

評李約瑟中國科學思想史

陳榮捷

李約瑟中國科學與文明第二冊，名中國科學思想史，參考中日文書籍六百餘種，西文一千四百餘種，專論思想與科學發展之關係，實為空前之作。

李氏以佛學破壞科學，儒學阻礙科學，而道教則有助於科學之發達。全書六百九十七頁，其中論佛學者，只得四十。彼以佛學之時空無邊，世界萬千，與宇宙輪轉等說（頁四一九）皆合於科學，然其空幻之說，致佛家對於人間與道德世界以外，不加研究。故謂「其因果說於科學有利而空幻說則於科學有害」（頁二）。其實佛學之科學性質尚有李氏所未提及者，如凡物皆蘊，物之實體並非一成不變之質料而乃是力，存在為生住異滅，與其體空，時空，相空等說是也。李氏於空幻之說，言之過甚。華嚴一多相容，天台一色一香，無非中道，禪家立處皆真，皆尚現世。可見其合於科學之部份，比空幻等非科學之部份為多。日本信佛，並不因此而阻礙其科學之前進。歐陽竟無謂佛法包含科學（民鐸，三、二、頁

五），太虛謂佛法與科學融和（法相唯識學，頁五六），非虛語也。佛教之所以在中國未有若何實際科學貢獻者，非以其空幻之說，乃以其中國社會所選其自以為所應負之責任，即普渡眾生，而以其事業為屬於儒家之範圍也。李氏承認此點，故謂佛家只研究醫藥，而忽略其他技術上之研究（四一七）。然吾人不能否認空幻說之存在。理學家嘗力攻之。理學家每合攻二氏，但排佛尤甚。張載謂老氏「有出於無」，而佛氏則以「山河大地為見病」（張橫渠集，二）。朱子曰：「老氏依舊有……佛氏則以天地為幻妄，以四大為假合，則是全無也。」又曰：「道家說半截有，半截無（如有生於無）。……佛家之說都是無」（均朱子語類，一二六）。

吾人敢問，若佛氏空幻之說果為阻止科學，則道家半空幻說，不亦阻止科學乎？李氏討論道家，却不談此點，而集中於道家對於自然之態度，謂「吾人要尋中國科學思想之根源，則大部份從道家着手」（五七）。李氏之討論道家與科學

之關係，其透澈處，為前所未有。彼不只以道為自然，且以之為「自然秩序」，其中有若干律例可見者。彼以道為各種個別物之結構。如莊子（養生主）之庖丁解牛，李氏謂牛之生理與庖丁之技巧，無異於星辰運行之同為自然秩序（四六），而在此秩序之中，有所必然，有如莊子（知北遊）所云，「萬物不得不昌」（頁三九）。道家之天之為一；與天之自然說，皆為自然科學之根本假定（四七）。其以自然為超道德與其擯棄宇宙目的主義（四八，五五），皆符科學。無為之說，即是無背於自然之謂（六八）。故道家典籍之側重某種科學原理，比別家典籍較多（四十）。莊子學說，與進化論及適應論甚近（七八）。科學上所常見之辯證法之破除矛盾，在道家著作中至為明顯，莊子尤然（七七）。根於以上諸點，李氏乃謂道家對於自然之觀察與理論，至足驚人，如水之凝結稀薄，與其為萬有萬物之本，其例證也（四十，四二）。又曰，「道家為東亞化學、礦學、生物學、動物學、醫藥學之始，此為吾

人所應感恩不忘者（一六一）。歷來研究道教金丹技術者頗多，然從未有確定道家之科學性質如李氏者也。然李氏之于道家科學精神，不免言過其實，如謂「觀」字乃觀鳥之飛（五六），又謂老子道德經以水、母、雌等為道之象徵，足以表示其觀察自然之精神；蓋觀察自然，必須有如水、如母、如雌之柔靜。更謂無為乃指以根本上合乎科學之觀察而順乎自然（五七、七一）。凡此皆無實證。道觀以美觀得名，「霍」為諧聲，非觀鳥也。然論者每以道教為神秘，為靜默，為有背科學，而李氏則引經據典，肯定道教之科學性格，厥功不朽。

李氏又謂道家科學性之一因，在其鼓吹原始朴素農民公社，意謂封建與官僚主義均與科學發達不相容，而道家皆反對之，蓋統一與平等為科學所必需云云。究竟集體主義與科學有無關係，吾人於此不必置辯，但謂道家鼓吹此種社會，則全無實證。李氏謂「道家為某種朴素農民公社之代言人，而同時反對貴族與商賈，此於老子第八十章「小國寡民，使有什伯之器而不用」，可見其端倪云（頁一百）。以吾人觀之，老子朴素主義誠有之，而集體主義，反貴族與反商賈則未有也。老子云，「王侯得一以為天下貞」（三十九章），可見並不反對王侯。老子誠反對貪利，然並非鼓吹任何社會經濟制度也。李氏據侯外廬以老子之有無為私有財產之有無（一一〇、一一三），以「朴」為朴素集體公社之結會（一一四），解「利器」為私產（一一三），「同塵」為「人員為團體而結合為一」（一一三），「混沌」

為古代道家術語，內涵「原始封建前之集體狀態（一一五），「鑿鑿」為封建統治者用以呼喚群眾之詞（一一七）。又莊子所批評之偽知為封建社會階級分化之偽知（八九）。凡此皆依據共產黨哲學家侯外廬。侯以馬克思主義解中國思想，絕不客觀，不足靠也。李氏又以河上公解「混」字為統一社會（四三二）。河上公老子註只云「混，合也」，安能解作集體社會耶？且道家集體主義之說，與其個人主義，相背而馳。李氏以此矛盾為似是而非，謂道教起源有雙重性，即神秘主義之隱士與部落魔術教士之結合是也。二者均反對貴族主，隨又反對官僚。「道家哲學越無法解放中國社會之全部，道教術士之解放個人，乃越成功」云云（一四〇）。換言之，集體主義失敗，個人主義乃代之而興。然據吾人所知，道教雙面起源之說，並非定論。李氏書頁一五與頁三三所引之隱士如論語微子篇之楚狂、長沮、桀溺、荷蓀丈人，皆非集體主義者，而乃避世以渡其個人生活而已。同時部落魔術教士之傳統，亦未必是個人主義。李氏採法國學者馬伯樂 Maspero 說，以道教乃因反對中國古代封建社會拜社稷集體宗教而起（一五八）。然張陵與其子孫張衡張魯之運動與其成立道教，皆是群眾運動。道家崇拜家庭之廚君與鄉村之土地。仙人不但去福地享其長生而亦出現人間，救苦濟貧。簡言之，道教與道家哲學兩者均有其個人主義與集體主義兩方面。

李氏道教個人主義與集體主義之潰崩而興之說之不能成立，既如上述，然其謂個人主義為道教之不能繼續發展科學之一因，則甚有見解。彼

謂另一因素為宗教神秘主義。吾人贊同此意，而解釋却有不同。李氏論自然神秘主義與科學之關係，甚有精彩。其結論謂道教反對封建之力量不足與方興之儒教官僚制度抗衡，於是退入宗教神秘主義。此一轉變，卒令道教之自然論化為神秘之宗教，由原始科學試驗主義降為占算與魔術云云（一六二）。然道教之創立遠在儒家獨尊後二百年，儒家並非方興。道教在唐代地位甚高，豈不足與官僚制度抗衡？宗教神秘主義以魏伯陽與葛洪為高峯，而自然神秘主義則以郭象為最發達。葛郭同時，可知兩種神秘主義之並立，而非一先一後也。李氏謂道家「對於實驗方法無精確之定義，而對於自然之觀察，亦無若何條緒」，以故不能發展科學（一六一），此則可謂至言。

李氏既以封建主義與官僚主義為道教科學失敗之原因，而又以儒教為此兩主義之原動力，則其極力批評儒教，自在意中。李氏未嘗不以孔子為有科學興趣者。如云孔子不語之力亂乃是自然界地震山崩等之力亂（一四）。然在李氏目中，孔子總是科學之障礙。彼云：「孔子于科學貢獻，幾等于無」（頁一）。彼承認孔門之教，人人可以自辨是非，孔子無固無必極端懷疑，遠避神怪，又主平民主義與正名。凡此皆足以鼓勵科學（八、一四）。然儒教之旨趣不離人間，故李氏謂儒家有兩趨向，一為理性主義，一為專意于人間生活。前者有助於科學之萌芽，後者則損害其生長（一一二）。

早期儒家之無甚科學興趣，吾人不能否認。然孔子教弟子多識于鳥獸草木之名（論語，陽貨

篇)，大學以格物為始教，「物格而後知至」。

格物觀念，卒為理學之基本思想。

李氏以儒學之阻碍科學，非在其缺乏科學興趣，而在其官僚主義。此論貫通全書。漢後儒者與官僚無異，自無待言。然官僚制度何以阻碍科學，則李氏並無清楚解釋。李氏謂儒者完全站在文官地位，于手工勞動者毫不表示同情（一三二）。果其然乎？在中國社會士人雖居工人之上，然工人每以其技能被稱為師。孔子以六藝教人，射御在其中。在中國歷史與民間故事之中，往往聞有農夫漁翁實係聖賢之事，漁樵耕讀，中國畫繪雕刻，每表揚之。孔子並不輕視工人，而教人「工欲善其事，必先利其器」（論語衛靈公）。問成人，孔子曰，「若……之知……之不欲……之勇……之藝……亦可以成人矣」（憲問篇）。然則手藝非不重要也。孟子盛贊公輸子之巧（孟子，離婁上）。孔子曰，「吾不如老農……老圃。上好禮……好信，則民莫敢不用情。焉用稼？」（論語，子路篇）。此處孔子並非輕視勞動，只側重道義而已。李氏謂于曾子「簞豆之事，則有司存」（泰伯篇）之語，可見儒者並不關心技術（頁六註）。然謂有司特能，豈非重視專技乎？西方論者每以孟子「勞心者治人，勞力者治于人」（孟子，滕文公上）為儒家藐視勞工之證。然孟子只論分工而已。李氏以漢代儒者因其官僚主義而反對魔術教士，毋寧謂其因理性主義而反對迷信為較合理耶？

五行家與易經同是分析自然現象，一析為五，一析為八。然李氏于五行家則謂其為根本上是

自然而合乎科學（二三四），並謂其科學成份為有官僚性之儒家所拋棄（二五二）。而于易經則謂其自然分類之有條理乃是對於自然現象之行政看法（三三七）。李氏所謂「易經之世界觀與官僚之社會秩序根本相容（三三七），然則何以五行之同一觀點，又非官僚色彩？且易經並非儒家專利之經典，而亦是道家經典。然道家並無官僚氣味。

李氏謂早期與中期儒學均于科學無補，吾人大可贊同。至于理學，則李氏謂其世界觀在根本上「與科學融和」（四一二），並指出理學盛于宋，而宋代「中國科學大放異彩」（四九三）。理學家于藥草、指南針、化石、數學、地理、製圖學等均有著述（四九四）。理學之所以有科學之見者，則以其哲學基本上為有機體主義之哲學也。李氏于此論之極力，言之成理。彼云據理學觀念，宇宙乃一機體。萬物聯繫，而每一關係必有其一定之方式，萬物依其方式在若干層次組成宇宙。其組織並非由神指點，其組織力亦不局限于某時某地，而其組織中心即機體之本身（四六五）。李氏又曰，朱子之哲學「根本上為機體主義。……宋儒主要靠其識力，乃造與（西哲機體主義者）懷德黑 A. N. Whitehead 相同之域（四五八）。李氏屢屢指出理學與懷德黑相同之點（二九一、四五四、四六六、四七四、五六二）。又強調朱子對於德哲萊布尼茲之影響。書中「朱熹、萊布尼茲，與機體主義之哲學」一篇（四九六至五〇五），誠為卓越無上之作。

李氏譯「理」為「結構」organization 或

「結構原則」（四七五）。譯「氣」為「亦質料亦力」[matter-energy]。論者嘗以理氣比柏拉圖與亞里斯多德哲學中之「形相」與「質料」。李氏擯棄此說。其言曰，「形相為個別之因，為機體整一與其目的之原。理亦如是。然人體之形相為靈魂，而靈魂在中國哲學之偉大傳統中毫無地位。……且亞里斯多德之形相，實際上以實質賦之于物，而……氣則非為理所生。理之在先，只從邏輯言之而已。……吾意以嚴格論，理非如形相之形上，而乃冥冥中之結構力，存在于自然界之各層次者也。純形相與純實際為上帝，自理氣世界，則無主宰之可言」（四七五）。李氏之中西哲學比較研究，甚為出色。然吾人應指出理學與懷德黑亦有所不同。懷德黑以上帝為具象原則，亦為非理性之究竟，而理學之中，則無此上帝可言。

今請回顧朱子。李氏謂朱子以世界為一結構，而理又非亞里斯多德之形相可比，甚是。然朱子哲學中之世界不止一結構而已，蓋理亦為形上者也。李氏過于側重理之內在性。其所以如此者，則以其忽略程頤之學也。程頤不為形上形下之分，謂「器亦道，道亦器」（遺書，一），而程頤則謂「氣是形而下者，道是形而上者」（同上十五）。此兩趨向，朱子並有之，而程頤之趨向較強。李氏謂理「為內在而非超越」（四七八），似是偏向程頤之說，故謂以理學言，百物均依其「自性之內在必然」而動作（五六二），而理（即形相）乃自物內而來者（五六七）。夫必然之觀念，張載言之最清晰：謂物必有理，物無孤立之理。物不能不聚散（正蒙·二）。張子以理為

超越，可無疑義。程頤哲學之中，此觀念亦甚強烈。朱子即從張程之說。朱子謂「理氣決是二物」（朱子全書，四九），又謂「天下未有無理之氣；亦未有無氣之理。至于誰先誰後，則謂「有此理後方有此氣」。又謂「理本無先後之可言，然必欲推其所以來，則須說先有是理。然理又非別爲一物，即存乎是氣之中。無是氣，則是理亦無掛搭處」。又謂「要之也先有理。只不可說是今日有是理，明日却有是氣」。『理與氣本無先後之可言。但推上去時，却如理在先氣在後相似』。又曰，「合下是先有理後有氣耶？後有理先有氣耶？皆不可得而推究」（皆同上）。

由上所引，朱子似自相矛盾，或遲疑不決。其實乃努力調和二程。其本人意見，並不自相違背。在朱子思想系統之中，理非在氣之外，從外邊以存在之原則納於氣中。反之，理即是氣之存在原則。因此之故，乃爲形上。是以朱子云，「理未嘗離乎氣，然理形而上者，氣形而下者。自形而上言，豈無先後？」（同上）朱子蓋處於唯心唯物之間，進退兩難。故如李氏所言，「顯然不肯強謂氣出於機構，亦不肯謂機構出於氣，而其超於前說者，則「大概因其並不容易以機構爲一完全離開心靈而獨立之範疇。」（四八一）以吾人猜之，李氏雖未視朱子之理氣如相形與資料之絕對分離，然仍不免如懷德黑所謂劃分自然爲二，以形上形下爲兩不相容。其實朱子以理爲在，亦超越，與懷德黑「永存事物」之亦內在，亦超越（過程與實體，英文原本三五六）並無不同。

「理」字本作秩序解，程頤則解作普通原則，於是理雙重性之觀念於以成立。據阮元經籍纂詁（三十四），「理」有「治」、「正」、「分」、「義」、「性」、「條貫」、「文」等說，而以「治」、「文」、「條貫」說爲最盛。而程頤則言「不易之理」（遺書，二上）。此說至朱子而大著。

「理」字與「則」字相關甚密。詩云，「有物有則」（詩經，大雅，烝民）。程子曰，「天下物皆可以理照。有物必有則。一物須有一理」（遺書，十八）。朱子弟子陳淳云，「『則』只準則，法則，有箇確實不易底意」（性理字義，下，理字條）。在先秦經籍中，「則」或限於一事一物。李氏如此云云，實爲不誤。然在程朱則「則」爲自然之則，永恒不變，亦即超乎特殊事物之上。

理之爲普遍，又可於格物之說見之。此說於朱子思想系統中極爲重要，而李氏只乘便提及而已（五一〇，五七八）。鄭玄以「格」爲「來」（註大學首章），司馬光解爲「扞禦外物」（致知在格物論）。「格」又可解爲「正」，即論語爲政篇之「有耻且格」與孟子離婁上之「惟大人爲能格君心之非」是也。玉篇卷十二解「格」爲「式、量、度、至、來」。以上皆作倫理觀念解，且皆指不靠外助而能致知。至於程朱則另作新解。彼等固以「格」爲「至」，然所謂至乃「即物以窮其理」之義，程子云，「格，至也。如『祖考來格』之格。凡一物上有一理，須是窮致其理」（遺書，十八）。朱子發揮言之，曰，「所

謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。……天下之物，莫不有理……學者……因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉」（大學，五章補註）。此註甚爲重要。蓋謂無物非理，無處非理。程子云，「所務於窮理者，難道須窮了天下萬物之理，又不道是窮得一理便到。只是要積累多後，自然見去」（遺書，二上）。又曰，「一物之理即萬物之理」，「理則天下只是一箇理，故推至四海而準」（均全上）。以後陸象山亦云，「百世之上……之下，有聖人出焉，此心同也，此理同也」（象山全集，廿二）。

理可作自然律解否？若可作如是解，則於我國科學之發展爲有助耶？爲有碍耶？我國古典哲學自然主義甚強，懷疑主義傳統亦甚專遠。（李氏頁三六五至三九三之詳盡。）煉金歷數百年。技術之發展與科學之發見又遠出乎一般人意料之外。且理學與近代根本和諧。然而我國竟不能發展近代科學。此事實令人駭異萬分。有謂科學以確實與權力爲目標，而中國人則重享樂與克己，故不重權力，亦不重科學之確實者（馮友蘭，中國哲學史補，英文部頁卅七）。有謂中國人不喜科學所必需之分析與愚笨之苦役，而重常識與識見之光芒者（林語堂，我國我民，英文原本八六）。更有謂中國人之所以未能發展科學，以其避免極端，不肯死力窮追某一科目，以超自然界作自然界看，又不重理論，故不能視自然界爲原子所組成者（徐煥光，美國人與中國人，英文原本三七二至三七五）。然此問題非從哲學上求答

案不可。美國諾修普 F. S. C. Northrop 教授有一新說。彼稱以直接知覺從物之美學成份而得其全體意義者為「直覺觀念」，稱不以直接觀察，而從知識之理論成份，以演繹而成之學說，而得物之全體或其一部之意義為「設準觀念」(東西之會，原英文本四四七)。彼以東方文化基於直覺觀念，而西方文化則基於設準觀念。李氏釋之，謂大意以「希臘人展開以設準與科學假設而知自然之方法，而中國則有史以來只以直接察視與美觀直覺以臨乎自然」(五七九)。李氏不採此說，謂其與諾修普本人書中所舉事實完全不符。李氏云，「蘇格拉前與其他希臘學派，可許其有原始科學假設之地位，而陰陽五行學說，則不許其有同等地位，實無充足理由」(五七九)。李氏本人之答案，則謂「在歐洲自然律有普遍性，故能助自然科學之生長，而中國則從未以自然律為律例，而以社會名詞以稱自然律為禮，故律例於人間世外，難生效力」(五七九)。李氏以禮為自然律(五二一)，因其不施用於人間世外，所以不能助科學之生長，而在歐洲則自然律施行於自然界，故能助科學之生長」(五四一，五四八)。又謂禮之內容全是社會性與倫理性，甚少以正式法律詞語發表，故無影響於自然界之可能(五八二)。簡言之，禮無普遍性。

禮果可解作自然律耶？吾人以爲不可。禮不限于人間世，而同時又不施於社會全面。李氏以「禮本于天」為例外思想(五四八)。然禮記云，「禮者天地之序也」(樂記)，可知禮不限于人間。禮又不下于庶人，可知禮不施於社會全體。是以胡適不以禮為自然律。胡氏以中國四大觀念，足與西方自然律相當。一為老子之道，一為墨子之天志，一為載道之經，一為理，亦即天理。(中國傳統中之自然律，在聖母大學自然律學社會議記錄第五卷頁一一九至一五三，英文本)。其所謂自然律者，即近代之所謂公共之善與公共之理。「理」字本指正其疆界，玉之文縷，物之肌腠，因而有形式與物性之義，轉而為物之理由與律例。韓非子謂「道者萬物之所然也，萬理之所以稽也」(解老篇)。似是道為普通原則而理則為個別事物之律。然胡氏謂「道」「理」二字實可相通。孟子曰，「心之同然者何也？謂理也義也」(告子上)。故胡氏以理為普通真理，亦即自然律。李氏知有胡氏之文，但未過目(五四四)。李氏不以理為自然律，而以之為秩序或方式，因而無普通律之義(五七二)。彼云，「理雖有律之涵義，但此律乃物之各部，以其為全體之一部所必須遵守者」(五六七)。如前所述，李氏以在理學思想中，必然性乃由內部產生。因此理學之律應作懷德黑機構主義意義解，而「理」不可解為普通之律(頁五七三)。

李氏之以理不可解作普通律者，只引古籍若干語為據。即其解釋朱子，亦太側重理之個別性。李氏只述朱子「事物物各有其理」之語(五四二)。然朱子即繼續言曰，「到得合而言之，則天即理也，命即性也，性即理也」。換言之，理為普遍。其在特殊事物，可稱為「則」。吾人前已指出程子以則為不易之原理。李氏于此未及注意，因而于朱子理為普通律之說，未能了解。

由朱子格物論觀之，理為普通律，可無疑矣。李氏謂理無刑律之義，亦無精密方式，因而不能有助於科學之生長(五五八，五七九)。此則吾人不能不予贊同。彼謂歐洲法律有精密方式，故能助科學律之發展(五七九)，而在中國則理與刑律均乏精密方式，因而精密之自然律亦無由發達。然李氏又謂中國無一字可作自然律解者(五七三，五七九)，此則未必。上文已指出程頤之「則」涵有萬物定律之義，又已指出張載各物必有其序，無一物相肖，物不孤立，物不能不聚散，馮友蘭稱此等為規律(中國哲學史，八五五)。李氏似未留意馮氏之作，故論「律」字時並不提及(五五〇至五五二)。然以李氏觀之，此為原則而非精密方式之律。

中國從未發展精密方式之自然律，無可否認。然是否如李氏所云，其故一部份在中國不重法律，則未敢決。究竟法律與科學確有必然之關係否？李氏謂歐洲自然律之觀念乃由資本主義產生。此為有趣之假設，然亦不外一假設而已。

李氏又一假設，謂歐洲之法律鼓勵科學，「以其有天上之操縱萬物之立法者與地上之立法者相應」之觀念(五七九)。李氏又以歐洲信上帝為親自立法之神，故產生科學，而中國人不信人格神，故無親自立法者，從而自然律例之觀念不能演進(五一八，五六二，五六七，五八二)。此說頗動觀聽。然歐洲科學之興，是否果由其信人格神耶？即使有之，則中國亦必須信人格神乃能發展科學乎？李氏謂牛敦等科學家信自然律例為超人，超理性之神之命令(五六四)，然則在

別種宗教傳統下之科學家亦必須有同一信仰耶？且歐人信人格神已二千年，何以科學至近代乃能發達耶？

李氏謂中國人以論理為先務之急，以倫理為主，物質為賓，不出乎經驗層次，因而科學不能發達（四五三，四五四，五二七，五七九），則為確論。李氏復謂此等宇宙與倫理合一，不能激起任何自然律之觀念（五二八）。彼以「天德」一詞無科學意味，而乃施于人事人世者（五四七），因其以人及事務為先急，故格物雖亦格天下之物，仍于科學無補。朱子格物以人為前提，物為次要（五一〇）。李氏如是云云，均為切當。程子云：「窮理亦多端，或讀書講明義理，或論古今人物，別其是非，或應接事物而處其當，皆窮理也」（遺書十八）。朱子蓋依從程子之說。

理學家于科學方面尚有一缺點為李氏所未及言者，胡適之說是也。胡氏謂理學家之方法為觀察與反思，有科學精神而無科學方法。我國無希臘與中世紀醫師所遺下于歐洲之科學傳統，故理學家所遇之阻碍甚大。結果乃以格物為明善惡，為應接事物。王陽明反抗程朱，又以理不在物而在心。然程朱學統不衰，至清代成為批評考據之科學學術，如顧炎武之音學，閻若璩之考據是也。顧氏舉一百六十據以證一字之古音。如此精神與方法，誠是驚人。然正當歐洲學者着力于自然現象之時，彼等乃埋頭于典籍文字。所幸此科學精神不死，故現代中國在世界科學急流之中，不至倉惶失措，而在二十世紀數十年間，于自然科學能有重要之進步（英文，中國之文藝復興，六四至七四）。

胡氏之解釋，于歷史與事實極相符合。李氏亦云，「中國科學之歧途，乃由其未從陰陽等學說，造出方式，使其足以協助實際知識之生長，尤其是不以數學施于自然現象，以成立其整齊之方式。換言之，中國無文藝復興以喚醒其「經驗世界中之長夢」。此種情形，則中國社會經濟制度之特質，不能不大負其責（五七九）。此等情形為何，李氏將于中國科學與文明第七冊「社會狀況」評之。吾等好望此書之成。

註：此文原為英文，以「理學與中國科學思想」為題，登于英文「中西哲學」季刊六卷四期（一九五七正月），今譯其意。原註共八十一，今只摘要而已。

佛州小草

鄭烘雲

讀陳慶雲翁次韻江楓秋思詩：「思親淚盡痕猶在，報國身遙夢又來」

客子意何堪，東西又舍南。離愁如蔓草，歸夢似烟嵐。世外同清濁，人間異苦甘。思親千百億，揮淚滿江潭。

吾弟愛翁，喜讀江楓詩，因次其韻

花自含情只解開，向人無盡照寒灰。庸知倦旅難排遣，輾轉天涯亦可哀。幾度風霜凝露凜，多虧清旭暖香來。蕭然薄俗於方外，惹得枯腸事強裁。

（杜甫江亭詩：故林歸未得，排悶強裁詩。）

憶甘迺迪喪

世界功名剎那空，花魁紗下掩妖紅。排山倒海冲青漢，來道摩肩向白宮。枕上崢嶸成夢幻，槐陰倏忽各西東。金風玄鬢霜深淺，流響依稀過別叢。

懷故鄉

桑浦後山蒼莽莽，牛田洋畔野人家。雲餐嶺草棲巖岫，夕照柴扉掛綺霞。林鳥嘯幽歌樂土，漁樵忙罷響紅牙。當年浪得桃源許，別後臨流可有花。

假日偕弟徐步校園

葉落花飛亂眼飄，疎烟細雨濕扶橋。溪幽水碧魚兒近，霧暗林深羽客遙。錦鴨銀鵝眠岸圃，沙鷗白鷺弄秋潮。清遊合又凌霞想，廿載滄桑北望饒。

己酉歲暮感懷

淑氣小陽和，隄邊勝事多。長空何坦蕩，造化却偏頗。緘素書清淚，游魚剪綠波。塵襟誰啓迪，幸得飲伽陀。

（寄自邁亞美客舍）