

DEC 17 1926

東南論衡

第 二 十 六 期 目 錄

短評

無可避免之戰爭

中土關係之進步

意大利汎西主義 *Fascism*

評述(上篇)

柏拉圖之意象論

論推廣科學教育

溫韋詞之比較

橫渡大西洋歸國日記

對於「答我之內外學觀

質疑」之饒舌

(瑜)

(照)

陳茹玄

胡朝冕

蔣樹勳

唐圭璋

怡然

陶其情

第 一 卷 第 廿 六 期

◎ 日 一 十 月 二 十 年 五 十 國 民 ◎

◁ 版 出 六 期 星 每 ▷

◁ 類 紙 聞 新 爲 認 號 挂 准 特 局 務 郵 華 中 ▷

● 印 場 工 刷 印 獄 監 一 第 察 江 京 南 ●

北京圖書館藏

METROPOLITAN LIBRARY
PEKING

本刊第二十三期目錄

短評

人民公意與軍閥自衛
自衛隊與國稅權之時機
治學之難

短評

所望于今之論學者
救貧法
亞里士多德以後之希臘文學批評
論詩與樂府之區別
蝶戀花
琵琶賺

本刊第二十四期目錄

短評

非稅
查研究航之和平運動
工業補習教育運動
保護關稅問題之研究
改良村區計劃之一個
實例

短評

亞里士多德以後之希臘文學批評
文心雕龍明詩新書後
再談秦州學派(通訊)

本刊第二十五期目錄

短評

廢約影響與承認國民政府
用客卿與政治革命
健忘之國民性
近代因果論
論推廣科學教育
橫波大西洋歸國日記
小桃紅

小桃紅

(紹德)(倫)
王德昌
蔣樹勳
陸樹勳
怡然
盧冀野

(沈振華)
陳(瑜)立
趙瑾
梁實秋
張世祿
盧冀野

(通)(瑜)
王(瑜)昌
趙(瑜)秋
梁(瑜)秋
孫(瑜)野
呂(瑜)野
盧(瑜)野
吳(瑜)安

學 衡 雜 誌

(The Critical Review)

宗旨。論究學術。闡求真理。

昌明國粹。融化新知。以
中正之精神。行批評之職
事。無偏無黨。不激不隨。

定價。全年十二册。連郵費二

元八角。半年六册。連郵

費一元五角。零購每期

誌費二角五分。郵費二分

半。

整購。全份。本誌第一至五十期

全份。每份特價十元。郵

費在內。

訂購處。欲訂購本誌者。無

論零整。可匯款至北京清

華園郵局轉交學衡雜誌編

輯部吳宓先生收。

(在北京城內者。請至馬神廟 北京
大學西齋滯從理君面購。較為便捷。)

國這許多回教徒照禮要下跪迎接，那是一件損失國家尊嚴的事。——所以條約終於不會成功。

兩週前倫敦泰晤士報載：我國駐俄大使鄭延禧和駐波斯土國大使按治中中通商事。又我國駐美公使施肇基取道歐洲返國，勾留土國時，亦爲這事實力，曾疊電外交部進行。最近我國駐日公使汪榮寶才介紹駐日本土國公使來華，商洽一切，願維鈞已定期接見呢。——中土接近情形，大概如此。

我們的國民性，是比較弛緩的。如果中土商約訂成時，我們望着這位新興國，倒可以得着不少的新觀感新刺激呵。照

意大利汎西主義 Fascism 評述上 陳茹玄

歐戰初起時。(一九一四年夏)意大利尙居中立地位。國內青年有主張對戰事取干涉政策者。起而組織「汎西干涉團」

Fasci Interventisti以督促政府助英法俄作戰爲主旨。至一九一五年意大利加入聯軍。該團目的既達。亦遂無形消滅。惟至一九一八年冬。歐戰告終之後。該團團員復重新集合組織新黨。稱爲汎西黨。Fasci di combattiments 以慕索令

尼 Benito Mussolini 爲首領。慕索令尼爲一新聞記者。初屬於社會黨籍者也。汎西黨目的在於振起意大利民族之精神。維持國內秩序。以強力實行其政策。然其初應者尙少。

勢力亦微。至一九二〇年。該黨衆國內工潮疊起。百業失恆之會。極力羅致退伍軍官。及專門人材教員學生農工等編成隊伍。授以武器。加以軍事訓練。而聲勢乃大振。是時意大利在朝之社會黨人。其內部復有左右兩派之爭。左派贊助莫斯科之第三國際。右派則否認參加。猶相聚訟。不復能如前時活動。旋左派之共產黨。煽動意大利工人。實行總罷工。一時全國騷然。汎西黨人乃組成分隊。奔赴各處。救濟已停之營業。及一切公共服務。復驅逐共產黨人。取其所佔之工廠商店。歸還原主。人心頓安。同年之十月汎西黨大會於羅馬。全國黨員武裝集首都。要求政府交出政權。於是慕索令尼驟登首相之位。改組內閣。並立即通告國會。如不信任新聞。當將下院解散。國會懼其威。遽表示信任焉。慕氏既握大柄。乃減政費。汰冗員。革故鼎新。隻手獨斷。忌妬者益衆。然比外交手腕極其靈活。數年之間。對外政策着着勝利。故亦頗得國人之景慕。一九二四年選舉結果。汎西黨竟獲占下院多數之議席焉。(意大利下院議員共五百三十五人。贊助慕氏內閣者有三百七十四人。)

自慕氏劇首相位後。汎西黨之氣焰。炙手可熱。(該黨近又自稱爲國民黨 Nationalists)內閣及國會盡在首相掌握之中。慕氏隨時授意國會。以尋常法律修改憲法。意大利七十年

率之根本大法。至是不啻無形廢止矣。內閣添設社團部 Ministry of corporation 以掌管國內資勞各種組織。凡反汎西黨之團體。皆被否認。首相之權。大加擴張。閣員既對首相負責。而首相止對意皇負責。大反昔時議院政治之趨勢。(見意大利國會一九二五年十二月所通過關於首相大權之法九條)

(一) 總觀該黨得勢以來。所厲行政策。約有下列五大綱。

(二) 國家採用嚴厲的強迫的手段。調和資勞兩階級。使之協作。

(三) 代表制度。當以職業及居住兩者為根據。

(四) 增加中央政府大權。以統御地方政府。減削州縣自治權。

(五) 中央政府大權。又必中集於首相一人之手。

總上觀之。吾人可見汎西黨雖極端的傾向集權專制。然固未嘗主張階級爭鬥。或祖護任何階級。世謂共產主義為勞工派狄克推多制。而汎西主義為資本派狄克推多制者。蓋皮相之觀。未窺汎西主義之真諦者也。

汎西黨反對為任何特別階級謀私利之政府。彼等謂全體重於部分。故政治目的。當以人民全體福利為先。無所謂資本與勞工之分。而今日之階級爭鬥。實為人民全體福利之大敵。不設法制止。國終不得而治也。然階級競爭何由而獲制止。彼等則歸其責於強有力之政府焉。政府為人民全體而設。故

不能對於任何階級有所偏袒。必永久保持其超然之態度與精神。以調劑各階級之競爭。然此又必有待於國內工業制度之改造。使資勞兩方利害。不致衝突。利害既同。工作自易。民族團結精神。可歷萬劫而不渝矣。

汎西主義非社會主義。蓋社會主義欲以國家干涉手段。貫徹經濟平等主張。根本反對產業私有制度。而汎西主義則欲以國家干涉手段。貫徹調和資勞之主張。維持原有秩序。保全私產制度也。汎西主義非自由主義。Liberalism 蓋自由主義。欲以國家放任政策。發展個人自由。故人權先於國權。而汎西主義則謂個人自由。包含於國權之內。其應否存在。完全視與後者有無妨害為斷。故國權重於人權也。汎西主義非平民主義。蓋平民主義謂主權在民。政府為國民全體而設。故無論何人均有干預國家政治之權。而汎西主義則謂主權不在人民。而在國家。羣衆政治流弊最多。國家大政。宜由賢能之少數主持也。意大利現任司法總長洛阿。Alfreds Ro。最近嘗言社會自由。平民三種主義。皆十八世紀法蘭西革命以後之個人主義。政策雖異。觀念則同。手段雖殊。目的則一。觀念云何。曰個人重於國家目的何在。曰國家之存在。完全為個人謀福利而已。社會主義者。曰經濟改造。可以增進個人福利。自由主義者。曰政府放任可以增進個人福利。平

民主義者。曰羣衆共治。可以增進人民福利。由政府放任。一進而爲羣衆共治。再進而求經濟改造。皆手段之變更。至其精神則莫不在於先個人而後國家。苟有利於個人。則國家消滅可也。萬變其形可也。若夫汎西主義。則大異是。其主要精神全在於抑個人而尊國家。犧牲個人以爲國家。國家之存在固別有最高之目的。不僅限於爲個人謀幸福。亦猶吾人之生命。其存在不僅爲軀體中之細胞也。故汎西主義者。質言之。直一反個人主義而已矣。

汎西主義固亦未嘗公然抹煞個人自由。然對於近代國家憲法所載之人民權利宣言。(如言論財產等自由)視人權爲神聖不可侵犯。雖國家不敢干涉者。則絕端的否認。蓋以其使人權超於國權之上。於國家自體之存在殊多妨碍也。故汎西主義主張個人應得充分的自由。以發展其本能。惟發展個人本能之目的。在於增進國家之福利。助長國家之發達。而非爲個人也。且吾人處今日社會。其不能享受野蠻時代無限制的天然自由 natural liberty 者。既不待言。吾人現時所享受一切自由一切權利。皆受自國家。無復所謂天賦者。故個人自由。必須以有利國家爲條件。有害於國家之個人自由。固當毀滅。即無利於國家之個人自由。國家亦可不負保護之責者也。

柏拉圖之意象論

胡朝冕

柏拉圖之意象論。集希臘極變與不變二派學說之要。以自成一家之言。爲哲學史中一大創見。後世思想家多蒙其影響。欲了解其學說實際者。必先自其意象論下手。然後進窺其奧。茲所述者。僅得其粗。未敢謂爲晚其真義也。

柏氏之意象論。以知識論爲根據。知識之來源爲何。性質何若。實爲哲學上重大問題。詭辨家之論。以知識起源爲感覺。個人爲知識真偽之標準。於是是非混淆。善惡失準。柏氏目擊異說猖獗。乃起而糾正其謬。Thaetetus 一篇。全係駁斥感覺即知識之僞說。撮舉數點如下。

1. 論辨家以個人所見之真理。即以爲真理所在。是言之妄。可舉淺顯之例以破之。吾人對於將來之事。非可以私見妄加揣測者。若信如所言。則吾之所懸望希冀於將來者。非必見之於事實乎。但實際則相反。或有以審判官自希者。然不日即身幽監獄。此事實與個人私見之刺謬。不大可傳爲笑柄乎。故個人之見以爲將來之事有必然者。非真理也。

2. 同一感覺之對象。而印象則相異。故感覺即知識之說難通也。有一物焉。近視之則形大。遠視之則形小。以之與重物較。則覺其輕。以之與輕物較。則覺其重。置之於強光

之下。視其反光之部分。則覺其色爲白。易地而視之。則覺其色爲綠。置於暗室。又視之則覺無色。更如有一方紙焉。正視之爲方。斜視之爲斜方。含二鈍角二銳角。此種感覺呈現之不同。不勝枚舉。試問於此紛紜雜陳感覺之中。執何感覺以爲物之真象乎。設吾人於此諸感覺之中。擇一以爲物之真象。有是理乎。感覺既不足恃。而齟齬執感覺以爲真理。庸有當乎。

3. 若所有之感覺皆爲真理。則孩提之童之感覺所含之真理。非與成人之感覺所含之真理相等乎。師之所授。以知識授於生徒。生徒所習。在習未知之知識。今成人與孩童。知識既相持。則師何事於教。生徒何事於習乎。此其說之難通也。又如二人辨論是非。以求一理之當。必二人先有其信之真理。然後各按推理之方。逐步討論。以求真理之歸。若二人各執一孔之見。辨論終日。有何益乎。

4. 設感覺爲真理。則動物之感覺非與人之感覺等爲感覺乎。人類以爲人爲萬物之標準。則動物亦將曰動物爲萬物之標準。試問誰辨家能承認是言乎。

Pragmatic 之個人所見之真理即爲真理之說。更自相矛盾。今設汝之所謂真理。在吾視之。則爲謬誤。汝既承認個人之見爲真理。則吾之所持者。豈非亦爲真理乎。汝之所見

。豈非又變爲謬誤乎。

6. 若感覺即知識之說。確能存在。則知識之客觀性何得存在。知識失準。則世之所謂真者亦僞。而所謂僞者亦真矣。有物於此。在同一時間之內。汝視爲真。吾視爲僞。其弊所及。則吾人對於事物之見解言論。汝我皆不能共喻。而於事物本身亦無涉也。

7. 上所述者。爲感覺即知識之說之實際困難及其流弊。今更試就感覺本身分析研究之。亦可見其罅隙孔多。不符理論。感覺爲一。而感覺所含之原素則甚多。若曰。此片紙爲白。此句可謂純爲感覺之判斷。吾人視覺所見者。立表於言。毫未加他種意義。若吾人加以細審。則可見此句有誤。(a)吾必思「此片紙」。試問吾何以名之爲紙。而不名之爲石。蓋吾在未發言之前。吾已別紙於他物。使不相混淆。「此片紙」即紙類之一也。故吾之思想。先已含有比較與分類。事物物。了然於胸。然後出言有則。不假思索。而即道之不致誤也。一物接於五官。吾人所得之感覺。爲複雜之感覺。而非單純之感覺。如以紙爲例。有白。方。薄等感覺。吾人所以能認識此爲紙者。蓋因吾人以所得於紙之感覺與往者所得各種之感覺。較其同而別其異。知此確爲紙而不爲石或木也。故言「此片紙」之前。吾人已分別所得於紙之感覺有何

異於他之感覺也。若云「此片紙爲白。」所謂「白」亦須加同等解釋。(a)吾人須分別白紙與他種白物之不同。(b)須分別白與他種顏色之不同。然後斷言曰「此片紙爲白」。在此有一大關鍵。不可不注意及之。五官之用僅爲接受外來之刺激。以成感覺。感覺如紙上之諸點。個個獨立。不相關屬。五官決不能將此諸感覺比較異同。以組成一有系統之知識。蓋五官不能相通及其本身可覺以外不能超其本身以任他職也。而任此比較分別統觀感覺全部之責者。厥爲心。心居中央。外來感覺。皆一一傳達於心。心分別其異同。比較其關係。然後紛紜無緒之感覺。方可總合成以成理。故感覺無心。直是一盤散沙。不能組成有系統之知識也。試舉例以明之。以手觸球。感覺爲圓。以眼視珠。感覺亦爲圓。觸覺與視覺二覺迥異。而皆覺爲圓。是何故歟。蓋總合二覺而辨其同者乃心也。心居感覺之上。物之同異。不能以覺辨而辨此者爲心也。故可結論曰。感覺合於知識之內而感覺非即知識也。說辨家之僞論。可以寢矣。

感覺非知識。至此已昭然若揭矣。世人更有以意見爲知識者。其說粗視。似亦有理。然細審之。非當也。柏氏既破感覺即知識之蔽。於是更進辨別意見即知識之失。柏氏之意。以爲意見。決非知識。即適當之意見。亦非知識。恆聞常人

之言曰。正月燈紅。歲則大熟。或天氣運行。其歲果熟。此偶然之合。決不可謂是言有確定不移之推論以爲根據。此遍測虛擬之見。不可謂爲知識也。即適當之意見。如曰碰澗而雨。似乎有理。而出於俗人之口。不思其故。不攷其因。於因果相及之致。不能盡曉。徒憑習慣經驗。亦不可謂爲真正理性之知識也。進而言之。即吾人宗教之信仰。道德之觀念。似皆根據吾人之直覺。衆信之而不疑。爲之犧牲而不悔。是非吾人共信之知識乎。然以柏氏觀之。此亦非知識也。蓋知識爲人之理性所產生。有事象於此。吾人必須根據理性。觀察比較。以明其與他事象因果之關係。及其本身真義所在。方得謂之知識。故知識者。不僅明事象之然。又必須明其所以然也。再適當之意見。以時境之不同。而有遷易。今日聽孔以爲佳。明日學佛以爲妙。無客觀之標準。惟真正知識不然。亘古如斯。非可以時地不同而有異也。

感覺非知識。意見亦非知識之理已明矣。試問何者究爲知識乎。柏氏承蘇格拉底之見。以真正之知識非可求之於流動不息之世界。須求之於吾人觀念之世界。觀念之世界不受外物之影響。不因小己感覺之不同而有變。以吾人理性之活動。可得有客觀之知識焉。

蘇氏於道德失準之際。思欲以挽頹流。以歸納之方。建

立道德之標準。其觀念學說。純以實際應用爲目的。柏氏師其說而大變其形。自觀念知識論而成其意象論焉。

觀念自蘇格拉底觀之。爲思想之準則。如定義然。有一事象於此。先爲之下定義。使思想循此推攷。不致離二。如道德觀念然。吾人先將各行爲之善惡。辨拆明白。然後實際行爲之善惡。可執此以衡之。蘇氏觀念之見。止於此。柏氏則更進一步。以爲觀念爲超然絕對之存在。不假於心亦不假於物。超於時間且超於空間也。柏氏哲學之中心思想即在此焉。

柏氏此論。以何推論而得乎。此不可不深究之。柏氏以爲真理者。主觀之觀念與客觀之事象相合也。仰目而視。遠見湖光。曰此湖也。趨往視之。果有一湖。是吾之觀念與物相合也。若所見非湖。是吾之觀念爲錯誤也。故錯誤者即吾心所存之觀念。無物象與之相合之相謂也。知識者。即此確切之真理而非幻覺也。吾若曰。吾有一思想。爲確切之知識。吾之意爲外界實有一物存在。吾之思想適與之符合無間。前已明知識之成必經觀念。觀念正謬。視其與事象適合與否。觀念爲模範。事象必皆就其型方可成爲知識。由此觀之。心之外必有普遍性之觀念之存在。吾人之心。不過爲善領此觀念之器焉。

如承認知識得自觀念爲真正之知識。則經驗得自感覺者。必爲不可恃之假知識矣。吾人藉感覺之能。可覺有形色各別之馬。而自理性所得之觀念。馬之普遍性質則一。故觀念中之馬。有真實之存在。個人所得馬之感覺則無真實之存在也。

試更舉他例論之。設吾問曰「何爲美」。汝或指玫瑰以答曰「此爲美」。或更指美景畫月光以答曰「此即爲美」。汝誠答矣。然汝之答。則非吾之所欲答者。吾所欲答者。爲美之本身究爲何物。而非纏連美物也。纏連美物雖多。然於吾之欲答者。仍不得其答也。吾之意美爲一非多物也。此一之性質究若何。汝或更作答曰「捨美物而言美。美將何所附麗乎。且美亦非一種。各種不同之美。增麗各種不同之物。美方得表而出之。」吾之見非若是也。美之表現雖不同。而吾人言語之中。皆用美之一字。以括衆美。是必衆美有共同之性。吾人方可加以共同之名也。今更進一步以視吾人何以知衆美有共同之性。吾人之眼非可以比較衆美告吾人衆美共同之性也。蓋前已言五官不能作比較分別之事而任此比較分別之事者爲心。故吾人之心已具美之觀念。外物合此觀念者則美。違此觀念者則不美。美與不美。方有標準。而衆美物亦得一歸宿焉。此美之觀念爲絕對美之本。非因人之觀念而有異

也。

其在他種抽象名詞。如正義。善。白。堅。輕。重等。其理亦同。公正之行爲。種類不同。而其爲正義則一。故正義者。別於公正之行爲。而獨立存在也。吾人正義之觀念爲此客觀存在正義之基本。同理。白物雖衆。而其爲白則一也。

欲總合上言。美。正義。善。白諸抽象名詞。以及實物之抽象觀念。爲獨立存在之實體。此獨立存在之實體。伯氏給以專名。名爲意象。於此紛紜龐雜難遷易不定物象之中。惟此意象永久長存。以爲萬物之主宰。萬物合之者爲真。否則爲幻。世之萬變。莫不藉之以說明焉。

(未完)

論推廣科學教育(續)

蔣樹勳

(五)推廣科學教育的先決問題

關於科學教育的功用和性質，講得瑣瑣碎碎，爲的是要說明他的緊要，努力去推廣他，但是推廣時要免去盲目和有缺陷的諷刺，那末在事前不得不熟思深慮了。且將個人意見所及，作下面的討論：

一、教師的問題——這問題或者是一般教育推廣上所應該討論的，但在科學教育上是尤爲重要。上面說過，從前科學

教育所以被人漠視的原因，教師的不能稱職，也是其中的一個。我們確知科學教育的性質，是十分切實；科學教師，絕不是所謂一通百通的那八股先生們所能稱職的，科學教育的教學，「差之毫厘，謬以千里，」結果可以完全兩樣；這樣下去，學生的興趣也就一天減少一天了。所以我們在實行推廣科學時，應先設法造就各種科學教育相當的教師；預料推廣科學到若何程度，就預計養成若干師資，有多少相當的師資，方可設立若干科學的機關和組織，這樣的科學教育，才可以收效。

二、設備的問題——科學教育與他種教育最不同的便是實驗，近今歐美科學家主張學校的教學，應以實驗室做中心，足證科學上實驗的重要。所謂實驗的問題，便是設備問題的一種；如何使設備豐滿，確與教育效率上有絕大的關係；設備不精或不備，試驗易致錯誤；兒童受了一番試驗的失敗，每至沮喪其志氣，且於衛生上，亦頗有不良影響。

三、經濟的問題——上邊所說教師養成與設備增加的根本問題乃經濟的問題；經濟豐裕，則上邊的問題，都易解決；科學教育的實施，處處皆需金錢之力，所以不在經濟上預爲籌畫，科學教育總難期理想的發展。

在科學教育亦實如洗的中國，對於上邊的問題，要求理

想的發展。一時尙難辦到。但是科學教育與民生有關，國本有關，如何去推廣牠，却不容漠視的。

(上)科學教育教材的推廣

教材在教育上佔很重要的位置，牠是學習的目的物，牠的目的在使生徒熟悉他們所屬與社會之產物歷程和工具，牠應該爲社會作用的一種。——然而現在所流行的科學教材，有沒有在社會的品質上和目的上注意？

現在教材是太專門的，爲少數人的，是與社會生活隔絕的；大多數學生之學習科學是被動的，強迫的，攝生機的。我們要推廣科學教育，對於現在科學教材的綱弊，應根本打破，代以實用的，生活的，而且鼓鑄民性的教材；要達這目的，就不得不注重科學教材的普通化了。所謂普通化的教材，可從幾方面看：

一、個性差異是人人所知到的，如何適應個性，也是教育上一大問題。科學教材應具試探(Exploration)的功用，發現學童本能興趣，究在何處。要做這功夫，豈是專門化的教材所能辦到？

二、科學一事，本不分疆域，爲便利研究起見，所以才分功治事；到了十九世紀，甚倡分工之說，及至今日，因分工的精微，往往失掉科學是整塊的本來性質；這定是治科學

的流弊，我們應該「歸真返樸」去尋牠的本來性質。

三、教育是生長的，由童年至於老死，都在生長的過程中；并不是學得一兩科的專門科學，就可以謀將來生活的；必須於受學時，授以普通的學科，使得多方的適應，庶幾與其將來的生活，亦可有相當的適應能力。

上面的理由都是我們用來打破專門化的課程而實用普通課程的根據，務達到科學教育是「常識性」的目的。

現今歐美各國竭力提倡科學的普通化，用「自然科學」來代替一切個別的，獨立的科學；從小學教起，漸漸的擴充其範圍。譬如在中學時，因爲礦物與生活之關係較少，所以暫時把牠擱起，另加入天文學大意及機械學大意等科目。英國的課程標準委員會製定了一種科學課程綱要，該委員會主張初中(四二制)的前四年(應該學習「普通科學」General Science)，一共二十二個學分。在高中方面，學習的當然更多，但不可流於專門；他們對於高中的課程(十六歲至十八歲)訂定爲下列的幾種：

甲：a. 天文學 b. 地質學 c. 生理衛生 d. 地理……

乙及丙：科學通則之發展史，

丁：科學家的傳記，

戊：應用的科學——科學與工商業的關係

已：科學的哲學與方法

其已見諸實行的，有各項混合教學。至於美國，中學內也開始教授普通科學；科學教材之趨於普遍化，可見一斑了。

(七) 科學教育教法的推廣

上述所說的教材，是生活的目的物；要達到這種目的，必須要有一種適當的方法。所謂方法，就是達到某種目的途徑，或實行一種活動的道路；牠包含在所欲達到的科目以內。科學教育的教法乃最重要，最應講求的。而其實際，亦最爲人所忽略的。請看一般科學教師，他們對於教法幾至莫名其妙；任憑他自己的武斷和臆想，強迫學生去學習；所以學生對於科學教育的興趣和信仰，一天減少一天。科學教育的範圍，所以這樣的狹窄，科學教法上的失敗，實是一個大原因；我們要把科學教育，推行順利，應該特別注重科學教材的性質，而施以適當的教法。

科學教育和別種教育大不同的一點，便在實驗方面；教材既以實驗作中心，教法也必得以實驗做根據。杜威氏謂從做事上得學問，頗有味於自動參與之重要。我們認定教法之實施，應在教材之內，則教材教法不應分爲兩件事體；這樣，我們主張科學教法應根據：

一、教材具體的經驗，

二、學者對於科學教材上所發生的興趣，

三、自覺的，好奇的傾向，

有這三種原則，對於科學教法，或不致有很大的失望。

其次，不得不討論的便是科學教師；因爲方法的主體；是教師；充當科學教師的人，對於他所擬教的科目，應有充分的研究外，仍須受若干普通教育課程的訓練。如：兒童心理學，普通心理，教學法，教育原理，教育趨勢等；英美主張中學科學教師，須曾受過師範教育訓練者，良非無因。總之：如何推廣科學教法，確是一件值得討論的問題。

(八) 學校外科學教育的推廣

上面所說皆限於學校中的問題，其實學校外推廣科學教育，其重要並不次於在學校以內的功用。因爲科學既是以改進人類爲目的，而大多數的人類生活乃非學校的，即未受過科學陶冶的；若從改進大多數人們生活着想，亟應設法宣傳科學常識。科學講習會，科學講演團等爲各國推廣科學教育所必有的機關，吾人要想科學教育有相當的推廣，此法必須實行，因爲限於篇幅，不多討論了。

(九) 結論

關於科學教育的種種，既已拉雜的敘述；目的在使我國科學教育者有相當的覺心和改進，務使科學之所以爲科學的

不失其本來面目。科學的功用實是偉大，但如何能顯其偉大的能力，全靠科學者的努力和熱忱！

溫韋詞之比較

唐圭璋

以時代論文學，則唐詩宋詞元曲，最爲顯著。即詞一端而論。宋初與仁宗後之詞，氣象迥異。宋初詞率爲小令，晏氏父子宋子京兄弟張子野歐陽永叔之作，並綺麗芊綿，婉約有致。即廟堂重臣，如寇平仲程稚圭范希文司馬君實等，偶有感興，亦皆喁喁情重，四照玲瓏。仁宗時，自柳耆卿衍爲慢詞，訖於南宋，作家如東坡稼軒清真白石夢窗，或縱橫馳騁，極寫豪放；或幽深杳邈，務求精綻，與宋初小詞，能殊體別矣。復即宋初小詞一端而論，蓋繼承晚唐五代之作風也。唐詩盛衰極點，康莊大道，幽僻細徑，與夫絕壁巖巖，廣漠平原，金碧輝煌之樓閣，水木明瑟之園亭，皆已有前人痕跡，豪傑之士，莫能出其牢籠，於是進而之他體，思有以解脫，而別求發揚。故中唐以後，一方小說說起，一方詞即醒睡。及乎晚唐，溫飛卿出，始有金荃韋蘭二專集，遂爲千古詞人之主。張惠言詞選叙曰「自唐之詞人，李白爲首，其後韋應物王建韓偓白居易劉禹錫皇甫湜司空圖韓偓並有述造，而溫

庭筠最高，其言深美閎約。」此雖言唐人爲詞者衆，然離時而有意爲詞，冠冕後代者，要當着數飛卿也。飛卿詩與李商隱齊名，號溫李，開西昆之先河。其詞因亦受詩之影響，雕繪豔麗，摹組紛紜。及至五代之季，韋蘭已白描情感，秀逸絕倫，與飛卿一澹一淡，異趣同工。故世以溫韋並稱。茲因略較其詞云。

飛卿詞溶情於境，造詞造境。着力於外觀，而藉以烘托內情，故寫人極刻畫形容之致，寫境極沉鬱淒涼迷離惆恍之致。一字一句，皆精鍊精鍊，豔麗逼人。人沉浸於此境之中，則深深陶醉，如飲醇醪。而莫曉其所以美之故。試析其所寫如下

(1) 寫人 如菩薩蠻云，「蕊黃無限當山額，」鬢雲欲度香腮雪，「南歌子云，「鬢低低梳髻，連娟細掃眉，」臉上金霞細，眉間翠細深，一女冠子云，「霞較雲髮，鈿鏡仙容似雪，」皆寫人之容貌也。菩薩蠻云，「藕絲秋色淺，人勝參差剪，雙鬢隔香紅，玉釵頭上風，」翠釵金作股，釵上雙蝶舞，」皆寫人之妝飾也。酒泉子云，「裙上金樓鳳，」菩薩蠻云，「新貼繡羅襦，雙雙金鸚鵡，」皆寫人之衣冠也。歸國詠云，「雙臉，小風戰寬金殿豔，舞衣無力風欲，藕絲秋色染，錦帳繡幃斜掩，露珠清曉簾，粉心黃蕊花壓，黛眉山兩點，」

則全寫一美人顏色服飾之態，而情韻隱其中，却無一句寫出。

(9)寫境 如更漏子云，「星斗稀，鐘鼓歇，簾外曉鶯殘月，圓露重，柳風斜，滿庭堆落花，」酒泉子云，「一雙嬌燕語，離繫，還是去年時節，綠陰濃，芳草歇，柳花狂」皆全寫境界，不着一意。又如菩薩蠻云，「夜來皓月幾當午，重簾悄怕無人語，」竹風輕動庭除冷，珠簾月上玲瓏影，「楊柳又如絲，驛橋春雨時，」雨後却斜陽，杏花零落香，「牡丹花謝鶯聲歇，綠楊滿院中庭月，」皆寫境如畫，韻味雋永。若溪漁隱愛語謂飛卿之詞，工於造語，極爲綺麗。人間詞話謂飛卿之詞句秀，皆不虛也。玉田評夢窗詞云，「夢窗詞如七式樓臺，炫人眼目，折碎下來，不成片段」余則謂飛卿詞，亦如七寶樓臺，炫人眼目，但折碎下來，亦皆爲零金剩鏤，炫人眼目如故耳。

雖已詞抒情爲主，攙繫於情而寫，故不着力於運詞堆飾，而惟自將一絲一縷之深在內心。曲曲寫出，其秀氣空行處，自然沁人心脾，與飛卿詞之令人沉醉者異矣。其寫人寫境，又自與飛卿不同，茲先述之。

(1)寫人 雖已寫人，不似飛卿就人一刻畫，而只是爲約略寫出一美人曼曼綽綽之狀態，如浣溪沙云「暗想玉容何所

似，一枝春雪凍梅花，滿身香露撲朝霞，」天仙子云，「金似衣裳玉似身，眼如秋水鬢如雲，」曾提空寫人，體活出色之態；與飛卿所寫於貴雍容之態，各不相同。

(2)寫境 雖已所寫境界，與飛卿亦有不同。飛卿所寫境，多沉着淒涼。十四首菩薩蠻，有八首寫月夜境界，此外寫落花，寫孤燈，寫暗雨，寫更漏之處亦多。至詞已寫境，則有與會標舉，熱鬧閒適之作，如河傳云，「春晚，風暖，錦城花滿，」寫得何等如火如荼。又如菩薩蠻云，「春水碧於天，畫船聽雨眠，」寫得何等暢適。又如應天長云，「綠槐影裏黃鸝語，深院無人春晝午，」寫得何等清閒。

復次論婦已之抒情詞，其寫別離之情，最爲深刻。如應天長云，「別來半歲音書絕，一寸離腸千萬結，」上行至云，芳草滿陵春岸，柳烟深，滿樓殘管。一曲離腸寸寸斷。木蘭花云，「千山萬山不曾行，魂夢欲教何處覓，」皆能將深情寫透，其寫閨情，如思帝鄉云，「春日遊，杏花吹滿頭，陌上誰家年少足風流，妾擬將身嫁與一生休，縱被無情棄，不能羞，」此寫少女心思，纏綿纏綿。又如女冠子云，「四月十七，正是去年今日，別君時，忍淚佯低面，含羞半歛眉，不知魂已斷，空有夢相隨，除却天邊月，沒人知。」純用白描，明晰如話，而自情深一往。此類抒情之詞，求之於飛卿詞

中，不得而見也。

綜上所逃，可知飛卿寫人多刻畫，隨已則隨空。飛卿寫地多沈鬱淒涼，隨已則有與會開暢之作。飛卿寫情，多不顯露，言下有諷。隨已則深入淺出，心曲畢吐。至二人用辭之區異，亦處處可見。飛卿顯用力痕跡，如楊柳枝云，「六宮眉黛惹香愁」，「長枝暗露動芳音」，「女冠子云，「宿翠殘紅窈窕」，「書字字鏗鏘，隨已則信手拈來，毫不着力，如菩薩蠻云，「人人盡說江南好，遊人只合江南老，「洛陽城裏春光好，洛陽才子他鄉老。」其間無一字雕琢。周止庵介存齋論詞曰，「飛卿下語鎮紙，隨已揭響入雲，「觀此愈可信矣。」

橫渡大西洋歸國日記

怡然

五月廿三日

九時半起床。侍女叩門問早餐在寢室抑在餐室。余令仍帶上寢室爲便。蓋時尙未穿衣也。食畢更衣出遊。至 National Gallery 進觀收費六便士。內藏世界古時名畫。半關於耶穌之畫。無甚玩味。出後買幅一。街襪一。費金約一鎊。四時歸旅館。寫信書數件。六時上房更衣。呼侍女向縫匠處。問余之衣服修理完否。侍女應聲去。頃刻回來。笑嘻嘻的。余整衣畢。即赴餐室晚膳。招呼甚好。價亦廉。一湯一肉一湯

酒並茶點等。總費四鎊四便士耳。餐室中陳列宏麗。且有音樂隊。侍者不受賞錢。因此旅館嚴禁各用人受任賞錢也。余憶在紐約時。幾無處不受賞錢。甚且刷鞋者十仙工資外。亦必仍賞五仙。真煩擾旅人。今之旅館此禁。實令遊客安適多矣。

倫敦夜間燈火不多。往往對面莫辨。而小街窄巷尤爲黑暗。小街中酒館極多。在 National Gallery 之左右。及 Regent St. & The Strand 等處爲最甚也。

倫敦人較紐約人爲文雅。對外來客甚恭謹，惟動作甚遲緩。如在餐室進食時。點一菜後。至少十餘分鐘之久始捧出。余初疑其有別故。後到各處莫不皆然。乃知其爲習慣也。

倫敦人語音不似美人清斷。且多不同處。故余初到與人接談，每有不能驟明者。惟其音節柔婉可聽。頗類吾國吳腔焉。倫敦街道佈局甚不規則。不似紐約之經緯分明。佈置井然者也。重以街角無街名標示柱。大都於街口轉角處將街名以銅字書於壁上。每令生客極難尋覓。惟汽車價極廉。從 Waterloo Sta. Ne Strand Palace Hotel 約半米路。僅費 1 鎊令（值美金廿仙）而已。較之美國。則少二三倍矣。

五月廿四日

九時起床照常早餐畢。即出到美國通運公司倫敦分局。一商

行旅到法價錢事。畢即到 49 Corland Pl. 中國使館見朱某一等參贊。朱爲粵人頗嫻詞令。談約半句鐘後，復車到 3

1 Eaton square 中國領事處。領取護照。該領事羅昌亦粵人。十二時尙未起床。見伊書記閩人某。草草將護照辦好。

暇四詩令照費。館中客廳亦無。來客坐在門廊。黑暗如漆。門外亦無標誌。一若尋常市民屋宇焉。領得護照後。即往

Cover St. 法國領事館簽字。該領事館門大張法國之旗。並書「大法國領事街」字於門首。進門有關者引余入辦事室。

室中書記起與余言。甚恭謹。並示余簽護照處。余至簽護照處。一宣言書。并交美金一磅作簽字費。街中各人都極殷勤

恭敬。較之中國駐此領事有天淵之別矣。事畢余在 Oxford St. 緩步遊行。約一時後始覺手中所持護照不知所在。想必

在街上遺落。因即到警署報明。局中查驗官叩余居何處。余告以所失物及余姓名住址而去。回至旅館。方欲就寢。忽侍

者叩門。謂數分鐘前警署有電話囑先生回後即請與彼由電話通談云云。余即照行。警長謂余曰。子之失物。今已找得。

爾便時來取。語甚恭。余即乘汽車馳至警署。巡官語余曰君去後約二十分鐘。即有人持君所失護照來此。今我將原璧還

君也。余取回護照後。問可以二磅金作酬否。巡官笑曰否否。此吾人之職也。得爲君助。使吾快極。吾不當受酬。亦不

能受酬云云。余再三稱謝而出署門。時問守門巡士英國國會

在何處。 Westminster 又在何處。巡士殷勤導余至街口搭

車。並告余何處下車。言畢。舉手爲禮作別。

余至歪十門十銖見高樓六七座。環列余前。宏麗無匹。余不知何者爲巴里門也。方徘徊瞻眺間。有一老者叩余曰。子欲

何之耶。余曰欲一觀巴里門耳。老者指曰「若樓左右有高塔者是矣」。子欲入觀耶。余將僭子往」。余稱謝遂同行。老

者初疑余爲日本人。迨余告以余爲中國人。彼似詫異。復問余在倫敦多年。余曰不過三日耳。老者訝曰「何子善英語如是耶」。余復告以由美國初來。及在美留學等事。時余二人既

抵衆議院門首。老者引余入門四五重。每重有巡士五六人把守。巡士見老者皆誠敬爲禮焉。余與老者時尙未通姓名。心

竊異之。至內堂見石像十餘座。老者一一爲余肯。俱英政治界之名人也。旋見有數人身穿晚間禮服自內出。老者曰此下

院員也。復指其一曰。彼爲余友。余當爲子介紹。至是老者始問余姓名。余既取懷中名刺與之。老者亦自道其姓氏。乃

知其爲 Jasper Yale Lane 英之詩家也。伊友名亞甫 A. Hie 甚謙和。余與談哀爾閣獨立事。及日英同盟問題約半小時。老者聽余問答時。頻曰「子真東方飽學士。若余有權。余必請子入議院演說矣」。議院是日正集會未散。近因防哀

爾爾「申香」黨之暗中暴動。故議事堂不許外人參觀焉。旋老者復引一人爲余通姓名。曰。此爲 Walter 先生。乃下院言論界之代表也。屋那爲人容貌秀雅。頭既禿。鬚髯甚美。發言滔滔不竭。余即以日英廣續同盟事。彼曰日本子。此次來英。足表日政府希望同盟之切熱。然英國方領袖萬國聯盟。故對於日英一方同盟。未免冷淡。然刻下政府亦殊無決定表示也。時既七時半。余尙未晚餐。腸中雷鳴。因與各人握手。僧老者出。老者問余當在倫敦勾留許久。余曰余擬後天赴巴黎。護照已辦妥矣。老者送余至街車。并爲余祝福殷勤。握手謂別。

五月廿五日

九時晨起在房早鏡。餐畢入浴。十一時半赴 Royal Academy of Arts 收費一詩令三辦士。內藏最近名畫。以美意法西班牙名家畫品爲多。畫多屬美人花草山水等。(裸體美人畫甚多。)

四時回旅館。在 Winter Garden 飲茶。還寢室小憩。

晚九時出外遊。天尙未黑。街燈至九時四十分始張。

倫敦酒館下午六時始開市。至十時閉門。不似紐約禁酒前之晝夜不輟者也。晚十一時大雨。余衣帽盡濕。途人爭上汽車及街車。擠推非常。故余不得已步行回旅館。登榻時已十二

句鐘矣。

五月廿六日

晨起餐畢即到寫字室寫日記畢。後出到 P. + O. Co. 間由法至港船期。六月初十及廿三七月初均有船。步行出公園。直至維多利亞紀念像前。Victoria Monument 該像以雲母石切成。女皇維多利亞作端坐像。座旁環以天竺。座頂有飛身女神。俱雲母所作。像之周圍約半畝。樹以美之花卉。像之背隔一廣道。有三層四方式古樓。環以鐵柵。門口有紅黑神之衛兵荷槍遊行。狀甚軒昂。余初疑該樓爲陸軍或海軍軍學堂地址。旋見一猶太老人。因問之曰「叟知此爲何地乎。」其人正色答曰。「此乃當今大英皇帝陛下之宮殿也」余始恍然知爲皇宮。宮之後有園。周圍約一英里。繞園有鐵柵。青藤蔓延其上。過客不能見園中物。惟高出青叢之古木多幹而已。皇宮作白灰色。形甚古。若在紐約。則此種洋樓。當爲闊少富翁所不取者矣。

遊皇宮後。即赴 Victoria Station 維多利亞車站。買赴法車票及船票。頭等位一共纔不過三磅。(聞舊時止須一磅半)余既定於廿八起程赴巴黎矣。時下午三點鐘。余即在車站小點。然後回寓。



關於「答我之內外學觀質疑」之饒舌

陶其情

曩者讀唐君大圖「我之內外學觀」，因作質疑一文，不意唐君對於質疑一文，未能扼要答辯，用再饒舌，諒亦唐君所樂聞也！

(一)「佛體備用」與「漢學為體宋學為用」之無稽

「我之內外學觀」之主旨，重在說出「佛為儒之體，儒為佛之用」與「漢學為體，宋學為用」之二大創見。「方便」可謂「方便」，「試問証據何在？理由何依？吾于該文中，僅得「漢學開微言，屬體邊；宋學明大義，屬用邊」之寥寥十數字，籠涉及其片面之理由耳。但開微言是否為體，明大義是否為用，實深大可研究，吾却難于盲然以信唐君囫圇吞棗之說也。況乎漢學亦何嘗不明大義，宋學亦何嘗不開微言，更焉得以體用辨之，是則唐君對於其二大創見，既希理由以為說明；更無証據使其成立。所謂「方便」，非隨便何，隨便等於無稽，無稽之言，焉能任其見于學術中，此余所以作「體用

之內外學觀質疑」一文而指駁之也。

余之反對唐君之佛體備用者，實因純粹儒學未受佛學之影響也。試讀六經論孟荀子等書，能有一言涉及佛法乎？蓋佛學之傳入，漢明帝時也。是則儒學非生于佛學，而佛學又不可括包儒學也明矣。宋學既非生于漢學，而漢學又不可括包宋學；則備用之說，絕不可強別其性質也亦明矣。

若唐君定欲自圓其說，當先承認儒由佛生，佛可包備與宋學由漢學生，漢學可包括宋學之二問題；然後再一方詳為說理，一方廣為引證。此種扼要之點，倘為唐君答辯清辯；余當傾心欽佩，復又奚言，余久料唐君之不能自圓其說矣。蓋體用之說，不能判別儒佛，不能區分漢學與宋學也。唐君之思想主因已陷入謬誤境矣。

孰知唐君不肯慨然認錯，却更設他法，而輕做巧妙用異中見同「數字為飾詞也。」異中見同之說，真乃玄之又玄之見！下節當詳為反駁，茲可暫略。此時吾即依唐君之意：異中可見同，而唐君之所謂同者，非佛體備用與漢學為體宋學為用之說乎？然則體即用，用即體耶？是則佛與儒，終難混而為一，當非二而一，一而二也明矣。

綱(二)「異中見同」與「同中見異」之謬妄

抄說！唐君之答辯也！自謂其「我之內外學觀」為「異中

見同」之法，而謂殷茂堂語——以六經孔孟之旨，還諸六經孔孟……——爲「同中見異」之法。斯言也，然乎？否乎？正乎？錯乎？稍一推勘，便可知矣。段氏之言，總非唐君所謂「能於總相中得其別相；實乃「能於別相中各得其真相」也。

再就「異中見同」與「同中見異」之說衡之；亦殊謬忘者也。既云異矣，焉得有同；果能見得共同，絕非同之本身，既曰同矣，復何生異？真能視乎其異，終非異之真相。「同」與「異」在名學爲反對概念。而「同」與「不異」，「異」與「不同」，均差等關係；一爲上位，一爲下位。吾人既知「同」中絕不容有「不同」與「異」之地位，「異」中絕不容有「不異」與「同」之地位，此矛盾律使然；則「同」中更無有「異」與「不同」之地位，「異」中更無有「同」與「不異」之地位也。故唐君之「異中見同」，「同中見異」之說，深無邏輯根據，不合事理，實難成立。諒系唐君玄之又玄之見耳！

唐君自謂「異中見同」與「同中見異」，從莊子「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一」——唐君原文將「皆一」爲「一體」，各本莊子均爲「皆一」。而非「一體」，諒系唐君誤記。但援引陳語，不得更改，一有更改，便非陳語，却爲杜撰。故仍依莊子原文。——也」之語，推演而出。殊亦誤解莊子也。「萬物皆一」之意，實與齊物論篇「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也；天地一指也，萬物一馬也。」等語，「鼻孔出氣，而略無二見也。若真謂莊子「自其異者視之，肝膽楚越也……」等語，含「同中見異」。「異中見同」之思，則指宜喻指之非指，馬宜喻馬之非馬矣。豈非莊

子有自相矛盾之思乎？吾故曰唐君誤解莊子原意也。

「萬物皆一」之說，衡之事實，縱爲難能；蓋物之不齊，物之性也；焉得可齊？故胡適之於其中國哲學史大綱中，言之至詳，証之至力也。其言曰：「莊子這種學說，初聽了似乎極有道理。却不知世界學識的進步，只是爭這半寸的同異」（見該書二百七十九頁）。足徵「萬物皆一」，「已屬玄想，則唐君之從「萬物皆一」而生之異同說，當爲玄上加玄矣。呼之謬忘，誰曰不宜？

莊子學說，唐君「不獨不解」；即其自家謬忘之「異中見同」，亦未知主張徹底。莊子論學，重乎齊物論中之「因是」以明。「因是」者，郭象曰：「達者因而而不作」；換言之，「因是而是之」之謂也。「以明」者，郭象曰：「反覆相明」，則所是者非是，而所非者非非矣。非非則無非，非是則無是」，換言之，「以其明而明之」之謂也。此種思想，特重客觀方面，脫棄自我成見。若唐君有見及此，則不致妄斥西洋文化，迷信釋家學說，而更以佛併儒也。西方文化與儒佛，均有其是非；絕非佛學完全有其是，而西方文化完全有其非也。所謂是與非者，各種學術自身之是與非也。焉能依佛學成見，攻擊西方文化，以印度思想，包括中國思想？唐君果能瞭解莊氏學說，晤及「因是」以明」之道；則不獨深覺其異同說爲謬誤，並覺其「我之外學觀爲怪誕，更覺其東方文化一書爲妄作也。唐君既倡「異中見同」，則西方文化當可與東方文化相合，而見其同也。奈何唐君對於西方文化，任意攻擊，不遺餘力乎？嗟！知之矣！唐君之所謂「異中見同」者，只能限于東方文化，不可越雷池一步，非徹底之主張也。主張以不能徹底爲本，甯非笑談乎？

(三)攝道於儒之我見

儒道學說，本異根而生，並相互矛盾，焉能混作一體，樂任公曰：「道家哲學，有與儒家根本不同之處：儒家以人爲中心，道家以自然界爲中心。儒家道家皆言「道」；然儒家以人類心力爲萬能，以道爲人類不斷努力所創造。故曰：「人能弘道，非道弘人」。道家以自然界理法爲萬能，以道爲先天的存在，且一成不變。故曰：「人法地，地法天。天法道，道法自然」。(見先秦政治思想史第一百六十七頁)蔡子民亦曰：「北方學者(指儒家)之所謂道，宇宙之法則也。老子則以宇宙之本體爲道，即宇宙全體抽象之記號也」。(見中國倫理學史四十頁)由是可知儒道思想，終爲二物，不可相攝；蓋道家以出世爲基，而儒家純粹以入世爲本也。

善乎，蔡子民謝无量二君分道儒道思想爲我國古代學說中之南北二學派也。(見古代政治思想研究與中國倫理學史二書)二君所論，詳細而確切；非「妄存成見」者流，所可比擬。吾人對於儒道思想之探本窮源計，安得不主是說。總之，六經論孟荀子等書固不可併入于道德南華二經中；而道德南華二經，亦不可攝入于六經論孟荀子中也。

雖然，主張儒道相混者，亦頗有人焉。吾恐唐君「攝道于儒」之說，或許受此種謬說之影響也。故於本文之便，不得不略一論之：

(一)儒生于道之說——江瑛以爲儒乃道家之踐實一派，更主張道家開百家之學。(見諸子厄言)朱謙之著古學厄言，更從而引伸其說；甚至謂詞章家，神仙家，房中家及一切學說，皆出於老子。朱君主張儒出於道，並引日本文學博士井上哲次郎比較儒道符合之處，以爲證佐。江朱之說，雖

言之有故持之有理；若吾人稍一推思，便可破之。儒家固以踐實爲懷，但絕非道家出世主義之踐實也。況乎儒家提倡仁義，而道家絕棄仁義；儒家主張有爲，而道家崇尚無爲；儒家尊重聖賢，而道家排斥聖賢；……則當知儒與道，無時不立于反對地位矣。儒既爲道之反對者，當非道之踐實派也。至於井上哲次郎之所謂儒道符合處者，實多爲欠當之見也。例如井上氏以爲孔子曰：「吾道一以貫之」。與老子曰：「昔之得一者，天得一以清，……」符合。殊不知孔子所謂「一」者，曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣」。老子所謂「一」者，王弼曰：「一，數之始，而物之極也」；乃「一生二，二生三，三生萬物」之「一」也。前者乃「人類心力」之「一」，後者則「自然界理法」之「一」也。區別顯然，焉得符合？再如井上氏之所謂儒道其他符合處者，悉多犯只知詞句之表象，而不計及其內容與實質之病；此不過舉一反三耳。由是以觀，儒生于道之說，當爲謬妄而難成立也。

(二)儒道同源之說——劉歆七略以諸子出於王官，並謂儒家者流，蓋出於司徒之官；道家者流，蓋出於史官。而厲自珍章太炎之輩，均主張是語。則儒道思想，乃同源矣。但胡氏迥之起而非之，曾集「諸子不出於王官論」一文。是中所論，理由充足，證據豐饒，一讀其文，當便知之。胡氏對於諸子百家學說之起，依于淮南要畧「諸子之學，皆起於救世之弊，應時而興」之語，引申其說；不獨爲正確創見，實深爲探本窮源之論也。儒道同源之說，胡氏已先我詳細非難，破其妄誕矣。而余復何言乎！

以上二學說，既均不能成立；則余主張蔡謝二君之以南

北學派分道儒者，豈徒然哉？當非「與俗浮沉」而「一意遂外」也。

然則唐君之主張「攝道于儒」者，究何所見歟？唐君曰：「孔問禮於聃。莊周稱道田子方等。思想和會。本可相攝。……故可攝道於儒。」孔子問禮于聃一事，載諸史跡，誠難否認。但孔子思想，是否受老氏之影響？實令吾懷疑也。即曰：老氏思想，真能影響孔氏；謂爲儒生于道則可，謂爲「攝道于儒」則不可；而唐君竟依之爲證佐，豈非「偏執」之見耶？莊周稱道田子方，便可道入於儒，未免強詞奪理，杳無所據也。蔡子民謂：「韓愈曰：『子夏之學，其後有田子方；子方之後，流而爲莊子。』其說不知所本。」（見中國論理學史四十七頁）當知道不可攝於儒矣。況莊子之文，「以謬悠之說，荒唐之言，無稽崖之辭」（乃莊子自云，見天下篇）爲主，而「寓言十九」乎？其記載儒家之語，絕不可以之爲真實言也。則稱道田子方者，何嘗非其寓言之寄託耳。焉得因此，遂指莊子爲儒家？更焉得因此，而曰：「攝道——不獨莊子，老子亦在其中——于儒」乎？至于唐君「東方文化」內之「東方文化集思社宣言」，對於東方文化，以儒佛爲主，以中國諸子及印度外道爲輔，其中理由與証據，却未一言道及；自無討論之價值也。

由是以觀；唐君之「攝道於儒」者，證據薄弱，理由幼稚，實難成立；則東方文化之分類，當以儒釋道三派思想鼎立爲宜也。

（四）主觀客觀之解釋

主觀客觀二名詞，本譯自西文也。「主觀」二字，在英文爲「石不解克突」(Subjective)；「客觀」則爲「屋不解克突」(Objective)。

foot)。若欲解釋此二名詞，自以從西文典籍中，探討之爲宜。但吾人對西文無高深研究，非可遽爾從事。若依中文典籍中之解釋此二名詞者，以爲立言之本；亦何嘗不可焉？孰料唐君皆不謂然。妙想天開，以杜撰爲能事，更夾以含糊佛學之言，用爲證佐。遂因此謂他人「不知主觀客觀之爲何義」，甯不令人仰天絕纓耶？

且余所謂「宜脫主觀之成見，特重客觀之探求」者，其「主觀」與「客觀」，均爲形容詞；在英文爲「石不解克突夫」(Subjective)與「屋不解克突夫」(Objective)，而非「石不解克突」與「屋不解克突」，乃形容「成見」與「探求」，而均居于介字「之」之前也。「石不解克突夫」普通意譯爲「主觀的」三字，實即等子文言中「主觀之」三字。「屋不解克突夫」普通意譯爲「客觀的」三字，實等子文言中「客觀之」三字。今唐君奈何對余原文。竟不重及「二」之字？即「之」可取消，而爲「主觀成見」與「客觀探求」，其「主觀」與「客觀」仍均爲形容詞；焉得視作名詞？更焉得生「則主觀爲研學本概，何可脫而不重乎」之奇異反質？須知吾之所謂「宜脫者」，「宜脫主觀之成見」，非謂宜脫主觀也。敢勸唐君於講學之暇，對馬氏文通，不妨畧爲流覽，便知文法，當不致誤解我之原文矣。以下便略論形容詞「主觀的」與「客觀的」之意義，即依我國最流行之三種典籍言之：

（一）韋氏大學字典（中文解釋的）——「主觀的」一作「虛妄的」。「容觀的」有解爲「離心而自存的——屬於事物之本體的」；依其意，余可以「真相的」三字表之。（此種解釋見於Objective與Objective中）由是余所宜脫主觀之成見，特重客觀之探求」者，當爲「宜脫虛妄的成見，特重真相的探求

也。

(二) 哲學辭典(美炳清編)「主觀的」有解爲「指無根柢之見解與迷妄之意略同」(見「主觀」條中)。「客觀的」有解爲「用作真實或實在之意者」(見「客觀」條中)。則「宜脫主觀之成見，特重客觀之探求」，可改爲「宜脫迷妄的成見，特重真實的或實在的探求」。

(三) 辭源——有曰：「思想爲主觀，實在爲客觀」(見「主」字「主觀」中)，則「主觀的」當爲「思想的」，客觀的「當爲「實在的」。而吾之「宜脫主觀之成見，特重客觀之探求」者，亦可改爲「宜脫思想的成見，特重實在的探求」也。

從上看來，吾之引用「主觀」與「客觀」二形容詞，曷嘗有謬妄不確之處乎？特不過唐君誤會原文，而吹毛求疵耳！

總之，我人治學，萬不可存乎成見。一有成見，則生「偏執」；「偏執」必流於「固執」；而學術之真面目，便不可把握矣。故曰：「宜脫主觀之成見」。重在排斥成見，絕非排斥主觀。蓋吾人治學，當以思想與心意爲主；而思想與心意，即主觀也。安得測余有「脫而不重」之思乎？

(五) 篇末之言

本篇答辯，拉羅太長，但爲說理清晰，免除誤會起見，實不得不然也。深祈讀者諸君，予以見諒，行文至此，已應收束。但有數言，骨梗在喉，不可不吐而爲唐君告焉。

余之反對「內外學觀」者，因其主旨——「佛爲儒之體，儒爲佛之用」及「漢學爲體，宋學爲用」——之陷于謬誤也。兩種指謫之理由，於本文及「質疑」文中，均言之詳矣。最要者之，儒非生于佛，佛顯包乎儒；宋學非由漢學生，漢學非

可概括宋學也。唐君若欲再辯，深望對此問題，三致意焉。

唐君之所以有「容讀我之外學觀質疑」者，大半因誤解我之質疑原文而生也。關於誤會原文等處，上文業已解釋。惟「唐君乃反質云東方文化是釋氏一家之文化。亦可云不以己自蔽。而以人蔽己也」之誤見，不可不再饒舌。東方文化乃釋儒道三家學說之總稱。不得以佛包儒，以儒包道，更不得以佛學研究之所得，高談儒道。今唐君竟反乎是，則東方文化豈非釋氏一家之文化耶？若唐君知「唐君大圓，專攻佛學……釋氏一家之文化耶？」爲一大句；絕不致呼余爲「以人蔽己」，而益覺其「以己自蔽」矣。故又望唐君於再答辯時，將余原文，細加思索，俾免誤會之見與獨斷之論也，幸甚！

治學之要，在探本究源，各重其真相，萬不能以佛氏一家學說爲準繩，而高談一切學術。最可笑者，唐君東方文化一書，即完全依佛學研究，而談一切也！儒家本無生死輪回之說，而唐君竟謂儒家有人鬼相變，循環不息之思。達爾文之進化論，推翻宗教思想，提倡科學進步，而以實驗與證據爲依歸；自當反對虛無之靈魂說；而唐君亦以生死輪回說繩之，更發出「獸人互變，循環不息」之奇談，(均見唐君之東方文化二十九頁)。敢勸唐君萬勿再具此種態度，俾各家學說不相蒙混，(則於學問當有升堂入室之希望)，而不「恒處門外矣」。

倘唐君子再辯時，仍棄爭難之要點而不顧，更仍以成見爲主旨，佛學爲萬能，實乃違反以上三者之要求。余當自認失敗，絕不再有所言，是非正錯，聽諸第三者之公判可也。

十一月念六日于上海

唐大圓先生之答文俟下期續登。 編者附識