

● 期 十 九 第 ●

中華民國三十三年五月十五日出版

讀書通訊

半月刊

目 錄

學術
論著
殷代之農業與物質文化……………李泰華
英國專門教育之情況及其重要……………戴禮智

皇侃論語義疏中的孔子及其學說(讀書指導)吳惠人

生活
指導
開瑣大王……………T. M. Johnson
莊澤宣譯

青年的文藝修養(藝文叢談)……………孫佺工

圖書
評介
陳著唐代政治史述論稿……………陳定閔

發 行 所

中國文化服務社讀書會

(重慶磁器口街三十九號)

中華郵政特准掛號認爲新聞紙類 渝字第一〇一號 郵政管理局登記證 渝字第一〇一號



八 月 拾 四 日

殷代之農業與物質文化

李泰華

大家都知道我們中華民族的文化，濶廣於紀元前一六〇〇至一一二二年的殷代，發揚於西周，而燦然大備於春秋戰國。我們飲水思源，實不能不欣感殷代祖先在文化上的斬荆披棘之功。但他們何以能創造高級的文化？這也是一個頗值研究的問題。

任何一個民族，其文化之創造與發展，雖可說是聰明才智充分發揮的結果；然聰明才智之所以能充分發揮，則又有賴於適當的物質環境。一個民族有了適當的物質環境，固不一定能創造發展高級的文化；但高級文化的創造與發展却必然需要一個適當的物質環境。這一個因果關係，近代如此，遠古尤甚。

根據這個觀點，我認爲我們商代祖先是發揚於紀元前一六〇〇至一一二二這一個期間創造高級的文化，實由於當時農業之發展，使他們得到生活安定和進而發揮聰明才智的環境。霍布金斯(Hobkins)謂：「高級文化開始於農業經濟，因農業使人羣定居於一城」。這是人類學上信而有徵的一大原則。

不過近年來研究殷代歷史的中外學者，幾乎都相信殷爲游牧民族，到周代方開始農業的生產。例如：瑞典的安特生(Andersson)，因爲在安陽發現了許多的動物骨骼，便斷言殷代人民是經營着游牧生活。蘇俄的柯金(M. P. Kosh)則又根據安特生的發掘，認爲殷代人民的經濟生活無疑地是以牧畜爲主。我們國內的學者，顧颉剛先生相信殷代尚在游牧階段，至周東征後農業始介紹於中國；而郭沫若先生則始終堅持殷代雖在末年有了農業，但整個說來，仍是一個畜牧時代。這派學者的論據，以郭沫若先生的爲最詳盡周密，可以說集此派之大成。所以我們現在無妨以他爲此派之代表，就他的論據加以客觀的分析與批判。

郭沫若先生大概受了早年人類學的影響，所以相信人類原始社會的發展，都要經過狩獵、游牧、與農耕三個階段。這本是人類學上一個久已鬆緊紛紜的階級學說。他卻根據這個學說，把我們西周以前的社會經濟史分爲三個階段：殷以前爲狩獵時代，殷爲游牧時代，殷末及西周爲農耕時代。在檢討他的論據以前，我們應當先論他這個假定所依據的階級學說有沒有信賴的價值。這個學說在十九世紀雖時髦一時，未曾遭遇到多少攻擊，但如今不再受學者的尊重了。新世保教授(Prof. Ginsbury)曾批評它說：「狩獵、畜牧，及農耕的次第演進，乃過去一般學者的主張；現在已經有人種學家證明是無稽之談。由於很顯明的理由，畜牧經濟就永未在南海羣島一帶(The South Sea Islands)發揚過。這種經濟也未曾在美洲存在過；在這裏是農耕與狩獵平行發展的，中間並未經過那個假想的畜牧階段」。傅爾德教授(Prof. Forde)也曾說：「對於這個階級學說的批評再沒有什麼必要，因爲它的缺點已久被發覺了。德國地理學家哈仁(Hedonard Hart)曾做了一件有價值的工作，來攻擊畜牧必在農耕之前的武斷學說。自從開始攻擊之後，考古學的種種發現更爲拒絕此一學說的理論，提供了許多證據」。由此可知，我們如果把這個久已無何價值的學說應用到我們古代的社會經濟史上來，實在是一件很危險的舉動；而郭先生研究殷代社會經濟史所依據的假定當然也就發生問題了。

郭先生舉了兩個論據來證明殷代主畜地是一個畜牧時代。第一個論據是，自成湯至盤庚(紀元前一六〇〇—一四〇一)殷都遷移不下五次之多，這事實說明了殷代人民是過着游牧生活，而無固定居所；否則他們這樣地屢次遷移便不可思議。第二個論據是，「卜辭」上曾有殷人以大量牲畜作祭品的記載；如果他們不是在極繁榮的畜牧經濟之下，怎麼沒有可能。



這種論據，初看來似乎是神之有故，言之成理；仔細考之，則頗覺遺憾。第一，我們要知道，初民社會到處遷徙的事實，初民社會不能看作是游牧生活的證據。因為有許多經營農業的人羣，為着更換土地而不得不常常地遷徙。至於殷代國都與人民所以有五次之多的遷徙，主要地是由於天災的原因。例如，書盤庚（一四〇—一三三—一三七二）係於水患危及國都而令住民遷徙的時候，一般人民雖說奉命唯謹，但他們內心畢竟有些不快之感。這個苦事使我們不能不相信殷族在盤庚很久以前就過着農業生活；否則一般人民就不會有依戀故土之思，因為他們如果是游牧民族，他們就應當對於遷徙習以為常，而不會有不快之感。我們更要注意的，自盤庚以後，殷民就未曾再事遷徙，不知郭先生又將如何解釋這個事實？

第二，殷民所用以祭上帝或祖先的犧牲品，大都是牛、羊、豬、犬等類的動物；這誠然是一個不可否認的事實。然而這並不能證明殷族是過着游牧的經濟生活。因為我們知道原始社會的人民，縱是完全以農業為生，素食為主，也都以動物為祭品，據我個人的知識，殷代用以作祭品的動物數目通常是很少的；一次祭司用過三百頭牛，卜辭上雖有此記載，畢竟是不常有的舉動。假如我們像郭沫若先生一樣，就由這一個稀有的事實下一個結論說，整個的殷代人民必然過着一種畜牧的經濟生活，實在是一個很大的冒險。以我看來，殷人普通用動物作為犧牲品，乃是由於宗教需要而驅使動物的一種證明。今殷民乃操縱神祇之犧牲品，用以祭，將食無災。可見殷族所養動物，並非專作祭品，而非用以供給食料之需。關於宗教與動物馴養的關係，維爾遜（Viljon）曾說：「初民社會裏，宗教的動機似乎在於馴養和利用動物的過程中，會產生很重要的任務。任何一種養家畜的動物，甚至於豬、犬、雞等，莫不在宗教的祭司上有過很重要的貢獻」。按照維爾遜（Percy F. Selland de Chardin）及柯利爾（L. H. Creel）等研究的結果，犬、豬、馬、牛、羊、水牛都被殷人馴養且宰殺了。當時這些動物之所以多被宰殺，不僅是因為牠們能以供給皮料製衣服，而且因為牠們能以用為祭品。郭沫若先生深被我們所已批評的階段學說所蒙蔽，所以沒有看到這些動物與宗教祭司的密切關係，反而以家畜的遺骨作為殷代

經營游牧生活的證據。

由於以上的檢討，我們可以斷言郭沫若等堅持殷族社會是游牧社會而非農業社會的論據，實欠充分與正確，而曲解了歷史。

我們現在可先以文獻來證實殷代食料的主要來源是農業而不是畜牧。周公為着勸勉成王，曾將殷中宗以來之契與王宗廟祭祀事跡疏之因果關係作了一個扼要的敘述。中宗是契庚的一位遠祖；所以這個記載暗示我們，遠在遠古時代以前農業就在中國出現了。我們沒有理由懷疑這個記載的真實性。我們決不能像郭沫若一樣，以農業不能在中國發展那樣早而認為這個記載沒有絲毫價值。其實，歷史告訴我們，人類還在紀元前一萬五千年的時候，就開始學習種植植物，約在紀元前一萬年的時候，就開始學習馴養動物；而人類由這種技術的配合，便在紀元前五千年的時候，發展了農業經濟和牛耕方法。所以農業遠在盤庚以前出現於中國，並不是令人難以置信的奇蹟。

關於盤庚時代農業耕種的問題，商書會有以下的記載：

告農服田力穡，乃亦有秋。

商農自安，不昏作勞，不服田畝，越其固有黍穡。

這些記載說明了殷族從事農耕而生活資料以農業為主的事實。我們大可不必對這類記載有任何懷疑，因為在安陽發掘的甲骨文已證實它們的真實性。我們在甲骨卜辭中發現許多關於黍稷的記載。這兩種穀物在殷代時期，與它們今日在華北數省的農產地位一樣，是經濟生活上很重要的因素。此外，還有許多甲骨卜辭說明殷族用占卜方法決定黍稷收穫的豐歉，和許多卜辭是關於祈禱上帝沛然降福以利民時的記載。我們不妨列舉幾條卜辭於下：

受黍年。

戊口貞，我黍年。

庚子卜，實，翌，辛丑之告麥。

唯黍受年。

乙未卜，貞，禾在口圃，麥受之年。

己酉卜，即貞，告於母辛，（）。

癸亥卜，貞，乙酉口農。

已過半，真奇乎甚矣。

一切物種我們不能相信其是以農業為生活資料的主要來源。我們現在可進一步問：殷代農業發展到何種程度？要解答這個問題，我們不得不要估計殷代的農業方法與農具，於是殷代物質文化的各方面，如耕種、收穫、器具、動物飼養以及貿易關係等，也都加以精確的計算。因為這些物質文化的創造與進步和農業發展實有極密切之關係，前者可以作為後者的間接證明。我們惟有把這些東西一同加以考慮，始能正確地判斷殷代農業發展的程度。

關於殷代的農業方法，我們現在知道的實在不多。在初民時代的農事發展中，最難的工作是如何清理土地，因為適於耕種的土地往往是荒草叢生和林木叢茂之處。據卜辭的暗示，我們可以相信，殷代是以火田法清理土地，並且因為有特土地既未開墾而又難於種植以致土壤消瘦的緣故，也曾實行過退地而耕種的辦法。當時尚不知施肥之法，這可以兩點理由來解釋。第一，因為當時既用焚田法清理土地，就無形中為土地施佈了一次肥料。第二，正因為黃河流域的土地常為河水氾濫，所以自然地帶來了充分的泥濘恢復土壤的肥沃。在此種情形之下，殷代便不感覺有為土地施肥的必要了。

徐中舒氏認為殷代以來為主要農具，尚不知牛耕，此乃殷周時代的發明。到現在為止，考古學家尚未在安陽發掘出可以確為農具的遺物。這大概是因為當時所用的多是木製的農具，即有埋於地下的，也早已腐化了。不過，殷代已是銅器時代，金屬的器具已普遍地應用，關於此點，我們該將要加以詳說。所以，我們若是因為至今尚未發掘出金屬的農具便以為殷代尚未會使用這種農具，恐怕不免太武斷了。其實，近年來所有的發掘工作只限於很淺的區域，已經發掘的銅器實不能認為已是確有定論。說不定有一天考古學家能發現殷代所有的金屬農具來。可是無論如何，我們不能同意李季的推斷，以為埃及及於紀元前四千五百年以前已開始使用鐵製的鐮刀，歐洲於紀元前三千年的已開始使用鐵製的鋤，所以在理論上說，殷代也應當已經有了鐵製的農具。

殷代所製的農具，大體說來，誠然是非常簡陋。但如我們像一般學者

一樣，也認為殷代缺乏畜分農具。這個事實，不僅說明殷代不能以農業謀生，而且他必定是始終處在游牧階段。這未免太偏而特絕。我們必須記住，初民社會的生活方式要受到地理環境之支配，而其生產所用的技術則有賴於他們的適應能力。這兩個因素，雖關係密切，但完全是兩個問題，必須分別予以考慮，不應混為一談。

殷代的主要生活資料雖有關於農業，但我們前述已經說過，他們飼養的皮衣及祭品則皆由動物供給之。所以動物飼養也成爲殷族很重要的經濟活動。關於當時的動物飼養，卜辭中有幾條記載：

貞於貝。
癸巳卜令牧。勿。
土方牧我田十人。
之往自浴十人之二。

根據這幾條簡單記載，我們知道殷族以貞卜方法選擇馴養動物的牧田，而氏族間往往因牧田問題發生爭端。此種牧田頗類似歐洲中世紀莊園制度下的牧場。我們由卜辭上又知道殷族每當田狩時，或由風時，或貞「逐」與「其不逐」，或「逐」與「其逐」；其狩獲之數，有時至一二百餘之多，至於殷族所馴養之動物類別，前經已經說過，毋庸贅述。

我們根據近年來的發掘成績，對於殷代的紡織與縫紉也可有個較確定的敘述。在新石器時代的遺物中，安特生氏曾發現了三十左右的珠狀鈕扣；它們多半是大理石的，他相信使用這種小巧玲瓏的鈕扣的人民似乎必定穿用質料精良樣式美觀的服裝。在殷墟中曾發現了許多珍珠珠作的三尖形小鈕扣；它們大概是用來作為衣服裝飾品。我們到現在雖沒有發現殷代的實際服裝，但甲骨文中的字形却給我們不少關於服裝樣式的智識，使我們知道殷代的衣服是縫紉的，帶袖的；而皮革和織品都用來做衣服的材料。

按照考古學家的意見，甚至在最新石器時代，住在華北的初民就已經種植可以用爲紡織的植物，他們在安陽的遺物中已經證明出麻料的纖維絲綫。這可證實殷族當已大規模地種植麻類的植物。李濟之先生認為絲在銅器時代已出現於中國。由安陽的發掘看來，殷代無疑地已經用絲綫來做衣服了。不過，製絲是一件很困難而耗費的工作；一般平民只能用麻料及皮革而不能用絲

英國專門教育之情況及其重要

戴禮智

一位同在英國求學的友人見到我稍稍留心英國的工業，某日出了一個題目給我做英文，題目即是「英國專門教育之情況及其重要」我想與其記述些統計的數字，不如將我所接觸的情況寫一點。

專門教育 (Technical Education) 別於大學教育；大學教育着重在高等學問的研究，專門教育則偏授工業上應用的技能。大學是各科並重，專門學校則往往偏重一二科，兩者當然又不能分得太嚴格。此處所指的專門教育不僅限於專門學校，又包括學校以外的教育方法。

英國的學校各有各的歷史，政府亦沒有系統的辦一批專門學校，或依人口比例分配各地。所以談到她的專門教育，不比大陸，情況是非常複雜。許多專門學校往往是地方事業，教育部對國負責，不過立於輔導的地位。

自從大學敘起。作者到英時是這一次大戰發生前五年，去時首先在倫敦大學的大學學院作點研究。我們若將倫敦大學的 College 譯作「學院」則不易使人明瞭。原來倫敦大有好幾個學院，而每個學院又是單獨的一個大學組織，譬如倫敦大的大學學院就有理、工、醫、文、法等科，學生也是數千人。倫敦最初的規模即是這所大學學院 (University College)，後來纔逐漸成立其他學院。英國青年入大學的總可算是國家的優秀，社會的驕子，因為普通受過幾年義務教育之後，程度優良和家境寬裕的方纔升學。當他們進到大學之後，學習工科的，在假期裏面很容易有機會往工廠或工程方面實習。工科系的教授平日就致力於研究工作，往往能利用簡單的設備，得到有價值的成績。

十八世紀，歐洲大陸方面已感覺到技術人才的缺乏，和深切訓練此項應用方面人員之必要，紛紛設立專門學校，最早的如德國佛萊堡 (Freiburg) 設立於一七六五年，比國的里根 (Lille) 成立於一八六三年。英國則有一種保守性，技術工人多將他的技術傳給他的兒子，就是說兒子往往跟着他的爸爸一道去工廠裏作工，所以那時還不感到技術人員的缺乏。可是兒子沒有受到多少教育，就承繼了他父親的職業，終免不了因守成法，拘泥習習，致造成自然後一步。一方面見到大陸上設立了許多專門大學，一方面確是科學和工業的日益精進，約在一八五一年，距今九十年以前的樣子，倫敦大學乃開始設立一個科學與專門學院，分設工學院，理學院和醫學院。此後科學一天一天的進步，與技術配合一天一天的密切，帶兒子往工廠學工藝的時代就漸漸過去了，然而至今有許多工廠的工程師不是學校出身的。

我在兩家工廠實習過，一家是電機製造廠，一家是鋼鐵廠，以電機製造廠在倫敦以北的盧克比城，也設有分廠在其他城市，每年有許多學生到此實習，我同住的一個從紐約來的學生。在暑期實習時，廠裏

出產和發展的。以我個人的意見，它是由於銅器製造的發達使殷代社會展開了社會分工之所致。在青銅時代，一般人民利用閒暇的時間就可以自己磨製石刀和石箭頭。但銅器時代的製銅技術異常複雜，學習起來需要很長的期間；所以銅器的製造決非一般所能勝任的。因此，使不能不分工專業；而這種分工專業的結果便使殷代社會產生了貿易關係。一方面銅匠不能不將所製之銅器與農民的原料；另一方面農民的農具也不能不向銅匠購買他們所必需的銅器。

不用說，殷代貿易大部分是以物易物的交換方式；這種貿易方式，一直到春秋時代還是無濟於事。殷代已經使用貨幣作為交換的媒介。鑿度諸書巨圖「無鑄於貨貨」。固然是貨幣存在的明證；而卜辭中也有許多貝幣的記載。最近又在出土的一個殷代幣庫中發現了一百六十三個微小而珍貴的貝幣。所以我們可以相信，貝幣在當時必定對於貿易發揮了相當功用。

殷代貿易雖有了相當的活動，但不會有多大的發展。當時部落間的戰爭，自是自然的事。生活，以及運輸交通的困難，都不適宜於貿易之進展。在此種種情形之下，貿易的活動必然限於很小的範圍；它不會使那時以自給自足的農業生活為基礎的經濟結構發生質的變化。以上所述，誠極簡略，但已足表明殷代社會是一個農業社會，隨着農業的發展而創造了高級文化的物質文化。總言之，殷代的一切物質文化都是農業發展的一個結果；如無農業作經濟生活之基礎，恐怕殷代不會創造這些輝煌的物質文化。

我們現在，編這個簡略的敘述，可以進而估計殷代的農業究竟發展到什麼程度。我們無

派到某一部分和工人一樣的工作，每週週末也給宿舍的工資。實習時並有一次機會由廠方帶引到全廠看一週。實習期間，如果你見到任何一樣製造方法或成品有改進的地方，你可以將你的意見寫給廠方。一經採納，廠方給你一些獎勵。在英國大學學生到工廠去，不是一進去就是工程師，據這個廠裏的人說，要在廠裏幹兩年時間，至少經過三年的時間。

在倫敦有條路叫大馬路，這條路上有一個學校，可以講工學學校 (Polytechnic School)，而此地的字意多麼的意義，上課多在夜間，晚間整整四個小時，由七點到十一點的光景。這也因為大馬路如倫敦夜間一點交通還是很方便。我曾有一個時期每星期五去作化學玻璃器吹製，一連四個鐘頭，教的人一些也不厭倦。晚上來上各種功課的學生，漸漸齊齊，實在很多。有的習外國文字，有的習機械製圖，男女同學都有，都是希望在這工餘的夜間學習一些極需要的知識。(工廠裏發售新的餐報，又設有膳堂供晚餐或茶點。) 這樣的教習在英國專門教育中是占重要的一葉。

除掉上述這所倫敦的專門市育，建築很新的工學學校外，英國有不少的這樣的學校。我參觀過的還有有德頓 (Chatham) 的工學學校。據導我在倫敦大作研究的教授曾和我說及這所學校冶金學方面的科目不錯，在短短六個月時間，可以學習到基本的應用的知識。另外一個化學教授也如此說，所以我特地去參觀了他冶金學方面的設備，有小的鑄鐵實習間，金屬試驗室和化學分析室等。導員是在倫敦郊外，比較是不富足而工廠較多的區域。英國有許多這樣的工學學校分設各處，各有一二科特長，對於國家有不可掩沒的貢獻。

離開倫敦，乘火車約三小時，到非爾城，非爾城是英國鋼鐵工業的發祥地，現在有大大小小的工廠一二百家。在這城市裏的大學原來名叫專門學校，所以除掉和一般大學一樣的情況外，另外有很多特點。在蘇菲爾大學冶金學成爲一個學院，稱爲冶金學院。分爲四系：鋼鐵冶金系、非鐵冶金系、耐火材料系和鑄造學系。進學校的一天，註冊部的人就要問明你是全部時間在學校或者是部分時間在學校。這似乎很奇怪，但確是如此，因為許多工廠就在學校附近，有些學生在一個星期分二三天在鋼鐵廠或其他工廠實習。學校確實知道了你那幾天在學校裏，院長或指導教授和你談話，隔上幾天就給你一張排好的課程表，你就按着課表作實際上講堂了。除掉全部時間或一部分時間在學校的學生外，還有整個白晝在工廠工作的學生，晚間晚上學校念書。不僅念書上課而已，一樣的在實習工場和試驗室裏工作。譬如學校裏的材料試驗機和車床等，白日裏學生用過之後，晚間又依樣開起來，當機不歇。冶金學院有一個附屬鋼場，是幾家大鋼鐵廠捐錢的，設備相當的好，在上次大戰時且有一點貢獻。除冶金學院外還有曾採礦、土木、機械的學生。我見到一個習礦學的學生，畢業時正畫一張極大而精緻的礦場圖，給我一個不可忘記的印象。大學裏冶金學院的學生多有父親在鋼鐵廠裏，有的占很重要的地位。他們畢業之後容易繼承前業。此處要補敘的，就

所以維多利亞 (Robinson) 和惠 (Wheeler) 與新博保 (Chamber) 三人由研究初民社會與農業發展而總結出來的幾個階段中之物質文化特徵，作爲我們估計殷代農業發展的標準。他們所劃分的三個階段中的物質文化特徵如下：

(一) 初期農業——在這個階段裏，大部份食料仍然有賴於狩獵或採集，從事田地工作者爲女子，所用的主要工具助爲掘地的木棒。文化富有游牧色彩。除了家畜或少數的豬以外，沒有其他家畜動物。沒有金屬器具；紡織工業及陶器均極幼稚簡陋，而房屋亦無定形。沒有專門的貿易，只有幾種自然產物的物物交換。

(二) 純粹農業——在這個階段裏，農產品是主要食料。陶器與紡織都已相當發展，但尚未成爲專門工業。房屋極堅固，多係以木建築者。只有豬及小的動物爲家畜，沒有牛及成羣的羊；尚不知用動物從事農業的耕種。除物物交換外，貿易亦尚無大發展。

(三) 高級農業——在這個階段裏，有了成羣結隊的羊和耕田的牛；也有了耕犁。灌溉，施肥及輪種是農業的耕種方法。工業專門化了：金工，木作及紡織都有了長足進步。貿易也成了正規的經濟活動。我們的這三個階段的物質文化特徵和我們殷代物質文化的造詣一一相較，就可知殷代的農業發展很顯然地超過了初期農業階段，而又高於純粹農業階段，因爲當時的金工、木作、紡織和貿易都有了相當的發展。我們可以很公平地說，殷代農業雖無灌溉，施肥和牛耕的技術，但至少是在這個時代的末年，已達到高級農業階段，爲西周農業經濟樹立了一個很好的基礎。

皇侃「論語義疏」中的孔子及其學說

吳·惠·人

本文係論語義疏，研究（一）魏晉南北朝學者心目中的孔子為人；（二）魏晉南北朝學者對論語一書中的孔子倫理政治思想的解釋。梁皇侃的論語義疏，根據何晏的集解，又加疏證。可視為集魏晉南北朝學者對論語一書解釋之大成。本文即就論語中有關孔子的為人及其學說的材料，加以分析。一則欲知魏晉南北朝學者對孔子的看法與本來面目的孔子之不同；再則疏證他們對孔子學說的曲解，並推究其來源。

一、魏晉南北朝學者對孔子為人的看法 孔子是中國歷史上最偉大的人物之一。關於他一生的事蹟，位與人的性格，後人附會的地方很多。大抵在戰國時代，已經有人對孔子的言行，做種種的附會了。譬如論語上的「公山不狃召」，以及漢書儒林傳上的「孔子好七十餘君」等說法，多半是戰國時代的政客，為了自己的權利地位着想，偽造出來的。又如孔子誅少正一類的事，則又是法家造出來的。法家主張以峻法嚴刑治國，因此便憑藉孔子的名望造出這類故事。到了西漢一般人竟目孔子為「神」，可見這種故事的流傳的神速。司馬遷作孔子世家，他雖然也不能完全擺脫了當時的風氣，可是大體上他卻把孔子當做「人」。

魏晉南北朝時學者對孔子言行的看法，也是很有趣的。他們固然一方面並沒有把孔子完全當做「神」；可是另一方面，他們却總認為孔子至少有一部份特徵，為「凡」人所無。我們現在把論語義疏中所述關於孔子的為人，性格，諸方面的見解，逐次敘述如下。

第一、「生知」對於孔子的為人，第一個重要的見解，便是「聖人是生而知之的」，這種見解對於孔子視為「神」的看法，很有關係。漢人頗有認為孔子是「生而知之」者。魏晉南北朝人則持這種見解的更多。他們認為孔子是「生而知之」，是「不學而能」。皇侃引師說云：「上上則是聖人，聖人則是不需教也……聖人無待於教」。（論語義疏，雍也，第三頁，三十至三十一）皇侃曰：「侃昔受師業，自學而至堯曰凡二十篇，言末相次，無別科重，而以學而為最先者，言降聖以下皆須學成」。（論語義疏，卷一，頁一）這兩條的見解，都把人們分「聖」、「凡」兩類。聖人的知，是與生俱來的，所以是「無待於教」的。凡人的知，是後天習得的，所以「皆須學成」。這一點看來似乎簡單，實際上却很重要。因為魏晉南北朝人對孔子為人的其他種種推測，種種解釋，都是根據這種在「知」的方面的凡聖之分而來的。如他們說：「聖人無心」、「聖人神明」、「聖人無情」等等，都是因為他們先在知的方面判定了一個嚴格的分。有了這個區別，不但聖人與凡人的知不同，聖人與凡人的感情、心理、以至於情欲等等，也都不同了。

關於「生知」問題，我們最好看看孔子自己的見解。孔子自己曾說：「我非生而知之，好古而敏求耳」。

是作者在維克多利亞鋼鐵廠實習時，主持鋼鐵廠爐部的人，不是由學校出身而是由學徒一步一步作了三十多年升上来的。他說他看見爐爐部山牛噸不到的一只的爐爐，到那時兩只八噸，一只十噸，一只三十噸的爐爐和幾隻高過率電爐。一百尺高樓從地起「我心裏想。他說他從來沒有念過一本講製鋼方法的書，可是他隨實在技術方面十分把握。像這樣完全由經驗而來的專門人當然是比較少的了。

由作者個人的接觸，知道英國除大學教育之外，還有與工業相依賴的專門教育，想有很多值得我們的教育家參考的地方。倫敦大學除了在攻讀的學生外，每年還舉行外讀學生試驗，就是沒有在大學上課而註冊外讀學位的學生，一經考試及格也授與大學學士學位，這是一種極富彈性的教育。

此外許多專門學會，如機械、電機、土木各學會有許多繁忙青年的地方，鼓勵青年的方法。會員與副會員都以考試選取，而不以在校或不在校為標準。又常常舉行講演，講演之後會員間加以極精細的討論，參加時總覺得他們各方面注意的週到與細緻。

英國的專門教育包括大學裏的專科，許多專門學校，許多專門學會，各行業有各行業學術上的組織，此為不過舉其一而概其百罷。如果這些系統統括在專門教育一名稱下，專門教育已成為工業的基礎，其重要性便不可言而喻了。

「」。《論語，雍也》其實這是孔子對率的自由。依我們現在看來，人們只有上智下愚之相對的區別，並沒有什麼凡聖之絕對的不同。但魏晉南北朝人却認爲這是孔子的客氣。他們認爲孔子所以這樣說的緣故，用意是在「崇道」，以這「凡人」之道。例如孫綽說：「又曰：『我非生而知之，好古敏而求之。』此皆引經據古，以盡波引之道耳。」（《論語義疏》，卷三，雍也，頁十八）可見這種說法，和上面皇侃及袁氏解說等見解是一致的。孔子雖然自己認爲「非生而知之」他們却認爲那是自謙，是波引凡人的一種方法。照我們現在的看法，這當然是不合理的。即前人也懷疑之者，最痛快的，如崔述說：「孔子自言非生知，門弟子皆不言孔子爲生知，後人去孔子二千年，何出而知孔子爲生知乎？」（《述洙考信錄》，卷四，頁二一至二二）又說：「志學」章年自十五至七十，進德之序自志立不惑以至於不惑，歷歷可指。若孔子不由學而至，安能憑空撰此次第功程，以欺後人耶？」（同上）崔述的話固然不錯，但他還是不免繞了一個大圈子。我們現在因爲生理、心理諸科學的發達，立刻就可以看出那是謬妄。但因爲魏晉南北朝人在「知」的方面這種非凡之分，就影響了他們整個的對於孔子爲人的觀察。他們認爲孔子在感情及其他心理狀態方面完全與凡人不同。以下根據我個人由論語義疏一書中斷章計出來的材料，加以分析。

第二、聖人「無情」「無慾」 論語，先進：「顏淵死子哭之慟」，郭象解曰：「人哭亦哭，人慟亦慟，無情者與物化也。」（《論語義疏》，第六，先進，頁五）郭象亦曰：「聖人體無哀樂，而能以哀樂爲體，不失過也。」（同上）又論語，子罕：「回也其庶乎虛空」，郭象解云：「夫無欲於無欲者，聖人之常也。有欲於無欲者，賢人之分也。二欲同無，故全空以目聖。一有一無，故每處以稱賢。賢人自有欲之，則無欲於有欲。自無欲之，則有欲於無欲。虛而未盡，非虛如何？」（《論語義疏》，第五，子罕，頁十四）凡人怎樣哭？論語，雍也：「哀公問曰：『何晏解云：『凡人任情，喜怒哀理；（皇侃云：『未得坐忘，故任情不能無備，故遵理也。』）顏淵任道，怒而不過分。』皇侃亦云：『過猶失也，謂子道同行於，不自任己，故曰任道也。以道照物，物景迭形，照可怒者，故得其宜，故無失分也。』（《論語義疏》，卷二，雍也，頁二十）山上可見聖人是無情的。無情的意思，照郭象和任道說法，好像是說沒有「喜怒哀樂」。但依何晏的說法，則似乎又以「任情」、「任道」爲聖人分別的標準了。

第三、聖人是「無心」「無意」「無知」的 論語，子罕：「子絕四毋

意」，皇侃解云：「……聖人無心，泛若不係物，寂寂同道，故無意也。」（《論語義疏》，第五，子罕，頁三）又論語，陽貨：「孔子曰：『吾將仕矣』」，郭象解云：「聖人無心，仕與不仕隨世耳。」（《論語義疏》，第九，陽貨，頁二）又論語，子罕：「子曰：『吾有知乎哉，無知也。』」皇侃解云：「明己不知知之意也，即是無意也。」（《論語義疏》，第五，頁七）又論語，子罕：「有夫來問於我，空空如也。」，皇侃亦曰：「夫名由述生，故知從尊樹，無爲寂然，何知之有？唯其無也，故能無所不應，雖謂夫誠問必爲盡其本末也。」（《論語義疏》，第五，子罕，頁七）這種「無心」、「無意」、「無知」的狀態，在魏晉南北朝人看來，正是聖人的特徵。所以皇侃說：「自形器以上，名之爲無，聖人所體也。」（《論語義疏》，第一，爲政，頁二十二）

第四、聖人是「先覺而忘覺」「沖虛」「與天地同其否泰」的 論語，憲問：「抑亦先覺者是賢乎？」，李充解云：「夫至忘覺，不爲物以求覺；先覺雖覺，同道之不見也。」（《論語義疏》，第七，憲問，頁三十六）又論語，憲問：「子貢曰：『夫子自導也。』」，江熙解云：「聖人體是極於沖虛，是以忘其神武，遺其靈智，遂與衆人齊其能也。故曰：『我無能焉。』子貢識其天真，故曰：『夫子自道也。』」（《論語義疏》，第七，憲問，頁三十五）又論語，雍也：「子見南子。子路不悅。夫子矢之曰：『予所否者，天厭之，天厭之。』」，李充解曰：「子所否者，天厭之，天厭之，天厭之，天厭之也。明聖人與天地同其否泰耳。豈區區自明於子路而已！」（《論語義疏》，第三，雍也，頁三十五）

我們讀了上面關於孔子的各種說法，不免發生一種感想。這感想就是：魏晉南北朝人所謂的孔子，簡直和老子理想中的「嬰兒」，莊子理想中的「博大人」沒有什麼分別了。我們稍加攷證，便可知這事實上不但魏晉南北朝人這種理想是從老、莊得來；就是他們所用的名詞，也多半是老莊書中的名詞。以下試舉幾條重要的例證。

上面所舉魏晉南北朝人對於孔子的爲人的解釋，歸納起來，有以下各點，可以注意：其一、聖人無情、無欲、無心、無意、無知、忘覺，並且任「道」而以「無」爲體。其二、聖人「與天地同其否泰」。這兩種基本精神都是由老、莊得來的。老子中有云：「是以聖人之治，虛其心，」，「常使民無知，無欲」，「見素抱樸，少私寡慾」，「無名之樸，夫亦將無欲」，「我無欲，而民自樸」，是以聖人欲不欲，不貴難得之貨」。

這種無知、無欲、虛心的態度，都不過是爲了要達到那理想的人格，即「嬰兒」的境界。因爲嬰兒的智識和慾望都很單純，所以當人們修養到了最

高的境界，便會達到「常德不離，復歸於嬰兒」(老子)的最高的境界了。在這種狀態下的人，便所謂之「法道」、「任道」。老子說：「人法地，地法天，天法道，道法自然」。這裏所謂「道」，也就是萬物生成之最根本的真理。此由老子所說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」一語，便可證明。

然而「道」實在是以「無」為體的。老子說：「天地萬物生於有，有生於無」。這種意思，王弼便領了。他說：「道者，無之稱也，無不由也。況之曰道，復然無體，不可為象」。《論語釋疑，刑其正義引》對於這種「寂然無體，不可為象」的「道」，老莊言其體，便只好說「無」是「道」的體了。聖人既是無欲，無心的「任道」，而「道」又為天地之所「法」，則所謂聖人者，就自然是「死與？生與？天地並與？」(莊子，天下篇)地「與天地同其壽考」了。

在魏晉南北朝中，竟見魏晉南北朝人對孔子人格的描述，頗具於上。他們對孔子的方法及對他的解釋，不但與孔子的態度不合，而且有時恰好相反。孔子為人的精神是積極的，進取的，是「知其不可為而為之」的。他的理想的人格是能行其「道」(此道與老莊之道大不相同)的，救世救實行家。反之，老子是向之道的，雖然他也講「治」，但他主張的卻是因民休息的「無為而治」。他的理想中的人格是淡泊於世無所為，無所爭的「嬰兒」。至於莊子，則根本「外死生，無終始」地「獨與天地精神往來」了。他的理想的人格者，是所謂「古之遺棄人」。故孔子與老莊可謂根本不同。

魏晉南北朝人日讀老莊之書，而又好之，於是以致老莊解孔。甚至同是一句話，既以解老，又以解孔。如王弼之註老子，與論語義疏中所載王弼解論語的見解都是同一的話，便是明證。這種態度，根本表現了魏晉南北朝學者治學的一種通「風氣」。應用這種講法的结果，便把完全具有自己精神的孔子，講的與老莊沒有區別了。崔述說：「人之嗜好以今處古，以己度人」。魏晉南北朝人，正犯了這種毛病。

二、魏晉南北朝人解釋的論語中之倫理政治思想 魏晉南北朝人對孔子為人的態度及精神的解釋，已如上述。他們對於孔子的學說的看法，也有同樣的情形。他們用老莊的理論，來與孔子的學說比附。他們在表面上也是很推崇儒家宗的典範的。如皇侃說：「……人若不學六經正典，而徒學於書史百家，此則為害之深」。《論語義疏第一》又說：「孔子百家，並是為妄，其理不善，無益教化」(同上)他們雖然口頭上這樣講，但每到實際解釋論

語中之學說的地方，却常用老莊家言來牽強附會。其結果把孔學與老莊哲學，也弄得混不漚了。以下分析之。

第一、關於「禮」、「樂」、「仁」、「義」 論語，先進：「子曰：同也其虛乎虛空」，太史叔明解云：「禮」上賢，體具而敬則禮也，故無進退之事，就義上以立虛空，於其還仁義，忘禮樂，忘支體，黜聰明，坐忘大通，此忘有之義也。忘有煩慮，非空而何？」《論語義疏，第六，先進，頁十》又子罕：「子曰：吾不試故藝」，釋云：「首我若見用，將求本息末，歸純反素，欲要以忘仁，遂欲以去藝。……」《論語義疏，第五，頁六》

這「一點之大違孔子的主張，是無須多加疏證的。孔子的主張是「崇禮樂」，「尚仁義」；這裏却是：「遺仁義」，「忘禮樂」，「黜聰明」，「坐忘大通」。兩者恰好相反。至於「魯愛忘仁」則是墨家的主張，更為有後來的儒家中之，孟子，所深惡痛絕的了。魏晉六朝人這種「忘禮樂」，「遺仁義」，「黜聰明」的說法，正是老莊的主張。老子云：「智慧出，有大偽」，「絕聖棄智，民利百倍」，「是以聖人之治……常使民無知無欲」。這新例子很多，不復具引。這是上面所引魏晉六朝人所講黜聰明的思想的來源。又老子云：「絕仁棄義，民復孝慈」，「大道廢，有仁義」。這是上面所引「遺仁義」思想的來源。

但這些思想又曾見於莊子。莊子云：「顏回曰：『回益矣』。仲尼曰：『何謂也？』曰：『回忘仁義矣』。曰：『可矣，猶未也』。他日復見，曰：『回益矣』。曰：『何謂也？』曰：『回忘禮樂矣』。曰：『可矣，猶未也』。他日，復見，曰：『回益矣』。曰：『何謂也？』曰：『回忘坐忘矣』。仲尼然曰：『何謂坐忘？』顏回曰：『墮肢體，黜聰明，離形去智，同於大通；此謂坐忘』。這些老莊的見解及文句，魏晉南北朝人竟直接拿來解釋論語，其不合孔子的精神，無待深論。

第二、關於「不言」、「無為而治」 魏晉南北朝人解論語每言及「崇本息末，歸純反素」等語。其實他們說的「末」就是廢棄一切繁雜的治術，而以「無為」為治本。實行所謂「不言之政」。論語，陽貨：「子曰：天何言哉？四時行焉，百物生焉！天何言哉？」王弼解云：「子欲無言，蓋欲明末，舉本統末，而示物於極者也。天立言垂教，將以通性，而至於深，寄旨傳辭，將以正邪，而勢至於繁。既求道中，不可廢御。是以修本廢言，則天而行化，以淳而觀，則天地之心於見不言，來者代序，則不言之令，行乎四時。天豈諄諄者乎？」《論語義疏，第九，陽貨，頁十五》以上是關於「廢言」或「不言」的。

又論語，泰伯：「子曰：禹吾無間矣」，李充解曰：「夫聖德純粹，無法

不備；故究有則天之說耳。舜稱無爲而治，又曰：巍巍乎舜禹之有天下，而唯與焉。堯舜禹聖之德名，窮理之高詠矣。」（論語義疏，第四，頁三十四）又論語，憲問：「修己以安百姓，堯舜其猶病諸？」郭象解云：「夫君子者不修其身，故修己者亦已。故修己者僅可以內敬其身，外安同己之人身，定足有百姓哉？百姓百品，萬殊殊風，以不治治之，乃得其極，若欲修己以治之，雖堯舜必病，况君子乎？今見堯舜，舜非修之也，萬物自無爲而治者，天之自高，地之自厚，日月之明，雲雨而施而已。故能與暢條達，曲成不遺，而無病也。」（論語義疏，第七，頁四三）以上兩項，前一項主張：「行不言之教」，後一項謂「無爲而治」。

這兩項都出自老子；老子曰：「不言」。老子云：「知者不言」，「希言自然」，「多言數窮，不如守中」，「太辯若訥」，「天之道，：：：不言而善應，不召而自來」。這都是推崇「不言」的地方。他又時以「不言」與「無爲」對舉，他說：「是以聖人處無爲之事，行不言之教」，「不言之教，無爲之益，天下希及之」。

老子的這種思想，完全爲上引王弼、郭象、李充等人所本。這種思想和孔子的精神根本不同。老子的「無爲」和孔子的主張不同，固無待言。即以孔子所賞：「天何言哉？四時行焉，百物生焉」。一語，也與老子「希言」之旨不同。孔子以天時運行譬喻爲政，如言：「爲政以德，譬如北辰，居其所，而衆星拱之」。這乃是說如果爲政以德，則衆星自歸往，天下自治。其注意點在於「修德」。老子則主張效法天地，其根本立脚點，在於注意「自然」。故孔子由注道修德，終於推出有爲的，積極的政治哲學。老子由注重「自然」而推出「無爲而治」的，消極的政治思想。兩者可謂絕不相同。

第三、關於「政」「法」關於「政」，魏晉南北朝人的早解，也有特殊的解釋。孔子有「爲政以德」的主張，但究竟這個「德」字是什麼意思呢？魏晉南北朝人認爲「德」就是得其「性」。得其性就能治，否則用刑法濟民，訪好是不會生效的。論語，泰伯：「民可立也，不可使知之」，張應麟曰：「爲政以德，則各得其性，天下日用而不知，故曰可使知之。若爲政以刑，則防民之口，民有防而爲好，故曰不可使知之。」（論語義疏，第四，頁二八）又論語，爲政：「民免而無恥」，郭象解云：「制有常則可，法解則可，可則則道性而勿免，可則則去而從制，從制外正而心內未服，又復何於，則無恥於物。」（論語義疏，第一，頁十七）又論語，爲政：「有耻且格」，郭象解云：「情有恥，而性有所本。得其性則本至，體其性則知恥，知恥則無恥而自齊，本至則無制而自正」（論語義疏，第一，頁十七）又沈居士亦云：「夫立政以制物，物則無以從之，用刑以齊物，物則

巧以辭之。矯則歸從而心不化，巧避則苟安而情不純。由失其自然之性也。」（論語義疏，第一，頁十七）這一項包括許多層意思；茲依次述之。

先講爲政以德。「爲政以德」固然是孔子的話，但德不必即是「得其性」。孔子的「德」有「仁德」的意思。至於「得其性」則正是王弼所謂：「得其真，與道同體」之意。（見註老子「道者同於道」句）但「道法自然」，故「得其性」亦即「得其自然之性」也。所以最後的分析，以「得其性」釋「爲政以德」的「德」，仍然是老子的主張，而非孔子的思想。

其次，關於刑法，孔子很少講到。固然孔子認「正名主義」與「禮治」，但孔子對於必需的刑法，却和老子乾脆廢棄的態度不同。一則正名主義即需要刑法來維持。他說「政者正也」。「正」什麼呢？曰：「君君，臣臣，父父，子子」。用什麼方法「正」呢？孟子稱：「孔子成春秋而亂臣賊子懼」。可見孔子用春秋「以道名分」（莊子），對於亂臣賊子，不憚以「筆」伐，是其維持社會的秩序，亦必有固定之刑罰無疑。再則論語爲政分明有「齊之以刑」的主張，可見他也是要法律與刑罰的。

上引魏晉南北朝人演說：「若爲政以刑，則防民之爲奸，民知有防而爲奸，巧巧」，「法對則則可，可則則則情而免」，「用刑以齊物，物則巧以避之」，「知恥則無刑自齊」云云，完全與老子的態度接近。老子云：「民莫之令而自均」，「民不畏死，奈何以死懼之」，「法令滋彰，盜賊多有」。老子既主「無爲而治」，他自然反對用峻法嚴刑以迫民失其「本性」而做奸偽，而主張順其「自然」了。

關於這一點，最有名的，王弼解孔子亦有同樣的意見。論語，泰伯：「大哉堯之爲君也！：：：唯天爲大，唯堯則之」，王弼解云：「聖人有則天下之德，所以爲唯堯則之也，唯堯於時全則天之德也。：：：故則天而成，道同自然」。《論語義疏，第四，頁三一至三三》這說把爲「君」之道，認爲是「則天化」，而則天化之道，是合乎「自然」的；合乎自然便是「道」之極。儒家理想中「神聖」的聖人，也變成合乎自然，而任無爲的實行者了。這話上述，可見魏晉南北朝時的學者，對於孔子的爲人及其學說都有所曲解。他們對孔子的人格使其神秘化；他們對孔子的學說使其老莊化。我們由此文考證的結果，可見魏晉南北朝時的學者所講的孔子思想，絕不是孔子學說的本來面目。而我們如果研究孔子學說的真相，亦絕不能以他們的曲解爲根據。另外，魏晉清談說得自老莊，然而他們却也拉扯孔子以自重，並且此期中學者治學之動機「趨通」的風習，亦從可推知。

（一九四三年八月改定稿）

生活
指導

開

鎖

大

王

T. M. Johnson 著
莊澤宣 譯

在紐約有一個開鎖大王，他能開世界上任何的鎖。他的名字叫做柯託來查理斯 (Charles Conroy)。他曾經開過五萬把鎖，發了五千萬金元的財貨；內有蘇曼諾夫珠寶箱內的珠寶，東京地產商被壓的保險箱中的股票，北海中沉沒的船中的金銀。而在白洛克藍海花中失火的時候，他冒着大火把一個炸彈庫的門打開。

他在四十九歲做到開鎖協會的會長，他的手保了十萬金元的險。他的眼睛是如此敏銳，可以從鎖孔中看出鎖齒形狀來配成鎖匙。近來有一家公用宣傳所製之鎖一無人可開，聯邦商務局請了柯先生到華京去。他在八分四十一秒內把它打開。

柯先生的心地和技術一般的敏銳。他曾走遍全國把同行的信條樹立起來，訂成了一個三千英畝的工會，入會者必須通過某種測驗和標準，成爲研究鎖鑰與開鎖工業建設的裁判者。

柯先生生於浮羅尼亞的農村中。他的本專首次在用一塊骨頭爲匙開了他在親戚家的小箱。以後在城內，當許多商家出外看球戲的時候，他把他們的門鎖一一洞開。這不過是一種玩笑兒；他見了鎖便想開開。

在一個鐵路機關中工作後，柯先生跑到德國做了三年的鎖匠學徒。一九〇九年他進了海軍已成爲開鎖能手。當他因犯了上洋太勤的過失被禁錮只准吃麵包和水的時候他在夜間人睡之際開了對房裏去偷香腸吃。

在海軍中他學會了深水游泳。在一九一九年他於紐約開設一間小小的鎖店。他的聲名一天一天的因爲他在水中開鎖的奇技。他爲之技革命時代所沉的財船開鎖會經過紐約的港底去；在法國海邊沉沒的埃及號中他把幾有三百五十萬金元的保險箱打開；在沉沒有名的路西吞呢亞號中他去過多次。

一九三二年他受了，柴哈樂甫爵士之命去一九一六年爲德國打沉的戰艦漢浦雲號中找尋傳所藏的價值千萬的遺物。在大洋之底他和三個助手抄到該艦經過一些選擇着槍的船隻進到船房中，當門開時兩位英國軍官從桌上浮起來經過他們，這兩位軍官死去已十六年。用所帶的燈在黑暗中他們找到十二隻堅固的箱子。柯先生拆住一響；鎖已生鏽他用了大力才打開它。

從那隻箱內他們取出五萬金元。他們再鑽下去。在沉重的水壓之下柯先生努力設法開第二隻堅箱。剛好似乎要開得開的時候，因爲浪浪打擊該艦庫房的鋼門忽然的關上了，把和水面接通的電話與電燈幾幾乎斷。柯先生被衝到牆邊，感到混身發熱。他在痛苦中掙扎了差不多一小時，漸漸微弱，連他的氣供給未斷。忽然之間，門又沖開，電線又跳回來，柯先生與水相通消息。在痛苦中他發現他還能移動。他們四人互相幫助，才衝出庫門被水面上人設法救起來。

經過幾個月月的調養，不幸其中二人去世；一人也因傷而殘廢。柯先生也有此傷，而他的頭髮由黑變白了。但他的聲名更大了。大家崇拜他，使他能被請到各處演講。

一些賊匪裏的人也知道他了。他曾寫成兩大本關於鎖的書。但當警察們告訴他裏面的材料常爲風聲之輩所利用時，他趕緊除留幾本外把其餘的書付之一炬。

有一個除夕兩位穿了夜視服的人到他店裏。當他不小心轉身的時候，他感到背上有一管手指指住他。其中一位對他耳語的說：「我們只要你去開一保險箱，你可以分得不少的財寶」。當柯先生拒絕這請求之時，他被他們打得幾乎不省人事。

又有一個星期六早晨，他被召去一處寫字間裏開一隻保險箱。他看見一些打字員打得很起勁，似乎過分賣力，他覺得有些異常，他做就忘記帶些要工具。他剛下樓去抄警察，但是警察們再來時已人去樓空了。

他每次開鎖收取二十五元的代價，雖然他的助手在近處工作可以價廉些。假如請他到國外非要三千元不可。有一個下午英國倫敦船公司打電話給他要他在一小時內乘船離紐約。到倫敦後立即用飛機把他載到莫斯科。有一個公司從英產黨手裏把俄國皇家珠寶買下來價是歐洲沒有一個鎖匠能拆那二十隻珠寶箱打開。

青年底文藝修養

孫俊工

我們青年為什麼要有「文藝修養」？因為文藝對於我們青年，實在太密切了；尤其對於我們日常生活的關係，非常地密切。我們人生所需要的是多方的，我們需要衣食住來使我們生存，而同時亦需要文藝來豐富我們整個的生活。我們在學校讀書的社會科學經濟科學，在實際上說，都是很機械的，我們感覺有時就要想方法使他活潑。所以我們學校裏有了文藝。在功課方面，就有了文學、音樂、圖畫、體育等，這都是和我們底生活的。所以文藝在我們底生活中實在是很重要的生活要素。

青年底文藝是什麼？這可分為三項來說：第一青年底文藝是革命的文藝。革命與文藝本有極密切的關係。革命與文藝家，本是在同一的錢上的。革命家與文藝家都有他的理想，有他的自由，他們想達到他的理想和自由，一則用槍來表現，一則用筆來表現。所以每個革命家都可以寫他的作品，每個文藝家都可去革命。從歷史上來看，如希臘，他是個個人，但他的文學天才却很高，如他的滿江紅何等富於文藝天才與英雄氣概，這是我們所知道的。又如文天祥史可法等，他們都有文藝底修養的，所以他們才能作出驚人的事業，保存天地間的正氣。

我們再看見英國威爾遜，他完全是個詩人，是個熱情的詩人，但他同時是個熱烈的革命英雄。他領了個人自由，他為了人類自由去為希臘打仗。這就是一個文藝家可為革命家的證明。這種證明，在文藝史上極多。即在文藝作品上亦可發現不少。如比利時的悲劇中的主人翁哈雷特，他本來是詩人，是研究文學的，他後來主張和平，以別人的悲哀，作為自己的痛苦。但是世界大戰時，比利時人人都去當兵。他有兩個兒子，都去打仗，戰死了，當時德國轟炸了他本國的文化機關，因此他感覺到和平無用了，他底和平主義，不能抵抗敵人的槍砲，所以他把從前的主張改變了，一個詩人馬上拿了槍，拿槍上前線去抵抗敵敵，他說「我們的國家到了不得不發亂人的時候，誰能袖手旁觀呢？」現在我們底國家已瀕於危險，我們也可以說，除了大家拿了槍，拿槍上前線去抵抗敵敵，沒有別的方法了。以上是從革命家可作文藝家，文藝家也可作文藝家這一點上說明青年底文藝，應是。命的。

第二青年底文藝是民族的文藝，所謂民族文藝，不是以個人為主的文藝。不是以表現個人快樂為快樂，表現個人生活為生活的文藝，我們知道文藝是人生的表現，是全人生底表現，是全民族底精神底表現，因為每個民族結合，據民族學家底研究，有因

得到消息先從電話中叫他們把冷氣機供然後乘車趕去。

到了以後，他從冷氣機中大聲的發出一聲「哇」聲，他像他工作，但沒有回答，柯先生急忙工作「哇」聲響起。他像他的手感到動作「哇」聲然把鎖打開。大家趕緊擁入。驚奇的，他們只見一堆皮貨。但在堆下有一個人躺在「哇」聲不多凍死。柯先生喊叫時他已氣喘到不能回答，然而還支持着。發動門鎖的機關才在皮堆裏。

柯先生的本事顯則高明。他的最終興趣不在開鎖而在使鎖製造得更安全。他說「從我看見許多的家並不如我親親的轉箱更安全之時我非常悲觀。一點也不安全。在我看見前門的鎖很緊固而我的鎖却十分單薄，我不禁嘆氣」。

假如上好鎖而且裝得妥當，這些地方決不會被竊。不用匙而用字母組合起來可開的鎖雖好，可惜在夜間隨時感到不便。有一種鎖形式不似字母鎖而實際相似。最流行的叫做耶魯鎖（這是一枚結耶魯的美國人仿埃及古鎖造成的）裏面有兩層鎖的鎖簧緊閉如咬緊牙關一般。適合的匙放在兩層鎖的當中時便可打開。從齒長的不同與齒簧的距離上，可能有「萬萬的組合」。

柯先生是極少數人能用原匙去打開這種鎖的一個。他說「不少的盜賊想知我的開法。他們只需用大力去硬開但如鎖簧緊固很難開。不過有些用皮包在鎖上的這種鎖也經不起大力。還有門要不好鎖緊固也無用處」。

柯先生可以帶你參觀他的收藏使你大開眼界。其中有些是耶魯人用的古鎖是當西瑪才王逃走時忘了鎖匙請他開鎖了。有一大鎖買來的；還有耶魯冷用的大木鎖，羅馬與邦爾的古鎖；大盜用的掛鎖，紀元前四百年的美索不達米亞的匙。最後這樣東西是他所藏之手把鎖與一萬把匙中最古的一個匙。

體最重要的要素，即是血統、勞動、秩序、信仰。從這四個要素就產生了全民族整個的文化。文藝是全民族精神產物，從消極方面說，是發現全民族血統、勞動、秩序、信仰的，從積極方面說，實是民族解放底呼喊，是民族平等底叫號，是民族自由底先聲。第三青年底文藝是創造的文藝，所謂創造底文藝底反面是模仿，模仿的文藝是過去的，是沒有生命的，我們現所需要的文藝，不是把從前的照樣抄，說穿了摹的文藝。因為照樣抄的已經是過去了的文藝，是沒有現代的價值，是沒有創造價值的。我們到開一部文學史來看，為什麼每個時代有每個時代的文藝，就是因為每個時代底文藝有牠底時代底價值，換言之就是創造的絕不是照樣抄抄了事的。比如屈原的離騷，我們為什麼都喜歡讀，就是因為牠是創造的。但後來模仿他的那些擬離騷的文章就無人去讀了。像這樣的例子，在一部文學史中是很多的，青年底文藝在表現自己底生命，在表現民族底生命，在表現時代底精神，這除了創造有第二條路可走嗎？

三

我們知道了青年底文藝是什麼樣一種文藝，現在就要說到文藝底修養了，大凡研究文學的人，首先就要知道文藝底修養。什麼是文藝底修養？這裏可分兩方面來說：第一是「感情修養」，感情修養首要的條件是同情心。上面說過文藝作家也可以革命，但文藝家為什麼要去革命呢？就因為有同情心在驅使他的緣故。文藝家常感到別人的悲哀，就是自己的悲哀，他人的痛苦，就是自己的痛苦。他

對於社會，國家，都具有最偉大的同情心，對個人的犧牲流血，不算一回事，如佛家老祖先釋迦牟尼，他看見人類有生、老、病、死之苦，他就立刻去想了他個人的幸福，離開了華麗的皇宮，和他底美麗的皇妃去超度衆生，這就是因為他有同情心的緣故，耶穌背著十字架去拯救世人也是如此。文學家要有同情心，他所表現的文藝，才是為大眾說話的文藝。大眾的文藝作品，才是至美的，偉大的。所以第一文藝家必須具有同情心。其次是「熱忱」所謂熱忱？不只是對於某事是這樣，而是無論對於任何事都須熱忱，換句話說，我們在社會上無論做大事小事，都要熱烈的從事，才算是熱忱。文學家，不論觀察社會上一切大事或小事，都很週密，都很精細。比如一個乞丐一個車夫或是一個士兵，他都是費了很多精神去觀察，用了很精細的筆去描寫，這真是熱忱的表現哩！第三是「思想修養」，前面已經說過，文學家可做革命家。為什麼可做革命家？主要就是因為他有思想，有主義的緣故。革命家根據自己底思想建立唯一的目的，為欲達到他底目的，他不惜犧牲一切以起之。一個文藝家也應該與革命家一樣有這樣的修養，認定一種思想，建立一個目標，然後照着這目標走去，犧牲一切，百折不回，以從事於創作，自然可成爲偉大的文藝家的，現在我們所需要的思想，自然是三民主義，固不待說了。第四就是技術的修養，有了上面所說的種種修養，要想表現出來，使大家能懂得，能欣賞，必須要有技術的修養。技術修養最重要是表現的工具。我們表現的工具本有文言與白話之分。但是不

言是少數人的，是貴族的，白話多數人的，是全民族的，我們應用工具，應採取全民族所能懂得的是無疑的了。其次是題材底選擇，我們青年底文藝所需要的題材，不是那些風花雪月的文學，而是描寫現代社會生活的苦悶，悲觀，不平等的一切。尤其是我們中國受了帝國主義者種種壓迫，種種侮辱，如慘痛的強奪我們底土地，殘殺我們底同胞，這都是很好的題材。再其次，就是對論底健全，對於文藝的各種原理，分類以及文藝與國家民族的關係等等，都要很透澈地理解，才可以產生偉大而有意義的作品。最末就是多讀他人底作品；不論翻譯的或創作的，對其取材結構描寫等方法，應多研究，使有所參考有所取法。如此地作去，技術底修養，才可算是盡其能事了。

四

總之文藝對於我們人生是很重要的，猶如衣食住行一樣，每天都不能離開的。如果一日之間缺少了文藝，那我們的生活就將感到枯燥無味，從前報載曾有一隻船行到太平洋中間，觸了暗礁，把船撞壞，竟沉了海底。但是在將快要沉下的時候，還可聽見船上有悠揚的音樂之聲。這就是人生到死為止與文藝不相離的證明。同時我們由此可以知道文藝對於人生是怎樣地重要了！現代青年都愛好文藝，愛讀小說，愛看戲劇，愛好音樂繪畫雕刻等藝術品，這正可以證明了文藝與青年關係底密切，我們爲了調和生活，爲了發揚自己創造的生命，文藝底修養，是萬不可勿略的啊！

(完)

評介

陳寅恪著「唐代政治史述論稿」

陳定閔

近二三十年來國人治史最大的毛病是抄襲西方的理論，然後再找中國的史料以填補。如果史料找得不多一點，也未始不裝飾得好看，如果史料不多，就不免濫強附會，甚至只有理論而無史實。讀者常嘆之為先買書架然後再買書，書架的目的在於裝飾書架，固不論其是否適合，只要裝飾便算成功。此種現象目前仍是充斥在時人的著作中，有的人也願以此類現象為不滿，從事於史料之探求與整理，但還有許多的人先有成見，雖不必先買書架，但買書時仍以一種理想的書架為準，其成與否表面上與上述者有別，其內容並無差別。此二三十年來諸定案種史觀以深求國史所以無成效可尋的最大原因。當然，吾人不反對以每一種史觀以探求歷史的真相，但吾人以為應從歷史的事實中探求其演變的規則，而不可先有法則以史實強就之。

陳先生此書却沒有這種先買書架後買書的毛病，易言之，陳先生決沒有標榜什麼史觀，再找史料以證明他的假說，他是真正從史實發見歷史的規則。在這個狂瀾之中，陳先生此書確是值得吾人注意的，也是值得吾人介紹的。請申論之。

治政治史者不是有上述的毛病，就是同時對史料辨別起，然後用策論式的方法作迂腐淺薄的論述，幾句話說，不是曲解史料，就是不採用史料。陳先

生治唐研究唐代政治史，則決沒有此病，他是要在歷史的事實裏找求歷史的動力因素，那就是說，他找求唐代政治演變的真正的內在的動因。全書共分上中下三篇，上篇統治階級之氏族及其升降；中篇政治革命及黨派分野；下篇外族盛衰之連環性及其與內政之關係。三篇之中，他找出牠們的基本的動因來。他在統治階級及其氏族升降一篇中，是說明唐代皇室的血統和族本之變遷，後乃胡漢相雜，因而唐代的統治階級亦不守文氏的「關中本位政策」。所謂「關中本位政策」即宇文泰以關中為其胡人及胡化漢人經營之策，對於有功西遷之將亦改易為一關內望郡，別號諸軍，他其所派，其他一切設施亦莫不以關中為本位。所以唐代政治上的統治階級大都是「關中本位政策」下所締結之階級。惟自武后主持中央政權以後，逐漸破壞傳統的「關中本位政策」，以其創舉垂統的野心。關中本位政策最主要的是府兵制在此時開始崩潰，社會上又起一層新興的階級，這種新興的階級不是以前的統治階級而是由科舉興起的士大夫。社會階級因以有極大的升降，以往凡不願關中團體者，皆因此政治變革之際會，得上列朝升，政權於是而轉而改新與階級。陳先生以為武周之代李唐，不僅為政治之變遷，實亦社會革命。因此以後，關中本位政策尤

漸趨改變，「迄三唐玄宗之世，遂完全破壞無遺，而天寶安史亂後又別生一新世局，與前此迥異」。安史亂後，中央與地方分裂，成為兩集團。在中央除新興之士大夫外，大權又操諸閹寺之手，此種人多為受漢化不深之蠻夷或蠻化之漢人，李唐氏族之勢因之大減。在地方則為河北藩鎮之集團，在文化上，胡族上均與長安集團不同。所以安史以後河間及其他藩鎮問題都是胡人及胡化漢人與中央集團的問題。於是唐代政治上文武分家，在中央造成閹寺擅政，在地方則造成武人割據，所以論唐史者以玄宗朝為時代劃分界綫即此理由。

在這一篇裏陳先生以為唐代政治上最重要的動力因素就是「種族」，他在篇首即引宋子謂胡族與文化問題實為李唐一代史事關鍵之所在。（第一頁）且認為種族問題實為中古史上一大問題，亦史學中予特殊發而未發之發也。（第二〇頁）陳先生以為當時所謂種族上問題如胡化漢人，或漢化胡人，實際上含有文化的意義，二者實為一體，此種看法且能打破一般以種族視為生物的因素，為治國史者不可不注意之點。所以陳先生分析唐代統治階級勢力的升降，全由種族的因素入手。他分析李唐的氏族，再進而述其關中本位政策，次論其與新興士大夫之興盛，中央與地之分野。這是由於「種

「的因害所致。這並不是他的假設，而是他從史實裏找出來的法則。陳先生並未標榜任何法則，或史觀，實際上他卻是歷史法則的發現者。

中樞政治革命及黨派分野是敘述唐代皇位繼承問題與牛李黨政。他要求何以安史之亂以前，地方革命何以皆不成功，中央革命則有成有敗，歷代帝位繼承存有宮廷革命，其原因何在，外廷士大夫何以有黨派之爭其分界線何在，陳先生以為唐代安史之亂前，地方革命不成功，全在由於「關中本位政策」所致，藩兵擁全在中央，故政治革命只有中央可以成功。中央之政治革命又何以有成有敗，「其關鍵實繫於守衛宮城北門禁軍之手」，蓋唐代北軍之權力遠勝於南軍之上，凡在中央發動宮廷革命，必先要能操縱北軍，且守衛北門的禁軍與玄武門的地勢又有密切的關係。陳先生認為這是唐代革命成敗的關鍵，推其根源，都是「關中本位政策」內重外輕所致。（第四四頁）但自玄宗末年安史亂後內外輕重的形勢與以前不同，「中央政權除少破例及極小限制外，大抵不決定之於公開戰爭，而在宮廷之內以爭取皇位繼承之形式出之」。斯後皇位之繼承乃轉入關守之手，且內廷與外朝的黨派皆相互有關。考外朝黨派之成立，全由其社會的背景不同，李黨係代表舊士族階級，而牛黨則全以武后以後的新興士大夫階級，兩者之社會背景有別，其政見自然不同，而兩黨都與內廷關守有聯絡，甚而欲派往往為內廷關守的「應聲虫」或「附屬品」。（第八二頁）轉勢德順之後，皇位之繼承悉由內禪。內禪之操縱復迨至唐末，兩黨聯合，借用新興武力黃巢全忠

之流，如認將關守的勢力消滅，而士大夫的生命也從此結束。

本篇所述的關鍵全在找黨政的分野的要素，陳先生則從其社會歷史的背景中求之，可謂商人一等，兩黨有數百年的社會壓力，兩黨之差別事實當然，除了在上篇中提出的「關中本位政策」一個主要的概念外，他又把「社會背景」當做政治演變的動力，而與從表面上作廢或迂腐的政治論不同。

下篇述外族盛衰之連環性與外患對內政之關係，先論吐蕃高麗之連環，次論南詔與其他外族盛衰之連環從而推論唐代在政治上之影響一則知府兵制以爲兵合一作長期的征伐，一則在財政經濟上均受其影響。此篇中陳先生還是用「種族」作爲動力的因素，說明政治上的演變。

吾人以爲陳先生此書除了他在考證史實的方面不論外，其最大的貢獻是在方法上的，第一，他是真正能找出歷史的動力的因子，其次，他是先有史料而有理論，決無目前國人治史生吞活剝之弊。同時吾人以爲陳先生的歷史眼光確獨具鉅眼。對歷史實，實非凡夫可比。他是真正的能用史料而非爲史料所用，他是真正的知道史料的好處而不曲解史料，其論證，而不迂腐；其態度謙虛而不荒誕都是治國史最好的模範。假使有人要問在去年一年中最好的國史著作是什麼，筆者願以此書介紹於讀者之前。

三十三、三月、三十一於復旦大學

內政部登記證警字第七四八四號

重慶市圖書雜誌審查處登記證警字第六八八號

編後

李泰華先生是前國立中央大學社會系主任，前在第八戰區司令部長官司令部任要職。吳惠人先生曾任國立中央大學政治系教授，現任職於三民主義青年團中央幹部學校，是本刊主編。戴應智先生任職於國營工廠研究室。莊澤宣先生是大家熟知的教育家。孫俱工先生現任職於監察院。

編者

讀書通訊 半月刊

第九〇期

中華民國三十三年五月十五日出版

主編 吳恩裕
發行人 劉百閱
發行所 中國文化服務社
印刷所 中國文化服務社印刷廠

土紙本每册六元
湘紙本每册十元