出版社 (Terramare Office) 所發行的單行本。

期，並且假如牠是柔弱的牠將要被拋棄了。』

黑路根斐 (Hilgenfeldt)

凡文明國家均有社會救濟的組織，牠們的發起與維持都是由私人舉辦的。這些工作之中有些是受宗教的派別之支持與保護，有些是受非宗教的團體之推進。這類非宗教組織其成立的目的均在應付某項一定的社會需要。其鼓勵人們去作這些事情的思想，都是由基督教的「愛隣人」的原則而來。其觀念是「對別人要作些善事」。因此乃有社會福利的活動。這些活動均受國家的津貼及受國家的指導，並且所有這些個活動也是受基督教的原則所啓發。所有這一類的事務之希望與目標是在助成一種社會政策，使個人的經濟苦難可以減輕，最低限度也可減到他最低的可以忍受的地步。所以其根本的假定是：經濟的苦難是一個永遠不變的情形，社會上有某一階級必須生活於這種情形之中。如果要有暫時災難發生，一般地都是採用暫時的辦法去應付牠。但是這一貫的假定，一般的社會福利活動所根據的假定，是根據一種信念，即相信社會中不能永遠沒有窮人。這個原則的傳佈與實際之應用使那些發現他們是需要幫助的人們的道德抗拒力量減弱了。

在許多國家之中，慈善救濟事業所採取的方式是因為其所要達到之一定的目標而決定。所以在英國及在法國有幾千個會與協會都是完全依靠自願的捐款之支持，並且在牠們事業之進行上是完全獨立，各不相干。牠們的目標一般地說來都是人道的，以幫助社會之中有需要救濟的份子為目的。因為這些機關財源豐富，所以這些機關的負責人感到錢的困難，任意施捨，以致引起社會上良心較小的人們有機會去得到多餘的津貼，比在一個有整個系統有統一管理的機關之中他們能多得到兩倍和三倍的津貼。現在，在每個大城之中都有上千上萬的人需要救濟。這個並不是完全因為失業所致，同時也是因為人口中的其他份子們由於這個或那個原因使他們自己遭遇到了經濟上的逆境所致。但是在一般人民

羣衆之中，失業或者祇是一部分人能得到職業，這兩種情形永遠是造成社會苦難的主要原因。所以，應付這種情勢的有確定效力的唯一辦法是在國家經濟系統之中，給那些個仍然能够作工的人們去找一個工作位置。在現在這個時代，失業人數之增加，已經到了那樣大的地步，即使盡力之所能及，計劃出來的最好的社會政策也將要證明牠不足以應付這種情勢了。

一個美國委員會曾研究造成現在普遍全世界的不幸的困苦的原因，牠得到一個結論，認為用機器去替代手工是致此的基本原因。並且是這個原因在這整個的經濟系統之中引起了嚴重的不安。所以，現在所需要的是：快快地促進社會變換之程序以應付這種已經改變了的情境；或者另用一種辦法，即是將機器發明的速率緩慢下來。在勞工市場中所流行的一般情形指示出來：社會的——經濟的地位是怎樣的與工業地位有密切的因果關係。並且因此而生出一個問題，牠與所有的文明國家都有關係，並且這些國家或者用同一方法或者另用其他方法必須去解決牠。

戰後（指一九一四年起之大戰——譯者）這一時期曾將社會的苦難帶到了人們的眼前，惹起了世人的注意。這種苦難已經變成了那樣的普遍，那樣的根深蒂固，僅僅靠着傳統式的社會政策的任何辦法都證明牠不足以去解決這個問題了。當我們回頭溫習一下那個僅僅在十九世紀所生的經濟的發達情形，我們就可看出來社會問題是一個勁兒地愈變愈嚴重，愈變愈難解決，並且這些困難已經變成了全世界的普遍現象。在我們的時代，各種宗教派別曾經用了極大的努力去應付這種社會苦難的問題，但是他們不曾能够得到一種滿意的解決。由機械方法從事生產所曾經造出來的進步，牠曾經與前進不已的頑強的社會的苦難之增加攜手而來，並且增加到了那樣的地步，凡是對這件事情細細加以研究的人，現在都普遍地有一種信念，認為祇用私人的計劃與工作是不會有希望去對這種情形作有效的應付。現在的情形指示出來：必須由國家來干預，並且對社會事務要採取一種有系統的國家政策。

俾斯麥 (Bismarck) 對於社會問題的態度是頗足以啓迪我們的，並且在關於制定社會法律之目的方面，他的態度清清楚楚地指示出來，他那時代與我們時代之不同點。當各式各樣的政府保險第一次被引用在德國時——健康保險，老年保險等等——人們都希望這種社會法律可以有一種效力能將那些受病災或年老痛苦的階級更密切地引帶到國家的精神撫慰與同情之中。——這些社會法是保障工人階級以抵抗由疾病，意外災禍或年老而生的困難。但是在羣衆這方面所生出來的對於國家的固定的反對心，不但一點都未軟化，反而生出了相反的結果。這種反對國家的心志，表示出來牠本身比以先更強烈了。趨向激烈思想之趨勢及移向左傾，更變劇烈了，直到最後發展成爲一種對國家之不滿，簡直以反對國家作爲牠的眼前惟一目標了。所以，這些有統治權的在位的人們，如果希望用他們的社會法律，可以使羣衆與國家成爲一個有機的整體，那已證明出來他們是錯誤了。

德國現在正努力去建立一個國家的和國家功用的新社會觀念。這種思想是根據在人民與他們的家鄉之傳統的連結性上，和在一種希望上。這個希望是：將人民連結成爲一個民族公團 (Volksgemeinschaft)，在這個公團之中沒有階級的區別。用這種方法，可以由於人民與國家綜合在一起，而爲社會問題找到一個解決的辦法。除非將這種試驗，首先地贏得了人民的接受與認可，否則，牠是命定地要失敗的，因爲國家必須得到人民的誠心願意的合作。

在人民方面的這種自由的協助，現在在德國已經成爲已成的事實與力量了。這是一種證明，證明出來國家已經用正確的方法去接近人民了，並且他們的心已是被贏得了。並且這個的功績必須要歸功於國家社會主義人民福利會 (N. S. V. = Nationalsozialistische Volkswohlfahrt)。這個組織現在已經有七百多萬會員。這個組織表現的最惹人注意的工作有兩種：德國人民冬季救濟和婦嬰會。這七百萬會員都是這些工作的負責人。從事這個社會服務的大約有一百五十萬個志願工作者。這些工作者都親身去教導人民，用一種實際的方式使人民瞭

解：個人的需要是一件與整個的社會有關係的事情。對於個人所施給的幫助，必須與給他一件賑濟物不同才是。對於有需要的人加以幫助那是社會的責任，並不是在作功德，反之，牠乃是一件爲了維持社會牠本身之存在的必需的工作。像這個樣子的作法才是鼓舞國社人民福利會去從事種種活動之原則，並且這個原則才在人民的心中繼續不斷地保持着。

在馬克斯主義的及自由主義的系統之中，個人及他的需要形成爲利益的中心點。而國家社會主義的謀求福利的組織，却不是這樣。在這裏，人民的社會，是我們所要去小心注意的，首先的，並且主要的目的物。社會的福利，是爲了謀求個人福利的必需的先決條件。有一次希特勒宣稱道：『我們不向富人說：「周濟窮人」，但是我們却要說：「德國人民幫助你們自己罷」』。

國社人民福利會與宗派的福利服務的方式，其性質迥不相同。並且與其要完成的目標之動機也迥不相同。國社人民福利會的特殊性質，是由其特殊的目的而決定。一般的說來，宗派福利服務的目的在解脫苦難，並且使窮人與需要幫助的人的生活維持到可以忍受的地步。而國社人民福利會並不視爲這種苦難情形是一種永久的狀態，也不認爲窮人與有需要的人必須生活在這種狀態之下。牠的目的，不是使個人的苦難，減到能够忍受的地步，而是去幫助個人克服苦難，去將他又重新安置在可以能掙工錢的基礎之上，同時也將家庭安置在一個堅固的基礎之上，這樣來，乃使個人與家庭都成爲民族社會的有機份子了。在實行這個目的時，國社人民福利會不能不認爲個人的健康與家庭所居住的衛生環境是主要的條件。這些條件，都是民族社會之中的有用份子所必需的。牠的目的是去幫助那些此後他們可以自己能掙錢的人們。所以牠的主要工作是：以那些在健康方面生來就是健壯的人們爲限，和那些社會之中的有潛力的有用份子爲限。但是這並不是說：對於那些有遺傳病的和永久不健強的人們，就不管不顧了。對於這類人民的照顧與保養，在國家的官款之津貼之外，還有宗教的機關與協會去照顧與救濟。所以國社人民福利會把像這樣的這部份社會救濟事



業，留給國家及教會去作。但是與這個有聯繫的是我們必須在心中記着這種事實：由教會保護下的及管理的公共救濟事業之組織，其進行並不是完全或者甚至不是大多數都依賴信徒們的志願的捐款。因為他們對於病人及衰弱的人們，作了照養的工作；所以他們從國家及市政府，得到大批而且規定的津貼。無論如何，國家社會主義福利會之主要目的，並不是在減輕困苦，和使困苦減低到能忍受的地步，而却是要拔除所以發生困苦之原因。這些個原因並不是物質的與道德的同時而來的；因為道德上的意氣銷沉與怠惰，乃是由於繼續的失業與患病，和無人關心他的那種感覺，產生出來的。國社人民福利會，因此，不僅施給物質的幫助，並且還供給道德的鼓勵與教育。社會的困難苦痛，是一種影響整個社會的現象；所以爲了求公共的幸福與安寧起見，社會應當去處理牠。這就是國家社會福利會所努力去向一般的百姓之心中，所灌輸的原則；也是和向那些暫時受到經濟困難的不幸的人們，所灌輸的原則。

對於那些需要幫助的人們而言，他們有一種正當的希望，希望能夠被人承認他們是與別的人民立在同一的地位；並且還希望把他們現在所處的情形，被認爲是由於意外的環境所造成，對於這種環境，他們自己沒有有效的方法去操縱。所以，必須不要把他們區分成爲普羅階級，並且必須使他們感覺到：當我們高談社會的時候，我們並不是在用空洞的字句而已。因此，那些對於這種工作有所捐助的人的，不能像施捨一種賑濟物品似的，用一種面帶德色的方式，把捐的東西給了窮困的人們。反之，却要出之於一種同志的精神，去幫助需要幫助的人。因為富裕的人們與困窮的人們，均屬於同一社會，所以他們必須真實地瞭解：社會之所以能夠存在，是基於一種道德的原則：「個人爲全體，全體爲個人」。

國社人民福利會自從成立以來，在前四年半，牠的財源繼續增加不已；這是同着商業繁榮的增進，及失業人數之減少一同來的。這個真理「我們之中沒有一個是自給自足的，我們都是互相依賴的」，已經爲人們所認識了。牠所包含

的實際意義，已經爲那些希望看到社會正義之被促進及被建立的人們所認識了。因此，我們可以說：一個國家已經變成了一個大的家庭。這個大家庭之得以保證牠的存在，祇有當於牠的單個份子們在身體上，健康，在道德上，不屈不撓，準備着與其他份子去合作，並且願意犧牲自己的利益到那樣的必需的限度，以去達到並且支持整個的社會在幸福與效率方面，都走上一個一致的標準時，方能作到。

在過去，人們都以爲「要設法把現在的社會結構加以改變，使人民中的大部分，不再不得已地去生活在需要他人幫助和整頓的環境中」，是不值得考慮的一種想法。人們認爲「窮人是形成了社會結構中的永遠不變的一種階層」。並且這種階層，已經存在了那樣多的世紀，所以更足以證明在實際生活之中，的確是：窮人爲社會中永遠不變的階層。德國也曾作了一點點的嘗試，去減輕貧窮；並且窮人們的無可奈何的生活情形，也曾相對地進步了一些。但是在大戰期間及在戰後期間，貧窮與困苦在德國是那樣地普遍，絕對大多數的人民，都覺得他們自己是處在貧窮與需要人的幫助的階層之中了。困苦的情形，已經發展到了那樣巨大的闊度；那些祇是由於「隣居之愛」所鼓舞起來的慈善活動，就是想把那普通的痛苦稍加減低，都作不到了。至於將痛苦完全取消，那更是談不到了。在這種困難的情形壓迫之下，革命的精神乃發展起來，羣衆們與上層階級的敵對情緒，也愈來愈明顯。

當於現在的德國政府就職的時候，在一九三三年，失業的人數竟超過了六百萬。該政府乃發動一個原則：有人如果認爲現在所存在的困苦情況，是國家生活之中所不能夠改變的情況，這種看法是錯誤的。不久這個原則就見諸實行了。

國家社會主義人民福利會乃被委託去擔任將全體人民，富裕的同貧窮的都一律地，在一個謀求公共福利的偉大的公共工作之中團結起來。在一個很短的期間，就證明出來：在差不多有七千萬人口的國家之中，要想將已經存在有數年之

久的道德的怠惰，從全國之中除掉，是可能作到的。一種樂觀的精神被喚醒了，並且對於生活與人類的命運之實際的信心又恢復了。幾百萬的失業的人和他們的家庭，都得到了實際的保證：凡是那些經濟環境較好的人們，都覺得去貢獻他們最大的力量，去供給金錢及貨物品及勞力，以達到克服國家困難之目的，乃是一種道德上的義務。人民羣起響應。因此，乃將以往的偏見推倒了。並且重新又將經濟環境中不幸的人們，又恢復為國家的社會中的有用份子了。

在一九三三年的初期，國家社會主義人民福利會——N·S·V·——僅僅有幾百個工作人員。在一九三三年五月三日，阿道夫·希特勒 (Adolf Hitler) 頒佈一道法令，認為該福利會是一種正式的黨的組織，由牠去負責解決一切關於社會福利與救濟的問題。志願會員的數目，月月增加，年年增加。在一九三七年四月，其會員已經達到六百八十八萬六千人了。

冬季救濟會，是在一九三三年九月十三日成立的。成立之後立即開始工作。牠的活動遍佈於德國各城各鎮。這個工作，是在國社人民福利會之管理之下施行的。牠之所以能夠成功，無論怎樣說，都是因為有上千上萬的男人與女人，志願地很快地去貢獻他們的服務所致。有了那樣的態度，才能保證這種整個的事業得到成功。在四個星期之後，這個組織便充分地按着工作之程序猛進，其志願的幫忙者達到一百五十萬人。這一羣幫忙的人，雖然他們因為各式各樣的職業，祇允許他們節省出晚間的鐘點，去給國社人民福利會幫忙；但是他們並不停止，仍然繼續他們的幫忙工作。在組織方面，或者在牠的工作計劃方面，到後來，並不需要有大部的改變——這種事實證明出來：在一起首，所曾經估計的人民情緒，是如何的準確。雖然這一百五十萬工作者對於那樣的工作，是十分的沒受過訓練並且沒有經驗，但是這個組織竟成功了——這種事實是許多最有力的證明之一，證明這種作的性質，是如何的實際。這種休戚相關的精神，指示出來什麼樣子的真社會主義，方可以應用在實際上面。這個樣子所表現出來的例子——大多數人民，是怎樣敏銳地感覺到他們對於他們的男女同胞，

應當去盡義務——將失業那一階層人的信心給喚醒了，他們相信他們以後是能夠克服他們的困難的。鼓舞冬季救濟，並指導冬季救濟的標語是：「在今年冬季，不要有一人挨餓或受凍」。並且可注意的是：在發出這個標語的時候，竟有一千七百萬不能不去救濟。因此，冬季救濟會第一年的主要業務是分配食物，衣服，與家庭的燃料。在十月末，第一批的免費貨物之分配舉行了。

在組織冬季救濟會時，首先注意到的事情是各地方的各個的需要。有些地方，牠們在其本區域之內，如果有貨物與服務的交換之組織，他們就自己供給自己。對於那種地區就不再另救濟。還有其他地方，不得不根據互相交換的原則，而去接受區域以外的幫助。這些個作法，都是根據大家所共知的對別人負責的觀念而來的。一個地方的出產品如有餘賸，而這些出產品又正為其他地方所需要，本地方乃答應將這賸餘之貨送到那所要的地方去。除去以上兩種區域之外，其餘那些地方就應當把牠們當作純粹而完全的苦難區了。

爲了說明這種方案之運用，我們可以以分配馬鈴薯作個實例。以生產馬鈴薯的地方為負責區，那就是說這些地方所生產的馬鈴薯如有餘剩，乃將牠們的馬鈴薯，送到那些馬鈴薯不敷自己消費的省分去。祇就消費馬鈴薯這一點而論，所謂苦難區域者，主要的都是些工業區；在這些工業區內，才能找到最大數目的失業者。向這些地方所送來的馬鈴薯，都是從那有餘剩的地方來的。當於向那些牠們自己不生產馬鈴薯的地方去分配馬鈴薯時，在計劃這種分配制度之際，對於以下的事實已被注意到了，就是：德國西部，漢堡（Hamburg）及其他城市的工業區，一般的說來，都喜歡各種黃色的馬鈴薯。當然牠們是按其所好而得到這種品質的東西了。各種藍的，白的馬鈴薯也都送到所喜食牠們的地方。當然，這種選擇的原則，包括許多瑣細的工作；但是却被與此有關係的各省，對於此舉更加稱贊。因為這種原故，他們覺得他們的特別的嗜好，是被迎合了。他們所分配的馬鈴薯，竟達一千五百零四萬三千六百三十四個亨威特（cwt）（譯者按：cwt 是 hundredweight 的簡寫，在英國為一百二十磅，在美國

爲一百磅)。這種事實，足可以作爲一種說明。告訴我們祇是這一部分所作的救濟工作，就是多麼鉅大。不僅僅關於分配馬鈴薯迎合了地方的嗜好與需要，並且那些不甚喜食馬鈴薯的地方，也因爲供給他們各式各樣的澱粉質的食物，而注意到了他們嗜好之不同。

此外，再以煤的分配來作例子，以說明這種分配的工作。因爲煤的運費很費錢，所以關於煤的運輸要加以特別的注意，使其分配合理化。在一九三三——三四年的冬季，於木料與泥炭之外，冬季救濟會散佈了五千二百九十萬零三千零七十亨威特煤。祇有將煤商的合作，加以系統的組織，方能夠去散佈這樣鉅大的數量。此外又發出煤票以爲每家之用，每張煤票可以換一亨威特的煤或褐煤煤球。在一九三三——三四，在冬季所發出的煤票共是八百八十萬張。凡是領到這種「票」的人，他們可以自由選擇煤商，對於每張票僅僅付三個半辨士作爲登記費。祇要煤商在手中有了足夠某種數目的煤票，他便將煤送到國社人民福利會的當地捨煤中心點，在這兒他將煤交到後，即換回來一個「繳納證」。於是他乃將這個證明文件，送給他的批發者，當作他的付款。批發者再將牠送到煤炭企業組合，然後這個企業組合再從國社人民福利會得到現款。所付的現款包括運費，這個當然是因地方之不同，而運費也不一樣了。在一九三三——三四年冬日救濟會所散佈的煤，佔德國全家庭消費的煤量百分之十六。在冬季，對每個受幫助的人，所發出的煤票，平均是八張；其定量爲八個亨威特。分配煤量之多少，是以個人的需要而定。

馬鈴薯與煤的分配，是冬季救濟津貼工作中的主要的特點。再次是各色各樣的衣服與食物；不過，特別的是散佈冬季用的溫暖的衣服，及國內自製的亞蘇布的衣衫。這都是由社會中，各階級的人所捐贈的。農人捐助他的農產物，城市的人捐助穿戴的衣裝，礦工助煤，伐木人助木料。把所有的這些物件，如加以分類，則有六十種不同的類別，從爲小孩所預備的魚肝油，到一切可食用之物，如薰烤的食物，新鮮肉類，各種酒，蜂蜜，臘腸，新鮮菓菜和煙草。又

有我們所謂的「一磅重」物品之分配。所謂一磅重物品者，就是，每個月，德國的家庭主婦，都要買一磅重的食物，或其他別的東西——這是以財力大小而定——她們可以把牠捐助到冬季救濟機關去。需要別人幫助的家庭之困難，因此可以減輕，並且在這種方式之下，主婦們也將對於她們幸運較次的窮人們應盡的義務之感覺表現出來了。

衣服是用大規模的方式去收集的。假如這些衣服，如需要修補，便把要補修的送到特設的縫紉工作室；這種工作室，是附屬於冬季救濟會的。在這些捐助之外，尚有單獨舉行的，是向商店收集新的亞蘇布衣衫，假若必需用錢買時乃用金錢去買，並且向需用牠的地方去散佈。在冬季救濟會成立的第一年，共發出二百四十三萬七千六百九十四雙靴子與鞋。並且所有這些已經做過的事情，與正在進行中的事情，都不是以面露德色，向窮人施恩惠那種態度去作的；而是本着在社會的幾個份子之間的休戚相關的精神去作的。

冬季救濟，在經濟方面所佔的重要性，從以上這些數目字中，也表現出來了。沒有再好的例子，比分配鮮魚所採取的辦法，更足以表現這種重要了。在冬季救濟會成立之前，在全德國之內，有六千七百萬居民，但是其平均的鮮魚消耗量，竟未能超過倫敦一個城的平均消耗量。因為鮮魚的需要不多，所以不得已，乃將所捕的魚，變成了魚食以餵牲畜。但是這種處置的辦法所得的入款，甚至尚不足以抵銷作魚食所花的費用。由冬季救濟會從事將魚賣向民衆的第一次試驗，是因冬季救濟會用了公道的價錢，買了一千噸魚，所引起的。該會把這全數，都分配給需要的家庭了。冬季救濟會的第二年，所買的數量，及所分配的數量，差不多達到了三千噸。在第三年的數字，是八千二百五十噸；在第四年，是九千三百五十噸。這個總數量，表示出來：怎樣的將食魚的習慣，介紹給那些從來不曾慣於去用魚當作主要食物的省份裏去。用這種方式，冬季救濟會的舉動，造成了一種自然的需要，這種需要，甚至竟超過了冬季那幾月。這個結果是這樣：一般的人民現在所消耗的魚量，畢竟比以往多的多了。自然的，

由冬季救濟會所買的魚，都是放在最新式的冷凍車中，以免腐壞。當分配魚的時候，將合適的烹調方法的說明書，也在同時送交給各家庭的主婦們以備參考。

用這種方法，冬季救濟會曾經成爲一個最大的工具，使深海魚業，就是恰在冬季，也合平常一樣完全充滿了工作。所有這些種活動，都說明了冬季救濟會，對於國家經濟的重要性。從這個觀點來看，對於貧窮的人，捐助了維持生命的必要的必需品，可以使他們贖下他的那一點點的錢，去買別的需用品和作些別的小的適意的事情。這樣以來，乃生出一種現象，即是如果沒有冬季救濟會，則有些貨物不能售出；而現在呢，這種貨却賣出了。就這樣地乃真正地促進了購買力，使購買力增加了。並且在那些很敏銳地感覺到需要營業的復興之商業上，也因此而得到商業的復興了。

在可能作到的地方，冬季救濟會讓那些受苦難的區域，去從事製做「募集日」的徽章。在每一個月，舉行一次街頭募集；這種募集，是由黨的各機關的黨員所作的。並且由這些貧困區域所製造的徽章，也在此時出賣，每個售價兩辨士。這樣的徽章，有幾百萬個都賣出了。平均是一枚徽章付給做者半辨士以償還其本錢，多餘的錢作爲救濟費。這種徽章的設計與材料，每月更換。牠們是用花邊，象牙，磁器，琥珀，和假花做的。因時間之進展，這些種設計愈來愈藝術化，並且現在成爲收藏家們的興趣的新目標了。

當於黨的國家領袖們，在「國家休戚相關日」，舉行他們每年的捐款募集時，是不賣徽章的。這個「休戚相關日」是另一種實例，表現出存在於統治官吏們與人民之羣衆之間的社會感。在這一天，在全德國所募集的錢物，是增加不已的；從最後這三年所收來之款數，便可以表示出來。牠們是：一九三四年，收到四百零二萬二千馬克，一九三五年，收到四百零八萬五千馬克，及一九三六年，收到五百六十六萬二千馬克。在一九三七年的「國家休戚相關日」所收到的錢數是：八百零七萬一千一百八十馬克。

冬季救濟工作之進行必需現款，爲使這種現款來源不斷，志願的減薪金減工資，佔有很重要的一部分。現在全國之中，雇用的人數很有增加；同時，對於冬季救濟的資財的捐助，也增加了。這個可以見出，對於冬季救濟政策的實際的反應。一次又一次地曾經證明出來，像這個樣子所實行的工作，曾經喚起個人的道德責任感覺。這個，對於小捐助者，和大量的捐助者，都是同等真確的。對於這個工作，並沒有什麼嚴格的及一定的規章。不過是從富厚的地方所得來的捐助品，分配給較比貧窮的地方而已。此後還要有一個更優良的平均分配的標準，不僅是散佈實有的贈物之各種應用品，而還要有錢款的幫助。組織的工作已經區域化了，是按着國家社會主義黨的組織，劃分成區域的——那就是說，分成爲區，社，地方中心——，因爲分成許多區域，所以可以使這架收集和散佈的整個的機器，用眼一瞥就可自由操縱。各社在每星期，都向區部的主事人們，呈交一個帳目說明書，這些個區，又輪流的向全國各總部，呈交每日報告。志願幫忙者有一百五十萬人，所以不能不注意到發生不規則事項之可能性，可是由於這樣的嚴格的統制，在實際上，乃排除了任何不規則事件之發生。這個就是使這全部行政費減到很低的秘訣。在起初，這些行政費一共只是佔入款的百分之一。以後，牠們增加到百分之一點八。這是由於必需雇用整個時間的社會工作者之增加所致。因爲雇用整時間的工作者，纔能漸漸的根據十分確定的家庭必需程度，而去分配津貼，而免去僅依據羣衆分配之辦法了。

看一看冬季救濟會之財政上的成績，有一種事實，頗使我們震驚，就是：這些工作之所以能够作得到，並不是全仗着從顯赫的富人，或團體的多量的大捐助；反之，却是依仗着從全國人民中每個人的小捐助。有些家庭，牠們的習慣：是牠們的星期日的午餐所食的菜，要比一道菜爲多。現在，這些個家庭們，在每月中有一次，要把所特別增添的那一道菜或多道菜的錢，捐給冬季救濟會。飯館們，也按着這個計劃去作。管理飯館的人，從他的顧客，得到了午餐的飯價時，他乃扣下祇上一道菜所應得的錢；此外將顧客所多給的菜錢，送到



冬季救濟會去。這種多餘的錢，是按照一定的表格所計算的。這種星期日一道菜的飯食現在變成爲一種正常的風俗了。並且這種風俗正是具有一種象徵的意義。裂一塊麵包，贈給社會中之同胞的精神，由此種辦法表現出來了。冬季救濟會還設立一種國家彩票。每張彩票的價錢是六辨士。這種辦法頗爲流行，頗受歡迎，凡得彩者立即付款，因此，彩票的銷路更好了。最後，還有一種計劃，已經被實行就是：在冬季所有的獵獲的禽獸，冬季救濟會都應得到一部分。

，由於這些個辦法，在國內政治方面，冬季救濟會，變成爲一個重要的影響力，因爲牠的工作，是去打破階級與黨的界限的。凡是一種機關，在很嚴重的經濟衰退的時期內，很成功的在人民之間，喚起了一種休戚相關的新精神時，那麼在繁榮的時期內，牠也須勤奮工作，不能懶惰。冬季救濟會之價值，就是在此點；因爲牠是一個範圍廣遠的社會教育的因素。人民大眾之所以肯接授牠，並不是由於上峯的命令，反之，牠所被施行的方式，竟是完全本於人民自動的合作。從牠的根本出發點起，牠的性質便是以自助爲目標。牠完全根據由國家社會主義運動所介紹進來的新社會秩序。

在一起首，冬季救濟會分配牠的津貼的方法，是用一種一般的方法，誰如聲請他有所需要，便將津貼送給他；但是因時間之進展，已經可以去應用另一種進行的方式；在這種推進之方式中，家庭乃變成爲注意之主要目標了。在這種方式之下，乃能够去研究貧苦家庭們所能維持生活的限度。由於這些個調查，自然地要得到一種結果；就是漸漸地生出一種信念，覺得另外又有一種明確的呼聲——需要另外一個與冬季救濟會一類的工作，不過其方面是與此不相同的。由這個信念所生出來的主要的果實之一，就是：在國社人民福利會之中，設立一個「母親與兒童組」。

在單個家庭中所存在的病苦，其最主要的方面，都是由於不良的家庭居室情形所致。他們之中有許多人，住在大域中的齷齪的合住的小屋。由於延長了

的失業，乃令人與起一般的漠不關心與悲觀絕望。人民們，認為他們所不得不生活的環境，是無法改變的；所以他們起始去想：生活是太沒有生活的價值了。這種感覺，使家庭生活的整個的基礎，更加薄弱。並且到後來，因為握有統治權的人們，對於這種現象之漠視，及他們爲了維持家庭之存在，所採取的政策之失敗，乃將家庭觀念之本身給摧毀了。像以上所說的，那類已經採取的保護家庭的有力的政策施用之前，在此地是沒有法子可以想的。所以，第一個步驟，是再重新去給各家庭中的父親們，找到正式的並且有保障的職業。在一九三三年的情勢，是很令人沮氣消志的。青年人們，不敢去擔負結婚生活的責任；並且因此，那正常的結婚的比例數，大大的減少了。以至生存的本身，竟變成了一個問題；而對於這個問題的滿意的解決辦法，還尚未見到。

有二十年之久，在世界大戰期間，及貨幣膨脹，及由人民中間的階級衝突所生出的紛亂時期，母親幾乎是家庭的惟一的支持者。在世界大戰的時候，她必須去做男子的工作，並且無論她是怎樣的堅忍耐苦的去勞做，她發現想爲她的小孩子們得到維持生命的必需品，仍然是不可能的。當於父親失業了，她乃試着去挽救這種境遇，她乃從事那種與男子所作的同樣的工作，但是工資却比男子得的少，並且這樣的，乃使她覺到她的幻夢是消滅了，她再不能夠有掙足工資以支持家庭的可能。按照一九三二年所作的調查，入小學的學生們，祇有十分之一是營養很好的，同時有百分之四十一是很明確的營養不足。因此乃發生一種現象，即一大部分的學童的健康與體質都受嚴重的損害，所以目前的問題是去找一些方法去修補那些損傷。佝僂病（亦即軟骨病——譯者）愈來愈普遍，並且對於流行性感冒之侵襲，及其對他種病症之天生的抵抗力，是一個勁兒地愈來愈軟弱。面對着這種事實，作爲家庭的保護人的婦女，對於她的奮鬥乃起始覺到氣餒了。

在多年的掙扎與焦灼之後，家庭的頭腦人物，終於又找到了職業，可是當此之際，母親的抵抗力能已經竭盡。因此，國家的福利服務機關，乃不能不向母

親與小孩的道德方面與身體方面的復原去努力。這種工作，祇有像冬季救濟那樣，用羣衆的幫忙，方能够救濟那些陷於困苦中的最急需的人們。

在國社人民福利會庇護之下，成立了個德國實行委員會。這個委員會的會員，是從政府及市政官吏，黨及牠的各種組織，以及各教會的爲人民謀福利的協會之中的會員們挑選出來的。在從事這個工作，有以下各種組織共同合作：福音傳道會國內部之中央委員會，天主教慈善同盟會，德國紅十字會，德國病人幸福社之執行部，德國接生婦協會，在工廠的社會工作者，德國看護婦協會等等。這些位幫忙的人們所組成的這個團體，就這樣地保證了「母親與孩童」的組織之有機的和健全的發展。一般人民的幫忙，及對於犧牲金錢時間等等之慷慨，也是使這件工作，得以成功的主要原素。因時間之進展，我們很清楚地看出，這個運動也曾經變成爲民族公園中的一個主要的不可缺的因子了。

由於這個機關的一切幫助，乃能很快地發展一種普遍的制度，以爲母親們與孩童們恢復健康與休息之用。在一九三四年五月到一九三五年四月大約有五萬三千位母親被國社人民福利會送到鄉間去，在那裏有特別建築的家屋，她們在那裏居住三個星期，以使她們的力量得以恢復。但是這個組織的工作尙不止此；因爲當於母親離開家庭的時，必須採取一種辦法去代替她。必須選擇少女們與婦女們去照顧各家庭，清理房屋，整治菜飯，爲小孩子們洗滌與修補衣物等等。女學生們挺身而出，並且自動地願意去爲這種工作而貢獻其勞力。

在那爲恢復健康所預備的家中，母親們不僅僅受到醫藥的保養與看護，並且還有機會得到充分的休息，這個大概是她們一生之中第一次得到如此的休息的。經過陸續的友誼的談話，談論一些關於每個家庭中的與母親有興趣的各種問題，她們的眼光因此而變廣闊了。在家庭中所用的新的烹調方法與經驗，因而得到討論與交換。因此，恢復健康與休息的這幾個星期，也變成爲用新穎而有光明的思想，去鼓舞並且幫助她們心靈的時間了。

自然地，受到「母親與兒童」運動的好處的婦女，無論怎麼樣都不是限於國

家社會主義黨的女黨員們，或者屬於任何階級的婦女。屬於「國社黨」的婦女，她所受的照顧之方式與程度，和那些屬於以先曾經反對國家社會主義的各政黨的婦女們是受同樣的待遇的。

這個基本原則，也應用在於放假日及爲恢復健康而送到鄉間的兒童們。在這一方面，現在的政權又表示出來，牠無意用強迫的方法以贏得全國的人心，反之，牠却經過一種實際而能生出看見的結果的影響，以贏得一心一意的選舉票。直到一九三四年末，被送到鄉間去恢復健康的兒童，有五十四萬五千一百一十五人。這些兒童，是在一種特備的家室中去居住和進餐。或者把他們當作爲農家的客人。從鄉村之中，有許多人挺身而出，對此辦法加以援手；因此乃使國社人民福利會能夠爲兒童所實行的工作，達到這樣大的規模。從大城市及工業區出來的兒童，有五十多萬人，都是初次經驗到真正的家庭是些什麼樣子。差不多是第一次，他們看見牲畜在草地上吃草，第一次他們感覺到鄉村地方之幽美，以及山陵，湖沼與海的美妙。因爲與農民之風俗習慣，及農村間的風俗與慶祝和宴樂相接觸，及與天然的幽靜的美景相接觸，並且與那種擁擠匆忙的城市相對比，他們乃得到了無比的奇特的經驗。最重要的是農人的工作能給城市的兒童的心靈以最深的印象。城市兒童的精神，又重新將其根本伸入到他的先人們的土壤之中了。當於這些兒童們回家之後，他們是帶着他所得到的新鮮的鄉村記憶一同回家的，並且他們要將在鄉村中所見的奇聞怪事及美麗的風景，都向他們的朋友遊伴們去叙說的。

因此，把兒童送到鄉間，不僅由此可以使兒童們恢復健康，並且還有一種教育的功用，這種功用，可以證明在這件工作中所費的大的努力是應當的。不僅這個工作的第一年得到了顯明的成功，而是一年比一年更加成功。這種成功之增加的比例，是與那受過訓練的婦女工作者之增加成正比。因此乃能夠有力量去從事「母親與兒童」的工作。我們用不着去驚訝，家庭的生活，又重新受到正常的尊敬了。並且由於這個結果，生活的一般的標準乃提高了。金錢的

幫助，並不是健全的家庭政策的最重要的，最重要的乃是這個事實，即這個政策是本着尊重那些受幫助的人民的個人之尊嚴而實行出來的。當於母親又回復了她的作母親及主婦的天然職務時，當於丈夫用不着再去照顧家庭事務，而按着自然的需求去作工時，一旦這個家庭真正地認識了國家之所以努力，使家庭中的小孩的健康與智力，有所長進，其目的是在使國民多作體力的工作時，那麼這種家庭尊嚴之恢復，必定能夠償還了國家以先所曾經施給他們的好處了。

從事救濟工作的人們如看護婦，婦女會員，幼稚園教師，等等都是經過一番訓練的。通過這種訓練的合格人員愈多，則國社人民福利會所雇用的工作人員也愈增加。因為有這樣的增加，所以謀人民福利的這個機關才能够為母親和她們的孩童們供給極大的幫助，並設立供諮詢的機關。在一九三六年的前六個月之中，有一百三十九萬零七百九十位婦女，從國社人民福利會的諮詢機關，得到建議與幫助。在一九三七年九月，有二千六百一十六處固定的「育兒所」，一共可以收容二十五萬一千四百三十九個兒童。並且還有在收穫時期所設立的育兒所，可以收容四千一百十九人。在城鎮中在鄉村中的每個地方，在託兒所和兒童的家（譯者按：此處所指的「家」不是指普通家庭，乃是專為兒童在鄉間所設立的家為休息及恢復健康之用的）中，到處都有國社人民福利會的工作人員，紛忙地工作着。因為要使公共的健康服務得到統一化，所以凡是在一九三四年，由國社人民福利會所設立的醫藥顧問機關，現在全都由政府的管理健康的機關去管轄了。有些「家」也被改變了，以應付某一種一定的需要。譬如說，我們現在有些「家」是專給年齡大一點的母親預備的，另有些「家」是專為不久就要作母親的人預備的。因此乃有些特殊的家，在這些家中，母親們和她們的嬰孩得到看護與醫藥的照應。在那些專為預期要作母親的人們所預備的家中，從嬰兒降生那日起，就教導母親怎樣的去照撫與哺飼她的嬰兒。她被教導：正當的哺飼並不是一定要花費多的金錢，甚至雖然花費相對的小，但是那種食物仍然可以包括嬰孩營養的必需的維生質素。

爲那些需要特殊保養與看護的兒童所設立的家，其數目也增加了很多。在收穫時期的幼稚園，孩童是很細心地被看護着，並且得到極優美的食物。他們學習去唱民歌，並且給他們講故事，及供給他們其他像這一類的小娛樂。因爲繁忙而勤苦工作的母親們，是沒有充分的時間，去爲小孩子們作這些事情的。這種收穫時期的幼稚園制度，已經一年比一年的增加，並且有極大的幫助，去增進孩童的健康之一般的標準。而且更進一層的是：這種制度，已經減低了對於兒童所生的意外危險的數目，並且還使小孩不去作損壞東西的舉動。於一年之間，凡家庭中所發生的火患，其中有五千件，已經表示出來是由於二歲到七歲的小孩子所致的。因此，這個收穫時期的幼稚園，使小孩不能任意弄火，所以解除了造成財產及生命的危險的一個大的禍源。

在現在的德國的困苦區域，不能不採取特別的辦法。由於與牙醫合作，國社人民福利會，曾經贈買及訓練了六十個巡迴的牙科治療器具，及實地的治療人員。這個巡迴治療班，到各荒遠的鄉村小學裏，去爲小孩子們檢查牙齒，並且給他們以必須的治療。在一九三八年時，這種巡迴治牙班，將要達到現在的兩倍。他們發現：有許多「村會社」，其學校兒童之中，有百分之九十五的牙齒是不健全的。人們找到這事態之造成的原因，是由於不合適的哺飼所致。這樣的事情，由於與此相關的各種機關聯合的努力，在將來一定要被滅除的。在下巴燕 (Nieder-Bayern)，國社人民福利會，現在正設置第一個健康站 (Health Station)，其用意在於：有系統地去照顧那些陷於天生來的疾病的青年人們，並且採取最新式的方法，去將這種疾病治療痊愈，使其脫離痛苦。

所有這一切努力所得的結果，使我們發現嬰孩死亡率的曲線（譯者按：即表示死亡率高低的統計圖線），已經發生了顯著的變化。在一短期間之內，嬰兒死亡率，從一九三一年所生的小孩之百分之八的死亡率，到一九三六年，減到百分之六點六。有人可以回答這個問題說：在最近十年間，就是在經濟不景氣最尖銳的時候，嬰兒死亡率也減低了。但是我們要記住：在這十年間的前一半所

減低的比例比後一半小多了。牠從來未超過百分之一點五。在這種現象之外，我們必須加上一種事實，即自一九三三年以來，德國的大家庭的數目，曾有極大的增加，並且經驗指示出來，在大家庭中的嬰孩死亡率，比在小家庭中要高。並且衛生的方法，在小家庭之中也比在大家庭易於遵守。祇用這一點，就足夠證明：現在的嬰兒死亡率比前幾年低，只少有一部分，是由於國社人民福利會採取的辦法所造成的。「母親與兒童組」，及德國婦女會因為在最近四年之間，救的生命大約有十四萬個小孩，牠們很可引此以自豪了。如果沒有牠們的幫助，這些生命，大概最大部分都要死亡的。在一九三四年，嬰孩降生後一年就死的數目，是一萬三千八百二十七人。這個數目之中有百分之五十以上，是在降生後第一個月內就死的。根據這種由事實而產生的教訓，於是乃採取了某種特殊的辦法。國社人民福利會對於將要生產小孩的母親，加以特別的注意。並且還有諮詢機關遍於各地，其目的在於供給生育知識的指導。

與希特勒青年團相密切的合作，國社人民福利會還曾經設立了一個照料「少年犯」的組織。他們的行為是由於不良的教養而來，如果將他們置於仁慈的薰陶之下，則這種薰陶的力量，將要使他們真切地體會到他們所作的錯事之意義。當於將這一步驟達到成功之時，乃再進一步，另走入一階段，在這階段上，乃從事對於性格的積極訓練。對於那些已經證明出來難於教導的頑梗不馴的兒童們，也業經建立了「家」，讓他們在那裏居住，並加以照顧。對於這個工作，希特勒青年團予以幫助，其所幫助之點是：將牠自己的那些「光榮行為」的原則，灌輸到那些剛愎任性的少年們的心中。最後，在勞作服務營之中，作了六個月的強迫工作，於是乃生出影響，把以先的那種剛愎任性的青年，又回到了另一種生活，這種生活正是他所以被領導去要達到的。

對於結核病的撲滅，也是國社人民福利會各種活動中的一個最重要的活動。這個問題，是極端重要的，不僅是在德國，而是在所有的文明國家。結核病問題不是一個新的問題。不過對於撲滅牠的方式，自古以來從未經有統一的處

理。因為這個理由，乃在一九三三年成立了一個中央委員會，專作撲滅結核病的工作。在這個委員會的組織之內，國社人民福利會與國立公共健康委員會連合起來，負責去添補這件工作的空隙，並且使撲滅這種疾病的工作更加有力——這種疾病，在已往凡是醫藥與健康保險機關，都不能夠去對抗的。這並不是說解脫了別的機關對於這件工作的財政擔負，而是說國社人民福利會的主要的功用，不過是去監督那些擔負治療結核病的經費的機關們——各式各樣的社會保險機關，等等——使牠們能夠一定地盡了他們的責任。僅僅當於按照保險契約等等訂的條件中所載明的錢財的幫助期滿了時，於是牠才把這個工作交與國社人民福利會，去擔負此後對於患病者的照料的責任。

撲滅結核病所採取的第一步，是剷除合適於這種病症發展及傳染的條件。經濟困苦，營養不足，居室的情形不合衛生，在冬季衣服不充足及熱量不足，這些點都是構成使小孩子們易於生這種病的條件。因為將家庭生活，置於健康的基礎之上，所以有許多足以引向患結核病的起碼條件，是很成功地被取消了。這是很常見的情形，凡是為他們自己及為其家庭的生計而掙工錢的人，都怕捨棄了工作，都怕去受適當的治療；因為他們想，如果那樣作，他們將要失掉工作位置。所以他們常常地試着把他們的病懸而不治。能延遲到多麼久，便延遲多麼久。雖然明明知道這樣作，則疾病更加劇烈，將要使最後痊癒的希望減少，並且，更甚的，他們也變成了與他們密接的週圍的人們的一個傳染的源泉，而他們仍是遲延不治。由於這些個原因，國社人民福利會乃採取有效的步驟，去保證每個病人：假設該病人肯立刻去從事治療，則不受經濟上的損失，並且繼續幫助到任何必需的長時間。換言之，國社人民福利會變成了家庭的保管人，並且使牠自己去負責，以謀某家庭的福利。

現在所贖下的問題，是去談談國社人民福利會的工作對於各式各樣的需要與職業所生的影響。為了使牠的工作得以實行，牠需要受過訓練的人員，連男帶女，去作看護婦，幼稚園教員，家庭監督員，等等的工作。在一九三六年



末，雇用在「母親與兒童組」的人數，達到二十七萬九千一百五十六人之多。凡是曾經完全被教會佔領，或者受教會保護的活動之工作範圍，現在是放在了國社人民福利會的手中了。這是一個很有意義的交換，因為這個工作範圍，是教育國族公團中的份子的一個最重要的工具。

國社人民福利會主要的工作之一，是訓練一種國家社會主義的從事保育工作的姊妹團體。看護婦爲了她們的工作，要在醫院之中讀完兩年的課程，由此而受到訓練與學識。於是他們乃被雇用去當區護士，特別是在受到病苦的區域。這些位護士們，是爲每塊地方的人民所訪問，並且是他們的忠實的幫忙者與顧問。區護士，凡是一切關於健康的問題，都應當委託給她，由她負責。從事保育工作的姊妹團體所設的母親居所，並不是宗派的。看護婦們可以結婚。結婚後並不必要放棄了她們職業上的實際工作。並且因此，爲婦女所預備的職業，又已經開創了一個新的樣式。

每個國家，都願意有一個將要與牠的天然的傳統及理想而相符應的社會秩序。這是在歷史上第一次，德國現在開創了一個社會秩序，與整個的德國人民之渴望及理想相符應。在短短的五年之間，對於明確地去替代事務之老秩序之趨向，曾經作出一個大的進步。並且國社人民福利會是作這一切工作的開荒者。直到現在以來，所達到的成功之秘訣，是基於教育的制度。這種教育制度，領導着人民去真正的認識：個人對於社會的要求，必須與他對於這個同一的社會所盡的義務相等。

#### 帳目報告

##### 冬季救濟會所作的救助工作之總費用：

一九三三——三四	……三五〇・〇〇〇・三五六馬克
一九三四——三五	……三六〇・四九三・四三〇馬克
一九三五——三六	……三七一・九四三・九〇八馬克
一九三六——三七	……四〇八・三二三・一四〇馬克

上列的統計與數字，是從一九三六——三七年的總報告引用來的。

如用錢數來表示，則冬季救濟會在一九三六——三七年冬季，對於需要的人們所作的幫助工作，曾經估價如下：

食料，各種食品等等	一二四·〇八〇·三〇四·〇二馬克
家庭用的燃料	六二·九三七·五九三·三六馬克
衣服	七八·九六五·二六五·一四馬克
家庭用的物品	九·五七九·六七一·八九馬克
領物票及各種贈品	三八·六三〇·〇四一·七二馬克
各項費用	七·六五〇·一〇六·五三馬克

在一九三六——三七年，為使在本年其餘各月所實行收集的必需品，分散的愈遠愈好起見，冬季救濟會，乃給德國紅十字會及其他社會福利機關一千六百萬馬克的津貼。在這筆津貼費之外，從冬季救濟資金中，又給國社人民福利會三百萬馬克，用牠去作患結核病的病人之治療費用。

在一九三三——三七年，由冬季救濟會所施出去的各种應用物品如下：

馬鈴薯	一〇·九五六·〇三八亨威特
煤，焦煤及泥炭	四二·五四三·四二〇亨威特
各種食料	二·五一二·四四八亨威特
衣服，鞋，家常亞麻衫，床，被褥，等等	一三·六四七·四五九件或雙
免費飯食，學校及冬季救濟飯食	三二·九八〇·五五九餐
凡在 <u>冬季救濟會</u> 管理下的免費戲票，音樂會票，電影票	三·七三四·七五二張
各式各樣的物品的贈物，例如書籍，樂器，玩具，等等	三·二一二·四六二件

在一九三六——三七年間，由德國國有鐵路，私有鐵路及輕便鐵路為冬季救

濟會所運送的貨物，達五千三百十三萬二千一百二十八亨威特。這個共包括三千五百四十二列運貨車，每列車掛五十輛貨車。因為這些貨都是免費運輸，所以德國國有鐵路，私有鐵路，及輕便鐵路所貢獻的錢數有：一千七百五十二萬七千九百八十馬克零六個分尼。

由冬季救濟會所應當去幫助的人數已經減少了，由於此種事實，即可表現出來失業的人數，是繼續地減低了。試舉例來看，在一九三三——三四年間，凡一千個居民之中，有二百五十三個人應當去幫助。在一九三四——三五年，這個數目減低到二百一十一人，並且在一九三五——三六年，減少到一百九十四人。上一年一九三六——三七，在一千個居民中祇有一百六十一人應當幫助。

在一九三六——三七年，從事冬季救濟工作的助理員們，其得薪金及報酬的人數，佔幫忙者的平均數的百分之點六。那就是說在一百三十四萬九千零八位幫忙者之中，僅有百分之點六的人數，是掙薪金與報酬的。

在一九三六年到一九三七年，冬季救濟會的工作費用，是很小的。這個費用，僅僅佔已經實行的救濟工作所費的錢款之總數的百分之一點八而已。

在一九三六年，於「國家休戚相關日」所收入的募款，比上一年所收入的，增加了一百五十七萬七千四百六十五個馬克七十分尼。人們都稱「國家休戚相關日」為向社會服務的人民總投票，這個投票的數目，在一九三六年，也增加了百分之三八點六。

與一九三五——三六年相比，星期日一道菜的捐款，所表示出來的收入為：一百七十六萬九千八百六十七個馬克，五十個分尼。

在一九三六——三七年，在現在的德國所舉行的街頭募集，非常地成功。其收入為三千五十三萬一千九百二十五個馬克二十四個分尼，比上年多出一千二百十二萬二千六百十個馬克九十五個分尼，或者是增加百分之六十五點七。

有一萬萬一千八百六十六萬二千一百七十八個冬救濟徽章，在街上賣出。比上年增加了四千七百三十五萬二千八百十九個。與往年一樣，在貧苦的區域

之中，將作這種徽章的本錢發還了，並且還幫助着去給一些副工作。

由冬季救濟會所發起的大衆聖誕慶祝會也是在一九三六——三七年實行的。屬於很貧窮家庭的小孩，有三百萬之多，都在這些個大衆聖誕慶祝宴會上得到歡樂，這種會的全數爲二萬三千個。

迄今冬季救濟會的資源，完全用在解除可怕的苦難上面，這是國社黨掌握政權時，所認定的目標。但是國家社會主義的福利服務工作的基本原則，並不是僅僅去撲滅全國所受的病症而已；而且是盡力之所能爲，去剷除這些致病的原因。循着這個方針，因經濟情形的不息地改進，乃使冬季救濟會，可以向別的方面去注意。在一九三六——三七年，有五千九百五十九萬七千四百六十九個馬克八十八個分尼，用在「母親與兒童組」及國立母親福利會方面。

在這種方式之下，「母親與兒童組」所作的工作，增加地非常之多。在一九三六年末「救濟與諮詢中心」之數目，是二萬六千二百七十九個。比上年增加了百分之三十七點七。這二萬六千二百七十九個「救濟與諮詢中心」所處理的人數爲三百四十一萬零八百四十八人。

在一九三六年，有十八萬五千八百四十五位將要生產的母親們，在坐蓐期中的母親們，是被看護了，並且還有九萬九千一百六十八個嬰孩。

從一九三四年五月起，到一九三六年底，在恢復健康期間受看護的母親有十七萬五千八百九十二人。全數的日期，是四百六十五萬七千三百十六日。在這個數目之中，僅是在一九三六年的恢復健康假期中被看護的母親，就有六萬九千八百七十六人。

在幼稚園工作這方面來說，平均每個月，給小孩子們的免費飯食，爲十七萬六千八百零三餐。

爲了減輕大家庭中母親的工作，及救濟患病的主婦，有八萬零八百七十七次是：派遣特別的輔助的家庭幫忙者，或是替代母親去到她們平常的被雇傭的位置上去作工。

為青年所設的恢復健康假期組，在一九三六年，於一個假期之中，就照應了四十一萬七千零七十二個青年。

在此地，我們所持的目標，是使嬰孩死亡率能到多麼低便多麼低，並且特別去注意生來便健康的小孩，使他將來，要發展成為該種族的健康的標本。因此「母親與兒童組」對於我們將來的工作是有特殊的意義的。並且牠的工作範圍，也要一年比一年的增加。

# 評“人生之型式”

Lebensformen

王錦第評

著者：士榜格 (Eduard Spranger)。

英文譯者：皮格斯 (Paul I. W. Pigors Ph. D.)。

中文譯者：董兆孚君

中譯本由長沙商務印書館出版，中華民國二十七年七月初版。

人生之型式原名爲：Lebensformen，英文譯本爲：Types of Men，董兆孚君的中文譯本，所根據的藍本是皮格斯 (Paul I. W. Pigors) 的英譯本。著者爲士榜格教授 (Eduard Spranger 董兆孚君譯爲斯普蘭格，筆者在過去介紹 Spranger 的時候都用士榜格，現仍從敝譯名)，他是柏林大學哲學系主任，在教育學上是世界的權威，關於士榜格的生平，我們曾有幾篇文章介紹過(一)，現在就着人生之型式這本書介紹給大家，因爲這本書如果不是士榜格的頂基礎的一本著作，也是他著作中極重要的一部。

現在我們先把本書的目次列出，看看他講的是一些什麼問題：

## 第一卷 哲學的基礎

### 第一章 兩種心理學

---

(一)關於士榜格教授的著作翻譯的也有，介紹的也有，見中德學誌第一卷 (研究與進步時期)，第二卷的各期，以及第三卷第一期。最主要的有三篇論文請讀者參閱：

- 1 士榜格的教育及文化思想(第二卷第一期)
- 2 文化與國民性(第二卷第三期)
- 3 文化形態學(第三卷第一期)

第二章 精神科學之分析法與綜合法

第三章 個人的精神活動

第四章 社會的精神活動

第五章 基本的精神法則

第六章 自我圈與對象層

第七章 提要

第二卷 個性之理想上的基本型式

第一章 理論之型

第二章 經濟之型

第三章 藝術之型

第四章 社會之型

第五章 政治之型

第六章 宗教之型

第三卷 道德學之推論

第一章 道德問題

第二章 片面之道德學系統

第三章 公共道德與個人道德

第四章 價值之階層組織

第五章 個人理想

第四卷 精神結構之理解

第一章 複合型式

第二章 歷史的決定的型式

第三章 理解

第四章 生之律動

士榜格的這部巨著是心理學方面的撰述，在某屆國際心理學會曾以這部書為

討論的中心問題，心理學是研究人的科學；雖然心理學的產生在歷史上很久遠，不過它的進步卻是在晚近的幾十年。從科學的發展史看來，天文學的產生最早，而進步最遲緩而有限制。關於「人」的科學如心理學產生雖較晚，而近數十年的進步最快。但是心理學究竟是晚近才惹起普遍興趣的科學，所以心理學的方法與成果不像物理學一樣，能有嚴密而統一的見解與範圍，對此羅素有一個趣味的說法，他說現代的物理學愈離開了「物」，而接近於「心」，心理學愈來愈離開了「心」而接近於「物」，羅素所說的心理學是指美國行為派的心理學而言，至於士榜格的人生之型式這部書所代表的觀點便是心理學依然是研究「心」的，換句話說，就是人類的精神，本書就是從人的「心靈」結構與型式為出發點，進而探討全部文化的機構，特別在教育思想方面特有卓見。

本書第一章至第六章為文化哲學或精神科學的普遍性質的研究，士榜格將這種研究應用在精神方面的個性問題上，因而形成人生的各種不同的型式，這由於個人生活在文化環境或精神環境中，所以我們不研究社會環境是不會明白個性的精神狀態的，所以士榜格說：

個人為「共同」之二重性的成員，彼經反省之後，知彼之屬於該「共同」為「一部分」，並為「一雛形」，彼所以為一部分者，因彼對於該「共同」接受一切精神效果並賦與一切精神效果（用此等效果即可與一切政治活動相混合）。因而與該「共同」發生一效果的相互關係。……個人之所以為一雛形者，因彼可在其全部精神創作或至少在此等創作之一面，被視為全種類之一特殊情形，此特殊情形可型式地循環於該「共同」之一切成員中。

中譯人生之型式——六頁

個人的精神活動與社會的精神活動是分離不開的，人只要還是人的時候，人就要生活在人的社會，他自社會「授受」一切精神效果，並且從個人向社會「賦與」一切精神效果，所以一切精神現象，即人文現象，都是個性的理想上的基本型式建立起來的。士榜格於本書所企圖的是建立一種人文（精神）科學的心理



學。所有人文科學，如政治學，社會學，宗教學，倫理學等都是以人爲出發點的學問，所以關於人文或精神現象的研究，必得由心理學爲之解釋才算有了根基。董君於中譯本的序言中有一段文字介紹本書的專有名詞，說得很簡要：

吾人創造一超個人意義以上之「精神成就」底活動，曰「精神活動」，客觀價值之實現曰「成就」，一切成就之組織曰「結構」，自成一系統之結構曰「型式」，一切型式交互融貫推盪複合之總體曰「文化」。

已成文化曰「客觀精神」；文化之道德嚮導 (Cultural ethical directive) 曰「規範精神」。任何精神之全體皆表現一特殊之「意義關係」或「價值關係」（意義常涉及價值），領會此意義關係或價值關係曰「理解」，理解之基礎曰「精神體驗」（「知」相通曰理解，「情」相通曰同情，「意」相通曰通感，而皆基於體驗）。

精神活動自內而外（創造），精神體驗自外而內（「吸納」，筆者按即接受），內外相生（精神活動有需於精神體驗，而精神體驗引起新精神活動），表裏相輔（前者創造價值或意義，後者採納價值或意義以資創造），而精神備焉，文化成焉。

以上所說精神活動與精神體驗的交互關係，說得再淺顯一點，就是個人的精神與文化環境的關係，更說穿了來講，便是個人與環境的關係，不過士榜格於本書中所專心致意講的是人類心理中的精神作用與文化環境的關係，換句話說，士榜格就看人之所爲人的各種型式爲基礎，而構成他的文化心理學或文化哲學。在文化環境生活的人，有其自成一系統之結構曰「型式」，士榜格發現這等型式中的每一類型式都有一確定的「意義的與價值的」方向，成爲各類單獨結構中的一個支配的方向。（見中譯本一一八頁）

從心理學的立場區別人性的並不是一件稀奇的事情，正如士榜格在英譯本的序文所說，遠自希臘的賴歐夫拉斯圖 (Theophrastus) 於他所著的品性 (Characters) 一書中，便依照人的顯著情緒加以區分。我國學校制度未興之前，所謂

「私塾」時代兒童啓蒙書的三字經開頭便是「人之初，性本善」，性善與性惡問題是中國思想上所時常道及的；再如現代有人把人分爲兩類，一類是內傾性的，如詩人，哲學家，一類是外傾性的，如政治家，實業家；也有人把人分爲什麼神經質，等等；還有從道德的觀點分爲君子與小人之別，更有從政治觀點把人分爲先知先覺，後知後覺，不知不覺等；我們由這兒看來，古今中外對於人的分類學的研究（「人的分類學」一詞是筆者自撰的）是很普遍的，但是像士榜格於人生之型式一書中這樣的系統的研究，並由人生的型式爲出發點爲教育學，社會學，文化等…整個的人文科學建立了基礎工作，簡直可以說是空前的成就！

士榜格把人生的型式分爲六種類別，就是我們在本書目次中所已列出的理論型，經濟型，藝術型，社會型，政治型，宗教型，現在我們把每一型式的特質簡要的敘述一下，因爲這正像本書的名稱所告訴我們的是士榜格的中心問題，同時又是其他問題的基礎與出發點。

第一我們看屬於理論型的人，這樣的人抱着「同一化，差別化，普遍化，個別化，分析與結合，條理統察」的態度，他所要求的是客觀，所以無論在什麼時候，客觀成爲這樣人的態度，而一切主觀關係如情感與欲望，愛憎，恐懼與希望，都要後退而居其次。理論家在思維上是高超的，但是時常無力對付實際的生活問題，如瓦西斯克 (Wasianski) 在他所著的康特的晚年 (Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren) 中說：『大理論家康特與小機械家朗普 (Lampe)，前者的頭腦，後者的兩手，都常爲一切沒有意義的物難住』，因爲「哲學的研究並不就是實際生活必要的」。如赫爾曼黎琪 (Hermann Reich) 說保羅·溫德斐特 (Paul von Winterfeldt) 一天坐於書城中，甚至於沒有睡眠的榻舖，柏拉圖素來輕視人在經濟上的計算，斯賓諾沙 (Spinoza) 的謀生之道是磨眼鏡。

理論家有時誤解自己的本質，但是一入政界，他的界限立刻便顯出來。這樣的人好把教育當作唯一進化的途徑，各實證主義者自康多塞 (Condorcet) 至巴克爾 (Buckle) 以及現代各家都有這種理知獨斷的趨向。因爲理論家忘掉人不

僅爲純粹的理性動物，就算我們原諒「所有人類的理知都屬平等，因一切正確思想都同樣」的錯誤，我們也必得主張：人的非理性的結構對於這等結果的平等仍爲一個永久的障礙。通常的理知主義者與急進主義者有一種政治上的同調，因爲他們將多方面的真實建立於一切概念的普遍的基礎上。理論家容易是大同主義者，因爲民族的差異在理知結構中所包含的並不如在「想像」，「一切社會見地」，與「宗教」中那末多。

第二是屬於經濟型的人。人與自然時常是密切的互相作用着。一切自然產物滿足一切需要是這樣人的倫理學，「利」與「害」二範疇爲「經濟人」的支配的中心態度。從經濟的立場看，認識，藝術品，與宗教上的儀禮都是奢侈品，這種奢侈品在經濟繁榮時代雖被重視，但是到了饑饉的時候便毫無所用。

「經濟人」可以表現爲兩種極不同的形式，這就是生產者與消費者，然而這不過是一種經濟上的命名。因爲每一個人必然同時爲生產者與消費者。一個人的「經濟環境」與他的「需要」將決定生產與消費將孰占優勢。我們不能忘記的是：倘若一個人不爲經濟力量所限制，人類欲望將不止於一個確定的適度，而在滿足之點外，常繼續增進。

士榜格未曾把理論型僅限於各學者，同樣他也沒有把經濟型限於那每日尋麵包吃的人。總而言之，經濟人爲「在一切生活關係，將效用提高於其他一切價值之上」的人。從他看來，每一種東西是自我保存的一種資料，是天然生存競爭的一種憑藉，並且爲達到舒適生活的一種潛能，他使一切財產，能力，時間與空間經濟化，以便自身獲得最大的效果。所以經濟型也可以稱爲「實際型」，功利主義者便屬於這一類。依着這樣人解釋歌德的話：「任何無用之物都是一種累贅」（Was man nicht nützt, ist eine schwere Last），凡未經應用的知識純爲又不必需的頑石，經濟型僅尋求能加以利用的智慧，不顧及純粹的客觀認識，與理論家的爲真理而求真理絕不相同。這種態度引起實用主義的發生，實用主義不承認任何特殊的認識法則，而只以爲任何在生物界有用或有害之物爲真

實式錯誤。

爲經濟動機所支配的人物與「現實」的關係，顯然比理論家的關係密切。經濟型在原始時代，功利的計較，常依着本能的確定性而活動，而在一切較高階段中，則常有一種熱望：其傾向必有一無限的目的。一般大資本家的活動常不是從純粹的經濟動機出發，而發自社會動機與政治動機。抽象的經濟傾向在多數情形中，實在超出純粹追求私人利益之上。我們可以說有利的觀念與生產的觀念成爲惡魔式的熱望。

屬於經濟型的人還有兩種過度的歧誤，一種是非生產的消費，我們稱之謂浪費者；另一種是不爲生活享用的獲得與儲蓄，我們稱之爲守財虜，這兩種經濟型上的邪道，在努力了解每一事物時，失去了真正的生活意義，但也有剎那間的歡樂感覺。

第三是藝術型。人類生活包含着各種不同的價值境界，依着美的型式說，一切不同的價值都爲美的標準所標明。因此這種型於任何處所都注意那足以使他的自身的內部形成力擴大。知識對此雖然並非沒有貢獻，但是很少，因爲知識破壞直觀的事物，並且依着普遍真實的一切概念，將一切事物加以分類，由此可以說明真正美的型式對於概念事物的厭惡。概念的事物好像有一特定的缺欠，就是缺乏「可塑性」與「色彩」而成爲幾無生氣的死澀。

由上所述我們知道藝術型與理論型是不同的。同樣藝術與經濟型也是針鋒相對。任何人將美的對象加以應用的性質，這個對象便立刻成爲「技術的」或「道德的」對象。藝術家對於實際生活的一切需要是冷淡而無能的，恰與理論一樣。

藝術家並不是一個反社會的型式，但是個性是藝術家的財寶，創造的源泉，所以藝術家在一切社會關係中傾向於孤芳自賞。換句話說，個人主義與「不自菲薄」爲藝術型的特性。不過藝術家的意識中也含有權力的感情，正如理論家在知識中有這樣感情相同。美的型式從自己所有的範圍中尋求外部的權力手段

，換句話說，就是尋求美術創造的一切效果。其手段就是語言，他用語言以期影響大眾。他也用裝飾的外貌，服飾及居住的華美，及與善於修詞的手段。但是每當「名譽心」一佔優勢時，那便成為政治型的人物了。藝術家常為貴族主義者與個人主義者，他的見地一被他人威脅時，便與世界相絕，如我們的詩人屈原便是這樣一個很好的例證，也就是所說：「余既厭世惡俗兮，寧不遠之乎？」

成為藝術家致命傷的沒有甚於「服從超個人的一切社會勢力」。他純自美的觀點看國家，在有利的情况下，他把國看為一個形式，在不利的情况下，他把國家看為桎梏。由於這個理由，藝術家是自由主義者而欲限制國家的作用於一最低限度。如洪保德 (Humboldt) 與魏色雷歐波德 (Leopold v. Wiese) 便作這種主張。

現在把藝術型與宗教的關係敘述一點。從藝術型看來，在美上重要之物便有最高價值，所以他的信念是一美的宗教。因此人間與天堂的嚴格二元論為藝術型所不能接受。依照美的泛神論看來，世界之「美的宗教」的概念，為萬有靈活論 (Animismus)，如世萊爾瑪哈 (Schleiermacher) 對於宗教的分析，在他所著宗教講演錄 (Reden über die Religion) 中便顯出極顯著的美的宗教型式。他如何德林 (Hölderlin) 於著作中曾說過：「最美者既最神聖者。」

第四是屬於社會型的人。社會的性質於最高的發展中是「愛」，由愛可以產生一個確定的信念：一切生活皆相關聯，並且在本質上也許全為一體。這種愛可以施於單獨的個人或一有限的團體；仍不失為支配社會型生命的基本動力。人之所以愛一個人，或因真美聖的價值都表現於這個人的生命與努力上，或因三者的聯合使這個人表現為優越的人格。愛根本看別人（無論是一人或多人）為價值之可能的附託者。社會型的人不是直接獨立而立於他人，我們可以說社會型式把他自有價值純為反映於他人中的價值。

在完全之愛中，個性的一切範圍都消滅了。自我感情與相互感情，自我保

全與自我犧牲，自由與斷念，都能全然合一。施愛之我與一多慾而自私之我絕不相同，前者爲一「超己之我」，這種超己之我在「他人之我」愈加充實起來。

任何人不能否認這種「重視他人的生活爲一價值之可能的附託者」的態度包含有宗教要素，不過這種宗教特性僅在任何人受這種眼光觀察時才顯著起來。社會型式也可以表現在較狹的形式中：妻可爲夫而生，母可爲子女而生，僕可爲主而生。雖然在這樣較低的階段，就是僅施於一人或少數人之愛，這樣的愛也必定表現爲生活中的中心動力，並且完全有與被愛之人結合的願望。

就社會型式看來，科學好像是包含物象過多，而包含心靈過少，知識使人矜持，而愛卻使人謙遜。基督教的箴言有：『愛基督教勝於具有廣博的知識』。科學的客觀性與愛的精神相反，特別當着人在客觀的現實中受公正的研究與觀察時相反尤甚。我們在「同情」或「傾服」時，或在「寬恕的狀態下，才感覺我們本身在社會境界中。如果願意把「愛」也成爲「正義」實在是一難事，因爲在正義中，常有一客觀理解的元素，與一切普遍法則的適用。沒有較高教養的偏愛者，很難同時是一個公正人，所謂「愛之欲其生，惡之欲其死」便是這種樣子。這可以稱爲片面的社會型，片面的社會態度占優勢到什麼時候，愛就將真理逼入暗室到什麼時候。所以在一方面是誠實與正義，一方面是愛的時候，便易於產生悲劇式的矛盾。

社會型與經濟型也是相反的，凡是爲了自己而追求任何事物的人，不能爲他人而生，因此博愛足以毀滅經濟原理。例如梅爾·孔斐 (C. F. Meyer) 曾經說過：「任何施愛的人常爲一浪費者。」

此外社會型與藝術型，宗教型，政治型等也無相類而自成一獨立的型式。簡約說吧，社會型式的活動從一擴大的自我出發，至少在社會型的人施愛之處，個性束縛全被突破。

第五是屬於政治型的人物。純粹的政治型式，使一切生活的價值境界，都效力於他的權力意志。政治型以爲認識不過是支配的一種手段。在實際論的

社會學中把政治型描寫的最顯明：「觀察爲的是求知，求知爲的是預見未來，預見未來爲的是制衡一切」(voir pour savoir, savoir pour prévoir, prévoir pour régler)，政治型人物的中心是權力，他對於人的觀察自如何始能加以統治的見地出發。

政治型的人有一特質，在他與下階人員相接觸時，極力不使別人窺透自己的底蘊，如一小說中所說：「別把自己完全讓別人知道，而永遠保持一種神祕，這就是一種藝術」，每一個權力人——即政治型的人物——必須培養這種使人「莫測高深」的性情。但是政治家必爲人類性質的實在主義的學者，一個教育家所注意的是「人可以作什麼樣的人」，而一個政治家所注意的是人「究竟是什麼樣的人」，這是教育家與政治家對於人看法的不同。

不過權力傾向的過度要求，有時陷於「協識脫離」(Hystérie)的狀態，晚近精神病理學對此已有證明。居上而不居下的態度是一切昏狂的出發點及支配的動力，一般精神病患者就有許多是權力意志的產物。並且在若干特定的條件下，他們將這種昏狂造成癡狂的生活計劃，我們只有從權力意志的見地，才了解這種根深蒂固的「自欺」，關於這一個問題，變態心理學家阿德勒(Alfred Adler)受了魏興革(Vaihinger)的「或然哲學」(Als-ob Philosophie)的影響而提倡這種說法。所以我們可以說「虛偽造作」是政治型的根本特質。

政治型與經濟型有關聯，然而終不相同。金錢常爲一種政治手段，不僅因爲金錢使人擺脫物質壓迫，並且供給一種影響他人的工具，由於大多數屬於經濟型，但是政治型獲得財富的態度，常不是經濟的態度而是政治的態度，用外交與條約的手段，用征服或勢力，任何人都能獲得財富而不必遵守經濟學的法則——即儲蓄與勞動的法則。

政治型的人顯出一種特有的兩面性：政治家的意志與爲人之故在精神上助人的欲望。一個純粹有權力意志者爲自重與自決的人，因此他不是一個溫和的朋友，而是憤世嫉俗者。任何人如果想治人的時候，就不喜爲他人而生，尼采的

「求權力的意志」(Wille zur Macht)使卑視博愛的精神與社會態度。權力意志使一個人自覺高於他人，並且需要認識與名譽及追求自由；而愛使我們包含於一切義務中。

政治型的威嚴跟着勢力範圍的擴大而增大，一個人在有兩人相從與一大隊人相從，便有截然不同的表現。我們在支配愈廣並所從屬的範圍也隨之增加的事實中，發現追求權力的特有辯證法。不遜之神(Hybris)是內心的危險物，這種危險物與追求權力的心理相伴，由此我們了解斯多亞派及其前輩犬儒學派的聰明人在「他已經完全獨立而無求於人」的狀態中，體驗他的最高權力的意識。

打算支配多數人者如果發現自己的權力不足時，他便建立團體為自身的後盾，這樣才能產生超個人的精神力，權力心理學只有加上超個人的主體時才能完成。

還有一個問題也是我們要注意的，就是任何人在什麼樣的情況下用什麼方法治人的問題。有的個人主義者不擇任何手段與任何代價追求勢力，如中國的「過官癡」便是一個極好的例證。如果一個人想憑他的知識治人，這成為現代的技術政治，憑他興趣化的人身顯身便成為美的貴族主義或教育的貴族主義，憑他的財富求名則為富人政治家，憑他的宗教活動就為僧侶政治或神權政治。總而言之，在一切權力關係的社會結構中，都表現着「從屬」與「領導」的關係。

中國古典中有兩句話：「窮則獨善其身，達則兼善天下」，這便是追求權力意志「無入而不自得」的辦法，權力意志能否得着施展的機會，一半是靠人力，一半還要靠天命，但是「權力人」是永遠有野心的，傲視一切的，有自信的，就在現實中「不得意」，他會在莊嚴的孤獨中欣賞「自己的偉大」，「世人不够理解自己」與「個人的獨立」等陶醉的感情，這種型式易與一美的想像的自我相結合，屈原在這種型式中又是一個典型的例子。尼采的內在權力的理想不過是「過屠門而大嚼」的未滿足的意識，還有那與人類絕交的賽斯馬利亞(Sils-Maria)的隱士也曾作過權力意志宣言。



第六是屬於宗教型的人。人類的體驗能相對的孤立，無論在情感方面或反省皆可不與全體生活相關聯。但是在另一方面，如果一個孤立的價值體驗（不拘如何主觀）在其對於全體生活意義的重要中被了解時，便有了宗教的意義，而這種宗教意義的價值，必然為個人所能體驗的最高價值。最高價值體驗可為一個完全主觀的心靈產物，可為心靈內部的極頂或中心，不過常有與心靈相對抗的事物，就是影響心靈體驗結構的世界與命運。世界本身就是一個宗教概念，科學想在理論上了解全體終屬無效。

宗教意義為「價值全體」的關係。這種價值全體關係在最高價值中達其極點。所以世界的意義，就是全體的意義，只可以用宗教的態度去體驗。宗教性的本質，必在尋求精神生活最高價值見到，尋求的條件為無止與不滿，「余心迄無安息，或當安息於汝乎？」（*cor meum irrequietum est, donec requiescat, Domine, in Te.*）一個人對於他的體驗中的最高價值辨識不明，就是沒有歸宿的人，只有徬徨失望。但是如果一個人於自身發現了最高價值而安息其中，他便體驗到超度與幸福。

一切宗教人物在他們確定的活動中，既不為一切效用的觀察與一堆實踐格言所決定，也不為道德的時尚所決定。宗教型的人認為心靈的超度高於心靈完全的與和諧的發展。因此宗教型式必須泯滅一切肉體的本能，並完全克服他的一切低級衝動。屬於宗教型的人可以分為三種基本宗教型式：第一種型式根據下列的情感，「好人在冥冥中的衝動出於正當的意識」（*Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewusst*）。第二種型式為「不信一切有限的生活價值」與「堅決不信自己」的結果，便形成絕對克己主義。最後，在第三種型式中發展一「對於自己的各種動機加以詳細省察，以辨此等動機是否起源於較高的或較低的心靈境界」的傾向。

用宗教的術語說，最高世界價值，表現於個人的意識中而為上帝的恩惠。命運能被一極強的反抗意志在精神上摧毀，或者在神性的定命口實之下艱忍支持

，所以命運在宗教的態度中，愈不在理論上被了解為一切環境間的純粹因果連繫，而被認為世界最高價值秩序的結果，就宗教家說來，命運愈變成定命。在原始階段上，「定命」經過「神」「人」同形說的想像，可以加以理解，在一較高階段上，「定命」不是別的，就是人對於一切自身的成就必須有內心指導的真正有價值的事物。祈禱也是這樣：在原始階段上，祈禱是依照任何人自己的欲望以影響一切事物的魔術手段；而在較高的精神階段，祈禱不過是對於價值能力的一種懇求。因為主觀的幻想不能在世界進程中改變什麼事物，所以祈禱的效果只是給於任何人厭棄自己的生活而接受一確定的命運，或主張一最高價值的信仰。

人在現實生活上不易達到最高價值的境界，但是未達最高價值境界之前，不能算宗教態度，而祈禱便是補足這種缺欠的好辦法，這用佛教的術語說，稱為「發心」。最後我們還有一個問題，假如一個人缺乏每一價值的確信時，將有什麼表現呢？缺乏了對於價值的確信，便等於完全放棄宗教態度，放棄了宗教態度的結果是虛無主義的產生，虛無思想認為生活無意義，無價值。所謂「世紀末」的思想便屬於這種型式。雅斯波 (Karl Jaspers) 在他所著的現代的精神狀況 (Die geistige Situation der Zeit) 一書中對於現代的虛無思想有很深刻的研究與見解。

以上是士榜格所分的人生六種基本型式，我們根據着原著簡略的把每一種型的特色敘述了出來，在本書第三卷他講的是道德學的推論，不過人生之型式這本書是心理學——建立精神（人文）科學的心理——的著作，士榜格自己也說心理學的研究既無權力，又無能力作各種道德的價值判斷，但是因為道德也有它的心理學，並且自柏拉圖發現「真」，「美」，「善」等三分法而善為最高，有人加上宗教上「聖」的觀念為一第四觀念，在這三個或四個觀念間的關係，不拘怎樣的差異，而我們已經假定道德學構成一特殊的價值階段。

道德問題的發生起源於價值的衝突。以上六種人生的型式，也可以說是人生的六種基本價值，在講心理學的時候，我們只問「是什麼」，但是在講道德心

理學時我們要問「應該如何」，假如生活沒有衝突，便沒有道德問題的發生，所以士榜格說：

人固非僅生活於一種價值之中者，一切不同的價值體驗皆會集於彼之意識中，且在此種會集中，不僅同一種類之各種價值之等級有衝突，即各種不同種類之各種價值之等級有衝突，即各種不同種類之各種價值亦有之，屬於一切認識成就之價，在生活發展中可與政治成就之價值相衝突，私人之經濟價值可與社會之經濟價值相衝突，而宗教之價值則與美之價值衝突，其他類推（中譯本二八八頁）。

各種人生價值雖免不了衝突，但人生「求全」的要求是道德生活的出發點，同時也是歸宿點，我們設想一個人物，這個人包括一切價值方向，他的態度與行為，都同同時為此等價值方向全部所決定，這樣的人雖然仍為一個人，我們可以稱他為「小宇宙先生」，這種浮士德式的人物生活於他的一切價值方向的「完全」中，並且只有同時滿足他的傾向於最高階段的一切精神衝動時，始能完全實現了他的使命，不過人的心力與體力的限制，不容他同時極度生活於此等方向全部之中，因為他的一切價值傾向互相限制，也許更屬於一切不同的階段。

以上的討論可得如下的結果：第一，特殊的道德體驗源於衝突，一切衝突在道德生活結構中非特殊的現象，而為一切道德體驗的先存條件。第二，一切主觀價值參加自我決定至若何時，在一種衝突中「服從最高者」的決意就有主觀價值至若何時，倘於此有一客觀的道德標準，那末客觀的價值必須為決定的價值，不僅體驗者的天才與環境是決定的。道德學常以一切客觀的（真實的）價值的比較為根據。第三，吾人自始已將他與主觀價值對照下的客觀價值歸元為一種規範的評價法則。客觀價值在體驗結構中不常被視為易加肯定的一種本能的價值。但在意識中所表現的特殊形式，實在是義務的體驗。一切客觀價值都是如此，特別是一切道德價值更是這樣。因為這些價值被認識於衝突中。（中譯本二八九頁）

我們以上所述的六種人生的型式，各有他的不同的價值體驗，這種價值體驗在日常生活中就可以觀察到，例如一個經濟型的人把吃飯，穿衣，住房看得比藝術型的人要根本，一個政治型的人可以犧牲一切，甚至身家性命，爲了他的呼風喚雨，「大風起兮雲飛揚」的權力意志，一個宗教型的人寧願挨餓，受難，殺身去殉道，我們所謂「道不同不相爲謀」在士榜格的人生之型式中才有更能深刻的了解。不過「道不同」不僅「不相爲謀」，並且有時互相衝突，道德問題的發生就在這兒作起點。

士榜格於片面之道德學系統一章中所講的便將由各自不同的價值體驗中產生的與之相應的道德學系。他設有若干生活態度就有若干片面的道德學系統！

(1) 如與經濟型式相應的有功利主義的道德學系統，這種系統將一切價值歸元爲效用價，換句話說，就是使每一種事物根本效力於生活的維持與環境的適應（見中譯本二九四頁）。(2) 與理論型式相應者，不是真理的道德學（此實爲社會道德學一分支）而爲普遍法則性的道德學。所謂道德就是依據箴規而生活的意思（見中譯本二九五頁）。(3) 與藝術型式相應的第三片面道德形式，爲內部形式的道德學系統。這種道德學的本質是體驗的「個性」與「普遍性」聯合而爲一「全體性」，在這種全體性中，每一種生活衝動，都依照他對於人格的重要程度而受正確的評價（見中譯本二九六頁）。(4) 與社會型式相應者爲基督教的「非以役人，乃役於人」的道德學系統，這種道學的本質是「爲他人而生」佛教的慈悲也屬於社會型（中譯本二九七頁）。(5) 與政治型式相應的爲「自我肯定」的道德學系統，如尼采的超人哲學便是最典型的例，他在原始生物基礎上建立超人與權力意志，達爾文的物種原始（Origin of Species）爲這種道德學樹立下科學的基礎（見中譯本二九八頁與二九九頁）。(6) 因爲宗教性的本質爲一切價值體驗對於最高價值的關係，與宗教型式相應者爲神福，被神所愛，或邀神眷顧的道德學。同時在宗教範圍中有兩種道德學的形式：就是生活最高擴張的道德學與生活最大限制的道德學（見中譯本三〇〇頁）。

人生有各種不同的型式，每一種型式有不同的價值體驗，價值體驗的衝突而有道德問題的發生，因為道德問題而有與各樣型式對應的片面道德學的系統，現在繼續以上的問題所要討論是各種價值是否有階層組織？換句話說，就是價值是否有等級？因為一個人不僅生活於一種價值之中，各種價值——就是經濟價值，藝術價值，社會價值，政治價值，及宗教價值——中什麼是重要的？次要的？它們的階層組織怎樣？於本書第三卷第四章中便是討論這個問題的。這個問題對於個人生活或社會生活，特別在教育上，是極重要的關鍵，同時也是文化類型的所以有成立的可能；價值的不同與衝突，我們已經根據原著者略加敘述過了，現在討論的是價值是否有層級？其層級組織又是什麼樣式？

任何人最初認為一切經濟價值為最高的價值（見中譯本三二二頁），誠然是一個人活着的必要條件是經濟的生活，一個人過日子就必得吃飯，穿衣，住房，不過必要的價值並不就是最高的價值，同時更不是充分的價值或條件，在某種特定的時間中，一切經濟價值，皆為最迫切的價值，但是除了經濟的迫切價值，還有社會的，政治的，或宗教的……各方面的價值，例如一個作母親的人為了兒女的利益而犧牲自己的迫切需要，自己不吃讓孩子吃，自己不穿讓孩子穿？這是社會的價值超過經濟的價值。伯夷、叔齊採食首陽山上，不食周粟，最後甚至餓死，這是政治的價值超過經濟價值的又一例。

關於價值層級的組織，士榜格說：

一切價值之真正定義恆有兩種事實：一切經濟價值皆為最低之價值，而一切宗教價值則為最高之價值（見中譯三二二頁）。

同時他又說過：

故於此，僅餘吾人應如何排列其他一切價值於功利價值與宗教價值兩極端之問題（見中譯本三二三頁）。

在文化的創造上作有價值的貢獻者，依士榜格講來分為三個等級：其最大而極有影響的是宗教人物，第二型式，為美術的創造力，最後為哲學，黑格兒說哲

學像是密涅發的梟」(Minerva's owl)。以上三種型式便是宗教型，藝術型及理論型。

我們於此不能詳細介紹士榜格層級組織的論據，但是他說過幾句話是我們所同意的：

任何僅在黑暗中觀望絕頂之人，實不能得絕頂之真象。在吾人所見之物事以上，常有一較高的方面與有可塑性之一切價值判定，此等判定，皆發生於道德生活之爭鬪（見中譯本三四六頁）。

一切價值的層級組織好像一座高山一樣，我們「能知所先後」，便有發峯造極的一天。

現在我們用本書最末的幾句話結束這篇介紹文字，這是士榜格在作科學的研究後所唱的美麗而悲壯的一首詩一樣：

世固有「思想之翼不能負吾人超出其外」而「唯一寓言能暗示正義於不朽之本質」之地矣。倘吾人果將演奏生之律動於此強有力之究極的讚美詩中，必自彼「互相錯綜，互相鬪爭於人心之迷宮中」並「英雄的自苦惱之黑暗，躋於鎮定寧謐之精神狀態」之一切鬪奇競勝的主調中，詠出此表象的合唱曲：

快樂爲至美之神之火花

爲埃里西姆 (Elysium 爲樂土之意) 之女兒……但日耳曼人之心靈已深刻地體驗不幸之地獄，因此，在此心靈中，此種「雖然」之勝利，獨能爲極真實之勝利焉。

關於人生之型式一書，以上好像是「讀書報告」(reading report) 似的介紹過了。最後讓我們對於中文譯本再講幾句話。第一我們有一個主張——就算是一個偏見也好——反對用文言文翻譯外國現代的著作，至於外國的古典詩歌有時也須能用點文言表示古雅，簡潔，現代的著作最好別用文言翻譯。第二直譯固然有時可以用，但是總得盡量使讀者能懂，例如把 (Ocean of beauty) 譯作

「美海」雖然盡了直譯的能事，但是不懂德文或英文的讀者誰能知道是什麼意思呢？其他例子尚多，不勝枚舉。第三是譯者採用日文所譯各詞的不當，例如把「上帝」譯作「神」，在我們中文中「上帝」與「神」的觀念大不相同，至少是在現代的口語中「上帝」成爲西洋文上 Gott 或 God 的專用語，而「神」還是有種混雜的用法。我們並非說日文的專門漢字的外國譯語不能用，有的我國已經普遍的採用了，例如「哲學」一詞便是日人所先撰造的，但是不能任意的採用。

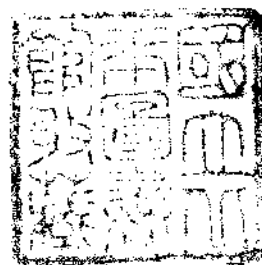
我自己也翻譯外國書，知道譯書的困難麻煩，所以在介紹的工作上不肯「吹毛求疵」，但是善意的「求全責備」不能沒有，但是我對於那些自己不動手去作，而又好說風涼話，打擊別人勇氣努力的人，我卻說：「只要做比不做好！只要有就比沒有好！」歌德說人在努力前進的時候，錯誤是免不了的，我希望青年人都有這種精神，對於董兆孚君的譯這本士榜格教授的大著人生之型式同樣致給這種意思。

## 會 務 報 告

一 叢書新刊 楊丙辰先生所譯赫貝爾短篇小說集 (Hobbel: Erzählungen)，前經列入本會所譯中德文化叢書，已由商務印書館出版，為該叢書之第十五種；內容計短篇小說十四篇，其中除兩篇曾見本誌二卷一期外(“獵人家中的一窗”及“保爾最堪紀念之夜”)，其餘均未經發表。

二 德文夜校 本會夜校本年秋季，係於九月二十九日開課，計本校一年級兩班；二，三，四年級各一班，西城分校一，二，三年級各一班，均為每週上課兩次，每次一小時半；講師本校一年級為董遂曾先生及顧華先生，二年級為傅吾康先生，三年級及四年級為吳履岱先生，西城分校一年級為董遂曾先生，二年級為方志滂先生，三年級為霍福民先生。此外西城分校一年級並加設一特班，每週授課四次，以期速成，係由衛德明先生擔任講授。本校二年級及三年級每週亦各有加班一次，分別由吳履岱先生及衛德明先生擔任講授。本會德文夜校本校及分校各班共有學生一百七十二人。

三 新譯書籍 本會編譯委員會三十年一月十六日開會時曾議決翻譯特雷持克之政治學 (Treitschke: Politik) 及布爾卡特之世界史論叢 (Burekhardt: Weltgeschichtliche Betrachtungen)。現此兩書已由關琪桐先生着手翻譯，預計前一種可於一九四三年九月以前譯竣，後一種可於本年底以前譯竣。





## 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)

本會爲本刊敬告讀者	
康特哲學之專門名詞	張 東 蓀
葡萄牙人初抵中國	E. Zechlin 張 星 煊 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. Planck 王 錦 第 譯
佛爾克教授與其名著中國哲學史	方 志 彬
中國歷史學的要質	O. Franke 朱 炳 森 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 彬 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
珀托勒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. Frh v. Weizsäcker 王 晨 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 彬
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. Rohracher 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

定價每冊國幣貳角五分

## 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 Hebbel 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 張星煇譯
克倫威爾	Hermann Oncken 胡雋吟譯
印度的安全	Hermann Oncken 張貴永譯
國民經濟學	F. v. Gottl-Ottlilienfeld 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 胡雋吟譯
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 胡雋吟譯
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. Gandol 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 滿洲境內淡巴菴煙草之早 期高麗史料	W. Fuchs 張星煇譯
釋勒與歌德通信選集(續)	張德潤譯
高貴之血質	E. v. Wildenbruch 謝庚譯
幽默家的詩人——英根史登	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 胡雋吟譯
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. Kolbenheyer 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. Stammer 關琪桐譯
亨利·特雷特克百年誕辰紀 念	J. Lulvès 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 胡雋吟譯
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 胡雋吟譯

每册定價國幣一元四角  
每期末附書評及會務報告

## 本誌第三卷第一期目錄

### 論著

處世箴言(叔本華小傳,序,引論,第一二章).....	Arthur Schopenhauer	關琪桐	譯
格耐色璣傳.....	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

### 研究與進步

一九三三年以來的德國的法律兼政治哲學.....	Karl Larenz	關琪桐	譯
百年來之幼稚園.....	Eduard Spranger	王錦第	譯
國家及地境形成.....	Hugo Hassinger	張星煥	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

### 書評與介紹

評“德意志大聯邦教育之主動者與統制者”.....		王錦第	評
--------------------------	--	-----	---

### 德國學術消息

### 會務報告

## 本誌第三卷第二期目錄

### 論著

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(德漢對照).....	Freiherr vom Stein	關琪桐	譯
處世箴言(續第三章).....	Arthur Schopenhauer	關琪桐	譯

### 研究與進步

大城市的問題.....	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 Matschoss	董遂曾	譯
德國學術協進會.....		曹京實	譯

### 特載

德國之勞作服役.....	Fritz Edel	曹京實	譯
--------------	------------	-----	---

### 書評與介紹

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

### 德國學術消息

### 會務報告

## 本誌第三卷第三期目錄

### 論著

- 一個新的世界影像之建立者——歌德……Werner Deibel 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初次測繪之中國地圖… Walter Fuchs 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

### “研究與進步”

- 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

### 特載

- 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

### 書評與介紹

- 評“人與技術”……Oswald Spengler 王錦第評  
評“由俾斯麥至希特勒的德國外交”……Friedrich Stieve 曾一新評

### 德國學術消息

### 會務報告

# 中德學會編

## 中德文化叢書

一	魏蘭之介紹	賀麟等譯著	一冊	.40
二	陰謀與愛情	張富歲譯	一冊	.70
三	工作學校要義	劉鈞譯	一冊	.45
四	德國史綱	魏以新譯	一冊	1.30
五	女青年心理	劉鈞譯	一冊	.45
六	五十年來的德國學術	本會編譯	第一冊 2.00 第二冊 1.40 第三、四冊各1.00	
七	給一個青年詩人的十封信	馮至譯	一冊	.40
八	論德國民族性	楊丙辰譯	一冊	.70
九	斯托姆小說集	魏以新譯	一冊	1.80
十	德國史略	魏以新譯	一冊	.70
十一	快樂的智識	梵澄譯	一冊	1.80
十二	湯若望傳	楊丙辰譯		(印刷中)
十三	葛德論自著之浮士德	梵澄譯	一冊	.50
十四	論優美感覺與崇高感覺	關琪桐譯	一冊	.40
十五	赫貝爾短篇小說集	楊丙辰譯	一冊	1.20
十六	親和力	楊丙辰譯		(印刷中)
十七	歷史之地理基礎	張星烜譯		(印刷中)
十八	哲學論叢	關琪桐譯		(印刷中)

### 商務印書館發行

#### 特刊

一	德國留學指導書	張天麟編譯	一冊	.40
二	今日德國教育	王錦第譯	一冊	.45
(此書商務印書館代售)				
三	統一國家之德國	弗立克著	一冊	.15
四	德國現代思想問題	關琪桐譯	一冊	.80

#### 補助德語教材刊本

一	德華常用小字彙	孫用震編輯	一冊	1.00
---	---------	-------	----	------

## 中德學誌編輯簡章 二十九年十月第一次重訂

- 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，以由德文譯為中文者為主；除本會會員稿件外，並酌收外稿，但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。
- 3 來稿本會有刪改之權。
- 4 來稿中有中文人名書名等譯為德文後，重行譯為中文時，應請譯者援用原來字樣，幸勿另譯新名；其由德文譯為中文者，除有慣用者外，以本會所定為準。
- 5 來稿逕寄「中德學誌編輯委員會」，請勿寄交編者個人。
- 6 來稿經本誌決定採用者，酌給現金或本誌為酬。
- 7 來稿經本誌給酬後，其版權即為本會所有，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。
- 8 來稿不為本誌選用者，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。
- 9 本誌除譯稿外，兼收介紹德國學術文化之著作，但以經本誌特約者為限。
- 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  
(北平地安門內黃化門大街西租界房二十號)

印刷者 京華印書局  
(北平和平門外虎坊橋)

定價表	每季一册(郵費外加)		每年四册(郵費在內)	
國內	國幣	1.40	國幣	5.00
德國	馬克	1.00	馬克	4.00
其他各國	美金	.50	美金	2.00

Bezugsbedingungen:	Einzelheft (Porto extra)	Ein Jahrgang, vier Hefte (einschliesslich Porto)
Innerhalb Chinas	Ch. \$ 1.40	Ch. \$ 5.—
Innerhalb Deutschlands	R.M. 1.—	R.M. 4.—
In anderen Ländern	US. \$ .50	US. \$ 2.—

Zu beziehen durch das Deutschland-Institut, Peiping.  
In Deutschland durch "Forschungen und Fortschritte",  
Berlin NW7, Unter den Linden 8.

# AUS DEUTSCHEM GEISTESLEBEN

Herausgegeben vom

DEUTSCHLAND-INSTITUT, PEIPING

durch

Wolfgang Franke

unter Mitwirkung von

Dseng I-sin Achilles Fang Gu Hua Max Loehr

Yang Bing-tschen Yang Dsung-han

in Verbindung mit

Dr. Karl Kerkhof, Berlin

---

3. Jahrgang, Nr. 4

Dezember 1941

---

## Abhandlungen

- Dschang Guei-yang: Die Geschichtsauffassung Möasers und Herders 551-565
- Guan Ki-tung: Jakob Burckhardt, der grosse deutsche Kulturhistoriker 566-582
- Paul Schmitthenner: Carl von Clausewitz. Übersetzt von Dseng I-sin 583-600
- Arthur Schopenhauer: Apherismen zur Lebensweisheit. Übersetzt von Guan Ki-tung 601-629
- Wang Gin-di: Edmund Husserl and seine Phänomenologie 630-640

## “Forschungen und Fortschritte”

- Paul Kluckhohn: Deutsche Literaturwissenschaft 1933-1940. Übersetzt von Tsui Liang 641-668
- Hu Dsün-yin: Zum Tode von Hans Driesch 669-677

## Zeitgeschichtliches

- Werner Reher: Social Welfare in Germany. Übersetzt von Tsao Ging-geh 678-703

## Buchbesprechungen

- Eduard Spranger: Lebensformen (Chinesische Übersetzung). Besprochen von Wang Gin-di 704-721

Mitteilungen des Deutschland-Institutes 722

---

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