

齊

大月刊

何思海



中華民國二十一年三月十日出版

齊大月刊第二卷第六期

濟南私立齊魯大學校印行

齊大月刊第二卷第六期目錄

唯實主義與科學教育

經農

但丁 (續前期)

舍予譯

人類學 (續前期)

陶謙譯

董仲舒 (續前期)

高梅

中國關稅之研究 (續前期)

范迪瑞

國葬

舍予

齊大月刊 第二卷 第六期

蘇大煙台校友會歡迎朱校長蒞煙演講攝影



烟台校友會分會歡迎朱校長攝影

齊魯大學旅汴校友歡迎校長朱經農先生留影紀念
二十一年十一月十三日



開封校友分會歡迎校長朱經農攝影

11, 社會的唯實主義 (Social Realism) . . . 此派以爲教育本義，在養成學生的判斷力及適當的處世態度。認教育爲作人之預備，使人能得到實用的智識，和服務的能力，將來處理人事能勝任愉快，且有效果。主張遊歷各地以富經驗，以明人情風俗。從複雜之社會中，看到其善惡的榜樣以定立身的標準。此派代表人物爲孟太尼。Michael de Montaigne.

三，感官的唯實主義 (Sense Realism) . . . 此派與自然科學關係最大。彼等以爲人生之一切智識，皆由於實地觀察得來；故主張教育要訓練五官的感覺，以自然界現象爲真理與智識之泉源，教育原理可從自然中發現出來，因此，發生兩種傾向：(一)根據自然科學的調查，發現根本的教育原理，變更當時的教學方法。(二)以自然科學與實際生活問題，列入課程。前者爲教育科學 (Science of Education) 的基礎。後者爲科學教育 (Education of Science) 的根源。在教法上力求簡明，所取教材，亦力求平易。引起興趣，不事強迫，以理解代替威嚴。此派發展之後，科學教育乃漸形發展。同時在科學上亦有極大之貢獻。亦可謂爲科學運動之先聲也。此派之代表爲培根。Francis Bacon

(1561—1626)

三 科學教育與孔喬治

科學教育運動，是繼承十七世紀感官唯實主義而來。自十七世紀以後，科學思想，日益發展，

其間未有間斷，至十九世紀初葉，生物學生理學等物質科學均有極盛之發展，遂開科學空前的局面。影響所及，一般教育者遂認自然科學為真理之根源，教育應與自然界相接觸，以求得現代生活中最有價值之智識，乃棄其虛儀的人文主義的教育，而趨向於科學教育的運動。

趨向科學的教育有兩要點：（一）課程內容須有充分的自然教材，俾和自然界的知識相聯絡；（二）要利用歸納法研究學問，以推廣其知識之範圍並增進其智識之價值。但當時舊式的教育有歷史上傳統的勢力，根深蒂固，驟加改造，殊非易事；因此，新舊兩派發生衝突與辯論，經過許久的時間，新教育終因適於現代生活之需要，而愈形發展。

當時注重方法的大陸派教育家，和注重教材的英國派教育家；皆主張以科學加入課程，並主張變更陶冶派的教育性質，以適應現代生活之需要。

在十九世紀，教育中之科學運動進行甚猛。在此世紀前五十年中，科學運動的領袖大抵為熱心改革的教育家而非著名之科學專家，在英國似可以孔喬治 George Combe (1788—1858) 為其代表。在十九世紀中葉以後，則各領袖自身對於科學，多有深切的研究，例如斯賓塞 Herbert Spencer (1820—1903) 與赫胥黎 Thomas H. Huxley (1825—1895) 皆是。

孔氏主張分知識為二種。（甲）工具的知識，如寫算閱讀及外國語等皆為尋求知識之工具，而非

知識的本身。(乙)真實的知識，須於人們所處自然的和社會的環境中求之。此知識對於政治，對於宗教，對於人類自身的生存，對於社會一般的利益，均有密切的關係。舊時的教育，過於注重工具，而忽略真實的知識。提倡科學教育，注重關於自然的知識，應用科學方法，研究人生實際問題，都為挽救舊時教育的流弊。換句話說，就是教育予人們以各種知識，使能執行各種職務，以適應社會的生活。同時孔氏又注重發展兒童的本能。知識的獲得和本能的訓練不能分離。舊心理學的觀念在孔氏教育學說中，很有力量。孔氏以為自由教育，乃在使人獲得知識(一)能經營其適當之事業，(二)能作一個好的公民，(三)應付生活中各種問題而勝任愉快。人們應受職業的訓練；但於職業訓練之外更有廣闊見解，以了解人生各種問題。人們對於自然科學和社會科學的應用，自然應該詳加研究，然其研究不宜限於職業上零星的技術，須從大處着眼，以能適應社會的變遷為標準。所以社會科學的重要，也不在技術訓練之下。更有一層，近代科學，日增繁複，一人的才力有限，決不能樣樣都學，所以學校課程，應採選修制度，使兒童各依其性之所近，選擇所習之學科。總之主張科學教育者以教育之價值，在能順從自然，並適應社會之需要；與陶冶派之舊教育專重虛儀而流於空談者不同。

自然科學運動重要的代表爲英國之斯賓塞與赫胥黎兩氏。(甲)斯賓塞 (Herbert Spencer) 之教育主張可於其所著之教育論中見之。他注重德智體三方面之修養並極力提倡科學教育。他發見從前教育沒有一定標準之錯誤。他以爲教育之目的乃爲完全生活 Complete living 之預備，須以個人之福利爲標準，使個人能安居於組織完整之社會中。其主張雖多採取盧梭氏之學說，但已變更其面目，希望使受教育者之舉止行動，在各方面及各種情形之下，都能適宜，同時使人人知道做人的方法。

他所謂完全生活的預備即(一)得適當的知識，俾能適應個人的發展，及社會的生活。(二)發展並運用所得智識的能力。彼提出一重要問題，即人類之生活過程中，究竟以何種智識爲最要？他的答案是：

- (一) 直接保存生命的智識：如學習生理、衛生、物理、化學等。
- (二) 間接保存生命的智識：如學習衣食佳行的各種學科。
- (三) 養育後嗣的智識：如學習作父母教師保育兒童的方法。
- (四) 關於社會上政治上的智識：如作有智識的國民及良好的鄰里等。
- (五) 文學美術的智識：如外國語及古文學等作爲消閒及修養之用。

他反對舊時所注重的學科，及舊時傳統的學識。他注重個人行爲，謀改良社會生活使個人與社會均可得到福利。他用特別的方法，提倡修養，使人人皆有高尚的娛樂，及優美的情感。歸納起來說，斯賓塞以爲科學在學識中最爲重要：（一）爲直接保存生命，爲維持生活與健康。最重要的是科學。（二）爲間接保存生命解決民生問題，最重要的也是科學。（三）欲盡爲父母的責任，其重要方針，也必須得之於科學。（四）爲養成良好的公民，並瞭解舊有及現時的文化，其必不可缺的關鍵，也是科學。（五）爲尋求高尚的娛樂，及培養優美的情感，其必須的預備，也是科學。無論知識的陶冶，道德的陶冶，宗教的陶冶，其有效的研究，仍須集中於科學。

五 赫胥黎的見解

赫胥黎 (T. H. Huxley) 對於斯賓塞，培根等諸家學說極力發揮。他說英國國民自以爲事事居世界第一，其實他們的教育徒費金錢時光，學非所用，所以畢業的學生，以之經商，就不知貨物的來源及銷於何地；對於輸出輸入的商品，也不知區別；若作議員，則不知担負責任，福國利民；這樣以有用的心力，耗費於無實用之學科，實屬可惜。這也是舊教育的流毒。

他說凡一個人必須受自由教育，但是怎樣才能算是一個受過自由教育的人呢？大約不外下列諸條件：（一）從小受過訓練，他的身手能受自己的思想和意志的指揮，無論應付何事，都能從心所欲

。(二)他的心裏明白自然界的原理，及其運用的原則。(三)他的情感雖然活潑而熱烈，但因受過訓練，却能服從堅強的意志，及溫和的良知。(四)他對天然美，及人工美，能够欣賞而有深厚的愛心。(五)對於一切鄙陋邪惡的狀態，都有厭棄之意。(六)他能尊重他人和尊重自己一樣。這些訓練，都要從研究科學中得來。

赫胥黎於所著方法與結果 (Methods and Results) 一書中討論近年科學的進步。他說：『在最近五十年中文化史所表現最明顯的特性，就是：(一)由於機械的應用，使工業的生產陡增；(二)舊技術的改善與新技術的發明；(三)輪軌的運行和原動力的使用，使交通上的便利有驚人的發展。商品的激增和推廣，予人類種種的方便，遂使一般的生活標準提高；饑饉時疫亦因而減少；從前自然界對於交通所生障礙，無論在時間方面，或在空間方面，均逐漸消除，其進步之速，有非前人意料所能及者。平時所有地方偏見和隔膜的除去，民族間公共興趣的養成，民主政治組織力量的增加，政治和社會混亂的消弭，對於人類現在及將來，均有重大的影響。此中所含重要意義，大可注意，惟其價值目前尙未估計清楚耳。』

他接着又說：『文化上有此種重要的變遷，無論在政治方面或在社會方面，其功效皆等於革命。另有一種運動，其表面雖不如此顯明，但其發動在此種變遷之前，又與此種變遷同時並進，更爲

引起此種變遷的重要原因。此項運動非他，即自然科學之興起，人類對於自然界知識逐漸增加，並應用科學方法以研究物質世界中各種現象是也。自然科學之發達，原非維多利亞時代 The Victorian 特有的光榮，其由來已久。溯其源泉，出自古代希臘，與文學哲學同其始基。其中經過千餘年的閉塞，至三世紀前始恢復其出路，遂如河水之暢流，繼漲增高，至於今日，其力量與容積都已達到最高的水平線。』

他又說明十七世紀以來科學發達的略史。他說：當十七世紀的初葉，在文藝復興潮流中的人們對於希臘所遺留下來的科學知識，已發生深厚的興趣。哥白尼 (Copernicus) 建立了天文學的新系統；刻卜勒 (Kepler) 又從而改善之；伽利略 (Galileo) 對於天文物理復有種種新發現，司特微納 (Stevinus) 的重學，吉爾褒 (Gilbert) 的磁學，意，法南大學派的剖解學，哈維 (Harvey) 的生理學亦陸續發明。意大利繼希臘之後執科學界的牛耳，林塞學會 (Accademia dei Lincei) 及其他研究自然科學的機關均相繼成立。伽利略動人的文筆不但使當時的科學問題人人可以明瞭，並且使人人感到興趣。就英國而論，則培根 (Francis Bacon) 亦用有力的文字發表近年自然科學所有的成績，並指明今後應由的途徑。

他說：『在培根死後一百年中科學進步的成績，不如培根所預料的圓滿。研究自然科學的工作

自從恢復舊觀以後，其興趣的增加，範圍的推廣，雖已超過常人的希冀；但就實用言，則其結果，尚不十分明顯。培根死後六十年，牛頓（Newton）集多數物理學家及天文家長期研究的大成，將宇宙間物質運動的現象，組織成功一個廣大的系統；但其所著之書並未能增進人類的富足和安適。笛卡（Descartes）牛頓，來伯尼茲（Leibnitz）諸人爲數學界開一新局面，但其才智僅用於人類理想的擴充。笛卡建立了「合理宇宙觀」和「生理心理學」的基礎；鮑衣爾（Boyle）創立了物理化學各種實驗的模範。巴斯可（Pascal）杜立塞立（Torricelli）發明了測驗空氣重量的方法；馬爾不基（Malpighi）格魯（Grew）韋羅貝（Willoughby）等在生物學上亦有同樣重要的貢獻。但就當時實際生活言，紡織依然沿用舊時的方法，旅行依然沿用舊式的舟車，水陸交通絲毫不較從前方便，採礦冶金依然因襲成規，鐵產中心仍在蘇薩克（Sussex）森林附近，機匠的技術，亦無甚進步，至多只能製造些粗笨的鐘表而已。」

「歷時不久，知識的增長已由理想的實用主義逐漸影響人類的實際生活。注重以人的努力創造新的境界，運用自己的力量，以滿足自己的需求。無論在機械製造上，在化學工業上，在植物栽培上，在動物飼養上，均運用科學，以創造發明，而得長足之進步。倘無此種種新的發明，則今日歐美烟稠密輪軌輻湊之區，必依然籬落稀疏，保留其農耕畜牧的舊觀。現代人類幸福的來源，賴有

此種新創造的境界。今日富源之開發，其基礎在此；今日之得免於蠻族侵凌者亦在此；民族之有極大之團結者因此；吾人之能脫離饑饉時疫之災難亦因此；使人們得以安居樂業，衣食足而禮義興，道德亦隨之增進。在最近五十年中，此種新時代的產生和新境界的創造，無日無時不促起我們的注意。其改變人類生活狀況之迅速，真足以令人驚異者。」

從赫胥黎的言論中，我們看到近三百年科學進步與人類生活的關係；也可看見教育家主張以科學列入課程，以適應實際生活的理由。至於歐美各國改造課程的實況，此處從略。

六 對於現代自然科學的批評

自從歐洲大戰發生以從，人們對於自然科學與物質文明，忽然起了反感，這種反感，可用梁任公游心影錄的說話來代表。他說：

「……要而言之，近代人因科學發達，生出工業革命，外部生活變遷急劇，內部生活隨而動搖，這是很容易看得出的。……依着科學家的新心理學，所謂人類心靈這件東西，就不過物質運動現像之一種。……這些唯物派的哲學家，託庇科學字下建立一種純物質的純機械的人生觀。把一切內部生活外部生活都歸到物質運動的「必然法則」之下。……不惟如此，他們把心理和精神看成一物，根據實驗心理學，硬說人類精神也不過一種物質，一樣受「必然法則」所支配。於是

人類的自由意志，不得不否認了。意志既不能自由，還有什麼善惡的責任？……現今思想界最大的危機就在這一點。宗教和舊哲學既已被科學打得個旗靡幟亂，這「科學先生」便自當仁不讓起來，要憑他的試驗發明個宇宙新大原理。卻是那大原理且不消說，敢是各科的小原理也是日新月異，今日認為真理，明日已成謬見。新權威到底樹立不來，舊權威卻是不可恢復了。所以全社會人心，都陷入懷疑沈悶畏懼之中，好像失了羅針的海船遇着風霧，不知前途怎生是好。既然如此，所以那些什麼樂利主義強權主義越發得勢。死後既沒有天堂，只好儘這幾十年盡情的快活。善惡既沒有責任，何防盡我的手段來充滿我個人慾望。然而享用的物質增加速率，總不能如慾望的升騰同一比例，而且沒有法子令他均衡。怎麼好呢？只有憑自己的力量自由競爭起來，質而言之就是弱肉強食。近年來什麼軍閥，甚麼財閥，都有從這條路產生出來。這回大戰爭，便是一個報應。……總之，在這種人生觀底下，那麼千千萬萬人前脚接後腳的來這世界走一趟住幾十年幹什麼呢？獨一無二的目的就是搶麵包吃。不然就是那怕宇宙間物質運動的大輪子缺了發動力，特自來供給他燃料。果真這樣人生還有一毫意味，人類還有一毫價值嗎？無奈當科學全盛時代，那主要的思潮，卻是偏在這方面，當時謳歌科學萬能的人，滿望着科學成功，黃金世界便指日出現。如今功總算成了，一百年物質的進步，比從前三千年所得還加幾倍。

我們人類不惟沒有得着幸福倒反帶來許多災難。好像沙漠中失路的旅人，遠遠見個大黑影拼命往前趕，以爲可以靠他嚮導，那知趕上幾程，影子卻不見了，因此無限悽惶失望，影子是誰，就是這位「學科先生」，歐洲人做了一場科學萬能的大夢，到如今卻叫起科學破產來。」

在上述的一段言論中間，似乎有一個假設，就是：『有了因果律的存在，就沒有意志自由，也沒有創造的可能，更沒有善惡的責任。其實科學家研究各種因果關係，並不是要做被動的收果者，乃要做主動的種因者。凡事在種因的時候，人們很有選擇的自由。種好因便收好果；種惡因便收惡果，要如何收果，便如何栽種，其間很有意志的自由，也全在各人的努力。所以善惡的責任甚分明。科學家努力於改造環境，制御自然；教育家努力於改造經驗，順導人性，其目的都在想用積極的方法，來種好因。倘使抹殺一切因果律，一切事件成功不知何因，失敗不知何故，即想努力亦無從下手。不識不知，有何自由可言。自然科學注重創造，更爲已証明的事實。因爲科學家隨時皆致力於創造新原理，發明新事物。所謂「天演論」「電子論」「相對論」等等都是科學家所創造。不過他們的創造，處處腳踏實地，與一般主觀的空想不同罷了。」

七 在自然科學規律中的創造和自由

在自然科學發達以後，人類並沒有意志的自由和創造的智慧，他們的生活也決不是乾燥無味的

的，胡適之在科學與人生觀序裏面說得明白。他說：

『在那個自然主義的宇宙裏，在那無窮之大的空間裏，在那無窮之長的時間裏，這個平均高五尺六寸，上壽不過百年的兩手動物——人——真是藐乎其小的微生物了。』

『然而那個自然主義的宇宙裏的這個渺小的兩手動物，却也有他的相當的地位和相當的價值。他用兩手和一個大腦，居然能做出許多器具，想出許多方法，造出一點文化。他不但馴伏了許多禽獸，他還能考究宇宙間的自然法則，利用這些法則，來駕馭天行，到現在他居然能叫電氣給他趕車，以太給他送信了。他的智慧的長進就是他的能力的增加；然而智慧的長進又使他的胸襟擴大，想像力提高。他也曾拜物拜畜生，也會怕神怕鬼，但他現在漸漸脫離了這種幼稚的時期。他現在漸漸明白：空間之大只增加他對於宇宙的美感，時間之長只使他格外明瞭祖宗創業之艱難，天行之有常只增加他制裁自然界的能力。甚至於因果律的籠罩一切，也並不見得束縛他的自由，因為因果律的作用一方面使他可以由因求果，由果推因，解釋過去，預測未來；一方面又使他可以運用他的智慧，創造新因以求新果。甚至於生存競爭的觀念，也並不見得就使他成爲一個冷酷無情的畜生，也許還可以格外增加他對於同類的同情心，格外深信互助的重要，格外使他注重人爲的努力以減免天然競爭的慘酷與浪費。——總而言之，這個自然

主義的人生觀裏，未嘗沒有美，未嘗沒有詩意，未嘗沒有道德的責任，未嘗沒有充分的運用「創造的智慧」的機會。」

八 科學與人生

波特 Boyd H. Boyd 對於自然科學的態度比較公允。他在所著現代教育學說 Modern Educational Theories 第十二章裏有幾段話，可以借作本章的結論。他說：

『人類在地球上的權威，由於他有適應工具達到目的的能力。爲要得到各種工具的制馭，必需精密的技術或方法，即所謂科學方法。科學的發明與應用，是現代生活的一個特性。我們的物質生活與精神生活，同受科學的改變。在物質上，我們生活在汽車，飛機，無線電以及各種省時省力的機械的一個時代；自然的勢力，給我們馴伏了，而供我們的使用。在精神上，科學的進步，把我們過去的迷信錮除了，而使我們感覺一切信仰和制度，都可以無限制的修正，改組。我們的運命，在自己的手中；因爲我們的智慧，也鍛練成解放智慧的一個工具，這工具就是科學。』

『在過去二百年間，科學的發展，明示人類可以做自己物質環境的主人翁。他可以渡海洋越大陸，而得到在家庭一般的舒服；可以取給於全世界的物產，供自己的食用；可以治水潦

，驅蚊蚋，而變荒地爲樂園。「聽天由命」的謙卑和屈服態度，已爲人所不喜。我們的想像力豐富了，自信力增加了。如果生活狀態不滿意，爲什麼不能改造了使他滿意。在政治與社會的問題上，當然也有同樣的態度。生活是人力造成的。我們用不着看了稅率，失業，或罪惡等問題而歎息，我們只要設法去改造。離開了生活的競爭與勞働，而高談文藝哲學的教育，固然不得人的同情，就是專講技術的精練，或個人的優利的教育，也沒有人認爲滿意。我們要知道教育有什麼功用。我要知道教育怎樣能增進我們的瞭解，同情，和服務的精神。

『這態度的改變，大半是科學的影響。我們用科學而造成了我們的新世界。舊態度舊興趣，都和這新世界太隔離，太寥遠，所以就被捨棄了。但是科學既造成了這新局面，却又生出一種專制新趨向。科學的成功，由於無數專家爲科學而治科學的專精研究。這種專家，自願與世界隔離，而殫精學問，養成一種無所爲而爲的學問的態度。他們盼望學生也能這樣，可是學生是不願與世界隔離的，因此不易發生研究學問的熱忱。他們不羨慕純粹的科學家，而只贊美大企業家，大政治家，和一切實際事業的大領袖。高深的學問，沒有實際的應用，是他們所不能欣賞的。這不是他們沒有理想，而是他們別有一種理想。我們沒有能把教育的實施，適應於現代的新態度，這是一般學生缺乏智識的興趣的重大原因。』

『科學的研究中，如能加入活潑的人生興趣，它的品質，便立刻改變。那科學家搜集事實與試驗結論的無限虛心與耐力，這時便呈現一種近於藝術的品質。一條科學原則的最後證明，也似詩人或畫家對於自己作品的最後點染。技巧的完成，是含着極深摯的感情的。以前大學裏的教授們專看得科學是嚴密的標準，和冷靜的紀律，而責備它們的學生，缺乏這種特性。不曉得惟有熱烈的興趣與主張，纔能有極冷靜的方法與紀律，這是似相反而實相成的。』

『人類因科學而制馭其物質的與社會的環境，以適合它的目的。現在科學雖已有極大的成功，而到底還在幼稚。將來日漸發展，則環境的制馭，必可日漸擴大，以至於完成。今日教育的問題，是怎樣改組我們的課程與方法，使後來的青年，同感着以科學增進人生的尊嚴美富的熱忱與切望。科學自身的發展與社會的進步，並靠着將來的青年，能參加這共同的事業。』

附錄

現代教育思潮

緒論

自文藝復興以來，各種教育思潮次第產生，有如春花之怒放，新筍之經雨，生機蓬勃，氣象萬

千。各依其時代的背景，謀應付當前的環境，解決教育的難題，立場互異，流派紛歧，在此小冊之內，勢難一一詳述。茲僅擇其對於近代教育有重大影響者數端，作一簡明的討論。

近代教育思潮中最大的一種貢獻，就是兒童本位的教育。從前的教育只想把大人所有的成績，強迫兒童或青年去學；不問他們的身心發育，已經達到什麼程度，那些學問是否他們所能了解；那些教材是否反足摧抑兒童的靈機。所以盧梭說：『我們全不懂得兒童，只用我們錯誤的見解，去辦教育，愈辦愈錯了。那些最聰明的著作家，專去討論一個成年的人應該知道的是什麼，全不問一個兒童所能學習的是什麼。』為挽救這種重大的錯誤，近代教育家均注意研究兒童的心理，保護兒童的權利，提倡兒童本位的教育。這種重要的轉變關係至大，所以本書第二章專論『自然主義與兒童本位的教育。』

第二種重要的教育思潮，就是提倡科學方法和注重自然教材。根據自然科學的調查，發現基本的教育原理。適應社會的生活，選擇實用的教材。放棄了玄學的空談，解脫了思想的束縛，用客觀的態度，實驗的方法去尋求真理。各級學校中傳統的課程，亦因之而有徹底的改造。近世文化的產生實與科學教育有密切的關係。為功為罪，爭議雖多，而其地位之重要，不容否認。故本書第三章專論『唯實主義與科學教育。』

民本主義的勃興，實爲近代教育思潮中第三種重要的發展。美國獨立，法國革命推翻了專制的威權，工業革命改變了經濟的組織；宗教改革解放了教會的束縛；科學方法養成了懷疑的態度，促進了思想的自由。中古時代遺傳下來的社會組織，逐漸崩潰。『民爲邦本，本固邦寧』的觀念日益昌明。教育的重心漸集中於謀大多數的福利，求教育機會的均等。國家的主權既屬人民，民智的高低，有關於國運的昌替。所以普及教育遂成爲建國的根基，欲求民族自決，欲進世界大同，均須從提高一般民衆的知識入手。故本書第四章對於『民本主義與普及教育』特加討論。

自歐洲經過工業革命之後，分工的制度日臻細密。勞動者的知識日趨褊狹。其所度機械的生活，漸失去人生的意義。近代教育家欲挽救此弊，故提倡廣義的職業教育，以替代狹義的手工訓練。同時又鑑於學校教育，不切合實際生活，舊時的課程，不能養成學生就業的技能，所以提倡職業教育，以求解決社會生計問題。使受過教育的青年，能自營其生活，自謀其職業。此種教育思潮，深合現代的需要，尤足以挽救近年來中國教育的流弊，故本書第五章對於實利主義與職業教育特加討論。

近來教育過於趨重知識的培養，對於感情的陶冶，往往漫不經心。偏枯的教育，不能造成調協的人生，與平和的社會。是以教育家提倡藝術教育，以融和人類優美的感情，俾補救社會分裂的現

象。求學校，家庭以至於市鄉的美化。用高華名貴的藝術，建設文化的國家。此種思潮於現代教育中，有重大的價值。所以本書特立專章討論『人文主義與藝術教育。』

自蘇俄政府成立以來，世界思潮感到重大的激刺。根據唯物史觀，辦理勞農教育，十三年的努力，成績斐然。其於識字運動，公民訓練，生產技能的培養等等，所有設施，頗足供吾人之參觀。而德美諸國近年來對於勞動教育，亦有良好的規模。所以本書特立專章討論『唯物史觀與勞動教育。』

現代教育思潮中尚有一種特性，即為自我人格的尊重。尊重人格的活動，成為教育的要義。人生的意義不在物質的享受，而在人格之自由。自康德，陸宰以至於倭鏗，林德，莫不力倡人格教育，以闡發人生的真義。欲以精神的生活，制御自然的環境，並以道德修養，阻抑物慾的爭逐。此種思想在現代的教育中佔重要的位置，所以本書第八章，對於『新理想主義與人格教育』特別提出討論。

心理學對於現代思潮貢獻極大。舉凡課程的編製，教法的改良，個性的辨別等教育問題，均須於心理學中尋求解決。而欲以科學方法，評量各種教育學說的價值，亦非從心理學入手不可。故本書第九章，對於心理學重要派別，及其在教育問題所有重大貢獻，擇要述說，以示今後教育科學化

的途徑。

本書的目的，在借鏡於世界各教育家的學說，以解決中國目前各種教育問題。凡教育思潮之與現代教育無大關係者均略而不論。第十章結論，亦只就中國教育立場，有所發揮。刪繁就簡，專供國內研究教育之青年初步的閱讀。『知也無涯』本書所載『滄海一粟』而已。

註：第三期的『自然主義與兒童本位之教育』與本期的『唯實主義與科學教育』原是朱經農先生的『近代教育思潮』的稿子中的兩章，經朱先生整理出來分登本刊。茲將朱先生的原稿中序論一章也附載于此，以見原書的組織與計畫。我們希望朱先生把其餘的幾篇也整理出來，繼續在本刊發表。序論中所指章節，是原書的形式，將來也許有些變動；本刊所載的兩章，未冠以章節，就是為將來如有變動的時候方便一些。（編輯部）

但丁

(續)

舍予譯

但丁的觀察一切，包涵一切的心智，是配作近代詩藝的光輝進程的先導。他選擇的題旨，離普通思想很遠——對普通思想太離奇太深奧。他爽直的接收教會的教義範圍，甚且以熱誠投入教會的思致中，極勇敢而不疑慮——她的肯定的精神，和她的對那看不見的與那無限的深致默悟。在文藝中，在一切批評與嗜好之上，他選取了古典的寫家作他的導師與模範。可是他的心中滿著着玄學與神學的深而複雜的問題，他的詩藝的愛好永遠與烏吉爾，Ovid，Saunders 相關屬——銳敏而細膩像個經院學派的人——他崇拜古代非基督教的藝術與光大正如文藝復興時的人們——他的眼可是還留神着性格的微妙，自然的外形的種種，物質宇宙的奇觀，——他對這些個趣味的變化與新穎，他的印象的深刻與清晰，他描寫牠們的自由與正確與有力，正如不被摹擬與通用的字句給弄得微弱或失于清楚，他的言語的有伸縮，與完全在他的管轄之下，他的選材的無拘束與獨創，正好像他真生長在那能領有牠們的自由的時代似的，並且他在感情上與印象上是這等的有辨析何為真實的敏銳之感；——好像他向來沒有覺到過那學派的邏輯中繁雜的問題的興趣，或崇拜過那拉丁的已退色的美好。不錯，古典作品受真正了解的時期還沒有到；這是真的，或者也是幸事。但丁欽崇古典作品近于信

仰，且常顯示出他得到牠們的眞精神，但是他向不試着去摹仿牠們。在形式上與材料上他的詩是完全自創的。他確定了詩人有權去從一切科學，一切自然現象中借取他所要的穿插與形景；他也顯彰出這些形景與穿插並不因極其寫實而有害于牠們的詩意。

但是，好吹毛求疵的讀者不必因讀但丁而發氣。但丁實在是闢開了那自由之路與詩藝的征服，爲近代詩藝的最大努力之所遵循——他以偉大與能力開闢，至今無人能超過去。但是偉大只是創始人們的，那精銳而增進的對於他們的缺欠之感他們必須滿意的留給後世，後世，假如不能同樣的創作，知道的多一些。神曲是正當其衝的受一切從離奇不經與誇大其詞上着眼的攻擊。無疑的，在一部分上這是因爲牠的時代，那時代的本身便奇怪，對我們便更奇怪了，因爲距離這麼遠而且被誤解；可是，就是如此，那但丁軟弱一些老實一些的作家也不會使我這樣的生氣或驚奇。但丁若是以爲一個景象或詞句能有力的發表一個思想，怎樣離奇他也不管。野蠻的字眼也被應用，爲是表現鬼魂的號叫或 Eabel 的紛亂——甚且去表現那受神恩的人們的不能理解的詩歌：（Parad. 7. 1—3）用念不上來的拼音去傳達自然的聲音——如悲痛中的驚異的呼聲：

『一個長嘆，由悲苦迫成“hui”。』Durg. 16.

或裂冰之聲：

『假如 Tambernic 或 Pietrapana 倒在上面，

也不能使邊上裂碎。』mf. 32.

甚至于用字母們——去表現一個形像，去拚一個名子，或如用于普通諺語中者。（例如他形容那受飢荒的憔悴面容——『眼框如無寶石的指戒；在他臉上能讀到「Omo」的，必能看出那些「B」來。』Purg. 23. 又如：『敬畏管領住我的靈魂，她名子中的字母，Be 與 Ice，使我悚然。』Parad. 7. 『O 與 I 向來沒有寫得這樣快的，像他這麼着了火而彼焚。』mf. 34.）他毫無顧忌的並且常常是精奇的用那想起來的事，不論怎樣平常：——那老裁縫很困難的穿線（mf. 15.）：——那幫灶的着着肉湯的煮沸（mf. 21.）：——那匆忙而暴躁的馬夫用他的馬梳（mf. 29.）：——或是普通街上與房中的事物——濕木顯在火上冒汗：

『像』青枝，在一端燒着，

在那一端吱吱的叫，

並且流出汗漿，

像這樣，那言語與血一齊流出。』mf. 13.

紙將燃燒而變色：

但 丁

『像將燃的紙，在火焰之前起了

一些黃影，不是黑的，但也非白。』*mf. 25.*

在冬天洗過的手上有熱氣：

“*Fuman Come man bagnata il verno:—*

對於動物的動作與形狀——蟻在路上相遇：

『從兩方面來而相遇，

彼此互吻——並不停止——

滿意這個短的問候。

蟻們這樣的在黑陣中相觸，

也許是窺問彼此的行動與運氣。』*Purg. 26.*

蝸牛收回角 (*mf. 25*)：豬被關在圈外，用牙去咬 (*mf. 30*)：——狗在夏天的難過 (*mf. 17*)：——

蛙看見水蛇而跳到岸上去 (*mf. 9*)：——或是將頭露在水面上：

『如溝渠的水邊上，

蛙只露着鼻端，

腿與他部全藏在水中：

這樣，犯罪的四方站立；

但當 *Barbarica* 前來，他們立刻

藏退于沸血之中。

我看見——我心中至今還跳着——一個靈魂不動，

好似薄邊，一蛙停留，其餘的全不見了。』*mf.* 22.

可注意的是這些景象差不多，雖不都是，見于地獄中；這詩人分明不僅是要畫出罪惡的痛苦與破壞的重大，而是以大家都能看懂的奇怪，醜惡，與邪淫的色彩畫出來，而且混合上那各樣的極離奇的恐怖。有的時候他自己好像對他的能力失望：

『假如我有粗莽的筆風，

適足道出這在衆山下的

但 丁

恐怖之窟，

我定能更美滿的嘔出心血；

但是我沒有，我寫述之際

便不無恐懼：

去描寫宇宙的底基，

不是遊戲文章，

也不是兒語所能作到的。』*mf.* 32.

覺到罪惡在根源上的不同，即我們所能看到的牠們的齷齪。他也不同的看待牠們。他的嘲笑是與他的目的爲比例的。他從那荒淫無度的罪獄——風暴，霜雹，重壓——從那 *Dj* 城的火樓，*Furies* 與 *Proserpine* 的，"*Donna dell' eterno pianto*"，這裡是不信教的人們的住所，一人在一火墓裡——從血沸之河——從有 *Harpies* 的林，從荒沙與火雪，作凶事的在此受罰——到那 *Malbolge*，

有多少層的欺騙獄。在這裡厭惡與嘲弄分成多少不同的程度，與欺騙罪的深淺相合，由有力的形容發展到那醜惡的喜劇，有許多的角色與惡鬼的戰爭，*Drighignazo*、*Griffacane*、和 *Malacoda* 都在這裡，枉法與受賄的被惡鬼從沸池中釣出來，他們在這時節還詐弄欺騙那施刑者，叫惡鬼們自相慘殺。欺騙的這許多不同的形式好似引誘着這詩人的想像去同樣的寫牠的變動，發明，與大胆。那最離奇夢境中的變化不能使他生長。他運用言語的能力沒有比在這幾章中再強烈的施展出來的，當他形容賊盜的受罰——人慢慢變成了蛇，蛇又變成人：

『以前的形體全不見了，

那醜形不像這個，也不像那個。』*inf. 25.*

那謀殺他自己的親族的人，還活着，似乎可以平安的脫去醜譽了，因為但丁是只定死去者的罪的，但是但丁想出一個方法來，既復了仇又不乖背時日……*Branca D'Orto* 的身體雖還在世上，可是仗着鬼氣支持着，他的靈魂早已飛到冰獄之中。*(inf. 38)*

這些個是詩藝中的新異的試驗；牠們的奇異由片段的看起來是過火的；但是以牠們為全體的部份，在全體上還是很奇異的，因為我們的心被那貫徹的精力給緊張起來而十分的恐懼，他用這個精力使陰慘、恐怖，和那毫無良善的醜惡，活現于想像與情感之前，現出一張極可怕的人類罪惡的圖

但 丁

五八七

畫。但是牠們是出于這詩人的直接的與有力的表現的法則。他內心所看到的，所感到的，他願使我們和他一樣的看到感到；使我們在他的藝術中看到感到。以後我們可以反省與默致？但是我們第一要看——一定看他所看過的。壞事與缺欠在世界上，正好善與美；眼不能不看到牠們，牠們在我們的路上，在我們的心靈與記憶中。但丁看着牠們，不迴避或掩飾，並且從牠們裡面討取出個警戒的呼聲。在專為娛樂的詩中，在只寫自然的一部分或一方面的詩中，這些醜惡沒有地位——因牠們只能妨礙與破壞了美；但是但丁是覺到一個全詩，沒有牠們便微弱而不真了。可是，牠們在他的詩中正如在自然中——有秩序而顯明的。假如那奇醜的事也被收容——假如那可怕的與臭劣的，不加掩飾與軟化，使我們戰慄避退，可是牠們被別的詩力給強有力的管束住；這能赤裸裸表現牠們的能力，也能使完全表現牠的美的修好與光榮——能使牠的全力與微妙現于那極易消失的感情上。

但丁的眼是自由的觀察着一切自然的形象，在詩人中這是相當的新事；比古代拉丁詩人是廣大得很多，連 *Lucretius* 也算在內，但丁或者沒有讀過他。我們已經說過他的細心注意到活物的形貌；可是他的眼被美的正如被醜怪的給引吸引住。

看下面的美的圖畫，鳥等着東方發明：

『好像鳥在美葉中的巢裡孵出雛兒，

正在夜間，一切藏在黑暗裡，

現在她急于要看雛兒的樣子，

並要爲他們打食，

這是母親喜作的事，

老早的起來，高坐枝上，

注望着東方發白。』Parad. 23.

沒有比他對鳥兒的印象再真確與新奇的；而且是許多的。我們看到水鳥鳴着飛起一羣：

『如似鳥從溪上飛起，去看他們的艸原，

似乎自述他們的欣喜，

時成圓環，時列長陣。』Parad. 18

寒鴉在天亮時開始活動：

『不約而同的，在東方將明的時候，

但 丁

寒鴉開始活動，自然教給他們
去把翅上的露珠彈去；

有些飛去，不再回來——

有些又回到巢裡——

有些飛了個圈兒——然後息于原處。』Parad. 21

早晨的燕語：

『什麼時候燕子便唱起來，

向灰白的晨光問安，

或者是訴昨日的勞苦。』Purg. 9.

夜鶯歌唱的喜樂與高興 (Purg. 17)：百靈鳥，最後住聲了，蓄滿自己的甜美：

『像百靈高歌了一會兒，

然後靜止，好像還戀慕着

自己的甜美尾聲。』Parad. 20.

與鶴的飛起 (mf. 5. Purg. 24) · 鸞鷲的悲啼與長陣 (mf. 5. Purg. 25) · 鷹在空中懸定 · ·

Con l'ale aperte, e a calare intesa;—

鴿子，立于伴侶之旁，或環繞着走 · ·

『如鴿子到了伴侶之旁，

互相親愛的環走，

低叫，表出愛情；

『得永生的人們便這樣互相款待，

當他們欣喜的讚美天糧之時。』Parad. 25.

或是鴿羣就食 · ·

『像羣鴿就食，安靜而無平常的驕態。』Purg. 2.

養鷹也供給了一些印象 · 鷹的取食 · ·

『像一個鷹，先看一看爪，

但 丁

然後轉身應聲飛去，

熱誠的捉住那誘惑的肉。』Purg. 19.

或鷹帽取下，抖擻牠的毛羽預備飛去：

『像一個鷹，將帽兒打開，

抬起頭來，快樂的鼓翅，

他的美與熱誠更增加了。』Parad. 19.

或沒捉到什麼歸來，悶氣而厭煩：

『像一個鷹，在天空飛了半天，

沒看到鳥與虜物，

飛回主人那裡，悲語

啊，你下來了！』

已經疲于飛揚，迅速的飛繞了幾圈，

離着主人很遠——失望的。』inf. 17.

去看他採取烏吉爾的比喻而加以改正是很有趣的。當烏吉爾形容一羣鬼魂，他以之比作落葉，或秋天的羣鳥：

Quam multa in silvis aucrumni frigore primo

Lapsa cadunt folia, aut ad terram gurgite ab alto

Quam multa glomerantur aves, ubi frigidus annus

Trans pontum fugat, et terris immititit apricis—

但丁也用這些景象，但不是鈔襲：

『如秋葉的殘落，一片一片，

直到高枝看着牠的光榮全落在地上；

這樣，亞當的種子一個一個的跳下岸去

像鳥兒隨呼聲而下。』*mf. 3.*

還有，與烏吉爾的最精到而完善的圖畫相比，即他形容鴿子的飛動，首先是驚疑不定，後來變為迅快而平靜：

但 丁

Qualis spelunca subito commota columba,

Cui domus et dulces latebroso in punice nidi,

Fertur in arva volans, plausuraque exterrita pennis

Dat tecto ingentem, mox aere lapse quieto

Radit iter liquidum, celeres neque commovet alas—

意大利的簡單與力量或可與烏吉爾的“Arnata Parolo”相平衡……

『如鴿，被心事催促着，

以展開而硬挺的翅膀，

穿過空中，一心的回巢。』mf. 5.

我們再看他的描寫日間的各時候，及其特點——光景，光亮，與感情——很少是長冗的，但能立刻打動人心，有時只用一個字。對清晨的感覺，牠的奮興與欣喜的力量，把地獄的首章軟化了些；在看完地獄的醜惡以教，在淨業界的第一章，他休息一會兒，呼吸着晨光的鮮美安靜；和在此章的末尾他預備着進入地上的天國時。在晚上的殘光，與其冷寂的光景中，他預備着開始他的可怕的游歷：

『日暮，暗色把地上的動物

從工作中喚回；

我獨自

預備去走那難行的路，

假若記憶不錯，我將縷述一切。』*inf. 2.*

真的，差不多白日與晚間沒有一個時間不經他留下些追憶的；——我們不能在他的詩中找到有系統的記載。清晨與晚上有許多。晚間，牠的溫軟與淒涼——牠的疲乏與惆悵，在一日的工作後，也許是沒有作成——牠的傷心與希冀——牠的聲音與不清楚的光綫，遠處的鐘聲，*Compline* 的晚歌，*Salve Regina*、*Te lucis ante terminum*——牠的不安之感，和求在天上的保護——在這詩人走到入天路的第一個休息所在時默念着——那安靜，嚴肅，夢似的境界——在山旁的『花峪』，這裡有大君王與大詩人們的靈魂聚集在一處，他們是忽略了他們的救恩，但不是全無信仰與希望，他們全仰視着，『慘白而謙卑』，等着那誠心悔罪的時間 (*Purg.* 7. 8) 那平而閃目的暮霞 (*Purg.* 15)；那山谷中或海岸上的暮色襲來與山上的光線延遲的比較 (*Purg.* 17)；在南方的太陽忽落，夜氣隨來 (*Purg.* 27)；

但 丁

五九五

八月中的火震；夏日的閃匹 (Purg.)——都在他心中留下圖畫，偶然的想起，以幾個有力的字即足表現出來。別的景象他描寫得更圓滿些。星斗一個一個的出來，乍看恍了眼睛：

『看！光燦與已在那裡的那個相同，

又起來一個，光芒四射，如霞復起。』

當暮色初起，天上漸現新象，

時似真實，時而迷恍。』Parad. 14.

又如星斗忽然發現：

『那普照全世的降下去，

白日銷沈，

天上原被他獨照，現在忽然

以衆星分擔他的光明。』Parad. 20.

或星的降落：

『時在純潔靜寂的天空，

見一火光忽然射出，

引動那安靜的眼睛追盼，

那是一星換位，

但降落之處並無空額，

且爲時甚暫。』Parad. 16.

又如意大利夏天晚間的特點——螢火：

『當那普照全世的隱藏起去，

農人在小山上休息，

蠅把地位讓給小虫，

在山谷中，他耕耘之所，

見萬点星火。』Mf. 26.

但 丁

午間也不是沒有特点——那閃光似的壁虎的跳動：

『像個壁虎，在驕炎之下，

從此離跳到彼離，

跳動的時候，頗似閃光。』*Mt. 25.*

午時光中的浮塵 (*Parad. 14.*)：午時的清亮的，四射的，極強烈的光，照耀一切：

『穿過那聖山，每層全蓄滿光明；

我們前進，那少壯的太陽在後面射耀。』*Purg. 19.*

太陽被自己的光給遮住：

『我已看明你怎住在光巢裡，

.....

像太陽以過度的光明遮住自己：

當熱力把晨露吸乾。』*Parad. 3.*

但是他最多提到的是清晨的情感與景象；他觀察着，含有百讀不厭之趣；清晨的小風刮來的香

鮮味道：

『五月的小風，晨光的先驅，
拂來香味，香草與春花的芬吐——』

這樣的香風輕扇我首；

我清明的感到那翼動，

香氣撲鼻。』Purg. 24.

清晨的涼爽 (Purg. 19)；曉色偷偷的上來，星們一個個的銷失 (Parad. 30)；早晨『顫動的晨星』
的光耀——

Par Tremolando Matutina Stella:——曉色的靜美，藍色漸集于東方，漸次鋪滿天空 (Parad. 1)。
然後起了橙色——火星變紅，在海上的霧裡。

『看！像火星的火紅，從霧中看過去，

當清晨即到，牠在西方的海上，

這樣（我願再看一回）從海上，

但 丁

齊大月刊 第二卷 第六期

六〇〇

來了一道光，極快，雖飛鳥

亦不能及。』Purg. 2.

在晨光中遠處海岸的顫動：

『曉色已去，白日前進，

從遠處看，我認清那海的顫動。』Purg. 1.

日出時東方與西方的比較，和日出後在霧氣裏藏着：

『從前我便看見過，天亮時，

東方全是紅如玫瑰，

其餘的是配以晴美的天空，

日輪被霧氣遮起，

我能注視許久。』Purg. 30.

或穿出霧氣，把光腳伸到天空：

『在各方面，太陽用他的亮箭

把「羊」逐出天外，

射出白日的光明』Page 2.

但是大概的說，『光』是他的詩中之美的特別的與特選的來源。我們所知道的詩人中，沒有一個有這樣對於光的種種景象的特別感覺——能寫出來在光的本身能覺得一個特別的清楚的快樂，悅目而無形體，如音樂之悅耳而無字句，且如音樂之有一定的性格，無窮的變化，與無限的意義。他一定觀察與留神光綫像音樂似的。他的心是光的效果與聯合的看守者，所以能用能力，簡單，正確，不自覺的裝飾，不大注意環境與細節，把牠們寫出；牠們自然流露的射出，極妥當而從容，可見他對牠們的熟習是來自天天觀察，天天思想，天天的欣賞。各處的光——天上，地上，海上——星中，火苗中，燈中，寶石中——在水中破碎，從鏡中反射，通過玻璃而淨化，或經過寶石的角稜而着色——被霧氣，烟靄、深水而弄暗——從裂雲中流出，煤上發亮，閃電中顫動，在黃紅寶石上發閃，在雲母石後暗淡，在珠中柔和而凝集——光與影的比襯——在雙虹時分化與摹寫牠自己，如聲之與回音——在光中看到的光，如音中之能分別不同的音——在較暗的當中那較明的團集——那更純的射在較濁的上面——人眼中的光，表示，繪形，並與神氣相混合——光與眼中喜樂撮合：

Luce

但 丁

六〇一

Come letizia in Pupilla Viva ;

或與微笑相合……

Vincendo me col lume d un sorriso ;

喜悅把牠的表示借給光……

『進了光的城府，

我看見我的導師的美顏上

這樣的快活，似使星天更加光亮。

這大星似乎是變了，而且發笑，

我也笑了，因為我的天性是好活動的。』Parad. 5.

從各處來的光，在一切形式中，照耀，光明，把牠的榮耀給了神曲。那『純淨的生命』在『美星』
之下的記憶，使我們忘不了那地獄的黑暗。光，像我們所看到的所認的，晨起暮退的光，使淨界業
的與凡世不同的氣味銷失；那裏住着的人是不會死的，雖受罪惡的懲罰，但不再犯罪，有這樣的光
便好似與我們的世界相同了，使我們動了同情，以其為我們肉體的進修的象徵。但丁當離了塵世，

輕爽，簡單，純潔，光明，永生，他把他心中所創造的帶起來，帶到超乎一切時間與物質之上；光始終沒使他失敗，他用光表現得道的程度；永不重複，永不拒絕他創造的新形象，永不混亂或暗淡，雖然很少加以明顯的形體，更少加以顏色。只有一次，我們記得，他給了我們顏色的觀念；當那光明的天國的喜悅遭了變動與日蝕，因人的瀆褻了神旨而變為紅色。(Parad. 27.)

但是他看着一切，不僅限於天空與光的美與特點。他的觀察的廣泛與興趣的寬大不使那想像變成夢想的與單調，雖然這是他的獨有的工具與偏向，不論牠怎樣光明與多方面；不使牠保護牠所未能引起的同情。他同樣的注意到，也不小用力量描寫，意大利鄉村生活的事實與景物；夏天的旋風掃過平原 (Mf. 9)；Apennines 的大雨 (Purg. 5)；農人在春天的心情變化：

『在新年的時候，當太陽在 Aquarius 之下，

白日與夜間正一樣的平勻——

嚴霜滿地純潔而光明，

自如牠的姊妹，但在

春陽之下消化很快——

但 丁

鄉人，已缺乏了糧草，

起來——出去看——大地皆白，

他以手擊打他的腿根——

回到室中，徘徊悲嘆，不知所從，

一會兒又出去，又有了希望，

看到大地上在頃刻間又變了；

他拿起杖竿，

趕着羊去吃草。』Mt. 24.

羊從圈中出來的樣子：

『好像羊從圈中出來，

一個，成雙，或三個——其餘的

呆立着，鼻子朝着地；

領隊的怎樣，他們怎樣，

假如她偶爾停住，她後邊的便擁擠在一處，

簡單而安靜，莫明其妙：

像這樣，我看見那引路的領着

大衆前進，時進時止，

樣子謙卑，脚步嚴重，

當前面的看見我右邊有影……：

他們停住——稍移步向後；

後邊的人們，不知其原因，

但 丁

也向後退了幾步。』Purg. 8.

還有那美好的圖畫，描寫山羊在山上，在午時的暑熱與靜寂中反芻着，那牧童，倚仗看着他們——這個圖畫，沒有在意大利或希臘旅行過的能沒有見到，或忘了的：

『像山羊，在食草以前歡舞亂跳，

現在老實了、安靜的反芻，

太陽很熱，在陰涼下，

牧童倚仗看着他們。』Purg. 27.

對於城市，他也有許多追憶：羣衆跑到一處去打聽新聞(Purg. 2)，或在遊戲得勝的人的後面擠着(Purg. 6)；盲人在教堂門口，或隨着引路的走過人羣(Purg. 18, 16)；僧人一前一後的走，不發一語……

『無語，離開，沒有導引我們前進，

一個在前，一個在後……

像小僧行路。』Inf. 28.

他把下列的事實全用作詩料，軍隊赴戰場的聲勢與叫囂 (ml. 22)；標幟上的標語；城中晨鐘的應聲；工藝的發明與應用，鐘裡的輪中有輪 (Parad. 24)；東方的許多顏色的地毯 (ml. 17)；音樂與跳舞——教會中的風琴與聲音：

『我所聽見的正如人們隨着風琴歌唱，

字句時而清晰，時而細弱。』Purg. 9.

笛音在室中 (Parad. 20)；舞女預備開始跳舞，或等着跟隨一個新調兒 (Parad. 25, 10)。還有家庭生活的印象，母親待小孩的樣式，板着面孔去責備，或用柔聲去安慰，或看着他當害病之際：

『她以憐憫的眼神看視着我；

好像慈母的注視，在

她的發燒的小兒面上。』Parad. 1.

他也不注意觀察那更難形容的心象，心的動作，與其對身體的關係。那態度的展示，不期然而然的手式與慾望的表示，眼對眼的與手對手的能力，語聲與言語的魔力，樂音的影響，即或不懂其中的意義——情感，刺激，和有定名的心象，還有別的，同樣的很多而普通，但沒有定名——這些，每每是很隱晦，很不定，很迷離而不易捉摸，他都能以直接，簡單，廣泛而美好的真寔，表現

但 丁

出來，能立刻捉住他的同胞們的心，給他們指出來他們在藝術中所遵循的途徑，那還未曾走過的途徑。（例如：思想上又有思想，直到入夢：『新思想忽然在心中活動，不同的思想因而羣起；我思想這個，又想想那個，我閉上了眼去深思，把深思移入夢中。』(Purg. 16) 又如被光綫驚醒：『一忽然來到的新光，射到閉着的眼上，把好夢打斷，在牠走去之前顫動了一會兒。』(Purg. 17)……)

他並且是近代詩藝的最新派的先進，不但只取材于自然，也利用科學的供獻。科學與詩在目的與精神上自然極少相同之處——他採用牠的正確的形式，甚至用牠的術語。他提到地中海，不只是像個歷史家，或是只觀察牠的風濤或微笑，而是像個地理家；(Pard. 9) 談到光，不只說牠的美麗，而也講光的定律。(Purg. 15) 不只說天界的可想到的偉大，如『在牠們的靜寂，光明，與清醒』上，而說 Ptolomy 的系統與天文的理論，這對於但丁是有個想像的魔力的；他極喜把寫感情與感觸的詩和他所能知道的秩序，部位，可量度的廣大，種種的光大，織成一片，把抽象的勢力在物質宇宙上所有的影響與關係脫出來，好像他是意在說明想像在極勇敢的冒險時並不怕與那清楚與細膩的理智為伴。

真的，真實沒使他退縮過。他的首要的詩藝作法的宗旨是把事物中所應有的詩意提出來，或是根本的，或是以牠們為更大的事物中的一部分，一個景象，或一個反映——不去給牠們穿上詩的

裝束，以字句引起詩的聯想，而接收普通的詩的官防。但丁不大用那由言語的炮製與精構而來的間接之美——他沒有那希臘詩的精妥適勁的選字修辭的工整——沒有那拉丁詩的淨鍊與莊嚴的字句，思想在言語內如朝服的摺皺——沒有後代意大利詩人所喜用的那想像與熱情的充分的展示，溫柔或高偉。在他手中，字用得極省，永不戲耍字眼——永不因牠們帶着詩意的追憶——永不因字的本身；而是用字因為牠們是工具，能給他心中的形象極深的，極清楚的，極銳利的印刻，他看到內容的核心，他提到常人所看不清或看不到的隱于偶然與普通事物中的，以字句提出那嚴重而活現的真實。文字不是永遠屈身就範；常常使他顯出不雅好，突兀，晦澀。但是他太誠懇，不能顧及雅好與否；他運用文字的能力太大，不許在意義上不確定，除非偶爾的。他也並不是對言語的絕美與韻調不懂得。可是事實是這樣，他毫不用力的使口與筆自然流露的必須服從心中的印象；好似美好自己去『命令與指導那眼，』那畫家的眼，畫家不想他的手，而是想着美好。一切都與深思和鄭重的熱誠相合，此詩的全體都帶着這個味道；其中沒有筆墨遊戲，沒有裝飾，一個鄭重的人不許把他的文字這樣運用；不論是在單獨的印象，或整幅的圖畫中，如那『英雄的草場』(mf. 4)，或那天使降臨地獄以便將他由火城導出(mf. 9)——或是在史事上，如 Ugolino 的事，或 St. Francis 的生活(Parad. 11)——或在戲劇的情景中，如 Sordello 與烏吉爾二詩人的相遇(Purg. 6)，或那美妙絕倫的，但丁自己

但 丁

，在經過許多年的遺忘與罪惡之後，看見了碧愛蕊絲在光榮之中，並且聽見她叫他的名子，在全詩之中只有這麼一次。(Purg. 30.)

『從前我便看見過，天亮時，

東方全是紅如玫瑰，

其餘的是配以晴麗的天空，

日輪被霧氣遮起，

我能注視許久：

就是這樣，在一片花雲之中，

擲自天使之手，四下紛紜，

橄欖冠在白紗之上，

來了一位女郎，穿着綠衣，

上有活潑的火光閃動。

我的心魂，多少年前曾在她面前顛戰，
現在並不恐懼，

我看不清她所寶藏的隱德，
只覺到那昔日的深愛。

一看到那光榮的明耀，我便戰慄，
當幼年時我胸中曾經若是，

我即刻向左轉身，像小兒受驚或遭險，
便跑向母親那裡去，

我要和烏吉爾說：「身中沒有一滴血不顧，

但 丁

我看見了昔日愛火的引物。」

但烏吉爾已不在我身旁，

烏吉爾，最溫美的先生，

烏吉爾，我全依賴着你。

我們的始母所丢失的一切，

也不能使我的露洗的雙腮，

不被熱淚沾污。

「但丁，烏吉爾已去，還莫哭，還莫哭，

你還要為別的利刃而哭。」……」

但是這一段，或任何描寫之處，有許多比但丁低着很多的詩人的作品可以媲美；致于他的大胆

與過火之處，只有很低的作品中纔能找到相似的。我們真的不能只歸罪于他的時代是野蠻的從而原諒他。自然，時代是有很大影響；但到底還是這詩人自己的錯失。假如人生在另一時代，也許他的詩的形式便不是這樣了，可是我們不能相信時間能使但丁馴順了。我們也不希望這樣。那樣，也許使他不能這麼偉大了；他的偉大担得起缺點，人們他不能因此而減少崇拜他的心，因為他們可以看出他們自己也有與這類似的缺欠。

他的作品偉大不是在牠的細節上——不論是被細節作成的或被牠們給破壞了。牠是個包羅一切而立意雄偉的偉大，精力貫徹這長久而冒險的工作使不失敗，到最後把牠一開首的希冀與期許圓滿的作成；——這偉大像這個——我們注視着牠的進程而替牠擔憂，當牠已經蓋棺論定，我們再往回看，心中深深的欽佩——這個完善的生命。許多驚異，許多困難，許多缺點，許多感情的奇異反常與變化，隨着那有忍耐力而且崇拜的神曲的讀者的進行；好像一個人追視一個生命的強烈性格的展示那麼多的困難。我們每每吃一驚，正當我們要讚美——受打擊，正當我們要表同情；那慣用的鑰匙在生死關頭失了效用——其中所揭顯的深度叫我們無從測量，其中的秘密使我們迷惘混亂。但是這只是一時的阻止——缺口與縫隙並不使之支解。匆忙也是生命的証寔——那小短字，那隱晦的暗示，那沒解釋的，沒作完的，或且沒作到的，都是人類軟弱的標示，但是也是在人類的真實之

但 丁

中。全體上的一致是沒有破壞。那把牠作成的精力，有時叫我們失意，但始終未懈。力量作出來的比原來所期許的還多；那自然流露與活潑的精力（沒有牠，無論是人或詩人便不可靠，牠甚至能在失敗中見出力量）在出奇致勝中顯露的更多——牠以未經試過的引起同情，以無拘束的新穎去運用那人所共知與平常的事，以自由去取一個新地位或不可換動的工作——以自然與本能的完美去把不同不一氣的材料黏合在一處，並且強迫那最不就範圍的最不平常的降服，且使接收與全體一致的色彩——以牠的有秩序的和毫不錯亂的進行與步驟達到高點，且備有高處所應有的一切。他始終是他，他能由地獄中的困苦，傷痛，與活現的醜劣的恐怖，升到固定，完全，不能形容的快樂的境界與想像中——他始終如一，他的力量與同情總不使他失敗，無論他（他既是游歷這一切）是分辨後或述說那各樣的人類痛苦，從那黑暗與折磨的罪苦，到那破碎的毀壞的靈魂的無限的苦楚，和那粗劣的肉身的痛苦；無論他是描寫那誠心改過的時明時暗的變化，厲害但不是沒幫助與不喜悅的努力，一旦恢復了自由與平安能升入天國，逃出惡劫與不真而危險的嬉笑與欣喜——那第一個錯過的懲罰，「選取一個悲苦而卑賤的生命，不取那賢慧的微笑與快心的工作。」（*Purg. 28*）或是最後升到超乎一切肉體的經驗，去想像天仙的自由與永生的平安。在這裡含着他的力量的偉大。無須念全神曲以便看到——隨便掀開一處，我們便看到他是往前走呢，和他是往何處走呢；單個的故事與閉筆也分

潤着全體中的嚴重色彩。

他的偉大是不僅限于力量的。那同情的所及與展示放在一個高大的智慧中，爲一定的目的而深思精慮的運用，這在詩藝中是空前的，除了只見于預言家的口中。但丁是個嚴重的人，在他的同時的人中，他不只是嚴重而已。但是他給那沒見過他的人們留下個極珍貴的遺產；他所留下的能反省與解釋他們的心，這樣，並不是去娛樂他們，不是去驚異，不是去力誘，不是使他們進入煩惱或悵惘或自私之中；不只是自然的鏡鑑；而是使他們真實與使他們有希望。他對於個人的言語是黑暗的，他的思想並不黑暗或對於人類有偏見；他的並不是個蓄意的偏激的嚴苛；他不能犯這個過錯，他的信仰是太大，太真誠。他並沒只寫了地獄。那淨業界與天國也不是後來想起來的，不是一個完整作品的無力的附註與矯正，想起來已經太晚了，而是那完整的一個已在這詩人的真心中。在與這有同等力量的詩中，沒有地方能找到這樣的人之所以爲人及人之或應如何的公平主張；沒有地方有這樣廣大的手段，顯出他的多方面的才力，這樣強的願望，給他多方面的心性全找到相當的地位與功能。把他的人生觀念與別的詩人比較，他們如在人生的單獨方面爲更有力的揭露，他的地位是在那廣大與真實的了解一切之上。對於思想人的整個問題，對於思想人的好處，偉大，力量，和壞處，他都有新的見解，當欣喜人的恢復善性，與當默想人的沈淪的罪孽，他的心都同樣的近情近

但 丁

理。他始終無有棄捨了這個省想：人生，假如在一端匍匐于罪惡的沈淪，必須經過在地上勞作的汗與塵與憔悴，必須經過報酬，救濟，功能，說不盡的有益的動作，取之無窮的喜悅與安慰——在另一端是一個無以名之的完美。向來沒有人衡量人的偉大的一切形式，具有這樣的真寔而又可欽佩的眼睛的，和有這樣的繼續增長的希望，那就是說像但丁這樣的，可是他極可怕的描畫出人的藐小與惡慾。他更進一步——向來沒有一位能明白和崇拜人的偉大的，能把偉大與良善的界線畫得這樣清楚，這樣不遲疑的把塵世的英雄——置他于他的一切偉大之中，毫不忸怩或虛假的尊敬他——置于許多宇宙的遠處，在最低等的聖者的地位之下。

那最能明白神曲的人們，能深知去解釋這樣的一個心靈是多麼不易；但是這樣的人們願同情于喚起對牠注意的希望。他們知道，也願別人知道，不是憑傳聞，而是憑經驗，去知道這奇妙的詩的力量。他們知道那嚴肅而使人恬靜的美；他們知道其中有什麼力量，在牠的自由與誠懇與嚴重的韻語中，能助力，能靜恬，能安慰。那不過是小事；牠有人與自然的秘密；牠能以幾個銳利的字叫他們看到地上的新景物，能看到海與天；牠教給他們聲音的新的神秘；使他們在清楚的形物或思想中，由眼視，由姿態，由動作，認識了那不易看到的情感，或不大留神的表情；牠以新的事寔加多了社會上的公衆與總集的記憶，這關於人類情感與命運的實例永不會遺失；牠的安穩固定的進行曲，

和牠的計畫的多方面與完整，使他們的心耳俱悅。但是，此外，他們知道有多少次牠的鄭重使他們的藐小生愧，牠的高偉使他們自慚懦弱，牠的精力使他們的怠惰覺得可恥，牠的嚴厲與悲苦的光大責誦着低卑的思想，牠的動心的溫善勝過了鬱抑與醫救了苦痛，牠的強固的信仰驅走了失望與平靜了紛亂，牠的廣大的手腕把調和之美給了真理的主張。他們知道有多少次他們得到，在有困難的時節，假如不是光明，至少是那對真實的深感，永遠的，雖然看不見，牠比光明所常能給的還要多些——其中給他們指示出來上帝的判斷與大愛。

(完)

齊大月刊 第二卷 第六期



六一八

人類學

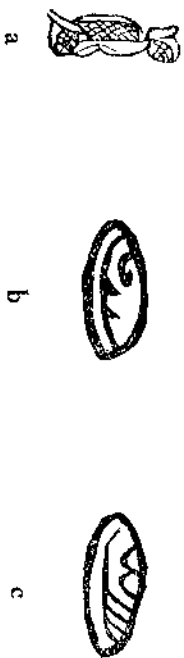
(續) 陶謙譯

零

數目記號 0，為文化的記哩石 (Milestone) 之一。牠同一組很小的數字 (figures) 可以很清楚地表示任何大小的數目。0 能使記號 1 的位變為十，百或千。在我們的算術的記號法中，記號的本身和牠的位置都有關係，如 1234 和 4321，雖所含數字相同，但其值則不一。這種制度，若沒有記號去表示“無” (Nothingness)，是不可能的。123 和 1023 就很容易辨別了。我們的 0 和其餘的九個數字，似乎係近一千二百年或一千五百年印度人所發明。我們所以稱牠為阿刺伯字的原因，是因為牠的傳入歐洲，是由于阿刺伯人的。

沒有 0 的記號，和位置的價值，另外還有兩個方法，可用以表示大的數目。一個是數值越大數字越增。希臘羅馬則屬此類。MV，為 1,005。此記號固然是十分的簡單。但數目為 1888 則牠的記號就繁多了，如 MDCCCLXXVIII。這全數共計十個，含六種。此種方法如用以表示倍數則必不可能。此種笨拙的發生，是由于羅馬未創造代表“無”的記號的事實。乃用分離的記號 I X C M 以表

示類量的方面。我們則僅將 1 的後面加上三個 0 那就夠了。



Maya 的 0 的記號 a 式是紀念物上的 b 和 c 式是草書的

又另外的一個方法則為中國人所應用。除我們所有的 123456789 九字外，他們尚有表示一之十倍，百倍千倍的專門字，其方法像我們用來以示十，十以代百以代千一樣，1888 這個數目我們可以表之為 1 万 8 千 8 米 8，而 1005 則為 1 万 5，也毫無誤解的危險。但此種數目的文字，無論若何，需要多的數字很不便于數學上的計算。

除印度外，發明 0 以表數值的唯一民族，為 Yucatan 的 Maya 人。他們的 0 的幾種形式可參看第二十八圖。這個 Maya 人的發展，構成一個和印度平行數值的記號。就地所包含的論理的原理來講，此兩種發明是相同的，但此原理的具體的表示則又不相類。Maya 的 0 在形式上，是和我們或印度的 0 不同的。並且 Maya 的記號是以二十進位的，而我們的則係十進的。他們的數學為二十個

而非十個。所以他們的100係表示我們的400，而他們的“1000”則係“8000”了。很明白的，此種制度和我們的，是講不上有共同來源的。他們和我們在思想上或方法是共有的，但沒有其他的關係了。自然的此兩種記數法和其他一樣，前面為數目字的數字。我們的十進位的計算法，其作用是基于手指。而 Maya 則手足並用了。二十，在他們中是最初而高的單位，因為一個人也只有二十個。

很有興趣的是這兩個0的發明中，Maya 人的0，其發明要比較我們的早。算術的和年曆的制度，在基督降生時已經形式，並且已經應用。因其發展需時，其歷史必較早。印度為我們數字的祖先，其發明當在紀元後二百年。但沒有0，而0的加入，當在第六世紀，或照旁的作者的意見，為九世紀以前。Maya 的早期發明數字，對於古代美洲人的宗教，黃道帶藝術或文字的源于亞洲的辯証的力量上，必大加減少。因為，如果0是他們的產品，何以見得他們不能發明其他文化。而頭腦簡單的主見不定的人，其唯一的道路，或許又一一變其態度，而解釋巴比倫和埃及的文明，係由 Yucatan 的 Maya 而傳入的了。

外婚制度

世界上有很多地方，民族中分成為遺傳的社會的單位，他們是互和外婚的。這就是說所有生於本單羣中的人和生于他單羣的人，可以通婚，而本單羣中的人，則都認為係血親，這種單羣普通稱

之爲 *Clan, gentes* 或 *Sib* 或者有的地方僅二單羣如 *Morities* 的。在大部分的情形之下 *Sib* 或 *Morities* 是圖騰制的，牠們常命以動物，植物，或與牠們有關連的名稱。或者他種可資區別的物象，作一單羣人的標記或記號。而其聯合常在魔術或神經上表現出來。所以在此種制度之下，一個人生下以後，即固定的屬於此羣，而不能變動，並且一人只能屬於一個羣，而不能同時屬兩個羣。這種制度，是遵守着後裔是一方面的 (*unilateral*)。一個人之同時屬於父親的和母親的 *Sib* 或圖騰是不可能的，在他們中間，很多地方，在他們的選擇上，有很嚴謹的風俗的成立。有些部落是依母系來計算，有些則是根據父系來計算的。

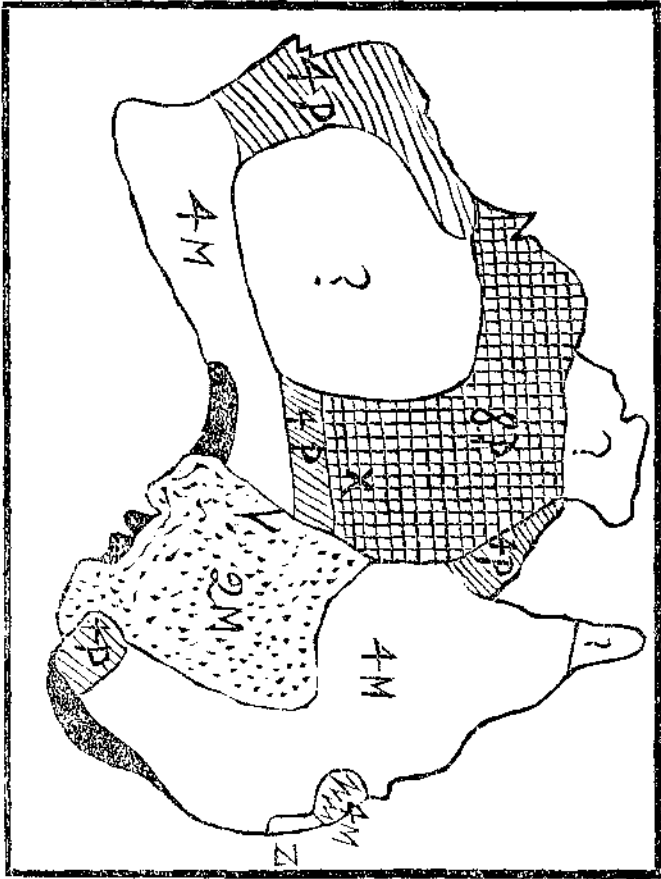
此種制度的分布廣而不規則，在澳洲，新基尼，和美拉尼西亞 (*Melancia*) 很多，而東印度和亞洲的東南部中也可以發現，在其餘的亞洲 (即東南部以外的亞洲) 和坡里內西亞則極少，非洲很普通，雖然他散布的面積很稀疏。北美很多，而美則僅有幾處有此種制度，我們如果很不精細的來講，可以說全世界的野蠻民族，大半是外婚的圖騰，*Clan* 或 *Morities* 的。在外婚制度圖表的分佈上，反駁文化是由一源的傳播的波動的結果。假如此種散布存在，則牠必在那種中間的無 *Sib* 的部中，有痕跡存在，可以察得。再，在東西兩半球中，最原始和最退步的部落，具有很好的規則似的，沒有 *Sib* (*sibless*)，也沒有圖騰。所以如果一個假定的 *totem—sib* 運動，包圍了地球的全部，這一定

不很早，原始部落必大受影響；但地中海區域的各部分五千年前的記載，這種運動如果比較的遲則必有影響。但實際上我們沒有發現。

根據這個理由，則 totem—sib 制度，並非發生于一源（非散布的），乃係幾次的獨立發展。而問題的中心點成爲“幾次”和牠發生的地方了。

美洲的證據，是被認爲具有他種關係的。這可以總括來說，北美三個 Sib 面積之二和南美的兩主要部分，或許係從一個單獨的文化生長的結果，或者在某一時曾集中于兩大陸的中心地，雖然後來消滅。這運動最初或者係父系的，後來方是母系的，雖然中間所經過的時間並不很大。至于北美的第三個的 Sid 區，其制度或許是來自同樣的源，但牠的母系制度的發展，是局部生長的結果。如果是這樣，則可以作一洲而有文化平行的例——一個少見的現象。

在澳洲，新基內和美拉尼西亞等處地理上的位置，極相接近，可以主張其全面的發展是出于一樣的。父系和母系都可以在澳新兩地發現，這事實可以解釋係散布方面早期父系和遲期母系的結果。很有趣味的，這結論和試驗的平行而獨立的達于美洲，雖然兩半球的進一步的分析和分布的研究，必在極端的決定以前。



澳洲外婚制度形式之分佈圖

2 M = 兩個母系部族 (classes)

4 M = 四個母系部族

4 P = 四個父系部族

8 P = 八個父系部族

黑色區 = 沒有部族，父系外婚圖騰，

X = 部族外之獨立圖騰

Y = 圖騰代替 Sub—Classes

Z = 沒有組織

? = 無居人或不知者

在其他的的主要 Sib 面積的非洲，父系制的多而母系制的少，並可以認為係次局部的變化。至于說非洲的圖騰和外婚制，與澳洲美拉尼西亞是否有元始的關係則很難決定，比較保守的態度，是認牠們為分開生長，雖然在西非洲和印度支那伸入美拉尼西亞的面積間，有很多文化上的相像處，很能引起對牠們認為會有實際關係的懷疑。倘若這個指示能被承認，則可以將大半或全部舊大陸的 Sib 制度歸之為一個單的文化運動，而這和新大陸平行發展的區別上，則尚不能定。

在美非澳三大陸中，社會間 Sib type 的父系的和母系的共同存在，並且此種雙重制 (duality) 在美洲每種都佔有分離的面積，是很有意思的，即是說西北美的 Sib 區，含有母系的，也有含父系的

部落，西南美洲區，包含此兩種。

類似此種地理聯合的趨勢，可以從社會構造的他一方面發現，如 Clan 和 Moiety，又如圖騰和外婚。

Sib organization 的 clan 或多重形式 (Multiple Form) 和 Moiety 或雙重形式 (Dual Form) 是有論理上的區別的。在多數制度 (Plurae system) 之下，Clan A 的人，可以自由地婚于 Clan B, C, D, E 和 F。他的四祖父母中有三個，普通是屬於其他 Clan，而非自己 Clan 的。但是，他們如果為 Clan 的份子，則每個個人情形必變化。在父系的社會中，Clan A 的一員，他的母舅必為 Clan B，次之在 Clan C，再次之或在 Clan F。這完全以他們的父親所要的妻室為轉移。

在雙重制度之下，Moiety A 的一員 (a member)，他的妻子必為 Moiety B 的女子，而不能以本 Moiety (即 Moiety A) 的女人為妻。他的祖父母之二，這即是說父親的父親，和母親的母親，必是他本 Moiety 的，其餘的兩個——父親的母親，和母親的父親——則屬於他族的。每一個可能親族 (Kinsman)——他的肚舅，他的表兄弟，他的岳父，他的妻子的姊妹夫，他的外甥 (女的兒子)——都是預先的固定的，例如——地係父系，則人人都可以在未婚前知道他們將來的岳母，必為本 Moiety 的女子。很明顯的，此種雙重制度在親族人中的關係上，在社會的習慣上，在個人和個人間的心理

的態度上，其影响必和 Multiple clan system 有顯著的區別。在理論的立場上來講，雙重 (Dual) 和多重 (Multiple) 的制度，似乎相互間是沒有關係的，而牠們的發生完全是心理的衝動。

但這種信仰是不能立定的，因為分佈的事實，已經使牠很清白。在任何時間的每個多重 Sib 面積 (或區域) 之內，Moiet 也同樣的存在，同樣的在每 Moiet 的區域內，而 Sib 也能發見。例如在加州西南地方，如 Miwok 部族，則僅為 Moiet。Mohave 和 Hopi 部族中，則僅分為 Clan。Teway 和 Cahull 則分為 Moiet，並再分為 clan。在北美的東部，平原地和西南域區中，Clan 族和 Moiet 族，是並存的。此外還有一塊很大的區域，——墨西哥的大半部，得克薩斯，Great Basin 和 Plateau，加拿大的北部，北冰洋岸——其居民則從沒有 Moiet 或 Clan。同樣的，在美拉尼西亞和澳洲，此兩種組織同時並存。而波里西尼亞，亞洲，歐洲，則兩者俱無。簡而言之，如果以面積來講，牠們可以歸納為二類，其中有包含 Clan 和 Moiet 兩者；或兩者俱無。這即是說，Clan 制度和 Moiet 制度，在地理上是互相關連或聯合的。例如父系和母系的相互關係，大可以指示牠們中間的共同的原始來。

在一些外婚的單羣 (units) 的中間，無論其為 Moiet 或 Clan 和圖騰而相似的關係是存在的。前者 (指 Moiet 或 Clan) 組成社會的制度，後者係符號的制度，Sibs 是社會的事實。而圖騰的名的創

造是有魔術兼有宗教色彩的。這並沒有積極的理由，說牠們何以應當聯合。牠們也並不常常的聯合。在美洲的部落中，如 Navaho 和 Gros Ventre，他們有外婚和 unilateral，但沒有圖騰。用地名或外號 (nick name) 來分別羣類 (Group)。在澳洲 Arunta，有單方面計算的外婚制和羣和圖騰的羣。牠們兩者並無聯合。一個人因遺傳的關係，而取他的羣類的位地，而圖騰則完全與此無關，而根據子降生地或觀念為轉移，在非洲至少有六個部落或一組的部落。他們中間的外婚制和圖騰是這樣分開的；一個人從父親取得他的圖騰，而他的外婚的單位，是取自于母親的。所以這兩種制度通常是不應合于母父子女之間的。以此，外婚和圖騰，在理論上是分開的原因。

因為牠是有分別的，但很奇怪的，在所有的証例中，十分之七至八牠們是和合的。並且在每一大陸或區域之內，包含牠們的，也必發現牠們是聯合的。如果外婚和圖騰是由不同的根源 (root) 所發生，則人們最低的限制度，也可以希望任一個大區域中有此而無彼，只有純然某一種制度存在。但沒有這樣的地方。無論何地，當社會的外婚制能在大多數的民族中發現，則社會的圖騰也必出現。反之，圖騰存在，外婚制也必存在。

因此，我們可以推論外婚和圖騰，母系和父系，多重的和雙重的 Sibs 都表現一個強大互相聯合的趨勢。換言之即牠們的相互關係，是絕對的並且很強的。即或在某一地方牠們似乎互相排斥，如

母系的和父系的計算，但不知不覺的，人類的聰明，發現很多方法，使牠們（上述的各種制度）于一民族中，共同存在。如一方面與外婚相關連，又一方面和圖騰有關。並且還常常在鄰近的部落中存在。

原理上的限制

從本章和前章所討論的証據，所証實的結論，久為社會哲學家所達到，這種証據是說模仿仍是人類藉以生活的通常方法；發明則很少。一件事物為社會和個人反對，生極大的阻礙。而此事件的存在只能作為特別環境的壓迫的結果，雖然這些尚未了解。散布說在歷史上可追溯的訂例，其和平行說的証例不僅為百和一的比，而平行說在範圍上講，是受有規則的限制。有些事情，勢必使我們看各種現象比牠們實際的要偏於平行些。牠們僅源於同樣的衝動。牠們具有於物件本質。牠們只在某一點上相似，而在其他的各点上，則都不同。但，很神秘的方式之下，牠們給我們的印象，好像是一致的，文化的歷史上沒有產生二種相似的文化，或兩個分離發展的一致的文化特徵，如有機生物進化，因集中的變化，使一種 (Species) 成為兩個分別形態。一個鯨魚看來可以說像魚，但他是哺乳動物。印度和 Mavh 的 0 (zero) 在論理上是一樣的。牠們只有共同的抽象價值，而無其他，牠們的形狀，制度上的位度都不相同。文化歷史的普通歷程，如是為時間和空間中的習慣或散布

之一。很不精細的適應於有機生物界的遺傳的傳遞，發明可以假定有機物的變化相似。那些自然的變異，時時不斷的自已發生和成立，而發明和變化的特殊原因，則依然不知。有時一個變化或發明，和另一以前發生的一樣，向相同的方向進行。但是，因為牠們是從不同的來源；而此種平行則永不能達於一致，牠們躋於相類似的水平線上。實際的一致，一部分與一部分的適應，係共同來源的記號，不獨文化為然，有機物的歷史也是如此。

董仲舒——兩漢魏晉哲學的一章

(續)

高梅

中國的認識論是「人對人」的知識關係和能力。又以「愉」設想爲宇宙的本體。以部份說明全體，以個人自省解決政治上的統治問題，以自身的形貌動作了解宇宙。所以中國哲學的正宗是以擬人的態度對宇宙的本體作同情的觀察。

西洋以「宇宙的條理既與我們的精神打通，則我們但憑智慧必可開此寶庫，世界的秘密都可由理知而發見。」（共理與殊事前引書）

但全體既不是部份的總和所能盡，理知對事物的接觸僅是部份，這樣如何了解全體呢？所以又需要對事物作整個的觀察。柏格森的直覺說便是應這需求。還有，施其德在真體論上說：「總而言之，我們對於智識本身的分析，有兩種結論：（一）純粹科學所應用的造類，分析，和把一切歸結到定律的方法，倘使遇見了生動的東西，那就失掉了牠們的效用。而且活的機體，越是高尚，那麼，這種不完備的關係，越是重要了。倘使宇宙是像生命一樣的東西的一種表現，——無論其爲有意識的或盲目的——而我們還只單單限止於純科學方法之應用，那麼，我們對於宇宙的智識，只能得到偏面或部份了。」

(二) 爲了這個緣故，我們所要知道的是，倘使我們應用自己經驗中間，對於生命的直接了解之方法，那麼，我們能不能補足純粹科學方法的缺憾呢？我們至少可以對這問題，用試驗來證明，就是應用擬人主義的方法，來補充純粹科學方法之不足，是可能的。雖然如此，這並不是說：任何擬人主義的方法，都是適用的；却應把擬人主義的限止，看得十分清楚，要用科學的原則，來糾正牠的結果，再要不絕地應用純粹科學的方法，來補充和支配那從擬人主義的直覺得來的結果才好。」(沈嗣莊漢譯本一三三—一三四面)

把擬人主義和科學方法聯合應用攻究宇宙的真體，這是近代哲學的新貢獻，或許從此可以調和中西的哲學吧！

儒家和巫覡的承襲上又可以從政治上找得這樣的蛛絲馬跡：「……然在蠻野社會裏，也常常見到一種巫術，是可以稱爲公的巫術的，那便是爲全地方底福利而實行的巫術。這類爲全體底福利所有的典禮在任何地方奉行之後，術士便顯明地不只有私人的行徑，而多多少少變成公共的功用了。這種公人階級底發達，在社會底政治和宗教的兩種演化上，均關重要；因爲全部落底福利既以爲要靠著這種巫術底舉行，則術士便要升到一個多勢多譽的地位，而可以得到或長或王底等級和威權。……」

術士握得權柄遂用專制來代替了蠻野社會之老人手裏的寡頭政治。如此，若按巫術底公共職業對於蠻野社會底組織所有的影響來看，他是資助能人得到事業之管理的。他將權力由着衆人手裏送到個人手裏。他用專制代替了民治。……（弗蘭柔著交感巫術的心理學李安宅漢譯本七十七至八十面）

孔子也是主張寡頭政治的人，「譬如北辰，居其所而衆星拱之。」並是擁護封建主義者。但是大勢已去，是不會挽留的，孔子還想用兵鎮壓抑，像崔子弑君，孔子以從大夫之後請伐。

孟子也是主張堯，舜仁義之治，但是他自己是士人，所以說人皆可以爲堯，舜，而統治的方法只用自省。

荀子也是主張寡頭獨裁政治，但是大勢已去，儒家的政治哲學並有部分抄襲從老子。從孟子的自省起，他的結果是會像老子所說的：「故天子不視而見，不聽而聰，不慮而知，不動而功，塊然獨坐而天從之，如一體，如四肢之從心。」（君道篇）爲人君的只要對付他自己，自己修好，天下便已算是平治了。

董仲舒在漢一統的形勢，無疑地是主張獨裁政治的。但這獨裁者的任務更簡單了，他只要看災異，天沒有垂象給他，他是可以平安無事的。

漢代的哲學科學十分衰頹，但美術却有長足的進步。漢至武帝時（西紀前一世紀），大振其勢力於四方；不待說這是周以來人口繁殖，文物成熟於內部的結果，而且不過也是有史以來屢見的『民族的蔓延』的再現；不過武帝時的擴張，可以說是有史以後最初人種文化的大擴張。其勢力，西至中亞西域諸國，南及安南，東自朝鮮及日本。其結果，中國文化傳播此等地方，而此等地方的文化，以及他國文化——經由此等地方——，也流入中國，這是自然的形勢。……（東亞文明之黎明濱田耕作著張我軍意譯載輔仁學誌第二卷第二期）

董仲舒是生在這文化空前擴張時代。漢對西北文化的交換，當然缺少意識的選擇，並只有部份的反應。在思想沈銷的時期，並修兵練武使國庫空虛。自身又遭着政治上的失意，性格又慎重——另換一名詞爲「胆怯」。代以強暴的學說，從宗教上的慰安的尋找和條理世界的要求是當然的了。

董仲舒的宇宙論和形而上學 董仲舒既然假定相似和相接的自然系統，所以宇宙論研究是從「盡小者大，慎微者著。」（漢書董仲舒傳）「可以內參外，可以小占大。」（春秋繁露立元神第十九）所以有這樣的擬人論：

「天德施，地德化，人德義；天氣上，地氣下，人氣在其間。春生夏長百物以興，秋殺冬收百物以藏。故莫精於氣，莫富於地，莫神於天。天地之精所以生物者，莫貴於人，人受命乎天也，

故超然有以倚。物疾疾莫能爲仁義，唯人獨能爲仁義；物疾疾莫能偶天地，唯人獨能偶天地。人有三百六十節，偶天之數也。形體骨肉，偶地之厚也。上有耳目聰明，日月之象也。體有空竅理脈，川谷之象也。心有喜樂哀怒，神氣之類也。觀人之體一，何高物之甚而類於天也。物旁折取天之陰陽以生活耳，而人乃爛然有其文理。是故凡物之形莫不伏從，旁折天地而行，人猶題直立端正當之。是故所取天地，少者旁折之；所取天地，多者正當之。此見人之絕於物而參天地。是故人之身首發員，象天容也。髮象星辰也。耳目戾戾，象日月也。鼻口呼吸，象風氣也。胸中達知，象神明也。腹胞實虛，象百物也。百物者最近地，故要以下地也。天地之象，以要爲帶，頸以上者，精神尊嚴，明天類之狀也。頸以下者豐薄卑辱，土壤之比也。足步而方，地形之象也，是故禮帶置紳，必直其頸以別心也。帶而上者，盡爲陽，帶而下者盡爲陰，各其分。陽天氣也，陰地氣也。故陰陽之動使人足病喉痺起。則地氣上爲雲雨而象亦應之也。天地之符，陰陽之副，常設於身。身猶天也，數與相參，故命與之相連也。天以終歲之數成人之身，故小節三百六十六，副日數也。大節十二分，副月數也。內有五藏，副五行數也。外有四肢，副四時數也。怎視怎瞑，副晝夜也。乍剛乍柔，副冬夏也。乍哀乍樂，副陰陽也。心有計慮，副度數也。行有倫理，副天地也。此皆暗膚著身，與人俱生，比而偶之奪合。於其可數也副數，不可數也副類，皆當同而副天一也。是故陳其

有形以著其無形者，拘其可數者以著其不可數者。此言道之亦宜以類相應，猶其形也，以數相中也。〔春秋繁露人副天數第五十六〕。

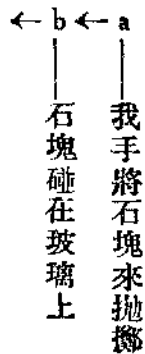
可知：

一 天生物，惟人受命，故能爲仁義，偶天地。
二 宇宙中有二類，有高低的分辨。一，天人，二，物。人有條理，物旁折取陰陽生活。所以人直立，禽獸伏行。

三 人偶天地，象陰陽，副歲數。

四 陳其有形以著無形，拘其可數以著不可數。所以道也是可以類概括，不是獨立的，是有形的，以數可盡的實體。

這種擬人論和古代的擬人論不同，初民對因果律不能明瞭清楚。〔初民總是不知道有「第二因」〕。何謂第二因呢？譬如我拾起一塊石頭向玻璃窗上拋去，其結果玻璃必定打碎。現在可把這件事列表如左：



這表中的矢形符號就是表示因果關係。a 產生 b 果；b 又爲因而產生 c 果。在 a 因以前還可以加上一個：就是我看見玻璃窗而起厭惡的心遂有毀壞他的意志。我們把這個意志姑名爲 a'，凡 a 與 a' 都是所謂第二因。第二因只是 b。因爲我看見玻璃而恨，不限定能把他打破；即使我用手去打，有時不但打不破卻反把手弄的很痛。可見厭恨不是玻璃致破的直接原因。須知玻璃破碎的原因只是石頭的碰上。……但初民對於這一層始終是不明白的。他們把一切自然現象都設想爲擬人的說明。他們把日當作一個神；把月當作一個神；把山水亦視爲神；甚至於把樹與石都當作神。他們所謂神不是現在宗教上的神，縹渺玄虛的。他們的神乃是和人差不多的；有意志，有知覺，有情緒。所以他們把海嘯認爲神在那里動怒；風吹認爲神在那裏唱歌。因此他們把一切自然現象都仿照人類有意志的行爲。卽以上述的例來說，他們始終以爲玻璃的破碎是我厭惡的心意所致，而於這個由看見玻璃起，經手拾石塊碰着玻璃止的長歷程中不特別注重那個石頭碰到玻璃的後一小段。所以真正的因果觀念未曾成立。（因果與數理見張東蓀著新哲學論叢）

古代的擬人論是有很多「人」在各自自然現象中，董仲舒的擬人論是把全自然現象看成一個人的形貌動作。這兩擬人論的不同有像多神論和一神論的差別。

從方法論的「盡小者大」直推論下去的結果是一元論的建立：「一者物之所從始也，元者辭之所謂大也；謂一爲元者，視大始而欲正本也。」（董子文集賢良策一）

這一元論的一是天：「今臣聞：天者羣物之祖也，故偏覆包函而無所殊，建日月風雨以和之，經陰陽寒暑以成之，故聖人法天而立道，亦溥愛而亡私，布德施仁以厚之，設誼立禮以導之。春者天之所以生也，仁者君之所以愛也。夏者天之所以長也，德者君之所以養也。霜者天之所以殺也，刑者君之所以罰也。」（董子文集賢良策二）

這種法天，並以天爲祖的思想和宗法社會的意識相同，不過以族長代天。當時的宗教制度雖然消滅，但宗法意識仍舊殘存。「現在的思維，也要適應前時代底遺物，因而部分地也還保持着權威的靈物崇拜底特性，即還保存着關於因果性、精氣信仰、宗教觀念，傳統底盲目保守主義之類它所固有的理解。」（波格達諾夫著社會意識學大綱陳以道施存統合譯一四七面）

法天的思想和墨子的法儀不同，法儀是效法天的相愛相利，是本於理想的，應然的；董仲舒的法天，天春人便有仁愛，天夏人便有德養，天下霜人便有刑罰。是本於事實的，必然的。春秋繁露立元神第十九又載：

「天積衆精以自剛，聖人積衆賢以自強，天序日月星辰以自光，聖人序爵祿以自強。」

因爲這法天是不用造作，所以很容易走入天人感應說。天人感應說並找得到事實的根據：「今平地注水，去燥就溼；均薪施火，去溼就燥。百物去其所與異而從其所與同，故氣同則會，聲比則應，其驗皦然也。試調琴瑟而錯之；鼓其宮則他宮應之，鼓其商而他商應之，五音比而自鳴，非有神，其數然也。美事召美類，惡事召惡類。類之相應而起也；如馬鳴則馬應之，牛鳴則牛應之。帝王之將興也，其美祥亦先見，其將亡也，妖孽亦先見，物固以類相召也，故以龍致雨，以扇逐暑，軍之所處以棘楚。」（春秋繁露同類相動第五十七）

在這段，前他患着以一個事實推到毫不可能達到的結論，後他患着以謬誤觀察所得到的事實爲根據。像「以龍致雨。」

政治的得失，天也有同樣的現象：「世治而民和，志平而氣正則天地之化精而萬物之美起。世亂而民乖，志僻而氣逆，則天地化傷，災害起。……」（春秋繁露天地陰陽第八十一）

所以政治的首領是和天地同工：「王者參天地矣，苟參天地則是化矣，豈獨天地之精哉，王者亦參而殺之，治則以正氣殺天地之化，亂則以邪氣殺天地之化。同者相益，異者相損之數也，無可疑者矣。」（同上）

天的意志言語和求之之方法：「天無所言而意以物，物不與羣物同時而生死者必深察之，是天

所告人也。」（止雨第七十）又王者必須知天，知天的方法：「是故明陰陽入出實虛之處所以觀天之志；辨五行之本末順逆小大廣狹，所以觀天道也；天志仁，其道也義。爲人主。予奪生殺各當其義若四時，列官置吏。必以其能若五行，好仁惡戾任德遠刑若陰陽。此之謂能配天。」（天地陰陽第八十一）

天的感情作用：「人有喜怒哀樂，猶天之有春夏秋冬也。喜怒哀樂之至其時而欲發也，若春夏秋冬之至其時而欲出也。皆天氣之然也，宜其直行而無變滯一也。」（如天之爲第八十）

天的地位：「天者，百神之大君也。」（郊語第六十五）

「天子者，則天之子也。」（郊語第六十五）所以天是百神的首領，又是皇帝的父親，他的地位很高，因此便發生崇拜的行爲：

郊 歲一祭，時在正月，祭前卜，不吉不敢郊。

順命 天像衆人的父，人當以待父之道待天。

執贄 天子用暢。爲贄而各以其上。

天的內涵：「天地陰陽木金水九與人者爲十者，天之數畢也。又數至十而止。」（天地陰陽第八

陰陽和天道的關係並陰陽的品性：「天道之大者在陰陽，陽爲德，陰爲刑，刑立殺而德主生，是故陽常居大夏而以生育長養爲事，陰常居大冬而積於空虛不用之處，以此見天之任德不任刑也。天使陽出布施於上而主歲功，使陰入伏於下而時出佐陽；陽不得陰之助亦不能獨成歲，終陽以成歲爲名，此天意也。」（董子文集賢良策一）

陰陽不是相反的，而是到相當程度便可以相通的。「陰陽雖異而所資一氣也；陽用事此則氣爲陽，陰用事此則氣爲陰。陽陰之時雖異，二體常存，猶如一鼎之水而未加火，純陰也。加火極熱，純陽也。純陽則無陰氣，息火水寒則更陰矣，純陰則無陽氣，加火水熱則更陽矣。」（董子文集雨雹對）

這和把陰陽看成兩種不同實體，像以任哲學家，迥乎有異。

因爲陰陽有共同體，所以陽尊陰卑。「是故陽氣以正月始出於地，生育養長於上，至其功必成也，而積十月……故陽氣出於東北，入於西北，發於孟春，畢於孟冬，而物莫不應。是陽始出，物亦始出，陽方盛，物亦方盛。陽初衰，物亦初衰。物隨陽而出入，數隨陽而終始，三王之正，隨陽而更起。以此見之，貴陽而賤陰也。」（陽尊陰卑第四十三）

陰陽已是一體，是從辯證式進展的：「天道大數，相反之物也，不得俱出，陰陽是也。」春出陽

而入陰，秋出陰而入陽，夏右陽而左陰，冬右陰而左陽，陰出則陽入，陽入則陰出。陰右則陽左，陰左則陽右。……（陰陽出入上下第五十）

「天之常道，相反之物也。不得兩起，故謂之一。一而不二者，天之行也。陰與陽相反之物也，故或出或入，或左或右；春俱南，秋俱北，夏交於前，冬交於後，并行而不同路，交會而各代理，此其文與天之道有一出，一入，一休，一伏，其度一也。然而不同意。陽之出常縣於前而任歲事，陰之出常縣於後而守空虛。陽之休也，功已成於上而伏於下，陰之伏也，不得近義而遠其處也，天之任陽不任陰，好德不好刑，如是故陽出而前，陰出而後，尊德而卑刑之心見矣。陽出而積於夏，任德以歲事也；陰出而積於冬，錯行於空處也。」（天道無二第五十一）

在「正」一「反之後有合」：「凡物必有合，合必有上，必有下，必有左，必有右，必有前，必有後，必有表，必有裏，有美必有惡，有順必有逆，有喜必有怒，有寒必有暑，有晝必有夜，此皆其合也。陰者陽之合，妻者夫之合，子者父之合，臣者君之合。物莫不合，而合各有陰陽，陽兼於陰，陰兼於陽，夫兼於妻，妻兼於夫，父兼於子，子兼於父，君兼於臣，臣兼於君。君臣父子夫婦之義皆與諸陰陽之道，君爲陽，臣爲陰；父爲陽，子爲陰；夫爲陽，妻爲陰。陰道無所獨行其始也，不得專起其終也，不得分功有所兼之義。是故臣兼功於君，子兼功於父，妻兼功於夫，陰兼功於陽

，地兼功於天，舉而上者，抑而下也，有屏而左也，有引而右也，有親而任也，有疎而遠也，有欲日益也，有欲日損也。益而用而損其妨。有時損少而益多；有時損多而益少，少而不至絕，多而不至溢。」（基義第五十三）

陰陽的交互影響又可以支配歷史。廟榭宮觀社災，大旱冰雪，雨蝨，冬螻，雷震，秋螟，日食，星孛，這些災異都是背逆陰陽所致。火災因積陰生陽，從憂傷國家之患，毒恨，君荒淫於樂，不恤國政，與周室同行而起陽失節。亳社災是因陰勝陽。水災是因百姓怨致陰氣盛。雨雪是因臣下專權陰氣盛。亡冰是因象夫人不正致陰失節，或喪君无悲哀之心而亢陽作邱甲。臣下犯君上致日食。有妨蔽闇亂不明便星孛。星隕如雨表示「常星二十八宿者，人君之象也；衆星，萬民之類也。到宿不見，象諸侯微也。衆星隕墜，民失其所也。」對「釐公十六年正月戊申朔隕石于宋五，是月六鵲退飛過宋都」的解析：「象宋襄公欲行伯道，將自敗之戒也。石陰類，五陽類，自上而隕，此陰而陽行，欲高反下也。石與金同類，色以白爲主，近白祥也，鵲水鳥，六陰數，退飛，欲進反退也。其色青，青祥也。屬於貌之不恭。天戒若曰：德薄國小，勿持亢陽，欲長諸侯。與疆大爭，必受其害。」（以上參看董子文集春秋陰陽）

從陰陽的屬性解析歷史，董仲舒是第一人。春秋繁露是有所爲而作。當時的武帝好大喜功，不

能正面直諫，恐怕即刻會身首異處，是「明哲保身」的董仲舒所不敢冒險的。所以假藉天意，託以災異垂象與帝王，戒帝王的濫行，又因遭誣幾死，所以更離開現實一步，寫他的春秋繁露了。但又不敢在生時刊行，到死後方才頒播，（或許是這樣）。所以書名未定，漢志隋志互有出入，而引起胡元瑞的懷疑，或許是這個原故。（胡說參看姚際恆著古今僞書考）雖是託古以證今，但本於方法論的「相似律」，說歷史是相似的，所孔子可以預言兩漢的事變了。

董仲舒的五行說，和已往的五行說不同，不同點有三：

- 一 五行相勝相生。
- 二 以五行解析歷史。

三 以土為五行之主，和已往說五行是平等的不同。

金勝木，水勝火，木勝土，火勝金，土勝水。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。

五行支配歲時，五行相勝相生規定官職，從此便可以解析歷史。五行支配歲時：「木者春生之性，農之本也。……火者，夏成長本朝也。……土者夏中成熟百種，君之官。……金者，秋殺氣之始也。……水者，冬藏，至陰也。」（五行順逆第六十）

政治首領和時的關係，這是種機會主義：「王者能敬則春氣得。故肅。王者能治則義立，義立

則秋氣得。故義者主秋。……王者能知則知善惡，知善惡則夏氣得。故哲者主夏。……王者無失謀，然後冬氣得，故謀者主冬。——（五行五事第六十四）

土居中央，所以是其他四行的主。

五行和陰陽天地的關係：「天地之氣合而爲一，分爲陰陽，判爲四時，列爲五行。」（五行相生第五十九）

五行的意義：「行者，行也，其行不同故謂之五行。五行者，五官也；比相生而間相勝也。」

（五行相生第五十九）

從五行又生禁忌的規條，這是從「相似律」和「相接律」的變化而生的。「消極的巫術或禁忌，——但交感的巫術不只包括肯定的教訓，且也包括很多否定的教訓，那就是，禁令。他不但區區地告訴你甚麼，他也告訴你不要做甚麼。肯定的教訓是符咒；否定的教訓是禁忌。實際說起來，禁忌底全體教育（不然也是大部分的教育），似乎不過是根據交感巫術之相似接觸兩大律而有的特別應用。……根據他所誤認的因果律，凡以爲有害的他都不作，而將自己屈服於禁忌。因此禁忌便成爲應用巫術底一種否定的應用。積極的巫術說的是，『幹這個以便有某某事出現。』消極的巫術或禁忌說的是，『不要幹這個以免有某某事出現。』（交感巫術的心理學第十九面二十面）

五行的禁忌是和時發生關俗，像「木用事則行柔惠挺羣禁，至于立春，出輕繫，去稔留，除桎結，開閉闔，通障塞，存幼孤，矜寡獨，無伐木。」而木用事的期間是「日冬至七十二日。」（治水五行第六十一）餘像金水火土也都有禁忌在該行從事的時候。

性「今世闢於性，言之者不同，胡不試反性之名，惟之名非生與？如其生之，自然之資謂之性，性者質也，詰性之質於善之名，能中之與？既不能中矣，而尙謂之質善何哉？性之名不得離質，離質如毛，則非性已，不可不察也。……必知天性不乘於教，終不能樞察實以爲名，無教之時，性何遽若是？故性比於禾，善比於米，米出禾中而禾未可全爲米也。善出性中而性未可全爲善也。善與米，人之所繼天而成於外，非在天所爲之內也。天之所爲，有所至而止，止之內謂之天性，止之外謂之人事，事在性外而性不得不成。德民之號，取之瞑也。使性而已善則何故以瞑爲號。以實言者，弗扶將顛陷狂猖，安能善？性有似目，目臥幽而瞑，待覺而後見，當其未覺，可謂有見質而不可謂見。今萬民之性有其質而未能覺，譬如瞑者待覺教之然後善，當其未覺可謂有質，而不可謂善，與目之瞑而覺一概之比也。青心徐察之，其言可見矣，性而瞑之未覺，天所爲也。效天之爲爲之起號，故謂之民，民之爲言，固猶瞑也。隨其名號以入其理，則得之矣。是正名號者於天地，天地之所生謂之性情，性情相與爲一瞑，情亦性也。謂性已善，奈其情何？故樂人莫謂性

善，累其名也。身之有性情也，若天之有陰陽也，言人之質而無其情，猶言天之陽而無其陰也。性如繭如卵，卵待復而爲雛，繭繅而爲絲，性待教而爲善，此之謂真天。……孟子下質於禽獸之所爲，故曰：性已善。吾上質於聖人之所善，故曰：性未善。善過性，聖人過善。」（深察名號第三十五）

又說：

「聖人之性不可以名性，斗筭之性又不可以名性，名性者中民之性，中民之性，如繭如卵，卵待復二十日然後能爲雛，繭待繅以涇湯而後能爲絲，性待漸於教訓而後能爲善，……善出於性而性不可謂善，其比多在物者爲然，在性者爲不然，何不遁於類也。……春秋別物之理以正其名，名物必各因其真，真其義也，真其情也，乃以爲名。……性者天質之樸也，善者王教之化也。無其實則王教不能化，無其王教則質樸不能善，質而不以善性，其名不正，故不受也。」（實性第二十六）

孔子以「性相近，習相遠，唯上智與下愚不移。」論性。孟子以仁義禮智四端論性。董仲舒從性的意義規定性的品質，他說性只有善的「潛能」，而沒有性是善的「存在」。並究出名號的由來，這是從古以來論性的絕大進步。

關於名號的意義，董仲舒有過這樣的議論：

董仲舒——兩漢魏晉哲學的一章

「名號之正，取之天地；天地爲名號之大義也。古之聖人諱而效天地謂之號，鳴而命施謂之名，名之爲言，鳴與命也；號之爲言，諱而效也。諱而效天地者爲號，鳴而命者爲名，名號異聲而同本。……是故事各順於名，名各順於天，天人之際合而爲一，同而通理，動而相受謂之德道。」

這裏，名只有形而上的意義，沒有認識論上的意義。

「欲審是非莫如引名，名之審於是非也，猶繩之審於曲直也。詰其名實，觀其離合，則是非之情不可以相調已。」（深察名號第三十五）

這裏，名只有效用上的目的，也沒有認識論上的意義和論調。

其他形而上的名詞的意義，那是不在「天數十」之內的：

道「循天之道以養其身，謂之道也。」（循天之道第七十七）

「樂而不亂，復而不壓者道也。」

意，「萬物動而不形者意也。」

德，「形而不易者德也。」

物，「萬物載名而生，聖人因其象而命之，然而可易也，皆有義從也，故正名以明義也。物也

者洪名也，皆名也。而物有和名，此物也，非失物。」（天道施第八十二）

以上把董仲舒的思想和形而上學述完。人生哲學從天人感應的形而上學和擬人的方法，無須另述，不過像仁義禮樂這四方面，也值得申論：

仁義 「春秋之所治，人與我也；所以治人與我者，仁與義也，以人安仁，以義正我。故仁之爲言人也，義之爲言我也。……仁之法在愛人，不在愛我；義之法在正我，不在正人。我不自正，雖能正人，弗與爲義。人不被其愛，雖厚自愛，不予爲仁。……實於愛民以下至於禽獸昆蟲莫不愛。……故王者愛及四夷，霸者愛及封內，危者愛及旁側，亡者愛及獨身。……義在正我不在正人，此其法也，夫我無之求諸人，我有之而誹諸人，人之所不能受也，其理逆矣。何可謂義？義者謂宜在我者，宜在我者而後可以稱義。故言義者，合我與宜以爲一言，以此操之。……仁大遠，義大近，愛在人謂之仁，義在我謂之義。仁主人，義主我也。……君子求仁義之別以紀人我之間，然後辨乎內外之分而著於順逆之處也。是故內治反理以正身，據社以勸福；外治推恩以廣施，寬制以容衆。……故自稱其惡謂之情，稱人之惡謂之賊，求諸已謂之厚，求諸人謂之薄，自責以備謂之明，責人以備謂之惑。是故以自治之節治人是居上不寬也，以治人之度自治是爲禮不敬。爲禮不敬則傷行而民不尊，居上不寬則傷厚而民弗親。弗親則弗敬，二端之正僣於上而僻行之則誹於下，仁

義之處可無論乎？」（仁義發第二十九）

這仁義是祇有人我之間的關係，不是天人感應所能盡爲類推。並仁義道不同。人仁，義我，都有不同的道理。利義也是中國哲學的重要問題，董仲舒說利是養體，義是養心。心比體貴重，所以義比利重。「正其誼不謀其利」是當然的結論了。

禮 「天地之生萬物也以養人，故其可食者以養身體，其可威者以爲容服，禮之所爲興也。」

（服制象第十四）

禮是表示尊嚴的工具。並是三本中的一部份工作：

「明主賢君必於其信，是故肅慎三本，郊祀致敬，共事祖禰，舉顯孝悌，表異孝行，所以奉天本也。乘耒躬耕，采桑親蠶，墾草殖穀開闢，以足衣食，所以奉地本也。立辟癘庠序，修孝悌敬讓，明以教化，感以禮樂，所以奉人本也。」

「天地生人，萬物之本也；天生之，地養之，人成之。天生之以孝悌，地養之以衣食，人成之以禮樂，三者相爲手足，合以成體，不可一無也。」（立元神第十九）

天地人同工以成一體，這也是不能用天人感應說來類推的。

除此，還有宗教哲學和政治哲學。政治哲學只是思想方法的演繹。宗教哲學除祭外，別无其他

論議。所以都把他們忽略，雖然這是兩漢思想的特徵。

董仲舒的哲學比以前的儒家確有進步，像思想方法，論性，……。但參入陰陽，五行，災異的學說，止雨，求雨的方法。兩漢哲學總是這樣駁雜的！胡適在淮南王書說：「道家是一個雜家，吸收的成分太多。……遂成一部垃圾馬車。」（一三五面）在建設儒教的董仲舒我們也這樣說。

（完）

齊大月刊 第二卷 第六期



六五二

中國關稅之研究

(續)

范迪瑞

第六章 關稅會議之經過

一九一八年，中國政府，從段祺瑞梁啟超之主張，對德絕交，結果換得對列強延付庚子賠款，及修改稅則之交換條件。巴黎和會，中國代表提出關稅自由案，遭各國反對而失敗。以後美總統哈丁召集華盛頓會議，乃照會中國加入。中國代表提出關稅自主案，各國承認中國關稅自主之原則；實行一層，尙非一時所能。疊經會議，成立所謂九國關稅公約者，按照公約第二條，應於本條約實行後三個月，在中國集一特別關稅會議，商定裁厘加稅等事。但以第十款之規定，本約須於各國批准送交華盛頓為發生效力之日。於是遂啓列國要挾之心，遷延三載，直至法國之金佛郎案解決後，法國始批准此約。十四年八月十日美使馬慕照會中國政府，謂華會九國關稅公約已於八月五日調印，中政府今當擇日釋地召集特別關稅會議云。於是我國政府乃積極籌備關稅會議。當於八月十八日發出請柬，交由八國駐京公使轉達各該國政府；內稱按照華會條約規定，於本年十月二十六日，在北京開會，請各國參與。同時并聲明中政府將根據一九二二年一月五日，太平洋與遠東委員會開第十七次會議時，中國代表所聲明保留自主之權，希望於該特別會議得有一種決定，以祛去稅則

上之東縛云云。各國自接受請柬後，亦先後覆照，派遣全權參與會議。先是五卅慘案，全國騷動，廢除不平等條約之聲，呼喚最高，稅權束縛，當爲不平等條約之一。政府於六月二十四日，送出修改不平等條約照會於英美日法義比荷葡八國公使，要求各國在華特權，加以修正。各國接到照會後，大致以願加慎重考慮爲詞，并無明白表示；惟於關稅修正事宜，允派代表參與特別會議而已。故特別關會，國人已移其加稅之點，而集於關稅自主矣。

十月二十日美之關稅會議代表至北京，政府遂決定不受時局影響，而將於廿六日開會之請帖，分送各使館。二十二日執政任命沈瑞麟，顏惠慶，王正廷，黃郛，施肇基，蔡廷幹，爲關稅會議全權代表，本照委員會之章程施行。同日吳佩孚通電，聲明關稅會議須俟合法政府成立後開會。二十六日上午十時，關稅會議於北京新華門內，居仁堂舉行開幕典禮。段執政率全體閣員蒞會。委員出席者，我國方面爲沈瑞麟，顏惠慶，王正廷，黃郛，蔡廷幹，五代表；各國方面，爲美代表馬慕瑞，史特蘭；比代表華洛思；丹代表柯夫滿；法代表瑪太爾；英代表畢洛，斯德華，麻克類；義代表翟祿第；日代表日置益，芳澤；荷代表歐登科；挪威代表米塞勒；葡代表畢安瑛；西班牙代表安路；瑞典代表威魯。此外到會者，有我國關稅委員會諸專門委員，顧問及有關係長官，各國代表人物，中外新聞記者等。由段執政起致開會詞，詞畢，由外次長曾宗鑑，引導退席，旋經各國推定沈

外長爲主席。主席就席後，遂演說，說畢，由王正廷代表宣讀中國政府擬提之關稅自主提案，述畢，各國代表均有發言，詞畢，復由主席宣告依序推舉本會議之秘書長。次由主席又依序派組會務委員會，提議中國推定王正廷與列席各代表團之領首人物，合組會務委員會。最後主席宣告二十七日上午十一時即開第一次會務委員會，中國所提之關稅自主案，即交該委員會研究審查。至正式大會開會日，則由主席酌定後，先期知照云。

二十七日，關稅會議會務委員會，議決設立三種委員會：第一爲關稅自主事宜委員會；第二爲規定實行裁釐辦法事宜委員會；第三爲關稅會議有關事項委員會。又起草委員會，至必要時設立。議事日程，亦決定，「遠東審議局」問題中外同意不列議程。三十日關稅會議第一委員會開第一次會，王正廷提出關稅自主及裁釐案，日美英三國代表，各發表意見。

十一月三日，第一委員會二次開會，英代表聲明除履行華盛頓條約外，如更有籌劃及協定，願請求本國政府批准。日英代表，各提出具體對案。後由王正廷代表中國宣言。結果自主原則雖被承認，但其辦法，須將中日美三案，由第二委員會討論，再由第一委員會提交大會決定。六日十時，第二委員會開第一次會，王正廷主席，顏惠慶提出「過渡時期內附加稅稅率案」，蔡廷幹督辦說明中國提議徵收普通品，及奢侈品，附加稅之理由。日代表言過渡稅須受華會二·五之限制。意代

表宣言過渡稅須在華會條約第三條之規定以上，惟須指出用途。十三日第二委員會開第二次會，中國委員將中日美三案臚列說明。英代表將中日美三案比較，提既十三點，注意附加稅，有將自主問題無形打消之意。十四日第二委員會續開會，中國代表提出三點：（一）關稅自主應明白規定於條約內；（二）裁釐係中國自動，非自主之交換條件；（三）自主問題解決後，方能討論附加稅問題。英代表竭力反對，欲以裁撤釐金為恢復自主之條件。日美皆附之。日本且附以樹立鞏固政府條件，形勢嚴重。最後由荷蘭瑞典代表調停，在第二委員會中，設立一種小委員會，拋棄各案，另行起草，具體方案。當即指派中，荷，美，英，日，五國代表為小委員會委員。十七日三時小委員會聚會，關於關稅自主及裁撤釐金之方案，完全同意，此項方案，將於第二委員會議提出之。十九日十時開第一二委員聯合會，通過關稅自主及裁釐原案，其文為『本會議各國代表議決採用下列所擬關於關稅自主一條，以便連同以後協定其他各項事件，加入本會議所簽定之約。各締約國（中國在外）茲承認中國享受關稅自主之權利，允許解除各該國與中國間各項條約中之關稅束縛。並允許中國國定稅率條例於一九二九年一月一日發生効力。中華民國政府聲明，裁撤釐金，與中國國定稅率條例，同時施行。並聲明於民國十八年一月一日，即一九二九年一月一日將釐金切實裁竣。』即組織稅率及用途兩小委員會。在用途委員會中，又組織（一）討論抵補裁釐，（二）討論其他

用途之兩專門委員會。二十日關稅會議用途小委員會之釐金專門委員會開會時，中國提出裁釐抵補之具體案。又用途專門委員會中國提出加稅之用途：（一）裁釐抵補三千萬元；（二）國家建設費三千萬元；（三）整理內外債三千萬元；（四）補助行政費一千萬元。二十三日，稅率小委員會開會，蔡廷幹出席，中國提出附加稅率具體案，大略為普通品值百抽五，年約三千萬元，甲種奢侈品值百抽三十，年約三千二百萬元，乙種奢侈品值百抽四十，年約五十萬元。關於普通品，英日堅主以華會二·五為限。關於奢侈品，各國亦反對。最後決定俟審查用途再議。三十日稅率分委員會十時開第二次會，討論物品分類事項。十二月十日第二委員會開第五次會，中國提出「預定收改稅則章程」及報告「編訂貨價引言」。各國代表以中國現狀不安，主緩討論。王正廷發表宣言兩種：（一）中政府向旅滬外僑推行各項稅捐；（二）中政府關於不出洋之土貨，拋棄出口稅及復進口半稅。各國代表認為更談不到，無結果。二十三日附加稅率分委員會開第三次會，蔡廷幹提出「乙種奢侈品摘要修正表」。略經討論即議決考量。關稅會議自此停頓；後經會外之接洽，決定繼續進行。十五年一月二十日，日使照會外交部，提出關於中日關稅互惠條約之意見。二月十八日第二（臨時辦法）委員會開第六次會，中國代表提出議決案二件，其一關於臨時附加稅預計增收之數目案，其二關於一九二二年二月六日華盛頓簽訂之中國國稅條約第三條之規定征收各項附加稅案。嗣經總

加討論後，遂即決定，以此兩議決案及當時擬議之修改案數件，提交一分委員會辦理。此分委員會由中美英日法荷六國代表團各派代表一人組織之；擬草一議決案，俟於第二委員會下次屆開會時提出之。第二委員會所指派之分委員會，於二十日十時開會。關於第二委員會交與分委員會之各項草案，經各代表交換意見，俟於二十三日開會再行討論。二十四日開第二次分委員會，當由各委員將關於上項提交該分委員會之議決案草稿，更行交換意見，嗣經決定後，再由主席召集會議討論之。此自開會至最近之經過也。自開幕以來，中日美英所有提案，就內容可分爲四項：

一 關稅自主權

二 裁撤厘金

三 附加稅稅率

四 增收用途關於第一項，中國主張無條件恢復自主；日美英皆以裁厘爲自主之交換條件。關於第二項，雖中外一致主張，至裁厘辦法，日本案極爲空洞，而美英則限定國產稅徵稅方法，尤爲干涉內政，故國人攻擊英美案不遺餘力。關於第三項主張，中外提案至爲懸絕：中國提案所定稅率，完全超過華約範圍；日案則只允照華約徵稅；美則允照華約徵稅，三個月後，進口貨最高可增至一二，五，出口貨七，五；英國提案允照華約徵稅，三個月後任中國自定新稅則。關於第四項用途

，若抵償厘金，整理外債，中央政費，中日美英均同一主張，惟對支配比例，美英未明示成數，中日頗有差異，且有整理西原借款之表示。至增收稅款之保管，美英均主張歸稅務司，日本惟非正式表示應存一部於日本銀行。各國雖承認自主，然另有其固存之目的。日本且欲另訂互惠協定，冀將國定稅率化爲烏有；又堅持華約徵收，用途則以大部份整理無担保外債^①，是國定稅則可用互惠免之增收進款，又以整理債務名義擱去之，是中國召集之關稅會議，不過爲日本作嫁衣裳而已。吾人當衷心感謝者，惟有義國代表團之宣言，其略爲：「國完全贊成中國關稅自主，並不固執裁厘條件，且謂中國三年裁盡厘金，代慮其期限太促，附加稅則，則謂須增加至華盛頓條約規定二·五及五厘以上，政費則謂中國亦應置一地位，務使其能處置其他款項以爲政費之需，其援助中國願以最敦友誼之精審核之云云。持論公允，用意純摯，殆不可以外交辭令視之也。」

註一

對於關稅會議出席代表，我國決用委員制，初定額爲七人，後以某間員提意『增至十人，其中代表機關者六人，其餘六人爲特派者，十二委員中如沈瑞麟，顏惠慶，王正廷，蔡廷幹，施肇基，等專司對外談判，輪流出席，其餘七人，則分任內部事務及準備一切提案，蓋取分工合作之精神，以利進行，且定有委員會章程，一再經閣議討論而公佈。

註二 無担保外債以日本爲最占多數，名溢全國之西原借款共有八項，合計一億四千五百萬元。

參考用書

胡著 裁厘與關稅自主

民大月刊 關稅會議

關稅特別會議委員會公佈

東方雜誌 時事日誌

經濟週刊 關稅會議中外提案之觀察

經濟週刊 關稅特別會議開幕情形

東方雜誌 程著 我之關稅會議觀 二・二・20

同上 吳著 關稅特別會議 同上

同上 盛著 協定關稅與關稅特別會議 同上

同上 陳著 關稅自主之保管問題 二・二・24

馬著 太平洋會議與吾國關稅問題

賈著 關稅自主之籌備及裁厘抵補之方法 太平導報 四·五·

學生雜誌 陶著 關稅改訂沿革史 十二卷十一號

C. T. Fox-China's Fight for Tariff Autonomy At the Washington Conference

The scope of the Tariff conference 密勒評論三十四卷二號

結論

愚記述中國關稅之研究畢，僅再贅數語於篇末，以作本文之結論焉。溯自鴉片戰敗，中國對英人而屈服；片務約結，中國向列國而屈服。甲午戰前，強國單獨侵略；庚子役後，列國共同宰制。前者爲瓜分之說，後者乃共管之局；海關者即共管之一影子也。八十年來政治之腐敗，財政之紊亂，經濟之困難，皆間接受此制之影響，國人苦者久矣。今者特別關會，允許中政府有自主之權，國人當相言慶矣。然此尙有應加注意者，即關稅權雖復，而設廠約不廢，則關稅只能加財政上之收入，未足以言實業之保護。實業既無法保護，則國家富力仍不能增加。國富不增，則人民生活仍不能提高，而只有爲他人牛馬供人驅使而已。噫優勝劣敗，適者生存，國人其三復斯言，而知所努力也。

(民國十五年四月脫稿)

(完)

齊大月刊 第二卷 第六期



六六二

國葬

舍予

敵人退了，

遠處炮聲還響，

晨霧捲住戰壕上的槍烟，

戰馬和軍人靜臥在血地上。

我們認識自家的健兒，

他臉上有顯死的笑容與必勝的希望。

我們沒工夫擊鼓，

我們不敢歌唱；

只脫下帽兒，

用軍旗吻他的笑臉上，

愛國的男兒！

國葬

六六三

你姓什麼？

你叫什麼？

沒有人曉得。

你同隊的朋友已經死盡，

無從打聽；

你胸上的名標已被炸碎，

無從證明。

『愛國的男兒，』用血寫在一片木板上，
作你的碑銘。

愛國的男兒！

你生在那裏？長在那鄉？

沒有人知道。

你也許來自浙江，

也許來自福建，

也許自幼便漂流四方。

『愛國的男兒，』用血寫在一片木板上，

牠將替你說：

你生在中華，爲中華而亡。

愛國的男兒！

你可有父？你可有母？

你可有兄弟姊妹？

你也許是個孤兒，不記得父母的音容；

也許離棄了家庭，新近加入了軍隊。

『愛國的男兒，』用血寫在一片木板上，

牠將替你答對：

中國是你的慈親，

國 葬

你有四萬萬兄弟姊妹。

愛國的男兒！

你可有什麼遺囑？

也許你有萬語千言，

炮火擊碎你的心房，未及說出；

也許你要呼一聲『愛人，』

槍彈打斷你的舌根，未及叫出。

『愛國的男兒，』用血寫在一片木板上，

『願中華和公理戰勝，』

必定是你的遺囑。

愛國的男兒！

你沒有衣冠，

你沒有棺木，
你沒有鮮花，
你沒有悼祝。

頭前插了一片木板，用血寫着『愛國的男兒』，
身上覆了幾鍬黃土；

這便是你的『國葬』，男兒！

男兒，這完整的國旗作你的衾服。

我們不敢高歌，
我們無暇擊鼓，
我們不屑悲啼，
我們不敢久佇，
看，東方漸明，
逐走晨霧，

國葬

齊大月刊 第二卷 第六期

朋友，愛國的男兒，

我們吻你這一片黃土！