



創刊號 要目

贈大將軍鄒烈士容紀念碑.....	詞境新詮.....	唐代傳奇與唐代社會.....	新莽藝文志.....	干闥考.....	古代越族文化考.....	本能說與戰爭心理學批判.....	論歐西自然哲學.....	旨理論.....	南明三朝史官及官修史籍考(遺著).....	古文疑事答問(遺著).....	創刊詞.....
鄒魯	詹安泰	祝秀俠	饒頤	戴裔煊	羅香林	王士略	吳康	羅鴻詔	朱希祖	章炳麟	編者



廣東文化教育協會編印
 中華民國三十六年五月五日

廣東文化教育協會章程

州五年十二月三日
會員大會通過

第一章 總則

第一條 本會定名為廣東文化教育協會
 第二條 本會以聯絡感情開揚學術促進三民主義文化教育之建設為宗旨
 第三條 本會會址暫設廣東文獻館

第二章 會員

第四條 凡專科以上學校教員及學術界人士贊成本會宗旨者由會員二人之介紹經理理事會審通過後得為本會會員
 第五條 本會會員均須繳納入會費一千元每年繳納常年費五百元
 第六條 本會會員均有發言權及決議選舉權被選舉權及按照規定享受其他一切權利
 第七條 本會會員應有遵守會章及決議案繳納會費協助本會會務進行及會員工作之義務
 第八條 本會會員如有違反會章決議案或損壞本會名譽者經理事會之檢舉得提請會員大會決議除名
 第九條 本會會員得自動申請退會

第三章 組織

第十條 本會以會員大會為最高權力機關在會員大會閉幕期間理事會代行其職務
 第十一條 本會理事會設理事二十五人候補理事七人本會監事會設監事九人候補監事三人均由會員大會選舉之其任期均為一年連選得連任
 第十二條 本會設名譽理事若干人由理事會推聘之
 第十三條 本會設名譽常務理事七人由各理事互選充任之
 第十四條 本會設名譽常務監事三人由各監事互選充任之
 第十五條 本會理事會設常務理事若干人由各理事互選充任之
 第十六條 本會監事會設常務監事若干人由各監事互選充任之

第四章 職權

第十七條 本會理事會職權如左
 一、對外代表本會
 二、召集會員大會
 三、執行會員大會之決議
 四、核准會員入會
 五、核准理事會移付執行案件
 第十八條 本會常務理事會職權如左
 一、執行理事會之決議
 二、召集理事會及理監事聯席會議
 三、綜理本會一切日常事務
 第十九條 本會監事會之職權如左
 一、監察會員履行會務
 二、審核財務
 三、辦理其他有關監察事宜
 第二十條 本會常務監事會職權如左
 一、執行監事會之職權
 二、召集監事會
 三、處理監事會日常事務

第五章 會議

第二十一條 本會會員大會每年舉行一次必要時舉行臨時會員大會
 第二十二條 本會理事會及監事會均每月舉行一次必要時舉行臨時會議或理監事聯席會議

第六章 經費

第二十三條 本會經費以左列各款充之
 一、會員入會費及常年費
 二、募捐款項
 三、基金之孳息

第七章 附則

第二十四條 本會各項辦事細則會議規程另定之
 第二十五條 本會章程如有未盡事宜由會員大會決議修正之
 第二十六條 本會章程經會員大會通過由主理機關備案後施行

文教 創刊號(第一卷第一期)目錄

創刊詞

編者

論 文

古文疑事答問(遺著)

章炳麟(一—三)

南明三朝史官及官修史籍考(遺著)

朱希祖(四—五)

真理論

羅鴻詔(六—一六)

論歐西自然哲學

吳康(一七—二三)

民主新義

朱漢新(二四—二九)

本能說與戰爭心理學批判

王士畧(三〇—三八)

從學生程度論今後教育

張良修(三九—四一)

古代越族文化考

羅香林(四二—五八)

干蘭考

戴喬煊(五九—六五)

預兆、甲骨卜、著筮及其社會作用

梁劍韜(六六—八二)

新莽藝文志

饒頤(八三—九二)

唐代傳奇與唐代社會

祝秀俠(九三—九八)

詞境新詮

詹安泰(九九—一〇〇)

瞿式耜在桂事蹟攷

朱倓(一一—一二)

孫夏峰生平及其思想

丘陶常(一二—一三)

爲學的方法

羅哲明譯(一三四—一三八)

雜 作

贈大將軍鄒烈士容紀念碑

鄒魯(一三九—一四〇)

題黃克強先生遺墨(遺著)

胡光俊(一四一)

漢潭水考後案

萬大章(一四二)

會務報告

廣東文化教育協會成立大會紀錄

廣東文化教育協會理監事第一次聯席會議紀錄

廣東文化教育協會第二次工作聯席會議紀錄

廣東文化教育協會第三次工作聯席會議紀錄

現代文化的動向（發刊詞）

編者

一、引言。

二、生存協進，道器雙溶。

三、權能同重，理法並治。

四、業藝同興，保育並舉。

五、計劃化，執中化，長治化的現代文化。

六、結論。

一、引言

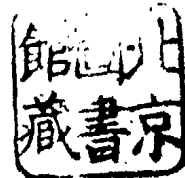
近二三十年來，中國講文化運動的人，不算少了，然而中國文化的進程，總不夠新速與健實，與人們的預期，差得遠遠；中國近來講現代文化的人，也不算少了，然而現代文化到底與過去文化的異同如何，內涵與使命如何，也還少人爲系統的闡述。因爲中國文化近來的進程不夠新速與健實，所以不能適應現代的環境與實際需要，因爲中國講現代文化的人還不大注意現代文化內涵和使命的分析，所以現代文化的動向問題，也還少充分的說明。現在提出「現代文化的動向」一問題來討論，唯一用意就是想藉此以請教全國文化界的人士，而共同努力於推動現代文化的建設與發展。

二、生存協進，道器雙溶

先說現代文化的內涵與使命及其與過去文化不同的所在。這可從三方面來說：先從民族方面說起：現代文化，是以「生存協進」和「道器雙溶」爲重要內涵的。我們知道，文化的產生與演進，是根據人們的生存發展而來的，沒有真類的生存發展，便沒有人類的文化。而人類的生存發展，在過程上必須有民族國家的組織和傳授，有了民族國家的傳授就有民族國家的文化。而民族國家的形成壯發展，則以由人們的合作互助而擴大其生存發展的效率爲原則。若有了民族國家而人們反而不能生存發展，那麼這國家及其文化，一定不能長久發展。反之，若這民族國家能爲合理的正常的生存發展，則其人們及其文化也一定能得合理的正常發展。所以，文化的評價，全以真能否適應或發展其民族國家與人們的生存爲表尺。文化，如果說有本位與非本位的話，那就一定以能發展其民族國家和人們的生存演進爲本位。

不過民族國家和人們是由同類的對稱而顯示的。有了這「民族」，就有對稱的其他民族，有了這一國家，就有對稱的國家，有了自己，就有旁的人家。這一民族國家和人們要生存發展，而旁家民族國家和人們也要生存發展，所以最合理的對稱關係，就是以分工合作互助爲原則的與有計劃的「人我並進」的關係。這一民族國家與人們，以力的均衡，和互助的行爲，保障自己的生存發展，別的民族國家和人們，也以力的均衡，和互助的行

630094



動，保障其生存發展。如此則各得其所，誰也不便宜，誰也不吃虧。這就是「生存協進」的道理。是解決一切紛爭的根本辦法，也是人類生存演進的唯一原則。國父在佛學講義，曾指示：

「物種以競爭為原則，人以互助為原則，社會國家者互助之體也。道德仁義者，互助之用也。人類願此原則而昌，不願此原則則亡。」（孫文學說第四章）。

人類自文明之後，則天性所趨，已莫之得而為，莫之致而致，而於互助之原則，以求達人類進化之目的矣。（孫文學說第四章）。

文化是人類生存演進的反映，所以也以互助「生存協進」的原則為依據。過去諸民族文化的人，往往不以「生存協進」為文化演進的原則，容易走入「損人利己」的歧路，終以陷於「人盡皆損」的境域。這是種現代文化不同的一點。這次的世界大戰，精心研製的學術文化，也有一部分為人們所敬佩的，然而聯合國終以得到勝利，這就是合作互助的文化勝於孤立自專的文化，「生存協進」的文化勝於「損人利己」的文化之明證。也就是「生存協進」為建立現代文化的重要內涵的一種依據。

以互助為原則而使「人我並進」的對象，雖為建立現代文化的重要內涵，但此仍是一種因應的方針，或人我問題發生後的解決原則，可為文化大業的重要前提，而不是文化大業的本身工作，若就民族國家和人們的立場，而論現代文化的本身做法，則當以「道器雙濟」為又一重要涵義。

這所謂「道」，是指人們的於精神方面，或心性方面的表現與研究，追求，審託或修養實踐等等，中國歷來所謂的「道德」與「正義人道」「天理人心」等等，皆屬道的範圍。所謂器，是指人們於物質方面的運用與研究，發明，製作等等，中國歷來所謂的「器物成務」，與「制器尚象」等等，皆屬器的範圍，用現代的話來說，就是凡關於自然科學與應用科學所論列或牽涉的皆是器的範圍。所謂「形而上者謂之道，形而下者謂之器」也是這個意思。道與器，雖為相對的二名，但須相輔相成，始能表現其作用；若各自分離，則道既無由表現，器亦無由發生意義。國父曾說：

「總括宇宙現象，不外物質與精神二者，精神雖為物質之對，然實相輔為用也。考從前科學未發達時代，往往以精神與物質為絕對分離，而不知二者本合為一。在中國學者，亦往往有體有用，何謂體，即物質；何謂用，即精神。譬如人之一身，五官百骸，皆為體，屬於物質；其言語動作者，即為用，由人之精神為之。二者相輔，不可分離。」（軍人精神教育）。

這就是道器相互關係的說明。道與器須互為條件，而後二者能健全發展。國父曾說：

「物質文明與心性文明相輔而後能進步，中國近代物質文明不進步，因之心性文明之進步，亦為之稽遲。」（孫文學說第三章）。

所謂「相輔而後能進步」，「二者本合為一」。就是「道器雙濟」的意思。中國自漢武帝表儒術，已漸漸的偏重於道，及至滿清入主，又復有意的壓抑道器，弄至中國文化不能健全發展。二十年前中國玩倡新文化運動的人雖亦曾提倡科學救國，但自不重視道的作用，寔至道器分離，科學的研究，既以沒有道的配合，不特如預期的發展。精神的研察，又因其薄道的作用，無法繼續，反使社會受到不良影響。這次世界大戰，軸心國以其平日在科學研究上的發明，用以屠殺人類，引起聯合國之壯烈抗戰，終以失敗。這可見重器而不以道為條件，實是人類在最大危機。如果能以道的執持，控制器的威力，則如這次聯合國之運用原子彈，即以器的發展為人類生存演進的保障，道器互為條件，其功能偉大，更為明顯。以後關於原子彈的運用，亦須以道的執守為前提，而後始能長保勝利的成果。所謂現代文化的較命，就是「生存協進」，「道器雙濟」的運用，他不偏於為己，也不偏於為人。他不偏重於道，也不偏重於器。他與過去文化的不同，也在此。我們推動現代文化，一方面努力於科學的研究與發明和運用，一方面要堅定道義的發揚與執守，從而使道器雙濟，這穩足以保障民族國家和人們的生存演進。

至於如何使「生存協進」，如何使「道器雙濟」，這自然還要各種實施的方案與實踐的工夫，要國內外有志的人士為最大的努力。這是第一點。

三、權能同重，理法並治

再就民權方面來說，現代文化是只民衆為主體的文化，在民族和國家的範圍內，民衆只具科學主體？這就是因為政治方面必由民衆選舉賢能來實施的緣故，民衆須有充分的政權，選舉賢的賢能須有充分之治權，政府與人民不但要依法而治，而且還要事事依理而治。所以現代文化從其表現於集體生活的景況來說，他必須以「權能同重」與「理法並治」為重要內涵。何謂「權能同重」？在「文道致」說得非常透切。

「因為我們的計劃之中，想造成一個國家是要把國家的政治大權分開兩個，一個是政權，要讓每個人民完全交到人民的手內，要人民有充分的政權，可以直接去管理國事，這個政權，便是民權。一個是治權，要把這個大權，完全交到政府的機關之內，要政府有很大的力量，治理全國事務。這個治權，便是政府權。人民有了很充分的政權，管理政府的方法很完全，便不怕政府的力量太大，不能管理。」（民權主義第六講）

「在人民一方面的，……是要有四個權。這四個權，是選舉權，罷免權，創制權，複決權。在政府一方面的，是要有五個權，這五個權，是行政權，立法權，司法權，考試權，監察權。用人民的四個權來管理政府的五個治權那才是一個完全的民權政治機關，人民和政府的力量，才可以彼此平衡。」（民權主義第六講）。

政府與人民要能夠做到力的平衡，纔能達到治平的境界。但行使治權的賢能如何能選取或物色適當？選舉考試制度的推行以爲調節關鍵了。關於這好，國父有很好的訓示：

「當議員或官吏的人必定要有才，或者有什麼特殊，才是勝任愉快的。如果沒有才沒有德，又沒有什麼能幹，單靠金錢來作議員，或官吏，那末將來所做的成績，便不問可知了。但是有這種才德和能幹的資格之人，祇有五千人，便要照這資格的人來選舉，我們又是怎樣可以斷定他們是合格呢？我們中國有個古法，那古法就是考試。」（五權憲法）。

「考試真是一件很重要的事情。沒有考試，我們差不多就無所適從。好比舉行省議會選舉，要選八十個議員，如果定了三百個人是有候補議員資格的，我們要選八十個議員，就在這三百個人中來選舉。若是單靠選舉，就有點靠不住。」（五權憲法）。

所謂「權能同重」就是「選舉各種選舉，並爲行使，制衡決絕色等權，以後發源人民的政權，和澈底的執行各種考試的制度，察拔賢能，補救選舉的不足，以發源政治的治權。由於這次世界大戰的教訓，更感覺政府人員與民意機關代表，均必須以國家最賢能的人士來充任，始能權繫於內對外的力的均衡，以保障民族國家的生存發展。民主政治的選舉制度愈益完善，則選賢任能的重要性也愈益顯著。即就歷史的較長趨勢來說，十九世紀下半期以來，英國亦以考試的方法逐漸建立他們的文官制度。美國近來亦漸漸採取文官考試的辦法。他們考試選拔的範圍，雖不若國父所說的廣大，但公職與公務人員的選拔，總是朝着效法的路途前進，換句話說，就是朝着選賢任能或專才的途程前進。國父對於政權與治權選舉與考試的指示，也愈由時代的證明而爲領導現代文化思潮的指針。從前倡導新文化運動的人雖然也曾倡導民主與科學的運動，但僅言科學，而不言道學雙濟，僅言民主，而不明曉政權與治權的劃分，不明曉考選賢能以解救世運之窮的辦法，偏狹而不全，所以不能有多大的成就，其所以和現代「權能同重」的民主文化不同，也就在此，我們推動現代文化，所以不能不實踐「權能同重」的辦法也就在此。

但此所謂「權能同重」，仍是屬於政治上的發動問題，若就民主政治的實務言之，則仍以「法理並治」爲準型。所謂「法理並治」是指人人與

事事能於恰好處的分際與規律而各得其所各得其宜的意思。國家由考試合格而被選為代表或議員的人，創立各種法律，使政府與政府人員，必須依法以管理眾人的事務，人民亦必須守法，以維繫民族國家的秩序。如此則政府與人民皆在法律中過活，大家以法律維持對內對外的力的均衡，這民族國家與人們自然能得適當的生存發展，這就是所謂法治。中國自漢唐以來，雖法典頗為完備，然士大夫仍以刑法為法，故只有犯法與不犯法的觀念，而缺乏守法與不守法的觀念。國家紀綱，與社會秩序，皆靠靠倫常教化以實維持，而倫常教化只有感戴的力，不能為強制的執行，過去公教人員，甚至於一般民眾，無論在機關或團體或社會，總是要求其個人能得到例外的待遇或例外的表現，以滿足其個人的優越感。不知在法治範圍以內，例外即是違法，違法即與社會秩序有害，即是其本人的恥辱。現在欲實行法治，必須守法的觀念，普遍灌注於官吏與全民，打破事事要求例外的惡習，從而嚴格地執行法紀。不過這裏所謂法治，是以理治為條件。所謂理治是指合理的恰合分際的管理或處置與表現。法律的表現與標準，往往隨時代的演進與地域的移變而不同。同樣的行為，前時以為合法，現今或以為非法，將來或以為非法。但自法律既定而會發生實施的效果以後，人民對之往往會發生種種固執的情緒，而固執又是執而不著，結果遂致所採用的法律與實際的需要往往失於配合，必反而損害民族國家和人民的生存發展，而構成非變法不可的局勢。所以，自法律與環境的演進來說，他必須因時地人事之宜，而為制經權，適常變的前進，立法而不知制經權，違常變，則所立的法意，必不能恰好處。所謂「時地人事之宜」為制經權適常變的前進，就是所謂理治的境界。這種因應經權的表現，就是理治的表現。言法治而不以理治為條件，則必致「徒法不足以自行」，言理治而不以法治為條件則必致「徒善不足以為政」。現代的政府和人民，一切的行動，不單合要法，而且還要合理，換句話說，就是要「法理並治」。但此所謂「法理並治」的實施，又必與「權能同重」的民主政體，互為條件，相需相輔，而後法律與理，始能有所表達，政權與治權，始能有所運用，這是文化的又一重要內涵與使命。從前的學者，討論理與人們行動關係的，固然很多，討論考試與賢能政治關係的也很少，但他們不看重「理法並治」與「權能同重」的關係。從前中國雖曾長期的實施考試制度，但他們的考試不以民權主義為出發。所以現代的考試制度與唐宋明清的考試制度，精神與作用和內容，均有不同。「權能同重」，「法理並治」之所以為現代文化的重要特徵，也就在此。我們要想推動現代文化，必須實踐「權能同重」與「法理並治」的理則。這是第二點。

四、業藝同興，保育並舉

再就民生方面來說，現代文化是「合理遺產，普遍就業」，與「興藝樂業」的文化。所謂「合理遺產」是指國家的生產事業常使之在飽和狀態發展的意思。現在是科學的時代，一切直接間接的生產事業，皆須與科學的發展相配合，無論工業與交通事業，固須以科學的發明與科學的管理為推動的條件。就是農業，也要為工業化的生產，與合理化的發展。農工業的產品，質量方面要不斷的改進，數量方面，要適宜的應供，生產與消費，要常在均衡狀態的維持。如此則人們生活，自然能為適宜的表達。所謂普遍就業，是指人人皆應就業，人人皆有恰如其人性和能力的職業可就的意思。現代的職業，以受科學發展和社會演進的關係，無論是農工商業，自由職業，以至公職人員，公務人員，等等，皆須有相當的學識能力或技術，始能勝任愉快，時代進展到今日，各種業務，要想發展，非有專門人才不可。而專門人才，亦應於與自己所專門的學識或技術相當的職業範圍內，儘先就業，而不應無軌道，致所學非所用，所用非所學，就是想服任公務或公職，也要先經一種考試，取得任用或候選的資格，然後始能依法進行。民族國家和人們，誠能為合理的遺產與普遍的職業，則各業皆有人就，各人皆可就業。自不致大家擠於一途，浮沉於一業。從前受有高級教育的人，專以出任政府官吏或傳授專學的為目的，而不注意普遍就業。自李唐推行科學式的考試制度，讀書做官，為一貫的名詞，學子

的心解，除了做官，很少會爲着欣分任別的職業。這一方面使各種職業界以無專門人長終致不易改進，一方又以官更方面競爭的人員太多，而不易安插，終以魚龍混雜，部署不濟，國家民族與個人，皆蒙很大的損失。這是現代文化與過去文化不同的又一事例。

不過，人們到底是善於提高本身價值的動物。所以，除了服務以維持生存的職業外，還須有學術與藝術的寄託，以爲生活的節拍。學術的問題，已於上文討論過，這裏略爲說過，藝術與現代文化的關係，現在簡單的說明幾句。藝術是人們自其唯生機能受了身體內外動態的激發而生種種反應而爲昇化了的表現與所表現的產物。人們如果沒有藝術，生活便會感覺不足，感覺乏味。尤其是工商業的社會，有時過分機械化了，容易沖淡了人們的生趣，非有高尚的藝術，以爲生活的調節，易使人們發生不正常的心理，或趨於不正當的娛樂，反而影響社會秩序。就是公教人員，乃至其他職業界，也是如此。越是有用科學方法以增加工作效率的人，越是需要高尚的藝術，以爲精神的寄託。藝術與人生不可分離，這在古代雖然消滅，而爲正常的職業。人們沒有職業，固然不好，需要合理遺產，以普通職業。但是有了職業，還是不夠，必需要學習藝術，以爲精神的寄託。所以「興藝樂業」，是現代文化的又一重點。

不過合理遺產，普通職業，學習藝術，這此辦法，只能說說現代文化在民生方面的外形表現，而不能說是人們的內涵要求。究之實際民生的又一方面，則在於保生發生，保生的範圍很廣，而主要的基礎，則爲社會的安全保障，與人們的健康保障。發生的範圍也是很廣，而主要的基礎，則爲養殖的適度，教育與發育的發展，而治安與健康，養殖與教育和發育，又必須同時並進，相濟以成。而且血普通職業，和學習藝術，如車之雙輪，不可偏廢。養殖業須有安全的社會與健康的身體，以爲適當的伸展，治安不好，身體孱弱，就不能普通職業，與學習藝術的寄託，與相當的教育和發育，以爲適當的陶冶，生殖不蕃，發育不濟，教育不興，生致萎然，根本就難有藝術的寄託，更談不到高尚藝術的寄託。所以「興藝樂業」與「保育生學」，是現代文化的又一重要意義和使命。從前講文化運動的人，往往不太注意「興藝樂業」與「保育生學」的辦法，他們所講求的新文化，或本位文化，往往與現實生活，不其適合，今後的文化運動，除民族民權的重點看爲把握外，仍須加強民生方面的重點把握。這是第三點。

五、計劃化、執中化、長治化的現代文化

現代文化的重慶內涵與使命，既略如上述。要推助現代文化，必須認清上述的重要內涵與使命，而爲計劃化，執中化，長治化的前進，不能計劃化，執中化，長治化的前進，便不能健全的推動現代文化，這是很顯然的。

何謂計劃化的前進，這是依照上述自民族民權民生三方面觀察所得的現代文化的內涵和使命，而爲各種充實內涵表達使命的計劃或方案。從而依此計劃或方案以進行一切達到成效的意義。現在是知而後行的時代，一切行事，皆要以真知灼見爲出發，而真知灼見的表達，則爲種種計劃與方案。這在文明國家一般的行事爲然，而文化的推進亦莫不然。國父曾指示我們：

「當今科學昌明之世，凡造作事物者，必先求知，而後乃敢從事於行。所以然者，蓋欲免錯誤，而防費時失事，以冀收事半功倍之效也。是故凡欲從知而造作事物者，從知而生出條理，本條理而籌備計劃，依計劃而用工夫，則無論其事物如何精妙，工程如何浩大，無不指日可以成者也」。(孫文學說第六章)。

這是計劃化前進的最好解釋。現代文化的計劃化前進，就是依此原則研議的。所有計劃與方案，這是過去的缺點，雖就行動如何的緊張，也是浪費

的多，與現代進化的盛軌不適應的。我們要推動現代文化，首須釐定計劃，執行計劃，而且要一面執行，一面檢討，與時俱進，「允執厥中」。這纔可以收到計劃化前進的成效。

有了計劃化的前進，就要爲執中化的前進，這須先從執中的意義說起。人們與生俱來的有執力與動力，人們所做的任何事物，都有執的作用存乎其間。但因爲人們有生生的功能，而同時又有變易的功能，所以執者的本身，常在變易，而所執的行動或事物，或計劃，也以時空的關係，而常在變易，這便執的作用分爲執中與執迷二類，前者爲執者對於這變易，常在警覺與研究，而將他們的行動或理解或計劃，把握於不偏不倚，無過無不及，而爲恰恰到好處的分際。這恰恰到好處的分際，就是中的分際。時代愈演進，則此把握，此恰恰到好處的分際，亦隨而演進，這就是執中的實踐。後者爲執者對於這變易，常在忽略或誤解，而不能將他們的行動或理解或計劃，把握於恰恰到好處的分際。或失之太過，或失於不及，這就是執迷。執迷的結果，必使人們的生存發展，受到損害。人們有了計劃，而不能爲恰恰到好處的運用，或時空變易，而不能將計劃與執的方式隨而演進，則這計劃便會失其效用。我們要想推動現代文化，必須了解執中的意義，而爲執中化的前進，纔能使民族國家社會乃至於全體人類，而爲長治久安的發展。

文化運動的前途，以獲致民族國家乃至於全體人類的生存邁進，長治康樂爲極則。所以既有計劃化與執中化的前進，就要達經長治久安的境界。所謂長治久安的境界，是指人們一切表現，對於周遭的關係，皆能維持力的均衡，而恰恰到好處，而爲情理雙溶，秩然不亂，邁行無倦的前進。這種境界的獲得，當然基於計劃化與執中化的切實把握，然亦須運用文化制裁的力量，以揭棄一切妨害治安的惡勢力或事物。要想解除破壞社會秩序妨害人們治安的惡勢力，雖正本清源，須將民生問題先爲解決，然以文化制裁的力量，將惡勢力的理論根據，與詭辯技術，先爲粉碎，則惡勢力的使用工具既爲撤消，再配合以多方的努力，自然能爲根本的解除。要想長治久安，要想推動現代文化，尤須致力於此。這是第四點。

六、結論

總上所說，可知現代文化的重要內涵，就是「生存協進」，「道器雙溶」，「權能同重」，「法理並治」，「業藝同興」，「保育並舉」。現代文化的重要使命，就是將此六點，而爲圓滿的運用，以擴大民族國家乃至於全體人類生存發展的功能。而推動現代文化的重要方略，就是就其重要內涵，而爲「計劃化」，「執中化」，「長治化」的前進。蓋非「計劃化」，「執中化」，「長治化」的前進，則不能達成現代文化的使命，非認取現代文化的重要內涵與使命，則不能爲「計劃化」與「執中化」，「長治化」的前進。現代文化的動向，就是根據他的重要內涵，而爲計劃，執中，長治的前進，以達成其重要使命的整體發展。從本文化教育工作的人們，若不注意及此，努力於此，就不易於現代文化的大洪流中，表達其意義，而獲致其效果。這是區區的意见，文化教育界的同人，幸有以教之！（民國卅六年正月十五日）（與寧羅香林）

古文疑事答問

章炳麟著

與朱遜先生書

遜先生下：得書，問古文疑事，今舉以對。

一、言老子徵藏故書，爲孔子所誦取者，此非臆言之也。問禮事見曾子問及孔子世家，是時禮經雖在，侯國不能全具，魯及周禮，書府爲備；然禮由之喪，尙令備悲問士喪禮于孔子，則魯無士喪禮一篇也。其餘諸篇闕者疑亦不少，非周室徵藏，無由得也。樂經雖亡，其書必備六代之樂，魯樂惟有四代，雲門咸池不與焉。此又非周室徵藏無由得也。詩書爲士大夫常誦之文，然季札觀樂與次，與今詩不同，孔子言雅頌各得其所，即謂正其篇第。昔正考父校商名頌，尙就周太史謀之而頌本末人所守，然後定篇第，尙賴周室故書，況乎偏及雅頌，此又非周室徵藏無由得其定本也。尙書遺編亦多引之，此蓋出自史角之傳，然自史角下逮漢子，已三百年，下逮孔子，亦幾二百年，（史角魯惠公時人，）其傳遺蓋已多矣，是以甘誓一篇，墨子稱曰禹誓，而書序歸之於啓，尙書本直稱王爲禹爲啓，非有明徵，若斯之類，當正之以書傳。爾語引大誓，故孔子世家云，書傳禮記自孔氏。又云，序書傳。明孔子序書，非獨尊序其經，乃亦序其傳矣。尙書雖爲侯國所有，不誣之以書傳，則事蹟無由明，書傳非周室徵藏，又不可得也。魯太史氏傳有易象與魯春秋，然孔子獨贊周易，若無連山歸藏，以相比況，何以知周易獨妙邪。坤

乾雖得之宋，連山非周室徵藏，何由得之。魯春秋所記魯事詳矣，其於他國事狀，無由盡明，穀氏春秋，稱孔子將修春秋，與左丘明乘如周，觀書於周史。（穀氏引觀周篇不知何書，是否真家語或是別書無可曉，）是時老子尙在否不可知。要之，易象春秋必參之周室故書矣。然則子朝奔楚，周之典籍，亦有流人南方者。夫子無常師，寧知不受之尹氏？今必云取自徵藏者，固以問禮老講，觀書周史，諸書既有明文，求之于楚，則此決之事，非有實徵也，此則徵藏書爲孔子虛寫，斷無可疑。國史及天子諸侯禮非私家所得藏，從而虛寫，亦猶諸國之盜民書。故一則曰竊取，（竊即盜竊義即取例）再則曰罪我者其惟春秋。夫子自道固然，但言詐則文致其罪耳。

二、說文叙言，北平侯張蒼獻春秋任氏傳，不言出於轅中，則轅中但有春秋經，有傳與否，無文可知，然古人言事多略，說文志言魯其王得古文尙書，禮記、論語、孝經。而劉向易，更有中古文易經，不知得自何處，諸書皆言其王得尙書，不言得書傳，而孔子世家言書傳，禮記自孔氏。（書必有傳，故孔安國不自作傳，而古文說爲太史公所聞，若本無傳，安國焉能何能獨創異說）。然則詳略互見，不可以一辭盡也。孔傳既有禮記（即七十子後學者所記百三十一篇，非今所謂大戴禮記，小戴禮記，今之禮記，虛稱以爲特多回遠大半出於漢人可知）春秋亦亦有傳，縱令無傳，張蒼所獻亦必有經。何者左氏家非獨傳異，齊魯經中

文字亦有差殊。至如莊因分篇，與十一卷者有別，則屬固大殊矣。

(劉遵義以國附莊篇傳會三年無改之說，曲說可笑)。以左氏傳中所說

與古文經十二篇文字義理相摩，故無不傳春秋之疑。劉公移讀太常博士

，不事壁中春秋者，以經必有傳，傳必有師，乃可置立博士。(博士者

，必兼明其學，非臨時習學者也。若無其師，何能立其學耶。而在氏傳

搜自張者，以至賈誼，賈公不待壁中得書以後，始有師承，此其異於

古文尚書者，故不事壁中經也。至云張若孔壁各有其經，疑於經有二本

，此可無庸疑者。七略云：外有大常史博士之藏，內有延閣廣內祕室

之府，所謂中古文者，即指內言。內有三處，何必經無二本？二本既不

見有同異，即猶一本而已。若正俗引董仲說諸書皆周禮左傳之屬，

悉從河間獻王所得，河間獻左氏傳，舊無其微，不知董仲何據。然思之

亦有其事，張蒼所獻，惟是古文家傳之本。左氏多古字古言，非訓故則

不可讀。齊雖獻書，其說未有也。復以是傳之賈生，次及賈公，賈公為

河間博士，則左氏解詁之書，盡在河間矣。既有訓故，則亦改古文為隸

古矣。獻王蓋獻隸古之本及其訓說，故左氏微張氏微等亦見錄於七略也

。又漢文志云，孝武建祕書之策，置寫書之官。成帝復使謁者陳農求遺

書於天下，下之所獻，不皆上之所無，俱見寫珍奇即詁陳之耳，其有

重複固宜。

三、因禮為河間獻王所獻，始見經典釋文引六藝論云：後得孔氏壁

中河間獻王古文禮五十六篇，記百三十一篇，周禮六篇。其云孔氏壁中

者，指古文禮及記也；其云河間獻王者指周禮也。本不自董仲始書之。

景十三王傳云：獻王從民得善書，必為好寫與之，留其真，所得善書古

文尚書舊書，周官尚書禮、禮記、孟子、老子之屬，皆經傳說記七十子

之徒所論：是則河間亦有古文書禮，蓋原本不必盡在壁中，但是先秦古

書之本，則其可寶貴也。惟河間古文尚書與壁中篇第，或其或闕，今

不可知，蓋蓋禾篇壁中已闕，(鄭云蓋禾亡)而傳蔡邕上奏引書逸篇

禾篇云，周公奉鬯立於階階。賈自假王治政，勤和天下。畢命屬壁

中亦闕。(鄭亡畢命亡)而律志亦引畢命畢命，惟十二年六月庚

午，王命作策費。鄭亦云今其篇篇有册命畢命之事。既云亡，又云

逸，蓋蓋禾畢命，皆壁中所無，而河間所有也。(此事學者向不議及，

故傳傳引蓋禾，妄者疑為偽作。畢命見律志稱引，畢定字亦疑逸書間

命當作畢命，段熲欲改畢命亡為畢名逸也。)其周禮惟有河間得時言也

。其云入於祕府者，此據河間獻王傳也。鄭各有所詳略校，以景十三

王傳鄭說心非虛語。

四、古文本會韻所造之字，而大篆亦通稱古文。景十三王傳，孟子

老子亦稱古文，及太史公言七十歲讀古文，言古文，咸不同乖異，此自

指定先秦真本而言，不盡在秦義也。然漢世傳書至難，既無刊版，帛書

遺寫，其費亦重，故有先秦古書所有，而後書接寫所無者，經典中如周

禮蓋其一也。左氏古文尚書，已有傳授，既作隸古，猶謂之古文者，一

以文字有異，非直古文隸書之殊也。二以事蹟有異，左氏則明據其傳，

異於二家，尚書則壁中書傳與伏生大傳異指也，其他若鄭氏易與施孟梁

丘有古今之異者，以賈氏本與中古文同，無有隻句遺字，非必字體盡合

於古文，亦非所說典禮獨合於周官也。毛詩與齊魯韓有古今之異者，以

其至詩六篇為三家所無，合於禮經故訓，合於禮雅數典，合於周官說事

，合於左氏轉相比況，謂之古文。非毛詩獨用諱古，而三家用通俗諱書也。然則古文本指字形，其後則章句無缺，合於原本者，亦曰古文。（費氏易是）其後則典禮事蹟周時見行之書相合者，亦曰古文。（毛詩是）是以言古文者，乃有數端，不得以一說爲衡。然本義自謂古文諱書，非得古文諱書之本，無以信其作在周時，（今天所有之書，雖無古文原本，亦可信其本有，如尙書二十九篇士禮十七篇是也。今文所無之書，如周官經，左氏傳，非有古文諱書原本，何以知其爲周時之書。及二書既出，以其典禮事蹟考之，於是有今文說古文說之異，如五經異義所云是也。）無以信其文無關奪，故探其原本，通以古文爲號。若專以文字古今爲分，則太史公所謂古文不同乖異，所謂余讀春秋古文，知刑禮有異，與中國之吳兄弟者，豈專指古文諱書之異言哉。

五、賈生傳言，賈誼與余通書，此自史公原文，非後人所能妄加。惟書至孝昭時列爲九卿，此一字當是諸少孫所增，然史公何於何時，今不可曉，其爲太史公在元封三年，司馬貞據博物志，太史公嘗隨武里大夫，司馬年二十一，三年六月乙卯除六百石，此張華所述，漢時官籒舊文也。然則天漢二年下獄案，時年三十七，後元二年，武帝崩，遷時年四十九，盡孝昭十三年，年六十二，無以明其不至孝宣世也。此一字尙不可疑，况賈誼通書之語乎，今文家不考史公年代，輒謂後一字爲妄增，已不盡合事實；更疑賈誼通書爲後增，然則雖謂賈生傳非史公所作，亦何不可。

六、毛詩傳授之述爲別錄所無，漢書所言毛生即小毛公，並不記小

毛公事。其云出於子夏，則漢文志已言之，而中間數傳無聞。徐整陸璣互有同異，據徐整則毛詩傳授不關孫卿，以魯詩出孫卿考之，若果詩傳無異，不應毛得絕殊，然毛公說詩與孫卿同者甚衆，又疑陸璣是也。若欲明爲古文與否，不須以傳授爲斷，但以訓故合於爾雅，數典合於周官，說事合於左氏，明爲古文實證而已。若專計傳授者，大毛公祇與浮丘公同時，小毛公亦與轅固韓嬰同時，同此諱書，經傳何必毛爲古文，三家爲今文耶？豈復遠承子夏，其傳已其子夏所作，古文今文之異，寧在是乎？

七、史記十篇不傳，固應除去，卽世表諸篇，所附諸篇，所附諸少孫語，亦當削之。然非特史記也，經典中如儀禮之記，周官之考工記，尙應分別觀之，至謂傳授舉子，秦以後事，當據漢書，此實至論。悲解簡而少義，司馬貞張守節尤復淺陋，其不如服虔至口如，無待智者知之。況其文多闕奪，深賴校讎，何能使學子誦習邪？此數條皆未錄彙，覽後望遙寄回！

小學答問，若用美濃紙印，自較完善，然今求之者多，望速印二三十部，卽用連史可也。

幼童近况何似，前託鈔鈔雲翹天一暴書之期已近，望速謀之！又欲求甲乙經太素經二種，若單行本難得，更求明吳勉學所刻古今醫統。

麻林下月可出，文始小分期刻人，商賈白。陽五月二十四日拱籟亦問好。

南明三朝史官及官修史籍考

朱希祖遺著

南明官制悉仍明代舊制，故史官之職亦屬翰林院。明史職官志起居注甲辰年置，洪武九年定起居注二人，後革。十四年復置，尋罷，至萬曆間，命翰林院官兼攝之，已復罷。翰林院學士一人掌制書史冊文翰之事，凡經筵日講纂修實錄玉牒史志諸書編纂，六曹章奏，皆奉敕而統承之。史官修撰編修檢討，庶吉士無定員掌修國史。凡天文地理宗滿禮樂兵刑諸大政及詔敕書檄批答王言，皆籍而記之，以備實錄，國家有纂修著作之書，則分掌考輯，撰述之事。凡記注起居編纂六曹章奏歷黃冊封等咸充之。南疆逸史高弘圖傳，開經筵設起居注，則弘光時設起居注，蓋亦翰林院史官之職，非特設起居注而不統承於翰林院也。明季南略福王本末篇崇禎十七年九月初三戊子，高弘圖請開館修史，初六辛卯命撰起居注，初七壬辰高弘圖請設起居注，初八癸巳命修思宗實錄，十一月初九癸巳設起居注，亦員輪筆以記實事。

明通鑑附編，崇禎十七年六月（時聖安帝未改元）應天府承郭維經疏言，今將修實錄時，謹崇禎帝曰思宗，則此實錄為思宗實錄也。（案南疆逸史李清傳，清請更思宗廟號修實錄，尤之。）

明通鑑附編，崇禎十七年七月戊子，萬元吉請修建文實錄。

李清六：錢宗伯謙益，博覽羣書，尤苦心史學，嘗作開國功臣事略，時聞予家有傅嶺公三代廟碑，三走書江北，期必得乃已。又自序讀上苑州史傳，有定遠侯，王弼賜死家，至籍見楚昭王行實之說，即馳書託

某親知往楚府求昭王行實，至乃知空州言非。至是讀言留心國史三十餘年，請在家開局纂修，上命在任料理。謙益志也。然以入於門戶一老翁，而謀東林黨案，不知作史時何以措容。後國亡，史稿皆付綠雲樓一炬，殊可惜也！（三垣筆記下）據此則謙益在弘光時設局纂修明史矣。案崑山葛山牧齋先生年譜，順治二年弘光改元，先生六十四歲，官禮部尚書，七年六十九歲，十月綠雲樓火。故李氏稱謙益為老翁。又案牧齋遺事，順治二年豫王兵渡江，牧齋迎降，致禮幣東歸，嘗太子太保禮部尚書兼翰林院學士巨鏞謙益。則弘光時謙益兼翰林院學士，所以領史局也。又案查慎行人海記，錢牧齋撰明史共二百五十卷，辛卯九月晦甫畢，越後日，綠雲樓火作，燬字不存。（辛卯為順治八年，據牧齋年譜，綠雲樓火在順治七年庚寅。此云辛卯，蓋誤）。

思文大紀卷三，隆武元年九月，收餘內閣陳燕贊，既改館苑，朕自登極，歐國兩月，政令全無紀載後世何徵；即着燕贊專理中興史職，准同協理史事，劃以修輪植和衷堂與開禮務，以便編序，即日傳行入直。

南疆逸史曹學仕傳，時初修修史實錄（案聖安帝初即位謹崇禎帝為思宗烈皇帝，弘光二年二月從禮部余尊請改思宗烈皇帝為毅宗聖皇帝，隆武時又改為威宗烈皇帝，此云懷宗者，係清廷所謚。曹學仕仕隆武時，宜稱威宗實錄）。國史總裁設閣學館以處之。

思文大紀卷三，隆武元年九月，以太常寺卿曹學仕為禮部右侍郎，

署翰林院事，特勅纂修成廟實錄，國史總裁，專設齋館以處之。又以何九雲爲翰林院編修。九雲字江人，癸未進士，廣吉士大司空喬遠子，文行俱優。主朱熹其從遊，東臣曾撰疏薦之，有旨云：九雲名家子弟，

有品有學，兩京日期甚明，何得一概率誣，即着前洗冤情，速令前來供職，纂修成廟實錄。又卷七陳武二年五月，上命禮部右侍郎曹學佺清察軍糧，兼濟民食，自書四字於額。學佺至是辭，以成廟實錄撰諸家集，精力甚艱，建業仙務，上許其薦一人自代。

楊鳳伍南嶺逸史一，永日史臣聖安實錄撰注，帝之希將語予云：

聖安實錄十二卷，昔從羊城故家見之，猶是當時進呈原本。前有勅撰旨一通，表一通，總纂修歷錄銜名一通，序錄卷首敕翻人所見書目中，是時偶忘借鈔。又跋五有永日史臣編宗實錄（案紹宗爲武帝廟號）。

南嶺逸史永曆帝紀，永曆三年十二月戊申，以史臣乏員，上親試士，取劉濬、錢秉斌、楊在、李來、吳龍楨、姚子莊、徐弘猷、楊致和八人俱授廣吉士（明通鑑附編十二月戊申，明桂王始開科取士，時史館乏

員，浩教多用中書，王欲障其職於翰林，乃臨軒試士，取劉濬等八人，俱授廣吉士）。錢秉斌藏山閣集有臨軒試二十首，即紀此事。次年又有吳同年楊應常三首，中有句云：八人三散失，靈簡楊知和等三人其他二人見所知錄。

所知錄卷四，三年冬始纂成廟實錄，四年南嶺陷，上遂移歸。姚子莊吳龍楨皆粵人，明警輒以專家先去，未幾予大病瘠，命下，與劉濬李來同改編修。同邑方國學自智求，以史局自効師（指嚴超恆）因命予邀之同來，八月中秋在桂，十月受公（方以智字）欲移家傍光祿殿椒房平燒仙洞，而身赴史局。梧州失，而受公爲僧，時年四十。

案劉濬撰野編紀事一卷（有鈔本），錢秉斌撰所知錄四卷（有刊本），楊在撰朱容澤亂始末，武岡播遷始末，孫可望傳王始末，犯關始末，安隆紀事等書。又與劉濬客某母以合編彙郡紀事（見溫齊臨南嶺逸史凡例），此雜私史，亦足以見當時史官之勤於厥事云。

真理論

羅鴻詔

(一)

甚麼是真？甚麼是假？自古以來即為爭論之中心，要找出一個判決之標準實屬不易。自古白尼的地動說，而後世界人們之觀點，平常以為腳踏實地是最靠得住的，而地動說則以此脚所踏的地並非是凝固的，乃是變動不居的，那麼地球上還能有甚麼不變的東西嗎？然而水火的真理乃是人類努力求知的目標，究竟有沒有居這流轉變之中，而屹然獨立，不受任何變化的真理呢？如其有之，將何以表達之？余先略述諸家之說，然後提出我的意見。

(二)

常識，唯物論，及各種各式的實在論都相信超越的實在，故其所謂真理是觀念與實在之符合或相應，但其中仍有種種不同的主張，今約為三種。

A 反映說：反映的原義是鏡子，物來則照，還它真相，不爽分毫。故嚴格而論，反映說只對知覺而言始能成立；謂思惟反映外物恐怕只是比喻的說法，不能堪嚴格的盤查。總之，反映說以為外物和我們所知的是一概無二的。但錯覺，幻覺等等事實即足以使此說倒置。一根木棍在空氣中看來是直的，而插入水中却成爲曲的。我們說，木棍本來是直

的，其所以變爲曲的乃因水之折光作用。第一，所謂本形與變狀乃由較重而來，已借思惟之功用。若專憑感覺，只能說：那根木棍在空中是直的，在水中是曲的，由水中抽出而置之空中又是直的，各次都是實像，無所謂本形與變狀。故本形變狀之辨別不在眼的官能，實賴心的運思。第二，中介物（水，空氣等等）之作用更須運用種種方法始能確定它是甚麼（在此例是水之折光作用），尤非感覺所能知。智識低下的人們將到此種忽而忽現的現象，或者自盡心思想不出所以然呢？故感覺對於外物之變化，只能知其忽此忽彼，各各在心中構成不同的物象。至於何爲本形，何爲變狀，及其所以演變之理由，必須思惟始能判定。

那麼，外物豈不是和我們所思惟的完全一樣嗎？誠然，思惟不能直接反映外物；但是我們還可以說，思惟可將感覺所映得的種種狀態加以全盤的檢討，而判定外物本來如何，此判定結果是和外物一致的。其實思惟之判定是將概念（共相）與當前物象聯結起來，已是一種推論，決不能謂爲反映了。比方聽人說一種我未曾學習的外國話，其一音一音縱使聽得分分明明，還是絲毫不懂，因為自己心中沒有概念能與當前的感覺相聯結，則不能譯成意義。且思惟之判定又是很會錯誤的，即此錯誤之發生便是證明思惟之自主，不是反映乎外物。

B 摹寫說：反映說是一一對應，即外物有一點知覺上也有一點和它對應，這種一一對應是不能成立的。摹寫說則較為活動些。若摹寫解

作照抄，或將鉛印字樣（原型）印到紙上去（摹本），則與反映說殊無，不必多費唇舌。但摹寫又可解作有意的寫生，且超越的實在（心外物如）為原型，而知覺（心中物象）則為摹本。寫摹本即使有些歪曲，不能逼真，要不能謂非一種摹寫，謂思惟帶了感官使摹寫更加確切，亦似合理。吾人如不承認外物之自己存在則已，一經承認，則摹寫之說似乎難逃。物在身外而象在心內，很像鏡子的反映，縱使受了人類官能的限制不能將原型如實地寫出來，亦如小兒之初學字，未能酷肖而已。果若此，只怕我們人類官能之拙劣，思惟之沒有技巧，決不能據此而否認其為摹寫。但是過去與將來為此說之大障礙。過去的事件，如漢高祖做過皇帝，則原型已失，不能據之以摹寫；將來的事物，如一年後的日蝕，則原型還沒有存在，簡直談不到摹寫。但是我們對於過去將來的種種依然要判定其真假，其標準當然不能是摹寫了。

即就當前的知覺而論，摹寫之說亦還是千古的疑團。物如（實在）站在外面與人的意識無涉，我們只憑知覺與以惟去摹寫它而成觀念。此原型與摹本實際是無從比較的，怎能夠知道它們之符合與否？故以觀念與實在之符合為真理之標準者，他手中並沒有把握着標準。

由來，外物之實在早已引起哲學家之懷疑，至近代以心理學，生理學為武器，其攻擊更為有力。可是當前知覺的外物不是人心所能創造，故主張物在心外之說是駁不倒的（也不是說它必然成立）。但是要問「外物是甚麼」，則所得的答案都是我們的概念，即是思惟所固定的內容，決不是心外之物如。

惟心中物象能否為真理之標準，照我們的觀點說，這是「實」的，

並無所謂真假，待下了判斷（命題）以後才有真假可言。其在知覺，只有觀念（物象）則係是實的，不會假也。會真。其在，則體察之運行在個人的精神歷史上必然的，而在知識上則僅僅是實的，未及真假。須知感覺是個人主觀的，不能將我的感覺原原本本傳達於他人。今假定：某甲看見桃之色，其感覺為R，看見柳葉之色，其感覺為S；某乙則反是，見桃為S，見柳葉為R。依此假定而言，則甲所感之紅即乙所感之綠，甲所感之綠即乙所感之紅。可是只要各人自己所感的始終不變，他倆經言語的媒介，儘可互相了解，且永不知其所感不同。因為同生在一社會中，一見桃，人謂之為紅，他倆只跟着說紅，一見柳葉，人們謂之為綠，他倆也跟着說綠，故其所感雖異而所說則同，永遠不能將自己的異顯示給他人看。至如馬、牛、羊等等物象是各種感覺之集合體，其為個人主觀的更不待說。這種個人主觀的實象自無真假之可言，必將它和概念聯結起來，而謂「這是甚麼」才有真有假。比方我看見一匹馬，而說「這是馬」，我錯了。但是我的印像是實的，究竟和他人的印像相同與否既已無從顯示，則我何以會錯呢？這因為大家叫它做馬的東西，我却將它叫做馬，只是混淆概念的不當罷了。別人見鬼時，他只說「我見鬼」，則為真，若說「那裏有鬼在」，則為假。又如海市蜃樓是有目共見的實像，若說「我看見空中有亭台樓閣」，便是真理，若說「空中有亭台樓閣在」，那便錯了。由此可見實象雖同而判斷各異，則真假判為二途。故真假之分在判斷而不在實象。故心中物象本身無所謂真假，乃是判斷之所據，只是真理之一條件，不是真理之標準。

故主張物在心外是一事，而主張真理在心外則另是一事。事實說以

爲：物在心外，我所感知覺與思惟去摹寫它而成觀念，摹寫得確切便是真理，否則爲錯誤。這似乎主張真理在心外（如某甲），我們去摹寫它（即畫某甲的肖像），寫得逼真則真，寫得不肖則假。果若此，則摹寫說完全錯誤了。（有人用反映以代摹寫其意思也沒有兩樣）照上面的分析，真理必待判斷而後顯。如否定判斷何所摹寫？又如假設判斷：「如果P真則d真」，若P與d均非事實，則此判斷將歸於錯誤嗎？例如「如果可爾確爲天授，則摩罕默德必爲天遣之使徒矣」，上句不是事實，下句也不是事實，但是用「如果……則……」將兩句聯起來便爲真理。這又摹寫甚麼？

C 對照說：此說以爲世界是二元的，心理的存在與物理的存在，而真理即存於此二者間的對應之關係。所謂對應並不是一一對應，也不是確切的摹寫。人心（精神）由心理的存在抽出確實的特徵（一個或一組「觀念」，以別於其「存在」。然後精神將此本質參種乎物理的存在。參種之動作便是判斷，判斷之爲實在將本質參種於對的物理的存在，否則爲假。平常對此說的駁論，諸若在定義上，對象存於經驗之外，則並無方法以把握它，去將它與精神狀態相比較，且無法去發見對應。但主張此說者仍可以答覆。他們以爲對應之發見不在能知之原始的動作（這是一個參種或同化之統、作用），乃是經由隨之而來的反省的思想，對此思想，兩方的領，就其存在而論，都一樣是外在的。但是對象與精神狀態雙方都一樣呈現於觀念，即是呈現於其本質，故能兩相比較。

此說提出精神之抽象作用，能將心理狀態抽出確實的本質（即成立

概念），其與一一對應的反映論大不相同。然而心理的存在與物理的存在（對象）之對應還是堅持，則與摹寫說尚見接近；即謂反省的思想將此二者皆呈現於本質而比較之，亦與思惟幫助知覺去摹寫得更加確切有些相像。惟其首重本質，以此爲標準，可以稱量心物，則與摹寫說不相同。可是本質是抽象的，而存在（物理心理均同）是具體的，則具體的存在與抽象的本質之間何能對應？此對應可分爲三種。（A）心理狀態中抽象的本質與具體的存在間之對應；（B）物理的存在中抽象本質與具體的存在間之對應；（C）心理的存在與物理的存在間之對應。摹寫說只有一個標準，而今乃有三個，豈不是更難逃過嗎？

其實既已提出反省的思想，則心理的存在與物理的存在之間，究竟如何對應，終古難明。固然人心可以虛構觀念，只有心理的存在，並無物理的存在者，然此恐非說者意之所指。就當前知覺的事物而論，我們的根據只有此心中物象，經由反省的思想始分爲心外之物與心中之象。只有存在而無心象的不會成爲知識之對象。如去有顯微鏡的微生物，未有望遠鏡時遠星辰，是有存在而無心象的，當時的人類決不以此爲知識之對象。故所謂客觀乃是通過主觀的客觀，所謂物之存在仍是一種心理的存在，故思想不是將本質與物心二種存在相參照，乃是將本質與一種心理的存在相參照。我以爲在知識論或真理論上，此種心物二元之對立可以取消，而真假之判別也不僅在此參種，而憑知識系統。

新實在論中尚有關係對照說（羅素的主張）。此說以爲有一個邏輯的世界，既不是人類的，又不是物理的，在此世界中潛存着更多複雜事實或命題。人的判斷信念是某某精神之純主觀的斷定。人的判斷與非人

的命題兩方都是比複雜的，含有許多項及關係，將命題的成分聯結起來的關係是客觀的關係，將判斷的項聯結起來的關係是信念的關係。當信念之關係之聯結成分與客觀的關係在事實上之聯結成分，其途徑相同，則判斷是真的，否則就是假的。

舉例言之，如武松相信西門慶愛上潘金蓮。西門慶，潘金蓮就叫做客觀的項，愛就叫做客觀的關係。若有一複合的統一「西門慶對潘金蓮的愛」，成立於客觀的關係所聯結的項，與信念中的秩序相同，則此複合的統一（複合事實或命題）便叫做事實對應於信念。故信念之為真在有對應的事實之時，而在沒有對應的事實之時，則信念是假的。

此說若重於關係，而不著重於項，是其高明的所在，真與實之不同表現得極爲鮮明。項是實的，而關係則有聯結者，且不能任意變更的秩序在。而真假問題乃在信念中的關係與客觀的關係是否對應。然若它倆完全不同的話，我們怎能知其對應與否？至此乃表現此說之無力。其結論是：我們實決不能確知此二者之對應。因爲知識實由已知的前提合理地演繹出來，而究竟的前提全憑直覺。但關於直覺的信念，決無方法去發現任何標準，可憑之以分別何者爲真，何者爲假。對此問題欲達到極明確的結果幾乎是不可能的，關於真理之知識，一切都有些可疑。故知識不是明確的概念，它降而爲蓋然的意見。由此觀之，則我們不知何者爲真了。信如所言，我們所持的真理論又怎能夠真呢？遍觀世界，若認爲超越乎人心之外，則和超越的實在界一樣，是不能達到的彼岸。畢竟說是否以真理爲外在不無可疑，而此說則確以真理爲外在了。其不能解決真理問題即宿具於此中。我們以爲有一個知識世界，此世界並不

超越乎人心之外，乃是思惟將知覺世界爲材料，憑它自己的規律（邏輯）去鑄造成功的。我們之判別真假即憑此邏輯的構造之知識系統，看一個或一組命題在系統中的地位而定之。故在知識系統中有確定的地位的是真的，否則就是假的。

(三)

判定真假之根據只是心中物象，那麼超越的實在豈不是虛構的，而真理之標準乃在「觀念與觀念之符合」了嗎？這種觀念論或內在哲學所持的真理論，近世以來，也是很有力的一派。

柏克列以爲「存在是知覺」，否定了物之實體，在我們的知識範圍內只有觀念（心中物象），再沒有離意識而獨存的實體。休謨則連自我也否定了，謂自我只是一束的觀念，故心之實體亦不存在。知識之最後的根據是印像（當前的物象），而觀念則爲再生的微弱的印像。他以為因果的聯繫無象可尋，故只是心理的習慣，沒有普遍性與必然性。於是經驗上的知識失其倚靠，而成爲懷疑論。誠然，我們所能知的只限於意識以內，而外物之知識必以直覺的印象爲其最近的根據，但因此之故而否定外物之存在，則理由未見充分。我們就當前的知覺，根據心中物象以斷定心外有物如在，固然是「一種推論」。這種推論說它是邏輯的必然，固然儘可反駁。然而邏輯以外的理由則未嘗沒有。自心理方面言之，物象之出現不由自主，與任意的觀念不同，（因此之故，柏克列說，觀念是上帝給我們的），則其原因似不在內而在外。自行動方面言之，遠離的物體，能見而不能觸者，儘可步行而接近之，以達有可觸的地步。

。反過來說，即物體之不在外，也是一種推論，也找不出邏輯的理由以爲立論之據。柏克列之中心論點是：你即某物存在，你認識了它嗎？若未認識，何以知其存在？若既認識，則必先知於它，而心中有它的觀念了。這種論法僅僅證明我們認識外物必經由觀念，並不足以否定外物之存在。

可是外物雖然存在，却與真理無涉。只知物之外在是最低級的知識，且不能由此再進一步。我們認識外物必須從其性質入手，而性質都是觀念。那麼觀念與觀念之符合豈不是真理之標準嗎？但是上面已經說過，感覺是個人主觀的，故我的觀念與你的觀念符合與否，無從知道。即在我個人心中，過去的觀念與現在的觀念相比較也是很難確定的。過去的觀念已經模糊不清，不但鮮明性大相懸遠，而且要素之多少亦對於各別，怎能與現在的觀念相符？

以上所謂觀念都當作心中物象解，英國經驗派之所謂觀念都是此義。但觀念又可以解作共相或概念，則觀念與觀念符合之義又不相同。犯我們以爲僅就共相（概念）而論，其意義理應始終一致，果有不符，則了邏輯的同一律之禁令了。故以共相與共相符合爲真理，並沒有多大的意義。故論到真理之標準，似應指當前的心象（觀念）與共相（觀念）符合。但是它倆也是不能恰恰符合的。當前的心象是具體的，如常顯示的，而其相則是抽象的，有固定的內容的。此二者至多也只是類似，決不能全同。然而所謂符合論，其意之所在都是指此二者而言。觀念論與實在論雖表現不同，而雙方之涵意似乎同是指此二者之相符。我們若將「符合」不解作全同，則確實是真理的一種範圍。惟不闡明關係，不

推至知識系統，尙未足爲真理之究竟的標準罷了。

(四)

上面是對諸家學說的批評，以下略述我們的見解，爲說明起見，有時不嫌重覆。

最先我們認定：所謂真理只是人的 (Human) 真理，不是神造的，不是獸類的，尤其不是物質的。真理之真至多只能使人類信服，不能使猴狗等等與我們同其見解。故唯具有人類的感覺官能及其心靈構造者，始能理解吾人所謂眞實的意義，對吾人的判斷才有贊同或拒絕的態度。人類的身體與心靈或許是上帝所造的，但這與本論無涉。上帝或許一次造成全部的知識系統，但我們之建立知識系統必經艱難的探索而後有成。故即使真理爲上帝所造，亦於我們沒有多大裨益。至於物質更無所謂真理，最極端的唯物論者也只能主張機械的反映，不敢說物質的真理。

只要認定了真理只是人類的，則超越的實在界完全與眞假無關，故承認超越界者止於承認其存在，不應以之爲眞理自身。如果人類全體公認的眞理能夠建立起一個系統來，則縱使與超越界有異，亦不會因此而變爲誤謬。何況其爲異爲同乃是無從比較的呢？此所謂人類全體是包括過去現在及未來而言的，如果在此意義下的人類全體悉皆信服，則絕無反駁的可能，豈不是永久的眞理嗎？

那麼所謂超越界從何而來？當我們知覺事物的時候，心中有物象呈現，這是知識之根據。生來的盲人對於光和色沒有心中物象，故無論如

何對他們說明光是甚麼，色是甚麼，他們總是茫然不知所謂。故心中沒有物象的，則不成爲知識的對象，即與眞假無涉。但人心在物象生起之後，旋即有接踵而至的反省的思惟，此思惟對物象加以分析，乃斷定「物」在心外，「象」在心內。這種以內外分開「物」和「象」的工作是第一重的推論，人人發生於不知不覺之間。其次，我們知道對我自己發生心象的事物，對他人亦如此，即當事物離開我的感覺時，在他人心中仍可引起物象來，於是「事物可離我個人而獨自存在」的判斷，乃博得人們的公認。再進一步，以爲即使沒有一個人感到它，事物還是獨自存在的。這是第三重的推論。第一重推論是直接的，很少人去懷疑它。第二重推論之證明則靠他人的心證，且經語言的媒介，比較是間接的。然在知識論上他心與語言都是不可或缺的前提，不能不以此爲確實的。第三重推論的結果便是超越界。此超越界向來很多哲學家懷疑它，古代的懷疑論成集中於此，唯物論（不論其那一種）則堅決主張其存在，且以之爲真理之標的。我們以爲要證明超越界之存在恐怕始終找不到適當的理由，然亦不能因此而否認它。我們站在知識論的立場，則超越界之存在與否，並沒有關係。因爲它既沒有人感覺到的，則根本不是人類知識的對象了。

事實論只就第一重推論而言，其實是將一物（心中物象）分而爲二，而謂其一爲眞實，其他爲摹寫，照我們上面的分析，兩方都是「實」的，並沒有涉及眞假。有些唯物論者因爲確信超越界之存在，竟主張超越界即是眞理，我們只能得其映像；而有些觀念論者則因不信超越界之存在，連當前的物之外在而一齊否定之。其實雙方都是錯誤的。超越界

是形而上學的問題，我們不必在此多所討論。就內外而言，當前的外物與鮮明的物象乃爲一體之所化，也不應在此討論。反省的思惟之所比較這種比較者乃是物象與共相如何實施呢？

現在先從單純的共相說起。我們手有所指而說「這是黃的」，「這是綠的」。這些判斷便是將當前的物象與「黃」「綠」的共相（本質）相比較。黃、綠不是獨存的個體，必有所附麗，我們僅就個物之顏色方面而云謂之，這叫做抽象，即是取其中之一象而捨其餘。抽象是思惟作用，外物與心象都是個體的，而思惟却把它分析爲種種性質，這些性質便是共相（Universals）或本質（Essentials）。黃、綠都是共相，都是思惟所固定的內容（Content）。個物之黃有深有淺，有濃有淡，思惟却在某範圍內將它固定化而命之以名，凡在此範圍以內者均以此名呼之。名詞一經獲得全社會的公認，則約定俗成，轉相傳遞，看見黃色的東西，大家都說「這是黃的」。下此判斷時不是將外物與心象（觀念）相比較，乃是將當前的心象和共相（內容）相比較，若兩相對應便是眞的，否則就是假的。心象是在我心中的，共相也是人的思惟所選擇而固定的，故可以比較二者而知其對應與否。凡反映，摹寫，對應之說，其根據均在乎此，而且說之是非亦可憑此而判定之。

物象與內容（共相）之對應並不是一一對應。不論其深淺濃淡而皆稱之爲黃，此固定的內容能夠與當前的物象剛剛恰合？當前的物象深則深，淺則淺，濃則濃，淡即淡，各自有其差別相，而我們只以「黃」一個內容應之，其不能一一對應彰彰明甚。故以鏡子比思惟的反映論必陷於錯誤無疑。事實論雖看到這一層，知道它無不是一一對應，然以爲

心中物象去尋覓心外物如，不知內容（共相）與物象有別，且不知物象與物如是由一體分而為二而，仍然沒有看到思惟之功用，故無術以分別真假。對照說雖知此端，還沒有透澈。物理的存在與心理的存在是由一體分而為二的，我們並不是將此二者呈現於本質而比較之，乃是將一種心理的存在與共相比較罷了。

內容一經固定，即是共相一經成立，我們便執此以劃分物象，凡含有此內容者均稱之以此名，不含有則否，這便是思惟以概念（名稱）規定事物。就心中物象而論，我們能察覺出黃與黃同，黃與綠異，故可以比較。至於外物本身的同異，則或許與我們所察覺的一樣，或許其同異的程度更低，或許更高，這三種均有可能。但是只要各人自己所察覺的始終一致，經語言之媒介，便可有人類全體之公認，外物本身如何與人類所謂真假無涉。惟此處尚有兩個問題。第一，由其範圍內言之，黃之一名之所被有深淺濃淡之各異，故謂同一中有差別相。但此所謂差別不是指黃之意義而言，乃謂黃的個物有其各自不同的色相，而我們仍統稱之為黃。第二，由其與他色之別言之，則黃與綠之間是否有判然可分的界線，事物豈不是有亦黃亦綠，而確確定其為那一色的嗎？形而上學家反對概念之固定，其理由即在於此。然而徹底反對劃分，完全排斥固定，則概念不能成立，知識將無所托足。知識之本領在以一統萬，要駕馭千變萬別的物象，非有固定的概念不可。科學家則將顏色建立一個系統（七色），除淺深黃綠依次排列，秩序有序，其間同異的程度都能夠以其在系統中的地位定之，即亦黃亦綠的顏色均可包括而無遺。這樣便仍不能滿足形而上學家之要求，而在知識上則確已進步無疑。

系統一經建立，則真假判然兩途，在此系統中有確定的地位的判斷（命題）便是真理，無者則假。常識的系統疏鬆，其辨別真假。往往模糊，科學的系統堅強，故在其中真即真，假即假，沒有游移閃閃的。然而單純的真相到底是不可定義的，雖有系統仍難化除個人的差異而歸於一是。如色盲者之辨紅綠難是事實，其判斷與他人不能盡同。至分類科學（動物學，植物學）之治理個物，則有精密定義的概念可資憑借，其中之真假更加明白而確定。

今以動物學為例，動物學分個物之類皆憑本質而定。洛克提出一種主張，以為「實在的本質」，即是為各種性質所依托的基礎，是不能知道的，那是實體之微妙的組織；我們所謂本質都是「名義的本質」，而每一名義的本質都是抽象觀念，能範圍住種類的便是這名義的本質。我們要以各種名稱來分類事物，如水和冰是一是二，實與其名稱之意義有關。我們以為水之名和流動性是不可分離的，故一化為固體，便須用另外一個名稱去叫它，不像流動的果凍與凍結的果凍一樣。（按，辯證法所謂量變質變之問題，我們可於此得一暗示）。

本質真是只屬於名義嗎？上面說過，每一已立名稱的單純的共相（如黃，綠等）都是思惟所固定的內容，這內容與當前的物象並非完全相同，只是制定一個範圍使物象歸屬於其下。動物學家比較多數個物以後，將它分為各種各類，其方法即是以一種規律將幾個單純共相聯成整體，而命之其名。這便是複合的共相，可以下定義的。個物各具獨自的性質，其中並無本質的與非本質的之別。只因我們要歸類的工夫，在立名之時，根據一種規律，將個物的許多屬性之一部分選擇出來，使之固

結而不可解。這些被選出來的屬性叫做本質。謂本質屬於名稱，理由亦即在此。名稱是人造的，要一名含有種種屬性（本質），也有相對的自由。但是這些屬性（單純共相）則不是人造的，而且要分類分得適當，則某一類應含有種種屬性，也很少自由的餘地。

比方，我們要認識一個人，能與他人分別，則必須選擇其特徵，即與眾不同的印像。牧羊者要在其羊羣中認識其一匹一匹的羊，也必須將每一匹的特徵選擇出來。故認識特定的個物也不是將該個物所能有的印像一一記取，乃是經過選擇的。類名爲各個物所共有，則選擇的作用更加明顯。但是此選擇作用多在無意識中行之。我們見馬而知其爲馬，但馬有種種特徵，某種屬性是必不可缺的本質，大都說不出來。蓋所據者是一般心像（General image），是圖畫式的名稱，不是定義式的概念。至動物學家之概念，則爲立意的選擇，本質與非本質之分別乃極明而較著。馬之哺乳，四足，胎生，獨此，鬃毛，善走等等，牛之哺乳，四足，胎生，歧趾，反芻等等即是選擇出來的本質的屬性。每一屬性已是思惟所固定的內容，如黃，綠一樣。聯結種種屬性而以一規律察之，使之固結而不可解，概念於以成立，分類於以奠基。我們並不是將個物看作整體而不可分的，乃是可分開其種種性質，且選擇其一部分爲本質的，而成立概念。故概念乃是割裂個體而成的共相，和概念完全一樣。個物是沒有實際存在的，不但物理的存在爲然，心理的存在亦莫不如此。就其存在而論，單純的共相與複合的共相都沒有實際的存在，必須附麗於個物。然類名已立之後，便可以維持許多個物（荷子，以一統萬，以一持萬，今合統持二字爲一動詞），可以因物制宜，故雖沒有獨自的存

在，却有制宜性（*validity*）。我們手指一個物而說「這是馬」，「這是牛」時，已不是如實地敘述個物，乃是將個物歸屬於一名之下，即是將它歸類。各該個物應歸於此類則爲真，否則爲假。故小兒能以正確的名稱稱謂事物便是知識的初步。常識之立名以實用爲宗旨，並沒有全盤的檢討，故有時分得很瑣碎，有時又苦於名稱太少，換句話說，常識的系統是散漫的，故真假往往難以確定。動物學家則建立一種嚴整的系統，以個物之親疏遠近依次排列，秩然有序，其同異的程度即以各個物在系統中的地位定之。這系統便是「動物分類表」，我們憑借此分類表，便可判定某一命題（如牛是反芻的，蛇是爬蟲等等）之真假。

動物學割裂個體而成種種性質，再聯結種種性質而設定一類，其憑借只是表面的形態與解剖的構造。化學的分析更進一步，欲以有限的元素（原子）之化合解釋一切物類。照化學的系統，有近百個元素，種種不同的配合，而形成各種品物。有機物之分析雖尚不完全，而無機物則全部成功。最近元素不可再分之說雖難維持，然亦不能推翻其已獲之成果。惟元素與元素間之關係還沒有有一定不易的規律，故化學的系統介乎分類科學與機械科學之間，而近代科學的代表不能不讓諸物理學。

物理學中今以力學爲代表，力學構成定律，建立原則，我們根據這些原則，定律，運算計算的結果便可以逆料將來的事件。且定律與定律間之關係，原則與定律間之關係，都是極明白確定的。只要承認了其最初的種種假定，便可根據其原則一步一步引導出其結果來，此機械科學的系統已邁近演繹的地步。故其所判定的真假亦灼然無可疑。分類科學所著重者是個物，所分析者是性質，而機械科學所著重者是因果，

事件之聯繫，及其數量關係之規律性。個物有心中物象，而聯繫却無跡象可尋，乃是思惟在個物間「察出來」的。若有此一組物象出現，則必然有彼一組物象隨之而來，我們於此並非着重前後的各組，乃在獲得其必然相隨的關係。故個物乃退隱於後面。性質可由感官直接得之，如質量，速度，高低等等都是看得見，摸得着的。至其分量，在常識上，只有約量的比較，只是附屬於性質的。其間之關係更不清晰，只是概略地知道它們有些關係，如說「越重的東西越下墜得快」，「同一物從高的地方落下比較從低的地方落下更爲大力」之類。力學上則建立一方程式：
$$F = ma$$
。此中質量 (m)，速度 (v)，加速 (a)，高 (h) 固然表示各種不同的性質，但在方程式中的意義則爲數量的相等。若我們以 g 爲力， m 爲重量，雖有些經驗上所謂性質之意思，而在方程式中只指其數量數字而言。總括一句話說，性質乃退隱於後面。至此而事實對應該說皆失其所憑依，而不能不倒台了。

試就因果關係而論之。一塊冷的石頭經太陽曝曬若干時而生熱，我們說，石之生熱「因爲」太陽曝曬。石之冷熱可以觸覺得之，太陽曝曬可以視覺見之，然此「因爲」却沒有一點印像。又如昨夜大雨，今天河水高漲，我們說，河水之高漲「因爲」昨夜大雨。大雨與水漲都有知覺的印象，而此「因爲」乃是無形無影的。推之，因果間的「聯繫」是不能寫象的。休談因此而否定關係之必然性。但是自然科學之所謂真理正是如此的「聯繫」，其辨別「憑借甚麼？寫象以爲寫得確切便是真理，否則爲假；今根本不曾獲得映像，則確切與否何從知之？對應該以物理的存在與心理的存在之對照爲真，然而「聯繫」則兩方的存在

似乎均無，則反省的思惟之所比較者是甚麼？常識與分類科學，其研究的結果都是概念，故學寫說，對照說很能博得多數人的信從。至數學，物理學所建立的是關係，所獲得的是定律（定律也就是關係，尤其是數量的關係），而關係則並無知覺的存在，近代科學家之所以不信寫象，對照說，其理由即在於此。新實在論乃爲顯存 (phenomenon) 潛存 (noumenon) 之說以濟其窮，謂關係爲潛存，則還是一種存在。然而既已有顯潛之別，則不能一律看待，這潛存者與人的信念間的對應與否，又不知據何者以確定之了。關係有三種成分：顯，聯結者，秩序，寫對照之說，對於項而比較有強固的理由，對於聯結者及秩序都難適用。關於項方的判斷即是確定事實，在知識上是基本的，但也是較爲低級的，而且這面犯錯誤的也較少。如占星學之根本原則，謂星體之運行與人們之禍福有關，即將本無關係者認爲有關係，其錯誤在乎聯結者。即至今日還有許多人相信慧星出現爲戰亂之凶者，關於因果之誤認皆屬此類。若謂因爲果，謂果爲因，其錯誤則在秩序。二事本有因果關係，但我們將二端顛倒過來，則項與聯結者均不錯，所差只在次序之顛倒。如英雄造時勢與時勢造英雄之爭論，雙方各執一詞。事實上英雄，也有時勢，兩項是不错的，而這兩項之間有「造」之關係，也是雙方所承認的，故爭論之所在乃次序之先後，即是那一項爲主導，那一項爲被導上了。我們以爲要辨別關係之真假，其標準仍在知識系統。比方，力學上的定律是一種數量關係，若在力學系統中有確定的地位的便是真的，否則就是假的。其他關係亦莫不類此。惟力學的系统特別堅強，故其中的定理較有強迫人們信服的力量。我們若果否認他，必須將其系統之根本假假定加以改變

而後可。

(五)

各種專門科學皆以固定的內容構成其相(概念)，而以之統持個物，更以普遍的定律支配其相與共相間的關係，最後以極少數的原理統攝諸關係間的關係，而成一嚴整的系統。在其系統中有確定地位者便認之爲真，無確定地位者則斥之爲假。這種真假判別的標準，在各專門科學中是沒有問題的。但是如此的真理論必不能滿足哲學家，因爲他們都在尋求一種普遍的真理標準，在任何時處，對任何判斷，都可辨別其真假的。那麼，如此的標準能求得呢——這正是我們最後的問題。

照我們立論的進程而推之，應該有一個無所不包的知識系統，可以支配一切科學的。此知識系統一經得獲，便是絕對的真理，我們據此便可辨別一切判斷之真假。思想之特徵在化共存(Co-existence)爲融貫(Coherence)，此在概念而已然，定律與原則更不消說。循此義而澈底下去。非至整個宇宙成爲一融貫的系統不止。謂整個宇宙爲一合理的系統，其廣表(外的範圍)則無所不包，其調和(內的融貫)則無所不合，由批判的見地言之，當然是很可懷疑的持論。外在的事物爲甚麼可以認識？爲甚麼概念與定律可以因物制宜？這也是沒有邏輯的理由可以保證的。我們只能從事實出發，事實上我們有知識，我們的概念與定律可以因物制宜。且知識確有進步，而其進步不是將以前的知識完全推翻，乃是擴大其範圍，而增加其精密性。知識可以有進步，可以後勝於前，暗中已假定一個標準，以衡量知識之高低了。而這個標準即其完全

的知識系統。故完全的知識系統雖則不能顯示，却是預先假定的。

我們認定事物世界與知識世界不能盡同。事物是刻刻變化的，是運動發展的；而知識並不如此，其有比較固定的性質。比方我們以概念分動物之類爲「馬」，爲「驢」，「西一匹的活的馬，活的驢，固然是刻刻變化的，運動發展的。可是馬，驢之意義是理應固定的，應有其精密的定義。我們執此概念之固定的意義去認識事物，而後「這是馬」，「這是驢」的判斷乃能截然分別其真假。事物世界並無與馬之概念完全相同的東西，然只要概念所涵的特徵畢具，我們儘可認之爲相同，這正是知識之大用，正是概念之妙萬物而爲言。最近諸家多以以函數關係說明概念與個物之關係。即是概念是一函數的不變式，而個物乃其變項。事物世界中在過去確有能爲馬概念，驢概念所統持的個物，今後是否繼續有之，不會忽然絕滅嗎？更不會忽然發生許多非馬非驢的東西，使我們無可歸類嗎？這種可能性，我們沒有邏輯的理由保證其不會實現，不過假定其不行實現罷了。力學上的定律亦復如此。那些定律之意義是我們可以堅持的，今後事物界生起的事件(Event)會不會完全不受那些定律的支配，却不能斷斷其然否。故我們只有假定：自然之運行元來受着某種定律的支配，只要一次發見這些定律，便能逆料將來。

總之，要認識事物，我們所憑借的只有思想上的規律，爲此規律所支配的事物始能納入知識之中。如果有些事物不率循此規律者，則必無從認識之。惟知識世界則不然，其中無不受思想的規律之支配者。如「一切變化皆有原因」是思想之規律，事物世界中究有無原因的變化與否，殊難確定；然若果有之，則不能成立知識，自可斷言，換句話說，知

論世界中必無無原因的變化。又如「同因必生同果」也是思想自己的規律。但是事物世界絕無全同的原因出現，既各個現象（事件）而認之為相同，也只有堅持概念之固定的意義且資比較而已。「機械」之因果則較近於全同，因其混雜的成分大半已被除去了。凡屬人造的東西都有此傾向，其與自然的事物之別亦即在此。機械其為知識世界中之事物乎？

故整個宇宙是一融貫的系統，一合理的系統，就事物世界而言，雖未必合乎實際，然就知識世界而言，乃是我們必然的結論。宇宙論（形而上學之一部），理性主義派所精心結構的宇宙論，即是此知識世界之結構。上面說過，知識世界中無不受思想規律支配者，則知識世界之結構也就是思想之結構。亞里士多德與黑格爾皆主張思想形式（結構）與實在形式相符，究其義蘊，他倆所謂實在均應以知識世界論之。此知識世界之結構便是大空的知識系統，也就是絕對的真理。凡屬絕對均有不能顯示的性質，然亦未嘗不可盡其輪廓。斯賓諾莎之宇宙論似乎最接近。

此大空的知識系統，只因他的理論建立於永恆的觀點之下，十八世紀以後不能為人們所接受。蓋發展的觀點驟興，烈以高張，置一切，仍奉永恆的觀點之席，取而代之。唯物辯證法所排擊的形而上學的思想，殆即指永恆的觀點而言。我們以為此大空的知識系統或可接受此二種觀點。

從永恆的觀點看，描寫出知識世界之典型 (type)，從發展的觀點看，乃是知識之最高的理想 (ideal)，知識是無時間性的，一次真次次真，乃邏輯之必然的要求，由此言之，知識必為永恆；求知乃是一種行動，而行動必在時間中，個人與人類皆然，由此言之，知識必然發展。發展為永恆之過程，而永恆為發展之圓極 (entelechy)。則寫出典型的系統，以為求知者所趨向之最後目標，實為哲學家本位之所在，此亞里士多德與黑格爾所以獨步千古也夫？

三五·十二·十二於廣州

論歐西自然哲學

吳 康

古代希臘之哲學思想，濫觴於自然哲學 Natural Philosophy，以其自然思想家探研宇宙問題，純在外界之自然現象，故自號其所探究曰物理學 Physics (廣義的)，即所謂自然哲學也。在蘇格拉底以前哲學家，通過例分前朝自然哲學與後朝自然哲學兩大派。前期如米勒學派 Milesian School、畢達哥拉斯派 Pythagoreans、赫拉克利特派 Heraclitus、亞納薩哥拉斯派 Anaxagoras，而以原子論學派 Atomists 為其中心。此兩期之聰明才知，雖曰忧心，乃在求知萬物之本性，而探討「自然」之全部，即吾人知覺所接之一切外物之全部也。斯時之一切學術研究，既以自然為中心，乃至對人之自身及心靈方面諸事，即所謂人生問題之探討，其最顯明之活動力，似亦傾於對於外界之知識有裨益者為多焉。丁茲管理、探討肇始之時，其一切研究，以自然為最高之對象，探其原因非雜事。茲述二端，以資商討。

(一) 彼橫陳於吾人之前之自然現象，凡有體質，有重量，有可色，可此思考，可以推論之萬物，有若山川，有若草木，有若鳥石，有若為人物，凡此種種，即至今日，一般通俗思維，仍以其為具有完全獨立之存在，而與能知覺之主要無關。實則此半體於認識是諸物體之知覺作用中，必有其主要之取分作業，無可疑者。蓋依吾人日常之經驗，彼反乎耳目直接所得之立論，自為常識所勿勿贊同，惟有精熟深遠之思慮，始能明告吾人以外表似有絕對獨立存在之林林總總，不過為內與

外兩因素 Internal and external factors 交互作用之部份的產物，及吾人觀念中之部份的顯示實例，一觀之，終為其最初的，一而已。試舉語言學以觀，凡感官知覺所接實物之名，必先於視、聽、感、知等主觀機能作用之名。此種語言前進次序，已足以說明上述判斷之為合理而無謬誤者矣。

(二) 夫初民社會之文化，何以垂對於外界自然發生唯一之興趣？此無他，即其所以曰忧心，曰夕皇皇而求之者，乃對於各種自然界現象程叙之知識而非他事，其意在求以術制服此等現象程叙計其大小長短遠近，一言以蔽之，在能豫測先知其變化，以求適於人生日用也。蓋吾人始與知識接觸之際，所謂尋求知識之衝動，實即求「自我生存之衝動」。即令當求發展知識自身之能力之際，其發展程程，有時亦憑其對於實際生活有利益有價值之知識，而決定其趨向也。

若述二端，皆可為希臘初期哲學思想以自然為探討對象之主因。實則推之其他民族，思想史歷程，殆亦無不皆然。如吾國古代思想，層層於道德人生，而六府三事五行等目，皆就物質精神二者相互配合，推拍斷，而趨於所云實際生活者為上。

若夫希臘自然哲學思想，實以所云原子論派 Atomists 學說，為其最重要之代表，原子論派之說，即不能代表歐土全古代期之自然哲學理論，而其為古希臘自然哲學最主要之代表學說，則史實昭然，無可疑者。

此原子論派諸家，乃古代分別內外界之第一人，外界之決定以分量，內界之決定以性質，此種機械論之自然觀，在近代哲學初期，曾一復見於思想界者，乃古昔本勒派，亞納西明則Anaximenes（西元前六世紀）氣為萬物本質之說之必然附屬之引論。雖然，在希臘晚季及中世紀思想中，此對於科學研究有偉大貢獻之原子理論，竟為柏拉圖及亞里士多德之學說沖洗刷，取而代之，柏拉圖諸人之論，謂自然界之萬物，絕無真實之存在，且毋寧謂其為真實之否定之反面，或至少祇含存在之潛力或可能性，而所謂真實則存在，當求之於形式，理型（觀念）或概念之中，此形式或概念，代物質而與，同時目的論之說，代機械論而起。機械論者何？謂以因果律則，結合控制自然界之一切演變程序者也。

柏拉圖於所著秋末Timaeus一書中，（註一）討論自然哲學之事，亞里士多德則於其物理學Ta Physica or physike acroasis (Physics)中反復言之。顧不拘在原子論學派或柏拉圖與亞里士多德學說中，欲求獨特殊事例之自然科學，與諒普遍原則之自然哲學二者之分，誠不可得。自是以還，各學派中，談自然哲學之勢大衰，雖有伊壁鳩魯Epicurus（約西元前三四〇—二七〇），上承德摩克利圖Democritus（西元前五世紀）原子之說，顧止於緒述前言，未嘗有探討發明，樹立新義。吾人咸知基督教哲學，賤視自然此亦一部分受柏拉圖觀念論影響之故；感覺界物質界，弗祇為一單純外界現象之存在，且為感之原理，為一邪惡此柏拉圖之說也。中世紀後，除說中，對於否認自然界物質研究之態度，其程度稍卑下，其力量稍微弱者，祇偶一遇之而已，如培根Roger Bacon（名羅哲，非創歸納法之培根），（一二一四—一二九四）之

從事探討自然，薄近代科學研究之曙光，則中世神學空氣迷以中，不易得之傑士也。

近代自然科學勃興，哥白尼Copernicus（一四七三—一五四三）伽利略Galileo（一五六四—一六四二）刻勒Kepler（一五七一—一六三〇）諸賢輩出，思想界情勢為之一變。先種演進，非出偶然，其初意大利古塔納Nicolaus（一四〇一—一四六四）之Bernardus Telesius（一五〇八—一五八八）（註二）對於近代思想，自然哲學，已有推進之功；顧哲學與專門科學二者間之密切聯繫，仍自存在，觀伽利略刻勒諸人，始猶以哲學家自居，而以原理通則範圍廣泛之研究，而臻於科學上之各種偉大發明，可以概見。凡此等科學上研究之結果累積，對於哲學上之宇宙觀，所被影響，至為廣遠，今分爲五事，以說明之。

（一）近代自然科學研究最主要之結果，所首宜述及者，即否定古人「恆星界之天」之說，而結果立「空間為無窮」之假定。其終乃有感覺界與超感覺界或非感覺界對立，而一切濃烈彩色之形上學，無不取而為論論之資，仰被彼孔若者之天，化為無限之大氣質團，而宗教上所信仰之世界，不能求之於感覺界，而祇能求之於非感覺界。自是身體的與心靈的，物理的與心理的兩相對反之現象，亦出之推例而起。

（二）第二件人成組，即在發見一切物體之關係中，極秘密之齊一性Uniformity，與大得以數學方法全部施用於自然現象之一義。此即說明在知覺領域中，排棄一切偶然任意及混沌不定之質性，而顯此等質性入於純粹宗教之域，即謂當求之於心靈或道德之中也。自是感覺界與超感覺界或非感覺界之對立，得此自然與心靈（即物質與精神），機械

論與自由兩相對立之事實，而復呈一新意義。

(三) 第三事則現代自然科學所得之根本假定，在構成物質為顧客觀之精微義界，與夫諸感官各種性質之主觀性之重要學說。伽利略分物體所賦之性質為二：一曰本性，二曰偶性。本性者何？若形式，若大度（大小），若位置，若時間，若動或靜，若動日，若與其他物體分立或聯繫之性等等，皆與物體之觀念不可分離之諸物性也。偶性不然，非對於其物體的存在，有不可分離之勢，若色之或紅或白，味之或苦或甜，有聲與無聲（時）嗅氣之香甜或適與否；凡此種種，皆物體對於吾人感官所發生反應之結果，於此物理的與心理的兩相對立，復得一新穎而更精密之形式，而達於彰明較著之境界。

(四) 第四主要結果，則為對於吾人所居之地球，而易其傳統評價之觀念，對於地球之認知探討，隨歲月而日新，地球已不復為宇宙之中心，而祇為視日而有多數行星之一，在無限空間中之一極微之點而已。以前人類思及宇宙之構成，世界之發展，輒欲求其終極目的，言大而空在所不計。今則轉而對於其自身之命運，為較謙卑之涉慮，立較切實之概念。昔日獨斷無微之諸理論，已化為對於吾人知識能力限度之懷疑的評價，對於吾人主觀性之本質，人類知識力及評量力不可避免之界限，一一加以考驗證明，求其確實。

(五) 第五亦即最後一事，以上各種為思想先驅探討之結果所生之印象，表明對於所云價值一事，有更深刻之了解。價值者何？乃尋求一切知識所需之觀察與經驗，所必不可缺之評價也。如此等觀察與經驗，由一合理的目的所控制，及離了悟性之外稱演繹的活動併合而行，則此

層云云，必無疑義。伽利略嘗言「科學即由，亦不能證明其真理之實際經驗，雖然同時使方面外界與內界之經驗相對立之現象，又復見於哲學思潮之中矣。

以上五事，乃近代自然科學研究之結果，其最趨於哲學上宇宙觀，知識論之學問大者。惟自然科學與自然哲學之疆界區分，在十八世紀末葉以前，尚未見之於行事。有如笛卡兒Descartes之「哲學原理」Principia Philosophiæ（一六四四）書中論，則統此二者而言，未嘗加以區別。與爾夫Wolff（一六七九）（一七五四）為「實驗物理學」與「理論宇宙論」之分，毋寧謂為表現方法之不同，而非內容材料之別異。即如牛頓Newton（一六四二—一七二七）亦視為獨立現代物理學基礎原理概念之偉大學者，而其立論對於物理學及哲學，亦未嘗為鴻溝分界之說。自然哲學之樹獨立，蓋肇於十八世紀末之三大名著，即一七七〇出版之「自然之系統」Systeme de la nature、康德之「自然科學之形上基礎」Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft（一七八六）、謝林Schelling之「自然哲學系統大綱」Entwurf eines Systems der Naturphilosophie（一七九九），三書出而自然哲學之義大明，乃與自然科學劃席分坐。顧三書內容，亦有不同。先舉「自然之系統」而言，其立論，蓋偏於主觀理論實傳者多，而為客觀科學研究者少。此書出版（按在倫敦印行）題米拉保Mairand撰，但據多力推證，其真正作者實為日耳曼男爵阿爾克Baron Holbach（一七三三—一七八九）。是書立說，蓋原本於法蘭西百科辭書學派Encyclopédie其所引論亦多為此派作家之說，狄德樂Diderot（註三）其尤著者也。原

書第一冊，在說明純粹唯物論之形上學說，第二冊全文，則廣為論辯，抨擊宗教，尤以對於基督教之信仰，尤為尤甚。當日自然科學之研究已獲之成績結果，悉取而入於書中，考為安排，而造成一單一無歧之自然現象之體系。願其書但廣為言談，辨論是非，初未嘗有明密確定之科學研究，見於其中也。若夫康德之「形上基礎」，旨在建立一切自然科學所本之先天理論，故其討論範圍，以最普遍之諸概念為限，如物質、運動、能力等等，不一而足。康德之說，蓋臻於所謂自然之「動力」(Dynamie)概念之境，而發見外界自然現象在諸能力中之本質性，此諸能力散佈於空間之中，相摩相盪，以成處於吾前之自然界，謝林乃據此點而為之疏通證明，開發康德式自然之理論，尤以關於有機的方面為尤加力，採用康德「判斷力批判」(Kritik der Urtheilskraft) (一七九〇)目的論之說，以為說明之助。以自然全體，為各種目的按其進行次序所構成之系統，肇始於極粗下極粗細之形式，而上達於吾人精神生活中最高越，最精美宏麗之境界。縱論至此，則自然現象之發展一問題，乃僅立於哲學研究之目前邊矣。

謝林此種發展理論，當日廣立體系，獨樹幟，雖作者及其手傳學派——如斯梯芬士 Steffens 之著續於地質學，奧斯登之顯揚於生物學，——所陳不無無不經之論，而在十九世紀之初，自然科學界工作者，幾於一致承用其說而無異議焉。彼時泰西之士，多來作精密科學研究而獲優越之成果者，其始亦皆信謝林自然哲學之說，若是者，蓋不乏人。其後謝林內容缺乏，正科學之點漸露，而世人亦彈非議以起，同時黑格爾式哲學，亦相與趨於崩壞，自是凡哲學家所陳，關於自然科學

之理論，皆不為學林所信。吾人於此可見有限度的物質資料 (Liegend Material) 一詞，主要在其自然哲學以披陳其義之不足，而其偉大價值，亦不在於其自身所附體之特殊知識，而在於其賦具一種能力，確能對於彼熱求說明物質性通無阻者，予以躊躇滿志之答復；此種說明，蓋涵自然之全體，無間乎有機的與無機的，心理的，與物理的也。逮十九世紀晚年，一般流行風尚，科學家則探求哲學名理，彌其所缺，而哲學家則有形上學或認識論與邏輯之較普遍廣大公式範圍中，祇求接近自然哲學之特殊問題，意始謂此可與自然科學通其消息也。雖然，此種事應，殊不足為吾人加額相慶，何者？自然科學家所陳之哲學概念，咸不健全，無有例外；蓋由其味於哲學進史進程，而又輒以其特殊範圍之經驗及結果所通釋之結論，立一成見之判斷故也。在他方面，倘就自然哲學所應從事之實物，一一舉數之，則在自然科學原理中，欲建立一普遍研究工作，必且與哲學相衝突，此其情事在十九世紀末，大抵皆然，與一世紀前，蓋無異異。

夫自然哲學之特徵，一方隱括形上學之內容；他方又使人認識論與邏輯之領域，其事至為明顯，無俟詳說。科學研究結果之叢集，與其作業之過程，於說明宇宙全體之理論，其重要性殆不可言狀；而自然科學則又以其特殊之應用，乃使知識之最普遍諸內容與形式成為特殊化。然就自然哲學研究之成果，指出其可能之貢獻，所其為說明宇宙全體之理論者，為三類問題，分別申論如次：

(一) 第一類諸問題，乃關於認識論範圍者，其中首要諸問題，則為外界之實體，「律則」之涵義；因果，本質 (亦譯本體 Substance)

，與發展等之概念。此等問題之討論，在自然科學中，為一純粹邏輯的必要作業，已無疑義，顯其結果，無一皆為周詳廣博之說，明知吾人所豫期者，蓋以此事固祇能求之於自然哲學之中，而非自然科學所能為役故。

(二) 第二則自然哲學，必以評判之態度，取各種自然科學之一切方面與其基本概念，加以嚴密考驗，以上第一類各問題，雖皆於自然科學中，示其特殊之應用，而其義指所滿，則不限於自然科學之領域，若夫此第二類各問題，則在乎概念與方法諸事，此諸概念與方法，乃諸自然科學所形成，而其科學的運用，亦祇能見之於此等科學限度之內。有如物質，力(強力 Force, Kraft)，能(能力 Energy)，運動與夫自然界所發生之時空因素，此等概念，與他概念同，雖曰為構成科學知識之特殊先天條件，而欲對於諸概念為批判考驗，則殊非自然科學自身所能為役。而別方面，彼周密之諸方法程敘，為自然科學所賴以求得偉大之知識者，亦必能以重要之題材自義，實於邏輯研究也。

(三) 最後吾人對於凡諸科學理論之實效分析與審察評價之事，宜全以付之自然科學，即非全部科學理論，至少亦為涵若干廣闊意義之理論，如原子論，生物學之進化論，關於生命研究之機械論與生力論等等，其例也。在此題號之下，吾人宜探求自然科學所習用之「理論」一詞，在知識論方面之確切意義，及在多許相反假說中之決定，此種決定蓋以諸假說所據而立之諸事實最親接之知識為基礎，而同時又察及此等假說在形上學方面之價值而後也。夫然，則對於科學研究之諸方法與其成果，深知而熟習為解決是諸問題必不可缺之作業，蓋無俟煩言者

。矣

於此宜附言者，則史策中關於自然哲學之著述，極端貧乏。惟自然科學工作者，常有妙論發言，涉及自然哲學之結，而知識論形上學著書，亦每有一二篇章，討論自然哲學之事。此外吾人所宜舉數者，則為休·赫·斯·胡克澤所著「自然科學之哲學」(Philosophie der naturw. Wissenschaft) 一書(兩冊一八八一—一八二二年)。第一部為自然哲學史，述至康德為止；第二部則對於所謂批判的經驗論(Critical empiricism) 作一種有系統之敘述說明。全書立論蓋本康德式觀點，討論自然哲學中較普遍之諸問題者也。其次當推克洛德·Kroman 有價值之著作「吾人之自然知識」(Unser Naturerkenn-tnis) 一書，(一八八三年，由丹麥文譯為德文者)，此蓋繼從知識方面討論數學外自然科學者。又拉斯威治·Lasswitz 之「原子論史」(Geschichte der Atomistik) (兩冊一八九〇年) 亦對於自然哲學史，有說明之敘述者也。(參讀英倫華威爾·Whewell 所著「歸納科學史」(History of the Inductive Sciences) 及「歸納科學之哲學」(Philosophy of the Inductive Sciences) 二書，一八七三年及一八四〇年)。

(註一) 狄夫·Jumaeus 為柏拉圖所著對話集 Dialogues 之一，見拙著西洋哲學史卷一希臘哲學第二篇精神哲學，第四章柏拉圖第一節及其註七，第三節之一附。

(註二) 哥白尼 Nicolaus Copernicus (一四七三—一五四三) 日耳曼籍，學於波蘭，十六世紀初著名之天文學家，著「天體之運

行] De Revolutionibus Orbium Coelestium (一五〇七年稿，一五三〇年成書) 唱諸行星繞日而行之說，教宗判其說為異端，阻近代天文學之基礎，則自哥氏而立也。

伽利略一譯賈利略 Galileo or Galilei (一五六四—一六四二)，為意大利著名數學家，物理學家，天文學家，人推為近代實驗科學之元祖。發明顯微鏡時律，製製表(溫度計)，流體靜力學(靜水學)之平衡，物體重律，現代動力學之原理。又一六〇八年，始造天文學史上第一次之望遠鏡，次年，獻威尼斯政府，觀察天體，見月球表面斑斕山谷，凸凹不平，平衡均動，環軸而轉，木星有四衛星。復原本哥白尼理論，主地球繞日而行，日為諸行星中心成太陽系之說。晚年為教宗判罪，幾遭不測，年邁失明，猶沈思探討。求權錘測量時刻之理如何施之於實用，閉戶蕭索，飾以終。可謂特立獨行，貧賤不移，枯槁不舍之才士也已！

刻卜勒一譯刻卜爾 Johann Kepler (一五七二—一六三〇) 生於日耳曼之威爾 Weil (武丁堡 Württemberg)，乃一終身疾病交攻奮鬥成名之偉大天文學家。對於火星之研究，成立系統之理論，並發明關於天體運動之三律：一、各行星運行於以太陽為一焦點之橢圓軌道；二、行星繞日(太陽)而行，同時間內動徑所畫之扇形面積必相等；三、行星週期之平方與行星太陽間之平均距離之立方，成立比例，此定律亦名測和定律 Harmonic law 其後牛頓，即據此三律，而發明

其萬有引力原理也。

古薩別譯古薩 Nicolaus Copernicus, or Nicolaus of Cusa (一四〇一—一四六四) 名尼哥拉，生於古薩(在日耳曼境突利美教區 Treves 內，摩澤爾河 Moselle 畔，東望萊因河不遠)故名。學於日耳曼荷蘭意大利之名都，治數學、法律、神學諸科，受神學主權之說，曾為主教，曾教廷教長，乃文藝復興以還，十五世紀上半，承中世教宗傳統學說，而有近代革新思想之人物。其為說，承日耳曼神學主義，折柏拉圖主義，古希臘學派哥拉學派數論三派之精華，而左右搖曳介於汎神論及基督教神(上帝)與世界(宇宙)之二元概念之間者也，於所著書於一五二四年(氏亡後五十年)在巴黎刊行，凡三冊，氏生平主要著作「博學若愚論」De docta ignorantia (一四四〇)，即在第一冊，其第二冊所輯乃關於數學天文學之篇章，為哥白尼及日曆改革導其先路。至氏之絕對的上帝一體論及其矛盾之一致之說，實開白特諾 Bruno Schelling 及黑格爾 Hegel 諸家之先河也。

狄禮秀 Bernardus Tates (一五〇八—一五八八) 為十六世紀提倡自然科學理論之思想家，其學以觀察經驗為本，不為前賢之說，如亞里士多德等理論所困，以物質(創自上帝，以分量為其本質性)，能力二者為說，力有寒燥二事為用。燥熱使物質膨脹及稀散，為一切生命及運動之源；冰寒則使其致縮及凝聚，為一切固定及靜止之因。由此二者遞行變化

，以構成宇宙。心靈亦由物質機械程序所構成，位於腦之中樞，由神經系統散布於全體而發生運動。此外尚有一不朽之心靈，乃上帝所賜予，與物質之心靈不同，不能以機械程序為之說明者。以知性氏之說，可為近代自然科學理論之先河，惟不能完全脫離中世教宗哲學之纏絆，而其立論蒙古希自然哲學之景響，則尤彰明較著者也。所著書曰「物性闡微」(物性論) *De rerum natura* (On the Nature of Things) 題名與羅馬詩人盧吉萊第 *nosterus* (九四—五四) 所著詩集同(按亦曰物性闡微)。

(註三) 狄德勞 *Denis Diderot* (一七三二—一七八四) 為十八世紀法蘭西作家，思想家，工於批評著論，深於文學藝術，與戴郎 *D'Alembert* (一七一二—一七八三) 同主編十八世紀

科學哲學思想源流之「百科辭書」*Encyclopede*，(一七五二—一七七二) 為編輯之作家至眾，為法蘭西大革命(一七八九)之前夕，思想宣傳之偉大武器。辭書前有「總序」*Le Discours préliminaire* 乃其所作，實十八世紀哲學思想之總述也。

右係拙著「哲學大綱」之一章，(書未出版)，本章取材於日耳曼遺稿 *O. Külpe* 之「哲學人」*Einführung in die Philosophie* (亦譯「哲學概論」)，有美國康奈耳大學心理學教授皮耳士 *Pillsbury* 及狄班納 *Friedrich* 二人合譯英文本) 第七章，略加已意，編纂而成，仍俟異日補正，幸讀者有以教之也。敬軒謹識。三十五年十二月二十日，廣州中藥文化學院。

民主新義

朱漢新

一九一八年協約國戰勝德奧之後，歐洲各國幾盡接受戰勝國的觀點，民主政治的前途似乎得到確切的保障。各國政治家制定民主的憲法，並給人民以政治的權利，但此種變遷是人造的，並未生根。三年之內，歐洲各國又從民主政治退却了，昔時爭民權的人，後來也不爭了。世界大眾對於政治權利亦覺無意義。民主的低潮，普通人認為是兩成者野心的結果，有識之士則見其有更深遠之原因在。陶英貝 (Townhee) 教授認為：「一九二〇年議會政治雖高唱入雲，但在實行議會政治各國的實際威望則已顯然降低。」一九三〇年德國的勞工不相信民主制度對於他們有什麼好處，他們不走向共產黨就走向納粹黨。一九三五年英國工黨著名的理論家 Crossman 說：「民主政治已失掉其信仰，它不復是世界政治的動力」。二次大戰發生後一年，英國著名作家 Woolf 說：「民主政治現處極境，因為多年以來民主人士把主動讓他們的敵人手裏」。

(一) 歷史的背景

「民主」一名詞意義含混，解說紛紜，而攻擊民主的馬克斯主義與法西斯主義則旗幟鮮明。「民主」一詞普通包含兩種不同而歷史上互相關聯的權利。即消極的公民權，如言論結社的自由平等或政治精神是。此外又包括積極的參政權。以此「民主」或指接受某項思想之目的，或指建立某種政治機構而本身並非目的，然民主政治究不失為爭取民主

最有效的一種方法。就前一種意義言，通常說美國或若干英國自治領較英國為民主 (More democratic) 並不是說美國的代議制度更完善，而是說美國社會組織更易實現平等的民主理想。就理論上講，國民的消極權利，在專制統治者之下並非不能充分享受。反之，如謂充分享受普選權，即可以保障人民的消極權利亦非確實。我們說一個國家還不夠實行民主，我們的意思是說建立了民主制度事實上並不能增進民主自由權的享受。

關於「民主」兩種意義的混雜，因為在歷史上的互相關聯而益增其糾紛。我們可以說：沒有享受選舉積極民主的國民，他們很少能夠享受消極的民主權利，選舉權本身並非目的，而為取得其他權利的一種手段。如果「政治權利」一詞常包括消極的與積極的權利，則因為此兩種權利常常聯在一起。三百年來，尤其是自法國大革命以來，西方文化漸漸建立在政治權利思想基礎之上。享有政治權利始能賦予權力 (能)，故個人與階級既有控制國家機構或運用此機構以利於一己之慾望，則奮力而求取得政權。同時，平等的消極民主權似乎在擴充及於最大多數的民眾。所以「民主」的兩種意義，即由最大多數的人民管理國家的機構，為最大多數的人民謀利益的，換言之，即為民治與民享。

近世以來，許多民主的社會裏反有特權的集團存在，人們自己享受平等的權利，但要社會中其他份子共享此平等權利，其歧視或由於種族

的膚色，或由於性別，或由於貧窮。在自由民主主義（Liberal Democracy）近代發展的歷程中最後一項——即經濟上的資格——尤其重要。到十九世紀下半期因為工業人口的增加才開始消除此種限制上資格的限制。建立在普選權上的大眾民主主義（Mass Democracy）是近代的現象，並且依然在試驗過程中。民主的政治制度還不能適應大眾民主的需求。所以要想民主政治有效，必須要考察形成大眾民主政治變化的基本性質。

十九世紀達到最高峯的「自由民主政治」是有產者的民主。彼時所謂「平等」是取消一切不平等，除掉財富的不平等分配以外。所謂「自由」是自由行動，自由運用自己的財產而不妨害他人，或他人的財產。自由民主國家的主要職權是保護人民的生命，財產，以及自由與契約神聖，有產者享有選舉權以保證國家履行此種職權。三百年間為爭取此種民主以掃蕩封建的殘餘勢力，如世襲君主手中的武力。等到此種意義之民主政治取得後，陸軍乃聽命於國會，聽命於享有政治權利者所選舉的代表。

在此期間，民主思想家知政治權利與武裝力量之衝突。政治權利變成權力，非使武裝力量承認並尊重其權利之施行不可。所以要判斷一個國家的特質要看該國陸軍服從何人。M. Delving 在「政府與民意」一書裏說：「真正的權力屬於武力」。帝德奧皇帝亦曾將人民的政治權利擴充，但因陸軍有最後決定國策之權，故此種民權化為烏有。所以一九一四年前的德國和截至昨年的日本都非民主政體。因此陸軍常常是民主政治的敵人，恐懼和不相信陸軍數百年來包含在英國的政治思想中。在

法國，陸軍對於第三共和的服從常常成問題。許多國家認為實行徵兵制是避免常備兵威脅民主政治的危險的。在民主的國家裏，政治權利的享受確是政府的有效基礎，因為這些權利普通是不受武力蹂躪的。故民主政治的意識的廢除武力壟斷而代以法治，（Rule of Law）。此種法律保障社會多數份子為保護個人自由及財產與契約神聖而大家同意制定者。

此種意識之自由民主主義為兩種不同而互相關聯的因素所破壞，此種因素起於十九世紀下半期——至一九二〇年而充分發展，第一擁有經濟權力的人，公然插入政治舞台，應用政治武器以取得經濟利益，因此使得經濟權力形成政治的主要因素。第二，民衆具有選舉權而取得政治權力，把民主主義從有產者的社會變成高度無產的薪水階級及無產工資階級的社會，這兩種主要的變化很清楚的使現代的民主主義和十九世紀的自由民主主義不同。

（二）廿世紀民主主義的危機

在十九世紀末葉之前，西方先進國家裏資本家有組織的集團在政治生活方面重要的影響，但各國發展的穩定過程並不相同。在德國，陸軍與資本家密切聯合，此種聯合又形成有效的政治權力的源泉，日本是步武德國的後塵，而經濟勢力又附着於軍部的。在英美二國，軍事勢力早經排除於重要政治以外，而經濟活動幾乎完全脫離了國家的管制，新的經濟勢力有它自己的範圍而達到最高的發展。L. Mumford 說：「金錢的勢力勝過武器的勢力」。在美國，此種變化特別容易，因為武裝勢力在美國從來未享有大權與威望，而政治權利問題的解決又早於歐

洲。二十世紀以前，美國兩大政黨的分野並非由於政治信仰的不同，而是基於經濟利益集團的組合。

英國的情形更複雜些。在十九世紀末葉，經濟權力的生長與政治權利重要性的衰落業經顯著，但由於英國特有的兩種因素，這種歷程遲緩了。第一，傳統強大的土地貴族削弱了新經濟勢力的力量。第二，英國的資本家顯分為出口資本與人口資本兩派。資本家多屬保守黨，但自由貿易問題的爭執，使一部份資本家和勞工及進步份子合作，造成了一九〇六年自由黨空前的勝利。到一九一八年以後，英國的出口貿易受到英國勞工與外國競爭者的雙重攻擊，英國資本主義的裂痕才合攏，而經濟勢力才真正的操縱國家的機構。英國還有一種特殊的形態：即在英國資本主義的勢力高漲之前，工會的組合已建立其自己的經濟力量，其力量可以比擬於資本而不能等於資本的勢力。自一九二〇年以後，英國兩大政黨即代表資本與勞工兩種經濟力量。兩種勢力的鬥爭不是奪取政治權利而是奪取經濟權力。英國的形勢近乎馬克斯所預測的而在試驗馬克斯主義的國家並不盡然，兩次大戰間英國內政上的重要事件是一九二六年的大罷工和一九三一年的大選。兩種事件的主要論題是一樣，就是經濟制度是由有組織的資本或由有組織的勞工來控制。

如果我們認為今日政治生活中的中心因素是馬克斯主義者所謂勞工與資本的對立。那末錯誤的。在英美，很明顯的，資本與勞工階級都關心維持工業的利潤，固然對於利潤的分配，他們也曾會起糾紛。Druc.說：「凡有利於資本主義全體而亦有利於工會的社會主義運動，因為國家的總收入增加亦有利於各階級的分配」。這種現象使英美二國的

階級鬥爭不做馬克思所預言的那樣激烈，資本家與勞工都支持政府以渡過難關。政府的關稅，補助金與統制計劃都得到兩種階級的共同支持。增加消費者的負擔以協助工業的計劃能得到雙方的擁護。現在勞工與資本兩階級再為共同支持生產事業，可以操縱政治機構以犧牲社會中其他的人們。重要的決定非由於選民，亦非由於其代表，而是由代表有組織的資本與有組織的勞動的政黨得購間而訂價還價歷程。今天人們都相信政黨的態度與政策代表選民的意見，而代表供給消費者的意見多。換言之，國策的決定不是由於民主式的時選舉票，而是由兩種經濟勢力平衡鬥爭的結果，但鬥爭的形式並不像馬克思所預言的一樣。

由於民主國家中經濟勢力的增長，在過去五十年中民主的形式與政治權利漸失其重要性。民衆很明瞭民主的形式與政治權利的享受並不能自然的取得權力的實質。當有組織的經濟勢力勝利的時候，則十九世紀的自由民主主義的基礎也就破碎了，而二十世紀的民主主義的基礎還待奠定。

民主權利實質衰落的第二個原因是官僚制度的成長。這是國家執行新職權的結果和病象。僅止輕視這種現象是沒有用的，因為廿世紀國家的經濟職權是不能取消的，缺少一個複雜的和龐大的行政機構，也不能執行這種職權。但是忽視因行政新擴張而引起的嚴重問題也沒有用，舊的民主主義正在沒落，而新的民主主義尚未成熟，停滯在兩個階段夾銜的時候，是現代民主主義的危機。因為陷溺於第一階段的民主的傳統，所以不能衝進第二階段的民主。

(三) 新民主主義或經濟的民主

現在，我們可以進而討論新民主主義或經濟的民主產生的基本條件了。

第一、新民主主義必須達到一種新的解釋，主要的要具經濟的名詞來重新估定「平等」與「自由」的民主的理想。

第二、像自由民主主義以政治權利戰勝武力一樣，新民主主義必須使經濟勢力屈服於政治權利。

第三、實行新民主主義必使各個份子不惟要從國家裏產生共同的利益，而且要對國家負起共同的義務——特別是實踐民主主義的共同責任。

現在讓我們分別來解釋這三種條件。

一、十九世紀的觀念是在政治上取得平等和自由的權利，而在不同的和獨立的經濟方面除掉強者用力衝破。藉以外承認其他的權利。

新民主主義的任務是要使此種政治權利在經濟方面也同樣的有效。就「平等」而言，理論上固然有很大的進步，實際上也有相當的進步。很久以前，馬克斯就說過，由於社會經濟上的不平等，政治上的平等——如選舉權平等和法律上的平等——沒有多大的效用。近年來這句名言都被承認為金科玉律。大家都承認消除經濟上的不平等是一種民主的理想，但其完全的實現，也許是一個烏託邦，事實上未實行代議制的國家或許其經濟上的平等比實行代議制的國家要進步些。民主先進的國家正在開始向這方面走，以後若干年要判斷一個國家民主或不民主，一部份要看它從政治的平等伸展到社會與經濟的平等程度如何而定。

用經濟的名詞重新解釋「自由」也是必要的，但是也許更要困難

此。「自由」是最高最貴的民主理想，多數人都承認「自由」是「至善」的標準，失掉自由是一種罪惡，不過今天對於「自由」這個名詞的解釋竟局限於十九世紀的規模。很多人仍以為自由是指某種法定的公民權利與政治權利而言，而對於國家權限外的日常生活中經濟壓力則置之不問，但是「自由」如果不把政治與經濟並重以解除更強者的控制，則自由對於大眾並無了不得的重要性，甚至於言論與出版的自由也沒有什麼意義，因為最強有力印刷工具操在優勢的經濟集團手裏。如果不用經濟上的名詞來重新解釋自由，則「自由」一詞的觀念和「民主」一詞的觀念一樣，有變成死氣沉沉的危險。「自由」消極的觀念可以由「隨我自己的便」(Let me alone)一語表現其特質。要求「自由」積極的觀念可以用「給我一個機會」(Give me a chance)一語表現之。如果要恢復「自由」一詞的本義，它應該是指着「最大的社會與經濟的機會」而言。

我們祇說，從前對於自由的觀念不完全還不夠，它需要擴張到經濟範圍裏，各種自由都是可寶貴的，而且必須同時存在。林肯曾經說過：「辛與銀對於自由的定義是互不同意的」。如謂兩種定義可以同等同時應用也嫌粗糙，兩種對立的觀念，即傳統的自由解釋，和新的而大多仍未被承認的解釋，怎樣才可以調和呢？克里浦斯在 Democracy up to date 一書裏說：「除非用法律干涉社會裏一切階級的個別份子的自由行動，則人民大眾的真正自由絕難達到」。現在爭自由最力的是不願意國家干涉他們的事業的大企業家，是求得經濟上享受的智識份子，是各政黨的政治客，他們利用這個口號來取得普遍的擁護，在這些人手裏，「自由

「變成反動的藉口，所以今天要求政治自由的不止下層人民而是上層人民。

二、最迫切需要重新設定的，不僅止「平等」與「自由」兩名詞，而是民主主義本身，我們要用近代經濟勢力發展的名詞來再詮釋民主，使那些受經濟勢力支配而無政府人們感到守意義。要知道廿世紀的病症不能用十九世紀的特效藥來治好的。因為美國是政治機構首先受經濟勢力控制的國家，所以近年美國重新詮釋民主主義的企圖也最認真，它羅斯福、威爾遜以及去世不久的羅斯福總統都用「常人」(Plain Man)和小民(Little Man)的名義來控告資本與大企業。他們都攻擊經濟勢力控制了政黨機構。法西斯和納粹的革命把「生產」「工具」從資本家手裏奪來而交給國家。俄國進希維克的革命把「生產」「工具」從資本家手裏奪來而交給國家。美國的改革派和歐洲的革命派控告十九世紀自由民主主義的理由是，因為它使有組織的經濟力量束縛「小民」而不能呼吸，在非民主者看來，此種廣汎運動的教訓是說民主主義已宣告死刑了。美國以外的民主主義者甚少得到教訓，因為他們把頭埋在沙土裏，而拒絕外面發生是什麼。在二次戰爭期間歐洲也沒有開始重新詮釋民主主義的企圖。

現在我們可以明瞭民主主義的意義是指享有政治權利的人民為本身的利益而控制政府的權力而言。祇有這種條件實現之後，享有政治權利才算重要，如果此種有效的控制事實上操於其他形式有組織的勢力則民主主義毫無意義可言。幾百年來的經濟經驗告訴我們，有組織的經濟勢力也是如此，民主主義需要操有軍權的人向行使政治權利所代表的社會負

責任，並且歸命於它。同樣的，我們要想認真實現民主主義，操有經濟權的人也應對行使政治權利的代表社會負責任，並且要服從其命令。如果經濟勢力能破壞像十九世紀以前武力一樣的被控制，則民主主義可以復活，而政治權利始可再顯其重要性。

過去爭政治權利的目標在求對於專斷的武力求解放。現在則求對於專斷的經濟勢力求解放。所以民主主義必須重新予以定義，它是一種基於政治權利的一種政治制度，不惟要反抗武力而且要反抗經濟勢力。如何為社會內利益由政府來控制經濟活動同時又承認個人的要求，是西方民主國家的大問題。如果辦不到，則經濟的紊亂，失業與悲慘是無可避免的。民主主義的危機和經濟的危機互相關聯，反十九世紀自由民主主義的革命是反放任主義(Laissez-faire)的經濟革命的一部份。重建政治制度和重建經濟制度是一個問題的兩面。

三、承認個人的權利固然是民主主義的精髓，但僅在這個基礎之上，民主主義也不能實現。承認共同享受權利和承認共同分擔義務是應當均衡的。

這又是十九世紀自由民主主義與廿世紀大眾民主主義相同而產生思想混雜的一點。自由民主主義把選舉的權利限於特殊的階級，這種限制和流行的普及原則頗能協合，事實上因為擴大的繁榮和迅速的經濟發展使新興階級亦在增加，使人有機會均等之感，自由民主的特權階級也隨得要保持民主制度給予的權利與利益，必藉藉若干義務，用個人的犧牲來維持這些制度。無報酬的服務是承認和接受這種形式的一種。強烈的責任感是十九世紀自由傳統的主要部份，對於社會全體的一種責任和不

要自己階級倒下的親切責任合攏爲一。因此自由民主主義形成一種主要的條件，使得統治階級深深意識到它的義務和意識到它的權利一樣。在理論上，常談到人權（Rights of man）是民主主義的基石，在實際上，要緊的一點是享有特權的中產階級爲民主是他們自己的事，並承認他們有使民主實行的責任。

二十世紀的問題是如何創造大眾民主主義，如何形成主要的道德和心平和條件。人廣思想是普選權理論的基礎，自從統治階級和整個的成人社會合而爲一之後，但爲使民主主義能夠實行而不情犧牲個人的統治階級責任感還沒有同樣擴張。此種失敗的原因，姑不管它，而此種事實則無可否認。爲要充分了解現在民主主義的危機，充分了解此點是必要的。大概很多享有選舉權的人通常認爲民主的國家不是他們自己的事，而他們必須作個人的犧牲，他們認爲國家是可以取得什麼利益的一種工具，而這種組織多少給他們一種麻煩和限制。一般人還不覺得有威權的「我們」而不是「他們」，還不懂得「我們」是控制「他們」的，「他們」是代表「我們」的。這種基本的前提是十九世紀自由民主操有選舉權的階級爲真實而且實行過的，二十世紀的大眾民主主義還沒有注意到這點，更沒有使之成爲信仰與行動的基礎。

現代大眾民主主義沒有產生實行民主制度的共同責任感有幾種原因。第一、對於平等觀念尙未給以充分的社會的與經濟的內容。在個人的生活裏，政治活動比較的佔一小部份，個人生活裏，社會和經濟不平的因素，常在他的意之下，正則政治權利無論如何平等，終不能發生多少

印象，祇有公平的分配利益感才能夠使分担開責任感加強。第二、由於經濟集團用種種普選民所不能控制的方法和途徑對於政治事件施行壓力的影響。第三、因爲政治的運用愈趨複雜，免不了掉要把實際非常重要的問題使非專業者難於瞭解，因此把影響人民日常生活的重大事件之管制到官僚和專家手裏。在政治程序包含着被治者不能夠了解的神祕運用裏，治者與被治者合一的感覺是很難產生的。

補救這三種缺點也有三方面：爲補充政治上的平等而實行社會的與經濟的平等必須採取漸進的方式；必須要提高老百姓的意志以對抗有組織的經濟力量，必須引導普通人漸漸參加行政程序，特別是有關其本身日常生活與利益的程序。這些都不容易，但是我們不認爲這些方式是給個人以新權利，而是喚醒他的新義務感，即實踐民主主義的義務感，因爲他將認爲民主是他自己的事了，因爲「我們」與「他們」的對立最後將解決了。

現在特別嚴重的已經不是法國大革命所唱的「人權」口號，新革命的內蘊是祇有在負起來體的義務條件之下！個人的權利才能有效的存在。十九世紀的自由民主主義實際上業經爲特權階級造成權利與義務的相互關係。二十世紀的大眾民主主義還沒有達到這種目標。

所以民主政治的危機歸根結底是一種道德的危機，其病象要以經濟的名詞說明之。如不放縱經濟的危機則分析依然不完全，反放任主義的革命是反自由民主主義革命的經濟方面。關於經濟方面的危機，我們以後有機會再談。

本能說與戰爭心理學批判

王士略

本能 *Instinct* 一詞在心理學方面，惹起紛歧，莫衷一是。心理學家之完全否認本能者亦言之成理，持之有故。這方面的文獻和爭論，本文不擬從事史的駁討。

有些心理學家以人類本能的活動，解釋戰爭之起因，並以此否定戰爭之社會價值，這個觀點用來研究人類過去的和現在的歷史是否適用，殊值得討論。茲為節省篇幅計，只以麥氏 *McDougal* 之說為例（註一）。

1. 麥氏之本能說及其對於人類戰爭之說明

據麥氏看來本能及本能的 *Instinctive* 乃指心靈之某些同有的特殊傾向，這些傾向為頭類動物所共有亦可說是種族在適應環境之歷程中所演成之種族特性，為構成心性之因素，決不能予以拔除，個人亦不能在生活歷程中獲得這些特性。有些人以為本能是表現某些動作之固有的傾向，麥氏却以為本能之意義却不止於此；即最純粹的本能動作，都是一種明確的心理歷程之結果。此心理歷程不是純粹機械的歷程，而是一種身心歷程，包含身心兩方面的變化，猶如其他心理歷程一般，具有切心理歷程之三方面，即認識的情緒的以及意志的方面。這就是說，每項本能的行為，包含對某物之「知感動以及努力接近或避開該歷程。麥氏曾為本能下一定義曰：「本能是一種遺傳的或固有的身心傾向。這傾向使具有此本能者覺知並注意某類對象。在覺知此對象時，曾經感到

特殊情緒的激動，並對這對象表現特殊方式的動作，或至少亦有發生某種動作之衝動」。 (註二)

麥氏又以為直接或間接本能都為人類一切活動之元始的動力。本能的衝動，決定一切活動之目的，並供給腦動力以支持一切心能的活動。高級心靈之所有複雜的理智機構，僅為達到這些目的之手段，僅為此些衝動尋求滿足之工具。愉快與痛苦之情，僅使這些衝動在選擇工具時得到指引而已。倘使去掉這些本能的傾向與其有力的衝動，此有機體就不能有任何活動，簡直像去掉法條的時針或熄掉火的蒸氣機一樣，動彈不得。

麥氏之本能說特別着重與本能相伴而起之情緒，他認為由任何本能的激動所引起之本能的心理歷程，常有情緒的方面，例如有逃走 *flight* 之本能，就有畏懼 *fear* 之情有拒絕 *repression* 之本能，就有厭惡 *disgust* 之情；有好奇 *curiosity* 之本能，就有詫異 *wonder* 之情；有好鬥 *fighting* 之本能，就有忿怒 *anger* 之情；有自卑 *self abasement* 之本能，就有自貶 *subjection* 之情；有自是 *self assertion* 之本能，就有自得 *glorification* 之情；有父母性之本能，*parental instinct* 就有憐愛之情 *he "tenderness"*。此外尚有生殖 *Reproduction* 本能 *sex* 居 *Yregariousness* 佔有 *acquisition* 建設 *Construction* 諸本能，雖無明確的情緒諸伴之而起，但也是人類最重要的本能。吾人對社會之組織，社會之演進及社會的活

動，如欲明瞭其所以然，必須從本能的推動力去分析，始能獲得正確之了解。茲以好鬥之本能為例。

據麥氏之意，好鬥的本能對於社會組織之演進盡其最重要的作用。以現代言之，這種本能對於集體情緒和集體動作之產生發揮最大之力量，人類此種本能之固有力於因種族而大有差異。但自族雖經過若干世紀之文明陶冶，此種本能不特未付減弱，且較之原始人類為強，不過實現之方式已隨文明之進步而變化。因法律及風俗之進展，阻止個人與個人之力鬥，並使人們無須從事於此類鬥爭，代之而起者為社會與社會之集體鬥爭，並為社會中較文雅之鬥爭等當一個好鬥的民族被強制於一個文明的法律制度之下，各分子往往是非常健訟的。

野蠻人生活於小規模而組織強固的社會者，最能表示以集體者的鬥爭，代特個人與個人之鬥爭。在這樣的社會中，個人的鬥爭甚至個人忿怒之表情，都幾乎受到抑制，其好鬥本能却於社會間之永久戰爭中，找到發洩的途徑。蓋社會與社會之關係，無法律足以制裁之。這樣的部族與部族之爭，往往沒有什麼物質利益之可得。戰爭之目的，亦不在於求得此類的利益，戰爭之結果，却使整個部落衰弱，甚至整個部落為之消滅。中波尼爾(Central Borneo)及其他遙遠地方，這樣的情形，還繼續存在。中波尼爾的人民很聰明，在每個部落中，人與人社交不絕，並和善相處。但除了受過敵人影響的地方外，其他相鄰的部落和部族，則處於長期的戰爭狀態。大家都害怕受人攻擊，往往整個部落被消滅，這樣一來，人口減少得利害，生活資料不足之任何影響，都不足與之相比。這種永久的戰爭，好像擠滿一室的好爭的孩子所起之爭吵，似乎爭奪完全

直接由於好鬥本能使之然。彼等從事戰爭，並不企圖獲得什麼物質的利益，搗毀人類，有時一兩個奴隸，就是僅有之戰利品；倘使你問一個聰明的酋長，為什麼老是從事於這樣的毫無意義的戰爭，他所能答覆的最好理由，就是如果他這樣做他的鄰近部族，就不會尊敬他和他底人民；並且這些鄰人，會攻擊他們，消滅他們。倘若我們認為人類是理性動物，只受明智的自我利益所指導，倘若我們不計及他的本能，那麼我們怎麼能了解上述情事之流行於許多部落呢？復次，不特野蠻部族如此表現其鬥爭的本能，即基督教國家之歷史，大抵也是蹂躪的戰爭之歷史；從此獲得任何直接的利益者，不過幾個個人或幾個團體而已。這類戰爭主要地由於統治者之好鬥本能或人民大眾之好鬥本能而有以致之。在我們這個時代，同樣的本能，使歐洲成為一千二百萬軍隊所寄頓的武裝營所，給送這麼多的軍隊，成為所有人民之重担；且整個民族更易為好鬥的本能所激動。例如對於英國國旗之侮蔑或外國報紙之侮罵言論，都能激起全國人民之忿怒情緒，表現粗暴的集體的心理活動之所有特徵。這樣一來，兩個民族都準備捲入兩敗俱傷的戰爭。近代政治才所碰到的最嚴重的工作，就是預料並控制集體鬥爭之爆發，在現代，公眾的風氣纔開始稍控制國際的鬥爭，至於國際法隨公眾風氣之後，使國際鬥爭猶如文明國中的個人鬥爭同樣的不需要，我們離這樣的時代還遠呢。

好鬥本能，使人類和社會，常常從事於盲目的致命的鬥爭，而且往往兩敗俱傷。初看來，這樣的本能，也許只是人類底獸類祖先所遺留之特徵；社會演進之早期的主要的一個特徵，也許就是人類心靈中根據遺傳的本能。可是我們稍加思考，即可知此種本能之作用，不特不是完全

有害的，而且是高級社會組織演進的要素之一，並為人類一些特殊的社會性之一，其高度發展，乃是較高級的社會生活之必要條件。

從社會演進史方面來看，麥氏認為人類社會之最早的形式，大概是家庭；但最早的家庭，究採何種方式，較複雜之社會怎樣由家庭演變而來，却是很茫昧的。欲表明人類本能在這早期的社會歷程中，如何表見其作用，都是屬於思辯式的推論。關於好鬥本能在原始人類中之社會化的影響，麥氏採用 Atkinson 及 Lang 之說。據這兩人看來，原始社會乃是一個多妻的家庭，包含一個家長及其若干妻子兒女等。幼年的男孩當其長成時，就為家長逐出於家庭之外，因為他妨礙這些大的兒子成為夫構之競爭者。這些長成之兒子，形成半獨立的小羣，處於家庭一子之邊緣，因家長之忌而受到排斥。這些年青人因性欲衝動時與家長發生殊死的爭鬥，當其中之一份子制服了家長之後，就會取而代之，統治這個家庭。因家長之所忌而強制執行的禁約，就是原始法律 Puna Noe 這是社會演進史上一個最初的例子，使一個階層底自然衝動，受到普遍的禁約，並以高壓的力量，維持此種禁約，俾得規定社會的關係。

倘若研究人類社會在較後時期的發展，亦可看出好鬥本能有相同的作用。在這方面，吾人用不着憑藉思辯的假設，而可對於現存的野蠻民族作比較的研究，獲得歸納的事實的佐證。在任何一個地域，其社會組織已躍進到一個階段，個人與個人之殊死鬥爭，已為部族與部族或任何團體間之殊死鬥爭所代替者，鬥爭之勝利，人民之生存及繁殖，不特有賴於個別鬥士之氣力及凶狠，並且更有賴於各分子統一行動之能力，優良的同胞之誼，個人底可靠性，以及個人能夠為着服從團體之目的

並服從公眾承認的領袖之命令而克制自己底衝動的傾向和利己的動機。所以舉凡團體與團體間流行這種殊死的鬥爭者，那末猶得生存之團體中，上述那些社會的和道德的品性必定因從事鬥爭而發展。這些品性為一切有效的合作及高級社會組織之必要條件。盡戰爭之成功，就意味着明確的組織，一個公認的領袖以及忠實遵從他的命令。選擇的對軍事領袖之服從，其德性之優，遠超過於僅僅遵從原始的法律並遠超過於在刑罰威嚇之下遵從個人的禁約。設有兩個社羣，其中一個社羣，其領袖僅藉刑罰之威嚇使部下與己發生聯繫。另有一個社羣各分子由於較高級的自覺，由於脫社會若自我，由於每個分子對於同社會的人之意見敏於注意便分子與分子間各分子與領袖間有精神的團結，這兩個社羣，如互相對抗，那麼前者決沒有取勝之機會。

上述那樣的團體間的鬥爭，殊有助於人類道德性之發展。凡一些社羣，上述那高尚德性味發展者，會克服那些德性較差之社羣。好鬥本能使原始社會推進於戰爭，那末，經過戰爭之嚴厲試驗而獲得生存者，其基本的社會的品性，必因此而發展愈速，並且愈見功效。

此類團體淘汰乃由於小社羣與小社羣發生殊死的爭鬥，最後實由好鬥本能之力量所致，淘汰結果，可以波尼阿之部族為顯例。當吾人在此地域河任何大河而上時，愈上則所遇之部族必皆善戰，沿海區域之部族，乃是和平的社羣，從來沒有鬥爭，除非是為了自衛攔截人戰爭，但總是得不到多大的勝利。中心區為河之發源地，所有部族都是極端好戰的，其剽掠行動，成為下游各部族經常恐怖之源，中心區域的部族與下游部族之間，有其他的部族作緩衝，較諸後者為好戰，較諸前者則不如。

也許有人以為沿海各部族之德性優於那些較為好戰的相鄰部族。但事實恰得其反。幾乎在各方面都以好戰的部族為優。他們房屋建築較佳，較大，比較清潔，家庭方面的德性較優，體格較強，較為勇敢，身心兩方面都較為活動，其性格大抵較為可靠。尤其重要的，就是他們此社會組織較強固，並較為有效，因為他們較尊重並服從他們的酋長，對於團體亦較忠實。每個成員，視整個社羣與己為一。舉凡應負的社會責任都加以接受，並忠實履行。居上有緩物地帶而稍好戰的部族，其德性不及上游好戰的部族，但優於沿海的部族。

上述那些部族其血統都是極相近的，中心區域的部族之德性較優，似乎是由於他們固有的鬥爭性使他們經受歷代的團體淘汰有以致之。他們好鬥本能之強大的力量，表現在他們較勇武而果斷，以及較猛烈的陣氣。這或者最後由於中心區域有較為噴薄的氣候。這樣有氣候有助於較強烈的身體活動，如使鬥爭之舉較常發生，並使較少攻擊性以及較不活動的個人與團體，受到較嚴酷的淘汰。

這樣的部族鬥爭，在那邊遠的地方直至現在 依然存在。歐洲文明民族大抵亦藉得力於過去受過這種鬥爭的磨練，才能演進到這麼複雜的社會生活，吉特尼(Gitani)曾強調這樣的觀點，指出中歐北歐的部族在晚期文明更發揮其重大的任務，曾經過長期的軍事團體淘汰的歷程。這種淘汰的歷程，大抵是極端嚴酷的，並使他們首次出現於歷史舞台時，擁有世界上最好鬥和最可怕的鬥士。這樣的淘汰歷程，不特發展了個人們的鬥爭品性，並且發展了一些品性，俾得形成正直的行為，以及穩定的和有效的社會組織。昔時亞蘭羅曼帝國之野蠻民族，明顯地表現過

這樣的效果。日耳曼部族也許較諸古往今來的民族更好鬥爭，并有較高尚的武德。猶如朱利亞凱撒 Julius Caesar 所見，他們是股可怕的敵人，他們絕不降服；因為他們之從事於爭戰，不特要達到他們特殊的目的，而且是為好戰而戰爭，即是他們天性好鬥，故絕不降服。他們的宗教及其神祇之特徵，反正是他們之嗜好戰爭。若干世紀之耶教，未能規避這樣的品性；意見及信仰方面最小的紛歧，依然繼續成爲新的鬥爭之藉口。吉特尼認爲由這軍事團體淘汰之歷程所發展之社會品性，盡了最大的作用，使這些民族在羅馬帝國之廢址上建立新的文明，並使社會組織及文明演進到今日之地步而維持不墜。

歐洲與印度及中國，無論所佔地城之廣狹，人口之繁密以及文明之長久都大抵不相上下。吾人把歐洲民族與印度民族及中國民族相比較，上述好鬥本能所發生的重要社會效果，似可得一顯証。不論印度與中國，都沒有像歐洲一般的經久不散的團體鬥爭，印度人民與中國人民久受中亞高僧遊教民族之侵略與統治，結果都使大多數人民之好鬥本能很欠缺，他們富於忍耐，久受磨折，對戰爭毫無興趣，中國人尤其輕視武德。同時他們似乎缺乏一些社會的品性，謂此品性可總名之曰「不習天良」(Unseen Tendency)，乃為社會團結及社會進步統一之要素。所以中國人印度人所構成之社會，各部分聯繫很鬆，只有部分的統整和鬆懈的組織。和平的宗教如佛教就適切地盛行於中國及印度，其教條確切地支配了大多數人民之習慣，與歐人名義上接受耶教之和平教條而實際上毫不顧及者相反。

在這方面，比較日本與中國倒很有趣。馬來血統曾否使日本人開

始就比中國人具有較強的好鬥本能，這是無從說明的。但是日本人，雖然很久就承認天皇是日本帝國之精神領袖，日本在近代以前，確分爲許多部族，彼此幾乎常常發生戰爭；社會之組成以軍事制度爲基礎，不像從前封建制的歐洲。所以，士兵職業一直被視爲最高的榮譽。其鬥爭之品性亦如其特殊的社會品性，曾發展到很高的水準。佛教亦曾流行，但亦如歐洲之耶教，佛教之和平教條從沒得到日本大眾之實際接受；古老的祖先崇拜之俗與佛教同樣盛行，現在日本因與外國接觸而加強好戰的精神，崇拜祖先之俗似乎正在排斥這和平的佛教，使其日益衰歇了。

好鬥之本能除了對於德行之演進，盡其重要的任務外，對於社會生活，發生更直接的和同樣重要的影響。這種本能對於復仇之情緒及正義感有其影響。這兩種情緒於刑法制度及懲罰條規之發展和維持，有其重要的作用。因爲不論學者們對於懲罰所應據之精神有何多大不同的意見，原來的精神確是報復的，即在文化很高的社會，這樣的精神還多少存在，故刑法之施行乃是社會忿怒之有組織的和定規的表現，藉懲罰以改善犯罪者，並警戒他人，使勿出此相同的行爲。這樣的期望或多或少修正了或減輕了刑法之嚴酷性。

競爭心 Competition 根源於一種本能，在人類心理之演化過程中，此本能乃由好鬥本能分化而出。惟此項衝動不同於鬥爭的和本能的衝動。在人類心理之演進歷程中，此項衝動日益重要。所以在社會生活中漸取鬥爭本能而代之，以促進社會生活及組織之發展。歐西民族曾受長期嚴酷的戰爭淘汰之陶鑄，其競爭衝動最爲活躍，其嗜好由此而生，幾乎所有遊戲娛樂之方式，都受此衝動所決定，解辦士教授 Prof. Gates

說過「我們這個世界十分之九的工作，都爲競爭衝動所做成」。這句話也許形容過甚了一點，實言之，此衝動爲吾人教育制度之基礎，又爲一種社會的力量，吾人大的熱烈的努力亦根源於此，甚至吾人之科學文學和藝術大部分亦得力於此；並且其爲構成吾人之堅強的性格亦是必要的因素，其高度發展而社會的自覺並受此自覺所指導而發揮其作用。

競爭衝動之影響，在社會生活方面日益擴大其範圍，日益深入鬥爭衝動所影響之範圍，且日益代之而成爲個人及社會之首要策動力，這種傾向，使社會演進之條件，發生一個重要的變化，蓋鬥爭的衝動使個人與社會之最缺乏自衛能力者爲之毀滅。競爭的衝動並不直接使個人或社會爲之消滅，此衝動却與慾望個人及社會之艱難生存殊爲配合；例如百萬富翁受此衝動而策動佔有社會財富之一部，其數就遠過於其個人應得之數，他也許捐出一部分資財，作爲免費的圖書館醫院或慈善之用，故當任何社會以競爭代替鬥爭者，使社會中個人之自然淘汰爲之停止，所以人性之演進漸漸地日益倚賴團體淘汰。倘若團體競爭完全代替團體鬥爭，那末，團體淘汰亦將大失其效。文化最高的社會已超進於這個階段，切合下列一定律：集體的心理在一個很長的時期跟着個別心理的演進階段而演進。現有若干明顯的徵兆，團體鬥爭漸爲競爭所代替，競爭漸爲工業的理智而競爭所代替；個人與個人社會與社會鬥爭精神所支配而作殊死的鬥爭者，漸爲文明與文明國之戰爭所代替，此類戰爭亦漸成爲他們工商業競爭之偶然的事變，在於獲得市場或原料之供給來源，俾佔有這市場及資源者，獲得工商業之利益。總之，個人與個人社會與社會相互鬥爭之結果，適者生存不適者消滅，這原爲人性演進之最

要重的要素，現在以競爭代替鬥爭之傾向，漸使這種因素失其作用了。

此外，麥氏（註三）又以爲佔有本能 *The instinct of acquiescence* 對於野蠻的及文明的社會，都有很大的作用。在文明很高的國家，使人積聚資本之動機，雖然很複雜，但佔有性（即僅爲佔有財產而去佔有之欲望），大概還是此類動機中之最基本者；這種欲望交織於其他動機之中，並與之合作。這種動機較其他動機更能獲得繼續的或不斷更新的滿足，因爲在其他大多數欲望之滿足過程中，滿足之重點是很快達到的，惟有這佔有欲望之要求，則漫無限制，欲求難填。人們別的欲望縱得滿足，此爲佔有而佔有之欲望未得滿足時，其能以此自足者殊鮮。除了爲滿足一切其他物質的需要而活動外，佔有欲之驅使而作額外的活動，結果就爲資本的積聚。這是文明發達之必要的條件，經濟學所研究的現象據古典的經濟學者觀來，乃是人類開明自利心活動之結果，實則其大部分現象，毋寧認爲是佔有本能之活動結果。土地爲恆久的不可毀壞的財產，故土地之佔有，使佔有欲得到充分的滿足，這種本能不特對於宏大的私有產業之戰爭，亦以此本能爲其造因。這類戰爭爲專制政治之特徵，蓋當準備佔有之物，成爲個人之佔有物時，其佔有欲望促起行動之效力必較大，倘使佔有物爲一個民上的社會所共享，則此欲望之爲力必較弱。所以，國家民主化之最顯著之效果，就是使這種最壞的戰爭漸降消滅。

2. 麥氏理論之批評

麥氏之說，從表面上看來，似能自樹一幟，但細按之則根據薄弱，

不能成立。我們可從原則與事實兩方面，加以批評。

原則方面，麥氏見解之可議者有三、

一、認本能爲個人固有之傾向或動力，足以決定個人或團體之行為。這樣的觀點，實在是原始的思维方式之重演。社會文化尚幼稚的時代，人類對於自然界之壓迫，缺乏應付的能力，對於自然現象和社會現象之變動發展或轉變，無從索解，只能在其一定的社會條件之下，從日常生活（如生死睡夢疾病；）之體驗和類推，假定一切現象都有靈氣爲之主宰。彼蒼蒼天，固赫赫在上，威靈顯赫，即風雨雷電。山川木石，亦具有神力，降福降咎。文化稍進，這樣的泛靈觀點不住了，就進一步成爲素樸的生機主義；形容天地之大德曰生生不息，描述萬象之值微曰萬物皆有生意。爾後物質科學，漸次發達，對於宇宙運行及物質運動，頗能以機械觀的原則，加以說明。惟用來解釋生命現象及心理現象，往往格格不通。有此學者看到機械觀的科學有此局限性，乃大倡其各式各樣的一開明的「生機主義」。麥瑪孤即生機主義者之一份子，他（註四）認爲凡主張生命與心靈的事實，不能以現代物理科學之概念及原則予以適當的完全的解釋者，都是生機主義。Vitalism 據他看來，直至最近爲止，物理科學之概念及原則，是嚴格地機械論的決定論的，即假定「現在」完全爲「過去」所決定。事件之未來歷程，在原則上可由此事件之過去和現在的歷程加以準確的預測。這概念及原則，應用於人類行動方面，不容相信人類之努力以及對目的或理想之需求，有其實在性和效果。不過一般人都假定其有這樣的實在性和效果，麥氏即採用這樣的信念，作爲一個試用的假設，並覺得這個假設確有效用；因此斷定這個假

設在實用方面已証明其為正確的了。一方面是科學的原則；另一方面是實際證明的信念，相信我們底能力雖然不大，但能自我決定，能創造新穎的思想和行動，在這兩方面之間，開明的生機主義者要應用一些名詞以描述人類底本性。俾科學原則與信仰不能僵持，據麥氏看來，這樣的精神是不違反科學的。又因人類是從動物演化而來的，故生機主義者相信動物亦具有需求自然目標之隱微的能力。如食物，避免危險之隱微，同類之伴侶，與異性相親密，制勝對手，對伴侶之領導，這些都是一切人類以及高等動物所需求之目標，這些事實，都是人類本能論所根據的事實，依麥氏之意，倘若人們相信人類及動物的行為，能藉機械觀的名詞予以適當的解釋，即是把這些行為當作是嚴格規定的因果之連續，那末，就不需要本能這個概念。所謂本能的動作，都可視為較複雜的反射動作，完全為機體之機械的構造所預先決定。倘使人們相信這樣的解釋，殊不適當，相信現代物理化學的概念，適於解釋這些行為。那末，人們就得為生機主義者，而接受本能說。所以，依麥氏之意，不贊成機械觀的科學者，就須為生機主義者，二者必居其一。他不知道機械觀的科學對生命現象心理現象不能作適當的完全的解釋，這並不證明科學之無能。心理現象如能比較正確的科學觀點和方法，孜孜以不斷的研究，未始不能得到較適當之說明。（見下）。若以生機主義為護符，對人類一切主觀的努力，完全論諸「固有的」傾向或衝動，那就說了等於不說有如卡爾 H.A. Cory 所述，（註五）「一個作者，最近曾肯定只有一種本能，這本能顯然是生活歷程之本身」。依麥氏之本能說，簡直等於主張動物和人類都有生活之本能。這究竟能說明什麼呢？

二、本能為個體固有的傾向或動力，足以決定個人或團體之行為，這就根本不了解人類行為之產生係受何種因素所決定。麥氏之誤，蓋誤於幼稚的邏輯方法。自然科學尚在幼稚時代，欲解釋鴉片何以能使人入眠，遂謂鴉片具有催眠的功能。麥氏以人有好鬥本能說明人類鬥爭和戰爭之存在，即因此弊。客勒 K. Lewin 對於這種思考方式曾有銳利的批評。（註六）。關於這層，勒溫 Lewin 更作詳細的討論。（註七）。據勒氏看來，物理學方面有兩種思想方式，一為亞里士多德派的概念 *Aristotelian Concepts*，一為蓋律而派的概念 *Galilean Concepts* 這兩類概念同有其相同之點然不同之點則殊顯著。例如舉凡物理的力量皆視為物理變化之原因者，已被認為一種指引的向量的因素 *Airreetes, Vect. Ori. cal factor*。應用向量的因素作為動力學之基礎，在這方面，亞里士多德派與蓋律而派固所見略同。但依前一派言，決定一個物體底運動之向量，預為這個物體本有性質所完全決定。這就是說這些向量，只屬於這個物體而不為這個物體與環境之關係所決定。例如輕的物體有朝上昇之傾向，這傾向僅於這些物體之本身，重的物體有朝下降之傾向，這傾向亦隨於這些物體之本身。依後一派言，事實恰與此相反，蓋一個物理的向量之存在，時常受若干物理的事實之相互關係所決定，尤受物體與其環境之關係所決定。例如不特輕物體之上昇的傾向，是由此物體與其環境之關係所產生，即物體之重量本身，亦為這樣的關係所決定。這並不是說，物體之性質不足輕重，其實物體之本性及組織仍然重要，不過此物體所處之環境，其重要性不亞於物體，蓋因決定一物理事件之動力者，為若干向量，這些向量不是別的，而是那包含物體及環境之具體的整

體。

亞里士多德漢的動力學應用於心理學方面，最顯而易見者即為本能說。依此說，一些受先天傾向所制約的若干向量的和即是本能。這些先天傾向即屬於個人方面的。我們從何可以看出本能的之存在呢。某些動作在個人之實際生活中（或一種類似的人之實際生活中）最常表現或表現得最有規則者，此即為本能存在之證。舉凡屢次表現的動作（例如覓食動作或爭鬥動作或互助動作）所共有之特徵，即被稱為這些動作歷程之要素，或必不可缺乏之性質。復次，依這一派的見解，這些抽象的類概念（如覓食鬥爭互助等）既是此動作歷程之目標，亦為此動作歷程之原因。這樣地，把本能密切而固定地聯繫到個人本身方面去，由此所得之推論，就可顯示上述兩派思想方式之基本差異。依蓋氏一派所見之規律性，如把本能固定地聯繫到個人方面去，那末，任「本能」必須毫無間斷地繼續表現其作用。假如有人主張兒童之拒絕動作係用諸三歲兒童的本能，那末，所有三歲兒童必須一天廿四時都表現此種拒絕的傾向。依亞氏一派的概念則可避免這樣的推論，只憑規則性一個概念（假如某種動作之表現具有規則性，即可證實此動作是本能的動作）用不着假定向量在每個情境內都存在。不過亞氏一派只重個體而不包括情境之動力概念，應用到近代心理學方面，即暴露其缺點，損及其理論方面之說明的價值。故近代心理學却多少予以修正，要把「情境」一概念亦包括在動力的範疇內。心理學家企圖作定量的研究，尤其有這傾向。例如要研究白鼠底幾個內在的迫動力（如餓渴母愛）以何者為最強烈，（這問題等於在物理學方面問及地心吸力與電動力孰強）只存假定這些向

量完全屬於白鼠之本身，與具體的情境無關係，並且與白鼠當時之狀況及其環境亦無關係，這樣的問題才有意義。這樣地，把迫動力固定地聯繫到個體方面去，自然是不行動。心理研究者亦不能放棄這樣的企圖，而必須研究各個迫動力當下處於怎樣滿足的狀態，必須把這幾個迫動力各種可能的強度，加以測定，並比較各個迫動力最大的強度相差幾何。這樣一來雖然稍稍改正了亞氏一派的態度，但其基本缺點，依然存在，此即如上所述，亞氏等認為決定事物變化之向量，只蘊含於孤立的事物之本身而與具體的整個情境無關，其并格不通，顯而易見。麥氏本能說之謬誤，正由於此。

三、戰爭是一定歷史的社會條件下之社會行為，麥氏不從歷史的社會的矛盾環境，說明戰爭之由來，竟肆其臆說以人類「好鬥本能」及「佔有本能」為激起戰爭之基本因素。這種主張在社會心理學方面可謂毫無根據，亦毫無貢獻。坎夫卡之見解。（註八）就比麥氏高明得多。坎氏以為吾人必須假定自我是若干張力（forces）之中心，需要特殊的弛放，這才能描述並解釋人類和動物之行為，不論吾人應用較為普通和較為中立的名詞如自我張力（ego-tension）抑或應適較特殊的較易引起爭辯的名詞如本能，這都是一樣。真正的問題，在於這兩個名詞究何所指，以及在理論的系統方面，這些名詞有何任務，麥在其人類之能力（The Energies of men）一書，視本能（或不如稱之為傾向 Propensity）為一種永恆的固有的傾向。這傾向會激動起來，然後引起一種活動的趨勢，一種衝動或驅動力，而趨向於某種目標，坎氏以為就在這裏，他和麥氏對於事實之看法，大有不同。麥氏曾道及某兒有兩種能力，

從未用過。有一天，此兒處於一羣兒童之中，這羣兒童在觀衆的刺戟之下，競相誇耀，於是此兒潛伏着的誇耀而好勝的傾向，由於覺察這樣的情境而引起來了。據致氏看來，麥氏如此的主張，即表示一切傾向，都是永久的實體，這些實體由於激動之故，乃從潛伏的階段進到實現的階段。又因若干傾向是社會性的傾向，於是社會的行為，就歸原於個人的能力 Individual Capacities，行為的環境只有激動這些個人內在的傾向之功用。致氏之意，與此相反。整個場合，尤其是此場合之有關部分，在自我方面引起張力，這些張力依整個場合之性質而決定行為。倘若我們主張自我如無若干社會關係，自我就不完全，意即指出自我本身是組織作用之一種產物。除非整個場合履行某些條件（即是這場合包含一些具有明確的特性和動的特性之客觀對象）那末，自我仍是一種不完全的組織，仍是一種在緊張狀態之下的構造。麥氏所提出之「本能」或「傾向」，不是最後的解釋的概念，不過對於行為之若干類型作大體的描述。這些行為之類型，仍須社會心理學加以解釋，故「傾向」是已形成的問題而不是問題之解決。由此觀之，致氏與麥氏對於「行為與引起行為之原因」的關係，有其根本不同的看法。依麥氏看來，具有一些傾向之自我，及激動這些傾向之環境，是各不相同的實體。依考氏看來，自我與環境藉適合的組織作用發生密切的交互作用而一齊發展。正因為環境有賴於此環境所環境的自我，故自我亦有賴其所處之環境。在這相互倚重的關係中，行為環境之若干部分（我們的同類）有其特殊之任務，因人我之間，會發生某些力量，惟有這些力量才能組織自我，使其趨於完全之境。故社會行為不是適合於自我的社會傾向之結果，而是特殊

的場合組織作用之結果。考氏底意見應用到社會心理學方面，固然有其宗派方面的局限性，但在原則上是較麥氏為正確的。

從事實方面言之，麥氏竟以日耳曼民族之「好鬥本能」說明歐洲社會組織及文明之演進，批評中國民族缺乏武德並缺乏「不肖天良」之美德，（？）乃由於人民「好鬥本能」欠缺之故，與日本相比，似有天淵之別；又以「佔有本能」說明資本積聚之現象；並說明專制政體之從事於戰爭，亦起因於「佔有本能」之衝動，論及近代國際戰爭漸成爲各國工商業競爭之「偶然事變」而蔑視帝國主義戰爭之必然性。……此類見解，無不與客觀的事實相刺謬；蓋麥氏之本能說，原是閉門造車，安能望其出而合轍。有些社會心理學家及社會科學家和麥氏同陷於這種思辨式的泥淖，這原是某個社會的意識之反映，若能毅然知返，走上比較正確的研究途徑。那末，心理學和社會科學方面，就可去掉一層障礙了。

註（一）W. McDougall: Social Psychology Chaps. I and XI

註（二）前書頁三五、

註（三）前書第十四章

註（四）前書頁四〇五——四〇七

註（五）Lewin: Psychology, a Study of Mental Actuality, pp. 380

註（六）Kohler: Gestalt Psychology, Chaps. I, X and XI.

註（七）Lewin: A Dynamic Theory of Personality, Chaps. I

註（八）Koffka: Principles of Gestalt Psychology, pp. 632—4

從學生程度論今後教育

張良修

勝利復員，轉瞬已逾一年，在這一年間，過去敵人軍事上的壓制，早經解除，而抗戰八年來所造成而內蘊未發或發而未盡的毛病，遂暴露無餘。目前社會風氣的敗壞，從所未有；正義消沉，是非不明，貪污舞弊，競相炫耀，以巧取為上智，以豪奪為英傑。此種末世頹風，感歎所及，使純潔的青年學子，隨俗推移，為學做人，同出敷衍，其誠懇學早，已消失無遺；而神智不濟，胸懷淺陋，殊乏青年人應有之憂遠與遠識，睹此情形，有識之士，無不引為隱憂。吾人身負教育責任，尤深覺問題之嚴重。近來舉國人士，於檢討戰後現狀之餘，不禁驚呼教育文化之低落；廣東所暴露的現象，其程度尤為特甚！於是有人呼問廣東文化在那裏？甚至有人直截了當的說：廣東文化在「原子能」、「西南風」，廣東沒有文化！

戰時對於教育文化破壞之大，可以從本年學生考試的結果所表現的程度上窺見。學生程度低落，原因自然很多，而社會風氣影響學風，關係尤非淺鮮。本年北京、濟南、南開三大學聯合招生，北大代校長傅斯年先生就招生結果發表談話，認為考生程度普遍低落，其中尤以北平、廣州兩地成績為甚。傅先生以北京向稱我國文化城，學生程度今竟一落千丈，言下似不勝感慨。而於廣州，則未作何種表示。此或因本省學生程度之低落，并不足以引起意外的驚異。吾人不必多事掩飾，若就本年全國性各種考試而論，本省確乎落後。北京大學等三校入學考試結果，

說明了本省中學畢業生程度的低落，公費自費留學考試的結果，亦說明了本省大學畢業生程度的大差。據十月十九日日本市中山日報所載北京、濟南、南開三校聯合招生情形：「此次三校招考新生，考試成績極為低劣，原定降低國文、英文、數學三科取錄標準為百分，後降至八十分，然考生二萬餘人中，竟祇能取錄一千八百八十二名，後為收容失學學生特又組織錄取委員會，再降低標準，凡三科平均可達七十分者，即予取錄。」觀此，則中學畢業生程度低落，為全國一般現象，考生二萬餘人，始以二萬五千人計，取錄一千八百八十二名，約佔百分之七。五強；而廣州區考生四千餘人，同樣始以四千五百人計，錄取一百零九名，約佔百分之二。五強；僅得全國一般取錄率三分之一，如此則本省中學畢業生程度與他省比較為如何，已可概見。本年公費留學考試，全國共取錄一百四十八名，本省僅得二名，而報考者一百七十九人，取錄僅百分之二強。自費留學考試，全國報考者三千八百一十七人，取錄佔一千二百一十六名，佔百分之三一。八強；廣州區考生二百四十九名，取錄六十六名，佔百分之二六。五強。在全國錄取百分比中，顯得本省取錄百分數之微小。此外海軍軍官生招考，本省與試者五百一十七人，初試平均成績達六十分者僅一名，五十分以上者九名，而赴京參加複試結果，取錄僅得二名。總之復員一年來，全國性考試，一般均感程度低落，而本省情形，尤在一般低落中更為低落，這是無可否認的事實。

全國大中學生程度之低落，在戰時自爲一種不能避免的現象，處於動盪不安之時局中，流動、逃難，根本就沒有若干寧靜之時日可以讀書，即使有一個時期，暫時得到安定，又因生活困難，設備缺乏，加上心情的惡劣，必然影響到讀書做學問的效率；此爲師生兩方共有之情形，而教師因受困難環境所影響而生之感劣心情，在教學上又將影響於學生，學生程度，如何不低！然而上舉種種困難，到勝利復員以後，照理應該解決，最少也應大部分解決。本來事實上只要學校經費充裕，困難自可消除。但當前最使教育者引爲擔憂者，則戰時所造成之社會風氣，如今已成一團陰影，盤據着青年學子之心，使他們遂初有爲之精神，而逐漸改變其爲學做人之態度，此尤爲當前最危險之現象。吾人今日高談建國，建國需要若干個五年計劃或十年計劃，而上述情形，却爲實現這些計劃的最大障礙！最須要着我們馬上起來矯正和肅清的！

本省青年學子，現在不但有全國青年目前所共有之弱點，又有本省特有的弱點，雖然從另一方面看，本省青年亦有其特具之優點，吾人不能妄自菲薄，不過吾人之優點尚未發揚光大，不足以補弱點，反而爲弱點所掩蓋。戰時社會風氣，日趨流薄，時至今日，已愈演愈烈，爲其大者，如：（一）僥倖心之普遍，因而使一般人失去恒心與耐力，不求正道，大家只希望碰運機會，一蹴而幾，投機之輩日衆。（二）浮靡風氣之普遍，因爲僥倖可冀成功，遂使人失去刻苦自勵，沉着踏實之意念。僥倖得來之金錢，既非自身血汗所換取，必也揮之如沙上，購粹生活，遂爲衆人所羨慕。（三）而業氣氣之濃厚。戰時囤積居奇，非法發利，造成不少豪富；鈔票黃金既爲社會崇拜之物，則言利而外，安

知其他？（四）進取心之消沉，僥倖既可獲致成功，浮靡又成爲風氣，耿介自持，儉樸精進之人愈來愈少，狡猾者隨波逐浪，鑽取便宜，以炫耀其「有辦法」，安份守己者，既到處碰壁，只得隨遇而安，悄然匿跡而乏勇往邁進之心，整個社會風氣如此，青年置身其中，難免受其影響。教育者雖苦心孤詣，教導青年如何刻苦力學，操守自持，然而眼前的事實，却證明了升官發財並不需要學問，耿介自持者又永遠與權利絕緣。故教育者雖力竭聲嘶，終無效果！廣東以地理環境與氣候關係，民性活潑進取，富於革命精神。革命之過程，由破壞到建設，不只需要熾熱之衝力，更須有沉毅之耐力。事業的成功，學問之成就，亦需要十年、二十年、三十年長時間的苦悶。本省中學青年，一般之毛病即在於：（一）厭異追奇，忽視學校課業；（二）叫囂躁進，漠視學校紀律；（三）浮濫自安，不求精進。且受戰時社會一般發國難財者之影響，若干市儈行徑，不幸又侵入青年學子清潔之心靈，使他們也變爲冷酷自私，貪圖近利，而缺乏遠識。在中學既養成此種心理，進入大學以後，益目空一切，而自私、散漫、頹廢的態度，也日益甚。欲其勵志向學，勤儉踏實，精進不懈，誠不可得。這是最值得吾人深切的注意的！

社會的環境風氣這樣地影響青年，影響學風，足見教育尚未充分發揮其應有之作用，去教導青年如何做人治學，並進而領導社會。事實上本省當前的教育，尚存着許多弱點，姚慶長在「我們的認識與決心」一文中，對此雖有詳細之論述。從統計數字上看，大學生學文科者佔絕對多數，學理工農醫者很少；中等教育則職業學校師範學校數很少，於此可見一般青年學子之心理，也即反映廣東社會的趨向。教育並非孤立

而與其他社會現象絕緣的東西，它與社會環境如家庭習氣社會風尚等無不可分之關係，彼此間互相影響，互為因果，互為條件。所以，吾人希望：第一、教育本身能整飾陣容，澈除社會惡染，作中流的砥柱，進而培植風氣，改造社會。其步驟應從各校做起，學校各能尊師愛友，勤樸精進，誠實弘毅，造成其獨特之校風，以建立優美的傳統；各校校風雖不盡同，而優良風氣，相互影響，發揚光大，便可構成一地方之學風，蔚成一地方之風氣。第二、青年學子應改正其讀書為個人找出路的錯誤觀念。輔以學在致用，理有當然，惟恍近一般青年學生，不問本身應如何努力研讀，日惟孜孜於出路的請求，殊乖求學的本旨。謀生之道多端何必僅為出路而入校讀書！盡人生以服務為目的，惟其能充實自身的智識能力，然後對於人羣始能服較多的務，對社會盡更大的貢獻，才有意義。第三、要重視資本的智識。一切实驗室工廠和農場，當為研讀自然科學者致力之處，但資本上的智識，絕對不能忽視，研讀社會科學者，更應兼顧其中。倘若來書不觀而侈談研究，便是做昧自欺。一切理論是歸納許多事象而得來，資本上的智識，又是中外古今的學者研究的成果，正是智識的結晶。第四、要減少非必要的社會活動與政治活動。智識青年固然應該關心社會與政治的動態，但學生時代究在儲才備用時期，在校時間有限，三四年光陰，轉瞬即逝，畢業以後，自問有學問能力，一生何愁沒有參加社會政治活動之機會。所以苟非萬不得已，希望青年學生能珍視此不可多得不可復得之在學時間，努力鑽研，儘量減少參加校外的活動為宜。

人類歷史已發展到原子能時代，兩顆原子彈便叫驚不可一世的日

寇屈膝，可知得識就是權力，文化決定了民族的命運，事實已給予證明。近古以來，廣東在中國文化史上，具有相當貢獻，言宗教革命，則有唐六祖惠能之開創禪宗的南派，言藝術則有明林良之開創新畫派，理學則陳白沙，湛甘泉，文學則近人黃公度之詩，梁啟超之文，皆有其獨創之境界。他如民族革命與政治革命的領導人物，則明清以降，更是代有其人。而三民主義，尤為集世界政治思想之大成。活潑、熱情、勇敢為廣東青年革命性之優點，業者衷心期望吾人能引導青年學子把此種活潑熱烈而外發之革命性的熱情，進而移為內蘊，以從事於沉潛堅毅的學術研究與創發，相借十年二十年之後，廣東文化必能宏紹前賢之遺美，而開放出璀璨的花朵。這是我們教育者的責任，願與青年學子共勉之。

（接第五十八頁）

其第三章龍與水神 (Dragons and Rain Gods) 載中國所繪雷公圖像一幅，(Fig. 16—The God of Thunder) 口作鸚鵡形狀，頭作鸚冠形狀，背負二翼，一手持斧，一手持鑿，足作鴛爪形狀，與王成竹所記雷公形狀相合。該圖像本藏賴倫斯約翰圖書館，據謂約為十七世紀所繪。雷公圖像一 From a Chinese drawing (?) 17 th. century in the John Rylands Library)。此類圖像，大抵根據遠族舊傳說繪製而成，與安南所出舊遺物政區部作半人鳥形圖像者，正可比勘。

注三十九、創欣期交州記久佚，此據會劍齋本。（見前南遺書）。

（編者按：本文原稿附有刺鼓花紋圖多幅，因製版甚為困難，迫得於排版時刪除，謹向作者讀者表示歉意）。

古代越族文化考

羅香林

- 一、古代越族文化之體系
- 二、文身之遺俗及其紋樣
- 三、戍之遺留與銅劍使用
- 四、銅鼓之製作及其紋式
- 五、舟楫之製作及其水師
- 六、古代越族文化之匯合

一、古代越族文化之體系

古代越族為夏民族一支所演稱，故其表現於文化景況者，亦大要與夏民族同一體系。舉例言之，如夏后氏於龍蛇一類水族，有特殊信念，其心靈生活，與龍蛇一類水族之崇拜，關係甚深。而古代越族以文身像龍著稱，其心靈生活亦受崇拜龍蛇一信念所支配。此其一也。又夏后氏於鼓與雷之信念，亦甚深刻，余另文夏民族源流試探，已為言之。而古代越族亦以使用銅鼓著稱，以擁有銅鼓為威力徵象，或以銅鼓娛神。其苗裔如侗家及黎人等並於雷神有特殊信念，亦自謂其種人之上世發展，與雷神有關。此其二也。又夏民族以擅於用兵為武力特徵，故凡夏民族昔所居地，每有兵器之遺存，與東夷系統所遺石斧形制各別。而越族上世亦以擅於用兵著稱，於以有神祕信念。此其三也。

古代越族與其毗連各種族，如東夷南蠻西羌等，雖接觸頻繁，不無交互影響，而文化體系，固不相混。如東夷種人，據其傳說，上世由吞鳥卵降生，故以鳥名命官，似其先民初以某一鳥類為圖騰祖。而其文化

亦以擅於使用弓矢為特徵。而古代越族，則無吞鳥卵降生諸信念，其種人在會稽一帶所建立之越國，至春秋時仍以拙於射擊著稱。（註一）可知其文化系統與東夷不同，又如南蠻先民，以狗或熊一類巨獸為圖騰祖，其苗裔如今日之苗裔與畚民等，徵特尚於婦女頭巾，摺疊如狗耳形狀，且如浙江南部諸畚民，於祭祖時並懸掛其舊傳圖騰祖大即黎狐之出身圖像，為致敬對象，編製家譜，亦每以黎狐圖像冠首。（註二）。而古代越族文化，不與黎狐信念相涉。又古代越族之苗裔，如今日宅處於雲南之夷，及在貴州之侗家，其服飾紋素，多作圓圖式或雷紋式之幾何圖案。（註三）。而苗裔之衣飾紋素，則為由曲線構成之方形，或尖角狗牙形，與圓點等，無圓圖形紋素也。（註四）。又如屬於西羌系統之羅羅，其所崇拜之神靈，以所謂密技神或皮朔神為最所敬畏。（註五）。而其相與毗連之越族苗裔如黎夷或畚民等，不染此俗。可知即就表現於文化之特徵而言，亦夷自為夷，蠻自為蠻，羌自為羌，而越自為越。特前賢每泛以某一名稱統稱之耳。

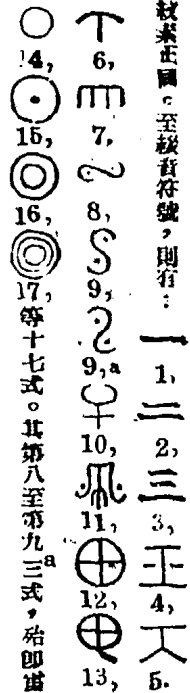
古代越族之文化，雖自成系統，然以其種人本為夏民族所演，雖

雙體爲鱗采，即鯢人也。」儋耳朱崖爲海南島郡名，形類與儋耳相，接
 欲亦爲島內種人，要之皆黎人先民也。所謂黎其面，其體爲鱗采，殆
 即文身象龍之種。今黎人猶習尙文身，其紋樣處於下文述之。此外如它
 處於雲南之哀牢夷，即今日一部分雲南夷種人之先民，據後漢書南蠻西南
 夷傳，亦有文身象龍之俗。

古代越族之文身，其紋樣雖今日已不可考，然其支派苗裔，如今日
 海南島黎人，及雲南西南部之傣夷等，其文身紋樣，經近人分別調查
 ，已約略可述。取以推識古代越族之文身紋樣，雖未必盡妥，然要不無
 線索可尋也。今日海南島黎人之文身習俗，多於婦女間行之，男子已無
 是俗。其文身紋素，據近人劉成君調查。（註七）。大別可分斜形紋素
 ，橫形紋素，圓形紋素，及綫符符號，等四類。斜形紋素凡二十七式，
 其中如第十一式至第二十式，單就紋素之本身言之，似與龍蛇一類水族
 之印象或想象有關。此類斜形紋素多繫於口之兩角，即自口角斜至兩頰
 與兩耳之間，與上述台灣番族太么一支所繫紋樣，使口有銳突姿勢者，
 情況正同。其圓形紋素凡二十五式。第一式至六式及二十二至二十五式
 ，皆似由雷鼓圖形所演出，其說詳下。此類紋素悉繫於頰部，合上述斜
 形紋素，即爲面部紋素之全部類別。其紋樣可分三十七式。（註八）。
 三十七式中，其第一至第五，第十二至十六及二十，二十一，二十五等
 十三式，其頰部紋樣，並似雷鼓而部圖形。所謂雷鼓圖形者，即東漢王
 充論衡雷虛篇所謂：「圖畫之工，圖雷之狀，疊疊如連鼓之形」之意。亦
 即如略越銅鼓而部所作無數雷鼓圖形之意。略越銅鼓之面部圖形，雖視
 銅鼓製作之稍粗與大小而異。然其基本紋素亦有可言，即鼓面中心每爲

天星光芒形突紋，或稱太陽光線形，其光芒形突紋外，每以若干層圓
 之，各層圓內，例作雷紋，或連線紋，繡畫紋，旌旗紋，水波紋，尖牙
 紋，及圓點形等各圖案，與上述黎人頰部所文第一至第五等十三式，形
 狀正同。黎人頰部紋樣，其中心必作十字交叉形，或多線交叉形，此與銅
 鼓面部正中作天星光芒形者，有同等意義，其各層圓中之圓點，亦與銅
 鼓面部各層圓之圓點相似，其邊線或作四邊形與六角形者，殆即由雷圖
 所演變。推而廣之，上述卅七式中，其頰部紋樣之不作全面雷圖，而成
 作片面弧綫形，或片面套弧綫形者，殆即由雷鼓面部圖形所省略。蓋黎
 人爲略越遺裔之一支，本自夏民族所演出，自昔有祀雷信念。而據劉成
 君實地調查，則黎人關於文身起源之傳說，亦似與雷神之崇祀有關。其
 傳說云：「上古之時，天翻地覆，世界生物，盡被淹埋，人類同遭此厄
 ，僅遺一姊一弟相依爲命，然姊弟雖情深手足，終不可以婚媾，於是
 姊覓夫，弟覓婦，分道揚鑣，各自東西，久之各無所遇，終乃姊弟重逢
 ，如此者再。雷公知其事，化爲人身，下凡謂弟曰：今予在此，汝二人
 可結爲夫婦。弟曰：姊弟不可以婚媾，否則，必遭雷公打。雷公曰：我
 即雷公不打汝。弟仍堅持不可，重出覓妻。於是雷公將姊之面畫黑。無
 何，弟再遇姊，不識爲誰，以爲必非已姊，可以求婚，於是姊弟結婚，
 繁衍生殖，而得今之黎人」。所謂將姊面畫黑，蓋即文面之意。至文面
 所以必須繪雷鼓圖形者，蓋以鼓聲影射雷聲，而雷聲爲雷之顯著表現
 ，故言雷每聯想及鼓，雖而作鼓面圖形，似即以示其失借於雷神也。至
 其橫形紋素，則凡十七式。就中如第一至第四式，似象大地林木圖形，
 第五與第十兩式似象獸類牙形。與周去非嶺外代答所謂：「廣西銅鼓，

其圖紋爲古鐘：如環璽，或尖如浮屠，如五林，轉如象牙……者，紋素正圓。至較奇符號，則有：



○14, ○15, ○16, ○17, 等十七式。其第八至第九式，殆卽雷電紋之省略符號，與甲骨文之☳☵，卽其後引申爲神之申字意義相同。

第十三式則與貴州榕江一帶水家文書之⊕（註九），卽漢文電字，形狀相若。水家與仲家，種性相同，仲家爲越族苗裔之一支。竄上述黎人綴音符號之第十三式，亦與漢文電字同義也。此類橫形紋素，與綴音符號，分別繫於手背及手臂，及腿部與上肢。其手部紋樣，凡十四式，就中如第十四式，殆爲黎人符號，第十三式純爲綴音符號，殆與符籙有同等意義，蓋爲所以避邪之一種巫術表現也。其餘各式，殆爲裝飾花紋，然其紋繪藝術，則或與越銅鼓之胴部紋樣有同出一源之關係。至其腿部紋樣，則九十式。而第十式，復分四形，線紋皆在股上，且爲綴音符號，似爲與性愛有關之符籙。其



字相當。其餘各式皆繫於腿部，似僅爲裝飾紋樣，據劉成君調查，黎人女身「古有定例，不備固有定形，譜有法則，卽施術時期，及受術者之年齡，亦有規定。如十二三歲時先涅面部，十六七歲時已出嫁者，則涅胸部，二十許時爲丈夫所出妻者，則爲之涅私處，此則個中事，不足爲外人道。又手足之紋，視爲勞支，不關重要，主要者爲面紋。後世女身之風漸替，手亦大不如前，規則更無人請求，馴至每況愈下。近者官

應僅告禁止，奉此陋習，遺者處時，是此俗猶存，豈不在遺一矣。可知黎人文身，以面紋爲首要，其手足之紋，似以裝飾爲主。至其面部紋樣所以特被重視者，則始以認其對象爲祖宗源流根本所致，蓋卽圖騰信之遺留也。其文面所以必以十二三歲時舉行之者殆以黎地氣候燥熱，女子至是時，已屆發育成人，故以潔面爲成年表示也。

至雙夷之文身，則多於男子間行之，女子已無是俗。其文身景況，據友人江應樞君調查：「他們的文身，意義完全是在表示自己是一個男子，而且已經成年之男子。雙夷自己說，要是一個男子到了已經可以幫女人愛好的時候，尚不刺花紋在身上，那必被人恥笑爲不是男子，也便不能得到女人的愛」。（註十）。此與明李思聰百夷傳，所記百夷即雙夷之文身意義，約略相似。百夷傳云：「官民皆髡首露足，有不髡者，則特長發之；不露足者則蒙皆嗤之曰：婦人也，非百夷種類也」。蓋卽藉文身爲個已榮譽及失信於其種人集團之意。至其身上之刺紋部位，今僅限於下列部分：1. 兩腿膝以上至小腹之週圍。2. 腹部臍上下，繞至背部，成一圓周。3. 胸部；4. 背部；5. 兩臂。惟以刺紋若干部分爲原則，鮮全部並刺。其紋樣視各部位而異，大抵兩股部分多爲圓圈，或不齊整之圓形花紋，每圈有邊綫二道或三道，頗似黎人領部所文圓圈，或將越銅鼓面部紋樣，但圈之正中，不作天星光芒形或十字交叉形，而多作各種獸形或蛇形之圖案。其各回圈間之空隙，則刺以曲折綫條，全股成斑駁之狀，較黎人股部所文綴音符號爲壯觀。其臍部花紋，則爲排列齊整之若干橢圓形圖案，每圈作邊綫二道或三道，緊密排列，圍繞臍背，合約十圈左右，圈中各刺獸形或蛇形圖案。其胸部及背部，各以環狀綫素

字父刺爲一鉅形圓圈，圈中刺虎豹等獸形圖案，其兩臂花紋，則與股腿相若，然有時亦刺以橫條或縱音字母。其全身皆刺花紋者，則胸部背部兩臂間均滿刺連續排列而不甚規則之碎小花朵，或縱音字母，或小動物圖形，其股部與臍部則與一般獨部刺之紋樣相似。據江氏調查，雙夷「紋身無一定儀式，男子在十五六歲，至二十歲間，由父母聘請具有紋身技能之人，至家中施工，每次僅紋全身一部，待傷痕愈後，再紋別部。其施行紋刺之次序，首爲股部，次爲兩臂，次爲胸部，次爲臍部周圍，最後爲全身各空白部位，蓋以股部爲首要。其胸部或兩臂，所刺無數縱音字母，殆爲一種避邪符籙，蓋其形狀與雙夷地房即佛寺所作解救放歹之符咒銀牌相彷彿也。（註十一）。至雙夷文身紋樣，所以多作獸形或虎豹形狀之圖案者，或由其曾受羅羅部族影響所致。今日宅處於川滇黔之羅羅部族，雖無文身習俗，然於虎神及牛王馬王等，同認爲主要神靈。雙夷與羅羅雜處，或不無相當混化。至其文身紋素所以有蛇形圖案，殆即自文身像龍之哀牢夷所演也。

三、戍之遺留與銅劍使用

古代越族以擅於用戍爲重要特徵，故其所住居地每有不擊孔石斧之遺存，而尤以芬尼神父 (Daniel J. Finn) 於民國二十三年在廣東海豐沙坑及我仔嶺所發現新石器晚期無孔石斧之特形爲最可注意。（註十二）。按廣東海豐，當爲南越或閩越一部分先民之舊居。芬尼神父在其地所發現之史前遺物，殆與安德生氏 (J. G. Anderson) 於河南龍池縣仰韶村所發現之史前遺物，形態所同。（註十三）。舉例言之，如仰韶

出土粗陶器有淺鼎及帶柄之罍，蓋爲日後彝器中之罍鼎前身。而海豐沙坑出土陶片，亦有三星器碎片，蓋爲混沙質之紅色陶器，有作圓錐形者，似屬罍式，有作圓柱形者，似屬鼎式。雖芬尼神父所得皆爲不完整之碎片，但兩與鼎二式三星器在沙坑遠古使用之普遍，當爲不可磨滅之事實。此其一。又仰韶出土陶片，以彩繪陶器爲特別，各陶器上每繪以紅黑白等色之線條或紋飾，學者稱之爲彩陶文化。而海豐沙坑等地所發現陶片，多於白底上繪以紅色線條，或全部紅色，而加以釉光，此其二。仰韶之史前遺跡，當爲夏民族一部分移民所遺留，而越族爲夏民族一支所演稱，故其表現於陶器之制作者亦相同。而海豐史前遺跡之石斧，亦與仰韶出土之石斧，同其豐富，據芬尼神父助手麥格略尼氏 (R. H. McGregory) 報告，海豐沙坑出土之器物，以磨光之石斧爲獨富，斧形大部爲扁豆狀，兩面形方，邊則單薄，斧之兩面，皆呈微凸形狀。此外復有橢圓形石斧，與上述斧狀，亦大略相似，但方形程度較淺耳。又沙坑之南部，出爪狀石斧無數，斧之背面，有小凸，周圍皆有不甚顯著之隆起，形如人類手指而帶指甲，爲石斧中之可注意者。而海豐我仔嶺所出之石斧，更已由爪形之斧，而進化爲矩形之斧，其斧之四圍，逐漸變方，至全成長方形爲止。其經向之角度，甚正直，二面皆相平行，僅在背面稍成凸狀，其邊，通作拱形，斜角不甚銳，惟因其爲硬石所成故可磨之。若將此矩形斧分爲二類，則一爲微短形斧，其鋒口與底略有不同，背面之經向角至下半部時，略呈鈍形，而其背面則變爲二平方面，以一百八一度角度相接。又一則爲純短形斧，呈正隕長方形。前者爲數甚夥，後者所見較稀。此類短形石斧，似由爪斧石斧改造而成。此類石斧，當不

能用以砍斫樹木，其同時出上之別種形式石斧，又體小質薄，不足為作粗工之用，其以硬石作成之斧，又以木為柄有之物，當亦不為作粗工之用。故麥格略尼氏謂此類石斧，除有幾枚短小者或用以作物幣外，似皆為作細木工之用。蓋以上述石斧形勢，及各式細小石斧，皆甚適宜於施工擊工及雕工也。依此種解釋，則古昔在海豐一帶所居住之越族先民必精於木工石工，如製造家庭常用器物，及木質工具，以及建造船隻，或雕刻偶像與飾物等。要之無孔石斧之製作與使用，為古代越族先民一種重要文化，則無可疑也。此外如芬尼尼神父在香港嶺南洲 (Lamma Island) 所發現之史前遺物，亦有長方形無孔石斧，其陶器紋飾亦與仰韶陶器紋飾，大略相似。(註十四)。而香港對岸之九龍，據近人陳君公哲之探檢，亦於掃管笏及屯門等地，發現史前遺物。其石器有石鑿孔石斧，其陶器亦有彩繪痕迹。(註十五)。蓋與海豐沙坑坑仔頭等地之史前遺物，同為古代越族之先民所遺，又雷州半島如海康等縣，則自李唐以來，亦有不鑿孔之石斧石鑿等史前遺物發現。余另文海南島黎人源本越族考，已為言之，茲不贅。要之皆越族先民擅於用石之文化特徵也。

秦漢以來，越族遺裔，雖以文明演進已不以石為主要武器，而其關於石之信念，則仍視中國其他部族為深刻。南史扶南國傳：「國法無牛之，有訟者，先齋三日，乃燒斧極赤，令訟者各行七步，又以金環為那投沸湯中，令探取之，若無實者，手即爛，有理則否」。扶南種人，為古代越族遺裔之一支，余另文古代越族分佈考，已為言之。以燒斧極赤，令訟者捧行，視無實與否，為曲直判別，非於斧成神話信念，無此有

類說法也。今日海南島黎人，於斧石亦有神話信念。據友人王真瑞先生調查，黎人有弄斧頭之俗，「弄斧頭者，為報深仇，於深夜間，書對方的名字於紙上，以斧頭釘之，對方之生命便隨紙之自然腐爛而結束。故被害者，不出數日之內必病死。所患病因所釘地點而異，釘在水中者，則患寒病，釘在火灰中者，則患熱病。被害者剛醒，則無發生效力，法可挽救；只有當弄斧頭者弄法時，被害者剛醒，則無發生效力，可免於難。又當弄法時，被害者雖與之遠隔，身體精神都必感到異狀云。」(註十六)。此為一種黑巫術之表現，非其種人之心靈生活與傳統之斧石信念有關，決無此類行為也。

古代越族又擅於使用銅劍，蓋以其族源出夏民族，而夏民族於東向遷移時，似已進化至石銅器並用時代。據南朝陶宏景古今刀劍錄：「夏禹子帝啓，在位十年，以庚戌八月，鑄一劍，劍長三尺九寸，後藏之泰山，腹上刻二十八宿，文有背而，面文為星辰，背記山川日月。」(註十七)。此雖純出後人追記，未足盡信，然觀於近世考古學家於甘肅洮河流域發現新石器晚期之大黑石陶製等器物，其中已雜有若干銅器。(註十八)。而就其陶器之製作與紋飾之系統言之，實為夏民族之遺古遺存。夏民族東向遷移時之已漸次使用銅器，為不刊事實。則謂夏民族劍，當亦有客觀之文化背景，為其立說根據。越族為夏民族一支所演變，則其擅於使用銅劍，自是淵源有自，勢所必然也。越族使用銅劍之最為後世所稱者，為越王勾踐之御劍與越次敵冶鑄劍之精巧。越絕書卷十一外傳記實劍：「昔者越王勾踐，有實劍五，聞于天下。客有能相劍者，名薛燭，王召而問之曰：吾有實劍五，請以示之。……乃召者，王

取毒膏。薛燭曰：毒膏非寶劍也。夫寶劍五色並見，其飾相勝，毒膏已擅名矣，非寶劍也。王曰：取巨闕。薛燭曰：非寶劍也。寶劍者金鋼和銅而不離，今巨闕已離矣，非寶劍也。王曰：然，巨闕初成之時，吾坐于箕壇之上，宮人有四駕白鹿而過者，車奔鹿驚，吾引劍而指之，四駕上飛揚，不知其絕也；穿銅釜，絕纜繩，侍中決如糝米，故曰巨闕。王取補鈎。薛燭聞之，怒如敗，觀化靈，燭如列星之行，觀其光，渾渾如水之溢于塘，觀其斷，巖巖如瑣石，觀其才，煥煥如冰釋，此所謂補鈎耶！王曰：是也。客有直之者，有市之鄉二，駿馬千疋，千戶之鄉二，可乎！薛燭曰：不可。當過此劍之時，赤準之山破而出錫，若耶之溪破而出銅，歐治乃因天之精神，悉其技巧，造爲大刑三，小刑二，一曰流盧，二曰純鈎，三曰勝邪，四曰魚腸，五曰巨闕。吳王闔廬之時，得其勝邪，魚腸，流盧；時闔廬又以魚腸之劍刺吳王僚，此其小試於敵邦，未見大用於天下也。今赤準之山已合，若耶溪深而不測，歐治子即死，雖復傾城重金，珠玉竭河，猶不能得此一物，有市之鄉二，駿馬千疋，千戶之鄉二，何足言哉！此傳說雖似誇張過甚，然究之必有所以依據之客觀史實，漢以前著作，稱越劍之利者不一而足，如莊子刻意篇：「夫有千越之劍者，神而藏之，不敢用也」。韓非子：「夫視鍛錫，而局背黃，歐治不能必以爲劍」。淮南子齊俗訓：「故曰：得十利劍，不若得歐治之巧」。又同書修務訓：「夫純鈎魚腸之始製也，擊則不能斷，刺則不能入，及加之砥礪，磨其鋒，則水斷龍舟，陸刺光甲」。而稍後之拾遺記，亦云：「越王勾踐，使工人以白牛白馬，祀昆吾山神，以成八劍，一曰掩日，二曰斷水，三曰轉魄，四曰懸勁，五曰驚

轟，六曰滅魂，七曰却邪，八曰真剛」。吳越春秋卷五勾踐外傳歸來，亦謂：「越有處女，出於南林，善劍；見越王。越王問曰：夫劍之道，則如何之？女曰：妾生於深林之中，痛好擊之道，睡之不休，妾非受於人也，而忽自有之。一人當百，百人當萬。越王即加女號，當世莫能勝越女之劍」。可知於越擅於劍擊，實爲自來共認之事實。

唯古代越族，擅於使用劍劍，故其舊所居地，每有劍劍遺存。如晉書張華傳：華聞豫章人富煥，妙達緯象，乃要煥宿，因登樓仰觀。煥曰：僕察之久矣，斗牛之間，頗有異氣。實劍之精，上徹於天耳。華曰：：：：在何郡？煥曰：在豫章豐城。華大喜，補煥爲豐城令。煥到縣，掘獄屋基，入地四丈餘，得一石函，光氣非常，中有雙劍，並刻龍，一曰龍泉，一曰太阿。又古今圖書集成政典卷二百八十九刀劍部紀事二，引聞見後錄：「近歲據爲實官二縣，接壤地名龍透，向氏佃民耕田，忽聲出地中，耕牛驚走，得劍劍一，長二尺餘，民持歸，掛牛欄上，入夜，劍有光，闌牛盡驚，移之舍中，其光益甚。豐城漢屬餘干，蓋舊隸於越，隸爲本國舊地，亦越之一支。此類舊遺劍劍，當即古代越人用物。而越族遺裔如它處於雲南之姚夷，唐時曾建立南詔帝國，其種人亦以擅於製劍著稱。新唐書卷二百二十二上：「吳年零：遺清平官尹輔贊等七人謝天子，獻錦鞘、浪劍、彎刀，：：：鐔鞘狀如殘刃，有孔傍透，出麗水，飾以金，所擊無不洞，夷人尤寶，月以血祭之。彎刀，：：：時以毒藥並治，取迎隨如星者，凡十年乃成，淬以馬血，以金飾鋒首，傷人即死。浪人所鑄，故亦名浪劍，王所佩者，傳七世矣」。要之越族之擅於鑄劍，源遠流長，除中夏系統之劍擊，亦自夏民族之銅器初期文化

所演進，得與相據外，其他各部族之刀劍皆莫與之京也。

四、銅鼓之製作及其紋式

古代越族文化之般足令人注意者，為銅鼓之製作與使用。而越族製用銅鼓，又以越越為最盛，故又稱越越銅鼓。而其為中國官人或學者所注意，則始於後漢。後漢書馬援傳：「馬援好騎射，善別名馬，征交趾，得越越銅鼓，乃鑄為馬式」。唐韋懷太子注，引裴氏廣州記：「狸猴鑄銅為鼓，鼓唯高大為貴，而闊丈餘。初成，懸於庭，刈農置酒，招致同類，來者盈門，兼富子女，以金銀為大飲，執以叩鼓，叩竟，留遺主人也」。此於越族銅鼓之製作，已可略知消息，惟其製鼓之銅料，則除越地所出外，或並自中原購用。香齋集貨志：「孝武太元三年，詔曰：鑄，國之重寶，小人貪利，銷壞無已，監司當以為慮。廣州夷人，賣賣銅鼓，而州境素不出銅，聞官私買人，皆於此下貪比輪錢，斤兩差重，以入廣州，實與夷人，銷敗作鼓，其重為禁制，得者科罪」。按越族舊所居地，非全不產銅，如范成大桂海虞衡志，謂貴州產銅，取之甚便，故蠻人盛用銅器。周去非嶺外代答，亦謂史稱越越多銅銀，即據近日地質與礦產之實地調查，凡滇黔桂粵等越越居地，亦頗富銅鑛。昔時越人所以必求銅料於中原人士者，當以其鼓鑄繁多，或居地所採供不應求也。

古代越族銅鼓，蓋為其族工匠所自製，非歷中夏系統之工匠或其他部族之工匠為之。此觀於秦漢以前中夏系統之銅器，並無銅鼓一類之製作，及邊地其他部族皆不鑄造銅鼓為寶器可以知之。雖倭人鳥居龍藏所

著苗族調查報告，曾談銅鼓一章，謂曾於貴州仲家，獲得銅鼓。然仲家本越族之一支，余另文古代越族分佈攷，已為言之。鳥居氏於組成中夏民族各位之源流系統，鮮所探究，故明知仲家與一般苗族有異，而仍不認別為論述。此蓋由鳥居氏之混雜無識，非謂一般苗族之別有其文化系統者，亦並盛行鑄造銅鼓之文化也。至古代越族鑄造銅鼓之方法，雖太平御覽所引大周正樂，曾謂：「銅鼓，鑄銅為之，虛其一面，覆而擊其上，南蠻扶南天竺類皆如此。然其鑄造程序，曾詳終未言及。今就銅鼓本身之鑄痕言之，大抵鑄銅之先，必博土為鼓而范型一具，及半圓形之鼓身即胸部范型二具，而范內必精刻各種圖案花紋，待各范完成，乃鑄銅注鑄，俟銅凝結，則脫三范而接合之，更鑄銅膠其接縫。今所見舊遺銅鼓，其胸部二耳之間，必有微突之接縫，即胸部由二范分鑄接合之證。而鼓面與胸部相接處，亦往往有微突接縫，或小孔，余昔年於廣州文德路古物肆中得一舊遺銅鼓，而徑長營造尺二尺八寸，以鼓面接觸部約二寸處，全身穿孔腐蝕，致鼓面與胸部部分裂為二。從其蝕痕之齊整，而鼓面又全不損蝕推之，當即由接縫膠工之粗忽，或接縫膠劑之失宜所致。要之，銅鼓由三部范型鑄成，始為不刊事實。德國東方藝術研究會報告第三冊 (Gesellschaft für Ostasiatische Kunst, 3. Jahrgang) 中國之銅器，(Chinesische Bronzen, Berlin, 1928)，第二十七圖釋文，謂銅鼓各范口之紋式，實由原質模範翻印成之。由模型翻印，自是事實，然謂模範以原質為之，則恐未是也。

至古代越人鑄造銅鼓之用意，則昔賢所記，大要皆謂其為首領所擁，以示其有號召羣衆之力，並以之為賽會娛樂驅疾逐鬼祈禱之用者。附書

地理志：自嶺以南二十餘郡，：諸寮並鑄為大鼓。初成懸於庭中，置酒以招同類。來者，有富家子女，則以金銀為大鼓，執以叩鼓竟，乃留遣主人，名為銅鼓鼓。：俗好相殺，多構怨讎，欲相攻，則鳴此鼓，到者如雲。有鼓者號為都老，哀情推服。明史劉顯傳：『四川巡撫曾省吾，征都蒙蠻，顯軍事。萬曆改元，集叙州，凡克寨六十，：得儲葛銅鼓九十三。：蠻酋阿大泣曰：鼓聲宏者為上，可易千牛，次者七八百，得鼓二三，便可併號稱王。擊銅鼓山寨，羣蠻畢集，今已矣。：鼓失，則蠻運衰矣。』又朱國禎初輯小品：『蠻中儲葛銅鼓，有剝蝕而聲嘶者，為上上，易牛千頭，次者七八百頭，敲二三面者，即得併號為寨主矣。』此謂越族或其苗裔以擁銅鼓者為首領，則銅鼓所以示其為羣衆首領也。新唐書卷一百十弼雜傳：『叢族人子猷，以家俠聞。貞觀中入朝，戰金一劑，自隨，高宗時遣御史許瑛視其貲。瑛至洞，子猷不出迎，後率子弟數十人，擊銅鼓環排，執瑛而奏其罪。』溫庭筠河漢賽神詞：『銅鼓賽神來，滿庭幡蓋徘徊。水村汀浦過風雷，楚山如畫煙開。』孫光憲菩薩蠻詞：『木棉花映叢祠小，越禽聲裏春光曉，銅鼓與蠻歌，南人新賽多。』舊唐書卷一百九十七南蠻西南夷列傳：『東謝蠻其地在黔州之西數百里，：有功勞者以牛馬銅鼓賞之。：譙案則擊銅鼓，吹大角，歌舞以為樂。好帶刀劍，未嘗離捨。』陸游老學庵筆記：『予在宜撫司，見西南夷所謂銅鼓者，皆精銅鑄薄而堅，文鏤亦頗精，叩之聲鏗，不作銅聲。秘閣下古器庫亦有二枚。此鼓南蠻至今用之於戰陣祭享。』宋史南諸蠻傳：『西南諸夷，漢牂牁郡地，：疾病無醫藥，但擊銅鼓銅沙鑼以祀神。』曹學佺蜀中廣記卷三十五邊防記雅州引編經：『蘆山

縣新安鄉，五百餘家，瘴癘也。：俗信妖巫，擊銅鼓以祈禱。』又卷十八名勝記：重慶府合州南川縣引寶字記：『狼狽鄉人，居高樹上，：惟擊銅鼓祭鬼以祈福。』劉向表錄異：『蠻夷之樂，有銅鼓，：貞元中驟聞進樂，有銅鼓。』支尤堅異林：『夷俗最尚銅鼓，時時擊之以為樂。』(註十九)。黔苗圖說：『捕龍神家，貴陽南龍安順三府，定審廣州二州，皆有之。以十二月朔為大節，歲時擊銅鼓為歡。』近人劉錫蕃君著嶺表紀樂，亦謂今蠻人集議軍警公益一切事件，亦以撞擊銅鼓為唯一號召之法，流俗相沿，猶不稍變，但此物不盡用之於行軍集會，私家娛樂，亦嘗製之。此謂古代越族或其苗裔以銅鼓為集會賽神祈禱疾逐鬼歡娛享宴之武樂。集會賽神歡娛驅疾為越族或其苗裔生活上所必需故於銅鼓之製作或傳用途特為重視。而據德國東方學家德博士 F. Birth) 所著東方學院報告 (dan mitteilendes Orienatistichen Sem. H. are) 謂今日印度支那及馬來半島十民，皆以此物為宗教品，極為重視。又據荷蘭東方學家狄葛樂氏 (J. J. M. De Groot) 所著東印度羣島及東京亞細亞大陸銅鼓考 (Die Antike Kettrommen inden Oost-Ind. Chen Archip den of het Vasteland vaanzuidost-Azie-Auslerter. H. 1898) 皆據湖廣通志所記湖南北發現雲雷紋銅鼓，因謂其與祈雨儀式有關。按古代越族或其支裔之使用銅鼓，謂其並有宗教意味，觀於上引各書所記，自可置信。至謂銅鼓製作，並與祈雨有關，則亦有客觀依據。觀鼓面常鑄立體蛙蛤或蟾蜍，殆即因祈雨而作。(註二十)。今日粵南各地，尚認蛙蛤或蟾蜍為雨天動物，即蟾蛤出穴，天必大雨，此蓋因天將大雨，自有顯明預兆或徵候，蟾蛙感於氣，為避免大水沖沒，

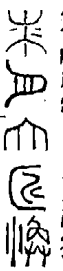
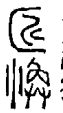
故每先離地穴。初民重交感巫術，見蟻出雨降，輒以爲蟻蛙與雨水有連帶關係，欲天降雨，必使蟻蛙出現。古代越族或其苗裔之鑄造蟻蛙等動物於鼓面，依初民巫術之理解推之，自是欲以祈雨無疑。

然余則終謂古代越族之製作銅鼓，其先殆與其種人上世對於雷神之信念有關。觀於凡民族古昔對於雷與鼓之連繫信念，即可知其淵源所自。越族對於雷神之信仰，可以二事證之。一爲海南島黎人謂其上世種人由雷攝蛇卵而誕生，而其文面來源，亦謂由於雷公設法令其最先所從出之姊弟二人結爲夫婦。二爲川滇之夷種人皆以六月廿四日爲火把節，又稱星運節，蓋於夜中，舉火遊行，狂歡達旦。而據王成竹補述安溪民俗雜談，則六月廿四日，這一天，俗謂是雷公誕，民間以農家祀之最多。而祀時則並祀雷母。(註二十一)。是夷之火把節，殆即雷公紀念，而其舉火遊行，亦即象徵與雷相關之雷光有關。雷攝蛇卵，與雷令文面，及舉火遊行之積習，本非後世自中夏系統或其他部族所傳播，當爲古代越族習俗之沿襲或變型，而祀雷則往往與鼓爲連帶信念，此與王充論衡雷虛篇，所謂「國一人若力士之容，謂之雷公，使之左手引連鼓，右手推椎，若擊之狀。其意以爲雷聲隆隆，連鼓相扣擊之首也」。庶幾正同。雖王氏所記，未必指古代越俗，然由此可推證祀雷者必以鼓聲爲雷之象徵。古代越族及其山苗裔多視銅鼓爲迎神賽會驅鬼祈雨之法物，而又以之爲擁有威力之徵象，則謂其爲一種象徵雷神之製作，雖言近殊異，而義實平篤矣。以此證陳次雲論漢代志所謂：「人傳雷鼓有神，有此洞之鼓盜於彼洞，夜見有虎，欲出驚人，跡之、鼓也、遷之乃靜」，及銅鼓面與脚部之多結雷形紋樣，亦愈覺古代越人之鑄鼓，

非無所寄託也。

鼓製作之年代與其最先盛行之區域，歐西學者雖頗有討論，然尙鮮發明，中國學者，如宋周去非著嶺外代答，則謂其鑄造約在三代之際，蓋亦推測之語，非有實証。按中國文籍，關於銅鼓之最早記載，似始於東漢建武十九年，即西元四十二年，馮衍征交趾之獲得駱越銅鼓，及虞喜志林所記：「建武二十四年，南郡男子，獻銅鼓，有銘」，等二事。交趾即今安南東京，南郡爲秦滅楚所置，約有今湖北東南部諸地，初治鄢，即今枝江縣東南之地，兩漢移治江陵，即今湖北江陵縣，是東漢初年，自今湖北江陵以至安南東京，並有銅鼓流行。惟春秋時之越國，以至西漢初年之南越西瓚及夜郎滇池等，似尙無銅鼓製作。觀漢武帝南平南越，西通西南夷，交往亦繁密矣，而當時使者及史臣，皆未嘗言及其地有銅鼓流行，是知雷與鼓之連繫信念，雖由來甚古，銅鼓之首創年代，今亦未能判定，然要最先盛行之時代，似不出武帝平南越以後，及東漢光武帝平交趾以前，即西元前一二二二年至西元四十二年以前。東漢以後，各地越族遺裔，雖仍盛鑄銅鼓，然至唐高宗調露元年於交趾置安南都護府，後與駱越苗裔關係日密，而當時使臣與史官，已不復記其鑄造銅鼓，而稍後記載，如劉恂嶺表錄異等，且謂其地已以擯十獲得銅鼓爲珍異，可知其時已鮮新鑄銅鼓。是各銅鼓之製作年代，多數可早至西元前一二世紀之交，晚亦至七世紀下半期而止。至其先於何地盛行，則此時已難判定。然若依同一時期發現舊遺銅鼓最多之區域言之，則以川滇黔交界之舊蜀國屬地爲最著。明史李榕傳：「成化中，四川都督擊叛，令潘佩征夷將軍印。明年至大壩，攻三都六鄉，獲銅鼓六

十三」。又劉顯傳：「漢成帝元，樂教州，凡克塞六十，得諸葛銅鼓九十三」。按李浴與劉顯所經略地，皆在今四川宜賓以至長寧以南一帶，即漢邊道縣範圍。以一時一地，而發現銅鼓至一百五十餘具，則其地爲使用銅鼓之中心區域可知矣。而銅鼓之地理分佈，北可至四川岷江西岸之蘆山，中可至湖北江陵，東可至長江口之希伯島，南經滇黔桂粵安南暹羅，而至馬來半島，更遠及於紐幾尼亞附近之佳 (Cava)。(註二十二)。與古代越族之分佈及擴張，適相符合。則依種族發源區域與盛用銅鼓之中心區域言之，其製作與盛行，最先殆或導源於川滇黔交界處之夔國舊地乎！

茲進言鼓之形制與紋樣。按中國文籍記載銅鼓形制者，似以歐喜志林所記「建武二十四年，南郡男子獻銅鼓，有銘」，爲最早。所謂「有銘」，據史澄番禺縣志卷二十八金石，謂非必即爲文字款式其文云：「說文無銘字，口部名字下云：自命也。許意凡經傳銘字，皆當作名。然則，古所謂銘，謂象其形以名其器耳，不必盡有款式也」，今日所見古代越族所遺銅鼓，大體皆無文字款式，漢唐以前之越族，雖已早經採用中原系統之文字，然皆不以文字刻於器物，英國倫敦博物館所藏中國銅鼓，雖據謂刻「建安四年八月五日製」等九字(註二十三)然此鼓本自北京所購得，又題曰「諸葛」鼓，蓋以諸葛亮征南軍附會而起，其文字似爲古輩商人所補刻，夫必當時所鑄。又廣州廣州書院，載陳叔夏得銅鼓其詳，中刻「龍昇日年」「」等九字。(註廿四)。考龍昇爲匈奴赫連勃勃所建國年號，在魏十六國春秋，記赫連勃勃以銅爲大鼓，及飛廉翁仲銅駝龍虎，以黃金飾之，列於宮殿之前。是

赫連勃勃確曾製作銅鼓，然其形制當與越族舊遺銅鼓別。陳氏所得，其銘文款式非古輩商人所補刻，即其器物原爲赫連勃勃所製，而非古代越族所遺。要之舊遺越族銅鼓，以無文字款式爲準。至於續漢書而記載銅鼓形制之文籍，當以唐劉禹錫表錄吳爲最早，其文云：「蠻夷之樂，有銅鼓焉。形如腰鼓，而一頭有面。鼓面圓一尺許，而與身連全用銅鑄。其身遍有鱗魚花草之狀。通體均勻，厚二分。鑄鑄之妙，實爲奇巧，擊之響亮，不下鳴鼗」。次之爲宋范成大桂海虞衡志所記，其文云：「銅鼓，古蠻人所用，南邊土中時有掘得。其製如坐墩，而空其下，滿鼓皆細花紋，極工緻。四角有小蠟絲，兩人昇行，以手附之，聲全似轉鼓」。又次之，爲宋周去非嶺外代答所記，其文云：「廣西土中銅鼓，耕者屢得之。其製正圓而平其面，曲其腰，狀若烘籃，又類宜座。面有五蟻，分據其上，蟻皆累趾，一大一小相負也。周圍數識，其面紋爲古錢，其方紋，如繡罽，或爲人形，或如球環，或尖如浮屠，如玉林，或斜如象牙，如鹿耳，各以其環成章，合其衆紋，大類雜畫圖陣之形。工巧微密，可以玩好。銅鼓大者闊七尺，小者三尺，所在神祠佛寺皆有之。州縣用以爲更點。亦有極小銅鼓，方二尺許者，極可愛玩，類爲士夫搜求無遺矣」。明清以還，學者之記載銅鼓形制者，數更夥，而各家

所記銅鼓之大小精粗雖異，亦不一其類。
 蓋銅鼓之製作，本不一其地，而其所取用之銅料，亦各不同，工匠之巧拙，紋樣之繁簡，亦各不相同。故有鼓面直徑長營造尺三尺以上者，如廣州南海神廟所藏舊遺二銅鼓大者而徑三尺五寸五分，高一尺九寸六分，而較鼓身邊寬出寸許，腹漸縮，底漸廓。小者高一尺二寸，

眼如鳥目而圓大，一手持盾，在步行狀，其上部並飾船形，船中亦繪半似鳥半似人之人物圖形。各人物執斧擊，鼓而則鑄日常生活景况圖形，有房屋倉庫人持杵搗臼形等。此類半人半鳥之圖形，余疑其本為象徵雷神子孫而作，今日廣東高雷欽廉一帶，尚有嫁女於雷公生子如雄雞一傳說。(注三十七)。而福建漳泉一帶，民間至今仍以雷公為頭人身，手臂兼有二翼，兩手並執金鏈，與半人半鳥之圖形，(注三十八)正相吻合，至於鼓面緣邊所浮蟄蛙蛤或人物等形像，則以上述梁山君所載一鼓之並作祭臺形與武士拜祭形者，為最複雜精巧。蓋銅鼓為象徵雷聲之宗敎用品，浮鑄祭臺與拜跪人物，或即以其信仰也。此外有倭人住友吉左衛門氏載一舊遺銅鼓，鼓作側臥形，上有連尼之二禽，下有四足為支架。周身鏤刻花紋，以雷紋為主，或橫列成行或縱橫連續為方匡，實銅鼓中之最特別者，當為混合多種形制而成之品，非古代，越族所遺，故不具論。

然就現存中國各地之越族舊遺銅鼓而論，大要仍以第二形式與第四形式為最多，鼓面緣邊亦以單面浮鑄蛙蛤者為多。至其紋樣之內容，則擬另為銅鼓圖譜一文以明之。

古代越族之銅鼓，在工藝史上或藝術史上均有其相當位置。其花紋形式及化學成分等，吳人黑智爾氏(H. S. Rogers)所著東南亞細亞古代金屬鼓，已探發詳述。其流行區域，除古代越族基本住地外，並遍及馬來半島以至紐幾尼亞附近之半島。古代越族之基本住地，余另文古代越族分佈考，已為言之。至馬來半島以至華南各土民之使用銅鼓，則或其地土民之一支本為古代越族支派所移殖，或由古昔越南人自南安等地遷往賈

易，因而為當地土民所寶重，亦未可知，然未能以片言判定，茲不悉述，俟將來有機會時，當另為文討論。

五、舟楫之製作及其水師

古代越族，並擅於製作舟楫，而巧於掉舟。在中土亦似以古代越族為最早擅於使用舟師。呂氏春秋慎大覽貴因篇：「如秦者立而至，有車也。適越者坐而至，有舟也。秦越遠矣也，並立安坐而至者，固織也。」淮南子齊俗訓：「胡人便子馬，越人便子舟。」又主術訓：「湯武聖主也，而不能與越人乘船舟而浮於江湖。」高誘注：「船舟，小船也，危險，越人習水，故能乘之，故湯武不能也。」又傲真訓：「越輪蜀艇，不能無水而浮。」高誘注：「輪，小船也，……雖越人所便習，若無其水，不能獨浮也。」越絕書卷八外傳記地傳：「夫越性口而傲，水行而山處，以船為車，以楫為馬，往若飄風，去則難從，銳兵任死，越之常性也。」此言古代越人之擅於操舟者也。漢書嚴助傳載淮南王安上武帝書：越人習於水門，便於用舟。春秋左傳哀公十七年：「三月，越子伐吳，吳子繫之箠澤，夾水而陳。越子為左右句卒，使夜或左或右，鼓譟而進。吳師分以繫之。越子以三軍潛涉，當吳中軍而鼓之，吳師大亂，遂敗之。」此種潛涉越軍，其性質如後世水師，越人之強，即水師之強也。故越絕書卷三吳內傳云：「越王勾踐，反國六年，皆得士民之衆，而欲伐吳，於是使之縱甲，縱甲者，治甲承斷修內才亦難稱者也。越人謂人鍛也。方舟航買楫楳者，越人往如江也。治須慮者，越人謂船為之須慮。……習於夷，夷，海也，宿之於萊，萊，菰也，致之於聚。」

單者塔也。又風齊卷七內陳成復篇云：『吳晉爭疆，晉人擊之，大敗吳師。越王聞之，涉江燒吳，去邦七里而軍陣。吳王聞之，去晉從越，越王迎之，戰於五湖，三戰不勝。』又吳越春秋卷三夫差內傳云：『越王聞吳王伐齊，使范蠡洩庸率師，屯海鹽江，以絕吳路，敗太子友于姑熊夷，逼江淮，轉襲吳，遂入吳國。燒姑胥臺，徙其大舟。』可知春秋時，越國純以舟師取勝。唯越國擅於舟師，故有樓船戈船軍船與船宮等設置。越絕書卷八外傳記地傳：『舟室者，勾踐船宮也。去縣五十里。』『種山者勾踐所在大夫種也。樓船卒二千人，鈞足深，船之三蓬下。』又卷四計倪內經：『浩浩之水，朝夕有時，……念樓船之苦，涕泣不可止。』又同上卷八：『石塘者，越所害軍船也。塘廣六十五步，行三百五十三步，去縣四十里。』又同卷：『勾踐伐吳，宿關東，徙瑯琊，起觀臺，臺週七里，以望東海。死十八千人，戈船三百艘，居無幾，勇求賢聖。』船而稱戈，殆與後世裝甲戰船相若矣。

而略越等地，則更以鑄銅為船著稱，晉劉欣期交州記：『越人鑄銅為船，在江湖退時見。』『九真有一湖，去合浦四十里。至陰雨日，百姓見有銅船出水中。又有一牛出湖中，以雞酒為祭，便獲魚倍，若不設此祀，則魚得半獲而已。』（注三十九）。又唐虞世南北堂書鈔卷一百三十七引同上交州記：『安定縣有越王銅船，以潮退則見。此類銅船之形制，雖今日已不可詳考，然遠在秦漢之際，而能鑄銅為船，更不能不謂為舟楫文化之極軌矣。』

唯古代越人長以舟師，故欲與越人五爭雄長之諸侯，或中夏系統之統一政府，欲對越人為相當統制者，均非仿造其舟師不可。淵鑿類函卷

三百八十六舟部引越語：『閩廣見子胥，教閱船軍之備如何？對曰：船名大翼、小翼、突冒、樓船、檣船。今船軍之教比陸軍之法，乃可用之。』大翼者當陸軍之重車，突冒者當戰車，檣船當樓車，檣船當輕足風騎。漢書食貨志：『越時欲與漢出船戰逐，乃大修昆明池，作列船環之。治樓船高十餘丈，旗幟加其上。』史記南越尉佗列傳：『元鼎四年，……呂嘉等乃遂反，……於是天子曰：……令罪人及江淮以南樓船十萬師，往討之。』步圖集解：『應劭曰：時欲擊越，非水不至，故作大船，船上施樓，故號曰樓船也。』又同傳：『元鼎五年秋，衛尉將軍博德，為伏波將軍，出桂陽，下瓠水。主爵都尉楊僕，為樓船將軍，出豫章，下橫浦。故歸善越侯二人，為戈船下厲將軍，出零陵，或下離水，或抵蒼梧，……咸會番禺。』同上集解，『嗣案，張晏曰：越人於水中負人船，又有蛟龍之害，故置戈於船下，因以為名也。』是漢代之平定南越，亦頗恃樓船與戈船之威力。然此類舟師，固越人所首創也。

唯古代越族擅於使用舟楫，故其表現於工藝或宗教品之制作者，亦每以船形圖樣為紋飾，如上述安南河內所發現越舊遺銅鼓，其腰部有船形紋樣，是其顯例。而余所獲廣州漢代城磚，亦有刻繪樓船形者，雖城磚製作或全用中原所遺官吏之命令，然其工匠之技術，當受古代越族之工藝影響，以漢代中原各地全不以船形紋樣為磚瓦飾紋也。唯古代越族擅於使用舟楫，故其一部分苗裔歸宗於中夏系統之較遲者，亦以擅於操舟著稱，如浮家泛宅之蛋民，即其顯例。容於另文蛋族源流考述之，茲不悉贅。

六、古代越族文化之滙合。

古代越族自秦漢以至李唐，其苗裔各支派，已多復歸宗於中夏系統，故其文化，亦大要與中夏系統文化之主流相匯合。而其匯合之關鍵，則為中夏系統選舉或科舉制度之推廣，及其對邊區部族之實施通婚政策，並接受邊區部族之傳統宗教為中心。蓋中國自漢唐以還，以選舉或科舉為官人登進之法，選舉獲尚，或科舉及第，則授官從政，而構成其在政治經濟與社會各方面機會均等之地位。而選舉對策及科舉考試，則以中夏系統主幹之語言文字為表現之工具，故選舉或科舉制度之推廣，即為中夏系統主幹之語言文字實際應用範圍之推廣，與中夏系統內各分子或單位平等精神與團結情緒之增進，而文化遂匯合無間矣。其或邊區部族，本有特殊宗教，則由中夏政府與人民接受傳播，使與中夏系統之文化主流匯合為一。其或中夏政府與邊區各部族一時仍未融治密合，則為實施通婚政策，使相互通婚之對手，負責為種族之混合與文化之交流。此為中夏民族系統所由日益光大之根源，治史之士所當洞明者也。

舉例言之，如明歐大任百越先賢傳卷二卷三傳『卷三傳字叔高，鬱林人。博通墳籍，以布衣舉方正。和帝策問陰陽不和，或水或旱。奮對曰：『天有陰陽，陰陽有四時，四時有正令，春夏則予惠，布施寬仁，秋冬則剛，盛威行刑。賞爵殺生，各歷其時，則陰陽和，四時調，風雨時，五穀升，今則不然。……』。又招猛傳：『招猛南海人，舉茂才為郎，元和中，大鴻臚卿，掌諸侯及四方歸義蠻夷，與郡國上計，而諸入朝，拜諸侯嗣子禮儀，皆屬焉。猛善於其職，動無遺禮，四夷重譯，若高句麗馬韓元菴，南夷初附，及就封入覲者，至容聲律儀行事，猛事制舉蹈跡之，悉愜其情云。』此計越裔賢豪以應舉獲尚，因服官

中朝，而為中夏系統主幹文教之發展而宜勞也。漢書郊祀志下：『是時已滅兩粵，粵人勇之，乃言粵人俗鬼，而其祠皆見鬼，數有效。昔東粵王敬鬼，壽百六十歲，後世庶幾，故寢藉。迺命粵平立粵祝祠，安靈、無壇，亦祠天神，留百鬼，而以雞卜。上信之，粵祠為卜，自此始用。顏師古注：『勇之越人名也，俗鬼，言其土俗尚鬼神之事。』王先謙補注：『漢書禮志：說文云：雞，鬼俗也，從鬼雉聲。淮南傳：吳人鬼，越人雞。……地理志：海陽有越巫死雞祠三所。』此言漢武帝平定南越，因接受南越祀鬼之宗教，因命越巫立越祝祠以示文化之匯合也。新舊唐書合鈔卷一百三十三許敬宗傳：『敬宗嫁女與海益之子，多納金寶，為有司所劾，左授鄭州刺史。』敬宗嫁女與海益之子，雖曰以多索金寶而被左授，然以中朝大臣而嫁女與邊酋，要與對邊區部族之通婚政策有關。考海益為古代越族一部分苗裔之首領。舊唐書卷一百零九海益傳：『海益高州良德人也。異代為本部大首領。益少有武略，附閉皇中為宋康令，仁壽初，潮成等五州獠叛，益馳至京，請討之。……楊素曰：不意蠻夷中有此人，大可奇也。即令益發江嶺兵擊之。……武德三年，廣新二州賊帥高法澄洗寶徽，並受林士宏節度，殺害隋官吏，益率兵擊破之。……或有說益曰：……公冠平五嶺二十餘州，豈與趙佗九郡相比？今請上南越王之號。益曰：……越王之號非所聞也。四年，益以南越之衆降，高祖以其地置羅春白崖儋林等八州，仍授益上柱國高麗總管，封與國公，尋改封國公。』益子與中朝大臣之女通婚，實與種族之混化與文化之匯合有重大意義。此則勳以當日情勢而可知也。此就越族之兩越一系言之者也。其他各支派，當亦如此。

附注

注一、見淮南子說山訓。

注二、見中山文化教育館所編民族學研究彙刊第一期，(民國二十五年五月)何聯奎奮民的圖騰崇拜。

注三、見倭人島居龍藏苗族調查報告第六章苗族之花紋，獨家與其他苗人有一種不同之花紋一段。

注四、見同上苗族之花紋。及友人塚家梧先生雲南昆明苗族調查報告。(國立中山大學社會學系畢業論文)。

注五、見邊疆周刊(中央日報昆明版)某君撰邊夷人的信仰，及友人江應樑先生路南的撒尼人第六章精神生活。(未出版)。

注六、見友人林崑祥先生臺灣番族之原始文化上篇總述。

注七、見上述民族學研究彙刊第一期。

注八、此紋樣以劉成君海南島黎人文身之研究一文所繪為根據。而劉君原圖又依昔年曾與余及謝英伯陳大年諸先生等發起組織瓊崖崖苗文化協進會之陳月波先生原稿繪成，蓋國人以科學方法研究黎人問題者，實以是會為濫觴也。

注九、見貴州省政府民政廳編印貴州省苗民概況(民國二十六年四月出版)，第二章語文。

注十、見江應樑先生雲西部之蠻夷民族(國立中山大學研究院文科研究所史學部畢業論文)。

注十一、詳見江氏雲南西和之蠻夷民族第七章宗教。

注十二、見香港科學雜誌(Hongkong Naturalist)第八卷第三四期。

R. Nageloni著海峽史前遺物發現記(Archeological Finds) (譯文見友人衛萊賢先生所編說文月刊第一卷第一期)。

注十三、見安徒生(G.G. Andersen)中華遠古之文化(真復禮譯文見地質學報第五號第一冊，民國十二年十月出版)，及阿爾納(T.G. Arne)河南石器時代之着色陶器。(見古生物誌丁種第一號第二冊民國十四年一月出版)。

注十四、見香港自然科學雜誌第三卷第三、四期，芬尼神父(D.J. Fin S.J.)香港新遠洲史前遺物發現記。(譯文見說文月刊第一卷第四期以下)。

注十五、見說文月刊第一卷第七期友人陳志良先生香港訪古記。又陳公哲君發掘所得之古物，已編著香港考古發掘(The Archaeological Excavation of Hongkong)一書，將由商務印書館出版。

注十六、見友人王興瑞先生海南島黎人研究。(國立中山大學研究院文科研究所史學部畢業論文)。

注十七、據古今圖書集成經濟彙編政典卷二百八十六刀劍部彙考引。

注十八、見安徒生甘肅考古記。(地質專報甲種第五號民國十四年六月出版)。

注十九、關於銅鼓之文獻，謝啓昆粵西金石略卷十五銅鼓考，頗有輯錄，近人陳堯仁閩中金石略卷十三銅鼓圖並考，及友人鄭師許先生銅鼓考略，(上海市立博物院叢書中華書局出版)，及徐松

石一粵江流域人民史第二十二章銅鼓研究，均有增益可參考。

注二十、余纂於民國十九年作銅鼓考一篇，於銅鼓與祝雨兩節之關係，頗有闡述，曾寄與容希白（庚）先生，請為刪正。後以別事，稿竟散失。

注二十一、見國立中山大學語言歷史學研究所民俗週刊第八十六、七、八、九、期合刊。

注二十二、關於銅鼓之地理分佈，奧國黑智爾氏（F. Hegel）所著東南亞細亞古代金屬鼓（*Alte Metalltrommeln aus Sude Asien*, Leipzig 1902）言之最詳，可參考，但亦有疏漏。

注二十三、見布舍爾（S. W. Bushell）著中國美術（*Chinese art*）第三編雕金。（有戴琳譯本，商務印書館出版）。

注二十四、見陳榮仁閩中金石略卷十三引文，惟銘文缺首三字，以下文「按龍昇為夏紀元」一詞動之，首三字，當為龍昇，故特補上。

注二十五、見翁方綱粵東金石略卷二廣州府金石二南海神廟條。

注二十六、見謝啓昆粵西金石略卷十五銅鼓考。

注二十七、見德國東方藝術研究會報告第三冊（*Gesellschaft für Ost-asiatische Kunst 3. Jahresgabe*）中國之銅器（*Chinesisch Bronzen*, Berlin, 1928）第二十七圖釋文。

注二十八、見謝啓昆粵西金石略卷十五銅鼓考。

注二十九、見英人 Roger Fry 等七人所編中國藝術（*Chinese art*—*By* *Kingdom magazine Monographs*, London, 1925）銅器第

十二圖版（*Bronzes—Plate 12*）釋文。

注三十、見國立中山大學文史研究所月刊第一卷第二期廣州展覽會古物館概況。又謝英伯先生所藏銅鼓及其他各古物皆甚精美，向陳列於廣州華國古學院，余為該院同人之一，惜未及為作圖錄，而謝先生歸道山矣。

注三十一、民國二十二年春，廣州舉行全市展覽會，其古物組由友人謝英伯陳大年二先生主持，陳列梁山植劍泉諸君所藏舊遺銅鼓約十面，皆為精品，時余為民俗組設計委員，故略知概況。惜未為選作圖錄也。

注三十二、見湖北先正叢書子部。

注三十三、見陳榮仁閩中金石略卷十三銅鼓考。

注三十四、全上注。

注三十五、見倭人鳥居龍藏苗族調查報告第八章銅鼓所引，及吳費因史之梯所引。

注三十六、見法入巴門特爾氏（*Parmentier*）古代青銅鼓（*Anciens Trombones de Bronze*）文見法國安南河內遠東學院學報。

注三十七、見余另文海南島黎人源出越族考所引各傳說。
Bulletin de l'Ecole Française d'Extreme Orient 1918

注三十八、見國立中山大學語言歷史學研究所民俗週刊第八十六、七、

八、九、期合刊，王成竹安溪民俗叢譚，又英人施美士教授（*G. Elliot Smith*）著龍之演進（*The Evolution Of the Dragon*）一書。（下續第四十一頁）

干蘭(西南中國的原始住宅)考

戴裔煊

一、名稱考釋

什麼叫做「干蘭」？簡單地說：「干蘭」是代古流行於中國西南部蠻族的住宅的名稱。魏晉、宋齊、周齊吳越傳、北史蠻獠傳、通典邊防典等，都說僚人「依樹積木以居其上，名曰「干蘭」。「干蘭」大小，隨其家口之數」。由這種記載，我們知道僚人的住宅叫做「干蘭」。

「干蘭」這個名稱是譯音的，因為是譯音，所以在中國古籍裏有種種不同的寫法，舊唐書及新唐書的南平僚傳寫作「干欄」，宋樂史太平寰宇記作「干蘭」，(註一)「干」音近，且同指僚人的住宅，毫無疑義，是同名異譯，「蘭」「欄」「蘭」三字，都是漢字的同音異寫。

最初我懷疑「干蘭」是專指西南中國僚人的住宅，後來讀南史海南諸國林邑傳，知道不單是僚人的住宅叫做「干蘭」，林邑國的住宅也叫做「干蘭」，不過「蘭」字寫作「欄」與新舊唐書同罷了。南史林邑傳稱：「其國俗居處為閣。名曰干欄」。按林邑(Gampa)在漢為日南郡象林縣地，在唐為環王，後來為占城，今安南中圻至南圻地。由這種啓示，引起我的好奇心，不禁發生出疑問：西南中國僚人的住宅叫做「干蘭」，中國以外，林邑國的住宅，為什麼也叫做「干欄」？為什麼時代不同，而住宅的名稱則前後彼此無異。

我們知道，僚族的大本營是在四川的東部，貴州廣西的西部，和雲南的中部，和林邑相隔很遠，時代不同，地理遙隔，名稱的相同，並不是偶然的事情。依照民族學上的解釋，這種相同，不是由於彼此都是同一個民族，則是由於文化傳播而來，又不論是由於民族相同抑或由於文化傳播，在這兩個地區的中間，應該有這種文化傳播移動的痕跡。美國巴故民族學家鮑亞士(B. H. H. B. H.)主張地區連續，然後傳播才有可能，德奧播化學家最初本不大注意這一點，後來什密特(W. Schmidt)亦仍主張在做播的路線上應該有遺跡的發見。問題擺在我們的面前：在這兩個地區的中間，有什麼痕跡可以找尋出來呢？作者為好奇心所驅使，還竟古代有關載籍，從住宅的名稱上尋求出線索。西南中國的都族，他們的住宅稱「欄」的或音近於「欄」的有：

欄房 據輿論海餘基稱：「凡稱黎村，男女衆多，必伐長木，兩頭搭屋各數間，上覆以草，下橫上直，平鋪如樓板，其下則虛貯，登涉必用梯，其俗呼曰「欄房」。張慶長黎岐紀聞亦稱黎人的住宅有「高欄」

「低欄」之分，以離地高下而定，黎人的住宅稱「欄」，可無疑義。

麻欄 范成大桂海虞衡志謂僚人「民居苦茅為兩重欄，謂之「麻欄」。田汝成炎徼紀聞及閩嶺粵述，俱作「麻欄」。又潘耒勳志(卷四六二)桂林府下則謂僚人「居室無論貧富，最初架椽，名之曰「欄」。是則僚人的屋亦叫做「欄」。

水欄 羅日葵或實錄謂：漢人以舟楫爲家或羅蓬小舟，謂之「水欄」。蛋人的住宅亦有叫做「欄」可毋庸懷疑。

羅漢樓 閩叙粵述稱乾傢「以大木一技明地作兩木樓，高數丈，上覆瓦鋪板，男歌唱者，夜則綴宿其上，謂之「羅漢樓」。按乾傢即乾佬，「羅漢」不能解釋爲漢義的「羅漢」，應爲一種不正確的音譯，即「欄」音的長讀；又乾佬的住宅，在古籍上本來還有其他名稱，乃漢人的命名，不是土語（註二）。

馬郎房 貝奇翁苗俗記謂「女子十三四，搗竹樓野外處之，苗童聚歌其上，情稔則合，黑苗謂之「馬郎房」，僑人謂之「麻欄」，僑人謂之「干欄」，「馬郎」與「麻欄」相近，當是兩名異譯。

把這些名稱歸納起來，加以分析，好容易辨別出有些是有漢義的，如「水」、「房」、「樓」等字，當然是轉爲漢名以後所加，至於「欄」、「羅漢」、「郎」、「麻」、「干」都是土語的漢譯，「麻」、「馬」與「干」土語的原義怎樣？有什麼分別？作者對於非漢語沒有研究，不敢妄加付度，「蘭」、「欄」、「羅漢」、「郎」是什麼，則有法國人的調查紀錄，供給我們作比照。據法人佛雷里爾 (Le nitaine de Fleurette) 和勒[?] (Le Gouirone de Lepage) 上尉調查貴州仲家語的結果，知道仲家叫住宅做 *Rann* 或 *de Rann* (註三) 是則「蘭」、「欄」、「羅漢」、「郎」都是土語「住宅」的音譯，漢人不明本義，又加上「樓」、「房」等字，頗覺可笑。

從上述西南中國全部族住宅名稱的音義來看，知道彼此同出一源，不然，則不會都叫住宅叫做「欄」。這一點我們可以明白了。

二、干欄的形式

所謂「干欄」，究竟是怎樣的一種建築呢？其實，並沒有什麼特別，就是馬來人巴布亞人等民族所居住的那種棚屋，這種屋，中國古代有名稱，現在因爲逐漸變形和消滅，反找不到適當的現行名稱，這裏姑且叫它做檯屋或檯欄的建築，英文叫做 *Elevated dwelling* 法文也沒有適當的名字，法國民族學家但尼克 (Deniker) 在他的著述中用 *Maison Sur Pilars* 來表達 (註四)。德文則叫做 *Pfeilenhäuser*，玩味其意義，亦不外「檯屋」而已。顧名思義，我們可以知道這種屋最特別是用木檯構成間架，因爲用檯搭架，中間隔以檯板所以是離地的，人住在檯板的上面，檯板距離地面的高下不等，視地方情形而定，所以家人有「高欄」、「低欄」之分。我們從何而見得「欄」就是檯屋呢？根據古籍所給我們的啓示：

(1) 魏晉僚傳零記載稱「干欄」是依樹積木以屋其上，「干欄」大小隨其家口之數；新舊唐書南平僚傳稱人並樓居，登梯而上；太平寰宇記稱僚人悉住叢菁，懸崖構屋；這些記載所給我們的印象，分明是一種離地的建築，否則不能說是「懸崖」。又「干欄」大小隨其家口之數，正與現在馬來人的檯屋相同。普通檯屋，一家住的則小，多家住的則很大，大的可以當做一個村莊。我們知道婆羅洲的檯屋有長一百碼的，依樹構成的也有，不依樹的亦有，不是兩種，而是一種兩式。因爲依樹好像鳥巢，所以中國古籍裏又叫做「巢居」。太平宇記(卷一六六)引南州異物志稱交廣之界的鳥潯人(按亦即「里」或「俚」人)巢居，

就是據他們居住於這種建築成的棚屋。中國古代傳說上稱有吳氏架木爲巢，當即指此。又太平御覽（卷七八五）引沈懷遠南越志謂「番禺郡（今廣東德慶）夷人曰「帶」，其俗棚居，實爲俚之墟落」。所謂「棚居」，大抵是指不依樹建築的棚屋而言。

(2) 海南島黎人的棚房，其建築形式，除海棧餘錄所載外，桂海虞衡志亦有記載，謂「居處架木兩重，上以自居，下以畜牧」。方輿志上謂「結茅爲屋，七覆盆狀，上居人，下居畜」。分明是一種棚屋。此外，海南島黎人的住宅，據天下郡國利病書所引述舊志之文，亦同一式。現代的棚屋，多數爲長方形，並亦有圓形的，所謂「如覆盆狀」，則似指圓形者。中國古籍對於棚屋爲方爲圓，無明白記載。

(3) 儋人的麻棚，據炎徵記聞所述，「耕茅而不蕪板爲閣，上以棧止，下畜牛羊豬犬」。聞敘專述的記載亦同此。

(4) 蛋人在今日雖人多泛宅浮家，但在古代則多居陸上，曠倉房公墓碑有「林堂洞窟」之語，可以爲證。即現在編蓬水游的水棚，仍保有原始棚屋的遺形。

(5) 的住宅，他師佬朱轉漢雲雲笑稱「所居不著地，雖竹長之高，屋宇之多，亦皆去地數尺，以巨木排比，如雀巢羊欄，杉葉覆屋」。羅統典黔南職方紀略亦謂「屋宇去地數尺，架以巨木，上覆杉葉如羊欄」。極顯明爲一種棚屋，上面所引專述的「羅漢樓」，在作用上形式上成有小異，據柏林大學教授什密特（Max Schmidt）的人類原始種族（The Primitive Races of mankind treat, pt. A.K. Dallas, 1926）所述棚屋有兩種，一種專爲未婚者居住，一種作爲村莊，所謂「羅漢樓

」或即指前一種，在作用及形式上有小異，但同爲棚屋則無可疑。又據羅羅斯托克（Roeseck）大學教授威里馬爾（Wili Die）在其所著世界及其民族（Die Erde und ihre Völker, II, 1928）敘述巴布亞人（Papua）的棚屋，除居住的村莊之外，在其附近，還有公共的成年男子會所及少年會所（Gemeinsame Mannar un Jung gesehllin hauser），又還有祠廟（Geistevhaus），此類公共建築物，想其當然，在中國西南部的棚屋村落中，亦未嘗無有，不過中國旅行家，沒有詳細的觀察紀錄，所記的僅少年未婚者的會所而已。黑苗的「馬郎房」，與上述的「羅漢樓」同類，亦爲少年未婚者的會所。黑苗稱該建築爲「蓋馬郎」，或即由「馬郎房」而來。按李宗防黔記，黑苗又有「樓居黑苗」或「黑樓苗」之稱，樓居而見諸稱號，足証其住宅和一般苗人不同。又用雙鈴書稱仲家好樓房，所謂樓，就是棚屋。

上面所舉住宅形式，不過就住宅名稱有一「棚」音的來說，並不是說住棚屋的僅有這幾個部族。就作者研究所得結果，個人、大良人、俚人、伶人、水家、母老、羊黃、土僚、擺夷、沙人等都是住棚屋的（註五），所有的棚屋，也大都是同一個形式。

三、干欄式建築的作用

關於棚屋建築的作用問題，考查中國戰國可得三種解釋：

(1) 避瘴說 樂史太平寰宇記（卷一六二）敘南道賓州風俗條稱：「俗多檉木爲巢，以避瘴氣」。及（卷一六九）雷州風俗條稱「地濱邊海，人憚瘴氣，多居棚，以免時瘴」。這一說主張棚屋的作用在於避瘴。

與避瘴氣便變有關。

(2) 避猛獸說 范石湖桂海虞衡志謂「其他多虎狼，不爾，則人漸俱不安」。則建築物離地，其目的在乎避免猛獸的侵害。

(3) 禁忌說 朱輔溪變業義謂「佬老以思禁，所居不著地。一則含有超自然信仰方面的原因。

這三種說法都各有它的理由，這種建築與東南亞的地理環境，很有關係，據德國民族學家海尼。基爾丹(Hene Galdem)的解釋：

「柵欄建築是東南亞一種合宜的建築法式，自不能置疑；在諸多利益之中，首先要說的為防止雨季地板之極度潮濕，其次為防止毒虫野獸，其建築在水中的，由於高出水面，在陸地建築的，由於地面燃起蒸出濃烟之火，可能防止蚊蟲；又其次為更清潔；為建築於崎嶇之地能輕而易舉，原則地面必須作範圍廣闊的填積或挖掘；為在地面上對於家庭工作有涼快通爽的空地，最後則為在許多情形中，可以防止敵人的襲擊」(註六)。

柵屋的作用，差不多已列舉無遺，所謂「住近南方地卑濕，黃蘆若竹繞宅生」，是南中國一種很確實的寫照，樓居不特爽潔，而且可以減少許多疾疫和侵害，前兩說可說是直接見到的利益，後一說則是由前兩種禍害所引起的迷信，所以三說都有理由。

四、干欄式建築的傳播

關於傳播問題，首先要討論及這種文化特質的始源地，我們知道柵欄建築，並不限於東南亞，亞洲西部以及西伯利亞，甚至歐洲，都曾

有過這類建築。這在新石器時代，瑞士古代的「湖居」(Lake-dwellings)

，愛爾蘭及蘇格蘭古代的「克蘭諾」(Crannog)，都是屬於這一類的建築。究竟是一元的抑或是多元的，這是民族學上百數十年來所爭訟而不能解決的問題。主張一元，則所有皆出於一地所傳播，主張多元，則容許各地在類似的環境條件之下，有類似的發明。就事論事，東南亞洲的柵屋，如果未得到聯繫上確實的證據，不應該說是淵源於瑞士的湖上住宅，或愛爾蘭蘇格蘭的「克蘭諾」。在未發見確實的聯繫證據的時候，

我對於這兩方面的柵欄建築關係問題，願意採用高登堡(Goldenwei)

的「有限可能性的原理」(the principle of limited possibilities)

，認為由於兩方面獨立發明。但在東南亞洲及其附近海島，根本彼此有聯繫可尋，則不應認為各自獨立發明，而是出於傳播。

這種建築東南亞洲和附近的海島，可能是它最適宜的發生地點，其理由：第一，當每年雨季的時候，地面極度潮濕，為防止潮濕，離地的柵屋是一種最適宜的建築；第二，東南亞洲的瘴癘最盛，不要說其他遠處深青人路罕到的地方，就是說廣東，從前的請官運客，視為畏途，文獻通考載南宋紹熙五年的時候，臣僚言廣東一略十有四洲，英德二府烟瘴最甚，有人間地獄之稱。又太平御覽引吳錄地理志說蒼梧高要郡下人每年乘筏至瓊崖城，六月來，十月去，目的就是為着避免瘴氣。現在這些地方，人口稠密，那裏有什麼烟瘴？但是從後却是瘴癘之地，從前廣西雲南更不用說了。諸葛亮五月渡瀘，將深入不毛。白居易詩「聞道雲南有瘴水，樹花落時瘴烟起，大軍徒涉水如湯，未過十人二三死」。雖

詩人之筆，不無過甚渲染，但亦可以想見烟瘴的厲害。烟瘴隨地方開發

而減少，地方越開發，人口越稠密，則煙瘴越減少。從前的東南亞洲，的確是煙瘴很厲害的區域，所以也很適宜於這種柵欄建築的發生。

在地理上，東南亞洲大陸與南洋弧形的好些羣島是脈絡相連的，動植物相同，文化亦構成一個文化圈，西南中國可以說是這個圈的北界，包括廣東、廣西、湖南、湖北、四川、雲南等省的一部或全部，柵欄建築就是這個文化圈裏面的一種文化特質。

我們知道不單是中國西南部的泰族（註七），馬來民族，甚至黑非洲的巴布亞人，他們的住宅也是同樣形式（註八）。麥克羅尼西亞人的住宅，雖在建築材料上已經有所改變，但仍然是離地的，當然因為最近近的緣故，受這種文化的影響。

研究台灣番族的住宅，最感覺有趣味，番族的住宅有三種形式：（一）平地建築（der ebenerdige Bon）。（二）地窖式的住宅（das in die Erde versenkte Haus）。（三）柵欄建築（der Pfahlbau）。這三種建築形式，代表三種不同的文化，據海尼·基爾丹的研究，柵欄建築最早僅在台灣西部平原居住，而現在差不多已消滅的部族有之，現在山居的民族仍然保有這種建築，但不是普通人的住宅，多為特別用途的。如未婚者之居和倉庫，仍多保留這種建築情形，台灣中部朱歐族（Tauu）有一種特殊習慣，魚頭裏在所指定的柵屋完全食畢（註九）。這種建築出現於台灣西部，地理的位置暗示出它的傳播途徑，不是由菲律賓就是由中國沿海向北傳過去的，考台灣在隋時稱為流求，隋書流求國傳稱其人「依茂樹起小屋」，仍透露出多少柵屋的痕跡，到了清代，情形有些不同，曾經到過台灣的人物的著述，如林謙光的台灣紀略，都

永河有裨海起遊等書，描述番族住宅，形式已經有所改變，林書稱「柵屋高地四五尺，深狹如舟，前後無所阻，梁柱皆畫五彩」。郁書則謂「番室仍似穀倉，築土基三五尺，立棟其上，覆以茅，茅檐深遠，垂地，過土基方丈，兩端不得使」（註一〇）。這種形式的建設，已經不能算是柵屋，因為用土基來做牆壁，即使不高，也是一種版築，況且又不是離地的，假使根本不是別種文化元素，最低限度是受到其他文化影響的一種變形，其保留有原始屋柵結構的，只有在生番中可見。鄭其照台灣番社考稱生番的屋「立木為架，蓋以茅，墊以草，高者為林欄，下者為几席」，所謂「立木為架」，可以說得是具有柵屋的遺形。

台灣和琉球羣島可以說是這種文化傳往日本的踏腳石，日本的文化在古代有許多特質，和中國海南島相同，我們把漢書地理志所載唯羅國耳的文化和魏志倭人傳所載倭人的文化相比較，便可知倭人傳稱「所有無不與倭耳珠瑳同」。因此便不明瞭地理位置的范野宗，在後漢書裏甚至推想「其他大較是在會稽東治之東，與蘇婁倭耳相近，故其法俗多同」，這種盲人摸象的推想，雖然謬誤，但法俗相同，則是可信的事實。建築是文化元素之一，當然也是相同，關於這一點，日本的民族學家鳥居龍藏曾告訴我們：

「據余（鳥居氏自稱）在臨安府勸勒附近之觀察，房屋之形狀為長方形，四壁皆用圓長之木組合，上塗以土，其形狀恰與日本古代之「校舍」無異，室內之構造分為二層，樓下計共三室，一為工作室，二為廚房兼貯物所，其三為宿舍。屋頂傾斜甚急，以茅葺之。並交文千木以遮風，房舍之前方，設「校舍」狀之小屋

以筒牀，遠望此種房屋，頗有日本古風，此等房舍通用鐵釘束縛，絕無用釘者，各戶集成院落，位置均設於比較近水之丘陵上（註一一）。

日本古代的「校舍」，就是一種棧屋，相同並非出於偶然，而是出於傳播，烏居氏只知道形式彼此相似，所以相似的原因及其歷史，還未曾深考，專作民族學調查，不過是橫的研究，橫的研究，有時解決不了問題，還要作歷史的縱的透視，從歷史的觀點來考查，日本「校舍」的形式，是經由台灣及琉球羣島傳過來的。

五、建築法式的變遷

建築法式的變遷，可能由於固有與外來兩方面的原因，固有的原因，起於文化的逐漸演變，外來的原因，則由於外來文化的影響。起於前一種原因的，變遷的速度不大，變異的程度亦很有限，用於後一種原因的，其變遷的速度和變異的程度可以很快很大，外來的文化移植過來，和當地文化混合，雖然成爲一種交流狀態，可能很快就使當地文化變換了面目，我們試想一想：大都市的洋房子和窮鄉僻壤的中國古老屋，形式相差多遠，試問洋房子的形式傳到中國來有多久？然而中國的洋房完全洋化了嗎？是又不然，中國的洋房就是中國洋房，不論怎樣，都脫離不了中國的色彩。其所以不能完全變化，則由於一個社會有其歷史的或社會的控制力，這一點是了解社會文化變遷的關鍵，西南中國格屋建築法式的變遷，自然也不能例外。

于屬式建築，因受到別種文化影響，確曾引起巨大的變遷，變遷的

程度，就是受影響的程度。作者年來旅行中國西南各地，發生一種奇異的感覺：我們知道西南中國是檣欄建築的大本營，除了桂西滇東和其他幾處深著漢化部落聚居的地方外，在比較繁盛和漢化濃厚的地方，很難見到原始的檣欄建築。然則檣欄建築在這些地方完全消失了嗎？那又不然。檣欄建築並未完全消失，處都還可見到它的遺形，不過受着漢化的影響，已經發生很大的蛻變。如果我們不留意則已，稍爲留意，不難看出其中的動輿，現在西南中國不是流行一種「竹編批蓋」的建築嗎？這種建築，首先搭起一個原始形的木架，然後用竹編成牆壁塗以灰土。這種房舍，有許多分爲兩層，不論貧富，他們的房子都是這樣建築的。我的心當時這樣想：不論任何人，建築一所房屋都希望耐久和穩固，用木材造骨架的房子，這兩種情形都談不上，爲什麼不用燒成的磚來做牆壁？不用燒成的磚就是用日光晒硬的磚來做牆壁也會通用木頭，說西南中國沒有磚或不懂得製磚的技術嗎？事實上又不是，爲着價廉工省嗎？這點有似是的理由，在貧窮的人應該打運方面的算盤，但富有的人用不着求價廉工省，並且蓋一所房子，住不了多大就垮塌了，當然更不經濟。這些都不是理由。理由是在乎一個社會之歷史的或社會的控制力在發生着作用。民族學社會學理論提示我們，兩種文化接觸，可以引起「採借」(Borrowing)與「變化」(Acculturation)。「採借」與「變化」並不是無條件的把固有文化一掃而空，外來的文化代替了原有的文化；而是外來的文化元素與當地的互相混合。混合的結果，另外產生出一種新型。「竹編批蓋」就是變漢文化合混所起的結果。合流以後，因爲固有文化控制力的關係，仍然保留原始型的木架子，這裏試舉川東和黔西

北一帶來說。這一帶地方是古代板橋變厝代南平僚，宋代徽州變的居地（註一二）。宋初變史著太平實字記的時候，猶遍地僚風，鄉俗懸崖梯屋，到現在尙未滿一千年，在人的方面，雖已不辨誰漢誰蠻，但在文化方面，蠻風仍未能盡洗，保留原始梯棚建築的骨架，自屬意中之事。雖雖然是用竹編，用灰泥塗起來，雖然有牆壁的模樣。屋頂鋪着瓦，代替了原來的茅草，平地本來不可居人，現在大多數居住地面了。這些都是受漢化影響的明證。

據海厄基爾丹的意見：「中國文化的影響，不特使安南人，並且使苗、侗、力些及住近中國區域的泰族，放棄梯棚建築，而其他部份民族則仍保留着它」（註一三）。苗僑等部族是否在古代也住梯屋的？以其他文化元素言之，想其當然，雖有可能，但缺乏確實證據，不想輕於論斷。泰族因受中國文化影響而改變了放棄了他們原來的建築，則是事實。

現在整個回子的文化都受着外來文化的影響，西南中國將完全漢化，固無待言，在南洋方面，除受中國文化影響外，有印度文化，阿拉伯與西洋文化，這些文化，在在發生着作用（註一四）而西洋文化的輸入，憑藉着統治者的力量，更加速進行，再過若干年，很容易把整個土人的初期文明塗抹了，而加上西洋文明的色彩，無疑的原始的梯屋，逐漸爲西洋式房屋所同化，現時在土人村落裏還可以見到梯棚建築，千數百年以後，恐怕連一點痕跡都沒有了。

我們探究社會文化變遷，雖然一種建築形式之微，如果查歷史記載，拿來和現在的情形相比較，往往有很有趣味的發見，這種歷史透視的研究法是很重要的。

- (註一) 樂史太平實字記卷八八劍南道昌州風俗「無夏風，有僚風，悉住崖梯，懸崖梯屋，號「開閣」」，又卷一三六渝州風俗「今渝山谷中有僊樓，鄉俗梯屋高樹，謂之「開閣」」。
- (註二) 按朱雲漢漢書義及羅統典黔南輿方紀略稱佬佬的住宅如省民羊

備，謂之「羊樓」則「羊樓」之名，是漢人因其狀貌相似所加，顯非土語可知。

- (註三) 見Dollone等所編L'Année des peuples non chinois de la Chine, P.116.

- (註四) Derker在其所著Les Races et les peuples de la terre in Maison Sur pilotes來表達梯屋。

- (註五) 見拙著僚族研究。

- (註六) 見Bhujan G. (ed), Die Volker Asiens, Australiens und der Sudeeinseln, S.816.

- (註七) 以「泰」名族，本來極不合理，據Leon, de Rosny Le peuple Sia mois ou thai, pp.29-130所言，「泰」是「自由人」的意思，因第五世紀中葉，暹羅人脫離柬埔寨的羈絆，紀念其得解放，遂以「自由人」名其民族這樣得來的名稱，當然不能用來指稱西南中國的部族。不過在學術界以訛傳訛，習非成是，姑且用之。

- (註八) Willh. Ule, Die Erde und ihre Volker II, S.388.

- 所述巴布亞人的住宅形式與西南中國古代所流行的毫無二致。

- (註九) 見Buschan前揭書, S.518.

- (註一〇) 林謙光台灣紀略及郁永河裨海紀遊，俱根據小方壺齋輿地叢鈔本。

- (一一) 見房龍藏苗族調查報告(國立編譯館譯本)頁二五，七至二五八。

- (一二) 常璩華陽國志巴志，新舊唐書南平僚傳可供比較，宗史卷四九六史明言「渝州蠻者，古板前七姓僚唐南平僚也」，可以爲證。

- (一三) Hene-Geldern的原文見Buschan前揭書, S.517.

- (一四) Ule前書, S.214.

預兆·甲骨文·筮筮及其社會作用

梁劍輪

導言

象上傳云：「聖人神道設教，而天下大服矣」；聖辭上傳又云：「易其至矣乎，夫易，聖人所以崇德而廣業也」；又程子易傳後序言易之作用云：「易所以定吉凶而生大業」。由此可知，占，不僅是一種用作決疑的信仰，而其重要作用却在「教化」，所謂「教化」者，無異謂占卜已和當時的社會發生了不可分離的連繫關係，於此，馬君羅斯（Melnowski）曾曰：「巫術給予原始人以一種堅信，堅信他有成功的力量；又給予神判的實用的技術，在普通的方法不中用的時候來應用，巫術便，此使人進行最重要之業務而有自信心，使人在困難情形之下而保持心理的平衡與完整——那就是沒有巫術的幫助，便會失望與焦思，恐怖與憤怒，無從達到目的的時候，與無何，何的仇等等，弄到一蹶不振的情形。」（註一）實言之，因為人類到了困難的時候，常會處在無所適從的境地，在這個時候，人，不過是站在為善與作惡的岔路上罷了，占卜就是彌補了人類這個缺憾，使精神得到慰藉，人人跑上善的路上走，所以朱子說道：「易中都是貞吉，不曾有不貞吉，都利貞不會說不利貞，……至理之權輿，聖人之至教，寓於其間矣，大率為君子之設，非小人盜賊所得竊取而用」，（周易注疏）。這都是說明占卜的作用是指示人們去做善人，並不告訴人們怎樣去作奸犯科。

用以決疑的占卜，一向都為我國人所重視，更不限於我國，普遍至世界各民族莫非如此，其所以留傳悠遠，大率因由人們關切其未來的事體，藉知憂慮以求避免所致。

我國史書記載占卜的事實，非常詳備，這一方面因為秦以其為卜筮之書傳以保留不毀，同時亦因為它能適合帝王、貴族、或平民的需要，無論婚嫁生死日常生活都要利用它。所以從橫的方面來研究，在各個時代中，可以反映出與其結合不分的種種社會形態。其次，隨着文化的發展，占卜在各個時代中，其主要形式和技術也不相同。就中有有明文的記載中，却能暗示占卜的先前階段，（或曰占卜的起源是怎樣的？）在我國古代，因民族的接觸，隨着有政治的興替，遂使不同的文化特質呈摩挲現象，在這種新舊交替，民俗變換當中，我們雖後生古人數千年，但在他們的記載中，可以得知他們怎樣去處理？關於這些，我以為我占卜這個文化叢體中，很可能給我們一點啓示。關於前者——表示其社會關係的方面，我以功能的觀點來作探討；後者——關於它的進化和變換交替的過程，則試以歷史遺留的方法來加以剖析。

我國古代占卜的社會作用，概而言之，其連結的主要範圍，約有如下幾方面：（一）帝位，（二）祭祀，（三）征伐，（四）生子，（五）狩獵，（六）婚姻，（七）入社，（八）犧牲，（九）夢占，（十）疾病等。至於時代上進化的過程，就其本身形式的發展，可分而為三：

(一) 預兆，(二) 甲骨，(三) 書契。今以其作用種類為橫的論述，以三個進化時期為縱的研究，試分述於後：

一、預兆

甲、論山海經中的預兆材料

子、關於山海經之性質與時代問題

山海經是一部什麼性質的書？和究竟是代表什麼時代的東西？這些問題，古人與今人均有所論述，關於其性質問題者，有說是地理的書，有說是小說的最古者，有說是口語的記載；莫衷一是，要之皆可謂言之有理也，今分別述之如下：

四庫提要云：「……書中所述山水，多參以神怪，故通稱收入太元部雜字號中，究其本旨，實黃老之言，然道里山川率難考據，案其耳目所及，百不一真，諸家並真偽以理奪之，亦未為核實定名，實則小說之最古者爾。」

此說以為山海經為小說之最古者，其說頗足取，蓋小說一辭，古代泛論甚廣，舉凡記憶一切神話、傳說、歌謠、異俗，皆可稱為小說，小說之名詞與所謂歷史（正史）相對立，皆異俚談，不堪採入正史中者，皆為小說，或曰古代之小說即當時之社會史也。

清代郝懿行山海經箋疏叙：「左傳稱禹鑄鼎象物，百物而為之備，使民知神姦，民入山林川澤，禁禦不若，螭魅罔兩莫能逢，周官左氏所述，即與此經義合，……美哉！禹功明德遠矣，自非神聖，孰能修之

而後之讀者，類以夷堅所志，方諸齊諧，不亦非乎？」

此郝氏贊同左傳所云，指為地理的書，反對作為神話異趣聞看待，其實將左傳及郝氏的意見，推而演之，所謂「民知神姦，故民入川澤，不逢螭魅罔兩」，是即使人民認識在大自然中之鬼物（神姦），意外（不若），精靈（螭魅罔兩），而施以一種控制或規避的方法，即一種巫術宗教的風俗也。

西漢劉秀《山海經表》云：「山海經者文學大儒皆讀，學以為奇，可以考而詳變之物，見遠國異人之謠俗，故易曰言天下之至賤而不可亂也，博物之君子，其不可不考焉。」

劉秀這一段話，舉出兩個值得注意的解釋：

1. 可以考而詳變之物——所謂能「考而詳」，就是以天時之幻變或動植物之出現，來預言吉凶將降的一種法術。所謂「變怪之物」，可作兩個解釋：一個是指自然的變象，一個是指人或動植物的突然變化，古人不明自變之所由來，而歸於靈物所致，所以說，某種動物出，就「國將有恐」等等預兆，這就心「考而詳」的方法，就是能知未來以作防避的一種控制自然的方法。

2. 遠國異人之謠俗——「遠國異人」者，也許是指邊遠的其他民族，「謠俗」也許是如江紹原用作 Folklore 的翻譯名詞，即現在通稱所謂「民俗」(註二)。

由此看來劉秀把山海經認作是一部民俗記載的書。

明楊慎注山海經序云：「……蓋其經而可守者，具在禹貢，奇以不法者，則備在九鼎，九鼎既成，以觀萬國，國效象而鏡之，日使耳目自

之，風精軒之，使重譯之，貢之，積有星焉，因以爲慎而不佳矣，此聖王明民靡俗之意也。」

楊慎把山海經看作是一種「明民靡俗」的東西，釋言之，也許是一種暗示或介紹異地民俗的東西，他所說的却與上說的意義相同。

晉張華「好觀祕異圖諱之部，採天下遺逸，自書契之始，考驗神怪及世間閭里所述，造博物志四百卷。」是張華者，可說是晉代的一位民俗學家，其序曰：「余觀山海經及禹貢，爾雅，說文，地雖曰悉備，各有所不載者，作略說出，所不見，粗言遠方，陳山川位象，吉凶有徵，諸國境界，犬牙相入，春秋之後，並相侵入，其土地不可其詳，其山川地澤，略而言之，正國十二，博物之士，覽不卸焉。」其視山海經仍屬一種人文地理的記載。

今之學者，其論山海經的性質：王國維謂：「夫山海經一書，其文不雅馴，其中人物，世亦以子虛烏有觀之，紀年一書亦非可盡信者，而王亥之名，竟於卜辭見之，其事雖未必盡然，而其人則確非虛構，可知古代傳說存於周秦之間者，非絕無根據也。」（註三）王氏此言實具有民俗遺囑的眼光，而以王亥一名證明它爲古代的東西，更爲可貴。此外還有認爲它是神話類的：魯迅以爲小說之淵源出自神話，並介紹出中國之神話及傳說代表之山海經，穆天子傳，楚詞天問等（註四）馮承鈞云：「中國古代史，人事神話參雜，時代愈遠，神話愈多，古之治史者不能不取材於是，採其成立已久之故事，衍釋而成史文，其尙未流行者，則屏棄不錄，迨後其說流行，史家復又收之，此孔子刪書所以斷自唐虞，而司馬遷又取『舊俗風謠』，上始黃帝，司馬貞復採成說，又補三皇

也：由是觀之神話之影響大矣哉！」其結論又云：「吾人專研古代神話之結果，可知列爲經典之尚書，其價值與山海經相等，若成古代神話方面驗之，其價值實不及山海經遠甚，蓋一則或改神話，一則實實也。」（註五）鄭德坤於一九三二年曾在史學年報發表山海經及其神話一文解釋山海經的神話及其價值。

此外尚有胡欽甫的：「從山海經的神話中所得到的古史觀」，（註六）鍾敬文的「山海經神話研究的商榷及其他」（註七），古鐵的「中國古代的神話」（註八），衛聚賢的古史研究裏也多所討論，江紹原的中國古代旅行之研究等著作，雖各個人的觀點不同，然皆皆承認山海經是一種可作上古史史料之書本，自有它的實質價值。其他專討論它多成書年代者，如何定華的「山海經成書之年代」（註九），陸侃如的「論山海經的著作時代」（註十）等，都認山海經本身的材料是古代的東西。

關於山海經之時代與作者問題，今以個人的意見略加討論：

左傳曰：「禹著圖象物，使民知神祇，」據之，是夏禹時代的東西，甚至是夏禹所作的，又列子所謂：「大禹行而見之，伯益知而名之，夷堅聞而志之，」論衡說：「禹主行水，益主記異物，海外山川表無不至，以所見聞作山海經」，劉秀上山海經表曰：「山海經者，出於唐虞之際，昔洪水洋溢，漫衍中國，人民失據，啟啓於王陵，長於樹木，蘇既無功，而帝舜使禹繼之，禹乘四載，隨山槩木，定高山大川，益與伯翳主驅禽獸，……禹別九州任責作土，而益等類物，惡著山海經，皆聖之遺事，古文之著明者也。」爾雅釋詁志：云「論何得秦圖書後，又得山海經，相傳夏禹所紀。」劉子駿表云：「出於唐虞之際。」趙長君與

越秋春亦稱：「禹益所作。」以上各家，皆據古來傳說，謂經中事實乃

將禹虞舜夏禹的東西；此外，如史遷云：「禹本紀山海經所有靈物，余不敢言。」這是懷疑而未嘗爲何時何人所作的東西，又四庫提要云：「

觀書中載夏后啓，周文王，及秦、漢、長沙、象郡、餘暨、下嶺、諸地名，斷不作於三代以上，殆周秦間人所述，而後來好異者又附益之歟？

觀楚詞天問多與相符，使古無是言，屈原何由杜撰？……」此外，顏氏

家訓書證篇云：「山海經禹益所記，而有長沙、零陵、桂陽、諸暨、山

後人所編非本文也；今考海外南經之篇，而有說文王葬所，海外西經而

有說夏后啓事，夫經稱夏后，明非禹書，篇有文王又疑周簡，亦是後人

所屬也；至於郡縣之名，起自周代，周書作維篇云：爲方千里分以百縣

，縣有四郡，春秋哀公左傳云，克敵者上大夫受縣，下大夫受郡，杜元

凱注云，縣百里郡五十里，今考南次二經云，縣多士功，縣多故士，又

云郡縣大小縣有大縣，是又後人所屬也。」郝氏箋疏序云：「因知五藏

山經五藏主紀道里說山川，真爲禹書無疑矣，而中次三經說青要之山，

云南望嶺諸禹父之所化，中次十二經說天下名山皆引禹曰，一則稱禹文

，再則述禹言，亦知次語必後人所屬矣。」他們所論，根據其他有時代

性

的屬人文字或名詞，辨析其本來和增加的成份，故山海經的內容，若

以民俗學的傳聞和遺留的眼光論之，所傳說是唐堯、夏禹的東西，是有

它相當的價值的，但這種傳聞和遺留的結果，是由於多數人和歷史上的

時間，漸積而成，非朝夕可以產生，所以，山海經這本書，當不能說乃

出於一人之手，也不能說是某個時代的作品，更不能說盡是禹夏的東

西，它是古代的「古代傳說」，它很多的內容却有其民俗學上遺傳價

值。

正、山海經所載的預兆方式

占下是巫術的一種，它同樣地根據着象徵原理，希望發現人類智慧

所不能知道的神祕事件；其方法大致可分爲兩種：一是利用自然物的方

法，二是人爲的方法；前者即稱爲預兆，後者可統稱爲占下。

預兆的特質，即以意外的偶發現象，而應用象徵原理以猜詳其結果

，通常以動物的怪異舉動，不合時令的植物花果，及地理變異等等。在

山

海

經

中

如

劉

秀

所

云

「

可

以

改

觀

預

兆

的

特

質

，

即

以

意

外

的

偶

發

現

象

，

而

應

用

象

徵

理

以

猜

詳

其

結

果

。

在

南

洋

羣

島

，

尤

以

鳥

類

爲

最

主

要

的

對

象

，

海

帶

恰

克

(

See

Dryke)

人

，

聽

取

鳥

聲

發

自

前

後

左

右

，

分

別

精

詳

種

種

的

吉

凶

，

林

惠

社

考

察

台

灣

番

族

(

註

十

一)

，

謂

土

人

出

門

取

人

頭

時

也

聽

一

種

鳥

名

「

絲

上

絲

里

」

(

註

十

二)

，

此

外

如

英

國

民

俗

學

家

科

克

斯

女

士

(

M.

R.

Cox)

云

：「

鳥

的

飛

翔

是

另

一

種

的

占

下

方

法

，

「

占

卜

」

(

註

十

三)

，

此

法

又

向

上

而

觀

展

於

文

明

人

之

中

(

註

十

三)

」

。

山

海

經

更

關

於

這

種

材

料

非

常

充

分

，

足

以

供

給

我

們

作

爲

研

究

原

始

占

兆

形

式

的

參

考

。

茲

條

舉

其

例

如

下

：

。

「有獸焉，其狀如豚，有距，其音如狗，其名曰狸力，見則其縣多土功。(南次二經)。

「有獸焉，其狀如禺而四耳，其名長右，其音如吟，見則郡縣大水。(南次二經)。

「有鳥焉，其狀如鳩而人手，其音如痺，其名曰鴝，其名自號也，見則其縣多放土。(南次二經)。

「有獸焉，其狀如人而垂鬚，穴居而冬蟄，其名曰猾褊，其音如斷木，見則縣有大繇。(南次二經)。

有鳥焉，其狀如鷄，五采而文，名曰鳳皇，首文曰德，翼文曰義，背文曰禮，膺文曰仁，腹文曰信：是鳥也，飲食自然，自歌自舞，見則天下安寧。(南次二經)。

「黑水出焉，南流注於海，其中有鱗魚，其狀如鮒而垂毛，其音如豚，見則天下大旱。(南次二經)。

「有鳥焉，其狀如象，人面四目而有耳，其名曰順，其鳴自號也，見則天下大旱。(南次二經)。

「有蛇焉，名曰肥蠃，六足四翼，見則天下大旱。(西山經)。

「有鳥焉，其狀如猿而五采文，名曰鸞鳥，見則天下安寧。(西山經)。

「有鳥焉，其狀如鸞而人面，名曰鸞，其鳴自叫也，見則有兵。(西山經)。

「有獸焉，其狀如猿而白首赤足，名曰朱厭，見則大兵。(西山經)。

「有鳥焉，其狀如鳩而一翼，一目，相得乃飛，名曰蠻蠻，見則天下大水。(西山經)。

「又西北四百二十里曰鐘山，其子曰鼓，(郭注此亦神名，名之爲鐘山之子，其類皆見歸藏啓蒙，)其狀如人面而鰓身，是與欽疏殺葆(或作祖)江子昆侖之陽，帝觀之鐘山之東，曰崑崙，欲魂化爲太彌，其狀如雕而黑文白首，赤喙而虎爪，其音如晨鶴，見則有大兵，鼓亦化爲鵠鳥，其狀如鷓，赤足而直喙，黃文而白首，其音如鵠見即其邑大旱。(西山經)。

「又西百八十里，曰泰器之山，觀水出焉，而流注於流沙，是多文鱗魚，狀如鯉魚，魚身而赤翼，蒼文而白首赤喙，常行西海，遊於東海，以夜飛，其音如鸞雞，其味酸甘，食之已狂，見則天下大旱。(郭注鸞雞收熱也)(西山經)。

「有天神焉，其狀如牛，而八足，二首，馬尾，其音如勃皇，見則有兵。(西山經)。

「有獸焉，其狀如犬而豹文，其角如牛，其名曰狡，其音如吠犬，見則其國大穰。(西山經)。

「有鳥焉，其狀如猿而赤，名曰魃，是食魚，其音如鵠，見則其國大水。(西山經)。

「有鳥焉，其狀如鶴，一足赤文，青翼而白喙，名曰畢方，其名自也，見則其邑有滌火。(郭注濤字妖賊)(西山經)。

「有獸焉，其狀如犬而人面，善投，見人則笑，其名曰狻，其行如風，見則天下大風。(北山經)。

「有鳥焉，其狀如蛇，而四翼六目三足，名曰酸與，其鳴自談，見則其邑有恐。」（北山經）

「有鳥焉，其狀如雞而鼠，其名曰陸鼠，見則其邑大旱。」（東山經）

「又東一百五十里，曰熊山，有穴焉，熊之穴恒出神人，夏啓而冬閉；是穴也，冬啓乃必有矣。」（中山經）

「又西二十里，曰覆州之山，其木多檀，其陽多黃金，有鳥焉，其狀如鸞，而一足彘尾，其名曰跋踵，見則其國大疫。」（中山經）

茲就上舉事例，綜合言之，析其意義得如下數端：

1. 祇有預兆的形式，沒有人爲的卜筮或卜筮的形式——在原始宗教，通常預兆比占卜爲先，因爲到了占卜的時候，人們可不限於時地即可自由發現未來命運的指示，這很像一種物理學的實驗，最初由於對自然界的體驗，進而可以在實驗室裏重演相等的現象。例如弗蘭克林由於雷電發作時試驗出發電的原理，到了後來，卻可在實驗室裏重演雷電發作時的情形來作種種實驗，原始人由於生活的經驗與要求，曉得應用預兆以後，久而有了經驗，亦能產生許多原理與方法，於是雖然不見怪異的動物出現，亦可以用一種工具（如龜甲、骨、草、貝殼等物），來代替了它。

山海經所載，祇有利用自然的預兆方法，沒有人爲的卜筮方法，故這些材料的本身，比我國龜骨或著筮的發明還早，實言之，占卜是人類生活上一種重要需求，山海經既是紀錄古代民俗的書，當然少不了占卜這一項，然經內未見關於殷代占卜方法，假若這些材料是殷以後的東西

，其備載當必詳盡。由此言之，我們或可以了解，它事實上是以代表中國原始的占卜最初形態。

2. 方式——山海經所利用的自然物，最多的是鳥、獸、魚、蛇、或地穴。其表示吉凶的方法是以前一種東西代表一種預兆，大概以其形和聲音爲標準，這與上引婆羅洲土人或台灣番族祇以某種鳥的聲音，或這鳥所在的位置爲標準不同；山海經所利用的較爲複雜，而且往往具有人格化的。例如鐘山之子，鼓與欽鷄，都是同犯了殺人罪，被天帝化爲鳥類，後來作惡人間的，這種惡神的神話，各地都是大同小異，原來多是犯罪的惡人。

3. 種類及其社會性——預兆的種類分爲如下幾種：

- (A) 犯罪者出現（多放士）
- (B) 水災
- (C) 旱災
- (D) 風災
- (E) 擾亂（大蘇）
- (F) 鬥爭
- (G) 鬼怪
- (H) 疫症
- (I) 虫災
- (J) 社會安靖
- (R) 豐收

人類最關切而且希望求得一個先兆的慾望，就是他們生活中的困難

，所以就預兆的種類中，却可以反映出當時的社會情形。

經內常云「多放士」可以解釋作「被放出族者」，或者是「犯罪者」，即違反族團的法律或禁忌，在原始部落社會，人們的行動是社會化的，一切的社會制裁，比現在文明社會更看得重要，倘若一個宗族裏，有違犯宗族規律的事發生，乃常被認為不祥的事。

所謂「縣有大縣」，或可解釋為「社會擾亂」，或可作是一種「族內爭執」，亦為有規律的部族社會所認為不幸之事的。

「其國有兵」，當解作是「對外戰爭」，或外來侵略而行防衛的戰爭。

此外風水旱疫等，當然影響生活最大，亦為人們所極需注意的事情，「有恐」可解作「鬼怪」，「火」可解作是「火災」。

這些種種社會情形，都是古人常發生的意外事，他們常在注意，和設法去防避，而預兆乃是彌補了人類此種精神的損失企求找出一個先知的防避方法。

乙、左傳國語中的預兆遺襲

除了山海經的材料為預兆方式之外，我們更可在其他的史書中，指出它的遺迹，茲僅舉左傳國語裏所載的以為例。然而到了周代以後，占卜已經達到繁複的階段了，所以這個時代給我們的材料，已非當時主要的形式了。就民俗遺襲觀點上論，這是古來遺傳的一種簡單決疑方法，和假定意外發生及所得的結果的方式而已。

如左傳記載：鄭厲公自櫟侵鄭，至大陵，掘獲傅弔，傅弔欲求鄭厲

公釋放他，而代謀殺鄭子，納厲公以報之。厲公於是赦了他，六月甲子，傅果然殺了鄭子和他兩個兒子，於是厲公便奪得天下，及後厲公由閭里間聽到了一段傳說，謂當初厲公未即位之前，曾發現有內外兩條蛇在鄭國的南門中惡鬥，結果內蛇不敵死了。此事發生後六年然後厲公即位云。厲公聽了這段傳說，心內有點驚懼，乃詢於申繻曰：「尤有妖乎？」申繻對他說，「人之所忌其氣懷以取之，妖由之興也，人無靈焉，妖不自作，人棄幣，則妖興，故有妖」。以釋厲公的心。此事孔丘疏曰：「六年而厲公入，服虔云：蛇北水物，水成數六，故六年而厲公入」這是根據五行以解釋此事效驗的原因，在當時這段傳說，實在是民間最少數智識分子或愛心人道的，見得厲公這種奪取政權的手段，是不法和不合道德行為的，因此放出了這種傳說，使他良心上得到一個警惕，以為此事預兆已給大知到了，良心上受到責備；這麼一來，最低限度厲公不敢再繼續殘忍。

又左傳文公十六年載，文公的母親（僖公妻）姜夫人的死，是因發現了十七條蛇自泉宮出，這十七條蛇的數目，剛巧合以前十七個先君的數，於是又以為不可，把這泉臺拆毀了，此事左傳注曰：「魯人以爲蛇妖所出而毀臺，故壞之。」這顯然以為姜夫人之死，乃由妖蛇作祟，或以爲這十七條蛇是他們祖先而化身，又疏云：「人見蛇出而姜薨，以為姜是妖之穴，仍謂此處有妖，更將爲害，毀之所以絕其源，安民心也。釋例曰：「聚蛇自泉宮出如先君之數，入於國，聲靈之靈通與妖合而國以爲災，遂毀台，書毀而不變文以示義者，君人之心，一國之俗，須此爲安，故不說也。」孔穎達這個觀察，很像透看了孔子和丘明的用意

雖則是荒蕪的謠傳，仍然由它保留在正傳裏，這固爲尊重一國的民俗的意思，所謂「須此爲安」猶謂它已經發生社會作用了。

昭公——二十五年，魯大夫師已言文武之世，童謠「魯將來朝」的預兆，左傳原文云：「有童謠來，書所無也，師已曰：『是哉，吾聞文武之世，童謠有之，曰：『鷩之鷩之，公出郊之，鷩谷之羽，公在外野，往饋之馬，鷩鷩踈踈，公在乾侯，饋與鷩鷩，鷩鷩之巢，遠哉遙遙，鷩父喪勞，宋父以鷩，鷩鷩鷩鷩，往武來朝。』童謠有是，今「鷩鷩來，其將及乎？」這段歌謠，是文武時代所盛行的，它原來也許是史古漢的歌謠，而預兆的應驗，即在文武之前已深受人們所信仰了。

僖公十六年春，宋國落下五個隕石，六鷩退飛，過宋都。這時剛好周內史叔與明於來，宋惠公問他，這究竟是什麼的不祥呢？叔與答道：「今年魯國多大喪，明年齊國有亂事，君將得諸侯而不終。」叔與退出對人家說：「宋公真上糊塗了，這陰陽的事，與吉凶之兆有何關係呢？其實吉凶都是由人做出來的，我不敢違宋公的意，故祇爲糊塗答他。這可見得當時一般知識之士，甚至於分爲「巫師」的內史，都不大相信這粗淺的預兆，而歸於陰陽的書問裏。」

又宣公十五年，晉伯宗曰：「天反時爲災，地反物爲妖，民反德爲亂，亂則妖災生。」這雖然大部份依據着陰陽預兆的觀念，然而在另一方面却可證明當時的人，仍深信天時，利人物的反常，往往乃妖災發生的先兆。例如：僖公三十二年，晉文公死，有聲自棺出，如牛，姑勿論。魯晉發作之原因是什麼，然就一般人而言，當認爲是人物反常，而猜詐將臨的災異，所以當時預明的卜偃，因適聞魯密謀於晉，遂利用此種怪聲以擊強民衆必勝的信心。傳云：卜偃使大夫曰：「君命大事，將有

西師滿秩我，擊之必大捷焉。」注曰「聲自棺出，故曰君命，大事，戎事也，卜偃聞魯密謀，故因棺聲以正衆心。」照此看來，古人並非迷信，而且利用它來起一種社會作用罷了。

又僖公五年，晉欒黶上陽時，晉侯問卜偃道：「我們究竟能否戰勝呢？卜偃對他說：『一定能戰勝服他們，晉侯又問：什麼時候可以呢？』卜偃對他說：『童謠已經有這壞唱法了：『丙之辰，龍尾伏辰，均服振振，取虢之旃，鶉鷩首實，天從輝輝，火中成軍，虢公其奔。』這大抵在九、十月之交罷。我們可以想像，晉侯的焦急實在使卜偃無法應付，不是用童謠的預兆來安慰他，這位怯懦的人其實在無法可以打勝仗的。」

莊公三十二年，傳曰：「秋，七月，有雉降於莘，惠王問諸內史過曰：『是何故也？』對曰：『國之將興，神明降之，監其德也；將亡，神又降之，觀其惡也。故有得神以興，亦有亡亡，虜夏商周皆有之。』王曰：『若之何？』對曰：『以其物空焉，其至之日，亦其物也。』王從之。內史過往聞就請命，反曰：『就必亡矣，虜而聽於神，神昏於六月，就公使祝應，宗區，史商掌焉。神賜之上田，史商曰：『就其亡乎？』吾聞之，國將興，聽於民將亡，聽於神，神聰明正直而壹者也，依人而行，就多涼德，其何上之能得？」

孔疏曰：「國語內史過曰：『夏之興也，福祿降於崇山，其亡也，罔祿信於嶺陰；商之興也，禱祀於於高山，其亡也，夷羊在牧；周之興也，鷩鷩於岐山，其亡也，杜山州其於鷩；是夏、商、周之所有也。其感，則國語不言焉，未知其所謂也。』服虔云：『虞舜祖考來格，鳳凰來儀，百獸率舞。按虞書也說，舜樂所致，非神降也，必其傳會，尙嘗

以為得神以興，則感得神以亡者，又安在也。

觀上引左傳一段，似乎已與亡必先有時降，又觀孔氏疏載，夏、商、周關於此類的神話，所謂神，或言其種代表物，如虎（*虎*），於（*鳥類等*），此外如祝融、雷、電、風、雨、日、月、星辰、山川、草木、金石、蟲魚、鳥獸等，此外如祝融、雷、電、風、雨、日、月、星辰、山川、草木、金石、蟲魚、鳥獸等，此種的發現與形狀，與山海經中所載頗相類似，蓋山海經所載之神，多在山，而其形狀，若牛、人、牛、獸，或人身、身，或人身、身，或人身、身，而有角，或人身而龍首等狀，而用以表示預兆，如動物，且詩內史過所說的神話，是根據於民間傳說而日歷史。

國語周語載：「幽王三年，而周三川皆震，伯陽父曰：『周將亡矣，夫天地之氣，不失其序，若過其序，民之亂也，陽伏而不出，陰並而不能蒸，於是乎有地震，今三川皆震，是陽失其所而陰陰也，陽失而在陰，川源必塞，夫水土演，而民用事，水土無演，民乏財用，不亡何待？昔伊洛竭而夏亡，河竭而商亡，今周德若二代之季矣，其川源又塞，塞必竭。夫國必依山川，山崩川竭，亡之徵也，川竭必山崩，若國亡不過十年，數之紀也。夫天之所棄，不過其紀。是歲也，三川竭，岐山崩，十一年幽王乃滅，周乃東遷。』」

上引國語所載，雖然已參入陰陽的道理，但此自然原理的變異，但預兆的本身，即山川與人等發生關係的起源，却不得不承認它是更舊的遺留。

上舉左傳神預兆的例，其中以為象徵者二，以為時降者二，以鬼聲者一，以預兆者二，且語以山川者一。這或可以供我們知道，在春秋這個時代，雖然占下的方法已經進步到很繁雜，但預兆的應用，却

仍保留它的痕跡，而其應用的場合，亦不為不重要，其中原因，占卜固然在大而面上須宗、祝、史去主持，鄉鄰亦重來宣佈占的結果，然而實際上，若若某此機會是偶然發生，而可以利用為振奮人心者，也可以當時應用，而指為是天之所示，是一種吉或凶的預兆，卜便利用其中怪聲，以防奇師來侵，就是明例。所以，事實上，某一種文化雖然進步，而某一種文化雖然過了時代性，但有時因為適合環境關係，仍然可以表現它的價值和發揮它的效能。根據以上歷史上的記載事實，山海經中的材料，應該視作與此等材料發生了歷史性的遺留關係。

丙、托列斯海峽獵頭民族的預兆形式

前面已約言山海經中的預兆材料，乃比殷周占卜較為先前的占卜形式。現在更可舉出一個民族的實例，來作互相參考：

英國人類學家哈頓博士 (Dr. A. C. Haddon)，曾於一八九八年至一八九九年間，組成考察團，考察托列斯海峽獵頭民族，在他的報告書：黑白獵頭人 (Head Hunters: Black, white and Brown)，曾紀錄一個土人神聖的「案古」的占卜方法 (註十四)。

所謂「案古」，它本身就是一個神聖的意義，是由於若干石頭的一個集合體所構成，這若干的石頭每塊也有它的名稱，就是代表了房子或地方的住戶，在一塊石頭上面放一個大介殼，作為代表全島的。土人沒有文字，簡直是一個很粗獷的社會，他們的占卜，既不憑文字或數字的推算，也沒有利用獸骨的方法，完全是憑着這個「案古」所顯示的預兆，通常是鳥、蜥蜴、昆蟲的聲音和動作，或者根據自然物的現象來推斷

藏。(註十八)這可以說是龜卜由始至終進行的程序，尤其是注意龜骨的取用和處理。然而對於古卜時的儀式怎樣，却缺少一個具體的實例，這求比較上解決這個問題及使我們獲得卜的儀式上的概念，我們亦可在民族學的材料上尋求比較。陶雲沛著：《漢民族之羊骨卜及肥卜》(註十九)一文，所敘骨卜的儀式，可資我們作參考，雖則時代地域不同，然據羅振玉等考釋，獸骨或龜甲的用途並無分別，不過就材料上取用便利而已，(註二十)故認為仍有比較的價值，茲節錄陶氏所述如下：

「以羊的肩胛骨(Scapula)一個，無論黑白色公母老幼羊或左右邊均可用，但除羊肩胛骨外，不用其他動物的，將其肌肉去淨，使其自乾。此類肩胛骨，凡作「東巴」(么些族名)巫師的，均留藏甚多，由於平時積聚，並不需寫占卜而當時殺羊，甚至殺時有何儀式。除肩胛骨外，占卜時尚備竹籩小筐一個，中盛滿麥子，乾艾一小團、火石、火鏟刀。人們有疑難問題，如出行、疾病、失盜等，請巫師占卜時，巫師端坐在土坑上，在天熱時在戶門口，坐着或呈蹲着，他面前放着羊骨，一小筐麥子，先問求卜人的姓氏、住址，以及欲卜何事。問完以後，便把放在面前的肩胛骨拿起，手握挾的一頭，平置不舉，睜着眼睛，口中唸咒語請教祖東巴薩勒阿護法，格庫雨馬及恰世惡左降壇。呼聲以後，接着就將請求占人之姓氏、住址及所卜之事。在唸咒之時，將手中所提之羊骨放在麥子上，將身邊的乾艾折揉成小團，吹畢即以火石取火，將艾團燃着，用吐沫唾於羊骨之上，後以手抹去，然後將燃着之艾團放在骨之中間，只取無艾的那一面，即腹面。此時又祝曰：「請神示以吉兆，不吉的請化為吉」。所唸咒語均用上語，聲音甚低，甚快，但有抑揚頓挫，俟艾團燃透，灼及於骨之時，即取放在小筐中之麥粒一撮，約廿四五粒，放在灼點。在數秒鐘，甚至半分鐘光景，麥粒突然躍起，頗給在場人以驚訝。實則因骨被艾灼裂炸而麥粒也隨之躍起也。麥粒躍起，巫師即宣稱神明已到，且有判斷矣，於是旋將骨上麥粒仍然倒在竹筐中，將艾燒燼去，以觀其裂紋，有經驗的巫師，則當時就可以按裂紋將其解釋給問卜人聽。但有些巫師是要翻占卜經典看了再詳解，設艾灼而不裂，則認為不吉，必再灼之，可以在同一骨頭上灼。如灼點放了麥粒而不躍起，雖不必從新灼，但推認為不吉祥。每點普通灼兩次，但也有三四次的。同時一塊骨頭可以為一個以上人占卜，而留很多的灼痕。」

這種骨卜儀式，不特歷些人如此流行，陶雲沛並引充分材料證明骨卜法的普遍性。如：

清余慶遠維西問見錄羊骨卜條下所載

雲南通志兩蠻人種志所引楚雄府誌之黑羅羅。

四川通志卷六十一風俗所引瀘州骨卜。

清顧亭林天下郡國利病書所引四川風俗記。

客肇祖所引之西藏記。

柔克德喇嘛之圖(Rockhill, M.M.: The Land of the Lamas 1891) 第一七六至一七七頁。

柔克德又在其書附錄中，(第三四一至三四二頁)轉抄克苗譯，人類文化史(Klemm, G.: Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit)四、第三百至三〇一頁中所敘伯拉斯之報告、(Pallas's Nachrichten)五、第三五〇頁所載的羊骨卜。

宋沈括夢溪筆談所載西戎之羊骨卜。

遼史卷一百十五所載西夏用羊腸胃卜法及以竹撥筮卜法。

古今圖書集成藝術典第五百六十四卷卜筮部所載引燕北雜記所載之

契丹行軍法卜。

清徐達黑龍事略所載羊骨卜及鑽龜卜。

凌通聲松花江下游的赫哲族的胛骨卜。

後漢書東夷傳所載之日本用鹿肩胛骨卜之法。

古今圖書集成藝術典第五四六卷卜筮部所引北口錄州州之卜法。又

番禺雜編所載之雞、鼠、米、著、牛骨、雞卵、田螺、蔗竹等卜法。

傳則爾金技第二冊藝忌及魂靈 (Part II: Taboo and Spirits of

the Soul) 第二九頁所載蘇格蘭山地的羊骨卜。

以上陶氏所引證的材料，都可以證明骨甲卜法的普遍全世界和古今

，而各地的卜法雖則小異其實大同。因此，殷代龜骨卜的儀式究竟如何

情況，在這裏我們可以略略得到。

其次，談到著筮的卜法，和卜筮的取從標準。自從陰陽原理漸變成

八卦而後，已經具有深切的數學和哲學的意味了，而占卜到了此時，經

由粗淺的拆兆方式，進入數理表現的新階段了，代表這個時代的占卜的

經典就是被稱為占書的周易。

筮筮儀式，應用在當時社會的各方面，儀禮禮記中所載甚多，開宗

明義即曰：「士冠禮，筮於廟門」；跟着便是敘述主人，卜者與及賓客

行禮之位置。以後各章直接或是間接都知占，有很大關係。但著筮時的

儀式，在禮中祇能散見，未有完全的記述，朱子儀儀，述之較詳。

龜與著兩物所採為占卜用具的意義，據白虎通云：「此天地之間，

靈敏之物，故問之也。龜之為言久也，著之為言老也，久長者也。」

這裏所述，選擇龜與著為卜筮的用具的理由，亦有深厚的象徵意義

，巫術之器具，必有「有靈觀」的作用。又白虎通著龜引禮三正記曰：

「天子龜長一尺二寸，諸侯一尺，大夫八寸，士六寸，繼陰故數偶也。

天子著長九尺，諸侯七尺，大夫五尺，士三尺，著陽，故數奇也。」這

是規定卜筮器具長短的等級，以示尊卑法制，這些規定，是到了封建社

會以後才有的，至於所謂龜與著，屬陰屬陽而所用的尺度或偶或奇等等

思想，當然是跟着陰陽八卦原理而來，在原始的龜，當無此種規定。

又白虎通載占卜人數云：「或曰天子占卜九人，諸侯七人，大夫五

人，士三人，又尚書曰，三人占則從二人之言。」

規定某種占卜時巫師的人數，自禮法規定以後，具有社會性的占卜

，當然有這樣的辦法，由一方面是因爲卜儀的性質或繁或簡的關係，但

同時亦表示尊卑等級的用意。

白虎通又云：「天子下至士皆有著龜者，軍事決疑示不自尊，尚書

曰：女有大疑，謀及卿士，謀及國人，謀及卜筮，定天下之吉凶，成天

下之疑，垂著莫善於著龜」。這裏表示，著龜在古代是各階級普遍流行

的，而其作用則在於解疑，以定天下的人心。龜，與著筮，為兩個不同

時代甚至不同民族的產物，然當春秋之世，如左傳所記，仍有卜筮互用

的習慣，如傳僖公戰齊以龜為夫人，卜之不吉，筮之吉。」疏云：「曲禮云

，卜筮不相乘，鄭云云：卜不吉則又筮，筮不吉則又卜，是虞也。」

晉獻公卜娶驪姬不吉，公曰：「筮之是也。如彼配文，卜之不吉，不合，筮。」

但獻公既愛驪姬，必登其位，故卜既不吉，更令筮之，凡國之大事，先筮而後卜。鄭玄云：「常用卜者先筮之。即事斷也。於筮得凶則止不卜，而傳立和公卜季友，晉獻公卜驪姬，晉文公卜納王，趙鞅卜救鄭，皆先卜而後筮者，周禮言其正法耳。春秋之世，臨時請問者，或卜或筮，出自當時之心，不必皆先筮後卜。惟靈恩以爲國之大事先筮而後卜，凶筮則止不卜者，筮必以三代之法，若三法皆凶，則止不卜，若兩法是凶一法爲吉，名爲筮逆，猶是疑限，故更卜而決之，則洪範筮逆龜從是也。故大卜掌三兆三易，係禮特牲少牢筮皆旅古，是筮有衆占之法，則靈恩之說義亦可通。」余按：周重筮，商重卜，故以筮爲國有物，大事用之，惟靈恩之語，當以此觀點而言。又「周禮」同時重於仿古，故以商禮爲正法，與一般人民習慣看重本民族之產物不同，蓋周禮言其正法，此又另一觀點也。

又傳云：「公曰，徒筮，卜人曰，筮短龜長，不如從長。」疏云：「卜爲象，筮爲數」。注云：「物生而後有象，象而後有滋，滋而後有數，龜象筮數，故象長數短。」於此，余按卜爲古法，筮爲周法，人多尙古故從卜，但獻公欲娶驪姬，遂故言從筮。又傳註所謂象數之關係，更可由此以證，筮是隨著龜骨卜法而產生。

按上引例，關於同時代，著龜互用，却發生兩個問題：(一)著與龜那個是正法？(二)著與龜所卜出的吉凶不同結果，以那一個爲準？這兩個問題根據上引事實，可以分析出幾種來案：

(一)卜筮不能相兼並用。(如曲禮鄭玄註，其意是反對不規則的)

(二)不規則的。(卜不吉筮，筮不吉卜)

(三)國有大事先筮而後卜。(如鄭玄說，其意是先用筮來作試驗，若筮的結果凶，則不再卜。有尊卜之禮。)

(四)先卜而後筮。(桓公、獻公、趙鞅。)

(五)卜爲正法。(周禮)

(六)或卜或筮用自當時個人之意，不必皆先筮後卜。(春秋當時社會之一般習俗，如惟靈恩之主張。)

(七)先存象(龜卜)而後有數(筮)。

根據以上幾個案差的答案，再來歸納出其中幾個要點：

甲、尊敬占卜的儀式不能任意作爲兒戲的遊戲。

乙、尊卜作爲最後決定，卜爲正法及爲善筮的淵源。

丙、尊筮作爲最後決定。

丁、一般社會的任意選擇。

以上四點，吾人可再尋出它所代表的幾個意義：

A 尊重社會一定儀式，要社會各個成員共同遵守的表現。(社會的功能。)

B 卜筮爲筮的淵源或重古法的表現。(文化遺襲的功能)

C 筮爲周民族的產物，尊重本民族文化的表現。(民族性的功能)

D 一般民衆或不國民族的混合而自由選擇的表現。(民族文化接觸的功能)

由上舉幾個機能的因素，我們知道，春秋這個時代，周民族奉天而

民族的政權，而占下的形式又同時進步了，一方面應用自己民族的新發明，一方面又尊重前代遺留下來的文化，因此就殷周兩代占下而言，就可以多少明瞭，文化的轉移過程中，當新舊交替時，是如何的動蕩不定了。

三、殷周占下的社會意義

關於殷周占下的社會意義和它的價值，我們可以當時占卜史實為研究根據。茲引用論衡：「盤庚、金縢、大誥、召誥、畢篇和左傳卜事而略述之。

考湯自亳徙三亳至仲丁遷（亦作亳），河、亳甲居相，祖乙遷於邢（亦作耿），祖乙又自邢遷於庇，南庚遷奄，至盤庚又遷于殷，而自太戊中興以後，至于盤庚，禍亂相循，凡五次遷都，這都可以證明是王室不安，國政衰亂的原因。故本紀云：「自仲丁以來，廢嫡而立諸弟子，弟子爭立，比九世亂，商衰諸侯莫朝。」這時「大家世族」的專橫，可以想見了。

盤庚為陽甲之弟，自組乙都耿，圮於河水，盤庚欲遷於殷，但當時一般大家世族，以安土重遷為名，散出浮言反對，此外一般小百姓，既苦於河水禍害，而又畏懼當時大家世族的勢力，於是相不顧遷都，盤庚在這個環境之下，認為遷都乃民生之必要舉動，於是發出諸文（盤庚上），喻以遷都之利害，在這個時候，盤庚所主張遷都，無疑是恰當而且迫切的，但世族專橫，王室微弱，不能加以強迫手段，那麼，拿什麼來作藉口呢？故：「曰，我上來，既安宅于茲，垂我民，無歲飢，不能得

匡以生，卜繇曰：其如台，先王有服，恪謹天命，茲猶不常寧，不常厥邑，于今五邦，今不承于古，罔知天之斷命，矧曰克其從先王之烈。」在這個浮言動眾的時候，祇得假託占卜和承上天先人之命，以壓服衆心，維持整個社會生活及統治者的命令。後來既遷於殷，盤庚更對遷卜者言曰：「肆予冲人，非廢厥謀，昂由茲，各非敢違卜，用宏茲實。」用寬宏的態度來釋衆疑懼之意，按盤庚這次能順利遷都，維持他的政令會常態，大部份靠着占卜的作用來壓服人心罷了。

第二件事是周武王即位十三年大會諸侯於孟津，誓師伐紂，當時武王亦假託夢兆以為勝利之預卜，告諸侯以堅決必勝之心，泰誓云：「天其予以予又民，朕夢協朕卜，襲于休祥，戎商必克。」這即是說，天意有必克之即，無須懷疑的。

武王既克商之二年，患瘧疾，太公、召公深以王之身體為憂，欲為王「稷卜」，周公獨止之曰：「未可以戚我先王」。蓋「稷卜」者，即是共卜，國家發生了最大的事，集「公」和「百」執事者在「而」而行卜，這是在政治上最崇敬的占卜儀式，蔡氏注謂：「誠」而和同，由是可見古代占卜的大儀式，其目的在使整個國家社會能「誠」與「和」而共趨于協調一致。周公以此種儀式過于嚴重，且是時王室未安，殷民未服，不許二公「稷卜」，蓋恐人心浮動，國本易搖，遂改為內卜，「自以為功」，請命三王，欲以身代武王之死，乃設壇命史、與冊、祝「卜三龜一習吉，啓見書，乃並是吉」，「王曰乃瘳」，（金縢）。

及武王既薨，管叔及其羣弟，乃流言於國，「謂周公將有野心不利於成王，周公受此讒言，乃居東二年以避之。及秋，禾大熟，因大風

謂：「禾盡種不能種，國人尤憐惜，成王欲許歸人心，傳金匱欲卜天
爰，此時方發現周公所以為功，代武王之說，於是成王恍然大悟，周
公勤勞王室之實，「王執事以立曰，其勿卜，昔公勤勞王家，惟予冲人
憂其難，今天勤農，以彰周公之德，惟小朕子其新迎，我國家禮亦宜之
。王出郊，天乃雨，反風，禾盡起。」

按這段的意義，成王有意迎周公回朝，而託於天意，現有占卜，以
顯民心，雖好幾個時候又值天雨風災的時候，更使周公神秘起來，而占
卜的作用尤為明顯了。

周公既歸，三叔懼，遂與武庚作叛，成王欲請周公東征以討之，乃
發書大誥天下曰（大誥）：我幼主（周公言）以嗣守武王無疆之大業，
不爾康民於安康，是人事上有所未盡也，今天有意命我幼君，平靖叛亂
，以丕振其業，今天授我以成命，豈可不行討伐武庚？昔在武王方廟之
時，曾遇我「大賁過」，將明示周室將有西土之患，及今果孳然欲動，
焉可謂我武王有先知之神明也。今爾邦君御事諸衆臣，須深知天命與先
王之遺意，共謀進臣武庚及其同黨以安我周室。

諸邦君御事，聞將有兵於武庚，畏懼言曰：此理巨之事，不宜輕舉
且兆數於王室，三叔不睦之故也，無須用兵，請上遺卜勿征可乎？

周公又曰：雖然，我幼主亦未思此事之艱巨，惟四國叛亂，將害及
羣寡，是何可忍？況我王之所為，皆天之所授命，天實使我王自起此重
任，以最艱難之事加于我身，故我幼主尚何暇計及艱難與否乎？汝百官
治事，應體我勞苦之憂，將與一心一德合力以討叛亂，且卜伐武庚而吉
，是上帝命伐之也，上帝之命豈可廢乎？昔天眷武王，由百里而有天下

，亦以卜而授其意，所謂「朕夢協朕卜，曷予休祚」是也。今天凡佑涉
羣民，亦之避凶就吉者，亦惟卜是用，故上至先王，下至小民，莫不用
卜以定棄從，而我獨可違卜乎？

當時，邦君御事有武王之舊臣者，亦憐于征伐，而欲違卜，周公乃
對諸武王舊臣曰：爾等應念先王締造之艱，繼承其志以不振其業，征武
庚之事，我豈敢盡從於卜，敢不從爾等勿征之議乎，然苟欲率爾先王之
功者，當有正吾先生疆土之責，假卜而不吉，亦雖誅叛逆以報我先王，
況今卜而吉並乎？今吾欲爾等出征，天命絕無偏差，勝利之券實操吾手
也。

大誥一篇之義，中心在於詳釋卜言，故蔡沈論曰：「卜之一說，以
通天下之志，以斷天下之疑，以定天下之業，非聰明睿知，神武而不殺
者，孰能與於此哉！」此與馬樞釋斯基所論：「平術之社會功能，在使
人在困難情形下以保持心理平衡與完整」意義是相同的。

召誥曰：「惟太保先周公相宅，越若來，三月，惟丙午臘越三日，
戊甲太保朝至于洛，卜宅厥既得卜，則經營。」此即言既用卜宅都然經
營之也。及周公既定洛邑，周公遣使告卜吉之美，曰：「予惟乙卯，朝
至于洛師，我卜河朔黎水，我乃卜澗水東，水西，惟洛食，我又卜瀙
水東，亦惟洛食，作來，以圖及獻卜。」此言擇三地惟洛灼龜見兆正食
其美也。成王授寄周公之辭曰：「公不敢不敬天之休，來相宅，其作用
既休，公既定宅，作來，來觀予卜休惟吉我二人共貞，公其以予萬億年
，敬天之休，拜手稽首。」遂定洛邑。洛邑既成，周公公有退還，而
欲成王遷都於此以宅天下之中，成王以鎬京為周祖宗之舊邑，不欲廢之
，留周公以治洛，周公乃受命歸治洛焉。

按召語，洛語二篇，其中心點在於營洛邑之事，但據史所云，當武王既克商，遷九鼎於洛邑，則宅洛之事實武王之預定計劃，今讀召、洛二語，遷洛之事，亦以下為決定，豈非武王既定之計劃，尙須經占卜然後可以執行嗎？蔡沈集傳引蘇氏言曰：「大語、康語、酒語、冊材、召語、洛語，多士、多方八篇，雖所語不一，然大略以股人心不服周而作也。」此可知成王周公在當時之環境如何，特假於占卜以決定政治的一切措施，而防衆非議也。周公作召與亦曰：「故一人有事於四方若卜筮，罔不是孚。」此周公對召公謂，國有賢臣輔子，天下有事，若占筮一機無不敬信之者。由周公此語，可知當時以占卜之辭為絕對可信者，而其社會作用之重大亦可以見矣。

到了春秋時代的社會，情形更為複雜，應用占卜的事更多，據余說左傳，關於占卜之禮記其事類可列析為如下數種：

- (一) 宴會，(二) 婚姻，(三) 生子，(四) 帝位，(五) 什，(六) 戰爭，(七) 祭祀，(八) 求雨，(九) 遷都，(十) 疾病。(十一) 夢占，(十二) 卜姓，(十三) 建築，(十四) 住居，(十五) 占星，(十六) 嗣位，(十七) 日食等。若以董仲舒春秋繁露卷五，王褒二說所列舉股人自卜事項的十二類(註二十一)，計有：祭、告、羊、行止、田漁、征伐、年、雨、霽、癘、旬、雉卜等，與之比較，不惟股代事類較簡，且從而反映出周代社會如何比股代複雜和進步，例如「田漁」一項，卜辭有之，左傳則少見，縱有，亦僅作為一種遊樂罷了。其次，在周代婚姻關係和外交有關，嗣位與生子又和統治政權有關，這些種種，都因為春秋一代的歷史，是內部戰爭，外交，爭霸的紀錄，所以婚姻成了外交上的手腕，生子成了繼位的先決問題，祭祀成了操政權的號召，其構成春秋上層社會的因素，也不過是這些活動罷了；而這些重要的社會活動，其取決權假於占卜的方式。雖然占卜如此被社會所利用，但它對社會所反應的功能是什麼呢？並非導入迷信之途——事實上，上層階級並沒有迷信過它。不然，應該沒有卜筮與用這套玩意，它已發展到使社會協調，和維持一種完美的倫理法則，在這個繁雜爭霸的時代裏，人類的正義感，和倫理觀念，祇可在「龜甲」和「著書」裏找

得。然而，若使占卜沒有其深遠的歷史遺變價值，必不能在社會裏產生如此的功能。

- (註一) 引自馬氏著，李安宅譯：巫術宗教科學與神話(商務)
- (註二) 見江紹原著 英吉利舊俗及新俗學(中華)
- (註三) 見王國維著：殷卜辭中所見先公先王考。
- (註四) 見一九二三年魯迅著：中國小說史(北新書局)
- (註五) 見馮承鈞著：中國古代神話之研究(一九二九年，國聞週報，六卷第九至十四及十六、十七等期。)
- (註六) 載中國文學季刊創刊號。
- (註七) 載中山大學研究所民俗季刊山海經專號。
- (註八) 載中原文化二十二期。
- (註九) 載民國十七年中山大學歷史語言研究所週刊第二十期。
- (註十) 載民國十七年「新月」一卷五第。
- (註十一) 林惠祥著：台灣番族之原始文化。
- (註十二) 見 A. C. Haddon 著，呂一舟譯：南洋羣島民族考(商務)
- (註十三) M. R. G. 著：Introduction to Folklore, 鄭振鐸譯：民俗學淺說。
- (註十四) 參看 A. C. Haddon 著，呂一舟譯：南洋羣島民族考案記(商務)。
- (註十五) 羅振玉著：甲骨學文字篇卜條。
- (註十六) 董作賓著：殷代龜卜之推測。
- (註十七) 而承祚著：殷墟文字考。
- (註十八) 董作賓著：殷代龜卜之推測。
- (註十九) 載中央研究院人類學集刊第一卷第一期。
- (註二十) 參看羅振玉著：殷墟書契考釋，及董作賓著：新獲卜辭寫本後記。
- (註廿一) 董作賓著：商代龜卜之推測，載中央研究院人類學集刊第一卷第一期。

新莽藝文志

——新史之一——

新莽有國十五年，代漢持政八年，託古改制，文物大備。其所纂定如百官名秩，地理圖簿，及自本符命，孟堅等附著於漢書；其大書一篇，則戰之報讎傳中；劉子駿之三統曆、律曆書，亦為非作也，則祛其偽辭，誤為律曆；又歆之七略，成於天鳳，（文選劉夫人著志注引七略佚及文云「揚雄卒，弟子候芭，負土作墳」。漢書雄卒於天鳳五年，七略猶記雄之死，則七略成書，當在天鳳之後）所錄戰籍，亦新室天祿之舊藏也，則刪其要，次為藝文。雖當中興之世，不以爲嫌，蓋史料所繫，不以諱忌而廢置也。自劉歆崇尚古文，至東漢而大行，其時名家，如杜林、賈徽、鄭興之倫，皆新室遺儒，故東京學術，謂出於亡新，固無不可。清常燕會撰撰補後漢藝文志，於新時人著述次爲前錄，其闕甚偉，然著錄僅十七種，殊嫌疏略。山陰姚振宗漢志拾補，稍詳覈矣，而分系各類，不足以徵一代述作，今爲摺拾，纂成此編。若夫子雲太玄，草於丁傳用事之時，桓生新論，成於新室既亡之後，揆以時代限斷，概宜從缺，庶其無濫云。

六藝書

注丹易通論七篇

丹，字子玉，南陽育陽人也。世傳孟氏易。新時，嘗避地教授，事志不仕，徒衆數百人。（後漢書儒林傳）丹學範研深，作易通論七篇。（東觀記作七卷）世號注君通，其所論，蓋孟氏易也。（張惠言易漢序；經典釋文序錄）。

崔篆周易林六十四篇

篆，涿郡安平人也，兒發，仕新爲大司空。篆爲新楚大尹。新亡，客居梁陽，閉門潛思，著周易林六十篇，用決吉凶，多應驗。（後漢書崔駰傳）孔傳拜臨管令，篆係駰以其家易林筮之謂不吉。傳果在縣三年卒。（孔傳傳）此書或曰「卦林」，或曰「象林」（讀博物志六）兩唐志有崔氏易林十六卷，（子錄五行類）疑後人所合併也。

按此書雖作於建武初，然篆未仕漢，不宜遽入後漢藝文。余嘉錫四庫提要辨證云。易林舊題焦贛撰，實篆作。

右易類孟氏易雜占各一家，二部

朱普尚書歐陽章句

普字公文，九江人。（東觀記）「桓榮事九江朱文剛」，則普又字文剛也。（從平當受歐陽尚書，爲博士，徒衆尤盛。（漢書儒林傳）桓榮從普學章句四十萬言。（文心雕龍論說篇作三十餘萬言），浮

辭繁長，多過其實。及榮入授顯宗，減爲三千萬言。（桓郁傳）初榮事世及世即實，乃歸。會世卒，榮奔喪九江，負土成墳。（范滂桓榮傳）蓋書當新時卒於家。或曰與榮乘官，同歸鄉里也。（姚振宗漢必拾補）續大昭補續漢文志錄此書，然書當新時已下世，安得列入東漢書？

秦恭小夏侯章句

魏字延君，（顏注引新論作「秦近君」，說文序「秦近」）信都人。初，平陵張山拊事小夏侯廷爲博士，授山陽張無故子備及恭。無故弟條章句，守小夏侯說。恭增師法，至百萬言。爲城陽內史。（漢書儒林傳）其說與典篇目兩字，說至十萬餘言，但說「曰若稽古」三萬言。（新論）杜預爲講學大夫，亦能言介簡篇文字，蓋精於小學者（說文許君自序）

劉歆洪範五行傳記

歆以爲必發繼天而上，受河圖則而畫之，八卦是也。禹治洪水，賜經書法而陳之，洪範是也。其父向治穀梁春秋教其說，傳以洪範與董仲舒錯。（漢書五行志）歆治左氏傳其言春秋及五行，又甚乖異。（晉書五行志上）如五行志引歆傳，言傳、視聽傳、思心傳、臬極傳、其不同者，如云庶徵之恆寒，則向以爲夏秋無其應。歆以爲大雨雪及未當兩雪而兩雪，及大雨雹，隕霜殺叔草，皆常寒之附也。說視其父爲長。（漢志拾補姚振宗說）班固即據大傳仲舒及向歆父子說，著五行志。

杜林所傳漆書古文尚書一卷

林當新末，（按傳下有侍中執法杜林，則付什新）曾於西州得漆書古文尚書一卷，常自寶愛。東海衛宏，濟南徐邈並傳之，（范滂林傳）林同郡扶風賈逵爲作訓，馬融作傳，鄭玄注解，由是古文尚書遂顯於世。（范書儒林傳）朱竹垞曰「漆書古文，不詳篇數，馬融所注，實依是書。陸氏釋文采馬注甚多，惟今文及小序有注，而孔氏增多二十五篇，無一語及焉，然則漢書亦止有今文二十九篇而已」。（經義考）右書類歐陽，小夏侯尚書各一家，傳法及經本各一家，四部。

大誥一篇

居攝二年東郡太守翟義起兵，立劉信爲天子。攝皇帝曰，昔成王幼，周公攝政，管、蔡挾叔父以畔，今翟義亦挾劉信作亂，遂依周書作大誥（翟義傳）遺謀大夫相譚等班行天下，諭以攝位，當反政攝子之意。（莽傳上）文具漢書中。

右擬經一篇（依經義考例擬經之作收入經部）

齊詩伏氏章句 伏黯齊詩解說九篇

琅邪伏理許君從師丹受齊詩（漢書儒林傳）以授漢成帝，爲高密太傅，別自名學，子滿傳父業，教授數百人，伏湛傳，滿弟對傳理家學，復改定章句，作解說九篇（范書儒林伏恭傳），漢作新，至續衣執法，後除周正。黯天鳳間五威將，封爲子。

侯苞韓詩異要十卷

國志十卷，漢侯苞傳，（或作苞或作包，舊唐書經籍志誤作卜而撰。唐書藝文志不著撰人。侯苞即揚雄弟子侯苞。）已佚。詩正義數引之。馬國翰從正義及陳明樂書輯錄四節。其說衣冠單瓦與毛詩合。其樂雖齋傳，意欲以毛通籟也。（馬國翰輯本序）

謝曼卿毛詩訓

九江陳俠爲新講學大夫，俠傳同郡謝曼卿。元始五年公車徵說詩（釋文序錄）曼卿爲詩訓衛宏從其受學。（范滂儒林傳）。（附志以曼卿爲後漢人或建武間尚存）

右詩類，齊、韓、毛各一家，四部

杜子春周官注

周官前傳其書，未有名家。（范滂儒林傳）新時，劉歆始置博士。河南侯氏杜子春受業於歆，還家以教門徒。（釋文序錄）子春至永平初尚存，年凡九十，家於南山能通其說，頗識其說，鄉黨，買遠往，受業焉。（馬融周官傳敘）周禮子春注，附唐志皆不載，其佚已久。馬國翰從鄭康成注所引，附爲二卷。（馬氏佚書附本序）

右禮類傳義一家。

陽城衛樂經

樂滅樂，樂經殘亡。元始四年，安漢公立樂經，即陽城衛所著。（馬國翰輯本序）城衛，字子張，（論衡超奇篇云「陽城子張作樂經」是字亦作「子長」。）蜀郡人。牛祈爲論樂祭酒。（桓譚新論）。王充稱其作樂經，極其深，非無知之不能成，（論衡超奇篇）書久無傳。周禮考工記聲氏疏，尙書大傳，續漢志並引樂，王應麟謂即此書。（困學記聞）。（王謨馬國翰張澍俱輯存七條。大傳一條，周禮疏二條，續漢志二條，白虎通二條。附志樂經四卷，不詳撰人，王馬輩，咸謂即陽城衛所著）。

桓譚樂元起二卷

兩唐志俱云二卷。君山新時，與陽城衛爲講樂祭酒（新論）（范滂本傳作「典樂大夫」。）此書必是時作也。（新論云「昔者成帝時，子爲樂府令，凡所典倡優技樂且千人」。則譚之學樂已自漢成帝時）。

劉歆鍾律書五篇

元始中徵天下通知鍾律者百餘人，使義和劉歆典鍾律書。（漢書律曆志）其大率有五：一曰備數，一十百千萬也；二曰和聲，宮商角徵羽也；三曰審度，分寸尺丈引也；四曰嘉量，命合升斗斛也；五曰權衡，錙兩斤鈞石也。（晉書律曆志）班固取其說爲律曆志。此書附志不著錄，疑管後已亡。玉海（卷六）載之。略引附書牛弘傳及風俗通聲書共三則。又徐景安樂書亦載劉歆說五音，較漢書律曆志及風俗通又加詳。王謨取班志及樂書牛弘傳爲一卷。（馬國翰有輯本書開。嚴氏全漢文

但錄牛弘傳一條。晉書律志云：「秋書序論雖博，而言十二律撰益次第。自黃鍾長九寸三分，損一牛生林鍾，長六寸二分，益一牛生大族，而左旋八八爲位，一上一下，終於無射，下生中呂，按其相生所得，與司馬遷正同。」

揚雄琴清英

漢志雄所序樂四篇，琴清英即其一。（馬國翰上誤說）「清英」，猶言「清華」。隋唐志均不著錄，其佚已久。各家輯錄所得，有五條。（水經注一、藝文類聚一、郭茂倩樂府、御覽一、釋史一、王游均同；馬分其一爲二。其說雜糅與琴操古今樂錄不同。

右樂凡四家四部

陳欽陳氏春秋

欽，字子侯，蒼梧廣信人。習左氏春秋，事黎陽賈護與劉歆同時，而別自名家。其仲從問業。自名陳氏春秋（范書陳元傳並注）許慎五經引其說。（按姚振宗漢志拾補作陳欽左氏春秋傳又黃佐廣東通志作陳氏異義春秋十卷）。

劉歆春秋左氏傳章句

春秋左氏傳條例二十卷（據唐書經籍志）

歆校詁書，見文春秋左氏傳，大好之。略泛丞相史丹咸及丞相親方進受，竇問大義。初，左氏傳多古字古言，學者傲訓故而已，及歆治左氏引傳文以解經，轉相發明，由是章句義理備焉（歆傳）章句久佚

，馬國翰從正義釋文輯二十篇，說多與賈逵、穎容、許淑並引，則三家皆祖述劉氏者。（伏書左氏傳章句附本序）然漢書五行志引劉歆說六十餘條，正間或明著歆左氏說，其不著者，亦歆說左氏之文也。（漢志拾補）章句、條例二書，歆門人鄭興爲訓詁（范書鄭興傳）向、歆父子俱引左氏教授子孫，下至婦女，無不誦讀（新論）左氏表彰自歆始，歆又重傳文以解經，故人多疑左傳經歆竄亂。甚者則謂爲歆偽造以附莽，則近於「莫須有」矣。

鄭興春秋左氏條例訓詁又章句訓詁

興從博士金子爲左氏春秋（東觀記或曰金子嚴即劉歆）、天鳳中將門人從劉歆誦正大義，歆美興才，使撰條例章句訓詁及校三統曆，世言左氏者多祖興，（范書興傳）據是此書蓋天鳳中作也。

賈徽春秋左氏條例二十一篇

徽從劉歆受左氏春秋，兼習國語、周官，作左氏條例二十一篇。（范書賈逵傳、釋文序錄作二十一卷）。

揚雄續太史公書

王充曰「司馬子長紀黃帝以至孝武。揚子雲錄宣帝以至哀平（論衡須頌篇）」

劉歆等續太史公書

劉知幾曰「史記所書，年止漢武，太初以來，缺而不錄，其後劉向、向子歆、及諸好事者，若馮商、衛衡（據其書錄班彪傳注衛衡當爲陽城衡）揚雄、史岑、梁恭、肆仁、管馮、段肅、金丹、馮衍、韋顯、蕭奮、劉恂等相次採續。」（侯康曰「管馮以下皆後漢人。馮京兆祭酒，肅弘農功曹史。見班固傳，段一作殷，曾樸曰東觀記肆仁與劉珍等同著作東觀，則仁亦後漢人。」）迄於哀，平間猶名史記。（史通正史意）葛稚川言家世有劉子騷漢書百卷，無首尾題目，其父傳之。歆欲擇漢書編錄漢事未編而亡，故書止雜事而已。後好事者以意次第之，始甲終癸，爲十秩，秩十卷，合爲百卷。（以上洪述其父言也。）洪以校班固所作，殆全取劉書，有小異同耳。固所不取，不過二萬言，抄出爲二卷，名曰西京雜記。（西京雜記序）今所傳雜記即葉史稿之餘也（後人疑此爲稚川偽記，而陳振孫謂向歆父子未開作史。姚振宗辨之至詳，見漢志拾補）。

右左氏春秋四家漢春秋二家六部

省定五經章句

元始四年，徵天下通一統教授十一人以上，詣京師，聚視市論議（非傳上黃圖）以章句繁多（如朱普尚書三四十萬言秦近百萬言之類）「省五經章句，皆爲二十萬言。」博士弟子郭路（御覽引作「略」夜定舊說），死於燭下。（論衡效力篇）陸績和劉歆典儒林之官，省定必出其手。故地皇，二年公孫祿徵來與議，有國師嘉信公顛倒五經毀師法之語（非傳下）

右彙錄一部

劉歆爾雅注三卷

見前志。梁有三卷，亡。釋文序錄，以爲與李巡注同，核諸家所引實有異也。（見邵晉涵爾雅正義序）陸機詩疏，許慎說文，徐景安樂書、陸氏釋文，及玉燭寶典，大藏音義並引其說。編國翰、臧庸、黃奭，俱有輯本。

甄豐校定六書

居攝時，大司空甄豐取倉頡、爰歷、博學、訓纂、四篇校定文字。（封氏聞見記）以爲應制作，頗改定古文。時有六書：一曰古文，孔氏擊中書也；二曰奇字，即古文而異者也；三曰篆書，即小篆；四曰佐書，即秦隸書，五曰穆篆，所以摹印也；六曰鳥蟲書，所以書幡信也。（說文解字序）漢法，太史試學童，以六體試之（藝文志）（說文序作「試以八體」。姚振宗謂當是漢初試以八體，其後重定尉律，乃以六體。又漢志有八體六技，謝啓昆小學考謂「六技」即亡新所定「六體書」。姚云非前已有六體，故七略有「六技」之目。班氏有「六體試之」之言。蓋六技即漢初試學童之六體，亦即校定六書之所本也）。豐校定六書，或因六體舊文，有所改易，如說文引「壘」字下云「亡新以從三日大盛，改爲三日，是其例也。」

揚雄訓纂一篇三十四章倉頡訓纂一篇五十五章

元始中，徵天下通小學者爰禮等百餘人，各令記字未央庭中，據取

其有用者以作訓纂（藝文志說文序）三十四章，以類編爲類。（書斷）並前食頌等五千三百四十字。（封氏開見記）以奇字爲訓，其類雅頌，總圖音義。（文心雕龍陳字篇）則從從從從從從學奇字，或謂即此訓纂也（姚振宗漢書藝文志條理）

雄又易倉頡篇中重複之字，凡八十九章（藝文志序）。即取周里非師所併五十五章（合倉頡、爰歷、博學三篇斷六十字爲一章、凡五十五章）舊本，易其複字，別纂成文，加以訓詁者，（姚氏條理）書久佚，馬國翰從一切經音義說文引雄說十二條，輯爲一卷（見馬氏佚書）

又輜軒使者絕代語釋別國方言十五篇

初、周、秦帝以歲八月遣輜軒之使求異代方言，運奏籍之藏於祕寶。秦亡遺棄，無見之者。蜀人嚴君平有千餘言，臨邛材閭翁獨有梗概之法，雖好之始自爲郎之歲，常把三寸弱翰，齎油素，從天下上計孝廉，及內郡衛卒，問其異語，積二十七年而具。張璠以爲釋諸日月不刊之書也。（揚雄致劉歆書應劭風俗通義叙）雄與劉歆在漢書，並稱殊言十五卷，隋唐志及今傳本並十三卷。應劭稱方言九千字，而今本乃一萬一千餘字，此殆後人附益省併，故字增於前，而卷減於昔。（見四庫提要）九百考據以元延元年奏以職除爲郎，其與歆書言雄爲郎之歲，始爲方言，於今二十七年，正當天鳳二年，則此書之成，在天鳳間也。（漢晉學術編年）（藝文志有別字十三篇，不詳撰人，或以爲卽方言，非也。姚振宗辨之詳，）見漢志拾補。

右小學凡三家五部

諸子略

劉歆列女傳頌一卷

顏之推云：「列女傳劉向所造，其子歆又作頌。終於趙悼后。（顏氏家訓書證篇）隋志（史部雜傳）列女傳頌一卷，劉歆撰。唐日本見在平日通志載文略同。任昉文章緣起漢劉歆作列女傳贊卽傳頌也。曾南豐以爲向自有頌，今存列女傳頌，非歆作。（按初學記二十五引七略劉向所序列女傳臣向與黃門侍郎歆所校列女傳，種頌相從，爲七篇，是向列女傳歆曾參校也）。漢志注，列女傳頌圖。是頌亦向撰。而隋志別出歆頌一卷者。元選思方賦注引劉歆列女傳頌曰「材女修身，廣觀善惡」，今本無此文，知別爲一書，已久亡矣。（今存文選樓翻宋建安余氏刻本列女傳有頌，終於卷七趙悼后與頌進之說合。）

揚雄法言十三篇

雄，見諸子各以其知外馳，是非頗誤於經，故人時有問雄者，常用法應之，推以爲十三卷，象論語。（漢書本傳）隋志云「法言十三與今本同。隋志作十五卷，兩唐志六卷，四庫提要謂漢人甚重其書，注家自侯芭以下有宋衷、李軌、辛德源、宋咸、司馬光等。（經義考二百七十八俱著錄）近人汪榮寶有義疏。

侯芭法言注

芭，鉅鹿人，從雄居，受其太玄法言。（雄傳）隋志，梁有法言六卷

，侯苞注，亡」。御覽（九百二十二）引法言「朱易別顯，肆其歸矣」，侯苞注「朱易，燕別名，肆，恣肆也」。

又太玄經注

馬雄研機索數，創制玄經，惟侯苞子常親承雄學，然其精微獨得，章句不傳。（王涯說玄玄例）侯苞注本，並畫首象，爲宋夏陸注本所無，（北宋列范望注本題記注久佚），後人從苞注本附出爲釋文，苞注本蓋雄原定天地人三篇，首衡錯測機數文視圖告十一篇，凡十四篇。

誠子孫書八篇

元始三年，安漢公字宇坐與衛氏通，有罪誅，公作書八篇，成子孫，令學官教授，更能誦者比孝經。（莽傳上，范書荀爽傳注）。

右儒家者流四家五部。

元始所定法五十條

元始五年，增法五十條，犯者徙之西海，徙者以千數。（莽傳上）

六筦會

始建國二年二月，初設六筦令，劉歆、魯匡等所制定，命縣官酌酒，賣鹽鐵器錢諸采者山大澤聚物者稅之（莽傳中）

吏祿制度

天鳳三年五月，下吏祿制度，四補公卿以下至與僚十五等。（莽傳

中）

百官名秩

元始四年，始更官名位次。至始建國元年，而大定，皆易漢名而從古官，後載有更易，隗囂所謂「政令日變官名月易，吏民皆亂，莫知所從者」是也。詳拙作新史職官志。

井田制度

始建國元年，頒井田制度。據公孫康議，井田畫作于明學男張郡地理侯孫陽也（莽傳中下）語詳新史食貨志。

右法家者流五種

莊尤三將軍論三篇

尤非莽攻伐四夷，數諫不從，著古名將樂毅、白起不用之憲，及言邊事凡三篇，奏以風諫。（莽傳下）劉瓛稱其「數述陷情，善入中史體」（文心雕龍論說篇）兩唐志著錄一卷（子部雜家）今亡，嚴可均全漢文有輯本，尤字伯石（新論）始建國時爲討濊將軍，天鳳三年大司馬。（兩漢書均作嚴尤。光武記注引新論作莊尤，知作「嚴」者乃魏明帝諱改。

右兵家一部

室中周書十篇

姓纂「漢書藝文志有室中周書十篇，莽時室中公遷地漢中」。（

廣韻一束、邵思姓解氏族略、張澍風俗通姓氏篇附注並同。

王氏自本

非自過本系也。文見漢書元后傳引。

揚雄自序

藝文類聚人部文選運命論注並引揚雄自序，文略見漢書雄傳贊。

又家謀志錄

文選注(王文憲思集序注)類聚(四十)御覽(五百五十八)並引揚雄家謀(見全漢文)劉子玄謂之「家史也」(史通雜述)或以爲侯芭諸人所作(姚振宗說)。然史通稱揚雄家謀蓋劉氏曾目視其書，知舊本必題雄自撰也，又文章緣起載揚雄志錄，未知何書？

劉歆七畧七卷

隋志(史部傳錄)七略七卷，兩屬志同。河平中，歆與父向受詔領校祕書，購六藝傳記諸子詩賦數術方技，無所不究，向死，漢哀帝即位，歆復領五經，卒父業，歆于是續家書爲七略(漢書本傳)班固據以撰藝文志，書久佚，豈可均，姚振宗俱有輯本。(七略體例詳曾運乾七略釋例)

右雜家者流一部，簿錄三家五部

詩賦略

揚雄天問解

王逸曰天問文義不次，又多奇怪之事，自太史公一論道之，多所不逮。卒烈向、與雄按引傳記以解說之，亦不能詳悉，所缺者衆。(楚辭章句天問序)

右楚辭類一部

陳崇等歌謠三萬言

元始四年四月，遣太僕王傳、大司徒直陳崇等八人，分行天下，覽觀風俗，五年秋，風俗使者八人還(八人見漢書昌黎表)言天下風俗齊同，詐爲郡國造歌謠頌功德凡三萬言。(那傳上平帝紀)

右總集類一部

中散大夫揚雄集五卷

漢志揚雄賦十二篇，七略止載甘泉、河東、羽獵長楊四賦，隋唐志皆載雄某五卷，其本久佚，宋譚愈始取漢書古文苑所載四十餘篇輯爲五卷，已非舊本。明萬曆中，遂州鄭樸又取雄所撰太玄、法言、方言及類書所引劉王本紀察清英諸條與諸文賦合編，釐爲六卷，而以逸篇目附。此即四庫著錄之本，(提要)此外有輯全漢文四卷，汪氏二十名家集，張氏百三家集輯本各一卷。

十二州箴

漢書本傳「雄以爲箴莫大於虞箴，作州箴」。即此篇。據交州箴言「大漢受命，中國兼賤。……遂臻黃支抗海三萬，乘乘其岸」知作於元始

二年以後，漢東亡前。其收州爲十二，平帝紀在四年，其傳在五年，篇當爲是時作。

國師劉歆集五卷

其爲大司馬，以典故文章，時詔令多出其手。隋唐志，歆集五卷。蓋後人編次，今亡。有張氏百三家輯本一卷附洪範五行傳佚文。又嚴氏全漢文附本二卷。（第一卷爲賦、表、書、議，第二卷爲三統歷、七略、雜律書佚文。）

保成師友祭酒唐林集一卷

隋志，梁有唐林集一卷，亡。中興書目漢名臣奏二卷，一卷唐林在。非時奏，篇凡十。（玉海六十一）今存文三篇（雖附全漢文）林數上疏有忠直節。（鮑宣傳）王充稱其與谷子雲「章奏自上，筆有餘力，極言不諱，文不析乏，非夫才知之人，不能爲也」。（論衡效力篇）

薛方詩賦數十篇

方西漢末會稽郡掾祭酒，入新，累徵不至，居家以經教授，喜屬文著詩賦數十篇。（鮑宣傳）

建新大尹崔篆集一卷

隋志「梁有崔篆集一卷，亡，（兩唐志同）今存賦志賦一篇。

中謁者史岑集二卷

隋志梁有，史岑集二卷，（兩唐志同）范曄文苑英華著錄，誅、復神、說疾四篇。

代郡中尉蘇竟集

竟新時與劉歆同典校書。是集隋志無，今存與劉歆書一篇。（黃人後漢什至傳中又著記誨篇。）凡。時人人漢有所著述如主降爲漢新汲令有漢官小學篇及集二十六篇，恒譚爲六安郡丞有集五卷，其恭爲泰山都尉，有集二十卷。今並不著，詳各家後漢藝文志。

右別集類七家七部篇一種

術數

符命四十二篇

始建國元年秋，遣五威將李奇等十二人班符命于天下。徽祥五事，符命二十五，福應十二，凡四十二篇。其德祥言文、宣之世，黃龍見于成紀，新都高祖考王伯（當作伯王）察門梓柱生枝葉之屬；符命者并石金獸之屬；福應言難化爲雄之屬；（按漢紀二十宣帝黃龍元年難化爲雄，毛衣變而不鳴，無距，其冬帝崩，此應孝元后當攝政之兆），其文爾雅依託，皆爲作說，大歸言新當代漢有天下云。（非傳中）事具新史符瑞志

王況識書十餘萬言

地皇二年，卜者王況爲魏成大尹李壽撰。大意言漢家當復興，李氏

爲漢輔及新大臣，凶吉日期，語在新史記傳。（范書李通傳以圖說說光武云劉氏復起，李氏爲輔，在地皇三年，所引圖，豈即說與？）

崔發所錄圖讖

初始元年，發說銅符用圖說符侯（非傳中）。又撰圖讖。至建武初，光武令尹敏校圖讖，使獨去發所爲新室著錄次比者。（范書儒林傳傳。按張衡傳，衡上疏云「圖讖成于哀平之際，尙書中候十八篇，經義考以爲其書專言符命當爲新室時書。又漢書非傳下引紫閣圖文，疑在發錄圖讖中。」）

右圖讖三家三部

劉歆曜曆

漢附志所無，見文選李善注。（謝玄暉齊敬皇后哀策文「軒曜懷光」李注「軒輗，星名。曜，星也，劉歆有曜曆。此據宋本文選。姚振宗作引淮南子高注，非是。」）歆素知星，衛將軍王涉謀反，歆言當待太白星出，乃可。又太子臨謀殺涉，臨妻卞即歆女也，語臨宮中且有白衣會，可見歆雅善天文，女亦能之，蓋得之其父也。曜，姚振宗以爲七曜之類。

右天文一家一部

劉歆三統曆譜

附志，梁有三卷。（兩唐志一卷）哀，平間歆典儒林史卜之官，故考定律曆，作三統曆及譜以說春秋，（漢書本傳）其日法斗分並與太初術同。蓋曰洛下閎都平之法而增修者。（阮元錢氏三統術衍序）鄭興衛宏皆

從歆學，校定三統曆（范書鄭興傳袁宏後漢紀）班孟堅以爲推法審異。服子慎、韋玄嗣亦取以解春秋內外傳（錢大昕三統術衍序）阮元稱其術有四善，見曉人傳論。書今存漢書律曆志中。

三萬六千歲曆

天鳳六年，春，令太史推三萬六千歲曆，紀六歲一改元，布天下，明年改元日地皇從三萬六千歲曆也。（非傳下）時太史令爲宗宣，則此曆當爲宣作。

右曆法二家二部

地理圖簿

始建國四年，定諸國邑采之處，使侍中講禮大夫孔安等與州郡衆郡曉知地理圖籍，共校治于清成朱鳥堂，以圖簿未定，未授國邑至天鳳四年六月更授諸侯茅土于明堂，乃定其制。（非傳中下）

揚雄蜀王本紀

附志一卷。（兩唐志同）久亡。嚴暉全漢文得二十六則。（姚振宗曰「古逸叢書中珣玉集亦引揚雄蜀王本紀」爲嚴氏所未及）。史通因習引「蜀紀」卽此書，詳朱希祖致證。

桓譚治河議

居攝時，徵能治河者百數，譚爲大司空，採其議會著其導于新書。離事篇，班固亦附著于溝洫志中。

右地理類三部

唐代傳奇與唐代社會

祝秀俠

唐代傳奇研究之一章

唐代傳奇是中國短篇小說正式開始，它在中國小說史上的地位，是很重要的。傳奇的產生，有着當時社會的經濟、政治、文化、諸條件的形成，它內容上所包涵的意識，和故事的性質，也由於社會條件的決定。例如許多戀愛至上主義故事的内容，主要是由於反封建的市民階級抬頭，在商業發展的社會中主張性愛自由的思想下出現的。個人英雄主義的俠義故事的内容，主要是由於個人主義抬頭，並由於政治上軍閥藩鎮的軍事割據下的各蓄武上的條件下出現的。市井流氓階級故事的内容，是由於都市發達農村凋敝，及貴族的門閥日趨破落，致養成一批遊手好閑的失業者的條件下出現的。巨賈估客故事的内容，是由於商埠繁興，妓女成爲一種社會必需的娛樂品的環境下而出現的。神怪故事的内容，是由於道佛勢力滋長的影響下而出現的。（自然那些内容的構成的社會條件，並不是這樣單純的，一篇文學作品的形成，常有着多方面的社會關係，並且有些是綜錯地，或間接地互相影響的，這里不過指主要方面而言）。這是關於內容上的社會條件的反映。在形式上，傳奇的長成，也受着佛經翻譯的影響。由内容的發展而到形式上的吸收外來翻譯佛經的形式，——結構描寫等，唐人小說便達到這個傳奇的新階段，而成爲中國短篇小說的正式開始期。

我們若從傳奇的整個方面而論，可以把它所產生的社會的關係，

指出最主要的三個條件來，就是經濟上的，政治上的，和文化上的。經濟上的是商業的高度的發展，政治上的是藩鎮軍閥的割據，武則天女帝一度的執政，科舉上詞賦舉士的重文政策等，文化上的是印度佛經大量的翻譯。現在從這三方面，再詳細地來檢討一下。

（一）經濟上的關係——商業的高度發展。小說的產生，有賴於商業發展的條件，這是無可懷疑的。換句話說，就是小說必然是長成在商業發達的社會中，西歐小說的產生和中國傳奇的產生都是一樣。在封建繁盛期中，主要的文學方式是詩。到了商業發展，都市繁榮，市民階級抬頭，才用散文來寫故事，而把韻文的地位替代了去。唐代的傳奇，已很明顯的反映着都市的氣息，六朝的神怪書的人物，是農民型的，而傳奇的人物多都是都市的市民階級，這可見傳奇與商業的關係如何密切。唐以後式的西陽雜俎，已經有「市人小說」的名稱，雖然那種「市人小說」是口頭的演述故事，並不是文人所作的傳奇，但在唐代都市發達之下的這種故事的普遍長成，是可以概見的。商業高度發展了，新興的市民階級才能把他的慾求，熱情，希望，取着各種的方式表現出來，傳奇上的自由戀愛的思想，女性解放的思想，希望發財的思想，和購買，市井無賴，妓女強盜，這些人物都是充分反映着商業社會的意味。我們現在且說一說唐代商業繁盛的全貌。

嚴格來說，中國雖然沒有經過商業資本主義社會這個階段，但在比重上來說，唐代的商業是超過一切的朝代而可謂為中國商業最高度發展的繁榮期。因此我們也可以說唐代社會是一個商業資本發達的社會。商業資本，本身並不是突然而來的，由秦漢以至唐代的商業資本的發展，是隨着各時期的生產關係，向前進着，商業資本利用手工業的生產品統治了農村，反轉來又用媒介及資本的關係，來奴役了手工業生產者，由於分工交換的關係，產生了商人階級，由於商業資本的活動更促進生產的進步和發展，這是商業資本發展的原因，不過中國一向是站在封建地主的利益上，採取重農抑商政策的，所以以前商業受了限制，但到了唐代李淵，以得着商人階級的幫助，却農民階級之舉而統一天下，却不能不對商人優容，因此自始唐代即反映出商人階級勢力的巨大，唐初對於商業是鼓勵其發展的，對於商人給予優待的，在田令中，雖對出賣永業口分田加以禁制，但對於室充位宅，邸店，碾磑，則加以優容，兩京新記載：「商人常與朝貴遊往，因是勢傾中外」，舊唐書李潛傳載：「富商家置居樓觀之地，鷹仗行巫皆居富貴之地」。而高祖時有富商竟向皇帝出價買終南山，足見商人權力之大。唐代既鼓勵商業，優待商人，因之生產品更隨着商業的發展而得着很大的進步，茶葉、磁器，不但走遍國內市場，並且成了運出國外市場的主要商品。

生產品的發展，促進了交通工具的改良，促進了交通的發達；又因交通工具的進步，交通的發達，而更增加商品的產生與銷售，更擴大市場的發展。唐代交通工具的發明，水陸交通路線的開闢，都市的擴展，都是從來未有的盛況，當時已有人發明粗陋的輪船，（舊唐書李皋傳常

運心巧思爲艦艦，挾二輪踏之，翔風鼓浪，疾若掛席），而且通商船，在各國中是最大最好，外國商人也多往中國往來，（日本乘風使訪唐宋之時代中西通商史：大食海船，雖然輕快，但較之中國海船則不負構造之強，形體稍小。……據西一千世紀中華馬庫斯氏著書中所記，謂當時來航波斯之中國海船，可載四百人，且備有武器及用作燒燬海賊船之石腦油等物云云。……唐宋時代外國商人往來波斯印度南洋方面之中國貿易船者爲數不少）。交通路線，當時分水陸兩路，不祇打通國內交通貿易，而且打通國際交通貿易，據陶希聖唐史經濟史，第四章，水陸商路與都市之發展所載：唐代對西方貿易有陸路，是阿拉伯波斯商船，自波斯灣頭，渡過印度洋，沿馬來半島，而達廣州。中國商船也沿此而到南洋印度波斯灣，對日本的貿易，分兩路，自揚州由長江或由明州，利用貿易風而運到日本，這是南路。北路則由整州出淮河，沿山東半島，朝鮮而至日本，陸路對中亞的貿易則由長安出發，通過新開的南路或北路到中央亞細亞波斯灣頭。又王相齡的中國史，敘述當時國際貿易之盛：「其時西方諸國商人來貿易於河西諸郡者，凡四十餘國，其中以獠太人爲最多，中國商人之往西域印度，波斯等處者亦不少，海路互市則有波斯示船官禁之，徵其關稅，南自南洋羣島，西經錫蘭島以入於波斯灣，或出沒阿剌伯半島海岸，以至紅海，皆爲中國商人所經之航路。其來中國者，則以大食國人爲最盛。武后時，在廣州，泉州，杭州諸海港經商者數以數萬計」。

國內交通「凡東南郡邑無不通水」，（唐書林補遺）「旁通巴漢，指閩越，七澤十數，三江五湖，控引河路，兼包淮海，引剡巨壑，千輪

萬艘，交貨往來，味且水日」。(舊唐書九四制景語)不能利用江河的地方，則陸路設驛，唐代國內陸路，滿佈四方。

都市的擴展，自北方而移至南方。大概唐出產品多在南方，便於對外貿易的關係。南方沿海各岸如杭州、蘇州、揚州、廣州、泉州等都成了中國重要都市。唐以前中國的政治中心和國內商業中心是在長安洛陽的，但唐以後即以南方各沿海岸為商業的中心，尤其是揚州，繁盛的情形在詩人的描寫中屢見不鮮。

這種貿易交通發達，商業高度發展的情形，無疑的可以說唐代是一個商業最發達的社會。由於這樣，商業佔優勢的社會。新興市民階級的自由主義，個人主義的意識，便得以孕育出來。恰當地表現這種意識的散文的故事——傳奇，便得以應時而生。傳奇所謂是「作意好奇」的，它是含有創造性的作品，表現着豐富的理想與活潑的意志。這樣也間接地反映着商品經濟爭勝的意味。而交通便利，西方文化接觸。影響於中國的文化的文學至巨，印度經典的源源運入，胡商所輸入的西方文化的傳播，對於唐代文學尤其是傳奇的影響甚大，俠義故事中的劍仙吐舌之術，也就是外來思想的一種。

至於妓女，市井無賴這些傳奇中的人物，顯然是間接地被商業發達的經濟的條件決定而產生的。唐代妓女特別繁盛，反映在傳奇中有多種妓女故事出現的原因，不待說是商業發達所使然。當時妓館最多的地方長安揚州等，都是大商埠。「夜市千燈照碧雲，高樓紅袖客紛紛」，經常的嫖客，大多數還是腰纏十萬的「金龜婿」呢。市井無賴的在傳奇中出現，也是間接為經濟條件所決定。那些人是商業都市的寄生蟲，莫不

與商業發達這條件有關。

我們可以說，整個唐代傳奇之所以產生，依存於經濟上的關係最為主要。經濟的條件，是促成傳奇產生的最主要條件。

(二)政治上與關係，唐代傳奇中反映着政治上的決定作用至為明顯，政治與文學是從來就有着血緣關係的。(1)唐代政治上不能行使中央集權制，藩鎮節度使，分權獨立，等於割據，這種軍閥武人，擁兵自強，各有野心，招徠武士到客莫能之士，於是使尚武的俠義傳奇產生。傳奇中的俠義故事，大抵分兩類，一種是「忠」於所上，另一種是為人仗義。前者，我們看歷史，戰唐代節度使，名雖藩臣，其實加是一地的諸侯。各有巨大的武力，如代宗永泰之年，成德節度使李寶臣，魏博節度使田承嗣，相衛節度使高，盧僑節度使李懷仙，竟敢招收安史餘黨，各自治兵練武，不納賦稅。各藩鎮又不時自相火併，更不絕響，但藩鎮的得以兵自強，亦成其大不掉的原因，也由於經濟的決定。因為唐代商業發達，隨着商品生產增多，擴大國內外市場便成為必要。要擴大國外市場，於是用武力來征服四邊的弱小民族，當時如東突厥，吐蕃，龜前，西突厥，吐各渾，百濟，高麗等地，都是中國用武力侵略而繼之以經濟侵略的消費市場，被征服的殖民地，自然處處要經濟派兵鎮守，於是便養成藩鎮的軍事割據性質。所以唐代的「武功最盛」和「藩鎮跋扈」的原因在此。藩鎮既形成割據的力量，中央政府無法控制，軍閥們便日以培植武力為事，所謂剽俠武士，便競收養，或從事暗殺工作，或取以自衛，歷史上唐代暗殺重臣的案子很多。就是那些奇能異技的武士為他的主人所幹的。這樣，驚人的神奇的武俠故事，便傳播一時

，而反映在文人所作的傳奇中，成爲一種主要的內容。

由這種武士行爲故事的傳播一時，又因爲社會的不平，便引起大眾另一種的希望，就是：他們希望能有那種來去無蹤的武士爲他所打抱不平，彌補社會許多缺憾，於是後一類仗義助人的俠義故事，便爲大眾那種熱烈希望的意識製造出來，成功了黃衫客古押衙那一類古道熱腸的俠義人物。(2)俠義故事中爲什麼出現着女武士呢？像薛臨娘，紅綾之流，武技還似乎高出男俠士之上，這些女性英雄的創造，是根於什麼決定而來的？這原因就是唐代曾經有過一個卓越的家政治家武則天掌握過最高的統治權，因而上官婉兒那種女重臣也是了不得的人物，使大眾造成男性平等的觀念，並且造成崇拜女性，尊重女性的觀念。這樣向來沒有地位的女子，在理想創造的英雄人物中，也就佔着地位——而且佔着更重要的地位。武氏做皇帝時曾公然設立男妃嬪，一切反其道而行，這一位女性皇帝的權力，一定給當時大眾以深刻的影響，於是女性的落後崇拜的心理，就隨之產生，這是俠義傳奇中女俠人物出現的政治條件間接地決定的原因。(3)唐代以詩賦取士，一朝高中，便可衣錦食祿，這是最便宜不過的。但科舉高中一定要能讀詩書的才子才行，所以「才子」在唐代是極其受人尊敬的高尚人物。國家簡直以培養才子作爲政治上需要，武士劍仙在軍閥藩鎮招致武力的原因下出現，「才子」是科舉制度的政治措施下出現。武俠之士與才子名士，同爲唐代兩種普遍的典型人物，都在傳奇中誇張地表現出來了。才子既被重視於當時。(李太白的「寵愛敬重」的故事傳遍民間)。他所養成了一種習氣，就是飲酒，狎妓，風流瀟灑，於是醉酒與美人，成爲才子的兩種主要對象，在

傳奇中許多戀愛故事，十九都是以這種才子的浪漫史作爲骨幹，而傳奇本身也是靠才子之流寫作出來的。他們中第居官之後，拿寫作這種傳奇的故事——傳奇，作爲消遣或者寄意。一切傳奇的作家如張文成，白行簡，元稹李公佐，沈既濟，等都是如此。一切傳奇反映當時的社會意識，都靠着名重當時的才子的手寫下表現出來。

(三)文化上的關係——佛經翻譯的影響。外來的佛經翻譯，是促成傳奇長成的一種文化上的條件。傳奇的結構描寫等技巧上的運用，不能不說是受着當時佛經故事作品的巨大影響。傳奇之所以能從六朝志怪書的母胎中長成如此豐滿的姿態者，很明顯的是接受了這種外來偉大優美的佛經文學作品的栽培，印度的佛經故事無疑是傳奇的一位老師。

佛教自六朝盛行之後，至唐而更盛，唐代交通發達，佛教從海陸兩路東來，而佛典的翻譯，在這時期數量何只幾萬卷。鳩摩羅什東來長安，受符秦的優禮，在涼州住了十八年之久，計譯書三百餘卷，其中主要的如中論、百論、十二論、大品般若，小品金剛般若，維摩維摩詰，阿彌陀首楞嚴佛說等真諦，於梁武帝時，中國譯攝大乘論，唯識論等六十四部，二百餘卷。而月氏人法顯自幼發憤求經，隨師至西域，學了許多種外國方言，也識了不少梵經。如修行道地經對於文學是有很影響的，中國遣派佛教徒出國留學，遠譯大量的佛典，有名的玄奘。到了唐代於太宗貞觀二年，出遊印度，歷十七年，回國後所譯經論七十四部，一千三百三十餘卷，以後又有義淨三藏，出遊印度，歸譯佛經五十六部，二百三十卷，這種佛經的翻譯事業，計自東晉起，以迄唐共繼續了一千餘年。

佛教的道理，本來就比中國的宗教思想高深廣博，那些印度高僧，

談世界一說話就幾萬萬，比中國的聖人更強得多，正如胡適所云：他們一動筆就是幾十卷，說世界一說話就是幾萬萬，何止三千六千。談天何止三十三層，地獄何止十層十八層，一切都是無邊無盡，所以自帝王公卿，下至愚夫愚婦，都莫不受着這種外來宗教的感染而那種巨量的佛典，給予中國的思想文化上實有莫大的影響，文學方面的傳奇受它影響者實不少。

(1) 佛經內有許多故事簡直就是小說的形式，如大乘莊嚴論，原料採自四阿含。可當一部「儒林外史」式的小說；維摩詰華嚴涅槃，結構運筆，偉大精妙，實影響於以後的水滸紅樓。大概佛經布局結構，都是氣魄雄偉，形式壯偉，如有名的所行讚，佛本行讚，都是偉大的長篇故事。那種形式足以助長中國一向簡陋的筆記體，使它發展到較完整的傳奇形式。茲引維摩詰經一段如下：維摩詰經的故事，是釋迦牟尼叫他的弟子去問維摩詰居士的病，他的弟子都一一訴說維摩詰本領的大，不敢前去，後來只有文殊前去，文殊和維摩詰相見時，維摩詰大顯他的辯才和神通。

「佛告阿難，汝行諸維摩詰問疾，阿難白佛曰：世尊我不堪任詣彼問疾，所以者何？憶念昔時世尊身有小疾，當用牛乳，我即持鉢詣大婆羅門家門下，立時維摩詰來詣我，言唯阿難，何為晨朝持鉢往此，我言居士世尊，身有小疾，當用牛乳，故來至此，維摩詰言止阿難莫作是言，如來身者，金剛之體，諸惡已斷，眾善皆會，當有何疾？當有何惱？默往阿難，勿語如來苦，使與人聞此粗言，無命大感往諸天及他方淨土諸眾菩薩得聞斯語，阿難轉輪聖王，以福故，尙得無病，豈如來無量福會普勝者哉。行矣阿難，勿使我等受斯恥也。外道持志若聞斯語，當作

是念，何各爲爾自疾不能救，而能救諸疾人，可密速去，使人聞，當知阿難語如來身，即是法身，非思欲身佛爲世尊，過於三界，佛身無漏，諸漏已盡，佛身無爲，不墮諸數，如此之身，當有何疾？時我世尊實懷憐愧，得無遊佛而聽聽耶？即聞空中聲曰：阿難，如居士言，但爲佛出五濁惡世，現行斯法，度脫眾生，行矣阿難，取乳勿慚」。世尊維摩詰智慧辨才爲若此也，是故不任詣問疾」。 (見胡適白話文學史所引) 這種故事的結構對話的口吻，影響傳奇不少。

(2) 佛經富於想像力，思想蓬勃，這給予傳奇的影響想也頗大，中國以前的歷史式的筆記小說，是乾枯無味的，傳奇的故意設幻，有心創奇，是由於佛經豐富的想像力的啓發。如華嚴經中人法界品寫善財童子求法事，過了一城又一城，見了一大師又一大師，其中便在出無數情節，想像力的豐富至爲可驚。中國以後的西遊記中的「八十一難」，鏡花緣里的諸國，大概此是從這里脫胎出來的，且看善財童子到了海門見着海雲比丘的一段：

「善男子，我住此海門國十有二年。境界大海，觀察大海，思惟大海無量無邊，思惟大海，深難得源派。……後作是念「世間頗更有法麼，此大海深，此大海莊嚴，於此大海者不。」作是念已，即是海底水輪之際，妙寶蓮華，自然湧出，伊那尼羅寶爲華，團浮檀金爲葉，沉水香寶爲臺，瑪瑙寶爲臺，彌覆大海，百寶阿修羅王悉共執持，百萬摩尼寶莊嚴細羅網其上，百萬龍王雨以香水，百萬迦樓羅王銜妙寶鈴帶垂下莊嚴，百萬羅刹王慈心觀察，百萬夜叉王恭敬禮拜。百萬乾闥婆王讚嘆供養，百萬天王雨天香華末香幡幢妙

實衣雲」，見上書所引。他如妙法蓮華經（簡稱法華經）里面的寓言，佛所行讀注里的理想等，都是想像力豐富的作品中國小說的最初的形成得助於這種作品的解放，可無待言。

(3) 佛經故事的描寫手腕，是非常細微深刻的。這種精妙而刻畫，使當時中國的小說作家，只有驚佩。唐代傳奇在描寫上能夠加深表現，超出以前那種平鋪直敘的紀述方法，也接受了佛經故事的影響，如佛本行經裏描寫太子和採女同浴一段，是多麼精細活潑！

「太子入浴，水至其腰，諸女圍繞，明瞭浴池，猶如明珠透室，山玉妙相，顯赫甚好，窺窺衆女，水中種種戲笑，或相沖沒或水相酒，或有弄唾，以華相擲。或入水底，良久乃出，或於水中現其衆諦，或沒於水，但現其手。衆女池中光耀，衆華合衆，藉華失其精光，或有攀緣太子手臂，猶如雜華纏着金柱。女妝塗香水洗，曾釀加檀木擦，水成香池。（同上書所引）」

又如：法靈譯的修行道地經的勸慕品，描寫一大臣擊油鉢事，有一國王欲選一意志堅定有能的人做大臣，故意使他擊油鉢，說明不能墮下一滴油，否則殺頭，沿途又故意擺佈許多東西誘惑他，但那個人專心注意油鉢，終於成了功。篇中所寫沿途情形描寫技巧至優美。

「觀者後言，有女人來，端正美好，威儀光顯，一國無雙，如月盛滿，星中獨明，色如蓮華，行於御道。……爾時其人一心擊鉢，志不動轉，亦不察觀，當爾之時，有大醉象，放逸奔走，入於御道，……舌赤如血，其腹委地，口唇如垂，行步縱橫，無所省錄，人血塗體，獨遊無難，進退自在，猶若國王，遙視如山，暴鳴吼吼，聲如雷聲，而擊其鼻，憤怒恐怖。觀者令其馳散，破壞兵象，諸象奔逝……」（同上書所引）單看這「女人」和「醉象」兩段，我們可見佛經上的藝術手腕，是如何的優秀的了。

如上所述，是傳奇產生的幾種條件，換句話說，就是傳奇產生的社會背景。

(續一百一十頁)

又、「顯」「隱」之分，亦全關技巧上之淺明或艱澀。倘有文字淺明而意境幽微者，如溫庭筠菩薩蠻之「心事問誰知？月明花滿枝」。魏承班金門之「翠坐思量愁似織，斷腸烟水隔！」歐陽炯亦蕩子之「含淚不語，雲屏！」晏、諸公行之「一場愁夢酒醒時，斜陽卻照深深院」之類，文字何曾不淺明，何曾有半點「隔」之痕跡，然而關諸言情或情景交融之作且為「隔」之境也。又如柳永浪淘沙之「一葉扁舟輕帆捲，暫泊楚江南岸，孤城一角，引胡笳怨水，茫茫平沙雁，旋驚散；烟微寒林欲盡，暮展；天際遠山小，黛眉淺」。又竹馬子之「登孤堞荒涼危亭曉望，那臨烟浦，對離宮杜宇，雄風掃捲，微收殘暑；漸覺一葉驚秋，殘蟬咽晚，素商時序」。吳文英玉漏遲之「淨洗浮雲，玉，勝花影春燈相亂」。又瑞鶴仙之「淚荷拋碎壁，正漏雲雨，斜照窗隙」。又水龍吟之「樹密藏深，草深迷市，陌雲一片」。周密大聖樂之「嬌綠迷雲，倦紅吹晚，嫩晴芳樹」之類，文字何曾不艱澀，何曾不「隔」，然而純寫景物且為「純真之境」也。是知文字上之淺明或艱澀，與境界之「顯」或「隱」，「隔」或「不隔」，似難一律而論。以文字之能淺明，即認為境界之「不隔」；以文字之涉艱澀，即認為境界之「隔」，遂用以衡該詞之優劣，似未免拘於一偏之見也。

詞境之優劣，在詞人措境之何若而定，文字技巧，自係另一問題。大抵成功之詞人，如有好境界，文字技巧似不成問題，而有淺易與艱深之別者，則以好尚與處境各自不同，非關才力也。大自然中一切景物與人生歷程中之零技碎節莫非境界，而不全是詞之境界，是否能成詞之境界，則關乎詞人之感受，與造與別擇如何而定。倘不獲得詞之好境界，勉強成詞，則其境界必劣，雖在高乎，無如之何也。如高觀國詠梅，詠廉（御街行）劉過詠美人指甲、美人足（沁園春）之尖纖猥褻，范仲淹（西江月），王安石（浪淘沙）詠史事之陳腐，辛棄疾，史浩等詞之庸濫，文字技巧非不熟練，其如境界不佳何！故倘有美妙之詞境者而後能成美妙之詞，執筆辭客句以定全詞之境界固時有得此失彼之嫌，則專憑文字之技巧以定詞品之高下亦未為得也。

詞 境 新 詮

詹安泰

一、境界之形成

「境界」一辭，向稱疆界，或疆境地。范仲長統傳：「當更制其境界，使遠者不過二百里」，以疆界言也；耶律楚材詩：「我愛北天真境界，乾坤一色雪花華」，以境地言也；疆界、境地，義本相蒙。惟用之於文學，則於古無徵；有之，自王國維先生人間詞話始。王氏亦自以爲標「境界」論詞爲創見。其言曰：

嚴介浪詩話謂「咸唐諸公，唯在興趣，羚羊掛角，無跡可求，故其妙處，透澈玲瓏，不可湊拍，如空中之音，相中之色，水中之影，鏡中之象，言有盡而意無窮，余謂北宋以前之詞，亦復如是。然介浪所謂「興趣」，既非所謂「神韻」，猶不過道其面目，不若鄙人拈出「境界」二字爲探其本也。（人間詞話上）

以「境界」與「興趣」，「神韻」對稱，亦明各有獨特之主旨云爾，非謂「境界」即等於「神韻」或「興趣」也。觀其解釋「境界」云：「境、非獨謂景物也，喜怒哀樂，亦人心中之一境界。故能寫真景物，真感情者，謂之有境界；否則謂之無境界。（同上）」

與介浪、既非之說絕不相類。願以物境與心境統於「境界」中，則其說雖首出，而涵義乃至廣，近人言「境界」者，無莫能出其範圍之外（如宗白華等之論）。所可惜者，對於「境界」之所由形成，仍未加以

中說耳。

今人朱光潛先生根據心理學，美學以解釋「境界」，以爲「境界」係由內在之情趣與外來之寫象契合而成，暢論「境界」之所由形成，意欲補王氏之不足。其言曰：

無論是欣賞或是創造，都必須見到一種詩的境界。這裏「見」字最緊要。凡所見皆成境界，但不必全是詩的境界。一種境界是否能成爲詩的境界，全靠「見」的作用如何。要產生詩的境界，「見」必須具備兩個重要條件。

第一、詩的「見」必爲「直覺」(Intuition)。有「見」即有「覺」，即可爲「直覺」，亦可爲「知覺」(Perception)。「直覺」得對於個別事物的知(Knowledge of Individual Things)「知覺」得對於諸事物中關係的知(Knowledge of The Relations between Things)，亦稱「名理的知」(略)

詩的境界是用「直覺」見出來的，它是「直覺的知」的內容，而不是「名理的知」的內容。(略)

讀一首詩和做一首詩都常須經過艱苦思索，思索之後，一旦豁然貫通，全詩的境界於是像靈光一現的突然現在眼前，使人心曠神怡，忘卻一切。這種現象通常人稱爲靈感，詩的境界的突現都起於靈感。靈感並無若何神祕，它就是「直覺」，就是「想像」(Imagination) 寫詞寫象

的形成)，也就是禪家所謂「悟」。

要產生詩的境界，「見」所須具的第二個條件是所見意象必恰能表現一種情趣。「見」爲「見者」的主動，不純粹是被動的接收。(略)凡「見」都帶有「創造性」，「見」爲直覺時尤其是如此。凝神觀照之際，心中祇有一個完整的孤立的意象，無比較，無分析，無旁涉，結果當致物我由兩忘而同一，我的情趣與物的意態遂往復交流，不知不覺之中人情與物理互相滲透。比如注視一座高山，我們彷彿覺得它從平地聳立起，挺着一個雄偉峭拔的身軀，在那裏很鎮靜地非嚴地俯視一切。同時，我們也不知不覺也肅然起敬，豎起頭腦，挺起腰幹，彷彿在模倣山的那副雄偉峭拔的神氣。前一種現象是以人情衡物理，美學家稱爲「移情作用」(Empathy)，後一種現象是以物理移人情，美學家稱爲「內模倣作用」(Inner Imitation)。(略)

從移情作用我們可以看出內在的情趣常和外來的意象相融合而互相影響。(略)情景相生而且契合無間，情恰能稱景，景也恰能傳情，這便是詩的境界。每個詩的境界都必有「情趣」(Feeling)和「意象」(Image)兩個要素。「情趣」簡稱「情」，「意象」簡稱「景」。吾人時時在情趣裏過活，却很少能將情趣化爲詩，因爲情趣是可比喻而不可直接描繪的實感，如果不附麗到具體的意象上去，就根本沒有可見的形相。(詩論第三章論詩的境界)

以情景交融爲境界所由形成之主要條件，立論不誤，解釋亦甚詳明，足補王氏之所未逮。惟此僅就寫景言情之作言之耳，詩固以寫景言情爲最多數，而非寫景言情之所能盡；又，情趣之觸發與意象之構成亦不

限於自然之景物，所謂「移情作用」及「內模倣作用」，均以心物交感爲出發點，似亦不甚周到。詩心可以獨自生發，非必借自然景物感興。如

古詩：「悲歌可以當泣，遠望可以當歸，思念故鄉，鬱鬱難樂。欲歸家無人，欲渡河無船；心思不能言，腸中車輪轉！」純寫悲鬱情懷，雖有所爲，而非由自然景物感觸而起；既非移情，亦異模倣；然而不能不謂之好詩也。又如陶潛貢子詩：「白髮被兩鬢，肌膚不復實，雖有五男兒，總不好紙筆；阿舒已二八，懶惰故無四；阿宣行志學，而不愛文術；雍端年十三，不識六與七；通子垂九齡，但覺坐與臥。天運苟如此，且進杯中物」。中情觸發，仲筆直書；其情趣固與自然景物無關，其意象亦非由自然景物所構成；然而又不能不謂之好詩也。於是，則所謂「每個詩的境界都必有「情趣」和「意象」兩個要素」，亦似過於膠執，反不若王氏「喜怒哀樂，亦入心中之一境界」說之更爲圓通矣(王說並見人間詞話)。顧朱氏所以不免此失者，以彼認爲「情趣是可比喻而不可直接描繪的實感，如果不附麗到具體的意象上去，就根本沒有可見的形相」，正如其所引克羅齊在美學中之論調若合符節。克羅齊云：「藝術把一種情趣寄託在一個意象裏，情趣離意象或是意象離情趣都不能獨立」。不知「情趣」是可直接描繪者，情趣本身可構成意象，不必假借任何具體意象而後表見也。凡超越物象，獨抒心氣，如司空圖詩品所謂「不著一字，盡得風流」，或馬彥祖文頌所謂「莫窺朕光，伊誰與通」，一類之作品，均由情趣出形相，不必「附麗到具體的意象上去」。謂情趣必「附麗」或「寄託」意象者，是於渾然一體之中強爲分析且又主從倒置矣。隨舉一例，如阮籍詠懷詩：「一日復一夕，一夕復一朝，顏色改平常，

精神自傾消。胸中懷湯火，變化故相招；萬事無所適，智謀苦不調。但恐須臾間，魂氣隨風飄。終身履薄冰，誰知我心焦。」情趣獨往獨來，絕無依傍，其意象即其情趣所構成，豈得謂其有所寄託而「附屬」乎？

於此，更有一問題須加明辨者，即意象之本身問題。據朱氏解釋：「意象即是景」；又云：「景是各人性格和情趣的返照，故又稱「景象」；又云：「情趣不同則景象雖似同而實不同」。是則意象是屬「外來的」，外來之景物通過情趣作用而後成爲「景象」。假如非「外來的」就不成其爲意象，故謂情趣必「附屬」意象，必「寄託」意象。竊意情趣之於意象，可以融合溝通，亦可以孤立絕緣，非必互相依附。純情趣之意象，自成一種境界，超情趣之意象，亦自成一種境界。倘以情趣爲附屬或寄託景象，是情趣之表現必依據「外來的」說亦不可通也。倘以情趣之表現不能無形相，此形相即是意象，則意象非必「外來的」，與意象之原義不合，即意象乃等於心物一切相矣。

情趣者，可借外來的意象爲表現之依據，亦可直接描寫。如晏幾道之「舊香殘粉似當初，人情恨不如」，（阮郎歸句）情趣附屬外來的意象以表出也；但如「一寸狂心未說，已向橫波殺」，（六么令句）則直接抒寫實感矣。又如辛棄疾之「舊恨作江流不盡，新恨雲山千疊」，（念奴嬌句）情趣附屬外來的意象以表出也；但如「十分筋力誇強健，只比年時病起時」，（鷓鴣天句）則直接抒寫實感矣。借外來的意象以表出者固自成爲境界，直接抒寫實感者亦自成爲境界；境界不問其屬諸純情趣抑與外來的意象相融合，其表出也必具體。然如非用假借或比喻之方式出之，則雖具體之景象，仍屬直接抒寫之情趣，不得謂其有所依傍

，其境界爲純情趣之境界，而非情趣與外來的意象相契合之境界。

意象既不盡屬於外來的，而情趣又可以構成意象，是則意象之爲物，可屬於外，又可屬於內，不依存於景物，即依存於情趣，似不可與情趣之卓能自立者分道而離。今持存諸人情趣以與意象並列，身分殊不相稱。竊意境界形成之要素，第一爲「情趣」，第二應爲「表現」。假如以情趣屬內，則表現屬外；以情趣爲實感，則表現爲形相。情趣與表現各有其特性與通性，而頗有輕重大小之別。情趣根諸人類之本性，而表現則依據萬有不齊之現象，故情趣之通性多而特性少，表現之特性多而通性少。情趣可以不需乎外來的意象而直接抒寫實感，但無表現則決無抒寫實感之可能，故二者實有其不可離立之統一性。情趣之有賴於表現，不特於詩之境界爲然，即未嘗利用文字不成其爲詩時，亦需要表現作傳達，故美學家克羅齊將流行語言所指之表現謂之「外達」(Castrinsec ayon)，「外達」之表現與「內存」之情趣，正可共同攜手，相得益彰。

或者以爲表現只屬一種媒介作用，亦不盡然。文字語言乃利用以表現之工具，可謂之媒介，若表現，就其既成之現象言，固可與情趣並立者，非僅指用以表現之工具言也。所以以表現之工具不一，而其所以達到表現之目的則一；表現之種類不一，而其必契合其所欲表現之情趣則一。故自其內在言之則爲情趣，自其形相言之則爲表現。非表現則境界無由出，非情趣則境界無由生，境界者，蓋統所由生之情趣與所由出之表現而言者也；故情趣與表現同爲形成境界之要素。

一、詞之境界

近人每將詞括於詩歌範圍內，以為詞乃詩之支流與裔，且於外續從微，不必別立專目，故其編詩史也，則詞史在其中，其論詩也，則多引詞句為例證。實則詩詞亦未嘗漫無界域：第一、詩大都整齊式，詞大都為長短句，長短句之詩與整齊式之詞均屬例外，此句調上不同也。第二、詩除律，絕外不拘定平仄，律、絕之平仄仍可以變化而成為拗體；詞之平仄較為拘束，甚且嚴守四聲，此聲律上不同也。第三、古詩不限字數，律、絕詩雖限字數，而排律，長律仍可自由運用；詞則每一牌調中之字數均有固定，即有字數稍可出入之別體，依聲填字者仍須受別體之制限，不得隨意增損（能自製調者自屬例外），此在體製上不同也。其他零碎節不同者尚多，即此三事，已不能謂其無異。

詩、詞既不盡同，故詞之境界與詩之境界，自其大者觀之，雖若無甚分別，然苟細為剖析，則亦不無微異之點。一者、情趣之發生，漫無制限，或由內心之自動，或由外緣之觸發，均不能事先加以預斷；惟何者於詩較為適切，何者於詞較為適切，則凡樂事詩、詞者不能不加以別擇。大抵微妙，香艷等情較宜於詞，豪壯，憤怒等情較宜於詩；以微妙，香艷等情應用之於詩，則易失之粗疏或纖巧，如張自珍之「甘結鞋盛侍眼波」之類是；以豪壯，憤怒等情應用之於詞，則易失之粗率或虛浮，如劉克莊之「記得太行山百萬，曾入宗爺駕駛」之類是。前者古人每說其小家，後者古人每視為別派；「小家」固非好評，而「別派」亦乖本色。二者、表現之方式每隨情轉為轉移，詩與詞之聲調，格律等等之屬於文字者，其不可例視固不必言，即在表現之精神上亦微有別：詩之表現，如丈夫見客，不假修飾，大踏步便出；詞則如婦女步春，從

倚而前，一步一應，一應一變。詩較爽朗而詞較幽約，「獨不勝衣」者在詞為變格，而「吳軍特起」者在詞為變格；詩可以「放筆為直幹」，而詞「以筆道筆近為最妙」。夫情與表現固構成境界之兩大要素也，詩詞之情與表現既各有不同，則詞之境界之有異於詩也審矣。茲專言在詞之境界。

如周自白：「吾聽風雨，吾覽江山，常覺風雨江山外有萬不得已者，此萬不得已者即詞心也。而能以吾言寫吾心，即吾詞也。此萬不得已者由吾心隨風而出，即吾詞之真也。非可強為，亦無庸強求，觀吾心之隨風何如耳。」（讀風詞話一）所謂「詞心」，即情也。所謂「以吾言寫吾心」，即情之表現也。以詞言寫詞心，而詞之境界全出矣。然其間自有淺深厚薄之別，此則在修造之功夫如何，即所謂「隨風」也。隨風而專言詞心者，舉其本言之耳，非詞者不必修造也。詞者之修造易知，而詞心之修造難喻，故專言詞心。況氏又云：「人靜廉垂，燈昏香直，窗外芙蓉殘葉，颯颯作秋聲，與梅樹相和答，據梧瞑坐，澹懷思機，每一念起，輒設理想排遣之，乃至萬緣俱寂，吾心忽覺豁然朗朗如明月，肌膚清涼，不知斯世何世也；斯時若有無端哀怨根觸於意不得已，即而察之，一切境象全失，唯有小窗虛幌，筆牀視照，一一在吾目前，此詞境也。」（同上）此雖標言詞境，實即解釋詞心之隨風也。初由景象入詞心，繼由詞心用詞境，此種境界，實言之，即情與景象混合之境，益以詞言表現之，而詞之境界於是乎完成。前人論詞之境界者，況氏此言為最精矣。

次則王國維先生之詞話云：「古今之成大事業大學問者，必經

備三種之境界：「昨夜西風凋柳樹，獨上高樓，望盡天涯路」，此第一境也；「衣帶漸寬終不悔，爲伊消得人憔悴」，此第二境也；「衆裏尋他千百度，回頭不見，那人正在燈火闌珊處」，此第三境也；此等語皆非大詞人不能道。此雖以詞境喻人事，爲成大學問成大事業者所必經之歷程；然余以爲就詞論詞，舉凡詞境之完成，亦有三種必經之階段。情趣之由情趣之發生至事象表現以前，其經過之程序，大都不出下列三種：

第一、感受 詞人爲詞，不問其爲觸景物時有所感觸，抑枯坐時心波自動，抑受情事映照而有所追憶，總必由「感受」作起點。此起點有媒介作用，必有此媒介作用而後始能起相應作用；否則根本即無詞心之可言。然苟僅有此起點，則詞境仍無從完成，每有情景甚佳，大可爲詞，而偶起即逝，卒不能構成詞境者，即僅有感受而無持續及其他作用之故，故必繼之以「塑造」。

第二、塑造 塑造者，將既得之感受持續而又加增與此有關之觀感，以使內蘊更爲深廣也。詞境常較詩境爲複雜，又較詩境爲幽曲，故其境界構成之質素，不若詩境之簡單。在小令，亦有較爲簡單詩中之絕句者，如唐五代之令詞，不少即席寫成或對景急就之作，然通類以觀，究視詩境爲複雜，慢詞且以包蘊之質素愈繁多爲愈可貴。是以通常詞家於既得之感受外，多運用其聯想以造成複雜之境界。倘以單純之境界是成定格，「換筆不換意」，是詞家所忌，故詩家有筆直敘事純作史傳體或平鋪直敘若考據文字者，在詞中則未見其例，即蘇、辛有意創體者，亦間有略同史評之作而已，不許過於平直也。塑造關係詞境之優劣最大，

刻意爲詞者，每當塑造詞境時，真是精驚八極，心遊萬仞？無微不至，無遠弗屆，故有一詞之成，動輒旬日者，其用心之苦可想。周止庵謂「北宋主變章，故情景俱取當前，無窮高極深之趣；南宋則文人弄筆，彼此爭名，故變化益多，取材益富」，（宋四家詞選序論）此僅略加對比而言耳，北宋詞雖不重統一方面之高深，而其包蘊之宏富，在橫一方面觀之仍須苦心塑造也。

第三、別擇 塑造既富，於是不能不有所別擇。別擇之標準，通常以聯想所及者與初感受者是否適切以爲斷。然亦有與之所到而刺取最足動人之意境，爲描寫之對象而與初感不相影響者，如東坡賀新郎「燕飛騰屋首之過片」「石榴半吐紅巾」以下及白石涼涼犯過片「追念西湖上」以下，其意境前後闊漠不相關，則固其在塑造詞境時別有感受而又不忍割愛，遂亦不顧及境界之統一性而兼收並蓄也。類此等詞，究屬例外，普通詞家，未敢嘗試，即蘇、辛集中亦所僅見。塑造之質素太繁時，總須顧及境界之統一性而加以別擇，俾境界不太單薄又不至淺說。

既有所感受，繼以塑造而加之別擇，詞人之構境於是乎定，至是乃可以言表現矣。以已定之意境，益之以形相之表現，全詞之境界於是乎完成。

雖然，詞境之單簡與繁複，關於篇幅之長短者不少，又不容一例視也。持令詞與慢詞較，則令詞之境界自較慢詞爲單簡。使令詞而故作繁複之境界，則易失破碎；使慢詞而故作單簡了之界，則易失于淺薄。慢詞之單簡者能如柳永門百花「滿搦宮腰細細」首無一語無着落，令詞之繁複者能如牛埔菩薩蠻「玉樓冰簟首之」數層含笑著「五字三層意」則通

乎技矣。故詞境之單簡與繁複，猶非優劣之絕對標準，必隨造富而別擇，稍者為能臻於完美之域，無遺則別擇無所取資，固必陷於淺薄；專恃擅造宏富而不經精擇，泥沙俱下，品質靡雜，亦不免於堆晦之謂也。

三、詞境之分析

詞之境界，隨所感受，擅造與別擇之不同而生差異，自未易執其一端而懸為定則，顧在作者之用心言，則古今如出一轍。大抵從最小處着眼，最開處發出，不問其為身世之感抑家國之感，其為品評政事之得失抑為表達私人之意見，其取境也，每在閉房帷幃之私或為一草一木之微，大者小之，粗者細之，抽象者具體之，既觀之猶認為無關宏旨，仔細玩索，始得領會作者用意之所在。此種境界，實為其他文體之所無而為詞境之特徵，歷來文人認詞為小道，此殆其主因一也。蓋詞者「意內而言外」，故揣摩詞境者不當徒視其外表，應進求其中之所蘊藏者，然後其境界全出。如僅以外表觀，則詩蟬中之用比興者均卑小不足道，豈相於詞為然？特詩騷篇幅不拘，可以縱筆抒寫，而詞則限於格律，尤貴斂縮耳。（蘇、辛派詞境雖較開拓，用筆雖較放縱，以較詩騷，仍為收縮也）。

關於詞境之類別，王國維先生云：

有有我之境，有無我之境：「淚眼問花花不語，亂紅飛過秋千去」，「可堪孤館閉春寒，杜鵑聲裏斜陽暮」，有我之境也；「采菊東籬下，悠然見南山」，「寒波澹澹起，白鳥悠悠下」，無我之境也。有我之境，以我觀物，故物皆著我之色彩；無我之境，以物觀物，故不知何

者為我，何者為物。古人為詞，寫有我之境為多，然未始不能寫無我之境，此在空傑之士能自樹立耳。（人間詞話上）

朱光潛先生引王氏說而加以辨析，其言曰：

從近代美學觀點看，王氏所用名詞，似待商酌。他所謂「以我觀物，故物皆著我之色彩」，就是「移情作用」，「淚眼問花花不語」。一例可證。移情作用是凝神注視，物我兩忘的結果，叔本華所謂「消失自我」。所以王氏所謂「有我之境」其實是「無我之境」（即忘我之境）。他的「無我之境」的實例為「采菊東籬下，悠然見南山」，「寒波澹澹起，白鳥悠悠下」都是詩人在冷靜中所回味出來的妙境（所謂「於靜中得之」），沒有經過移情作用，所以實是「有我之境」。與其說「有我之境」與「無我之境」，似不如說「超物之境」和「同物之境」，因為嚴格地說，詩在任何境界中都必须有我，都必须為自我和經驗的返照。「淚眼問花花不語」，「徘徊枝上月，虛度可憐宵」，「數峯清苦，商酌黃昏雨」，都是同物之境。「飛戾天，魚躍於淵」，「微雨從東來，好風與之俱」，「興因啼鳥散，坐久落花多」，都是超物之境。（詩論）王氏「有我」無我之分，固有不甚了了之處；朱氏易以「超物」與「同物」，似亦強為分辨。以其所舉之例觀之，總有「我之感覺」滲透其中，則「超物」之境，根本不能存在也。惟朱氏謂「詩在任何境界中都必须有我，都必须為自我性情情趣和經驗的返照」，則所見甚確。詩詞為詩詞家所創製，多少有時詞家生命血液滲透於其間，即為純粹客觀之描寫，亦不能絕無我之質素存在也。抑文藝之所以富有吸引力者均恃其中有我在，不列詩詞為然，即音樂圖畫雕刻書法種種亦莫不然。

王氏於他條云：「自然中之物，互相關係，互相限制，然得寫之於文學及美術中也，必適其關係限制之處，故雖寫實亦理想家也。又雖虛構之，其材料必求之於自然，而其構造亦必從自然之法律，故雖理想家亦寫實家也」。理想與寫實之不可分界也如此，而竟謂有「無我之境」耶？然則所謂「有我」「無我」或「同物」「超物」均為比較觀察之辭，而非可以截然離立也彰彰然矣。

隨意詞境之分析，不當在「有我」「無我」或「同物」「超物」上着眼，當求其境界所由形成之故而細為區別。姑而為言，詞人措境，可分兩種：為純真之境；一為憧憬之境。茲略就鄙見申說於下：

一、純真之境 純真之境者，就境界以求作者之用心，表裏如一，實量相稱者也。不問其為抒情，寫景乃至記事，說理，其所表現者即作者之真；縱使因跡止痕或意涉涉傷，不敢明言，隱約其辭以出之者，仍不失作者之真；凡此均屬純真之境。換言之，心有所感，觸類引申，以成完整之境界，俾讀者就其境界以求其本真，即無所失，此境界即為純真之境。例如：

記得那在花下，深夜，初識謝時，水堂西面畫簾垂，攜手暗相期。
惆悵曉窗殘月，相別，從此隔音塵。如今俱是異鄉人，相見更無因！
（韋莊荷葉杯）

此敘事抒情之什屬純真之境者。又如：

萋萋芳草憶王孫，柳外樓高空斷魂，杜宇聲聲不忍聞！欲黃昏，雨打梨花深閉門。（李甲憶王孫）

此情景交融之什屬純真之境者。又如：

一春長費買花錢，日日醉湖邊。玉皇慣識西湖路，驕嘶過沽酒樓前。紅杏香中簫鼓，綠楊影裏秋千。暖風十里麗人天，花壓帽雲偏。畫船載取春歸去，餘事付湖水湖烟。明日重扶殘醉，來尋陌上花顛。（俞國寶風入松）

此記遊之什屬純真之境者。又如：

日月無根天不老，浮生總被消磨了。陌上紅塵常擾攘，一場大夢難先覺？維水東流山四繞，路旁幾箇新華表？盡說在時官職好。爭信道，冷烟寒雨埋芳草！（王輔道漁家傲）

此說理之什屬純真之境者。凡屬純真境界者，多顯出，少假借，離情味深長，亦極易披索。以時期論，則唐，五代及北宋詞多如此，周介存所謂「北宋詞用隱亦顯」也。就作家言，則蘇軾，朱敦儒，辛棄疾，劉過以及張伯端，元好問等凡屬清疏派來放派以及道士真人之流其詞境多如此。

純真之境者，在作者於既得中心意象之外，並非摺絕一切外緣，不過其外緣並非用作假借而用作生發。例如同一春也，劉辰翁蘭陵王之「送春去，春去人間無路」，是為假借，借春為某種事狀，其種事狀無法挽回，遂覺「大地不城重駐足」也。但如李煜浪淘沙之「流水落花春去也，天上人間」？則為生發，因上文「無限江山，別時容易見時難」，為一篇主意，大好江山，難得再見，敘述事狀而已，繼以其體之描寫，極力生發再見之難，正如流水落花之隨春俱逝，不得復返，不知在天上抑在人間，則江山不可復得之意極全出矣，故流水落花，在本題屬外緣，而實是使主題之意境格外透徹而顯豁，非取外緣以替代主題也。結

如此類，均屬純真之境界，不得目之爲依附。大凡一篇之中，如非極爲單純之境界如和凝之「正是破瓜年紀，含情慣得人憐，桃李精魂鸚鵡舌，可堪虛度良宵！卻愛輕羅裙子，羨他長束繡腰」(河滿子)一類作品，總不能不多方取材，其在柳詞爲尤甚。柳詞中如柳永之「門百花」，滿宮宮腰纏細，年紀方當笄歲，剛於風流沾惹，與合垂楊雙鬢，初學嚴霜，如繡似削身材，怯雨芳雲情惹，舉措多如媚！爭奈心性未會，先憐佳婿！長是夜深，不肯便入鴛被，與解羅裳，盈盃實立銀釵，卻道「你但先睡」。

純真少女之體態與心情者，爲數極少。普通柳詞，於主題之外，幾不能不有所裝飾。或追思過往，作種種之回味；或設想方來，作種種之預期；或以外事作對照；或以景物相烘托；無非欲使其所表現之境界，更爲真切而有味。例如賀鑄之天香：

煙絡橫林，山沈遠照，暹黃七鐺鼓。樹映塵樞，蛩催機杼，共苦清秋風露。不眠思婦，齊應和幾聲砧杵，驚動天涯倦宦，嚴聲歲暈行暮。當年酒狂自負，謂「東君以春相付」。流浪征驂北道，客愁南浦。幽恨無人晤語，賴明月曾知舊遊處，好伴雲來，還將夢去。

主題是「驚動天涯倦宦，嚴聲歲暈行暮」而已。就情佈景，隨事設陪，忽而回憶，忽而渴望，烟樹斜陽，黃昏鐺鼓，蛩音機杼，思婦砧杵，乃至當年醉狂之酒，迷戀之春，征驂客棹，北道南浦，月色夢雲，時空變換，不局一格，取材極爲廣泛，而總爲主題生發，細爲分析，則形形色色，綜合觀之，則表現進行實感於葉條雜項之意而已。柳詞因篇幅較長之故，大都如此置法，論其境界，應於錯綜中求整齊，零碎中求統

一、不論其取材與主題直接間接，其爲純真之境界則一也。
二、情愫之境，若即若離，似粘似脫，令人捉之不盡，感慨無端者，情愫之境也。詞人構境，欲使其空靈胎蕩，有韻神，有餘味，耐玩索，每用之以此種境界。有以此種境界爲最高境界者，遺風詞話：
餘詞成，於每句下注所用典。半唐曰：「無庸」。余曰：「奈人不知何！」半唐曰：「偏注矣而人又不知，又將奈何。矧填詞固以可解不可解，所謂州水迷離之致爲無上乘耶！」
所謂「烟水迷離」即情愫之境也。「烟水迷離」之境，非真不可解，不能死執所表現之一境以觀察判斷耳。總總直覺之印象作綜合之判斷而不事條分縷析者固亦有之，然此開平讀者之批判態度，又不限於情愫之境也。情愫之境，其成因較複雜，取材較廣泛，而表現又極渾融，似多種質素之混合物，且復不受時空之制限，故驟觀之，所感到者爲一片迷離莫名其妙之境界，然細加體會，其美妙處，亦可得而言，非設無倫次「集合美觀」之字，難其自解也。特分界既不易清晰，而欣賞者應其直覺爲已足，無所用其分析，故即以其美妙在「烟水迷離」耳。情愫之境，復可分爲兩類：

其一、暗示 暗示之境者，首在此而意在彼，作者不敢明言而又不得不言時用之。本所表現之境界以推求作者之用心，非表裏如一，顯先求得其本事，然後兩相比附，始能知其寄意之所在，其作用，總乎以暗示之方式出之，與純真之境界，恰立於相反之地位也。在作者最初之感受，亦屬純真之情意，顧不得顯然以純真之方式表出之，故以另種之事物暗示而構成另種之境界。此種境界之構成，從外表觀，似與最初感受

之情無無關；求得本事後，細加尋繹，於是乃恍然於其所表現者與作者之用心殆無一不暗合也。蓋欲構成此種境界，實先通過純真之境界，具有兩重境界之作用，故純從其既表現之情事景物觀，似屬寫實，純從作者措境時之用心言，似屬理想；實則既殊實實，亦非理想。何則？寫實為真情實景，而此非真實之情景；理想不得比附真情事，而此得以本事兩相比附也。

詩賦上所謂「主文諷諫，言之者無罪，聞之者足戒」，司馬遷稱離騷謂「其稱物小而其指極大，舉類迥而見義遠」，暗示之境界，其用意與取材頗類此。對家國大事深致不滿或對某顯要有所刺譏時，每以小事物為暗示之資料而以情恍迷離之境出之。羅大經鶴林玉露曾記一事云：

南唐張泌、潘佑、徐鉉、湯悅，俱有才名。後主於宮中作紅羅亭，四面栽紅梅，欲以贖曲肥之，佑應命云：「樓上春寒山四面，桃李不須誇爛熳，已失了東風一半」。時已失淮南，故結以詞諫云。

江都魏志謂「韓熙載和詞云云，時已割淮南與周矣」。楊慎詞品謂「畫疆其地漸侵削也，可謂得諷諭之旨」。沈祥龍論詞隱筆謂「畫疆外多敵國，境且侵削也，後主為之罷宴。詞能如此，何減樂章？」雖各人所見不同，而詞之有暗示之境且此暗示之境大有「主文諷諫」作用，則無可否認也。例如王沂孫孫眉扇賦新月：

新新痕懸柳，淡彩穿花，依約破初暝。便有團圓意，深深拜，相逐誰在香徑，畫眉未穩，料素娥猶帶離恨。最堪愛一曲銀鉤小，黃昏掛秋冷。千古盈虧休問，歎慙慙玉斧，難補金鏡。太液池猶在，淒涼處，何人重賦清景，故山夜水，試待他窺戶端正。看雲外山河，還老

桂花香影。

此詞有所暗示，歷來詞人多有論及。張炎言云：「此亦有恢復之志而惜無賢臣也」。(詞選)邵廷桓云：「王聖與工於體物而不滯色相，如眉娘詠新月云：千古盈虧休問，慙慙玉斧，難補金鏡。太液池猶在，淒涼處，何人重賦清景。故山夜水，試待他窺戶端正。看雲外山河，還老桂花香影」。則別有悽抱」。(雙硯齋詞話)譚獻云：「便有三句，則寓意自深」。(譚評詞辨)沈祥龍云：「王碧山詠新月之眉娘，(略)別有所指，故其詞體甲善感」。(論詞隱筆)今按此詞雖詠新月，實有暗示，或作於伯顏陷臨安後景炎已立崖山未取時(丁丑戊寅間)。「便有團圓意，深深拜，相逢誰在香徑？」，幼主初生，未見賢輔也。「太液池猶在，淒涼處，何人重賦清景？」則隆安既已陷落矣。「故山夜水，試待他窺戶端正」。忠愛之忱，熱望之誠，和盤托出，必在祥興未死之時可知。諸如此類，正所謂「稱物小而其指甚大，舉類迥而見義遠」也。有故事得相比附而又不能明言，是故為此情恍之以境寓暗示之意，非寫實亦非理想，自成一種境界。

其二、虛擬。虛擬者以所欲表現之情景總攝而虛化之也。此種境界有三種特有之作用：1. 不粘着於一事一物，使讀者可連類無窮。2. 不為時際所限，使讀者興悠遠之思。3. 渾括影像，使讀者得揣摩言外之旨。惟此種境界，最適切「意內言外」之旨，故高明之作家每視為最高之境而究心焉。歷觀詞籍，其有名於時之作品，用虛擬之境者十之七八，殆有意為此，非偶合也。茲列舉各例，以資吾說。甲、關於一事一物者，如韓偓風簾吟之「長行長在眼，更重更重水孤雲」，詠芳草而連類無

窮。如楚補之水龍吟之「算春長不老，人愁春老，愁只是人間有」，分明將春與人較說，而往復關生，情味不竭。如毛滂惜分飛之「今夜山深處，斷魂分付潮歸去」，明寫孤寂之難堪而分付斷魂歸去，有著落而轉覺杳無歸宿，難堪之情彌甚。（毛氏即以此語見於東坡）如張炎高陽臺西湖感春之「東風且伴離微住，到離微春已堪憐」，解道環味孤雁之「寫不成書，只寄得相思一點」，寫離微，孤雁而絕不粘著離微，孤雁外更有足以索人心曲者，情味悠長，使人把玩無斂。乙、關於時際者，如晏幾道浣溪沙之「當時只道是尋常」，又馮鵬天之「今宵剩把銀缸照，猶恐相逢是夢中」，柳永少年遊之「柳永少年遊，酒徒蕭索，不似去年時」，張先青門引之「殘花中酒，又是去年病」，朱觀漁家傲之「而今樂事他年淚」，姜夔清溪沙之「當時何處莫愁銀」，又馮鵬天之「少年情事老來悲」等等，均以時際為無窮之思，愈指實而情味愈覺深長，境界愈覺情悅，則雖實指時際而不為時際所限也。丙、關於渾括影像者，如張先「翫花之」沈恨相思，不如桃李，猶解嫁東風」，蘇軾水調歌頭之「燕子樓空，佳人何在，空鎖樓中燕」秦觀滿庭芳之「疏桐淡日，寂寞下寒城」，趙令時蝶戀花之「偏濕橫波秋一寸，斜陽只與黃昏近」，時彥青門飲之「醉與秋波，夢中朝雨，都是醒時煩惱」，周邦彥蘭陵王之「斜陽冉冉春無極」，又夜飛鵲之「兔葵燕麥，向斜陽欲與人齊」，又關河令之「酒已都醒，如何消夜水」辛棄疾去奴之「樓空人去，舊遊飛燕能說」，又摸魚兒之「休去倚危欄，斜陽正在柳柳斷腸處」姜夔點絳脣之「數字清苦，而界黃昏雨」，又清波行之「淮南皓月冷千山，冥冥歸去無人管」，又八歸之「最可惜一片江山，總付與啼鴉」，又

霓裳中序第一之「人何在？一簾淡月，彷彿照顏色」，吳文英渡江雲之「明朝事與孤烟冷，做滿湖風雨愁人」，又齊天樂之「但有江花，共臨秋鏡照憔悴」！又高陽臺之「傷春不在高樓上，在燈前欲枕，雨外寒鷺」，又八聲甘州之「問君波無語，暗變宗山背」！黃孝邁湘春夜月之「空尊夜泣，青山不語，殘照當門」周密瑞華之「杜郎老矣，想舊事花須能說」，又曲游春之「看畫船盡入西冷，閒卻半湖春色」，張炎八聲甘州之「一字無題處，落葉都愁」！王沂孫長恨慢之「望不盡冉冉斜陽，撫舊木年華將晚」，又高陽臺之「如今處處生芳草，縱憑高不見天涯」，如此等類，不特枚舉，或遞說當前，或追言過往，或直抒懷感，或就景說情，總含思渺逸，寄意幽深，而用之以虛渺之境，令人吟味無窮，低徊不盡。

以上兩種境界——暗示與虛渺，均屬情恍之境。前者其境界之表現與情意之蘊藏廣狹雖同而不顯合，後者其境界之表現與情意之蘊藏雖顯合而廣狹不同；前者其異在實，後者其異在虛。不問其為實為虛，其境界與情意有不相等之部分則同，故仍得同歸於情恍之境。情恍之境之所以異於純真之境者亦在此。純真之境之為表裏如一，實量相等，上文已明言之矣。其實或實有一不相等，則表裏不能如一，表裏不能如一，則讀者各憑其體會之能力與了解之程度以定其對於該詞之評價。體會之能力，了解之程度，既各有不同，則該詞之價值亦隨之而差異，所謂「見仁見智，未必從同」也。以一定之境界，而有不同之評價，故余姑定為「情恍之境」以別於「純真之境」，至命名之正確與否，自屬一時之假定，取其較可取括云爾。

詞之境界，非屬「純真」，即屬「惆恍」，詞人措境，大都不出此兩種範圍之外。至一篇之中，交相爲用者自屬不少。同純真之境界，其力量在真切深透；惆恍之境界，其力量在餘味遺神，各有所長，故亦不必偏廢也。周濟論詞，謂「未成格調空，空則靈氣往來；既成格調求實，實則精力補滿」，（宋四家詞選序論）「未成」，「既成」云云，自係周氏私見，然歷來詞家，有此兩派，則係實情。主空虛者大抵多取惆恍之境，主實實者大抵多取純真之境。蓋惆恍之境偏於虛，而純真之境偏於實也。以清詞爲例，則浙派詞人偏重惆恍之境，常派詞人偏重純真之境。至交互爲用者，兩派均有。亦惟交互爲用，易臻完美。蓋太重純真之境，易落呆相；太重惆恍之境，易陷薄弱也。善措境者，於鋪叙或關切處多用純真之境，於頓宕或收結處多用惆恍之境，反是，不失之空滑則失之板滯。以篇幅言，令詞有全用純真之境，亦有全用惆恍之境者，以篇幅較短，境界較不複雜，可專用也。至慢詞，則類多互用，全用純真之境者間或有之，全用惆恍之境者，則惟有用暗，亦法構成，以虛攝法攝成者，除蘇、辛派詞偶或一用外，他家殆無所見。

四、論「隔」與「不隔」

關於詞境之品定，王國維先生曾提出「隔」與「不隔」問題，其言曰：

白石寫景之作，如「二十四橋仍在，波心蕩冷月無聲聲」，「數峯清苦，商略黃昏雨」，「高樹晚蟬，說西風消息」，雖格高詞絕，然如霧裏看花，終隔一層。梅溪、夢窗諸家寫景之病，皆在「隔」字。北宋風流

，渡江遂絕，抑真有遜會存乎其間耶？（人間詞話上）

又曰：「開隔與不隔之別。曰：（略）如歐公少年游詠春草上牛欄云「關千十二箇倦作，晴尊遠連雲，二月三月，千里萬里，行色苦愁人」。語語都在目前，便是不隔。至云「謝家池上，江淹浦上」則隔矣。白石翠樓吟「此地宜有詞仙，攜素雲黃鶴，與君遊戲。玉梯凝望久，嘆芳草萋萋千里」，便是不隔。至「休酒或清愁，花消英氣」則隔矣。（同上，按少年游咏春草梅聖俞作，非歐公詞，王先生意在實例，不重考證也）。

僅舉數例，未曾詳說「隔」與「不隔」所以不同之理由。細推其意，所謂「不隔」者殆猶劉氏「掉轉過來」之謂，凡非顯用者均不隔也。（劉氏說見葛概）律以余之所論，「不隔」殆指「純真之境」而言；「隔」殆指「惆恍之境」而言。詞之境界，確有此兩種分別；然即以之品評詞之優劣，則私意未敢苟同。王氏尊北宋，薄南宋，故於北宋之「用隱亦亮」者極加稱譽，而於南宋之「掉轉過來」者深致不滿。（北宋南宋云云，亦劉氏說）。不知詞人措境，各有不同，亦各有造極。其所以不同者：一因個人作風關係，一因社會環境關係。以作風言，「惆恍之境」，須通過「純真之境」後始能達到，詞人用心之苦，殆觀「純真之境」爲尤甚，似不能因此而鄙其低下。以環境言，「惆恍之境」每因詞人不耽附官而又不得盡言時用之，其措境之難，亦過於「純真之境」，更不能以其有所假借而加以厚非。用顯者重精透，用隱者重含蓄，含蓄之作，常較精透者情味更爲深長，包蘊無窮，故歷來詞評認爲高格。如王氏所

暮白石之二十四橋仍在，波心蕩冷月無聲」，「數峯清苦，商略黃昏雨」，「高樹晚檣，說西風消息」之類，其意味極耐尋索，而以其「隔」之，殆非公論也。王氏曾有「畫工」「化工」之別，曾化工而薄畫工（亦見人間詞話）。顧於此等「惘恍之境」深得化工之妙者，則以其「隔」少之，以其「如霧裏看花，終隔一層」少之，真不可解！（私意「純真之境」多屬「畫工」，「惘恍之境」多屬「化工」）。

朱光潛先生於王說有所辨釋，其言曰：

王氏論隔與不隔的分別，說隔如「霧裏看花」，不隔為「語語都在目前」，似有可商酌處。詩原有偏重「顯」與偏重「隱」的兩種。法國十九世紀巴臘司派與象徵派的爭執就在此。巴臘司派力求「顯」，如王氏所說的「語語都在目前」，如圖畫雕刻。象徵派則以過於明顯為忌，他們的詩有時正如王氏所謂「隔霧看花」，迷離恍惚，如瓦格納的音樂。這兩派詩雖不同，仍各有隔與不隔之別，仍各有好詩和壞詩。王氏的「語語都在目前」的標準似太偏重「顯」。近年來新詩作者與論者曾經有幾度很劇烈地爭辯詩是否應一律明顯的問題。「顯」易流於粗淺，「隱」易流於晦澀，這是大家都看得見的毛病。但是「顯」雖有不粗淺的，「隱」也有不晦澀的，持門戶之見者似乎沒有認清這個事實。我們不能希望一切詩都「顯」，也不能希望一切詩都「隱」，因為在生理和心理方面，人原來有種種「類型」上的差異。有人接收時偏重視覺器官，一切要能用眼睛看得見，所以要求詩須「顯」，須如造形藝術。也有人接收時偏重聽覺與肌肉感覺，最易受音樂節奏的感動，所以要求詩須「隱」，須如音樂，豐富於暗示性（中略）顯則輪廓分明，隱則含蓄深永，

功用原來不同。說收折一點，寫景詩宜於顯，言情詩所託之景雖仍宜於顯，而所寓之情則宜於隱。梅聖俞說詩須「狀難寫之景如在目前，含不盡之意，見於言外」，就是看到寫景宜顯，寫情宜隱的道理。寫景不宜隱，隱易流於晦；寫情不宜顯，顯易流於淺。（詩論——關於境界的幾種分別）

以「顯」「隱」立論而破王氏之說，於各人作風不同方面，言之極為透闢。願以寫景言情而分別顯隱之各有所宜，則仍有說。使寫景宜顯言情宜隱之說得以替代王氏隔與不隔之說，則情景交融之作將在隔與不隔之間耶？古來作手，即景生情融情入景者比比是，寫景而無情感滲透其間，則所寫之景不能引人入勝；言情而不能以普遍景象出之，則所言之情不能使人回感；且朱氏明言「情趣是可比喻而不可直接描繪的實感」矣，又何以情景交融為境界所由形成之主要條件矣，是則情景交融之作宜顯抑宜隱實為品評境界優劣之先決問題，不啻專就寫景言情以定準則。此其一。王氏所言與梅聖俞說，其立論均係一般性，願無言情寫景或情景交融之別。王氏云：「『生年不滿百，常懷千歲憂』，（略）寫情如此，方為不隔。『采菊東籬下，悠然見南山』，（略）寫景如此，方為不隔」。是以寫景言情並舉也。梅氏雖未舉例說明，然其意亦以為凡作詩須有過真之景象言外之情意云耳，非截然分寫景言情為兩事而為各定準則也。此其二。故竊意王氏之隔不隔，正猶余所假定之惘恍之境與純真之境。所不同者，王氏以之為優劣之標準，而余則以為隔之境有優劣，不隔之境亦有優劣，隔與不隔係境界問題而非優劣問題耳。

（下接九十八頁）

瞿式耜在桂事蹟考

朱 俊

一、緒言

明季南都留守瞿式耜，以忠貞之氣，鼓勵將士，固守桂林，凡歷四年，以孤城而悍禦強敵，挫屢虜，作兩粵之屏藩，圖中興之事業，功雖未就，然而從容就義，與城俱亡，遺烈流風，浩氣長存，有足多矣。是以八桂人士，慕其壯烈，特以同殉難者湖廣總督張公固敵，爲建雙忠祠於桂林東洲葛公橋畔。抗戰以還，政府對於歷代民族英雄，多爲表彰，以宣天地間正氣。廣西人士遂於雙忠祠改建瞿張二公殉國紀念亭，並定每年十二月二十七日，爲瞿張二公抗清守土殉國紀念日，招集各界人士，肅穆致祭，二公可云不朽矣。故報公在桂事蹟，明史南明各野史，均有記載，然每詳於用兵城守，而略於其個人之政見，及其與基督敎之關係，並其與高僧往還之事蹟。不知瞿氏原爲東林黨之中堅，又爲復社之領導人物。在桂王時，以相國而留守桂林，折衝內外，關係於明室安危者，至鉅且大。余故不揣淺陋，就萬氏明史稿本傳，爲疏證其事蹟如左。

二、瞿氏之行迹及其政事表現

瞿式耜，字起田，常熟人，禮部侍郎景淳孫，湖廣參議汝說子也。

（萬斯同明史稿卷二百五十三本傳，以下所引同傳，簡稱同上，）（註一）

案光緒臨桂縣忠本傳：式耜號稼軒。祖景淳、官編修，以剛正稱。父汝說，嚴明正直，曾官湖廣提學僉事，著有皇明臣略，兵略纂聞。父案式耜孫昌文報忠貞公年譜云：公生於萬曆十八年（西歷一五九〇年），幼隨父讀，苦心奮發，年十三補諸生，十六從鍾謙益讀書於佛水，且爲同里顧大章所識，年十九，娶太宰生邵楚淳女爲夫人，未一月而母逝。（註二）

萬曆四十四年（一六一六年）進士，授吉安永豐知縣，有惠政。天啓元年，調江陵，以永豐民乞留，命再任。久之，以憂歸。（同上）

案趙炳淵明報公稼軒小傳云：課最，以魏禧當權，七年不就考，（註三）。考東林同志錄，及盜柄東林夥，（註四），均列式耜名，下注知縣，則式耜亦東林黨人，嘗嘗與同里顧大章及鍾謙益遊，故一併入其名於黨也。

崇禎元年，擢戶科給事中。五月疏言：近日輔臣大都主調停之說，模稜兩可，諸所擬擬，甲乙互是，涇渭不分，間有異同，又屬偏見。揆地如此，百僚何以奉行。因言閣臣李國權宜留，王永光宜與銓，曹于汭宜棄職，鄭三俊舉堪具宜總版曹，李邦瞻宜主戎政，帝多採其言。倘陳朝政不平，爲王之案請償，係慎行訟寃，速揚歸王化貞之誅，白楊暉，左光斗，結王安之謫，追論故相魏廣微，顧秉謙，海陵、黃立極之罪。因言奉情建祠之朱雷蒙不寬，竊愆久廢之湯賓尹，不可推轂，帝亦納之。

。又極論來宗道楊景辰附逆有據，不可居政府，二人旋罷去。御史袁弘勛劾開臣劉鴻訓，游黨徐大化實主之，川貴總督張鶴鳴，先已被廢，由魏忠賢復用，式相並疏論之。六月，疏頌楊漣魏大中周順昌之賢，稱爲清中之清，忠中之忠，三人遂獲賜諡。未幾，陳時務七事：言起廢不可不殿，陞遷不可不漸，會推不可不慎，設典宜嚴，刑章宜飭，論人宜審，附讒者宜有區分。又極論館選奔競之弊，請臨軒親試。未嘗古有左右史之官，記天子言動，今召對時勤，宜令史官人侍記錄，昭示朝野，事多曠行。七月，以時方憂餉，請復屯田鹽法舊制，將定逆案，請盡覈紅本，定其情罪輕重，亦採納，八月，言故實府巡撫徐良彥，以不附逆案，致准呈秀解勅遣戍，亟當登用，以彥果獲起。九月，論有司苛政虐民，請蠲積逋，寬府贖，詳盜情，慎防犯，禁越跡，帝爲褒納。式相矯矯立名，所建白多當帝意，然抑擊權豪，大臣多畏其口。十月，詔會推

開臣，禮部侍郎錢謙益欲預，而同官周延儒方以言事，蒙香注，慮兩人並推，則已或見難，謀沮之。式相其同里門人，因言于當事，延儒弗推，而列謙益第二，疏之，溫體仁發難，延儒助之，謙益遂奪官閒住，式相坐貶謫，五年，又以前薦胡平表徇私，再貶二秩，式相遂廢於家。十年，常熟奸民張漢儒希溫體仁指計謙益，式相實罪不法，體仁主之，下法司逮治。巡撫張國維、巡按路振飛交章白其冤，不聽，兩人久之始就獄。則體仁已去位，獄得少解，謙益坐削籍，式相賴免。（同上）

案陸世儀復社紀略云：社事以文章氣誼爲重，尤以英邁後學爲務。其餘先達所崇爲宗主者，皆字內名宿，南直則文震孟、姚希孟、錢謙益、翟式耜……等，職任在外，則代之謀方面，在內則爲之

謀策立，皆陰爲之地，而不使之知，事後彼人自悟。（註五）據此翟式耜等又爲復社宗主。

十五年，言官疏荐，不納。十七年八月起應天府丞，十二月，擢右僉都御史，代方震掃巡撫廣西。明年夏，南抵梧州，聞南京變。（同上）案崇禎實公年譜云，弘光元年，公率夫人邵氏，隨從徐高，由常熟起程赴任。

靖江王亨嘉，謀僞號，遣使來召，式相拒不住。潯微恩參將陳邦傳助，防止狼兵弗應亨嘉之調，亨嘉再遣使來促，堅不赴，乃提兵至梧州，令以朝服見；式相不聽，則劫之登舟，竟返桂林，幽之邸第，而遣人至署，逼取其勅印。先是南都變聞，式相議立桂王于安仁王，及隆武帝監國，以爲倫序不常立，不奉表勅進，至是乃遣使賀即位，因乞假。帝喜。而亨嘉爲丁魁楚所攻，勢窘，乃釋式相，令復位。式相善通叛將陳國威中軍焦璉傳反止。璉即召陳邦傳軍入城，共執亨嘉，亂遂定。事聞，即擢式相兵部右侍郎，協理戎政，以晏日曙來代，式相不入朝，退居廣東。（同上）

案光緒臨桂縣志本傳：唐王擢爲兵部右侍郎，召赴闕。式相懼牽絆，留梧候命，與此謂退居廣東，稍異。

明年九月，聞汀州變，與魁楚率驍立永明王，乃迎王于梧州，以十月七日，監國肇慶，進式相吏部右侍郎，東閣大學士，兼學士部事。未幾，贛州敗報至，司禮士坤迫駕幸梧州，式相力爭不得。十一月朔，蘇觀生立唐王于歸德府，式相力與魁楚等定議，迎駕還肇慶，以十八日即帝位。遣總督林住鼎觀察生，兵敗沒。式相視師峽口。十二月望，

敵兵破廣州，將趨行在，王坤復促嚴西幸，式粗急還朝，止之不得，以二十六日登舟。式出處處務畢，疾趨歸，烈已越橋而西又數日矣。永隆元年正月，敵將李成棟破肇慶，遂逼梧州，撫曹壽迎降。時帝欲入湖廣，依何騰蛟，輔臣丁魁楚、呂大器、楊臣王化澄，皆奉帝去，扈駕者止式尉及吳炳、吳貞儀等數人。乃由平樂抵桂林。王坤當途竄柄，戶部郎中周鼎附之，內批改給事中。式粗曰：鼎淵係深，且有喇戰功，應擢京卿，今由中旨用，何以示新正？不聽。二月，敵兵襲平樂，分兵直趨桂林，帝將幸全州。式粗極陳桂林形勢，請留，不許，自請留守，許之。進文淵閣大學士，兼兵部尚書，賜劍佩宜從事。以十五日行平樂，潯州相繼陷，桂林危甚，督侍郎朱盛澧退駐靈川，巡按御史辜延泰先避柳州，又走融縣，布政使朱燦燾、副使楊世雲、桂林知府王崇柳以下皆遁，止式粗與通判鄭國藩、縣丞李世榮，及都司林應昌、李當瑞、沈傑在焉。事聞，命兵部右侍郎於冠冕代盛澧，御史魯可澤代延泰，即日赴任。二人未赴，敵兵已於三月十一日渡桂林，有精騎數十衝入文昌門，直登城樓，下歐式粗公署，矢注如雨。式粗方緩帶從容，忽見城上驍騎馳騁，大驚，急命援將焦璉拒敵。璉部卒適出領餉，倉猝不能集，璉方裸，不及披甲，趨至城下，連發數矢，斃其二騎，璉臂亦中矢，拔鎗更射，又斃數騎，騎奔，徒步追之，部卒亦漸集，乘勢奮擊，連斃十餘騎，皆敵中百戰精銳，用以衝鋒陷陣者，至是氣奪，遂大奔。璉逐北數十里，敵兵死傷無算，退屯陽朔。(同上)。

案徐爾小傳紀年卷十八云：式粗急檄焦璉入衛，初十抵省，式粗即先自捐資，犒賞軍士，以鼓其氣。不料十一日派官兵正赴

領糧之際，忽報敵騎已從西門進城，轉瞬間，喊殺之聲如雷。式粗親出瞭望，時清兵已上城，發矢如雨，式粗急呼焦璉。璉應聲出，引督練司，仰射城上，一騎兵當前，中矢仆，連發數矢，後騎退却，乘馬從文昌門直至西門，奮欲清兵，式粗麾兵從後向前，與清兵殊死戰，清兵遂退。適卒獲參將王天舒通敵文書，即於軍前斬天舒以詢，人心大奮。

桂林以全捷聞，帝大喜，進少師太子太師武英殿大學士，不拜。時駕蹕全州，劉承胤又請幸武岡，式粗屢疏乞還桂林，不聽。先是承胤遣兵來接，即行鈔敘，桂林人疾之。五月，與璉部卒大閱，擊傷璉，大掠城中而去。式粗以爲首者二十餘人，疏劾承胤軍無律，不報。璉遂陷所部出駐黃沙鎮。敵伯知桂林空虛，是月復大舉來攻，璉急遣兵赴救。時積雨城壞，吏士皆無人色，璉登陴，備置守具，元器可泐亦分門扼守。二十六日黎明，璉未及募食，遽開門掩其不備，擊殺數十人，自辰抵午，璉呼曰，應援，可奈何，城中急炊飯，緇城分哺，再戰，會日哺，雨不止，乃收兵。明日復出戰，士氣益奮，敵兵大敗，盡棄甲仗而奔，璉將馬之騾在城外隔江發砲，助作聲勢，敵益懼，追奔數十里，斬首數千級，其從他路來者，不知前軍已破，爲之驅所擊，亦潰敗，追奔二百里。捷聞，封式粗臨桂伯，璉新興伯，元器寧遠侯，有差，式粗疏辭，再請還歸全州，不聽。八月，璉督兵復陽朔，下平樂，報將李明忠方據潯州，以敵柳州，聞之皆遁，陳邦傳亦自賓州柳州出，復潯州，再復梧州，廣西所失地盡復。(同上)。

案順忠宣公年譜云：清軍以桂林空虛，二十五日，合平樂陽朔

兵數萬來攻桂林，全屬文武，集公署中商戰守，時衆人目視觀守，且聽聽留守，公神志沉着，無絲毫疑懼色，一面分派諸將分門扼守，一面取紅夷大砲向清兵轟擊，清兵不敢進，二十六日黎明，焦璉與部將白實督兵殺腹出戰，清兵出不意，棄甲潰遁，公預伏鳥之驢二軍於潯江，出腰擊，追殺清軍無數，桂垣遂安。三月至五月，公日夜於矢石中過生活，推食解衣，與士卒同甘苦，故堅持數月，士無變志，卒完危城，而公之心力亦交瘁矣。於是分派諸將，收復失地，廣西因再底定。又案近人陳振庭先生，從教外典籍見明末清初之天主教，謂當時有西來教士，獨領三百餘人助式相，與清兵作戰，果爾，則式相與耶穌會士關係之深切，更可知矣，容於下文再述之。

式相請遷桂林，帝已許之，會武岡陷，帝由靖州走柳州，式相遣使奔向起居，且請還歸，帝納之。十一月，敵兵自湖南逼全州，式相偕何騰蛟督諸將大破之，已由梧州復臨，帝時在象州，聞之，欲幸南寧，以大臣力爭，乃以十二月五日還桂林。先是王坤竊政，爲劉承胤所逐，承胤降，資給郵衣馬吉翔復入，兩人深相結，自帝幸柳州至象州，擬旨悉出吉翔手，至是始歸內閣，閣擬復多改易，式相數爭之，不能得，乃陳時政闕失，勸帝攬大權，明賞罰，謹好惡，親正人，問正言，規切坤、吉翔甚至，兩人亦敬懼之。二年二月，南安侯郝永忠駐桂林，惡城外有團練兵，不得肆掠，一日，盡破水東之十八村，殺戮無算，日哺，帝勅諭再三，始傳令止殺，謂團練用式相意，與之爲難，式相苦心調劑，乃出駐興安。二十一日，錄報敵前逼至靈川，無何，永忠戰敗，奔入桂林

，敵兵已迫，請帝即夕西幸。式相力爭，不聽，左右周章喪魄，亦請速駕，式相又爭。帝曰：卿不過欲朕死社稷爾。式相爲淚下沾衣。竊市行，永忠即放兵大掠，公私皆盡，百官悉遭殘辱，太常卿黃太玄撞死，式相署中亦被掠，其家人矯稱何騰蛟令箭，乃獲與永忠出城。午餘，趙印選諸營自靈川至，亦大掠，煙火徹天，城內外如洗。永忠乃走柳州，印選等往永寧，明日，式相遣人息城中餘燼，收介儲，移檄安撫遠近。於是焦璉及諸鎮周金湯、熊兆佐、胡一青等，各率所部至，何騰蛟軍亦至。（同上。）

案徐鼎小腆紀年卷十八云：式相肝衝全局，請永忠駐桂，不料又遭郝永忠之變，即式相之圖書器玩，夫人之簪珥衣飾，亦爲亂兵搜括無餘。幸式相脫險至豆市井，即入居民舍草檄，安定人心。次晨返桂，焦璉何騰蛟等，亦陸續來桂，衆聞留守尚在，人心復安。式相遂收拾瘡痍，撫慰流亡，軍復大振。

三月，敵兵偵知桂林有變，即來襲，直抵北門。騰蛟督諸將分門出擊，敵兵大敗，城獲全。是時，駕蹕南寧，式相遣使慰三宮起居，帝始知式相無恙，爲之流下，恩券有加，賜銀章曰精忠貫日。閏三月，廣東李成棟，江西金聲桓，各據地來歸（同上）。

案霍忠宣公年譜云：時江西金聲桓，廣東李成棟，先後來附，清軍進屯退守，何騰蛟乘勢出嚴關，復全州，破東安，聲威大震。公聞捷報，扶病臨督營，親赴全驛師。騰蛟上疏有云：「願皇上以信臣者信式相，委以重寄，信任不疑，則天下事不難圖。」及騰蛟破永州，獲清高撫李紹祖，解送桂林。紹祖故留守同年進士，

後失節降清，留守責之曰：「汝受國家厚恩，奈何屈身降廷，爲祖宗羞？生爲叛逆之臣，死作不義之鬼，今復何言！」紹祖曰：「天下皆降清，豈惟紹祖？」留守曰：「使天下人不盡爲紹祖，清雖強，其奈我何！」遂斬之以謝國人。

式紹壽遷輝桂林，帝從成謀請，將幸廣州。式紹慮成棟挾帝自詣，如劉承胤已事，力請駕勿遽東，乃駐蹕肇慶。十一月、永州、寶慶、衡州並復，式紹以機會可乘，請駕還桂林，圖出楚之計，不納。慶國公陳邦傳守澤州，自稱世守廣西，欲如黔國公例，式紹特疏勸之，會中外多爭者，邦傳乃止。廣西巡撫魯可漢自署巡撫兩廣，式紹亦疏救之。式紹身雖在外，朝政有闕必疏陳，嘗曰：「臣與陛下患難相隨，休戚與共，願不同於他臣，一切大政，自得與聞」。帝爲優納。念遷延不御，無由聞得失，欲請開講筵，又手書八箴於扇，進之。三年正月（丁）時魁等遷朱天麟，不欲何吾爲首輔，召式紹入直，以文淵印畀之。然式紹終不入。未幾，何騰蛟、金聲桓、李成棟相繼收沒，國勢復危。（同上）

案夏燮明通鑑附編云：時永曆之所倚重，天下之所繫望者，惟式紹一人。詔遂以式紹督楚廣各軍，式紹亦惟以忠義與封爵以激勵將士，使效死力而已。（注六）

又報忠宣公年譜云：五月二十八日，公夫人邵氏在桂林東南大圩舢次逝世，公不及理喪事。而出調停焦璉與韓印選兩軍之私鬥。先是、是月廿一日，有滇軍趙印選、胡一清至，留守因桂林兵備空虛，見滇軍至大喜，殊滇軍紀律不嚴，道行所經，輒多劫掠，焦璉部將治兵攻之，留守恐釀成肘腋之變。亟召璉等曰：「國家現狀，

危在旦夕，方賴諸將協心同力，共扶社稷，豈容私鬥，致負大事！」兩軍皆感泣，事遂平復。

朝士方植黨相角，式紹亦不能匡正也。九月、兵部侍郎毛澤登赴湖廣，道經柳慶，爲陳邦傳部將曾海虎所劫，式紹飛檄嚴緝，置海虎於法，遠近快之。四年正月、南雄報陷，駕幸梧州、二月、諸大臣許時魁等下獄，式紹七疏論救。胡魏恭之擅封孫可望也，式紹疏請斬之，皆不納。式紹家人周文招權納賄，朝士有求于式紹者，多緣之以進，文死，順成繼之，氣焰益熾，官至錦衣指揮僉事。丁時魁劾相客寮成與親善，至是式紹孫昌文繼殺之。九月、敵兵破全州，開國公趙印選居桂林，耽於酒色，不出兵；衛國公胡一奇守榕江，與事遠伯王永祚亦不佳繫，敵兵遂入嚴關。（同上）

案明通鑑附編云：歲庚寅（一六五〇年）清孔有德率師攻廣西，正月初十日，式紹接有德勸降書，嚴辭遣使，屢之不理，竭力籌畫戰守，十月、清攻全州，曹志建迎戰，大敗、全州遂陷。

三、瞿氏之節操

永曆四年十月、一宵、永祚入桂林分餉，榕江無戍兵，敵益深入，十一月五日，式紹檄印選出禦，印選戀妻孥不肯行，再促之，則盡室而逃，一宵及武陵侯楊國棟，經區伯循、寧武伯馬養麟，亦率所部逸去，永祚迎降，桂林城中無一兵，式紹端坐府中，家人亦散，部將戚良勳操一騎潛逃行，式紹堅不聽，叱退之。俄總督張同欽至，誓偕死，乃相對飲酒，惟一老兵侍命，召中軍徐高付以勅印馬馳送行在。（同上）

案徐通小腆紀年卷十八云：張同敵者、江陵張太岳曾孫，崇禎末，官中書舍人，奉命入雲南徵兵勦土，統滇營。永曆三年，以式相屬，命以兵部侍郎總督湖廣軍校，其為人負氣節，有胆識，言及國事，輒發眉俱張，血淚交迸。時方率一青軍與敵戰於大榕江，忽趙印選發徵召所部，致軍心盡亂，兵遂潰，同敵即奔歸，守桂林。

又云張既至，式相喜曰：『敵至，吾死不孤矣』。同敵曰：『公將若何？』式相曰：『封疆之重，知有封疆，封疆既失，惟一死以報國家耳』。同敵慨然曰：『敵本將他圖，以求一當，公有命，敢貪生以負公？』遂止。相與飲酒。朱蘊舒泣涕請式相曰：『公一身繫國家安危，我軍尚未全潰，尚赴柳羅召諸鎮，圖恢復，何遽死以失天下望？』式相曰：『四年來一死留守孤城，原冀持危局，光復神州，上慰先帝之靈，藉酬皇上之德。我為大臣，未能酬諸將，齊心禦敵，以致如斯，負疚多矣。尙有何面目以號召諸鎮守？』督標戚良勳牽三騎周請式相上馬，式相曰：『留守為余責，我心所安者死耳，逃死以推土為辭，他人能，余固不能』。揮之去。復有家人泣請曰：『二公子渡海來省，公亦稍緩須臾，有以指示乎？』式相曰：『我重負國家，尙有何心念及兒女耶？』遣之曰：『去！毋亂我！』

是夕，兩人秉燭危坐，黎明，數騎至，將執之。式相曰：『吾兩人待死久矣，無容執』，遂與偕行。至則踞坐於地，敵之降不聽，幽於民舍，兩人日賦詩唱和，得百餘首，至閏十一月十有七日，將就刑。從容

齋衣冠，南向拜訖，與同敵並死。死時雷電交作，響大如雷，觀者莫不震駭。(同上)

案馮魁見聞隨筆云：(注七)清兵至，二公冠帶南面坐，清兵齋視不敢入。發兵數百圍署，欲執之。留守曰：『毋庸執，吾二人待爾等久矣！』清兵擁之行，孔有德遙見留守，起迎曰：『公閣部耶耶好閣部』。箕踞地上，令公坐。留守曰：『我不慣胡坐』，有德爽然若失，起揖公。見同敵曰：『汝何人？』命之跪，同敵大罵曰：『咄！狂奴！汝非我毛親家故奴耶？誰為汝跪！』有德怒曰：『降賊，毋廢語，我大聖人後人！』同敵以指罵曰：『汝已為大羊，玷辱先聖，百死不足蔽其辜。汝醜顏作索虜走狗，吾羞食汝肉也！』有德氣梗，直前擲其頰，左右武士欲牽出斬之。留守吐曰：『張司馬國之大臣，不得無禮，死則與我同死耳』。有德素重留守，悚然止。因曰：『我年二十，橫行海上投清，封王爵，任以方面，富貴尊榮，足快一世。公今日降，明日即如我矣。語云：識時務者為俊傑。請於甲申(一六四四)年入關，不五年而定中夏，天時人事，已可知矣。公守孤城亦已四載，結局若斯，寧復能為？公為明己盡心，即降亦無人責公者，轉禍為福，願公三思！』留守曰：『何思之有？汝、中國人也，既不能盡忠於本朝，復不能自起逐鹿稱孤，甘為敵人鷹犬，俊傑固如是乎？所謂天時人事，欺人者耳。顧知少康以一城一旅而恢復故國，光武以十八年而中興漢室，將來亦未可知也。余死，中國人未盡死，民間多忠義之士，誰復甘心事異族者？余德薄能鮮，蒙國家寄以重任，當願殫精竭慮，澄清中原，

掃除腥穢。今大志未就，自痛負國，當願蒙培於腥膻中逐鬼耶？死耳，毋多言。！有德知不可屈，而愈欲除之。同輩叱之曰：「魏豹，豈有大朝大臣而降虜者？」有德愈重之，命館二公於別所，防守甚嚴，而款待如上賓。留守甘肅同輩慷慨賦詩，互相唱和，寧靜安閑，一如平日。有德又囑公同鄉王三元、彭廣百端設法，不應。復進曰：「國家興亡，何代無之，人生朝露，何自苦爲？公知不降，而批削爲僧，自當了悟，守小節而爲？」留守曰：「僧者，降臣之別名，髮短命長，我不爲也。」二人見公至誠，知不可言，輒然而退。留守得間，遣死士遺書魏書謂：「蒲兵空虛，急趨桂，毋以爲念。」邇卒得之，持獻有德，有德大怒，閏十一月十七日晨，遣二人請二公，留守方食，得訊，撒筋起曰：「余知之矣。」於懷取絕命詩置几上，與同輩從容出。曰：「吾二人多活四十一天，今大事畢矣。」同輩亦曰：「快哉此行，今日獲死所，余無恨矣。」行至風洞山下，留守指曰：「吾一生祇愛泉石，願死於此。」爰整衣冠，從容就義。時白日無光，陰霾四合，遠近士民，無不涕泣，深夜痛哭野祭者不可悉數，有德不能禁。公絕命詩云：「從容待死與城亡，千古忠臣自主張；三百年來恩澤久，頭絲猶帶滿天香。」又浩氣吟有留守臨難獄中上疏云：「罪臣某謹奏：臣本書生，未知軍旅，自永曆元年謬膺留守之寄，拮据四載，力盡心枯，無如將悍兵驕，勳績諸臣，惟以家室爲念，言戰多屬虛交，逼餉逼糧，日無寧靜。臣望不能彈壓，力不能駕馭，請督師而不應，求見放而不從，馴至今秋，灼知事不可爲，呼鋸奮力。草數上，而朝廷漠然置之。

近十月十五日，集眾會議，博奇懸賞，方謂即不能戰，尙可以守。忽於十一月初五之辰，趙印選傳與安塘報一紙，知敵圍諸塘，粵已散去，當即飛催印選等星火赴子營，而印選踟躕不前，臣竊訝之。孰意其精神全注於營，止辨移營一著。午後，臣遣人再偵之，則已盡室而行，並在城湖一青、王承、蒲英、楊國棟、馬養麟各家，老營俱去，城中竟一空矣。臣撫膺頓足曰：朝廷以高爵解此輩，百姓以膏血養此輩，今遂如此散場乎？至酉刻，督師臣張同輩從江東來，遙訊城中光景，知城虛無人，止留守尙在，遂泐水滿江，直入臣寓。臣告之曰：「城存與存，城亡與亡。自丁亥三月，已拼一死，吾今日得死所矣。子非留守，可以無死，而去諸。」同輩毅然正色曰：「死則俱死耳，古人恥獨爲君子，君獨不容我同殉乎？」卽於是夜，明燈正襟而坐。臣竊念四載以來，雖未登有寸功，庶幾保全尺土，豈知天意難覓，人謀舛錯，歲復一歲，竟至於斯，卽寸磔臣身，何足以蔽負君謬國之罪。然疊疊諸勳，躬受國恩，敵未臨城，望風逃遁，大軍一圯，固非一木所能支也。臣酒淚滿襟，且述初五至十四日以內情形，叩僨聖聽，心痛如割，血與淚俱。惟願主上勿生短見，暫寬聖慮，保護宸躬，以全萬姓之生，以留一縷之緒。至於臣等罪戾，自知青史難逃，惟有堅求一死，以報主上之隆恩，以盡臣子之職分，天地鬼神，實鑒臨之。腐表不勝嗚咽瞻仰之至。

四、瞿氏與基督教之關係

式相立中衛督戰，矢彈嘗過其額，然未嘗傷一人。城上用砲外擊，

葡前鋒三騎，敵稍却。(同上)

案水曆元年，(清順治四年)五月，式相守桂林城，用砲外擊。據年譜所述，係紅夷大炮。而據陳援庵先生垣從教外典籍見明末清初之天主教，「謂當時有西來教士畢方濟(Sabbatini)以洋兵三百，助式相，拒清人於桂林，(注八)是式相與西來教士有相當關係，實無可疑。蓋式相叔父汝德，字太素，曾受洗入教，式相受太素影響，當亦與西來教徒有往還之雅。黃伯祿正教奉愛卷一云：「統計明末奉教者有數千人，其文定公徐光啓，少京兆楊廷筠，太僕卿李之藻，大學士葉益壽，左參議羅汝說，忠宣公翟式相，為奉教中時尤著者」。又德禮賢中國天主教史八，利瑪竇的收穫：「利氏的時候，奉教的大人物，一個是浙江仁和人李之藻，……一個是江蘇常熟人羅汝德太素，他的父親是一個中國當代最有學問的人。太素歸奉天主教，是在一六〇五年三月廿五日，洗名依納爵」。汝德為汝說兄弟，汝說即式相父。而艾儒略(Grilliv A. leoi)大西利先生行狀亦云：「先生久居中國，漸習言語，旁通文字，至於六經子史，無不曉暢其義。姑蘇羅太素，聞名訪之，談甚契合，遂勸利子服歸教」。據此則式相奉教，益亦淵源有自也。然據羅忠宣公集，實不知式相為教徒，蓋關於信教部分，或為後人所刪削。式相於一六五〇年，而文集因忌諱之故，遲至一八三五年方印行，於此二百年內，原稿之遺失與刪削，是未可避免。然在講求火器疏中，極力稱許徐光啓、李之藻、孫元化諸教徒，又深信火器，似乎透露式相本人亦奉教，而艾儒略性學所述，有羅氏序文，謂「甲子(一六

二四年)春，予獲與艾先生遊，自存邊省察以至明府屋漏，昭之為儀象，幽之為鬼神，謙之為德行，制之為度數，靡不覺其劇感，洞其當然，徹其所以然為極致」。(注九)則羅氏入教，蓋在一六二四年，其父汝說於萬曆廿六年，已與利瑪竇(Matteo Ricci)往還(注十)漸入教，至病歿，式相居喪中，與教士有接近之機會，得與艾儒略教談，殊相得，服除，遂領洗進教，取聖名多默，Thom. 為(注十一)。式相不但日信教，且與內監龐天壽，勳永曆皇帝、皇太后、皇太子、以及大臣丁魁楚等，均入教而受洗。王太后聖名 Helena 烈納，馬太后聖名 Maria 瑪利亞，王塞后聖名 Ann 亞納，太子慈慈聖名 Constantina 公斯當定，丁魁楚聖名 Iuxas 盧伽。(注十二)緣弘光元年(一六四三年)，波蘭人卜彌格(Michael Boyer)以耶穌會教士之名，來中國傳教，與同派之羅紗微(A. Andrew Xavier Kaffie)均蒙羅式相與龐天壽之紹介，乃於永曆元年，以天主教理，陳說於王太后。太后既奉天主教，令永曆帝生母馬氏及妃王氏皆入教，受洗禮於司鐸羅紗微，帝亦於祭臺前行跪叩禮，以多善姬妾，不能受洗，是年帝生子慈如，不許其受洗，會病重，乃許之受洗。後病適愈，太后乃遣使至澳門，求司鐸行彌撒大祭。使者至澳門，澳門禮臺鳴礮致敬，教中修士，排隊迎之，於是至天主堂，迎太后之駕，並呈所備禮物，以大蠟龍燭香爐一對，鍍花銀瓶(內貯珍貴香料)二對，鍍花銀燭奴二對，獻於祭臺上，另贈三銀瓶於耶穌會三會長。遂於陽曆十月三十一日舉大禮，彌撒禮畢，澳門葡總督設筵筵款使者，並贈火領百枝，以佐其行。

(注十三)迨永 四年十一月，請兵克韶州，永帝奔梧州，帝奉太后歸旨，欲遣使于羅馬見教皇，為明祈禱。司禮太監羅天壽願奉使，以其年老任重，不許。天壽前神父卜爾格元使，尚書二通，一為太后肅教書，一為太后致耶穌會總統書，前天壽另有奏教皇書，囑卜爾格附呈。(書現藏羅馬法王羅巴其坎 Vaticano 之文書館)蓋是時永 帝頗思賴法王之威德，以及基督教之功德，而求得一安心之地，並欲得諸基督教國之同情，助以精銳之武器，以期再造明室。卜爾格偕二隨員往，至澳門，以事受阻，留一年，始解纜西渡，二年後，始抵意大利之威尼斯市，途中屢被留難，及至羅馬，而教皇因普魯士世宗，新教皇帝歷山七世(一六五五至一六六七年)即位，駁明使節，並接印度及澳門主教等來函，知關係奉使而來，乃蒙教皇見，呈上太后肅教及臨天壽書。後教皇復書，即由卜爾格攜回中國，迨抵中國時，約在順治十二年之間，是時兩廣之地，已入清版圖，永曆帝播遷雲南，王太后及肅天壽已死。卜爾格乃去而流離於安南之境，中途嬰疾，以一六五九年八月死，而永曆帝亦於一六六一年就執於緬甸。此出使之事，雖無益於明室，然於東西文化交流史上，亦佔一重要地位。此蓋親式相亦預謀其事，故時表而出之。

五、瞿氏與高僧往還之事蹟

時李元胤崩，知敬式相，袁彭年、丁時魁、金堡等，以式相名高，爭相併附，式相亦遂與交好。(同上)

案金堡等以式相名高，皆與交好。後永曆三年，金堡等以抗疏而廷臣不和，錦衣衛獄。幾死杖下，(注十四)式相疏救，乃離戍清浪，遂做命三寶，釋名性因，又名淡歸。而式相與釋子之往還，亦甚為益密。式相一執，則於其中，與弟同啟日相唱和，又寄詩淡歸索唱和，今浩氣吟後。附有淡歸和健忠唱和詩八首，並有淡歸自跋云：『兩公詩，性因出家茅坪後，微相聞問，即守相公首以感懷四詩及別山寄懷一詩見贈，性因亦有作分和之。復以唱和八詩至，性因亦和之，文山當日燕京樓上，無別山其人，同聲相應，即肯記微象中或有如性因者。性因與友人曰：我猶得與兩公詩簡續，一月餘日，不可謂無緣。兩公歿後，性因亦誓於佛前，不復作詩，緣盡矣。壽明居士痛公其祖，使龍池清溪上人造石樹，藏書，漫識數語，作桂林遺事』。式相與同啟成仁後，其屍委露山下，無敢殮者，淡歸三上書孔有德，請葬兩公，不報。浩氣吟內亦附有上定南十孔有德書，中有云：

茅坪庵納性因和尚，謹致書於定南王殿下：山僧枯水之罪人也，承乏掖垣，奉職無狀，繫錦衣衛獄，幾死杖下。今夏編戍清浪，以道路之便，養痾招提，做命三寶，四閱月於茲矣。車騎至桂，咫尺階前，而不欲通者，蓋以罪人自處，亦以廢人自棄。又以世外之人自詔也。今且有不得不一語於左右者，故留守大學士張公，督師學士張公，皆山僧之友也，已為王所殺，可謂得死所矣。敵國之人，勢不並存，忠臣義士，殺之而後成名，兩公豈有遺憾於王，即山僧亦豈有私痛惜於兩公哉？然聞遺骸未殮，心竊感之。古人成大

業養必表揚忠節，殺其身而且愛敬其人，……山僧開斧論之，寔國之忠臣，與開國之功臣，皆受命於天，同分砥柱乾坤之任。天下無功臣，則世道不平，天下無忠臣，則人心不正；事雖殊軌，道實同源，而一死之重，豈輕於百戰之勳者哉。王既已殺之，則忠臣之忠見，功臣之功亦見矣。此又王見德之時也，請其衣冠，為兩公殮。張公幼子尤宜存恤；張公無嗣，益可哀矜，並當擇付親知，歸葬故里，則仁義之舉，且播於無窮矣。如其不爾，亦許山僧領屍，隨緣槨葬，揆之情理，亦未相妨。……

據此書所述，亦可窺見淡歸與張二公交誼之深矣。後雖事不果行，然越三日有張公門人姚端，及故人吳江楊盛至桂，謀私葬二公，啓視遺骸，刃血在顛，身首不殊；容色如生。二人撫之哭曰：「忠魂有知，當默察余等城公也」。公月忽張，如有所視，蘇撫之曰：「次子未見公耶？長子失所耶？」目猶視。端叩首曰：「我知師心，天子已幸南寧，義軍雲集，宜國無恙」。目始瞑。遂具衣冠，淺葬二公於風洞山後之板粟園。後張公孫昌文，由海道運其祖遺骸回常熟，張公則葬於桂林。

又有渾融和尚者，亦與張公交好，浩氣吟後有趙應鳳重修別山張公碑記云：庚申仲夏，王師征柳，予適抱恙，寓桂林之棲霞寺，寺僧渾融與余為方外友，日與評論山水，追述往昔，言及當年有別山先生者，楚江陵人也，受故國封疆之任，庚寅歲，定南王開粵，先生抗節不屈，與同官羅稼軒先生臥絕命詩，唱和成帙，卒死於難。……而詢問先生殘碑，已埋沒於荒沙野艸中矣。渾融泫然泣下曰

：三十年間，生死相別，宛如昨日。先生大事已矣，我猶托鉢天涯，一身如寄，其烏能無愧於知己也！「又浩氣吟前有序文謂：「浩氣吟者，桂林楊傾父輩張二公 難詩也。……史臣於毀敗之餘，凡死節者有聞必錄，恆懼湮沒，非徒彰前朝義士之報，亦以正人心而勸風俗，道必由此。獨隆武既沒，張公稼軒奉永所於端州，身為留守，保西粵一隅者且五年，卒同別山張公盡節於庚寅之冬，而編年遂略而不載，渾融和尚親見二公行事，誦其詩，每對客輒嘆言之不少忘。雖桂志粗舉其略，而詩不具載，故於此志之而別為一卷，明不敢與遊覽諸什齊觀也。懶軒之便，渾融日夜望之矣。爰附志後」云云。

另有頌堂釋本果者，為張公刻浩氣吟行世，其書浩氣吟後亦云：「張張二公事，世所共知，但其言罕有傳者。義士楊傾父既收殮二公，又哀辭其遺詩，曰浩氣吟。茅坪庵上與張公之孫序而刻行矣。不三十年，若存若亡。余周遊四方，竟未一見，僅聞別山先生悲歌一律而已。嗟乎！余之管窺固不足論，天下好事者正不乏，豈於忠義獨不好否？棲霞渾融和尚住粵西最久，曾親見二公，故為修其墓，藏其詩，余叩公借讀，然亦抄本耳。因重編謄梓，感賦二詩。時甲子元後五日」。蓋渾融與式輯交誼至深也。

六、結論

式輯行誼與其在桂事蹟，已如上述，茲考其著述，亦有多種。若江蘇書局刊本張忠宣集十卷，（乾坤正氣集本八卷），及魏林漫錄二卷，

(四庫全書總目作十卷)。若借月山房定鈔石印本液以疏草，行吳錄，聖祖致好一卷。雲漢集，松丸集，及浩氣吟等，若徐乾學傳是樓書目之東日堂詩二卷，若光緒常照合志藝文之中永寧稿等，是其例也。惟據羅公孫昌文浩氣吟後記謂：「文萬里入粵，兩年相依膝下，以備侍從，兵燹阻隔，不得及奔十七日之難，署中燈火一空，五年奏疏詩文百餘卷，家中所撰著述若干卷，僅存十之一二。惟：雜詩四十首，並遺表稿，得義士楊頌甫密藏之，未敢。文既繫空桂，虞於寮側，哀毀之餘，手錄是詩，並以江陵唱和諸作，付之梓人，以實他年信史之實，是羅氏著作留傳於世者，亦僅十之一二耳，豈不惜哉！又式相族人有限，字字若、好古文詞曲，音韻式相事，成曲本自為歸來，(注十五)為葛林所賞。以其與式相可關，故附連於此。

- 注一 舊鈔本萬斯同明史稿，國立北平圖書館藏，付往借鈔，萬曆至南明各傳記。
- 注二 見江蘇書局刊本羅忠宣公集卷首。
- 注三 見民國二十九年重刊本浩氣吟前。
- 注四 見正覺樓叢書本的中志餘。
- 注五 國粹叢書本卷二。
- 注六 同治刊明通鑑附編三。
- 注七 光緒刊本見開隨筆，與國粹叢書本現灰錄，內容完全相同，實同書而異名耳。
- 注八 陳先生垣之「從教外典籍見明末清初之天主教」一文，載北平圖書館刊八卷二號。
- 注九 艾儒略之性學摘述，為一九二二年上海重印本。
- 注十 張星槎中西交通史料匯編第二冊第一百五十九節明末來華外國教士略傳。
- 注十一 見日本高桑駒吉支那文化史。

注十二 同上

注十三 東方雜誌第八卷五號，有高勢之明王太后致羅馬教皇書啟，及明王太后致耶穌會總統書。又東方文庫考古學叢刊內，有王太后致耶穌會總統書。又日本桑原隲藏著有明朝天壽羅馬法皇書考，揭載於史學雜誌第三十七號。同書又載有真作，田中之明王太后贈羅馬法王書文。法國沙希和 (P. Pelliot) 著有晚明天主教士卜彌格為永曆皇太后奉使羅馬事略，近人陸翔有譯本，(原文標卜彌格事略，載通報第三十卷) 此三書本文不詳引，特附誌於此。

注十四

倪在田續明紀事本末云：「時為吳楚兩黨，吳黨以朱天麟、王化澄、吳貞毓、李用樹、張孝起、黃翔、程源、郭之琦主之，皆內援馬吉翔，外倚陳邦傳，楚黨以金堡、劉湘客、丁時魁、蒙正發、袁彭年主之，皆外聯、式相，內恃李成棟，徐灝小腆記年云：「當時有假山圖，五虎、號假山圖者，繪假山一座，朝官數百人，有首戴者，肩負而手抱者，仰望遠聽指點而語者，驚恐避兩手掩耳而疾走者。又謂之假虎丘，以袁彭年為虎頭，丁時魁為虎尾，正發為虎喉，湘客為虎皮，傑敏可畏為虎牙。時傑與時魁等相繼攻發起，馬吉翔、羅天壽、無已，太后召天麟而諭曰：「武岡之危，賴吉翔左右之，擬旨擬袁堡等，天麟為兩解之，卒未嘗罪言者，而彭年輩不止攻擊，……王如華臣水火結，令盟於太廟，然黨益固不可解」。五虎之勢力雖甚張，但至永曆四年，成棟與清兵所害，李元胤鎮守肇慶，陳邦傳入衛全州，五虎派失勢，吳貞毓、郭之奇等得政，上疏劾袁彭年等五人，把持朝政，罔上行私，朋黨誤國十大罪，永曆帝即下詔用嚴衛故事，將金堡等，追賊遣戍，對於金堡用刑尤慘，錫至拆股。

注十五

顏之鶴歸來，二厚册，武昌坊刻本。

孫夏峰生平及其思想

丘陶常

孫夏峯，字啓泰，號維元，河北容城人。晚年講學於蘇門山之夏峯，學者稱夏峯先生，生民國前三二八年（明萬曆十二年），卒民國前二三八年（清康熙十三年），年九十二。

先生少年時，砥礪品行，鄉里中的長輩，很器重他。一天，先生隨他底父親編楊尙實補廬，補廬問他道：「設在圍城中，內無糧食，外無救援，當如之何？」先生很堅決地答道：「效死勿去！」這種非凡的抱負，英敏的決斷，固應為之震驚，莫定了先生畢生事業底基礎。民國前三二二年（萬曆廿八年）先生舉順天鄉試，和河北定興周伯順，善繼復友善，時以聖賢相期勉，先生家清貧，嘗和善繼講學，從清晨直到晚上，才得到豆麵果腹，先生神色怡然，不以為意，可見先生刻苦自動的精神！

民國前三〇七年（萬曆三十三年），先生丁父艱，哀毀異常，喪祭一依古禮，和他的兄弟們結成菜側，其悲傷的情緒，已可概見。三年，服闋，他底母親又逝世，葬後，先生倚廬和從前一樣，六載如一日，年譜這樣地記載：

歲在乙巳，孫肯軒公歿，其嗣君國重啓泰喪美同廬於墓三年；越戊申，公配陳孺人歿，四嗣君又廬於墓者三年。……嗣君兄

弟謂未獲申救水一日後，而風木永嗙，安忍遺先骸於野而憮然家居乎？及陳命太安人孺人就祭前橫構一室，陳公之冠履圖書，頤口棹神堂；東南隅又結草屋如斗，南北對向，四壁牙籬，塗以泥土，西向者二，一待時客，一貯家禮子史諸經典；北向者二，一設古席長枕大被，四晷夜寢；一具突而點供糜粥，嗣君早暮焚香楮，奠椒漿，留濯巾，無不備，每飯後，設過仕辰令節，更羅列哭踊，歷三年如一日，四君廬晨起，展拜卽歸，趨兩尊人所，勉為愉容，多方開慰，令諸婦善視膳，輒返泉間。無何，太安人逝，孺人痛公又痛姑，疾益劇，太安人服甫闋，而孺人逝矣，四君既合葬，屬其家之外戶，水薪米鹽零雜以時遞送。諸如婢書食一器，夜棲共樓，並無煩四君內顧。四君一意禮，日在棧神堂，時對讀，讀罷對泣，並罷再讀，讀若肯軒公在上也。嚴寒盛暑，雨雪雷電，子夜風吼，四壁圓響，當此而悲號嗚咽，真所謂狃聞腸斷矣，糞糞最粗淡，謝絕麵菜，鮮醃不御，如是者二年，終始如一。（年譜引清苑賈廬居記事）

由於這種孝友環境的陶冶，養成一副忠毅狷介的性格。當邑紳范薛等被誣，禍將災測的富兒，先生和善繼跋涉風塵，設法為他們營救，民國前二八七年（天啓五年）魏忠賢當國，毒虐忠良，左光斗魏大中周順昌三君子，都是先生和善繼的好友。左魏被逮時，光斗遺弟光明，大中令兒舉伊往投周昌順，並遺書給先生和善繼，請求他們設法營救，先生

便上書給孫承宗，請他代向政府自寬，然因官倦的勢力漸天，無能爲力，左魏二公終於憐道海客，年請職：

璠雖作，左會部有字遺先生與鹿化麟云：「二公道義之雅，須得一人親詣關門，知秦庭之哭不同於泛泛」。翌日，化麟與先生之弟啓美遂東行。先生上高陽（孫承宗）書略云：「左魏諸君子，清風大節，必不染指以庇罪人，此何待言！獨以善類之宗，功臣之骨，橫被奇冤，自非有胸無心，誰不扼腕！維桑與梓，固浮丘（左光斗）舊遊地也，遺愛在人，不止門牆之上，輿歌黃鳥。昔盧次梗一莽男子耳，謝茂秦以紗布衣爲行哭於燕市曰：「諸君子不生爲盧生地，乃從千載下，哀潮而弔賈乎？李獻吉在獄，何仲猷致書楊遠菴求爲引手，康德涵急念同調，至不自愛其名。浮丘邱園（魏大中）之品，固當直驅獻吉，何次梗敢望！恨某等一介書生，無能哭訴，尙食豨於茂秦，閣下功德前無，遠恭憐才扶世之德，涼亦有激於中，稍一斡旋，且有出德滿而上者。况兩君子以道義臭味之雅，受知於閣下，最深且久，閣下豈無慮乎！」孫公見書，遂具疏爲關門事，欲請入覲，而奏機宜。魏忠賢聞之，繞御床而哭曰：「孫承宗提兵數萬，爲清君側，奴輩必無焦類矣！」即馳旨止之。

明年，周順昌又被逮，他臨朋友朱完天拽着他底手背，求援於先生。

周文選（順昌）又逮，時鹿伯順已從關門入里。周之友朱完天名祖丈攜其手背云：「不厭以廷恩捕直裡此輩旨，雷廷雨露，均屬聖恩，在庶子只當歡喜順受，罪當誅兮；天子聖明，古人之言，殆

非欺我也。弱子同來，因其中途患病，反增一累，遂力遣之回，所仗只一密友朱完天，全賴仁兄爲之覆庇」。先生曰：「前番已屢情形，一切可省，惟訪左衛民一着」。不意正出都而周公亦擬贖五千。周之貧不減於魏也。完天回江村與鹿太公暨伯順先生熟籌詳計，移貨百餘金，又張希泉之八十，羅萬衆之五千，茅元儀之三十，王永吉二十，皆義助也。鹿先生復遣字范質公，亦得二百，時完天勞德甚，先生令弟啓美，卒鹿僕趙順，發至京師，而周公又斃杖下矣。茅公元儀有范陽三烈士詠，蓋爲鹿太公正，與先生暨張子果中也。（年譜）

在逆璠橫行朝綱敗壞的當兒，一班士大夫情趨炎附勢，以求一己的祿位，先生獨能置身家生命於度外，急難拯溺，這種高尚的舉動，在當日足譽若長星。

奉天夫人客氏和魏忠賢朋比爲奸，他底弟弟光先，藉着黨天的勢，傾結士大夫，搜羅他的都爭先恐後，光先謀先生清譽，欲聘先生，然沒有甚麼辦法，於是命知道先生的人，送一匹很名貴的好馬給先生，先生說：「家貧，不能備駕遠」，光先又派人贈先生很多金錢，做購買飼料的費用，先生說「孱弱病軀，不勝騎乘」。終於拒絕了。從茲足見先生貞介的性恪。

當孫承宗督師檢關的時候，鹿伯順和茅元儀都在部隊裏担任參贊，承宗時向他們稱譽先生的大才，欲代先生推慮，派元儀來和先生商量，先以職方的職位請先生代伯順的任務，先生說：「君與鹿君從樞輔」指承宗，二君之才，二君之志也；某既無其才，又無其志，願老公車，

不欲借途求用」。元儼請求先生說：「元儼舉公知，身在危疆，公寧無一首教我耶？」先生答道：「烟野所倚重者，關門一片地，將相不調，未有能立功於外者！君主之雄，所朝夕共事者三三大帥耳，倘有一見才之心，便不能容人，人寧有為取用者？」元儼聽了先生此說話，很是佩服。元儼曾說：「可不負孫公之教」。承宗序先生底家譜也這樣說：「君吉甫佐周宣王中興，歸而飲燕歸功於張仲孝友，啓泰實爲余孝友之張仲也」。由此，我們可見當日烟野人士對先生的重視了。

民國前二八二年（崇禎三年），御史黃宗昌（鶴嶺）推薦和鹿伯順，在疏文裏有這樣的說話：

容城縣庚子科舉人孫奇逢，可與國大事，向地方有事，與鹿伯順皆居鄉聚鄉兵，隱然成一重鎮。且至孝性成，忠義激烈！但其人恥於干謁，不樂仕進，臣在伊鄰邦，作令六年，未嘗一見其面，倘以徵聘之禮行之，定有以得其用。（年譜）。

政府接受了宗昌的建言，用鄭重之儀禮徵聘先生，先生具呈力辭。民國前二七八年（崇禎七年）禮科給事王正志，亦上疏保舉先生，先生亦力辭說：

某學古近迂，爲儒趨腐，莫知保舉之自，見在相送之中，奉有檄文，促令赴部，此國家創開之盛典，亦舉人希世之殊恩，敢不聞命束裝，刻期就道，然士各有志，仕自有時，用才者不必強人，用世者必先達己，此其濶深分量，正可於將用未用之際，明白剖決，以取進止。蓋國家功令，首重制科，士子功名，應領甲第，此以下莫敢望焉。雖分符受事，無地不可，見長而任，肩鴻而有時，易於

見短，事不克濟者謂辱身，卑不及格時，未免降志。某鄉黨有年，計偕多次，色羞點額；掩士之志益堅，帶病問方，下帷之心雖死！張舌猶在、桑榆未暮，豈甘廢業於半塗，妄冀自矢之初心也。況學而不優，惡可言仕，人即知我，孰若自知，漆雕之信未能，且辭仕使，子羔之質雖美，須用禮書。願依本業，而就文場，第按成規，以圖進取，亦豈敢任魚鳥之性，以身放於江湖之間哉。（年譜）

因爲先生像野鶴間雲般淡視名祿，更獲烟野人士的重視，博得後君的美譽。

民國前二七六年（崇禎九年），清軍渡燕輔，京師大震，容城很是危急。先生帶領兄弟和族裏的人進城，鄰邑的戚友們爭相依附先生的遠數百家。這時恰是秋天，大雨不止，城牆傾圮，西北角更是利害，先生獨自督領西北角的防務，但城牆還沒有修築起來，清軍已蜂湧而至！先生一面抵禦，一面趕築，不多一會，城牆終於築成，先生調和官紳，激以同舟共濟保衛身家的大義，團圍捐輸，共救危城。清軍雖進攻數次，終沒把城攻下。這時，鄰近的大邑都陷落了，獨容城像金城湯池般屹然無恙，這完全是先生的功績，後來大司馬范景文要聘先生担任軍事上的職位，先生謝絕了他。

這時，天下大亂，鋒鏑時聞，人無安枕。先生率着門人們入五峯山，結茅築室，依從的人很多，先生整飭武備，輯撫人心，爲守禦的計劃。年譜上有這樣的記述：

五峯在易州西南九十里，去容城約百七十里，漢王興之五子遷王恭之亂隱居於此，世遠名震五公山。……又東南數里名雙峯村，

至河東鹽運司判官，居官清慎，居鄉寬恕，這就是先生的大父了。先生的父親諱不振字行堂，以生員授儒官，生平孝友，深得鄉黨的推獎。

先生兄弟四人，長奇儒，字顧重，縣庠生；次奇邁，字啓邁，縣庠生；都是先生的兄長，先生的季弟奇彥，字啓美，天啓辛酉恩貢，仕山東武城縣知縣，廉慎不愧，很有政聲。先生兄弟之間，兄敬弟恭，一室怡怡，深得天倫之樂。

先生的著述有理學宗傳八卷，書裏首先列舉了周敦頤程頤張載朱熹陸九淵薛瑄王守仁羅洪先顧憲成等十一人，以為是直接道統之傳的；其次是諸儒，末是附錄，以收自漢以來的學者。這部書是學術史的性質，但其編次十分主觀，過重道統，是這部書的缺點。然先生這部書是很嚴謹的，易稿凡三次，先生在自敘裏管這樣說：「坐臥其中，出入與儕者，逾三十年。」至先生著這部書的主旨，湯斌的敘文上說：

容城徐先生集理學宗傳一書，其大意在明天人之歸，彰儒釋之辨，蓋五經四書之後，吾人偉心之要典也。八十年中，躬行心得，悉見於此。

由此觀之，這部書不但是宋明六百餘年來的理學史，而且足以代表先生的學術思想；此外還有四書近指，四禮酌，周易近指，書經近指，讀易大旨，聖學錄，兩大家錄，畿輔中州人物考，甲申大難錄，歲寒居全集，孝友堂家乘，可率先生集等書，卷帙浩繁，足徵先生著述的宏富。

先生的學術思想，和鹿伯順一樣，同是肇源於陸象山和王陽明的。然所言亦不背程朱的學說。因此有人目之為朱陸的調和派。先生論朱陸的異同論：

鵝湖之會，人皆言其不同，余謂道一而已矣，不同宜求其同。所謂南北海有聖人出焉，此心同，此理同也，本合於同，萬不可強不同以爲同，由求不同於遊夏，遊夏不同於顏閔，點曰：「異乎三子者之撰」，子曰：「我則異於是，不同何病」。皆是入道，便當日弟兄友朋之際，不求心之安，強爲說之同，是扶同也，先儒實地用功，不拘情面。子靜之言曰：「建安亦無朱元海，吾田亦無陸子靜」。晦翁之言曰：「南渡以來，八字著脚，眞實理會，惟某與子靜而已」。是見二人克己之學，偶爾辨論不合，正不足病也（年譜卷下）。

先生更進而論周程張朱的異同：

問：「鹿先生談精多指象山，陽明、全卷語，三先生之言趣自無不同，而周、程、張、朱之旨趣，豈遂有異乎？」先生曰：「三先生近裏着己，純是提醒覺夢，搜掠肺肝，直接孟氏之傳，須知從古聖賢，都從立身行己處取齊，微有異同，固不必論，如周程張朱本同也，而細論之，特以師生兄弟未分門戶耳，如朱陸本不同也，而朱子自謂南渡以後，八字著脚，眞實理會，惟我與子靜二人。後來學者，實修不講，專較語詞文字，此正不學之過。從今後只理會其同，不必究晰其異，乃是真切爲己之學」。（同上）

認爲立身行己，是古人治學的一致趨向，所以立論上雖有不同

，總是殊途同歸的，故先生進一步地論道統的異同：

文武以前，道統在上，治統即道統也；孔子以後，道統在下，學統寄治統也，大人之實事，聖人之訓述，顯晦殊途，本原一致，總不出聖學本天一語，不本於天，則異端耳。天一命也，命一性也，性一善也。達而在上與窮而在下同一命也，性也，則同一善也。君道以此統治天下，師道以此覺天下，理一而已，窮理盡性，二以實之，孔子論行論仁論孝，每每問同而答異；至微、箕、比、夷、尹、惠諸聖，使其生於孔孟之後，當不止如朱陸之異同，與朱王之格物也，尊德性，道學問，說雖不一，本是一事，本人既已相安，後世仍然聚訟，紫陽格物，人謂屬知；陽明格物，人謂屬行，有謂窮理則格致誠正之功，皆在其中，正物則必兼舉致知誠意正心而功始備至善。則是二子之說，未常不合而為一，如春夏秋冬皆一，其令強而同之，勢必不能。故非知天必不能知人，蓋行足以兼知，未有能行而不知者，知不足以兼行，恥躬不逮，聖人固處之矣。（同上）

先生既以為先聖普賢的學說雖有差異的地方，然而本諸天理則一，像四時的運行，雖有春夏秋冬的分別，但其孕育萬物的目的是一樣的，因而主張數千年來的學術思想，是有一貫的系統的。

學之有宗，猶國之有統，家之有系也。系之宗有大有小，國之宗統有正有闕，而學之宗為天人心，今欲禮國之運數，當必分正統焉，適家之本原，當先定大宗焉。論學之宗傳，而不本諸天者，其非善學者也。先生曰：「道之大原出於天，神聖繼之。堯舜而上

，乾之元也；堯舜而下，其亨也；洙泗鄒魯其利也，濂洛關閩其貞也。分而言之，上古則義泉其元，堯舜其亨，禹湯其利，文武周公其貞乎，中古之統，元其仲尼，亨其顏曾，利其子思，貞其孟子乎。近古之統，元其周子，亨其程張，利其朱子，孰為今日之貞乎？明洪永表章宋，詰納天下人士於理，熙成宏之世，風俗篤純，其時於學者有師有習，即博即約即知即行，蓋仲尼沒至二十年，由濂洛而來且五百有餘歲矣，則姚江豈非紫陽之貞乎！余謂元公接孔子生知之統，而孟子自負得見知，釋言思之，接周子之統也，非姚江其誰與歸。（又參先生集卷四理學宗傳序）

三代以前治統即道統也，三代以後有治統而無道統，道統於是乎歸之儒，韓子愈原道曰：「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯文武周公，孔子傳之孟軻，軻之死不得其傳，用程張朱乃所以傳孔孟者也。逮及於明，薛子瑄，陳子憲章，王子守仁其最著矣。如鄒守益羅洪先顧憲成馮從吾皆醇儒，溯其源淵，蓋緣二祖列宗心學之密，直接一中之傳，真以身行道於天下者也？」（同上書同卷聖學錄序）

由此，我們可以看出先生的學說，不但是調和朱陸，而且是綜合儒家各派的學術成果的。因謂先生的學說是本於姚江，所以帶着很濃厚的唯心論傾向，然對陽明的學說是批判地更進一步去理解的，先生對良知的見解，着重在致字：

陽明良知之說，著力在致字。故自謂龍巖愚樵生死之後，良知方得出頭。龍巖時而放下致字，專言良知，其究也，遂有認食色以

爲性者，言不可不慎也。念極每成憤懣，懼爲龍蛇忠告，見友切磋之益。

(夏峯先生集卷十三語錄)

對於心即理的見解，我們可從先生答張仲語論學書中體會出來：

僕謂陽明接聞知之統，爲後學關一生面，大破粘括口耳之習，學者果能見其雖然不可擬議，當下承當，則自致其良知，即自信其本心，庶天之所與我者，不致因循半途，廢棄一貫，操之在我，窮達何分。時爲平仲香柳、則爲平仲香柳之事；時爲靜修，則即爲靜修之事，時之所遇者在天，而我之所學者本天，而不違乎時。(年譜卷下)

至先生對知行合一的意見，則着重在行字。先生說：

至知行合一之說，高明重行字，此尤對學者口耳涉獵之病。

僕昔與張東昌屢辨之。……大旨謂知行並進，庶不倚於一偏，即如時習當屬之行，而知固在其中，到悅時則無知行之可分矣，不行固不算不得知，不知將實然行之乎？如適邦幾者須先計其路向，酌其實費，勿畏難自阻，必期至於邦畿而後已。去之之時，到之後，將屬之知乎，將屬之行乎？此陽明子所以有知行合一之言也。(同上)

先生這些地看重致知和行字，已脫却王學末流傾於絕對唯心的積弊，較注重實踐的過程了。一切學問的工夫，只在體認天理，這是先生的主張：

四書五經，只一句話，可以了當，千聖萬賢，俱是發明此理，

只一個隨時隨事體認天理，則四書五經皆我註脚，還有甚了不當處！然此理包天地，貫古今，歷從來多少帝王賢聖發揮不盡，卻一一全備於我之一身，故曰讀有字書要識無字理，有不能領會處，試默默向自己身上體認便自了當。(同上)

論得天理二字，是千聖真訣，非言語文字可以承當。(湯斌孫)

夏峯先生稟語錄)

明道謂：「天理二字，是自己體貼出來」，是無時無處莫非天理之流行也；一執中，是堯舜自己體貼出來；無可無不可，是孔子自己體貼出來；主靜無欲，是周子自己體貼出來；良知是陽明自己體貼出來，能有此體貼，便是其創獲，便是其間道，恍惚疑似不定，如何得聞？從來大賢大儒，各人有各人之體貼，是在深造自得之耳。(夏峯先生集卷二)

先生認爲閑邪存誠的工夫是修養天理的手段。先生說：

夫誠合下渾然，不存自存，天之事也。閑邪存誠，以人復天，誠之著事。大易閑邪以存誠，即所謂去人欲而存天理也。人欲去一分，天理自復一分，人欲盡去，天理全復矣。得力處自在閑邪？孔子之改過從義，顏子不貳不遷，曾子之戒欺求敏，子思之不狃無惡，孟子之集義歛心：總之，一閑邪而已。其著落在庸德庸言，其工夫在學問思辨，德成之後，博而化善，世而不伐，未成之先，不知場多困勉，由愧悔而發憤，鼓風雷之益，見天地之心，立地便能超凡入聖。堯、舜、湯、武、孔、顏、思、孟、迄周，程諸大儒，總是一個工夫。天地之間，一誠流貫，原無封畛，無管窺，只有一邪以

障之。舉足成迷，骨肉相殘矣。閑之熱，外邪自不能攻，內邪自不能起，成性存存，仍囿天地古今於太和一氣之中，所謂返身而誠，樂莫大焉（年譜卷下）。

嘗思世界如急流大石，全憑幾個至誠聖人轉運其中，一起一伏，通幾皇以來是一個人，是一個心，中間雖有屯厄，元氣環流，上生百世，下生百世。其在^一如呼吸有消息，四時有消息，日夜有消息，而惟此致誠一念無有夾雜，故無止息也。天之清，地之一，日之升，月之恆，山之峙，水之流，皆一誠為耳。不誠則乾坤熄矣。誠以事父則為孝子，不孝便是無父；誠以事君則為忠臣，不忠便是無君，變者不聞鐘鼓，盲者不見天地明，乘自無相干涉耳。故曰：不誠無物，則誠心誠意，合于聖賢發揮此誠字不盡。願與吾黨之士共勉之。（同上）

理是甚麼？理是指導人生行為的極則，趨避的準繩：

問趨避。曰：循理而矣。禹曰：「辜迪吉，從逆凶」，伊訓作善降祥，不善降殃，中庸善必先知之，不善必先知之，皆所謂循理也。或以循理得禍，如忠臣義士，殺身成仁，舍生取義之事，雖凶亦吉也。或以不循理得福，如亂臣賊子，偶得顯榮，未及幾時雖吉亦凶也。故曰：「禍福無不自已求之者」。黃山谷大算數頗得此意。（夏峰先生集卷十三語錄）

理和氣的分別，先生認為理是某種規律，而氣是某種規律的運動過程；由氣的運動過程中，可體認理的規律，兩者的關係是很密切的：

問：理與氣是一是二？曰：渾沌之初，一氣而已，其主宰處是

理，其運旋處是氣，指為二不可，混為一不可。（同上）

散天地間，散聚流時，皆氣之為也，而知覺有知覺之理。運動有運動之理，聚散有聚散之理，就中正可體認。（同上）

關於道：先生認為宇宙間的一切事物都是道：

問：道在何處？曰：道在眼前。曰：眼前何者是道？曰：任舉一物一事，莫非道也，百姓日用而不知耳！（同上）

道理在眼前，眼前有相對之人，相對之物，相對之我，所謂正道也者，不可須臾離也。能盡人性，盡物性，皆是眼前事，舍眼前而求諸遠且雜，不知道合也。學而時習之，智及之，仁能守之，知之，好之，樂之，皆指此眼前說，不離日用常行內，直達先天未畫前。（同上）

先生既認道是在於眼前的客觀事物，而不是一種虛無飄渺的抽象觀念，因而主張道不離器，性不離形，道和王船山先生的說法有點相近。

先生說：

道不離器，離氣何處免道；性不離形，離形何處覓性；六十四卦之中，無一卦非太極也。三百八十四爻之內，無一爻非太極也。謝上蔡曰：「洒掃應對，便是形而上」者，是在學者自悟耳。（同上）

至天理和心性的問題，換言之：即客觀和主觀的關係問題，先生以為心性是天理的反映，亦可說是客觀的反映，故天理的體認，可以從心理上求之：

曰在天之上，心在人之中，天與日月不可學，亦學吾之心而已

。心以天地萬物爲一體，其揮功却在日用飲食之間，故曰：「不離日用常行內，直造先天未畫前」。盡心知性以知天，而聖人之能事畢矣。（夏峯先生集卷四四齊近指序）

說到心，先生以爲是人們自己的小天地，本來是純潔無疵的，因爲私欲的隔蔽，便昧却心的本性了。

心，一天地也，上下四方往古來今，元無隔礙，只爲私欲間雜，揮灑樹棘，遂令一室之中，漸分兩越。然乍見之惻隱嗷賦之，羞惡未嘗不在。而斧斤之伐，牛羊之牧，又未有不已時，此心之存養寡矣。人者，天地之心也，人失其爲人，而天地何以謂寧？故爲天地立心，爲生民立命者，聖賢之事也。（夏峯先生集卷十三語錄）

心的迷悟的分野，是在覺不覺之間，而關係甚大的。水悟寒凝結成冰，冰遇暖消融成水，水之與冰，原非二物。人心者，一念之迷；道心者，一念之覺，迷如寒之凝結冰，覺爲暖之溶爲水，亦非有二物也，覺時即非迷，更無兩候。（同上）

此心無多地，迷悟之界，所關係甚大；一迷則上下古今皆爲故物，窮通得喪，俱是浮雲，內聖外王，於此取之而足矣。一迷則父子兄弟盡成河越，耳目肝膈皆成爲戈戟，頑冥蠢愚，去萬獸甯幾何哉！（同上）

先生對王陽明「心常見在」一語，作如下的意見：

王文成：「只存得此心常見在便是學」。愚謂常見在三字極平常極高遠。孔子之時習，孔子之常見在也；曾子之日省，曾子之常見在也；顏子之四勿，顏子之常見在也。子思戒慎不睹，恐懼不聞

，子思之常見在也；無一刻不在，便是至誠之無息，天運之不已，稍離物欲，則此心之常在時不在，全爲物欲所翳蔽，則此心一放而不復在矣。只一心不在，便不可爲人，求放心三字是起死回生之手。（同上）

關於修心的方法，先生以爲唯一的法門是主敬和克己，而着力處則在習。先生說：

蔡子九峯之言曰：「二帝三王之治本於道，二帝三王之遺本於心」。得其心則道與治固可得而言矣，然心何以得也？靜而思之曰：「惟一敬」。夫敬，德之聚也，惟敬始能聚衆此即於心而無所放逸。倘或不敬，則心君從念而天德亡，百體懈弛而物則廢，將於何處求道法，更於何處覺治法乎！堯、舜、禹、以精一執中相授受，非敬而何以精，何以一？精處便是敬，敬之不息而無以養之者，卽爲一，一則中矣。商湯、周武之建中立極，捨敬而中於何處，極於何處哉！不獨湯、武、泉、堯、舜、禹、周、召諸大臣，明良合德，相與同心，其所合所同者無一不本於敬，以敬德而新天命，顧民望，慎五刑，肅六師，時至事起，殊途同歸。……孔子與子路論君子曰：「修己以敬，修己以安人，修己以安百姓」。至安百姓而堯舜猶病！敬之分量，安得有窮時，敬之程功，安得有息時，堯之敬若昊天，天之健堯之欽也；舜自堯，堯齊德，特腹亦尤若，以至元德升聞，毛髮骨節，總一息之所傳見，一息不敬，則無所以主此身者，與天地萬物有何關涉？堯、舜、湯、文聞而知之，聞此敬耳；禹、皋伊呂見而知之，見此敬口。（同上齊近指序）

學問不長進，多因已不肯苦，人不肯容，不肯容己，便自護己；己一護，內實多欲，何以容人？不能容人，便自護人，人一責，藏身不知，其誰與我稱漸而往？文過飾非，皆自護己一生；嫉賢忌能，皆自責人，一一生。舍己之過者為至聖，己克之當者為大賢；不應舍則自用而已矣，妄人而已矣。為樂奇，勉而容之為含忍，不能容則補責而已矣，冥行而已矣。諸君今日已有志向學，靜言思之，果無勝心否？果為人留餘地否？不能也，不能而自思所以能之，如疾痛之在身，務求克治，則護己責人之私，便母地可以自容，此共學第一吃緊事，勿徒作口頭語也。（年譜卷下）

昔朱子講學於白鹿洞，象山適至，發明義利之辨，至今服膺其說，今日使君子不為崇陽，某亦不為象山，因舉夫子學而時習一語，反覆諄切言之，謂子臣弟友之道，俱在現前，不可須臾離，吾人無時不在道中，則無時不當在習中。一部論語，句句時習之功；其為人也孝弟，便是在孝弟上時習，不可巧言令色，便是在上色時習；三省吾身，便是在為人交友師傳上時習，道千乘之國，便是在敬信節愛使民上時習；以至無友不如己，過則勿懼改，何處非時習之地，但人不能立志耳。孔子自十五志學，以至從心不踰矩，只滿的志字分量，然義利之介嚴微，聲色貨利之私中人最細，儘為所誘，便是志之不立，急須照察克治，不使一毫私僞存於其中始得，孔子生平不輕加入以賊字，而獨以鄙為德之賊者，以其忠信廉潔皆出於僞也，時時照察，時時克治，務去其私而求其極，方能日用倫常不離於道耳。（同上）

而其最重要的方法，即為慎獨，這與鄭東廓對錢山兩先生的方法完全一致；慎獨的要義，是從不自欺開始的。因此，在先生的整部遺集中，對此獨語最致意：

鄭子東廓嘗語同志曰：「除却自欺便無病，除却慎獨便無學」。此語原自道得幾千聖萬賢，真切做工夫只要慎獨，慎獨者，正慎其無自欺者也。古來自欺者莫過鄉愿，故聖門痛斥之，衆皆憚之欺人也，自以為是欺己也，欺惑工而斷吾道也益甚，自非獨勤獨謹，戒慎提撕，終無自慊之路。（同上）

先生對於本體和工夫的分別，認為性善是本體，慎獨則是工夫，而慎獨要在喜怒哀樂未發的時候，即程朱所謂未發之中：

論本體只是性善，論工夫只是慎獨，普愛天下古今以為量，獨合體微見顯以為功。（同上）

教人看喜怒哀樂未發前氣象，此程門宗旨也，即濂溪無欲，故靜之旨也。齊思之喜怒哀樂未發，即不觀不聞之體也。看未發前氣象，是教人下戒懼工夫，不是作一段虛光就玩弄，莫看此語太微妙，人人有喜怒哀樂未發之時，未發時中何嘗不在；中者性也，中固鮮能，人豈有無性者哉！看未發前氣象，正是戒懼慎獨工夫，在勿忘助之間。此程門之所以多賢也。（同上）

至有無，動靜，死生諸範疇，先生亦有獨特的意見，先生認為有和無是相對的，不是絕對的，無未嘗為無，而有也未嘗為有。

無極而太極，無而未嘗無也；太極本無極，有而未嘗有也；故陽明曰：「無聲無臭，而乾坤萬有基焉」，是無而未嘗無也。又曰

：「不離日用當行，直造先天未畫」。是有而未嘗有也。無而未嘗無，故視聽言動合於天，則欲罷而未罷。有而未嘗有，故天則釋然，無方無體，欲從而未由，茲預子之所以為可見也，所以能覺聖人之蘊，彼滯於有而耽於無者，得失之矣。（同上）

動和靜是有密切的關係的，動中有靜，靜中有動，先生對此稱作這樣的解釋：

康節云：「一動一靜之間，天地人之至妙者」，此理宜宜理會。蓋靜之一字，殊未易言，而動習靜，尤未易致。易曰：「艮其背，行其庭」。艮背者，心止其所而得靜也；行庭者，心行而不離乎靜也。見靜非寂然不動，而習靜正不得離動。考亭稱派溪為政精密嚴懇，務盡道理。陽明平叛匪。擒奢藩，羽徵陸德之際，但以靜行之，蓋不靜則精浮氣，過則義勝，不及則遺忘，安能有濟。謝顯道知應城，胡安國以曲學使者過之，入門見吏卒植立庭中，如土木偶人，肅然起敬，謂顯道能化及此輩，遂粟學焉。古人云：「輪刀上陣，時有老衲坐禪消息，凡事到手，隨時隨應，如雁過長空，影不留痕。」所云一動一靜之間，天地人之至妙者，殆庶幾焉。（夏峯先生集卷十四語錄）

先生對生和死的範疇的了解，並不從肉體的生死去觀察，而應該看他是否盡了生的責任或者得其所而死來判斷生和死的價值。如果不盡生的責任，雖生猶死，得其所而死，雖死猶生。

學問之事，能動透死生一關，則富貴功名便無難割捨。或曰：有生有必有死，何難動透」。愚以為知生之所以生，死之所以死，

又知生未嘗生，死而未嘗死，恐未可輕與世人言也。生之所以生，能不失天之所以與我者，為世間不可少之人，此轉相天地成就萬物之人也，其生也榮矣。死之所以死，是於父母全而生之者，全而歸之，無絲毫虧欠，所謂朝聞夕可，其死也哀矣。生而未嘗生，是欲食醉飽，從開關到今不知有幾多呆人，悄悄往來於時行物生之中，所謂罔之生也，幸而免耳。死而未嘗死，則生前之一點靈明，昭揭日月，天地且借以撐拄，從來大聖大賢為君為相為師為忠臣為孝子，家傳戶誦，思慕不忘者，其靈爽何嘗不至今在乎。愚所謂動透死生者，蓋吾儒盡性至命之實地，若如二氏之論，則非愚之所知也。（夏峯先生集卷十三語錄）

一貫原自不散，試看堯、舜、湯、文、周、孔、顏、曾、精神俱存眼前，無一事一時而非我，周、孔之道，即西夫節俠一事，到足色處，其精神便自不散，當生時奄奄無氣，何有於死後乎？仁人孝子祭鬼神則鬼神在。祭祖宗則祖宗在，只以本諸身者對天地，實鬼神。（年譜下卷）

憤其如此，先生對於佛老因果長生的謬說，力加抨擊，認為千秋的衰鐵就是因果，而令此心不朽，長存於天地間的就是長生：

因果有無不必論，第謂忠臣義士，含冤地下便為殃，而無作善之報則非也；亂臣賊子，含笑九泉，便以為祥，而無作惡之報則非也。天既成之為忠臣義士，則忠義便能立命，祥有大焉者乎！天既成之為亂臣賊子，則亂賊便是定案，殃莫殃於此矣。一時之賞罰可逃，千秋之衰鐵難掩，遠乎可畏，驚莫驚於此也。（夏峯先生

集卷十四語錄

長生之說，久中於貪生者迷妄之心，結成夢幻之夢，不知人無百年不滅之形，而有千年不朽之心，鴛、舜、湯、文、周、孔以周程張諸儒，其形之滅也久矣，而其心固 然常留天地間也。二氏所謂長超生死，其亦如是，於此不惜，必苦若存此殘喘之形軀，亦慙矣。試看暮年之人，志氣昏亂，似無知識之孺子。夫孺子之無知識其天全，伴年之無知識其神亡，神亡而形存，所以晚年多敗德耳，長生何益？（同上）

故先生認爲學是人輩最重要的事：

人孰爲重？身爲重。前有千古，以身爲承；後有千古，以身爲承；後有千古，以身爲承，而可輕視之乎？不輕視其身，則莫大於學；學可令吾身通天地萬物爲一體。千百上下皆聯屬於呼吸一氣之中，故學者，聖人所以助於天也；不學則身亦夷於物耳，何以仰答天地父母之生我。（可峯先生集卷十三語錄）

物物。先生云：

陷於習俗，溺於見聞，俱依然自以爲足矣。然要領未聚，如舟無舵，安能涉風濤之險而免傾覆之患乎？大聖大賢，固各有要領；如明道以體認天理爲領，陽明以致良知爲要領，其知即天理，致即體認工夫，總是實有天理之謂，不滯見聞，而見聞莫非天理良知之用；不離習俗，而習俗總歸天理良知之真，人水不滯，人火不焚，纔是無人而不自得之君子。（年譜卷下）

日用食息間，每舉一事，行一事，接一言，不可有違天理拂人情處，便是學問。（可峯先生集卷十三語錄）

隨時隨地體認此心此理，人生只有這一件事，所謂必有事人。（同上）

學人用功，莫侈談千古，談談當世，吃緊處只要不虛當下一日。自子至亥，時雖不多，然事物之應酬，念慮之起滅，亦至變矣，能實實省察，常常不放，則自朝至晦，而春而冬，自少而老，總此日之積也。（可峯先生集卷一）

關於先生以神思想而整個體系，柏卿魏翁介在可峯先生集傳中曾作這樣的話：

公學以慎獨爲宗，體認天理爲要，以日用倫常爲實際，這樣說法，是約見先生學術思想的精髓的。先生自己亦曾這樣說：

耿耿寸心，惟此共學一事，是非毀譽，斷之已明，疾病死生，守之耐固。返顧生平，雖所見有時而遷，而冥知之地，不敢自欺，識得天理二字，衡准繹譯，原是千聖貫血脉，非語言文字承當。故說箇心，即在事上；見說高遠，在卑邇上；見說上達，在下學上；見戰兢惕厲，不敢將就認爲首，只是慎獨而已。（年譜卷下）

學有根本，有枝葉。在根本上做功最前，心逸日休；在枝葉上做功最煩瑣，心勞日拙。孟子曰：「學問之道無他，求其放心而已」。求放心工夫在慎獨，慎獨是集義，不慎獨是義廢。慎獨是一統的工夫，不聖賢賢只是這一件事，無內外，無精粗，無大小，一以貫之。伯淳言學者須守下學上達之語，乃學之要。夫子自謂好古敏求，靈終身一學也，而上達即在其中，即欲分之而不得也。

總之，先生的學術思想，雖然出自陸上，然亦不違背程朱的宗旨，融合數千年來中國思想家的學說，完成自己的學術體系，標揚出體認天理和慎獨做學說的主幹；而主張天理或道並不是飄渺抽象的東西，而是具體地寓於日用食息間的客觀事物裏面，脫離了談玄說妙，而面對着現實，一正王學末流之弊。這是先生較王學其他學者，更勝一籌的地方。

為學的方法

日·高田永治作
羅哲明譯

為人必須謙虛，知己之乏，既知己之乏，始知探求。怎樣去探求呢？又不能不歸於學。是故在談到為學的方法之前，必須先知求道的精神，古賢所以重立志，重志尚者以此。孔子說：

「朝聞道，夕死可矣。」（論語里仁篇）

生而為人，若不知為人之道，與豚犬為伍，醉生夢死地過活，那確乎是可恥的事，把人之所以為人的價值喪失了，所謂早上聽到「道」，晚上就是死了也好的話，不過是極言求道之切而已。孔子之世，社會極度混亂，道義之風衰微，不解人道為何物之輩瀰漫，孔子一面歎息先王之道不行，一面發憤不知人道者之衆多，而發此言，所以求道精神才真是為學之第一要件。孔子又說：

「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」（述而篇）

君子處世之法，殆可謂備於此語。孟子說：

「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之，有放心而不知求，學問之道無他，求其放心而已矣。」（告子上篇）

放心者，喪失人之本心之謂也。人之本心即仁義之心。學問之道，在於不喪失人之本心，而求仁之道，故立志者求為人最要緊的人之道亦即為學最根本之道。人之道莫備於聖賢，故立志為聖賢即所以求人之道。孔子晚年回顧其經歷云：「吾十有五而志於學。」（為政篇）樣句話

的意義是說：他十五歲時即立定志向要以先聖之道治天下，雖終生宜揚此道而不悔。後人以孔子為理想，勉為聖賢者，就是由於在孔子那里看到人道的理想之故。周游溪說：

「聖希天，賢希聖，士希賢。伊尹，顏淵，大賢也。伊尹恥其君不為堯舜，一夫不得其所，若提於市。顏淵不遷怒，不貳過，三月不違仁。志伊尹之所志，學顏子之所學，過則聖，及則賢，不及則亦不失於令名。」（近思錄卷二）

程伊川云：

「莫說道將第一等讓與別人，且做第二等，才如此說，便是自棄。」

（近思錄卷二）「第一等」事即聖賢之事也。

張橫渠曰：

「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬國開太平。」（性理拾遺）

王陽明語龍泉驛時，曾訂下四件教條，第一是立志：

「志不立，天下無可成之事。雖百工技藝，未有不本於志者。今學者曠廢墮惰，既歲時，而百無所成，皆由於志之未立耳。故立志而聖則聖矣，立志而賢則賢矣。志不立，如無舵之舟，無銜之馬，漂蕩奔逸，終亦何所底乎？」（王陽明全集卷廿六）

又說：「夫學莫先於立志。志之不立，猶不種其根而徒事培壅澆灌。」

，等苦無成矣。世之所以因循苟且，隨俗習非，而卒歸於污下者，凡以志之弗立也。故程子曰：「有求為聖人之志，然後可與共學。」（程伊川語，近思錄為學篇）

孔子十有五志去於學，以學問之道為終生事業，同時又能虛己下人，求道不息，誠為凡人所不及。子貢評孔子云：「夫子溫良恭儉讓」，使我們在數千年後，還彷彿想見孔子之為人。孔子曾經說過：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」（述而篇）這句話雖然有各種的解法，但解為孔子自謙之辭，諒無錯誤，以上四事，孔子自願，猶有不足之感，雖屬伊人，猶自省其乏，不，大約聖人才真能自知其乏吧。

有謙虛之心，始能求真理之道。求道的精神，實必以謙虛為本。從前西哲蘇格拉底曾向那些自誇智能的說學家們說：「我什麼也不曉得。」這句話與孔子「吾有知乎哉？無知也。」（子罕篇）一語若合符節。蘇格拉底自知其不足之處，故對說學家說：「要知道你們自己！」（不知 howlyself）使一切的人發揚尋求真知的精神，遂成為西洋哲學之鼻祖。由是觀之，其愛求真知之精神係發自謙虛之心。孔子自己以「德之不修，學之不講」為憂，此種謙虛的胸懷實為修德講學之根柢。

一一

孔子嘗謂：「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。」（衛靈公篇）這說明孔子在他的青年時代（？），在獲得「知」以前，是曾經思索，煩悶過來的。然則思索與探求是求知所必要的了。荀子

也說過：「吾嘗終日而思矣，（王先謙荀子集解云：大戴記（「吾」上有「孔子曰」三字）不如須臾之所學也；吾嘗鼓而望矣，不如登高之博見也。」（勸學篇）這只是說徒然思索之無益，却不是說不必去思索。荀子又論為學之方法云：「君子誦數以貫之，思索以通之，為其人以處之。」（勸學篇）誦數是誦說，講讀之意。「為其人以處之」是效法敬慕的人之行迹而體驗之。此語亦說明思索之必要。程伊川云：「學原於思」（近思錄卷三）又謂：「學者先要會疑」（二程全書卷八，外書十）即是說為學不可盲從。陸象山亦謂：「小疑則小進，大疑則大進。」

人藉懷疑與思索而益其聰明，遂能探求真理，故思索誠屬必要。然從事思考則屬無益，是以此二者都是為學所必要，不可偏廢的。孔子曰：「學而不思則罔，思而不學則殆。」（為政篇）學者，仿效先知先覺者之言行，覺已之未知未覺，而實踐之也。對先知先覺之言行，或由讀書而得之，或由就師而學之。但却必須正確地認識先知先覺者，且須進而予以批判，選擇，思與學，必須如車之兩翼相伴。思而求之，實與探求的精神相通；學而效之，則近於修養的態度。前者要求懷疑與批判，不必即發展為後者。在儒家方面，自古以來似乎前一精神顯得稀薄，後一態度顯得濃厚，因為在上古時，先王之道已制定於孔子之前，到了後代，則以孔子為集王道之大成，尊崇為儒家之宗師，而祖述孔子之道，即為儲者之任務。

二二

在這里，便生出教權或正統信仰(Orthodoxy)來。然而儒家也並非全受孔子的正統思想所支配的。試取王陽明之言為例，「練習錄」曰：

「夫學貴得之心。求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以為是也；而況其未及孔子者乎？求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以為非也；而況其出於孔子者乎？」(卷中，答羅整菴書)

吾人尊崇孔子之言，以其為真理而信仰之，並非以其為孔子之言而盲從也。況後世不少假托孔子之言，捏造事實者，故非加以批判吟味事可。歷代儒家對孔子之言，及其刪定之六經的態度，亦決非盲從。此可溯之於孔子之精神。孔子祖述堯舜，憲章文武，好古敏求，述而不作，以俱絕非盲從古代，墨守成法，這是必須認識的一點。孔子曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」(論語八佾)周代對夏殷文物加以損益，而致其文華之豐盛也。又曰：「子張問：『十世可知也？』子曰：『殷因於夏禮，所損益，可知也。周因於殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，亦可知也。』」(為政篇)三代之治，皆採前代之長，而捨其短，雖將來亦必如此。這說明孔子決非泥古不化，而採擇時宜，並足想見孔子批判與選擇的精神。孔子對六經的態度，亦復如此。後世之儒者效法孔子精神，批評孔子所傳述之六經甚為嚴正深刻。例如宋之歐陽修認為易之十翼非孔子所作，王安石詆斥春秋為斷爛朝報，清之闡若璣斷古文尚書為偽書等，無論其正確與否，均屬特出之例，宋明時凡，朱子與王陽明崛起，固各倡一特之學，注新生命於儒家，然其他儒家對程朱陸王之學的批判，亦頗嚴格。可見儒家之發展與變遷，就各時代觀之，其批判與進步之迹，隨處可見，決非墨守先王之道，與孔子之教

也。唯儒教之學術，並非單純高唱知識的探求，而帶有着重道德修養的傾向，則古今一致。

四

學之意義，有知行兩方面(在孔門則特重德行)，前已言之，故關於為學的方法，亦必分知行兩方面。孔子說：「君子博學於文，約之以禮，亦可只那畔矣乎？」(雍也篇)他教我們要博文和約禮，即一方面讀典籍，廣智識，一方面以禮約身，德重修行，這便是進於人之道的方法。可以說博文約禮為孔門學問修養內外兩方面的方法；博文屬於知，約禮屬於行，大戴禮曾了立事篇曰：「君子既學之，患其不博也。既博之，患其不習也。既習之，患其無知也。既知之，患其不能行也。既行之，貴其能讓也。君子之學，致此五者而已矣。」也就是說學是兼知行兩事。「大學」開明格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下之道，致知格物是知，正人心誠意是修德，即是行。「中庸」曰：「君子尊德性而道問學。」道者由也，從內心使德深廣，由問學而開通之也。又曰：「誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。……博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。」明善與學問思辨屬於知，誠身與篤行屬於行。孟子曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」判斷人言之邪正，存養至大至剛中正之氣於內部。知言屬於知，養氣如修德之事，屬於行。如此，兼有知的探求與行的修養以內外兩方面，然後學的方法始備。

荀子勸學篇，論學之意義及其方法頗詳：「君子曰：學不可以已。青取之於藍，而青於藍。冰水為之，而寒於水。……故君子博學而日參

省乎己，則智明而行無過矣。故不登高山，不知天之高也；不臨深谿，不知地之厚也；不問先王之遺言，不知學問之大也。」又論知行關係云：「不問不若聞之，問之不若見之，見之不若知之，知之不若行之。學至於行之而止矣。」荀子把行看得比知重，是合乎孔門之旨的，而且他並未將知行分為兩事。

古來的學者，雖各有主張，有看重主觀方面者，有偏於客觀方面者，但總而言之，苟不涉於知行兩方面，則學之意義即不完備。因此，認知行關係為不可分離，這是儒家學教之一種特徵。

五、

爲學之法，先須認識真理，探求知識，這是朱子窮理之法。朱子無論如何也是個先知後行論者。主張先知而後行，先須窮理，其說詳見朱子所訂「大學」章句第五章之補傳。正如其序文所云，朱子乃本程伊川之說，而解釋大學「格物致知」之意。

程伊川解大學「致知在格物」之義云：格是至，物是事物之理，致知即對物而窮事物之理。據其說：凡物必有則。（法則之意）一事之上，必備一理。故學者必須窮其理。窮理之法有多種。或聽講，或明義理，或論古今人物而別其是非，或應接事物而得其宜，皆窮理之事也。然而世界上的事物，多至無限，豈非說每事每物，必窮其理，亦非說窮究一物之理則能通萬事之理，此事雖有顏子之天稟也是辦不到的。程子只是主張：今日窮一事，明日又窮一事，由易及難，由淺入深，日積月累地去研究，思路自然一天比一天明白，終可達到覺悟的地方，亦即程

子所謂達到「一旦豁然貫通」的境界。

然而朱子的思想，似乎是主張精神科學的研研與自然科學的研研之間，應有大小，本末，前後，緩急之別。他說：「且如今爲此學，而不窮天理，明人倫，誦聖旨，通世故，乃兀然存心於一章，一木，器用之間，此何學問？如此而望有得，是炊沙而欲其成飯也。」（答陳齊仲書，文集卷三十九）這就是說，窮究天理與人倫是本，自然科學之研研是末。

六、

朱子主張爲學之法，首須窮理，已如上述，但還不過是朱子爲學方法之一面，朱子爲學之法是以窮理爲外在的探求方法，而以居敬爲內在的修養方法，兩者相並，然後學問修養這才成立。朱子曾說：「學者功夫，唯在居敬窮理二事。此二事互相發。能窮理則居敬工夫日益進，能居敬則窮理工夫日益密。譬如人之兩足：左足行則右足止，右足行則左足止。」（語錄卷九）在這一點義上來說，學實兼有窮理與居敬，即知與行兩義。爲學之方法首非兼備此兩方面不可。朱子論知行兩者之關係云：「知行常相須。如目無足不行，足無目不見。論先後，知爲先。論輕重，行爲重。」（同上）朱子此說亦本於程伊川。伊川云：「論義與用敬，進學則在致知。」（二程語錄卷十一。朱子註曰：兩言雖約，其實入德之門，無踰於此。）進學即所以進知，漸進即所以修行。「致知」相當於朱子之窮理，「用敬」亦即朱子之居敬。朱子又最喜舉伊川之敬說，并謂：「程先生所以有功於後學者，最是敬之一字有力。」（語

錄卷十二)由上所進，學問修養可分爲知行(又曰習慮)兩方面，此說實本於孔子博文約禮，此「中庸」曾德性道問學之道。故張橫渠曰：「今且只將曾德性而道問學寫心，日自求於問學者有所不肯，於德性有所不辦否，此義亦是博文約禮，下學上達。以此審察一年，安得不長？」(張子全書卷十四，性理拾遺)朱子又云：「子思以來，教人之法，惟以曾德性，道問學兩事，爲用力之要。」(文集卷五十四，答項平父書)也是闡明此意。

七、

爲學之法，在便宜上雖然分爲知行兩者來論述，但兩者非但不是截然分離，倒是必然相輔的，這一點前面曾引述朱子的話來說明過了，朱子更論述知行兩者之不可分離的關係云：「主敬窮理，雖三端，其實一本。」(語錄卷九)又云：「論知與行曰：方其知之，而行未及之，則知尚淺，知歷其境，則知之益明，非前日之意味。」(同上)其說殆即知行合一論也。此意亦可於伊川語錄見之。伊川云：「知之深則行之必至，無有知之而不能行者。知而不能行，只是知得淺。飢而不食鳥啄(毒草名)，人不踏水火，只是知。人爲不善，只爲不知。」(二程遺書卷十五)知必須經過體驗，才能算得是真知，這一點實發了後來王陽明的知行合一說。

最確切地論述了知行之必須合一的，要算明代的王陽明。依其說，譬如人讀書講解，便以爲明白事物，其實還是假知，還算不得真知。所謂真知，一定要伴之以行，始可謂之知，故曰：「知是行的主腦，行是知的功夫，知是行之始，行是知之成。」(傳習錄卷上)「未有知而不行者。知而不行，只是未知。」(同上)又說：「知之真切實處，即是行，行之明精精處，即是知。知行工夫，本不可離。」(傳習錄卷

中)他這些話可以說已透澈地說明了知行二者之不可分離性。

八、

以上所論，即爲學的方法與理論。實施之法，則在於力行。爲學必須以真學的求道精神，熱烈好學的態度，自強不息的力行，始能有所成就。古來豪傑偉過之士所以能立志於貧賤不遇之間，而卒成大器者，實其刻苦勵行以致之。如能廢寢忘食，憤懣興起(論語述而篇：「不憤不啓，不悱不發」)，動心忍性(孟子告子下篇語)，讀「驚馬十策」(荀子勸學篇語)之功，必有成就。中庸曰：

「有弗學，學之弗能弗措也。有弗問，問之弗知弗措也。有弗思，思之弗得弗措也。有弗辨，辨之弗明弗措也。有弗行，行之弗篤弗措也。人一能之，己百之；人十能之，己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。」這是勸人努力好學的極其深切丁寧的話語。

然而爲學並不是以刻苦終結的。恰如經過險峻的登山者一樣，一旦達到山巔，則四望空豁，暢吸天之百氣，俯察地之五若，體覺氣象之浩然，爲學如達到知道而樂之的境界，亦有悠然自得的快樂。仲尼頌子雖不遇而不易其樂者，實在此耳。「大學」曰：「富潤屋，德潤身。」學而至於潤身，可以算得是真學了。「近思錄」曰：「伊川先生曰：古之學者，優柔厭飲，有先後次序。今之學者，却只做一壘說話，務高而已。當愛杜元凱語，若江海之浸，膏澤之潤，渙然冰釋，怡然理順，然後爲得也。」(卷二)邵康節曰：「學不至於樂，不可謂之學。」(觀物外篇)王陽明亦有此語。可知賢哲之士爲學皆至樂境。

本文係摘譯自儒高川真治博士「支那思想之研究」(昭和十六年版)中之一節而成

譯者附識

贈大將軍鄒烈士容紀念碑

鄒 魯

國父云：非常革新之學說，其理想輪廓於人心，而化為激論，則其去實行也近。清廷傾軋千年君主制度，奴視中國，二百餘年，遺或以降，內政不綱，則持事贈友那母界家政策，以媚外制內；而自號革新者，復密鼓其革命可以瓜分之說，偽清廷張目。其時附從 國父革命者，不過萬人，財力武力，尤無從與清廷較，然卒能前仆後繼，屢蹶屢振。及辛亥武漢一呼，全國響應，君主制度，隨清廷而俱覆。中華民國於焉成立，抑何奏功之易耶？殆 國父革新之學說，已由黨人輪灌於人心，化為常識，有以致此，而鄒容之革命軍，則其著者也。容字蔚丹，四川巴縣人。父行商陳蜀間，別號寶；以容生而穎敏，期以遠大，命就讀。容博覽羣書，過目成誦，年十二，九經、史記、漢書皆琅琅上口，且善屬文，有神童之目。人以科甲許之，而容以科舉為君主籠絡英雄之具，不屑也。年十四，從師學英語，復習和文。因師而知世界潮流，則時讀新報，有所感觸，每發為奇辭可駭之論，聞者掩耳疾走。容性狂放，人有過，無少長貴賤，輒而斥之，不稍假借。件因事而斥重慶府憲，為府守責，人慰之，則曰：准陰尚受絳下辱，況容乎？因有勸容務為功業者，雖而諾，意弗善也。其狂放，視前益甚。適年，父命從成都呂翼文學。呂以詞詰於時，容殊弗喜，與人言，指天誓地，非強辯，恐周孔，以怒而極之。辛丑，川省選派學生留學日本，容與試，既獲選，嫉者謀於當道，卒歸容名。容乃棄於父，請以自費往。再三欲

父勉許之，下貨途東渡肄業於同文書院，年十七耳。時革命之士，羣集日本，容日從之游，志氣益為發揚，而時代激復增，其胸懷憤懣，留學界每集會，容必爭先演說，悲壯激切，聽者奮發。居東二歲，會清廷所派駐日陸軍學生組監督姚某有姦私事，留學生聞會欲懲之，容即偕滄州張繼等排闥入寓姚，叱之曰：「若為留學生監督，竟作此無恥事，今來取君頭！」姚寔乞寬假。容曰：姑留若頭。榜其頰數十，特剪斷其髮髮以出，懸諸留學生會館。事聞於清駐日公使蔡鈞，照會日本外務省向同文書院索容。容泰然，友人以不可辱於外人，促之行，乃歸滬居愛國學社。愛國學社者為海上黨人蔡元培、吳敬恆、章炳麟等所創辦，以從事東南革命活動者。適廣州大買海某，故嘗入英國籍，方設國民議政廳於上海，招容，容詰之曰：「若英吉利人，此國民者，中國國民耶？英吉利國民耶？」某無以對，竟亦不敢復言議政事。容即春，俄人佔遼東事起，留日學界組織抗俄義勇隊，海上人士聞之，亦集會張國勳。容慷慨陳辭，旁若無人。復思召辱，由于清廷，遂發奮著書，題曰「革命軍」，自署國制鄒容著述，洋洋二萬言。痛斥滿清壓迫中國罪狀，謂非推翻滿清帝制，無以報復。推翻帝制之後，即建立民選政府。尤力主生命書論出版之自由為天賦，政府不得干犯。文詞激切，亦放無倫。章炳麟序而刻之。海內外一時傳誦，上海蘇報復為文發揚，謂可作國民教科書。旅滬外人亦爭相翻譯為各國文字，容之名由是大噪。清廷微聞，照會租

界當局，指名捕容與章炳麟、吳敬恆、蔡元培等，並對開羅報館。炳麟被拘，敬恆、元培亡命歐洲，容俾脫。惟開炳麟已被送，即赴租界自首，冀解炳麟。捕房以容年少，斥之使去。容曰：「某即容容，著革命軍者也，何與章炳麟」。捕房乃以之同繫諸獄。清廷必欲置容、炳麟於死地，願以某省礦產許某國，請引渡。某領事即爲所動，嗣以西報抨擊而止。卒由南洋大臣訟容、炳粟於租界會審公廨，案結，判容監禁二年，炳麟三年，時癸卯七月也。清廷非訟勝，然以政府與平民訟，開從來有之局。清之尊嚴，由此而替，民氣自此益伸矣。容以少年繫獄，不堪羸卒使陵，體素弱，尤不勝作苦工；又以食不飽，身不煖，磨折道甚，難時時由炳麟授讀佛典，強自排遣，憤懣之氣，終難抑制。甲辰正月疾發，炳麟請於獄吏，欲自爲持服蔬湯藥，弗許；請召外醫又弗許，竟以二月二十九日夜卒於西獄，年僅二十有一而已。死時口噴血，料不暇。疑有爲獄醫受賄毒殺者，終不能明。遺尸棄獄戶外，人莫敢過問，黨人割三收葬之於上流離潭。容死，國人哀之，各地紛紛集會追悼，而「革命軍」因愈爲世所重，翻判無數，人人爭購，遺道不能致者，以重金贖轉求之，雜衣服食物中，以人，滲與英能發。革命大義，賴以益昌。蓋容書文淺明，附刊識字者皆能讀，讀之無不興奮也。後六年，武漢起義，卒和清廷，民國元年，臨時政府贈容大將軍，入祀忠烈祠。蜀軍政府以禮迎靈歸。國父任臨時大總統，親拜遺焉。自日寇憑陵，遷都重慶，三十年三月二十九日，中國國民黨第五屆第八次全體中央執行委員會開會，值國步之艱難，思先烈之新造，痛屢爲容生長地，復爲陪都，爰決議爲容立碑以作紀念，亦使國志國人得所觀感，益加奮勉，共赴抗戰。

建國之大業，完全三民主義之國家，豈徒追念功勳，昭示來茲已哉！

(續一百四十六頁)

又文先生爲召集人。

四、關於本會常務理事及常務監事之人選應如何推定案。

議決：(一)常務理事推選結果：黃珍吾、汪洪法、簡又文、鄭師

事。 簡、羅香林、祝秀俠、王志遠等七人當選爲常務理事。

(二)常務監事推選結果：張良修、黃文山、吳鼎新等三人

當選爲常務監事。

五、關於本會學術、出版、服務、交誼四部主任副主任人選以及理事會

總幹事應如何推聘案。

議決：(一)推聘吳康先生爲學術部主任，羅香林先生爲副主任。

(二)推聘丘崇熹先生爲出版部主任，鄧平標先生爲副主任。

(三)推聘劉鎮南先生爲服務部主任，鄧在榮先生爲副主任。

(四)推聘汪洪法先生爲交誼部主任，盧幹東先生爲副主任。

(五)聘請張駿宇先生爲理事會總幹事。

散會。

題黃克強先生遺墨

胡元倭

此冊乃克強先生在美洲與

醉亦吾兄手書。憶前清癸卯夏，明德學校開辦方一學期，倭赴杭，約華紫翔兄，來湘授英文；在滬遇克強，方自日本歸國，因約其來明德共事，欣然允諾。癸卯秋，開第一期速成師範班，即由克強主持，邀張溥泉爲歷史教員，吳鈔卿、李小源輩，皆來湘小住。因爲陳星台代印並發行其所著之「猛回頭」、「警世鐘」、長沙政壇錄，欲藉此傾覆明德學校。時湘撫趙次山先生，雖去職，張敬浦（鶴齡）、俞壽臣（明頤）、金仍珠（遠）皆任湘省重要職，共同維護，使事未擴大。克強遂決志革命，辭明德教員職務，實行秘密活動。反對明德學校之精神，致書湘撫告密，指明倭與克強、洪映三人爲魁，有連日空問，分別審訊，明正典刑之語。湘撫將函交與司諱官密告，倭遂與賴安、英溪商，由羅步丈致書湘撫，力稱克強之賢。倭又於龍宅，約克強與敬浦相見，談論極洽。旋赴撫署，言方至龍家，晤黃某，粹然儒者，職亦可以身家性命保之。倭大放心，住校理事。一日下午克強倉皇挾一手鎗至校，見倭營事又鬧大了（前爲印書事，長沙縣索克強，亦居校得脫）同趙龍宅，獲浦呼倭去，言得真據，發兵拿人，並言頗受湘撫責備。倭從容謂倭浦曰：諸事我均與聞，君如須升官，吾之血即可染紅君之頂子，（謂一

品官制服），拿我就是。從浦以手擊桌曰，此狗官誰願做，此刻看如何保護他們！其表同情，出倭之意外。旋與俞設承商，由黃溪儘一夕之力，將憑據焚燬。俞次長呼著名緝匪武官楊明遠嚴查，無憑據不許拿人，遂殺。克強得金封三、李廉方照揮，由龍宅避入黃青李牧師聖公會，金仍珠謂倭曰：「上了輪船，即是租界」。倭入信。時客極，向張敬浦假三百金，克強、溥泉帶，遂坐日清輪船下駛，不久赴東京，見孫先生，遂成立同盟會。辛亥革命事起，克強自武漢苦戰，力細米瀆，倭見面笑曰：「成功矣！」克強曰：「我敗來，何出此言」。倭曰：「君非軍事學家，敗乃常事。前君一人革命，故難成功，自黃花園事出後，全國人心皆趨向革命，自成功矣！」克強託倭向表丈海觀籌款，倭言我不如求三，遂介紹三三相見。時組安已督湘，處境極艱，組安出任湘省教育事業，乃倭勸，聞日在危險，心甚不安。適趙竹老密告，以將停職消息，乃向求三假五十元，作歸計。求三曰：「盍稍待，克強必積重」。倭曰：「誰想他栽培，組安是我勸其出來任教育事業，今既危險，其母兄必不釋然，故決志回湘，如組安死，即同死不負此良友」。克強與組安皆篤厚有大度，觀此書札，可見一斑矣。

華北停戰後，樂誠老人胡元倭書

漢潭水考後案

萬大章

余輯漢續成縣治及潭水匯谷水考，於貴州文獻季刊發表後，與寧元一羅君香林，語余曰：潭字師古音大含反，鍾字應劭雖音淫，而孟康音譚，師古同孟音是。師古紹承家學，屢獲稱賞，故據號為精密，故其漢書注，唐時已有班固功臣之譽，殆不可違。但子以潭水為潯江黃是，因示古今音變說種種，甚悞鄙懷。惟茲考者眼在尋漢志潭水即水經之浪水，潭字必如宋據說縣所名也。當作潭，又必依宋耶，正文鍾字，或作潭，使鍾潭兩字，聲韻相通，而又依應劭注並音淫，然後潭與浪通，而潯江之名亦始以同韻相轉，與古通會，否則斯考虛矣。竊意潭潭音譚，既屬古訓，應泐漢儒，不應不知，其音淫，又與後此郭璞注元和志之音譚，同入侵韻，與單韻之譚潭不合，疑當日欲表音譚與北方殊，故必屢煩音注。不敢自贊，復就正於羅君，君應曰：可。夫一水之微，屬部

江與潯江，無足深辨，安用曉曉若此？惟潯江得，而潭浪交會使出鍾成北界之文得，以知鍾成舊治在今龍勝左近，不致如後人臆說，以鍾成治在黔陽，而謂無陽之治黔陽，在南齊省鍾成後，即無須別求無陽故治，而兩治分明，鄭注亦得免異說，由是而齊之東牂牁郡，突狃人謂當以鍾成廢縣置，與余謂古宜為郡治宜縣故地者，亦不至游移而無守。由是而漢武陵之西南界，與牂牁之東北界，分於荔波都江間，秦象都東北界之逼，今桂林縣城，亦得瞭然明晰，不至界絲待理，其關繫蓋重矣。然得羅君一度研討，而應謂郭璞李吉甫之必加音注，蓋緣音譚殊方，其旨愈顯。又承羅君明示兩粵之讀譚與章姓同為秦音，顯存嶺南古代之音讀，益以證吾之考為得據，其快慰又何如也。

商務印書館

最新編印

新中學文庫

貢獻整套的參考用書

介紹最新的各科智識

第一期書出版

(發售特價)

全書四一二種 四六三冊 三個月內分三次出齊

中等學校購置本文庫一編，立可成一相當規模之參考書庫；而最新教材如關於原子能、雷達、新型可塑物、聯合國、TVA、第二次世界大戰史……等等智識為普通教科本所未及採入者，本文庫已各有專冊包羅在內，極便於師生參考。本文庫目錄及第一期書發售特價辦法，承索即贈。第一期書特價自四月一日起發售兩個月，但到書售罄時，得從前截止。

廣東文化教育協會成立大會紀錄

時間：三十五年十一月三日下午二時

地點：廣州市文明路廣東文獻館

出席者：黃珍吾、王志遠、黃健生、張良修、等會員二十九人（另設簽名簿）

預備會

臨時主席：黃珍吾 記錄：陳啓潛

臨時主席報告：今日會員到會已達大半數，關於主席團之選舉，經籌備

會考慮為節省時間計，特由籌備會就各文化教育單位及

籌備委員會擬就主席團名單（黃健生、王志遠、吳康、

張良修、何府三、吳鼎新、羅香林、黃延毓、黃珍吾等

九人）提請公決。

議決：公推黃健生、王志遠、吳康、何府三、吳鼎新、張良修、羅香林

、黃延毓、黃珍吾、黃昌毅、張明等十一人為大會主席團，並推

黃珍吾為主席團主席。

成立大會

（行禮如儀）

主席宣佈開會理由：大意謂：本年四月間，同人等與本市各大學教授及

文化界人士於座談會中深感勝利以來，黨派分歧，是非不分，以及

戰後建設千頭萬緒，均待吾人努力倡導，因此動機乃倡議籌組本會

，以冀今後共同致力於廣東文化建設，經數月來之籌備，大致就緒，乃定於本日舉行成立大會，至籌備經過，容由王志遠同志報告。

報告籌備經過：（王志遠）本會乃由黃珍吾陳逸雲兩先生發起組織，五

月間舉行座談會於留美同學會，推黃珍吾、陳逸雲、汪洪法、盧幹

東、何府三及本人等籌備員，後以暑假期間會員難期齊集，故成立

日期遷延至今，籌備會所係暫假廣州大學內，而經費則由行轅政治

部，及陳特派員逸雲贊本人等籌備。此籌備之大概也。本會之籌備

時間雖長而一切進行尚多未完備，此須請在座各位加予指示並求今

後之發展。

長官訓詞：

羅主席（姚寶猷代表）：各位先生，我粵為革命策源地，過去對中國之

文教及革新運動，貢獻至大。戰後百端待舉，座上君子，均屬長才

碩彥，即今後建設事業，尤待各位之領導，復員以來，教育上雖得

社會賢達之指導及各界人士之協助，在過去一年之中，從數字上觀

察，本省專上學校，百分之八十經已復員；中等學校百分之九十經

已復員；小學百分之八十七經已復員，但格於財力物力之困難，大

多數學校均缺乏內容一切尚未達到理想地步，在座各位，均為學術

上知名之士，或為吾人之良師益友，其於今後之文化教育，貢獻定

必碩大。文化教育為吾人生命力之泉源，羅主席暨省府同人均深知

文化教育建設為一切建設之基礎，故同人等對此均至具熱誠，今後如有須共同協力之處，省府尤其是本人，尤義不容辭，自當追隨諸君子之後共同努力。

指導員致詞：(李維鈞)今日為選舉會，本人負責代表廣東省社會處監選，在座各位均為賢者能者，自無問題，唯本人所希望所選出者更能有充分之時間，以負責進行本會今後之事務也。至此次理監事一經選定，即為合法者矣。

討論：

甲、章程討論(另付修正全文)

議決：(一)草案第四條刪去「(包括教授副教授及講師)」十字，「學術界」三字解釋之範圍應從寬包括音樂繪畫等在內。

(二)草案第九條之但書刪去。

(三)草案第十一條修正為：「本會理事會設理事二十五人，候補理事七人；本會監事會設監事九人，候補監事三人，均由會員大會選舉之，理監事之任期均為一年，連選得連任。」

(四)草案第十三條修正為設常務理事七人。

(五)草案第十七條第三項刪去「及退會」三字。增加第一項：「對外代表本會」，原案一、二、三、四項，次序順移。

(六)草案第十八條第一項刪去，原二、三、四項順移。

(七)增加「第二十條：本會常務監事職權如左：

一、執行監事會之職權。

二、召集監事會。

三、處理監事會日常事務。」

草案第二十條第廿一條改為廿一條第廿二條。

(八)草案第二十條改為「本會會員大會每半年舉行一次，必要時舉行臨時會員大會。」

(九)草案第廿二條刪去。

(十)草案第廿五條改為「本會章程如有未盡事宜，由會員大會決議修正之。」

(十一)草案第廿六條改為「本會章程經會員大會通過由主管機關備案後施行。」

乙、提案討論：

提案一、擬組織編輯委員會編印叢書雜誌以闡揚學術文化案。

提案二、舉辦本會著作展覽會藉資觀摩以促進學術研究案。

提案三、舉辦學術演講會以發揚學術案。

提案四、組織籌募經費委員會籌募基金以奠定本會經濟基礎案。

提案五、本會會所應如何選定以利工作進行案。

議決：原則通過，交理監事會斟酌辦理。

丙、臨時動議：

(一)本會成立，擬電 蔣主席，教育部、中央黨部、中央團部、中央文化運動委員會致敬，茲將電稿附擬請公決案。(電稿

（附另紙）

議決：由原起草人加上成立日期修正後交理事會審查發出。

（二）擬就本會發起請公決案。

議決：由原起草人修正後交理事會審查發出。

選舉：

甲、當選理事：黃珍吾

羅香林

吳 康

王志遠

何爵三

汪洪法

黃尊生

鄭師許

祝秀俠

張 明

簡又文

譚維漢

康幹東

岑賦綏

黃文博

丘啓蕪

張嘉謀

郭柱桑

楊偉瀾

謝鐵南

郭平標

曾如柏

八十五票

八十四票

八十三票

七十九票

七十六票

七十二票

六十九票

六十六票

六十五票

六十二票

六十一票

五十二票

四十八票

四十四票

四十一票

四十票

三十七票

三十六票

三十五票

三十五票

三十五票

候補理事：宋嘉賢

郝士恭

李伯賢

張希哲

王 越

陳仲章

丁衍鏞

以上理事共二十五人

三十一票

三十票

二十八票

二十八票

二十六票

二十四票

二十四票

以上候補理事七人

八十三票

七十四票

六十八票

六十五票

六十四票

六十二票

五十五票

三十七票

三十三票

以上監事共九人

三十二票

三十一票

二十八票

以上候補監事三人

乙、當選監事：王星拱

姚寶猷

張良修

陳逸雲

黃文山

吳鼎新

陳安仁

鄧植儀

杜定友

候補監事：陳孟武

袁晴暉

李應林

廣東文化教育協會理監事第一次聯席會議

時間：三十五年十一月七日上午九時

地點：廣東文獻館

討論事項：

一、關於本會會址應如何決定案

議決：仍向廣東文獻館暫借房屋一所為會址，請理監事香林負責向文獻館洽辦。

二、關於本會經費應如何籌措案。

議決：(一)推請吳監事鼎新，張監事良修，鄒理事師許三人負責向省市政府請求補助本會經費。請陳監事逸雲，王理事志遠，黃理事珍吾負責向中央方面請求補助本會經費。

文

列席者：組織指導員李續輝

香林代(王星拱(黃尊生代))

鄧平標

祝秀俠

陳安仁(鄒師許代)黃文山(羅

吳鼎新

黃珍吾

黃尊生

盧幹東

葉孟安

簡又文

丘啓燕

杜定友

鄒師許

鄒杜森

曾紀題

譚維漢

張良修

羅香林

吳康

楊偉綱

出席者：曾如柏

汪洪法

王志遠

黃文博

教

張震宇
陳啓濤
李伯賢
陳仲章

主席：黃珍吾

紀錄：陳敬濟

符禮如儀

報告事項：

主席報告：(略)

三、關於本會今後工作範圍應如何決定案。

議決：先組織編輯委員會籌備出版事宜，並即推請吳康，黃尊生，黃延毓，黃軼球，譚維漢，何博三，張良修，楊偉綱，張明，陳玉輝，汪洪法，陸孟武，羅香林，簡又文，岑麒祥，杜定友，丁衍鏞等十七人為編輯委員，由簡

(下接一百四十頁)

廣東文化教育協會第二次工作聯席會議

時間：三十五年十一月二十一日下午三時

地點：廣東文獻館

出席者：

鄧師許

羅香林

黃珍吾

祝秀俠

簡又文

汪洪站

謝鎮南代

討論事項：

一、擬於下月上旬假文獻館舉行會員聯歡晚會，請葛專，政治部政治大隊，担任節目可否請公決案。

議決：通過，交服務部辦理。

二、擬在和平日報出報「文教週刊」，計劃如下：

(一) 借和平日報副刊篇幅每週出版一次。

(二) 本刊內容如下：1. 文教學術論著 2. 文藝作品 3. 本會動態

4. 會員動態。

(三) 稿件來源：1. 向各會員集稿 2. 公開徵稿。

(四) 編輯：由出版部主編。

(五) 稿費：由和平日報按例發給。

議決：「文教」改為「文風」，由編輯委員會與出版部會同主編，發刊日期另定。

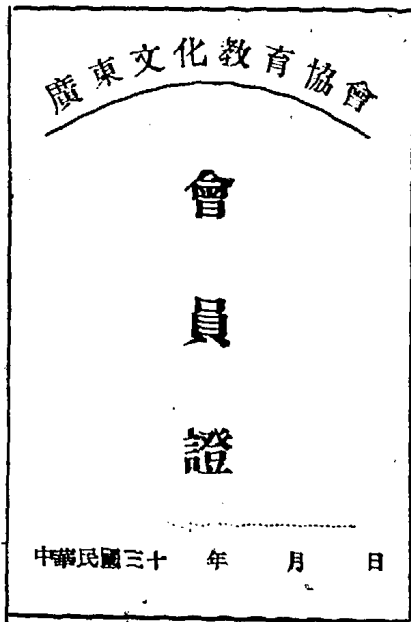
三、擬聘何抱生陳慈照陳啓濬沈流金四人為本會幹事當否請公決案。

議決：通過，由常委會照聘。

四、擬定本會工作綱要，請公決案。(附工作綱要一份)。

議決：交羅理事香林審查。

五、擬定本會會員證格式如下：當否請公決案。



正 面

- 一、本會會員均得發給本會之憑證
- 二、憑證享受本會一切權利
- 三、本證不得轉交別人使用
- 四、本證有效期間為一年

背 面

議決：照印。

六、擬具文化教育編輯計劃及招廣告辦法，當否請公決案。（附文）
議決：修正通過。

議決：可函復照辦。

十、擬於卅六年元旦舉辦會員作品展覽會，當否請公決案。
議決：通過，由總幹事擬定辦法舉行。

完

七、擬舉行學術座談會，擬定辦法如后，請公決案。

議決：（一）舉行憑證研究座談會。

（二）時間：十二月一日上午九時。

（三）地點：文獻館客廳。

（四）參加者：除函請薛禮光陸孟武黃會生等先生及全體理事出席外並登報歡迎會員自動參加。

八、關於本會成立伊始經費無着應如何呈請省政府酌予補助案。

議決：呈請省政府按月補給。

九、准文獻館函復本會在借用該館期間，應守規約，應如何辦理案。

交通銀行廣州分行

BANK OF COMMUNICATIONS

（經營銀行一切業務）

電報掛號：中文6527
英文COMMUBANK

地址：太平南路三十一號

電話

經理室	10224	營業股	11694
副理室	10225	文書股	17696
襄理室	10228		

本市辦事處：

漢民路辦事處 電話 11634

河南路辦事處 電話 50300

西關辦事處 電話 50368
17535

中山大學辦事處

嶺南大學辦事處

國內 外 均 可 通 滙

廣東文化教育協會第三次工作會議記錄

時間：民國三十五年十二月十三日
地點：留法同學會

出席者：吳康

鄧平標

鄧師許

張震宇

主席：熊又文

紀錄：何抱生

報告事項：(略)

討論事項：

(一) 第二次學術座談會應定何時舉行討論題目應如何議定請公決案。

決議：一、定期十二月二十九日舉行。

二、討論題目為「如何加強史地教育」。

(二) 本會定卅六年元旦舉辦會員作品展覽會應如何指定籌備委員專責辦理請公決案。

決議：一、由學術部服務部負責。

二、如籌備不及時，可擴大與文獻館合辦廣東時人著作展覽會。

(三) 本會預備出版之文化與教育雜誌應定何時創刊經費如何籌集請公決案。

決議：一、雜誌名稱改為文教。

二、定期三十六年春創刊。

三、經費由財務委員會籌集。

(四) 最近請加入本會者有辛瑞芳周斯銘鍾應槐陸匡文陸幼剛麥朝佩雷鴻華曹炎甫嚴南方李樸生譚彼岸陳德雲黃毅若馬節高劍父胡祥雲等十六人可否請公決案。

決議：通過。

(五) 第一次學術座談會通過由本會成立科學運動委員會應如何組織成立請公決案。

決議：推聘徐賢恭、張作人、呂逸卿、葉述武、祝秀侯、姚寶獻、胡金昌、盧希仲、李伯賢、楊成志、蔡樂生、黃元起、周守

正、黃巽、周斯銘、陸風雷、陳宗南、黃濬增、黎希幹、梁

伯強、陳國機、王星拱、容啓東、張伯尊、張巨伯、胡祥雲

等為委員，並推聘徐賢恭為召集人。

臨時動議：

(一) 商借本部和平日報出版文風副刊由出版部負責辦理可否請公決案。

決議：通過。

(二) 定卅六年元月上旬舉行會員新年同樂晚會聘請本市中西音樂名家參加表演節目可否請公決案。

決議：通過。

(三) 擬聘定譚彼岸為服務部幹事當否請公決案。

決議：通過。

(四) 本會應如何介紹會員到本市各機關團體學校作學術演講案。

決議：即向各會員徵求演講題目，分送各機關學校團體接洽聘請講演。

散會。

編輯後記

編者

本期創刊號，發表各類研究專文，都二十萬言。

哲學方面，有中興文化學院院長吳康先生之「論歐西自然哲學」，與中山大學教授羅鴻淵先生之「其理論」，吳先生以近代自然科學動輒，其所發見，對哲學上之字面詞，有重大影響。羅先生認為大全之知識系統為絕對的真理。知識是無時間性的，一次真，百次真，乃邏輯之必然要求，因此，知識必為永恆。求知為一種行動，而行動必在時間中，因之，知識必為發展，發展為永恆之進程，而永恆為發展之歸極。

羅君民主高潮，彌漫世界，而民主之新義為何？於中大朱漢新教授之「民主新義」一文中，可以見之。朱先生從歷史發展之觀點，認為二十世紀新民主主義為經濟之民主；民主與自由，須用經濟之名詞，重新確定。

教育與心理學方面，有中大王士略教授之「本能說與戰爭心理學批判」及省立法商學院院長張良修先生之「從學生程度論今後教育」兩文。王教授就麥爾斯氏認人類「好鬥本能」及「佔有本能」為激起戰爭之基本因素等點，加以批評。張先生則希望教育工作者，能領導本省青年，移其特有之活潑熱烈而外發之革命性熱情為內蘊，以用於經濟建設的學術研究，使廣東之革命文化，有更多之創造與發明。

歷史考証方面，有省政府羅委員香林之「代越族文化考」。羅先生就代越族文身遺存與銅劍、銅鼓等項，詳為考証，並說明古代越族已歸宗於中夏系統，且與中原系統文化之主流相融合。戴翁煥先生之「干闥考」從干闥之名稱、形式、作用與傳播變遷等項，以考西南中國之原始住宅。梁劍鵬先生之「預兆、甲骨、書及其社會作用」，認為春秋時代，卜筮並非專人迷信之途，而是發展到使社會協會和維持一種完美之倫理法則。

饒頤教授之「新莽藝文志」，博集新時著述，分六藝略，諸子略，詩賦略，術數略等，補晉漢「補後漢藝文志」之疏略，正姚振宗「漢志拾補」之體系，足徵一代著作。廣州市教育局局長秀俠之「唐代傳奇與唐代社會」，說明傳奇產生發源於唐代，有經濟、政治、文化三大因素。即商業的高度發展，藩鎮割據，武則天女帝執政，詞賦取士之重文政策，與佛典翻譯等。中大詹安泰教授之「詞境新詮」，就詞境形式上，提出：(一)純真之境，(二)惆恍之境兩種，與王靜庵先生之「有我之境」「無我之境」，朱光潛先生之「同物之境」「超物之境」看法不同，見解自新。

廣州市立中山圖書館朱儀館長之「翟式粗在桂事蹟考」，詳考明季南都留守翟公式粗，以桂林孤城，捍禦強敵四載之壯烈事跡。丘陶常先生之「孫文率生平及其思想」，於孫氏之孝友耿直，恬淡樂道處，多所敘述；於其學術思想，以慎獨為宗，體天認理為要，亦有稱引。「為學的方法」一文，論述孔子荀子以至宋儒程朱之說，以力行與樂道為依歸。羅哲明先生譯筆清暢，值得細讀。

章炳麟先生遺著「古文疑事答問」一文，釋經今古文之疑；朱邊生先生遺著「南明三朝史官及官修史籍考」，論備詳致。此外，鄒海濱先生「贈大將軍鄒烈士容紀念碑」，及胡元俊先生題「黃克強先生遺墨」兩文，俱屬革命文獻，有足珍者。

本刊承各會員熱烈贊助，撰編專文，感意可感！惟刊印伊始，編者疏漏，在所難免，深望海內賢達，不吝指教！

三十六年元月七日於南園舊址，廣州。

廣東文化教育協會理監事會

常務理事：黃珍吾 羅香林 祝秀俠 鄭師許

簡又文 汪洪法 王志遠

理事：吳康 何爵三 黃尊生 張明

譚維漢 盧幹東 岑麒祥 黃文博

丘啓薰 張嘉謀 鄧柱燊 楊偉績

謝鎮南 鄧平標 會如柏 葉孟安

會紀經 馬小驥

候補理事：宋嘉賢 祁士恭 李伯賢 張希哲

王越 陳仲章 丁衍鏞

常務監事：吳鼎新 張良修 黃文山

監事：王星拱 姚寶猷 陳逸雲 陳安仁

鄧植儀 杜定友

候補監事：薩孟武 袁晴暉 李應林

文教

創刊號
第一卷第一期

中華民國三十六年五月十五日出版

編輯者：編輯委員會

主任委員 羅香林

委員 黃尊生 黃延毓 黃軼球 譚維漢

何爵三 張良修 楊偉績 張明

陳玉輝 汪洪法 薩孟武 吳康

簡又文 岑麒祥 杜定友 丁衍鏞

莊澤宣 徐賢恭 陳宗南 黃昌毅

發行者：廣東文化教育協會

印刷者：廣東省銀行印刷所

定價：

代售者：全國各大書局

世界書局出版新書

地址：漢口北門外一號
電話：二〇七〇

中國經濟的分析與改造	胡沂生著	二元四角
新世界的教育	丁十著	一元四角
文學新論	張長弓著	二元四角
巴士德傳	陳大森著	三元
現代推銷術	余希天譯	三元
怎樣開店	鄭世賢著	一元二角
公積文研究	劉宜閣著	一元二角
新聞史上的新時代	胡道靜著	四元五角
人的管理	趙宗預著	四元五角
梅羅香	顧仲彝著	二元五角
人之初	顧仲彝著	二元五角
黃金迷	顧仲彝著	二元五角
上海男女	顧仲彝著	二元五角
同胞姐妹	顧仲彝著	二元五角
海南島之現狀	李侍深編	二元五角
太平洋諸島概況	顧懋德編	二元五角
新編本國地印綱要	顧懋德編	二元五角
孫子兵法(英漢對照)	鄭廉譯注	二元五角
燕丹子(全上)	鄭廉譯注	二元五角
四庫全書學典	楊家駱主編	一百元

張耕法 著
蔣主席青年問題書集論

每一篇訓詞 青年與修養 三元四角 青年與訓練 一元五角
 均表列提要 青年與服務 二元一角 青年與教育 二元五角
 極易瞭解 訂青年與思想 一元六角 青年與政治 三元
 主席訓詞之一 青年與信仰 三元四角 青年與經濟 一元七角
 精義。 青年與生活 一元五角 青年與軍事 二元八角
 (册) 青年與行爲 一元 青年與軍事 二元八角

開明書店
六種雜誌

中學生 傅彬然 顧均正編
 英文月刊 金仲華 顧均正編
 開明少年 張沛霖 顧均正編
 國文月刊 唐錫光 葉聖陶編
 哲學評論 郭紹虞 周予同編
 朱自清編

中國哲學會編輯
國立中央圖書館編

地址：廣州州北門外一號
電話：二一九三

劉蔭凌先生編
新穎完備簡明

司法院解釋要旨分類彙編

自民國十八年司法院頒佈解釋以來，有三千餘號之多，倘印登全文，卷帙浩繁，檢索不易，爰約請司法院參事劉蔭凌先生按照各法條條次，分類編列另照解釋號數印成索引，俾易檢索，全書用老五號字白報紙精印，現已出售。

精裝二百冊定價四五〇〇元
平裝二百冊定價三三〇〇元

大東書局
廣東路
廣州九
分局二
號