



# 龙虫并雕斋文集外编

王力著

中华书局



ISBN 978-7-101-09979-9



9 787101 099799 >

定价：32.00元



国家出版基金项目

王力全集 第二十一卷

# 龙虫并雕斋文集外编

王 力 著

中华书局

## 图书在版编目(CIP)数据

龙虫并雕斋文集外编/王力著. —北京:中华书局,2014.7  
(王力全集;21)  
ISBN 978-7-101-09979-9

I. 龙… II. 王… III. 社会科学-文集 IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 023575 号

---

书 名 龙虫并雕斋文集外编  
著 者 王 力  
丛 书 名 王力全集 第二十一卷  
出版发行 中华书局  
(北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073)  
<http://www.zhbc.com.cn>  
E-mail: zhbc@zhbc.com.cn  
印 刷 北京天来印务有限公司  
版 次 2014 年 7 月北京第 1 版  
2014 年 7 月北京第 1 次印刷  
规 格 开本/880×1230 毫米 1/32  
印张 9¼ 插页 2 字数 226 千字  
印 数 1-3000 册  
国际书号 ISBN 978-7-101-09979-9  
定 价 32.00 元

---

## 《王力全集》出版说明

王力(1900—1986),字了一,广西壮族自治区博白县人,我国著名语言学家、教育家、翻译家、散文家和诗人。

王力先生毕生致力于语言学的教学、研究工作,为发展中国语言学、培养语言学专门人才作出了重要贡献。王力先生的著作涉及汉语研究的多个领域,在汉语发展史、汉语语法学、汉语音韵学、汉语词汇学、古代汉语教学、文字改革、汉语规范化、推广现代汉语普通话和汉语诗律学等领域取得了杰出的成就;在诗歌、散文创作和翻译领域也卓有建树。

要了解中国语言学的发展脉络、发展趋势,必须研究王力先生的学术思想,体会其作品的精华之处,从而给我们带来新的领悟、新的收获,因而,系统整理王力先生的著作,对总结和弘扬王力先生的学术成就,推动我国的语言学及其他相关学科的发展,具有重要的意义。

《王力全集》完整收录王力先生的各类著作三十余种、论文二百余篇、译著二十余种及其他诗文等各类文字。全集按内容分卷,各卷所收文稿在保持著作历史面貌的基础上,参考不同时期的版本精心编校,核订引文。学术论著后附“主要术语、人名、论著索引”,以便读者使用。

《王力全集》的编辑出版工作,得到了王力先生家属、学生及社会各界人士的帮助和支持,在此谨致以诚挚的谢意。

中华书局编辑部

2012年3月

## 本卷出版说明

本卷收入王力先生的专著《老子研究》《论理学》《希腊文学》《罗马文学》和几篇关于历法、图书馆、音乐等方面的文章。

《老子研究》，1928年由商务印书馆初版，为“民铎丛书”的第四种，1934年第一版。此次收入《王力全集》，我们以1934年本为底本进行了整理和编辑。

《论理学》《希腊文学》《罗马文学》均收入商务印书馆的“百科小丛书”系列，分别于1934年、1931年、1934年出版。论理学即逻辑学。中国人民大学出版社曾于2005年将后二者收入《王力别集》出版。此次收入《王力全集》，我们均以商务本为底本进行了整理和编辑。

中华书局编辑部

2013年11月

# 老子研究





# 目次

第一章 总论	5
第二章 道始	7
第三章 道理	10
第一节 辨名	10
第二节 齐物	12
第三节 阅甫	16
第四章 道动	18
第一节 复命	18
第二节 崇俭	20
第三节 知止	25
第四节 弃智	26
第五节 去欲	28
第六节 主静	30
第七节 希言	32
第八节 废法	34
第九节 忘术	40
第十节 同尘	45
第十一节 破迷	47
第十二节 外身	51

---

第十三节 无死 .....	53
<b>第五章 道 用</b> .....	<b>56</b>
第一节 守柔 .....	56
第二节 非战 .....	58
第三节 戒矜 .....	60
第四节 慎事 .....	62
<b>第六章 道 效</b> .....	<b>64</b>
<b>第七章 结 论</b> .....	<b>67</b>
<b>附 记</b> .....	<b>69</b>

# 第一章 总论

老子之道，以自然为来源；以无为体，以有为用；以反始守柔为处世之方。其言曰：

反者，道之动；弱者，道之用；天下万物生于有；有生于无。

此数语乃全书纲领，洋洋五千言，莫能外也。其意若曰：

无生有，有生万物；万物并作，则宜反始守柔以处之。

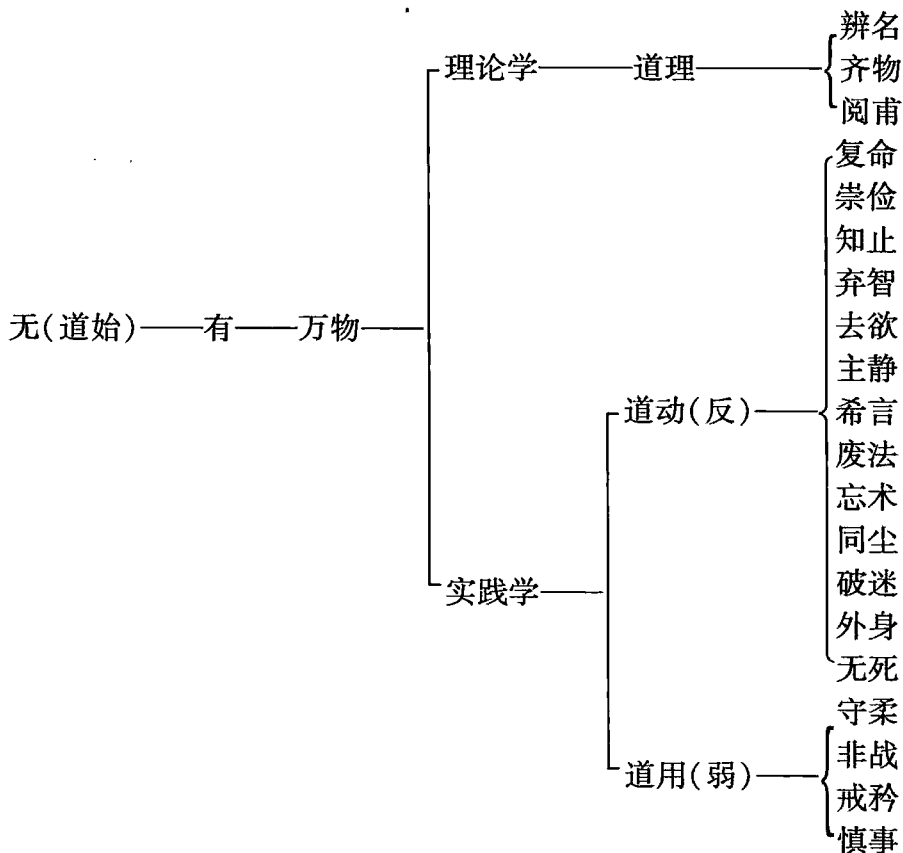
反者，返也。注家或以为正反之反，非也。其上文有云：“字之曰道，强为之名曰大。大曰逝。逝曰远。远曰反。”盖道生一，一生二，二生三，三生万物，所谓大也。万物并作，已离于道，所谓逝也。寢假而奇物滋起，去道益遥，所谓远也。然而剥极必复，乃归于道，所谓反也。此反训为返之证一也。其下文又云：“玄德深矣，远矣，与物反矣，然后乃至大顺。”王弼注曰：“反其真也”此反训为返之证二也。

夫物芸芸，患不能静；去道日远，失其自然。苟欲得静，贵乎归根。归根复命，天下自定。欲还自然，故必反也。天地垂象，万物一律，人亦天地间一物，不能避自然之轨则。故观察自然，皆可则效。

水弱善胜，木强则兵，人之处世，亦复尔尔。欲法自然，故必弱也。弱也，欲法自然；反也，欲还自然；故曰，自然者，道之来源也。所谓“道之动”者，指方向言之，进、退、往、返，皆方向也。所

谓“道之用”者，指状态言之，刚、柔、强、弱，皆状态也。聃意若曰“吾道之方向，则返而不进；吾道之状态，则弱而不强”也。曰复命，曰崇俭，曰知止，曰弃智，曰去欲，曰主静，曰希言，曰废法，曰忘术，曰同尘，曰破迷，曰外身，曰无死，反之事也。曰守柔，曰非战，曰戒矜，曰慎事，弱之事也。王船山曰：“知动则知反知，反则知弱。”反弱盖相为表里者也。老子一书，凡论及人事之处，无一非出于自然，亦无一非出于反弱两途。虽然，反弱之道，只用于朴散之世，非常道也。无名、齐物，是谓常道，常道可以阅众甫。过此则由有人无希夷微妙，是谓道始。故本书先述道始，次述道理；道理者，辨名、齐物、阅甫也；又次道动；又次道用；附以道效；而以结论终焉。

## 老子全书分析图



## 第二章 道 始

道始，即无也。然云无耶？能动、可用。若云有耶？不知所在。故老子论及道体，辄作闪烁之辞。非无真知灼见也；道之本体，超越认识，虽欲厘析，势所不能，故不得不作闪烁之辞。其言曰：

视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微；此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象；是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。

孔德之容，惟道是从。道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。

凡此皆形容道体似无而有，似有还无，故曰：“无状之状，无物之象。”视之不见，听之不闻，搏之不得，迎之不见其首，随之不见其后，似真无矣；然其上不皦，其下不昧，其中有象，有物，有精，有信，又似真有。盖“无”乃本体；既云“本体”，“本体”即“有”，不能绝对谓“无”也。故曰：“湛兮似或存。”又曰：“绵绵若存。”皆此义也。虽有本体，亦必无名。故曰：

道可道，非常道。名可名，非常名。无名，天地之始。

有名,万物之母。

吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大。

道常无名朴。

道隐无名。

绳绳不可名,复归于无物。

凡此皆明道本无名也。凡诸名理,俟下章详之。既云道可道非常道,则常道乃不可道者也。道之本体,是谓常道。言及本体,无法以形容之,故曰不可名,又曰强为之名也。然则道之本体,已离言说;欲得其真,须凭直觉。盖老子五千言,皆可道之道耳。老子固自承道常道之难能,无怪乎其言及本体,则闪烁其辞也。道可道非常道之旨,韩非解之最佳。其说曰:

凡理者,方、圆、短、长、粗、靡、坚、脆之分也。故理定而后物可得道也。故定理有存亡,有死生,有盛衰。夫物之一存、一亡,乍死、乍生,初盛而后衰者,不可谓常。唯夫与天地之剖判也俱生,至天地之消散也不死不衰者,谓常。而常者,无攸易,无定理。无定理非在于常,是以不可道也。圣人观其玄虚,用其周行,强字之曰道。然而可论。故曰,道之可道,非常道也。

然道之形虽不可道,而道之位固可道也。故曰:

有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立不改,周行而不殆,可以为天下母。

吾不知谁之子,象帝之先。

道生一。一生二。二生三。三生万物。

天下有始,以为天下母。

渊兮似万物之宗。

天下万物生于有。有生于无。

曰先，曰始，曰母，曰宗，曰独立，皆言道之位也。是知道者，先于天地，而为万有之母，独立不改，是谓常道。常道既为万有之母，则吾人所宜取法者也。故曰：

人法地。地法天。天法道。道法自然。

既得其母，以知其子；既知其子，复守其母。没身不殆。

然而吾人所宜取法于道者为何？曰虚，曰静。故曰：

道冲而用之，或不盈。渊兮似万物之宗，挫其锐，解其纷；和其光，同其尘。湛兮似或存。

冲者，虚也。渊兮、湛兮者，静也。犹恐世人不明此理，乃设喻以明之曰：

天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。

三十辐，共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。

譬道之在天下，犹川谷之于江海。

谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。

王弼曰：“谷神，谷中央无谷也。无形、无影，无逆、无违；处卑不动，守静不衰。”此深得老子之旨也。谷虚而静，似乎道体，故以为喻。然则“谷神”二字，视为道之别名，亦无不可。“玄牝”亦道之别名。河上公牵强傅会，以为“谷，养也，人能养神则不死也”。又云：“玄，天也，于人为鼻；牝，地也，于人为口。”此大误也（河上公注，多养生家言；而老子非谈养生者，故河上注根本错误）。老子明谓譬道之在天下，犹川谷之于江海。又云：“上德若谷。”又云：“谷得一以盈。”安得谓非以谷比道耶？



## 第三章 道理

### 第一节 辨名

老子之道,以无名为极;盖名非自然,而人为者也。常道无名,失道而后有名。及其有名,已非常道。故道之所以名为道者,强为之名而已。名无实也,实无名也。故曰:“道隐无名。”又曰:“道常无名朴。”又曰:“名可名,非常名。无名,天地之始。”其论名最精到之言曰:

视之不见,名曰夷。听之不闻,名曰希。搏之不得,名曰微:此三者不可致诘,故混而为一。……绳绳不可名,复归于无物。

老子此论,于名实之辨,细析毫芒。本一物也,触于目而一名,触于耳而又一名,触于手而更一名。一物而三名,则名果有实乎?使名而有实,则既名为夷,不能复名为希;既名为希,不能复名为微。今因耳目手足之所触而异其名,是重观念而轻实在也。循名责实,不可得也,故曰不可致诘。其实一物,故曰混而为一。一之名亦不能成立,故绳绳不可名,复归于无物也。郑人谓玉未理者璞;周人谓鼠未腊者朴。周人怀朴过郑贾曰:“欲买朴乎?”郑贾曰:“欲之。”出其朴,乃鼠也:此名为空间所限制也。

五经多谓君为后，廿四史多谓君之妻为后：此名为时间所限制也。随时而异，随地而异，故曰名可名，非常名也。尝谓名之用，譬若手语。村夫贸易，屈指以示九，抚眉以示八，约定俗成，众皆通晓。向使屈指以示八，抚眉以示九，何尝不可？是知治人者谓之吏，治于人者谓之民，亦不外约定俗成，共喻其意而已；非能名称其实也。是故名家谓犬可以为羊，方者可以为规，圆者可以为矩。故杨朱曰：“实无名，名无实；名者，伪而已矣。”儒家非不知名可名非常名之理。惟以为约定俗成，即可循名责实。故必正名。

正名者，即使民皆用一定之名，不容随己意而变更。譬如既谓治人者曰吏，谓治于人者曰民，必不许有人谓治人者曰民，谓治于人者曰吏。否则谓之乱名，不可以治天下。老子之道则不然。彼方且以约定俗成为多事。故曰：“顺万物之自然而不敢为。”“为者败之，执者失之。”名者，人之所为、所执，是害道者也。故曰：

道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将无欲。不欲以静万物将自定。

镇之以无名之朴，天下将自定，则何必立名而正名耶？然朴散之世，名亦既有，又将何以补救之？老子曰：

始制有名。名亦既有，夫亦将知止。知止，可以不死。

王弼曰：“始制，谓朴散始为官长之时也。始制官长，不可不立名分；过此，将争锥刀之末；故知止所以不死也。”夫道生一，一生二，二生三，三生万物，有万物而后有名，则名之去道也亦远矣。故知名为后起。朴散之世，制名定分，欲以止争，而争愈烈。有所谓君王，然后有所谓篡弑。有所谓篡弑，然后有所谓拨乱反

正。如治丝而益棼，天下从此多事矣。故以知止为补救之方也。然则老子绝对主张无名主义乎？曰唯唯，否否。老子反对人为之名，而主张无名之名，即所谓“常名”是也。其言曰：

道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉？以此。

此其道乃不可道之道，名乃不可名之名。名即道之代表，道即名之本质。名称其实，故曰其中有信。可谓常名，故曰：“自古及今，其名不去。”若知此名，则执古之道，御今之有；不出户，知天下；不窥牖，见天道；不行而知，不见而名：故曰吾何以知众甫之状哉？以此。若问无名之名，究为何名；亦犹无状之状，不知何状也。老子以“无”为万能，故曰“无有人无间”；又曰：“三十辐，共一毂，当其无，有车之用。”故无状之状，可生万物；无名之名，可知万物。循无名之名以责实，实可得也，常道之名是也；循有名之名以责实，实不可得也，始制之名是也。胡适之《中国哲学史大纲》云：“老子虽深知名的用处，但他又极力崇拜无名。”陈启天《中国古代名学论略》云：“老子虽一面主张无名，却一面又指出观物法，其意或者在名可无，而物不可不观。”此皆因老子主无名，又述有名之用，似相抵牾，思其故而不得，从而为之辞。实则此所谓名，已非前所谓名。此名属于恍惚之常道，道常之名，故可久也。

## 第二节 齐 物

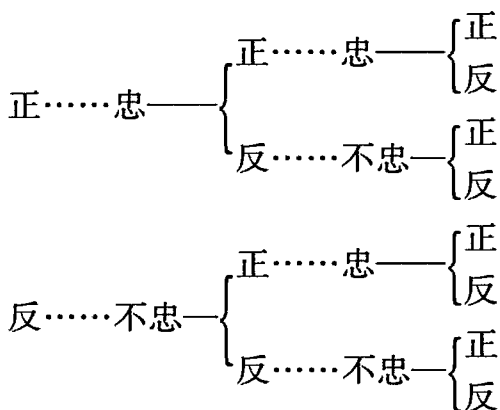
老子以道体（即无也、真理也）为绝对的，万物为相对的。故曰：

道生一。一生二。二生三。三生万物。

混成之道，本为绝对。道既生一，即为相对。苟无二数，安得称一？方名为一，遂即生二。以一加二，乃成为三。自此以往，巧历不能得，是谓万物（万物包万事而言）。然万物对称，皆非本体。故曰：

正言若反。

何谓正言若反？譬如言及忠臣，则不忠为反。然所谓忠者，非真忠也；比之不忠者为忠，比之尤忠者则为不忠。列表明之：



由上表观之：忠可以为不忠，不忠可以为忠，纯由比较而得。并无实在。故知正可以为反，反可以为正。故曰：正言若反也。此四字为老子相对论之纲领。乃列举事物以明之曰：

唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去何若？

相去几何，即正言若反之意也。善、恶之相去，犹适所论忠、不忠之相去也。又曰：

祸兮福之所倚；福兮祸之所伏。

犹云祸之与福，相去几何也。方言是福，祸在其中。方言是祸，可以为福。祸福亦由比较而得，祸可谓之福，福可谓之祸，故

曰：祸兮福之所倚，福兮祸之所伏也。又曰：

天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有、无相生；难、易相成；长、短相较；高、下相倾；音、声相和；前、后相随。

美之为美，与恶对称；善之为善，与不善对称。向使天下相忘于无迹，无所谓美恶，谓美则皆美矣，谓恶则皆恶矣。今既知美之为美，则天下必有不美者存，以相比较，然后美可见也。善之与不善也亦然。至有之与无，难之与易，长之与短，高之与下，前之与后，尤其显而易知者也。又曰：

大道废，有仁义。智慧出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。

苏子由曰：“尧非不孝也，而独称舜，无瞽叟也。伊尹、周公，非不忠也。而独称龙逢、比干，无桀纣也。”大道废，有仁义；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣：是有不善而后有善也。智慧出，有大伪：是有善而后有不善也。物之不齐，乱之始也。何以救之？曰：

不尚贤，使民不争。不贵难得之货，使民不为盗。不见可欲（见同现），使民心不乱。欲不欲；不贵难得之货。

使民忘其贤、不肖，一律平等；平则不鸣，何争之有？使民忘物之贵、贱，足于所得，何盗之有？使民忘事之荣、辱、休、戚，其行填填，其视颠颠，何乱之有？又曰：

故善人者，不善人之师；不善人者，善人之资。不贵其师，不爱其资，虽智，大迷：是谓要妙。

善者，吾善之；不善者，吾亦善之：德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之：德信。

善人者，不善人之师，吾固善之；不善人者，善人之资，吾亦善之：诚欲泯善恶而一之也。不贵其师，是忘其善也。不爱其资，是忘其恶也。天下虽有智者，亦不以为贵，侪之于大迷之列。如此，则物齐而天下定矣；故曰要妙也。又曰：

塞其兑，闭其门；挫其锐，解其纷；和其光，同其尘：是谓玄同。故不可得而亲，不可得而疏，不可得而利，不可得而害，不可得而贵，不可得而贱。故为天下贵。

王弼曰：“无所特显，则物无所偏争；无所特贱，则物无所偏耻。”弼言是也。混亲、疏之别，乱利、害之辨，泯贵、贱之阶，此所谓和光、同尘，亦即所谓玄同。玄同者，齐物也。又曰：

大小、多少。报怨以德。

以小为大，以少为多，齐物之道也。怨之与德，泯而一之，故报怨以德也。又曰：

故致数舆，无舆。不欲碌碌如玉，珞珞如石。

徐大椿曰：“分数之，则为轮，为辐，而车之利用反无矣。故王者之治天下，善、恶、贵、贱，不必太为区分，如指碌碌者定之为玉，珞珞者定之为石；惟使浑然在璞可也。”（徐注多浅薄之谈，惟此处则深得齐物之旨。）徐氏所谓不必区分，即齐物之旨。万物虽为相对的，顾人须法道，道乃绝对；故吾人处世，亦以齐物为尚也。老子言道体绝对则有云：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改。

所谓独立不改，即超越相对界之意。道体虽即是“无”，顾“无”亦非真名，乃强为之名也。若云是“无”，即与“有”相对，而非绝对矣。故知是强为之名也。

### 第三节 阅 甫

老子之道，得自阅甫。阅甫者，观察万物而类推之也。老子以为自然界之因果律，万物一致，甲物与乙物，同其因，则必同其果；甲事与乙事，同其因，亦必同其果。故知一物一事之因果如此，即可以推知万事万物之因果皆如此。故其言曰：

自古及今，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉？以此。

以身观身，以家观家，以乡观乡，以国观国，以天下观天下。吾何以知天下然哉？以此。

所谓“以此”者，即以阅甫之道知之也。由此言之：故见橐籥之虚而不屈，动而愈出，因悟天地之间亦如此矣。见水能以柔胜刚，因悟人之处世亦如此矣。见三十辐，共一毂，当其无，有车之用；埴埴以为器，当其无，有器之用；凿户牖以为室，当其无，有室之用，因悟道之本体亦如此矣。见飘风不终朝，骤雨不终日，因悟多言数穷亦如此矣。见企者不立，跨者不行，因悟自伐自矜亦如此矣。见圣人终日行，不离辘重，因悟轻则失本亦如此矣。见鱼不可脱于渊，因悟国之利器，不可示人，亦如此矣。见赤子骨弱、筋柔而握固，未知牝牡之合而全作，终日号而不嘎，因悟含德之厚亦如此矣。见合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下，因悟其安易持，其未兆易谋，亦如此矣。见江海善下而为百谷王，因悟上民之道亦如此矣。见人之生也柔弱，其死也坚强；万物草木之生也柔脆，其死也枯槁，因悟刚柔之理亦如此矣。见万物芸芸，归根则静，因悟反始之益亦如此矣。老子以为自然界之法，不因物而异，故曰：

是以圣人抱一，为天下式。

意谓抱一定之法则,以为天下之公式,万事万物,莫能出乎例外。欲知事理之如何,只须参之上古,察之万物,得其例焉,则因果可知。故曰:

故以智治国,国之贼;不以智治国,国之福。知此两者,亦稽式。常知稽式,是谓玄德。玄德深矣,远矣。

以智治国,究竟何如?观之上古:赫胥氏之时,民居不知所为,行不知所之;含哺而熙,鼓腹而游,民能已此矣。及至圣人,屈折礼乐,以匡天下之形;县跂仁义,以慰天下之心;而民乃始踈跂好知,争归于利:此上古之公式也。察之万物:鹿豕蠢而无智,以是不至自相残杀:此万物之公式也。稽考此等公式,则可推知以智治国,国之贼;不以智治国,国之福也。故曰:“知此两者,亦稽式。”常知稽式,则得阅甫之道,万事万物,不能逃其鉴虑;故曰:“玄德深矣,远矣。”既有此玄德,则可“不出户,知天下;不窥牖,见天道;不行而知,不见而名”矣。问其何能如此神奇?无非得阅甫之道,执一御万,因古知今,因近知远而已。譬如既知古人以智治国而失败,则今日不必待我之实验失败,而后知弃智也。既知无有人无间之理,则不必窥牖,而天道可见也。故吾以为老子之道,纯由观察自然界,加以推论而得之。因赤子德厚,而推论曰“反者道之动”;因木强则兵,而推论曰“弱者道之用”。处世之方,尽在是矣。故曰:老子之道,得自阅甫。



## 第四章 道 动

### 第一节 复 命

能知复命，则于老子处世之道，思过半矣。复命可分二说：一复归于古；一复归于婴儿。要以原始为归，所谓归根是也。不能归根，则不能静；不能静而烦扰起矣。故曰：

上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。上德无为而无以为；下德为之而有以为。上仁为之而无以为。上义为之而有以为。上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首。前识者，道之华，而愚之始。是以大丈夫处其厚，不居其薄；处其实，不居其华。故去彼取此。

所谓“处其厚不居其薄”者，必由礼复归于义，由义复仁，由仁复德，由德复道，然后谓之厚。老子实反对进化之说，以为万物扰扰，日形退化，欲臻郅治，不若复古。其思想亦自观察自然宇宙而得之。其言曰：

天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子；既知其子，复守其母。没身不殆。

天下万物，皆必有始。物由此生，则天下之最有用者，必莫

“始”若。其子烦扰，治之以其母，无不治者，于以知反始之有益。云“既得其母以知其子”者，知其利害之窍也。如云“礼者忠信之薄，而乱之首”，何以知之？因其始不然，是以知之。云“既知其子，复守其母”者，复其古初之道也。如云“处其厚，不居其薄”是也。又曰：

致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。复命曰常。知常曰明。不知常，妄作凶。知常容。容乃公。公乃王。王乃天。天乃道。道乃久。没身不殆。

虚静乃道之极致。万物并作，不能虚静，纷然淆乱；然吾人默然观察，则觉终必各返所始，复其固有之性命。苟得性命之常，是谓常道；否则纷然妄作，势必终凶。吾以是知复命之有益。信行此道也，无所不包，荡然公平，到处周普，乃同于天，而至于道，不可穷极，此其效为何如耶？其昌言复古有云：

执古之道，以御今之有。能知古始，是谓道纪。

老子何以如此尊古？盖深信万物万事之因果律，必能一致；故上古适用之道，今必适用，是以执古御今，可为道纪也。以上皆指复古而言，今更引其复归于婴儿之言曰：

为天下溪，常德不离，复归于婴儿。

含德之厚，比于赤子。蜂虿虺蛇不螫；猛兽不据；攫鸟不搏。骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而全作，精之至也。终日号而不嘎，和之至也。

专气致柔，能婴儿乎。

何以须归于婴儿？以婴儿能精、和、柔，而不离于德也。凡人涉世愈深，则天机愈浅。竞巧斗奇，适以贾祸；圣贤前识，适以

扰天下。故不如复归于婴儿也。又曰：

荒兮其未央哉！众人熙熙，如享太牢，如春登台；我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩。儻儻兮，若无所归。众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心也哉！沌沌兮，俗人昭昭，我独昏昏；俗人察察，我独闷闷。淡兮其若海，颯兮若无止。众人皆有以，而我独顽似鄙。我独异于人而贵食母。

未孩之婴儿，异于俗人，而几于道；此道之所以贵乎复命也。非特自己务复归于婴儿，且使民复归于婴儿。故曰：

圣人在天下，歛歛为天下浑其心。百姓皆注其耳目；圣人皆孩之。

百姓皆注其耳目，是昭昭察察者也。圣人皆孩之，是使歛歛然浑其心如己也。心浑则虚而且静，直追古人淳朴之风。故复归于婴儿，与复归于古昔，其所以归虽有不同，而其所归则一。皆所谓复命也。老子所谓复命，颇似儒家之复性。惟老子由自然而复命，儒家以克己而复性，此其不同者一；老子复命而弃智，儒家复性而明智，此其不同者二。周秦诸子，相似之处甚多；要当审其来源，还其本相；切忌强相牵合，比附成说也。

## 第二节 崇 俭

欲论老子之崇俭，必先知老子所谓俭定义之广狭；否则未有不误者。谭嗣同著《仁学》以为老子所谓俭，犹常人所谓俭也，则大辟其非曰：

李耳之术之乱中国也，柔静其易知矣。若夫力足以杀尽地球含生之类，胥天地鬼神之沦陷于不仁，而卒无一人能少知其非者，则曰俭。俭从人，金声，凡俭皆金人也。且夫

俭之与奢也，吾又不知果何所据而得其比较，等其差第，而定厥名曰，某为奢，某为俭也。今使日用千金，俗所谓奢矣；然而有倍蓰者焉，有什百千万者焉。……今使日用百钱，所谓俭矣；然而流氓乞丐，有日用数钱者焉。……且所谓崇俭，抑又矛盾之说也。衣布、泉足矣，而遣使劝蚕、桑胡为者？岂非导之奢乎？则蚕、桑宜禁矣。通有、无足矣，而开矿取金、银胡为者？岂非示之汰乎？则金、银宜禁矣。推此，虽日胶离朱之目，攬工倕之指，犹患不给；凡开物成务，利用前民；励材奖能，通商惠工，一切制度文为，经营区画，皆当废绝。嗟乎……今日节一食，天下必有受其饥者；明日缩一衣，天下则有受其寒者。家累巨万，无异穷人；坐视羸瘠盈沟壑，饿殍蔽道路，一无所动于中；而独室家子孙之为计；天下且翕然归之曰，俭者，美德也。……此乡愿之所以贼德，而允为金人之尤者矣。

谭氏所排斥者，狭义之俭，非老子广义之俭。至云“俭从人，金声，凡俭皆金人也”，此解实误。“金”乃谐声，并非会意。若谓“俭”为“金人”，然则“借”者“昔人”，而“优”者“忧人”乎？《说文》中会意固有兼谐声者，如“礼”下云“从豊，豊亦声”；“恇”下云，“从心、匡，匡亦声”是也。然不曰“从心，匡声”，而曰“从心匡，匡亦声”者，足见会意兼谐声之别有例也。又有以会意为主，如伍什佰等字，则曰从人、五，从人、十，从人、百，而无声字；此则会意之例也。若以俭为会意字，当作“从人、金”，或作“从人、金，金亦声”，何乃云“从人，金声”耶？则俭非金人，其意显然矣。按：《说文》：“俭，约也。”段注：“约者，缠束也，不敢放侈之意。”是知俭者，由文返朴，由博返约之意。庄子谓老子以深为根，以约为纪，约，即俭也。俭非专指用财而言。谭氏所谓一

切制度文为,经营区画,皆当废绝,正老子俭字之真义;而所谓家累巨万,无异穷人,则老子所谓“财货有余”“之盗夸”而已,非其所谓俭矣。老子曰:“治人事天莫若嗇。”“嗇”训“俭嗇”,若仅指用财而言,何能有治人事天之大效耶?惟其有治人事天之大效,故曰:“俭故能广。”广,即大效之意也。《韩非·解老》有云:

周公曰:冬日之闭冻也不固,则春夏之长草木也不茂,天地不能常侈、常费,而况于人乎?故万物必有盛、衰;万事必有弛、张;国家必有文、武;官治必有赏、罚。是以智士俭用其财,则家富;圣人爱宝其神,则精盛;人君重战其卒,则民众。民众,则国广。故曰:俭故能广。

由非之言观之,俭用其财而家富者,智士焉耳;若夫圣人,则以爱宝其神为俭;人君,则以重战其卒为俭。是俭非专指用财,只是不敢放侈之意,彰彰明矣。韩非又曰:

聪明、睿智,天也;动静、思虑,人也。人也者,乘于天明以视,寄于天聪以听,托于天智以思虑。故视强则目不明;听甚则耳不聪;思虑过度,则智识乱。目不明,则不能决黑白之分;耳不聪,则不能别清浊之声;智识乱,则不能审得失之地。目不能决黑白之色,则谓之盲;耳不能别清浊之声,则谓之聋;心不能审得失之地,则谓之狂。盲,则不能避昼日之险;聋,则不能知雷霆之害;狂,则不能免人间法令之祸。书之所谓治人者,适动、静之节,省思虑之费也。所谓事天者,不极聪明之力,不尽智识之任。苟极尽则费神多,费神多则盲聋悖狂之祸至。是以嗇之。嗇之者,爱其精神,嗇其智识也。故曰,治人事天莫如嗇。众人之用神也躁,躁则多费,多费之谓侈。圣人之用神也静,静则少费,少费之谓嗇。

由此观之,俭嗇者,适动静之节,省思虑之费也;不极聪明之力,不尽智识之任也;爱其精神,嗇其智识也。然则俭嗇直是归根、复命,绝圣、弃智,而至于无为。虽谓俭即“无为”可也;岂若谭氏之所谓俭,止于节用金钱者乎?凡节用金钱者,将以求富也;而老子之言曰:

服文彩,带利剑,厌饮食,财货有余:是谓盗夸,非道也哉!

持而盈之,不如其已;揣而税之,不可长保;金玉满堂,莫之能守;富贵而骄,自遗其咎。

名与身孰亲?身与货孰多?得与亡孰病?是故甚爱,必大费;多藏,必厚亡。

老子非特不愿积财致富,且深知慳吝之害,故曰:“甚爱必大费,多藏必厚亡。”此足为俭非节财之反证也。今试为老子书中俭字下一定义曰:

俭者,少也。(简义)

不极聪明之力,不尽智识之任;由文返朴,多因循,少造作;由博返约,不积蓄,无盈余谓之俭。(详义)

既知俭之定义,则俭之效用可得而言。老子曰:

我有三宝,持而保之。一曰慈;二曰俭;三曰不敢为天下先。慈,故能勇,俭,故能广。不敢为天下先,故能成器长。今舍慈且勇,舍俭且广,舍后且先,死矣。

治人事天莫若嗇。夫唯嗇,是谓早服。早服,谓之重积德。重积德,则无不克。无不克,则莫知其极。莫知其极,可以有国。有国之母,可以长久。是谓深根、固柢,长生、久视之道。

俭嗇之效,莫知其极。深根、固柢、长生、久视,其道要妙,岂

守财虏所可及者耶？又曰：

圣人不积。既以为人，己愈有；既以与人，己愈多。

天之道，损有余而补不足；人之道，损不足以奉有余。孰能有余以奉天下？唯有道者。

有道者法天之道，损有余以奉天下，似损己以利人矣；然而既以为人，己愈有，既以与人，己愈多。仍未尝有所损于己也。此亦俭之效也。又曰：

五色，令人目盲；五音，令人耳聋；五味，令人口爽；驰骋畋猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。

五色、五音、五味、驰骋畋猎、难得之货，皆极聪明之力，尽智识之任之所致，非俭啬之道。是以

圣人去甚，去奢，去泰。

甚者，极思虑之致；奢者，尽华靡之观；泰者，穷耳目之欲：皆圣人之所务去也。又曰：

为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。

故物或损之而益，或益之而损。

洼则盈。敝则新。少则得。多则惑。

保此道者不欲盈。夫惟不盈，故能蔽不新成。

曰益，曰盈，曰新，曰多，皆俭之反面。曰损，曰洼，曰敝，曰少，皆俭之正面。要之，俭者，侈靡之反也。民德日离，渐多利器，国家滋昏；故圣人治天下，必返之淳朴之世。故曰：“见素抱朴。”又曰：“我无欲，而民自朴。”朴，即俭也。俭则民德归厚矣。至俭之世，即老子理想中之乌托邦。其言曰：

小国，寡民。使有什佰之器而不用。使民重死，而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。

使有什佰之器而不用，是不极聪明之力，不尽智识之任也。虽有舟舆无所乘之；虽有甲兵，无所陈之；使民复结绳而用之，是由文返朴，多因循，少造作也。皆俭之道，故曰至俭之世也。

### 第三节 知 止

老子论知止之道曰：

知足不辱，知止不殆，可以长久。

祸莫大于不知足；咎莫大于欲得；故知足之足常足也。

知足者富。

所谓知足、知止者，非直不贪之谓，盖不欲进化之谓也。安乐贫贱，不慕富贵，自谓得老子之道，则老子之道小矣。必也，崇尚无为，不求进步；岂惟不求进步，抑亦不期保守，诚如是，始足以称知止。知止之道，与崇俭相表里。知止者，崇俭之渐也。虽然，俭者由文返朴，由博返约，有退后之势，合乎反者道之动之义。而知止云者，不进、不退，不能谓之动，亦不能谓之反；且能知止斯不争、不矜，合于守柔之道，何不以入于道用章耶？尝谓老子之止者，所以为其退也，故以入诸道动章耳。老子曰：“持而盈之，不如其已。”又曰：“保此道者不欲盈。”此为崇俭之义，亦为知止之义。恶盈而返于虚，俭之道也；守虚而不敢盈，止之道也。崇俭譬如山行遇险，退而避之；知止则如知山有险，勒马不前。故曰：

道常无名，……民莫之令而自均。始制有名；名亦既



有，夫亦将知止。知止可以不殆。

无名之时，民莫之令而自均。及始制有名，则文物日盛，而世变日亟；未能返朴，则莫如知止，犹可不殆也。严氏几道评大道废以下三章有云：

今夫质之趋文，纯之入杂，由乾坤而驯至于未、既济，亦自然之势也。老氏还淳返朴之义，犹驱江河之水而使之在山，必不逮矣。夫物质而强之以文，老氏誉之是也；而物文而返之使质，老氏之术非也。何则？虽前后二者之为术不同，而其违自然，拂道纪，则一而已矣。

严氏之言辩矣；顾未足以难老子。夫物质而不强之以文，老子之知止是也；物文而返之使质，老子之崇俭是也。返之云者，岂必开其兑，济其事，勤于为为，违自然，拂道纪，而后能还淳返朴也哉？亦曰，以知止为崇俭之渐耳。天下之事，非进则退，断未有亘古如斯，绝无变化者也。池不加水则渐涸，灶不加薪则渐熄，物不加文则渐返于质。其止者，所以为其退也。以止为退，则逸而不勤，静而不躁，未尝矫揉造作，而淳朴可复。严氏观念之与老子迥异者，在以质之趋文，纯之趋杂为自然之势。老子之根本观念，则以谓文之趋质，杂之趋纯，乃自然之势。乡使严氏从其根本观念驳之，则是非有可论也。今乃疑老氏自相抵牾，违自然，拂道纪，则谬矣。老子自然之道，终始一贯，只可论其是非，不容讥其抵触，学者所宜潜心者也。

#### 第四节 弃 智

老子之弃智、绝学，实由崇俭而生。人欲求生活欲之满足，则必学以致其用；制为利器，创为良规，以适应之。老子既力求俭嗇，由文返朴，由博返约，则学问智慧，何所用之？故知其弃

智、绝学，根于崇俭也。其言曰：

前识者，道之华，而愚之始。

夫前识者，智之智者也；老子乃谓为道之华，而愚之始，则其排斥智慧也至矣。韩非解之曰：“先物行、先理动之谓前识。前识者，无缘而妄意度也。何以论之？詹何坐，弟子侍。牛鸣在门外。弟子曰：‘是黑牛也，而白题。’詹何曰：‘然，是黑牛也，而白在其角。’使人视之，果黑牛而以布裹其角。以詹子之术，婴众人之心，华焉殆矣，故曰道之华也。尝试释詹子之察，而使五尺之愚童子视之，亦知其黑牛，而以布裹其角也。故以詹子之察，苦心伤神，而后与五尺之愚童子同功，是以曰愚之始也。”由非之言观之，智而至于前识，犹不若愚，无怪乎老子以弃智、绝学为尚也。其言曰：

学不学，复众人之所过。

绝学无忧。……众人熙熙，如享太牢，如登春台；我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩。儻儻兮，若无所归。众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心也哉！沌沌兮，俗人昭昭，我独昏昏；俗人察察，我独闷闷。淡兮其若海，飘兮若无止。众人皆有以，而我独顽似鄙。

既倡绝学，则凡智识愈广者，愈为老子所轻。故曰：

知不知，上；不知知，病。夫惟病病，是以不病。圣人不病。以其病病，是以不病。

信言不美；美言不信。善者不辩；辩者不善。知者不博；博者不知。

智慧之于身，固无所益；而于国家，其害尤大。老子曰：

民多利器，国家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。

智慧出，有大伪。

古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。

反言之，则：

绝圣弃智，民利百倍。

是以圣人之治：虚其心，实其腹；弱其志，强其骨；常使民无知无欲；使夫知者不敢为也。为无为，则无不治。

弃智、绝学之后，社会之状况如何？曰：

小国，寡民。使有什佰之器而不用。使民重死，而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使人复结绳而用之。

老子以为此狃狃榛榛之社会，方可以处无为之事，行不言之教。吴草庐注“非以明民将以愚之”句云：“其流之弊，则为秦之燔经书以愚黔首。”程子亦云：“秦之愚黔首，盖出于老子。”而不知有大谬不然者。秦政之愚黔首也，自居明察之地；老子之愚民也，与之同愚。故曰：

圣人在天下，歛歛为天下浑其心。百姓皆注其耳目；圣人皆孩之。

所谓歛歛为天下浑其心者，先愚己，而后愚人也。其与秦政之愚民政策，有天渊之别矣。

## 第五节 去 欲

老子之去欲，根于弃智。无智，自然无欲；无所禁制于其间，与儒家制欲主义不同。牛马之所欲，止于刍秣；初民之所欲，止于衣食。老氏弃智、绝学，复于初民。初民之寡欲，根于天性。

彼未尝知五色之悦目,五音之悦耳,五味之悦口。树叶、兽皮,与纁青、拖紫无殊;鼓掌、投足,与韶武、大护等量;茹毛、饮血,与熊蹯、鹿脯媲美。庄子所谓“同乎无知,其德不离;同乎无欲,是谓素朴”。彼固不识何所谓可欲,更何用乎制欲哉?老子之道,总以自然为来源;复于初民之无欲,便是归于自然。若似儒家之制欲,便不自然。所谓为者败之,执者失之者,儒家之谓也。朴散之世,制礼、作乐。耀之以黼黻斧宸之仪,娱之以丝竹金石之响,所谓为也。及其相争相夺也,则教之以乐天、知命、安分、守己;既示之以可欲,复诏之以制欲,所谓执也。求其不失败,不可得也。然则何以知老子之去欲为顺乎自然耶?则请证之其言曰:

无名之朴,夫亦将无欲。不欲以静,天下将自定。

无名之朴,即朴未散而为器之时,绳绳不可名之世;其政闷闷,其民淳淳,不见可欲,自然无欲;无欲则静而复命,万物归根,故自定也。此就纯朴之世言之也。至于朴散之世则曰:

见素、抱朴,少私、寡欲。

是以圣人欲不欲,不贵难得之货。

朴散之世,人欲横流;既不能无欲,则不若寡欲,而欲不欲。盖犹胜于多欲也。此就个人言之也。至于治国之道则:

我无欲而民自朴。

不见可欲(见同现),使民心不乱。是以圣人之治:虚其心,实其腹;弱其志,强其骨;常使民无知无欲。

又深言其害曰:

罪莫大于可欲(依韩非增入),……咎莫大于欲得。

然则老子去欲之道既明;而吾谓去欲根于弃智,亦有证乎?

按：老子凡言去欲，必兼言弃智。如云“不见可欲”，先云“不尚贤”。言“使民无知、无欲”，而继之以“使夫智者不敢为”也。言“少私、寡欲”，而继之以“绝学无忧”。言“欲不欲，不贵难得之货”，而继之以“学不学，复众人之所过”。言“我无欲而民自朴”，则先云“人多伎巧，奇物滋起”。言“不欲以静”，则先云“无为”。“无为”者，不以智治也。故知弃智与去欲有连带之关系，必先弃智而后能去欲，此一定之程序也。虽然，老子之所谓无欲者，不贵难得之货，不炫可羨之仪而已；至饮食之欲，与生俱来，非特不宜禁遏，且必恣其自然。故以甘其食、美其服为理想之社会。所谓甘者，食之可饱也；所谓美者，衣之可温也。若以珍羞为甘，锦绣为美，便是贵族社会，而非老子之所倡。何则？珍羞锦绣，皆难得之货，圣人所不贵也。故曰：“服文彩，带利剑，厌饮食，财货有余，是谓盗夸。”是知美其服者，衣之可温耳，非服文彩之谓也；甘其食者，食之可饱耳，非厌饮食之谓也。甘其食者，顺自然之欲，人人平等者也；厌饮食者，肆口腹之欲，贵族所专者也。所差一间，而或赞焉，或毁焉，老子之道隐矣哉。

## 第六节 主 静

静者，无为之本也。老子论静之效曰：

重为轻根，静为躁君；是以圣人终日行，不离辘重。虽有荣观，燕处超然。奈何万乘之主，而以身轻天下？轻则失本，躁则失君。

牝常以静胜牡，以静为下。

重者恒静，轻者恒躁。重、静相关，而轻、躁互为表里。是以贵静亦贵重，戒躁亦戒轻。燕处超然，静也；身轻天下，躁也。贵静而戒躁何也？曰：

躁胜寒，静胜热。清静为天下正。

王辅嗣云：“躁罢然后胜寒，静无为以胜热；以此推之，则清静为天下正也。”辅嗣之意，谓躁劳而静逸，故主静也。善为士者必能主静，故老子曰：

古之善为士者，微妙玄通，深不可识。夫惟不可识，故强为之容：豫焉若冬涉川，独兮若畏四邻，俨兮其若容，涣兮若冰之将释，敦兮其若朴，旷兮其若谷。孰能浊以静之徐清？孰能安以久动之徐生？

所谓微妙玄通者，静而已矣。混兮其若浊，非真浊也；静之则徐清矣。清之以徐，不以骤，故曰若浊也。道之在天下亦若是矣。朴散为器，譬犹浊也；还淳反朴，譬犹清也。浊以静之徐清，是静能复命矣。故曰：

致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。

万物并作，动也。各复归根，静也。老子之道，恶动而居静。然则其言“反者道之动”，又曰“动而愈出”，又曰“安以久动之徐生”，抑何故耶？王船山明之曰：

死固死于静，生亦死于动。死于动者，能不静，而不能静于动也。静于动则动于静，动静两用而两不用。静于动，则动可名为静；可名为静，静亦乐得而归之，所谓“守静笃”者此也。动于静，则静可名为动；可名为动，静与周旋而不死，所谓“反者道之动”者此也。

善乎“动静两用而两不用”之说也！动中寓静，静中有动，方为老子之道。岂不动如木偶，始可谓之静哉？今夫行路者，动也。不匆遽以致踣，不冒险以蹈危，静也。跛者不行，而心驰千

里之外,虽不动乎,要不能谓之静。故曰“安以久动之徐生”,曰安,曰久,曰徐,何一非静?以静态为动机,则其动无害矣。故曰:

治大国若烹小鲜。

韩非云:“烹小鲜而数挠之,则贼其泽;治大国而数变法,则民苦之。是以有道之君,贵虚静而重变法。”非言重变法,颇迂老聃之旨。本已无法,奚待重变?至以虚静释此句,则在理可通。烹小鲜者动,不数挠则静,动中寓静也。治大国者动,无所为则静,亦犹是矣。静逸而躁劳,戒躁自亦戒劳。故曰:

谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门,是谓天地根。绵绵若存,用之不勤。

严复释“勤”曰:“勤犹劳倦也。”谷虚而静。绵绵若存,虚也;用之不勤,静也。老子又曰:

塞其兑,闭其门,终身不勤;开其兑,济其事,终身不救。

王辅嗣云:“兑,事欲之所由生;门,事欲之所由从也。无事永逸,则终身不勤也。”夫塞其事欲之所由生,闭其事欲之所由从,而后能不勤永逸,以归于静,则主静以去欲为先务也。曰“不欲以静,天下将自定”,固示我以去欲、主静之次序矣。故是篇于“去欲”之后,继之以“主静”。

## 第七节 希 言

今夫气不鼓荡则无声,水不搏跃则绝响,人不轻躁则希言。是希言者,主静之所必至也。老子曰:

希言自然。故飘风不终朝,骤雨不终日。孰为此者?天地。天地尚不能久,而况于人乎?

人何以必希言？以希言乃法自然也。飘风骤雨之不久，自然界之现象也。以此推之人事，则轻躁多言，亦必不能久。故曰：

多言数穷，不如守中。

何故不必多言？曰：

言有宗，事有君。

言既有宗，贵得其宗，则一言胜于万语。故曰：

大辩若讷。

知者不言，言者不知。

天之道，……不言而善应，不召而自来。

多言无益，美言亦然。故曰：

信言不美；美言不信。

何恶乎美言耶？凡为美言者，不能不用智；用智，则离乎自然矣。不美言，不多言，是谓善言。故曰：

善言无瑕谪。

这就个人言之也。至于治天下，则曰：

是以圣人处无为之事，行不言之教。

不言之教，无为之益，天下希及之。

悠兮其贵言。功成、事遂，百姓皆谓我自然。

悠兮其贵言者，得言之宗，不事多言，而言可贵也。百姓皆谓我自然者，希言自然，而百姓不知其所以然也。老子之所谓言，其义至广，非特宣诸口者可谓之言，即形诸文字者亦可谓之言。所谓“不言之教”者，实指声教法令言之。盖我无为而民自



化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴,安用声教法令为哉?子贡问君子。子曰:“先行其言,而后从之。”此无言而为为,非老子之道也。汉人有言曰:“为治不在多言,视力行何如耳。”此希言而为为,亦非老子之道也。老子之希言,期至于无为;故曰:“不言之教,无为之益,天下希及之。”又曰:“处无为之事,行不言之教。”则不言与无为,交相为用,彰彰可见。故老子之“大辩若讷”,异于孔子之“木讷近仁”也。孔子曰:“天何言哉,四时行焉,百物生焉。”此与老子效法天地而希言者相似。然其出发点既不相同,则其真义亦异。孔子注重修德;老子注重自然。孔子尝云:“为政以德,譬如北辰,居其所,而众星拱之。”意谓修德而众自归往也;其云天何言哉,亦谓功成而民自瞻仰,不藉言以自表,犹是为治不在多言之意;希言而为为,与老子希言而无为之意异也。要之,老子之所谓希言,固非孔子所谓“讷于言而敏于行”,尤非孔子所谓“敏于事而慎于言”。慎言属于修德,言于其上,则贵委婉;言于其下,则贵威严。彼其寡言,非出于自然也,强自禁制而已。强自禁制,矫揉造作,大背老氏之旨;故慎言非老子之道也。孔子之慎言,与敏事对称;老子之不言与无为偶举;其枘凿之迹,不待智者而后辨之。凡研究一家之学说,必揣其末;若比其末而齐之,则百氏皆失其真相矣。

## 第八节 废法

老子所谓行不言之教。实包举声教法令言之;故老子主希言,即主废法。恃法而治,非无为之治;若顺万物之自然而不敢为,则

民莫之令而自均。

令者,法令也;均者,平也。任自然,则无为而民自化,不恃

法令，而民皆平而不鸣矣。故曰：

太上，下知有之；其次，亲而誉之；其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，有不信焉。悠兮其贵言。功成事遂，百姓皆谓我自然。

太上之治，处无为之事，行不言之教，不立法令以制万民，故下知有之而已。其次，不能以无为处事，不言为教，立善行施，使下得亲而誉之。其次，不复能以恩仁令物，而赖法律以行威权，使民畏之。其次，则立法不善，威不行而令不从，而民侮之矣（参看王弼注）。夫上之以法御下也，言必信，行必果；及信不足，则有不信；不信而天下乱矣。曷若不言，不患不信？故曰：“悠兮其贵言。”贵言者，珍重其言，不轻一发；即王弼所谓行不言之教，不以形立物是也（形、刑通）。不言而事遂，无为而功成，百姓不知其所以然，其为效也，胜于法令多矣。老子又曰：

道生之，德畜之，物形之，势成之；是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，长之，育之，亭之，毒之，养之，覆之。生而不有，为之不恃，长而不宰，是谓玄德。

所谓莫之令而常自然者，不恃法令而顺自然也。所谓长而不宰者，为民之长，不恃威权以宰制之也。又曰：

圣人无常心，以百姓心为心。善者，吾善之；不善者，吾亦善之：德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之：德信。圣人在天下，歛歛为天下浑其心。百姓皆注其耳目；圣人皆孩之。

圣人既无常心，安有常法？善者，吾善之；不善者，吾亦善之，泯善恶之分也。无善恶之可言，何赏罚之足云？夫立法令，

必定赏罚之科。赏至于高官，罚至于杀戮。不如是，不足以维法令；然而老子以杀戮为大戒。其言曰：

民不畏死，奈何以死惧之？若使民常畏死，吾得执而杀之，孰敢？常有司杀者杀。夫代司杀者杀，是谓代大匠斫。夫代大匠斫者，希有不伤其手矣。

此其戒杀之意明甚。又曰：

民不畏威，则大威至。

王弼曰：“弃其谦后，任其威权，则物扰而民僻；威不能复制民，民不能堪其威，则上下大溃矣；天诛将至。”弼所谓“威权”，殆即法令之类也。弼注“鱼不可脱于渊，国之利器不可以示人”三句云：“利器，利国之器也，惟因物之性，不假刑以理物，器不可睹，而物各得其所，则国之利器也。示人者，任刑也。刑以利国则失矣。鱼脱于渊，则必见失矣；利国器而立刑以示人，亦必失也。”然则刑名之学，非老子之所讲也。老子既不主以法治国，将何以遏民之争？曰：

化而欲作，吾将镇之以无名之朴。

镇之以无名之朴，质言之，即令其浑浑噩噩，不识不知也。所谓百姓皆注其耳目，圣人皆孩之，亦此义也。老子既不主刑名，而世皆称法家源出老子，盖误解《史记》之所致。按：《史记·老庄申韩列传》赞曰：

老子所贵道，虚、无、因、应，变化于无为。故著书称微妙难识。庄子散道德，放论；要亦归于自然。申子卑卑，施于名实。韩子引绳墨，切事情，明是非；其极，惨礻少恩，皆源于道德之意。而老子深远矣。

太史公明谓老子微妙难识,则申、韩之原于道德之意,未必非误会经旨。今观韩子《解老》《喻老》,纯以挟数用术视老子,已失虚无自然之旨;其流于惨礻少恩,宜也。又观于申子卑卑,老子深远二语,明谓老子非申、韩所可几及。申韩之道,远不如老子之道也。陈钟凡《诸子通谊》有云:

……是德者,道之精;仁义者,道之粗。德者,道之本;仁义者,道之末。形、名、赏、罚者,又仁义之至粗至末者也。语道而至于仁义,其精已漓,其本已失;至于形、名、赏、罚,则道几乎息矣。故老子言道之极,至于礼而已;过此以往,非所忍言。……使道、德不失,则仁、义、礼、智、法五者,存可也,亡可也。道、德不存,已足戕人心而贼肝腑,更焉待于礼、法哉?……故礼失而有法,老聃所不忍言。……失礼而后法,则世变无复之,老庄之所痛心疾首者矣。故庄子曰:非生人之行,而至死人之理,适得怪焉。老子曰:民不畏死,奈何以死惧之?悲夫!率天下而出于死涂,尚复有道、德之可言?奈何学者不察,辄谓道、德之祸,其后为申、韩哉?……苏轼谓老子之学,重于无为,而轻于治天下、国家;是以仁不足爱,而礼不足敬。韩非得其轻天下之术,遂至残忍刻薄而无疑。李贽辨之曰:“彼以柔弱,而此以坚强;此勇于敢,而彼勇于不敢;固已方圆冰炭者矣。”……(按:下文谓贽言亦未当;吾意贽乃真知老子者也。)

陈钟凡谓老子不忍言法;而章太炎则谓老子固尝言法。其言曰:

老子曰:“有德司契。”契者,谓科条之在刻枋者也。  
(《检论原法》)

……后来人也都不解老子不看重豪杰,只要以正治国。

正是什么？就是法律。这一点，荀子却相近些。后来变出一种法家，像韩非子，本来是荀子的门徒，又是深于老子的，可惜一味严厉。所以《史记》上说老子深远，见得韩非也不及了。（《演讲录》）

按：有德司契句，王弼注云：“有德之人，思念其契，不念怨生而后责于人也。”据此，则契非科条之谓。又“以正治国，以奇用兵，以无事取天下”三句，王弼注云：“以道治国，则国平；以正治国，则奇正起也。以无事则能取天下也。上章云：其取天下者，常以无事；及其有事，又不足以取天下也。故以正治国，则不足以取天下，而以奇用兵也。夫以道治国，崇本以息末；以正治国，立辟以攻末。本不立而末浅，民无所及，故必至于以奇用兵也。”吴澄注亦云：“奇者，仅可施于用兵，不可以治国。正者，仅可施于治国，不可以取天下。”由上之二说观之：以正治国，以奇用兵，皆非老子之所尚；只以此为无事取天下之反衬耳。老子不尚为政，故曰：

其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。……孰知其极？其无正。正，复为奇。

无正者，无政也。王弼曰：“善治政者，无形（形、刑通），无名，无事，无政可举，闷闷然，卒至于大治，故曰其政闷闷也。其民无所争竞，宽大淳淳，故曰其民淳淳也。立形、名（刑名），明赏、罚，以检奸伪，故曰察察也。殊类分析，民怀争竞，故曰其民缺缺。谁知善治之极乎？惟无可正（同政）举，无可形名，闷闷然而天下大化，是其极也。以正治国，则必以奇用兵矣，故曰正复为奇。”弼说明、畅、确当，章氏不用，何也？章氏知韩非不及老子；然犹云法家自老氏变化而来。老子不云乎？

法令滋彰，盗贼多有。

此其抨击法令，至为显明。申、韩自托于黄、老，实则与老子背道而驰。老子与法家，羌无递嬗之迹。章氏强为之辩曰：

……又曰：“法令滋章，盗贼多有。”玄家以为老聃无所事法。韩非论之曰：“一人之作，日亡半日，十日亡五人功；万人之作，日亡半日，十日亡五万人功矣。然则数变业者，其人弥众，其亏弥大。”明官府征令不可亟易，非废法也。（《国故论衡·原道上》）

按：《说文》：“彰，彰彰也。”段注：“《尚书》某氏传、《吕览》注、《淮南》注、《广雅》皆曰：‘彰，明也。’通作章。”然则法令滋彰也者，法令愈益彰明，纤细不遗也。若谓官府征令不可亟易，当曰“法令数变”，不当曰“法令滋彰”。“数变”之与“滋彰”，其义相去远甚。韩非论数变业之失，当是解释“治大国若烹小鲜”句，故下文即曰：“凡法令更，则利害易。利害易，则民务变。务变之谓变业。故以理观之：事大众而数摇之，则少成；藏大器而数徙之，则多败伤；烹小鲜而数挠之，则贼其泽；治大国而数变法，则民苦之。是以有道之君，贵静，不重变法。故曰治大国若烹小鲜。”按：原书以工人数变业句至其亏弥大矣句为一节，谅系传抄之误；当至治大国若烹小鲜句为一节。据此，则其言与法令滋彰句无涉也。且韩非借解、喻老子，以申其形、名之说，常失老子本旨，又安足信也？章氏虽谓老聃非无所事法，顾亦知其非太上之道。其言曰：

其有回遁乱常，与众不适者，法令所不能治；治之，益甚。民以情伪相攻，即自败。故老子曰：常有司杀者杀。夫代司杀者杀，是谓代大匠斫。韩非虽贤，犹不悟。……政之所具，不过经令；法之所禁，不过奸害；能说诸心，能研诸虑，以成天下之亹亹者，非政之所与也。（《国故论衡·原道

下》)

法之禁者,好舍事状。而占察人之心术。反唇之诛,腹诽之刑,为人主一己便,而教天下谄谀,斯固蚩尤苗民所以为化。藉令为民俗计者,乃在长老、父、师导之以德,齐之以礼,非法令所能就也。立法之意,止于禁奸,使民有伪行惭德而已。欲以法令化民,是闻隐括足以揉曲木,而责其生榘、桷、聆风;民未及化,则夭枉者已多矣。(《检论原法》)

章氏之意,以为老子明法,但欲禁奸;若夫能悦诸心,能研诸虑,以成天下之亹亹者,则别有至道在:是歧老子之道而二之也。窃谓老子绝不明法,视法非禁奸之具。故曰:“法令滋彰,盗贼多有。”明欲禁奸而奸纷然并作,不如其已也。由老子之道,无为而民自化,好静而民自正,无事而民自富,无欲而民自朴。化矣,正矣,富矣,朴矣,宁复作奸犯科耶?老子更有所谓袭明之道者,因物之性,袭其固有之明而明之,即就其识性而觉悟之也(见陈钟凡《老子学说略》)。其言曰:

……是以圣人常善救人,故无弃人;常善救物,故无弃物:是谓袭明。

王弼曰:“圣人不立形(刑)名以检于物,不造进向以殊弃不肖。辅万物之自然而不为始,故曰无弃人也。”陈钟凡曰:“所谓善救人,善救物者,使人物自救也。”然则不立刑名,能使人物自救,袭明之道,其效殊宏。即或强梁、暴乱,不免为弃人弃物,亦必因物之性,令其自戮,不假刑也(王弼说)。章氏谓民以情伪相攻即自败,与此意近似;惜乎其不废禁奸之说也!

## 第九节 忘 术

韩非喜刑、名、法、术之学,故任权数。其作喻老也,以是附

会于老子。其言曰：

制在己曰重，不离位曰静。重则能使轻，静则能使躁，故曰：“重为轻根，静为躁君。”故曰“君子终日行，不离辘重”也。邦者，人君之辘重也。主父生传其邦，此离其辘重者也。故虽有代云中之乐超然，已无赵矣。主父万乘之主，而以身轻天下。无势之谓轻，离位之谓躁，是以生幽而死。故曰“轻则失臣，躁则失君”，主父之谓也。

势重者，人君之渊也。君人者，势重于人臣之间，失则不可复得也。简公失之于田成，晋公失之于六卿，即邦亡身死。故曰：“鱼不可脱于深渊。”赏罚者，邦之利器也。在君则制臣，在臣则胜君。君见赏，臣则损之以为德；君见罚，臣则益之以为威。人君见赏而人臣用其势，人君见罚而人臣乘其威。故曰：“邦之利器，不可以示人。”

越王入宦于吴，而观之（当作劝之）伐齐以弊吴。吴兵既胜齐人于艾陵，张之于江济，强之于黄池，故可制于五湖。故曰：“将欲翕之，必固张之；将欲弱之，必固强之。”晋献公将欲袭虞，遗之以璧马；知伯将袭仇由，遗之以广车。故曰：“将欲取之，必固与之。”

周有玉版，纣令胶鬲索之，文王不予；费仲来求，因子之。是胶鬲贤而费仲无道也。周恶贤者之得志也，故予费仲。文王举太公于渭滨者，贵之也；而资费仲玉版者，是爱之也。故曰：“不贵其师，不爱其资，虽知，大迷。是谓要妙。”

综非之言，得四术焉：一曰，勿离位失势；二曰，勿假赏罚于人臣；三曰，欲灭人国，必先示之弱而赂之货；四曰，欲灭人国，必先慢其贤臣而敬其佞幸。凡此皆尚驾驭、讲阴谋者之所为也。



老子果尚驾驭、讲阴谋乎哉？章太炎论之曰：

……然自伊尹、太公有拨乱之材，未尝不以道家言为急。迹其行事，以间谍欺诈取人。……老聃为征藏史。多识故事，约《金版》《六韬》之旨，著五千言，以极其情，则伊、吕亡所用。亡所用，故归于朴。若墨翟守城矣，巧过于公输般，故能坏其攻具矣。谈者多以老聃为任权数，其流为范蠡、张良，今以《庄子·胠篋、马蹄》相角，深黜圣知，为其助大盗，岂遽与老聃异哉？老聃所以言术，将以揅前王之隐慝，取之玉版，布之短书，使人人户知其术则术败。会前世简毕重滞，力不行远，故二三奸人得因其利；及今世有赫蹄雕镂之技，其书遍行，虽权数亦几无施矣。老聃称“古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多”。愚之何道哉？以其明之，是以愚之。今是狙佞则欺罔人；然不敢欺罔其类，交知其术也，故耿介甚。以是知去民之诈，在使民户知诈。故曰：“以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。知此二者亦稽式。”何谓稽式？谓人有发奸撻伏之具矣。粤无铸，燕无函，秦无卢，胡无弓车；夫人而能之，则工巧废矣。常知稽式，是谓玄德；玄德深远，而与物反。伊尹、太公虽知道；其道，盗也。得盗之情，以网捕者，莫若老聃。故老聃反于王、伯之辅，同于庄周嬗及儒家，痛矣。（《国故论衡·原道上》）

还有人说老子好讲权术，也是错了。以前伊尹、太公、管仲都有权术，老子看破他们的权术，所以把那些用权术的道理一概揭穿，使后人不受他的欺罔。老子明明说的“正言若反”，后来人却不懂老子用意。（《演讲录》）

陈钟凡袭章氏之说曰：

盖自黄帝以来,所谓道术者,其操心存乎坚忍。故曰:“受国之垢,是谓社稷主;受国不祥,是为天下王。”……其择术在乎权数。……及其用世也,以兵刑为大用,……以愚民为先务。……凡此皆前王理世致治之秘术,老聃所发奸撻伏而暴诸天下者也。(《诸子通谊》)

章太炎谓老子不任权数,是也;而其辞则非也。信如章氏所云,老子谈权数为发奸撻伏,使民户知诈,是启迪民智也。老聃之道在弃智。韩非《解老》,亦主不极聪明之力,不尽智识之任(《解老》多精到语,《喻老》则粗浅而失玄旨,疑出二人手笔)。今使民户知诈,是以智制智也;是使民斗智也。狙佞之不敢欺罔其类者,素知其智相若也。苟非其同类,虽有发奸撻伏之具,不免为其所欺。何者?未尝知其智相若而误犯之也。民之与民,亦不互知其智相若也,挟数用术者,亦将施其欺罔于人人;迨被欺者不受欺,则各挟其术以竞胜负,而纠纷起。然则使民户知诈,适足以乱天下。章氏曰:“会前世简毕重滞,力不行远,故二三奸人得因其利;及今世有赫蹄雕镂之技,其书遍行,虽权数亦几无施矣。”然则目今奸宄百出,占所未闻,抑又何说?尝谓大奸慝多出文人,读书弥多,适以济恶,玩目不识丁之徒于股掌之上;则老子之书,何足以使权数无所施哉?且诈亦因人而异矣。使民户知诈,则各用其诈;卒之诈者为尤诈者胜,则闾阎以扰。故知老子本旨,非欲使民户知诈也。老子云:“正言若反。”谓齐物也。若以谓“言非正意”,宜全书一例;然则言“无为之有益者”,明有为之用耶?言“不尚贤”者,明尚贤耶?虽愚者亦知其非是矣。吾谓《老子》一书,不涉权数。今引其近似权数之语,一一诠释以明之。老子曰:

重为轻根,静为躁君。是以圣人终日行,不离辘重。虽

有荣观，燕处超然。奈何万乘之主，而以身轻天下？轻则失本，躁则失君。

此主静之义，所谓“清静为天下正者耳”，非权数也。又曰：

以正治国，以奇用兵。

不察玄言，财群以老子主以奇用兵；不悟此乃无为之反义。以正、以奇，皆非能无为者，故仅能治国用兵，不若以无事之能取天下也。证之王辅嗣注，则知以正、以奇，皆非老子所贵之术。又曰：

非以明民，将以愚之。

此“弱其志”之义，所谓“我无欲而民自朴”，与民同愚，亦非权数。又曰：

善为士者不武；善战者不怒；善胜敌者不与；善用人者为之下。……不敢为主而为客，不敢进寸而退尺。

此数语者较近权数矣；然其意若曰：“苟能不为天下先，不与天下争，不以富贵而骄，则获自然之效果。”此不争而善下之义也，非权数也。又曰：

将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之。是谓微明。柔弱胜刚强。鱼不可脱于渊；国之利器不可以示人。

此数语最近权数，世人之误认老子任术者以此，不可以不辨也。“将欲歛之”云云，与“天将救之，以慈卫之”同一语法，但有正反之别而已。谓天而将歛之、弱之、废之、夺之也，必先张之、强之、兴之、与之以骄其心，而助其盈。骄盈者，败事之先兆也。几先曰微，显兆曰明，是谓微明。夫月有圆则必亏，竹既花乃濒

死,物盛必衰,自然之常轨也。圣人知张之必歛,强之必弱,兴之必废,与之必夺也;于是崇俭以免其张,守柔以免其强,复命以免其兴,知足以免其与。无与斯无夺,无兴斯无废,无强斯无弱,无张斯无歛;所谓“无为故无败,无执故无失”者此也。严几道独探玄旨,谓“张、强、兴、与皆不道早已之物,受者所当慎也”。就受者立言,不就施者立言,则无权数之说。辅嗣之注,虽未得其要;而云:“将欲除强梁,去暴乱,当以此四者,因物之性,令其自戮,不假刑也。”其言尚不背自然之旨,未若他人以权数解老之谬也。又注云:“利器,利国之器也。唯因物之理,不假刑以理物,器不可睹,而物各得其所,则国之利器也。示人者,任刑也。刑以利国则失矣。鱼脱于渊,则必见失矣;利国器而立刑以示人,亦必失也。”此亦颇合无为之旨,未尝言权数也。信如《喻老》所云,则老子直范雎、蔡泽之流,尚阴谋而讲诈术,宁不悖自然之道耶?老氏之所以异于阴谋家者,在自然与造作之分。任自然者,不责效而效自来;肆造作者,必责效而效始至。是故因欲强而后守柔者,阴谋家也;守柔出于自然,不期强而自强者,老氏之道也。因欲胜而后为客不为主,退尺不进寸者,阴谋家也;至其为此,出于自然,不期胜而自胜者,老氏之道也。是故谓阴谋家之成功,有似乎老氏道自然之结果,则可;若谓老氏有似乎阴谋家,则不可。为阴谋家则劳于用智;为老氏则逸于无为。夫智,老氏之所弃也。世乃欲诬老氏为用智之阴谋家耶?

## 第十节 同 尘

古者至德之世,同与禽兽居,族与万物并,无君子小人之分,无上下尊卑之别,万物一体,是谓同尘。同尘亦复命反始之道也,后世有所谓圣、贤、豪、杰者出,负其异于众曰:“吾非常人。”羞与常人伍,于是乃有智识阶级,而与平民殊矣。而此圣、贤、

豪、杰之中，有尤智者，又以其智服侪辈，而左右时势，于是乃有君主之尊，而平民愈卑矣。物之不齐，乱之始也。老子知之，反之于一律平等。书中两言同尘，盖根于齐物之理，混亲疏之别，泯贵贱之阶也。严几道云：“黄老之道，民主之国之所用也，故能长而不宰。”又云：“安，自繇；平，平等；太，合群也。”又云：“以贱为本，以下为基，亦民主之说。”虽其言微涉傅会，而老子之平等思想，固显然可见，非臆断也。其论不尚贤，不贵师，善不善，吾既述之于齐物篇矣。又如“人之所教，我亦教之”“人之所畏，不可不畏”等语，凡以示我与人同。我不贤于人，人亦不贤于我；故人之所教、所畏，亦即我之所教、所畏，而莫能外也。又“圣人被褐怀玉”句，王注云：“被褐者，同其尘；怀玉者，宝其真也。”其言盖谓圣人怀玉而不自夸异，被褐以同于人人，以喻见道而不自矜，自侪于人人而不自贵。由此推之，善治天下者，未尝以其聪明睿智自高于百姓。故曰：“圣人无常心，以百姓心为心。”其所知，匹夫、匹妇之所能知也；其所行，匹夫、匹妇之所能行也。非若儒者所谓“民可使由之，不可使知之”；亦无所谓“非常之原，黎民惧焉”者也。儒家视民上为领袖；老氏视民上为庸人。儒家谓民愚而君智；老氏谓民智而君愚。君愚非真愚也，不用其智而守其愚也。自愚而后能愚民；及其与民同愚矣，则无为而治，民忘其有君，君忘其有民。君民相忘矣，尚复有贵、贱之可言耶？故曰：“不可得而贵，不可得而贱，故为天下贵。”虽然，严几道知老子等视贵、贱，遂谓黄老为民主治道，斯又厚诬老子。其言曰：

老子言作用，辄称侯王，故知《道德经》是言治之书。然孟德斯鸠《法意》中言民主乃用道德，君主则用礼，至于专制乃用刑。中国未尝有民主之制也，虽老子亦不能为未见其物之思想；于是道德之治，亦于君主中求之不能得，乃

游心于黄农以上,意以为太古有之。盖太古君不甚尊,民不甚贱,事与民主本为近也。此所以下篇八十章有“小国寡民”之说。夫甘食、美服、安居、乐俗,邻国相望,鸡犬相闻,民老死不相往来,如是之世,正孟德斯鸠《法意》篇中所指为民主之真相也。

夫所谓民主治道者,只见其上下相范围,未见其上下相忘也。相范围不能无倾轧。倾轧则智者与有力者常踞政治之中枢,名虽平等,而实未足与语也。惟上下相忘者,不竞智而守愚,不图治而自治;无制度文为,经营区画,则智者无以展其所长,而愚者有以掩其所短。智愚齐而真平等至矣。儒家尊君而卑臣,贵人而贱物;老氏则人人平等,万物一体。此其根本在乎齐物之观念。齐物者,其理论也;同尘者,其实践之道也。齐物为体,同尘为用。前述齐物明其体,今述同尘究其用。非二事也。

## 第十一节 破 迷

天、地、鬼、神,皆初民之所迷信。其迷信之由,夏曾佑论之最至。其言曰:

初民之意:观乎人类,无不各具知觉。然而人之初生,本无知觉者也;其知觉不知从何而来。人之始死,本有知觉者也;其知觉又不知从何而去。于是疑肉体之外,别有一灵体存焉。其生也,灵体与肉体相合而知觉显;其死也,灵体与肉体相分而知觉隐。有隐现而已,无存亡也。于是有人鬼之说。既而仰观于天,日月升沈,寒暑递代,非无知觉者所能为也,于是有天神之说;俯观乎地,出云雨,长草木,亦非无知觉者所能为也,于是有地示之说。天神、地示,均以生人之理推之而已。其他庶物之变所不常见者,则谓之物

魅，亦以生人之理推之而已。（《中国历史教科书》）

至老子则不信天、地、鬼、神之能为灵怪。胡适之《中国哲学史大纲》论之曰：

老子以前的天道观念，都把天看作一个有意志、有知识、能喜、能怒、能作威福的主宰。老子生在那种纷争大乱的时代，以为若有一个有意志知觉的天帝，决不致有这种惨祸。

胡氏谓老子以天为无知觉，是也；而谓老子因当世纷争大乱而后不信天，则非也。有庙祝闻人将毁庙以建校，则昕夕祷于神前曰：“毁者果来，必令立死以儆。”迨庙毁而毁者无恙，然后知神之未始有灵。信如胡氏所论，是以老子为庙祝之类也。且天无知觉，亦非胡氏创说。章太炎曰：

老子并不相信天帝、鬼、神和占验的话。孔子也受了老子的学说，所以不相信鬼、神，只不敢打扫干净；老子就打扫干净。（《演讲录》）

又非特太炎言之也。夏曾佑曰：

老子之书，于今具在；讨其义蕴，大约以反复申明鬼、神、术数之误为宗旨。“万物芸芸，各归其根；归根则静，是为复命。”是知鬼、神之情状不可以人理推，而一切祭祀之说破矣。“有物混成，先天地生。”则知天、地、山、川，五行、百物之非原质，不足以明天人之故，而占验之说废矣。“祸兮福所倚，福兮祸所伏。”则知祸、福纯乎人事，非能前定之者，而天命之说破矣。鬼、神、五行，前定既破，而后知天、地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗；闕官、清庙、明堂、辟雍之制，衣裳、钟鼓、让揖、升降之文之更不足言也。

夏氏之说,胜于胡氏多矣。初民畏天,以天为至高无上,老子则不然。其言曰:

有物混成,先天地生。……人法地;地法天;天法道;道法自然。

王乃天;天乃道。

是天之上有道,道之上有自然;道与自然,皆先天地生,而天之不为至高无上也明矣。地也,天也,道也,自然也,分之则为四,合之则为一。人之法地,法其自然也;地之法天,法其自然也;天之法道,亦法其自然也。地不能自然;则失其所以为地;天不能自然,则失其所以为天;道不能自然,则失其所以为道。然则老子书中之所谓天,皆自然之代名也。天法自然,则与自然无异也。犹器皿之出于模型,弟子之受于师傅;自然既无为,则天安能有为?故天之无恩意,无权威,宜也,岂待世乱而后疑天之无知哉?老子曰:

天门开阖,能无知乎。

治人、事天莫如啬。

天将救之,以慈卫之。

天之所恶,孰知其故。

天之道,不争而善胜,不言而善应,不召而自来,繹然而善谋。天网恢恢,疏而不失。

天之道,其犹张弓与?高者抑之,下者举之,有余者损之,不足者补之。天之道,损有余而补不足;人之道,损不足以奉有余。

天道无亲,常与善人。

天之道,利而不害。

凡诸言天,皆指自然。天门,自然之门也。事天,顺自然也。



天将救之，合乎自然则得救也。天道，自然之轨则也。天网，自然之范围也。知乎此，则老子无迷信可明矣。虽然，老子言天，固指自然；其言鬼神，非指自然也。初民既有鬼神之说，不能不据其说而破之；然不言无鬼神，而但言鬼神不伤人。鬼神与人无关，犹无鬼神矣。故曰：

以道治天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不伤人；非其神不伤人，圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交归焉。

虽然，老子之以鬼神为无权威，犹其以天地为无权威也；而以鬼神为有，亦犹以天地为有也。故曰：

天下神器，不可为也。

天得一以清，地得一以宁，神得一以灵。……天无以清将恐裂，地无以宁将恐发，神无以灵将恐歇。

神器之说，犹可如王弼所云，以无形无方解之。至云“神得一以灵”，明谓神得自然之道则灵矣，不能谓老子主无神之说也。又曰：

善建者不拔，善抱者不脱，子孙以祭祀不辍。

藉曰无神，何有祭祀？故知老子但以鬼神为无权威耳，非谓无是物也。盖尝思之，老子之鬼神观念，实根于同尘之理。万物一体，则鬼神之不能祸福人，亦犹人之不能祸福鬼神也。圣人顺其自然则不伤人，鬼神顺其自然，又安能伤人？以人理推之，鬼神无伤人之理，故曰：“非其神不伤人，圣人亦不伤人。”以相比也。且人之畏鬼神者，必其多欲而害理者也。故韩非论之曰：

人处疾则贵医，有祸则畏鬼。圣人在上则民少欲。民少欲则血气治而举动理。举动理则少祸害。夫内无瘞、疽、痺、痔之害，而外无刑罚、法诛之祸者，其轻恬鬼也甚。故

曰：“以道莅天下，其鬼不神。”

民少欲而不害理，则不畏鬼神矣。畏鬼神祸己，则惕息而不宁；幸鬼神福己，则心动而不静。不宁、不静，老子之所大忌。故老子不信鬼神之能祸福人，此又一证也。

## 第十二节 外 身

老子曰：“名与身孰亲？身与货孰多？”世皆以为老子贵身矣。然贵之斯爱；爱之斯求所以安之；求其安而不得，斯徬徨终日，遂失虚静之旨。此浅儒所不屑为，而谓老子愿之乎？是知“名与身孰亲”云者，名欲抑而身故扬耳。身、货之较，意亦在贱货，非在贵身也。何以论之？老子曰：

宠、辱若惊，贵大患若身。何谓宠、辱若惊？宠为下得之若惊，失之若惊。何谓贵大患若身？吾所以有大患者，为吾有身；及吾无身，吾有何患？故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。

夫不能外身而大患至，则身非所当贵也可知矣。顾下文又曰：“贵以身为天下。”其意何居？余杭章氏明之曰：

案老聃书多言无欲；无欲则不得慈民处官；文旨相错，义有夺予。此为大智所宅，与应醋物求异状。道者因贰以济民，行一耑不足以尽之，而非自为齟齬也。偏至，则跌矣。观其宠、辱之章，世或以为患、身期于灰灭，而更与宠、辱若惊相戾。桑门又曰：“是徒能无身，未无‘人我’‘法我’。”古者辞义通博，言身、言我或不别，虽桑门书尚时见之，又无以难。章炳麟曰：不察玄言，群以老聃欲舍身。案其文曰：“……”此则讼言贵爱其身；非直贵身，又贵大患也。诸言死、生无变，哀、乐不动乎匈中者，谓其至无；贵爱其身，宝啬

大患而不辞者，谓其供物之求。“人我”之谓身，“烦恼”之谓患。夫“灵台”不可持者，断“法我见”也；不少留“人我见”者，其志则一往趣寂，无利万物之情。“涤除玄览”者，断“所知障”也；不少留“烦恼障”者，其志则厌苦人世，不能悲恫，以应群生之求也。若是者，宁足以托寄天下者耶？夫吾无身者，吾无患矣，斯乃桑门小乘尪劣之行，怖畏生死，而期于远离五阴；彼大乘者，适贵其身与患俱，未遽避患也。何者？人民困饿之厄，寒燠之眚，鰥寡之戚，无欲者不能体觉也。虽尝有欲；而足以顺志、娱形者，与人苑、枯相绝，忧、乐相殊，则忘之。人情不能无宠、辱，……虽知道者，其身固亦尝惊之矣；后始超蹕，返于太冲，其先所履涉未忘也。故能迓度物情，不闲翺忽。……夫有身不期于大患，而大患从之；大患不期于托寄天下，而托寄天下从之，此老聃所为贵爱者哉！……夫不持“灵台”而爱其身，“涤除玄览”而贵其患，义不相害，道在并行矣。

最观章氏所解，意谓外身与贵身，义不相害，道在并行。傅以释氏“二我见”与“二障”之说，以谓“法我见”“所知障”宜断，而“人我见”“烦恼障”不妨少留；留之，所以供物之求也。夫老氏之非厌世，证之其议论之积极，自无可疑。虽其取径有异乎大乘之发菩提心，证大觉果，不住涅槃；而其救世之情则一也。然既以清静、自然为道，必不肯以心为形役，如常人之爱惜身命。章氏所谓爱身，陈义甚高，乃少留“人我见”之谓，非爱惜身命之谓也。宠、辱一章，意旨缭绕难明；章氏云云，剖析圆融，可备一说。尤以“有身不期于大患，而大患从之”数语为最得玄旨。循老子之道而获效，盖有不期然而然者矣。至其所谓死、生无变，哀、乐不动乎匈中；不持“灵台”，断“法我见”者，则诚老子外身

之真义,吾无以易之矣。老子言外身之效有云:

是以圣人后其身而身先,外其身而身存。非以其无私耶?故能成其私。

无私者,无人、我之界也。无私而能成其私,不期然而然,非求之也。道在自然,岂虚语哉?

### 第十三节 无 死

人惟畏死,乃求长生;老子非畏死者,故未尝求长生也。世人顾厚诬之。河上公释谷神、营魄、生死诸章,悉养生之言。其尤谬者有云:

使吾无有身体,得道自然,轻举升云,出入无间,与道通神,尚有何患?(六章)

治身者却阳精以粪其身。(四十七章)

善以道抱精神者,终不可拔引解脱。(五十四章)

修道于身,受气养神,益寿延年;其德如是,乃为真人。

(同上)

人能以气为根,以精为蒂。如树,根不深则枯,蒂不坚则落矣。言深藏其气,固守其精,使无漏泄。(五十九章)

河上公注,不知何人伪托;殆为方士之流,借聃书以宣传其炼气、养神之说。今观其言,与后世道家《老子》诸注之荒谬无异。夫老氏身且无之,何有于死?未闻有外其身而畏死者也。老子虽有“死而不亡者寿”一语,大抵王弼所谓“身歿而道犹存”者近是;即如严复以“朝闻道夕死”解之,亦不朽之义耳,未足为仙寿之据也。老子又曰:

出生入死。生之徒十有三,死之徒十有三,人之生动之

死地亦十有三。夫何故？以其生生之厚。盖闻善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵。兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死也。

世人见“善摄生者”一语，遂谓老子教人以摄生之道；不悟老子之意，以不摄生为善摄生也。常人往往出生地而入死地。夫生有定数者什三，死有定限者亦什三耳；余皆非有必死之数，而自趋死地，此何故耶？以其求生，适以致死。王弼最喻此旨，故曰：“十有三，犹言十分有三分。取其生道，全生之极，十分有三耳；取死之道，全死之极，亦十分有三耳；而民生生之厚，更之无生之地焉。善摄生者，无以生为生（疑作以无生为生），故无死地也。”且老子所谓善于其事者，以其无为于其事而善之，非以其为为而善之也。善言者不言，善争者不争，善宰则不宰，善为道者无为，则善摄生者不摄生，又何足怪乎？夫唯无死，乃可不死，自然之道也。若心常畏死，死旋至矣。《庄子·达生》篇有云：

壹其性，养其气，合其德，以通乎物之所造；夫若是者，其天守全，其神无却，物奚自入焉？夫醉者之坠车，虽疾不死；骨节与人同，而犯害与人异，其神全也。乘亦不知也，坠亦不知也。死、生、惊惧不入乎其胸中，是故遇物而不懼。彼得全于酒者而犹若是，而况得全于天者乎？

得全于酒者之不知避害，犹之得全于天者不知避死。坠车不死，与遇虎不伤，实同一理。事之有无姑勿论，而纯任自然之不致自趋死地，则聃之本旨也。聃不云乎：

民之轻死，以其求生之厚，是以轻死。夫唯无以生为者，是贤于贵生。

吴澄云：“轻，易也。生生之厚，求生之心太重也。贤，犹胜也。贵生，贵重其生，即生生之厚。求生之心重，保养太过，将欲不死，而适以易死。至人非不爱生；顺其自然，无所容心，若无以生为者；然外其身而身存，贤于重用其心，以贵生而反易死也。”至哉吴草庐！吾所欲言草庐已先我言之。则河上公之流，草庐之所讥也，岂自我始哉？老子又曰：

含德之厚，比于赤子。……精之至也。……和之至也。知和曰常。知常曰明。益生曰祥。心使气曰强。物壮则老，是谓不道；不道，早已。

赤子之精、和，而未尝知摄生也。王弼曰：“生不可益；益之则夭。”王敌曰：“求益其生，是为灾祥。”老子之所引为大戒者，岂容养生家穿凿而傅会之哉？老子以不摄生为摄生之不二法门，固已明诏后世曰：

天长地久。天地之所以能长且久者，以其不自生，故能长生。

不自生者能长生，更何待于摄生？庄周数言养生，未免自生之意，已与老聃微异；然“缘督为经”，犹合自然之旨。厥后方士炼气、吐纳，其矫已甚，皆托于聃。而河上公为滥觞焉。是何异于指鹿为马耶？聃又云：“坚强者死之徒。”此别一死法，未能与生生之厚而致死者并论。别见守柔篇中，兹不及。

## 第五章 道 用

### 第一节 守 柔

《庄子》曰：“老聃以濡弱、谦下为表，以空虚不毁万物为实。”故知老子处世，以守柔为第一义。守柔者弱，弱者处下不处上，居后不居先，谦退而不争；是故曰弱，曰下，曰后；曰不争，皆守柔之道。老子曰：

守柔曰强。

胜人者有力；自胜者强。

此以不强为天下之至强。故曰：

天下之至柔，驰骋天下之至坚。

是守柔之效大矣。又曰：

强梁者不得其死，吾将以为教父。

此言不弱之害也。又曰：

天下莫柔弱于水；而攻坚强者莫之能胜，其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。是以圣人云：“受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是为天下王。”

人之生也柔弱，其死也坚强；万物、草木之生也柔脆，其

死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则不胜，木强则兵。强大处下，柔弱处上。

此兼柔、弱言之也。又曰：

大国者下流。天下之交，天下之牝。牝常以静胜牡，以静为下。故大国以下小国，则取小国；小国以下大国，则取大国。故或下以取，或下而取。大国不过欲兼畜人，小国不过欲入事人。夫两者各得其所，大者宜为下。

贵以贱为本，高以下为基；是以侯王自谓孤寡不穀。此非以贱为本耶？非乎？

人之所恶，唯孤寡不穀，而王公以为称。故物或损之而益，或益之而损。

此言下之益与不下之害也。又曰：

圣人后其身而身先。

我有三宝，持而保之。……三曰不敢为天下先。……不敢为天下先，故能成器长。……舍后且先、死矣。

此言后之益与不后之害也。又曰：

圣人之道，为而不争。

夫唯不争，故天下莫能与之争。

此言不争之益也。又曰：

上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。居善地；心善渊。……夫唯不争，故无尤。

此兼下与不争言之也。又曰：

勇于敢则杀，勇于不敢则活。此两者，或利，或害；天之所恶，孰知其故？是以圣人犹难之。天之道，不争而善



胜。……天网恢恢，疏而不失。

此兼弱与不争言之也。又曰：

江、海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害。是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争。

此兼下、后、不争言之也。最观以上所举，则知老子实践之道，以守柔为最要。故曰：“弱者道之用。”达用，则处世无碍矣。老子独以柔弱为用，盖与清静之道相辅而行。非静无以致柔，非柔无以显静；故曰：“牝常以静胜牡，以静为下。”水虽流也，而实天下之至静。山居习静者，未尝不耽泉壑也。至人之静也，如水之止，柔弱而有定；至人之动也，如水之流，幽默而有常。所谓动不忘静，静而且柔者，水其似之矣。静而不柔，则好胜、嗜争，恃刚陵物，遂以害静；柔而不静，则好动、恣欲，任气、肇事，亦以害柔。盖柔静之相依，有胜于辅车者矣。世或以柔、静为权术之本，则未为知老子者。老子之尚柔静。盖观察自然界现象，类推及于人身；是以屡状水、木、牝、牡之情，以示类推之所自。夫弱水之能攻坚强者，自然之势，非水有攻坚之术也；圣人后其身而身先者，亦自然之势，非圣人有先民之术也。不期然而然，谓之势；期然而然，谓之术。势之所至，乃自然之结果；术之所致，则人为之结果。天道不争而善胜，江海善下而为百谷王，皆势也，非术也。故知柔、静不涉权术。

## 第二节 非 战

老子之非战，根于守柔。守柔，斯不争矣。守柔系观察自然所得，非战亦然。故曰：

天之道，利而不害。

知天之道利而不害，推之入之道，亦当利而不害；用兵者害人以利己，是背天之道也。故曰：

天下有道，却走马以粪；天下无道，戎马生于郊。

戎马生于郊，背天之道，是谓无道。然则有道者奈何？曰：

我有三宝，持而保之。一曰慈。……慈故能勇。……舍慈且勇，……死矣。夫慈，以战则胜，以守则固。天将救之，以慈卫之。

慈者，利而不害之谓也。不慈而勇，是恃刚强，而背守柔之道，非真勇也。大勇不争；及其不得已而争，则战胜而守固矣。老子申慈之义曰：

以道佐人主者，不以兵强天下。其事好还。师之所处，荆棘生焉。大军之后，必有凶年。善有果而已，不敢以取强。果而勿矜；果而勿伐；果而勿骄。果而不得已，果而勿强。物壮则老，是谓不道；不道，早已。

夫佳兵者，不祥之器；物或恶之，故有道者不处。君子居则贵左，用兵则贵右。兵者不祥之器。非君子之器，不得已而用之，恬淡为上。胜而不美；而美之者，是乐杀人。夫乐杀人者，则不可得志于天下矣。吉事尚左，凶事尚右；偏将军居左，上将军居右，言以丧礼处之。杀人之众，以哀悲泣之。战胜，以丧礼处之。

此二章皆申明慈义。慈者以不战为贵；不得已而战，则哀矜而勿喜。苟乐杀人则不慈；不慈则丧吾宝，将何以战？故曰：

用兵有言：“吾不敢为主而为客，不敢进寸而退尺。”是

谓行无行，攘无臂，扔无敌，执无兵。祸莫大于轻敌；轻敌几丧吾宝。故抗兵相加，哀者胜矣。

吴澄曰：“为主，肇兵端以伐人也；为客，不得已而应敌也。……不行，则虽行如无行；不攘，则虽有臂如无臂；不执，则虽有兵如无兵；不扔之，虽有敌在前，如无敌也。……轻敌，则轻战，以至杀人，而丧吾慈宝矣。……哀者，慈心之见。苏氏曰：‘两敌举兵相加，而吾出于不得已，则有哀闵杀伤之心，哀心见而天人助之，胜矣。’”老子又曰：

善为士者不武；善战者不怒；善胜敌者不与；善用人者为之下。是谓不争之德；是谓用人之力；是谓配天古之极。

此章明示非战根于守柔，盖不争、善下，皆守柔之义也。或疑老子为兵家言。兵家所谈，多攻城略地之术；老子斥争、非战；即战矣，亦唯为客而不为主，退尺而不进寸；有城可攻而不攻，有地可略而不略，此其异一也。兵家尚智、用术，老子弃智、忘术，此其异二也。兵家或作老子语；老子必不作兵家语。盖一尚自然，一重功利，其根本观念既异，何由得其同哉？老子以非战为要义；其不得已而战，战而胜，乃余义耳。世人不知戒争，而独昧昧然强揅其战胜之术；弃其要义，宝其余义，诚所谓买椟还珠者已！

### 第三节 戒矜

凡不能守柔，不善下而好争者，必有所矜也。黷武者矜其国富、兵强，健讼者矜其赂重、援广。虽然，矜善游者恒溺，矜善骑者恒坠。是矜者，事之贼也。老子道在戒矜。其言曰：

企者不立；跨者不行。自见者不明；自是者不彰；自伐者无功；自矜者不长。其在道也，曰“余食赘行”，物或恶

之，故有道者不处。

不自见故明；不自是故彰；不自伐故有功；不自矜故长。

是以圣人自知不自见，自爱不自贵。

果而勿矜；果而勿伐；果而勿骄。

凡此皆戒矜之义也。圣人岂特不矜、不伐而已哉？举凡其所行事，不知其为己事也；其所成功，不知其为己功也。顺自然之势，行乎其不得不可；及其成功，亦自然之势之所至，敢自以为功哉？故曰：

功成事遂，百姓皆谓我自然。

万物作焉而不辞；生而不有；为而不恃；功成而不居。夫唯弗居，是以不去。

生之，畜之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。

万物恃之而生而不辞；功成不名有；衣养万物而不为主。常无欲，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。

故道生之，德畜之，长之，育之，亭之，毒之，养之，覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。

是以圣人为而不恃，功成而不处，其不欲见贤。

老子于斯不惮烦言之者，以矜恃有害于自然，此而不明，则自然之义遂晦。世之为民上者，往往贪天之功以为己功，自念有此大功，足为民之主宰；此其自大，适足以见其小耳。聃所谓“不欲见贤”，即不欲显示其贤，不自为大，故能成其大也。又曰：

功遂，身退，天之道。

功非己功，则身退而不居其功，亦固其所；绝非所谓明哲保

身,亦非所谓谦让未遑。明哲保身者未能外身,谦让未遑者失道而务礼,皆非老子之所尚。盖功之遂也,如水到而渠成,非有所求而然;身之退也,如云归而岩暝,亦非有所畏而然也。故张良之从赤松,冯异之依大树,皆非老子戒矜之道。

#### 第四节 慎 事

夫骄矜者必不能慎事,故慎事根于戒矜。聃书四言“为而不恃”,恃其安而不慎者危,恃其兴而不慎者亡;不矜、不恃,慎而持之,则无败事矣。然慎事者,老子之余义也。善为道者,自然能慎;非谓能慎者即善为道也。以慎为余义,则慎属于自然;以慎为要义,则慎近于警惕。夫战战兢兢,如临深渊,如履薄冰者,心动而不静,事劳而不逸,能昭昭、察察,而不能昏昏、闷闷。此儒家之道,非崇尚自然者所宜出。老子曰:

大小、多少。报怨以德。……图难于其易,为大于其细,天下难事,必作于易。天下大事,必作于细。是以圣人终不为大,故能成其大。夫轻诺必寡信,多易必多难。是以圣人犹难之,故终无难矣。其安易持;其未兆易谋;其脆易泮;其微易散。为之于未有,治之于未乱。合抱之木,生于毫末;九层之台,起于累土;千里之行,始于足下。……民之从事,常于几成而败之;慎终如始,则无败事。

以上所录王弼本,原为二章,皆论慎事;吴澄合为一章,不为未见。至其语句先后颠倒,不知果何所本;且亦无关宏旨,故仍依王弼本录之。老子论慎之言,殊为罕见。“和大怨”一章,文义难明;辅嗣以为防患之意,兹姑从之,以入此篇。老子之言曰:

和大怨,必有余怨,安可以为善?是以圣人执左契,而不责于人。有德司契;无德司彻。天道无亲,常与善人。

王辅嗣云：“不明理其契，以致大怨已至，而以德和之，其伤不复，故有余怨也。”又云：“左契，防患之所由生也。有德之人，思念其契，不念怨生而后责于人也。”此章姑置勿论；且就前之所录观之，则知老子实践学之所以有慎事者，实根于理论学之齐物。盖“大小、多少”者，以小为大，以少为多；亦即以大为小，以多为少。大不异小，多不异少，是谓玄同。方吾之为细事，不知其为细事也，乃与大事等观。故处大事不加勤，处细事不加怠。本无大、小之分，何来勤、怠之别？又如难、易相成，亦老子之齐物论也。难、易相对而成，善为道者混而同之，不复辨认。当其处难，不觉难也；及其处易，亦不觉易也。难、易一而已。推之安、危，轻、重，坚、脆，治、乱，皆相对之说。苟知齐物之理，自能处安如危，防乱于治。此其出于自然而无丝毫勉强者也。不察玄言，则群以警惕为老聃之道矣。

## 第六章 道 效

淮南子作《原道训》，其称道效，极敷扬之致。老聃书往往亦称道效，盖淮南子之所自昉也。老子曰：

道者，万物之奥；善人之宝，不善人之所保。美言，可以市；尊行，可以加人。人之不善，何弃之有？故立天子，置三公，虽有拱璧以先駟马，不如坐进此道。古之所以贵此道者何？不曰“以求得，有罪以免”耶？故为天下贵。

王辅嗣曰：“言道者无所不先，物无有贵于此也。虽有珍宝、璧、马，无以匹之。美言之，则可以夺众货之贾，故曰美言可以市也。尊行之，则千里之外应之，故曰可以加于人也。老子又曰：

道常无名朴，虽小，天下莫能臣也。侯王若能守之，万物将自宾。

道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。……万物将自定。

此皆言以道莅天下之效也。又曰：

昔之得一者：天得一以清；地得一以宁；神得一以灵；谷得一以盈；万物得一以生；侯王得一以为天下贞。其致之。天无以清，将恐裂；地无以宁，将恐发；神无以灵，将恐歇；谷

无以盈，将恐竭；万物无以生，将恐灭；侯王无以贵高，将恐蹶。

所谓一者，道也。道生一，一乃道之用。道体不动，故指道用言之也。又曰：

善建者不拔，善抱者不脱，子孙以祭祀不辍。修之于身，其德乃真。修之于家，其德乃余。修之于乡，其德乃长。修之于国，其德乃丰。修之于天下，其德乃普。故以身观身，以家观家，以乡观乡，以国观国，以天下观天下。吾何以知天下然哉？以此。

善建者建道，故不拔；善抱者抱道，故不脱；子孙行之，则以祭祀不辍。用之于身、家乡、国、天下，无施而不当。吾所以知天下可以道治者，以观察类推而得之也。又曰：

执大象，天下往；往而不害，安、平、太。乐与饵，过客止；道之出口，淡乎其无味；视之不足见，听之不足闻；用之不足既。

大象，大道也。执大道而天下归往之，以此安平泰而无所害，其用大矣。然以道之淡乎无味，不如乐与饵之能悦人，人以此不能乐道。故曰：

使我介然有知，行于大道，唯施是畏。大道甚夷，而民好径。

韩非云：“书之所谓大道也者，端道也；所谓貌施也者，邪道也。”介然有知者，行乎端道，而唯邪道是畏？然民不乐道，故好径也。民何故好径？盖以大道为迂而难行耳。故曰：

上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，



大笑之；不笑，不足以为道。

闻道大笑，笑其迂而难行。老子驳之曰：

天下皆谓我道大，似不肖；夫唯大，故似不肖；若肖，久矣其细也夫！

此辟迂之说也。

吾言甚易知，甚易行；天下莫能知，莫能行。言有宗，事有君。夫唯无知，是以不我知。知我者希；则我者贵。

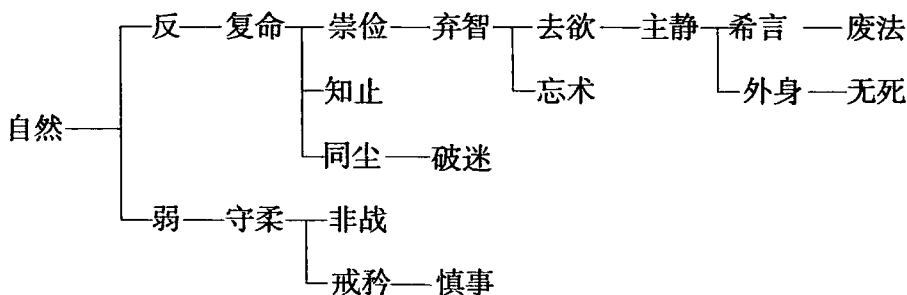
此辟难行之说也。夫唯无知于言之宗、事之君，是以不我知，而以易为难，于是知我者希矣。虽然，苟有则我者，斯以求得，有罪以免，而为天下贵，其用胡可胜言？由此观之，老子之歌颂道效，可谓至矣。然以无关宏旨，吾故最后及之。

## 第七章 结 论

余分析老子全书既毕，最而论之曰，世之厚诬老子者，皆误认老子为主功利故也。夫绳墨自矫，备世之急，墨翟之徒，以自苦为极者，所谓功利主义也。子罕言利；而曰：“苟有用我者，三年有成。”“有成”独非利乎？孟子尚义、轻利；而曰：“谏行、言听，膏泽下于民。”“膏泽”独非利乎？儒家之徒，以义为利，亦未尝不主功利也。董仲舒“正其谊不谋其利，明其道不计其功”，已与孔孟殊途；然道其所道，非老子所谓道也。释氏不期成佛；及功德满而入涅槃。老氏不期获效；及虚静极而收功利。二者取径不同，而其不主功利则一。持较儒墨二家，区以别矣。世人不悟此意，遂以为老子欲利国，不能不事法律；欲利身，不能不讲摄生；欲制人，不能不尚权谋；欲敛财，不能不贵俭嗇。以利为前提，以道为手段；执此以窥老子，则失之远矣。老子明谓“上德无为而无以为”。“无为而无以为”者，无所为而为无为也。不为求利而道自然，不为图功而处虚静。夫何故？盖以功利为前提，则开其兑，济其事，有所为而为，非上德矣。且夫动机在求功利者，是功利诱我为之也。为功利所诱，是役于功利，岂自然之道哉？故《韩非子》曰：“所以贵无为、无思为虚者，谓其意无所制也。夫无术者故以无为、无思为虚也。夫故以无为、无思为虚者，其意常不忘虚，是制于为虚也。虚者，谓其意无所制也；今制

于为虚,是不虚也。”非之意,以为意不可有所制也。今以功利为鹄的,则心动而意有所制;制于为虚且不可,况制于功利乎?然则聃书数言道效,何也?曰:不期道效者,主观;而历述道效者,客观也。客观所得:自古及今,为道未有不收效者,案而稽之,所谓“常知稽式”者此也。主观所得:为道未有先责效者,所谓“上德无为而无以为”者此也。非直不责效于先,抑且不居功于后,故曰:“功成事遂,百姓皆谓我自然。”归功于自然,老子之轻功利可知矣。释典未尝不述修持之效也;然使修持而先责效,则为释氏之大戒。聃书之述道效,何以异此,而固疑之乎?世惟以老子为主功利,往往摭摭聃书片言,傅会己意,弃全取偏,不知证之全书则扞格难通,甚至以弃智与任术同称,希言与明法并举,自相齟齬,莫衷一是,不亦慎乎?王弼《易略例》云:“自统而寻之,物虽众,则知可以执一御也;由本而观之,义虽博,则知可以一名举也。”弼之治《老子》亦若是矣。故其注虽或谬诠于片言,实能综观其大体。是篇之作,妄附探本之义,求老子之一贯思想。以谓老子道在自然。其于理论,则以辨名、齐物、阅甫为宗;其于实践,则以反始、守柔为要。由反始而引申之,得十三义;由守柔而引申之,得四义。其分也,如树之枝外生枝;其合也,如水之百川汇海。虽未敢自谓独探玄旨;而于弃全取偏之病,其或幸而免欤?

#### 老子全书一贯图



## 附 记

一、凡研究一人之学说，必先审其时之先后，书之真伪，及其师承之所自，此常人所知也。顾余于是数端，皆无创见，故不以著于篇。盖吾之所知，所以异于人之所知，则吾可以不作。读者倘以是为缺点，吾其无辞。

二、老子全书，必出一人手笔。唯佳兵一章，颇疑后人增入；以其言未悖老氏之旨，故亦讨论及之。

三、一字讹误羨夺之微，苟于意义不相刺谬者，则不复详加考据。如“佳兵”之“佳”当作“佳”，“信不足焉”之“焉”当属下句，训乃，皆考据家所津津乐道者；实则意旨相去无几。是篇注重系统的叙述，颇不拘拘于只字之间，盖与校勘之学殊科也。

四、整理事较易为，而批评则往往谬妄；故是篇但作整理工夫，至于批评，则有所待也。他日储识稍富，容或继今言之。

五、今人喜言归纳，实则恒用演绎。凡利于己说者，则搜罗务尽；不利己说者，则绝口不提。舍其不利己说者而观之，诚确乎其不可拔矣；然自欺欺人，莫此为甚。余为是篇，于老子全书，几无一语未经道及，宜无片面观察之嫌。顾彼此相较，则吾术为拙；往往一语齟齬，全章改作。非不如弃全取偏之易为力，羞而不屑为也。



# 论理学



# 目 录

导 言 .....	75
<b>第一篇 演绎的论理学 .....</b>	<b>76</b>
<b>第一章 概 念 .....</b>	<b>76</b>
第一节 何谓概念 .....	76
第二节 概念的种类 .....	76
<b>第二章 分类 定义 排比 .....</b>	<b>79</b>
第一节 何谓分类、定义、排比? .....	79
第二节 分类、定义、排比的历程 .....	80
第三节 分类与定义的规则 .....	82
<b>第三章 判 断 .....</b>	<b>83</b>
第一节 逻辑上的判断 .....	83
第二节 判断与言语的表现 .....	84
第三节 判断的种类 .....	85
第四节 判断的属性 .....	88
第五节 判断的其他分类法 .....	89
<b>第四章 命 题 .....</b>	<b>92</b>
第一节 命题的性质 .....	92
第二节 命题的种类 .....	92



第三节	命题的属性 .....	93
第四节	命题的分量与其分量的确定 .....	94
<b>第五章</b>	<b>推 理</b> .....	97
第一节	推理的性质 .....	97
第二节	推理的形式 .....	100
<b>第六章</b>	<b>演绎推理的形式与方法</b> .....	102
第一节	等价 .....	102
第二节	对当的推理 .....	105
<b>第七章</b>	<b>间接的推理——三段论法</b> .....	108
第一节	何谓三段论法 .....	108
第二节	三段论法的规律 .....	114
<b>第八章</b>	<b>演绎推理的谬误</b> .....	117
<b>第二篇</b>	<b>归纳的论理学</b> .....	121
<b>第一章</b>	<b>由观察与实验确定因果关系</b> .....	121
第一节	何谓归纳 .....	121
第二节	观察与实验 .....	121
第三节	观察与实验的原则——归纳的方法 .....	123
<b>第二章</b>	<b>假定的解释</b> .....	127
第一节	科学的假定的要点 .....	127
第二节	假定的解释的方法 .....	128
第三节	被摈斥的假定的价值 .....	132
<b>第三章</b>	<b>归纳论理学的第三个特别问题</b> .....	133
<b>第四章</b>	<b>由经验与类比而得的扩大作用</b> .....	138
<b>第五章</b>	<b>归纳推理的谬误</b> .....	141

# 导 言

## 何谓论理学

论理学又名逻辑(logic);逻辑是音译,论理学是意译。这乃是运用思想的一种学问。论理学的目的在乎应用种种原理,使我们的思想准确。

论理学是建筑在两种推理的形式之上的,就是普通所谓演绎法与归纳法。

这两种推理的形式在论理学上各占个别的地位。论理学的思想是以下列二者为目标的:(一)事实的一致;(二)事实的认识。事实的一致,意思是说,如果我肯定这个,就不能不同时肯定那个。至于思想与事实相符,这相符的确定性就是事实的认识。

由此看来,我们有演绎的论理学与归纳的论理学。演绎的论理学的作用是在我们的思想中建立一致性,归纳的论理学的作用是达到事实的认识。

所以本书分为两篇:第一篇说的是演绎的论理学,第二篇说的是归纳的论理学。

# 第一篇 演绎的论理学

## 第一章 概念

### 第一节 何谓概念

在演绎的论理学里,普通把思想的运用认为有三个要素:(一)概念(concept),或名(names),或词(terms);(二)判断(judgments),或命题(propositions);(三)推理(inference)。现在先说什么叫做概念。

概念是思想的一种方式,在这方式里,我们的思想把某一事物认为一件事物,而且这事物是与其他事物有别的。若把客观的意义来解释概念,无论任何事物,一经思想认为一种事物,这思想中的事物与事物的本身是一致的,而与其他事物是不同的,这事物就是一种概念。概念的内容就是它的含义。这种含义藉着一种个性而与他种含义有别,于是那个性就形成了概念的标识,或特性。

### 第二节 概念的种类

#### 一、简单的概念与复杂的概念

概念的内容可以是很简单的,它的范围是很有限的。这类

概念是不能分析或描写的,例如我们在天空里观察到的特别的蔚蓝色。如果我们念及这蔚蓝色,它就可以成为一个概念,因为这么一来,我们已经承认这种色是一物,是与他物有别的了。概念的内容也可以是很复杂的,它的意义的范围是无限的。宇宙的本身可以是一个概念。

由此看来,概念可以分为简单、复杂两种。所谓简单的概念,是不容分析为别的概念的;复杂的概念,是可以剖解为别的概念的。科学与哲学里的概念是复杂的概念,人们普通交际间所应用的概念也多半是复杂的。

## 二、普遍的概念、个别的概念、集体的概念

概念又可分为普遍、个别、集体三种。普遍概念是把若干的个别事物所共有的特征,在思想里联合起来而成的。个别概念是把某一个体的若干特征联合在思想里,而这些特征在其他个体所无的。集体概念是把某一些特征在思想里联合起来,同时赋有这些特征的若干个体并不被认为分离的,而被认为一个整体或机体。

## 三、抽象的概念与具体的概念

就概念的对象看起来,又可分为抽象与具体两种。具体概念的对象是被认为有固有性的,而它的固有性又仅是被认为属于它的。抽象概念的对象,本来可以做某物的固有性,却把它离开了那某物,成为单独的一种概念,例如白色本是某一种可见的东西的固有性,却被我们把它离开了它所应属的东西而成为一种概念,这就是抽象概念了。

## 四、积极的概念与消极的概念

依照概念之肯定与否定,又可分为积极与消极两种。论理学家往往把消极的概念叫做取消的概念,因为它总是把那正意取消了的,例如英语的 not-seeing、not-hearing。

### 五、绝对的概念与相对的概念

在演绎的论理学里,凡名词的意义本身已完,不待其他事物形成者,谓之绝对名词。凡名词必暗含相对的另一名词,其意义始完者,谓之相对名词,例如“夫、妻、兄、弟、君、臣”,都是相对名词;“鸡、狗、人、幸福”,都是绝对名词。

### 六、含义的概念与指示的概念

普通的论理学家把名词分为含义与指示两种。含义的名词非但指示一种事物,而且包括那事物的一切德性,例如“人”,非但指示了许多个别的实物,而且暗含着若干属于那样实物的德性。至于指示的名词仅仅指出了某一个体,却不曾包括有任何德性,例如约翰、史密士。

## 第二章 分类 定义 排比

### 第一节 何谓分类、定义、排比？

在论理学上所谓分类,是把已有的某一类所包含的事物分为若干较小的种类。所谓定义,是把那些包含在更广的种类之内的较小种类的特有标识加以说明。所谓排比,是对于各种类加以有系统的安排。

分类与排比乃是互相成全的两个历程。每逢分类必隐含着一种排比的工夫;而排比同时也就是一种分类的历程。分类与定义之间的关系也是很密切的:每一定义总是隐藏在分类的历程之内;而我们若欲分类,亦必同时有了定义才行。我们要很有条理地、很完满地分析某一种类,就不能不同时把那些种类都下一个定义;同理,我们要对于某一小类下一定义,也不能不同时把那大类分析。

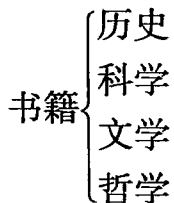
在未陈述这些历程以前,我应该先把演绎论理学上的几个名词加以解释。这就是大类(genus)、小类(species)、异点(differentia)、固有性(property)、偶然性(accident)。

大类乃是在逻辑历程中较大的一类;小类乃是大类被分析后较小的一类。异点是大类所包含各小类互相差异的标识。固有性也是属于小类的一种标识,但这标识并不是那名词的意义

的一部分。偶然性却只是某类中某一个体或某一部分的标识，而不是全部的标识。

## 第二节 分类、定义、排比的历程

假设我们在图书馆里分析书籍，我们的问题在乎如何分类，如何排比；因为在起初的时候，书籍本是同一类的东西，它们有许多标识是共同的。当然，可以有种种不同的分类法，与种种不同的排比法，所以我们初步的工作就是选择分类与排比的原则。例如我们首先把原有的书籍分为下列的种类：历史、科学、文学、哲学。这种分法既非严确的，也不是完密的，但它可以令我们达到分类的目的。我们注意到这些小类是平等的，如下图：



我们又注意到，每一小类各有一异点以别于他类，例如历史的异点乃在乎陈述人类社会的行为。

现在我们再加分析，又可得下列诸小类：历史可分为上古史、中世史、近代史；科学可分为物理学、化学、生物学；文学可分为小说、论文、诗歌；哲学可分为论理学、认识论、形而上学。这第二步的分法，可以得下列的几个结果：

（一）在第一步分析时原为小类的，现在它们既从自身分出了一些小类，它们自身就变了大类了，例如历史是书籍之一类，但上古史又是历史之一类，所以历史既是小类，又是大类；小类是对书籍而言，大类是对上古史而言。

（二）在第二步，分类的原则也变了，例如关于历史，是按时代而分的；关于科学，是按自然的现象而分的。

(三)在这历程中,又可分为最高类(summun genus)、最低类(infima)、相近类(proximate species)。最高类就分析所从开始的一类;最低类就是分析终止的各类;相近类乃是与大类最相邻近的各类,譬如文学的相近类是小说、诗歌等,而不是英国诗歌、德国诗歌。假使我们把文学分为英国诗歌与德国诗歌等,就漏了文学的相近类了。

让我们现在回到分类的初步,而用另一个原则去分类。这另一原则就是以某一标识之有无为根据,譬如把书籍分为历史与非历史两种,历史又分为近代与非近代两种;而非历史的书籍又分为文学与非文学两种。这种分法有一个专门名词,叫做二肢分(dichotomy),因为每一次分析只有两类。这种分法的好处在乎每一分析都分得很完密,因为具有否定性的一类已把那具有肯定性的一类所排除的都尽量包罗了。

让我们回到与分类很相近的一个历程,就是定义。仍以分析图书为例,那么,问题就在乎确定书籍的每一类与众有别的标识或特征。假使我们所审察的许多书籍都仅仅属于历史,那么,这些历史就具有两类的标识:第一类标识使它们成为书籍的一份子,第二类标识使它们成为历史的一份子;换句话说,每一部史书却具有普通的标识与特别的标识。

把这些标识说了出来,在论理学家就叫做下定义,譬如历史的定义是记载人类社会行为的书籍;因为这特别标识同时就是异点,所以一种定义就具有普通、特别、差异三种性质。但是,我们该注意,只有普通与特别的标识可以做论理学上的定义,其余如固有性及偶然性都永远不能做定义的,例如一个圆形可以有六寸的直径,但我们决不能以六寸的直径为圆形的定义。

还有一层应该注意的:论理学上的定义只能适用于一类的个体,而不能适用于某一个体;所以仅仅有普通名词是可以下定



义的。如果要对某一个体下定义,除非把那个体所独有的标识都举了出来,以别于其他个体。譬如我要对希特勒下一个定义,必须把希特勒所独具的标识,为古今中外所无者,一一都举了出来才行。如果仅仅说希特勒是一个德国人,等等,那只是他与其他德国人所共有的标识;这么一来,我们只能确定了希特勒所属一类的标识,却不能确定他本身的标识。所以在论理学上不能认为定义。

### 第三节 分类与定义的规则

在分类的时候,同时只能应用一个原则;否则种类会混淆了。譬如我们既然把书籍分为历史与自然科学,同时又加上一类八开本,那么,我们同时用了两个原则,所分的种类就混乱了。以致八开本可以包括历史与自然科学,就不合于逻辑的分类了。所以分类的第一个规则就是在同一分类的步骤内不得变换原则。

又假定在分析书籍的时候,我不以自然科学与历史并立,却以化学替代自然科学的地位,这么一来,是把下属的种类当做对立的种类,也就是漏了一个相近类,结果必弄到我们图书馆的书籍当中有些是无法分配或排比的。所以分类的第二个规则就是在大类中分出的小类必须是对立的,也可以说每一大类所分出的小类都应该是相近类。

至于定义的规则,上文已经说过。合乎逻辑的定义必须是指出普通与特别的标识的,而且仅仅限于普通与特别的标识。定义里包括着一个偶然性固嫌太窄了,就是包括着特性也嫌是赘疣。

## 第三章 判 断

### 第一节 逻辑上的判断

判断乃是一种精神行为,藉此承认两个不同的事物之间的一种关系的在。一个判断里,有两个步骤:

(一)觉得二物是有别而相关的;

(二)我们的精神是认二物间的关系在实际上是一件事实。我们的判断是不拘何物的——世上实有的、我们理想中的、器官所能接触的,或仅仅在意念中的,都可加以判断,——因此,所谓有别而相关的二物尽可以有种种不同的形相。颜色之于玫瑰,玫瑰之于花园,花园之于宇宙,事之于人,都是有别而相关的。

判断与其他的精神状态有别;如果把它与其他各种精神状态比较其不同之点,就更容易明了了。

第一,感叹不是判断。在纯粹的感叹里是用不着是认的;其间有的只是感觉、感触,例如惊讶、快活、悲伤,等等。当我们只叫“唉!”“噯呀!”不再说别的话的时候,我们并不曾判断。我们只露出了一种感觉的状态。

第二,疑问不是判断。一个疑问只是一种精神状态,在这状态里,仅仅起了一种思考,而没有判断。判断与疑问的分别就在乎是否有信心,因为有了信心才是承认。

第三,命令不是判断。命令只是希望某事可以成为事实;至于判断呢,已经加以是认,则那事现在已是事实了。

## 第二节 判断与言语的表现

判断是可以在意念中藏而不露的,及其露现时,则为言语。在论理学上,普通把表现判断的语句与判断的本身认为一事。思想与言语是关系很密的;但如果把精神上的判断与表现它的语句认为完全一物,就未免弄错了。

在语句里,主格为宾辞所断定;而这主格乃是语句里可分离的一部分。在判断里,意思在乎对象的全部分。譬如在语句里说“众星放光”的时候,主格是“众星”;但这语句所表现的判断的对象乃在乎全句的含义。由此看来,判断的对象是包括其所从表现的文法上的语句的主格及宾辞的。

再者,在文法上的语句里,宾辞是用以肯定或否定主格的。至于判断,却不把这一事物去肯定或否定那一事物。在文法上所谓宾辞,在判断里是没有的。当我说“月明之夜的水是美丽的”的时候,我在判断里并不把“美丽”去形容那月明之夜的水。我的精神里只是承认那月明之夜的水与“美丽”的关系是世界上的一件事情。所以文法上的宾辞与逻辑上的判断是有分别的。

什么字、什么句子是表现判断的呢?照普通的理论,只有说明句是可以表现判断的。固然,也许只有说明句可以表现判断而不患有含糊的可能;但若说除了说明句之外就没有其他的句子可以表现吾人所判断的事实,这却不是真话。实际上,单字已经可以胜此任;而且在精神初发达的时期单字乃是判断的唯一表现。当小孩子说“热,烧,伤”的时候,已经充分地表现了一个判断,而不致令人误会;这就等于说“这东西很热,烧着我,我受

了伤”了。

感叹句在原始的时候,其作用本在乎表现一种感觉,后来感叹人所用的句子却往往同时表现判断。譬如说:“呀!多么好的天气!”已经带着判断了。其实没有一个感叹句是表现纯粹的感觉的;只有单字,——例如“唉!”“呀!”——才表现纯粹的感觉。

疑问句也可以表现判断。有些疑问句所问的是纯粹的问题,当然不是判断;但有些疑问句所问的问题却不是论理学上认为问题的。在这种句子里,发问的人的目的并不在乎要知其所未知,却在乎强迫别人承认他的判断。

只有命令句是不能表现判断的,其所表达的只是一种希望,并没有事实给他判断。

### 第三节 判断的种类

判断可分为三种:

- (一)定言的(categorical);
- (二)假言的(hypothetical);
- (三)选言的(disjunctive)。

兹分述如下:

#### 一、定言的判断

在定言的判断里,判断的对象被认为简单的事件,而且是现实的事件,例如“云是黯淡的”,这一个判断表示那具有某色的云的存在简单事实。

#### 二、假言的判断

假言的判断不是纯粹的现实的事件,只是一种假定的事实与跟着这假定事实的某事物二者连起来。所以假言判断的要素乃是假定,与假定所生的结果的阐发。由此看来,定言判断与假言判断的分别在乎现实事件与假定事件之分。试举几个例子,

就容易明白了。

譬如说：“如果下雨，我就不出去。”这句子有两件事：

(甲)是一种假定的事件——是自然界的一种假定状态；

(乙)是跟着那自然界的假定状态是一种结果。天之下雨，我之不出去，都不被认为现实的，只有这两件事连合起来才被认为一种事实。

每一判断都是在现实界是认某一事物的。上述的假言判断虽不是认下雨与不出去两件事的存在，却承认现实界有这一种组合，——如果这事发生，那事也跟着发生，——这组合乃是存在的。

由此看来，假言判断是不能独立的；是隐藏着定言判断的，例如这么一个判断：“假使一个物体可以自由坠落，它一定倾向于地球的中心。”这里头隐藏着一个定言判断，意思是说自然界有这么一个结构：自由坠落的物体与其对于地球中心的倾向，二者的必然的连贯，乃是存在的事实。

假言判断是抽象的，定言判断是具体的。在假定判断的时候，我们不曾把个别的事物认为存在，仅仅把它们认为普遍定律的一些例子。换句话说，假定判断只是认了自然界的普遍真理，却不曾是认到实现这普遍真理的那些个别事实。至于定言判断，才是把个别的情形认为存在的事实的。

因此，假定判断所是认的始终是普遍性的事物；定言判断虽则可以是认普遍性的事物，但有时也可以是认个别性的事物，这是假定判断所做不到的。

定言判断既然有时候可以是认普遍性的事物，所以有时候我们不容易辨别某一判断是假言判断或定言判断，譬如说：“凡人皆有死。”这是定言呢，还是假言呢？在形式上，是定言；但是，在意义上呢？是肯定纯粹的事实，说生过的人、现生的人、将生

的人,都有死呢?抑或是肯定人的德性与死的条件的连贯关系呢?我以为后者才是这句话的真意义。这判断的意思是说:如果某一个体是人,那个体就有死。

现在再看下面这句话:“在座的人个个欢喜。”这个判断是定言的,同时也是带普遍性的。它是定言的,因为它隐藏着各个体本身的存在;又是带普遍性的,因为它论及诸个体的全部。

但是,试把这普遍性与“凡人皆有死”的句子的普遍性相比较,我们就觉得这两种普遍性是有分别的。在前一例,即——“在座的人个个欢喜”——那些个体是可以分离的,是可以计算的;在后一例,即——“凡人皆有死”,——就不能分离或计算了。在“凡人皆有死”的句子里,我们的判断并不曾是认任何个体;我们只承认了自然律的现实性。

由此看来,我们应该分别两种普遍性:第一种是可数的普遍性。第二种是自然律的普遍性——或称各德性的必然连贯作用。可数的普遍性是具体的,自然律的普遍性是抽象的。

知道了这两种普遍性,我们就容易辨别一个普遍的判断是定言的或假言的了。如果普遍性是可数的,那判断就是定言的;如果普遍性是表示自然律的,那判断就是假言的,纵使它的形式很像定言,也只能称为假言,譬如“凡人皆有死”就是一个假言的判断,因为它的普遍性是表示自然律的。

### 三、选言的判断

选言的判断是认二或二以上的离接的可能事物之中有一事物是真的。在这判断里,我们的思想上有两个以上的离接物(alternatives)出现;这两个离接物是互相排斥的:如果其中一个被认为真实的,则另一个必不能同时成为真实。

选言判断的特点有二:

(甲)选言判断是用离接式的,两个离接物都有可能性;但

如果其中之一被认为真的,另一个就不能同时为真了。

(乙)当一个人用选言判断时,其判断里包含有知与不知两种性质。

有人批驳说选言判断也有全知的,譬如说:“三角形是直角的,或钝角的,或锐角的。”这哪里有不知的地方?

然而就性质而言,这一个判断已经不是真的选言判断了。这只是定言判断的变相。在这情形之下没有真的选言判断,因为其间并没有离接的可能性。所以这一个判断的意思只是说三角形是可以分为三类的,而且任何三角形都属于这三类之一,这还可以称为选言判断吗?

#### 第四节 判断的属性

在属性上说,判断可以分为肯定、否定二种。

但是,上文不是说过吗?判断的要素在乎肯定或是认;对于真理的信心,对于现实的要求,乃是判断的职务。那么,在判断里怎能有所否定呢?那岂不是否认真理与现实吗?没有一种信心可以是消极的;有就有,没有就没有;当它存在的时候,它的性质就在乎要求现实,而要求就是积极的事情。不过,否定在我们的思想里却是一个事实,所以有否定的判断。所以我们的问题在乎确定这一类的判断的性质,在乎确定否定的意义,与否定在我们思想里的作用。

当我们审察一个否定判断的时候,首先注意到这判断不是独立的,必须以肯定判断为基础然后能存在。否认的人必先暗暗地承认某事之存在。譬如说:“月球里头没有生物。”说话的人如果要求他的判断是真的,必须肯定他所认识的现实界是不许月球里有生物的;他务必先对于月球的物理上的条件能够加以积极的是认,然后能够否认月球里有生物。由此看来,每一否

定判断总隐含着多少肯定判断的意味。

更有进者,否定判断竟有积极的用处。原来我们的思想总是寻求真理与知识的,而在思想趋赴知识的历程中,否定判断乃是其中的一阶段。否定判断的特别作用乃在乎限制与确定我们思想所趋的方向,譬如有一个旅行者要寻找某一市镇,他知道由许多路中之一条路是可以到达那市镇的,但不知是哪一条,于是每逢叉路,必问导路人,导路人说某市镇不是由此路去的。我们很容易懂得,这旅行者遇着了这许多否定的导路人,结果岂不寻得了他所要知的路吗?每一次淘汰了一条错路,旅行者对于其所求的知识便进一步了。在判断上也是如此。否定乃是确定的一个方法,这方法的特点就在乎淘汰。

## 第五节 判断的其他分类法

### 一、分析的判断与综合的判断

判断之分析一个概念或确定一个名词者,有些论理学家把它叫做分析判断;至于把主格的意义所未包含之某事物连合于主格者,叫做综合判断。譬如给三角形下一个定义,说三角形是有三边三角的形,依那些论理学家看来,这就叫做分析判断,因为它仅仅确定了一个名词,分析了三角形的一个概念。至于说三角之和等于二直角,就是综合判断,因为在这判断里,“三角之和等于二直角”只是三角形的一种特性,而不为三角形的意义所包含。换句话说,在这判断里,是两个事物被综合,而不是一个事物被分析。其实每一判断里总有分析与综合两种作用的;这两个历程,在我们思想里是不能分离的;没有不综合的分析,也没有不分析的综合。

不过,在某一个判断里,这两个历程当中可以有一个是占优势的,于是这判断就有了特异的表征。思想者的第一目的可以



是在乎分析对象,在这情形之下,这判断可以称为分析判断。又思想者的主要目的也可以是在确定两个事物的关系,在这情形之下,这判断可以称为综合判断。

## 二、实然的判断、必然的判断、或然的判断。

实然的判断仅仅是认一种现实;譬如“星放光”就是一个实然的判断。必然的判断在乎是认某一事物必然,或必真,譬如“众物与某一物相等,则此众物亦必互相等”,就是一个必然的判断。或然的判断在乎是认可能性,譬如“火星里可以有生物”,就是一个或然的判断。——这是普通一般论理学家的分法。

我们试看罢。先把实然的判断与必然的判断相比较。譬如有这么一个判断:“在圆形里,各半径都是相等的”。又有一个判断说:“在圆形里,各半径必须是相等的。”试看这两个判断有什么分别呢?它们的对象是一样的。后一判断所表现的信心并不比前一判断所表现的更完全,更有力。

让我们再看所谓或然的判断。我们首先注意到或然判断里的“可”字与“能”字的意义是含糊的。有时候,它们表示思想者的意念中的不定状态;有时候,它们却被用来表现判断的对象的可能性。譬如我论及一个往往失败的人,说:“他可以成功,也可以再失败”。我的意思是表示我的不定状态。在这情形之下,我并不曾判断他的前途;我的判断仅仅涉及我的意念的状态,我隐隐地是认一件事,就是:我对于那两种可能的结果不能决定哪一种。

现在又有这么一个判断:“火星可以有像我们的生物居住。”这一个判断所是认的是一种可能的事实,而不是判断的人的意念中的一种怀疑状态。又例如一个教员对班中的学生说:“下次预备功课时可以不预备第四章。”这一个判断非但不是认

不定性,而且不是认可能性;它只是认一种容许;意思是说,略过第四章乃是一个被容许的事实。

由此看来,“可”字或“能”字所造成的判断有三种:第一种是是认精神上的不定状态的,第二种是是认可能性的,第三种是是认容许的。一般论理学家所谓或然的判断乃是第二种,所以现在我们试看这种判断究竟是怎样的。

上文说过,每一判断总是与现实界相符的;每一判断都是认一个事实。那么,怎能有带着纯粹可能性的或然判断呢?上文说过,假言判断是以一种定言判断为基础的;在或然判断里也是如此。或然判断也必须以一种定言判断为基础,它假定现实界里有这么一种组织。可能的事物除非在现实里然后可想,可被是认。

所以或然的判断与必然的判断,都不必与实然的判断对立。

## 第四章 命题

### 第一节 命题的性质

在演绎的论理学里，命题乃是表现判断的一个句子。每一命题总有两部分，在专门语叫做两个辞，即主格与宾辞；许多论理学家还承认有第三部分，叫做系辞。

在命题里，这两个辞表现判断里连合的两个概念。命题所是认的乃是两辞间存在的一种确定关系。关系有种种的，——空间的关系、时间的关系、属性的关系、原因的关系、相似的关系、相异的关系，等等皆是；但这些关系可以减为一个或两个。譬如说：“热能使物膨胀。”也就等于说：“热具有使物膨胀的特性。”或“热属于具有使物膨胀的特性之物的一类”。

### 第二节 命题的种类

依照判断的三个主要种类，论理学家也把命题分为定言、假言、选言三种。表现判断的一个句子，在论理学上看来，是一个命题；所以无论那句子是直陈句、感叹句，或疑问句，只要它能表现一个定言判断，就可称为一个定言命题。同理，文法上的条件句或直陈句都可以做假言命题。选言判断的句子也就是选言命题。

还有两种命题是应该分别的,第一是排斥命题,第二是例外命题。在排斥命题里,有些字是含排斥性的;在例外命题里,有些字是含界限性的。排斥的命题例如:“只有会员能选举。”这种命题可用两个方法解释:第一,把它变为一个否定的假言命题,例如:“苟非会员,不能选举。”第二,把它变为两个定言命题,一个肯定,一个否定,例如:“会员能选举,非会员不能选举。”例外的命题例如:“除五人外,都溺死了。”这也可变为两个定言命题,例如:“五人未被溺,其余都溺死了。”

### 第三节 命题的属性

从属性上说,命题可分为肯定、否定两种。肯定命题是容易懂得的,现在专论否定命题。

否定作用在判断里是怎样的,上文已经说过了。现在我们要看否定作用在命题里如何表现,又何种命题是具有否定属性的。否定命题所是认的是二物之间的绝对异点,或通则中的一个例外。譬如说:“鸟非哺乳类。”这是一个否定命题,因为它是认鸟类与哺乳类之间的绝对异点。又如说:“权利非能力。”就是认两事之完全相异。又如:“有些误犯不是罪恶。”因为在通则上认误犯为罪恶,不是罪恶乃是例外。又譬如某人说:“人人都有他的价值。”有一个人回答说:“一个人——某某先生——没有他的价值。”换句话说,只有某某先生是例外了。

我们应该注意,命题里的否定字并不个个都是否定的记号;反过来说,没有否定字的命题有时候本身却是否定的,或暗含否定的意思。例如:“凡非动物即非人。”在这命题里,主格、宾辞都是否定的,却是一个肯定的命题,因为在这判断里没有真的否定性。又如:“世上很少的人是能自知的。”虽则没有否定字样,但在判断里,与其说是否定,不如说是肯定;因为说话人的正意

在乎世上很多的人都不是能自知的。

假言的命题,必须前设语(protasis)与结果语(apodosis)之连合关系被否认了,然后能成为否定命题。例如说:“假使他不犯这罪,他是安全的。”这只是肯定的命题,因为仅仅前设语被否定了。反过来说,例如:“假使他犯了这罪,他就不安全了。”这却是否定的命题,因为这个判断所否定的乃是前设语与结果语之连合关系。

最后,要注意到选言的命题永远不能是否定的,因为如果加以否定,就没有离接作用,不能成为选言了。所以否定一个选言的命题就等于破坏了它,例如说:“甲非乙亦非丙。”这是一个否定的命题,然而已经不是一个选言的命题了,因为它不曾真的表现离接性的缘故。

#### 第四节 命题的分量与其分量的确定

命题的分量,就是判断所是认的范围。因为命题是由两个辞所构成的,所以分量是兼指两个辞的分量而言,不能专指主格,——这是大多数的论理学家的意思。

就主格而言,分量是指宾辞所系属的辞的范围或数量。就宾辞而言,分量是指宾辞本身的范围,例如说:“恒星是能自放光的。”“能自放光”这宾辞的范围并未完全包括在主格“恒星”之内,因为恒星虽能自放光,别的物体也有能自放光的。但如:“惟英雄应爱美人。”“应爱美人”这宾辞的范围就用尽了,因为这德性是限于英雄的。

分量的确定,是使某一命题的分量显明的一种方法。如果我们把主格与宾辞的关系当做两范围之间的关系,分量就容易确定了。主格范围与宾辞范围的关系有种种不同,如下:

(一)主格的范围可以完全包括在宾辞的范围之内,好像完

成一个范围似的,不让有第二个范围(图一)。

(二)主格的范围可以完全包括在宾辞范围之内,但尚有宾辞范围的余地,因为主格范围仅仅占了宾辞范围的一部分(图二)。

(三)主格范围的一部分可以包括宾辞范围的全部(图三)。

(四)主格范围之一部分可以包括在宾辞范围之内,但尚留一部分在宾辞范围之外(图四)。

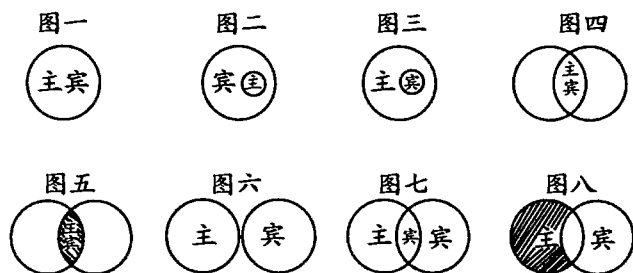
(五)仅仅主格范围之某部分可以包括在宾辞范围某部分之内(图五)。

(六)主格范围的全部都在宾辞范围之外(图六)。

(七)主格范围至少有一部分在宾辞范围之外(图七)。

(八)仅仅主格范围之某部分可以在宾辞范围之外(图八)。

下面的八个图,可以帮助我们了解主格范围与宾辞范围的八种关系:



看图时,有应注意者三事:

(一)就圆形的本身言之,只有四种不同的安排,如图一、图二、图四、图六。

(二)在图二与图三,主格与宾辞的地位是相反的。

(三)在图五与图八,圆形的某一部分加以黑纹,表示那命题仅仅涉及这一部分。

要知怎样应用这些公式,试举几个实例而确定其分量:

(一)譬如说:“一切人们都爱幸福。”在这命题里,主格的分

量是已经明显的了,但是宾辞的分量并不怎样明显。一切人们,是不是爱幸福的生物的全部呢?在命题的形式上,看不出这一层。所以我把这命题的形式改一改,成为:“一切人们,至少是爱幸福的一类生物中之一部分。”这么一来,我就把这命题归入第二公式,如第二图了。

(二)譬如说:“甲与乙是常在一块儿的。”这一命题所是认的是:甲在的时间的全部与乙在的时间的全部相符合。换句话说就是“甲之全部即乙之全部”,合于第一公式,如第一图。

(三)譬如说:“多数人是好心的。”意思是说:一部分的人是所谓好心的生物一类中之一部分。合于第四公式,如第四图。

(四)譬如说:“仅仅一部分在座的人加入运动。”这可以归入第五公式,如第五图,因为等于说:“仅仅甲的一部分是乙的一部分。”

(五)譬如说:“只有会员能选举。”如果我把这命题变为两个同价值的命题,第一个将是:“至少有一部分会员是选举人。”第二个将是:“其余的人没有是选举人的。”第一个命题合于第四公式。意思是说:会员的一部分是选举人的一部分。第二个命题合于第六公式,意思是说:没有非会员而能属于选举人之任何部分的。若不将这命题分解为两个,仅改作一个,则可归入第三公式,说:“至少有一部分会员是选举人的全部。”

(六)譬如说:“只有一部分投考人不及格。”这等于说:“只有一部分投考人不是那些及格的人任何一个。”可归入第八公式,如第八图。

上面这些例子已经足以解释确定命题分量的方法了。等到推理的时候,有从甲命题至乙命题的历程;当我们研究到这历程与命题的关系的时候,才知道确定命题分量之重要。所以下章就研究推理。

# 第五章 推 理

## 第一节 推理的性质

推理是由一或更多的原有判断推至另一判断的一种作用。推演就是相信某事物与另一事物的连合关系。这某事物可以是经验的事实,也可以是抽象的观念。

推理的要素有三:

- (一)前提;
- (二)所达到的结论;
- (三)推理的基础。

前提乃是推理所由出发之点。结论乃是历程的终点。推理的基础乃是所以达到结论的理由。但推理的基础切不可与前提相混。一般的论理学家往往把这一点分不清;因为这两件事不分,以致推理往往错误。推理的基础并不常常明现的;有时候隐藏在前提里,例如在三段论法;有时候是一种要求假定,这种要求假定在演绎的推理里,也是隐藏于从前提到结论的历程中的。

现在试把古典的三段论法为例:

凡人皆有死,  
孔子是一个人,



故孔子有死。

前两个命题乃是推理的前提；推理的基础是藏在那构成前提的两个命题之中的。试审察那两个命题，就知道“孔子有死”的结论所根据的基础在乎孔子的德性与一切人的德性相同，而一切人的德性又与死的德性相连属。孔子之所以有死，因为他有人的德性，而人的德性是死相连属的。

试举第二个例子，譬如说：“甲死了，乙死了，丙死了，……所以我推论，癸既是一个人，癸亦将死。”在这例子里，推理的基础在乎对于经验的一致性的要求假定。这假定是：甲、乙、丙等人之死，乃是某通则的几个例子；因此，如果癸与甲、乙、丙相似，他亦将死。

现在我们要说到推理的标准。

推理与其他的精神作用表面上似乎相同，不可不加以辨别。人们有时候认为推理等于观念的集合，这是不对的。思想的特点在乎辨明物与物之间的关系。我们思想及于事物，并不纯然把这些事物看做发生的事件；我们并不纯然把它们看做过去现在或将来的事实；而我们还注意到物与物之间的种种关系，——如时间的关系、空间的关系、数量的关系、因果的关系等；我们思想的对象乃是这些关系的本身，而不纯然是那些事物。

譬如有一只猫要开门，它跳起来拨动那门锁。有一条狗，跟惯了它的主人到船上，它的主人叫它取海绵，它就回家取了来。一个很小的孩子，把手指放在火里，被烧了一次，下次就避免把手指放在火里了。在这些情形之下，如果遇着一个会思想的人，他就能推理。那猫、那狗、那小孩都已得了推理的前提。但他们都不曾完成了论理学上的推理。那猫至多只是被从前扳动门锁就能开门的许多例子唤起它的回忆。那狗与那小孩也是如此。

由此看来,由精神的历程所得到的实践的结果,这结果的本身虽可以从推理而来的,但那精神的历程并不就是推理;其理由如下:

(一)在这种情形之下,并没有感觉到结果的动作所属的主要关系。那猫并没有感觉到开门的结果所系属的门锁的主要特性是什么,那狗也没有感觉到船中去水所系属的海绵的主要特性是什么,那小孩也不曾辨明了烧他的手指的火的主要特性。如果换了一个会推理的人,遇着门锁坏了时,他会想别的法子开门,海绵找不着时,他会另找一只戽斗;他将避免触摸一切像火一般的热物,非但避火而已。

(二)在这种情形之下没有真的推理,因为那猫、那狗、那小孩,对于前提与结论之间的必然的连属关系,是无意识的。他们不晓得为什么这前提只能引出这结论,而引不出别的结论来。那猫不曾在精神上这样想:“如果我做这事,结果必是那样。”那狗也不曾这样想:“如果我找着了一件去水的东西,船中的水必被除去了。”在逻辑上推理的人就不是这样的,他们在想:如果某一事物成为事实,另一事实就成为必然的结果了。

在逻辑里是没有无意识的推理的。逻辑的作用在乎使我们认识我们的思想。所以真的推理的标准是:我之所以承认这结论,因为这结论与前提发生连属关系。所以我们必须认识那连属关系。

若把逻辑上的推理与心理学上的推理相比较,就更容易明白它的标准了。二者的分别在乎作用与目的:在心理学上看来,推理也像其他的精神历程,只是可供描写的一件事情或一种现象。在论理学上看来,推理要被判断,被占价,以求达到它的目的。所以心理学家是描写推理的,论理学家是判断推理的。在心理学上,某一推理是具体的或抽象的,可以不必管;在论理学

上,推理的性质是有重大关系的。

## 第二节 推理的形式

在论理学上,惯例是把推理分为两种的:第一,是演绎的推理;第二,是归纳的推理。这两种推理的异点,首先就在形式上。在演绎的推理里,至少有一个前提是普遍的命题,而结论的命题的范围是比前提较小的;因为演绎这名词就含有把普遍的真理引入一种特殊情形的意思。在归纳推理里,前提乃是特别的命题,而结论的命题可以是普遍的或特别的。归纳的推理,或由特别推到普遍,或由特别推到另一特别。

这两种推理的第二异点更有重大关系;这异点是在作用与目的上的。演绎的推理的作用在乎建立判断与判断之间的一致性;归纳的推理的作用在乎达到事实的知识。一致性乃是演绎推理的目的;真理与知识乃是归纳推理的目的。在演绎的推理,前提的命题之真假,可以不必管;它的目的仅仅在乎达到与前提一致的结论,——前提是真,结论就真;前提是假,结论就假。反过来说,归纳的推理先建立一个经验的事实,目的在乎达到另一个不曾观察到的事实,以扩充我们的知识。

演绎推理与归纳推理的第三异点乃在它们的对象。演绎推理的对象,大多数是抽象的。归纳推理的对象,都是具体的事物;感觉的对象是它的前提,现实的或可能的经验的事实是它的结论。所以演绎的推理属于形式的逻辑;归纳的推理属于科学的逻辑。

但是还有一个更大的异点。演绎推理的结论溢出了前提的范围之外,而归纳的推理却不如此。譬如我见许多物质都有某一种固有性,于是断定其余一切像这些物质的物质都具有这同一的固有性,于是这结论就超出了经验的前提之外了。穆勒说

得好,这是从所已知以达于其所未知。反过来说,在归纳的推理里,例如有这样的两个命题:“甲是乙。”“丙是甲。”于是我所得的结论是“乙是丙”,这并不怎样溢出了前提范围之外,也不曾从其所已知以达其所未知。

再者,就前提与结论的连属关系而言,演绎推理与归纳推理也有不同之点。例如这么一个结论:“其余一切物质之同于这些已知的物质者,都具有同样的固有性。”这与它所从出的前提并不连属;至于“丙是乙”,就与前程相连属了。换句话说,我之所以相信演绎推理,与我之所以相信归纳推理,其理由并不相同。

最后,我们应该注意:在演绎的推理里,结论是当然有的,而且必须有的;在归纳的推理里,结论只是大概有的。演绎的推理既求我们的前提与结论一致,就不能不有必然的结论。反过来说,归纳推理既限于经验所已知的事物,就不能有必然的结论了。在经验界里,在现实的事物与事件的世界里,我们至多只能得到大概性,决得不到必然性。

这两种推理又各成两类:演绎推理可以分为直接的与间接的;归纳的推理可以分为经验的普遍化与分析的推理。在直接的推理里,结论是从一个命题里引出来的;在间接的推理里,必须以两个命题为前提。直接推理是径直的,只须一步;间接推理就须两步才到结论了。至于归纳的推理中所分之两类,等到第二篇再述。

## 第六章 演绎推理的形式与方法

### 第一节 等价

在直接推理里,无论是怎样的两个命题,其中必有两种不同的关系:第一是等价,第二是对当;这两种关系就是直接推理的基础。所谓两命题的等价,是它们所表现的只是同一的判断,却是两个不同的形式。譬如说“一切人们都爱幸福”,与“有些爱幸福的生物是一切的人们”是等价的。在这两句里,只有唯一而且同一的判断,但我们起初并不就感觉到它们是完全相同的;必须经过若干思想的运用,然后能承认它们相同。

有四种方法可以得到等价:

- (一)换质;
- (二)换位;
- (三)反位;
- (四)加辞。

兹依次分述如下:

#### 一、换质的推理

这是把原有的命题的性质变换了,成为另一问题,而这另一问题对于原有的命题作二重的否定。譬如原有的命题是:“一切公道的行为都是有益的。”换质后的命题将为:“没有公道的行

为不是有益的。”

在运用二重否定的时候,或在主格与宾辞里各置一否定字,或在宾辞里置二重否定,均无不可。譬如说:“一切公道行为都是可敬的。”可以换质而为:“没有公道行为不是可敬的。”这是属于前一例。又譬如说:“有些公道行为是有益的。”可以换质而为:“有些公道行为不是无益的。”这是属于后一例。有一层我们该注意:当一个否定命题被换质之后,在属性上说,它已经变为肯定命题了。譬如说:“没有人是常常幸福的。”换质而为:“一切人们有时候是不幸福的。”

推理换质时,可依下列的规则:

(甲)普遍的肯定命题,换质时,在主格与宾辞各置一否定字;

(乙)普遍的否定命题,换质时,在主格弄成普遍肯定的形式,又在宾辞中加一否定字;

(丙)特殊的肯定命题,换质时,在宾辞中置两否定字,其一连属于宾格;

(丁)特殊的肯定命题,换质时,把一个否定字放在宾辞里。

## 二、换位的推理

在换位的推理里,主格与宾辞的位置是对调了的,但换位后的命题与原有的命题的属性完全相同。譬如说:“有些人是幸福的。”我们可以改为“有些幸福的是一些人”,其所表现的判断是一样的。我们应该注意,换位与换质不同,换位后,命题的属性是不改变的。

论理学家又把换位的推理再分为三类,或可称为三个换位的方法:第一,是限制的换位法,第二,是简单的换位法,第三,是反位的换位法。其实第三种是不能称为换位的,因为反位之后,命题的属性已经变了。限制的换位是适用于普通的肯定命题

的；换位之后，对于新的主格加以限制。譬如有这么一个命题：“一切人们都爱生活。”若要换位，我们不能仅仅把主格与宾辞对调，还须对新的主格加以限制才行。所以换位后的命题乃是：“有些爱生活的是一切的人们。”

简单的换位，就是把主格与宾辞的位置对调。这是适用于特殊的肯定命题的。譬如：“有些甲是乙。”可以改为：“有些乙是甲。”

总之，在换位之前，必先察看那命题是普遍的或特殊的。

### 三、反位的推理

反位的推理是先把命题换了质，再把命题换了位。譬如说：“一切人们都爱幸福。”反位之后就是：“不爱幸福的就不是人。”

上文说过，特殊的否定命题是不能换位的，因为换了位就同些换了属性，而换位的原则是不许换属性的。譬如说：“有些人不是诚实的。”若照否定法，应改为：“有些不诚实的生物是些人。”而这命题却变为肯定的，就变了属性了，不合换位的原则了。但是，反位却是不能的。譬如先把原命题换质，成为：“有些人是些不诚实的生物。”再换了位，然后成为：“有些不诚实的生物是些人。”就不违背换位的原则了。

### 四、加辞的推理

这推理的方式是把同一属性的词加在原有的命题里。譬如说：“一切金属都是原素。”我可以推论为：“一切重的金属都是重的原素。”但如：“蚂蚁是动物。”我不能因此就说：“大的蚂蚁是大的动物。”所以在加辞时必须谨慎。加辞的意义在主格与宾辞里必须相同。譬如由“诗人是人”就推论到：“坏的诗人是坏人。”这就大错特错；因为能令诗人坏者未必即能令其成坏人者。

## 第二节 对当的推理

欲得对当的推理,其法有四:

- (一)反对对当;
- (二)矛盾对当;
- (三)二重反对对当;
- (四)大小对当。

对当的最强的形式乃是反对对当;最小的程度乃是大小对当。反对的关系在乎普遍的肯定与普遍的否定之间,或在乎两个相反的属性的普遍命题之间。

矛盾的关系在乎某属性的普遍命题与另一属性的特殊命题之间,换句话说就是在乎普遍的肯定与特别的否定之间,或普遍的否定与特殊的肯定之间。

二重反对的关系在乎特殊的肯定与特殊的否定之间。

而大小对当的关系在乎属性相同的普遍命题与特殊命题之间。

试举例以明之:

反对对当:全甲是乙;无甲是乙。

矛盾对当:全甲是乙;有些甲不是乙。或无甲是乙;有些甲是乙。

二重反对对当:有些甲是乙,有些甲不是乙。

大小对当:有些甲是乙,全甲是乙。或有些甲不是乙;无甲是乙。

现在我们任择一个命题为前提,看哪一类的推理是可能的。我们先看反对的关系罢。反对对当的特性乃是:如果原有的命题是一个真的命题,我们一定可以推论那反对的命题是假的;但如果原有的命题不是真的,我们都不能决定那反对



的命题是真的。譬如说：“一切人们都爱幸福。”这是真的，我们就敢断定“无人爱幸福”乃是假的命题。但如果第一命题是假的，我却还不敢断定那相反的命题是真或假。由此看来，反对对当的特性是：二者不能俱真；二者可以俱假。所以反对对当只容许有一个推理，这就是：如果这一个命题是真的，那一个命题就是假的。

我们再看矛盾的对当。它可以容许有两个推理。这矛盾关系的特性是：如果两命题中之一个是真的，另一个就是假的；如果第一个是假的，第二个就是真的。所以有两个推理是可能的。譬如说：“一切人们都爱幸福。”假定这是真的，那么，我们可以决定“有些人不爱幸福”是假的。又假定“一切人们都爱幸福”这话不合真理，那么，“有些人不爱幸福”就是真理了。除非“有些人不爱幸福”，否则“一切人们都爱幸福”不会是假话。

我们又看二重反对对当，在这对当里，我们可以推论两个命题都是真的，却不能推论两个命题都是假的。譬如说“有些人是诚实的”，与“有些人是不诚实的”，二者都有真的可能；但不能二者都假。这理由是很显明的。若以“有些人是诚实的”为假，则它的矛盾对当：“无人是诚实的”就一定是真理了；又如果“无人是诚实的”是真理，则“有些人是不诚实的”也是真理了。由此看来，二重反对对当只容许有一个推理，就是从假以达于真。

末了，我们再看大小对当。大小对当可以容许两个推理：第一，由普遍性推出特殊性的真理；第二，由特殊性的真理推出普遍性的真理。譬如说“全甲是乙”，我们一定可以从此推出“有些甲是乙”；同理，我们也一定可以从“无甲是乙”推论到“有些甲不是乙”。但是，如果那普遍命题是假的，我们就不敢断定那特殊命题是假是真；又如果那特殊命题是真的，我还不不敢断定那

---

普遍命题是真。然而如果那特殊命题是假的,那普遍命题却非假不可了,例如既然“有些人是不诚实的”了,难道还能说“一切人们都诚实”吗?

## 第七章 间接的推理——三段论法

### 第一节 何谓三段论法

间接推理的形式是三段论法,三段论法是先组合了两个命题,而第三个命题就必然地跟着到来。所以三段论法是具有三个命题的,其中两个叫做前提,一个叫做结论。我们先讨论有规则的三段论法。有规则的三段论法可以分为三种:

- (一)定言的三段论法;
- (二)假言的三段论法;
- (三)选言的三段论法。

兹分述如下:

#### 一、定言的三段论法

其前提是定言的命题。每一个三段论法包含三个概念,叫做大概念、小概念、中概念。大概念的范围最大,所以大概念所在的前提也叫做大前提。小概念的范围最小,所以小概念所在的前提也叫做小前提。中概念又称媒介概念,是联络大小两个概念的;大小概念藉着中概念之力,然后能与结论相连合。由此看来,中概念乃是大概念与小概念之间的链条。

定言的三段论法的结构如下式:

一切金属都是原素；  
铁是金属，  
所以铁是原素。

在这三段论法里，大概念是原素，因为这是范围最大的概念；小概念是铁，因为与原素比较起来，这是范围最小的一个概念了。中概念是金属，因为是由它把大小概念连合在结论里的。这三段论法里的大前提是“金属是原素”，因为这命题包含着大概念；小前提是“铁是金属”，因为这命题包含着小概念。我们还应该注意，中概念“金属”是在两个前提里的；又大小概念都在结论里。

若仔细观察三段论法，就知道中概念可以有四种安排法：

(甲)中概念可以做大前提的主格与小前提的宾格；

(乙)中概念可以做两前提的宾格；

(丙)中概念可以做两前提的主格；

(丁)中概念可以做大前提的宾格与小前提的主格。

现在要说到三段论法的方式。所谓方式，是两前提所由成的命题的属性与分量所确定的形式。由属性与分量而言，命题既可以有四种，所以三段论法的方式可以依照此四种命题而变化。兹假定：

普遍的肯定命题为甲；

普遍的否定命题为乙；

特殊的肯定命题为丙；

特殊的否定命题为丁，则其变化方式如下：

(1)大前提：甲；小前提：甲。(9)大前提：丙；小前提：甲。

(2)大前提：甲；小前提：乙。(10)大前提：丙；小前提：乙。

(3)大前提：甲；小前提：丙。(11)大前提：丙；小前提：丙。

- (4)大前提:甲;小前提:丁。(12)大前提:丙;小前提:丁。  
 (5)大前提:乙;小前提:甲。(13)大前提:丁;小前提:甲。  
 (6)大前提:乙;小前提:乙。(14)大前提:丁;小前提:丁。  
 (7)大前提:乙;小前提:丙。(15)大前提:丁;小前提:丙。  
 (8)大前提:乙;小前提:丁。(16)大前提:丁;小前提:丁。

以上共有十六个可能的方式;上文说过,中概念可以有四种安排法,以四乘十六,共有六十四个可能的方式。但是,这六十四个方式之中,只有四分之一是有价值的三段论法,是能生出结论的。此待下文再加解释。

## 二、假言的三段论法

其大前提是一个假言命题,小前提是一个定言命题。在这三段论法里,大前提建立一个假设,与一个假设所生的结果。小前提说明那假设是不是真理,或说明那结果是不是真理。结论则以小前提为根据,承认或否认那假设或那结果。当结论是一个肯定命题的时候,叫做建设的三段论法;当结论是一个否定命题的时候,叫做破坏的三段论法。

小前提可以有四个承认法:

- (甲)承认大前提的假设是真的;  
 (乙)承认那假设不是真的;  
 (丙)承认大前提的结果是事实;  
 (丁)承认那结果不是事实。

其实在有价值的假言三段论法里,小前提只能有两种承认,此待下文再说。至于假言三段论法的形式,则如下列诸例:

- (1)如果甲是乙,丙就是丁;  
     甲是乙,  
     所以丙是丁。  
 (2)如果甲是乙,丙就是丁;

丙不是丁，  
所以甲不是乙。

- (3) 如果甲是乙，丙就是丁；  
甲不是乙，  
无结论。
- (4) 如果甲是乙，丙就是丁；  
丙是丁，  
无结论。
- (5) 如果甲不是乙，丙就不是丁；  
甲不是乙，  
所以丙不是丁。
- (6) 如果甲不是乙，丙就是丁；  
甲不是乙，  
所以丙是丁。

在第五、第六两个例子里，可以看见假言三段论法的特性。在第五，虽则小前提在形式上是一个否定命题，却能承认大前提里的假设是真理。在第六，一个肯定的结论从一个形似的否定前提推了出来；其实那大前提是一个肯定命题，因为其中的否定词并不损及其所是认。

### 三、选言的三段论法

其大前提是一个选言命题，小前提是一个定言命题，结论当然是一个定言命题。上文说过，选言判断的作用在乎表现离接性。所以这三段论法的大前提表现二或二以上的离接物；结论是肯定的或否定的，视小前提的性质而定。如果小前提排斥了一个离接物，则结论是肯定的；如果小前提承认了一个离接物，则结论是否定的。例如：

甲是乙或丙，  
甲不是丙，  
所以甲是乙。

甲是乙或丙；  
甲是乙，  
所以甲不是丙。

\* \* \* \*

现在要讨论到那些不规则的三段论法。不规则的三段论法有三种：

- (一)两刀论法(dilemma)；
- (二)省略推理(enthymeme)；
- (三)联锁论法(sorites)。

两刀论法是兼用假言命题与选言命题的三段论法。其形式略分为四种：第一，简单的建设两刀论法，例如：

如果甲是乙，则丙是丁；又如果戊是己，则丙是丁；今甲是乙，或戊是己，所以丙是丁。

第二，复杂的建设两刀论法，例如：

如果甲是乙，则丙是丁；又如果戊是己，则庚是辛；今甲是乙，或戊是己，所以丙是丁，或庚是辛。

第三，简单的破坏两刀论法，例如：

如果甲是乙，则丙是丁；又如果甲是乙，则戊是己；今丙不是丁，或戊不是己，所以甲不是乙。

第四，复杂的破坏两刀论法，例如：

如果甲是乙，则丙是丁；又如果戊是己，则庚是辛；今丙不是丁，或庚不是辛，所以甲不是乙，或戊不是己。

省略推理是在三段论法诸命题当中省去了一个命题。三个

命题当中,无论哪一个都可被省略;但普通总是省去了一个前提。试看下面几个例子,就更明白了:

(甲)英国政府往往容易变其外交政策,因为它是德谟克拉西的。

(乙)英国政府往往容易变其外交政策,因为一切的德谟克拉西政府都往往容易变其外交政策。

(丙)一切的德谟克拉西政府都往往容易变其外交政策;而英国政府乃是德谟克拉西政府。

我们仔细看来,在甲例中,是大前提被省略了;若补足三段论法,应该是:“一切的德谟克拉西政府都往往容易变其外交政策;英国政府是德谟克拉西政府,所以英国政府往往容易变其外交政策。”在乙例中,是小前提被省略了;在丙例中,是结论被省略了。这省略推理虽是不规则的形式,却是演绎推理中最普通的形式;完全的三段论法只见于论理学的书中罢了。

连锁论法是:有几个三段论法是连贯的,第一个三段论法的结论——无论是明现或隐藏——形成了第二个三段论法的前提。连锁论法有顺进式与逆进式两种。顺进式又称亚里士多德式,逆进式为德国论理学家哥克利牛所发明,故又称哥克利牛式。下面是亚里士多德式的连锁论法的一个例子:

全甲是乙;全乙是丙;全丙是丁;全丁是戊;全戊是己;所以全甲是己。

我们仔细看来,则知他省略了许多结论;若一一补出来,应该是:

甲是乙;乙是丙;故甲是丙。甲是丙;丙是丁;故甲是丁。甲是丁;丁是戊;故甲是戊。甲是戊,戊是己,故甲是己。

下面是哥克利牛式的一个例子:

甲是乙;丙是甲;丁是丙;戊是丁;己是戊;所以己是乙。



## 第二节 三段论法的规律

三段论法的形式既如上述,现在要说明有价值的推理的原则,与应用三段论法的种种规律。

当我们能从原有的前提推出一个当然的结论的时候,无论那些前提是真是假,那三段论法已经是有价值的了。所以三段论法之有无价值,并不在乎结论之是否合乎真理,只要结论能与前提一致就行了。有价值的三段论法是:如果前提是真,则结论也真;如果前提是假,则结论也假。

现在要说到选言三段论法与假言三段论法的规律。

选言三段论法是建筑在离接性的原则之上的。依据这原则,如果一个或更多的离接物被承认了,其余的离接物必被排斥了的。由此看来,选言三段论法的规律是:小前提必须对于某一个离接物加以是认或否认。

假言三段论法是建筑在假设与结果,或条件与结果之上的。如果那假设是事实,或真理,则其结果也一定是事实,或真理。所以我们常可以从假设之为真,或从条件之实现,推论到那结果是事实或真理。但我们断断不可从那结果之为事实或真理而推论到那假设为事实或真理。因为如果假定的条件存在,则所谓结果亦必存在;至于那条件不存在,所谓结果却未必不能存在的;所以仅仅结果是事实还是不能证明什么的。由此看来,假言三段论法的规律是:小前提必须是认那假设,或否认那结果。

但是,在某一情形之下,小前提可以是认那结果,譬如说:“只要他是诚实的,我就信他;现在我已经信他,可见他是诚实的了。”这三段论法的特性在乎大前提所建立的是一个排斥性的假设;只有他的诚实可以得到我的信任;所以如果我信任他是事实,他之诚实也一定是事实了。由此看来,当大前提包含一个排

斥性的假设时,小前提也可以是认那结果。

现在再说到定言三段论法的规律。

在定言的三段论法里,中概念与大概念共成一大前提,又与小概念共成一小前提,从此生出了必然的结论。所以我们的问题在乎确定中概念与大小概念之间的连属关系是什么,又等到那连属关系确定了之后,我们怎样能够相信。

假定三段论法的推理是建筑在类的关系之上的,那么,推理所用的原则就在乎把小前提归在类内或推出类外。试举那古典式的三段论法为例:

凡人皆有死;  
孔子是人,  
故孔子有死。

孔子是归在人类的,而这人类又是归在有死之物类的;所以孔子也必被归在有死的物类了。

论理学家把定言三段论法的规律分为两种:其一是普通规律,是可应用于一切三段论法的;其一是特别规律,是仅可应用于四类三段论法中之一类的(由中概念的四种安排法而分三段论法为四类,见上文)。

普通的规律可以分为四种:

(甲)至少须有一个前提是普遍性的;

(乙)至少须有一个前提是肯定性的;

(丙)如果有一个前提是特殊性的,那结论就必须是特殊性的;

(丁)如果有一个前提是否定性的,那结论就必须是否定性的。

特别的规律也可以分为四种:

(甲)如果中概念做大前提的主格与小前提的宾格,或做两前提的主格,或做大前提的宾格与小前提的主格,那么,小前提必须是肯定性的;

(乙)如果中概念做大前提的主格与小前提的宾格,或做小前提的主格与大前提的宾格,那么,小前提必须是普遍性的;

(丙)如果中概念做两前提的宾格,有一个前提必须是否定性的;

(丁)如果中概念做两前提的主格,那结论必须是特殊性的。

此外只有一种不规则的三段论法的特别规律未曾道及。这就是连锁论法的规律。我们仔细观察亚里士多德的连锁论法,晓得除了最后一个前提之外,如果任一前提是否定的,那连锁就断了;又除了第一个前提之外,没有一个前提可以是特殊性的。由此看来,连锁论法的规律有二:

(甲)只有最后一个前提可以是否定性的;

(乙)只有第一个前提可以是特殊性的。

至于哥克利牛的连锁论法的规律就恰恰与此相反:

(甲)只有第一个前提可以是否定性的;

(乙)只有最后一个前提可以是特殊性的。

## 第八章 演绎推理的谬误

### 何谓谬误

谬误(fallacies),或译作诡辩,或译作伪论,是推理的一种错误。违反了有价值的推理的原则或条件,就成为谬误的推理。谬误有两个主要的来源:

- (一)对于各前提中的概念发生误会;
- (二)对于正当的推理的原则与条件发生误会。

根据这两个来源,谬误可以分为两种:第一是质的谬误;第二是形的谬误。质的谬误在乎混乱了概念的意义或误会了前提的意义;形的谬误在乎弄错了从前提到结论的推理历程。所以我们可以说:“质的谬误,误在前提;形的谬误,误在结论。”试举两个例子,就可知道二者的分别了。譬如说:“一个大学毕业生将必有职业;我是一个大学毕业生,所以我将必有职业。”这是一个谬误。在大前提里,是一个大学毕业生有那一种特别德性;在小前提里,是一个具有普通德性的大学毕业生。凡所以使我成为大学毕业生者,未必即能使我有那一个大学毕业生的特别德性,所以成为谬误的推理。这谬误在乎不注意到中概念在大小前提之不相同。这便是质的谬误。

再举第二个例子,就与前一种谬误不相同了。譬如说:“以

为他是无罪的人们都以为他不会被罚；你以为他不会被罚，所以你以为他无罪。”这谬误，误在结论与前提的关系。因为中概念在两前提的宾格，而两前提又都是肯定性的；依照三段论法的特别规律丙条，必须有一个前提是否定性的，所以推理违反了这规律。这就是形的谬误。

### 一、质的谬误

关于质的谬误，如果多举几个例子，就易明了。譬如说：“一切武断的人都是可鄙的；所以这人是可鄙的，因为他武断说他的意见是对的。”这推理的谬误在乎把“武断”一个概念弄成了两种意义。在大前提里，它有与“可鄙”相连的意义；在小前提里，它却没有这意义。换句话说，这竟不算两个前提，因为这两个命题并没有互相发生关系。

又譬如说：“松木是好的木材；火柴是松木，所以火柴是好的木材。”在这三段论法里，中概念并不含糊，与前例情形不同；但终于把两件不相同的东西混淆了。大前提所是认的是：松木所具有的德性与好木材所具有的主要德性相同；小前提所是认的是：火柴所具有的德性乃是构成所谓松木的物质的德性。火柴之所以为松木，其标识乃是普通的标识；松木之所以为好木材，其标识不是松木的普通标识；这些标识是偶然与它结合的。总之，能使火柴为松木者未必即是能使它为好的松木材者。

又譬如说：“买了一张彩票的人自信一定中彩；我买了一张彩票，所以我自信一定中彩。”这个谬误可以有两种解说：第一，是中概念的含混；大前提里所指的一张彩票并不是小前提里所指的那一张。第二，可以把这谬误归入前一例：我所以能为一个买彩票的人，其标识未必即能使我为一个中彩票者。

又譬如说：“德国人是喝啤酒的；汉斯是德国人，所以汉斯喝啤酒。”这种谬误叫做从通则推到特别情形。谬误的根源在乎把

普通的陈述与普遍的陈述混淆了。普遍(universal)是不能有例外的;而普通(general)却可以有許多例外。

又譬如说:“园中树木的全部造成一个很浓密的荫影;这松树是园中的一棵树,所以这松树造成一个很浓密的荫影。”这谬误在乎不注意到树木全观与树木个观的分别。如果我说:“既然园中没有一棵树造成浓密的荫影,所以园中就没有荫影。”那我又犯了反面的谬误。

又譬如说:“最好是允许人们得到言语的绝对自由,因为绝对自由地表现情感乃是人群中最有益的事。”这谬误的根源在乎误会了结论所由出的前提,以致其所用为证据者却是尚待证明者。再有同类的一个例子:“这学说是该反对的,因为它不合理。”这种谬误可以有两个原因:第一,其所以证明结论者恰是结论的本身,第二,其所用为前提者恰是一个尚待证明的命题。

又譬如说:“越是正确的逻辑,则其结论越错得厉害,假使前提错了的话;所以凡在前提完全靠不住的地方,最好的逻辑家恰成为最靠不住的指导者。”这谬误在乎把“最好的逻辑家恰成为最靠不住的指导者”替代了“逻辑家将因此得不到可靠的结论”。

## 二、形的谬误

上文说过,形的谬误在乎违犯了有价值的推理的规律。有些形的谬误是存在于演绎推理的简单形式的,换句话说,就是存在于直接推理里;因为误会了换质、换位、反位、加辞,或对位的原则,所以至于有谬误的推理。

譬如在换质里,原有的命题是“全甲是乙”,我们如果把它换为“不是甲的即不是乙”,就成为谬误了,因为这命题换质后应该是:“无甲不是乙。”

有些形的谬误是存在于间接推理——即三段论法的,因为

违犯了有价值的三段论法的条件的缘故。先说假言三段论法，其谬误仅在乎是认一个结果而否认它的条件。再说定言三段论法，其间的形的谬误就可以有许多了。或因一个前提本应有包括作用然后得到正确的结论，而不曾加以包括；或因不曾注意到一个前提并未得到它的全范围，或因不曾注意到大小前提的分量与属性，所以定言三段论法有下列的三种形的谬误：

- (甲) 不包括的谬误；
- (乙) 中概念范围不完全的谬误；
- (丙) 分量与属性弄不清的谬误。

不包括的谬误，例如说：“全甲是乙；无丙是甲，故无丙是乙。”

中概念范围不完全的谬误，例如说：“全甲是乙；全丙是乙；故全丙是甲。”

分量与属性弄不清的谬误有下列几个情形：

- (甲) 两前提当中有一个命题是特殊性的，而结论却是普遍性的；
- (乙) 在一个结论有普遍性的可能时，而把它认为一个特殊性的；
- (丙) 两前提当中有一个命题是否定性的，而结论却是肯定性的。

## 第二篇 归纳的论理学

### 第一章 由观察与实验确定因果关系

#### 第一节 何谓归纳

上文说过,思想的目的在乎得到事物的真实性或一致性。凡求得到一致性者,谓之演绎;凡求得到真实性者,谓之归纳。归纳是从观察所得的特殊事实引出的推理。

#### 第二节 观察与实验

次序、一致性、因果关系,都是我们的直接经验里所没有的;自然界所呈现的都是一团乱丝,在我们的直接感觉里表现一种很麻烦的复杂性。

科学的第一步工作,在乎清理这因果关系的乱丝,而观察与实验就是这第一步工作的工具。兹分述如下:

##### 一、观察

经验告诉我们,要观察得正确而有次序乃是不容易的事情,而一切科学知识的基础却在乎观察。疏忽、不正确、含混,都足以破坏第一步所得的结果。有次序的观察的困难与其所易犯的错误大约可分为下列几种:



(甲)现象的本身是复杂的。我们所观察到的每一现象都是混入那些共同存在的万象之中的。所以我们想要研究某一现象,必须从万象中把它抽了出来,同时淘汰了与它无关的因果关系。

(乙)直接的观察是在有限的时间内的。因为我们的思想的构造的关系,这时间很有限,在这有限的时间内,还有许多现象同时存在,就更困难了。

(丙)有次序的观察是建筑于严格的注意之上的;而注意是很容易涣散的,又往往被非主要的“伴在物”占住了。

因为有了上述种种困难,以致发生种种观察上的错误,其普通的乃是下列几种:

(甲)是不善观察;这因为忽略了某重要的情事,或因对于一种现象所在的情事有了一种错误的感觉。

(乙)是感觉与由感觉推出之某物相混。这种错误的形式是很普通的,是最易犯的。

良好观察的必需物有三:(一)感觉之正确与谨慎;(二)注意力;(三)良好之记忆力。观察是属于现在的,似乎与记忆力没有关系:但是我们的现在感觉是这样易逝,所以如果我们不同时记起某事物,我们就不能观察一种现在的事实,也不知道这事实是什么。每逢我们想要观察某一事物,在未真的观察到它以前,已经有一部分成为过去的了。所以我们必需有良好的记忆力。

## 二、实验

仅仅有了观察,哪怕观察得怎样完善,也不足以分析那些现象所在的地位,更不足以肯定在这些地位上互为因果的是些什么关系。所以观察必须加上了实验,使观察更加正确。

现在我们分述能助观察的几种实验方法:

(甲)使同一的现象能反覆重现。如果我们只靠观察,我们对于某一些现象所知者必少;如果我们靠着经验使同一的现象能反覆再现,其所帮助于观察者就很大了。

(乙)使观察者能把各现象分离观察。上文说过,每一现象都是混入万象之中的。只有实验能把它与它们分离。分离的方法有二:(一)淘汰了与这现象无因果关系的情事;(二)指出这现象所在的地位。

(丙)利用工具。这是现代科学的大成绩,利用工具去计算或测量自然界的事件与历程。譬如物理学就把数学应用到自然的现象。这是现代科学远胜于古代科学的地方。

### 第三节 观察与实验的原则 ——归纳的方法

观察与实验的问题在乎审定某一现象里的许多前件与许多伴在物当中,哪一个是它的因果前件,或其因果前件之一。

若要解决这问题,须分析那一个现象所在的地位;而分析的意义在乎把那现象的非因果伴在物与因果伴在物分离。

由此看来,这历程乃是一种淘汰的历程,是在那现象所在的地位全部里把非因果的情事淘汰。所以归纳的方法只是分析与淘汰。

依穆勒的说法,归纳的方法有五种:

(一)契合法(method of agreement)。这法在乎观察我们所研究的现象的存在时间;应注意一切的时间都与某一情事相契合,而与其余的物质的情事不相契合;或注意到那现象存在的时候这情事也常常存在,而且单独存在。穆勒对于这方法的公准是:“如果二或更多的存在时间共同具有唯一的情事,那么,一切存在时间所契合的情事就是这现象的原因或结果。”譬如我吃了

一种特别的食物之后,觉得身子不舒服。那留心观察事情未发生以前的一切时间,就知是一切时间所契合的乃是吃了这类食物的一个情事;于是我从这事实推论这类食物乃是使我不舒服的原因,或至少是原因之一部分。

(二)差异法(method of difference)。穆勒的公准是:“如果那现象的一个存在时间与一个不存在时间共同具有诸情事,只有一个情事不是共同具有,而为存在时间所独有的;那么,这两个时间所藉以互相差异的那一个情事就是那现象的原因,或原因中的一个必需部分。”譬如一个人在平时的身体很好,忽然死了;验得他的脑袋里有一个弹丸。然则这人的康健时间与死亡时间的唯一差异的情事乃是那弹丸在脑袋里。

(三)契差兼用法或称二重契合法(joint method or method of agreement)。这方法的特点在乎应用于二重契合,亦即应用于现象存在时间与现象不存在时间。所以这方法能供给两个证据,每一证据各自成立,而每一证据又互相证明。穆勒的公准是:“如果现象所存在的二或二以上的时间只有一个情事是共同的,同时,现象所不存在的二或二以上的时间除了这一个情事不存在之外没有一点儿什么是共同的,这两类时间所藉以互相差异的唯一情事就是那现象的结果或原因,或原因中的一个必需部分。”

(四)剩余法(method of residues)。用这法的时候,先须有些现象的伴在物是常被认为当然的前件与后件的;这方法是在全体伴在的情事当中除去了一切尚待证明的前件,仅懂剩余一个前件或结果。穆勒的公准是:“在任一现象里,除去了某一些前件的结果,这现象之所余就是剩余的前件的结果了。”

(五)共变法(method of concomitant variations)。这方法在乎是认当某另一现象有了一个变相时,这一现象所有的是什么

变相。穆勒的公准是：“见一现象，每有变相，而另一现象亦同时有了变相，则可知后者为前者之原因或结果；否则亦必有与前者相连属的某种因果关系。”

上述的五种方法有一种共同的作用，这作用就是在所研究的现象里把不发生因果关系的伴在物都淘汰了。每一方法，在施行淘汰的时候，各走一条路径。在因果前件被思想的时间内，总有两个以上的方法是可以应用的。在这情形之下，因果的连属关系的证据当然可以更有力量些。

让我们先把契合法与差异法作一比较。二者的分别，首先就在乎其所由的原则各自不同。契合法的原则是：无论任何情事，如果把它淘汰了而不影响及于所研究的现象，这情事就不是与这现象有因果的连属关系的；差异法的原则是：无论任何情事，如果把它淘汰了就不能不影响及于所研究的现象，这情事就是这现象的原因。

契合法与差异法的第二异点在乎其所关系的时间与其对待时间的方式。契合法从经验里观察或取得与唯一情事契合的时间；差异法却要观察或取得与其余一切情事契合的时间。所以在契合法里，以契合的情事为重要；在差异法里，以差异的情事为重要。再者，在契合法里，是把现象所存在的时间全数比较的；在差异法里，只把现象所存在的一个时间与其所不存在的一个时间比较。在契合法里，仅仅是认了现象的存在；在差异法里，现象的存在与不存在都须是认。

现在再把二重契合法与契合法作一比较。这方法与契合法的分别只在乎它把消极的时间与积极的时间一样看待；换句话说，就是把现象所存在与其所不存在的时间一样看待。

至于二重契合法与差异法乃是最容易混淆的。这两个方法有一个相同之点，就是大家都把消极的时间与积极的时间一样

看待；但是还有两个不同之点：

（甲）在二重契合法，是契合的情事在两种时间内被注意；在差异法，是不契合的情事被注意。

（乙）在二重契合法，现象所存在的时间是互相比较的，现象所不存在的时间也是互相比较的；在差异法，却是把现象所存在的时间与其所不存在的时间互相比较。

剩余法，与其他各方法比较起来，有下列的两个特点：

（甲）它本身并不建立一个因果的连属关系。它仅仅淘汰那现象的因果的连属关系的伴在物。剩余的现象及其伴在物的问题尚待他种方法解决，或待假定法解决（假定法见下文）。

（乙）在它是认因果的连属关系的时候，非但是被观察的诸现象相互间的因果关系，而且是被观察的一个现象与不被观察的某事物之间的因果关系。至于其他各种方法，就只限于被观察的诸现象相互间的因果关系。

## 第二章 假定的解释

在科学里,一切真实的解释都是由假定与证实而来的。在上述各种方法,它们所承认的因果连属关系仅是解释的初步。因果连属关系的本身仅仅给予那将被解释的现象一种特性,使它能成为科学解释的根据。这时候,因果连属关系的本身也成为尚待解释的新问题了。

假定乃是科学的大工具。在宇宙间,人类知识每一次进步都是从已知以进于未知。造成假定而努力去证实,这是科学上的大意志。

### 第一节 科学的假定的要点

假定乃是离开经验的事实的一步,在这一步里,我们的想象使我们趋向于未知的世界,所以如果我们以为任何一步的假定都可以使我们重新回到我们的现实界里,这是不对的。科学是容许有幻想的,但这幻想必须能帮助我们了解事实,能使我们把事实与合理的宇宙相连属。所以假定的必需物有二:

(一)这假定必须依照经验的比论。意思是说,无论假定任何事物,必不可使那假定与我们经验所知的事实太不相似了,以致在我们的经验里不能明白地思维。知识是要有趋向未知界的一步的;但这一步不能与可能的经验的连续性绝对分裂,否则我

们将毫无所知,竟像未走这一步似的。所以假定物与其所从出的根据,二者必须有多少关系;而绝对未知界与我们的已知界之间决不会有可能的关系的。

(二)这假定必须有从其中演绎出经验现象的可能,而这演绎又必须建筑在合理的关系之上。一个纯粹的假定,我们不能藉此使所研究的现象比前更易了解,岂非以一种形似的解释来欺骗我们?科学里的假定必须使经验的事实与未知的事物有了连续关系才行。

一种假定乃是思想上的一种构造,我们藉此以使那连续关系更加确定,更易现实;所以它的作用在乎扩充可能的经验的范围。由此看来,在与现实对象无关的对象之中,是不容许有假定的。

科学的想象是必经理智的监察的,是必以知识为目的的。科学固然容许我们从未知的海直达未知的陆地;但不许作轻忽或无目的的遨游,必须严格地去寻求真理,以图扩充我们的知识。

## 第二节 假定的解释的方法

假定的解释的方法共有四个步骤:

- (一)建立根据;
- (二)建立假定;
- (三)从这假定演绎出些结果;
- (四)把这些结果与经验的事实相比较。

这四个步骤,若用专门名词,可以叫做归纳、假定、演绎、证实。但是,这历程的第一步并不专属于解释,因为解释必须先有已经确立的根据。根据之确立,是观察与实验的步骤以内的事情。在未求解决以前,须先将那问题真确地建立;至于假定,只

是解决那问题的一个方法。

演绎与证实也不可截然地分为两个步骤；它们只是一个历程当中的两个可分别的成分；而这历程就可叫做证实，或叫做假定后的证据。由此看来，假定的解释实际上只有两个历程或步骤；（一）假定之建立；（二）假定的证实。现在我们研究这两个历程。

我们建立假定的时候，难易是不一定的；最易的乃是观察所得的最简单的事实；最难的是由观察与实验所得的最复杂的经验现象的因果连属关系。无论我们所遇着的现象是难是易，我们建立假定的主要工作是一样的。这是一种猜想，是对于某动作的原动力或方式的一种思维，以为某一种新事实可以形似我们所已知的事实。

若要建立一种良好可用的假定，必须有两个要素：第一，对于所研究的事实须有精确的认识；第二，必须有类比的拟议。所谓类比的拟议，意思是说，须发现所研究的事实与已被解释的事实之间的种种契合之点。每一假定都必须以类比的拟议为基础；我们可以说，一个假定之成立乃是一个类比的推理。

假定的解释的第二个步骤乃是证实，所谓证实乃在乎肯定，如果这假定是真的，便应该观察到哪一些现象，而且在乎把这些现象与现实经验的现象相比较。假定的证实就在这些结果的演绎与现象的比较。在证实的历程中，这两个阶段可比于三段论法里的两个前提；大前提是确立假定与其演绎作用，小前提是由证明那假定与经验的事实之间是不是契合，得到与经验比较的结果。当那由假定演绎出来的现象与经验相契合的时候，那假定就算是已经证实的了。如果是完全契合的，没有什么事实未经解释，那么，那假定就算是完全证实了，有时候竟可称为真理了。证实之不完全性乃是程度的问题；片面的证实可以留下许



多不曾解释的,但终可算是可用的假定。

说到这里,有两点应该分别:

(一)完全的证实与不完全的证据应该分别;

(二)不完全的证实与假定的反证应该分别。

一个假定必须先受完全的审定,然后能有完全的证据;但一个受了完全审定的假定并不因此就能得完全的证明。若要一个假定得到完全的证明,必须那假定的事实被发见为经验的已知事实,否则也须这假定被证明为唯一可以解释所研究的现象的。由此看来,一个假定如果要被完全证明,必须改了它的纯粹假定性而入于事实,否则虽仍为假定,也必须为那现象中的唯一可能的假定。

发见海王星,便是假定得到完全证明的一个例子。在望远镜未启示这星体的时候,海王星只是纯粹假定的东西;当然已经是受了完全审定的一个假定,但到底只是一个假定。直到望远镜启示了之后,这假定才得了完全的证明,于是这假定就变为事实,换句话说,海王星变为经验的已知事实了。

除此之外,若要完全证明假定,必须使它成为所研究的现象中的唯一可能的假定。譬如有一个天星,因位置的关系,为望远镜所不能窥见;但因为天王星之运行不定,就假定有这么一个星体,也只有这唯一的假定可以解释。然而单独的假定究竟是一种理想,而不是一种已经达到的现实。我们至多只能说在我们的知识范围内仅有这一个假定是可能的;实际上这是不是唯一尚成问题。这种大约的估定,其所得的证据当然比完全审定所得的证据更有力量;但这所谓证据也还达不到完全的证明。

说到第二个应该分别之点,就是不完全的证实与假定的反证的分别。一个可能的甚至于很有用的假定也可以留下一部分的现象不加解释;但若至于与任一经验事实相矛盾,就决不会成

为可能的假定了。一个矛盾的事实乃是一个假定的反证；至于许多不能解释的事实却并非与有用的假定绝不相容。

这两种分别说完了，现在我们讨论到假定的确实性。先说由完全审定所得的确实性。由假言三段论法判断了之后，这完全审定并不就建立了假定的真实性。事实上，如果马上承认这假定为真理，就犯了肯定结果的谬误了。但是，因为假言三段论法所要求的确实性与科学的假定所要求的确实性不相符合。恰显得演绎的论理学与归纳的推理的大分别。上文说过，三段论法对于不确定的结论是不承认的，对于不能建立确定的结论的证据也不承认。至于归纳的推理，盖然性已经是我们能力所及的最好成绩了。

演绎逻辑里所不承认的假定，在归纳逻辑里是可以承认的。在具体的现实世界里，我们的思想另有其他的原则；我们的信心的合理标准也不像纯粹思维的世界的思想。经验，非但是一切科学推理的出发点，而且也是一切科学推理的确实性的测量标准。

仅仅有一部分被证实的那些假定，在确实性上看来，似乎是很弱的。但是，有一种情事，我们可以从此知道不完全审定的假定与完全审定的假定的相对价值，——这就是要看它们所解释的现象的性质如何。在有些情形之下，仅仅有一部分被证实的假定还比在另一些情形之下的完全证实的假定更为可信。一个假定可以得到完全证实，而其所假定的现象的范围较狭，性质较简单，不很值得十分相信；另有一种假定虽是不完全证实的，却能应用于很广大的范围，或应用于很复杂而特别的一个现象。由此看来，要一个假定的确实价值，有时候须看它所应用到的现象的范围与性质而定。

从假定的确实价值而言，有下列的几点应该注意：

(一)除了完全证明的假定之外,其次最可信的乃是:在所知的范围内,只有它能解释所研究的现象。

(二)其他情形相等的时候,凡假定之能应用于范围很广的现象或性质很复杂的现象者,就是最可信的。

(三)只要能解释所研究的现象的任何部分而不与任何现象相矛盾的,就是可能的假定。

(四)当仅仅一个现象被发见与这假定相矛盾的时候,这假定就不复能成立。

### 第三节 被摈斥的假定的价值

在科学里,非但真实的假定是有用的,连被摈斥的假定也非无益;每一个被摈斥的假定总能开一条道路给它们的替代者。真理并非一步可以踏到的。科学上的想象,一步达到合理的解释,真是很少的情形。

假定之在科学,很像万物之在天演公例,是依着物竞天择的道理的。但是,失败了的竞争者却也助成了自然界的进步。无论如何,谬误的假定也往往含有若干真理的成分,也往往帮助建立了另一较真实的假定。在摈斥一个不好的假定的时候,种种条件因此更得确定,问题更得证明,而真实的假定的必需物更可了解。

我们的一切知识的道路却是引我们经过错误于部分的失败的。科学的进步,在乎取得一半真理,同时摈斥那非真理;它非但经过了成功的阶段,而且经过了误会与改正的阶段。

## 第三章 归纳论理学的 第三个特别问题

### 机会的计算

能生出第三问题的现象共有两种：

(一)个别的事件,它们的实现是可以预料的,但预料的可能程度有种种不同;

(二)被认为群体的现象,呈现一种一致性,以致我们的预料有最高的盖然性。

现在我们先说第一种现象。所谓机会与盖然性的意思并非指任何现象或事件本身的属性而言。在现实界里,是没有这类机会或盖然事件的;这种事件将没有实现的理由,所以也就不与其他任何现象发生连属关系。总之,这样的一个事件是绝对不容思想的。所谓机会,是指意念或精神的某一些状态,这状态是倾向于现实界的某一些事件的;换句话说,机会与盖然性所指的是我们的意念的状态而不是自然界里任何事件的属性。它们承认无知,限制我们的知识。

假使我们完全认识了我们的世界,这种精神状态是不能成立的。但是,反过来说,假使我们完全无知,也就没有所谓机会与盖然性了。恰因我们又知又不知,然后我们对于某事物可以

说有某种机会或有实现的盖然性。

所谓盖然性,是比真确性差些的任一信心;所谓信心,是可以估价或测量的理由。譬如我说远东的战事将告结束,我是表现某一种可测量的程度的信心。又譬如我说日本战胜的盖然性比俄罗斯战胜的盖然性大了四倍,我就是对于我的信心加以一种确定的测量;我用了分量的概念去表现那信心的相对力。

机会与盖然性的意义必须彻底了解才行。我们试看我们把某一事件认为有实现机会的时候,是一种什么情状。在这时候,我们一定先知道了一些事物,——知道了某事件必当实现;但同时我们却不知道这将实现的某事件是什么事件。换句话说,我们知道在诸可能事件当中必有一个事件将会实现,但我们不知道在诸可能事件当中是哪一个事件将会实现。

我再换一个方法来解释。在我认为有实现的机会时,我知道可能的事件不止一个;同时我又知道至少有一个是可以实现的。我没有理由把离接性的诸可能事件中的一个除外,也不能把另一个除外,因为我们的“无知”在诸可能事件当中是相等的。在我们思维诸可能事件当中必有一个将会出现的时候,我们的精神状态就是所谓机会;如果我注意及于某特别事件的信心的程度,我们的精神状态就是所谓盖然性。

由此看来,机会与盖然性可以属于同一事件;它是一个有机会的事件,因为它的特别原因还未可知;它又是一个盖然的事件,因为已经有某程度的信心相信它实现了。

现在归到本题:机会的计算。什么叫做机会的计算?这种计算的方法是什么方法?要回答这问题,最好是观察一些具体的情形。第一个情形譬如掷骰子。在未掷以前,我们知道六个方面当中必有一方面是向上的;这骰子的结构已经证明这是必然的事实了。我们又知道会有某种原因使一个特别方面向上;

但是我们既然不知道这原因是什么原因,我们就没有理由把某一方面除外,而说它不会向上。所以我们说机会是均等的。因为机会均等,又因为有六个可能的事件,所以我们知道那将来向上的方面所有的机会乃是全数机会的六分之一。所以要分析这情形是用得着严格的计算的。

这种数学上的计算共有两个情形:

(一)我们的意念,在未掷骰子以前,并不受任何经验的影响;

(二)我们也不知道能确定六方面当中任一方面向上的那一些特别原因是什么原因,这些理由只是算过的,而不是估过价或测量过的。

再举一个例子罢。譬如一个箱子里装着些黑球与白球,这两种球的比例是我们所未知的。在这情形之下,在未取出一球之先,我只好说两种球的机会是相等的,而我能取白球的盖然性乃是二分之一,即 $\frac{1}{2}$ 。又譬如我们假定黑球与白球的比例是二十分与五之比;在这条件之下,我能取出白球的希望乃是 $\frac{5}{25}$ ,或 $\frac{1}{5}$ 。

就这两个例子看来,我们有了一个很严格的机会计算。其所以能如此者,因为我们所观察的事件既有确定的数目,而诸事件当中之每一件,就我们所知,是有同等的可能性的;同时也因为没有其他的环境影响及于我们的思想。

下面的一个例子的情形又稍不同。仍旧是一个箱子装着些球;但球数与球色都不为我们所知。在这情形之下,除非在取球后是认了结果,否则机会的计算是不可能的。我不能思维我将取出的是什么球。现在,假定我一连取出了六个白球,下次我的

机会是什么呢？我有理由在下次希望取得白球吗？我又有理由希望黑球吗？我可以假定这箱子所装的全是白球吗？纵使全是白球，我能对于此假定加以数学的估价吗？

在未答复这些问题以前，让我先小心地把这例子与上述两个例子的异点说一说。这异点乃是“情事”的关系；在前两个例子，机会的计算总是在未实施以前，而且是与经验不生关系的；至于这一个例子，却是屡次取球的结果形成了机会计算的某础，——假定这可称为计算的话。在前两个例子，经验的影响是被排除了的；至于这一个例子，经验却是我的精神状态的唯一确定者。

这个经验也能像上述两个例子一般地供给我们计算的基础吗？不必多说，大家都晓得这连取六白球的一致经验会引起了对于白球的期望，而我因此就不很期望其他颜色的球：这是不成问题的；唯一的问题乃是：我们也能像在上述两个例子里，给予这盖然性一个明显的计算吗？是的，我们也可以把这盖然性加以计算。因为我在取出了六个白球之后，在未取第七球以前，我所遇的情境与上述两个例子的情境大致是一样的。已经一连取出了六个白球而没有别的颜色的球，我可以假定白球是比别的颜色的球多了六倍的；所以到了第七次取球的时候，取出白球的机会可以写作 $\frac{6}{7}$ ；其余那些非白球的机会占 $\frac{1}{7}$ 。

现在我们又假定在取出的六球当中有四个是白球，两个是红球；那么，到了第七次取球的时候，白球被取出的盖然性可以写作 $\frac{4}{7}$ ，而红球被取出的盖然性可以写作 $\frac{2}{7}$ ；至于其他颜色的球的盖然性仍旧是占 $\frac{1}{7}$ 。

在机会的计算里,我们可以分辨出两种情形:

(一)离接性的可能事件的数目为那些事件实现时所必依照的已知条件所确定,例如掷骰子;

(二)一个现象陆续实现了若干次,——无论是连续或断续,——即是下次实现的机会计算的根据,上述第三个例子即归此类。

上面所说的机会计算只是关于同一事件的单次实现的;如果这同一的事件陆续实现了二次以上,这计算也就不同了。譬如我连掷两次骰子,盖然性并不是单次实现的机会的一半,却是 $\frac{1}{36}$ ;如果我连掷三次,那盖然性却变了 $\frac{1}{216}$ 。所以就理论上说,同一事件实现的次数越多,则机会之减少越速。



## 第四章 由经验与类比而得的扩大作用

### 归纳的扩大作用与其类别

归纳的推理共有两个关系很密的形式,现在我们要说明这两个形式——归纳的扩大作用与类比的推理,——与其作用,以及其在逻辑上的价值。

#### 一、归纳的扩大作用

这种作用切不可与解释历程中的假定步骤相混。建立一个假定与引出一个推理,完全是两件事情。归纳的扩大作用在乎把某一情形之下所已经观察到的事物的范围扩充到未经观察的另一情形;至于假定却在乎思维某事物,而这事物尽可以与已经观察到的大不相同。归纳的扩大作用并非在现在的经验里对于任何事物加以解释;至于假定,上文说过,是解释的一种方法,目的在乎解释经验里的事物。归纳的扩大作用有两种职务:

(甲)它建立科学解释的初步;

(乙)它建立经验里的其他的一致性 or 准一致性,这上头尚未找得解释,尽可以永为纯粹的“经验律”。

由经验而得的扩大作用,依穆勒说,共有两种:第一是绝对的扩大;第二是约略的扩大。绝对的扩大是:推理所根据的一致

性在经验中并无例外,而绝对的扩大便从这种经验而来。约略的扩大是:在大多数的例子当中,经验里的同一事物虽则实现,而例外也同时实现,而约略的扩大便以这种经验为基础。绝对的扩大是由普遍的命题表现的;大略的扩大是由特殊的命题表现的。譬如说:“一切的老鸦都是黑的。”这是一个绝对的扩大;又如说:“大多数的人是先谋自身利益的。”这是一个约略的扩大。

约略的扩大在科学上没有多大价值,然而当它能领导我们时,却有很大的价值;有时候,我们最重要的领导者还是它。穆勒说得好:“一切命题之可以涉及人类行为者都纯然是约略的;譬如我们只能说某一年龄,某一职业,某一国籍,某一身份的人大多数是有某某属性的;又凡人遇着某某情事的时候,大多数是施行某种动作的。”

## 二、类比的推理

类比推理对于科学的益处,上文讨论假定时已经道及;现在要说的是这推理的其他任务,同时估定它在论理学上的价值。类比在科学上的价值,除了假定解释所引起的启示之外,是很微末的。当推理所根据的类似固有性非但繁多而且重要的时候,这推理是比较地有力量;然而这些类似固有性非但要计算,而且要估价,估价之难,竟使类比的功用成为可疑的了。但是,这种推理对于科学的功用虽则很小,它的实践的价值却往往是很大的。

有很多最有力的信仰足以深深地影响到他们的行为者,也以类比为历程。例如我们相信我们的同类都是有同样情感的人,喜怒哀乐相同,又承认我们所承认的义务:这种信心在逻辑上并没有别的基础,而是以类比的推理为基础。我们的同类所藉以表情的行为就是我们推理的根据;我们把我们所藉以表情

的行为去类推他们的思想、感觉,与目的,等等。

类比法既然是形成信心的很普通的方法,在信心中没有其他的证明,那么,我们该希望有些更能令人作明显的证实的原则,好依照这些原则去做类比的标准。可做标准的原则有下列数种:

(一)类似固有性的重要关系,比数目关系更能确定我们的信心。我们与其计算类似点与差异点,不如衡量它们。

(二)类比推理的力量是与我们相信任何固有性的理由成正比例的;我们有理由相信某一固有性,而这固有性是与结论相连属的,其确定我们的信心,必比许多没有连属关系的固有性更有力量。

(三)有时候,我们的推理是建筑在契合情事的数目之上,与不契合的情事的数目相对,在这情形之下。必须把契合与差异两方都审察过了才行。

## 第五章 归纳推理的谬误

### 谬误的种类

在这一章里,我们将述及归纳推理所能遭逢的种种谬误。为着方便起见,我们把谬误分为四类,其中三类是与上述的三个特别问题相当的。

第一类是观察与实验的解释的谬误;第二类是假定解释的谬误;第三类是机会计算的谬误。至于最后一类,是扩大作用与类比的谬误。兹分述如下:

#### 一、观察与实验的解释的谬误

在这第一类的谬误里,有一部分就普通说是观察的谬误。其实观察是不会有谬误的;只有推理能有谬误。观察可以是不完全的,甚至于是缺陷的(faulty),所以在心理学上也可以称为谬误的源泉,例如种种的主观偏重作用,或感情作用;但是,必须在我们把某事物认为我们的信心的根据,而这事物并不是根据,或不是适合的根据的时候,才算是犯了谬误。因为观察有了缺陷,我们可以推论说甲现象与乙现象之间有一个因果连属关系,其实是感情或成见使我承认这没有理由的一个命题。这样形成的谬误乃在乎误会了证据。

论理学上的谬误与心理学上的原因必须分别,因为心理学

上所谓谬误只是错觉、成见、感情。这一类所有一切的谬误的共相乃在乎相信一种没有证据的因果连属关系,或证据不充分的因果连属关系,或又因前提不容许有这样一个推理。这类谬误有两个原因:(甲)对于物质的情事的失察——即未观察;(乙)感觉与推理相混。

(甲)情事的失察,有两个例子:第一,譬如药房的仿单,只记载某药曾治好了多少次的病,却未注意到失败了多少次。第二,譬如相信礼拜五是一个不吉祥的日子;只注意到不幸的事件,而幸福的遭遇却被忽略了。

是什么能使我们的意念犯了这观察的缺陷呢?这因为有些遭遇来给我一个很深的印象,竟像它们为着什么原因一定要与我们发生关系似的;这关系可以是可乐,也可以是可悲的;至于另一方面的遭遇却不为我们所注意了。忽略不关心,不留意到物质的情事:这当然也是缺陷观察的原因。

(乙)感觉与推理相混,是颇普通的,而且在无实验的意念差不多是不能避免的,因为没有实验来修正,又不曾观察别的事物拿来作一个小心的比较。穆勒对于这种错误的观察曾举了下列的例子:“凭想象的人们,他们看见太阳东出西没……决不肯承认哥白尼(Copernicus)的理论。”这就是感觉与推理相混。他们并不曾真的看见太阳出没;而他们却从其所见而推理了。

但是,纵使我们的观察是没有缺陷的,我们最留心地去运用我们的能力去免除缺陷,而到了推论到因果连属关系的时候也还免不了谬误的危险。自然现象的复杂性是那样大,它们相互间的连属关系是那样纷繁,所以观察无论是如何留意,如何以经验补充,总不能梳理这一手乱丝,完全淘汰了所研究的现象的非因果的情事。

上文说过,观察与实验的五个方法乃是些工具,我们藉此以

求解决诸现象,与发见因果连属关系。我们又已经指出了这些方法的界限与其缺点。我们由这些方法所得的结论只是盖然的,而在许多情形之下这盖然性还在一个低程度呢。由此看来,我们信任这五个方法所能犯的谬误只在乎把它们所给予因果连属关系的证据的价值看得太高了。

在这些方法当中,最易令人犯谬误的乃是契合法,经院哲学所排斥的“以前件为因”的谬误(*post hoc Propter hoc*),就是特别在这方法里易犯的。这种方法,因为情形的性质的关系,普通是用于政治上的为多,因此,一般的党员与社会经济学者就往往不凭实验而犯此病了。

差异法也是免不了有推理错误的。假定我依照这方法,把一个特类的食物加以实验;我择定两个时间来做比较,在第一时间我吃了这食物而我就感觉不舒服,在第二时间我不吃这食物而我感觉舒服。如果我能深知我的健康条件在第二时间与在第一时间完全相同,而仅仅有吃那食物与不吃那食物的一个情事不相同,那么,我就可以完全断定吃那食物与身体不舒服之间有一种因果连属关系了。

但是,在一切这样的实验里,是很有错误的可能性的:在这情形之下,我必须把那被若干时间隔离的两个时间相比较;而我不敢担保在这隔离的时间里我的身体的普通条件没有变化。所以差异法的谬误是难免的。

另有一个情事是我们所容易忽略了,这就是这些方法所带的假定性质与理想性质。上文说过,它们预先假定了些条件,在这条件之下,我们只能约略地估价。受过科学洗礼的研究者很晓得他们所用的方法的界限,而不至于高视了它们所供给的证据的价值以自陷于谬误;但是,不曾受过科学洗礼的人们却往往不免用公准去衡量那证据的力量,而其实公准只能有一部分

是符合于现实界的。

## 二、假定的解释的谬误

这一类的谬误,其源泉是在乎证实的历程中的;或因一种不完全的演绎,——亦即事实的比较不完全,或因忽略了证实(verification)与完全的证据(complete proof)之间的分别,谬误即由此发生。如果从一个假定引出来的演绎不曾扩充到其所解释的特别现象之外,这假定的真实的证据是很微末的;忽略了这很有限的假定证据,就不免高视了其所依靠的证据了。纵使演绎扩充到了其他现象的时候,在这情形之下,如果那些现象也是范围颇狭的,或性质颇简单的,我们也难免高视了证据的价值的。

我们之所以倾向于用不完全的证实以求满意者,原因在乎我们有种种的主观与成见;尤其是在社会学、经济学,以及宗教的种种假定里,更容易犯这类的谬误。如果那些情事与的我们习惯或倾向相适合,那么,我们就不大注意到所有的事实的反证了。我们的信力并不与实观的理由相符,只凭借着我们的客观的估价。这种信心有一大半是超出了论理学的;我们所犯的谬误在乎忽略了论理学的领域与心理学的动机或原因之间的分别。

证实的另一个谬误的源泉在乎错把完全的证实(complete verification)当做完全的证据(complete proof)。在假言三段论法里肯定结果,这就是真的谬误。当我们说:“如果这假定是真的,所研究的现象也会是真的,今这现象既是真的,那假定也必是真的。”这么一来,就忽略了穆勒所谓原因的复数的可能性了。

还有一种谬误是把这谬误倒转来的,这就是忽略了反证与完全证实之间的分别。反驳某一假定的人们的谬误往往在乎推论说如果某一假定不能解释一切现象,这假定就是靠不住的。批评达尔文的人们,因为达尔文有了坦白承认的话,就推论而说

还有一些事实是他的学说所不能完满地解释的；有些反对者竟确信达尔文在逻辑上已经放弃他的假定了，因为他承认如果仅仅有一个事实与他的假定不相谐和，他一定放弃了它。好些不得解释的事实马上被发见了，于是反对者都胜利地推论说达尔文的学说被他自己承认的话推翻了。其实反对者却犯了论理学上的谬误，这谬误在乎把假定所不能解释的事实与那些与假定相矛盾的事实混为一谈。

### 三、机会计算的谬误

所谓机会，上文说过，是假定那些能确定特别事件的原因的力量是相等的，所以每一特类的事件之实现机会也是与其他的可能事件的机会相等；骰子的任一方面的向上的次数将与其他五方面之一方面向上的次数相等。如果在一个有限的连续时间内，某一事件实现的次数与其他事件的次数不相等，我们似乎可以推论而说是某一特别原因正在施行作用。在有些情形之下，显得这推理是不对的；而这谬误的原因在乎忽略了这种现象对于重复回到同一的连续作用的倾向。

### 四、扩大作用与类比的谬误

归纳的扩大作用所易犯的谬误乃是把太狭小的一个前提扩大了。在民众的信心里，这种错误的推理很多。经过仔细的观察之后，可以发见民众的信心有许多是他们以为很有根据的，其实他们的根据仅仅是很狭小范围的经验。在许多情形之下，扩大作用所根据的只是例子很少的一种经验，尤其是在那些例子很强烈地唤起我们的偏好与成见，或刺激我们的喜悦与怨恨的时候，所谓扩大作用更是靠不住的了。

如果没有矛盾的例子，越发帮助我们倾向于赶快扩大了。但是，最强有力的驱使者恐怕还是我们的意念的构造原则的关系；因为我们的意念是喜欢一致性的，是赞成秩序的，无论在任



何情形之下,我们总倾向于在我们所已知的事物当中得到同性质的未知事物。我们喜欢要一致性,喜欢要将来像现在,我们是不耐久候的;等到了我们已经开始承认了那形似的一致性之后,我们不喜欢再等候什么矛盾的情事;尤其是那一一致性恰与我们的成见相符,更不必说了。

实践的兴趣也能使扩大作用速成;人们需要行为,需要审察将来的地位,尤其是关于社交上的行为。如果我觉得有些人如此,便以为另一些不曾相识的人也会如此,所以我预先就计划好了将来对他们如何行为;我知道我可以希望他们的什么地位,于是我就先预备去就那地位。这么一来,我就把扩大作用催速了,因为我有实践的兴趣,我以为不必待经验的长期的证明。

由此看来,扩大作用谬误的动机,有一部分是感情的,一部分是智慧的,一部分是实践的。这些动机都协力助成了前提不充分的扩大作用,以致把结论所从出的证据的价值高视了。

至于类比的谬误,上文已经说得很明白。类比所易犯的一种谬误乃是只知道计算相似点与相异点而不知道衡量它们。没有实验的推理者往往倾向于假定:如果相似点的数目超过了相异点的数目,则所得的推理必定是强有力的;这么一来,他就容易忽略了类似固有性的重要或差异固有性的重要了。推理到了社会问题与政治问题,就是最容易发生类比的谬误的。社会与政治的言论最美,最能诱惑人们的想象,对于民众普通的意念最易成功;然而从论理学上看来,也就是最容易发生谬误的园地。

## 参考书

J.E.Roussell: Elementary Logic.

W.S.Jevons: Elementary Lessons in Logic.

# 希腊文学



# 目 录

<b>第一篇 早期文学</b> .....	151
第一章 导言 .....	151
第二章 英雄诗 .....	158
第三章 爱罗支诗与阴比克诗 抒情诗 .....	166
<b>第二篇 雅典文学</b> .....	177
第一章 戏曲 .....	177
第二章 散文之初期历史 .....	189
第三章 演讲录 哲学的散文 .....	196
<b>第三篇 衰期文学</b> .....	206
第一章 从亚历山大至奥古斯德 .....	206
第二章 从奥古斯德至恰斯第年 .....	209



# 第一篇 早期文学

## 第一章 导 言

一本初步的希腊文学非但有益于研究希腊文的学生,而且不懂希腊文的,除了译本之外不曾读过希腊书的,都可以因此得了很大的帮助。在这开化的世界里,大家把希腊时代的大文学看做过去的宝贝,所以凡属受过教育的人们,无论懂不懂希腊文,总希望知道一些希腊文学的内容。这一本小册子的用意在乎给那些未读希腊文学的人们做一个基础,希望他们由此能进一步而读希腊的原文或译本。希腊文学的全部不像一个图书馆而像一个人体。在希腊文学里,也许比其他任何文学更该注意全部;如果仅仅知道了某一部分,就等于无所知,因为除非我们彻底地了解那部分与其他各部分的关系,否则连那一部分我们也没法子了解的。

希腊人的合理的力量。——最初晓得耕种,晓得熔铸,晓得以商业战争博取富强,晓得建造美丽的住宅与庙宇的民族并不就是希腊民族。但是,晓得以理智为生活的指导,却以希腊为最先。我们可以在希腊的西提社会(Cities)的生活里找出一个证据。当时其他各民族不是过着部落生活便是受国王的专制,而希腊人却知道互相联络而成为西提社会——这不是以武力统制

的社会,而是以平等法律服人的社会。我们在希腊书中又可以找出另一个证据。在希腊书里,我们可以发现一切的著作家,例如诗人、历史家、哲学家,都是努力于达到事物的道理的。在这一方面,希腊文学有一种兴趣,似乎是其他文学所没有的。它告诉我们人类如何开始从事于有系统的事物。许多问题——有些是当时已经解决了的,有些是直到现在还在争论的——都由希腊民族认真地去寻求答案了。

希腊思想之影响及于现代生活。——但是,希腊书之所以有趣,并不仅仅在乎把早期的思想家的方法与目的表示给我们。书中所含的结果,对于现代生活的全部竟有最深最广的影响:伦理学、科学、宗教、政治、文学,没有能免希腊的影响的。希腊的大思想家都能赐予现代社会莫大的恩惠。在有些特别的科学里,希腊人的已往的工作竟能留传为今日的学问的基础,例如伦理学、论理学、几何学。希腊的历史家与传教家还留下了许多政治的教训是直接对于现代很有益的。无论基督教的历史或非基督教的历史,亦必赖希腊思想为根据,然后可以完全了解。在基督教的影响之下,有两个主要的成分加入了我们近代的精神生活里:一个是希伯来思想,另一个是希腊思想。

希腊文学的特色。——诗的几个主要模型——例如英雄诗、抒情诗、歌剧——与散文的几个主要模型——例如历史、哲学、教理——在现代大家能够想象,以为都是自然界应有的东西。但当希腊的天才开始工作的时候,这些东西有许多是完全未有的,也有些是只在草创时期的。因为人类需要表现思想,才由那些希腊的天才的创造力,陆续地去创造或完成每一类的诗或散文。所以在希腊文学里,我们非但觉得它本身很有趣,而且觉得它是西洋文学的主要源泉。在现代文学里,在某一些情形之下,罗马的影响比希腊的影响更为直接些。但如果我们追溯

到它的源泉,还该承认最大的源泉是希腊文学。

形式。——希腊人乃是一个可赞美的民族,他们的感觉很灵敏,很精细,所以每逢过度或非理的任何事物,必能立刻发觉。他们所最爱的格言当中有一句是:“不要做太多的事。”他们无论做什么事,都要求一个适当,要求事事有分寸,一切非求准确不可。所以当他们在起造一个庙宇的时候,他们这种本能驱使他们不要把某一部分做得太高,以致其他部分不相称;又不要把累赘的点缀品加在不妥当的地方。譬如雅典的女神庙(Parthenon)建筑得很单纯,很齐整。同理,当希腊人著一部书的时候,他们也是力求适可而止的。假使文字比思想更繁或更简,他们就马上觉得不妥。总之,希腊人觉得写文章必须先求明显,所以在希腊作家的杰作里,我们往往发现两件事:第一,题目是哪一类的题目,文章必是哪一种的文章,例如英雄诗的体裁必不容与抒情诗的体裁相混;第二,作家必努力求其作品之明显,他们为思想而择字句,决不让思想受字句役使。

希腊文学与希腊语。——希腊人具有美的本能,具有创造美丽形式的能力。在他们所创造一切美丽的事物当中,最奇妙的、首屈一指的,就是他们自己的言语文字。希腊人的意念是习惯于感觉思想上很细微的分别的。所以他们渐渐把他们的言语形成了一种富有辨别毫末的性质的言语,意义很简单,而能抓住了真确性。同样合文法的句子,他们只掉换了一个“小词”,或把句子的次序更动了一点儿,就能把他们的微言大义完全表现出来。因此之故,人们把希腊语叫做最富可挠性的言语。它的可挠性可以在文法里找出许多例子。

希腊文学的分期。——希腊文学可以分为三期:第一,古代文学,从荷马(Homer)至纪元后 529 年,恰是恰斯第年(Justinian)皇帝明令禁止无神教学派的一年;第二,中世文学,从 529 年起,



至土耳其占据君士坦丁之年——1453——止；第三，近代文学，可以从神父伯洛特罗务（T. Prodromus, 1143—1180 A. D.）至现代止。

古代文学。——本书所叙，限于希腊古代文学。我们又可以把古代文学分为三个时期：第一，早期文学；第二，雅典文学；第三，衰期文学。

（甲）早期文学是从荷马时代起，约至公元前 475 年。在这时期内，英雄诗（epic poetry）最为盛行；爱罗支诗（elegiac poetry）、阴比克诗（iambic poetry）、抒情诗（lyric poetry），也从这时创始。散文虽则形式尚粗，也已经在希腊的伊佑尼安（Ionian Greek）与小亚细亚开始了。

（乙）雅典文学大约是在公元前 475 至公元前 300 年最为盛行。歌剧在雅典力求完备：悲剧与喜剧同时称盛。散文的文学也发现于历史、教理、哲学各著作里。到了这时，希腊的天才已经完成了创造美丽形式的工作。我们是从诗与散文的创造艺术时代走入文字与科学的学习工作时代了。

（丙）衰期文学又可分为两个主要时期：第一，亚历山大时期，从公元前 300 年至希腊为罗马征服的时候——公元前 146 年；第二，希腊罗马时期，从公元前 146 年至无神教学派被禁的时候——纪元后 529 年。

希腊文学的自然发展。——希腊文学不是人工的，而是在希腊生活里自然发生的。恰像一年四季的花果不相同，希腊天才的黄金时代也有它的时令：一类的天才发展了，轮着另一类的天才；而每一类都有它的含苞期、开花期、凋谢期。如果是模仿外国的文学，也许可以随便在任何一类开始，又可以把诸类同时开始。但是，希腊文学都是无所模仿的。他们发明了诗与散文的种种体裁，然后他们一种一种地求其完美。创作的历程是一

一步一步的随着社会的精神生活而发达的。在希腊民族当中,每一大支派都各就其所适宜者去做他们的部分的工作。

所谓希腊民族的三大支派乃是:(一)爱乐里安人(Aeorian),(二)杜里安人(Dorian),(三)伊佑尼安人(Ionian)。每一支派的人都略为修改了希腊语,成为所谓方言。爱乐里安的方言是适宜于急的表现的,比希腊语里任何的老形式都真确些。但就文学的目的而言,还是比较地粗了些,贫了些。杜里安语保守着希腊旧有的语音;伊佑尼安语是很轻易、很谐和的一种方言。阴比克诗首先在伊佑尼安语里发表;杜里安语特别适宜于抒情诗;爱乐里安语却适宜于爱情的歌曲。

书写的艺术。——没有一种文学是不用书写的;因为文学这名词里就包含有固定的形式。虽则人类的记忆力可以有很大的用处,但纯然以口语相授受,就不能有固定的形式了。希腊人懂得书写,大约还在他们的言语未完全固定之前;然而就我们所能知,大概在纪元前七百年之间,希腊才有文字留传于后世。至于读书的人却是渐渐增多的。首先利用书写的艺术的乃是那些诗人与教士们。德尔费(Delphi)的庙宇大约是一个最早的文学中心。在雅典,当比罗班尼大战(Peloponnesian War, 431 B.C.—404 B.C.)的时代,市场里有了一些书店。那些手写本是由斯拉夫人抄写的,因为他们的工作不贵,所以当时的书籍也就卖得颇为便宜。当时的庙宇与学者们都保存了不少的书。但是,希腊最初一个公共图书馆却由伯多勒米第一(Ptolemy I, 306 B.C.—285 B.C.)创立于亚历山大利亚。

荷马以前的希腊诗。——在我们看来,希腊文学是由荷马的两篇长歌——《伊里亚特》(Iliad)与《奥狄丝》(Odyssey)——开始的。但是,这完全不像别国的简单的跳舞短歌。《伊里亚特》与《奥狄丝》是很高的艺术作品;除非在它们以前有了很长

时间的诗的训练,否则不会突然有这样的两篇长歌出现的。但是,荷马以前希腊的诗,现无存者。我们只能说有些很普通的形式是希腊古诗所必采用的。因为希腊最古的诗一定与宗教有很密切的关系,这是毫无疑义的。

曾经有一个时期,欧洲的老祖先——波斯人、印度人、希腊人、意大利人、赛尔特人(Celtes)、条顿人、斯拉夫人——一块儿住在中亚细亚。他们都崇拜可见的自然状态或形式,例如太阳、曙光、土地。他们把太阳等物认为有人的权力,并且有人的身体与意念。太阳神推着他的火轮车经过天空;曙光神把她的一只粉红色的手指放在黑暗里;土地神被称为众神之母。但这物变为神的历程并不是一时就成功了的。曾经有一个时期,他们开始把这些自然力当做人而议论它们,同时还没有忘了它们实际上是自然力,它们的人名只纯然是一种符号罢了。我们在《吠陀》(Vedas),或印度婆罗门的圣诗里可以发现这一个历程,而《吠陀》等书却是比荷马的诗更古的。在希腊的古歌里,我们大约也可发现这一个历程,但这些古歌现在只剩有歌名了,例如《里奴士》歌(Linus)、《雅鲁母士》歌(Ialemus)、《希拉斯》歌(Hylas)。这些歌往往是为痛哭一个暴死的美少年而作的。里奴士是从诸神处来的一个好孩子,在羊群中生长,却被恶狗咬成了碎块。诸如此类,总是感叹美貌之凋残的。

颂神歌。——希腊人的特点在乎善于欣赏美丽的形式,尤其是欣赏人体美。当他们离开了亚洲之后,他们渐渐把他们的神形成了美男子或美女子。他们对于印度神的奇怪的脸孔是不满意的。他们说他们那些具有人形的男女神是住在奥林布士山(Mount Olympus)的,这山在特沙利(Thessaly)的北部,很高,山顶周年积雪。歌人们每次作歌必定为的是赞颂一个男神或女神。这些受颂的神当中有一个是阿波罗(Appollo),这是光荣纯

洁的男神,是音乐的主宰,是预言者,是医病者。人们为他而唱的歌大概总是健康歌。另一个神是德默特(Demeter),又称地母,是五谷的赐主;为她而唱的歌大约是赞颂她的仁慈,或叙述她失了女儿时的悲哀,及母女重逢时的快乐。还有调尼素士(Dionysus)是一个酒神,是狂饮胡闹的象征,是一个欢喜的代表。末了,还有所谓西比尔(Cybele),是小亚细亚的佛里基人(Phrygians)所信奉的,据说是“诸神之母”。

传说中的歌者。——在希腊的传说里,最早的诗人是奥尔斐斯(Orpheus)。据说奥尔斐斯是特拉斯人(Thracian),那么,他与人们所崇拜的藐斯(Muses)不无关系。藐斯是个诗神,而藐赛斯(Museus)又是藐斯的侍女;据说藐赛斯还是奥尔斐斯的弟子。人们谈到奥尔斐斯时,总带着神话,例如说世界的起源与灵魂的不死,还说他在地狱中与调尼素士同受崇拜。

赞颂阿波罗的歌,据说是奥伦(Olen)、克利梭特米(Crysothemis)与费蓝孟(Philammon)做的。赞颂西比尔的歌,据说是奥林布士与希雅克尼士(Hyagnis)做的。颂神歌的时代必在希腊人未完全到欧洲以前;当最早的几首歌出世的时候,希腊人正在经过特拉斯与马士多尼亚(Macedonia),有些还在爱遮安岛(Aegean Islands),更有些还在亚细亚。所以我们可以把希腊最古的诗分为三个主要来源:(一)特拉斯的,(二)佛里基的,(三)克尔丹的(Creton)。

婚姻歌、丧葬歌。——荷马的《伊里亚特》叙及幸福的婚姻歌,是新郎接引新娘回家的时候唱的;还叙及了丧葬歌。在古印度,婚姻歌与丧葬歌都为僧人所唱,作为大典之一部分。所以我们可以断定希腊古代也有此种举动。但是,当《伊里亚特》出世的时候,婚姻歌与丧葬歌都改了自由而通俗的形式了。由此看来,希腊早就倾向于把诗歌除去了教会的性质,使它成为一切人

民所共享的艺术,而非僧徒所专有的了。

## 第二章 英雄诗

战士歌、行吟歌。——除了颂神歌之外,大约早就有了战士歌。《伊里亚特》里的主人翁在特莱(Troy)就唱这种歌,而《伊里亚特》与《奥狄丝》本身就脱胎于这一类的老歌曲。《奥狄丝》活画出国王客厅里的行吟者。《奥狄丝》里说,一个国王将开盛宴,命令他的大臣去请一位“如神的歌者;因为神已经传给他许多歌曲,所以该请他来娱乐我们”。于是那大臣就领来了一位“受欢迎的行吟者;他是藐斯所酷爱的,她给他的坏处,同时也给了他的好处;坏处在剥夺了他的眼光,好处在传给他极佳的歌曲”。

英雄诗。——英雄诗的起源就是行吟者奏着竖琴所唱的歌,后来经过许多诗人的改造,才形成了所谓英雄诗。英雄诗原文是 epic poetry; Epic 在希腊文是 epos,是叙说的意思,所以也有人译为“叙事诗”。到了后来,抒情诗之有音乐伴着者,谓之 melê,是咏物的意思;没有音乐伴着而纯然唱述的长歌,谓之 epê,是白话诗的意思。这样纯然唱述的歌,例如荷马的,乃是六律的叙事诗。这六律诗,在希腊人叫做英雄诗(heroic),因为诗中所叙述的都是英雄的事迹。依亚里士多德说,每一首英雄诗必须先有伟大高贵的题材:它的本身是纯一的;同时它又该是完备的,意思是说,自始至终必须有规则的发展。纪元前七百年以前的古诗,现存者只有这一类的英雄诗。后世又有些造作的或模仿的英雄诗。但现在我们所要研究的只是最早的或原始的英雄诗。这一类的英雄诗乃是荷马的《伊里亚特》与《奥狄丝》,还有西克利克诗人(Cyclic Poets)的残卷,以及希小德(Hesiod)的长歌与荷马的颂神歌。

《伊里亚特》的历史。——《伊里亚特》乃是咏伊里安(Ilion)的长歌。伊里安又称特莱(Troy),是小亚细亚西北的一个名城。这长歌的题材乃是希腊人把特莱城围攻了十年的一段事迹。巴里士(Paris)又名亚历山大,是特莱国王的儿子,已经夺得了海伦(Helen)。海伦是最美的一个女人,是斯巴达国王的妻子。初时,有许多人向海伦求爱,于是她的父亲就召集了那些求爱的人,去救海伦。这时有米斯奈(Mycenae)的国王联合了希腊所有的酋长,乘坐了许多船只,去围攻特莱城。特莱人虽则不敢出城应战,但他们坚守城池,希腊人围了十年,竟是徒劳无功。希腊军中有一个大英雄,厉害得很;特莱城中虽也有一个海克多(Hector),号称健将,却不敢敌他。这希腊的英雄名叫阿齐尔(Achilles),是海神赐予米尔米登(Myrmidons)国王特蒂斯(Thétis)为子的。到了围城的第十年,阿齐尔受了米斯奈王的重大侮辱,因为他所掳获的少女被米斯奈王夺去了。于是他气愤地说他不愿再为希腊而战,即时退出了军队,回到海边他的帐幕里去了。

《伊里亚特》恰是从这时开始的。“女神,你唱阿齐尔的愤怒罢。”阿齐尔的愤怒,就是《伊里亚特》的题材的中心。但其时间却在第十年,即最后一年,是特莱城将被攻陷的时候。阿齐尔不愿作战之后,第一个结果就是,特莱城里的人现在敢出城与希腊人应战了。《伊里亚特》共是二十四卷。前十五卷叙述一段不起劲的战斗:忽而是这一方面胜利,忽而是那一方面胜利;某一个希腊英雄与一个特莱英雄对战而杀了他;又男神与女神忽而帮助这一方面,忽而帮助那一方面。但是,后来希腊人被迫紧了。于是阿齐尔的朋友巴特罗克鲁(Patroclus)责骂他说:“唉!你真没有勇气!”阿齐尔仍不愿战。但他却把他的甲冑借给巴特罗克鲁,并且允许巴特罗克鲁率领他的军队。巴特罗克鲁被海

克多杀了,于是阿齐尔被激怒了。他马上跑进了战场,把特莱人都赶回城里,而且杀了海克多,拖海克多的尸上了他的车,重新回到船上。《伊里亚特》最后叙述特莱王去请求阿齐尔还他的儿子的尸首。他说:“我的痛苦乃是世人不曾受过的痛苦——因为我把杀我儿子的人的手放上了我的嘴唇!”阿齐尔允许他的请求,双方从此休战。

《奥狄丝》的历史。——《奥狄丝》乃是咏奥狄斯的长歌。奥狄斯(Odysseus)是伊达加岛(Ithaca)的国王,也就是与特莱战争的希腊诸王当中最正直的一个。当特莱攻得了之后,奥狄斯率领他的军队乘船回伊达加岛去。但是,他回到半途,误入独眼国,国内尽是独眼的野蛮巨人。有一个巨人名叫波里费模(Polyphêmus),吃了他的六个同伴;他恼了,就挖了那巨人的眼睛。但是,海神波赛登(Poseidon)是波里费模的父亲,他要报仇,就罚奥狄斯在海上漂流而无所归宿。在《奥狄丝》开始的时候,已经是特莱败后十年,而奥狄斯仍是离家很远,在大海的中心,奥基家岛里。因为有一个女水神名叫嘉立素(Calypso),爱了他七年,不让他离开此岛。同时他的妻子班奈罗(Penelope)在伊达加,也受了百余个男人的求爱,许多不法之徒与凶暴之辈都很放浪地在奥狄斯家里酗酒作乐,竟像他们自己的家里一般。班奈罗为敷衍时间起见,说她正在织一幅裹身毯子,等到毯子完成了之后,始再选择他们;但是,每逢晚间,她总把白天所织的拆开了。她这样地一连织了三年,求爱的人们发觉了她的诡计,就比先前更催迫她了。于是奥狄斯的儿子特尔马楚(Telemachus)被女神雅典所催促,要他到秘鲁士(Pylus)去找他的父亲,他在那边遇见了国王尼斯多(Nestor);后来他又到了斯巴达,斯巴达王尊他为上客。

现在我们回说到奥狄斯。海母斯神(Hermes)劝嘉立素让

奥狄斯走,嘉立素只好听从了他。于是奥狄斯乘了他所自制的木筏,离开了奥基家岛。他的旧仇人波赛登时刻窥伺着他,而且弄翻了他的木筏。但是,另有一个女海神名叫伊诺(Ino),给他一条仙带,拉他浮在水面,于是他又漂流到了法亚西人(Phaeacians)的岛上。这是一个幸福的民族,与神相近,是最善于航海的。国王阿尔西奴(Alcinous)与奥狄斯晤谈,奥狄斯把一切奇遇都告诉了他;说他在未到嘉立素的岛中以前,他与同伴们怎样去看魔女西尔斯(Circê)的小岛,那魔女怎样把他的同伴都变了猪,只剩有他,因为吃了一种“莫来草”(Moly),所以不曾变猪;而且他又劝服了她,叫她把同伴们都再变为人;后来他怎样经过了美歌的女神的岛边;末了又因为同伴们杀了太阳神的圣牛,所以他们都被处死了。

于是法亚西国王派了一队海员把奥狄斯送回伊达加岛。他的忠心的牧猪奴尤马佑(Eumaeus)已经认不得他,因为女神雅典已经使他改扮了一个叫化子;但他的老狗阿尔古斯(Argus)却能认识二十年不见面的主人,等到主人近前时,它摆尾贴耳而死。同时,特尔马楚亦已寻父归来。女神雅典暗示这是他的父亲,于是父子商量报仇的计划。奥狄斯仍旧改扮,去参加班奈罗的宴会,假说是去报告她丈夫的消息。但他险些儿被他的老乳母认识,因为当她替他洗脚的时候,她认识他的脚上的疤痕。这时班奈罗受了女神雅典的暗示,就宣告谁能把尤利图(室中的古神像)的弓上的箭射穿过了客厅里连排着的十二把战斧的斧眼,她就嫁谁。在求爱的人们当中,没有一个能曳满那神弓的。后来奥狄斯把神弓轻轻地曳满了,一箭就穿过了十二个斧眼。这乃是杀那些求爱者的先兆。奥狄斯得了特尔马楚与许多忠仆的助力,扳弓搭箭,把求爱的人们一个一个都杀尽了。末了,他对他妻子承认他是奥狄斯,并且告诉他二十年的经过。《奥狄丝》



第二十四卷所叙述的是海母斯神怎样把求爱的人们引入地狱；奥狄斯在伊达加怎样为他父亲辣尔特(Laertes)所知；求爱的人们的亲属来寻奥狄斯报仇，奥狄斯怎样制胜；末了，他又怎样与他的人民重归于好。

两个英雄。——阿齐尔与奥狄斯乃是两个英雄的象征，在希腊民族的想象中很占势力。希腊理想中的完善的人类乃在乎美的身体、好的计划、高贵的行为。高贵的行为以阿齐尔为代表，好的计划以奥狄斯为代表。奥狄斯是一个勇士，但他也是一个很有谋略的人。阿齐尔有不可抗的力，有强烈的情，有精细的感觉，在希腊人的想象中是一个不死的青年。大亚历山大(Alexander the Great)的雄心，多半是荷马所描写的阿齐尔的英雄模范所激起的。

荷马的宗教学。——《奥狄丝》所叙的时代是比《伊里亚特》较后些。然而这两诗所描写的时代性却大致相符。每一长歌都是英雄时代的一个图画；诗人回顾到远古以上，但有些思想却是他当时的思想。《伊里亚特》所述的男女都是巨人，比常人强，比常人美，他们能做神奇的事，而且能任意变了自己的形相，但也并不是万能的。他们住在最高的奥林布士山上，所以叫做奥林布神。邹思(Zeus)是一个多情多欲的人，却很有天才，是他们的首领。其次有四个大神：第一是海来(Herê)[今译赫拉]，是他的王后，他常与她吵嘴；第二是阿波罗；第三是雅典(她特别代表聪明之神)；第四是波赛登，是个海神。其他诸神，有时候与邹思争王位；他有时候以武力压制他们，有时候只用恐吓手段。到了《奥狄丝》，对于神的概念更进步了。奥林布士山已经变了黑暗的高山，诸神的住处是分隔的。邹思的高位是没有人争的了。诸神非但能支配人的形体，而且能支配人的心意了。在荷马的诗里，每一个神自有他的固定模型，可以调和各地方崇拜之不一

致。但荷马并未创造宗教学,宗教学在更古就有了。

荷马的伦理学。——在荷马的诗里,凡不遵神命或侮辱神圣的人,无论如何,必须受罚;但对于不道德的行为,诸神却不一定降刑。所以依照荷马的诗,人们尽管怕神,并不因怕神而守道德。因此他还需要一种道德律,是与宗教分立的。在《伊里亚特》里,有希腊人所谓 *aidôs*,是名誉的感觉的意思。在《奥狄丝》更有所谓 *nemesis*,是良心不安的意思。名誉还待别人的意见为标准,良心不安直是自己受了不正直的感触了。

荷马的政治思想。——荷马诗中含有好些政治的原理,是后来印欧各国所采用的。譬如他诗中叙述政治的三要素:国王、咨议、会议,这就是君主政治、贵族政治、民主政治的雏形。

荷马的年代与籍贯。——在 19 世纪以前,大家都认《伊里亚特》与《奥狄丝》是荷马的作品,他的时代极难稽考。希小德的诗中曾经提及他的名字,哲学家洗诺法恩(Xenophanes)也曾说到他。洗诺法恩的书大约是纪元前 510 年盛行的,所以我们可以说荷马的时代在纪元前 5 世纪以前,还有人说他在纪元前 9 世纪的。至于他的籍贯,希腊有七个名城都各争说是荷马的故乡。依照传说,他是一个老瞎子,周游各邑,叙述他的诗歌。但是,近代经过了一场大争论,大家差不多敢断定《伊里亚特》与《奥狄丝》都只是希腊古诗人们的最通俗的诗歌,后来由丕西斯特拉王(Pisistrate)命文法家们重加编次,成为简编而已。所以上文所说荷马的宗教学与伦理学等等,都只算是指所谓荷马——即《伊里亚特》与《奥狄丝》的作者——而言。

西克利克诗人。——有好些特莱的传说与诗歌是由伊佑尼安派的诗人做的。他们很高兴把他们的诗歌与《伊里亚特》及《奥狄丝》连在一起,或当做前编,或当做续编。此外还有些神话集。后世把这些诗人叫做西克利克诗人,“西克利克”就是

“集”的意思。

希小德。——依希腊的传说,除了荷马之外,还有一个创立英雄诗的诗人,这就是希小德。关于他的生活,大部分是在他的诗中所叙述的。他的父亲狄右思(Dius)从小亚细亚到了希腊的老家来,住在阿斯科拉(Ascra)的高原。他所以移居,据说是贫穷之故。希小德却埋怨说:“阿斯科拉的冬天是凄清的,夏天是酷热的,没有一季是好的!”但他的的话似乎说得不很公平,因为阿斯科拉是号称肥沃多水的地方。他在海里根山(Mount Helicon)[今译埃利孔山]替他的父亲牧羊,同时他已经开始他的诗人工作。据说他曾从阿斯科拉又迁居于杜里安,所以他的诗里还有杜里安的影响的痕迹。依传说所云,他是被人谋杀了的,葬于脑巴克图(Naupactus)。他的时代是不容易确定的。大约他总比《伊里亚特》的时代晚了一百年或八十年。荷马与希小德两个名字,在希腊传说里往往连在一起,代表最古的诗人。所以希小德的时代大约是在纪元前850年至纪元前800年之间。

英雄诗中之荷马式与希小德式。——希小德曾经告诉我们他是怎样变为诗人的。当他正在海里根山牧羊的时候,诗神在他跟前出现了。诗神对他说:“没有房屋的牧羊人,我们可以说许多非真的事,虽则很像是真;但是,当我们选择的时候,我们也晓得怎样说些真的事情。”于是诗神就委任希小德为代言者。这就是希小德的诗的主要思想。他的工作就在乎“说些真的事情”。荷马的诗着重于描写过去的英雄,以为理想的光荣。希小德的诗着重于现实的描写,它所叙述的是日常生活,是人类的实践的责任,是神与英雄的事实。

希小德的作品。——希小德的主要作品叫做《工作与时日》,因为诗中所叙的是田家应做的事,并说某日应做不应做这些事。诗中有一类可称为“垂教诗”,因为它把某一些科学或艺

术的事实放入诗里,却用想象的美与情感的美去笼罩着那些事实。希小德的诗就是这一类。《工作与时日》可以分为三部分:第一部分是他给他的兄弟的诗;第二部分是叙述工作;第三部分是叙说时日。希小德与他的兄弟贝尔斯(Perses)已经分析了他们父亲的遗产,但贝尔斯买通了几个公证人,所以他分得多些。贝尔斯因此怠惰好闲,又寻别的故事去告他的哥哥。希小德以正义唤起他的兄弟与那些受贿的公证人的注意。到了诗的第二部分,便由正义转到工作。他说:“工作呀!愚蠢的贝尔斯!要做诸神所给人们的工作。”最后就是吉日与凶日的一个表。他说:“有时候,日子是一个后母,有时候却是一个母亲;所以能认识日子的人乃是最幸福的人,因为他晓得做神圣所不怪责的工作。”

还有《神的起源》,是一千零二十二行的一首长歌,也许大部分是希小德做的。最上权力创造世界之说,在欧西虽是很古的学说,却不是希腊人固有的见解。他们倾向于以为这世界并没有经一个创造者创造过,只是与“同存的事物”生出来的。他们说神是永生的,而他们却不相信神是从“无极”中来的。所以希小德的《神的起源》就分为两个主要部分:第一部分说自然界的可见的事物是怎样来的;第二部分说诸神是怎样生的。

荷马的颂神歌。——荷马学派与希小德学派相逢之点在我们看来,是荷马的颂神歌。有一部三十三篇的长短六律诗集出世,诗集的名称是:荷马与荷马派诗人的颂神歌或开场曲。所谓颂神歌,并没有严格的意义;这与正式崇拜神圣毫无关系。这只是行吟诗人诵述英雄诗之前,先向某神做一个开场白。如果是在大音乐会诵述的,他的开场白也必是向音乐会的神说的。有时候他可选择地方所爱的神而颂赞他;有时候他还可以自由选择另一个神。全数的荷马颂神歌都是这样的开场白。在三十三

篇当中,有三分之二的篇末是由歌者声言将从神而转入另一题材的。而且其中有两篇还明白地说是将转叙英雄。它们的时代大约是纪元前 750 年至纪元前 500 年。

五大颂神歌。——第一个颂神歌共有两个开场曲:第一叙的是德连阿波罗(Delian Apollo);第二叙的是丕田阿波罗(Pythian Apollo)。第一段叙说阿波罗怎样在特罗士(Delos)出世,他的神会是怎样在特罗士建立的;第二段叙说阿波罗怎样下了奥林布士山,在地上寻一个庙宇,经过了长时间的寻觅,然后达到了德尔费(Delphi),于是他的庙宇也就在那里建立。在第二个颂神歌里,少年的诈神海母斯偷了阿波罗的牛马,变为自己的牛马。在第三个颂神歌里,美女神阿佛罗狄(Aphrodite)出现于特莱的青年王子安齐思(Anchises)之前,当时安齐思正在伊达山(Mount Ida)牧羊;当她未重上奥林布士山以前,还把他们的儿子的命运启示他。在第四个颂神歌里,德默特去寻觅伯思风(Persephone),伯思风是她的女儿,被伯鲁多(Pluto)劫到地狱去了;她一直寻至爱柳西(Eleusis),才找着了她的女儿。

### 第三章 爱罗支诗与阴比克诗 抒情诗

新诗之兴起。——在纪元前 750 年至纪元前 500 年之间,希腊的时势发生了大变化。从帝制变了少数贵族共治制,后来又有许多地方变了专制。所谓专制,就是一个人不要宪法而独擅无上的威权。到了最后,专制政体被推翻了,许多西提社会里都换了民主政体,尤其是在伊佑尼安。这几次的革命引起了许多奋斗的事情;人们的思想变动了,经验也扩充了。普通的荷马派诗人只算是人群中的一个,人们有时候只请他说一个 yes 或 no。现在每一个公民都开始思想了,行为独立了。他们的影响大些了,他们的工作高些了,他们的娱乐雅些了,更晓得运用他

们的思想与燎热他们的情怀了。知识正在扩大它的范围,艺术正在慢慢地成熟,科学正在酝酿,生活正在向完满的路上走。然而当时的散文还是很少很少。如果一个人要人家知道他的思想,他就只好在诗中表现。诗中反省的成分是渐渐多起来的。《伊里亚特》仅仅有很少的反省;《奥狄丝》里就多些,希小德的诗里更多些。现在到了将近纪元前七百年的时候,在前途很有希望的曙光里,诗人们就努力把自己的思想与感触传达别人了。这时代的诗有两种形式,差不多是同时创始的:第一种叫做爱罗支诗(*elegiac poetry*);第二种叫做阴比克诗(*iambic poetry*)。

爱罗支诗。——“爱罗支”的字源是“爱罗哥”(elegos),这大约不是希腊的古字,而是从小亚细亚传来的,是指笛子伴着的悲歌而言。到了后来,爱罗支诗成了表现反省的思想的一种诗式。希腊的爱罗支诗所叙的有种种不同的题材。例如诗人的西提社会里的战争,公民当中的封建政治,诗人所希望为国家所采用的法律或主义,他对于日常的态度或道德的意见,他对于怎样娱乐的意见,宴会的乐趣,悼亡的悲哀——总之,诗人与他的朋友们所惯想的或惯谈及的都播于诗歌。但是,无论是怎样的题材,早期的希腊的爱罗支诗总有两个普通的特征。这是诗人自己的思想或感触的表现,表现给同情的人们。而且这种表现,虽则很热烈,很自由,却不到缠绵的地步。到了亚历山大的时代,希腊诗人才写了些自作多情的爱情诗,或借爱罗支诗去表现他们的博学。罗马的爱罗支诗人大约是学亚历山大时代的派头,不过他们很少装腔作势的地方,这还是早期希腊的爱罗支诗人的遗风。

阴比克诗。——“阴比克”(iambic)来自希腊文 *iapto*,有嘲笑的意思。嘲笑的故事是从德默特起的。当德默特失去了她的女儿而很悲哀的时候,少女阴比(*iambê*)说了些笑话,逗得她第

一次微笑。阴比克诗起初只用于嘲笑,其后却定为表现任一“尖锐的思想”。于是阴比克诗就成为一种寓言,比以前的爱罗支诗更有刺戟性了。在阴比克诗里,诗人运用他的强烈的精神,去表现他的藐视或更深刻的思想与感触。爱罗支诗与早期的阴比克诗都是伊佑尼安的诗;在英雄诗与抒情诗的中间,这两种诗可以认为一个过程。

加里奴斯是希腊最早的爱罗支诗人,他的时代大约是公元前690年。在阿尔蒂斯王(Ardys)的时代,欧洲北部有一个骄傲的民族,叫做心莫里安人(Cimmerians),他们进了小亚细亚,夺了沙尔地斯(Sardis),侵入了伊佑尼安。另有一个部落,叫做特列尔斯(Trêres)的,也跟着侵入,但后来却被驱逐出去了。剩有心莫里安人扰乱了伊佑尼安许久;加里奴斯的诗——现存的——都是婉讽伊佑尼安人起而反抗侵略者的。他的爱罗支诗的笛音,无论是婚姻或丧葬用的,都带有杀伐之声。

第尔达佑(Tyrtaeus)生当米斯尼第二次战争(Second Messenian War, 685 B.C.—668 B.C.)的时代,他也是一个伊佑尼安人。他有一首长歌叫做《好政府》,他要斯巴达人联络起来,说斯巴达的法律是阿波罗自己规定的了。要那两个国王,两院的议员,都合为一体,互相竭尽忠诚。他又有一集的爱罗支诗,名叫《勉励》,勉励斯巴达人与米斯尼人决一死战。后来每逢晚上,斯巴达的军营里都吟诵这一类的诗。第尔达佑又造了些进行曲,是给斯巴达人上阵时唱的。

阿齐洛朱(Archilochus, 670 B.C.)是伊佑尼安的巴洛斯岛(Paros)人,与许多人一同迁居于达素斯岛(Thasos)。他是一个有力量的天才。古典时代的希腊人甚至于把他与荷马、宾达(Pindar)、梭富克尔(Sophocles)并称,以为他是文学史上一个怪杰。达素斯的岛民往往与达拉斯(Thrace)的大陆居民争战。阿

齐洛朱自己是一个战士,就在他的爱罗支诗里歌颂战争。他有时候也转过来悲悼死亡。他有一首很美的诗去吊他的妹夫,因为他的妹夫被水溺死了。但他最大的力量还是表现在他的阴比克诗里。相传李甘伯(Lycambes)答应过把女儿妞布烈(Neobulê)嫁给阿齐洛朱,后来自食其言;阿齐洛朱做了一首讽刺的诗,于是妞布烈与她的姊妹们都自杀了。这也许只是一种神话,但总显得他的讽刺力之足以惊人了。此外还有一个诗人叫做西曼尼特阿摩古(Simonides of Amorgus, 660 B.C.),也以阴比克诗为讽刺之用,但他所讽刺的往往不是个人,而是普通的讽刺。现存的他的零篇乃是对于女性的一种很奇怪的讽刺,他说神先创造了种种动物——如牛、猫之类,然后创造女人。

米诺模(Mimnermus, 620 B.C.)的爱罗支诗乃是柔弱失德的伊佑尼安的一面镜子。他回想当年伊佑尼安人驱逐心莫里安人的时候,不胜感慨,但他忍耐着。他说,生命的初期过去了之后,就没有价值了:“六十岁,死神可以光临了,让我好脱离疾病与忧愁。”他可怜太阳终日辛苦,为的是要照耀世界。

苏澜(Solon, 594 B.C.)是一位立法家,他的爱罗支诗往往是模仿加里奴斯与第尔达佑的。在他壮年的时候,他的诗能感动雅典人,使他们从米加里人(Megarians)手里夺回了沙拉米斯(Salamis)。

调格尼斯(Theognis, 540 B.C.)是米加里的一个杜里安贵族,他所传下来的爱罗支诗大约有一千四百句。他要把所谓杜里安贵族的正统学说传给一个米加里的青年名叫西尔奴斯(Cymus)的。他的语调,他的见解,都能使人们认他为雅典派的模范作家,但他的诗很有后人增加的地方。因为民主革命之故,他被逐出了米加里,于是他遨游优波亚(Euboera)与西西里(Sicily)。在波斯大战以前,他似乎又回到米加里去了。他很可



惜米加里平民穿羊皮衣服的时代过去了。他说：“贵族都是好的，平民是可怜虫。”又说：“金钱使贵族与平民的血统混杂了，但这样的婚姻乃是西提社会之毒。”雅典的保守派很喜欢他的政见；他的见识之广，竟令后人造成了一句俗谚：“这事，我在调格尼斯未出世以前就知道了！”

福西里特(Phocylides, 540 B.C.)也是一个伦理学的爱罗支诗人，他那些短而有力的教训，在希腊是很受民众欢迎的。他也写了些六律诗，但现存者很少。有二百三十句的长歌，名叫《格言》，署他的名，但大概是纪元后第一世纪一个犹太人所作。

色诺芬尼(Xenophanes, 510 B.C.)是哲学中之埃理亚学派(Eleatic philosophy)的始祖，他用爱罗支诗去表达他的哲学思想。他责备荷马与希小德，说他们不该把那些不道德的行为归之于神，又说与其叙述第丹人(Titans)与桑多尔人(Centaurs)种种寓言，不如叙述实际上做过了的一些好事。诗在古希腊占着很大的势力，我们往往看见希腊的哲学努力去改正诗的影响。色诺芬尼之所以有趣，就因为他是反对俗诗的一个“诗哲”。

西曼尼特小斯(Simonides of Ceos, 480 B.C.)为波斯大战死难的希腊人做了些很美的爱罗支式的“墓诗”，但他的抒情诗更著名。在雅典时代(475 B.C.—300 B.C.)，诗剧盛行的时候，爱罗支诗仍是很通行的，因为它是容易而不俗的形式，凡曾受教育的人都可以作。据我们所知，爱罗支诗非但为雅典大诗人所作，而且散文大家如杜西狄特(Thucydides)、柏拉图、亚里士多德、德谟士但尼(Demosthenes)也都作过爱罗支诗。在亚历山大时代，情感、谏辞、学问，一切都可以在爱罗支诗中表现的。

希波纳斯(Hipponax, 540 B.C.)被他的祖国驱逐，弄得很穷，到克拉索母奈(Clazomenae)去居住。他是一个又小又丑的人，有两个雕刻家曾经为他刻像。他为报复起见，就作了好些阴比

克诗,诗式与众不同。

抒情诗。——抒情诗是有音乐伴着的歌曲。希腊的抒情诗非但可以伴着音乐,而且是与音乐离不开的。诗与音乐合起来才形成了一种艺术的工作。所以一切的希腊抒情诗人势必同时是一个乐谱家。抒情诗本该译为“琴诗”,因为原文是 *lyric poetry*;但这还不是希腊最常用的名称。希腊人普通把它叫做 *melic poetry*,是唱诗的意思,表示与只能叙述而不能唱的英雄诗有分别。

由此看来,除非音乐已经发达了,否则希腊的抒情诗是不会成为艺术的。相传在大约公元前 660 年,特班德(Terpander) 去世后,把希腊音乐开了一个新纪元,因为他把琴的四弦改了七弦。改了七弦,就等于发明了八音阶,因为第八音可以再回到第一,所以七弦已经足以表现全音阶了。

爱乐里安的抒情诗。——赖士堡(Lesbos)的爱乐里安人,在很早就以音乐与抒情诗著名,因为他们曾在音乐学校受过有规律的教育。依古代传说,当歌者奥尔斐斯(Orpheus)被达拉斯的醉汉们碎尸的时候,他的头与他的琴都被推到河里,直流入海,而他的嘴里还在唱歌。后来漂流到了安第萨(Antissa),赖士堡人把他的头埋葬了,把他的琴悬在阿波罗庙里。丕利亚(Pieria)的早期诗,里狄亚(Lydia)的软性乐器,都影响到赖士堡的抒情诗的艺术。在这时,有许多特别的原因,使爱乐里安一天比一天兴奋起来了。在纪元前的第七世纪,赖士堡还是商业区与海军区。党派的斗争,在赖士堡没有休息过。贵族们的权力常有被平民推翻的危险,所以他们过的是非常刺戟的生活:爱的刺戟、战争的刺戟、荒淫的刺戟、高压的刺戟、放逐的刺戟,种种都来了。

恰像太阳与阴影掠过了夏天的海面,这些生活上的变化都

被抒情诗反映出来。但爱乐里安的方言是比较欠丰富、欠精细的一种方言,不很适宜于艺术之用,因此,爱乐里安的诗究竟比不上杜里安的诗更为民众所喜。

阿尔嘉佑(Alcaeus, about 611 B.C.—580 B.C.)是赖士堡的一个贵族,曾经努力参加赖士堡的贵族与平民的斗争,又参加了赖士堡与雅曲争夺西基滹(Sigeum)之战。他也像阿齐洛朱与何拉西(Horace)一般地坦白叙述他怎样掷去了他的甲冑。大约在公元前606年的时候,毕达古斯(Pittacus)被平民举为“狄克推多”,于是阿尔嘉佑与他的两个兄弟都被放逐,在东部住了许多年。后来他与政府妥协,死的时候在赖士堡。他写了些颂神歌、政见歌、饮酒歌、战争与恋爱歌,但现代所存者只是一些零简。有一段诗描写一个战士的厅堂,周围挂着许多武器。另一段把赖士堡的国家比做一张遇大风浪的船:水进了船里,帆被风吹破了。在其他各诗里,他总是责备赖士堡的专制。在有些地方,他颇像士都亚特(Stuarts)时代的皇党军人。他有的是聪明与乐观,他爱国家,他在慷慨中与热爱中颇有不过度的放纵。

沙弗(Sappho, 610 B.C.)是一个有非常的艺术天才的人,她很会欣赏形式与声音的谐和;她的热情之力能在诗境中作自然的表演,而她在诗里所表现的就是美的崇拜。在伊佑尼安民族里,没有一个希腊女人是能以诗享盛名的;在爱乐里安与杜里安的妇女当中,除了沙弗之外,也没有一个能把诗歌当做个人的强烈生活的表现。她所以能如此者,非但因为爱乐里安的热血激热了她的天才,而且因为爱乐里安的社会把妇女的地位看得很高,所以她得了丰富的生活。因此之故,她的诗现存者虽是零简残编,而其作品之谐和,能令乐谱中透出光明的情焰,就够我们发生兴趣了。她似乎是某一诗派的中心;而她的残稿之遗留,是得自她的弟子爱丽娜(Erinna)之手。相传沙弗在大约公元前

596年离开了她的故乡米狄兰(Mitylene),死于西西里。又据传说,她因单恋法安(Phaon),终于绝望,投海而死,这大概是较晚的寓言。

下面是何拉西模仿沙弗的一首诗:

凋谢了一切的紫罗兰,  
与一切的玫瑰;  
流逝了光荣的希望。  
牺牲者,  
动了爱佛罗德之怒,  
还不能不放弃胜利!

安纳克里安(Anacreon, about 530 B.C.)是伊佑尼安人,他的作品大部分用的是伊佑尼安方言,然而他的抒情诗的题材与形式却是爱乐里安派。他在沙摩斯王波里克拉德(Polycrates)的朝廷做了些时候的显官,后来住到雅典,据说还到了德沙里(Thessaly)。安纳克里安乃是享乐的诗人。他带着伊佑尼安的民族的可挠性,所以他适宜于快活的人群中过生活。他的娱乐是恋爱、酒、音乐。他似乎一辈子都与世无争;他除了娱乐之外没有别的野心,除了惋惜韶华之外没有其他的懊恼。现存的他的作品残编是一些颂神歌与恋爱或社交的吟咏。他的作风是醇粹的,韵致是甜美的,还带有几分幽默。在他的名下有六十首诗的诗集,但这是假的,大约是纪元后五百年的作品,而且是在第十世纪才被人编为诗集的。

杜里安的抒情诗。——杜里安人的生活与爱乐里安人的生活有一个共同之点:它们都是以好战的贵族生活为基础的。爱乐里安的国家往往被无恒的热情之火烧激着;而杜里安人却深信他们的神明。杜里安的国家是一个联络得很坚固的团体,以

军人纪律为基础,每一分子都是尽忠的。杜里安的宗教上的祭典、庙宇、塑像、诗歌,一切都注重整齐与庄严。杜里安的抒情诗足以表现杜里安的生活,换句话说就是表现它的社会民众的全部力量。杜里安的抒情诗人叙述到自己的地方很少,这是与爱乐里安的抒情诗人大不相同之点。他们叙述杜里安的神圣的传说与祖宗的光荣,因为杜里安人注重神圣的崇拜与先世的胜利。此外,例如纪念某城之建立或当时国王的大事,无一不足以表示国家重于个人。杜里安的抒情诗还有一个特点:唱诗时不是独唱的,而是数人合唱的。

因为性质的关系,杜里安的抒情诗当然不会像阿尔嘉佑与沙弗的抒情诗那样特别表现个人的人格。在它的历史上,没有富于色彩的特征,只有一种艺术发达的各个阶段。斯巴达的阿尔克曼(Alcman, 660 B.C.)写了些颂神歌。这是在庙里迎神时唱的,而且是特别由少女歌唱。除了求神降赐健康的歌之外,还有婚礼曲与恋爱歌。

史梯西朱鲁(Steschorus, 620 B.C.)是西西里人,他的原名是第西亚斯(Tisias),因为他善于制合唱曲,所以人家叫他做史梯西朱鲁,是合唱的将军的意思。阿尔克曼所发明的合唱曲是向左一转,向右一转;史梯西朱鲁却在左右转之后加上了一个休止部分。史梯西朱鲁用的是英雄诗的题材,例如特莱之围。依古代的传说,因为他说了海伦的坏话,海伦就罚他变了瞎子(因为当时海伦已经变了女神);后来他做了一首更正诗,开端就说:“这故事不是真的,你不曾到特莱去过。”于是海伦又让他的双眼复明了。

爱利安(Arion, 600 B.C.),就生长的地方而言,虽是赖士堡人,但可以说是属于杜里安派的。他的大工作在乎创造对于调尼素斯(Dionysus, 奥林布土山之神, 邹思之子)的合唱颂神歌。

唱时,唱者们环绕祭台,分为唱的部分与动作的部分。现存的有他的一段诗,是颂赞波赛登的,因为当他在海上迷途的时候,幸得海神波赛登的奴仆们把他送回陆地。有一个寓言说,是些没良心的水手把爱利安投入海中,后来波赛登的奴仆们被他的歌声感动,所以救了他。

伊卑鸠斯(540 B.C.)是意大利南部的利基滌(Rhegium)人。他的作风与史梯西朱鲁很相近。他的合唱颂神歌所叙的也是英雄的战争,也有英雄诗的色彩。他又写了好些恋爱诗。依照传说,伊卑鸠斯是在海上被人谋杀了的,后来有些鹤跟随着凶手们的船,以致凶手们被破获,“伊卑鸠斯的鹤”因此就成了谚语,指神明暗示罪恶的行为而言。

在波斯大战里,希腊人算是第一次与外族为仇。希腊人终于把波斯人打退了。经了此次大胜利之后,希腊更加安宁,而各处的西提社会也更发达了。波斯大战的结果,西西里的希腊人与亚细亚的希腊人都觉得他们是同一的民族,大家利害相同的了。还有一个结果就是:雅典因此变为希腊最富庶最有力量的一个大城了。伊佑尼安人,要算雅典城的人是天分最高的,雅典的政治的重要关系实开了天才的先路。

西曼尼特生于纪元前 556 年,殁于纪元前 468 年。当希巴朱斯(Hipparchus)御宇的时代,他在雅典住了些时候,后来他又游德沙里。大约在纪元前 478 年,他又回到雅典,末了他还到西拉古斯(Syracus)的国王希也伦(Hieron)的朝廷里。波斯大战的时期(480 B.C.—478 B.C.)正是他最享盛名的时候。他的抒情诗是用杜里安的方言写的。就他的诗的形式看来,他该属于杜里安的合唱诗派。但他本是在伊佑尼安生长的,所以他从前曾用伊佑尼安的方言写了些爱罗支诗。而他的盛名又是与雅典的盛名相关的。因为有了他,伊佑尼安的天才与杜里安的艺术相

遇于雅典,所以他开了一个新纪元——他开始把抒情诗传播于全希腊;他的诗的源泉是从雅典来的,而雅典就是希腊的精神生活的未来的中心。现存他的残编是些颂神歌、胜利曲、丧葬曲以及其他的杂诗。他为着特摩丕莱(Thermopylae)之战与沙拉米斯之战的殉难者做了好些爱罗支式的墓诗,都是很可赞美的。但是,现在所存的他的诗当中,最美的还是一首丧葬曲。曲中叙述达娜(Danae)与她的幼子遭海上之难:天黑了,风雨来了,小孩怕起来;达娜安慰抚循她的爱子,哄他睡了,同时又祈祷诸神,愿大风雨也一样地睡着。

宾达大约是在纪元前 522 年生于波欧狄亚(Boeotia)的一个村镇里。他是一个世家子弟,他的祖先曾参加斯巴达的上古战争。因此之故,他虽是在爱乐里安的地方生长的,而他与杜里安人还有血统的关系。音乐的艺术是从他家里传下来的,因为在希腊全盛时代,贵族最爱音乐,以为是诸神所赐。依古代的传说,他与波欧狄亚的女诗人哥林娜(Corinna)作诗的比赛,他失败了。他所用的题材太多了,所以哥林娜对他说:“你应该用手播种,不应该用袋。”他在三十岁开始做诗,后来竟成了希腊的“国家诗人”。他很受西西里诸王公之优礼,他常去见他们,但他不肯永远以西西里为家。他死时是七十九岁,在纪元前 443 年。他所坐过的铁椅子被后人保存在德尔费的阿波罗庙里。

希腊有两个伟大的抒情诗人:西曼尼特与宾达。他们替抒情诗开辟了更广的园地。他们的抒情诗的形式虽则大致是杜里安式,但诗的精神却不复属于希腊民族的任何部分了。他们开始向全希腊的人说话,说的是民族的伟大的功绩与传统思想,使民族发生共同的信仰。在此时起,希腊民族的另一支——雅典人——又要来参加希腊文学的发达了。

## 第二篇 雅典文学

### 第一章 戏曲

雅典人是属于伊佑尼安民族的；但把他们与小亚细亚居住的伊佑尼安人比较起来，他们有他们自己的面目。亚里士多德注意到希腊人的性质很像希腊的气候，是介乎东西邻之间的。希腊人比勇敢的欧洲人聪明些，又比灵巧的亚洲人更富于男子气概。杜里安人的性质与伊佑尼安人的性质，在希腊的历史中，形成了大大的冲突。我们把这冲突一比较，就可以知道雅典人的性质是怎样的了。雅典的思想具有伊佑尼安的弹性与韵致，同时又具有杜里安人的勇气与沉静的聪明。但它不像伊佑尼安之带女性，也不像杜里安之欠弹性。雅典的语言也像其思想：富于可挠性而不患其太柔，富于力量而不患其太刚。雅典的天才把伊佑尼安的英雄诗与杜里安的合唱抒情诗融为一炉，成为一种新的形式。这种新的形式具有更复杂的兴趣，同时也需要更复杂的力量——这就是戏曲。艺术上的戏曲乃是雅典的产品。

戏曲的起源。——自从上古以来，希腊人就把诸神看做男人或女人；他们虽比普通的男女更有权威，但也脱不了人类的喜怒哀乐。一个希腊人越是信仰他的宗教，越是对于他所崇拜的神的喜怒哀乐表同情。在希腊诸神当中，最能唤起人类的同情



者莫若酒神调尼素斯(Dionysus)。他是物质享受或刺戟的给予者,凡物足以损害人类的生活力者都是他的仇讎。依照传说,调尼素斯环游地球,经过了许多危险与忧愁,终于得了胜利;他战胜了许多仇人,在印度、亚细亚、希腊,都受人崇拜。

他的圣节是农家采摘葡萄的时候,又在酿酒很忙的时候,又当春归的时候。十二月有葡萄节,一月有酿酒节,二月有开酒节,是开取去年的酒的意思,三月才是调尼素斯正节。后三节是在雅典举行的,前一节却在乡村。在木制的祭台之前,许多村民环绕着唱一个颂神歌,同时叙述神的最为人所知的故事。依故事说,调尼素斯被许多荒山野怪所包围,它们名叫沙狄儿(Satyrs),有长而尖的耳朵,有短而扁的鼻子,有羊的尾巴。那些村民当歌唱那酒神的命运的时候,不知不觉地把他们自己扮做沙狄儿,表现神的胜利。因为这么一来,他们与他们的神更接近了。

在他们极热烈地希望神的事实更生动的时候,当然还会更进一步,合唱的领导人就会扮演调尼素斯或其使者。他会叙述若干圣迹,或酒神所经历的危险。于是合唱队就唱出他们对于这些圣迹或对于这些危险的感触。这就是戏曲的第一个胚子,这种诗歌已经不像英雄诗仅靠叙述,它除了叙述之外,还加之以动作。这样唱给酒神的合唱颂神歌叫做《狄体蓝》(Dithyramb)。悲剧与喜剧都是以《狄体蓝》为起源的。

爱斯齐鲁(Aeschylus)是悲剧的创始者。他是雅典的爱柳丝村(Eleusis)人,生于纪元前525年。他的家庭是很老的名门望族。在爱斯齐鲁以前,也有所谓悲剧,但不是真的悲剧,因为只有一个伶人叙述事迹,或由伶人与合唱队的队长对话。到了爱斯齐鲁,才再加上第二个伶人。这么一来,对话的人就与合奏队分立了。这两个伶人把身份稍为变换,可以把故事自始至终

完全表演。合奏队只能劝告或鼓励那些伶人,或表示他们的感触。从前的对话是合唱的附属品。现在合唱却是对话的附属品了。戏曲于是成熟了,因为故事可以完全表演于眼前了。

爱斯齐鲁的悲剧,现存者只有七部。第一部是《波斯》(Persae),成于公元前472年。这是希腊抵抗波斯侵略而得胜利的一场悲剧。爱斯齐鲁本人也参加过战争,所以他写萨拉米斯之战格外生动:“前进!希腊的儿子们!使你们的国家得自由,使你们的妻子得自由,救你们的国神的祭台与你们的祖先的坟墓。”

第二部是《七个反对泰柏斯者》(Seven Against Thebes),作于公元前468年。剧中叙述奥狄布斯(Oedipus)的两个儿子——伊桃克尔(Eteocles)与波里尼斯(Polyneices)——当泰柏斯被围的时候,因争遗产之故,互相残杀。他们兄弟二人,都穿着辉煌的甲冑,然而天色黯淡,还有怒神的电光。后来两个都死了。死后,人家焚烧他们的尸首,因为他们的怨恨未消,所以柴堆上的火焰仍分为两部分。

第三部是《铐锁着的伯洛米秋斯》(Prometheus Bound, about 472 B.C.—468 B.C.)。伯洛米秋斯是一个高超人性的大神,他从天上偷火下来,又把文明的要素教给人类。后来由神王邹思下命,把他锁在高加索山(Caucasus)的岩上。伯洛米秋斯知道与邹思王位有关的一切秘密;但是,自从他受刑之后,怎样威吓他也不肯说出来。末了,他又说话冒犯了神王,于是邹思下了雷,风雨大作,幕就闭了。

第四部是《哀求者》(Suppliants, 462 B.C.),剧情最为简单。剧中叙述达那欧斯(Danaus)的五十个女儿因为要避免嫁与她们的五十个表兄,就同她们父亲离开了埃及,逃到阿尔高斯(Argos)。阿尔高斯的国王招待而且保护她们。第五部是《阿加

曼难》(Agamemnon),第六部是《叔伊佛里》(Choepori),第七部是《佑米尼特》(Eumenides)。这三部是连为一编的,总名叫做《奥烈斯梯》(Orestie),是爱斯齐鲁的最后作品。纪元前458年,脱稿于雅典;再过两年,爱斯齐鲁就去世了。《阿加曼难》叙述米斯奈国王阿加曼难围攻特莱得胜还国,终于被他的妻子克利贪奈斯特拉(Clytaemnestra)谋杀了。《叔伊佛里》又名《敬神酒的奉献者》(Offerers of Libations),叙述阿加曼难的女儿爱列特拉(Electra)与她的女仆到父亲的坟前奉献祭品。她的祷辞为神所闻。恰好她的哥哥奥烈斯特(Orestes)也回到了米斯奈,杀了克利贪奈斯特拉与其情人,为父亲报仇。《佑米尼特》叙述奥烈斯特被人告发,得阿波罗为他辩护,终于蒙雅典女神赦罪。

爱斯齐鲁的宗教观念与伦理观念。——爱斯齐鲁深深地觉得世界的道德原则之无标准。每当恶人昌盛、善人受苦的时候,人们尽可以说:“神是盲目的恶的势力。”爱斯齐鲁努力反对这一类的思想。在他的戏剧中,有好些地方是表示道德有标准的。固然,奥林布士山的诸神,他们虽则很神圣,很仁慈,给予我们的健康与幸福,但他们也似乎纵容地狱诸神,让他们害我们受饥受寒,遭遇痛苦与死亡。不过,如果我们作更深刻的观察,我们就觉得天神与地狱神都在苦心孤诣地造成一种法律。这法律就是正义的法律。一切的神力都表示:凡违反正义的人没有永远不受惩戒的。

某一个人是富贵的,他渐渐骄傲起来。诸神开始妒忌他。他造孽,诸神就索性使他盲了心。他一天一天的造孽,后来他的罪恶贯盈了。于是命运铸了一把剑,交给怒神之手;公理下了判断;而这造孽者终于受了报应。有时候,父亲的大罪孽之报应却在其子孙。灾祸由前代传至于后代。司报应的怒神就悄悄地常住在他的家里。也许经过了许多年代,子孙中有一个作恶,犯在

怒神的手里,然后怒神同他算一个总账。所以造孽者的痛苦是世代相承的:这是诸神的慢性的教训。甚至在睡觉的时候,作孽的回忆还往来于心头,唤起道德的好处。幼年的神,他们自己也受宿命这样训练过的。

由此看来,爱斯齐鲁的道德律是以神圣的源泉为根据的。经过他的说明,我们知道天神与地狱神的行为并非矛盾;他们受宿命的驱使,都在努力造成正义的法律。

爱斯齐鲁,与其说是雅典的悲剧家,不如说是全希腊的大诗人。波斯大战使全希腊人感觉他们是一个整个的民族,而爱斯齐鲁就是参加大战之一员。在他的诗里,他是向全希腊人说话的。他说他的戏曲只是荷马的筵上的一齑,他也像荷马一般地感觉帝王之尊严。自从波斯大战之后,雅典渐渐倾向于德谟克拉西化,雅典人大约不复像先前那样与爱斯齐鲁表同情。纪元前 468 年,他的少年劲敌梭富克尔得了胜利之后,他自己也觉得他的诗不大合于新潮流了。他的晚年,有许多时间是不在雅典居住的。

梭富克尔,大约生于纪元前 495 年。他的家在哥洛奴斯村(Golonus),附近雅典。哥洛奴斯的风景极佳,为快活的酒神调尼素斯之所常临,又为诗神藐斯之所爱。当希腊人驱逐波斯人的时候,梭富克尔才十五岁,就被选为儿童合唱队的指挥,去奏纪念凯旋之歌。他曾从著名音乐家蓝伯鲁(Lamprus)学习音乐。纪元前 468 年,他才二十七岁,与五十七岁的爱斯齐鲁比赛戏曲,是梭富克尔得了胜利。

自从这时起,直到身歿之日,他是雅典人所深爱的一个悲剧家。他有天才,有美貌,有温和的性格,在雅典人看来,是诸神所宠爱的一个人。在他少年时代,他所唱的颂神歌乃是表示雅典之初兴,而他逝世的时候恰是纪元前 405 年,雅典因爱哥波达米

之战(Battle of Aegospotami)而衰落的时候。所以有一个诗人说“他死得好,免受不幸的悲哀”。

在六十年之间,梭富克尔写了一百余部戏本,但现存者只有七部。第一部叫做《特拉齐的妇人》(Women of Trachis),剧中叙述海拉克尔(Heracles)的妻子德亚尼拉(Deianeira)听说她丈夫爱上了伊佑莱(Iolê),想要挽回她丈夫的爱情。她听信了将死的马怪尼素斯(Nessus)的话,说他的血可以使她丈夫爱她。于是她把一件衬衫蘸了尼素斯的血,寄给海拉克尔。海拉克尔因此中了毒,受了大痛苦,于是命他的儿子把他送到奥达山(Mount Oeta)上,放在火葬堆里烧死他。于是他“为天火所包裹,便被诸神召去”。第二部叫做《阿亚克斯》(Ajax),剧中叙述阿亚克斯因为希腊的首领们把阿齐尔的甲冑判给了奥狄斯,一时愤怒,便杀了希腊人的牲口,以为是杀了那些首领。后来他的神志清醒了,感觉得这是很不名誉的事,就自杀了。第三部叫做《爱列特拉》,剧中的题材与爱斯齐鲁的《叔伊佛里》及欧里披提(Euripides)的《爱列特拉》相同,但它比前者更有艺术的一致性,比后者更富理想的美。

第四部叫做《国王奥狄布斯》(Oedipus the King),结构很灵巧,是现存希腊戏曲当中的首选。狮怪斯芬克斯(Sphinx)在泰柏斯的路上把守着,出了许多谜语给过路的人们猜,猜不着便被他吞噬了。后来轮着奥狄布斯经过,斯芬克斯照例给他猜谜语。谜语是:“有一种动物,早晨走路用四只脚,正午走路用两只脚,晚上走路用三只脚:这是什么动物?”奥狄布斯猜是人的幼年、壮年、老年。斯芬克斯见他猜着了,一时羞怒,就投海而死。奥狄布斯虽是外人,但因立了大功,便被奉为泰柏斯的国王,与前王赖佑斯(Laius)的寡妇结婚。这时候泰柏斯忽然疫疠盛行,泰柏斯人去求神示免疫之法。阿波罗神叫他们查出杀害国王赖佑斯

的人,刑罚了他,疫疠自然停止。奥狄布斯非常努力去调查。调查的结果,他首先发觉他自己是赖佑斯的凶手,后来又发觉自己是死者的儿子,由此看来,他的妻子也就是他的母亲。他羞怒发狂,自己挖去了一双眼睛。

第五部叫做《奥狄布斯在哥洛奴斯》(Oedipus at Colonus)。在这剧本开始的时候,距离前剧的情事已有数年之久。克列安(Créon)做了泰柏斯的国王,得了奥狄布斯的两个儿子——伊桃克尔与波里尼斯的同意,把奥狄布斯驱逐出境。幸亏他的两个女儿——安狄哥尼(Antigone)与伊斯曼尼(Ismene)调护他,他终于到了雅典,得雅典王收容他。他从此得了安静,又得诸神恕罪。有一天,他与雅典王在一块儿,忽然空中有人叫他,他就升天去了。

第六部叫做《安狄哥尼》。剧中叙述波里尼斯与伊桃克尔自相残杀之后,泰柏斯国王克利安下令:如有敢祭波里尼斯者,杀无赦。但是,安狄哥尼把不成文的“神律”认为在人类的命令之上,所以她终于祭了她的哥哥。于是她被克利安判处死刑。他的儿子——即她的爱人——与那儿子的母亲都诅咒他,因此也自杀了。

第七部叫做《费洛克迭特》(Philoctetes, 490 B.C.)。剧中叙述英雄费洛克迭特的足部受了伤。希腊人去围攻特莱的时候,大家信了奥狄斯的话,趁费洛克迭特睡着了,就丢了他,不让他从军。但是,后来诸神启示,说若要攻取特莱,须用海拉克尔的弓,而海拉克尔的弓却在费洛克迭特之手,所以他们现在用得着他。奥狄斯劝阿齐尔的儿子牛多林(Neotolemus)助成他的计划,去夺取或偷取费洛克迭特的弓。计划定了,而牛多林却不肯做这卑鄙的事。纵使费洛克迭特不到特莱去,牛多林也不肯偷他的弓。在这时候,神圣的海拉克尔显现了,费洛克迭特知道到

特莱去可以得到健康与光荣,就顺了奥狄斯与牛多林的要求。

梭富克尔信仰宇宙的主宰者是善的。他并非看不见他的信仰与现实的生活有矛盾的地方,也不像爱斯齐鲁一般地相信宿命能监督诸神的好恶;他所以信仰宇宙的主宰者是善的,因为他在分析我们自己的性质的时候发现了一种解答。人类的性质里最深的本能——如爱、怜、惧等等——都足以证明一种无形的常律的一致性与超越性,这种常律是永远与诸神的意志相符合的,虽则与人们实际上对于诸神意志的解释不尽相谐和。

欧里披提,生于纪元前 480 年,恰是希腊人在沙拉米斯征服了波斯人的一年。由此看来,他比爱斯齐鲁小了四十五岁,比梭富克尔小了十五岁。但是,欧里披提之距离爱斯齐鲁与梭富克尔,比较梭富克尔之距离爱斯齐鲁,就远得多了。他代表一类新的观念,对于戏曲的艺术也有新的见解。他少年的时候,做过祭典的角斗者;到了十七岁,他试学绘画;到了二十五岁,他发表了第一部悲剧。在他未得第一次比赛奖之前,已经三十九岁;后来他作了五十年的诗,一共也只得了五次的奖。

用欧里披提的名的戏曲共有九十二种,经古代批评家承认为真的有七十五种,但现存者只有十七种。最先发表的一种叫做《阿尔赛斯提斯》(Alcestis, 438 B.C.)。戏中叙述阿尔赛斯提斯为救丈夫的性命而死,后来海拉克尔神又把她从坟墓里救了回来。

第二部叫做《米狄亚》(Medea, 431 B.C.)。米狄亚是哥尔齐斯(Colchis)的公主,她因爱查生(Jason)的缘故,教他取得金毛,随他逃到了他的地方,后来他遗弃了她,另娶哥林斯(Corinth)国王之女。米狄亚施行仙术,消灭了新娘,杀死了她为查生而生的儿女,然后坐了仙舆,飞回雅典去了。

第三部叫做《希波里图》(Hippolytus, 428 B.C.),这是第一

次比赛得奖的一本戏曲。剧中叙述达修士(Thesus)误信他的妻子的话,以为他的前妻的儿子伤了她的名誉,于是诅咒他,他因此死了。当达修士看见他儿子在他眼前将死的时候,才知道事情的真相,但是已经太迟了。

第四部叫做《黑古巴》(Hecuba, 425 B.C.)。剧中叙述特莱的寡后杀了黑古巴的儿子,又拐了她的女儿,后来她杀了她,报了儿女之仇。

第五部叫做《安特洛马克》(Andromache, 424 B.C.—421 B.C.?)。安特洛马克是海克多的妻子,特莱被攻破了之后,她为阿齐尔的儿子牛多林所掳。安特洛马克不忘她的丈夫,后世把她当做夫妻相爱的模范。

第六部叫做《伊安》(424 B.C.—421 B.C.)。伊安(Ion)是伊佑尼安民族与雅典民族的始祖,实际上他是阿波罗的儿子。

第七部叫做《哀求者》(Suppliants, 420 B.C.—417 B.C.?)。剧中表示雅典人能争人道。阿尔基夫(Argive)的战士被杀之后,泰柏斯国王不许葬他,雅典人就与他争。

第八部是《海拉克来特》(Heracleidae, 420 B.C.—417 B.C.?)。这也是表示人道的戏曲:海拉克尔的儿子们受了欧里士调斯(Eurystheus)的虐待,都跑到雅典城来避难。

第九部是《疯狂的海拉克尔》(Mad Heracles, 420 B.C.—417 B.C.?)。剧中叙述女神海拉(Hera)与海拉克尔有仇,把他弄疯了,于是他杀了他的妻子与儿女们。等到他神志清醒了之后,他打算自杀。国王达素斯缓和了他的痛苦,劝他到雅典去过安静的生活。

第十部叫做《伊菲珍妮》(Iphigenia Among the Tauri)。这是很高贵的一部悲剧,年月不可考,但至少可以说是欧里披提后期的著作。剧中叙述伊菲珍妮的父亲把她判死,后来得女神阿尔



特米斯(Artemis)救了,她就做了这女神庙里的僧人。这庙是以人为牺牲的。有一天,她奉命牺牲两个外来的人,忽然她发觉这是她的哥哥奥烈斯特(Orestes)与他的朋友丕拉特(Pylades)。她计划他们逃走。末了,由女神雅典与本地国王下令,准他们三人都回希腊。

第十一部叫做《特洛亚德》(Troades, 415 B.C.)。剧中叙述特莱的贵妇人们——黑古巴、安特洛马克、嘉山特拉(Cassandra)——的痛苦,直至特莱陷落为止。

第十二部叫做《海伦》(Helen, 412 B.C.)。剧中叙述只有海伦的魂到了特莱,真的海伦却到了埃及,她丈夫米纳劳斯(Menelaus)扮做她的随臣,用了诡计,竟得埃及国王收容了。

第十三部叫做《佛尼思》(Phoenissae, 411 B.C.)。剧中叙述阿尔基夫人与泰柏斯人战争,为的是反对伊桃克尔为王,要求改立他的兄弟波里尼斯。

第十四部叫做《爱列特拉》(Electra, 410 B.C.),与爱斯齐鲁的《叔伊佛里》及梭富克尔的《爱列特拉》同一题材。

第十五部是《奥烈斯特》(Orestes, 408 B.C.)。奥烈斯特杀了他母亲之后,疯了,要杀海伦;海伦终于得阿波罗救了。

第十六部叫做《伊菲珍妮在欧里》(Iphigenia at Aulis)。第十七部叫做《巴克该》(Bacchae)。这两部戏曲是欧里披提死后,他的儿子发表的。《伊菲珍妮在欧里》叙述国王阿加曼难把女儿伊菲珍妮做牺牲去祭欧里之神,为的是希望风势缓和,好开船去攻特莱。后来伊菲珍妮终于得女神阿尔特米斯救了。《巴克该》叙述泰柏斯国王班道斯(Pentheus)禁止酒神调尼素斯把狂饮之风传播全国。但酒神报仇却报得很厉害。国王的母亲与其伴侣们酗酒发狂之后,竟把国王碎尸万段。

除了这十七部之外,还有《西克洛伯》(Cyclops),这只是讽

刺剧的一个初样。又有《烈素斯》(Rhesus),从前的人以为是欧里披提作的,现在大家都假定是雅典末期另一个诗人作的了。

欧里披提在三个悲剧大家之中,算是最为民众所爱的一个。他的戏剧之动人,在乎与日常生活相接近。然而悲剧交到他的手里,却失了梭富克尔所提倡的“想象的美”了。欧里披提不很留意到全剧的谐和,他只特别注意到某一场。他的戏曲既不是经过艺术的计划的,就不得不靠机械方法的助力了。

爱斯齐鲁在纪元前 484 年得奖,梭富克尔在纪元前 468 年,欧里披提在纪元前 442 年。不到五十年间,雅典的悲剧的大艺术就完全发达了。雅典的希腊人是把戏曲造成完美的艺术品的一个民族。现存的三十一部悲剧,只是当时的太仓之一粟。

喜剧。——喜剧是与悲剧同时诞生的。它也同样地由崇拜酒神调尼素斯而起,但它的成熟期却比悲剧更晚些。雅典的喜剧,大约是在纪元前 470 年开始的。依亚里士多芬(Aristophanes)说,最早的喜剧家乃是马格纳(Magnes)。此后还有克拉第奴斯(Cratinus)与欧波里(Eupolis)诸人。但现存有剧本之喜剧家,自当首推亚里士多芬。

亚里士多芬,大约是生于纪元前 448 年。他的父亲费理伯(Philippus)在爱基那(Aegina)有产业,所以我们没有理由怀疑他的公民权,虽则他的仇人似乎说他是一个僭权者。他常说一个诗人如果要受雅典人的宠爱,必须先有很小心的准备。他又看见他的前辈因民众之爱恶无恒而感受痛苦。他的格言是:一个人如果要做发号施令的船长,必须先学会了做摇桨者与把舵者。但是,当他二十一岁的时候,已经成名了。

在将近四十年的期间内,亚里士多芬用诙谐之笔去批评雅典的政治生活、精神生活、社会生活。据说他曾经写过五十四部喜剧,但现存者只有十一部。这十一部可以分为三类。

第一类是绝对放肆的讽刺剧。最先的两部现已不存在：第一部叫做《宴饮者》(Banqueters, 427 B.C.)，描写新旧派的冲突；第二部叫做《巴比伦人》(Babylonians, 426 B.C.)，讽刺奸雄们对待雅典民众的手段。现存的第一部叫做《亚加奈人》(Acharnians, 425 B.C.)，拥护和平党去反对主战党。主战党的代表是亚加奈人，他们的葡萄田被贝洛波尼西亚人(Peloponnesians)蹂躏了。第二部叫做《武士》(Knights, 424 B.C.)，他在剧中继续巴比伦人的讽刺，讽刺奸雄克列安。第三部叫做《云》(Clouds, 423 B.C.)，是讽刺教育的。物理哲学家像阿那萨哥拉(Anaxagoras)、文章学教师像普罗特哥拉(Protagoras)，都被他归为一类，叫做诡辩学派(Sophist)，苏格拉底则被他认为这种倾向的典型。第四部叫做《黄蜂》(Wasps, 422 B.C.)，剧中叙述奸雄们怎样对待那些受骗的崇拜者。第五部叫做《和平》(Peace, 421 B.C.)，是结论亚加奈人的作意的。

第二类是讽刺政治的，言语间留有若干余地。第一部是《鸟》(Birds, 414 B.C.)，剧中叙述两个冒险的雅典人教群鸟们在天空里建造一座云城，把人与神隔绝。这是十足滑稽的喜剧，暗嘲当时雅典的狂妄行为，尤其是针对侵略西西里的事件而发。第二部叫做《里西斯特拉达》(Lysistrata)，第三部叫做《德斯迈佛略素赛》(Themophoriazusae)。前一部叙述妇女们占领了政府，目的在乎停止贝洛波尼西亚之战。后一部叙述欧里披提在妇女神祭会里被判有罪。第四部叫做《蛙》(405 B.C.)。这剧本出世的时候，雅典人的战斗力已竭——这是在最后失败之前几个月，欧里披提与梭富克尔去世还不久。欧里披提死后还与爱斯齐鲁比赛悲剧，结果是爱斯齐鲁得了胜利。

第三类包括两部戏剧，这里头几乎没有个人的讽刺了。第一部叫做《爱克列西素赛》(Ecclesiazusae, 392 B.C.)，叙述妇女

议会怎样制定宪法。第二部叫做《蒲鲁都士》(Plutus, 388 B. C.), 叙述富神蒲鲁都士使善人富, 使恶人贫。

雅典喜剧的精神。——雅典的喜剧, 例如亚里士多芬的, 乃是民众对于雅典人的日常生活的批评; 无论大事小事, 都有被他们批评的机会。政治或社会, 秉政者或私人, 都得受任意的批评。当古代的雅典人认为攻击一个公民的失德而可以有益于社会的时候, 他们并不知道尊重私人的生活。在调尼素斯的神会里, 诗人有尽量批评诸公民之权。当然, 这样的一种权力, 有时候是滥用了的, 所以喜剧的放肆也曾受法令的限制。总之, 喜剧对于民众的意见, 往往有很大的影响。

## 第二章 散文之初期历史

初期的散文作家。——文学上的散文, 也像艺术上的诗, 是在伊佑尼安发源的。大约在纪元前 550 年, 腓力基底斯(Pherecydes of Syros)发表他的特别的神学, 普通人把它认为希腊最好的散文。伊佑尼安的哲学家亚诺芝曼尼(Anaximenes)与亚诺芝曼德(Anaximander), 也写的是散文。初期的散文似乎是简短而富于格言性的, 若断若续地, 勉强牵连在一起。希望以艺术形式表现思想的大思想家们仍旧喜欢用韵文, 例如伊佑尼安的哲学家色诺芬与巴迈尼德斯(Parmenides), 又如唵披铎黎(Empedocles)的《自然》诗。

到了纪元前第六世纪的末期, 散文更能自由运用, 那时用散文的被称为散文家(logographi), 与韵文家(epopoi)对立。这些散文家有两大工作: (一)他们搜集古希腊的神话与传说, 尤其是世家的谱系的叙述; (二)他们往往在个人旅行之后, 描写外地的风土, 但往往是些没有批评的片段。同一作家往往可以做这两种工作, 例如海加道斯(Hecataeus, 500 B. C.), 他写了《环游

天下记》之后又写了一部《家谱》，叙述他的第十六世祖是一个神。海拉尼古斯(Hellanicus, 450 B.C.)就从纯然的叙述转到更细心的工作。他写了雅典与希腊其他各地的历史,埃及、波斯、佛尼西亚(Phoenicia),也都作历史的叙述,而且他似乎也还做了比较政治的尝试哩。

希罗多德(Herodotus),纪元前484年生于加里亚(Caria)。这是杜里安的地方,但居民却有许多是伊佑尼安人。希罗多德的家族大约也是杜里安的一个贵族,但他该是自幼熟谙伊佑尼安的方言的。他出世的时候,加里亚受治于波斯,波斯女皇阿尔特米西亚(Artemisia)就是在萨拉米斯奋勇战胜的。她的孙子李克达米斯(Lygdamis)承继为王之后,杀了希罗多德的舅父班雅西(Panyâsis)。据说希罗多德因此逃往伊佑尼安的沙摩斯岛。等到李克达米斯被逐之后,他回到加里亚,不久又离了故乡,大约在纪元前446年到了雅典。在雅典,他与贵族名流们交游。他是诗人梭富克尔的知己朋友。后来他到了两次杜里伊(Thurii),死在那里。有人说他死于纪元前428年,也有人说是纪元前406年。

希罗多德的《历史》一出,然后世界的题材才入了艺术的画图。书中叙述东西之战、亚细亚与希腊之争,最后一章是波斯大战。这《历史》分为两个主要部分:第一部分共五卷,算是一个绪论,叙述波斯之兴。第二部分共四卷,叙述达里佑(Darius)时代与色尔色斯(Xerxes)时代,波斯侵略希腊的事迹。第一卷叙述波斯帝国始祖西鲁士(Cyrus)的事迹(560 B.C.—529 B.C.)。第二卷与第三卷叙述波斯王干拜士(Cambyses)侵略与征服埃及,直至他的死亡与达里佑的登基,兼描写埃及与埃及人。第四卷与第五卷叙述波斯人在斯基地亚(Scythia)与达拉斯的战役,兼描写那两个地方;又叙述波斯去攻利比亚(Libya),兼描写地

方及彼处居住的希腊人;最后还叙述伊佑尼安的革命史(501 B. C.—498 B. C.)。第六卷,结束了伊佑尼安革命之后,叙述公元前492年波斯初犯希腊与公元前490年之侵略及被击退于马拉丹(Marathon)。第七卷叙述色尔色斯之侵略,直至德摩丕来(Thermopylae)之战(480 B. C.)。第八卷叙述亚尔特米西亚(Artemisium)与萨拉米斯之战与色尔色斯之溃退(480 B. C.)。第九卷叙述伯拉台亚(Plataea)与米加尔(Mycale)之战(479 B. C.)与波斯将军马都牛士(Mardonius)之败退(479 B. C.),以及希腊之占领赛士多(Sestos)。

希罗多德的《历史》有它的特色,所以他被称为历史之祖。固然,他也有许多地方是与当代或前代的伊佑尼安作家相同的。他也像他们一般地记载神话,虽则很少不加批评;他也从地理上与社会上叙述外国;他也用伊佑尼安的方言叙述,因为这是当时大家公认适用于散文的一种方言。但是,在他以前,没有一个人能像他把大堆的事实布置成为整齐的全体,思想一致,布置也一致。他是散文界的第一个艺术家。至于以历史家而论,他往往忽略了政治的因果。他每叙述一件大事,往往把偶然发生的一件最近事实认为大事之起因,而并不寻求更深远的源泉。至于宪法之变迁,他叙述得很少,甚至完全不提。他的文体的动人处在乎像儿童般的单纯,可以称为最有趣的故事讲述者。

杜西迭特(Thucydides)生于公元前471年,是雅典公民奥洛鲁斯(Olorus)的儿子。这奥洛鲁斯大约是达拉斯王奥洛鲁斯之孙。奥洛鲁斯王的女儿嫁给米尔第亚德(Miltiade),而米尔第亚德的儿子是西门(Cimon)。由此看来,杜西迭特是雅典大将军西门的表弟。公元前431年,贝洛波尼亚大战开始的时候,他是四十岁。自从开战时,他就料这次战争要比从前的战争更为严重,于是非常留心于战局之变迁,以为写历史的准备。他一生

最严重的时期是公元前 424 年,大战的第八年。那时他指挥雅典的一队海军,终于失败了,被雅典人驱逐出境。自公元前 423 至公元前 403 年,他是不会在雅典居住的。这二十年间,他总不忘写他的大战史。公元前 403 年,民主政体成立,他得赦归国。他的逝世年月总在公元前 396 年以前,也许是公元前 400 年。依据当时一个作家的叙述,他是在达拉斯遇刺而死的;他的尸柩运回雅典,合葬于西门的茔地。

杜西迭特的历史可分为三部分,最后一部分是未完的。第一部分包括前四卷与第五卷的一至十八章,叙述公元前 431 年大战开始,直至公元前 421 年尼西亚(Nicias)的停战协定为止。第二部分从第五卷第十九节至第六卷与第七卷,叙述第二次的八年大战,以阿尔哥斯(Argos)为中心,而雅典又派兵去攻西西里。第三部分是第八卷,叙述大战的第三段落,所谓狄西兰之战(Decelean War),在公元前 413 年。

希罗多德是历史界首出的文学者,杜西迭特是历史界首出的哲学者。他非但求叙述的事件简明真确,而且务必表示事件所由发生的原因与此事件发生后所给予我们政治上的与道德上的教训。所以当他叙述贝洛波尼亚之战的时候,他不仅仅以雅典人与哥林斯人(Corinth)争地为大战爆发的原因。这只是一个近因,不足以解释战事之所以爆发。于是他寻求更深远、更主要的原因:因为雅典帝国的势力扩张至于全希腊,于是斯巴达就以维护希腊的自由为名,以防雅典的侵略。当他叙述了哥基拉(Corcyra)的民主政体与少数贵族专政制度相冲突的时候,他还仔细分析政治道德的状态,以穷冲突之所由来。全部历史都是老吏断狱的口气,没有一点儿主观的感情参杂于其间。他说:“我的历史里没有罗曼斯,也许民众不爱看。但是,以人世的盖然性看来,将来的事实必有似于过去的事实;如果有人要知道过

去的事实真相,以求将来的预兆,因此认这一部历史为有用,那么,我就心满意足了。”

色诺芬(Xenophon),由他自己的作品里看来,他的事迹为吾人所知者,要比任何希腊著作家更多。据古代传说,苏格拉底在德里安(Dalium)之战(424 B.C.)曾救了他的性命,那么,他大约该是在纪元前445年出世的。但这种传说也许只是一种神话。据他自己的话看来,在纪元前401年,他至多只有三十岁。他的哥哥是一个很有地位的雅典公民,给他受了高等的教育。他后来是苏格拉底的弟子,终身以苏格拉底所教的学说为他的学说的根据。

在纪元前401年,他信了朋友的劝告,到小亚细亚的沙尔狄斯(Sardis),去加入一个出征的军队。这军队共有一万余人,为波斯王子西鲁士所统领,预备打入波斯,去夺他哥哥色尔色斯第二的王冠的。色诺芬在他的《安那巴西》(Anabasis)一书里,曾叙述这一次的出征。此书共有七卷。书中叙述西鲁士被杀之后,波斯暴臣第沙佛纳(Tissaphernes)用计捉了五个希腊将军。当时的希腊人就入了最危险的时期。色诺芬也不是军官,也不是士兵,只是一个“投营兵”。这一夜,他梦见他父亲的屋子被天火烧了。这是什么预兆呢?是波斯国王将要消灭希腊人吗?抑或在这黑暗时代,上天给予希腊人的大光明?色诺芬跳起来,唤醒了统领们,在半夜里开了一个会。在会场中,他用热烈的雄辩去激动了他们的心,大家设法保共同的安全。

第二天,他们排成一个四方阵,把行李排在中央,开始撤兵。一直走过了许多山岭。到了纪元前400年2月,有一天,色诺芬与后备队在一块儿,忽然听见大声叫喊。这呼声是在前面的小山上,先进队里发出的。他以为他们看见敌人了。于是他上了马,领着几个马兵,急赶向前。等到走近去,才知道他们在叫



“海！海！”这原来是远远地看见的黑海的银光。他们冒了长时间的危险，经了长时间的劳倦，到此时喜极而下泪，他们知道离家近了。两天以后，他们到了希腊地界。于是他们祭谢诸神，尤其是救主邹思与领导神海拉克尔。这一次撤兵，足以表示波斯实际上是弱的，后来因此鼓励亚历山大之进攻。

当时这军队只剩八千六百人，陆续开向君士坦丁堡，在达拉斯国王处服务了两个月。此时还剩六千人，加入丁伯兰(Thimbron)将军的队伍。公元前399年3月，色诺芬离开了他们。苏格拉底恰在这年被杀，色诺芬本来不喜欢雅典的民主政治，及至苏格拉底死了，他更恨雅典了。于是他到了亚洲，服务于他所爱的英雄——斯巴达国王阿基西劳斯(Agesilaus)的统治之下。到了公元前394年，哥洛尼亚(Coronea)之战，他还帮着斯巴达去打雅典与泰柏斯呢。

从此时起，他正式地被雅典放逐了。斯巴达人为着报酬他起见，把斯基鲁村(Scillus)给他做了采邑。他伴着他的妻与两个儿子，过了差不多二十年的乡村的幸福生活，忙于著书与打猎。公元前371年，斯巴达在柳克特拉(Leuctra)大败之后，据说他被驱逐离了斯基鲁，住到哥林斯去。后来雅典又取消了他的放逐令，大概因为公元前362年他的儿子勇敢殉国之故。色诺芬逝世时，大约是公元前354年。

《安那巴西》不是用他自己的名字发表的，他在历史上的主要作品乃是《海来尼克》(Hellenica)。这是继续杜西迭特所著的希腊历史，共分七卷，从公元前410年叙起，这是基诺萨马(Cynossema)之战后一年；直叙到公元前362年，恰是曼第尼亚(Mantineia)之战的一年。前两卷大约是在公元前400年以前写的，其语气与思想与后五卷大不相同。这是一部干燥的历史，有时候也杂有富于兴味的短语或会话，但他特别地偏袒斯巴达，而

且崇拜阿基西劳斯。不过,他这一部书总算是记载斯巴达与泰柏斯的势力的一部有价值的历史。

色诺芬又撰《师门纪念录》(Recollections of Socrates),叙述其师苏格拉底的学说,加之以他生平的轶事与日常的谈话。他所记的苏格拉底不像柏拉图所记的苏格拉底那样善于讥讽,也许色诺芬不一定常常捉摸得到他的先生的真意。但这书是很值得看的:非但因为它保存了许多真的事迹与言语,而且因为它表示苏格拉底完全是个实践者,而不是一个空想家。

《基洛巴第亚》(Cyropaedia)又名《西鲁士的教育》(Education of Cyrus),是色诺芬所著的历史而带道德性的作品。共八卷,描写波斯帝国的始祖西鲁士(这西鲁士与《安那巴西》里的西鲁士,切勿混为一人)是怎样受教育的,他怎样成了政治家,成了将军,又成了国王;又在临终的时候,他怎样教训他的儿子与大臣们。这一部书没有历史的真确性,也不能真的描写波斯人之思想与态度,只能借此颂扬苏格拉底的学说与斯巴达人的实践样法。西鲁士本人(与色诺芬所识的西鲁士很有些相仿的地方)就一半像苏格拉底,一半像阿基西劳斯。

此外还有克特西亚(Ctesias),是东方史的创始者,他的著作是关于伊佑尼安、波斯、印度的历史。现存者只有一些残篇。至于以文章的义法应用到历史上去,是创始于伊苏格拉底(Isocrates)学派的,最能代表这派者乃是伊苏格拉底的两个学生:第一个是达奥班布士(Theopompus, 352 B.C.),他继续杜西迭特的希腊史;第二个是爱佛鲁士(Ephorus),也记载了一段的希腊史。当时的考古学家有费洛古鲁(Philochurus),他大约是生于纪元前 306 年,歿于纪元前 260 年。

### 第三章 演讲录 哲学的散文

雅典散文之发达史,我们可以在雅典的演讲史里更看得明显些。早期的古典时代的希腊诗与散文,都是可读可听的。希腊人的耳朵,听散文也像听诗一般地习惯于声音的节奏与表情的巧妙。公开演讲,在当时被认为一种美术。一个公民,在议会中欲有所表现,或在法庭中欲辩护自己,就不能不研究演讲。希腊听讲的人们批评演讲的体裁,也像我们批评书籍的体裁一样。因此,演讲的散文就与雅典普通的散文发生直接的关系了。

有两种主要的力量,合起来形成了早期的雅典散文的体裁:第一,是受了诡辩学派的影响。诡辩学派教导青年们做善于应世的公民,训练他们的流畅的言语与论据,而且运用他们的粗浅的逻辑与文法。第二,是受西西里的修辞学家的影响。高拉克斯(Corax)发明了他的《语的艺术》,帮助民众在法庭中辩论;他的弟子狄西亚(Tisias)更发扬他的学说,把语的艺术从西西里传到雅典。

哥基亚(Gorgias)也是西西里人;但他既不是纯粹的诡辩学者,也不是把修辞学当做艺术而研究的人,他只是一个专治自然演讲的人。当他游雅典的时候(427 B.C.),他的辩才最为人所称,伊苏格拉底就是受了他的启发的。

安第芬(Antiphone)生于纪元前480年,在雅典十大演讲家当中算是第一个。他的体裁与杜西迭特有许多相同的地方,可以代表雅典早期的散文。他的体裁是很谨严的,每一个字里总包含许多意思。安第芬在当时乃是最有才的辩论家,从他开了这风气,于是新的修辞学在雅典成了一种政治上的势力。“四百议员革命”的组织里,他是一个中坚分子,后来他们失败了,他被民众处死刑(411 B.C.)。临死之前,他还逞他的雄辩以自辩护。

现在他的演讲录共十五卷,而真为辩护者只有三卷。三卷之中,最好的一卷是《关于海洛得的凶杀案》(On the Murder of Herode, about 417 B.C.)。

安多西特(Andocides),大约生于公元前440年,而公元前415年被逐出雅典,为的是有亵渎神明的嫌疑。他几次求赦,都不成功。从公元前410年至公元前403年,他在西西里、意大利、希腊、伊佑尼安等处,过的是商人的漂泊生活。到了公元前402年,遇了大赦,他才回到雅典来。及至公元前399年,人家仍旧告他。他为自己辩护,辩护的话就是现存的《关于弥撒》(On the Mysteries),后来他被判无罪。哥林斯之战,他被任为议和专使之一,归国之后,他做了一篇《关于与斯巴达议和》(On the Peace with Lacedaemon, 300 B.C.),劝雅典接受斯巴达的提议。他并不怎样讲究体裁,然而他富于自然力,能以描写生动见长。

李西亚(Lysias)曾为雅典的散文而努力,就他的体裁而言,他也是最完善的作家之一。他洗剥了老派的枯燥的单调,同时又敢于自然简单运用日常生活的言语,而不流于卑鄙。他的父亲是西西里人。所以他虽生于雅典,却没有公民权。他在意大利的南部度过了他的青年,到公元前412年才回雅典居住。公元前404年,他的弟弟被“三十个专制贵族”(The Thirty Tyrants)杀了,他又逃出了雅典。到了民主政治恢复之后,他就控告爱拉多典(Eratosthenes, 三十贵族之一),这在现存他的演讲录中算是最好的。公元前388年,他致词于奥林比亚(Olympia)的希腊人的集会,劝他们赶快联合起来,去反抗两个大敌:第一个是西方的西拉古斯(Syracuse),第二个是东方的波斯。李西亚共留有三十四卷演讲录,大半是教他的主顾们在法庭向公众说话的。古代批评家把李西亚称为朴体(Plain style)的模范,另以安第芬为大体(Grand style),伊苏格拉底为小体(Middle style)。

伊苏格拉底与其他希腊演讲家不同的地方是：他的演讲录与其说是适宜于演讲，不如说是适宜于阅读。若把他认为雅典天才的代表，他的趣味之纯粹还比不上李西亚。但他创造了一种希腊散文文学的体裁，自从纪元前 350 年以后，就成为普通的模范。他的体裁为后世的修辞学家所采用，成为西塞禄（Cicero, 106 B.C.—43 B.C.）一派的基础。近代的文学，大部分是模仿罗马的，由此看来，伊苏格拉底的影响竟及于近代了。他生于纪元前 436 年，是贝洛波尼西里大战开始之前五年，歿时九十八岁，在纪元前 338 年，恰是该洛尼亚（Chaeronea）之战告终之年。

他的演讲录，现存者共二十一卷。其中有五卷是为诉讼用的，属于他早年的作品。其余或为学术演讲，或为政治演讲。又有九封书信，是寄给朋友的，其中有一个是费理伯，另一个是大亚历山大。他一生的主要思想在乎联合全希腊人与波斯作战。他的最有名的作品是《班基里古斯》（Panegyricus, 380 B.C.），据说是费了十年之力才作成的，这是宣传由雅典人领导与波斯作战的。又在《费理布士》（Philippus）里，他劝费理伯领导这种战争。

伊萨佑斯（Isaeus），大约生于纪元前 420 年。他的演讲录，现存者共十一卷，从纪元前 390 年至纪元前 353 年。他的体裁可以表示演讲式的散文发达的一阶段。

德谟斯典（Demosthenes）生于纪元前 384 年。他很努力把自己造成一个演说家。据说他曾把小石放在口中练习演讲，又曾抄了八次杜西迭特的书。他相信雅典自然是希腊的头。雅典必须取得全希腊的信任，以图安内御外。但若取得全希腊的信任，雅典的智识阶级必先自振作起来。德谟斯典花了十五年的光阴，与马斯登（Macedon）的国王费理伯为敌。他反对的言论是《反费理伯演讲录》。他是希腊的散文大家。他会运用老

体裁,加以新的谐和。人们因为他肯用苦功,以为他的天资不足,笑他的演讲有“油味儿”,他回答说他的灯与别人的灯所照的不是同样的工作。在现代看来,德谟斯典确是古代演讲家当中的第一人,其妙处在不必取巧而能令人信服。在亚历山大死了之后,他以辩才为希腊联军服务;努力的结果,终于无济于事,他就服毒自杀,时在公元前 322 年。

爱斯基纳斯(Aeschines)生于公元前 389 年。他被遣两次到马斯登去做代表。他的言论很自然有力,加以声音风度,足称一个出使的人材。他歿于公元前 314 年。

其余如李古尔古斯(Lycurgus)、希伯莱特(Hypereides)、特那古斯(Deinarchus)、德马特(Demades)、德母特留(Demetrius),都是当时的演讲名家(李古尔古斯且是一个立法家),但他们的演讲录留传今世者甚少,兹不多述。

当历史与演讲录形成了的时候,哲学也就同时出现于雅典。柏拉图的《对话篇》,除了科学性之外,还富于文学性,乃是文学天才的杰作。贝理克利(Pericles)是在公元前 429 年的秋天逝世的,柏拉图恰于那一年的夏天出世。他的父亲阿里斯坦(Ariston)是个贵族,是雅典王哥特鲁士(Codrus)的后裔。柏拉图在大约二十岁的时候,就从苏格拉底受业;苏格拉底死时,他已经三十岁了。于是柏拉图离开了雅典一些时候,在米加刺(Megara)居住了若干时,据说还到过西列纳(Cyrene)与埃及。

公元前 395 年,柏拉图回到了雅典。公元前 389 年,西拉古斯(Cyracus)的国王调尼小斯第一(Dionysius I)有一个内弟名叫狄安(Dion),与柏拉图相遇于意大利,劝他谒见调尼小斯。他以直言触调尼小斯之怒,调尼小斯把他交给斯巴达的使者(恰巧那使者在西拉古斯),那使者把他带回去,放在奴市中发卖。后来有一个朋友赎了他,把他送回雅典。调尼小斯第一死后,柏拉图

谒见了两次嗣君调尼小斯第二。此时他个人虽不受什么罪名，也做不了什么好的事业。大约在纪元前 386 年，他开始设馆授徒，其馆叫做“阿加的米”（Academy），在馆的附近有柏拉图的一所屋子与一个花园。他歿于纪元前 347 年，享寿八十二岁。

希腊人首先把哲学显然地与神学分离。哲学的研究，在希腊，起源于纪元前第六世纪，差不多与东方的佛教同时。从此以后，希腊人只把“自然的原动力”弄成“人化”，就满意了。直到了现在，他们开始发问：“这些自然的原动力是什么？”这些原动力可否归纳于若干原则之内？尝试而失败，失败复尝试，于是思想家们开始发问：“我们怎样能认识这些外物？我们真的了解事物可以到什么地步？”

到了苏格拉底出来，知道要达到这目的，非有更好的研究方法不可。让我们先审察我们自己；又在可能范围内，我们务必发现我们所真知道的是什么，仅仅似乎知道的是什么。譬如说：“政治家是什么？”“政治家是像贝理克利的一个人。”但是，贝理克利是一个高大而雄辩的人，而一切的政治家都必须是高大而雄辩的吗？让我们试把一切政治家所共有的德性与某一政治家所特有而另一政治家尽可以没有的德性先分开罢。经过这手续之后，我们已经在本质上知道什么是政治家了。我们已经对于政治家得到一种概念了。在这种研究里，最好是问一问其他的人民，看他们能不能帮助我们。但是，在种种现象当中，研究哪一种最有价值呢？太阳、月球、星球的性质吗？日蚀、地震的原因吗？“不”，苏格拉底说，“有些事情是我要先知道的；我要知道我这人应该怎样生活，怎样行为。”于是苏格拉底就创立了伦理哲学。

但是，努力寻求明显的概念，其结果是否可以得到一点儿真理？柏拉图有一个解答。他说：我们在这世界里所能感觉到的

每一事物,只是“上界”实有的原物的一个影相。譬如我们已经形成了“政治家”的概念之后,我们并非仅仅对于政治家得了一个抽象的定义;如果我们推理无误,我们还可以看见政治家是实在的,在“上界”里,实有政治家一物,这好像有真的树、真的椅子一般。只有“主型”是实在的;人世上的“影相”仅仅是似乎存在。这是所谓埃第亚论(Theory of Ideas),换句话说就是主型论,因为希腊文的“埃第亚”乃是形式的意思。由此推之,每逢一件事是我们的灵魂所感觉为真、善或美的时候,上界的主型亦必为真、善或美。这是所谓好的埃第亚(Idea of Good)。

然而人世的影相往往是模糊的,怎能给予人类的灵魂一个真的原物的概念呢?柏拉图说:如果灵魂在未入人体以前不带一点儿原物的真相,人类当然得不到实在的概念。不过,灵魂虽则把原物的真相忘了许多,却还不完全忘掉。模糊的影像恰像不好的图画,总还能唤起灵魂的若干回忆;只要灵魂肯努力去回忆,不让下等的情感去扰乱它,就行了。这就是柏拉图的回忆说(Anamn-êsis)。

当灵魂看见了真善美的实在形式的时候,它是自然而然地爱它们的。但这种爱是可以由教育助长或消灭了的。因此之故,人类都应受助长爱的一种教育。又因此之故,在完善的社会里,那已经晓得爱真善美的人们就应该主持公民的教育,又凡可以消灭爱力的事物都应被排除。这就是柏拉图的“理想国”(Republic)。在他的《法律》篇里,他立了许多理想的法律的细则,例如国都须恰恰离海九里,公民的数目须恰恰达到五千零四十,一切商人都须是外籍人,四十岁以下的公民不许出外旅行。

在柏拉图的名下的一共有四十二篇对话,大约只有二十五篇是真的。哲理的对话,在柏拉图以前,已经有人写过,但以艺术的形式去写对话,则当推柏拉图为首创者。最早的对



话,大约写于苏格拉底死年稍前或稍后(即约在公元前 399 年之间),书中叙述柏拉图的方法的特色,以及苏格拉底学派与诡辩学派的异点。在《伯洛达哥拉斯与欧西德模斯》(Protagoras and Euthydêmus)里,文学的色彩很为浓厚。

他回到雅典不久,就发表了他的《高尔极斯》(Gorgias),算是向雅典人表示他放弃了政治生涯。他在“理想国”里已经露出这种意思。又有《费特鲁斯》(Phaedrus),大约是在他初次游西西里之后,开始讲学于阿加的米的时候写成的,算是《高尔极斯》的续篇。此外还有几个对话篇是有问题而无正式答案的。

柏拉图的体裁是在诗与散文之间的,文字间富有谈话的雅趣,还表现若干辩才。在有些地方,他利用故事或神话以免对话的单调。柏拉图的上帝的概念乃是最纯洁的:在他的理想里,上帝只是“好”的造成者;人性的最完善处在乎尽量把自己弄到与上帝相谐和。犹太人费洛(Philo)首先把柏拉图的学说与犹太教相混;到了新柏拉图派(第三世纪),以为我们必须把灵魂里所有感觉的污点涤除净尽,然后能经过埃第亚,而与上帝直接谐和。

亚里士多德是物理学家尼哥马古斯(Nicomachus)的儿子,于公元前 384 年生于斯达奇拉(Stageira)附近阿岛斯山(Mount Athos),在达拉斯国。相传他家历代的的孩子都是自幼就学解剖的。由此看来,亚里士多德该是自幼就对于物理有兴趣的,但据他的文章而言,他似乎又不是实践的解剖学家。

他的生活可以分为三个阶段:(一)公元前 367 年,他的父亲死了,他被他的保护人送到雅典去;到了雅典,就成为柏拉图的高足弟子。柏拉图歿于公元前 347 年,他的侄儿斯伯西布士(Speusi-ppus)继承他做阿加的米的首领。(二)亚里士多德三十

七岁的时候,他到了米亚亚的阿他纳斯地方(Atarneus),那时阿他纳斯是归他的同学海梅亚士(Hermeias)管辖的。公元前344年,波斯人叛变,海梅亚士死难,于是亚里士多德又到米狄兰恩(Mitylene)住了两年。公元前342年,马斯登国王费理伯聘他做亚历山大的师傅,那时亚历山大只是一个十四岁的孩子。到了公元前336年,费理伯逝世,亚历山大继了王位;亚里士多德却归雅典居住。(三)大约公元前334年,他在雅典开始著书,直至死日不曾中断;同时他也在里西庵(Lyceum)讲学,尝与门弟子散步于树荫之下,且步且谈,凡传其学说者,世称派利巴得学派(Peripatetics),或译为逍遥学派。亚历山大歿后,凡平日不喜欢亚里士多德的人,一齐起来,借渎神的罪名,把他逐出雅典。他在流浪之中,客死于欧保亚(Euboia)的加耳西斯邑(Chalcis),年六十三岁,时在公元前323年。

亚里士多德寻求每一科学所特有的原理是什么,又它们所引起而待答复的是什么问题。他的整个工作,自始至终,是一个“持续”的工作。每一部分的工作都与其他部分相连,成为不可分离的成分。

他开始利用方法去求知识,他研究那推理的工具,同时又研究修辞学,以为令人信服自己言论之用。他还做了分析诗歌的工作,从英雄诗以至于悲剧,都有甚深的研究。后来他又转到伦理的与政治的实践学。他研究人类的道德问题之外,还关心于自然科学。当他的晚年,似乎在研究他所谓第一哲学,这就是我们所谓形而上学,是研究知识本身的性质及“实在”的来源的一种学问。

亚里士多德最大的功劳乃在乎发明论理学,以为推理的科学。苏格拉底与柏拉图已经发明了辩证法,但这只是辩论的艺术。亚里士多德开始发现若干通则,可以帮助辩论的艺术的。

待至他着手研究之后,他觉得推理的本身就是一种学问。三段论法是他发明的。他的作品里只有两次说到自己:第一次辩说他的埃第亚论与柏拉图的埃第亚论的异同;第二次叙说他为自己发明了三段论法的历程。他不曾用“逻辑”一语,斯多噶学派所用“逻辑”字样似乎是后起的名词。他把它叫做“分析学”(analytic)。我们对于所从推理的形式加以分析解剖,而分析学也就是分析解剖的艺术。演绎的推理,是领我们从普通关系降至特别关系的,例如:凡人皆有死,某甲是人,故某甲亦有死(演绎的三段论法)。归纳的推理,是领我们从特别关系升至普通关系的,例如:甲、乙、丙、丁,都是天鹅,它们是白的,所以一切天鹅都是白的(归纳的三段论法);但除非甲、乙、丙、丁已足以尽天鹅的种类,否则这结论不能为真理。亚里士多德对于演绎的历程的分析,已经完善无疵,但他对于归纳的历程,其分析尚未能同样完善。其所以如此者,因为亚里士多德与其说是一个科学家,不如说是一个辩证家,他毕竟不能纯然合乎科学。

亚里士多德的伦理学叫做《尼哥马基安》(Nicomachean),大约是他的儿子尼哥马古斯与这书的发行有些关系。《欧迭米伦理学》(Eudemian Ethics)不是亚里士多德所著的,只是他的弟子欧迭莫斯(Eudêmus)所述他的意见。依照亚里士多德的意思,一切行为的目的都在乎幸福。人的最大力量依照自己的优越性或德性的规律而取得谐和,人的幸福就建筑在谐和之上。每一特别德性乃是两极端之间的一个中项。希腊人倾向于把“不错”的事认为在道德上是美的,把“错”的事认为在道德上是丑的。到了亚里士多德的伦理学,最重要的一点就是教人晓得道德只是意志的一种状态,而不是理智的一种状态。意志的状态或习惯,往往是由屡做同样行为而形成的。亚里士多德说:“人乃是群性的动物。”离群而言人,则人等于神或禽兽。由此看来,

人类所当做的事情只是社会所应做的事情的一部分,而伦理学也就只是政治学的一部分。亚里士多德是首先把政治学与伦理学认为两事的。

在政治学里,他草创他的理想国(ideal state)。“理想国”的公民大约为二万之数,每一公民都须受国家教育,他的土地所有权是有限制的,他个人须被统治者们切实地认识,同时他又须享有统治权的一部分,除了政治上及军事上的义务之外,一切皆可自由。他主张奴隶制度是必要的,因为公民们由此可得闲暇的时间。

亚里士多德也研究生物学。他把灵魂认为有机体的一种主要的现实,与普通人的见解不同,因为普通人都认为灵魂是可与身体脱离的。他又著有《动物的研究》(Researches about Animals),是自然科学最早的一部书。在这书里,他叙述了大约五百类的动物,其中包括大约三百五十类的脊椎动物。

伊壁鸠鲁(Epicurus, 342 B.C.—270 B.C.)教学于米狄兰恩,其徒弟号称花园哲学派。花园哲学派主张求乐主义,以为自乐其乐即道德目的所在,善于求乐的就是哲人。但他们所谓快乐,非指物欲而言。伊壁鸠鲁重精神之乐而轻物质之乐;虽不言严禁物欲,而言贵有节度。他著书颇富,皆不传,所传者仅二三书札。

柏拉图、亚里士多德、伊壁鸠鲁三人当中,当推柏拉图的著作作为最富于文学性,亚里士多德也以美为对象而研究美学。伊壁鸠鲁著作流传既少,无可置论,但哲学总与文学相通,所以我们谈及希腊文学的时候,不得不略述希腊哲学。至于有志研究哲学者,自有专书,非此篇所宜赘及。

## 第三篇 衰期文学

### 第一章 从亚历山大至奥古斯德 (300 B.C.—30 B.C.)

希腊主义(Hellenism)。——当马斯登国王费理伯在加洛尼亚(Chaeronea)把希腊人打败了之后,希腊各国实际上是隶属于马斯登了。他们虽仍旧有自己的法律,不与马斯登的法律相同,但遇大事时,他们不复能有真的权力去任意施行了。他们在政治生活里的自由是被剥夺了。于是亚历山大占领了东方。在他死后,他的帝国遂分为三个王国:马斯登;亚细亚;埃及。他的侵略的结果,反令希腊文化播及国外。西亚细亚建立了许多西提社会,居民一部分是亚洲人,另有一部分是各处来居的希腊人。在亚历山大的继承者的统治之下,他们不复能有古希腊西提社会的旧生活,换句话说就是不复有政治上的自由。但希腊人总还是希腊人。他们普通所说的话仍是希腊语,所读的、所写的仍是希腊文。还有的是希腊的庙宇、塑像、戏院,等等。这种文化,就其普通性质而言,本是希腊文化,却又侵进了非希腊种族的人民的心里。这有一个特别名词,叫做希腊主义。所谓希腊主义,并不是属于希腊的意思,而是使人似希腊的意思。

希腊的诗与散文都以作者的自然冲动为源泉,而作者希望

告诉同胞们,说他所感觉是好的,是值得听一听的。他们的作品并不依照某一派的偏见,而依照他们实际的经验。他们有了“美的感觉”,这美的感觉变了他们的本能。

但是,自从希腊西提社会的势力衰落之后,公民们渐渐不很留心于社会,却渐渐加意于私人的行为了。从前民众生活与社会生活合而为一,现在却渐渐分离了。他们不复问:“他是不是希腊的公民?”只问:“他有没有希腊的思想?”越在思想上表同情,同时越是政治衰落的征象,于是希腊的统一性由此溶解。伊苏格拉底说:“希腊不当以种族为主,而当以智识为主;凡同受我们的教育者即可谓之希腊人,不必十分根究他的来源。”这话显然表示民族之统一性为不重要了。

希腊主义的文学不复是自然的或创造的了。他们并不直接从生活里启发文思,却在现存的书本里模仿词华。希腊的文学是源本的,希腊主义的文学却如江河之下游、树木之枝叶。作家们并不像从前向大众说话,他们只向一些贵族或智识阶级说话。

亚历山大利亚是伯多勒米斯(Ptolemies)的新都,也就是希腊主义的文学根据地。东西商人群集,希腊的财富移至埃及,同时也把艺术与科学传了过去。国王伯多勒米第一首创藐子庙(Museum),这有点儿像现代的大学。庙里有艺术的廊庑,有读书室,有膳厅。大学者们都被征聘在那里,庙中的花园常为亚历山大利亚的诗人游咏之地。那时的国立图书馆曾经有过大约七十万的手写本,希腊文的著作差不多完全保存在那里。后来经过了该撒之围,被毁了一部分,还剩有四十万本。

在亚历山大文学里,散文占首要的地位,而散文往往适用科学与掌故学。早期的希腊艺术之模仿,不复能有成功的作品。诗歌也由学习而来,把它当做一种学问,艺术的意味就减少了。

学习的诗歌。——加里马古斯(Callimachus, 260 B.C.)的作

品,现存者有六首颂神歌与一集的短剧。他努力模仿古希腊的英雄诗得其神似。罗调斯(Apollonius Rhodius, 194 B.C.)写了一篇《阿尔高之游》(Argonautica),描写深刻,引据咳博。他是亚历山大利亚的诗人,同时又是一个语法家。李哥佛兰(Lycophron, 260 B.C.),生于加尔西斯,是亚历山大利亚最有名的悲剧诗人。他有一首长歌,叫做《亚历山特拉》,歌中叙述加山特拉(Cassandra)预言巴里士之游斯巴达影响于亚细亚与希腊的命运。文笔艰晦,不易卒读。

垂训的诗歌。——阿拉图斯(Aratus, 270 B.C.)写了一首关于天文学的诗,名为《天气之预测》(Diosêmeia),后来由西塞禄译为拉丁文。尼干德尔(Nicander, 150 B.C.)做了两首关于医学的诗:一首叙述咬伤的毒,另一首叙述消毒剂。

乡景诗。——德欧克里图(Theocritus)是西拉古斯人,可为希腊的乡景诗的代表。他生于纪元前 310 年或前 300 年,著有《生活的小图书》(Iayls)等诗。他的锐敏的感觉、他的想象力、他的实际观察、他的戏曲的本能,使他在二等诗品中成为头等诗人。

毕安(Bion)是另一个乡景诗人,生于伊佑尼安,著有《哀阿多尼士》(The Lament for Adonis),近代诗人雪莱根据它而写《阿多尼士》(Adonais)。他是中毒死了的。第三个乡景诗人是莫士古斯(Moschus),是西拉古斯人。他写了一首哭其师毕安的哀辞。

翻译——尤其是翻译圣书——乃是亚历山大利亚的一种学问。纪元前第三世纪前半,亚历山大利亚人开始把《旧约》从希伯来文翻成希腊文,但直至纪元前第二世纪之末,还不曾译完。

波里卑吴士(Polybius)是希罗多德与杜西迭特以后的最大的历史家。生于纪元前 210 至前 205 年之间,歿于纪元前 125

年前后。他的历史共分四十卷,记载纪元前 264 年至前 146 年的罗马侵略。现存者仅有前五卷与第六至第四十卷的残简。第一、第二卷,算是绪论,是接着第马欧士(Timaeus)的历史的,第马欧士的历史叙述至纪元前 264 年而止。这两卷叙述布尼克第一次战争(First Punic War, 263 B.C.— 241 B.C.)与阿加安联盟(Achaean League)。第三卷从第二次布尼克之战叙述至加奈之战(Battle of Cannae, 218 B.C.—216 B.C.);第四卷与第五卷,叙述希腊与西利亚(Syria)之内部战争。第六卷至第三十卷,将罗马的侵略叙述至纪元前 168 年。第三十一卷至第四十卷,所叙的乃是纪元前 167 至前 146 年的事情。

波里卑吴士的体裁是所谓“营垒的体裁”。他有时候也有一点儿粗,但他没有当时修辞学上的缺点。他的书是用“普通话”写的,以雅典语为基础,最能令人发生兴趣。

当时一切学问都向罗马集中。亚历山大利亚与雅典的文学都由许多希腊人传授于罗马家庭。大约在纪元前 80 年以后,希腊文学——尤其是修辞学——完全成为罗马的高等教育。历史与地理的研究也同时发达了。

## 第二章 从奥古斯德至恰斯第年 (30 B.C.—529 A.D.)

在罗马帝国统治之下,希腊的言语与文学在已开化的世界上到处分布。形似大学的组织,在各大城中都有了。从奥古斯德时代(Augustus, 63 B.C.—14 A.D.)至恰斯第年时代(527—565),希腊主义的文学可以分为四大类:(一)历史、传记与地理皆属此类;(二)博学,包括文法、文学批评、考古学、与杂俎;(三)修辞学,包括理论与实践,可分为对话、小说、书信等;(四)哲学,以斯多噶学派与新柏拉图学派为代表。诗歌无可述者。



历史。——调尼小斯(Dionysius of Halicarnassus, 25 B.C.)在他的《古代史》(Archaeology)中,要为波里卑吴士的历史作引端,故叙述罗马至纪元前 264 年。他以为统治世界的罗马人并非“蛮族”,而是希腊的后裔。他还有些关于修辞学的著作,他的目的在乎使雅典散文的真模范复活。

左赛夫(Josephus)是犹太的贵族,他用希腊文写了一部《犹太古代史》,直叙至纪元后 64 年,共分二十卷,系模仿调尼小斯而作。他又写了一部《犹太战争史》,分七卷。阿尔里安(Arrian),大约生于纪元后 100 年,著有《阿那巴斯》七卷(Anabasis),叙述亚历山大大王出征之事。除第七卷后半之外,其余皆存于世。克台疵亚斯(Ctesias)用伊佑尼安的方言写成一部《印度史》。此外还有阿丕安(Appian, 140)、海洛第安(Herodian, 240),都是当时的历史家。

传记。——伯鲁达克生于纪元后 45 至 50 年之间,歿于 125 年前后。他在雅典求学,后来游历亚细亚与埃及,又到罗马,为阿特里安的师傅;最后回到故乡加洛尼亚,做督理官。他的杰作是《希腊罗马名人传》。其书善于描写个性,人物极生动;莎士比亚也曾根据这书以编剧本。此外如拉尔狄吴士(Diogenes Laertius)做了八十四个哲学家的传记,如费洛斯特拉图(Flavius Philostratus)做了五十九个诡辩家的传记。

地理。——斯特拉宝(Strabo)生于纪元后 18 年,写了十七卷的地理,描写欧罗巴、亚细亚、埃及、里比亚。他在地理上,到处觉得文学的意味多,地理的意味少;凡地方是曾有大事发生或曾被诗人吟咏者,他就格外关心。宝沙尼亚(Pausanias, 160)写了一部《希腊环游记》,分十卷。伯多勒米(Ptolemy of Alexandria, 160)用数理建立了天文地理的系统,为后世所采用;直到了 16 世纪与 17 世纪之间,哥白尼的学说才替代了他的学

说。伯多勒米相信太阳与诸星都是绕着地球而行的。哥白尼一出,才把他的话推翻了。

博学。——亚历山大时期的语法学与学术批评,到此时仍旧很发达。科学家加伦(Galen, 160)曾做柏拉图的批评与伊波克拉德(Hippocrates)的批评。伊波克拉德是希腊医学的始祖,他的书是用伊佑尼安语写的,属于第五世纪。加伦最显明的目的在乎把心理学做医学的基础;他认为肉体的痛苦是与灵魂的痛苦有关系的。他在许多地方极力攻击伊波克拉德,所以现代的人譬喻意见不合的时候,还说:“伊波克拉德之所是即加伦之所非。”

阿典纳欧(Athenaeus, 190)写了一部《医士饭前琐谈》(Deipnosophistae),共十五卷,是一种杂录。书中上至荷马,下至黄瓜,无所不谈:文学、自然历史、医学、礼貌、文法,都是他的谈话资料。波里雅奴斯(Polyaenus, 170)在他的《战略》(Stratagems)里叙述了八百个故事,纵谈将帅的战术,时或旁及治国方略。此外如阿里安(Aelian, 220)曾编历史、传记、考古的总集;如斯多巴欧(Stobaeus, 480)曾编《文选》;福第吴士(Patriarch Photius)曾编《丛书》。

修辞学。——海莫基纳(Hermogenes),生于纪元后170年。他把修辞学归纳成为一个整个的系统。他的书,在很长的时间内,曾为人们的模范。但他也有一个敌手,叫做亚夫多牛斯(Aphthonius)。亚夫多牛斯做了一部《文艺之复兴》,成为被人传诵的书。龙基奴斯(Longinus, 260)是第三世纪的希腊修辞学大家,相传《太上论》(On Sublimity)是他做的,这是文学批评的佳品。自第四世纪以后,修辞学家最为世人所重。

那时的修辞学教师有一个特别名称,叫做“索非士特”(Sophist)。索非士特,我国人译为“诡辩学派”,本是一个旧名

词,现在加上了特别的意义,算是学界的尊号,差不多等于现代所谓博士头衔。这一个新学派,在第一世纪末期可以克利索斯丹(Dion Chrysostom)为代表;第二世纪可以亚里士梯德(Aelius Aristides)为代表;第四世纪可以德米士调斯(Themistius)、希米料斯(Himirius)、李巴纽斯(Libanius)为代表。此外还有鲁山(Lucian, 120?—200?),他写了《诸神对话篇》《死者对话篇》《历史作法》等书。

罗曼丝(romance),是小说的意思。希腊的小说起源于奥古斯德时代,后来衍为两大路向:第一路向是纯粹希腊的,以爱斐素斯(Ephesus)人色诺芬为代表。他写了一部《爱斐素斯城的故事》,书中叙述男女二人的恋爱史。龙古斯(Longus)也写了一部《达夫尼与克洛依》(Daphnis and Chloe),这是很动人的田园小说。第二路向是受了东方——特别是印度——的传说的影响的,最好的代表作家乃是希流多鲁士(Heliodorus, 390)。他的《爱狄乐丕亚城的故事》(Tale of Aethiopia)叙述女修士嘉里克利亚(Chariclea)与迭亚基纳(Theagenes)相爱,同逃至埃及。遇了许多危险与别离之后,他们终于到了爱狄乐丕亚,后来他们被黑人拿去做牺牲以祭日月之神。恰将被杀的时候,大家发觉嘉里克利亚乃是爱狄乐丕亚国王的女儿——只因凭藉神力,得生而为白种。他们终于结了婚,国人因此信奉更合人道的宗教。

此外还有基督教的希腊罗曼丝。在教会初起的时候,既在社会上占势力,就希望在文学上与异教对抗。在第四世纪初期,此类作品很多,大半是希腊的教徒写的。在这种罗曼丝当中,有些是叙述殉教的事迹的,或系历史上的事迹,或系托言。另一些乃是僧徒生活的故事。又另一些乃是幻想的游历,例如《马加柳士游天堂记》(Voyage of Macarius to Paradise)。又另一些,则其目的在乎辩论,譬如《犹太人阿伯刺汉与商人调多尔》(Abraham

the Jew and the Merchant Theodore), 就是为崇拜偶像辩护的。调多尔乘船遭难, 因此破产, 亲友不复肯相助, 于是他向犹太人阿伯刺汉借钱。他没有什么做抵押品, 只在铜市内的耶稣像前宣言为证。调多尔的船又遭覆没; 阿伯刺汉仍旧信任他, 又借给他钱。调多尔改向西方营商, 这一次却大大的获利。他想要偿还阿伯刺汉的钱, 因无人可以差遣, 于是他把钱放在一个小箱子里, 呼耶稣之名, 把它交给波浪。后来这箱子直漂流到了马摩拉海 (Sea of Marmora) 的海岸, 在阿伯刺汉的脚边停止, 阿伯刺汉就拾了起来。及至调多尔回来了, 那犹太人想要试他一试, 假做不曾收到那箱子。调多尔要他在耶稣跟前发誓。当调多尔站在圣像之前诚心祈祷的时候, 阿伯刺汉忽然感觉良心不安, 就只好承认了。

哲学。——在这几个世纪之中, 哲学的主要派别只有斯多噶学派与新柏拉图学派。斯多噶学派从纪元前第三世纪一直传至当时, 在罗马帝国统治之下成为一个特别学派, 据说是最热心探寻“生命的实践律”的。而新柏拉图学派却努力于觅得“认识”与“实在”的本原。

到了第三世纪的末叶, 新柏拉图学派以为革命的基础在乎哲学, 而基督教徒却以为希腊思想中的好成分都是受了希伯来的圣书的影响的。

罗马有的是军事与政治的天才, 希腊有的是富于可揉性的言语与思想。现代的法律与政治, 虽从罗马不断地传授而来; 然而现代的精神生活则以希腊文学的痕迹为多。我们所以要研究希腊文学, 就是这个缘故。

## 参考书

R. C. Jebb, M. A.. Greek Literature.

A. et M. Croiset. Histoire de la Littérature grecque.



# 罗马文学



# 目 录

<b>第一篇 共和时代</b> .....	219
第一章 罗马文学之起源 .....	219
第二章 喜剧 .....	221
第三章 初期散文 .....	224
第四章 克鲁里休士 .....	226
第五章 抒情诗 .....	227
第六章 西塞禄 .....	228
第七章 西塞禄时代的散文 .....	230
<b>第二篇 奥古斯德时代</b> .....	234
第一章 魏琪尔 .....	234
第二章 何拉西 .....	236
第三章 伯洛贝斯与爱罗支诗人 .....	238
第四章 奥威德 .....	239
第五章 李维 .....	242
第六章 奥古斯德时代的第二流文人 .....	243
<b>第三篇 帝国时代</b> .....	246
第一章 尼罗的罗马 .....	246
第二章 白银时代 .....	249
第三章 达西图斯 .....	252



---

第四章	拉丁古典文学的衰落 .....	253
第五章	新体 .....	254
第六章	拉丁基督教之初期 .....	256
第七章	第四世纪 .....	258

# 第一篇 共和时代

## 第一章 罗马文学之起源

罗马文学以希腊文学为基础,这是毫无疑义的。希腊的英雄诗与戏曲,都是罗马文学的最初形式之所自仿。罗马文学,虽则有人说它是人工的,但它总还逃不出文学上的一个通则:一切的文学都是先有了诗歌,然后有散文的。

最早的罗马诗,限于颂神歌与巴拉特曲(ballads),都是些粗制的东西。此外还有些通俗的神会曲,包含着戏剧的胚胎。罗马第一个戏曲家是安特洛尼古斯(Livius Andronicus),他生于纪元前第三世纪,本是希腊人,被掳为奴。他首先译了荷马的《奥狄丝》(Odyssey)。他自己登台演剧。

奈威吴士(Gnaeus Naevius),也是生于纪元前第三世纪,是拉丁人当中的第一个诗人。他在安特洛尼古斯之后不久,开始写戏曲,直写到布尼克之战(Punic War)告终的时候。现存他的作品只有一些不很值得注意的残篇,但我们料想当年他的声名不小。

固然,他的悲剧与喜剧,有一大半是从希腊文翻译或改作的,但也有些很好的作品是创作的(例如 The Danae, the Iphigenia, the Andromache 是仿作, Alimonium Romuli et Remi、Clastidium 是

创作)。

到了晚年,奈威吴士更进一步,由悲剧转到英雄诗,他并不像安特洛尼古斯那样去翻译希腊作品,而作罗马英雄诗的尝试。那时的拉丁文尚未成熟,亏他能以天才去运用它。他的作品,直到何拉西时代还为一般人所读,可见他是有了很大的成绩的。

安纽斯(Quintus Ennius)也是最古的一位罗马诗人。他在公元前240年(约后于奈威吴士三十年)生于小城加拉伯利亚(Calabria)。他原是希腊籍。他少年时虽在罗马军队中服务,但直到奈威吴士死后十五年,他还没有受完全的公民待遇。他也住过几年罗马。直到身歿之日,他还努力谨慎写文章。除了译戏剧诗歌及创作文学的作品之外,他还研究文法、发音学、速记术等等。他歿于公元前169年,享寿七十岁。

他的悲剧与英雄诗,在当时很有名。现存者有他的残篇,而在西塞禄的作品中援引者为多。但也有人说他的作品很艰涩,体裁失宜,还带多少蛮气。他以“表现力”去掩饰他的“雅致之缺乏”。因为他缺乏雅致,所以拉丁人造了一个谚语,叫做“安纽斯的粪堆”(De stercore Ennii)。但魏琪尔(Vergile, 70 B.C.—19 B.C.)却往往借重他的话:这真所谓在粪堆里晓得找出珍珠来。

巴古威吴士(Marcus Pacuvius)是安纽斯的姊姊的儿子,公元前220年生于伯兰第小模(Brundisium)[今译布兰迪休姆]。他受他的舅父安纽斯的指导,安纽斯把他领到了罗马,他在罗马以绘画编剧为业。他在罗马表演他的戏剧直到公元前140年,于是回到意大利的南部,公元前132年(?)歿于达兰登(Tarentum)。依现在我们所知,他只剩下了十二部悲剧的题目与一部“国剧”(Praetexta)的题目。他的残篇,与安纽斯的悲剧比较起来,我们觉得他的言语流利些,生动些,但有时候却趋向于矫揉造作。他的戏剧的影响是很大而且历时很久的。西塞禄时代的批评家往

往承认巴古威吴士是罗马的一个最大的悲剧诗人。

阿西吴士(Lucius Accius)生于公元前170年,歿于公元前94年。他的第一部戏剧表演于公元前140年,最后一部却由巴古威吴士表演,那时巴古威吴士已经八十岁了。西塞禄少年时,与他很熟识。在五十年间,阿西吴士被公认为罗马的文学大师;米那华庙(The temple of Minerva)的诗人大会上,是他作主席,他的著作很富;现存他的悲剧的题目共有四十五种。

阿西吴士算是旧派的悲剧诗人当中的首选,也就是最后一个。旧派的悲剧从此衰落了。

## 第二章 喜 剧

当罗马有“本国文学”运动的时候,就有喜剧出世,而与悲剧及英雄诗相对立。意大利的神会上,渐渐提倡喜剧。安特洛尼古斯、奈威吴士、安纽斯,他们除了写悲剧之外,还写了些喜剧;但当时的喜剧大家则当推伯劳图斯与特尔斯。

伯劳图斯(Maccius Plantus),公元前254年生于萨西那(Sarsina)。他的父母是自由的,然而穷人。起初的时候,他在罗马从事于戏剧事业,因为投机之故,他积蓄下来的钱都用光了,他在磨坊里工作了些时候,后来他就把希腊的喜剧译成拉丁文,借此谋生,直至公元前184年他逝世之日为止。相传有一百三十部喜剧是他做的,实际上,其中有三分之二是华罗(Varro, 116 B.C.—27 B.C.)所认为伪托的,此外还有他人的伪品,真确可信是他的作品的只有二十一部。这二十一部喜剧,除了一部在中世纪丧失了之外,其余皆存于世。

第一部是《安斐特鲁阿》(Amphitruo)。这是伯劳图斯所著的惟一神话喜剧,剧中善于运用语言,富于幽默性。它的来源与编剧时期,已不可考。第二部是《亚西那利亚》(Asinaria),情节

是滑稽的情节,而其文笔之生动善变,却带有喜剧的性质。这是根据狄摩斐洛斯(Demophilos)的《奥那哥斯》(Ovayós)而作的,作于纪元前194年。第三部是《欧鲁拉利亚》(Aulularia),是伯劳图斯的一部杰作,情节固佳,亦复宜于表演。这是描写一个吝啬人的。末场已佚。第四部是《急第威》(Captivi),这是不恃妇人与爱情而能动人的一部喜剧。第五部是《古尔古刘》(Curculio),剧情无足取。第六部是《嘉西那》(Casīna),取材于第斐洛斯(Diphilos)的《克莱劳曼奈》。第七部是《西斯特拉利亚》(Cistellaria),剧情酷肖《爱披提古斯》。第八部是《爱披提古斯》(Epidicus),剧情富于变化,却嫌芜杂,又没有许多幽默性与生动性。这一定是纪元前195年后的作品。第九部是《巴克基德》(Bacchides),是伯劳图斯的杰作之一。剧中情节与人物,均属上乘。第一场与欧鲁拉利亚的末场都是在纪元前第一世纪至第二世纪之间失去了。这剧成于纪元前189年。第十部是《摩斯特拉利亚》(Mostellaria,鬼屋的意思),剧情很能取巧,又富于变化。第十一部是《米纳克米》(Menaechmi),这大约是伯劳图斯的喜剧当中最好的一部。剧中描写一双孪生的兄弟令人发生种种极有趣的误会。取材于何书,编制于何时,今皆不可考。第十二部是《光荣的穆勒》(Miles Gloriosus),剧中叙述一个夸大的人,极力铺张,而不流于繁冗;虽在情节上欠注意,而幽默充溢,令人欣赏。第十三部是《穆加多》(Mercator),剧情略似亚西那利亚,大约是纪元前196年以后的作品。第十四部是《伯索多鲁斯》(Pseudōlus),就形式与人物而言,这是成熟的作品;若就结构而言,却不免松懈。这剧成于纪元前191年。第十五部是《波奴鲁士》(Poenulus),写于纪元前189年,大约是取材于米难特(Menander)的《加尔该多纽斯》。第十六部是《贝萨》(Persa),叙述奴隶的事情,情节很简单,却很生动。第十七部是《鲁丹

士》(Rudens),剧中有几场的表演很有趣,但全剧的情节却不见得怎样出色。这是取材于第斐洛斯的戏剧的,大约作于纪元前192年。第十八部是《斯第古士》(Stichus),作于纪元前200年,是一部布尔乔亚的喜剧,没有变幻的情节,是第二流的作品。第十九部是《特里奴模》(Trinummus),是一部很动人的家庭剧,初次表演时在纪元前194年之后。第二十部是《特鲁孤兰图斯》(Truculentus),作于纪元前189年。就形式与人物而言,皆有缺点,还有许多繁冗的地方。

伯劳图斯的作品有优点,有缺点,总之,他不失为一个喜剧诗人,为民众所爱。他非但是一个翻译者,同时也是一个作家。他的力量不在剧中结构的全体,而在乎详细的情节。

特兰西(Terence, or Publius Terentius the African),大约在纪元前194年生于加尔达歇(Carthage),但他幼年就到罗马,做议员特兰西鲁加奴士(Terentius Lucanus)的家奴。鲁加奴士把他当做一个自由人,给他相当的教育,不久他就得受解放礼。他本是非洲人,后来又与亚非利加奴士交游甚密。所以有人怀疑他的作品乃是亚非利加奴士伪托的。表演了六部戏剧之后,特兰西到希腊去,为的是求学。纪元前159年,他死于希腊,正当壮年。

特兰西在罗马所写的六部喜剧,现均存在。第一部是《安特利亚》(Andria),纪元前166年初次表演于米加兰戏场(Megalensian games)。此剧取材于米难特的《安特利亚》。第二部是《欧奴古斯》(Eunuchus),取材于米难特的《欧奴古斯》,模仿得很巧妙。情节之变化生动,在特兰西生时已是大有成绩的了。第三部是《自刑者》(Heauton timorumenos),也与米难特的戏剧同名。这是情节变幻莫测的一部喜剧,有时候颇失于狂妄。第四部是《佛尔缪》(Phormio),这是新用的剧名,其所从取材的原剧叫做

《爱披提加佐曼诺斯》，是阿波罗多罗斯(Apollodoros)原著。剧中情节很有趣，剧中人物描写得很有分别，很详细。全剧的表演也很生动，很能引人入胜。第五部是《希西拉》(Hecyra)。这是很奇怪的一段故事，人物都是很特别的。此种喜剧不合罗马人的脾胃，所以很不容易上演。第六部是《阿德尔佛》(Adelphoe)，取材于米难特的《阿德尔佛》。情节很简单而很巧妙，人物也描写得很小心，以致此剧成为特兰西的最成功的作品。

特兰西早年逝世，没有更成熟的作品，他的喜剧是呆板的模仿，不像伯劳图斯那样有创造力。他很忠实地依照希腊的原本，等到不得已的时候，才借另一部戏剧的材料来使他的戏剧更生动些。他的剧中情节往往是单调的，甚至剧中人物的名称也很少变化。他的文笔没有伯劳图斯的文笔那样生动，那样新颖，那样变化多端，但他也没有伯劳图斯那样狂妄。在描写平常谈话的时候，他描写得最好；至于描写情感行动的言语，他就不很行了。他的戏剧结构很严，每一部分都小心分配；他的文章是流畅透彻的；他的人物是谨慎地描写的。他是一个不苟且的艺术家，所以虽不能尽合民众的嗜好，却比较地能迎合读者的嗜好。

### 第三章 初期散文

法律与政府，乃是拉丁民族的两大成绩，罗马的散文也可以分为两大类：第一类是法律原文与法律家的评论；第二类是关于罗马政治组织与战功及外交政策的记载。

罗马最早的历史家是丕克多(Q.Fabius Pictor)，他大约是生于公元前254年，正值布尼克二次大战。他的历史是用希腊文写的。与丕克多同时而年纪较轻的历史家有阿里曼图斯(Alimentus)，也是用希腊文写的历史。

到了公元前第二世纪，大家提倡拉丁文学，这时散文作家可

以嘉多(M.Porcius Cato)为代表。嘉多在纪元前234年生于杜斯古路模(Tusculum),三十岁为会计官,三十五岁为督察官,三十六岁为裁判官,三十九岁为督理,五十岁为都检察,歿于纪元前149年,享寿八十五岁。他有坚强的意志,有充实的见识,是古罗马人的典型。他虽则不大看重文学,而实际上他却是罗马的散文家的第一人。

嘉多一辈子都努力参加民众的事业,同时又反对希腊文化之侵入,所以他常常用得着他的口才。罗马人把演讲词写下来发表,他也是第一个。他的演讲词很多,据西塞禄所知,共有一百五十篇。我们所能见的只有八十篇,是在他做了督察官以后做的。这八十篇分为法律演讲与政治演讲两类,都是在议会里或民众大会里发表的。

嘉多又用拉丁文写罗马的历史,共七卷,名为《本原纪》(Origines)。他晚年才开始写这书,差不多写到他死之日为止。他的书,除意大利之外,兼叙述其他的部落。

此外,嘉多又著有农制、卫生规则、演说术等书,也许还有兵法、军律,都是预备传给他的儿子的。他又用诗体写了些处世方法,教训他的儿子。他编了别人的嘉言集。不久以后,他自己的嘉言也成了书集。

在嘉多许多著作当中,现存者仅农制完全无缺。书中论的是处理家务之法、售产与赁产法、牺牲礼与家庭医药。相传此书是他为一个朋友而写的,因为那朋友要到干巴尼亚(Campania)种田。

嘉多所最佩服的政治家是西丕佑(Scipio the Younger)。西丕佑是一个学派的首领。而西丕佑学派中最特出的散文家乃是鲁西柳士(Gaius Lucilius)。

鲁西柳士,大约在纪元前150年生于干巴尼亚的一个小镇。



他家是一个小康之家,而且属于武士阶级,所以他能与贵族往来。在西丕佑的朋友当中,对于文学影响最大的,除了特兰西之外,当推鲁西柳士。他所发明的文学形式乃是通俗的家常诗歌。他把他的作品叫做“塞尔曼尼斯”(Sermones),就是谈话的意思。

他的著作里除了诗文之外,兼论及发音与文法。他的文章以讽刺见长,后来何拉西的讽刺诗很受他的影响,甚至法国的蒙特涅(Montaigne)也可以说是属于鲁西柳士学派的。

#### 第四章 克鲁里休士

克鲁里休士(T. Lucretius Carus),或云生于纪元前96年,或云纪元前95年;歿时或云纪元前55年10月15日,或云纪元前53年前后。他的一生事迹,为吾人所知者甚少,但因为他的名著《物性论》(De rerum natura)之故,我们知道他是大诗人而兼哲学家。《物性论》共六卷,以诗的体裁而讨论物理、心理与伊壁鸠鲁的伦理学。这类学问都放进诗里,是一件不容易的事情;但因他崇拜伊壁鸠鲁之故,一片热诚溢于纸上,也就令人不觉得干燥无味。我们可以从三方面去看他的诗:(一)这是一系统的哲学的陈述;(二)这是对于改革人生的努力;(三)这是诗界天才的作品。所以他的诗里说:“第一,因为我的论据的伟大,又因为我使人类的思想从迷信里得了自由;第二,因为我在隐晦的题材里做了晶明的诗句,无论什么地方都带有诗意。”

他的诗的特色不在乎扩张或修改伊壁鸠鲁的学说,而在乎把“新生命”放进诗里,用诗的力量去启发自然界的生命的秘密与人类在世界所有的真地位。

在阐发了原子论之后,他在《物性论》的后五卷里叙述关于这学说的详细实施法,都是属于伊壁鸠鲁的物理学说的。但他最注重的乃是破除迷信上的种种恐怖。这些恐怖的来源往往是

因为不认识自然界的某一些事实。所以他说明我们的肉体与灵魂之所由成,又说明自然界种种现象非由神所直接主动,使人了然于迷信之无益。

## 第五章 抒情诗

罗马初期的抒情诗人,可以嘉图鲁为代表。

嘉图鲁(Catullus = Catulle)是富贵人家的子弟。大约生于纪元前87年,歿时或云在纪元前54年,或云在纪元前47年以后。他是罗马文学史中抒情诗人之杰出者。在起初的时候,他虽则追随亚历山大利亚诗人的踪迹,后来他却把很丰富的抒情诗发展为种种不同的形式。这一则因为他对于生活有了更丰富的经验,二则因为他爱上了丽丕亚(Lesbia)。罗马人像他的很少:诗歌乃是他生活里的必需品,他除了做诗人之外就不能做人。可惜他死得太早,不能达到最高尚、最成熟、最美的地步。他所咏的美女丽丕亚,实是姓克劳第亚(Claudia)的。克劳第亚是一个贵族,她所嫁的丈夫就是她的表兄,也是一个贵族。她比嘉图鲁长了七岁,但他们因此感情更加融洽。她的丈夫做了督察官之后就死了。在嘉图鲁的诗里,爱、恨、悲、愤,百感皆备。后来他们的爱情决裂了,他到亚细亚旅行去,写了很美丽的旅行歌。

但在他的诗当中,总该以关于克劳第亚的部分为第一;非但拉丁文学里没有胜过他,就说任何文学史上也难找得他这样的抒情诗。他爱克劳第亚太热烈了,依他说,很有点儿像父母之爱子女,实际上,恐怕他所最爱的只有克劳第亚一人。

嘉图鲁与西塞禄同时。抒情诗人除了他之外,尚有西纳那(Cinna)与嘉尔扶斯(Calvus)。自从他与嘉尔扶斯逝世之后,罗马的诗歌就告了一个段落。十三四年之后,魏琪尔出,为诗歌另开一个新世纪,但这小小的距离,已足证明诗歌是从甲时代转到

乙时代了。

## 第六章 西塞禄

西塞禄(M.Tullius Cicero), 纪元前 106 年 1 月 3 日生于附近阿尔丕男(Arpinum)的地方。他是一个罗马武士之子。他自小就研究修辞学, 在苏拉(Sulla)执政时, 他第一次到法庭为人辩护。后来他到希腊与小亚细亚住了两年(纪元前 79 至前 77), 纪元前 75 年做西西里的会计官, 纪元前 66 年做裁判官, 纪元前 63 年做督理。当他做督理的期内, 适值嘉第里那(Catilina)谋叛, 被他举发, 又经他遏止了。纪元前 58 年 4 月秋, 西塞禄被逐, 离开意大利, 住在特沙洛尼加(Thessalonica)与狄尔哈基模(Dyrrhachium)。纪元前 57 年 8 月 4 日, 有令准他归国, 9 月 4 日, 他回到了罗马。纪元前 53 年, 他做占卜师。从纪元前 51 年 7 月至纪元前 50 年 6 月, 他做西利西亚(Cilicia)的总督。当他回到罗马的时候该撒与议院的冲突已经发作, 而议院派的首领乃是波母贝衣(Pompey)。西塞禄游移了许久, 终于往狄尔哈基模依附波母贝衣(纪元前 49 年 6 月), 直至纪元前 48 年 8 月 9 日, 法萨鲁(Pharsale)之战爆发, 他还在狄尔哈基模。从纪元前 48 年 9 月至纪元前 47 年 9 月, 他住在伯兰第西吴模(Brundisium), 等待准回罗马的命令。纪元前 46 与纪元前 45 两年, 他不得已而放弃政治生涯, 所以这两年乃是他的文学作品最丰富的时候。纪元前 44 年 3 月 15 日, 西塞禄又做政治活动, 不久就与安东尼(M. Antony)起冲突。他被第二届的三头独裁政府判决他刑, 他意欲逃亡, 竟于纪元前 43 年 12 月 7 日在中途被安东尼遣人刺死。

西塞禄是罗马初期最大的哲学家与演讲家。他有天赋的多方面的大才; 同时他又很仁慈, 很慷慨, 遇事很能决心去做。在自我主义盛行的时代, 他这种性情更可尊敬。他的感觉之锐利、

想象之敏捷,加以高尚的情绪,使他成为一个可爱的人、一个大演说家。

西塞禄善于把外界诸观念与自己的个性相配合,因此,他能将罗马文学扩充,加上了许多新的部分。他创造了模范的散文,他的文章很丰富,很精细,适合于拉丁语,所以后世的拉丁作家的散文都不能及他。但是,因为他行文敏捷,所以写得太多了;有些文章应该费长时间研究的,也被他一挥而就,自然不免粗率。

西塞禄一生的真事业在乎他的演讲录。他的演讲录却是在未演讲以前很小心地预备好的。他的任事的经验与知识都运用在那里。除了政治演讲之外,他还写了伦理学、宗教哲学等类的书,又流传有他的书札甚多。

他的演讲录,现存完整者五十七卷,残缺者约二十卷。其中最著名的有三卷:(一)《维尔兰》;(二)《嘉第里那》;(三)《斐理丕克》。

《维尔兰》(Verrem)包括六次的演讲,是他在西西里做会计官的时候做的。《嘉第里那》(L. Catilinam)第一讲,是公元前63年11月8日,为了嘉第里那叛变之事,在议院讲演的。第二讲,是同年11月9日,报告民众时讲演的。第三讲,是同年12月3日晚,对民众报告嘉第里那余党被捕的。第四讲,是同年12月5日,在议院演说,主张即日将3日被捕的囚犯处决的。《斐理丕克》(Philippicarum)是公元前44年至公元前43年的演讲录。第一讲,写于公元前44年9月2日,叙述他放弃政治生涯已久,深怪最近他的“朋友”安东尼还攻击他。安东尼受了这刺激,遂在议院里对西塞禄的政治生涯大加攻击,西塞禄因此写了一个答辞,等到安东尼离开罗马然后发表。这是第二讲。在第三讲里(12月20日),他劝议院反抗安东尼。议院接受了他的意见,他

就报告民众,这是第四讲。第五讲(纪元前43年1月1日)劝议院宣言安东尼是国仇。同日,他以议院讨论的结果报告民众,这是第六讲。第七讲(1月)催议院立刻与安东尼宣战;第八讲(2月初),他怪议会妥协。在第九讲里,他再攻击安东尼。第十讲至十四讲,亦皆关于政治。西塞禄在《斐理丕克》里,曾把安东尼的妻子福尔威(Fulvie)攻击得很厉害,所以安东尼与福尔威派人假装散兵去刺杀了他。

关于哲学,他著有《至善论》《神性论》《老岁问答篇》《友谊问答篇》等,共十八篇。他的哲学似乎未能深造,譬如他往往误把阿加的米派的哲学家与派利巴得学派(Peripatetics)相混。总之,他的哲学书的实质远不如其文章;因为西塞禄是第一个用拉丁文写哲学,而能用流畅典雅的文字,所以他是拉丁哲学体裁的首创者。

他的书信,现存者共四集,八百六十四封,其中有九十封是别人寄给他的。他既是好学深思的人,他的书信中自然包含许多他的重要思想,加之文字优美,更为后人所爱读了。

## 第七章 西塞禄时代的散文

西塞禄时代正是散文兴盛的时代,但求其能与西塞禄并驾齐驱者,仅有一人:就是该撒(Julius Caesar)。这一位大人物,他所写下来的,无论是什么,都是有价值的,有趣味的;何况他所写的又是第一等的好文章,与他的战功、政绩鼎足而三,也许是历史上惟一的人才了。

该撒自称是维纳丝(Venus)与安基斯(Anchise)的后裔。他生于纪元前100年7月13日,为人很灵敏,有辩才,有毅力,有丰富的政治知识,早年就受民众爱戴。他开始为民众辩护,与有权势的波母贝衣作对。纪元前59年,他做了督理。从纪元前59

至公元前 51 年,他征服了高鲁(Gaul,即今之意大利北部与法国),因此得了战胜的光荣,同时他又得了尽忠的军队。有一个时期,他与波母贝衣及克拉苏士(Crassus)同为三头独裁政府的首领,但他终是波母贝衣的仇敌,遂有法萨鲁之战。该撒战胜凯旋之后,就做了罗马的狄克推多,但他并未专制过度:他维持意大利的秩序,同时也赞成德谟克拉西的政治。后因贵族谋叛,他遂被刺于议院,时在公元前 44 年,享寿五十六岁。

该撒的著作,现存的乃是最有名的《高鲁战纪》(Commentaries on the Gallic War)与《内战纪》(Commentaries on the Civil War),其余如演讲录与书札,现在差不多完全丧失了。《高鲁战纪》共七卷,记载前七年的高鲁战迹;《内战纪》共三卷,记载亚历山大之战以后的内战。他的战纪是有政治作用的,他晓得好好地申述于他有利的事,而对于不利于他的事他就轻轻放过了。但他总不肯捏造事实。《高鲁战纪》已写完,于公元前 51 年发表;《内战纪》似乎还没有写完。

该撒死后,他的朋友们想要继续他的著作,于是叙述高鲁最后一年的战事——与亚历山大之战、亚非利加之战、西班牙之战。叙述西班牙之战的,文笔固是笨俗;叙述亚非利加之战的,也不见得高明。高鲁第八年的战纪乃是希尔西(A. Hirtius)写的。至于亚历山大之战,作者很想模仿该撒的文体,但不知是谁做的:或说是希尔西,或说是奥披吴士(C. Oppius)。

除了该撒之外,与西塞禄同时的散文家还有萨鲁斯特、尼波斯、华罗、布伯利柳士。

萨鲁斯特(C. Sallustius Crispus = Sallust)生于公元前 86 年,歿于公元前 34 年。他也是一个历史家,他以杜西迭特(Thucydides, about 460 B.C.—395 B.C.)为他的主要模范。起初的时候,他只做了嘉第里那谋叛的记录,然而文学的意味较多,根据事实的地

方较少;不过,他已经显然地表示他是不偏不党的历史家了。他的第二部著作是《朱古达传》(Jugurtha),对于罗马少数贵族专制的衰落做客观的描写。他用冷静的态度去描写,而读者得到更深的印象。他的最后而且最成熟的作品乃是《罗马史》(Historiae),共五卷,自苏拉(Sulla)逝世之年(78 B.C.)起,至公元前67年止,但也许还没有做完。

尼波斯(Cornelius Nepos),生于北意大利,是西塞禄与嘉图鲁的朋友。他的生卒年月,大约是在公元前99年至公元前24年之间。除了《爱情歌》之外,他早年写了一部《编年史》,共三卷,而且他似乎也写了些关于地理的文章。在另一些作品里,他像是受了华罗的影响,因为他注重于叙述礼仪风俗,而且有传记体的倾向。例如他写了一部《古鉴》(Exempla),共五卷,又替嘉多与西塞禄做了很详尽的传记。最后他还做了《中外名人传》,至少有十六卷。他的缺点在重感情,不能时时据实直书。

华罗(M. Terentius Varro)公元前116年生于利得(Reate),大约属于骑士阶级的家庭。当内战时期,他在西班牙,帮助议院派,与该撒作对。后来该撒得胜后,却任命他管理图书。然而安东尼却又判他死罪。他逃脱了危险,辛苦直至死日,大约享寿九十岁。

华罗所著的书,大约有七十四种,六百二十卷。他的书,差不多可以说是包罗一切的知识,文学、演讲、通史、文学史、法律学、文法学、哲学、地理学、农学等等,几乎应有尽有。但现存的只有两部:第一部是《拉丁语之研究》(Lingua Latina);第二部是《农业之研究》(De Re Rustica)。《拉丁语之研究》共三十五卷,现存者仅有六卷,而且是残缺不全的;《农业的研究》则差不多完全无缺,是他八十岁的时候写的,属于对话体,而有戏剧的意味。

布伯利柳士·西鲁斯(Publilius Syrus)与华罗同是诗人而兼历史家。生卒年月未详。除了诗歌戏剧之外,他写了许多格言。到了晚年,他才注意到历史方面。当该撒死后,他著书记载罗马最近的大事。布伯利柳士一班人去世之后,罗马共和时代的文学由此告终,而新时代的文学由此开始。



## 第二篇 奥古斯德时代

### 第一章 魏琪尔

经过了阿克第模之战(The battle of Actium, 31 B.C.), 安东尼自杀于亚历山大利亚, 内战由此告终, 全罗马人都承认奥古斯德(Caesar Octavius Augustus, 63 B.C.—14 A.D.)为罗马的君主。他为免蹈前王之覆辙起见, 不敢明显地抹煞了共和时代的遗规。表面上他还保存着旧时的形式, 却在暗中逐渐改变, 使成为帝国权力之所寄托。这么一来, 奥古斯德时代有两个外形: 一方面是旧制度的衰落, 另一方面是新制度的形成; 换句话说就是共和制度之灭亡与君主制度之发达。

奥古斯德时代最有名的诗人是魏琪尔与何拉西。魏琪尔(P. Vergilius Maro = Virgile)以公元前70年10月15日生于安特斯(Andes, near Mantua), 家境不很好, 却受了很好的教育。他的父亲耕种的是自己的田地, 又植林与养蜂, 经济渐渐充裕, 所以能供给他的学费。他初时进了邻镇克列摩那(Cremona)的学校, 后来又 to 省会米兰(Milan)去读书。十七岁的时候, 他赴罗马, 从名师研究演说学与哲学。

此后十年间, 魏琪尔的生活如何, 不得而知, 大约总是很用功读书。他的父亲死了, 母亲再嫁了。费理披之战(the battle of

Philippi)以后,凡助共和方面的城镇区域内的田地都被没收;魏琪尔的田地是属于克利摩那镇的,也被没收了。但克利摩那的统治者乃是波里约(Gaius Asinius Pollio),波里约自己也是一个超群的文人与批评家,魏琪尔就受他的庇荫。后来赖波里约与诸友之力,魏琪尔得政府在甘巴尼亚(Campania)拨些田地抵偿他,又介绍他与奥克达夫(Octavianus)交友,奥克达夫就是奥古斯德,那时虽名为三头政府,实则已是奥克达夫独裁了。

《布哥里克》(Bucolica = Bucoliques),又名《爱克罗克》(Eclogues = Eglogues),大约就是在这时发表的。此书一出,文学界为之震眩。这好像文艺复兴时代,当罗马文学衰微的时候,忽然异军突起,成为时代转变的一个枢纽。这诗集有许多地方是模仿调克里特(Theocritus, 310 B.C. or 300 B.C.)的《伊狄儿》(Idylles)的。这是一些譬喻体的诗,有时过于纤巧,但已经暗示着魏琪尔能有写《佐尔基克》(Georgica)与《爱奈特》(Aeneis = Aeneid)的天才了。

《佐尔基克》共四卷,写于公元前37年至公元前30年。第一卷咏农事,第二卷咏植林,第三卷咏家畜,第四卷咏养蜂。这原是垂训诗之类,但因他具有爱田园的热情,诗中带有许多情感,与有纯粹诗意的诗竟没有什么大分别。因此之故,罗马艺术诗中,当惟这诗为最完美的了。

《爱奈特》共十二卷,始作于公元前29年,直至歿时(公元前19年)还没有完成。未死之前,曾想把它烧毁;歿后,人家才给他发表的。这是英雄诗,很巧妙地模仿荷马的《伊里亚特》(Iliad)与《奥狄丝》(Odyssey)。

公元前30年以后,他很希望能到雅典与亚细亚,为继续写《爱奈特》之预备。但他才到了雅典,奥古斯德就召他归国,不久以后,病歿于伯兰第小模(Brundisium),时在公元前19年9月

21日,享寿五十一岁。

## 第二章 何拉西

何拉西(Q.Horatius Flaccus=Horace)以纪元前65年12月8日生于维奴西亚(Venusia),是一个被解放的奴隶的儿子。他起初是在罗马受教育,后来(大约在纪元前45年)又到雅典求学。纪元前44年8月,该撒被暗杀之后,伯鲁图斯(Brutus)、他就加入自由军。纪元前42年,费理丕之役他做队长。战后,得特赦。回到罗马。他的祖产既被没收,一时因经济困难,只好做会计过活。在这时候,他开始发表他的《讽刺诗》(Satires)与《爱波特》(Epodes),以此知名于文学界。纪元前38年春,他由魏琪尔与华柳士(Varius)介绍给麦赛那(Maecenas,政治家,兼文学界的保护者);纪元前37年冬,他得入麦赛那的文学会。于是他陪麦赛那去游伯兰第西模。纪元前32年,麦赛那把萨宾村(Sabine)的一些田地赐给他做食邑。也许由麦赛那介绍,他也与奥古斯德相识。奥古斯德很厚待他。他在中年也做了些抒情诗,晚年又写了些诗体的书信(Epistles)。他歿于纪元前8年11月27日,距麦赛那逝世之日不久,死后,葬近麦赛那之墓。

何拉西的性情是很善感的。他的心境澄清、静谧;对自己、他人,与各种事情,都能有甚深的认识。他对朋友很诚恳而忠心,对于仇敌则又丝毫不肯放松。因爱自由之故,他厌恶城市而爱恋乡村。他的政治意见与对奥古斯德的行为,都是在不失自由的条件之下,去做环境所容许而需要的事情。

他首先做的诗乃是《讽刺诗》。他追迹鲁西柳士,用讽刺诗去表现他的个性及其对种种事物的个人观察。《爱波特》也差不多是与《讽刺诗》同时写的;不过,讽刺诗所批评的是时事,而爱波特所批评的是个人。在《爱波特》里,何拉西显然模仿阿尔

基洛哥斯(Archilochos, VII<sup>th</sup> cen. B.C.)。《爱波特》与《讽刺诗》都是他早年的作品。

自从阿克西模之战(the battle of Actium, 31 B.C.)以后,他也许仍做共和政体之梦;但无论如何,从此时起,他的作品已经不复带政治的色彩。后来他非但不复中立,而且还袒护新的帝国,尤其是在他所著的《奥特歌》(Odes)里,他显然故意把他的诗的力量去卫护帝国了。

何拉西的大名是靠《奥特歌》而后显著的。《奥特歌》共分四卷。奥特,是可配音乐的诗歌。在第一卷中,前三首奥特是颂赞赛那、奥古斯德与魏琪尔的。前九首奥特就有九个诗式,似乎想要令读者知道他有变化的本领。

除了《讽刺诗》之外,罗马的一切诗歌都是从希腊诗里脱胎而来的。特兰西模仿米难特(Menander),伯洛贝斯(Propertius)模仿加利马古斯(Callimachus),鲁克里休士模仿安伯多克尔(Empedocles),魏琪尔模仿希小德(Hesiod)与荷马。何拉西在《奥特歌》里,也模仿希腊的抒情诗人。他所追踪的乃是:阿那克里安(Anacreon)的游戏歌、西曼尼特(Simonides)的挽歌,尤其是沙弗(Sappho)的爱情诗与阿尔该斯(Alcaeus)的爱国歌。有时候,他模仿得十分相像,然而就普通说,他往往只模仿了形式与大纲,至于详细的情节,则由他任意变通。

《奥特歌》可以大致分为两类:第一类所写的是恋爱、酒、友谊;第二类是为的颂扬某一大人物,或因受诏而颂赞一件国家大事。前者所表示的是风韵、礼貌、文雅;后者所表示的是伟大的人格与国家的尊严。

何拉西的诗体的书信,其诗式与《讽刺诗》相同。就生动新颖的地方说,它比不上《讽刺诗》,但它的声调与形式却较《讽刺诗》更为成熟。在这些书信当中,最著名的是寄给丕索兄弟(the

brothers Piso) 的一封。在这一封信里,他用很有分寸的文笔去讨论许多关于美学的问题;虽有些地方带着希腊诗的色彩,但他毕竟有他的特色。后人把这信另为一部,叫做《诗的艺术》。

### 第三章 伯洛贝斯与爱罗支诗人

在帝国初期,魏琪尔、何拉西之名掩盖一切,这乃是拉丁诗最繁荣的时代。大诗人出世后,当然跟着有些小诗人,在罗马,要算这时代的人最热心研究艺术,而艺术在社会里,也是这时最为时髦。朝廷开了提倡文学的风气,各种会社跟着提倡。尤其是旧贵族里的新青年,他们的祖宗在共和时代致力于公共事业,而他们本人却多数不得参预政治,于是转而从事于文学。亚历山大利亚诗人的影响,在嘉图鲁的时代固然很有权威,直到此时,还未衰落;受过教育的阶级,因为读书较多,对于希腊古代诗越加谙熟。罗马到处是精通希腊文学的人,其中有些人,他们本身就是很有价值的诗家。当时大家趋尚于创立图书馆。奥古斯德在巴拉丁(Palatine)山上设立一个很美丽的图书馆,在罗马宫室中算是第一广大的建筑品。罗马早期的诗人所知道的希腊文学很少,而且很不完全;继起的人们也只知道羡慕希腊的衰期文学。魏琪尔与何拉西虽则也研究亚历山大文学,但他们同时唤起民众,注意到希腊自由时代的诗人,奖励人们用拉丁语去占领诗的一切园地。

加鲁士(Cornelius Gallus),生于纪元前70年,歿于纪元前27年。魏琪尔少年时与他为友。毕生研究亚历山大利亚的爱罗支诗者,当推加鲁士为第一人。他受奥古斯德宠爱,在军界、政界都居高位,后来野心太大了,遂致中年被杀。他的爱罗支诗,现在都失去了。这很可惜,因为他是奥古斯德时代的一个大诗人。

在加鲁士以前,安纽斯、嘉图鲁诸人都作过爱罗支诗(elegiac couplet)。但若就奥古斯德时代的爱罗支诗人而论,除了加鲁士作品已佚者不算,则当推伯洛贝斯为第一。

伯洛贝斯(Sextus Propertius)生于公元前49年,歿于公元前15年。原籍是吴母伯利亚(Umbria),但在罗马受教育。自从他的爱罗支诗第一集发表之后,就得加入麦赛那的文学会。除了第一集之外,还有其他两三卷的残简尚存于世。伯洛贝斯也像加鲁士,专写爱罗支式的爱情诗。他非常崇拜亚历山大利亚学派,但他的文笔之生动出色,却渐渐超过他的模特儿。

伯洛贝斯与魏琪尔、何拉西有一个极端相反的地方:他是一个早熟的天才。当他的爱罗支诗第一集发表的时候,他才二十岁;后人把他比于基慈(Keats, 1795—1821)与拜伦(Byron, 1788—1824)。

奥古斯德时代著名的爱罗支诗人还有狄布尔(Albius Tibullus)。狄布尔生于公元前54年,歿于公元前19年。他的爱罗支诗一往情深,殊有雅致,同时又往往带着闲愁。他的天才比不上魏琪尔,但他能以热情去补天才之不足。在他的诗里,处处表现着他的真爱。他的最好的一首诗乃是赠给特丽亚(Delia)的。

## 第四章 奥威德

在奥古斯德时代末期的诗人,可以奥威德为代表。他自己说:“狄布尔是加鲁士的继承者,伯洛贝斯是狄布尔的继承者,我呢,我自己乃是第四个。”

奥威德(Publius Ovidius Naso = Ovide)以公元前43年生于苏尔曼(Sulmone)。苏尔曼属于贝里克尼山村(Peligni),在罗马之东约九十里。奥威德出世之前一年,该撒被刺于议院,其出世

之年,恰值安东尼战败之年。

奥威德生于一个旧武士的家庭,而他本想学做一个律师。他在雅典住过些时候,又游历亚细亚与西西里。但后来他为顺着性情之所近,在罗马经过了些法律生活之后,就完全转向于作诗。在许多年中,他在罗马的生活可以说是达到理想的生活。他是当时一班大诗人的朋友:何拉西、加鲁士、狄布尔、伯洛贝斯,以至于奥古斯德都与他交游。但是,纪元前8年,他五十岁的时候,不知为什么失了皇帝的欢心,他忽然奉诏即日离开意大利。于是他到了多米(Tomi),在黑海之西岸,附近多瑙河(Danube)的河口。他不住地请求准其归国,又借着罗马许多有力的朋友去说情,奥古斯德已经开始被他感动,不久奥古斯德又死了。嗣君狄伯柳士(Tiberius)[今译提比略]充耳不闻他的哀求。他在外过了十年的悲惨生活,竟不得归国而死,时在纪元后17年,享寿六十岁。

他结过三次婚,前两个妻子是他离了婚的,第三个妻子似乎与他同度了些幸福的生活,虽则后来没有跟他到多米去。

他的著作甚富,可以分为三类:(一)爱罗支诗,包括《爱的艺术》(Ars Amatoria)、《法司蒂》(Fasti)、《希来特》(Heroides)、《愁》(Tristia)、《自班多寄来的书信》(Epistulae ex Ponto);(二)《变形记》(Metamorphoses);(三)悲剧《米狄亚》(Medea)。《米狄亚》已佚。

《爱的艺术》也许是古来最不道德的诗。然而不道德并不就是失德:他这诗是写给不道德的人读的,他们除了社会所要求的礼法之外,不知更有道德的存在。这是很可爱的一篇诗。

《法司蒂》是奥威德的神话诗,是古罗马的“诗的历史”之一种;每年有多少月,就有多少歌。《希来特》是神话里著名的女英雄的书信集。《愁》共五卷,《自班多寄来的书信》共四卷,都

是他在多米时的作品,表示谪居的悲哀的。

《变形记》共十五卷,把古代神话中的传说都收集在一起。诗中叙述人类变为种种动物的形相,所以名为《变形记》。他所以为民众所爱,大都得力于此书。这乃是近代诗人所从取材的一部大著作。文艺复兴时代的意大利诗人,莎士比亚及其同时诗人与18、19两世纪的英国诗人们,都在这书中采取资料。假使他知道后世这样推崇他的作品,他的谪居就不会那样悲哀了。现在把《变形记》里的故事选述若干则,以见一斑:

(一)西丽丝(Ceres)正在寻觅她所失去的女儿伯洛赛宾(Proserpine)的时候,一个无礼的童子辱骂她,于是她把他变为一个壁虎。

(二)阿波罗(Appollo)在爱丽思镇(Elis)做牧羊人。当他正在抽烟斗以自娱的时候,盗神美古利(Mercury)偷了他的羊。除了巴都士(Battus)之外,没有一个人看见他偷。后来巴都士泄漏了他的秘密,他就把巴都士变为一块火石。

(三)泰达鲁(Daedalus)为克列特(Crete)国王米诺斯(Minos)所囚。他因心思巧妙,竟发明了造翼之术,他领着他的儿子伊加鲁士(Icarus)飞向雅典,以图脱难。飞至海上,伊加鲁士坠海而死。

(四)佛里基(Phrygia)国王米答斯(Midas)把巴古斯(Bacchus)的养父西兰纳(Silenus)送还给巴古斯。巴古斯因为感激他,于是愿意满足他的一种要求。他希望他所手触的东西都变为黄金。这么一来,引出了种种不良的结果。后来他愿意取消他的希望。然而因为他没有欣赏能力,觉得班(Pan)的音乐比阿波罗的音乐好听,于是为神所罚,把他的耳朵变为驴子的耳朵。

(五)丕克马里安(Pygmalion)塑了一个女像,觉得她太美



了,竟爱上了她。他天天诚心祈祷,于是女神维纳丝(Venus)使那女像活起来,给他做妻子。

## 第五章 李 维

奥古斯德时代最重要的散文家乃是李维(T. Livius = Livy)。李维以公元前 59 年生于巴达维模(Patavium),歿于纪元后 17 年。他的一生,有一大半的时间是在罗马居住。他虽与奥古斯德的感情很好,但他的生活却与政治距离很远。

魏琪尔与何拉西属于奥古斯德时代的前半期,狄布尔与伯洛贝斯亦然。奥威德的作品,大半成于奥古斯德时代的后半期,但以他的年纪而论,我们还可以说他是纪元前一世纪的人。李维也是如此:他虽则歿于奥威德之前一年或同年,但他只比魏琪尔小了十岁,而他的作品之发表却还在《爱奈特》发表时期以前。

他学了修辞学之后,首先写了许多关于哲学的作品,倾向于通俗方面,是对话的体裁。又写了一部修辞学教他的儿子,是属于诗体的书信之类。但他最大的工作乃在乎一部长篇巨制的罗马史。从罗马西提社会(City)之创立,叙述至特鲁素士大将(Drusus)之死(9 B.C.)。此书共一百二十卷,现存者仅有前十卷与三十五卷,即从卷二十一至卷四十五。除此之外,还有一部概要,是全书未失去时写的。前十卷从罗马第一个国王罗模鲁士(Romulus)叙述至公元前 297 年,当时罗马已领有意大利邻近的土地。第二十一卷从公元前 218 年,哈尼巴尔大将(Hannibal)到意大利的时候起;第三十卷终于公元前 201 年,恰值西丕佑大将(Scipio)战胜,巴尼克二次大战(Second Panic War)告终的时候。其余的十五卷,差不多包括了三十五年,直至公元前 167 年,正是罗马势力开始扩张的时候。当是时,罗马的势力伸展至

于西班牙、高鲁(Gaul)、西里亚(Syria)、麦斯丹(Macedon);当时,伯劳图斯死了,而特兰西的工作正在开始。

如果我们把近代的历史眼光去看李维的作品,我们会觉得它不好。他并不努力去寻求事实的真相,却只根据前人的作品,而特别注意于高雅的格律。像一切的罗马史家一般,他也不很靠历史的事实,而特别靠修辞的力量与有趣的故事去引人入胜。与他同时及后世的人都承认李维是最伟大的罗马历史家。

## 第六章 奥古斯德时代的第二流文人

纪元前1世纪,大诗人与大散文学所给予罗马文学的冲动是慢慢地消灭的,不是突然停止的。奥古斯德时代是所谓黄金时代,李维与奥威德死后,黄金时代可以说是告终了。但是,当时的文学还是余音袅袅的,令人很难说白银时代是从何时开始。在这过渡时代,有一班第二流的诗人与散文家,也都值得一述。兹分述如下:

马尼尔(Manilius),他的真名是克拉斯(Grattius),是奥古斯德时代的垂训诗人。他的《天文学》(Astronomica),共五卷。书中论天文的地方很少,论观察星宿以知未来的地方很多。他的迷信虽不能博得我们的同情,但他的文笔超俗,有独到处。他的文章有点儿像鲁克里休士。

特洛古斯(Pompeius Trogus)写了一部世界史,共四十四卷,从尼奴士(Ninus)时代起。依古代传说,尼奴士是亚西里亚(Assyria)的国王,约在纪元前二千年。此书取材于希腊的史料,直叙述到作者自己的时代。除了历史之外。特洛古斯还写了些关于动物学与植物学的作品。

大西纳嘉(L. Annaeus Seneca)是著名的哲学家西纳嘉的父亲,诗人鲁刚的祖父。他生于该撒与班贝(Pompeius)之战(纪元

前 45) 以前, 歿于第伯柳士 (Tiberius, 42 B.C.—37 A.D.) 逝世之后。现存他的作品乃是讨论修辞学派的, 是晚年的作品。他在罗马住了多少时候, 我们不能确悉。他少年的时候, 除了西塞禄, 所有一班大演说家的演说他都听说过; 直到他死之日, 他还能一字不漏背诵他们的演讲辞。他的书叫做《辩论集》(Controversiae), 共十卷, 篇幅残缺。十卷之前另有一卷叫做《演说集》(Suasoriae) 也只剩有残篇。这是奥古斯德时代至第伯柳士时代的修辞学史, 有些地方还加上些引证、故事、批评。

巴特古鲁斯 (Paterculus) 是罗马的一个政府职员。因为很能尽职, 得升为裁判官。在第伯柳士御宇时代, 他写了一部《罗马史略》, 共两卷。书中特别注重文学史方面。行文不免夸大的神气, 恰显得是军人的作品。他的字句的构造, 也往往显得呆笨。

赛尔素士 (A. Cornelius Celsus) 的学问好像嘉多, 是多方面的。他的书非但讨论及于演讲、法学、哲学, 而且还谈到战术、农业、医学。现存者仅有关于医学的八卷, 即全书的第六至十三卷。在罗马文学的黄金时代中, 关于医学的书就只有这一部。赛尔素士把当时的医学的系统作一个总报告, 大抵根据伊波克拉得 (Hippokrates, about 460 B.C.) 与阿斯克列丕亚 (Asklepiades) 的学统而加以有力的批评。

希基奴士 (Gaius Julius Hyginus) 是一个西班牙的奴隶, 被奥古斯德解放了的。生于纪元前 64 年, 歿于纪元后 17 年 (?)。他是奥古斯德时代的考古学家, 奥古斯德命他管理巴拉丁图书馆 (Palatine Library)。他是希腊文法大家波里希士特 (C. A. Polyhistor) 的弟子, 又与奥威德是知己朋友。他的著作很富, 但凡关于地理、历史、天象学、农学、诗歌的, 都已不存于世, 现存者仅有两篇关于神话的作品。他又是魏琪尔的批评家。

魏特鲁夫(Vitruvius Pollio)是一个建筑学家,他在奥古斯德末期发表了《建筑学》十卷。就题目看来,该是一部很重要的书,但它的内容并不见得怎样高明。

费特尔(Phaedrus)是一个被解放的奴隶,发表了一部阴比克式(iambic)的寓言诗。他的文笔流利而生动。但现存的书已经不是原有的完全的篇幅了。

## 第三篇 帝国时代

### 第一章 尼罗的罗马

当罗马皇帝克劳得(Claudius, 14 B.C.—54 A.D.)的晚年,政体完全变了绝对专制,同时,哲学家也有无上的权威。斯多噶学派已经超出了学派的界限,即成为一种宗教,深入罗马的生活里,其学理竟成为实践的道德规律。起初的时候,斯多噶学派与贵族联合而与政府作对,曾被政府虐待了一个时期,然而这一次的虐待适足以增长它的潜势力。最后的一次斗争是在杜米西因(Domitian, 51—96)御宇的时代:94年,杜米西因下诏把一切哲学家驱逐出罗马国境;二年以后,杜米西因被刺,新政府成立,深深地受斯多噶哲学的支配,亘八十余年之久。

在以文字宣传革命的哲学家们当中,最早的、最出色的,乃是修辞学家西纳嘉的儿子小西纳嘉。在古典文学里,他虽是二等角色;在人类思想史上,他却是很重要的人物。以道德实践方面而论,他与蒲鲁达哥(Plutarch)乃是希腊罗马一切作家的首领。

他以纪元前4年生于各多华(Cordova)。他的父亲在晚年的时候,才与他的母亲海尔维亚(Helvia)结婚。海尔维亚是一个贵族妇人,她的姊姊嫁给波里佑(Pollio),而波里佑做过十六

年的埃及总督。小西纳嘉凭借着母家的势力,很容易在政界活动。但是,他一辈子都很孱弱,所以当他少年的时候,只在行政机关里挂名不做事。做了会计官之后,他升了议员;在加利古拉(Caligula, 12—41)御宇的时代,他是朝廷很有名的大臣。克劳得登基不久,信从了皇后米萨里那(Messalina)的话,把他放逐到各西加(Corsica)去。八年之后,因赖克劳得的后妻阿克里宾那(Agrippina)说情,受赦归国,阿克里宾那使他教她的儿子尼罗(Nero),封他做裁判官。尼罗即位之后,他做了督理;在一个时期内,他还做了罗马的实际统治者。晚年,因为参预丕索(Piso)的谋叛,失了皇帝的宠爱,受诏自杀,时在65年。

西纳嘉的哲学作品是非常多的;大部分虽已失去,但就现存者而言,古代作家也没有能及他的。他的书可分三个大类:(一)伦理学的论文;(二)关于道德的书信;(三)根据斯多噶派的学说而写的自然哲学。这三类作品都有一贯的道理。在斯多噶学派看来,物理学只是伦理学的一部分,研究物理为的是引起道德的感想,并非为的是在实物上求真理。凡关于自然现象的讨论,只是宗教的思考的资料。虽则在中世纪,人们把他的《自然的研究》(Naturales Quaestiones, 共八卷)当作教科书,但是,此书是完全没有科学价值的。

我们如果把西纳嘉当做一个道德家看待,他的地位是很高的。他虽则在修辞上颇染时代的恶习,但他的论文很能表现他的辩才,他的高尚的思想与深刻的感觉,是别人所难及的。修辞的方法与他的本性是那样相近,所以他仅凭着他的热烈的情绪已足动人,更用不着虚伪的言辞与兴奋的造作。

在现存的西纳嘉作品当中,包含有九篇悲剧,是取材于希腊的陈旧的题材的。这是什么时候的作品,现在已不能确知。他的散文里一切关于修辞的毛病都在这些悲剧中显露了。篇中完

全没有戏剧的气息,有的只是无谓的铺张与单调的诗句。我们可以说,西纳嘉只是一个哲学家,而不是一个文学家。

尼罗时代(54—68)最有名的诗人乃是西纳嘉的侄儿鲁刚(Marcus Annaeus Lucanus=Lucan)。鲁刚以纪元后39年生于各都巴(Corduba),歿于65年。他因西纳嘉之故,早年得入尼罗之朝,尼罗自命为诗人,遂引他为知己。后来他参预丕索的谋叛,事情发觉,诏令剖筋自杀,享年二十六。

鲁刚虽享年不永,却留下了一部很好的诗集,名为《法萨里亚》(Pharsalia),共十卷。这是一部史诗,叙述班贝与该撒的内战。他的描写很能按照历史的事实,但不免偏袒班贝。

鲁刚有一个知己朋友,名叫贝筱斯(Persius Flaccus)。贝筱斯以34年生于福拉特尔(Volaterrae),歿于62年。他是一个世家子弟,与拜图士(Paetus)的妻子阿里亚(Arria)是近亲(拜图士以谋叛罪,被克劳得下诏赐死,拜图士没有自杀的勇气。他的妻子阿里亚拿起匕首,刺入自己的胸膛,又拔了出来,告诉他说:“拜图士,这是不痛的。”拜图士为妻子所激动,就自杀了)。由阿里亚的介绍,他得与一班道德家交游,大家以不染薄俗相勉。凡认识他的人,没有不爱他的。他死的时候才二十八岁,留下六首讽刺诗。这诗是他费尽心血经过许多时间才写成的,由他的老师哥奴特(Cornutus 斯多噶派的哲学家)修改过,然后由他的朋友巴素士(Caesius Bassus,也是一个颇有名的诗人)出版。贝筱斯还留下来其他的作品,但哥奴特却叫烧毁了。现存的六首诗,大家公认是不平凡的作品。贝筱斯是不佩服西纳嘉的,实际上,他们二人的文章虽都不免雕琢的毛病,而他们的作风大不相同。

在这时代,惟一重要的历史作品乃是古西吴斯(Quintus Curtius Rufus)所著的《亚历山大传》(Life of Alexander the

Great)。书凡十卷,前两卷已佚。他同时也是一个修辞学家。他的题目既选择得好,在修辞上又善于模仿希腊的作风。他的体裁,大致是从李维学来的,但也与西纳嘉有些相像的地方。

哥鲁迈拉(Columella)著有《农业论》(De re rustica),共十二卷。他对于农业很有兴趣,而深责当时的人们对于农村之忽略。于是他很留心做他的论文,使其体裁十分妥当。在农业上,他是古代的一个典型。第十卷论及园艺的时候,他模仿魏琪尔的诗体。

贝特洛纳(Petronius Arbiter)写了一部《萨第里刚》(Satiricon),是小说的体裁,是第一世纪罗马风俗的宝贵史料。原书至少有二十卷,但现存者只是一些残简。最著名的是那一篇《特里马尔基安》(Trimalchionis),描写一个未受教育的暴富户的宴会。这部小说非但可为史料,单就描写的艺术而论,也是第一流的作品。66年,他因参预某一次的谋叛,事情发觉,剖筋自杀。

## 第二章 白银时代

在学者派的时代之后,接着就是修辞派的时代。佛拉维因(Flavian)之朝(69—96),有三个第一流的作家,都是学问渊博、富于批评眼光的。他们因为德性相同,故气息相通,而与尼罗时代的作家截然有别。这三个作家就是坚地里安、伯利尼、史达西。在他们以前,大家努力要超胜奥古斯德时代的作者,至于他们,就只愿意模仿黄金时代了。当是时,下等的作家们只晓得做很笨的模仿,惟他们三人各有特色,能从模仿中表现个性。

史达西(Publius Paninius Statius)是当代诗人的首选。他生于狄伯柳士御宇之晚年,似乎在那华(Nerva)登基以前(即98年以前)已经逝世。他的诗大抵都成于多米西因(Domitian)御宇的时代(81—96)。他的一生事迹可考者绝少,这大约因为他生



平没有遭逢什么大事的缘故。他生于那泊尔(Naples),到了晚年的时候,他的《泰柏斯》史诗完成,他仍旧回到故乡去。但他大部分的时间是住在罗马。他的父亲是一个颇有名望的文法家,据说还有一个时期做过皇帝多米西因的老师。因此之故,史达西得入朝,受皇帝的宠爱。

史达西费了十二年的工夫,做了一篇史诗,叙述泰柏斯之战(The War of Thebes)。这诗大约发表于92年,是献给皇帝多米西因的。《泰柏斯》完成之后,他又做了一篇《记阿齐尔》(Achilleid),叙述特莱之战(The Trojan War)与英雄阿齐尔(Achilles)的生平。《记阿齐尔》只完成了第一卷及第二卷的一部分,假使依照那规模继续下去,可以成为希腊罗马史诗中最长的一篇。另有诗集《西尔维》(Silvae),共五卷。是在《泰柏斯》发表之后陆续发表的。此外还有咏多米西因在日耳曼的战功的一篇史诗,已佚。

大伯利尼(Pliny the Elder=Caius Plinius Secundus)以23年生于哥模(Comum),79年,死于威素夫(Vesuvius)火山爆发之灾。他曾研究战术、历史、文法、修辞及自然科学。但他的作品现存于世的只有一部《自然史》(Naturalis historia),共三十七卷。77年,他把这书献给皇帝狄图斯(Titus,40—81),但后来他陆续增补,直至死日为止。这是一部自然科学的百科丛书,尤其是着重于人类的生命与艺术,所以包括了地理、医学、艺术史等等。这书的材料是从许多书里头采取的,往往仓猝成篇,对事实没有深切的认识与严格的判断,所以书中各篇段的价值很不相等。体裁也不能全书一律,有时候,只管把题材堆叠,不顾艺术的形式;有时候却很善于修辞。总之,这书所包括的范围很广,大有取之不竭之概,又在言语间可见作者的认真与勤学的精神。经过很长的时间,他的书在学术界也还很有势力。

坚地里安(Marcus Fabius Quintilianus = Quintilian)以35年生于加拉古里斯(Calagurris),歿于95年。在西班牙的作家当中,恐怕要算他最为出色。他虽生于西班牙,却在罗马受教育,后来在罗马住了许久,做民众的修辞学教师。最后,他受皇帝多米西因的委托,教他的皇侄们,又受封为督理。在晚年以前,他没有发表什么作品;临老的时候,他才作一篇文章研究演讲学衰落的原因,又作了一部教人演讲的书,现存共十二卷,书中略述他一生的工作的成绩。他的体裁是一半运用西塞禄的通俗笔法,一半运用修辞的专门学问。

除了上述三人之外,白银时代的作者之值得叙述者,还有意大利古斯、佛拉古斯、马希雅三人。

意大利古斯(Silius Italicus)生于25年,歿于101年。他起初只做公家职员,后以功升至督理,晚年,他把整个时间都用在文学上头——作一篇史诗以咏布尼克二次大战。书凡十七卷,大致取材于李维,而体裁则模仿荷马与魏琪尔,把些神话传会在历史的事实里。

佛拉古斯(C. Valerius Flaccus)是魏斯巴西因(Vespasian)御宇时代(69—79)惟一的诗人。他的作品现存者为《阿哥瑙第伽》(Argonautica),共八卷,很自由地模仿第三世纪亚历山大利亚诗人阿波罗纽斯(Apollonius of Rhodes)的《阿哥瑙第加》。亚历山大利亚的痕迹减少了,同时却在心理上的描写特别发达。他的体裁显得他有若干诗才,很善于修辞,文笔生动,词华丰富。他的描写方法大半是学魏琪尔的。

马希雅(M. Valerius Martialis = Martial)大约生于40至43年之间,歿于102至104年之间。原籍西班牙的比尔比利时(Bilbilis)。他的作品现存者为“讽刺短诗”(Epigrams)十五卷。我们借此可知罗马的风俗,文笔很诙谐,很文雅,但嫌放肆了些。

他一定不自以为是一个道德家,他只用冷眼去观察当代的人们的弱点,同时又能以最短的诗而使读者满意。由此看来,他是一个创造的作家,可与希腊作家们相比。他非但是罗马文学界里的讽刺短诗的模范,而且全世界也推崇他为此道的典型。

### 第三章 达西图斯

在罗马古典文学将衰的时候,尚有异军突起。这就是达西图斯(Cornelius Tacitus)。达西图斯大约生于55年,歿于120年,是特拉专(Trajan)御宇时代(98—117)散文家当中的杰出者。他的少年期,正值多米西因御宇时代,国难方殷,人心惶惶,罗马人的思想大受刺戟。他是与贵族共和表同情的,但就时势而言,他深信有君主制度的必要。就历史方面,他虽不能做一个精心探讨史料的历史家,所以他忽略了许多琐细的事件;但他对于真理是很能尊重的。他尤其是一个极认真、极严格的一个历史批评家。他的作品现存者有:《演说家对话篇》《农人篇》《日耳曼风土记》《史丛》《编年史》。

《演说家对话篇》(Dialogus de oratoribus)是叙述帝国时代演讲术之衰落的。其内容则为魏斯巴西因时代文学界诸名人的对话。这虽是较早的作品,其中关于道德政治的主义、关于心理观察之精细,与达西图斯晚年的作品完全相同。至于说到体裁,很能表现他的生活的一阶级,因为当时他正在研究西塞禄的演说作品,所以他努力模仿他。不过,有时候他在无意中显出他是基督纪元后的作家,因为其中有许多语气是与他晚年的作品相近似的。

《农人篇》(Agricola=De vita et moribus Iulii Agricolae)是传记的体裁,叙述他自己的岳父,作于98年。

《日耳曼风土记》(Germania)描写日耳曼各地的风土人情。

恰巧当时日耳曼有大事发生,又因他曾任官家职员,故精于掌故,甚有助于其作品。

《史丛》(Historiae)记载加尔巴(Galba, 68—69)、奥多(Otho, 69)、魏特尔(Vitellius, 69)、魏斯巴西因、狄图斯、多米西因御宇时代的事迹,从69年至96年,尤其是注重佛拉维因一朝。这是在特拉专御宇时代写的,其所根据的都是很好的史料。全书大约是十二卷至十四卷,但现存者只有前四卷与第五卷的前半。

《编年史》(Annales = Ab excessu divi Augusti)大约共有十六至十八卷,从朱里安之朝直叙至奥古斯德逝世以后。现存者只有前四卷,而第五、第六两卷则各余一部分。

## 第四章 拉丁古典文学的衰落

在拉丁古典文学将衰落的时代,比较地有价值的文学家是朱父那、小伯利尼、苏单纽斯、该鲁士。

朱父那(D. Junius Juvenalis = Juvenal)是特拉专时代的诗人当中最著名的一个,大约生于60年,歿于140年。早年努力研究修辞学,后来开始发表他的讽刺诗。现存他的讽刺诗共十六首,分五卷。他用忠直的笔去描写罗马社会的不良风俗。他用修辞学上的种种鲜艳的颜色描写,纸上活现他的力量与其对于淫俗的愤怒。

小伯利尼(Pliny the Younger = C. Plinius Caecilius Secundus)是达西图斯的知己朋友,大约生于62年,歿于113年。他是大伯利尼的侄儿,大伯利尼把他收为嗣子。多米西因时代他做政府职员;特拉专时代,他做督理;又到比西尼亚(Bithynia)做过钦差大臣。在多米西因时代,他做了很著名的辩护士;到了那华时代,他就发表他的演讲录。现存的演讲录,是他被选为督理后的

谢辞。在那华即位之后,伯利尼开始编存他的书札,预备发表。他的书札共有九卷,发表于97年至109年。其中有他与特拉专的通讯,尤其是当他统治比西尼亚的时候。伯利尼在四十岁以后也曾做过诗,但现无存者。

苏单纽斯(C.Suetonius Tranquillus)生于75年(?),歿于160年(?)。在特拉专时代,他做过律师,后来做过皇帝哈德里安(Hadrian,76—138)的私人书记。再后,他像华罗一般地做百科全书的研究,尤其着重于农业史与文学史。他认为罗马人在文学上颇占优越的地位,却不至于偏袒本国人。他的作品有一部分还是用希腊文写的。他的作品大半已经遗佚,现存而著名者,只有一部传记体的历史,名为《十二该撒》(the Twelve Caesars),共八卷。所谓十二该撒,是该撒与罗马帝国初期的十一个皇帝:奥古斯德、狄伯柳士、加利古拉、克劳得、尼罗、加尔巴、奥多、魏特尔、魏斯巴西因、狄图斯、多米西因。前六人各占一卷;加尔巴、奥多、魏特尔共占第七卷;佛拉维因朝的三个皇帝——魏斯巴西因、狄图斯、多米西因——共占第八卷。他对于新朝的皇帝们绝口不提。

该鲁士(Aulus Gellius)大约生于130年。他编了一部《雅典之夜》(Noctes atticae),共十二卷。这是一部诗文杂录,是古代作家的诗文选与当时各种学问的报告。叙述务求翔实,是很可贵的一种史料。

## 第五章 新 体

在哈德里安时代,文字与艺术,就一部分说,是趋向于希腊文艺复兴,但至少还有一部分倾向于拉丁文学:无论诗与散文,都倾向于新体。新体的散文家,以阿布雷与佛兰多为代表;新体的诗派,以维纳丝圣节为代表。

阿布雷(Lucius Apuleius)大约以114年生于非洲,殁于马克奥烈尔(Marc Aurelius)御宇时代(161—180)之末年。他的父亲是一个显宦。他历在加达歇(Carthage)、雅典、罗马求学。他把祖产完全变卖了,为的是研究语言、哲学与神秘之说。后来他在故乡与一个很富的寡妇结了婚,家道由此复兴。他的妻子的承继人眼看不能承受她的遗产,于是告了阿布雷一状,说他借助于魔术,以博寡妇之爱。阿布雷在法庭上努力辩护自己不是贪财,结果得了胜利。他的辩词就是现存的《辩诉状》(Apologia)。从此之后,他完全致力于著作,研究哲学,推崇柏拉图的学说。但是,现在我们所能看见的他的作品恐怕还不及原有的一半。他最著名的作品乃是《变形记》(Metamorphoses),又名《金驴》。这是很巧妙的一部神话小说,同时又能对当时的风俗加以讽刺。《金驴》中叙及西施(Psyche),后来法国拉方特纳(La Fontaine, 1621—1695)所叙的西施就是模仿他的。

《金驴》共十二卷,以魔术为主要骨干。书中主人翁是一个青年,名叫绿西(Lucius),自述他的奇遇。为了私人的事情,他到了达沙里(Thessaly)的一个市镇,寄宿于老人米兰(Milon)之家。这是他的友人介绍他去寄宿的,而主人的妻子就是一个巧妙的魔术师。他博得女仆福狄丝(Fotis)的欢心,福狄丝教他在门缝里偷看她的主妇作怪;则见那主妇以某种脂粉向脸上一涂,就变了一只猫头鹰。绿西一时心动,恳求福狄丝引他去偷那女魔术家的宝品。不料福狄丝把盒子弄错了,绿西把脂粉向脸上一涂,他的面孔就大起来,他的鼻孔阔起来,两耳加长而且活动:他竟变了一匹驴子。福狄丝看见她的爱人变成这样,十分伤感,于是告诉他吃玫瑰花,可以恢复人形。绿西虽失人形,犹具灵觉,然而他没法子,只好到驴棚里居住。当夜有贼穿墙入棚,把那驴子拉到贼营里去,还折磨了它好几次。第二天,贼子们又出

去行劫,抢来了一个美女,据说是未婚夫的。贼营里有一个老女仆,可怜那美女忧闷,特地为她讲西施的故事。那驴子也听见了,很赞赏这故事有趣。绿西想了种种法子,要同那女子脱逃,终于失败。后来幸亏那美女的未婚夫假称自己是著名的匪首,到贼营游说,群贼奉他为首领,他乘夜间群贼酣睡时,把他们一一杀死,然后把未婚妻与驴子救了出来。自从脱身之后,那驴子经过了许多主人之手,受了许多痛苦。女神伊利思(Iris)可怜它的命运,在梦中告诉它:明天迎神赛会时(即迎伊利思),它可走近那大神父,神父的右手拿着些玫瑰,它尽可吃玫瑰,不怕渎神。它依照女神的话去做,才得复为人身。从此绿西十分虔奉神教。

佛兰多(M.Cornelius Fronto)大约以100年生于西尔达(Cirta),歿于176年。在哈德里安时代,他是很著名的演说家,在不吴士(Pius,86—161)御宇时代(138—161),他曾做马克奥烈尔与魏鲁士(Verus)的老师。纪元后143年,他做督理。他与马克奥烈尔的通讯(奥烈尔为太子时及即位之后),现存者尚有一大部分。

《维纳丝圣节》(Pervigilium Veneris)是一部拉丁诗集。不知是谁编的,也不知是何时编的。它的时代可以迟至第四世纪,也可以早至奥烈尔时代。这大约是为维纳丝神会而做的颂神歌。其中的妙语如:

不爱吗,你明天还可以爱;爱吗,你明天仍可以爱。

这也可以说是新体的抒情诗。

## 第六章 拉丁基督教之初期

基督教是费了很长的时间才与文学的形式相适合的。在安东尼朝(Antonines)与调克列西因朝(Diocletian)之间,亘一世

纪,重要的文学作品乃是属于基督教的:这与其说是因为基督教文学之勃兴,不如说是因为普通的文学与艺术的衰落。

基督教文学的作家有费力克斯、特图里安、西伯里安、赖克丹西,兹分述如下:

费力克斯(M.Minucius Felix)是基督教最早的作家。他的对话篇叫做《奥克达夫》(Octavius),属于奥烈尔时代或甘莫都士(Commodus)时代(180—192)。书中用雄辩的话对于指摘基督教的论调加以辩驳。费力克斯本人对于哲学与美学很有研究,他的书是写给曾受教育的人读的。他的文笔古雅,极力模仿古代的模式。

特图里安(Q.Septimius Florens Tertulianus)以150年生于加达歇,歿于230年。他是教会里的博士。他有很高的天才,富于想象力。他大部分的作品都是争论式的,或攻击异端,或为基督教辩护。但他是属于曼他奴士(Montanus)一派,对于天主教则亦为邪教。

西伯里安(Thascius Caecilius Cyprianus)生于200年,歿于255年。他是加达歇的主教,也像费力克斯与特图里安一般地曾受修辞的教育。就他的著作而论,他努力取法于前贤,尤其是他的同乡特图里安,因他对于特图里安是非常佩服的。但他的文章却比特图里安更明显些。他的书札也很重要,因为其中有许多关于管理教会的史料。

赖克丹西(Lactantius Firmianus)是修辞学家阿诺伯(Arnobius)的弟子。歿于325年。他曾在尼哥米第亚(Nicomedia)当修辞学教授,后来又在西方做王子克利思布士(Crispus)的师傅。他的文笔之纯净与高雅,超过其他的基督教作家,后来把他称为“基督教的西塞禄”。



## 第七章 第四世纪

自从马克奥烈尔逝世(180),一百年间,除了基督教作者之外,拉丁文学几乎完全消沉了。稍有价值的作家或学者屈指可数。巴比尼(Papinian)与吴尔班(Ulpian)都是塞狄母(Septimius)御宇时代(193—211)与亚历山大(Alexander Severus)御宇时代(222—235)的法律大家。巴比尼似乎是爱米萨(Emesa)人,而且是塞狄母的妻子的亲属。他写了许多关于法律的作品,有些是用希腊文写的,有些是用拉丁文写的。他有法律的天才,而且有不偏不倚的判断力。塞狄母的儿子加拉嘉加(Caracalla,188—217)以211年即位,即位后曾屠杀二万人,巴比尼亦惨遭此祸。

吴尔班继巴比尼而为拉丁法学家的首领。他的原籍也是爱米萨。巴比尼做裁判官时,他曾做他的陪审官,又做皇家会议的会员。后来他自己做了裁判官。皇帝海刘嘉巴鲁(Heliogabalus,218—222)即位后,把他撤职,但亚历山大即位后,又复职。228年,裁判厅的兵士作乱,吴尔班被杀。他生于170年,寿五十八岁。

当时有一部历史叫做《圣史》(Historiae Augustae),是继续《十二该撒》而作的,从哈德里安叙述到奴美里安(Numerian),换言之,即从117年叙述到284年。其书开始于调克列西因时代,完成于干士丹丁(Constantine)时代(306—337),著此书者共有六人:斯巴邪纳(Aelius Spartianus)、加丕多林(Julius Capitolinus)、嘉利干(Vulcacius Gallicanus)、波里佑(Trebellius Pollio)、蓝伯利特(Aelius Lambridius)、福比斯克(Flavius Vopiscus)。

第四世纪后期的历史家有安米亚纳(Ammianus Marcellius)。

安氏以 330 年生于安第奥克(Antioch), 歿于 400 年。他继续达西图斯的事业, 把罗马史从 96 年叙至 378 年, 即从那华登基之年起, 叙至华林士逝世之年止。但他的作品现存者只有卷十四至卷三十一, 即从 353 年至 378 年。

第四世纪的诗人, 最著名的有奥散、克洛第因、普鲁但士。

奥散(D. Margnus Ausonius) 大约以 309 年生于波尔多(Bordeaux), 歿于 394 年。起初的时候, 他执律师业, 很能超出侪辈。嗣后在他的故乡做修辞学教授。华林士托他教他的儿子格拉西因(Gratian, from 375—383), 又封他为侯爵, 为会计官, 又为意大利的行政官。格拉西因即位后, 任他统治高鲁(Gaules), 又任他为督理(379)。在他所作的诗当中, 最著名的是: (一)《莫塞尔河》(Moselle), 用很精确的笔去描写莫塞尔河的鱼; (二)《爱神上十字架》(Crucifiement del' Amour); (三)《追远祭》(Parentales), 一部很动人的小诗集, 是颂扬他的家族的。他的散文最有名的是《格拉西因颂词》(Panegyrique de Gratien)。人们赞赏他的文章流利, 却嫌它不是纯粹的拉丁文。

克洛第因(Claudius Claudianus) 大约以 365 年生于亚历山大(埃及)。他的本来的言语是希腊语, 自 395 年起, 他才开始用拉丁文写诗。受了大将史第里哥(Stilicho)的保护, 他深得朝廷的信任。皇帝阿加德(Arcadius, 395—408)与何诺尔(Honorius, 395—423)在特拉专议政厅上为他塑像, 附以很恭维的志铭, 等于魏琪尔之颂扬荷马。现存他的诗歌, 或记当时的大事, 或颂皇室的功德, 尤其是推崇史第里哥而攻击其敌人安特洛伯(Entrope)与鲁芬(Rufin)。他是属于多神教的。有些基督教的诗, 相传是他做的, 其实是出于高鲁人马梅特克洛第因(Marmert Claudianus)之手。他又做了两部英雄诗:《大人战》(Gigantomachie), 现存者只有残篇;《伯洛塞宾之被掳》(Enlèvement de

Proserpine), 现存者差不多是全部。克洛第因是罗马衰落时代的诗人, 我们所以看重他的作品, 与其说是看重他在文学上的价值, 不如说是把它当做宝贵的史料, 我们由此可以知道当时的大事与风俗。

普鲁但士(Aurelius Prudentius Clemens)是基督教的诗人, 以348年生于西班牙之加拉贺拉(Calahorra), 歿于410年。他历任律师、审判, 又做过几个城市的市长, 然后到了何诺尔的朝廷里。何诺尔任以要职。当时罗马市长萨马克(Sammaque)是一个多神教徒, 以元老院的名义请求恢复胜利神的祭祀, 又恢复格拉西因所没收的多神教的庙产。普鲁但士于385与388年做了两部书攻击他, 这两书现均存在。

除了上述二书之外, 普鲁但士的著作有: (一)《加特米利难》(Cathemerinon), 是些祈祷词与颂神歌; (二)《阿波特西斯》(Apothesis), 是反对邪教的文字; (三)《贝利斯特法难》(Peristephanon), 是颂赞殉教的诗集; (四)《哈马第克尼亚》(Hamartigenia)也是反对邪教的; (五)《伯西哥马基亚》(Psychomachia)是咏耶稣受难的; (六)《狄多该安》(Dittochaion)是叙述新旧约的绝句诗。

第五世纪以后, 罗马衰落至于极点, 在文学上也没有什么可以称述, 故是编叙至第四世纪为止。

## 参考书

J. W. Mackail. Latin Literature.

Teuffel & Schwabe. History of Roman Literature.

Seller. The Roman Poets of the Republic.

Seller. The Roman Poets of the Augustan Age.

Wendell. The Traditions of European Literature, from Homer to

Dante.

J.Macy.The Story of the World's Literature.

Larousse.Grand Dictionnaire Universel



# 中国古代的历法

古代的历法,起于商代以前,后来逐步改进。经过天文学家祖冲之、僧一行、郭守敬等人的研究,到了清代,中国的历法已经到了完善的地步。这里简单地介绍中国古代的历法。由于历法和天文有密切关系,同时我们也讲一些中国古代天文学的常识。

## 一、年 岁

年和岁是不同的两个概念<sup>①</sup>。

十二个月为一年。闰年有十三个月。平年有 354 日(包括六个大月,六个月),闰年有 383 日。

太阳一周天为一岁。所谓太阳一周天,实际上就是太阳过春分点,循黄道东行,复回到春分点的时间。古人所谓岁,也就是现代天文学所谓回归年,又叫太阳年。这样,一岁就是  $365\frac{1}{4}$  日(实际上是 365.24199 日)。《尚书·尧典》上说:“期三百有六旬有六日。”“期”是一周岁的意思,三百有六旬有六日(366 日)是说一个整数。这实际上是阳历的年,中国历法上叫做岁实。

年是阴历,岁是阳历。所以说中国古代历法是阴阳合历。

---

<sup>①</sup> 年和岁混用则不别。《尔雅》:“夏曰岁,商曰祀,周曰年,唐虞曰载。”

中国的节气是阳历(参看下文)。中国的闰月是用来解决阴阳历的矛盾的(见下文)。

岁的意义来源于岁星,岁星就是木星。岁星约十二年一周天。古人把黄道附近一周天由西向东分为十二个星次,岁星每年行一个星次。十二次的名称是星纪、玄枵、诶訾、降娄、大梁、实沈、鹑首、鹑火、鹑尾、寿星、大火、析木。《左传·襄公二十八年》有“岁在星纪”,《三十年》有“岁在降娄”。《周语·晋语四》有“岁在大火”,都是以岁星纪年,这是最早的纪年法。后人写文章,为了仿古,也采用这种纪年法,例如潘岳《西征赋》有“岁次玄枵”。

较后的有太岁纪年法。古人把黄道附近由东向西分为十二等分,叫做十二辰,即子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥,其顺序与十二次正相反。这个顺序在应用上并不方便,于是古人设想一个假岁星,叫做太岁,让它由西向东,仍用子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥十二辰,于是从寅开始,寅在析木(岁在星纪),卯在大火(岁在玄枵)等等。又为十二辰造了一些别名,即摄提格(寅)、单阏(卯)、执徐(辰)、大荒落(巳)、敦牂(午)、协洽(未)、涒滩(申)、作噩(酉)、阏茂(戌)、大渊献(亥)、困敦(子)、赤奋若(丑)。屈原离骚:“摄提贞于孟陬兮,惟庚寅吾以降。”这是说,屈原生于寅年寅月寅日<sup>①</sup>。

据《尔雅》所载。摄提格等十二辰叫岁阴。另有纪年的十干叫岁阳。岁阳的名称是阏逢(甲)、旃蒙(乙)、柔兆(丙)、强圉(丁)、著雍(戊)、屠维(己)、上章(庚)、重光(辛)、玄默(壬)、昭阳(癸)。甲子纪年起于东汉,较早的纪年法是以岁阳和岁阴相配。《史记·历书》有“焉逢摄提格太初元年(甲寅)、端蒙单阏

<sup>①</sup> 北京大学林庚教授说,屈原并非生于寅年寅月。

二年(乙卯)、游兆执徐三年(丙辰)、强梧大荒落四年(丁巳)”<sup>①</sup>。等等。后人仿古,也有采用太岁纪年法的,例如司马光的《资治通鉴》。

木星绕天一周,实际上不是十二年,而是 11.86 年。所以每隔八十二年就会有一个星次的误差,叫做超辰或超次(汉代刘歆已经发现了超辰。但他说一百四十四年超一辰)。由于超辰的关系,汉以后的岁星纪年法渐渐与实际情况不合,误差越来越大,所以司马光《资治通鉴》的岁星纪年,实际上只等于甲子纪年。

## 二、月

月球运行到太阳和地球之间,跟太阳同时出没,古人认为是日月相会,叫做饗(也写作辰),也叫做合朔。月球自合朔绕地球一周再回到合朔,所走的时间是  $29\frac{499}{940}$  日(实际上是 29.53059

日)。叫做一个月。这个数目不够 30 日,又多于 29 日,所以阴历有月大月小。月大 30 日,月小 29 日,大月和小月相间,也就差不多了。还差一点,所以有时候接连两个月都是大月。

古人有所谓月建,把一年十二个月和天上的十二辰联系起来。依夏历,斗柄(北斗的柄)指寅,叫做正月(一月),斗柄指卯,叫做二月,辰是三月,巳是四月,午是五月,未是六月,申是七月,酉是八月,戌是九月,亥是十月,子是十一月,丑是十二月。但是,依殷历,则丑是正月,依周历,则子是正月。三代的历法不同。《诗经·豳风·七月》是夏历和周历并用,所谓“四月、七月”等,指的是夏历,所谓“一之日(一月)、二之日(二月)”等,指

<sup>①</sup> 焉逢即阏逢,端蒙即旃蒙,游兆即柔兆,强梧即强圉。



的是周历。从汉武帝太初元年(公元前104)直到清代末年,我国一直沿用夏历,以建寅之月为岁首。今天所谓旧历,也指夏历。

### 三、晦 朔 望 朏(fěi) 弦

每月的最后一日叫做晦,最初一日叫做朔。朔就是日月合朔的日子。古人很重视朔,因为朔的日子定错了,时序就乱了。天子告朔于诸侯,诸侯告朔于庙。史官纪事,遇事件发生在朔日,必须写明。《尚书·舜典》:“十有一月朔巡守。”《诗经·小雅·十月之交》:“十月之交,朔日辛卯,日有食之。”《左传·僖公五年》:“春王正月辛亥朔,日南至,公既视朔,遂登东台以望。”后代史书纪事,都沿用此法。

古代以干支纪日,史书上不记月之第几日,而记干支,所以我们必须查明该月朔日的干支,然后顺推知道是月之第几日。可查杜预《春秋长历》和陈垣《二十二史朔闰表》。

每月十五日(有时是十六日,偶或是十七日)叫做望。这时地球运行到月亮和太阳的中间。由于太阳和月亮此升彼落,一东一西,遥遥相望,所以叫做望。《释名·释天》:“望,月满之名也。月大十六日,小十五日,日在东,月在西,遥相望。”后人以十五日为望,十六日为既望。苏轼《赤壁赋》:“壬戌之秋,七月既望,苏子与客泛舟,游于赤壁之下。”《后赤壁赋》:“是岁十月之望,步自雪堂,将归于临皋。”<sup>①</sup>

每月初三叫做朏,《说文》:“朏,月未盛之明也,从月出。”“朏”是月亮出来了,但是还不十分明亮的意思。

<sup>①</sup> 一般注本都说《赤壁赋》“既望”指的是七月十六日,其实是七月十七日,因为那年壬戌七月是大月。

月亮和太阳成九十度角,叫做弦。《释名·释天》:“弦,月半之名也,其形一旁曲,一旁直,似张弓施弦也。”有上弦、下弦之分。上弦指初七或初八,下弦指二十二日或二十三日。

商周时代,一个月分为四部分。第一部分叫初吉,指初一到初七或初八,即朔日到上弦的一段时间。金文邠敦:“惟二年正月初吉,王在周邵宫。”第二部分叫既生魄(也写作霸),指初八或初九到十四日或十五日,即上弦到望日的一段时间。《尚书·武成》:“既生魄,庶邦冢君暨百工受命于周。”第三部分叫既望<sup>①</sup>,指十五日或十六日到二十二日或二十三日,即望日到下弦的一段时间。《尚书·召诰》:“惟二月既望,越六日乙未,王朝步自周,则至于丰。”第四部分叫既死魄,指二十三日或二十九日或三十日,即下弦到晦日的一段时间。金文兮伯吉父盘:“唯五年三月既死霸庚寅。”又有哉生魄,指初二或初三。《尚书·康诰》:“惟三月哉生魄,周公初基,作新大邑于东国洛。”旁死魄,指二十五日<sup>②</sup>。《尚书·武成》:“惟一月壬辰旁死魄,越翼日癸巳,王朝步自周,于征伐商。”

一个月又分为三部分,叫做旬(甲骨文已有“旬”字<sup>③</sup>)。十天为一旬,又叫浹日。《国语·楚语》:“近不过浹日。”十二日为浹辰。《左传·成公九年》:“浹辰之间。”

## 四、日 时 刻 分 秒

地球自转一周的时间叫做一日,古人以一昼夜为一日。一日分为十二时(时辰)<sup>③</sup>,一百刻。每刻有十五分,每分有六

① 这所谓“既望”和后代所谓“既望”(十六日)不同。

② 关于“初吉、生魄、死魄、既望”这些名称,有各种不同的解说,今依王国维说。

③ 现在我们依照国际习惯,一日分为二十四小时。小时只有时辰的一半,所以称为小时。

十秒。

古人以十二辰纪时,所以后人又叫做“时辰”。从半夜算起,叫做子时。“子夜”就是半夜的意思。今人以夜里十一点到一点的时间为子时,一点到三点为丑时,三点到五点为寅时,五点到七点为卯时,七点到九点为辰时,九点到十一点为巳时,十一点到下午一点为午时,下午一点到三点为未时,三点到五点为申时,五点到七点为酉时,七点到九点为戌时,九点到十一点为亥时,这是符合古制的。

古代计时,用铜壶滴漏法。受水壶里有立箭,箭上画分一百刻,所以叫做刻。古代所谓刻,与今人所谓刻稍有不同。现在一昼夜分为九十六刻,而古人一昼夜分为一百刻<sup>①</sup>。

昼夜长短,随着时节而不同。依《后汉书》,夏至昼六十五刻,夜三十五刻。冬至昼四十五刻,夜五十五刻。春分夜五十五刻八分,夜四十四刻二分。秋分昼五十五刻二分,夜四十四刻八分。这只是就中原地区来说,至于其他各地,昼夜长短是不同的<sup>②</sup>。

远在商代以前,古人就用干支纪日。以十干配十二支,得六十甲子。如下表:

甲子	乙丑	丙寅	丁卯	戊辰	己巳
庚午	辛未	壬申	癸酉	甲戌	乙亥
丙子	丁丑	戊寅	己卯	庚辰	辛巳
壬午	癸未	甲申	乙酉	丙戌	丁亥

① 梁天监年间,曾一度改为九十六刻,但不久又改回来了。

② 据清代《协纪辨方书》,夏至昼五十九刻五分,夜三十六刻十分;冬至昼三十六刻十分,夜五十九刻五分;春分、秋分,昼夜各四十八刻。那是依每日九十六刻计算的。与《后汉书》稍有不同。

戊子	己丑	庚寅	辛卯	壬辰	癸巳
甲午	乙未	丙申	丁酉	戊戌	己亥
庚子	辛丑	壬寅	癸卯	甲辰	乙巳
丙午	丁未	戊申	己酉	庚戌	辛亥
壬子	癸丑	甲寅	乙卯	丙辰	丁巳
戊午	己未	庚申	辛酉	壬戌	癸亥

注意:先秦两汉,关于每月的日期,都不说初一、初二、初三等,而是用干支纪日,例如《左传·僖公三十二年》:“冬,晋文公卒,庚辰,将殡于曲沃。”据后人考证,这个庚辰是鲁僖公三十二年十二月十日。后来曾用初一、初二、初三等纪日法,但历史学家仍用干支纪日法。

六十甲子大致相当于两个月,但是由于月大月小合起来只有五十九日,所以每月的干支和日期的对应常常不是一样的。假定正月初一是甲子,则三月初一是癸亥,等等。

## 五、四时 节 候

一年分为四时,近代叫做四季。正月、二月、三月为春,四月、五月、六月为夏,七月、八月、九月为秋,十月、十一月、十二月为冬<sup>①</sup>。

一年分为二十四个节气,古代叫做节或叫做气。每月有两个节气,在前者叫做节气,在后者叫做中气。在正常的时候,二十四个节气和四时十二个月的配合如下表:

### (一)春季

正月(孟春)	立春	雨水
--------	----	----

<sup>①</sup> 周历以子月为正月,所以四时都比夏历早两个月。《孟子·滕文公上》:“秋阳以暴之。”“秋阳”指的是夏历五、六月的太阳。

二月(仲春)	惊蛰	春分
三月(季春)	清明	谷雨
(二)夏季		
四月(孟夏)	立夏	小满
五月(仲夏)	芒种	夏至
六月(季夏)	小暑	大暑
(三)秋季		
七月(孟秋)	立秋	处暑
八月(仲秋)	白露	秋分
九月(季秋)	寒露	霜降
(四)冬季		
十月(孟冬)	立冬	小雪
十一月(仲冬)	大雪	冬至
十二月(季冬)	小寒	大寒

最初的时候,大约只规定了四个节气,即春分、夏至、秋分、冬至。简称分至<sup>①</sup>。在《尚书·尧典》里,叫做仲春、仲夏、仲秋、仲冬(见下文)。后来,增加到八个节气,即《左传·僖公五年》所谓“分至启闭”。“分”指春分、秋分;“至”指夏至、冬至;“启”指立春、立夏;“闭”指立秋、立冬。最后规定为二十四个节气。在《淮南子》中,二十四个节气已经具备。

二十四个节气是一个太阳年的二十四等分,所以我们说节气是阳历。一个太阳年共约  $365\frac{1}{4}$  日,因此,每一个节气是 15.2

① “分”是昼夜平分的意思。“至”是极、最的意思。夏至日最长。日行最北,日影最短;冬至日最短,日行最南,日影最长。

日有奇<sup>①</sup>。

比节更小的单位是候。每一个节气有三个候。一个候是五日有奇。古人所谓时候,就是指时令和节候。梁简文帝《与刘孝绰书》:“玉霜夜下,旅雁晨飞,想凉燠得宜,时候无爽。”古人所谓岁候,也是指时令和节候。《文选》颜延之《夏夜呈从兄散骑车长沙》诗:“岁候初过半,荃蕙岂久芬!”

讲到这里,我们可以总结一下:所谓岁实,是一岁(一个太阳年)实行之数。八等分为八节(分至启闭),二十四等分为节气、中气,七十二等分为候。

古人凭什么规定节气呢?凭天文。具体的办法是:昼测日影,夜考中星。

古人用土圭测日影,夏至日影一尺五寸,影最短;冬至日影一丈三尺,影最长。其余节气由此类推。详见《后汉书·历法》。

所谓夜考中星,是观察初昏时刻的中天星座。白天见日不见星,所以要在初昏观星。《尚书·尧典》说:

日中星鸟,以殷仲春;日永星火,以正仲夏;宵中星虚,以殷仲秋;日短星昴,以正仲冬。

仲春、仲秋,指春分、秋分。中,指昼夜平分。日指昼,宵指夜,昼夜平分,则日中、宵中是一样的。仲夏、仲冬,指夏至、冬至。日永,指夏至昼长;日短,指冬至昼短。仲春日中星鸟,是说春分初昏中星为鹑鸟(即二十八宿中的星宿);仲夏日永星火,是说夏至初昏中星为大火(即心宿);仲秋宵中星虚,是说秋分初昏中星为虚宿;仲冬日短星昴,是说冬至初昏中星为

① 这是所谓恒气。但实际规定的节气不是二十四等分。日行有迟有速。冬至日行最速,春分前三日已行天一个象限(九十度),等等。后人历法精密,以日行天的度数规定节气,叫做定气,与恒气稍有出入,参看下文“赢缩”。

昴宿。

日躔(太阳经过的星座)在二十八宿中。二十八宿是:

东方苍龙七宿,角亢氏房心尾箕;  
北方玄武七宿,斗牛女虚危室壁;  
西方白虎七宿,奎娄胃昂毕觜参;  
南方朱雀七宿,井鬼柳星张翼轸。

我们观测到了初昏中星,也就可以推知日躔所在,同时也可以推知平旦的中星。所以《礼记·月令》上说:

孟春之月,日在营室<sup>①</sup>,昏参中,旦尾中;  
仲春之月,日在奎,昏弧中,旦建星中<sup>②</sup>;  
季春之月,日在胃,昏七星中,旦牵牛中<sup>③</sup>。  
孟夏之月,日在毕,昏翼中,旦婺女中<sup>④</sup>;  
仲夏之月,日在东井<sup>⑤</sup>,昏亢中,旦危中;  
季夏之月,日在柳,昏火中<sup>⑥</sup>,旦奎中。  
孟秋之月,日在翼,昏建星中,旦毕中;  
仲秋之月,日在角,昏牵牛中,旦觜觶中<sup>⑦</sup>;  
季秋之月,日在房,昏虚中,旦柳中。  
孟冬之月,日在尾,昏危中,旦七星中;  
仲冬之月,日在斗,昏东壁中<sup>⑧</sup>,旦轸中;

- 
- ① 营室,即室宿。  
② 弧,又叫弧矢,在鬼宿之南。建星在斗宿上。  
③ 七星,即星宿。牵牛即牛宿。  
④ 婺女,即女宿。  
⑤ 东井,即井宿。  
⑥ 火,即心宿。  
⑦ 觜觶,即觜宿。  
⑧ 东壁,即壁宿。

季冬之月，日在婺女，昏娄中，旦氐中。

《诗经·邶风·定之方中》：“定之方中，作于楚宫。”定即营室(室宿)，“定之方中”，是说昏营室中，指的是夏历十月<sup>①</sup>。诗人不说“十月”，而说“定之方中”，可见他是有天文学知识的。

## 六、赢缩

《史记·天官书》：“岁星赢缩。……其趣舍而前曰赢，退舍曰缩。”后来天文学家以赢缩指视太阳在黄道上运行的速度，也写作“盈缩”。由于地球绕太阳的轨道是椭圆的，视太阳在黄道上运行的速度有快有慢，快的时候叫做赢，慢的时候叫做缩。夏天时速度慢，从春分到秋分，要走 186 天多；冬天时速度快，从秋分到春分，只须走 179 天多。如果按节气的平均天数来计算，从冬至到春分有六个节气，实际上不到 90 天，所以历法上规定的春分并不在昼夜平分的那一天，而是在春分前三天就昼夜平分了；同理，从夏至到秋分有六个节气，实际上超过 90 天，所以历法上规定的秋分也不在昼夜平分的那一天，而是在秋分后三天才能昼夜平分。

## 七、定朔 定气

古人发现日有赢缩之后，知道一年月大月小相间，每年规定为三百五十四日的历法是不够精密的。日行有赢缩，月行有迟疾，所以朔日不能不依赢缩迟疾来规定，容许有一连两个月大或一连两个月小。这种办法叫做定朔(古法叫做经朔)。古代有个朏字，指的是“晦而月见西方”。自从有了定朔之后，朏的现

<sup>①</sup> 《礼记·月令》：“孟冬之月，昏危中。”营室和危宿距离很近。



象就不再出现了。

古人发现日有赢缩之后,知道一岁为二十四等分以定二十四节气的历法是不够精密的。有些节气的距离要远些,有些要近些。古法叫做恒气,新法叫做定气。有了定气,闰月无中气的规定也不是完全正确的了<sup>①</sup>。

## 八、闰月

置闰,是为了解决阴阳历的矛盾。上文说过,二十四节气是太阳年的二十四等分,那是阳历。岁实一年  $365\frac{1}{4}$  日。而阴历每年只有 354 日,这样,每年剩余  $11\frac{1}{4}$  日。因此,三年之后,须增加一个月,叫做闰月。闰月一般是 29 日,三年置闰后,还不足三年的岁实,差  $4\frac{3}{4}$  日,所以第五年又要置闰。《易经·系辞上》说:“五岁再闰。”就是这个道理。但是五岁再闰的历法还不够精密,因为五年置闰两次,却又多出了  $1\frac{3}{4}$  日,所以后人又规定十九年七闰。大约每三十二个月有一个闰月。

《尚书·尧典》说:“以闰月定四时成岁。”为什么要有闰月才能定四时,才能成岁呢? 周天三百六十度,日行一度时,月行  $13\frac{17}{19}$  度,如果没有闰月,则三年差一个月,以后每月都差;九年差三个月,即以春为夏;十七年差六个月,则四时相反,怎能成岁?

<sup>①</sup> 例如:清咸丰元年八月有中气,置闰;次年二月没有中气,不置闰。

商周时代,历法未密,闰月都在岁末。秦代以十月为岁首,所以闰月称为后九月。汉初还沿用秦旧法,直到汉武帝太初元年改历以后,才改为以无中气的月份为闰月。为什么要以无中气的月份为闰月呢?由于阴阳历的矛盾,节气常常落在月份的后面。中气本该在月之十六日,逐渐移到晦日(二十九日或三十日)。这是阴阳历矛盾到了极点的时候,所以要在这里安置一个闰月。闰月的节气在月之十五日,那么这个节后面的中气应在下月朔日,所以说“闰月无中气”<sup>①</sup>。

## 九、岁差

由于太阳和月亮的引力对于地球赤道的作用,使地轴在黄道轴的周围作圆锥形的运动,慢慢地向西移动,使春分点以每年约五十秒的速度向西移行<sup>②</sup>,这种现象叫岁差。

首先发现岁差的是晋代天文家虞喜,后来南朝宋何承天、南齐祖冲之、隋刘焯、唐僧一行沿用其法,而更加精密。

古人发现岁差,是由于观测到节气的日躔和中星随时代而不同。《尚书·尧典》说:“日短星昴,以正仲冬。”《礼记·月令》说:“仲冬之月,昏东壁中。”是谁对呢?两种说法都对。因为《尧典》讲的是殷末周初的历法。《月令》讲的是周代的历法。相距数百年,冬至的中星自然不同了。据《协纪辨方书》,清代冬至的中星又移到危宿。这都证明了岁差。殷时春分日躔在昴,清代春分日躔在室,相距三千多年,日躔变化自然也很大。

懂得岁差,对阅读古书帮助很大。《尚书·尧典》说:“日中星鸟,以殷仲春;日永星火,以正仲夏;宵中星虚,以殷仲秋;日短

① 这是一般的情况,闰月也可能有中气,那是例外。

② 周天 360 度,每度 60 分,每分 60 秒。

星昴,以正仲冬。”伪孔传的作者不懂岁差,只能含糊地解释说:“鸟,南方朱雀七宿,春分之昏,鸟星毕见;火,苍龙之中星,举中则七星见可知;虚,玄武之中星,亦言七星皆以秋分日见;昴,白虎之中星,亦以七星并见。”孔颖达沿用这种错误的解释。惟有马融、郑玄认为“春分之昏七星中,仲夏之昏心星中,秋分之昏虚星中,冬至之昏昴星中。”才是得其正解。宋蔡沈《书集传》引用唐僧一行的岁差说,证明尧时以鹑火为春分昏之中星,大火为夏至昏之中星,虚宿为秋分昏之中星,昴宿为冬至昏之中星。科学进步,解决了古书中的一些疑难问题。

《夏小正》所讲的中星,和《尧典》所讲的中星相似。有人根据《夏小正》和《尧典》所讲的中星去解释《诗经》的中星,则陷于错误。《诗经·豳风·七月》:“七月流火,九月授衣。”有人解释说:“火,或称大火,星名,即心宿。每年夏历五月,黄昏时候,这星当正南方,也就是正中和最高的位置。过了六月就偏西向下了,这就叫做流。”这是根据《夏小正》和《尧典》来解释的。《夏小正》说:“五月初昏大火中。”《尧典》说:“日永星火,以正仲夏。”但这种解释是错误的,因为周代的中星已经不再是夏代的中星了。戴震说(见《诗补传》):“据周时季夏昏火中,故孟秋之月初昏已过中,但见其西流耳。若《尧典》之‘日永星火,以正仲夏’,《夏小正》之‘五月初昏大火中’,则流火自六月矣。此虞夏至周,岁差不同也。”

中国天文学家发现岁差,比西洋为早,这是中国古代灿烂文化之一证。我们研究古代汉语,同时要研究古代历法;而研究古代历法,同时要研究天文。这是对研究古代汉语的人较高的要求。

(原载《文献》1980年第1期)

## 天文和历法的关系

我这里讲的是中国古代的历法。由于历法是按照天文来定的,所以我讲的题目是“天文和历法的关系”。

历法主要分为阳历、阴历两种。阳历以地球绕太阳一周的时间(365.24219日)为一年。古人不知道是地球绕太阳,只说是太阳绕黄道行一周,叫做一周天。平年365天,闰年366天。一年分为12月。阴历以月球绕地球一周的时间(29.53059日)为一个月,大月30天,小月29天。12个月为一年,一年354天或355天。国际通用的是阳历,伊斯兰教用的阴历,我国旧时用的是阴历,但设置闰月,使年的平均日数和太阳年的日数相符,所以我国古代的历法实际上是阴阳合历。阴历一年叫做年,阳历一年叫做岁。“年”和“岁”是不同的。

下面我们吧年、岁、月、节气分别加以叙述。

### 一、年

平年有12个月,闰年有13个月。平年有354日或355日,闰年一般是383日,有时是384日。为什么要有闰月呢?闰月是为了解决阴阳历的矛盾,也就是年和岁的矛盾。阴历平年354天,太阳年是 $365\frac{1}{4}$ 天,一年相差 $11\frac{1}{4}$ 天。积三年就该来一个

闰月。闰月一般是 29 天,那么, $354 \times 3 + 29 = 1091$  天,而三个太阳年是  $1095 \frac{3}{4}$  天,又嫌闰得太少了,所以到第五年再闰一次(《易·系辞》“五年再闰”)。又嫌太多了,所以后来定为十九年七闰。

为什么平年 354 天,而有时候又是 355 天呢?这和月球的运行有关。月球绕地球一周是 29.53059 日,大致说来是 29 天半,两个月合起来是 59 天,所以阴历规定大月和小月相间。但是两个月合起来还剩余 0.06118 日,所以再过一个时候该是一连两个大月。这样一来,就有 355 天了。

## 二、岁

岁就是太阳年。《书·尧典》：“期三百有六旬有六日，以闰月定四时，成岁。”可见中国人在远古时代就知道太阳年。

《书经》说 366 日,是说的一个约数,实际上是  $365 \frac{1}{4}$  日,更严格地说是  $365 \frac{235}{940}$  日,也就是 365.24219 日。阳历也有闰年,但不是闰月,而是闰日。每四年一闰,但又多了一点,所以后来规定凡以 400 能除尽的年不置闰。

《书经》说“以闰月定四时，成岁”，这一点很重要。中国古代以正月、二月、三月为春天，四月、五月、六月为夏天，七月、八月、九月为秋天，十月、十一月、十二月为冬天。假使三年不置闰，则三月已是夏天。假使三次失闰，则正月、二月、三月都变为夏天，时令不正了。所以说“以闰月定四时”。

阳历一年也有十二个月,但是“月”只是虚名,大月 31 日,小月 30 日(只有二月是 28 日),和月球绕地球一周的 29.53059 日

是不相符合的。

### 三、月

中国古代所谓月是朔望月。所谓朔,是指从地球中心来看,月面中心和日面中心在同一黄道经度上。这时的月亮是看不见的。每月的最后一天叫做晦,每月的第一天叫做朔。所谓望,是指从地球中心来看,月面中心和日面中心正好相差半个周天,也就是说,月亮和太阳正好隔着地球遥遥相对,这时看起来月亮是最圆的。小月十五日,大月十六日叫做望<sup>①</sup>。望的次日叫做既望。

顺便讲一个有趣的故事。古代汉语有个“朏”字。《说文》：“晦而月见西方谓之朏。”其实晦是每月最后一天,是不会月见西方的。这是由于汉代历法还不精密,应该连续两个大月而没有规定,几次失误,必然导致“晦而月见西方”。后来历法精密,就没有这种奇怪的现象了。

闰年有十三个月。最初的时候,闰月是放在最后一个月的。后来改为放在没有中气的那一个月。什么叫做中气呢?阴历每月有两个节气,第二个节气叫做中气。没有中气则那个月只有一个节气了。如甲子年是闰十月,这月十五日是大雪,只有这个节气,而大雪本来该在上半月的,所以说闰月无中气。

### 四、节气

我们说中国古代历法是阴阳合历,是因为年月用的是阴历,而节气用的是阳历。中国把太阳年分为二十四等分,叫做二十

---

<sup>①</sup> 1984年11月8日即阴历十月十六日是望日,一般字典只说每月十五日是望日,是不对的。

四节气。二十四节气是：

正月	立春	雨水
二月	惊蛰	春分
三月	清明	谷雨
四月	立夏	小满
五月	芒种	夏至
六月	小暑	大暑
七月	立秋	处暑
八月	白露	秋分
九月	寒露	霜降
十月	立冬	小雪
十一月	大雪	冬至
十二月	小寒	大寒

这二十四个节气不是上古规定的，而是逐渐形成的。大约在西汉时代已有二十四个节气。《淮南子·天文训》已有了二十四节气的名称。

太阳年分为二十四等分，那么，每一个节气的长度  $\frac{365\frac{1}{4}}{24} = 15\frac{7}{32}$  天，基本上每十五天一个节气，这样定的节气叫做平气。

但是，太阳周年视运动实际上是不等速的。北齐时代张子信发现了“日行在春分后则迟，秋分后则速”。后来依照太阳视运动的速度来分节气，叫做定气。依照定气，就不是平均每节气十五天，例如冬至前后太阳移动快，一气只有十四天多，夏至前后，太阳移动慢，一气可近十六天。直到今天，我们的日历上注的也是定气。

中国的节气,最初只有春、秋两季。播种的季节叫春,收获的季节叫秋。后来才分为春、夏、秋、冬四季。春的中心是春分,夏的中心叫夏至,秋的中心叫秋分,冬的中心叫冬至。简称分至。

节气由四分法演变为八分法,即所谓“分至启闭”。《左传·僖公五年》:“凡分至启闭,必书云物。”分,指春分、秋分;至,指夏至、冬至;启,指立春、立夏;闭,指立秋、立冬。这是节气的八分法。

古人凭什么天象来测定节气呢?凭的是中星的位置。二十八宿在黄道周围运转,顺次经过天空的最南方,叫做中星。古人就凭这些中星来定节气。《书·尧典》说:

日中星鸟,以殷仲春<sup>①</sup>;

日永星火,以正仲夏;

宵中星虚,以殷仲秋;

日短星昴,以正仲冬。

仲春,指春分。中,指昼夜平分。日,举昼以见夜。星鸟,指鹑火(柳九度至张十六度),这是春分昏的中星。仲夏,指夏至。永,长,指昼长夜短。星火,指大火,即心宿,这是夏至昏的中星。仲秋,指秋分。中,指昼夜平分。宵,举夜以见日。星虚,指虚宿。仲冬,指冬至。短,指昼短夜长。星昴,指昴宿。

由于岁差的关系,节气的中星也随时代而转移。晋虞喜发现太阳循黄道向西退行每五十年一度,叫做岁差(何承天定为一百年,唐刘焯定为七十五年)<sup>②</sup>。《后汉书》以冬至中星为奎六度,虞喜发现晋代的冬至中星已在壁宿。

① “殷”是中的意思。

② 实际上是约七十二移动一度。



懂得岁差,对于理解古书很有好处。《诗·豳风·七月》:“七月流火。”若依《书·尧典》所说,夏至中星是大火(心宿),六月就该流火了,为什么要等到七月呢?余冠英先生说:“每年夏历五月,黄昏时候,这星(心宿)当正南方,也就是正中和最高的位置。过了六月就偏西向下了,这就叫做流。”这是误解。由于岁差的关系,到了六月,中星才是心宿。所以《礼记·月令》说:“季夏之月,日在柳,昏火中。”朱熹《诗集传》注云:“火,大火,心星也。以六月之昏加于南方,至七月之昏,则下而西流矣。”朱熹的解释是正确的。

以上讲的是天文和历法的关系。古书中有许多涉及历法的地方,我们学习古代汉语要懂一点历法,而要知道历法又必须懂一点天文。这就是我这一讲的目的。

(原载中山大学中文刊授中心《刊授指导》1985年第10期)

## 谈谈图书馆

人生于世,需要知识。知识就是力量。没有知识,我们将一事无成。特别是在进行社会主义现代化建设的今天,我们更需要广博精深的科学文化知识。

知识是从实践中来的。实践是检验真理的唯一标准。但是个人的实践经验是有限的,我们还必需借鉴于别人的实践经验和古人的实践经验。我们在什么地方知道别人的实践经验和古人的实践经验呢?主要是靠阅读古今科学家、哲学家、文学艺术家的书籍。

我国历史悠久,文化遗产极其丰富,所谓四库、五车,已经够多的了。海通以来,我国又进口了外文书籍。个人的财力有限,谁也没有能力购买那么多书籍。仅仅购买自己专业的书籍,一般人也买不起。而且,有些书也只要涉猎一下就够了,用不着精读,也就不必花钱去买它。国家为了适应人民读书的需要,设立了图书馆;学校为了适应学生学习的需要,也设立了图书馆。从此以后,人民不愁无书可读。上下五千年、环球九万里的书籍琳琅满目,为我所用。如果说,广建人民医院,公费医疗,是我国社会主义建设的一件大事,那么,广建人民图书馆,大量供给人民精神食粮,同样也是我国社会主义建设的一件大事。

目前我国尚未能普及高等教育,许多青年都靠自学成材。

我殷切地希望我国积极地发展图书馆事业,大城市有大图书馆,中城市有中图书馆,小城市有小图书馆,乃至穷乡僻壤也有图书馆。我甚至希望那么一天,中小城市乃至农村的居民也可以向大城市的图书馆借阅图书。到那时节,我国已经成为一个社会主义强国了。

(原载《高校图书馆工作》1982年2期)

# 音 乐

婴儿不会说话就会哼调头,会打小鼓。因此我们可以猜想盘古氏的时代,人类虽未会创造语言,大约已经会咿咿哑哑地哼两声;虽未会发明铜器,大约已经会“击壤”和“鼓缶”了。我们也不可太迷信那“咸池、五英”,也许当时黄帝和尧舜只能坐在地上,静听乐师们敲两片木板,唱两句极其单调的“南风歌”。但是我们觉得这并没有什么可嘲笑的;当时的音乐只能进化到那地步,如果大家都觉得美,也就可说是真美了。

高渐离善击筑。假使他复活了,带着他的筑到我们的大礼堂来演奏一番,我们一定昏昏欲睡。但是,假使不许用别的乐器,谁的筑也不能比他高明。由此看来,艺术这东西是讲究得道的。道有多端,凡在某一道达到了极峰的人,就是这一道的圣人,乍到昆明的人自然听不惯滇戏;但是,当你听了三次栗成之之后,你就会赏识他的韵味;如果你拜他为师,你更会觉得仰之弥高,钻之弥坚。一切到家的艺术都是好的,至少是站得住的。

有些人才学了几天西洋音乐,就认为中国音乐卑不足道。在这里,我们并不十分想为我们的国粹辩护,因为中国现代的乐器恐怕就没有几件是中国原有的,从汉朝就偷学了西域的琵琶,现代的主要乐器胡琴更分明带着一个“胡”字。用胡琴

伴奏的平剧自然也带不少的胡味儿。不过,幸亏胡人已经失势,而我们的胡琴又是那样到家,那胡味儿的戏调更是青出于蓝,非胡人所能梦见。因此,像平剧、昆曲一类的音乐仍可认为国产。梅兰芳、韩世昌、刘宝全的艺术是到家的,所以是好的。

西洋音乐也是好的。我因为受了几年面包的影响,甚至于觉得它比中国音乐更好些。但是,十次听了中国人奏的西乐或唱的欧化的歌曲,总有九次恨不得“洗耳”。——这“洗耳”并不是洗耳恭听的意思,而是想学那颖水之滨的许由,洗干净了我这一双耳朵,省得下次有机会听见了一个名琴师或名歌者,还和这次的渣滓混杂在一起,亏我是一个音乐的门外汉,所受的痛苦毕竟不深;要是一个“知音”的人,怎么受得了!前一些时候,我做了一个梦,梦见萧友梅、黄自两位先生,他们亲口对我说他们本来寿算未终,只因参加了几次音乐会,所以被气死了的!音乐界的老前辈和优秀分子看了这一段话切莫生气。我说的是十次听音乐总有九次恨不得“洗耳”,诸君却恰恰都在那第十次上!我非但不“洗耳”,而且还“倾心”呢。

学校里的音乐一科,并不教胡琴和平剧,只教的是舶来品 do, re, me, fa, sol, la, si, 于是笑话就多了:多数的学生和少数的音乐教员的声带似乎需要割治,因为他们的口里非但没有别的半音,而且永远没有 fa 和 si,该唱 fa 的唱成 mi 或 sol,该唱 si 的唱成 la 或 do。本来,一支歌曲的作成,不是先作曲后作词,就是先作词后作曲。但是,为了补救上面所说的缺点,我们恐怕还得发明第三种办法,就是按照他们实际所唱的音调,把原曲谱加以“修正”。这样,才有唱得正确的可能。

Sinking is breathing,这是唱洋歌的起码条件。平剧界也反对假嗓,而讲究丹田。戏台上,没有人敢拿唱凤阳花鼓的嗓子去

唱“二进宫”。广播电台上,却有人敢拿唱“毛毛雨”的嗓子去唱 Ave maria 或中国音乐家的名曲。按理,凡用钢琴或提琴伴奏的歌曲就绝对不该用假嗓,然而许多灌成唱片而又常在电台放播的“名曲”——尤其是“电影名曲”——就是纯然用假嗓唱的。总之,中国现代一般的歌咏的妙诀似乎只是学黄鹂或逼紧喉咙,非但不合于西洋唱歌的艺术,恐怕中国古代所谓“遏云、绕梁”,也不是这个调调儿。

这几年来,中国的音乐家实在太多了。我们有支那的贝多芬和摩什尔,有东方的彼塞和萧班,又有……所以歌咏团里不愁无歌可唱。但是,记得《尚书》里有一句“歌永言”,现在有许多名歌却是“言”而不“永”。因为颇像说话,所以是“言”,又因为不肯把声音拉长,所以“不永”。有些像赞美诗,有些像般若波罗蜜多,又有些像往生咒。如果说音乐能动人的话,这种音乐的动人却有点儿异样;它能把你的心吊起来,半晌不得安宁!

某年某月某日是我的四十初度,那时我在现在已经沦陷了的某地,非但没有人来祝寿,连买半斤烧酒和备办四样荤菜的钱都没有。草草地吃了一顿晚饭,很无聊地到街上闲逛。买了一份晚报,恰巧看见广播电台就在那天晚上有一个音乐会。忽然想起好友之一,他家里有一个收音机,于是我到他家,硬要他借给我一宵。他乐得做个人情,我也欣幸能在一个生日不花一文钱,叫了一个“堂会”。天哪!刚一开了那收音机,听见了两句般若波罗蜜多,连忙把它关上。约莫等了十分钟,料想是换一个人唱了,又再开开看。这样开开闭闭,毕竟因为音乐太动人了,怕湿了江州司马的青衫,结果仍是把它关上了。从那一次以后,我对于中国音乐的前途颇多感想。若叫大家专学胡琴和平剧,未免是开倒车;若要提倡新的音乐,似乎中国还需要多生几个黄

自或萧友梅。如果生的仍是经不起刺激的萧、黄,我就劝他们多传授高徒,少参加音乐会!

(原载《当代文艺》1944年一卷2期)