

學原

CAMPUS SCIENTIAE

期一第 卷一第



學原社編輯
商務印書館總經售

教育部
通令採辦
及早充實
全國中等學校圖書設備



第二期書出版發售特價

全書分三期出齊，第二期書業已先後出版。第二期書特價僅需八十九萬元；同時兼購第一期書者，第一期書仍得照特價八十八萬元計算。木箱裝運費及分支館運費之運費均另加。特價期，上海方面自五月十六日起兩個月。

在各地中等學校普遍感到圖書設備空虛的今日，本文庫以有系統有組織的整部參考書及時供應，所以給予各校的便利至少有下列幾點：第一，本文庫專為中等學校而編，中學師生所需各科主要的參考資料概已包羅在內。第二，因本文庫着重於新知識的介紹，普通教本以外的最新補充教材亦可取給於此。第三，購本文庫一部抵購他書四五百部，可省卻搜集配購的無數麻煩。最後，本文庫原定分期出書，分別發售特價，但為優待並便利各省市教育廳局及各校起見，得兼購全書三期，不致因購發售價而變更其預算。本文庫既屬遲早必購，早購為宜。詳情請惠洽。

書目連同特價辦法備索

分類	全書		第一期書		第二期書	
	種數	冊數	種數	冊數	種數	冊數
總計	412	468	151	170	151	148
國文	11	14	8	6	5	5
算術	22	20	6	6	8	9
常識	5	5	2	2	1	1
社會科學	68	67	37	41	18	18
國文學	7	8	1	1	5	6
自然科學	53	50	23	23	12	13
應用技術	75	70	24	27	30	31
衛生	10	10	3	3	2	2
文史	98	118	24	31	34	41
地理	68	77	23	30	21	22

商務印書館
最新編印

學原 第一卷 第一期 目錄

維也納學派的基本思想

洪謙……………一

論學三書

熊十力……………一三

墨子與說教

張嘉謀……………一五

中國禮俗史發凡

柳詒徵……………一九

國史商例

金毓黻……………三七

南渡時代與西遷時代

沙學浚……………四三

——中國國防史與國防地理之綜合研究——

熊配達 Schumpeter 之經濟發展學說評論

王惟中……………五七

詩的實質與形式(對話)

朱光潛……………七三

十七世紀之德國文學

商章孫……………九一

介紹魏思曼「數理思想入門」

梁展……………九七

商務印書館
最近印行

部定大學用書

本館發行之一大學用書，已出三百餘種，文理法政工商教育醫學各院用書均備，早為各校所採用。最近教育部選印一部定大學用書，交由本館發行，已出下列多種，餘在排印中。

社會學原理 (修訂本) 孫味文著 定價 上册六元五角 下册七元五角

本書主旨在闡明社會學之各種基本原理及其變遷與進步。內容分五編二十八章，理論與事實並重，引用例證以本國材料為主。修訂以來，久已膾炙人口，茲由著者修訂，本國教育都定為大學用書。

中國政治思想史 (三册) 蕭公權著 定價 上册四元 下册二元

本書採政治學之觀點，用歷史方法，略敘晚周以來二千餘年中國政治思想之變遷。取材料以前人著作之具治理論價值者為主。全書分三册，第一册包含緒論及第一編封疆天下之政治思想。第二册包含第二、三編專制天下之政治思想及第四編近代國家政治思想之前期，至辛亥革命止。

交易所論 吳德培著 定價三元六角

著者曾於滬南、復旦、滬江各大學教授交易所學，本書係其講義增訂改編而成，分總論、證券與物品、交易所之組織、交易所之實務、及抗戰前後上海六大交易所之內幕五編，共凡二十章，後附法規條例。

現行親屬法論 李宜琛著 定價五元

本書就現行親屬法上各種制度，將其沿革，明其體用，以求社會實通，理解其對於社會之意義。列例解釋，既詳且切，極切實用。於各國法例，亦廣事徵引，以便研討。

現行繼承法論 李宜琛著 定價四元

本書就現行繼承法，作系統之研究，除說明制度沿革，比較法例，詳介法理新解外，對於最近判例解釋，尤詳且切。極合實用。我國繼承法與行途今，十有餘年，與日趨社會實際情形，不無扞格之處，茲經著者提出討論，尤為本書之特色。

動物學 陳義著 定價五元五角

本書以動物生物學為基礎，敘述動物學中重要原理與事實。其教材依進化原理排列，且處處與人生聯繫，以引起學者之興趣。取材之選有地域性者，均取我國習見之種類，俾於教學時易得觀察之機會。書中插圖頗多，大半為著者若心設計之作品。

化學戰劑 (三册) 左宗杞編譯 定價 上册五元六角 下册五元二角

Augustin M. Prentiss 原著
原書取材廣博，陳義精詳，為國防化學方面最新最完善之著作。至於毒氣偵檢方面之材料為原書所不及者，亦經譯者分別編入，使此書內容益臻美備。

中國現行主計制度 楊振生著 定價九元

我國現行的主計制度，是白制的聯綜組織財政制度中的一項。本書內容以我國主計制度的演進，統計制度三大部份為主，並論及主計制度的意義、沿革、和動向。三大部份，並詳述其實際的運用。書中不但具有完整的理論體系，且詳述其實際的運用。

英國文學史 (即出) 曹瑞麟譯 定價十元

W. V. Moody and R. M. Lovell: A History of English Literature

中國史學史 金毓黻著 定價六元

著者就歷代史家史籍所承之法式義例及其原理，為系統之祖述，以明其變遷之因果。書分十章，都三十餘萬言。

中國通史要略 (三册) 羅鳳林著 定價 上册三元五角 下册三元五角

新編大學課程，文理法師範各學院，均須修習中國通史。此書之編，就我國民族所以開拓疆土，拓殖南洋，及久具存之本原，政治、文化、社會各種變遷，略述其梗概。時代，分三册印行，第一册五章，(一) 遠古，(二) 殷周，(三) 秦漢，(四) 魏晉南北朝，(五) 隋唐五代。第二册六章，(六) 宋元，(七) 明，(八) 清。第三册七章，(九) 民國，(十) 現代。全書包括九章，五十二節，於漢族發展時代，實與文化、社會、政治、經濟、宗教、藝術之變遷，詳述其梗概，尤為特色。

中國歷史通論 (遠古篇) 葉東方著 定價三元

本書遠古篇共分四章：第一章論年代、地域、人種，第二章論氏族到帝國，第三章論古史辨，第四章論中華遠古之文化。附錄遠古史表四種，附圖四幅。

隋唐五代史 (上編) 藍文蔚著 定價四元

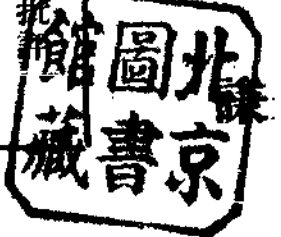
中國統一之局成於秦漢而備於隋唐，故隋唐兩代為歷史上最要之關鍵。是書先總敘隋唐五代之年歷、地理、及民族，為全書之綱領；次分述其政治、經濟、社會、文化、及各篇之詳。著明此三百七十九年間史實之原委，並究其變遷之跡。茲先出上編。

宋遼金史 (第一册) 金毓黻著 定價三元五角

研究近代史者，應從宋遼金一段入手，本書為通供部章，宋遼金史，實則以宋史為主，輔之以遼、金、西夏、西紀年兩表。

維也納學派的基本思想

洪



- (一) 維也納學派與現代哲學
- (二) 哲學概念和哲學方法
- (三) 傳統的理性派與經驗派批評
- (四) 康德的先天論與維也納學派
- (五) 邏輯數學與幾何學
- (六) 真理理論與徵實問題
- (七) 玄學問題的基本錯誤
- (八) 實在性問題的哲學分析
- (九) 邏輯實證論與傳統實證論

(一) 維也納學派與現代哲學

在現代哲學中唯然有英意的新黑格爾派的玄學，在英美有所謂新實在論的玄學，在德國除了承襲黑格爾，斐希德，謝林等唯心論派餘蔭的玄學之外，其較有影響者當推第而推等的精神科學學派的玄學，以及黑德哥爾葉思卜斯的「存在」玄學。不過從「反玄學」方面而言，對於傳統的理性論唯心論的玄學思想有所非難的，在英國有羅素懷得黑等哲學家，蘇聯的國家哲學所謂「辯證法的唯物論」也是與科學經驗較接近而與傳統的玄學原則不相容的。德國以馬赫把茲曼所代表的實證論派，更是一個「徹底反玄學」的哲學學派。雖然這些代表一時的「反玄學」的哲學運動，不乏有其事實上理論上甚至於

科學上的根據，但是他們每一派在理論上仍未能完全脫離玄學的思想，所以每一派亦不足以當「徹底反玄學」的，以至於以純粹科學為基礎的哲學學派了。

一個堪稱「徹底反玄學」的而以現代科學為基礎的哲學學派，在現代哲學中我們只能舉影響一時的維也納學派。維也納學派是於一九二九年在莫里茲石里克指導之下在維也納成立的。屬於維也納學派的主要人物，除了牠的創始人石里克以外，還有當代邏輯學家卡那普魏思曼，數學家漢因 (H. Hahn) 孟更 (K. Menger) 軌答 (K. Gödel) 物理學家佛蘭克，集柴 (E. Nizel) 社會學家牛耐多，法律哲學家考夫曼，哲學家費更等。維也納學派對於哲學方面的貢獻，自然在於牠能綜合馬赫把茲曼，阿瑟那里無司，羅素，愛因司坦，佛雷格，班卡來，

希而伯，拍郎克，偉根司坦的哲學思想，以及應用現代科學為相對論，量子論，新數學，新邏輯理論根據，建立一個「徹底反玄學」而以現代科學為基礎的哲學系統。這個哲學系統我們只能稱之為「科學的哲學」系統。這個所謂「科學的哲學」系統雖然不能說自維也納學派始，雖然須溯源於孔德，穆勒，奧司會而得，馬赫把茲曼等，但是能名符其實的無玄學成分以及無論理論原則和事實根據方面均能完全以科學的事實和方法為依歸的，則不在於他們這些有功於「科學的哲學」發展的哲學家，而在於現代哲學中新起的維也納學派了。

(一) 哲學概念和哲學方法

維也納學派既以現代科學為基礎，既以現代的科學方法為根據，所以我們對於牠之所謂哲學和哲學方法的了解，僅從哲學史的立場，是不可能的，我們對於牠必須先有一種新的哲學概念和哲學方法的觀念，而後才能了解牠的理論原則和思想方法了。我們在哲學史中所見到的哲學如其他的科學一樣，是一種關於實際的知識體系或真理系統；牠可以說是與科學並列，或超過科學的一種科學。但是根據維也納學派的哲學概念而言，哲學之所以為哲學，在原則上就不在於牠對實際知識或真理能有所建立，僅在於牠對實際知識或真理的邏輯能有所說明。所以哲學從其本質而言，根本就不是一種關於實際的科學，而是分析科學真理的一種「活動」(Die Taetigkeit) 牠不僅不能

與科學並列，或超過科學，而且應是在科學範圍內活動的一門學問。當然哲學在科學範圍內活動的對象與科學本身是不同的：就是哲學為說明科學的理論問題，科學則為解決科學的理論問題。關於解決方面的問題，是事實問題，是自然科學的任務；關於說明方面的問題，是「語言邏輯」的問題，則是哲學的任務了。

至於維也納學派所謂的哲學方法，完全是自然科學的方法，尤其是數學與物理學的方法，牠完全排棄一切離奇的理想結構，神祕的直覺作用，以及感情上的信仰，而代之嚴密的邏輯推論，精細的實地觀念，以及事實上的證據。哲學上一切理想的詩意的「理解力」為所謂「宇宙的全體」，「宇宙的總和」或其他相似的概念，都為維也納學派所拒絕的。因為這些「特殊的哲學方法」雖然有其心理方面的力量，雖能充實我們生活方面的理想內容和體驗境界，可不能使我們對於宇宙事物得到真實的認識，精確的觀念，以及明瞭的意義。關於這一點杜里舒在他的名作「精神與社會」中說得好：「所謂方法，無所謂自然科學的方法，僅有一種基本的方法，就是思想的方法，就是明確的概念，嚴密的分析，無矛盾性準確性而已。」

(二) 傳統的理性派與經驗派批評

從哲學史觀點而見到維也納學派的哲學系統，無疑的是一個經驗學派，與所謂理性派是對立的。根據理性派的理論原則，僅有思維才

是一切知識的根源，一切知識，簡言之，皆是從思維中直接或間接所產生的作用。這種作用雖然來自思維，但包含了實際的意義，而且決非爲事實的經驗所能支配的。可是維也納學派則認爲僅有經驗才能給我們以實際的知識，僅有從經驗中，我們才能對於實際有所判斷。至於思維雖有其知識理論中的偉大作用，但是這個作用，並不在於對實際事物有所建立或敘述，僅在於對若干實際命題如科學命題以「同語反複的變換」(Tautologische Uniformen)而已。

維也納學派視思維的作用，僅在於所謂「同語反複的變換」，不僅與理性派的基本思想成了對立，就是與傳統的經驗派中若干的經驗論的思想原則，也是不相容的。經驗論者如穆勒認爲來自經驗的科學知識，除了經驗科學之外，還有形式科學如數學與邏輯以及其他具有同等性質的理論對象。根據穆勒的看法，數學邏輯的命題如物理學生物學的命題相同，都是對於實際有所建立的。僅是這一類的命題以「重複而多次」的經驗爲其對象。同時數學邏輯一類的命題較之自然科學的命題的效用性爲確定，爲可信，亦因其在於「重複而多次的經驗」而不在於所謂「一般的經驗」而已。

當然我們不能否認從經驗論立場而說明數學邏輯的本質，並非無事實上的困難性；因爲任何從經驗上得來的命題，都不能具有顛撲不破的效用性，但是數學與邏輯的命題之爲分析命題，則非具有那樣顛撲不破的效用性不可。譬如我們說明天太陽不起來，這是一件可想

像的事實。不過我們認爲到明天二加二就等於五，或者說在 p 與 q 的關係中， p 是真的而 q 到成了假的，則是我們根本不能想像的。關於這兩種命題基本的不同點，就使我們應用穆勒「重複而多次的經驗」爲數學邏輯命題的假定，也是無法解釋的，這點是絕對無可懷疑的了。

因此維也納學派認爲關於知識的命題，有以純粹形式和宇宙事物爲對象的兩種。這兩種命題，正如康德所謂分析命題與綜合命題。數學邏輯一類的命題，都屬於分析的命題，這一類的命題之能有確定的先天的效用性，即因一切分析科學如數學邏輯等，都以形式的假定爲理論基礎，所以在每個數學的邏輯的演繹推論中，牠的應得的結論，已經包含在其前提之內。一切形式的命題和演繹的推論，事實上只是一種符號的語言的關係，用不同的「同值」(Aqua Valent) 的形式以變換之而已。所以我們對於分析命題的效用性，是毫無可懷疑的；因爲我們對於某個語言的應用法則已經明白，那麼每個語句在形式變換上所得的內容和意義，自然也能隨之而明白了。維也納學派領袖石里克說得好：「分析命題僅是對於同值語句以不同的形式變換之。牠是一種同語反複的命題。這樣的命題自然是具有先天性的；因爲牠僅以純粹形式的關係爲對象，對於實際是無所敘述的。我們對於牠的了解，僅須視兩種相關的語句是否同值，因此我們從知其意義中，就能判斷其之爲真爲假了。」

但是以宇宙事物的綜合命題則不然。牠是一種對於生活和科學

有所敘述的命題。關於這一類的命題如自然科學的命題，卻非從任何形式條件中所能了解，我們對於牠和牠的效用性的了解，唯一可能的，僅能求之於「事實的答覆」。所謂「事實的答覆」者，就是說：一切綜合命題，因其對於實際有所建立，有所敘述，所以我們對於牠僅能從觀察上去認識，從事實中去判斷。一切綜合命題之所以為不確定的，後天的，即因我們不能從了解牠的形式意義中，就能明瞭牠的真假性。我們了解牠的意義之後，還須知道這個意義是否有實際的意義，或事實上的真假性。換句話說：綜合命題是以實際本質為根據，分析命題則以「語言的形式」為根據，所以前者的意義是必須事實上的證實的，至於後者的意義，「如已了解，則就完全了解了。」

(四) 康德的先天論與維也納學派

從維也納學派觀點而見到一切關於知識的命題，事實上僅能有兩種，就是綜合命題與分析命題。所謂綜合命題其性質已如上所言，是以經驗事物為對象，是包含了實際知識的命題。凡是包含實際知識的命題，都是對於事實有所敘述，有所主張，所以這一類的真假性，必須以其所敘述所主張的事實為根據，從這些事實之肯定或否定中而判斷，是不能從形式的「特點」上所能證明的。所以一切綜合命題從其本質而言，是後天的，而不是先天的了。至於分析命題則不然，牠是以純粹的形式關係為對象，是一種對於形式命題的構造的敘述。一切數學的

邏輯的命題，就是典型的這樣的命題。分析命題因此對於實際，是毫無所表達的，牠只是一種同語反復。同語反復自然在任何條件之下，是不失其為真的，自然是絕對先天的，而不容有所懷疑的了。

但是康德則認為只有這兩種命題，並不足以說明所有的知識概念。如是他主張在牠們以外還應有一種先天的綜合命題。所謂先天的綜合命題是以經驗事物為對象，但具了分析命題的先天性。同時康德還認為數學幾何學與自然科學都是一羣先天的綜合命題的理論體系，都是屬於先天的綜合，命題範圍內的科學。不過從現代科學的發展結論而言，康德的先天論的知識觀，就失了事實上和理論上的根據。因為現代幾何學中如希爾伯的公設幾何學是以純粹的形式關係為對象，是以公設為理論的最後基礎，是一種純粹的形式演繹體系，牠既無須任何綜合的成分，也無何「直觀」的作用，牠是一種先天的命題，但是一種先天的分析命題，而不是一種先天的綜合命題。還有康德認為歐几里幾何學與實際空間的關係，也是一種先天的綜合知識。但是從相對論的時空觀念而言，幾何學與實際空間的關係，並不是一種「先天的綜合判斷」，而是一種後天的綜合知識。因為牠們這樣的關係標準與物理學中其他的度量標準，事實上並無不同；就是我們對之能有所判斷，僅能以經驗為根據，並無須所謂「直觀」的作用。此外康德所主張屬於先天的綜合知識的因果律，也是與量子物理學的事實不相容的。康德以為因果律之為自然律基本公式，是一種「先天的綜合判

斷，」但是從量子物理學的理論原則而言，因果律之爲「敘述自然」和「說明自然」的基本觀念，不特不可能，而且事實上也不容許的。所以在現代物理學中所應用公律形式，並不是個別而準確的因果律，而是集體以及具有或然成份的統計律。因果律在現代科學中之無應用的可能性，自然不是證明牠在科學中永遠的失効，僅是指出康德認爲因果律先天的綜合知識，是絕對錯誤的了。

事實上所有關於知識的命題，非爲分析命題即爲綜合命題，一種具有第三種的性質的命題，無論其爲先天的綜合命題，或後天的分析命題，都是根本不可能的。假如一個命題對於事實有所表達，有所敘述，則牠即爲一種綜合命題，假如一個命題對於事實無所表達，無所敘述，而專與純粹的形式關係爲伍，則牠即爲一種分析命題。凡是屬於綜合範圍的命題，根本就無所謂先天性，凡是屬於分析範圍的命題，雖有其先天性，但根本就無綜合的意義。康德將分析命題的先天性移植於綜合命題之內，我們已經將其不可能性說明了。反之穆勒將綜合命題的後天性應用於分析命題之內，如是他的所謂「徹底的經驗論」就因之也無成立之可能。一種「邏輯的」或「徹底的經驗論」如維也納學派所代表者，其主要點就在於從認識關於知識命題的本質中，而指出傳統的理性派和穆勒的經驗論，以及康德的先天論之不可能了。

(五) 邏輯數學與幾何學

關於邏輯實證論的成立，實與邏輯數學之爲分析的科學的發展，具有密切的關係。這一點假如我們一觀現代數理科學的研究結果，則更不難明瞭了。邏輯之爲科學，從哲學史立場而言，不是一種以所謂「宇宙事物的普遍性質」爲對象，就是一種「關於實際的普遍概念的學問。」但是維也納學派則根本否定邏輯與實際任何的實際，而將牠視爲一種對於實際命題加以形式連繫的表象。(Ein Symbolik) 這樣的表象譬如說每個命題「 p 」必有其否定「 \bar{p} 」這裏的「 \bar{p} 」就是「 p 」這個命題的形式上的連繫。因爲事實上僅能「 p 」或者「 \bar{p} 」，可不能同有「 p 」和「 \bar{p} 」。此外從這個表象的敘述原則而言，我們對於一個肯定問題「 p 」能用兩種不同的方式表現之，我們或者主張「 p 」或者否定「 \bar{p} 」。還有在邏輯內所謂「邏輯得數」(Logisches Produkt) $p \cdot q$ 是獨立存在的。可是事實上僅能有「事情 p 與事情 q 」則不能有獨立的 $p \cdot q$ 。「 \cdot 」和「 $\bar{\cdot}$ 」這個邏輯符號是無實際對象可言的。

數學家兼邏輯學家漢因曾因之說過：「邏輯之所以產生是因我們想從所說之中，能連帶說點其他的，或者說我們對於同樣的命題，能爲種種不同的說法。」譬如說： $p \cdot q$ 所說的不僅是對於 p 或 q ，而是同時指 $p \cdot q$ 而言。又如 $p \downarrow q$ 不是說假如 p 則 q ，而是說對於 p 的所言，同時也包含着對於 q 的所言。我們何以必須對於一個實際命題給以形式上的連繫，或者說對於同樣的命題給以種種不同的說法呢？

自然絕無其他神祕的玄學原因，僅因我們對於宇宙事物，既不能盡知，也不能確知。關於這一點，我們為窮究所謂否定的意義，就不難明瞭了。假如我們對於宇宙事物，無不盡知，無不確知，則我們根本無須否定一詞了。一個對於宇宙事物無不盡知無不確知的全體，是不需要邏輯的。而且我們還能與柏拉圖相反的說：「對於上帝連數學也不需要了。」

因此偉根司坦、石里克曾首先認為邏輯是對於實際無所敘述的，牠僅是應用所謂「邏輯常數」(Logisches Konstante)如：「 \rightarrow 」等等將實際命題以「同語反復的變換」。牠不外乎是一種同語反復的命題體系而已。根據這樣的邏輯理論，若干哲學的傳統問題，例如來布尼茲所謂「預定的和諧」之為思維與事物間的關係；有了這個「預定的和諧」則思維中就包含實際的內容，事實上就不能存在了。因為所有思維的作用，只在於邏輯的推論，只是一種「同語反復的變換」。我們應用牠，只能對於實際命題，有「更好的」形式上的了解或推論。至於想因之得到新的實際的知識內容，其不可能性，我們在前面已經說過了。

不僅是邏輯，就是數學與幾何學，也由於佛雷格、羅素、希爾伯、石里克，在數學和哲學上的努力結果，都已經脫離了康德之所謂先天的綜合知識的範圍，而成一種純粹的形式科學了。根據上述諸人的看法，數學不是一種「邏輯的枝節」，就是一種「純粹形式的公設系統」。至於康德視為最具直觀性的幾何學，也設「公設化」(Die Axiomatisierung)

中而漸漸的「邏輯化」(Die Logisierung)了。因此幾何學在純粹數學方面，僅屬於邏輯的「關係理論」(Die Relationtheorie)的一部分；牠是如石里克所言所謂「含蘊定義」的體系。在自然科學這方面，牠之為空間的科學，或者說，牠對於固體與光線關係的敘述，則成了物理學的一部分，是屬於經驗科學的範圍之內了。所以石里克認為「現代幾何學，事實上則有兩種，即是數學的幾何學和物理學的幾何學了。」

(六) 真理理論與徵實問題

關於真理的理論，從維也納學派立場而言，無論為「理性的」或「直觀的」之所謂真理，都是根本不可能的。假如一個命題對於實際有所敘述，有所建立，那麼牠必須從經驗上觀察上能有所判斷，只有具有同語反復的分析真理，才具有頗撲不破的確定性。所以維也納學派的真理理論，不僅與理性派康德派成了對立，就是與具有科學根據的「真理貫融論」(Die Theorie der Kohärenz)也是不相容的。「真理貫融論」者認為一個實際命題的真理性，是在於所觀察的命題無相關的命題體系是否互相貫融。換句話說，一個實際命題之是否可能，完全在於那個命題與那相關的命題是否有理論上的衝突，是否有邏輯上的矛盾。假如在牠們中間無此衝突性和矛盾性，而是能互相連繫的互相貫融的，那麼就證實這個命題的真理性，這個命題就是一個真的

命題，至於牠與實際其他關係之如何，倒可勿庸注意了。

但是維也納學派則認為「真理貫融論」的基本錯誤，是在於不明瞭形式真理與經驗真理的不同點。我們對於形式真理能用命題與命題體系間的貫融為之標準；因為一切分析命題的本質是在於命題間的形式變換，如是在那些命題的形式中有矛盾或衝突之點，則就失了形式命題的意義了。但是經驗真理則不然，牠不惟須合乎命題的語言條件，此外，牠對於實際還有所敘述，所以我們不能從命題的形式即能斷定其意義，同時我們還須知道其所敘述的事實是否有實際的根據。假如「真理貫融論」者認為命題與命題間的互相貫融為真理的標準，而放棄一切經驗上觀察上的證實條件。那麼其結果不外乎如維也納學派中人所言：「一部神話同樣的能視為一種實際的真理體系；因為我們對於某個神話中的命題，在相當的假定之下，亦能使牠與其相關的命題互相貫融，甚至於因之而成一個命題體系。不過事實上誰也不將一部神話當作一種實際的知識體系和真理系統。」「真理貫融論」者之所以誤解經驗的事實，即因他不明瞭命題與相關命題的互相貫融，是為形式真理的基礎，僅有以「同語反複的變換」為對象的形式命題，才能應用這個真理原則，但是牠在經驗真理或綜合命題中，卻失去牠的作用了。

經驗真理因其對於實際有所敘述，有所建立，所以維也納學派認為牠唯一的事實標準，只在於「命題與實際的比較。」從這樣的比較

中能得到某個命題所敘述的與實際一致的結論，則為真的，否則即為假的。換句話說：所謂真的就是命題與實際的「一致配合」(Eindeutige

Zuordnung) 假的則為命題與實際的「不一致配合」(Mehrdentige Zuordnung) 而且這個真理標準從其理論方面而言，事實上，就是所謂「微實問題」(Die Frage der Verifikation) 從微實的理論原則而看到一切對於實際有所敘述的命題，必須有原則上的微實可能性。所謂一個命題的微實可能性者，就是說在某種實際條件之下牠是真的，在某種條件之下牠是假的。假如我們對於一個命題根本就無法指出牠這樣的可能性，那麼我們就根本不能知道牠在某種條件之下是真的或是假的，那麼這個命題就不能真或假了。一個不能真或假的命題，雖具了命題的語言形式，但對於實際是無所敘述的，是空洞而無意義的。假如卡納普所謂「似是而非的命題」(Die Schein aussage) 而已。所以維也納學派以為「命題的意義是在牠的微實方法。」當然他之所謂一個命題的微實方法，不是僅指事實方面而言，同時還指原則方面而言。假如一個命題確無事實上的微實方法，那麼應歸各科學知識方法或技術發展上的結果，但並不能因之而證明牠的「無意義性」(Die Sinnlosigkeit) 可是假如一個命題在原則上就無微實的可能性，那麼我們對於牠之為真為假根本就無證實之可能，那麼這一類的命題根本就不成為命題，牠非是所謂無意義的命題或一個同語反複的命題而已。

所以維也納學派認為一個命題在其真或假以外，還有無意義的可能。一個無意義的命題就是從徵實方法上根本說明其原則的徵實可能性的命題。這一類的命題譬如一位物理學家說在某個電子內有一個核子的存在，但他根本否定這個核子的存在與電子的任何關係，牠是無任何事實的證據而獨立存在的。那麼我們對於這個核子之存在，既無法否定或無法肯定，因為我們對於牠的肯定或否定，僅能以牠與電子的關係為根據，此外則絕對無其他的事實，可資憑證，可是那位物理學家早就將這一點否定了。我們因之對於這樣的科學假說，自然根本無法想像，我們對於牠的存在或不存在，更是無法加以判斷的。關於這樣的命題，是典型的無原則上徵實可能性的命題，是典型的所謂無意義的「似是而非的命題」了。

(七) 玄學問題的基本錯誤

從命題的徵實方法中，已能見到每個命題不僅能真能假，以外還能無意義的。維也納學派認為在真假以外的無意義命題，即傳統的玄學命題，同時哲學的主要任務，即在於如何說明這樣命題的無意義性。至於玄學命題之所以成爲一種無意義的命題，根據這一派的想法，主要的應歸納到下列的兩個原因。關於第一個原因，就是對於「同語反複的變換」之爲思維的作用之無認識，所以思於純粹思維中而得到新的實際知識，而推論到「那方面」新的宇宙事物。其實所有實際的知

識之所以爲實際的知識，除了思維的「同語反複的變換」爲其條件之外，經驗與觀察也是牠的絕不可少的根據。僅有對於實際無所敘述的分析命題，才能不須經驗與觀察而自有其意義。但是牠這樣的意義，僅有純粹形式上的意義，我們應用牠僅能對於實際命題以「更好的」形式推論，得到「更好的」思維結構，至於想因之而肯定經驗的事物關係，甚至於想因之假定「超形」的實在如一般玄學家之所爲，更是原則上所不可能的了。

第二個原因即太重視 (Die Ueberschaetzung) 語言的作用了。「文字的語言」(Die Wortsprache) 本來就是對於敘述事實一種不甚完善的表象。牠的修詞法則與邏輯的修詞法則，更多衝突之點。尤其是從所謂主賓詞的語句構造中更產生了許多玄學問題。這一類的玄學問題，如所謂宇宙是物的心的或其他的，上帝是存在的，靈魂是不死的，意志是自由的種種會不知引起哲學上許多似是而非的問題，會不知引起哲學上許多無意義的理論。這個哲學上的傳統的幼稚狀態，假如無厘素之強有力的說明，恐怕到現在還爲之爭辯不休吧。

還有文字的語言最能惹起玄學問題之一點，就在於牠在所敘述的事實意義以外，還有其他種種不同的「附帶意象」(Die Begleitvorstellung)。「這個附帶意象」往往能使我們對於文字的語言所應有的意義發生誤解，並因之與邏輯的修詞法則衝突而成了一種無事實意義的問題。譬如所謂宇宙的本質是心的或物的，上帝存在，靈魂不

死，意志自由等從邏輯的修詞法則而言，牠們根本不能互相連繫的。牠們之不能連繫正如kg的重量與「歡愉」「道德」一類的概念之不能與無機的，自然的不能連繫。但是從「文字語言」的「附帶意象」而言，似乎心與物能應用於其他的主體，自然也能應用於宇宙的全體，至於對於「上帝」與「存在」，「靈魂」與「不死」，「意志」與「自由」的連繫，也具了相同的理由，或者說相似的感覺。當然維也納學派否定「文字的語言」的「附帶意象」的作用，只在於科學的理論方面，但其在生活方面尤其是在藝術文學方面的偉大意義，則是根本加以肯定的。所以以這個「文字的語言」的「附帶意象」為基礎的玄學理論，維也納學派雖不視之為一種關於實際的知識體系或真理系統，但牠之能充實我生活上，理想上，體驗上的內容，則是根本承認而加以景慕的。所以維也納學派中人以為：「玄學雖不是一種實際的真理系統或知識體系，但牠對於文化生活上的意義，我們僅能稱牠為「概念的詩歌」才能表現一二而已。」

(八) 實在性問題的哲學分析

關於實在性問題 (Die Realitätsfrage) 是哲學上一個重要的問題，這個問題之所以產生，是因若干哲學學派對於實在的看法的不同，但是到了現代倒成了實在論與實證論的爭辯對象了。實在論者與實證論者都認為實在有所謂「真正的」和「非真正的」兩種。根據

前者的看法，「真正的」實在，是超越一切實際現象而獨立存在的，至於後者則認為「真正的」實在是在這個實際現象之中而能直接感覺的。從維也納學派的哲學概念而言，我們自然不能對於某種實在之為「真正的」或「非真正的」有所判斷，但對於所謂「實在的」或「非實在的」的邏輯意義，則能有所說明。所以我們的問題是在於假如有人主張某個實在是「真正的」或「非真正的」，那麼我們怎樣確定他這樣的主張呢？無疑的，我們對於某種主張的意義的確定，是在於如何說明表達那主張命題的徵實方法。假如一個命題確具了實際的內容事實的意義，那麼牠必須在原則上能真或假的。僅有對於實際一無敘述的命題，則是不能真或假，或者永遠是真或假的。凡是在原則能真或假的命題，都為一種有意義的命題，僅有在原則上既不能真或假的或永遠為真或假的命題，都屬於無意義的命題。因為無論如何的實際命題都期對於事實有所敘述，有所建立，所以牠能否對於事實有所敘述，有所建立，自然以其所敘述的事實之存在或不存在為根據，同時我們亦僅能以這個事實之存在或不存在，證明這個命題之為真或假。僅有一個對於事實無所主張，或所主張的並無事實的意義的命題，才能在真假以外存在，但是這樣的命題即我們所謂空洞而無意義的「似是而非的命題」了。

但是我們又如何確定某個命題之為真或假，或者確定某個命題所敘述的事實為存在的或不存在的呢？無疑的，我們對於這樣的事實

的確定，自然我們能否用一定的所與性 (Die Gegebenheit) 爲之解釋，爲之證明。凡是一個對於事實有所表達的命題，在原則上沒有不能爲一定的所與性爲之證明的。所以維也納學派認爲命題的有無意義，是在於牠之能真或假，凡是能真或假的命題，都有其意義。簡言之，命題的意義是在於牠的徵實方法；這樣徵實方法的說明，就是一個命題有無意義的標準。雖然反對這樣意義標準的可以說：我們對於一個命題意義之了解，無須說明所謂徵實方法，僅須認識在某個命題中文字的意思。假如其中的字義已經了解，那麼某個命題的內容也能隨之而認識了。至於我們對於這些字義的認識，或從定義確定之，或用其他語句爲之說明。不過我們知道在定義中或其他語句中所應用的字義，也不是自明的，也不是絕對不需要確定義或解釋的，所以如此連續下去不僅對於某個命題的意義無從了解，甚至於對於那些文字本身的意義也無從認識了。所以在科學中一切命題意義的確定，根本不求之於定義的方法，或藉其他語句的說明，僅是直接的與所與的比較。因此任何科學之爲真爲假或者說之有無意義，事實上只是指出在某種場合某種條件之下，有某種所與性之存在或不存在，這個所與性與那命題所主張的事實關係是正的或是負的。假如一個科學命題在任何實際場合之下，不能證明牠之爲真爲假，從任何所與的試驗中，不能判斷其爲「是」或「不是」，那麼這一類的命題就失了科學的內容，而成了所謂空洞無意義的「似是而非的命題」了。

現在我們能根據命題的意義標準，將實在論與實證論的實在命題加以分析了。實在論者之所謂「真正的」實在如哲學上一般的說法：「真正的實在」是超越感能的，是所謂「物自體」的實在。但是我們不難見到這樣的實在命題，根本就不合實際命題的條件。因爲假如一個命題對於實際確有所主張，那麼牠在原則上必須能經過所與的試驗的，必須能由之斷定牠之爲真爲假的。但是實在論者早就將這一點否定了。其所謂「超越感能的」就是否定經過所與試驗的表示，就是拒絕任何徵實方法的證據。因此我們對於這個命題就根本無法加以否定或肯定了；因爲這樣的命題不僅無事實上的徵實可能性，而且無原則上的徵實可能性。一個無事實上的徵實可能性的命題，我們還能想像還能假定其存在；但是一個無原則上徵實可能性的，我們簡直無法想像無法假定其存在，牠非我們以上所謂「似是而非的命題」不可了。

至於實證論者之所謂「真正的」實在是一「知覺的總和」這也不是合乎實際命題的科學標準的；因爲一個命題之能否證實，能否成爲一種「真正的」實在命題，自然不在於牠所主張的事實對象之能否感覺，只在於能否經感覺的證實而已。一切科學的有効公式因其有經感覺試驗之可能，所以其實在性不亞於能感覺的對象，如房屋桌子板櫈等。維也納學派中人因之說：「原子電子不是一種『邏輯的組織』不是一種『思維的方法』，而是絕對實在的。」

固然我們這樣對於「實在性問題」分析所得的結論是不能滿足實在論的或實證論的哲學家或科學家。他們雖無從事實上或理論上以否定這樣的事實。但是他們總覺得「真正的實在」是「超感能的」或「能感覺的」(Wahrnehmbar)不過無疑的，這是若干哲學家或科學家一種「感情」的作用。因為假如我們對於一個關於實在的命題加以「超感能的」或「能感覺的」限制，則結果假如我們如實證論者所主張否定一切「超感能的」實在，那麼我們連將我們的祖先和文化都同時否定了。否則假如我們肯定「超感能的」實在，其結果雖能滿足我們的「感情」，但對於實在性問題之為有意義的問題，依然無所補益，這是不容有所懷疑的了。

(九) 邏輯實證論與傳統實證論

我們將一般稱為邏輯實證論的維也納學派的最主要的基本思想敘述之後，最後還須說明的，就是邏輯實證論與傳統實證論的基本不同點。所謂實證論是溯源孔德但到了馬赫把茲曼之後的實證論已具了種種不同的內容。假如我們視其為一種具有共同的思想原則的哲學學派，那麼實證論是以「知覺」為一切實際知識的基礎，至於一切不能「知覺」的科學的抽象概念，則不過是所謂「敘述的方法」，「經濟的思維」而已。固然，這樣的實證論的思想原則，的確也具了若干健全的哲學思想，而且邏輯實證論者如佛蘭克、卡那普在他們「因

果律及其界限」與「宇宙的邏輯構造」中，不僅未加以否認，同時已經加以發揚。不過捨此之外邏輯實證論仍不能從傳統實證論立場所能了解的，溯其原因，主要的我們大概可分作下列三點：

第一點 傳統實證論派認為物體的實在，僅為一種「知覺的總和」，牠是不能根據抽象的科學概念所能認識的。邏輯實證論派則認為專從知覺的立場——尤其是從哲學的立場，是不能對於科學的實在性有所肯定或否定的。哲學上的實在問題的對象，不在於確定物體的實在在知覺之內外，僅在於分析關於物體實在的命題之邏輯意義所在。不是什麼是在或不實在的是哲學的問題，而是假如什麼是實在的那麼關於這個實在的命題一定具有徵實的意義才是一個典型的哲學問題。邏輯實證論因之不僅將傳統實證論的理論弱點修正了，就是將哲學上所謂「實在性問題」也從邏輯上為之說明了。

第二點 傳統實證論派認為一切科學的命題，並不包含關於實際的真理至於科學也不是一種實際的真理體系，科學的主要作用僅在於所謂「思維的經濟原則」的完成，僅有使我們對於宇宙事物能藉簡單的概念敘述之或思索之，才是研究科學的真正目的。但是邏輯實證論對於科學的哲學的看法則不然，牠開始就肯定了科學為一種實際的真理體系，哲學不過是將這樣的真理體系內所包含的基本概念加以邏輯的說明，就是將牠應有的明確意義確定下來，含混的歧義排棄不用。所以邏輯實證論派對於哲學與科學指示我們的不同點，就

在於科學是研究實際真理的學問，哲學則是研究實際真理的意義的學問。哲學既為研究實際真理的意義的學問，所以邏輯實證論的哲學觀念，是在於界限明確的思想與含混的思想，發揮語言的作用，而限制語言的亂用，確定有意義的命題與無意義的問題，辨別真的問題與似是而非的問題了。

第三點 傳統實證論派是否定哲學的一切作用的，甚至於欲取消牠。邏輯實證論則指出哲學確有其偉大的任務和目的，牠對於科學概念的明確意義的說明，是不亞於科學對於實際真理的發現，因為一切科學的精神和內容，最後不能不包藏在牠的「偉大的意義的創造」。但是這樣的意義自然不能不藉哲學為之說明了。維也納學派領袖石里克還說過：「哲學是不能蔑視的，就從哲學之為知識概念的分析而言，一種關於道德的概念的分析或說明，其重要性，其意義總不亞如對

於一種科學概念的分析吧！」

此外這兩種實證論對於玄學雖然都是反對的。但是邏輯實證論對於玄學的反對，與傳統實證論微有不同，就是牠雖否定玄學在知識理論方面的作用，可否定牠在實際生活方面的意義。邏輯學家魏思曼曾說過：「假如我們視玄學之為知識體系如科學之為知識體系一樣，則就錯了。可是假如我們視其為一種生活的基本感情，一個如何了解人生體驗人生的基本感情，則玄學不僅不能否定，而且我們原則上就應當如何的敬仰牠和愛護牠了。」

固然我們無法否認這兩種實證論的淵源關係，不過這種淵源關係。我們應當作一種歷史的，而不應視為一種理論的。否則我們想對於邏輯實證論想徹底的了解，是根本不可能的了！（完）

論學三書

熊十力

與薛星奎

來信收到。聞近讀理學書，不知如何讀法，若不善抉擇，恐難獲益也。

治宋明儒學，於其反己體驗之真切處，固宜以之自勸。於其許多精理名言，卻宜再三尋繹，得其條貫與體系，而後衡其得失。理學家究是禪與老氣味重。棲神虛寂，而難語於孔子乾元行健，富有日新，及孟子擴充之妙。其思想方面，亦往往過拘於身心之間，而於易所云「仰觀於天，俯察於地，近取諸身，遠取諸物」數語，則只有「近取諸身」一句，而失先聖智周萬物之神。今日言哲學，宜向西洋理智思辨路數，多用功夫，然後蕩之以佛老，嚴之以宋明儒，要歸於乾元行健，富有日新，擴充無己之盛。今人智劣，不足談斯事，幽居念此，仰屋咨嗟。星奎屢函贊我之辭，適以謗我，茫茫斯世，知我者希，星奎何尤，子曰：「莫我知也夫！知我者其天乎！」古今獨至之詣，曠百世難索解，人乃求默契於蒼昊，余誠不敢妄引宣尼，然自有獨獲，漢唐巨儒之業，皆不屑為，宋明大師之學，何當墨守。矯首八荒，遊神

千古，闔闢無礙，萬變皆貞，非窺大化之奇，詎測圓通之境。

答劉公純

治哲學者，於宇宙人生根本問題，得有解決，便須力踐之於日用之間，實見之於事爲之際。若只以安坐著書爲務，以博得一世俗所謂學者之名爲貴，知與行不合一，學問與生活分離，此乃淺夫俗子所以自誤而誤人。吾子何慕於斯，必以業務爲厭患哉。

答周生

重陽來信，吾精力短，倦作函。「父母在不遠遊，遊必有方。」玩下一語，仍非不可遠遊也。男子生而懸弧矢，豈當守一邱之壑耶？孝之道廣矣，年力方強，問學四方，真積力久，超然自得，將以「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。」非孝之至，歟？經經自守，雖無敗行，何補人羣？賢者可造才，何自畫如是。吾子勿以爲已，看古今書，已能明了當世

名流。其實，吾子恐猶未得真眼目，此意難言。子之聞此也，縱不吾怒，決不得無疑於斯。然若能共處，困學一番，當漸見此意耳。佛學最難得解人。談有談空，說玄說妙，其不模稜籠統者無幾人。讀書談何容易，鄉下蒙師教「學而時習」一章，字字講得來，經師則以為不通也。經師自負講得好，程朱陸王諸老先生，又必以為未通也。鄉俗窮堅，不通訓詁，而經師非之。經

師無神解，無理趣，不得言外意，而理學諸大師又非之。「學而」一章，元是那幾字，而各人隨其見地以為領會，則千差萬別也。凡人無真見，無底蘊，讀天地間大著，反鄙為尋常，讀無知之談，反驚為神奇或富有。海上有逐臭夫，千古學人不陷此慘者有幾耶！產業直須漸捨，向後此為禍根。

朱光潛主編

文學雜誌

復刊號出版預告

第二卷第一期復刊號目錄

復刊卷頭語	古文學的欣賞	杜甫在長安	明日的世界與中國文化	詩的難與易	一首還未見天日的詩	阿史那	巧秀和冬生	他是一個怪人	莫須有先生坐飛機以後	煤區紀行	詹姆士的四傑作	梵文卷書——一部征服了世界的寓言童話集	陀思妥也夫斯基的白癡
編者	朱自清	馮至	吳之椿	朱光潛	甘肅	李健吾	沈從文	楊振聲	廢名	徐盈	蕭乾	季羨林	常風

每册定價六元

商務印書館發行

墨子與說教

張嘉謀

墨子哲學中比較明灼的地方，自然是「兼愛」和「非攻」，但是他的兼愛非攻思想究竟是從什麼地方發出來的？這似乎才是墨子哲學研究上最重要的問題。

我們了解一個哲學家的思想，須要逼入他的思想的源頭，惟有探索到了他的思想的源頭，然後才有辦法看他的話是怎麼說的，同時他說話的意義是放在那裏？換句話說，我們須要這樣，才能摸到哲學的真實處，和一種活的精神。

墨子哲學中，我們認為最有啓發作用的，恐怕就是他的形而上的信仰——「天志」。這一個信念啓發了他全部的哲學思想，因此他倡言兼愛，非攻等，同時又因此漫漫走入功利主義的空氣中，這是墨子哲學的特點。

墨子說：「我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩，輪匠執其規矩，以度天下之方圓，曰：中者是也，不中者非也。今天下之士君子之書，不可勝載，言語不可盡計，上說諸侯，下說列士，其於仁義則大相遠也，何以知

之曰：我得天下之明法以度之。」（天志）像這類的話，墨子書中還有，我們就從這話來看，便知道他的天志即是他的哲學的根基了。從這上面長出了許多的枝葉，研究墨子哲學，能夠把握住這觀點，那麼我們才有辦法領受到他哲學的真實意義。

天志是墨子哲學思想的泉源，是他的形而上的信仰，然而他所見的天志又是怎麼樣的？這裏我們直接拿墨子的話來回答吧：

「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞，反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。」（天志上）——兼愛——

「天之意不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之暴寡，詐之謀慝，貴之傲賤，此天之所不欲也。」（天志中）——非攻——

墨子說這一類話的機會很多，說教不忌重複，宣傳不怕雷同，墨子似乎深懂此道。這一些墨子的話很直率地告訴我們，天志究竟是兼愛的，也同時自然是非攻的。他之提倡兼愛非攻，看來為的是順乎天意。

說天志在兼愛非攻，總得有所根據，如果說話的根據愈接近一般所能容易感知的事實，當然愈能取得大眾的信仰，墨子大概很了解這一點，於是他就從實際生活和一般可見的自然現象說起：

「然則何以知天之愛天下之百姓？以其兼而明之。何以知其兼而明之？以其兼而有之。何以知其兼而有之？以其兼而食焉。何以知其兼而食焉？曰：四海之內，粒食之民，莫不牝牛羊，豢犬彘，澗爲黍盛酒醴，以祭祀於上帝鬼神，天有邑人，何用弗愛也。（天志上）」

這是從實生活方面的說法，還有是出自於自然觀察的話：

「且吾所以知天之愛民之厚者有矣。曰：磨爲日月星辰，以昭道之。制爲四時春夏秋冬，以紀綱之。雷降雪霜雨露，以長遂五穀麻絲，使民得而財利之。烈爲山川谿谷，播賦百事……」（天志中）」

是的，墨子很會用淺近的事實來說教，使我們容易感悟到，天志畢竟是兼相愛而不是別相惡的，然而這還不夠，還不能堅定我們對天意之爲兼愛，非攻的信念。於是他更進一步，要從一般事理上，證明兼愛非攻也是我們的理智不可否認的。墨辨原就是墨子爲證明兼愛非攻的邏輯。

墨經，據說是墨子的自著，這中最主要的思想，我們最好用墨子的一句話來表示，是「體分於兼也，必不已也。」（經上）墨子知天志是兼相愛的，因此他所看的世界事物，也不是別相惡，反而是兼相利的。譬如說吧，「平」與「高」本是邏輯說辭上兩個不同而且互爲矛盾的觀念，但是我們不知平者之爲平，也沒有辦法辨別出高者之爲高。這裏我

們便應驗了墨子的話：「平同高也」（經上）平與高兩者原是兼相利的，墨經中又有說：「厚有所大也」（經上）「厚」是對質說的，「大」是對量說的，各有分別。然而實際上兩者畢竟是兼益的，因爲厚者必要求一個大，厚的東西必定也是大的東西，還有「堅白不相外也」（經上）「堅」與「白」都是對物的性質而說的，兩者所表現的性質雖然完全不同，但是有關係，各不相外，同時可以存在，也互相濟益。做陶器的人，喜歡用白泥，因爲白泥燒乾了要比黃泥堅實得多。我們看見一個黃色或是淡紅色的石頭，一定會說：這石頭不太堅實，一打就得碎。假如我們又看見一個白瑩瑩的石頭，那麼馬上會意識到，這石頭堅實得真可以，就用力也難得打碎，可見堅白兩者相得而益彰。

墨經裏頭像這樣表現兼愛非攻思想的地方很多，這裏不過舉例來說。如果我們用這觀點去看墨經，那才知道它並不是什麼奇怪的東西。墨子的思想系統中需要有一個原素：

以上所說的，是墨子的兼愛非攻的理論。墨子有了這理論，於是他又進而要求我們「尚同於天。」然則我們怎麼才能尚同於天？這裏墨子提供了我們一個實際的辦法。當然這辦法也爲的就是要實現他的神權統治的社會理想——

「故古者聖王之爲刑政賞譽也，甚明察以審信。是以舉天下之人皆欲得上之賞，譽而畏上之毀罰。是故里長順天子政，而一同其里

之義。里長既同其里之義，率其里之萬民以向同乎鄉長曰：凡里之萬民，比向同乎鄉長，而不敢下比。鄉長之所是，必亦是之。鄉長之所非，必亦非之。去而不善言，學鄉長之善言，去而不善行，學鄉長之善行。鄉長，固鄉之賢者也。舉鄉人以法鄉長，夫鄉何說而不治哉？……

……舉國人以法國君，夫國何說而不治哉？……有率其國之萬民以向同乎天子曰：凡國之萬民，上同乎天子，而不敢下比，……夫既上同乎天子，而未上同乎天者，則天當將猶未止也。」（尙同中）

這是墨子的絕對主義的神權政治理想，要求我們必須實行的。墨子之要求我們實行他這理想，也和其他的宗教家一樣，最後得給人一種勸誘和威脅。他的「明鬼」篇可不就是有這勸導性質的嗎？雖然墨子之明鬼神，其用意總帶有勸導性質；但是我們從他的思想系統上說，也不見得是沒有需要。在墨子看來，「天」是最高無上的，是賞罰的主宰。究竟誰來執行這種天志？到這裏，自然不能不要叫「鬼神」出來。可見墨子之懸費苦心，處處想辦法去證明鬼神是有的，（見明鬼篇）不是沒有思想需要上的理由。

墨子慣說「兼相愛，交相利」。兼愛即所以「上利於天，中利於鬼，下利於人」。「利」的觀念在墨子思想中非常重要。因此，他講兼愛，非攻，節用，節葬，非樂，非命等，都全站在功利主義的立場。當然啦，一個人能說中利害處，容易引起人家的同情與信服。

然而利之中有大小之別；究竟我們應該採取大利，還是小利？同時取舍的標準又怎麼樣？墨子有很堅絕的主張：「利之中取大，害之中取小，害之中取小也，非取害也，取利也。其所取者，人之所執也。遇盜人而斷指以免身，利也，其遇盜人，害也。斷指與斷腕，利於天下相若，無擇也。死生利若一，無擇也。殺一人以存天下，非殺一人以利天下也。殺己以存天下，是殺己以利天下。於事爲之中而權輕重之謂求爲之非也，害之中取小，求爲義非爲義也。爲暴人語天之爲是也，而性爲暴人歌天之爲非也。諸陳執既有所爲，而我爲之。執執之所爲，因吾所爲也。若陳執未有所爲，而我爲之陳執，陳執因吾所爲也。暴人爲我，爲天之以人非爲是也，而性不可正而正之，利之中取大，非不得已也。害之中取小，不得已也。所未有而取焉，是利之中取大也。於所既有而棄焉，是害之中取小也。」（大取）墨子這些話，其用意要我們權衡輕重而求其大利，這是他說的「大取」。

但是我們怎麼去實行大取？於是墨子便考慮到我們的智識問題。他說：「夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑，焉摹略萬物之然，論求羣言之比，以名舉實，以辭抒意，以說出故，以類取，以類予。」（小取）墨子在要求我們做明辯的工夫。如果我們能夠辨別是非利害，治亂之紀，同異之處，名實之理，那麼我們會「以類取，以類予」而不作「偏觀」了。這是墨子的行動邏輯的扼要點。

墨子教我們「以類取，以類予，不可偏觀」。他自己自然也很注重

這個「類」的觀念。他說：「楊木之木與桃木之木也同」「小仁與大人行厚相若，其類在申。凡與利除害也，其類在漏雍，厚親不稱行而類行，其類在江上井。」（小取）這都是他重類的明證。

墨子之重類大概又和他的兼愛思想有直接貫通的作用。因為他主張兼愛，所以要做出一套好像「平同高也」一樣表揚兼愛的邏輯。「類」本是兼合同者而成的，我們從字義上看，也就見得墨子所講的「類」總和他的兼愛思想有很大的親和力。現在墨子要我們實行他的大取；他爲着這個目的，於是又教我們以類取的辦法，使我們先能採取類之中最大的一類，然後也就一定會採取利之中最大的利。墨子在處處設法訓練我們，其用心之苦，爲人之積極，也就不難想見了。

然而說到底吧，什麼才是大取的對象呢？那還有什麼，當然就是兼愛非攻，因爲這可以上利於天，中利於鬼，下利於人。利之中這一個最大，那一個能夠比得上？是的，墨子大取的標準就是「尊天利鬼愛人」（非儒）的大利；那麼反乎這個標準的，當然不可爲墨子之大利的對象。而且是他要反對的。他之非攻，非命，非樂，主張節用，節葬，其立論全憑這一副尺度。

最後，我們得明白，墨子主張「非攻」並非即是非戰。對於別相惡的自私自利的統治者，桀紂之流，他主張要誅伐。同時，他一方面主張「非攻」，另一方面又汲汲於守備之事。他的備城，備高臨，備梯，備水，備突等篇，全是一部精細的軍事學。我們是軍事學的門外漢，自然不得其門而入。

墨子是個文武兼備的人。他善於說教，又嫻於武藝，一個手捧着他的聖經，一個手又拿着一把利劍，是宗教家，也是武士。

墨子之說教，明以天意，曉以事理，勸逼以鬼神的賞罰，喻大取以類取，處處設法迫使我們向着他的教義走。其用心之苦，思想步驟之精密，很值得我們同情與敬佩。

他的哲學中，有一部份是證明天道鬼神的存在；因此，我們說他的哲學是有「神學的哲學」(Theosophie)的性質。他爲着配合兼愛非攻的主張，又想出了一套政治理想，其精神有同於西洋中世紀的神權政治。(Hierarchie)

墨子告訴我們「不可偏觀」我們從墨子看，知道真正的智識是在邏輯的「聯繫」(Kommunikation)中。「厚」與「大」自然是兩個不同的邏輯說辭，前者代表「厚」一方面事物的範疇，後者代表「大」一方面事物的範疇。這兩個範疇在邏輯上都可以各自獨立。然而實際上厚的東西必然也是大的東西，我們轉眼來看事實，便又知道厚與大兩者原是不可分離，互相聯繫的。墨子之說：「厚有所大也」這一個邏輯的題句，可不就做到了「比辭而俱行」，「以名舉實」(小取)的程度嗎？

我們所有的智識都是片面的，邏輯範疇所表現的智識特別是如此。真正的，周全的，實在的智識是在範疇的聯繫中，是任何單純的邏輯範疇所不能表達的。墨子之用比辭俱行的辦法去表達這實在的智識，自然比較能夠「中效」一切合實際。這一點墨子對於哲學的貢獻，確乎也不容我們忽視。(篇中所引章句因孫本偏覺無着，暫取華本。)

中國禮俗史發凡

柳詒徵

(一) 論讀經史以治禮俗之法

世言治禮，皆知宗經，經卽史也。士禮十七篇，號爲禮經，實卽後世禮儀志之祖。

史記儒林傳：諸學者多言禮，而魯高堂生最，本禮而自孔子時，而其經不具。及至秦焚書，書散亡益多，於今獨有士禮。

漢書藝文志：帝王質文，世有損益。至周曲爲之防，事爲之制，故曰禮經三百，（臣瓚曰：禮經三百，謂冠婚吉凶）威儀三千。及周之衰，諸侯將臨法度，惡其害己，皆滅去其籍。自孔子時而不具，至秦大壞。漢興，魯高堂生傳士禮十七篇。禮古經者，出於魯淹中。及孔氏，與十七篇文相似，多三十九篇。

周官經述古代之官制官規，亦卽後史職官志之祖。

漢書藝文志：周官經六篇。

大小戴記，雜述四代遺制，又多推闡禮意之論著，其性質似後世之叢書，非史也。第以證佐士禮及周官，補苴其所未備，亦多史料。而其言之淵懿，精粹，實治禮之津梁。漢唐以降，解經說禮之書，汗牛充棟，清儒治之尤精。

若江永、戴震、秦蕙田、凌廷堪、任大椿、黃以周、孫詒讓等，閎通博貫，幾集禮學之大成。要其言禮，實卽考訂古史，禮學與史學，非有二也。周官爲政書之淵源，而以禮爲其中樞，揭櫫大義，最重中和。

周官：大司徒，以五禮防萬民之僞，而教之中；以六樂防萬民之情，而教之和。又大宗伯，以天產作陰德，以中禮防之；以地產作陽德，以和樂防之，以禮樂合天地之化，百物之盛，以事鬼神，以諧萬民，以致百物。

子思作中庸，實述其指。如所謂「致中和，天地位，萬物育」者，皆有其位之育之之實事，非空言也。士禮號爲難讀。

韓愈讀儀禮：余嘗苦儀禮難讀，又其行於今者蓋寡。（唐之五禮，猶多沿襲儀禮）愈此言蓋謂士大夫不盡行。沿襲不同，復之無由，考於今誠無所用之。然文王周公之法，粗在於是。孔子曰：吾從周，謂其文章之盛也。惜乎吾不及其時，進退揖讓於其間也。

然亦以古今宮室衣服名物器數之不同，故學者憚其艱奧。若取張惠言儀禮圖，黃以周禮書通故附圖，依經文章節，行其揖讓進退升降獻酬之法，更依圖而製其器，亦不難瞭然於成周儀文度數之盛也。論語稱詩書

執禮，皆雅言也。禮必執而後明，執之熟，自能常言之矣。

士禮周官二戴記外，周秦經傳，罔不本典禮立言。故必通羣經而後能治禮，亦必通羣經而後能治史。此義隨在可證，無俟列舉。惟自來經生家言，崇視典禮，或失之迂曲，或失之傳會。宜以今世史學家社會學家眼光觀之，則禮之由來與其演進，皆民族社會由榛莽而日進於文明之遺跡也。禮之演進，自義農軒項，迺邇至周公孔子，而造其極。範圍曲成，可俟百世。而人事之變遷，不能無升降隆污。有就一端觀之，而歎為退化者；有就各方觀之，亦未始不可目為進化者。仁智之見，言人人殊。大抵春秋以降，政術兵事，民生物質，多方演變。持視經籍，幾若判然不可同途。

新唐書禮樂志：由三代而上，治出於一，而禮樂達於天下。由三代而下，治出於二，而禮樂為虛名。

然吾民族之根本精神，仍在在與周公孔子之微言精義相通，用以保世滋大，不可徒囿於形式節目以論史也。

禮俗並稱，始自周官。

周官土均：掌平土地之政。以均地守，以均地事，以均地貢，以和邦國都鄙之政。刑禁，與其施舍禮俗喪紀祭祀，皆以地壤惡為輕重之法而行之。

又小行人及其萬民之利害為一書，其禮俗政事教治刑禁之逆順為一書，其悖逆暴亂作廢猶犯命者為一書，其札喪凶荒厄貧為一書，其康樂和親安平為一書，凡此五物者，每國辯異之，以反命於王，以周知天下之故。

以俗教安，次於禮儀。其安萬民，則以本俗。

周官大司徒十有二教：一曰以祀禮教敬，則民不苟；二曰以陽禮教讓，則民不爭；

三曰以陰禮教親，則民不怨；四曰以樂禮教和，則民不乖；五曰以儀辨等，則民不越；六曰以俗教安，則民不偷；（同偷）七曰以刑教中，則民不藏；八曰以誓教恤，則民不怠；九曰以度教節，則民知足；十曰以世事教能，則民不失職；十一曰以賢制爵，則民慎德；十二曰以庸制祿，則民興功。以本俗六安萬民：一曰燬宮室，二曰族墳墓，三曰聯兄弟，四曰聯師儒，五曰聯朋友，六曰同衣服。故言禮而不言俗，未為知禮。詩之國風，即禮俗史之權輿。後之良史，類能探民俗之原。

史記貨殖列傳：俗之漸民久矣。雖戶說以眇論，終不能化；故善者因之，其次利導之，其次教誨之，其次整齊之，最下者與之爭。（此數語最精，化民成俗，不外因勢利導，及教誨整齊；出於爭則必不獲效。）夫山西饒材竹穀繡麗玉石，山東多魚鹽漆絲鱗色，江南出枏梓桂金錫連丹砂犀瑇瑁珠璣曲蠶龍門碯石，江北多馬牛羊蔚裘筋角銅鐵，則千里往往山出棊置，此其大較也；皆中國人民所喜好，諸俗被服飲食率生送死之具也。

司馬遷班固皆著貨殖傳游俠傳，述各地之俗。固撰地理志，言風俗尤折而詳。

漢書地理志：凡民困五常之性，而其剛柔緩急音聲不同，繫水土之風氣，故謂之風。好惡取舍，動靜無常，隨君上之情欲，故謂之俗。孔子曰：移風易俗，莫善於教。言聖王在上，統理人倫，必移其本而易其末。此混同天下，壹之乎中和，然後王教成也。漢承百王之末，國土變改，民人遷徙，咸帝時，嚮同略其地分，丞相腰佩使屬顯川朱轅，條其風俗，猶未宜究，故輯而論之，終其本末，著於篇。

唐修五代史志，亦師遷固，述各地風俗於地志。後之史志，罕紹漢隋，則以述風俗者時有專書（如洛陽伽藍記東京夢華錄之類）。各地方志，

舉尤備；故徵之國史似略，而綜覽羣書則詳也。

善讀史者，求歷代各地之俗，亦隨在可見，不必拘於地志及風俗專書也。如史漢載項梁在吳中以兵法部勒賓客子弟以治喪事，則知蘇俗之尙大出喪，由來已久。

史記項羽本紀：項梁與黥避仇於吳中，吳中賢士大夫皆出項梁下。每吳中有大縣役及喪，項梁嘗爲主辦，陰以兵法部勒賓客及子弟，以是知其能。梁部署吳中豪傑爲校尉候司馬，有一人不得用，自言於梁，梁曰：前時某喪，使公主其事，不能辦，以此不任用，公衆乃皆伏。

陳平宰社，分肉甚均。今之里社及鉅族宗祠春秋祭祀，均分胙肉，亦其遺意也。

吏記：陳承相世家，里中社，平爲宰，分肉食甚均。父老曰：善陳孺子之爲宰。平曰：嗟乎，使平得宰天下，亦如是肉矣。

他如諸史五行儀衛諸志，亦可考見某朝某地殊尤之俗，與紀傳相參。

續漢五行志：漢帝好胡服，胡帳，胡牀，胡坐，胡飯，胡箸，胡筍，胡舞，京都貴戚，皆競爲之。獻帝建安中，男子之衣，好爲長躬，而下甚短；女子好爲長裙，而上甚短。

新唐書五行志：天寶初，貴族及士民，好爲胡服胡帽。婦人則躡步控釵，袵袖窄小。楊貴妃常以假髻爲首飾，而好服黃裙。時人爲之語曰：義髻拋河裏，黃裙逐水流。元和末，婦人爲圓髮椎髻，不設髮飾，不施朱粉，惟以烏膏塗髻，狀似悲啼者。

文宗時，吳越間畿高國軍服，如魏前代所無。乾符五年，雒陽人爲帽，皆冠軍士所冠者。又內廷有刻木象頭以蔽額，百官效之，工門如市。僖宗時，內人束髮極急，及在咸陽，婦人效之，時謂爲囚髻。

又儀衛志：文宗下詔，衣曳地不過二寸，袖不過一尺三寸。婦人裙不過五幅，曳地不過三寸，袖不過一尺五寸。淮南觀察使李德裕令管內婦人衣寬四尺

者，闊一尺五寸，裙曳地四五寸者，減三寸。

曩嘗欲採輯諸史，廣及說部別集，專述吾民衣食住行演變條流，爲民族生活史，頗冀通人同致力於此，亦至有興趣之新史也。

(二) 禮俗之演變

禮俗之界，至難畫分。篤舊之士，以士禮及周官所載，皆先王之大經大法，義蘊闕深，不可以後世風俗相例。究其實，則禮所由起，皆遠古之遺俗。後之聖哲，因襲整齊，從宜從俗，爲之節文差等，非由天降地出，或以少數人之私臆，強羣衆以從事也。

曲禮：禮從宜，使從俗。

又君子行禮，不求變俗，祭祀之禮，居喪之服，哭泣之位，皆如其國之故，謹修其法而慎行之。

禮器，禮時爲大，稱次之，體次之，宜次之，稱次之。

問喪，人情之實也，禮義之經也，非從天降也，非從地出也，人情而已矣。

例如祭祀，所謂國之大事也。燔柴，燔燹，沈羶，享，何自而昉，則昉於初民之震懼於天地陰陽之晦明震動，以爲必有神明主宰，而又無由通問而致其精誠，焚柴而上騰，瘞牲以爲餉，不必有節目等衰也。聖哲因其俗而制爲天神地祇之禮，蕭然有等，廣及諸神，此非由俗而爲禮之禮乎。

周官大宗伯以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以槁燔祀司中司命編戶兩師，以血祭祭社稷五祀五嶽，以醴沈祭山川澤，以醯醢祭四方百物。

後世之禮，不必一準古俗。而焚香宰牲，猶緣其意。故推後世平民焚香祀

天割牲禱神之俗，謂自唐虞三代之柴望血祭而來，固無不可，治史而觀其通，則禮俗之演變，古今不隔也。

世儒詆斥周官，最致疑於媒氏方相氏諸文，蓋隆禮而不達俗也。

周官媒氏，中春之月，令會男女。於是時也，奔者不禁。若無故而不用，令者謂之可。男女之無夫家者而會之。

又方相氏，掌蒙熊皮，黃金四目，玄衣朱裳，執戈揚盾，帥百隸而時儻，以索室驅疫。大喪先驅，及墓入擗，以戈擊四隅，殿方良。

方事周官辨別，謂此諸文為劉歆所竄入。

苗民隳月，至今猶然。周官所載，存古俗耳。大雩逐疫，則由古者醫出於巫。戈擊方良，亦即弔者負弓之意。隋志載左人持弓，俯逐屍而歌。

說文，弔，問終也。古之葬者，厚衣之以薪，從人持弓，會戰也。

隋書地理志，隋州。其左人無喪服，不復魄。始死，置屍館舍，鄰里少年，各持弓箭，逐屍而歌，以箭扣弓為節。

今苗人之送葬，亦持武器至墳而逐鬼。治禮而知其俗，則由儻野而臻文明之階梯可睹矣。

禮非盡循俗也，俗之甚敝，不可不革，而又不能盡革者，則有禮以適其情而為之坊。小戴記經解坊記諸篇，釋禮之為坊者備矣。其最易見者，莫如

鄉飲酒禮。商人酌酒，以亡其國，周公監之，作酒誥，禁羣飲。

酒誥，厥或誥曰，羣飲，汝勿佚，盡執拘以歸于周，予其殺。又惟殷之迪，諸臣百工，乃酒于酒，勿庸殺之，姑惟教之。

又以人之嗜酒，不可盡禁，則制為鄉飲酒禮，使民歲時可以飲酒，而淑之。

以禮讓。

鄉飲酒禮，鄉飲酒之義，主人拜迎賓於庠門之外，入，三揖而后至階，三讓而后升，所以致尊讓也。盥洗揚觶，所以致潔也。拜至，拜洗，拜受，拜送，拜既，所以致敬也。

尊讓潔敬也者，君子之所以相接也。君子尊讓則不爭，潔敬則不慢，可慢不爭，則適於國辨矣。不國辨，則無暴亂之禍矣。斯君子所以免於人禍也。鄉飲酒之禮，六十者坐，五十者立，侍以聽政役，所以明尊長也。六十者三豆，七十者四豆，八十者五豆，九十者六豆，所以明養老也。民知尊長養老，而后乃能入孝弟。

民入孝弟，出尊長養老，而后成教，成教而后國可安也。君子之所謂孝者，非家至而日見之也。合諸鄉射，教之鄉飲酒之禮，而孝弟之行立矣。孔子曰，吾觀於鄉，而知王道之易易也。（周官州長春秋以禮會民，而射於州序。舊春秋二時，以鄉飲酒之禮會其民，而射於序，故曰合諸鄉射，教之鄉飲酒之禮。）

樂記夫養家為酒，非以為禍也。而獄訟益繁，（易飲食必有訟）則酒之流生禍也。是故先王因為酒禮，豐獻之禮，賓主百拜，終日飲酒，而不得醉焉。此先王之所以備酒禍也。故酒食者所以合歡也，樂者所以象德也，禮者所以綴淫也。

歷漢唐宋明，皆存此禮。雖行之公衆者，不盡符於古義，而其他公私宴會，往往尚禮貌而不惟事壺觴。自達人名士自放於禮教者外，綜觀吾民之耽酒，乃不若他族之甚。是則緣俗制禮，以禮易俗微眇之意也。

古之祭祀，有階級之別。如天子祭天地，諸侯祭社稷，大夫祭五祀，（王制）所以明等威也。然亦有達於上下共同之祀，則社是也。

祭法，王為羣姓立社曰大社，王自為立社曰王社，諸侯為百姓立社曰國社，諸侯自為立社曰侯社，大夫以下成羣立社曰置社。

報本反始，歸於土地。因以合羣，因以娛樂。歷代相沿，飲社酒，分社肉，里有

報本反始，歸於土地。因以合羣，因以娛樂。歷代相沿，飲社酒，分社肉，里有

廟而家有祀，推而爲團體之組織，推而爲文藝之講求。所謂聯師儒，聯朋友，聯兄弟之本俗成在焉，不得謂古禮之久湮也。

社稷並稱，孟子曰：「民爲貴，社稷爲重。」顧民得祀社而不祀稷，似於報本之義未備。按古有五祀，廣之爲七祀，約之爲一祀。

祭法王爲羣姓立七祀：曰司命，曰中霽，曰國門，曰國行，曰泰厲，曰戶，曰竈。王自爲立七祀。諸侯爲國立五祀：曰司命，曰中霽，曰國門，曰國行，曰公厲。諸侯自爲立五祀。大夫立三祀：曰族厲，曰門，曰行。適士立二祀：曰門，曰行。庶人立一祀，或立戶，或立竈。

自王達於庶人之祀有竈焉，竈者所以報熟食之本也。自國言之，曰社曰稷，自民言之，有社有竈，殊其名而通其義，是亦古今之所同矣。惟今俗歲首，家祀天地，私塾或行婚禮時，立天地君親師之位，則準之古禮爲僭，然其義亦本於禮運，則所謂禮雖先王之所未有，可以義起者也。

禮運天生時而地生財，人其父生而師教之，四者君以正用之。（此殆後世天地君親師五者並尊之本。大戴記禮三本篇，禮上事天，下事地，宗事先祖而隆君師，是禮之三本也，亦同。）

有後世之俗勝於古禮者，如三代祭禮，以人爲尸，接以賓禮，授其服而藏其棺。

周官守祿，掌守先王先公之廟祫，其道衣服藏焉。若將祭祀，則各以其服授尸，既祭，則藏其棺與其服。（隋謂尸所祭師與黍稷之類，祭後埋之西階之東。）

戰國以來，代以像設，於儼爾優見之義，未嘗相悖。

宋玉招魂，像設君室，靜聞安些。

祭義祭之日，入室，儼然必有見乎其位；周還出戶，肅然必有聞乎其容聲；出戶而

聽，儼然必有聞乎其歎息之聲。

視孫爲祖尸，而子轉以子姓行爲其亡親而事之者，爲有聞矣。宗法社會，支子不祭，祭必告於宗子，又凡宗廟之制，以爵位爲差等。考各一廟，與後世之宗祠羣主合祭者迥殊。然後世之俗，宜於平民，而其敬宗合族，追遠報本，亦未始不符於古也。

禮有行於古而中廢，迄今復興之者，**周官**有**家人**，**墓大夫**，**掌公墓及族葬**之禮。

周官家人掌公墓之地，辨其兆域而爲之圖。先王之葬居中，以昭穆爲左右，凡諸侯居左右以前，卿大夫士居後，各以其族。凡死於兵者，不入兆域。（此以示戰陣無勇之戒。）凡有功者居前，以爵等爲邱封之度，與其樹數。

又**墓大夫**，掌凡邦墓之地域爲之圖，令國民族葬，而掌其禁令，正其位，掌其度數，使皆有私地。凡等墓地者聽其獄訟，帥其屬而巡墓，居其中之室以守之。

族墳墓之俗，殆在周之前已然，而後世乃有堪輿之說，各求善地，不復族葬。公墓之制，則僅大臣有陪陵者，及漏澤園之類。晚近始援他國之俗而倡公墓，用是可知古禮久湮者，亦有時緣他故而復現。至火葬則爲釋氏之法，宋元民間亦有行之者。

世譏吾俗爲多神教，其緣二氏而興者，故不在祀典。而古所謂祀典，如法施於民以死勤事，以勞定國，能禦大蕃，能捍大患，則由民衆之不忘先烈，崇德報功，命意深遠，非迷信也。

祭法夫聖人之制祭祀也，法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大蕃則祀之，能捍大患則祀之。非此族也，不在祀典。

至如蜡祭之類，以俗爲禮，流而爲後世鄉民迎神賽會之習。

郊特牲：天子大蜡八，伊耆氏始蜡。蜡祭八神，先啬一，司膏二，農三，郵表畷四，貓

鹿五，坊六，水庸七，昆蟲八。蜡也者，索也。歲十二月，合聚萬物而索饗之也。蜡

之祭也，主先香而祭司香也，祭百種以報香也，饗農及郵表畷禽獸，仁之至義

之盡也。古之君子，使之必報之。迎蜡，爲其食田鼠也。迎虎，爲其食田豕也。迎而

祭之也，祭坊與水庸事也。曰土反其宅，水歸其壑，昆蟲毋作，草木歸其澤。

宜爲臨民者所不許，然周官於此事曰：以禮屬民，以正齒位。

周官黨正：國索鬼神而祭祀，則以禮屬民而飲酒于序，以正齒位。

孔子與於蜡賓，乃述禮運：子貢不知其義，斥舉國之若狂，而孔子告以張

弛之道，則俗之寓禮，殆非深識不辨。

禮記子貢觀於蜡，孔子曰：賜也，樂乎？對曰：一國之人皆若狂，賜未知其樂也。子曰：百

日之蜡，一日之澤，非爾所知也。張而不弛，文武弗能也。弛而不張，文武弗爲也。一張一弛，文武之道也。

也。一張一弛，文武之道也。

由張弛之義推之，吾民終歲勤動，且蠶畜治生，不事酒食徵逐，歲晚務閒，

始克稍事娛樂，以舒其鬱塞，而聯其羣，正所以彰吾民勤儉之美耳。歲時

伏臘，斗酒自勞，其時較多。

漢書楊惲傳：田家作苦，歲時伏臘，烹羊羔，斗酒自勞。

外此則相沿之令節，始各休假一日，爲飲食歡娛，視官吏士人五日一休

沐，旬日一假者，偶乎遠矣。

漢代官吏，五日一休沐。漢書萬石君傳：每五日洗沐，注文選曰：郎官五日一洗

沐。楊惲傳：移病盡一日，輒假一沐。注晉灼曰：五日一洗沐也。隋書禮儀志：後

齊制：學生每十日給假，皆以素（卽丙）日放之。隋制：學生皆乙日試書，景日

給假焉。

(三) 秩 敘

略明禮俗演變，乃可進言秩敘。禮之函義孔多，就普通人所常言者明之，則禮者秩敘而已矣。樊然衆生，漫無統紀，何以爲羣，何以立國。整齊教誨，必有秩敘而後可相安以生，故社會之初型，原於私欲爭奪，爭奪不已，脊大亂。聰明睿知之人，察其所以然，因勢利導，循其原委，區其經曲，求其條理，定爲秩敘，括之曰禮。故曰禮者，秩敘而已矣。

樂記：人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉；好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，

則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。於是有悖逆詐僞之心，有淫佚作亂之事。是故強者脅弱，衆者暴寡，知者詐愚，勇者苦怯，疾病不

養，老幼孤獨不得其所，此大亂之道也。是故先王之制禮，人爲之節。

荀子禮論：禮起於何也？曰人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭，爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給

人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。

秩敘者，本於人之性情，人之性情本於天，故虞書說典禮，謂之天敘天秩，

天敘天秩，卽樂記所謂天理，天理者，天然之條理也。

皋陶謨：天敘有典，勅我五典五惇哉。天秩有禮，自我五禮有庸哉。鄭玄曰：五禮，天子也，諸侯也，卿大夫也，士也，庶民也。

天敘何以曰典，典常也，人類之可常行者也。然雖人類自草昧以來，已由

爭奪暴亂漸求相安之法，於不知不識之中，趨嚮此天敘而行，而不能無

爭奪暴亂漸求相安之法，於不知不識之中，趨嚮此天敘而行，而不能無

爭奪暴亂漸求相安之法，於不知不識之中，趨嚮此天敘而行，而不能無

爭奪暴亂漸求相安之法，於不知不識之中，趨嚮此天敘而行，而不能無

爭奪暴亂漸求相安之法，於不知不識之中，趨嚮此天敘而行，而不能無

待於聖哲之教。聖哲率其性而修其道。曰惟此可以常行，則各按其倫類而教之。故五典又曰五教。

堯典：慎徽五典，五典克從。鄭玄曰：五典，五教也。

又帝曰：契，百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教，在寬。馬融曰：五教，五品之教。鄭玄曰：五品，父母兄弟子也。

又曰人倫。

孟子：人之有道也，飽食暖衣逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契爲司徒，教以人倫。父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。

吾國一切典禮，皆依此倫理爲之節度而文飾之。故欲知吾民族立國數千年，能由部落酋長達此大一統之國家，廣宇長宙，雄長東亞，其根本何在，即在循此人類羣居之條理，以爲立國根本。簡言之，即以禮爲立國根本。博言之，即以天然之秩敘（即天理）爲立國之根本也。並世民族，構成發展，固亦不外此天然之條理。然吾民族年禩之悠久，統治之廣袤，以史跡較之，成績特殊，由果推因，其亦有循共同之軌而自致其優越之端歟。

倫理之懿，盡人能言，亦更僕難罄。第就近人因他族之俗及吾國末俗流弊，而詬病吾國倫理者稽之，似詬病之端，皆緣未究禮經及史迹之嬗替，而歸咎於前哲。實則古禮之協於人情，合於民治，其精奧賅備，固非徒執臆見近事所可測定。略陳其愚，以俟明哲之商榷。

夫婦之倫，父子君臣之禮所由起也，爰有六禮。（納采，問名，納吉，納徵，請期，親迎。）敬慎重正，夫豈不知男女相悅，出於情欲，所謂發乎情，止乎禮

義也。禮之大義，在慎始圖終，一與之齊，則終身不改。

郊特牲：天地合而後萬物興焉，夫昏禮萬世之始也，取於異姓，所以附遠厚別也。

幣必誠，辭無不腆，告之以直位，位事人也，位婦德也，登與之齊，終身不改。

蓋有嗟於人苟日營營於求偶，其德不恆，直接有損於本身之志事，間接即紛擾於社會之進程，故爲禮以嚴其秩敘，然禮有繼母出母繼父之服。

儀禮喪服疏：喪齊三年，繼母如母。疏：喪齊期章。出妻之子爲母。父卒繼母嫁，從爲之服。繼父同居者。傳曰：夫死，妻稱子幼，子無大功之親，與

之適人，而所適者亦無大功之親，所適者以其貨則爲之築宮廟，歲時使之祀焉，妻不敢與焉，若是則繼父之道也。同居則齊衰期，異居則服齊衰三月。必嘗同居，然後爲異居。未嘗同居，則不爲異居。

是禮固不禁改嫁也，詩美柏舟之死靡它。

詩：風柏舟。之死矢靡它。之死矢靡慝。共姜守節語。

史有懷清臺，及扁表之制。

秦始皇爲巴寡婦清臺，女懷清臺，見史漢貨殖列傳。

續漢書百官志：凡有孝子順孫，貞女義婦，讓財救患，及學生爲民法者，皆屬表其門，以興善行。

則以其義篤情深，超軼流俗，特致敬禮，以勵涼薄，道並行而不相悖也。

君臣之禮，嚴於天澤，策名委贄，有死無貳。而儀式之嚴，則由演變而非其朝，古曰臣鄰，相互欽敬。

舉陶讓：臣鄰哉，鄰哉，臣哉。子遠汝窮，汝無面從，還有後言，欽四鄰。

周之朝儀，王揖臣下，其合諸侯，亦先三揖，故曰君之爲首率也。

周官司士：正朝儀之位，辨其貴賤之等。王南鄉，三公北面，東上，孤東面，北上，卿大

周官司士，正朝儀之位，辨其貴賤之等。王南鄉，三公北面，東上，孤東面，北上，卿大

夫西面北上。王族故土虎士在路門之右，南面東上。大僕大右大僕從者在路門之左，南面西上，司士擯，孤特揖。（王揖孤，特一揖之。）大夫以其等旅，士旁三揖，王還，揖門左，揖門右，大僕前王入內朝，皆退。

又司儀，掌九儀之賓客饋相之禮，以副儀容辭令揖讓之節。將合諸侯，則令爲壇三成，宮旁一門，詔王儀，南鄉見諸侯，士揖庶姓（庶姓非王親，士揖，下手以揖之。）時揖異姓。（異姓王外親，時揖，平手以揖之。）天揖同姓。（同姓王宗室，天揖，舉手以揖之。）白虎通義，君之爲言羣也。

甸民獻民數，則王拜受。

周官司民，掌登萬民之數，自生齒以上，皆書于版，辨其國中與其都鄙及其郊野，異其男女，歲登下其死生，及三年大比，以萬民之數詔司寇，司寇及孟冬，祀司民之日，獻其數於王，王拜受之，登于天府，內史司會，秉宰貳之，以贊王治。

鄉大夫獻賢能之書，則王拜受。

周官鄉大夫，三年則大比，考其德行道藝，而興賢者能者。鄉老及鄉大夫帥其吏與其衆寡，以禮禮賓之。厥明，鄉老及鄉大夫羣吏獻賢能之書于王，王拜受之，登於天府，內史貳之。

其尊民敬士，曷嘗侈然自肆於臣民之上，如後世之皇帝。由是知皋謨所謂天敘，亦第就一國之中，分其職位條理云爾。其辨德罪，必本之天，其證天意，必視之民。

皋陶謨，天命有德，五服五章哉。天討有罪，五刑五用哉。天聰明，自我民聰明；天明長，自我民明長。

故世謂民治精神，原於吾國，不得以後世暴君，病吾古禮也。至於父子之倫，由母系而進於父系，以喪服傳之言斷之，則人禽之辨，其

義尤精。

儀禮喪服傳，禽獸知母而不知父，野人曰，父母何算焉，都邑之士，則知尊稱矣。大夫及學士，則知尊祖矣。

古人豈不知父母並尊，蓋由野人之俗，而進於文明，家無二主，非故意尊男抑女也。（唐以來加重母服，可閱顧氏日知錄。）又如子爲父服，父亦報之，長中下殤，皆有恩意，所謂父父子子也。

儀禮喪服傳，衰章，父爲長子，傳曰，何以三年也。正體於上，又乃將有傳重也。庶子不得爲長子三年，不繼祖也。疏，衰齊三年章，母爲長子，傳曰，何以三年也。父之所不降，母亦不敢降也。疏，衰齊期章，爲衆子，（衆子者，長子之弟，及妾子，女子子在室亦如之。）傳曰，何以期也，報之也。大功章，子女子子之長殤中殤，傳曰，何以大功也，未成人也。年十九至十六，爲長殤，十五至十二，爲中殤，十一至八歲，爲下殤。（下殤小動）不滿八歲以下，皆爲無服之殤，無服之殤，以日易月，以日易月之殤，殤而無服。

是故子孝父慈，與君仁臣敬，同爲各盡其道，非專責片面之言。

大學：爲人君，止於仁。爲人臣，止於敬。爲人子，止於孝。爲人父，止於慈。與人交，止於信。

而父有諍子，亦猶君有諍臣，此人倫之精理也。

孝經，天子有諍臣七人，雖無道，不失其天下。諸侯有諍臣五人，雖無道，不失其國。大夫有諍臣三人，雖無道，不失其家。士有諍友，則身不離於令名。父有諍子，則身不陷於不義。

夫婦君臣，以義合者也。義合者，人也，非天也。故古之爲教，雖各循其倫，而必以父子之倫貫之。父子之道，天性也，由天性以貫人倫，而人倫之組織，

始可盡人以合天。例如夫妻脗合，今人所知者，只認爲男女本身之關繫，而不從其上下前後著想。聖哲之言婚禮，則兼男女本身及其上下前後而言之。

昏義：昏禮者將合二姓之好，（此以本身言）上以事宗廟，而下以繼後世也。（此以上下前後言。）故君子重之。

哀公問曰：寡人願有昏，冕而親迎，不已重乎？孔子愀然作色而對曰：合二姓之好，以繼先聖之後，以爲天地宗廟社稷之主，（此義更廣。）君何謂已重乎？

曾子問：嫁女之家，三夜不熄燭，恩相離也。取婦之家，三日不舉樂，恩嗣親也。三月而廟見，稱來婦也，擇日而祭於廟，成婦之義也。

人之爲人，不限於青年求偶之短期。閱時而有子孫，閱時而爲祖考，故僅知夫婦之倫，不知父子之倫者，於人未盡其義也。

由父子而爲君臣之義，經籍所言多矣。

易序卦：有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。

而孝經陳賚父事君之道，實由天性而引掖之。

孝經：資於事父以事母而愛同，資於事父以事君而敬同，故母取其愛，而君取其敬，兼之者父也。

人各自私其身，何由使之奮於公務。惟由其天性而節其私，則始自家庭，推至社會國家，始能戢小己之私，而奉身以爲公。論語稱事父母能以其力，事君能致其身，二語相承，其能有自。夫竭力事親，固無限量，然尋常人家子女，從其父母之命，爲家庭服務，出於自然，不假考慮，不計報酬，纖屑奉行，必求其當者甚多。此庸行，非奇節也。聖哲察其然，乃得此移孝作忠

之途術，謂於君國不私其身，猶家庭之私其身。則由孩提之良知良能，可以推之邦國天下，而君臣之以義合者，亦持性情而聯繫，不敢自有其身焉。故以廣義之孝言之，則自居處之莊，推之事君，洩官交友，戰陳，罔不本於孝。

祭義：曾子曰：身也者，父母之遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎？居處不莊，非孝也。事君不忠，非孝也。洩官不敬，非孝也。朋友不信，非孝也。戰陳無勇，非孝也。五者不遵，我及於親，敢不敬乎？

吾國史策，忠臣義士循吏名臣，可法可驚可歌可泣者，其原何在。在聖哲由其天性而導之，以發揮於國家。故曰孝子之身終，非終父母之身，終其身也。終其身則息息在在思所以自勉自奮，而不敢爲不善以貽其親無窮之羞。

內則：父母雖沒，將爲善，思貽父母令名，必果。將爲不善，思貽父母羞辱，必不果。此其向善之精誠，不待宗教誘之，法律繩之，盟約泄之，而以人倫之自然收穫之良果也。綜覽史冊，治亂興衰，雖不一而足，而由此天敘天秩，使吾國族之綿延壯偉，常日進而無疆。世之性情涼薄者，不喻其故，轉讓初民淺化正知營私欲計權利者之爲美。而欲撥其本實，謂昔之人無聞知。其蹈常習故者，又惟損公肥私，或營營於乞壽文求象贊之末以爲孝，嗚呼秩敘倫理，豈易言哉。

（四）教育

吾國人之論學有一要語，曰實事求是。

帥教之人而猶有不帥教者，則此道德團體之恥也。

學記：古之教者，家有塾，黨有序，國有學。比年入學，中年考校，一年視離經，辨志，三年視敬業樂羣，五年視博習親師，七年視論學取友，謂之小成。九年知類通，強立而不反，謂之大成。夫然後足以化民易俗，近者說服，而遠者懷之。此大學之道也。

轉移遠屏，亦固其所。而朝野上下，初不先惡其人，惟相與力示之範。論語曰：道之以德，齊之以禮，有恥且格。意必以此意證之，始見道德齊禮之實際行動歟。

周代兵農合一，文武合一，鄉遂之民，受教於司徒，而聽命於司馬。國子則受教師保司樂，而致用於司士諸子，既已如網絡相交矣。

周官：司士掌國中士治。凡祭祀掌士之戒令。凡會同作士從賓客亦如之。作士適四方使爲介，大喪作士掌事，掌六軍之士執披，凡士之有守者令哭無去守，國有故，則致士而頒其守，凡邦國三歲則稽士任。諸子，掌國子之倅，掌其戒令，與其治教，辨其等，正其位，國有大事，則帥國子而致于天子，惟所用之。若有甲兵之事，則授之車甲，合其卒伍，置其有司，以軍禮治之。

而其教則始於鄉三物，大學所謂格物，即指此鄉三物也。三物之教，交互貫通，非短幅所可枚舉。第以射御論，似射御止爲技能教育，於道德無與矣，然古自男子始生，已示以有事四方之志。

射義：男子生，桑弧蓬矢六射，以射天地四方，天地四方者，男子之所有事也。教射則志正體直，以觀德行。

射義：古者諸侯之射也，必先行燕禮，卿大夫士之射也，必先行鄉飲酒之禮，故燕禮者，所以明君臣之義也。鄉飲酒之禮者，所以明長幼之序也。故射者進退周

還必中禮，內志正，外體直，然後持弓矢審固，持弓矢審固，然後可以會中，此可以觀德行矣。

合之樂節，以弭暴亂。

射義：其節，天子以屬虞爲節，諸侯以狸首爲節，鄉大夫以采蘋爲節，士以采芣爲節。明乎其節之志，以不失其事，則功成而德行立，德行立，則無暴亂之禍矣。

孔子之習射，分三選。賁軍之將，亡國之大夫不入，而使幼壯，孝弟者盡好禮者，與於觀衆，則射與道德之關繫何如乎。

射義：孔子射於矍相之圃。子路執弓矢出延射，曰：賁軍之將，亡國之大夫，與爲人後者，不入。公罔之裘揚解而語曰：幼壯孝弟，耆耄好禮，不從流俗，奮身以俟死者，不在此位也。序點又揚解而語曰：好學不倦，好禮不變，龍期稱道不亂者，不在此位也。

禮不傳，所謂鳴和鸞，逐水曲，過君表，舞交衢，逐禽左者，不能詳其儀節。**春秋**：士夫御車作戰，猶不忘禮。

左傳：成公二年，晉及齊戰于鞏，晉解張御卻克，曰：師之耳目在吾旗鼓，遺從從之，此車一人殿之，可以集事，若何其以病敗君之大事也。韓厥中御而從濟師。

韓厥執繁馬前，再拜稽首，奉觴加饗，以進。曰：寡君使羣臣爲魯禱，曰：無令輿師陷於君地，下臣不幸，屬當戎行，無所逃。上震奔時，而系爾君，臣辱戎士，敢告不敏，攝官承乏。

孟子稱王良之御，範我馳驅，不貫與小人乘。

孟子：王良曰：吾爲之範我馳驅，終日不獲一爲之範，過一物而獲十時，云：不失其馳，舍矢如破，我不貫與小人乘，請辭。

御之根本禮教可見矣。

古今教育之判，固以教之合於禮之實際與否為斷，而樂之關係尤鉅。周官大司樂章，雖流傳至今，而樂教之衰，與時俱降。

漢書禮志，孔子曰：安上治民，莫善於禮。移風易俗，莫善於樂。二者相與並行，周禮俱備，樂尤微眇。以音律為節，又為鄉衛所亂，故無遺法。漢興，制氏以雅樂聲律，世在樂官，頗能紀其鏗鏘鼓舞，而不能言其義。六國之君，魏文侯最為好古。孝文時，得其樂人賈公，獻其書，乃周官大宗伯之大司樂章也。武帝時，河間獻王好儒，與毛生等共采周官及諸子言樂事者，以作樂記，獻八份之舞，與制氏不相遠。其內史丞王定傳之，以授常山王禹，禹成帝時為調者，數言其義，獻二十四卷記，劉向校書，得樂記二十三篇，與禹不同，其道遂以益微。

魏文侯時，已聽古樂而思臥，至漢以後，則並魏文侯之所謂新樂亦不可考。

樂記：魏文侯問於子夏曰：吾端冕而聽古樂，則唯恐臥。聽鄭衛之音，則不知倦。敢問古樂之如彼何也，新樂之如此何也。子夏曰：今君之所問者，樂也。所好者，音也。夫樂者，與音相近而不同。

後儒雖多銳意考訂，終不能如古之小學鄉學國學一切皆以樂教人而行禮。故嘗妄謂宋明儒者，極力從事於誠意正心居敬主靜之學，而其成就適不能追古之聖哲。且其於化俗也，尤形扞格，流俗至以其講道德而避之而侮之。蓋古有樂教，故講道德而寬裕安和，行之不形拘苦。後世無樂教，故講道德而鞭辟強制，行之鮮獲同情。不得已而假途釋氏，以簡易參悟為宗，此風尚遷流之最大者歟。

顧古之六藝之教實事求是者，雖久失墜，而其基礎僅存者，猶有家庭教

育之遺文墜緒，散見於曲禮內則少儀弟子職諸篇。用是其教不限於學校，而故家世族儒生學子知其文之可貴，誦述而奉行之。蓋古之禮教，亦未始不存千百之什一也。此諸書所言，約皆周代士大夫家庭教育子女之法，舉凡灑掃應對，行止寢興，飲食衣履，盥洗衽席之節，均有其相當之準。教之於家，習之於幼，雖若委曲纖屑，而養成兒童應事接物對人持己之良習。所謂少成若天性，習慣如自然者，其功效視長大而後裁成，相去不可以道里計。故觀於吾國朝政，兵戈篡竊，史不絕書，若禮教之久廢，而儒家士族，自漢魏六朝唐宋以來，講家法，重禮讓，以保存聖哲教訓，倡導善良之俗，支持於朝野上下之間，其力至偉。是亦實事求是之學，非僅於考據講訓詁之比也。

漢書賈誼傳：孔子曰：少成若天性，習貫如自然。習與智長，故切而不化，化與心成，故中道若性。

(五) 儀法

言禮當知禮與儀之別，春秋時人多能辨之。

左傳：昭公五年，公如晉，自郊勞至于贈賄無失禮。晉侯謂女叔齊曰：魯侯不亦善於禮乎？對曰：魯侯為知禮。公曰：何為？自郊勞至于贈賄，禮無違者，何故不知？對曰：是儀也，不可謂禮。禮所以守其國，行其政令，無失其民者也。

又昭公二十五年，子太叔見趙簡子，簡子問揖讓周旋之禮焉。對曰：是儀也，非禮也。簡子曰：敢問何謂禮？對曰：吉也聞諸先大夫子產曰：夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民實則之。則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行。

氣爲五味，發爲五色，章爲五聲。淫則昏亂，民失其性，是故爲禮以奉之。爲六畜五牲三糧，以奉五味。爲九文六采五章，以奉五色。爲九歌八風七音六律，以奉五聲。爲君臣上下，以則地義。爲夫婦外內，以經二物。爲父子兄弟姑姊甥舅，婦媵，以象天明。爲政事庸力行務，以從四時。爲刑罰威獄，使民畏忌，以類其震曜殺戮。爲溫慈惠和，以效天之生殖長育。民有好惡喜怒哀樂，生於六氣，是故審則宜類，以制六志。哀有哭泣，樂有歌舞，喜有施舍，怒有戰鬪。喜生於好，怒生於惡，是故審行信令，禍福賞罰，以制死生。生好物也，死惡物也，好物樂也，惡物哀也，哀樂不失，乃能協於天地之性，是以長久。簡子曰：「其哉，禮之大也。」對曰：「禮，上下之紀，天地之經緯也，民之所以生也，是以先王尚之。故人之能自曲直以赴禮者，謂之成人，大不亦宜乎？」簡子曰：「快也，請終身守此言也。」

世國族所視爲交際往還宴游酬酢之禮，要皆吾國古所謂儀。而吾國之禮，亦其重儀。保氏教國子以六儀，官等侯封，亦謂之九儀五儀。

周官保氏養國子以道，乃教之六儀：一曰祭祀之容，二曰賓客之容，三曰朝廷之容，四曰喪紀之容，五曰軍旅之容，六曰車馬之容。大宗伯以九儀之命，正邦國之位，命受職，再命受服，三命受位，四命受器，五命賜則，六命賜官，七命賜國，八命作牧，九命作伯。典命掌諸侯之五儀，諸侯之五等之命。

人司儀，尤以儀爲專職，儀固所以篤邦交也。

周官大行人掌大賓之禮，及大客之儀，以親諸侯。以九儀辨諸侯之命，等諸侯之爵，以同邦國之禮。而待其賓客。小行人，使適四方，協九儀賓客之禮。司儀掌九儀之賓客擯相之禮。

儀三千，行之有要。章於身則曰九容，又必別之於所施。

王藻：君子之容舒遲，見所尊者齊遫，足容重，手容恭，目容端，口容止，聲容靜，頭容直，氣容肅，立容德，色容莊。

又凡祭容，貌顏色如見所祭者。喪容，憂色容，顯顯，視容，置置，梅梅，言容，肅肅。（此皆居喪之容。）戎容，整整，言容，肅肅，色容，肅肅，視容，清明。（此皆軍旅之容。）立容，辨，卑無，頭頸必中，山立，時行，聲氣顯實，揚休玉色。（此皆時之容。）

存於心則曰毋不敬，曲禮第一語曰毋不敬，而常失之以寅畏，得禮之本者，無論軍旅喪紀賓客之儀，一行以敬，自然動中規矩。徒習於儀者，第知循行節目而不能將之以誠，則所謂徐生徒善爲頌而已。

漢書儒林傳，魯徐生善爲頌。（師古曰：頌與容通。）

禮意失而僅求之儀節及其器物，非聖哲之所尚也。祝史陳數，載記所識，郊特牲，禮之所尊，尊其義也。失其義，陳其數，祝史其事也。故其數可陳也，其義難知也。知其義而敬守之，天子之所以治天下也。

玉帛鐘鼓，孔門攸慨。

論語禮云禮云，玉帛云乎哉；樂云樂云，鐘鼓云乎哉。

然內心之敬慎，亦必與外物爲緣。墟墓與窆，宗廟起敬。鸞和佩玉，非辟不入；精神物質，交相須焉。

禮記：墟墓之間，未施哀於民而民哀，社稷宗廟之中，未施敬於民而民敬。

王藻：君子在車則聞鸞和之聲，行則鳴佩玉，是以非辟之心無自入也。

孔子論爲邦曰，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞，折衷文質，不限一朝，與玉帛鐘鼓之說，互相明也。然其論拜下麻屨，區別從違。

論語：麻冕禮也，今也純儉，吾從衆。拜下禮也，今拜乎上，泰也，雖違衆，吾從下。

章身之具，亦視財力。故行禮之車服器物，小之關一身一家之儉奢，大之則繫全國全民之風俗。好惡風尚，不可不慎，堯舜垂衣。

易繫辭：黃帝堯舜垂衣裳而天下治。

桓管輕重。

漢書地理志：桓公用管仲，設輕重以富國。合諸侯，成霸功，身在陪臣，而取三歸。故其俗彌侈，織作冰紈綺縠純區之物，號為冠帶衣履天下。

規恢華夏，雄長海宇，以其工藝制作，可以冠帶衣履天下也。觀於後史，環吾族者之尊我，咸以其服物之文明，或毀弊以為仇。

漢書匈奴傳：初單於好饋糶絮食物，中行說曰：匈奴人衆，不能當漢之一郡，然所以強之者，以衣食異，無仰於漢。今單於變俗，好漢物，漢物不過什二，則匈奴盡歸於漢矣。其得漢絮絮，以馳草棘中，衣袴皆裂弊，以視不如旃裘堅善也。得漢食物，皆去之，以視不如重酪之便美也。

或解辨以從化，皆可見其關係之重大。

隋書禮儀志：開皇三年，正月朔日，大陳文物。時突厥染干朝見，慕之請襲冠冕，帝不許。明日拜表固請衣冠，帝大悅，謂弘（牛弘）等曰：昔漢制初成，方知天子之貴，今衣冠大備，足致單於解辨，此乃卿等功也。

由此而知制禮之先，莫亟於備物。周孔集前聖之成，以前聖能備物致用也。

易繫辭：備物致用，立成器以為天下利，莫大乎聖人。

爾雅：考工之序論。

考工記：知者創物，巧者述之，守之世謂之工，百工之事，皆聖人之作也。鑠金以為刃，凝土以為器，作車以行陸，作舟以行水，此皆聖人之所作也。

有在昔則文明大備，在今則優劣懸殊者，提衿納履，無往不感物資之缺乏，固不待議禮始然，而由禮儀器物而思之，其理尤易見。故妄謂今日當

務之急，當移阮元鄭珍諸儒研究古代梓匠輪輿制作之精神，從事於目前吉軍兵寶嘉器服之營造矣。

世多謂古者禮不下庶人，（曲禮）以此不厝意於民衆，實亦不知古禮之及於庶人者，自有其法。觀宗伯之言軍禮，即禮之施於大衆者也。

周官大司馬：以軍禮同邦國，大師之禮，用衆也。大均之禮，恤衆也。大甸之禮，簡衆也。大役之禮，任衆也。大封之禮，舍衆也。

此五禮者，雖別載於軍禮，今已不獲詳知其條目。然詞徒有教法，有比法，有田法，既通行於鄉遂。

周官小司徒：掌建邦之教灋，以稽國中及四郊都鄙之夫家九比之數，以辨其貴賤老幼廢疾。凡征役之施舍，與其祭祀飲食喪紀之禁令，乃頒比灋於六鄉之大夫，使各登其鄉之衆寡六畜車轡，辨其物，以歲時入其數，以施政教行發令。及三年則大比，大比則受邦國之比要。

又鄉師以國比之灋，以時稽其夫家衆寡，辨其老幼貴賤廢疾馬牛之物，辨其可任者與其施舍者，掌其戒令糾禁聽其獄訟。凡四時之田，前期出田灋於州里，簡其鼓鐸旗物兵器，修其卒伍。及期，以司徒之大旗致衆，而陳之，以旗物辨鄉邑，而治其政令刑禁。巡其前後之屯，而戮其犯命者，斷其爭禽之訟。逾人以歲時登其夫家之衆寡，及其六畜車轡，辨其老幼廢疾，與其施舍者，以頒職作事，以令貢賦，以令歸田，以起征役，若起征役，則令各歸其所治之民而至，以遂人之大旗致之，其不用命者誅之。

司法又有九法，其簡稽鄉民，即根據司徒鄉遂之比法而行。

周官大司馬：掌建邦國之九法，制畿封國，以正邦國。設儀辨位，以等邦國。進賢興功，以作邦國。建牧立監，以維邦國。制軍誥禁，以糾邦國。施貢公職，以任邦國。簡稽鄉民，以用邦國。均守平則，以安邦國。比小事大，以和邦國。

其教振旅芟舍治兵大閱，亦即根據鄉遂州里之田法。

周官大司馬：中春教振旅，司馬以旗致民人，平列陳，如戰之陳，辨鼓鐸錙鑿之用。王執路鼓，諸侯執賁鼓，軍將執晉鼓，師帥執提，旅帥執鼙，卒長執鐃，兩司馬執鐃，公司馬執鑿，以教坐作進退疾徐疏數之節，遂以蒐田。夏秋之芟舍治兵，大閱亦準此。

凡民法，即軍法。凡兵法，即禮法。安在禮不下庶人乎？蓋民衆既多，非若少數人之行禮，不難以賓主長幼率之；故必以兵法部勒，而後羣衆乃秩然有敘。

周官：鄉師大役，則帥民徒而至，治其政令。既役，則受州里之役要，以考司空之辟，以逆其役事，凡邦事令作秩敘。

古之民衆能參與國事，輔志弊謀。

周官：小司寇之職，掌外朝之政，以致萬民而詢焉：一曰詢國危，二曰詢國遷，三曰詢立君。其位：王南鄉，三公及州長百姓北面，羣臣西面，羣吏東面，小司寇擯以敘進而問焉，以衆輔志而弊謀。

其集合行動，必有組織，蓋可推見。然其根本，尤在比閭鄰里及司民諸職，調查民數之精確，自生齒以上皆書之，歲登下其死生，使無一民一物，不受國法之統制。

司民登民數見前，州閭之記生子，則見於內則。其文曰：夫告宰名，宰辯告諸男名，書曰某年某月某日某生，而藏之；宰告閭史，閭史書爲二，其一藏諸閭府，其一獻諸州史。州史獻諸州伯，州伯命藏諸州府。（此雖士大夫之禮，然可見州閭之史皆記載人之出生，此可以補周官所不載。）又如周官媒氏掌萬民之判，凡男女自成命以上，皆書年月日名焉。知古之萬民，無論男女之生，皆有記載。

報告而鄉士又掌各鄉之民數，士師掌合州黨族閭比之聯，與其民人之什伍，使之相安相受。職方氏又掌天下之圖，以掌天下之地，辨其邦國都鄙，四夷八蠻，七閩九貉，五戎六狄之人民，與其財用九穀六畜之數要，周知其利害，故如揚州二男五女，荊州一男二女，豫州兗州並州二男三女，青州二男二女，雍州三男二女，幽州一男三女，冀州五男三女之比例，可以由統計得之也。

後世兵民之政，不相聯繫，驅市人而使之戰，民德之墮落，亦不復過問。偶集大羣，踴躍淆雜，漫無友紀。以故儒先行誼，學校箴銘，止以勵少數人之禮文，不能立大多數之秩敘。鄉約保甲，大率具文。計帳黃冊，舉非實數。甚則法出姦生，令下詐起。非徒善不足以爲政，即徒法不能以自行。此不知禮者之過，然亦講禮學者止知考古，而不知持聖哲治國平天下之法，期於實行之過也。

漢書：漢仲舒傳：今漢繼秦之後，如朽木殘牆矣。雖欲善治之，亡可奈何；法出而姦生，令下而詐起。

後漢書：和帝紀：永元十二年詔，三公朕之腹心，而未獲承天安民之策，數詔有司，務擇良吏。今猶不改，競爲苛暴，侵愁小民，以求虛名。委任下吏，假勢行邪。是以令下而姦生，禁至而詐起。巧法析律，飾文增辭，貨行於言，罪成乎手，朕甚痛焉。孟子：徒善不足以為政，徒法不能以自行。

（六）人文

化成天下，在觀人文。

易：賁卦：文明以止，人文也。觀乎人文，以化成天下。人文之義，頗不易言。古所謂禮之文，惟在義理。

禮器先王之立禮也，有本有文。忠信，禮之本也。義理，禮之文也。無本不立，無文不行。

人官物曲，用意深微；直情徑行，或反諷其迂曲。

禮器：子游曰：禮有微情者，有以故興物者，有直情而徑行者，戎狄之道也；禮道則不然。

例如喪服衰經杖屨，有加有受，皆所謂文。

儀禮喪服大功章：何以無受也，喪成人者其文緝，未成人者其文不緝，故殤之冠不穆垂。

後世第存斬齊功總之名，布縷升數不可復辨，禮文之難言久矣。

又如人之函義，固指一切食味別聲被色而生者而言，而禮之重人，則在別於禽獸。

曲禮：鸚鵡能言，不離飛鳥，猩猩能言，不離禽獸。今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎。

夫人禽之辨，世孰不知。然以聖哲之言衡之，則有世俗以為已盡為人之道者，聖哲視之，尙未合於禮也。

論語：今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養，不敬何以別乎。

孟子：食而弗愛，豕交之也；愛而不敬，獸畜之也。恭敬者，幣之末將者也。恭敬而無實，君子不可虛拘。

論人既嚴，故有成人與不成人之別。

冠義：凡人之所以為人者，禮義也。禮義之始，在於正容體，齊顏色，順辭令。容體正，顏色齊，辭令順，而後禮義備。故冠於阼以著代也，醮於客位，三加彌尊，加有成也。已冠而字之，成人之道也。見於母，母拜之；見於兄弟，兄弟拜之，成人而與

為禮也。玄冠玄纁，奠摯於君，遂以摯見於鄉大夫鄉先生，以成人見也。成人之者，將責成人禮焉也。責成人禮焉者，將責為人子，為人弟，為人臣，為人少者之禮行焉，將責四者之行於人，其禮可不重歟。故孝弟忠順之行立，而後可以為人，可以為人，而後可以治人也。

禮器：禮也者，猶體也。體不備，君子謂之不成人。設之不當，猶不備也。

孔子與子路論成人，兼知廉勇藝及禮樂而言，而見利思義，見危授命，久要不忘者次之，人之分量，若是其難副也。

論語：子路問成人，子曰：若臧武仲之知，公綽之不欲，下莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣。曰：今之成人者，何必然，見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以為成人矣。

然就中庸體認，則君子之道費而隱，夫婦之恩，亦可以與知能行。故懸格雖嚴，而其道亦不遠人。

中庸：道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道。

又君子之道費而隱，夫婦之恩，可以與知焉。及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉。及其至也，雖聖人亦有所不能焉。

凡一切食味別聲被色而生者，固皆可以達於成人之歸也。由此言之，言禮必本於性善。知性之善，則人皆可以為堯舜。

孟子：孟子道性善，言必稱堯舜。人皆可以為堯舜。

人人不能盡為天子諸侯，而人人本其性之善，皆可以行堯舜之道。則人之上達之途，至寬至平，無階級地位貴賤貧富之別。凡病吾國古禮尙等威嚴儀式，以為不合於今人平等之精神者，皆由不知中庸為說禮之書，必合周官與中庸讀之，更參以論孟之精義，自可曉然無疑矣。世又病儒

家博而寡要，亦未知其實而爲皮相之言也。儒家尙禮，而其秉要執本，有二義焉：曰敬，曰恕。曲禮首標毋不敬，前已言之。敬則視聽言動，自可合禮，屯之人與百姓，無不可安。

論語：修己以敬，修己以安人，修己以安百姓。

而敬之所恃在修，聖哲蓋視人人皆如良材名璞，無不可成大器。而其高下懸殊賢否大判者，則由切磋琢磨之功之至否。人苟自奮於修治，則其知與成功一也。

中庸：或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之，一也。或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功，一也。

由修己而恕人，則於人無不能容，而心量日廣，上下左右前後，絜之若矩，任何人皆安且和矣。周官開宗明義，曰紀萬民，曰擾萬民，曰諧萬民，曰均萬民，曰糾萬民，曰生萬民，皆恕道也。

周官：太宰掌建邦之六典，以佐王治邦國：一曰治典，以經邦國，以治官府，以紀萬民。二曰教典，以安邦國，以擾萬民。三曰禮典，以和邦國，以統百官，以諧萬民。四曰政典，以正百官，以均萬民。五曰刑典，以靖邦國，以刑百官。以糾萬民。六曰事典，以富邦國，以任百官，以生萬民。

後世禮法雖墮，而禮意猶聯繫未絕。吾民族性之寬博，由服習前哲之禮教而出於不自知，持以視並世之持狹隘之見，以爭階級種族國家者，各異其趣。此或觀人文者所宜宣究歟。

民族性之優劣，每苦於不自知。昔人詩謂「不識廬山真面目，祇緣身在此山中」者，卽此義也。故揚謝過情，固非；而刻責太甚，亦過。論者動謂數

千年來，禮壞樂崩，政不古若，陵夷衰微，不可復振。然果詳察吾全民族之潛意識，則禮教之涵濡孕育，固亦未盡蕩然。如普通晉人之語，恆以不成人爲譏訶。卽知其潛意識中咸隱隱有一成人之鵠，卽禮意之常存於天壤者也。吾民弱點固多，就其優者言之：如孝慈勤儉之風尙，前已略言。茲更就習俗之人人共喻者觀之，亦略有四：一曰任恤，任恤者，周官之教也。鄰里鄉黨，出入相友，疾病相恤，患難相扶持，遂成恆德。唐宋以來，鄉有義倉，族有義莊，普濟有院，慈幼有局，恤嫠有會。各地方志所載，廢興繼起，不可臚舉。他如同業有公所，同鄉有會館，各方之相勉於互助者，皆禮教任恤之流風也。（他族之尙義者，或尙有過於吾民，然任恤及於世界異國，而視族姓爲路人，與吾之親親而仁民，仁民而愛物者異。）二曰忠信，記曰：忠信之人可以學禮。人不盡忠信也，然自聖哲主忠信之教，垂口耳而浸漬於人心，有行之亦不自知其故者。夫民之廢業惰游者，固若溢於都市；而勤勤懇懇，工工農農，忠於職業之人，實占最大多數。

荀子王制篇：農農，士士，工工，商商，一也。

便大多數之工農不忠其職，吾曹之不能自存久矣。海通以前，大商巨賈，訂貨付資，刻期市易，不立契券，無爽約者。外商見之，詫爲美德。今雖陵替，然甬滬津粵商肆往來，猶多重然諾而惡詐譎，此非俗之重信乎。故羣衆之未閑禮法，有待約束整齊者，固宜加意。而羣衆之流風篤厚，則必善導而固存之，不可鑿混沌而使之漓也。三曰明理，夫明理固文明民族所同，非吾獨然。然亦有辨，強弱力也，是非理也，他族恆以強弱爲是非，如以決

闢定曲直是也。緣俗尙而成國策，浸至於有強權無公理，而生民之禍烈矣。吾民雖亦有械鬪爭鬪之俗，然尋常爭執，仍多就公衆講論，其是非俗語曰講理，由講理之詞推之，吾民衆公共之意識，在持理性以明是非，而不惟好勇鬪狠，以逞其私意。斯義之闕，殆自左氏「師直爲壯，曲爲老」之語而來，故常有理直氣壯之說。更推其精意，則曾子之自反而縮，仲山甫之不畏強禦，皆吾民講理而不尙力之所承述，而理直之師，乃非強暴所能摧挫，近事昭然，非愚曲說也。

孟子：昔者曾子謂子襄曰：子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣。自反而不縮，雖褐寬博，吾不憚焉。自反而縮，雖千萬人，吾往矣。

詩：蒸民，人亦有言，柔則茹之，剛則吐之。維仲山甫，柔亦不茹，剛亦不吐。不侮矜寡，不畏強禦。

四曰尙文，今之文視古之禮文，固大不同，而亦有其功效。村氓里嫗，敬學右文，雖目不識丁，而其意孔摯，則俗之漸摩於文者深也。南朔各地，風土雖殊，而春聯楹帖，家訓格言，戶所常懸，人皆共喻。或美天然之景物，或勉羣衆之躬行，此唐以前所無，而後世之進步也。他如彈詞小說，戲劇畫圖，

貞淫雜陳，忠奸攸判，其教廣於師儒，其意通於經傳，蓋自荀卿成相，籍漢志，清史子以來。

漢書：漢文志小說家：清史子五十七篇。（古史官記事也。）

久爲支配社會心理之工具，化民成俗，遠邁朝廟官廳之禮樂，是又不得以各地新式學校之未遍，遂謂吾國文化之不普及也。

禮俗萬端，不勝觀縷。管蠡所陳，無當萬一。魯難未已，周禮猶存。因革損益，事資英彥。曾氏謂風俗厚薄，自一二人之心之所嚮。

曾國藩原才：風俗之厚薄，奚自乎？自乎一二人之心之所嚮而已。此一二人者之心向義，則衆人與之赴義。一二人者之心向利，則衆人與之赴利。衆人所趨，勢之所歸，雖有大力，莫之敢逆。故曰：撓萬物者莫疾乎風，風俗之於人之心，始乎微而終乎不可禦者也。

吾人苟不以一二人自諉，奮發其親愛精誠，愛我國家，愛我民族，愛我禮教，愛我良俗，愛我聖哲遺傳，豐美之寶典，本秩敘，興教育，定儀法，章人文，因時制宜，折衷至當，不獨可以揚我國光，實可由茲以翊進世運。至誠盡性，與天地參，固非異人任也。

（完）

國史商例

金毓黻

國史包羅甚繁，記載宜有倫脊，倫脊維何，義例是也。乙部記載之法

有四：以人記者爲紀傳，以時記者爲編年，以事記者爲紀事本末，以地記者爲世家載記。前代正史，大抵包此四體，尤以史記爲備。本紀以時，列傳以人，世家以地，志表以事，修史義例，自當以是爲準。劉子玄曰：「國無法則上下靡定，史無例則是非莫準。」韓愈亦云：「纂言者必提其要，記事者必鉤其玄。」提要鉤玄卽史必立例之謂也。歷代設館修史，皆先定例，修國史，詎能外是。或謂今世輪軌隸通，應旁采列邦修史新法，固不必拘泥舊例，其言允矣。然列邦多就官書檔案，編次累積，以爲史料，而刪成勒定，任令學者爲之。且其紀載之法，亦以事人時地四者爲準。民國史由官修，應仿前代正史，具備諸體，惟志多載典章經制，尠能具一事之本末，應別立錄，以紀革命建國抗戰諸大事，惟以時非割據，故無世家載記一體。又應廣徵史實，先成長編：一以垂久遠，一以防散佚，博約並存，新舊兼具，所明諸例，亦卽在茲。往者餘杭章先生有中國通史略例，近則江寧吳先生亦有國史義例之作，爰不揣寡昧，草成是篇，義取互明，語非立異，題曰

商例，備揚推焉。

(一) 國史大名

修國史，宜名中華民國史記，簡稱國史。

案史記一書撰自漢太史令司馬遷，初未立名。遷歿後，稱其書曰太史公，（漢藝文志）又稱太史公書，（見漢書宣元六王傳及後書班彪楊終等傳）及太史公記。（見漢書楊惲傳）迨後漢末造，暨魏晉人，始稱其書爲史記（如荀悅王肅司馬彪等）殆太史公記之簡稱耳。然史記本書屢稱史記，悉指舊史而言，卽謂史官所記。茲取以名國史，宜無悖戾。然簡稱則曰國史，亦用太史公記簡稱史記之例。

未及刪成勒定，則暫名史稿。

案清初設館修史，第一次進呈之稿，於王鴻緒歿後，由其家人刊行，不敢直稱明史，署曰橫雲山人史稿（今通稱明史稿）最爲善

例。清史初稿亦用是例，今宜師之。

(一)紀

國史立紀以記大事，直稱本紀，不冠他名。

案 史通本紀篇曰：「蓋紀之爲體，猶春秋之經，繫日月以成歲時，書君上以顯國統。」又曰：「紀者以編年爲主，唯敘天子一人，有大事可書者則見之於年月，其書事委曲付之列傳，此其義也。」是則本紀與列傳相對待，編年以紀大事，以爲列傳所本，故曰本紀。滿清以往，君曰天子，尊無二上，故以君上立紀，民國無君，而以民國紀年，其數可至億萬，不因易元首而更改元，今宜直稱本紀，按年編次以紀大事，以爲錄傳志表諸體之本。或謂民國無君，不宜立紀，應別爲大事年表，不悟本紀亦爲表之變格，其名雖異，其實則同。語曰：「羣山萬壑，必有主峯，龍衮九章，必挈其領。」本紀之尊於表，以其爲國史之綱領也。

其記事之法，以事繫日，以日繫月，以月繫年，但不以月繫時，又日以數計，不用干支代日之法。

案 春秋記事之法，以月繫時，以時繫年，以備日月歲時，時分春夏秋冬，日則但書干支。民國改用陽曆，上同周正建子，歲首實當冬季之半，強名爲春，序候乖矣。國史宜廢四時，以月繫年，又以干支代日，亦爲舊法，不如以數計日之明哲，故並易之。

(二)錄

近世新史，類以事爲綱，具賅一事本末，而成篇章，略如吾國之紀事本末體。今本此旨，在國史立錄，以別於以人爲綱之列傳。

案 往代紀孫吳事有吳錄（蕭梁張勃撰）紀南燕慕容德事，有南燕錄（燕王景暉撰）此所謂錄，與書記略典同義，其實史也。崔鴻十六國春秋始以一國爲一錄（如前趙錄前燕錄之類），然猶非以事爲綱之法。餘杭章氏中國通史略例所附目錄，凡立五類：一曰表，二曰典，三曰記，四曰考紀，五曰別錄，典以視志，考紀以視本紀，別錄以視列傳，惟記爲創體，以記一事之本末，即吾所謂錄也。湘中老儒陳鼎忠曾運乾二氏自敘通史例曰：凡五曰紀，曰傳，曰志，曰錄，曰譜。又云：「傳以序事，非以序人，取與紀相發明，錄以綜括士女行誼，實法正史類傳。」（見所著通史敘例）蓋二氏以錄代傳，而別製紀事之篇，正名曰傳，其所謂傳，正吾所謂錄也。章氏所立革命記，陸交記，海交記，光復記，皆應易名爲錄，亦爲國史應備之典。（如史記平準書匈奴列傳貨殖列傳三國魏志東夷傳皆爲錄體，不得稱書稱傳）

擬立之錄有六：一曰革命錄，記民國所由肇建；二曰建國錄，記立國之宏綱鉅規；三曰抗戰錄，記抗戰八年轉敗爲勝之始末；四曰叛國錄，記袁汪諸氏叛國之始末；五曰會黨錄，先記同盟會國民黨之遞嬗，次及其他各會黨，而以青年團附焉；六曰邦交錄，記與世界列邦訂約會盟折衝樽俎

之大事，而以毗近吾土諸小國附焉。

案 革命錄當章氏革命光復二記，邦交錄當陸交海交二記。章氏又立會黨別錄，以視列傳，今則以事爲綱，改與革命諸記爲伍。

此外遇有大事，隨以立錄，不爲懸擬，至其屬事比辭之法，則以王氏湘軍志爲準。

案 王壬秋先生（闡運）湘軍志，因事命篇（如會軍篇）敘次簡勁有法，是亦錄之善例也。

（四）傳

國史舊法，書事委曲付之列傳，傳則以人爲綱，不能具一事之本末，此立錄所以爲新史法也。然傳所以記卓出人物，及有關一世盛衰之巨懸，類於往代英賢傳記，故民國史亦不廢斯體。但立傳不若前史之多，且以不能具於諸錄者爲主。

案 開國以來，遇有勳賢逝世，烈士死節，政府頒令褒獎，每曰：「生平事蹟存備，宜付國史。」實則功令徒具，載筆未聞，然國史之宜有傳，定於此矣。

國史宜分專傳類傳兩部。元首勳賢將帥爲邦國柱石安危所繫者，宜各立專傳，以示重於類傳。

案 清代史家錢大昕嘗謂專傳重於類傳，宋史立道學傳以尊程朱，適以卑之，宜爲程朱立專傳，其言是也。開國以來，應立專傳者不

過數十人耳。（別擬詳目）歷任元首如孫林兩公，尤應立傳，以冠專傳，次以勳賢將帥。民國無君，元首任滿則下儕庶民，故不入本紀，而以傳名。

類傳應仿前史，立忠義，循良，文苑，方伎，游俠，卓行諸目。然前史有儒林傳，今則改立師儒學博兩傳。師儒傳以記有傳授諸師，學博傳以記鑽研科學諸學者。又立方鎮貪吏奸黨諸傳。開國以來，割據諸帥入方鎮，以貪婪敗者爲貪吏，附敵叛國者爲奸黨，攝其巨懸以示懲儆。其偽滿始末，則具於偽國傳。

案 依前史例撰儒林傳，不足以賅今世之學人，且儒以名，更無以賅諸學科，今以王闡運章炳麟廖平劉師培康有爲梁啟超王國維諸氏，有授受淵源者入師儒傳，其他精研科學諸氏入學博傳，長於辭翰之士，仍入文苑傳。又前史有藩鎮酷吏奸臣叛臣諸傳，今稍易其稱，用符名實。

今世女子，參政入官，與男子等，故國史不立列女傳。

案 劉向始著列女傳，後漢書列傳因有列女之目。愚謂劉向命名，取義於史記列傳，列女傳者，女列傳也。若稱范書篇目爲列女列傳，則爲不辭矣。若民國史仍立列女傳，則與男女平等之旨相戾，凡女子可立傳者，若爲勳賢則立專傳，否則散入各類傳之中。

（五）志

錄以述理亂興衰，志以述典章經制，故撰史莫難於作志。

案 馬端臨文獻通考自序：「太史公號稱良史，作為紀傳書表，紀傳以述理亂興衰，八書以述典章經制，後之執筆操簡牘者不能易其體，」其言允矣。民國新史，紀傳之外又為立錄，紀以記大事，志歲月，實為錄志之綱，而傳則專詳人物，亦錄之支流別裔也。惟錄能具一事之本末，以述理亂興衰，足當之而無愧。江淹有言：「修史之難無出於志。」誠以志者憲章之所繫，非老於典故不能為也，一代之典章經制悉具於志，修民國史豈能外是。

民國以五權憲法，樹立政治機構，國民政府之下，分設五院，行使五權，而行政院下分設若干部會，於是吾國之政治，綱舉而目張矣。此各院部會之分職，即國史立志之大準，若敘立法及司法則作法制志，敘財政則作財政志，敘教育文化則作文教志，敘陸海空軍則作軍事志，敘經濟建設則作產業志，敘路電郵航四政則作交通志，建路築水利則作浚築志，敘考試銓選之法則作考銓志，敘監察之制則作監察志。此皆五院各部會之所掌也。

案 今制各院部會之分職，多為因時置宜，不為經制，故國史撰志有分合散整之不同，然其要刪具於是矣。

前史有地理職官歷象經籍（或作藝文）諸志，今亦仍之，以古今一軌，民國亦不能外也。近世學術分科，經部散入各科，故易經籍志為典籍志，以符名實。

案 民國史擬不立天文志，劉子玄云：「今之天即古之天也，必欲刊之國史，施之何代不可。」（史通書志篇）誠為至當不易之論。藉今天文學為專門之學，不應置而不言，附之歷象斯亦可矣。

又立民族志，以明各族之變為一流，而以社會情狀附焉。立禮俗志，凡俗定約成之婚喪祭儀，介乎禮俗之間，而未經政府頒定者，皆錄入焉。立學術志，工藝志，語文志，皆為前史所無，而為民國史所特具。立宗教志，以闡述各教。立邊防志，以闡邊疆各族與中朝之關係，前史作釋老志及外國傳，皆此物此志也。

案 吾國正史，以立禮樂志為不刊之典，記曰：「非天子不議禮。」又曰：「安上治民莫善於禮，移風易俗莫善於樂。」是其義也。然古有五禮，以吉凶嘉賓為目，祭祀為吉禮，喪葬為凶禮，婚冠為嘉禮，策勳飲至為軍禮，宴饗諸侯為賓禮。往代帝王建社稷，立宗廟，郊天地，歲時祭享，又以吉禮為重且繁。民國有謁國父陵祀先烈及祭孔子之典，然其儀式至簡，其他諸禮皆未及議定，惟婚喪有俗定約成之儀，至於醫師奏凱宜有軍禮，使節酬酢宜有賓禮，皆有待於方來之釐定，是民國史宜立禮志，無待詳說。今以禮俗命篇，蓋於禮志之外，兼就民俗，惟樂必有歌有譜，往者附禮而行，民國祀典甚簡，故不專立樂志，而以專論中西樂章及劇曲者，附於工藝志，以備藝術之一焉。又前史有儒林傳及藝文志，甄敘學術源流，或因人而著，或附書以詳，不若專立學術志，以明經緯。餘杭章氏首創新例，今修民國

史擬用之，皆特置之典也。

(六)表

表以佐紀錄傳志之不逮，亦為國史必備之一體。

案 史通雜說篇曰：「觀太史公之製表也，燕越萬里，而徑寸之內，犬牙可接，昭穆先代，而方尺之中，雁行有序，使讀者舉目可詳。」蓋表以旁行斜上為體，不必接連篇章，可委曲細書，以濟紀錄傳志之窮，故為國史必備之一體。

今先立數表以示例：曰中樞勳賢官長表，曰地方長吏表，曰議會表，曰內使節表，曰學者表，曰蒙藏部族表。

案 漢書無職官志，而有公卿百官表，新唐書有宰相表，方鎮表，中樞勳賢宰輔，地方長吏，姓名悉具，如數家珍，國史仿之，立中樞勳賢官長及地方長吏兩表。民國先有國會，今有國民大會，民品具在，往代所無，故特立議會表，中央地方皆錄焉。內外使節為邦交錄所不能詳，學者姓名類別亦為學博傳所難盡載，蒙藏部族又多為民族邊防二志所不具，故特立三表以著之。史例非歿世者不能立傳，惟志表不然，故存歿並著，以概其全。

其他應立之表，隨宜續作，以合於史法者為主。

案 應立之表尚多，非於載筆修史時，不能斟酌悉當。

(七)國史長篇

作史之序，先成長編，昔司馬光修資治通鑑曾用此法。

案 光著通鑑，先成長編，歷時十有九年，其殘稿在洛陽者，尚盈南屋。

國史初稿，甯詳勿略，宜用編年體分年記載，年下分月，月下分日，其體略如續通鑑長編，其有異同，列為子注。

案 李濟撰續通鑑長編，自謂甯失之繁，勿失之略。（見進書表）國史初稿，所應取法，如有異同，列入子注，亦為長編舊例。民國二十八年國史館籌備委員會初建，余建議館中當局，用長編法編排史料，已成多帙，特戰時資料貧乏，尙待重加理畫耳。

長編殺青，再加刪定，以成本紀，其他錄傳志表，亦復視此，先成初稿，再勒定本。

案 錄傳志表均應取材長編，然初稿亦應不厭求詳，以備刪成勒定。

凡國史各類稿本，均可分刊別行，以待公評。

案 本紀錄傳志表均可別行，殺青之後，以次付刊，本紀應稱國史本紀（或稱民國通紀）連綴以為一編。錄志則以一篇為一編，如革命錄，如學術志，皆可自為一編，題曰民國革命錄稿，民國學術志稿，持以問世，亦甚便也。專傳類傳亦可別行，如國父孫先生傳，初稿從詳，必為鉅帙，又如師儒傳亦可別行，題曰國史師儒傳，表亦類是。惟各錄傳所載，事涉委曲，為其子孫所不願聞者，刊本姑從節刪。

留俟方來。

國史本紀殺青有待，亦可將長編稿本，分期刊行，題曰國史長編。

案 今世歐美列邦彙集重要公文書，編為白皮書藍皮書公布之，又彙集史料，分期刊行，以待史家編次，其法甚善，今宜先刊國史長編，亦此意也。

附中華民國史記擬目

第一 紀 本紀 在開國前者亦可別立前紀

第二 錄 凡六 革命錄 建國錄 抗戰錄 叛國錄 會黨錄

邦交錄

第三 傳 專傳 亦可分為 元首傳 勳賢傳 將帥傳 三類

類傳 凡十二 忠義傳 循良傳 師儒傳 學博傳

文苑傳 方技傳 游俠傳 卓行傳

第四 志 凡二十 民族志 社會附 地理志 職官志 法制志

財政志 產業志 文教志 軍事志 交通志

考銓志 監察志 審計附 浚築志 禮俗志

學術志 工藝志 樂曲附 語文志 宗教志

歷象志 典籍志 邊防志

第五 表 凡六 中樞勳賢官長表 地方長吏表

議會表 黨團附 內外使節表

學者表 蒙藏部族表

附注 偽國傳可改稱偽滿錄 邊防志可併入軍事志

(三十六年二月初稿)

貪吏傳 奸黨傳 方鎮傳 偽國傳

南渡時代與西遷時代

沙學浚

——中國國防史與國防地理之綜合研究——

秦代大統一後的中國歷史可以分成兩個時代，即是「南渡時代」與「西遷時代」。這一種分期法是以中國在統一時代，國都因外患壓迫而遷移的方向做標準的。國都的遷移就是被迫退卻，表示國土的縮小和國防線的內移，意義和影響都非常重大。遷都的方向不同表示政治地理的形勢和國防地理的形勢隨時代而發生顯著的變化，雖然「山川依舊」即是自然地理的形勢古今沒有多少分別。

在十八世紀以前，中國每遇外患壓迫，國都總是向南遷移，總是南渡，渡到江淮之南，因此稱爲「南渡時代」。十九世紀自鴉片戰爭之後，國都因外患壓迫而遷移，總是移向西方，從沿海移入內地，因此稱爲「西遷時代」。

要了解中國史上這兩個時代的成因和特徵，必須先明白中國的地理環境，並認識每一時代的世界史的背景。

先講南渡時代。

(一) 南渡時代

歷史上重要的南渡計有三次，即是東晉從洛陽移都到南京，南宋從開封移都到杭州，明末從北平移都到南京。但是南渡時代不僅包括這三次南渡，而且包括自秦漢以後直到明末一千數百年的時間；因爲在中國強盛，能在北方立足的時期，國都還是有遷移即是南渡的可能性的。

中國的南渡時代是歐亞洲歷史即舊世界歷史的一部分，由歐亞洲地理所決定的。歐亞大陸，也可把北非洲包括在內，的中帶是大片乾燥區域，從東北九省經蒙古高原，新疆，西藏，中亞，伊朗高原，阿剌伯，再從中亞向西北延展，直達烏克蘭草原，從阿剌伯渡海直達北非洲全部。這片地帶最大部分是乾燥的草原和漠地(Desert)，包括石礫的，岩面的，流沙的，(狹義的沙漠)，鹽質的，寒冷的各種漠地。東西南三面環繞着的地方都是雨量較多的潮溼地方。潮溼地方住的是農業民族，而前述乾燥地方，除若干較大或狹小的「綠洲」有農業之外，都是游牧民族的世界。依相對地位的不同，乾燥區的「胡人」常要向潮溼的農業區

「牧馬」即侵略的。游牧民族和農業民族的鬭爭構成了舊世界的歷史的主要內容，而其在中國的表演尤為生動激烈，只有中國有萬里長城和三次南渡是事實的證明。

萬里長城是偉大的國防工事，剛剛在中國的北邊，從遼東沿長到河西，有時延到羅布泊，表示中國的外患以北方和東北為最嚴重，直北和西北是匈奴，突厥，蒙古，諸民族，東北是遼人，金人，滿人等民族。前三者和遼人是草原的游牧民族，金人，滿人等則是發祥於原始森林的游獵民族。（關於他們立國和地理的關係，另寫（一）從政治地理看匈奴，突厥之立國與南侵，（二）東北之森林民族與草原民族，兩文。）吐蕃和西番等民族是半農半牧的民族，生活力和國力都不及前述諸民族，茲不備述。

游牧民族的生活區域即東北西部，蒙古高原，和準噶爾盆地，（天山以南的塔里木盆地是農業民族，是綠洲的灌溉文化。）都是荒寒的北國，土地的自然生產力本來很低，加上游牧人民文化低對於土地的利用是量的而非質的，土地的價值在水和草而不在土壤的沃度或沃度的利用。游牧民族的經濟是大空間的經濟，需要廣大的空間才能維持一族的生存。這種種都與農業民族不同。

游牧民族的經濟和生活的基礎是「游」和「牧」，牧指牧馬，牧牛，牧羊，牧駱駝，牲畜就是財產，就是全部的財產，牲畜所需要的生活資料是自然界的水和草，不能在一定地區內得到足夠的供給，因而必須

要「游」，要游到其他有水草的地方補充；一年四季不能從一個地區內得到足夠的水草供給，也須要隨季節而游，而「移牧」，移牧在英文和法文裏都稱為 Transhumance。

游牧民族人人會騎馬，會騎射，有高度的機動性和運動力，因而容易集中，集中力量去攻擊一點，——這便是古代的閃擊戰。游牧民族的生活水準雖低，卻是自給自足的經濟。生活資料的牛羊馬駝等都能自己運自己，在作戰時，能隨着戰士前進或後退，沒有運輸的困難。

游牧經濟是大空間的經濟，需要廣大的空間以維持稀少人口的生活，而其生活水準是很低的；生存依賴自然，遇天然災害或在冬季，生活資料便告缺乏，生命沒有保障。因此，游牧民族視劫掠和戰爭是日常的正當的活動，史記上說「匈奴以殺戮為耕作」，可資證明。

東北的北部和東部是中級山地，氣候比較潮溼；自然植物上，是緯帶混合原始林區，亦稱窩集，自古為漁獵民族或森林民族如金人，滿人等的世界。他們的生活是「探於山，獵於林，漁於江」也是游動的像游牧民族一樣，他們也是「俗勇悍，喜戰鬥，耐饑渴，苦辛」的戰士，也是「騎射精嫻」，「弓矢精勁」，「人自為戰如熊羆，快馬斫陣，羆獸」的騎兵，也能進行「以少擊衆，一以當十」的閃擊戰。

他們的故鄉是「冬極寒」之一的「化外不毛之地」，生活水準低，「飲食甚鄙陋」，他們的經濟也是大空間的經濟，也是自給自足的經濟，也有南下牧馬問鼎中原的野心和必要，所不同於游牧民族的是他

們侵入長城之前，必先佔有遼河中游谷地和遼西草原（今熱河東南部一帶）的農牧混合地帶做根據地。

游牧民族和漁獵民族總稱為游牧民族或不定居民族（*nomads*）（*volker*）。他們雖然文化低，經濟力薄弱，人口稀少，但因有高度運動力之故，常能侵略文化高，經濟力雄厚，人口衆多（前漢便有四千九百多萬人）的中國。

中國是農業民族，是定居民族，需要安定和平秩序的生活，具有安土重遷的習慣，每一家在狹小的土地上「深耕易耨」，維持足夠的生活；就全國言，則有工商和都市的興起，高尚文化的創造，最重大的缺點是缺乏運動力——人不大會騎射，馬也不及游牧民族多而耐苦，因此對於游牧民族的侵略，主要採取防守的策略，居於被動的地位。萬里長城由中國設計和建造固然表示中國文化高，財力足，組織力強，同時也表示抵抗「胡人南下牧馬」採取守勢。

第一個地帶可稱為摩擦地帶，從遼東，遼西經過內蒙地區，包括河套直達河西走廊及迤西之地，也就是長城內外的廣大地區，全長三千至四千里。游牧民族和農業民族在這一地帶相接觸，發生摩擦和衝突，故取此名。游牧民族的根據地或中樞區域雖然是在外蒙高原的中部，即土拉河和鄂土渾河上游流域的草原，契丹的首都根本在漠南的東部，而在東北方面則在松花江上游和中游的森林地帶；但他們入侵中國時，都在瀚海以南長城以北的有水草的湖邊或出泉處，在東北方

面，則在遼河中游（約當今遼北省）和熱河東南部做進攻的根據地；在西域方面則在天山東段的山中和山前的綠洲，或河西走廊之北的居延海做進攻的根據地。他們都是「鐵騎」，能夠採取分進合擊的戰略和戰術，集中力量攻擊一點。

中國需要防守的北邊前線長達三四千公里，明朝九邊從嘉峪關向東至遼河也還有二千五百公里，漢代長城更較明代為長，不論有多少兵散布在這樣長的防線上，總嫌備多力分。而且中國的馬產量不多，常因損失而不能於短期內補充；中國兵的騎術一般講來是不及游牧民族好。（司馬遷曾說過。）游牧人由北方向南方侵入是由荒寒之地進入較暖較富之地，是順勢；反之，中國農民是由溫暖的南方進入寒冷的北方，去抵抗胡人是逆勢。戍守長城線的兵都是強迫去的，常常稱為「謫戍」。他們生活很苦，生命危險，常常不能適應當地的水土，這些都要影響到戰鬪和士氣的。中國詩詞裏，厭戰的和閨怨的作品很多就是證明。

中國方面感到最大的困難是後方勤務的運輸。古代從長江下游到黃河下游尚有連河交通，從黃河下游到萬里長城的交通不論是經過河北，山西，陝北或甘肅，都很困難，因為沒有可通航的水道，而陸上交通工具的車和馱都不方便，運費很昂貴，運輸困難限制了供應，供應不足影響到作戰。皇明九邊一書有言：

「屯兵戍守，寡則艱於應敵，多則困於轉輸。」這裏「轉」字指北

方的車運，以別於南方船運的「漕」——總稱漕轉。

由於上述種種，中國必須集中國家大部或全部的力量，才有控制摩擦地帶的可能。這必須在國家統一而強盛的時代。這種時代雖有力最對抗胡人，但耗費人力物力財力太多，結果是府庫空虛，民生凋敝，這又成爲內部衰弱，分裂，甚至滅亡的原因。

在歷史上，游動民族和中國同時佔據摩擦地帶的時間較中國獨霸摩擦地帶的時間爲長。中國萬一守不住摩擦地帶，須要向南退，退到第二個地帶，指摩擦地帶以南黃河秦嶺以北的廣大地區，包括河北，山西，陝西，甘肅各省，而河北關中爲歷代定都之地尤爲重要。這一地帶稱之爲「樞紐地帶」，理由是游動民族如果佔有這一地帶的大部或全部，空間增加雖不算大，但人力，物力，財力卻增加了好多倍，因爲這裏連比摩擦地帶富庶，同時又據有間鼎中原的軍略地位。反之，中國如果失去這一地帶的大部或全部不但空間實力大爲縮減，而攻守地位亦大爲削弱，反攻尤其困難。中國和游動民族如果能平分這一地帶，便立於勢均力敵的局面。

游動民族如能在這一地帶立足，便可以用劫掠和徵發維持生活和戰爭，而以北方「發祥地」和摩擦地帶爲後盾和後方，縱深很大，給養既豐且便，戰鬪力因而很充實。

樞紐地帶中的山西高原和陝甘高原包有河谷和盆地，而河北則爲廣大的平原，都便於鐵騎的馳騁和通過。

本地帶一部分河流大致南北行與游動民族的行軍方向一致，使他們得到行軍的便利；一部分河流及溼地湖泊（後二者均在河北）雖與游動民族行軍方向相截，除夏季短時期外，水量都小，不能構成有力的防禦線。

在樞紐地帶相持時，中國只得到一種利益，便是前線和後方（江淮區）比較接近，而中原到江淮區早有運河相通，漕運較便，給養較易，與在長城線作戰時不同。中國萬一不能樞紐地帶立足，便要退到

第三個地帶，稱爲通過地帶，指秦嶺以東，黃河以南，大別山淮水以北之地，這就是中原，包括山東西部的平原和一部丘陵地。

這一地帶是沖積黃土的平原，地形上，氣候上，水文上，農產上，聚落上都與河北相同；因地位上居於古代中國的中樞區域，交通上，軍事上是「四通五達之郊」，而「地形平曠……形勢渙散」（均顧祖禹語）故「利於戰而不利於守」，自來爲重要戰場，故稱爲通過地帶。

這片「中」央的平「原」無險可守，而淮河北岸諸支流大致平行流向東南，便於胡人鐵騎的南侵與經過，如果中國不能在黃河以北，控制相當寬的地面做「國門」(Gates)以作中原的屏障，是不容易在中原立足的。

首先是河洛區到江淮間的運河水道，一部分在黃河之南不遠，與之平行，很易被北方入侵者的騎兵所截斷。其次是黃河不像長江，並非天塹，秋冬水量小，便於過渡，而秋冬兩季正是游牧人入侵最頻的季

節；夏季水漲，容易泛濫，游牧民族（例如蒙古）又可決堤以灌大梁及中原。北宋都汴，欽徽二帝蒙塵，除人事不臧外，首都太暴露，自然防禦太缺乏，是主要原因。洛陽城外雖有山丘障衛，然其地位上的弱點則與開封同，而且漕運便利遠不如開封，更不適於建都。

中國如果不能在中原立足，便要退到長江流域，這便是

第四地帶即退守地帶。長江流域可能做退守地帶的有三處，即是四川盆地，湖廣湖泊區和江淮之間。四川盆地形勢雖然封閉，經濟雖然富厚，但地位偏在邊緣，對外的水陸交通都很困難，欲據以爭衛中原，成功希望甚小，不是理想的退守區域。唐朝安史之亂，首都從西安暫移成都，是特別情形——當時賊入潼關，關中通江淮的交通中斷，只好移向西南——後來恢復關中的根據地在寧夏及河東，而在四川可為明證。宋真宗景德間，遼大舉入寇，進展很快，王欽若主張退南京，陳堯叟主張退成都，當時雖未決定，但後來事實上還是退往南京的。

湖廣區即兩湖，從來沒有做過退守時代的政治中心，主要由於漢水出了漢中盆地後，便向東南流，而其重要的支流唐河及白河都從河南西南部由北南流，這與游牧民族南侵的行軍路線相一致，對於中國的防守是不利的。武漢以北的桐柏山大別山都是丘陵地的山脈，高度小，便於通過，並非良好防禦線。蒙古人就會由此南下。南陽盆地是天然的缺口，是通過地帶，也不適於守。

只有江淮之間是理想的退守地帶，所以歷史上三次重要的南渡，

都退到江南。這裏在國防地理上有種種優點。

(1) 長江水量大，淮河長江到了近海的下游，水量特大，兩水自西東流，與北方民族行軍方向相截，北軍過渡不易，成為「天塹」，便於防守，誠如顧祖禹所說：「江南以江淮為險。」

(2) 江淮之間多水道與湖泊，便於運用舟師而不便於運用騎兵，騎兵在此不易發揮運動力，而南人用舟技術高明，非游動人所及。史載金兀朮在江上見海舟乘風使篷往來如飛，謂其下曰：「南軍使船如使馬奈何？」反證游動民族原有的優勢至此變為劣勢了。

(3) 游動民族在故鄉「濟江河不用舟楫浮馬而渡」在江淮間不可能。

(4) 江淮之間自漢以後即為中國的穀倉而供應至便，轉漕之困難不存在，有利於防守者。

因上述種種，中國退出中原之後，可以在江淮之間立足，左翼在湖廣及四川，保持半壁江山到相當長的時期，其首都或在南京，或在杭州。

游動民族佔取中原之後，地位遠較中國為強，實力遠較中國為厚，經過相當期間的準備，（其中最重要的一項為造船及練水師）即可略取江南。中國以淮與江為天然防線，努力據守，多次決定性的戰爭都在這裏展開，中國勝則能繼續保持苟安局面如淝水之戰及采石磯之戰以後，但「還我河山」，「直擣黃龍」並未實現。中國如果戰敗，再行南退到福建廣東甚至廣西雲南等地，中國絕無生存希望；這些省區可

以稱爲絕望地帶，宋末明末的慘史卽在這裏演出。

游動民族控制北中國或全中國時，國力重心總是放在北方，尤其是黃河以北，這裏可以和他們的國力策源地——東北或蒙古高原——密切聯絡，成爲一體。遼金元清都在北平建都是其明證。元代視「河」北山東西爲腹裏」的政策是富有地略意義的。（參看拙文「西安時代與北平時代」三十三年二月六日七日重慶大公報。）

中國要恢復國土，重建國家，力量的泉源自然不在北方，而應在退守地帶了；明太祖起於濠泗，先收江淮做根據地而後北伐中原進展至大漠南北也符合地略的原則。

中國歷朝國力的強弱標準，就看他的力量分布向北到達那一個地帶爲止。能完全控制摩擦地帶並深入湖漠和西域是最強的時期，例如漢唐盛時，此在整個中國歷史上時期很短。一部分時期，中國退處於第二地帶還可維持強國的地位；如果退到第三地帶或第四地帶，大勢已去；有時甚至要變成北方民族的藩屬。

南渡時代的外患在大陸，有時也有來自海上的，明代倭寇侵擾沿海達二百年之久，最深入的一次曾經打到南京之西。

（倭寇）每自焚其舟，登陸劫掠，自杭州北新關西，剽淳安，突徽州歙縣，至績溪旌德，過涇縣，趨南陵，遂達蕪湖，燒南岸，奔太平府，犯江陵鎮，徑侵南京……乃趨秣陵關而去，由溧水流劫溧陽宜興，聞官兵自太湖出，遂越武進，抵無錫，掠惠山……是役也，賊不過六七十

人，而經行數千里，殺戮戰傷者幾四千人，歷八十餘日始滅，此（嘉靖）三十四年（一五五五年）九月事也（明史日本傳）

這次侵擾如果發生在明代初葉，遷都北平以前，遷都是可能的。但鴉片戰爭以前，中國並未因海上外患而向內地遷都，故可無疑義的稱爲南渡時代。

（二）西遷時代

自鴉片戰爭以後，中國歷史轉入新的時代，卽是西遷時代，由於首都因外患壓迫而遷移的方向總是向西。

第一次一八六〇年英法聯軍由北塘天津進攻北京，清文宗避難在熱河承德，第二次一九〇〇年八國聯軍由天津攻入北京，慈禧太后和光緒皇帝逃到西安，第三次一九三二年，上海一二八中日戰爭爆發後，國民政府宣布遷都洛陽（因議和未實行，十一月宣布還都，第四次一九三七年七七事變後，國民政府移駐重慶，一九四六年五月還都。

這裏有一點需要說明的是清帝由北京到承德是北遷，何以說是西遷呢？所謂西遷，不必直向西方，而指從沿海移避於距海遠的內地。

除上述四次西遷外，還可加上一大可能的西遷，卽是鴉片戰爭期中，英軍陷虎門，廈門，寧波，鎮海，並經乍浦陷寶山上海鎮江，直逼江寧府城，結果訂立了城下之盟的南京條約。那時首都如果是在南京，恐怕也要遷都的——自然遷向內地。

首都西遷，歷史上從來不曾有過，他的發生是世界史特別是西洋史所決定的，因為近世的世界史以「世界之歐化」（廣義的）為主流，若從根源上講，必須推到哥倫布發現新大陸。

新大陸發現以後便是十六、十七世紀的大發現時代。在此時代，歐洲的海洋國家到海外各地探險並發現新地，佔據並經營殖民地，從事航海、通商和海外移民的活動和競爭。這便是海洋時代。古代地中海，阿剌伯半島和南洋羣島都曾有過海洋國家但不能稱為海洋時代，因其活動範圍小，海洋控制力有限。

在海洋時代，海洋國家最能發展國力，建造世界性的海洋帝國——西葡會平分全球——蔚為歷史的主角，而大陸國家和島嶼國家不論他們的經濟基礎是農業或是游牧，是採集或是漁獵，不論他們文化的高低或歷史的長短，一律降為歷史的配角，因為他們沒有海洋權力去抗衡海洋的入侵者。中國是一例。

中國自古是農業的文化古國，數千年的主要活動是防「胡人南下牧馬」，農人和牧人的鬭爭都是大陸上的活動，雙方都不重視海。中國自古也有海洋活動，也有漁鹽之利，但整個國家不能稱為海洋國家，因中國最多的注意和力量都用在大陸上，國防思想和國界觀念是「東止於海」視海洋為大陸的終止歷史的真，空天然的保護。

沒有海洋權力的中國是海洋時代的犧牲者。明代晚期西班牙人經過大西洋，繞道南美好恩角，橫渡太平洋發現海洋洲，佔據菲律賓和

台灣。葡萄牙人和後來的荷蘭人繞道好望角，橫渡印度洋，佔領南洋，蘭人一度佔有台灣，而葡萄牙人立足於澳門，遠在一五五七年。這些國家都是蕞爾小國，當時人口不過數十萬（荷、葡）或百餘萬（西），根本不能與二三萬萬人的中國相比；在那時，他們的文化在任何一方面都不比中國高，只因多一點海洋權力，便能不遠千里而來中國略地和通商。反觀中國，三寶太監下一「西洋」，發現東非早於哥倫布發現新大陸七八十年，但這次活動只是少數人的，不能視為國策的推行，故難乎為繼，海洋權力根本沒有建立成功。咫尺的倭寇明代尚不能征服，遠來的海盜自然更無法抵抗，地大物博人衆均無濟於海洋的控制與海岸的防守。海過去是天險，現在卻成爲外患的來源了。

海洋權力建立於船隊艦隊和航海術上，能在遼闊的海面形成一種具有運動力的作戰單位，像游牧民族的騎兵隊所表現的一樣；能以極少的力量——船和人——經過並控制廣大的海洋空間，比游牧民族控制大陸空間經濟得多，有效得多。海洋民族攻略海島，海岸時，也能集中力量，攻擊一點，發揮出機動性的效能。這種種都不是農業定居的大陸民族如中國者所能認識和理解的。

十六七世紀的舊海洋國家能侵犯中國，卻不能征服中國或危害中國，因其力量小，活動範圍限於海上和沿海。至十八世紀工業革命後形勢大變。先是英、法、荷等國挾其工業力量以加強海洋力量，以保障並發展海洋控制，成爲新興的海洋國家，而西葡諸國被淘汰，後來德、義、日

美諸國工業力量和海洋力量同時發展，趕上時代（俄國是大陸國家，情形又當別論。）加入陣線，一齊去征服海陸空間。

海洋國家得到工業力量的充實和強化，蒸汽機裝上船艦，運動力大增，「洋船……迅如奔馬，急如飄風」從地中海到中國的海上交通由三年縮為三個月。同時因交通線縮短，供應便利，攻擊力亦提高，能在遼遠的海外進行大規模的戰爭。中國是大陸國家同時是農業國家，對於工業力和海洋力配合後的總壓力，自然更居於劣勢。這樣便演出了西遷時代的大悲劇。英國是工業革命先進的第一新興海國，才有資格揭開西遷時代的序幕——這便是鴉片戰爭。

在西遷時代，「胡人南下牧馬」已成歷史陳跡，北方游動民族不再是歷史的主動者，同時也不再是農業中國的敵人和外患。新的中國不但在國家構成上而且在安全需要上，包含了過去相互敵視的農業民族與所有游動民族——他們成爲守望相助，安危與共的同胞骨肉。新的歷史力量根本改變了中國政治地理的形態和局勢。爲了抵抗海洋國家的壓力，中國國防上四大地帶的佈置，是從沿海到內地，而不是從北方到南方。

第一地帶是摩擦地帶，指沿海七省的海岸與海島，曾向中國朝貢而不屬於中國國土一部分的中南半島命運相同，亦可包括在內。這一地帶是海洋國家爭奪的目標，故成爲摩擦地帶。

過去游動民族的入侵目的在佔取並控制空間，因而很重視空間

價值。反之海洋民族的入侵，最初目的在於航海通商，因而所需要的不是空間，而是具有地位價值，便利通商航海的地點，即是海口，稱爲商埠。他們不想佔取全部的海岸和所有的海島，只想在海岸上海島上獲得一個或數個海口做立足點，視中國的綠海爲交通空間。葡萄牙得澳門，英國得香港，都比佔領海南島或廣東省更有價值。台灣島對於西班牙，荷蘭和法國（三國都曾佔過台灣，鴉片戰爭中，英欲佔台灣未成）的價值不在島的全部土地或出產，而在島上的少數海港如基隆赤坎等。南京條約上，英國所要求的除當時是荒島的香港外還有五「口」通商——後來各國照例要求租界和租借地。這種外力控制下的港口政治地理上稱爲「擴展尖端」，經濟地理上稱爲商業殖民地或港口殖民地。

少數港口的喪失在土地面積上，可算是不足計較，但其關係國計民生卻非常重大。而有害的影響達於全國每一角落，這是侈言地大物博的人民所不易理解的，結果在國策的籌劃與運用上造成不可補救的失敗和錯誤。

大陸國欲以陸上力量保衛海島與海岸，只能守而不能攻，而且備多力分，處處薄弱，鴉片戰爭的經過是良好的說明，萬里長城的痛苦教訓重現在東南沿海。這種失敗對於大陸國是自然的和必然的。

第二地帶是樞紐地帶，他是外力控制下的海港的腹地，和周地，指沿海七省——舊遼寧，河北，山東，江蘇，浙江，福建，廣東——和間接臨海

的四省——吉林，熱河，廣西，雲南，單是七省的面積只有一百二十萬方公里，等於全國九分之一，但人口有一萬九千萬之衆，全國九大都會有八個（包括大海港和南北兩京），在此，全國十分之九的工業，二分之一農業在此，對外貿易百分之七十在此，對外交通的門戶在此，國力大部分集中於此。七省大部或全部淪陷，中國的運命和前途便告無望，影響的重大遠過於南渡時代的樞紐地帶的喪失。閩粵桂滇四省在南渡時代是絕望地帶，現在卻變成樞紐地帶了，這是海洋時代的歷史決定的。

初期的海洋國家勢力只限於沿海的島嶼和海岸，後期的即工業的海洋國家更從摩擦地帶的據點，擴展勢力到樞紐地帶。他們並不想佔據這片空間，只用線在交通上和經濟上以及在軍事上，來控制這個面，即是建設鐵路，從海口伸入內地——因此稱爲內侵鐵路——有通航水道時，則要求內河航行權，而以海口做根據，也是「內侵」的，以與內侵鐵路相配合。

沿海「點」與「線」的喪失都是戰爭或外交失敗的結果；百年來多次的重要戰爭都在摩擦地帶和樞紐地帶上發生，而在樞紐地帶上的戰爭更具有決定性，例如鴉片戰爭，英法聯軍，甲午之役，八國聯軍等。

近世中國人文地理上改變最大的區域是上述兩大地帶，尤其是上述的點與線，說明了中國國力的重心如何因外力的控制和擴展而

移向沿海，形成了全國人文地理和政治地理上不平衡的發展。沿海的「點」與「線」的繁榮是被動的而不是中國主動的，從文明言是進步，是建設，從政治言是損失，是失敗，是危機。

中國在沿海兩地帶的國力不能向內地退卻，像南渡時代的北方一樣，但亦不能自由的充分的發展，因為被同時同地存在的外力所限制，所控制，所抵消。

中國的海上國界線並不在海上亦不再是「東止於海」已經內移到沿海的「擴展尖端」的四周，和「內侵」交通線的兩邊了。中國的海界已退爲陸界了，在萬寶山，在瀋陽，在北平，在盧溝橋，在濟南，在上海，在廣州沙面。這樣還談甚麼國防！

國都在樞紐地帶，一有對外戰爭，即須內遷，在最近短短八十年間遷過四次，較南渡時代的遷都，頻率增加了多少倍！

海洋國家並不以控制中國沿海爲滿足，隨時要把勢力擴展到內地，即第三地帶的通過地帶和第四地帶的退守地帶，擴展到全中國。在敘述此點以前，應插入一段關於日本，關於抗戰。

西方海洋國家侵略中國只控制點和線以便擴展勢力於全國，因相互競爭之故，有時只能劃定勢力範圍，以保均勢，不曾想併吞全中國。只有日本有此企圖有此行動，他的一貫國策是推行大陸政策，從征服「滿蒙」到征服中國，從「一九一八」到「七七」。

日本能推行這個政策，不僅因其爲一海洋國家，不僅因其爲一工

業的海洋國家，而且因其擁有一項優勢為西方海洋國家所無，即是日本本部緊鄰中國，「近水樓台先得月。」甲午戰後，日本據朝鮮為侵入中國的橋梁，割台灣為封鎖中國的匙鑰，中國的黃海東海成爲日本帝國的內湖。這種地理優勢是推行「大陸政策」的先決條件，爲日本所獨有，故日本有可能在樞紐地帶內發動大規模的戰爭，進而佔領第三地帶的通過地帶並威脅甚至可能佔領第四地帶的退守地帶。

第三地帶是通過地帶，指樞紐地帶以西以北，包頭，潼關，三峽以東的各省區。在地形上，這一地帶的少數部分與命運地帶之間有明顯的界限，如太行山隔絕晉冀，多數部分是彼此相接，無地形可作界限；在交通上，這兩個地帶構成完整的一體，北方靠鐵路，中部靠長江及其重要支流，小部分靠鐵路，而湖南對兩廣也是靠鐵路。因此這地帶稱爲通過地帶。這地帶對於西部中國卻有明顯的界限，包頭是鐵路的終點，潼關雖有鐵路經過，在地理上是陸路和渡口，三峽以東宜昌是航運的轉口站。此外，山西西部的山脈與黃河，豫西鄂西的秦嶺巴山，湘西對東的山地都是地形上和交通上的阻塞空間，昔時稱爲天險，現代的軍事依然要避開他們。

日本的勢力沿上述鐵路和長江水路分布於並控制了通過地帶的大部分之後，便運用比較少的武力封鎖西部中國，但並沒有侵據他。

這所謂西部中國就是

第四地帶即退守地帶，指包頭以西的內蒙，陝甘兩省和川黔滇三

省，青海西康兩省東部精華區域也可包括在內，雖其所表現的有效力量是有限的。

這個地帶以四川盆地做中樞區域，戰時首都西遷於此，左翼是西北黃土高原，右翼是雲貴石灰岩高原（橫斷山脈以東），黃土高原有良好的土壤而沒有足夠的雨量；除關中一隅外都是地瘠民窮；石灰岩高原有足夠雨量和良好氣候但土質瘠薄，除少數壩子外，都是地廣人稀。

只有四川省具有種種的地理優勢。他在前述兩大高原之間，下陷成爲盆地，他的盆地由紅色砂岩所構成，經副熱帶氣候下的長期侵蝕，成爲淺丘小谷交錯的地形——只有六千多公里的成都平原是沖積堆的平原是例外——土質的肥沃和利用的精密與江南平原完全相同。江南的丘陵多是童山濯濯，四川淺丘地及其各地長狹丘陵地（低而長的山脈）盡是農林礦的富源。四川北面有秦嶺巴山的屏隔北來的寒流，故氣候是「水綠天青不見塵，風光和暖勝三秦」緯度雖同於江浙，氣溫則同於閩粵，全年十二個月都是生長季。通航水道豐富，煤礦，和地下的鹽礦，和多種的原料使各種工業能夠建立。這種種使四川成爲一個各式經濟均衡發展，且能夠自給自足的地理單位，能養活五千萬人，比英國或法國的人口還要多。

四川省如果不是一个肥沃的盆地，而是南北兩大高原的延長，或者雖然是盆地而其面積狹小只等於漢中盆地或關中平原，或者縱然

是盆地，而其四面山岳的高度寬度不足以構成阻塞空間，仍然不是理想的抗戰根據地。

在南渡時代，四川不宜於做退守區域，到西遷時代，卻成爲最好的和惟一理想的退守區域，本年五月一日國民政府還都令中有感謝四川地理的話：

「……而四川古稱天府，尤爲國力之根源，重慶襟帶雙江，控馭南北，占戰略之形勝，故能安渡艱危，獲致勝利……」

抗戰末期，西安一度吃緊，貴陽一度告急，說明西部中國之其四川盆地，並非固若金湯的天險。重慶若非山城，很可能被空中攻擊夷爲平地。

日本沒有侵佔西部中國尤其四川，部分的應歸功於地理——試思宜昌到重慶之間，如果沒有巫山山脈的阻塞，三峽的灘險，而是一片開展的原野，日本的進侵絕少可能會中途止於宜昌。另一方面也要歸功於世界戰爭世界政治對於日本侵華戰略的決定性。這由於抗戰是世界戰爭的一部分，日本只能用一部分力量很經濟的侵略中國，以便保留大部分力量去應付其他強國；中國雖以全國力量從事抗戰仍感不足，幸能從地面並從空中獲得外援以資接濟。日本侵佔海南島固然是「太平洋上的九一八」，而珍珠港事變以後的太平洋戰爭才是中國抗戰史的後半部，後半部的主要內容。

宋末明末的抗戰與這次抗戰，性質和發展，意志和精神大致差不

多，所不同的是前者是區域性的而後者是世界性的，結果是前者終於失敗而後者獲得最後勝利。

像南渡時代有海上外患一樣，西遷時代也有大陸上的外患，這便是帝俄。俄羅斯在歐洲是一個大陸國家，從十四世紀以前莫斯科大公國也常受制於亞洲游牧人的蒙古。後向四面發展成爲十七世紀大彼得得的俄帝國，全部歷史是大陸發展，主要的動向是不斷的東進，進到太平洋海岸和阿拉斯加。俄羅斯的東進對於中國先是延翼進展，結果中國的北方國境喪失了不少土地。但十九世紀中頁以前，俄國主要是一個農業的大陸國與中國同，雖有工業，但力量不足以控制西伯利亞的遼闊空間。這時候中國和俄國大致立於勢均力敵的地位。

一八五三年克里米亞戰爭後，俄國工業特別發展，一八七一年佔我伊犁，一八九一年俄皇下令建築西伯利亞大鐵路，一九〇四年完成（包括今日的中國長春鐵路）工業俄國的勢力線遂由東歐伸張到日本海和黃海，而俄國陸上的運動力大爲增強——南烏拉爾到海參崴的行程由三四個月縮短爲七天——對於依然是農業國的中國自然居於優勢，庚子八國聯軍也有俄國參加，而俄國還佔有全部東三省，表明大陸壓力與海洋壓力匯合。

自十九世紀末頁以來，俄羅斯對於中國的壓力從「延翼進展」變爲鑲形攻勢，攻入東北，攻入蒙古，攻入新疆。不論俄國壓力是怎樣的強大與深入，總還沒有逼迫中國遷都，因此鴉片戰爭以後的中國歷史

當然可稱為「西遷時代」。

(二) 政治地理的評估

(一) 在南渡時代，中國因游動民族的入侵和壓迫，許多人民好幾次遷移到南方去，先到長江流域，後到東南沿海和西南高原，逐步的開發了南方。東南沿海區域的開發又成為開發南洋（包括台灣）移殖南洋的基礎和根據。這樣使南北獲得了均衡的發展，這是中國的一大幸事。

南方地理環境和物產均與北方不同，物質上和精神上可以補充北方的不足和欠缺，使全中國人民的生活內容格外多樣而富豐，這種發展在人文地理上是一「異質而連接」的空間發展。

南渡的首都和南移的人民在南方久留並不北返；加上南方地理環境優越，文化容易發展，結果使中國國力重心由黃河流域漸移到長江流域。近八百年，中國的首都，除極短時間外，總是在北京，但南方的文化和經濟總能夠長足的進展，並能超過北方。國力重心的南移使中國人文地理上和政治地理上的均衡及區域配列，起了根本的變化。

(二) 西遷時代才有一百多年歷史，首都雖有四次西遷，僅這次抗戰期中，有大批人民隨政府向距海遠而發展遲的西北和西南移步，使西部中國能在短短八年的時間內，完成了五十至一百年的發展，從而補救了西遷時代沿海高度發展（海洋時代的自然結果）所造成的

半身麻痺的狀態，引出了全國東西兩部均衡發展的開端，這也是中國的一大幸事！

由華北到西北，由東南到西南，氣候、物產和人民生活大致相同，但西部中國不及東部中國優越，故不能在物質上和精神上對東部有少少的補充和加添。這在人文地理上是一「同質而連接」的空間發展，其價值不如異質而連接的空間發展大。

西部中國雖在抗戰期中有長足的進展，但其發展的條件不如東部沿海；西遷的首都和大部人民又於勝利後還到東部來，故國力重心依然是在東部沿海——華北、中原和華中是中國的中樞區域——沒有移到西部去，像南渡時代黃河流域中樞區域移到長江流域一樣。因此，中國人文地理的和政治地理的均衡及區域配列並沒有起變化。

(三) 奧國氣象學家柯本 (Köppen) 在「氣候學叢書」上說過：(大意)「引起文明沒落的，最基本的是乾燥氣候區的有組織的游牧人，如拜多因人（按是非洲的），匈奴人，蒙古人以及他們劫以同來的半定居的民族；而特殊的戰爭遠居次要。」這在西方歷史上是事實，但不能應用於中國歷史，北方許多游動民族，不論佔據中國疆土的一部或全部，都沒有能滅亡中國的民族和文化，反之他們有時（例如滿族）反而被中國文化所同化，中國血統所吸收，所熔和。中國這種特殊的成就，不僅應歸功於中國文化高而且應歸功於中國的地大和人多。漢代人口即有四千九百多萬，「而匈奴之衆不過漢之一郡」或「一

大縣「唐代」突厥衆不敵唐百分之一。」游動民族人口稀疏，在戰時和戰場上，能夠集中，故能發揮大的威力，但在平時，少數人民統治了中國廣大空間和衆多人口，自然要暴露備多力分的弱點，時間一久，更會爲中國的高尙文化所同化，所吸收。古代西方各文化國家本部土地都是小或很小，本國人民都是稀少的，與侵入的游牧人相差的比例不大，因而不能用血的力量熔和入侵者，反而爲入侵者破壞的力量所滅亡。

(四)西遷時代，海洋民族工業民族用武力，噸艦，陰謀，條約，商品，投資，鐵路，輪船，傳教，金融，借款，通訊網，宣傳種種的工具和手段，從事侵略，中國處於劣勢和失敗的地位。入侵者人數很少，智慧很高，又以其全國的文化力量做後盾，中國原來掌握的地大人衆的兩大因素便失卻力量 and 效用。

(五)舊世界的歷史和地理決定了中國有南渡時代，卻不能決定中國的勝敗和得失。近世世界地理變遷和歷史發展決定了中國西遷時代的來臨，決定了海洋壓力的強大，最近更決定了日本侵華所採的策略，從而決定了中國的抗戰勝利；進一步看，他們根本的決定了日本有力量來侵略中國，試思近世西洋如果沒有大發現時代和工業革命，日本何從維新？何從工業化？何從成爲海上強國？何從夢想到征服中國，亞洲和太平洋？近水樓台的中日地理地位更何從發揮出地位價值來？

(六)一葉知秋，從中日兩國近世的歷史發展，已可看出一個新的時代降臨人間，這便是世界交通時代，就是世界一體四海一家的時代，

簡稱世界時代。他的發展分爲三階段：第一是工業革命前的舊海洋時代，海洋門家在世界史上特別占優勢，勢力伸到全球。第二是工業革命後的新海洋時代，就是全世界海陸均衡發展的時代，海洋固然成爲世界交通的孔道，大陸本部因鐵路網（工業革命的產物）的興築也積極的發展；鐵路表現大陸國家之新的運動力，他能通過過去騎兵不易通過的空間，例如高大山岳。尤其重要的是縱貫大陸的鐵路在歐亞南北美各洲，形成了世界海洋航運間的聯繫肢節和捷徑。第三是二次大戰以來，空中交通和空中權力成立和參加後的世界交通時代，即是海陸空三種交通合成一體的時代，也是運動力最高發展的時代。

中國歷史上代表這三個時代的開端的是第一是葡萄牙佔租澳門，第二是鴉片戰爭，第三是對日的抗戰。

今後是世界時代，中國和並世各國被世界歷史的未來發展所決定的成分自然要格外加增，有時比自己的努力來得更重要些。大致說來惟有具備高度運動力的強國才是世界史的決定者，運動力薄弱或缺乏的弱國將是被決定者。大多數國家運動力的薄弱或缺乏，大部分由於空間太小，資源不富工業不興以及人口稀少；也有些國家空間大，資源富，人口多，但運動力也很薄弱，當然要歸咎於人事不臧，例如中國。

(四)國防地理的前瞻

(一)世界時代的重要動力是空權的發展和原子能的應用，二者對於戰爭和國防有決定性的影響。世界時代包含了空權時代和原子時代，這個時代的國防和過去有種種不同。

(1)飛機是交通工具和戰鬥工具，有最大的活動自由，最強的運動力，集中和分散很迅速，能從空中配合幫助，或支配海上和陸上的交通和戰爭，舊時代的陸戰思想和海戰思想必須完全改變，今後需要一套海陸空立體戰的理論體系，他須依據中國的實力和地理環境，並須隨時加以修正和補充，以求精進，合時代與超時代。

(2)空中交通把地球縮得很小，飛機從地球上任何一點，到達任何其他一點，僅須最多五六小時，人類的時間觀念必將改變，國防的警覺性與感應性因而提高。

(3)飛機以大空為交通空間，直線航行，超越了海陸的界限和多種的地理的和氣像的阻礙，因此，舊時代的摩擦，樞紐，過渡，退守四大地帶的劃分，意義大為減少，甚至可能是無意義了。首都無庸南渡也無庸西遷。人類的空間觀念也有大改變，從而政治地理的和國防地理的觀念有一部分必須重新鑄造。

(4)全國是國防空間，必須處處防守，較前述兩時代更感到備多力分之苦，特別是國防的樞紐點，工業區，動力中心，海港，大都市，交通

中心，軍港和空軍基地等不但是對方攻擊的目標，而且亦可被對方的空軍佔領，如何保衛他們是國防上最根本的課題。

(5)原子彈和同類的而破壞力也許更大的武器能把各種樞紐點於頃刻間化為廢墟。樞紐點的建築物須改建與疏離的分布。平時須計劃並建設一部分樞紐點的戰時代替者，若干樞紐點須建於地下。首都之外要設陪都，製造原子能的原料必須探索開採與利用……這種種都使現在的都市地理，交通地理和經濟地理發生很大的變動。這種大變動又將分別的與綜合的促成國防地理的變動與演進。

(二)南渡時代與西遷時代雖已過去，大陸上的外力壓迫和海洋上的外力壓迫依然存在，這兩種外力的發源地雖然遠在西洋，但其聲勢浩大與分布遼闊，遠非前述兩時代的外力可比。

這兩種外力已經深入中國的國防空間之內，在幾處已經分布於這空間的廣大部分，在幾處，外力的文化與經濟已佔有優勢，形勢的嚴重遠過於前述兩時代。

照上兩段所述，可以看出中國國防的危機是怎樣的嚴重，今後要組織國防，必先能組織統一而現代化的國家，要組織這樣的國家，必須有豐富的世界知識，遠大的世界眼光，堅強的國家意志，獨立自尊踴躍憤發的立國精神。(完)

熊配達 J. Schumpeter 之經濟發展學說評論

王惟中

(一) 經濟發展之基本現象

熊配達教授 (Prof. Joseph Schumpeter) 分經濟現象為兩部門，一為靜態，其過程謂之經濟循環 (Kreislauf) 一為動態，其演進之迹，即經濟發展 (Wirtschaftliche Entwicklung) 所謂靜態者，(1) 在連續不斷的時期中，社會上一切財貨之質、量、種類以及應用方式大致均無變更，(2) 生產、分配、消費等情形，鮮不根據習慣，此時各種財貨量相輔相依，形成所謂均衡狀態。在此狀態下，經濟現象之演變，遵循固定之軌迹，恍如日月經天，週而復始，是謂經濟循環。此為純粹靜態，僅屬理想境界，常可望而不可及。實際上少數經濟因素常不免變更，氏謂為事實變更 (Daten Veränderung) 其他因素遂起而與之適應，但整個經濟現象仍趨於均衡。此種適應過程，氏仍列為靜態現象，以其變動之程度微，而變動之程序緩，古代之農業社會殆近似之。動態經濟則迥異其趣，在某一短時間內，不惟舊因素變動，新因素亦同時發生，彼此間之依輔

關係迥不如前，而整個經濟生活亦頓改舊觀。此時均衡之中心驟然移動，循環之軌迹旋亦異轍，近世實業革命後之情景，或即氏所暗示者。是以靜態為循環運動，而動態則為循環軌迹之迅速變更，靜態為趨於均衡狀態之過程，而動態則為均衡狀態本身之迅速移動。

氏所謂發展者，並非指一切變動，下列情形，悉在摒棄之列：(1) 凡變動之原因，由於外在者（即非經濟者），如自然因素之變質，戰爭之爆發，政治組織之革新等；(2) 凡變動之有經常性質而非為斷續無定者。蓋此二情形較諸前述之少數經濟因素變更，其他從而適應，而整個經濟現象仍趨於均衡之過程，並無二致，故仍為靜態。是以氏所指之經濟發展，具有兩大特質，一為自發者，一為斷續無定者。但變動由於消費而起者，雖為自發，雖為斷續無定，仍不得謂為經濟發展，蓋氏認為祇有生產可以影響消費，而消費則不常影響生產，縱或有之，亦與前述之適應過程無殊。

正統派學說已使吾人有脫離現實之感，洛桑派之純粹經濟理論，

更恍若空中樓閣。氏師承兩派之精義，而獨創靜態與動態之別，並深知絕對靜態的均衡為不可及，而以適應過程為一般的靜態現象。此固得之於馬雪爾、克拉克諸人之學說，但詳分縷晰，實有足多，使人證對史實，竟能得其彷彿。同時以劇變為動態，其範圍愈狹，其縮影愈真，與近世紀之情景，若有照合之處，洵為一大特點。

但氏以經濟與社會隔絕，而有所謂自發與不連續之發展，此為正統與洛桑諸派之一般錯誤，而熊氏仍因襲之。實則社會為一全體，經濟乃其中之一組織成分，猶如肢體之於人身，絕無獨立與自動之理。社會如不發展，經濟何能獨榮；科學如不昌明，生產何由進步；蓋經濟因素中同時為社會其他因素者不可勝數，政治與學術即其顯例。許多經濟變化，近因似在經濟本身，然遠因則在整個社會，其相輔相依，大有牽一髮而動全身之概。此而不察，實為大謬。氏又認自然與政治等因素之變化，其對於經濟之影響，止於適應過程，而無劇烈之軌迹變遷。實則不然。倘使多腦河頓然枯竭，與大利數百萬人之經濟生活必將改觀；美國之有關金融法令如悉廢除，其現時經濟狀況必不存在。如誠有所謂經濟循環，則此全盤的大規模的波動，謂非其軌迹變遷而何？氏欲限其研究範圍未嘗不可，但似此劇變仍目為適應過程，而與靜態相似，則未免不倫，其忽視消費對於生產之巨大影響，本末顛倒，尤為顯誤。

所謂自發的與不連續的變動，究竟從何而來？氏認為生產手段之新結合，乃（*Neue Kombination der Produktionsmitteln*）其唯一原

因。所謂生產手段新結合者，包含五種情形：（1）新物品之製造；（2）新生產方法之運用；（3）新市場之開發；（4）新原料或半製成品來源之攫取；（5）新組織之實施，當此任何一種或數種情形大規模的實現時，在生產界中，不惟舊因素劇變，新因素亦同時發生，其所造成之現象，氏謂之生產革命。此時有兩大特徵：（一）當生產手段實行新結合時，新企業固如雨後春筍，舊企業仍然存在；（二）所有從新結合之生產手段，悉由舊企業中爭購而來，在其新結合之前，亦已全被利用。職是之故，各新舊企業，為獲得生產手段，為出售生產產品，互相傾軋，自為必然之事。適者生存，生產界亦無例外，於是新陳代謝，不旋踵而經濟生活改變，經濟發展亦即肇基於此。

吾人細察生產手段新結合之內容，表面上係皆由於經濟本身，實則無一不與整個社會有關。（1）製造新財貨之先決條件，就生產方面言，厥惟技術之進步，但技術之進步賴於科學之昌明，而科學又與整個社會文化有關。就消費方面言，影響消費者，誠為生產，但決定生產者實為消費，其重要性雖為氏所忽視，其與生產的密切的關聯性氏亦未能否定。所謂消費者應指整個社會消費而言，舉凡整個社會需要無不屬之，此實為文化目的之總體（*Welt der Zwecke*）固非經濟範圍也。（2）運用新生產方法，開發新市場，攫取新原料，實施新組織等其動機不一，固無論矣，其有待於社會各因素之助無能否認。例如炸藥發明於二千年前，但用為炮彈，乃近代戰爭之力；甘肅油礦蘊藏已不知幾許年，而開

發則始於抗戰時期；近代工業組織，肇端於一世紀前，但行於蘇聯獨在其政治革命之後。繩此以論，生產手段之新結合，無論其方式為何，直接間接無不與整個社會有關，所謂自發，何啻夢囈？

不繼續之變動，氏始謂為發展。如就生產手段新結合的五大含義論之，則所謂經濟發展歷史中實所罕觀，如誠有之，亦止於實業革命，將來是否可能尙成問題。蓋新財貨，新方法，新市場，新原料，新組織等，幾於無時無之，且成成相因，互為因果，所謂不繼續者，就通常意義言之，絕無可能。如僅指在短時期內，發現者特多，規模特大，範圍特廣而言，則當為偶然之事。即就實業革命而言（即氏所指之生產革命）其在英國互百五十年之久，德國五十年，蘇聯最短，亦在十五年以上，在各該國歷史中亦僅一見耳，然亦皆非絕對不連續者。辨證的唯物觀固不足憑，生物進化論容有可譬，但經濟因素之連續性，要為史實。我國自五口通商以來，近代化的都市應運而生，而全國內地之生產方式仍未脫千百年前之窠臼，今日之中國經濟若以氏之學說衡之，為靜態耶抑動態耶？

經濟發展之次一要素，氏指出信用創造來。意謂有欲爭得現有之生產手段，使脫離其原有用途而從新結合者，勢必預有多量購買力不可。但在靜態的經濟循環中，生產與消費恰相適合，流通工具恰敷。社會經濟之所需，任何個人均難有多餘之購買力，亦無大量儲蓄之可能。而氏所探討之經濟發展，即假設由此靜態中演變而來，故所需之購買力，既不能從過去儲蓄中產生，亦不能從現有之購買力總量中得來，其唯

一來源即為銀行家之信用創造。創造之方式雖不一，或為發行鈔券，或為貼現票據，而其無中生有則同。此被創造之信用，可使生產手段重新結合，經濟由靜而動，故常謂為經濟發展之槓竿。但上述現象，在實施絕對的計劃經濟之社會則不發生，因一切生產手段用途之支配，悉繫於一最高之權力也。

近世紀來社會經濟之變動甚劇，其因素固不勝數，但銀行創造信用實為一主要者。在標榜自由主義之國家，固無論矣，即在所謂實施經濟統制者，亦無不然。氏指而出之，洵為卓見。但如進一步研究之，金融乃有機的經濟體中之一大聯合力量與組織工具，如善為利用，可以加強此經濟整體中各成分之組織關係，並從而組織之，配合之，使發生較大之效果。如不善利用，則其功用盡失，轉而流弊叢生。氏所討論者，僅限於其善為利用時，其不善利用時何如，則被忽略。其次，經濟又為整個社會之一成分，社會愈進化，即社會各部門之關係愈密切，則此富有組織性的金融力量愈大。此種力量愈發揮時，社會的有機性亦愈強，一覽貨幣發展史與社會進化史之關係，即可瞭然。是氏之信用論應有其歷史性殊未可一概而論。

經濟發展之要素，除生產手段新結合與信用創造外，氏復指出企業家之創造功能。此三大要素雖如唇齒之相依，而後者實為樞紐，為原動力。氏所謂企業家者，係指能將生產手段作更有利的新結合之謂，其所經營企業之形式為獨佔抑為競爭，其與該企業之關係為永久抑為

暫時，其本人為獨立之業主抑為僱傭，均無所重輕。企業家有時兼為技術發明家，但通常皆未必然。其唯一的特質，在實現生產手段之新結合。但生產手段之新結合，常為暫時之事，一經完成，則企業家之特質消滅，是以今日為企業家，明日已非，明日為企業家，後日已非，企業家始終不能成為一固定階級。

在經濟發展之過程，企業家佔據首要地位，因其富有革命性也。在靜態經濟中，一切幾無所變更，結果可以預知。但在動態中，生產手段之從新結合，是否較為有利，事屬創舉，臆斷無從，殆如盲人騎瞎馬，夜半臨深池。舍險而就夷，好靜而惡動，個人之性情如此，社會之習慣亦然，惟企業家能不計成敗，不顧輿情，冒然嘗試之，經濟之所以發展，企業家之所以見重於世，即在於此。

氏又謂企業家之動機，不在滿足其利己慾望，亦不在供給社會所需，而在其好大喜功之幻想，求勝向上之願望，與夫創造新奇之快感。本此三大動機，乃能知進而不知退，此與所謂經濟人者有別，與所謂舍小我而成大我者亦不相侔。但此三大動機，僅在自由競爭制度之下始有發揮之餘地。至計劃經濟，如誠嚴格實施，其能否有效，皆視此三大動機有無適當之代替以為斷。

綜觀上述，吾人發見四點均為獨到之處：(1)資本家與企業家完全分開，使在經濟理論中，各為獨立之範疇。此為近代金融資本活躍時之特徵，但素為正統派所忽視，即馬歇爾亦未能斬然劃分，惟最近各大

理論家能之，氏亦其一。(2)企業家之特質，在能克服困難，改進生產，一般學人鮮能舉而出之者，惟氏特乎標識，而使別於靜態經濟下之經濟主體，(Wirtschafts subjects)以構成其動態體系之中心，謂為創見，殆不為過。(3)馬克思之剝削理論，(Ausbeutungs theorie)快炙人口者，互數十年之久，然其理論基礎之脆弱，可於氏之寥寥數語中見之，蓋企業家對生產對社會貢獻之大，用力之勇，絕非主張勞動價值者所能置信。(4)所謂生產飽和點，如正統派所假設者，所謂充分就業，如近人思想像者，在有機的經濟體中，均屬絕不可能之理念境界。氏瞭然於此，故確認改進生產之可能性與世長存，企業家之創造機會無時無之。此雖與時論相逕庭，然其接近真理，實無疑義。

但亦不無可訾之處：(1)企業家為經濟有機體之一成分，而經濟又為整個社會之一成分，任何成分不能脫離其他成分，更不能脫離其所屬之全體，而單獨發揮其功能，證諸現實，靡不皆然，企業家何能例外？企業家在某一經濟單位之內，常居於領導地位，謂其發揮較大之功能則可，謂其具唯一之功能則不可，謂整個社會對生產改進對經濟發展均無貢獻則更不可。想夫企業家之偉大不表現於古代，而獨煥耀於近時，其功能不發揮於生產落後之國家，而獨施展於高度工業化之社會，則氏議論之偏激，毋待辭費。(2)企業家之動機為何，實因人因時因地而異，謂其全為利己不可，謂其全為利他亦不可，謂其為莫知所以之幻想，慾望，及快感等，有如氏所推論者，則更不可。且企業家既不能形成一

固定之階級，則固定的動機與共同的人生觀，亦難養成。(3)在自由競爭制度之下，經濟發展之可能性，自無疑義。其在計劃經濟制度之下，是否可能，氏雖未明言，而隱實否定之。但近年來德國統制經濟之成效，蘇聯三次五年計劃之奇蹟，氏寫此學說時，尙未及見也。

(二)信用與資本

信用之用途不一，而影響各異，有為維持營業現狀者，遂不足以激起任何經濟變動，有為便利個人或國家消費者，反足阻礙經濟發展，此皆非熊配達教授研究之範圍。渠所探討者，其本質為憑空創造，其功能為改進生產，而為企業家所必需。在靜態經濟中，各經濟主體既無多餘之生產手段以讓與他人，亦不願停止其世代相傳之生產事業而假手於人。此時可能的企業家 (Moegliche Unternehmer) 欲從事新的有利的生產，非出較高之代價，不能將其必需之生產手段，從一般經濟主體之手中爭購而來。但此可能的企業家之本身，因處在靜態經濟社會中，亦無多餘購買力之可言，為實現其企圖，勢非求助於銀行不可。銀行遂利用其授信功能，創造信用而貸給企業家。此項信用並不排除社會上原有之支付工具，而實與之並肩相存。其代表購買力，其流通於社會，亦與之無殊。但與一般信用迥異者，即一般信用非有現金準備，即有貨物抵押，而此種信用則一無所有，有如無源之水然，故謂之非常信用。前者之作用，止於輔助貨物之流通，而後者之作用，則為促成生產手段之

新結合，從而誘導經濟之發展。左右社會經濟之動向，而使人類生活近代化之唯一發動力，即在於此。

由上以觀，信用之功能，不止於消極的溝通交易，而在於積極的促進生產。因新的購買力之創造，社會購買力之總量增加，此時社會物品之總量未變，於是舊有購買力所能購買之物品量必因而減少，換言之，即物價提高。但物價之提高，並非一蹴可幾，而須經過一定之程序，並非同時普及各種物品，而實有先後之別。首受波及者，為生產手段之價格，次為消費品之價格；因企業家以其新得之購買力首先爭購生產手段，生產手段之價格提高後，人民所得增多，其可能的消費量亦大，於是消費品之價格亦漲。究竟某一特種物品之價格先漲，要視企業家所擬經營之產業性質為何。如所經營者為重工業，則重工業機器之價格先漲，如為紡織業，則紡織機器之價格先漲。但無論性質如何，工資與地租均將次第增高，因此二者為任何生產工具價格之最後歸宿也。價格高漲之程度，又視新增購買力總量之多寡，以及企業範圍之大小以為斷。

但物價高漲，並非永無止境，因企業家拋出之購買力，均由息借而來，勢須定期歸還，其擬進行之新的生產一經完成，其生產一經售出，其債務亦即清償，銀行家向所創造之信用用於以收回。其創造也，固使其膨脹，但其收回也，必使其緊縮；膨脹時物價固增，收縮時亦隨之跌落。此時仍留存於社會者，即銀行家所得之利息，及企業家所得之利潤耳。由此可知物價高漲之久暫，繫於信用收回之緩速，而信用收回之緩速，又繫

於完成新生產所需時間之長短。如當收回信用之期已屆，而生產過程尚未結束時，通常解決之道，或為延長借期，或為發行股票。但在後一情形，經濟必已發展，社會已有儲蓄而後可能。如生產業已完成，而生產品尚未售出，此時信用雖未收回，而緊縮之效已見，因已有物品在也。

另一問題值得探討者，銀行家為多賺利息，能否儘量創造信用，儘量貸出，而使物價高至無限？據氏之見，在實施金本位及兌現與運金自由制度之下，此為不可能，因物價增高即幣價跌落，如幣價低於其所含之金質價格時，人將爭以紙幣兌現而信用於以收縮，此其一。物價高則輸入增，而黃金外流，銀行所感受壓迫愈大，更不得不收縮信用，此其二。惟下列三種情形，則有阻止收縮信用之功用：(1) 生產品準時拋入市場，以提高市場對貨幣之需要；(2) 儲蓄存款增多，以減少流通貨幣量；(3) 各國同時擴張信用，其擴張之範圍與物價增高之程度均大致相等。其次，在實行不兌換紙幣制度之下，無限制創造信用亦常不可能，因為企業如能成功，生產如有良好結果，則根據前述，信用可以自動調節，並無過度之虞。如企業失敗，利息無有出處，銀行家勢無繼續冒險之理，此就常理言也。但有時生產雖無良好結果，而銀行不欲企業家失敗，致其本身蒙受損失，遂不惜繼續創造信用，抬高物價。其結果，生產品之量雖減，其質雖劣，而企業家所得之利潤與銀行所收之利息日增，社會大衆之損失則日鉅。雖然，此非一銀行之力所能辦，而必為整個金融界合力之成果，防微杜漸，則非法律制裁不為功。

綜觀熊配達教授之信用學說，實有其獨到之處：(1) 一般金融理論家只見信用之消極功能者多，而重視其積極功能者少，僅認其為物品之反映，而不知其為物品生產之動力。氏則確認信用之本質為憑空創造，信用之功能在於使企業家能實現生產手段之新結合，以變更經濟循環之軌迹，證諸現實，無可否認。(2) 企業家與銀行家唇齒相依，休戚與共，當其合作時，固可以為善，亦可以為惡。在紙幣制度之下，其狼狽為奸，尤堪深慮。氏因主張法律制裁誠為一大真理。(3) 信用對社會經濟之影響如何，視其用途以為判，世嘗忽之，而氏獨縷晰靡遺，以消費信用，別於營業信用，以根據實物之經常信用，別於憑空創造之異常信用。惟此異常信用，始為經濟發展之楔機，其如何影響物價，復視其運用之方向與張弛之緩急以為斷，使人讀其理論，如見當前事實，謂非獨具慧眼可乎？

雖然，(1) 氏以經濟可以孤立，其發展惟恃信用，而不知整個社會制度皆與之息息相關，前已論及。(2) 生產手段之新結合可以成功，亦可以失敗，氏徒見其成功，而略其失敗。其成功時之效果固如氏所分析，然失敗時何如？且同一時期中，常成敗互見，其結果又何如？氏皆略而未論，不無遺憾。

何謂資本，迄無定論，但資本範疇須與整個理論體系相配合，則無二致。此在氏之理論體系中，尤為顯著。氏以資本為貨幣或任何支付工具之總額，而為企業家隨時購取生產手段，并將其從新結合之用者。是

貨幣及其替身之在常人手中者，僅為機械的流通工具，惟在企業家中，用以誘導經濟發展者，始為資本。據此定義復得下列見解而與時論迥殊者：(1)任何物品，雖可直接用於生產，但非資本，因資本之形式止於貨幣及其替身，實物雖可易為貨幣，但非貨幣本身。(2)一切支付工具如票據等就其義言，雖非貨幣，但其功能與貨幣無異，如被企業家用以爭購生產手段，亦為資本。(3)在靜態經濟中，貨幣絕迹，因經濟既無發展，則貨幣之功能無存。(4)如動態自靜態中演變而來，則資本所含者，貨幣之替身必較多，因此時原有貨幣僅供補助貨物之流通，至為促進經濟發展之用者，當為創造之信用，即貨幣之替身；但現一動態如自前一動態演變而來，則資本所含者，多為貨幣本身，因此時已有多餘之貨幣由上一動態中積蓄而來。

氏之貨幣定義與其理論體系相連貫，固未可厚非，但亦有不能已於言者：(1)一方面不以實物而以貨幣為資本之內容，則資本為私經濟之範疇；但另一方面又不以營利而以改進生產為資本之功能，則資本又為社會經濟之範疇，矛盾顯然存在。(2)如以改進生產造成經濟發展之流通工具始能謂為資本，則資本之性質空泛已極。蓋實際社會中之流通工具雖在從事生產者之手，但其是否為資本，無敢臆斷，因其能否有助於經濟發展，如氏所云者，毫無可憑。(3)氏所稱之貨幣是指硬幣而言，以其有別於信用。考一社會或國家之流通量中所含硬幣之多寡，常視信用制度之健全與否，愈健全者則所含愈少，否則愈多，歷史

可為明證。氏既認信用為經濟發展之槓杆，是信用制度愈健全，則經濟發展必相繼而起，此時流通總量中所含硬幣之比例必愈少，而佔企業家資本之成分亦較寡，但氏又認為特多，此亦一矛盾。

土地與勞動有市場，資本亦有市場，但其組織之嚴密與作用之重大，則有過之。在資本主義制度之下，資本市場一方面反映當前整個社會經濟情況，另一方面決定將來經濟發展之趨向，有如軍隊之總司令，又如神經中樞，為一切現象之歸宿處，同時又為其出發點，是以吐納無常，瞬息萬變，幾於每一較重要之消息，無論其為經濟或非經濟者，均足以影響之，感應之，而表現於買賣兩方之價格競爭。其功用在促進經濟之發展，散佈各種所得之來源，近世以來，因投機之發展，其功能益顯。

(三) 企業家利潤或剩餘價值

何謂利潤，迄為理論經濟學聚訟之點，熊配達教授對此則作肯定之解答。氏謂利潤即企業家由改良生產所得之貨幣收入與其貨幣費用之較，換言之，即收入多於費用之餘額。此項餘額須在三種條件下始能發生：(1)生產改良後生產品之量常因而加多，其每一單位之價格可能降低，但其總收入，即售價之總數，不能少於生產未改良時。(2)生產改良後之費用，決不能大於生產未改良時，萬一收入少於生產未改良時，此項收入必須仍大於生產改良後之費用。(3)為改良生產，企業家須向市場競購生產手段，常因而提高其價格，此項提高之價格，亦須

計入費用之內。所謂費用，并須包含企業家之薪金，及保險費等。據此以論，由收入中減去工資及地租等，如仍有餘額，始能發生利潤。是地租與工資等常須預付於生產完成之前，或於生產進行之中，而利潤則發生於生產完成之後。其能否發生，又常視生產結果如何以為斷。較諸一般學者以利潤為通常費用之一，則大不相同。

上述三條，如何始能達到，即餘額如何始能發生，氏以為在靜態經濟中，生產交易及消費等情況循其舊軌，進而復始，大致無所變更，此時生產品價格，適等其所費之工資與地租等，絕無餘額發生之可能。惟在動態經濟中，因生產手段之新結合，如利用機器以代替手工，實行大規模生產，以加多分工，發現新原料，開闢新市場，及製成新物品等，從而增加收入，減少支出，於是始有餘額。故利潤僅為經濟發展之產物，與生產改進相攝并進，其所以不能列為靜態經濟中之生產費用者，要亦以此。

此項由生產改進而來之餘額，能否源源不絕，而為一種經常收入，如工資及地租者，氏謂不能。當生產初改進時，生產品雖增，但與社會原有生產品總量較，其比例尚小，故每一單位之價格縱即跌落，其跌落程度不大，又其製成時所需生產手段之總量亦較少，故生產手段之價格縱即提高，其提高程度亦微。但經過相當時期之後，仿效者日多，生產量漸增，爭購生產手段之勢益烈，於是生產品之價格必大跌，而所需生產手段之價格反大漲。其結果，收入等於費用，即生產品之價格等於其製

成時所需之工資與地租，因而餘額消滅，利潤亦隨之俱逝。

利潤之多寡，及其廣積之久暫，氏雖未明言，但在上述議論中，可以推知：(1) 利潤之多寡繫於生產改進之程度，即生產品之質量如何進步，或生產手段如何低廉，從而增減收入與費用。(2) 繫於社會對該生產品之需要彈性，因該彈性大小之不同，從而影響其價格，以及於企業家之總收入。(3) 繫於製成該生產品所需生產手段之數量及彈性，因所需量之多寡及其彈性大小不同，從而影響其價格，以及於企業家之費用。至利潤廣積之久暫，則繫於：(1) 生產手段新結合仿效之難易，(2) 仿效範圍之廣狹，與時間之長短，(3) 競爭劇烈之程度。

據此以觀，氏之議論與常人迥異者：(1) 利潤之發生歸功於生產手段之新結合，而生產手段之新結合，又為企業家獨具之功能，則利潤為企業家所應有，自是天經地義，此對馬克思之剩餘價值學說，作一有力之反證。(2) 改進生產之機會無限，利潤之多寡無定，其存在時間之久暫亦無定，要視企業家之天才，社會之需要，以及其他經濟因素之變化以為斷，此對李加圖之工資與利潤為一常數之說，又一有力之反證。(3) 經濟發展之終局，均衡狀態，重新恢復。當發展之初，企業家獲有利潤，但發展之終，工資與地租增高，而消費品價格低落，其所以致此者，則為自由競爭。是以社會各階級之利益似若相背，實則相成，此與李加圖馬克思勞資衝突及階級鬥爭之說大相逕庭。利益真正衝突者，則在企業家本身之間，因新企業家之產生，舊企業家消滅，因競爭日多，利潤日

誠。企業家之起伏無常，而社會之進化無已，正統派之悲觀論調，至此已失其根據。

生產改進爲促進經濟發展之要因，企業家之聲劃有其獨具之特點，及馬克思之理論有失於過偏之處，氏皆予以闡發，實有足多。但下列各點，亦不無可供檢討之處：(1) 在現代經濟制度之下，企業家運用其天才，有功於生產之改進無可諱言，但使企業家處於荒島之上，雖天才煥發亦無能爲力，蓋脫離其所依附之社會及屬於此整個社會之其他成分，則企業家之根本已失，依據已無，其本身之功能亦歸烏有，前已論及。(2) 在靜態經濟中，如熊氏所指者，主持一經濟單位者爲經濟主體而非企業家，其所得僅等於一勞動者之工資，而無利潤之可言。殊不知此經濟主體縱不能改進生產，而必組合各生產因素，其地位優越與普通勞動者有別，其功能重在領導，亦非普通勞動者可比，謂其所得即爲工資未免無當。(3) 利潤之來源甚多，生產手段之新結合僅其一端。企業家功能之發揮，有賴於整個經濟有機體之助，更賴於組成此有機體其他成分之助。則此整體如欣欣向榮，企業家之所得自無衰退之理，其他成分之效用加大，則利潤發生之可能性亦多。同一企業家使在歐西與在我國較，其功能之發揮不同，其利潤之多寡自亦不等。企業家之努力誠能提高工資及地租，而勞動效率之改進，土地之改良，甚至一切社會因素之發展，亦無不足以影響利潤，其詳情非本文所能罄。

上所論列，限於資本主義之經濟社會。但在共產主義社會，計劃經

濟制度之下，企業家利潤是否仍然存在，氏答爲是。在任何經濟制度之下，每一經濟單位，必有一主管人員，此主管人員如能改進生產，即爲企業家，因此而得之成效，即爲利潤。至改進生產之動機如何，利潤之分配情形如何，雖與制度有關，但不能改變利潤之本質。蓋利潤爲一純經濟範疇，而制度則爲社會法律之範疇，二者未可相混。

在純經濟的共產主義制度之下，企業家爲改進生產所需之生產工具，憑上級機關之命令即可獲得，并不需向市場競購，故新購買力之創造與借貸，自非必要，價格之波動亦無從發生。生產手段新結合之後，非生產產品之量加多，即其質改進，此時利潤所表現者，不在收入高出費用之貨幣餘額而在其價值餘額。此項價值餘額何以發生，氏之解釋有二：(1) 生產改進後所得之生產產品，因其質之改進，或其量之加多，其價值總額較諸生產未改進前者爲大，即所產生之價值增高。但製造該生產產品所需生產手段之價值，仍等於生產未改進前生產產品之價值，即所費去之價值仍舊，故有價值餘額。但吾人須問：根據歸與理論 (Zurechnungslehre) 生產改進後，所得生產產品之價值，應完全化歸於所費之生產手段，何以此處所需生產手段之價值，獨等於生產未改進前生產產品之價值？氏答爲：因生產改進常實現於忽然之間，而最初只限於生產之一小部份。在同一時期內，同樣生產手段，不能有不等之價值，大部份之生產既尚未改進，其所需之生產手段仍具有原來價值，則此小部份之生產手段，其生產結果雖已進步，亦仍只有原來之價值。(2) 企業家

亦可視為原始生產因素之一，與土地及勞働同。因由三者聯合作用所得之價值總額，較諸僅由土地與勞働二者聯合作用所得者為大，又因勞働或土地各有其共同性質，為可以互相替代者，（換言之，所有各單位勞働或土地之價值，在同一時期內必相等，而企業家之間則不然。）所以從三者聯合所得之價值總額中，減去僅由同量及同質土地與勞働聯合所得之價值總額，即可得一餘額。此餘額即是利潤。

在資本主義制度下，利息乃時間之報酬，在共產主義制度下，比較價值時，時間亦一重要因素。在同一時期中，同質量之生產手段通常能產生價值幾何？經企業家從新結合之後，能產生價值又幾何？二者相較，如有餘額，始為利潤。是以價值之比較，須在同一時期中，然後方有意義。

此項價值餘額，亦與上述之貨幣餘額同，並非能永久保持者。經過相當時間之後，改進方法已為大家所周知，并普及於所有之同類生產部門，而無所阻礙。此時企業家功能不復存在，由改進生產而多得之價值，悉數化歸於其製造時所費之勞働與土地，因此，所得價值與所費價值相等，其間已無餘額可為利潤。再申論之，當生產改進之初，各種價值間之均衡，因新價值之驟然產生，頓被打破，此新生產之較多價值在短時間內不能與原有價值系統 (Wertesystem) 相配合，遂形成企業家利潤。經過相當時間之後，各種價值相繼相繼，新的均衡於以成立，復互相配合以組成新的價值系統，而價值餘額亦澆然以逝。例如一塘靜水，浪息風平，若遽投以巨石，波紋四起，但輾轉激盪，復歸平息。

綜觀上述，利潤之發生，源於企業家之改進生產，要為不易之理，任何經濟制度無論也。惟在資本主義制度之下，利潤為價格餘額所構成，初為企業家所獨有，終歸社會所分潤。在共產主義制度之下，則為價值餘額所構成，而始終為社會所共享。氏議論一貫，洵所罕觀，但其闡述共產制度下之情景，牽強之處，猶未盡免：(1) 氏謂同樣物體同時不能有兩種價值，此為其解釋價值餘額所以發生之根據。即就個人主義立論，此仍為聚訟之點，魏沙 (Wiesner) 力主是說，龐巴衛克 (Bawork) 則深非之，熊配達氏則師承魏沙者。平情而論，對一個人言，(1) 因其在特定時間內恆少變化，同時同樣物體，對之容無不等價值。但對整個經濟社會而言，則情勢迥殊。此經濟社會中，含有無數性質不同之經濟單位，如煙草廠，鋼鐵廠等。例如在今日戰時，同一機器，用於製造捲煙，其價值微，用於製造炮彈，其價值高，所屬之單位不同，所發生之作用迥異，故其在整個經濟社會中之價值絕不相等。氏所謂同樣物體者，僅見其外表之物質，而未知其內在之功用。此內在之功用，決定於其所屬之全體，從而決定其價值。在共產制度之下，所謂價值，自對整個經濟社會而言，而氏對此漠然，不無可惜。(2) 氏之次一根據，即魏沙氏之歸與理論。此論能否確立，姑暫置勿論。但氏有時應用此理論，有時又廢棄之。在經濟價值均衡時，生產品之價值，等於其所費原始因素之價值，但當均衡打破時，前者又大於後者，矛盾顯然，無以自解。(3) 氏認價值之提高，原於生產之改進，而生產之改進，則歸功於企業家之功能，此固不容否認，但此

僅其一端，蓋整個社會日在演變之中，其需要的總體，亦即社會生活總體，除基本的物質生活外，常與日俱遷，於是生產方式不得不隨之推移。匈奴爲患，乃築萬里長城；基督教勃興，乃大興教堂；歐風東漸，西洋式之生活亦隨以俱來；戰事爆發，世界生產改觀。似此類者，罄楮難書，皆足以乘舊揚新，使變化突起，氏所謂價值系統，至此亦必迥不如前，但此皆有其必然之勢，非有待於任何所謂企業家之創造天才。或謂凡此諸端，僅爲企業家發揮其企業功能之前提，并不足以反駁氏之理論，蓋有此前提，企業家始從事於生產手段之新結合。實則氏一再明言，當企業家從事於改進生產之時，阻礙重生，艱險百出，惟企業家能力排衆議，堅忍以赴，此其所以爲企業家也。如上所舉諸例，大勢所至，羣趨若鶩，固無待於所謂企業家也。當蘇聯實施計劃經濟時，準繩既定，目標顯然，悉力以赴，舉國若狂，所謂企業家之特殊功能，如氏所指出者，并不存在。若云有之，自最高層之主持設計者，以至於科學發明家，工廠管理人等皆屬之，并推而至於一切經濟以外之因素，將至不可勝數矣。

利潤發生對於社會之影響如何，氏亦稍加論列。在資本主義制度之下，企業家常能於短時間內獲致大量財富。但企業功能鮮能世襲，利潤之泉源常不旋踵而復梗塞，而新企業之崛起，又足摧毀舊企業之根基，是以巨翁財閥固屑摩踵接，而世代相傳，則不多見。但其成果則爲大衆所享受，各種所得賴以增加，社會賴以進化。歷史昭示吾人，近世紀產業發達，生活水準提高，此實爲主因之一，然氏之論斷，則未免稍偏。

土地與勞働氏謂爲原始生產因素，企業家有時亦可謂爲其中之一，但終不相同。據其論斷：(1)土地與勞働爲經常性質，故工資與地租亦有其不斷之泉源，而企業家則不常有，故利潤爲無定者。(2)在經濟循環中，工資與地租均有其定數，但在經濟動態中，利潤則爲餘額，爲無定數。(3)工資決定於勞働之界限生產力，即界限生產勞働之工資，影響其他勞働者之工資，因彼此常可互相替代者，但利潤則無此限制，即界限企業家利潤之多寡，并不足以影響其他企業家之利潤，因彼此爲不可替代者。(4)工資與地租決定價格，而爲形成價格之內在因素，而利潤則不決定價格，而爲其中之剩餘。(5)工資與地租隨社會之進化而增高，利潤就整個社會言則忽有忽無，較每一單位企業言，則隨競爭而日減。

由此可見正統派理論之殘缺，氏則予以彌縫，所論之偏激，氏則加以痛駁，一揚一棄，無愧大家。但經濟之本質，似仍未能透視，掛漏或猶未免。假使一切因素，均可化爲土地或勞働，則企業家功能又何嘗不可化爲勞働；如其不可，則富有特殊功能之因素，對社會生產對經濟發展貢獻鉅大者，豈僅企業家而已。

(四)景氣波動

商業循環，爲近代資本主義之特徵，因而學說紛起，令人目眩。熊配達教授，根據其經濟發展體系，對此尤有創見。渠謂經濟發展，並非一往

直前，而實登經艱阻，由上升而衰落，由衰落而復上升，有如波之起伏。故鄙意與其譯為商業循環，毋寧譯為景氣波動。

氏之景氣研究之特點，即對象之單純化，而與其整個經濟發展理論相配合。其對象為景氣波動，而非商業恐慌，前者原於經濟內在之經常發展，因有其必然之形式，此為氏之研究中心。而後者常肇端於非經濟之偶然變動，如戰爭，飢饉等，因鮮有共同之標識，皆非其討論之列。景氣波動如任其自然發展，而不受外力之影響，則並無發生恐慌之可能。其上升與衰落互為因果，依次漸進，氏所研究者，即此因果關係。

氏謂景氣上升之唯一原因，即為新企業之成羣的出現。當景氣衰落之後，一般的新的經濟均漸趨成立，經濟生活日趨穩定，百業乃有正軌，商情漸可預測，生產手段新結合之客觀條件亦日益顯露。此時富有特殊才能之企業家，乃把握機會，創立新企業，使生產手段脫離社會現有之企業而從新結合，用以獲致高額之利潤。此項富有特殊才能之企業家如能成功，則創業之艱難陰阻業已打破，繼之而起者，以有成規可循，遂無所忌憚。首創者之遠見與冒險精神，既非繼起者所必需，而首創者所獲致之較高利潤，則為繼起者所垂涎。於是爭相倣效，風起雲湧，而新企業成羣出現。此僅就某一類企業而言。在各類企業之間，在技術上，交易上，均有其依賴關係，每一類新企業之勃興，足使相關之新企業接踵而起，相激相盪，遂釀成普遍之景氣上升。

景氣上升所表現者，首為固定資本之激增，製造生產手段業之繁

盛，鐵之消耗量加大，次為原料之爭購，運輸業之蓬勃，銀行業務增繁，利率提高，失業減少，工資增多，最後則為一般購買力加大，物價指數增高。此種現象復經三種因素使之加強：（1）新企業通常並非由現有之企業改變而來，而實與現有之企業相並立，相競爭。（2）因新企業之成立，新購買力產生，此新購買力作用之發揮，由一業而及於百業，由製造家而及於消費者，由一部份而及於整個國民經濟。（3）一般對於景氣上升或衰落之趨勢之推測，常有錯誤，生產手段新結合之結果，亦常與預料相反。

故氏之景氣上升理論，將所有經濟以外之因素悉置勿論，自較簡單，但經濟因素是否能與非經濟因素完全分開，實屬疑問。氏之所謂經濟因素，即生產手段之新結合，而生產手段之新結合，又不出第一章所述之五類。但此五類幾無一能不受非經濟因素之影響，前已詳論。茲再舉一二顯例以明之：第一次歐戰時，我國紡織工業勃興，此誠為生產手段之新結合，在氏觀之，應屬於純經濟因素，實則由於歐戰之所致。德國自國社黨執政後，重工業如雨後春筍，因亦生產手段新結合之一種，就氏之理論推之，當亦為純經濟因素，但實由於國社黨之政治野心。是以任何一種經濟因素，若詳分縷晰，其根源幾無一不在整個社會中求之。若以遠因不在經濟者，皆非探討之列，則所探討者，恐將為烏有矣。

某一有利的新企業出現，其同類者遂起，據氏觀之，此為景氣上升之唯一根據。吾人以為如改進生產之方法可以任意倣效，商業之秘密

可以隨時傳播，生產手段之用途可以輕易改變，而其他一切社會情形在一定時間內亦均可不變，則此新企業濶起之現象，自有可能。否則，勢必不然。在今日高度之資本主義國家，產業集中，資本獨佔，而生產手段有利的新結合，又非有賴於巨額資本不可。同時法律特許專利，商業嚴守秘密，而獨佔之勢力又幾左右整個社會經濟。在現狀之下，欲有完全的自由競爭，致新企業自動的成羣出現，已與事實不侔。氏亦承認各種企業組合如託辣斯等，足以和緩景氣波動，是氏之理論，僅在各種可能之前提之下始為有效。

氏謂景氣上升之客觀條件有三：(1)有獲致利潤之可能性。(2)富有必需的才能之企業家。(3)國民經濟狀況穩定，使商業預測比較的可靠。又謂景氣上升緊隨在衰落之後，即在經濟各部門之互相適應工作完畢，而新的均衡漸趨成立之時。但吾人對此應有疑問：當經濟復趨均衡時，上述之第三客觀條件誠可成立，但一二兩條件如何能證其必定存在？考獲致利潤之道，要由於前言之五種生產手段新結合，而此五種新結合，究當發現於何時，並無一定之準繩。殖民地之發現，多在十六世紀之間，而景氣起伏則為近世紀之事。各種技術發明常在比較的近似靜態之平時，而多在經濟動盪無定之戰時；企業家之具有創造天才而能遺大投艱者，雖曰代有其人，而非常之環境，與動盪之時機，常為其一大興奮劑，而助其成功，殆為不辨之史實。是則景氣衰落之後必再上升，有如起伏之波，上下無已，似已不足置信。

氏謂景氣上升至相當程度時勢必衰落，因為成羣出現之新企業爭購一切生產手段，其生產成本業已激增，及其新製成品大量拋入市場，物價又必大跌。此時新企業挾其優越之技術，或進步之組織，雖仍有利可圖，但比較落後之舊企業，已無爭軋之餘地。於是收縮倒閉，自不能免，而景氣遂不得不開始衰落。蓋以新企業成功之後，企業家已有餘款，自動清償其對銀行之債務，而銀行為投資安全計，亦按期索還欠款，通貨收縮勢所必然。因通貨收縮，一般物價更須大跌，於是商情惡化，市場紊亂，甚至新企業亦不能自保，景氣衰落之程度乃益加深。其所表現者：物價大跌，投資銳減，生產手段市場阻塞，鐵之消耗量減少，工廠倒閉，利率低落，失業增加，工資降低，一般購買力銳減，而市場益趨紊亂。此時新舊企業同陷窘境，適者生存之原理，乃益顯著。

此處有一問題，即當通貨自動緊縮，景氣逐漸衰落之時，何以他種新企業不能出現，以增加對貨幣之需要，而發生調節作用？氏之解釋有二：一因一般物價狂跌，而成本激漲，已覺無利可圖，復因市情不可捉摸，更難下手。徒令已經從事各種企業者，焦頭爛額，有志於企業者，亦袖手旁觀。故景氣衰落，就經濟發展過程言，殊為必然之事。挽救之道，或由於企業家之先見預為防範，或由於各種組合之力量，或由於政治之設施，或由於其他非經濟之偶然事變，使其延緩發生，或削弱其猖獗之程度。就一般情形觀之，景氣衰落之影響，對舊企業較輕，對新企業反重，因舊企業根深蒂固，既有經年累月之盈餘，以為不測時期之準備，復有

歷久不渝之信用，以禦當前之風雨。反之，新企業誠信未孚，根基未固，稍經挫折，傾覆堪虞。但技術落後，組織窳敗，而不適於生存者，無間新舊，悉在淘汰之列。

綜觀上述，景氣上升之後必再衰落，其解釋根據，不外供需律及貨幣數量學說。因新企業爭購生產手段，生產成本即增，因拋售大量製成品，物價即跌；又因貨幣緊縮，物價亦跌，此皆顯例。殊不知供需律與貨幣數量學說，最低限度須在假設一切情形不變，及競爭完全自由之情形下始能有效，但此均非事實之所許。當某項生產手段之需要加大時，代替品可以發現，運輸可以加強，組織可以改進，許多相關之經濟因素常因而變動，以發生適當的調節，於是成本有時不一定增加。當大量製成品上市時，如能推廣市場，激起相當之需要，則其價格有時亦未必跌落。要之，經濟情形互相激盪，其趨勢如何，不可執一而論，須視當時環境以爲斷。氏假定其他一概不變，僅一二因素彼此感應，從而推求其關係，自不免失之空泛。且當新企業已告成功，大量生產品上市之後，通貨亦未必自動的收縮。蓋新企業之借款，多用於固定資產，而固定資產絕非短時間所能消耗，此新企業家縱欲清償債務，亦常勢不可能。且此新企業家自覺有利可圖，勢將力謀擴張，亦斷無自動收縮之理。放款業務，乃銀行生命線之所寄，倘無危險象徽，欲其自動的收縮信用，亦頗難能。且當新企業製成其大量生產品時，短期放款，取押匯方式者，尤爲活躍。此時謂有通貨緊縮之必然趨勢，殊不可信。縱令其然，但物價有時亦未必跌

落，要視全國貿易總額之多寡，通貨緊縮之程度，以及其他有關情形以爲斷。且近世組合運動鼎盛，獨佔之勢已成，益以政治干涉，完全的自由競爭僅爲理念名詞，則供求定律已失其一部份作用，而氏之景氣學說似已失其根據。

據氏之研究，景氣衰落之際，並不一定發生恐慌，如金融制度崩潰，銀行破產，人心惶惶不可終日等情形。蓋一切順序而進，除有非經濟之因素摻雜其間，並無劇變之必然性。不獨此也，景氣衰落，並有兩大積極功用：(一)成立新的均衡狀態。當景氣衰落之際，所有經濟因素均已迥異從前，各種企業勢須從新適應。舊有之企業非經淘汰，即行緊縮，或改弦更張，以適應新環境之需要。新企業因基礎未固，損失重而調節難，常至一蹶不振。其結果，適者存而劣者敗，新的均衡狀態，雖不能完全建立，而漸趨穩定，秩序恢復，景氣上升之前提已具。(二)實現景氣上升時之一切期望。當景氣上升時，新企業家揚眉吐氣，但當衰落時，社會大多數同被其澤，蓋物品總量增多，生產技術改進，生產成本終於減低，故大眾消費者受益，一般生活水準提高。向爲利潤，獨厚於企業家者，今則化爲工資與地租，而分潤於較多數之勞動者與地主。

景氣升降對各階級之利害如何，氏亦有詳明之分析。景氣上升，於新企業家有利，而於舊企業家有害。放款者得之於高利率，而失之於高物價。固定收入者因物價高漲，自感損失。勞動者得之於高工資，而失之於高物價，但失業減少。地主情形則與勞動者略同。當景氣衰落時，利潤

銳減，甚至於形成巨大負數，新舊企業家同感威脅，而新者尤甚。利率雖低，而幣價高漲，貨幣工資雖或微跌，而實際工資則常加多，地主與勞働者仍同其命運。固定收入者，則應有黃金時代之感。

氏復認爲土地與勞働爲原始生產因素，根據歸與原理，一切提高之價值最終均爲地租與工資所吸收。是以改進生產之最後效果，則爲地租與工資之增高，其因種於景氣上升，其果結於景氣衰落。惟在下列情形之下，勞働者在過度時間，常不無緩不濟急之感，因（1）有時市面動盪，各企業家袖手旁觀，百業蕭條，而失業遂不可免。（2）當新企業崛起，舊企業失敗，或改弦易轍時，勞働者勢須改易職業，以資適應，但此非一蹴可幾，或因失敗者過多，而崛起者較少，則失業必更加多。（3）當新企業完成之後，新的固定資產如機器等亦已竣工，社會對勞働之需要必將銳減。（4）改進生產之方式，常爲大規模之機械化，其影響於勞働需要尤大。上述四點，常爲暫時現象。經過相當時期，資本增多，對勞働之需要，勢必相應的提高。惟（5）當土地對社會之重要性大於勞働時，則工資之增加常較地租爲少，有時地租愈高，而工資愈低；蓋增加價值之總額爲二者所吸收，其一增時，別另一必減。

上所分析，誠爲景氣起伏時之一般現象，但如景氣起伏之因素，並不若氏所指出者，則景氣循序遞進，而恐慌並不發生之說，即屬可疑。反之，如事實昭告吾人，每當景氣起伏之際，恐慌常不可免，則氏之整個景氣學說便爲虛構。近世紀之經濟事實，可資覆案。聞氏近年力事統計工

作，不知對其十餘年前之學說，有無修正之處。

吾人深覺氏常用機械方法，以解釋經濟現象，在其景氣學說中，尤爲顯著。例如（1）渠以均衡狀態爲中心點。景氣雖有起伏，終以此點爲依歸，彷彿時計之擺，一升一落，互爲因果。如一切任其自然，則發展之迹雖常變，而發展之動力永存，而發展亦永無止境。實則，經濟與社會之關係，頗近似有機而絕非機械。經濟本身不能自動，必賴其他社會成分之推挽而後動，未有文化衰落，政治腐敗，而經濟獨能繁榮者。（2）以函數關係代替因果關係，誠爲氏進步之處。但假設其他一切不變，惟一二因素相互影響，有如數學方程式然，亦與事實相背。在景氣起伏時，一切變動並不止於物價與供需間之關係，其他經濟及社會因素亦均發生作用與反響。其作用與反響爲何，當視實際情形以爲判，而其基本原則，爲全體的有機關係，而非機械的函數關係則可斷言。（3）歸與理論將一切物品價格化歸於其所費生產品之價格，而最後則歸於土地及勞働兩種功能。此種機械性的理論，如何能用以解釋有機的經濟現象？其最後推論，地租與勞働之價格，等於其生產品之價格，即等於一常數，故互爲消長，彼此仇恨，此與正統派一脈相傳，可謂集機械方法之大成。

至謂景氣起伏，由於自然，其功用在於淘汰弱者，促進發展，而無抑制之必要。所當抑制者，僅爲由非經濟原因所釀成之恐慌。自由主義之色彩濃厚已極，爲企業家辯護尤餘事也。（完）

附註 關於氏之經濟發展學說，尙有利惠一篇，作者已在近代金融學說一書中

專文介紹，故不贅。

熊配達教授(Joseph Schumpeter, 1877—)奧國人，為奧國學派正統繼承者，當代理論經濟學權威。畢業於維也納大學，歷任奧國 Graz 大學、美國紐約大學教授。一九一九年任奧國財政部長，一九二一年任維也納拜達蒙銀行總裁，辭職後，任德國波昂(Bonn)大學教授，後受聘赴美，執教於哈佛大學，以至今日，講授之科目為經濟理論及商業循環。熊氏著作等身，其卓然成一家之言者，有理論經濟學之本質與內容(Das Wesen und der Hauptinhalt der Theoretischen Nationalökonomie 1908.)及經濟發展學說(Theorie der Wirtschaftlichen Entwicklung, 1928.)兩書。後者曾經擴充而成為一九三七年在美國出版之商業循環(Business Cycle)。該書凡二冊，除理論之分析與經濟發展理論大致相同外，並加以統計與事實之證明，可為熊氏之代表作。氏之治學方法兼採奧國學派與洛桑學派之長，分經濟現象為靜態與動態，而以動態說明二十世紀之經濟社會，尤有獨到之處。

編者附識

第一卷第三期目錄豫告

哲學與哲學史.....	張頤	積微居金文說.....	楊樹達
現代西洋哲學之趨勢.....	倪青原	歷代哲布尊丹巴呼圖克圖傳略(下).....	丁實存
中國哲學之起原(下).....	黃建中	土地利用之趨勢.....	張丕介
船山之性與天道論通釋(中).....	唐君毅	德國古典文學的創始.....	楊業治
教育心理學的新趨勢.....	艾偉	威爾士畢茲基的「南洋政治地理」.....	沙學浚

詩的實質與形式（對話）

朱光潛

對話者：

秦希——擁護形式者。

魯亮生——擁護實質者。

褚廣建——主張實質形式一貫者。

孟時——一個無成見的人，但遇事喜歡「打個呵欠問到底」。

秦 提起中國新詩，真叫人失望。舊有的形式，我們放棄了；至於新的形式哩，新的就根本沒有固定的形式。我們嘗試了二三十年，到如今還沒有摸上一條正路。做詩總得要像詩，你看現在的新詩不但不像歌唱，連吟起來也就不順口。

魯 你以為詩的好壞完全可以在形式上看得出麼？

秦 雖不說「完全」，它大致是可以在形式上看得出的。我想多數人都和我同意，現在中國新詩失敗，就因為它沒有形式。

褚 我就不敢同意。新詩的形式固然很亂，它的實質也不見得有怎樣好。許多新詩人所表現的情趣根本還是舊詩詞的那些濫調，不過

表面上扮一個新樣子。他們自認原來裹成了小腳，後來纔放的；其實他們的腳還是殘損的，不過他們塞棉花穿上高跟鞋，混在「摩登」隊裏就自以為「摩登」了。

孟 老兄這話也未免過火一點，平心而論，有幾位新詩人所表現的確實是新的意境，新的情趣。

褚 我明白你的意思，你是說現在中國也有人在寫「象徵派」式的詩，在模倣英國的愛理阿特或是法國的什麼人。老實說，我根本就不相信詩可以模倣，尤其不相信一個十足地道的中國人能夠和愛理阿特或是法國的什麼詩人真正有同樣的情趣和感覺性，因為遺傳、環境、教育種種因素就根本不同。中國人學外國人做詩，至多也不過像中國女子穿西裝，擺擺「洋氣」罷了。

魯 我對於褚先生的話有一點很表同情，就是做詩還是要有實質，要有內容。這話在唱「為藝術而藝術」和「為詩而詩」的高調者聽起來，也許有些刺耳朵。

魯先生，我雖然不是你所罵的唱高調者，卻很情願接受你的挑戰。藝術美是一種形式美，我以為這是無可置疑的。詩人所寫的情感 and 思想都是一般人所能經驗或瞭解的，所不同者一般人不能把他們所感到或想到的表現於藝術的形式，詩人卻有這副本領。我們讀大詩人的作品，常覺到：「這恰是我心裏所要說的話，我說不出而他說出來了。」有時我們覺到他們的內容很平凡，祇是他們的形式真正美妙。比如每個人都偶爾覺得人生沒有意味，莎斯比亞「哈孟列德」和「馬克伯茲」的獨語裏也常表現「人生沒有意味」這個平凡的想法，可是他的詞藻多麼豐富，音調多麼鏗鏘，神韻和氣魄多麼動人！從此可知詩之所以為詩，不在所說的話實質如何，而在這話說出來的方式如何。實質好比生銅生鐵，做詩好比拿生銅生鐵來鍛鑄鍊成爲鐘鼎。鐘鼎的模樣就是所謂「形式」。實質是天生自在的，形式是創造出來的，是實質原來所沒有的。實質是自然，形式是藝術。說詩重形式其實就是說藝術重創造，就是說藝術不是生糙的自然。如果你是詩人，日常情境就可以寫成好詩；如果你不是詩人，找大題目來撐門面，你儘管把天堂搬下來，仍然是空虛俗濫。近代還有些詩人故意找醜陋的材料做詩，詩也做得很好。

孟 秦先生這番話提醒我的一個感想。近來我很愛讀六朝人的作品。我讀的並不多，祇是「六朝文繫」和「文選」裏面所選的一部

分。我的第一個印象好像走到一個春天的花園裏，眼前全是一片花花綠綠錦繡燦爛的世界，真是好看，心裏也真覺得舒服，但是我到設法抓住它的後面的實質時，它就渺無蹤影地從手指縫裏溜去了。它好像一片在空中浮盪的極濃郁的雲彩花卉和枝葉，沒有着土的根。「言之無物」看之又似有物。在這種作品裏，我覺得秦先生重形式的話似乎很對，不知道魯先生的意見以爲何如？

魯 我根本不喜歡六朝人的作品。我覺得詩人和文匠有很大的分別。要做好詩須先是一個詩人。詩是情感和思想的自然流露。第一流詩人比一般人都較富於情感和想像力，積於中者深厚然後形於外者雄偉，往往不假雕琢，自成機杼。所以學詩須先從培養性情學問下手，做詩也要擇大題目，要「言之有物」，要抓住人類的普遍的冰恆的情趣。實質空洞而專講形式者是文匠而不是詩人。「爲文藝而文藝」是文藝頹廢時代的窄狹主張，充類至盡，它必須使藝術囚在象牙之塔裏，和人生社會斷絕關係。這種藝術沒有不浮靡膚淺的。說詩重實質，其實就是說藝術不能離開人生。我不滿意像六朝的那樣花花公子的文學，就因爲它言之無物，和人生隔離太遠。

秦 依你這樣說，文學的價值不就在實質麼？你大概以爲祇有像韓愈的「原道」和賈誼的「治安策」之類的作品纔算是文學。你不覺得詩人和思想家究竟有個分別麼？

魯 我們現在祇說詩。詩是抒寫情感和思想的，情感有深淺，思想有巨細，詩的價值高低即應以這種深淺巨細為標準。你剛才提起莎士比亞，我且問你一句話：拿他的一首十四行詩來比他的「哈孟列德」或「李爾王」，你以為它們都應該等量齊觀麼？題材的大小和篇幅的長短不能影響到詩的價值麼？

秦 如果兩種作品在形式上都達到最完美的境界，他們就無可比較，它們的價值是絕對的。莎士比亞的某一首十四行詩做到抒情詩所能做到的極境，他的「李爾王」也做到悲劇所能做到的極境，我們就不能說此勝於彼。我們祇能說，它們所表現的是兩種不同的境界，正猶如「李爾王」和「馬克伯茲」所表現的是兩種不同的境界，好比太羹玄酒，濃淡不同；玉環飛燕，肥瘦各異，但各有勝境，我們正無容強分優劣。

魯 在我看，你這種絕對價值論是走不通的。我另舉一例來說。比如哥德的「浮士德」一部詩劇費過作者的畢生的精力，不但把作者整個的人格、思想、學問、經驗等都表現出來，而且把文藝復興以後歐洲人的熱情和徘徊不安的狀況，以至於近代整個的時代精神和人人生理想都包括無遺。同時，哥德晚年也寫一首短詩，叫做「流浪人的夜歌」，以寥寥數語表現他由浪漫式的狂騷突進，皈依到古典式的靜穆和諧那一種心情。就形式說，這兩個作品都各造極境。但是我們決不能因為它們的形式都完美，便斷定它們在價值

上沒有等差。「浮士德」無疑地比「流浪者的夜歌」較偉大，因為它的實質比較深廣。這是大家公認的事實，不是空洞的美學理論所能推倒的。

孟 許多事不想不談都沒有問題，一想一談，問題就來了。聽你兩位的話似乎都很有道理，形式重要，實質也並非不重要。但是專重形式，就不免有不分詩人與文匠的毛病；專重實質，又不免犯不分詩人與學者的毛病。有什麼方法可以解決這個衝突呢？這倒要請教我們的美學家褚先生。

褚 秦先生和魯先生的話都對，祇是他們說話太籠統一點。我們應該把欣賞和批評兩種態度分開來說。專就欣賞的態度說，秦先生的話是對的。在欣賞的一剎那中，心靈完全為所欣賞的意象佔住，意象完全孤立絕緣，沒有其它意象來攪擾，心靈無從作比較的活動，所以題材的大小和篇幅的長短諸問題都不闖入意識；如闖入意識，欣賞的態度便變為批評的態度，情趣的迴流交感便變為理智的剖析了。「浮士德」和「流浪者的夜歌」在為欣賞的對象時，在讀者的心境沉沒在詩境時，都祇是孤立絕緣的意象，它們的價值是絕對的，不容比較的。但是就批評的態度說，魯先生的話是對的。批評總不免要估定價值，價值必有高低比較，纔能見出。比較高低，則題材大小和篇幅長短自不能不影響到我們的判斷。從這個觀點看，「浮士德」自然比「流浪者的夜歌」的價值較高，因為

它的實質比較寬廣，和人生的接觸點比較多，引起欣賞的可能性也比較大。

褚先生的話很可以證明實質比形式重要，因為形式都美時，作品價值仍有高低，這種高低就祇能在實質見出了。我們談價值就是在批評，並不是祇就欣賞那一片刻的心領神會來說。

褚 你可不要誤會我的意思。我根本否認在藝術上實質和形式可以分開來說。真正的藝術必能混化實質和形式的裂痕。實質提高，形式也自然因之提高。一般人以為「浮士德」和「流浪者的夜歌」的差別祇在實質，也是一種訛見。內容較深廣，篇幅較大，前後關聯較複雜，形式上的和諧自然也較難能可貴。

孟 你否認實質和形式可以分開，是不是把形式看成實質所固有而且所必有的，換句話說，是不是把形式看成實質的自然表現？

褚 形式是自然的，固有的，而不是人為的，附加的。

魯 孟三人聽這話都很驚異，懷疑，躊躇，孟接着說，——這話倒是有些奇怪！

褚 有什麼奇怪？

孟 如果你的話不錯，形式和實質就應該在同時發生，沒有先後的關係了。

秦 並且它們也就沒有內外的關係了。

褚 你二位所說的恰是我的意思。

秦 但是我們一般人都相信形式是「表現」實質的，實質是被形式

所「表現」的。詩人的本領在見得到，說得出。見得到的是實質，說得出的是形式。換句話說，實質是語言所表現的情感和思想，形式是情感和思想所流露的語言。依這樣看，實質在先，形式在後，情感和思想在內，語言在外。我們心裏先有一種已經成就的情感和思想，這是實質；然後再找語言把它翻譯出來，可以傳達給別人知道，這就是形式；這種翻譯的手續就是表現。所謂「表現」就是把在裏面的現到外面來，它着重情感思想和語言的內外的關係，同時也涵着它們的先後的關係。

褚 你的主張很可以代表一般人的常識，但是它根本是一個誤解。如果打破這個誤解，我們對於詩學上種種問題就永不能作明晰精確的思考。

孟 怎樣見得它是誤解？看你來打破它吧。

褚 如果諸位不嫌囉嗦，且讓我們來把詩的要素分析清楚，看那個要素相當於形式，那個要素相當於實質，然後再進一步研究它們的關係如何。

秦 這似乎不必要，我剛纔不已經把「實質」「形式」和「表現」三個名詞的定義下得很清楚了麼？

褚 不錯，但是你的看法祇是許多看法中的一種。也還有人談「實質」「形式」「表現」諸名詞時，所用的意義和你所用的完全不同。

魯 我們倒很情願知道你所說的其它意義。

褚 說話最怕籠統和懸空，我們最好舉一個實例來分析，比如李白的

「玉階怨」是人人熟習的：

「玉階生白露，夜久侵羅襪。卻下水精簾，玲瓏望秋月。」

請問諸位，在這一首詩裏我們一眼就看到的是什麼？

孟 二十個字。「文字」是詩的一個因素，那是很顯然的。

褚 文字並不是一個必要的因素。詩不一定要用文字寫出來。在沒有

文字以前就已經有詩歌。現代民歌大半仍未用文字記載。

秦 縱然沒有文字記載，既是一首詩歌，總得可以在心裏想着，或是在

口頭念着，這其實還是用文字。

褚 這不是用文字，是用語言。不過這個分別我們暫時可以丟開，叫它

「文字」也好，叫它「語言」也好。不過它包含「意義」和「聲

音」兩種要素，這一點我們大概都承認。

魯 那是不成問題的。語言總得有內容。

秦 可別忘記一切語言雖然都有意義和聲音，卻不都是詩。詩的語言

是特殊的。形式的因素總不能丟開。

褚 二位的話都對，詩的語言要有一種特殊的內容，也要有一種特殊

的形式。爲方便起見，我們姑且分開來說。先說內容，請問魯先生，它

的特殊在什麼地方呢。

魯 詩的語言是情趣飽和的語言。比如「玉階怨」的語言和「二加

二等於四」「孔子是周朝哲學家」之類的語言不同，就在一個有情趣，一個祇記載乾枯的事實。

孟 這個分別似乎還不圓滿。情趣飽和的語言也不一定就是詩。比如

說「我愛你」「我真高興」你也是說出你的心情，但是那不能

算詩。所以詩的情趣和其他情趣也應該有一個分別。

褚 這個分別是不難找出的。詩的情趣一定要藉一個具體的新鮮的

明顯的「意象」表示出來，比如「玉階怨」就托出一幅畫或一

幕戲擺在我們的眼前，雖未明言「怨」而怨自見。我們可以說，詩

是情趣的意象化，或是意象的情趣化。

孟 這個分別也還是不圓滿，一切純文學都是情趣和意象的化合體，

比如說小說，散文戲劇，小品文之類。依我看來，褚先生所說的情趣

的意象化還是偏重內容方面。詩的情趣和散文的情趣不同。詩的

情趣要表現於一種有規律的聲音組合，普通散文的情趣則不需

要有規律的音節。我們可以說，詩不僅是情趣的意象化，尤其要緊

的是情趣的形式化。

秦 我完全贊成孟先生的話。

褚 談到詩和散文的分別，問題就扯遠了。如果大家高興，我們將來再

費點工夫來專研究這個分別，現在我提議回到本題，就是實質和

形式的關係。這個根本問題解決了，詩和散文的問題也就不難迎

刃而解了。我們剛纔分析「玉階怨」得到幾種要素，讓我們想

「書」 情趣、意象、語言、文字；語言又分意義和聲音兩項。

「褚」 是的，這種分析非常淺近，卻亦非常重要。許多混亂的思想就起於缺乏這種淺近的基本的分析。比如實質與形式的問題向來被人鬧得一團糟，就因為用這兩個名詞的人們大半沒有弄清楚它們究竟指詩中那兩個因素。因此，它們中間關係——「表現」——也就沒有一個精確的意義。

「秦」 你這話至少不能應用到我身上來。我已經一再說過，語言是表現情感和思想的。語言是表現者，情趣和意象是被表現者。實質兼指情趣和意象，形式指語言。我說的話絲毫沒有含糊。

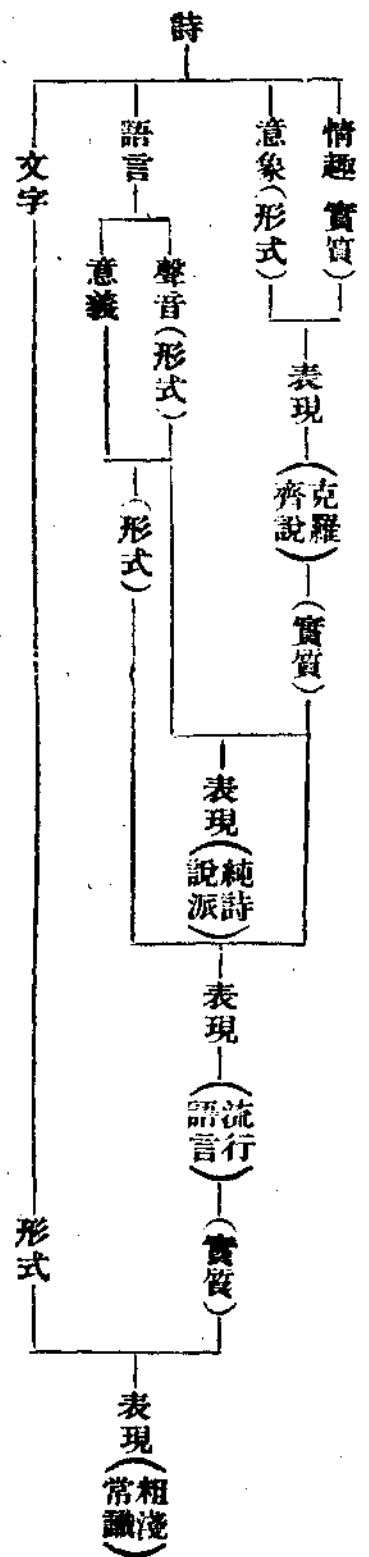
「褚」 你這些定義與流行語言的習慣很合，不過大有商酌的餘地。這一層暫且按下不談，先談其它的可能的定義。諸位都知道談到詩和藝術的學理，我們不應該忽略現代最大的美學家克羅齊，雖然我們不必完全贊成他的學說。依他看，詩人心中直覺到一個情趣飽和的意象，情趣便已表現於意象。情趣是被表現者，是「實質」；意象是表現者，是「形式」。「表現」是情趣與意象化合時的直覺活動，就是想像，也就是創造。這種活動全部都在心裏完成。至於把在心裏已想好了的詩用文字寫出來，祇是傳達，並非表現。

「孟」 我想起實質與形式的另一種解釋。從康德派形式美學家一直到

現代「純詩派」詩學家都把詩的聲音看成「形式的成分」，「意義看成」表意的成分。」詩的聲音有如圖畫中的形色配合，詩的意義有如圖畫中的故事。依這班學者看，音樂是最形式的藝術，也是最高級的藝術，因為它不借助於內容的聯想，用聲音的形式直接地打動心靈。詩的最高理想在逼近音樂，以聲音直接地暗示情趣和意象，極力避開理解的路徑。這是說，把意義放在第二層。如此則情趣和意象是實質，聲音是形式，表現是情趣意象與聲音的關係了。

「魯」 還不僅此。一般人常把寫或印出來的文字看成詩的具體的「形式」，所謂「表現」祇是用文字記載心裏所想的，或是口頭所說的，而「實質」則為未加辨別的情趣意象和語言。

「褚」 諸位現在想想，「實質」「形式」「表現」三個名詞有幾多意義！流行語言的意義如秦先生所主張的是一種，克羅齊所主張的另是一種，「純詩派」派所主張的又另是一種，最後，魯先生所提起的粗淺常識又另是一種。如果要回頭緒理清楚，我們最好列一個表看看：



秦 在這許多定義中，我們最好把不能成立的丟開。第一，粗淺常識的

表現觀不能成立，因為詩歌並不絕對地需要用文字寫出來或印

出來。其次，「純詩」派的主張也太過劇，因為詩用語言，究竟不能

離開理智所瞭解的意義。第三，克羅齊的學說也似是而非，詩那能

離開傳達的媒介呢？一切藝術都有情趣和意象，但是詩和其他藝

術究竟有一個分別，這個分別就在詩用語言為表現情趣和意象

的媒介。所以我所提出的定義是最精確的，就是情趣和意象合為

實質，語言為形式，表現是在在後的語言翻譯或傳達在內在

先的情趣和意象。這是多數詩學家所公認的事實。

褚 你批評別人的話暫且按下不談。你自己的主張誠然如你所說的，

是多數人所同意的，但是我以為它是錯誤的。想證明這是錯誤，要

說的話很長，我們須把情感思想和語言的關係分析得很清楚。諸

位不覺得厭倦吧？

秦魯孟同聲回答。祇要你說的有理，我們都很願靜聽。

褚 我們先研究思想和語言的關係。請問諸位：我們用什麼器官作思

想的活動？

秦 用腦筋，這是心理學的常識。

褚 在思想時腦筋以外的器官都不活動麼？

魯 如果真是用思想，我們常須靜坐不動。

褚 腦筋的活動我們能看得見麼？

魯 那自然不能看見，因為有頭蓋骨遮住，而且腦細胞的動作也非常

細微，不是肉眼所能察覺等。

褚 假使你在用心思想，我能不能知道你是用心思想呢？

魯（遲疑半刻） 有時能夠，我們常問人「你在想什麼？」

褚 腦筋的活動既不能看見，我們何以知道別人在思想呢？

秦 人在思想時，目光，顏面肌肉以及身體姿態各方面都現出一個特

殊的樣子，與平時不同，所以別人一看到就知道他在思想。

褚 然則你說思想祇用腦筋，別的器官都不活動，不是錯了嗎？

其他器官的活動不是思想本身，祇是思想的——思想的外形或是思想的徵候。

這種分別是牽強的。如果我們看得見腦筋的活動，那不也還是思想的外形或徵候麼？我不知道你見過私塾學童「背書」沒有，他們背書時，常左右搖擺走動，如果叫他們站住，他們就背誦不出來。可見身體動作對於思想的關係很密切。嚴格地說，我們運用思想時，全部神經系統以及全體各器官都在作一種與平時不同的活動，尤其是語言器官。行為派心理學家甚至於說，思想就是語言器官的活動。

這話未免太離奇了。

一點也不離奇。比如說想到「樹」時，口裏常不知不覺地在唸「樹」字。小孩子想到什麼，口裏就同時說出來。詩人做詩，常一邊想，一邊吟哦。有些人看書，口裏不唸就看不下去。有些人縱然不把所想的很清楚地唸出來，喉舌及其它語言器官也微作唸的活動。美國心理學家做了許多實驗可以為證。單舉一個例來說：拉希來（R. S. Lashley）叫受驗者先低聲背誦一句話，用薰煙鼓把喉舌運動的痕跡記載下來；後來再叫他默想該句話的意義而不發聲，也用薰煙鼓把喉舌運動的痕跡記載下來。這兩次薰煙紙上所記載的痕跡雖一較明顯，一較模糊，而曲折起伏的波紋卻大致相似。從此可知思想祇是無聲的語言，語言也就是有聲的思想。語言固不能離

開思想而單獨進行，思想也不能離開語言而單獨進行了。思想和語言原來是一致的，所以在文化進展中，思想愈發達，語言也愈豐富。野蠻民族與未受教育的民衆不但思想粗疏幼稚，語言也極簡單。近代文化的日益增高，可以說是字典的日益擴大。

你這番話很有道理，但是祇能證明思想和語言一致，並不能證明語言不是表現思想的。

如果你細心想一想，思想和語言既是一致的，並行的，不能相離的，那末，你說「語言表現思想」就不能指把在先在內的翻譯為在後在外的了，思想與語言的關係也就不是實質與形式的關係了。

思想與語言同時進行，思想不全是在內的，語言也不全是在外的。你否認思想和語言的關係為實質與形式的關係，我倒有些茫然。

思想有實質，你也許承認？

思想到的意義便是實質。

思想也有形式，你相信不相信？

除非你是指名學上的思想律。

是的，思想有條理，條理就是形式。同理，語言的意義是它的實質，語言的文法組織是它的形式。總之，思想和語言是一貫的活動，其中有一方面是實質（即意義），這實質並非離開語言的思想；也有一方面是形式（即思想的條理和語言的組織法），這形式也並非離開思想的語言。這兩方面猶如人的骨肉和形狀，並不能分離。

獨立或是用這個「表現」那個。我這樣解釋思想和語言的關係，諸位覺得有什麼不圓滿的地方麼？

秦 孟都很遲疑——我們還覺得這種說法有些奇怪，不過暫時也不想不出理由來反對你，待我們以後想想看，現在你且說明你對於情感和語言的意見。

褚 我相信諸位愈加思索，就愈不覺得我的話奇怪。說到情感，請問諸位，它究竟是什麼呢？

秦 比如喜怒哀懼愁憐惜焦急等等都是情感。

褚 那是情感的實例，不是它的定義。

孟 情感在中文和在西文都含有「動」的意思。照心理學說，人生來有種種本能，外物刺激到某種本能，引起它的活動，都伴着一種特殊的情感。比如見到老虎，逃避的本能，就活動起來，因此引起生理上種種變化，就主觀的感覺說，這種活動和它所伴的生理變化，就是情感。

褚 你這個解釋好極了。心有本能，感於物（刺激）而動（反應）這一動便是情感。情感發生時我們常說：「我很受感動。」這感動由神經系統流播於身體各器官，流播於顏面者為哭為笑，為面紅耳赤；流播於肢體者為震顫，為舞蹈，為興奮，為頹唐；流播於內臟各器官者為循環，呼吸，消化，分泌諸作用的變化；流播於喉舌唇齒者為語言。這是動物應付環境變化的一個完整貫串的經驗。心理學

為便利說明起見，說某者為情感，某者為語言，其實語言祇是整個的情感反應中的一部分。

秦 不過情感有不伴着語言的，語言也有不伴着情感的。

褚 誠然，但是這祇是程度的問題。情感大半需要語言，詩的語言則必須伴着情感。我們現在是研究情感語言相伴時情感和語言的關係。

孟 依你說，情感伴着語言時，語言和哭笑與奮顫舞蹈種種生理變化都是平行的，相同的，是不是？

褚 你所說的恰是我的意思。語言是情感發動時許多生理變化的一種，其它許多生理變化也還是廣義的語言，它們和語言都屬於達爾文所說的「情感的表现」，不過這裏所謂表現祇是指徵候，並非指由內而外由先而後的翻譯。比如雞鳴犬吠，可以說是應用語言，也可以說是流露情感，但是雞犬的情感除鳴吠之外，還可以流露於種種筋肉活動和內臟變化。所以情感與語言的關係也並非實質與形式的關係，而是全體與部分的關係。

孟 但是說「情感表現於語言」是多麼自然的一句話，依你說，這話不就是不通麼？

褚 看你怎樣解釋「表現」兩個字。如果把它看作由內而外由先而後的翻譯，由甲階段轉到與甲本無關係的乙階段，那自然是錯誤。如果它是名詞時把它看作「徵候」，是動詞時把它看作「流露」，

你說「語言表現情感」或「語言是情感的表現」自無不可。我們如果研究語言的腔調，就可以明白這個道理。比如說「來！」在戰場上向敵人挑戰所用的腔調和在家庭裏呼喚親愛的人所用的腔調絕不相同。這種不同的腔調還是屬於情感呢？還是屬於語言呢？請問諸位。

魯 那當然屬於情感。

秦 依我看，它屬於語言。

褚 二位都對。腔調是屬於情感的，也是屬於語言的。離開腔調以及和它同類的生理變化，情感就失去它的強度，語言也就失去它的生命。我們不也常說腔調很能「傳神」或「富於表現性」(Expressive)麼？

孟 是的。但是腔調「表現」什麼呢？

褚 說它表現情感固可，說它表現語言，使語言的意義更明顯，也並非不通。我們通常說語言「表現」情感，正猶如說腔調「表現」語言，祇是從部分見全體，從縮寫字見出整個字，從流露的一部分見出未流露的一部分，並非先有情感而後拿本無情感的語言把它從裏面「現」到「表」面來。

孟 現在我明白你的意思了。依你說，思想情感和語言都是一個完整聯貫的心理反應中的各部分，並不是可以分離獨立的三件事物。我們不能把思想和情感看作實質，語言看作形式，更不能把語言

對於思想和情感的關係看作由內而外由先而後的翻譯。說「語言表現思想和情感」祇能像說從縮寫字見出整個字，或是像從發冷發熱斷定一個人有瘧疾。這番話我現在覺得很對。但是如果你不嫌囉嗦，我心裏還有一點懷疑。你知道我對於傳統常有一種迷信，一句話經過幾千年人所公認的，我常覺得它中間總有幾分道理。比如「意內言外」「意在言先」「情感思想是實質，語言是形式」「表現是拿語言來傳達已經成就的思想和情感」之類的話都已經有很久遠的歷史，你現在證明它們是誤解，我所想問的就是：何以古今中外許多人都不謀而合地陷到這個誤解裏去呢？

褚 你這個問題非常重要。許多人誤解情感思想和語言的關係，就因為有「文字」這個第三者在中間攪擾。語言是思想和情感進行時許多生理和心理變化的一種，但是語言和其它生理和心理變化有一個重要的異點。它們與情境同生同滅，語言則可以藉文字留下痕跡來。情感和思想過去了，語言的聲音和姿勢消滅了，文字還可以獨立存在。

魯 這個異點就是你的學說的致命傷。語言必須應用文字，文字可以獨立，語言也就可以離開情感思想而獨立了。

褚 語言雖應用文字，卻不就是文字。在進化階段上，語言先起，文字後起。原始民族以及開化民族中的文盲都祇有語言而無文字。文字

祇是語言的「符號」(Symbol)。符號是以甲代乙的記號。用甲代乙，因為甲比乙較便或是比乙較易於捉摸。例如國旗書簽人名招牌商標之類都是符號。符號和它所指的事物是兩件事，彼此可以分離獨立。比如「飯桶」兩個字的聲音可以用「飯桶」來代表，也可以用注音字母或羅馬字來代表。同時，這個符號也可以拿來作一個人的譯號。從此可知語言和文字的關係是人為的，習慣的，而不是自然的，必然的。換句話說，文字是人意製定的，習慣造就的。我覺得你這話有毛病。除着驚歎語類和諧聲語類之外，語言又何常不是人意製定的習慣造就的呢？比如想到「飯桶」或說到「飯桶」時，這兩個字音（離開文字符號來說）和它所指的實物也並無必然關係。它本來也還是一種符號。「飯桶」兩字的聲音固然可以用許多可能的符號來代替它，叫做「飯桶」的實物也可以用許多不同的聲音來代替它，在印度波斯英國俄國各國中它各有各的名稱，便是明證。我們要知道，寫下來或印下來的符號模樣是文字，未寫未印以前口裏說的聲音和心裏想的符號模樣也還是文字。

褚 你這話大體不錯，不過分析起來，也還有毛病。未寫未印以前口裏說的聲音或是心裏想到的符號模樣，就其為獨立的聲音或符號模樣而言，還是文字，但是還不能算語言。語言是由情感和思想給予意義和生命的文字組織。這種文字組織因各時各境的情感和

思想而得意義和生命，對於那種情感和思想就不能說是「符號」。如果要比喻來說，它祇能說是「徵候」(Symptom)，如咳嗽吐血對於肺病為徵候一標。徵候與病有必然關係，符號與所指定事物則無必然關係。語言所用的文字，就其為文字而言，是人意製定的，習慣造就的；語言本身則為自然的，創造的，隨情感思想而起伏生滅的。我們不能因為語言所用的文字是人意製定的，習慣造就的，便說語言本身也是如此。

魯 我還不大明白。語言總離不開文字，你把它們分為兩件事，恐怕有牽強吧？

褚 語言雖離不開文字，文字卻可以離開語言，比如散在字典中的文字。語言的生命全在情感和思想，通常散在字典中的文字都已失去它們在具體情境中所伴着的情感和思想，所以沒有生命。文字可以藉語言而得生命，語言也可以因僵化為文字而失其生命。活文字都嵌在活語言裏面，死文字是從活語言所宰割下來的破碎殘缺的肢體，字典好比一個陳列動物標本的博物館。比如「關」字在字典中是一個死文字，在「紅杏枝頭春意鬧」一句活語言裏就變成一個活文字了。再比如你的愛人叫做「春」，你呼喚「春」時所伴的情感和思想是在字典裏「春」字之下所找不着的。「春」字在你口裏是活語言，在字典裏祇是死文字。

秦 你對於語言和文字的分別說的很明白透澈，不過你剛纔說，「許

多人誤解情感思想和語言的關係，就因為有「文字」這個第三者在中間攪擾，「這一點我還不很明白。」

褚 一般人誤在把文字和語言混爲一事，看見世間先有事物而後有文字，稱謂便以爲吾人也有情感思想而後有語言；看見文字是可離開情感思想而獨立的，便以爲語言也是如此。照這種看法，在未有人說話之前，在未有人有詩文之前，世間就已有了一部天生自在的字典，這部字典是一般人所謂「文字」也就是他們所謂「語言」。人在說話和做詩文時，都是在這部字典裏揀字來配合成辭句，好比姑娘們在針線盒裏揀各色絲線來繡花一樣。這麼一來，情感思想變成一項事，語言變成另一項事，兩項事本無必然的關係，可以隨意湊攏在一起，也可以隨意拆散開來了。世間就先有情感思想，而後拿本無情感和思想的語言來「表現」它們了。情感和思想便變成實質，而語言配合的模樣就變成形式了。他們不知道，語言的形式就是情感和思想的形式，語言的實質也就是情感和思想的實質。情感思想和語言是平行的，一致的；它們的關係是全體與部分而不是先與後或是內與外。我這個看法和一般人的成見頗多衝突，但是他們如肯細心作基本的精密的分析，就知道我的話是對的。

談到這裏，他們都有些困倦。秦、孟三人對於褚的話將信將疑，要求休息一會兒，一則這些茶點提醒精神，一則有餘暇可考慮褚的話，預備重

整旗鼓，再作論戰。到了他們再聚談原問題時，秦、孟三人都覺得自己心裏有極充足的理由，可以駁倒褚的情感思想語言一致的怪論。

秦 依你的主張，我們祇要有情感和思想就不思沒有語言。但是我們讀第一流文學作品時，常覺作者所說的話都是自己心裏所想的，而說不出的。我們也常有「詩意」，因為沒有做詩的訓練和技巧，所以做不出詩來。這不是證明情感思想和語言是兩件事麼？向來論詩者都說，詩人的要務在賦予情感思想以藝術的形式，在把心裏所感所想的用最經濟最有力的語言說出來。現在你說這種大家公認的學說錯誤，恐怕是要立異爲高吧？

褚

你所說的「詩意」根本就是一個極含糊的名詞。你知道克羅齊對於自以爲有「詩意」而不能做詩的人所起的譁號麼？那是一「啞口詩人」，是幻覺和虛榮心的產品。每個人都有猶想自己是詩人的虛榮心，心裏偶然有一陣模糊隱約的感觸，便信任幻覺，以爲那是十分精妙的詩意。我們對於一件事物須認識得清楚，纔能斷定它是甲還是乙。對於心裏一陣感觸，如是已經認識得很清楚，就自然有語言能形容它，就能直接地或間接地把它說出來；如果認識并不清楚，就沒有理由斷定它是「詩意」。水到自然渠成，意到自然筆隨，像「採菊東籬下，悠然見南山」，「敲門都不應，倚杖聽江聲」，「風乍起吹皺一池春水」之類的詩詞，有情感思想和語言

的裂痕麼？它們像是模糊隱約的情感思想變成明顯固定的語言麼？

〔泰〕

你所舉的寥寥幾個例並不能賅括一切詩詞。詩有信手拈來的，也有苦心搜索來的。在苦心搜索時，情感和意象先都很模糊隱約，似可捉摸又似不可捉摸。我們須聚精會神，再三思索推敲，纔能使模糊隱約的變為明顯固定的，不可捉摸的變為可捉摸的。我想凡稍有寫作經驗的人們都得承認我這話。

〔褚〕

你的話絲毫不錯。思想本來是繼續聯貫地向前進行，是一種解決疑難糾正錯誤的努力。它好比射箭，意在中的，但是不中的也是常事。我們尋思，就是把模糊隱約的變為明顯確定的，把潛意識和意識邊緣的東西移到意識中心裏去。這種手續有如照相調配距離，把模糊的不合式的影子逐漸變為明顯的合式的。詩不能全是自然的流露，就因為搜尋潛意識和意識邊緣的工作有時是必要的；做詩也不能全恃直覺和靈感，就因為這種搜尋有時需要極專一的注意和極堅忍的意志。但是我們要明白，這種工作究竟還是「尋思」，並非情感思想本已明顯固定而語言仍模糊隱約，須在「尋思」之上再作「尋言」的工作。再拿照相的比喻來說，我們在做詩文時，繼續地在調配距離，要攝的影子是情感思想和語言相融化貫通的有機體；如果情感思想的距離合式了，語言的距離自然也就合式。我們並無須費照兩次相的手續，先調配情感思想

的距離而後調配語言的距離。我們通常自以為是在搜尋語言（調配語言的距離），其實同時還是在努力使情感思想明顯化和確定化（調配情感思想的距離。）

〔泰〕

我還是不大相信你這話。情感思想的距離調配好了，再進一步調配語言的距離，在我看，這是一個極普遍的寫作經驗。我們做詩文時常苦言不能達意，須幾經修改，纔能碰上恰當的字句。「修改」的必要就是尋言不同尋思的鐵證。

〔褚〕

「修改」其實還是「尋思」問題的一部分。修改就是調配距離，但是所調配者不僅是語言，同時也還是意境（指情感思想的混合體。）比如韓愈定買島的「僧推月下門」為「僧敲月下門」，並不僅是語言的進步，同時也是意境的進步。「推」是一種意境，「敲」又另是一種意境，並非先有「敲」的意境而想到「推」字，嫌「推」字不能達意，然後再將「敲」字來代替它。就我自己的經驗說，我作文常常修改，每次修改，都發見話沒有說清楚，其實都由於思想混亂。把思想條理弄清楚了，話自然會清楚。尋思必同時是尋言，尋言也必同時是尋思，沒有比這更好的證據可以證明情感思想和語言的聯貫性了。

〔孟〕

褚先生，我所懷疑的是你的美學基礎。依你說，實質與形式，情感思想與語言，都在同一刹那中醞釀成熟，你似乎贊成克羅齊的「藝術即直覺，直覺即表現」之說；那末，你就難免和他陷於同樣的錯

誤，把藝術完全看成心裏面的活動，把「傳達」（這就是一般人所謂「表現」，例如把想好了的詩寫出來）完全看成非藝術的活動了。

褚 克羅齊忽視「傳達」的毛病我也看得很清楚，不過他的學說有一部分是真理，有一部分是過盛其辭，我們應該分別開來說。在詩的方面，「傳達」有兩個意義：一是把心裏所想的歌誦出來，使旁人聽得見，如民俗歌謠；一是把心裏所想的用文字符號記載下來，使旁人看得見，如文人的作品。依克羅齊看，就詩的創造說，「傳達」並非絕對必要，必要的是在心裏想出一個叫做「詩」的意境（這就是情感意象相融化的有機體）。這種「想」就是「直覺」「想像」或「創造」，也就是「表現」。至於把心裏想好了的詩用文字媒介傳達出來是後來的第二步的工作，不能算「創造」或「表現」。在大體上說，我是贊成這個意見的。不過有兩個重要點我卻和克羅齊不同意。第一，在想像時詩人要用他的特殊的傳達媒介——文字——來想，和畫家及其他藝術家想的方法不同，所以「表現」（即「想像」）和「傳達」並不完全是截然兩段的事。第二，詩就是一種語言，語言根本就是人與人互相傳達情感思想的媒介。人有做詩的必要，一方面是要流露情思，一方面也是要傳達情思，博取社會的同情。想像而預備傳達，和想像而不預備傳達，心理背景大不相同。想像而預備傳達，想像本身就不免多少受

社會的影響。這也是證明「表現」和「傳達」不可完全分開。詩人決不會永遠是「自言自語者」，像克羅齊所說的。

孟 你提起詩人用文字做特殊媒介來傳達他的思想，和其他藝術家不同，這又引起另一個疑難了。可想像的不盡是可傳達的。有許多顏色上的細微分別不盡能用顏料描繪出來，有許多聲音上的細微分別不盡能用樂調譜出來，有許多情緒的細微起伏和思致的細微曲折不盡能用語言形容出來；雖然我們對於這些細微的東西儘可以察覺到或是想像到。再拿各種藝術來比較說，畫可以表現詩所不能表現的形色，樂可以表現詩所不能表現的交響的聲音節奏，但是詩卻可以敘述畫和樂所不能敘述的言動事蹟。就未傳達以前的藝術想像說，詩畫樂等等藝術的實質（即意境）大致相差總不甚遠；就既傳達以後的藝術作品說，它們的形式懸殊就很大。這個事實不可以證明實質和形式究竟是兩回事麼？

褚 你這個問題很中肯，我還有有些應該說而未說的話可以趁這個機會補充出來。我說情感思想和語言平行一致，並非說它們的範圍恰相疊合。我承認語言祇是情感思想整個的反應中一部分，從語言見情感思想，也猶如從面貌姿態等見情感思想，祇是從部分見全體，從縮寫字見整個字。意境（情思的整體）祇有一部分能見於語言，做詩就要選擇這能用語言傳達的一部分，拿它來象徵或暗示全體。在心裏所直覺的可以無限制，經語言傳達出來的卻須

受語言的限制。直覺的階段是詩可以其他藝術相同的（這也不必盡然）在所直覺的意象中決擇可用語言傳達的一部分，則爲詩所以異於其他藝術的，各種藝術有分別，就因爲它們在傳達媒介上有分別。關於這一層，我很反對克羅齊。他因爲看輕傳達，便否認藝術可分類。這麼一來，心裏直覺到一種情趣飽和的意象，便已算是做成一件藝術作品，可以叫做「詩」，可以叫做「畫」，也可以叫做任何其它藝術了。

你這個學說還有一個難點，就是情感思想不可假造而語言卻可假造。心裏感到「哈哈」口裏僅可說「哎喲」情感思想和語言如何是一致呢？

你所说的「語言可假造」其實祇是說字典中的死文字可任意亂用。小人可以冒充道學家講仁義道德，多世學究可以拉調子哼「詩經」，「左傳」，說他們在模倣對於他們無正確意義的聲響則可，說他們在用語言則不可。心裏感到「哈哈」而口裏假說「哎喲」時，聲調姿勢以及其它情感和思想的「徵候」仍必露幾分破綻。因爲這個道理，我們常可以看出一首詩是否爲無病呻吟，看出它所表現的是真純的情感還是淺薄的感傷。詩的好壞就看它的情感思想和語言是否一致，看它有沒有亂用文字的嫌疑。一首詩的語言膚淺粗俗時或是推砌繁蕪時，我們就可以斷定作者的情感原來就很平凡，思想原來就很空洞。如果語言和情感思想不

是一致的，我們就無從根據語言推測作者的情感和思想，尤其不能斷定他的語言是否恰合宜於他的情感和思想，斷定他有無說謊造假的毛病，因爲這些祇有他自己纔能知道。

秦 你這番話又提醒我的另一個疑問。向來批評家都承認詩文在風格上有平淡濃麗的分別。比如說古代作家說，我們都承認陶淵明平淡，溫飛卿濃麗。這種風格上的分別似乎全在語言方面見出。平淡派作家歡喜用平淡的字句，濃麗派作家歡喜用濃麗的字句。如果依你的學說，文學上便不應該有風格上的差別，因爲語言都做到恰到好处爲止。令人覺到平淡或濃麗，就未免見出語言和情感思想的裂痕了。

我承認詩文確有風格上的差別，但是否認這種差別全在語言方面，語言方面固然有平淡濃麗的分別，情感思想方面同時也有這種分別。陶淵明派作家的思想情感本來就偏向平淡，所以他們的語言自然平淡；溫飛卿派作家思想情感本來就偏向濃麗，所以他們的語言自然濃麗。風格並不是可以假揉造作的。許多作家的錯誤就在誤信風格可以假揉造作，捧心效顰，所以令人覺得俗濫。就兩種風格來說，假裝濃麗比假裝平淡較容易，流弊也較大；因爲堆砌濃麗的詞句就可以假裝濃麗，堆砌平淡的詞句並不能假裝平淡，它還要一點收斂鎮靜的工夫。一般人假裝，也容易走濃麗的路，好比窮人擺富貴架子究竟比富貴人擺窮人的架子較尋常。詩

多人本不能做詩而要冒充詩人，於是把詩人所常用的漂亮字句，偷來堆砌成詩的形式，以為這就是詩了。從前做試帖詩四六文的人們如此，現在有好些新詩人也還是如此。在我想，創造詩和欣賞詩第一件要事是認清詩和「修詞」的分別。不幸得很，許多新詩人所給我們大半是「修詞」(Phœnic)是窮人擺的富貴架子。你這番話我倒十分同情，沒有實質而在形式上做工夫，總不能寫出好詩。

不過你別誤會我的意思，我並不是說假裝平淡或濃麗的人們是實質形式可分開的證據。我的着重點是：他們是在造假，在亂用文字，並不能算是做詩。語言有它的風格，思想和情感也有它們的風格。風格並不全是形式問題，它的好壞祇能在實質形式融貫與否見出。

我對於你的學說還有一點不很滿意。你似乎太偏重語言而看輕文字，以為語言是活的，文字是死的。你似乎主張做詩文一定要全用白話。從前有許多文學作品都不是用當時流行的語言，但是他們的價值仍然不可磨滅。我們可以說，除着民歌以外（就是民歌是否全是當時流行語言也還是疑問），大部分中國詩都是用已死的古文字寫的。如果依你的情感思想語言一致說，恐怕它們都不能符合你的標準吧？在我看來，你似乎盲目附和自話詩運動。

這個罪名，我實在不敢當。以文字的古今定文字的死活，是提倡白

話者的偏見散在字典中的文字，無論其為古為今，都是死的；祇在有生命的談話或詩文中的文字，無論其為古為今，都是活的。我們已經說過，文字祇是一種符號，它與情思的關聯全是習慣造成的。你慣用現代流行的文字運思，可用它作詩文或說話；你慣用古代文字運思，就用它來作詩文或說話，自亦無不可。從前讀書人朝朝暮暮都在古書裏過活，古代文字對於他們并不比現代文字難，甚至於比現代文字還更便利，所以古代文字對於他們可以變成活語言。這正如我們學外國文到很熟的地步，有時反覺用外國文發表思想，反比中文較方便一樣。不過這祇是就作者說。就讀者說，用古代文字做詩文，對於未受古代文字的訓練的羣衆自然是一種不方便。這裏我們又回到傳達與社會影響的問題了。詩既預備傳達，就不能不顧到羣衆瞭解的便利。

在我看來，文字的古今分別也祇是比較的而不是絕對的。我們現在用的文字大部分還是許慎的「說文解字」裏所有的，並且有許多字的用法現代和二千年前也並沒有多大的分別。現在所有的字大半是古代已有的，不過古代已有的字有許多現代已不流行。古代文字有些能流傳到現在，有些不能流傳到現在，原因一半在需要的變遷，一半也在習慣的變遷。習慣原可養成，所以我想古代文字部分地復活，也並非不可能。你的意見以為何如？

不但可能，而且是語言生展史中所常見的自然現象。歐洲有許多

詩學家都主張做詩在必要時不妨採用古字。比如近代英文詩不但常用古代英文字，有時並且設法使古希臘字和古拉丁字復活。現在中國一般人說話所用的文字實在太貧乏，讓一部古字古語復活，也未始不是一種救濟的辦法。

秦

你這番話都專指文字，我想現在做詩時，文字的選擇固然重要，但是更重要的是文字的組織。像你所說的，文字嵌在有生命的詞句中纔有生命。古字的採用我們可以贊成，古語的組織法我們是否應該做，又另是一問題。你以為我們做詩，還是應該用流行語言的組織法，還是可以像復活古字似的，復活古代語言的組織法呢？換句話說，做詩是否應該用白話，或是參用古文？

褚

這也還是思想習慣問題。從前的老先生們慣用古的思想，慣用古文作詩文，現在如果勉強他們用白話寫詩文，他們也許反覺不自由。這最好隨他們的便。好在這種人在我們的時代中已逐漸消滅了。我剛纔說過，既傳達就不能不顧慮讀者瞭解的便利，我們不應該學周誥殷盤那樣佶僂聱牙，那是不成問題的。不過我想提倡白話運動者標出「做詩如說話」的標準也有些危險。日常的情思多粗淺蕪亂，不盡可以入詩；入詩的情思都須經過一番洗鍊，所以比日常的情思較為精妙有剪裁。語言是情思的結晶，詩的語言亦自應與日常的語言有別。無論在那一國，「說的語言」和「寫的語言」都有很大的分別。說時信口開河，思想和語言都比較粗疏；

寫時有斟酌的餘暇，思想和語言都比較縝密。散文且比說話精鍊，詩又比散文精鍊。這所謂「精鍊」可在兩方面見出，一在意境，一在語言。專就語言說，有兩點可以注意。第一是文法，說話通常不必每句都謹遵文法的紀律，作詩文則對於文法的講究比較謹嚴。第二是用字。說話所用的字在任何國都有限，通常都不過數千字，寫詩文則字典中的字大半都可採用。沒有一個人要翻字典去說話，但是無論在那一國，受過教育的人讀詩文也不免偶爾要翻字典。這簡單的事實就可以證明「寫的語言」應比「說的語言」較豐富了。「寫的語言」比「說的語言」也較守舊，因為說的是流動的，寫的就成了固定的。「寫的語言」常有不肯放棄陳規的傾向，這是一種毛病，也是一種便利。它是一種毛病，因為它容易僵硬化，失去語言的活性；它也是一種便利，因為它在流動變化中要抓住一個固定的基礎。在歷史上有人看重這種毛病，也有人看重這種便利。看重這種便利的人總想保持「寫的語言」的特性，維持它和「說的語言」的距離。在詩的方面，把這種態度推到極端的人主張詩有特殊的「詩的文字」(Poetic Diction)。這個論調在歐洲假古典主義時代最佔勢力。另外一派人看重「寫的語言」守舊性的毛病，總向竭力拿「說的語言」來活化「寫的語言」，使它們中間的距離盡量地縮短。這就是詩方面的「白話運動」。中國現在還在白話運動期。歐洲文學史上也起過數次的白

話運動。最重要的有兩個，一個是中世紀行吟詩人和但丁所提倡的，一個是浪漫運動期華茲華司諸人所提倡的。但丁選定「土語」為詩的語言，同時卻主張丟去「土語」的土性，取各地土語放在一塊「簸」過一遍，簸出最精純的一部分另造一種「精鍊的土語」(The Illustrious Vulgar)為詩文之用。我覺得這個主張值得深思。總之，我的意思是：詩應該用「活的語言」，但是「活的語言」不一定就是「說的語言」，「寫的語言」也還是活的。就大

體說，詩所用的應該是「寫的語言」而不是「說的語言」，因為寫詩時情思根本就比較精鍊。我的話已經說明白了沒有？

孟 你解釋實質和形式，情思和語言的關係的話很透澈，我已經明白了，並且在大體上贊同你的意思。不過你這個學說是否可以用來解釋詩的形式以及詩和散文的分別，我覺得還有問題。我希望我們將來有機會再聚談一次。（褚，秦，魯，都表示同意。）

十七世紀之德國文學

商章孫

——三十年戰爭與學究文藝——

三十年戰爭之利害；十七世紀之文藝潮流。——學究派：語言學；鄂皮茲；詩學通論；抒情詩。——通俗派：抒情詩；宗教詩；
葛哈德。——戲劇與小說；戈理斐斯；浮誇文體；葛理模斯豪森；大笨伯。——諷刺文藝；羅錫；警句。

十六世紀是湮沒於宗教改革的狂瀾之內，而三十年戰爭卻是十七世紀的特徵了。這樣長時期的戰爭不僅在那個時代的文化、經濟、政治等各方面的生活留下深深的烙印，而且百餘年後，到了十八世紀的中葉，德國許多地方尚未能把它殘留下來的惡果完全鏟除。處在當時的人們所着見和體驗的種種痛苦，真是罄竹難書。戰爭所破壞的經濟機構，不但無從估計，並且不知如何恢復。德國已經變成各國逐鹿的場所，國家的地位墮落到不堪想象的境遇了。

但是我們不當將這次戰爭只看作它是燬滅一切的力量，同時也應該注意由它所造成的一些新的因子。它促成信仰自由，新教得以盛行。它將哈普斯堡（Habsburg）、西班牙、天主教、這三種混合勢力的主

室在德國內的最高統治權削弱，讓德國人有恢復宗主權的機會，而使普蘭登堡（Brandenburg）普魯士王朝得以抬頭。它使德國避免人口過剩的危機，因為德國毫無移民的機會，向外發展的可能。德國的社會與文化在戰後的情形，見之當然令人生畏，各國的風俗習慣橫行一時。——當日歐洲各種民族皆出現於德國——但是我們不當忽略，戰後用德文印刷的書籍風行各地，反而使拉丁文的書籍日見減少，況且德國大學改用德語授課，也是從十七世紀開始的。

德國文學的衰落，我們也不該認為是三十年戰爭的後果，這期的文藝承襲一個慘淡無光的十六世紀，自然無從發揚光大。它已經不像宗教改革時代那樣的粗鄙，卻從外國文學內學會許多精巧的地方，但

是只知在這上面推敲，遂形成矯揉造作，浮誇的狀態，而不免僵化了。而一般學者們自以用德文寫作爲光榮，不再用拉丁文字。他們在文藝作品玩弄自己的學識，絕不顧及一般人民的嗜好，文學變成少數文人的藝術，外人大多無從問津而瞭解。抒情詩爲人所濫用，作爲一些無聊的應酬文字；婚禮，洗禮，都總少不了一篇賀詩。戲劇文藝的價值雖爲時人所公認，遂努力研究它的性質，不料確定下來許多鐵一般的規律和格式，反而因此斷送掉它發展的生機。十七世紀遂也缺乏一些創作性的名著，而文學之不能發展要由時下的文人負其責，並非全是三十年戰爭之罪孽。但是那些反映出戰爭色彩的文藝在這個時代卻反而有發達的機會，這便是宗教詩歌和小說，兩者都是從戰爭的實際痛苦形成的。前者鼓勵時人堅定信仰，充滿生活意志以求生存，這是十七世紀文藝中的珍品；後者把戰爭之破壞與慘酷赤裸裸地描寫出來，這是一種戰爭生活的實際記錄。

在十七世紀的德國文學內，我們發現兩種潮流相輔並行，這便是：學究的文藝和三十年戰爭的文藝。兩者時常互相地影響着，而其結果總是讓第一種佔了優勢。

在戰前已經有許多外國不良的文化影響好似潮水一般地氾濫德國，尤以語言方面最甚，外國文字，特別是法國文字，橫行一時。戰爭爆發的前一年——一六一七——在威瑪城（Weimar）遂仿照意大利

的學院規模，創辦了第一個德國語言學會，它自稱爲「結實的學會」（Fruchtbringende Gesellschaft）。它的目的是努力提倡純正的德語，禁止會員談話或著述採用外國文字，而推行的語言是以路德的文字作準繩。會員的資格僅限於貴族與學者這兩個階級，而宗教的信仰則無規定。當時一般會員的語言智識尙未十分充實，在他們清除語言的工作之中，未能將同化了的外國文字和純粹的外國文字嚴格地辨別，於是有很多令人發噁的地方。後來其他各處也組織這樣的學會，它們對於推行路德的文字，及促成德語之統一有很大的貢獻。

「結實的學會」出了一位有名的會員馬丁·鄂皮茲（Martin Opitz，一五九七——一六三九）。鄂皮茲是當日文壇的發言者，努力提高德國文學的地位；他將意大利文學中的「商籟體」（sonetti）介紹過來；他把第一篇的意大利歌劇達福納（Daphne）譯成德文，另由友人譜成音樂；他模仿在意大利和法國流行的田園式的牧羊小說；他創作一篇義理精深的訓詩瓊蘇威斯（Vesuvius）；其餘各種文體，他沒有不嘗試過的。他在這一切的努力所要達到的目的，他歸納於一本專著德國詩學通論（Buch von der deutschen Poeterey，一六二四年出版）。這是一本討論文藝理論與技術的書，在當日是一部權威的著述。鄂皮茲在詩學通論裏所討論的問題有三個要點：詩律的改革；戲劇的性質；詩人的條件。關於詩律問題，他認爲十六世紀的詩律以計音節之多寡，而確定句子的韻律，這是違反德文字句的自然讀音，是極不

合情理的法則，詩句破壞了音調自然的抑揚，讀起來極爲呆板滯澀，變成「拙句」(Knittelvers)，職工詩歌大部份歸入這一流。鄂皮茲要鏟除這種積弊，主張採用「亞力山大韻律」(Alexandiner)，這是一種十二個音節的詩句，包含六個短長格的韻脚，是法國文學內極流行的韻律，這種也是計音節而適用於法國文字的詩律應用於德文之內，卻也極爲扞格不相稱，讀者感到這樣的詩句沒有音調的和緩急促之分，全篇一貫是單調機械式的節奏，愈讀愈乏味。及至後來柯魯普斯托克(Klopstock)與歌德採用自由的節奏，才把這種流弊改革過來。——在文藝的類別內，他分析戲劇的性質，他說，悲劇應該拿帝王或者英雄作主角，描寫謀殺，戰爭，暴動這般的大事變；喜劇要拿通常的事情和普通的人物作因素，只當談一些婚姻的問題，兇惡的行爲，好情的醜行，以及類似每天在俗人所發生的事件。如果把帝王與權貴寫入喜劇中，這便犯了重大的謬誤——什麼樣的人物才配作詩人呢？鄂皮茲認識得很正確，他說：必須有天賦之才的，始能勝任。但是他又即刻補充幾句，除天才以外，還須研究古典詩人的作品，努力與習作甚而可以代替天才。照這樣說法，他解釋學識足以爲文學的主宰，而文學的價值卻貶爲學者的工具了。

鄂皮茲固然糾正了一些文藝上的謬誤，發表了一些頗有見地的議論，但是同時也說了不少愚昧的話，他標榜崇拜法則，爲詩學引用許多證例，對於時下文學的趨向發生很大的影響。專從好的一方面看，他

將德國文學加以約束，不使它有如脫韁之馬，放縱不克抑制。而其流弊則鼓勵一般文人一味地依仗自己的學問，並不考慮自己是否有天賦超卓之才，便互相以吟詩自鳴得意。洗禮，婚禮，喪禮，都少不掉有詩歌作點綴，方覺光榮。甚而有些無聊的文人以詩歌作進身之階，藉詩詞頌揚某帝王或諸侯，盡諂媚之能事，以圖換得「內廷詩人」的頭銜。文的人格這般墮落，將這種極細膩而反映心絃的作品褻瀆無遺了。不過偶然地我們也發現少數作家是合乎鄂皮茲所說的條件的，這便是少數有天賦超卓之才的詩人。

西蒙·達哈(Simon Dach 一六〇五——一六五九)是東普魯士人，留下兩篇尙極通俗的詩，一篇是歌詠友情的作品：人沒有比這更特殊的(Der Mensch hat nicht so eigen)韻調節奏可稱上乘，宜於歌唱；另外的一篇是以本地方言寫成的結婚賀詩：塔勞之安卿(Annichen von Tharow)現在已經流行成民謠了。——鮑魯·福烈敏(Paul Fleming 一六〇九——一六四〇)是一位富於情感和深思的作者，曾經旅行各地，遊蹤會至波斯，把他平生的閱歷寄託在詩歌之內。在我的一切行爲中(In allen meinen Taten)一個忠實的心知曉(Ein getreues Herz Wissen)這兩篇詩都流傳於民間。達哈與福烈敏都師宗鄂皮茲，卻是他門徒中傑出的人物，而且前面幾篇詩也是他們豐富的創作中僅見的例子。但是這兩位作家平素尙不敢將自己奔放的熱

情盡量的發揮，生怕觸犯先生規定下來的法則，另有一流作家並不顧慮學人的詩學法典，他們在慘酷的戰爭之中，盡量體味到人生一切的苦楚，便讓一腔熱情激激流為心聲，要在上帝的面前祈求一些慰藉和援助。這些作家都是虔誠的宗教信徒，奉行舊教或新教。鮑魯·葛哈德 (Paul Gerhardt, 一六〇七——一六七六) 便是其中最傑出的一人。

葛哈德的宗教詩歌在形式上要比路德的更優美，在內容上更深沉。這是與時代的演進有關係。他不像路德要把新的教義推行及於廣大的羣衆之中，他把宗教信仰看為是個人心靈的體驗。因之路德在詩歌內愛稱「我們」，葛哈德卻大多用「我」一字，而詩歌的氣勢不覺得雄壯，沒有挑戰的意味，充滿柔情，幾乎近於傷感。醒來，我的心兒並歌唱 (Wach auf mein Herz und Singe) 森林皆寧靜 (Nun ruhen alle Wälder) 出去，我的心兒尋快樂 (Geh aus, mein Herz und Suche Freund) 主宰你的前程 (Befehl du deine Wege) 我當如何歡迎你 (Wie soll ich dich empfangen) 血跡創傷滿頭顱 (O, Haupt voll Blut und Wunden) ——這些都是現在還流行於德國的名著。十七世紀的宗教詩歌並非只在教堂作祈禱的時候才歌唱，在家庭之間，在街頭上，在工作或休息的時光，隨時隨地，都聽見人們在唱，好比民謠一樣，的通俗。這正反映出人們在這空前的浩劫，無以自慰，只得將心靈委託給上帝，哀求它予以憐憫俯慰。一直到了十七世紀的下半葉，我們還可以聽到這樣呼籲求援之聲，瀰漫全國。

在戲劇藝術方面這期產生了一個被人稱譽為「德國的莎士比亞」的作家：安德列亞斯·戈理麥斯 (Andreas Gryphius, 一六一六——一六六四) 至少十八世紀有人將他這般的稱讚着。其實除去他的年代同莎士比亞的 (一五六四——一六一六) 偶然地湊成一百零九年以外，除了這外在的巧合，我們在兩者之間真是看不出有什麼內在的連屬關係。莎士比亞的戲劇是在兩種優越的條件之下創作出來的：高度的舞台技術和超卓的戲劇藝術，他集劇場之大成，而完成這種藝術之發展。戈理麥斯創作的情形卻不是這般。長期的戰禍已經將全國的文化逼入絕境，瀕於毀滅，國內固然也有舞台和劇本，其程度之幼稚，夠不上藝術的水準，更談不上發達了。戈理麥斯無從完成一種藝術發展的使命，他只能替它作草創的工作。他的確在這方面盡量的努力，但失敗了，因為後人沒有繼續他的事業。這是德國戲劇演進過程中一件最足惋惜的事件。

戈理麥斯的作品在大體上是奉鄂皮茲的詩學法則為圭臬，但是他卻懂得把握實際的生命，在這裏面選擇他的題材，反映出人生的真面目，這是他藝術創作的特徵。英王珈爾第一氏 (Karl I) 就薨未久，他便拿這椿政治上的大事變寫成一篇悲劇：珈爾·史圖雅德 (Carolin Stuardus)，稱他為「被害的國王」，表白自己的政治立場。戈理麥斯描寫的悲劇人物皆無積極的行動，處於消極被動的地位，而這種殉難式

的人物根本就不宜於作悲劇的主角。他也膽敢將鄂皮茲爲悲劇所下的定義，與以擴大寫了一篇社會悲劇，以平民充主角。卡德尼鄂與謝林德 (Cardenio und Celind)，這在當時是一件大膽的嘗試。他取材於莎士比亞的仲夏夜之夢，以極幽默的文筆寫了一篇喜劇。彼德斯 岷茲 (Peter Squenz) 描摹匠人階級的情形。一篇戰爭實際寫錄的喜劇是賀理比里克力普里發克斯 (Horribilicribrifax)，我們看了這個軍人的名字，已經覺得十分光怪離奇。三十年戰爭中軍人生活造成的罪惡，在這個劇本赤裸裸地暴露出來了。鄉村的生活也是他寫作的好資料，

他用家鄉的方言——希勒錫亞 (Schlesien)——寫成一篇可愛的野薈薇 (Geliebte Dornrose)，形容鄉人之滑稽可笑。戈理表斯的戲劇夠不上說是德國文學之傑作，但是他在這方面開闢出來許多新的途徑，可惜沒人繼其後，把這些崎嶇的路徑築成康莊大道。聽其又自然荒廢阻塞着了。有些學究派的作家只知奉承他的模楷，而不知接受他的啓示。羅恩史坦 (Daniel Caspar Von Lohenstein) 一六三五——一六八三——便是這樣的例子。羅恩史坦僅寫悲劇，取材於土耳其和羅馬的史料，文字的作風流於堆砌，浮誇，讀之生厭。這種文體也見於霍富曼斯瓦道 (Christian Hofmann Von Hofmannswaldau) 一六一八——一六七九) 的抒情詩，而以當日的小說爲最甚。

文藝浮誇的風格和建築雕刻藝術的巴洛克式 (Barock) 皆是歐各國文藝復興晚期的產物。巴洛克原作「橢圓形」解釋，字義已經

說明，它所表現的精神注重變形的，變質的，是違反自然的。建築和雕刻便拿堆集與誇張的線條形容這樣精神。而文學也受了它的影響。德國接受這種風格的時候，其實它在英法各國已經衰落成爲過去的潮流了。當日流行的牧羊小說便以外國作品作範本，寫出其中的人物一律改裝爲男女的牧羊者，逃避赤裸裸而野蠻的現實人生，退隱於鄉村，渡着恬靜幽美的田園生活。這類小說都是出自學究派的作家，偏重智識，而忽略藝術，時常附以許多歷史的，地理的，其他科學的註釋，無怪有人譏之爲「實用百科全書」了！

這期的小說是和抒情詩與戲劇的情形正想同，當以把握現實生活的創作視爲上乘，絕非那類爲學究們以知識炫耀的作品所能及。葛理模斯豪森 (Hans Jakob Christoffel Von Grimmelshausen) 一六二五——一六七六) 所寫的大笨伯 (Simplicissimus) 是十七世紀內一部最出色的小說。作者在童年的時候就落入軍隊手中，在三十年戰爭內奮鬥了一生，看到戰爭所有的殘暴，體驗到其中一切的痛苦。他將這次殘酷的戰禍的全貌赤裸裸地展佈在小說的主角——大笨伯——面前，使他體會無遺，這五光十色的外在的人生經驗磨折他，鍛鍊他，一步步地壓迫他使他完成人生內在的發展過程。這部小說已經懂得描寫一個人物性格的發展，很像沃富蘭 (Wolfram) 的名著白賽華 (Parzival)，是小說技術一種很大的進步。其內容既以三十年戰爭作背景，很有文化史的價值。葛理模斯豪森其他小說創作全是類似的性

實，但是藝術的價值都遠不如大笨伯這部名著，而他晚期的作風則富於諷刺的色彩。

諷刺文藝在十七世紀內也佔一個相當重要的地位，它是屬於小品文，用深刻簡練的文字鞭策時下社會的種種弱點。這種詩句多則四行，少則兩行稱爲警句（Epigramm），是韻文中的珍品。羅鐸（Friedrich Von Logau，一六〇四——一六五五）便是德國第一個有名的警句作家，他寫過四千多條警句，在這方面的成就遠勝過鄂皮茲和福烈敏。細密，清晰，機巧，是他警句的特長。他涉及的範圍很廣，他問，在這次恐怖戰爭，除去瑞典人討得便宜以外，什麼人獲得了利益？大家因爲爭取一些早經原有的權利，何必要打一場三十年之久的戰呢？他很懷疑，和平是否會維持三十年之久呢？他說被蹂躪的正義，誰人對它在五天以內都會瞭解，何必需要五年的時間呢？至於國人崇拜法國而奴性的心理，他更是攻擊得體無完膚，他說，德國人現在淪爲法國人玩弄的猴猴了！德國人輕視自己的祖先，是否因爲他們不懂法文呢？——他對於人

生認識的結論是這般地說：

征服自己是最堅苦的鬥爭，
征服自己是最光輝的勝利！

這個十七世紀是一個何等矛盾的時代，幽默的諷刺作品和莊嚴肅穆的宗教詩並駕齊驅，至於戲劇在英國，法國，西班牙早經登峯造極，德國不但未能即起直追，反而小心翼翼地企待於將來！三十年戰爭的大世紀並非絕對地未曾產生不朽之作，不過他們被戰爭的氣氛所掩蓋不彰，無從盡量地發展。這還是一個從事準備工作的世紀。德國文學在中世紀末葉淪爲手工業，在宗教改革時代變爲宗教鬥爭的法寶，在十七世紀，它形成一種學術——它在什麼時候才又能恢復它本來的質素而發揚它藝術的精神呢？（完）

本文——十七世紀之德國文學——是作者所編著的德國文學史內之一章，作者在後方時，曾自該書，選擇數篇，發表於下列各刊物，附錄於此以資參考。

- (一) 古德爾曼之英雄詩——希德普爾歌（現代讀物）
- (二) 十二世紀之史詩作家——沃富爾（學燈）

介紹魏思曼「數理思想入門」

梁 展

F. Weismann: Einführung in das mathematische

Denken, die Begriffsbildung der modernen (Mathe-

matik s. 188 1936, Vienna

本書出版之後已經十年，介紹或批評的文章不下十餘種之多，對於本書的了解，總不免許多的錯誤；僅有現代數學家敏更（K. Mengeser 維也納學派）在本書序言中所說的才免了錯誤，才具有對於本書作者的理論原則和敘述方法的認識。所以敏更這個序言，恰好可以當作這本書的主要點，或者說特殊點的一個基本的介紹。

敏更認為我們對於專門知識，將用兩種方式為之流傳於大眾：其一即為首將某個問題的內外相關的狀況加以說明，然後再引導到正確和解決方法，以至於結論。這樣我們能夠辦到，自然在於我們能否用簡短明瞭的方法，將那個問題的對象比較上給以解釋。另一種則為將某個問題的困難點，用某種方式加以減少，然後由之引讀者以接近的途徑。這樣之可能與否，自然在於我們對於那個問題的對象能否完全

使其絕對的清楚明白；同時這樣的清楚明白性就是在原來的著作，也不能見到的。

魏思曼這部數理思想入門所用的，是第二種方式，並已確實達到目的了。這部書之為現代數學的一般讀物，在教學方面和理論方面，都能使我們感到滿意的。誰讀了這部書，即使他沒有如何高深的數學修養，也能了解，而且所得的見解，是深刻的，不是浮淺的，是基本的而不是片斷的。同時還能了解現代數學家所提出的數學的對象和問題，數學的方法和觀點是怎樣的了。固然當我們開始讀此書的時候，免不了許多困難，不過這個困難，不久就能消除的。

除此之外，本書最能使我們感到滿意的，即在於數理哲學的研究。我們由之不僅對於這個問題得到明確的觀念，而且連最近數理哲學思想的發展，也都認識了。

多年來數理哲學的基本問題，即在於數學命題是起源於經驗如彌兒馬赫所主張麼？或者如康德所謂算學與幾何學為「先天的綜合

判斷「麼」或者如班卡來所謂算學原則為先天的綜合判斷，但是幾何學命題則為分析的判斷麼？或者如佛雷格把算學命題視為分析的，不過幾何學命題則為綜合的麼？或者如羅素所云所有的算學命題都是分析的麼？數學命題不是源於經驗麼？不是以「直覺」或「自明」為原則麼？數學不是如邏輯學派所云為邏輯的枝節麼？不是一個同語反復的體系麼？不是從無矛盾性的證明中而能確定數學的基礎麼？

本書對這個問題有新的見解在第九章「現代基礎研究的立場」內，已經指示我們了；魏思曼的見解是表同意的。

至於本書的問題對象以及在目的之所在，魏思曼曾於卷首講說明白。大概可以分作下列的幾點：

第一點：此書之目的，在於數學概念構成之本質的研究。其對象則在從哲學觀點而能感到興趣的。

第二點：此書之次序首在於「數序」組成之分析。本書的第一章「不同的數」第二章「數的擴張的批評」第四章「整數的嚴整構

成」第五章「合理數」都屬於這個問題，次則在於「數學基礎之邏輯觀察」第六章「自然數的計算基礎」第七章「基本算學的構成」第八章「完全歸納原則」第九章「現在基礎研究的立場」第十六章「發見或者發明」都屬於這個問題。其餘的多章如「限境與積點」「數學與幾何學」「續數的計算」「何謂幾何學」「實數」「奇異的曲線」等等，則是屬「分析」問題的。

還有本書對於偉根司坦的關係，魏思曼在卷末也曾指示出來，不過魏思曼雖然對於他的數理思想的見解，受了不少的影響，但是他並不認識此書為偉根司坦的數理思想的表現，或解釋甚至於說明而已。

本書雖然不是一本教科書，但是我們由之可以得到對於現代數理哲學的基本觀點的許多見解和認識，同時對於維也納學派的數理哲學，也能得到一個基本的觀念，這是不能懷疑的。讀者如將此書當作一部純粹哲學書讀，則在哲學的思想方法上，更能得到許多益處，可以說是與羅素的數理哲學入門之為邏輯讀本，具有同樣的意義的。

編 餘

本刊論文編排按哲學，史地，社會科學，文藝，自然科學，書評等次序；每類通論在前，專論在後；同類論文之發表以收到先後為準。

編者 三十六年四月

徵稿簡章

- 一 本刊爲純學術性刊物，歡迎海內學者惠稿；不論著譯，不拘長短，皆所歡迎；兩萬字以上之長稿分期發表。
- 二 來稿請用有格稿紙繕寫清楚，並加標點符號。稿件如附有插圖，請用濃墨繪成，以便製版。
- 三 譯稿請附原文；如不便附寄，則請注明原文題目、作者姓名、出版時間及地點。
- 四 來稿一經決定採用，不待刊出，即行奉酬；酬金暫定千字二萬元至三萬元，另贈該稿抽印本五十冊。本刊登載之稿件，如已在他處發表，概不致酬。
- 五 經本刊致酬之稿，其版權即歸本社所有，作者如需另行編印，須徵得本社之同意。
- 六 稿末務請注明真實姓名及詳細地址，發表時之署名，由作者自便。
- 七 來稿請寄南京藍家莊蘭園十二號學原社。

不許轉載

學原第一卷第一號

民國三十六年五月初版

每冊定價國幣肆元

印刷地點外另加運費

編輯者 學原社

南京藍家莊蘭園十二號

印刷所 商務印書館

總經理 商務印書館

下期預告

- 中國哲學之起原(上)……………黃建中
答牟宗三問格物致知書……………熊十力
船山之性與天道論通釋(上)……………唐君毅
與某君論古史書……………繆鳳林
歷代哲布尊丹巴呼圖克圖傳略(上)……………丁實存
海國之類型……………沙學浚
論政府借債與國民所得之增殖並評凱恩斯學說……………曹國鼎
柯萊斯之生平及其創作……………商章孫
謝靈運詩華子岡麻源辯證……………游國恩
偉根斯坦的「邏輯哲學論」(書評)……………洪謙