

東海學報

第三十二卷

文學院

TUNGHAI JOURNAL

Volume 32 June 1991

College of Arts

TUNGHAI UNIVERSITY

Taichung, Taiwan
Republic of China

東海大學出版

台灣省台中市

中華民國八十年六月

東海學報第三十二卷

Tunghai Journal 1991

發行人 梅可望
Publisher Ko-wang Mei

編輯委員會
Board of Editors

召集人 Convener
李穎吾 Yin-Wu Li
總主編 Editor-in-Chief
林財丁 Tsai-Ding Lin

各學院主編 Editors

| | | |
|------|-----|---------------------------------------|
| 文學院 | 楊承祖 | Cheng-Tsu Yang, College of Arts |
| 法學院 | 張華葆 | Hwa-Bao Chang, College of Law |
| 管理學院 | 林財丁 | Tsai-Ding Lin, College of Management |
| 理學院 | 張文貴 | Wen-Kui Chang, College of Science |
| 工學院 | 郭炳宏 | Ping-Hong Kou, College of Engineering |
| 農學院 | 郭俊欽 | Jame C., Kuo, College of Agriculture |

和國」語錄之後。就蘇格拉底經由女巫黛娥迪馬之口說出「愛取」之對象：由個體之美，而道德倫理之美，而理性知識之美，而慧覺智光之美，一步一步階昇而入於精神領域進入神秘宗教層次。也可以說這項神秘宗教層次便是柏拉圖對於一位理想中哲學家的精神生活所可期望獲得的最高層次。到此也便是柏拉圖哲學思想已瀕臨圓滿成熟的階段。

再從柏拉圖在各篇語錄中所開展的「理型論」和「靈魂論」、必得加上其「酒筵」語錄中的「愛取論」，方能構成相互連貫的思想體系。而「愛取論」實居關鍵性的地位，因為「愛取」成為靈魂的動力，才能使一位哲學家超凡入聖，朝夕親近純理之理，取得最高的幸福。所以從思想脈絡上看，「愛取論」應為柏拉圖晚期訂論之作。

雖然柏拉圖語錄，有早期、中期、晚期之別，同時歐美希臘學者對於其分期又有內在的外在的證據，但是見仁見智仍多不同爭議，將「酒筵」語錄劃歸中期固可，如劃歸晚期與「共和國」語錄相前後，亦有可商榷之餘地。

(一)愛取的神話來源

古代希臘文化具有深遠的神話背景。在奧林坪神秘宗教的教義上，人神之間應有鴻溝之界。人界虛浮不實，天界則堅如鋼銅，兩界劃分不可踰越。天界乃神明之所居，人界乃蠢靈之所居。但是人神又同出一源，曾寄生於同一母胎。雖人神之界已劃，但人有「惡取鬧」(Moira)及「嫉妒」(mnemisis)的激情，往往企圖踰越人神之界以遂其逐慾之滿足。

茲有一神明號「巧安排」(Poros)，生子名「愛取」。而「愛取」稟性激越，每每從事於不合法之活動。「愛取」曾由人間進入神界，從事於瀆慢神明之勾當，遭受天譴。在「酒筵」語錄中女巫黛娥迪馬口中之「愛取」，大部份保留了其神話宗教之來源。可是在醫生歐尼謝曼丘斯(畢塔哥拉學派中人)證辭中「愛取」所代表之惡性已經消失，歐醫生把「愛取」說成是有秩序的「愛取」，使萬事萬物各得其所；使宇宙和諧共生。如在一年之中寒暑適時、晴雨適度，是乃「愛取」調節有功：世間動物植物各遂其生，疾病不起，災害消除，則世間無不平之事(injustice)。反之，如「愛取」不安本份，胡作非為，則天災人禍，層出不窮。世間疾病叢生，災害頻仍。是乃無秩序(disorder)，反和諧，導致世界毀滅之徵兆也。果如歐醫生之所言，則「愛取」具有相反之兩種性情：一方面引入和諧；另一方面導致毀滅。在歐醫生看來，作為一位醫生，他的重點工作，便是在使身體不安的兩極對抗中，建立兩相和諧的「愛取」，不讓那惡性「愛取」居於控制的地位，導致對立加深，矛盾尖銳。

在「酒筵」語錄中，雖然我們無法一句一句的瞭解女巫黛娥迪馬對於「愛取」的描述，但是很顯然她企圖保持「愛取」本有的神秘宗教的身份；她說「愛取」是一位「守護神」(daemon)，介乎人間世和神明界之間。只有「愛取」可以銷除人神對立，使宇宙成為和諧的一體。這是從「愛取」「和諧以生」的層面來說，顯然「愛取」另有「鬥狠以滅」的層面。這一項生死的存亡循環不已的自然觀在希臘神話中以不同的故事出現：在「伊留申神秘故事」(Eleusinian mystery)中宙斯(Zeus, 萬神之首)和地后(Demeter)之生女婆賽芬(Persephone)為冥王(Hades)劫持幽囚地獄。終因地后之力使婆賽芬亦得在陽世享受光明之樂。又如詩人兼音樂家奧弗斯(Orpheus)從地獄中救出他的愛妻猶尼戴士(Eurydice)，不幸他違背了冥王的吩咐，不得在走出地獄時回首瞻視其愛妻，結果其愛妻淪入黑暗，銷於無形。再如酒神戴奧尼索斯(Dionysus)原是一年一度開花結果葡萄之神。在古代希臘必於葡萄釀酒新釀出甕之時，狂歡作樂

，形成萬人空巷，不醉毋歸的慶典，於是戴奧尼索斯由葡萄之神蔚為狂歡之酒神。他如有關阿多尼斯(Adonis, 古希臘之美男子)的故事，皆顯示古代希臘人對於宇宙中事物的生死循環印象深刻，明見宇宙中有事物生死無常。於悲憫之餘必待見其起死回生，如此循環不已，方得有所慰藉。

在「酒筵」語錄黛娥迪馬承認「愛取」為「巧安排」之子。(註一)但是在「赫西俄德的遺簡」(Hesiod's fragments)中把「巧安排」說成是「雜亂無章」(Chaos)，而「愛取」又是「雜亂無章」之子。他又曾經闖入神界騷擾愛神。如此說來，「愛取」又是躁進而又激越的衝動。「愛取」誠具有成(有秩序)毀(無秩序)兩種功能。此兩項功能雖極不相容，但有相輔相成之關係：「不成則無所毀，不毀則無由復生。」此項生死循環的奇異現象，實乃古代希臘神話亟欲解答之謎。

(二)「愛取」之性質

在「酒筵」語錄中，共有六位發言人對於「愛取」的性質加以描寫。這六位發言人是一費卓斯、二包桑尼阿斯、三歐里謝曼丘斯、四亞里斯妥范尼斯、五阿格容，最後是六蘇格拉底。他藉了女巫之口，表達他對這神秘的力量，似乎有了更深入而又周全的瞭解，他道出了「愛取」的真正的性質與功能：

1. 費卓斯的「愛取觀」

○費卓斯在「酒筵」中首開紀錄，陳述他所認知的「愛取」。他說「愛取」乃最古老之神，但無父母。他認為「愛取」真正關懷的是，牠在牠所愛者心目中所呈現的最美好的形象。費氏說：

當一個在戀愛中的人，如一旦被他所愛之人發覺他的行為卑鄙，或者由於他的懦弱遭受了他人污辱時，他所承受的痛苦，遠甚於他的弱點被他的父親或者同伴或者任何其他地人所發覺。同樣情形，假如那位被愛的人陷於任何不榮譽的情況之中，那位愛他的人也必感同身受。假如有辦法使相愛的人能在政府中或者軍中同營共事，他們勢必互相督促比賽，爭取榮譽。他們必能併肩作戰抵死不渝。如有此類相愛之人雖極少數必可征服世界。(178D-179A)

此類由愛而相互期許，正如「易」「繫傳」之所言：「二人同心，其利斷金。同心之言，其臭如蘭。」我們不得貶損，認為此類之「愛取」出於自私，誤以為愛者「自愛」(self-love)，只關懷他在他所愛者心目中的美好的形象。實際上，愛者為了愛，可能不惜痛改前非(假如他曾為浪子)重新做人，使在他所愛者心目中成為一值得珍惜的身兼智、仁、勇的對象。無論其為同性之愛或者異性之愛、值得稱許的是愛必須具備此項相互策勵、共同追求幸福之願望。於個人、於社會，凡「愛取」具有此種性質者，方值得加以談論。否則，不然，如當今西方之「存在主義者」沙特把人降低為禽獸，又把愛視為禽獸本能的衝動，非人力所能控制，所以他認為人對於他的性行為不負任何道德責任。

費卓斯所談的愛者關懷他在被愛者心目中的形象，一方面是出於自愛，企圖建立一個美好的形象，值得被愛者加以珍惜；同時在另一方面實所以鞭策自己，使他的優良品德獲得充份發展，臨乎理想人格的實現。試看世間有多少男女經由愛情或者婚姻而趨於成熟：認清做人的理想目標

，及朋友之間或者夫妻之間的道德責任，藉以為追求共同的幸福，不惜犧牲小我的私利，來完成神聖的或者世俗的理想。費卓斯舉了阿爾惜斯迪士 (Alcestis) 及阿奇勒斯 (Achilles) 為例，說明：為了愛，他們各各實現了崇高的價值。阿爾惜斯迪士為了她的丈夫亞得曼兌斯 (Admetus) 犧牲了性命。可是她高貴的行儀，感動了大力士侯克勒斯 (Hercules)，而侯克勒斯拯救了她，恢復她和亞得曼兌斯的夫妻恩愛生活。阿奇勒斯乃是一位赫赫有名大將，在拓爾戰爭中因為希臘軍的統帥有眼不識英雄，不讓他出戰拓爾大將海克圖 (Hector)，於是他忿而退出戰場。但是等到他聽說他的好友拍魯克羅斯 (Proclus) 為海克圖所殺，為了好友他又重返戰場。憑了他的神勇，他殺了海克圖為友報仇。費卓斯舉了上面兩個例子，不僅止在表彰「愛取」力量之偉大，同時也表彰阿爾惜斯迪士殉夫的忠貞，阿奇勒斯為友復仇的義勇。而忠貞與義勇都是人生所可追求的高尚的價值。費卓斯對「愛取」所做的描寫顯然是傳達一項信息：「愛取」的聖諦和俗諦不應被看成是兩相鑿柄的。「愛取」的俗諦，「在他被愛的心目中保持美好的形象」、和「愛取」的聖諦，「不惜犧牲自我以實現高尚的理想如忠貞和義勇美德等等」，此兩者之間有互為因果的關係。現代某些西方思想學派及激情文學家往往出於他們憎恨「耶教」，於是否定有「聖諦」的存在，或者出於他們故意貶損人在宇宙間之地位，於是否定有道德價值之存在。柏拉圖在「酒筵」語錄中對於「愛取」從種種不同的層面，說明「愛取」在價值實現中種種相反相成的功能。讀者應採取客觀而又獨立的眼光，來欣賞參加酒筵者對「愛取」所提出的描寫，更應當從圓融主義的 (organismic) 立場，窺視其間融會貫通之處。

2. 包桑尼阿斯的「愛取觀」

包桑尼阿斯是第二位在酒筵中讚美「愛取」的人。他認為「愛取」有聖俗兩諦，但同來自於「愛和美的女神」(Aphrodite)。由在天的「愛和美的女神」引發的是聖愛，由塵世中「愛和美的女神」所引發的是俗愛。他認為在希臘城邦中對於「愛取」作為是一項人際間的關係各有不同看法，只有在雅典城邦中不管愛者採取如何極端的方法在追求他之所愛，將無人加以嘲笑。

但「愛取」畢竟是無常的。在世俗眷愛之中，不管愛者與被愛者如何信誓旦旦，同生共死，可是情遷事移，轉眼之間往日之信誓旦旦，同生共死，變成視若路人，恩意斷絕。所以包桑尼阿斯出乎笑諢的說道：

最為稀奇古怪的事，便是在相愛的雙方中任何一方皆可信誓旦旦，也可絕棄誓言。這樣子翻覆無常，而在天的神明並未加以懲罰，且寬恕了他們。說來「愛取」之事，並無誓約可言。

(183B)。

包氏在他的「愛取」讚頌中，談到一些更古怪的事情。照他說來愛者與被愛者之間似乎有一種「兼相愛、交相利」的關係。愛同性的年青人，在愛者這方面說是出於高尚的動機，而被愛者可能感覺到那是一項羞辱。為何兩者之間有如此差異的感覺呢？據包氏說來是為了要試探對方的動機。愛者不應當只出於對被愛者所生的肉體快感而愛他，而被愛者之所以委身於其愛者，不應當只是為了他的財富、權位。這種說法真是稀奇古怪極了，現代人幾乎難於瞭解，就連西方目前實行同性戀的「人妖」，也不會同意包氏的說法。

究實，包氏所說的原是一項年長者與年青者之間師生關係。年長者因為他的學習與經驗，自認對於「修身養性」上有了心得，願意傳授給年青的一代。而年青的感覺到與此類年長者交往，可以增長個人的智慧，砥礪個人的品德，於是也樂於受教。如此，出於雙方的情願，建立了師生

的關係，產生了教育的功能，正如包氏所說的：

當愛者與被愛者相遇……在相互交談之中，如有一方面能提供另一方面以品德的修養和智慧的取得，在為此情況之下，談愛者不妨委身於其愛者。(184D-E)。

包氏不從師生的關係，而從愛者與被愛者之關係來討論教育問題，真使人困惑不解。當此時會在「酒筵」語錄中奧西畢阿兌斯(Alcibiades)打斷了包氏的話，現身說法，說他自己曾經如何願以他的青春之美和聰慧的天資來換取蘇格拉底的眷愛與教誨。可是他遭受蘇氏的拒絕。蘇氏並以笑謔而又謙抑的口氣說他對奧西畢阿兌斯的善良美意無以為報，因為他生來醜陋(據歷史記載蘇格拉底凸額扁鼻十分醜陋)，又不具智慧(蘇氏一再宣稱他的「無知」)。關於這一段話，讀者可閱讀「酒筵」篇218D到219A。

蘇氏拒絕奧西畢阿兌斯的要求可能有許多理由，但是奧氏欲以他的「美妙的身材」(bodily charm)來交換蘇氏的哲學智慧，顯然他的動機實有可加訾議之處。師生之間的關係不可能是愛者與被愛者之間兩相平等的關係。師是以有者的身份傳授他的智慧，而學生是以無者的身份，接受師的智慧。在蘇氏眼光中教育不可能是兩個居於平等地位者之間的予取的交易。談到年青貌美更不可作為交換的對象。蘇氏深深知道師生之間的關係應當建築在為師者誠信、為生者敬服的基礎上，方能發生教育的功能。蘇氏對奧西畢阿兌斯的拒絕正是對當時雅典城內青年的警告，因為他們誤認了師生之關係，同時誤解了教育的功能。

況且蘇氏認為智慧不是一種貨品可以轉手交易的。他曾經作一比譬說：「智慧不像是水可以由一個較滿的瓶子倒入一個較空的瓶子裡」(175D)。在「柏羅泰格拉斯」語錄中，蘇氏曾說道：「你不能花錢購買知識，好像是把牠裝在一個瓶子裡帶回家去。一旦你買得了知識，你必须得把牠裝在你的靈魂之中，讓牠在你的生活中發生作用：你可能因知識而大大地獲得了利益或者因牠而受到傷害。」(Protagoras, 314B)。

至於包氏在他的讚頌「愛取」時，疑慮愛者對於被愛者可能發生不良的影響，就是把他一己的意見、一己的愛好，或者一己的動機加諸被愛者，使被愛者於不自覺中失去他的平等地位，為其愛者所奴役。包氏顯然不贊成師生之間予取的關係，他竟然把師生的關係說成是強制者與犧牲者之間的關係。這只能算是他主觀的成見，不能當作是客觀而又普遍的現象。

包氏又說：

在野蠻人統制的國家裡，愛年青人被看作是不名譽的。愛年青人、體操運動，和從事哲學探討都蒙上了惡名，因為這些活動與暴君政治為敵。暴君為了他們的利益，須要採取愚民政策，使人民俯首服從。不希望人民志氣高昂，更不希望人民團結友愛而形成一種與之對抗的力量。(1821B-C)。

包氏的評論好像是有些奇怪，但是證之以當前在世界上共產政權統制的國家，無不殘民以逞，剝奪了人民集會、言論(包含思想)、出版的自由。年青人的相互友愛，大規模的運動集會(除非是在該政府控制之下)，和從事於哲學思想(包括意識型態)的檢討，在暴君政治(共產政權)之下是不受歡迎的。以今例古，當包氏時代，除雅典城邦以外，必有若干希臘城邦淪為暴君統制。包氏的評論想必有感而發。

3. 歐里謝曼丘斯的「愛取觀」

在酒筵上第三位發言人是歐里謝曼丘斯，他是一位頗負盛名的專業醫生。照理一位專家對於

「愛取」的知識可能只限於他的專行範圍。可是歐醫生有鑑包桑尼阿斯「愛取」的聖諦與俗諦之別，未能窮盡「愛取」之底蘊，所以他要擴而充之。他說：

我認爲包先生分辨聖諦之「愛取」與俗諦之「愛取」十分允當，但是憑我專業經驗看來「愛取」不僅是出自人的靈魂對美好事物或者其他事物的傾慕，同時這項熱切的「愛取」發現在一切動物的肉體中和在一切世間產品中。換言之，「愛取」是無所不在的，這是我的結論。從我的專業技術來看「愛取」之神既偉大，又神奇、又無乎不在。牠所統轄的王朝包括天上和人間。(186A)。

作爲是醫生，他承認有不同的慾望：例如一位身體健康人的慾望不同於一位身體有病人的慾望。出自健康身體的慾望往往是值得鼓勵的，而出自不健康身體的慾望必須加以消除或者加以疏導。作爲是醫生，他必須把那些不相容的成份或者因素，使牠們可以融洽。例如冷熱、苦甜、乾潮等等相衝突的性質，要使牠們相互和諧。如此纔能保持身體健康。同樣爲了冷熱和乾潮有了適度的配合，所以獲得五穀豐收、牲口繁殖。凡此皆出於上帝的愛。

歐氏雖然是一位專業醫生，但是他的知識範圍不限於治療疾病。他把觀察所得的知識，由音樂和諧之感動人之靈魂，推論到「愛取」的對象之間的和諧，靈魂各項功能間之和諧，肉體與靈魂間之和諧。更推而致於一個城邦之內各階層的職司間之和諧，大宇宙中星體運行的和諧。以上層層的和諧形成一個偉大的「交響和諧」(Symphonia)。歐氏由「個體小宇宙」(Microcosm of individual)的和諧推論大宇宙(cosmos)的和諧，無不由「愛取」(神聖之愛)所引發的。他的推論多少受了當時畢塔哥拉學派的影響。該學派深感音樂具有神秘的影響力，牠不僅能感人心，泣鬼神，並且能感動山河大地、蟲魚鳥獸、花草樹木。而音樂之所以和諧，其「音階」「音量」等等無不一一可用簡單數量比例，加以說明。此項簡明的數量比例又構成「對稱」(symmetry)、「比率」(Proportion)和「平衡」(balance)的性質。而此項性質又是構成了「美」的必備條件，同時這些性質也是構成「秩序」的要件。這一項對於和諧之美的認知在古代希臘文化創造成果如音樂、雕刻、建築甚至於在悲劇的寫作與演出上，都有充量的展露。

歐氏治病務必要恢復機體功能間的和諧、「愛取」(慾念)之間的和諧，乃至於靈魂與肉體間的和諧。與東方醫理極爲相近。想來此事並非出於偶然，實因古代希臘人對宇宙人生所持的信念不悖於中國儒家(「易經」)和道家(老莊)的信念。可是古代希臘與中國哲學智慧與現代西方哲學之流派，無論其爲「存在主義」(existentialism)「破壞主義」(deconstructionalism)或者「後現代主義」(Post-modernism)極不相容也。

4. 阿里斯妥范尼斯「愛取觀」

正當歐里謝曼丘斯結束他的言談時，阿里斯妥范尼斯的呃逆也停止了。阿氏生來是滑稽突梯的喜劇作家，擅長幽默嘲笑。他對於專業醫生膽敢對神聖的哲學妄出高論，似已不耐。於是開玩笑的問歐氏道：「假如宇宙事物間的和諧如此容易獲得，爲甚麼他得經過疏通鼻竇，打了噴嚏，發出怪聲，纔能恢復他的體內和諧？」(189A)阿里斯妥范尼斯如此消遣歐氏，十足表示出希臘人普遍的不相信專家，但當他們遭遇困難的時候，又不得不依賴專家。

或許出於阿氏滑稽逗笑的天性，他借用了神話來自我解嘲。他對人體的來源做了一番奚落。他說原始人體是雙料的：人有兩個面孔，可前後觀看；有四個眼睛、四個耳朵；四具肩臂，四隻腿；他可快速的向任何方向前進；他可運用四個手、四個腳、任意在地上翻斛斗。他一身具有三

性：男性、女性、和男女合性，所以他是自足自給的，不須求偶。他體力壯健、智力聰慧。竟然膽敢侵入天界，冒犯神明。在天的神明其初極感困擾，繼則決定對此類魯莽侵犯者加以懲戒。但是在天諸神又不願將其滅絕，深恐一旦將人類滅絕，則後世將無人崇拜神明，無人貢獻犧牲給神明。於是宙斯（萬神之主）最後決意將此類狂徒一分為二，正好比把山間酸蘋果剖為兩瓣做成泡菜。如此便可殺一殺他們的威風，降一降他們的傲氣。（190C）。假如他們膽敢再行逞狂、胡亂取鬧，宙斯打算再將他們一分為二，使他們只能用一隻腿跳著走路。到那時他們四處奔走，來尋我那一半。一旦他們找他們所失落的另一半，他們便相互廝守，忘記了飲食起居等等。宙斯眼看他們如此痴迷，勢將滅絕，於是深發悲憫，加恩他們。據阿里斯妥范尼斯說：

他（宙斯）把他們生殖器官（The parts of generation）改變了位置，使牠長在人體的前方。人便再不像蚱蜢那樣把卵子下放在泥土裡。男女生殖器官被移置以後，男的是由女的生出來的。男女相互擁抱便能生殖。如此代代相傳，人類便不至於被滅絕了，更有男的與男的相遇，也可能獲得滿足。那麼他們便可相安無事，各奔各的前程。男女之間的相需求，老早便植根在你我大家身心之中，時時要求，使生來的本性再結合，化兩為一。你我大家一經分割之後，只是一半而已，正好像一條平扁的魚兒，也好像是半邊的人（有缺口的人），時時在那兒尋找他的另一半。（191B-D）。

喜劇作家阿里斯妥范尼斯對於人類的來源的說法雖然出諸神話，但是在無可奈何情況之下，他為要解釋為甚麼人類生下來便有男性女性之別，他就算用盡了他的想像能力。就連在生物科學非常進步的今日，生物學家根據他們「進化論」，也無法解釋生物世界為甚麼有男女、雌雄、牝牡之別？阿氏託之於神話的解釋雖然離奇，但仍然不違背柏拉圖在語錄中訴諸神話的原則。一當事情無法用理性加以解釋的時候，便不得不訴諸神話。

阿氏對於「愛取」的根源提供了一些生物的或者生理的因素，使我們更加重視「愛取」在人際間和兩性間的所可發生的功能。與費卓斯重視「愛取」在道德行為上的功能，與包桑尼阿斯重視「愛取」在品德教育上的功能，與歐里謝曼丘斯重視「愛取」與靈肉和諧、社會和諧與宇宙和諧之關係，顯然有別。他是從「愛取」俗諦立場來體認「愛取」確與人類傳宗接代以求個體不朽有關。談到男女之間傾慕與愛悅，阿氏說：

他們（男女相遇）無從說出他們雙方所須求的是什麼。他們兩方面互相渴望，看來並不僅僅為了性交，好像是兩方面另有所求。而在女的這方面，她在疑慮中略有「預感」(presentiment)而已。（192C-D）

此類模糊「預感」無他，只是借用她使人類個體不朽而已。但是個體不朽不等於人生不朽。人生不朽除須要傳宗接代的個體不朽（註三）更須要名聲不朽（註四）。誠如諺語所言：「人死留名、豹死留皮。」又誠如孔子之所憂慮的「君子疾沒世，而名不稱焉（論語，衛靈公）。」除上舉兩者外，在中國素有人生「三不朽」、立功、立德、立言三者的說法，而傳宗接代個體之不朽屬於「立德」。在柏拉圖語錄中亦言三不朽：傳宗接代與身後留名之事除「酒筵」外，亦見於「勞斯」（Laws）語錄（註五）於「酒筵」語錄藉黛娥迪馬之口蘇格拉底更談到「傳教化」之不朽。如詩人（包括悲喜劇作家），創造藝術家（如神廟之建築師、雕刻家）、教育家（為師者）及立法者（lawgivers）如希臘古代之納寇喀斯（Lycurgus）和梭倫（Solon）。此類不朽之人物近乎中國人心目中之立功、立言者。允後續論。

阿氏不愧是一位喜劇作家大手筆，他對於「愛取」之為物更有繪聲繪影的描寫。他說：

假定那位「五金鑄造的神」(Hephaestus)手持熔鑄的工具,前來詢問躺在一起的男女道:「究竟你們相互之間所要求的是什麼?」他們必然愛到無法用語言表達他們心中的要求。同時再進一步假定那位手持熔鑄工具的神問他們是否願意把二人化爲一人,朝朝暮暮,永生永世生活在一起。並且對他們說「假如你們慾望果然如此,我將把你們熔解了再煅結爲一個人。在你們有生之年,你們將共同生活,共同成長;可是一旦死了,你們只有一個靈魂,不會有兩個靈魂。試問你們都願意嗎?」一時聽者無不興高采烈,希望相互結合爲一。看來相互結合爲一乃是他們最原始最古老的要求。(192D-E)。

這一項男女相互慕悅、渴求結合爲一,不應當被看成是人類生來的缺陷,更不應當推論說人生是生來荒謬的。從肉體上看男女是兩個不同的個體,但是在靈魂層面,他們可以同心同德訴合無間。這一項相互慕悅的「愛取」不僅天體星球賴以發光,化學原素賴以親和,有生命的賴以生生不已、代代相傳。並且使生命世界中每一層次之每一構成單元一一完成其個體,發揚生命的樂趣。男女之結合有其神聖之意義,豈可如某些「存在主義者」及「心理分析家」視婚姻爲動物本能所表現之苟且行爲!別無其他價值!

有人認爲阿里斯妥范尼斯專從俗諦層面談「愛取」,未免於藐視「愛取」。在我看來阿氏是從真實的經驗層面談「愛取」,雖然曾用滑稽可笑的神話解釋「愛取」,可是有其嚴肅的層面;就是說「愛取」在傳宗接代導致生命不朽上,扮演了主要的角色。

5. 阿格容的「愛取觀」

對「愛取」加以禮讚第五位發言人是阿格容。談到阿格容他原是酒筵的主角。因爲他的戲劇作品獲獎,所以他的朋友聚會在一起來慶祝此事。而蘇格拉底只是臨時被邀的一位不速之客。阿格容的劇作獲獎說明他是深諳語言藝術的人。因爲我們無法讀到他的戲劇作品,我們無從知道他的創作中主角、配角的人品個性,如何經由語言的技術被刻劃出來。但是以他在「酒筵」中的對「愛取」的讚頌看來,他是一位善於運用語言煽情的作家。

談到禮讚一個人或者一樣東西,我們應當就他的或者她的或者牠的本有的性質或者功能加以稱讚。鑑於以上各位對於「愛取」的讚美大都從「愛取」作爲是人類一項恩賜來稱讚牠,阿格容則從「愛取」的聖諦和俗諦及「愛取」本有的美德加以描寫,他說:

「愛取」銷除了心中的不滿,而充實之以喜悅;「愛取」避免了不禮貌,而帶來了禮貌;「愛取」驅逐了不仁慈而提供了仁慈;「愛取」是善良之友,智慧之奇葩,上天神明之驚異。凡尙未曾參與「愛取」者極欲得之,凡已參與「愛取」者唯恐失之。「愛取」是精美、奢華、熱慕、珍惜、溫柔、風度之父母。「愛取」尊重善良、憎惡罪衍。當我們在使用語言,從事工作,追求理性、或者陷於恐懼時,「愛取」是我們的救護者,領航人,密友和助手。「愛取」是諸神和衆人的光榮。牠是最聰慧最光亮的領袖。讓世人追隨牠的腳步,爲牠的光榮而歌,在那讚美歌頌之中「愛取」滋潤了神明和人的靈魂。(197D-E)。

阿格容讚美「愛取」雖多溢美之辭,但是「愛取」之爲神,或者「愛取」之爲人,其本有之性質,究竟如何,人人言殊。故任何讚美「愛取」之辭並非如蘇格拉底之所言一定要有「真」「假」之別。

依阿格容之所言(→)「愛取」是諸神中最年青之神,顯然與費卓斯以「愛取」爲最年老之神大異其趣。談到過去的上天諸神大戰,假如當時「愛取」之神當權得勢,戰事便不會發生。「愛取

」之神姣好常住，永遠與年青者為伴，不與老朽為伍。(二)「愛取」溫柔體貼。他居於靈魂中，最為溫柔之鄉。(三)「愛取」最為溫順，他隱藏在靈魂最深之處。(四)「愛取」是美好的、可愛的、亮麗的，他只和年青貌美者為伍，正好像美麗的蝴蝶只採取鮮艷花朵中的蜜。(五)「愛取」表現「正義」(justice)的美德。因為「愛取」向來不以暴力加諸他人，同時「愛取」更不能忍受任何暴力加諸其自身。(六)「愛取」表現「中和」(temperance)的美德，「愛取」足以駕馭和控制任何過度的歡樂。(七)「愛取」表現「英勇」(valour)的美德，「愛取」足以控制戰神(Ares)。(八)「愛取」表現「智慧」的美德，「愛取」如歐里謝曼丘斯所說的，提供了醫學的理論基礎。「愛取」在極其無聊情況之下，啓發詩興，所以其自身必然是詩才橫溢的詩人。又由於「愛取」的設計，使代代得以相傳，並且代代傳授了謀生的技能。

總之，爲了愛，爲了美，「愛取」導致天神發現自我；在宇宙初開闢時，一切事物受「必然」(necessity)所支配，一旦「愛取」誕生，天上人間方呈現了善良美好的價值。「愛取」爲人與人之間帶來和平，使空氣中，海洋上迷漫著平靜。「愛取」提供我們安寧的睡眠使我們自疲勞中恢復，使我們歡笑快樂。

6. 蘇格拉底的「愛取論」

阿格容做爲是一位「愛取」的讚美者，已盡了他的才能，把一切可能的讚美之辭都已用上了，無可復加了。作爲是一位讚美者這種作法應無可厚非，可是作爲阿格容之後一發言人的蘇格拉底似有微詞。蘇氏說：

從樸實無知的立場來說，我想像中讚頌之事，應以真爲本。出於真，則讚頌者可採用最美麗的辭藻、最高的格調。我本自認頗知讚頌之爲物，應能應付裕如。但是現在我發現【阿格容的】讚頌只在採用偉大的光榮的【那類辭藻】，而不管那些讚美之辭是否是真實的。【我便有些遲疑了。】(198D-E)

因爲蘇格拉底的近乎嘲弄式的言辭，使後世許多註釋家特別爲此大做文章。指摘阿格容的讚辭虛假不實。殊不知，像以「愛取」爲對象的頌揚之辭，不知道如何方能算是真，如何方能算是假。在我看來頌揚便是頌揚，其目的不能和認知混爲一談。認知有真偽之別，而成功的頌揚不一定是真的頌揚。更有進者「愛取」因有聖諦俗諦之別，更因爲「愛取」之對象極其分歧，所以各人「愛取」的經驗必不相同，對某人說是真，對他人可能是假，設立真偽標準必多爭議。

更有人認爲這是柏拉圖常用的伎倆，使參加「酒筵」的人對「愛取」的意見分歧，到後來由蘇格拉底施展他的辯才，一個一個加以駁斥，一層一層加以分析，終於辨認出了真理，人人心悅誠服。這是所謂「穩婆法」(midwife)。也有人說是「辯證求證法」(dialectical interrogation)。爲了達到這個目的蘇格拉底把讚頌「愛取」的話題轉移了方向。不管對於「愛取」的讚頌如何高明，或者對於「愛取」的性質和功用說得如何天花亂墜，畢竟我們對於「愛取」的對象不會下一番審慎的思考。「愛取」必有其所「愛取」的對象，否則「愛取」被懸在空中，上不登天，下不入地，將無所作為。「愛取」有對象，纔可對他加以評價。「愛取」本身是中性的，因其「愛取」之對象。而有聖諦俗諦之別。

談到「愛」，據泰勒(A. E. Taylor)之說辭似乎有不同的情感介乎其中。如(甲)「讚佩之愛」(love of complacency)出於洋洋得意傾慕仰止之心態。如世人對孔子之愛實出於對孔子言行之讚佩。世人愛孔子在歷史上的地位。孔子當前能否發生影響雖不可知，但衷心願之。

(乙)「加惠之愛」(love of benevolence) 如對於嬰兒或有殘疾者所發生之同情和動作。(丙)「欲求之愛」(love of concupiscence) 此類情緒對於其所欲之對象有強烈佔有慾。此項熱切追求，正近乎希臘文 *Epw* (eros) 之義。「愛取」者以愛者深感自身缺乏某項事物必欲取而得之而後快。(註七)

中國人對於「愛」之解釋最早見於「易經」，據方東美先生之分析謂「愛」有五相、四義。五相者：一雌雄和會二男女構精三日月貞明四天地交泰五乾坤定位。四義者：一曰睽通，二曰慕悅，三曰交泰，四恒久。其要則「生之心原本於『愛』」，『愛』之情取象乎易。故易以道陰陽，建天地人之情以成其愛。愛者陰陽和會，繼善成性之謂。所以合天地，摩剛柔，定人道，類物情，會典禮」者也。(註八) 方先生之認知純就自然界(天、地、人)以觀「愛」之功能與表現，而不及超自然界涉及神秘宗教之愛情觀，如蘇格拉底之所言者。

蘇格拉底於「酒筵」時，借黛娥迪馬一位女巫之口，道出他的「愛取」觀。女巫黛娥迪馬是否實有其人，對於「愛取」之主題未必關係重大，但是鑑於柏拉圖在「曼奴」(Meno) 語錄中提到蘇氏曾從男巫和女巫那兒獲得暗示，影響了他的哲學思想，又據柏拉圖在「酒筵」語錄曾說到，因為黛娥迪馬在雅典獻祭於神，所以「阿奇兌曼戰爭」(Archdamian War) 早期的瘟疫得以延後十年。凡此皆說明黛娥迪馬實有其人，而非柏拉圖所杜撰。但是蘇格拉底在「酒筵」中對於「愛取」的性質、功能種種讚辭，諒非純是黛娥迪馬之言，再經蘇格拉底由記憶中一一道出者，而是蘇氏受了女巫的暗示，自我思考得來。在「酒筵」語錄中蘇氏對於靈魂隨知識和智慧的取得，一步一步向上攀昇終而進入一精神層面，豁然開朗，享受到超生喜悅的幸福。這種境界純然屬諸神秘宗教的領域。正如蘇氏在「費多」語錄中假想在他的靈魂經由肉體中解脫以後他所能享受的那種境界：自由、自在、日親純理之美，且與至善為伴。從蘇氏哲學思想脈絡上看，蘇氏在「費多」語錄中對於靈魂超生的說法，和他在「酒筵」語錄中所言有關「愛取」的功能有密切的聯繫，是可互相勾貫的。

據黛娥迪馬的神話「愛取」出身於一貧窮人家。步行無履，居處無屋。所以他不得不捲曲於他人門前，或者仰臥以大地作床。他的母親名「潘尼哀」(Penia) 意為貧窮。其父名普奴斯(Poros) 意為富有。顯然「愛取」出身有些古怪。他的母親，代表貧窮；他的父親代表富有。說他是貧窮因為他終身為理想而在追求之中。由欲求飲食男女向上攀昇，而追求青史留名，再向上攀昇欲求智慧之光輝。藉以破除無明惑及所知障，俾與神明為友。凡此種種欲求皆因生來本無，故不得不全力以赴，爭取其滿足。此過程歷經艱苦，備嘗酸辛，但為滿足「愛取」之所求，雖九死而無悔，其故安在？

(a) 追求生命不朽

希臘人深明人生悲劇之含義，而悲劇最深切而又普遍之含義，莫過於生命之無常。黛娥迪馬曾說道：

通常以為某人現在如此，昨日如此，而將來亦必如此，是為某人之一貫性。在時間歷程中他好像沒有什麼變化，實際上每一個人由青春而遲暮匆匆的變老了。人和動物在時間之流中，前前後後好像是「自我一致的」(self-identical)。事實上他們的頭髮、肌肉、骨骼、血液和整個身體，時時在變化之中。不僅肉體如此，靈魂亦然。譬如他們的習慣、脾氣、意見、欲望、快樂、痛苦、恐懼等等皆不會持久，經常來來去去。談到知識亦無不如此，有些保

持下來了，有些竟然消失了。(208A207D)。

生命無常是人人所能經驗的事實。當朝夕與共的親人或者夢魂牽繫的師友一旦去世，無不寄以哀戚之痛。此不僅所以哀他，亦所以自哀。但凡有情衆生並不因生命之無常，滅殺其欲求生命之延續。而「愛取」實為延續生命之原動力。

談到生命的延續，古代中國人和希臘人把牠看成是合乎宇宙創化的目的，而又緣乎有情衆生傳宗接代的神聖要求。在中國「易經」「繫辭傳」中謂之「天地之大德曰生，而生生之謂易」。在「禮記」「禮運」中則謂「飲食男女人之大欲存焉」。在「酒筵」語錄中黛娥迪馬告訴蘇格拉底說：

我們大家都有生殖力。到了相等年齡，我們自然而然的要求後代。不是醜惡而是美感在加速誘導著我們。男女同在，便會懷胎，因而傳了宗、接了代，這是神聖的。此一神聖性建立在美好的和諧上。在生育時美感是「命運」和「陣痛」的女后。當生產時期接近時，那美感的女后變得更和靄、更愉快。於是受胎而生產，這過程是迅速順利輕鬆愉快的。(206C)。

黛娥迪馬進一步說道：

請看人類乃至於鳥獸受了「愛取」的感染，在痛苦掙扎中求偶，一旦有了後代，又負起餵養保護的責任。縱然體力最弱的父母爲了保護他們的嬰兒，不怕和強大的侵犯者鬥爭，以致於犧牲了自己的生命也在所不惜。爲了撫養他們的幼小，他們寧願忍饑受餓。(207B)。

根據以上所徵引的文獻，我們明見古代中國民族和希臘民族並不鄙視「愛取」。對於由「愛取」追求兩性之結合，以傳宗接代，認爲是宇宙之常理，人倫之極致。此與小乘佛教視生命緣起於業惑，喻家庭爲火宅，觀三界爲八識所幻變，大異其趣。並與西方希伯萊傳統之「原罪」論，亦相互鑿柄。本乎父母養育子女之恩，中國人彰顯孝道，而以傳宗接代爲孝之本（「不孝有三，無後爲大」見「孟子」），再以孝爲德行之本。此乃中國人道德人倫觀異於其他民族之顯著特徵也。

(b) 追求名譽的不朽

又此項發自「愛取」經由兩性結合而傳宗接代，爲一切衆生所共享。「愛取」往往出諸盲目的衝動，導致堅強的佔有。但是人之類所以異於其他生物者，蓋以其另外具有強烈的「留名千古」的欲求。傳宗接代近乎有形的不朽，限於一家一族之中；留名後世乃無形之不朽，其範圍不限於一個家族而可普及於全人類。又留名後世和個人在世之權位，未必相關。權位往往由他人所予，隨時因他人之好惡，可被剝奪。又凡有權位者未必皆有功德，但個人之名所以得以永垂不朽者皆因其功德使後之人蒙其利，感其德，於是後世之人油然而生仰慕之心，獻歌頌，建廟宇。其功德載諸史乘，流爲衆人之口碑，代代相延以致留芳百世，揚名千古。

黛娥迪馬曾經說過：

每一個人無論他們所做何事，無不在追求永留後世的名譽，爭取那無與倫比的光榮。愈顯貴的人爭取光榮的野心愈強烈，因爲他們熱愛身後永恒之名。(208E)。

爲了追求身後之名，一個人可能冒了最大的危險，花費了他衣袋內最後一個銅錢，甚至於犧牲了性命。(208C)。

談到追求生命不朽，除去經由「愛取」而產生了後代，那一類肉體之愛，另有一種精神之愛。有

關精神之事物，最重要的莫過於智慧和與智慧相關的品德與正義。談到人生智慧有古代希臘詩人如荷馬和赫西俄得的創作流傳後代，使他們名垂不朽。談到品德和正義，古代希臘的立法者如斯巴達城邦立法者納寇喀斯及雅典城邦立法者梭倫，他們對於希臘人的貢獻不僅是政治的並且涉及精神層面：他們的立法保衛了人的品德，建立了社會的正義。所以他們的名譽也永垂不朽。

中國人談精神之不朽著重在個人在世之功德，而功德略分為五項：(一)法施於民（近乎希臘人所謂立法者），(二)以死勤事，(三)以勞定國，(四)能禦大災，(五)能捍大患（註九）。此五項功能也是古代帝王入祀宗廟的標準。準此，則中國人談精神不朽不及於詩人及小說家流。在中國人看來荷馬與赫西俄得乃詩人作家其著作則稗官野史而已。其著作雖留傳至今，但未必有助於培養人類之品德，或增強社會正義之實現，（蘇格拉底對荷馬會有此評論。）中國人談精神不朽略分為「立功」、「立德」、「立言」。就「立言」而論，詩人、小說家不在其列。「立言」者必須言之有物，有助於個人之修身立德，及國家政教之設施。中國人此項成見近百年來已多改變。究實中國孔子並不廢詩歌之「興」、「觀」、「群」、「怨」之價值，更讚許其有助於外交辭令。雖在今日讀詩三百，猶感詩之作者無不出乎真實情感具有啟發他人的功能，較諸今日「現代詩」之浮濫，誠有天壤之別。至於近代小說家，戲劇家之創作只見其卑視道德倫常、醜詆社會風俗，於提昇人品，淨化人生殊少貢獻，蓋已遠離古代「立言」不朽之旨趣矣。

或人有謂「追求身後之名希圖不朽，無乃自私乎？」此種責難似是而非。某人後世之名之所以不朽，必因其在世之言行近乎理想，對於「真」、「善」、「美」、「聖」之諸般價值分別的或者綜合的有所實現。更因此項價值之實現蔚為事功，有益於社團、國家，乃至於全人類。吾人豈能因歷史上有些人沽名釣譽，妄求不朽，以致否定人為追求理想、建立事功，企圖不朽之高尙「愛取」耶！

事實上「愛取」原無高下之分；依其所追求之對象，而有聖、俗之別而已。追求生命之不朽與追求名譽之不朽，前者有關乎「愛取」對象之肉體之美，後者則關乎「愛取」者雙方精神之慰藉。但世人亦多有為非作歹、惡名昭彰之徒，在蘇格拉底看來「世間無知其為惡而行惡者，惡行由無明（ignorance）起。」於「酒筵」語錄中參與酒筵者雖未觸及「愛取」惡行之討論，但「愛取」的動機在「善」，而其追求之對象是「美」與「善」，似乎已早在參者各人預想之中。談美則善在其中，談善則美在其中。中國儒家談人性「本善」（intrinsic good），道家主張以「善」報「惡」，中國大乘佛學家相信「人人有佛性」。是故中國之「儒」「道」「釋」乃本乎自然，順乎人情之宗教也。

(c) 追求永恒價值不朽

古代希臘哲人與中國哲人皆體認人生之意義及價值之存在於天壤之間，同時又深信教育之功能與歷史之傳承。故堅信人於現行世界死亡後（死亡是靈魂自肉體之超生），將居於另一價值世界中。此一價值世界又名「理型世界」，為一切絕對的圓滿的永恒的「真」、「善」、「美」、「聖」所居住之所。靈魂與此等價值常在是為不朽。在黛娥迪馬看來：

追求美的典型要循序而進。其初由於愛世間某一個體之美，而引向高層次其他美型；更由一種美悟到另一種美，再由此二種美，擴充到一切之美型。由欣賞美型引入生活中，實現那美型；由實踐那些美型到體認觀念理型之美；再由體認觀念理型之美而認知絕對美型，終而掌握了美的「三昧」（essence）。（211C-D）

黛巫所談「絕對之美」似乎超越經驗之外，使人費解。又由個體特殊之美到普遍抽象之美，其推演步驟並無邏輯必然之關係。在她看來，價值的高低決定於有價值物件永恒性的久暫。例如個別肉體之美不如普遍的肉體之美，因為個別肉體不經久，多變化，所以不值得作為「愛取」的對象，依同理、靈魂之美遠超越肉體之美，因為靈魂比較肉體精緻、堅固因而不朽；又依同理「社會制度」和「法律」遠超過個人的生命，可以經過若干世紀而不變，但是較諸「知識」猶遜一籌，因為知識所關切是永恒不變的事物。凡愛好「社會制度」「法律」及「知識」的人較諸只愛好個別肉體之美的人，他們「愛取」的對象比較永恒，所以他們的愛是值得的，也比較牢固的。

談到肉體之美乃至於「社會制度」「法律」「知識」之美，這種美必須附著於某些事物之上，是有所待而然的，仍然是不獨立的。而獨立的、絕對的美必須超越乎一切事物。這種絕對之美據黛巫說來：

牠是一項「法爾性質」(nature) (中國大乘佛學所言之「法性」)，是悠久的，不生，不滅，不增，不減。其次，這種性質不因觀點之不同，而有優劣之分，也不因時間、地點，或者關係，使其有優劣之分，或者說有某部份是美的，而另一部份是不美的，如好像一個人的身體之美，有的美在臉部，有的美在其手，或者美在其他部位。又好像一篇演說辭或者一種知識必須全部是美的，不能只有其某部份是美的。也不能說美只在動物，或者只在天上，或者只在地上，或者只在任何其他地方。絕對之美是分離獨立的，單純的，永存的，不增，不減的，不生變化的；絕對之美又分給其他生死無常的事物所共享。(211A-B)。

作為一女巫，黛娥迪馬談話的主題原是「愛取」和「愛取」的對象，可是她對於美的典型和絕對之美的討論，不僅有些過份熱切，而且引進了一些神秘宗教的色彩。使讀者感覺到她的言談與蘇格拉底澈頭澈尾的現世主義不相融洽。蘇氏在「費多」語錄中談「來世」，在「費卓斯」語錄談「靈魂不朽」，在「共和國」語錄中談哲學家生活之高貴，凡此皆所以針對這個在時間之流中世界而言。蘇氏不會像柏拉圖那樣在「現行世界」(今生今世)之外假設有一「永相世界」(The eternal realm of ideas)。在那「永相世界」裡，一切觀念、理想、價值、意義，經由理性的安排，形成一個價值高低的文理脈絡，而「現行世界」只是這個「永相世界」的影子而已。因為這個理由，使讀者懷疑柏拉圖藉黛娥迪馬之口道出他自己對於那「永相世界」的憧憬，道出他自己的信念：只有經由一位真正哲學家浸潤於「永相世界」之中，朝夕得親純理之美，為高貴的價值「傳教化」，且不惜以生命相殉，同時那位哲學家和年青一輩遊談辯論，其目的不在「愛取」有形之美，而在陶鑄他們的靈魂完成其有品德的人格。使他們能懷抱與他相似的理想、執著、與獻身。因之，人人能各盡所能，而獲得人生之幸福，而社會之正義與公平亦獲得實現(參考「共和國」語錄)。對柏拉圖而言，這位理想中的哲學家正是乃師蘇格拉底。

從這個角度來看，蘇格拉底「傳教化」也正是追求生命不朽的途徑之一。一個人在世時以生育後代而不朽；也可經由建立名譽而不朽；詩人和創造的藝術家可經由他們的詩歌、戲劇及造形藝術品而不朽；立法者經由建立社會制度，法律規範後代享用之而不朽；教育家以其思想教育後代，而後代受其思想中觀念、理想、價值、意義所感化，改變了氣質，糾正了行爲，儼然被陶鑄為一嶄新世代，這是教化的不朽。

談到教化的不朽，不僅牽涉到時間之流中的「現行世界」，並且是「愛取」在「永相世界」裡所追求的不朽。這項不朽必須經過一個階層一個階層的向上攀昇。在「共和國」語錄中，柏拉圖曾討論到由早期的體操與音樂教育到晚期哲學家教育。柏氏對於音樂教育特別寄以厚望，認為

音樂教育觸及靈魂深處，使一個人產生「合乎情理」(reasonableness)、「和諧」、「節奏」和「單純」(simplicity)的個性，表諸行爲：便是中庸(temperance)「勇敢」(courage)等等美德。這些高貴的美德也便是「愛取」所追求的最可愛的對象。所以說音樂不僅是爲了聽覺的享受，而且具有深一層的目的，誘導世人追求「美的典型」(idea of beauty)。在「酒筵」語錄中這一項求美的歷程，由個體特殊的到普遍抽象的一層一層向上攀升。在「共和國」語錄裡(Boch VII, 514; 532)作了一項比喻：好像一個住在石洞裡的人，他所面對的只是幢幢假象，一旦他的靈魂之眼仰視上方，但見陽光普照，假象銷失，繼而體認到至善的尊容，使他精神喜悅，獲得天之寵佑。在此「愛取」所爭取的不是在「現行世界」中的不朽(這是相對的)，而是在「永相世界」裡的不朽(那是絕對的)。

大體言之，「愛取」求美的歷程約有四層次：第一階段「愛取」的靈魂之眼掙扎而脫離了對個別人與物的感性之美。第二階段，「愛取」轉向來欣賞道德人倫之美。體認光榮名譽與品德高貴之間的關係，明瞭善在法律中和行爲上的意義。第三階段，靈魂之眼發現數理科學的純理之美。「愛取」變成哲學家的衝動，要把握抽象之美，正如天文學家發現天體運行和諧之美，或者如幾何學家發現了幾何定理之美。第四階段，超越乎感性的、道德的、理性的，「愛取」在追求絕對的美。正如黛娥迪馬在上文所說的這種絕對之美是法爾如此，是美的自身，不生、不滅、不增、不減，是不因人而異的，是不因時間、地點，或者關係而影響其性質的，是圓滿的，是分離的，是單純的，是永存的。

接觸到絕對之美據說是一項壯觀奇景。那是「愛取」捕捉到牠所追求的最終極的對象。靈魂浸潤在天賜的喜悅之中。靈魂之眼直接觀照真如本體，不再憑藉思考歷程，也脫離了感官知覺的干擾。如此說來，絕對美的世界雖然對靈魂呈現了奇麗的壯觀，但是那究竟不是經驗中的事實。絕對的美是在另一世界中。而「愛取」(原是靈魂的部份)的主體應不是居於時間之流中陷身於生死輪迴中的人。應是超越乎「現行世界」的「精神存有」(spiritual being)。柏拉圖藉了黛娥迪馬道出他的內心信仰。這項信仰當然有其當前的與歷史的背景，譬如他曾深受「畢塔哥拉斯學派」和當代「柏奴泰格拉斯學派」及巴曼尼底斯的影響。可是作者認爲不應排除柏拉圖直接或者間接受了古代印度吠陀哲學的影響。據在美天主教會之刊物Catholic Academia(?)曾刊載論文，謂根據古代可靠文獻記載，蘇格拉底曾在雅典與由印度北部旅行至該城之「宗教教師」(guru)討論靈魂不朽問題。又古代希臘與印度之交通往來，在希奴圖特斯的「歷史」(Herodotus: Histories)一書中有記載。

據吠陀時代精典之一，「蒙達卡·優波尼沙」(Mundaka Upanishad III, 1. 1-3)中所引比喻，說在同一棵樹上棲息兩種鳥；一種鳥象徵「經驗之我」；另一種鳥象徵「超越之我」。又說前一種鳥正在啄食甜果，後一種鳥正在入神旁觀。談到「經驗之我」，人人得知；而「超越之我」使人費解。據優波尼沙學者的解釋：「超越之我」又名「梵我」(Brahma)。此一「梵我」居於靈魂最深處，超越乎感覺世界，生滅世界，不屬於思想的對象。所以牠不是哲學上的假設的原理，牠自己便是沉思、默想、靜觀、直覺。這項沉思、默想使人摒棄了小我私慾的束縛，恢復了清靜心；在這無污染情況之下，提神於太虛、靜觀一切無常之幻起幻滅；於是鎮之以禪定、慧聚，得直覺原型價值(archetypal values)之統會棲心於真如本體。原型價值不外乎「真」、「善」、「美」、「聖」諸般價值的整合與統一而已。一旦「愛取」把握到此項諸般價值的整合與統一，靈魂的慰藉無異乎「天錫之休」(ananda)。(註十一)。

以上有關梵我的描述無異乎黛娥迪馬在「酒筵」中所說的靈魂與絕對美的結合。這項結合啓發了真正的品德，那便是哲學家所嚮往的智慧。只有這種放光明的智慧可以導致靈魂入於「心醉神迷」的狀態(ecstasy)，因為靈魂眼直接觀照美滿的，絕對的、永恆的理型，不再為妄情假象所困惑。這一項「心醉神迷」於美滿的、絕對的、永恆的理型，不單單是理知上的或者形而上的探索，而已經入於宗教的領域。就是經由「愛取」，靈魂的每一部份獲得了全然異樣的，或著說是脫胎換骨的轉變，形而上的探索與宗教的嚮往統一了。這種統一提供靈魂以無比的喜悅。這也正是「蒙達卡·優波尼沙」上面所說的「經驗之我」與「超越之我」同時棲息在同一棵樹上，既要採食甜果，又要默然欣賞自然的美好。黛娥迪馬所說的「愛取」原是生命力導致人們欲求傳宗接代，青史留名。「愛取」又是推動靈魂的力量，使靈魂再度脫離了肉體塵俗的羈絆，翱翔於神聖的絕對美的天堂。

民國八十年一月二日在大度山

註 釋

- 註一："Symposium" trans by M. Jooyce, 203 b
- 註二：Henry G Wolz, Philosophy as Drama: An Approach to Plato's Symposium. in
Review of metaphysics, 1968, pp.326-327.
- 註三："Laws" trans. by A.E Taylor, 721b
- 註三："Laws" trans. by A.E Taylor, 721 b
- 註四："Symposium" trans by M Joyce, 208
- 註五："Laws" Trans. by A.E. Taytor, 726-727a-e
- 註六：J.P. Sartre, Flieo, act III, p140
- 註七：A.E. Taylor, Plats, The Man and His Work, Meridian Books, N.Y.,1956, p223
- 註八：方東美：哲學三慧第十七頁，民國五十七年新中國出版社
- 註九：並見「禮記」「祭法」及「國語」「魯語」
- 註十："Republic X", trans by Paul Shorey, 599d, 600a-e
- 註十一："Mundaka," III. i. 1-3 in Max Miiller & Aldenberg, The Vedic Hymns, London,
1926.

COMMENTS ON PLATO'S CONCEPT OF EROS

Shih-Chuan Chen

ABSTRACT

This is one of the three topics which formed as a trilogy to expound Plato's axiology. The other two are the concept of idea and that of the soul. The three are interconnected and shows how the Eros functioned as a driving force to enhance the soul to pretend, the perfect, eternal and absolute ideas.

In the dialogue "Symposium", after Phaedrus, Pausania Eryximachus, Aristophanes Agathon, each of them, voiced Their praises for Eros, through the mouth of the Priestess, Diotma, Socrates expounded his view of Eros. As a strong desire Eros drove us from the appreciation of the physical beauty to the beauty in general; and from the beauty in general to the beauty of institution and laws; and further from the beauty of social institution and laws to the beauty of moral actions such as courage and do-justice; and furthermore from the beauty of moral actions to the beauty of Wisdom.

Beauty of Wisdom was regarded by Socrates as a highest blessing, a sacred rage, for those who devoted their life to sciences. As Socrates expected those who love knowledge will know the beauty of every kind of knowledge and, thus, they will be saved from a slavish and illiberal devotion to the individual loveliness of a single body, a single man or a single institution. They will turn their eyes toward the open sea of beauty. And they will find in such contemplation the seed of the most fruitful discourse and the loftiest thought, and reap a golden harvest of philosophy. The high praise for such contemplation by Socrates is suspected by the author of this article to be under the influence of the Vedantic guru from the Northern area of India.

讀「韻鏡中韻圖之構成原理」

周法高*

摘要

橋本萬太郎「韻鏡中韻圖之構成原理」一文，討論重紐A、B類在韻鏡各圖中之分佈情形。所謂「重紐」，是指切韻或廣韻中同一三等韻中開口或合口的唇、牙、喉音字，同紐有兩組反切，在韻鏡中分列在同一行的三、四等。我們管前者叫作重紐B類，後者叫作重紐A類。有些韻類的重紐出現在同一圖中，如：韻鏡第四圖的支韻；有的重紐則否，如：仙韻合口重紐A類出現在第二十二圖的四等，和三等的元韻相配，B類出現在第二十四圖三等，和四等的先韻相配；而不把仙韻合口重紐三、四等放在同一圖中。橋本認為由於A、B類分別來自古音不同的韻部，所以韻鏡的編者才把它們分列兩圖。本文作者認為韻鏡的編者根本不懂上古音的分部，其所以把同一韻類的重紐有時候分列兩圖是另有原因的。在韻圖中，一等韻、二等韻和四等韻都各有十九個聲紐；而三等的聲紐則或多或少，頗不規則。我因此推測排列韻圖者先把一等韻、二等韻和四等韻的字分別排列在韻圖中的第一格、第二格和第四格，最後才把三等韻的字排入。在這種情形下，就不能不把同一韻類的重紐排列在相近的兩個圖中了。

橋本萬太郎英文論文「韻鏡中韻圖之構成原理」(The Construction of Sound Tables in the Yun-Jing)，載於「亞細亞阿非利加語之計數研究」(Computational Analyses of Asian & African Languages)第二十四號(1985, pp.109-153)，認為韻鏡既非純粹解釋切韻之作，亦非純粹記錄當時語音之作，乃同時顧及周秦古音而作，乃宋代韻圖中「超時代」(Super-temporal)之作也。(前引文P.148)。他曾經批評高本漢把江韻擬作-ɔŋg、發利史特(Robert D.A.Forrest: The Chinese Language, 1948, p.154)把江韻擬作-aung的說法，而主張應該把江韻擬作-ang，因為切韻把江韻排在東、冬、鍾韻的後面，不過是一種存古(archaism)的傾向而已。其實橋本氏完全忽視了切韻中外轉和內轉長短音韻攝兩兩對稱的現象。這種現象在廣州音中表現得最徹底，例如：江攝的江韻讀作長元音-ɔŋg，正是高本漢擬音的根據，和通攝的東、冬、鍾韻讀短元音正好相配。

根據我的看法，宕攝的唐、陽韻和梗攝的庚、耕、清、青韻正好配成一個外轉長元音的韻攝，和曾攝讀短元音的登、蒸韻正好相配。

橋本萬太郎「中古音中的捲舌韻尾」(Retroflex Endings in Ancient Chinese, Journal of Chinese Linguistics, Vol.1, No.2, 1973 P.183-207)一文中曾經按照高本漢的切韻音中的韻尾，把內外轉各攝安排在下面：

| | | | | | | |
|----|----|----|----|-----------------------------|-----------------------------|-----------------------------|
| | -ϕ | -i | -u | ^m / _p | ⁿ / _t | ^ŋ / _k |
| 外轉 | 果假 | 蟹 | 效 | 咸 | 山 | 宕江梗 |
| 內轉 | 遇 | 止 | 流 | 深 | 臻 | 曾通 |

(前引文P.192)

再按照橋本自己所訂的切韻韻尾大體排列如下：

-ϕ：果假遇，-i：蟹止，-u：效流，^m/_p：咸深，ⁿ/_t：山臻，^ŋ/_c：梗，ⁿ/_t：通，^ŋ/_k：宕江。(P.199-201,按[n] [t]為捲舌音)橋本氏和馬三畏(Samuel Martin: The phonemes of

* 東海大學中文研究所

Ancient Chinese, Supplement to JAOS, No.16, 1953) 一樣，誤據後來的演變，把江攝和宕攝合併，所以在韻攝的分佈上，通攝卻沒有相對的外轉。

再來看我的排列法如下：

| | | | | | | | | | |
|----|----|----|----|------------------|------------------|------------------|-------|------------------|--------|
| | -φ | -i | -u | ^{-m} /p | ⁻ⁿ /t | ^{-ŋ} /k | 不圓唇元音 | ^{-ŋ} /k | (圓唇元音) |
| 外轉 | 果假 | 蟹 | 效 | 咸 | 山 | 宕 | | 梗 | 江 |
| 內轉 | 遇 | 止 | 流 | 深 | 臻 | | 曾 | | 通 |

宕攝和梗攝合起來恰好構成一個典型的外轉韻攝：

- 一等 唐韻
- 二等 庚_一韻，耕韻
- 三等 A類：清韻，B類：庚_二韻（參橋本文Chart3），C類：陽韻（註一）
- 四等 青韻

唐韻和陽韻屬宕攝，其餘的屬梗攝。這和山攝的結構非常相似：

- 一等 寒韻
- 二等 刪韻 山韻
- 三等 A類：仙韻，B類：仙韻，C類：元韻
- 四等 先韻

所不同者是：梗攝三等韻A類和B類韻目不同，而山攝則否。

關於宕、梗攝合成一個外轉的韻攝這一點，多年來找不到積極的證據來支持我的說法。可是在幾年前終於找到了。我在「讀切韻研究」（大陸雜誌第六十九卷第二、三合期，1984）一文中，曾經引用劉勛寧「古入聲在清澗話中的分化與廣州話的長短入」（語言學論叢第十輯，1983，P.61-76）一文，說：

廣州話和【陝西省北部】清澗話雖不屬於一個方言，地理上又相距遙遠，兩地的入聲韻母類型和調類也不全同，但在古入聲字的分派上，兩個方言間存在著一種奇特而嚴格的對應關係。這就是清澗話裏哪些為舒聲，哪些為促聲跟廣州話裏的哪些歸長入，哪些歸短入是互相對應的。（劉文P.61）

最令人驚異的莫過【梗攝】這一攝了。兩個方言都取二等和三、四等對立，二等讀乙調類，三、四等讀甲調類。這尤能說明兩個方言入聲分化的相似並不是偶合，它們是依著一個共同的底子、共同的條件發展變化的。（劉文P.71）

廣州話梗攝的文白異讀比其它各攝要突出，三、四等字有長、短兩種聲音，長音為白讀，短音為文讀。這種現象透露出該攝底層在讀音長短上屬同一類型，後來是由于等的差異而發生了變異和分化，從而造成了兩種讀音間的參差局面。廣州話各家記音材料，兩讀多寡不同，正反映了兩種語音系統的滲透、更替過程。（劉文P.73）

如果我只根據廣州話，就說梗攝字在其他方言中是由長元音後來變成短元音的，論者可能不會相信和切韻有什麼密切的關係。現在劉文已經證實了廣州話和陝西省北部的清澗話，對梗攝的處理有對應的關係，至少使我相信切韻時代（601 A.D.）關中區確有一部分方言，梗攝字是讀長元音的；更使我相信橋本氏對梗攝字的韻尾輔音擬成舌面音，是不適用於切韻時代的，更不用說橋本氏對通攝字的韻尾擬成捲舌音了。

二

橋本氏用韻鏡對切韻某些三等韻重紐分隸兩圖的現象，認為是由於兼顧上古音。他舉出祭韻開口分屬第十三圖三等和第十五圖四等，合口分屬第十四圖三等和第十六圖四等（見橋本文Chart 12）；仙韻開口分屬第二十一圖四等和第二十三圖三等，合口分屬第二十二圖四等和二十四圖三等（見橋本文Chart 13）；宵韻分屬第二十五圖三等和第二十六圖四等；鹽韻分屬第三十九圖三等和第四十圖四等（見橋本文Chart 14）。為什麼不把祭韻的三、四等重紐開口排在第十五圖，合口排在第十六圖，如：泰、佳、祭、祭的形式？為什麼不把仙韻三、四等重紐開口排在第二十三圖，合口排在第二十四圖，如：寒、刪、仙、仙的形式？他的答案是：韻鏡的作者由諧聲字的偏旁而訂出重紐的位置，大體根據董同龢「廣韻重紐試釋」（中央研究院歷史語言研究所集刊第十三本P.1-20）一文和「上古音韻表稿」一書。現在引用董文如下：

- (一)支韻兩類韻母的來源是上古的佳部與歌部（參橋本文Chart 4）
- (二)真（諄）韻兩類韻母的來源是上古的真部與文部（參橋本文Chart 4）
- (三)質（術）韻兩類韻母的來源是上古的脂部與微部（入聲）……（P.13）

至於仙祭宵韻的兩類韻母，從已經發表的上古音學說雖然還看不出他們在來源方面有什麼不同，可是我仔細分析諧聲字的結果，卻證明上古的「元、祭、宵」部的仙祭宵韻字的確應當分兩類，他們的類別恰可以跟中古的情形相應。（P.14）

橋本文中指出：

- 宵韻：重紐四等——和蕭韻字諧聲偏旁相同，例如 趙（宵）：敝（蕭）。
- 重紐三等——和蕭韻字諧聲偏旁不同。
- 仙韻：重紐四等——和山、先韻字諧聲偏旁相同，例如然（仙）：嚙（山）：撚（先）。
- 重紐三等——和刪、元韻字諧聲偏旁相同，例如彥、諺（仙）：顏（刪），唁（仙）：言（元）。
- 祭韻：重紐四等——和皆、齊韻字諧聲偏旁相同，例如 髻、癭（祭）：擊、齧（齊）：扞（皆）。
- 重紐三等——和夬、廢韻字諧聲偏旁相同，例如袂（祭）：夬、快（夬），歲（祭）：顛（廢）。
- 鹽韻：重紐四等——和談、銜韻字諧聲偏旁相同，例如鹽（鹽）：藍、襪（談）：監、鑑（銜）。
- 重紐三等——和覃、咸韻字諧聲偏旁相同，例如 燄（鹽）：楨、欲（覃）：旨、陷（咸）。

按「上古音韻表稿」說：

鹽葉兩韻字都可以分作兩類，一者諧覃咸添與合洽帖，一者諧談銜與盍狎，不大相混。（P.109）

上引董書和黃季剛先生「談添盍帖古分四部說」（制言第八期）一文的說法暗合。

*

*

*

本人以為橋本之說，未免失之於過深。其實韻鏡作者之製訂韻圖，乃以一、二、四等韻為標準。例如：一、二、四等韻皆各具十九紐（註二），韻鏡作者乃採服從多數之立場據以作圖，而將三等韻所有而為一、二、四等韻所無諸紐增入，即牙音之群紐、齒之邪紐、喉音之喻紐、半齒音之日紐是也。

十九行而外，據三等韻增加四行，共為二十三行。三等韻兼具照二穿二床二審二、照三穿三床三審三禪、精清從心邪三組聲母。恰巧是二等韻具照二穿二床二審二四紐，四等韻具精清從心四紐，韻鏡作者乃置照二穿二床二審二紐於二等，照三穿三床三審三禪紐於三等，精清從心於四等。三等韻兼具喻三紐與喻四紐，韻鏡作者乃置喻三紐於三等，喻四紐於四等，可謂恰到好處。

至於韻部方面，其特點為置蒸、登韻於全書之末。韻鏡作者將重紐排列於一、二、三、四等俱備之韻攝中，蓋亦先排列一、二、四等韻，而以重紐之三等部份填入，例如：外轉第十三開去聲代怪祭霽、第十四合隊怪祭霽，而以祭韻四等部份歸入第十五、十六二圖去聲泰卦口祭（參橋本文Chart 12）；外轉第二十三開寒刪仙先、第二十四合桓刪仙先，而以仙韻四等部份歸入外轉第二十一開、第二十二合口山元仙（參橋本文Chart 13）；內轉第二十五開豪爻宵蕭，而以霄韻四等部份歸入外轉第二十六合（龍宇純「韻鏡校注」校云：「合當作開，七音略云：重中重，可證。」）口口口霄；外轉第三十九開單咸鹽添，而以鹽韻四等部份歸入外轉第四十合（龍校云：「合當作開，七音略云：重中輕，是其證。」）談銜嚴鹽（參橋本文Chart 14）。

論者或謂：然則韻鏡每遇一、二等重韻，其排列有何依據？其實韻鏡作者多按晚唐五代流行之切韻系韻書之次序先後而排列，姑舉通行之廣韻為例：

元第二十二、魂第二十三、痕第二十四、寒第二十五、桓第二十六、刪第二十七、山第二十八（以上上平）先第一、仙第二（以上下平）

韻鏡第二十三開寒刪仙先、第二十四合桓刪仙先、第二十一開、第二十二合口山元仙，寒（桓）刪之次序乃據切韻。但何以寒刪仙先反置於口山元仙之後，蓋因元韻排在前面之故。

覃第二十二、談第二十三、鹽第二十四、添第二十五、咸第二十六、銜第二十七、嚴第二十八、凡第二十九

韻鏡第三十九單咸鹽添、第四十談銜嚴鹽乃有所據。

齊第十二、佳第十三、皆第十四、灰第十五、哈第十六

韻鏡第十三開平聲哈皆口齊、去聲代怪祭霽、第十四合平聲灰皆口齊、去聲隊怪祭霽；第十五開、第十六合平聲口佳口口、去聲泰卦口祭。此係先以哈（灰）皆口齊構成一圖，而以祭韻三等填入其去聲部份；又以佳口口口為一圖，而以泰韻及祭韻剩餘部份填入去聲一、四等。

論者或謂：如按平聲排列次序，為何不將排列在前之佳韻和哈灰韻同排一圖？我們試將去聲部份列在下面：

霽第十二、祭第十三、泰第十四、卦第十五、怪第十六、夬第十七、隊第十八、代第十九可見泰韻應當和卦韻（佳韻去聲）同在一圖，而怪韻（皆韻去聲）則否。因此可以得出韻鏡現在的架構。

以上說明韻鏡的排列大體根據晚唐五代流行之切韻系韻書。切韻作者和韻鏡作者實際上都不明周秦古音。切韻序說：

呂靜韻集、夏侯該韻略、陽休之韻略、周思言音韻、李季節音譜、杜臺卿韻略等，各有乖互。江東取韻，與河北復殊。因論南北是非，古今通塞。

周祖謨「切韻的性質和它的音系基礎」一文說：

陽李杜三人都仕於北齊，時代先後很近，而且都是當時所謂「河北」地方（即北齊所領疆域）的人。……夏侯該仕於梁。（問學集436頁）

可見「古今通塞」之「古」，不過指晉南北朝而已，非指周秦也。

李榮「論李涪對切韻的批評及其相關問題」一文，對切韻東、冬、鍾三韻的劃分，有精闢的見解：

紀昀「沈氏四聲考」羅列通攝韻例，卷上有按語：「知東冬鍾三韻之分，固休文之舊也。休文詩文用東韻者十四篇，用東冬鍾韻者五篇，以東通冬鍾者二篇，知其三韻同用。然上聲用「二腫」不雜董韻，去聲用「三用」不雜宋、送韻，入聲屋、沃、燭三韻凡十五用而各不相入（榮按：屋、燭分別獨用，未用沃韻字）。知其必各自爲部。所謂「欲廣文路，自可清濁皆通；若賞知音，即須輕重有別」者也。」（法高案：本段節引李文，以求紀文上下連貫）其實「以東通冬、鍾者二篇」，也是東韻獨用。……校正韻字之後，沈約詩文東、鍾兩部四聲分別獨用（「恭」字歸鍾韻，冬部無字），次數見下，合計東部獨用23次，鍾部獨用17次。

| | 平聲 | 上聲 | 去聲 | 入聲 | 合計 |
|----|----|----|----|----|----|
| 東部 | 16 | | | 7 | 23 |
| 鍾部 | 5 | 1 | 3 | 8 | 17 |

間嘗論之，紀氏未聞以小學名家，而「沈氏四聲考」一書，于音韻之學，貢獻甚多。……考明沈約用韻與陸法言切韻分部大同小異，實爲創見。

先秦古音，東部包括切韻東一部和鍾部，冬（或中）部包括切韻東丑（法高按：即東韻三等，簡寫作東三）部和冬部。到了切韻，東一部和東丑部合併，造成東、冬、鍾鼎立的局面。……

沈氏用韻與切韻大同小異，蓋沈氏行文據當時之語言，陸生定韻亦據當時之語言。沈氏天監十二年（公元五一三年）卒，年七十三。陸生與顏魏諸公論韻在開皇初（開皇元年爲公元五八一年）。年代相去不遠，音類變化不大，亦在意料之中。……

不過從切三和唐韻看來，切韻的確有方言。切三蕩韻：「霽，髀，吳人云，疋朗反。」唐韻馮韻：「坻：蜀人謂平川爲平坻，加。」必駕反。這兩條都跟現代方言密切符合。不過從「唐蕩宕」跟「麻馬馮」六韻全部的字看，吳人與蜀人的字音都已經折合成切韻系統了。（中國語文1985年第一期5~9頁）

李氏指出切韻把東韻和鍾韻分開是符合當時的語音的，如果根據周秦古音，東韻一等應該和鍾韻合成上古的東部，東韻三等應該和冬韻合成上古的冬（或中）部。陸氏如果知道周秦古音，至少也應該把東韻一等和東韻三等各自獨立爲韻；可是他沒有這樣做，可見他對於周秦古音茫無所知了。另一方面，李氏指出切韻間收方音，折合成切韻的系統，和拙著「玄應反切考」一文中對「南北是非」的解釋相合（參「中國語言學論文集」171-174頁）。章炳麟國故論衡上音理篇說：

且如東冬于古有別，故廣韻兩分之；在當時固無異讀，是以李涪刊誤以爲不須區別也。……若夫東鍾陽唐清青之辨，蓋由方國殊音；甲方作甲音者，乙方則作乙音；乙方作甲音者，甲方或又作乙音，本無定分，故殊之以存方語耳。

現在根據李榮前引文，可以看出章文的錯誤。

又有一點可證明韻鏡作者不明周秦古音，董同龢說：

古音系統是刪配鏻而山配黠，爲何廣韻系統卻是刪配黠而山配鏻呢？我覺得以上求得的古音系統是分析全體諸聲字的結果，當確鑿無訛。……考諸今日所見的切韻殘卷，廣韻各韻的次序可以說是由來已久了。（上古音韻表稿，1948，P.102）

高本漢說同（見所著 *Compendium of phonetics in Ancient and Archaic Chinese*, 1954, P.214）。韻鏡第二十一開、第二十二合平聲口山元仙、入聲口鏗月薛，第二十三開平聲寒刪仙先、入聲曷黠薛屑，第二十四合平聲桓刪仙先、入聲末黠薛屑。可見其遵從切韻的態度了。

根據以上所論，本人認為韻鏡作者根本不明周秦古音，三等韻中三、四等重紐之別，在韻鏡作者當時語音上確有分別。拙著「三等韻重唇音反切上字研究」（中央研究院歷史語言研究所集刊第二十三本，1952）一文證明廣韻三等韻A、B兩類唇音重紐不互用作反切上字，杜其容「三等韻牙喉音反切上字分析」（台灣大學文史哲學報第二十四期，1975, P.245-279）一文證明廣韻三等韻A、B兩類喉牙音重紐不互用作反切上字；其所以在反切上字方面系聯成一類的緣故，是由於A、B類都與C類字互用作反切上字。直到五代時朱翱所作徐鉉說文繫傳之反切中，仍可看出三等韻A、B兩類喉牙唇音重紐不互用作反切上字之現象。在宋初景祐元年至寶元二年（1034~1039 A.D.）丁度等所修集韻中，仍保留三等韻A、B兩類喉牙唇音重紐不互用作反切上字之現象。在唐末五代之漢越音中，重紐A類唇音多讀作 *t* 一等，而重紐B類唇音多讀作 *p* 一等。（註三）。以上三項證明韻鏡編者對重紐A、B類確有語音上之分別，其排列韻圖之結果容或與周秦古音有暗合之處，正如今日閩南方言將一部份支韻字讀為 *-i a*（如「騎」讀 *k'ia*，隸上古歌部），合乎周秦古音；吾人只能承認閩南語中反映上古音之特徵，不能謂閩南方言之韻書作者深明周秦古音。

*

*

*

至於幽韻的喉牙唇音，韻鏡放在四等，和一等的侯韻、三等C類的尤韻同在第三十七圖，其實是錯誤的。橋本文指出清韻和幽韻字例外的經過了音變，或者是聲母的顎化（當聲母是喉牙音的時候）。他解釋：清韻和幽韻字由於這種音變例外被韻鏡放在四等，他認為此乃韻鏡不只是根據切韻反切而構擬切韻音的一個明白的標識；它反映當時的語音到某種程度（橋本文P.125）。其實根據董同龢「全本王仁昫刊謬補缺切韻的反切下字」一文，幽韻分二類：

A類：幽（於虬），虬（渠幽）；

B類：休（許彪），彪（甫休）。（註四）

幽韻分配情形，據李榮「切韻音系」P.63：

B類 幫紐：彪（甫休），並紐：滂（扶彪），明紐：繆（武彪），曉紐：休（許彪）。

A類 來紐：繆（力幽），精紐：𪛗（子幽），審二紐：𪛗（山幽），見紐：繆（居虬），群紐：虬（渠幽），疑紐：警（語虬），曉紐：𪛗（香幽），影紐：幽（於虬）。

曉紐有重紐「休（許彪）」和「𪛗（香幽）」（註五）。韻鏡把幽韻和幼韻的唇音字放在四等，也和越南音「彪 *pwu*，繆 *meu*」（應屬B類）不合。由此可見韻鏡的編者也是難免混淆的。

三

橋本文第2章第1節講到果攝和假攝對補的情形，認為韻鏡內轉第二十七合（龍校云：「合當作開，七音略云：重中重，可證。」）歌哿箇、第二十八合戈果過，和第二十九開、第三十合麻馬禡可以對補（參橋本文Chart2），但韻鏡不加合併是由於在韻鏡成書時歌哿箇和戈果過韻的主要原音已經從後低元音 [a] 變成後半低元音 [ɔ] 了。其實橋本氏已指出韻鏡第二十八合戈韻三等的「胞、靴」，恰巧第三十合麻韻三等無字；而第三十開麻韻三等有字。我認為這才是韻

在入聲方面又有參差如下：

22洽23狎24葉25帖26緝27藥28鐸29職30德31業32泛

韻鏡只不過把蒸登和職德移後一點，使它更合理化一點而已，並不見得有什麼深意存焉。

本文附錄轉引橋本文所附第2、3、4、12、13、14共六圖（Chart），以便參考。

註 釋

註一：拙著「隋唐五代宋初重紐反切研究」（中央研究院第二屆國際漢學會議論文集語言文字組，1989，P.85-110）說：

在拙著〈論上古音和切韻音〉（原載香港中文大學《中國文化研究所學報》第三卷第二期，民國五十九年，1970；重印於《中國音韻學論文集》，民國七十三年，1984）一文中，列出了一個表（見附表一），把三等韻分爲A、B、C₁類、C₂類，A、B兩類就是所謂重紐出現的地方，不過也有一點小小的例外，需要加以說明。

附表一

| 轉攝 韻類 | 外 轉 | | | | | | 內 轉 | | | | | | |
|------------------|-----|----|----|----|----|-----|-----|------|----|----|-----|----|-----|
| | 果攝 | 蟹攝 | 效攝 | 咸攝 | 山攝 | 宕梗攝 | 遇攝 | 止攝 | 流攝 | 深攝 | 臻攝 | 曾攝 | 通攝 |
| A類 | 麻三 | 祭A | 宵A | 鹽A | 仙A | 清 | | 支A脂A | 幽A | 侵A | 眞A諄 | | |
| B類 | | 祭B | 宵B | 鹽B | 仙B | 庚三 | | 支B脂B | 幽B | 侵B | 眞B | 蒸B | |
| C ₁ 類 | 戈三 | 廢 | | 嚴凡 | 元 | | | 微 | | | 欣文 | | |
| C ₂ 類 | | | | | 陽 | | 魚虞 | 之 | 尤 | | | | 東三鍾 |

(一)所謂三等韻重紐的出現，只要是唇牙喉音下至少有一組重紐出現就行了；例如侵韻和鹽韻就只是影紐有一組重紐。還有清韻和庚韻三等兩韻合成一組A、B類，蒸韻沒有重紐，唇牙喉音屬B類〔舌齒音屬A類〕。幽韻在王仁昫《刊謬補缺切韻》切語下字分兩類，曉紐有重紐；可是《廣韻》和《韻鏡》都沒有區別。麻韻三等只有舌齒音和喉音喻以紐字，屬A類，卻沒有B類。

(二)C₁類和C₂類包括有輕唇音出現的那些韻，C₁類只有唇牙喉音字，C₂類具有唇牙喉音和舌齒音字。

(三)之韻沒有唇音字，在原表中列入A類，現在根據王仁昫《切韻》之韻的「其」字兼用作A類和B類的反切上字（例如「趨、其聿反」，隸質韻合口A類；「瘞、其郢反」，隸靜韻，屬A類。「偈、其憩反」，隸祭韻A類；「件、其鞏反」，隸獨韻B類；「汲、其立反」，隸緝韻B類；「極、其輒反」，隸葉韻B類）。只有C類字才能兼作A、B兩類的反切上字，所以之韻應屬C₂類。（P.86）

註二：一、四等韻具喉音影曉匣、牙音見溪疑、舌頭音端透定泥、半舌音來、齒頭音精清從心、唇音幫滂並明十九紐，二等韻具喉音影曉匣、牙音見溪疑、舌上音知徹澄娘、半舌音來、正齒音照二穿二床二審二、唇音幫滂並明。

註三：Paul Nagel在1941年的通報中首先發現重紐唇音和越南音的對應關係。拙著「古音中的三等韻兼論古音的寫法」（中央研究院歷史語言研究所集刊第十九本，1948，P.203以下；又見中國語言學論文集，P.125以下）曾介紹Nagel之說。拙著「讀切韻研究」（大陸雜誌第六十九卷第二、三合期，1984，P.1-19）曾引用潘悟雲、朱曉農「漢越語和切韻唇音字」（中華文史論叢增刊）「語言文字研究專輯」上冊，1982，P.323-356）一文中的資料，可參看。

註四：董文見史語所集刊第十九本，1948，P.560；又參拙著「三等韻重唇音反切上字研究

」，史語所集刊第二十三本，1952，P.403；重印於中國語言學論文集P.257。

註五：拙著「玄應反切考」（史語所集刊第二十本，1948，P.419；重印於中國語言學論文集P.213）說：

按經典釋文禮記月令音義（卷十一頁二十八）云：「休其：許收許虬二反，美也。」又易否卦音義（卷一頁六）：「休否：虛虬反，美也；又許求反，息也。註同。」吳承仕云：「按休息休美本爲一文，而釋文分作兩音。」又易大有音義（卷一頁六）：「休命：虛虬反，美也；徐又許求反。」法偉堂云：「虛虬、許求，幽尤分部，與廣韻同。」按故宮宋跋全本王韻；尤韻「休，許尤反，正。」（正字當從敦王作止）；幽韻「休，許彪反，美。加火，失。」

廣韻幽韻「香幽切」下有「然，美也，福祿也，慶善也。出玉篇。又火交切。」即在「休」下加「火」。

可見「休」隸尤、幽二韻。

附記：橋本原文用國際音標擬音，本文則用 t 和 n 相當於 t 和 n 的捲舌音，其餘沿用原文的國際音標。

本文將橋本原文的第 2, 3, 4, 12, 13, 14 圖，附在本文之末，以便參考。

論者或謂：按照本文中重紐的定義，假攝麻韻、曾攝蒸韻沒有重紐，梗攝庚三韻和清韻分爲兩韻，都不應該算作重紐；我覺得不妨把它們叫做「準重紐」。

NOTES ON "THE CONSTRUCTION OF THE SOUND TABLES
IN THE YUN-JING (YUN-CHING)"

Chou Fa-Kao

ABSTRACT

Mantaro J. Hashimoto, in his paper "The Construction of the Sound tables in the Yun-Jing (Yun-Ching)", says : "The tabulation of the third- and the fourth-division counterparts of several chong-niu (ch'ung-niu) pairs in different neighboring tables, undoubtedly show that the sound tables of the Yun-Jing (Yun-Ching) are constructed in consideration of the Archaic origin of certain Ancient rimes." I disagree with Hashimoto's explanation and suggest another one as follows:

In the Ch'ieh-Yun, there are only 19 initials for the words in the rimes of the 1st, the 2nd and the 4th divisions, while there are more initials for the words in the rimes of the 3rd division. I suppose that the compilers of the Yun-Ching fill the words of the rimes of the 1st, the 2nd and the 4th divisions in the sound tables at first and the words of the rimes of the 3rd division at last. Consequently, the chung-niu pairs are filled in different neighboring tables.

韓非思想之淵源

陳拱*

摘要

法家的發展，大抵可分前、中、晚三期：前期應起於戰國初年，以李悝、吳起、商鞅為代表；自此而有中期之發展，以尹文、慎到、申不害為代表；及至韓非則應屬於晚朝，可說是法家思想之完成者。

韓非對於其前、中期法家之承繼，最重要者莫過於商鞅所論之法與申不害所為之術。此外，如慎到所主張的勢，與尹文的名實觀念亦均有所承繼。他一方面承繼其前人的成績，一方面亦將其所承繼者加以彌縫、補綴與調整，就這樣形成了他自己的思想。他的思想之主要內容，應概括以下兩大系列：其一是法治論，其另一是君術論。

本文詳述前、中期法家之發展以及韓非承繼等事實，主要用意，即在為讀者了解整個法家思想之發展情況，提供一清楚而正確的脈絡。

韓非生於戰國晚期，他是法家的最後之思想者，一般上也就有人稱他為法家思想之集大成者（註一）。當然，就整個法家思想而言，此一家之思想發展到韓非，確實是有其長遠之淵源的。唯欲申述這一淵源，我們必須從「周文敝罷」說起。

周文為西周文化之簡稱，當其發展至春秋，由於沿用過久，形成甚多流弊。這便是一般所謂的「周文敝罷」。周文敝罷，再下沿以至戰國，則便達於極點。故由春秋而戰國，在這六、七百年中，舉凡政治制度、經濟結構、社會組織等無不在轉變之中，轉變而向另一新型態發展。因而，此一時期，即可稱之為「轉型期」。

在這個轉型期中，最明顯的改變有二：其一是政治的，即「貴族專政」之轉趨沒落；其另一是經濟的，即「井田制度」之漸歸崩解。

關於前者，所謂「貴族專政」，在春秋時代最為盛行。早在西周之時，在周文系統中，順「尊尊」原則而來的，本有「治權民主」之義（註二）。政治上用人固然選拔貴族之賢能者為主，但公、卿、大夫各級皆不得世襲，均須選舉，這就有治權民主之義。不過，這可能只是一美好的原則，而在付諸實施之時，恐怕是要大打折扣的。尤其下沿至於春秋，周文敝罷之後，不但造成貴族（君之親戚、故舊）獨佔政治之勢，甚而更造成卿、大夫世襲（父死子繼）之局。但是這種情形：後來或由於孔子之譏世卿與儒家主尚賢（註三），以及墨子之提倡尚賢（註四）而獲得緩和；另則更因當時各國諸侯之互相爭勝，為實現富國強兵之需要，不得不起用賢能之士。因而突破了這種貴族專政的局面，而使其漸趨沒落。自此以後，也就成為一「布衣卿相」的時代了。

至於後者，所謂「井田制度」，應是西周時之生產方式，有人稱之為「共同體型態」之生產方式。照一般的講法，這種生產方式，甚至可以追溯到夏、商之世，以為夏、商、周三代都是如此的（註五）。無論其實際情形如何，西周之時當該是行井田制度的（註六）。只是這種生產制度，或即由於地形及水資源之限制，就在西周鼎盛之時，恐怕也不是普遍地施行的。當進入春秋以後，特別下屆戰國，由於社會各方面的變化，如土地之墾殖、漁鹽之利之開發，尤其工、商業

*東海大學中文系

發展與興盛，這種共同體之農業生產方式，自然不能不漸漸地歸於崩解了。

以上所述的兩大變化，實足以表示政治和經濟上重大變化。而隨這變化而來的，即有以下三方面的客觀化的事實：

1. 是君地位之客觀化，
2. 是土地地位之客觀化，
3. 是民地位之客觀化。

在上列三方面中，其一、二兩項都是隨貴族專政之沒落而漸漸形成的。因為貴族不再獨佔政治（治權方面），故君主本身便可從貴族的親情糾葛中解放出來，取得一客觀的、獨立而自主的地位，而成爲一國真正的元首。故可謂之爲「君地位之客觀化」。而這與後來「君主專制」之型態之形成，自然有其密切的關係（註七）。

而在另一方面，亦由於貴族不再獨佔政治，平民知識分子就能直接參與政治活動。春秋以前其情形是：平民知識分子似乎並無正式出路可言，特別是政治上的。春秋以後，學術活動逐漸普及，情形雖然已有改變，但並不太大，所以戰國之時，還有很多知識分子依附貴族，作爲貴族的食客或門客（註八），以求出路。再往後看，亦由於貴族之沒落，他們便漸漸地從依附貴族的糾葛中解放出來，取得一客觀的地位，可以直接參加政治活動。所謂「布衣卿相」之局也就形成了。這可說是「土地地位之客觀化」。

第三項所謂民地位之客觀化，乃是隨井田制度崩解而來的，爲經濟方面的大變革。井田制度崩解以後，生產方式改變了，土地可以自由買賣了，人民可以有遷居、擇業的自由，他們不再是君主、貴族以至家臣的食邑之或農戶，可以成爲一獨立自主的自耕農、佃戶，或轉就其他職業。這就表示人民從共同體的「井」字形的生產關係中解放出來，而爲一國的國民。故可稱之爲「民地位之客觀化」。

由上述三方面的事實，可見春秋、戰國之轉變。而轉變的結果，便會漸漸地形成一新的型態之社會。這是必然的。故此一時期當可稱之「轉型期」。而這個轉期應該是很長的，可能自春秋而戰國以至秦統一爲止，才可算正式完成。並且，這個轉型期的演變，在開始時一定是很緩慢的，越到後來一定越迅速。這應該也是無疑的。

對於這個轉型期所出現的問題，儒、道、墨諸家，似乎都沒有特別的感受。而能切實地掌握此一轉型期之特殊情況，以至有效地加以推動，並順其趨勢以建立事功的，則是法家的人物。

法家的人物，大抵都有一種冷酷的乾慧，（多因其缺乏某種仁心的潤澤，其智慧即難免不成爲冷酷的乾慧），清明的理智與敏捷的幹才，尤其對於時代演變的趨勢特別有其敏感，如下所敘之吳起、商鞅等莫不如此。所以他們都能洞悉此一轉型期之契機而推動之，加速其變化的步序，以成就其實際的、劃時代的事功。

的確，此一轉型期之情勢，實在已經宣示了：周文敝罷之下的政治、經濟、社會等各方面之演變，極明顯地趨向於一新型態之發展。而於此新型態之領域中，並非僅憑原有的，周文系統中的「尊尊」、「親親」、「孝悌」、「倫常」、「禮樂文制」等所能盡了，必須運用另一資具始能有效。而這所謂另一資具，即是法家所強調的「法」。

法家人物所以重視法這一觀念，目的是在以「法治」代替「禮治」。禮治屬於周文系統。而周文敝罷，禮、樂文制只剩一些形式，內容實質已經完全沒有了。所以禮治不行了，只有運用法治。這是最適合於那個新型態的領域的。法家人物大多都有這種見解，而且也都是盡力以赴的。所以在那個時代裡，他們也表現了相當的精采。

二

法家人物正式提出「以法爲治」，未知起於何時（註九），但其歷史線索，卻早在春秋之時即已開始。《左傳》昭公六年載：「三月，鄭人鑄《刑書》。」此爲子產所爲。又昭公二十九年亦載：晉趙鞅、荀寅「鑄刑鼎，著范宣子所爲《刑書》焉。」此外，鄧析亦著有《竹刑》。而楚國據說亦訂有《僕區法》。這些記載大抵可以表示，當時各國社會、政治的動向，如子產、范宣子等即已感覺到「禮治」之不足，轉而趨於法治的要求，也開啓了後來法家「以法爲治」之先河。但卻不能說他們就是正式的法家。

正式的法家，其最早的，應該是戰國初期的李悝。李悝，或以爲即李克，他出於子夏之門，曾爲魏文侯相。據《漢書食貨志》所載，他相魏時，主要的作爲是：「盡地力之教」、「創平糶之法」，行之魏國，而國以富強。又《晉書刑法志》亦載：「魏文侯師李悝，撰次諸國法，著《法經》。」依胡秋原之說，即係撰次子產、范宣子等刑書而成的，其內容有六篇，即：一〈盜〉、二〈賊〉、三〈囚〉、四〈捕〉、五〈雜〉、六〈具〉（註一〇）。又《漢書藝文志》錄：法家《李子》三十二篇，注云：「名悝，魏文侯相，富國強兵。」其書早佚。胡秋原以悝爲戰國時期的管仲，而且是言變法之最早者。未知其何所依據。

其次，是吳起。據《史記》本傳，吳起是衛國人，曾學於曾子。又《儒林傳》載，子夏晚年居西河，爲魏文侯授經藝，而吳起及田子方等「皆受業於子夏之倫，爲王者師。」起初喜言兵法，嘗爲魯將。後事魏文侯，甚善用兵，爲西河守，聲名卓絕，秦、韓不敢東向。旋爲人所間，逃往楚，爲楚悼王相，「明法、審令，捐不急之官，廢公族之疏遠者，以撫養戰鬥之士。」至此，始成爲正式的法家。他爲楚立下大功，南平百越，北併陳、蔡，卻三晉，西伐秦，諸侯皆患其強。悼王死後，爲貴族所枝解。太史公悲之，謂其「以刻暴、少恩，亡其軀！」

再次，爲商鞅。他是衛之貴族，亦稱公孫鞅或衛鞅。《史記》本傳謂其好刑名之學，他生於李、吳之後，受他們的影響甚大，尤其是李悝的《法經》。後至秦，爲孝公所深契，爲左庶長，實行變法。其重要變革與建樹，如：貶抑貴族、抬高君權；廢井田、開阡陌，尙耕戰、畫地力；明法、審令，信賞、必罰；令民爲什伍而相司牧，連坐、告姦……等。相秦十年，秦以富強，而民不免受其害，積怨、畜禍（註一一）。孝公死後，被車裂。史公作傳，謂其「天資刻薄」，「卒受惡名於秦」。並非無故。

李悝、吳起及商鞅等，應可稱之爲前期法家。他們似乎以表現事功稱著，而不是以思想稱著。特別是商鞅，他相秦久，爲秦建立了「以法爲治」的模式，死得雖然很慘，但其所建立法治模式，大抵依然繼續施行，成爲後來李斯、秦政兼併天下的基礎。至於思想觀念方面，則是應該比較單純的。李悝的《法經》可能只是一些條文，不必有何理論可言；其《李子》三二篇已佚，無由知其究竟，然在早期，即使有所表現，亦不可能牽連太多的。商鞅死後有人將言論編爲《商君書》二十九篇，現存二十四篇，依近人整理、考訂，約有半數爲可靠者，可視爲商君自己的思想（註一二）。其中大致可分爲兩方面：其一是開發地力，其另一即是厲行法治。較之中、晚期法家之吸納其他各家思想而言，依然可說是比較單純的。

自此以後，法家的發展，即與名家及道家（老子）連上關係，這應該可稱之爲中期的發展。其主要人物，則有尹文、慎到和申不害。

尹文，《莊子天下篇》將其與宋鈞並列，（成玄瑛疏云，齊宣王時人，曾遊稷下，著書二篇

），謂其「見侮不辱」，其「以禁攻寢兵爲外，以情欲寡淺爲內。」《韓非子內儲說》（上）有文子，嘗勸齊王，認爲人君必須「固握賞、罰之利器」以制臣下。論者有以爲即尹文，爲法家人物。《漢書藝文志》著錄《尹文子》，列於名家。劉向以爲：其學「本於黃、老，大較刑名家也（註一三）。」依今存之《尹文子》看，劉向之言甚爲正確，其於刑名之體會，似乎是相當深刻的（註一四）。而其思想之最重要者，約有三項：（一）尊老子，貶名、法、儒、墨（註一五），（二）肯定道、法、術、權、勢可以終始相襲而爲治，並以術爲人君所密用，勢爲制法之利器（註一六）；（三）又主「以名稽虛實，以法定治亂（一七）」。在這三項中：由第一項可知其第二項當本於老子，由第三項可知其將名實觀念消融於法治論之中。

慎到，《史記孟荀列傳》稱其趙人，學黃、老道德之術，因發明，序其旨意，著十二論。《莊子天下》篇將其與彭蒙、田駢並列，謂其主「棄智、去己，緣不得已」，而「笑尚賢」。《荀子天論》篇稱其「有見於後，無見於先」。《解蔽》篇則謂其「蔽於法而不知賢」。《韓非子難勢》篇謂其主人君必須有勢，宛如「飛龍乘雲，騰蛇遊霧」，始有所恃而能治天下。《漢書藝文志》列其書於法家，經清人校補，爲《慎子》七篇，仍爲一殘本。就殘本言，其所言之勢亦與韓非所述者大致相同（註一八）。其書之大旨應有：（一）重法治，（二）貴勢位，（三）不事而因。三者皆就人主而言。前者是所有法家之共識、共許，而後二者則皆本於老子思想而衍生。

申不害，《史記》本傳說他是京（河南京縣，春秋時鄭之京邑）人，以學干韓昭侯得用爲相。內修政教、外應諸侯，十五年，終其身，國治、兵強，無侵韓者。此可見其甚具幹才之一般。史公云：「申子之學本於黃、老，而主刑名，著書二篇，號曰《申子》。」其《申子》二篇，據說劉向時，被人增益爲六篇，而宋以後亡佚。《荀子解蔽》篇云：「申子蔽於勢而不知知。」《韓非子難三》篇、《內儲說》（上）、《外儲說》（右上）等篇均有引及，其重要者則在言術。如云：「上明見人備之，其不明見人惑之；其知見人飾之，不知見人匿之；其無欲見人司之，其有欲見人餌之。故曰：吾無從知之，惟『無爲』可以規之。」而《定法》篇說他只教韓昭侯用術，卻不知用法；且以其所言之術，亦非盡善者。他大抵是「本黃、老以言術」，用法或非其所長。至於史公說他主刑名，則在今存之資料中似無所見。

法家發展至中期，其變化是相當大的。尹文吸納名家的「名實觀念」，而主「以名稽虛實」。這是將名實觀念用於政治，於是政治上業績之稽核，以至一般事務之處理，就有了最適當的原則：「循名以責實」。由此進而稽考其名實相符之程度，賞、罰即有其依據與效果。故將此一觀念融入法家思想，對於法家確實是一極大的貢獻。又尹文將道、法、術、權、勢五者連成一系，以爲可以終始相襲而爲治，這固然不見得有何作用，但他以「術」爲人君所密用，卻是後來申不害與韓非言術之先驅。至其以「勢」爲制法之利器，此勢只是一般性的，亦即權勢、威勢之勢，與慎到所言者並不相同。慎到之言「勢」，以「飛龍乘雲、騰蛇遊霧」爲喻：這就是說，君主之勢必須如飛龍之雲、騰蛇之霧，藉以隱蔽其身，令人看不清楚自家之真面目，於是即可保持其高度的神秘性，而後可以爲所欲爲。這之間，一定是陰暗的。所以慎到所言之「勢」決不是一般的權勢、威勢，而是有其特殊意義的，應該與申不害所言之「術」相類似。申子言「術」，如上文所引：上（君主）不能以「明」見（現），亦不能以「不明」見；不能以「智」見，亦不能以「不智」見；不能以「無欲」見，亦不能以「有欲」見；惟一只能歸於「無見」。而無見必本於「無爲」。能無爲，始能無見。能無見，始能不爲人窺。能不爲人窺，而後可以窺人。故云：「惟無爲可以窺之。」窺之，亦正所以制之。是以無爲、無見之目的即在窺人、制人。這中間，實在

不只是暗的，正可說是黑的。因而，慎到之「勢」，與申不害之「術」，在性質上並無不同，應該都是「主道利周」（註二九）一觀念之實際化與具體化。

總之，中期法家之發展，尹文由名家融入名實一觀念，慎到、申不害本老子衍生出術與勢等兩成份，再加原有的法一觀念，使法家思想複雜化、深刻化，充實而飽滿，只須略予調整，即可抵於完成：這就法家思想本身而言，當然是一大進步；若轉就作用而言，則難說不是一大墮落！

三

晚期法家，主要是韓非與李斯。韓非是思想者，李斯則可說是實行者。李斯相秦，消滅六國，統一天下，其所用的全是韓非那套思想和觀念。故可說是實行者。因此，就思想言，晚期法家的發展，只說韓非就足以代表了。

韓非是最後的法家人物，其於前、中期法家的傳統，當然有所承繼。而其所承繼的，就現在的資料言，應該有四，即：法、術、勢與形名。但他對這四大成份，大致上都是有所調整和消融的。茲再據其書《韓非子》原文，略加申述於下。

首先，是關於「法」、「術」這兩大成份的。法原是法家共同的觀念，李悝、吳起初起，當然不可能有很多發明。至商鞅治秦，歷時久，收效亦大，自然有不少的發明，其於法治方面當該是相當完備的。至於術一觀念，始見於《尹文子》中，而與道、法及權、勢依次而列，未見有何意義。及至申不害，本黃、老以爲術，用以佐韓昭侯，功業稱著。而韓非興起，對於這兩大成份，法與術，大抵即是承繼申、商而發展的。故在〈定法〉篇，韓非嘗答問者問「申不害、公孫鞅，此二家之言孰急於國」云：

「是不可程也。人，十日不食，則死；大寒之隆，不衣，亦死。謂衣、食孰急於人，則是不可一無也，皆養生之具也。今申不害言術、公孫鞅爲法；術者，因任而授官，循名而責實，操生、殺之柄，課群臣之能者也，此人主之所執也；法者，憲令著於官府，賞、罰必於民心，賞存乎慎法、罰加乎姦令者也，此人臣之所師也。君無術，則弊於上；臣無法，則亂於下。此不可一無，皆帝、王之具也。」

按此一答覆，韓非以爲申不害所言之術，與商鞅所爲之法，「皆急於國」，而「不可一無」者，好像衣、食對於人之生存「不可一無」一樣。這是肯定二人之法、術均有其大用，而且均爲急需而非此不可者。這種肯定是直下的、毫無疑義的、咬金嚼鐵的肯定。從這種肯定而言，肯定之，亦正所以承繼之。故〈定法〉篇此段所言，除了他對於法、術二者之特別說明外，最重要的，即在表示韓非對於商君之法與申子之術之承繼之意義。

並且，他的承繼，又是法、術二者並重，而同時加以承繼的。否則，若只承其一而遺其一，則非「徒術而無法」，必屬「徒法而無術」。而這正是申、商之所以不能竟全功之癥結所在。這在韓非，乃是絕對不可的。故繼前述，韓非又答問云：

「申不害，韓昭侯之佐也。韓者，晉之別國也。晉之故法未息，而韓之新法又生；先君之令未收，而後君之令又下。申不害不擅其法，不一其憲令，則姦多。故利在故法、前令，則道之；利在新法、後令，則道之。新故相反、前後相悖，則申不害雖十使韓昭侯用術，而姦臣猶有所譎其辭！故託萬乘之勁韓，十七年，而不至於霸、王者，雖用術於上，法不勤飾於官之患也。」

「公孫鞅之治秦也，設告坐而責其實，連什伍而同其罪，賞厚而信、罰重而必。是以其

民用力勞而不休，逐敵危而不卻。故其國富而兵強。然而無術以知姦，則富強也資人臣而已！及孝公、商君死，惠王即位，秦法未敗也，而張儀以秦殉韓、魏（註二〇）。惠王死，武王即位，甘茂以秦殉周（註二一）。武王死，昭襄王即位，穰侯越韓、魏而東攻齊，五年而秦不益一尺之土，乃成其陶邑之封（一二）。應侯攻韓八年，成其汝南之封（二三）。自是以來，諸用秦者，皆應、穰之類也。故戰勝則大臣尊，益地則私封立；主無術以知姦也。商君雖十飾其法，人臣反用其資。故乘強秦之資，數十年，而不至於帝、王者，法雖勤飾於官，主無術於上之患也。」

韓非這兩段所言也是答覆問者的，其大旨即上文所謂法、術二者之所以「不可一無」之明證：申不害只能教韓昭侯用術，而不擅於法，因而不能控制「姦臣之譎其辭」。此即表示不能「徒術而無法」。商鞅雖善於用法，使秦富強，但卻「無術以知姦」，雖然富強，於君、國仍無所益，「亦資人臣而已」。此即表示不能「徒法而無術」。申子徒術而無法，故乘萬乘之勁韓，十七年，雖使國治，而不能成霸、王之業；商君乘強秦之資，數十年，亦只富強而已，終不能成帝、王之業；此其所以不能竟全功，即在法、術不能並用之故。故在韓非，法、術必須並用。既然二者必須並用，自非同時加以承繼不可。

可是，韓非固然同時承繼商鞅與申不害的法、術，但他卻又以為「申子未盡於術、商君未盡於法」的。這便是《定法》篇最後之說。他說：

「申子言『治不踰官，雖知弗言。』治不踰官，言守職也，可。知而弗言，是不謁過也。人主以一國目視，故視莫明焉；以一國耳聽，故聽莫聰焉。今知而弗言，人主尚安假借矣！商君之法曰：『斬一首者，爵一級；欲為官者，為五十石之官。斬二首者，爵二級；欲為官者，為百石之官。』官、爵之遷，與斬首之功相稱也。今有法曰：『斬首者，令為醫、匠。』則屋不成而病不已。夫匠者，手巧也；醫者，劑藥也。而以斬首之功為之，則不當其能。今治官者，智能也；今斬首者，勇力也。以勇力所加，而治智能之官，是以斬首之功為醫、匠也。故曰：二子之於法、術，皆未盡善也。」

韓非此段所言，也是答覆問者的。其所指陳的申子言術之缺失，即在「知而弗言」，可使人主失其廣大之視、聽；商君為法之缺失，則在「以斬首之功為官」，無異於「以勇力為醫、匠」。所以斷定：「二子之於法、術，皆未盡善也。」如此，則在韓非的承繼中，自必有其彌縫、補綴與調整。這應該是一確定的事實。

而法與術，無論是商鞅、申不害所為者，或即他人所為者，既然皆用以為治之具，則所謂法與術，決不可能只是一簡單的概念或觀念，隨其為治之用而來的必可形成一系列的理論。這是必然的道理，也是必然的事實。而繫於法、術二者所形成的兩系列的理論，即可稱之為法治論及術治論或君術論。而韓非所指陳之缺失，如商君之「以斬首之功為官」、申子之「知而弗言」，亦必只是其法治論和君術論之一環。切實地言之，在他們一系列的法治論和君術論中，缺失恐怕不可能只此一環，韓非所指陳的亦可能只是各舉一例。由此而言，韓非承繼二人之法、術，其所彌縫、補綴和調整的應該不止此二者，為數可能不少，只是並未一一敘及而已。而韓非的彌縫與調整正是韓非的發展，可說是晚期法家的發展。

其次，是關於「勢」一成份的。前、中期法家，商鞅、尹文均言及勢，但都是威勢、權勢之勢，並無特殊意義可說。論勢而有其特殊意義的，應該始於中期之慎到。而慎到論勢，又為韓非所非難。其「龍、蛇之托雲、霧」一節，既見於《慎子》，亦載於《韓非子難勢》篇，二者內容

實無不同。茲引錄《難勢》篇所載於下，以便申說。

慎子曰：「飛龍乘雲，騰蛇遊霧。雲罷、霧霽，而龍、蛇與蟻、同矣，則失其所乘也！故賢人而詘於不肖者，則權輕而位卑也；不肖而能服賢者，則權重、位尊也。堯爲匹夫，不能治三人；而桀爲天子，能亂天下。吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激於風也。身不肖而令行者，得助於衆也。堯教於隸屬而民不聽，至於南面而王天下，令則行、禁則止。由此觀之，賢智未足以服衆，而勢位之足以詘賢者也。」

按慎子此段所論，的確有問題。其問題即在「賢智之不足慕」一結語。（後文「賢智不足以服衆」亦然）。這一結語，本是承其上文「堯爲匹夫」而得的。「堯爲匹夫」是一假定。假定堯爲匹夫，僅有賢智而無勢位，故不能治三人。由此可證賢智之不足慕。但若假定堯爲天子，有賢智又有勢位，則其結果必能治天下。如是，則賢智是否可成爲足慕呢？此中必有一破綻，可能即來自其「笑尚賢」這一事實。因爲他笑尚賢，故必貶抑賢智。而這就難免引生韓非之非難了。

韓非非難慎子之言勢，而有《難勢》篇。《難勢》篇錯誤頗多，近代注釋之家，各說各話，莫衷所是（註二四）。現在，只引述其可靠者於下，以資說明。

該篇緊接著上述慎子所論以後，即有「應慎子曰」（此應該是韓非之應）：

「飛龍乘雲，騰蛇遊霧：吾不以龍、蛇爲不託於雲、霧之勢也。雖然，夫釋賢而專任勢，足以爲治乎？則吾未得見也。」

「夫有雲、霧之勢，而能乘遊之者，龍、蛇之材美也。夫雲盛而蟻弗能乘也，霧醜而弗能遊也。夫有盛雲、醜霧之勢，而不能乘遊者，蟻、之材薄也（註二五）。夫良馬、固車，使臧獲御之，則爲人笑；王良御之，而日取千里。車、馬，非有異也，或至乎千里，或爲人笑，則巧、拙相去遠矣。今以國爲車，以勢爲馬，以號令爲轡銜，以刑罰爲鞭策，使堯、舜御之，則天下治；桀、紂御之，則天下亂；則賢、不肖相去遠矣！夫欲追速、致遠，知任王良；欲進利、除害，不知任賢；此不知類之患也。夫堯、舜，亦治民之王良也。」

按韓非此二段所言極爲清楚。除首段肯定慎到所言龍及蛇託雲、霧以爲勢外，即以懷疑口吻表示：釋賢而專任勢之不足爲治。韓非說出此一結語以後，即在次段極有條理地舉出三層意思加以陳述：（一）援用慎子原有辭彙而言龍、蛇材美，始能乘遊盛雲、醜霧之勢，而蟻、材薄，故不能；（二）接著即以王良御良馬、固車，而日取（按取讀爲趣，同趨）千里，而臧獲則絕不可能；（三）最後以堯、舜用勢而天下治，桀、紂用之則天下亂，以明賢、不肖所以不同。這三層，所用題材不同，而意義卻只是一，即：賢智用勢之功必超過不肖者萬萬。此即針對慎子之破綻而發的，乃是最恰當而最有力之非難。於此，吾人亦可援用荀子語句之意而言：「慎子蔽於勢而不知賢。」

不過，我們這裏所應重視的，卻在韓非肯定慎子之勢。韓非說：「吾不以龍、蛇爲不託於雲、霧之勢也。」此即表示其肯定。而肯定之，亦正所以承繼之。故《韓非子》各篇中亦多言勢。只是這所謂勢，如上節所言，並非一般性的權勢、威勢，而是必有其特殊意義的。其特殊意義，即是「陰暗」，甚或「黑暗」。而此陰暗或黑暗，主要似乎源於其必「善假於物」。比如飛龍乘雲，即是善假於雲；騰蛇遊霧，亦是善假於霧。牠們假借雲、霧以隱蔽其身，這就形成其陰暗或黑暗，使其身自成爲神秘莫測之靈物。人主若能善假於某種事物，使自身隱蔽其中，亦同樣可以成爲神秘莫測的人物。故此種勢實在是不簡單的！

而韓非承繼慎子之勢，似乎即將其與承繼於申子之術，經彌縫、調整之術，合併而爲一。本來，慎到所爲之勢，與申不害所論之術，性質上並無不同。故至韓非手中，經其對後者略事彌縫

、補綴，即將其合併而為一了。

在前文已經敘及，韓非嘗以「申子未盡於術」，主要即就其「知而弗言」而說的。韓非以為這是絕對不可的。蓋「人主以一國目視，故視莫明焉；以一國耳聽，故聽莫聰焉。今知而弗言，則人主尙安假借矣？」此即指出了申子所為之術的缺失。而以「人主必假借一國之耳、目，以為自家之聰、明」，即表示韓非對於申子所為之術之缺失的一種彌縫與補綴。這是關於「術」方面的。

現在，必須再看韓非在原書《姦劫弑臣》篇中所論：

「人主者非目若離婁，乃為明也；非耳若師曠，乃為聰也。不任其數，而待目以為明，所見者少矣，非不弊之術也；不因其勢，而待耳以為聰，所聞者寡矣，非不欺之道也。明主者使天下不得不為己視，使天下不得不為己聽。故身在深宮之中，而明照四海之內，天下弗能蔽、弗能欺者，何也？闇亂之道廢，聰、明之勢興也。故善任勢者國安，不知因其勢者國危。」

此段所論，可說是關於「勢」方面的。而在實際上，其所論之重要內容，與其彌縫申子言「術」之缺失者完全相同。因此，我們可以確定：在韓非，其所謂勢，與其所為之術是完全相同的。

既然完全相同，則說術、說勢都是可以的，反正只是一個成份的兩個名言而已。不過，就事實而言，韓非的確嘗自命為「法、術之士」，亦嘗自以為所提倡的為法、術之學（註二六）。如此，則說術，應該是比較妥當的。而且，說勢，又不能說「為勢工夫」；說術，則須說工夫，「為術工夫」。從原書《主道》、《揚權》等篇看，韓非為人主設想的「為術工夫」，如云「去好、去惡」，「去智、去舊」等，全是實際工夫（註二七），若說勢則全不相干了。因此，說術是比較切實而相應的。

最後，是「形名之學」。形名之學，以名實觀念為本。《史記商君列傳》：「缺少好刑名之學」。依此，則法家之利用名實觀念似乎始於商鞅。唯今之商君書中並無「循名而責實」之言。大抵至尹文始有明文可見。尹文吸納名家名實觀念，如上文所及，即與法並言，而主「以名稽虛、實，以法定治、亂。」由此可見，名實觀念乃是用於政治上事務之稽核與處理的，可以成為法治論中之一重要觀念。及至韓非手中，卻不只是法治論中的重要觀念，而且將其消融於君術論中，使其同時亦成為君主表現術的具體方式。故在前文，言及申子所為之術之時，即曾附帶地說：「術者，因任而授官，循名而責實，操生、殺之柄，課群臣之能者也。」此可視為韓非敘述申子之意，亦可視為韓非自己之說。若屬前者，則名實觀念融入君術論之工作，申子即已完成，韓非只是承繼而已；否則，若屬後者，則名實觀念之消融，自須待韓非而完成。這種完成，亦可說是韓非承繼傳統而來的一種發展。

從以上所述，可知韓非承繼其前、中期法家之大致情形。其所承繼的，原則上雖然有法、術、勢及形名等四者，但經韓非的消融、調整與發展，實際上只有法、術與形名三個成份，至其所常言的勢，應可概括於術之中。而這正可說，即是韓非思想的正面內容，並且亦與太史公《史記》本傳所謂：「喜刑名、法、術之學，而其歸本於黃、老」之說相符合。唯此所謂刑名之學，亦即名實觀念，韓非以前，大抵用於法治論中，經韓非之調整確實已擴大至君術論中。因而名實觀念即成為法治論與君術論兩大系列中的共同觀念，實際上即可概括於兩大系列的理論中，不需另予標示了。至所謂「歸本於黃、老」，則當就術而言。韓非本深於老子之學者，故其於申子之術不僅有廣度上的彌縫，甚且亦有深度上深入。而此深度上之深入，大抵即是其歸本於老子之處。（其詳情自須另文明之，非此處所能多及）。準此而言，則韓非思想之正面內容，不外乎「法」

「術」兩大成份而已：前者為一系列之法治論，後者則是一系列之君術論。

附 註

- 註一：陳啓天《韓非子校釋，附錄韓非及其政治學》頁九三一。陳奇猷《韓非學述》（見《韓非子集釋》頁四）。
- 註二：見業師牟宗三先生《歷史哲學》第一部、第二章《周文之函義》第二節《政治等級與治權民主》。
- 註三：孔子作《春秋》「譏世卿」，如隱公三年，「夏，四月，辛卯，尹氏卒。」《公羊傳》：「尹氏者，何？天子之大夫也。其稱尹氏，何？貶。曷爲貶？譏世卿。世卿，非禮也。」何休解：「禮，公、卿、大夫、士皆選賢而用之。卿、大夫任重、職大，不當世。」又《論語子路》：「仲弓爲季氏宰，問政。子曰：『先有司，赦小過，舉賢才。』」又如《孟子、公孫丑》（上）：「……貴德而尊士，賢者在位，能者在職，國家閒暇。及是時，明其政刑，雖大國，必畏之矣！」凡此皆足以表示儒家之必主尚賢。
- 註四：《墨子》有《尚賢》上、中、下三篇，論爲政必須尚賢。（梁啓超以「每題三篇，文義大同小異，蓋墨家分爲三派，各起所聞。」）按墨子提倡尚賢，力反當時的王公大人只是「親戚、故舊而用」，甚至只是「面目姣好者而用」，必須起用賢良之士。其論甚多，詳拙作《墨學之省察》中篇、第二章、第一節。
- 註五：李震《周代井田制度的國家組織與發展》第一節《三代井田制度探索》。（見《西周政教制度研究》）。
- 註六：上條李震論西周初年的井田制度，嘗引《孟子·梁惠王》（下）：「昔者文王之治岐也，耕者九一」，以爲「這是西周的井田法，把田用井字形畫分。歷來注疏家謂八家耕八百畝，每家受田百畝，即所謂私田；其中百畝爲公田。故曰耕者九一。」又引《詩·小雅·大田》云：「雨我公田，遂及我私。」又引《孟子滕文公》（上）：「方里而井，井九百畝，其中爲公田，八家皆私田百畝。同養公田，公事畢，然後敢治私事。」此皆李文所引，應屬可靠，當可證井田制度爲西周之時之生產方式。
- 註七：以上所敘之兩大變化及三方面的客觀化事實，大抵皆本於業師牟宗三先生《政道與治通》之首章《論中國治道》之第三節《法家的物化治道》。
- 註八：如戰國之四公子，孟嘗君（齊田文）、信陵君（魏公子無忌）、平原君（趙勝）、春申君（楚黃歇）等皆爲當時之貴族之執政者，權重當代，各養士數千人。事詳《史記》諸本傳。
- 註九：胡秋原《古代中國文化與中國知識份子》以爲李悝是戰國時言變法之最早者。如果是正確的，則「以法爲治」一觀念，可能是悝所提出。
- 註一〇：參閱胡秋原《古代中國文化與中國知識份子》頁一六五。
- 註一一：《史記·商君列傳》：「商君相秦十年，宗室、貴戚多怨望者。趙良見商君……趙良曰：相秦不以百姓爲事，而大築冀闕，非所以爲功也；刑黷太子之師傅，殘傷民以峻刑，是積怨畜禍也。」
- 註一二：據賀凌虛《商君書今註今譯》所訂，該書今存二十四篇，其中如《墾令》、《說民》、《算地》、《開塞》、《戰法》、《立本》、《兵守》、《修權》、《賞刑》、《畫策》、《慎法》等十餘篇，有些可定爲商君自撰者，有些則爲他人所集而可視爲商君思想

者。

- 註一三：《欽定四庫全書·提要》：《尹文》一卷，周尹文撰。前有魏黃初末，山陽仲長氏〈序〉稱：「條次撰定上、下篇。」劉向以尹文之學「本黃、老，大較刑名家也。」亦見仲長氏〈序〉。
- 註一四：《尹文子·大道》(上)篇稱：「大道無形，稱器有名。名也者，正形者也。形正由名，則名不可差。故仲尼云：『必也正名乎！名不正，則言不順也。』」又云：「有形者必有名，有名者未必有形。形而不名，未必失其方、圓、黑、白之實。……名以檢形，形以定名；名以定事，事以檢名。察其所以然，則形名之與事物，無所隱其理矣。」按此所謂「名以檢形」云云，實法家用以稽核政治事物之最重要者。
- 註一五：〈大道〉(上)篇又稱：「老子曰：『道者萬物之奧，善人之寶，不善人之所寶。』是道治者謂之善人，藉名、法、儒、墨者謂之不善人。善人之與不善人，名分日離，不待審察而得也。」此即貶諸家而尊老子之意。
- 註一六：〈大道〉(上)篇又云：「道不足以治則用法，法不足以治則用術，術不足以治則用權，權不足以治則用勢。勢用則反權，權用則反術，術用則反法，法用則反道，道用則無為而自治。故窮則微終，微終則反始。終始相襲，無窮極也。」又云：「術者，人君之所密用，群下不可妄窺；勢者，制法之利器，群下不可妄為。人君有術，而使群下得窺，非術之奧者；有勢，使群下得為，非勢之重者。大要在乎先正名分，使不相侵雜。使不相雜，然後術可秘而勢可專。」此所言「術」、「勢」，皆先韓非而發，與韓非所論甚相似，可見其影響韓非者必甚大。
- 註一七：〈大道〉(上)又云：「故人以度審長短，以量受多少，以衡平輕重，以律均清濁，以名稽虛實，以法定治亂；以簡治煩惑，以易御險難。以萬事皆歸于一，百度皆準手法。(拱按此二句上文似有錯誤，疑作：以名稽虛實，萬事皆歸于一；以法定治亂，百度皆準于法。)歸一者，簡之至；準法者，易之極。如此，頑嚚、犖瞽，可以察慧、聰明，同其治也。」
- 註一八：按慎到言勢，《韓非子·難勢》篇所引與《慎子感德》篇所載者旨意同而文字略有不同。前者詳下文，後者則附錄於此，以資對照。〈感德〉篇載：「故騰蛇遊霧，飛龍乘雲。雲罷、霧霽與蚯蚓同，則失其所乘也。故賢而屈於不肖者，權輕也；不肖而服於賢者，位尊也。堯為匹夫，不能使其鄰家，南面而王，則令行、禁止。由此觀之，賢不足以服不肖，而勢位足以屈賢矣。」
- 註一九：《荀子·正論》篇載世俗之為說者曰：「主道利周。」李滌生《荀子集釋》云：「主道，謂人主自處之道。利周，以幽隱周密使人不知其情為利。這是法家的道術。《管子》：『先王貴周，不出於口，不見於色，一龍、一蛇，一日五化之謂周。』《韓非子》：『虛靜無事，以闇見疵。(案：如居闇室，內能見外，而使外不我見。)函其跡、匿其端，下不能原。去其智、絕其能，下不能意。』(〈主道〉篇)都是『主道利周』說。」
- 註二〇：陳奇猷《韓非子集釋》云：「《史記·秦本紀》」；惠王十年，張儀相秦，十一年，歸魏焦、曲沃。所謂張儀以秦殉韓、魏者，當指此類事。」
- 註二一：同前註，「奇猷案：據《史記·秦本紀》及〈甘茂傳〉，武王三年，甘茂為丞相，武王謂甘茂曰：『寡人欲容車通三川、窺周室，死不恨矣！』甘茂曰：『請之魏，約以伐

韓。」其秋，使甘茂將兵伐宜陽。（《正義》云：「此韓之大郡，伐取之，三川之路乃通。」）四年，拔宜陽，武王竟至周，舉鼎絕續而卒於周。」按此不得謂其殉周。韓子原文或有誤，唯未能詳而已。

註二二：日人松皋圓《定本韓非子纂聞》云：「《史記·六國年表》，秦昭王二十二年伐齊，次年破齊，三十七年伐齊剛壽。《范睢傳》：穰侯爲秦將，且欲越韓、魏，伐齊剛壽，欲以廣其陶封。」案：昭王十六年，封魏冉於穰，復益封於陶。索隱云：陶，定陶。」

註二三：同前註，《纂聞云》：「史記《范睢傳》，昭王二十八中，秦封范睢以應，號爲應侯。」陳奇猷《韓非子集釋》云：「《范睢傳·正義》引《括地志》云，故應城，古應鄉，在汝州魯山縣東四十里。案：魯山縣即今河南魯山縣，在汝河（古名汝水）之南。故韓非云：成其汝南之封。」

註二四：《難勢》篇難慎子者共兩段。前段自「應慎子曰」以下，陳啓天《韓非子校釋》以爲乃韓非「設爲儒家」以難慎子者；而末段「復應之曰」以下，乃韓子反駁儒家之說。（見該篇文前〈提要〉）。按此實爲無稽之怪說。又陳奇猷《韓非子集釋》則以首段爲韓非難慎子之說，末段則爲後人反難韓非之說。（見該篇註二七）。按陳氏之說舉證頗詳，應可從。而以首段爲韓非所難，固是；唯其中卻有後人混入者，陳氏蓋未精察也。（詳下註）。

註二五：按此下尙有一段云：「今桀、紂南面而王天下，以天子之威爲雲、霧，而天下不免乎大亂者，桀、紂之材薄也。且其人以堯之勢以治天下也，其勢何以異桀之勢以亂天下者也？夫勢者，非能使賢者用己，而不肖者不用己也。賢者用之則天下治，不肖者用之則天下亂。人之情性賢者寡，而不肖者衆。而以威勢之利濟亂世之不肖人，則是以勢亂天下者……。」凡此所論，與慎到所言者毫無關涉，必屬後人混入，唯未知如何混入耳。陳啓天卻以此爲韓非「設爲儒家」之言，此無知之說，殊不知其動機何在！

註二六：按原書《孤憤》、《和氏》等篇多有「法、術」聯辭，亦多有「法、術之士」，應爲韓非自稱。而《問田》篇堂西谿公曰：「……今先生立法、術，設度數，臣竊以爲危於身……」韓非之答語亦自認「立法、術，設度數」。此可見韓非所提倡的，即是「法、術之學」。並無所謂「法、勢之學」。

註二七：原書《主道》篇：「故曰：君無見其所欲，君見其所欲，臣將自雕琢；君無見其意，君見其意，臣將自表異。故曰：去好、去惡，臣乃見素；去智、去舊，臣乃自備。」（陳啓天《韓非子校釋》引太田方《韓非子翼》：「去舊，去巧也。」）。此中「去」字，並非言說，乃是「實際工夫」。此種工夫下得深、下得久，令心歸於絕對的「虛靜」。此虛靜，即「無爲」。能無爲，始能「無見（現）」，能無見，始能窺人。以無爲窺人，所爲而見其疵，此之謂「以闇見疵」。故韓非嘗云：「人君無爲於上，群臣竦懼乎下。」（亦見《主道》篇）。故其所言之術必根於「無爲」，說勢則無深度可言。

The Source of Han-Fei's Thoughts

Kung Chen

ABSTRACT

The development of legalists is mostly divided into three periods: the first period, the middle period and the last period. The first period begins in the early years of Warring States(403~222 B. C.). Lee-kuei, Wu-chi and Shang-yang are the representatives. Since then the middle period was developed. The representatives of this period are Yin-wen, Shen-tao and Shen-pu-hai. Han-fei is the representative who belongs to the last period. It is Han-fei who makes the thoughts of the legalists complete, that is, Han-fei is the completer of the legalists' thoughts.

The most important parts of the middle period that Han-fei succeeded to are Fa(法) that Shang-yang discussed and Shu(術) that Shen-pu-hai applied. Besides, Shih(勢) that Shen-tao held and the ideas of Ming and Shih(name and substance) (名實) that Yin-wen adopted are the terms that are also inherited from the middle period. On the one hand, Han-fei inherited the good part of his predecessors, on the other hand, he covered up mistakes, supplemented, and adjusted what he had succeeded to. Thus he settled his own thought into shape. The main content of his thought consists of two parts: on legalism and on the stratagem of monarchs.

The purpose of this paper is going to explain in detail the first period, the middle period, and the last period of the development of legalists and the records that Han-fei succeeded to. By doing so, it may perhaps help the reader understand the whole and complete developing circumstance of legalists' thoughts and provide the reader with a clear and definite things that are related.

詩經胥字析義

龍宇純*

摘要

本文分析詩經胥字用義，除分別確定訓相訓皆的各詩句之外，從比較「于嗟麟兮」、「于嗟洵兮」等的句法，指明「于胥樂兮」胥為歎詞，同時參考「愷莫愷嗟」的句子，肯定朱熹以「樂胥」、「燕胥」胥為語辭的主張；並從胥字上古讀shj-複聲母，進而提出胥與訝可能為同源詞的看法。又由於對「于胥樂兮」句新的認知，類推「于胥斯原」胥字用義理應相同；而「聿來胥字」的胥字又無確證可訓為視，「胥字」的原意應為「共處」，於是詩經中兩處素來以為胥字訓視的例子，便不復存在。更檢討古書中相關資料，本文以為：王念孫讀書雜誌中所說，「諸書無訓胥為視者」的話，實是大有道理。

一、前言

詩經胥字共十八見，順次為小雅節南山之什雨無正的「淪胥以鋪」，小旻的「無淪胥以敗」，甫田之什桑扈的「君子樂胥」，（二見）魚藻之什角弓的「無胥遠矣」、「民胥然矣」、「民胥傲矣」，大雅文王之什絲的「聿來胥字」，生民之什公劉的「于胥斯原」，蕩之什抑的「無淪胥以亡」，桑柔的「載胥及溺」、「不胥以穀」，韓奕的「侯氏燕胥」，瞻仰的「維予胥忌」，魯頌有騶的「于胥樂兮」（三見）閟宮的「壽胥與試」。其中除角弓的「無胥遠」、「民胥然」、「民胥傲」，公劉的「于胥斯原」，桑柔的「載胥及溺」，瞻仰的「維予胥忌」，以及閟宮的「壽胥與試」，歷來不見異訓；或訓釋雖有不同，而不見蓄意討論，且是屬於所謂「義近」的範圍，可以略而不計。其他莫不有不同的說解；而前舉「于胥斯原」的句子，對照有騶的「于胥樂兮」，或竟亦不無可以商量的餘地。

這些胥字的訓釋，可以歸為兩個：一為「胥，相也」，一為「胥，皆也」。依照如郝懿行爾雅義疏的意見，「相與皆義近」；（說見釋詁「皆也」條）而如桑柔的「載胥及溺」兩種訓釋都可以通解，也許正因為只是一個意思的轉變。然而相既不作皆講，皆也不可訓為相，仍然應作兩分。更由於相字除訓「互」的常義，還有「視、助」二義；皆字也除常義為「俱」，還可以解釋為「嘉」，於是自鄭箋以下至於今日，這相、皆兩訓，漸漸形成五種不同的見解。譬如「無胥遠矣」的「相」和「民胥然矣」的「皆」當然始終是「互」和「俱」，「聿來胥字」的「相」便有「互、視」二說，「不胥以穀」的「相」有人以為是「助」，「君子樂胥」的「皆」有人以為是「嘉」。更有人以為「淪胥」的胥不作相解，義為陷沒；「樂胥」的胥不作皆解，只是語詞，情形便趨於複雜。究竟各應如何看待，擬提出個人的淺見，分類論述如下。

二、訓相取義為「互」

1. 角弓一章：

辟辟角弓，翩其反矣。兄弟昏姻，無胥遠矣。

鄭箋云：

胥，相也。骨肉之親，當相親信，無相疏遠。疏遠則以親親之望，易以成怨。

* 東海大學中文研究所

案：此字訓解，各家所說，無不與箋相同。

2. 桑柔五章：

其何能淑？載胥及溺。

鄭箋云：

淑，善；胥，相；及，與也。女若云此於政何能善乎？則女君臣皆相與陷溺於禍難。

案：此字亦大抵無異說，只是高亨的今注訓胥爲皆，義亦可通，但無更動鄭箋的必要。

3. 桑柔九章：

瞻彼中谷，~~咺咺~~其鹿。朋友已譖，不胥以穀。

鄭箋云：

譖，不信也。胥，相也。以，猶與也。穀，善也。視彼谷中，其鹿相輩耦行，咺咺然衆多。今朝廷群臣皆相欺，皆不相與以善道，言其鹿之不如。

案：此與前條相同，也只有今注持不同意見。其說云：

胥，助也。穀，善也。此二句言朋友間用讒相害，而不以善相助。

案：古籍中胥字沒有作助解的。此因胥字訓相，相字有助義，便以爲胥字當然有助義。但相的本義爲視，與助義無關；其恆見的相互之義，也難說引申得出助的意思。另一方面，襄與相同音，亦訓爲助，恐都是音的假借爲用。胥與相雖然讀音有關，僅有陰聲陽聲的不同，是否即因此亦假借爲助義，他書既不見此訓，似難據以推衍。如鄭箋所說，不相以穀，即不能相互以善，謂不能以善相處，無任何可以致疑之點，故不可廢。

4. 瞻卬五章：

天何以刺？何神不富？舍爾介狄，維予胥忌。

毛傳云：

刺，責；富，福；狄，遠；忌，怨也。

鄭箋云：

介，甲也。王之爲政，既無過惡，天何以責王，見變異乎？神何以不福王，而有災害也？王不念此，而改脩德，乃舍女被甲，夷狄來侵犯中國者，反與我相怨，謂其疾怨群臣叛逆也。

案：鄭箋說胥忌爲相忌，各家無異議。「介狄」之說毛與鄭不同，後人又別有說，與討論胥字意義無關，不及。

5. 闕宮四章：

黃髮台背，壽胥與試。

鄭箋云：

此慶僖公勇於用兵，討有罪也。黃髮台背，皆壽徵也。胥，相也。壽而相與試，謂講氣力，不衰竭。

案：壽胥與試句，後人頗有意見，對胥字的訓解，則類無有不同。如朱熹集傳說：

壽胥與試之義未詳。王氏曰：壽考者相與爲公用也。蘇氏曰：願其壽而相與試其才力，以爲用也。

即其例。獨今注以爲：

胥，皆也。試借爲貸，予也。言上帝都把壽賜予僖公。

上帝賜一人以壽，不得說「都把」，也不得說「相把」，此說的破綻是顯而易見的。

6. 雨無正一章：

舍彼有罪，既伏其辜。若此無罪，淪胥以鋪。

毛傳云：

舍，除；淪，率也。

鄭箋云：

胥，相；鋪，徧也。言王使此無罪者，見率相引而徧得罪也。

案：此說大抵為學者所承用。朱熹集傳云：

淪，陷；胥，相；鋪，徧也。彼有罪而饑死，則是既伏其辜矣，舍之可也。此無罪者，亦相與而陷於死亡，則如之何哉！

除以淪為陷，其餘仍同鄭箋。馬瑞辰採取朱熹淪字的訓解，創出了全然不同的說法，毛詩傳箋通釋云：

瑞辰按：漢書敘傳：「烏乎史遷，薰胥以刑。」晉灼曰：「齊韓魯詩作薰。薰，率也。」後漢書蔡邕傳「下獲勳胥之辜」，李賢注引詩小雅曰：「若此無罪，勳胥以辜。勳，帥也。胥，相也。辜，病也。言此無罪之人，而使有罪者相帥而病之，是其大甚。見韓詩。」今按：薰勳淪音近通用，淪率音之轉。然以淪胥為率相，究為不詞。說文：「淪，一曰沒也。」廣雅、玉篇並曰：「淪，沒也。」廣雅又曰：「淪，漬也。」淪又通淪。說文：「淪，山阜陷也。」當從朱子集傳訓淪為陷。惟胥仍訓相，以淪胥為陷相，亦為不詞。當以胥為涓之借。玉篇：「涓，溢也。」小爾雅：「溢，沒也。」說文：「沒，湛也。」淪胥猶言湛淪，謂人之全陷于罪，如全沒入于水也。鋪者，徧之借，當從韓詩作病，訓為病；皆淪沒于罪，以至病也。

高亨今注云：「淪胥，淹沒，陷溺。」即襲用馬說。然馬說並無涓字訓沒的直接證據，完全是從字書釋義牽引得來；古籍中溢字只是充盈泛濫之意。泛濫便有淹沒的意思，小爾雅訓沒，沒是淹沒，不是陷溺；淹沒是說水的覆蓋物，陷溺則是說物之沈於水，兩者豈能同義？同條小爾雅又說：「淫，沒也。」正是以淫涓為沒，與以泛濫為沒，可以互相發明。朱駿聲說文通訓定聲於溢字本義下引小爾雅，不列於其「轉注」之下，朱氏所謂轉注，即是義之引申，其了解是正確的。何況小爾雅出於偽託孔鮒所撰的孔叢子，不真為秦時書，馬氏所引玉篇，實是宋人增補改易之作，亦非野王之舊，時代去詩經都甚遠，能否用以說解詩經，並非不是問題；更何況本人所檢四部叢刊本孔叢子，小爾雅廣詁僅有「淫、沉、滅，沒也」一條，其中並無溢字，是否他本不同，或係他書誤引，而為馬氏朱氏所承用，存疑以待他日稽考。

另一方面，毛傳訓淪為率，廣韻淪字力述切，率字所律切，又別有劣戍切一音，見集韻，後者與淪字互為入聲陽聲。大抵率字上古讀sl- 複聲母，毛傳據其與淪字僅有入聲陽聲的不同，所以用率字訓解淪字；馬氏說淪率音之轉，所見真切。自鄭箋以率率說之，「相率率」的原文語序則是「淪胥」，以致不能為馬氏所認同。馬氏據三家詩以鋪與淪同，是個很好的見解。照這個意思講，「淪胥以鋪」是「率率而相共以至於病」，實在並沒有語序上的問題。朱熹以淪訓陷，「淪胥以鋪」便是「沉淪而相共以至於病」，也自不當「不詞」之誅。聯想到小旻與抑兩詩的「如彼泉流，無淪胥以敗」或「以亡」，用說文「陷，高下也」的解釋，便是「像彼泉流一樣，不要混混而下相共以至於敗亡」，意思更加顯豁。「淪胥以鋪」一類的句子，詩經見到三次，不僅三處都寫的是以水的淪字，兩處上文還有「如彼泉流」一句，可知其時這類話語習見，且本是藉泉

流設譬，於此詩恐是省略的說法。則衡之兩說，淪字的訓解，當以朱傳為勝。但這與胥字的取義無關。

至於三家淪字作薰或勳的問題，當然也有提出討論的必要。馬氏說「薰勳淪音近通用」，依據通常的讀法，淪薰之間，聲母相差甚遠。此則胡承珙有說，毛詩後箋云：

三家淪作薰者，或謂以同韻假借，其實淪薰二字古讀雙聲。如綸與淪同侖聲，而讀古還反；薰亦作葷作焮，然則淪之為薰，猶鯉之為鯤，瓊之為琨。薰又訓率者，又如緩之為率，皆由聲轉而變者也。

所舉鯉鯢、瓊琨的例，雖然對淪薰的通作全無意義；緩與率的例，也顯然並不知道其間涉及緩與淪的同義，屬於音轉的是鯉率二字。綸讀古還切一音，則確乎將淪薰原本聲母不相及的現象，拉近了關係。說文云：「綸，糾青絲綬也。」禮記緇衣「王言如絲，其出如綸；王言如綸，其出如紵。」釋文云：「綸音倫，又音古頑反，綬也。」是綸綬的綸字讀見來二母之證，表示其上古為kl- 複聲母。說文又云：「淪，目大也。从目，侖聲。春秋傳有鄭伯。」段玉裁注云：「見襄二年。古今人表作鄭成公綸。又有冷淪，服虔曰：淪音鯉。」此不僅因為淪字讀古本切，與綸字古還切同屬見母，以及綸淪的異文，兩者互證，可以確信侖聲之字上古讀複聲母；冷淪的淪服虔音鯉，更直接表明淪字即具此複聲母，故其可與或从軍、君為聲的薰字為異文。左氏襄公二年傳釋文云：「淪，古困反，徐又胡付反。」後者聲母與薰字但有清濁之異，也表示侖聲字與薰字聲母的接近。晉灼說：「薰，帥也。」以釋「薰胥以刑」，帥與率同，等於毛傳以率訓淪字，顯然以薰胥視同淪胥。顏師古注云：「薰者，謂相薰蒸。」則是望文生義，說詳經義述聞。

7. 小旻五章：

如彼泉流，無淪胥以敗。

案：傳箋於此無說，當是以前篇已見「淪胥以鋪」的句子。

8. 抑四章：

肆皇天弗尙，如彼泉流，無淪胥以亡。

毛傳云：

淪，率也。

鄭箋云：

肆，故今也。胥，皆也。王為政如是，故今皇天不高尙之，所謂仍下災異也。王自絕於天，如泉水之流，稍就虛竭，無見牽引為患，皆與之以亡，戒群臣不中行者，將并誅之。

案：箋說胥字，不同於雨無正，於率引下加「為惡」，亦為蛇足。

9. 采芣一章：

古公亶父，來朝走馬。率西水滸，至于岐下。爰及姜女，聿來胥宇。

毛傳云：

姜女，大姜也。胥，相；宇，居也。

鄭箋云：

爰，於；及，與；聿，自也。於是與其妃大姜，自來相可居者。

案：傳訓胥宇為相居，以居字通常為動詞，義為居處，似相字當取相互相共義。桑柔「念我土宇」，魯頌閟宮「大啓爾宇」，字字並為名詞，傳亦並云「宇，居也」，又似相字取相視之義。鄭箋則分明以相之義為視，以宇為名詞。因傳意難為判別，鄭所說是否有違傳意，亦無從肯定。陳

免詩毛氏傳疏云：

胥字猶云相宅，宅亦居也。新序雜事篇引詩作相宇。

由於相字本可二解，雖然有新序的異文，實際並無作用。也許應該說，字字通常為名詞，所以毛傳的原意是「來看可以居住的地方」。但鄭箋以後，學者所表示的，如朱熹集傳：「胥，相；宇，宅也。」高亨今注：「胥，觀察；宇，居處。」固然與鄭說相同。先師屈翼鵬先生詩經詮釋說：「胥，相也。宇，居也。言相互居於此也。」王靜芝先生詩經通釋說：「胥，相也。宇，居也。言姜女來相與居于岐下也。」也不能斷然說其不合傳意。

管子樞言篇：

人進亦進，人退亦退；人勞亦勞，人佚亦佚，進退勞佚，與人相胥。

尹知章注云：

胥，視也。常觀人，與之俱進退勞佚也。

又君臣上篇：

道也者，上之所以導民也。是故道德出於君，制令傳於相，事業程於官。百姓之力也，胥令而動者也。

尹注亦云：

胥，視也。視令而動，則所舉不妄。

是兩處胥字明訓為視的例子。但是王念孫讀書雜誌於樞言篇云：

諸書無訓胥為視者；胥，待也。言與人相待也。君臣篇「胥令而動者也」，尹注「胥，視也」，亦非。

以王氏之嫻於典籍，長於故訓，所為廣雅疏證，取材之豐，洞穿四部，竟然想不到此篇的「聿來胥宇」，鄭箋以胥為視；又有公劉的「于胥斯原」，亦自鄭箋以來以為視，不聞異說，而說出「諸書無訓胥為視」的話，實在不禁令人納罕。廣雅釋詁一題睇等四十七字云「視也」，又睇、瞻等六字云「望也」，釋詁三佐、望等六字云「覩也」，釋訓矍矍、眈眈等十個重言云「視也」，又別有矍夷一詞云「直視」。爾雅中與胥字同條訓相的覩字，（詳下）既見於釋詁訓視的四十七字之中，同條又有眈字，實與覩字相同，釋訓訓視的重言中亦有眈眈一詞，而獨不一見胥字。疑心王氏可能注意到廣雅中此一現象，曾就古書作視解的胥字有過一番考察，於此二詩語意別有所會，因而說之如此。但經義述聞中並無分說。

小雅鴻雁之什斯干三章：

約之閣閣，椽之^杗杗，風雨攸除，鳥鼠攸去，君子攸芋。

芋字毛傳訓大，鄭箋訓覆。經義述聞云：

引之謹案：訓大訓覆，皆有未安，芋當為宇。宇，居也。（大雅絲篇「聿來胥宇」，桑柔「念我土宇」，魯頌閟宮「大啓爾宇」，傳並曰：「宇，居也。」）承上文，言約之椽之，於是室成，而君子居之矣。鄭注大司徒「宮室」曰：「謂約椽攻堅，風雨攸除，各有攸字。」（疏曰：「宇，居也。」）彼處云云，皆約舉詩辭，攸字即攸芋也。鄭君注禮，時用韓詩，蓋韓詩芋作宇。

如其言，因為攸下的字字只能是動詞，可見字之訓居，不必非屬名詞不可。然則「聿來胥宇」，不以胥字為相宅，為王家子父相承的經說，或可從此考定。至其如何說解公劉的「于胥斯原」，仍是不得而知。本文意見，別詳後第肆節。

然而，要確定「胥字」不可說為「相宅」，仍然有幾處資料須加說明。

首先是爾雅釋詁的「艾、歷、^覩覩、胥，相也。」其中^覩覩字說文訓「^覩視」，據此，「相」字當然便是用其本義，於是胥也該是視的意思。但艾歷二字郭璞說不詳，至清儒作義疏、正義，發

現爾雅中字有同條而異義的情實，艾歷二字同有治的意思，相也可以訓治，於是確定訓艾歷的相字取的是治義。胥字訓相，如郝懿行義疏舉的便是詩經「聿來胥宇」和「于胥斯原」的例，如果說兩處都有問題，而胥字訓相取相互義既屬常見，則此所謂「胥，相也」，又可以別為一義。

其次便是管子君臣上篇的「胥令而動」，尹氏訓胥為視，雖然遭到王氏的否定，由於尹氏兩處訓胥為視，原文意義可以通解，似乎可以說兩造各執一辭，還有待進一步的認定。幾處與「胥令」相關的文句，便有加以檢討的必要。

其一，春秋桓公三年經：

夏，齊侯衛侯胥命于蒲。

中有「胥命」一詞，上述爾雅郭璞注曾引以為證。公羊傳說：

胥命者何？相命也。何言乎相命？近正也。

似乎不易掌握胥字的意義。穀梁傳說：

胥之為言猶相也。相命而信諭，謹言而退，以是為近古也，是不必一人先。其以相言之何也？不以齊侯命衛侯也。

然則相取相互義，與此無干。

其二，史記廉頗藺相如傳：

王乃令趙奢將，救之。兵去邯鄲三十里，而令軍中曰：「有以軍事諫者死。」……軍士許歷請以軍事諫。趙奢曰：「內之。」許歷曰：「……將軍必厚集其陣以待之，不然必敗。」趙奢曰：「請受令。」許歷曰：「請受鈇質之誅。」趙奢曰：「胥後令邯鄲。」許歷復請諫……趙奢許諾。

其中「胥後令邯鄲」一語，通常讀令下句，以邯鄲二字下屬。索隱云：「邯鄲二字當為欲戰，謂臨戰之時，許歷復諫也。」如此說，胥字應訓為視，以「有以軍事諫者死」為前令，而以「內之」為後令。蓋後令既云「內之」，自可免一死，所以說「胥後令」，意謂視後令可以免死。問題在於，邯鄲二字無由自「欲戰」致誤；（會注考證引中井積德謂邯鄲當作將戰，情形相同。）若以邯鄲為許歷籍里，則當冠前文「軍士許歷」之上。會注考證云：

通鑑後令邯鄲做一句。梁玉繩曰：錢宮詹云：「胥後令邯鄲」是五字句，趙都邯鄲，謂當待趙王之令也。……此解甚愜。後漢書循吏衛颯傳曰：「須後詔書。」語意相似。

如此則胥字必不可訓視，因為可以說待後令於邯鄲，而不可以說視後令於邯鄲。此一資料對於管子「胥令」的取義，便有決定性的作用。

此外，如孟子萬章上篇的「帝將胥天下而遷之焉」，雖也有朱熹訓視和趙岐訓須的不同；但管子大匡「姑少胥，其自及也」，荀子君道「狂生者，不胥時而落」，又正論「不應不動，則上下無以相胥也」（案楊注：「上不導其下，則無以效上，是不相須也。」今胥字誤作有。）必得訓須，而必不可訓視。換言之，古書中並無非訓視不可的胥字，所以對於「胥字」，本文主張只可以說為「共處」，不可以說為「相宅」。

三、訓皆取義為「俱」

10角弓二章：

爾之遠矣，民胥然矣。爾之教矣，民胥傲矣。

鄭箋云：

爾，女；女，幽王也。胥，皆也。言王女不親骨肉，則天下之人皆如之。見女之教令，無善無惡，所尚者，天下之人皆學之。言上之化下，不可不慎。

案：此二胥字，所見各家解並同。下文云：「不令兄弟，交相為瘡。」又云：「民之無良，相怨

一方。」俱用相，不用胥，亦可見此二胥字不取交相之義。

四、以胥為語詞，疑同訝

11桑扈一章：

交交桑扈，有鶯其羽。君子樂胥，受天之祜。

二章：

交交桑扈，有鶯其領。君子樂胥，萬邦之屏。

毛傳於一章云：

胥，皆也。

鄭箋云：

胥，有才知之名也。祜，福也。王者樂臣下有才知文章，則賢才在位，庶官不曠，政和而民安，天子之福祿。

案：傳以胥為皆，君子樂皆，語意不明。孔疏云：

君子既有禮文為下所愛，盡得其所，故能樂與天下共，是與天下皆樂，而得受天之祜福也。

孔氏以樂皆為皆樂，雖與語序不合，應為毛傳原意。胥字有平上二音，其上聲之音，不僅與扈、羽、祜同魚部，且同調，似可謂因叶韻而倒置。但君子一詞指天子而言者，不同時合稱群臣，如南有嘉魚「君子有酒，嘉賓式燕以樂」，南山有臺「樂只君子，邦家之基」。則云天子皆樂，實為不詞。何況第三句不必入韻，從叶韻解釋，亦不謂得理。這也許就是鄭箋不惜破胥為訝，不肯用傳的緣故。今人注釋詩經的，所見王靜之先生通釋用傳。

司馬相如上林賦：「悲伐檀，樂樂胥。」並用詩經，已解樂胥為樂得材智之人。可見鄭氏的破讀，實取之三家。雖然合於語法，也可以連同下文「受天之祜」說成一個意思，卻必然不是詩的原意。因為韓奕詩另有「侯氏燕胥」的話，兩者句法相同，文意接近，鄭氏於彼文無法破胥為訝，而不得不走毛傳的老路，訓胥為皆，倒說燕胥為「皆來相與燕」，顯然此處只是適可有此一說罷了，自非詩之原意。而鄭氏說詩之不能一貫，此則胡承珙早已指出，其毛詩後箋云：

賈誼新書禮篇云：胥者，相也。祜，大福也。此釋樂胥與毛義同。箋於大雅韓奕侯氏燕胥、魯頌有嘏于胥樂兮並訓胥為皆，而獨於此讀胥為訝，……義近迂曲。且此詩樂胥即有訝之胥樂，文法倒裝，古人往往有之，無容易傳。

只是倒裝的說法，上文已指出其缺點，是故胡氏之議鄭失，雖是一針見血，堅持毛傳可用，卻也站不住腳。

朱熹集傳云：

胥，語辭。言交交桑扈，則有鶯其羽矣。君子樂胥，則受天之祜矣。頌禱之辭也。

確實無法講出胥字的意思，乾脆說是語辭，以詩經語辭本多，亦不失為一法。但總以能提出一些說明為好。此說首先為劉淇助字辨略所采，其卷一胥下云：「詩小雅君子樂胥、侯氏燕胥，朱注云：胥，語辭。愚案語已辭也。」近人則楊樹達高等國文法收此二例，蓋據劉書錄入。高亨今注云：「胥，語助詞。」當然更是襲自朱傳。

馬瑞辰毛詩傳箋通釋又別有一說，而為先師屈翼鵬先生詩經詮釋所用。其說云：

皆嘉一聲之轉。廣雅釋言：皆，嘉也。樂胥猶言樂嘉、樂豈，嘉亦樂也。毛傳訓胥為皆，正以皆有嘉誼，猶訓胥為嘉也。若訓為樂皆則不詞，故正義倒其文，以皆樂釋之。賈誼書

訓皆爲相，亦非詩義。

案：廣雅釋言：「賀、皆，嘉也。」王氏疏證即云，「皆嘉一聲之轉。」並云皆字通作偕，舉小雅魚麗「維其嘉矣」，又曰「維其偕矣」，及賓之初筵「飲酒孔嘉」，又曰「飲酒孔偕」以爲證，可謂確鑿不刊。但嘉皆語轉，不能保證胥可以訓皆，亦即可以有嘉義，故馬氏之說，終於邏輯不合。至於說毛傳訓胥爲皆，正以皆爲嘉義，等於訓胥爲嘉，則更屬曲意附會。

此外，左思吳都賦：「酣_音半，八音并。」劉良曰：「_音，樂也。……此言酣飲與音樂，蓋是其中半并會之際。」此雖似以_音爲音樂，下文又云：「樂_音衍其方域。」呂延濟訓爲美，文以樂_音連言，將前後兩文合觀，似_音爲樂義，則以此詩「樂胥」爲「樂_音」之省借，「燕胥」亦即「燕樂」，又可成爲一說，且似爲最好的一說。但_音字詩經只用爲縮酒或形容葉盛等義，左思賦中的樂_音，或者即由詩經的樂胥而來，酣_音亦即詩經的燕胥，與司馬相如之用樂胥，或尤有過之，未必詩經時代已有一訓樂的_音字。不然，詩經、爾雅、說文、廣雅等書不應絕不見此字，辭賦家本是不甚計較訓詁的。所以此說終亦難以成立。

然則上列各說，顯以朱傳最無毛病，惜乎朱氏全無說明。朱駿聲說文通訓定聲引「君子樂胥」，以爲助語之詞，並云「猶楚辭之些也」。胥些二字聲母相同，無異欲爲朱傳尋求解釋。但些字爲楚聲所特有，恐難比擬。從樂胥、燕胥入韻，而些字必不入韻，以及「于胥」的構詞看來，（詳下）都可見此說實無可取。現將淺見申述如下。

首先我要指出，胡氏利賴有疑的「于胥樂兮」，以爲此詩的樂胥仍應用傳，固然不可取，其肯定二者間的關係，則不爲無見。按照「于胥樂兮」的句法，可以作爲比較的，至少有麟之趾的「于嗟麟兮」，擊鼓的「于嗟洵兮」、「于嗟閔兮」，氓的「于嗟鳩兮」、「于嗟女兮」，也許還可以比較騶虞的「于嗟乎騶虞」，以及權輿的「于嗟乎不承權輿」。其中特別是「于嗟洵兮」、「于嗟閔兮」兩句，如以胥字爲歎詞，無一不合。至於「君子樂胥」出現於句尾的胥字，也有另一嗟字可以比較。節南山二章：

天方薦瘥，喪亂弘多。民言無嘉，僭莫懲嗟。

經傳釋詞云：

僭莫懲嗟，僭莫懲也。（十月之交：胡僭莫懲。）言天降喪亂如此，而在位者曾莫知所懲也。嗟，句末語助耳。若訓爲歎詞，則與上三字義不相屬矣。箋曰：「嗟乎奈何。」失之。

可以說胥字用爲語辭，行爲與嗟字完全一致。於是朱熹的想法，應該視爲得到了證實。不過我還要說，王氏以節南山的嗟字非歎詞，固然是由於視爲歎詞，則與上三字文意不相連屬，但此嗟字仍具嗟歎語氣，本質上與于嗟之嗟並不能斷然規劃分清楚。同理，「于胥」等於于嗟，爲歎詞；「樂胥」「燕胥」的胥等於「僭莫懲嗟」的嗟，仍是嗟歎的語氣。再者，節南山嗟字雖是語末助詞，但與實詞的_音、多、嘉叶韻。此詩胥字與扈、羽、祐相叶，韓奕亦以胥與且相叶，情形正復相同。

說文云：「胥，蟹醢也。从肉，疋聲。」疋下云：「古文以爲詩大雅字。或曰胥字，一曰疋記也。」根據疋字後兩點說明，疋字上古屬心母；前一說，又當有疑母的成分，方言卷五：「盂，格也。秦晉之郊謂之盂。」郭璞盂音雅，並云「所謂伯盂者也」。伯盂即劉表三雅之一，後世即書作雅字，則疋字原讀sj- 複聲母斷無可疑。sj- 的複聲母在上古習見，如薛_音聲，_音从_音聲，_音从_音聲，_音从_音聲，_音从_音聲，_音从_音聲，_音从_音聲，_音从_音聲，_音从_音聲；以及荀子議兵篇「蘇刃者死」即「禦刃者死」，詩女曰雞鳴「琴瑟在御」阜陽漢簡御字作蘇，可爲充分說明。說文說「疋，或曰胥字」，段注以爲「亦謂同音假借」，周禮春官大胥小胥，學者多

以爲即大雅小雅，太玄之「不寔不雅」，論者並以爲即韓奕的「燕胥」，（案揚雄視燕胥二字平列，不礙本文以胥原是語辭）胥字亦當讀同疋字的複母。廣韻禡韻吾駕切訝下云「嗟訝」，（元稹茅舍詩：前日洪州牧，念此常嗟訝）頗疑訝（說文訝下云相迎，與此異字）與此詩胥字同源，一者保有其複母的s-，一者保有其複母的ŋ-。只是兩者聲調有上去之別，亦不免難於釋懷。

12韓奕三章：

籩豆有且，侯氏燕胥。

鄭箋云：

且，多貌。胥，皆也。諸侯在京師未去者，於顯父餞之時，皆來相與燕，其籩豆且然，榮其多也。

案：此詩「侯氏燕胥」與桑扈「君子樂胥」結構相同，義不得異。鄭於彼文不從毛傳訓胥爲皆，破胥爲諧，此文則又云「胥，皆也」，自爲矛盾，顯而易知。朱熹集傳云：

侯氏，覲禮諸侯來朝者之稱。胥，相也；或曰語辭。

猶疑於相與語辭之間，不若說前詩之果決。馬瑞辰云：

燕胥與燕喜、燕譽、燕樂相類，胥之言序；序豫古通用，（鄉射禮注：今文豫爲序）則燕胥猶燕豫矣。胥須雙聲古通用。廣韻：「須，意有所欲也。」意有所欲爲喜樂，則燕胥猶燕樂矣。爾雅釋詁：「胥，皆也。」廣雅釋言：「皆，嘉也。」皆嘉以雙聲爲義，則訓胥爲皆，亦可轉訓爲嘉。桑扈詩「君子樂胥」，義與燕胥同，樂胥猶樂嘉也。箋訓燕胥爲皆來相與燕，失之。

除結語以燕胥同樂胥，其樂胥一說，已辨見上文；又以豫須二字爲說。前者序豫之通作無問題，胥序之間則聲母有清濁之異，不見直接例證。後者胥須二字古韻不同部，自無助於說明，而所謂「意有所欲爲喜樂」，尤其不知所云。且自韻言，此詩以且、胥相叶，二字同上聲，與其前屠、壺、魚、蒲、車同屬平聲分別爲韻。若易胥爲豫或譽，並爲去聲，於韻不叶；至於轉爲須字，不僅調不同，韻部亦異，都可以立顯其誤。雖然有本篇的「韓娣燕譽」，以及他篇的燕喜、燕樂似可比較，實則都屬無用。

13有駉一章：

有駉有駉，^駉彼乘黃。夙夜在公，在公明明。振振鷖，鷖于下。鼓咽咽，醉言舞，于胥樂兮。

「于胥樂兮」句，又見二三兩章，從略。鄭箋於一章云：

于，於；胥，皆也。僖公之時，君臣無事，則相與明義明德而已。絜白之士，群集於君之朝，君以禮樂與之飲酒，以鼓節之咽咽然。至於無算爵，則又舞燕樂，以盡其歡，君臣於是則皆喜樂也。

案：朱熹集傳云：「胥，相也。醉而起舞，以相樂也。」今之說詩之家，或同鄭箋訓胥爲皆，或同朱傳訓胥爲相。本文以「于嗟麟兮」、「于嗟洵兮」等的句法相較，因于字下僅有接歎詞的例，沒有接皆或相的例，定胥字爲歎詞，並疑與訝字同源，說詳桑扈「君子樂胥」。

14公劉二章：

篤公劉，于胥斯原，既庶既繁，既順迺宣，而無永歎。

毛傳云：

胥，相；宣，徧也。民無長歎，猶文王之無悔也。

鄭箋云：

于，於也。廣平曰原。厚乎公劉之於相此原地以居民。民既多矣，既順其事矣，又乃使之

時耕。民皆安今之居，而無長歎，思其舊時也。

案：訓胥爲視，自鄭箋以下，所見各家注釋，無有不同？王念孫讀書雜誌謂「諸書無訓胥爲視者」，如何看待此詩，不得而知。比較有駁的「于胥樂兮」，此詩的「于胥」亦當爲「斯原」的讚歎之辭。正等於于嗟便是于嗟，無論爲「于嗟麟兮」，或爲「于嗟乎不承權輿」，意義不得歧異。更從文意衡量，照傳統說法，上文才說「往相斯原」（案箋訓于爲於，不若訓爲往），下文便接著說「既庶既繁，既順迺宜」，其間完全沒有生息經營的過程，實是於理不合。反之，「于胥」爲「斯原」的歎詞，所謂「既庶既繁，既順迺宜」，便是公劉於地拓殖日久之後的情境，而適能怡然理順。如果說上言「篤公劉」，下文應以公劉爲主詞有所陳述，因而懷疑不當作如是解，此則第五章上言「篤公劉」，緊接的下文卻是「既溥既長」，正可以互參。

五、結語

根據本文的辨析，詩經胥字共有三義。其一訓相，義爲相互、相共。其二訓皆，義爲皆俱。其三用爲語辭，或與于字連用爲歎詞，義同於嗟；或用於句末，仍爲嗟歎語氣，亦同於嗟，疑與嗟訝的訝同源。相對於傳統注釋，不見了訓視的一義。傳統注釋中，「聿來胥宇」、「于胥斯原」兩句胥字訓視，特別是後者，各家意見原本是一致的；爾雅「胥，相也」，通常以相字取視義的，也都引此二詩爲例。由於本文對「于胥斯原」句義的認定，在純任客觀的原則下，涉及「于胥樂兮」，不得不放棄傳統胥字訓視的說法；而「于胥樂兮」句義的認定，則不僅由於牽連到「樂胥」和「燕胥」的構詞，非從朱熹以胥爲語詞不可，更是由於「于嗟麟兮」、「于嗟洵兮」等句法的引導。換句話說，仍是純任客觀的結果，初非有意立異。至於「聿來胥宇」句，學者間本有相宅與共處兩解，因爲古籍中不見胥字作視解的確例，而宇字又確然有作動詞用的證據，於是選擇了後者。王念孫說：「諸書無訓胥爲視者。」以王氏在訓詁上空前絕後的學養和見識，不應想不到對他而言屬於眼前的例子，述聞中無辨說，釋詞中亦不收胥字，其如何說解二詩，終是一謎。由於本文在討論兩詩胥字時，實際檢討了古書中相關的文句，應可以認定，王說是有其見解的。

宇純於絲竹軒

校後記：前言中學「無胥遠矣」以爲胥字訓相各家無異辭之例，在稿子交學報排印期間，又檢出朱駿聲說文通訓定聲以此胥爲疏的借字，是此例亦有異說。據下文云：「爾之遠矣，民胥然矣。」但用一遠字承上文，足見朱說不當原意。因文稿已排定，難爲更改，特於此說明。

宇純五月十五日校稿

AN ANALYSIS ON THE MEANINGS OF THE CHARACTER 胥 IN THE SHIH-CHING

Yu-Chun Lung

ABSTRACT

The paper positively identifies the cases where the character 胥 takes on the meaning of "each other" (相) and "altogether" (皆) in the Shih-Ching. In addition, by comparing the structure of 「于胥樂兮」 to that of 「于嗟麟兮」, 「于嗟洵兮」... etc., this paper points out that the character 胥 is an exclamation just like the character 嗟. Taking into reference the line 「慍莫懲嗟」, it is obvious that 朱熹 stood to reason when he wrote that the character 胥 in 「樂胥」 and 「燕胥」 was actually a particle. Originally, the initial of 胥 was sɣ-; this paper, therefore, suspects that 胥 and 訝 are cognates. This paper points also that the meaning of the character 胥 in 「于胥斯原」 is the same as that in 「于胥樂兮」 and that 「胥宇」 in 「聿來胥宇」 means "to live together"; There are no instances in the Shih-Ching, therefore, in which 胥 is used to mean "to look". This supports 王念孫's comment that in none of the ancient classics was the character 胥 ever used to mean "to look".

金文泰總督統治下的馬來亞華僑

古鴻廷*

摘要

在改革派與革命黨雙方的鼓吹下，馬來亞的許多華僑對其祖國產生了政治效忠意識，積極參與中國的種種政治活動。英屬馬來亞殖民地政府雖一再地對馬來亞華僑這種以中國為效忠目標的活動表示關切，但並未採取有效的制止策略。民國十九年（一九三〇），金文泰由港督調任海峽殖民地總督兼英駐馬來聯邦最高行政專員，抵任後，即採取高壓政策，限制華僑舉辦任何以效忠中國為目標的活動，並以驅逐出境的手段剷除僑胞中之政治活躍份子。在金文泰這種統治政策下，華僑民族主義因而無法在此發展成熟。

一、導言

十九世紀末年，面對西方列強的侵略，我國的改革派與革命派分別興起，各自努力去拯救他們的國家，兩派人士皆曾向馬來亞華僑尋求資助（註一）。孫中山先生之同盟會在馬來半島設立許多書報社，宣揚其革命理論（註二）。康梁及其他改革派亦在當地活動，以爭取華僑之支持。革命及改革兩派之種種活動，無疑地刺激了海外華僑政治意識的覺醒。

一九一一年之辛亥革命，贏得了海外華僑的稱讚，許多馬來亞華僑紛紛加入中山先生之政治組織，故國民黨早在一九一二年就在新加坡設立分部，其後又分別在吉隆坡、檳榔嶼、怡保和其他城市成立了分部（註三）。

民國二年（一九一三），袁世凱宣布國民黨為非法組織後，馬來亞政府隨即對在馬來的國民黨支部採取敵對政策，而國民黨因忙於國內的政治活動，無暇他顧，因而導致馬來亞地區國民黨組織的萎縮（註四），從民國二年到八年間，除了民國四年的反日經濟抵制之外，馬來亞華僑對中國國內的政治發展，顯現相當冷淡的態度（註五）。

民國八年（一九一九），五四運動在馬來亞地區引起了回響，中文學校師生發起了許多反日運動（註六）。國民黨趁著馬來亞華僑對祖國政治意識的興起，發動新的政治攻勢，以更新其在僑民中的影響。民國九年，一些國民黨黨員再度前往馬來亞，宣揚中山先生之三民主義（註七）。民國十二年，國民黨實行改組，應用其新添之黨務機構，在馬來亞的中國國民黨支部，推動一項以中國為政治效忠目標之運動，並在華僑社區中，分發許多在廣州出版具有強烈反英色彩的政治宣傳品（註八）。除設立書報社外，改組後的中國國民黨在馬來亞更設立並維持許多中文學校，到民國十四年止，共有十一所中文學校直接隸屬於中國國民黨之馬來亞支部（註九），中文學校的教師也大部分為中國國民黨之黨員或其支持者（註十）。為反制上述種種政治活動，英屬馬來亞殖民地政府於民國十四年，宣布中國國民黨為非法組織（註十一）。然而，中國國民黨繼續在馬來亞地區成長，在設立於廣州的南洋總支部領導下，新的中國國民黨分部繼續在馬來亞地

*東海大學歷史系

區增加（註十二）。到了民國十五年，新加坡一地就有七個分部（註十三）。而中國國民黨在馬來亞地區的黨員人數，至民國十八年初，亦超過了一〇二九〇人（註十四）。

除了透過正規的教育機關，效忠中國的活躍份子，尚設立夜校。這些夜校極力提倡效忠中國政治意識的發展。一份馬來亞殖民地政府的報告曾指出：「藉著演講、小冊子、和夜校中的講授，進行並實現顛覆的宣傳活動。」（註十五）雖然殖民地政府對夜校之活動，一再壓制，在民國十四到十六年間，學校數目雖從七十六所減至六十二所，但學生的人數，卻從二二二一人增加到二八二二人（註十六）。同時，馬來亞地區的許多中文報紙，在促進馬來亞華僑傾向中國之政治意識的成長中，亦扮演著重要的角色。由於中國政局的發展，對馬來亞華僑深具影響（註十七）。因此，英殖民地政府對這種認同中國之政、經活動，深表關切。此外，中國雖從未將馬來亞地區視為其領土之一部分，華僑民族主義運動者在馬來亞華僑社團中所提倡「效忠中國」之活動，卻觸怒殖民地當局，引起他們對這些政治活動的強力鎮壓（註十八）。

一九三〇年代初期，英國為抗拒中國民族主義之成長與日益上昇的日本威脅，一再調整其與中國之關係，為避免與日本直接敵對，並以中國為其抗日的第一道防線。英國採取曖昧不明的政策（註十九），表面上，在中日衝突中，儘量保持中立立場，然在限制華僑之反日活動中，由於華僑之對日的經濟抵制，與英國的經濟利益符合（註二十），故在不違反當地法律與秩序情形下，多半採取容許或寬容的態度。

二次大戰前，國民黨為馬來亞華人中最重要之政治組織。雖然馬來亞當局認為左派人士要為國民黨的激進行為負責，但在壓制行為上，卻對溫和份子與偏激份子不加區別（註二十一）。甚至對民國十六年清黨後之中國國民黨，殖民地政府亦未放鬆對其之種種限制（註二十二）。

依照海峽殖民地社團法規之規定，民間社團都必須向政府登記（註二十三）。民國十四年，馬來聯邦通過法令，解散中國國民黨在馬來亞地區之支部，但此禁令並未嚴格執行。歷任英國總督對中國民族主義的興起，深具戒心，一致認為國民黨在此地之各種活動，將妨礙英在馬來亞地區之殖民統治，他們更視中國國民黨之黨務工作，為中國政府企圖在星馬地區建立「國中之國」的證據（註二十四）。但以往的英國總督，除了拒絕中國國民黨之註冊，並未採取更有效的限制政策，他們之所以未採取進一步的限制，可能由於他們認為對中國國民黨的限制，不符合英國欲與中國國民政府維持友好的遠東政策。同時他們也擔心對當地華人民族主義的壓制，將引起當地華人與殖民政府間的疏離（註二十五）。

民國十八年二月，在馬來亞的中國國民黨再度改組，重新登記所有黨員，此項例行公事，引起了克里夫總督的關注，克里夫依據社團法規，主張放棄對中國國民黨之消極態度，採取積極有效的壓制，克里夫曾為此致文倫敦之殖民部，請求授權壓制中國國民黨（註二十六）。但他在採取行動之前，離職返英。

民國十九年，布索·金文泰抵達馬來亞，在金文泰統治下，馬來亞殖民地政府對當地華僑採取高壓政策，企圖剷除當地華僑效忠中國的政治意識。金文泰除謹遵其前任對馬來亞華人政治活動之意見，對馬來亞華僑民族主義之活動採取強硬手段外，更在未得殖民部授權前，即採取行動，壓制效忠中國的種種政治活動（註二十七）。在他任職一九三〇年到一九三四年海峽殖民地總督兼馬來聯邦最高行政專員期間內，他的種種政策與行動，贏得了排華與親巫的聲譽（註二十八）。

二、金文泰之排華與限制中國國民黨活動的政策

民國十九年二月二十日，金文泰總督在其官署召集中國國民黨新加坡南洋總支部的執行委員談話（註二十九）。金文泰通知這些中國國民黨的執行委員，殖民地政府將不允許在馬來亞地區舉行黨務會議，中國國民黨宣傳文件之出版，黨員的召集、募捐行動亦將在禁止之列，此時，金文泰雖未明確表示將如何對付不聽指示之中國國民黨黨員，當時一般人皆認為金文泰將以驅逐出境對付中國國民黨之各種行動（註三十）。

金文泰的政策當然引起中國國內的反英情緒，位於南京的國民政府，立刻召見英國駐華公使藍普森，並於民國十九年九月，由中國外交部長王正廷與駐華公使藍普森，進行有關馬來亞華僑事務之談判（註三十一）。在談判結束前，藍普森前往新加坡作一私人訪問，以便了解馬來亞殖民地政府之政策，在與馬來亞當局商談後，藍普森決定修正英國有關此事的立場。他清楚地表示，由於中國國民黨是一個不設在馬來亞地區的政黨，因而不需要在馬來亞地區註冊。同時，由於中國國民黨並不是非法政黨，因此馬來亞華僑得以個人身分參加，但是星馬政府擁有完全的權力，對在馬來亞的中國國民黨支部，採取任何政策（註三十二）。

藍普森離開新加坡返華後，便與王正廷於民國二十年四月二日交換備忘錄。在備忘錄中，藍普森重申修定後之政策，而王正廷也宣布中國國民政府從未企圖干涉他國內政，中國國民黨亦不準備在馬來亞地區建立黨部（註三十三）。中英兩國的相互讓步，當然有其背景。就中國而言，面對日益激烈的日本侵略和日益猖獗的中共叛變，國民政府希望與西方列強，尤其英國，維持良好的外交關係。而英國方面，由於外交戰略及其他經濟上之考慮，亦願與國民政府維持友好關係。做為一個執政黨，中國國民黨將馬來亞地區的華人政治活動，與中國內部的民族主義運動相連結，乃屬自然之事，但英殖民政府在馬來亞地區公開宣布中國國民黨為非法組織的舉動，將影響中英關係，因此英國必須修訂金文泰在民國十九年的宣告。在這份備忘錄中，雙方有意避免提到現已存在馬來亞的中國國民黨支部。藍、王之間的協定，基本上，並沒有改變金文泰壓制馬來亞華人效忠中國意識的既定政策，金文泰領導下之馬來亞殖民地政府，繼續對當地華僑之活動作嚴密的監視。對往來於中國與馬來亞間的信件進行檢查，影響了馬來亞華僑與中國國內政、經、文化的聯繫（註三十四）；對來自中國書籍的檢查與禁止，也嚴重影響中文學校的教育；而對馬來亞地區僑社的種種監視，亦限制了許多效忠中國的政治活動。華僑的俱樂部、教育組織，都在殖民地政府的監視下減少活動。殖民地政府一再以驅逐出境的手段，對付那些發起或參與效忠中國活動的人士。馬來亞殖民地政府的這種政策，有效的限制了效忠中國政治意識的成長（註三十五）。

同時，馬來亞政府更採取新的教育與移民政策，作為對付星馬華僑民族主義發展之政治武器。新制定的教育政策，其目的似在剷除私立中文學校之政治色彩。一九二〇年代初期，馬來亞殖民地政府之學校法令規定，只要這些私立中文學校接受政府對其課程、教科書之監督，就給予財政上的資助。但由於當時大部份的中文學校都獲有來自中國的經費支持，故未接受殖民地政府有條件的資助（註三十六）。一九三〇年代的經濟大恐慌，剝奪了來自中國的經費支持（註三十七）。當這些私立中文學校因經費困難而準備接受殖民地政府資助時，殖民地政府卻取消這種資助，尤其甚者，殖民地政府進一步宣布以馬來文作為馬來亞地區各級學校之教學媒介（註三十八）。殖民地政府之新政策，導致許多馬來亞華僑相信，金文泰政策的目的，旨在創造一個馬來人的馬來亞，欲將華人勢力徹底消滅。

另一個隱含著排華性質的政策，即為對中國移民的限制。自民國十九年開始，殖民地政府對

華僑移入馬來亞地區的人數加以限制，起初每月的數目定為六千零一十六人，後來減少為五千二百三十八人，民國二十年再減少為五千人，民國二十一年，更銳減為一千人（註三十九）。對移民限制之法令，日趨嚴格，其所訂之外僑條例，目的在授權殖民地政府，控制移民之品質及禁止不受歡迎的人物進入馬來亞地區。為有效執行其限制移民之政策，殖民地政府更進一步規定，只有定期航線之輪船，始能載運移民（註四十）。這些限制措施，在一九三〇年代初期，大大減少了中國移民的人數。

一九三〇年到一九三三年，中國移民至馬來亞地區的數目：

| 移民者類別 年 代 | 成年男子 | 成年女子 | 孩 童 | 總 人 數 |
|--------------|---------|--------|--------|---------|
| 1930 | 158,079 | 44,377 | 39,693 | 242,149 |
| 1931 | 49,723 | 17,149 | 12,153 | 79,025 |
| 1932 | 18,741 | 8,547 | 6,062 | 33,350 |
| 1933 | 13,535 | 8,191 | 6,062 | 27,788 |

資料來源：Annual Report of the Chinese Protectorate, 1930-1934

（新加坡，一九三〇至一九三四）

三、馬來亞地區華僑以中國為效忠目標之政治活動

民國十六年北伐之成功，並未解除中國內部的不安與外來的侵略。黨內派系間的激烈衝突和日本對中國領土的不斷侵略，促使中國國民黨領導階層更加努力，以便將全體中國人民緊緊結合於青天白日的旗幟之下。在這段期間，中國國民黨並未忽略在馬來亞地區之華僑。種種的活動旨在提倡民族主義和華僑對執政黨的效忠。當然，經濟上的動機，亦為國民政府繼續與海外華僑維持密切關係的另一個重要因素。因此，國民政府及執政之中國國民黨，制定許多條例，以增加其對馬來亞華僑的影響。

當英國殖民政府正加強其對馬來亞華僑控制之時，中國政府亦致力於提升馬來亞僑胞效忠祖國之政治意識，與對祖國的政治認同。就在藍王協定達成當天，中國國民黨中央執行委員會通過一項決議案，在馬來亞設立八個直屬黨支部（註四十一）。新加坡直屬黨支部就在一九三一年四月成立（註四十二）。除直支部之外，在麻六甲、檳榔嶼、霹靂、雪蘭莪、芙蓉、新山和吉打，都有直屬黨支部。在上述八個直支部下，共有九十六個直屬分部，一萬二千三百多位黨員（註四十三）。除黨員外，尚有許多在政治意識上效忠中國之僑胞，包括富商如陳嘉庚與胡文虎，對各項愛國活動都經常提供財政上之支持。

為提倡並監督華僑教育及黨務活動，中國國民政府及執政之中國國民黨共設有三個機構：黨部之海外黨務委員會、行政院之僑務委員會，以及外交部屬下之領事館。依規定，中文報紙和雜誌都必須向僑務委員會登記，僑務委員會亦透過領事館，負責監督海外教育。我國駐外各領事館，除了日常的外交職務外，尚須監督華校之教育，其工作範圍，包括僑校教師之任命、教科書、教材之選定，及舉辦各僑校間之校際比賽（註四十四）。中國政府及其執政黨黨務機構之種種活動，無疑的促進馬來亞華僑與祖國間之密切聯繫，因而增強馬來亞華僑對祖國之關懷及經濟支持

除黨政機構外，許多僑界中之社團組織，例如中華商會與各個地緣性之會館，都對傾向中國政治意識的發展具有貢獻，一九三〇年代，各商會及會館積極參與各項愛國活動，包括籌募建鄉基金，籌賑救災，提倡愛用國貨及抵制日貨等活動（註四十五），直接或間接支持祖國。日本之對華侵略行動，往往為海外華僑愛國情緒的焦點，當九一八事變爆發時，馬來亞華僑如同其他地區之華僑，立刻對日本之蠻橫侵略表示強烈的憤怒。馬來亞地區之中文報紙稱九月十八日為國恥日。華僑公司行號皆下半旗，學生亦臂纏黑紗以示哀悼（註四十六）。深受民族主義感召之鍾靈中學，發起並領導其他學校籌募救濟基金（註四十七）。馬來亞地區之中華商會及各會館，亦集會討論中國情勢之發展，並倡導反日運動，各僑報不但刊載震人心弦之戰事報導，並提倡愛用國貨運動（註四十八）。一般說來，在金文泰之鐵腕政策統治下之馬來亞華僑，在此次反日運動中，側重經濟制裁，并未對居住馬來亞之日僑，進行任何人身攻擊。此次之反日運動持續將近一年，至民國二十一年底，馬來亞華僑之反日情緒方逐漸冷卻（註四十九）。

四、金文泰排華政策之結果

由於中國國民黨是當時馬來亞華僑中最重要的政治組織，殖民地政府對中國國民黨在馬來亞之活動，採強硬政策，自然妨礙了中國民族主義的發展，在馬來亞的中國國民黨，由於不能公開活動，而被迫轉入地下活動。馬來亞政府禁止國民黨建立支部，迫使中國國民黨在學校、報社、其他社團名義的掩護下，從事吸收黨員、收取黨費、散布宣傳單。為避免馬來亞殖民政府之注意，馬來亞地區的中國國民黨並不公開舉行黨務會議，在會議開始前也不唱黨歌（註五十）。民國二十一年初，一位殖民官便會報告：國民黨的活動從未如此受到控制，中國國民黨在馬來亞地區已經失去了地盤。中國國民黨中央黨部也深深的瞭解，在馬來亞地區黨部所領導的政治活動，已嚴重受到損害。由於活動減少，中央黨部甚至指示馬來亞各支部，不必按月呈報活動報告（註五十一）。種種現象顯示，在馬來亞地區之各種效忠中國的政治活動，已在殖民地政府的密切監視下失去活力。

殖民地政府嚴密監視效忠中國的政治活動，華民護衛司一再警告許多活躍分子不得進行政治活動。在民國二十一年（一九三二）初的一次搜查中，六位中國國民黨黨員被捕，並遭驅逐出境（註五十二）。有位僑校教師因散發政治性傳單而遭監禁（註五十三）。另有許多從事政治活動的僑校教師被殖民地政府逮捕並遭驅逐出境（註五十四）。中國國民黨在星馬之黨營報紙，如南洋時報、光華日報、新民國日報等，皆因刊載支持中國國民運動的言論，而先後遭殖民地政府勒令停刊（註五十五）。金文泰的排華政策，嚴重妨礙馬來亞華僑政治意識之發展，許多原本欲參與效忠祖國政治意識活動之人士，因懼怕殖民地政府之壓制而退縮。在一九〇〇年為提升馬來亞華僑福利而成立的華民護衛司，現因參與壓制僑胞的活動，而被馬來亞華僑視為監視僑校、報紙和社團的特務機構（註五十六）。

五、馬來亞華僑民族主義之評估

民國十六年清黨後，中國國民黨的反帝運動逐漸衰退，由於身為執政黨，中國國民黨所領導的國民政府，必須對西方列強採取關係正常化政策，面對共產黨的叛亂，國民政府甚至必須暫時容忍日本的侵略行動，而不願公開觸怒日本，在此種政治情況下，中國國民黨所領導的國民政府

，無意對英國在馬來亞的統治權做出任何挑釁行爲，然而，基於傳統的觀點，國民政府視所有海外僑胞爲其國民，馬來亞之華僑當然亦在「中國國民」之範疇內。在以黨治國的訓政時期，黨部的組織常被視爲提倡民族主義的重要機構，中國國民黨自然會在馬來亞地區展開其黨務工作并設立支部。民國二十年四月與英國簽定的藍王協定，亦不意味中國國民黨會在馬來亞地區停止所有的政治活動。但是對於英殖民地政府而言，中國國民黨在馬來亞地區支部之設立，隱含中國對英屬馬來亞殖民統治的一種威脅。認同中國之政治意識的興起與成長，自然的被視爲對英國統治權的嚴重挑戰，因而殖民地政府把中國國民黨在馬來亞的活動，當作中國企圖在馬來亞地區建立「國中有國」的明證。

關於馬來亞華僑的效忠問題甚爲複雜，部分由於在這個時期並沒有一個可涵蓋全體僑胞的單一社團（註五十七）。此時，馬來亞華僑的政治態度，至少可分爲三種團體：第一種，他們深深關切中國內部的事物；第二種爲專心致力於居留地的社團組織；第三種爲效忠居留國，並參與當地政治的土生華僑（註五十八）。

華僑民族主義的興起與發展，多半發生在第一種團體中，他們當中有許多出生在中國或曾在中國受過教育，另外還有許多，雖出生於馬來亞，卻在當地的中文學校受教育，他們自認爲中國的忠實國民，他們對中國的政治效忠，遠超過他們對馬來亞的效忠，他們之中，有許多人不會說英文，在英國殖民地政府統治下，也無法享受政治權力。至於許多被稱爲「峇峇」的土生華人，他們對英殖民地政府的效忠遠甚於對中國的效忠，他們是英國國民，在英校受教育，參與當地政治活動，並自認爲與英屬馬來亞榮辱與共。事實上，就土生華人整體而言，他們曾公開表示支持金文泰的排華政策（註五十九）。第二群體，在政治上爲較具彈性的一群人，他們雖常支持效忠中國的活動，但也與英殖民地政府維持良好關係（註六十）。他們大部分只具有鄉土意識，以生爲中國人爲傲，但卻不願觸怒殖民地政府，他們經常參與當地的種種福利活動。但在政治上，則不願明確地表示他們的立場。

馬來亞華僑社會中，對於中國國民政府的不同效忠程度，復因僑社中各方言群的存在，更顯複雜，除「國語」教學外，殖民地政府一向鼓勵中文學校以各地方言爲教學媒介（註六十一）。對使用方言之鼓勵，無疑加強各方言群之凝聚力，由於殖民地政府不鼓勵國語的使用，因而在馬來亞華僑各方言群間，不易產生政治共識。曾有研究指出，對方言群的認同，足以妨礙民族主義之發展（註六十二）。缺乏共同的國家意識，正符合殖民地政府對馬來亞華僑分而治之的政治策略。作者認爲馬來亞華僑缺乏這種較方言群認同感更大的政治認同，足以導致馬來亞華僑無力反抗金文泰的鐵腕統治。

一九三〇年代之經濟大恐慌，對馬來亞華僑造成極大的困難。馬來亞華僑之經濟活動著重於原料的輸出與消費品之輸入，而華僑又多從事轉口貿易，馬來亞的原料輸出主要爲橡膠與錫兩項，因此國際市場對此兩項商品的需求，與馬來亞地區的經濟榮枯，有密切之關係。馬來亞經濟發展，亦隨著國際市場中對此兩項商品的供求情形而波動。一九三〇年代，就因橡膠價格的急速下降，造成華僑社會中重大的經濟損失。由於經濟恐慌，導致許多經濟社會問題的產生，例如，破產與大量的失業（註六十三）。許多原來支持效忠中國政治活動的華僑，由於本身經濟困難，無力繼續支持這些活動（註六十四）。而中國本身亦因經濟大恐慌之影響，無法資助倡導效忠中國之相關活動。尤有甚者，在一九三〇年代初期，中國遭遇洪水、飢荒之際，復面臨日本之武力侵略。雖然中國駐馬來亞的領事館官員，對馬來亞華僑所遭遇之問題密切注意，但因領事館本身之

財政困難，無法對遭遇不幸之華僑伸出援手。由於中國國內經濟之情況不佳，一九三二年初，中國國民黨總部曾發電其在馬來亞之支部，令其自尋財源（註六十五）。中國駐新加坡與檳榔嶼之領事館，曾因經費困難，積欠員工薪資達數月之久（註六十六）。由於缺乏財源，中國在馬來亞地區的黨政機關，對推動效忠中國政治意識的行動失去活力，因而更削弱馬來亞地區華僑對殖民地政府排華政策的抵抗。從這個角度看來，經濟大恐慌的發生，減低了馬來亞華僑民族主義與英國殖民地主義間之衝突。

六、討論

殖民地政府曾以一九三〇年代之經濟大恐慌，當作實施「移民限制條例」的藉口，一些研究報告以為限制移民的政策，源自於經濟的不景氣，他們認為，經濟上的考慮，實為限制移民的根本原因（註六十七）。他們強調，在經濟大恐慌發生之前，殖民地政府從未限制華僑的移入，由於經濟恐慌，造成嚴重失業問題，為解決這個經濟難題，殖民政府始採取對移民的限制。然而，這種觀點實有待商榷，因為殖民地議會乃遠在經濟大恐慌發生之前，便已通過「移民限制條例」。尤有甚者，當一九三二年實施「外僑條例」時，華民護衛司明白表示，外僑條例之制定，不僅是要限制移入馬來亞地區華僑的數量，更要控制華僑之品質，他認為，近年來馬來亞華僑社會內政治不安的情勢，迫使殖民地政府不得不密切注意移入星馬地區之華人品質，以便消除華僑社區中之政治不安（註六十八）。因此，當時僑界中盛傳，殖民地政府對移民之種種限制，首在對付華僑之移入，尤其是具有「效忠中國」傾向華僑人士之移入，作者認為此種說法，確有相當事實根據，而非捕風捉影之妄論。依據作者對殖民地政府在此時所採取的種種壓制手段之觀察，馬來亞殖民地政府確將壓制華僑傾向中國政治意識的興起，視為其統治馬來亞之重要目標。其對華僑政治活動之控制情形，亦可從其對所謂「非法社團組織」成員的逮捕與追控，略窺一二。一九二四年，制定「社團註冊條例」時，本意在對付犯罪集團，維護社會治安，自一九二五年至一九二八年，殖民地政府依據該條例，共偵辦一〇一個案件，起訴二百八十人，幾乎所有案件及被提起公诉之人員，皆屬於犯罪集團，對於穩定當地的治安，貢獻良多。但自金文泰接任海峽殖民地總督兼英駐馬來聯邦最高行政專員職務後，社團註冊條例在當地社會所扮演的角色，逐漸改變。以一九三一年為例，依據社團註冊條例被起訴的案件，共有七十八件，其中七十一件涉及政治性質，而只有七件針對破壞社會治安的犯罪集團（註六十九）。社團註冊條例如今卻被殖民地政府當作消滅馬來亞華僑政治活動之工具，金文泰這種對社團註冊條例在應用上之改變，無疑嚴重的打擊了馬來亞華僑政治意識的成長。

馬來亞地區華僑「效忠中國」政治組織與意識之發展，在金文泰統治下，確實經歷一段黯淡的日子。由於當時華僑最大之政治團體—中國國民黨—慘遭嚴重的打擊，以致無法發展出一個融合各方言群的政治理念，金文泰對中國國民黨活動之種種限制，迫使其無法公開活動，因而使得馬來亞華僑在發展民族意識的階段，沒有一個可運用的政治組織。由於缺乏有效且有經驗之政黨的領導，許多促進華僑民族意識發展的活動，無法推動。也就是說，華僑之民族主義無法發展成熟。曾有許多研究指出，「異族之侵略，是激發華僑民族主義興起與發展的重要因素」（註七十）。甚至曾有學者認為，廿世紀以來，日本對我國的一再入侵與壓迫，逐步喚醒馬來亞華僑之民族主義意識（註七十一）。然而，當一九三〇年代，日本對華侵略行動日趨激烈之時，馬來亞華僑效忠中國之政治意識，卻發展得非常緩慢，這種不尋常的現象，似乎顯示金文泰之排華政策，

對馬來亞華僑政治意識的覺醒與發展，產生相當大之阻力。

回顧以往馬來亞華僑與我國民族運動之關係，馬來亞華僑對祖國貢獻是在財政上，僑胞透過各種管道寄回為數頗巨的僑匯，協助祖國平衡對外貿易之赤字，而華僑抵制日貨之運動，亦嚴重威脅日本在馬來亞地區之工商發展。是故，馬來亞華僑民族主義的興起，帶來的是經濟上而非政治上的功效。殖民地政府對馬來亞華僑政治活動之敵視，似乎誤解此類活動之真正意義，馬來亞華僑民族主義之發展與英殖民主義並無衝突之必然性，金文泰之各項排華政策，實在是不瞭解馬來亞華僑民族主義真義下，所作出之不必要的反制動作。

註釋：

- 註一：保皇黨首領康有為於戊戌政變後，前往馬來亞，鼓吹保皇思想，革命派之楊衢雲於一九〇〇年初將興中會引起馬來亞，中山先生則於數月後繼楊前往，宣傳革命思想。“馬來亞”一詞，係指地理上之馬來半島，包括馬來聯邦，非馬來聯邦及海峽殖民地等三區，海峽殖民地則為新加坡、麻六甲及檳榔嶼之合稱。新加坡又稱為星加坡，簡稱為星洲。
- 註二：早在一九〇五年，孫中山先生就成立了星洲書報社，以做為宣傳革命的組織。這個社團發展成為長老教會的一個青年協會。之後，更多的書報社在馬來亞各地先後成立。參閱許甦吾先生的新加坡華僑教育全貌。(Singapore: Nanyang Book Co, (1950), pp.90-92.
- 註三：民國元年時，國民黨在馬來亞地區共有三十個支部。參閱Png Poh-Seng, "The Kuomintang in Malaya" in K.G. Tregonning, ed., Papers on Malayan History, (Singapore, 1962), p.215。
- 註四：Evelyn Sim Cher Lan, "The Kuomintang-Communist United Front in Malaya, 1924-1927," (Singapore, B.A.Honour Thesis, University of Singapore, 1974), p.4; 殖民地政府曾以國民黨檳城支部有倡導反袁世凱政府之嫌，而不准其註冊。參閱Png Poh-Seng, "The Kuomintang in Malaya," p.217.
- 註五：民國四年時，日本乘歐戰正酣之時，向我國提出所謂“廿一條款”，擴大日本在華利益。消息傳至馬來亞，引發了華僑之強烈反日情緒，在新加坡中華總商會領導下，在華僑社會中，發動了一次抵制日貨運動。有學者認為，如果不是適逢一次世界大戰的話，馬來亞地區的反日活動恐將更為激烈。參閱Yoji Akashi, "The Nanyang Chinese Anti-Japanese Boycott Movement, 1908-1928," Journal of the South Seas Society, Vol.XX III, 1969, p.72.
- 註六：在馬來亞地區，華僑響應「五四運動」而發起的反日活動，可說是相當的激烈，雖然在這次的反日活動，摻雜著不少其他因素，但不容否認的，知識份子藉著此次抵制日貨的活動，一再在僑胞中，倡導傾向中國政治意識的發展，有關星馬華僑對五四運動的反應。參閱崔貴強，“海峽殖民地華人對五四運動的反應”南洋學報，第20卷，1965，第13至18頁。

- 註七：Yoji Akashi, The Nanyang Chinese National Salvation Movement (Lawence, University of Kansas Press, 1970), p.2；中國國民黨新加坡第一分部在民國九年成立後，曾在振群學校掩護下，進行各種活動。該分部後來自己設立啓明學校，分部成立時，只有黨員50人，到民國十三年時，已增加到350人。詳情請參閱，中國國民黨新加坡支部第一分部歷年沿革史（民國23年6月），中國國民黨黨史會（此後簡稱黨史會）資料022/33。
- 註八：許多年後，曾任英駐馬來亞殖民地官員的巴素（Victor Purcell）在其回憶中指出，當時中國國民黨在馬來亞地區之反英帝國主義目標為英國，許多在廣州印製的宣傳品，都深具反英色彩。因而，馬來亞殖民地政府對此類印刷品實施管制，不准其進入馬來亞。參閱 Victor Pucell, The Chinese in South-east Asia (London, Oxford University Press, 1952), pp.358-9。
- 註九：中國國民黨中央執行委員會南洋總支部報告書，黨史會資料，002/21，（民國廿一年十月十日）。
- 註十：Gene Hanrahan, The Communist Struggle in Malaya (Kuala Lumpur, University of Malaya Press, 1971, p.33。
Gwee Yee Hean, "Chinese Education in Singapore", Journal of the South Seas Society, XXV, 1970, p.105。
- 註十一：雖然海峽殖民地政府在民國三年時便已宣布國民黨為非法組織，但馬來聯邦政府（the Federated Malay States）直到民國十四年始採取相同態度，不過，儘管馬來亞之殖民地政府自民國十四年開始壓制中國國民黨之種種活動，黨部組織仍甚健全。直到民國十九年金文泰擔任海峽殖民地總督兼馬來聯邦最高行政專員後，中國國民黨所推動以中國為華僑效忠目標之活動，始受到嚴重之威脅，參閱Alun Jones, Internal Security in British Malaya, 1895-1942, (New Haven, Yale University, Ph.D. Dissertation, 1970) p.194；海外被逐僑胞回國留京同志會週年紀念刊（南京，民國二十三年），黨史會資料1-482/352。
- 註十二：中國國民黨中央執行委員會海外部報告書（民國十四年一月），黨史會資料002/50。
- 註十三：中國國民黨中央執行委員會海外部報告書（民國十四年一月），黨史會資料002/50，根據中國國民黨現存資料顯示，為推動國民革命吸收黨員，中國國民黨所辦之啓明學校，曾一再遭到殖民地政府的搜查、騷擾，民國十九年時，學校被迫關閉。參閱，中國國民黨新加坡支部第一分部歷年沿革史。
- 註十四：海峽殖民地總督致殖民部的秘密報告，第63號附錄2，1931年2月25日。現存新加坡國家檔案局。引自Fu Mui Kim, "The Kuomintang in Malaya." p.9。
- 註十五：C.O.273/538, 殖民地警察總監報告，附錄於殖民地報告第493號附錄2。
- 註十六：Yung Yuet-hing, "Contributions of the Chinese to Education in the Straits Settlements and the Federated Malay States, 1900-1940"（吉隆坡，馬來亞大學碩士論文，1967），p.72。
- 註十七：關於馬來亞華僑的政治活動，請參閱崔貴強“海峽殖民地華人對五四運動的反響”，南洋學報，第20卷，1965。
Yoji Akashi, "The Nanyang Chinese Anti-Japanese Boycott Movement, 1908-1928,"

Journal the of South Seas Society, Vol. XXIII, 1969; Hung-Ting Ku, "The Kreta Ayer Incident in 1927", Occasional Paper Series NO.13 (新加坡, 南洋大學), January 1976; Pang Wing-Seng, "The Double-Seventh Incident, 1937: Singapore Chinese Response to the Outbreak of the Sino-Japanese War", Journal of Southeast Asian Studies, Vol. IV, NO.2, September 1973.

- 註十八：殖民地當局認為，效忠中國的政治活動就是“中國想要控制馬來亞，使其成為領土……”的證明，請參閱，Proceedings of the Legislative Council(Singapore, 1930)p.B26; C.O.273/569, Confidential despatch from the Governor of the Straits Settlements to the Colonial Office, dated October 16, 1931.
- 註十九：Bradford A. Lee, Britain and the Sino-Japanese War, 1937-39(London, 1973)p.18
- 註二十：Hsieh Chün-tu, "British Rule in Malaya, 1919-1939", Journal of the South Seas Society, Vol. XV III, Parts 1 and 2, 1964, pp.4-5, 15-16.
- 註二十一：Evelyn Sim Cher-Lau, "The Kuomintang-Communist United Front in Malaya, 1924-27", (Singapore, University of Singapore B.A. Honors Academic Exercise, 1974), pp.21-22.
- 註二十二：Fu Mui-Kim, "The Kuomintang in Malaya"(Singapore, University of Singapore B.A. Honors Academic Exercise, 1976), p.6.
- 註二十三：海峽殖民地社團法案第一百二十六號規定，“在社團法案規定之下，除非該社團被疑具有非法目的或違背殖民地之治安，殖民官將不會拒絕其註冊”。
- 註二十四：有關馬來亞政府對僑胞的政治活動之態度，請參閱，Png Poh Seng, "The Kuomintang in Malaya, 1921-1941".
- 註二十五：請參閱，Fu Mui Kim, "The Kuomintang in Malaya", p.11.
- 註二十六：海峽殖民地總督致殖民部的機密報告第五十一號。一九二九年二月二十日。現存新加坡國家檔案局。
- 註二十七：海峽殖民地總督致殖民部的機密報告，第63號附錄四，一九三一年二月二十五日。現存新加坡國家檔案局。引自Fu Mui Kim, "The Kuomintang in Malaya", p.13.
- 註二十八：請參閱Fu Mui Kim, "The Kuomintang in Malaya" p.21.
- 註二十九：關於此次會談的細節，請參閱海峽殖民地總督致殖民部的機密報告，第五十九號附錄二，一九三〇年二月二十五日。
- 註三十：請參閱Fu Mui Kim, "The Kuomintang in Malaya", pp.13-14.
- 註三十一：海峽殖民地總督致殖民部的機密報告，第六十三號附錄一，一九三一年二月二十五日。p.15.
- 註三十二：海峽殖民地及馬來聯邦社團法案因而做適度的修定，免除中國國民黨要在當地登記的規定。請參閱Straits Times (海峽時報, 新加坡出版之重要英文報紙)；星洲日報 (新加坡出版的重要中文報紙)。一九三一年五月十二日。
- 註三十三：C.O.273/572, Monthly Review of Chinese Affairs, NO.9, 一九三一年五月，附錄於海峽殖民地總督致殖民部的機密報告，一九三一年六月十一日。
- 註三十四：華民護衛司最早於一九三〇年四月開始對輸進新加坡的書籍進行檢查。而馬來聯邦政

- 府對郵件的檢查，是自一九三二年一月於新加坡展開。請參閱C.O.273/579, Monthly Review of Chinese Affairs, NO.17, 一九三二年一月，附錄於海峽殖民地與馬來聯邦致殖民部的機密報告，一九三二年二月十一日，p.60；第十九號，一九三二年三月，附錄於海峽殖民地與馬來聯邦致殖民本部的機密報告，一九三二年四月七日，p.64。
- 註三十五：請參閱Fu Mui Kim, "The Kuomintang in Malaya", p.17.
- 註三十六：到一九三一年時，馬來亞地區共有八百八十一個中文學校，其中只有一百五十三個學校接受英殖民地政府的經費資助。請參閱C.O.273/579, Monthly Review of Chinese Affairs, 第十九號，一九三二年三月，附錄於海峽殖民地與馬來聯邦致殖民部的機密報告，一九三二年四月七日。
- 註三十七：國民政府對於馬來亞華僑的財政上資助，詳情請參閱Tan Bee-bee, "The Impact of the Great Depression on Chinese in Malaya and Singapore, 1929-1934" (Singapore, Nanyang University B.A. Honors Thesis, 1980), chapter 6.
- 註三十八：C.O.273/585, Reference NO.13006, "The Educational Policy of the Straits Settlements and Federated Malay States"關於華僑教育的發展，請參閱：Gwee Yee-hean, "Chinese Education in Singapore," Journal of the South Seas Society, Vol. 25, Part 2, 1970, pp. 100-127.
- 註三十九：Straits Settlements Annual Reports, 1931年, p.29, 1932年, p.25.
- 註四十：Chu Tee-sheng, "The Singapore Chinese Protectorate, 1900-1941", Journal of the South Seas Society, Vol. 26, Part 1, 1971年, pp. 30-31.
- 註四十一：Fu Mui-Kim, "The Kuomintang in Malaya" p.17.
- 註四十二：Monthly Report of Chinese Affairs, NO.9, May 1931, p.14.
- 註四十三：有一些支部僅在名義上是存在的，例如，中國國民黨在霹靂的支部，自稱擁有一千五百名黨員，分屬於十三個支部，但由於殖民地當局嚴密監視各直屬支部，實際上只有少數的支部存在。請參閱Fu Mui-Kim, "The Kuomintang in Malaya" pp.40-41.
- 註四十四：Joseph Chong, "The Chinese Consul-Generals' Activities in Singapore, 1930-1941", pp.25-34 與pp.47-52.
- 註四十五：C.F. Yong, "Pang, Pang Organizations and Leadership in Chinese Community of Singapore During the 1930s," Journal of the South Seas Society, Vol.32, 1977, p.45. Pang Wing-seng, "The Double-Seventh Incident, 1937: Singapore Chinese Response to the Outbreak of the Sino-Japanese War".
- 註四十六：雖然新加坡的提學司於一九三一年十月六日發布一項法令，禁止在公立及受英政府資助的英文學校臂纏黑紗，但其餘的一般華僑仍繼續進行哀悼活動。請參閱C.O.273/572, Monthly Review of Chinese Affairs, 第十四號，一九三一年十月，附錄於海峽殖民地與馬來聯邦致殖民部的機密報告，一九三一年十一月三日，p.13.
- 註四十七：詳細情形請參閱Lee Ah chai, "Policies and Politics in Chinese Schools in the Straits Settlements and the Federated Malay States, 1786-1941", (Singapore, University of Singapore M.A. Thesis, 1957), 第七章。
- 註四十八：然而，當總匯新報於一九三一年九月二十九日刊登一篇文章，內容中公開支持反日抵

制運動，總匯新報的新聞執照立刻被吊銷一個月，主編也遭到警告。請參閱C.O.273/572, *Monthly Review of Chinese Affairs*, 第十三號，一九三一年九月，附錄於海峽殖民地與馬來聯邦的致殖民部的機密報告，一九三一年十月，p.26.

註四十九：以上的數據是來自於新加坡工商專員之報告，請參閱C.O.273/585, *Monthly Review of Chinese Affairs*, 第三十號，一九三三年二月。

註五十：該份中央黨部的報告被殖民地當局所截取。請參閱C.O.273/572, *Monthly Review of Chinese Affairs*, 第十五號，一九三一年九月。附錄於海峽殖民地與馬來聯邦致殖民部的機密報告，一九三一年十月十五日，p.22.

註五十一：C.O.273/597, *Monthly Review of Chinese Affairs*, 第四十九號，一九三四年九月，附錄於海峽殖民地與馬來聯邦致殖民部的機密報告，一九三四年十月十三日，p.17。

註五十二：C.O.273/597, *Monthly Review of Chinese Affairs*, 第五十二號，一九三四年十二月，附錄於海峽殖民地與馬來聯邦殖民部的機密報告，一九三五年一月十八日，p.9.

註五十三：C.O.273/572, *Monthly Review of Chinese Affairs*, 第十五號，一九三一年十一月，附錄於海峽殖民地與馬來聯邦殖民部的機密報告，一九三一年十二月十五日，p.12

註五十四：Fu Mui-Kim, "The Kuomintang in Malaya", p.42; 然而殖民地政府對不涉及政治性質之籌款的組織，並不阻止。

註五十五：關於華民護衛司的組織及運作，請參閱Chu Tee-Seng, "The Singapore Chinese Protectorate, 1900-1941," pp.5-45.

註五十六：中央黨務月刊，第28期，民十九年十一月。

註五十七：C.F. Yong, "Pang, Pang Organizations and Leadership in the Chinese Community of Singapore During the 1930s," *Journal of the South Seas Society*, Vol.32, 1977, pp.31-52.

註五十八：Wang Gung-wu, "The Limits of Nanyang Chinese Nationalism, 1912-1937", in C.D. Cowan and O.W. Wolters, ed., *Southeast Asian History and Historiography: Essays Presented to D.G.E.Hall*, (Ithaca: Cornell University Press, 1976), p.140.

註五十九：Proceedings of the Legislative Councils. (Singapore, 1932) p. B145.

註六十：Wang Gung-wu, "The Limits of Nanyang Chinese Nationalism, 1912-1937", p.410.

註六十一：Gwee Yee-hean, "The Chinese Education in Singapore", p.109-110.

註六十二：C.F. Yong, "Pang, Pang Organizations and Leadership in the Chinese Community of Singapore During the 1930s", p.32.

註六十三：詳情參閱Tan Bee-bee, "The Impact of the Great Depression on Chinese in Malaya and Singapore, 1929-34", 例如，資金雄厚影響頗大的陳嘉庚橡膠公司，於一九三四年倒閉。僑務委員會曾訓令駐星總領事支援陳氏，但因領事館經濟拮据而無法完成任務。

註六十四：Tan Bee-bee, "The Impact of the Great Depression on Chinese in Malaya and Singapore, 1929-34", Fu Mui-Kim, "The Kuomintang in Malaya", p.46.

註六十五：該份中央黨部的報告被殖民地當局所截取。請參閱C.O.273/579, *Monthly Review of*

Chinese Affairs, 第二十號, 一九三二年四月, 附錄於海峽殖民地與馬來聯邦致殖民部的機密報告, 一九三二年五月六日, p.24.

- 註六十六: Tan Bee-bee, "The Impact of the Great Depression on Chinese in Malaya and Singapore, 1929-34".
- 註六十七: Fu Mui-Kim, "The Kuomintang in Malaya," p.20; Chu Tee-seng, "The Singapore Chinese Protectorate, 1900-1941", p.31.
- 註六十八: Chu Tee-seng, "The Singapore Chinese Protectorate, 1900-1941", P.16, 表 2。
- 註六十九: 同上註, 第十八頁。
- 註七十: Fu Mui-Kim, "The Kuomintang in Malaya" p.18.
- 註七十一: 例如 Yoji Akashi, "The Nanyang Chinese Anti-Japanese Boycott Movement 1908-1928", ; Yoji Akashi, Nanyang Chinese National Salvation Movement, 1931-41.

**The Malayan Chinese under the Governor
Clementi Administration**

Hung-ting Ku

ABSTRACT

The presence of a sizable Chinese population in Malaya has attracted the attention of many scholars. Malaya under British rule has also been an interesting research subject for many students of modern Chinese as well Southeast history. The Chinese in Malaya had been regarded a group of economic-oriented people and did not have much interests in local politics until the recent days. The overseas Chinese nationalism was generally praised by the Chinese in China and condemned by the British colonial authorities. It is the intention of this paper to inquire into the real nature of the overseas Chinese nationalism in Mayala and the impact of the anti-Chinese policies of Governor Clementi.

試論中國傳統自然宇宙觀之重建

陳榮灼*

摘要

中國傳統自然哲學，即以《周易》為主的義和系統，近代以來一直被認為違背自然科學。然而近年來「系統論」與「耗散結構理論」之興起，卻為自然科學之發展開出一有別於（由牛頓至愛因斯坦所代表的）「經典科學」之新方向，本文嘗試指出這些強調「整體性」、「有機性」和「自組織性」的「系統科學」，可為重建中國傳統自然哲學提供一正面的可能性。

近年來中國大陸學界於大力鞭撻傳統文化之同時而盛行「系統論」(System Theory)、「控制論」(Cybernetics)與「信息論」(Information Theory)所謂「三論」的思想。特別是《興盛與危機》一書之應用「系統論」來批判中國傳統以來社會之結構，使到人們有「三論」與中國文化似只是負面之對立關係的感覺。其實，兩者之關係並非盡是如此緊張，特別是「系統論」之興起，對於中國傳統自然宇宙觀，提供了一個再生的機會。「系統論」之最新一個發展分支是「耗散結構理論」(Theory of dissipative structures)，其奠基人普里高津(Ilya Prigogine)便嘗於其《從存在到演化》(From Being to Becoming)一書的中譯本序言中指出：

“我覺得從本書得出對自然界的描述非常接近中國奠于自然界中的自組織與諧和的傳統觀點”。(註一)

本文嘗試首先勾劃出中國傳統自然宇宙觀的本質特徵，然後討論「系統論」與重建中國傳統自然宇宙觀之正面關連所在。

(I)

究竟中國傳統自然宇宙觀有什麼本質特徵呢？唐君毅先生在《中國文化之精神價值》(註二)一書中有專章討論，依唐先生的分析，與西方傳統哲學思想中自然宇宙相對比，中國自然宇宙觀是有下列的特點：

(一)「中國自然宇宙觀中缺乏超越的必然律的觀念，而以自然律則為內在於自然事物者。」(頁62)

(二)「中國自然宇宙觀中，共相非第一義之理。物已存在之根本之理為生理。此生理即物之性

* 東海大學哲學系

- 物之性表現於與化物感通之德量。性或生理，乃自由原則，生化原則；而非必然原則。」（頁65）
- (三)「中國自然宇宙觀，視物皆有虛以涵實，以形成生化歷程。故無純物質性之實體觀念。萬物無永相矛盾之理，而有由相感通以歸中和之理。」（頁66）
- (四)「中國宇宙觀中物質與能力，物質與空間，時間與空間不相對立；以位序說時空，而無『無物之時間空間觀念』。」（頁71）
- (五)「中國自然宇宙觀重明理象數之合一而不相離」（頁77）
- (六)「價值內在於自然萬物之宇宙觀」（頁80）

上述這些中國傳統自然宇宙觀的所有特徵都是表現於《周易》的思想中。

基本上，在了解自然宇宙的「從混沌到有序」之歷程上，《周易》是採取了「整體的」（holistic）和「有機的」（organic）觀點，而非西方的「原子論」（atomism）和「機械論」（mechanism）之立場。可以說其「原型」（archetype）是「生物的有機論」（biological organism），而不是「無生命的機器」（lifeless machine），因而「生之歷程」就是宇宙的真象。「數」對「自然」之關係，亦無如伽里略之將自然客體化的功能；依《周易》「數」是直接地依於物之「生長歷程」而成立，因此，「數」並非由自然外在地「抽象」而生，而乃係直接地「顯象」自然之變化。

中國傳統這種「非決定論」式自然宇宙觀無疑在在地顯示了與西方近代科學所預設的機械論式自然宇宙觀的格格不入。而且，由於西方這種偏重分析和還原的方法論之實驗科學的成功與高度發展，結果造成了其背後之機械論和決定論自然宇宙觀之獨一無二的主流地位，中國式自然宇宙觀從此便淪落被視為初民樸素思想之表現，是「前科學」（pre-scientific）的錯誤宇宙觀，根本沒有真理的意義之地步。雖然，在西方也有一些哲學家如懷德海對中國式自然宇宙觀的聲援，但是，這種論調也只是如空谷足音並沒有任何回響。今日若有人再提起中國式自然宇宙觀似都會給人譏笑為落後和違反自然科學的。

中國式自然宇宙是否已經完全沒有任何學術價值，只屬「反科學」（anti-scientific）之錯誤觀點而已？

(II)

「系統論」之出現，特別是「耗散結構理論」之創立，可說是為中國式自然宇宙觀的再生提供了一個新希望。

「系統論」作為一個科學是貝塔朗菲（L.von Bertalanffy）於本世紀四〇年代所創立。貝塔朗菲一生致力於反對機械論在科學思想中的主流地位，他特別批評機械論只懂得分析和簡化，反而抹殺了對整體的掌握。因此，貝塔朗菲開宗明義地強調其「一般系統論」是關於整體的一般科學。基本上「系統論」就是一門從整體的觀點，來研究系統本身之複雜性，系統與系統間之互動，系統與環境之關聯的科學。而所謂「系統」是指由相互關聯，相互作用的因子而組成之具有一定功能的有機整體。一般來說，「系統論」是有四條基本原則：(一)整體性原則，(二)相互性原則，(三)有序性原則，(四)動態性原則。我們嘗試在下面指出這些基本原則與中國式自然宇宙觀的相應性。

首先，貝塔朗菲十分強調：“亞里士多德的觀點：「整體大于他的各部分的總和」，是基本的系統問題的一種表述，至今仍然正確”（註三）。而「整體性原則」是一方面堅持整體性質不

等于部分性質的算術和，另一方面則區分作為系統整體的構成因子的性質和功能與他們在獨立時的性質所具功能之不同。因此，不單止這些因子對整體有牽一髮動全身之影響，而且，要確切了解這些因子的性質與功能，必須透過其在整個系統中所佔之地位及所引起之作用。

另一方面，從《周易》言「保合太和」也是強調「整體性」之首出地位。每一事物並非獨自而生，而係“萬物即在一生而化而生之大化流行或生生不息歷程中”（註四），而若從這種「萬物一體」性，“以看當前自然界中之任一物之生，則其中皆有無限之天地萬物之作用功能之互相貫徹，以便之生”。（註五）

其次，依「系統論」，系統的「整體性原則」是要通過「相互作用原則」方能具體落實。系統中因子與因子之間，系統與環境之間都是相互作用、相互聯係相互依存和制約的。依「相互作用原則」，不但每一因子之存在是依賴其他因子的存在，而且它的變化也會導引其他因子和整個系統本身之變化。

另一方面，《周易》之講「八卦」與「乾坤」，旨在強調：“物之性，表現於「與他物相感通之德量」”（註六）。這是說每一物皆是與他物相互感通，相互攝受，相互作用，方能使萬物生起。因而，物之「空間性」（即其位），是由其與其他事物相關聯而所在之「場所」以定”。

（註七）而物之「時間性」則由與之不同呈現之事物而定。（註八）然而，萬物皆落在一相互作用之關係中。因而“其生也，乃涵攝以前宇宙事物以生；其成也，即被以後之宇宙事物所涵攝以成”（註九）。

作為「系統論」第三個基本原則「有序性原則」是說：系統的任何相互作用與相互關聯都是按層次性而行，而其穩定的聯繫，是會形成有序的結構，有條不紊的。具有相同組成因子的事物，可因內部結構上的改變，而引致事物本身在性質上的變化。因此要釐清系統本身層次性結構，方能了解系統的整體特性和功能。

另一方面，《周易》「元亨利貞」的論點，就是強調條理秩序乃係內在於自然事物，所謂萬物之「性」，就是其「律則」因為事物的律則與條理秩序並非為外在於事物，而乃內在於其運行變化之中。

最後，「系統論」所研究的系統都是一個動態系統。「動態性」就是指系統的運動、發展和變化過程。「動態性原則」是堅持系統係由能動的複雜過程所構成，而並非只係一被動的機械式組合。因而，要了解系統的功能，必須掌握其發展趨勢和變化規律。而系統之穩定的有序結構則不外是在動態中的平衡。

另一方面，《周易》在強調自然之「剛健生動，自強不息」的本性之同時，亦指出萬物的“條理秩序與規律，由物之運行變化而見”（註十）。宇宙之悠久生成，是由于其能「往來不窮」。

從上述之對比中，我們不難看出中國式自然宇宙觀這種強調「整體性」、「相互感通性」和「攝受性」、「條理秩序內在性」和「生生不息的動態性」的風格，是與「系統論」的四個基本原則存在著相互呼應的關聯。無疑，《周易》的思想是屬於一套「自然哲學」，而「系統論」則是一門「自然科學」，兩者在份際上有著本質性之差別；然而，兩者的呼應關係，卻可以證明《周易》的自然宇宙觀並非是一種完全與現實脫節的、過時的「自然哲學」。相反，系統論之成立，支持了這種「自然哲學」本身仍具有「合理性」。當然，我們在這裡不是想通過科學理論來安立一種哲學，而只係想指出：「系統論」所預設的「自然宇宙觀」在本質上並不能是純機械論式

，而必為一終極是「整體有機論」式的。而在後者這一分際上，《周易》的自然哲學思想可以還有效性。大抵上，每一「自然科學」都有其相應的「自然觀」或「自然哲學」作為其基礎。而相應於「系統論」的「自然哲學」是在基本上與《周易》同調的。

若果說，貝塔朗非的「一般系統論」為中國式自然宇宙觀作出了正面的支持，那末，作為「系統論」之最新發展之一的「耗散結構理論」，不但符合中國的自然觀，而且更有力地批評了經典科學的機械自然觀。

「耗散結構理論」是普里高津於1969年所創立。「耗散結構理論」的主要研究對象是「開放系統」，即和其周圍的環境進行能量和物質交換的系統。可以說，例如「無序」，「不穩定性」，「多樣性」，「不平衡」，「非線性系統」和「暫時性」等都是普里高津所感興趣的。基本上，「耗散結構理論」是要說明「從混沌到有序」的過程。普里高津指出：有序組織可以通過一個「自組織過程」從混沌中自發地產生出來。詳言之：“一個開放系統（不管是力學的，物理的，化學的還是生物的系統在達到遠離平衡的非線性區時，一旦系統的某個參量的變化達到一定的閾值，通過漲落，系統可能發生突變，即非平衡相交，由原來的無序的混亂狀態轉變到一種時間、空間或功能有序的新的狀態。這種有序狀態需要不斷地與外界交換物質和能量才能維持，並保持一定的穩定性，不因外界的微小擾動而消失，普里高津把這種遠離平衡的非線性區形成的新的穩定的有序結構，稱之為耗散結構。這種系統能夠自行產生的組織和相干性，被稱作「自組織現象」”。（註十一）

十分清楚，依普里高津、系統由無序走向有序之演化條件有四：

- (一)系統必須為「開放系統」。
- (二)系統必須遠離平衡。
- (三)系統內各因子之間存在著非線性的相互作用。
- (四)系統存在著偶然的漲落。

普里高津這種「自組織理論」成功地說明許多自發地形成有序結構的宏觀現象。然則「耗散結構理論」有何哲學上的涵義呢？

簡單地說，就是有力地指出了西方經典科學及其背後之自然觀的局限。

普里高津指出：“西方經典科學強調是實體（如原子、分子、粒子、基本粒子、生物分子等），注意的是把對象分解為各種簡單的要素來研究。”（註十二）這是說：“在經典自然科學家看來，物理世界是簡單的，被動的，僵死的，不變的，可逆的和決定論的。”（註十三）“這種決定論給我們描繪的是一個僵死的，被動的自然，其行為就像一部自動機。”（註十四）而「耗散結構理論」證明了“可逆性和決定論只適用於有限的簡單的情況，不可逆性和概率論才是這個世界的規律”。（註十五）換言之，「耗散結構理論」凸顯出了「機械論自然觀」之局限。

此外，普里高津本人亦認識到“中國傳統的自然哲學強調的是「關係」，注意研究整體的協調和協作”。（註十六）因此他主張：把“西方科學傳統和強調一個「自發的有組織的世界」的中國傳統哲學結合起來，達到一種新的綜合，這才是我們時代的科學精神，這將導致新的自然哲學和自然觀”。（註十七）

十分明顯，這種新的自然宇宙觀一方面是「傳統中國式」的，另一方面卻是「非傳統中國式」的。其「傳統中國式」之性格表現在宏觀上，整個自然宇宙是有機的、整體的，非決定論的。而其「非傳統中國式」之性格則顯於承認在局部的現象，即在有限的、簡單的情況，「機械論」

、「原子論」和「決定論」是可以適用的。可以說「傳統中國式自然宇宙哲學」之所以衰落，主要原因是它完全忽略了後面這種情況，因而完全無法說明西方經典科學之成功，以致當「拉普拉斯把這種決定論推廣到全宇宙，得到了著名的拉普拉斯決定論」時（註十八），中國傳統自然哲學便逃不過這「拉普拉斯妖怪」的攻擊。基本上，中國傳統自然宇宙觀之局限正是由于只滿足處于一種「直接的」和諧狀態，而全無注意及宇宙還有「封閉系統」（與外界只有能量而無物質交換的系統）和「孤立系統」（與外界沒有能量和物質交換的系統）的存在，遂乃遭受到西方經典科學之擯棄。

綜上所見，顯然「系統論」和「耗散結構理論」之出現，可為中國式自然宇宙觀提供了一重生的機會，但是，在重建中國式傳統自然哲學時，必須正視「機械決定論」和「原子論」是有一定的有效分際；即必須正視在「有限的簡單情況」中要容納「機械論」這一層次的合法性，所反對者只是其「唯一性」與「終極性」而已。那麼，在這一意義上，中國式自然宇宙與西方經典科學仍可有一相互合作而非相互排斥的關係；而且，亦只有當中國式自然哲學能發展到給予機械的自然觀在一定範圍之有效性，方能使本身有現代意義和有效性。可以說，重建中國傳統自然哲學工作之完成在于具體地展示如何攝涵機械論自然觀於本身之中。

註 釋

註一：《從存在到演化》曾慶宏等譯，上海：1986，頁6。基本上，Prigogine和Bertalanffy都是科學家，近年來不少大陸學者致力於發掘他們所發明之科學理論所涉及的哲學問題。關於「系統論」方面之進一步討論和研究，除Bertalanffy之General System Theory (New York: 1968)外，可參考：

- ①曾廣容等編《系統論、控制論、信息論研究》湖南：1986。
- ②王雨田主編《控制論、信息論、系統科學與哲學》北京：1986。
- ③曾廣容等編《系統論、控制論、信息論與哲學》湖南：1988。
- ④馬海平等編《新興學科概要》西安：1987。

註二：唐君毅《中國文化之精神價值》台北：1953。

註三：貝塔朗非，“普通系統論的歷史和現狀”，王興成譯，載于：龐元正等編《系統論、控制論、信息論、經典文獻選編》北京：1989，頁133。

註四：唐君毅《哲學概論》（卷下），香港：1961，頁723。

註五：同上，頁726。

註六：《中國文化之精神價值》，頁67。

註七：同上。

註八：同上。

註九：同上。

註十：同上，頁103。

註十一：顏澤賢《耗散結構與系統演化》福州：1987，頁71。

註十二：見沈小峰，“耗散結構理論中的一些哲學問題”，載于湛華等編，《普里高津與耗散結構理論》西安：1982，頁332~3。

註十三：同上，頁335。

註十四：同上，頁333。

註十五：同上，頁335。

註十六：同上，頁334。

參 考 文 獻

(一) Von Bertalanffy, Ludwig, General System Theory. New York: 1968

(二) 普里高津《從存在到演化》，曾慶宏等譯，上海：1986

(三) 湛華等編《普里高津與耗散結構理論》西安：1982

(四) 王雨田主編《控制論、信息論、系統科學與哲學》北京：1986

(五) 曾廣容等編《系統論、控制論、信息論研究》湖南：1986

(六) 沈小峰等《耗散結構論》上海：1987

(七) 馬海平等編《新興學科概要》西安：1987

(八) 顏澤賢《耗散結構與系統演化》福州：1987

(九) 曾廣容等編《系統論、控制論、信息論與哲學》湖南：1988

- (十)龐元正等編《系統論、控制論、信息論經典文獻選編》北京：1989
- (廿)唐君毅《中國文化之精神價值》台北：1953
- (卅)唐君毅《哲學概論》(卷下)香港：1961
- (卅)金觀濤·劉青峰《興盛與危機》長沙：1984

On the Reconstruction of Traditional Chinese Philosophy of Nature**Chan Wing-cheuk****Abstract**

The traditional Chinese philosophy of nature had long been identified as being incompatible with the modern natural science. With the rise of system theory and theory of dissipative structure, we can now have a kind of non-classical sciences. Our article tries to show that these non-classical sciences can provide a positive support for the validity of traditional Chinese philosophy of nature.

儒家妨礙了科學嗎？

謝仲明*

摘要

本文目的，在批判一種意見。此意見認為(一)中國文化沒有科技成就；(二)儒家思想是造成科技落後的原因。歷史事實否證上述意見之第一部份；根據事實，中國文化約自第二至第十六世紀，其科技成就一直領先世界其他文化。中國科技之落後，乃是在十六世紀開始，其原因甚為複雜；可能的原因包含內在因素、外在因素、及偶然因素等諸方面，儒家思想或體制是否為原因之一，仍有待商榷。上述意見之第二部份，並未被證立。

I、引言

十九世紀中葉以來，滿清王朝領導著中國接受一連串喪權辱國的事，例如英法聯軍入北京；南京條約、中俄伊犁條約、中法安南條約、中英緬甸條約、中日和約、辛丑和約等的簽訂；及租界、礦權、關稅權、治外法權、郵電權等主權之喪失，不單使立國的實質條件日漸消失，更而使文化之自信從根地動搖起來。縱使在民國建立之後，文化自信和自尊，亦無法挽回，此顯現在五四運動打倒孔家店之主張、陳李等人要以馬列主義救中國之主張，胡適之敦促國人承認自己日事不如人，以及無數對傳統文化—特別是對儒家的破毀性批評。即使使至今日，無論在台灣、大陸、及海外，對中國文化（特別是儒家）抱持輕視或否定態度的，仍大不乏人，例如宣稱「孔夫子已經死去」的劉再復及林崗（註一）及《河殤》的作者蘇曉康等人。

對中國文化有所不安，大體是基於與西方文化成就對比下而產生。在中西對此之下，中國文化呈現出兩個明顯的「缺憾」（也許對某些人，會呈現更多），其一是民主政治沒有開出，另一是科學科技之落後；這是百年來國人共同體認的事實。但如何面對這兩項事實，在態度上卻有很大的差別。一種態度是，承認中國文化在這方面的缺憾，但力求改進和補救，冀求在固有文化之根基上，吸收西方文化成素以自我創發和突破。另一種態度是，承認中國文化在這兩方面的缺憾，且進而認為中國文化在本質上、根底裡必然有此缺憾，亦即認為在固有文化的根基上，不可能發展出民主政治和科學，因此，只有把它替換掉，民主和科學才可能出現。

上陳兩種態度，只是大體上的模型化區分，實際上會有程度上的差別，也會有重點和細節上的不同。在這裡，我們把中國文化與民主政治一方的問題，遮攔開去不加討論，而只就中國儒家文化與科學這方面作考慮。在這方面，有一種見解認為：中國文化沒有科學；且以儒家為核心的這種文化，本質上對科學的發展有禁制性。持有這種見解，中、外學者都有，也曾是（或許仍是）一種十分流行的看法。

* 東海大學哲學系

本文的目的，首要批判這種見解。所謂「批判」，是在於分析這種見解的性質、根據和思考邏輯，以決定其意義；次要討論儒家與科學究應有何相干性。

首先，我們分析一下這種見解的邏輯。它其實由兩個述句組成，第一個是「事實述句 (statement of fact)」，它企圖陳述一項事實，即中國文化缺乏科學成就這一「事實」。我們把它模型化地寫成這樣：「中國文化沒有科學」。當然，實際上學者們所說出來的，不必就是這樣的模型化，亦未必是顯明地說，但只要其所說或顯或穩地表達一等同意義的命題，我們都可以把其歸入此模型語句之一類。做為一事實述句，其成立與否，自然是根據於其是否符合事實；它的真假，由事實決定，不是由先驗推理決定。

另一個是「說明述句 (statement of explanation)」它亦可模型化地表示成這樣：「中國儒家文化本質上禁制科學的發展」。它的功能是在說明原因，即針對上項「事實」，說明其為何如此（即為何沒有科學）。其中「本質」與「禁制 (inhibit)」的意義彈性很大，「本質」將包含「決定性的」、「主要的」、「關鍵性的」及其他類似意義；而「禁制」則包含「扼殺」、「妨礙」、「不利於」、「壓抑」等強度不同的意義。又當然，實際所說的，可能長篇大論，亦可有不同的表達方式。

此「說明述句」之可接受與否，顯然不是由事實決定，而是在於其是否能充份地 (sufficiently) 說明其所要說明的事實。但我們必須注意到它的曖昧性格，因為它似乎又是一個事實述句；它似乎陳述儒家文化之具有一種或一些性質，這些性質禁制了科學的發展。例如有人認為，儒家是以道德為價值取向的，而此種道德取向，壓抑了科學的求知精神，造成科學不發達。儒家以道德善為人生之最高價值，的確是事實，故「儒家是以道德為價值取向」一語，亦是一句事實述句。但它仍然是一說明述句，因為它所提的事實，是做為「原因」而被安立。

接著，我們考查一下以上兩述句間的邏輯關係。明顯地，如果該事實述句不成立，則那些說明述句亦失去其該有意義；因為若並無一事實作為「果」，則所謂的「原因」亦不成原因；又設若該事實述句成立，但相應的說明述句，亦並非必然成立，因為它可能陳述了一個誤因 (false cause)；換言之，縱有此「果」，亦未必即是由所指的所謂「因」造成，其中可以另有原因。以上分析，並未窮盡二者的一切邏輯關係，但已足夠我們所需。

II、認為「儒家妨礙了科學」的意見

以下我們陳述並分析四位學者的見解，作為例證。馮友蘭在一篇名為〈為何中國沒有科學？〉的論文中，這樣說：

中國一直都沒有科學，因為照其價值標準，中國一直無需任何科學……中國哲學家亦無需要科學的確定性，因他們所欲求知悉的，就是他們自己；所以，同理地，他們亦無需要科學的力量，因為他們所欲求征服的，就是他們自己（註二）。

馮友蘭首先陳述了一項他所認知到的「事實」，此即中國（文化）沒有科學。然後針對此項事實，提出了一個主要的說明，此即：中國的價值標準，無需科學。然則這個價值標準為何？馮友蘭用迂迴的方式，表示了這個意思，即，中國文化的價值標準，就在於內省和克己，以完成道德的自內我，亦就是「內聖」的價值追求。

除此以外，馮氏在別處亦提出更多的說明。他在其鉅著《中國哲學史》中批評道，中國哲學

家只「重『是什麼』而不重『有什麼』，故不重知識」（註三）。其意是指中國哲學家不重視對事物作內部的分析和量化，而只在粗糙的經驗層面以決定事物之為何物，便以此為足。再者，「中國哲學亦未以…知識問題為哲學中之重要問題」（註四），故作為科學理論基礎的知識論、邏輯程序和方法，皆得不到發展。中國哲學之未以知識問題為中心，其原因之一在於中國哲學家未了解到知識本即有其自身價值，「故不為知識而求知識」（註五）；又一在於中國哲學未把人與自然宇宙截然區分，亦即未把主觀的「我」與客觀的「非我」世界區別開來，以致對客觀世界不求甚解（註六）。馮友蘭在中國文化與科學這論題上，其見解可重構如下。事實述句：中國文化沒有科學。說明述句（理由或原因之提出）：一中國文化專注內在道德價值；二中國哲學家不重「有什麼」；三中國哲學家未能了解到知識之自身價值；四中國哲學沒有把人與自然區分和對立起來。實質上，四項理由都是互通、互相關連的；不過，第一項理由似乎最為根本，因為它可以導引出其他三項。我們也必須注意到，馮氏所提的理由，完全是在中國哲學的範圍內發掘出來。質言之，馮氏是就中國哲學的一般性質，藉以說明中國文化沒有科學之事實。

接著，我們考察一下韋政通的見解。韋氏在其《儒家與現代化》一書中，認為傳統文化有四項因素是與科學精神相違背的，今簡述如後。

第一、不重效用。韋氏說：「就思想表達方式看，傳統文化與近代科學，最大的殊異之處，一是採取『內向觀點』，一是採取『外向觀點』。後者重印證，重懷疑，重實效；前者則否。所以止於『內向觀點』的思想，也就是中國未能產生科學的原因之一」（註七）。所謂「內向觀點」，他引早川（S. Hayakawa）的解釋，謂「只根據言辭，而不根據言辭所代表的事實行動的習慣」（註八）。他認為中國的文化遺產，絕大部份是屬於「內向觀點」的，即二千多年來的學術文化，無非都在維護那儒家的「常道」、堅守那「不可冒犯的天條」（註九）而無視於事實的驗證，「因此一切思想就只能詮釋這個永恒的道……我們只看到一個個的儒者們，在義理方面，經過一生的苦思與發展，結果仍毫無例外地回到原來的出發點上去」（註十），此則有礙科學的發展。

第二、輕視經驗知識。照韋氏看來，儒家的人生思想，「可以完全不以知識為基礎」（註十一）。儒家之輕視知識，實自孔子開始，經孟子以迄宋明的陸王，知識問題就被「處了死刑」（註一二）；儒家注重的德性之知，實與經驗隔離。更甚者，宋明儒者把「見聞之知」（即經驗知識）與「德性之知」視為相反對立，然後一味追求那與科學相反、靠大徹大悟而得的絕對真理和無上智慧；但「丟了具體的物理，去求那『一旦豁然貫通』的大徹大悟，決沒有科學」（註一三）。韋氏歸結說，「在中國傳統文化中，『道德』與『知識』已無法並存」（註一四）。

第三、毫無懷疑地信古。韋政通認為中國文化傳統對古代文物制度信守不移，崇拜追懷，「自始就缺乏懷疑精神，〔如此〕，則中國科學不發達，實是非常自然的一個結果」（註一五）。他據顧頡剛的研究，謂中國古史，特別在種族、政治、倫理和學術四方面，都充滿了虛構的故事和被塑造的偶像，而這大都「只是孔孟及其從徒」的傑作，後世儒者又毫不懷疑地信奉。韋氏斷言，「沒有懷疑，就不會有近代文明……我們孔聖人的一生卻在頌揚堯舜，追懷周文……即此一端，或許已可解釋科學所以在西方文化中發達，而不能在中國文化中發達之故」（註一六）。

第四、文字性質的限制。韋政通認為中國文字本質地是「詩的語言」，帶著濃厚的「情感與外表的美」（註一七），但這種語文卻不宜於記述經驗和說明事實之用，故科學亦因而受到中國文字性質所限制。

韋氏的見解，可以重表如下。他用不同的方式，表達了同一個事實述句：中國沒有科學。這些方式是：「中國未能產生科學」、「決沒有科學」及「科學……不能在中國文化中發達」三者。針對這項事實，他提出了四項說明，分別是一、儒家文化不重視經驗的實證；二、儒家輕視經驗知識（見聞之知）；三、儒家文化缺乏懷疑精神；四、中國文字性質不合乎科學之使用要求。韋氏所提出之四項理由，前三項皆是直對儒家而發，換言之，韋氏是就其所了解到儒家的三種性質，藉以說明中國沒有科學之事實。關於第四項，我們在正文中，不擬討論，但必須說，它是荒謬和違反事實的（註一八）。

以下，我們陳述傅偉勳的看法。傅氏在其論文〈儒家思想的時代課題及其解決線索〉（註一九），批評了其所謂儒家的知識論。傅偉勳認為儒家知識論有三個基本特色，此即（一）「德性之知」與「見聞之知」之區分；（二）「德性之知優先於聞見之知」；（三）「站在儒家泛道德主義立場，『知』本身並沒有獨立的存在意義與價值，它只是為了『行』的目的而存在」（註二〇）。

傅氏斷定，「儒家建立知識兩概觀的目的是在於標榜儒家的泛道德主義（panmoralism）立場，這就是說，德性之知優於聞見之知，前者是本，後者是末」（註二一）；而就在這裡，儒家便犯了「泛道德主義的偏差」（註二二）。照傅氏的論證，以德性之知為優於聞見之知，即是使聞見之知變成德性之知的附庸，把經驗知識變成是「行」（即道德實踐）的工具；他舉例說：「程朱所云『道問學』或格物致知，根本用意還是在『義理』（仁義理智等道德性理）的知解……儒家大儒之中對於自然經驗的外在經驗最表關心的荀子，都突破不了泛道德主義的『行是知的目的』立場」（註二三）。簡言之，聞見之知的自身價值被德性之知所涵蓋、抹殺了。

傅氏又指出，以德性之知為優於聞見之知的泛道德主義，其結果是：

不但容易忽視聞見之知的獨立性與重要性，也很容易動輒混淆道德價值問題與經驗事實問題，由是產生嚴密科學研究態度的奇缺，邏輯思考能力的薄弱，哲學論辯程序的過份簡易化，論點證立上的過失或不充份等理論知性的蔽塞或幼稚。（註二四）

傅氏舉孟告之辯為例，指孟子犯了種種論證或邏輯的錯誤；而朱熹、司馬遷、王夫之等人，也常混淆了道德判斷與事實判斷，走不出泛道德主義的框架，故而中國文化「開拓不出西方人所擅長的純粹知性探求之路」（註二五）。

傅偉勳的證論是這樣的：中國沒有科學知識的成就（事實述句）；其原因是科學態度和邏輯方法沒有發展出來，而此又是由儒家以德性之知優於聞見之知的泛道德主義所造成。必須注意到，傅氏又是從儒家那裏找到某種性質（此，他了解為泛道德主義），藉以說明中國科學不發達的原因。可惜的是，傅氏論證的邏輯和語言的使用，剛巧呈現了他所指稱的「嚴密科學研究態度的奇缺，邏輯思考的薄弱，哲學論辯程序的過份簡化，論點證立上的過失或不充份等理論知性的蔽塞或幼稚」（註二六）。

最後我們要舉的例證，是一位西方學者李雲信的見解。李雲信（Joseph R. Levenson）著了一部三冊的書，名為《Confucian China and Its Modern Fate》。該書就明清迄毛澤東時代中國的文化與政治情況，以解釋中國文明（意即儒家文明）的性質及其在西方文明沖擊而致的沒落，亦分析了中國人面對這歷史情境所生的心理矛盾（註三七）。李氏的結論，亦即其全書所要建

立的歷史判斷，可以歸結為一句話，此即，孔子已死而且不能不死。（在李氏的使用中，「孔子」是比喻辭 (metaphor)，其意思包含「傳統中國」、「中國文化文明」、「儒家文化文明」等義）。

李氏說：「孔子及現存於新近中國的傳統價值，可以說是活在符合〔進入〕博物館的一切條件中」（註二八）；它有「歷史意義 (historical significance)」（註二九），可以作為歷史學或考古學研究的對象，可以供任何人觀賞（「只要有護照及簽證許可」）（註三〇）。對中國近代的變遷和事件，李氏說：「在中國演出的戲劇 (drama)，那悲劇的歷史，就是儒家中國慢慢消磨至只留下歷史意義〔的過程〕；〔此場景〕的標記之一，就是『漢學 (sinology)』，這是西方對中國文明的興趣之全部」（註三一）。

傳統中國文明文化已死去，但是否如古埃及文明一樣地「在時間中消失？」（註三二）李氏認為不至如此，但亦不是說儒家文明可以不朽。埃及文明與中國文明的命運和結局，有同有不同。李氏說，

古埃及文化，包括木乃伊及其他等等，也已填滿了各大博物館，而外國人（包括阿拉伯語的非象形語系的埃及人）就是館長。於此，就是法老王們跟孔子的不同：中國人對傳統文化有其自己的博物館方式，他們保存自己的延續而不排拒變化。他們的現代革命（按：指共產革命）——對抗世界以期能加入此世界，對抗他們的過去以期能保有它為專屬於自己的過去——就是一個長久的奮鬥去建立屬於他們自己的博物館。他們要自己與歷史交代，往後面拋出一條新的繩子，然後抓緊它，而卻面向十分相反的方向。（註三三）

李云信的意思是，埃及人乾淨利落地把他們的木乃伊放進歷史博物館，做為世界古代文明遺跡供世人觀賞和作學術研究；而「孔子」亦是歷史遺跡，但中國人卻仍不願乾脆地放手交出來以便封在世界歷史的博物館裡。李氏認為儒家中國已與世界歷史脫節；它已不活在世界歷史的潮流中。

李云信斷定儒家中國已沒落以至死亡，但為何如此？他問道：「為何儒家會凋萎以致〔與世界〕離異？為什麼歐洲，而非中國，能維持其做為歷史創造者的自我形象而與世界共榮——至少在文化上而不管其政治起伏而言？」（註三四）

對於這個問題，李雲信提出其解答，認為儒家在現代世界沒落，部份原因是在儒家文化與科學不相容、不相配。李氏說，

儒家文明是業餘 (amateur) 〔精神〕的聖化，而現時代的天才（不管是好是壞），卻是專門化的……業餘的儒家教育冀求創造出高層文化的非專業性自由個體；他不必涉身於單純的操作系統。依此，中國科層體制的光采固由其本質上是美感的、自身圓足的文化、仕人考試內容反映出來，但這種體制堵塞了專業〔知識〕方面的發展。在這些情況下，儒家對專門化的貶抑，亦就涵蘊了對科學，理性化抽象化的法政經濟網絡，及歷史演進

觀念等的貶抑（和剝除）…。（註三五）

李雲信的意思是：儒家所追求的，是一種美感的不涉「世俗」事務事功、優游自在的精緻文化（李氏稱為業餘的理想），這種文化追求，具體地反映在仕人考試的內容中。但這種追求，恰與西方的專業化追求背道而馳，因而中國的儒家體制實有礙於科學、資本主義經濟及歷史的發展。照李雲信看來，「孔子」的未來，就是「博物館化」，或說已經博物館化；「一種〔世界〕共同科技的擴展…可能在現實上創造出黑格爾的狂想——一個世界精神（World-Spirit）；那時，中國仍會跟蘇俄、英國為不同，但此並不是儒家文明與基督文明之不同，而是在保持其自己的歷史人物上，國與國之間的不同。然而，各國皆共同存在於一個多色彩、不限於國家民族的單一文明之中」（註三六）。李雲信斷定，「孔子」將無可能在歐洲主導的科技的世界文明中繼續生存；不過，卻可以在博物館中存放著，如同埃及的法老一樣。

以上之轉述，固非全部皆與本文論題直接相干，但李雲信關於「孔子」的議論，十分「有趣」，正因其「有趣」，我們把它引述進來；而又因為它「只是有趣」，我們不予以討論。然而，李雲信關於儒家與科學發展之關係的論點，卻是引述之目的所在。在這論題上，李雲信的論證是這樣的：中國文化（儒家文化）已沒落死亡（這是他對「事實」的陳述）；部分原因，是儒家文明與科學不相容（換言之，有儒家就不可能有科學，要有科學，就不能有儒家）；其所以不相容，又是由於儒家本質上是感性的、業餘性的，而科學則是追求理性和專業化的。簡單地說，李雲信認為儒家的感性和業餘性格，妨礙了科學的發展。

我們陳述和分析了馮友蘭、韋政通、傅偉勳和李雲信的見解。事實上，持有相同或類似看法的學者，在台灣、中國大陸、及海外都為數不少。中外學者們如梁漱溟、胡適之、殷海光、韋爾特（Mary Wright）、韋伯（Max Weber）、羅斯洛（F. S. C. Northrop），以至晚近的張廣達、耿雲志等，都認為中國文化之沒有科學或開展不出科學，是儒家之某種性格所造成。他們批評的著力點，縱或有所差別，但大體上都是環繞著儒家之凸顯道德價值之特性，發這掘出其所以認為造成科學落後的原因。用一句很粗糙籠統的話來說，這些學者就是斷定：中國的儒家禁制了中國科學發展。這個斷定，自然有其含義；其一是，若儒家繼續存在，或客氣一點地說，若儒家繼續為文化之主流核心，則科學將繼續不可能發展起來；其二是，如果有人企圖從儒家理論體系「開出」科學，那是絕無可能的；其三是，若儒家繼續存在或繼續強大地影響著文化價值，則現代化將被阻礙，因為科學是現代化的必要成素。當然，有更多的含義，但不必贅述。

認為儒家妨礙了中國古代科學的發展，這思考方向或見解我們必須加以批判，好讓我們對儒家與科學發展間的關係，能重新開展一些新的、較健全的探討方向和空間，因為事實上有太多的學者，特別是那些「先進的」、「批判性強的」文化工作者、思想家、和哲學家，對儒家作批評似乎是其學術生命之全部；而其批評的內容，又已成公式化，例如「泛道德主義」、「保守復古」、「天（自然）人無對」、「權威主義」、「輕視經驗和實務」、「輕視邏輯和理論」等，都是標準的評語。如果這些評語全部都被接受為正確；又如果這些評語所指的儒家特性，皆被認定為可充份說明中國古代科學發展的落後原因，則馮友蘭及其他甚多學者所關心的歷史問題——為何中國沒有科學？——便已獲得解答，而科學史家、歷史學家、和科學社會學家亦不必再費精力去探究這問題了。但事實就只是如馮友蘭所言「中國沒有科學」或韋政通所言「決沒有科學」這樣簡單嗎？他們未曾詳細地把事實告訴我們。當他們指證說儒家的這個或那個特性造成中國科學

未能發展出來，卻沒有同時證明給我們看古代中國的經濟型態、地理環境、宗教信仰、政治狀況、國際交往等，皆不是主要原因。最後，他們亦沒有告訴我們科學發展的一般規律是什麼、科學發展的充分條件及必要條件有那些。我們所要追問和探究的問題，是十分複雜和廣泛的。

III、「儒家妨礙了科學」做為原因說明之無意義 (Non-Sense)

學者們從儒家那裡找到形形色式的原因，用以說明中國文化為何沒有科學。但此所有的說明，先不問其是否中肯正確，它們首先必須是「有意義的」。所謂「有意義」是指它們最少有可能對一個事實或事件指出其原因或理由；它可能正確也可能不正確。但如果一個所謂的「說明」連正確或不正確的可能性都無從說起，則這所謂「說明」，便是「無意義的」(Non-sensical)。此正確或不正確的可能性，必須預設一個真的存在命題 (existential proposition)，此即：這被說明的「事實」是存在的。如果有一項說明，其存在預設是假的（換言之，其所要說明的「事實」是根本沒有那回事），則該所謂說明便無所謂正確或不正確；因為若無相應的某事實，則該所謂說明，乃不可能為一項「說明」，故亦無從說它是正確或不正確；此時，此所謂「說明」，便只是「無意義」。舉例來說，警官甲認為張三是被謀殺致死，而警官乙則認為張三是自殺而死；此時，有可能甲、乙二者皆不正確（即當張三是意外而死的話），也有可能甲、乙二者一為正確、另一為不正確；但這些「正確」或「不正確」的可能性，只有在一個真實情況之下，才能成立，此即張三確實已死。今若我們發現張三並沒有死亡，則警官甲和乙所作的「說明」，都變成廢話——無意義。

上文列舉對中國為何沒有科學的種種說明，以及一切同類的說明，皆是無意義，正因為它們事實述句所表達之存在預設是假的；換言之，中國科學不發達或中國文化沒有科學，並非事實。學者們在儒家那裡找出種種原因，以說明一個並不存在的「事」，那是完全白費心思的「哲學幻想小說 (philosophical fiction)」。李約瑟 (Joseph Needham) 對馮友蘭之論〈中國為何沒有科學？〉，評之為「年幼的悲觀 (youthful pessimism)」(註三七)，意思是不成熟的悲觀看法。李氏指出，「中國人並非如馮友蘭所斷言的對外界自然無興趣」(註三八)。

有一個以訛傳訛的看法，認為中國文化只長於所謂「精神文明」，而「物質文明」（特指科學和工具技術）卻是一片空白。姑不論此精神文明與物質文明的區分是否適當，這種看法是不符事實的；因為中國過去的「非精神文明」，即科技文明，亦是在人類文化中有過高度的發展和成就。這個歷史事實的揭露，必須感謝李約瑟所完成的艱苦工作，他的鉅著《中國的科學與文明》，把中國過去的科技理論和發明的資料，都收集整理起來，改變了人們對中國文化史的很多看法，亦引起了很多中國學者對中國科技史的研究興趣。今我們在此要證明「中國科學不發達」或「中國文化沒有科學」這類意見之不符事實，最好的辦法自然是把正面的事實陳述列舉出來；李約瑟的研究成果，即陳述了中國科技的成就，我們固不可能複述一遍，但仍可主要地依據李約瑟，概括地指出以下事實。

第一，在第五至第十五世紀的一千年間，「中國的科層封建體制，比歐洲以奴隸為基礎的貴族封建系統或奴隸主的古典文化，更為有效地應用自然知識。中國的生活水準通常較高，故無怪乎馬哥勃羅認為杭州是一天堂……事實上，【中國的】科層精神似乎在很多方面有助於應用科學」(註三九)；在這段時期內，中國事實上是科技文明的輸出國。馬哥勃羅帶回歐洲關於中國的報告，引起極大震撼；哥倫布亦獲有一份，並小心地加以評注(註四〇)。自十六世紀至十八世紀末，中國這個國家及文化，仍然是一個可敬可畏的實體：利瑪竇1583-1610 遊中國的紀事，他

認為「也許是比任何歷史書刊對十七世紀歐洲的文學和科學、哲學和宗教有更大影響的〔一份報告〕」（註四一）；即使至十八世紀末期，牟托斯（T.R. Malthus）在1798年出版的《人口首論》（*First Essay on Population*）一書中，仍宣稱中國是世界上最富有的國家（註四二）；幾乎同時，英國一個爵士史道頓（Sir George Staunton）亦寫道，「在其自然及人工產物；其政府的劃一性和政策；其人民的語言、儀表、和見地；其道德規範和民間制度；及其國家之總體經濟和〔社會〕安定等各方向，它（按：指中國）都是人類思考和研究的最偉大之整體對象」（註四三）。我們所注意的，並不是過去的光榮成就，而是一個歷史事實，此即，中國及其文化（特別是所謂物質文明），最少在十八世紀以前，並非是一個「落後」的國家和文化。

第二，中國改變歐洲文化面貌的科技輸出，一般說是四大發明（羅盤、火藥、印刷、造紙），但李約瑟指出，其實不止四種，事實是十一、二十、三十，以至更多。他在一篇文章〈科學及中國對世界的影響〉（"Science and China's Influence on the World"）中寫道：「這一章的適當題目應是〈震驚世界的十個（或二十或三十個）發現（或發明）〉」（註四四）。在這篇文章中，李約瑟追塑了從第四世紀至十八世紀，由中國傳至歐洲而對歐洲社會產生「震撼效果」（註四五）的科學發明和觀念。重要的例如：手搖織布機，韁馬肚帶（4-6 A.D.）；馬鐙懸吊架（8 A.D.）；馬的領韁、投石機（一種攻城武器）（10 A.D.）；磁性羅盤、船尾方向舵、造紙術、風車、獨輪手推車、平行力投石攻城器（12 A.D.）；火藥、紡絲機、時鐘、半拱橋、鍊鐵用風箱、活版印刷（13 A.D. -14A.D.）；風輪、（直升機頂的）螺旋、水平型風車、球鏈式飛輪、運河水閘（15 A.D.）；風箏、赤道計無限空間學說、鐵索吊橋、水陸兩用車、把脈法（醫學）、聲學的調率法（16 A.D.）；牛痘防疫法、製瓷技術、旋轉式脫糠機、航海的不透水倉房，以及醫療體操和公家考試制度（18 A.D.）等等（註四六）。以上是李約瑟認為一些較顯著由中國傳至歐洲的科技發明，此外仍有甚多。

第三，中國文化是否只有感性表現之成就而無知性理論方面之成就？我們舉一些事實來回答這個問題。惠施及公孫龍之名理之學；《墨辯》的邏輯；計算的十進制；《黃帝內經》；《管子水地篇》有說，「水者何也？萬物之本原，諸生之宗室也」（宇宙論）；《易經》的六十四卦；尸佼（400B.C.）提出了時空座標，說「上下四方曰宇，往來古今日宙」，合稱宇宙；漢初的陰陽五行說；漢代有所謂蓋天說及渾天說之爭論（天圓地方V.S.地球中心說）；《九章算術》中有幾何、分數、比例、負數、及聯立一次方程式等數學概念；《神農本草經》；沈括《夢溪筆談》；宋元數學四大家——秦九韶、李冶、楊輝、朱世傑；周濂溪《太極圖說》等等。以上所舉事例，並不是證明中國已有完整的現代科學，而是要證明，中國文化並非只是感性文化，其中實有極豐富的理論知識。一些西方學者如李雲信及羅斯洛（F.S.C. Northrop）等人，認為中國文化本質上是感性文化（註四七），李約瑟評論說：「我們深怕，如此的觀點（按：指中國文化為感性的這觀點）被本書（按：《中國的科學與文明》）所搜集的幾乎所有資料所否認」（註四八）。中國傳統文化，固以儒家之道德價值為重心；但事實上，它卻並非如殷海光及傅偉勳構想被儒家「泛道德主義」所淹沒而無「非道德」的知識出現（註四九）。

第四，據李約瑟的研究，中國古代及中古科學和技術，在很多方面都比同時的歐洲先進。在機械工程方面，中國鍊鋼和鑄鐵技術比歐洲早了十五個世紀；機械鐘最早出現在唐代（7 A.D. -10 A.D.），歐洲則在文藝復興（14 A.D. -16 A.D.）早期才有。在軍事技術方面，中國在第十世紀中期已廣泛使用火藥和火鎗，而歐洲最早的火炮乃是第十三世紀初；此外，紡織技術、圓週

運動與直線運動之互相轉換、磁的應用等，皆源自中國。在農業生物方面，中國首先使用生物除蟲法來對治農業害蟲，此見於《南方草木狀》（約340 A.D.）。在醫藥方面，中國的成就「需要好幾個小時才能說完」（註五〇），針灸治療法是衆所週知的；除此，《本草綱目》包含了植物治療、礦物治療、及動物治療諸法，而歐洲醫藥界在十六、十七世紀前，仍未敢確認由礦物和動物提煉醫療藥品的效用。此外，滑尺、數學方程式解、天象圖、日月蝕及星體運動紀錄和預測、渾儀及地震儀等等，皆最早在中國出現，而不是在歐洲（註五一）。事實上，中國中古科技領先歐洲的，固不止上列所舉；且必須注意到，任何一項科技成就，決不是單一孤立的，它實包含了更多相關的技術和理論。一個研究中國科學發展史的學者劉青峰，統計了自公元前六世紀到十九世紀的二千五百年內中西方近二千項科技成就，指出「十五世紀中國技術遠高於西方同期水平，西方的技術只是在工業革命後才超過中國的」（註五二）。

上列的種種事實和證辭，顯示了中國文化並非沒有科學和技術，也證明了中國的科技文明並非打從孔子開始便落在西方之後。不過，若就學術和科學的嚴格態度而言，光是上列事實周證辭，顯然未能被視為是「充份」的證據，但它們仍然可作為本文論證的根據，因為，事實上已存在了甚多十分完整的中國科學史史料和著作，提供了足夠的科學史實，李約瑟的《中國的科學與文明》自是最完整和權威的一套，此外亦有《中國科學文明史》（作者不詳）、戴內清的《中國之數學》及《中國、科學、文明》、茅以昇的《中國古代科技成就》等，皆能提供更豐富的史實。劉青峰指出：「統計分析表明，歷史上並不存在中國古代科學技術停滯倒退（具體學科可能存在停滯和倒退），十七世紀後，中國科學技術之所以落後西方，實際上是因為西方科學技術出現了加速發展的結果」（註五三）。

如果我們已成功地否證了「中國文化沒有科學」這一命題，則一切針對「中國文化沒有科學」這假事實（pseudo-fact）的說明，皆是無意義的；換言之，一些學者從儒家找出某些其所認定的性質或性格，藉以說明中國文化為何沒有科學成就，是無意義的；我們的結論，終結了這一類型的聯想和哲學的先驗推論。

IV、正確問題之提出及種種假說 (Hypothesis)

我們是否含蘊說中國科學的發展或不發展，一皆與儒家無干？完全沒有這樣的含義；事實上，這個議題是我們及其他學者所關切的。但它卻不是一個簡單的問題，也不容易獲得終極的、確定的答案，因為它實在是一個大問題之下的次問題。這個大問題李約瑟視為是一個謎（enigma），即是，「為什麼現代科學，那伽里略時代的『新的或實驗的』哲學，只在歐洲文化產生而沒有在中國或印度產生（？）」（註五四）。問題之如此地被提出，是以多項事實之認知作為背景，此即，第一，中國文化中曾有輝煌科技成就；但第二，中國文化沒有發展出「現代科學」；第三，「現代科學」是歐洲在十七世紀伽里略時期所發展出的新科學。顯然，對這樣的問題，不可能單從儒家或《論語》那裡獲得完整的解答，因為在十七世紀新科學出現之前，儒家已存在和影響了中國文化近二千年；而在這段歷史時期，中國文化裡的科技成就卻是世界之冠。一個日本學者戴內清，在相同的事實認知之下，也提出相同的問題，他說：

日本人卻忘記了中國曾經在科學技術方面取得過無數創造性的成就，並一直對世界文明有所貢獻這一歷史事實。我們的祖先在科學技術方面一直蒙

受中國的恩惠……如果追溯至江戶時代的話，則可以說日本的科學技術幾乎都是中國引進的。（註五五）

但令人困惑的是，「爲什麼中國近代科學技術沒有發展起來？要回答這個問題是不容易的」（註三六）。

我們所面對的事實，不是中國文化沒有科學，而是中國文化沒有突破傳統科學而發展出現代科學——一種由經驗和技術結合了數學和理論的新科學——的事實；前者是一個全稱的單一命題（卻是假的），後者是一個有限制的偏稱命題；對前者的說明，不能夠說明後者的特殊性。真正的問題，是爲何中國傳統科技沒有發展出現代科學，即沒有發現到工藝與理論結合這一科學方法，這不能單純地從一、兩方面去考慮，便可找到充份的原因或理由。面對這個「謎」，目前唯一的共識，或說已成立了的結論，就是，借戴內清之語，「其原因不是單一的」（註五七）；黃仁宇亦陳述其研究心得，如是說：「要解釋何以現代的科技產生於西方，而不產生於中國。多年摸索之後，才知道這問題不能局部解答，要解答也應由兩方社會的組織與運動間找到線索」（註五八）。如果我們嚴肅而認真地要處理這個問題，則我們不能以「吃快餐、用便餐」的心態去做。

科學之能有突破或沒有突破、有進展或沒有進展，是由很複雜的原因結（nexus）所造成，其中有內在因素、外在因素、和偶然因素；每一方面的因素，亦可能有複雜的內部結構，而三方面又結合在一起。

所謂內在因素，是指內在於科技範圍的發展機制。據劉青峰的研究，近代科學的加速發展，是由於兩個良性循環結合而造成。其一是「理論—實驗—理論」的循環，另一是「技術—理論—技術」的循環。這兩個循環又互相關聯和配合而形成了一個動態的有機結構；只有在此條件下，三者（做爲一整體）才能加速發展（註五九）。根據這樣的科學發展理論，劉青峰指出中國古代的科技情況，說，「中國古代技術雖然發達，發達的技術背景當然也在一定程度上促進了科學，但這種循環關係不存在。【其中】技術、科學理論、實驗……互相隔裂……它們各自地孤立發展，連續而緩慢」（註六〇）。

這當然不是唯一可能的說法。如果我們應用孔恩（Thomas S. Kuhn）的某些概念，亦可對中國古代科學之進步緩慢，作出一個可能的說明。照孔恩看來，科學的進步，是見於其「對自然之了解的細膩和精緻程度不斷增加」（註六一），也就是它的精巧（articulation）和專門（specialization）程度的增加」（註六二）。更具體而言，科學的進步，是見於其所能解答之問題數量及其所提的解答之精確度之成長（註六三）。科學的進度，在前典範（pre-paradigm）時期，難於見到；「只有在常規科學（normal science）的時期中，科學才有明顯和確定的進步」（註六四）。（按：所謂常規科學，是指科學研究已有一典範，且依循這典範所給予的指引、規律、和預測以進行研究，而其結果能反過來精巧化那典範，擴大那典範的預測能力，及實現那典範所作的預測（註六五）。）但進步又有兩種方式，其一是在一個特定典範主導下，點滴的累進；另一則是由另一新典範取代舊典範，此就是孔恩所謂的科學革命；之所以要發生這樣的革命，乃由於有大量嶄新事物（novelties）被發現，對那現行（舊）典範而言，這些嶄新事物是「異常事物（anomalies）」，因爲它們竟然不在現行典範的預測和說明範圍內。大量或關鍵性的異常事物，使現行典範出現危機；又如果現行典範無法修改或補充自己以至能吸納這些異常事物於其運作機制中，則它已有隨時被取代的可能；一旦當有一個能容舊納新的新典範出現，科學界會

產生激烈的辯論，舊典範便被新典範所取代、或吸納、或限制於特定範圍內而失去其原有的普遍性。然而，嶄新事物並非隨手可得，通常它們「只對那能精確知悉何所預期且有能辨認事物出錯的人而冒出」（註六六）；換言之，外行人或平庸的科學家很少機會發現所謂嶄新事物。再者，「愈是精確和深遠的典範，愈能提供更敏感的指標以顯示異常事物〔之出現〕，因而更能提供典範變換的機會」（註六七），愈粗淺不精的典範，愈遲鈍於感覺事物的異常，因而亦愈能維持自己的地位。但異常事物之出現，並不表示新典範必理所當然地應運而生；一個新的理論或觀點，甚多時候是像「雷電一閃」（註六八）地被發明；科學家常有「靈機一觸」或在睡夢中產生新觀念而解決了異常事物所造成的種種難題（註六九）；換言之，科學家個人的偶有機緣，亦是造成科學革命的偶然原因之一。

孔恩對科學革命和科學進步的理解，對中國古代科學之發展情況，有何相干？有幾點是可以考慮和值得研究的。首先，科學大抵只能在進入典範時期之後才有顯著的進步，而孔恩亦沒有（或不能？）解釋科學由前典範期轉入典範期的規律。基於此，我們自然考慮到中國古代的各門科學，有多少是已進入典範期，又有多少根本仍處於前典範期？設使中國古代科學有很大比例仍處於前典範期，則整體而言，中國古代科學未見顯著的進步，依孔恩的理論來看，是理所當然的。

其次，縱使單就那些已被決定為「常規」的科學而言，我們仍必須考慮到它們典範之精確程度。設使其典範容許太大的彈性和含糊性，幾乎什麼都可以被它說明和預測，則所謂「異常」也難於被指認為「異常」，故該典範被挑戰的機會亦愈少，亦即新典範出現的機緣亦愈少，進步自然遲緩。中國古代「常規」科學，又有多大比例是依賴那些不夠精確的典範運作的？例如，我們或可考慮到中國醫學所使用的「陰陽二氣」之概念，它究意何所指？

此外，關心這個問題的科學界學者如劉君燦、郭正昭等，也提出一些可能的解釋。例如劉君燦認為，「中國人相當強調科技的經驗與實用層面……這種『即物致用』的觀念本是無可厚非……但對『即時之用』卻太過強調了……並且整體、有機（的自然觀）使得變數太多，分析很難，以致中國科技欠缺數學理論化的架構，這某種程度使得中國若孤立發展，無法產生近代形式的科學」（註七〇）。換言之，中國古代科技的發展，大都朝著「致用」而進行，為的是要解決現實生活眼前所見到的實用和實利需求。科學最終的目的固仍是「致用」以「厚生」，但太強調或只看到「即時」的、眼前的利用，便自然忽視甚或排斥那些眼前未見何用的理論性研究；而「理論」卻正是現代科學之所以為「現代」的決定性特徵之一。

戴內清也持幾乎相同的看法。他認為「在中國的文明中，工匠的傳統比較強，而學者的傳統比較弱」（註七一）。其所謂「學者的傳統」，就是理論性研究的傳統，而「工匠傳統」就是器物製造和經世致用技藝傳統。「在中國科學中，理論性的成份少……。」（註七二）

以上種種考慮和意見，不是哲學的先驗推理（a priori reasoning）或文學的自由聯想就能給予斷定；我們在此無意、更無充份的根據可作合理的推斷。但這些考慮和意見之可以被提出，就足以支持如下一個論旨，即，中國古代科學之未有突破、未能發展出「現代科學」，可能有很多原因，其中有些亦可能是內在於中國古代科技傳統中的。

對於中國古代科學發展為何緩慢這問題，事實上亦可從另一方面入手探討，此即外在因素方面。一本中國科學史斷言說，「科學發展的迅速和滯緩，從長遠的時間和整個社會的範圍來觀察，起決定性作用的，依然是社會的經濟和政治制度。這是古往今來世界各國科學技術發展的歷史所反覆證明了的；中國科學技術發展的歷史也充份證明了這一點」（註七三）。它總共列出了六

個原因，此即重農輕商的經濟型態、專制的思想統治、文人學者脫離生產和實際經驗觀察、科技和大型生產事業由官方辦理，帝王對科技的輕視和干預，以及固步自封的閉關政策等（註七四）。戴內清更說「甚至可以說就連中國所處的自然環境也是其中原因之一」（註七五）。當然，我們也不要忘記韋政通等學者認為中國文字的性格，也是造成科學不前的原因之一（註七六）；更不能不知道韋伯（Max Weber）曾暗示說，中國的藝術界沒有為中國的科學界提供「實驗精神」，而西方文藝復興時的藝術界，卻為歐洲的科學提供了這一要素（註七七）。

以上列舉的原因，牽涉到一個文化的各主要部份，包括政治、社會、經濟、文字、地理、藝術等等；我們當然可以在其他部份，「想出」或「找出」更多的原因，例如民間宗教的迷信成份，思考方式之重直覺型和聯想型等。一位歷史學家郭廷以且更具體的指出，雍正乾隆的禁教令（註七八），甚至西方列強（特別是英國）之「未曾善盡其道」（註七九），也是造成中國近二百年來科學落後的原因之一。這些陳列出來的原因，有那一個或那些是「真正的原因」或是「充份原因」？那些又是「主要原因」？那些是「原因之一」？又再有沒有別的原因是學者們所未及想到的？我們在此無任何根據（事實或理論）可以答覆這些疑問，換言之，它們都仍只能是連串「似乎說得過去」的臆測，因為科學史家或科學社會學家或科學哲學家仍未能找出一些關於科學發展與整個文化系統之互動關聯的一般規律，而只有當這樣的規律被發明和證成之後，我們才有依據來衡量各種臆測的正確性，正因如此，這些臆測之可能性亦不能抹殺，換言之，它們都是可能為正確的，縱使我們仍無法決定其為正確。因此，這些臆測之可被提出，卻可支持了如下的一個論旨，即，中國古代科學之未有突破、未發展出「現代科學」，可能有很多原因，其中有些亦可能是外在於科技界的外在原因。

除上文所提的內在因素和外在因素外，我們仍要考慮偶然的個人因素在科學發明上的份位。事實上，人類很多偉大的成就，是完成於某一個人剎那的機緣上；釋迦牟尼菩提證道、六祖惠能菩提悟道、王陽明天泉證道，哥德之寫出《少年維特的煩惱》、貝多芬之作出「月光奏鳴曲」、牛頓之領悟地心吸力原理、及伽里略之解釋擺錘現象等，都是耳熟能詳的傳記故事情節。我們也有多種方式來指稱此種創發的剎那機緣，例如頓悟、靈機一觸，靈感，直覺之閃光等等。它的存在多見於宗教、科學、藝術和中國哲學的範圍；柏拉圖和尼采用一神秘的力量來說明，而弗洛伊德心理學則企圖把「它」納入「潛意識」的概念中；目前無法完全解釋它發生的規律（一旦能解釋，它便再不成「靈感」了），因而，它之出現與否，我們固可視之為偶然機緣。

學者們企圖說明科學發展的外在條件或原因，大都從政治、經濟、社會、哲學等方面找尋他們所認定的條件或原因。在這類研究中，科學發展之與政經社會等方面存有因果關係，是做為其前提或做為其結論而出現。今不管其是前提或是結論，我們所能列出的社會政經的條件或原因（假定所列出者一皆完備），仍然不能充份地說明科學（及藝術等）發展中某些關鍵性的突破性的發明，因為那發明者本身亦必是原因之一。發明者那個人的思考方式或內容，以及其獨有的偶然靈機，很多時候是關鍵的因素。

這種屬於獨特個人的偶然因素，不管我們如何稱謂，靈感也好，天才也好，創發力也好，穎悟也好，直覺也好，甚至純然運氣也好，其在人類文明發展上所佔的重要份位，是無可否認的。否認了它，也就否認了「個人」在歷史和文明裡的重要性，因為此時，一切事件之發生皆原則上可由「非個人」的外在因素所完全說明；也否認了有所謂歷史的機緣和所謂歷史的創造，因為此時，一切事件之發生皆原則上可納入理性的充足原理下；在這原理之下，「突創」、「創造」、「創發」等概念，將失去真實的意義。如果歷史說明——哲學史、科技史、藝術史、政治史、以及一般通史等——剔除了「個人」這一項，則它的說明形式將最終會化約為這樣：「某事的發生或不發生，完全是甲、乙、丙、丁等因素造成，而甲、乙、丙、丁等亦是事」。但是，當我們真的使用，例如，春秋戰國時代的政治、經濟、社會等混亂戰爭情事，試圖說明莊子為何有其如此之哲學思想時，我們又將很難解釋政經社會的因素與莊子獨特的思想內容間，有如何的因果關係。

有一種哲學認為「存在決定意識」，專科化之後，我們就有經濟決定論、社會決定論、歷史決定論、心理決定論以至生物決定論等之構思，它們最有自信、最「言之鑿鑿」的時候，就是當它們能夠提出豐富的「事後」因果說明的時候，但當它們要對未來事件（即「果」）作預測時，卻有很多保留，因為此時它們發覺到它們所有的知識，不足以決定未來事件之當為如何。不過，此種「無能」不足以證明它們的前提為錯誤，但卻足以證明它們仍未完成自己以為一門可靠可信的常規科學。當種種決定論能確立之時，也就是我們放棄「偶然的獨特個人力量」這假說的時候；但現時仍無充份理由放棄。以上關於偶然因素的認取和論辯，最低限使我們有理由提出如下的一個議題，即，中國科技發展出二千年的輝煌成就，卻未能突破它那純靠經驗累積而進步的傳統，即未能革命性地發現具體經驗與抽象理論結合的科學方法，其原因（或原因之一），就在於未出現一個「獨特的個人」有能作出如此革命性的突破。用一句人所熟悉的成語作比喻，就是「萬事俱備，只欠東風」。但請注意，我們並無蘊含說那「獨特的個人」是充足的原因。

V、結論

對於中國古代科學之未能發展出「現代科學」這一問題，中外學者們在許多不同的領域進行探索、亦從許多不同的角度去思考。中國古代的政治體制、經濟型態、社會結構、價值觀、宗教特色、文字性格、思考方式、地理環境、科技傳統的性格、歷史事件、以至個人偶然因素等，都會或輕或重的被提及到或考慮到；當然，「儒家」之全部或某些特質，也不會被忘記提名於此原因清單之上。

當我們把這些被考慮到的可能原因列出來之後，我們立刻面對三種可能性：第一，它們全部都正確，每一都是原因之一；第二，其中有些不正確，只有某些才是真正的原因；第三，全部都不正確，沒有一個是真正的原因。如果是第一種情況的話，則我們對那問題，已獲致相當滿意的解答線索，至少我們都大體找出種種原因所在的諸多領域，但此亦並非表示問題已圓滿解答，因為我們仍要更精密的說明每一原因如何起了什麼程度的作用，且更重要的，是說明此種種原因如何結合起來而造成古代科學無突破發展這一結果。如果是第二種情況，則我們需要進一步證明或說明那些是正確的、那些又是不正確的，又為何不正確。換言之，某些學者將需要為其自己的主張辯護並同時否證其他的主張。第三種情況是不太可能的，因為這將意味這麼多學者的這麼多努力和思考，完全白費；我們很難想像這麼多學者的整體智慧落空。但是，這第三種情況亦並非絕對地不可能；當康德告訴他無數的前人，他們二千年來對某些形上問題的和探索，是白費心思的；當哥白尼告訴無數的中古科學家和神學家，地球不是宇宙的中心時，那不太可能的可能性，卻變成事實。不過，要能發現這第三種可能情況果真是真實情況，卻只有等待一位「獨特的個人」來訴我們。

當我們重新認知到中國古代科學有歷時二千年的先進成就；當我們列出了一張長長幾乎無所不包的可能的原因清單，以企圖說明為何這二千年的科技發展未能作出突破而產生現代科學；當我們要處理這張清單之三種可能命運，但現時卻仍未有足夠知識去實行處理；之後，我們必須重新思考「儒家」在這樣的一個歷史故事中所扮演的角色。在某些學者眼中，它被認定為是反角、是原因。但這些學者有時把「儒家」的角色過份誇張，把「儒家」看成是最根本、最主要的原因。這固然可能，但這些學者卻沒有提及或衡量其他可能原因的份位。在缺乏一種全面地對各種

因素作考量的情況下，就片面地凸出或強調某一可能的因素，這將使他們的判斷和意見冒上很大的錯誤風險，最低限度，我們對其判斷和意見的正確性或妥當性將保持懷疑，因為有太多的變數仍未固定下來。此外，有些學者甚而把儒家做為原因「寶藏」，在那裡他們發現了各種「主要原因」，用來說明了他們想像中的事實——「中國文化一直沒有科學」，其說明亦不是冷靜（dispassionate）的科學說明，而是帶著「春秋大義」般的是非褒貶和強烈的愛恨交織情緒；在他們那裡，造成中國文化沒有科學的原因（即指儒家）不僅是一個「原因」，而且是一條「罪名」；他們或許要保持一點「客觀學術」的形貌，故仍然不會直截了當地表達其內心的情緒和責罵而說：都是儒家的錯。在那些貌似客觀學術的對儒家之批判之本身，我們也發現了那些被指責的「儒家」的毛病；卻找不到科學的謹慎、準確、冷靜、和方法，連所要說明的事實也弄錯了。

要對中國古代科學發展作出說明時所面對的問題，不是「為何中國沒有科學？」，而是「累積了二千年先進的中國古代科技傳統，為何沒有發生伽里略式的突破而轉型為現代科學」？請注意，這不是一個簡單的問題，也不是一個全稱式的問題；更請注意，這個問題有另外一面，此即：為何伽里略式的科學突破只在歐洲發生？又為何要等待到十六世紀後期文藝復興時才發生？這個複雜的、獨特的、一體兩面的問題，並不是拿出「儒家」這個萬能法寶便可以一筆解決的。「儒家」與這獨特的科學歷史事件之發生或不發生，有如何的、什麼程度的相干性，仍是一連串待決的次問題（sub-problem）之其中一個。

最後，我們引李約瑟一段話作總結：

今天已經很明顯，〔世界上〕沒有一國一族人會壟斷哲學的神秘主義、科學思想、或技術能力……歐洲人並非如湯恩比所說的那樣富創造力和發明性……如果我們把科學只界定為現代科學，則不錯，它是始源於十六、十七世紀文藝復興後期的西歐；伽里略的一生，劃出了轉捩點。但「這現代科學」並不即等於科學之全體，因為在世界各處的人們，古代的及中古的，都不斷為這要樹立起的偉大建築奠下基礎……我們要記得，很多個世紀的努力，是在此「現代科學」突破之前（註八〇）。

我們要佩服李約瑟，不只是在他對中國科技史作出了史無前例的研究，更是在他胸襟識見。他不是狹猛地從一時、一地、一國來衡量科學的成就，他能從「人類科學文明發展」這樣的整體觀，來看待不同時期、不同種族文化對人類科學進展的貢獻。對比之下，很多中國學者因中國科學之一時落後而對自我文化之全盤否定，很多西方學者賴現時之科學領先而以為西方文化是整體地、從古到今地優越，李約瑟的心靈和識見，更顯得廣大恢宏。如果李約瑟的觀點是對的，則無人敢保證，人類科學文明不可能又有一次「超現代」的突破；也無人敢保證，它絕不可能在中國文化裡發生。

註 譯

- 註一：見林崗、劉再復，〈論五四時期思想文化界對國民性的反思〉，收於《中國傳統文化再檢討》下冊，台灣新店，谷風出版社，1987年版，頁115。
- 註二：引譯自Joseph Needham, "Science and China's Influence on The World," 收於 Raymond Dawson ed., *The Legacy of China*, 1964, P. 301.
- 註三：馮友蘭，《中國哲學史》，香港，太平洋圖書公司，1972年版，頁10。
- 註四：同上。
- 註五：同上，頁8-9。
- 註六：同上，頁10-11。
- 註七：韋政通，《儒家與現代化》，台北，水牛出版社，1989年再版，頁146。
- 註八：同上。
- 註九：同上。
- 註十：同上。
- 註一一：同上。
- 註一二：同前揭書，頁150。
- 註一三：韋氏引胡適語。同前揭書，頁150-151。
- 註一四：前揭書，頁151。
- 註一五：前揭書，頁152。
- 註一六：同上。
- 註一七：同上。
- 註一八：有不少的西方學者，亦持近似的意見，例如波德麥(F. Bodmer)說：「中國人不得不使用十七世紀的語文來吸收現代科學的概念，他們不可能獲得成功」；斯圖泰琬(E.H. Stutevant)主張，「中國人只有放棄他們的表意文字，才有希望在科學、技術和學術上與歐洲人競爭」。轉引自《中國科學文明史》，作者不詳，台北，木鐸出版社，1983年初版，頁750。又，北溟在一篇名為〈從中國語言構造上看中國哲學〉的文章，認為中文的主、謂辭分別不明朗，造成思想上「主體」與「本體」概念不發達，及造成沒有邏輯「辭句」(Proposition)等後果，由此而斷定「中國人的心思根本是『非亞里士多德的』」；他又認為「西方的科學完全是西方哲學所唆示的」。如此，他含蓄地說明了中國科學思想不發達的緣由。該文收於項維斯、劉福增編，《中國哲學思想論集—總論篇》，台北，牧童出版社，1977年再版，頁49-68。認為中國文字不利於科學發展這一意見是荒謬和違反事實的。因為，第一，中國文字語法，有極大的擴張能力，每一個字，固有其字義，但兩三個字，亦可組合成一辭，在這點，中文同樣具有如歐洲文字的字母組合機能；第二，白話文是現代活生生的中文文體，它能夠清楚、準確地表達一思想，我們沒理由以二千年前的文體作為批評的對象；第三，如果中文無法達成科學的表遠目的，則科學文獻中的中文翻譯將是不可能的，但事實上已有無數的中譯科學著作，也有以中文寫作的科學論著；第四，日本在吸收西方科學之時，大體上仍是以漢字為其表達和思考媒體，而日本成功地吸收和發展了西方科學。因此，上述學者的意見，是荒謬和違反事實的。

註一九：此文收於杜念中、楊君實編，《儒家倫理與經濟發展》，台北，允晨文化實業有限公司，1989年再版，頁1-44。

註二〇：見前揭書，頁6-7。

註二一：同上。

註二二：同上，頁9。

註二三：同上，頁8。

註二四：同上，頁9。

註二五：同上，頁10。

註二六：傅偉勳的論證，似乎正犯上了他指稱儒家所產生的缺失，此即邏輯思考能力薄弱，論辯程序過份簡易化，論點證立上的過失或不充份。傅氏說「儒家建立知識兩概觀的目的是在標榜儒家的泛道德主義 (Panmoralism) 立場」。但張載之區分聞見之知與德性之知，我們沒有證據或論證以可決定其「目的」是在「標榜泛道德主義」，我們也找不到其他儒者的言論，其區分聞見之知與德性之知，是以「標榜泛道德主義」為「目的」的。又設若純以哲學辯解而觀，聞見之知與德性之知的區分，不單止不能「標榜泛道德主義」，且相反地，此區分正好限制了泛道德主義，因為它確立了一種「非德性之知」的知識的地位。傅偉勳引張橫渠說：「見聞之知乃物交而知，非德性所知」，這不正是說，有些東西是非道德的嗎？傅氏似乎把「泛道德主義」暴虐地 (violently) 讀進去那正好是對抗泛道德主義的一個哲學區分中。再者，傅氏把「德性之知」的優先性與泛道德主義關連起來，也許更妥當地說，等同起來。傅氏說：「儒家建立知識兩概觀的目的是在標榜儒家的泛道德主義 (panmoralism) 立場，這就是說，德性之知優於聞見之知……」，這是十分令人困惑不解的，因為主張德性知識之優先性，並不等於、亦不含蘊泛道德主義，這個主張不僅預設而且確立了一個非道德的知識領域（即經驗知識領域），我們實不知傅氏依何種邏輯或據什麼事實，能把德行優先性之主張與泛道德主義關連甚至等同起來，然後對「儒家知識論」展開批評。傅氏對「儒家知識論」的批評，最少犯了「稻草人的謬誤」 (Strawman Fallacy)。

註二七：李氏完全知悉近代中國傳統派與西化派的爭執，亦了解國共的衝突。對這些爭執和衝突，李氏解釋為是中國人歷史意識 (Historical Consciousness) 中的自我矛盾：就一方面來說，中國人力圖重建及維護那自以為獨特的、有價值的歷史傳統——儒家文明，但又希望在西方文明主導的世界歷史中佔一席位，這是一種矛盾。就另一方面言，中國人企圖吸收及移植西方文明以強化自己來與西方文明抗衡，但心底裡又捨不得那「中國的」歷史傳統，這又成另一個矛盾。前一方面，代表了所謂「右派」的歷史意識；後一方面，代表了所謂「左派」的歷史意識。這裡，就有「右派」與「左派」的衝突。而且，在各自中，又有其內在矛盾。總言之，中國近代史中出現的種種事件，就是歷史意識的內在衝突與矛盾的外顯 (Manifestations)。我們先不問李雲信對中國文明的其他見解是否正確，事實上他對中國文明的論述似乎帶著若干程度的輕蔑和惡意，但他對中國近代史的哲學解釋（如上述），卻是十分深刻的。

註二八：Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate* (Los Angeles,

, California: University of California Press, 1965; Combined Edition, 1972), Vol III, P. 115.

註二九：同上，頁85。

註三〇：同上，頁124。

註三一：同上，頁118。

註三二：同上，頁123。

註三三：同上，頁124。

註三四：同上，頁108。

註三五：同上，頁108-9。

註三六：同上，頁123。

註三七：Joseph Needham, "Science and China's Influence on The World" in Raymond Dawson ed. *The Legacy of China* (Oxford, 1964), p. 301.

註三八：同上，頁302。

註三九：同上，頁303。

註四〇：Raymond Dawson, "Introduction to *The Legacy of China*" in *ibid*, p. 6.

註四一：轉引自Raymond Dawson, "Introduction", 同前揭書，頁9。

註四二：見同上，頁7。

註四三：同上。

註四四：Needham, "Science and China's Influence on The World" in Dawson, p. 241.

註四五：同上。

註四六：同上，頁299-300。

註四七：此觀點以羅斯洛為最佳代表，他認為東方文化本質上是建立在一「感性連續體」(aesthetic continuum)的文化，它缺乏理論或邏輯結構。羅斯洛之名著《東西之會合》，即要論證此一觀點。參考F.S.C. Northrop, *The Meeting of East and West* (New York: Macmillan, 1946; Collier Books Edition, 1966), pp. 394-404; p. 322; p. 294-300等。

註四八：Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Vol. 4 (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. 579.

註四九：參考前文關於傅偉勳一節，及註(二一)至(二五)；另殷海光亦認為中國文化的「泛道德主義」犧牲了「是什麼就說什麼」的科學原則，以至「人間就不可能有外於道德的事物。」見殷海光，《中國文化的展望》，頁484-487。

註五〇：Joseph Needham, *Science in Traditional China: A Comparative Perspective* (Taipei: Linking Publishing Co., Ltd. 1st printing, 1982; 2nd printing, 1985), p. 13.

註五一：以上所述，參考李約瑟，同前揭書，頁9-22。

註五二：劉青峰，《讓科學的光茫照亮自己》，台灣新店，谷風出版社，1988年台二版，頁4及頁20。

註五三：同上，頁6。

- 註五四：Needham, *Science in Traditional China*, p. 3.
- 註五五：戴內清者，梁策及趙煒宏譯，《中國·科學·文明》，台北，淑馨出版社，1989年版，頁1。
- 註五六：同前揭書，頁3。
- 註五七：同上。
- 註五八：黃仁宇，〈我對資本主義的認識〉，收於《中國傳統文化再檢討》下冊，頁202。
- 註五九：以上之簡述，根據劉青峰，《讓科學的光芒照亮自己街》，第一章，頁3-32。
- 註六〇：同上，頁20。
- 註六一：Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, Second Edition, 1970), P. 170.
- 註六二：同上，頁172。
- 註六三：參考同上，頁169及170。
- 註六四：同上，頁163。
- 註六五：參考同上，頁23-4。
- 註六六：同上，頁65。
- 註六七：同上。
- 註六八：同上，頁122。
- 註六九：同上，頁123。
- 註七〇：劉君燦，《科技史與文化》，台北，華世出版社，1983年版，頁46。
- 註七一：戴內清《中國·科學·文明》，頁3。
- 註七二：同上，頁23。
- 註七三：《中國科學文明史》，頁750。
- 註七四：同上，頁746-749。
- 註七五：戴內清，《中國·科學·文明》，頁3。
- 註七六：參見前文，及註(十八)。
- 註七七：Max Weber, *The Religion of China*, tr. & ed. by Hans H. Gerth; Introduction by C. K. Yang (New York: The Free Press, 1951), PP. 150-151.
- 註七八：郭廷以，〈中國現代化的延誤〉，收於彭懷恩、朱雲漢編《中國現代化的歷程》，台北，時報文化事業公司，1980年初版，頁132-5。
- 註七九：參考同上，頁151。
- 註八〇：Needham, "Science and China's Influence on The World," in Dawson, p.302.

論莎士比亞的「奧瑟羅」

戴華輝*

摘要

英國批評家布雷德在其「莎士比亞悲劇」一書中，嘗以莎氏許多悲劇的比較，對「奧瑟羅」一劇舉出六項特徵加以評定。

而本文要點之一，即係針對布氏所論較大的缺失而發。布氏的第四項特徵，以為「奧瑟羅」一劇全由埃古的詭計造成。這在一般上是可說的，該劇從開始、發展，以至完成，無不為埃古的詭計所支配、所控制。但只說到埃古的詭計，而不能深入其詭計的根源，極深厚的罪惡意識，就不免於浮淺，有失莎氏本意了。本文之作，曾詳細檢討全劇結構、人物性格，進而確定其為「罪惡的悲劇」，藉以彰顯莎翁之原旨。

本文之另一要點，則在指出「奧瑟羅」一劇之道德意識的勝利。這是該劇在結束時，從哀米利霞所表現的重大的道德任務上彰顯。哀米利霞，這個平凡的女性，女主人苔絲德蒙娜的臨時女僕，在該劇終了時，在刀光劍影之下，揭穿了埃古的全幅陰謀，苔絲德蒙娜慘死的冤情得以大白，而整個劇情也歸於結束。這應是作者賦予該劇最大的道德意義，也是該劇最大的特徵，而為作者其他悲劇所不備者。此一特徵是歷來論者所未及，即布雷德也不例外，本文特加指陳，詳予申說，以供讀者參考，俾其對於莎氏原意有更相應而深刻的了解。

一 對於「奧瑟羅」一劇的了解問題

毫無疑義的，假如我們將「奧瑟羅」（註一）一劇與莎士比亞其他的悲劇作一比較時，那麼「奧瑟羅」確實是有它的特性的。因此，英國的批評家布雷德（A. C. Bradley）教授將「奧瑟羅」一劇中的六項特徵，明明白白地論列在他的「莎士比亞悲劇」（Shakespearean Tragedy）一書中。

有關「奧瑟羅」的評論，布雷德大部份的觀點都是相應而正確的，但其中有一些則似乎不夠深入，特別是劇情的重要發展，布雷德認為完全繫於埃古的詭計。關於這一點，當然，他所說的也是對的，只是他並沒有洞察到埃古詭計的根源，那就是：埃古的「罪惡意識」。布雷德似乎並不瞭解「奧瑟羅」的整個悲劇氣氛，全是籠罩在埃古的罪惡意識中。對於這一特性，缺乏深刻的體會，那他對於我們所說的「道德意識」，也會成為一大問題。

對於這個悲劇的另外重要特性，那就是在它的終了時，哀米利霞擔負了、並表現了最重大的道德的任務的。的確，在劇本剛開始時，哀米利霞扮演的是一個極不重要的角色，但在劇本的終了時，她卻顯示出她的極不尋常，也就是因為她的獨特的道德意識——疾惡如仇，才將這場戲帶至結局。這就證明了道德意識的勝利。我認為這一點是「奧瑟羅」一劇最特別的地方。而大多數的批評家都沒有提到這一點，連布雷德也不例外。這可說是一大问题，即是歷來對於「奧瑟羅」一劇的了解問題。

本文特別注重這一點，我認為若能明白地指陳出這一點以後，讀者和觀眾才會對「奧瑟羅」一劇有更深的了解，以見其更真切的意義。

以下，先從「奧瑟羅」的人物和故事說起。

* 東海大學外文系

二 重要的角色

「奧瑟羅」一劇，就其人物來說，大抵由十二個人物構成。而在這十二個人物中，實際上又只有六個才是真正重要的。因此，我只先將六個重要角色加以敘述。

(一)奧瑟羅，摩爾的貴族，住在威尼斯的外地人，但他是威尼斯軍隊中極有名的將軍，具有卓越的軍事才能，他是一個英雄，是威尼斯人所最崇敬的。

他坦白、誠實，重視榮譽，但心地狹窄，疑神疑鬼，容易妒忌。他黑皮膚，外表並不英俊，且舉止笨拙。他並不瞭解上層階級的溫文、幽雅的談吐，他除了熟悉戰爭和軍事以外，其他似乎一無所知。

(二)凱西奧，他是奧瑟羅新近挑選的副官，忠心、誠實，富責任心，也有相當的榮譽心。他對主將忠心耿耿，勇於戰陣。他年輕、英俊，天真無邪，很單純、可愛，但很容易受騙。

(三)埃古，他是奧瑟羅的旗手，邪惡、詭詐又惡毒，一個十足狡猾、殘酷的人。他是個惡棍，但卻能裝出一副誠實模樣，很能取得人們的信任和同情。他有他的聰明，他能清楚地看出環繞他周圍人物的弱點，而且加以利用。他很惡毒，但善于言談，有時候他利用他尖銳的言詞，有時候卻表現一點幽默的口吻。當他對人們開玩笑時，人們還認為他是個正直的君子呢！他是個小人，一肚子充滿詭計，他是邪惡的化身。

(四)苔絲德夢娜，勃拉班旭的女兒，奧瑟羅的妻子，年輕、美麗又天真，心地坦白，她隨時會替別人著想，有寬大的心胸，能忍受加於她身上的一切痛苦，又能原恕他人的錯誤。她是這一群人中德性最高的人。

(五)哀米利霞，埃古的妻子，當苔絲德夢娜在賽普拉斯的時候，她是苔絲德夢娜的女傭，是社會上所常見的衆多而平凡之人。但是她在某種情況下，能表現她強烈的道德意識——嫉惡如仇。因此她覺得只要她認為是對的，她即使犧牲生命也是樂意去做的。

(六)洛特力戈，威尼斯的年輕紳士，苔絲德夢娜的追求者。埃古常用「威尼斯的瘋生」一名字來稱呼他，他是受埃古支配的人，他做每一件事都按照埃古的主意做，他蠢得像一頭笨牛。因此，最後他葬身于他自己的愚昧中。

上面所提的人物，都有他（她）的長處，也都有他（她）的缺點。而真正站在黑暗面的卻只有埃古。他是唯一造成整個悲劇的罪惡人物。因為有了他，才會有悲劇之產生、發展，以至完成。他是罪惡的化身，也是罪惡的導演者，他的罪惡意識貫注於全劇之中，他使劇中有許多不幸事件連續不斷的發生，而使大家都逐步走上毀滅之途。至于其他的人物，像奧瑟羅、苔絲德夢娜和凱西奧，確實也是戲中的重要角色，但對於劇情的影響不大。這些人物雖然都具有某一方面的美德，卻又具有難以克服的缺點，沒有一個是健全的。即使奧瑟羅本人，他在軍事上是一個天才，也許稱得上英雄人物，但他的固執的性格，缺乏銳智的心靈，使他不能成爲一個英雄。所以在劇情的發展下，他們當中沒有一個能代表光明面的人物。比較而能代表光明面的人，就只有哀米利霞，一個女性人物，小角色，埃古的妻子，也是苔絲德夢娜的女傭。她是很平凡，幾乎可說是庸俗的人。但在一種特殊機緣下，就由於她強烈的道德意識之導引，激發了無限的、甚至不可思議的道德勇氣，而使這一悲劇，十分可怖的悲劇，得以完成。因此，哀米利霞可說是唯一代表光明面的角色。

三 故事的全貌

奧瑟羅是摩爾的貴族，他在威尼斯贏得了一連串的榮譽，因此勃拉班旭，威尼斯的一個議員，非常器重他，他是勃拉班旭家中的常客。勃拉班旭喜歡聽他述說他那充滿刺激、豐富、動人，和意想不到的冒險事跡。他可以把他的故事從他的童年說起，說得十分詳盡，而且絲毫沒有短缺。他的人生經驗是如此地讓人感興趣，以致使苔絲德夢娜，勃拉班旭議員的女兒，很專心地、毫無厭倦地聽他講述他的故事。她能把他所說的每一個字清清楚楚地銘記在心。當然，那也是難免的，有些時候，她因為要做她的家務事而遺漏部份的故事內容。

有一次苔絲德夢娜出於真心的，要求奧瑟羅將他的整個故事再重複地說一遍。奧瑟羅欣然同意了，當他講到他年輕時遭受到各種各樣悲慘的遭遇時，她會感動得流淚。當他講完他的故事以後，她會發出聲聲的歎息，而且常常說出同情的話語。是的，她被他的故事深深地感動了。有時候，她暗中思想著，假如她沒有聽到這麼一個故事，那該多好呀！現在聽到了，她不能不承認，她對他有深厚的、甚至不可改變的同情。也許這就是愛吧！只有上帝知道。總之，她常祈求上蒼讓她能嫁給他。最後，她向他暗示，使他知道她在愛他。

接著，奧瑟羅就正式向她求婚，同時也提出他的結婚計劃。的確，她愛他是基於他有一番冒險的人生經歷，而他愛她是由於她對他所做的一切有深厚的同情。這是唯一的因素，促使他們的兩顆心緊緊地相連在一起，也使他們彼此間深深地相愛著。

然而，對他們來說，結婚並非是一件容易的事情，因為他們之間有著許多差異——年齡、種族以及外貌。在平常日子裏，苔絲德夢娜是瞧不起威尼斯有錢、有勢的追求她的人。所以她認為若是她愛上了一個摩爾人，人們都會取笑她，而她的父親，是威尼斯的一位有頭有臉的人物，他怎能同意他們的婚姻？這豈不是有辱於他的聲名呀！

在無法克服的困難下，苔絲德夢娜，她只有採取最不想採取的方法——私奔。終於有一天，她自動地投入了這位大將軍的懷抱，他們終於結婚了。對於這件事，她的父親，就在他們婚後，總是一再重複地說這個摩爾人是魔鬼，他用他的魔力鉤引了他的女兒呢！

當然，從苔絲德夢娜的私奔，到她和奧瑟羅結婚，應該是奧瑟羅一劇很重要的情節，但這並不是最重要的。事實上，造成悲劇的最重要的因素，我們必須切就埃古這個罪惡的化身，始能加以說明。

埃古原是奧瑟羅的旗手，但他想當奧瑟羅的副官。有一次，他請託威尼斯三位有名望的人，親自去向奧瑟羅說項，要求奧瑟羅升他為副官。但是奧瑟羅拒絕了他們的請求，並且指派了凱西奧做他的副官。因此，埃古非常怨恨奧瑟羅和凱西奧。他認為最合適做副官職務的就是他，因為他曾經在羅德斯 (Rhodes)、塞浦路斯島 (Cyprus) 以及許多其他基督教的或非基督教的國度裏，有過良好的表現，立過不少的軍功。可是，現在他發現他的副官職務已被凱西奧，這個櫃台的老板，所取代了。對他來說，這是一種極大的侮辱，他決定要報復。此外，他也暗戀著苔絲德夢娜，他懷疑奧瑟羅搶走了他在苔絲德夢娜心目中的地位。再者，他又疑心奧瑟羅與哀米利霞，他自己的妻子，有過不尋常的事，他想要把這一猜忌變成事實。基於以上那些原因，他恨奧瑟羅入骨，但他是一個十足的偽君子，一方面他能把仇恨深深的隱藏在他的心中，而裝出對奧瑟羅特別忠心，使他以為自己是值得信賴的人，藉以贏取奧瑟羅對他極度的信任。另一方面他想法使他和凱西奧之間保有親密的友誼，使凱西奧能完全相信他的誠實。唯有如此，他才能等待一合適的時機

採取報復。

這個悲劇發生在威尼斯，開始於苔絲德夢娜與奧瑟羅私奔的那個晚上，也正是土耳其艦隊發佈可怕的消息，恐嚇他們要襲擊塞浦路斯島的同一時間。苔絲德夢娜的追求者，洛特力戈，威尼斯的紳士，在得不到苔絲德夢娜後，也怨恨奧瑟羅，而且受埃古的慫恿，實際上，他是被埃古牽著鼻子走的人。他們，埃古和洛特力戈，告訴勃拉班旭，威尼斯的元老，苔絲德夢娜的父親，說他的女兒已經和這位黑將軍私奔了。他們儘量刺激這位可尊敬的威尼斯元老，藉以刺痛他的心，促使他將奧瑟羅關入監獄。而這時候，威尼斯的公爵，還有元老及議員們正在會議廳集會，討論如何抵禦土耳其的侵入。他們正需要這位黑將軍，因此他們派出二組人員分頭去找奧瑟羅。奧瑟羅就在會場當著大家的面，公開宣佈他與苔絲德夢娜的相愛事實，他說明他們的相愛，由於她愛他多采多姿的人生艱難的經歷，他愛她對於他一切作為的同情，並且亦經苔絲德夢娜當眾親口證明，所以最後勃拉班旭也原諒了他。

同時，由於前方緊急，奧瑟羅奉命當夜出發，前往塞浦路斯島與土耳其海軍作戰。他指派凱西奧作先鋒的指揮官，並指定埃古的妻子哀米利霞為苔絲德夢娜的侍女，要埃古和哀米利霞護送苔絲德夢娜隨後同赴塞浦路斯島。

但是，當奧瑟羅領著軍艦到達塞浦路斯島以前，土耳其的艦隊，卻被一場巨大的暴風雨衝得沉沒的沉沒，分散的分散了。因此，這場戰爭也就無形地結束了。從那時候開始，埃古就趁機安排他復仇的計劃。在慶功宴上，埃古首先將凱西奧灌醉，及至大夥兒都散了，他還向凱西奧勸酒，另外他讓洛特力戈去找凱西奧的麻煩。洛特力戈也是追求苔絲德夢娜的失敗者，是埃古偷偷地帶他來到塞浦路斯島的。洛特力戈先攻擊凱西奧，要凱西奧和他搏鬥。這樣一來，埃古就乘機造謠，使事態變得更大、更嚴重，可以讓奧瑟羅有理由革掉凱西奧的副將職務。接著，埃古又展開了他最狡猾、最殘酷的陰謀，他一方面又像貓哭老鼠一般的假裝安慰凱西奧，他說服凱西奧，使他去找苔絲德夢娜，請求她在奧瑟羅面前說幾句好話，以便使奧瑟羅同意保留凱西奧的副官職務。另一方面，他又安排一幕讓奧瑟羅親眼看見凱西奧和苔絲德夢娜在一起談話的情景，引起奧瑟羅的懷疑，使他以為凱西奧與苔絲德夢娜之間仍有愛情牽連著。這樣，便可以造成這對新婚夫婦在愛情上的危機。

此外，他又捏造了許多事實來證明凱西奧和苔絲德夢娜的曖昧關係。他要求他的妻子，哀米利霞，苔絲德夢娜的侍女，設法偷取苔絲德夢娜的一塊手帕，那是一塊奧瑟羅送給她的第一件定情禮物。正當奧瑟羅懷疑她的新婚妻子時，哀米利霞拾到了那塊手帕，並將它交給埃古，埃古又偷偷地將它放在凱西奧的房中。這麼一來，那塊手帕就變成苔絲德夢娜和凱西奧私通的重要證據了。而且，凱西奧是個毫無心機的人，當他在自己臥室中發現那塊手帕時，他不知道手帕是誰的，他並不奇怪，也不追問它的來源，但卻很喜歡手帕的精緻的手工，他就把它交給他的情婦，琵央加，要她照樣做一塊。至於奧瑟羅，因那條手帕惹起極大的醋意，以及對苔絲德夢娜極大的疑心，他逼苔絲德夢娜，要看那條手帕，而手帕原已失落。她告訴他手帕已經失落，找不到手帕。於是，這個摩爾人就大發脾氣。另外埃古又設法讓他親眼見到這條手帕，落在凱西奧的情婦琵央加的手中。這麼一來，奧瑟羅的懷疑即變成了事實，他決心要殺死兩人中的一個人，不是凱西奧，就是苔絲德夢娜。埃古原是主張殺死凱西奧，但因為劇情急轉，奧瑟羅有如一頭猛獸，受不了傷痛的剝蝕，在埃古還沒有讓洛特力戈刺殺凱西奧以前，奧瑟羅已親手將苔絲德夢娜扼死了。

毫不知情的哀米利霞，埃古的妻子，她看到黑將軍對苔絲德夢娜行兇，嚴厲地加以譴責。當

她瞭解這個摩爾人殺死苔絲德夢娜的原因後，她才想清楚了整個陰謀。她公開宣佈那是埃古的陰謀，且說出她怎樣拾到這條手帕，並把它交給埃古，那只由於埃古曾經一再要求她偷的緣故。這樣一來，真相就大白了。奧瑟羅才知道自己的確是被騙了。他想殺死埃古，但是他卻只刺傷了他。而在這同時，埃古殺死了哀米利霞。最後故事的結尾，是奧瑟羅自刎，他死在苔絲德夢娜的屍體旁邊。埃古被捕了，並押解回威尼斯接受審判。這慘絕人寰的悲劇就此結束。

上面的敘述是奧瑟羅一劇的整個發展。大抵上，莎士比亞所有的劇作幾乎是有根據的，或有特定的來源，但「奧瑟羅」一劇卻似乎是例外的。然而，無論它的究竟如何，切就「奧瑟羅」一劇本身來說，它實在是很合情、合理，而且令人喜愛的。雖然，劇中稍有巧合事件，但並不多，並且都在後面所發生的情節中有了交代。總之，當我們把整個故事作一完整的透視時，我們會發現，那是一極具意義的故事，因它在內容和形式上充滿了真實感與和諧。

四 「奧瑟羅」的特性

從布雷德教授的「莎士比亞的悲劇」一書，我們可在該書的第五章第一節看到他以下的說明：

「什麼是奧瑟羅」的獨特處呢？什麼是奧瑟羅留給人們最深刻印象的呢？所有莎士比亞的悲劇，甚至李耳王也不例外，我敢說，奧瑟羅是最能激起悲痛的，也是最恐怖的。從具有誘惑力的男主角出場開始，讀者的心靈都被困在邪惡的意念中，經歷極度的痛苦、害怕、憐憫和抗拒，有令人不舒服的期盼和可怖的、不尋常的事件。邪惡在男主角前面展開的攻勢，不像在「李耳王」中那麼多，但是好像又有什麼存在于此單一人物的心靈中，而且他用不尋常的、狠毒的、聰明的智力幫助他做得如此完美，以至能看到他高度陰險的魔力而膽戰心驚。他幾乎不能抗拒的看到邪惡本身每走一步，都是靠著犧牲者命運帶來的不幸事故，以及無心錯誤來幫助達成。他似乎可以感染到「李耳王」被命運限定時的類似的氣氛。而這種氣氛似乎卻更閉塞、更有壓迫感。這不是夜晚的黑暗，但卻像緊閉在一間凶屋中的黑暗。他的想像力在緊張地活動著而被刺激。不過這是一集中的活動，而不是擴散的活動。」這是布雷德對「奧瑟羅」所做的第一部份評論。他所謂具有誘惑力的男主角，就是指埃古而說的。他在「李耳王」和「奧瑟羅」之間所作的比喻可證明後者給予讀者有一種特別的印象。因此，我們若能仔細研讀它以後再去瞭解其他的悲劇時，布雷德的說法，大抵是很中肯的。

由上所述，布雷德舉出六點有關「奧瑟羅」的特點如下：

(一)「奧瑟羅」不僅是在結構上是最卓越的悲劇，而且它的結構方法也不尋常。它的衝突開始得較晚，進行時讓人不會覺察到，就這麼一路直上而達到悲慘的結局，這就是造成讀者所以痛苦、緊張的原因。

(二)沒有任何一個悲劇像「奧瑟羅」一樣，把男女的嫉妒心提昇至情慾的頂點，也沒有任何一幕悲劇會將崇高的天性遭受情慾折磨後，立刻帶來層出不窮和窒息性的痛苦場面，它驅使著人去犯一件可怖的罪行。嫉妒，特別是男女間的嫉妒，會帶來羞恥和自卑感，這種嫉妒會將人的本性攪亂，因而產生出獸性。誤解使奧瑟羅的嫉妒心轉變成厭惡和愛慕的痛苦的混合物，純金般的愛情因而被獸性撕成了碎片，正像野獸渴求血液一般。在適當的時機下，他自己找到了慰藉。我們也親眼瞧見他如此平易的、擁有一顆善良心地的人能犯下大錯，而將他一向認為純真的、溫柔的和心愛的人是一個妓女。他把她扼死，只因爲他那強烈的妒忌心。這是這幕悲劇特別效果的另一

個原因。

(三)苔絲德夢娜，她是完全被動的，她什麼也不能做，她既不能憑藉她的言辭來表達，甚至又不能裝作漠不關心的樣子。她的無助，主要使人們看到她所遭受痛苦的樣子。這種樣子是使人極端憐憫的。她的無助是因為她的天性純樸，以及她的愛情專一所致。而這正是莎士比亞在一開始時，就給予我們最不能忍受的一幕。

(四)奧瑟羅的所作所為及其所遭受的災禍，大部份是埃古的詭計所造成的。我們可以將這個悲劇稱為詭計的悲劇，因而有別於其他的悲劇角色。埃古的詭計由於在它實施過程中，對於奧瑟羅的性格之徹底瞭解上，否則，他怎能成功呢？因此，埃古的詭計在這劇本中是極重要的。這是其他悲劇不能與它相比的地方。愛德蒙的詭計，在李耳王中也是一獨特的例子。一個精心安排的詭計，會給人們帶來刺激和焦慮。莎士比亞的悲劇中沒有其他悲劇會像奧瑟羅中最後幾幕所帶給我們如此久長的緊張狀態。

(五)在莎士比亞大部份的重要悲劇中，故事都發生在較遠的年代，但「奧瑟羅」卻是一部近代生活的戲劇。因為土耳其攻打塞浦路斯 (Cyprus) 是發生在一五七〇年。因此「奧瑟羅」一劇是與我們同時代生活上的戲。此外，人物的命運給予我們的影響，不像其他悲劇多由於主角人物對國家所作轟轟烈烈的事跡和犧牲來寫成。

(六)這些特性連貫起來，使讀者產生一種壓迫感，像是置身在一狹小世界裡，無法掙脫悲慘的命運。讀這一個戲劇，腦海中就這樣不變的呈現著，尤其對這位摩爾貴族所做的一切深感痛苦以致不能自拔。而埃古的詭計，似乎強調著在人生的瑣事上，總會有一種外在的、超越的力量在主宰。自然的，許多不尋常的巧合使這悲劇發展得如此完美。這似乎是命運隨時在幫助壞人。這一點也是本劇與莎士比亞其他悲劇，像「哈姆雷特」、「馬克白」和「李耳王」等，非常不同的地方。

以上六項是布雷德對於「奧瑟羅」一劇所下的結論。他的大部份觀點都是將本劇與莎士比亞其他悲劇比較而說的，大致上都是相當正確的。

不過，本文必須提出討論的，即有以下兩項：其一是布雷德所論的第二項，奧瑟羅在「兩性間的嫉妒心」問題；其另一是他的第四項，「埃古的詭計」問題。而這兩個問題，我以為前者，所謂「兩性間的嫉妒心」，在奧瑟羅，實在不是主要的；而後者，所謂「埃古的詭計」，卻又是唯一只能表示本劇表面的意義，而未能深入其詭計的根源，未免太粗淺了！因此，更使讀者和觀眾難以相應地了解這一個悲劇。

五 兩性間嫉妒心的探討

首先，讓我們討論奧瑟羅在兩性間的嫉妒心的問題。無可否認的，奧瑟羅的妒忌心，在問題出現以至終結之時，應該可說是很強烈——奧瑟羅被愚弄後，懷疑他的新婚妻子與凱西奧之間有私通姦情，因而他親手殺死苔絲德夢娜，是的，在這一整個過程中，奧瑟羅的妒忌心是相當強烈的。這就是布雷德所說的，使兩性嫉妒心提昇至情慾的頂點，幾乎沒有一個場景會使崇高的天性遭受情慾折磨時，立刻會給予讀者帶來那麼窒息性的痛苦的了。

但是，從另一方面來說，似乎是莎士比亞筆下所創的奧瑟羅並不如此單純，假如我們仔細考察他的性格時，我們會發現，奧瑟羅的榮譽感，在整個劇情來看，比起他的妒忌心，實在要強烈得多。奧瑟羅，這個摩爾人，他自認是貴族的後裔，並擁有高貴的血統。這是他主觀方面的感受

和肯定。同時，他從不忘記「他曾在威尼斯立過大功。」那些是可歌、可頌的事蹟，永遠留在他的記憶中，使人們感到需要他，對他異乎尋常的器重。這是客觀方面的推崇和倚重。就因為這兩點，他自己覺得，他在威尼斯獲得權勢並不是件羞恥之事（註二）。而這也正是為什麼他不能忍受任何微少的侮辱的理由。所以從這一層體會，可見莎士比亞，賦予奧瑟羅這個人物，確實是具有強烈的榮譽感的。雖然事實上，他將黃金般的愛情撕成碎片，確實與他強烈的妒忌心有關，但最重要因素還是他的最為強烈的榮譽心使他不能忍受。這一點可以在本劇第五場、第二幕羅陀維科和奧瑟羅的對話中，清清楚楚的看出來。（羅陀維科簡稱羅，奧瑟羅簡稱奧）。

羅：啊，奧瑟羅！你本來是一個很好的漢子，居然會中了一個萬惡奸人的詭計，我們應該對你怎麼說呢？

奧：隨便你們怎麼說吧！要是你們願意，不妨說我是一個正直的兇手，因為我所幹的事都是出於榮譽的觀念，不是出於猜忌的私恨。

由此可知，奧瑟羅所以扼殺苔絲德夢娜，並不只是基於那單純的妒忌心，而是來自他的榮譽感的驅使，使他做出了這件最愚蠢的事。因此，陳拱教授曾這麼寫著：「奧瑟羅是正直的，但他相當傻，他內心所存的意念是，喪失榮譽較喪失生命重要得多。」（註三）。我認為陳拱教授的觀點是正確的，莎士比亞筆下的奧瑟羅應該是有很強烈榮譽心的人。

假如我們能夠真正體會上面我所說的話時，我們就會知道布雷德教授所下的結論，以兩性間的嫉妒心為本劇主要的推動力，並不是完全正確的。

六 罪惡意識之省察

其次，說到布雷德教授所說的第一個特性，「不尋常的結構以及巧妙的手法」，和第六個特性「狹窄的空間和令人無法抗拒的災禍」。這些所謂特性，我認為都與他的第四個特性「埃古的詭計」，有密切不可分的關係。布雷德以這個悲劇為詭計的悲劇，我覺得這一點與莎士比亞原意並不相符。是的，埃古的詭計是造成這一幕悲劇的真正重要因素，它是故事的中心，若沒有它，就不會有戲了。因此從事實上說來，我們稱它為：「詭計所造成的悲劇」，好像是很合適的。如果我們不能再作深一層體會的話，那麼這樣的說法，也不能說是錯誤的。

不過，詭計之所以造成悲劇，必透過狡猾的手法，更有賴於其背後極度的罪惡意識。因為有了狡猾的手法，詭計才會實行出來，倘若沒有強烈的罪惡意識，便不可能產生詭計，以至完成此詭計。埃古是莎士比亞筆下的大壞蛋，他滿肚子存有詭計，但必在其罪惡意識的驅使下，他的詭計才能完全表達出來。莎士比亞創造此一重要角色，在奧瑟羅一劇中，其目的是讓讀者知道他的罪惡意識充滿整個悲劇，而且成為戲中主要黑暗面的因素。如此一來，我們可以說，與其說奧瑟羅是一陰謀詭計所造成的悲劇，實在不如說它是一罪惡意識所造成的悲劇，因為罪惡意識究竟是一切陰謀詭計所從出的根源。

為了表明莎士比亞如何在本劇持有這原意，我引述劇中幾段有關埃古的獨白，讓讀者瞭解他原意的發展。

埃：……我總是這樣讓這種傻瓜掏出錢來給我花用。因為倘不是為了替自己解解悶氣，打算得到一些利益，那我浪費時間跟這樣一個馱子周旋，纔是冤枉哩！我恨那個摩爾人。有人以為他私通我的妻子，我不知道這句話是真是假，可是在這種事情上即使不過是嫌疑，我也要把它當作實有其事一樣看待。他對我很有好感，這樣可以使我對他實行我的計

策的時候格外方便一些。凱西奧是一個俊美的男子。讓我想想看，奪到他的位置，實現我的一舉兩得的陰謀。怎麼？讓我看，等過了一些時候，在奧瑟羅的耳邊捏造一些鬼話，說他跟他的妻子看上去太親熱了。他長得漂亮，性情又溫和，天生一股媚惑婦人的魔力，像他這種人是很容易引起疑心的。那摩爾人是一個坦白爽直的人，他看見人家在表面上裝出一副忠厚誠實的樣子，就以爲一定是個好人，我可以把他像一頭驢子一般牽著鼻子跑。有了！我的計策已經產生。地獄和黑夜醞釀成這空間的罪惡，它必須向世界顯露它的面目。（第一幕、第三場）

埃：凱西奧愛她，這一點我是可以充分相信的；她愛凱西奧，這也是一件很自然而可能的事。這摩爾人我雖然氣他不過，卻有一副堅定仁愛正直的性格；我相信他會對苔絲德夢娜做一個最多情的丈夫。講到我自己，我也是愛她的，並不完全出於情慾的衝動——雖然也許我也犯著這樣的罪名，可是一半是爲要報復我的仇恨，因爲我疑心這好色的摩爾人奪去了我在她心頭的地位。這一種思想像毒藥一樣腐蝕我的肝腸，什麼都不能使我心滿意足，除非在他身上發洩這一口怨氣，他奪去我的人，我也叫他有了妻子享受不成，即使不能做到這一點，我也要叫這摩爾人心裏長起根深蒂固的嫉妒來，沒有一理智的藥餌，可以把它治療。爲了達到這一個目的，我已經利用這威尼斯的瘋生做我的鷹犬，要是他果然聽我的嗾使，我就可以抓住我們那位邁克爾凱西奧的把柄，在這摩爾人面前誹謗他，因爲我疑心凱西奧跟我的妻子也是有些曖昧的。這樣，我可以讓這摩爾人感謝我，喜歡我，報答我，因爲我叫他做了一頭大大的驢子，用詭計搗亂他的平和和安寧，使他因氣憤而發瘋。（第二幕、第一場）

埃：誰說我作事奸惡？——佛面蛇心的鬼魅、惡魔，往往用神聖的外表引誘世人幹最惡的罪行，正像我現在所用的手段一樣。因爲當這個老實的馱子懇求苔絲德夢娜爲他圓轉，當她竭力在那摩爾人面前替他說情的時候，我就用毒藥灌進那摩爾人的耳中，說是她所以要運動凱西奧復職，只是爲了戀姦情熱的緣故。這樣她越是忠於所託，越是會加強那摩爾人的猜疑；我就利用她的善良的心腸污毀她的名譽，讓他們一個個都落進了我的羅網之中。（第二幕、第三場）

讓我們推敲上面所引的三段；第一段所用的「傻瓜」、「馱子」，和第二段所用的「威尼斯的瘋生」，這些名詞都是指洛特力戈的。在第二段剛開始時所說「凱西奧愛她」，這裡的「她」是指苔絲德夢娜。而在第三段當凱西奧被開革後，他說：「因爲當這個老實的馱子懇求苔絲德夢娜爲他圓轉……」，明顯地是他催促凱西奧去找苔絲德夢娜幫忙，以便讓她向奧瑟羅爭取，保留凱西奧原有的位置。至于其他大概已經都夠清楚了。

這三段獨白正是埃古透露出的詭計之實施方式，此外，當我們細察這個詭計，並從正反兩方面來推敲時，我們會發現在埃古的內心，有一根深蒂固而又複雜的邪惡意識。當我們完全了解它的內容後，我們會發現其中有極深而極強烈的肉慾、佔有慾、名慾、利慾等等所交互紐結而成的一個「罪惡的意識」。這是極危險的，不僅是他個人一切罪惡的根源，也是人類一切災禍的根源。而其中的許多慾，當它們再與妒忌與仇恨等相結合時，更可以使人變成一頭野獸。這個罪惡和災難的根源，雖然可稱之爲根源，但它並非來自先天的稟賦，而是由於現實環境中的種種污染所漸漸累積而成的。這就是埃古的罪惡意識的實際情形。此外，再加上他天賦的一些世俗的聰明和世俗的幽默感，使他有能力去取笑別人，干擾別人、毀損別人、愚弄別人，使他幹些正如中國的諺語所說的「玩物喪志」、「玩人喪德」的勾當。埃古就是這樣的一個人，而且很樂意這樣做的人

。總之，他那種聰明和幽默，以及嫉妒和仇恨，和他的罪惡意上凝結於心中，因而使他的心像木炭一般黑、鐵一般硬、地獄一般暗、火山一般熱。這種罪惡意識通常是隱沒在潛意識中，一旦遇上適當時機，就會像泉水一般的噴射出來。在此，我想借用佛洛伊德（Freud）的說法，稱它為「埃古的情意結」。也許它比他的伊迪帕斯（Oedipus）的情意結要複雜得多。中國哲學家王陽明曾說過：「善無盡，惡亦無盡（註四）。」埃古就憑藉這個罪惡意識，散播出無窮、無盡的惡毒而多樣的詭計和掩飾技巧，而將這一個悲劇演成陰謀、詭計的悲劇。而這也就是他稱呼他自己為「惡魔」——不折不扣的惡魔的緣故。

這個全由埃古的罪惡意識所構成的悲劇，在光明的、偉大的人性之光未照到以前，亦即在哀米利霞未出來收拾殘局以前，「奧瑟羅」整個的劇情正像一座地獄——一座陰暗的，甚至黑漆的地獄，裡面真是陰風慘慘，鬼影憧憧，不僅如布雷德教授所謂，使讀者產生一種壓迫感，像置身於一狹小世界裡，無由掙脫悲慘的命運，實際上正是使人不寒而慄，可怕極了。這就是埃古罪惡意識所造成的悲劇。所以「奧瑟羅」這一悲劇，與其說是「陰謀、詭計的悲劇」，實在不如說是「罪惡意識的悲劇」，較為妥當。因為所有的陰謀、詭計都是來自其罪惡意識這個根源的。

埃古，他的罪惡意識是極深厚的，也是極複雜的。所以由此種罪惡意識所形成的詭計也是有點不易想像的。

奧瑟羅這個人物，是埃古詭計發展的最重要的目標。的確，當我們把奧瑟羅當成埃古詭計進展的主角時，我們可以發現埃古詭計的發展，有兩方面工作：一是間接的，另一是直接的。在間接方面有三個線索，第一個線索是從洛特力戈開始——在慶祝戰爭結束的慶功宴上，埃古挑撥洛特力戈奔向凱西奧，想要和他決鬥，這一事件是使奧瑟羅解除了凱西奧副將的職務。第二個線索是勸凱西奧本人，懇求苔絲德夢娜，要她向奧瑟羅求情，恢復他副將的職位，造成奧瑟羅懷疑苔絲德夢娜與凱西奧中間有私情的可能。第三個線索也是落在凱西奧身上，那是埃古將哀米利霞拾到的、苔絲德夢娜的手帕，秘密地放在凱西奧的房間，然後轉落到凱西奧情婦蕩央加手中，最後又讓奧瑟羅親眼看到它，這樣一來，就可證明苔絲德夢娜和凱西奧之間真有姦情了。至于直接方面，只有一個線索，那是針對奧瑟羅本人，即埃古在奧瑟羅面前直截了當的控告凱西奧與苔絲德夢娜間之罪孽，儘量激怒奧瑟羅，使奧瑟羅，這個正直的摩爾人，氣得像一頭野獸般團團轉。這樣一來，當這三條線索先後完成，便可迫使奧瑟羅將苔絲德夢娜扼死，同時也牽涉到凱西奧，因而奧瑟羅也想殺死凱西奧。

不管這些線索是直接的或間接的，它們都是埃古的陰謀、詭計所組成的天羅地網，將所有有關的人物都網羅在內，而其中的三個線索，它們快速地進展至奧瑟羅，集中在奧瑟羅身上，然後從奧瑟羅躍向苔絲德夢娜和凱西奧，使這幕悲劇達到了高潮。這就是埃古的陰謀、詭計所促成的、使「奧瑟羅」這一悲劇也收到了最可怖的效果。而埃古的詭計必源自埃古的罪惡意識。因此，我們可以說，埃古的罪惡意識正是「奧瑟羅」一悲劇之最大特性。而這也是「奧瑟羅」一劇與莎士比亞其他作品不能相提並論的地方。

由于這一最大特性，使「奧瑟羅」一劇在結構上看起來，是非常完整。它的手法獨特，它的範圍狹窄以及有極強烈的命運感。梁實秋教授說：「在藝術方面來說，奧瑟羅是莎士比亞悲劇中最完美的，它是充滿了羅曼的克的悲劇，在劇中沒有散漫的劇情（註五）。」我認爲梁實秋教授的觀點，除了「充滿了羅曼的克」一詞並不很正確外，其餘大抵都是可以說的，而其理由也只在於埃古的深厚而複雜的罪惡意識這一特性上，至于布雷德教授的觀點，實在由於他對人之罪惡意

識缺乏深刻的體會。所以，他只能以詭計為說，殊不知若不具備這種深厚、複雜的罪惡意識，又何來如此慘酷的詭計呢？

七 道德意識的勝利

由于埃古的罪惡意識，奧瑟羅才被耍得像一頭愚蠢的牛，被激動得像一頭凶猛的獅子，因此苔絲德夢娜被扼死、凱西奧被刺傷，洛特力戈被殺死，而奧瑟羅也親手殺死了自己。劇情進展到此，使這幕悲劇成爲一極混亂、極悲慘的狀態，並且也接近尾聲，只留一小部份，如何結束而已。要結束這一悲劇，即在如何揭穿埃古的全幅陰謀、詭計，藉此清理這一可怖的局面。

在這裡，莎士比亞確實用了一種驚人的手法，他讓哀米利霞走上前來，擔負一種沉重的道德使命。他賦予她一種「疾惡如仇」的道德意識，使埃古的詭計被揭露出來，於是這場戲劇便可因之歸於結束。因此，將哀米利霞強烈的道德意識，與埃古的罪惡意識兩相對照，我們應該可以說，這是道德意識的一大勝利。

在「奧瑟羅」一劇中哀米利霞是埃古的妻子，也是苔絲德夢娜在塞浦路斯 (Cyprus) 島時的女傭，無論如何，她是一並不重要的角色，雖然她在第二幕中出現過，但她的存在與否，似乎無關整個大局，乃是可有、可無的。不過，從她拾到苔絲德夢娜的手帕以後，卻成爲一個相當重要的角色，而在最後的一幕裏，卻成爲一個不可缺少的人物。這種情況，從完全不重要到絕對的重要，莎翁居然表現在哀米利霞身上，但並沒有使讀者和觀眾感到絲毫的勉強。這一點，我們就不能不佩服莎翁的手筆了。

而且，更重要的，從德性方面來說，哀米利霞只是一個平庸、凡俗的人物，陳拱教授稱她爲：「陰暗面的角色（註六）。」在這一方面，若將她與另一角色苔絲德夢娜比較，則其平庸與高雅，立刻可以判定。現在讓我們看一段「奧瑟羅」劇中第四幕、第三場的對白，我們便可以有一確定的瞭解。（苔絲德夢娜簡稱苔，哀米利霞簡稱哀）

苔：你去吧！我的眼睛在跳，那是哭泣的預兆嗎？

哀：沒有這樣的事。

苔：我聽見人家這樣說啊，這些男人！這些男人！憑你的良心說，哀米利霞，你想世上有沒有背著丈夫幹這種壞事的女人？

哀：怎麼沒有？

苔：你願意爲了整個世界的財富而幹這種事嗎？

哀：難道你不願意嗎？

苔：不，憑著天上的月光起誓！你願意爲了整個的世界而幹這種事嗎？

哀：世界是一件很大的東西，幹一件小小的壞事，這代價是太貴了。

苔：真的，我想你不會。

哀：真的，我想我應該幹的。爲了一枚對合的戒指，或幾畝草地，或是幾件衣服，幾條裙子，一兩頂帽子，以及諸如此類的小玩意兒而叫我幹這種事，我當然不願意；可是爲了整個世界，誰不願意出賣自己的貞操，讓她的丈夫做一個皇帝呢？我就是因此而下煉獄，也是甘心的！

苔：我要是爲了整個世界，會幹出這種喪心的事來，一定不得好死！

哀：世間的是非本來沒有定準。您因爲幹了一件錯事而得到整個世界，在您自己的世界裏，

您還不能把是非顛倒過來嗎？

苔：我想世界上不會有那樣女人的。

哀：願意作這種賭博的女人多著呢。照我想來，妻子的墮落總是丈夫的過失：要是他們疏忽了自己的責任，把我們所珍愛的東西浪擲在外人的懷裏，或是無緣無故吃起醋來，約束我們行動的自由，或是毆打我們，削減我們的花粉錢，我們也是有脾氣的，雖然生就溫柔的天性，到了一個時候也是會復仇的。讓做丈夫的人知道，他們的妻子也和他們有同樣的感覺；她們的眼睛也能辨別美惡，她們的鼻子也能辨別香臭，她們的舌頭也能辨別甜酸，正像她們的丈夫一樣。他們厭棄了我們，別尋新歡，是爲了什麼緣故呢？是逢場作戲嗎？我想是的。是因爲愛情的驅使嗎？我想也是的。還是因爲喜新厭舊是人類常情嗎？那也是一個理由。那麼難道我們就不會對別人發生愛情，難道我們就沒有逢場作戲的慾望，難道我們就不能喜新厭舊，跟男人們一樣？所以讓他們好好兒對待我們吧；否則我們要讓他們知道，我們所幹的壞事都是出於他們的指教。

苔：晚安！晚安！願上天監視我們的言行，我不願以惡爲師，我只願鑒非以自誓！

這一場對話，是苔絲德夢娜死前不久所說的。這裡，明顯地反映出她們不同的個性；明顯地表現出她們情操的高低。苔絲德夢娜，她是一隻美麗而潔白的天鵝，飛翔在藍天、白雲之間；而哀米利霞，她卻像一隻瓦礫堆上骯髒的蟾蜍，可憐而不自知，跳躍在堆滿碎石的陰溝裏。當然，哀米利霞，她並不是壞人，但她卻是很庸俗的。她是個充滿世俗想法的女人，似乎不可能表現任何高貴的情操的人。

不管從角色的重要性來說，或從她的德性來衡量，哀米利霞原是一個極平凡的人物。而在劇本終了時，她卻成爲這個戲劇的極不平常的角色，而這卻並沒有令讀者和觀衆感到訝異。這就在最後一幕中（第五幕、第二場），當她聽到苔絲德夢娜死前的說話時所表現的具體行動。莎士比亞將它安排在這個時候，在奧瑟羅已扼得苔絲德夢娜奄奄一息，正當她頻臨死亡邊緣的時候，顯示出她，哀米利霞，這個悲劇人物的重要性。茲錄他們的對話於下（苔絲德夢娜簡稱苔，哀米利霞簡稱哀，奧瑟羅簡稱奧，埃古簡稱埃，葛萊西安諾簡稱葛）。

苔：啊！死得好冤枉呀！

哀：噯喲！那是什麼呼聲？

.....

哀：噯喲！那是夫人的聲音。救命！救命啊，夫人，再說一聲話兒，親愛的苔絲德夢娜啊，親愛的夫人，說呀！

苔：我是無罪而死的！

哀：這是誰幹的事？

苔：誰也沒有幹，是我自己。再會吧.....

奧：啊！她怎麼會被人殺死的？

.....

奧：她到地獄的火燄裏去，還不願說一句真話。殺死她的是我。

哀：啊，那麼她尤其是一個天使，你尤其是一個黑心的魔鬼了！

奧：她幹了無恥的事，她是個淫婦。

哀：你冤枉她，你是個魔鬼！

-
- 奧：凱西奧和她通姦，不信你去問你的丈夫吧。啊，要是我採取這種極端的手段，而沒有正當的理由，死後就要永遠墮入地獄的底層！你的丈夫全都知道。
- 哀：我的丈夫！
-
- 奧：嗯，他知道她跟凱西奧有曖昧。嘿，要是她是個貞潔的婦人，即使上帝為我用一顆完整的寶石另外造一個世界，我也不願用她去交換。
- 哀：我的丈夫！
- 奧：嗯，他最初告訴我這件事。他是個正人君子，他痛恨卑鄙齷齪的行為。
- 哀：我的丈夫！
- 奧：婦人，為什麼把這句話說了又說呢？我是說你的丈夫。
- 哀：啊，夫人！你因為多情，受了奸人的愚弄了！我的丈夫說她不貞！
- 奧：正是他，婦人！我說你的丈夫，你懂得這句話嗎？我的朋友，你的丈夫，正直的，正直的埃古。
- 哀：要是他果然說了這樣的話，願他惡毒的靈魂每天一分一寸地糜爛！他全然胡說！.....
-
- 奧：還不閉嘴！
- 哀：你沒有半分力量可以傷害我，我也不能讓人家把我欺侮。啊，笨伯！傻瓜！泥土一樣蠢的傢伙！你已經做了一件大大不該的事——我不怕你的劍；我要宣佈你的罪惡，即使我要因此而喪失二十條生命！救命！救命啊！救命！摩爾人殺死了夫人啦！殺了人啦！殺了人啦！
- (蒙坦諾、葛萊西安諾、埃古及餘人等上)
-
- 哀：你倘是個漢子，趕快否認這惡人所說的話吧！他說，你告訴他，他妻子不貞。我知道你不會有這種話，你還不會是這樣一個惡人。說吧，我的心都要脹破了！
-
- 埃：我對他說過。
- 哀：你說謊！一個可憎的，萬惡不赦的謊言！憑著我的靈魂起誓，一個謊言，一個罪惡的謊言！她跟凱西奧私通！你說，她跟凱西奧私通嗎？
- 埃：跟凱西奧私通，太太。好了好了，收住你的舌頭吧！
- 哀：我不願收住我的舌頭，我必須說話。夫人在這兒床上給人謀殺了！
- 衆：啊，那會有這樣的事！
- 哀：都是你造的謠，引起這場血案。
-
- 哀：詭計！詭計！詭計！我現在想起來了。啊，詭計！那時候我就有些懷疑，我要傷心死了！啊，詭計！詭計！
- 埃：什麼？你瘋了嗎？快給我回家去！
- 哀：各位先生，讓我有一個說話的機會。照理我應該服從他，可是現在卻不能服從他。也許

，埃古，我永遠不再回家了！

奧：啊！啊！啊！（仆臥床上）

.....

奧：……可是埃古知道，她曾經跟凱西奧幹過許多無恥的勾當，凱西奧自己也承認了。她還把我的定情禮物送給凱西奧，表示接受他的獻媚。我看見它在他的手裏，那是一方手帕，我父親給我的母親的一件古老的紀念品。

哀：天啊！天上的神明啊！

埃：算了，閉住你的嘴！

哀：……閉住我的嘴？不，不，我要像北風一樣自由地說話。讓天神，世人和魔鬼全都把我嘲罵羞辱，我也要說我的話。

埃：放明白一些，回家去吧！

哀：我不願回家。（埃古拔劍欲刺哀米利霞）

.....

哀：你這愚笨的摩爾人啊！你所說起的那方手帕，是我偶然拾到，把它給了我的丈夫的；雖然那只是一件小小的東西，他卻幾次三番懇求我替他偷的。

埃：長舌的淫婦！

哀：她送給凱西奧！唉！不，是我拾到了，把它交給我的丈夫的。

埃：賤人，你說謊！

哀：蒼天在上，我沒有說謊，我沒有說謊。各位先生，殺人的傻瓜啊！像你這樣一個蠢才，怎麼配得上這樣好的一位妻子呢？（摩爾人奔撲埃古，但被蒙坦諾及其他的人制住。埃古刺死哀米利霞逃下）。

葛：這婦人倒下來了！他把他的妻子殺死了。

.....

奧：我的勇氣也離我而去了。……可是奸惡既然戰勝了正直，那裏還會有榮譽存在呢？讓一切都歸於幻滅吧！

.....

在這一幕，我們看到哀米利霞清理此一悲劇的過程，雖然並不複雜，但卻可以充份證明她的道德勇氣。當她了解她那天使般的女主人被奧瑟羅扼死後，即使這摩爾人向她說明他的妻子苔絲德夢娜和凱西奧有姦情，而且說出都是由他丈夫埃古告訴他詳情時，她絕不相信。她曾用「我的丈夫嗎？」這句話詢問三次，這是夠明顯的，她十分懷疑這摩爾人所說的話，她認為這是奧瑟羅本人安排一件惡事。因此，她咀咒他，「你是魔鬼！」、「你是窮凶極惡的魔鬼！」、「你所做的事是上蒼所不容的！」在這時候，摩爾人的劍在他手中。倘若他被她的話語激動的話，那麼銳利的劍一定會插入她的胸口了。倘若她有一點兒愛戀她的生命的話，她一定會把奧瑟羅所說的話當真而閉口不言了。但是，相反地，她卻說：「我不怕你的劍，我要宣佈你的罪惡，即使我會因此而喪失掉二十條生命！」這就表示了她的「不屈不撓」的精神，也正充份顯示出她的道德勇氣。她並不了解，甚至可說完全不了解她的丈夫，她從未想過埃古是這樣的一個壞蛋。我們能從奧瑟羅和他對白中可以發現，因為她重覆說了三次「我的丈夫嗎？」另外，當她看到埃古進入時，她很迅速地要求他否認這件事。她對埃古說：「我知道你不會有這種話，你還不會是這樣

一個惡人。」從這裡，我們發現她根本不知道他所做的事，她和她丈夫之間似乎有一道牆豎立著。這是他想不到的事。埃古，一個狡猾的說謊者，當他面對奧瑟羅時，不得不承認他所做的事了。當她明白苔絲德夢娜的死，完全是埃古的謊言和惡行的結果時，她的悲憤是不容易想像的，她說：「我真悲痛得想要殺死我自己啊！」這時候，埃古是很著急的，他怕她說出那條手帕的來源，那等於一切都抖出來了！於是他揚著刀要求她回家去，要求她停止說話，但是她回答道：「不，埃古，恐怕我永不回家了！」「不，不，我要像西北風一樣地自由說話！」最後，就在劍光的威脅下，她終於清楚地說出手帕的秘密。這樣一來，整個悲劇的陰謀清楚地透露了。這是多麼不可思議的道德勇氣呀！而最淒慘的事，那就是哀米利霞不能逃過埃古的寶劍。並且，即在戲的終場時，奧瑟羅也自殺了。這種情景，使劇情歸於更淒慘。

道德勇氣的出現並不是沒有根基的，它來自人的道德意識。道德意識是人類與生俱來的特質，假如我們用中國哲學術語來解釋的話，這就是孔子所說的「仁」，孟子所體會的人性本善的「性」；若是我們用西方哲學家的解釋，就是康德所謂的「善的意志」，「絕對善的意志」。任何人，只不包括禽獸，一定會擁有這樣的一種道德意識，哀米利霞雖然是一個普通人，一個平凡甚至庸俗的人，她當然也擁有她的道德意識，（甚至埃古，這個該下地獄的人，也一定擁有他的道德意識，只是他的道德意識被他那極深厚的罪惡意識所淹沒，因而使它沉隱而無由呈現而已）。哀米利霞就基於她的道德意識，使她表現了最偉大的道德勇氣，當然可說是莎翁所特別安排的。

道德意識的表現，有兩種方式：其一是「好善」，另一是「惡惡」，這真是中國哲學家劉宗周所說的「一機二用」。好善是從其正面而說，而惡惡卻是負面的。好善是善的，而惡惡也是善的。由好善之表現而落實於行爲，即是一善的行爲，才是一真正的道德行爲；同樣，由惡惡之表現而落實於行爲，也是一種善的行爲，也就是一真正的道德的行爲。哀米利霞所表現的即是後者。當她瞭解苔絲德夢娜的慘死，純出于埃古的詭計時，她痛恨埃古的罪惡，她的恨產生了無限的勇氣，貫注了她全身，因此她忘記了冒生命的險，揭發了詭計的整個秘密。這就是她的道德意識由負面的惡惡的方式表達出來的，使埃古的陰謀、詭計得以揭穿而得到應有的懲罰，使苔絲德夢娜慘死的冤情得以昭雪；這是在人世的許多無可奈何悲慘中，彰顯了一種正義之聲，這也像在骯髒的垃圾堆中閃耀著一顆光芒奪目的金剛石，也像在陰雲四佈的天空裏，突然出現了光明燦爛的太陽，這自然是道德意識的一大勝利。所以惡惡的道德意識只要不至落到喪德的境地，（惡惡而至喪德，便是對於道德意識本身的一種否定），那麼它一定是善的，一定是有其成就的。

我們不得不佩服莎士比亞對於人之道德意識的體認及其驚人的手法。而同時，在莎士比亞所有的悲劇中，我們很難找到像哀米利霞一樣的人物，莎士比亞會賦予她如此重大的道德責任。因此，當我們詳細討論有關「奧瑟羅」這一悲劇的特性時，那麼哀米利霞的道德使命，一定是這一悲劇的另一重要特性，而且必然地是最重要的特性。

註 釋

註一：「奧瑟羅」的故事大體上是依意大利作家欽蒂歐 (Cinthio 1504-73) 的作品，「故事百篇」 (Hecatommithi) 第七章第三節為準的，但經莎士比亞重寫後，故事與欽蒂歐所寫並不相同。參閱梁實秋教授「莎士比亞全集」奧瑟羅序言第三章及第四章。

註二：參閱「奧瑟羅」原文，在第一幕、第二場一開始，奧瑟羅回答埃古的幾句台詞：「…我對貴族們所立的功勞，就可以抹倒他的控訴。世人還沒有知道，——要是誇口是一件榮耀的事，我就要到處宣佈——我是高貴的祖先的後裔，我有充分的資格，享受我目前所得到的值得驕傲的幸運。告訴你吧，埃古，倘不是我真心戀愛溫柔的苔絲德夢娜，即使給我大海中所有的珍寶，我也不願意放棄我的無拘無束的自由生活，來俯就家室的束縛。可是瞧！那邊舉著火把而來的是些什麼人？」

註三：參閱陳拱教授「人之本質與真理」第五十六頁。

註四：王陽明所說。參閱「傳習錄」第一卷。

註五：梁實秋教授之說，參閱「莎士比亞全集」翻譯本「奧瑟羅」序言第四章。

註六：同註三，第五篇、第三節。

(本文所引「奧瑟羅」一劇之對白，錄自朱生豪先生所譯「莎士比亞全集」)

On Shakespeare's Othello

Hua-Huei Tai

ABSTRACT

Professor A. C. Bradley, a prominent English critic, wrote a great book, *Shakespearean Tragedy*. In this book, he made a comparison of many of Shakespeare's tragedies, itemized six characteristics of "Othello", and made comments.

This paper pays attention to Bradley's views and attempts to remedy some of Bradley's deficiencies. In the fourth of these characteristics, Bradley thinks that the development of the plot is completely due to Iago's intrigue. Of course, what he says is true in general, because from the beginning, the development, and the end of the play, Iago's intrigue does dominate the whole play. But it seems superficial and does not keep to Shakespeare's original intention if he only talks of Iago's intrigue and does not penetrate the motivation of his intrigue, his evil sense. The purpose of this paper is first to discuss in detail the whole structure of the play, the motives of the important characters, and then to call the play "a vice play" so as to clarify Shakespeare's original intention.

The other point of this paper is to point out that "Othello" is a tragedy full of moral sensibility, in fact, it is a victory of moral sense. This happens at the end of the play: it is Emilia who manifests it because it is she who evidently stands out to show the important moral duty. Emilia, a minor character in the play, is her mistress, Desdemona's provisional maid-servant. At the end of the play, she discloses Iago's whole intrigue in a state of extreme horror – thus exposing the cause of Desdemona's death, her death of grief. And then the entire plot comes to an end. This is what Shakespeare gives to the tragedy. This is the greatest moral sense of the play and this is also the greatest quality of the play. And it is what the readers and the playgoers can't find in the other plays of Shakespeare. Most critics have not mentioned it and neither does Bradley. This paper pays particular attention to this point and offers that to the readers and the playgoers. Maybe it will help them to have a more profound understanding of Shakespeare's original intention.

易經「時」之研究

陳榮波*

摘要

一、前言：

易經為群經之首，窮究天人之理，提供人如何在現世人生中安身立命之道。孔子認為易學可以使人無過失。「時」一概念在易學中為一個很重要概念。人如在做人做事上能夠進退存亡而不失其正，則他就懂得「時」的運用。

二、時之意義：

「時」一字本義為「四時」（表示春夏秋冬）之義。杭辛齋先生認為「時」有
天時與人時。易經的目的是由知天時，效行天道，創造吉利的人時，貞定人生。

時的本質為變易。變易是由剛柔相推而來的。「變」為「化」的開始，「化」
為「變」之成。

「時」具有「時間」、「時機」、「時勢」等要義，分述如下：

①時間：時間為綿延不斷的變化過程，具有①時序性②創造性③變通性。

②時機：「機」指「時機」而言。創造良好的時機，才能防患於未然。

③時勢：表示時態的形勢，可分為順勢與逆勢；前者的功能在於團結勢力，而
後者是因「異」而瓦解勢力。

三、時與位之關係：

時（時間）與位（空間）為易道變化的兩大要素。時與位之關係有二：⊖失位
：因得時而解凶，如遯卦上九爻⊖當位：因失時而凶，如屯卦九五爻。

四、時與卦傳之關係：

有三十一卦談到「時」（如說「時」、「時乘」、「時成」、「時發」、「時
舍」、「失時」、「時極」、「對時」、「時止」、「時行」、「時中」、「時變
」、「時大」、「時義大」、「時用大」等）。「時」在卦中的運用之道在於配合
四時、順理而動，以止於時中，貞定元神。

五、結語——易經「時」對人之啓示

時的變化有盈虛、消長、出入、往來、進退、升降、得失等性能。這些性能可
說是易經陰陽互動互通的變化作用。如一切「與時偕行」，則吉；反之，如「與時
偕極」則凶。易學的時用之道在於變易的萬象中，隨時調適陰陽的和諧而因時制宜
，權衡變通。

易經「時」對人之啓示有三：⊖培養高瞻遠矚的戒懼意識⊖鑑往知來，肩負起
歷史的使命感⊖時常進德修業，創造人文精神的永恆價值。

一、前言

易經為中國古籍而孔子最愛之，曾經「韋編三絕」（註一）。其因安在？因為學易可以使人
無過失（註二）。孔子之所以能夠被世人尊稱為至聖先師，其偉大之處在於他懂得易經「時」之
運用。孟子公孫丑上篇云：「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。」

（註三）孔子對進退行止把握得很時中，難怪孟子贊美孔子為「聖之時者也」（註四），可見「
時」在易學中為一個很重要的概念。秦篤輝先生說：「易，一言以蔽之，曰時。時，一言蔽之曰
，進退存亡而不失其正，聖人安然為之，常人勉而效之。」（註五）因此，易經「時」義，值得
吾人加以探微與弘揚。

*東海大學哲學研究所

二、時之意義

(一)時之本義

「時」一字在說文解字解釋為「四時也，从日寺聲，古文从止作𠄎」（註六），那麼，時之本義為「四時」，或稱為「天之四時」，表示春夏秋冬四季之義。杭辛齋先生認為「時」可包括兩種：「若以時論時，則亦含有二義，一曰有定之時，如天之四時，時有定候，非人所能變更，是惟順承乎天，所謂後天而奉天時者也。一曰無定之時，如人事之有輕重緩急，而陰陽五行各有始有壯有究或損或益，或行或止，所謂觀乎天文以察時變者也。」（註七）因此，易經的目的是由知天時，效行天道，創造吉利的人時，貞定人生。

(二)時之要義

時的本質為變易。變易是由剛柔相推而來的，例如：「日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉，寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者屈也，來者信也，屈信相感而利生焉。」（註八）變易在形式上可分為漸變與突變。曹昇先生指出：「變有兩種形式：一是漸變，一是突變。如水之凝霜乃漸變的階段，到了成為堅冰，就是突變的階段。」（註九）前者為量的變化，後者為質的變化。「變」為「化」之始，「化」為「變」之成。在變的過程中，如未成形，則必要防患於未然；如已成形，則要設法善補過，這是學易的應用原則。我們稱變之始為「生」，變之中為「感」，變之成為「通」。方東美先生對「時」提出其觀點如下：「何謂時間？蓋時間之為物，語其本質，則在於變易；語其法式，則後先遞承，廣續不絕；語其效能，則綿綿不盡，垂諸久遠而漸向無窮。時序變化，呈律動性，推移轉進，趨於無限，倏生忽滅，盈虛消長，斯乃時間在創化歷程之中，綿綿不絕之廣續性也。時間創進不息，生生不已，挾萬物而一體俱化，復又『統之有宗，會之有元』，是為宇宙化育過程中之理性秩序。時間之動態展現序列，在於當下頃刻剎那之間，滅故生新，相權之下，得可償失。故曰：時間之變易乃是趨於永恆之一步驟耳。」（註十）由上述引文，可看出時間具有下列三大特性：（一）時序性：春夏秋冬終始相續，綿延不止，周而復始，循環有序。（二）創生性：易經指出宇宙在時間的綿綿不絕創化過程中，化育萬物。（三）變通性：《易經》繫辭下傳第一章：「變通者，趣時者也。」同時亦在第二章云：「易窮則變，變則通，通則久。」王船山解釋「變通」一詞為「陰陽之制」（註十一），因此，變通之目的在於使萬物和諧成長。

從上面所述，可知「時」具有「時間」之要義，除此之外，「時」又涵有「時機」、「時勢」等意義。現說明於后：

（一）時機：子曰：「知幾其神乎？君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎？幾者，動之微，吉之先見者也。君子見幾而作，不俟終日。」（註十二）「機」指「時機」而言。羅光先生解釋「幾」如下：「生命將生之時，稱為幾。聖人按照易的變化之道而研幾。」（註十三）嚴靈峰教授認為「研幾的目的也就是知道吉、凶、悔、吝的徵兆，然後才可以防微杜漸」（註十四）。因為掌握良好的時機，才能防患於未然，成功在望。

（二）時勢：表示時態的形勢。例如坤卦初六：「履霜，堅冰至。」象（小象）曰：「履霜堅冰，陰始凝也。」用霜和冰表示陰冷之氣的凝聚形勢。時勢可分為順勢與逆勢。前者因同類的凝聚

力，其功能在於造勢，團結勢力，而後者是因「異」成分的增加，導致分化勢力，呈現瓦解形勢。因此，吾人做事要懂得「異」能分散力量，「同」能凝聚力量的道理，隨勢而利導，始能化險為夷。

三、時與位之關係

時（時間）與位（空間）為易道變化的兩大要素。高懷民教授說：「六十四卦大體上，卦義重時而爻義重位，但時與位無不可互通並用。因為時與位共同在卦爻象上起用，所以共同影響著卦爻之義。」（註十五）王弼在其〈明卦爻適變通爻〉一文中云：「夫卦者，時也；爻者，適時之變者也。」（註十六）邢注：「卦者，統一時之大義；爻者，適時中之通變。」（註十七）時貫串卦與爻之間的關係。卦表示現象的變化（時間變化），而爻表示此現象的某一階段的適時變化。「時」不僅跟「卦」有關，更與「位」（爻位）具有密切關係。現以乾卦六爻為例，來說明時與爻位變化之密切關係。羅光教授解釋如下：「初九，潛龍勿用代表隱居的時；九二，見龍在田，表示可以出仕的時，君子終日乾乾，代表謹慎小心的時；九四，或躍在淵，代表進退無常的時；九五，飛龍在天，代表位聖極盛的時；上九，亢龍有悔，代表盛極有衰的時。」（註十八）此段說明「爻」（位）不可離開「時」，同樣，「時」亦不可離開「爻」（位）。

至於「位」與「時」之互動關係如何？現舉出高懷民教授的卓見如下：「失位之凶，常因『得時』而解，如遯之上九；當位之吉，世常因『失時』而無功，如屯之九五。」（註十九）現舉「遯卦上九」、「屯卦九五」兩例說明於后：

（一）失位因得時而解凶：

遯上九：「肥遯，无不利。」象（小象）曰：「肥遯，无不利，无所疑也。」王弼解釋此爻如下：「最處外極，應於內，超然絕志，心无疑顧。憂患不能累，繪繳不能及，是以肥遯，无不利也。」（註二十）王船山對此爻的解釋：「上九去陰，遠而无應於下，則其遯也，超然自遂，心廣而體矣。夫往者所以來也，屈者所以伸也，或屈於暗而伸於明，太公辟紂而終以開周，或屈於一時而伸於萬世，孟子去齊而為百世師，无不利也。」（註二十一）這爻遠離小人（不與初六、六二兩陰爻相應），位在卦之極，以退為進，心無掛慮，待時再起，雖不當位，仍為吉利（不利）。

（二）當位因失時而不吉：

屯九五：「屯其膏，小貞吉，大貞凶。」屯上卦為坎水，九五一陽陷於二陰之間，表示閉塞不通，雖有才能，但因時機未成熟，辦小事則可，辦大事必凶。此爻雖為當位因失時而不吉。曾春海教授剴切的指出：「位如不當，猶可反悔調整，然而處時不當，則一瞬即逝，不易再返，徒留遺憾。」（註二十二）可見「時」對人影響太大了，不可不重視之。

四、時與卦傳之關係

杭辛齋先生把與「時」有關的卦提綱挈領說明如下：「孔子之道曰時，曰中，後人稱為時中之聖。要皆推本於易道。於蒙 贊曰蒙亨，以亨行時中也。蒙以養正，聖功之始，然易經之言時者歸妹九四曰遲歸有時，他無見也。孔子贊易，始於時字多所發揮，而於繫傳總揭其義曰變通配四時，又曰變通莫大乎四時。又曰變通者，趣時者也。於豐傳曰天地盈虛與時消息，合而觀之，孔子言時之旨趣，具可見矣。故於乾之九三曰與時偕行，於上九曰與時偕極，損益皆曰與時偕行

，隨曰隨時，節曰失時，革曰明時，无妄曰對時，睽皆曰時用，豫旅皆曰時義，坤曰時發，賁曰時變，而於艮无傳總揭其義曰時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明，故君子進德修業欲及時也，此可謂孔子於易獨得之秘，而為天下萬世指迷者也。」（註二十三）「時」與易經、卦傳具有密不可分的相互關係，現分門別類為十六種，敘述如下：

(一)時：

1 繫辭下傳第一章：「變通者，趣時者。」

解：「趣時」作「趨向時宜」解釋，「時」為「時宜之義」。

2 繫辭下傳第五章：「君子藏器於身，待時而動，何不利之有？」

解：「待時」作「等待時機」解釋，「時」為「時機」之義。

3 繫辭下傳第九章：「易之為書也，原始要終以為質也，六爻相雜，唯其時物也。」

解：「時物」釋為「因其所居之時位來陳述事物之吉凶之理」，其中「時」指「時位」而言。

4 文言傳乾卦九三：子曰：「是故居上位而不驕，在下位而不憂，故乾乾，因其時而惕，雖危无咎矣。」

解：「因其時而惕」作「隨時隨地要提高警覺」之意，其中「時」指「任何時間」而言。

5 升卦彖曰：「柔以時升。」

解：「時」作「及時」解釋。

6 革卦象（大象）曰：「澤中有火，革。君子以治曆明時。」

解：「時」指「四時」而言。

7 歸妹九四：「歸妹愆期，遲歸有時。」

解：「時」作「等待適當的時間」之意。

8 豐彖曰：「天地盈虛，與時消息。」

解：「時」為「四時」之義。

9 既濟卦九五象（小象）曰：「東鄰殺牛，不如西鄰之時也。」

解：「時」解為「時宜」。

10 雜卦傳：「大畜，時也。」

解：「時」解為「及時而用」。

(二)四時：

1 文言傳乾卦九五：「與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時，天且弗違，而況乎人乎？況乎鬼神乎？」

2 豫彖曰：「日月不過而四時不忒。」

3 觀彖曰：「觀天之神道，而四時不忒。」

4 恒彖曰：「日月得天而能久照，四時變化而能久成。」

5 革彖曰：「天問革而四時成。」

6 節彖曰：「天地節而四時成。」

解：以上的六卦之「時」皆解為「天時」或「春夏秋冬的時間變化」之意。

(三)時乘：

1 乾卦文言傳：「時乘六龍以御天。」

解：高懷民教授解釋「時乘」為「用時乘位，在變中得道之正」（註二十四）。

(四)時成：

1 乾卦象曰：「六位時成。」

解：「時成」釋為「位因時而成」，其中「時」作「時間」解。

(五)時發：

1 坤六三象（小象）曰：「含章可貞，以時發也。」

解：「時發」釋為「抉擇適當時機把才能發揮出來」。

(六)時舍：

1 井初六象（小象）曰：「井泥不食，下也，舊井无禽，時舍也。」

解：「時舍」釋為「同時廢棄」。

(七)失時：

1 艮象曰：「動靜不失其時。」

2 節卦九二象（小象）曰：「不出門庭，凶，失時極也。」

解：以上兩卦的「失時」指「失去時宜」而言。

(八)時極：

1 乾卦文言傳上九：「亢龍有悔，與時偕極。」

解：「時極」解為「時衰之極」。

(九)對時：

1 无妄象（大象）：「天下雷行，物與无妄。先王以茂對時，育萬物。」

解：「對時」表示「順應天時」之意。

(十)時止：

1 艮象：「時止則止。」

解：「時止」解為「該止之時，則止，進而止於至善」。

(十一)時行：

1 乾九二文言傳：「終日乾乾，與時偕行。」

2 坤文言傳：「承天而時行。」

3 大有象曰：「應乎天而時行，是以元亨。」

4 遯象曰：「剛當位而應，與時行也。」

5 損象曰：「損益盈虛，與時偕行。」

6 益象曰：「凡益之道，與時偕行。」

7 艮象曰：「時行則行。」

解：以上七卦的「時行」解為「承天時，順時而行」。

(十二)時中：

1 蒙象曰：「蒙亨，以亨行，時中也。」

解：「時中」釋為「時行適得其中」。

(十三)時變：

1 賁象曰：「賁亨。……觀乎天文，以察時變。」

解：「時變」表示「時間的變化」之意。

(㉔)時大：

- 1 頤象曰：「頤之時大矣哉！」
- 2 大過象曰：「大過之時大矣哉！」
- 3 解象曰：「解之時大矣哉！」
- 4 革象曰：「革之時大矣哉！」

解：以上的頤、大過、解、革等四卦贊美「隨時權衡應變之道是多麼重要啊！」

(㉕)時義大：

- 1 豫象：「豫之時義大矣哉！」
- 2 隨象：「隨之時義大矣哉！」
- 3 遯象：「遯之時義大矣哉！」
- 4 姤象：「姤之時義大矣哉！」
- 5 旅象：「旅之時義大矣哉！」

解：在此的五卦（豫、隨、遯、姤、旅）指出「時措之宜」之重要性，認為時序依理（順乎天理而應乎良心）而行，贊美把握時宜的意義是多麼重要啊！

(㉖)時用大：

- 1 坎象：「險之時用大矣哉！」
- 2 睽象：「睽之時用大矣哉！」
- 3 蹇象：「蹇之時用大矣哉！」

解：以上三卦指出「時用大」之義是闡述因時制用、因勢利導是多麼重要啊！」

從上面所列中可知有三十一卦談到「時」（尤其在「彖傳」談「時」最多），約佔六十四卦中將近一半（註二十五），而贊嘆「時」的卦共有十二卦：頤、大過、解、革（以上四卦言「時大」）、豫、隨、遯、姤、旅（以上五卦言「時義大」）、坎、睽、蹇（以上三卦言「時用大」）。為何彖傳談「時」特別多呢？王弼在〈明象〉一文云：「夫彖者何也？統論一卦之體，明其所由之主者也。……觀其彖辭，則思過半矣！」（註二十六）彖傳是說明一卦之所以為卦之理，可見彖辭是很重要。卦是表示一現象的時空變化，「時有否泰」（註二十七），影響一卦之吉凶。因此，能夠掌握「時」的變化，就能掌握卦之好壞。總之，「時」在卦中的運用在於配合四時（天時），順理而動，時惕、時宜、時用，以止於時中，貞定元神。

五、結語——易經「時」對人之啓示

易經之「時」為一個不可分的持續之流而貫通為一體的變化歷程。時的變化具有盈虛、消長、出入、往來、進退、升降、得失等性能。易學是探討陰陽互動互通的變化作用。一切能夠「與時偕行」則吉；反之，「與時偕極」，則凶。因此，學易者要掌握陰陽消長之理。所謂「陰陽消長之理」就是在於變易的萬象中隨時調適陰陽的和諧（陰中帶陽，陽中帶陰），因時制宜，權衡變通，這就是中庸所謂「用中之道」。最後，本人認為易經「時」對人之啓示有三：（一）培養高瞻遠矚、居安思危的戒懼意識（二）鑑往知來，肩負起「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」的歷史使命感（三）時時刻刻進德修業，創造人文精神的永恆價值。

註 釋

- 註一：何謂韋編？解釋如下：「韋者，柔皮也。當時因為沒有紙，削竹為簡而書之，以韋編聯諸簡，故曰韋編。」（參閱楊家駱主編《史記》第三冊 頁一九三七 鼎文書局）
- 註二：參閱謝冰瑩、李鑒、劉正浩、邱燮友等編譯《新譯四書讀本》頁一一二 述而第七子曰：「加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」 三民書局 民國六十五年五月 台灣修訂六版
- 註三：參閱漢·趙岐注 宋衷撰《孟子正義》頁二五 廣文書局 民國六十一年八月 台灣再版
- 註四：同註二 萬章下篇 頁四二五：「伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。集大成也，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。」
- 註五：嚴靈峰編輯《無求備齋易經集成》第九十一冊內的秦篤輝著《易象通義》頁二十四（根據民國十二年刊湖北叢書本影印） 成文出版社 民國六十五年台一版
- 註六：丁福保編纂《說文解字詁林正補合編二》頁六 鼎文書局 民國六十六年三月台灣初版
- 註七：參閱杭辛齋著《學易筆談》（下）頁二五一 廣文書局印行 民國六十九年七月三版
- 註八：參閱《易經》繫辭下傳第五章
- 註九：參閱曹昇著《周易》新解 頁五 中華文化出版事業委員會出版 民國四十五年十一月出版
- 註十：參閱方東美著《生生之德》頁二九〇 黎明文化事業公司出版 民國七十六年七月四版
- 註十一：參閱王船山著《周易外傳》卷五 頁十五 廣文書局出版 民國七十年二月三版
- 註十二：同註八
- 註十三：參閱羅光著《中國哲學思想史》（一）頁一一〇 先知出版社 民國六十四年八月初版
- 註十四：參閱嚴靈峰著《易學新論》頁九 正中書局 民國六十五年十一月初版
- 註十五：參閱高懷民著《易經的平等思想》一文 頁三十三 國立台灣大學創校四十周年國際中國哲學研討會論文集 國立台灣大學哲學系出版 民國七十四年十一月出版
- 註十六：參閱樓宇烈校釋《老子周易王弼注校釋》頁六〇四 華正書局 民國七十二年九月初版
- 註十七：同註十六 頁六〇五
- 註十八：同註十三 頁一〇七
- 註十九：同註十五 頁三七
- 註二十：同註十六 頁三八四
- 註二十一：同註十一《周易內傳》頁二四八
- 註二十二：參閱曾春海著《晦庵易學探微》頁一〇六 輔仁大學出版社 民國七十二年五月初版
- 註二十三：同註七 頁二五〇
- 註二十四：同註十五 頁二七九
- 註二十五：惠棟認為談「時」的卦只有二十四卦，其實為三十一卦，缺少七個卦（坤、妄、大畜卦、升、井、歸妹、既濟），其中大畜卦談「時」是在雜卦談到。惠棟云：「言時者二十四卦乾、蒙、大有、豫、隨觀、賁、頤、大過、坎、恒、遯、睽、蹇、解、損、益、姤、革艮、豐、旅、節、小過。」參閱《惠氏易學》（下） 頁一二一五

廣文書局印行 民國七十年八月初版

註二十六：同註十六 頁五九一

註二十七：同註二十六 頁六〇四在《明卦適變爻》一文云：「夫時有否泰，故用有行藏；卦有大小，故辭有險易。一時之制，可反而用也；一時之吉，可反而凶也。」

參 考 書 目

- 1 《禮記》漢·鄭玄注 新興書局 民國四十八年十一月 台灣初版
- 2 《船山易學闡微》曾春海著 嘉新水泥公司文化基金會出版 民國六十七年七月出版
- 3 《新譯四書讀本》謝冰瑩、李璫、劉正浩、邱燮友等編譯 三民書局 民國六十五年五月 台灣修訂六版
- 4 《孟子正義》漢·趙岐注 宋·孫奭撰 廣文書局 民國六十一年八月 台灣再版
- 5 《無求備齋易經集成》第九十一冊 嚴靈峰編輯 內容為秦篤輝著《易象通義》 成文出版社 民國六十五年台一版
- 6 《甲骨文字集略》第七 李孝定編述 中央研究院歷史語言研究所出版 民國五十九年十月台再版
- 7 《金石文大字典》張彥等編纂 台灣大通書局 民國六十年七月初版
- 8 《說文解字詁林正補合編二》丁福保編纂 鼎文書局 民國六十六年七月初版
- 9 《生生之德》方東美著 黎明文化事業公司 民國七十六年七月四版
- 10 《中國哲學思想史(一)》羅光著 先知出版社 民國六十四年八月初版
- 11 《易學討論集》李證剛等編著 商務印書館 民國三十年七月初版
- 12 《魏晉四家易研究》簡博賢著 文史哲出版社印行 民國七十五年元月初版
- 13 《先秦易學史》高懷民著 中國學術著作獎助委員會出版 民國六十四年六月初版
- 14 《大易哲學論》高懷民著 成文出版社 民國六十七年六月初版
- 15 《周易正言》李郁著 廣文書局印行 民國六十三年三月出版
- 16 《易學論著選集》黃沛榮編 長安出版社印行 民國七十四年十月初版
- 17 《老子周易王弼注校釋》樓宇烈校釋 華正書局 民國七十二年九月初版
- 18 《儒家哲學論集》曾春海著 文津出版社印行 民國七十八年五月出版
- 19 《周易新解》曹昇著 中華文化出版事業委員會出版 民國四十五年十一月初版
- 20 《中國哲學的特質》牟宗三著 學生書局 民國七十三年四月六版
- 21 《王弼》林麗真著 東大圖書公司印行 民國七十四年七月初版
- 22 《惠氏易學下》惠棟著 廣文書局印行 民國七十年八月再版
- 23 《學易筆談上下》杭辛齋著 廣文書局印行 民國六十九年七月三版
- 24 《晦庵易學探微》曾春海著 輔仁大學出版社 民國七十二年五月初版
- 25 《現代哲學論衡》沈清松著 黎明文化事業公司 民國七十四年八月初版
- 26 《易學新探》程石泉著 文行出版社印行 民國六十八年七月台一版

THE STUDY OF "TIME" IN *THE BOOK OF CHANGE*

Paul Jung-po Chen

ABSTRACT

1. Preface:

The concept of "Time" is an important concept in the study of *the Book of Change*. Confucius, who was a Chinese philosopher, thought that learning *the Book of Change* can make us decrease faults. If man can mediate on progress or regress, live or perish in managing affairs and human relation, then he will understand the application of "Time".

2. The meaning of "Time":

This word "Time" means the four seasons: Spring, Summer, Autumn and Winter. Mr. Hang Hsin-Chai who is a writer of the study in *the Book of Change* suggests two kinds of "Time": (1)time of heaven (2)time of human affairs. The aim of *the Book of Change* consists in knowing time of heaven, following natural law of heaven so as to create good luck for time of human affairs and contribute human life.

"Time" has three meanings: (A)Time (B)Opportunity (C)Circumstances for the time, as follows:

(A)Time: Time is a continuously variable process and has three properties: (1)property of the timely order (2)the property of creation (3)the property of flexibility.

(B)Opportunity: What we create good opportunity can take precaution before it is too late.

(C)Circumstances for the time: This kind of time divides obedient circumstances for the time and opposing circumstances for the time.

3. The Relation of time and position:

Time and position (i.e. space) are two elements of becoming in *the Book of Change*. Their relations have two laws: (A)because of getting time, we can let losing position become to solve unluck, for example, the Sixth Nine Line in Hexagrams of Thun. (B)because of losing time, well-matched position become no luck, such as the Fifth Nine Line in the Hexagrams of Kun.

4. The relation of Time and Kwa-Chaven (卦傳):

Thirty-one Hexagrams in *the Book of Change* talk about "Time". Application of time in the sixty-four Hexagrams consists in agreeing with becoming of the four seasons, moving to follow principle of Heaven and Earth, so as to arrive impeccability.

5. Conclusion – “Time” in *the Book of Change* for the revelation of Mankind

The becoming of time has variety of waxing and waning, rising and falling, coming and going, going and returning, advancing and withdrawing, gaining and losing etc. Those variable properties are also the functions of interactions and intercommunications for the becoming of the Yan and the Yin. All things in the universe can be lucky if they follow with motion of becoming for the four seasons, contrarily, all things in the universe can be lucky if they violate. To get hold of the principle for the Mean often mediate to the harmony of the Yan and the Yin.

At last, “Time” in *the Book of Change* for the revelation of mankind has three points: (A)to cultivate farsighted and watchful consciousness of mind (B)to foresee the future by reviewing the past and shoulder the sense of historical mission (C)to pursue academic studies and cultivate morality so as to create eternal value of human spirit.

DESCARTES' AND HUME'S "SIMPLE NATURES"

Nien-Feng Chiang *

Abstract

Descartes entertains a different purpose in philosophical investigation from that which Hume entertains: the former tries to establish a firm foundation for natural sciences, while the latter tries to construct a theory of human nature; the former tries to expand as broad as possible the function of mathematics, while the latter tries to confine it. Despite of this difference, both of them pay much attention to the so-called "simple natures" of things. And Descartes thinks that we can divide the extended thing infinitely to the degree that we finally get clear and distinct idea about the natures of things. Hume thinks that both reason and imagination possess the power of infinite division of the natures of things, although this division should stop against distinct sensible particulars. What is noteworthy is that reason occupies entirely different positions in their respective systems. What is more interesting is that Hume employs Cartesian phrases "clear" and "distinct" — a point showing the fact that Hume took notice of Descartes' attitude when Hume addressed himself to this philosophical question.

This paper also makes a sharp contrast between Descartes' and Hume's views: (1) Reason's making division in the former is unlimited, while it is limited in the latter, (2) Descartes takes extension and figure to be the absolute natures of things, while Hume reverses it by taking concrete sensible particulars to be basic natures, (3) Hume denies the Cartesian view of substance and the Cartesian identification of extension as substance.

Finally, this paper points out that the Cartesian view of simple natures can count as atomism, nevertheless not in the modern sense of it. A careful examination of Descartes' theory will lead us to detect some contradictions. Hume's view of simple natures appears more sound, although it still contains some conflicts with his naturalism. All in all, these conflicts can be overcome within Hume's system, if his view of "imagination" can be perceived in its own right.

Descartes' and Hume's "Simple Natures"

In this article, the central thesis is a comparative study of Descartes' and Hume's notion of the simple natures of thing. It is firstly interesting that in both of them,

* Department of Philosophy, Tunghai University

one the founder of the continental rationalism, the other an important figure of British empiricism, this notion occupies a special position. I hope this comparative study could disclose a significant dimension implicit in modern philosophy, and might help us have a further understanding of the tradition of western atomism, though I don't want to claim that Descartes and Hume are atomists in the strict sense.

In order to reach the simple natures of thing, there must be a principle of division to exercise the task of division. This principle of division is called the "distinction of reason" in Hume's philosophy. The literal meaning of this term is plainly that reason manipulates the business of division. However, from careful reading of Hume's Treatise, we get an idea that the agent of the division of the natures of thing is not confined to reason alone. Imagination also possesses this ability. Let us quote a sentence from Treatise as evidence of this point. Hume says:

...whatever objects are different are distinguishable, and...whatever objects are distinguishable are separable by the thought and imagination.¹

Also from this quotation, we realize that only given the difference of the natures of thing, could we, based on reason and imagination, distinguish and separate them. Whence comes the difference of them? It is Hume's contention that nothing is ever present to mind but perceptions.² And perception could be distinguished, according to its force and liveliness, into two kinds; one is impression, the other is idea. The latter is derived from the former, or the copy of the former. Impression (and idea) could be again divided by the distinction of reason into simple one and complex one. Clearly, the reason why we could make a distinction between the simple and the complex lies in the difference of quantity. And the reason why we could feel any difference among many simple impressions is based on the difference of quality. This explanation is coincident with Hume's doctrine that no impression can become present to mind, without being determined in its degrees of both quantity and quality.³ The quality of the simple impression is exactly the simple natures of thing. Thus it is clear that reason and imagination take responsibility to distinguish and separate the natures of thing, and the result of this division is many distinct simple impressions (or ideas if the force and liveliness are weak).⁴

Since distinct impression or idea is the limit of the division, Hume denies the validity of infinite divisibility. Infinite divisibility, according to him, applies neither to particular things, nor to space and time. The reason is that, in Hume's opinion, space and time are not separate or distinct existence, they are just the manner or order of particular existence.⁵ He says: "As it's from the disposition of visible and tangible objects we receive the idea of space (italics mine), so from the succession of ideas and impressions we form the idea of time (italics mine)."⁶ On his analysis, all abstract ideas are really nothing but particular ideas, considered in a certain light.⁷ Hence when people are talking about the infinite division of space and time, they are, according to Hume, talking about the infinite division of some particular ideas, which is in his view

impossible. Hume, acknowledging the principle of the distinction of reason, says that "when you tell me of the thousandth and ten thousandth part of a grain of sand, I have a distinct idea of these numbers and of their different proportions."⁸ But, he goes on to say: "the images, which I form in my mind to represent the things themselves, are nothing different from each other, nor inferior to the image."⁹ The reason is for him that the capacity of the mind is limited and the idea of the sand is finite, which makes the infinite division impossible. So whatever we may imagine of the thing, the idea of a grain of sand is not distinguishable, nor separable into twenty, much less into a thousand, ten thousand, or an infinite number of different ideas.¹⁰

Hume follows the preceding example to say that it's the same case with the impressions of the senses as with the ideas of imagination. The reason is also similar to what is indicated above. It is due to the fact that "the capacity of the mind is limited on both sides, and... is impossible for the imagination to form an adequate idea, of what goes beyond a certain degree of minuteness as well as of greatness. Nothing can be more minute, than some ideas, which we form in the fancy; and images, which appears to the senses; since there are ideas and images perfectly simple and indivisible." (all italics mine)¹¹

Since in the Humean world, the sensible particulars alone are the real and ultimate existence, the general and abstract concepts such as space and extension are, on the last analysis, the derived and the reducible. Hume says: "The idea of space or extension is nothing but the idea of visible or tangible points distributed in a certain order."¹² That is to say, space and time could be reducible to some colored and tangible things. We can discover their color and tangibility not only in our senses, but also in our imagination.¹³ Hume thus argues that we can form no idea of a vacuum or space where there is nothing visible or tangible.¹⁴

In contrast to Hume's attempt to establish a science of human nature, the purpose of Descartes' undertaking philosophical investigation is to "establish any firm and permanent structure in the sciences".¹⁵ For this purpose, he must eliminate the dubious and uncertain knowledge learned from physics, astronomy, medicine etc., except arithmetic and geometry.¹⁶ Why do arithmetic and geometry have this priority? Because, in Descartes' opinion, these two sciences are "the simplest sciences".¹⁷ They deal with "the things which are very simple and very general",¹⁸ so they alone are "free from any taint of falsity or uncertainty".¹⁹ In detail, it is the demonstrative method displayed in arithmetic and geometry that Descartes takes to be the standard method leading us to make a correct thinking to establish the whole structure of sciences.²⁰ Let us pause here for a while to make a comparison between Descartes and Hume as regards the question of the objectivity of science.

In Treatise, Hume admits only algebra and arithmetic as the sciences in which we can carry on a chain of reasoning to any degree of intricacy, and yet preserve a perfect exactness and certainty.²¹ In Enquiries, he adds geometry into them and specifies these

three sciences as studying the relations of ideas, not matters of fact. The common characteristic of geometry, algebra and arithmetic is that every affirmation of them is either intuitively or demonstratively certain.²² Descartes shares the same insight with Hume. The intuitive and demonstrative certainty of these three sciences, in their opinions, possesses a priority to other sciences. Anyway there is some vital divergences between Descartes and Hume. Let us analyze them in the next paragraph.

First of all, Hume makes a clear-cut distinction between geometry, algebra and arithmetic, i.e. the sciences treating the relations of ideas on the one hand, and other sciences treating the matters of fact on the other hand. This is not the case in Descartes. He does not neglect the intimate relationship between these three sciences and other sciences. The following quotation could make clear Descartes' view in this regard. He says: "All the sciences are so interconnected that it is much easier to study them all together than to isolate one from all the others. If, therefore, anyone wishes to search out the truth of things in serious earnest, he ought not to select one special science; for all the sciences are conjoined with each other and interdependent."²³ Actually the objective certainty arithmetic and geometry reach is, as we can judge, just the starting-point, the end of which is to prevail in all sciences. The evidence for this point, we can find in his Rules for the Direction of the Mind. He contends there that we need a general science called "universal mathematics" in which all particular sciences are the parts of it.²⁴ In this general science, arithmetic and geometry which possess the most objective certainty are conceived as playing the leading role. On this point an interpreter of Descartes says that the idea of the unity of all of the sciences is now linked to the extension of the method used in mathematical thinking to the whole field of knowledge.²⁵ This interpreter says again that if knowledge of the real must be in the end mathematical, it follows that the real, in so far as it is knowable, must be susceptible of mathematical treatment.²⁶ Now it is very plain that Descartes has a complete different opinion from Hume about the employment of mathematics. The former wants to expand its governed area, while the latter wants to confine it to a limited corner.

Secondly, Hume might agree on Descartes' opinion that the things mathematics deals with are simple, but he can not agree on Descartes' opinion that those things are also ultimately general. The reason is that in Hume's view, "abstract ideas are... in themselves individual, however they may become general in their representation. The image in the mind is only that of a particular object, though the application of it in our reasoning be the same, as if it were universal."²⁷ Counter to rationalism, all the mathematical concepts themselves are, according to Hume, sensible particulars.

As we know, the true knowledge in Descartes' view is "clear and distinct". Undoubtedly, the self-evidence and certainty revealed by his universal mathematics can provide us with a clear and distinct cognition of the external world. How could it be so? The main reason in his view consists in that the mental operations employed by

it, i.e. intuition and deduction, all spring from our "natural light of reason". By intuition, Descartes means "the conception which an unclouded and attentive mind gives us so readily and distinctly that we are wholly freed from doubt about that which we understand."²⁸ By deduction, Descartes means "all necessary inference from other facts that are known with certainty." "This, however, we could not avoid," Descartes continues, "because many things are known with certainty, though not by themselves evident, but only deduced from true and known principles by the continuous and uninterrupted action of a mind that has a clear vision of each step in the process."²⁹ Therefore it is plain, by way of intuition, we apprehend the simple natures of thing, while by way of deduction, we apprehend the simple steps of reasoning.³⁰ Contrary to Descartes, reason in Hume's system can not project the natural light. Hume's naturalism holds that "reason is nothing but a wonderful and unintelligible instinct in our souls." (italics mine)³¹ But Hume also says: "which [reason] carries us along a certain train of ideas, and endows them with particular qualities, according to their particular situations and relations."³² So besides possessing the ability to recognize and separate the distinct natures of thing, the Humean reason also has the ability to carry us along a certain train of ideas, to exercise inferring or reasoning. On this part, the Humean reason has the same function as the Cartesian reason, though their status and ranks in human cognitive faculties are quite different in these two philosophers' views.

Another interesting point is that Hume likes to use the Cartesian terminology, "clear" and "distinct", at least in *Treatise*. Some quotations from the book are helpful. One sentence reads: "...all impressions are clear (italics mine) and precise".³³ Another sentence reads: "I don't think there are any two distinct (italics mine) impressions, which are inseparably conjoined."³⁴ They show that Humean simple impression contains the characteristics of clearness and distinctness. Based on this point, we can argue easily that Hume is influenced by Cartesian tradition. The following quotation from *Treatise* is also good evidence. Hume says: "Nothing of which we can form a clear and distinct idea (italics mine) is absurd and impossible."³⁵ Yet the difference between them is still not ignorable. Hume does say that our impressions are impressions of being or existence,³⁶ and what we can imagine clearly possibly 'exists',³⁷ but he does not accept Descartes' strong contention that what we can clearly and distinctly perceive, except mathematical concepts, must exist.³⁸ Hume just uses the Cartesian phrases as a logical criterion, without any reference to the real state of the matter of fact.

So far, we have explained Descartes' thought that by employing intuition and deduction, we shall reach the simple natures of thing. Now, we shall furthermore point out that in Descartes' view, it is the simple natures that serve as the absolute parts of thing. On this point, Descartes says: "I call that absolute which contains within itself the pure and simple essence of which we are in quest."³⁹ So, when Descartes strives to seek for the simplest natures of thing, his purpose is to seek for what is the most absolute. He makes the following statement: "Herein lies the secret of the whole

[mathematical] method, that in all things we should diligently mark that which is most absolute."⁴⁰ What is the absolute nature? In Rules for the Direction of the Method, Descartes takes "extension" to be one of many absolute natures of thing. But, in other works, he regards "extension" as the exclusive or the principal nature of thing.⁴¹ For example, he says: "...the nature of body consists not in weight, nor in hardness, nor color, but in extension alone"⁴² and "...each substance has a principal attribute, that of body is extension".⁴³

According to Descartes' demarcation, the attributes of external thing are divided into three classes. The first one, i.e. the most basic one, is extension, which means a body extended in length, breadth and depth. The second class includes figures and motions of thing. The third class refers to colors, smells, pains, etc. In Descartes' view, the first and the second classes of the attributes belong to our clear and distinct knowledge of external things, while the third one belongs to our obscure and confused knowledge.⁴⁴

Let us pause again to meditate on the different views between Descartes and Hume. First, different from Hume, in Descartes, the basis of the division is the extension. Descartes observes that body, as an extended matter, is by its nature always divisible, and the division meets no inner minute limit, nor outer great limit.⁴⁵ That is to say, Descartes' distinction of reason is not, as Hume's, limited on both sides.

Secondly, Hume has not the Cartesian notion of the "absolute nature", though Hume thinks that every thing in nature is individual, and existence in itself belongs only to unity, never capable of infinite divisibility.⁴⁶ And, reversing the Cartesian demarcation, Hume regards colors, smells, pains, etc. as the most basic qualities of external things, while extension and figures are taken by him to be derived from them, and are forever capable of being reduced to them, as we have shown earlier.

Thirdly, the most anti-Cartesian point of Hume's philosophy lies in that he denies the existence of the Cartesian substance, and removes the Cartesian equivalence imposed between substance and extension. Let us quote a passage from Hume's Treatise to confirm this point.

I believe none will assert, that substance is either a color, or a sound, or a taste. The idea of substance must therefore be derived from an impression of reflexion, if it really exists. But the impressions of reflexion resolve themselves into our passions and emotions; none of which can possibly represent a substance. We have therefore no idea of substance, distinct from that of a collection of particular qualities, nor have we any other meaning when we either talk or reason concerning it.⁴⁷

According to Hume, impressions may be divided into two kinds, those of sensation and those of reflexion.⁴⁸ Clearly, the Cartesian substance is reduced by Hume to be the latter rather than the former. The highly metaphysical entity in Descartes' rationalist system has been downgraded by Hume as a motional product or mental illusion.

Now, let us return to the description of Descartes' philosophy. He holds that the same extension which constitutes the nature of body likewise constitutes the nature of space. Thus, there is, he argues, nothing remaining in the idea of space, not only of that which is full of body, but also that which is called vacuum.⁴⁹ For the extension of space or internal place is not different from that of body, while the absolute vacuum or absolute space in which there is nothing is impossible.⁵⁰ For Descartes, from the mere fact that a body is extended in length, breadth, and depth, we have reason to conclude that it is a substance, because it is absolutely inconceivable that pure nothing would possess extension. The same is true of the void space. That is to say, since there is in it extension, there is necessarily also substance, which removes the concept of the absolute space and the absolute vacuum. Consequently, Descartes comes to a conclusion that there is but one matter in the whole universe, i.e. an extended substance.⁵¹ Viewed from this perspective, all the objects in the Cartesian world are of the same form; we can not distinguish one from the others. The reason for Descartes why we can perceive the knowledge of variety and diversity in external things lies in the motion of matter.⁵² The motion of matter is the Cartesian principle of individuality, or another principle of division.

Much striking is the phenomenon that Descartes and Hume, based on totally different starting points, attain to a similar result: the vacuum where there is nothing existent is impossible. Surely, it is especially noteworthy that in Humean world, even the Cartesian extension is identified as space which, interpreted by Hume as manner, is nothing but the idea of visible things distributed in a certain order. Thus, space regarded as a manner or order is admitted by Hume, while the space as an absolute voidness is denied by him. This dual characters of space also occur to Descartes. He accepts the space full of matter and identifies it as the extended matter, but he rejects the notion of the void space full of nothing.

As we mention above, the principal purpose of Descartes' scientific investigation is to build clear and distinct knowledge of the simple natures of external things, while Hume, influenced by Descartes, holds that the simple impressions are clear and distinct. In the following, we would undertake a detailed comparative study of the atomistic aspect, if any, of their philosophical systems. Descartes says:

Hence here we shall treat of thing only in relation to our understanding's awareness of them, and shall call those only simple, the cognition of which is so clear and so distinct that they can not be analyzed by the mind into others more distinctly known. Such are figure, extension, motion, etc., all others we conceive to be in some way compounded out of these.⁵³

From this passage, we can clearly see that a simple nature is, in Descartes' view, an ultimate constituent of knowledge, that is, an indivisible element of thought which is analytically irreducible.⁵⁴ So the status of the simple natures are closely similar in Descartes' and Hume's philosophical system, though their conceptions of the concrete

content of it are completely different.

As we know, Descartes never claims himself to be an atomist. However, it does not hinder us from reading this view into his philosophy. Beck interprets Descartes' conception of the simple natures as:

They [simple natures] can be considered "atomic" in the modern sense of "atomic". The simple natures enclose and engender a number of relations which may be of an infinite complexity, the total constituting the whole of reality and the whole of knowledge.⁵⁵

Yet, through a more profound examination, we might discover that the atomistic character of the Cartesian simple natures is different from our modern scientific conception of atoms. I agree at Beck's atomistic interpretation of Descartes' simple natures, but I don't accept his conceiving them entirely in the modern scientific sense of atoms. My reason is that, in Descartes' view, it is the simplicity of the mental intuition that guarantees the simplicity of external thing.⁵⁶ Thus the atomic evidence of the simple natures is, according to Descartes' theory, direct and immediate.⁵⁷ They are known *per se*; when we perceive them with our pure intuition, there is no difficulties to be expected.⁵⁸ This kind of unscientific interpretation of the atomistic dimension in Descartes' philosophy undoubtedly pushes a step further close to Hume's notion of atoms. In both of them, the simple natures, as the qualities of the constituting atoms, are relevant to our sensational intuition, not any findings through scientific analysis. Anyway, another more basic difference of the characteristics of the simple natures between Descartes and Hume should not be forgotten. Cartesian simple natures are strictly mathematical or mechanical, other sensational qualities are derived from them. On the contrary, Humean simple natures are entirely concrete and sensible, even mathematical concepts are sensibly particular.

In the preceding, we have said that Descartes does not claim himself as an atomist. The reason lies in his insistence in the nonexistence of indivisible atom. This insistence corresponds to his theoretical system: 1) no matter has not extension, 2) all extended things are divisible, and 3) there cannot be any atom which is indivisible.⁵⁹ But this insistence is conflicting with his own notion of the simple natures as indivisible and irreducible qualities. This difficulty, Hume seems to avoid by means of his special principle of division. The basis of the Humean division does not lie in the extension, but in the sensible distinctness, namely, distinct impressions are always separable, and a distinct impression is the limit of the division. In this aspect, Hume's theory of simple natures is sounder than Descartes'. In my opinion, the main flaw of Descartes' theory is that there are three conflicting principles of division within it. First, we can divide the extended matter infinitely. Secondly, we, by our mental intuition, have clear and distinct knowledge about the simple and indivisible natures of external thing. Thirdly, the only way for us to distinguish among matters rests on our observation of their motion.

However, Hume also suffers from another difficulty. As Hendel points out, Kemp Smith radically criticizes Hume's notion of simple natures by claiming that it blocks Hume's naturalism.⁶⁰ I agree at Kemp Smith's insight in this regard. Some statements in Treatise can support his position, such as:

We have a strong propensity to complete every union by joining new relation to those which we have before observed betwixt any ideas, as we shall have occasion to observe presently.⁶¹

and

Nature has bestowed a kind of attraction on certain impressions and ideas, by which one of them, upon its appearance, naturally introduces its correlative. . . these two impressions must be in a manner inseparable, no will the one in any sense be attended with the other.⁶² (*italics mine*)

The problem could be neatly summerized as: if Hume's principle of division manipulated by reason and imagination wants to work, the secret power or energy should be cancelled out, no matter it is operating between inner impressions or outer events. But the problem is that Hume, in order to establish the principle of association among inner impressions, admits the existence of the attraction. That attraction, though not squarely identical with the secret power and the energy, does go beyond the range of the distinction of reason, that is to say, it is an unexplainable natural uniting force. The permission of its existence and operation will somewhat undermine Hume's notion of the simple impressions as self-contained entities.

Nevertheless, it is possible to explain away this difficulty, and protect the solidity of Hume's theory. According to Hume, human imagination possesses dual abilities: it can separate and unite impressions and ideas.⁶³ This characteristic of imagination could be extened to be a characteristic of human mind. Mind thus has two propensities: one toward separation, the other toward association.⁶⁴ The former ability is actually the inner foundation of skepticism, while the latter ability is that of naturalism. This interpretation accepted, it is clear for us to see that Hume's philosophical enterprise is a study of human nature as well as a study of human mind, and naturally contains skepticism and naturalism as two necessary dimensions of our mind bestowed by nature.

FOOTNOTES

1. David Hume, A Treatise of Human Nature, edited by L.A. Selby-Bigge, Oxford: The Clarendon Press, 1978, p.18. (Treatise hereafter).
2. ibid., p.67.
3. ibid., p.19.
4. ibid., p.66.
5. ibid., p.36.39.
6. ibid., p.35.

7. ibid., p.34.
8. ibid., p.26.
9. ibid., pp.26-7.
10. ibid..
11. ibid., p.27-28.
12. ibid., p.53.
13. ibid., p.38.
14. ibid., p.53.
15. E.S.Haldane and G.R.T.Ross, The Philosophical Works of Decartes, vol.1, Cambridge: The University Press, 1970, P.144. (Descartes hereafter).
16. ibid., p.147.
17. ibid., p.10.
18. ibid., p.147.
19. ibid., p.4.
20. L. J. Beck, The Philosophical Method of Descartes, Oxford: The University Press, 1952, p.45. (Method of Descartes hereafter).
21. Treatise, p.71.
22. David Hume, Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals, edited by L.A.Selby-Bigge, Oxford: The Clarendon Press, 1975, p.25.
23. Descartes, vol.1, p.2.
24. ibid., p.13.
25. Method of Descartes, pp.37-8.
26. ibid., p.38.
27. Treatise, p.20.
28. Descartes, p.7.
29. ibid., p.8.
30. ibid., p.14.
31. Treatise, p.179.
32. ibid..
33. ibid., p.72.
34. ibid., p.66.
35. ibid., pp.19-20.
36. ibid., p.67.
37. ibid., p.32.
38. Descartes, p.172.
39. Descartes, p.15.
40. ibid., p.16.
41. ibid..
42. ibid., p.225.

43. ibid., p.240.
44. ibid., p.164,254,256.
45. ibid., p.196,264.
46. Treatise., p.19,30.
47. ibid., p.16.
48. ibid., p.7.
49. Descartes., p.259.
50. ibid., p.262.
51. ibid., p.265.
52. ibid..
53. ibid., p.40-41.
54. Method of Descartes, p.68.
55. ibid., p.78.
56. ibid., p.63.
57. ibid., p.79.
58. Descartes, p.42.
59. ibid., p.263.
60. C. W. Hendel, Studies in the Philosophy of David Hume, New York: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1963, pp.379-480.
61. Treatise, p.217.
62. ibid., p.289.
63. ibid., p.10.
64. ibid., p.200,259.

笛卡兒與休謨論「簡單性質」

蔣年豐

摘 要

笛卡兒與休謨在哲學工作上的目的不同：前者想替自然科學構作一個穩固的基礎，而後者則想建立人性論；前者盡量擴大數學的功能，後者則盡量侷限之。雖然如此，他們兩人的哲學體系都相當看重「簡單性質」。而且，前者認為我們可以依據理性對事物的廣延性施予無限的剖分，最後對事物的簡單性質有清楚且明晰的掌握。後者則認為「理性」與「想像」都具有剖分事物性質的能力。但這個剖分是以個殊的感官印象為極限。值得注意的是理性在他們體系中的地位十分懸殊，更有趣的事實是休謨套用了「清楚」與「明晰」這對笛卡兒的語詞，這顯示休謨在這個問題的思考上注意到笛卡兒的態度。

這篇文章也對比了笛卡兒與休謨的不同：

(一)前者的理性剖分是沒有極限的，而後者有；(二)笛卡兒以廣延、形狀為事物的絕對性質，休謨則顛倒之，以具體的感官為最基本的性質；(三)休謨否定了笛卡兒的實體觀以及實體即是廣延的觀點。

最後文章指出笛卡兒的簡單性質觀可算是原子論，但並非現代意義的原子論。而若細究其簡單性質理論，會發現它有自我矛盾之處。休謨的簡單性質理論則比較健全，但仍有與他自己的自然主義相衝突的地方。不過，本文認為這些衝突點在休謨的哲學體系內事實上是可克服的，如果我們能確實理解他對「想像」所持的看法。

唐代史學史研究的回顧與檢討—以史學史專書為中心

張榮芳*

摘要

本文以目前所見二十世紀以來台灣、大陸出版的中國史學史專書為主，兼及相關論文，回顧有關唐代史學史的內容、分期問題、課題選擇與研究取向，逐一檢討，說明唐代史學史研究的大致面貌。

就目前研究成果較為豐碩者，如《史通》、《通典》等史書，史館與史官制度，以及史學與政治的關係等，都已融入中國史學史專書之中；相對地，亟須開拓者，如個別史家、史書的研究，史學與其他學術的關係，史學思想的分析等，更有待系統、全面地展開。繼往開來，一部較臻理想的中國史學史當是可期待的。

一 前言

回溯以往有關中國史學史的論述，論者或以司馬遷《史記》〈十二諸侯年表序〉與班彪《後傳》〈略論〉開始；（註一）但是較為完整與系統的分析，當首推劉勰《文心雕龍》〈史傳〉篇。劉彥和雖不免於時代與個人因素的侷限，而有「立義選言，宜依經以樹則，勸戒與奪，必附聖以居宗，然後銓評昭整，苛濫不作」的評論標準；（註二）然而〈史傳〉篇中論述史書、史學與史家，涵括了史的起源、經史關係、史書述評，以及撰述原則與方法等內容，已經俱備現代史學史具體而微的雛形，而其所論述的課題仍是目前史學史研究的重要課題。自此而觀，在〈史傳〉篇以前常是史書的撰述，殊少史學的討論，〈史傳〉篇代表了魏晉南北朝時代史學大盛，蔚然成風的一個縮影與轉折。〈史傳〉篇以下，劉知幾《史通》繼承其形式與史學發展的成果，更細密、全面性的檢討和分析傳統史學。（註三）此後，雖然歷代不乏討論史書與史學的作品，但直到清代章學誠《文史通義》為止，大都未能跳出或超越《史通》所論。

近代以來，專史研究風氣於焉興盛，日人內藤虎次郎早在一九一四、一五年已在京都大學講授中國史學史課程。（註四）中國則是自一九〇二年即倡導新史學的梁啟超在一九二六、二七年講《歷史研究法補編》時，才提出中國史學史的研究取向與作法。梁氏雖然沒有寫出一部史學史專書，但其所揭櫫的綱要與範圍，影響極為深遠。此後，或以中國史學史為名，或是名稱略有不同而其內容大致相似的專著不下數十家之多，（註五）較著者有王玉璋《中國史學史概論》（一九四二年）、金毓黻《中國史學史》（一九四四年）、魏應麒《中國史學史》（一九四四年）、傅振倫《中國史學史概要》（一九四四年）、周谷城《中國史學之進化》（一九四七年）、李宗侗《中國史學史》（一九五三年）、衛聚賢《中國史學史》、劉節《中國史學史稿》（一九八二年）、尹達《中國史學發展史》、朱傑勤《中國古代史學史》（一九八〇年）、倉修良與魏得良《中國古代史學史簡編》（一九八三年）、張孟倫《中國史學史》（一九八三年）、白壽彝《中國史學史》（一九八六年）與陶懋炳《中國古代史學史略》（一九八七年）等書。另外部份著作名稱不同，而其內容與史學史大致相彷彿，有柳詒徵《國史要義》（一九四八年）、朱希祖《中國史學通論》（一九四三年）、王玉璋《中國史學概論》（一九四二年）、方壯猷《中國史學概要》（一九四七年）等；以《史學通論》為題者有陳漢章、趙吟秋、周容與楊鴻烈等之作，以《

* 東海大學歷史系

史學概要》為名者則有盧紹稷、羅元鯤、胡哲敷與李宗侗等之作。這些專著不少是從上課講授的教材編輯出版，其評價歷來各有高低不同。（註六）

除了中國史學史專書之外，各種相關的專題研究論文數量更在千篇以上，（註七）其中較具代表性者分別被收錄在杜維運主編的《中國史學史論文選集》與吳澤主編的《中國史學史論集》，或可視為中國史學史中專題研究成果的代表。

唐代史學史在研究斷限與課題上，並非最受重視與矚目的一段，似乎只有史館修史，加上劉知幾《史通》和杜佑《通典》等三個鮮明的標幟；但是，正如眾所熟知的，《史通》為前代史學作總結，《通典》為後代史學開新局一樣，如果沒有唐代史學發展的承先啓後，蘊育積累，也不會發展出此後豐富的天地。

本文即以唐代史學史為範圍，而以中國史學史專著與論文選集為著眼點，分析各論著對史學史的內容、分期問題，以及對唐代史學史課題的輕重異同，間亦兼敘若干有關涉及唐代史學史的專著或論文，以此檢討與展望唐代史學史研究的成果與發展。唯因識見有限，部份論著未能參閱，難免遺珠之憾，坐井之譏；況且以唐代為斷限，或與某些論著有所扞隔，不免劃地自囿之失；同時部份日本、西方之作割捨不論，亦難收切磋攻錯之效。但是，總希望克服上述限制，透過對中國史學史專書的回顧與分析，得使本文論述較為集中，能夠將通論與專題研究成果的具體加以檢討，展現數十年來唐代史學史研究的大致面貌。

二 研究範圍與分期問題

民初以來，梁啟超在其《歷史研究法補編》中首先提出：史學史是屬於學術思想史的範疇，應當和哲學史、社會科學史、自然科學史並列；他主張中國史學史有四個部份要特別注意，即史官、史家、史學的成立與發展，以及最近史學的趨勢。但是，梁氏又指出史學發展才是史學史的核心，就中復以劉知幾、鄭樵與章學誠三人最為重要，最能代表時代特色，而且催促史學的變化與發展。（註八）從此以後，梁氏所揭示的研究範圍與重點成為甚多史學史論著遵行的圭臬。

金毓黻在民國三十三年出版的《中國史學史》中，曾說明史學史的內容是「就歷代史家史籍所示之法式義例及其原理，而為系統之紀述，以明其變遷進化之因果者」。（註九）但他自己也感覺如此的定義顯得籠統而不明確，因此金氏於民國四十六年修訂原著時，在〈導言〉中較為明白地說明其內容與重點：

本編所述，首以史官，繼以史家、史籍，並於官修、私修之史，分章闡述，以明私家成就殊勝於史官；其義旨一。……本編推論史學，止取馬、班、劉、章四氏，以樹二者典型，餘則散見所述史官史籍之中，不復別白；其義旨二。……茲編所述紀傳、編年、紀事以外，典禮、方志、學案、校讎諸體並包，並舉一二範作，略致商榷；其義旨三。史學寄於史籍，史籍撰自史官、史家，四者息息相關，不待論矣。然尚有一端宜述，史料是也。……本編雖未立專章論述，但亦於各章中附為敘及，以明整比史料，亦屬史學之科；其義旨四。（註一〇）

大體看來，金氏全書論述史官、史家、史籍、史學與史料五項，並不出梁啟超的藍圖之外；也正因為金氏要涵括如此鉅細靡遺的內容，不免充斥史籍書名，而與鄭鶴聲《中國史部目錄學》極為類似。（註一一）同時，又因金氏專從史學本身著眼，未考慮到梁啟超將史學史視之為學術思想史，無怪乎牟潤孫要批評金氏是書「不參以他學，專求之史籍。開始即於經史關係，毫無論述。

淵源既迷，後事遂成皮相。況漢魏以降，迄乎宋明，思想之影響於史學者，亦概置不問，其不能深入，勢成必然矣。」（註一二）

從流傳甚廣的金氏是書亦不免招致如此譏評，可見撰述一部包羅廣泛，條理分明，又要鞭辟精微的中國史學史是相當不容易的。李宗侗也是自史學的角度出發，剖析這一困境，他感歎我國史學綿長，史書衆多，史書分野極大，以及史書裏的微言大義與書法等問題，都是造成史學史難寫的原因。因此，李氏在其《中國史學史》〈自序〉中自陳其書：

史書之列舉雖細，而著者之生平尙略，知人論世，仍感少闕。今後擬撰中國史學家列傳，藉以補充此編之不足，則史學史偏重於史書之論載，而列傳偏重史家之生平，兩者相合，庶幾或較完善乎？（註一三）

大體上仍是以史書與史家作為史學史的核心，而把其餘的課題置於這二個脈絡中，最後仍是歸結到史籍之上。

梁啟超所揭示的研究方向與課題，近年來有了較顯著的轉變，雖然史官、史家、史籍與史學依然是大部份史學史專書的主要內容，但是探究的中心與主旨已不止於史學的發展而已，呈現較為多樣化的現象。

從一九六〇年代以來，大陸學界對於史學史的研究對象和內容，可以歸納為三種意見。一種意見認為史學史的對象是研究歷史學派的鬥爭，闡明史學家的階級地位及其歷史觀，說明歷史著作產生的時代背景及其指導思想，闡明史料存在的狀況，歷史科學發展的源流，尤其是馬克斯主義歷史科學的產生。一種意見認為史學史屬於意識形態領域內的一門學科，研究對象是史學發展、變遷、嬗嬗的歷史，研究馬克斯主義史學產生的歷史，以及馬克斯主義史學和非馬克斯主義史學鬥爭的歷史；不僅僅是歷史編纂與史料考訂，應重視思想領域中的問題，哲學家、哲學著作對史學思想和著作發生的影響。另一種意見則認為史學史的首要任務在闡明史學和歷史著作本身發展的規律，總結過去的史學成就，如史料保存、收集，歷史和政治的關係，對資產階級史學進行批判。（註一四）

上述的情形，見諸於晚近的幾本中國史學史專書，如劉節指出：

要把歷史編纂學的發展寫出來，要把歷史家的歷史哲學系統地介紹出來，而且還要把歷史學在發展途中和其他學科的關係寫出來，主要是寫歷史學的發展過程，把重點很突出的表彰一下。（註一五）

類似的研究取向在一九八二年六月尹達主持由中國社會科學院歷史研究所史學史研究室編寫的《中國史學發展史》一書中也充份表露無遺，尹達說明史學與史學史的研究：

史學是通過利用史料研究和描述人類歷史的學科。它包括人們佔有史料、認識歷史以及歷史研究、歷史編纂的理論和實踐。史學史就是敘述史學本身由低級向高級演進的具體過程，並揭示其發展規律的歷史。（註一六）

除了將重點放在史學理論和史學思想以外，並以四個方面的內容作為具體地表現：一、對歷代史家及其著作的史學成就作成鑒定，二、總結歷史編纂的方法和形式的發展、演變，三、對中國史學發展中形成的「優良傳統」進行評介，四、校訂史籍中的謬誤和介紹史料積累、存在的情況，總結史料學、歷史考據學的成果。（註一七）

對史學發展規律的重視與強調，乃是大陸出版的中國史學史專書的共通點，倉修良《中國古代史學史簡編》即指出史學史是研究中國古代史學發生、發展的過程，並找出發展的規律，表現

在形式上為史體的演變、史著的產生、史料範圍的擴大，表現在內容上為史學思想、史學流派與史學傳統等。（註一八）白壽彝《中國史學史》也有相類似的說法：

史學史，是指史學發展的客觀過程。我們這部書，就是以中國史學史為對象，按照我們的理解，對於中國史學發展的過程及其規律的論述。按照這樣的任務，包括中國史學本身的發展，中國史學在發展中跟其他學科的關係，中國史學在發展中所反映的時代特點，以及中國史學各種成果在社會上的影響。（註一九）

正因為強調史學發展的規律，強調「史學的發展基本上是和歷史的發展相一致的」，（註二〇）所以吳澤和袁英光主編《中國史學史論集》要特別標明：

史學史屬於社會意識形態的一部份，具有鮮明的階級性。研究馬克斯主義以前史學的發展時，要按照時代順序，深入闡明史學家的階級地位及其世界觀，也即他們對待歷史的態度，究明其每一歷史著作產生的時代背景及其指導思想。（註二一）

陶懋炳則指出：要考察古代史學思想的發展變化，即古代史學思想領域裏的基本矛盾是唯物主義和唯心主義、辨證法和形而上學，具體表現是天命與人事、崇古和疑古、株守不變與因時變革、神學與無神論、愛國思想與賣國謬論、曲筆阿世與直言不諱等等的爭論和鬥爭。（註二二）白壽彝也說明了與陶氏相同的論調，包括了歷史觀點、史料學、史書編纂與文字表述等四方面的矛盾與鬥爭的所謂「規律」。（註二三）

如果拋開所謂史學發展的規律與意識形態掛帥的觀察角度，而從各專書的內容來看，自然史官、史家、史籍、史學與史料，以及其中彼此的交互關係與時代的連繫，才是史學史主要的研究對象；甚至是史學發展過程中本身的演變，以及影響史學發展的外在因素，乃至其中交互影響的關係。（註二四）在兩部選集裏也可以顯示出這一傾向，杜維運在〈序〉中說道：

茲集之選，以內容言，有論史官者，有論設館修史制度者，有論史學與史料者，有論史學與其他學術之關係者，有論歷代史家與史學者，有論史學之特色及其今後發展之趨向者。（註二五）

吳澤在其《論集》〈前言〉裏也說：

闡明史學本身發展的源流、各個歷史時期不同歷史學派的歷史編纂學和史學研究方法，以及各學派之間的矛盾鬥爭。……我們研究中國史學史，就必須對各個歷史時期的不同史學流派乃至每一史學家的重要史學著作，作出正確的評價，給予應有的歷史地位。（註二六）

除了上述兩部選集所述，更具體的內容可以《中國歷史大辭典》裏《史學史》卷為代表。《史學史》卷雖然大略區分為史學一般、史官、史家與史籍等四方面，但史學一般主要指歷史學的一般詞語；史官側重選收古代部份；史家主要選收以史學著述而知名者，其著述失傳但在古史著錄中著重舉名者，和雖無史著但其有關史觀和史官的論著與史學有密切關係者；史籍包括史論、史著、典制、表譜、輯佚、史評及史籍校勘等，文集、日記、筆記、遊記、詔諭、奏議、專志、譜牒、年譜、書札等，視其與史學關係和史料價值從嚴選收；跨學科的著述，選其以史學為主和歷來列為史著者酌收（註二七）

總括而觀，中國史學史的領域，其對象自然落在史官、史家、史籍、史學與史料五者之上，所要探討的是中國史學思想的發展過程，治史方法的演進和遭遇問題，對各時代史家、史籍的特點進行分析，並且及於史學與其他學術的關係，史學與時代發展之間的交互關係。

至於對史學史研究範疇與課題的異同與否，也影響到對史學史分期的異同。分期本是為便於觀察與掌握時代特徵，在這一前提之下，有些專書著重於通論式的論述，則較不易掌握，如柳詒徵《國史要義》，或朱希祖《中國史學通論》之類。（註二八）

史學史既然要從史學的發展過程來瞭解各時代的特色，但各專書論著卻形成二種不同的看法。一是以史學的發展作分期，而又因為對史學發展的歧見，產生了各種不同的分期方式；一是認為史學的發展和歷史發展相一致，而以社會或政治作分期。

在以史學發展分期上，何炳松分為三個時期：第一期自孔子作春秋以迄荀悅述漢紀，第二期荀悅而後迄於北宋末年，第三期南宋之世以迄於現代。（註二九）金毓黻則分為五期：第一、自上古迄漢初是為史學創造期，第二、兩漢之世是為史學成立期，第三、魏晉南北朝以迄唐初是為史學發展期，第四、唐迄清末是為史學蛻變期，第五、清末民國以來是為史學革新期。（註三〇）呂謙學則以史學發達興盛為標準，他說：「中國史學有三個特別興盛的時期，第一期因今古經學的衰微，而史學代之以興；第二期因經學的興盛，而並世以興；第三期因考古學的風盛，而史學亦遂之興起。」（註三一）呂氏顯然以史學與其他學術的交互關係作為分期標準。至於錢穆則認為中國史學有五個黃金時代，第一段自春秋戰國到漢武帝，第二段自東漢末年歷經魏晉南北朝至唐，第三段宋代，第四段明清，第五段清末民初到現在。（註三二）上述幾種分期方式表面上仍是以朝代加以說明，但「著眼點在史籍種類和數量的增加，歷史考據學的萌芽和發展」，魏晉南北朝、兩宋與清代被視為三個史學發達的時代。（註三三）

在以社會與政治為史學史分期上，尹達的《中國史學發展史》頗具代表性，其觀點認為「一方面，史學隨著社會的發展，并在促進社會的發展中發展起來；另一方面，它又需要有個知識上和技術上的準備過程，往往表現出滯於社會發展的現象。」（註三四）因此，尹氏把中國史學的發展同樣區分為奴隸社會、封建社會與半殖民地半封建社會，而在封建社會中以戰國迄劉知幾為第一階段，杜佑迄明中葉為第二階段，黃宗羲、顧炎武、王夫之迄一八四〇年鴉片戰爭前夕為第三階段。這一分期方式是在馬克斯主義的架構下，套上史學發展的幾個轉折而形成的。類似的說法，也見於陶懋炳之作，陶氏將中國史學史區分為古代史學的童年期（先秦）、成長期（秦漢）、發展期（魏晉至唐前期）、繁榮期（唐後期迄於宗元）與遲滯期（明至清前期）第五階段，也與金毓黻的分期頗為相近，只不過是加上了社會發展的標幟罷了。

至於以政治或王朝興亡作為分期標準，自是尋常易見，也是許多中國史學史論著自覺或不自覺地運用。劉節的《中國史學史稿》、李宗侗《中國史學史》等專著都是以此作為主要的章節安排。

然而，不論是哪一種分期方式，終究還是要以史學的發展及其演變作為核心，以瞭解史學發展的階段性和特點。大多數以王朝作為時間斷限，有時不免囿於政治與史學之間的密切關係，或強調政治對史學的影響程度。因之，以王朝順序來撰述或討論中國史學史，應該僅是為了便於觀察與習慣上使用的不得已措施，絕不能說史學發展和王朝興衰有著必然的關係。

前已論及中國史學史的研究對象是史官、史家、史籍、史學與史料等五者，而這五者的發展與演變能否有一較為一致的轉折，才是史學史分期的較適當標準所在。正如前述大多數的專書多傾向於魏晉南北朝迄唐為一段，而其中彼此的差異在於下限是唐初、劉知幾或宋代。（註三五）

魏晉南北朝無疑是史學上的一大轉變期。經學的衰微，佛老的興盛，政治勢力的更迭，以及史學的獨立與發展，都和兩漢時期有著截然不同的面貌。從史學的發展來看，劉知幾《史通》除

了對前代史書作總結，也針對唐世史館修史制度提出檢討；雷家驥更提出劉知幾為論述史學與敘述史學的轉捩點之論，（註三六）都說明唐是被視為史學發展的一個樞紐。此後，史體的發展、史學功用的轉變，新史料的融入，史官與史家的分道揚鑣，史學與其他學術的糾結等等，到了宋代才逐漸明顯化，雖然有許多淵源可以追溯到唐代，甚至更早之前，但蔚為風氣卻是在宋代。

綜上所述，就一個較長的時代範圍而言，或可以魏晉迄唐為一段，若再細分，魏晉南北朝與隋唐五代又有些許不同，《史通》的問世，史館的成立，修史方式的轉變，史學思想的轉折，史部範圍的確立等，都可以作為唐代史學的特徵，而在魏晉南北朝與兩宋之間的唐代，其承先啓後的傳承與發展，當是足以獨立自成一段的。

三 內容分析與比較檢討

首先必須對中國史學史專書有關唐代部份的章節和內容，作一簡略地描述，藉此可以觀察各專書所論述的內容與關切的課題，以避免前文所論各個作者強調的重點、內容、編寫原則和全書結構並不一致的偏差。（註三七）。

金毓黻由於以魏晉南北朝迄唐初為一階段，唐宋迄清末為一階段，因而在其書章節的安排上，第四章〈魏晉南北朝以迄唐初私家修史之始末〉裏分別敘述了這一階段中後漢史、三國史、晉史、十六國史與南北朝史撰述的史家和史書；第五章〈漢以後之史官制度〉除了敘述史官的演變和史館的發展外，還引述劉知幾、韓愈、柳宗元與萬斯同等人論史館修史的利弊得失；第六章〈唐宋以來設館修史之始末〉主要分析正史私修少的原因，以及官修國史制度的情況，著重在史館所修的實錄、正史、典禮與方志；第七章〈唐宋以來之私修諸史〉僅在第四節「屬於典制之通史專史」中簡略記述杜佑《通典》、裴秀與賈耽的地圖學、《元和郡縣圖志》；另在第八章〈劉知幾與章學誠之史學〉，以近半的篇幅討論《史通》。

李宗侗《中國史學史》在第五章〈唐代的史學〉部份，分四節敘述官修前代史、私人修撰前代史、官修當代國史，以及起居注與實錄，第六章〈劉知幾與史通〉，這兩章專論唐代部份。另在第十一章〈專門史〉中第一節「典制史」略述杜佑《通典》；第十七章〈隋唐以後的史官與史館〉與第十八章〈廿五史通論〉都跨越時代，作一通論，當然也包括有唐代部份。李氏這樣的章節安排，正如其後他所自陳：「並未完全遵守中國的舊方法，而是將他們只接著時代的先後而述說寫明的。」至於改寫的《史學概要》則要「遵守歷代所用的舊方法，就是說唐代劉知幾寫史通在六家篇外，並有二體篇。」（註三八）體例重新調整後的《史學概要》，第三、四編〈史書〉分別敘述紀傳、編年與紀事本末，第七編〈唐以後的史官與史館〉、第八編〈起居注與實錄〉、第九編〈漢以後所修的本朝史〉都屬通論，只有第六編〈劉知幾與史通〉為唐代範圍，形成在史書體例與史官的演變外，另闢專論代表性史學著作的專章。

劉節與張孟倫二氏都以王朝興衰作為斷限。《中國史學史稿》在第九章〈隋唐五代史學概觀〉與第十章〈劉知幾的史學〉敘述了唐代史學的發展，前者對於史官制度、隋唐所編新史、史體、史料、歷史家及其歷史哲學作一略述，較突出的是增加了論述《通典》與《通曆》的一節；後者分述劉知幾生平與其同時代學者，以及《史通》在史學上的貢獻和對後世的影響。張孟倫則特別強調政治與史學的關係，是書第四編〈隋唐五代史學〉，在第二章「唐代撰修的前代諸史」中尤其討論修前代史以為現實政治服務的因素；第三章「唐代的撰修國史」，無論在起居注、時政記的有關敘述中，強調太宗、憲宗與文宗等對史書的態度，並且特別立一節說明國史撰修上的政

治鬥爭；同時也對《通典》和《史通》各立專章敘述，這點是前述專書中未曾見到的。

尹達的《中國史學發展史》因著重在史學和史書，又有強烈社會史觀的分期方式，在第二編〈封建社會的史學（上）〉中第六章，「唐初設館修前代史」與第七章「劉知幾的史學」裏專論唐代部份；另在第三編〈封建社會的史學（中）〉第一章「史學發展的新途徑——三通等典制史的出現」側重在中唐到明中葉史書體例的發展，而非討論杜佑的史學，可說其重點在於二編六、七兩章。陶懋炳同樣受到其分期方式的格局影響，在第二編〈中國古代史學的發展期——魏晉至唐前期〉中第三章「唐前期的史學」、第四章「傑出的史論家劉知幾」討論唐代部份，而將「杜佑和唐後期的史學」放入第四編第一章。

至於白壽彝的《中國史學史》，因第二冊尚未出版，僅能從第一冊〈敘篇〉談分期問題上略窺端倪。白氏以魏晉南北朝迄唐為一段，其中又分為魏晉南北朝、隋至開元年間、開元至唐末等三階段。魏晉南北朝階段的主要特徵如史書數量多、種類多、私人修史多，而且反映了門閥地主的要求；隋至開元年間除繼續私人修史風氣興盛外，直筆與曲筆、自得之學與史館官學的鬥爭都是時代特色；開元以後，無論是史館修史的確立、《史通》、《大唐開元禮》、《六典》等代表了史學成果的累積，對於典制史和通史的重視。

從以上簡略地介紹幾部史學史專書有關唐代部份的內容與梗概，其中劉知幾與《史通》是一致的焦點，都闢有專章論述，唯有金毓黻將劉知幾與章學誠合而為一。這種情形也充份反映在杜維運與吳澤主編的兩部選集當中。杜氏選集三冊中有關唐代或略有相涉者僅有三篇，分別是金毓黻〈釋記注〉、〈唐宋時代設館修史制度考〉與張其昀〈劉知幾與章學誠之史學〉；吳氏選集則集中在討論劉知幾和杜佑，分別是侯外廬〈論劉知幾的學術思想〉、翦伯贊〈論劉知幾的史學〉、白壽彝〈劉知幾的史學〉、任繼愈〈劉知幾的進步歷史觀〉、楊翼驥〈劉知幾與《史通》〉、盧南喬〈劉知幾的史學思想和他對於傳統正統史學的鬥爭〉、李之勤〈杜佑的歷史進化論〉與陳光崇〈杜佑在史學上的貢獻〉。二者相比，顯然杜氏選集收錄論文性質較為廣泛；而吳氏選集則以史學為主，尤其是對劉知幾的討論上，反映一九五〇至六〇年代大陸學界研究主題在評介劉知幾與《史通》，剖析其思想，七〇年代的傾向著重考察劉知幾與《史通》的史學成就，以及對傳統看法提出新解釋。（註三九）此一分別在二者的編輯說明中也可以發現，其所選論文的性質正是編者對中國史學史研究領域與課題的具體展現，不能一概以專題研究論文的不夠全面性而視之。

自以上幾部史學史專書和二部選集有關唐代部份綜合而觀，各個作者對史學史的分期方式自然會影響到各書章節內容的安排；另一方面，對史學史的研究對象與領域的看法自然也會影響到課題選擇輕重的不同。

就史學、史官、史家、史籍與史料等五個研究對象加以討論，尤其能夠釐清其中的差異所在。在史學的發展上，金毓黻以梁啟超的藍圖為準，強調劉知幾的史學，這和吳澤主編《中國史學史論集》大多收錄有關劉知幾史學研究論文為主並無不同。金氏是書較能看出史官、史書與史家之間的安排較為均等，但是他把劉知幾與章學誠合而發論似非全然妥當，一般通言知幾論史法、實齋云史意，二書性質並不相同，且如錢穆等皆以知幾作為唐以前史學的總結，（註四〇）更不能將知幾與《史通》抽離出時代之外，單獨討論其史學，而必須從魏晉以來迄於開元年間史學發展與設館修史制度兩方面加以疏解。（註四一）金毓黻對《史通》如此的安排，在稍後出版的其他專書中遂不復再現。劉節《中國史學史稿》特別指出劉知幾和其同時學者「道術相知」之處，

這點也是許多論文專著重分析的地方。(註四二)張孟倫一書則針對《史通》的內容加以說明，並且將知幾一些嚴重的錯失與其貢獻相提並論，(註四三)此為歷來討論《史通》者所未曾抒發的嚴厲指摘。

在史官、史籍與史料三者上，彼此之間的關係糾纏且密切，金毓黻與李宗侗將其分開敘述，但對史書與史料並未加以嚴密區分，所以劉節要特別把史官和註記制度單獨說明，並且還在「隋唐五代的新史料」一節中敘述詔令、詩文、墓誌與敦煌文獻。至於張孟倫與尹達二氏則特別強調史館、史官、史書等與政治的密切關係。張氏分析唐代撰修前代諸史的原因，諸如鑒古以見興廢、肯定李唐正統政權、宣揚李唐先人功德，乃至起居注、時政紀與國史的鬥爭等，與瞿林東〈唐代史學與唐代政治〉一文幾乎有著相同的看法；(註四四)尹達對於唐修前代史也提出同樣的意見，不過未及於史館修史與政治的關係而已。另外，陶懋炳之書除了和上述二者大略相近外，亦提出魏徵的史學思想一節加以說明。

此外，在唐代史學與其他學術的關係方面，幾乎沒有一本專書敘及，前云日人內藤虎次郎撰《支那史學史》，在〈六朝末唐代所表現的史學上的變化〉一章曾提出類書的史學及其影響、古文復興與經學新研究的史學及其影響、史書注的變遷等課題，凡此都是各專書仍未注意或有所申論的重要方向。

或許也因為對唐代史學史的研究尚未全面、細密的展開，以致於各專書或選集的內容都集中在衆所熟知的史書或史家上面，這一現象如同辛安亭為張孟倫《中國史學史》所撰的〈序〉所說：「以此書言，間有史書，未曾述及。」(註四五)其實，這樣的評語相當適用於前述各種史學史專書與選集的。甚至連杜佑《通典》，錢穆賦予極高的評價，(註四六)吳澤的選集也收錄二篇翔論的專文，但只有張孟倫和陶懋炳二氏特立專章敘述，不論將其稱之為「有用的史學」或其他用語，著重分析杜佑經世致用的史學，乃至於史學的經世思想，都是史學史專書中不容忽略的課題。然而，大多數的專書仍然是從典制史的史書體例一端加以觀察，輕易地放過了體例之後所蘊含的思想與理想。當然，類似的情形在各專書中屢見不鮮，最主要的關鍵仍在於作者對史學史分期、課題的看法不同，而又特別強調一重要的史書與史家，遂導致各書章節與內容的安排、敘述上呈現不同的脈絡與比重。這種現象的發生，或許可以說明唐代史學史研究的多元化與複雜性；但另一方面，不也正是依舊跳脫不出梁啟超的藍圖的寫照？

四 後論

回顧了幾部新舊雜陳的中國史學史專書，對各書有關史學史研究領域與課題、分期方式，乃至於涉及的唐代史學史部份，作了一番粗淺的說明，大致可以發現其所關注的焦點諸如前代史的修撰、史館與史官制度，或是劉知幾《史通》等，都較以往或稍早的史學史專書有更深入的分析。但是，並不意味唐代史學史的問題已經全部解決，或是許多專題論文的研究成果已經全為史學史專書所接納。奠基於前人研究的基礎繼續努力，重新檢討過去研究的不足，擴大研究視野，擷取歷史研究的成果，發展不同的研究取向，開拓研究領域，在在都是每一時代的當務之急。

如果將此分為已有相當成果和尚待拓展二方面略加抒論，並且把目前相關的專題研究成果稍加融入，(註四七)或可使我們對唐代史學史研究有一指標與展望。

就目前已擁有相當豐碩研究成果部份而言，有關劉知幾《史通》對史書體例、史學方法與理論方面的研究，已是汗牛充棟；但是觀察知幾史學的前提，即從《史通》所分析的傳統史書的瞭

解與唐代學術、政治發展的時代背景，重新檢討知幾的論點，或許才能還知幾的原貌而見及其思想。

在史館與史官方面，可說是史學與政治、制度的集中點，（註四八）目前的研究成果對制度、史學與政治的合流，以及從史權的角度分析史館修史制度有較為顯著的成績；（註四九）日後當加強對史館與唐代其他館職、官僚機構之間的關係再作疏解，更能使這一影響迄今的官方修史制度初期發展得以完整的展現。

前代史的修撰問題上，由於多數論著強調政治勢力的影響，對前代史書裏所顯示的思想，尚未全盤整理，諸如史論、文學與史學的表现方式、經學與史學的互動等，僅有瞿林東、牛致功等部份零星的成果；（註五〇）而史館修撰的實錄、國史等史書的分析，已經有了初步基礎，（註五一）進一步是如何透過現存唐代史料再作檢討，而不僅僅是作一敘述。（註五二）以上所述三大課題已經累積相當地研究成果，可以在這一基礎之上更求深入與精微。

至於尚待開拓的專題極多，對於個別史家如溫大雅、魏徵、李延壽、令狐德棻、吳兢、張說、柳芳、韓愈、柳宗元、李翱、路隨等人的史學思想與影響，有些迄今仍無注目者；（註五三）而史學與其他學術的關係，諸如佛、道、經、文學，更是呈現近乎空白的狀態；專史的研究與唐代史部的發展，除了少數論文曾略為涉及外，實是極為廣闊的研究天地；另外在歷史思想、歷史觀與歷史教育等方面也是不可或缺的課題，比如衆所熟知的正統思想、經世思想、忠君思想、華夷觀念等的具體分析，仍亟待努力。

當我們透過對一些中國史學史專書、選集與論文的觀察，得知某些研究成果與結論之後，重新檢討，再而系統、全面地加以耕耘，論證切磋，應當可以呈現唐代史學的面貌，揭示唐代史學的特點。不但唐代史學史研究如此，一部兼容並包、有智慧的中國史學史也是如此。（註五四）史學史的研究園地，目前雖已擁有若干花朵與果實，但荒蕪之地仍多，有待同道共同耕耘灌溉。作為歷史研究基礎所在的一部理想的中國史學史，應當不是不可期待的。

民國七十八年七月初草

民國七十九年元月修訂

民國八十年二月完稿

注 釋

- 註一：對此一問題簡要地說明可參見陳光崇，〈中國史學史研究的回顧與展望〉，《史學史研究》1985年第2期（史學史座談會專輯），頁11；白壽彝，《中國史學史》第一冊（上海人民出版社，上海，1986年）敘篇。第四章〈有關史學史的古今論述〉有較詳細的說明；另參見謝保成，〈史學史研究概述〉，收入中國史研究編輯部，《中國古代史研究概述》（江蘇古籍出版社，淮陰，1987年），頁474-511。
- 註二：劉勰，《文心雕龍》（河洛圖書出版社景印，台北，民63年）卷四，〈史傳〉，頁111。
- 註三：傅振倫自《史通》與《文心雕龍》二書就篇目、評述史書、史學理論、撰史方法等諸項加以比較，認為二書有極密切的傳承關係。參見氏著，〈劉彥和之史學〉，《學文月刊》第1卷第5期（民21年5月），頁26-34。
- 註四：內藤氏在京都大學講授中國史學史課程的時間，大約在大正三、四年（1914、15年），到大正十四年（1925年）為止，前後修改講稿內容，即後來出版的《支那史學史》，此中過程參見內藤乾吉，《支那史學史》（收入《內藤湖南全集》第11卷，筑摩書坊，東京，1969年），〈例言〉，頁3-7。
- 註五：參見白壽彝，前揭書，頁166。白氏書中註引朱仲玉〈中國史學史書錄〉云，自1930年後專書出版約二十幾種，朱氏文刊《史學史研究》1981年第2期，但筆者未見。陳光崇，前引文著錄二十一種，頁11-12。杜維運，〈史學史與史學方法〉則著錄五種，收入氏著，《學術與世變》（環宇出版社，台北，民60年），頁51。
- 註六：如白壽彝認為二十幾種中國史學史專書中，以金毓黻《中國史學史》和劉節《中國史學史稿》有較深厚的功力，前揭書，頁165；杜維運則特別推崇柳詒徵《國史要義》和李宗侗《中國史學史》，前揭文，頁52-65。
- 註七：杜維運曾編《史學史論文索引初編》（油印本，未刊）即收錄1465篇，尚不包括民國六十四年以後發表與大陸學界論文；如再加上自北師大創辦的《中國史學史資料》及其後蛻變而出的《史學史研究》季刊，與一些零星發表在各學術刊物的論文，相信合計在二千篇以上。同時，謝保成估計自1949至1966年間關於中國史學史和研究中國古代著名史學家、史學名著的論文，總數在750篇以上，參見氏著，前揭文，頁474。
- 註八：參見梁啓超，《中國歷史研究法附補編》（台灣中華書局，台北，民62年台十版），頁151-153、161-162。
- 註九：金毓黻，《中國史學史》（台灣商務印書館，台北，民49年重印本），頁1。
- 註十：金毓黻，《中國史學史》（修訂本）（鼎文書局，台北，民63年台版），頁1-2。金氏修訂本與原刊本略有更易，原刊本分十章，修訂本刪為九章，刪去原刊本第十章〈最近史學之趨勢〉與第九章中〈王國維之史學〉一節，並重撰〈導言〉；其餘各章僅稍易章名，內容無甚更動。
- 註一一：如杜維運，前揭文，頁63；白壽彝，前揭書，頁166皆有此一評論。
- 註一二：牟潤孫，〈記所見之二十五年來史學著作〉，收入杜維運、黃進興編，《中國史學史論文選集》（華世出版社，台北，民65年）第二冊，頁1139。

- 註一三：李宗侗，《中國史學史》（華岡出版公司，台北，民64年），頁2。
- 註一四：參見謝保成，前揭文，頁475-476。
- 註一五：劉節，《中國史學史稿》（弘文館出版社，台北，民75年台版），頁1-2。
- 註一六：尹達，《中國史學發展史》（天山出版社，台北，不著年代台版），頁2。
- 註一七：參見謝保成，〈《中國史學發展史》的基本線索〉，《史學史研究》1985年第2期，頁63。
- 註一八：參見謝保成，〈史學史研究概述〉，頁509。
- 註一九：白壽彝，前揭書，頁29。
- 註二〇：同註一六。
- 註二一：吳澤主編、袁英光編選，《中國史學史論集》（上海人民出版社，上海，1980年）〈前言〉，頁1。
- 註二二：參見陶懋炳，《中國古代史學史略》（湖南人民出版社，長沙，1987年）〈前言〉，頁1。
- 註二三：白壽彝在〈中國史學史研究任務的商榷〉中指出：即唯物主義和唯心主義鬥爭，辨證法對形上學的鬥爭，無產階級革命對反革命鬥爭；至於技術上發展規律為史料學發展規律、歷史編寫形式發展規律與歷史文學發展規律。氏著，原刊《人民日報》1964年2月29日，收入《中國史學史論集》，頁1-9。後來，白氏在《中國史學史》中說得更清楚：在歷史理論、歷史觀點方面的發展中，唯物主義和唯心主義的矛盾和鬥爭，辨證法和形而上學的矛盾和鬥爭，進步和保守落後的矛盾和鬥爭；在史料學方面，真和偽、精和粗、詳細占有和曲解、臆斷的矛盾和鬥爭；在史書編纂方面，直書和曲筆、通識和斷代、獨斷和求備的矛盾和鬥爭；在文字表述方面，文章繁簡、文史分合、用晦之論、因襲之評等，這是有規律的東西。參見氏著，頁30。
- 此外，白氏更提出「在馬克斯主義傳入中國以前，在中國史學領域裏，是沒有唯物主義的」，但也要從此一點點來說「有唯物主義因素的存在」。其所謂「唯物主義因素」主要是從唯物主義歷史觀的角度，比如從地理條件和人口的增長對社會發展起了作用，但不能起決定性的作用，也遠不能說明社會發展的全部過程；在史學發展中的作用，白氏舉賈誼〈過秦論〉和司馬遷在《史記·貨殖列傳》所強調人民群眾的力量、物質條件的佔有是人們的普遍願望等，來作為唯物主義因素對賈誼、司馬遷論點的作用。俱見頁31-39。
- 註二四：參見郭聖銘，〈歷史教育的重大意義〉，《史學史研究》1985年第2期，頁1-4。
- 註二五：杜維運，《中國史學史論文選集》〈序〉，頁8。
- 註二六：吳澤，《中國史學史論集》〈前言〉，頁1-2。
- 註二七：參見《中國歷史大辭典》《史學史》卷（上海辭書出版社，上海，1983年），〈說明〉。
- 註二八：柳詒徵《國史要義》（台灣中華書局，台北，民65年台版）將中國史學精義分別以史原、史權、史統、史聯、史德、史識、史義、史例、史術與史化等十章分述，而不以時間斷限；朱希祖《中國史學通論》（莊嚴出版社，台北，民66年台版）則敘述中國史

體發展之大概，全書論述史的起源與史學派別，從編年史、國別史、傳記、政治史與文化史、正史、紀事本末等史書體例形式通論。

- 註二九：參見何炳松，《通史新義》（台灣商務印書館，台北，民54年台版），頁113。
- 註三〇：參見金毓黻，《中國史學史》（原刊本），頁327。
- 註三一：參見呂謙學，〈五代暨兩宋的史學〉，《人生月刊》第32卷第12期（民57年4月），頁17-23。
- 註三二：參見錢穆，《中國史學名著》第二冊（三民書局，台北，民63年），頁202-203。
- 註三三：參見劉節，前揭書，頁4。
- 註三四：參見謝保成，〈《中國史學發展史》的基本線索〉，頁63。
- 註三五：正如謝保成分析分期問題所指出的，多數論著強調史學史是與中國社會階段發展相照應。其中一種以司馬遷至唐前期（劉知幾或杜佑）為一段，中唐至明為一段，如白壽彝、賀昌群、陳千鈞、曾慶鑒等；一種以漢至宋為一段，如劉節、齊思和等。此外，仍有極多不同意見，且其著眼亦各不相同。參見氏著，〈史學史研究概述〉，頁481-482。
- 註三六：參見雷家驥，《中古史學觀念史》（台灣學生書局，台北，民79年），頁1-9。
- 註三七：如朱傑勤《中國古代史學史》一書，謝保成引述該書〈導言〉說，改變了過去研究和編寫史學史往往只注意史學方法（特別是體例）而少闡明史學思想，注意述及史學家生平又不同於史學家傳記，臚列許多作品又不同於目錄學或史料學，談著史體例又不同於歷史編纂學；但謝氏即批評該書編寫倉促，編寫原則未融入全書結構，影響作者研究史家和史著的思想觀點、社會背景，以及學術源流、史學本身發展等主張的貫徹。參見氏著，〈史學史研究概述〉，頁508。
- 註三八：李宗侗，《史學概要》（正中書局，台北，民57年）〈序〉，頁1。
- 註三九：參見謝保成，〈史學史研究概述〉，頁489-491。
- 註四〇：錢穆雖然貶抑《史通》，但也認為自東漢以下直到唐初的史學積累成劉知幾的《史通》，代表一個衰世的史學。參見氏著，前揭書，頁166。白壽彝亦持類似看法，氏著，前揭書，頁64。至於雷家驥，前揭書與許冠三，《劉知幾的實錄史學》（香港中文大學出版社，香港，1983年），則皆贊譽有加，認為知幾居於時代轉變的樞紐地位。
- 註四一：參見拙著，《唐代的史館與史官》（中國學術著作獎助委員會，台北，民73年）；林時民，《劉知幾史通之研究》（文史哲出版社，台北，民76年），頁142-148；雷家驥，前揭書，頁591-685。
- 註四二：同上。
- 註四三：張孟倫指出劉知幾的嚴重誤失在於鄙視唐初官修諸史、愛王劭而忘其佞，並以其為「照見人家，照不見自己的丈八燈台」來評論。參見氏著，前揭書，頁118-128。當然，歷來對《史通》的批評也頗多，但仍以肯定居大多數，甚少將其長短優缺等量齊觀；或如錢穆認為劉知幾存心做個史學家，因此理論見解都狹小了，算不上是真史學，這是較少見到的大格局評論。參見氏著，前揭書，頁153-164。
- 註四四：瞿林東認為唐室看重史學，以「覽前王之得失，為在身之龜鏡」，視史學的功用能「極

為治之體，盡君臣之義」，官修史書要使李唐「盛業鴻勳，咸使詳備」，參見氏著，〈唐代史學與唐代政治〉，原載《史學史資料》第一輯（1979年），頁27-30；後略加修改亦收入氏著，《唐代史學論稿》（北京師範大學出版社，北京，1989年）頁54-60。

註四五：張孟倫，前揭書，〈序〉，頁436。

註四六：參見錢穆，前揭書，頁174-193。

註四七：此類研究成果極為豐碩，截至目前為止，絕大多數的專題論著所得仍未能融入中國史學史專書之中，殊為遺憾。如不計台灣，僅以中國社會科學院歷史研究所魏晉隋唐史研究室張澤咸等所編《隋唐五代史論著目錄》的分類，自1900年至1981年，史學和史籍類約有450篇左右，其中以通論、實錄、起居注、隋書、唐書、史通、六典、貞觀政要與通典等為主，猶不包括文集、筆記，以及其他如地理、思想文化等大類。

註四八：參見雷家驥，前揭書，頁591-685；邱添生，〈唐代設館修史制度探微〉，《師大歷史學報》第14期（民75年6月），頁1-3；拙著，前揭書；拙著，〈牛李黨爭中史官與史學的論爭〉，《中西史學史研討會論文集（第一屆）》（中興大學歷史系，台中，民75年），頁57-93。

註四九：同上。

註五〇：瞿林東，前揭書共收錄23篇論文，上篇7篇，可分為論史學發展與史學和政治社會的關係；下篇16篇性質龐雜，有論史書、史家等。牛致功，《唐代的史學與『通鑑』》（陝西師範大學出版社，西安，1989年）則收15篇論文，其詳參見拙評，《新史學》第1卷第4期（1990年12月），頁159-162。另參見牟潤孫，〈唐初南北學人論學之異趣及其影響〉，《中國文化研究所學報》1卷（民57年9月），頁50-86；後收入氏著，《注史齋叢稿》（中華書局，北京，1987年），頁363-414。

註五一：參見陳光崇，〈唐實錄纂修考〉，收入氏著，《中國史學史論叢》（瀋陽人民出版社，瀋陽，1984年），頁73-114。

註五二：這一問題也是研究唐史的根本所在，亦即對史料的檢證，譬如李樹桐對唐初史事的研究，必須對溫大雅《大唐創業起居注》、《兩（舊新）唐書》與《資治通鑑》的描述加以分析論證；或如對牛李黨爭的研究，不能完全相信《兩唐書》有關列傳，必須考慮唐代國史、實錄受黨爭影響的限制。諸如此類，不僅有助於唐史研究，對唐代史學史的研究更是重要，其關係應是交互作用，相輔相成，互相推動彼此的進步。

註五三：參見瞿林東與牛致功，前揭書。

註五四：杜維運，〈史學史與史學方法〉，頁71。

RETROSPECTION AND REVIEW IN THE RESEARCH OF THE HISTORY OF T'ANG DYNASTY'S HISTORIOGRAPHY – CENTERING ON SPECIAL WORKS OF “HISTORY OF CHINESE HISTORIOGRAPHY”

Chang Jang-Fang

ABSTRACT

This article emphasizes on the special works of “History of Chinese Historiography” published from Taiwan and Mainland China since twentieth century; regarding their relevant dissertations; retrospecting and reviewing respectively the debating contents, the time-separating issues, the selection of theme, and the research direction about T'ang Dynasty's “History of Historiography”; expounding the profile of T'ang Dynasty's “History of Historiography”.

Some historical works, for example, “Shih-Tung (史通)” and “Tung-Tien (通典)” which possessed much affluent research results, need urgently in-depth researches in the Bureau of Historiography; and in the relationship between historiography and politics by those pioneers such as unique historians and historical books. As for the correlation of history and other literatures, and the embodied analysis of the thought of history, some systematic research is really in need. To carry on the heritage in order to pave way for the future generation, a more ideal masterpiece of “History of Chinese Historiography” is definitely expectable.

HUSSERL AND FREGE ON PRESENTATION

Yih-Hsien Yu*

Abstract

The present paper is focused on the understanding of the concept of presentation, the investigation of which had been lasted in the western philosophical tradition for more than two thousand years, with respect to its non-empirical, non-psychological implications. It is one of the controversies between Husserl and Frege – between a phenomenologist and an analytic philosopher, concerning the nature of presentation, and whether it is capable of being the foundation of objective knowledge or merely some mental phantasm supplied by subjective whim.

Presentation is commonly regarded by many of the cognitive psychologists as the most fundamental element that underlies mental process of all sorts. It is the content of mental state that characterizes the semantic feature of cognitive activities. When presentation, as the content or object of mental activities, is in the form of proposition, the related mental activities are generally called propositional attitudes, such as believing, doubting, hoping, etc. Recently J. Fodor made some important contributions to the study of presentational theory and of its related issue, propositional attitude. He argues that mental representations are symbols that have both formal and semantic properties; and that propositional attitude states are relational, whose relata are mental representations.² Thus, based on a representational theory of mind which argues that propositional attitudes are relations which organisms bear to mental representations, he develops a computational theory of mind which holds that mental processes have access only to formal-non-semantic properties of the mental representations over which they are defined.³ In a word, representations are construed by Fodor as symbols of both semantic and formal properties which are formally operated in mental processes qua computational models. This concept of presentation is widely recognized by the cognitive psychologists, however, it could at most satisfy the psychological motif of questioning the nature of presentation.

The present paper is focused on the understanding of the concept of presentation (or representation) of another sort, namely an non-psychologicistic, non-empirical one. It is one of the controversies between Husserl and Frege – between a phenomenologist and an analytic philosopher – concerning the nature of presentations and whether they are adequate to serve as the foundations of objective knowledge, or merely some psychical contents.

* Department of Philosophy, Tunghai University

It is a shared opinion between Frege and Husserl that our knowledge of necessary truth, viz, logic and mathematics, has its foundation in analytic/ transcendental a priori other than in psychology. Both consider the empiricist explanation of the formations of mathematical and logical concepts, as well as the psychological presumptions concerning the foundations of logic and mathematics, are inadequate.

On the part of Frege an anti-psychologistic attitude is apparent throughout his works. He sees that there is an unsurmountable boundary between logic and psychology: for the former deals with the law of objective truth whereas the latter deals with the laws of psychical phenomena. However, the trend of seeking a psychological foundation for logic by identifying logic with the laws of thinking, was favoured by Frege's contemporaries. Opposing to this, Frege argues that logic is concerned with something's being true rather than something's being taken to be true.⁴ On his view, laws of truth are different from laws of thinking by the fact that they are independent of any subjective awareness and acknowledgment. Therefore, to treat logic as the laws of thinking, and hence a branch of psychology, is to regard truth corresponding objective reality as truth held by subjective individuals. Logical and mathematical truths are analytic a priori. The fundamental concepts of logic and mathematics, e.g. the concept of number, can only be obtained by means of definition through which a series of propositions are consequently derived, and then by their connections, a deductive-axiomatic system can be arrived at.⁵ Such is the case, Frege regards logic as a demonstrative, deductive science, which has nothing to do with either empirical facts or mental processes.

In his first philosophical work, the *Philosophy of Arithmetic*, Husserl starts with the belief that a psychological analysis concerning the origin and the clarification of the basic concepts of arithmetic is needed because the most ultimate general concepts, such as number, are incapable of formal-logical definition. To him, all that we can do is to show the concrete phenomena from which the general concepts are abstracted and to expound the process of abstraction. It is because the clarification of the psychological origin and content of a general concept is indispensable to our understanding of the concept.⁶ Elsewhere,⁷ Husserl asserts that all objects – whether real or non-real, physical or psychical – agree in the respect that they are either presentation-contents or presented by means of presentation-contents. Therefore, the basic concept of arithmetic, i.e. number, also arises from reflection upon the presentation content or upon the psychical act of presentation.

Disagreeing with the preceding arguments of Husserl, Frege, in his review of the *Philosophy of Arithmetic*, accuses Husserl of being a psychological logician who obscures the boundary between the objective and the subjective/ logic and psychology. He also charged Husserl of confusing objects with presentations. It seems that in his *Prolegomena*, Husserl's clarification of his position by undertaking a slashing attack on logical psychologism and his developing of a new position – that of phenomenology which is distinct from psychologism is a response to Frege's accusation. Pointing out

that the pure laws of logic are a priori and devoid of any empirical or psychological elements, he makes distinctions between logic and psychology by attributing the task of psychology to the investigation of the laws governing the causal connections of mental events, and by attributing the task of logic to the inquiry into the truth-content of intellectual activities because logic is concerned with what such activities should be like, or how they should proceed in order to arrive at true judgments.⁹ Then he proceeds to distinguish between empirical facts and logical truth thus drawing the line between psychology and logic. Notwithstanding their shared hostile position towards psychologism, Husserl's position is different from Frege's in that he insists on a phenomenological analysis of the basic concepts of logic, and in the necessity of inquiry into the essence of cognition. Employing the phenomenological description, Husserl characterizes presentations as the most essential elements that constitute logical judgments and intentional experiences of all sorts. Therefore, the fundamental difference between Husserl and Frege lies in that the former holds the position of a phenomenologist, and the latter, that of an analytic philosopher, rather than the one were a psychologistic logician and the other, a pure logician. Bearing this distinction in mind, we shall now proceed to examine the different roles played by presentation in the thought of these two philosophers.

The term presentation has long been ground of confusion for philosophers because it can be taken to imply a subjective mental image as well as an objective thought content in the overlapped area of psychology and epistemology. The fashionable viewpoint of Frege's contemporaries is that thinking was a series of mental processes based upon inner presentation. However, on Frege's view, this would make the word presentation allusive in suggesting a psychological path to logic. Intending upon clarifying the ambiguity of the presentation, he distinguished thought from presentation, which he regards as a subjective mental image.

A thought is defined by Frege something for which the question of truth can arise at all.¹⁰ Frege considers thoughts to be senses of sentences that take truth-values as their properties. and 'true' is the predicate of a sentence when the sense it expresses corresponds to certain reality. This reality is construed by Frege to exist neither in the external world nor in our minds but in between them as a sui generis, self-subsistent world. To him truth is a relation between the thought and the property of a thing rather than a relation between the thought and the sense-impressions from which presentation is derived. For instance, it can not be denied that the recognition the sun has arisen is true, has its basis on the sense-impression of the sun rising; but what is true is not a quality that answers any particular sense-impression. Rather, it is an assertion of a certain property of a thing. Thus Frege endeavours to describe the nature of truth and thought in terms of the property of a thing; ... it is something worth thinking about that we cannot recognize a property of a thing without at the same time finding the thought this thing has this property to be true. So with every property of a thing there

is tied up a property of a thought, namely truth.¹¹ As Frege understands, the truth is the property of thought, and the thought is the sense that a well- formed sentence expresses.

Holding a position close to Platonic realism, Frege first rejects the subjective, psychological sense of presentation, then proceed to exclude the term entirely from the field of logic. In the *Foundation of Arithmetic*, Frege examines a number of traditional conceptions of number, and rejects the doctrine that number is something subjective, that of the product of a psychological process accompanied by mental images. He then discerns that the subjective sense is what is governed by the psychological laws of association, that it is of a sensible, pictorial character. However, the mathematical entities such as numbers, are of an objective nature, so that the objectivity of number is just as solid as the objectivity of the 'North Sea'. A presentation in the objective sense, Frege then argues, is in principle non-sensible, although the word or the sign which expresses an objective presentation is often accompanied by a subjective presentation, which nevertheless is not its sense.¹²

Furthermore, there are two reasons for Frege to ban the use of 'presentation' completely. First, it is on his view that Kant combined both the subjective and objective meanings of presentation with the result that his doctrine assumed such a very subjective, idealist complexion. Therefore, in order to avoid this confusion, Frege decides to use 'presentation' only in the subjective sense.¹³ Secondly, presentation does not raise the question of truth or false; only thought does. If a presentation were to be true, then it would be in fact a thought after which the predicate 'true' can be placed. In this case, a 'true' presentation would be exactly the same as a thought and thus it would be superfluous to retain the use of presentation.¹⁴ Ignacio Angelelli has explained this idea of Frege quite cogently, "In saying 'my presentation of number 2', one means the content of his thought, which is objective and accessible to others." If one takes 'presentation' in its objective content, then it is clear that there is only one number 2 – in some ideal world – for all empirical subjects. Thus it would be pointless to maintain the term 'presentation' also in the objective sense; there would be no difference between the 'objective presentation' of number 2 and number 2 itself.¹⁵ Thus, Frege restricts presentation to individual accidents inhering in mental occurrences, thereby using presentation only in the subjective sense.

Based upon above-mentioned reasons, Frege argues that the difference between the presentation and the thought is evident. For though presentation and thought alike are distinct from the things of the outer world and are insensible, the presentation, however, always belongs to certain individual as the private content of his consciousness, while the thought is something objective which can be shared by all people at all times. The presentation is private and has its particular owner, but the thought is public and communicative. As Frege explains, we do not 'have' a thought, we merely grasp, apprehend (*ausfassen*) a thought. We relate ourselves to a thought by means of the

power of reason, not by sensation or perception. Here an aphorism of Frege is helpful for understanding his position, 'One sees a thing, one has an idea, one apprehends or thinks a thought.' Thus Frege grants that if a thought wants to be in act, it requires a subject who can grasp and take it to be true. This performance of a thinker is made possible by a special mental capacity, the power of thinking, or reason.¹⁶ Yet this is not to say that the objectivity of the truth content of a thought is dependent on any individual recognition. Any one can assent to the Pythagorean theorem and acknowledge that it is true, but the Pythagorean theorem is timelessly true, true independently of subjective intellectual activities. Therefore, Frege concludes that thoughts are neither things in the external world which have physical concrete existence, nor presentations contained in the content of human consciousness which have a psychical feature. As he states, 'A third realm must be recognized. Anything belonging to this realm has it in common with ideas (presentations) that it cannot be perceived by the senses, but has it in common with (external) things that it does not need an owner so as to belong to the contents of his consciousness.'¹⁷

It might be understood that the world construed by Frege to which thoughts belong is a world of ideal forms which may only be revealed by the power of thinking, but the existence of this world does not depend upon human cognition. Holding this position of Platonic realism, Frege conceives thoughts to be distinguished from presentations and he confines presentations to be the pictorial images, mental episodes which accompany the thought and yet are not themselves the thought. On Frege's view, it is due to a confusion of thought with presentation that most of the psychologists and empiricists have mistakenly taken presentations as the foundations of knowledge.

In the case of Husserl, his earlier understanding of the concept of presentation was a psychological one. In his *Philosophy of Arithmetic*, Husserl sees presentations as the content of abstract or concrete concepts, or as the psychical acts that presenting such contents. Presentations underlie the formation of some very basic concepts, such as number. The general concept of number, according to Husserl, arises from reflection upon the psychical acts of collective connection which unifies the abstract partial representations of particular contents into a totality. Thus, on Husserl's view, the subjective psychological origin of the objective thought-content must be taken into account in the analysis of the basic concepts of logic and mathematics.

There are, however, two influential factors affecting Husserl in his shaping the concept of presentation. First, the term 'presentation' is meant by Husserl in a rather Kantian sense. Kant used the word presentation to indicate the thought content given by what he called a priori forms of senses and understanding, such as space, time, categorical elements. Moreover, a presentation is also considered by Kant as transcendental schema that mediates between the category of concepts and the appearances of things. For Kant, the presentation as the transcendental schema is homogenous with both the category and the appearances so that the category may be applied to the objects which

are heterogeneous from it.¹⁸ Presentation in the Kantian sense then, indicates a priori as well as subjective structure of human cognition. Nevertheless, this notion of presentation is viewed by Frege, as we have mentioned before, as ambiguous. To him, it may at best be a mixture of the subjective and objective sense of the term in question. Taking a different view, Husserl is convinced that an inquiry into the subjective a priori structure of cognition is vital to the analysis of the essence of knowledge. There must be a subjective, a priori basis on which objective knowledge is founded. This conviction later leads him to develop the notion of what he calls transcendental subjectivity (a subjectivity antecedent to all objective realities, including human subjects) that distinguished from psychological subjectivity.¹⁹

Secondly, Husserl's notion of the presentation also inheres the feature of what Brentano calls the 'psychical act' which the latter employes to distinguish mental phenomena from physical phenomena. In Brentano's Act psychology the term presentation is not only used to refer to pictorial images or thought-contents, but also to the so called 'relations of consciousness' which form the very basis of judgments and emotional acts without being themselves acts of judging or emotions. As Brentano points out explicitly, "Every presentation of sensation or imagination offers an example of the mental phenomenon and here I understand by presentation not that which is presented, but the act of presentation, . . . This presentation forms the basis not merely of judgments, but also of desires as well as of every other mental act. We cannot judge of anything, cannot desire anything, cannot hope for anything, or fear anything, if it is not presented."²⁰ Essentially adhering to this doctrine of presentation, Husserl argues in his *Philosophy of Arithmetic* that our most general concept of number is founded upon 'totality'; this totality, in fact, originates from the psychical act of collective combination which should be regarded as a sort of psychical relation. Husserl states, 'Collective combination plays a highly important role in our mental life as a whole. Every complex phenomenon which presupposes parts that are separately and specifically noticed, every higher mental and emotional activity, requires, in order to be able to occur at all collective combinations of partial phenomena. There could never even be a representation of one of the more simple relations (e.g. identity, similarity, etc.), if a unified interest and, simultaneously, an act of noticing did not throw into relief together, and unifiedly seize upon, the terms of the relation. This psychical relation called "collective combination" is, thus, an indispensable psychological precondition of every other relation and combination whatsoever.'²¹ Therefore, on Husserl's view, a total content given by the psychical act of collective combination may be regarded as an abstract presentation in the collective mode of consciousness, and hence the psychical act may be regarded as standing in relation between consciousness and its contents. Accordingly, the term 'presentation' is also understood by Husserl in the sense of Brentano's psychical act or psychical relation.

Nevertheless, Frege, for his part, criticizes the instilling of a psychical sense in

presentation as a subjective contamination of objective things. To understand a general concept in terms of its psychical genesis and compositions will, he argues, result in a mixture of psychology and logic. On this way everything will become presentation, and the distinctions between concepts, objects and presentations will be blurred.

Frege points out, first, there is a difference between concepts and objects: a concept is the reference of a predicate; whereas an object is something that can never be the whole reference of a predicate, but can be the reference of a subject. For instance, a concept which is signified by words as a proper name, always designates a certain object as its reference. Two concept-words or combinations of words may express different senses but may also refer to the same object, e.g. 'a right angle' and 'an angle which is equal to its adjacent angle' express different senses, but designate the same reference. Here to Frege, the difference between these two expressions lie in the different ways by which things are given – i.e. the senses. Moreover, any grammatically correct-formed expression may always have a sense without an object corresponding to it, such as 'the largest even number'. Here as Frege maintains, either a concept which always expresses a sense, or an object which can be the reference of the sense, is something transmittable and objective. By contrast, presentations are something private and subjective. Therefore, Frege suggests that the difference between concept and object on the one hand, and presentation on the other hand, should be drawn.²² Although Frege ascribes both concepts and objects to the world of third realm which, in his opinion, is built upon a syntactical structure with the context principle; he distinguishes objects, – which are self-subsistent entities, from concept-words, – which only have their meaning in a complete proposition, i.e. within a context, so that any grammatically well-formed word-compounds may express a meaning, a thought or a sense, by virtue of its corresponding to it.²³

Having thus made the above distinctions, Frege rejects Husserl's concepts of presentation – whether it be the subjective, a priori form of cognition or psychical relation.

Let us now return to Husserl, and examine what he meant by presentation during his stage of psychologism. As early as "Psychological Studies for Elementary Logic", he was already endeavouring to make a distinction, under the rubric of presentation, between a presentation as an intuition having something as its immanent object directly, and a presentation as a representation of something not immanent in it.²⁴ As we recall, for Brentano, the presentation is characterized by the psychical act of intention, i.e. the relation to a content, the directedness toward an object or the immanent-object-quality (or immanent objectivity). As he says, 'In the presentation something is presented, in the judgment something is acknowledged or rejected, in desiring it is desired.'²⁵ Essentially, then the term presentation is taken by Brentano as both the act of presenting and the immanent object directed by all other psychical acts. For Husserl, however, in one case, a presentation is called 'intuition', if it actually contains its object as an immanent content; in another case, a presentation is called 'representation' (Repräsentation), if

it does not contain its object as an immanent object, but rather it uses an immanent content to point to, aim at, or intend some other content, which is not immanent in it.²⁶

Between intuition and representation the latter is considered more significant by Husserl because all mathematical and logical concepts and words are representations. They are symbols which represent and stand for certain abstract objects that can never be intuitively presented in consciousness. Hence a representation has an extremely remarkable function, that is, it can be a psychical act pointing beyond its immanent content of something else which is in no way present to consciousness.²⁷ Accordingly, the most important characteristic of the presentation does not consist in the immanent-object quality of the psychical act, but in its always pointing beyond itself. An example is given by Husserl to illustrate this basic difference between intuition and representation: when an arabesque is intuited as a mere artistic design that pleases our eyes, and when it is understood as a word by someone who can read Arabic, it causes two different modes of consciousness. However, these different modes of consciousness does not lie in the immanent contents, since in both cases, what is immanent is the arabesque; rather it lies in the fact that the latter does not passively receive the arabesque as its content, but actively goes beyond the immediate content to a meaning that is not immanent in the content.²⁸

Here we may almost identify Husserl's idea of representation with Frege's idea of abstract object. Both stand for, and indicate to something that is unintuitable and insensible, and hence indifferent to empirical facts. Notwithstanding this similarity, there is a basic difference between Frege's abstract object and Husserl's representation; to the former, the existence of the abstract object does not presuppose any cognition of a knower, though it necessarily requires a knower to put it into works; whereas, to the latter, the presentation is supposed to pertaining to the transcendental cognitive structure of the knower. Due to this basic difference, Husserl, though holding the same position as Frege on anti-psychologism, does not dismiss the term presentation in his terminology which has been censured most severely by Frege; rather he shifts its ground from act-psychology to transcendental phenomenology.

In the "Fifth Investigation" of the *Logical Investigations*, Husserl first mentions Brentano's basic doctrine 'Every act is either a presentation or is founded upon presentations.'²⁹ Presentations are taken here to be the foundations of all sorts of mental acts. Husserl then sees the need of clarifying the concept of presentations by means of a phenomenological analysis of act. To begin with, the word 'act' is closely related to presentations in Act (or Descriptive) Psychology in the sense of mental activity which is based on inner perceptions or intuitive presentations. Mental acts are often called 'activities of consciousness', 'relations of consciousness to a content' (object) and here consciousness is understood as a comprehensive totality covering mental acts of all sorts. It seems, however, that Brentano does not take into account a difference between

sensory and nonsensory objects (or between sensible and intelligible objects) either of which may be the contents of consciousness. What Brentano is concerned with is a classification of mental acts into presentations, judgments and emotions.³⁰ All these mental acts hold a 'intentional relation' toward objects with a common feature, i.e. taking those objects as their immanent contents and then constituting the states of consciousness. The intentional object, either sensory or nonsensory, is indifferently contained in the act directed.

Husserl perceives that this empirical description of the intentional experiences or acts would cause at least two misunderstandings. First, it would lead us to believe that the relation between intentional experiences (or consciousness) and their objects is a real (*realen*)³¹ actual event which takes place between consciousness or the ego, on the one hand, and the thing of which there is consciousness, on the other. Secondly, this relation would be concerned as a relation between two things, both present object, or with a sort of box-within-box structure of mental contents.³² However, Husserl argues, intentional experiences present objects, but they do so in an intentional sense. An object is directed or aimed at in a presentative, judging or desirous fashion, and, by the act of directing, the object is at once fused into the act. There are not two things present in experience. We do not experience the object and beside it the intentional experience (or acts) directed upon it. There are not even two things present even in the sense of a part and a whole which contains it; only one thing is present, the intentional experience (or acts) which constitutes the full and sole presentation, judgment etc. of the object. When intentional experience (or act) is present, the intentional relation to an object is achieved, and an object is intentionally present; these two phrases mean exactly the same. Moreover, Husserl argues, an experience may be present in consciousness together with its intention, although its object does not exist at all, or perhaps incapable of existence. An object could be meant and entertained in thought not in actuality. For instance, to have an idea of god- Jupiter is to have certain presentative experience, the presentation-of-the-god-Jupiter is realized in one's consciousness; however, having such an idea does not mean that an immanent mental object of god Jupiter will be found in the consciousness.³³ Thus Husserl remarks, 'The so-called immanent contents are therefore merely intended or intentional; while truly immanent contents which belong to the real make-up (*realen Bestände*) of the intentional experiences, are not intentional, they constitute the act, provide necessary points d' appui which render possible an intention, but are not themselves intended, [and are] not the objects presented in the act.'³⁴

Hence, Husserl suggests that the term 'immanent objectivity' should be disposed of in order to avoid the misunderstanding caused by the psychological description of intentional experiences, which construes intentional objects as conscious data that are given in the stream of real (*realen*) actual experiences. Thus Husserl agrees with Natorp on his objections to talking about 'mental activities', 'activities of consciousness',

or 'activities of the ego', by saying that 'consciousness only appears as a doing, and its subject as a doer, because it is often accompanied by conation'.³⁵ According to them both, 'acts' should not be defined as mental activities, but as intentional experiences. This is because, to see act in a mental, psychological sense is to understand it as a concrete actual experience which has sensible objects as its content. However, there are differences in the mode of attention. The same sensational contents may be apprehended in different modes of consciousness, such that the essence of intentional experiences lies in their act-character instead of their sensational contents. Here, again, Husserl is drawing a distinction between intuition with a perceptual content and representation with a meaning content. He maintains that the surplus element that distinguished a sound-complex heard by a foreigner, from a meaningful word heard by the same man after learning the language is the 'act-character' of the hearer.³⁶ A physical sound-complex only functions as a meaningful symbol through one's apprehension (*Ausfassung*) or apperception. Thus the very same thing may at once, in relation to the intentional object, be called its presentation, i.e. the perceiving, remembering, picturing, symbolizing intention directed towards it, is also called an apprehension, conception, apperception in relation to the sensation really present in this act.³⁷ Above all, Husserl conceives that there are different intentional relations to objects, and that they are specifically different in the case of perceiving, of direct 'reproductive' recall, of pictorial representation, and again in the case of a presentation through signs.³⁸

A further analysis of 'act' leads Husserl to draw a distinction between the act-character, which features an act as presentative, judgmental, emotional, desirative etc., and its content, which features it as presenting thus, as judging that etc. The former is called the quality of acts; the latter, the matter of acts. This is parallel to Brentano's distinction between mental acts and intentional objects. Only by this distinction that the two confused phases of presentations – presentations as the presenting acts and as the object presented – are split distinctly.³⁹ Moreover, the term 'matter' of acts is used here not in referring to intentional object or state of affairs but to content. As Husserl says, 'Two identically qualified acts, e.g. two presentations, may appear directed, and evidently directed, to the same object, without full agreement in intentional essence. The ideas equilateral triangle and equiangular triangle differ in content, though both are directed, and evidently directed, to the same object, they present the same object, although "in different fashion".'⁴⁰ Thus, Husserl holds that quality only determines whether what is already presented in definite fashion is intentionally present, e.g. wished, asked, posited in judgment etc.; whereas the matter is the element in an act which first gives it reference to an object, but reference so wholly definite that it fixes the object meant in a precisely specific way. In this case, the matter is the peculiar side of an act's phenomenological content which not only determines that it grasps the object but also as what it grasps it – the properties, relations, categorial forms that it itself attributes to it.⁴¹

Based upon this distinction between the quality and matter of acts, Husserl develops a phenomenological theory of presentation. The basic doctrine of Brentano – ‘each intentional experience is either a presentation or based upon underlying presentation’ – is construed by Husserl as a statement saying that an intentional experience only gains objective reference by incorporating an experienced act of presentation in itself through which the object is presented to it. Here the presentation in the sense of act-matter is the underlying basis for intentional characters, for they are able to gain real reference to an object only through intimate liaison with the presentation. By this way, Husserl achieved a clear distinction between presentation as an act-quality that stands on the same level with judgment and emotion etc.; and presentation as act-matter which supplies the matter for an act and hence underlying every act including the act of presentation. Therefore, Husserl says, Brentano’s doctrine is true if the presentation is in the sense of act-matter, but false in the sense of act-quality.⁴²

As a result, the concept of presentation is conceived by Husserl neither in the sense of ‘ideas’ of the English empiricist philosophy since Locke, nor exactly the same as the ‘presentation’ in Brentano’s Act psychology. It is understood, Husserl claims, rather in the sense of Bolzano’s notion ‘presentation in itself’, that is, a presentation which is equal to every independent part-meaning within a complete assertion.⁴³ From a phenomenological viewpoint, every nominal presentation has its meaning content as an ideal unity, which is the presentation in the sense of pure logic. There are in fact two different moments of presentations, one is the real (reallen) moment in the content of the presentative act, whose intentional essence is determined by its presentative quality and matter; another is the actual moment of presentations, i.e. their contents as sensations and images.⁴⁴

Therefore, by their different treatments of the term ‘presentation’, Husserl and Frege’s deep-rooted difference in respect of the foundation of knowledge is revealed. It seems to me that Frege has endeavoured to exclude any anthropological, psychological elements from knowledge. He almost construes the world of knowledge as a world of language and signs that may exist independently of their users. There are linguistic-syntactical rules and context principles underlying the world of knowledge which may allow the total absence of either subjective mind or external objects. To Husserl, however, the essence of cognition is closely related to the form of knowledge, a meaning-content as an ideal unity must be realized in intentional experiences. A psychological empirical ground for knowledge may be renounced, but a transcendental phenomenological foundation for knowledge is indispensable. Presentations as the thought units should not be understood in the sense of mental image, but should be understood in the phenomenological sense as the contents of intentional experiences that are always directed to something intentional. Perhaps, we may say, it is due to Frege’s narrow usage of the term ‘presentation’ – i.e. in the sense of pictorial image or mental occurrence – that prevents him from doing justice to Husserl’s notion of presentation

– i.e. as the transcendental, subjective structure of cognition. When inquiring into the foundations of knowledge, a subjective a priori basis is indispensable. Although Frege has exerted great efforts on excluding any subjective elements from the field of objective knowledge, he cannot help granting that the thought can only be apprehended, and put to work by reason. If we question the nature of reason, the answer can hardly avoid providing a subjective, a priori explanation for the concept in question. Henceforth, we may believe that Husserl has done a more thorough job than Frege by bringing the subjective, a priori form of cognition into account.

Footnotes:

1. The word 'presentation' is used in two ways, one as the synonym of 'idea' in the Empiricist literatures, another as the translation of 'Vorstellung' from German. Usually, it is the word 'representation' used in the previous ways. Here, however, we will reserve 'representation' to render the word 'representation' and use 'presentation' to substitute for the function of 'representation'.
2. J. A. Fodor, *Representations Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*. (Massachusetts: The MIT Press, 1981), p.26.
3. J. Fodor, 'Methodological Solipsism Considered as Research Strategy in Cognitive Psychology', in H. Dreyfus ed., *Husserl Intentionality and Cognitive Science*. (Massachusetts: MIT Press, 1984), p.278.
4. G. Frege, *The Basic Laws of Arithmetic; Exposition of the System*, tran. & ed. M. Furth. (California: University of California Press, 1964), p.13.
5. G. Frege, *The Foundations of Arithmetic*. trans. J.L. Austin, (New York: Harper Torchbook, 1960), pp.73-96.
6. E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970), p.118-119.
7. E. Husserl, 'On the Concept on Number: Psychological Analyses', trans. Dallas Willard, in P. McCormick & F. A. Elliston, *Husserl Shorter Works*, (Indiana: Uni. of Notre Dame Press, 1981), p.116.
8. G. Frege, 'Review of Dr. E. Husserl's Philosophy of Arithmetic', trans. E. W. Kluge, in F. Elliston & P. McCormick ed., *Husserl Expositions and Appraisals*. (Indiana: Uni. of Notre Dame Press, 1977), p.315-324.
9. E. Husserl, 'Prolegomena to Pure Logic' in Logical Investigations, trans, J.N. Findlay, *Logical Investigations*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1977), vol. 1, pp.93-94.
10. G. Frege, *Logical Investigations*, trans. P.T. Geach & R. H. Stoothoff. (New Haven: Yale Uni. Press, 1977), p.4.
11. Ibid. pp.5-6.
12. G. Frege, *The Foundations of Arithmetic*, p.37.
13. Ibid.

14. G. Frege, *Schriften Zur Logik und Sprachphilosophie*. (Hamburg: Felix Meinn Verlag, 1971), p.36.
15. I. Angelelli, *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, (Holland: D. Reidel Pub. Co., 1967), p.66.
16. G. Frege, *Logical Investigations*, pp.25-29.
17. *ibid.*, p.17.
18. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*. tran. N. K. Smith, (London: Macmillan, 1929 , p.181.
19. E. Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, trans. D. Cairns, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1978), p.169.
20. F. Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, trans. D.B. Terrell. See in W. Sahakian, *History of Psychology*. (Itasca: F.E. Peacock Pub., 1970), p.480.
21. E. Husserl, *Husserl Shorter Works*, p.116.
22. G. Frege, *Translations from the philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. peter Geach and Max Black. (Oxford: Basil Blackwell & Mott, LTD., 1970), p.59.
23. G. Frege, *The Foundations of Arithmetic*, pp.71-13.
24. E. Husserl, "Psychological Studies for Elementary Logic", trans. R. Hudson, in P. McCormick and F. A. Elliston ed., *Husserl Shorter Workers* (Indiana: Un. of Notre Dame Press, 1981), pp.126-141.
25. F. Brentano, *Psychologie vom Empirischen Standpunkt I*, Buch II, see in Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, (The Hague: Martinus Nijhoff Pub., 1982), p.36.
26. E. Husserl, "Psychological Studies for Elementary Logic", trans. r. Hudson & P. McCormick, in *Husserl Shorter Works*,p.133.
27. *Ibid.*, p.140.
28. *Ibid.*, p.137.
29. E. Husserl, *Logical Investigations*, vol.2, p.534.
30. *Ibid.*, p.554.
31. J. N. Findlay used the word 'real' to translate both reell and reale which mean 'actually part of' and 'in the world of natural things' respectively.
32. *Ibid.*, p.557.
33. *Ibid.*, p.558-559.
34. *Ibid.*, p.559.
35. *Ibid.*
36. *Ibid.*, p.567.
37. *Ibid.*, p.568.
38. *Ibid.*, p.582.
39. *Ibid.*, p.588.
40. *Ibid.*, p.589.
41. *Ibid.*, p.592-593.

42. Ibid., p.598-600.
43. Ibid., p.627-630.
44. Ibid.

胡賽爾與弗萊格論呈象

俞慈嫻

摘 要

「呈象」一概念為兩千餘年來西方哲學傳統探究之重要主題。本文旨在探討近代邏輯哲學家給予該概念之非心理、非感覺經驗意含。有關「呈象」之性質問題，向為當代現象學之父胡賽爾與分析哲學家弗萊格眾多哲學爭議的焦點。本文即就他們這方面的爭議詳加討論，以澄清二人對呈象概念的立場：究竟呈象是客觀知識的基礎，或只是主觀的心理影像，與知識毫無關涉。

ROUSSEAU AND TAOISM

Paul Harwood *

ABSTRACT

In volume 2 of Science and Civilization in China Joseph Needham writes.

It is an intriguing question to ask why the history of European thought shows no real parallel to the Taoist complex. I often feel that if we had a complete answer to this question much of the respective mechanisms of Europe and Asia would be laid bare.

This essay cannot provide a complete answer to this tremendous question. What it hopes to do is to show how such a question could be answered and to begin to formulate an answer by examining the thought and life of Jean-Jacques Rousseau. Rousseau exhibited marked "Taoist" tendencies, and so is an excellent example to show how such Taoist tendencies fared in a European context. The broad conclusions will be that Taoism (道家, Classical Taoism) acted as a stabilizing force in Chinese Society by providing an alternative or a complementary possibility to the ruling doctrines. Conversely the lack of such an alternative in European history has had negative effects.

I first became aware of a possible connection between Rousseau and Chinese Taoism when teaching a course which included his Les Rêveries du Promeneur Solitaire (Reveries of the Solitary Walker). By 'connection' I do not mean that Rousseau had any knowledge of Taoism, though that would not have been impossible. Some of his contemporaries, most notably Leibniz, were acquainted with Chinese thought in a general sense. What I mean by connection is that Rousseau's attitude to life and his actual life-style bear a remarkable resemblance to Taoist thought, whether or not he had any knowledge of it.

Coincidentally I then came across other references to this connection, of which the most interesting is in Irving Babbitt's Rousseau and Romanticism. First published in 1919, this work has an appendix entitled Chinese Primitivism, in which Babbitt points out a number of broad similarities between Romanticism and Taoism. This essay is an attempt to examine such similarities in a more detailed and systematic way, focussing on the figure of Rousseau.

Why should we trouble to do this it may be asked? What possible advantages could be gained from such a study? Let me invoke the authority of Sir Joseph Needham. In the second volume of Science and Civilization in China Needham writes,

* Department of Foreign Language and Literature, Tunghai University

It is an intriguing question to ask why the history of European thought shows no real parallel to the Taoist complex. I often feel that if we had a complete answer to this question much of the respective mechanisms of the civilizations of Europe and Asia would be laid bare. (Needham P.162)

He then goes on to mention a number of "groups and figures in European history which have a Taoist flavour". The significance of Needham's question is enormous in terms of cultural understanding and insight into the structure of the two respective civilizations. It is, in a sense, the obverse of his own investigations into an indigenously based modern scientific method. I have chosen to examine Rousseau because I consider that the figure of Rousseau, his writings, his philosophy of life and his mode of life provide an exceptionally appropriate point of entry into an investigation of this problem, bearing as they do such a marked resemblance to Taoism.

There are however, other reasons for such a choice. First, Rousseau's life and his philosophy of life are very well documented both by himself and others. Second, Rousseau was one of the founders of Romanticism. Third, he lived during one of the most important periods in the recent intellectual history of Europe, a period which had a very formative influence in the development of the twentieth century world-view. Fourth, Rousseau was a pivotal figure in that period, and was a bitter critic of many aspects of it, having, as a result, a decisive effect on the direction, which it ultimately took. As Goethe said, "Voltaire is the end of the old world, Rousseau the beginning of the new." (Quoted in Babbitt P.32).

The methodology to be adopted is as follows. Firstly, I will put forward a number of the more prominent characteristics of Taoist philosophy of life. Secondly, A brief sketch of Rousseau's life. Thirdly, a detailed study of the major autobiographical works, Les Confessions and Les Rêveries du Promeneur Solitaire, to determine to what extent Rousseau's philosophy of life can be related to the Taoist characteristics. Fourthly, the conclusions to be drawn from this.

To begin with a list of what I consider to be the more important Taoist characteristics. I will then make some qualifying remarks about this list. These characteristics are based upon a reading of Lao-tzu (老子), Chuang-tzu(莊子) and Lieh-tzu (列子).

1. An inclination to conform with and learn from nature.
2. Corresponding with this is the reduction to the minimum of human interference in nature and human affairs.
3. Awareness of and respect or reverence for a creative Force – Tao (道).
4. Reduction of desires to the minimum.
5. Cultivation of simplicity in the interests of freedom, spontaneity and flexibility – the natural flow of things.
6. Antipathy toward striving and calculation. Allied to this a dislike of systems, rules and dogma.

7. Avoidance of situations which make any of the above difficult.
8. A sense of joy in the experience and contemplation of life.
9. A sense of acceptance verging on fatalism, but this is not negative. It is an informed acceptance based on a profound understanding of natural processes.

I am aware that this list of characteristics represents an oversimplification and also an overgeneralization in that not all of these characteristics apply to all Taoist thinkers in equal measure. However, it is my purpose to examine Rousseau against a broad definition of Taoism which would probably win general consent. We now take a brief look at Rousseau's life. To give a brief but coherent account of Rousseau's life is not an easy matter. This is due to the fact that he was constantly on the move, rarely remaining in one place for more than two or three years at most. It is also due to the fact that in his earlier years he had many different changes of occupation – music teacher, valet, interpreter and guide, assistant to an ambassador, financial assistant, composer and writer. He was born in Geneva in 1712 and died in France in 1778. These sixty six years may be roughly divided into six periods.

1. 1712-28 Early life in Geneva.
2. 1728-42 Leaves home. A period of what may be called vagabondage, but mostly focussed especially in the later years, on Annecy in south-eastern France and on Mme. de Warens whose lover he became.
3. 1742-56 Mostly in Paris (with a short period in Venice as assistant to the French ambassador). It was during this period that his relationship with Thérèse Levasseur, his life-long companion began (1744-45). He also began to establish a reputation and made a decisive breakthrough in 1750 with the publication of Discours Sur les Sciences et les Arts (Discourse on the Sciences and Arts)
4. 1756-62 Withdrawal into seclusion on two country estates near Paris. Intense creative activity. Condemnation by Paris Parlement for publication of Du Contrat Social (The Social Contract) and Emile.
5. 1762-67 Seeks refuge in Switzerland and then in England.
6. 1767-78 Final years in France during which he moved around a great deal, sometimes incognito.

This brief, schematic account should be enough to help orientate the reader during the following more detailed study, but before turning to this I should like to make some additional comments on the more salient aspects of Rousseau's life and character.

It should be stressed that Rousseau was largely self-taught and that it was not until about the age of thirty that he began to take education seriously. He then embarked upon an intensive programme of reading and study.

It should also be pointed out that in his early years from the time that he left home at the age of sixteen, for a period of ten or twelve years he led a somewhat vagabond type of life. During this period he travelled a good deal between Switzerland, Italy and France, often with little specific purpose.

Clearly connected with this is a central tenet of Rousseau's philosophy of life, the concern for independence and spontaneous action. He was extremely sensitive to, and reacted against, any kind of obligation or constraint.

The sensitivity mentioned above was another major factor. We may say, in fact, that Rousseau was in many respects hypersensitive and that this intense sensitivity led to both exaggerated emotional responses and ultimately to a certain paranoid persecution complex.

Finally, with regard to Rousseau's character and attitude, I should like to mention a strong inclination, which he had, to live independently in accordance with his own principles and beliefs. It was this inclination which led him to seek seclusion in 1756 when he was in his mid-forties.

We now turn to an examination of the individual characteristics beginning with the idea of nature. Rousseau's love for and delight in nature are well-known. He was always happiest when living in natural surroundings and in relative or complete seclusion. One of the most famous expressions of this is in the Fifth Walk* of Les Rêveries du Promeneur Solitaire (Hereafter Rêveries), where he describes his brief residence on the Ile de Saint Pierre in Lake Bièvre in Switzerland. In the following quotation he describes the general aspect of the lake.

Since these happy shores are free of broad roads suitable for carriages, the region is little visited by travellers, but it is fascinating for those solitary dreamers who love to drink deeply of the beauty of nature. (Rousseau Rêveries P.81)

From an earlier stage of his life there is the famous description in Book IV of the Confessions of a night he spent in the open near the city of Lyons. The following lines are the opening of this description.

The sunken sun had left red wisps of vapour in the sky, and their reflection stained the water a rosy red. The trees on the terrace were full of nightingales which answered one another's song. I moved in a kind of ecstasy, surrendering my senses and my heart to the enjoyment of it all and only occasionally sighing with regret that I was enjoying all this alone. (Rousseau, Confessions P.164)

We see in such examples, a deep love of nature bordering on the mystical, an aspect to which we will return below. Less well known is Rousseau's interest in botany which became almost an obsession in his last years. He describes this in the Seventh Walk of the Rêveries, where he decries those who practise botany for utilitarian purposes.

I am as much of a botanist as anyone needs to be who only wants to study nature in order to discover ever new reasons for loving her.

*The Rêveries, which were written in the last months of Rousseau's life, are divided into 10 Promenades or Walks which constitute chapters.

(Rousseau Rêveries P.115)

I will not dwell at this point on the idea of conformity with nature since this is implicit in much of what follows. Something, however, must be said about the question of learning from nature. I have sought in vain for clear and explicit evidence of this in the Confessions and Rêveries. Rousseau's attitude is one of sensuous delight which becomes transmuted into escapist fantasy or melancholy meditations on life and death. Or it is a reverential attitude in which Rousseau comes closest to an awareness of the divine or creative force.

But Rousseau sees no profound lesson in the fact that water always flows to the lowest level or is capable of wearing down rocks. He does not ponder on the fact that mushrooms spring up overnight. He would not have paid any attention to the fact that a monkey sleeps comfortably in a tree where a man can not. It seems that Taoist thinkers had a genius for drawing profound insights from the natural order of things. We cannot say this of Rousseau. What we can say is that by inclination he tended to favour the natural over the artificial and that as he grew older his love for and delight in nature confirmed that tendency. As a result we find him saying,

I demolished the petty lies of mankind; I dared to strip man's nature naked, to follow the progress of time, and trace the things which have distorted it; and by comparing man as he has made himself with man as he is by nature I showed him in his pretended perfection the true source of his misery. (Rousseau Confessions P.362)

This point leads on to the second characteristic, the idea of human interference and the reduction of human interference to a minimum. On several occasions he expresses his dislike and distrust of doctors. For example,

Even if the doctors had no other grievance against me, who could be surprised that they hate me? I am the living proof of the vanity of their art and the uselessness of their remedies. (Rousseau Rêveries P.111)

In the Seventh Walk of the Rêveries he applies the idea of excessive human interference to the study of botany. He criticizes those whose competitive and utilitarian attitude degrades botany.

Thence came all the hate and jealousy that the struggle for fame arouses in authors of botanical works just as much as in other scholars – perhaps even more so. They distort this delightful study, robbing it of its true nature and translating it to towns and academies, where it degenerates no less than exotic plants in the gardens of collectors. (Rousseau Rêveries P.116)

He criticizes Fagon, the doctor of Louis XIV who studied plants only in the royal Garden.

I am exactly the opposite; I know something about Nature's hand-

work, but nothing about the gardener's. (Rousseau Confessions P.594)

Again in the Rêveries he contrasts the degradation produced by industrialization to the delights of rustic life.

Haggard faces of wretches languishing in the foul vapours of the pits, black Vulcans and hideous Cyclops, this is the picture that the mines offer us deep down in the earth, in place of the sight of verdure and flowers, azure sky, loving shepherds and sturdy labourers on its surface. (Rousseau Rêveries P.113)

Referring to a stage of his life, when he was able to handle bees without being stung, he describes the relationship between animals and human beings.

All creatures rightly distrust man but once they are sure that he does not mean to harm them their confidence becomes so great that one must be worse than a barbarian to abuse it. (Rousseau Confessions P.228)

In all of these examples we see an inclination towards the natural and a distrust of human interference and the artificial. On a different but related level he contrasts man-made and natural environments in relation to the divine.

I have never liked to pray in a room; walls and all the little works of man come between myself and God. I love to contemplate him in his works, while my heart uplifts itself to him. (Rousseau Confessions P.225)

This introduces the third Taoist characteristic, an awareness of and respect or reverence for a creative life force. The Taoist of course refers to this creative and sustaining life force as Tao (道). For the Christian it is God and Rousseau not infrequently refers to God, however it is clear from much that he wrote that he identifies this being very closely with nature. All his life Rousseau was a Christian, first a Protestant who was converted to Catholicism in his youth, but then returning to his original faith later in life. Rousseau was certainly not an orthodox Christian thinker either as a Protestant or as a Catholic. As noted above his view tended towards a kind of nature mysticism. It was because of the expression of such views in the Profession de Foi du Vicaire Savoyard (Profession of Faith of a Savoyard Priest), that he was condemned by the Paris Parlement in 1762 and forced to take refuge first in Switzerland and subsequently in England. We see his opposition to the orthodox position in the following words.

My study of man and the Universe had shown me everywhere final causes and the intelligence which directed them. My reading of the Bible, particularly of the Gospels, to which I had applied myself for some years, had led me to despise the base and foolish interpretations given to the words of Jesus-Christ by persons quite

unworthy of understanding them. In a word, philosophy, whilst attaching me to what was essential in religion, had freed me from the host of petty forms with which men have obscured it. (Rousseau Confessions P.366)

Towards the end of the Confessions he describes his time on the Island of Saint-Pierre, when he would go out early in the morning to contemplate the peaceful beauty of the lake. Here we see his relation to the divinity.

I can think of no more fitting homage to the Divinity than the silent wonder aroused by the contemplation of his works. (Rousseau Confessions P.593)

In the Third Walk of the Rêveries he says,

Lonely meditation, the study of nature and the contemplation of the universe lead the solitary to aspire continually to the maker of all things and to seek with a pleasing disquiet for the purpose of all he sees and the cause of all he feels. (Rousseau Rêverise P.50)

In defence of his Profession de Foi he writes,

No, empty logic-chopping will never destroy the close relation I perceive between my immortal nature and the constitution of the world, the physical order I see all around me. (Rousseau Rêveries P.56)

This identification of himself with nature comes quite close to a Taoist position. Later in the Rêveries he writes,

At such times his (observer with a sensitive soul) senses are possessed by a deep and delightful reverie and in a state of blissful self-abandonment he loses himself in the immensity of this beautiful order with which he feels himself at one. (Rousseau Rêveries P.108)

And again,

I feel transports of joy and inexpressible raptures in becoming fused as it were with the great system of beings and identifying myself with the whole of nature. (Rousseau Rêveries P.111)

At this point no detailed comment will be made on this aspect, except to say that in certain respects – most notably the identification of self with all created matter – Rousseau is akin to a Taoist position, but that his Christian background still exerted an influence on his overall view of the Transcendent. However, it is in his opposition to orthodox Christian thinking that his true significance lies.

Turning now to the more purely human level we look at the fourth characteristic, reduction of desires and avoidance of excess. It is, perhaps, in this respect that Rousseau comes closest to Taoist attitudes and for similar reasons; to make life as unencumbered and unconstrained as possible so as to allow for the maximum degree of freedom, independence and spontaneity of action, and to promote thereby a life more in

conformity with nature. This attitude is evident throughout Rousseau's life and much has already been said which supports this idea.

For the present purpose I shall concentrate on an important decision which Rousseau made in 1752, and the consequences of that decision. This decision and its implications will cover characteristics four, five, six and seven – that is everything concerned with the cultivation of simplicity and the reasons for this.

At the time Rousseau made this decision he had already begun to establish a reputation both as a writer and to some degree as a composer of music. He records this decision in the Eighth Book of the Confessions. It was taken after a period of illness during which he had been told that he had not long to live.

I renounced for ever all plans for fortune and advancement. I determined to spend the little time I had still to live in independence and poverty, and put all the strength of my soul into breaking the fetters of prejudice, courageously doing what seemed to me right, without in the least worrying what men might think. (Rousseau Confessions P.337)

However, he recognized that he still needed to earn a living, so he made a second decision. This was to earn his living by simply copying music at so much a page,

... having both taste and ability for this and it being the sole employment that would earn me my daily bread without personal dependence, I took to it. (Rousseau Confessions P.338)

In addition to this he simplified his mode of dress and of life.

I began my reformation with my dress; I gave up gold lace and white stockings and wore a round wig. I gave up my sword and sold my watch, saying to myself with unbelievable delight. "Heaven be praised, I shall not need to know the time any more." (Rousseau Confessions P.339)

His general attitude at that time may be judged by the fact that he chose to forego an opportunity to gain royal patronage in the form of a pension (for having written an opera, Le Devin du Village, which was performed at the royal court in Fontainebleau). Of this decision he writes,

I was losing, it is true the pension which had been, in a way, offered to me; but at the same time I was freeing myself from the dependence it would have imposed upon me. Farewell truth, liberty and courage. How should I be able ever to speak again of independence and disinterestedness? So long as I took that pension. I should have to flatter or be silent. (Rousseau Confessions P.354)

In addition he developed a profound distaste for Parisian society and yearned to re-establish himself in a more natural environment.

Paris life among pretentious people was so little to my taste; the

cabals of men of letters, their shameful quarrels, the lack of honesty in their books and the important airs they assumed were so disgusting and antipathetic to me ... that in my disgust for that turbulent life I began to long ardently to live in the country. (Rousseau Confessions P.363)

As a result he was invited by an aristocratic lady of his acquaintance, Mme d' Epinay, to live in a cottage in the grounds of a country house at Montmorency just outside Paris. In the Ninth Book of the Confessions he records that he took up residence in this cottage called the Hermitage (l'Ermitage) on the 9th of April 1756.

In this rustic retreat he found the freedom and the inspiration which he had sought and in the next two years produced or began some of his most important works. He explains that with the reputation he had already acquired he could have made a comfortable or even opulent living by writing in accordance with public taste and demand. But he says,

I felt that writing for a livelihood would soon have stifled my genius and killed my talent, which lay less in my pen than in my heart and arose solely from a proud and high-minded way of thought. (Rousseau Confessions P.375)

For this reason he continued to rely for his living on the simple & humble task of copying music because, "It is too difficult to think nobly when one only thinks for a living." (Confessions P.375)

Much more could be written concerning Rousseau's antipathy towards society and his yearning for freedom in a rural environment, but at this point something should be said about the natural simplicity of his tastes, which made it rather a pleasure than a hardship for him to dispense with the trappings of civilization. His lack of concern for material and physical comfort can be gauged by the description he gives of another humble residence which he occupied after leaving the Hermitage in 1758.

When the Marshall had visited me at Mont-Louis I had received him and his suite in my single living room with some embarrassment, not on account of being obliged to offer them seats amongst my dirty plates and broken pots, but because my rotten floor was falling to pieces and I was afraid that the weight of them all would completely bring it down. (Rousseau Confessions P.482)

The decision taken in 1752, his reasons for this decision and his comments on his subsequent retirement from the world demonstrate in a rather specific way the characteristics of simple living, avoidance of striving and of situations which make the simple life difficult. This is a particular instance but as all the other evidence in this essay demonstrates it is in conformity with Rousseau's life-long attitude.

In addition to the element of freedom part of the raison d'être of this simple life-style was to enhance the joy of the basic pleasures of existence, when freed as much as

possible from the artificial and the conformist. Rousseau's joy in simple pleasures (the eighth characteristic) is very evident and many similar examples could be added to the following one.

How eagerly I ran every morning at sunrise to breathe the balmy air in the colonnade! What good creamy coffee I took there with my Thérèse! My cat and dog kept us company. Such a retinue would have sufficed me for the rest of my life. I should never have felt a moment's boredom. There I was in an earthly paradise. (Rousseau Confessions P.483)

Pursuing this idea of joy in the experience and contemplation of life we can find no better example, perhaps, than one taken from his brief residence at Les Charmettes, a house near Chambéry, where he had lived with Mme de Warens in his youth. He begins by describing the impossibility of explaining what can only be felt. He then continues,

I rose with the sun, and I was happy; I went for walks and I was happy. I saw Mamma and I was happy; I left her and I was happy; I strolled through the woods and over the hills, I wandered in the valleys, I read, I lazed, I worked in the garden, I picked the fruit, I helped in the household and happiness followed me everywhere. (Rousseau Confessions P.215)

Another aspect of this can be seen in his love of journeying on foot.

I spent a fortnight on this trip which I count among the happy days of my life. I was young and in good health; I had enough money and plenty of hopes; I was travelling on foot and travelling alone. (Rousseau Confessions P.154)

Earlier in the Confessions he refers to this pleasure in journeying on foot, and defines it by contrasting it with travelling by carriage.

I have never travelled so (on foot) except in my prime, and it has always been a delight to me. Business and duties and luggage to carry soon compelled me to play the gentleman and hire carriages; then carking cares, troubles and anxiety climbed in with me, and from that moment instead of feeling on my travels only the pleasures of the road, I was conscious of nothing but the need to arrive at my destination. (Rousseau Confessions P.96)

From all that has been said above it should be clear that Rousseau was a man, who was set against forcing his life into a mould demanded by social requirements. If further evidence is needed it can easily be found in the Rêveries.

In the Sixth Walk we find a succinct statement of this attitude.

As soon as my duty came into conflict with the promptings of my heart, the victory rarely went to the former..... Whether the command comes from other people, duty or even necessity, when my

heart remains silent my will is deaf and I cannot obey. (Rousseau Rêveries P. 96)

Of the nine characteristics of Taoism, with which I have chosen to examine Rousseau's attitude to life, there now remains the final and probably most controversial one, a sense of acceptance. The most appropriate place to look for this is in the Rêveries, which, written shortly before his death in 1778, represents the final summing up of his thinking and reflections on life. It is possible to find such an acceptance and even one which is based upon an understanding of life's tribulations, and so affirmative rather than a negative acceptance. In the Fifth Walk we find the following passage.

Everything is in constant flux on this earth. Nothing keeps the same unchanging shape, and our attentions, being attached to things outside us, necessarily change and pass away as they do Thus our earthly joys are almost without exception creatures of a moment; I doubt whether any of us knows the meaning of lasting happiness. (Rousseau Rêveries P.88)

However, although in the Rêveries the bitterness and pain of the last books of the Confessions is considerably modified, we are still far removed from the equanimity of mind and spirit, which we associate with the Taoist sage. Rousseau's very sensitive nature, which led to great extremes of mood, his many conflicts with friend and foe alike, his sense of being persecuted by individuals and governments, his fear of being misunderstood by contemporaries and posterity, all produce an impression of agitation and turmoil in his declining years.

Thus, the overall effect of his state of mind in the Rêveries is rather of a stoical resignation, than an affirmative acceptance of the trials and tribulations of life. No doubt this was largely the result of his public life which brought him into acrimonious conflict with almost every significant aspect of eighteenth century European society and many of its most illustrious thinkers. Rousseau wrote,

The contempt which my deep reflections had inspired in me for the customs, the principles, and the prejudices of my age made me insensible to the mockery of those who followed them. (Rousseau Confessions P.338)

A man who could write this was hardly likely to endear himself to and be accepted by his contemporaries. Given such views public life for so sensitive a temperament as Rousseau's could only lead to disastrous consequences. And so he resolved to leave the world. As he says towards the end of the Confessions,

I was in a manner, therefore, taking leave of my age and my contemporaries and by confining myself to that island for the rest of my life was bidding the world farewell. (Rousseau Confessions P.590)

In the light of this brief survey how does Rousseau stand in relation to a Taoist attitude to life. We can say that Rousseau comes very close in almost all the respects

I have advanced as Taoist to a Taoist attitude to life. Left in obscurity which is a kind of Taoist ideal, he would in all probability have led a very Taoist kind of life and we should never have heard of him.

Rousseau's problem was that he became a public figure known throughout Europe at least in intellectual circles, and also that the thought he represented ran counter to the dominant currents of thought at the time. Rousseau's emphasis upon nature and human harmony with nature, feeling and intuition as opposed to reason, and simplicity in the interests of freedom and spontaneity – all of these were in conflict with the dominant and orthodox trends in Western culture at least since the Renaissance.

Such thinking is always likely to be in conflict with the dominant trend in Western culture. A glance through the list of groups and individuals whom Needham considers to be "Taoist" will confirm this view. (Needham, P.162) Such groups and individuals have been regarded more often than not with suspicion and sometimes have been systematically suppressed, for example the Gnostics, whom Needham mentions and much later the Rhineland mystics and Neo-platonists.

When we compare all of this with the history of Taoism in China a number of interesting possibilities begin to appear. First we may note that Taoism also represents the anti-conventional and unorthodox. But then we have to make an extremely important distinction, which is very obvious, but the significance of which has not been sufficiently appreciated. Namely, that Taoism has been a continuing tradition in the Chinese intellectual world and that it has been tolerated for the most part by the orthodox school of thought. So much so in fact that Taoism has had a great influence on the Chinese mind in general and on Chinese art and poetry in particular.

When brought into contiguity with the European experience, we begin to see the tremendous importance of this in Chinese society. Taoism provided what we may call a psychic alternative, or perhaps better a psychic complement. In a most interesting essay published in 1947 Lin Tung-chi writes,

The combination of these two modes of thought (Confucianism and Taoism) in one culture, nay, in one person, is not an unhappy mixture in many ways. They supply, shall we say the positive and negative elements in Chinese life – the yin and the yang which complement each other and operate dialectically to lead life out of its periodic impasse; and thanks to them China is no nation of monomaniacs and monotonous.

(The Chinese Mind: It's Taoist Substratum)

In other words the presence of Taoism as a complementary factor in Chinese culture has contributed much to the psychic health both of the individual and of society. In this respect it is probable also that it contributed in no small part to the stability of Chinese society (of course I am aware that Religious Taoism – 道教 – was sometimes associated with rebellions such as the Yellow Turban revolt of the Eastern Han period).

The contrast with European experience is striking. Whilst not wishing to minimize Rousseau's personality defects, I would suggest that he is only one of many later examples in the Romantic Movement, who underwent varying degrees of stress and mental instability through their inability to adapt to society and through society's inability to accommodate them. The example of Rousseau is only a pointer, but nevertheless a significant pointer towards a fundamental lack in western civilization. More research could usefully be carried out into the following areas:

1. The place and function of Taoism at all levels of Chinese society.
2. In the light of this study an attempt to define Taoism as precisely as possible in order to determine to what extent the attitudes and needs, which it represents, may be said to be universal.
3. A detailed study of more elements of European civilization which resemble Taoism.
4. An examination of the fortunes of these elements and the consequences of these fortunes.

Finally it may be noted that the almost inevitable decline in the influence of Taoism in China under the pressure of westernization and modernization is a most regrettable phenomenon, and that this phenomenon may well be a contributory factor to increasing social instability and deteriorating psychic health.

Bibliography

Needham Joseph, Science and Civilization in China Vol 2 Cambridge University Press, 1956.

Rousseau, J.-J. (1) The Confessions, Penguin Classics, 1953. (2) Rêveries of The Solitary Walker, Penguin Classics, 1986.

Lin Tung-chi, The Chinese Mind: It's Taoist Substratum in Journal of the History of Ideas Vol.8 No3, June 1947.

盧梭與道家思想之關連

何 鵬 龍

摘 要

在中國的科學與文明第二卷中，李約瑟（Joseph Needham）寫道：

質問何以歐洲思想史並未顯示真正對應於道家複雜觀念的對等物，是個頗具興味的問題。我時常覺得，若我們對此問題有完整的答案，許多歐洲和亞洲各別的機械論將得以揭露。

這篇論文無法對此龐大的問題提供一個完整的答案。其所期望做的是，顯現如此一個問題如何可能解答，以及藉由檢視盧梭的思想和生活來開始形成解答。盧梭具有顯著的道家傾，因而是一個顯示這種道家傾向如何在歐洲背景中演變的良好範例。廣泛的結論將是，道家（正統道家），藉著提供對優勢學說另一選擇或補充之可能，在中國社會中扮演一個安定的力量。相反地，在歐洲歷史中，這麼個選擇機會的缺乏，有著負面的效應。

東海學報稿約

- 一、本學報為純學術性之刊物，歡迎下列各種稿件：(一)新材料之發現；(二)新觀點的提示；(三)新的綜合整理；(四)實驗中之新發現及調查統計之新資料；(五)關於世界新刊名著及珍貴古典之評介。
- 二、來稿最長請勿超過二萬字（特稿另議）。
- 三、來稿請用有格紙繕寫清楚，並加標點符號，英文稿請用打字間行打出。如有圖表請用濃墨繪繕以便製版。
- 四、本學報對來稿有刪改權，如不願刪改者請預先聲明。
- 五、來稿經刊載後，贈送稿酬每一千五百字一千元（以一萬元為限）及該稿抽印本五十冊。
- 六、經本學報採用之稿件，著作權即歸本學報所有，作者如另行編印，應徵得本學報書面同意。
- 七、稿末請註明真實姓名及詳細地址，發表時之署名由作者自定。
- 八、校對由作者負責。
- 九、來稿請另附中文及英文提要各一則，字數以二百字為限。
- 十、來稿請寄：「臺中市東海大學東海學報編輯委員會」。

中華民國八十年六月出版
東海學報第三十二卷

影印、翻譯、轉載

徵得本刊同意

發行人：梅可望

編輯者：東海學報編輯委員會

出版者：私立東海大學

台中市港路三段一八一號

經售者：東海大學

大學書店

台中市港路三段一八一號

(〇四) 二五一六六八一

(〇四) 三五九〇四九一

印刷者：東海大學印刷所

(〇四) 三五九〇四四五

