

# 中華文化

中華文化學會刊 第一種

## 學術專刊

### 第一卷·第一期

#### 創

#### 刊

#### 號

|             |           |          |             |      |        |              |     |     |
|-------------|-----------|----------|-------------|------|--------|--------------|-----|-----|
| 談<br>柏<br>森 | 中華文化學會在巴黎 | 中華文化流被史畧 | 粵北坪石風景的地質因素 | 曹植詩評 | 北曲體例今釋 | 文化學上的科學的比較方法 | 心與物 | 發刊詞 |
|-------------|-----------|----------|-------------|------|--------|--------------|-----|-----|

國立中央圖書館藏

卷頭語

\*\*\*\*\*  
 \*\*\*\*\*  
 \*\*\*\*\*  
 \*\*\*\*\*

子曰：

學而不思則

罔，思而不學

則殆。(一)

知之為知之

，不知為不知

，是知也！

(二)

——論語為政——

中華文化學術專刊

第一卷第一期(創刊號)

目錄

發刊詞

心與物.....吳康

文化學上的科學的比較方法.....黃文山

北曲體例今釋.....何紹甲

曹植詩評.....李竟成

粵北坪石風景的地質因素.....陳國達

第九屆國際哲學大會(補白)

臺城路(補白)

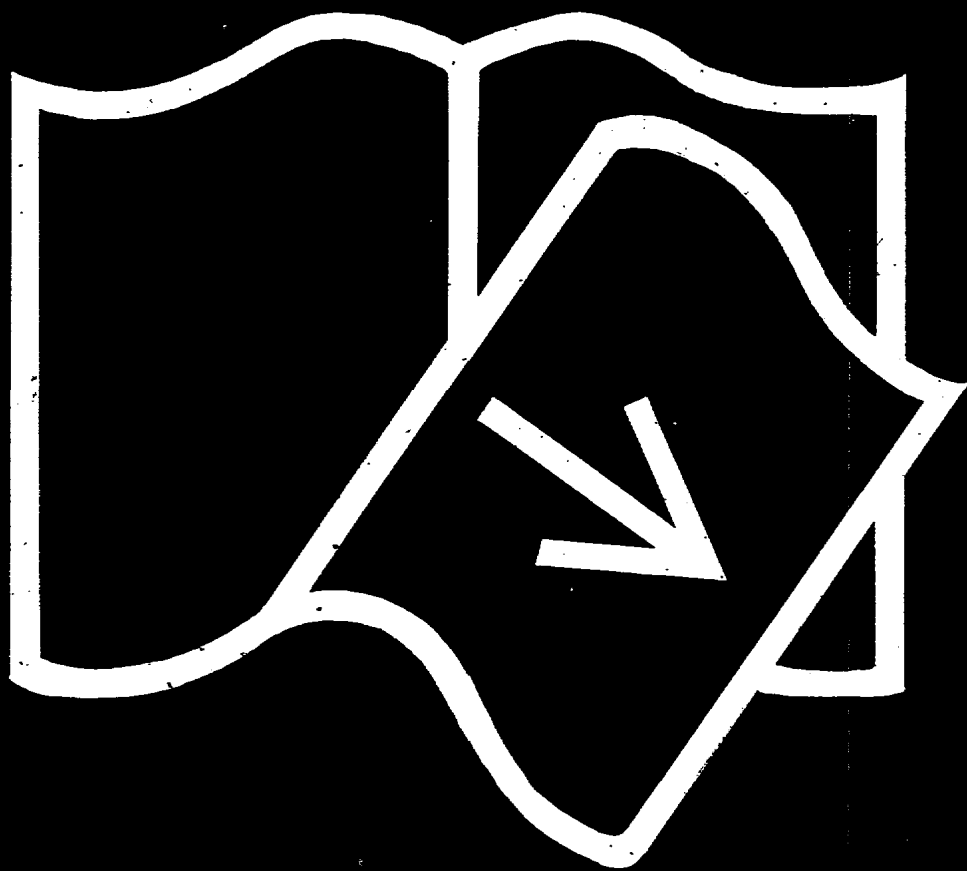
談柏格森.....啟軒

附錄：

中華文化流被史畧.....鄭師許

英美三大哲思想(補白)

中華文化學會在巴黎(文獻).....吳康



缺 1 - 4 页

同時存在，此即謂其經驗所感之諸物，似懸於絕不相同之兩類。」(註五)於此且復同述吾人之知識論，宜明瞭彼思慮明白之人，乃一素朴無邪之唯實論者，所見諸具體實物，即接諸目而顯見於其前者，其思維所及，亦不外是，今謂彼將持此諸具體實物，與彼之各種思想情感之洪流，比類而觀，豈非大可怪異之事？以思想情感為私己的，個人的；而諸具體實物，則公共的，人所共見者也。是則欲將一方所經驗之物，而求納歸之於他方，寧非悖謬可笑之尤者乎？

英儒普德威克 Henry Sidgwick 持自然的二元論者之說，較為持平，彼以自然二元論 Natural dualism 為常識 Common sense 之表見。『據常識以論各種問題，能由淺入深，依類見極，即謂每論一事，其要義悉存於人之心，乃至形上學家亦不能外，實則形上學家如極端感覺主義者或觀念主義者(即唯物論者或唯心論者)所為結論，卻最與常識相反者也。常識觀點，乃吾人為名理探察之際，所共同出發之點，與言及此，吾人未即斷言彼自然二元論為即內涵於所經驗諸實物對於心靈作用之原始表現中，有如此少數學主張自然二元論即為哲理終極結論者所斷言然也，吾人之所斷言，祇謂當吾人每涉慮一物時，即可發見其存於吾人平常思想中，同時苟吾人未能十分明顯瞭解而持據其本義時，亦不能以極高之記憶力，喚其智返吾人腦際也，苟此外而物質界存在之信仰，與吾人之認知此界之作用無關，——如此則吾人對於此界之知識可不影響其存在——苟此種信仰，乃由諸與料 data 即原本表現為一心理事實之與料所推論而成，則此推論之歷程，已立於意識的反省作用階段之前矣。不佞於此欲重有說明者，即此所云常識，絕非為全不衷科學律令之常識，乃諳習明理受高等教育者之常識，而以通例嫻習物質科學之方及其研究結果為之證明無誤者也。(註六)普氏至此，乃由由說知識論的二元論 Epist. emot. dualism ——是乃吾人於此所討論者——而忽入於形上學之二元論 metaphys. dualism，曠言曰：『自笛卡兒 Descartes 以還，哲學思想，於辨明心物二者，易如反掌，彼黑維的感情的，意志的之物，乃人人所意識存在之主體，則所謂心靈也，反之，彼具廣延性諸固體分子之聚合，則人人號為其身體者也。』(註七)笛卡兒式二元論，在歐土思想史中，為心物二事確立劃時代之新說，以物質界之精隨為「廣延」思想界之精隨為「思維」易言之，笛氏立

心 與 物

一互相反對之兩體 Substances 所構成之二元論，此兩體之元精或靈，見於廣延 extension (亦譯延積) 與思維 Thought (亦譯思想) 維的實體非廣延，而廣延的實體，非能思維。此種立論，其反於傳統紀經院學派本質與元精 Substant. essent. essence 之說，即謂假使廣延在一完全天啓途徑中(即神靈啓示途徑中)能統攝彼兩種實體之所謂別不同之點，而似能獨照此兩體，使其清明畢見也。於此試略同述吾人知識論之說，所謂物質世界為廣延性云云者，蓋謂其為可度量及其構成此界之各分子，從動態上為互相排斥，於此之外，豈能增加一分？此乃決然決論及物質界事物之一種描寫式知識，但此亦即明示決然無如此完備之物質界材料之顯見，如笛卡兒所假定者然也，願吾人亦不能即隨他一極端方面而行，如賴勃尼芝 Leibniz 及其他諸觀念論者所取之塗徑然，謂科學的知識絕非知識，知識之領域及品性，乃存於吾人之心也。須知科學之用，乃解析物質世界之「構造」與其行為，吾人對於笛氏之說，弗拘其為心靈為物質，皆可以近代精微深入之論，為之疏證而討，補其不逮！以見心物本義之真際為何如也。

關於物質之理論探究，可分為二階段，一為理論的，一為經驗的。此二階段非完全相反而不相容，祇謂從史述行進歷程而言，由粗而精，由疏而密，初為空言之理論，而後務於實行之經驗，而現代新物理學之成功，乃能探究物質內容之精微，其所涵諸微分子之部署陳列。顯然構成物質之「原料」Stuff 者也。

粵籍希羅諸賢，嘗探尋自然界之原料，以求說似可見可觸之世界萬物。此在當時，亦為一劃時代之嘗試，因以前希臘社會，純為神話流行，對於宇宙萬物之構成，皆以天帝鬼神為之解說，至是始一易其神觀也。此種新神觀，至德摩克利圖 Democritus (約西元前四六〇至三七〇)之機械的原子論而臻其極，是乃古希臘第一次正式唯物論之出現。其說以宇宙全體由諸原子及各原子所界之空間而構成，此等原子，以體積形狀位置而分，各為聚合，而生萬物。是諸原子賦有基本運動。永恆不息。以是而生萬物之變化。是即所謂機械的原子論 Mechanic atomism 乃至心靈，德氏亦以為由極精微運動之諸原子所構成，是乃天火之本性，布於吾人身體中，構成所謂心理的原子 Psychic atoms 是諸心理的原子，止於人首，構成人之理性，德氏似以知覺為經驗實觀

五





角速度運行於核之周圍，一若太陽系行星之繞日然。由最近之研究，原子之核，又由二種粒子而成，一為氦原子之核，係帶陽電之粒子，名曰質子 Proton 他一種為帶陰電之粒子即電子 electron 質子所有之陽電，與電子所有之陰電之差，即此核之電量，（常為陽性），而質子又由一名曰中子 neutron 之無電荷之中性粒子與一陽電子即正子 Positron 結合而成，可視為即氦原子核，約較陽電子或陰電子重一千八百五十倍，其所荷電之量，則與二種電子所荷者相等，原子之性質，因核外電子之數及其排列狀態而異；氦原子核外僅有一個電子，鈉原子有兩個，而氫之原子序數為一，氯原子之序數為二，故原子序數 atomic number 即表示原子核外電子之數。凡在正則狀況之原子，其核外電子陰電之總量，適等於其核之陽電量，故原子全體不呈帶電現象。核內電子羣，曰內輪電子，而核外電子羣則曰外輪電子。電子之質量與電量，個個皆同，其質量約等於氫原子一千八百分之一，而為  $9.1 \times 10^{-31}$  公分，（氫原子之質量為  $1.67 \times 10^{-24}$  公分），其電量為電量之最小單位，其他一切電量，均為其整數倍，核之質量與電量，由原子之種類而異，其質量與原子量相差甚微，竟可視為相等，其電量如以最小單位即電子之電量表之，則其數值等於核外電子之數，故原子之質量，幾可視為即其核之質量，原子之複雜構造如此，則昔日道爾頓氏所唱原子為各元素之究極的粒子，不可再分割，不可再破壞之說，欲傳統承用，而不加以修正，其可得乎？

由是以觀，原子由昔日所假定之堅實不可分之最小粒子，而一易而為一能力系之複雜組織，故在現代科學中，能力之觀念，代物質而興，所謂能力論 *energism*（能力主義）乃對於昔日唯物論之激烈反動。有一部分思想家，以能力論與唯物論對抗，至宣稱意識及生命，亦為能力所賦之各種形式。於是化學的能力，一易而為生命的能力，生命的能力，一易而為意識矣，則能力之本質為何？此等變化之本性何若？皆不可不加以探討者。

能力者何？科學家界其義曰作業之能量 capacity for doing work 作業者，方有所為之謂，作業既成，能量即見，所謂可計度的分量。而能力 *power* 於焉存在。與作業相對比者為均衡狀態，而吾人謂某一體系之各種潛力（可能性），即為潛在的能力。故能力一詞，可為涉及各

種類之可計算的特性，不拘其為機械的，化學的，電力的，生理學的抑其他的皆然。能力之種類，與函於其中之程之種類密切相關，各單位獨立而不同，而每一單位，皆有其特殊之表見。

是以能力一詞，乃指作業或能作業之體系，而非一種原料，作業成於諸分量 *quanta* 何種變化，與此等分量相應，亦至難言。英倫羅素 B. Russell（一八七二年生）名此等分量曰行動原子 *atoms of action* 一物體所涵各能力，即為諸行動原子，此在若干狀況下為可能的。以此可說明物體之組織，故化學的能力，與化學的組織聯為一體，以知生命的神經的能力，亦與有機的神經的狀況有關，能力為一種範疇，顯不使吾人超於科學知識之範疇特性之外，但對於實體 *reality* 之解釋，著重其動力的，時間的方面而已。不拘從何觀點而言，「化為能力的」*to be energetic* 一義，皆為實體之一特質，而此特質為可計算的，且似常保持一種強烈緊張之狀，在此狀態中，一切系統皆可能成立，而此強烈之狀，且或與各系統之組織構造為不可分者也。

物質方面之能力，與精神方面之意志 *Will*（即努力 *effort*）可比較而觀，而思想界對於此事之解釋，卻迄未能得「明白確切之結論。昔日耳曼大哲叔本華 Schopenhauer（一七八八—一八六〇）（註十三）心理學者碩翁德 Wundt（亦譯馮特，一八三二—一九二〇）嘗以意志為最後實體，則豈不能於物理學所談行動原子之後，立一意志原子 *will atom* 之說乎？願意志為關於行動之一複雜系統之表詞，在其機能行動方面，實為具人格性者，其賦性之錯綜變動，當出物質之行動原子之上，而心靈與意志之為一種範疇，宜有其演化型成之程在。自吾人觀之，心與物之各為範疇賦性不同，物質方面之能力，與心靈方面之意志，雖同為堅強之力而為類相似，願其內容性質與其衍進之歷程，自不能相提而並論，今畧述心靈之內容與意志之本質，以見其別於上述物質及其能力之點為何如也。

昔笛卡兒說，「我思故我在」，*Cogito ergo sum* 笛氏唱方法的懷疑之論，思即疑，疑即思也，而為之主者曰「我」*egos* *est* 無我則主體不存，主體不存，其所施之功能，曰思曰疑者，遂亦無以附屬，則何從而自湧波瀾，發其作用哉？是以心之德為思想；心靈即為自我，與物之德為廣延（延積）為對待。雖然，從「先天觀念」*idea innata*（

心與物

天性的或自成的觀念)之說，以明宇宙宗主之最高之神(上帝即宇宙萬物之本原)之確實在，而我(即各個人之我)爲此總體(神)之一部分，亦隨之而確實在。自吾人觀之，此宇宙總體之神，實涵括兩間萬象(心與物所屬之一切)於其中。則理論上心與物皆爲所屬而不能外，顧人間知識，起於思，生於疑，即謂出於心靈，原於自我。自我體中，可以映最高之神，神爲完全無限，自我(心靈)之擴充爲普遍化，亦爲完全無限，故與物爲絕然異體，以物之德爲廣延，不完全，非無限也。笛氏心物二元之說，乃確立近代哲學思潮主流之總綱。其後康德 Kant (一七二四——一八〇四)爲先驗形式之說，如感性方面之先驗形式爲空間與時間，以感受之材料，乃構成感覺，悟性方面以配合裁成，乃構成思想之對象，即所謂知識。由此再進而爲綜合各種判斷之知識最高能力，造成第三步先驗形式，曰理性 Vernunft (Vernunft 亦譯理念)，感性悟性之運行，必有待於相應之對象，而理性則異是，不必待於對象，可左右概念而構成思想。理性之主體非他，即自我，亦即心靈也。而自我之外之世界，康德以爲吾人所知於此界之知識，悉爲現象，本體曰「初如」 Ding an sich (物自體)物如不可知，則非知識所及，故我以外之世界非他，即現象界 phenomena 也，現象界由先驗形式而構成，而一切先驗形式，皆本於先天的 a priori 實即本於自我。康德所謂理性之三種最高綜合形式：宇宙(物界)心靈(心界)上帝(心物所本之最高基件)，爲先驗辯證論所探求之形上本義(註十四)。自吾人觀之實即自我之普遍化表現，謂其爲各個現象(如往昔形上學所假定者)固非，謂其爲理性所涵之各程叙，獨立而不相侖，亦非是也。要之，自我爲理性之最高綜合形式，其本性與物之爲物不同，康德之說，亦無殊於笛卡兒所揭示之大義也。

麥希德 Fichte (一七六二——一八一四)繼康德而興，從知識論中建立「自我」ego，由我而生「非我」(客觀世界) Non ego，非我爲我所有，由認識論而入於本體論，異於康德之不可知說。nosticism (謂康氏主物如爲不可知，而麥則以自我爲真的實在，一切知識之根本，通本體現象而爲一，康德之不可知者，麥希德則以爲可知矣)而我與非我相對待，亦與前人心物相對待之說無殊。至於黑格爾 Hegel (一七

七〇——一八三一)以思想與實在爲一，實在乃一合理的，有機的活動發展程叙，故心與物、內與外、神與宇宙不分，此種有機的活動程叙之必然的演進，所謂辯證法 dialectical method 邏輯程叙，乃使世界爲永久的創造，已隱然爲叔本華 Schopenhauer (一七八八——一八六〇)之思想導其先路。叔本華「欲與相之世界」 Die Welt als Wille und Vorstellung (一八一九)一書，以世界乃吾人之意志(意欲)向前衝動創造而成，一切物象(相)由此而生，而構成現象界。現象界受因果律之支配，吾人由是以認識物質界全體，而本體界康德以爲不可知者，叔本華則謂可由吾人內心意識中認識真實之根本自我，即由意識中認識物如(物自體)，物如即意志，是乃原始的，無時間空間的，無因果的活動，表現於我之中，爲衝動，本能，努力，欲望。吾人認識吾人自身，由意志與身體二途律，顯自其大端言，仍祇爲一意志，此意志在自我意識中，表現爲活動之意識，在知覺中表現爲物質的身體；意志乃吾人真實自我，身體乃意志之表現也，則叔本華所言，亦終於爲心物對待之說。

現代法蘭西大哲柏格森 Bergson (一八五九——一九四〇)唱創造進化之說，以直覺即生命，即創造向前之生命衝進力，乃內部之真的實在。理知則以邏輯的機械的方法，割裂實在，使一切成機械化，是以直覺與理知，可謂爲探求心靈與物質二種不同之方法，物質乃一種無記憶之大機械精神或意識，乃本質自由與記憶之能力，是一種以現在層積過去無窮之創造力，故意識顯現於一切生活的物質中，所謂生命非他，乃爲其目的而運用物質之意識也則意識與物質之不同，即心靈與二者之基本區別，遂成其二元論之形上學說(註十五)。

由是以觀，心靈之內容，與意志之本質其衍進與型成之歷程，誠與物質者不同，故物質界原子能力之說不能得施之於精神界，以前者重分析，後者主綜合也。前者可曰原子能力論 Atomistic energetism 或機械能力論 Mechanistic energetism，後者可曰生機能力論 Vital energetism 或心靈能力論 Mental energetism。原子能力論或機械能力論之解釋物質本性，爲一能力系統，顧可加以邏輯的分析，使其由時間空間所構成之自然現象成爲一機械化之總體，其本質爲靜的，分析的。若夫生機能力論或心靈能力論，其解釋心靈本性，則爲一種意志及努力，易言之，即一種創造力。此亦可爲一能力系統，但由時空相及，即謂

由空間滲合於時間之中，由時間之懸延向前推進而成，故其本質為動的，綜合的。易繁辭傳曰：生生之謂易，則此創造變遷，純亦不已之謂也。

總斯以言，物之德為靜，其研究之方法重分析，心之德為動，其研究之方法重綜合，至物質能力與心靈能力，能否有通貫為一，互感交流之一日，則有待於今後之探索。約深致遠，而非此日科學知識之程，所難即究其終極。(註十六)吾人至是可得一結論：物質有其客觀的存在，與心靈為絕然不同，心靈代表自我，為能思維之主體，取客觀存在之物質資料，一一排比而部勒之，以成有系統組織之世界(宇宙)，是所謂以心御物，自我宰制宇宙也。

(註一)關於柏拉圖Plato(西元前四二七—三四七)之觀念學說 doctrine of Ideas, 拙著「西洋哲學史」上編, 詳述其說。借書未出版, 不能即供讀者參考也。

(註二)亞里士多德 Aristotle(西元前三八八—三二二)之目的論說, 鄙著中亦詳言之, 又關於柏拉圖及亞里士多德之哲學, 可參觀通行之西洋哲學史古代之部。

(註三)法蘭西笛卡兒 Rene Descartes(一五九六—一六五〇)為近代大陸理性主義派 Rationalists 之元祖, 所著有「方法論」L'édiscours de la methode(一六三七), 「第一哲學冥想集」Meditations de Prima Philosophia(一六四一), 「哲學原理」Principia Philosophiae(一六四四), 「精神情感論」Les Passions de l'ame(一六五〇)諸書。方法論情感論, 原書皆法文, 方法論亦譯為拉丁; 冥想集及哲學原理, 則原文拉丁, 而轉譯為法文者也, 拙編「笛卡兒哲學」一書詳言之。笛氏全集法文原本, 有巴黎古善 Victor Cousin 刊本(一八二四—二六)。選本曰「笛卡兒集」Oeuvres de Descartes 內論方法論冥想集, 情感論三書, 乃一八五〇年西門 Jules Simon(巴黎文科教授)在巴黎校刊者也。又方法論, 冥想集, 哲學原理三種, 有英文譯本, 譯者威治教授 Prof. John Verloh, 今訂一冊, 有一九二二年林德街 A. D. Lindsay 所為書首緒言, 為倫敦「萬人

心 與 物

「文庫」Erymans Library 叢書之一(一九二二年初版, 一九一六及一九二〇年重印)

(註四)關於唯物論, 可讀爾格 Lange 之「唯物論史」History of Materialism(原書德文, 德譯士 Thomas 譯為英文)唯心論, 可讀爾爾安 W. J. Mann 之「觀念論史」(亦譯唯心論史) Geschichte des Idealismus

(註五)傅永頓「哲學概論」Fullerton. An. introduction to Philosophy 第二〇二面。

(註六)普德威克「哲學之範圍及其關係」Sidewick Philosophy Its Scope and Relations 第四一—四三三。

(註七)同前書, 第五二—五三三。

(註八)潛能的 Potential 亦謂可能性的, 謂潛伏事物中之可能性。性謂詞也, 亞里士多德之說, 萬物向上發展, 而達於其最終目的之境, 是曰實現其目的或形式, 故曰目的論 teleology。而物之所潛實現此目的之能力曰潛力或潛能 dynamis (Potentiality) 此語可能性之實現, 即化為能力, 謂現實作用 energeia 也。

(註九)福格特 Karl Vogt(一八一七—一八九五)日耳曼人, 以博物學人類學家, 主生物種類變化之說, 與達爾文等同, 所著有「人論」Lecons sur l'homme(一八六三)等書。莫列士格 Jacob Moleschott(一八二二—一八九三)荷蘭博物學家, 所著有「生命之循環」La Circulation de la vie(一八五二), 「生命之統一」Unité de la vie(一八六四)等書。

曹爾伯 Heinrich Oetzle(一八一九—一八七三)奧士士訥福克特諸家主張略同。

卜士訥 L. Buchner(一八二四—一八九九)日耳曼醫生, 而主唯物論之說, 著「能力與物質」Force et Matière 一書(一八五五)。海爾爾 Ernst Haeckel(一八三四—一九一九)亦日耳曼自然學家, 所著有「普通形態學」General Morphology (一



心與物

八六六)「創造之自然史」Natural History of the Creation (一八六八)「宇宙之謎」Riddle of the Universe (一八九九)等書，爲主張生物變化說最有力之一人。

(註十)鄧德爾(John Tyndall) (一八二〇——一八九三)與斯賓塞 Herbert Spencer (一八二〇——一九〇三)同時，並爲英倫學界名宿，所著「物質與能力」La Matière et la force 一書，一八六七年，莫亞德神父Morgan譯爲法文刊行。

(註十一)道爾頓(John Dalton) (一七六六——一八四四)爲英倫物理學化學界之耆碩，對於水蒸汽之彈力及物體比例重量之研究，特著奇功，發明道爾頓定律，即倍數比例律，亦名分壓律，乃原子理論之基本也。原子理論亦名原子假說 Atomic theory or atomic hypothesis 一八〇三年，氏所倡導。謂一切物質悉爲各種元素之原子所組成，而原子則爲各元素之究極的粒子，不可再分割，不可再破壞。易言之，各種元素之原子爲構成一切物質之終極的基本，凡化學變化，要不過原子與原子間分離結合之現象。惟晚近物理化學上因放射元素之發見，但原子有複雜構造之說，道氏原子不可分割，不可破壞之說，乃不能適用而宜加以修正矣。

(註十二)此從徐岳「數術記遺」之中數記法，若依清聖祖之「數理精蘊」四位一程之法，則爲五千四百京矣。二法不同，其略可見「辭海」命數法條(上海中華書局版)。

(註十三)叔本華 Arthur Schopenhauer (亦譯蕭本浩，一七八八——一八六〇)主意欲造成世界之說，其思想之所本有三：

- 一、康德(Kant)妻希德(Fichte) 謝林(Schelling) (亦譯許令) 諸家之論，造成叔本華之基本學說，以意欲(意志)爲絕對體。
  - 二、柏拉圖(Platon)之觀念論，造成叔本華之觀念學說，即意志現象之各階段。
  - 三、印度佛敎學說流入歐洲，叔本華浸潤其義，造成其厭世悲觀，而立否定意志之說，蓋本於佛涅槃之義也。
- 其生平名著曰「欲與相之世界」Die Welt als Wille und

Vorstellung (直譯「世界即意志與觀念」謂世界乃意志與觀念所表現也)，一八一九年來比錫 Leipzig 刊行，有何爾登(Haldane)及露白(Kemp)合譯英文本，一九〇九年，在倫敦出版。

(註十四)空間與時間，乃能感知各外物之形式，而非被感知之外物；四類十二種範疇，乃求知之方法，而非知識之本身，宇宙，心靈，上帝(神)，亦是理性之先天綜合形式，而非獨立於能思維的主體外之客觀物象，此康德思想之基本主張，而與前人不同者也。

(註十五)柏格森 Henri Bergson (一八五九——一九四〇)在巴黎任法蘭西學院 Collège de France 教授，凡二十年(一九〇一——一九二二)生平主要著作爲：

意識之直接與料 Essai sur les Données immédiates de la Conscience (一八八九)，英譯本題曰「時間與自由意志」Time and Free Will (一九一〇)。

物質與記憶 Matière et mémoire (一九一六)，英譯本亦題曰「物質與記憶」Matter and Memory (一九二一)。

創造進化論，簡譯創化論 L'Evolution créatrice (一九〇七)英譯本亦題曰「創造進化論」The Creative Evolution (一九一七)。

此外尚有「形而上學序論」Introduction à la métaphysique 本一雜誌論文(一九〇三年發表於巴黎)形而上學及道德學評論 Revue de métaphysique et de morale) 有英譯本，(一九一二年，亦曰形而上學序論 Introduction to metaphysics)，心力論 L'Énergie spirituelle (一九〇二年刊行，同年有英譯本曰心力 Mind and Energy) 等書，不具述。

(註十六)近美國杜威 John Dewey (一八五九年)特實感主義 experimentalism 之說，以心爲工具，排比經驗，使成實際應用之知識。英國羅素 Bertrand Russell (一八七二生)彼特海 A. N. Whitehead 之以數學與邏輯，二者并合爲一，特實行 event (通譯事情)演變，非心非物之論，已傾於求

天人合一，心物同源之趨勢，惟其明白確切之結論，則猶有待於今後思想界之努力也。

(附白) 本文有多處，皆參考賽拉士博士 Roy Wood sellars Ph. D. (美國密執安大學 University of Michigan 哲學教授屬於所謂批評的唯實論派 critical realists) 所著「哲

學之原理及問題」The Principles and Problems of Philosophy (一九二六年紐約出版) 第十四十五各章，及其他若干處，以係粗述指意，不為純善之譯譯，故不一一注明其參考章節頁數也，敬祈附識，民國五年四月十九日，於中華文化學會。

# 英美三大哲思想

——及羅素近著西洋哲學史——

啟軒

自當代大哲法國柏格森 Henri Bergson (一八五九——一九四〇) 逝世後，歐美思想界，魯殿靈光，斷推美之杜威 John Dewey (一八五九年生) 英之羅素 Bertrand Russell (一八七二年生) 俄特海 A. N. Whitehead 三家博大精深，窺見至隱，杜威承詹姆士 William James (一八四二——一九一〇) 實用主義 Pragmatism 之說，而持心靈下具，排比一切經驗使成實際應用知識，而實驗主義 experimentalism 之論以成。羅素自其說曰力之哲學 Power philosophy 謂杜威主張人之心靈之力控制社會環境，排比經驗，而造成其實際知識之世界，所著如「實驗邏輯文集」Essays on Experimental Logic (一九一六)「經驗與自然」Experience and Nature (一九二五) 及近年出版之「邏輯」Logic or Theory of Inquiry (一九三八) 皆其主要之哲學著作。聞近屬稿一書，述其生平哲學思想，原始要終，篇章繁富，脫稿之期，當不在遠，可謂波瀾老成，獨步當代者矣。羅素俄特海，皆合著「數學原理」Principia Mathematica (一九一〇——一九一三) 以數學與邏輯二科，并合為一，謂邏輯假數學之符號的方法，數學假邏輯之基本的前提，二者相互為用，而構成一新知識系統，所謂「數理或符號邏輯」，亦曰「數理哲學」philosophy of mathematics 羅素自名其學曰邏輯的原子論，與俄特海同受當代流行相對論原理之影響，以時空中發生之業行 event (通譯事情或事件)，解釋物質的自然與內心的作用相關之故，以非心非物之單體 entities 為構成世界之基質，此即感覺與料，同時為物質的，亦為精神的，以「關係」之範疇，統心物而為一，以諸關係之唯實論的概念，構成形上的多元之說，此即新唯實論之精神也，所謂尋求天人合一，心物同源，自杜威羅素俄特海諸公，所趨大致同一，乃英美現代哲學主流之趨勢，而吾人探討世界思想潮流，所不可不畧求其故者也。此次世界大戰既興，羅素都講美洲，為「西洋哲學史」A History of Western Philosophy 一書，去歲(一九四五年)紐約印行，凡分古代中世(天主教哲學)近代三部分(共八三六面，連索引共八九五面)自序謂其為此書之目的，在說明哲學為人類社會及政治生活之完整一部分，非個人閉戶玄想之產物，此亦足明羅素平日趨於天人合一之主張也。全書述古今哲人思想，多以議論為文，足增讀者興趣，惟讀者「已主張，有時過於彰顯，露才揚己，或成偏見，則不能不謂為小疵也。附述以告讀者。

民國三十五年六月十三日

心與物 (英美三大哲思想)

# 文化學上的科學的比較方法

黃文山

十九世紀的思想對於社會科學的方法論，影響最大的，其一為達爾文的有機體進化的學說，其二便是新質素根據進化論所建立的莊嚴的方式。由於這兩種影響，於是產生一種新觀念，以為人類社會與有機的生命，乃「進化力」在無限的時間上相摩相盪，運用出來的自然的成果。社會與文化的探究，在這種觀點下，因此乃循着兩種主要的路線，往前展開：

- 第一，在社會達爾文主義方面，有甘蒲維斯(Gunzlowski)及其他
- 第二，比較的古典的人類學方面，有魯勃(Lubbock)麥榜南(Melennan)，泰洛(Tylor)，蘭格(Lang)，夫果則(Trautner)勒都諾(Letourneau)，波士特(Post)，李博德(Lippert)，高華利威斯基(Koralevsky)，和摩爾根(Morgan)等等

的理論，相繼出現。

狹義上，技術上講，十九世紀下半期以後的系統的歷史社會學之創造，實以上述的古典人類學(嚴格言之，則為民族學)為根據。這在魏斯馬克(Westernark)和哈華(Howard)的專門著作，已甚顯明，而在韋仕古(Webster)，霍賓斯(Hobhouse)，孫末南和科拉(Sunmer Keller)，吉爾斯(Giddings)，以及布立佛(Briffant)的較近的貢獻，尤為判然。比較學派假定社會制度的發展，是根據有機體的法則進行，因此便相信單線進化的學說，以為整個世界的文化，都是由簡單的混亂的關係，逐漸地和秩序地趨入複雜的和調協的社會適應。又基於人心一致與地理環境類似的假定，更斷定各種民族，雖然在地理上分布甚廣，而在文化上與制度上必然是平行的和類似的。他們因為要證明這些假定，所以便廣泛地採取比較的資料與「比較的方法」(Comparative method)，(其實就是「舉例方法」(Illustrative method))，把任何文化類型的一系列的孤立的實例，連繫起來，以便把社會發展的歷史，加以重造。這種進化派的方法，幾乎支配着十九世紀的學術界，成為

一種思想局勢，雖有天才，莫之能外，到了二十世紀初期，歷史學派的人類學家異軍突起——在德有羅索爾(Ratzel)佛魯賓納(Frobenius)，格里納(Graebner)，安卡曼(Ankerman)，史密德(Schmidt)，高卜斯(Koppers)在美則有鮑亞士(Boas)，高丹梭素(Godanweizer)，摩維(Lowie)等——方才衝決樊籬，對於比較方法的限度，為之抉發無遺。我們要把新的科學的比較方法建立起來，似先要把舊的比較法之歷史，作簡單的敘述。茲分端為之介陳如后：

(一) 古典人類學者與「比較方法」。——如上所述，古典人類學者為要證明「社會進化的自然途徑」和「文化生長」起見，所以從許多極不相同的地區，與絕無連續的歷史時空中，採集甚多之事例，絕不計其所建屬的文化差體；背景如何，勉強湊入於一種預先排列的進化計劃以內。在社會學家中，首先倡導極端的比較法，而其著作之影響又比較任何學者為大的，當然推斯賓塞其人。他在自傳(Autobiography)中，曾述到他跡尋社會進化的方法之程序，藉搜集文化資料，經二十五年的時間，編合而為敘述社會學(Descriptive Sociology)之後，後來才依據這種資料，作詳細的分類(如在「原始觀念」的項目下，分為「睡眠與夢的觀念」，「死亡與復活的觀念」，「來生的觀念」等)，而所謂「社會進化論」，就是這樣構成的。摩爾根著古代社會(Ancient Society)，對於原始文化與社會制度的研究，自比斯賓塞更有系統，更為徹底，但最近陸維維經指出，他的方法與斯賓塞所用的在本質上仍是相同，而結論也一樣靠不住，若干年前郭沫若也根據摩爾根的方式來研究中國社會，當時頗能引起一時的注目，但其基礎至為脆弱，讀者均能道之，茲不具論。

(二) 徐爾幹對於比較法的排斥——世界第一流的社會學者首先發起反對比較法的大義，而引起學術界之注目者，是為徐爾幹的宗教生活之原始形式(Les Formes elementaires de la vie religieuse 1917)一書。他主張關於社會進化論的任何正確的斷案，必須對於單個文化區變

所發現的社會制度，作精密的研究，儘能建立起來，所以他選擇澳洲的文化區，作為研究宗教發展的根本。然而批評者却指出涂爾幹的方法論之謬誤，曾不因為他排斥比較法而減少。他對於原始宗教的研究，與夫累則 (Frazer) 採取的方法雖然不同，但其結果之不可靠，却如出一轍。

(三) 霍蒙士 (Hobhouse) 所採取的統計學方法。——霍蒙士及其合作者著初民的物質文化與社會制度 (Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples 與葛勒 (G. O. Wheeler) 及京斯堡 (Morris Ginsberg) 合著，採用統計學「相關」之技術，對於社會制度之演進 (政府與正義進步的階段，家庭的形式，戰爭的性質及其對於社會結構的反響) 及其與物質文化的進步之關係，作分析的研究，這在研究初步文化的探討中，當然是「一種新方法」。然而霍蒙士本人却忠實地承認他的方法，僅是泰洛 (Tylo) 在一八八九年所著的有名的論文——「論研究制度發展的一種方法：應用到婚姻與傳習的法則上的」(On a Method of Investigating the Development of Institutions Applied to the Laws of Marriage and Descent) 所提議的方法之精細的應用。霍蒙士說：「霍蒙士這種研究的旨的在乎決定經濟制約與社會制度間有沒有相互關係，如果是有的，則要找其關係，究竟是什麼。在出發點上，在幾位作家，拿「物質文化」作為「人類統數」自然，而反映到人生進化的東西。這與馬克思的經濟因素相應；然而牠們不拿牠當作馬克思的「主要原因」，而只視作方法論上的「獨立的變數」。他們與馬克思不同的地方，即在「把」物質文化當作「知識的一般水平線」，如果我們可以採用一個較普遍的名詞來表明牠，這種水平線是「智力」的公正的指數」(原書，頁六，一六) 為着避免「舉例方法」的使用，他們根據所研究的人民之物質文化，或生產的方法和工具，或牠們獲得生活的方法，把四百種以上的初民，仔細地加以分類，結果如左：

- 低等獵者
- 高等獵者
- 農業的 (最低的)
- 農業的 (最高的)
- 游牧的 (低等的)
- 游牧的 (高等的)

文化學上的科學的比較方法

農業的 (更高的)

此後，他們更進一步，跡尋這些物質文化的，形式與各種社會制度間的關係。關於這點，他們對於這一切的民族，一一加以仔細的統計研究，其結果以數量表格的形式，表達出來。

霍蒙士知道社會進化的學說之形成，不是一件容易的事，原因就是因為文化的資料太過廣泛，混亂，且極不完備。一方面，有的是各種文明的歷史的記載，而他方面，則為當代人類學的浩大的領域；這雙方的資料，都同樣不易作正確的決定，以及還原到任何可以理解的系序。所以他說：

「這些資料 (民族學，人類學與文化史的)，浩如烟海，我們實在不能把那些與自己的意見投合的事件，加以重視，至于與自己意見衝突的實例便輕予放過，由此造成一種揮動中聽的學說，來替若干普遍意見 (人類進化的) 辯護」

這話不啻點出早先民族學家，人類學家與文化史家所採用的「比較法」或「舉例方法」之本質。這樣的方法之科學的價值，固然等於零，至於由這種方法獲得的結果，其價值也空無所有。霍蒙士雖深知比較法的缺點，但評者以他所主持的計劃，在執行上，也有許多毛病。當然假使他所搜集的資料是十分適切的，而詳細的應用，是很嚴格的，則其方法之精到，是沒有疑問的。但是，第一，他把原始民族，武斷地分為低等獵者與高等獵者及其他，結果由這種研究所得的結論，恰好就是他的最初分類所已假定的前提。第二，他所選擇作為統計單位的一部族，因為在本質上，太過龐雜，遂使特殊的與批評的正確性之建立，了無可能。第三，作者自己承認單靠精練的與批評的與批評的民族的資料，不足以保證任何這樣的計劃之適當的執行。如果這話是對的，他應該避免對於傳教士與游歷家所蒐集許多不正確的資料之使用才對。第四，霍蒙士有如涂爾幹一樣，不曾深知那給斯賓賽與柯林 (C. G. Cole) 編集關於澳洲的資料所寫成的專論引起的許多方法論的錯誤，換句話說，他不曾批評地分辨當時的各種民族學原料間的相對的可靠性，而隨便予以應用。第五，陸維只曾表明，物質文化與社會組織的特殊形式，並沒有直接的相關。社會制度乃是任何民族的一般文化體之一部份，其發展與變動也許依照著普遍的模式，但是這種模式還沒有發見，或還沒有適切

文化學上的科學的比較方法

地形成。由上所述，可見比較法的缺點，固然彰彰明甚，而統計法在應用上的錯誤，亦固而易見。

(四)比較方法的總批評。——作者著文化學方法論一文，對於比較法曾作如下的批評：

進化派所沿用的方法，除地理區域的方法外，還有比較法。這兩種方法，本質上有很大的差別，前者的出發點，在乎向著無涯的文化界中，找出片段的材料，作發生學的研究；後者則不然，牠要把在一切不同時空蒐集的文化事實，依照「形類相似性的原則」(Principle of Morphological Similarity) 例如：戒忌 (Taboo)，「圖騰制度」(Totemism) 等加以分類，至于材料的異質性，則存而不論，所以人類學者每于文化叢書中，選擇形類相似的物質，作比較之基礎，且常假定物質相類者，其意義亦復相同——如 A 族之物質 a，與 B 族之物質 b 相似，則認 A 與 B 類似，依照這規則所定立的比較之經驗的可能性，幾乎是無限的；藝術既可以科學比較，宗教亦可與精神狂 (Pentecost) 並論。譬如斯賓塞在一頁文字中，討論到甘河達族 (Kamschadales)，克奇形族 (Kurukhs)，貝端族 (Bodunis)，埃楚亞納族 (Bechnons)，達摩拉族 (Damaras)，霍屯督族 (Hottentot)，馬來族 (Malays)，帕品族 (Papuns)，富茨族 (Fistsans)，安太民族 (Andamanese) 的文化資料，我們相信這樣合攏起來的題材，不獨毫無有機的連綿，並且照顧不到發生學上所應注意的動力主義。又如雷佛沙琴述世界的藝術——分為模衍與感染兩大類——亦全然不顧各種事實之文化背景，隨便把他撮成一氣，使人們感覺這些事實是類似的；還有泰奈採用標示初民文化的許多歷程之「靈物二元論」，在方法論上不能謂為無相當貢獻，但是進一步觀察，知道他所舉的例證，是異質而非同質的。原來人類學者，與社會學者，受了生物進化的影響，方才採用比較法，假定人類的精神生活，表現系譜的關係，與動物植物進化的狀態相同。但我們知道生物學上早已承認形式與構造之類似，不能據為相應的發生類似存在之明証，可是人類學家一向選取形態的標準，為方法論的不易之論據。直至一八九六年維亞士著人類學中比較法的限度，才表明各民族文化的單位，雖表現形態的類似或相同，但這些相同也許由不同的心理歷程發展而來。譬如從圖騰制度，獲得圖案，而具之使用，父系家庭及來生的觀念來觀察，

一四

便可概見。坐是之故，他明顯地指出這種方法有三種缺點：(一)文化類似或相同的程度與意義，不易評量；(二)只從旅行家於遊記或傳教士的報告中，抽出背景不同，首尾不貫的許多事實，來填入自己的計劃系統內，不免有錯誤的危險；(三)若於充分明瞭文化的特徵，不能不注意其改其實在的歷史背景。

亞特奈斯 (Aehrensch) 于一九〇七年得到的結論「與維亞士先後合做，且進一步應用「圖騰的原則」(Principle of Convergence) 來解釋文化現象，于是「圖騰說」遂在「並行論」之外，蔚然露頭角，為文化研究第三種重要學說。此派以文化派固失之虛構，「進化派也失之機械，因為文化現象常由簡單的原理中推釋出來，後來受到某種條件之影響，能自數種異樣的特質發展而為相同的元素。簡言之，輻輳說對於並行論與插化論皆採取其精華而棄糟粕，其學理是振衷的，綜合的，不是極端的。一九二〇年高丹懷從這種觀點，對於圖騰現象作批評的研究，指出文化的模型之徵象，在各文化區中均有其特獨之點，不能看作有機的相互關係。「戒忌」的現象，通常視為簡單的，可是各個民族獲得這個俗習，却由許多不同的歷程而來。同是崇拜動物為神聖，在印度則重蛇，埃及重貓，中國重龍，而南非洲之班哇族 (Bantu) 則相信動物為其祖宗之化身。又如在許多以動物為圖騰的民族當中，北美印第安人則常視動物為其保護神，亞積達族 (Arimda) 則視圖騰以外的動物，皆為惡神，依士拿摸人 (Eokimo) 則凡遇補魚的季節，不許對於鹿加以殺害，或撫摩；還有把戒忌應用于民族或家庭的圖騰社會者，則又視動物為其祖先。或又視動物為「潔者，如猶大人或回教徒之子豬，有視某種動物為神聖之徵象者，如耶教徒之子鴿；佛教僧士與現代之道德的素食主義者，則視動物與人類同緣，故主張不殺生，不食肉。可見這些文化物象之興起，源流甚多，不能以其表面類以何視為同型。

進一步說，形態的類似，最多只能應用於物質的，工業的，科學的文化，若精神文化的產品，如神靈、魔術、禮節、來世觀念，本身既沒有任何幾何物象之形式，文化學者實在無從窺知其形態類似的程度。例如「戒忌」的慣例，無疑地是對某物之禁忌，但各個民族禁忌的規條和理由，以及其發生的歷史的心理背景，則往往不相符合，因此我們不能不承認兩個區域以上的禁忌，也許不能隨便拿來比較，又如一個圖騰要

造的藝術品與一個藝術家的創造，其外部形式無窮是完全相同，但在創造中所牽涉的內部思想和感情則大異。可見鮑亞士常側重這種發生的歷程之非比較性，不是無的放矢的了。

當代文化學者，對於文化形態類似的說明和決定，直至今日，還沒有客觀的標準，可用作批評的論據。無論那一派的觀點和方法，都免不了若干的錯誤和偏見。斯賓塞，泰特，夫果則，摩爾根，安德里（Andree），巴斯登（Bastian），魏塞（Watz）相繼並行發展說以解釋類似的現象，幾乎全然抹煞歷史傳說的實際歷程，其錯誤固不必說了，即將里納，史密德等對於文化類似，完全歸諸攝化的歷程，亦往往忽視地理區域之遠近，歷史接觸的事實之有無，文化的心理學的意義之輕重，其偏見與行論蓋同。還有，里納的類似標準的分類，據批評派看來亦不適用，因為質的標準實際上永不能完全免去主觀臆解，純粹客觀地應用。量的標準分析到最後的單位，不過仍是質的標準，所以這派自稱為「文化歷史派」(Culture Historical School) 其實是非歷史的，近來後起的文化學者又有轉而取用「聯合的方法」的新傾向，但根據這種觀點作成的傑構，除威斯拉(Wisler)的人與文化(Man and Culture)之外，尚不多觀。

由此可見上述的方法多半是一團主觀的原則；每個學派的學者僅由特殊的觀點出發，其研究所得的確實性，自有一定之限度。所以就各種觀點本身論，決不會組成一單個調整的邏輯的體系，在最後的分析上，我們以為類似的說明與事實(如圖騰)之附從的決定，只是許多未決定或不能決定的「變數」之一種函數。根據這些原則所得到的結論，固不一致，而所獲得的分類，亦只是「輔導的原則」(Heuristic Principle)之反映，決不會含有客觀的真實性。

然而比較法也不是絕對沒有他的貢獻，已往的人類學者社會學者，用精來蒐集相同的風俗，禮制，觀念，一方既為文化解釋奠下新基礎，一方亦確曾藉知識開拓新前路，不過這種方法的效用最多只像羅素業(Cwatre)，巴爾(Baron)，林尼阿(Tunnece)時代的自然科學所用的方法，把許多資料，加以分類而已，這種方法乃是進化論前期的產品，進化論的發生，也可說並非完全以分類和形態的原則為根據，而是由批評的觀點，把理論重新建築起來的，所以我們對於文化資料，也要根據批

文化學上的科學的比較方法

評的原理，重新為之考驗，分析，統計，排除不適當的方法，然後文化學的方法論方能建築在一個安穩的基礎之上。

(五) 科學的比較方法的建立。上文對於比較方法經過一番檢討後，這裏自應把真正的科學的比較方法建立的路向，提出初步的剖析。科學的比較法，有兩種特徵，其一是「文化個案的研究」(Culture Case-study)；其二是「理念類型」(Ideal-Type)的方法之應用。根據這種路向來建立的新的比較法，當與從前的「舉例方法」全然異型。

新的比較法進行的步驟，第一必須從文化個案之研究及其比較做起。文化個案研究的目的，本來是想把時間性和地方性的類型，建立起來。然後建立非時間性和非地方性的類型，再依這些類型，來說明某種文化的結構之產生及其相互關係。例如研究佛教的發展，而以印度及中國的宗派為範圍，絕不管一般的宗教結構為如何，這種研究所取的線路，就是所謂「個案研究」。茲為說明這種研究方法起見，請以文化接觸對於社會變動的關係問題為例，並以心理的非動態與動態為可比較的方面，對於斯巴族，吉普息(Gypsy)族，游牧民族，日耳曼族，雜典族，文藝復興的義大利族，與現代的都市人的各種文化，作個案研究及比較。(看附表，依班思與貝卡所製)。一端，斯巴達的文化，在優長的個時期以內，與外界無文化，沒有甚麼接觸(最低度)，而社會變動，尤微乎其微(最低度)，其心理是非動態的；但另一端，在現代都市的文化裏，就大不同了，一切的材料，均可以說明此間的文化接觸與社會變動都是達到「最高度」，其心理是動態的。根據這些文化個案看，就可以知道這兩極端的對照，確實可以提供比較的基礎。這樣的評量之兩端，既經確定，則決定的朝向，亦可跟著建立；而在兩極端的中間，可以放置任何數量的有關的文化個案研究(參看附表)。這些個案，如果具有充足的數量，則依照次第，排列起來，自可建立起一種「連續尺度」(Continuum)而在這尺度中，由一個個案過渡到另一個個案，其相差的數目，既其渺小，則有時是出乎感知以外的。但是這些簡案內的文化接觸與社會變動，無論由那一端到那一端，都有一定的限度(最低度與最高度)，而在兩一端的中央，就是過渡的地帶。這樣的歷程經過一番考驗，便可以發見出來，則精審的文化個案的研究與比較的結果，便何

|  |   |  |   |   |   |  |
|--|---|--|---|---|---|--|
| <p><b>斯巴達派</b></p> <p>(從文化史的觀點看史料不多但甚佳)</p>            | <p><b>吉普魯派</b></p> <p>(史料能詳確地貝勒克 (Black) 著的吉普魯民族的野目 (Gyhyr Bibliorts) 可證)</p>   | <p><b>游牧派</b></p> <p>(關於中東一帶的游牧民族之史料甚多但不完備。看高文 (Cowan) 著：世界史初階 (Masterduet in World History)</p> | <p><b>日耳曼派</b></p> <p>(從文化史觀點看關於若干部族史料甚為詳備。看斯丹哈爾 (Steinhöusens) 著：德國文化史 (Geschichte der deutschen Kultur)</p> | <p><b>雅奧派</b></p> <p>(關於某些問題的史料，非常完備，世所周知，不詳論)</p>  | <p><b>文藝復興的義大利派</b></p> <p>(關於法羅倫斯 Jlorence 及其他一二城市的史料甚佳)</p>   | <p><b>現代城市人</b></p> <p>(材料豐富但未有完份的整理) 雖從本問題看來，這不是一個嚴重的缺點。</p>  |
| <p>最低度的文化接觸其共同表現者為鄰近的隔離及其延滯的，穩定的，不逆的和固蔽的影響最低度的社會變動</p> | <p>最低度的有效的文化接觸其共同表現者為社會隔離與高度的社會管同，前者為高度文化的生物的問題性的結果，後者為血緣集團與家族統一性表徵最低度的社會變動</p> | <p>最低度的有效的文化接觸但由戰爭而發生其接觸則極頻繁其共同表現者為常規的移動，社會的安定，重遷，與常規的度按度，高度的規律與戰鬥的效率性極低度的社會變動</p>               | <p>中度的文化接觸其共同表現者為：游牧的起進；耕種民族的征服；地塊國家的形式之興起；血緣關係之動搖，及其引起的紛亂；社會管制之崩解，及其引起的個性化；社會改組，高進的社會變動，顯著有階級的社會改組</p>       | <p>高度的文化接觸其形式為近鄰的社會心理的接近性其共同表現者為：愛阿尼亞 (Ionie) 邊際的移民，及其反射的影響；商務殖民，與外人之侵入理性主義與俗化之興起，高度的社會變動</p> | <p>極高度的文化接觸，其形式為近鄰的，社會的，心理的接近性。其共同表現者為極度的解放，事前則有：改組，抑制，不安，騷亂，與動亂的羣衆之突現。災異式之文化接觸(十字軍)以及如般複雜的文化接觸及其引起的紛亂高度的社會變動</p> | <p>最高度的文化接觸，其形式為：近鄰的，心理的，接近的。其共同表現者為十分高度的分化與契約式的動態，給予部份懸崖峭壁的社會，城市性的選擇人林之區分化，高度的原始運動，與顯著的動態。最高度的社會變動。</p> |
| <p>可比較的方面：心理的非動態</p>                                   | <p>可比較的方面：心理的非動態</p>  | <p>可比較的方面：心理的非動態</p>   | <p>可比較的方面：心理的動態</p>   | <p>可比較的方面：心理的動態</p>   | <p>可比較的方面：心理的動態</p>   | <p>可比較的方面：心理的動態</p>  |

孤立的典型的文化

接近的俗化的文化

成立。

不過文化個案比較後，其第一重要步驟，還是「理念的類型」的建立。所謂「理念類型方法」(Idealtypische Methode)本來是由馬恩華巴所首倡。這樣的方法是一種工具的構造，而非定義，或平均數，美國社會學家貝卡(Baker)為避免偏于唯心論的毛病起見，曾主張採用「建造的類型」(Constructed type)為之替代。這種名詞的爭論，此處可置不談。且說馬恩華巴承說研究「歷史的統形」(Historical Configuration)如基督教，我們決不能用一堆的文字，把這名詞所含有極複雜的現象，概括起來，可以做我們「概推」上使用的工具。所以我們必須把他在歷史上所表現的特徵——信仰、情感、行為的樣式等——經過一番篩選的程序，然後可以編織成一「可協調的整體」——這就是一種「理念」類型。這樣建立出來的類型，當然是一種「工具」的構造，一種「概推」的方法，而永不一「可實例」的單樣經驗的形式。

馬恩華巴一方反對極端歷史主義，一方却又不同意在希臘文化中去尋求現代的資，本主義而對於畢沙(Bucher)曾謂從「Polman」所建立之工業演進之階段，尤其表示反對。他自始至終主張從「案」研究中，來建立許多「理念的類型」，如所謂「人」類型、社會結構與結構類型等，用作研究的工具，希望藉此途徑，把歷史統形的「會學」類型，可以建立起來。茲試舉一例，來說明他建立這類的類型所經過的程序。他深知經濟活動，受到歷史的制約，故以為人類由手段到目的底理性之表現，在數量上，至為有限。因此所以建立「理性人」的類型，以便可以確實地測定在特殊時空中，究竟計量才算是理性的，什麼是非理性的。理性的價值標準，一旦建立後，所謂非理性者，便有了適切的尺度。他隨即指出，在不同的時空中，各人對於理性的衡量，殊不一致；譬如在二十世紀看來，中古宗教家的行動，大部是「非愚則妄」，但當時則視作「天經地義」。一個印度密宗的信徒，如果移居天主教的中心區，則其一切行動，將必然地目為妖怪與非理。此其原因，就由於各種文明間的價值體系，各相迥異，無共同的所在使然。這種理念類型，顯然是由歷史的特殊性構成，但一經構成之後，就可以進一步以此為其他時代與其他文化上所表現的行為之比較根據。所以他所謂「經濟人」，「科學人」，「政治人」的類型，只要能夠一一建立起來，則雖然在缺少這些類型的人物之文化統形當中，在消極方面，也有其本身的極大重要性。

韋巴從許多途徑上，把這種「理念」類型的方法，應用到社會與文化發展的研究，其昆仲亞爾法立韋巴(Alfred Weber)後來也循着同一路途進行。從文化學而立場講，我們可以建立「理念」類型的系列或系序的構型，再把這種系列，作為估量真正文化事業的速率和傾向之工具，到後來，這些文化事業又成為理念類型是否確實的一個試驗。例如，我

文化學上的科學的比較方法

們對於手工業經濟，作精確的文化個案研究，那就可能建立起一種手工業經濟的理念類型，再根據這種類型，來作許多演繹，而這些演繹又可以用作文化的個案研究，為之証實或否認。例如在手工業經濟的一個社會秩序之內，資本家或可唯一源泉，來自地租。由此我們可以推論說，這種制度，如是轉形的話，勢必是受到土地供給之有此，人口的增加，珍貴金屬之流入，俗化與理性之增進的影響。這樣的演繹，必須與事實比較，如果牠們是不適合的(如在所謂中古時期)，則我們可以推論這種社會秩序，原不是由手工業經濟所構成。如果牠們是適合的，則這種演繹可以合法地應用到其個案，作為比較的工具，又假如這種工具經過許多試驗，證明其為有效，則一種適當的「理念的類型的概推」，便由此誕生。一種「概推」當然不能放之四海而皆準，所以在應用上看來，概推越普遍，則由預斷的力量也跟著越縮小。

文化個案研究與理念類型的方法之意義既明，則上表所列出的個案之比較的研究，自然容易了解。當然這表所能表示的，至為簡單，我們想明白其整個演繹，自非對於一系列的文化的個案本身，作詳細的研究不可，但這裏應該指出的，有下列二點：

其一，表中以「心理動感」為一個個案的一個可比較的方面，這並非說這是一個「可概推」的因，因為牠也許只是一系列的未知數中的唯一的已知數，其本身沒有與他方面共同的存在。同時在研究這七種過程中因為歷史個案集中到同樣的問題，所以得到心理動感的當然的結果。然而這種方式，對於七個個案中的每一個個案的心理動感，能夠如此說明，但他是否對於一切其他個案的心理動感，亦能夠照樣說明，則絕無把握。

其二，此處特別要點出，這樣的一種說明的方式，並不會在原則上顯現出來，因為牠的獲得，只是這些利用概念所達到的結果。而這個結果，就是建立一個堅固的歷史的基礎之上的理念類型的構造。由此可見由文化個案研究所建立的這種類型，本來以特殊的歷史區域為根據，但其結果却可移向其他地區，作種種之試驗。復次，這樣的理念類型，並不是完全非時間性的，馬恩華巴的著作，以採用文化個案方法著稱，因此，他所建立的「理念」類型，不但為「歷史」的色素，而且徹底表現歷史的相對性。羅維特(Lowth)也曾指出，所有馬恩華巴的觀念類型，都是歷史變動的全程之理論，貫徹其間，固不獨其意義與特殊歷史統形相連繫而已也。

科學的比較方法之狀況，我們僅能作如上的描述，至於其改進與更正，則只可候諸異日。

編者按：這是黃文山先生著的。化學體系上冊內論。文化學方法的



北曲體例今釋

北曲體例今釋

何紹甲

北曲體例甚嚴，論佈局則折數有定；論宮調則分配有常；論聯套則連綴有則，論用色則非徒有例。前人論已論列之矣。惟何以致此，則此者仍未之論也。茲不揣鄙陋，試以鄙意釋之：先簡述其體例之著者，次釋其致此之由。

非曲佈局，通分四折，間門楔子。惟趙氏孤兒之五折僅見。（有人謂第五折乃係白鶴馬駝併成，論理仍應算四折。）楔子多置於全曲之首，間亦置於各折之間。

宮調只選用仙呂宮、南呂宮、正宮、中呂宮、黃鍾宮等五宮，及雙調、越調、商調、大石調等四調。

楔子多用仙呂宮實花時步蓮一篇。或用仙呂宮端正好或連入篇。只准府君用仙呂宮王孫，變戲功用越調。燕燕連入篇為特例。故吾人直可以說楔子以用仙呂宮為原則。

第一折以用仙呂宮為原則。不用仙呂宮者只西廂記、雙獻功、燕魚博魚等數本。

第二折有用南呂宮者，有用正宮者，有用中呂宮者，有用雙調者，有用商調者，有用越調者，惟以用南呂正宮中呂三宮為多。

第三折有用中呂宮者，有用雙調者，有用越調者，有用正宮者，有用黃鍾宮者，有用南呂宮者。有用商調者。惟以用中呂宮為較多。

第四折以用雙調為原則，雖亦有用中呂宮、正宮，但占少數。各折均用同一宮調由首至尾。絕未有在折中間轉換宮調者。

每折由何宮調之散曲進綴而成，少者三曲，多者二十餘曲。其連綴順序，每宮調有一定之體例。如：

仙呂宮曲用點絳脣或入聲甘州。其後則接混江龍、油葫蘆、天下樂等。其後即選用屬於仙呂宮諸散曲如那哈令、鶴駝枝、寄草、金多兒、移花、月中天、村裏遊鼓、上馬婿……等。末尾則必為燕燕、雙燕尾、或尾聲。

南呂宮首曲用一枝花，其後則例用梨州第七，其後則選用南呂宮

諸散曲如罵三郎、感皇恩、探春歌、哭皇天、烏夜啼、牧羊關……等，各散曲間有用陽尾（類如近代音樂之四句）者。全折將完時常用煞，由三煞至一煞不等。末尾則必用煞尾，尾聲，收口或黃鍾尾。

正宮首曲用端正好。其後則例接漢江球、偽秀才。其後則選用正宮諸散曲如陶布衫、笑和尚、叨叨令、快活三、朝天子、耍孫兒……等。全折將完時亦用煞，自六煞至一煞不等。末尾例用尾聲，收尾，煞尾，陽煞尾，黃鍾尾，或啄木兒煞。

中呂宮首曲用粉蝶兒，其後則接選屬於中呂宮諸散曲如漁仙客、紅綰鞋、石榴花、鬥鶻鴉、上小樓、公鷓、普天樂、快活三、朝天子、十二月、卷民歌……等。全折將完時如用煞（一煞至三煞不等）者，其前多先用耍孫兒，末尾例用尾聲，煞尾或啄木兒煞。

黃鍾宮首曲用四門子，其後則接選屬於黃鍾宮諸散曲如四門子、水仙子、懶尋兒、寒兒令、神仗兒、節節高、掛金索……等。（懶尋兒水仙子本屬雙調，但在此仍用黃鍾唱）末尾例用尾聲，尾聲。

雙調首曲用新水令，間有用五供養。其後常接駐馬聽，其後選屬於雙調諸散曲如沉醉東風、步步嬌、喬牌兒、水仙子、雁兒落、得勝令、沽美酒、太平令、七弟兄、梅花酒、秋江南……等。末尾不用收尾，如用則係收尾、鴛鴦煞、離亭宴煞、離亭宴帶散指煞。

越調首曲用門子。其後則接選屬於越調諸散曲如小桃紅、金蕉葉、調笑令、禿厮兒、聖藥王、絡絲娘、鬼三台、繡搭梁……等。末尾例用收尾、尾聲。

商調首曲用集賢賓。其後則接選屬於商調諸散曲如梧葉兒、後庭花、金菊香、柳枝兒、雙雁兒……等。各曲之體亦常用五句作間奏，且有連用二三次者。末尾例用陽調煞、浪裏哀煞。大石調首曲用念奴嬌或六國朝，其後選用屬於大石調諸散曲如歸塞北、初開口、麗蓮南樓、怨初離……等。末尾例用尾聲、陽煞尾、玉



北曲體例今釋

，遂四調，「四」之聲用，由來蓋有自矣。佛入中土，又挾「四」俱來。佛語有四生（胎、卵、濕、化），四劫，（成、住、壞、空），四密，（依法，依了義經，依義，依智）四果，（預流，一來，不還，阿羅漢），四苦，（生，老，病，死），四食，（段食，觸食，意思食，識食），四恩，（父母，衆生，國王，三寶），四習，（大回觀智，平等性智，妙觀智，成所作智），四塵，（色，香，味，觸），四緣，（因緣，等無間緣，所緣緣，增上緣），四諦，（苦，集，滅，道），四魔，（煩惱魔，五蘊魔，死魔，天魔），等語。自漢唐宗室，好講佛法，士夫庶人，翕然景從，「四」數之在人心，更爲普遍。然則北曲折數以測四分，其係於習性豈淺鮮哉。

四、由於歷史之遺囑。

中國古樂，一曲分爲四部者甚多。論語八佾篇：「子語魯太師樂曰：樂其可知也。始作翕如也，從之純如也，敝如也，純如也，以成。」翕，純，敝，純，分明指出一篇樂曲，由四種不同風格之樂章聯合而成。可見一曲分爲四章之體式由來已舊。

白居易霓裳羽衣舞歌云：「繁華爭節源相流，擊一彈吹擊騷。一曲自註云：「凡法曲之初，衆樂不齊，惟金石絲竹次第發聲，霓裳序初亦如此。」此乃描寫首段演奏情形，所似近代音樂之序曲。歌又云：「散序六奏未動衣，隨聲宿衛備不暇。」白註云：「散序無拍故不舞。」歌又云：「中序將終初入扣，秋竹竿裂春冰碎。」白註云：「中序始有拍，亦名拍序。」歌又云：「歌音急節十二遍，珠璣逐玉何飛舞；翔舞舞了却收翅，翠鸞曲盡長引聲。」白註云：「霓裳十二遍而曲終，由此可見，唐代最著名霓裳羽衣舞曲，亦係由初序，散序，中序，曲終，等四段所成，其中所謂遍者僅指大段中之小段耳。

宋代音樂亦多分四大段。史浩宮中廣府大曲戲劍舞與杯枝舞二大曲，并述其演奏情形詳略述如下：

劍舞之初，二舞者對立，湘坐樂部唱詞，破二舞者作舞，同唱，湘天曉角。（此上第一段）唱畢，樂部唱詞，破一段，別二人漢裝者出，對坐，竹竿子念致語……（以上第二段），又唱詞，破一段，一人左立者上湘舞，作漢裝者之勢，又一人舞進步，破之，舞罷，二舞者漢裝者並退……（以上第三段）樂部唱詞，破一段，唐裝者退。二舞者一男一女對結，湘坐樂部破。竹竿子復念詩，念畢，出隊。（以上

第四段

杯枝舞之初，五人對坐，一直立，竹竿子念引隊詞，吹引子半段入場，連吹杯枝令，分作五方舞。（以上第一段）舞畢……吹三疊三遍，再以射離連吹歌頭。（以上第二段）舞畢，衆唱歌頭吹奏肩遍，又吹胡蝶過，又吹齊肩遍，衆唱杯枝令（以上第三段）舞畢，竹竿子念致語，吹杯枝令，退隊。（以上第四段）

張炎詞源拍眼節云：「如大曲降黃龍花十六，當用十六拍，前衰，中衰，六字一拍，要停聲待拍，取氣輕巧，然衰則三字一拍，蓋其曲吹終也。至此曲尾數句，使聲字悠揚，有不忍絕响之意，似餘音繞梁爲佳。」可見降黃龍亦係由前衰，中衰，後衰，曲尾，四段所成。

宋詞劇，亦分四段。都城紀勝云：「雜劇……先做家常熟事一段，名曰一段；次做正雜劇，通名爲兩段。……雜扮或名雜班，又名技和，乃雜劇之散段。」由此可見宋雜劇通常由一段一段，正雜劇兩段，雜扮一段共四段構成。

元承唐宋之後，劇曲體例，承襲前代，於理甚順，然則四折之劃分，其亦歷史使然歟。

（五）由於藝術結構之原理 一切藝術之結構，均應用變化統一、均衡之原理。時間藝術，如文學，詩歌，音樂，戲劇，舞蹈等，通常利用首尾照應，以收均衡統一之效，而中部則利用對比，以獲充分之變化。爲達此目的，則全篇至少要分爲三段，而四段則更爲自由。故文章之結構，至少包含起轉收三段，而以起承轉收四段爲更完滿。近代音樂，最簡單之曲式爲小二段體與小三段體。事實上小二段體往往復奏一次，漸變爲四段。小三段體之首段亦往往復奏一次，故實際上亦爲四段。構造最完整最優美之曲式爲奏鳴曲式（Sonata Form）名稱雖分爲三段，（一）提示（Exposition）（二）開展（Development）（三）復現（Recapitulation），但第一段提示必分主題副題兩分段，故實際上亦爲四段。規模最宏大之交响樂，亦以由四個大樂章組成最完備之形式，且多六十個交响樂，有九個爲四樂章組成，只第六田交响樂用五樂章爲例外，叔伯特（Schubert）八個交响樂全部用四樂章，其中第八交响樂因未完成，僅得二樂章者不必論。海頓（Haydn）之交响樂亦全部爲四樂章。其他無論何國何派，何時之交响樂作品，用四樂章者實遍

十分之九，不用四樂章者，不及十分之一。蓋非此形式不易獲高度之變  
化統一均術效果也，然則元曲之以四折相成一劇，無乃亦知運用藝術結  
構之原理耶？

次問，元曲何以只用五宮四調乎？

曰：此問題解答不難，唯一原因在伴奏樂器。

古代樂器以琴瑟為主，琴雖有徵位，但不設柱，半音可隨手按取絃  
得，瑟雖有柱，但位數特多律有音，絃宮絕不因難。故以十二律翻七  
聲，共可得八十四調。後覺以二變聲為主音（即近代音樂之Tone）效  
果不良，乃刪去二度。只留五聲與十二律遞翻，仍可翻六十調。及至附  
唐，樂器以琵琶為主。琵琶律位，只有四相四品，即定音之格子空絃與  
第一相間，及第四相與第一品間均為整音，調時半音不足，遂致多調  
不能彈出。因此只餘二十八調。宋代樂器以箏栗為主，據陳鳴樂書云：  
「箏栗一名悲箏，一名箏管，羌胡龜茲之樂也。以竹管為管，以蘆為首  
狀類胡箏而九竅。」管樂九竅，僅能發十音，且其有二音為倍律關係  
所缺之半音比琵琶為多。能翻之調乃比琵琶為更少。故南宋所餘，只得  
七宮十二調耳。

金元劇曲，所用樂器為何？據毛奇齡西河詞話云：

「元人造曲，則歌舞合作一人……而第設笙笛琵琶以和其曲，每人  
場以四折為度，謂之雜劇。」觀此，則元曲伴奏為笙笛琵琶三種樂器。  
笙在古代本足十二律，惟其管數代有增損，當時所用者為若干管，一時  
未曾考得。惟據清律呂正義所載：大笙十七管，其中四管同音，實能發  
十二音，十三音又有四音為倍律關係故實得九律，故缺半音仍多。琵琶  
缺乏數個半音。上已述之，笛僅六孔，連底孔只能發七個音。半音比威  
栗更形缺乏。且此三器均為固定音律樂器，琵琶限於相品，笙限於管，  
笛限於孔，音一校定，奏時即不能變更。今三種樂器合奏，其所能翻之  
調實至有限。蓋有不少音律，此有彼無，彼有此無，必須三器均有，始  
能合奏也。吾人因知元曲之只用五宮四調，蓋限於伴奏樂器之性能，不  
得不爾也。

復次，楔子一折何以例為仙呂，四折例為雙調，而二三折則官調殊  
無定則乎？

北曲體例今釋

人王季烈集成曲譜，吳梅嶺曲塵談，皆以仙呂例今笛之小工調或尺字調  
。今笛之尺度，據律呂正義所載有二種：一為姑洗笛，長一尺二寸五分  
強；一為仲呂笛，長一尺二寸弱。若照此長度則此二器所發之最低音  
當為C。音左右。笛小工調以最低音為「合」，尺字調以最低音為「  
士」，則其主音「上」，相當於近代國際調之C或D。因此仙呂宮之  
絕對音高約相當近代音樂之C調或D調。C調或D調之樂曲最中和，  
無刺激，最宜用於全劇之首。蓋楔子與第一折為介紹部分，僅為故事之開  
端，在此絕不能有太刺激，亦不宜有太劇烈。若在此即與觀衆以巨大劇  
激，則其後將何以爲繼乎？第二三折為發展與激動部分，其中曲折變化  
，詭異傳奇，離合悲歡，可歌可泣之情節，了無一定，故選用官調亦不  
能一定。據韓耕錄載：「南呂宮唱感傷悲，中呂宮唱高下閃爍，黃鐘  
宮唱富貴纏綿，正宮唱慷慨雄壯，大石唱風流蘊藉，商調唱悽愴怨慕，  
越調唱幽冷冷笑。」此數宮調，風格各不相同，自宜按其故事發展激動  
之情形，善爲選擇以配合之，方能曲盡其妙。至第四折為解決部分，故  
事發展至此已達頂點，無論如何變化，到此必急轉直下，謀一解決以結  
全局。般般錄謂雙調唱「健捷激發」，則雙調必爲明朗快捷之快板，以  
之配急轉直下解決全局之情節最為適宜。觀此，則第一折之配仙呂，以  
其中和無刺激，宜於故事之開端也；二三折之官調無定，以故事之發展  
激動情形各不相類也；第四節之配雙調，以其健捷激發宜於故事之解決  
也。古人用心之微於此可見矣。

復次，折中各曲何以連綴必有一定之次序乎？曰：半由於旋律之性  
質，半由於習慣。近代樂曲，最初數小節，必用主和絃中各音置於重要  
地位，所謂重要地位者，即樂句之起收地位，強拍地位，及落拍地位也。  
所謂主和絃中各音者，在長調爲do, re, sol, 在短調爲la, do, re, sol也。  
用此辦法可使調性於開始數小節，即能明白顯示於聽衆之前。故開始多  
用主和絃各音之樂句，最宜放於全曲之首。元代樂曲，其旋律構成雖未  
必盡如今日，惟此原理，則古今中外無間也。宋蔡元定創起調學曲之說  
，張炎亦曾辨結聲正說。則古人蓋已諳運用此原理矣。元曲樂譜，現雖  
不存，但觀其每一宮調，必如固定之曲爲其開端，則此固定之曲之旋律  
，必多用該宮調主和絃中各音於重要地位，能明白顯示該宮調之特性，  
可無疑義。若點綴於仙呂也，若一枝花之於南呂也，若端正好之於

北曲體例今釋

正宮也，若於蝶兒之中呂也。若於花間之於黃鐘也，若門為剪之於越調也。若集賢堂之於南調也。若念奴嬌之大石也，若新水令之於南調也。無他，以各曲俱能以主和聲各置於重要地位。能明白顯示各宮調之特性耳。

至其後隨聯之各曲，當有一定之次序，且有數曲形影不離者，亦係由於律性質使然。蓋二曲之尾，與別曲之首，有能連綴者，有不能連綴者，近代樂曲，每一樂句之尾與次樂句之首，和絃結構，必十分致意。其聯繫最密切者為主和絃與副和絃關係或主和絃與下屬和絃關係。如在轉調時，一時不能構成密切之聯繫，則必加入間奏樂句，使其逐漸轉入他調而不覺突兀。元人雖未明今日之和聲學，但於聽覺之感受，當亦能辨若者聯繫為密切，若者聯繫為不密切。各曲聯綴必有一定次序者，必因前曲之尾與後曲之首為聯繫最密切者也。各曲之間，有用隔尾或全篇以間隔者，則因隔尾與全篇之首比善與他曲聯繫，雖聯繫不密切之二曲，用之亦不覺突兀，恍如近代樂曲之同奏樂句也。

至二曲之常交互循環者，則因此二曲，甲曲之首與乙曲之尾聯繫得密切，而乙曲之首又與甲曲之尾，聯繫得密切故也。

各宮調必有一定之曲為其結尾者，則殆因尾曲最後之音能構成完全終止之故。近代樂曲，每大段之結尾或全曲之結尾，必使用完全終止形式，所謂完全終止形式者，即由屬七和絃，進於主和絃，同時最終和絃之最高音及最低音，均為主音之形式也。元人雖未請此複雜和聲原理，但用主音畢曲之辦法，上古雅樂已然，宋更昌明之，元人當亦習於用此。結尾之前間有用煞者，殆不欲戛然而止，欲於全曲終時，先與聽衆以將終之暗示，然後慢慢作結也。近代樂曲亦常有此例。

此外尚有若干為習慣關係，最初由一二名家用此式製作，或一二名伶用此式演唱，其他較平凡之作家式伶，亦崇拜偶像之心理，不敢獨創，故為模仿，遂構成一流行之形式。久而久之，作者，伶人，聽衆三方面俱已養成習慣。一聞此曲即知為開端，一聞彼曲即知為收場。其各曲連續之順序，亦因聽覺習慣，已將一曲之小單位聯繫逐漸構成大單位聯繫。若有移易，將感沉悶不安。故無形中成立一時代模式，雖各有大同小異，究不能出此模式之範圍也。

復次，一折之中何以必一宮調到底乎？

曰：此由於當時音樂之理論與實際均未進化到此地步也。我國音樂，向用三分損益，隔八相生之方法求得，故結果乃為十二不平均律。十二不平均律之難於轉調，自古已知之。考我國十二不平均律之發明，以明失歲始。西曆一五九五年（西洋十二不平均律之發明，則自德人 Werckmeister 西曆一六九一年）比我國為更遲。故元代音樂尙未知十二不平均律為何物，其不能中途轉調，勢所必然。如欲更換宮調，必須待有一較長之間隔，方能實行。蓋該樂器可用此時間以調絃，管樂可用此時以更換管色也。若中途轉調，則調絃或換管，時間不敷，必至手忙足亂。故更換宮調，必在折與折間，因折與折間常有長時間之空白一段，樂手可從容調準樂器音律也。西洋音樂之好用轉調，亦係發明十二不平均律及和聲學以後之事。以前亦不敢多用。然則元人之用一宮調貫全折，又何獨而不然。

且除樂器關係外，轉調時首尾聯繫之技術，元人亦必不勝任。蓋轉調技術至為繁雜，近代高級和聲學之精細，幾全致力於此。蓋技術稍不熟練，原調與新調即相擊不相入，發生高度之不安。以近代和聲學之進步，轉調之困難猶若此，而況尙未知和聲學為何物之元人乎？然則其以一宮調貫全折，亦音樂學術所限使然也。

復次，全劇何以由一人演唱到底乎？

此問題最難解釋。無論在音樂上在戲劇上均無以一人演唱之必要，遍觀西洋音樂戲劇之史述，亦無類似之者。西洋歌劇，最古為希臘，當時已採用獨唱對唱合唱之辦法，其後固無論已。而在我國則直至元時仍未能進至對唱合唱，更爲可異者則直至今日，至多爲對唱，團體合唱辦法，仍未出現於劇壇，誠屬令人難於索解。考全劇以一人演唱到底，實有百弊而無一利。

(一) 爲司唱者能力不勝。夫一劇演唱至二小時有餘，即善於歌唱者，至尾亦感疲憊，即強事振作，精神力量亦必不勝。且一劇精彩部分，必在後半，此時以衰頹之嗓子強強歌之，其不減色者鮮矣。

(二) 爲失却藝術之均衡性。夫故事之構成，不止一方面，必各方面作有機之配合方可。故劇中人物，無論主從，對全劇均負有有機性之任務。今以一人司唱，使觀衆注意集中於一人，其他雖爲劇中主要人物，反居不重要地位。使全劇結構失却均衡，於理實至至理。

(三) 爲不適應觀衆心理。人類注意不易作長時間之集中。凡二劇演續太久，即發生疲勞狀態，必須更換刺激，始能再度集中注意。由首至尾，均以一人歌唱，觀衆不發生倦倦者幾希。

以上從劇本、演員、觀衆三方面考察，均不宜一人演唱到底，然則元劇何以死守此舊式不思改革乎？

曰：元劇承襲唐宋，體例改革已多，一時尙難注意及此也。歷史上無論政治改革，社會改革，科學改革，藝術改革，均不能一蹴可幾，必積累無數聰明才智之成果，而後能逐漸形成美備之體制。元劇之前身，在唐爲法曲；在宋爲詞，爲大曲，爲雜劇，以上種種內容之結構，角式之安排，歌詞之生動均不及元劇遠甚。唐宋所取故事多屬歷史片斷，或採打諺之情節，元劇已改革爲規模宏大首尾連貫之故事，儼然具有近代戲劇之內容矣。唐宋角式，不過五六種，元劇已增爲十餘種，每種代表一性格。角式分配方面亦已大有進步矣。至詞句方面，加押字，重本更大。以上三種改革，其力已不少。至以一人演唱到底之辦法，並非自元人，特元人對戲劇之改革已多，未有餘力再致力於此耳。

西河詞話云：「古者歌舞不相合，歌者不舞，舞者不歌，即舞曲詞中，亦不必與舞者相應。」師峯真隨大曲所載劇曲詞格枝二曲演奏情形，可証其言不謬，西河詞話又云：「金作清樂，仿遊時大樂之製。有所謂連曲者，則帶唱帶舞，以司唱一人，琵琶一人，笙一人，笛一人，列坐唱詞，而復男名末泥，女名兒者並雜色人等，入勾欄扮演，隨唱隨作，而後男名末泥，女名兒者並雜色人等，入勾欄扮演，隨唱隨作。」俱分工担任司唱者等於一人，聲樂器，與琵琶笙笛之地位相同。在勾欄（即今日之舞台）中隨唱隨作（倘若今日之雙簧）者，乃爲真正之演員。元劇對此雖無澈底之改革，亦已稍有改變。彼已將「演」與「唱」合爲一人，使勾欄舞者自司歌唱，除去做戲之不便情形。此外因社會心理時常保留一種惰性。太過反常，必遭排斥。美國汽車公司雖深知舊型對空氣阻力太大，影響速率，需改爲流線型，速率始得增加，但其所出汽車，不致一旦變型，只在舊型上逐年變化使漸與流線型接近。方能適合購買者心理。元劇只敢改唱爲一人，而不敢改作多人演唱，其亦受此惰性心理支配耶？惟此究屬過渡辦法，故持續不久，即由南曲起而改革之，一人演唱之弊，乃澈底除去。

以上爲隨意對於北曲構局、官曲、聯套、角式、各種體例之解釋。如何仍待正於明證。此外，余頗疑南曲官曲之存在。余疑元曲之南曲官，或爲南宮之誤，或爲小石調之誤。其理由爲：(一) 差) 中原音韻謂仙呂宮唱清聲，南呂宮唱濁聲，考仙呂與南呂相若僅半音。(二) 按詞源載，南呂宮即古之林鐘宮，仙呂宮即古之夷則宮，林鐘與夷則相若僅半

北曲體例今釋

音) 以相差半音構成之同性官調性質生「清新勝麗」與「感歎傷悲」之大差別，令人難於置信。今試就通今樂者問之，謂：長調唱清新勝麗，B長調唱感歎傷悲，孰能信之耶？且該書述六宮十一調之表，其中「宮」多爲積極性者，「調」多爲消極性者，只南呂一宮爲消極性，亦足啓疑。

(二) 考六宮十一調由唐燕樂二十八調中簡化而出。細察張炎詞源所載八十四宮調譜古今比較表，可發覺其刪繁就簡之線索，頗有規則可尋。燕樂首將十聲音階外之五律不用作主音調，同時調性方面只保留宮、商、羽、角、四種，故四聲七乃得二十八宮調，至南宋更刪去闕聲七調，及高大石調，與高般涉調。(高大石高般涉之被刪蓋二調均屬大呂均，當時感歎無此音之故。) 所謂七宮十二調者是也。元所刪六宮十一調者，則就七宮刪去高宮，就十二調中刪去正平也。何以刪高宮？因其與正宮僅相差半音，可以正宮代也，何以刪正平？因其屬羽聲也，正平則更將所餘六個羽聲並一宮除去。此時照理應除去南呂宮，而保留道宮爲是。蓋其餘五宮，則凡宮主音之音程距離，應與五聲音階之音程距離一致爲合理。非此則不能適應各種音調。茲將七宮主音位置與近代音律比較如下：

|    |    |    |    |     |     |     |
|----|----|----|----|-----|-----|-----|
| 北宮 | 南宮 | 東宮 | 西宮 | 中呂宮 | 仙呂宮 | 黃鐘宮 |
| ♯C | D  | E  | F  | G   | A   | B   |
| ♯C | D  | E  | F  | G   | A   | B   |
| ♯C | D  | E  | F  | G   | A   | B   |

今試命就通音樂者選擇二調刪去之，則必於正宮與高宮任去其一，仙呂與南呂任去其一。蓋去後主三相距大者爲短三度，小者爲長二度，分配當屬平均也。若去道宮保留南呂，則中呂與南呂相距爲長三度，南呂與仙呂相距僅二度，分配屬不平均。故余疑南呂一宮爲消宮之誤也。

(三) 元曲第一拆多用仙呂宮，第二拆多用南呂宮。二者調性全相同，相差只一半音。於相當間歇之後，總覺上已不易分辨其差別，然則又何必多此換宮調一舉？又元曲四折通常均有「宮」有「調」。「宮」之主音，或譯爲「上」或譯爲「合」，性質相當近代之長調屬積極性，「調」之主音或譯爲「尺」或譯爲「土」，性質相當近代音樂中之短調屬消極性。一劇中長調短調雜用，方能曲盡變化之妙。惟元曲中有數種，四折全用「宮」而不用「調」。(如殺狗功夫，謝天香，瀟湘雨等是) 殺狗功夫與謝天香屬悲劇，不用「調」猶有可說，若瀟湘雨之情節，極絕人寰，仍全用積極性之「宮」，不用消極性之「調」，則難索解。故余疑南呂宮乃小石調(與道宮同來)之誤也。

以上僅誌疑點數事，虛否未敢定評，異日有暇，當細爲考証之。

# 曹植詩評

李竟成

## 一 緒論

建安文學為兩漢文學的殿軍，差不多成了文學上的通論，而究其力量的組成，則為當代詩歌的特殊發展；因此要評論當時的文學，評詩當為首要。

建安詩壇是以五言敘事，抒情，感慨詩稱最；像蔡琰的悲憤詩，曹操的蒿里行，王粲的從軍詩等，都是在意境上淋漓淒涼憤慨的。

所以，建安詩壇的整個勢力是給五言詩所佔據，它——五言詩不但在形式上日趨擴展，在內容上亦邇後從前，至開闢這詩壇和促使其有進步力量者，則為曹氏父子及建安七子了。劉勰說：

賢建安初，五言騰踴，文帝陳思，縱轡以駢節，王徐應劉望塵而爭驅，并憐風月，狎池苑，述恩榮，叙酣宴；慷慨以任氣，磊落以使才，造懷指事，不求纖密之巧，驅辭逐貌，唯取昭著之能；此其所同也。（見文心雕龍）

說到諸子及三曹的功力在對當時詩壇的貢獻上，則尤以子建居於領袖地位，我們在探討當日詩壇之重要腳色時，固然不可不細讀曹氏父子及諸子的詩；而於各家詩中尤不可不細味子建的詩；真的要詳悉建安詩的領域最高現狀，考評曹植詩是一件極具體的而且刻不容緩的事，我們與其稱當日詩的領域及其活動為「建安詩壇」不如稱做「曹植詩壇」吧！

## 二 形式及措辭技巧

曹植詩在張溥漢魏六朝百三名家集裡是四十五首，在丁晏曹集證評裡則四十九首；在形式上可分為下列三種：

- (一) 屬於詩經體（四言）——黃射，應詔，朔風，矯志，元會，園情，（二首）婚詩，詩遺句；
- (二) 屬於五言體——公孫侍太子，贈徐幹，贈丁儀，贈王粲，

贈丁儀王粲，贈白馬王彪，（七首）贈丁真，送應氏詩，（二首）三良，雜詩，（六首）情詩，喜雨，七步詩，芙蓉池，青志，雜議，（二首）代劉勳妻王氏見出為詩，離別詩，失題（二首）失題遺句述仙。

(三) 屬於楚辭體（七言）——寡婦詩，離友詩，（二首）至於措辭技巧，當可分為三方面——起調，練字，描繪。

(一) 起調，清沈德潛說：陳思工於起調。如「驚風飄白日，忽然歸西山」，如「明月照高樓，流光正徘徊」，如「高臺多悲風，朝日照北林」，皆高唱也。的確，他的詩裡工於起調者不少，像：

- (1) 太谷何寥寥，山樹鬱蒼蒼——贈白馬王彪
- (2) 功名不可為，忠義我所安。——三良
- (3) 高樹多悲風，海水揚其波。——野田黃雀行
- (4) 八方各異氣，千里殊風雨。——梁甫行

都是起調中的絕唱。

(二) 練字 許家直說：（引沈德潛建安文學概論）。

「子建已有響字，『朱華。冒綠池，時雨。靜飛塵』，冒靜兩字是矣。

實在這種用字法，在他的詩中所表現的頗為不鮮，如：

- (1) 揮羽。激清風，悍目。雲朱光——鸛鷗篇
- (2) 春鳩。鳴飛棟，流英。激橫軒——贈徐幹
- (3) 遊魚。潛綠水，翔鳥。躡天飛——情詩

這陶炙人口的練字法，讀之令人筋脈無窮。

(三) 描繪 在他的詩的技巧裡，尤其在文學藝術上表現出過真的本色的，是能於一事一物都有極細膩極深刻的描繪，如：

美女篇的：  
攘袖見素手，皓腕約金環，頭上全俯食，腰環翠琅玕。

寫衣飾的對麗。

妾薄命的

袖隨羅襪極情，妙舞仙仙體輕，雲解履遺絕纒，俛仰笑噴無呈。覽時佳人玉顏，齊舉金得翠盤，手形纖袖良難，腕弱不勝珠環。

寫女性的纖體體態。

名都篇的；

馳騁未及半，雙翼過我前，攬弓捷鳴鏑，長嘯上南山；左挽因右發，一縱兩禽連，餘巧未及展，仰手接飛鸞。

寫少年的技巧。

這些句子令讀者如臨其境親見其人，使人為之神往！

### 三 在內容上所蘊吐的抒情憤慨的思想

曹植詩在內容上可分為十六種。屬於抒情的極多數；屬於憤慨的也不算少，其他描寫的，紀事的，歌頌的，……不一而足，現在把它分別列於后：

- (一) 屬於抒情的——贈徐幹，贈丁儀，贈王粲，情詩失題第一首，離友(二首) 如詩，雜詩第一首，宮婦詩，代劉劭王氏見出為詩，離別詩，失題。
- (二) 屬於描寫的——閨情第二首，公宴，芙蓉池，雜詩第二首。
- (三) 屬於感慨的——朔風，三良。
- (四) 屬於紀事的——應詔，失題第二首。
- (五) 屬於教訓的——矯志。
- (六) 屬於非憤的——贈白馬王彪七首。
- (七) 屬於哀感的——七哀詩。
- (八) 屬於遊仙的——遊仙。
- (九) 屬於紀事而兼歌功頌德的——寶鼎。
- (十) 屬於感慨而兼抒情的——送應氏詩二首。
- (十一) 屬於寄托而兼感憤的——雜詩六首，言志。
- (十二) 屬於寄托而兼抒情的——閨情第一首。
- (十三) 屬於紀事而兼描寫的——侍太子坐。
- (十四) 屬於說理而兼寫實頌頌的——喜雨。

### 曹植詩評

(十五) 屬於紀事而兼教訓的——贈丁儀王粲，贈丁翼。

(十六) 屬於紀事而兼描寫歌頌的——元會。

(十七) 不明內容的——遺句，遺句。

曹植本是一位貴公子，在他的青年前期，詩篇中是顯現出生活的優閒得意；到了青年後期，就一天一天的趨於鬱悶了，而他整個的詩的成就，亦以抒情感憤的傑作造成，在他贈送應，徐，王，丁諸友的傑作中，雖然題目是普通的贈答，內容却是方面很多的，有的款時事：遊子久未歸，不識陌與阡，中野何蕭條，千里無人烟，念我平生居，氣結不能言。

——送應氏詩一——

有的叙別情：

山川阻且遠，別促會日長，願爲比翼鳥，施翮起高翔

——送應氏詩二——

有的述交誼：

顧念遙室士，貧賤誠足憐，慷慨有悲心，與我自成羣，良田無幾畝，膏澤多豐年，親交誼在汝，申章復何言。

——贈徐幹——

他如贈白馬王彪的七首——其實只是一首，不過分作七段罷了；一種頂不得意的身世，在詩的蘊吐上充滿着怨憤之氣。

1. 說朝京師後返國的心境

泛舟越洪濤，怨彼東路長，灑瞻楚城闕，引領情內傷。

2. 說路中的困頓

霖雨泥我塗，流潦浩縱橫，中塗絕無軌，改轍往高岡。

3. 說行路的艱難：以曹丕所派的監國，不與白馬王同行爲主要。

聞泉鳴衡杵！豺狼當路衝！蒼蠅問黑白，讒巧今親疏！

4. 說路中賄物增悲之意

歸鳥赴喬林，翩翩厲羽翼，孤獸走索群，銜草不遑食。

5. 追念任城王

孤魂翔故城，靈柩寄京師，自顧非金石，咄令心悲。

6. 游鄴懷恨

丈夫志四海，萬里猶比鄰，憂思成疾疹，無乃兒女仁！



曹植詩評 (秦城路)

七、感別

離別永無會，執手將何時？王其愛玉體，俱享黃髮期。  
辛勞憔悴的心境，滿佈於字裡行間；這種種，可見他壯年期的悲觀思想了。

四 在詩史上的地位

他是一位創造的詩人，但有時也加以摹擬；在創造的作品中，像送應氏詩，贈徐幹，贈王粲……等都是壯年期最成功的佳作，是啓後的作品，影響後代甚鉅；在摹擬方面，像贈白馬王彪七首，亦是他集子裡偉大的作品。這是從詩經裡的大雅女王既醉裡學來的，屬於承先。  
我們把他的詩分作承先與啓後的功力來比較，當然他是啓後的功勞最大，從魏晉以迄隋唐的大詩人均受有他的遺囑。丁晏在曹集評語，陳思王詩鈔原序裡說：

詩自三百篇以來，漢以後止，唯曹子建、海詩人之冠冕……；  
傑然為詩家大宗。若陶之真摯，李之瓌逸，杜之忠悃，而其源皆出自子建。所以他在詩史上的地位很高。鍾嶸把他的詩列入上品，實足當之無愧。

然而，一般論詩的都首先推崇屈原，李，杜，倒不給面子與子建，所以丁晏為之不平，他又說道：

陶李杜三家詩後世盛行，而子建傳之者少，非數典而忘其祖。  
的確，他在詩壇的地位，我們若用「前無古人」，後無來者來評價，固然是過於恭維，而自屈原以下，盛唐以前，他的詩確稱獨步。只有大詩人陶潛可與之比肩。由此看來評量他底詩的地位，在建安詩壇上是

高坐在第一把交椅。在詩史上雖比不上第一流詩人屈原，李，杜的作品，而與第二流詩人阮籍，劉伶等相較，子建是遠在其上的。

五 結論

「一國的政治不良，和人民的生計發生密切的關係；而詩又是人民生活的表現，那麼，政治和詩歌的關係當然很大。」

政治上的變化，不外乎兩種——一治，一亂，統制政體下的人或貴族的身世，不外乎兩種——一幸，一不幸。治的，幸的詩，無非是些歌功頌德，飽食暖衣的閒情寫趣；亂的，不幸的詩，則有很深的將伯的呼籲，壓迫下的呻吟！曹植是一位貴族，一位富於感情的詩人；當着社會混亂，受政治武力的重重壓迫，是更比一般平民難受些，因此，他的詩多是屏抒胸臆寫感傷的。

詩本來是一件含有刺激性的東西；越受壓迫痛苦的時候，所含的刺激力越大，而感人越深，反之歌功頌德的詩，是沒有多大刺激性的，感人的力量也就不大，這是一般詩歌作品的現象。何況是天才賦子絕頂才華的子建呢！關於子建的詩，歷來用「好」字來評價他的，真使我們見慣了。然而，一般贊他「好」的多從才華上着眼，所謂「如三河少年，風流自賞。」固然是他的才氣太高。其實在身世上對於他的詩作是頗有關係的，蓋「國家不幸，詩人幸，」（清趙鳳北為吳梅村題詩集）子建則是身世不幸，詩篇幸，總結上面來說：他所能成為偉大的詩人，實有兩長：

- 1 才華的表現。
- 2 專制政體下的受壓迫的影響。

臺城路

五四運動廿七週年紀念

唯我室主

月初歷人約，作五四運動的回憶一文，前塵影事，感慨萬端，因借此閱，以竟其意。民三十五年五月九日晨，羊石房寫。

廿年前事渾疑夢，駭事冉冉飛逝，萬壑狂瀾，千秋大業，贏得幾篇文字！當時參戰，有革命思潮，改良社會，國步艱難，踴躍相對未能寐。低徊往述似醉，驚風驟白日，心事誰寄？學道無成，文章何用？剩有江山清淚！秋風老眼，看雲捲前程。終思千里。招手澄清，登車同覆轍。

# 粵北坪石風景的地質因素

陳國遠

## (一) 引言

坪石居粵北武水左岸，位當湘粵交通的孔道。附近的金鷄嶺和武水曲流，在粵漢鐵路未通前，即相鄰接的樂昌峽一樣，以奇麗的風景著稱於世。在抗戰期中，不少學校遷往於此，學子們起居在這山明水秀的環境裡，碎讀之餘，遊覽勝跡，自然是一件舒暢精神的事。

坪石山水的造成，就地質學的立場說，並非偶然的一回事，而是有其必需的條件的。在這裡，當玩賞勝利，我們欣然同時又有幾分依依地離開了這戰時的文化的今天，筆者願將所見，貢獻於此，以作紀念，同時還望讀者指正。

## (二) 坪石風景一瞥

將到坪石的每個旅客，從車窗外望，遠遠便見一幢赤壁，兀立在武水之濱。不久，火車停在這久以壯麗的姿態給人以贊美的金鷄嶺下，從月台上仰瞻危崖，高可百餘公尺，巖壁頭上，頗覺凜然！金鷄嶺一稱金鷄寨，位於坪石東南三公里許，以地形險峻，古稱要隘。相傳太平天國時，洪秀全之妹曾困守其上，數月不破。那因以得名的「金鷄」，一塊形神逼真的巨石，永遠守在它那不易被人發見的巔巔，用默然的喘聲警告每個過客。自武水對岸看去，金鷄嶺的全景是在一組清晰如畫的層層疊疊的水平線像當中，穿插着一根根直立的巨柱；可是從水牛灣以南向北遠望，這座頂平坡直的山，又像一座紅大理石砌成的古堡。最好是夕陽斜照下，從坪石城的西南郊順着武水的河谷眺望金鷄嶺的遠影：群山，白雲，流水，襯托着這座金鷄嶺的，給無數壯嚴的新馬柱支撐起來的宮殿；似真似幻的，直使人遐想，使人迷惑。

在這被稱為「紅石公園」的坪石週圍，值得欣賞的自然景物尚多。它們在地形上具有相似的風格，構成多樣而和諧的美。自坪石到東南七公里許的管埠，武水決決，滾過了坪石北面連綿的曲岸，滾過了金鷄嶺

粵北坪石風景的地質因素

巍然的峭壁。以後，驟然把河道要拖起來的，是一逼氣象森森，深澗而迂迴的峽谷；小船盪漾在兩岸赤壁之間。赤壁上，點綴着幾條綠下的榴棗，使人想起瀉水瀨上的「掛榜山」；石罅間，長着蒼蒼的綠樹，無限深幽在掩藏着。從管埠以南的山上西望天柱石和姊妹石一帶的奇峯，也是一幅美妙得難以形容的畫圖。肥田寨是矗起在坪石南面，和金鷄嶺隔江對峙的孤峯。側旁伴着兩三根宛如怪獸的嶙峋石柱，吸引得不少詩人們盤桓與細賞。從北面看來，肥田寨猶如一箇巨帆，可是從西南方望去，却又像一座碧玉鑄成的金字塔，堅穩地放在由一羣低丘構成的廣漠之上。在這山的西南不遠，還有一個「峯巒」，一座殘廢似的靜默地直指着天空，給人們以奇趣的，蕭穆的印象。

## (三) 岩石的因素

構成坪石這處美妙風景的主要岩石，是一種厚層而堅硬的紅色砂岩，和比較少量的礫岩，乃通稱「紅色岩層」的一部份。據岩性和層位的比較，似屬第三紀初期的產物，在坪石紅盆地中分佈甚廣。這岩層，據德國地質學家李希霍芬 (von Richthofen) 「1」於公曆一八六九之除夕，自廣州動身前往北平，於一八七〇年春間溯武水河谷入湘，道經坪石時，即曾注意及之。它的時代既新，常不整齊地掩蓋在各時代的較老地層和火成岩之上，所以李氏稱他做「披沙岩」(Deck-Sandstein)。

在粵北著名風景區域的仁化縣丹霞山，也由這樣的岩石所構成，因此這岩層亦稱「丹霞」(Daxia)。「5」調查曲江仁化等縣地質時，名之曰「丹霞層」。

筆者「3」將江西宜黃縣一帶由同樣地層所成的奇異地形試稱「丹霞地形」，即源於此。丹霞地形的普通結構，不在於層層疊疊，巖山聳峙，而在乎頂平坡陡，峯岩兀突的峭峻，和它的綽號懸崖，奇峯怪石的巖態。它和石灰岩所成的喀斯特 (Karat) 地形，有時頗相類似，但成因上主要的區別，在於前者以機械作用為主，和後者主要由溶解作用所成的不同，這是因一般砂岩中的可溶性物質較石灰岩為少的緣故。

陡壁上，閃着紅綠藍目的色調，誠然使「丹霞地形」平添一種比一般石灰岩所成地形更可愛的因素。關於一般紅色岩層中紅色的成因，經近世地質學家研究結果，已公認和岩石中所含的鐵氧化物有關。一九一七年，洛澤斯 (Lozier) 曾指出沉積物中自紅至黃的顏色，大都是因含有三價鐵氧化物 (Ferric oxides) 所致，並謂這些鐵氧化物全為無晶形的，其成分可歸入「赤鐵礦」和「褐鐵礦」兩類；紅色岩層和紅色土壤中的有色即由赤鐵礦所表現。多塞特 (Dorset) 於一九二六年論紅色岩層顏色的成因，也認為係由於岩石中含有赤鐵礦或其他方式的三價鐵氧化物之結果；因多數砂粒的表面被有這種現色物質的外衣，岩石遂呈紅色。依一般學者的見解，紅色岩層是沉積物炎熱而帶半乾燥性的氣候環境裡，氧化作用強烈，故有這些三價鐵氧化物的造成。據化驗結果，美國亞俄明州 (Wyoming) 之 Chukwater 層中紅色岩石所含三價鐵二鐵的成分為百分之三、五、六，廣東南雄縣的紅粘土中，所含這種氧化鐵成分也達百分之三、五、六，頁三九。依筆者一九二九年，頁三九七。在江西樂安縣所採紅色岩層標本與旁同標岩層中紅色經已除去部分比較化驗結果，三價鐵二鐵為紅色岩層中現出暹羅紅色的主要因素，更足證明。

#### (四) 構造的因素

(甲) 層理 赤壁上層層疊疊的線紋，是紅色岩層在風化面上所見的層理。依成因，這些層理包括了誘生層理 (Induced Bedding) 和自生層理 (Autonomous Bedding) 兩類：前者層理面清晰可辨，每一層理面即代表該岩層產生時一個相當長時間的沉積間斷。後者則沒有明顯的層理面可見，其中復包括了兩種表現方式。一種是由粗細物質因分級作用 (Gradation) 而相間排列來表現的，即通稱的分級層理 (Graded Bedding)；另一種則根據扁平碎屑作一定方向的排列而認識，即常見的構造層理 (Structural Bedding)。就中除誘生層理外，特別發達的是分級層理，代表着無數次的沉積輪迴。目實際上構成坪石風景的砂岩礫岩，大部分都是厚層狀或至塊狀的，我們有時只能藉其中的分級層理或構造層理去識別它們的傾側狀態；當分級層理經風化作用的结果，被深層岩石的粗細和抗力的強弱而致石壁上顯出凹凸的外觀時，尤為清晰。在坪石

的風景地帶，巖層都是比較少受傾側的，因此赤壁上所見的層理，皆甚平整；傾角之小，幾近水平。據樂昌縣志「6」，坪石鎮後的神崗山，有石甚平，因名平石；坪石似即平石的轉稱。因名思義，坪石一帶紅色巖層的傾側狀態，於此可見一斑。

除了普通的層理，赤壁上還常見斜流層理 (Ternary Bedding)，為一種湖河式的水成交錯層；粗層的斜層 (Sloping Layers) 和細層的水平層相間，是半乾燥氣候區域淺水沉積物的特徵，指示出這一帶紅色巖層的沉積環境。其中斜層的生成，顯示當日流水強度的不時驟增，斜向並示當日流水的方向；介於斜層間的均整層理，則代表水流回復平靜時代的產物。二者相交，常結成美麗的圖案，使鮮紅的石壁額外生色，直如錦幕之上添了花。

(乙) 節理 和水平或近於水平的層理相交的，有無數直立的節理，這無疑是構成坪石風景不可缺少的另一構造因素。據涅茨 (Newin) 「7」，頁一三八」所下的定義，節理是巖石中兩側全無移動或僅依裂面垂直方向作移動的一種裂縫。它們常常互相平行排列，彼此發生，斷續延延甚遠，並以數寸至數尺的間距構成一組，而與他組或一組以上的節理相交錯，遂把巖石分割而成多數多面形的小塊；巖質愈均勻，脆性愈脆，節理發育即愈盛。依特性，這一帶最發育的節理顯然屬於柱狀節理 (Columnar Joints)。這種節理除可由剪力產生外，火成岩冷卻或水成岩水分蒸散而至體積收縮所引起之張力也可生成。若純由張力發生，其方面傾和收縮面即冷而面或蒸發面相垂直。因此，若巖層為水平的，則收縮面也是水平，這等節理即成直立狀態，故特稱直立節理 (Vertical Joints)。直立節理極為造成奇麗風景的要素，尤當巖質堅硬時更為發達。這就是因為節理常常為風化作用使巖石的差理；赤壁上時見的溝紋，其生成即因流水沿節理侵蝕的開端。巖層斷層水平，又復堅厚，則被流水依節理侵蝕而造成石壁，繼復逐漸擴大而成深谷時所生的懸崖峭壁，與及峭壁逐漸後退時所殘留的侵蝕餘物「石柱」和「石針」，便可長久支持而不墜；「丹霞地形」就是這樣生成的。這種直立的節理可發生於各種巖石中，火成巖如玄武岩，最稱發育，常常造成很高的六角形石柱，英國蘇格蘭西部之 Staffa Island (意即柱島)，和浙江天台山的一「瘦台雙廟」，都是著例。流紋岩中也可造成這種節理。

見於美國的黃石公園，又可發育於粗面巖中，如浙江的雁蕩山，即由粗面巖和流紋巖所成。惟十分齊整完美的直立節理，須見於由十分寧靜的巖流所凝結的巖石中。花崗巖通常富於冰狀節理 (Sheet Joints)，或稱地平節理 (Surface Joints)，所成地形，大率巖然平衍，具有渾厚雄偉的氣概。然間也有發育直立節理的，西嶽華山之所以富於峭壁奇峯，別於泰衡諸嶽，以旣秀險峻者，即由於此。發育於水成巖中的直立節理，如砂巖和石灰巖中都常盛見，號稱山水甲天下的桂林陽朔一帶的喀斯特地形，多半即係受它們的賜與。平整的厚層砂巖，因直立節理而生成奇險風景的更多，如山西大同的雲崗，福建的武夷山（夾有火山巖層），與及由丹徒所成的山如廣東仁化的丹霞山和渭水沿岸的五馬歸槽，掛榜山，江西都都前裂微峯，南城的從姑山，弋陽的圭峯和貴谿的龍虎山等，都向以絕崖險壁著稱。金鷄嶺和坪石其他風景區域的紅色巖層，既因直立節理的發達而有同樣的地質條件，則美妙風景的生成，自非無因。

除了山，那綫迴如帶，構成坪石風景的重要襯托的武水曲流，其生成和地質構造的關係也是同樣的密切。武水自三星坪以下，管埠以上的一段曲流，除管埠附近有二疊紀石灰巖出露外，幾全刻在紅色巖層中。為別于一般發育於沖積平原的曲流，這種深切於巖石中的曲流特稱嵌入曲流 (Incised meander)。在坪石附近，武水兩旁由次第相接的凸岸構成的連鎖山坡，其狀狀部有時可甚長，而頸部則甚狹；有家灣至水牛灣一段曲流，凸岸之長一公里半強，而頸部之寬僅六百公尺，最為顯著。嵌入曲流通常可分二類，即割裂曲流 (Intrenched meander) 和生育曲流 (Ingrowing meander)。前者河谷對稱，是由普通的曲流深切入地層中而成；後者不對稱，其凹岸的攻擊坡 (Undercut slope) 恒為急峻的峭壁，而凸岸的消走坡 (Slip-out slope) 則成階梯狀的緩斜面，是由河道漸次增加曲率而穿入巖石中的結果。就這兩者來比較武水的河谷，顯然是屬於後一類，假若將家灣武水橫剖面的形狀即可證明。生育曲流的流水，除不向凹岸侵蝕使它後退外，還向凸岸的上游方面冲刷，而顯示全部河道有向下游移動的趨向。這種作用使凸岸的頸部漸被削狹，最後可令狹狀部脫落而成一環流丘陵 (Umbilical)。在坪石附近的武水曲流還沒有找到這樣有趣的例子，但在三星坪以南

粵北坪石風景的地質因素

，武水支流的長樂水在粵北附近的一段曲流，其頸部與兩側峭壁約十公尺的寬度，距切斷的日子恐已不遠。坪石附近武水曲流與兩側峭壁的巖點，在於曲流曲流都作折線而非弧狀的曲線形，即每段曲流均與各部分皆接近於直線，由直線相接而成「之」字形迂折之狀，且其迂折向似大致循一定的規則。原來這一帶紅色巖層中的直立節理，係方向一致可歸納為兩組：一組走向西西南北——東東北，間或偏近西南——東北；另一組走向西北——東南，間或偏為西西北——東東南，這和武水曲流道的屈折方向頗相吻合。雖然這等節理的方向尚多局部變化，但就水體內流受它們的橫縱是問然的（9）。

參攷文獻（以出版年份先後為序）

- (1) Reichenow, F. V., China, Bd. III, 1912.
- (2) Tomlinson, G. W., The Origin of the Red Beds, Jour. Geol. Vol. 24, 1916, P. 451 (Vide Twenhofel, W. H., Treatise on Sedimentation, 1932, P. 277).
- (3) Rogers, A. F., A Review of the amorphous minerals, Jour. Geol., Vol. 23, 1917, pp. 515-541 (Vide Twenhofel, op. cit., P. 774).
- (4) Dorset, G. E., The origin of the colour of the Red Beds, Jour. Geol., Vol. 34, 1926, pp. 131-133 (Vide Twenhofel, op. cit., P. 277).
- (5) 馮景蘭主編：廣東曲江仁化始興南雄地質調查。兩廣地質調查所年報第一卷第二九—五〇頁，一九二八年。
- (6) 劉運鋒：樂昌縣志。民國二十年。
- (7) Nevin, C. M., Principles of Structural Geology, 1931.
- (8) 陳國達，葉仁宜黃間的地質調查。江西省地質調查所地質學刊第四號第七一—一三四頁，一九四〇年。
- (9) 陳國達：紅色巖層中白點成因一併。質論評第六卷第三九五—三九八頁，一九四一年。
- (10) 陳國達：粵北坪石附近武水曲流。中國地理研究所「地理」稿。

第九屆國際哲學大會

第九屆國際哲學大會

一九三七年（即中華民國二十六年）八月一日至六日，第九屆國際哲學大會，在法京巴黎舉行，以係理性主義元祖笛卡兒所著「方法論」Le Discours de la methode 一書，出版三百年紀念（按方法論於一六三七年出版），故又名笛卡兒大會。Nouveaux Contes internatjonal de Philosophie (Congrès Descartes)，其組織如左：

名譽會長：柏格森 H. Bergson（按其時柏氏尚在，一九四零年巴黎陷後始病逝）

組織委員會：——

會長：白萊野 E. Brehier（按係巴黎大學哲學史教授，所著哲學史三百冊，距今十年前，先後出版，為西洋哲學史著作後起之秀）

秘書：比野 R. Bayer（哲學博士，著述未詳）

委員：共二十人，如

- 卜吉雷 O. Bougie（按係巴黎大學社會學權威教授兼高等師範學校校長，後病逝）
- 白龍斯威格 L. Brunschvicg（按係巴黎大學哲學教授，以研究知識論，尤以新康德派後期知識分析問題著名，著有「自我知識論」De la Connaissance de soi等書）
- 德拉果亞 H. Delacroix（按係巴黎大學心理學教授，時兼任文學院長，後病逝）
- 杜馬亦譯仲馬 G. Dumas（按係巴黎大學實驗心理學教授）
- 紀爾遜 E. Gilson（按係法國西學院哲學史教授，以研究中世紀哲學著名有馮馬主義 Thomisme 等名作）
- 夏雷威 Ch. Levy（按係巴黎私立政治學校教授，法國哲學會辦事處職員，「形上學及道德學評論」Revue de Metaphysique et de Morale 之主編者）
- 賴朗德 A. Lalande（按係巴黎大學哲學教授，著有哲學辭典等書，為方法論之權威學者，法國哲學會秘書長，後告老，不知尚存否）
- 賴博特 G. Laborte（按係巴黎大學哲學史教授，擔任中世及近代之部）
- 雷羅亞 E. Le Roy（按係柏格森之高足弟子，任法蘭西學院哲學教授，「及哲學評論」Revue Philosophique 社社長）
- 賴亞比 Abel Rey（按係巴黎大學哲學教授，為普通科學史權威學者，任科學史學院院長）

敬軒

呂深 A. Lalande（按係巴黎大學哲學教授，以研究理性派哲學笛卡兒，斯賓諾沙等諸家思想著名）

羅班 L. Robin（按係巴黎大學哲學教授，多在高師師範學校授課，後告老）

華龍 H. Wallon（按係巴黎大學兒童心理學教授，在高等實驗學校授課）

其餘從略，以上諸人，皆當時法京第一流學者，悉有專門著述，情不及一一為之敘錄也。

此次大會，係笛卡兒名著「方法論」出版三百年紀念，故其討論問題內容綱領，規定始左：

- 一、笛卡兒學派研究之現況。
  - 二、科學之統一性；總方法與各種方法。
  - 三、邏輯與數理。
  - 四、物理學中與生物學中之因果性與必然論，或然性與統計。
  - 五、反省的分析與超越性：心靈觀念；心與物；心與神（上帝）。
  - 六、價值，各種規範（邏輯的，道德的，法律的，審美的）及現實性。
- 當日參加大會之各國會員，所提交討論之問題，不出以上六大綱領範圍。會員分主動會員及參加會員兩種，主動會員得受發給成票之通知報告等項，其他權利，兩會員同等享受，無有分別。
- 是年春，我尚在巴黎大學中國學院講學，與大會組織委員會會長白萊野教授有往來，遂代表中國哲學界報名入會，為主動會員，已擬提出「王陽明與英柏克萊治學方法之比較研究」一文於大會，方以法文文稿，而因事匆匆回國，竟未能留法參與盛會，而是年七月，廣東省之變作，不久八一三滬戰爆發，余在羊石，烽火迫臨，遂與歐洲朋好斷絕音問，大會舉行詳情，未由探悉，次年秋廣州淪敵，余隨中山大學西遷雲南澄江，始與白教授通信，得其復簡，謂大會報告書，當日會後東寄，但亦竟無收到，或羊石淪陷，已隨洪濤浮沈矣。抗戰勝利，復員廣州，偶從行篋殘存故書中，得當年大會通知書一份，（一九三六年正月十二日，因組織委員會在會舉行之前一年已成立）受委述其大意如右，以資學者參考。「雪中爪述分明在，可惜飛鴻記不詳」，事後追思，往往如是，八年陳述，人海滄桑，讀者或不無明日黃花之感；願會員時節，百毒皆然，不獨學術之業如是，因粗記其畧末，以明補述陳時之咎之無可避免者也，民國三十五年（一九四六年）五月七日，廣州。

# 中華文化流被史畧

——為中華文化學會成立大會而作

鄭師許

中國文化為東亞文化的母親這一句話，在我們抗戰以前，國內的漢學家考古學家所常稱道的，今者我們翻閱我國的史籍和各地的考古學報告，熟察我國文化數千年流被國外的情形，深深覺得這句話是千真萬確，著者擬專就這一個小題目作一畧述。

我國的文化最初發生於渭水流域，三河流域、汾河流域和淮河流域，在今日已成定論；其後逐漸向西周擴展，據我們今日從考古學上所得的材料而言，除戈戟文化另屬一系外，東亞史前的文化，自更新紀結束以後，至歷史時代的殷商，其系統性十分明白，即自石器時代，進入石銅器併用時代，以至進入青銅器時代，其材料確已足資證明，至于史前文化的整個性的發展，北自蒙古，南至馬來半島，東自山東，江蘇，浙江，西至四川西康，東北自黑龍江，吉林，朝鮮半島，西北自新疆，甘肅，西南自雲南，緬甸，東南自廣東，海豐，香港，越南，皆同出一型，與中原的關係極其密切，故進入歷史時代不久，我國的政治地區，即與這文化分佈情形相應，詳見拙著我國史前文化和我國史前文化研究之現階段兩文中，茲不再贅，及至秦始皇漢武帝的努力，我國國境的疆型，畧成定形。而我先民的心思才力所造的高度文化，又因交通往來，遂以流被於國外。書經經典所稱「光被四表」說者謂光字即廣字假借，這種我國文化廣被四表的情形，在秦漢以來即可見之。以我個人短視所及，大約有下列數事：

一、係以中國語言文字為東亞語言文字的中心，而朝鮮，日本，越南諸國，直至後起的琉球，新加坡，澳門等則草不使用中國漢字，或準漢字，使成爲一種東亞的國際語言。

二、係佛教文化的傳入中國，經轉流被于朝鮮，日本，成爲一種東亞的共同宗教和文化思想，而印度人所用的字體成爲東亞各國的標準注

## 中華文化流被史畧

音工具；至於祭天祀祖建祠立廟的習慣，東亞各地大抵相同。

三、爲各國的動物，植物，及物質文明的美術建築等的互相關連，逐漸成爲東方文明整體化的基礎。

四、因各國民族互相往還，其文化高下不齊，生活方式亦各異，於是中國人對於世界智識日有增加，而朝鮮，日本，安南等後起民族的政治社會遂得長足的進步。

今者如將世界的文化分爲三大類型，我國文化自然足與西洋文化印度文化對立而自成一系統與範圍。茲擬分別稱引史實，就政治，社會，語文，宗教，物質文明等方面加以闡明。

○政 治……○在我國由部族國家進步到封建制度的政治時，朝鮮，日本，安南等國尙尙後在初期氏族社會，各族或以族長爲一族的主祀人，同時即爲一族的政治首長，朝鮮史所謂檀君時代，當然吳氏族尙無疑。及周武王伐紂滅殷，箕子遠奔海外，率殷民五千，至平壤建國，是爲朝鮮歷史時代的開始，其後所謂箕子王朝衛氏王朝，尙不出部族國家形式，直至漢武帝元封三年（公元前一〇八）朝鮮諸國有渠降漢，朝鮮乃爲漢的郡縣，而其南端三韓不屬於漢的，則部族林立，後漢書所謂：「馬韓在西，有五十四國，辰韓在東，十有二國，弁辰在辰韓之南，亦有二國，其南亦與倭接，凡七十八國，大者萬餘戶，小者數千家，各在山海間，合方四千餘里，東西以海爲限，其國王皆皆屬種人焉。」其所謂若干國，即是若干部落，其所謂種人，即是氏族，與汗同音，即君長之義，史載三韓各數十國，其當時必爲三汗分統，與我國漢朝政治情形相較，落後何止千年，及中華文化流被以後，朝鮮始有政治組織，附庸以來，漸具獨立形式，據朝鮮高麗史所載，其制度，多倣唐宋。日本開化約後千朝鮮千年，據日本史學權威所載其

中華文化流被史畧

所主張，神武天皇應移後至公元前六十年，即漢宣帝神爵二年，又距後二百六十年始漸入歷史時代。其初中華文化由朝鮮間接傳入隋唐之世，先後遺小野妹子，犬上御田等來華二十餘次，以竟大化維新之功。日本政府乃漸具政治形式，而其典章制度，亦大半效法隋唐。越南自古屬於中國，故其文化一般上，幾與中華無異。獨立以後，雖不絕，事大的觀念，歷世不絕，至於政治制度，則自丁部領父子創立王朝，受宋冊封，始為中央集權之形式。宋道成大林海廣德志記其國政制，有內職，外職，內職治民，外職治兵，其名稱品級，選舉銓敘，與服，俸衛，全仿自中國。李朝職官，大都仿宋官名；陳朝官職，畧仿李朝。黎氏莫氏，損益甚微，阮朝統一，於中置戶戶、兵、禮、刑、工六部，以其各部尚書等組成內閣，於御前參議庶政行政最高機關，儼然與清廷無異，而同出於明制，地方行政劃分全國三十三鎮，四營，道，巡撫鎮守，受督守，下設助理，財政和主理司法的人員。東京魯黎朝舊政，稍稍劃的當地情形，交趾支那地方為新拓殖地，則劃為特別區。前者稱為北城總鎮，即今河內，後者稱為嘉定城總鎮，即今西貢設置總督，故越南全境，除西貢外，其政制法令，皆仿中國所傳入無疑。

○社會 ○四裔民族，其社會的演進，皆參於中國，舉凡家室的制異誌，備載于文獻通考中。惟我中國則在殷周之間早已進化，父子有恩，君臣有義，兄弟有序，朋友有信，夫婦有別，五倫之說建立已久，今日欲求稽史料，究其原始狀態，簡歷困難，朝鮮建國于箕子之時，據漢書地理志所載，箕子至時教民以禮義，用詩書禮樂，樂浪朝鮮民犯禁八條，相殺以當時俗殺，相傷以殺償，相盜者，男沒入為馬家奴，女子為婢，欲自願者人五十萬，雖免為民，俗尚差之；嫁取無所禁，是以其民終不相盜，無門戶之閉，婦人貞信不淫。是朝鮮社會在周初業已進步，其倫常道德，往往取法我國。日本自徐福東渡後社會制度已受中華文化影響，附庸以降，更至聖漢化，來我國長安留學者，往往住三二十年之久，當時長安為唐朝文化中心，留學生耳濡目染，久而自化，不特我國儒家道家及來自印度之佛家哲學的聖賢傳，皆已傳入日本，即皇姓一切宮廷禮儀以至個人道德亦一一向東流被，使今日游于其間者，幾見其與我國無異。越南服屬中國最久，亦早已自遜于文明，其忠君親上之

見解，亂臣賊子之口誅筆伐，大半是抄了儒家文化以後新生的精神。宋代以前，幾全與中國相同，據越史各記歷代守社八十三人，安南京界增至一百四十九人，又總臣三十四人，其越人受中國爵命者亦多。越人倫道德，疑必一切同于中國。及至中法戰爭結束，漸與中華文化隔離，從前中華文化流被越南的史蹟，遂被滅滅不見。

○語文 ○亞洲語言文字大致分為中國，印度，阿拉伯三系。統中其最深者今考古學材料所見，我國「北京猿人」已能語言，并積埋習性，在各國之先，至于文字則開始於石器時代，今日見於甘肅馬家灣彩陶，山東城子崖黑陶中者，已有草創試驗文字和原始文字及至白陶文化時代則有中骨文字出現，堪稱為我國文字之創立成熟時期，稍後進入石銅併用時代殷商金文周初金文傳世不少，及至青銅器時代，西周金文外已覺為很富語法規律的長篇記事文字，同時江淮方面的楚書文書也出沒無常來。求之同時東亞諸國則尚在演演濛濛之中。朝鮮被我國朝鮮最晚我國國語言文字早已流入，詳見楊福所著方言中。日本則自朝鮮間接傳進，秦漢以來，有多數秦人漢人來時，其子孫大繁殖遂為日染漢語的兵，素，據本苞秦彥所稱，秦人漢人等對於日本的文化之影響亦不獨漢語而已，彼等所用之語言文字，乃以數千年前漢人文化為背景而有複雜的內容，因而使日本語的內容益深，國氏的思想益富；是時日本屋簷外著漢語，非常困難，而秦漢人等則與漢字相親，故處理政治上時事等事，屬彼等之職。這與我國語言文字流被日本初期狀況，及後所遺附庸，偕同國之乃採用中國文字偏旁等規定其本字母遂成今身解附庸本國事，越南則自秦漢統治以來，我國在文字文學，早已傳入，清國那後，不惟擁有其地，並能開化其民，故其語言文字，一切同于中國。及後編查為國，拓地漸廣，難以真照，占城，占碑，柬埔寨的習俗，而語言文學，皆仿為一；一則公文史誌所用多是中國古昔的語言，文字亦用中國文字；一則各人的日常談話，或用中國語或原本中國而雜以古昔交趾各部落的土語，別為一種，雖亦用中國文字，而大變它的寫法，其音不用中國音，全用土音，謂之「喃字」。直至法人吞併以後，乃用政治力量，變更其文字，以羅馬字拼接安南語，謂為安南語，則是近數十年來的

事情，近且以法蘭語操雜其中，以致我國文字流被越南的迷染，幾難發見。然其成分，尚含有不少的廣州話，潮州話，客家話，瓊州話，和廈門話融和在越南的土話裏。這是可以分析得出的。又次則為洗球，於與我國通商以後，多用漢字，讀中國書，其書寫公文史誌，也以中國文字為準。及至明太祖大封海外諸國，以六經，四書，通鑑，漢書和大統曆分別賞賜高麗，琉球，占城，真臘，暹羅，彭亨，爪哇，泥，西洋領里，安南，三佛齊諸國，於是我國文字，遂大量流出，其後鄭和下西洋，華僑漸次移殖海外，於是南洋一帶，遂以我國語言文字為其交通意志的工具。

○宗教 ○我國古代雖無正式宗教，然慎終追遠，祭天拜祖，不啻於此，西漢之末，佛教來自印度，儒家的宗教形式，其基礎即在北朝以來，兩教在我國發達至最高峯，其時我國登經變亂，遠難者遂遠至邊裔三國誌所稱，許靖避董卓之亂，來居交州，其親族附從，為集團的移往，是為佛教傳入越南之始。其時交州較為安靖，太守士燮又謙虛下士，喜延賓客，其兄弟并為列郡，皆能善加庇護，中國教化，因而盛行。同時神仙之術，長生之道，亦以漸流入，甚至在學術上享盛名的牟子博亦居交趾，以不滿足于老莊之說，皈依佛教，著理感論一書。三世紀時有康僧會，苻良婁至，摩羅有域，丘陀羅等，為越南初期佛教布教的高僧。及至四五世紀時，越南佛教遂以大盛。惟南部西貢一帶，以承受印度文化較早，印度教及佛教信徒較多，今日就其供神的殿宇遺址觀之，亦可以想見其往昔的興盛。李朝陳朝佛教更盛今日游其寺院，宛然與我國伽藍無異，故越南的宗教大抵北與我國相同，南部則畧與印度相近。日本佛教雖間接由朝鮮傳入，而其發達則較朝鮮為早，遺留唐使中，留學生之外，兼有留學僧甚多。凡我國佛教的宗派，日本亦多有之，迄今尚稱佛教最流行的國家。朝鮮宗教亦多由我國傳入，在其三國對立時代百濟，新羅的佛教最盛。後晉高祖天福元年（九三六）王氏創立高麗王朝，太祖承新羅之後，尊佛教為國教，設壇興祭，遍於全國，當時首都人口，不過十三萬人，而寺院之多，竟在三百以上，寺院之大者且有僧兵僧軍的組織，朝廷餼僧，動以萬計。脫者謂王氏高麗王朝的滅亡，實由于崇信佛教太過，其說未始無因。迄今佛教道教尚盛行

中華文化流被史專

于朝鮮，琉球雖自昔已有佛教，然與中國交通以後，亦有祀闕聖觀音土地諸神。及至華僑足跡遍至南洋、美、澳以于，天后宮關帝廟致公堂等遂至大盛行于其足跡所至之處，所惜其影響于當地土人者尙少耳。

○物質文明 ○我國秦漢以前，向來重視物質文明，詳見拙著我國文化上古進步特多，自與外國交通以後，動物殖物的優良種子，農田水利的機械使用，城壘舟車的興建製造，瓷陶漆的奇技淫巧，被冠枕席的應用設備，酒漿香料的調和食味，逐漸流被國外，朝鮮、日本、琉球、越南無不受其實惠，而視我國的享受為豐美輝煌，其中如蠶絲繭繡，印刷書籍，歷行遠至歐洲，今日漫遊東亞諸國，朝鮮的建築工藝美術與中國無異，而樂浪時代的器物，直接來自漢代長安廣漢亭名都，日本奈良若古代建築，實為唐代良工渡海所成，說者謂平安一京係仿唐京長安規制，今代學者已有證明，越南建築，工藝，美術，則為中國建築工藝美術的外延，兼有越南的特殊風土及西部南部接壤的印度文化而稍帶有不同的形式，至于諸國林泉的幽美，宮殿的華麗，大都仿中國式樣而為之。潑賊盛哉！我國文化流被國外之富，歎觀止矣！今者，我國抗戰八年，卒已獲取最後勝利，我國的物質文明，雖已被破壞不少，然而政治、社會、語言、宗教、却因八年的磨礪鍛鍊，更若新發於硯，即以語言文字為例，開書論之，中、英、美、蘇、號稱四強，而語言文字的使用，只有三種，英語的地位，已取法語而代之，成為國際酬應的主要言語；東歐語言，號稱複雜，大抵能操俄語者多；若論東亞則始終以中國語文為主，久有東亞國際語之稱。我國人宜如何推廣我國語文於海外，著者在前年元月已著于文訊月刊論之。至于我國政治思想的崇高，社會道德的優美，與夫對宗教信仰的兼包并容，素為外國漢學家們所稱讚，今者宜如何廣為傳播，由東亞而推廣至于全亞，或更進一步，為整理，寫成各國文字，從事傳布；或更善用盟邦往來交際的機會，使外國人遍地流被世界各地，我國既為四強之一，則以其本國的文化貢獻于世界林林總總的大舞台之中，似屬責無旁貸，義不容辭的事情，是在肩負中華文化的從事工作者。——民國卅四年十一月廿五日為中華文化學會成立大會作。



# 專 載 中華文化學會在巴黎

吳 康

一九二六至一九二七年間，我正在法京巴黎，撰一述彼邦高等教育組織之書，（學校及圖書館博物館等）因談及中國的將來，主張須以文化建設領導政治和經濟建設，隨將此意撰一短文，附於全書之後，作為附錄，（原書名「巴黎高等教育」，民十七年為南京教育部購去參考，云欲付印，一二八淞滬戰事起，國民政府擬遷都洛陽，教部文件大部西移，因而散失）內容甚速及須做歐美各國例，在全國各地，設專門學術研究院及組織學術文化團體，以提高學術研究及一般文化水準。後來和一班朋友商及，擬先組織學會，以為實現此種主張的先導。一九三五年，我再遊歐洲到法京講學，即與吾國留學是邦諸子暨一些友朋同志，縱覽中國國情，以及國際潮流趨勢，經多次會商結果，決定組織中華文化學會，以溝通中西學術，建設中國新文明和新社會為宗旨，於一九三七年（民二十六年）春二月十一日在巴黎發起組織，當時加入者，凡三十餘人，（江浙籍居多，川鄂湘次之，粵滇黔豫又次之，原件携歸華石，因抗戰失去，憶其概略如此）會辦一中國文化刊物，其時方叔平先生在法京，亦很熱心贊助印刷費。（我當時滿將辭職返國，匆匆作「文化教育發展」一文，向志羅術張邦珍兩女士手抄付印，意至可感）其時我們決定學會進行的事業綱領如左：

- 一、設立西方科學圖書館；
  - 二、組織讀書會，演講會等；
  - 三、創辦翻譯社，編刊專著，譯書，定期刊物等；
  - 四、設立專門學術研究機關，如擬設中華文化學院或研究院等；
  - 五、設立學術文化獎金，獎勵學術研究之創造發明；
  - 六、與國際學術文化團體合作；
  - 七、從事與文化有關之營業，如設立書店及印刷所等。
- 當時幾位外國朋友亦很表同情，極願贊助。事前承他們的囑託，我將上述事業綱領，用法文寫成概要，並附說明，成一短篇論文，一位哥羅日內瓦的法國友人持去，云將投日內瓦某國際文化評論發表。另一位法國女友先用打字機打出稿稿交去，將原稿見還，我返國後，不久抗戰事起，原稿淪陷，原稿亦失，瑞士雜誌出版，亦終未獲贖，不能不說是一種遺憾。

上述各種事業綱領中，曾經計劃擬先行辦理的，第一是設立西方科學圖書館，（係倣倣人設立東方圖書館例），當時擬將總館設上海，另在廣州武漢北平等地設分館，在國外巴黎，倫敦，柏林，莫斯科，紐約等地，設通訊處或合作辦事處，在巴黎我們曾和巴黎大學科學史學院院長賴教授 A. Boy 面商合作辦法，他很贊成，並允捐助我們一些專門參考書籍，另可訂約由我們按期派送研究生，免費到其學院中研究，因此益促進我們的勇氣，並決定設立中華文化學院，或研究院的計劃。

關於與國際學術文化團體合作一事，我們亦曾在巴黎與法國哲學會編輯，馬松馬賽爾教授 Mason Ouriel 商談，馬教授提供許多合作意見，他舉一例，說法國哲學會正計劃編一國際哲學叢書，關於印度中國之部，正需要東方的學者與之合作，希望中華文化學會能滿足他們這種要求。他並擬將這個計劃，提出那年的國際哲學會第九屆大會討論云云。我們當時亦答應盡力與之合作，冀能得到一種良好的結果。（按第九屆國際哲學大會，於一九三七年八月初旬在巴黎舉行，係笛卡兒的方法論出版三百年紀念，故大會討論大綱，側重方法方面。我那年春間在法京，曾報名，代表中國哲學界參加，旋以事匆匆東歸，竟未能留法參與盛會，可恨也）

至於編譯社的組織，我和幾位同志，曾切實商量進行，擬在巴黎或比京白魯徒爾，（亦譯不魯拉，比國物價視法稍廉）先設籌備，將來移設國內，當時有先認定擔任著譯之書種類者，我個人認譯的有「下兒性懶傲」（開明原子論學說的詩集，我曾讀其拉丁原作和法語譯文對照的刻本全書，其歌頌維那史女神贊希臘詩章，辭采絕麗，以為難吾國六朝辭賦，不是過也），「發拉士帶的一狂愚頌」（愛氏為文藝復興時代最偉大之人文主義學者，以拉丁著文，宏通博瞻，無微不至，後人推為拉丁的福祿特爾，其文名之盛，一時無兩）至于我所擬編著的，為西洋哲學史，形而上學評論，哲學大綱，比較文獻史，和法文演義考原（此書已成，由巴黎大學中國學院付印，一九三八年出版，為巴黎大學漢學

叢書第五部)其他同志認譯著者,不復一一列記。惟其若性好文學,擬譯國際文學叢書,將比國梅德林,英國蕭伯納等劇曲名作,試先擇尤譯譯,同志多人贊成,我亦不揣棉薄,願將盧蘭的「新愛羅伊史」(亦譯新哀絲綺思,一名尤利)暨紀德的「婦女學校」(可名曰婦女龜鏡,我嗜讀此書,嘗比其文如秋水無塵,珠圓玉潤,又其靈動如蜻蜓點水,宛轉自如;行文至此,殊有善刀而藏,躊躇滿志之樂)担任翻譯,以入叢書,一時狂熱,可以想見。當日在計劃編譯叢書專著的時候,先編印一中國文化雜誌,曾在巴黎出版一期,(編好寄莫斯科其中國印字局排印)其時我已返國了。

關於設立學術文化獎金,我們亦有商談,大約將獎金分爲專門普通兩種,做外國學會例,徵求國內外學術研究作品,惜匆匆未及擬草詳細計劃。至於設立書店及印刷所等經營事業,因當日決定歸國後計劃辦理,故在巴黎將此事擱置不談。

一九三七年春,買舟歸國,不久抗戰事起,多數同志返國,亦爲國事奔走四方,形影離散,未由會合,學會會務,因而停止進行。歲月如流,忽越八載,抗戰勝利,河山光復,起來羊城,一班文化界同志,主張將學會恢復組織,計劃進行,負起發動今後文化建設的任務。我不揣固陋,謹將當年學會在巴黎成立經過情形,追述其概畧,以供同志的參考。至於恢復組織後的事業設施,當隨諸同志之後,依照計劃,逐步進行,爲未來中華文化及人道盡力。

編者按本會(中華文化學會)於民國三十四年十一月廿五日在廣州舉行恢復組織成立大會,出席會員六十餘人,(現有會員三百餘人),通過會章及選舉理事等項(「中華文化流被史畧」及「中華文化學會在巴黎」二文,皆當日爲成立大會而作,在廣州西南日報發表,(後者在十一月廿五日前者廿六廿七兩日)茲特轉載,以誌爪泥云。

- 現本會理事及各部主任姓名如次:
- 常務理事兼理事長:吳康
  - 常務理事:陶林英、黃文山、李大超、李伯鳴。
  - 理事:羅鎮歐、馬景曾、鍾魯齋、張嘉謀。
  - 候補理事:陳子明、魏明新。
  - 常務監事:楊寶猷。
  - 監事:余俊賢、羅香林、張雲、黃際哲。
  - 候補監事:蕭錫三、李俊光。
  - 研究部主任:鍾魯齋
  - 宣傳部主任:馬景曾
  - 出版部主任:羅鎮歐
  - 總務部主任:魏明新

中華文化學會在巴黎

(續後話)

### 編後話

中華文化學會(以下簡稱本會)自去冬復組織後,即決定編印「中華文化」學術專刊,以徵稿及經費各項籌備遲延,訖至本年五月,始能將創刊號編好付印,茲謹對作者及讀者先致無限歉意。

本刊徵稿,先後收到專著文稿甚多,限於篇幅,其本期未登者,留俟下期登載。

茲將本期作者簡畧介紹:

吳康先生歷任中山大學文學院院長、法國巴黎大學漢學教授、現任中華文化學院院長、本會理事長、專研究文學哲學、本期心與物一文、係其唯我哲學思想全書之一篇。

黃文山先生歷任中央中山各大大學教授立法院委員、現任廣東省政府委員兼法商學院院長兼本會常務理事、爲社會學專門學者,近著文化學一書、本期「文化學上的科學的比較方法」,即其中之一篇。

何紹甲先生任廣東省立文理學院教授有年,於音樂劇曲沿革研究極深,讀本期「北曲體例今釋」一文即可知其大概。

李竟成先生,爲一青年「文學研究者」,本期「曹植詩評」一文,即其有價值研究成績之一。

陳國遠先生在中山大學任地質學教授,爲此科研究後起之秀,本期「粵北坪石風景的地質因素」,乃其年前在坪石中大任教時,對於該地區地質構造,極有價值之研究報告。

鄭師許先生爲史學專家、歷任無錫國專、勸勤、中山各大大學、中華文化學院等校教授,本期「中華文化流被史畧」本係去冬爲本會恢復組織成立大會而作,以其內容精博弘富,故爲轉載,以餉讀者。

第九屆國際哲學大會一文追述該會八年前在巴黎舉行始末,可供讀者參考。又英美三大哲思想及「談柏格森」二文,亦可供研究參考之用。

「中華文化學會在巴黎」、爲本會極珍貴之文獻,故爲附載刊末,可作文化學會小史讀也。

編輯室卅五年十一月七日

歐柏格森

# 談柏格森

敬軒

被稱為二十世紀初期世界最偉大的哲學家柏格森 Henri Bergson (法國西人，系出猶太族)，終於此次世界大戰爆發，一九四〇年，德軍入據巴黎後，病逝了。柏氏為歐西新世紀唯心論之代表，提倡意識綿延，生命之流的學說，生平名著，如

「意識之直接與料」Essai sur les données immédiates de la conscience (一八八八年) 英譯本曰「時間與自由意志」Time and Free Will (一九一〇年)

「物質與記憶」Matiere et Memoire (一八九六年) 英譯本亦曰「物質與記憶」Mater and Memory (一九一一年)

「創造進化論」L'Evolution Creatrice (一九〇七年) 英譯本亦曰「創造進化論」Creative Evolution (一九一一年)

右三書為柏氏生平主要著作，(按均有中文譯本)此外尚有

「笑論」Le Rire (一九〇〇年) 英譯本亦曰「笑論」Laughter (一九一一年)

「形而上學序論」Introduction a la metaphysique (原為單篇論文，刊于一九〇三年)「形而上學及道德學評論」Revue de metaphysique et de morale (中) 英譯本亦曰「形而上學序論」Introduction to metaphysics (一九一二年)

「心力」L'Énergie spirituelle (詳曰「精神能力論」，一九二〇年) 英譯本曰「心力」Mind Energy (一九二〇年)

「懸延與同時」Duree et Simultanéité (一九二二年)

「道德與宗教二源泉」Les Deux sources de la morale et de la religion (一九三二年)

等書，亦柏氏生平重要的著作(除最後兩種外，除亦有中文譯本)，柏氏的中心思想，實為一種基本的二元說，在上列諸書中，以各種形式為之表現，如精神與物質，生命論與機械論，時間與空間，自由與必然，交感與互感，自然發展與剛硬不靈，直覺與理智等等不一而足，其早年所著的「意識之直接與料」(即英譯本「時間與自由意志」)已揭示

此基本大義，說明時間方面懸延交滲，不可分割，基本的「自我」，與那一切表現的情狀，可分割空間化的「自我」之不同，前者為自由，後者為必然，原書三章，首言心理狀態之集中強烈現象，次論懸延之理，終申自由之義，殿以結論，共為四章，前有序言，畧弘要指。柏氏雅材好博，工為文章，于當代哲學家，夙有文士之稱，本書序言，明白曉暢，辭無枝葉，每下一字，若生鐵鑄成，不可移易，通法文者自能知之，今為轉譯如左方：

吾人達意必以詞，而達思常以空間。易言之，文字所求吾人明辨多許之思想觀念，如其於多許不同之實物然，此同化之功，流運隨轉利於實際生活，而於大部份專門科學研究中，則為必然而無可避免者也，雖然，吾人試思，彼若干哲學問題中，所漸不可勝之困難，果何由而生乎？毋亦由於以彼從未嘗佔據空間之諸現象，必重疊於空間之上乎？與夫將問題爭論所在之粗浮景象，精確入玄，而有時弗能得其究竟者乎？果令一種不合法之傳譯，由非廣延而廣延，由性質而分量，於所探問題之中心，樹立其矛盾之象，則亦何怪於解決問題之立論中，復見其矛盾之象乎？

於諸問題中，吾人擇其與形而上學及心理學二科共同有關之事，即所謂自由問題，以為討論之主幹。今試為立論，彼介於必然論者及其論敵二方之一切辯論，乃構成懸延與廣延，縱橫與同時，性質與分量等等前定不可避之渾殼：一旦此渾殼之弊以平，則始肯反對自由，反對其謎界，乃至反對自由問題本身之一切駁論，將隨風吹散。此種說明論，乃構成本書第三章之主旨終稿。第一第二兩章，討論強烈與綿延二義，不過為第三章之前導而已。(一八八八年二月，柏格森)。

原文旨趣華深，要括全書大義，要言不煩，譯筆祇能傳其便疑，弗克盡其全美。他日有暇，倘能將全書重譯吾文，以求教於當世共學之士，這是譯者所最願望的了。(按柏氏生於八五九年，卒時年八十二)

## 中華文化學術專刊徵稿簡約

- 一、本刊係學術性之綜合刊物，凡哲學、科學、文學、藝術等之專門研究文稿一律歡迎。
- 二、來稿不拘文體，但須繕寫清楚，并加標點，每篇以勿超過一萬字為宜，譯稿請附原作。
- 三、本刊對於來稿有刪改權，不願刪改者，請聲明。
- 四、來稿登載與否，概不發還，附足郵資者在內。
- 五、來稿作者請附下詳細住址及真實姓名，以便通訊。
- 六、本刊稿費暫定每千字由三千元至七千元。
- 七、來稿請寄廣州中華文化學會。（廣州小北中華文化學院內）

## 中華文化學術專刊

第一卷第一期（創刊號）

本期定價每冊實售壹千貳百元

中華民國三十五年十一月二十五日出版

主編者：吳

康

編輯委員：

羅鎮默

馬景曾

羅鶴詔

張嘉謀

廖英鳴

李伯鳴

丘正歐

陳贊豪

發行者：章

導

印刷者：中印文化企業公司印刷廠

經售者：全國各大書店

# 新時代月刊

發行人：謝鶴年

一月瞭望

民主與統一

新民主主義的新批判

國際戰爭與科學文明

縱談國內局勢

水深火熱中的兩淮形勢

蘇聯外交政策的批判

戰後的法國經濟

國父二大事

急待改善的我國教育

經濟與教育

如何建築政治的基層

論學

文學與文學家

火線外

葉青

子東

巫範

徐俊鳴

沈瑞裕譯

麥樹楠譯

郭蕊韓

陳嘉秀

何心石

廖宗明

吳康

唐安泰

東方星

|    |     |       |       |       |
|----|-----|-------|-------|-------|
| 本位 | 全面  | 半面    | 四分之一  | 連登三個月 |
| 刊目 | 五萬元 | 二萬八千元 | 一萬五千元 | 九折    |
| 廣告 | 四萬元 | 二萬二千元 | 一萬一千元 | 八折    |
| 表  | 三萬元 | 一萬八千元 | 九千元   | 八折    |
| 文  | 二萬元 | 一萬一千元 | 六千元   | 九折    |

主編人：廖英鳴

封面設計：梁紫邱

## 廣東教育

廣東教育廳出版

民國三十五年十一月二十日

### 第一卷 第五期

#### 要目

中學公民教學的研究

陳粵人

中學地理教學法管窺

徐俊鳴

師範學校「小學教材及教法」的教學研究

朱智賢

小學音樂教材和教學方法研究

馬壽華

譚禮庭先生獻產興學記

李應林

教育文摘

編輯室

教育消息

編輯室

法令規章

編輯室