

勉仁文学院院刊 / 勉仁文学院院刊编辑委员会

· 一石印本 · 一 no. 1 (民国38年[1949]5月)

~[?] · 一重庆: 该院[发行者], 民国38年

[1949]~[?].

: 插图; 附表; 27cm.

出版周期不详.

* * * * *

本刊共摄制1卷, 16毫米, 缩率1:21. 原件藏北京图书馆, 北京图书馆摄制, 母片藏全国图书馆文献缩微复制中心(北京). 原件有污迹, 破损.

本刊片卷摄制目录:

no. 1

(1949. 5)

勉仁文學院院刊

羅庸署檢

參
編 812
928

96348

勉仁文學院院刊第一期目錄

一 勉仁文學院創辦緣起及旨趣（代發刊辭）	梁啟超
二 理性——人類的特徵	梁啟超
三 論家聲之道德理性基礎	唐君毅
四 起信與攝論	呂一
五 章實齋之學術思想	李源
六 陶淵明之思想與生平	曹義
七 曹魏官制	李守之
八 北周之文化與政治	李源
九 論反切	侯子溫
十 楚辭「些」字與巫風祀語之研究	湯均五

勉仁文學院

第一卷

民國三十一年五月出版

編輯者 勉仁文學院編輯委員會

發行者 勉仁文學院

印刷者 北碚華印社

勉仁文學院創辦緣起及旨趣

——代發刊辭——

梁漱溟



勉仁文學院之創辦，先由漱溟有一段心願，後又得一班朋友之贊助，乃獲有成。前以同人之情，寫為此文，只是直敘事實，揭此心以與當世有心人相見，寧失於質直簡單，不作文章。

勉仁文學院何為而創立？它是為要作當前文化問題之研究。所謂澈深之心願者，即是自乙書為從事於此研究已久，更願創立一文化研究機構，萃聚師友以共同從事也。

今日中國之禍，滄海浩大，數千年歷史所未見。今日世界危機之嚴重，亦空前未有。問其何為而然？要言之，不外一文化轉變或文化矛盾問題。人類自從漫離開那種近乎動物的生活以後，即愈來愈靠文化而生活。其所依靠於文化者愈重，則文化變更愈不是容易事情。雖無事變，夫所依靠，僅亂亂走，所傷必多。又所依靠於文化者愈重，則遇有不同文化，其矛盾亦愈重，不能得其會通。人乃重受其禍。凡吾人今日所遭遇，豈莫非此之類。

人類文化已分兩部分：一部分是屬於其生活方法、手段、技術、工具方面底，這些雖極佔分量，卻不居從屬地位。另一部分，居中心而為之主底，是其一種人主態度，是其人主所

有之價值判斷。這在分量上雖不大，卻為文化根本所在；那些方法、手段、技術、工具等，要皆為它而用。此即指：有文化之人類，不自覺地不自覺地有其所宗尚，有所崇信，以為其生活主宰；其所有之是非取舍，直接間接悉本於此。所謂文化轉變，莫不於此根本點有所變更；否則，不足為轉變。所謂文化矛盾，莫不於此根本點有其矛盾；否則，不足為矛盾。近百年之中國，近百年之世界，不是在此文化根本轉變、根本矛盾之問題中，未得其解決之道。

中國文化從周孔以來，植其根本，三千年始未嘗變。雖有外間文化之輸入，亦未曾形成矛盾。顧自近百年至於今日，則變更紛紛然，矛盾重重矣！約言之，鴉片戰爭後，近代西歐人本位文化之輸入，對於我國有倫理本位文化，形成一大矛盾。第一次世界大戰末，盛起於東歐之社會本位文化，原為歐洲文化之一內存矛盾者，又繼以輸入中國。於是我們乃在矛盾之中，又有矛盾。其所為變更紛紛者，一以根本既搖，迫於形勢，不能自止；一以矛盾有增無已，不淺其所止。在主張變更者，夫豈不截止於其所變？在守中於變更之中者，寧不亟求其少休？然而矛盾未解，試問休止何所？

今之世界問題，原不過歐洲文化之內存矛盾，經近二百年之擴張而未。近代歐洲文化一大特色，為其在方法工具一面之長足進步，遠超前人。壓倒諸方。其在今日，能由一隅而擴

至全世界，復縮全世界於一隅者以此；其在今後，若不為人類造福無窮，必將舉人類而毀滅之者亦以此。其文化既據為世界之文化，其矛盾遂儼若世界之矛盾；此則今日英美、蘇聯所代表之兩大壁壘是已。所謂世界危機者，指戰爭時時威脅於前，由其方法工具之利，人類有毀滅之虞也。

有人見於中國貧弱幾無以自存於今之世，屢次改革，又鮮功效，則於固有文化致其詬病。又有人見於中國以效法西洋而禍益深，世界文明愈進而人類行且以之自毀，則於西洋文化致其詬病。凡此皆未為通達之見。任何文化由發生而發展，而傳處於後，傳播於遠，都是為它於人有好處，人生大得其用，乃能如此。不然，又何由而發生發展？誰又去傳播它？既都是於人有好處，則世固無所謂「不好底文化」也。與其違背於文化，不如違背於人。一切既成文化皆曾盡其當時之用；其有不抵用之時，或且轉以致禍於後者，應怪其時之人局限於此一文化或彼一文化，而不能創造更好底文化。然其時其地所有的人既都不能創造，則此不能怪其時是事實有所不能，非可以責之於人者。甚至於我們可以指出其時人的錯誤；但那錯誤亦許是不可免底。故及文化，怪責前人，皆可不必。如何創造文化之新局，以日拔於當前之矛盾，以完成此一歷史之轉變，乃是現今人的任務，大家應當向這裏用心！

如何創造文化之新局？此不能不把人類歷史從過去到現在弄清楚。要知一切未嘗不

本於過去，矛盾之解決，遂從矛盾中求得。對於舊底文化，新底文化，東方文化，西方文化，任何一面絕不容掉以輕心。只有向此中深深作理會，才得看出一條路來。就中國說，認識老中國實為建設新中國之本。即是我們一向缺乏恰在此。

近百年來，中國人感受問題之刺激，其始但云。救國也，其後乃言。建國也。言建國矣，其能得及必從認識老中國入手者蓋猶不多。問題之深處，恆幾經由折而後悟入，此即激深而人之經驗而可驗也。往者，先父在清季極熱心於維新，重老乃痛固有文化之淪亡，而痛生以均之（註一）。一生心血，全到肝腸，可說都籠在這文化轉變、文化矛盾問題上。從此激深致力文化問題之研究，因受激勵於此；其在當時這看不到此一問題。凡老父所為沉鬱不鮮者，小子直未窺得一二。蓋爾時對於中國文化初不了解（註二），而近卅年之世界變化亦尚未呈現。意識之所有，仍不外。以人之長補我之短也，斤斤於方法工具之末。絕不悟人生態度為求得其安定，則於彼方法工具之長固無從而吸收採取。民國十年日東西文化及其哲學（註三）出版，是為文化研究之開端，亦救深初轉回到中國思想之時，方於中西人生態度之異，粗有所見。然爾時雖預言世界未來將為中國文化之復興，而仍以為中國舍西歐憲政不能為治。絕不悟其間矛盾尚未得所以通之之道，將必圖憲方術之難施。又十年而後有日中國民族自救運動之最後覺悟（一書）（註四），斷言中國必不能用西法。蓋於各方矛盾乃始見之。

的也。於此數意，識見之為識見，信乎其有未易言者！惟於矛盾見之的真，而後得其通之之道。所謂「社會實通」，此時當自信有之。鄧平之鄉村建設（註五），蓋亦如古人所云「我欲裁之空言，不如見之於行事之深切著明」。然須踏實得，轉覺理論上方案上方面而前進之問題正多，一切有待研思、考訂、設計、規劃；如何認識老中國，如何建設新中國也。現，即於此提出。

自是以來，使抱有建立三民主義文化研究機構之要求。值抗日戰起，一切不遑談。而以政府之召，與國內各黨派暨在野人物一同參與國府會議，乃急力為抗戰奔走（註六）。黨派不協，妨礙抗戰，因又從一班朋友之復，努力團結運動。中國民主同盟之組織，託始於此。十四年八月在廣州質謀之八步，開勝利之訊；又聞兩黨領袖會於陪都。當喜外患既除，內事可派。凡八九年來此以圖救國者，至此可以休息；而建國大業開始，夙日文化研究之願當償。當時以兩黨意，志道此意，頗不料十一月抵渝，遂聞東北接收以遠過障礙而有撤退之命（註七）。國中之中國際之事情亦合，大患中國將為西班牙之續，乃又不能不從國人之後，謀取和平；是有參加政治協商之事。協商既有成議，復決心退出現實政治。廿五年一月廿一日政治協商開幕宴集之時，即以預撰之八年努力宣告結束。一文出示座中同人，並託胡居政之代為發表（註八）。雖預判事，今後我致力之所在。一文，自曰其夙願。建五一文化研究機構

之籌備進行，蓋始於此時。

當時於此一研究機構之設置，取何種方式初無定見。將為一特殊組織之研究所，抑為一現行學制中之大學？將為國立，抑為私立？一面似互有長短得失；一面亦必須視機緣而決定。即設置地點，將在北平，抑在京滬，抑或其他，都無成見之拘。其間更有一議，以有求入不如求己，先就北平燕京中學（註九）或立一國學專科學校，較為輕而易舉者。雖不足以言文化研究，亦可作一預備。則外殊不願之最後一著。二月赴成都，三月赴北平，四月赴昆明，蓋為此事奔走告訪。於成都曾訪葉石孫慶，李浚清源澄，懇求相助。今石孫雖未得來，浚清亦已共事，猶當日訪之結果也。

燕時局混亂，惡年不獲如志。四月十八日由昆明返渝。東北共軍陷於足日攻下長春，刺激時局甚大，戰禍不可遏止。而馬歐爾自美國經北平返抵渝，亦同在是日。馬使既返，亟求所以弭戰禍者，則進民盟為之助（註十）。盟內友人亦以先求和平，青勉於惡。惡不獲已，允就秘書之任，相約以三個月為限期。乃自五月八日抵京滬間，歷時半年之久，徒勞致其精力，而事卒不可為。遂於和談破裂之前，辭謝同人，十一月六日離去。

惡之屢屢教化者，以見其事所在，一進一退之際未嘗一日忘之。當九月間，撤于復京滬時，友人陳亞三張敬和就於北碚舉辦勉仁國學專科學校。惡離去京滬之後，即乘駐北碚校內

，以託於今。居此兩年餘，一面寫定「中國文化要義」一書，冀以我對於中國之認識，奉獻於世；一面亦與同人暨諸生朝夕共講習之業。且時時謀所以萃聚朋友同志者。廿六年三月熊東明訓政應邀自江安來此。居一年，為明友家人所推，膺校長之任。嗣復籌備改組學院，東明之力尤多。今年八月學院開辦，乃再膺院長之任。

文學院為大學制之一獨立學院。在大學各學院中，文理二院之所謀求為學術根本所在，與法、商、農、工、醫之主於學術應用者不同。文學院各種學問之主要對象在人，又與理學院各種學問之主要對象在物者不同。文學院之文，蓋人文之文也。吾人為文化問題之研究，開辦一特殊組織之研究所最宜。不然，則辦大學亦有足取於大學不徒為一教育機關，實為一研究機關；且可以培養崛起之研究人才。而其着手，則要於先辦文學院。中國學問一向詳於人事，忽於物理，而西洋反是。經不妨說，西洋學問在理學院；中國學問在文學院。吾人承認識者中國，文學院其必居先，無可疑也。前既言之，一切文化轉變，文化矛盾要在人生態度價值判斷之間。理學院所講，純為科學；科學雖無所不完，獨不及此。此為哲學所特有事；哲學則文學院之主科也。且文化出於歷史；欲知未來，莫要審其過去。歷史、又文學院之主科也。他日進人步，當開辦此於文學院之法學院。人事之學問在此，文化建設之研究亦在此也。至於一切研究之有資於物質科學生物科學者，誠亦不少；是則賴於國內外學術機

國之交換配合。凡事必有其重點；人務自行其所長。以同人之力量薄弱，即此已恐弗勝任，一時不敢侈言其他。

當前之問題至大，同人之所志甚遠；自顧言無足以副其志者，唯此心真切，必能遠鑒於當世之有心人。謹述前事本末，以表明教。

(三十七年十二月)

(註一) 先父以民國七年自己六十壽日之前，自沉於北平之淨業湖。遺筆數萬言有，因性不存，我生何用。句。漱溪輯有。桂林梁先生遺書。六種並附年譜一卷，十五年由商務書館出版。

(註二) 漱溪輯先父遺書，作。忠親記。一篇，有云。湯目元年以來，譯纂釋氏，語及人生大道，必歸宗天竺；策數世間治理，則於尚遠西。於祖國風教大原，先民德禮之化，顧不知留意；大傷公之心。——即指此。

(註三) 東西文化及其哲學。由商務書館出版。

(註四) 中國民族自救運動之最後覺悟。由中華書局出版。

(註五) 鄉村建設研究院設於山東鄒平縣，並以鄒平為實驗區，歷時七年，因抗戰破壞。

(註六) 抗日救國，急在後方曾致力改善兵役運動，在前方曾進歷華北華東各省游擊區域。

，本後則努力團結運動。有。我努力的是什麼。一。長篇連載，自記其事，見於民聲報者港光明報。

(註七) 此指卅四年十一月十五日最高當局命令熊式輝，向蘇聯接收東北不順利，即行撤退之事。

(註八) 卅八年努力宣告結束。今後我致力之所在。而文均刊布於卅五年二月初間之重慶。上海。天津各地大公報。

(註九) 北塘勉仁中學為惠及一班朋友因抗戰日北方進入川中所創辦，既有九年歷史。

(註十) 四月十二日為歐戰遺民盟協助調停工作，張君勳羅隆基奔走至廿九日深夜而告一段落。

理性——人類的特徵

梁漱溟

(按此文為中國文化要義第七章——編者誌)

(「理性是什麼」)然以上之所論究，中西文化不同，實從宗教問題上分述；而中國缺乏宗教，又由於理性開發之早；則理性是什麼，自非究問明白不可。以我所見，理性實為人類的特徵，同時亦是中國文化特徵之所寄。它將是本書一最重要底觀念，雖開發它尚待另成專書，但這裏卻亦必須講一講。

理性是什麼？現在先回答一句：理性始於思想與說話。人是動物；動物是要動底。但人却有些較行動為複雜而為微妙底說話或思想這事情。它較之不動，則為動；較之動，則又為靜。至於思想與說話二者，則心理學家曾說過：「思想是不出聲底說話；說話是出聲底思想」。原不須多分別。理性誠然始於思想與說話；但人之所以能思想能說話，亦正原於他有理性。這兩面亦不須多分別。

你願意說出理性何在嗎？你可以觀察他人，或反看自家，當其心氣和平，胸中空空無事，聽人說話最能聽得入，兩人彼此說話最容易說得通底時候，便是一箇人有理性之時。所謂理性者，要亦不外吾人平時通達底心理而已。這似乎很淺近，很尋常，然而這實在是宇宙間

噴可謂底末也！宇宙所有唯一未曾陷於機械化底是人；而人所有唯一未曾陷於機械化底，亦在此。

一般底說法，人類的特徵在理智。這本來是不錯底。但我今却要說，人類的特徵在理性。理性、理智如何分別？究竟是一是二？原來「理性」一理智「這些字樣，只在近三四十年中國書裏才常見到，習慣上似乎通用不分，而所指是一。二者分用，各有所指，尚屬少見（註一）。這一半由二者密切相關，辨析未易；一半亦由於名詞尚新，字面相差不多，遠未詳定。但我們現在卻要分別它。

生物的進化，是沿着其生活方法而進底。從生活方法上看：植物定於一所，攝取無機質以日養，動物則游走求食。顯然一動一靜，從而大方向而各自發展者。動物之中，又有節足動物之趨向本能，脊椎動物之趨向理智之不同。趨向本能者，即是生下來依其先天安排既定方法以為生活。反之，先天安排底不夥，而更靠後天想辦法學習，方能生活，便是理智之物。前者，蜂、蟻、鳥、魚、昆蟲、植物、哺乳類、猿猴類以此地。後者，唯人類到達此地步。綜合起來，生物之生活方法，蓋有如是三大殊路。

三者比較，以植物生活最省事，依本能為生活者次之；理智一路，則最費事。寄生動物、即動物之懶惰者，又回到最省事路上去。脊椎動物自人類、鳥類、哺乳類、猿猴類以此人

類，以次進於理智，亦即以次而進於本能。他們雖同趨向於理智，但誰若在進程上稍有偏違，即不得到達。所謂偏違，即是不充當省事。凡半圖省事者，即早入歧途；只有始終不懈會事者，才得到達；——這便是人類。

唯備人類算得完成了理智之路。但理智只是本能中反乎本能底一種傾向；由此傾向發展下去，本能便渾而不著，弱而不強。却並不是人的生活，首了理智，就不要本能。其餘者，理智發展愈不夥，愈靠靠本能愈多。因此，所以除人類而外，大致自去，各高等動物依然是本能生活。

人類是從本能生活中解放出來底。依本能為活者，其生活工具即寓於其身體，是有限底。而人則於身體外創造工具而使用之，為無限底。依本能為活者，一生下來（或於短期內）便有所能，而止於其所能；是有限底。而人則初若無一能，其卒也無所不能。——其有達完全不可限量。

人類從本能生活中之解放，始於目。身。生。命。與。外。物。之。間。不。為。特。定。之。行。為。關係，而疏離。後。進。以至於超越。自由。這亦即是滅掉身體感官官能之對於具體事物的作用，而擴大心之作用。心之作用，要在藉業次經驗，化具體事物為抽象概念而運用之；其性質即是行為之前底預操作。預操作之延長為冷靜；知識即於此產生。更憑藉知識以應付問題，這便是依理智以為生活

底大概。

人類理智有二大見微：一微於其有語言；二微於其兒童期之增長。語言即代表觀念者，實大有助於知識之產生。兒童期之延長，則一面鍛鍊官體習慣，以代本能；一面師取前人經驗，早豐知識。故依理智以為生活者，即是依重於後天學習。

從生活方法上看，人類的特徵無疑是在理智；以上所講，無外此意。但這裏不經意地早隱伏一大變動，越過一切等差比較底大變動，就是：一切生物都盤旋於生活問題（兼括個體生存及種族蕃衍），以得生活而止，無更越此一步者；而人類却悠然長往，突破此限了。我們如不能認識此人類生命本質的特徵，而只在其生活方法上看，實屬輕重倒置。

各種本能都是營求生活底方法手段，一一皆是有所為底。官人類向看理智前進，其生命起點於本能，即是不落於方法手段，而得豁然開朗達於無所為之境地。他對於任何事物均可發去與進行為，而不必是為了生活。——自然亦可能（意識地或無意識地）是為了生活。譬如羨慕之心，好善之心，祇是人類生命的高強博大自然要如此，不能當作營生活底手段或其一種變形來解釋。

蓋理智必遠乎，無所為，底冷靜地步，而後得盡其用；就從這裏不期而開出了無所為底感情（Impersonal feeling）；——這便是理性。理性，理智為心思作用之兩面；知的一面曰理

智；情的一面曰感性；二者本來密切相聯不離。譬如計算數目，計算之心是理智，而求正確之心便是感性。數目算錯了，不容目味，就是一極有力的感情，這一感情是無私底，不是為了什麼生活問題。分析、計算、假設、推理、……理智之用無窮，而獨不作主張；作主張底是感性。理性之取舍不一，而要以無私底感情（註二）為中心。此即人類所以於一般生物只在寬生活者，乃更有向上一念，要求生活之合理也。

本能生活，行乎其不得不行，止乎其不得不止，不須操心自不發生錯誤。高等動物間亦有錯誤，而難於自覺，亦不負責。唯人類生活處處有待於心思作用，即隨處皆可致誤。錯誤一經自覺，任不甘心。沒有錯誤，不足責；錯誤非所責；錯誤而不甘心於錯誤，可責其大焉！斯財理性之事也。故理性責於一切。

以理智為人類的特徵，未若以理性當之之深切著明；我故曰：人類的特徵在理性。

（兩種理和兩種錯誤）人類之視一般動物優越者，實為其心思作用。心思作用，是對於官體（或官器）作用而說底。在高等動物，心思作用初有可見，而與官體作用帶一雜分，直不克為官體作用所掩蓋。必到人類，心思作用乃發達而起於官體作用之上。故人類的特徵，原應該說是在心思作用。俗常「理智」，「理性」等詞通用不分者，實際亦皆指此心思作用。即我開頭說「理性始於思想與說話」者，亦是指此心思作用。不過我以「心思作用」分析起來

理性——人類的特徵

，實有不同底面而各有其理，乃將兩詞分言之；而舉「心思作用」一詞，求其統一之體。以字這樣處分，最清楚而得宜（借「心思作用」表不出合理指理之意）。

此種持長發揮到很可觀地步。但似不免各有所偏，就是：西洋偏長於理智而強於理性；中國偏長於理性而強於理智。為了證實我的話，須將理性理智的分別，再加申說。

從前中國人常愛說「讀書明理」一句話。在鄉村中，更常聽見指說某人為「讀書明理之人」。這箇理何所指？不煩解釋，中國人都明白底。它地不包物理的理、化學的理、一切自然科學的理；就連社會科學上許多理，亦都包在內。却是同此一句話，在西洋人聽去，亦許並不明瞭了。中國有許多書，西洋亦有許多書；書中莫不講到許多理。但翻閱一看，却以不同。中國書所講總偏乎人世間許多情理，如父慈、子孝、和氣、愛人、公平、信實之類。若由書者，則其所談底不是自然科學之理，便是社會科學之理，或純粹抽象數理與物理。因此，當你說「讀書明理」一句話，他使以為是明白那些科學之理了。

科學之理，是一些靜底知識。如其「如此如此」而止，沒有立即發動什麼行為的力量。而中國人所說底理，卻就在指示人們行為的動向。它常常是很有力量底一句話。例如：「人而無信，不知其可也」！「臨財毋苟得，臨難毋苟免」！它儘可說是抽象底，沒有特指當前某

人某事，然而不是動底，不是靜底。科學之理，雖亦可與行為有關係，但却沒有一定方向指給人。如說：「願君可以致死」；「願不願」，却聽你。人怕死，固要避開它；想自殺底人，亦許去觸電，沒有一定。科學上大抵都是「如果如此，則將如彼」，這類公式。

所謂理者，既有此不同，似當分別予以不同名稱。前者為人情上底理，不妨簡稱「情理」；後者為物觀上底理，不妨簡稱「物理」。此二者，在認識上本是有分別底。現時流行有「正義感」一句話。正義感是一種感情，對於正義使然接受擁護，對於不合正義底使原惡拒絕。正義感，即是正義之認識力，離開此感情，正義就不可得。一切是非善惡之理，皆同此例。熱頭即是，橫頭即不是。善，即存乎悅服崇敬讚歎的心情上；惡，即存乎嫌惡憤嫉不平的心情上。但在情理之理，雖則如此；物理之理，恰好不照。情理，雖却主觀好惡即無從認識；物理，則不離主觀好惡即無從認識。物理得自物觀觀測；觀測靠人的感覺和推理；人的感覺和推理，原是人類起脫於本能而冷靜下來底產物，亦必要屏除一切感情而後乃能盡其用。因此科學家都以冷靜著稱。但相反之中，仍有相同之點。即情理雖著見在感情上，却必是無私底感情！無私底感情，同樣地是人類起脫於本能而冷靜下來底產物。此在前已點出過了。

總起來，兩種不同底理，分別出自兩種不同底認識；必須屏除感情而後其認識乃能純入理性——人類的特徵。

者，是之謂理智；即不欺好惡而判別自然明切者，是之謂理性。

動物倚本能為活，其無錯誤可言，更無錯誤之自覺；錯誤只是人的事。人類是極其容易錯誤底，其錯誤亦有兩種不同。譬如學校考試，學生將改題答錯，是一種錯誤——知識上底錯誤。若在改試上奔奔行款，則又是另一種錯誤——行為上底錯誤。前一錯誤，於學習在見出他能，應屬智能問題；後一錯誤，便屬品性問題。智能問題於理智有關；品性問題於理性有關。事後他如果覺察自己錯誤，前一覺察屬於理智，後一覺察發乎理性。

兩種不同底錯誤，自是對於兩種不同底理而說。我們有時因理而見出錯誤來，亦有時因錯誤而肯定真理。特別是後一種情理之理，乃是因變而識常；假若沒有錯誤，則人固不知有理也。理為常，錯誤為變；然却幾乎是變多於常。兩種錯誤，人皆容易有，不時地有。這是什麼緣故？蓋錯誤發生於兩可之間（可被可此），兩可不定，則由理智把本能鬆開而未。生命的機械地方，被鬆開了；不靠機械，而生命自顯其用；那自然會非常靈活而處處得當，再好的沒有。但生命能否顯其用呢？問題就在此了。若位顯其用，就沒有錯誤。却是生命極處於機械之後，就有與奮與懈情，而不能位一。那鬆開底空隙無時不待生命去充實它；一息之懈，錯誤斯出。蓋此時既無機械之準確，復失生命之靈活也。錯誤雖有兩種，其致誤之由，則大都在是。人的生命之不懈，實難；人的錯誤乃隨時而不可免。

不懈之所以難，蓋在懈固是懈，與奮亦是懈。何以與奮亦是懈？與奮總是有所引起底，引起於彼，是作於此；與奮同樣是失於位一。失於位一，即為懈。再申明之：本能是感官器官對於外界事物之先天有組織底反應；理智是本能中反乎本能底一種傾向，即上文所說「鬆開」。生命充實那鬆開底空隙，而自顯其用，是為心。但心不一直對外，還是要通過官體（感官器官）而後顯其用。所不同者，一則官體為主，一則官體待心為主。其機善妙，其弊善妙。要位一，即是要位一於機妙；這豈是容易底？機妙失，即落於官體機械勢力上，而心不可見。與奮懈情以相反，在這裏實相同。

抑錯誤之嚴重者，莫若有心為惡，而無心之過為輕。無心之過，出於疏懈。有心為惡，則或惡或慝隱藏了理性，而假理智為工具。念與惡，是激越之情所顯，衝動也者。衝動附於本能而見；本能附於官體而見。前已言之，各種本能皆有所為，即有所私底；而理性則無所為，無所私。有大言之，理智理性為心思作用之知情兩面，而所貴乎人類者，即在官體反應感而心思作用擴大，行為從容而起。是故念慝隱藏理性而假理智為工具者，偏私代無私而起，從容失毀於激越。官體自為主而心思為之役也。心思作用非惡所在，抑且為善之所有出。官體作用非惡所在，抑且為善之所有成。在人類生命中，竟惡了不可得。而卒有惡者，無他，即此心思官體顯則失序而已。一切之惡，十變為化，總不出此一方式。抑乎激越者

理性——人類的特徵

備付，而後指為，則理性顯而心惡官體復其位也。

是故：人之不克於錯誤，由理智（慧開）；人之不甘於錯誤，由理性（無私）。
兩種錯誤人皆容易有，不時地有。然似乎錯在知識者問題小，錯在行為者問題大。試看世界上到處發為糾紛，你說我不對，我說你不對，彼此責斥，互相爭辯，大半在於後者。而由錯誤所引起的禍害，亦每以後者為最嚴重。今日科學發達，智慮日開，而人類頗有自己毀滅之虞，是行為問題，不是知識問題；是理性問題，不是理智問題。

（中國民族精神所在）我常常說，除非過去數千年的中國人都白活了；如其還有他的貢獻，那就是認識了人類之所以為人。而恰恰相反地，自近代以至現代，歐美學術發達進步，遠遜吾人，而獨於此則甚功推。廿多年來我準備寫「人心與人生」一書，以求救當世；書雖未成，而一平一平果然發達了我的見解。在學術發達，而人類禍滿以嚴重之今日，西洋人已漸將其一向智務為物的研究，而太忽於於人。以致對於物所知遠甚於人，而於人自己却所知甚少（註三）。最近學者乃始轉移視線，而致力乎此，以手還換不到什麼成就。

何以敢說他們的幼稚呢？在現代亦有好多門學問講到人；特別是心理學，應當就是專來研究人底科學。但心理學應如何研究法，心理學到底研究些什麼（對象和範圍），各家各說，至今莫衷一是。這比起其他科學來，豈不證明其幼稚！然而在各執一詞底學者間，其對於

人底認識，却幾乎一致地與中國古人不合，而頗有合於他們的古人之處。西洋自希臘以來，似乎就不見有人懷善的觀念；而從基督教後，更像人生來帶着罪過。現在底心理學實發達於種種科學方法，實藉於種種科學所得，其所見亦正是人自身含着很多勢力，不一定調諧。他們說：「現在需要解釋着，不是人為什麼生出許多不合理底行為；而是為什麼人居然亦能行為合理」（註四）。此自然不可與基督底宗教，或把人身體認為罪惡之源底哲學，視同一例；即是他們不期而然，前後似相符合。

恰成一對照：中國古人却正有見於人類生命之諧和。——人自身是和諧底（所謂「無種之禮，無聲之樂」指此）；人與人是和諧底（所謂「能以天下為一家，中國為一人」者在此）；以人為中心底整個宇宙是和諧底（所以說「致中和天地位焉，萬物育焉」，「贊天地之化育，與天地參」等等）。儒家對於宇宙人生，總不勝其讚歎；對於人總看得十分可貴；特別是他實際上對於人總是信賴，而從來不曾把人當成問題，要尋覓什麼辦法。

此和諧之點，即清明安和之心，即理性。一切生物均有限於「有對」之中，唯人類則以「有對」趨進於「無對」。清明也，和諧也，皆得之於此。果真有見於此，自爾無疑。若其無見，尋求不到。蓋清明不精明，和諧不和諧，都是生命自身的事，在人自見自知，目證目信。一尋求，便向外去，而生命却不在此。今日科學家的方法，總非本於生物有對態度而

理性——人類的特徵

外尋求，止於看見生命的一些影子，而且偏於機械一面。和諸者不到，問題却看到了。其實人地不是不成問題，說問題都出在人身上，這話並沒有錯。但要曉得，問題在人；問題之解決仍在人自己，不能外求。不信賴人，又怎樣？信賴神嗎？信賴國家嗎？或信賴……嗎？西洋人如此，中國人不如也。

孔子態度平實，所以不表樂觀（不偏言讚善）；唯處處教人用心回省，即自己訴諸理性。孟子態度軒昂，直快出理性以示人。其所謂「心之官則思」，所謂「從其大體……從其小體」，所謂「先立乎其大者，則小者不能奪」，豈非皆明白指出心思作用要趨於官體作用之上，且為所掩蔽。其「理義悅心，富貴悅口」之旨，及「悅陽」一側隱」等語，更從心思作用之情感一面，直指理性之所在。最後則說「無為其所不為，無欲其所不欲，如此而已矣」！何等斬截了當，使人當下豁然無疑。

本學者未敢遽說：在儒家，我們可以有見理性的勝利。儒家所尊崇者，不是天，不是神，不是君主，不是國家權力，並且亦不是多數人民。祇有將這一些（天、神、君、國、多數），當作理性之一箇代名詞用時，儒家才尊崇它。這話是不錯底。儒家做如亦有其主義底話，惟想應當記是「理性至上主義」。

就在儒家領導之下，二十多年間中國人養成一種社會風尚或民族精神，除最近數十年來

逐漸成，今已不易得見外，過去中國人的生存，及其民族生命之開拓，皆賴於此。這種精神，分析言之，約有兩點：一為向上之心；一為神聖之情緒。

向上心，即不甘於錯誤底心，即是非之心，好善厭惡之心，要求公平合理底心，維護正義底心。如和要強底心，排惡納善而喜報作底心……總之，於人生利害得失之外，更有向上一念者矣；我們總稱之曰「人生向上」。從之則坦然泰然，怡然自得而味不見其所得；違之則耿耿不安，彷彿有所失而不見其所失。在中國古人，即謂之「義」，謂之「理」。這原是人所不有底；然當人類文化未進，全為禁忌（taboo）。崇拜、迷信、習俗所蔽，各個人意識未曾覺醒活動，雖有而不被發現。甚至就在文化已高底社會，如果宗教或其他權威權威，宰制了人心，亦遂不得發達。所以像歐洲中古之世，尚不足以語此。到近代歐洲人，誠然其個人意識覺醒活動了，却惜其意識只在求生存求幸福，一般都是功利思想，絕無於外，又體認不到此。現代人生，在文化各方面靡不超越前人，大何待言；但在這一點上，却畢竟未見有進。唯中國古人得脫於宗教之迷蔽而超取人類精神獨早，其人生態度，其所有之價值判斷，乃悉以此為中心。雖因提出太早，有利而不得行（註五），然其風尚所在，固彰彰也。

在人生態度上，通常所見好像不外兩邊。譬如在印度，各種出世底宗教為一邊；曠世外道為一邊。又如在欧洲，中古宗教為一邊；近代以至現代人生為一邊。前者古定現世人生，

要其世而禁欲；後者肯定現世人生，就以為人生不外乎種種慾望之滿足。雖曾有見史有真至
底第三條路？但中國人就持中間一路（這確乎很難），而殊非新的折衷於兩邊（此項論清
）。中國人有定人生而一心於現世，這就與宗教出世而禁慾者，絕不相涉。然而他不看重現
世幸福，尤其既斥了慾望。他自有其全副精神關注之所在；

德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也！

會無求能，居無求安，政於事而慎於言，就有道而正焉。（以上均見論語）

試翻看全部論語，全部孟子，處處表現，如此者不一而足，非但不勝其引證。其後「禮」，
「義」之爭，「義」，「利」之辨，迄二千餘年未已，為中國思想史之所特有，無非反覆辯明其
間之問題，而維持其態度。於其影響，則中國社會經濟五二千餘年停滯不進者，未始不在此
。一且到近代西洋潮流輸入中國，而後風氣乃變。

德本蓋為人生之靈義價值，在不斷自覺地向上實踐他所看到的理。寬泛言之，人生向
上有多途，嚴格地講，惟此為真向上。此項分兩部來說明：第一，人類凡有前創造，皆為向
上。蓋惟以人類生活不同乎物類之「就是這層一回事」也。其前造乃有無限地開展。有見
於此之開展，則為人類文化之遠進無已；古今一切文物制度之發明創造，以至今後理想社會
之實現，皆屬之。有存乎向之開展，則為人心日造乎闢大通遠深細敏活而發現之理亦未盡。

此普通常識所見教書上之成就，以至古今來各各學派各宗教之修養功夫（如其非妄）所成就者
一皆屬之。前者之創造在身體；後者之創造在生命本身上。其間一點一滴，莫不由向上努力
而得，故有一於此，即向上矣。第二，當下一念向上，則無所取，乃為真向上。偏乎身外之
創造者，違漏其生命本身；務為其本身生命之創造者（譬如某些宗教中人）置世事於不顧。
此真意皆有所取，不能無得失之心；衡以向上之義猶不盡符合。惟此所謂「人要重新自覺地
向上實踐他所看到的理」，其理存於我與人世相關係之上；「看到」即看到我在此應如何，
「向上實踐」，即看到我力行之。念念不離當下，唯義所在，無所取求。古語所謂聖人「人
信之至」者，正以此理不外倫理也。此與下面「相與之情厚」相照，試詳下文。

人類生命那與物同體，其情無所不到，所以昔人說：

（上略）是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉；是其仁之與孺子而為一體也。孺子
猶同類者也。見鳥獸之哀鳴號咷，而必有不忍之心焉；是其仁之與鳥獸而為一體也。鳥獸
猶有知覺者也。見草木之摧折，而必有憐憫之心焉；是其仁之與草木而為一體也。草木猶
有生意者也。見瓦石之毀壞，而必有顧惜之心焉；是其仁之與瓦石而為一體也。（見王陽
明全集·大學問）

前曾言：一切生物均限於「有對」之中，唯人類則以「有對」起進於「無對」；蓋指此，展

轉不出乎利用與反抗。是曰「有對」，「無對」則起於利用與反抗，而倘若其為一體也。此一體之情，發乎理性；不可與高等動物之情並，視同一例。高等動物在其親子間，而性間，乃大同小異，亦頗有相關切之情可見。但那是附於本能之情緒，不出乎其生活（種族蕃衍，箇體生存）所需要，一本於其先天之規定。對人類，此種本能猶未盡泯，却也大為減弱。是故，為於夫婦間者，在人不必人人皆然；而在某一鳥類，則箇箇不稍異，代代不稍改。其他鳥獸為於親子之間者，亦然。而人間慈父慈母多，却有弱女殺嬰之事，情之可哀可憐者，與其厚則厚，薄則薄，固定不易者，顯非同物也。動物之情，固本能也，人類備感之發達，則遠本能之減弱而乘。是豈可以無辨？

理智把本能禁閉，禁閉的空隙愈大，愈能通風透氣。這風就是人的感情，人的感情就是這風。而人心恰是一無縫不通之竅。所以人的感情豐富，視乎其生命中機械成分之輕重而為之。例如（機械成分愈輕，感情愈豐富）。不同乎物類感情，僅隨附於其求生機械之上。人類生命通乎天地萬物而無隔；不同乎物類生命之獨於其求生機械之中。

有言說，人在慾望中不知為我而顧不到對方；反之，人在感情中，往往只見對方而忘了自己（見第五章）；實則，此時對方就是自己。凡痛癢親切處，說說自己，何必區區數人之難。善於地關係，即不啻善於地負擔了任務在身上，如同母親要為他兒子服務一樣。所以首

人說：「宇宙內事，即己分內事」（陸象山先生語）。人類理性，原如是也。

無此無所不到之情，却自有其發端之處，即家庭骨肉之間是。愛倫凱（Ellen Key）在「母性論」中說，小兒愛母為情緒發達之本，由是擴充以及遠；此一順序，猶樹根不可朝天。中國古語，「孝弟為仁之本」，又曰，「親親而仁民，仁民而愛物」；其間先後，遠近，厚薄，層層是天然底。一倫理關係始於家庭，而不止於家庭；這是由近以及遠。一舉整個社會各種關係而一概家庭之（見第五章）；這是更引遠而入遠，唯恐其情之不厚。中國倫理本位及社會之形成，無異地，是自然於「天下為一家，中國為一人」，雖因後出太平，孝悌而不得行（註五）；然其精神所在，固不得而否認也。

中國倫理本位及社會，形成於禮俗之上，多由儒家之倡導而來；這是事實。現在我們說明儒家之所以出此，正因其有見於理性，有見於人類生命，一箇人天然與他前後左右底人，與他的世界不可分離，所以有事「安排倫理組織社會」一段，我說孔子最初所看眼底，倒不在社會組織，而寧在一箇人如何完成他自己。

一箇人的生命，不自一箇人而止，是有倫理關係。倫理關係，即是情理關係，亦即是其相互間底一種義務關係。所貴乎人者，在不失此情與義。一人要不斷自覺地向上實踐他所看到的道理，大致不外是看到此情義，實踐此情義。其情，向上之心，「相與之情」，有不可

分析言之者已。不斷有所看到，不斷地實踐，則卒成所謂聖賢。中國之所尚，在聖賢；西洋之所尚，在偉人；印度之所尚，在仙佛。社會風尚民族精神各不同，未嘗不可於此域別。人莫不有理性，而人心之振靡，人情之厚薄，則人人不同；同一人而時時不同。無見於理性之心理學家，其難為測驗在者此。有見於理性之中國人，其不能不統統勉勵者在此。唯中國人未有見於理性也，以為「是天之所予或者」，人生之志義價值在焉；外是而求之，無有也。不此之求，莫擇於禽獸？在他者去，所謂學問，應者就是講求這箇底；舍是無學問。所謂教育，應當就是教導培養這箇底；舍是無教育。乃至政治，亦不能舍是。所以他的國家於倫理，合法律於道德，而以教化代政治（或政教合一）。自周孔以來二三千年，中國文化趨重在此，幾乎集全力以傾注於一點。假如中國人有其長處，其長處不能舍是而地求。假如中國人有其短處，其所短亦必坐此而致。中國人而貪福，舍此之福；中國人而被禍，被此之禍。總之，其長注得失，禍福利害，樂不能外是。

凡是一種風尚，每每有其橫衝太過之處，尤其其日久不化機械化，原意度失，二餘形式。這些既不再是一種可貴底精神，然而却是當初有這種精神的証據。若以此來觀察中國社會，那麼，沿着「向上心強」、「相與情厚」而歸宿於習俗中之機械形式，就最多。譬如中國人「說話，便最有一語教」、「賜教」等詞，順。而此。此即古人謀德所餘下之機械形式，原

出於當初之向上心強。又譬如西洋朋友而留人同在中外作伴吃茶，可以各自付茶費，中國人便不如此，總覺得各自付錢，太分彼此，仔細為情。此又從當初相與之情厚而有之餘習也。這些而不足為病。更有不止失去原意，而且演成笑話，滋生弊端者，其事亦甚多。今舉其中關係最大之一事。此事即中國歷代登庸人才之制度。中國古代封建之世，亦得有選賢制度，如「周禮」之「禮記」所記者，是否事實，不敢說。從而漢選舉，魏晉九品中正，隋唐考試，這些制度上說，都是用人唯賢，意在破除階級，求法精神彰然而不可掩。除考試以文章才學為準外，其舉選，九品中正，一實相沿以人品行為準。例如「孝廉」、「孝弟」、「賢良」、「方正」、「敦厚」、「遊學」、「志行」、「信義」、「勞謙」等等，皆為其選取之目。這在外國人先引以為異，卻是熟習中國精神之人，自然懂得。儘管後來，有名無實，笑話百出，却總不能否認其當初有此一番用意。由魏晉以訖隋唐，族姓門第之見時著，在社會雖無一高貴之階級，而不免與權勢結託不分。然溯其觀念（族姓門第觀念）所由形成，則亦在入品家風為承於式，固非筆與於權勢，抑且到後來仍有其價值地位，非權勢所能傾。唐文宗對人歎息，李唐教百年天子之家尚所不及者，即此也。以意在破除階級者，而事與出階級者，這自然大笑話大弊病；却是其笑話其弊病，不出於他而出於此；則其趨向所至，不至可憾乎！

一故解和道，世界各處，在各時代中，但不先有其社會階級之形成，其間或則起於宗教或則起於強權，或則起於資產，或則起於革命（無產專政）。一時一地，各著色彩，紛異異。猶中國以理性早導開發，不為成見之固執，不作勢力之對抗，其形成階級之機會最少。顧不料其竟有別源於理性之階級發生，如上之所說。此其色彩又自不同，殆可以為世所罕有階級中之第一格。

（註一）張東蓀著，思想與社會，有張君勱序文一篇，其中以理智為理性之一部份，對於二者似有所分別，備於其分合之間，持別是「理性是什麼」言之不甚明瞭。

（註二）無私底感情（Personal Feeling）在三國華素著「社會改造原理」中，曾提到過；或這裡的意思和他差不多，讀者亦可取而參詳。

（註三）觀察周刊第一卷二期，潘光旦著「人的控制與物的控制」一文，說目前底學術與教育，已經把人的忘記了（第一卷二期）；人生今未得為科學研究的對象，而落在三不管地帶。美國去瑞爾 Lewis Barret 著「未了知之人類」The Unknown 一書，亦有慨乎此而作也。

（註四）語出心理學家麥爾根 J. D. Dugan 氏擅說本能，亦被官學之識。

（註五）關於此而無從出太平，幸學不得行之故，在後面第十三章有說明。

論家庭之道德理性基礎

唐君毅

一 導言

今人多論中國從前之重視家庭，乃由中國以前之社會為農業社會手工業社會使然。在農業社會手工業社會，家人只同耕一土地，共同生產，故不得不盡家庭之團聚，且自然趨向於大家庭制度。今日之中國社會已變為現代之工商業社會，父子夫婦或就業於不同之機關，或大家庭之崩壞，固自必然。而父子夫婦職業之不同，而分居異地，故即小家庭之家庭意識，亦必漸淡薄。即夫婦關係，亦以夫或婦皆參加公共生活，又不必同處一地，所接觸之入與環境之不同，生活形態與習慣時有變化，而夫婦之情感，時有動搖。加以男女交際頻繁，多受外誘，故離婚之事益增多。故社會愈向前進化，家庭意識必日淡一日。且人之需要家庭，今世論者恆謂家庭之所以產生，乃根於男女之性本能，夫婦之結合亦不過滿足此本能。若果則夫婦關係雖變化無常，以至根本取消婚姻制度，重返於原始之雜交無父子夫婦之親，兒童由國家養育，而人皆得滿足其性本能，又有何不可。又或謂今人之有家庭，不過社會進化史之一階段之情形，在野蠻時代無家庭，更文明之時代又何嘗不可無家庭乎？今之西方大智聖素亦喜在此憑幻想以作妙論。凡此諸說皆聞之多矣，吾人可名之為家庭或主之經濟決

論家庭之道德理性基礎

定論，家庭目的在本能之滿足論，家庭之暫時存在論。若吾人之重建家庭觀念，則根本反對上列諸說。吾人主張家庭為有永恆之存在性者，吾人主張家庭之目的在完成人之道德生活。吾人主張人類之經濟生活之變化，對吾人之道德意識，並無絕對的決定力量。若吾人認為夫婦關係應以恆常永久為原則，在工商業社會中用法律教育與倫理制裁自我支配之力量，未嘗不可阻止任意性浪漫性之自由變化婚姻關係之風氣，人亦未嘗不可孝父母祭祖宗。且如工商業之社會之破壞家庭之力量太強，吾人又認為家庭不當如此破壞，吾人便當改造此工商業之社會，為農業工業化之社會。吾人只有理由改變經濟生活之形態，以適合吾人之道德生活。而無理由改變吾人之道德生活以適應經濟生活。吾人只有理由在經濟生活未能逐漸改變之時，仍力求維持吾人之道德生活，使經濟生活之改變不致使吾人之道德下降。吾人無理由藉口經濟生活之未改變，而一切受經濟生活之決定而致蕩蕩墮落。吾人不否認經濟生活對吾人之影響之大，吾人對於今人之受經濟生活之決定，而產生之過失，吾人應取較為寬大之標準以於原之。若在論道理上則絲毫不容假借。吾人須辨清當然之理與實然之事之別。實然之事，固一時不能合於當然之理，然在此處正是吾人須努力于實現當然之理，以改變實然之事處。實然之事違于當然之理時，吾人更須認清當然之理。當然之理，是如何便是如何，絕對不能以被違之辭或當然之理，由解未合理之實然之事為當然。經濟決定論者之最大罪惡，即為以

事實之叙述代當然之理之考察。以實然如此便是當然，於是一切不合理之事實，但由歷史以知其必然致此之因皆以為合理。故吾人下文，唯當憑絕對之道德理性，以建立家庭何以有永恆存在性，家庭之目的不在滿足本能之說。吾人以下當首論人不能無家庭意識而存在之理由，再論夫婦之常道與變道，及孝與友之哲學意義，然後再總攝之以論家庭存在之根據以指出當求恆存在之理由。

人之不能無家庭意識而存在之理由，吾人將不謂其在人之有性之要求以延續其子孫。因人不可不結婚，人可信宗教而不屑結婚。結婚配偶可死亡，結婚可無子，無子則自己所造之家庭不能完成其延續子孫之目的。故人不能無家庭意識而存在之根據，不能從己身之性的需要之求延續其子孫之目的着想。如先從此着想，則我之家庭以至全人類之家庭還是繼續存在，是否應當繼續存在，皆直接無理性上之必然根據。人不可不履有家庭意識。故宗教家或佛教授，即可以念人之不可不結婚而不重家庭之倫理，故吾人之新闢第一義，即須打斷人之向下者而首者以論家庭意識之看法。吾人之論人之不能無家庭意識，乃係于吾人之向上者而首者，而如其為父母所生，如其由其父母所造之家庭所養育。人唯賴此家庭存在之意識，而自意識其存在，故人不能無家庭意識而存在。向下者而首者，人或有家庭或無家庭，則一人之不能無家庭意識，非必然之命題，亦非可普遍于人之普遍命題。而家庭意識之存在無必然性

善也。人亦可讓其家庭何以必須存在。向上看曰後者，則汝存在汝之家庭必先存在，汝意識地肯定汝自身之存在，即意識地肯定汝父母之家庭之存在，而有家庭意識，此方是一必然而普遍之命題。吾人之理性上不容不承認者。誠然汝可為一私生子，或汝父母生汝後即離，故汝非汝父母所育而由社會養育。然汝如為一私生子，或父母生汝後即離，汝必終身引為遺憾，汝在孤兒院中，必覺人皆有父母而我獨無，是一悲痛傷心之事。汝誠知思之此種遺憾之感，根據何在，汝或不知，而唯情不容已。然吾可指出此理性之根據，即可于汝愛汝自己之一念中求得。蓋汝愛汝自己，而汝自己由汝父母相愛而生，則此父母相愛之本身，亦必為不可愛。汝汝必自覺的或不自覺的望汝父母之繼續相愛，而汝父母竟生汝而離，汝竟以私生子之故，而不得知汝父母是否尚相愛，此即汝之悲恨所從出。由此故汝必望汝父母之家庭之繼續存在。汝之望汝父母之家庭之繼續存在，為應當，故汝父母之家庭之繼續存在亦對汝為應當有之事。汝覺汝不應為無家之子，而汝之竟為無家之子，則汝之存在本身即有所不充足。此即謂汝之無家不特是無一在汝之外之家，而是汝自己喪失了自己之一部。亦即謂完全而無所憾之汝未存在。然汝雖無家而汝以無家為憾，即汝仍有完人之當有家，汝仍有家庭意識，且以人有此意識為應當。故吾人可曰人不能無家庭意識而存在。

二 夫婦之常道與變道

吾人所謂夫婦之常道與變道，乃指夫婦關係以永結為常道，離異為不得已之變道。夫婦關係之所以為永結，根據有三：其一即由上條引中。蓋夫婦由相愛而生子，故夫婦皆愛其所生之子。愛其所生之子，則當以其子之心為心。人子之心未有望其父母之既離者，其理由如止之所論。故夫婦應自愛子之心出發，而力求相愛之永結。二、人皆愛其父母，則子應以父母之心為心。父母相愛而生子，則愛其子，亦愛其「生子」之本身。故父母愛子，亦愛子之生子。故父母必望子之結婚，由相愛以生子。故父母必望（這個必望要從深處看，父母之本心）子婦之相愛。子婦不相愛，自可另為婚以生子，然多為婚則父母之本心必有所斷。願父母之本心必不願有此間斷。故人如愛父母，必體父母之本心，而以永結相愛關係為常道。三、夫婦之關係固基於性之本能，然夫婦之愛情不能只基於性之本能。男女相愛之本身，即可轉出一純粹精神性之關係。此根據在人之能自覺。蓋多與士間，雖可原於形色之慕悅，生理之衝動，以達或結合而相愛之事實。然此結合而相愛之事實既已產生，人即自覺此結合而相愛之關係，而對此結合而相愛之關係之本身，有一種愛。此乃基於人之為自覺之動物，必無產生之一種對象之愛。原始之愛是本能性的，對本能性之愛加以自覺，而生之愛之愛，則是超本能性的。此必須細加辨別。原始之愛是滿足個體之欲之念，然對愛之愛一產生，即超越滿足個體之欲之念。此種愛之愛之出現，其機甚微，而其效則至大。其首先之

表現為一人欲求其本能欲之滿足時，須照顧對方。此點雖在快樂之心理中先言之，但彼不能由此再進一步。由此照顧對方，而對對方之心理即有體貼與了解。由此不能肆個人之意以求本能欲之滿足。由是而有節制。由彼此間之體貼了解與節制，及其他之人與人間自然有之互助同情之表現，即使夫婦皆對對方有一種感恩意識，此在中國稱為恩愛夫妻。原始之感恩意識，乃對對方任何相助之行為與心理皆有者，唯通常或不自覺。體貼了解與節制同情互助為一種道德活動，一種善之表現，而感恩則為對對方之道德活動，加以肯定實謝，而謀有以報之之一種善之表現。此乃一更高級之道德活動，可謂為一善（動詞）對方之善之表現，而有一善之表現。由此而在丈夫與婦間之情感之累積，與道義關係之加強。此種道義之關係，乃夫婦之間，不自覺的或自覺的道德活動，之互相投遞互相促進所構成，在性質上，與人與一切道義關係，並無不同。唯此種道義關係，初非是表現於有一原始之生理結合之愛情上之男女之間，故此種道義關係之意識，即限制規範此男女二人，不當隨意分離。蓋此中之道義意識之形成，乃自一對於最初之結合之愛本身之愛順而成，故此種道義意識，亦係保障此愛之愛之繼續。此即謂如有一方欲分離時，其最初之結合本身之愛上所順成之道德意識，即連之替對方設想。此方之替對方設想，並非為對方所決定，而是直接為自己之道德意識所決定。由如此之設想即使非在雙方皆願分離情形下，我如棄彼，我之良心即有所礙。由

此而此種道義意識即足以阻當單方之見其意違，而通仰限制規範其本能欲之向外亂性與泛濫。以至於對方已死，猶念對方之忠義，不忍變棄。由此而有所謂堅貞之道德。而一方之堅貞亦可引起對方之感慕，亦以堅貞相報，由此而有所謂貞之道德。此正信本身又為一持續堅貞之力量。此堅貞貞之道德，乃以夫婦之道德意識，規定本能衝動之產物，其在道德價值層次上居一更高之位。男女之間從本能欲出發之愛，通過愛之愛，至道義關係之形成，至道義之限制本能欲，整個是一道德生活之發展歷程。在常態之婚姻，此種發展乃為無間隙而逐步上升者。至無自強而道義關係乃居主位，本能生活即統於道德生活，而夫婦之道即完成。由此種完成，而夫婦間之關係，不特是出自欲望的，不特有強情的互助，而且真有人格的崇敬，古語所謂夫婦相敬如賓之意，正當從此階段了解，或從準備化夫婦間之關係及此階段之夫婦關係上了解。人之婚姻關係，不能發展至此最後之階段，終是一種不幸，終是未得運行其應備之軌道。其不能發展此最後階段之責任，不不由當事者負之，而人類應設法使一切人婚姻關係得運行其應備之軌道。故男女關係應以永續堅貞為常道。

在現代現實之社會中，以人類心理性格及社會關係之複雜，夫婦間不免有離異之事。離異固不必為不道德，然要是一種不得已。而為一變道。人在通常之情形，皆應遵循常道。在特殊之情形，可行變道。行變道亦有不得已之理由，此理由或極為特殊，他人不能了解，則

論家庭之道德理性基礎

吾人必自覺此理中之無可起，乃可行變道。且吾個人雖行變道，仍不得因此否認有常道。常道是理想之社會人人所當遵，人人遵之皆無誤者。變道，則在理想之社會中無此道，在現實社會人或違之而後，或違之而不後，亦以其人之道德能力為判。故常道可無到，變道不可無到。不常人違特殊之境，或不能本一特殊之理由以行變道。行變道非即不道，變道無不義。故原一切之人行常道不可。持一切之人行常道，或成不道。動輒責人之行變道為不道，乃刻薄之人也。惟如有人處可行變道之境，而拘執自己以行常道，如中國過去之女子，以自覺此變道為人類之常道，遂有對不滿意之婚姻皆隱忍，才對方之良心皆不計較，而仍守此夫婦間之常道之常道，始終自己以為此常道之例証，使此道不絕於天壤之間，以為世範，則不為一更高之道德。在此點上其道德不僅有個人意義，且有社會意義與宇宙意義。此吾人亦可了解過去何以有貞節牌坊。而貞節牌坊上之所以有貞以留于天壤言頌之故，即在於此。吾人可指過去獎勵女子貞節，雖不免過度，如未嫁守節少年守節之類，或不免苦常人之窮難，而待於人情。為之者不必出於自動之道德意識，而唯是思社會之獎勵，博身節之美名。與吾人終不能否認有出於自動之道德意識而守此最高之夫婦之道之女子，其人格應被尊重，吾人必以為之為難能不以為一般人之訓可也。據之非更高之道德不可也。吾人以難能者責一般人，則對處變境之人之情，不能由怨，殊於刻薄，古所謂以理殺人固有所之矣，此責人

苛之不可也。然於難能者之不加以崇敬，竟至於以難能者之道德行為皆非道德行為，則顯則善之等級，尤不可也。君子尊賢而容眾，則不泯善之等級，亦無苛責之弊矣。

五 孝之形上學根據與其道德意義

中國五時代有非孝之論。社會學家謂野蠻人有殺父母者。又舉古今中外，人對父母之孝之程度，有各種不同，以證重孝為某一特殊社會之道德。哲人中和相推圖者謂在理想國公夫婦，則子女以高一代之一切老人為父母，將無所謂父母以教其孝。中國之原有為之大同善，亦為此論。在中國今日一般之世俗，則順自然之感情，仍一孝父母為應當者。然吾則將惟順道德之理性，以論証孝之為應當。孝父母為任何社會中之人應有之普遍道德。

人當孝父母之理性根據，不在父母對我是否愛。父母愛我，我國當報以孝；若父母不愛我，我仍當孝父母。此孟子之所以稱齊之說注於昊天。齊之說法，非慈父母之不愛之，而是其愛父母慕父母之意，無所底止，透過父母之心不過承受其愛者，即一直上升，而寄於慈慈蒼天也。吾為此言，其意謂人之孝父母，根本上為一反我生命所自生之本之意識。人何以當父母，固人必須超越自己之生命以觀自己之生命。（此種超越自己以觀自己，乃為善之本，吾人已在他處論之。）而人超越自己之生命以觀自己之生命，即必須一認識我如是之生命之存在，自時空中觀之，非自始即存在者，「我」或在本來以前，我不存在。我之存在乃父母

所誕育，父母之一創造。此中縱謂我未生前原有靈魂或何種耶識，亦與此問題不相干。蓋
雖我原有靈魂，然單純之我自己不能將我之靈魂化為如此現實存在之一生命。如此現實存在
之一生命，仍為父母之由愛情而結合之統一的努力之一創造。故此現實存在之我之「現實存
在性」之最初之所有，其根據仍不在現實存在之我，而在父母。我初不在現實世界，父母之
在現實世界生出此現實存在之我，對現實世界言，乃是在無中生有。父母未生我，我在此現
實世界即等於零。當我在此現實世界等於零之時，則足致我之生之根本動力惟在我之父母之
心中，此時只有「在我父母心中」之足致我之生之根本動力之現實存在，而無我之現實
存在。而此時致我之生之根本動力，又為彌漫於父母之心中，不能指定其所存在者。故吾人若
超越此現實存在之我以觀我之未生以前，則唯有父母而無我，我即在父母之中。此是現在父
母未生我之前，我無在此宇宙之現實存在性，我之在此宇宙之現實存在性乃分於父母之現實
存在性而有。當我尚未現實存在時，即唯有此父母之現實存在性。如此時說有我，我便是一
無我之我，忘我之我，以父母為我之我。在現實世界中人皆知愛我。然道德生活之開始，即
為超越單純之自愛而愛他人。人能愛他人之根據，在能忘我而以他為自。人之所以能忘我
而以他為自之愛，其根據在何處？人之以他為自之愛首當對何人表現？吾人可答曰：人之所
以能忘我而以他為自，其根據直接現在吾人本有以他為自而忘我之仁心仁性，然亦同時即由

於父母未生我以前我原是一無我。當父母未生我而無我之時，如要說一我，此我即為一以父母
為我之無我之我，忘我之我。吾人本有為無我，我本由忘我之我，無我之我，而以父母為我
之我。故吾人今之此有我之我復能超越其我執而忘我之我之有之父母之前而以父母為我
。由是而吾人欲以實現其忘我而以他為自之仁心仁性，將必先表現為在父母之前之自動的
將自己之現實存在性，還歸之消納之於父母之現實存在性，將對自己之現實存在之愛推上而
成愛父母之孝。而念「我之由父母生，初不有父母而無我」，即最直接之引發我今之無我忘
我之意識，使我之仁性我之無我之我忘我之我呈現者。故中國古人總說對父母之孝即人之仁
心最初呈現發芽處，其涵義實甚深遠。吾人由此可知：孩提之童無不知愛其親，乃一自然
之令理之愛。兒童固不知此許多道理，然彼不自覺的依此理而愛父母。起兒童之自覺之此
理，在後面規定引導兒童而為其本性，使之不能不愛父母。由是而吾人亦可知孟子說此言，
乃係必黑之道德理性如說之必黑命題，非自經驗之歸納而得之命題。如從經驗之歸納得來，
則天下古今之兒童何限，我將何所根據而知其在本性上皆能愛其親。今人謂兒童之愛其親，
是愛其親之乳，愛其親之撫以衣食之習慣而來，此乃純自後天看之淺薄論調。最近漢語亦子
目母懷分出時之啜啼一聲，即表示對母懷之依戀，此便是孝之根苗。此語含義甚深，但須善
會。落入唯物論之解釋，便不可救藥。此啜啼一聲所象徵之意義，不是捨不得母懷之溫暖，

而我要反本，反自父母未生前之本。此所謂父母未生前，莫有我，但非一切莫有。禪宗要人想父母未生前面目，以達無寄之境，與此處用意全異。吾人今要人認識者，是在我未生前，雖要有如此之現實存在之我，然有父母，我在父母之中。此時之我是一無我之我。忘我之我，同時以父母為我者。唯如此，方可說孝子忘我以事親，即所以顯此忘我之我。依此說，人要顯其忘我之我，第一步不能是破執觀空而只能是在父母前盡孝以忘我，對父母致其愛敬。此中有愛，因須體親心故。此中有敬，因是自我之超越與收斂而表現卑順故。此是人之最原始之愛敬。此愛敬是愛敬父母，同時即是實現那超越的無我之我。此種愛敬可一直通達父母而及於無窮之父母，及於使我有此生之整個宇宙。于此吾人如不落目在父母祖宗與萬物之一箇體之分列上者，即可再進一層視父母祖宗與萬物之全體，整個之宇宙，整個之乾坤，即我之父母。在我未生前，我之無我之我忘我之我即在宇宙之中乾坤之中。由此吾人亦可對整個宇宙致其愛敬。此即張橫渠所謂對天地乾坤之孝。亦即禮記所謂報本反始之意識。

由上吾人言超越的無我之我，在我未生前，即以整個宇宙為我。然父母之生我宇宙之生我，自現實存在上言，乃一創造。此創造之所以可能，由於父母或宇宙現實存在狀態之一自己超越，由自己超越方轉出我之現實存在。此亦即可謂是「初」以生我之父母與宇宙為我之超越的「我」之自己超越。父母宇宙之自己超越以生我，其生我，是一種善之流行。因

而我生以後，我即承我之生命之延續。我即以使我之繼續生為善。我以我之不斷繼續生為善，我即必須肯定父母宇宙之生我為善。如我真相信父母宇宙之生我為不善，我即不能不嘗以某種續我之生為善。故除離自殺者，無理論根據以謂父母宇宙之生我為不善。父母宇宙之生我之為善，不必由父母宇宙之自覺其生我為善而生我。父母宇宙之生我之行為，可為自父母之本能，一宇宙之自衝動出發。然父母宇宙之生我是自本能與自衝動出發是一事，而此自本能與自衝動出發之生我，自我之自覺者來，必肯定其為善，否則我應立即自殺。父母宇宙之自己超越以生我，是一種善之流行，即初「報父母與宇宙為我」之超越的「我」之自己超越而呈現為此現實之我，乃超越的「我」之善之流行。然父母宇宙之生我雖為一善之流行，彼未嘗自覺其生我之為善而生我。故父母之生我，但對我之自覺為善行，而非對父母本身言為自覺之善行。由是而使單純的現實的「我」如此呈現而自然生，對「報父母宇宙為我」之超越的「我」，亦非自覺之善行。然父母宇宙之生我，對父母宇宙本身雖非自覺之善行；我自覺父母宇宙之生我對我之為善行，而肯定此善行；念父母宇宙之能自超越以生我，我即報之以我之自己超越以孝父母宇宙，則為自覺之善行。故自然之愛子，單純之現實之我之如此呈現而自然生，皆不必為道德之生活，而孝則為道德之生活。孝之為道德生活，乃由超越的「我」之兩重超越。超越的「我」既超越其對父母宇宙之「我」以生我，而又超越對現實之「我」以孝父母宇宙。報父母宇宙

為我之我是一無我之我，此無我之我自已超越而有我。此我之自已超越而重現無我之我，重現之謂反本。然此中之道德價值，唯表現於反本之反上。故真本之本，不在行反之本上，而在能反本之「能」之本上。（此語重要）原始之無我之我，乃執父母宇宙為我，此是我不自覺的無我之我，若無所謂自已超越之事，即無善，由此無我之我之自已超越而生我矣。不自覺的生我，然此中有自已超越之事，即有善，惟非自覺的自已超越之事，即非自覺的善行。非自覺的善行以後，而又超越此對現實之我之執，以使我無我之我重現，乃為自覺的自已超越之事，自覺的善行。此無我之我之重現，則有表現於對父母宇宙之孝思。此種對父母宇宙之孝思，乃超越的執之超越其對父母宇宙之執，以生此現實之我，而又超越一對此現實之我之執之表現之開始。故此孝思乃超越的執之自性之真顯之開始，乃一純粹之精神活動之具體獨立。

然父母與宇宙，吾輩可同樣尊其孝思，宇宙亦可謂我之父母。然華言宇宙，人恆易落入自然宇宙之概念。在我生以前之自然宇宙，目現實上觀之，乃無含物質性生命性精神性，而物質性尤顯著者。而直接以此自然宇宙為我之父母而尊其孝思如自然宗教，乃一入路上歧途。蓋我非直接由混沌之自然宇宙所生，乃直接由父母所生。自然宇宙中足致我生之動力，必透過父母之生命精神乃有助於生我。則我之能透過父母之孝思，以言對宇宙之孝思。而父母之能生我，主要依其為有生命意義精神意義之存在，而非依其為物質意義之存在。故一透過

父母以有助於生我之自然宇宙上所含之主要意義，亦為生命精神之意義。由是而我之透過對父母之孝思以看出之自然宇宙，乃為一具有生命精神意義的宇宙。由如此之孝思所顯之超越的執，方為真表現其生命精神性之我。故人之反本意識，只能先反於父母之本，由此以反宇宙之本。方顯自己之能反本之反之本。唯如此之反本，乃能真反於自己或宇宙之生命精神之本體，而顯超越的執之生命精神性。唯如此之反本，乃人之最直接而自然之反本之道路。西洋基督教思過對父母之孝思，而要人反於宇宙之生命精神之本體，此即上帝。但說上帝，使要說上帝所造之天地萬物，無不透過對父母之孝思，只故眼外看之天地萬物其生命精神意義不若其所含之物質意義之富，則與一上帝之為一純生命精神之本體之觀念上有一矛盾。因而由西方之宗教意識順下來，或為以研究物質即研究上帝，由此而促進近代之科學。但自黑科學以研究物質為本，即毀了對生命精神之本體之上帝之虔敬。否則要人先歸棄物質，以便接觸生命精神之上帝。後者乃真為西方宗教精神之可貴處。然此要先走地敬的路，而後人人自無可備之直接以反本之路。中國人之拜天地萬物，于物質亦拜，表面為自然宗教，表面較基督教為低，西方人於此但有歎斥之意。然彼不知中國人乃透過孝父母祭祖宗以拜天地，故天地皆生命精神化矣。由孝祭所培養之宇宙意識，正為最高生命性精神性之宇宙意識。而由孝以進入宇宙之生命精神之本體，乃人人可備的直接自然的道路。其中既已含道德意

義，亦已含宗教意義。大約在生前之孝以道德意義為主，死後之孝與祭，即以宗教意識為主。在儒家所教之孝之最高義中，乃要人在父母前絕對忘我，舍命唯有父母。此是一日我之絕對超越。孟子言齊之大孝，曰好色當貴皆人所欲，而齊則五十而慕父母。此即謂慕父母可使心歸一切現實之欲望中解放，而實現純粹之精神生活也。

無異通過一絕對之孝，又不必否定一切現實之生活，否定現實之生命之繼續。蓋由孝之義而忘我，純以父母之心為心，則為人子者，同時了解體貼及父母之望我之生命之延續。父母望我此子，即望我此子亦生子（即生孫），其望我之生子，亦表現自然之道德理性。蓋父母以生我此子而愛我，即以生子為喜。父母自以我生子為喜，即必以我之生子為喜。父母之望我此子，即直接肯定生子之為善於其所生之子，故父母之望我生子為喜者，合自然之道德理性者。由此而我以父母之心為心，遂有繼續此現實生命之義務。由此義務，即又保證繼續生子之要求為正當。故孟子一面謂齊五十而慕父母，一面又說齊不告而娶為無後也。此中表面有一矛盾。人但順出其自然本能之結合生子要求，本非自覺之善行。故教人超越本能之道德家宗教家，欲人之實現超越的我，必要人絕男女之欲，此原為應當者。乃人性離覺之自然結果。黑人絕男女之欲，則必以父母之生我亦出於男女之欲，而為罪惡。故宗教家使歸於人類始祖即犯罪，由此而教人超越家庭之愛以事上帝，此是宗教道德之必如此發展。故

佛家亦要人出家。惟自此點上措思，乃能知宗教理性之本質。然以父母之生我為犯罪之一念，又違背吾人最原始之孝思。吾人可謂在另一義中，如吾人有通于神之道路，原始之孝思非必無不可違背者。然如吾人欲肯定吾人最原始之孝思，則吾人不能以父母之生我為犯罪。如父母之生我非犯罪，則父母之望我生子非罪惡，而我本孝思而體父母之心以為心，則結婚生子以延續生命，成我之道德義務。我通過此道德義務感以結婚生子，則我之自然本能欲，雖道德義務感之印可，而本能生活亦道德生活化，而結婚生子乃為自覺之善行。由是而現實生命之延續，乃不復見為自然者，而為應當者。故肯定孝之作用有兩方面，一方面是使超越現實之我而以父母為我，以超越本能生活，實現超越的我。一方面通過父母與超越的我，以印可本能生活，使本能生活合道德意義而昇華成道德生活，而孝遂為只服從道德理性之超越的我與有本能欲之現實之我，統一為一夫之道德生活，並將形上之我與形下之我溝通而一貫之者。由是而孝不持是反本，而是成末，不是要歸於過絕自然生命之流行，而是要順應自然生命之流行。然順應之時，是以道德理性規範之條理之。故不孝父母是罪過，孝父母而不自愛其身、父母死而哀毀過情，傷父母之遺體，亦成罪過。保此遺體而不能踐形是成賢成聖，亦是罪過。此中條理為端，而皆所以一方實現超越的我成就孝，一方成就自然生命之流行。中國先賢極高明道中庸之教義，之高於西方與印度者，亦由此悟道。

以上由道德理性以建立孝之為應當，乃旨在說明孝之絕對意義，此義謂無論父母是否愛我，我皆當孝。此為但自我一方說以表示孝之為無條件。如曰父母一而說，則父母未有不愛子者。孟子之生即本於父母之愛。其生子即肯定子之生，肯定子之生，即肯定子之成其生。故父母在本性上，未有不願養育其子女者。大多數父母之自然願養其子女，此對子女慈愛，亦自然之合乎道德理性，表現自然之道德理性者。父母之不慈不愛其子女，乃父母失其本性。父母如自然慈愛子女，子女固當盡其慈愛而盡報之以孝。父母之不慈愛子女非其本性，而由其本性有所蔽塞而未表現。則子女仍當知父母之本性非不慈不愛，且既深信其本性原慈愛我，則當信其本性時時可表現，而使之表現以復父母之本性，其責任不在我。由此而父母之不愛我，我不時不當不孝，而當更由孝以感格父母之心，使父母復其本性而免于不慈之過。而人對父母之本性，真了解或相信者，則同時信其必可表現，而我之感格必有致。真信我之感格必有致，則但一往致其孝思而不期其何時之有致。一往致孝思乃諸采己者。不語己，亦不期致於何時。凡期致於何時，皆向外用心求諸人者也。一往求諸己而不期致，則信之所在，誠亦隨之。誠之所在，有信而無疑，則無論自外觀其誠信是否有效，然其內心全是一片誠信，無間隙以容此懷疑，則不見有真不慈之父母。故子女終無所怨，而愛養無極，直通于天，此或舜之所以既法才又天之另一義。既法者非失望之感覺，乃誠信之極不見其效而

又不可不致，唯是一往自責其誠信不孚而內在的感動，故既法也。此義不僅可用于對父母，亦可用于對一切人與天下國家，宜細體會。

最後吾人將就日父母方面說，吾人將謂夫婦之愛如項亦道義關係化，即須以看子女為其重要之責任。子女之誕育，常言為夫婦愛情之結晶，然自哲學上言之，即愛情之客觀化。夫婦之愛情，使夫婦之心身成統一體。此統一體之客觀化，即子女心身之統一體。吾人前言夫婦相愛而成統一體，即皆有愛之愛以維護此統一之意識，由此使夫婦間關係日道義關係化。然子女為夫婦之愛之客觀化，故子女生而夫婦間之愛之實，即由此愛之客觀化之子女而促進。此即謂夫婦間之情誼即通過對子女之情誼而促進。而夫婦間之情誼係直接之情誼以外，尚有一種以對子女之情誼為媒介而生之情誼。對子女之情誼為夫婦之情誼之媒介，夫婦間之情誼即間接化。此種夫婦情誼之間接化，宛若造成一夫婦之距離。然此距離同時增加夫婦間之敬意，使夫婦關係更成一切起見士和情之關係。蓋夫婦此時同愛其愛之客觀化之子女，由子女之為一獨立之存在，即更意識對方之為一獨立之存在。兒女和情主宰之夫婦關係，強不克注目對方之身體，以對方之身體為滿足欲望之具。然有子女以後，則注目于子女之身體。子女之身體之基本質素，由我與對方分出而趨成之統一的身體。然此身體非男女本體之對象，蓋此身體為我與對方之愛之客觀化。吾人已言對愛之愛非自欲望出發，而自自覺出

發，其中有純精神之意義。故夫婦對子女之愛，亦有純精神之意義。愛子女之身體，即愛一不能為欲望對象之身體之始。此身體有我之質素與對方之質素，然此子女身體中之對方之質素或非欲望之對象，即使吾人之意識對方身體之本身，可化或非欲望之對象之質素，全非欲望對象之意義。以至吾人可言，吾之欲望對方，即欲望之為一能生子女，以使其身體之質素成非欲望對象，而表現非欲望對象之意義者。故由夫婦對子女之愛之出現而愛其子女，同時即使夫婦間減少沖淡其身體之欲望，而逐漸進化其兒女之私情而促進夫婦間之敬意，與其中關係之道德關係化。故夫婦間愈能愛其兒女，愈能認識其對子女之責任，即使夫婦之關係愈道義關係化。而子女之自然成長，自然之身心之發展，亦自然吸注夫婦之對客觀之子女之伸張其愛，而使夫婦之私情更為對子女之情所間接，而道義關係化。由此吾人可了解父母之慈愛對夫婦關係本身之道德意義。

其次父母對子女之慈愛之最初發端，仍自夫婦之本能的愛轉化而成。父母之慈愛仍任過重視子女之身體。由夫妻愛本身之發展，仍不能使夫婦間之本能的愛完全起化或精神化。此種起化，一方得夫婦本身之道德進步，而一方則有待于為子女者之孝思。蓋父母之慈愛為下流者，而子女之孝思為上承者。慈愛之根為本能之愛，孝思之根為起本能之愛。故父母之慈愛為子女所承受而報以孝思時，則父母之慈愛與一純粹之精神之愛相通，由此而

下流之慈愛為上承之孝思所推上，乃不復見為根于本能之下流。此言指子女之孝思，並非現為子女在父母前忘我。忘我而在父母前服侍奉養，即對其身體，而自起其身體之執。故父母對子女之孝思時，即真意識及子女之純精神性之活動。父母即意識及其所生之子女之身體，非子女之所以為子女之本質。由是而父母之慈愛乃可不復見其注于子女之身體者。子女在父母前自忘其身，父母亦暫忘子女之身。由是而父母慈愛轉為對子女之孝思本身之一種愛。由此可更培養出他種對子女之精神之愛。父母以子女之孝思或精神為慈愛之對象，父母之慈愛即漸為化一種起本能之慈愛。由是而父母慈愛之關係，亦成為純道義之關係。由此父母之慈愛之化為起本能之慈愛，而以此慈愛為媒介所促進之父母間之夫婦關係，亦更道義關係化。故夫婦關係之道德關係化，除由夫婦之自身之道德進步以致之之外，子女之孝思有其巨大之作用。由此而吾人可了解子女之孝思對夫婦關係本身之道德價值。而子女之孝思之發展至對父母有一宗教之情緒，由對父母之孝以進入宇宙生命精神之本體或精神時，同時亦即將父母間之夫婦關係向神性化推進。此義暫不詳。

家庭形上學根據其道德意義

家庭中之關係有三，一為夫婦關係，一為父子關係，一為兄弟關係。夫婦是交互關係，父子是因果關係，兄弟是並立關係。夫婦必同時存在，父子必異時存在。父母存在時，子可

論家庭之道德理性基礎

之身體物質之一部。其性。則見兄弟之各成其為一獨立之個體。吾人唯可由兄弟之各分得
此種兄弟身體之物質之一部。以說明兄弟之所以各成一獨立之個體。而各有其性。而不能自
此以說明兄弟之各成其為一獨立之個體。吾人問何以同一父母或同一同胞而生。即可為兄弟
彼此之關係。吾人必須遠過父母或母之生命精神之一貫性。以觀吾人之各為其父
母或母之生命精神。如非在同時。仍表現相當之一貫性。則其客觀所生之子
。雖在為其父之生命。而實兄弟之情之精神性之貫性之變。轉無根據于其父母。吾人認
。然之太難中。有相互之。以他為其之意識。兄弟之有一心共命之意識。此一
。唯其表現之一貫性。當其是父母之生命精神之一貫性。唯其表現之一貫性。當其是
。唯其表現之一貫性。當其是父母之生命精神之一貫性。唯其表現之一貫性。當其是
。唯其表現之一貫性。當其是父母之生命精神之一貫性。唯其表現之一貫性。當其是
。唯其表現之一貫性。當其是父母之生命精神之一貫性。唯其表現之一貫性。當其是
。唯其表現之一貫性。當其是父母之生命精神之一貫性。唯其表現之一貫性。當其是
。唯其表現之一貫性。當其是父母之生命精神之一貫性。唯其表現之一貫性。當其是
。唯其表現之一貫性。當其是父母之生命精神之一貫性。唯其表現之一貫性。當其是

愛之下一貫乃一罪過。或不得已。乃父母之失其本心本性。或未能備夫婦之常道。故因之
而致。其愛之未兄弟姊妹。仍當培養其友愛。教之以友愛。而兄弟姊妹相友愛。則不知之
父母見其不同時所生子女。為友愛所聯貫而統一。則可使之直覺彼等之間愛情之未能有後持
續而一貫之為罪過。此種直覺當為不自覺者。須細心體會方得。由是而子女之和穆即或為增
強父母之情愛維持之力量。反之兄弟姊妹之和穆則父母見其愛情之客觀化之子女之心中。
則亦直覺一彼著目之生命精神之分裂。覺過去夫婦愛情關係之持續一貫為無意義。而此一合
即可削弱夫婦愛情之持續一貫于未來。吾人將以此為兄弟應友愛對父母之道德的價值。
其次。夫婦之關係初日本能欲出發。由此而夫婦結合為一統一體。照在此統一體中。以
有本能欲為之根據。故同時是互相佔有互相把握而執任。此之謂兄弟姊妹情。此和情中表現一
生命之聯合而能持久。此和情一方面通過夫婦間之道德意識。而漸進義關係化。一方面客觀化為
子女而寄情于女。合此二者漸解故生命之沾滯。使精神上升。父母之生子女而寄情于女。乃
生命之順展。子女寄情于父母。乃生命之反本。而子女不斷生出為並立之兄弟。則為生命
之順展而分派。此分派是直覺並立之個體。此並立之個體為異性之其他個體所吸引而成夫婦
。以生子女。順生命之自然傾向。則子女成長即有離父母之傾向。否定所自生之家而與其他
異性自成一家之傾向。而兄弟姊妹之間各以不同方向。異進而就其異性以成并立之家。由此

而有生命之痕跡。然但任此生命之趨向於展開，任其一往下順而分派，凡有所合皆備而于分。即但見分而不見合，而一切合皆只是夫婦二人之合。夫婦于子女皆預知其將離家，皆任其備而于離家，則新覺子女非家庭中之一主要成份，于是夫婦為家庭之唯一二人。夫婦無子女，或有子女而子女無只承生命之下順而分派，則夫婦不能自由注意于子女以自定其愛情，則夫婦之關係亦必由于變化而離于有恆。吾將以此為近代西方社會之家庭意識。然發展之趨向。此路向夫至極則家庭全破壞。在中國先哲蓋知此理，故雖承遺生命當展開，然不只是一任何趨向于展開，任其一往下流而分派。乃于其展開下順而分派之中。復加以一種規範與限制。使之一方展開，一方收斂。一方下順而分派，一方上溯而合原。此收斂而使之上溯而合原之途。即為教孝教友。孝者生命之反本而上溯也，友愛者使之合而為一父母所生而合原也。此中孝是主，友是輔。孝是根本，友是保障，以保障生命之一往下流。然此中孝尚易，而友似難。固于子女輩生出為兄弟姊妹，乃獨立之個體之次第成就。獨立個體已成，其關係為間接關係。——謂通過對父母之關係乃有兄弟姊妹也。——故原有互外而相抗衡之對峙之勢。然友愛與教孝行即不難。教者順相立獨立而個體化之勢，而自定其個體化之趨向，以承諸人格之獨立也。相教是一種繫聯，既攝人與人間之道德活動。然此活動乃順分派之勢而聯繫疏攝之。但須相愛則皆無私。其相教則可各有所私，各有所私而互承認所私為教之一涵義。然承認人

之私乃本于我之愛，故互承認其私之私乃愛之一種轉化或變形。變化為教，而由成人之私，與愛相輔，則人之個體雖獨立而各有其私，相仍而不失其統一與聯繫。由是相教之兄弟姊妹之各與他人結會可不破壞兄弟之情誼。而于其結會不視為家庭之分家，視為家庭之擴大。家庭中則愛滋潤之而擴大，由是而生命之展開，同時是道德生活之展開。由此故孝與友不同。孝項為我之個體，友愛中有教則互教其個體，而不須忘個體。不須忘個體即不悖生命中心個體化之勢，亦不悖生命當展開之原理，而可保生命之展開或道德生活之展開。而非徒是順生命之自然展開，一往不流而分派也。

弟兄之間應互愛互補教，然弟對於兄主于教，兄對於弟主於愛。孟子言孩提之童無不知敬其兄，弟之敬兄與孩提之愛親，初皆自然之道德理性活動。然吾將按於其中之道德理性之根據，而使人自覺之。吾人謂弟之敬兄，與人之當敬長，依于同一之道德理性，人何以當敬長，或於此問題當初思之至久而不得，亦未見古人有論之者，後思而得之。吾人不能說人之當敬長之此根據，只能說在長者之智多於我，或其人位賢於我。蓋敬其智不多于我者，其賢之程度全與我同，但以其長于我一點，我即當敬之。誠然長者之智與賢之程度不及我，或可不敬之。然此乃根據之我不敬不賢不智，而非根據于我之不敬長。故長之本身即有當敬之理。長之所以當敬，在長者之在時間上之先於我而存在。單就謂其在時間上之先於我而存在。

論家庭之道德之理性基礎

不過一事實之叙述。時間上之先存者，以不合當欲之意義。目外而觀一人在時間中先存，一人後存，先後固無價值之涵義。然則吾人何以當欲長乎。故吾人須知吾人欲由長者在時間上之先存在，以達事外中此當欲之理，不能自外而觀，不能自長者本身在時間上之先存在而觀。當欲由長者與我之關係而自內觀之。由此吾人即可發現，當我念及一人之先我而存在時，我即不能已於欲。此理由即在吾人前所謂先我而存在者，對吾人即為理想境之存在之義。蓋先我而存在者，即吾人尚未存在而彼已存在者。吾未存在時之彼之存在，吾可思之，而我亦不可感之。蓋此中根本無感之可能。由是而我尚未存在時之彼之存在，唯在我之理想境中。而我念及我尚未存在時之彼之存在時，我即如在彼時之現實世界中我等於零。我等於零，即我只是一虛位。故當我念一人之先我而存在時，我同時直覺我之曾為虛位。此種我之虛位感，即使我對對方取一承托之態度，同時對於我之現實活動加以收斂。我對之之承托態度與對我之現實活動之收斂，即成就我之虛位感，即我之虛位感呈現之必然結果。然此種對對方之承托態度與對我之現實活動之收斂，即是欲之本質。欲只是一目已收斂狀態，而同時對方亦一承托態度之態度。欲為一純粹之精神活動。其所以為純粹之精神活動，正由於欲于我之虛位感。我之虛位感使我收斂我之現實活動，即使我起這現實之我而忘我。此忘我同時使我對對方之我，而亦承托態度之。然以欲為純粹之精神活動，故欲之所對，亦僅為對方之精

神活動。能之性質與所之性質，必趨向於一致。如不一致，則能同化於所，將臻其能。故人所欲是人之精神而非欲其形體。人固可以見他人之形體而難思欲，然我此時乃念此形體為其精神之表現，而透過形體以直達於精神而對之純欲。故在吾人對一可欲之人之形體之前，但直覺其形體完為一精神之空圓所包裹。由此而其形體亦完若如不可以加以接觸者。我將以此解釋，何以吾人對於可欲之人之形體但直覺對之覺有一不可神海之性質。蓋可欲之人之形體，吾已直覺其為精神空圓所包裹，吾即將此形體精神化。精神化故不可神海也。然亦正依此理，故我對於任何不可加以現實之接觸神海之對象，吾均有將之精神化之趨向。吾人對深遠之事物，即任精神化，而覺其有可欲之處。吾人於晚上見天上之星星，自然覺有一度數。此度數之根據，在其深遠不可測，亦即非吾之現實活動所能達。然天上之星星自其本身一現實之空間言，在原則上非我之現實活動所不能達者。吾固可假想吾之由此地以逐漸上升，而無遠弗屆也。然對於在我未生以前之存在之人，則原則上為我之現實活動所絕對不能達者。故此種存在乃法定其為在我理想境中有定者。在我之理想境中有定者，即為吾之精神空圓所包裹者。故吾念及先我而存在之人，如彼則無不可不感之處，吾即自然覺其在一精神空圓所包裹之中，而為可欲者。此即吾人欲長之道德理性之根據所在。

論家庭之道德理性基礎

後我而存在者。性自然有愛護之意。蓋後我而存在者，即最初存在時彼而未存在者。為未存在之相對已存在之我為一虛位。故我念其後我存在，即覺彼為一虛位時我已為一實位。由是我直覺我當以實充虛位。故之本質是收斂，由虛已而承托對方，實之本質是發揚，充實自己以已實對方。故原發覺已有所不足，實原於覺對方有所不足。彼足而我不足，即以虛承實為敬。彼不足而我足之，即已實之而以實充虛為愛。故為現實活動之純粹超越，實為現實活動之擴張。於擴張中見最初現實活動之超越，實為以現實活動使未有著者，故實性曰慈者弱者負者而施。而年長者對年幼者即覺其多所不足，其年之有所不足者，亦可非發我對之愛。故兄弟對弟即此在年較長之意義本身，使應多愛護之意。

五 慈論家庭或主之理性根據與吾人之家庭哲學之涵義

世之論家庭者，但不先以家庭或主之根據，在男女之性本能。實則此皆但為家庭之所以出現之生理的原因，而非家庭或主之根據。吾人當逆反其說。謂家庭或主之根據，實在於人之性本能。在人之不自覺的依道德理性以實現其道德目的。如家庭或主之根據，在人之性本能，則吾人可試問性本能之發揮與滿足，何必倚於家庭或主？其他動物無家庭，又不嘗不能滿足其性本能？人豈謂性本能之目的在保存種族，家庭或主之根據在使於養育子女，而遂其保存種族之目的。此種功利主義之說，以又以此為子孫而存在，後為其子孫而存在之則

現者之人類每一非手段，而任何代之人類皆為一手段，而目的乃永為外在而不可達者。此種以人類之活動與組織皆為外在之目的而存在之說，終將使人類一切活動與組織皆成無本身價值與意義。且如謂養育子女乃為家庭之說而真，則吾人如能將養育子女之責任付之社會，則家庭即不需要。此即理想社會無家庭之說所由出。且如家庭之目的，唯在滿足性本能之說，則須以上物性之性本能本身乃無位而不可逆者。此身性本能出發，則父子聚處兄妹結婚有何不可。此種潘伊特之說實所由出。今人又以此而亂倫則出種之子不強之說解釋亂倫之非是。此又是一種利主義之說。如依此說則人如服一種藥使亂倫之生殖子女而強，則亂倫未始不聖。又如家庭之根據法唯在性本能，而吾人如以性本能为罪惡，如宗教家之見，則廢此家庭為惟一可能之結論。而父子之親兄弟之愛皆罪惡之結晶，其中無一可令人生感之處。縱或有之，亦實與其他一切人與人之間之親愛之使人生感，毫無殊異。縱然絕對不許家庭或主之根據在法本能之說，吾將進而論其根據乃在性本能之起化，與人之能依道德理性，以實現其道德目的。此吾前文已有所述，今更略總攝而加詳以論之。

吾之所以說家庭或主之根據在性本能之起化以使其道德自實現者，蓋家庭之成立，乃處處根據於性本能之規範以實踐一道德。吾人前所論之夫婦之聖愛固為性本能之規範而為一道德。夫婦之生子，法合於其子，對其子之愛中更表現一性本能之起化歷程。道德自我之實

現歷程。吾人今論此點，當先自自然生命之本性，生物之性本能，說到人類家庭意識。關於自然生命之本性，吾人前多一事（道德自我之建立第三章，商務版）曾謂自然生命之歷程，根本為一耗費之歷程。生命之每一動作，皆對於其身體中之質力有所耗費。故生命之歷程，即生命本體來自物質中解放而趨越之歷程。而生物之性之本能之滿足，尤為生物之體中之質力之耗費。耗費之而不自覺，以成另一生命之身體。則生物之性本能之滿足亦表現生命本體來自物質中解放之歷程。耗費之而不自覺，乃另一生命。可謂為其自身之生命之外而化。外在化之生命之歷程與自己同而共樂利害不直接相關。故外在化之生命，但於自己之生命之理之所致。或唯其自己生命之理之通過自己之身而再度實現。自己生命之理之增加上表現之則知。故性本能乃係于生命之理之相續表現而成立。此理以生物之體中之質力之耗費與否，為神農其自身而表現之憑藉。故性本能之滿足，乃自保其身之本能。在保證之本能前，生命之理之質力之喪失，而為一生命之理之神農而別求有所表現之理。此是生物之理之質力之執着，在生命之理之神農前之應與解放。由此解放，生命之理之神農亦成就。而生命自身則日益夫其所執持質力而趨之死亡。然此種性本能之滿足，明為近死之信託，而生物趨向死亡之迫迫者，且于如是之滿足中感樂者，則以生物趨生命之理之神農而夫其所執持之質力，生命之本體即自物質中解放而趨越。如此自物

質之解放趨越。自始為生命本體之所求。一生命之生命本體，亦即其所依之理之全體。故其趨生命之理之神農而耗費其質力，故為此理所主宰，彼即向生命之本體趨歸，由趨歸故感樂也。

然生命之歷程，雖無物日其動作與生趨越之，皆一自物質中解放而趨越之歷程。然彼欲維持此歷程之繼續存在，則彼不能一任耗費其所攝聚之質力。欲其耗費之繼續，則必求相續之新攝聚。由其求相續之攝聚，遂有飲食以補充。飲食以為攝聚，生趨以為耗費，相依如循環之一味，則生命可永繼續。其一如是之日物質中求解放而趨越之歷程。然彼不斷重攝入物之攝聚中以求趨越，則永不得趨越。真欲求趨越，則不當攝入。真願攝入，則不當趨越。此中有一根本之矛盾。然生物之自性即根據於此矛盾，以成就其飲食男女之生活之相續歷程。此矛盾之可以下視為矛盾者，以自然生命乃既非真求趨越物質亦非真願攝入。彼以攝入為趨越，故非真攝入。彼趨越攝入，故非真趨越。皆非真而相更迭，則於其時表現之攝聚或耗費二種活動，遂相容於生命之進展歷程中而不矛盾。其不矛盾乃係於生物之生命歷程之非能真求趨越，而達生命本體之所求。故自然生命之自物質中解放趨越，唯有趨越死亡。唯死亡乃為生物之能用之質力之耗費至盡，而亦不能有所攝聚之時。死亡之在生物界乃生命自物質中解放趨越而遂歸生命本體之唯一路道。

其在人類則不須以死為唯一目的。故超越之唯一路道，此乃一路道之呈現即有呈現於其性本能之趨化為愛性。情本能之滿足要求，表現為本能的愛。而人之自覺此愛而愛其愛，則非復本能的愛。此中之自覺之愛之所對，最初為本能的愛而與併展。其自覺的愛之所對乃如是之一結合，而此結合之本身則為超越之個體者。故此自覺之愛之自身乃純自精神之自我發出，雖與本能的愛併展，而目的為自上至下以籠照本能的愛而提昇之，以使夫婦關係道義關係化，如吾人以前之所論。此精神自我之所發出之自覺之愛，本身自始在性質上即為自現實我之個體之身體超越而解故而有者。中有毫厘之辨而千里之隔，白夫婦間有愛情之存在，故其所生之子女，不僅為其生命之外在化，且直覺之為愛情之客觀體。自外來觀，父之母愛其子女，與生物之愛其子女，以同樣於一生物之保種本能。然此中仍有毫厘之差而千里之隔。蓋生物不能自覺，即不能自覺其子女為其身體以外之另一身體，其個體以外之另一個體。故其育其子女，只是單純的自保其身體之活動之增長。此增長固使之超越其自保其存在之活動。然彼不自覺此超越，以其不知其身體與子女之身體之分離，其個體非子女之個體也。然人則自覺子女之身體與其身體之分離，其子女之個體非其個體。由是而愛其子女，乃自覺其自己之能超越自己之身體個體而有所愛。此愛固原於本能的愛，然其自覺此本能的愛後引導之，自己能超越其自己之身體之自覺，則不原於本能的愛。自此覺初固與本能的愛併

展。然此自覺既自覺自己之能超越自己身體而專其愛於外於自己身體之子女，則此自覺同時為自定此一超越自己身體之趨向，而加強此超越自己身體趨向，以引導其本能的愛以一直向非之子女而注者。在單純之生物性之愛子女之本能，但與其自保之本能互相限制。其自保之本能出現時，愛子女之本能即退縮。故此愛子女之本能，自有其自定之限制。然人以其自覺心之故，此自覺心根本以肯定一超越自己身體之趨向，為其性質。故此自覺心與對子女之本能之愛併展時，則自覺心即引導而加強此對子女之本能的愛，一直向子女之趨注而自覺的壓抑其自保之本能。此種壓抑自覺心之本能而發展，在原則上可為無限者。此即可以解釋人之父母何以有自覺的為子女而忍受一切苦難，以至於死亡之事。而其他生物則不能。故在生物之生殖與養育子女，唯是自然生物命之自求自保之備解解放超越之表現。而人之愛其子女，則為自覺之求其自身之物質之備解中解放超越之表現。前者亦在自保與併展，飲食與男女之生活中流轉。而後者則能以自覺從進對子女之本能的愛，以戰勝降服其自保之本能，而更趨向於完成一生命目的之備解中解放超越之要求。生物之役於自保之本能而不能自覺的為子女犧牲，乃所以避免死亡。死亡真避免，則生不得超越。故生物唯由其終于死亡以為超越。然人類之類自覺的為子女犧牲，則本於戰勝自保本能，而不求避免自己之死亡。吾人須知此何之自己犧牲，以至輕微之痛苦，皆一應戰勝自保之本能，皆使自己進

死亡，而其事實上，皆一種不來避免死亡，而自覺的迎接死亡之表現。故父母之自覺為子女抽絲，乃在生命中接受死亡。在生命中接受死亡，即在生命中超越物質之攝繫要求，得生命之超越。由此而亦由死亡以使生命超越，而在生命中超越死亡。生物之生理乃所以使其生命外在化，其生命之理得伸展。其生命之理之伸展，以其自身之實力之分為憑藉。然生物以不自覺，故於其所生之子女雖之有自然之本能之愛，然彼不知其子女之超越其自身而為另一個體，則亦不知此子女之與其自身之生命表現同一之理。彼不自覺子女之與其自身生命表現同一之理，則一子女之生命但其自身生命之理之同一則證。而彼不能在于子女之生命中心見與其自身生命同一之理，亦不知其子女之生命，即自身之生命之伸展，而於子女之生命中心見其自己之生命。因之，彼不能知其子女生命之伸展，在一意義上，即同於其自己生命之伸展。彼亦不能知其子女生命之存在，即其自身之在一意義上之未嘗死亡。由是而彼亦不知抽絲自己以維持子女之生命，即所以使之自覺其未嘗死亡，而感其自身生命之永恆。然人以能自覺之故，則能一方知其子女之生命亦超越其自身之生理之伸展，則能將彼與其對等而于對觀之，而知其同為一生命之理之表現之一例證。由是而入生能自覺其自身之生命與子女之生命之一貫，子女即其自身之生命之理之伸展而表現之一生命。而又覺子女之存在即其生命未嘗死亡，其為子女之自覺的抽絲，一方是其生命之自覺的攝繫中超越解脫，故其抽絲以

超越死亡，而同時即是成就其自身之生命之伸展，於子女中無見其自身，成就其自身生命之永恆。同時由若人之在子女中無見與其同樣之生命而彼又是一客觀獨立之存在，故吾對子女之愛而子女親注之時，遂與欲俱。蓋子女有其生命，復有與其同樣之精神。凡對獨立之存在，皆可使我收斂自己而引發欲。而凡對獨立之精神，則欲得其所對而得維持。而由我之對子女，肯定其有精神，而對之有欲，則我不復只視子女為我之生命之外在化我身之一部物質之分出所成之物質的個體，子女亦遂不復被視為夫婦間之生理結合之產物，而重視為精神性的愛情之客觀化。由此而夫婦間之自愛其精神性的愛情，轉化為對子女之精神之愛。由此而父母與子女之關係，即完全道義關係化。此種道義關係化，雖使父母對子女之表現禽獸性的欲求為不可能，而禽獸性之無所不從之性本能，即受此道義關係意識之規範而被超越化。而兄弟姊妹之間之必無相殺，以使生命趨于展開，展開而與其家之子女結伴，故即與之慎康而由其私。吾人上亦有所論。而此種由其私之故，即復規範兄弟姊妹之各有其配偶而不相亂，其又依于原始之可隨處泛濫之性本能之節制與超越化。此種父母兄弟姊妹之配偶關係之不相亂，乃人類異于禽獸之性向之最原始的表现。人倫之始亦家庭之始，家庭之始即同於禽獸之本能之節制與規範與超越化之始也。

吾人上已論家庭之成立之根據，不在性本能之義。世之論者但知無性本能則無家庭，而

不知性本能本身根本不能為家庭或主之根據。性本能至多為家庭或主之質料因。而家庭之所以為家庭，其開始一即在制現此質料。家庭之所以為家庭，純在其形式；此形式乃人之精神活動道德活動已建立以約束後防修原始之性本能，並實現吾人之精神活動道德活動之道路。此路道德是吾人精神活動道德活動為其自身之表現而開出。其或主之根據亦唯在其自身。吾人可言家庭之形式為性本能之上層建築。然此建築之鋼骨唯吾人之道德性。吾人可言人類先無性本能，則無家庭。則人之有性本能亦可言為家庭出現歷史的原因。然家庭之所以為家庭者，在其形式。而此形式之出現，乃對於原始之同禽獸之性本能，先加以制約之努力而實現，亦即以一反原始之性本能之姿態而出現。先反之而後防修理之以現之，乃見此形式。則此形式自發之根據則有在。吾人但可言吾人之精神活動道德活動修現，其性本能上之能結果，即顯此家庭之形式。而不可言此形式之根據在性本能。吾人但可言吾人之精神活動道德活動之表現於家庭中，即家庭中精神活動與道德活動。而不可言家庭中精神活動道德活動之直接為性本能之變形或昇華之產物。吾人可言家庭中精神活動道德活動，乃所以實現性本能之形上學的意義，而不能以家庭之精神活動道德活動之意義，為可實現之性本能之現實的意義中引出。故吾人真論家庭或主之根據，不能著眼於家庭或主之質料因，而唯當著眼於此形式因。不能著眼於其歷史因，而唯當著眼於其成就因。

家庭之形式，為夫婦之形式、父子之形式、兄弟之形式等。然此形式之保持，唯在夫婦關係父子關係兄弟關係之持續上。形式不保持則同于無形式，故唯其持續之所在，乃形式之所在。今由方之新實在論與國內之馮友蘭氏等之論形式與吾人有根本不同之點在此。持續為自覺的保持與持續的精神的努力道德的努力之表現。故此形式皆此自覺的精神努力道德努力之表現，而為此種努力所支持與保證，而不能虛懸。由是故此形式雖不在家庭中各個體人之現實狀態上，而為超越人之個體之現實狀態者。然此超越的形式並不能離各個體人之精神活動與道德活動而獨立，乃而在於人的精神活動道德活動中者，亦即而在於發此活動之精神自我道德自我者。在家庭中之各個人，各以其精神自我道德自我體驗此形式保持此形式，而共建此家庭。故家庭之意識即一維持家庭之形式之問題。而每個人之家庭意識，皆使其在家庭中超越其個體而籠其個體並調整其個體與其他個體間之關係。故其家庭意識維持家庭形式之精神自我道德自我，即一起超越其個人之現實個體之我，而為一起超越的。由此超越的我以觀現實個體之我，即自覺其為家庭之分子。此一分子之一切行為，皆當受其他家庭分子之行為所規定或限制，以不礙此家庭之存在。由是每一家庭之分子對其他分子皆自有自己之精神自由性，而相互之間則有同情互助相敬之事。然此對現實之我之個體之制對性，而乃超越的或之志實於家庭之形式，並實現其意志之道路。故此超越的或之制對性，而

同濟互助相敬等亦非徒滿足各現實的個體之欲求，而亦同時是實現超越的我之意志，以保持家庭形式，而充實其內容之道路。而通過此超越的我对現實的我之支配，以觀此現實的我，則此現實的我都為一方與其他現實的我互相限制規定，一方即皆通過對其他現實的我的肯定而存在。如離開其他現實的我，則我之超越的我对不能實現其意志。而我之現實的我也非在通過其他之現實的我的肯定而以其他現實的我的我之心為心，我之超越的我的乃實現其道德意志，而我之現實的我的乃遠屬於超越的我的而為超越的我的之表現。此中現實的我的之互以對方之心為心，而各表現道德意志，以實現其超越的我的；並不必歸于各自我對其欲求之絕對的否定。蓋互以對方之心為心，一方固包含對對方欲求之肯定，望對方之得所願。一方亦包含對對方道德意志之肯定。由對對方之欲求之肯定，雖可致吾人之自願否定抽性其自己之欲求，以為他人之心為心，又將願吾人對對方之道德意志之肯定，轉而重肯定吾人之欲求。如此之一重肯定之欲求，乃吾人之超越的我的而重超越之事之結果。其第一重之超越，為超越現實的我的欲求。其第二重之超越此我個人之超越欲求之活動之本身。在第一重之超越中，我唯求實現我之初現道德意志為目的。唯經道德第二重之超越，我乃能以成就對方之道德意志為心。我下以實現我初現之道德意志為心，我仍不免有私。此私由我之能超越現實的我的欲求，而

實未超越現實的我的「我」之觀念之執着。而我之道德意志，亦而非最高之道德意志。唯有在吾人兼以成就他人之道德意志為心，而重肯定吾人之欲求時，我有真之最高之道德意志，全無我之私執，而實現超越的我的絕對超越性。而當吾人依于成就他人之道德意志實現超越的我的絕對超越性以肯定吾人之欲求時，則此欲求之肯定，亦成吾人道德意志之表現。而非僅自然之欲求。夫然，故家庭中（社會中人亦然）之各以對方之心為心之結果，不違于各自欲求之自己否定，而只重求他人之得其所願，爭自己之權攝構成各道德心靈之抵觸。而當通于各通過對方之心所望于我而重肯定其欲求。此中唯在家庭中各份子之互以對方之心為心時，既不望自己得之亦不望他人之得之之情形下，然後家庭之各份子之互以對方之心為心時，可通于其施于施其所欲（如在一種宗教徒之家庭），否則互以對方之心為心，絕於不當發展為道德心靈之抵觸，而通于皆窒塞其所欲。而唯當發展為各通過對方之心以得其欲而暢達其生機，使欲求之肯定本身為超越的我的絕對超越性之表現。此即為家庭或工在成就人之道德自我精神自我之中成就自然生命之欲求，而提昇人之本能起化人本能之意義。

吾人以上之論家庭成立之根據，不在單純之性本能，乃自夫婦及父母對子女上說。吾人指出夫婦之性本能以外，自始即有與性愛併展之精神的愛。指出婦女對子女除本能的愛以外，自始即有與此本能的愛併展之精神的愛。至子之對父母之孝與兄弟姊妹間之敬，自始為

越性本能者，吾人上亦指出。吾人意在嚴分由現實之本能之所生及其併發之精神活動道德活動，而由此種精神活動道德活動以進入家庭之形式的理念與越性的自我之認識。此種家庭之形式的理念與越性的自我之存在，在吾人之日常生活中，不自覺其存在。唯由吾人對於家庭意識作一越性的反省，乃能發現此乃家庭意識所必然涵蘊者，亦為家庭意識可能之形上的根據。在吾人之日常家庭生活中，但由吾人之精神活動道德活動皆直接表現于各種家事之處理中，且家庭維持與本能的發展，此吾人不易反察此形上的根據。在吾人之日常生活中，但由自發之精神活動道德活動以進入家庭維持家庭，以呈現此越性的我，用此越性的我之精神活動道德活動以妥頓家庭，而不自覺。我們之所以能如此，乃有其越性本能的形上之根據。孟子所謂行之而不著焉，習與而不察焉，終身由之而不知其道。易經所謂百姓日用而不知是也。自實際上，人但自然的用之而不知之，於是人在反省其何以能自覺的成立家庭時，且易以為家庭之成立之根據，唯在家庭共同的事務，或原始之本能的愛。此蓋以越性自我之所發出之活動初但是與本能的愛同流，故易有此理智上混淆。必須更深層之反省如吾人以上之所為，乃能透上家庭意識之核心，而知其形上的根據。

吾人以上之討論中，越性的我之一名為不可避者。越性的我即吾人所謂天命之性。此越性的我不能圖形化之而想像之為外在之一物，亦不對之作理智的把握。而唯可由吾之精

神活動道德活動之越現實的或之本能欲望以上，反觀而致識之。此中所顯出者，只是精神活動或道德活動，即只有用之可見。然吾人由此用之顯出不窮，在名言上即可安立此體之名。在反觀吾即可即用識體。自吾人之日常生活言，吾人之能否識得此形上的越性的我，與吾人的家庭之存在亦無關。吾人之自覺所出之道德理性，總在規範越化吾人之自然生命而條理化之。然吾人須知吾人之自覺的精神活動，亦有為吾人生之自然生命之本能欲望所戰勝之時。當此之時，本能欲望可轉而利用吾人自覺之精神活動中之理性。吾人之理性不能主宰規範本能欲望，即反回本能欲望中沉墮，而為其工具，以適善化此本能欲望或無盡之貪欲。同時為此一往發展之本能欲望思惟計慮如何滿足之方。此即造成人之罪惡。在家庭意識中，則表現為弱於夫婦之愛，而不孝不弟。或弱於男女之欲，而一任此男女之欲發展，復活隨意淫淫之性本能。此種任意淫淫之性本能，亦可為一陷落之理性所輔導，此亦人之異於禽獸者。然正以人可由此陷落之理性領導本能欲望，於每一本能欲望皆加以認可而重複之普遍之，而人之本能欲望之淫淫乃成無底止者。故人之罪惡可甚於禽獸。唯以人有被本能欲望戰勝之時，而人又有其潛伏之道德理性之新表現，以反抑本能欲望而救出陷落之理性，復其主宰規範之之能力。故人終可不陷於禽獸。此種道德理性之新表現，首即表現為對陷落之理性表現一批評之態度，詳之即詳之為罪惡之念，為投于物於此理性，而於詳之於罪惡之中顯示其自身

同時即發出陷落之理性，而使之起昇復位。此種批評，即為良心之裁判。在良心之裁判活動初時，我即顯為兩種自我，一為降落之自我，一為使降落自我上昇之自我。而吾人對於吾人之超越的目我首先的認識，即在此中認識。良心與本性之名詞，即殊人對超越目我有認識時自然進出於。之名詞。故人顯如無陷落於現實自我之時，超越自我之名可不立，而人有陷落之時，則此名不容不立，如人心之外有道心是也。

至於吾人之哲學的說明之所以必須者，則以吾人在日常生活以不自覺此超越的裁之為家庭之主之根據，而誤以家庭中之事務的共同，或僅本能為家庭成立之根據，則此種反者不勝深入，即不自覺的肯定家庭之當存在。此種思想不足能使人自覺的肯定家庭，則傾此思想之意義而加以引中，則可主張可以容許一切違悖家庭道德之本能欲望之泛濫，而不以罪惡為罪惡，且反以罪惡為正當為合理。故吾人必須建立吾人之家庭哲學，以反對錯誤之家庭哲學，使吾人能在自覺的理性上肯定家庭之當存在。由此肯定以防到違悖家庭之本能欲望之泛濫，此即吾人之家庭哲學之價值。吾人須知此價值，地在消極的避免破壞家庭之主張而不在于其他。至於人之道德活動精神活動，則此種哲學本身並不能負擔積極引發之責任。唯此種哲學將及者引自深處以後，則破壞家庭之思想，無根可立，而破壞家庭之罪惡一產出，即被判為罪惡。吾人之自發的道德活動與精神活動之積極的表現，以正此種之思想之存在，更能推行而

無阻耳。此即吾人之所以言家庭觀念之必須通過自覺的道德理性而加以建立之意。遠此以法，如人根本無違悖家庭之道德之罪惡，或人本直覺家庭之道德意義而根本不疑家庭之當存在，則吾人之家庭哲學亦為多事。吾人反復說明此點，解釋吾人之所以須建立家庭哲學之理由，亦同樣應用於吾人之建立國家哲學，以及其一切之文化哲學。故若純為從教育意義政治意義培養人之家庭意識國家意識文化意識，吾人之所言或為無用處而多餘者。吾人所需之教育政治教育或為另一種。然吾人今日之目的在導人之反省，使之深入以祛除當今之世破壞家庭國家之主張，則吾人不能不備吾人之立論方式以立言。

吾人欲了解吾人上述之家庭哲學，了解家庭成立之根據，即而家庭對人為一必擁有之存在之根據，亦一對人亦恆有之存在的根據。蓋如家庭成立之根據，既在吾人之道德活動精神活動，乃所以實現吾人之道德理性者，則吾人之道德理性為永恆者，家庭即為一永恆者。吾人之超越的裁為形而上之真實，則家庭亦根據之而為形而上之真實之意義可肯定。形上之真實有永恆之意義，而家庭亦有永恆之意義。吾人不能在道德理性上容許無家庭以規範吾人之性本能，否定家庭之當存在。吾人亦不能在純粹理性上否定家庭當存在，因純粹理性不能對當不當之問題有所表示。吾人唯一可否定家庭當存在之根據，唯在吾人之可無性本能。若吾人無性本能，則家庭之形式無所規範，亦無所寄託而表現。然人若無性本能，則根本無人類

之相續生。吾人固可絕棄吾人之性本能，使人類未來無家庭之存在。然如此則未來亦無人，無人乃無家庭，並不存有人即當有家庭。且未來雖可無人，而現在則有人。現在之人皆父母所生，即皆在家庭中存在，即皆對父母兄弟有責任，人對此家庭仍當維持其責任存在而實踐家庭中道德。故家庭之存在與家庭之道德，乃與人所不可離。人存在則家庭存在，家庭之形式對人乃一永恒規範形式，故家庭之道乃人之無所逃於天地間之道。

六 論家庭道德之限制及其與社會道德之貫通

吾人皆知吾人之由家庭而生，而吾人上論家庭成立之根據在吾人之精神活動道德活動。在吾人的超越的道德自我之未實現。故家庭有其永恒存在性。人類社會中不能無家庭之組織，而人盡其道德責任，亦必項目盡其對家庭之責任，盡孝弟之道也。此義固無可疑。然即備吾人上之所論，吾人已可知吾人對家庭中人之責任非平等，且非必皆可得而盡者。猶吾人上之行論，孝弟與友誼始為出於純粹之向上之精神活動，純自自然之道德理性流出者。而孝友之責任為純粹之道德責任。其中孝之責任乃人人得而盡者。蓋人皆有父母，即父母已死或不和所往，仍可有心靈上之孝思與其他具體遺志以盡孝之道。故為絕對之純粹道德責任。兄弟之友愛則唯有兄弟者方能盡之，故為相對之純粹道德責任。夫婦之愛與父母之愛子女之責任則其中之精神之活動均不能欲望停息，故此愛初非依於純粹之道德理性，且非無夫婦無子女

者所能得而盡，故皆為相對者。此二種中，以吾之子女為特定之對象，人對子女之愛乃自然有所集中者。集中則其對子女之愛，易順吾人上所言之自然發展之道路而增強其愛，且由本能的愛而化為精神的愛。而夫婦之愛則以男女之本能初可以任何異性為對象，而泛濫，則不易集中，以增強其愛，並由本能的愛發展為精神的愛。故慈于子女易，守夫婦之道難。而夫婦之堅貞之道德價值亦高于自然之慈。而有夫婦者不必有子女，則慈之責較難得而盡。故夫婦之道之須加講求，為于慈之道。由上以觀，可知孝慈友愛與堅貞之道德責任，價值層次不同，人之是否皆得而盡亦不一。父母為必有，兄弟夫婦子女皆可有而不可不有。若人而無夫婦兄弟子女，則六有孝之責可盡，而孝為家庭責任中最高人所無可逃于天地間者，而亦為最高者。

然人非皆有父母，而父母死亡或不知所往，除吾人尚可體其遺志以行並致吾人之孝思外則直接存父母前盡孝為不可能。而兄弟夫婦子女皆不能必有，則人在世間可成無直接之家庭責任可盡之人。所謂成無父母兄弟夫婦子女之畸零人是也。此種畸零人，人或以為乃無古之窮民而憐之。然可憐而非此中之重要問題，蓋人不可不自以為可憐，而一往寄情于上帝或木石或藝術科學與物質生活之享受也。人亦可以內心之自由與開闢，為世之幸福也。問題在此種人必須求有對之可盡責之人乃能真完成其超越的道德自我之實現或道德人格。吾人今即自

者之所以必欲打破家庭道德，亦由誤認家庭道德之根據在血統關係。然儒家不知儒家表面雖有目此就關係言孝弟之悖，而實則不是。此表在未經理學中最點得明白，故六說孝弟是仁心仁性之關係表現處。吾人之家庭哲學根本在認將家庭之基礎建立于本能欲望生理的基礎關係之說，而以道義關係為家庭成立之基礎，吾人之仁心仁性乃吾人之欲對家庭盡責之動機所自出。正夫從程朱之義說下來。惟由此說，方見得家庭道德與社會道德之原出自一根本，由家庭道德至社會道德非由有血統關係到無血統關係之突變，故吾人既不自限於家庭道德，亦不當因提倡社會道德而主張打破家庭道德。而當認識其中本無衝突，由家庭道德至社會道德，乃兩性質之道德生活範圍之擴大與順展，同一之道德自我或仁心仁性實現其自身之一貫的表現。而吾人之所以當先盡對家庭之責任，其根據唯在吾之生命來自父母，兄弟乃吾降生此世界之一路上之先從之人，吾之道德自我仁心仁性必先通過孝弟以表現。吾之生物性之本能欲望之起化，當先在夫婦情與孩提之愛上未起化。而我對我家庭之責任，乃他人不能代我而盡而為我之無常賢之責，故我更不能不先盡對我家庭之責。吾之與父母兄弟之此血統關係，但規定吾之道德責任感最初表現之所，而自始不為吾之道德責任感之本身所以有之根據。惟如此方知吾人對家庭之責任感自始未嘗限制吾人之責任感之擴大與順展。限制吾人對社會之責任感，而家庭道德之實踐所培養之道德意識，即可再表現為對社會之道德意識。二者

但有表現範圍之不同，本無性質上之不同。因而其表面之衝突皆有可化除之道（此無今不能詳論）。而道德行為之道德價值之高下，可只須視其性質之如何，不須視其涉及範圍之大小。除出于自私之動而但限其涉及之範圍，為其血統關係之觀念所限，且初家庭而不知社會者為普通外，人之道德行為之價值之高下，但視其動機之純與不純，能固守善善，而超越其本能欲望者之強度與高度等。故吾機會以與社會接觸之孝子賢妻，本其一念之誠，而所為之可歌可泣之行，其價值並不亞于志且烈士。凡此等等皆指吾人之真正認識家庭道德不自血統關係上立據，其與社會道德之不同唯是表現範圍之不同，而無性質之不同，固以實現吾人同一的道德自我或仁心仁性為目的，乃能深切了解者。

此外關於某種家庭道德之與某種社會道德之持相貫通，如古人所謂孝所以事長意所以使家，兄弟之連之通于社會中之義，及家庭道德與其他文化意識如宗教禮樂等之關係，其可從進其他文化意識者何在，今皆不及一一論。

附論 父母在兄弟子孫以同居為常道及女嫁男家之理由

父母在則子孫不分居，乃中國之古訓，而西洋不如是。又女嫁于男家，乃中西同俗，而無幾有男嫁于女者。自風俗而觀之，則二者皆無必然。夫婦為家庭之始，則子孫既成夫婦，便可獨立為家庭，何必不分居。男女皆平等，則女嫁男家與男嫁女家，亦皆無不可。此中究

意執為最合道德理性，頗堪討論。

吾人以父母在子孫不分居為最合道德理性，而子孫分居則為不得已。故前者為常道，而後者為變道。原家庭之成立，固以須夫婦即可成立。然吾人上已言子女對父母之官孝，而夫婦亦待子女之孝，乃能使其關係更趨具體化。然子女之孝父母，則必知父母之望其子女之常在側。父母之望子女在側，乃本于父母之愛子女，蓋本于子女中乃得見其生命之伸展。（參攷上文論）。故子女而孝父母，則在父母尚存之時，必不忍自成一獨立之家庭，而女將其自達之家庭隸屬之父母。而父母亦唯在子女之如此之孝思中，使其夫婦關係更趨具體化。且吾人探察家庭意識之完成，家庭形式之完全的發展，必須在三代以上，兄弟皆有配偶之家庭共處。蓋天地之夫婦所成之家庭，但有夫婦之結合之統一意識，無此統一意識，分在各人之精神中，而十存而無客觀之象徵，唯夫婦之愛情客觀化而主出于女後，此統一之意識乃有客觀之象徵。故夫婦一代之關係，亦發展為二代之關係。然夫婦雖有子女為其愛情之客觀化，此中所客觀化者，實是愛情中之統一意識，而非夫婦關係之本身。而人在望其子女結婚時，則有客觀化其自身與對方之夫婦關係本身之意識。夫婦之情初為私情，而望子女結婚時，則子女亦自覺其夫婦關係之存在而欲客觀化其夫婦關係于其子女，使其夫婦關係所根據之理，得一確的例證。故夫婦之望子女結婚，乃為求其夫婦關係中公理之伸展，而非只

出於私情。由其而求夫婦之私情可轉化為順理之伸張，則夫婦關係之公情。然夫婦生子，則望子之生子。夫婦之生子初原于私情，其生子以獲對子之本能之愛，仍為私情。然其望子之生子則自覺其生子之事，而欲客觀化的普遍化之于其子，故望子之生子。由是使其生子之事所根據之理得一新的例證。故其望子之生子，乃為求其生子之理之伸張，而非只出于對子之本能的私情。由是而求愛子之私情，順理之伸張，轉化而為尊重子之愛情公情。故夫婦之私情之完全客觀化，必在其生子且子女結婚而生子以後。唯在如此情形，私情乃成公情。此公情固非常言之公情，然終是家庭中之一公情。而此公情之得所寄托，則以子女之配偶與其律之在側為條件。唯在如此情形，夫婦乃于其子之愛夫婦之愛與子之愛其孫中，自覺其夫婦之私情，與愛子之私情之客觀化，而顯一愛子媳與孫之公情，以起化其最初之夫婦之私情與愛子之私情。故子媳與孫之分居為獨立之家庭，則將使其公情不能自然伸張，而達成公情之失等。此種失等，將使夫婦不得真起化其最初之私情。而子媳與孫之分居，則但原于不顧此父母之公情，而但求自達其私情。

至於吾人之所以說，家庭之形式之完全的發展，所以必須有兄弟姊妹之關係且結婚生子者，則根于子一代之夫婦關係（即子與媳之與情）及與子與孫之父子關係宜普遍化。有父母與子媳，使夫婦之理普遍化既表現于父母間又表現于子媳間。生子與子之生子，使生子一事

之理普通化于父子與子孫間。然此中尚無子孫中之夫婦關係子與孫中之夫婦關係之普通化于諸子女中，然子有兄弟姊妹，即有諸子女，諸子女而結婚生諸孫，則子女中之夫婦關係普通化，子與孫之父母子關係亦普通化。由此而父母子兄弟姊妹女與婿間見一普通化之子孫中之夫婦關係。子諸子與諸孫間見一普通化之子孫間之父子關係。原始之家庭由夫婦生于一事構成。此中但有夫婦父子之關係，或亦有兄弟之關係。而三代之家庭中兄弟各有其配偶，則夫婦關係亦有一般之普通化，親者為見于父母與子孫中者，橫者為見于兄弟姊妹女婿間者。父子關係亦有一般之普通化，親者為見于父子與子孫中者，橫者為見于兄弟與子孫中間者。一姓一律，有異姓之夫婦，有同姓之夫婦。有異姓父子，有同姓父子。有自上而下之普通化，有左右展之普通化。上下相望見和情之依公情以成公情。左右相望者則自始即見公情。而示人以合和情順公理。以致其公情。如兄弟姊妹相親相愛之關係是也。公理見而公情顯，於人倫之關係，則原婚之家庭中夫婦之私與父子之私，乃得無往而不可得其趨化之道。此三代之同居兄弟姊妹共處之家庭，為家庭之形式之完全的發展而最能適合人之道德意識而亦最合道德理想者也。

至於男嫁女家與女嫁男家之孰為最合道德之理想之問題，吾等將主張女嫁男家為最合道德之理想。世之論男子不應嫁女家者，蓋以為男嫁女家則必以女為家主，而女子不善統率

，而男子性剛強，喜爭鬥，而不願服從。如數男同嫁一女家，則必爭鬥甚多。女子性柔順，愛和平，則利于服從。而男子亦性善統率。或者又謂女子體弱且多生植養育之事，故不能保護家庭以禦外侮。兼不便時時代表家庭與社會接觸，故男應為家主，而女嫁男家為宜。或者人謂男之為家主，蓋由過去之習慣。而最初之習慣所由成，則以男子初乃採奪女子以為婚，習慣既成，則改之麻煩。順習慣即是女嫁男家之理由。

凡此諸論，固未必非，然要皆皆必無無疑，亦甚難說。吾今所當論者，乃是一道德理由，乃真顯據不虛者。故此諸理由均所不取。吾今可承認古代男子採奪女子之說是一事實，吾人須問何以有男子採奪女子回家，而無女子之採奪男子。此固或力之有強弱，然女子固亦本能的和于求男子為婚。此中之故，蓋亦生理心理之性格使然。蓋在生理心理上，女子僅為被動的接受男子之愛者，而非自動的向男子施發其愛者。正由于此故，女子性靜處於家而被求，男子則性出其家以求女。吾人須知原始男子之出其家以求女，乃先表現離家之意識，求一不願意識之喪失。如其離家而求女，處於女家而不返，則將忘其父母兄弟，而一往無原。始家底意識之遺棄。而孝弟之德亦將忘。故男子以求女而離家外向以求女，必求女與之重及其家。乃自出道德理想之自然要求，補償其家庭意識之喪失，而充于一往而不反之罪。而在女子方面，則彼之嫁於男子，雖為離家之表現，然其離家初非其自動，乃受感而後離，受感而

離，則初無有動離家外向之罪。其後之離家，似可謂其家為有罪，然此乃所以報男子之來
家，蓋助男子之復其家處意誠，盡其孝弟之德。則女子之功過可以相抵。婚姻之道，男先
求，女即而往，女送男則向男往，男先動，女先靜。男動以動一靜，則靜者順動者以動。往
來相報，動靜相順，而皆先于罪戾。則男先求女，女宜從男，以嫁男家為更合於道德。理也
。至於女往男家，則應以男子之父母為父母，代男子盡孝弟之責。此亦本於夫婦關係之應道
義關係也，互以對方之心為心，蓋父子以不為常道之必無結果，今不多論。

起信與楞伽

呂 澂

茲講意在證明起信之偽。起信以國人之言想，曲解佛學，託始馬鳴。隋唐以降，治學者
備為所惑。雖有契淨諸大德崛起其間，引進純粹之教義，而於此偽說流傳，莫能遏止。甚至
參預契淨譯場欽聞二家之說者，亦不能辨。故就真正佛學立論，此種思想即應簡除。然千餘
年來非無解人，隋代經錄家即疑其非真語所譯，唐世義解家亦不信為馬鳴所撰，契門基師一
筆更力斥其主義之非。但實際影響不著。晚近頗有人以攻訖方法辨此問題，結果所得，歷史
上仍祇証其與馬鳴真淨無涉而止。終不能揭穿譯籍之偽幕，而確斷為中國人之手筆。學理上
賴以一派學說相批評，而不得定論。夫佛學歷史悠久，差別紛歧，歸納之難，自不待說。而
注起信者，或和會異義，或標榜趨然，避難遁辭頗多。故攻訖結果仍不足撼動其立說。
此固千年流毒，非一旦所能殄蕩。然方法未善，要亦無以致之。今列取途徑，先尋其義理之
根據，從而分析，再與以判定，務使其偽跡表著，無所遁形而後已。此法姑名之為義據批判
法。

起信舊注有委遠意遠兩家，（今存委遠注不可信。）遠注謂馬鳴依楞伽造起信，自後新
羅學人太賢元曉皆遵此說以楞伽釋論。賢首一系回之，歷宋元明不改。慈山藕益之徒，且思

藉此通唯識起信為一。此可見起信之據楞伽，乃舊來共許毫無疑義者也。考起信流傳以前，楞伽有宋求那跋陀羅譯本，有元魏菩提流支譯本，（舊傳有涼譯，無本可詳。）又義順珠。然取梵本及藏譯勘之，則此經文句，原有定本，宋譯較合，魏譯則錯謬百出。今觀起信之於楞伽，并不根本，却處處以魏代錯譯為依，且以意敷衍其義。是則唯有中國撰述乃獲如是真。安有馬鳴善著能悉知魏譯楞伽有錯而預為之說哉？取此準繩以辨起信之偽，最為簡捷。今舉七義証之。

（一）起信以一心二門正宗，視真如與如來藏為一。其說本於魏譯楞伽。魏譯云：「寂滅者名為一心，一心者名為如來藏，入自內身智慧境界，得無生法忍三昧。」元曉賢首并詳云：依經寂滅一心而言心真如，依短一心如來藏而言心生滅，是也。然勅之梵本經文，則魏譯全非，起信尤謬。梵本此一段經解殊勝三昧之次第，由離分別而寂滅，由寂滅而如來藏。所謂一無所謂一心。魏譯一心者，乃三昧專注一境之誤耳。故唐譯此段即改正云：「寂滅者所謂一緣，一緣者是最勝三昧，從此能生自証聖智以如來藏而為境界。」（但此句末譯文仍誤，原謂如來藏智之境，非如來藏為境。）此足顯起信所據之錯也。楞伽詳闡如來藏為善不善圓之義，解勝曼之奧蘊，而達通於心性本淨客塵所染，起信頗竊取之，顧不知楞伽之本心客塵，志說能緣一邊而言，染位相依，不離不即，（心淨塵染一義，乃佛家大小乘共宗承，解說雖

不盡同，要以楞伽之釋為得其正。）迷緣妄相，悟緣真如，更不可以本心與真如相混，亦不可以客塵與妄相混，如此分疏，觀妄知真，方有入處。起信錯引魏譯，視染淨萬法悉為一心之開展演變，此正楞伽所破外道緣生之說。復何有於佛法哉？（真如有二種用法：一指法言，二指相言，謂真如法之真如相是也。宋譯楞伽卷二云：佛以空無相無願如等句說如來藏。此如正指如相，不可以為真如如來藏兩法一體之據。）

（二）起信視真如與如來藏為一，亦即於真如正智不分，故謂真如自體不空，具足性德有大智慧光明徧照法界，又謂生滅心體離念本覺等虛空相。此以如來藏智空不空義，悉歸之真如，亦由誤據魏譯楞伽而來。魏譯云：「如來藏無共意識熏習故名空，具足無漏熏習法故名不空。愚夫不知墮在邪見，言無漏法亦剎那不住，破彼真如如來藏故。」此譯以真如連如來藏為一名詞，故如來藏空不空即真如空不空也。然勅梵本原文，此段意說如來藏亦常亦無常，與空不空無涉。（以剎那作空字解，乃魏譯一家之言。）與真如更無涉。且無真如如來藏一句，故唐譯云：「如來藏名藏識與意等習氣俱是剎那法，無漏習氣非剎那法，此非凡愚所知，彼計無為同諸法壞。」如來藏本具有是圓成法亦謂之無為，非無為即真如也。起信全用魏譯文意，適自暴其作偽之據。至謂本覺四種鏡智，雜攝魏譯以成篇，則史痕跡顯然矣。（起信四鏡，第一云：如實空鏡，無境可現。此據魏譯楞伽，如鏡像現心，無始習所熏，如實觀

察者，諸境悉空無。一頌。不知此頌首句原云：「如影像現心，」末句原云：「似事而非有。」謂之鏡像，謂之鏡空，乃譯家之誤錯耳。

(三) 楞伽以阿賴耶解如來藏，如來藏為善不善因，實即阿賴耶為善不善因。故其云如來藏，云阿賴耶，一法而異義，一事而殊名，所謂異門說之也。經文處處云如來藏名藏識，亦謂其異名而同實也。魏譯楞伽於此正義，獨持異義，凡經文合說如來藏阿賴耶之處皆強析為二。如云：「不離不轉名如來藏，識藏七識流不滅。」其次文云：「若無識藏名如來藏者，則無生滅，然諸凡聖悉有生滅。」魏譯又改之云：「離阿賴耶識無生滅，一切凡聖依彼阿賴耶識有生滅，以如來藏是清淨相。」次經云：「我令勝鬘等宣說如來藏藏識名與七識俱生，乃至如來藏藏識，唯佛及利智菩薩境界。」而魏譯改之云：「依勝鬘天人等宣說如來藏阿賴耶識共七識生，乃至如來藏藏識阿賴耶識境界，智者能了分列此二種法。」又次經云：「善不善者謂八識，何等為八，謂如來藏名藏識，意，意識，及五識身。」而魏譯改之云：「何等謂八，一阿賴耶，二意，三云云，是皆於阿賴耶識以外列開如來藏識，以為染淨有不同，生滅不生滅有不同，寔假或其九識之說。」楞伽八九九種種識一頌，亦始見於魏譯。考楞伽原義至下如此，持魏譯錯解之耳。(魏譯二十唯識云：心有相應不相應二種，不相應是自住清淨心，所謂三界虛妄但是一心之心，又魏譯十地經論亦有三界是一勝義心所作之意，可見當時譯

楞伽人一貫之錯解。(一) 起信獨取其說，謂依如來藏而有阿賴耶識，因轉變而不同，舉水波以為喻，顯其火停於楞伽。(二) 楞伽之喻以藏識為水，七識為波，非以如來藏為水，藏識為波。(三) 使起信實為梵主之作，安所得此誤解，恰與魏譯符合哉？

(四) 起信立真如隨染之義云：依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異名為阿賴耶識。此又純用魏譯楞伽之說也。魏譯云：「以無始時來諸聖賢故，阿賴耶識者，名為來藏，而有無明七識共俱。」魏譯既以如來藏為不生滅，無明七識為生滅，兩者俱而為阿賴耶，故不生滅與生滅和合。然楞伽原書不爾也。勝鬘云：「自住清淨而如來藏，而客塵煩惱所染。」楞伽如此使楞伽之曰：如來藏為煩惱染，即阿賴耶與七識俱也。不曰如來藏而曰阿賴耶者，就其習氣積集義邊而言之也。不曰煩惱而曰七識者，就其明住地相應心王義邊而言之也。故楞伽如是說以習氣積集形容阿賴耶，以無明相應形容七識，非謂如來藏也。蓋習而顯精耶，非謂精而顯耶也。無明之動而起七識也。起信依據楞伽而主如來藏隨染不變之說，於梵土佛學無據也。八從世解起信此義者，喜引密嚴經和金與指環一喻，以為如來藏如金，隨緣而為指環時為指環，不變而隨緣，隨緣而不變，取有之妙，無窮論說，實則此亦未明密嚴之旨也。密嚴經云：「佛說如來藏以為阿賴耶，譬如巧金師，金作眾嚴具。」此喻全在佛說三字，如來藏與阿賴耶，皆佛方便立說，其實一事。亦猶金師之作種種嚴具，其實一金也。故如

未藏與阿耨耶，因說而異，非如未藏，因無明而異，亦猶環釧由作而弁，非自弁也。解家斷章取義，足以惑人，不可不辨。

起信解生滅因緣云：「三界虛偽，唯心所作。」所語在魏譯十地經之第六地，按三劫六劫之說，完全模倣十二因緣。對此而文，顯而易見。其因魏譯之錯而錯，固矣。又云：「三界此唯是心，魏譯以意加之曰虛妄，曰一心所作，遂似一心而造作諸識矣。此誤解也。又因緣法，概括三世因果，可有先後次序，諸識以俱起說相依，而非法為先後，則擬於不倫也。且於九相或六識，曰業識，曰轉識，曰現識，曰智識，曰相續識，曰分別事識，財又出於魏譯楞伽。《卷一》擇諸識生住滅一段。《既誤解名相，且亂說意義，模糊邊界，至於不可究法。楞伽之云相續，本八識之通說也；而起信以為意識之列攝。業云所作，本八識之業相，而起信解為意之動。轉本生起，乃八識之自相也；而解作者之見。《楞伽》諸識有三相，魏譯作業相識轉相識，皆相識，於相字外加識字，一似亦有業事相之識也者，此為起信誤解之原來。《現識本指轉耶，分別事識本指前七識，而以現為第七識，分別事為第六識，凡此皆與無一不謬。至於識有三相之自相，魏譯以音近誤寫為智識，起信竟信有此一種不倫不類之識，而又傳會為分別染淨，此尤屬偽作之確據，無可置辯者。《元魏翻譯因南北方言不一，筆受互改，引起承奉者種種糾紛，其事見於續高僧傳。當時譯本之存者，如菩提流支所譯之

賢勝經論少即音錯之字累見，如「觀轉」之誤，「遠正」，「衣業」之誤，「依上」等。林錦和奉引本元創之所舉，不下數十處。今日相誤寫智相，亦此類也。梵本楞伽自相原謂種種相，謂諸識種子相田，魏譯次文作自相本可通，但寫作「智相」則大錯。起信據以上六相之智相，更引注智識智相應染，可謂奇矯。又起信以六識之五為意，範圍寬泛，與常說大異，是亦誤據魏譯楞伽「本識是心」意能令境界，能取諸境不故我說為心「一項也。此項原謂意能思惟或識能取諸境，魏譯而起信亦謂耳。元曉解三細六粗以為是第八識與前六識，無第七意，實有礙於此非起信本意。起信之說應以慧遠大乘義章等為準之，時近而有師承也。元曉贊者皆游齊魯，起信明明非佛家言，而不惜曲為援引，以與惡思相抗，此豈但為佛學旁門，亦起信之罪人矣。

起信之釋染淨緣起，以為出於真如與無明之互熏，而皆無始以來未嘗間息，其說本不可通。然其誤解則又出於魏譯楞伽也。楞伽如未藏名藏識云：「無始戲論習氣所集。魏譯則云：「無始戲論習氣何樂耶識者名如未藏而與無明七識共俱」云云。此似如未藏（即真如）無始戲論而有無明七識也。楞伽又云：「如未藏名藏識以無漏習氣非剎那。」魏譯則曰：「真如無漏習氣故名不空。」此又似如未藏恆有無漏之熏也。楞伽之言習氣，不過種子之異名，亦通於本有，不必皆出於熏修也。《勝軍等以為習氣必由熏習而有，此乃新學家一柱之解

○今易習氣為素習，以靜為動，至有真如常素無明等弄說，皆由譯錯鮮錯而生，梵土佛學家言，何嘗有此？（起信於真如無意義說素，元曉賢首嘗以楞伽中不可思議素與不可思議變解之，實則極短之說也。經謂現識以不可思議素習轉變為因，此指賴耶識以轉識素體為其因，緣義隱隱，非凡愚思議所及，故云不可思議，此猶深要短，何陀耶識甚深如「一領之重也。而藏譯譯吉祥贊楞伽疏，釋此亦同，豈得以真如素習相傳會哉？）

○起信修行，以禪觀為指歸，而寄極短於真如三昧，與楞伽之旨相近，然其釋真如三昧曰不任見相，則與楞伽相反。此又據魏譯之錯而妄為之說也。楞伽曰禪，第三卷後如禪，謂住於真實相而不起人法我執，梵文簡奧，索解稍難，魏譯遂加字混文以釋之曰：「觀真如禪，謂觀真如在妄分別因緣如實如二種無我如實分別一切諸法無實體相，爾時不住分別心中得寂靜境界。起信不住之說即從此出。夫喻如入道，實相為緣，乃極論所通說。楞伽之位實相，亦攝攝藏五位之位唯識性，故曰舉後如禪。舉後則住也。住謂住處，契合無間，與執者身。觀者無住生心，正以住實相而不著戲論，豈有泛而不住可謂方便者哉？起信立說，純由誤解，不容疑矣。八起信禪止觀，有隨順奢摩他觀隨順毘鉢舍那觀二語，毘鉢舍那即是觀之梵音，而天照以觀字，豈非觀觀，或何名相？解家於此，頗為曲說，實則此名原來乃由於魏譯深密經之誤也。深密分別瑜伽品說止觀有幾種所緣，魏譯譯所緣為觀，故有奢摩他觀毘鉢舍那

觀之論。起信不味其誤，乃說成二觀也。○察經重觀其說，若以二觀據宗，支離甚甚。昔人或謂起信依據古經，此乃因果倒置之說，不可從。

○據上七義，可知起信所據，皆魏譯楞伽之誤解。其思想學說，亦皆魏時所流行。於印度本實見，即在此上，魏譯以前亦嘗有也。是則起信之為此方受魏譯學說而成之撰述，不可論定歟！

章實齋之學術思想

李源澄

章實齋氏論學，不僅對當時學術為批評者，為修正者，實對其前之學術，為一大革命。然其論學態度，在持風氣之偏，不欲顯然有所樹立，故其宗旨多晦，後人不易識，不識宗旨而徒論其零碎之批評，於義無當也。

文文通義原學下云：天下不能無風氣，風氣不能無循環，一陰一陽之道，見於氣數者然也。所貴君子之學術，為能持世而救偏，一陰一陽之道，宜調濟者然也。風氣之開也，必有所以取，學問文章與義理所以不無偏重時輕之故也。風氣之成也，必有所以救，人情趨時而好名，拘末而不知本也。是故開者雖不先於偏，必取其精者為新氣之迎，救者雖名為正，必整其偏者為不流之託，此亦自然之勢也。而世之言學者，不知持風氣，而惟知拘風氣，且謂非是不足以譽為，則亦弗思而已矣。

章氏所謂風氣之偏，即是學問文章與義理偏重時輕之風氣，惟其偏重時輕，故不能無循環。開風氣之人，皆有見於舊風氣之敝，而思有以易之。附和者眾，雖是風氣之成，亦是風氣之敝。章氏均見於此，而深望於當世之君子，能持風氣之偏。持風氣與開風不同，持風氣者，其用心平，其見通全。開風氣者，常不免偏激。

亂林云：天下有可為其半而不可為其全者，偏枯之藥，可以治偏枯，倍其偏枯之藥，不可以起死人也。天下有可為其全而不可為其半者，然天崩而斃，捷步以趨，去其半而不

能行，非力不足，勢不便也。風尚所趨，必有其弊，君子立言以救弊，歸之中正而已矣。僅其不足奪時勢也，而矯之或過，則其倍用偏枯之藥而思起死人也。僅取救弊而不推

明斯道之全量，則是矯斯古半，而欲收推天之力也。此言學者貴能推明斯道之全量，立言救弊，歸於中正。是持風氣之偏者，必有見於學術之全

然後斟酌損益歸於中正也。又云：學問文章，聰明才辨，不足以持世。所以持世者，存乎識也。所以貴乎識者，非特能持風尚之偏而已也。如其所偏之弊，亦有不得而廢者焉，非特能用獨擅之長而已也

，知己所擅之長，亦有不足以該者焉。不得而去者，最於去偏而慎於治偏。則可以無弊矣。不足以該者，明所不知，而善推能者，無有其人，則自明所短而懸以待之，亦可以無欺於世矣。此言持風氣者，尤貴用心得其平也。以道之全量為衡，於所偏之中存其所不得而廢，於所擅之長，如其有所不能該，不為過激之論，以致一偏，非慎於心術之微者不能。章氏論學，推本心術性情，發之於文德文德二篇，其意深遠矣。

欲持風氣之偏，必先有見於道之全，惟自知其全，而後能知他人之偏，章氏所謂道，果何如也。

原道上云：道之大原出於天，天因時時然命之乎。曰：天地之前，則吾不得而知也，天地生人，斯有道矣，而未形也，三人居室，而道形矣。猶未著也。人有什伍而道千百，一室所不能容，即別班分而道著矣。仁義忠孝之名，刑政禮樂之制，皆其不得已而後起者也。

又曰：道有自然，聖人有不得不然，其事同乎。曰：不同。道無所為而自然，聖人有所見而不得不然也。聖人有以見，故不得不然，眾人無所見，則不知其然而然。孰為道通，曰：不知其然而然即道也。非無所見也，不可見也。不得不然者，聖人所以合乎道，非即可以為道也。聖人求道，道無可見，即眾人之不知其然而然，聖人所藉以見道也，故不知其然而然一階一陽之達也。學為聖人，斯為賢人，學於賢人，斯為君子，學於眾人，斯為聖人。非求可學也，求道必於一階一陽之達也。

章氏所謂道，即儒者相傳之道；所謂入倫日用之準則，其所以異於前儒者，因德於前儒言理虛懸而無薄，（即理與事分離），改轉而從事上見理，仁義忠孝之名，刑政禮樂之制，皆不得已而起。又恐人執事以為理，故原道上曰：「易曰，一陰一陽之謂道一，是未有人而道已

器而思不可見之通也。若教中云：孔仲達曰：天易者，變化之極名，故換之殊稱。先儒之釋
易，未有明通者。其說者已，得其說而推之。易為王者改制之經典，事與論證明時相為表裡
其義昭若揭矣。通義以易教冠首，即章氏文說在明窮變通久之理；明其理而後可執器以
求道，不明其理，則一切可形可名者皆違背器，所謂當然而非其所以然，何從知先王之通，
又何以合道乎。然即器求道，亦大有事在，固非易易也。

原道下云：後儒即器求道，雍師無官，事出傳聞，而非目見，文類訓故，而非實言，其
以得之難也。夫六藝至重，非可止學一經也，經旨宏深，非可限於隅而也。而諸儒專攻
一經之隅而，必傳古人兼通六經之功能，則古聖人久遠，必事同無足怪也。但既竭其心
思耳目之智力，則必於中獨見天地之高深，固謂天地之大，人莫我而也，亦人之情也。
而不知持為一經之隅而，未足窺古人之全體也。訓詁章句，詭辭義理，考求名物，皆不
足以言道也。歐三者而兼用之，則以筆墨之力，補通嗣之功，或可庶幾耳。

求道以六藝為資，通六藝必資於文字之功，考索之事，是章氏古學之合內外也。合外則可以
訓和漢宋，使聞見之知，與樞紐之知，相輔相成，亦專器而通問學之旨也。

章氏之學，既合內外，又通古今，世皆知章氏古六經皆史也。不知章氏亦可言眾史皆經
也。不知眾史皆經之義，則亦不知六經皆史之義。章氏論學，多隱晦其義，而恃人索解，如

可見，固違眾章說，其言六經皆器，即莊子天運篇所謂：天六經，先王之陳迹也，蓋其所以
違眾之意，非章氏所本歟。原道與原學相為表裡，不得原學，則原道之意不明。二篇相合，
即通合儒道，使儒不流遠，道不絕廢，亦哉矣哉。

原學上篇云：上天之載，無聲無臭，聖如何而希天哉。孟天之生人，莫不附之以仁義禮
智之性。天性已，莫不納之於君臣父子夫婦兄弟朋友之倫，天性也。以天德而修天位，
祿享物未交陰微之地，已有適當其可而無過不及之準焉，所謂成象也。平日體其象，
尊卑物交，一如其學以處之，所謂效法也。此聖人之希天也。

所謂事物未交陰微之地，已有適當其可而無過不及之準，此即萬事萬物之所以然也。此即道
之自然也。原道所謂天之義，得原學希天之義而顯。未有人而道已具，天之道也；天地生人
，斯有道也，人之道也。人之道本於天之道，以天著於人而理附於氣也；天著於人，理附於
氣，章氏言通之精義也。事物未交陰微之地，已有無過不及之準，此所謂道也。事至物交，
一如其學以處之，此謂合道也。章氏雖不以言理義者虛懸而無薄為然，亦不以章末原之理在
事物不在心為然，道雖不離人倫日用，非以人倫日用為道，而以人倫日用之學則為道也。

道既在人倫日用，仁義忠孝之義，刑政禮樂之制，皆不得已而起，故學此而當學。
原道上云：苟有天地而生唐虞夏商，道既多，而窮變通久之理亦大備，周公以天縱之聖

具也。德之者善，成之者性，是天著於人，而理附於氣。故可形其形而名其名者，皆道之故而非道也。道者萬事萬物之所以然，而非萬事萬物之當然也；人可得而見者，則其當然而已矣。於是未有入而已具之道，與著於人與附於氣之道之故，而聖人之不得不然者，聖人所以合乎道而非可印以為道也。章氏之意，所謂自然，所謂萬事萬物之所以然，皆無形無名，所謂道也。所謂不得不然，所謂萬事萬物之當然，皆有形有名，所謂道之故也。道不可見，而天著於人，而理附於氣，形其形而名其名，而後可見。然又不可執此以為道，雖不可執以為道，而可藉此見道，故其求道之方，在於即氣求理，即器求道，即先王之迹，（六經）以求先王之道，此章氏之歷史哲學也。

說林云：所謂好古者，非謂古之必勝乎今，正以今不殊古，而於因革異同求其折中焉。古之糟粕，可以為今之精華。非貴糟粕而直以為精華也，因糟粕之存，而可以想見精華之所出也。

章氏云不得不然者，聖人所以合乎道，非可印以為道；非可印以為道者，謂人不能執此為聖人之道也。若由糟粕而想精華，由聖人行事之迹，而想聖人之聖，則亦可矣。然而章氏所謂萬事萬物之所以然，與乎所謂未有入而道已具之道，果何在乎，亦曰天著於人，理附於氣，求天於人，求理於氣而已。不然者，豈非虛懸而無憑哉。章氏原道，頗取於道家，其言道不

以廣大窮變通久者而多識之，而後有以自得成象者而善其教法也。故教法者，見於行事，詩書誦讀，所以求教法之實，而非可以為教法也。然則古人不以行事為學，而以詩書誦讀為學者，何耶？蓋謂不格物而致知，則不可以誠意，行刑如其知而出之也，故以誦讀為學者，推教者之所及而言之，非謂此外無學也。

理學者，較文而重意，漢學家重文而輕意，其視經為載道之書則同。原道上謂周公假紂製作，是千古之大成，原道中謂天子述六經以創後世，亦謂先聖先王之道不可見，六經即其之可見者也。六經皆先王之器，而非先王之道，漢宋儒者，以經為載道之書，自章氏言之皆非也。原學言人生氣息不齊，固有不能自知適當其可之學。又云：教人者教人自知適當其可之學，此學之事也。又云：求其前言德行，所以處乎窮變通久者而多識之，又云：詩書誦讀，所以為教法之實，而非可以為教法也，則所以學於古，又貴在識乎窮變通久之理，由詩書誦讀為教法之實而求教法，而所教法者，亦自知適當其可之學。章氏謂漢宋學術，出於陸氏，其言自知適當其可之學，即陽明一語，和是爾自家學則之意；其言學於古人，斯為聖人，即陽明與愚夫愚婦向的是謂明德之意，惟以詩書誦讀為教法之實，在教法之前，增此一級工夫耳。認詩書誦讀為教法者，是亦空言無實之學，漢學家每謂義理之儒為空言說經，自章氏言之，其為空言無實也，章氏，自言其行為前人之迹，而首識窮變通久之理，即原道中所謂據可守之

而適當極古留傳遺法大略之時。是經論製作，集千古之大成，則亦時會適致，非周公之聖智能決之也。

原道中云：易曰：形而上者謂之道，形而下者謂之器，道不離器，猶影不離形。後世服孔子之教者自六經，以謂六經與道之言也。而不知六經皆器也。易之為書，所以開物成務，中於春官太卜，則固有官守而列於掌三《易》。書在外史，詩在太師，禮自宗伯，樂有司成，春秋各國有國史，三代以前，詩書六藝未嘗不以教人，不知後世專奉六經，別為儒學一門，而專稱為與道之言，蓋以學者所習，不出官司典守國家政教，而其為用，亦不出人倫日用之中，是以但見其為不得不然之事耳，未嘗到見所載之道也。夫子述六經以別後世，亦謂先聖先王之道不可見，六經即其器之可見者也。後人不見先王，當據可守之器而思不可見之道，故表章先王政教與乎官司典守以示人，而不自亂說以欲離器言道也。

原學上云：人生秉氣不齊，固有不能自知適當其可之準者，則先知先覺之人從而指示之，所謂教也。教也者，教人自知適當其可之準，非教人舍己而從我也。故士希賢，賢希聖，希其教法於成象，而非舍己之固有而希之也。然則何以使知適當其可之準歟，何以使知成象而教法之數，則必觀於生民以來倫天地之純而造天柱之極者，求其前古法行所

以易教冠首，明道在變易之理，而變易之理不可以為道也。書教高以為紀傳之章句，有取於尚書之國事命篇，而非以尚書為史之傳的也。詩教美備後世文學之源，而思章其樂，其言在離文見道，雜文見道，即垂意旨而極形貌，故曰：可與離文見道，而後可與奉道而折諸象之文也。原道言道在自然，原學言理在內心，二者相輔而義始洽。史德文德與原道原學相通，此道之見於夫史者也。史法篇云：古人專門之學，必有法外傳心，筆削之功所不及，則口授其法，竊謂專史之言，殆亦猶是，然則六經皆史之義，亦九國別有用心也。

易教云：六經皆史也，古人不著書，古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典也。經解中云：事而實據而理無定形，故夫子之述六經，皆取先王典章，未嘗離事而著理。原道中云：夫子自述春秋之所以作，則云：我欲亂之空言，不知見諸行事之深切著明，則政教與中人倫日用之外，更無別必著述之道，亦已明矣。秦人專儒語詩書，而云欲學法令，以吏為師，夫秦之於古者，其詞書身，至云學法令者，以吏為師，則亦道器合一，而官司師治教亦實分岐為二之史理也。其後治學既分，不能合一，天也。官司守一時之字故，經師得授受之專司，亦事之出於天不得不然也。然而歷代相傳，不廢儒業，為其所守先王之道也。而儒家者流，守其六籍，以謂夫皆載道之言耳。夫天下豈有離器言道，離形存影者哉。彼舍天下事物人倫日用而守六籍以言道，則固不可與言夫道矣。

章氏言六經皆文，六經皆先王之政典者，其意蓋在言事合一，官師合一，治教合一，儒史合一，學問共與事功合一也。秦漢以來，治教分途，官師異路，學問與事功已不能合而為一。學人多務於先王之典籍，而忽於時王之功令，以六經為空言，為義理，而與事隔絕，其弊至清尤甚，亦所謂徒而不進者也。原道中云：儒也者，賢士不遇明良之氣，不得位而大行，於是子先王之道以待後之學者，出於勢之無可如何者。人道所當為者，廢矣大矣，豈言身皆無所遇，而必出於先王待後不復涉於人世哉。蓋亦深有所痛矣。

史稱篇云：夫問國官用史之文，與內史外史太史小史卿史之文有異義乎？曰無異義也。唐史之文，廢人在官以書役者，今史所謂內閣六科翰林中書之屬是也。官役之分，高下之隔，流別之別，如曹掾矣。廢而無異義者，則皆守掌故而以守先王之道也。又云：非府史所掌之外，則有先王之道也。又云：三代以前，未嘗以道名教，而道之名者，亦空假也。三代以前，未嘗以文為著作，而文為教世所不及者，無空言也。且自官師治教分，而文字始有和門之著述，於是文章學問乃與官司掌故分途，而立教者可得據法而言通體矣。此蓋本道器合一，官師合一之義而言史，所以止後儒離事而言道，而道為空言之失也。

史稱篇又云：傳曰：禮時為大；又曰：書同文，蓋言貴時王之制度也。學者但誦先聖遺言，而不達時三之制度，是以文為擊祝飾飾之玩，而學為門子射農之資，不復計其實用也。故遠隔而難知，士大夫之學問文章，必未及於輪國家之用也。法顯而易守，書史所存之掌故，實國家制度所存，亦即堯舜以來，因章損益之實迹也。故無志於學則已，君子苟有志於學，則必求當代典章以切於人倫日用，必求官師掌故而通於經術精微，則學為實事而文非空言，所謂有體必有用也。不知當代而言好古，不通掌故而言經術，則擊祝之文，射農之學，雖極精緻，其無當於實用也審矣。

學之無用於世，在於不通當世之制。學六經者，有能得其窮變通久之理，而非泥於先王之迹，以達言之，先王之迹與時王之迹，一也。得其窮變通久之理，則古今一也。原道下云：夫道備於六經，義盡之盡於前者，章句訓詁足以發明之，事變之出於後者，六經不能言，固貴於六經之旨，而隨時探述，以充大道也。事變之出於後者，而隨時探述，以充大道，此後王之文也。後王之文，何取於先王之文，六經皆文之義，章氏原言之；策文皆經之義，章氏所未明言，而其言可推矣。章氏論史稱也，與聖人同功，豈不曰後王之文不能並於先王之史者，後之史家不及孔子乎。浙東學術云：文問事功氣節果可與者遂相授受論乎？曰：文學所以經世，固非空言者述也。且如六經同出於孔子，先儒以為其功莫大於春秋，正以其切合當時人

事耳。後之言者述者，舍今而求古，舍人事而言性天，則吾不得而知之矣。學者不知斯義，不足言文學也。文學以經世為事，內之要義，但其所謂文學，乃通經史言之。通經史即通古今，通古今即通先王之政典與時王之法制，如是則體用合一，理事合一，天人性命之理，存乎人倫日用之間也。故舍內外，通古今，為章氏論學之二大義。

浙東學術一篇，章氏所以自明其學，非必浙東之學如是也。曰：通經服古，絕不空言德性。曰：善言天人性命，未有不切於人事者。曰：三代學術，知有史而不知有經，切於人事也。曰：浙東之學，言性命者必究於史。曰：文學所以經世，固非空言著述也。斯皆章氏學術之宗旨，識其宗旨，以觀章氏之論，則其言天者於人，理附於氣，即可見之矣。以愚不可見之通，六經皆史，六經皆先王之政典，古人未嘗離事而言理，必求官師掌故，而通於經術精微者，皆可據其歸楚，而如其用心。吾所謂章氏之合內外者，即義理與考據之合一也。吾所謂章氏之通古今者，即先王經術與時王典制之合一也。而文學以經世，為其精神所在。合義理、考據、詞章，經世而論學者有之矣。合此數者而自成其學說體系，則章氏之所獨也。章氏既見於道之全量，然概執此數者而論，則章氏之學，亦非通中之學術，而驚於博者，終身疲精勞神以徇之，不思學下云：學博者長於考索，莫非通中之學術，而驚於博者，終身疲精勞神以徇之，不思學博之何取也。才博者優於屬文，莫非通中之學術，而驚於博者，終身疲精勞神以徇之，不思學博之何取也。

不思文之何所用也。言蓋強者以能思矣，而不知義理在思而無博，則義理亦無由於道矣。此皆知其然而不知其所以然也。

原道下云：討論名物，將以求古聖之迹也。而侈記誦者如貨殖之市矣。撰述文辭，欲以開古聖之心也，而溺先求者，如玩好之弄矣。與端曲學，道其所道而德其所德，固不足為斯道之得失也。記誦之學，文辭之才，不能不以斯道為宗主，而市且弄者之紛紛，各所自也。東臨起而爭之，以謂是皆溺於器而不知道也，夫溺於器而不知道者，亦即器而示之以道斯可矣，而其弊也，則欲使八含混而言道。夫子教人博學於文，而宋儒則曰玩物而喪志，曾子教人，辨進退，而宋儒則曰工文則害道。一（中略）義理不可以空言也，博學以實之，文章以達之，三者合於一，庶幾哉。孔孟之道，雖遠矣，不啻泉源而通矣。輔經師之教，文人相授，而性理諸論，又有朱陸之同異，從來從陸者之文政，言學問與文章者，又逐風氣而不悟，莊生所謂一家供而不返，必不合矣，悲夫。

此所謂持風氣之偏也，義理考據辭章，自章氏言之，皆道之一隅，合之雖不可以為道，而可由此見道；姚姬傳戴東原，皆以此三者言學，不知章氏所謂道之全量，則亦不知其異於姚戴者何存也。不知章氏所謂道之全量，則此詞和之論，適成其為鄉愿之學，持風氣之偏者，豈如此哉。不知章氏所謂道之全量，則以為吾人之學，專為當時漢學家而發也，知章氏所謂道

之全量，則知其言學，直對千古學人而發，其對漢學家立說者，皆從此引出，一言以蔽之曰：學而不思而已。（見原學下）

陶淵明之思想與生平

曹慕樊

論淵明思想的，古今計有三派：

一、以淵明屬道家，此派最早。顧炎武、蕭統、鍾嶸，都同一意見。延之為商傲士諫，稱淵明為南岳之幽居者，且首引巢由夷皓以況。昭明為淵明集序，以蘇周、伯成子高相比。仲偉別敘之為隱逸詩人。至朱孝季，更明白斷定：「靖節見趣，多是老子。」又以為陶詩「旨在於老莊。」東坡雖少及淵明思想，而看他的和陶之作，其看法自與上述諸賢一氣。今人陳東怡，亦屬於這一派。他在陶淵明之思想與清談之關係一文中，有云：

一、淵明之思想，為承襲魏晉清談演變之結果，及依據其家世信仰道教之自然說而創造之新自然說。惟其為主自然說者，故非名教說。蓋以自然與名教不相同，但其非名教之意，僅限於不與當時政治勢力合作，而不似阮籍劉伶輩之佯狂任誕。蓋新自然說者不須如舊自然說之積極抵觸名教也。又新自然說，不似舊自然說之養此有形之生命，或別學神仙。惟求融合精神於造化之中，即與大自然為一體。因其如此，既無舊自然說所散物質之滯累，自不至與周孔入世之君教說有所觸碍。故淵明又為人，實外儒而內道。吾釋迦而宗天師者也。」

二、以淵明屬儒家，此派實導源於沈約。約為淵明傳云：「（潛）自以曾祖晉世宰輔，耻復居身異代。自（宋）高祖王業漸隆，不肯復仕，所著文章，皆題其年月。義熙以前，則書晉大年號。自永初以來，唯云甲子而已。」後人忠義之說，實自此想出。而以宋齊梁陳之書為最早，其陶令祠堂祀書謂：「陶公言論所表，率書生之哀求，或老農之市務，真見所播，真掃觀音洗習，諸人往往生餘論，皆言唐虞深微，習用孔禮則使然。孰言魯聖時以詩之耶。」（按此指淵明飲酒詩第二十首言）真西山為此派之有力者，其跋與流甫擬陶詩云：「余聞近世之詩詩者曰：淵明之詞甚高，而其旨則出老莊。以余觀之，淵明之學，正自魏晉中來。故形之於詩，有不可掩。樂水之趣，適水之歡也。貧士之詠，華歆之樂也。飲酒本章曰：歲暮去我久，擊也少復爽。汲汲魯中實，彌縫使其存。豈虛古之士可望耶。」自是以後，此派大興。論陶淵明諸家，無不稱引淵明之志節，指為淳儒。即仁賢皇族始始以性理入之，其地可以想見。真至最近，朱光潛語云：「我相信他的儒家底傾向比較大。」（見朱氏詩論中陶淵明一文）

三、此派為今人之說，又分為二：

甲、以為淵明的思想，自成一派。不與屬於一家。如云：

「淵明是接受了儒家詩已廢不知愛物自然的精神，追慕老莊清靜自然的境界。」（却並不

進入顏唐玄虛。）也替了無仲家的空觀，慈愛與同情，奇怪的是他也兼容佛家的精神。

至何故不定屬一家，作者申明云

「文化像一杯溶液，所有的分子交融而為一杯化合物，呈現出新的性質，人就在這樣的溶液裡游泳，誰能說身上絲毫沾染呢。那怕是一滴半點，也就包含整個文化。不能說純粹是那一家那一派的思想，接受後經過一番磨練，便產生一種新的性質。既不同接受過去時的溶液，更不是原來那一家那一派了。什麼都不是，它只是一個特殊的、新的東西。拼命爭持陶淵明是儒家、是道家，可濟無益費精神。」（蕭望卿著：陶淵明批評，開明書店版）

此說不妥。個大的思想，原皆可說是特殊的、新的。但我們說一個人屬於某派思想，不過就他重要的見解，或見解的大部分，近於某派思想而言，初不否認他而受有別派思想的影响。也不否認他而有自己的性情。即他的思想雖可說是特殊的、新的，但我們仍不妨說他近於某派。蓋一民族的思想潮流，往往有其幾個主要流派，個人既生長在這文化流中，適其性情的偏向，其思想情感，往往不近於這一派，即近於另一派。說淵明為儒為道，即就其思想情感近於儒家，或近於道家而言。換言之：為儒、亦淵明之儒；為道、亦淵明之道耳。

陶淵明之思想與生平

(一) 以淵明為道家，但所謂道家者，却有新解。如云：

「中國自魏晉以後，可說是個人主義的時代。道家思想在當時智識份子中的盛興，有如水象滿也，無孔不入。這時每個所注意的，是個人的窮通禍福，既感到現實世界被，無所謂是非善惡，於是逃避現實，一次從俗而浮沉，充與世而相遺。」陶淵明便是典型的例子。他目擊世事的浮沈無常，不勝感歎的說：「善惡苟不思，何事乃立言。」既然廢棄於現實生活，自然要找一個安靜的逃避所在。這所在就是沒有是非善惡的大自然。這種逃避人生，投奔自然的傾向，依自然的發展成為自然崇拜。」

又云：

「羨鳥物之得時，感吾生之行休。意思是嫌你們那些趨夫附勢的士當時罷，我是不幹了。這不是道地的與世無爭的道家態度麼？這種態度，並不是對實際生活的全部否定，而只是在主觀上企求擺脫。因此，他雖表現着對現實的批評與否定，甚至迫於澈底的破壞，但其實卻是最早法的批評者，最軟弱的否定者，只是用這主觀上的批評與否，作為在實際生活中與世共浮沉相苟且的掩護。因此，說他忘懷得失，正證明了自己並未曾忘懷得失。」（見文選九卷二期，田仲濟作校前看陶淵明批評。）

此文含有如下要點：(一) 道家思想即個人主義。(二) 淵明之喜歡自然，乃逃避現實，即企求

主觀上的擺脫。(三) 這種道家的態度，只是藉批評與否定現實來作為在實生活中與世共浮沉相苟且的掩護。換言之，即並不能忘懷得失，而仍是企求得而忘伯失的。

道家思想如何且置。論到淵明，則他非苟求生活，軟弱卑怯一路，可以斷言。中國的儒士，多有政治上的不滿，激而為之者，伯夷叔齊，是此一路人的先導。故朱考亭論陶亦云：「陶者多帶世貴氣之人。顏延之為淵明誌文，以款介款淵明，自述其規淵明語曰：「獨正者危，正方則碍。一又說他更病中逢是不求醫，不祈神。」(與劉昂書，禱祀非也。)可以想見他個性的強硬，難怪他自道有：「貞剛自有節，玉石乃非堅。」的話了。他的「力耕」的一面，正由此種氣質中來，怎好說他藉批評與不滿為苟且之掩護呢。

喜歡自然，出於人性。看小孩子也歡喜歡自然可知。與宗教上的「自然崇拜」，無論如何扯不上。論淵明，他本是一個放逸的人。(文中子，或問陶元亮，子曰：「放人也。一喜歡與狗無求。因此，他喜歡自然。於空室流水，鳴鳥游魚，都有知己之感。他只是要求我的生活，由我的心作主。他看出自然界的事物，正都是自在運行，不依他力的。於是自覺人應當以自然為師。所以在出仕時嘆「望雲漸高鳥，盼水悅存魚。」在歸隱時則覺得「久在樊籠裡，獲得返自然。」他覺得人要收得到像自由山鳥的生活，才是好的生活。因為才是一顆心，才是真的生活。所以看見飛鳥過山，才說：「此中有真意。」此中有真意。這他喜歡雲水魚鳥，與喜歡

朋友，郭四，魏成，初無二致。正因為他中即同有一真意」。此種態度，於所謂「避世」者一本無所謂避世」。他正是討厭社會中一部分人（官場中人）的為非作歹，覺得在他們中間生活，極不快樂。一個人的生活，本應該自己作主。於幾種生活中，他本有權選擇任何一種，正如有些人不願讀書而去經商一樣。他有的是情感上的善不善，無所謂責任上的逃不逃。要是一個人想改造社會，想在現社會中，實行自己的理想，却害怕麻煩，於是感情已，去故張山水之間，以躲避自己的意志，這可以說是逃避現實，無余淵明的理想，本就是一種任真自得的生活。他的隱居躬耕，正是他的理想的實現，只好叫做逃避現實吧。編之，郭四作詩，並不是要逃世，逃避現實一詞，實在很礙個，用於淵明，頗不通當。

其實，淵明的喜歡飲酒，有人才真以為是逃避現實哩，轉述之便以為他是一有所託而逃。一（送王秀才序）不過，我們吟味他的詩，却覺得他與阮嗣宗很有不同。兩個都是大詩人，都以酒為伴，但子仲的是嗣宗的八十二首詩中，沒有一句說到酒，而淵明詩却一篇篇有酒。一此其故在於嗣宗才真是託酒逃世，而淵明却未必。我們讀嗣宗咏懷詩，便覺出他這的人矛盾非常之多，心頭總是不平靜。待後漢通，真是苦楚。他說：「榮名非已實，聲色豈足娛。操業無缺處，神志不相符。遠此良可哀，令我久躊躇。」淵明便不會有這種詩；淵明的生活平淡無奇，他的思想和詩句，他的嗜酒，其故正如蘇馬人所云：「酒中有真。」

自謂：「試的百情走，重無怨忘天。天豈去此哉，任真無所先。」大約實際生活中那些人民之分，利害計較，平日絕不容易消除，及到一杯在手，陶然既醉之後，便一不覺知有哉，安知物為貴」了。他藉酒窺見了宇宙的秘奧，人生的妙諦，所謂「酒中有深味」者，其味固在一真而已。

以上對於第三派的意見算批評過了，至於第一第二派的說法，本皆持之有故。但依我看，都不大妥當。因為他們的辦法，不外舉淵明的作品為證。但實際在那些作品中，要舉出是儒家的意思，或道家的意思的，都極有。所以無論說他是儒是道，都可以言之成理。因為都有依據。故問題不在他詩中有道家或儒家的意思，而在那些詩寫作的時間，在同時，還是其時：如在異時，孰先孰後：這問題看似難答，好在他的詩中，有許多都有年月，有許多又可以推知。而且已有人考證過了。我們依他的詩的無幾讀去，便發現：若論他平生的思想，實是兼有儒道的。但即顯然分作兩派，即四十以前進於儒家，四十以後進於道家。三十五四十歲之間，是思想轉變的時會，若論這前後思想在他生活中，孰輕孰重，則道家遠重於儒家。

一個人的思想有演變，本是極平常的事。何況淵明是詩人，詩人都極敏感，而且他們的情感生活，更更於理智生活，他們的情感，常隨着時代年齡而變化。及到情感一變，他們的

潘德也說變了。這種情形，正不必求之哲理，即在常識上，也就說得通的。人在少年或壯年，機才自氣，不可一世，容易接受激世一激的惡德。及至時過境遷，悔悟亦否，於是也竟覺得放浪自適之重要了。淵明雖自有其不同常人處，但大抵亦出不了這個常軌。你看他自述少壯之懷抱：「憶我少壯時，無樂日欣豫。猛志逸四海，騫翮思遠翥。」又云：「少年罕人事，游好在六經。」又云：「少時壯且厲，無劍獨行遊。」及至世故漸深，熱情漸減，自知漸明，方覺得少年狂悖，乃是一種失態，乃是一種迷妄。但前路何之，究竟還是連自己也不知道，於是惶惑起來。飲酒第四首曾述其事云：「相和失群鳥，日暮獨獨飛。徘徊無定止，夜夜兼轉悲。屬響屬清遠，來去何依依。」雜詩第二首亦述此意云：「日月聊人古，有志不獲馳。念此懷悲悽，終晚不能靜。」屏營猶夫之後，詩人終於替自己開出一條路來。看他說：「世遠道其長，覺今是而昨非。」又說：「飛蓬惡德設，請從余所之。」又說：「請共結此歡，吾駕不可回。」不是從生活中逼方打出來的路，口氣卻能如此堅決！

為了證明上面的說法，我把淵明詩中有明顯的遺家的或儒家的意味的話，各列為一表，並註明其寫作的年代，及作者的歲數。

甲表 淵明詩含儒家意味者

詩題	紀年	淵明的年	根據	摘句
命子	甲申	約二〇歲	舊譜	名汝曰儀字汝象思見淵明以子思望其子
赴儋送江陵	辛丑	約三七歲	舊譜	詩書敦宿好
陳古田園	癸卯 <small>陶淵明以為癸卯當作辛卯</small>	約三九歲	舊譜	先師有遺訓憂道不憂貧
與從弟	癸卯	約三九歲	舊譜	屢覽千載書時時見遺烈
榮木	甲辰	約四〇歲	舊譜	先師遺訓余豈云墜

乙表 淵明詩含道家意味者：

右表有常說明者，即飲酒詩是，飲酒二十首，自宋以後，以淵明為儒者的批評家及注解家，皆喜歡復以為證，尤其是第十六和第二十兩首，更以為是鐵證，據我個人看，這兩首詩，母

詩題	紀年	淵明約年	根據	摘句
西田復早稻詩	庚戌	約四六歲	舊譜	遙遙沮溺心 千載乃相關
於下洪田舍	丙辰	約五二歲	舊譜	遙謝荷蓑翁 聊得從君栖
示周續之	丙辰	約五二歲	舊譜	願言謝諸子 從我頹水濱
贈羊長史	丁巳	約五三歲	舊譜	路若經南山 為我少躊躇
飲酒詩二十首	丁巳間	五三歲	何義門說	已見文中做引

李更近於老莊之言，在全引於後，再略論之。

少年習人事，游好在六經。行行向不惑，淹留遂無成。竟抱園窻節，飢寒飽所更。故應交甚風，荒草沒前庭。披褐守長夜，晨鷄不肯鳴。五公不在茲，終以賢吝情。

按此詩述自己生活和情感的變遷。行行二句，謂已歸田之志，決於四十歲左右。按序去來時序，公幹官在庚辰元年己巳，年四十一歲。此詩所指。結句引陳連為同調，王與首句作一反照。注家疑因首句有大經字，遂斷定作者為孔子之後，且各沒交涉。

羲農去我久，舉世少復真。汲汲魯中叟，瑣屣使君尊。鳳鳥雖不至，禮樂暫得新。漉酒澆微瘿，涼風逐狂秦。詩書復何罪，一朝成灰塵。區區諸老翁，為事城殷勤。如何絕世下，不為燕一親。終日馳車走，不見所問津。若獲不快飲，空負頭上巾。但使多謬誤，吾當恕醉人。

按此詩首句，高揚羲農，已與儒者之稱充無異趣。區區諸老翁，當謂詩酒以下諸賢。終日四句，惋惜之詞。雖同情儒者，而頗病其不達。快飲二句，揭出正意。此詩蓋隱者之故言，而注家紛紛以附之於儒，不知果何所見也。

淵明自中年以後，飽忘中朝，隱居自適。這種生活，與他的思想情感，都十分融洽，並無衝突矛盾之處。通火詩云：「絕美抱孤介，倉出四十年。形迹憇化徒，靈府長獨閒。」自

祭文述神曰：「含靈吞吸，行狀自新。臂臂宗門，事我官辰。……冬塔其日，夏潭其泉。勤勞餘勞，必有常間。樂天委分，以至百年。」於此等處，都可看出他歸田以後的生活內容，十分和諧。他表現出來的思想情感，也是如此，而這種生活態度，實在近於道家。莊子除九鬼篇云：「山林默，春溪歌，使我欣欣然而樂歎。」這與「靜念園林好，人間良可憐。」的意味如何？又達生篇云：「夫醉者之墜車，雖疾不死，其神全也。乘亦不知也，醉亦不知也。死生變懼，不入乎其胸中。彼得全於酒猶若是，而况得全於天乎？」而在淵明看，酒實在即可以全天，他獨飲詩云：「天置去此哉，任真無所先。」然而我們說淵明態度近於道家，倒更不是在枝枝葉葉上去鉤稽，我們可以提出幾個要點：

- (一) 儒家道克弊，而淵明則無微不為天，兼呈以上，這是理想時代之不同，不可指為儒者一。
- (二) 儒家重是非，而淵明則以為是非無定。飲酒詩第六首云：「行止千萬端，誰知非與是。是非苟相形，雷同共毀譽。三季多此事，達士似不爾。」此人生價值標準之不同，不能指為儒者二。
- (三) 儒者勤儉克己，而淵明所舉，則沮溺、黃綺、長公、仲澤、弟德士酒徒而已。此又所向大不同，不能指為儒者三。

四、儒者重禮，周禮之等是當時講禮的儒者。淵明贈他們的詩，却云：「願言歸諸子，從我澗水濱。」又飲酒詩第十三首那「常服」的人，也很像是個做定的儒生。淵明斥之，說：「一規規一何愚，兀傲差若爾。」此種輕士肆志的態度，為不能指為儒者之四。

總觀淵明思想，有幾個特點：一曰放，二曰實，而實字乃其根本。唯實故放，「實字之義，除真以外，而實指實，充實專氣。」向來論淵明思想者，於淵明任佛與否一層，尚有其間，這固則以為假說淵明受佛家思想的影響，也只是在人生如幻如電這一面。此皆有詩可證，恐謂不加徵引。一若說佛家根本無思，淵明却不見接受，佛家根本無思有二：一曰生命是進退生死而相續，否則曰斷滅見。二曰必有因果，否則曰無因論。淵明於此二事，皆不點頭。於前者他說：「人生似此，終當歸虛無。」於後者他說：「積善云有報，使我長而山。善惡苟不應，何事立空言。」他的不求世與此不信佛，實同出於一觀念，即在味不實的事理，他都不肯信。大道幽遠，鬼神交昧，仙佛亦非無憑，所以還是趁生前好好的過一較生活罷，然叔夜自述云：「學道之口日損，任實之情轉篤。」淵明放達，所見正多，固不僅要念日損而已。

上面論淵明思想，已有涉及他生平的地方，關於淵明生平，本有人持異議，故順便在此討論一下。最早提到他的年壽的，當是宋書本傳，傳末云：「潛元嘉四年卒，時年六十三。」

以趙宋吳牛為明作年譜，由宋文帝元嘉四年遷葬六十三年，定晉長中興字三年也。其
為公五年，後人作新譜者，意依其說。至清末吳汝始始始其誤，以為公實享年五十一歲。其
後遂任公作新譜，考訂為五十六歲。古直又作新譜，轉其詳畧，更訂為五十二歲。諸君古譜
略為辨正。（古說既微，吳說不得辨也。）

古譜分二證：第一，證明明明必無六十三歲。其證云：

自證一、與子儼等疏云，天地獻命，生必有死，吾年過五十。

自證二、魏默詩云，早終非命假，早終則不得有六十三歲。與年過五十之言相應。

他證、顏延之陶徵士錄云：年在中身。言無幾，其王與命惟中身，鄭康成曰：中身謂中

年，與年過五十之言相應。

按云：此三證皆不成立。錄與子疏，言是病後偶然涉筆，決不可能證明其為易著時語。遺等
之說，始於宋歐陽，陶譜已辨其不足信也。魏默詩，兼有假字。一早終非命假，一王用莊子
子不語大語，作為死者自慰之辭，何可泥解。至於顏錄中身之文，則實諸人誤史之所由。時
未明言年，專錄文而有一春秋若干，元嘉四年，月日，身於壽陽縣之某里。等句。春秋
此古氏所本。按錄文而有一春秋若干，元嘉四年，月日，身於壽陽縣之某里。等句。春秋
若干，史之集作春秋六十三。古氏以為係後人據某書添入。當從文意。然則史之於明明中身

為知為不知。若云知之，則當實言其春秋，不當僅作「若干」字樣。可知「中身」等字，
實史人之詞意，不可泥於無憑之文，斯為實指五十。若此「中身」實指五十，何以於前文書
春秋廣及含糊其辭乎。意者，此處中身，實中壽之意，使以此句末字應平，故易為身。稱
文中此等字樣，蓋多有之。又或中身即中身之意，斯章歐義，不必求與原語相合，蓋亦文人
慣語。二說均可通。然之：文人之歸語，不能望以經史之精嚴。若必泥其文，則明明有祭文
，即足以取駁古氏此說。以祭文一則曰：「祭天妻分，以生百年。」再則曰：「身涉百齡，
身壽遐邇。」蓋謂百年為此語，則中身又何足為定數乎！

古譜第二證明明明上壽五十二歲，列證大意如下：

自証一、祭祭弟敬述文云：「相及歸祀，至羅備春。」古九定說為八歲，認為指十二歲

：則以祭祭氏妹夫有：「一息此早也，時當瑞嬰，我年二六，有雛九齡。」等語，既明明

時年十二，敬述中八歲，則明明長敬述五歲，敬述年於身矣。祭文稱其年甫過五，定為

三十一歲。則身年，明明之年為三十六可知。由此下推，身年丁卯，得五十二歲。上

溯生年為元元西子矣。

按此論下視之，實若天衣無縫，不可動搖。試一尋究，乃覺有不可越之困難。首先當問：此
此二字連用，用以指二人之年，古曾有是例否。就代所知，此二字連用，但作身年之義。如

陶明明之遺想與生平

潘安仁福中武林云：「子之遺問，曾未就答。」一語即歸。庚子山翁王嘉研：「未就就說，已
張論天下事。」古九何以知淵明一定是用數字指敘述之年，用數字指自己之年，這「層且著
且不論，現在又要問，何以知道是歲是十二歲呢。古九是由茶經九妹文（如上引）推知的
。惟以此說成立，必先考定茶經文中「五雅備皆」之各，即是茶經文中之「惠地早也」。
是如也，則茶經第九中之「一語」，即茶經文中之「二六」。於是乃可確定淵明為十二，敘述
為八歲。此無既定，以下的推論，就如畫了。然而此中大有困難，即由韻述之詩文，我們知
道淵明在出仕時，並無適在，（母老子幼）一說和茶經文中之「惠地」為庶母。又由命子詩又
知淵明的父親是去得早，故有「於皇仁考，淡焉在止。嗟余寡德，瞻望弗及。」等語。因此
獨家皆定茶經第九中之一條各，為指其母。如此，則與茶經文中之惠地早也，明明為另一事
。若再詳測明與敘述之各，就敘述而言了。古九當然不甘心，於是他又主張茶經文中「惠地
早也」，應是一惠考早也。此字乃漢人更改。這一來，說說說得通，可是，有甚麼證據
讓我們相信呢。考據在說不通時，即改字以就己意，而又毫無證據，我們是不服的。
自注二：煇田園居詩云：「張嘉慶中，一去三十年。」此詩雖不明紀甲子，然去官在
乙巳，則乙巳先年正三十也。由乙巳上溯三十年，為太元丙子，下推辛年丁卯，得嘉
慶二，與自注一敘得之年相合。

按此詩一二十年，自九劉坦之以下，皆以為有誤。但之以為當作十三年，陶淵明為三當作
己，以均無證據，故不必信。但古九之說，尤有困難。蓋與淵明他詩所示煇田之年相抵觸也
。煇公歸田，當在四十六歲。故於詩中，反覆敘意，飲酒詩云：「行行向不惑，淹留遂無成。
先施同窮節，孰寒厄所更。」此詩所謂「淹留」，正言前此尚未決計耳。此外詩中提到四十
的還有遠西獨飲云：「自我抱孤獨，僂僂四十年。」為中六月中過火云：「綠髮抱孤介，奄
出四十年。」此諸句皆言志，而與四十年說，則四十年實淵明生活中大關鍵時會可知。至此
詩之「三十年」，實指辭州祭酒時年歲。據宋書本傳：「親老家貧，起為州祭酒，不堪吏職
，少日自解綬，躬耕自資，遂抱羸疾。」飲酒詩第十九首述此事云：「時昔吾長執，沒來去
學仕，將養不得歸，凍餒固經已。是時向丘年，志意多所託。運量介然分，拂衣歸田里。再
再至氣流，再再後一紀。世路廓然絕，楊朱所以止。」書語皆以辭州祭酒為二十九歲事已事
。即據此詩「向丘年」一語。「志意多所託」，即傳所謂「不堪吏職」。而在就州祭酒前，必
而有所多奔走衣食之事，更就史職而推其不獲。故結以「塵網」日之，「誤落塵網中，一去
三十年。」如是如是。此後淵明復出為鎮軍參軍，為彭澤令，但多賦之志，實未嘗去懷。會
有書來舉見督郵事，「於是慨然懷陳，深愧生平之志。」遂乃決然捨去，一往不返。計初辭
州祭酒時，已十二年矣。詩年予一紀，謂此。古九先假定辭官歸田，必在乙巳，遂深考其偶

合。而不知與他詩無屬也。

有證三。此即以飲酒詩第十六首一行行向不盡。及第十九首（引見上）為證。其說以為一向不盡。為作飲酒詩之年。歸田既為乙巳，則投來學仕為甲辰。乙巳則明三十歲，甲辰為二十九歲，正與詩中一向五年一字樣相合。

此證之詳，不待辨而可知。蓋乙巳年則明正三十歲之說，元已不立也。說詳上節，恐煩不贅。

古六五十二歲之說，自以為一不可破。一。前以正舊史之失誤，補前修之未善。一。曹則我則只一句即可以駁倒也。更不煩詳費。劉明慈詩雙調示麻主簿郵治中有云：「絕晚六九年。一六九五十四歲。古說可不改自破矣。」

綜上所論，則明年年，仍當以原書六十三歲之說為是。

曹魏官制

李守之

官制關係政治甚大，讀史者不可不明也。曹魏官制，大體雖襲漢舊，亦頗有增有，職權紛亂，名存實亡。洪皓孫三國職官表序曰：「古今名號之改移，兩晉南北朝之建置，曹晉權輿於此時者也。」然陳壽著書，獨闕表志，後之史家，雖有補者，又苦故滯，不足以見制度變遷之由，蓋得其要者，舉為輪次：

一。曹操時政權所寄之官

漢獻帝建安十三年罷三公官，置丞相御史大夫，以曹操為丞相。十八年命操為魏公，始置尚書侍中六卿諸官。二十年，帝命操得承制拜諸侯守相，曹操得法引漢魏春秋獻帝詔曰：「君求二伯，師尹九有，實任堯夏。單行藩甸之外，失得在斯須之間。侍實侯詔，以滯世務，固非朕之所圖也。自今以後，臨事所親，當加寵耀者，其使刺即章假授，咸使忠義得相與勳，勿有疑焉。」明年，進曹魏王，始置相國以下官。夏侯惇傳法引魏書曰：「時諸將皆受魏官號，惇獨漢官，乃上疏曰：『臣不當不臣之禮。』太祖曰：『吾聞太上師臣，其次友臣，夫臣者，貴德之人也。臣臣之號，而且足以屈君子。』惇固請，乃拜為前將軍。一魏雖為王國，職官相繼，與漢時異，故言魏之官制，當從曹操時始。曹操擅政，不欲大權外移，故尚書令，

曹魏官制

然。(見李師源澄學衍論者初編頁八七漢官攷)至漢獻帝建安元年，曹操以大將軍錄尚書事，始各一結束。曹丕黃初六年，復以鎮軍大將軍領中護軍錄尚書事。七年，曹叡即位，錄尚書事。故錄尚書事，青龍四年卒，陳羣終二帝之世，為此職，亦惟參謀議，所錄諸事不細。(參看陳羣傳)遠不如中書之見重，此與東漢錄尚書事者不同也。

三曹叡以後故在錄尚書事

陳羣卒後二年，(景初二年)曹爽傳曰：「帝(曹叡)寢疾，乃引爽入卧内拜大將軍，假節鉞，都督中外諸軍，錄尚書事，與大司馬王，並受遺詔輔少主。」主幼臣強，且持兵柄，遂假中書監令之權而代之。自是至於魏亡，故柄皆在錄尚書事，復東漢之舊矣。劉放孫資仍為中書監令，又且加官增封，而曹爽僅以虛位尊之，其權實削，劉放孫資傳謂：「曹氏以年老遜位，以列侯朝朔望，位特進。」

曹爽之權重，則主自危，不甘權之外移，起而爭之，勢所必然也。天子最親近惟中書，故曹所施為，必謀於中書，而曹時權臣秉政，用中書必選親附己者，中書一官，遂同帝之監察人，故司馬師用李豐補此官。中書親近人主，又須取信權臣，曹為吾長，夏侯玄傳故引魏書曰：「(李豐)以父子在機近，大將軍秉事，帝恐不見明信。」夏侯玄傳曰：「(李豐)豐雖當為大將軍司馬景王所親待，然私心在(夏侯)玄，遂結皇后父光祿大夫張繡，謀欲以中書

務。一初李豐之拜中書也，夏侯玄傳引魏略云：「(李豐)雖知此非顯選，而自以選濟國家，(豐)子思結以列侯給事中尚書長公主。」思附至尊，因伏不辭，遂奏用之，豐為中書二歲，帝此每獨召與語，不知所說。景王知其議已，請豐，豐不以實告，乃殺之。」所謂不知所說，所說當是夏侯玄傳大將軍事，魏史無明文，以李豐嘉平六年二月錄，曹芳以九月廢可證，此中書與錄尚書事之爭權，亦即主與臣之爭權，中書故，主權弱而臣權張也。自是曹氏一職不可復振。李豐後之中書，僅如通典所云：「興作文書」而已。魏會傳注引世語曰：「司馬景王命司中書令虞松作表，再三難不可意。命松更定，以經時，松端不能改，心存之形於顏色，魏會察其有愛，問松，松以實答。會取視，為定五字，松視腹以呈(司馬)師。」故監令二官，天缺不並置，曹真景元元年，中書監令並缺，終魏之世不復置，以其當時無關政事，可有可無也。

四相國丞相三公

景元四年，進大將軍、侍中、都督中外諸軍，錄尚書事司馬懿為相國。咸熙二年，懿卒，以司馬懿為丞相，總百揆，遂以篡魏，漢魏魏晉相代之際，相國丞相僅為篡奪階梯，關係一代官制甚小也。

黃初七年，曹丕卒，曹叡即位，置太傅位三公右，此職多以功臣舊臣為之，先後拜此官

者，有鐘繇、司馬懿、司馬孚、李以善導無常職，位尊而權輕，與東漢錄尚書事之太傅名同實異矣。（東漢太傅其權在錄尚書事。）曹爽傳曰：「丁璠畫策，伏奏曰天子，登詔轉宣王為太傅，外以名號尊之，內欲令尚書奏事先求由已，得制其權重也。」曹芳傳曰：「以其太尉（司馬懿）為太傅，持節統兵，都督諸軍事如故。」司馬懿之能領職曹爽，以兵權未失，非以太傅也。曹爽敗後，政權雖在太傅，為時甚短。（爽以嘉平元年誅，懿三年七月卒。）曹芳傳曰：「以司馬懿為太傅，固諫乃止。」司馬懿之錄丞相不為，以當年無錄尚書事，而尚書令為司馬孚，政柄在司馬懿也。曹無忌元四年，於太傅之外，又置太保，位三公上，大將軍下，晉國之，位次頗有改移，於魏無聞輕重，故不多論。

史康元年，曹全德為魏王，置太尉，十一月惠漢，黃初元年，改相國為司徒，改御史大夫為司空，是為三公。後東漢之禮，然東漢恒以司徒太尉錄尚書事東政，魏則不然，初天子置權，政由中書，後武時專政，權在大將軍錄尚書事，三公徒有其名耳。曹丕傳曰：「日食，有司奏亮太尉，曰：『災異之作，以健元首，而運過嚴勝，豈而湯罪已之義乎？其令百官，各虔厥職，慎有天地之責，勿復初三公。』」東漢帝以太尉執政，故有天地之變初三公。（見通鑑廿二文列紀）古人以民事不協，感應於天，始有天變，是以曹魏政者之不盡厥職，魏不追三公，而有司不察，猶循舊制，始亮太尉，宜曹丕之有此詔也，三公既為虛位，於

是處三公之位者，一則以老耄廢疾之舊臣為之。鍾繇傳曰：「太傅（鍾）繇有廢疾，拜起不便。時華歆亦以為高年疾弱朝見，皆使或與車，虎背昇上殿就坐，是後三公有疾，遂以為故事。」一則選有資望品德者為之。鍾繇傳曰：「（時太尉鍾繇）司徒華歆，司空王朗，並先世名臣，文帝罷朝，謂左右曰：『此三公者，乃一代之偉人也，後世始難繼矣。』」曹魏傳注引荀勗別傳曰：「三公者，具瞻所歸，不可用非其人。」徐邈傳曰：「三公論道之官，無其人則無。」故魏世太傅三公，置缺無定。（參看東漢三國志三公年表。）亦以其不關輕重，故不甚重也。

五武官

漢置大司馬以冠大將軍，（元魏時，或車騎將軍。）代太尉之職，故世與太尉並置不並列。魏置大司馬，大將軍，皆各自為官，位在三公右，主征教亂，太尉亦掌兵武官，魏與大將軍，大司馬並列。為此二官者，或為宗室，或為世臣，極尊貴焉。惟曹魏前之大將軍皆不預政。洪皓孫三國職官表曰：「魏制大將軍每屯長安以備蜀，曹植求自試表所謂：『西屬大將軍是也。』曹叡後錄尚書事之大將軍則錄政柄，是其不同耳。」

多戰之際，諸將多加都督之號，以督率部伍。夏侯惇傳曰：「（夏侯惇）從（曹操）征孫權，還，使惇都督二十六軍，留居巢。」拜前將軍，督諸軍還壽春，從屯召陵。」曹仁

自漢魏以來，刺史無不稱節度使於外，非若曩時司憲之而已。一此時刺史，據有土地人民，遂與司憲大職，而或地方之土級官，且兼兵權，其權甚大，儼若諸侯矣。曹遵傳曰：「以是為豫州刺史……其曹從事受前刺史假，造刻官數月乃還，考竟其二千石以下，何微不如法者，皆舉奏先之。」曹曰：「造真刺史矣，布告天下。」當以豫州為法。一當時刺史奉司憲之職，以罕見之事，故散其刺史，以為難得，欲使天下為法。蒙濬傳曰：「一濬」遷徐州刺史，大破賊摩阻，散其軍陳整齊，特加賞賜。一刺史使兵，以當時一報之現象，且認為當風者，軍心整齊，故特加賞賜也。武將知兵，未必諳政，用理民事，措施自難免失當，其時人皆知之。曹遵傳云：「一遵曰：州本以刑文出監諸郡，以六條語書察文吏二千石已下，故其狀皆宜嚴能厲節，有奇譽之才。不言安靜寬仁，有懼憚之極也。今長史慢法，盜賊公行，州和而不辦，天下復何取正乎？」一據此傳曰：「一恐以為古之刺史，奉宣六條，以清淨為名，威風者多，今可暫令刺史領兵，以專民事。」曹遵欲使刺史恢復司憲之職而不為地方官，惟積習已深，終莫能改。真僕曹傳司馬懿答夏侯玄書云：「一恭時無刺史，但有郡守長史。漢家雖有刺史，奉六條而已。故刺史稱傳車，其文書從事，居無常治，吏不成罪，其長將吏為官司身。」一此則則欲使刺史專為地方官而為兵，地方無武力，則不能禦強寇保人民，刺史領兵，亦當專軍事，故曹遵在恐之言不用也。其次為郡，郡置郡守，再其次為縣，縣大者置令，小者置長。李通傳曰：「一時發生之禍，故守。」一亦亂世之現象也。

北周之文化與政治

李源澄

魏書高道穆傳云，及元顥逼虎牢城，高勳帝赴關西者，幸以問道穆，道穆對曰，關中今日荒殘，何由可往。關中在當時本不足以立國，而魏以奔竄之餘，竟能於此開建基業，固清雖之，遂統一天下，言其故，蓋有數端，一曰文化，二曰政治，三曰外交。周能合突厥以圖齊，此其外交之成功，茲不具論。今所論者為文化政治二事。

文化

蘇綽之改官制，擬大誥，遠人見其文體之改革失敗，與官制之不能久行，遂謂其無意義。此大誥矣。此兩者之形式上雖不能不謂之失敗，而其精神則長留於後世。釋愈之古文，即是以大誥道，曰非三代兩漢之書不致觀，非聖人之志不致存，此為南朝文學，為蘇綽精神乎，不待智者而決也。王船山讀通鑑論曰，夫苟擊矣，則擊六經者亦未有以大倉於彼也，而官有所止，則流蕩無實之情，抑亦為之小載。故自清而之唐，風雲月露未能衰止，而官不由衰無實不詳者，蓋亦鮮矣，則蘇綽之先也。船山疾惡衰敗而不能不歸功蘇綽，非所謂惡而知其好者乎。政治上南北分界，魏晉以來之正統，不能不屬於南朝，此士在學術文化上，遂有早晚魏晉之態度。元魏末年，北人改慕南朝之文物衣冠，人物風流，遂由漢化進而南化，

北周之文化與政治

齊承此風，故北齊之文化，即是北朝之南化。惟此方南化之程度愈深，彼方反對魏晉南朝之心理愈重，反對魏晉南朝而思所以易之，遂有擬周官擬大誥之復古運動。南化之結果，為文飾，為浮華，為卑靡，則知北周之復古，必有內容存在。學者以未將齊周比觀，但見其形式之變化，遂謂其精神已死，甚至謂其無精神，求其說而不得，而怪說滋起矣。（如關中本位文化之類。）

元魏末年南化之潮極高，南人北來者，北人對之，備致傾慕，如王肅之類是也。北人之所以傾慕南人，乃專在其生活態度，及生活享用，下逮北齊，北方貴族生活，已同化於南方貴族生活也。北齊書河南王孝瑜傳云，初文襄在鄴東起山池游觀，時俗眩之，孝瑜遂於第作水堂龍舟，植檣稱於舟上，數集諸弟宴射為樂，武成幸其第，見而悅之，故武成後園之觀，於是者咸慕效，處處營造。廣陵王孝珩傳云，愛樂人物，學涉經史，好綴文，有伎藝，常於廳事壁日畫一蒼鷹，見者皆以為真，又作朝士圖，亦當時之妙絕。在齊傳云，聰明強學，有文情，善容止，神采奕然。文云在齊時又詞之美，實有可稱，但世重其風流，所以文采見沒。又云嗜淫簡傲，以才地自矜，所與周旋，皆一時名望。在御史臺，住於宅中送會，備盡珍羞，列室獨食，處之自若。王昕傳云，性好清言，詞無淺俗。王暕傳云，性恬淡寡欲，雖王事繁，而推操不移。在并州，雖戎馬填闕，未嘗以事務為累，良辰美景，嘯歌遊逸，登山臨

水，以謀畫為事，時人謂之物外司馬。李贇傳云，河間邢晏，即贇弟也，與贇清言，數其高遠，每稱曰，若披雲霧，如對珠玉。羊慧傳云，好讀書，能言名理，以官學知名。凡此皆酷似南朝，南朝人物風流，雖見稱於世，而政俗衰敗，實亦由此。北齊遂承其弊，其不足以立國矣固宜。

關中在當時為夏後之地，其人則樸魯少文，其立國惟兵與農而已，在本質上，北周已與北齊不同。蘇綽崛起其間，承北方儒學早視魏晉之統，慨然欲興復成周之治，與周文相值，得展其志，遂造成北周之文化。周書武帝紀保定元年班固官詔云，周文公以上聖之智，翼彼姬周，爰作六典，用光七百，自茲厥後，代夫其緒，俾魏魏之化，歷千祀而莫傳，郁郁之風，終百王而永墜。或太祖文皇帝，秉純和之氣，擬天縱之英，德配乾元，功侔造化，故能捨末世之弊風，臨隆周之數典三語，不可不三復加意。臨隆周之數典，所以捨末世之弊風，北周之復古，即是革新。六官所述，何一非常時之職事，大誥所陳，何一非常時之要務，而必執為復古者，所以一新天下耳目之具也。周書文帝紀魏大統十一年春三月令曰，古之帝王，所以外建諸侯，內立百官者，非欲富貴其身而尊榮之。蓋以天下至廣，非一人所能獨治，是以博訪賢才，助己為治，若知其賢也，則以禮命之。其人聞命之日，則修其德，凡受人之事，任人之勞，

北周之文化與政治

何捨己而使人，又曰勉曰，天生傷士，所以利時，彼人主者，欲興我為治，安可苟辭，於是降心而受命。及居官也，則盡不甘食，夜不甘寢，思所以上匡人主，下安百姓，不違其私而憂其家，故妻子或有飢寒之弊而不顧也。於是人主賜之以奉祿，尊之以軒冕，而不以為惠也。賢臣受之亦不以為德也，位不虛加，祿不妄賜。為人君者誠能以此道授官，為人臣者誠能以此情受任，則天下之大，可不言而治矣。此為儒家孟學之精義，西漢今天學高能言之，後此則無聞也，况見之於詔令乎。此非宇文泰能言之，亦非蘇綽輩能言之，蓋目觀政治之積弊，窮而反本，於是契於先儒之微言，在此新造之邦，一無牽掣，遂大行其道耳。周書考開帝紀諫趙貴詔云，但法者天下之法，朕既為天下守法，安敢以私情廢之。明帝紀武成元年詔云，惟庠庠倉廩，海內所共，漢帝有云，朕為天下守財耳。北周詔令無以天下為私有人君可以專制之言，此非北周諸帝能見及此，必由蘇綽輩輔導之，謹明之，使斯理大明於世，君臣上下視焉當然，而後人臣敢於代言，人君亦不以為怪也。故如武帝辨釋三教，以儒教為先，道教為次，佛教為後，羅沙門道士，悉令還民，乃承繼周文以來之大流，非周武一人之創見也。蓋自漢代崇儒以來，雖美世相承不廢，然傳之既久，不免務其枝葉，而忘其根本。北周立國樸實無文之地，一時文學之士盡集北齊，故北周禮文皆闕而不備，而於儒學尚能播樂大義，所謂捨末世之弊風，始隆周之教典者，信非虛言。北周文化之復古運動，正北周治安

治大之源也。

政治

王船山續通鑑論曰，高洋之篡也，梁陳之偷也，宇文氏乃得冠猴舞馬於閭中，而歸其權械以欺世，非然，則王莽之首刺於新臺，秦其免乎。以道法先王而略其法，未足以治，以法法先王而無其道，適足以亂，以名法先王而蓋其法，必足以亡。秦之亡，時不能亡之也。船山之言，自有深意，所以明道，非專為宇文泰而發，然而宇文泰獨能奮發於舉世偷靡濁亂之世，亦不可謂非豪傑之士。周書樂遊傳載遊上書云，竊為今之在官者，多求清身克濟，不至惠民愛物。何者，比來守令，平期既促，歲責有成，蓋謂經濟為賢，未善優養。此政既成，後者復然。夫政之於民，過急則刻薄，傷殘則弛慢，是以周失舒緩，秦政急酷。民非赤子，當以赤子過之，宜在舒急得衷，不失勞擾。頃承魏之衰政，人習道遠，先王朝憲備行，民咸識法，但可宣風正俗，納民執訓而已。自非軍旅之中，何用過為迫切。至於興邦致治，事由德教，漸以成之，非在倉卒。樂遊上書，本在獻替，所言北周政治當是實錄。其曰今之在官者，多求清身克濟，又曰，先王朝憲備行，民咸識法，即此而論，惟漢宣漢明之政，可以比美，魏晉以下，未嘗有聞。（宋元嘉之政，亦未逮此。）樂遊所不足者，用法嚴切而已。刑亂國用重典，比蓋不然。周書蘇綽傳云，綽於是稱陳帝王之道，兼述申韓之要。隋書蘇

北周之文化與政治

威傳云，初威文（韓）在西魏，以國用不足，為任稅之法頗重。既而數曰，今所為者，正如張子，非平世法也，後之君子誰能地乎。威聞其言，每以為己任，生是志減賦役務從輕典，上憲從之。是則平世與亂世不同，治之道，亦宜有異，非王道與申韓可以難用，當嚴切而嚴切，雖嚴切亦王道也。俗儒知常不知變，見貌不見心，故以為蘇韓以帝玉中韓雜陳。蘇韓之論政，本於儒術，文化與政治一貫，其政治思想表見於蘇韓本傳所載六條詔書，其一先治心，其二敦教化，其三盡地利，其四擇賢良，其五郵獄訟，其六均賦役，其中治心敦教兩端尤要。其論治心曰，凡治民之體，先當治心，心者一身之主，百行之本。心不清靜，則思慮妄生，思慮妄生，則見理不明，見理不明，則是非譁亂，則一身不能自治，安能治民也。是以治民之要，在清心而已。夫所謂清心者，非不貪貨財之謂也。乃欲使心氣清和，志意端靜，心和志靜，則邪僻之慮無因而作，邪僻不作，則凡所思念，無不皆得至公之理，率至公之理以臨其民，則彼下民孰不從化，是以稱治民之本先在治心。其論敦教化曰，性無常守，隨化而遷，化於敦樸者則質直，化於澆偽者則浮薄，浮薄者則兼華之風，質直者則淳和之俗，兼華則禍亂交興，淳和則天下自治，治亂興亡，無不皆由所化也。儒家政治思想以人為本，非不重法制，而以推行法制之人為本，非不重政治，而以教化為本。法制善而行之不得其人，或敗壞法制，或立法制而竊之。蘇韓論清心之要，在宋明儒發明心性以後，斯不足奇，在

蘇韓之時，直可指上權先秦儒學之說也。教化之所以重於政治者，無教化則風俗敗壞，人人
在風氣之中不能自拔，雖有良法利善，將若之何。此意董仲舒多所發揮，仲舒對策曰，今漢
雖秦之後猶朽木蒸也，雖欲善治之亡可奈何，法出而姦生，令下而詐起，如以湯止沸，抱
薪救火，愈甚無益也。富彊之器豈不調，甚者必解而更張之，乃可救也，為政而不行，甚者
必變而更化之，乃可理也。蘇韓之重教化雖同於董仲舒，而論教化則為仲舒所未及。其言曰
夫化者貴能扇之以淳風，浸之以太和，被之以道德，示之以樸素，使百姓疊疊中遷於善，
邪偽之心，嗜欲之性，潛以消化，而不知其所以然，此之謂化也。然後教之以孝悌，使民慈
愛，教之以仁順，使民和睦，教之以禮義，使民敬讓。愛惡則不遠其親，和睦則無怨於人，
敬讓則不競於物。三者既備則王道成矣，此之謂教化也。蘇韓分教化二事，化補在教之先，
化者化於無形，教者有物有則，無形之化，即道家所謂精神之運心術之動。當風俗積敗之會，
在上位者欲操而起之，非教之而民率教也，更非刑罰之所能禁也，惟積在上者臨之以至公
，誠孝之心，雖在無形之中，而民之應之也如響，故蘇韓於治心之末，又論人君之治身。曰
凡人君者乃百姓之表，一國之的也，表不正不可以求直影，的不明不可以責射中。今君身不
能自治而望治百姓，是猶曲表而求直影也，君行不能自修而教百姓修行者，是猶無的而責射
中也。故為人君者，必心如清冰，行如白玉，躬行仁義，躬行孝悌，躬行忠信，躬行禮讓，

躬行廉平，躬行儉約，然後繼之以無倦，加以以明察。行此八者以訓其民，是以其人畏而愛之，則而效之，不待家教日見而自興行矣。是人君之治身，又為教化之本焉。王船山讀通鑑論論之曰，舜以六條飭官常，首之以清心，次之以數化，非其果能也，自治道亡，無有以此為天下者，而舜獨舉以為治之要領，自是而後，下有五仲淹，上有唐太宗，皆治之以起，播光奔周孔之日月，而與天下言之，舜實開之先矣。船山不許堯放，於此則不能不許其近道也。其餘盡地利權賢長師徵訟均賦役四者，雖為政之要務，亦儒者之常談，其中有二事專為當世發者。一為端當時重門閹刀筆之弊，曰自昔以來，州郡大夫但取門資多不擇賢良，末曹小吏，唯裁刀筆，並不問志行。夫門資者，乃先世之爵祿，無坊子孫之惡替，刀筆者，躬身小吏，不廢性行之流偽。若門資之中而得賢良，是則策駟驟而取千里也，若門資之中而得愚魯，是上木牛馬，形似而用非，不可以浮道也。若刀筆之中而得志行，是則金相玉質，中外俱美，實為人寶也，若刀筆之中而得流偽，是則飾畫朽木，悅目一時，不可以充棟樑之用也。今之選舉者不限資蔭，唯在得人。（中略）是故將求材藝，必先擇志行，其志行善者則舉之，其志行不善者則去之。二為防商賈之射利。曰財貨之生，其功不易，織襪紡績，先起於有漸，非日日間所可造次，必須勸課，使預管理，踴躍先事織襪，麻土平修紡績，先時而備，至時而輸，故王賦獲供，下民無困。如其不預勸戒，臨時迫切，復恐增稅，以為已

過，惟朴文至，取辦目前，富商大賈，緣在射利，有者從之責賈，無者與之舉息，輸稅之民於是弊矣。此兩者一為政治上之積弊，一為社會上之積弊，蘇韓能毅然疏之，所以北周政治為之一變也。

蘇韓不僅為一政論家，且為實際之政治家，所論為政之道，皆可坐言起行。曰，夫為政不欲過碎，碎則民煩，勸課亦不容太簡，簡則民怠，善為政者，必消息時宜，而通煩簡之中。（見論盡地利。）又曰，士必從微而至者，功必積，以至大，豈有未用而已成，不用而先達也，若識此理，則賢可求士可得。又曰，善官人者，必先告其官，官省則善人易充，善人易充，則事無不理，官煩則善人難充，善人難充，則政必有得失，故語曰，官省則事省，事省則民清，官煩則事煩，事煩則民濁。（並見論權賢良。）又曰，宰守非一，不可人人皆有通識，推理求情，事或難盡。唯當率至公之心，去阿枉之志，務求曲直，含盡平當。聽察之理必窮所見，然後考訊以法。不守不暴，有疑則從輕，未嘗不妄罰，隨事斷理，獄無停滯，此亦其次。（見論刑獄訟。）又曰，租稅之時，雖有大式，至於斟酌貧富，差次先後，皆事皆起於正長，而繫之於守令，若斟酌得所，則政和而民悅，若檢理無方，則吏姦而民怨。又差強徭役，多不存意，至令貧弱者或重徭而遠戍，富強者或輕使而近防，守令用懷如此，不存恤民之心，皆王政之罪人也。（見論均賦役。）可見蘇韓不惟明於政理，且達於政術，

其中察賢有官二事无要，士徒傲而空著，功績小以至大，則可以得賞才，而無實之輩不能誣賢也。官省則善人多充，不使賢不肖混雜，而獲是非不亂賞罰得行，當政治敗壞之時，欲澄清吏治，舍此末由，周書薛端傳云，自居選曹，先盡賢能，雖貴游子弟，才劣行薄者，未嘗升擢之，每故太祖云，設官分職，本康時務，苟非其人，不如曠職，太祖深然之，此即蘇舜欽賢良之書也。蘇舜欽謂太祖甚重之，當置諸座右，又令百官習誦之，其收守令長非通六條及計帳者，不得居官，宇文泰不可謂明於君人之道也。

蘇舜欽六條詔書云，凡令之方伯守令，皆受命天朝，出臨下國，論其專責，並古之諸侯也，是以前世帝王每稱共治天下者，唯良宰守耳。明知百僚卿尹雖各有所司，然其治民之本，莫若守宰之最重也。周書韋瓘帝紀云，令二十四軍宜舉賢良堪治民者軍列九人，被舉之人於後不慎厥任者，所舉官司，皆治其罪。北周之重視親民之官如此，宜收守令長之多賢也。周書馮遠傳云，出為廣漢郡守，時蜀土初平，人情擾動，遠故存寬恕，夷俗安之。王德傳云，先是河渭間種羌羣叛，以德有威民，為夷民所附，除河州刺史，德略撫有方，羣羌率服。莫衷傳云，震雖生自膏腴，少習武藝，然導民訓俗，頗有治方，秩滿還朝，為百姓所心。宇文貴傳云，先是蜀人多劫盜，貴乃召任俠傑健者，著為游軍二十四部，令其督捕，由是賊息。賀蘭詳傳云，（為荆州刺史）由是漢南流民襁負而至者日有千數，遠近嗟美莫不款附。又云

去隋王蕭登欽其節儉，乃以竹屏風歸路之屬及短史贈之。李賢傳云，授原州刺史，賢雖少從戎旅，而頗聞政事，撫導鄉里善得民和。長孫儉傳云，所部郡縣令眾舉為民所訟，惟治績實，儉即大集僚屬而謂之曰，此由刺史教誨，信不被物，是我之愆，非眾舉之罪，遂於廳事前向袒自罰，拾遺不問，於是屬城肅勵，莫敢犯法。赫連達傳云，達雖非文史，然性直連奉法度，輕於鞭撻，而重慎死罪，性又廉儉。宇文深傳云，為雁州刺史，深為政嚴明，示民以信，抑挫豪右，吏民懷之。史寧傳云，（東義州）州既鄰接疆場，百姓流移，寧流心撫慰，咸來復業。王傑傳云，除涇州總管，傑少從軍旅，雖不習吏事，所歷州府，咸以志恕為心，是以頗為百姓所慕。李仁傳云，除漢陽郡守，治存寬簡。侯植傳云，除義州刺史，在州甚有政績，為夷民所懷。竇瑊傳云，出為涇州刺史，莊職數年，政號清靜。又云除大都督原州刺史，威抑雄豪右，中理幽滯，每親巡警敵，勸民耕桑。李穆傳云，除并州總管，時東夏再平，人情尚擾，穆鎮之以靜，百姓懷之。韋孝寬傳云，攝汾州事，先是山胡負險，屢為劫盜，孝寬示以威信，州境肅然。中微傳云，徵在州五稔，儉約半下，邊人樂而安之。柳敏傳云，出為邠州刺史，善得物情。唐瑾傳云，出為蔡州刺史，歷拓州硤州，所在皆有德化，人吏懷之。唐狄時傳云，世宗初為都督蓋潼等三十一州諸軍事蓋州刺史，時性寬和，尚清靜，善為夷獯所安。趙昶傳云，拜安夷郡守，帶長地鎮將，民族荒蕪，世號難治，昶威懷以禮，莫不悅服。

期年之後，樂從軍者千餘人。趙文表傳云，遠達州刺史，政尚仁恕，夷獠懷之。元定傳云，世宗初拜岷州刺史，思威兼濟，善得羣豪之情，先時生羌據險不賓者，至是蓋出山谷，從征賦焉。韓威傳云，出為新平郡守，居官清靜，嚴而不殘，矜恤孤貧，抑挫豪右，賊盜止息，郡治肅然。韓象傳云，除都督西涼州刺史，羌胡之俗，輕負弱，尚豪富，豪富之家侵漁小民，向於僕隸，故貧者日削，豪者日富。襄乃志募貧人以充兵士，優復其家，弱充徭賦，又調富人財物以振給之。每西域商貨至，又先盡貧者市之，於是貧富漸均，戶口殷實。裴俠傳云，去職之日，一無所取，民歌之曰，肥婢不食，丁庸不取，裴公貞惠，為世規矩。鄭偉傳云，天和六年，轉華州刺史，偉前後蒞職，皆以威猛為治，吏民莫敢犯禁，盜賊亦為之休止，雖無仁政，然頗以此見稱。上所稱引，雖未能備，亦可見北周之史治之一般。據周書所載，長令會稽者不過一二人，樂遊所謂清身克濟者，當當時之實錄。夫魏末以來，貪惡成風，在此清亂之狀況下，何以能一變至此。且北周始終未離軍事時期，在軍事時期中，政治何由清肅。天官時拔令守長，多出軍將，軍將貪暴乃歷史上之常態，何以北周軍將皆能守法愛民。其違非他，宇文能治身治心而已。宇文之在關中，非有鞏固之基業，天下會濁成風，而宇文奉能端之以清康，豈不應取法魏魏，無與守國，而宇文能之，非有公天下之心。能如是乎。在軍事時期中，政治鮮有能上軌道者，然政治不上軌道，則國力愈弱，而軍事永無勝利，此本

易知之事，而能行之者究鮮，蓋利害之心流其神明也。軍將不可為親民之官，以其難於行法也。愚者遂以牧民之官為酬勞之具而法紀蕩然矣。宇文泰能使軍將皆化為仁恕，非以身先之，以法督之必不能也。宇文泰在積重難返之時，兵戈擾攘之中，以地瘠民寡之勢，能奮發有為，使國治民安，兵強將勇，非蘇煒明於德術，宇文泰能實行之，能至此乎，如謂不然，可以北齊之政治觀之。

北齊書杜弼傳云，弼以文武在位，罕有廉潔，言之於高祖。高祖曰，弼來，吾語爾，天下濁亂已久，今督將家屬多在關西，黑獺常相招誘，人情去留未定，江東復有一吳兒老翁蕭衍者，專事衣冠禮樂，中原士大夫望之以為正朔所在。我若急作法網，不相饒借，恐督將盡投黑獺，士子悉奔蕭衍，則人物流散，何以為國，爾宜少待，吾不忘之。及將有沙苑之役，弼又請先除內賊，却討外寇。高祖問內賊是誰，弼曰諸酋皆掠奪萬民者皆是。高祖不答，因令軍人皆張弓挾矢，舉刀按箭以夾道，使弼冒出其間，曰必止傷也，弼戰慄汗流。高祖然後命之曰，箭雖注不射，刀雖舉不擊，稍難按不利，爾猶賴表魂膽，諸勳人身爾鋒刃，百死一生，雖其貪鄙，所取處大，不同之指常例也。高齊立國自賴此兩類人，高歡之言，信非虛語，然以慌於利害，不敢行法，任其貪暴，此其以私欲勝公義也。雖可維持於一時，惡極禍盈，終歸夷滅。蓋高本無為民之心，明知非為國之道，猶冀可以苟安一時，故寧出此而不為彼

耳。通鑑梁武帝大同三年云，數每院令軍士，當令丞相屬代郡張華原宣旨，其語辭卑則曰，漢承是汝奴，夫高汝耕，婦為汝織，輸汝粟帛，令汝溫飽，汝何為陵之。其語華人，則曰，鮮卑是汝作客，得汝一斛粟，一匹絹，為汝擊賊，令汝安寧，汝何為疾之。高歡之無志於民可也。以與北周比觀，能謂北周之詔令為虛文乎。（見論文化節。）故北齊之政治，莫深不如此。（魏末以來漢人地位已高。）政治濁亂，此皆北周所無之事。北周取人不用門閥，而北齊重門閥之風較魏尤盛，北周防商賈之漁利，北齊則商賈布滿朝列，北齊沿襲元魏之弊風，北周則力矯當時之積弊。又北齊士大夫推知學而朝之浮華，北周士大夫乃能揭儒學之真義，故知隨波逐流者必歸於滅亡，而力挽頹風者始足以興國，其關鍵，皆在於學術之真偽。無心士之賢否。魏晉以降，學術政治兩皆凌遲，天下分崩，人民塗炭，守文崛起，卒能撥亂反正，開啓清寧，蘇碑守文，並一時人傑，豈虛文無實者所能致哉。論古者固不可以厚誣古人，其甚者猶當有所勸戒矣。

論反切

侯子溫

一 反切之名稱及其起源

反切二字，乃反覆切摩之聲。或曰反，或曰翻，或曰切，本無分別；後人妄為區別，強加曲解，不足信也。如音切譜云：

曰上字為反，反即音，而音歸於母；下字為切，切即韻，而韻歸於攝，執音轉韻，據反定切。

以此而論，反與切似有區別矣；但李汝珍曹駿之云：

「若謂反切為母韻之分，則唐元度撰九經字樣時，因藩鎮不靖，諱反而言切；然則元度獨用韻而不用母耶？」

是知言反言切，義本無殊，強加區別，乃妄論也。故李氏又云：

「所謂反切者，蓋反覆切摩而成音之義也。古今韻會云：「一音展轉相呼謂之反，一韻之字相摩以成聲謂之切，以于呼母，以母呼子也。」禮部韻略云：「音韻展轉相協謂之反，亦作翻；兩字相摩以成聲謂之切，其實一也。」劉鑑玉論起云：「反切二字，本同一理，反即切也，切即反也，皆可通用。」斯言是矣。」（按玉論起門法乃釋真空著，

論反切

非對繼作

「反」與「切」，在實際意義上並無分別，均為反覆切摩以成音之意。又或謂六朝時稱「反」，至唐代改稱曰「切」，其說亦非。張世棟中國音韻學史云：

「反」和「切」這兩個名辭的使用，不知道起於何人；魏晉以後就已經以「反」和「切」並用了。顧炎武音論，戴震聲韻考，以及王念孫博雅校訂等書裏，都說六朝時都稱「反」，到了唐代才改稱為「切」，這是他們誤解了唐元稹九經字樣序言裏的話而起附會的。陳澧切韻考曾駁之。陳氏云：「孫叔然立法之初謂之反，不謂之切；其後或言反，或言切。顧氏家訓云：『徐先民毛詩音反驟為在遺；左傳音切緣為後緣。』又云：『河北切攻字為古踪。』據此，則東晉及北朝已謂之切矣。顧氏又云：『楊休之造切韻；』梁書顧傳云：『避以反言，但紐四聲，定其音旨。』此元稹自言其著書之例；戴東原聲韻考引此謂唐季避言反，而改曰切，蓋未詳考也。」

張氏陳氏之論，當可信從。

張氏又云：

「所謂「反轉相協」，「兩字相摩」，所謂「以子午母，以母呼子」，都是表明反覆切摩以成音之意；有順序直讀的，有倒序翻讀的。那麼，從反切的名義上觀察，也可以見得

反切的組成，有的是聲母字韻母字順序的，有的却是聲母字韻母字倒序的。倒序的反切，正和「二合音」相反，「二合音」以二字合成一音，上字為雙聲，下字為疊韻；倒序的反切，却是以上字表明韻的部份，以下字表明聲的部份。又「二合音」的切成一音，是依據于語言變異上語音的「節縮作用」；而倒序的反切，却是依據于音素的「位置轉換」。向來一般學者，以為「二合音」和文字注音上順序反切的形式相符合，就認為是反切的始祖。那知道反切的名稱，既無有取于反轉反覆之義，那末，最初創立反切的方法，當然是綜合實際語言各種變異的現象，而把倒序翻讀的也概括在內。這種說法，正可以用六朝「反語」和韻家所立「正紐」「反紐」諸例，以及方言裏幾種「反切語」來作証的。這樣看來，通常所謂「正字取其聲，下字取其韻，也不過反切方法當中的一種罷了。」

由張氏之說言之，則知反切之法，原包括「正反切」與「倒反切」兩種；如此，則與反覆切摩之義更相吻合。今試舉六朝人之反語為例而說明之。六朝人作反語，多是雙反，韻家謂之「正紐」，「到紐」，文之所載，如晉孝武帝作清暑殿，有識者以「清暑」反為「楚聲」，「楚聲」為「清」，「聲楚」為「暑」也。宋明帝多忌，故袁粲改名袁榮，因袁粲反語為「順門」，「順門」為「袁」，「門順」為「懸」也。劉沈改名劉俊，因劉沈反語為「臨響」，「臨響」為「劉」，「臨臨」為「沈」也。齊文惠太子立樓館于鍾山下，號曰東田；「東田」

反語為「顛重」，「顛重」為「東」，「重顛」為「田」也。梁武帝創同泰寺，開大通門對寺之南門，取反語以協「同泰」，「同泰」為「大」，「泰同」為「通」也。陳後主名叔寶，反語為「少福」，「少福」為「叔」，「福少」為「寶」也。由此可知反語之法，即先以上字之聲切下字之韻，再以下字之聲切上字之韻，如此反覆切摩而成反語。反切之法，原亦仿此，係已括「正反切」與「倒反切」兩種而言；正倒互相切，故謂之反覆切摩也。

又或曰反切之法，係先將某一字音，反本探源求得其構成音素（聲母與韻母）而各以一字表明之，此即所謂反也；將此表明聲韻之二字，相與切合而成某字之音，此即所謂切也。故單言「反」或單言「切」，均為反切法之一半（「反」為反切法之前半工夫，「切」為反切法之後半工夫）。若就反切法之全過程而言，則應「反」「切」並稱。不過實言其實，固應「反」「切」並稱，簡稱其名，不妨單言「反」或單言「切」也。（單言「反」，猶曰某一字音，反某其構成音素，即以此二字為代表；單言「切」，猶曰將此二字相切合，即成某字之音。）此說亦通。

以上所言，乃論反切之名稱，各家解說不同；至於反切法之起源，亦多異說。蓋自顧氏家到音韻篇謂「孫叔然創爾雅音義，是漢末人獨知反語」；至于魏世此事大行。後人遂多指反切之法創自孫矣，如陸德明經典釋文敘錄云：

古人音書，止為聲况之說，孫叔始為反語，魏朝以降漸繁。

孫叔然反語正義論例云：

「先儒音字，此方為音；至魏秘書孫叔，始作反音。」

陳德切韻考云：

「孫叔然始為反語，以二字為一字之音，而其用不窮；此古人所不及也。」

蓋唐虞以來，皆以反切作始于孫矣。至清李孝法珍音韻更述其源流曰：

「鄭玄注六經，高誘詳呂覽，揚雄著方言，劉熙說釋名，皆無反切；而難字訓釋，但曰音某，或請若某耳。其間輕重清濁，有內言、外言、急氣、緩氣、閉口、籠口諸法；今人無所通從。迨魏釋氏叔然注釋經書，始隨文反切；未有成書。齊周秀倫切字有疑，疑有評、以、法、以、始有四聲切韻。梁顧野玉玉篇，悉用反切，不復用直音。唐孫叔增撰陸法言之書，而為唐韻，則大備矣。」

以上所論，皆謂反切始於孫矣，然証之故記，其說尚未盡合。故章太炎曾駁正之。章氏音理論云：

「經典釋文叔然謂漢人不作音，而王肅周易音，則叔然無疑辭，所錄肅音用反語者十餘條。身魏志肅傳云：「肅不好鄭氏，時學各採叔然授學鄭玄之門人，肅集聖證論以譏之。叔然駁而釋之。」假令反語始於叔然，子雍豈肯用其術乎？又身漢地理志廣漢郡釋

論反切

禮下，應劭注：「禮水所出，南入於江；整，音徒決反。」
音：水也；音長答反。是應劭時已有反語，則起於漢末也。

劉師培正名論謂漢代毛鄭諸家注經，均已反切之音，以証反切尚不始行於漢末。劉氏

謂反切不始於漢末，試舉其証：一、北齊書高澄傳：「澄，直留切，見毛詩釋文。毛公詩
傳者，「純」以疑處，「終」疑反；「視」之六反，均見毛詩釋義。而馬融注易，鄭義通周
官，均有反切之音，皆其始也。」

馬融注易山房解使書補遺家古文官書

「每字下反音甚詳，則東漢初已有切字，鄭氏經音所本。世謂始於陸氏，非篤論也。且
近人劉師培作反切不始於陸叔然辨一文（見劉氏文字音韻學論叢），更以杜林倉頡訓詁，郭
暉卿字音，許慎說文解詁注，鄭玄經音，服虔通俗文諸書，都已具有反切，因謂

「反切之興也，上不出于豐鎬之間，不逮于典午之世，而在先或明章之際。
是世証明東漢初年已有切音矣。總之，東漢之世，注家釋音，已間有用反切者；持此事大行
則始自陸氏之創爾雅音義也。如錢玄同文字學音篇云：
「東漢之世，已有切語，持此事大行，由叔然之創爾雅音義，故謂陸叔然始用反切以代

直音則可；謂反切始於叔然，則非也。」

陸世孫音韻學序云：

「反切蓋不一定要起于漢末的陸氏。要曉得世界上無論那一種變遷，或大或小，總是漸
漸的，不是「頓」的。從直音的方法進化到了反切，中間當然也要經過很長的時間。
所以嚴格說起來，反切的注音方法，並不是起于漢末；不過到了漢末才風行于世。東漢
時代雖然間或有應用反切的，可是普通一般人還是大多數應用「譬况」，「讀若」的方法
；所以顧之推說：「漢末人獨知反語，至於魏世，此事大行。」
此論較近事實也。」

反切方法，係將二字者反覆切摩，吸取上一字之發聲，下一字之收韻，使合為一字音。
切成之音，與上字為「雙聲」，與下字為「疊韻」；故反切方法，實與雙聲疊韻之語理暗相
符合。考以聲韻之名，始於周禮，周禮謂大司馬：「王官誦讀詩書，以辨九聲之名，一曰：「言」，二曰：「聲」，三曰：「轉」，四曰：「韻」，五曰：「聲」，六曰：「韻」，七曰：「聲」，八曰：「韻」，九曰：「聲」。
白：「言」，轉為雙聲，「韻」，轉為疊韻。且蓋王官誦讀詩書，故於周禮，故以此
戲之。（「言」與「韻」並屬五音，故為雙聲，「聲」與「韻」古音並屬韻，故為疊韻。）此以
聲韻之名始見于史書者也。至其原理，則自古已具。胡以魯國語學草謂：「以聲韻為音
圖，語發起之程序；其意或求明瞭，或表「丁字」，多改單節音為二節音（即單音綴改為複音綴
論反切

如流輝、電旭、童叟、支離之類，皆以雙聲疊韻為限制。又語意引中，以相對相反為字。如對天言地，對古言今，對古言晚，對好言醜等。亦無不與以聲疊韻有關。考古人喜用雙聲疊韻連語，多載詩書經傳，不可勝記；錢大昕養新錄言之甚詳。良由雙聲疊韻，因乎語言之自然，古人蓋早知之矣；迨反切法興起，上聲下韻，通與相合，其理遂大顯于世。因之，後人多以雙聲疊韻為反切之所自出。

吾國語言，本為單音節語，其後，或為加重語氣，或為求丁寧，或為求明瞭，乃有所謂「重言」，「疊字」，此吾國語音變異分化之本有現象也。「重言」，「疊字」，再依雙聲疊韻關係而生變異，則有所謂「雙聲疊韻連語」。「重言」之聲母音素發生變異者，則為「多聲連語」。

此等以聲疊韻連語，由單音節變異分化為以音節，亦即由一音變異分化為二音，此實為吾國語發展之一程序。而初造文字之時，或只以一文兼有二音，不復別作彼字，此即「一音重言」之所由來也。

吾國文字，本為一字一音；其有一字重音者，乃執出常軌，不得為常例。後世以其非常例，乃附以借字以代其音，固有二字連為一詞者矣。如韋太矣云：「中夏文字，率一字一音；亦有一字二音者，此較出常軌者也。……這漸造字之初，必

以一文而兼二音，故不必別作彼字。如說文吏部有「悉」字，「望」本字也。「悉」則借音字，何以不兼造「慧」？則知「望」字兼有「悉」二音也。又如說文人部有「其」字，「其」本字也，「其」則借音字；何以不兼造「其」？則知「其」字兼有「其」二音也。……此類實多，不可殫盡。大抵古文以一字兼二音，既非常例，故後人字對本字，增注借音，久則遂以二字并書。亦猶「趨」，「趨」，「趨」，「趨」，在彼以一字讀二音，自借史書之，則自增注「於」字，「妻」字於其上下也。

同一字而兼二音，遂於本字之上或下附注以借音字，而所附注之借音字必與本字為雙聲疊韻之關係，因此二字二音，原即由一音依雙聲疊韻關係，變異分化而來也。一字讀二音，即為雙音；二音急讀，仍復還原為一字。所謂「二合音」者即指此而言。

二字急讀為一音，此理亦為反切法之所自始。蓋自漢以前已有所謂「二合音」，如顧天武音論云

「按反切之語，自漢以上，即已有之。宋沈括謂古語已有二聲合為一字者；如「不可」為「巨」，「何不」為「盍」，「如是」為「爾」，「而已」為「耳」，「之才」為「諸」，鄭樵謂侵聲為二，急聲為一；侵聲為「者」，急聲為「梅」，侵聲為「者」，急聲為「諾」，侵聲為「而已」，急聲為「耳」，侵聲為「之矣」，急聲為「只」是

也。愚嘗考之經傳，蓋不止此。如詩牆有茨傳：「茨，蒺藜也。」蒺藜正切「茨」字。「八月斷壺」，今人謂之「胡蘆」，此史右紀傳作「籒蘆」，「籒蘆」正切「壺」字。春秋桓十二年，「公及宋公燕人盟于穀丘」，左傳作「句瀆之丘」，「句瀆」正切「穀」字。公羊傳：「邾婁後名鄒」，「邾婁」正切「鄒」字。玉藻：「終葵」，「終葵」，「不律」之字。方言：「齊人謂椎為終葵」，「終葵」正切「椎」字。爾雅：「不律謂之筆」，「不律」正切「筆」字。列子：「楊朱南之沛」，「莊子」：「楊子居南之沛」，「不律」正切「筆」字。居「正切」未「字」。

凡此二聲合為一字，一字駢為二音之例，皆在反切法未出之前，反切法或即由此而起，故二合音「實可謂為反切之鼻祖也。」劉師培正名論論音指此等一字駢為二音之起源係由於古之合聲，發聲。劉氏定言曰：「試推一字駢為二音之起源，則以古人名物有合聲，又有發聲。合聲者，所以此方字音也，恐世人不識此字之定音，乃以彼二字之音，註明此一字之音，即後世反切之祖也。音指謂「茅蒐」為「棘」字之合音，夫「棘」字以草，目為正字，「茅蒐」則非正字也。推之，「不律」為「筆」，「於菟」為「兔」，亦「律」字「兔」字為正字，而「於菟」不律」為非正字也。發聲者，乃方言中自然之音，皆出於心，則如「音于名詞之

上；而所名之字，亦變正音，與二字一名者相等。如春秋「吳子乘卒」，左傳作「壽夢」，服虔注曰：「壽夢，發聲；吳蠻夷，言多發聲，數字共成一言。」蓋壽字為發聲之詞，因首字無發聲詞，遂變乘音為壽。……蓋發義訓疾，凡音之有發聲，皆因語言急疾而成，則亦有音無義之字也。

「合聲」，「發聲」，亦係單音節語變為雙音節語，亦為吾國語音變化之自然現象；亦可認為後世反切之祖也。

總上所迷而簡言之：吾國語言為單音節語，故代表語言之文字，亦以一字一音為本。其後，因語言之無遠長短等變化，遂衍為重言疊字，又由重言疊字之音變，或依雙聲，或依疊韻，兼轉稱身，遂成種種連語詞。著之于文，起初本為一文兼有二音，後或借他字以寄音，因而乃有所謂連二字為一詞者矣。就其一字兼有二音而言，即所謂「一字重音也。就其二字急讀仍為一音而言，即所謂「二合音」也。又有以二字之音比方註明一字之音之「合聲」，及因語言急疾加一音于名詞之上之「發聲」，亦皆「一字重音」或「二合音」之謂也。總之，所謂「一字重音」，所謂「二合音」，所謂「合聲」，「發聲」，言雖不同，要皆說明吾國語音上常有之變異分化之自然現象也；亦即謂吾國語音常有由單音節變為雙音節，由一音變為二音，由一字變為二字者也。一字一音之所為二字二音，與二字二音之切為一字一音，其事相

反，其理相成。故指反切之法，自古已具，亦無不可。

由上所言，反切之理，古人蓋早已知之矣；惟反切之法，必至漢魏之際，始大風行者，則又以深受印度梵文拼音學理之影響故也。漢末儒士，多談佛法，固有兼通音韻者，如三國志在先傳謂先，崇信佛法，禮拜誦讀，老而益甚。又曰：先在太和中，依宮南撰韻略，而為五韻詩，以贈李彪。又先與李登同時，登作聲類，亦以五聲配律聲韻，遂開韻書之體。又南史高僧傳齊釋慧思傳云：自大教東流，乃譯文者衆，而傳聲蓋寡。良由梵音重複，漢語單奇，若用梵音以詠漢語，則聲繁而偏迫，若用漢曲以詠梵文，則韻短而辭長，是以金言有譯，梵响無授。始有魏陳思王曹植，深愛聲律，屬意經音；既通般遮之瑞響，又感漁山之神製；于是刪治瑞應本起，以為學者之宗。傳聲則三千有餘，在契則四十有二。據此以言，時至東漢，反切之法，尚未顯明，迄于魏代，因曹植屬意經音，傳聲三千有餘，在契四十有二，于是影響所及，遂使應劭採夫王肅之徒，乃大倡反切矣。而篤信佛法之崔光，亦能為五韻詩；李登且據以為聲類。由此可知吾國韻書及反切之起源，與佛教之東來，梵文音理之輸入至有關係也。

二 反切之原理及其方法

反切之法，即以二字切成一字之音，取上字之聲，以切下字之韻，即得所切字之音，至

於上字之韻與下字之聲，則皆略而不論也。如黃侃音略云：

反切之理，上一字是其聲理，不論其為何韻；下一字是其韻律，不論其為何聲。實言之：即上一字祇取其聲，去其收韻，下一字祇取其收韻，去其發聲。

於上一字取其發聲，於下一字取其收韻，故上一字與切成之一字必為雙聲，下一字必為疊韻。由此言之，反切之理，實即本諸雙聲疊韻者也。劉師培增讀書隨筆曾云：

反切之聲，中國傳之已久。反切者，上一字定位，故同位之字為雙聲，下一字定音，故同音之字為疊韻，此不易之理也。

關於反切用字之例，錢玄同曾就廣韻切語加以攷証與論列，錢氏文字學音篇云：

反切之法，與假借之理相同。彼以子音母音相合而成音。子音，即紐也；母音，即韻也。反切上一字為所切字之發音，故與所切之字必同紐；下一字為所切字之收音，故與所切之字必同韻。試就廣韻切語証之。如：

- 公古紅切，公同在見紐，紅同在東韻。
- 寬於官切，於同在影紐，官同在銜韻。
- 邦博江切，博同在幫紐，江同在江韻。
- 知形離切，形同在知紐，離同在支韻。

論反切

是也。

然發音止一開口，而收音則有閉、齊、合、撮、四等；故反切下一字，不但與所切字當同韻，尤必當同等。如「知、曉」二字，皆在知紐支韻，而「知」為齊齒，「曉」為撮口。

• 故

如「曉」皆齊齒音，「知」皆撮口音。

是也。

錢氏之說，猶有未盡，尚須再加補充。即反切上一字，不但必與所切之字同紐（包括同清濁而言，如「東、德」，皆清音；同屬端母，「同、徒」皆濁音；同屬定母），且必同聲母——即同為純轉聲母，或同為類化聲母。如：

東德紅切； 送蘇弄切； 屋烏谷切；

東字皆平聲，同屬東韻； 送字皆去聲，同屬送韻； 屋字皆入聲，同屬屋韻。

聞力居切； 滂乎改切； 虛朽居切；

方開同屬深紐之類化聲母； 滂同屬曉紐之純轉聲母； 朽同屬曉紐之類化聲母。

反切下一字，不但必與所切之字同韻（包括同等音而言，如錢氏所舉「知」「曉」之例），且必

同聲調。如：

東德紅切； 送蘇弄切； 屋烏谷切；

東字皆平聲，合口； 德字入聲，開口； 送字去聲，齊齒； 蘇字平聲，合口； 屋字平聲，合口。

現胡句切； 落房久切；

現字去聲，齊齒； 胡字平聲，合口； 落字入聲，開口； 房字平聲，合口。

不過，上一字雖必與所切之字同清濁，但不必定同聲調及等音。如：

東德紅切； 東字清音； 紅字濁音。

現胡句切； 現字去聲，齊齒； 胡字平聲，合口。

落房久切； 落字入聲，開口； 房字平聲，合口。

下字雖必與所切之字同聲調及等音，但不必同清濁。如：

東德紅切； 東字清音； 紅字濁音。

同職流切； 同字清音； 流字濁音。

我五可切； 我字濁音； 可字清音。

日人曾切； 日字濁音； 人字清音。

論反切

陳澧切韻考言云：

切韻之法，以二字為一字之音，上字與所切之字雙聲，下字與所切之字疊韻。上字定其清濁，下字定其平上去入。上字定清濁而不論平上去入；如「東」德紅切，「同」徒紅切，「東」德紅切，「同」徒紅切，皆清也。下字定平上去入而不論清濁；如「東」德紅切，「同」徒紅切，「中」既弓切，「嘉」直弓切，「東」德紅切，「同」徒紅切，「中」弓切，皆清也。此四字在一東韻之首，此四字切「東」清「嘉」濁，「嘉」濁「弓」清亦可也。「東」「同」「中」「嘉」四字在一東韻之首，此四字切「東」清「嘉」濁，「嘉」濁「弓」清亦可也。

上舉各例，雖為廣韻切韻，然廣韻實承切韻之舊，切韻又集魏晉以來各家之大成；故由此即可考見切韻用字之例也。

如上文所言，反切下「字」者與所切之字同等字（即其結合韻母必須相同），是其定例矣；但亦偶有非格者。又反切下一字必與所切之字同紐，亦為切韻之定律；但以古今音變之故，有古本同紐，而以今音讀之，似覺不合者，因之，遂有「類隔」之說，其實乃謬論也。關於此而點，錢玄同均曾論及，錢氏文字學書云：

引見陳氏切韻考通論，茲不贅列——與廣韻無甚異同。以迄丁度集韻，悉沿用此法，故展一切語，無不可知其為何紐，何韻，何字。顧亦偶有非格者，如：

- 發韻： 為，達支切；為，權口呼；支，齊齒呼；此以開切合也。
- 送韻： 列，魚師切；列，齊齒呼；那，權口呼；此以合切開也。
- 送韻： 鳳，馮貢切；鳳，權口呼；育，合口呼；此以洪切細也。
- 應韻： 懸，及謹切；懸，開口呼；謹，齊齒呼；此以細切洪也。

若斯之流，或由用字偶疏（如以支切為，以貢切為是）；或由無同呼之字，不得不假借他類字以作切（如發韻齊齒呼以一列字是。若應韻鱗字，尚有同呼之說字，初諱切；既有二字，則可援都鳩切連，莫連切鳩之例，以反觀切鱗，初諱切說，交相作切，不必假借鱗字也）。要之，皆為例外，非反切之正軌也。

以上所說，皆言反切下一字之非格者；其反切上一字，既無開合之分，宜無遺失矣。顧又有所謂「類隔切」者，謂端透定泥與知徹澄娘，幫滂並明與非微溪徹，交互相切如：端，都江切；端，知紐；都，端紐。皆類：端，端皆切；端，娘紐；端，泥紐。

論反切

支韻：平，府微切；卑，舉疑；府，非紐。
支韻：蒲，武移切；蒲，明紐；武，微紐。

是也。此由古音知微澄娘本讀端隨定泥，非微奉微本讀端澄並明。當作切時，音本諧協，非古人別有類隔作切之法也。

由儀氏之說，吾人即可知反切下字非格之故，及「類隔」說之非是矣。

反切用字之例，大致已明如上；唯于此，猶尚有須補充說明者，即反切上字，又有同用

、互用、通用之例。如：

「冬」都宗切；「當」都郎切；同用「都」字。

「當」都郎切；「都」當孤切；「都」當「當」二字互用。

「冬」都宗切；「都」當孤切；「冬」用「都」字，而「都」復用「當」字，是為通用。

反切下字，亦有同用、互用、通用之例。如：

「東」德紅切；「公」古紅切；同用「紅」字。

「公」古紅切；「紅」戶公切；「紅」「公」二字互用。

「東」德紅切；「紅」戶公切；「東」用「紅」字，而「紅」復用「公」字，是為通用。

送二例，陳澧切韻考曾依以考定廣韻之聲類及韻類。此亦廣韻切語用字體例之一種補充說

明也。

三 反切之缺點及其改進

反切之法，上一字為所切字之發音，即音之前半也；下一字為所切字之收音，即音之後半也；前發後收，兩相結合，以成一音。此其理本至淺顯，童孺所能解喻者也。然自來文人學士，有白首鑽研而猶茫然不解，至謂此乃經生專生專門學問，非可概語人人者。此實古人立法未密有以使之然也。今將舊日反切之缺點說明如左：

(一) 反切用字太繁也。夫反切二字，上字既為標紐之符號，則宜每紐取其一字，凡同紐者，皆以此字為反切之上一字。下字既為標韻之符號，則宜每韻每等取其一字，凡同韻同等者，皆以此字為反切之下一字。如此，則以有定之符號，切無窮之文字；學者只須熟記此種有定之符號，即可識得一切文字；法之簡捷，無過于是。乃東漢時作反切者，各不相謀，用字未能劃一；自漢魏以迄隋唐，作者多家，非能悉循舊切，時有更易新文。故陸氏纂集切韻，製作反切時，于同紐、同韻、同等之字，用字多異。今考廣韻反切用字，上字有四百餘，下字有千餘，合之約一千五百。是欲明反切，非先熟記此一千五百之反切用字不可。此其缺點一也。

(二) 上下二字不能連讀成音也。夫反切者，本是連讀二字而成一音；故上一字當有聲而無

韻，下一字當有韻而無聲。如是，則其上下收，其下直接，上下相切，其音始能密合。否則，中有窒礙，不能連續成音矣。而音之作反切者，不慮及此；上字聲下有韻，下字韻上有聲，中有梗塞，難以連續。此其缺點二也。

(二)字形之複雜隱僻也。符號形式，最宜簡單。如彼歐文，合音成字，即字成音；而字母形式又極簡單，故易識易記。我國文字，或于六書，形體複雜；別作符號，以切字音；較之歐文，則多一層轉折；而切語符號，仍用字形複雜之漢字，故更增其繁雜。且有時不得不用隱僻之字，則尤不易瞭解矣。此其缺點三也。

(三)切語用字之音讀漫無標準也。以往切語用字，其自身音讀亦不能有一定標準，常隨古今語音之變異及各地方音之不同而變換；因之，古時所定之切語既不合於今，甲地人所定之切語亦不能通用於乙地。此其缺點四也。

舊日切語用字，既有此缺點，宜乎反切之令人難解矣。

關於反切法之改進，近來音韻學家多有評論。如于第一缺點，錢玄同文字學音篇曾云：「其實法言切韻既成，韻類用字可盡改用『東』『冬』諸字。」(其一韻有數類者，可取其類初見韻之字用之。如次韻有合撮二類，合口初見韻者為『東』字，則『同』『空』『公』『蒙』諸字皆以『東』字為切。撮口初見韻者為『中』字，則『蒸』『終』『仲』『崇』諸字皆以『中』字為切

是也。)守溫「字母」既成，紐類用字可盡改用「影」「喻」諸字。蓋反切之理，但令上一字與所切字同紐，下一字與所切字同韻同等，即盡改舊切，易以新文，亦無不可。而當時士夫，襲守故常，不肯改作，斯定拘墟之見矣。」

黃侃音略亦云：

「錯雜言之，左列之音，同其效果：

德	紅	翁	烘	工	空
都	紅	翁	烘	工	空
瑞	紅	翁	烘	工	空
丁	紅	翁	烘	工	空
當	紅	翁	烘	工	空

右設二十五反切，皆同一「東」字。

據以上所列，則用多數字以表明反切上一字，與指定一字以表明反切上一字者，其理無殊；亦與造一字以表明反切上一字者無殊，然而至今雜用多數字者，從習慣也。

如依音情之私議，則四十一聲類，即為指定之反切上一字；而下一字則于每韻每類中專指一字亦可。譬如「德」「都」「當」「丁」同屬端母，吾儕但指定一「端」字以表明上一字

「紅」「翁」「公」「空」同屬東韻，吾儕但指定一「翁」字以表明下一字。故「東」，德紅切，可改為端翁切，而其實無毫厘之差。」

既能確定切語用字，上字連守五「字母」，改用「見」「端」諸字；下字或依陸氏切韻，改用「東」各諸字；乃至刪盡切繁文，易為新訂諸字，歸諸簡易，則上述第一缺點可祛除矣。雖然，其除三缺點仍未能免也。

為補致切語用字之第二缺點，江永音學雖有一種「借韻轉切法」。於此法也，江氏曰：謂為「捷便之法」，但以今人視之，仍未免失之拙笨也。江氏云：

「有借韻轉切之法，所以便於初學。如「德紅」切「東」字，則呼曰「德丁顛東」；「戶公」切「紅」字，則呼曰「戶形質紅」；「涉難」切「知」字，則呼曰「涉負蟻知」；「是支」切「起」字，則呼曰「是承禪起」；他字皆倣此。……此便捷之法也。」

此種「借韻轉切法」要在使心注于聲母，連呼不同韻之雙聲字以使口腔習于發聲之部位，而下一字不復讀出，只意念中預存一疊韻字，心注于收韻，然後使口腔之作勢與之相合；如此，則於不知不覺中自可讀出所切之音，而上字有韻，下字有聲，中生梗塞，不易連讀或音之弊，即可避免矣。但此法究竟能否「使於初學」，實未敢必也。

潘耒類音，李光地等音韻圖，于切語上下二字不易連讀成音之弊，亦多有所改進。彼

等以為反切之所以不易瞭解者，蓋由于發聲與收韻之間，口腔中部位頻常變換，（例如「奴類」切「年」，「年」為齊齒，「奴」為合口，「類」又發聲於舌頭。）變換愈多，則切成一音愈覺困難。故潘氏主張：

（一）反切上字必用本字，舊日切語于此不合者則改之。例如「先」由「蘇前」切，改為「蘇煙」切，因「蘇」為合口，「先」與「蘇」則皆齊齒也。

（二）反切下字不用影喻兩母中字；影喻無字，則用曉匣；曉匣無字，然後用見溪羣疑。例如「中」由「涉弓」切，改為「竹確」切；因「弓」屬見母，而「確」屬影母也。

李光地等音韻圖亦有所謂「合音反切法」，其主張為：

（一）上字用支微魚虞麻諸韻中字，辨其等母呼法，其音自合。（按即以開口呼之歌麻韻中字切開口呼字，以齊齒呼之支微韻中字切齊齒呼字，以合口呼之魚虞韻中字切合撮呼字。因此，音韻圖做對廣韻舊切多有改正。例如「干」古寒切，改為「敢安」切；「奉」苦堅切，改為「敷煙」切；「中」居銀切，改為「基因」切。以「古」「苦」為合口；「居」為撮口；而「敢」與「干」均為開口。「敷」「基」與「奉」「中」均為齊齒也。）

（二）下字用影喻兩母中字；且須讀及陰陽。（按此廣韻所謂陰陽指聲調之陰陽。例如「東」由「德紅」切，改為「高翁」切；因「紅」字屬于陽調類，而「東」與「翁」皆屬于陰調類。）

明古仲交泰韻亦有此主張。

其所以用上字統用支微諸韻中字，下字統用影喻兩紐中字者，蓋以支微諸韻之字，皆收音于喉，中國音韻學中所謂陰聲字，亦即發音學中所謂含有單純元音之字，含有此韻母之字，韻尾不帶鼻音之字也。影喻兩紐中字，中國音韻學上亦稱之曰喉音，其實即一種元音，即字音無聲母而僅以元音或近元音為發聲之一種音韻也。將此兩字用為切語上下字，則中間已省去若干無用音素，拼切時便可省去諸多梗塞，較易得音矣。例如：改「疲」之「滂木」切為「鋪接」切；（即改 $\text{paj} + \text{gua} = \text{p} + \text{ua} = \text{pu} + \text{a} = \text{pu} + \text{uo} = \text{puo}$ ）「蕭」之「蘇離」切改為「西腰」切。（即改 $\text{Suo} + \text{tiou} = \text{S} + \text{tiou} = \text{S} + \text{ieu} = \text{S} + \text{ieu}$ 為 $\text{S} + \text{iau} = \text{S} + \text{iau}$ ）「滂木」與「蘇離」相拼，中多梗塞；「鋪接」「西腰」連讀即成一音矣。但此等「合聲反切法」，有時仍不免遇有窒礙難通之虞。因支微魚虞麻諸韻中字，非每聲類中皆有；而影喻兩紐中字，亦非每韻部中皆有；因之，便不得不另設「借用」法，以自破其例。或雖有其字，而隱僻難識，強而用之，已失指示音讀之意。故陳澧切韻考詳之云：

「上字必用支微魚虞麻諸韻字，下字必用喉音字。支微魚虞麻韻無收音，而喉音直出；其上不收，其下直接，故可相連而成一音；否則中有窒礙，不能相連矣。故必拘此法，或所常用者有音無字，或雖有字而隱僻難識，此亦必窮之所也。而古於音交泰韻，潘

稼堂類音，必欲為之，于是以「瑟翁」切「終」字，以「竹確」切「中」字。夫字有不識，乃為切語；以「終」「中」易識之字，而用「瑟」「確」難識之字為切，不亦值乎！

「借用」「協用」，則音有未合；強用僻字，則人不易識；是潘李二氏對於舊日切語用字，雖有改進，而猶未盡善也。且以未能放棄聲韻不分具有整個音韻之漢字，而仿照拼音文字之字母，另外採取一種簡易之注音符號，故于舊日反切之第三、第四兩缺點更未能祛除也。如張世祿音韻學云：

「李先地這種改良反切的方法，自己說：「此法放自國書（指漢文）十二字頭。」（音韻闡微凡例。）反切的應用，和拼音文字的字母比較起來，自然覺得很笨拙，很繁雜了。他們得着拼音文字的啓示，自然要想在反切的方法上加以改良。不過他們這種改良，沒有放棄漢字而另外採取一種簡易拼音符號，當然是不徹底的。因為中國文字是衍形的，形式繁密，而且各箇字都具有整個的音韻；所以用來做注音的工具，雖然在應用和說明上試謀改進，總不免有許多困難。而且切字的音讀，漫無標準，也隨着古今語和方言而轉變；在某個時代所作的切語，就不能通用於別個時代；在某個地方所作的切語，也不能適合於別個地方。所以反切的弊病，必定要等到正式的拼音符號產生之後，才能掃除淨盡。」

是知舊日反切方法，其本身實有不能克服之困難。欲求注音方法之進步，勢必另製音讀有定，形式簡易之新式注音符號。此國語注音符號之所以作也。

楚辭一些二字與苗民祝語之研究

湯炳正

楚辭招魂，每二句之末，必綴一「些」字以為語尾。古今釋「些」字者，不外「此」為語詞，如王雷二以為楚之語詞，如廣韻。三以為禁咒語尾，如宋沈括。四以為祝歌語尾，如漢本漢。惟此種解釋，乃僅就「些」字在語法上之普通關係而言。至於「些」字本身在形聲上之組織，則除大檢說文新附云：「从此从二，其義未詳。」數字外，罕有言及之者。且其底語尾中之特殊用法，更無論矣。今考在古今文字中，本無一「些」字。招魂「些」字，乃「此」字之重文複舉，古人於「此」下作「二」以為標誌，一用代金文。已有此習。一後人不察，誤增「此」一「二」兩形合為一「些」字。遂以說傳說，沿襲至今耳。查據楚辭招魂所與苗民祝詞之影響，及苗族祝詞語尾「此」音之複用，進而追究「此」音在漢苗二族語言上之轉變關係，以證「些」乃「此」字之重文複舉，則千古以來之說誤，使昭然復其本朔。音三楚辭代取材於甲骨文，以考定楚辭天問中「王亥」之事迹，學者以為稽古之快事。今此或則取材於苗族語言，以明「此」字在文學上之特殊用法，及「些」字在文學上之誤誤結合。所見雖小，當亦治楚辭者之所不棄歟！茲分項考證於左：

一「招魂」此「字之由來

楚辭一些二字與苗民祝語之研究

考楚辭招魂一篇。凡語尾之「些」字，皆「此」字之重文複舉，而「此」字之此種特殊用法，實由屈子摹擬巫臣招魂之祝語而來。然欲知此，則須先知屈子與苗民之關係。按古代苗民，最居之地，其見於古籍者，如韓詩外傳卷三云：「當舜之時，有苗不服，其不服者，野山在東，岐山在北，左洞庭之波，右彭澤之水。」（按我國策地亦有此語，惟「岐山」作「文山」，考「文山」當為「汶江」之誤。「汶江」亦即「岷江」。）則今之江西湖南一帶，實為古代之苗區，而洞庭西南，沅、辰、溆諸水流域，及鄱陽以東之廬江流域，尤為苗民所居之區。今就屈子放流時足跡所及之地理考之，則亦適在洞庭鄱陽一帶之區。故如「沅水」之「宿辰陽」，「入澗浦」，「東馳上沅」，則沅、辰、澗三水流域之地也。又如「哀郢」所言之「當辰陽」，「招魂」所言之「貴廬江」，則又廬江、鄱陽一帶之地也。又如「招魂」所言之「臨沅湘」，「涉江」所言之「濟江湘」，「哀郢」所言之「上洞庭」，則洞庭以南，湘水以北之湘水流域，更為屈子當時流寓所及之地也。

屈子自放逐後，沉鬱憂憤，徘徊山澤，殆無時不與苗民接觸。如楚辭涉江有云：「哀南夷之莫吾知兮，旦余濟乎江湘。」入澗浦余復何兮，遠不知余之所如。深林杳以冥冥兮，乃振旅之所居。山峻高以蔽日兮，下幽晦以多雨。霰雪紛其無垠兮，雲霧霏而承宇。哀吾生之無樂兮，幽獨處兮山中。吾不能變心而從俗兮，固將愁吾而終

前，採與製首兮，乘危履行。」

按流舟錄以為「濟江湘」者，乃原由澧陽至澗浦所經之處。其說極是。詳山帶圖註楚辭。據此則上句之「南夷」，自當指原在鄱陽時所見之苗民而言。（舟人以爲斥楚人，大謬。）「三湘」而指澧、沅、澗，山氣洞障，所見亦無非苗人。故又總曰：「採與製首，乘危履行。」三湘之注以為「採與」是狂，自刑身體，避世僻狂。乘危履行，去衣裸體，故或然也。「此則固原與苗人雜處，由道其俗，乃對苗民之事，以自慰也。原既處此其地，故與文學作品，與繪形式與內容，多取材於民間，而尤難以苗民之習俗。其作品內容之取材於苗俗者，如「招魂」之「茅卜」，「九歌」之「歌舞」，今皆保存於湖南之苗族中是也。其作品之形式取法於苗俗者，如「招魂」篇，為苗民一吃血之習俗而作，「招魂」篇為擬苗民「招魂」之祝詞而作。此俗今亦保存於湖南之苗族中是也。

關於屈子在苗區所經過之路程，及楚辭中，關於苗民之習俗諸問題，別詳拙著楚辭與苗族之文化一文，茲不贅述。

招魂之「些」字，即「此」字之重文，乃屈子摹擬苗巫祝詞之特徵，然漢王逸無注。蓋已不知其來歷。逸原稱以下諸言，皆言其為楚語詞，而清陳本禮氏，則又以為「此」字之語尾，此語以招魂為招死人之魂，故有此附會之言耳。獨宋沈括始以一此一為採入楚民之語尾，

(元) 祝之俗文。其彙漢華錄卷三辨證一云：

「楚辭」祝是句皆曰也。(原注：楚音柔嘉故。嘯，燕可及。詞，從
秋也。此乃楚人音俗，即祝語薩博何也。(原注：薩音柔嘉故。嘯，燕可及。詞，從
秋也。此乃楚人音俗，即祝語薩博何也。一)

沈氏既以豫人葉兒之語尾，得始祝之一字，可謂創獲。惟其言尚有祝誤之處，即(1)
二人於苗蔡積更錯誤，欲推其無別。沈氏所謂「豫人」，殆即今之苗族。(2) 戰國時，楚
語未入中國，苗人與楚聲，屬子更不得專擬之。(3) 以今日調查所得之材料證之，苗民祝
詞始尾，乃採用「此」音，非專用「此」音，且「此」亦不誤字，詳後。(沈氏以苗兒語尾
為「薩博何」三字之合讀，或其所謂者亦係複音，其聲較長，故誤為苗語之合讀。)

今者宜而自苗，凡治精神昏迷之疾者，必請巫師為祝語以招其魂，而與祝語同必以「

苗」二字作語尾。蓋苗人入揚君漢先調查所得之材料於下：

苗中大開羅永明村李姓巫師(白苗)海村人之有精神病者，其祝語為：

苗等元老為語更活活海老，寫寫。

阿元龍洛即洛各地洛河。

即地須制牛制龍洛的來。

上四句念三次，然後繼曰：

願塞鴉習，願，寫寫。

據編者云：每讀至「寫寫」，其音高而長。

按此項祝語，巫師都不善入。此乃楊君委託與巫師接洽之人所紀錄者，係以漢字記苗音，措
未能得其內容之意義，且未能辨別此項有關於苗問題，故此項材料，更有須加說明者三端：

(1) 祝詞來源問題——考上述祝詞，乃出於雲南之苗民，則雲南苗民之來源，不得不

一言之。按今日黔滇粵蜀諸省之苗族，其遠祖皆由江西而湖南，通洞庭湖以散遊

於各地。各地苗族最老，莫能言之。如貴陽附近之花苗苗，及黔西苗北之花苗

苗，皆自苗族由江西遷來。安順之苗苗，則或言來自揚州。(此言為苗有淮海為族

之揚州，其地始有今之江西全者。一)或言來自江南。(此江南在衡山九江豫章長

沙之間，見史記會通列傳等書。亦即黃武原居於江南之江南。一)而雲南四川苗苗

族，亦皆有同樣之傳說。至於西廣北部之苗，據徐松石九身江流域人民史所言，

其自謂來自江西，或以上述苗，更自謂遠中曾經過洞庭湖。(或謂為大海)據

以上諸種，知苗族勢力，侵入江西以後，苗民曾由江西而集中湖南，又由湖南

後進各地。故迄今湘而猶為苗蠻居之域。其由湖南南下者，為今兩廣及之苗蠻。由湖南而上者，為今黔省之苗族。由湖南而西北去者，為今四川之苗族。至於雲南東北大關一帶之苗族，則又由黔省東轉而移者，其遷徙之路線，固較難不確也。故今日大關縣之白苗，其沿漢出於鄱湖匯成內之苗族，亦即屈子當時所習見之苗族。故屈子招魂所尋擬之苗氏祝語，今竟出現於雲南也。又據宋沈括所聞苗氏祝語，「即今雲南白苗之祝語」。詳下一明謂得苗蠻祝詞於湖湘間，是其時湖省苗族，猶保有戰國時之遺俗，則漢苗之來自湘者，尤無可疑。

(2) 祝詞內容問題——苗族招魂之習俗，極為普遍，除前項所舉之火岡白苗外，史遺留於他處各苗族中，實足與屈子招魂所言之事實，互相比較，而證屬賦實由苗蠻苗俗而來。如招魂首段敘事有云：「帝告巫陽曰：有人在下，我欲輔之，魂魄離散，汝筮予之。」按苗人招魂，必用「巫師」，則與招魂所謂帝使「巫陽」之事實相合。又苗人招魂，皆因病者之一精神昏迷，則又與招魂所謂「魂魄離散」之事實相合。且屈子因己之憂憤沈鬱，魂魄離散，亦即遠遊所謂：「神憊思其不進，形枯槁而獨留。」故遂託為苗巫之祝語以釋之也。惟前項所錄之白苗祝詞，純係祝者，惜不知其內容之意義，是各即與招魂之內容相合，殊為憾事。然考苗

氏以為人之病重失魂者，多因其魂為鬼物所得，如漢純陰等湘西苗族調查報告二九一頁，錄苗氏招魂故事一則，敘一鬼物因人魂魄於洞中，其言洞中之景象有云：「到了大門，只見許多大地與蜈蚣，來來往往，一見了人，就張口要咬。」又云：「進了第一道屋，又有許多野獸在那裡走來走去，一見了人，也都張牙舞爪撲來。」而屈子招魂之祝詞則云：「魂兮遠來……魂兮歸來，封識千里兮，離魂九首，怪來慘思，各人以蓋其心兮。」及「虎豹九閭，啄害下人兮，一夫九首，橫木九干兮，豺狼從目，攫來從後兮。」及「工伯九約，其角鬚鬚兮，數厥血搏，使人狂狂兮，參目虎首，其身若牛兮，此皆甘人，適來適來，恐自遺笑兮。」此其所述之陰惡情狀，與苗氏傳說，如出一轍。白苗祝詞內容，豈亦言及此耶？

(3) 祝詞語尾問題——凡苗人招魂，必有祝詞，而招魂一篇，除前段之敘事，及後段之祝詞，其餘皆擬苗巫祝詞之體裁，而語尾所用之「些」字，亦即由苗擬苗祝語尾而來。前項白苗之祝詞語尾為「寫寫」，則招魂之「些」，必當為「此此」二字之更次，正與苗祝之「寫寫」二音相當。此為苗人祝語之特徵。漢族詩經無此語也。後人不察，以「此此」更用為不習見，遂將重文之「此」一「二」字形，誤合為「此」字，故今以語音變遷之途軌考之，今日苗祝之「寫寫」，實由「此

此「二音演變而來。而東代沈括所誤為「蘆轉河」之合音者，亦為「此此」二音
更轉變，蓋証其說於後。

(二)「此」音轉變之連軌

考「此」字不見於說文，而據玉篇以下諸書，及今日通行之語音考文，則可得下列五種
不同之音讀：

(1) 寫形切——廣韻九麻云：「此，寫形切」。又集韻九麻云：「此，思吐切」。
今按集韻之「思吐切」，即廣韻之「寫形切」。因「寫」一「思」二字，古皆在
心紐，「即」一「思」二字，古皆在麻韻也。廣韻麻韻諸字，乃周秦時代歌部古本
音之殘存者，其音值為S.P。

(2) 息簡切——玉篇此部云：「此，息簡切」。又廣韻三十八韻云：「此，蘇簡切」。
又集韻三十八韻云：「此，四簡切」，又云：「此，桑何切」。——今按廣
韻之「蘇簡切」，及集韻之「四簡切」，「桑何切」，皆與玉篇之「息簡切」，
為一音。此「息」一「蘇」一「四」一「桑」，古皆在心紐也。其「桑何」一「息」
韻上，雖與「息簡切」有音去之分，而音素則相同也。故亦列此。在中古時代，
其音值為S.D。

(3) 息計切——玉篇此部云：「此，息計切」。又廣韻十二齊云：「此，蘇計切」。
又集韻十二齊云：「此，息計切」。又廣韻三十八韻云：「此，又音知」。——
今按「蘇計」一「息計」及「音知」三音，皆即玉篇之「息計切」。因「息」一「蘇」
「一」思」一「知」四字，古皆在心紐，而「計」一「知」二字，又皆在齊韻也。在中
古時代，其音值為S.I。

(4) 今音或讀S.O——按今之讀聲轉招魂者，多作S.O音。
(5) 今多讀S.IE——按今此音語多讀S.IE，福州讀S.IE，則S.IE音之稍轉
閉口者，上海讀S.I，則即玉篇之「息計切」，蓋不格列。

按經史釋文卷二十九引廣雅云：「此，鍊也」。而一切經音義二云：「此，古文此，故二形。
一則似「此」字，古亦作「此」，作「此」。然考說文口部云：「此，羊也」。一則必為訛也之
本字。又欠部云：「此，獸也」。一則必為獸也之本字。各有本義，不得謂即「此」之異文。
且皆从口，獸从欠，皆與本義相合，而「此」字从「二」，竟訓為語辭，於形於義，莫不
可通。蓋魏晉以降，此之本義，已不能究。諸書不遺採摭招魂誤合之「此」形，而附以「語
辭」之定義，更進而凡斷其為各字之古文耳。遠大徐說文新附始云：「此，語辭也。見聲類
，從此。从二，其義未詳。」一則因字形不軌，本義難尋，不得不關，疑以待攷也。今既據

人視語為證。而和「一」即「此」之誤形。故上文所列「此」字之五種音讀，無一不從「此」音轉變而來。蓋字形雖誤，而音讀則口口相傳，各有其來源也。「此」字古音在脂部，用秦音值為「此」。其與上列五音轉變之迹，分考於下：

(1) 「此」字得轉為麻韻「寫印切」者——按麻韻乃歌部之古本音。「此」字之轉入麻韻，乃古音麻。歌音轉之慣例也。舉實證言之，如詩君子偕老二章之「此」字，此字一，釋文云：「此，本或作法。」又周禮內司服注引此詩二章，亦作：「法兮法兮，其之禮也。」又一「此」字在蒸韻，詩論有「此我友」一音，與「法」一「法」一「法」同列。考「此」之轉「法」，及轉為「此我友」，亦猶「此」字之由脂轉歌。此一證也。又淮南說林云：「海不受流質」。注云：「骨有肉曰質」。又呂覽異用云：「骨有肉曰質」。注云：「骨有肉曰質」。是「質」即「質」之轉。其文：「此」字由脂轉歌。此一證也。又孟子「度公之斯」，左氏襄十四年傳作「度公之」，漢書古今人表作「差」，「差」亦即「差」。按「斯」與「此」通，(如詩，內言：「明斯與志」，漢書貢山傳作「明此與志」，又方氏引言：「斯

謀斯歎」，春秋繁露竹枝引作「此謀此歎」。「斯」之轉「差」，亦猶「此」字之由脂轉歌。此一證也。蓋脂之轉歌，除詩經用韻可證外，如高有「厥土青黎」，史記則「黎」轉為「驪」，充與「慎微立典」，史記則「微」轉為「和」，皆具例證。以主要元音言之，乃由中位元音，轉為前古開口元音也。

以聲紐言之。「此」字「寫印切」在「心紐」，而「法」得聲之字，古亦多入「心紐」，如詩「屋無佞佞」，集韻八戈。「佞」字與「法」字，同為「森行切」，「法」在「心紐」，是其證也。此乃塞擦音「心」與擦音「心」互轉之例。

(2) 「此」字得轉為韻韻「息箇切」者——按此乃歌部中古時代之轉音，亦即由「心紐」轉為「心紐」之例也。舉實證言之，如廣韻麻韻改「法」一「法」一「法」一「法」諸字，皆「諸牙切」，而歌韻又改「法」一「法」一「法」一「法」諸字，則皆「七何切」。是其例。以主要元音言之，乃由前古開口元音，轉為後古開口元音也。

(3) 「此」字得轉為麻韻「息計切」者——按此乃古音脂支旁轉之慣例也。「此」音本在脂部，故得轉入支部，以實證言之，如詩小弁五章，以「維」與「法」一「法」一「法」一「法」以「此」一「法」在脂部，而「法」一「法」一「法」一「法」則皆在支部。

又「此」字「息計切」一音，本即廣韻之「又音細」一音，「細」字从「白」得聲，古人从「白」得聲之字，與从「此」得聲之字，其音其義多相通，如詩正月云：「此彼彼有聲」，毛傳及孔穎達引云：「此此，十也。」而說文人部則云：「白，小兒。从人，白聲。」其引詩則作「白白彼有聲」，「此」之轉為「白」，亦猶「此」之轉為「細」音耳。故廣韻「白」字有「此」「彼」二音，又「細」音，古人以「細」小之義，故从「此」得聲之字，亦多表細小之義，如說文：「益，婦人小功也。從人，小水數材也。貴，賤小則也。此守「此」「細」聲，其義亦通之聲。以音理言之，乃中性元音，與前舌閉口元音互相結合之也。因被此音同化，遂轉為前舌閉口元音。以音理言之，此音亦可由第五音之「音轉來，然考「息計」一切，六韻已有之，而「此」字之「音」，則宋以後始出現，故不能謂其由「音轉來」。

(4)「此」字今得轉為「〇」音者——按廣韻韻部等韻字，唐宋以上，其音值為「〇」，近世則全部轉為「〇」音，故「此」字之讀「〇」，乃宋以後由「細」音轉來，「此」音轉變而來。如「教」字，高麗日本宋皆讀「〇」，而中國則轉為「〇」，又「這」字，日本之漢音吳音皆讀「〇」，而中國則轉讀「〇」，「多」字，高麗日本皆讀「〇」。

而中國音則轉讀「〇」，「這」字則由「音轉來」，而漢後則轉讀「〇」，則不勝舉，以上舉元音言之，即由後舌閉口元音「〇」轉為前舌閉口元音「〇」耳。

「此」字今得轉為「〇」音者——按今之讀「此」為「〇」者，亦由「此」音轉來。因「此」字既有轉入「細」音者，如「此」字，又由「此」音轉為「〇」音也。此類韻字，今多轉為「〇」音，不獨「此」字，如「這」字，亦由「此」音轉為「〇」音，「中」「耶」等字，廣韻皆在「白」韻，而今音則皆轉為「〇」音，故中原音韻將此類字，皆由「細」音分出，別立為「東」韻，以上舉元音言之，乃由前舌閉口元音「〇」轉為「〇」音也。

按以上三音所言之「此」字音轉之途軌如下表：

此部：此 〇 ㄘ

馬部切：ㄘ

息計切：〇

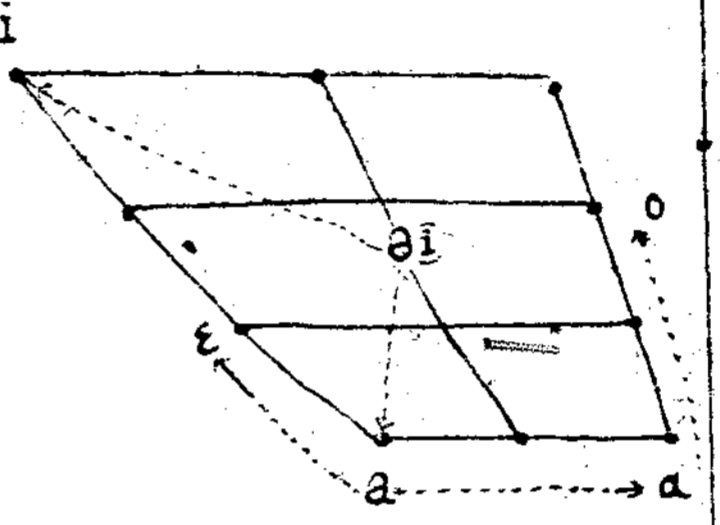
馬部切：ㄘ

息計切：〇

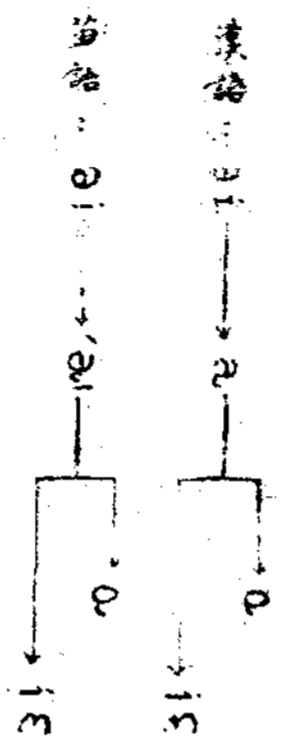
其各音轉之途軌如下表：

楚辭「此」字與由民祝語之研究

按以上乃係說漢語「此」字音轉變之途軌言之。若即指曉語尾「此此」二音轉變之概略也。若再就今日白話語尾之地位一籌焉。二音。上溯其源。則其變遷之途軌。與「此」之「此」亦通相同。其可得而考者。如屈子當時所聞之白話語尾。必收「一」音。故屈子辭賦時。得以「此」字代之。此我當時語尾為「一」之證也。又宋沈括所聞之白話語尾為「蘇爾切」。與玉篇廣韻等書所載之切語相同。此又宋時白話語尾。已轉為「



音之證也。又楊君所記之現代白話語尾。以「漢次」為「一」字代之。一「此」今讀「 ci 」。是白音又變為「 ci 」。與今漢語之讀「 ci 」為「 ci 」者相同。此又白話語尾近世變「 ci 」之證也。推由「 ci 」變「 ci 」之過程中。當有「 ci 」之階段。今則不可考矣。在「此」說語尾。與白話語尾之轉變。比較如下：



又考楚辭東君以「 ci 」一「 ci 」與「 ci 」為韻。遠近以「 ci 」一「 ci 」與「 ci 」一「 ci 」為韻。是楚語之由「 ci 」轉「 ci 」。我國詩已有萌發。故「 ci 」字玉篇已有「 ci 」一音。其來源當是「 ci 」。廣韻一則曰：「 ci 音蘇爾切」。再則曰：「楚語蘇爾切」。餘二音則無此注。考隋書經籍志四云：「 ci 音時有釋道常者。善讀之。能為楚聲。音納清切。受惠博是詳者。皆祖魯公之音。」則「 ci 」音。雖未出即為魯公所傳之音。皆由楚語轉音之舊歟。

三、餘論

據以上之結論。又可對下列之二種推測。得到更進一步之證據。即「 ci 」一「 ci 」為原所

楚辭「此」字與白話語尾之研究

作：天招刺後又所作。山、今日川漢粵諸省苗族。實即古之三苗之遺裔。

武招魂作者而言。古今說者不一。漢王逸招魂序云：一招魂者，宋玉之所作也。二又天招序云：一大招者，屈原之所作也。又曰宋玉。孰真能明也。一而又記屈原列傳贊云：一余讀離騷天問招魂哀郢。悲其志。……一則史記又以招魂乃屈原所作。各家所說既異。後人遂爭論紛紛。莫衷一是。今謂屈原乃一氏返文樂之創作家。其所取材。多直接來自民間。而宋玉以下諸人。均不過沿襲屈文。又摹擬家。其體裁乃間接由屈文得來。如屈原有九章。而宋玉有九辯。王褒有九懷。劉向有九嘆。是其例也。準此而論。則招魂當為屈原所作。而大招則宋玉以下摹擬之作。因招魂之文體。乃屈子得漢山澤。直接由苗巫之祝詞演成。故能不拘詩歌之章法。而採用一此一字以為結尾。宋玉以下諸人。則皆身處都邑。不見異俗。雖擬招魂以作大招。而於結尾之「此此」。則已不能襲用。故不得不別取與「此」音相近而為詩歌中常用之一只一字以代之。一如詩招舟：母也天只。不保人只。一且則擬為章。以合詩歌之章法。

心關於古苗是否今苗一問題。說者不一。而今人則多言古苗非今苗。如呂思勉中國民族史。第一九五頁。及凌純聲等之湘西苗族調查報告。第一事所言者。是其例也。然今據本文所得之結論觀之。則古代原於江衡湖鄱陽之三苗。實即今日散處滇川粵粵各省之苗。即漢夏言之。亦可新謂今日各地之苗。即戰國時居于江衡湖鄱一帶所見之苗族。因其文化習俗之見於楚辭者。迄今猶保存於各地苗族中。祝詞之形式。僅其一端耳。除辭律作楚辭與苗族之文化一文。茲不贅述。

UNIVERSITY OF
MICHIGAN LIBRARY
ANN ARBOR, MICHIGAN

