

中國學術大綱

蔡尚思編著

陳
望
道
于
三
年

上海

啓智書局印行

1932.24, Sept.



中國學術大綱

陳

上海復旦大學
武昌中華大學
武大等大學
文哲學教授
蔡尙思編著

介紹

蔡元培

「……蔡君尙思精研國學，所著中國學術大綱

一編，內容豐富，且多新見解。……專此介

紹。……」

Chen See Ming
Chen University
Shanghai

(十九年) 九月廿五日 (節要)

序例

(一) 學力問題

(1) 學問的精博

(2) 心得的多寡

(二) 材料問題

(1) 材料的創因

(2) 經過的久暫

(三) 方法問題

(1) 體裁的簡明

(2) 方法的新舊

(四) 態度問題

序 例



(1) 己性的好惡

(2) 古書的得失

(五) 程度問題

(1) 程度的高低

(2) 期限的長短

(二) 學力問題 (1) 學問的精博 我們也不用談到全世界的學術，單就中國來論就很夠了；中國學術浩如淵海，近來新出的也可以不論，就是那部四庫全書，我想如要比較的完全研究一下，已經非數十年的工夫不能辦到了；再退一步，也不用談到所有的中國學術，單就其中的哲學一部分，甚至可不必說中國的一切哲學或全先秦的諸子哲學，試就中國哲學中的先秦諸子，先秦諸子中的儒家來說一說吧：在漢朝那位司馬談已經說道：「夫儒者以六藝爲法，六藝經傳以千萬數，累世不能通其學，當年不能究其禮。」

漢書藝文志也說：「古之學者，…二年而通一藝，存其大體，玩經文而已…三十而五經立也」。

在去孔子僅幾

百年間的漢朝人，還說出那種爲難的話，如在數千年後的我們，就更要叫苦連天了！這是由廣說到狹的。請再反而由少說到多，而同樣的舉出幾個例子來：如同是文學家，而杜甫雖稱詩聖而不工散，文方苞古文會號爲一代正宗而不能詩；如同是哲學家，而道家言詳於天道宙而略於人道，荀子說：「莊子蔽於天而不知人。」儒家言詳於人生而略於生物。董仲舒說：「能說鳥獸之類者，非聖人之所欲說也。聖人所欲說在於說仁義而理之。」這是一門也不能全長的一個例子。再進一步說：如馬班以史學稱，至於其他就像沒有，至多也不過兼長於文學罷了。這是至多祇會兼長一門的一個例子。更進一步說：就是那位以博學稱於中國的孔子，他至多也不過以哲學爲主，而兼文學、史學（？）二門罷了。文學是他的餘事，史學也有孟子的說他是「據魯史作春秋」。（春秋非真史）我們總不能說不論那一方面都是他所精到的由廣說到狹既如彼，由少說到多也不過如此。

由此看來，博之一字，真是難言了。那麼我們就含博而去求精好吧！但你於此也要知道：如單單精於一點點的，以外一無所長，那也算不了什麼精；精之外還要有相

當的博，才可當做精。反而言之：就是博也要有相當的精才成，均此類推，茲不詳講。請就上頭所舉出的那個研究哲學

的例子再來引伸一下。比方你要研究孔子哲學，那就不得不再把孔子前後的先秦

諸子都約略研究一下；但研究孔子同時他家的先秦諸子還不夠，就是自漢而後，中

經唐宋明清，以至今人關於研究孔子的書，也要去讀一讀；就是做到這田地，還仍舊

不算得夠，他如西洋的哲學史，也要約略的看一看，而其哲學名詞，尤非大加注意不

可；因為中國是有哲學而少哲學名詞的此外如要完備一點，就是印度的佛學也要加以研究一下，以便

大之在世界的文化上，將中國哲學同西洋印度兩方面的哲學作一比較觀；而小之

也可將前後於孔子不遠的道家墨家作一比較詳細的比較論。要辦到這個地步，才

配得上精的一個字。

上頭論「博」既不容易，剛才講「精」也極為難，那麼我們又要怎麼辦呢？我也不

知道如何是好！因為單博單精，還辦不到；至於還要精到無所不精的精，並且博到無

所不博的博，精博兼長，恐怕古今中外，就是到所謂天地末日的人類止，也找不到這

種的超人來吧！至於這位年輕學淺的區區小子，那敢談到這個精博的問題呢？既然沒有精博的本領，而今爲什麼又敢編起一部無所不包的中國學術大綱來？真是令人莫明其妙！不但他人會這樣的疑問，就是我本身也具有同樣的感想。在這解答不出來的最後，只好勉強而又照實的向大家說：因爲大夏大學叫我來教授「國學大綱」到了動筆的時候，已經半年，既沒有什麼現成的課本，那容再沒有自己的講義，講義非編不可，已經迫到如此了；而這個「國學」兩字，我又把他解釋爲「中國學術」絕對不服那殷老先生「國學就是國文」的見解；就是一般認「國學」是指中國思想方面的，以及「六經皆史」的以史學包括國學的，吾也都大不敢附從。就是到現在還不改的那經史子集四部極無謂的亂分，我也要把牠改爲字法學、文學與文法、文藝學、文學與美術、史地學、哲學與科學的新四部。又自歐化東漸，日進無已，國中始設有專門研究國學的機關，其先由北京幾個有名的大學附設國學研究院；到了現在，研究國學的聲浪，已經慢慢地走到中部來了，如上海至南京的幾個較完備的大學中，差不多

都有「國學」一系之設。但如進觀其內容，則其所謂「國學系」者，也多不過是變名不換實之「中國文學系」，其去「國學是國文」的那一個見解，僅僅五十步與百步之差而已。於是學校當局以「中國文學系」爲「國學系」，誤認於上，多數教員以「國文爲國學」，誤講於中，一般學生當然也就說「國學二字是廣到中國文學狹至國文的代名詞」，誤從於下，我一看，到這一點，於是更認作一部真正的「國學大綱」或「要略」，爲刻不容緩的要圖了。尙有一要因，在略知中國學術的整個面目，與比較研究。但是如我既認國學爲「中國學術」，範圍就擴大到極點了！豈是年輕學淺的區區小子，而又在這個短時間內所能成此大舉麼？這真如一般士夫就職通電中的「才幹任重」那四個字好了！也就只好請求海內一般通儒碩學多多指教吧！

(2) 心得的多寡 我想人的精力，雖有或多或少的不同，但不論你怎樣的多，究竟還是有限的；精力既然有限，那如上頭所說的精而又兼博，便不可能了。現在還是照前的例子，也不用去說什麼世界文化，只把中國學術來說一說，已經很夠了。以

今人而論：如梁任公先生是研究及信奉中國孔學的，所以他的先秦政治思想史，對于儒學一部分，是比較有可觀的；胡適之先生是研究及傾向西洋文化的，所以他的中國哲學史大綱對於墨學一部分，是比較為特色的；章太炎先生是研究及贊美印度佛學的，所以在他所著書中，對於老莊是比較的有特別見解的。這是止能專精一點的一部分人。此外尚有很多學者，比方他平素是研究文學的，而今却要做起哲學書來了；或平素是研究詩的，而今却要論文起來了。或平素是研究佛學的，而今却要講起孔學來了；……但這實尚說得過去。甚至有如一般專攻八股文的山邊老秀才，也要去盲批評什麼西洋文化了；一般專學理化的洋博士，也要來大講演中國學術了；……這怎樣可以呢？中國學術既然浩如淵海，吾今對之雖然不算一無所長，但也不是並無一短，有獨長的地方，也有獨短的地方，自是同人一樣，而不能獨自例外的。但我自信總比一部分人好些，為什麼呢？現今一般學者，知道的要明說，不知道的也要瞎說，結果弄到連他自己也莫明其所著書的怎麼樣；至於讀其書者，那就更可不

用多說了而我今對於這部「中國學術大綱」呢，那就大大不然了：非常自由，並不勉強，如自己所長的那一部分，便無妨的詳細一點；平素不大研究的那一部分，便無妨的簡略一點；知道便說，不知道便說，不知道萬不敢強不知以爲知，好像惠施的對黃繚那樣：「不辭而應，不慮而對，說而不休，多而無已，又以爲寡，益之以怪。」莊子天下

孔子說得好：「君子於其所不知，蓋闕如也。」

論語而漢書藝文志也論得非常痛快，

他說：「後世經傳既已乖離，博學者又不思多聞闕異之義，孔子曰多聞闕疑而務碎義逃難，便

辭巧說，破壞形體，說五字之文至於二三萬言，後進彌以馳逐，故幼童而守一藝，白首而後能言，安其所習，毀所不見，終以自蔽，此學者之大患也。」這就是我隨心得的多寡，定編著的詳略之大概情形。

(二)材料問題(1)材料的創因 怎樣叫做材料的創因？創是指出自自己心

得的，因是指來自他人著作的。現在一般學生常常你抄來，我抄去，抄到全班雷同，倘有把別人家的成文，完完全全抄出，不過再換一個自己的名，儼然真像自己作的，這

是作文的大不道德。但何可專怪學生？就是在教員中，也有東抄西摘他人的成書，編爲自己的講義，以去瞞騙一般學生的。但如止於講義用的，還不大要緊；甚且有人敢把抄便的稿子拿去出版，公之於世，這真是大不要臉了！我前在北京書肆裏面，便看見上海附近有一個大學教授著的中國哲學史三卷，就是這麼一回事，而他連聲明一聲是由參考某幾本書來的也沒有，這真是荒謬絕倫了！至於某教授所編墨子學案一書，其中有一部分是抄現成的，而竟也由講義拿去出版，但他有言及其出處，實在算不了什麼大違背。可是竟有一般頭腦較簡單者，猶一意大聲去痛罵那般抄襲的人，甚至連由參考而來的著作，也不少見優容。而我對之，却以爲要分別觀之。至於怎樣分別，我最近已經說過了：如說一無所根據而能大有可觀的，那自古及今就很少看見；且有時反給人家罵一聲「妄自臆說，無稽之談。」惟有關於自己的思想方面，比較的不在此限。我們試想想看吧：如司馬遷的史記，同班固的漢書，不是中國的兩部領袖史書麼？然而史記在漢以前的一部分，大半是選擇國語國策等書而

成的漢書在漢武以前的一部分，完全是移錄史記的原文的；史記的屈原列傳是採自劉安的，漢書的藝文志就是劉歆的七略。馬班尚不足道；我們再去看看所謂中國維一的大聖人吧：這就是人人都知道的孔子呀！他不是自己說過「述而不作」的話麼？我還要更明白的加他一句「刪而非述」的話。如易傳多是「述而不作」的（？）如尚書詩經全是「刪而非述」的，就是那部春秋也是根據魯史而成功的。據孟子子說雖然不是「述」，但也不算「作」。以孔子的博學，尚且如此；至於其他，那就更不足怪了！我有見於此，所以主張分別去批評他。俗人不是有句話說麼：「偷拿是賊，明借是友。」那般雜抄他書而不聲明的，就是偷拿的賊，如自言其所根據或參考處的，就是明借的友了。友與賊，那可混爲一談呢？

我在上兩節裏，已經自認不能博而又精了，結果只好隨心得之多寡，定編著的詳略，這就是說心得多便多說一點，心得少便少說一點，如沒有多大心得的，就想去參考他人的成書；如又沒有成書可參考呢，那就一點也不說了。簡而言之，就是「創」

的也有，「因」的也有，「創」皆有的也有，「因」皆無的也有。在本書中，大概如此。

(2) 經過的久暫 不但在大學中對於「國學大綱」或概論一學程，時期很短，鐘點很少；就是我本身來這大夏大學教授也不過一年，編這部「國學大綱」的時間，嚴格算起來——除了因事與病輟編外——也只有半年。時間太短就無法弄出好書來，好書就多需要長時間。試以史言：則二十四史之最佳者莫如史漢，史記經談遷父子二人而後完成，漢書經彪固昭父兄妹三人而後事畢，這是時久而書美的；而二十四史中之不善者莫如宋史，亦人所知，其書二百餘卷，費時不到一年，這是時暫而書劣的。再以文而論吧：司馬相如作文極遲而極優美，若枚臯之作文則極速而極平常。今吾之才既不如古人之美，而本書之成又欲速於昔人所著，一念及此，怎樣好去動筆呢？還不止此，就是我所有的書籍也皆分寄四方，有的在德化本家，有的在廈門旅館，有的尚寄在南京，有的尚留在北平；至於隨身帶來的，區區一箱而已，況學校裏

的圖書又不多？就是這個上海雖然大小書局林立，但也很少材料總供給的大機關。回想北平雖然不是出書的地方，但却很多大圖書館和類集書肆，不論新舊書籍，舊至古本善本，新至今新版，應有盡有，俗人有句話說：「所出不如所聚。」真是再對沒有的。我一時既得不到什麼好參考書，就是要大舉也有所未能好了！我這部至低限度的「中國學術大綱」一方面便於讀者，一方面便於編者，既兩相便，也就算了！

(三)方法問題(1)體裁的簡明 這個關於「編著」方面的要「簡」而又「明」的問題，恰與剛才上頭所討論關於「學問」方面的要「博」而又「精」的那個問題，同是一件最爲難的事體。我在這裏，也可引一個例子來談談。桓譚新論說：「秦近君能說堯典編目兩字之說，至十餘萬言；但說「曰若稽古」三萬言。」如尙書的只說「堯典」與「曰若稽古」，便是簡而不明；若秦近君用十餘萬言去解釋他，便是明而不簡。又如漢書藝文志說：「說五字之文，至於二三萬言。」簡而不明，甚至如「五字之文」明而不簡，甚至如「至於二三萬言。」再舉一個較顯明的例子：如大家對於

「國學」一途要極簡嗎？「經史子集」那四個字，便是再簡沒有的了；然大家又一定要嫌其太簡。如大家要明呢？那部「四庫全書」，通通把牠研究一過，也就是再明沒有的了；然而大家又要嫌其太明。明的嫌他太明，簡的嫌他太簡，又要明，又要簡，果是一件可能的事嗎？這個編書的人，真是爲難得很了！但是我想比之上頭那個精博問題，還比較的可能辦到；其實何必如秦近君等那樣的嚕囉？胡著中國哲學史大綱裏也說：「易經這一部書，古今來多少學者，做了幾屋子的書，也還講不明白……我講易，以爲一部易經只有三個基本觀念……」這並不是後人的才力過於古人，實以古人的頭腦不如今人的清楚；而古人的方法也遠不如後人的講究。如現在的人，多不像古人那樣迷信，古代也沒有現在西洋的科學方法。所以一般古人，雖然解釋到十餘萬言，或做了幾屋子的書；但其主腦系統，我們還是看不出；並且連他的鬼影，我們究竟也捉不着。關於方法的要怎麼樣，讓我另行去討論。現在可以插說一點的，就是本書的文體，本來爲簡省起見，是打算用文言的。至吳稚暉先生獨以爲白話的字

數，不見得就比文言多。似乎有點「強辭奪正理」吧！可惜當我上學期講授到孔子哲學的時候，便有一位同學對我說：「蔡先生！你的文好像莊子一樣；而抄講義的人，又省去標點；我們有好多地方連句讀在那裏也找不着，真是要讀也讀不得，怎樣辦呢？」我的耳子聽到那話，便很不忍而且決心的對他說道：「以後不論編什麼講義，都要用起語體文來了。」這就是本書所以不用文言的唯一原因。但現在既然用白話，而字數自然就不能像文言那樣簡省了！這是我將字數簡省一點，而終於簡省不得的。請就此告一段落，等我講到程度問題的時候，再來爲本節補充一下吧。

(2) 方法的新舊 中國人著書，向來就不講究形式的方法，所以結果弄到一

塌糊塗，沒有系統。就是起一個書名或題目，也起得非常飯桶，常常和篇中或全書所說的完全沒有關係，或者是相反的，甚至有的連隨便的名目都想不出來，如做一篇文子類書中爲多，或一首詩，往往把篇首的兩字拿出來做代表，真是笨伯極了。除一般記事編年的史書外，大半都是雜亂無章的；或無頭無尾，或有頭無尾，或有尾無頭，或頭尾

顛倒……一直到了現在一般新人物，才去依傍西洋人的編書法，至少也有上下和首尾；但其中的分敘別述，還很沒有秩序和聯絡。作者對這一點，向來就很注意；不過一直到現在，還想不出什麼具體辦法來。但我自信，無論如何，總比較那般看不到的好些！我以為爲於西法外，如能再去學一點古書的長處，那就不難盡善盡美了！古書有什麼長處呢？古人做大部書，雖大部分不好；至於做小篇文，却大多數是好的。大部書中如易經，太玄更好，便是一部極齊整的古書，小篇文如劉歆的七略，也還是可以的；更如後世的八股文，以形式論，也就夠得上「好」之一字了。我們編一部大書，如能做到如古人的。一篇小文，以我們大書中的各篇，比古人小篇文中的各段，使其對於「上下有序，「聯絡一氣」二點完全一樣，其不能無一點差的，也止於彼爲我之縮小，我爲彼之放大而已。這就是取西書的系統，兼古文的一貫的好處了。作者在前此的編著中，如孔子哲學之真面目，老墨哲學之人生觀，三大思想之比觀那幾部書，其內容有無價值，可以暫且不問；而其編述之形式方法，也許很有可取的地方。

梁著先秦政治思想史裏說：研究法有三種：第一問題的研究法，第二時代的研究法，第二宗派的研究法。按這如以歷史的體例來比喻：則問題的研究法有如史中的紀事體，時代的研究法有如史中的編年體，宗派的研究法有如史中的列傳體。吾今不是編學術史，自然用不着以人爲主的列傳，與以時爲主的編年一體。但如書中的哲學一部，以道儒墨法，依其時之先後而排，就有點像編年；關於述各學之起源及其變遷處就是純正的編年式其就老孔墨韓各人而分述，就有點像列傳。至於問題的研究法，那吾更多所借重了！

例如分「中國學術」爲字法，文藝，史地，哲理四部；……分「字法學」爲文字，文法二學；……分「文法學」爲實，虛二字；……分「實字」爲名，代，動，靜，形容五詞；……這就是下面的系統的。尚有一個上面的系統，就是以部首中後統篇，上篇以篇統章，以章統節，以節統段；……把這上下兩面的系統合成一個，就好像天干與地支的相配了。不過現在因本書範圍廣大，種類紛繁，不能現出什麼特色的地方來罷了！惟就大體或其小段而觀之，還是很有次序——有頭有尾，聯絡一氣。

(四)態度問題(1)己性的好惡(2)古書的得失 我敢獨斷的說道，不論那一個號稱國學大家的(?)究竟多難免偏於某一方面的，如或長於中國文學，而於中國哲學則爲門外漢，或長於哲學，而於史學則門外漢，或長於史學，而於小學則門外漢……就是同爲文學家，也有喜歡詩而不喜歡文的，或反而喜歡文而不喜歡詩的。就是文之中，也有喜歡六朝的駢體的，也有喜歡唐宋的散體的，於是好散體的便去攻擊駢體，好駢體的也去攻擊散體；詩亦有然：有的喜歡古詩，有的喜歡唐詩，前者謂詩至唐而極衰，後者謂詩至唐而大成。就是同一盛唐之詩，而且並稱爲兩大詩家的李杜；而後之學者其性質近杜的也去貶李，其性質近李的也反而去貶杜。不但文學如此，就是哲學方面亦然。試看司馬談的論六家要旨，他就對道家有揚無抑，至於其餘五家，那就以爲各有長短了。漢書藝文志論到九流十家，他也獨推重儒家說：「於道最爲高」；至於他家，或者說是雖爲小道，尙有可觀罷了。這也是由於司馬談精於道學而爲道家信徒，劉歆班固精於儒學而爲儒家信徒的原故……這正同交友

一樣，愈多接觸愈有感情，愈有感情愈多袒護，致有「辨白黑而定一尊」之舉動，或「入主出奴」的見解。我既看到古今人自私態度的大不對，便無時無刻不自省起來了！這就是吾力主公平而不私偏的態度。於此如欲知其詳，可再去看拙著孔子哲學之眞面目序論中的述學應持何態度一節。

(五)程度問題(1)程度的高低(2)期限的長短 原來大夏大學的「國學大綱」組，是普通的必修科。同 大夏大學最近的學生增至一千五百人，差不多在上海方面可以算得很多的了。其在各課程的必修科中，尤以「國學大綱」組的人數爲最多，多至快到二百個人，於是一班不能容就把他分做甲乙兩組，甲乙兩組不能容於是又再由甲組分出丙組來，這丙組就是我所講授的了，將近一百人。其中學生在本科方面，以程度論自一年級至四年級都有，以科別論文、理、教育、商、法各科都全；此外還有極少數的預科三年級，及高等師範專修科的學生。在全校中，應有盡有。還要知道的，就是「國學大綱」一課程，期限至多一年，每週不過三時，這便是我編這部講

義，就使要明也明不來的。那麼就反而從「簡」好了，但如太簡又恐怕在最高學府裏的一部分對於國學有根柢的，或雖沒有根柢而正欲得其門而入的同學，結果得不到多大利益，若想到這個地方，却又談到「明」字的身上了。但吾同時還想如要太「明」，便要多述，多述不但講授的時間不夠，還怕那般專修別門的，或者更討厭其太麻煩了！簡也不行，明亦不成，真是不知道要怎樣才好。我曾經過長時間的考慮，結果才想出一個比較適當的辦法來！這個辦法就是止於本書也可以，再把本書縮少只剩下來的目錄表解也可以，若更由本書引伸以至於成一部極完備極美善的「中國學術史」也是可以的。這是怎麼講的呢？我以為一般對於國學不想深造，只要得其要領者，本書讀完也差可了；（？）至那一般對於國學全無興趣，或是沒有工夫去研究的，至萬不得已時，也可以把本書縮少，只看其目錄與圖表，及其分類變遷結論等，就差不多可以明白中國學術的大概情形了；若一般對於國學有好根柢的，或正有志於是者，也可得本書的指導，「引而伸之，觸類而長之」，竟成一大部「中國

「學術史」自是可能的事。所以本書如對一般無心於國學者，也可以說是「明」而帶了「簡」的了；如對一般有志於國學者，也就可以說是「簡而帶了明的」了；至於那一般無心而又有志，有志而又無心者，更可以說是「簡而明，明而簡的」了。（？）這是本課本在大學生中，可以就其程度之高低而縮小放大，以及期限的長短而詳細約略的大概情形。

中華民國十九年八月，蔡尙思識于上海大夏大學。

改編再序

本書原稿除頭尾二部各分二篇外，其中一部計分四篇，篇中又再分爲上下，如（一）字法學即（上）文字學與（下）文法學，（二）文藝學即（上）文學與（下）美術，（三）史地學即（上）史學與（下）地理，（四）哲學學即（上）哲學與（下）科學。除地理之在世界上，與科學之在此中國，二篇地位似較非主要，而材料又不易搜集，暫時可付蓋闕外，就是文字，文法，美術三篇，（在本書中，無甚重要）大半也屬「人云亦云」，自己無甚意見，係暫時用以備數而已。至于哲學，文學，史學三學，如文哲皆指其中之一大部份，固爲我平日所專門研究的，但由普通眼光看來，或者也會說我詳于一部分，而略于一部分，惟在我則以爲詳者多，是不得不詳的，略者多，是尙可以略的，其間只有哲學篇中之「外來的佛學」混成的理學」二章，因我自問無甚研究，特選他人所述，暫行權代，以示慎重。若史學一篇，雖未免簡略，但我也頗有見解。學者

要知道：我今因作書與授課的時間都極有限，對於大做特做一部應有盡有的「中國學術大綱」，不但勢所未能，也是理所無須的。所以只好就最重要而不可不知之各部分，比較詳細敘述一點；至於次要較略的一部份，等將來再增訂好了；而那比較可緩，暫付闕如的一部份，只好等到最後來完成。所以現在這本書，儘可看做「中國學術」的「至低限度」或「中國學術大綱」的初稿與暫行本，到了最近的將來，或最後的時候，然後應修改的去修改，應補增的去補增，以達到我做成一部美備的「中國學術大綱」或「中國學術史大綱」之理想而後已。

八月間蔡子民先生由青返滬，他在百忙中，曾把本書的要點，大約審看一過，民師對於其中分述八篇，却以為地學，科學一篇，既暫付蓋闕，似可並將其目錄中之篇名刪去；如更進一步，就是連文法學，美術二副篇，同一樣的取消，亦無大不可。（但刪法美二節，半由我的提議）因為只此文字學，文學，史學，哲學四主篇，已經說得過去了。

民師這個意見，可謂先獲我心。因我在動筆時，已想到此點。不過後來以為：多附述文法、美術二篇之大概於書中，與附見地理、科學兩篇之名目於卷首，藉以一見其範圍，實也無妨吧了。現在既經民師再三商榷，所以決然遵命刪去地理、科學二篇之名目，並取消文法、美術二篇；等將來有機會，再把那文法、美術、地理、科學四副篇，另做一書，名為「中國學術大綱副編」。

因恐學者有所未明，特將經過情形，約略附誌於此。間蒙民師指正，並此鄭重鳴謝！

此外當主要部分稿子，將交給書局時，吾即奔父喪，回去德化，正苦無心再將本書親自校閱一過，就是稿子，也有一部分待着重抄。乃於無意中，幸得書局方面請潘薰南先生代吾校看本書前一大部分文字，而大夏大學林寒松同學，也代吾抄錄本書後一小部分稿子。這雖無大利益於吾，但總算對吾有幫助。特在這裏，並致謝意！

應該說謝的一部分，我剛才已經向他們說謝了；但是尚有一部分應該道款的，

我現在也要向他們道歉一下才成。這是因爲有人告訴我道：「吾知先生順意下筆，絕無顧慮，故對於所引一般友人的話，甚至間有不客氣的批評，爲慎重起見，似乎可將語氣改爲溫和些。」我本來很想容納某先生這個好意，只因我也另有一種用意，如不使大家知道，那我就未免太冤枉了！我所以老不客氣地去批評一般師友，第一是要表示吾這個人很忠直，不滑頭，要說便說，無所文飾。想大家也知道這老實的不客氣，比那滑頭的很客氣好吧！而且我根本就認那一般被吾批評的師友們，實在是吾所極愛敬的。因先有了愛敬，才肯很盡忠去對他。如其不然，就如韓愈所說：「知而不以告人者，不仁也；告而不以實者，不信也。」哈哈！吾雖自知未免有點不客氣，但却獨免「不仁不信」的見譏。第二是因爲吾現在如不先盡量的去指摘他人的錯誤，（？）將安望將來他人的來指摘我的錯誤呢？如果人人都很客氣地默無一言，試問結果將弄到像什麼樣子？大家如見及這一點，便會明白我的不客氣，是爲學術前途着想的。研究學術，實在應以不客氣爲是。（？）所謂「爲公（學術）忘私」（感情）便是

吾今之意。但吾終恐給一般俗人誤會，所以爲慎重計，還是在此向他們道歉一下好。

我這本書，對於所謂「新見解」，自問總算得是有的；至於內容的「豐富」，此刻實在尙談不上。如乾脆的說，則本書如果有價值，必在乎見解；至於所謂豐富，吾本來就不大注意。這個原因是：且不必論到學力是怎麼樣的。試想本書的字數，還不到二十萬（此係單指本論而言）而其範圍，又非如今人的只以「中國思想」爲「中國學術」梁任公呂思勉等分類詳見本書，中國哲學思想之流變「暨」念五自序」等篇中。那樣狹小（但「中國哲學」確是「中國學術」最主要之部分）以十餘萬言述中國文字、文史、哲學等學，如要稍求完備，就怕滿紙都是人名書目，將使學者不但一無所得，且會感覺沒趣。吾因有見及此，所以本書，多在提綱挈領，注意分類。比論，不論人物與意義，凡不足以爲某部分之代表者，多從簡略；而把這個因簡略而剩出的空地，來作吾個人發見意見的場所；吾的用意，以爲如此學者一方面既可以由本書的主要，而去自求一切的完備；其另一方面，又可由吾的見解，而去作各個人的批評。因此，請就吾所自認爲較有心得的一部分，略爲提出

於此，以便學者注意：

(首部) 第一篇國學之定義及分類 一三三五共四章

(中部) (第二篇中國文學) 第二章文學分類 (四五兩章可參看)

第三章文學變遷

第六章文評

第八章文學新論共二節(補入)

(第二篇中國史學) 第三章史學分類

第五章編年體

(第八篇史學評論) 第二節最後的結論共三大段(補入)

(第四篇中國哲學) 第一章思想與根本

第四章諸子之產生

第五章子學之分類

〔第六章〕 第一節道家老子多屬純正哲學共二大段

第二節儒家孔子多屬人生哲學共五大段

附錄孔左墨三種教義之比觀

第三節墨家墨子多屬宗教哲學一二兩大段

第四節法家韓非多屬政治哲學共三大段

第七章諸大家要論

第十一章哲學思想之新方針

〔後部〕 第二篇中國文化與世界文化

第二篇字文史哲四學之比觀〔補入〕

〔又後面〕 重要訂正〔補入〕

學術革命〔補入〕

不看吾書者，自然沒有話說；如購吾書者，至少也要把右舉各處中先睹一下。然

各篇中，因有相互關係，如在他處已詳，則在本處較略，仍須循序盡觀，方能明其究竟。再若本書原名「國學大綱」，因恐俗學有所誤會，故明改爲今名——「中國學術大綱」。

截至此刻止，國中還沒有「國學大綱」或「中國學術概論」之課本，現在因從一般同學的來請，與諸同事的探問，特早一點拿牠去出版，以應諸同好國學者的急需，並求一般國學家的指教！

再此鄭重聲明，餘已詳於序例。

中華民國十九年十二月一日，德化蔡尙思再序於上海江灣復旦大學教員宿舍。

啓事二

當本書草就付印後，即承京平閩浙等地師友紛紛來函索閱，甚至連廣東內地的幾個圖書館，竟也函請

贈書；至於上海的一般同事和同學們，面詢何時出版者，更不知有多少。吾因本書付印書局失約延期，以至於

今，已到一年，除會將目錄抄幾份給我極要好而又求之最切的師友先閱外，其餘多苦不能應命。甚是抱歉，特

乞原諒！希見書後，多多賜教。

二十，九，於武昌中華大學。

本書編著者之啓事一

如聞悉鄙人之隨時住址者，請直接通訊外，其餘如欲賜教，可在下列各處探詢或由轉交：

(一)

(二)

廈門德化縣郵局查轉

上海西門路潤安里
啓智印務公司查轉

此外如有要事相商時，或可就國立中央研究院蔡子民先生，與上海職業指導所潘仰堯先生探詢。

中國學術大綱目錄

序例.....一—二〇

改編自序.....二一—二八

首部 緒論

第一篇 國學之定義及分類

第一章 國學二字之解釋附駁曹聚仁說.....五—七

第二章 論古來分中國學術爲經史子集四庫之悖謬經學不能成立.....七—二三

目錄

第三章

論世人認經皆史或理或文之錯誤

評顧炎武章學誠陸懋德等論

一三一——一三五

第四章

與國中諸研究院所分國學種類之商榷

一五一——一七

第五章

應改定中國學術爲文字史哲新四部之我見

一七一——一三三

第二篇

至低限度之國學書籍及其研究之次序

第一章

至低限度之代表書籍

一五——一三六

第二章

研究之次序

一三六——

中部

分述

第一篇

中國文字學

第一章

文字與工具

三九——四一

第二章 小學之定義及其起源……………四一——四四

第三章 小學之分類——三字與六書……………四四——四五

第四章 六書——象形指事會意諧聲轉注假借……………四五——五六

第五章 三字——象形訓詁音韻……………五七——七六

第一篇 中國文學

第一章 文學與應用……………七七

第二章 文學之定義及其分類 駁章宗麟張真
飛朱謙之等說……………七八——九五

第三章 文學之起源及其變遷 附評謝无量說……………九六——一〇九

第四章 手段的自由的文學——多屬無聲無形無情

 第一節 史學的文學——記事文……………一〇九——一一一

 第二節 哲學的文學——論理文……………一一一——一二四

第三節 小學的文學——釋字文……………一一四——一二二

第五章 目的的限制的文學——多屬聲韻形式感想

第一節 文學的文學——敘情文……………一二一——一二四

第一段 聲韻文——如詩賦詞曲等……………一二五——一四二

第二段 形式文——如駢體八股等……………一四二——一四四

第三段 感想文——如小說(?)等……………一四四——一四八

第六章 文評 (舊作)

第一節 文之各種相對問題——如駢散樸美雅俗深淺等 駁廉有爲章炳麟等說……………一五〇——一五八

……………一五〇——一五八

第二節 古文之代表——莊子馬史韓文……………一五八——一六三

第七章 詩評——古近白話等體……………一六四——一六六

第八章 文學新論……………一六七

第一節	文。是。手。段。	「文學不能獨自成立」並詳一	一六七	一六八
		四學比觀」「重要訂正」各處		
第二節	文。之。標。準。		一六八	一七〇

第二篇 中國史學

第一章	史學與廣大		一七一	一七二
第二章	史學之起源及其變遷		一七二	一七九
第三章	史學之定義及其分類	評四庫全書史通及 梁啓超尊聚仁等說	一七九	一九二
第四章	紀傳體	附史漢優劣略說	一九二	一九七
第五章	編年體	附論史家所負之責最大略 說胡適疑春秋之未盡合	一九八	二〇九
第六章	紀事本末體		二〇九	二一一
第七章	三體之比觀		二一一	二二四
第八章	史學評論			

第一節 古今史評家……………二二四——二二七

第二節 最後之結論……………

第一段 史之體裁與內容……………二二七——二二三

第二段 史學之三要件附說「辭源」……………二二二——二二六

第三段 文哲學化的中國史書之審看法評新舊派學者之失……………二二六——二二九

第四篇 中國哲學（思想）

第一章 思想與根本……………二三一——二三三

第二章 中國思想唯一代表的先秦諸子評梁漱溟李石岑等說……………二三三——二三七

第三章 子學之定義附駁柳詒徵並……………二三七——三三八

第四章 諸子之產生評林科榮等說……………二三八——二五〇

第五章 子學之分類評梁啟超顧寶及常乃直心呂思勉等評……………二五〇——二五八

第六章 四家與四學（玄學倫理宗教政治）……………二五八——二五九

第一節 道家老子多屬純正哲學

第一段 純正哲學 附老易異點論
老子宇宙論……………二五九——二六九

第二段 自然化的人生觀 附說胡適梁啟
超等誤解自然……………二六九——二七九

第二節 儒家孔子多屬人生哲學（或狹言倫理學）

第一段 人生哲學——人道人倫人格 證明古今學
者許多誤解……………二七九——二九五

第二段 倫理的政治……………二九五——二九八

第三段 倫理的教育……………二九八——三〇〇

第四段——政治教育合一……………三〇〇——三〇二

第五段 非法律非鬼神的名教……………三〇二——三〇七

附錄 孔丘左丘墨翟三種教義之比觀 左丘明是
大思想家……………三〇七——三二四

第三節 墨家墨子多屬宗教哲學

錄

第一段 宗。教。哲。學。——入世的宗教……………三二四——三三三

第二段 宗教的政治哲學——政治宗教合一……………三二三——三三五

第三段 宗教的人生哲學……………三二五——三二九

第四節 法家韓非多屬政治哲學……………三二九——三三〇

第一段 韓。非。與。道。儒。墨。三。家。之。異。同。……………三三〇——三三四

第二段 法治化的人生哲學為李石岑人
牛哲學補遺……………三三四——三四一

第二段 主。法。治。兼。術。治。勢。治。證明梁啓超先秦
政治思想史誤解……………三四一——三五一

第七章 諸。大。家。要。評。道儒墨法名陰陽等……………三五一——三五九

第八章 外來的佛學……………三六〇——三六一

第一節 諸宗略紀……………(梁)三六一——三七一

第二節 中國佛學之特色及其偉人……………(梁)三七一——三七八

第九章 混成的理學附評李石岑
潘玉守仁……………二七八——二八一

後部 結論

- 第一節 朱熹……………(李)三八一—三八九
- 第二節 王守仁……………(李)三八九—四一六
- 第十章 中國哲學思想之變遷……………四一六—四一九
- 第十一章 哲學思想之新方針……………四二〇—四二二

- 第一篇 四學大家之分比及其總比……………四二五—四五〇

- 第二篇 中國文化與世界文化……………四五一—四六六
西洋中國印度各派
附評兩派治學態度

- 第三篇 字文史哲四學之比觀……………四六七—四八〇
本象次序範圍
性質價值等等

念五自序

過去之我與現在社會

一一六四

附錄

國。學。系。一。個。名。稱。之。商。榷。

六五——六七

疆。尸。的。出。崇。——異哉所謂學校讀經問題

(周予同)六七——八〇

重要訂正

補遺與聲明

八一——一〇〇

學術革命

一〇一——一二三

(一)形式革命手段革命——文字學文學等類

(一) 實質革命目的革命 史學哲學等類

(二) 兩種學術總論——字文與史哲之重要比示

評駁梁啟超之代表著作——先秦政治思想史

略評馮友蘭著中國哲學史

(附註) 圈係首要，點係次要，無圈點者，則較普通。(本書範圍既廣，個人見解

頗多。除有暇者，應全閱外，希諸忙人，先睹圈點。(雙圈比單圈尤要)

在「目錄」邊，加圈點者，古今書籍，尙無此例。故特附註，俾便明知，並願作家，多採用之。

(本書所有題目，如目錄與書中不同，應據目錄以正書中。)

尙思附註

中國學術大綱

首部

緒

論

第一編 國學之定義及分類

第一章 國學二字之解釋

國是一國，學是學術，國學便是一國的學術。其在中國，就叫做中國的學術。既然叫做中國的學術，那就無所不包了；既然無所不包，也就無所偏畸了。乃今之學者，或以國學爲單指中華民族之結晶思想（曹聚仁）或以國學爲中國語言文字學（吳文祺）還有以史學眼光去觀察一切的（如章學誠章太炎等）以及誤認國學爲單指國文（其人甚多不易枚舉）與中國文學的（海上一般大學多以中國文學系爲國學系）……仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，此皆僅得其一體，而尙未得其大全。在吾却終始以爲凡中國的固有文化，都不能出此國學二字之範圍外。乃見曹聚仁君所作春雷初動中之國故學一文裏說：「今名之曰國學——即中國學術之

簡稱，將與日本學術，英國學術，法國學術同爲類名。吾不知其所以表獨立不相混之點何在？既無以表獨立不相混之性，則國學一名卽難成立。吾實在不懂得曹君說什麼話！比方在一家中既是同姓，就叫名而不必加上一個某姓；在一鄉中既是同鄉，就不必加上一個某鄉；在一國中既是同國，就不必加上一個某國。惟有到別家去，才要說出某姓，到別鄉去，才要說出某鄉，到別國去，才要說出某國。如國民政府，或革命軍的在本國裏，也沒有加上「中華民國」四個字，雖然沒有加上「中華民國」四個字，但凡中國人個個都知道他是中國的國民政府或革命軍，一定不會認他爲日本英法的國民政府或革命軍；惟於國際才用得着「中華民國」的名詞。而今國學一個名稱，也是如此：在本國就簡稱爲「國學」，到別國去，才詳說「中國學術」。此外我還有莫明曹君亂分的地方，就是他以「國故學」一名爲對，而以「國學」一名爲不對。按國故一名係出自章太炎，胡適之以爲很好；而陳籙庵却說：「其實余以爲國故一名，實欠精當，國而曰故，必其國已成僵石；國之文化而曰故，亦必其文化亦全不留於

今日此二者皆非我曾有之事實。」（東方文化與吾人之大任一文）據此，是名爲國故反不如叫做國學來得光明正大。退一步言之，曹君如必以國學一名爲不對，則如國故學一名也不能獨對！我現在可仿他剛才所罵國學一名的失處的話而對他說：「今名之曰國故學，將與日本的國故學，英國的國故學，法國的國故學，同爲類名，吾不知其所以表獨立不相混之點何在？既無以表獨立不相混之性，則國故學一名卽難成立。」曹君未免太有見于他人所用的「國學」，而獨無見于自己所用的「國故學」吧！於此已經可以看出曹說的完全不能成立了。

第二章 論古來分中國學術爲經史子集四庫的悖謬

中國學術直到了漢朝的劉歆才有七略——輯略，六藝略，諸子略，詩賦略，兵書略，術數略，方技略——之分，班固因本其說而作藝文志；自是而後，王儉作七志——一經典並史記，二諸子，三文翰，四軍書，五陰陽，六術藝，七圖譜，梁阮孝緒作七錄——

一經典，二紀傳，三子兵，四文集，五技術，六佛，七道；雖其內容略有不同，要皆不甚遠于劉歆七略的分法。其間惟有晉荀勗出，於是始創廣義的分類法，這就是世俗所說的四部了：四部要目爲一甲紀六藝，二乙爲諸子兵書術數，三丙爲史記之屬，四丁爲詩賦圖讚汲冢書；按汲冢書或宜列入三史記之屬不宜盡列入四集部之中。而李充則以五經爲甲，史記爲乙，諸子爲丙，詩賦爲丁；但這實也不過把荀勗說的乙丙對調一下罷了。後來到唐朝便確立爲經，史子，集四庫；內容大概甲部經類十一，乙部史類十三，丙部子類十七，丁部集類三。到了宋朝又於四庫之外，增加天文圖書二類，別爲六閣，天文圖書至是便脫離子類而獨立了。至元明兩朝，則去宋而仍復唐之舊。後來滿清修四庫全書，總天下圖書爲經，史子，集四大類。自晉一直到清大概都不出荀勗四部的分法。由此看來，我們已經知道中國學術到劉歆始把牠分爲七略，到荀勗始由七略歸納爲四部，四部分之，比較從前分爲七略，大概總算得對一點。但也止於一點，吾終不以爲然；如清朝的四庫太多了，現在無從說起；我們試看一看唐朝的四庫；但這四庫之中，別的也可暫緩去討論。

我們現在先來把牠的內部子類十七，研究一下就夠了。如牠的十七類中，(一)儒，(二)道，(三)法，(四)名，(五)墨，(六)縱橫，(七)雜家，(八)農家，(九)小說，(十)天文，(十一)歷算，(十二)兵書，(十三)五行，(十四)雜藝，(十五)事類，(十六)經脈，(十七)新唐書於經脈二字上加上明堂二字的天文歷數等類，如以之併入於乙部史類之中，安見其不可呢？因中國向來以地理附庸於歷史再如漢書藝文志的兵家，如把牠列入諸子類中，亦有何不可之處呢？但這

止是小毛病，還有更悖謬的，便是所說的甲部經學了。據我個人的意見，是要把這甲部經學根本取消，而將其分別歸納於文字學，史學，哲學，文學各類之中。按古代以易書，詩，禮，樂，春秋爲六經，後來因樂經散失，或云無書僅存樂記，遂把牠併入禮記之中；禮樂

二書都是上至戰國下至漢人所作的，故其在六經中，要算最後出的了。樂記併入禮記中，便只剩所謂五經了。後人因崇拜孔子太過，又拿論語去配六經，這便是所謂七經了。可看後漢書註但有數說至於唐人又再分禮爲三而爲三禮分，春秋爲三而成三傳三禮就

是周禮儀禮戴禮，三傳就是左氏公羊穀梁，將此三禮三傳同易書詩合在一起，而九經之名於是又出現了。而開成間刻石經又補入孝經論語爾雅，以四者爲經書。於是

又有十二經之名。到了宋儒於論語孝經爾雅之外，又因孟子最接近孔子，遂進孟子以配論語，十三經之名，便直傳至於今了。關於十三經的話，既已說出，那麼我們就可以去說其悖謬的地方了：例如（一）孟子原同荀子爲戰國之二大儒，各有專長，不相上下；而一般陋儒，竟以孟子爲經，而以荀子爲子。如今既要以孟子爲經，則荀子也該列入於經；如以荀子爲子，則孟子也該列入於子。又如孔子論語禮記孝經原同老墨爲先秦之三大思想家；而今既要以孔子之書爲經，則如老墨二子之書，獨可降而爲子麼？如以老墨二子之書爲子，則如孔子之書，獨可升而爲經麼？况猶不但後儒以孔子之書爲經，若道徒亦稱老子之書爲道德經，而墨徒亦稱墨子之書爲墨經；如墨子書中經之經上經下參說上經說下並看莊子天下篇後儒以老墨爲子，安知道墨之徒之不以「子」目儒呢？或「經」或「子」，「經」已「子」人，進退無據，自相矛盾，故吾要把經中的周易論語孝經禮記孟子併入哲學——卽子學——中（二）如尙書與史記，究有何別，而今却以尙書爲經，而以史記爲史，春秋與資治通鑑也差不多，而今却以春秋爲經，而以通鑑爲史，以史爲經，

與以子爲經同一悖謬。此外如左傳同國語二部書，都是左丘明所作的，後人或稱左傳爲內傳，而目國語爲外傳，雖有內外之分，要其爲傳則一；而今呢？左傳進而爲經，國語退而爲史。著者只是一人，其書却分兩種，無理無由，莫此爲甚！這是誤認史傳爲經書的一個例子。故吾也要改正牠，把尙書、春秋、左傳等經傳併列於史學之首。(三)如毛詩與楚詞、漢賦、唐詩、宋詞同是一樣的，而後人却要以毛詩爲經，而以楚詞、漢賦、唐詩、宋詞爲集，如楚詞、漢賦、唐詩、宋詞不應該列入於經，則如毛詩也當然要列入於集——文學——了；如毛詩不應該列入於集，則如楚詞、漢賦、唐詩、宋詞也當然要列入於經了。楚詞中之騷亦稱經以集爲經也，和那以子爲經，以史爲經，是一個樣的。故吾也要把毛詩列入於文學之首。(四)如爾雅一書，同說文等，本來沒有什麼分別；而今却以爾雅爲經學，而以說文等書爲小學了。以小學爲經，同上來所說的以子史集爲經也是一樣的。悖謬。吾今也要把爾雅併入文字學中。由上述看來，那以訛傳訛，一誤再誤的經史子集四庫，實在應該改做文字學、史學、或史地學哲學、文學、或文藝學的新四部，根本就不容

有經學一個名詞的存在，而從前江叔海陳重遠二先生，常常對我表示認北大的國學研究所，獨沒有「經學」一個地位爲大不對。其實北大的國學研究所的不另與經學一個地位，那是再對沒有的，最可惜的是二位先生，終還未能看到我上述的話。而最令人莫明其妙的，尤當首推大夏大學孫德謙同事，亦教國學大綱他因看見我在大夏周報發表過國學系一個名稱之商榷一文，便對我說：旁的我都表示十二分的欽佩，惟有以哲學包括經學一點（？）實在未敢贊成！要知道中國無哲學，哲學惟西洋有之，而中國之經學，亦爲他方之所無。中國經學最爲高尚！論到中國之學術，捨此便無足多了。這是孫先生親同我說的。我又聽一般同學說：孫先生的國學大綱還是分做經史子集四部呢。

在此請再附說一下：就是近見有一位徐敬修編的一部國學常識，姑不論其內容如何，單就其分部觀之，已覺很可笑。如小學原象形訓詁即字義、音韻即字聲三部，而彼則于小學常識外，另有音韻常識一部，音韻既可另編，則如象形訓詁何不並分爲二？

此其失一。先秦諸子與六朝的佛學，上起後漢，下至唐宋宋明的理學，原皆在哲學之範圍內；而彼則分爲子學常識，理學常識二部，一似平子理二學的性質，竟有截然不同者。理學既當另編，佛學豈得獨缺？此其失二。文學原包含有散駢古文，詩，詞，賦，曲，小說等類；而彼則于文學常識外，另有詩學常識，詞學常識，說部常識三部。按詩詞一類，實爲純文藝的文學；文學的至於古文反比較不足以爲代表，而竟顛倒，真是悖謬；且今既要分詩詞小說爲二，則如賦曲二者，亦豈得獨無其平等位置？此其失三。至其不明經學實包有小學文學史學哲學四部，而竟還有一部什麼經學常識，吾原可莫怪；因爲不單他一人，其人多得很呢！觀其分類，殊不一致，分不盡分，合不盡合，既沒有系統，怎能使閱者明瞭？

第三章 論世人認經皆史或理或文的錯誤

「六經皆史也。」這是章學誠章太炎諸人所力持的。章太炎因此，便認孔子不是旁的，不過是一位史學家罷了。

照吾的意思，經中如尚書春秋固屬史學，若哲學類的周易禮記，文學類的毛詩等，竟可以說做史學，那麼此外一切關於哲學文學的子集等部，也何一而非史學呢？簡直一點，就說中國只有史學一門好了！這是純粹用史學眼光來觀察一切古書的大毛病。顧炎武說：「經學即理學。」看全祖望鮚埼亭集第一二卷按經中如易禮記固屬理學，若文學類的毛詩，史學類的尚書春秋等，竟可以說做理學，那麼此外一切關於文學史學的集史等部，也何一而非理學呢？果真可以說中國只有理學一門麼？這種誤看誤認，正同二章一樣。此外還有很多陋儒俗學，認所有經書做文學的，這也就是上頭所說「國學即是國文」那一般人，其為錯誤與二章及顧氏等無異，不但如上頭那般認經為史或理或文的真是笑話，就是作一篇中國經書之分析的陸懋德君，也不算就很明白了他說：「章學誠……顧炎武……二氏皆未詳細分析，故言之未得其當也；余用近世科學方法，將諸經分為三類：曰哲學，曰史學，曰文學。現存之五經，固皆可歸納於此三類：周易論語孝經孟子在哲學以內，禮記多述七十子後學遺言亦附焉。尚書春秋

在史學以內，公羊穀梁左氏解釋春秋，周禮儀禮記載古制亦附焉。詩經在文學以內，爾雅詳於古訓亦附焉。……自此系統既定之後，則後起之著作，皆可按數分入其內，無慮渾淆矣。」吾說旁的都可謂爲先獲我心，惟其最後列那「詳於古訓」的爾雅一書於文學類中，無論如何總不能使人同意。按爾雅是中國文字學書之祖，如爾雅可當作文學，那如今又何必再設文字學一門呢？小學與文學雖然有關係，但却不能就算牠做文學。如因其有點關係而把牠列入於文學，試問世上一切的學問，那一種獨與其他沒有一點關係呢？難道竟可以說世上只有一種的學問麼？除爾雅應另屬文字學，不應列入於文學類內以外，他如一大部分之公穀和易傳之一小部分，我們也可視爲中國古代文字學中之一重要份子。這就是我與人不同的看法。

第四章 與國中諸研究所分國學種類的商榷

近來國中關於研究國學之最高學府，其所在地以北平爲最多，尤以國立北京

大學研究所國學門爲最早；次之如部立清華國學研究院，現爲國立 私立燕京大學國學研究院（？）孔教大學國學研究所（？）等，也很出名。當北大研究所改爲京師大學校國學研究館的時候，曾很明白地暫分國學一門爲哲學、文學、史學、語言文字學、古學、藝術六組。個人對之，以爲：考古學可併入於史學之範圍內，藝術可與文學合一，名爲文藝學，就是單稱文學也沒有什麼大不可的地方。至於清華研究院呢？牠在國學一科中，也有中國語言、歷史、文學、哲學、音樂、及東方語言等之分。吾亦以爲：音樂可與文學歸併，東方語言可與中國語言合一。他若孔大研究所，則仍保守四庫之遺意：分經學、史學、哲學、文學。集至於燕大研究院呢？我直到這個時候，還未知道其內容，所以無從去批評牠。余只有這一個燕大研究院，連到過也沒有，其餘如北大研究所，吾親在那邊研究過，知之甚詳，可不用說；就是清華研究院裏的王靜安梁任公兩位教授，也同我很熟；至於孔大研究所的陳重遠校長，他更常同我辯論，所以我對於該研究科也是很熟悉的。國學的勢力，此刻已經由黃河流域而南侵到長江來了，但我

聽說如無錫的國學專修館和我親見上海一般大學的國學系，牠們全是「國學」其名，而「國文」其實，同我現在的要講「國學」而不講「國文」，既然適相反對，恕我不並論及。

第五章 應改定中國學術為新四部的我見

(一) 字法學即文字學與文法學，(二) 文藝學即文學與美術，(三) 史地學即史學與地理，(四) 哲學學即哲學與科學。以文字學，文學，史學，哲學為主系，而以文法學，美術，地理，科學附之。這就是我所分的新四部，在上頭已經一步一步的說過好幾次了。關於文字學，文學，史學諸部分，暫且不說，請先拿哲學一方面來研究一下：現在有人要分中國思想為宗教學，政治學，倫理學，哲學等等；而吾又怎麼樣呢？却要使之皆入於哲學之範圍內，如曰宗教哲學，政治哲學，人生哲學，純正哲學等等，其誰曰不宜？以先秦諸子而論，道家大部分在純正哲學，儒家大部分在人生哲學，墨家大部分在

中國文字學

- (1) 象形
- (2) 訓詁
- (3) 音韻

- (1) 說文
- (2) 爾雅
- (3) 廣韻

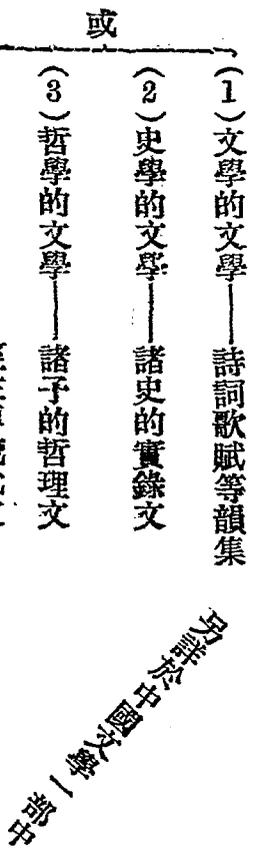
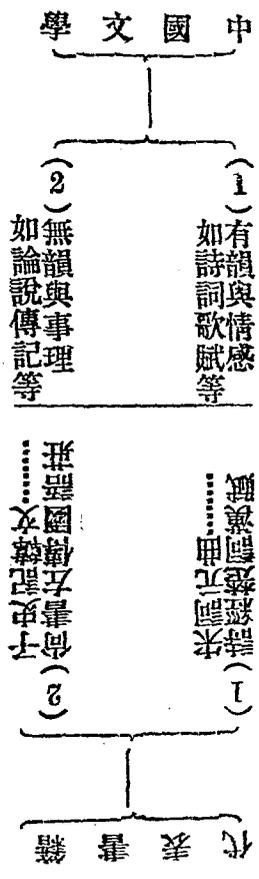
中國文字學代表書籍

中國文法學

- (1) 實字與虛字
- (2) 句與讀
- (3) 全篇與分段

(二) 中國文藝學

說文大綱(一) 廣韻(二)



1. 尚書左傳國策等書雖屬史學，亦為文學之祖；他若史記莊子二書雖

或爲史與子，要皆文章之最大師表。

中國美術

- (1) 詩歌音樂……
- (2) 字書圖畫……
- (3) 彫刻建築……

(三) 中國史地學

中國史學

- (1) 列傳體——創始於尙書大成於史記
- (2) 編年體——創始於春秋大成於資治通鑑
- (3) 紀事體——創始於國語大成於紀事本末

附注 中國自古將地理附於歷史中，先述史學，地理暫缺。

(四) 中國哲理學



附註

易傳可以退還孔子，尙書國語中之一部分亦有宗教哲學意味，此外我獨認左丘明自創一種事實的因果教，與孔子之名教，及墨子之神教皆不同。說另詳於「中國哲學」一部份中。

先秦諸子，除此而外，多不足道，可爲附庸；惟有名家，尙可商量；名家固爲

墨家分出之一派，然如遇必要時，吾亦將另與以一地位。

中國科學，暫付蓋闕。

中國學術大綱

第二編 至低限度之國學書籍及其研究之次序

第一章 至低限度之國學書籍

近日國中對於國學，一般前輩倡導於前，諸新青年隨研於後，有的在乎保存國粹，有的在乎整理國故，國學之聲浪盈耳，國學之書籍滿目，國學國學！甚盛甚盛！但在實際上言之，雖章太炎先生也曾嘆道：「二十四史，從何說起？」梁任公先生也說：「通鑑通考已浩無涯涘，更語及龐大之二十四史，學者幾何不望而却走？」然而二十四史終不可不讀，……書既應讀而又浩瀚難讀，則如之何？「章梁二位先生是近日的國學老師，還不免感覺困難，何況新進的青年們麼？其視為畏途，自不待言了！四史僅國學中之一小部分，尚且「無從說起，」「浩瀚難讀，」至於國學的全部，那就更可想見了！一般青年既要研究，又不知道要怎樣去研究，於是便以「至低限度的

國學書目」去請教諸老前輩，胡適之先生因此便擬定了一張「一個最低限度的國學書目」去給清華學校的幾位學生，那張書目裏計分（一）工具之部，（二）思想史之部，（三）文學史之部三大部分。驟觀之，好像再簡括是沒有的了，但是梁任公先生却老不客氣地去評他說：「殊不知一般青年，並不是人人都要做哲學史家文學史家，不是做哲學史家文學史家，這裏頭的書什有七八可以不讀；真要做哲學史家文學史家，這些書却又不敷了。」我最詫異的：胡君爲什麼把史部書一概屏絕？一張書目名字叫做「國學最低限度」，裏頭有什麼三俠五義，九命奇冤，却没有史記，漢書，資治通鑑；豈非笑話？若說史漢通鑑是要「爲國學有根底的人設想」，纔列舉，恐無此理；若說不讀三俠五義，九命奇冤便敷不上國學最低限度，不瞞胡君說，區區小子便是沒有讀過這兩部書的人。」總而言之，尙書史記漢書資治通鑑爲國學最低限度不必要之書，正誼堂全書綴白裘兒女英雄傳反是必要之書，真不能不算石破天荒的怪論（思想史之部，連易經也沒有，什麼原故？我也要求胡君答覆！）我對梁先

生所評的話，表示十二分的同意！梁先生因不滿意於胡先生的書目單，於是便自擬一張「國學入門書要目及其讀法」來，其內容分爲（甲）修養應用及思想史關係書類，（乙）政治史及其他文獻學書類，（丙）韻文書類，（丁）小學書及文法書類，（戊）隨時涉覽書類五項。觀其所選出之書目，比之胡先生，自是較爲普通廣大，而且極爲適當。但像他那樣的分類，我到底也有點莫名其妙！大概他的（甲）是指關於哲學方面的，（乙）是關於史學方面的，（丙）是關於文學方面的，（丁）是關於小學方面的，（戊）是隨便瀏覽的。他如照這樣簡明地說出，那吾也可以少點疑問；而他竟却分思想史與政治史爲二，總不能算得是很清楚的。又其「韻文書類」中，如韓柳王蘇諸家，難道也都是有韻之文麼？實在不如名爲文學較爲簡直了當。又如其「隨意涉覽書類」一部，據我所想，也不如改爲工具之部。如胡先生所分的比較有利益一點。把哲學史文學小學與工具之部而爲五，這不但比胡先生單有哲學文學和工具三部的好得多；就是比之梁先生的原書目，總也好一點。至其另行提出的那一張「最低

限度之必要書自，「我也有一點不同意。因他還是照那經子史集四部的排法；至於小學方面的，却半本也沒有。小學果真如此的不要緊麼？試問如不先懂得小學，還會去讀那經子史集四部麼？所以由我看來，至少也要再添入爾雅說文那兩本書，才可以無大過。據梁先生說，他的主張是「除先秦幾部經書，幾部子書之外，最要緊的，便是讀正史通鑑，宋元明紀事本末，和九通中之一部分，以及關係史學之筆記文集等，算是國學常識。凡屬中國讀書人都要讀的。」這是說經部子部學哲最重要，次之就是史部學史，然後至於集部學文，論其輕重，他自是很對的；不過欠一部小學學文字，還談不上完備罷了。好了！我現在來繼胡梁諸位先生之後，再定出一張真正老實簡單切要的最低限度的代表書目，去給大家看看；並以此應大夏大學諸同學之請。

最低限度之代表書目

(一) 哲學

(1) 儒家

周易焦循著歷代易學三書

論語同上著論語通釋可讀

孟子同上著孟子正義

荀子王先謙著荀子集解

禮記鄭注孔疏

(2) 道家

老子

莊子郭慶藩著莊子集釋尙可看

(3) 墨家

墨子孫詒讓著墨子閒詁

(4) 法家

韓非子王先慎著韓非子集解

第二編 至低限度之國學書籍及其研究之次序

(5) 佛教

關於此者暫緩舉出

(6) 混成

王充論衡

朱子全書單讀其語錄等類亦可

王文成公全書同上

戴東原集單讀其孟子字義疏證一書亦可胡適著有戴東原哲學可供參看

(7) 參考

先秦政治思想史梁啟超著

中國古代哲學史大綱胡適著

孔子哲學之真面目

三大思想之比觀右二書均蔡尚思著

國故論衡 章炳麟著

宋元學案

明儒學案 右二書均黃宗羲編

清代學術概論 梁啟超著

(二) 史學

(1) 列傳體

尙書讀其真書二十八篇足矣 孫星衍著有尙書今古文注疏

史記司馬遷及其父談撰

前漢書班固及其父彪妹昭著

(2) 編年體

春秋孔丘著左公穀三傳並讀(?)

資治通鑑 司馬光撰

(3) 紀事體

國語左丘明撰

通鑑紀事本末袁樞編

(4) 參看

史通劉知幾著

文史通義章學誠著

中國歷史研究法梁啟超著

(二) 文學

(1) 有韻與寫情

詩經陳奐著詩毛氏傳疏

楚詞除屈原宋玉作品外其餘皆可不讀朱憲著有楚詞集註

李太白詩集不取其文

杜工部詩集同上

漢賦六朝駢文宋詞元曲等類暫緩選出專集

(2) 無韻與記事

除莊子史記另詳外

韓昌黎文集不取其詩

柳河東文集同上

歐陽修文集同上

蘇東坡文集

王臨川文集不取其詩

(3) 類書

樂府詩集郭茂倩編只讀其中之無名氏古詩

文選蕭統編須分別讀之如蔡邕作郭林宗碑文之類不值一閱如以文而論則如姚鼐之古文辭類纂與曾

第二編 至低限度之國學書籍及其研究之次序

國藩之經史百家雜鈔亦尙可讀

(4) 參看

文心雕龍 劉勰著

詩品 鍾嶸著

(四) 小學

(1) 訓詁

爾雅

(2) 象形

說文段玉裁著有說文解字注

(3) 音韻

廣

(4) 文法

文通馬建忠著

(五)工具

經籍集詁阮元等

康熙字典張玉書等撰

四庫全書總目提要清乾隆間四庫館編

中國人名大辭典商務印書館

歷代名人年譜吳榮光著

史姓韻編汪輝祖著

歷史紀元編六承如著

世界大事年表商務印書館

中西回歷朔閏表陳垣著

讀史方輿紀要顧祖禹著

第二編 至低限度之國學書籍及其研究之次序

佛學家大辭典丁福保譯

第二章 研究之次序

在國學中，論其輕重，大抵以哲學爲最關重要，也是最難研究的；次之就是史學，而文學又其次之；至於小學似乎可以說是比較的不要緊的了。但是如以先後的次第說來，却就適得其反：例如汝要研究哲學，那就不得不先在歷史上觀察一下；如要研究史學，又一定要先通達他的文章；如要研究文學，又要把文字學先弄清楚；文字了解然後去學文章或作文章，文章通達然後去讀史或作史，史學有相當的研究了，然後才可以去研究思想。由此看來，文字學反是不論研究何學所必先經的路徑了。論輕重，以哲學爲最重，以小學爲最輕；論先後，以小學爲最先，以哲學爲最後；這是我個人的見解。

中
部
分
述

第壹編 中國文字學大綱

第一章 文字與工具

誰也知道中國的大哲學家要首推孔子，中國的大史學家要首推司馬遷，中國的大文學家要首推韓愈（？）但吾們還要知道的，就是他們都是精通於小學的。大家不相信麼？試看易傳：所謂「文言裏說：『或之者，疑之也。』」夫玄黃者，天地之雜也，天玄而地黃。十翼「象辭裏說：『需，須也。』」晉，進也。……象辭裏說：『通，達也。』「大師相遇，言相克也。」……繫辭裏說：『象也者，像也。』「物相雜故曰文」……之類；以及說卦序卦雜卦三篇裏頭所有的解釋。調便可知孔子如不先懂得小學，就不能去研究哲理而成個大哲學家了。哲學家既要先懂得小學，至於研究史學的呢？我們試把史記的五帝本紀中之帝堯虞舜及夏本紀殷本紀周本紀，同那書經中的虞夏

商周等書對照一下，便可看出其多用今語去解釋古文了。尙書史記也有點像現在的
文言白話相對照的樣子如

堯典(?)作「協和萬邦」而帝堯本紀便把他翻譯訓做「合和萬國」……舜

典(?)作「帝曰疇若予工」僉曰垂哉而虞舜本紀便翻譯做「舜曰誰能馴予工

皆曰垂可」……禹貢作「敷土隨山刊本」而夏本紀便訓牠爲「傅土行山表木

」……湯誓作「時日曷喪」而殷本紀便訓他爲「是日何時喪」……牧誓作

「今商王受」而周本紀便釋之爲「今殷王紂」……由此看來，司馬遷如不先懂

得小學，便不能知道古代史事而成個大史學家了。史學家也要先懂得小學，已可想

見於此了；至於研究文學的呢？那更容易明白了！韓愈不是曾說過麼：「凡爲文宜略

識字。」所謂識字，便是通小學了。他如漢朝的司馬相如同揚雄那兩個人，都是中國

頂有名的大文豪，然而相如也作凡將，揚雄也有訓纂及關於語言學的方言二書，於

此可見文學家也要先通小學了。由上看來，不論大哲學家，史學家，文學家，或是要研

究哲學，史學，文學的人，既然對於小學都應該有相當的把握，所以我就敢說：小學是

研究學問的工。具。或。初。步。而漢書藝文志也說：「古文讀應爾雅，故解古今語而可知也。」戴震更說：「自昔儒者，其結髮從事必先小學。」經之至者道也，所以明道者詞也，所以成詞者未有能外於小學文字者也。「訓詁明則古經明，古經明則我心自然之義理乃因之以明。」錢大昕也說：「由聲音文字以求訓詁，由訓詁以求義理。」小學文字的至關重要，現在已無可懷疑了。

第二章 小學之定義及其起源

第一節 小學之定義 怎麼叫做小學呢？班固說：「古者八歲入小學，故周官保氏掌養國子，教之六書，謂象形，象事，象意，象聲，轉注，假借，造字之本也。」漢書藝文志 凡禮

樂，射，御，書，數的六藝，都叫做小學。就是家塾黨庠的學校，也叫做小學。當時所說的小學，大概同現在的小學校，是差不多的。關於私人方面，如西周史佚也用爾雅去教他的兒子，而西漢要做官的，至少也要諷籀書九千字。到了漢朝那個時候，小學始獨自

成立爲一專門，如藝文志裏所列的小學計共十家，都是關於字書訓詁那一方面的。後來到了清朝修四庫全書，更就小學分爲訓詁、字書、韻書三種，這也可以叫做三字，訓詁便是字義，字書便是字形，韻書便是字音。如以鼎比喻小學，那這三字便是鼎的三足了。蓋自魏晉以來，更就小學的範圍中，分門去研究，結果很有可觀，比方有的成字書專家，若南唐徐鉉，徐鉉，清代王筠，桂馥之解說文是。有的成訓詁大家，若李巡，孫炎之說爾雅，郭璞之注爾雅，方言等。有的成音韻名家，若吳棫之韻補，陳第之毛詩古音考，屈宋古音義等。關於訓詁字書那兩方面的，已有爾雅說文那兩部書的集大成于前，惟有音韻一門，到了六朝才漸有完備的氣象，直至於今，還在進展途中，未有一定之說。

第二節文字的起源 凡天地間的一切動物，不論禽獸蟲魚……都會發出聲音的；而這動物中的人類，當然也不能例外，而且還要厲害：眼睛會看，耳朵會聽，這固然是一切動物所同的；然而天地萬物的形狀，人眼一見，恐怕忘記，便想用手去摹擬牠；如日月鳥魚等象形字萬物的聲音，人耳一聽，恐怕忘記，便想用心去做做牠；如今水、火、木、銅等字，讀音皆近於水流、火發

之聲，擊木敲銅之音。關於口的是語言音樂，關於目的是文字圖畫，人類先有語言聲音，這是不待說的。至於圖畫與文字呢？大抵圖畫在先，而後改成文字。如日、鳥，一類象形之字，便是太古最簡單的圖畫；後來加以修改成爲日月鳥，這便是文字了。日月鳥是獨體的文，後來不夠使用，便再併成一種合體的字，而圖畫大概也是一樣的。如日、鳥、一類。便是獨體的圖畫，後來漸漸進步，更就日月鳥樹山川……種種形像畫在一塊了。關於圖畫方面，俟後另去專論，現在可以不必多說。他種動物的聲音，人還會去學牠，學牠的如雞鳴狗吠，鳥音蟲聲……人都學得很宛然的；至於同一人類的言語，那更沒有問題了。雖有方言的不同，如「秦晉之間曰娥，宋魏之間曰嬾，吳楚衡淮之間曰娃，宋衛晉鄭之間曰艷，河濟之間曰媯，或曰媯，扶風太原之間曰妍」方言戲調方面的不同，如現在所說的京調漢調，閩歌粵歌……但不論國中的那一省人，如果有志去學他，總是學得到的。就是世界各國如中日俄英法德……等的文字圖畫和語言音樂，現在的人也都在互相學習了。

若問何必創字？創字有什麼用處？那吾在上頭也已經略爲一說了！就是恐怕忘記，如汝早上告訴我的，吾晚上就忘記了；今天告訴我的，吾明天就忘記了；還有更重大的，就是一個在東，一個在西，如沒有文字，兩人便不能互相交通了；一個在前，一個在後，如沒有文字，兩世便不能轉接知道了；什麼文化文明……也是由於文字而來的。如果沒有文字，那就同禽獸差不多！據我想：結繩以記事，就是記賬的數簿的起源；記賬的數簿，就是做文作史闡理……的起源。暫此告一段落，餘俟本篇的象形與美術中的圖畫字書等處，再去詳細的分述。

第三章 小學之分類——三字與六書

三字和六書，業已約略言之於上頭了；現在請再總較一下：怎麼叫做文字呢？獨體的便是文，合體的便是字。據許慎說：「文者物之本象也，字者言荦乳而寔多也。」六書之中孰先孰後？其與文字又有什麼關係？象形指事便是獨體的文，形聲會意便是合體的字，象形指事的獨體

文和形聲會意的合體字，便是製造文字之根本。至於轉注段借二者，不過來補其所以不足罷了。因為各地地方的人，所說的話，其意雖同，其音則異，於是因其雙聲相轉，疊韻相迤，便再造出一字，這就是轉注；但字也不能造出太多，所以不得不加以限制，於是意相引伸，音相切合，義雖有不同，而字却是一樣，這就是段借。合數字爲一義便是轉注，分一字爲數義便是段借。這就是六書產生的次序，及文字的所以成立之大概情形。

六書雖各自獨立，缺一不可；但也未嘗不可歸納於三字之下：如六書中的（1）象形，就是屬於三字中的（1）字形的；如六書中的（2）指事（3）會意，就是屬於三字中的（2）字義的；如六書中的（4）諧聲（5）轉注（6）段借，就是屬於三字中的（3）字音的。

第四章 六書——象形指事會意諧聲轉注段借

第一節象形 不但六書中以象形爲最先，就是其他一切也莫非從形象以起。因爲人同其他生物，都是有七孔的；而七孔之中，尤以眼睛爲最關重要。如嘴雖會吃東西，但總不如鼻之於味的嗅得遠；鼻雖會嗅味，但還不如耳之於聲的聽得更遠；耳朵雖會聽聲，但又不如眼睛的看得更遠了。眼睛既然看得最遠，而其爲用，也就最爲廣大了。試把那部最古的易經讀一過，便可知道「象」的最關重要，什麼也是由於這一點而產生出來的。關於文字方面，那一類無稽之談，我是不敢相信的，所以不便引來做證，惟據易繫辭傳說：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦……作結繩……蓋取諸離……上古結繩而治，後世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察，蓋取諸夬。」伏義氏的畫八卦，陽爻爲一，陰爻爲一，一代表偶字，其二代表奇字，其三代表偶字，其四代表奇字，其五代表偶字，其六代表奇字，其七代表偶字，其八代表奇字。可知伏義如三之符號，叫做乾坤坎離震兌艮巽八卦，以象天地水火雷澤山風八字。可知伏義如不仰觀象於天，俯觀法於地，觀鳥獸之文……就無從去畫八卦或結繩了；如沒有伏

義氏的八卦與結繩，後世聖人也就不無所事，做而去作書契了。結繩制度用至神農時代，到黃帝的史官倉頡出：「見鳥獸灑迹之迹，知分理之可相別異也，初造書契，百工以乂，萬品以察，蓋取諸夫。」說文繫辭又說：「象也者，像也。」怎樣叫做象呢？韓非子解老篇說：「人希見生象也，而案其圖，以想其生，故諸人之所以意想者皆謂之象。」如三代以來的鐘鼎款識，即文字圖畫之混合體，全是象形。而許慎說文對於象形，又下一個定義說：「畫成其物，隨體屈曲，日月是也。」其類不一，日月二字，僅其中的一二正例罷了。如王筠說文釋例裏說：「有迎而視之之形，有隨而視之之形，有視其側面之形，有變橫爲直之形，有省多爲少之形，有兼聲或兼意之形。」但若王氏之說，還未能算得已經形容周到，我現在限於篇幅，也無法來詳述，只好把象形中顯而易見的例子，舉出幾個於左：

☉ 這是日字，外面是象日體的圓形，裏面是象日中無定的黑影。

☾ 這是月字，月和日不同，常闕而少圓。其中的一點，是象月的黑影，這

是上下弦時的形狀。

山 這是山字，上頭象山峯，下面象山腳的洞穴。

水 這是水字，很象水流的形狀。

鳥 這是鳥字，鳥是長尾禽的總名。上是鳥首，左出是嘴，黑點是眼，右出是第一是頸上的翁，二二是翼，第四是尾，其下是足。這個鳥字，真是再像沒有！

魚 這字一望就知其爲「魚」了！

目 這字一望便知其是「目」了！

口 這字一望便知其爲「口」了！

我於此有幾個感想，就是如果全用這種純象形的文字，既可以用不用教而自會懂得，那麼識字的人，就一定很多，甚至人人都可識字了。而這識字的人，同時並且兼能繪畫，這是圖畫化的文字，或字畫合一的好處。不過世間事情非常繁雜，實在無法

一一表而出之，就使勉強辦去，恐怕結果也不免和混起來，這也許就是不能盡用純象形字的原因。但我們既已看出純象形字的好處，還是希望文字會多帶一點圖畫化好。

第二節指事 除了象形以外，就要算這指事爲最先了！鄭玄說：「神農結繩，大事大結，小事小結。」關於指事方面，鄭樵說得好：「指事類乎象形，指事也，象形形也；指事類乎會意，指事文也，會意字也；獨體爲文，合體爲字。形可象者曰象形，形不可象者指其事曰指事。」許慎的定義是：「指事者視而可識，察而見意，上下是也。」現在再爲他說明一下，並多舉幾個例子來：

上二下 這三個字，全是上字。指小物排在大物的上頭。

下二上 這三個是下字，指小物居於大物之下。

反下爲上，反上爲下，凡小物之形高而狹者就作「」，其卑而廣者就作「」，所以「上二下二」這四個字，隨物而用，無不得宜。

Φ 這是中字，○象四方，丨指中央，站在四周的中間，就是中了。

第三節會意 會是會合，意是意義，會意便是會合數字的意義，而成一字的意義。許慎說：「比類合誼，以見指揮，武信是也。」會合止戈兩字的意義，才知道其所以爲武；即武會合人言兩字的意義，才知道其所以爲信；除武信外，再舉出一二例於左：

天 這是天字，至高無上只有一個天，故从一大。

王 這是王字，从三从丨，三指天道地道人道，以丨貫之，言參通之者，只有一個王。

川 這是小字，从丨从八，八是分的意思，丨之體本已微乎其微，今又從而分之，其小更可想見了。

艸 這是苗字，草生於田中者。

男 力於田者，便是男子。

婦 女十帚，就是指那女子掃帚爲人妻者。

竄 穴十鼠 這是鼠在穴中藏匿的意思。

焚 林十火 這是以火燒林的意思。

第四節諧聲 許慎說：「以事爲名，取譬相成，江河是也。」江河都是水名，水是物名，這便是「以事爲名」把工字或可字去配水，就得其聲，這便是「取譬相成」。

草藻 這是上形而下聲的。

婆娑 這是下形而上聲的。

這是關於疊韻方面的。此外左形而右聲如江河，右形而左聲如鳩鴿，內形而外聲如開問，外形而內聲如園圃等類是。至於雙聲方面，亦得舉一二例於左：

猜从青聲 猜青雙聲。

敏从每聲 敏每雙聲。

請再就疊韻與雙聲而比說之：凡發聲相同的便是雙聲，凡收聲相同的便是疊韻，雙聲就是古人所說的和，切韻家所說的同母之字，小學家所說的一聲之轉，疊韻

就是古人所說的諧，切韻家所說的同韻之字，小學家所說的音近之字。

第五節轉注

許慎說：「轉注者，建類一首，同意相授，考老是也。」戴震因謂：「

轉注猶言互訓，說文訓考爲老，訓老爲考，凡數字共一義者皆曰轉注，故曰同意相受。」近人劉師培說得更詳細，他說：「上古之時，一字僅有一義，一物僅有一名，後因方言不同，乃各本方言造文字，故義同而形不同者音必相近。……如周易「乾，健也；坤，順也；坎，陷也；離，麗也；此因上古之時，僅有乾坤坎離四字，兼含健順陷麗之義；後世則健順陷麗四字最爲通行，而乾坤離坎知者漸鮮。……而健順陷麗之音，恰與乾坤坎離之音相近，此因古今言語不同，而分爲二字者也。說文亦然：皆以疊韻雙聲之字互相訓釋，如天，顛也；帝，諦也；禮，履也；皆屬疊韻。旁，溥也；祈，求也；八，別也；皆屬雙聲。凡此數字，互相爲訓，卽轉注也。……由此可知轉注必以音同，而互相訓釋者，乃爲正例。若淩，芟也；芟，凌也；論，議也；議，論也；字非同音，而亦爲互訓，則變例矣。以上所列，皆互相訓釋之字，亦有此字可以訓彼，而彼字不可以訓此者，如「羊」「土」二字：羊，祥也；土，事

也；在上古時，亦不得謂之非轉注；惟羊可訓祥，祥不可訓羊；士可訓事，事不可訓士耳。按此既非互訓，即不得謂之轉注，當列之段借中可耳。」而章太炎先生更將「建類一首」四字，加以相當的證明，他說：「類爲聲類，首者今所謂語基。」因歷舉字之可相互訓者，如疊韻方面的齊與霽，庸與用，標與杪，晏與奮，馨與憎，恠與堯，雙聲方面的屏與藩，雁與鷗，亡與無，謀與謨，媪與嫗，爨與炊……於是又總而說：「類爲聲類，不謂五百四十部也；首謂聲首，不謂凡某之屬皆从某也。」

第六節段借 許慎說：「段借者，本無其字，依聲託事，今長是也。」這是因爲上古字少，所以必出於段借，如令本是號令，後來發號令的人，也叫做令，如縣長之爲縣令是。至於長字呢？長本來是用以與短相對的，而後來却與年少者相對而稱長，長是前輩，又與下民對而稱長，長是長官。請再舉數例於左：

永 永是水之長，今凡長者亦皆言永，這是同音而借其義的一例子。
牢 牢本是牛圈，而今用爲牢固之牢，這是借音而不借義的一例子。

妻。妻。上妻字平聲，夫之對稱；下妻字去聲，義同於娶；這是協音借義的一例。

子。

鄉。鄉。上鄉字讀平聲，是鄉村的鄉；下鄉字讀去聲，義同於嚮；這是借協音而

不借其義的一例子。

治。治是水名，而今却借爲治理之治，又借爲平治的治，這是因借而借的

一例子。

於。於同於烏，這是語詞段借的一例子。

亨。亨借爲烹，這是省文段借的一例子。

乘此快完之際，還要再來一說者，就是兩字一用的形近，和音同的那種段借，最容易誤人，或使人誤會。例如假氣爲氣，假陶爲匏，就是因其形近而段借牠的；其如借率爲遂，借麓爲錄，就是因其音同而段借牠的。現時一般學子，無心講究文字，常常寫出別字來，吾地叫他做「白腳豬」，其意是說豬固然是豬，不過牠的腳是白的，與平

常看見的豬不同罷了。比方「明」寫做「名」，「冬」寫做「東」就是以其聲同而至於誤寫的；至如寫一個左右相並，或上下相重，或內外相包的字，如丟其一方，以及本來沒有而今把牠添加一筆，就是以其形近而至於誤寫的。不但現在一般新學子，就是古人古書，吾想一定也有如此的。試看清朝的漢學家，據他們的考校，古書常常有因音同形似而寫錯的，這種寫錯的是由於錄者的不慎，並不是出於作者的不通；但是不論作者怎樣的通，有時在無意中，自己說不定也會寫錯的；而且極少數的古人，對於極少數的古字，因為不懂而誤寫的，恐怕在這幾千年中，也有其人吧。而當時的錄者，及後世的讀者，以為係出於通人，那裏會錯？或者因而疑其可以假借，或說出通用的話來，以訛傳訛，其訛經久，便成爲真，真訛莫辨，在字典中，不知多少；而那種不通之人，竟反成爲造字之祖。但吾也不奇怪他；不過是說後人不要信古太過罷了。

最後，我以為字書關於象形的最好，次算指事會意，以至於形聲，這是因爲容易認識的原故。如古文大篆小篆三項，雖有不同，却也止於略變，詳後惟自秦改小篆爲隸

書，近現在再經漢由隸書變草書，（？）隨便省筆，無所根據，於是寫字雖較容易，而識的楷書字就很困難了。今人因此便說不如把中國文字改成拼音，比較容易認識，其實中國這麼廣大，不但南北說話不同，就是一省，甚至一縣，如閩粵等之中，也有互聽不懂的。如果要拼音起來，那就要由一國而變成幾十幾百異國的文字了！如歐洲近之豈不更複雜，更困難麼？若中國固有文字，雖然有的不容易聽，但在一國中，不論南北那一個地方，古今那一個時代，却沒有看不懂的文字，這豈不是反較容易認識麼？於是更有些人以為拼音字較易識於合體字，吾也反而說合體字較易識於拼音字。不知拼音所容易認識的止語音，而其字義可就難懂；合體的語音雖難懂，而其字義却很容易認識。例如看見山水鳥魚等邊的字，就使不是山水鳥魚等的名，至少總也同山水鳥魚等有點關係，這到底是那一種容易，那一種困難呢？章太炎也有「中國文字的根源和近代學問的發達」一篇演講的詳論，可參看。其餘請到「下章下節」再去專述。

第五章 三字——象形訓詁音韻

第一節象形 關於象形這部，業已詳述於前；現在請再就字體中之可獨自立，而又比較通行者，約略分別附述於此：

(1) 古文 倉頡創的古字，見於說文中的如：(電)(阜)(上)(下)等
(三)(又)(五)……但這或是唐虞夏商時代的古文，也說不定。大概獨體的如(巧)(艸)等字是古文，如(巧)(艸)等字便是合體的今文了。又如右制等字是古文，如再加上偏旁而成爲祐製之類，便是今文了。由簡而繁，總有點理。

(2) 大篆 大篆出於周太史籀，這是對小篆而言的；或就其官而名爲史籀，或就其名而稱爲籀篇。籀文同古文相彷彿的，如古文作夙，籀文作夙之類；其異於古文的，大概就是字多偏旁與重疊，前者如醴酸……等字，後者如敢……之類。大篆的遺留於今者，有石鼓文可參看。

(3) 小篆

東周以後，各自立國，「言語異聲，文字異形」

用說文語

後來秦始皇滅

六國，統一天下，而丞相李斯因主張去和秦不同之字，文字至是也隨天下而統一起來了。於是李斯作倉頡篇，中車府令趙高作爰歷篇，太史令胡毋敬作博學篇。其省大篆的煩重處，如籀文作𠄎，在小篆就爲𠄎了；其改大篆的奇怪處，如籀文作𠄎，在小篆就爲𠄎了。這是小篆的省改籀文處。其於古文如籒、食等字呢？他也改爲宜籒等字。所謂小篆，大抵如斯。此外如秦、釋、山、碑（？）也是用小篆寫的，可供參看。

這裏小篆的省改大篆及古文的煩重，同吾上頭所說今文繁而古文簡，並不衝突。前者的由簡而繁，是因爲社會日益進步，後者的去煩就省，爲的是社會日趨便利。但平心而論，篆書的大小二種，大體上實無大差別，如上下左右日月山水八字，大篆寫作𠄎、𠄎、𠄎、𠄎、𠄎、𠄎、𠄎、𠄎，在小篆寫作𠄎、𠄎、𠄎、𠄎、𠄎、𠄎、𠄎、𠄎，由此看來，那有什麼大不同的地方呢？我們可以說大篆的與小篆也和草書的與行書差不多。

(4) 隸書

隸書是秦下杜人程邈所作。怎樣叫做隸書？據王僧虔秦獄吏程

邈善大篆。得臯繫雲陽獄，增減大篆，去其繁複，始臯善之，出爲御史，名其書曰隸書。這話應該可信，因爲班固也說：「隸書起於官獄多事，苟趨簡易，施之於徒隸也。」隸書另一個名叫做佐書，衛瓘說：「佐者謂其法便捷，可以佐篆所不逮，故亦曰佐書。」隸書對於古文，頗有異同，據郭忠恕說：「衛夢之字本作衛寢，是謂隸省；前甯之字本作齊甯，是隸加；詞朗之字本作晷脹，是謂隸行；寒無之字本作寒森，是謂隸變。」又如漢雒陽令王稚子闕裏的「禿州」，少室東闕題名裏的「桓陽」，孔廟碑裏的「滄明」等字，也可以想見秦隸的一班。

(5) 草書

據漢趙壹說：「秦末刑峻網密，官書煩冗，戰攻並作，軍書交馳，羽檄

紛飛，故爲草書。」

蔡邕說同

宋王愔却說：「漢元帝時，史游作急就章，解散隸體，粗書，草草

之始也。」二說不同，這或是起於秦末，至漢史游而集其大成，也說不定。但若許慎只

說：「漢興有草書。」

說文敘

而晉衛恆又說：「不知作者姓名。」

四體書勢江式說同

這是章草。章草

雖比隸書還便利，但尙一字一字寫得清楚的，後來還有比章草更簡便的就是字字

連屬的今草，亦即所謂大草。至於行書，係半草半楷，而居於草楷之間，此體極爲盛行，因爲大楷太謹嚴，大草太隨便，所以行書較爲適中些。

(6) 楷書

楷書也是隸書的變體，

或名秦漢隸爲古隸，而名鍾王等楷書爲今隸。

有的叫做眞書或正書。

此體以晉鍾繇王羲之諸人爲最精，晉以字稱，便是由於鍾王諸人。此體自漢盛行到現在，甚至歷代試士竟多以書法之工拙，爲取舍之標準。

於此吾可引章太炎先生之一段話來先作結論，他說：「那古文大篆小篆二項，

雖有不同，祇是略略改變，秦朝又把小篆減省叫做草書，現在通行的楷書也還就是隸書，漢朝又把隸書減省叫做草書，現在也是通行。當初用隸書草書的人，不過爲寫字煩難，想個方便法門，不曉得通行以後，寫字就快，識字就難了。」

中國文學的根源和近代學問的發達一文

他因此便更進一步，略作關於中國文字上的功罪論說：「論到古來在文字上有大功勞的，一共是三個人：第一個是倉頡，字是他造的；伏羲畫八卦，那不過是個記號，所以造文字的第一個人，總要推倉頡了。

第二個是史籀，其時文字異體太多，他造了大篆出來統一，這在文化普及上，是很有

大功勞的；第三個就是許慎，他創這分部的例，把文字的形體和本義，都弄明白，這也是有大功勞的。至於李斯這些人，便講不上甚麼功勞了！程邈第一個創造隸書，破壞六書精當的規則，雖然他祇叫差人早隸胡亂用用；至於正經行用是漢朝人沒有學問，不關他的事。但是他偷然不造，漢朝又從那裏用起？所以論到罪魁禍首，這程邈在文字上總要算他一個大罪人了。中國文字
略說一文而王應麟也曾提及有功勞於文字者，他說：「世稱倉頡制字，孫炎作音，沈約撰韻，爲椎輪之始。」大氏在中國文字學上，倉頡第一，史籀許慎次之，孫炎沈約又其次之。

既略分述於上，請再綜而觀之：大氏秦有大篆，小篆，刻符，蟲書，摹印，署書，殳書，隸書八體；至新莽時，變爲古文，奇字，篆書，鳥蟲書，繆篆，佐書六書。晉衛恆四體書勢分爲一古文，二籀文，三佐書，四草書。唐六典「五體書：一曰古文，廢而不用；二曰大篆，惟石經載之；三曰小篆，印璽旛碣所用；四曰八分，石經碑碣所用；五曰隸書，典籍表奏公私文疏所用。」或謂此
分未嘗唐張懷瓘論十體書：一古文，倉頡作；二大篆，太史籀作；三籀文，（？）

四小篆，李斯作，五八分，秦王次仲作；或說漢章帝時人六隸書，漢陳遵善隸書，爾後鍾元常、王逸

少各造其極；七章草，史游作（？）八行書，劉德作；九飛白，蔡邕作；十草書（？）若

再約而言之，則僅可分為三種，如徐鉉說：「高文大冊用篆籀，尋常簡牘用草隸。」定校

說文 所以有人說：一曰篆，古文籀文秦篆屬之；二曰隸，古隸八分真書行書屬之；三曰

草，古草章草今草屬之。但此外又有人就時代而去分為一古文，二篆書，三隸書，四楷

書，這是以古文與篆書為二的，與前說以古文包括於篆書中不同。但由現在的書體

看來，只有篆大隸小草真楷行四種為最顯明。惟楷較近於隸通常應用楷草，特別適用篆隸。總而言

之，最難講的，就要算這中國的文字學了！如以人論，如那位王次仲有的以為秦人，有

的以為漢人，就是倉頡與史皇也有是一是二的異說。詳美術中如以字論，更分得糊裏糊

塗，除剛才已經約略說過的字體外，他如六書的孰先孰後，可併可分，以及音韻的究

竟可分幾部，部位在那地方等類，詳後說者紛紛，終難適從。

第二節訓詁 如談到這訓詁方面，那就要推爾雅一書為最上的了！因為孔子

易傳止於注易，公穀二傳止於解釋春秋；至於爾雅，大抵不是出於一時一人，故能上下彼此，包括頗爲廣大。郭璞爾雅序說：「夫爾雅者，所以通訓詁之指歸，敘詩人之興詠，摭絕代之離詞，辨同實而殊號者也。誠九流之津涉，六藝之鈐鍵，學覽者之潭奧，稿輪者之華苑也。若乃可以博物不惑，多識於鳥獸草木之名者，莫近於爾雅。」這話在大體上，固然是不錯的；但吾想郭氏還不免因見爾雅中有釋鳥獸、草木等類的專篇，合於孔子論詩：「詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨，邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。」論語所以便說出上頭的話來。歐陽修詩本義以爲學詩者彙集，博士解詁高承事物紀原亦以爲大抵解詁詩人之旨。其實並不專重一部詩經，如藝文志於尙書項下也說：「古文讀應爾雅」，不但不止於詩書，並且不止於六藝或五經——揚雄方言以爲孔子門徒解釋六藝，王充論衡以爲五經之訓故。如四庫全書總目於本書便說：「今觀其文，大抵採諸書訓詁名物之同異，以廣見聞，實自爲一書，不附經義。如釋天云：暴雨謂之凍，釋草云：卷施草拔心不死，此取楚辭之文也。釋天云：扶搖謂之焱，釋蟲云：蒺藜蝻蛆，此取莊子之文也。釋詁云：嫁往

也，釋水云：漢大出尾下，此取列子之文也。釋地四極云：西王母，釋畜云：小領盜驪，此取穆天子傳之文也。釋地云：東方有比目魚焉，不比不行，其名謂之鱮，南方有比翼鳥焉，不比不飛，其名謂之鶉鶉，此取管子之文也。又云：邛邛岨虛負而走，其名謂之壓，此取呂氏春秋之文也。又云：北方有比肩民焉，迭食而迭望，釋地云：河崑崙虛，此取山海經之文也。釋詁云：天帝皇王后辟公侯，又云：洪廓宏溥介純夏慙，釋天云：春爲青陽，至謂之醴泉，此取尸子之文也。釋鳥曰：爰居雜縣，此取國語之文也。如是之類，不可殫數。蓋亦方言急就之流，特說經之家多資以證古義，故從其所重，列之經部耳。一可見爾雅一書，除六藝外，如楚詞莊子列子穆天子傳管子呂氏春秋山海經尸子國語一類古書，皆有關係。至其以爾雅中語，出自列子等書，則未盡然。因爲列子等書中語，也可本於爾雅，須分別觀之，未可一概以論。但若爾雅一書，既不知道出自何人何時，吾們可得而知的，惟有孔子的易傳，和公羊傳穀梁傳二書。後人只知道爾雅的爲訓詁書，而不知還有易傳公穀，吾認孔子傳易，公穀傳春秋，後人因名注爲傳，如尙書孔安國傳之類。就是漢唐宋清後

儒注經疏傳注爲經之注疏爲注之疏的始祖。怎樣叫做訓詁，大概就是解釋古今的異文，翻譯彼此的殊語，今就爾雅中舉出一二例，以便想見其大概，釋詁篇首說：

初，哉，首，基，肇，祖，元，胎，俶，落，權，輿；始也。

林，烝，天，帝，皇，王，后，辟，公，侯，君也。

釋詁篇首說：

明明斤斤，察也。

條條秩秩，智也。

假使我們不先得這種的訓詁學，那麼對於尙書裏所說的「三月載生魄」

康康毛詩裏所說的「令終有攸」

大雅大雅「訪予落止」

周頌周頌「胡不承權輿」

有壬有林」

小雅實小雅實之初筵

「文王蒸哉」

大雅文大雅文王有聲

「赫赫明明，舍人斤斤」

同上

「左右秩秩」

小雅實小雅實之初筵

……等類的古詩文，就好比吾地俗語所說的「鴨子聽雷公，到底莫明其妙」

「看戲不識戲文，看到大嘴出火煙」了。

上頭所引爾雅中的訓話，他雖未如後儒的說出今古，如鄭玄的注論語：「必也正名乎！」說：「正名謂正書，書字也，古者曰名，今世曰字。」和鄭衆的注周禮：「官屬以舉邦治，」說：「官屬謂六官，其屬名六十，若今博士太史太宰太祝太樂，屬太常也。」然其爲以今釋古，固無可疑；況如爾雅釋天篇中的「夏曰歲，商曰祝，周曰年，唐虞曰載，」不也是早就說出古今的異文麼？這是屬於「解釋古今的異文」方面。至翻譯彼此的殊語的，也有釋獸篇說：「麋，鼠，身長須而賊，秦人謂之小驢。」後來揚雄更有方言一部專書之作，如說：「曾，訾，何也；湘潭之原，荆之南鄙，謂何爲曾，或謂之訾，若中夏言何爲也。」「黨，曉，哲，知也；楚謂之黨，或曰曉，宋之間謂之哲。」這便是屬於「翻譯彼此的殊語方面」的。除上述解釋古今的異文，與翻譯彼此的殊語等例外，他如司馬遷史記中的五帝三王諸紀，其於尙書中的虞夏商周諸篇，更像現時的白話文言的互相對照了。

但這大約尙可另就三方面來講一講，如易傳「咸感也，」這是以繁字訓簡字的例，論語「政

者正也，這是以淺字訓深字的例孟子「序者射也」這是雙聲左傳「梲耗也」這是疊韻等類，是屬於音訓的，如左傳「止戈爲武」，「反正爲乏」，韓非子「自環爲人」，「背人爲公」，說文引孔子說「一貫三爲王」，「推十合一爲士」等類，是屬於形訓的，如公羊傳「京者何？大也。師者何？衆也。天子之居，必以衆大之辭言之。」爾雅「善父母爲孝，善兄弟爲友。」禮記「齊之爲言齊也，齊不齊以致齊之者也。」莊子「庸也者，用也，用也者，通也，通也者得也」等類，是屬於義訓的。於此吾們還可再就爾雅以後言字義的書，把牠分爲二派：一是就形以求其義的，如許慎的說文近之；二是就音以求其義的，如劉熙的釋名近之。

第三節音韻 如要知道字音，就要先知道語音，因爲先有語言而後製造文字，如小孩一會開口，便先發出類似爹爹爸爸和媽媽的聲音來。中國人最重視的最接近的就是父母，故以小兒最容易說出的爹爹或爸爸指定爲父親，以媽媽爲母親，就是歐西人說的 *Father* *mama*，也同爹爹和媽媽的聲音差不多。這是本乎天性的發

音的。還有做効他動物的聲音的：如鴉字讀同鴉鳴差不多，蛙字讀同蛙鳴差不多。此外尚有法象物的形狀的：如月多缺而日全實，月古訓缺，日古訓實，而讀音也相同；到了後來因實音轉爲日，遂再就其形畫成一個日字，缺音轉爲月，遂再就其形畫成一個月字。他如天之於顯，地之於低（？）也與日月兩字是一個樣的。不過天之於顯，地之於低，是應用會意的，而和那日月之應用象形，有點不同罷了。參看劉熙釋名

上頭僅說聲之所由起，與其和文字的關係；至於所謂音韻方面，也當略爲一說。虞書說：「歌永言」，永訓爲長，既有長的便有短的，到漢何休注公羊傳更明白的說出長言短言，而許慎淮南子注，又有閉口言籠口言之說，而劉熙釋名也有開唇合唇與舌腹舌頭之辨。據隋潘徽說：魏李登的聲韻，和晉呂靜的韻集二書，始判清濁，纔分宮羽（？）唐封演也說：李登以五聲命字（？）魏江式也說：韻集五卷，宮商角徵羽各爲一篇（？）二書久佚按中國古代的宮商角徵羽五音說，同英文中的 A E I O U，和日文中的 アイウエオ 五個字母差不多。分別五音，有個口訣就是：「欲知宮舌在中，欲

知商口大張，欲知角舌後縮，欲知徵舌抵齒，欲知羽唇上取。」大氏五音以清濁高下分之，如宮爲最下最濁，商次下，次濁，角在清濁高下之間，徵次高，次清，羽最高最清。

通至齊梁間，周顛著四聲切韻，沈約著四聲韻譜，顧炎武音論說：「四聲之說，起於永

明，定於梁陳之間，所謂四聲者，平上去入是也。」梁書沈約傳說：「高祖嘗問周捨曰：

何謂四聲？」天子聖哲是也。」這個四聲，也有一個歌訣，就是「平聲平道莫低昂，上

聲高呼猛烈強，去聲分明哀遠道，入聲短促急收藏。」明釋真空玉鑰匙歌訣 後人更把平聲分爲

陽平陰平，是爲五音之說，或以陽平陰平上聲去聲入聲，與商聲角聲徵聲羽聲

相配。五音之外又有七音，七音可看毛先舒韻學通指，就是除上聲外，其平去入皆有

陰陽，例如：「陰平聲種該箋腰，陽平聲簦陪全潮，上聲無陰陽，陰去聲貢玠霰鈞，陽去

聲鳳竇電廟，陰入聲穀七妾鳩，陽入聲孰亦蕪鎖。」如今粵語或具七音，但在焦循，却

力闢之。平上去入，如各分爲陰陽，清那就成爲八聲了。還要知道的，就是漢末以來，用

雙聲疊韻雙聲疊韻業已另詳爲切語，韻有東冬鐘江等目而聲無之；到了唐末沙門始標出三十

六字母，而宋人於是更將韻書之日，依字母的次第排列爲圖，取同母之字分屬於各韻，同時並取同韻之字分屬於各母，因此便可分辨四聲，更就其同母同音之字，因其發音的洪細，而分爲一二三四等：一等洪大，二等次大，三等較細，四等尤細，這就是所謂等韻。關於此者，可看鄭樵的七音略及元劉鑑的切韻指南。明代西儒金居閣曾說：「……聲爲父，……韻爲母，……音爲子。」現在請就音韻學中之最重要部分，約略分爲押韻、發聲、切音三方面去說明牠。

(一) 押韻方面 太古時代，未有文字，一切歌謠，口耳相傳，因其自然，而和其聲，既可吟詠，又便記憶。我國古時，有韻的文，極爲發達。如老子的道德經，孔子的易傳，其文皆多協韻；至如詩三百篇，尤爲最古音韻的淵藪。自是而後，楚詞漢賦，有韻之文，世多一世，不過沒有韻學專書之作罷了。一直至宋吳棫才去研究古韻。著有韻補，就二百六部注古通某，古轉聲通某，或轉入某等；而宋庠也作古音辨計分爲六部。到了清代，顧炎武更分爲十部，江永更分爲十三部，段玉裁更分爲十七部，戴震分古音爲十

三類，今音爲十五類，孔廣森更分爲十八類，王念孫更分爲二十一部，張惠言分爲十八類，嚴可均分爲十六類，黃以周分爲十九部，今人章太炎更定爲二十三部，而其弟子黃侃終分爲二十八部。因韻書的成立，既出於後人，所以各任意亂分，直至此刻止，還沒有確定之標準。上所述者，止於古韻，此外尚有廣韻等韻二學。

(2)發聲方面 自漢明帝求佛經以後，佛經日益東來，遂不得不將梵字譯爲漢文，於是就有婆羅字母十四，華嚴經字母四十二，以便譯釋佛經用的。魏曹植以通梵頌聞，製有二十四契，惜皆不傳下來。唐沙門神拱作有四聲五音九弄圖，而唐末又有沙門守溫作定三十六個字母，由是才有一個聲母的標目。他的三十六個聲母，如「見溪羣疑」屬於深膠，舊名深喉「曉影匣喻」屬於淺膠，舊名淺喉這都是膠音，如「端透定泥來」屬於舌頭，「知徹澈娘日」屬於舌上，這都是舌音，如「精清從心邪」屬於正齒，「照穿牀審禪」屬於粗齒，這都是齒音，如「幫滂並明」屬於重唇，「非敷奉微」屬於輕唇，這都是唇音，大都有這膠舊名爲喉舌齒唇四音，這就是守溫的三十六個字母。

(3) 切音方面 禮部韻略說：「音韻展轉相協謂之反，兩字相摩以成聲謂之切。」簡直的說：合二字爲一音就是反切。古人無此合二字爲一音的反切，在漢朝入的讀法，也只是以一字比一字的。如顏之推說：「鄭玄注六經，高誘解呂覽，淮南，許慎造說文，劉熙製釋名，始有譬况假借，以證音字，而古語與今殊別，其間輕重清濁，猶未可曉，加以內言外言，急言徐言，讀若之類，益使人疑，孫叔言創爾雅音義，是漢末人獨知反語；至於魏世，此事大行。」(家訓音辭篇)而今人章太炎引漢書地理志，應邵注說：「應邵時已有反語，則起於漢末也。」但至魏孫炎作爾雅音義，反切始盛行。若再推而上之，恐又不止於漢末，如顧炎武音論裏就說：見於爾雅者，如不律之爲筆，濮藜之爲茨；見於左傳者，如奈何之爲那，於菟之爲虎；見於鄭玄三禮注者，如終葵之爲椎，全渣之爲芋等例。由此看來，是周秦時代，已經有含點切語的意味了。鄭樵說：慢聲爲二，急聲爲一，慢聲爲「者焉」，急聲爲「旃」，慢聲爲「之也」，急聲爲「只」，慢聲爲「一者歟」，「之乎」，「之於」，「急聲爲「諸」。章太炎先生說：目少爲眇，手延爲撻，二十爲廿，三十爲卅，四

十爲𠄎，則皆緩言爲二，急言爲一。又有一字重音，如黽勉而祇一勉字，悉蟹而祇一蟹字，這都是反切的起源。今將孫炎的反切，舉出一二例，如𠄎，方滿反；台，羊而反；荊，都耗反；胎，大才反。然反切也有流弊，就是用字太多，有時且要用僻字，還有限於上下二字不能連讀的困難，於是便有最近的注音字母代之而興了。注音字母共計聲母二十四，韻母十六。吳稚暉先生近在鎮江教育廳演講注音符號，原原本本，很有趣味，茲節錄其詞於左，當作本段結論：

注音符號不是今天才有的，在我們做小孩子的時候，五六十年前，外人在中國內地傳教，就有人用羅馬字母，拚各地土話。後來有王炳耀者，在香港著中國式的注音符號，推行數年，未能普及。在三十年前，福建錫勇也做了一種符號，他的兒子蔡璋就用他來做速寫之用，同時有盧慧章亦用此法推行。嗣蘇州人沈學在梁啓超時務報上發表一種十八筆的符號，庚子後王照又以漢字偏旁爲字母，如日本之片假名一樣，用北京音來注字音，推行得很廣，後勞乃宣氏又加以

修改，藉端方力量，傳播南方。民國元年，教育部開國音統一會，勞氏雖未參加議決，字母大半相從而來，無所謂創造，無所謂發明。當時會中接到外間送會字母，外人有六七個，中國人有三百餘個，歸納起來也不過是半斤與八兩。雖然是有分有合，形式各有不同，音理原則總是一樣的。當時有人主張用羅馬字母者，這是改造漢字了。要知注音符號，他的用處是幫智識低的人，識字不是要廢去漢字，另外來造一種新字，假如照外國拼音，別意那就高深了……再拿日本字母來談，他那片假名，格外粗淺，不成個東西，他那個「刀」是取阿字一半，「个」是取伊字一半，但陳字也從「刀」，伍字也從「个」，陸伍絕對不能與阿伊同音，不如我們中國用現成的「勺」「夕」字的原體爲的當。「勺」是「包」字，「夕」是「扑」字，無論用到什麼地方，都是讀「包扑」。所以注音符號，是中國原料……漢字有漢字獨立精神，不能因有符號而取消……如日本之字母，既有「刀」阿「个」伊「鳥」工「哀」才屋，又有「刀」卡「戈」克伊「不」枯「夕」開「工」哭。要知道有了一個「刀」，（

(卡)即可由克阿成卡,克伊成(ㄎㄨㄟ)克烏成枯……何必多用四個ㄎㄨㄟ工呢?……漢時注字有讀若之法,但規則極嚴,非同韻同聲不能讀若;但有兩字,「因」讀若「音」,再看「音」又讀若「因」,如兩字不會讀,永久不能讀出一字矣!三國時始有反切,如海字爲呼改切,這呼字是「黑烏」拚成,改字是「葛哀」拚成,就是翰||黑||烏||細認,辦辦。但海字祇要細認到呼,黑||烏||海,改翰||細辦。現黑哀兩人,要做朋友,偏偏中間夾了兩個烏葛做障阻,不是古人真笨麼?在注音字母,祇要翰||黑||烏||就完了!日本人處處歐化,獨對漢字不廢,非不欲也,勢不能也。……
申報教
育消息

中國學術大綱

第二編 中國文學大綱

第一章 文學與實用

哲學是高深的學問，史學是特別的學問，二者都是較為專門的，在普通方面似乎比較用不着？（？）至於文學，却就不然了：雖一部分也屬諸特別高深的，但在一般普通人或事，也適用其一部分。上至大文學家的著書立說，史哲在內下至一般世俗人的記粗紙賬，何時何刻不在應用牠呢？況如研究史，哲，以及其他的人，也個個都要由文學入手；至少也要文字粗通然後可去學習其他的學科。至於史哲以及其他的學科，那就非大多數人所須要研究了；就使研究也未必時時刻刻都用着的。在一切學科中，文學最爲切用，這是我們首先要知道的。

第二章 文學之定義及其分類

第一節 文學的定義

吾想最不容易下一界說的，恐怕就要算這文學兩字！劉
勳文心雕龍原道篇以凡天地萬物的情狀爲文。章太炎說：文乃包舉一切著于竹帛者而言之。這都是以廣義說往的。昭明太子文選序謂：經史子不得專名爲文，文必辭采文華者始克當之。阮元文言說以爲：必如孔子之文言，和歌詩箴銘諺語一類有韻之文，才算得是文。這又都是就狹義而言的。廣的說得太廣，狹的說得太狹，太過不及，皆未妥當；但是與其從這狹義的說法，那就不如從那一說廣義的好得多了。如昭明
阮元說的，不過單指純文藝或情感的文吧了；不知此外的文，還很多呢！章太炎的文
學論略裏，據王充論衡超奇篇說：「……鴻儒之文，若司馬子長劉子政所著則爲歷
史；陸賈董仲舒陽城子長作揚雄作太玄四子所著，則爲論子經說；君山所著，則爲諸子；是歷史
經說諸子三者，彼方目以最上之文；非如後人擴此於文學之外，而沾沾焉惟以華辭

爲文，或以論說記序碑誌傳狀爲文也。」要之，劉章的廣義說是文學；蕭阮的狹義說，是文學的文學。

第二節文學的分類 文學的分類，這也算是一個難題；不但梁任彥昇的文章緣起，劉勰的文心雕龍弄不清楚；就是昭明的文選，他認史籍爲「事異篇章」，而諸子「不能以文爲貴」，故不入選，這雖然有一點見解，但總不能算得對的。章太炎的文學論略，已評其不能成立了。直至清姚鼐的古文辭類纂始較詳細的分文章爲十三類，十三類就是論辨類，序跋類，奏議類，書說類，贈序類，詔令類，傳狀類，碑誌類，雜記類，箴銘類，頌贊類，辭賦類，哀祭類，但曾國藩還嫌其不載史傳，於是遂出其經史百家雜鈔，計分三門十一類，略如左列：

(二)著述門

(1)論著類 著作之無韻者：經如洪範，大學，中庸，樂記，孟子皆是；諸子曰篇，曰訓，曰覽；古文家曰論，曰辨，曰議，曰說，曰解，曰原皆是。

(2) 詞賦類 著作之有韻者：經如詩之賦頌，書之五子作歌皆是；後世曰賦，曰辭，曰騷，曰七，曰設論，曰符命，曰頌，曰贊，曰箴，曰箴，曰銘，曰歌皆是。

(3) 序跋類 他人之著作，序述其意者：經如易之繫辭，禮記之冠義昏義皆是；後世曰序，曰跋，曰引，曰題，曰讀，曰傳，曰注，曰箋，曰疏，曰說，曰解皆是。

(二) 告語門

(1) 詔令類 上告下者：經如甘誓湯誓牧誓等，大誥康誥酒誥等皆是；後世曰誥，曰詔，曰諭，曰令，曰教，曰敕，曰璽書，曰檄，曰策命皆是。

(2) 奏議類 下告上者：經如皋陶謨無逸召誥，及左傳季文子魏絳等諫君之辭皆是；後世曰書，曰疏，曰議，曰奏，曰表，曰劄子，曰封事，曰彈章，曰牋，曰對策皆是。

(3) 書牘類 同輩相告者：經如君奭，及左傳鄭子家叔向呂相之辭皆是；後世曰書，曰啓，曰移，曰牘，曰簡，曰刀筆，曰帖皆是。

(4) 哀祭類 人告於鬼神者，經如詩之黃鳥，二子乘舟，書之武成金縢祝辭，左傳荀偃趙簡告辭皆是，後世曰祭文，曰弔文，曰哀辭，曰誄，曰告祭，曰祝文，曰願文，曰招魂皆是。

(三) 記載門

(1) 傳誌類 所以記人者，經如堯典舜典，史則本紀世家列傳皆記載之，公者也，後世記人之私者曰墓表，曰墓誌銘，曰行狀，曰家傳，曰神道碑，曰事略，曰年譜皆是。

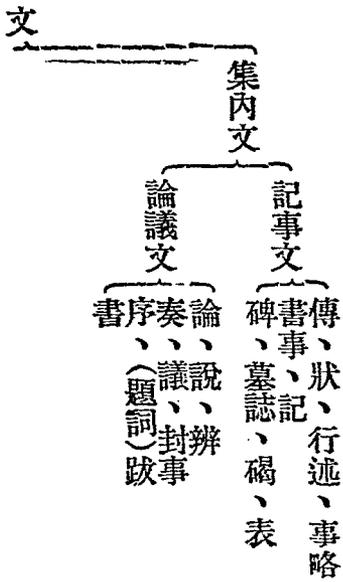
(2) 敘記類 所以記事者，經如書之武成金縢顧命，左傳記大戰記會盟，及全編，皆記事之書，通鑑法左傳，亦記事之書也，後世古文如平淮西碑等，是然不多見。

(3) 典志類 所以記典者，經如周禮儀禮全書，禮記之王制月令明堂位，孟子之北宮綺章皆是，史記之八書，漢書之十志，及三通皆典章之書也，後世古

文，如趙公救菑記是，然不多見。

(4) 雜記類 所以記雜事者，經如禮記投壺深水內則少儀，周禮之考工記皆是；後世古文家，修造宮室有記，遊覽山水有記，以及記器物記瑣事皆是。

曾氏之說，彷彿雖似乎很精詳，但究竟還有莫明其妙的地方。今人章太炎於是更分文學為集內文，同集外文兩種，略如左表：



集外文

經史子

數典之文

習藝之文

官制

如周禮、唐大典、明清會典

儀注

如儀禮、唐開元禮

刑法

如漢律、唐律、明律、清律

樂律

如宋律呂正義、清燕樂攷原

書目

如劉向別錄、劉歆七略、王儉、阮孝緒七錄、七志、宋崇文書目、清四庫全書

算術

如九章算法圖法

工程

如周禮攷工記、徐光啓龍骨車玉衡車

農事

如北魏齊民要術、元王禎農書、明徐光

醫書

如素問、靈樞、傷寒論、千金要方

地志

如禹貢、周禮職方志、水經、水道提綱、乾隆府廳州縣志、方輿志略

(附註)

右表係照吳敬修編文學常識而列其實尙未盡然

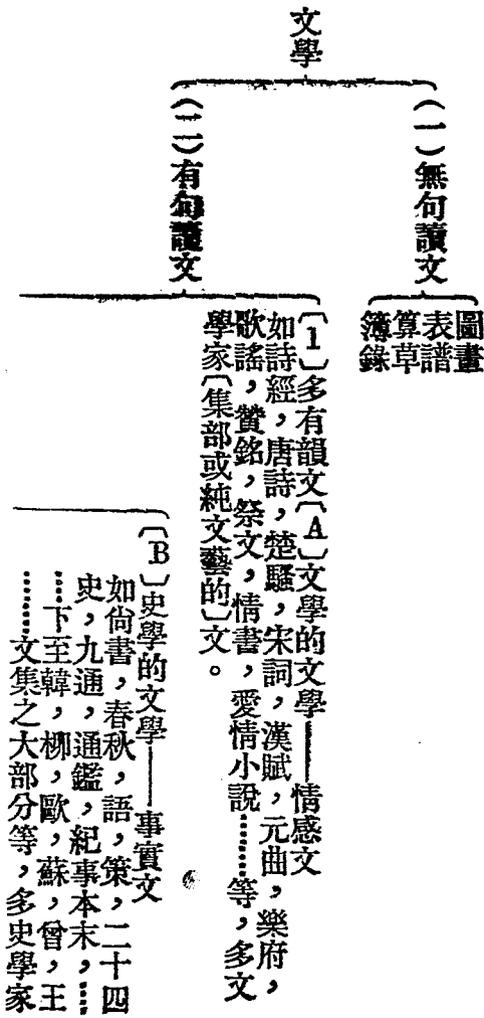
章先生這個分類，雖比曾說詳細得多；但吾還覺得他的不免亂分！看他的集內文，大概就是指着除了詩詞歌賦一般韻文之外的集部；至於那類韻文的位置呢？却還未有下文。章先生才說過：「凡文字著于竹帛，皆謂之文。」難道那類韻文，就不算是文字麼？就沒有著于竹帛的麼？如那類韻文還算得做文字，還有著在竹帛的，那章先生爲什麼獨不以爲文數呢？——如韻文尙不得爲文，則散文更不得爲文了！——况若經中的毛詩，也是有韻之文麼？不知章先生是將集部中的韻文，歸併於詩經中不是？如果不錯，那吾又不免再來了一個懷疑：以爲經中什麼都有，並不是單單一部詩經。不但經部；他如章先生的集內文裏，也有同經史子三部性質相同的。看上頭會國藩的經史百家雜抄所舉的例子，便知道了。又如章先生不認詩詞歌賦爲文，那也說得過去；而其集內文中，並祭文而無之，難道祭文也不算得是文麼？如祭文非文，那又是什麼呢？吾真百思莫解了！所問的還未一見答覆；吾的懷疑又再發起；如「集外文」屬「數典之文」下的官制如周禮，儀注如儀禮，同「習藝之文」下的工程如周

禮攷工記，地志如禹貢，這明明也是經，爲什麼此外還另有經部呢？吾在前已經說經部裏有的可歸還於子部，有的可退回於史部，有的可合併於集部，有的可插入於小學，是經部根本就不能獨自成立了！那堪章先生的再加以這樣的亂分呢？如果要這樣的亂分，那麼從此就不免多事了！如中國古來是以天文與地理對舉的，恐怕章先生的地理志不夠，還要再來了一個天文志。山醫命卜相是連帶而稱呼的，現在章先生既有醫書一類，那命卜相山恐怕也應該有其一席之地吧。如史記也士農工商兵也是兄弟行的，現在章先生既有農事工程二項，那士商兵又豈得而獨缺麼？恐怕也要再添上十學。如儒林傳藝文志經籍志釋老志道學傳等商法貨殖傳平準書食貨志兵書兵志三個位置吧。總而言之，章太炎分得太糊塗了，我們是未便聆教的。還有一位張冥飛君在國文百日通一書裏說：「無韻之文，又分爲二：其一屬於子部，其一屬於史部，經史子集四部……若以文章之事論，集部諸書可以歸入子部，經部諸書可以分屬之子史兩部，各家文集，中多有史……皆私史也，而大體總屬爲子部之書……屬於子部者其別有二：其一學說之文，其

一雜著之文，其一小說之文，學說之文若經中之……爾雅……「查集部多屬詩詞歌賦等有韻文，而詩詞歌賦等有韻文乃文藝中之最純者——文學的文學，至於子部則適與相反，而多屬於學理思想。以集部入子部，是誤認文藝爲思想，這是他的第一個不通。爾雅乃小學書之祖，而張君以爾雅入子部，是誤認文字學爲哲學，這是他的第二個不通。經部可分爲文哲史字四部，而今張君只分屬於子史兩部，不但沒有文字部，就是純文藝的文學也沒有，這是他的第三個不通。又若朱謙之君，他也分中國文學爲兩部，不過與張說不盡同。他的音樂的文學小史裏說：「中國文本分兩大類：（1）文，（2）史。史是記載一事，確如其事，如「二十四史」，「資治通鑑」，「碑文」，「墓誌」之類，但決不是文學；……如「經傳」，「諸子」，也不算得文學；……我以為「文」只是「情感的表現」，……史只是「理智的表現」，……史又稱爲筆；……（一）「文」是情感的，「筆」是敘述的；……（二）「文」是音節諧和的，「筆」是不講音節的；……總之，所謂「文學」，都是情感和聲韻的，凡無情感和聲韻者，都只得謂之「史」。

或「筆」不得謂之文。……」按朱說既不承認經傳子史爲文了，那又何必再去分中國文爲文史兩大類呢？說來說去，又矛盾，又糊塗，觀其以文學只是專指那有情感和聲韻的一小部分，實也和阮元只認有聲韻而駢偶的爲文學，同是一樣的失之狹小而又狹小。最後還有一位徐敬修君在他的文學常識裏說：「余以爲文學之分類，若就形式方面言之，則可分『有句讀文』、『無句讀文』兩類；凡圖表簿錄而不可誦讀者，則屬之無句讀文；凡有韻無韻之文而可誦讀者，則屬之有句讀文。若就內容方面言之，則可分『記事文』、『敘情文』、『論理文』三種。凡記載人物事實者皆屬之記事文，凡發抒情感而以詠歌嗟歎出之者皆屬之敘情文，凡解釋定義辯論是非者皆屬之論理文。」他的分文爲記事敘情論理三種，吾實表示相當的贊成；但也止於相當，如認爲業已定準，那是吾所萬萬不敢的。那麼吾自己有什麼再好的見解麼？這是有的：吾認徐君之說還未完備，如釋文解字，注經疏傳，考證校勘，訓詁音韻那一類小學文字，到底是要認他爲敘情的呢？還是記事的呀？這都不對，而且大大的不對；那麼就

認他爲論理的好了！但要知道小學家不是思想家，有什麼理可論？由這裏看來，至少也要再添上釋詞或解字一類——小學的文學，方可以無大過。現在不能再說下去了，請大家去看我下面的那個表吧：



情		會	
箴銘類	詞頌贊類	詞賦類	詞賦類
哀祭類	哀祭類	哀祭類	哀祭類
書記類(?)	書記類(?)	書牘類(?)	書牘類(?)
贈序類(?)	贈序類(?)	無右類	無右類

姚會章徐等所分的，多可歸納于本表之中：

〔2〕多無韻文

〔C〕

〔實錄〕文。

〔哲學的文學——學理文

如先秦諸子，宋明理學及文學家

集中的論說……等，多哲學家〔

學術思想〕文。

〔D〕小學的文學——文字文

如易傳，爾雅，公，穀，說文，

方言，漢人注經，唐人疏注，清

朝之關於考據校勘語言音韻……

的文字，經傳釋詞，經籍纂詁，

馬氏文通，康熙字典……等，多

小學家〔文字〕文。

理 學		文 實 事				文		
	曾	姚	徐	章	曾	姚	徐	章
議文 〔集內文論〕	論著類	論著類	記 事 文	〔集內文〕記事文——傳狀，行述，事略，書事，記 〔集外文〕史，碑，墓，誌，碣，表	傳誌類	傳狀類	敘 情 文	無右類
	詔令類〔？〕	詔令類〔？〕			敘記類	碑誌類		無右類
	奏議類〔？〕	奏議類〔？〕			典志類	無左類		〔集內文記事文〕書〔？〕
奏，議，封事					雜記類	雜記類		無右類

文字文				文	
徐	章	曾	姚	徐	章
無此類	序〔題詞〕， 跋〔以上？〕	序跋類〔？〕	序跋類〔？〕	論	論，說，辨 〔集外文〕 子
				理	無右類
				文	〔以上？〕

章先生所分的文，其集內文一部，同集外文的史子，吾現在已經把牠盡數歸納於右表中了。他的集外文裏還有經，經可分別歸納於新四部中，我在前也說得非常詳細了，不但在「國學」中有四部，就是在「中國文學」中也可分為四類；吾

也已經另有一表去分配了。至其集外文裏的數典之文，同習藝之文那部分，分得非常無謂，我也已經批評過了，而這兩部也可分別併入於吾所分之四類文中；只因太麻煩，故未便填入表中。

右表中之有「？」一個符號的，是表示還有疑問，或非全部分的；不過暫時爲省麻煩起見，而勉強歸納於其中罷了。

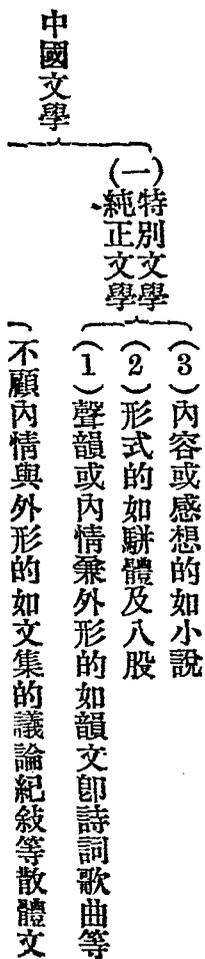
觀于右表，可知曾章同缺贈序類，此與序跋類異，而章並詞賦類哀祭類而無之，幾乎可以說在章氏心目中，完全沒有情感文的地位了。——他說：「論文學者不得以感情爲主，正與朱說相反。此其一。姚似無典誌類，此其二。章缺詔令類，此其三。徐在上頭三部中，還分得很好；惟至文字一部，彼竟置之塗外，這也是獨失的地方。但若姚曾章三個人，都不十分看到這一類，此其四。此外如姚曾章等，都不把詩列入於文內；但若姚曾還有詞賦祭文二類，這雖然談不上是「文學」，但還可以說是「文」；至於章氏既然連辭賦祭文——文學的文學——也沒有，那他不但不能算做「文學」，就是以之爲「

文，「恐怕也夠不上資格了。他們既然各有所失，吾的整個中國文學的四類分法，就不得不代之而興了。吾於此有句話說：我本來把他人的話，隨隨便便的看過，究竟是那一個好，那一個不好；那一個詳細，那一個簡略；我是不知道的。一直把他們的話，一個個排在比較表中，才知道他們好壞詳略的地方，這也可以見出比較觀察的重要了。

最後，請爲一註明，以便學者參看：章氏除吾上頭所據那個表外，還有一個較爲詳明的文學各科表。前者是單論文的，後者是論一切的。他分文學爲無句讀文與有句讀文二科；無句讀文下有圖書表譜簿錄算草等，有句讀文下再分爲有韻文與無韻文二系；有韻文下有賦頌哀誄箴銘占繇古今體詩詞曲等，無韻文下更分爲學說歷史公牘典章雜文小說六門；於六門下又各舉例以明之。吾竟仍有未解的：就是他於雜文下有書札一類，而與公牘對立，這書札大氏是指私的書，與牘的性質本非絕殊。章氏只以公私而竟分之爲二，吾想不論那一類，如要詳細分來，恐怕個個都有公私之可分，分來豈不很麻煩麼？又如集中的行狀，

章氏既把他併入於歷史項下，而論說一類照理也應該同樣的併入於學說下與諸子並列；但他却獨使之屬於「雜文」下。再如他的以「隨文解義及著書考古」的疏證隸於學說之下，正同剛才張冥飛的認爾雅爲諸子同一悖謬，而其分無韻的爲學說歷史公牘典章雜文小說六項，界限未明，也屬糊塗。餘已詳前，恕不再說。

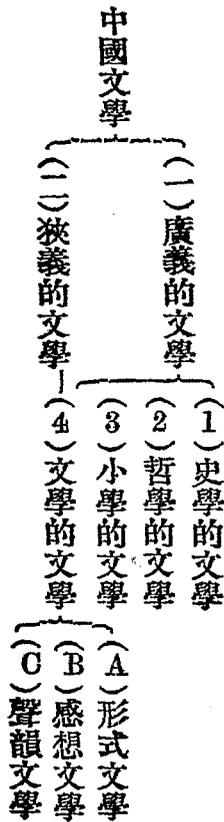
吾在上面分中國文學爲哲學的文學，史學的文學，文字的文學，文學的文學四種，自然有吾的充分理由在裏面；但吾現在又想出一種的分類見解來，也尙覺得妥當。但前後只是大同小異，並沒有絕對的相反處。特表於左，以見其概。



(二) 通常文學
混合文學

但這裏仍可分做(1)哲學的或論理的文學(2)史學的或記事的文學(3)小學的或釋字的文學

總而言之，「中國文學」可用「中國學術」與「中國小學」二種眼光去分別牠：如用中國學術眼光來觀察「廣義的文學」則有史學的文學，哲學的文學，小學的文學，文學的文學四類；如用中國小學的眼光來觀察「狹義的文學」則有形式文感想文，(情感理想即小說類)聲韻文三類。



第三章 文學之起源及其流變

第一節文學之起源 人類固然是生物，但生物並不止於人類，人類所以稍異於其他生物者，就是他的知覺與情感特別發達，故古人說：人爲有知之物，而今人也說人爲情感動物。人既有知，飢便要食，寒便要衣，好便要玩，得到便快樂，失掉便痛哭；……人既有情，男女便相思，親子便相愛，生長便歡喜，病死便傷悲；……加以天地萬物，種種奇形怪狀，耳子所聽見的聲音，眼睛所看見的景象；……於是便有所感於心，既有所感於心，便有所發於外，所謂「言乃心聲」，喜怒哀樂愛惡欲……便隨感而隨發了，後來創造文字，文字便把他一一寫出，所謂「詩言志，歌永言」。詩歌一類，便是最早出現的情感文學了。再而後，更進一步，不論大至天地，小至垃圾，遠至物情，近至人事，都用文字記載出來，所謂左史記言，右史記事，言爲尚書，事爲春秋。中國古來以地理爲歷史之附庸尚書春秋便是文學中的事實文。既有事實可考，於是一般智識界便各發

表其意見，關於這類的論文，便是吾所說的學理文了。這是文學的起源，也就是四類文學發生的次序。

第二節文學的流變 茲爲便利起見，把本節略分爲文詩兩段，最後再合起來說一說。

第一段文 最早傳到現在的只有一部尚書，尚書便是上古之書，其虞〔？〕夏殷周初的文大抵都渾渾灑灑，佶屈贅牙，在乎記事，不在修詞，這是文學始出來應用的時期。到了春秋戰國，諸子並興，百家爭鳴，如論其文簡駢而多聲韻的如老子，雄奇而又整齊的如莊子，孔子易傳多聲韻近乎老，其辭整齊亦頗類乎莊，但多屬於小學中的訓詁文字；至其春秋則以謹嚴稱，一字不能苟簡，是多屬於史事的。左丘明的文頗似易傳，不過他在乎造句，而不在于養氣；又不在乎論理，而在乎記事。孟子氣盛也頗類莊子，惟其文較散，荀子之文嚴而峻，較無氣勢。韓非視荀相去不遠，但較雄肆流暢一點。墨子之文淺俗……各有所長，無奇不有，後代文學家，遂各有所祖，然諸子其

實並不在于爲文，乃在乎論理，正爲其不在爲文而文自妙，所以非後人的有意爲文而猶苦文不佳者可比。文章性質之完備，要算這個諸子時代——是爲「哲學的文學」最盛時代。至於專門爲文，則在乎漢代，文體之備，則在乎唐朝（劉開也說：「文之義法，至史漢而已備；文之體製，至八家而乃全。」）但戰國時，屈原宋玉等所作的楚詞，已經屬於純文藝的文了；後來漢代文學大家如賈誼、司馬相如、揚雄……等，便大做其辭賦來，這是「純文藝的文學」。揚賈尙未盡然但尙有史學文的一派，就是司馬遷等。其時除爲考校學的劉向，和解經談理的董仲舒等文較樸實清直外，其餘各人的文，其氣都極雄厚，而且富於文采的，惟史遷文體獨喜散行而且淺白，而賈誼相如揚雄較偶而且深奧罷了，如以文而論文，那個時候，已經是最盛的了，東漢文人，有班固父子等，見稱於時，然其文體之偶，甚於前此之人，而其文氣也不如前人之盛。東漢又有關於經學小學文字之興起，而以鄭玄許慎爲大家。其後有爲魏代文學家冠的曹植，和開晉代文學先風的陸机，雖其華妙清妍之詞意過，然其雄健厚重之氣益失，駢偶

四六之文，以六朝爲最盛，徐庾諸人可爲代表，直至唐初王楊盧駱四家不衰，但是盛極衰來，勢所難免，於是便有韓愈抑宗元出而大倡其散文。因爲駢偶四六的六朝文近於唐代，故目爲時文；秦漢去唐甚遠，故以散體爲古文，然韓之文氣雄豪，而柳之文詞則以雕琢稱，（惟其遊記冠絕古今。）而且多所摹倣，其摹倣有如漢之揚雄。然雄之文尙以氣盛。若韓却就多像漢之兩司馬了。這是古散文復興的時代。到宋有歐陽修、王安石、曾鞏、三蘇等，皆爭學漢唐文，然究竟不免比較柔弱，六家之中歐較上，王亦佳，再次就算東坡與子固；至於老蘇之文，實在不見得好，而小蘇相去更遠了。其間有一位繼前司馬而起的大史學家，其文也很謹嚴厚重，但世人反不以文稱之，這就是司馬光。光雖不以文著名，但無論如何，總不在宋代六大家之下。而王安石尙作有經義，遂開明清科舉應試所用之八股文。章炳麟曾以蘇軾、呂祖謙爲時文之祖，到了南宋諸儒，大講理學，咸有語錄，文用白話，白話文學盛極一時。自是而後，如明清文人雖天天要上學秦漢，下學唐宋，然終連夢也未嘗做到。如宋濂輩的台閣體，李陽夢等的

前七子，王世貞等的後七子，方苞、姚鼐等的桐城派，本於歸有光、歸、張、惠、言等的陽湖派，都不算什麼稀奇；惟有一位曾國藩，論文或可冠有清一代（？）還有一位汪中，其駢體文也差不多同陸機相恍惚。但在清代，還有值得一述的，這就是爲宋明理學的反響而發出，關於文字考訂校勘訓詁……等類的文章，極一時之盛，其文很樸，故世名之爲樸學。今人陳援庵先生向在北平曾告訴我說：爲文須如顧炎武的日知錄，一字可刪就刪去之，一句已明不用二句，文字之間力主謹嚴，繁文浮詞最爲所忌。章炳麟先生也曾說道：「論文學者不得以興會神旨爲上，……知文辭始於表譜簿錄，則修辭立誠其首也。」清代是個漢學復興的時代，與吾在前所說唐代是個古文漢秦復興的時代，頗無二致；不過唐代是關於純文藝的文之一小部分，而清代則關於文字經學的文之一大部分，有所不同罷了。文學自先秦至清，如就大部分而言，則諸子之文，精於理，到了西漢，理失而盛於氣；唐亦到了六朝，氣失而工於詞；字到了清人，詞失而重於質，實求主質自難顧及其詞，主詞自難顧及其氣，主氣自難顧及其理，至於先秦

諸子，雖皆精於理，然其對氣詞質亦多兼而有之。文學中的偏勝，除理氣詞質等要點外，尚有傾向情者，如詩詞歌曲等便是以情勝的，惟非本段之範圍內，只好就此停止討論。

第二段詩 我上頭多論無韻之文方面；至於有韻的詩詞歌曲……等，又怎麼樣呢？我現在也來大約其略的先說一說吧：其不名爲詩詞歌曲……的平常文，本也可以押韻如虞書的「臣哉隣哉，隣哉臣哉」一類便是。若論專書，那就要算周朝老子的道德經，與孔子的易傳了，二書都是關於哲學的大著作，這可以不必再說下去了。現在來專講那一類詩詞歌曲……的韻文吧：大氏那部詩經可以代表無所不包的純粹古詩時代。在今籍中最始見者，歌有虞書益稷謨的舜與臬陶倡和之三歌，頌有今詩經中之商頌五篇，純粹古詩，以周時爲最盛。古詩不但無平仄，而其辭句長短亦不一律，如「振振鷺，鷺于飛」等，就是三言的，如「誰謂雀無牙，何以穿我屋」等，就是五言的，如「我姑酌彼金罍」等，就是六言的，如「交交黃鳥止於桑」等，就是七言

的如「胡詹爾庭有懇，豹兮，我不敢倣我友自逸」等，就是八言的，如「洄酌彼行潦，挹彼注茲」等，就是九言的。至於四言詩，則佔詩經中之最大部分。此外如押韻方面：每句，間句……也很不等，如衛風伯兮之篇，其第一章：「伯兮，嗚呼，邦之桀兮，伯兮，執殳，爲王前驅。」便是每句押韻的。其第二章：「自伯之東，首如飛蓬，豈無膏沐，誰適爲容。」只一二四句押韻。其第三章：「其雨其雨，杲杲出日，願言思伯，甘心首疾。」只二四兩句押韻。……尚有起韻如「駸彼晨風，鬱彼北林」中韻如「日居月諸，有壬有林」收韻如「清人在軸，駟介陶陶，左旋右抽，由軍作好」轉韻如上引「伯兮，嗚呼，……」及「日居月諸，……」兩首，錯韻如「我心匪石，不可轉也；我心匪席，不可卷也；威儀棣棣，不可選也」……還要再爲一說的，就是周禮春官名風賦比興雅頌爲六詩，其六詩除比興二者不可攷外，其餘四者皆可見於詩經中。風如周南召南，雅如大雅小雅，頌如周頌商頌魯頌等，實在說來，詩經中僅止於此三類。至於賦，或非當時所有，就使有也是和詩無甚分別的。到了戰國，賦才正式出現——與詩脫離關係。劉歆七略

次賦爲四家，四家爲屈原、賈誼、孫卿、陸賈的賦已不可見，又屬後出，茲可不問。據現之荀子書，其中尙有成相及賦篇二篇。在韻文中之辭賦專家，應推作楚詞的屈原；而其弟子宋玉等，也還做得不錯。然其時，獨僅行於一方。賦之最盛時代爲漢，如賈誼、司馬相如、揚雄諸人，卽最著者。此風直至東漢、魏、晉六朝不衰。至於詩歌自三百篇後，直至楚漢之際，始有劉邦、大風、項羽、虞兮等英雄歌之出現，又自漢武立樂府，而采歌謠樂歌亦極一時之盛。至於詩，當推後來的曹家父子，晉代詩家極多，如左思、陸机、潘岳輩，皆以詩稱。顧其中尤以左氏之風格爲較高。到了陶淵明出，詩風又爲一振。描寫情景，瀟灑脫俗，爲所特長。宋齊之間有謝朓，其寫風景的出乎自然，也同淵明差不多。到梁、沈約創永明體，後世律詩的雛形遂具。至於北朝，只有一篇高超絕特的木蘭詩。隋代之詩反要算一位武人所作者，這便是氣勢雄厚不事修飾的楊素詩。詩由四言而五言，又由五言而七律，到了唐代爲律令謹嚴的近體詩最盛時代。尤以張九齡、陳子昂、王維、李白、杜甫、元稹、白居易、李義山諸人爲著。大抵李白詩極豪放如神仙，故人

名爲詩仙；杜詩重事實用典故，故人名爲詩史，積之詩有的不下於杜（？）其排比者頗與漢賦相彷彿，積與居易任意描寫，多言俗情，有小雅的風味，而居易詩尤爲一般普通人所喜好。李義山愛對仗無異杜甫，遂成宋代詩風，到了宋代，以詩稱者雖然很多，但總比不上唐人。宋代在韻文中之最足稱者，乃在乎詞；詞在五代已極可觀；至於南宋，遂達極點。玉茗堂集說：「詞至西蜀南唐，作者日盛，往往情至文生，纏綿流露，不獨爲蘇黃秦柳之開山；卽宣和徽宗之盛，皆兆於此矣。」或說考詞的淵源，應該上溯六朝；但如就發達之跡而論，那就要斷自唐代了。然如後世奉爲詞調之祖的李白菩薩蠻憶秦娥兩闋，果屬真出，抑係僞託，還沒有定論呢！而五代之君多能作詞，尤爲特色。如南唐中主李璟後主李煜，次至後蜀後主孟昶前蜀後主王衍，詞皆濃豔，悽婉動人。四庫全書東坡詞提要說：「詞自晚唐五代以來，以清切婉麗爲宗，至柳永而一變，如詩家之有白居易，至軾而又一變，如詩家之有韓愈；遂開南宋辛棄疾等一派。尋源溯流，不能不謂之別格；然謂之不工則不可。故至今日尙與花間一派並行，而不能偏廢。」有元一代，旁的雖不足稱，然亦另有

一個特色的地方，這就是戲曲。王國維宋元戲曲史裏說：「元代曲家，自明以來稱關馬鄭白，然以其年代及造詣論之，甯稱關白馬鄭爲安也。關漢卿一空倚傍，自鑄偉詞，而其言曲盡人情，字字本色，故當爲元人第一。白仁甫馬東籬高華雄渾，情深文明，鄭德輝清麗芊緜，自成馨逸，均不失爲第一流。其餘曲家均在四家範圍內，唯宮大用瘦硬通神，獨樹一幟。」又其引焦循易餘籥錄說：「一代之所勝，欲自楚騷以下撰爲一集，漢則專取其賦，魏晉六朝至隋則專錄其五言詩，唐則專錄其律詩，宋專錄其詞，元專錄其曲。余謂律詩與詞，固莫盛於唐宋，然此二者，果爲二代學中最佳之作否，尙屬疑問；若元之文學，則固未有尙於其曲者也。元曲之佳處何在，一言以蔽之曰：自然而已矣。」焦氏評論歷代文學的特色，實可爲本段的結論。但此外尙有言其次第產生者，如王世貞藝苑卮言說：「三百篇之後而有騷賦，騷賦難入樂而後有古樂府，古樂府不入俗而後以唐絕句爲樂府，絕句少婉轉而復有詞，詞不快北耳而後有北曲，北曲不諧南耳而後有南曲。」

第二段合說 吾以爲在春秋以前，如所謂六經等，多是史學哲學小學文學的總集或混合書籍，其一經中雖以某一部分爲主要，要多含有其他之各部分，如易以哲學爲主，同時兼有文學，小學，書以史學爲主，同時兼有文學，哲學……之類，故此時代，諸經書多是文哲史字諸學合一的。到了春秋戰國，自老子到韓非，作易傳的孔子當然在內，子，哲學遂脫離前期而獨立。自屈原至西漢以後，文學又繼哲學而獨立。爲一專門。自左丘春秋亦史亦哲，名史實哲，或由司馬遷以後，史學又繼起而獨立。自東漢後，小學又繼起而脫離之。要自周末或西漢後，始文學自文學，史學自史學，哲學自哲學，小學自小學，界限分得非常清楚。但是分久必合，如唐宋以來的集部，其大多數裏面不但是文學，如史哲字等學，皆備見於其中。因爲最初只有記載實事之史學，繼而才有闡明眞理的哲學，諸子，子久而久之，文字學亦成爲一專門之研究。厥後史哲小學皆備，各有專精，而後之學者，因多所涉獵，爲所影響，於是遂有一般不史亦史的記事，集中的行狀墓志，傳等，不哲亦哲的論理，如韓愈文集中的原道，柳宗元文集中的天說，李翱文集中的復性書等類。不小亦小的解字，……如清人文集中

尤多關於考證校勘詞。不文亦文的託情。文集中除詩詞歌賦銘贊頌賦外；尚有小說如靈心毛類傳詰音韻等文字。邵侯革華傳，柳宗元之梓人傳種樹郭橐駝傳捕蛇者說等

下……等混成備有的文集之出現。章學誠也說：「子史衰而文集之體盛，著作衰而

辭章之學興，文集者辭章不專家而萃聚文墨以爲蛇龍之沮也。後賢承而不廢者，江

河導而其勢不容復遏也。經學不專家而文集有經義，史學不專家而文集有傳記，立

言不專家指諸子而文集有論辨，後世之文集合經義與傳記論辨之三體，其餘莫非辭

章之屬也。而辭章實備於戰國，承其流而代變其體製焉。學者不知而溯擊虞所衷之

流別，文章流別集甚且以蕭梁文選舉爲辭章之祖也，其亦不知古今流別之義矣。請參

畢桐府擬進湖北三書序按純文藝的文學，誠始於屈宋，然亦詩經有以啓之。由詩經而流爲楚詞，

固不容否認。在漢時，純文藝的文學雖極盛行，但若經小史子等尙敵得過他，直到六

朝，簡直是純文藝文學的時代，厥後唐宋純文藝專家輩出，所謂文集者，遂確立而不

可移了。

再約而言之，大抵小學的文學，開始於漢，盛行於清；至於唐宋無甚價值。文學的

文學，開始於詩經楚詞，盛行於漢後各代不衰，其中如漢魏晉六朝唐五代宋元皆各有偏長，史學的文學，雖代代都有史，要開始於孔左，而以漢晉宋三代為較優。哲學的文學，開始於春秋，盛行於戰國，自漢至清，皆不足道，有亦寥寥無幾，惟宋明理學，無中取有，尚可數及。

謝朓量就精神上之觀察而分中國文學為四期：一以周秦時代為創造文學，二以自漢而後為模擬文學，三以唐宋以還之科舉文章為國家文學，四以宋元間之詞曲小說為平民文學之萌動。中國大文學史按一與二兩項，所分甚是；至於三四兩項，則同時並行，國家文學行於上，平民文學行於下，可就其性質以別，而不能就其時期而分；况他又說：「國家文學近於模擬，平民文學近於創造」麼？是不但國家平民二者，同時並行，不能分期；就是創造模擬與國家平民四者，也無一定界限了，於此而外，如模擬時期，又非止漢代，將直至明清而猶未止，是模擬時期將與國家平民二時期混而為一。而國家時期亦下至明清，非止唐宋二代，是國家時期又與平民時期混而為一。謝

說既有四個缺點，故吾終認爲就其時期而分，不如就其性質而別之較爲妥當些。前者就是謝說創造模擬國家平民四大時期；後者如吾所說小學史學哲學文學的四類文學。

第四章 多屢無韻無形無情

第一節 記事——史學的文學

史學的文學，也可叫做文學中的實錄文或事實文。所謂史的文學，就是說他的目的在史，而能兼以文勝者。大概長於文學者或未必兼長於史學；如既能作史，那至少對於文學也有相當的把握。反之，試問如文且不通，何能執起一枝筆而去記盡萬般事呢？由此看來，三凡二十四正史，九通，一切春秋，一切通鑑，一切紀事本末，一切傳譜……都是史學的文學，不過最配得上的要算左傳國策前四史新五代史資治通鑑那幾部。因爲那幾部，從來不但研究史學者要去研究其史事，就是一般研究文學

者，也要去研究其文章。文學史學是很有關係的，試看章學誠著書名爲「文史通義」便知道了。其中如國策是以文勝史的，就是左傳，韓愈也評爲浮誇，浮誇大概也就是過重文彩，未必合事實。范甯更明言之：「左氏艷而富，其失也誣。」至於史記簡直是文史二學之祖，甚至有人因愛其美文，而忘其爲信史。著漢書的班固父子，也是那時極有名的文學家。談到新五代史我還記得陳援庵先生曾對我譏他道：歐陽修是個文人，文人簡直配不上撰史；比方一直說去，兩句半就完了；但在一般文人，却要東西轉好幾個灣子。我們如簡要的說一句：就是他在乎借史作文，而不在于借文作文。這在那位長於考古而又兼帶樸學色彩的陳先生觀之，固莫怪其會說出上頭一段話來；就是以任何堂堂正正之純正的史學眼光去觀察，實在也應該借文作文；那得反而借史作文呢？前者是在乎作史，而不在于爲文；後者是在乎爲文，而不在于作史。而今那般文人所撰的史書，名爲作史，實則作文，名不副實，自然是很不對的。但如按之孔子所說「言之不文，行而不遠」以及觀於上面選出各史的受人歡迎，那就

雖然作史，而文也很有關係了。不過史學確要以實錄爲重；至於文彩，可省則省，不可使之落到名是實非的毛病。但上面還是單就史書中而論的；此外如後世一般文集中的墓誌、廟碑、傳狀等類，——誌碑一類，韓愈爲之最佳，然顧炎武已譏其謾墓。至如蔡邕、郭林宗碑文諸篇，實不足多，不知昭明何以入選。——也屬於本節之範圍內。不過如要少爲分別一下，那我們就可以說：在史中者爲正史、公史、大史、全史……；在集中者爲副史、私史、小史、偏史……；至其皆爲記事，那就一而已了。後面另有「中國史學」一篇，現在只好就此告一段落。

第二節 論理——哲學的文學

提及這哲學的文學，自然要算先秦諸子爲第一！除先秦諸子外，他如宋明的理學，以及純文藝的文集中之關於論理的議論，亦可附入於此類中。查先秦諸子，其目的在講哲學，而文學於無意中也非常好。換言之，就是文、哲、皆勝。到了漢、唐以後，便漸漸的遠離哲學，而專講文章，是爲無哲學的文章。其間如宋、明人却又適得其反。只

有其理而無其文，是謂無文學的哲學。關於無哲理的文章，後有「文學的文學」一章去另詳；現在請就本問題而略舉出其代表人物或作品來。先秦諸子除一般偽書，如黃帝內經，太公陰符，周公周禮，孔子家語，孔叢子，列子，關尹子，鬼谷子，即管子晏子亦係偽古文尙書，雜識緯諸書，更無論矣。……等靠不住，不要談及外；還有一部分殘缺不全，或其言論只可見於他人書中的，如鄧析，楊朱，尸佼，申不害，宋鈞，彭蒙，田駢，陳仲，許行，鄒衍，惠施，公孫龍……等；卽一般真書中之言論，亦多屬託古以自重，此如：「有爲神農之言者許行，」孟子道性善言必稱堯舜，以及爲大禹言之墨家，爲黃帝言之道家等。韓非說得好：「孔子墨子道堯舜，而趨向不同，皆自謂眞堯舜，堯舜不復生，誰與辯儒墨之誠乎？」於此已可想見其託古之真相了！我們如就文學眼光來詳細分別先秦諸子，則如周公孔子孟子荀子等是倫理的文學，如老子莊子等是玄學的文學，如墨子等是宗教兼科學的文學，如管子李悝商君申不害慎到尹文韓非等是法政的文學。他如孫子吳子司馬法是關於軍事的，如蘇秦張儀等是關於縱橫或遊說的，如騶衍騶奭等

是關於陰陽或迷信的，如計然范蠡白圭等是關於商學的，如許行是關於農學的，顧
其中尤以莊周^正 公孫龍惠施^偏 的論理（名）孟荀的言倫，墨子的倡教，韓非的講法
爲最精到。秦初的呂覽，爲諸子的類書。漢初有淮南子，極有詞藻，多道家言。漢末有王
充論衡，其言論頗多科學的精神。淮南王充而外，餘惟董仲舒之繁露，揚雄之太玄尚
不失爲守成或模擬之較善者。於晉有葛洪之抱朴子，其言頗近道家，然已雜有神仙
家言了。自是以至於宋，諸理學家出，其中以周敦頤邵雍二程兩張朱熹陸九淵等爲
最著，然如語錄之類，既皆隨便依理寫出，其文既不高深又不流暢，或是當時白話如此，亦未可知，自
無什麼文學之可言。其有理無文，已萬不及文理皆勝的先秦諸子了。此後於明有發
揮陸學的王守仁，於清有打倒宋明理學的戴震等。除文理皆勝的先秦諸子外之有
理無文的宋明理學而外，他如漢唐以來一般純文藝的文集中，關於論理之文，如所
謂大文學家之韓愈的原道原性……柳宗元的天說……李翱的復性書……一類，
以及近人所編的什麼百子全書，除先秦諸子皆主要正式之哲學的文學外，其餘亦

尙可附入於此類中。這哲學的文學，也就是文學中的論理文或學理文。特此略述一下，請再參看後面「中國哲學」一篇。

第三節 求是——小學的文學

這文字的文學，就是指關於考證音韻訓詁校勘……或如所謂經小學，及子史考那一部分。大抵以漢清二代爲最盛時代，而唐宋則較不足多。小學如爾雅一書，似非出自一時一人，吾們可得而知者，惟有孔子傳此傳同於尙書，易，公羊穀梁傳春秋；在兩漢有大小毛公韓嬰董仲舒孔安國等！尙有專門考校的劉向父子，及研究語言的揚雄之流。到了東京竟遂成爲經小學最盛時代，大師如杜林鄧興及其子衆，賈逵許慎何休服虔馬融鄭玄劉熙等，其中尤以許慎鄭玄兩家爲集古來之大成。慎精於說文解字，玄編爲經傳注釋。到了魏世有與鄭氏立異的王肅，以及王弼孫炎張揖李登等。晉初有杜預郭璞（？）陸機（？）……厥後於梁有沈約，陳有顧野王，隋有陸法言等，皆以明韻學名。在南北朝對於經學只就漢魏晉諸儒，各隨所好而擇治之。在漢

有今古學之分，而鄭玄混而合之；

實則駁信古文

晉以後有南北學鄭玄王肅之分，劉焯劉炫混而

合之。(?)唐初孔穎達撰定五經正義，多採二劉之說，從南學而舍北學，於是經學便

定於一尊了。當時明經小學者除孔穎達外，尚有顏師古、陸德明等。查古人作經，孔子

刪經，漢人注經，降至唐代，又多出於疏注。是唐人已無甚價值。到了宋代，一般理學先

生，又專門講空虛之理，而其注經亦多妄自臆說，殊少實據，以此而論，宋人或猶不如

唐人。戴震說：「志存聞道，必空所依傍。漢儒訓詁有師承，有時亦傳會；晉人傳會鑿空

益多，宋人則恃胸臆以爲斷，故其襲取者多謬，而不謬者反在其所棄……宋以來儒

者以己之見，硬坐爲古聖賢立言之意，而語言文學實未之知；其於天下之事，也以己

所謂理強斷行之，而事情源委隱曲，實未能得；是以大道失而行事乖。」因爲宋儒大

多以注解經傳爲手段，而以發表或灌入自己意見爲目的，殊與爲注經而注經的漢

儒大不相同；就是爲疏注而疏注的唐人，論其虛心(?)或者也比宋儒好一點。後來

惟有清代，堪與漢儒爲比。有點異者，就是漢儒發端，清儒光大。清儒對於考證校勘，訓

話音韻諸學，皆有專門之研究。如初期的顧炎武、胡渭、閻若據等，盛時的惠棟、戴震、段玉裁、王念孫、王引之等，末期的俞樾、孫詒讓、章炳麟等，尤爲清代「漢學」(?)之代表人物。清學既極昌明，請再爲一分述：(一)訓詁學方面，(1)其在羣經，易有惠棟、張惠言、姚配中、焦循……書有江聲、孫星衍、段玉裁(?)、王鳴盛(?)……詩有陳奐、馬瑞辰、胡承珙……周官有孫詒讓……儀禮有胡承珙、胡培翬……大戴禮有孔廣森、王聘珍……左傳有劉文祺……公羊有孔廣森(?)、陳立……論語有劉寶枬、戴望……孝經有皮錫瑞……爾雅有邵晉涵、郝懿行……孟子有焦循……等。(2)其在衆史，周書有朱右曾，逸周書有陳逢衡，丁宗洛，國語有洪亮吉，山海經有郝懿行，竹書紀年有陳逢衡，關於元史有李文田……等。(3)其在諸子，管子有洪頤煊，墨子有孫詒讓，韓非有王先慎，荀子有王先謙，莊子有郭慶藩，按郭象注南華經，而慶藩疏郭象注，亦猶漢晉人注經，而唐宋人疏注也。經子並重，蓋始於清儒。……等。(4)其在小學，說文有段玉裁，桂馥，王筠，朱駿聲，方言有戴震，釋名有江聲，小爾雅有宋翔鳳，胡承珙，廣雅有王念孫……等。(5)其在通釋，有王念孫、俞樾、

章炳麟馬建忠嚴復……等。(二)音韻學方面計有顧炎武江永戴震段玉裁姚文田

苗夔嚴可均陳澧章炳麟……等。(三)考證學方面(1)其在典章制度其動機起於治三禮有惠

棟徐乾學秦蕙田胡匡衷戴震沈彤王鳴盛洪頤煊任大椿焦循程瑤田黃以周……

(2)其在音律有毛奇齡江永江藩凌廷堪陳澧焦循……(3)其在史考——梁

任公說「凡此皆以經學考證之法移以治史只能謂之考證學殆不可謂之史學」

——通史有趙翼王鳴盛錢大昕洪頤煊……專史有惠棟梁玉繩錢大昕梁章鉅周

壽昌杭世駿……表志有顧棟高錢大昭周嘉獻洪飴孫錢大昕齊召南林春溥洪亮

吉洪齡孫錢儀吉侯康倪燦顧懷三郝懿行……(4)其在金石有顧炎武錢大昕武

億洪頤煊嚴可均陳介祺阮元吳榮光劉喜海吳式芬王懿榮潘祖蔭吳大徵羅振玉

……等。(四)校勘學方面(1)在經有汪中畢沅大戴記周廷案趙懷玉韓詩外傳盧文弨逸

書(2)在史有顧廣圻國語圖策洪頤孫竹書紀年丁謙穆天子傳(3)在子有汪中畢沅孫詒讓

墨子畢沅兼呂氏春秋山謝墉荀子孫星衍孫子汪繼培任大椿秦恩復列顧廣圻韓非梁玉

海經汪中兼賈誼新書吳子汪繼培任大椿秦恩復列顧廣圻韓非梁玉

繩，呂氏春秋嚴可均，慎子商君書戴震，盧文弨春秋繁露戴震集全祖望水經注……等於此請引梁

任公的兩段話當作本節的結論：

正統派之學風，其特色可指者略如下：

- 一、凡立一義，必憑證據，無證據而以臆度者，在所必擯。
- 二、選擇證據，以古爲尙，以漢唐證據難宋明，不以宋明證據難漢唐；據漢魏可以難唐，據漢可以難魏晉，據先秦西漢可以難東漢，以經證經，可以難一切傳記。
- 三、孤證不爲定說，其無反證者姑存之，得有續證則漸信之，遇有力之反證則棄之。
- 四、隱匿證據，或曲解證據，皆認爲不德。
- 五、最喜羅列事項之同類者，爲比較的研究，而求得其公則。
- 六、凡採用舊說必明引之，勸說爲大不德。
- 七、所見不合，則相辯詰，雖弟子駁難本師，亦所不避，受之者從不以爲忤。

八、辯詰以本問題爲範圍，詞旨務篤實溫厚。雖不肯枉自己意見，同時仍尊重別人意見，有盛氣凌轢，或支離牽涉，或影射譏笑者，認爲不德。

九、喜專治一業爲「窄而深」的研究。

十、文體貴樸實簡潔，最忌「言有枝葉」。

當時學者，以此種學風相矜尚，自命曰樸學。其學問之中堅，則經學也。經學之附庸則小學，以及於史學，天算學，地理學，音韻學，律呂學，金石學，校勘學，目錄學等等，一皆以此種研究精神治之。質言之，則舉凡自漢以來，書冊上之學問，皆加以一番磨琢，施以一種組織。

清學的特色，大概如此。梁先生繼又詳論其文道：

其爲文也樸實說理，言無枝葉，而旨一歸於雅正，語錄文體所不喜也；而亦不以奇古爲尚。顧炎武之論文曰：「孔子言『其旨遠』，其辭文。」又曰：「言之無文，行而不遠。」曾子曰：「出辭氣，斯遠鄙倍。」今講學先生，從語錄入者，多不善修辭，

又曰：「時有今古，非文有今古，今之不能爲二漢，猶二漢之不能爲尙書左氏。乃勤取史漢中文法以爲古，甚者獵其一二字句，用之於文，殊爲不稱……舍今日恆用之字，而借古字之通用者，文人所以自蓋其俚淺也。」日知錄清學皆宗炎武，文亦宗之，其所奉爲信條者：一曰不俗，二曰不古，三曰不枝，蓋此種文體，於學術上之說明，最爲宜矣。然因此與當時所謂「古文家」者，每不相容。美文清儒所最擅長也，諸經師中殆無一人能爲詩者——集中多皆有詩，然真無足觀——

其能爲詞者，僅一張惠言，能爲駢體文者，有孔廣森、汪中、凌廷堪、洪亮吉、孫星衍。

董祐誠，其文仍力洗浮艷，如其學風。清代學術概論

還不但很少能爲詩詞駢文者，就是普通散文，也有難於下筆的，如黃以周。見章太炎文錄

流，便曾以此見笑於時人。這實在也未免太樸了！那位清學開山祖師的顧炎武論文

不以「古」爲尙，而恨一般文人的「舍今日恆用之字，而借古字之通用者」，但在清

學結束的押陣大將之章太炎，雖也很討厭美文，情感文章，然他却是以樸學家而兼

文學家的，所以結果適與顧說相反：專門以古爲尙，要「舍今日恆用之字，而借古字之通用者」是他的文字，已非「純樸學的」了。關於上頭所說的考證、校勘、訓詁、音韻等學，我們也可名他爲工具的文學。如清代的樸學文字，尙可爲這小學的文學之代表。

第五章 多屬有韻形式感想

第一節 敘情——文學的文學

關於上面史學的文學，哲學的文學，小學的文學三節，因另有中國史學，中國哲學，中國文字學三篇，故只隨便講一講。至於本節，既名爲「文學的文學」，自要比較詳細的專述一下：

合聲韻文和形式文及感想文三者，便成吾所說「文學的文學」了。因爲文學的文學，起碼就要以有韻與情感及形式三種之文爲根本要件。有韻未必有情者

吾取之有情末必有韻者吾亦取之，甚至有形而未必有情與韻者，吾亦取之，至諸韻情形兼有者，自屬更佳了。如其不然，就不但韻文之中有無情的，有時連韻也沒有的也；如詩及後代之古賦多如此情文之中，不但多無韻的，就是連情也沒有的也很多。在小說中前者是說大半在乎韻，後者就是大半在乎情，至於駢體和八股，則又多在乎形式以故吾這部「文學的文學」就是指那詩經楚騷，漢賦，樂府，古詩，唐詩，宋詞，元曲，以及一般文集中的銘，贊，頌，誄，祭文，哀詞……等等。就是以形式爲重的六代駢儷，明清八股，和以內容爲重的唐宋元明清小說。也在本範圍之內。梁任公說：「苟非欲作文學專家，則無專讀小說之必要。」就此二語以觀之，已可知小說之爲文學的文學了。至於駢文，在下面詳論之。

陳鐘凡同事，秉承焦循之遺志，焦說另詳於前編成中國韻文通論一書，本節亦擬略依

以排列，惟其間尙缺六朝之駢文一項，據阮元說：「八代不押韻之文，其中奇偶相生，頓挫抑揚，詠歎聲情，皆有合乎音韻宮羽者，詩騷而後，莫不皆然……」文韻說按駢文

與律詩爲詩文中之兩種最謹嚴者。駢文視諸律詩所差者，只少押腳韻。至於詞之奇偶相對，聲之平仄相配，其謹嚴固與律詩差不多。時或過之若以之與古詩較，則古詩多重尾韻而無其中之平仄，駢文多重其中之平仄而無尾韻。雖有彼此之不同，要已可以對抵。况猶未止於此？若駢文中的聯珠等類，又多並有尾韻。而古詩及後代韻文中，如韓愈祭十二郎文，蘇軾赤壁賦等亦多無韻。由此看來，與其列駢文於散文之中，不如列之於韻文之較爲得。近人王國維亦以六代之駢語，與楚騷、漢賦、唐詩、宋詞、元曲相提並論而說：「凡一代有一代之文學，楚之騷，漢之賦，六代之駢語，唐之詩，宋之詞，元之曲，皆所謂一代之文學，而後世莫之能繼者也。」宋元戲曲史自序謝朓量亦以駢文與律詩同列而說：「夫駢文律詩，既準音置字，修短相伴，兩句之中，又復聲分陰陽。義取比對，可謂美之極致。」中國大文學史劉麟生更很明白的說：「駢文有押韻的，有不押韻的，但是不押韻的駢文，也可以說是一種韻文。因爲他雖然不押韻，也須調平仄的，方纔可以發出很好的音調起來。音調本來是美文，一種要素。」中國文學但吾提出此議，將恐

有人駁我，以爲如以駢文列入詩詞歌賦項中，則如易傳老子等書，多有尾韻，難道也應列入這韻文之中麼？這說實未盡對。易老是哲學，而駢文則多文學，即以文學而論，如易老亦爲哲學的文學，而駢文則爲文學的文學。純文我們不能專論其形式，也要顧及其內容。但是就使目老易等書爲哲學的韻文，現已有人目老子爲哲學詩了附入於此類中，亦無有大不可處。駢體止於齊整其句，尙有齊整其段的，這便是明清盛行的八股文了。他若一般文集中的銘贊誄頌祭文哀詞等類，均宜並列於這詩詞歌賦曲一類之中。而今陳書只有詩經楚詞樂府賦古近詩詞曲而未顧及那聯珠箴銘讚頌祭文哀詞……及駢體八股等類，似乎只可以名爲「中國韻文中之韻文」。如知進而以騷賦詩詞歌曲等爲主，而以銘讚誄祭文哀詞……及駢文聯珠八股等爲副，那才算得是完備的「中國韻文」。總而言之，以最廣誼而論，則如所謂經——類書總集——史子——哲學——集——文學——四部，皆可名爲文學；次之，就只以那集部爲純文學；復次，更以凡有韻之文爲文學的文學；最後，才以詩詞歌賦曲等爲韻文的韻文。

第一段聲韻文(A)詩經

沈約說：「民稟天地之靈，懷五常之德，剛柔迭用，喜

愠分情。夫志動於中，則歌詠外發。……然則歌詠所興，宜自生民始也。」

宋書謝靈運傳論

鄭玄

說：「詩之興也，諒不於上皇之世，大庭軒轅，逮於高辛，其時有亡，載籍亦蔑云焉。虞書

曰：「詩言志，歌永言，聲依永，律和聲。」然則詩之道，肪於此乎！有夏承之，篇章泯棄，靡

有孑遺，邇及商王，不風不雅，周自后稷，播種百穀，黎民阻飢，茲時乃粒，自傳於此名也。

詩譜

中國最初的韻文，雖古籍還或載着，然見於一般顯然的偽書，或後代傳說的

儘可以不用論及，就是像那禮記的伊嗜氏之蜡辭，郊特牲

呂覽的葛天氏之八闋，大樂篇

吳越春秋的古孝子之斷食歌，帝王本紀的堯時擊壤之頌等，也未免相去太遠，吾人

還是不敢深信他，況這一類的遺詩逸句，既不完全，連着也不很懂得，還有什麼旁的

話可說呢？因此吾們就要從那部韻文之祖的詩經講起了！詩的性質，大抵有風賦比

興雅頌六義

見周禮春官及鄭玄詩大義

孔穎達說：「風雅頌者，詩篇之異體；賦比興者，詩文之異辭；

大小不同，而得並爲六義者，賦比興是詩之所用，風雅頌是詩之成形，用彼之事，成此

之事。是故同稱爲六義，非別有篇卷也。

毛詩正義

關於賦比興三者，鐘嶸說：「文已盡而

意有餘，興也；因物喻志，比也；直書其事，寓之寫物，賦也。」

詩品

關於風雅頌三者，鄭玄說：

「上之風化下，下以風刺上，主文而譎諫，言之者無罪，聞之者足以戒，故曰風。是以一

國之事，繫一人之本，謂之風。言天下之事，形四方之風，謂之雅。雅者正也，言王政所廢

興也。頌者，美盛德之形容，以其成功告於神明者也。」

大戴

至其形式，如押韻方面，則有

起韻，中韻，收韻，轉韻，錯韻，空韻，閒韻，無韻等類，而其中以收韻爲主體。章句方面：大多

每篇自二章以至八章，每章自二句以至十句；惟大小雅竟有每篇至十六章，每章至

十二句者。字數方面：計有一言至九言；而其中以四言爲主體。就這幾點觀之，已可知

一部詩經，性質體裁，皆很完備，而又極端自由，後代韻文，實多取法於是，如後代的五

七言詩，便是本詩經而加以一律的；如後代的賦，便是本詩經而擴爲長篇的，如後代

的詞，長短句便是本詩經而製爲定式的；……雖未必盡然，但總有關係。

(B) 楚詞

詩經而後，首推楚詞。怎樣叫做楚詞？黃伯思說：「屈宋之文，皆書楚

語，作楚聲，紀楚地，名楚物，故謂之楚詞。

者，校楚詞序。

至於楚詞的性質，史記屈原列傳裏

也會評過：「國風好色而不淫，小雅怨誹而不亂，若離騷者可謂兼之。」其中關於騷

賦二者一也文選別之不明甚矣方面，以離騷爲第一；關於文辭方面，以下居漁父等爲最佳，然其離騷

亦爲兼文辭的騷賦，——後來如韓愈之詩是文詩——其卜居漁父等亦爲詩賦的

文辭，——漢司馬相如揚雄所作之文多爲賦的文，宋歐陽修蘇軾所作之賦多爲文

的賦——詩文混一，到了屈原的楚詞，才這個樣。若前此的詩三百篇，那就是純粹的

詩，他經及諸子，惟有子有賦篇就是純粹的文了。此外楚詞的和詩經不同處，在時空方面：楚

詞爲新出於南方，而詩經則爲北方之舊物，在章句方面：楚詞爲長篇一氣，極敷陳參

差，而詩經則有篇章句之分，皆極簡單齊整；在音韻方面：楚詞平聲多於仄聲，洪音多

於細音，參看陳鐘凡中而詩經則反是。段玉裁六書音韻表

(C) 漢魏六朝賦

自詩經楚詞而後，就要算那漢魏六代的賦了。賦乃居於詩

與文之中間劉勰說：「賦，鋪也，鋪采摛文，體物寫志也。」文心雕龍劉熙說：「賦，數也，數布

其義謂之賦。」釋名賦原爲六詩之一，然以通常而論，則詩歌在吟詠，詩書而賦則止於諷

誦。漢書藝文志這是賦的意義。班固說：「春秋之後，周道寢壞，聘問歌詠不行於列國，學詩

之士逸在布衣，而賢人失志之賦作矣。大儒荀卿，及楚臣屈原，離譏憂國，皆作賦以諷，

咸有惻隱古詩之義。其後宋玉唐勒，漢興枚乘司馬相如下及揚子雲，競爲侈麗閎衍

之詞，沒其風諭之義。」同上我們於此可以知道從那純詩，流而爲屈原的「詩人之賦，

一揚雄語賦尙與詩有點關係；自宋唐景所作的賦，就漸漸脫離詩了；至於漢賈揚馬枚

等「詞人之賦」同上一出，於是詩賦完全對立：詩就不是賦，賦就不是詩，賦竟自成爲

一門。漢志分賦爲四類：一爲屈原以下二十家，二爲陸賈以下二十一家，三爲孫卿以

下二十五家，四爲雜賦十二家。除陸賈之賦，現已不可考，與雜賦之爲混成或總集而

外，如屈原的賦是文藝家的賦，孫卿的賦是哲學家的賦，但這哲理的賦，傳者很少，結

果惟有那文藝的賦，代有其人，而且甚盛。但如賦家之代表作品，如司馬相如的子虛

上林以下，班固的兩都，張衡的兩京，左思的三都等，關於敘述山川城郭草木鳥獸之

處我們祇看見了一大堆的名詞別無其他好東西簡直是一小本隨憶輒編的動植礦物……字典，還比不上爾雅中的釋山釋水釋草釋木釋虫釋魚釋鳥釋獸釋畜等篇。因為這種的賦，並一點解釋而無之。我們看來，真會頭痛，不能終篇劉勰說：「自宋玉景差夸飾始盛，相如憑風，詭濫愈甚，故上林之館，奔星與宛虹入軒；從禽之盛，飛廉與鷦鷯俱獲。及揚雄甘泉，酌其餘波，語環奇則假珍於玉樹，言峻極則顛墜於鬼神。至東都之比目，西京之海若，驗理則無可驗，窮飾則有未窮。又子雲羽獵，鞭宓妃以饜屈原，張衡羽獵，困元冥於朔野，變彼洛神，既非罔兩，惟此水師，亦非魑魅，而虛用濫形，不其疎乎！此欲夸其威，而飾其事，義睽刺也。至如氣貌山海，體勢宮殿，嗟峨揭業，熠耀焜煌之狀，光采煒燁而欲然，聲貌岌岌，其將動矣，莫不因夸以成狀，沿飾以得奇也。」這種想像誇飾，固未免太遠事實，但文與史異，在史非微不可，而文固無妨離奇，所以由我看來，這還說得過去，惟有事實方面，似乎有所未可，就是左思他也懂得說道：「相如賦上林而引盧橘夏熟，揚雄賦甘泉而陳玉樹青葱，班固賦西都而漢以出比目，張

衡賦西京以游海若假稱珍怪，以爲潤色，若斯之類，匪啻於茲。考之果木則生非其壤，校之神物則出非其所，於詞則易爲藻飾，於義則虛而無徵。

三都賦序

因爲前者既屬於

尙可渺茫固無妨渺茫，後者既屬於出乎事實，自須合事實賦正式成立於荀卿屈原，據張惠言說：自屈原而下，如宋玉、景差、賈誼、司馬相如、揚雄、班固、張衡、王延壽、張融、曹

植、左思、陸機、潘岳、庾信、江淹、鮑照、謝莊諸人，皆互相取法，各有所長。

看七十一家賦鈔

陳鐘凡同

事說：「至左陸以下，漸趨整鍊；江鮑徐庾，益事研華，固已不似古音，尙未至如律體也。

是之謂駢賦。自唐訖宋，以賦造士，創爲律賦，用便程式，新巧以製題，險難以立韻，課以

四聲之切，幅以八韻之凡，起謂之破題，承謂之領接，送迎互換其聲，進退遞新其格。又

有文賦，古文之有韻者是矣。歐蘇多有之。

孫梅四天叢話說

論者謂駢賦尙辭而失於情，故讀

之者無興起之妙趣，不可以言則；文賦尙理而失於辭，故讀之者無詠歌之遺音，不可

以言麗。至律賦則但以音律諧協，對偶精切爲工，而情與詞，皆置勿論也。余謂賦之詞

義相宣，情韻不匿者，前有屈宋，後有賈馬、仲宣、偉長、時逢、壯采、嗣宗、叔夜，每著逸趣，其

他膏腴之詞繁密之制雖尊之爲古，吾不知其尙於駢律者果何如乎？中國韻文通論可見

律賦不如文賦，（文賦應推歐蘇）文賦不如駢賦，（？）（但如庾信之哀江南賦，幾可

謂爲集賦之大成。）而此三者又不如所謂詞人之賦，而詞人之賦又不如所謂詩人

之賦，精神日失，形式日進，一代不如一代，不但賦如此，就是詩亦莫不然。

（D）樂府詩 班固說：「誦其言謂之詩，詠其聲謂之歌。」藝文志 沈約謂：「歌

者樂之始，舞又歌之次。」宋書樂志 古代詩樂合一，後代樂才漸脫離詩而與對立，也同那

詩賦之先合後分差不多。大氏樂府詩——協律之詩——製於漢高，樂府令設於惠

帝，均看吳訥文章辨體樂府署置於武帝。看漢書禮樂記武帝以李延年爲協律都尉，舉司馬相如等，造

爲詩賦，據胡應麟說：「樂府之體古今凡三變，漢魏古詞一變也，唐人絕句一變也，宋

元詞曲一變也，六朝聲偶，變唐之漸乎！詩五季詩餘，變宋之漸乎。」詩這是樂府的流變。

至其種類，則郭茂倩把牠分爲：郊廟歌辭，燕射歌辭，鼓吹歌辭，橫吹歌辭，相和歌辭，清

商曲辭，舞曲歌辭，琴曲歌辭，雜曲歌辭，近代曲辭，雜歌謠辭，新樂府辭等十二類。樂府詩集

馮定遠更把牠的性質較爲簡括的說：「製詩以協於樂一也，采詩入樂二也，古有此曲，倚其聲爲詩三也，自製新曲四也，擬古五也，詠古題六也，並杜陵之新題樂府七也。古樂府無出此者矣。」鍾吟新錄至於樂府的命名，吳訥也略分爲歌行、歌行引、曲吟、辭篇、唱、調、怨、歎等十二類。文章明辨但尙未止於此至於詩與樂府之別，據一般人說：樂府可歌，古詩不能歌（？）樂府多短長句，古詩多五七言；樂府多紀功述事，古詩多言情……但這種分別，多出於勉強，如中國韻文，上自三百篇，下至宋元詞曲，亦多可入樂而歌唱的。可歌者並不止於樂府，此其一。詩經與宋元詞曲，亦多長短句，長短句並不止於樂府，此其二。一切韻文亦有紀功述事，樂府亦有言情，此其三……要就大體而觀，固無妨暫作此言。計樂府詩典正的如唐山夫人安世房中樂等，綺麗的如古辭陌上桑，宋子侯董嬌嬈等，悲慨的如十五從軍征等，勁健的如出關入關出塞入塞等，奧澀的如漢郊祀歌，饒歌等，俚質的如琴瑟引等。陳著中國韻文通論陳鐘凡同事據胡氏詩數而說：「是三言四言五言六言七言雜言五絕起於漢魏，五律起於齊梁，五排七律至唐發生，其說可

信，若詳徵之：兩漢樂府，三言四言居多，魏晉而後，始開唐詩宋詞各體。如魏武之東西門行爲五古，魏文之燕歌行爲七古，曹植之妾薄命爲六言詩，左延年秦女休行爲雜言詩，謝尚大道曲爲五絕，蕭子顯鳥樓曲爲七絕，范雲巫山高爲五律，庾信烏夜啼爲七律，梁武江南弄，沈約六憶詩爲小詞，是樂府者，唐宋詩之淵源也。」

中國韻
文通論

(五)漢魏訖隋唐古詩 大抵篇有定句，句有定字，字有定平仄者，是爲近體詩。其篇、句、字、平仄，一無所限者，爲詩之古體。漢魏以來之詩，或略仿楚詞，或略本詩經，最後始新製五言七言二種古詩。漢後人談到五言古詩，就認爲始創於西漢蘇李，或十九首與枚乘。其實經種種的證明，不但蘇李詩係出於後人擬作，就是十九首，也未必出於西京，西京還屬楚聲或樂府時代。或以爲肇始於東京之民間，十九首非一人所作說較可信；至於正式出現，那就在乎建安初了。後人談到七言古詩，也多同樣的說是託始於大風、柏梁，業經顧炎武詳證其爲後人擬作，曹丕之燕歌行一首，當爲七言古詩所托始。五言盛於建安，下及晉宋，而敝於齊梁陳隋。若七言則至開元，大歷諸家始盛。

章太炎更究其流變之大概道：

三百篇者，四言也。在漢獨有韋孟，已稍淡泊；下逮魏晉，作者抗志欲反古初，其辭安雅，而情弛無節者衆。若束皙之補亡詩，視韋孟猶登天。稽應潘陸亦以楷臚悠悠太上，民之厥初，於皇時晉，受命既固，蓋備下無足觀。非其材劣，固四言之勢盡矣。

漢世郊祀房中之樂有三言，七言者，其辭閎麗詠蕩，不本雅頌，而聲氣若與之呼召。其風獨五言爲善。古者學詩有大司樂，警宗之化；在漢則主情性，往者大風之歌，拔山之曲，高祖項王未嘗習文藝也；然其言爲文儒所不能舉。蘇李之徒，結髮爲諸吏騎士，未便諷誦，詩亦爲天下宗。及陸机鮑照江淹之倫，擬以爲式，終莫能至。由是言之，情性之用長，而問學之助薄也。風與雅頌，所以異者，三義皆因緣經術，旁涉典記，故相如，子雲小學之宗，以其餘緒爲賦。郊祀歌者，頌之流也，通一經之士不能獨知其辭，皆集會五經家相與共講習之。安世房中辭作於唐山夫

人，而其辭亦爾雅。獨風有異，憤懣而不得舒，其辭從之，無取一通之書，數言之訓。及其流風所扇，極乎王粲、曹植、阮籍、左思、劉琨、郭璞諸家，其氣可以抗浮雲，其誠可以比金石。終之上念國政，下悲小己，與十五國風同流，其時未有雅也。謝瞻承其末流，張子房詩本之王風，哀思周道無章，浸淫於大小雅矣。世言江左遺彥，好語玄虛，孫許諸篇，傳者已寡。陶潛皇皇，欲變其奏，其風力終不逮。玄言之殺，語及田舍，田舍之隆，旁及山川雲物，則謝靈運爲之主。然則風雅道變而詩又幾爲賦。顏延之與謝靈運深淺有異，其歸一也。自是至於沈約、丘遲、景物復窮。自梁簡文帝初爲新體，牀第之言，揚於大庭，訖陳隋爲俗。陳子昂、張九齡、李白之倫，又稍稍以建安爲本，白亦下取謝氏，然終弗能遠。至是時五言之勢又盡，杜甫以下，辟旋以入七言。

七言在周世，大招爲其萌芽，漢則柏梁、劉向亦時爲之。然短促未能成體。唐世張之，以爲新曲。自是五言遂無可以觀者。然七言在陳隋，氣亦宣朗，不雜傳記名物。

之言。唐世浸變舊貫，其勢則不可久。哀思主文者，獨杜甫爲可與；韓愈、孟郊則急就章之變也；元稹、白居易則日者瞽師之誦也。自爾千言，七言之數以萬，其可諷誦者幾何？重以近體猖狂，篇句壇委，凌雜史傳，不本情性。蓋詩與議奏異狀，無取數典之言，鍾磬所以起例，雖杜甫猶有媿。訖於宋世，小說雜傳，禪家方技之言，莫不徵引，昔孫許高言莊氏，雜以三世之辭，猶「風騷體盡」，况乎辭言友紀，彌以加厲者哉？國故論衡 明詩篇

章先生除述之外，兼有所評。而吾於此，却也有個感想：吾以爲詩以眞正性情爲主，而以詞章與聲律爲助。詞聲是詩的形式，性情是詩的精神。古代之詩，係公共的，或平民與文人合作的；而後代之詩，則爲文人所包辦，至多也是由文人自代平民說話的。所以古詩不論那一種，多是出於其人心中，結果極爲自然；至於後世，非文人即不能爲詩，爲詩者必屬於文人，文人自己才一個人，如何能去代天下人說盡許多話呢？就使可以代，也只可以代同他自己性情相近的一小部之人。要而言之，古代雜色。

人之詩，是真詩；後代清一色的文人詩，是代詩。比方古詩香豔，也有其香豔的真情，慷慨也有其慷慨的自然……如劉邦項羽之流，懂得什麼文學？而其大風拔山等歌，則自然極了！他如北朝的木蘭詩，反勝於文學極盛的南朝；武人的楊素詩，反勝於隋代一般文學家；即若詩三百篇，亦多採自當時各國民間的，並非出於幾個文人之手……至於後代出自文人之詩，好比大奸之人，偏要做起大忠之詩；兒女之性，偏要做起英雄之歌；淫鬼偏要說道學話，滑頭偏要作信直言……結果弄到都不像，這就是「非真情」不自然」的大毛病了！如能照各人的情性，只就那一部分直寫出來，那就奸詩也有奸詩的可觀，何必一定要做忠詩？如戴假面具的忠詩，反萬不及那出自本性的奸詩。兒女也有兒女的好處，何必一定要像英雄？如戴假面具的英雄，反萬不如那出自本性的兒女。真正的淫鬼，也強於虛偽的道學；真正的滑頭，也勝於虛偽的信直……古詩出乎本性，真情；後代文人之詩，多在詞章聲律，這就是古代勝於近今，近今不如古代的地方。

(下)唐宋近體詩 近體詩約有兩種：一爲五七律，一爲五七絕。錢木庵說：「律

詩始於初唐，至沈宋而其格始備。律者，六律也，謂其聲之協律也，如用兵之紀律，用刑之法律，嚴不可犯也。齊梁體二句一聯，四句一絕，律詩因之，加以平仄相儷，用韻必雙，不用單韻。」唐音 審體這是律詩。至於絕句，呢？絕句猶言截句，亦名斷句。南史宋晉熙王昶奔魏在道慷慨爲斷句詩

大抵濫觴於漢魏，歷六代到隋唐而大成。七絕較後於五絕。至或以絕句係出於截律詩，其說至爲迂拘，未可憑信。除律絕二體外，尙可附述者，就是所謂排律。陳懋仁說：

排律因於顏延之謝瞻諸人，唐興始爲專體，王阮亭答古夫于亭詩問則謂「唐人省試皆用排律，本只六韻而止；至杜始爲長律，中唐元白又蔓延至百韻，非古也。其法則

「首尾開闔，波瀾頓挫」八字。約略言之，七言排律，唐人作者工少，近唯見彭義門賦至百韻。續文章緣起按近體詩之聲律，略本於沈約之八病說。見魏慶之詩人玉屑王世貞已駁其

沈說——不當。見藝苑卮言由沈約歷徐陵庾信，至唐沈佺期宋之間，五七言律八句之程式遂定。至於只有四句者，卽世所謂五七言絕句。至唐詩的派別，或就有唐一代

分爲初、盛、中、晚四期。明高棟唐代詩家，多難枚舉，舉其著者，如：初唐之王勃、楊炯、盧照鄰

駱賓王，所謂四傑沈佺期，宋之問，陳子昂，張九齡，……盛唐之杜甫，李白，前名詩聖王維，李

頎，高適，岑參，時稱四子……中唐之大歷十子，盧綸吉中孚韓翃錢起司空曙苗發崔峒耿漳夏侯審李端須分別觀之韋應物，柳

宗元，並稱韋柳儲光羲，孟郊，賈島，元稹，白居易，李賀，盧仝，劉叉，張籍，王建，……晚唐之李商

隱，溫庭筠，段成式，所謂三十六體……等。近體詩以唐代爲最盛，次爲宋代，以蘇軾，黃庭堅，陸

游等爲首。

(G) 唐五代宋詞 說文釋「詞」爲「意內言外」後人以調有定格，句有定

言，韻有定聲之文爲詞。陳著中國韻文通論其長短句過於詩經，然詩隨便而詞一定其聲調過於唐詩，按譜

填韻文中之最精細最拘守最艱難者，究無以過於這種的詞。大氏從詩三百篇而漢

魏樂府，而唐絕句，以至於詞，各有其流變之關係。詞始於唐，歷五代，盛於宋。詞體計有

散詞，聯章詞，大遍，成套詞，雜劇詞等體。任訥詞典研究法據張炎說：「自隋唐以來，聲詩間爲

長短句，至唐人則有尊前花間集，訖於崇甯立大晟府，命周美成諸人討論古音，審定

古調淪落之後，少得存者。由是八十四調之聲稍傳，而美成諸人又復增慢曲，引近，或移宮換羽，爲三犯四犯之曲，按同律爲之，其曲遂繁。原詞張惠言說：「自唐之詞人李白爲首，其後韋應物，王建，韓翃，白居易，劉禹錫，皇甫湜，司空圖，韓偓並有述造，而溫庭筠最高，其言深美閎約。五代之際，孟氏李氏，君臣爲諛，競作新調，詞之雜流，由此起矣。至其工者，往往絕倫，亦如齊梁五言，依託魏晉，近古然也。宋之詞家，號爲極盛，然張先，蘇軾，秦觀，周邦彥，辛棄疾，姜夔，王沂孫，張炎，淵淵乎文有其質焉。其盪而不反，傲而不理，枝而不物，柳永，黃庭堅，劉過，吳文英之倫，亦各引一端，以取重於當世。而前數子者，又不免有一時放浪通脫之言出於其間，後進彌以馳逐，不務原其指意，破折乖刺，攘亂而不可紀，故自宋之亡而正聲絕，元之末而規矩墜，以至於今四百餘年，作者十數，諒其所是，互有繁變，皆可謂安蔽乖方，迷不知門戶者也。」詞選序大氏詞在唐推李白，溫庭筠等，於五代多在西蜀南唐，尤以韋莊馮延巳，李璟李後主等爲最優，其在北宋，推晏殊父子，歐陽修，柳永，張先，蘇軾，賀鑄，秦觀，黃庭堅，周邦彥等，南宋則以辛棄疾，姜

夔，史達祖，吳文英，周密，張炎，王沂孫等爲大家。大家中尤以李煜，蘇辛，周姜等爲首。

(五) 金元以來南北曲 元人參合宋金兩代之歌曲，用一定之體段與曲度，以

成一種獨立之文體，這便是所謂曲了。王世貞說：「曲者詞之變，自金元入中國，所用

胡樂，嘈雜淒緊，綉急之間，詞不能按，乃更爲新聲以媚之。」藝苑 劉熙載說：「曲之

名古矣，近世所謂曲者，乃金元之北曲，及後復溢爲南曲者也。未有曲時，詞卽是曲。」

藝苑 大氏由宋雜劇詞，實殿金院本，而成元雜劇。至曲之大體，不外小合，套數，雜劇，傳奇

概傳奇之名作始於宋後人用指明 數事。曲有南北二派之別，北曲推關漢卿，王實甫，白樸，馬致

遠，鄭光祖，宮天挺，喬吉甫，張可久，沈和等人，而尤以喜豪放之關卿，工鍛鍊之仁甫，尚

輕俊之東籬三家爲最著。見吳梅詞餘講義 而自明以來則以關白馬鄭 次序依王國維宋元戲曲史改 並稱，如

鄭氏，王國維也有評道：「鄭德輝清麗竿綿，自成馨逸。」又以關爲元人第一，其餘三

者均不失爲第一流，此外惟宮大用，獨樹一幟，其說另詳于前。至於南曲，出於宣和之

後，南渡之際，謂之溫州雜劇。祝允明猥談 發現於金元兩代，盛行於元明之際，終至取北曲

而代之，至明中葉，又流而爲崑曲。兩村曲話說：「北曲不諧於南而始有南曲，南曲則大備於明，明時雖有南曲，祇用絃索官腔，至嘉隆間，崑山有魏良輔者，乃漸改舊習，始備衆樂器，而劇場大成，至今遵之，所謂南曲，卽崑曲也。」南曲在元惟作琵琶記之高，明其餘殆不足道。此後有王九思，梁辰魚，湯祖顯，沈璟，李開先，鄭若庸，徐渭，阮大鍼等，在清有吳偉業，李玉，尤侗，李漁，洪昇，孔尚任等。

第二段六代駢體明清八股 談到這駢文，我以爲不但羣經諸子，如易傳老子

莊子等書皆駢散半，或駢多於散，及一般人所共認韓非子的內外儲說爲後代聯珠之祖，揚雄班固陸機等皆有所作就是其餘的經子書中，也往往可以看出很多的駢句來。厥後如戰

國策秦李斯及西漢淮南子賈誼如過秦論等篇司馬相如揚雄等所爲文，已大多數屬於排

偶，而西漢末的王褒，更承司馬之流波，開東京一派，骨力衰而詞采勝。邵評但在東漢還

覺可以到三國，以至六朝，竟遂達到成熟時期了。——前此排偶還是長對長，短對

短，句句平行，嚴中還帶了一點寬，到了六朝，甚至進而成了一种嚴中之嚴的駢偶中

之四六體了。——自是而後，各代遂以駢文與散文並行。蓋從先秦到漢代的文，是駢散混而不分的；到了八代，竟駢文完成，而散文絕迹，是爲駢勝散時代。——各代文體，從未有如六朝上起魏晉下至隋唐初那樣清一色爲駢體的。比方唐宋以散文名，然而同時仍有一派駢文盛行着，而西漢以前則爲駢散合一的。——但是盛極弊出，弊出衰至，唐宋人於是特反而力倡散文，終之散爲正統，駢成偏安。自是而後，駢散遂分而不混了。我認駢文不是純文，而爲詩賦化的一種文。他是專門研究詞章和聲律的；其中佳者，於二者外，兼能以性情勝。若在前此之文，雖也有以性情勝的，但總未有如駢文的那樣工於詞章和聲律的。駢文歷時很久，長者最多，自東漢或魏晉，到六朝，訖唐初，大概都是駢文最盛行的時代。其較顯明的人物，自晉陸機到集駢文大成的徐陵、庾信，訖唐初四傑和陸摯、李商隱，下至清汪中這幾個人，都可推作駢文的代表人物；而庾信，尤以第一稱。

至於那種與駢體同爲「形式文」的八股，歐陽溥存說：「列朝舉子業，本不足

預於文學，惟八股文肇端於宋人經義，施行至清末乃廢，數百年中，普及方夏，言歷史者不容不一及之也。八股文明人爲之最工，幾如唐人之詩，元人之曲，其高者恆根據經史，胎息於古文，然爲之既久，更治古文，則每爲所累，不能振拔。中國文學史綱明代工此體者，有王鏊、唐順之、歸有光、胡有信、金聲、黃淳耀諸人。按在「文」中，計有二種，最爲拘限，一種在乎句，卽所謂駢體，尤其是裏面的四六那一部分。其餘一種，則在乎段，卽這裏所說的八股。四六句，八段篇，皆以形式爲重，究竟無甚價值。

第三段唐宋元明清小說 上述駢體八股的應列入於此「文學的文學」中，

大概多以形式而論，此外還有一種多就內容而論，夠得上列入於此「文學的文學」中的，這是什麼？就是小說一門了。小說大概理想多於事實，愛情重於道德。前者有關於歷史，參看漢書藝文志小說家不過却大半是理想的歷史，而非事實的歷史，所以理想的竟屬小說，事實的竟名史學。換言之，則小說爲理想的歷史，歷史爲事實的小說。（由此以觀是一部分近哲學，故漢志列小說爲十家之一。但小說便談消遣哲學精思解決，

究竟有別。再換言之，歷史爲大的正的小說，小說爲小的偏的歷史。後者，其一部分每與世俗的道德適成相反，所以講哲學（或禮教者，俗以爲正經，而以小說爲消遣，甚至加以痛斥，但所謂道德多是虛偽勉強乾燥……的，而所謂性情却較真實自然趣味……）所以道德倡導於上，而小說仍盛行於下。其另一部分，則可以廣見聞，資諷諭，進而設因果，示勸戒，其有益於社會，幾可等於諸子。仍參看漢書藝文志小說由上述看來，小說一部——似子，非子，而子，似史，非史，而史——至少也有關於史學，哲學，政治宗教等等文學各方面，要以文學爲主，而以史哲學爲輔。

考小說的起原，應該早在太古，後來如春秋戰國的諸子中，猶可想見其二；不過小說二字，到漢書藝文志才特提出來，而以漢武時方士虞初的周說——應劭說「其書以周書爲本」——爲專書之正式出現者。漢書藝文志，尚有所謂黃帝說，務成子假託者。張衡賦也說：「小說九百，本自虞初。」自是而後，代有作者，或說在唐以前，只有類似小說的作品，到了唐代，才略具小說的規模。胡應麟說：「變異談盛行六朝，然多

是傳錄舛訛，未必盡幻設語。至唐入乃作意好奇，假小說以寄筆端。世人鄙視小說，以爲不比那正經的古文，所以號爲傳奇。然其影響於後世很大，如元明人便多本其事以作劇曲。唐代傳奇小說如陳鴻的長恨歌傳，韓偓的迷樓記一類是屬於別傳的；如楊巨源的紅線傳，薛調的劉無雙傳，張悅的虬髯客傳一類是屬於劍俠的；如元稹的會真記，蔣防的霍小玉傳一類，是屬於艷情的；如李公佐的南柯記一類，是屬於神怪的。此外如韓柳文集中，也有詼諧傳說之作。到了宋代，平話小說——亦即所謂章回小說——遂代傳奇小說而興，明郎瑛說：「小說起宋仁宗，蓋時太平盛久，國家閑暇，日欲進一奇怪之事以娛之，故小說得勝頭迴之後，即云話說趙宋某年。」七修類稿耐得翁說：「說話有四家，一曰小說，謂之銀字兒，如煙粉靈怪傳奇，說公案，皆是搏拳，提刀，趕棒及發跡變態之事。說鐵騎兒，謂士馬金鼓之事。說經，謂演說佛書，說參謂參禪。說史，謂說前代興廢戰爭之事。」古杭夢游錄。並參看五元老東京夢華錄，吳自牧夢梁錄等。但宋人平話，很少傳下來，現在只有殘本的五代史平話，通俗小說，與大唐三藏法師取經記，大宋宣和遺事等

書從元末到清，爲小說最進化與盛行的期間。其代表作品，計關於講史的有元明（？）施耐菴（？）的水滸傳，明羅貫中（？）清毛宗崗的三國志演義，清陳忱的水滸後傳等；神怪有明吳承恩的西遊記，無名氏的封神傳等；人情有無名氏的金瓶梅，清曹雪芹（？）的紅樓夢 亦名石頭記等等；擬古有明清人（？）的今古奇觀，清蒲松齡的聊齋志異等；諷刺有清吳敬梓的儒林外史，劉鶚的老殘遊記等；炫才有清李汝珍的鏡花緣，文康的兒女英雄傳等；俠義有經俞樾修改的三俠五義 俞樾改其名。爲七俠五義等。 小 說到明末葉，李卓吾之流，已于平話綴以評論；清初金聖歎 本姓張，名采，明亡後改姓金，名明，字聖歎。 更 創 評 論 新 體，曾說：「天下才子書有六：一莊子，二離騷，三史記，四杜詩，五水滸，六西廂記。」甚至認水滸勝史記。因爲各著名小說評論。或稱小說中的水滸傳，三國志演義，西遊記，金瓶梅爲四大奇書。而後來的紅樓夢一書，不但爲清代章回小說中第一，就是前此小說也少可與爲此者。

這節「文學的文學」業已講畢，而最後請一附告。吾有個希望：就是一般學者，

如有志，可略仿焦循的意，和陳鐘凡的書。這就是彼名爲「中國韻文」我加以擴大而名爲「文學的文學」的，而去分作如上頭吾所說的「史學的文學」，「哲學的文學」，「小學的文學」等部專書。現在還沒有有人見到這一點，吾想如果分作起來，一定是很有可觀的。至於糊裏糊塗而作起一部中國文學史者，現在多得很呢，究竟沒有多大價值。

第六章 文評——關於文的駢散雅俗深淺樸美等問題

第一節駢散問題 清阮元因見孔子的文言多駢而又用韻，便說：文要以駢儷協韻爲主。不然，則只可說做「直言之言」與「論難之語」，而不是「言之有文」與孔子之所謂文了。這種論調，固極不通；但亦有可取處。吾便以爲經史子集就文事說，都可以叫做文；章太炎亦願同意而四部中之集部，尤爲文中之最純者；至於集部中的詩詞歌賦及駢儷等類，更是純中之純。參看上節文學的文學以文學眼光去觀察，文中誠以駢儷

協韻之一部分爲最重要。至阮氏的不通處，只在乎不承認其他爲文一點吧了。駢體至於六朝太盛行了；於是唐宋人便反而有散體復興之大運動，至不以駢體爲古文辭。其悖謬正和阮氏的論調相等。章太炎說得好：「古者簡帛重煩，多取記憶，故或用韻文，或用駢語，爲其音節諧熟，易於口記，不煩記載也。戰國縱橫之士，抵掌搖唇，亦多疊句，是則駢偶之體，適可稱職……蓋自梁李韓柳獨孤皇甫呂李來，張之輩，競爲散體，而自美其名曰古文辭，將使駢儷諸家，不登文苑，此固持論偏頗，不爲典要。今者務反其說，亦與成論甘忌辛之見，此亡是公之所笑也。」吾亦以爲凡文應散就散，應駢就駢，多駢一點如易傳老子莊子，下至賈誼揚雄等西漢人所作固無妨；至若六朝人之太過，那就不太好了。所謂：「文多拘忌，傷其真美。」多散一點如史記固無妨；至若後世之淺學，（？）定要標榜其「不講對仗」主義，也就不太好了。爲什麼呢？我們試看大至天地間的萬物，近至一身中的器官，都是有奇有偶的，並沒有一種全奇而無對，或全對而無奇的。這種天生自然的兼有奇偶，就好比是剛才所論文中駢散的應

該並行了。文的絕對通篇駢或散的，在一般古文中，實在爲數不多，惟史記和六代四六文較近些吧了，也令人討厭，覺得無甚意味！

第二節樸美問題 駢體韻文，在文學中，最爲特色，吾剛才已經講過了。但不要誤會，這並非吾所主張的；因爲中國文學中的文方面有六朝式的四六駢文，正同詩方面有唐朝式的五七律詩一樣。六朝的駢文，唐代的律詩，在中國詩文上觀之，固當引爲特色，但已未免過於拘守，致失其自然了。故吾也很不贊成他。

惟若章太炎本其小學或樸學，或史學之眼光，去觀察文學，因極力主張文以樸實爲最上，如他說：「以典章科之書志，學說科之疏證，施之於一切文辭，除小說外，凡敘事者尙其直敘，不尙其比况；若云「血流標杆」或云「積戈甲與熊耳山齊」其文雖工，而爲個規改錯矣。凡議論者，尙其明示，而不尙其代名；若云「顏淵雖篤學，附驥尾而行益顯」或云「足歷王庭，垂餌虎口」其文雖工，而爲雕刻曼辭矣。乃若疊韻雙聲，連字連義，用爲形容者，惟於韻文爲宜；無韻之文，亦非所適。」文字論略 又說：「文字

本以代言，其用則有獨至。凡無句讀文，皆文字所專屬者也，以是爲主，故論文學者不得以與會神旨爲上……知文辭始於表譜簿錄，則修辭立誠其首也。」又再說道：「故論文學者，不得以感情爲主。」均同章氏的論調，固極精當，但亦未免把一切文學太樸學化了！吾以爲文章方面之形容，亦猶思想方面之理想；其主張文章要樸誠，修亦猶思想要重事實一樣。思想雖貴，現在的事實，但對於未來的理想，却也不可立其少。亦猶文章雖貴，樸誠，但於情感，却亦當並重。惟有史書方面，應如太炎所言，至於感情，文文的妙處，即在平能形容吾恐章氏論調的流弊，將有把漢賦，六朝駢文等類，盡行廢用的一日；結果惟有簿記式的文章，可以大出風頭，然而情感美文，果真無存在的價值麼？日本兒島獻吉那支那文學史綱裏說得好：「試觀郭璞江賦，通篇文字中，……滿目滔滔，長江萬里，流三江，注五湖之象，洋溢於紙上。更觀司馬相如之……上林賦……一篇，文字全體生動，善寫高山絕峯，峻極於天之雄勢，易使人想見鳥飛天，魚躍淵之活境，皆極文字之構造，含有圖畫性質之所致。想見上古帝王之於鼎彝

銘刻，雖曰道德上之鑑戒，抑亦藉此圖畫的文字，爲美術之模範也歟？」又邵祖平的文字學概說裏更「以爲假借非僅適用於文字，且常應用於文學，如賈誼陳政事疏曰：古者大臣有坐不廉而廢者，不謂不廉；曰簠簋不飾，坐污穢淫亂男女亡別者，不曰污穢；曰帷簿不修，坐罷軟不勝任者，不謂罷軟；曰下官不職，此皆中國文學假借狀況之妙用也……進而言之，王摩詰詩中有畫，畫中有詩；韓昌黎以文爲詩，杜工部以詩爲文，何莫非假借之廣用乎？」卽若太炎間亦不能完全否認地說：「惟相如大人賦，漢武讀之飄飄有陵雲氣，游天地間意，此自憑虛構造之作。」文學論略吾以爲就是史記的所以會比他史好處，亦多在乎形容得很像。又如柳宗元的遊記，其所以會比人家強，亦莫非長於描寫。由此可知文學也有美的價值，不能一意尙樸，如一意尙樸，那麼文學就去美術或藝術很遠了！

第三節雅俗問題 康有爲說：「比歲舉國文章，背經舍史，穢語鄙詞，雜沓紙上，視之則刺吾目，引之則汚吾筆……若其句不成章，語不成詞，是謂俚語，豈曰成文……」

……豈知進化之理？……當使升鄙言以歸於雅音，豈可去雅言而從於俚語？……是謂退化。……推其所原，皆自東文來也。蓋日本文法長累過甚，彼以舊俗，既牽漢文，又加英文法，不得不然。我國數千年之文章，……萬國罕比其美，豈可自舍之。且以讀東書，學東文之故，乃並其不雅之名詞而皆師學之，於是手段，手續，取締，打擊之名，在日人以為俗語者，在吾國則以為雅文，至命令皆用之矣。其他若崇拜，社會，價值，絕對，唯一，要素，經濟，人格，談判，運動，雙方之字，連章滿目，皆與吾中國訓話不通曉。……按前之文史，則不通，垂後之文史，則不為爾雅，今之時流，豈不知日本文字皆出自中國，乃俯而師日本之俚語，何無恥也？……十年以來，真吾國文學之大厄也。」中國 顛危 誤在全法歐美 而畫素國粹說我認這不過是那不通進化之理的守舊者，發發牢騷吧！其實由我看來，半點奇怪也沒有。康氏謂文中不應該用「俗語」麼？如「若以此說往」的「說往」，與今白話說「若就此看來」同。與「道在矢溺」的「矢溺」，真是淺俗極了；而墨莊書中用之。他如「纔」「便」等字，當是俗語或白話，然「纔十八年耳」之語，見於韓愈論佛骨

表「便作佳士」之言，見於李白上韓荊州書（陶淵明之文亦常用便字）康氏謂文中不應該用異國之語言麼？如「穀於菟」、「夥頤」見於左傳，史記。因為古人以中國為天下，以各省為列國，其各省的方言，猶今世異國之俗語，如詩經便是各國的俗語，（楚詞更多用楚語）如方言便是各國的土話，他如夷語漢譯，也往往見於史漢以下諸史。至若宋儒雜佛語印的「虛靈不昧」，「明性復初」，「常惺惺」與用白話的「工夫」，「東西」，「這箇模樣」等類，更不用說了。康氏為什麼單譏今世而不少去罵古人呢？若使古人當做文著書時，也存有康氏「按前之文史則不相通」的一個觀念，則在今日還有漢宋人的文辭麼？然而漢宋人的文辭，其在今日却偏偏反可證明康氏所說「垂後之文史則不為爾雅」的不確。康氏將奈之何？如今世古文家如章太炎的文章中，亦常常雜佛經的名詞；與一般新文人引用譯自東西洋的新名詞無異。

第四節深淺

簡繁在內 問題

章太炎雖曾罵道：「庸妄賓僚，謬施塗墍，案一事也不

云「纖悉畢呈」而云「水落石出」排一難也，不云「禍胎可絕」而云「釜底抽

「薪」表象既多，鄙倍斯甚。正名

雜義

但他在那訂文篇中，却有句說：「後之林蒸，知孟進

者，必修述文字。」以「孟晉」代求進步，還可勉強說去；至於「林蒸」二字，那就比

「水落石出」，「釜底抽薪」更不通了。胡適其自相矛盾，可以不必再說了。若問章氏爲

什麼要以深字代淺字呢？他的理由是：「六書本義，廢置已夙，經籍仍用，通借爲多，舍

借用真，茲爲復始。」同上這固很有道理，亦今切要之圖；但就進化史上觀之，却適得其

反：如那部尙書爲最古之文字，在漢代的司馬遷，如也有章氏以深代淺的做文念頭，

那麼史記就要比尙書的文章更古了；可是史遷不但不如此，並且不照尙書的原文，

而竟反拿今文淺字去代古文深字。吾們試把尙書同史記的堯舜夏商的本紀對

照一下，便可知道了。文字學中有一段可供參看所以我們可以說：尙書是最古代的白話，到了漢代，

因有新白話出現，於是尙書就成古文了。史記是漢代的白話，到了現在，因有更新的

白話出現，於是史記就成中古文了。——以淺釋深如史記對尙書，以繁釋簡如左傳

對春秋——又如宋人白話，到了今日，或比文言還難懂。就此看來，是有用白話去翻譯古文的，而沒有用深

字。去。代。表。淺。字。的。章。氏。爲。什。麼。不。懂。進。化。公。例，以。致。如。此。顛。倒。呢？聽。說。章。氏。有。個。來。自。王。闈。運。的。做。古。雅。文。章。的。好。法。子，就。是。先。把。意。思。寫。成。平。常。的。文。章，然。後。再。把。虛。字。儘。量。刪。去，既。沒。有。虛。字，自。然。就。很。古。雅。了！好。了。我。們。試。把。那。史。記。漢。書。來。比。較。一。下。吧。史。記。是。最。常。用。虛。字。的，而。漢。書。是。專。門。要。刪。去。虛。字。的。史。記。的。文。看。來。很。粗。俗。隨。便。而。又。繁。重，但。却。非。常。活。潑；至。於。漢。書。的。文。雖。很。謹。嚴。簡。單。古。雅，但。却。死。板。板。的。文。中。的。有。虛。字，好。比。人。身。上。的。有。眼。眉。頭。髮。等。點。綴。品。去。了。虛。字，就。好。像。一。身。單。有。一。把。骨。頭，或。光。光。的。一。重。皮。包。着。一。塊。肉。了，多。麼。難。看。呀！據。馬。建。忠。考：「秦。漢。文。虛。字。最。少。者，莫。若。漢。書；漢。書。諸。篇。記。事。最。長。者，莫。若。霍。光。傳。傳。文。約。六。千，所。用「之」字。間。於。兩。名。者。共。計。十。二。」文。通。介。字。如。必。視。虛。字。的。有。無。多。少。而。斷。定。其。爲。古。雅。與。淺。俗，那。就。是。以。班。固。的。漢。書。強。於。司。馬。遷。的。史。記。很。多。了！果。真。有。這。個。道。理。麼？在。事。實。上，反。以。多。虛。字。的。史。記。勝。於。少。虛。字。的。漢。書。我。可。另。舉。一。例。以。明。之。相。傳。歐。陽。修。作。畫。錦。堂。記。成，就。寫。給。韓。琦，忽。又。叫。人。取。回，謂。將。改。削，韓。氏。子。弟。陰。誌。之，越。日。改。本。至，則。全。文。無。所。竄。易，只。起。筆「

仕官至將相，富貴歸故鄉。」二句加兩「而」字，而爲「仕官而至將相，富貴而歸故鄉。」這不是增虛字的好處之又一明證麼？章氏爲什麼反要專門去刪虛字呢？又如史記淮陰侯列傳的「淮陰少年辱信云：若雖長大，中情怯耳。」這是多麼顯明，而且有精神氣，到了班固之手，只因要簡古的原故，而竟刪去「若」字，爲「雖長大，中情怯耳。」觀其文義，就較晦了，這已詳在文法學中。這就是喜歡簡古的毛病。史記還有很繁重的：例如秦本紀裏的「愈益」尚猶，歷書裏的「始初」仍再，齊與陳杞三世家裏的「後苗裔」等類，甚如平準書裏說：「民則人給家足，都鄙廩庾皆滿，而府庫餘貨財；京師之錢累巨萬，貫朽而不可校；太倉之粟，陳陳相因，充溢露積於外，至腐敗不可食。」這一段和賈誼的過秦論裏：「有席卷天下，包舉宇內，囊括四海之志，並吞八荒之心」那四句，初看其堆疊冗煩，固似乎可取而大改之；其實此等不事琢鏤的文，史記如此，賈文未然不但不足爲病，且轉可見其氣勢之盛大，難道嚴謹簡古如尚書春秋漢書，下至諸樸學家的文集裏，也可以找出這樣的文章麼？可惜這位最後的樸學大家，中

毒太深，以致如入庖廚之肆，久而不聞其臭了。但如胡適之所提出的「不用典，不用陳套語」實在也未免太淺白（？）即若漢賦，六朝駢文，也似乎太浮泛。一個太過，一個不及，厥失惟均，不可不察。由此看來，還是韓愈說得好。他說：「問曰文宜易宜難，必謹對曰：無難易，惟其是而已矣。非固開其爲此，而禁其爲彼也。」答劉正夫書 李翱亦說：「天下之語文章，其愛難者則曰文章宜深而不當易，其愛易者則曰文章宜通不當難，此皆偏滯，而下流未悉文章之所主也。」書曰：「朕聖讀說殄行震朕師。」詩曰：「菀彼柔桑，其下侯甸。」此非易也。書曰：「允恭克讓，光被四表格於上下。」詩曰：「十畝之間兮桑者閑閑兮，」此非難也。」

第五節文的代表 如右分述，總而評之：梁任公說得好：「至於古文，本不必別學；吾輩總須讀周秦諸子，左傳國策四史通鑑，及其關於思想，關於記載之著作，苟能多讀，自能屬文，何必格外標舉一種，名曰古文耶？」國學入門書要目及其讀法中之韻文書類附語 這是說諸子諸史，雖不是專爲文而作，實則其文反勝於專以文鳴之文集。據吾看來，子史爲文學。

之最上品，而莊子史記之文，尤爲子史中之第一流。因爲蒙莊的思想達觀，而史遷的見識超俗，至如荀子等儒家，則不免乎拘守，而漢書等史書，亦終歸於穩健。莊子天下篇說：「芴莫無形，變化无常，死與生與！天地並與！神明往與！芒乎何之？忽乎何適？萬物畢羅，莫足以歸，古之道術有在於是者，莊周聞其風而悅之，以謬悠之說，荒唐之言，无端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觴見之也。以天下爲沈濁，不可與莊語，以卮言爲曼衍，以重言爲真，以寓言爲廣，獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物，不謹是非，以與世俗處，其書雖瓌璋而連犴无傷也，其辭雖參差而淑詭可觀，彼其充實不可以已，上與造物者遊，而下與外生死無終始者爲友，其於本也宏大而辟，深閎而肆，其於宗也可謂稠適而上遂矣。雖然，其應於化，而觸於物也，其理不竭，其來不脫，芒乎昧乎！未之盡者。」極其變化，不可捉摸，這就是莊子的文章和思想，如沒有其思想，也一定無從做成那種的文章。至於荀子，便不然了，其譏莊子道：「莊子蔽於天而不知人。」史記荀子列傳裏也說：「荀卿嫉……鄙儒小拘如莊周等，又滑稽亂俗。」殊不知荀子輩的儒

家，却反而「不知天」，「大道學」了。莊之豪放，荀之拘執，莊子思想文章都半點拘也沒有皆可於上文

想見之。至於史記和漢書，亦同莊子和荀子一樣。班固的司馬遷傳贊說：「至於采經

撫傳，分散數家之事，甚多疏略，按如其述與儒道爲三的墨子止於二十四字實未免太略或有抵牾，亦其涉獵者廣博，

貫穿經傳，馳騁古今，上下數千年間，斯以勒矣。又其是非，頗謬於聖人，論大道則先黃

老而後六經，按此說不對，另詳於史學中。序遊俠則退處士而進姦雄，述貨殖則崇勢利而羞賤貧，

此其所蔽也。」馬班相反，後人稱爲班馬，論年代與學問皆不合。可見於此。又如刺客，滑稽，日者，龜策等類，

在一般見識平凡的史家觀之，自然認爲毫無價值；而史遷却特爲之立傳。又如陳勝

項羽之流，皆爲一般人所下；而史遷則進之於世家，或再進而爲本紀。漢書並以王莽爲傳這是

何等的眼光！由上述看來，可知史遷是個創作的史家，至自班固以下，則止於守成而

已。很隨便。放縱，好的非常好，不好的非常不好。（？）是史遷，很謹嚴，艱澀，無所謂大

好，無所謂大不好，是班固。這兩個人的史識如此，而其史文亦莫非如此。如拿唐朝詩

文專家來比這兩個個人，則史遷如詩中的李白與文中的韓愈，班固如詩中的杜甫，但

詩質高尚

與文中的柳宗元，史漢李杜韓柳，實在有點相似處。要之，莊子史記皆文奇而氣雄，惟在形式方面，莊較喜駢而史極喜散，與性質方面，史在寫實，而莊在理論。

點不同罷了。此外文駢而氣雄者，有李斯的諫逐客書，與賈誼的過秦論，及屈原揚雄

揚有時遇於雕琢

之作品，與戰國策等，至若六朝式的駢體文，那就奄奄無生氣了。其文散而

氣雄者，如韓愈之文，然比之史記，則較駢一點。至一般淺學所作半句偶也，沒有的時

文，那就無須道及了。若論剛才所說的韓文，其在形式上似可居於莊史之中間，然莊

長於論理，史長於寫實，若韓文却無此二者為其目的，而竟不過為作文而作文，不免

言之無物。但其在純文藝的文集中，韓文固不失為第一流。何孟春說：「今古文章擅

奇者六家：左氏之文以葩而奇，莊生之文以玄而奇，屈原之文以幽而奇，戰國策之文

以雄而奇，太史公之文以憤而奇，班孟堅之文以整而奇。」姜南說：「文章自六經語

孟之外，按六經語孟，毫無系統，論文未必最佳。惟莊周屈原左氏司馬遷最著。後之學者，言理者宗周，言

情者宗原，言事者宗左氏司馬遷。周出於易，原出於詩，左氏司馬遷出於尚書春秋。」

像這一說，由大體上觀之，還覺得不錯。他如羅大經說：「莊子之文，以無爲有，戰國之文，爲氣習所使，縱橫跌宕，奇氣逼人；却以曲作直。」楊士奇說：「南華經還是一等戰國文字，非是他自立一等主意。」按二說都很是。吾以爲文的有氣勢，好比人的有精神，一樣故以文而論，莊子爲諸子中第一，史記與諸史中第一，韓文爲諸集中第一，這二部書，是吾少時研究古文所最喜歡讀的，故敢鄭重介紹之於此。最後請並把三書最好的篇目，略舉於左：

(1) 子文——莊子

逍遙遊 駢拇 馬蹄 胠篋

胡適譏後三篇爲淺薄僞作，關於僞作部分，唐鉞之楊朱考一文中，已略言其不確，况吾係論其文章，卽眞僞作，亦無關係。至於淺薄二字，吾誠不知其何所根據。莊子書中，佳文甚多，正因其多，故少舉出，如有時間，由內而外，由外而雜，幾盡可讀。

(2) 史文——史記

項羽本紀

封禪書

平準書

伯夷列傳

管晏列傳去

遊俠

列傳

貨殖列傳

屈原列傳

去

史記之文，佳者亦多，右舉數篇，乃最著者。貨殖游俠，伯夷屈原，尤中之尤，尤應玩索。

(3) 集文——韓文

原道

張中丞傳後敘

論迎佛骨表

應科目時與韋舍人書

答

崔立之書

與孟簡尚書書

答李翊書

答劉正夫書

送李愿歸

盤谷序

送孟東野序

圻者王承福傳

平淮西碑

柳子厚墓

誌銘

進學解

祭十二郎文

祭鱸魚文

其中尤以祭十二郎，柳子厚墓誌，惟銘不佳與孟簡書，平淮西碑等篇為最佳。

第七節

詩評——關於詩的白話古今等問題

於文方面，因曾專攻，頗敢自信，故詳言之；至詩方面，雖亦曾學，時有所作，但無把握，不甚敢評。要在諸韻文中，應以詩經楚詞爲第一；至於漢賦，已比不上楚詞了；至於唐詩，更不及詩經了。賦的失處業已另詳古詩所押尾韻既極寬，而每句的字數短長又不限，其在句中更沒有什麼平仄的分別。後來到了漢朝的五言古出現，於是詩的字數，就加以限定了；但尙未有平仄。到了唐代不但七言句中的二四六，就是一三五也有平仄格式的規定了；看何氏然燈紀聞，王氏薑齋詩話。其在五言，也非嚴辨不可；始於沈約論聲律所謂「篇中鍊句，句中鍊字」薛雪一，差一點就見譏爲不通。所以一般識者，見到這裏，便否定詩至唐而極盛之說，反而說出「詩至唐而極衰」的話來了。詩中的唐五七言詩，正同文中的六朝四六駢體文一樣。胡適之說「文當廢駢，詩當廢律。」他如五代到南宋的詞，也可以算做再好沒有了；但也何嘗非如唐詩那樣的填入於一定的格式中呢？其實詞比詩還拘守謹嚴得多。唐爲填詩，宋爲填詞。由此看來，最古的詩僅押韻，其尾繼則進而整齊其句，最後才至於平仄。其字是詩固要押尾韻，如沒有尾韻就不能算做詩；至於句實可以長短不限，而字更

可以平仄不拘，如要做詩儘可去學詩祖的詩經，詩經雖有尾韻，然無其中之平仄，而其句又可以短長。是於小拘之中，而情詞均仍得自由，正因得自由，所以很自然。在這一點，就可避免後代律詩的顧情失詞，顧詞失情的困難了。至於今人所謂白話詩，其視古詩更得自由，真是再好沒有；但他連尾韻也沒有，究竟同白話文有什麼分別？所以叫他做「文」好了！何必掛出「詩」的招牌呢？章太炎也說：「詩至清末窮極矣！……於此而不加努力，將漸然而不返矣。所謂努力者，即直追漢晉，而矯近代白話詩之頹風也。……倡白話詩者，自以爲運自西洋，不知中國古代早已有之。唐代史思明，夷狄也，其子懷王史朝義，一日興高而吟曰：『櫻桃一籃子，一半青，一半黃，一半與懷王，一半與同贊。』鄙俚之極，可笑也。世有欲爲白話詩者，其當奉史朝義爲鼻祖。」但這如不妄自尊大，一定要將己名居上，而把那最後兩句對調一下，則「黃」與「王」還算有韻。至於現在的白話詩，大半反比史朝義還不如。至於章氏主張追漢晉，其眼光實比一般「詩主盛唐」的學者，高尙得多。但如照我的意思，還要更進而追到詩

經才好。最後我還有一個感想：就是古人雖做文闡理，也多押韻；如道德經易傳等便是；至於今人，就是做詩，亦不用韻，這就是剛才所說的白話詩，相差真是不可以道里計。但如道德經，今人已大氏詩有三要素：一為情景，二為文詞，三為聲韻。以尾韻這是做詩者所不可不知道的。惟有做文，才毋須這最後的聲韻一項。因為文止於誦讀，詩却要進一步而吟咏的。如並尾韻而無之，還吟咏得來麼？同「文」誦讀便了；本章多就詩的形式方面而論；至於精神方面，吾業已在前「漢魏訖隋唐古詩」末，言其大概了。願諸學者，合而觀之。

吾在「文評」中，曾舉出幾個文的代表；至於這「詩評」裏呢？吾也可同樣的說一說：大氏如詩經，楚騷，漢賦，唐詩，宋詞，元曲等，都可為中國韻文之時代代表。業已分述於前，現在特此提及。

第八章 文學新論——文是手段與文的標準

學者要知道吾上面的文評，純係「就古文而論古文」，而今請再就現在的趨勢，來說一說。如不知分別觀之，就怕將有疑我爲前後自相矛盾的人了。

第一節文是手段 吾認文學的內容，極其複雜，本難獨自成立，例如在一般文集中，有近乎史學的記事文，有近乎哲學的論理文，有近乎小學的釋字文……換言之：文學自身全無目的，而是一切他學的手段。比方如爲了要記某事而後作一篇文，那這文學就是史學的手段，而史學就是文學的目的了；如爲了要闡某理而後作一篇文，那這文學就是哲學的手段，而哲學就是文學的目的了；如爲了要解某字而作一篇文，那這文學就是小學的手段，而小學就是文學的目的了……所以我們如在一般文集中，分別其性質，把那近乎史學者扒交史學，近乎哲學者扒交哲學，近乎小學者扒交小學……像這文學一門，簡直就是變成一個「烏有先生」了。由此看來，文學一門，本來實不能成立，至多也只能稱他做「手段之學」，再不謂然，也得兼長而無所謂專任可惜從來的人，完全不懂得這個道理，於是誤以混成爲獨立，誤以手

段爲目的，誤以兼長爲專任，結果遂弄成一種極無謂的浮文。此風始開於漢魏，而盛行於六朝，自是而後，各時代都有一大堆所謂文學專家，古代多以史學或哲學專家而兼此文學家的出現。隋李諤論得很痛快：「自魏之三祖，崇尚文詞……競聘浮華，遂成風俗，江左齊梁，其弊彌甚，貴賤賢愚，唯務吟詩……競一韻之奇，爭一字之巧，連篇累牘，不出月露之形，積案盈箱，惟是風雲之狀；代俗以此相高，朝廷據茲擢士，祿利之路既開，愛尚之情愈篤，於是閭里童昏，貴遊總丱，未窺六甲，先製五言……遞相師祖，澆漓愈厲……」競尙文學之風，實在開自漢魏。這論雖出古人，但也可戒今俗。

第二節文的標準 我們既然知道文原是欲達到某一種目的的公用手段，那麼像文的標準也就可得而推論了。吾以爲現在的白話文，多明而不簡，將使後人益無法去盡讀一切的書。古代的文言文，多簡而不明，結果也令人讀後仍然不得其解。二者雖各有所長，却也皆有其短。尙有一種不明而又不簡者，如一般駢文及賦等類，便是最沒有價值的。因此吾們所理想的文，便可想而知了：就是其明略如白話，其簡

略如古文，這雖不易辦到，但總要多多注意。又可再分別言之：就是文的外表，應以整齊，「有系統」爲主；其內容，應以精確，「合論理」爲主。因此故若關於闡理，記事一切文章，似乎可以多法圖表章程，以及公文程式中的呈文那樣先提要而後詳說，以便學者一望而了然。這就是爲文以眞理實事爲目的，以避免古代那種「爲文章而文章」的胡塗（舊文每使內容從形式，新文將使形式從內容，古今趨勢，大概如此）。

這裏只得約略的先說一下；如欲知其詳，請看後部第三篇字文史哲四學之比

觀。

中國學術大綱

第二編 中國史學大綱

第一章 史學與廣大

我爲什麼獨以史學爲最廣大的呢？這自然也有原因在裏面：我暫不論及其他一切；試就本書此刻之範圍內而言，例如文字學，文法學，文學，美術，地理，哲學，科學等，都是各站在一方面的，誰也不能管誰，誰也不願屬誰；至於史學呢？就其廣誼：則如文字學史，文學史，美術史，哲學史……等，都可歸納於史學中。再把正史中第一部的史記來說吧：如孔子世家，老子韓非列傳，孟子荀卿列傳等，就是屬於哲學的；如屈原賈誼列傳，司馬相如列傳，儒林列傳等，就是屬於文學的；如兵書，司馬穰苴列傳，孫武吳起列傳等，就是屬於軍事或兵法學的；如扁鵲倉公列傳等，就是屬於醫學的；如貨殖列傳，平準書等，就是屬於經濟或財政學的；如管晏列傳，商君鞅列傳等，就是屬於政治學

的，如天官書、歷書等，就是屬於天文的；漢書有如河渠書等，就是屬於地理的。漢書有
溝洫如樂書、律書等，就是屬於美術的；或音他如漢書之刑法志是屬於法律的，北魏志等。
書之釋老志是屬於宗教的。此外如各史之外國傳、蠻夷傳、土司傳等，亦多有種族史及社會學之原料。由此看來，「廣大悉備」捨此史學，自無所屬。這是吾說。若在章學誠，則更進而說道：「愚之所見，以爲盈天地間，凡涉著作之林，皆是史學。」但這樣說法，或又未免太過了。

第二章 史學之起源及其變遷

關於這史學的起源，其大概情形，可去參看上頭「文字的起原」一節，現在可以不必再爲詳述。史學又和文學差不多，但如嚴格去觀察，却也有點分別。這個分別就是：文學大半注重感情，或出於消遣虛構；至於史學呢，那就注重事實，必先有其事實而後有其記載。我們可以說：現在的各種文明史，就是太古時代的結繩的完成，和

一。般。鄉。下。老。所。記。的。粗。紙。賬。簿。之。進。步。而。結。繩。和。粗。紙。賬。簿。就。是。文。明。史。的。開。端。

至於中國史學的變遷，在太古時代，現在已無從得知，如流傳至今的尚書，可以說做最古的史了。尚書是上起虞書堯舜典，下迄周書秦誓的。但其下至周書秦誓那一部分，我們固可確信，至於虞書堯舜典，那就至少也不能使人無懷疑了。茲將拙著三大思想之比觀第九表託始的先王一節中之「孔學盛行與孔子改經論」摘錄於左。

道家所崇拜之人物，多可見於莊子書中；然莊子多就理想構造事實，信否誠未可知。雖然，豈惟道家莊子？即儒家亦何獨不然？或者猶有甚焉！若儒家所最崇拜者，莫如堯舜，此凡人所知也。中庸亦明言曰：「仲尼祖述堯舜。」欲知堯舜之爲人，可看虞書；堯典舜典原爲一篇然其篇首，即曰「若稽古……」有此字樣，已足令人疑問。意者孔子刪尚書，因而補入其所理想之唯一模範人物，以便改制創教，令人信其有根據，亦未可知也。康有爲所謂「託古改制」，當不爲無見。其言曰：孔子

蓋自立一宗旨，而憑之以進退古人，去取古籍。孔子改制，恆託於古，堯舜者，孔子所託也，其人有無不可知，卽有亦至尋常。經典中堯舜之盛德大業，皆孔子理想上所構成也。尙思按若禹湯文武周公諸人，亦係儒家之張大其辭耳。又不惟孔子而已，周秦諸子，罔不改制，罔不託古。老子之託黃帝，墨子之託大禹，許行之託神農是也。梁任公著清代理學術概論而蔡子民先生亦曰：「堯舜者，孔子所假以代表其理想，而爲模範之人物者也。」中國倫理學關於儒家之託古改制，可再引胡適之先生之言，以見其餘曰：「三年之喪，也是儒家所創，並非古禮，其證有三：墨子非儒篇說：『儒者曰親親有術，……其禮曰喪父三年。……』此明說三年之喪，是儒者之禮，是一證。論語十七記宰我說：三年之喪，太久了，一年已夠了。孔子弟子尙有不認此制合禮，可見此非常時通行之俗，是二證。孟子滕文公記孟子勸滕世子行三年之喪，滕國的父兄百官，皆不願意，說道：『吾宗國魯先君莫之行，吾先君亦莫之行也。』魯爲周公之國，尙不曾行過三年之喪，是三證。至於儒家說堯死時，三載如喪考妣，商高宗三年不

言和孟子所說：「三年之喪，三代共之。」都是儒家託古改制的慣技，不足憑信。

「中國哲學史大綱」吾今更敢明言，所有孔子以前之經典，一到孔子之手，於是爲所欲爲，刪所欲刪，如尙合己意，則仍存之，其所欲言，則補入之，故如傳至今日之經書，竟與孔門諸書若合符節，未嘗有相矛盾之處也。今人或言：「六經乃古史，非儒家所得私，以六經爲孔子書者非也。」或則以爲：「六經乃孔子所有，諸子由是分出耳。」吾意在孔子以前之六經，信爲公書與真書；其在孔子以後，則變而爲私書與僞書矣。雖謂爲儒家之書，亦無有大不可之處，如仍謂爲古代真書，則未免見欺於古人矣。蓋當時諸子並興，百家爭鳴，誠皆欲託古以自重，但若首出之老子，尙不知利用之，刪改經書何也？曰：彼係厭時者，諸經乃記後世官事之書也，格格與之不入，舉而焚之則有未便，因而刪之則不勝刪，故無此種舉動，或其人格高尚，所不屑爲，亦未可知也。若孔子，一見六經，則以爲機會到手，本人或本宗，從此可望得傳於後世，故使六經就已意，如木之就繩墨也。果也老子往矣，其餘諸子

尙未出世(?)竟遂以此博得世人之信仰，爲其不比他家之無根之談，弗詢之謀也。儒家因霸佔中國思想界，而他家終莫能與之爭(?)以此而論，孔子亦可爲最狡黠矣！然亦會其時之可爲也。因當其時，既極紛亂，名家又少，無人過問，故得安然爲之，况彼又得數千弟子之信仰，諸弟子又多貴顯於時者，因散處四方，極力宣傳，史記貨殖列傳云：「夫使孔子名布揚於天下者，子貢先後之也，此所謂得勢而益彰者乎。」於是天下之學者，遂信以爲眞，名雖讀古代之書，實則無以異於讀孔子一人所作之新書也。論合古者，遂當推孔子爲首矣。迨至墨子之流出世，孔子學說已深入人心，孔子之所以獨能久傳者，或有得力於此，此卽吾之「孔學盛行與孔子改經」論。但非最大原因，學者切勿誤會。

由上看來，如堯舜典合一、臬陶益稷謨合一類，篇首有那「曰若稽古……」等字者，如不是儒家的託古，也是後代史官的追修，無論如何，總不是出於虞代的。在尙書中最早的，我們也只能說牠應在夏代，如稽健一點，就認牠爲周朝。再分開來說，劉逢錄謂：虞書修於夏史，卽合吾前說。魏源認爲周史所追修，卽合吾後說。如合起來說，則如梁

任公道：「吾儕不敢謂黃帝堯舜絕無其人，但至多認爲有史以前，半開化部落之一酋長，其盛德大業，不過後人理想中一幻影。古本竹書紀年，託始夏禹，當是史官舊文。吾輩遵之，可以寡過矣。夏以後，固已有近真之史蹟，然年代殊難確算，如俗說皆稱夏四百年，殷六百年，如竹書則云：「夏年多殷。」書呂刑稱：「王享國百年，」舊謂指周穆王在位之歲，竹書則云：周武王至穆王凡百年。諸如此類，異說滋多，竹書雖若較可信憑，惜原本今亦久佚。故司馬遷於三代，但作世表，然不鑿考其年，紀年則起於十二諸侯年表，其第一年爲西周之共和元年，下距今民國十一年，爲二千七百六十三年，此表殆極可信。蓋共和後六十六年，周幽王六年十月辛卯朔有日食，見於詩經，共和後百二十年，即魯隱公元年，春秋於是託始焉。故我國史可謂有二千七百六十三年極正確之年代，繼續不斷以迄今日也。」五百年史鈔 現在那部尚書真是難讀得很，前有孔子的刪補，或後代史官的追修，後有晉人的僞書，但是知道後者很多，而懂得前者尙屬少數。尙書在後代史中，比較近于紀傳體。在周代各國都有其國史，如墨子說

的周，燕，宋，齊，等國之春秋。明 孟子說的晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋等。春秋是編年史

之祖，據古書說：左史記言，右史記事，言爲尚書，事爲春秋。見漢書藝文志 自孔子因魯史作春

秋，孔子實不在作史，特利用以寓褒貶罷了。俟後另詳。於是左丘明更論輯其本事，而爲之傳；又纂異同爲國語，

猶史記不斷代，與漢書以下之斷代者不同；亦爲後代紀事本末體之先河。章太炎以袁樞摹

仿尚書，章學誠亦以紀事本末爲尚書之遺，因尚書亦頗有關於紀事體。由此看來，

史學在春秋時代，已粗備體裁。當時又有世本，錄黃帝以來，至春秋時，帝王公侯卿大

夫，祖世所出。春秋之後，七國並爭，秦兼諸侯，有戰國策。漢興，伐秦定天下，有楚漢春秋。

按左國多述迷信之事，而國策又以辯論爲主。至司馬遷父子所作之史記出，始去二

弊，而爲實錄，而紀傳體遂告大成。然尚書史記皆貫穿古今，直至班固父子妹出，而完

成漢書，始斷代爲史。而其僅分紀傳二種，亦與史記不同。自是而後，代各有一專史。自史記至明史止，共

二十四部，世稱之爲正史（正史之名，昉於隋書經籍志，以史記爲始。）自漢晉以來，在

史學界最足述者，莫如唐宋二代。唐代如劉知幾之史通，是爲史評專書之正式出現；

繼之者有清章學誠之文史通義（尙有鄭樵通志）而杜祐之通典爲典章制度之

專史，並爲九通之首出者係仿周禮儀禮等書做的。繼之者有宋鄭樵之通志，或以爲別史元馬端臨之

文獻通考，下至清朝的三通等。其在宋代，如司馬光之資治通鑑，爲集編年體之大成。

（自春秋後，於漢有荀悅之漢紀，於晉有袁宏之後漢紀等，以至於宋，）袁樞之通鑑

紀事本末，爲集紀事體之大成。中國之史，無從說起，計其最爲重要者，就是這二十四

正史中之史記前漢書後漢書宋范曄撰三國志晉陳壽撰四史，（而南北史新五代史明史

亦尙佳）九通中之通典通志通考讀通考不必再讀通典亦可三通，史評中之史通（通志另詳）

文史通義，編年體中之資治通鑑，紀事體中之通鑑紀事本末等書總之，梁任公說：「

自有左丘司馬遷班固荀悅杜祐司馬光袁樞諸人，然後中國始有史；自有劉知幾鄭

樵章學誠然後中國始有史學矣。」（中國歷史研究法）

第三章 史學之定義及其分類

怎樣叫做史？據說文的解釋是：「史，記事者也。從又持中，中正也。」就此看來，自持以中正，而記其事實，便是史了。但史有廣狹二誼，而狹誼之中，又可分爲專通二種；即專史之中，亦有共別二類之可分。廣誼之史不但人類，而且兼一切有生物與無生物。自來所說的史，大都指那狹誼者；只以人類社會爲範圍；而以其他之事情，分歸之於各種科學。其在時間方面，多在過去之事迹，至多也只能兼及現在之情形；至於未來之理想，則爲哲學之所有事。而在此狹誼史之下，如教育史，宗教史，經濟史，外交史，軍事史，風俗史，美術史等，凡專屬於某一部分者，都名爲專門史；反之，凡泛述國家或社會各種形態者，即爲普通史。然在這普通史中，如東洋史，西洋史，世界史等，凡述人類社會，或國際局勢，以及其他交相關係之事情者，可名爲共史；反之，如專述某一個國家之盛衰興亡等歷程的，如德國史，美國史，日本史等，即名爲別史。這是史的大概情形，至於更進一步的史學呢？簡言之，史學就是關於歷史的學問，也就是研究歷史的種種方法。析言之，史學就是一種對於過去史跡的研究，以及所以構造未來史書

的方法。章學誠說：「史所具者事，而非學無以練其事。」記誦以爲學……非良史之
事，吾人就此寥寥數語，已可想見史和史學的關係了。」

史同史學的不同，既略如右述，現在可談到他的範圍與分類了。史的範圍是很
廣大的，什麼也可歸納於史之中，也已詳說在前面。現在所要說的，只是純正史學，尤
其是中國的純正史學。但是中國的純正史學，也很難言。如章學誠便不承認通鑑和
紀事本末爲史學，而只當牠爲史纂。史鈔道：「通鑑爲史節之最粗，而紀事本末又爲
通鑑之綱紀奴僕。」但須分別觀之。其說另詳於後。如以方法而論，他極贊成紀事體
（這是以紀傳體爲史中最正統的）（梁任公亦謂：「紀事本末體……亦僅以一事
爲起訖，事與事之間不生聯絡，且社會活動狀態，原不僅在區區數件大事，紀事縱極
精善，猶是得肉遺血，得骨遺髓也。」）若竈公武却說：「編年者，以事繫日，月而總之
於年，蓋本左丘明。紀傳者，分記君臣行事之終始，蓋本於司馬遷……編年，紀傳……
各有所長，殆未易以優劣論。雖然，編年所載，於國治亂之事爲詳；紀傳所載，於一人善

惡之跡爲詳；用此言之，編年似優。又其來最古，而人皆以紀傳便於披閱，獨行於世，號爲正史，不亦異乎？這是以編年體爲史中最優美的。而朱熹更說：「自漢以來，爲史者一用太史公紀傳之法；……至司馬溫公受詔纂述資治通鑑，然後二千三百六十二年之事，編年繫日，如指諸掌。……上繫左氏之卒章，實相授受，偉哉書乎！自漢以來，未始有也。然一事之首尾，或散出於數百年之間，不相綴屬，讀者病之。今建安袁機仲乃以暇日作爲此書，即指通鑑紀事本末以便學者，其部居門目，始終離合之間，又皆曲有微意，於錯綜溫公之書，其亦國語之流矣。」這是以紀事本末爲史中最進步的。史中三體，隨人所好，孰優孰劣，究難定評。至於劉知幾史通說史有六家：「曰尚書家，紀言也；曰春秋家，紀事也；曰左傳家，編年也；曰國語家，國別也；曰史記家，通古也；曰漢書家，繼代也。」這種分別，至爲糊塗，吾殊不以爲然。如尚書之中，也有紀事，甚至有人，認以爲紀事體之祖。其他如左傳國語史記漢書等，亦豈絕無紀言紀事紀言，既不能分，而竟分之，其失一編年的春秋，尙得目爲純粹的紀事體，則如後代之紀事本末體，又將何以名之，不更爲太

上紀事麼？誤以編年爲紀事，不知後代尙有真正的紀事體，其失二。春秋左傳均屬編年，不過春秋簡單，爲左傳之綱目；左傳詳細，爲春秋之說明而已。乃今劉氏竟獨分而爲二，如春秋爲紀事，則左傳亦當同爲紀事；如左傳爲編年，則春秋亦當同爲編年。春秋既非紀事體，則左傳自亦非紀事體；如以左傳爲編年，則春秋更爲編年。春秋在先，左傳在後，而今不認編年體祖的春秋爲編年，而以編年體屬諸後於春秋的左傳。不知先後，以一爲二，其失三。國語原爲紀事體，因當時國多——古之各國語亦猶後代之各省志——故分述之，其一書中述數國，究與左傳有何不同？如一書中述數國者，可另爲「國別」一門；則如史記一書中的有本紀世家列傳等，亦何嘗不可照樣的另分爲「人別」一門？既無「人別」之一位置，劉知幾獨無紀傳體則「國別」之理由，亦不充分。就使竟分「人別」「國別」再進而有一「代時別」，斷代爲史如漢書等也恐怕什麼都要分別了！豈不太麻煩麼？其失四。劉氏以紀傳體之祖的史記爲通古不知尙有後代集編年體大成的資治通鑑，及集紀傳體大成的通鑑紀事本末等書，亦皆上下數千年，均屬「通古

「者如必欲分出「通古」一門，那就無異於以紀傳紀事編年三體爲一體了。這萬難說得過去！且通古又非始於史記；在前的尚書，自虞至周四代，獨非通古麼？何以以前的尚書爲紀言，以後的史記爲通古，吾終莫明其妙。其失五。如論性質，則漢書與史記同爲紀傳體；至於史記「通古」，漢書「繼代」，只屬形式上的小異罷了。今忘其重要的性質，而計較其無關痛癢的形式，其失六。由上看來，劉氏六說，竟有六失，已難成立；不過他也有可原諒的地方：就是在唐以前，像那編年紀事二體，還未很顯明的大成，但編年已有，所以劉氏竟以不在紀事的春秋爲紀事，實則以不在通古的史記爲通古，實則但如紀傳一體，已完成於史漢，而劉氏何以竟亦亂分？看到這層，那就無可原諒了。劉知幾的史通認史有六家，還不能成立；至於後來有清的四庫全書，至分史部爲十五類，更屬一塌糊塗了！十五類爲一正史，二編年，三紀事本末，四別史，五雜史，六詔令奏議，七傳紀，八史鈔，九載記，十時令，十一地理，十二政書，十三職官，十四目錄，十五史評。我認這種分類，以言詳細又不詳細，以言簡括又不簡括。有的不應詳細

而竟偏太詳細，有的不應簡括而竟偏太簡括，如頭一類的正史裏面，範圍最廣，差不多可包括以下各類；至於詔令，奏議，傳記，載記，時令，職官等類，却僅屬於正史裏面的一小部分。又今既要在史學中分出奏議，傳記等類，則若文集申也有傳記，奏議等類，又要怎樣分別？恐非進而並認善作傳記的唐宋諸大家，與專作奏議的陸摯等文學家爲史學家不可！但若奏議等果非文學，陸摯等果眞史家麼？他若通志和通典通考等，同是三通或九通之一；而今却以通志爲別史，而以通典通考爲政書。正和劉知幾的在二十四正史中，獨以史記爲通古，而以漢書爲繼代同一悖認。（但若通志實和二通不同。）這幾點都是很顯明的不對處。至於其餘，恕不詳論；學者深究，自能知之。這若使我來分類，就不致這樣糊塗！我認純正之史或總史，止有紀傳編年紀事三體。至於其餘如政書——政治制度史——地理——史評——歷史研究法……等，我們並不把牠去同純正之史或總史相提並論。他若傳記，載記，詔令，奏議……等類，我們儘可把牠分別附入於純正之史或總史中。這是很簡括的分法。如要詳分，那

就有如吾在前章「史學與廣大」中所說的大概情形了。今人梁任公先生也有一個「中國史學派的別表」，牠雖比四庫全書的分法好得多，但也不見得十二分好，現在把牠附載於左：

- 第一 正史
 - 甲 官書 所謂二十四史是也
 - 乙 別史 如華嶠後漢書，習鑿齒蜀漢春秋，十六國春秋，華陽國志元祕史等。其實皆正史體也。
- 第二 編年 資治通鑑等是也。
- 第三 紀事本末
 - 甲 通體 如通鑑紀事本末，釋史等是也。
 - 乙 別體 如平定某某方略，三案始末等是也。
- 第四 政書
 - 甲 通體 如通典，文獻通考等是也。
 - 乙 別體 如唐開元體，大清會典，大清通禮等是也。
 - 丙 小紀 如漢官儀等是也。

史學

第五 雜史

甲 綜紀 如國語，戰國策等是也。
乙 瑣記 如世說新語，唐代叢書，明季稗史等是也。
丙 詔令奏議 四庫另列一門，其實雜史耳。

第六 傳記

甲 通體 如滿漢名臣傳，國朝先正事略等是也。
乙 別體 如某帝實錄，某人年譜等是也。

第七 地志

甲 通體 如各省通志，天下郡國利病書等是也。
乙 別體 如紀行等書是也。

第八 學史

甲 理論 如明儒學案，國朝漢學師承記等是也。
乙 事論 如史通，文史通義等是也。

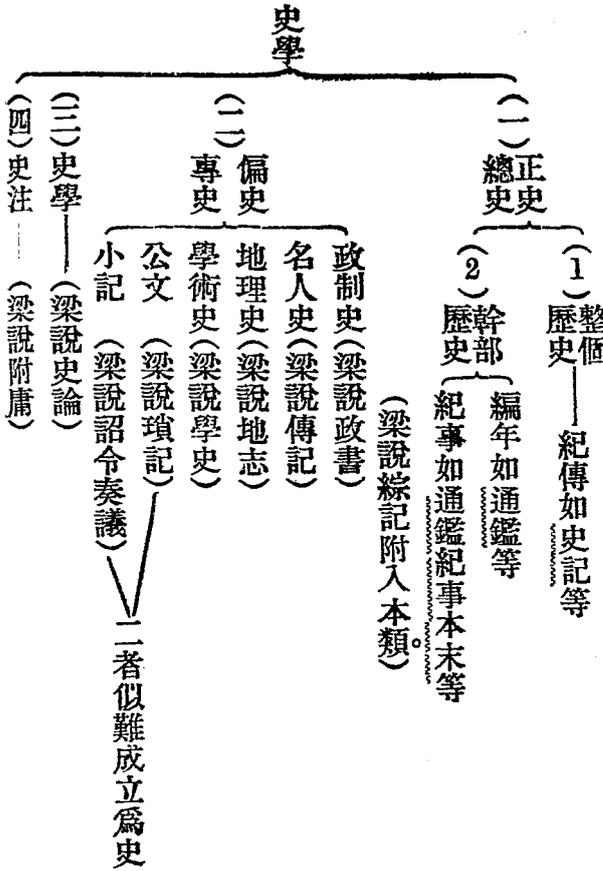
第九 史論

甲 雜論 如歷代史論，讀通鑑論等是也。
乙 外史 如二十二史劄記，十七史商榷等是也。
丙 職方外紀等是也。

第十 附庸

乙 考據 如禹貢圖考等是也。
丙 注釋 如裴松之三國志等是也。

按梁表未免太繁雜，給人家弄不清楚。如照我的意見，似乎可把牠歸納為四類如左：



本書脫稿，才看見曹聚仁同事

十九年秋
在復大

之中國史學一書，他分史學爲通史專

史史學三種，如史漢同爲紀傳體，前漢紀資治通鑑同爲編年體，通鑑紀事本末宋史紀事本末同爲紀事本末體，而在他却以史記資治通鑑通鑑紀事本末屬之通史，以其餘二者屬之專史，其不以性質而分，而惟時間是問，似乎未免欠當。又他只分史學爲二，而將關於史的考據及注釋一類，逐出於史學之門外，使之無所歸宿，吾雖不大反對，但也不大贊成（？）直至最近看見呂思勉君著的白話本國史

尙思按：這個名稱，殊覺欠通，

不知者將有所誤會。即不然，如凡用語體文編著之書，個個皆標「白話」二字，亦太麻煩。

緒論所說，才比較認爲滿意，他說：

我以為爲歷史的書，從內容上分起來，不過（一）紀載，（二）注釋，（三）

批評三種。

考訂大氏屬於注釋，也有因此而下批評的。

其中又以紀載爲主，必須有了紀載，批評注釋

兩種才有所附麗，其間有主從的關係。

歷史書所紀載的事實，從前的人，把他分做（一）治亂興亡，（二）典章

制度兩大類。

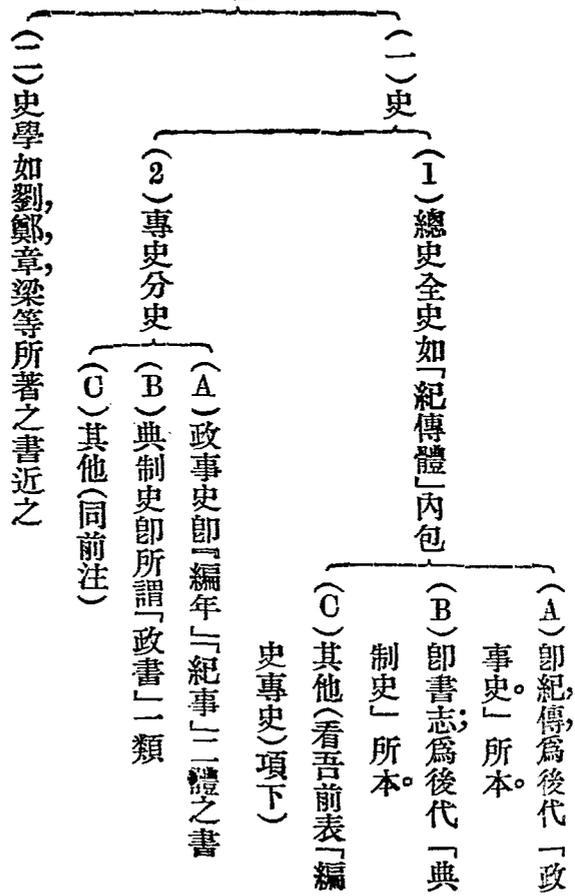
參看文獻通考序，這兩個名詞不甚妥當，但是一時沒有適當的名詞，姑且沿用他。我以為前一類可稱爲「動的史實」，後一類可稱爲「靜的史實」。

正史中的「紀」「傳」是記前一類事實的，「志」是記後一類事實的，二者又皆可出之以「表」，以圖減省，所以正史可稱爲「紀傳表志體」。各種歷史，要算這一種的體例最爲完全；所以從前把他立於學官，算做正史。編年和紀事本末是專記前一類的事實，政書是專記後一類的事實。從研究上說，編年體最便於「通覽」一時代的大勢，「紀事本末」體最便於「鉤稽」一事的始末，「典章制度」一類的事實，尤貴乎「觀其會通」。所以正史、編年、紀事本末、政書這四種書，在研究上都是最緊要的。因其都能「網羅完備」，而且都有一個「條理系統」。其餘的書，只記一部分的事實，或者是許多零碎的事實。只可稱爲「未經編纂的史材」。專門研究，都是很

有用的，初學暫可從緩。

好了！吾現在可由吾的前表和呂君此話，互相參考，以產生一個更正確的分類表來：

中國史書



、如要隨便一點,那就再給「史注」一個地位,而使之與「史」和「史學」二

者鼎足而三，但「史注」實不算什麼，如何比得「史」和「史學」二者？

曹君已經不以「史注」爲意了。

第四章 紀傳體之創始及其大成

這紀傳體，就是從來目爲正史的紀傳體。以人爲主，而以時與事爲從。大概可以說做創始於尚書，而大成於史記。（世本更爲史記之監本）例如尚書的堯舜典便是史記的五帝三王本紀，尚書的皋陶益稷謨便是史記的世家或列傳；不過史記分得極詳細，遠非尚書所及罷了。如尚書以天文附屬於堯典，以郊祀附屬於舜典；至於後代的正史，却另設志或書，使各獨自成立一門。他如尚書的禹貢便是後代正史的地理志，溝洫志，其呂刑便是後代的刑法志，其洪範便是後代的藝文志。現在請再把尚書和史記的同爲紀傳體，證實一下：如尚書堯典載：

曰：若稽古帝堯，曰放勳，欽明文思安安，允恭克讓，光被四表，格于上下，克明俊德，以親九族，九族既睦，平章百姓，百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍……

單就此一小段，已可知其是以人爲主的紀傳體了。茲再節錄史記五帝本紀中之帝堯本紀一段，以見其並不兩樣：

帝堯者放勳，其仁如天，其知如神，就之如日，望之如雲，富而不驕，貴而不舒，……以親九族，九族既睦，便章百姓，百姓昭明，合和萬國……

尙書史記同爲史中的紀傳體，上頭已經略爲比證過。現在尙有應該知道的：就是那部爲中國史界首領的史記，推其所以能爲中國史界之首領者，似乎應屬以下數因：（一）在體裁方面，爲創作者。（二）在言論方面，獨得自由。此就史言，文學不與。關於第一點，我在上頭，不是說過史記本於尙書麼？而今爲什麼又說他是個創作者？其實史記一方面，固爲古來紀傳體之告大成功，然其在另一方面，却確爲一個創作者。例如該書，不但有本紀，有世家，有列傳，有年表，有書種種體例，非常詳整，爲遷以前所未有；就是自漢書以下的那幾十部正史，也都不能跳出其範圍外。稍有不同的地方，就是漢書以後，皆縮爲紀、君傳、臣二種，與斷代爲史罷了。然史記的不斷代，或者

並爲後代編年紀事二體所宗亦未可知（？）如史記「述歷黃帝以來至太初而

訖」

太史公自序

上下三千餘載，而爲編年體首領的資治通鑑和紀事體首領的通鑑紀

事本末亦「起周威烈王訖於五代」

宋神宗序

凡一千三百六十二年。這就是史記的體

裁，所以爲創作者。但尙未止於此，得再分析言之：史記是一部聯絡一氣，三體皆備的

大史書。如本紀年表便是一個縱的系統，近於編年方面，世家列傳便是一個橫的系

統，屬於紀傳方面；此外尙有一個以事爲主的系統的「書」，是爲後代紀事本末體

所本的（？）這是何等的廣大！真無怪其能爲中國史書之祖。至其第二點呢？按各代

的史，多是官修的。惟有司馬遷的史記，既出於私自編撰，又因發憤而告成功，故其言

論最爲自由；加以司馬遷又是個激烈而非拘執的人，故其言論最爲新奇。吾想假使

史記是作於班固，則如項羽本紀一定降爲世家，陳涉世家一定降爲列傳，或皆爲傳觀於

漢書的陳勝項羽列傳，便可知其大半了。如漢書的王莽列傳，如出於司馬遷，其上

必至本紀，下亦必止於世家，始終不以成敗論人，（呂思勉著白話本國史裏說：王莽是個社會革命者，其人格道德極可景仰。關於王

莽，究難定評。但漢書係斷代史，又無世家一格，故列王莽於傳，尙可原諒。這也是料想得到的。

但史記亦有未當之處，此外史記獨爲刺客滑稽除東方朔一人因兼長文學，另爲立傳外。日者，龜策，及醫者如倉公等等流立傳，而漢書則以

爲不足道，而皆刪去之。這也可以看出司馬遷的喜新好奇，有社會眼光，而又能用平等精神去對待一切了。至其言論自由處，如佞幸傳裏說：「漢興，高祖至暴抗也。」又

本紀裏說：「好酒及色。」對於那位爲當時一代高祖的劉邦，還敢說出這種話來；至

於其他，也就更可想見了。同時又偏偏列高祖唯一敵人之項羽於本紀，其不畏權貴，

不少諂諛，與一般陋儒大不相同。梁任公先生說：「史名而冠以朝代，是明告人以我

之此書爲某朝代之主人而作也。」中國歷史研究法 許嘯天因引伸而說：「班固第一個拍

馬屁，斷代爲史，編成漢書，是切斷了人類生活因果的命脈，是替一代帝王宣傳空氣，

是以歷史爲手段，而不以歷史爲方法。」如梁陳齊周隋唐宋元明等，大開史局，由僱

工編成的史書，以無責任的人，寫成無生氣的史書，無剪裁，無描寫，一聽主其事者之

指揮，虛僞陳腐，千篇一律，處處以死人爲本位，一似以今日活人，專爲讀死人虛僞之

史書用者。」（史記研究一文）在這幾段話中，也可以看出志在「成一家言」而獨自私撰的史記，比後代一般斷代爲史及官修書好得多。我們再去看班固的讚評司馬遷的話，更可明瞭史記的獨與衆不同。班固說：「又其是非頗謬於聖人，論大道則先黃老而後六經，序遊俠則退處士而進姦雄，述貨殖則崇勢利而羞貧賤，此其所蔽也。」另詳於前鼂氏辯得還不錯：「後世愛遷者，多以此論爲不然。謂遷特感當世之所失，憤其身之所遭，寓之於書，有所激而爲此言耳；非其心所謂誠然也。當武帝之世，表章儒術，而罷黜百家，宜乎大治，而窮奢極侈，海內凋敝；反不若文景尙黃老時，人主恭儉，天下饒給，此其所以先黃老而後六經也。武帝用法刻深，羣臣一言忤旨，輒下吏誅，而當刑者得以貨免，遷之遭李陵之禍，家貧無財賄自贖，交游莫救，卒陷腐刑。其進姦雄者，蓋遷歎時無朱家之倫，不能脫已於禍，故曰：「士貧窘得委命，此豈非所謂賢豪者耶！」其羞貧賤者，蓋自傷特以貧故，不能自免於刑戮，故曰：「千金之子，不死於市，非空言也。」固不察其心，而驟譏之，過矣。」誠然！最會感想而興嘆的，就莫如司馬遷那

個人！除上述關於貨殖游俠二傳外，他在伯夷列傳裏的懷疑昌善殃惡的天道，和屈
原列傳裏的感嘆親好遠忠的人主等處，都是由於己身親受，才能知道的。表同情於他人
固罵司馬遷，適足以見班固的拘守穩健，而司馬遷的慷慨激烈；況若班固之言，又未
盡然麼？如司馬遷降老子於列傳，進孔子於世家，安見其「先黃老而後六經」？至於
自序中，論六家要旨的特揚道家而抑五家，實出自其父談，而遷附錄之罷了。退一步
言之，就使司馬氏父子真的「先黃老而後六經」，實也沒有什麼奇怪；因為各有各
的信仰，至於真是真非，究無定評！司馬談的揚道德而抑五家，正猶班固的先六藝而
後諸子，並且說道：「儒家……游文於六經之中，……宗師仲尼，……於道最高，」
「諸子之言，指除儒家外紛然殺亂。」藝文志 儒道諸家，原是平等的，如司馬談揚道抑
儒，真屬不對；難道班固自身的揚儒抑道，就算得真對嗎？還是司馬遷的平等談最好？
「世之學老子者，則絀儒學，儒學亦絀老子，」道不同，不相爲謀，豈謂是邪？老子列傳
這都是關於史學方面的；至其關於文學方面的，業已另說在上頭文學中。

第五章 編年體之創始及其大成

編年體以時年季的先後爲主，而以人與事爲從。創始於春秋，而大成於通鑑。例如春秋魯隱公：

三年春王二月己巳，日有食之。

三月庚戌，天王崩。

夏四月辛卯，君氏卒。

秋，武氏子來求賻。

八月庚辰，宋公和卒。

冬十有二月，齊侯鄭伯盟於石門。

癸未，葬宋殤公。

如元年，二年，三年，……便是年的有次序；如春，夏，秋，冬，便是季古謂之時的有次序；如

正月，二月，三月……便是月的有次序；如甲子，乙丑，丙寅……便是日的有次序；以日從月，以月從季，以季從年，便是年，季，月，日的有次序。我們再去看一看通鑑吧！其在周紀安王：

元年，秦伐魏，至陽狐。

二年，魏韓趙伐楚，至桑丘。

鄭圍韓，陽翟。

韓景侯薨，子烈侯取立。

趙烈侯薨，

國人立其弟武侯。

秦簡公薨，子惠公立。

三年，王子定奔晉。虢山崩，壅河。

這不是正同春秋一樣麼？可見編年，春秋創始（？）通鑑大成之說，確無可疑了。

春秋通鑑在形式上，雖俱爲編年體，但其宗旨，却有所不同，也應該分別去看牠。這就是孔子的作春秋，完全出於利用，欲寓其褒貶閱諱於其中，所謂「醉翁之意不在酒」，而司馬光之通鑑，則在乎紀載其事實，除紀載其事實外，別無用意。例如在事實上，明明是趙穿弑君，而春秋却書道：「晉趙盾弑其君夷皋」，在事實上，明明是晉

文公召周天子，而春秋却書道：「天王狩於河陽。」前者是責備趙盾的不討賊，後者是爲周天子諱。這種用個人的私見，而改事實的公史，真會害死後人，學者千萬不要信以爲真。至於通鑑，可就不然，如魏蜀吳三國，通鑑便就事實上觀察，而竟認魏爲正統；若春秋氣十足的朱熹，所作的通鑑綱目，却硬要帝蜀。我還記得少時在私塾念三字經至「魏蜀吳」一句，塾師便拿起紅珠筆，以爲魏蜀二字顛倒了！應該對調作「蜀魏吳」才對。除朱熹的綱目，專門取法春秋外，還有歐陽修所另撰的新五代史，新唐書，亦頗捨不得春秋的意旨。春秋和通鑑的不同——前者是以意見，後者是以事實。犧性，意見的——已略如右述。吾另作有春秋學之研究一書，最後有一段文，和此處很有關係，現在把牠抄錄出來，當作本節的結論。

春秋爲書，終須一說：春秋所含意義，大抵不出前述褒貶諱闕四端，褒貶，諱，闕四端，實春秋所帶之特別色彩也。唯然，今人遂有起而非之者，以爲以孔子其人，而作此極不可讀之書，怪孰甚焉！按史固貴實錄，但如實錄，則其意義無自而

寓矣！故若孔子之春秋，雖亦爲編年之史，然與一般通常之史大有不同。孔子蓋取一史之中，人物完備，所有意旨，得盡發表，故因魯史而作春秋。春秋者，其正名主義，重名觀念之寄所也。其主要目的，即在乎其中之另有一種寓意，至於史載方面，非所注目也。然實錄之史，惡則書惡，善則書善，是非之意，固已自存於其中。今猶何須孔子之加褒貶耶？曰：孔子因欲作更進一步之用意，故獨出此例。如吳楚僭而稱王，如以實錄，其失宜處，何以改正，故雖後來號稱實錄，始成完史之史，漢亦不得不少觀其法焉。如其進孔子爲世家，退王莽於列傳是也。要之，其他史家，僅以史爲事者也；若孔子，則爲作史之名，而行其主義之實。其他史書，實錄之外，無他用意也；若春秋之主要目的，則不在乎實錄也。然春秋除一大部分外，其餘亦皆信史也。如桓「五年春正月甲戌己丑，陳侯鮑卒。」穀傳云：「何爲以二日卒之春秋之義，信以傳信，疑以傳疑。」范注明實錄也公傳云：「君子疑焉，故以二日卒之也。」又於昭「十有二年春……伯于陽」云：「春秋之信史也。」是故春

秋與他史，當分別觀之，如混爲一談，則未免失之。

春秋如果真的是史，那就未免不倫不類，如王安石所說的「斷爛朝報」和梁任公所說的「流水賬簿」了。梁先生又說：「蓋春秋而果爲史者，則豈惟如王安石所譏之「斷爛朝報」其穢乃不減魏收矣！」「孔子作春秋，別有目的，而所記史事，不過借作手段……若作史而宗之，則乖莫甚焉。」今人惟有章太炎極力否認「春秋非史」之說，但其理由，終不充足，適足以見其史學色彩帶得很濃厚，以致抹殺證據吧了。

此外梁任公評資治通鑑道：「其著書本意，專以供帝王之讀，故凡帝王應有之史的智識無不備，非彼所需，則從擯闕，此誠極好之皇帝教科書，而亦士大夫之懷才竭忠，以事其上者，所宜必讀也。」許嘯天又因此及他的痛論道：「這不但是資治通鑑；怕自史記以後，所謂二十四史的作用，也跳不出這個圈子嗎！……但是兩漢三國的史書，還是以私人資格，不受任何的迫逼，而以獨力撰成的，還不失撰述人的個性，

和文字的精神。最可笑的，那梁陳齊周隋五史，和唐宋元明四史，都是歷代帝王特開史局，僱用了許多免得討飯的膳錄生，你來抄一段，我來寫一章，前任辦不了，遣交給後任，一部書裏夾七夾八，墨圈也有，賬目也有，硬湊成功一部某代史，再把那毫不相干的某大臣某翰林的名字寫在上面，硬派他說是他編撰的。呵呵！冤哉枉也！一面是裝幌子，——僱用方面——一面是騙飯吃，——受僱方面——叫他怎麼能記出時間空間的現狀？怎麼能寫出普遍性的現狀？怎麼能寫因果的關係？怎麼能把過去的歷史，返映於現在？怎麼能用新精神裏解釋歷史？怎麼能保存歷史中永久不滅之物？怎麼能利用於現在？怎麼能爲現代一般人活動之資鑑？……梁啓超先生說：是絕好的皇帝教科書，這還是惡詞。我說他連皇帝教科書的資格，都還夠不上。因爲既稱到教科書，必要如梁君所說「凡帝王應有之史的智識無不備」，又要使讀者知道當時的實狀。如今他專裝幌子，不說老實話，明明是大盜朱溫，偏偏說是「太祖神武元聖孝皇帝」——見新五代史——叫後來做帝王的無從知其所以興，亦莫知其所

以亡，也不知道做帝王的宮庭裏有多少黑幕。——我現在正撰清宮十三朝演義一書，查太后下嫁，如此大事，東華錄中絕不提及，須知中國史書中此例正多。——帝王的自身有多少罪惡，帝王的嗣統有多少變故，——如呂氏易嬴等例甚多——後之讀者，如墜入五里霧中，真相莫明，因果亦無從尋繹，那歷史的效用，也完全失去，其興也勃焉，其亡也忽焉，徒然叫後來的帝王讀了，自以爲天子龍種，妄自尊大，造成幾千年來專制的劣根性。——一切貴族觀念，富翁氣燄，也未始非這一點天皇神聖暗示的縮小。——所以編史的技能，——也可以說是歷史的人格——第一要寫實，第二是要有剪裁，第三是要寫了縱斷面，還要寫橫截面。」史記的研究一文按所謂帝王，實即匪賊之終點，所謂匪賊，實即帝王之本象，匪賊即小帝王，帝王即大匪賊，古人如墨子莊子等，皆曾見及此點，如墨子說：「今小爲非則知而非之，大爲非攻國則不知非，從而譽之謂之義，此可謂知義與不義之辯乎？」莊子說：「竊鉤者誅，竊國者爲諸侯，侯之門而仁義存焉。」最可痛惜的，是一般修史的腐儒，半點也不懂得，終拿「聖祖仁宗

明王聖帝「一類美名尊號，去獎勵一般匪賊，在彼受者，始而慚焉，繼而安焉，其在百姓，久而久之，亦承認之爲「當然」，甚至以「真命」目之。其上獎勵匪賊，而下欺騙人民，此種凡百攸關之責任，實修史者所應負。然古代亦常有良史，惟至後世，始不可得！如春秋時，據左傳載：「穿攻靈公於桃園，宣子未出山而復，太史書曰：趙盾弑其君，以示於朝，宣子曰：不然！對曰：子爲正卿，亡不越境，反不討賊，非子而誰？」孔子曰：董狐，古之良史也！書法不隱……」宣按後代史家，就是對那般已死之人，和實出於其身的，猶不敢直書其事，而董狐且敢加罪於趙盾，相去真不可以道里計。還有齊太史的書：「崔杼弑其君，崔子殺之，其弟嗣書而死者二人，其弟又書，乃舍之。南史氏聞太史盡死，執簡以往，聞既書矣，乃還。」襄二這是何等的精神！後來到了漢代，如史記猶有「漢興，高祖至暴抗也」之語。其時高祖雖已死，但天下還是他的子孫管的，而司馬遷竟敢出此一筆，雖比不上晉齊諸太史，却也就算得可嘉了！自是而後，修史雖多出於隔代，然一般史家的視帝王，好像連他的死鬼也比常人可怕，而仍舊恭恭敬敬

敬的事死如事生，事亡如事存。如新五代史的認大盜朱溫爲「太祖神武元聖孝皇帝」一類便是。歐陽修既是個學春秋的大儒，而這新五代史又是出於私撰的，並且那梁朝朱溫也去其時很遠了，爲什麼還要這樣的恭維他？不但比不上晉齊諸太史，就是比之史遷，也慚愧得要死。至如許說東華錄的不敢提及太后下嫁等事，雖有愧於史遷；但如比之歐陽修，或者情猶可原。總而言之，作史不論以實錄爲主也好，以寓意爲主也好，如能澈底，都算很好，以寓意爲主的，如孔子的春秋。吳楚自稱王，獨貶而爲子一類。胡適之說：「這種褒貶的評判，如果真能始終一致，本也很有價值，爲什麼呢？因爲這種書法，不單是要使「亂臣賊子」知所畏懼，並且教人知道君罪該死，弑君不爲罪；父罪該死，弑父不爲罪；這是何等的精神！只可惜春秋一書，有許多自相矛盾的書法，如魯國幾次弑君，却不敢直書，於是後人便生出許多：「爲尊者諱，爲親者諱，爲賢者諱」等等文過的話，便把春秋的書法，弄得沒有價值了！這種矛盾之處，或者不是孔子的原文，後來被「權門」干涉，方纔改了的。我想當日孔子那樣稱贊晉國的董狐，豈有破壞自己的書法？但我這話也沒有

旁的證據，只可算一種假設的猜想罷了。

中國哲學史大綱

——倘思按胡說後段固極近理；

然吾觀於儒書，如親親尊尊賢賢等說，不一而足，即孔子亦嘗不贊成：「其父攘羊，其

子證之」之主張，而自道其以「父爲子隱，子爲父隱」之正義。是親親之說，殆極可

信。他如本書：「踐土之會，實召周天子，而春秋諱之曰天王狩於河陽。」

用史記語

此又似

所謂尊尊之義也。其與公羊傳，穀梁傳，董氏繁露諸書所云，尙屬相符。故如所謂後人

之說者，亦非無根之談也。然而尙有不可不察者在。如春秋對於諸當爲之諱者，亦未

嘗盡爲之諱也。雖至尊不諱，如「天王殺其弟佖夫」是也。雖至親不諱，如「三月公

會齊侯陳侯鄭伯於稷以成宋亂」是也。雖至賢不諱，如「齊小白入於齊」是也。「諱

而不隱」豈謂是歟！按魯者，其所謂父母國也，諸以爲爲其君諱亦猶爲其父諱者，說

固可通，義固可信；但於魯弑君之外，如「我師敗績」「以成宋亂」一類之辭，亦有未

嘗爲之少諱者，其不一例，不悉何故？以爲爲權門之干涉而改耶？何以不盡改？以爲爲

內諱耶？何以不盡諱？繁露有曰：「義不訕上，智不危身，故遠者以義諱，近者以智畏。」

……以故用則天下平，不用則安其身，春秋之道也。近者以智畏，頗爲近理；遠者以義諱，尙未盡然。要如三諱之說，當非盡爲後人所造也；至於價值評論，則固如胡氏所說，此註節錄拙著「春秋學之研究」——這是關於以寓意爲主的。至於以實錄爲主的呢？如梁朝太祖大盜朱溫來說，我們就說他實是大盜朱溫，而自名爲梁朝太祖；又如劉邦、朱元璋之流，我們也可直載其以匪賊始，而以皇帝終，照這樣的直書實錄，好壞自能畢露，又何必用那春秋的筆法——褒貶的寓意——呢？後代史家只張大其好的——漢高祖明太祖——一方面，偏把那壞的——匪賊大盜——一方面刪去，不但不提及大盜朱溫，而且說是「太祖神武元聖孝皇帝」，這豈但配不上，說是褒善貶惡，賢賤不肖，就是實錄直書，也覺得很遠，照實——一點也不冤枉——的說，就是隱惡而揚善，獎逆而賤良，我們只看見歷代出了許多家奴——史家——替他的家主——帝王——出來說一大堆的欺騙後人的廢話吧；萬萬談不上歷史，退一步言之也，只有歷代匪賊的家譜，實在看不出什麼旁的歷史，有之也是止於無意中涉及。

一點兒吧了。言之痛心，願後代史家，千萬要留意於此。如其不然，就請不必修撰好了。如還要修撰，那就是無形中的煽動匪賊的殘害世人！苟無其史，一般作惡的人，便失了根據，終無可効法與藉口，也許匪賊可以少見，世人可以減受一點痛苦。由上述看來，可知我們對於史書，不要專問其有無多寡，還要深察其好壞實僞，好的實的可益世利人，就多勝於寡壞的僞的，可以惑人亂世，就無愈於有。

第六章 紀事體之創始及其大成

紀事體，以事的始末爲主，而以人與時爲從。創始於左氏國語，尙書也，而大成於

袁樞通鑑紀事本末。試將二書，各摘一段於此，以便對比。如國語中的晉語載道：

智宣子將以瑤爲後，智果曰：不如宵也！宣子曰：「宵也很！」對曰：「宵之很

在面，瑤之很在心，心很敗國，面很害瑤。瑤之賢於人者五，其不逮者一也。美鬢長大則賢，射御足力則賢，伎藝畢給則賢，巧文辯惠則賢，疆毅果敢則賢。如是而甚

不仁。以其五賢陵人，而不仁行之，其誰能待之？若果立瑤也，智宗必滅。」弗聽，智果別族於太史爲輔氏；及智氏之亡也，惟輔果在……

通鑑紀事本末中的三家分晉一節，亦如晉語載道：

初智宣子將以瑤爲後，智果曰：不如宵也！瑤之賢於人者五，其不逮者一也。美鬚長大則賢，射御足力則賢，伎藝畢給則賢，巧文辯慧則賢，彊毅果敢則賢，如是而甚不仁。夫以其五賢陵人，而不仁行之，其誰能待之？若果立瑤也，智宗必滅。弗聽，智果別族於太史爲輔氏……襄子……遂殺智伯，盡滅智氏之族，唯輔果在。

此外請再舉一例：如楚語中有靈王爲章華之臺而伍舉引爲楚之殆，靈王城陳，蔡不羹而竟見弑，靈王虐不聽諫，乃有乾谿之亂……與紀事本末中之唐平東都，唐平河朔，唐平隴右，唐平河西，唐平河東，唐平江陵，唐平江淮，唐平山東……前後遙遙相對，不過國語比較橫一點，而紀事本末比較縱一點。惟其是橫的，故同時有周魯齊

晉鄭楚吳越各語之分類，惟其是縱的，故其事上起東周三家分晉，下至五代世宗征淮南。然這僅止於形式上；至二書之在實際上，那就並不兩樣。其述一事，有頭有尾，一事完了，再及一事，所謂紀事本末體，大概不外如此。章學誠論這一體道：「本末之爲體，因事命篇，不爲常格，非深知古今大體天下經論，不能網羅隱括，無遺無濫，文省於紀傳，事豁於編年，決斷去取，體圓用神，……卽其成法，沈思冥索，加以神明變化，則古史之原，隱然可見。」紀事本末體，在史學界爲最晚出，成立，也是最進步的。

第七章 三體之比論

現在請再將紀傳、編年、紀事三體比較一下，以便總結上文。我們如欲知道某人物，則可去查紀傳體；如欲知道某時代，則可去查編年體；如欲知道某事情，則可去查紀事體；這就是史中三體的各有所長，而不可偏廢的地方。史的代表體例，既略如上述；現在請再一論三體的代表著作：如紀事本末可與史記、通鑑同爲代表著作，固無

可疑的；不過也應該分辨一下才好！我們看見上頭各章所舉來作比證的諸例子，已可知道史記的摘錄尙書……不過稍用白話去翻譯古文罷了。參看文學大綱中而漢書又去便錄史記；自漢武以前不過把原文的虛字刪少一點吧。同上這是漢書史記尙書……的遞相抄襲的。又如通鑑摘錄國語……也不過把他的位置稍爲變動一下罷了；而紀事本末又去便錄通鑑，也不過重新編排其原文罷了；這是紀事本末通鑑國語……的遞相抄襲的。由此看來，最雷同的，就要算這史書一類；不過各人編撰的方法，有所不同罷了。所以史之爲書，在乎各不相同的方法；至於互相供給的材料，尙屬次之。這紀事本末原與漢書同個例子；惟若漢書的抄史記原文僅止於一部分，至於紀事本末却完全是便抄通鑑原文的。若以此點而論，那漢書還比紀事本末好些，爲什麼獨不得爲代表作品呢？這正是由於紀事本末的有點創作的^{方法}呀！但若紀事本末一書，文章既不是自作，材料又不必廣搜，所以袁樞雖然也算得一個史家，紀事本末也可爲三體中之一代表著作；然終覺比不上司馬遷的史記，和司馬光的通鑑，世人

論到中國史學界的只稱前後兩司馬，而不並及袁樞，就是爲了這個原故。但尙未止於此，梁任公更說：「其著通鑑紀事本末也，非有見於事與事之相聯屬，而欲求其原因結果也。不過爲讀通鑑之方便法門，著此以代鈔錄云爾。雖爲創作，實則無意識之創作。故其書不過爲通鑑之一附庸，不能使學者讀之有特別之益也。」中國之舊史學至於

中國史學界，向來就是以紀傳體爲正史，而以編年紀事爲副史，其中應該也有其自由。大概最完備而不簡要的是紀傳體，最簡要而不完備的是編年紀事二體。編年在縱的一方面而不暇顧及橫的一方面，紀事在大的的一部分而不暇顧及小的一部分，此所謂大與小亦出於其主觀而兼能顧及此橫的一方面，與小的一部分者，惟有紀傳而已。是編年紀事所無者，紀傳多有，而紀傳所有者，編年紀事多無。編年紀事的所以爲可貴者，只在乎方法的簡明，究竟比不上紀傳敘述的完備。又此世界既以人類爲中心，則以人爲主的紀傳，似亦較爲合適。（？）且所謂史者，本指全社會全人類而言，並非單指帝王、的私、家、史、而編年既以帝王之年，而編紀事亦惟帝王之事而紀，認帝王之事爲大事，其餘皆小事可從略。

所以終非紀傳的能兼顧及其他，而不專編紀王家之年與事，可比其紀傳而不斷代的史記，尤得爲正史中第一者，亦在乎此。但據我一時想及，此外如第一正式成立之歷史最長，第二便於各朝代之自爲修撰，二者與紀傳的成爲史界正統，或者也有點關係吧！

但是一般學者要知道我剛才這一大堆話，原係思索過去的中國史學界所以紀傳第一，編年第二，紀事第三的大概情形；若以現代史學界的趨勢觀之，怕就適得其反了：紀事第一，編年第二，（？）紀傳第三。因爲範圍廣大，材料豐富，和組織簡單，系統分明，似乎是不兩立的前如前者，後如後者。暫此告休，餘俟下詳。

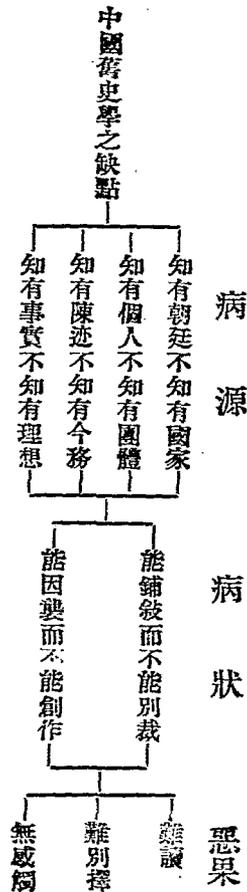
第八章 史學評論

第一節古今史評家 說到這史評家，自當先數及唐朝那位劉知幾，他的代表著作就是史通一書，他最好的評論，據我看來，大概第一是力言唐代設館修史的大

弊病，第二是力主「實錄直書」，而獨敢痛評孔子春秋的沒有道理。梁任公先生會說他是王充以後的第一人。在知幾之後，有宋鄭樵，代表他的著作是通志，尤其是裏面的二十略爲最有名。他和劉知幾的極端贊成斷代史的意見相反，而獨極力主張通史，因想自撰一部「自天子中興，上達秦漢之前」的通史，可惜終未如願以償。至於通志一書，他曾自道：「其書上自羲皇，下終隋代，集天下之書爲一書，雖曰繼馬遷而作，凡例殊塗，經緯異制，自有成法，不踏前修。」除他一生精力所在的二十略外，尚有幾個重要的主張，如明類例，辨虛妄，作圖譜等。章學誠說：「鄭樵生千載而後，慨然有見於古人著述之源，匡正史遷，貶損班固，運以別識心裁，自爲經緯，成一家言。」到了清代這位章學誠出而著文史通義一書，於是更把史通通志的範圍擴大了。他的名言異論很多，茲不多引，引其較有關係者。他因紀傳行之千有餘年，極思有以變通之，其理想的史是：「以尙書之義，爲遷史之傳，則八書三十世家，不必分類，統名曰傳，或攷典章制作，或敘人事終始，或究一人之行，或合同類之事，或錄一時之言，或著一

代之文，因事命篇，以緯本紀，則較之左氏翼經，可無局於年月後先之累；較之遷之分列，可無歧出互見之煩；文省而事益加明，例簡而義益加精，豈非文質之適宜，古今之中道歟？至於人名事類，各於本末之中，難以稽檢，則別編爲表以經緯之。天象地形，輿服儀器，非可本末該之，且亦難以文字著者，別繪爲圖，以表明之。蓋通尙書春秋之本原，而拯馬史班書之流弊，其道莫過於此。」這是他唯一發明的計劃。學誠又評一般史評家道：「鄭樵有史識而未有史學，曾鞏具史學而不具史法，劉知幾得史法而不得史意，此予文史通義所爲作也。」這話也評得不錯。他又認史有「義」「事」「文」三要質，因史家難兼長，故須通力合作。他除文史通義一書外，尙有專論史學方法的校讎通義一書，尤以校讎條理互著，別裁那幾個方法爲最重要。述到這裏，我便要接着介紹那位近年去世的梁任公了。他以爲非脫離過去的史學界，則中國史學將無從發展，不論馬班等名史家，和劉章等名史評家，總要超出乎其上。他關於史學的論文很多，而尤以中國歷史研究法一書爲最有系統。有專書在，茲暫不說。他曾在「中

國之舊史學」一文中，評論過去史界的缺點，略如左表：



第二節最後的結論 古來一般名史學家的重要批評，業已約略舉出於上面。現在請再由我來接着總說一下：

第一段體裁與內容 從來一般史學家，多着眼於史的體裁，如在時間上的通斷二史，在組織上的紀傳編年紀事三體，以為何者為優，何者為劣，其實還有比體裁更重要的，這就是史的內容了。我們在史學上，至少也要以體裁（形式）與內容（精神）並重。在體裁方面應該三體合一，在內容方面應該縱橫雙方並重。何謂三體合

一因時乃隨人隨事而顯現，不必作純粹的編年；如要過重編年，則雖無事小事，亦必備書年時月日，結果弄成報告天時之日歷，殊非所以報告人事之史書，這種奴隸於時的歷史，實屬不對。但吾人作史仍可略法其次序，編年體之所以無取而尚有可取者此其一。次若人亦未必個個都整個的足以紀錄，當一照其行事，須值得記錄的然後筆之於書，所以這奴隸於人的純粹紀傳體，也是不行的。然吾人作史，對於材料之豐富，範圍之廣大，仍當極力容納之。紀傳體之所以無取而尚有可取者此其二。終之惟有紀事本末體較為適當些；然像袁樞之通鑑紀事本末仍有所未合，還要將其範圍加以擴大，並再守其次序，就是在紀事中可以插述略傳，略依編年。凡事應該大則專之，小則共之，同則合之，異則分之，久則斷之，暫則連之。紀事體之所以為可取而尚有未盡可取者此其三。我們雖未能做到極平等的三體合一，但紀事體對於紀傳編年二者，仍當大大的借重。

何謂縱橫雙方並重？這個縱的方面，是指着政治的變更，經濟的發達，社會的演

化那一類；這個橫的方面，是指着疆域的開拓，種族的遷殖，文化的傳布那一類。我們一定要兼顧這縱橫兩方面，去促成人類社會或國家民族整個歷史的早日實現。至於我國古來一般史書，大半「知有朝廷而不知有國家」，「知有個人而不知有團體」，簡直是畸形的官家史，而不能算做整個的社會史。

至於選擇及評論的標準，據我的見解，應略知下列第一勿問其勢位之尊卑，當觀其功德之優劣；如無功無能，雖上至帝王，猶不應爲立紀傳；古來之史，凡爲君必有紀至屬無聊。如無勢無位，而對於技術有所發明，事業極有成績，行爲足爲模範等類，亦當爲之紀錄。如從這個辦法，則不論士農工商各界，只要有足多者，就可與名天子或政治上並見於史中了。第二勿問其圖謀之成敗，當觀其應響之大小；如有大應響，雖歷來所被斥爲叛逆邪異者，亦當重視之；如無所應響者，雖彼自視爲成功正統，亦在所不取。這麼一來，如史記的項羽與漢高並紀，就算很對；若後漢書的不爲更始立傳，就未免見譏於後人。此外不論仁德與淫虐，凡非尋常者，皆當同樣紀錄之。第三勿問其來歷的久

暫，當觀其價值的多寡。如有價值雖爲時甚暫，亦勝於歷史極長的不足多者。如史記的傳孟荀而略墨子，就是未盡合的一個例。第四勿問其形式之良惡，當觀其實際之公私。如古來所謂順逆兵匪等，在表面上觀之，固順者公而逆者私；但在實際上，亦有例外，有時轉匪良而兵惡，似此之類，應察及之。第五勿問其結果之禍福，當觀其動機之正邪。如動机正而結果禍，亦仍不失其光榮；反之就爲莫大的恥辱了。吾認歷史是昭示世人以正義的，所以史家是最不應該「勢利化」；吾又認歷史是公共的，所以史家更不得爲一尊正統空氣所包圍。史家如有了這一類的真見解，天下才有真是非之可言。但吾在這裏，尙要加以聲明的，就是吾所說的，多屬於實錄外的識見方面；如將這個標準去改造事實，那就變成主觀的理想史，而非客觀的事實史了。像孔子的春秋，其所以最給我們討厭的，就是他的混事實與理想爲一談。（須知「是不是」是一個問題，「好不好」又是一個問題。）以理想去改造事實，結果遂弄到名爲史學，實屬哲學的境地，其在哲理上固不失爲「功臣」；若在歷史方面則，未免成爲「妄人」了。

要而言之：吾以爲紀傳體，內容豐富，而體裁不便利；紀事，袁編年，體裁簡易，而內容不普遍。資治通鑑與通鑑紀事本末等書在時間上，固爲通史，而在人事上，則爲非通史；以其不斷代，故可謂爲通史；以其偏朝廷，故可謂爲非通史。我們唯一的理想史，要使時、人、事三者皆通的，就是最大的時間，略相銜接，非如漢書等爲時之通；較要的人物，朝野備有，非如通鑑等爲人之通；較重要的事情，皆見因果，爲事之通。內容方面，略如史記範圍的普遍；體裁方面，略如資治通鑑編排之有次序，和通鑑紀事本末問題之有頭尾。換言之：就是組織力主系統化，性質注重整個的（而且極平等的）但現在人編的史，已經同這裏所說的，漸漸接近了。

於此請再引梁任公之言以爲結論：

人類活動狀態，其性質爲整個的，爲成套的，爲有生命的，爲有機能的，爲有方向的，故事實之敘錄與考證，不過以樹史之軀幹，而非能盡史之神理。善爲史者之馭事實也，橫的方面，最注意於其背景與其交光，然後甲事實與乙事實之

關係明，而整個的不至變爲碎件縱的方面，最注意於其來因與其去果，然後前事實與後事實之關係明，而成套的不至變爲斷幅，是故不能僅以敘述畢乃事，必也有說明焉，有推論焉，所敘事項雖千差萬別，而各有其湊筭之處，書雖累百萬言，而筋搖脈注，如一結構，精悍之短札也。夫如是，庶可以語於今日之史矣。而惜乎求諸我國舊史界，竟不可得，即歐美近代著作之林，亦不數數覩也。中國歷史研究法

第二段史家三必備 吾以爲作史有如畫像，像乃外貌之史，史乃內容之像，如稍不忠實，強以人之像，寫上我之名，如何說得過去呢？吾更以爲作史甚於行醫，醫生只須兩長，史家之長至非三不可。醫生有醫術去查明病症，有醫德去對待病人，這就算夠了；至於史家，除史識史德二者外，還要加上一個史才。史識在乎審定真僞，深明短長，史德在乎忠實以之，雖死不變，史才在乎材料豐富，文章精美。但在此三者之中，似乎以史德爲最重要。正猶醫者，雖有醫術，明知其症，苟無醫德，忍視其死，豈不有等於無？所以如無史德，就使有見微之識，通天之才，結果適足以使其惑世欺人，爲惡作

毒史而不信，錄而非實，既失爲史之本意，自難承認其爲史。其次爲史識：苟無史識，專恃史才，如非詩文集，亦成胡塗賬，卽能免此二者，而其「人云亦云」，胸無特識，究竟亦不足多。又次爲史才，史才亦很重要，如無史才，就使有怎樣高尚的史德，和超越的史識，其辭既不能達，有志終難如願。北齊魏收撰有魏書，劉知幾說「收詔齊氏，於魏宣多不平，既黨北朝，又厚誣江左，性憎勝己，善念舊惡，甲門盛德與之有怨者，莫不被以醜言，沒其善事，惡怨所及，毀及高曾……由是世薄其史，號爲穢史。」史通正史篇按中國古來史家約有兩派：主觀派主張「寓褒貶，別善惡。」（孔子春秋）客觀派亦主張「彰善貶惡，不避強禦。」或「善惡必書，斯爲實錄。」（劉知幾史通）如今這位魏收，身爲史家，執行筆墨政務，應思如何公正，以作後人之模範，乃其結果，不但談不上去作寓意的褒貶世人，就是直去實錄世人的善惡，也沒有資格。太續史職，真是該死。他如陳壽的三國志，對於蜀漢一部分，亦有欠公失實之嫌疑。見周平國說惟左丘明司馬遷既有史才，又有史識，史德亦佳。杜佑司馬光次之。其專以史識稱者，有劉鄭章等。若論

史德，則以春秋時齊晉那幾個太史前詳爲第一。至於史才，除兩司馬外，班固歐陽修等均佳，總而言之，史才表現於文章，史識多在乎方法，史德則在於信用。

史學的三要件

史家 史書

第一 史德 信用

第二 史識 方法

第三 史才 文章

於此請再將史學與他學一比：如史學與文學，文學只須文才，無須文識，更無須文德，至多亦只要加以一點的文識，至於文德，究似無所謂。如小說，辭賦，寓言之類，往往妄說虛造，便是無文德之一明證了。再如史學與哲學亦不同，業已詳在前面，就是史學管過去時代，哲學管未來時代。但這也不過就其大部分而言之罷了。其實我們所理想的史學家，仍須借重文哲等學，甚至科學更須借重。這就是用科學家的嚴密。

方法去審查一切真偽的材料，並使其成爲極有系統的組織，持哲學家的正大態度，去分別一切善惡的性質，進而發表其極有價值的言論（哲學亦可換言倫理學，因爲倫理學原爲哲學中之一，故言其大者，餘均此）借文學家的流利筆墨去表現一切美滿的文章，而使之達到無不如意的境界（辭源於「科學」下云：「哲學明其所以然，科學明其所當然，史學明其所已然」按此解有誤，應改爲「哲學明其所當然，科學明其所已然」）

理想史的三個兼長

科學 真

哲學 善

文學 美

但這裏的三個兼長，其實還是上頭所說的三要件：上頭的史識即近這裏的科學，上頭的史德即近這裏的哲學，上頭的史才，即近這裏的文學，這是屬於上半截的；

其下半年截呢？方法主真，信用主善，文章主美。合而言之，便如左表：

史學

兼長

史德——信用

哲學——善

史識——方法

科學——真

史才——文章

文學——美

（史德與所謂史意略同，史識與所謂史法略同，史才與所謂史學略同）

用此看來，真正的史家，要成一部極有價值的史書，幾乎比任何一切，都覺得不容易。至於吾國史書，雖汗牛充棟，但如嚴格說來，也多只是史料。須要加以大整理，才能成爲正式史。願一般欲爲史書者，多多注意到這一點。

第三段文哲學化的中國史書之審看法 今人的看史書，約有二派：舊派過信古書，不論什麼，皆以爲然，於是遂認神話爲人事，認理想爲實現，更進而說古代盛於現代，古人賢於今人。於此吾不能不嘆舊派太傻太笨，看得太隨便，老是見欺於古人。

而不自覺悟，而新派呢？因為認真其文字，遂致疑問其實，不但疑及其神話或未實現之部分，甚至有認人事爲神話，認真實現爲理想者。於此吾也不能不說新派太自作聰明，看得太認真。新派固較好於舊派，但終還未免不對。因爲前者不明古人有所用意，而我信以爲真，這並非古人欺我（？）實要自怪沒有眼睛。後者未明史文之隨便形容，而往往出於咬文嚼字，遂大起驚駭，而以一累百，古人無罪（？）而我誣之。這也是我的神經過敏。換言之，就是前者對於真者真之，對於僞者有時亦真之；後者對於僞者僞之，對於真者有時亦僞之。我因有鑒及於史學的關係一切，現在特別的約略一說：我們讀中國史書，尤其是愈古代的神話史，與後來的官修片面史，更非小心去看不可！我們首應知道：中國史書（一）是帶點哲學化，即宗教化禮教化的；（二）是帶些文學化，即辭賦化小說化的。由第一點，所以他們對於好者，既說得過好，就是不好者，有時亦說得很好；爲的是要去勸人和服人。對於不好者，既說得太不好，就是並無不好者，有時亦說很不好；爲的是要去警戒俗人。「託古改制，託神治人。」王成。

賊敗是已。非人……一切一切都是爲此。由於第二點，本來文人凡史家皆兼文人已經是很

會弄筆墨了；加以俗人心理，對於一切平常之事，如非太過一點，就覺得不痛快無趣

味。史而同賦小說相彷彿，就是爲了這個原因。由此二點，所以前此的中國史書，多是

理想化的，神話化的，禮教化的，小說化的，辭賦化的。我們對於這種文哲學化的中國

史書，如彼以正面述來，我應以反面看去；例如成者自以爲是而非敗者，與在本國而罵他國者等。彼以一概述來，我

應以分別看去；末帝未必盡惡，始祖未必盡善，雖禹湯文武與桀紂幽厲等，亦須分別觀之。彼以論定示我，我以疑問對之；一

非彼以實現示我，我以理想目之；如堯舜等及儒家所言之仁師德政等。彼以謹嚴示我，我以形容目之；即如孔子

說「以吾一日長乎爾」之「一日」，與詩言「周餘黎民靡有子遺」之孔子

「靡有子遺」等，苟不知其爲形容，亦未免不通。至於其他，更不用說。彼以絕對述來，我以

比較對之；在兩敵方，皆宣傳太過。彼告我以久遠，我以暫近目之；如黃帝以前之事，多不可信等。彼

以整個示我，我以片面目之；如古人自以中國爲天下，及一般史書多是朝史而非全史等。彼告我以人事，我以神話目

之。黃帝以前及史中言及天人之處等……總而言之，就是以科學眼光去審看中國史書，而認中國史書

爲文哲學化的，與其當作絕對的信史實錄讀，不如當作哲學文學——禮教。是其目

的。小說。是其。手段。——讀。較。少。毛。病。因。此。中。國。的。史。學。如。以。純。正。的。史。學。眼。光。觀。之。則。此。種。文。哲。學。化。的。史。學。似。無。很。大。價。值。反。之。如。以。文。哲。學。眼。光。觀。之。則。此。種。文。哲。學。化。的。史。學。其。價。值。真。是。再。大。沒。有。？

第四編 中國哲學大綱

第一章 思想與根本

我曾以為在字法文藝史地哲理這新四部中，為一切工具的是文字學，最實用的是文學，最廣大的是史學；現在又說起「思想與根本」的話來了：（一）如把哲學去同文學比一比，則文章好比是人之皮肉，而思想則為人之筋骨；雖然皮肉和筋骨都是一刻相離不得的，但如究竟或勉強看來，那自然筋骨要比皮肉重要些。我最初是個專門研究古文的，不但集部是研究其文章，就是諸史羣經，甚至諸子百家，我也都是單研究其文學的。後來北上，因有一位鄰縣的同鄉，告訴我說：思想是根本，文章是枝葉。我自給他點醒以後，便反而不再去研究文章，而專門研究思想了。退一步言之：就是做文章也要有思想才好，如諸子的文章，所以比後來的文集好者，也是由

於文章之外，還有思想爲之暗助呀。至如司馬相如、韓退之、諸漢唐文人，雖然也以文章名於世，但無論如何，總比不上先秦的諸子。（二）我們再把哲學去同史學比一比：則哲學有如意志，而史學則爲行爲。試問如果不是先有意志之存於中，那有其行爲之現於外？稍換句話說：就是哲學像理想，而史學像事實。假使沒有前時的理想，那有今日的事實？而今日的理想，又爲來時的事實。可見行爲雖可貴，要不得不歸功於其意志。俗人只見現在的事實，殊不知其實來自從前的理想。世界的千變萬化，日新世進，都莫非由於人類的有思想而來的。人世的指導者，誠捨「思想」莫屬。（三）我們還可以再把文字與哲學來比較一下：我說思想無異心腦，而文字則爲其口舌淺而言之，則思想是最爲關鍵的主要人物，而文字不過爲其傳達意旨表明態度的代表或使者罷了。由上三點以觀，則哲學思想確爲一切學問之最根本者。朱謙之也說：「歷來學者，對於哲學的定義，雖然各自不同，却有個共同的地方，就是把哲學看做關係根本問題的學問的思想。」

革命
哲學

胡適之也曾說過：「凡研究人生切要的問題，

從根本上着想，要尋一個根本的解決，這種學問叫做哲學。」
中國哲學
史大綱

第二章 中國思想唯一代表之先秦諸子

我曾在「一般大學生的人生觀序」一文篇首略說：

中國文化在世界上，可以說是資格頂老的了；先秦思想在中國中，可以說是地位最高的了。自漢而後呢？雖其間也有魏晉的老莊復興，和六朝的佛教東來；但以大體而論，在這二千餘年中，總不能出乎儒孔的範圍外。如漢唐人的注經，宋明人的談理，（？）何一不是崇拜孔子的呢？一般真真正正崇拜孔子的，那也沒有什麼奇怪；就是實際上接近於他家的，也個個掛起孔子的招牌來。所以要是太過一點地說，就是漢後沒有思想；如其有之，在漢後所謂第一流人物，也比不上先秦最小的思想家……

再退一步言之，佛學之在中國學術界，雖然亦佔有一個項重要的位置；而理學

也算得漢後最特色的哲學。但我們要知道佛學是西來的，並非中國產；理學是混成的，終難自獨立。宋明諸理學家，對於儒道佛各宗都有所應響；不過或多或少，或深或淺，有所不同吧了。佛理二學，尙且如此；至於前此之漢朝，後此之清朝，別的雖有可觀，而其對於哲學思想，却不足道。由此看來，其可代表中國思想界者，誠捨先秦諸子而莫屬。

在先秦諸子中又可舉三家來做代表，如我在孔子哲學之真面目一書的序論裏說：

中國之學術，以周末爲最盛；周末之思想，以三子爲最精。三子者，孔子老子墨子也。各自成家，鼎然而立，至今思想界，鮮能出乎其外，豈不亦偉哉！此外之名家者，固不爲不多；然而不失之末，則嫌其小，或本前人之說而光大之，或糅而成之，或保其舊觀，或得其一體，以故中國之思想，惟此爲重且大……

而我在三大思想之比觀一書中的三家與三方，更詳細的論道：

「……抑吾對於梁先生，猶有未明者：漱如謂梁先生不知中國有老孔墨

三大思想家耶？則彼固常以孔老與墨子對舉而言；若以墨子爲不足道與，則彼亦比墨子於西洋思想。西洋思想者，乃彼所謂三方思想中之一大支也。如梁先生既以孔老與墨子對舉而言，則理亦應謂中國思想竟有二派，一爲孔老派，一爲墨子派。然梁先生未嘗云爾。卽以爲然，亦爲不合。夫孟子不云乎：「逃墨必歸於楊，楊朱係代表當時之道家言者逃楊必歸於儒。」此明言老孔墨俱爲顯學，而三分當時之天下也。梁先生尙得以爲中國思想只有二派，或並以墨子爲不足道，而謂只有孔老一派乎？再若梁先生以孔老可合而爲一家耶？則吾試問儒家之孟子，亦何必拒道家之楊子而云「楊墨之道不息，孔子之道不著」哉？而司馬遷不更明而言之乎？「世之學老子者則緇儒家，儒學亦緇老子，「道不同，不相爲謀，」豈謂是耶！」史記老子列傳是亦可以想見老孔二家之終難合矣！可惜梁先生尙未之見及也。按孔老與孔墨，如就大部分而論，孔子或較近於墨，而較遠於老。參看本書各表及梁任公之先秦南北二派表至如韓愈之以孔墨二家相提並論，則又未免太過矣！吾亦無取焉。惟若

梁任公先生言曰：「春秋戰國間，學派繁茁，秦漢後或概括稱爲百家語，或從學說內容分析區爲六家九流，其實卓然自樹壁壘者，儒墨道法四家而已。其餘異軍特起，略可就其偏近之處，附庸四家……以思想性質爲序，試取譬於歐陸各國國會席次：則道家其極左黨，法家其極右黨，儒家則中央黨，而墨子則中央偏右者也。」

先秦政治思想史

但若法家之成立，既在三家之後，彼雖雜採三家之學說，惜其不能集二家之大成，終至不此不彼，亦彼亦此，故若比之三家，殆猶未足與語。而李石岑先生亦曰：「論到先秦諸子哲學，本來有九流十家之稱，日本人編中國哲學史，且有十三家之目，實則嚴格而論，何嘗有如許家數？至多不過道儒墨三家而已。」

人生哲學卷上

雖然，吾所謂三家者，謂在中國思想家中，惟老孔墨爲最大耳，非敢以爲捨此而外，別無他家也。而今李先生輒謂「至多不過道儒墨三家而已」，至多尙止於三家，則其意謂尙可以再縮減也，亦自可以想見矣。爲此說者，雖未若十家九流諸說之過於荒唐，然亦未免失實矣！「不及」猶「過」之謂

也……直至日前見及朱謙之先生之改正梁漱溟先生之三方面說曰：「依我意思，要分別東西文化，根本不同是很難的！如果要分析，也要分析到底。如就中國文化，當中孔家是走第二條路的，老子是走第三條路的，墨子是走第一條路的……」若其分中國方面爲老孔墨一說，可謂較與吾同意矣……

第二章 子學之定義

西洋人的「哲學」在中國人則叫做「子學」。子是怎樣說的呢？子就是男子的美稱，凡有學問道德者皆得稱子，如老子孔子墨子之類。其有道德學問的人所著之書，也同樣的稱子，如莊子荀子韓非子之類。子學既然就是哲學，哲學又是怎樣說的呢？哲學一門約可分爲三類：一是純正哲學，亦稱形而上學二是認識論，三是實踐哲學。亦稱價值論其在古代，不論宗教，科學，美術，心理，論理，倫理，天文，地理……什麼也歸納於哲學之範圍內。所以有人認哲學爲一切學問之母，或叫他做總學問。其在現在，各科都

已經先後脫離哲學而獨自成立了。關於哲學的定義，業已略說在「思想與根本」一章中，茲不再說下去了。

第四章 諸子之產生

關於諸子之所以產生，吾曾引淮南子要略而論他道：

「文王業之而不卒，武王繼文王之業，用太公之謀，……以伐無道，而討不義，……欲昭文王之令德，……立三年而崩，成王在襁褓之中，未能用事，……周公繼文王之業，推天子之政，以股肱周室，輔翼成王，……成王既壯，能從政事，周公受封於魯，以此移風易俗。孔子修成康之道，述周公之訓，以教七十子，使服其衣冠，修其篇籍，故儒者之學生焉。」

此卽有近於吾所謂「有歷史之關係」者。

「墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不說，高注 厚葬靡財而易也

貧民久久字依王校增服傷生而害事，故背周道而用夏政，……故節財薄葬，閑服生焉。

此卽有近於吾所謂「爲他人學說而產出」者。

「晚世之時，六國諸侯，谿異谷別，水絕山隔，各自治其境內，守其分地，握其權柄，擅其政令，下無方伯，上無天子，力征爭權，勝者爲右，恃連與國，約重致，剖信符，結遠援，以守其國家，持其社會，故縱橫修短生焉。」

此卽有近於吾所謂「爲當時社會而產出」者。

「秦國之俗貪狠，強力寡義而趨利，可威以刑而不可化以善，可勸以賞而不可厲以名，被險而帶河，四塞以爲固，地形形便，蓄積殷富，孝公以虎狼之勢，而吞諸侯，故商鞅之法生焉。」
關於此所謂地理方面，尙有近人章太炎之詳論曰：「中土衣食之資，皆以營作得之，印度則以任運得之，勢力既殊，故惜生給生之念亦異。……外及遠西人，貴自立，其承祖父遺產者，又視中土爲寡，而出世之念幾絕矣。」此說錄之，亦足以補上述之所未及云。

此卽有近於吾所謂「有地理之關係」者。

如上所謂歷史、地理、他人學說，當時社會，皆有關係於產出思想；不過或關係其一，或二，或三，或四……之不同耳。而其中似乎關係於當時社會者爲尤大。孔子哲學之真面目

在古代學術文中的關於論思想之所以發生者，除右錄淮南子要略外，還有漢書藝文志諸子略總論一段，也說得不錯！這是：

「王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方。是以九家之術，蠶出並作，各引一端，崇其所善，以此馳說，取舍諸侯。」

但也僅止於這一點，至其大部分以九流俱出于周的王官，那就未免如韓非所說的「非愚則誣」了。今人胡適之已作有「諸子不出於王官論」一文，內容大概是說第一：劉歆以前之論周末諸子學派者，皆無此說也；第二：九流無出於王官之理也；第三：藝文志所分九流，乃漢儒陋說，未得諸家派別之實也；第四章太炎先生之說，亦不能成立而大夏同學林科棠君，猶覺胡論餘義未盡，旁證尙多，因有「諸子不出

於王官續論」一文之作。大夏季刊 第二期 內容也分做四段：(1) 諸子出於王官說與劉歆

七略(2) 諸子出於王官說與漢書藝文志(3) 諸子與王官(4) 諸子與其著作。他

第一是認載王官之說的周禮已經不是真的了；劉歆始表章之 就使是真的，而司馬談劉安

也應該看見，何以並無一言及之？第二是說：「漢書藝文志亦信諸子出於王官之說，

惟不言某家者流，出於某官；而言某家者流蓋出於某官，此一「蓋」字，大有注意之

價值。易繫辭傳：「蓋取諸離……蓋取諸益……」論語：「蓋有之矣，我未之見也。」

史記伯夷列傳：「余登箕山，其上蓋有許由塚云。」此皆想像推度，而有所未定之詞。

班氏所謂蓋出於某官者，殆疑劉氏之說，故出以想像未定之詞，而云蓋出云。」這驟

觀之，似乎很沒有道理；其實也算是一種的發見。如史記孟子荀卿列傳末的「蓋墨

翟，宋之大夫……或曰在孔子時，或曰在其後。」這也是「蓋」為疑詞。或傳引 之一個

大明證。而今之辭源，於「蓋」字，亦另有明說：「疑詞。『禮』：『有子蓋既祥，而絲屨

組纓。』史記於傳疑之事，多用蓋字，止述之以存疑也。」(梁任公亦有「蓋然」與「

必然」二語的分別）第三是說：作諸子出于王官之說者，亦猶清末一般策論時文，動稱：「時人子弟，分散四方，歐西聲光化電，原本中國周秦諸子。」第四略謂：「漢書藝文志所列道家著作，其人有遠在老子之前者，如伊尹五十篇，太公三十七篇，辛甲二十九篇，鬻子二十二篇，管子八十六篇皆是。此等篇什，其亡失者，姑不論；其未亡失者，如鬻子，管子，後人已確定爲僞書；然班氏知爲僞託者，必註明於篇目下，如雜黃帝五十八篇下注：六國時賢者所作。力牧二十二篇下注：六國時所作。即是。至伊尹太公辛甲鬻子管子諸篇，並未有所註明。是班氏信爲本著者無疑。伊尹太公等生年死月，皆遠在所謂王官散失之前，何得謂爲出自王官？其人皆未爲史官，亦與謂史官無涉，又何有所謂歷記成敗存亡禍福古今之道？其說之自爲矛盾如此，又無待於吾人之攻擊。」林君之說，總算有點意思，惟其最後總言之：「諸子之淵源，尤當上溯成周以前，攷周以前，朝廷分官守職，見諸載籍，明白可稽者，以唐虞爲最，如是則吾人應云儒家出於契，法家出於皋陶，農家出於稷，陰陽家出於義和，雜家出於龍矣。不云諸子出

於上古之王官，而云出於成周之王官，真所謂數典忘祖者。」這一段，比之九流出于成周王官之說，或者高明得多；（？）但也難免如孟子所謂：「以五十步而笑百步」之譏了。林君知王官說所自出之周禮爲尙屬疑問之書，而不知已說上古王官所自出之虞書，亦爲後人如孔子等假託之作品。再如林君知罵劉歆班固的不說：「諸子出于唐虞之王官，而說出于成周之王官，爲數典忘祖。」而不知自身的不說道家老子出于黃帝，農家許行出于神農，而說農家出于稷……之同一不免爲數典忘祖者。但我此處如不加以聲明，恐怕後人又要譏我視林君之說，亦將難免如以二十五步而笑五十步的了。我認老子出于黃帝，許行出于神農，墨翟出于大禹，孔孟出于堯舜……亦屬託古改制，而非實出于古。如孟子說：「有爲神農之言者許行，」這就是孟子的知道許行的自假託於神農，而終不敢深信他了。而「孟子道性善，言必稱堯舜」那種情形，也是同樣的令後人看出孟子的自假託於堯舜，而終不敢信以爲眞了。所以由此看來，與其如劉班，下至林君所說，諸子出於古代之王官，——不論成周與唐

虞等——不如從康有爲的說諸子都是託古改制好得多。稍換句話說與其說由於王官的散失，遂有諸子的爭鳴；不如說百家的暴興，由於當時社會的大亂。諸同學看完本段，最好就是再去參看上頭「中國史學」第二章「史學之起源」其中所附錄三大思想之比觀，託始的先王那一段話。

此外如柳翼謀先生的不以康有爲胡適諸人之疑經蔑古爲然，獨以爲古人古書不可輕疑，而章太炎因比之「鳳鳴高岡」。柳氏有「論近人講諸子之學者之失」一文。胡適之作「諸子不出於王官論」，否認漢書藝文志之說；而柳氏却以爲不但劉班有諸子出於王官之說，就是莊子天下篇也段段說出：「古之道術，有在於是者。」某某聞其風而悅之。」即淮南子要略中，述儒者之學也說：「修成康之道，述周公之訓。」述墨子之學也說：「學儒者之業，受孔子之術，背周道而用夏政。」因總而論道：「胡氏論學，亦知尋求因果，中國哲學史大綱：「大凡一種學說，決不是劈空從天上掉下來的；我們如果能仔細研究，定可尋出那種學說，有許多前因，許多後果。」

而其講諸子之學，則祇知春秋時代之時勢，爲產生先秦諸子學派之原因，不知有其他之原因。若合莊子天下篇，淮南子要略，劉歆七略觀之，則諸子之學，出於古代聖哲者爲正因，而激發當日之時勢者爲副因。舉副因而棄正因，豈可謂仔細研究乎？這說自是不爲無見，但吾却要反而說道：諸子出於古代聖哲者，爲各家之自假託，而激發於當日之時勢者，爲極顯明之事實。但在柳氏恐不服吾這話，因他接着就說：「蓋中國歷年悠久，事變孔多，豈獨幽厲以降，天下始亂；諸子起於周末，文周生於殷季，其爲夏氏均也。論哲學而斷自春秋，豈春秋戰國之時勢，可以產生哲學思想；而殷商末造之大亂，不能產生哲學思想乎？且由殷周而推至唐虞，推至伏羲神農，均無不通。世亂非一次，故憂世者非僅一時代人，而學術思想之孳乳淵源，乃益釐然可見。」哈哈！這雖可駁那專歸因於時勢者；但若柳氏自身的信那王官說也不見得就很對吧！請倣用柳氏論法，而去駁柳氏之說：「蓋中國歷年悠久，代有王官，唐虞夏尤顯明豈獨幽厲以降，王官始見散失論王官之散失而斷自春秋戰國，豈春秋戰國之王官，可以生哲學

思想；而自唐虞至夏殷末造之王官，不能產生哲學思想乎？且由殷周而推至太古各代，均無不通。王官之散失不止一次，故產生諸子亦非僅周末一時代。由此看來，那位專歸因於時勢，而被駁於柳氏者，固實不對，就是那位專歸因於王官，而駁他人的柳氏，也是同樣的不對。兩造既皆不對，就讓我來打一條通路吧！孔子說：「周監於二代，郁郁乎文哉！」吾們於此，最要知道的，就是在商殷以前，是有質無文，或「質勝文」的時代；到了周末，才成了「文質彬彬」或「文勝質」的時代。正因為夏商以前，是有質無文，或質勝文的時代，所以每逢天下大亂，只能出了一般能實行無學理的所謂聖帝明王，如堯舜禹湯等；所謂亂世多英雄到了周代，尤其是春秋戰國，既是一個文勝質，或文質彬彬的時代，所以一經大亂，除一般有實力無學理的諸侯外，而竟一般倡學說，無實力的賢士哲人，也陪着而並興爭鳴了。由這一點觀來，時勢的會生出人才，自文武以前，或自孔孟以後，都是一個樣的；不過在無文化，或文化未甚發達的時代，所出的人物，多屬實行家的帝王；在既有文化，或文化極發達的時代，所出的人物，才

是學理家的聖哲，有所不同吧了。先秦諸子，空前絕後，如漢以還，即已不能出其範圍了。至於周初的那位周公

則爲二者之所由分的代表人物。關於此點，程頤對於其兄顯之死時的一段評論，可供參看。因爲周末極有文化，諸子便想去託古以抬高其身價，身價高了然後才好去

改制。柳氏如必欲堅持那出自某某的淵源說，則如戰國的那位許行，難道也真出自太古的神農麼？又如耶穌的自託於上帝，難道耶穌的果真出自上帝麼？孟子雖自己也學人的法子去託古以自重的說。

「孟子道性善言必稱堯舜」但他却懂得極力去揭破人家的黑幕而說：「有爲神農之言者許行」可見許行的出於神農是假的，而其託自神農是真的。農家的許行，既已如此，至於儒道墨法等流的同一個樣，是「託自某某」而非出於某某，

也就不難想見了。所以吾說：「諸子出於古代聖哲者，爲各家之自假託而激發於當日之時勢者，爲極顯明的事實。」如還不相深信，吾可再證之諸子略總論，詳上其上半段說：「王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方。」這便是前因；其下半段緊接着說：「是以九家之術，蠡出並作，各引一端，崇其所善，以此馳說，取舍諸侯。」這裏的「各引一端」

大概也就是「這便是後果。後果出於前因，苟無前因，亦無後果。柳氏爲什麼反而說出各託一說」。諸子之學，出於古代聖哲者爲正因，而激發於當日之時勢者爲副因」的話來呢？至此，如學者再不相信，則吾最後尚有一個反證：柳氏上面拿天下篇的「古之道術，有在於是者，某某聞其風而悅之」來證明諸子略的「某家者流蓋出於某官」他因此便對於九流之說，益深信不疑；而吾却偏要拿天下篇去證明諸子略的無根據。如諸子略認老莊周等爲道家而說：「道家者流，蓋出於史官」於墨家說：「墨家者流，蓋出於清廟之守」這還說得過去。至於天下篇却無墨家之名，而有墨禽派，宋尹派二派；無道家之名，而有彭田慎派，關老派，莊周派六派。據樂任公說詳於次章於述各派之先，都有「古之道術有在於是者，某某聞其風而悅之」的一段話，如要盡信天下篇的話，那就有墨禽派，宋尹派，彭田慎派，關老派，莊周派五獨立派，皆出於古；豈得如諸子略的只有道家出史官，墨家出清廟之守那樣含糊麼？反之，如要全信諸子略的墨二流之說，則如天下篇的五獨立派也非否認不可了，這是天下篇與諸子略不兩

立的地方。如再合而言之：如墨家設有一派誠出於清廟之守；則其餘各派又將出於何廟之守呢？設道家有一派誠出於史官；則其餘各派又將出於何官呢？又如天下篇以尹文與近墨家的宋鈇並論，是認尹文爲墨家；而諸子略則把他列入「出於禮官」的名家，以示別於「出於清廟之守」的墨家。天下篇以慎子與近道家的彭田並論，是認慎子爲道家；而諸子略則把他列入於「出於理官」的法家，以示異於「出於史官」的道家。這到底是那一個對，那一個不對呢？我們益可窺出其隨各人的意見而去，妄自揣測了。但猶未止於此，如天下篇不合前二派爲一墨家，不合後三派爲一道家，或者已屬不對；而諸子略又以太公爲道家，晏嬰爲儒家……根本也不相合。且若天下篇不能確實的說：「某代某人之道術如此，而今某人傳之；」而只依託的說：「古之道術，有在於是者，某某聞其風而悅之。」諸子略不實指的說：「某家者流，出於某官；」而傳疑的說：「某家者流，蓋出於某官。」業已詳上這不是吾說：「是託自某某，而非出於某某」之又一明證麼？若要過於信古，則自神農黃帝而下至於夏商

之聖君賢臣所作之書，見諸子略我們也要深信不疑才對。如信其說，則是九家之流，已早成立於黃農唐虞夏商各代，更可證明諸子出於成周的王官說之無根據了；况若班固也往往自注出「似依託者」的字樣嗎？故如讀天下篇，曉得是「某某依託於傳聞之古道術」於諸子略，曉得是「某家者流蓋託於某官」，尙覺說得過去。至於誤認爲實出自某某，那就萬不可通了！

他如章太炎的諸子學略說裏關於老孔的一段議論，簡直同兒戲一樣，鬼也不敢相信他；惟有梁任公的中國學術思想變遷史論周末學術思想勃興之原因一節，尙覺可供參看。

第五章 子學之分類

按古籍中的論先秦學派者，應首推漢書藝文志中的諸子略，史記自序中的論六家要旨，荀子的非十二子篇，莊子的天下篇。諸子略分爲十家，亦稱九流（一）儒家，

(二)道家，(三)陰陽家，(四)法家，(五)名家，(六)墨家，(七)縱橫家，(八)雜家，(九)農家，(十)小說家。六家要旨就是(一)陰陽家，(二)儒家，(三)墨家，(四)名家，(五)法家，(六)道德家。非十二子篇凡六說，十二家：(一)它魯魏牟，(二)陳仲史鱣，(三)墨翟宋鈡，(四)慎到田駢，(五)惠施鄧析，(六)子思孟軻。天下篇凡六派，十一人，自身在內：(一)墨翟禽滑釐，(二)宋鈡尹文，(三)彭蒙田駢慎到，(四)關尹老聃，(五)莊周，(六)惠施。除這四篇最詳細的以外，還有孟子的以儒墨楊三者並舉，韓非子的以儒墨楊老四者並舉，淮南子要略中則先舉出太公儒者，墨子管子晏子縱橫，刑名，商鞅八者，而終及劉安自身。史記則以老子，韓非合傳，而以莊子，申不害附述於其中；而其孟子荀卿列傳中，亦附述騶忌騶衍騶奭淳于髡慎到環淵接子田駢公孫龍劇子李悝戶子長盧吁子墨翟諸人。按淮南子與史記所論，雜亂無章，無須批評；至於四篇，亦已有梁任公的分別去論牠了：

四篇之論，荀子最爲雜亂。荀子北派之鉅子也，故所列十二家皆北人，而南

人無一焉。以老子楊朱之學，如此其盛，乃缺而不舉，遺憾多矣。且所論者，除墨翟惠施之外，皆非其本派中之祖師也。若乃子思孟軻，本與荀同源，而其強辭排斥，與他子等，蓋荀卿實儒家中最狹隘者也，非徒崇本師，以拒外道，亦且尊小宗，而忘大宗。雖謂李斯坑儒之禍，發於荀卿，亦非過言也。故其所是非，殆不足採。藝文志亦非能知學派之真相者也！既列儒家於九流，則不應別著六藝略；既崇儒於六藝，何復夷其子孫以儕十家？其疵一也。縱橫家毫無哲理，小說家不過文辭，雜家既謂之雜矣，豈復有家法之可言？而之以之與儒道名法墨等比類齊觀，不合論理，其疵二也。農家固一家言也，但其位置與兵商醫諸家相等，農而可列於九流也；則如孫吳之兵，計然白圭之商，扁鵲之醫，亦不可不爲一流。今有兵家略方技略，在諸子略之外，於義不完，其疵三也。諸子略之陰陽家，與術數略界限不甚分明，其疵四也。故吾於班劉之言，亦所不取。莊子所論推重儒墨老三家，頗能契當時學派之大綱；然猶有漏略者。太史公論之，則所列六家，五雀六燕，輕重適當，

皆分雄于當時學界中，旗鼓相當者也。分類之精，以此爲最。雖然，欲以觀各家所自起，及其精神之所存，則談之言，猶未足焉耳。」

中國古代學術
思想變遷史

梁先生的評非十二子與諸子略的短處，吾尙可無異議。至其說到天下篇與論六家要旨的長處，吾實在不敢同意。其以「內聖外王之學」爲卽全指儒家，這惟有康派如康有爲陳煥章及梁氏輩是如此說的。至於章太炎（？）便不以爲然了。宋鈇尹文既是墨派，說那就不應另說於墨翟禽滑釐之外。彭蒙田駢慎到既是老派，同上似亦不必別出於關尹老聃。莊子本身也是如此。如果要照天下篇的分法，把那道家墨二派分做墨禽派，宋尹派，彭田慎派，關老派，莊子派五派，據此，則如前章之柳說，更難自成立。則若諸子略之九流說，起碼恐也非改分爲數十派不能盡，不應分而分之。是天下篇不大精當之一。梁先生謂篇中一唱三嘆者，惟孔墨老三家，實亦不見得吧。其對於孔子之處，究竟不是很容易看得出的。至其對於墨翟雖一方面贊美：「墨子真天下之好也……才士也夫。」而另一方面却罵他：「不可以爲聖人之道……其去王也遠矣！亂之上也，治之下也。」

「這是認墨家爲得失各佔半數的。至其述田駢慎到彭蒙之處，我們也已可以看出三子的論調，實同道家老莊諸人同一見解。在老子主張「絕聖棄智」、「不尙賢」而今慎到也說「棄知」……而笑天下之尙賢……而非天下之大聖……先用賢聖。」老子主張「常使民無知無欲」而慎到也說「不師知慮……夫無知之物……先用知之累……至於若無知之物而已。」以及老子的「騷 河上公注本作漂 兮若無止」與慎到的「若飄風之旋」老子的「反者道之用」正言若反與彭蒙之師的「常反人」老子的「行不言之教」與田駢的「得不教焉」這是慎到之流，同於老子的鐵證。如必欲譏笑「慎到之道，非生人之行，而至死人之理」則老子之道，亦何得獨免被譏笑於豪傑呢？再若三子主張「齊萬物以爲首」……舍是與非……不知前後……莫之是，莫之非……」而莊子自身著書不是更以「齊物論」名其篇麼？如譏人家爲「其所謂道非道，而所言之辯不免於非，彭蒙慎到不知道」那麼莊子就無異於以自已而罵自己了。莊子原與三子同是道家之信徒，而今莊子的天下篇，對於三

子却「強辭排斥與他子等……非徒崇本師以拒外道，亦且尊小宗而忘大宗……

其所是非，殆不足探。」用梁語不是正同那「儒家中最狹隘」的荀子之極力攻擊子

思孟軻一樣嗎？假使梁先生而今尚在，恐怕亦將再來一個如下的情景：「明末大探

險家大地理學者徐霞客，卒後其摯友某爲之作墓志，宜若最可信矣！一日，吾與吾友

丁文江談及霞客，吾謂其曾到西藏，友謂否，吾舉墓銘文爲證，友請檢霞客遊記，共讀

乃知霞客雖有遊藏之志，因病不果，從麗江折歸，越年餘而逝。吾固悔吾前此讀遊記

之粗心，然爲彼銘墓之摯友，粗心乃更過我，則真可異也。」中國歷史研究法哈哈！我的讀書

本來就粗心了；不料梁先生的「粗心，乃更過我，則真可異也。」詳此以爲一般讀書

作書者戒。莊子天下篇，惟有對於關尹老聃二人，真的完全贊美，如說：「可謂至極！關

尹老聃乎！古之博大真人哉！」天下篇的以道家眼光去批評他家，而又攻擊本宗的

田彭慎三子，（顧實莊子天下篇講疏自序亦云：試讀天下篇……其立言之明確，雖

孟軻荀卿司馬談淮南王劉向劉歆揚雄班固之徒，無其公允也。」其言殊無

根據。這就是莊子天下篇的大不精當之一。觀於上述二點，就配不上梁先生瞎吹溢美牠的「實能知學界之大勢」了。但梁先生的稱許莊子天下篇，還不如其贊美司馬談的論六家要旨，而吾却反而更不敢承認其說。如六家要旨中的對於陰陽儒墨名法五家有褒有貶，我們尙可以無異議；至其談到什麼「道家……因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之事……無所不宜。」那就比莊子的「是」「非」他家他人，而認關尹老聃與自身的爲皆是而無非，還太過了。除此以外，他如陰陽家實非其餘五家之比，所以其實只有五家，此吾第一步之觀察。如名家亦可附入墨家，所以結果只有四家，此吾第二步之觀察。其能獨自成立者，實惟儒道墨三家；至於法家則較晚成，多所應響。常乃惠謂韓非乃集中中國古代哲學之大成者，其言殊無根據。實僅對於三家皆有應響而已。詳後「韓非與二家之異同。」吾們亦得謂古代之雜家，乃諸子之雜家；韓非爲三家之雜家，宋明理學爲儒道釋之雜家。惟韓非與理學爲雜中之尙能自成一派者；非前此之雜家可比。此吾第三步之觀察。餘已誠於本篇第二章

中獨不知梁先生何以說出：「輕重適當……旗鼓相當……分類之精，以此爲最」的話來？以大名鼎鼎的梁先生，而看天下篇和六家要旨那兩篇普通的文字，而竟還提出上頭適與事實相反的評論，這真令人百思莫解了！恐其誤人，故詳爲辨證於右。

上面所說，係用極嚴或較嚴的眼光去分別的；如很隨便的看來，則如呂思勉的話，似乎尙覺說得過去，他的話是：

雜家不能稱家；小說家只是收輯材料，不能稱學；術數一路，包括天文學，歷學，和古代的宗教學，亦不能出於陰陽家以外；方技四家，實在只算得一個醫家。醫經是醫藥，經方是藥物學，房中是專研究生殖一科的，神仙雖然荒唐，却也以醫學爲本，所以現在的內經屢引方士之說，後世的方士也總脫不了服食等事。與從橫家，農家，兵家都在司馬談所論六家之外，所以我國古代的學術有：

儒家 偏於倫理
道家 偏於哲學
陰陽家 古代的宗教家言包括天文律歷算數等學
法家 偏於政治
名家 近乎論理學
墨家 也在倫理政治方面而敬天明鬼
從橫家 專講外交
農家 兵家 醫家

可惜呂君不知儒家於「倫理政治」之外，尚極注重教育；墨家對於「宗教」過於其「倫理（？）政治」，道家打倒一切迷信，與道教不同，儒家也不信鬼，安得謂「比儒道兩家宗教臭味略重」各點俟後另詳，此刻暫不用說。

第六章 四家與四學

我在上頭，已經說過：如嚴格去分別，則先秦的思想，只有道儒墨三大家，如稍寬一點來說，那就於三大家外，還有一個法家，也是站得住的。現在就從此後說吧：這道儒墨法四大學派，可以代表先秦的諸子，而先秦的諸子，又可以代表中國的思想界，而其中創始或集成的老孔墨韓——老墨創始，孔韓集成——四個人，更可代表道儒墨法四大學派。大氏道家思想，大部分是屬於純正哲學的；儒家思想，大部分是屬於人生哲學的；或狹一點說 墨家思想，大部分是屬於宗教哲學的；法家思想，大部分是屬於政治哲學的。這四家與四學，各有各的特色，誰也不肯多大讓步于誰。好了！我

現在來把他詳細的分述於下面吧：

第一節 道家老子多屬純正哲學

第一段 純正哲學

(1) 老子道德經與孔子易傳之比較研究 老子爲道家之宗師，而道德經尤爲老子之代表作品。(?)道德經只五千言，看來是很容易讀的，但在實際上，反比那儒家的十三經，還難得其究竟。道德經外如易經，也是一部不好懂的。我本來最怕的，就是這二書，因爲讀那聽之不聞其聲，視之不見其形，迎之不見其首，隨之不見其後的宇宙論本體論，不比可以經驗證明的實用科學，就是實踐倫理方面，雖時也有一種很奧妙的道理，但終有學習教示的可能。至於那本體論，既然無從經驗，又無法學習，於是便隨各人的亂想，而去亂說了。不論在彼自身，說得怎樣的微妙；而在一般平常人，總是老不會入耳的；或者反要去罵他一聲「瘋癲」「鬼話」。我到了後來，慢慢地把那老子周易二部書，詳細細細的讀來讀去，才知道他的玄理，原來也是很容易

懂的；不過經過後來他們的信徒，要極力把他們的宗師提高起來，於是便要談到給人家不懂，才算得極其高妙。其實這轉可看出他的「博而寡要，勞而無功。」胡適之說得好：「易經這一部書，古今來多少學者，做了幾屋子的書，也還講不明白，我講易經，和前人不同。我以為從前一切河圖洛書，讖緯術數，先天太極……種種議論，都是謬說；如今要懂得易的真意，須先把這些謬說掃除乾淨。我講易以為一部易經，只有三個基本觀念：（一）易，（二）象，（三）辭。」中國哲學大綱不過易經還有一個基本觀念，這便是「占」了！後人不要因為他的「占」帶了迷信，而不承認他。如繫辭便以這個「占」與易辭，象三者相提並論，道：「易有聖人之道四焉者，以言者尙其辭，以動者尙其變，以製器者尙其象，以卜筮者尙其占。」是故君子居則觀其象，而玩其辭；動則觀其變，而玩其占。」而我更敢說：一部易經，除了那乾坤陰陽剛柔天地日月男女寒暑屈伸上下……一類兩性相配的觀念以外，實在沒有旁的好東西，就使有，也比不上那兩性相配的觀念之重要。據我看來，咸掛可代表六十四卦，而其中的九四一爻，尤可代

表。六。交。卦全如咸卦的象辭說：「咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與……男下女……」

……天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平，觀其所感，而天地萬物之情可見矣。

「這是何等的重要！而孔子於序卦裏，更殷勤深述其義說：『有天地然後有萬物，有

萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君

臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。』可見萬物都是由天地而來的，而各倫君

父子兄弟朋友都是。由。男。女。而。出。的。是。雖。區。區。一。個。咸。卦，實。則。凡。百。攸。關，可。以。代。表。六。十。四。卦。

至於本卦，孔穎達也說：「取喻一身……」其中間的「九四」一爻，王弼更明白地

說：「處上卦之初，應下卦之始，居體之中，在股之上，二體始相交感，以通其志，心神始

感者也……」這還不是「九四」一爻，可以代表全卦嗎？一部經幾千年弄不清楚

的易經，一到我手，就簡到如此，明到如此了。我有周易哲學一篇，附書之後，易經原來

既是這樣簡明的，我們現在來，看看道德經吧！從來一般學者，認易經是老子的來源，

也有用老子去解釋易經的，如易經說：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八

卦；而老子也說：「一生二，二生三，三生萬物。」這都是由簡而繁的觀念，其同一也。易經動輒講乾坤，陰陽，剛柔，天地，日月，男女，寒暑，屈伸，上下，高卑，貴賤，吉凶，禍福，善惡……那一類的相對名詞；而老子也常闡明：剛柔，牝牡，雌雄，損益，善惡，美醜，禍福，利害，先後，曲直，窪盈，敝新，多少，大小，有無，難易，長短，高下，前後，虛實，強弱，智愚，古今，清濁，靜動，重輕，昭昭昏昏，察察悶悶，歛張，興廢，奢與，厚薄，實華，白黑，進退，得亡，巧拙，辯訥，親疏，貴賤，明愚……那一類的相對說，其同一也。有此二證，自可以證明易經與道德經兩書是一樣的，而老子和孔子的觀念是相同的了。甚至有易經而非孔子所出於老子，作之說。但吾無論如何，總是不以為然的！我或者會證出其相反的地方來，也說不定。其第一點，無關重要，可以不說。其第二點，那就非詳細的去說不可了：如拿剛柔來說，則易傳的「夫大人者，與天地合其德，」與老子的「人法地，地法天，」其皆要取法天地，這是很相同的。若進而看易傳的「天行健，君子以自強不息，」大哉乾乎，剛健中正；」與老子的「天之道不爭而善勝，不言而善應，」天地之間，其猶囊籥乎；」那就一為剛強，一為虛空，

適成個反比例了。再拿男女來說，則易傳認「坤……後得主而有常……坤道其順乎，承天而時行……陰雖有美含之，以從王事，弗敢成也，地道也，妻道也，臣道也，地道無成。」因此便出男貴女賤，夫爲妻綱之主張，而老子却反而說：「天下之交，天下之牝，牝常以靜勝牡，以靜爲下，」知其雄，守其雌，「元牝之門，是謂天地根，」「柔弱勝剛強，」其貴雌賤，雄雌爲主，適與孔子相反。他如易傳的「立人之道曰仁與義，」與老子的「絕仁棄義，民利百倍，」民至老死不相往來。」易傳的「君子進德修業，」學以聚之，問以辨之，」與老子的「爲道日損，損之又損，以至於無爲，」絕學無憂。」易傳的「元者善之長也，……利者義之和也，」與老子的「皆知善之爲善，斯不善矣，」絕巧棄利。」易傳的「善不積不足以成名，」與老子的「道尚無名，」道隱無名。」易傳的「天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陳，貴賤位矣，」與老子的「不可得而貴，不可得而賤，故爲天下貴。」易傳的「積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃，」與老子的「天地不仁，以萬物爲芻狗，」禍兮福之所倚，福兮禍之所伏，」天之所

惡，孰知其故？」

但老子却也曾說過：「天網恢恢，疏而不失」。「係後人補天道無親，常與善人。」自相矛盾，極不一致，想入所致。

……由上頭所

舉出的例子看來，就可以知道易傳確是儒家思想，而與道德經確是互相反對的。李石岑人生哲學卷上，中國哲學方面之觀察概說，廣引古來之論易者而說易傳非儒家思想，實在未免太瞎說了。我現在可以肯定的說老子的思想是陰性的，正面的思想，而孔子的思想，則為陽性的，正面的思想。記得姚鼐，曾國藩對於

古來文章，也分做陰陽剛柔兩大派。又如觀于史記載老子所教訓孔子的話——「吾聞的貴剛，可惜終未說出其究竟或證據來。」

之良賈深藏若虛，君子盛德容貌若愚，去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。」——也可以證明這二人的站在相對的兩邊了。我因剛才證明易經非道家思想，而聯想到一部禮記去，如禮運篇中的大同說，自呂東萊朱晦庵胡明仲李邦

直，至今人吳虞陳獨秀梁漱溟等，皆極懷疑，而認為是出於道家老子的，而吾前此也曾附和他們。但現在已稍有轉變了，以為儒家雖大部分是主張小康之說，但如今禮運大同說中所說的「選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子」那幾句話，明明不合於老子所說的「不尚賢，不使能，鄰國相望……民至老死不相往來，

「而確合於儒家所提倡之愛人的仁。與其人賢政治。假使世人說大同說出於尚賢兼愛的墨家，可看墨子兼愛 尚同尚賢等篇那我尙敢深信他；而今認道家有此大同說，實在未免太不顧事實了。

(2) 老子的宇宙論

孔子易傳和老子道德經根本不相同，既經吾在上面的詳爲證明過；那現在就要談到本問題了。老子說：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母，吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。」五 這是說在未有天地以前，就有一種的東西了，那種東西就是天下一切所由出的。但那種東西究竟不知道是什麼，而今只好暫字之爲「道」而強名之爲「大」。那麼「道」又是怎麼樣呢？他說：「道之爲物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信，自古及今，其名不去，以閱衆甫，吾何以知衆甫之狀哉？以此。」二十 又說：「道沖而用之，或不盈，淵兮似萬物之宗，……吾不知誰之子，象帝之先。」四 這也說不出其究竟來，只能這樣的去想象他。這就是「

道」的大概情形了。至於那個「大」字呢？他也下個定義道：「萬物歸焉而不爲主，可名爲大。」^三這就是他的所以爲「大」了。「道」與「大」既如此，又怎樣叫做「混成」呢？他說：「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可致詰，故混而爲一。其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂恍惚。」^四七那種東西，似有似無，無中之有，不得視聽搏，故說不出來。由此看來，一切的現象，都是由於那爲天下之母，而早在天地以前的「本體」而來了。他於是便再明白的把那「本體」與「現象」分開來說：「道可道非常，^{常同尚}道，名可名非常，^{尚訓上}無，^{詞動}天地之始，有名天地之母，故常無，^頤欲，^{詞動}以觀其妙，常有，欲以觀其微，此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門。」^一其頭尾是說：最重要的最微妙的，就是那本體；尤其是那本體中之本體。而那種本體原是不可道，^說不可名的；若可道可名的，那就不是上道上名了。那中間是說未有現象之先爲「本體」，「本體」可名爲「無」，自有本體之後爲「現象」，「現象」可名爲「有」，以「有無」

代表「現象本體」其在他處所說的「爲道日損，損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲」^八 正同這裏說的「玄之又玄，衆妙之門」一樣。在他根本認「現象」是由於「本體」而來的，如說：「天下萬物生於有，有生於無」^四 可見無的比有，貴重得多了！他既極力贊美那「本體中的本體」故終主張「執古之道，以御今之有，能知古始，是謂道紀」^二 天下有始，以爲天下母，既得其母，以知其子；既知其子，復守其母，沒身不殆」^五 這是要扒開現象，而去取法本體的。他更說道：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命，復命曰常」^六 這是說本體是靜的，現象是動的，現在既已到「有」的境界了，將來自然有再歸於「無」之一日起先，既由無而有，結果也由有而無，可見無的爲時極久，而有的爲時很暫了。試看他更常說：「復歸於無極，……復歸於樸」^二 「復歸於無物」^前 見「各復歸其根，復歸於嬰兒」^二 「復歸其明」^二 「其事好還」^三 如不相信，他還會說過：「物壯則老，是謂不道，不道早已」^五 這是說物生就快到壯，壯就

快到老，老就快到死，所以有出便有入，有生便有死，他懂得這個道理，所以非常達觀而說：「死而不亡者壽。」^三「善攝生者……以其無死也。」^五「夫唯無以生爲者是賢於貴生。」^六吾所以有大患者，爲吾有身；苟吾無身，吾有何患？^七「天地所以能長且久者，以其不自生。」^七這便是說：雖生而不自以爲生，故無所謂生；雖死而不自以爲死，故無所謂死。「死歟！生歟！天地並歟！」^八用莊子語：不過老子因爲看重本體……而討厭現象……的原故，故如以小孩與壯老而論，他就喜歡起先的小孩，而討厭後來的壯老，再如以愚人與聖智而論，他也喜歡起先的愚人，而討厭後來的聖智。^九另詳下段，再如以多少而論，他也喜歡起先的少，而討厭後來的多，如說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」^四「少則得多，多則惑，是以聖人抱一爲天下式。」^二「昔之得一者：天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以爲天下貞，其致之也。」^三這個「一」的可愛處，也就是因其爲數之極少，而物之始祖，如從另一見解看來，則如「一」與「少」之數，亦不失爲一切之基礎，如說：「合抱之木，生於毫末；九層之

臺起於累土千里之行始於足下。^六萬生於一多起於少也和有始於無一樣再如以有無而論他也喜歡起先的無而討厭後來的有觀其所說無知無欲無名無爲無身無物無狀無有……那一類話就可以知其爲極端的「無」化——本體化——了！這還不大明瞭請再接着看下去。

第二段 自然化的人生觀

我曾在南京京報副刊裏發表「老子的理想人世」一文，^{十八年四月二日}現在儘可隨便的把他全篇抄來於此充作這題「自然化的人生觀」。

我們如要知道老子對於這個人世怎樣主張的話，那麼就應該先去看他的對於宇宙萬物方面，究竟是說什麼話：

老子的觀察天地說：

天地之間，其猶囊籥乎。虛而不屈，動而愈出。^五

天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，默然而善謀。^七

他的觀察萬物草木……說：

人之生也柔弱，其死也剛強；萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁；故剛強者死之徒，柔弱者生之徒……強大處下，柔弱處上。^六^七

牝常以靜勝牡，以靜爲下。^六

他的觀察江海……說：

江海所以能爲百谷王者，以其善下之，故能爲百谷王。^六

天下莫柔弱於水，而攻剛強者莫之能勝。其無以易之，弱之勝強，柔之勝剛。^七^八

他的觀察風雨……說：

飄風不終朝，驟雨不終日，孰爲此者？天地！天地尚不能久，而況於人乎？^二^三

他的觀察車器……說：

三十輻共一轂，當其無，有車之用；挺埴以爲器，當其無，有器之用；鑿戶牖以爲室，當其無，有室之用；故有之以爲利，無之以爲用。^十^二

老子以爲：在天地間，凡百事物，尙且這樣的無爲，不爭，柔弱，靜寂……其間雖有像風的飄，和雨的暴……也不能持久；他若剛強者死，有餘者損……那麼吾人的生於世上，應該怎樣取法，也就可想而知了！

老子的觀察宇宙萬物，所得結果，既如上頭所說；現在我們可以直講他所理想的人世的要點了。但是還要先去看他的對於一般世人所說的一切善惡，美醜，真僞，……究竟是怎麼樣的？

老子以爲：善。惡。是。相。因。的，得。失。是。相。反。的，是。非。是。相。成。的……與其有善而有惡，有得而有失，有是而有非……不如無善以無惡，無得以無失，無是以無非……所以他說：

天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之無善，斯不善矣；故有無相生，難易相成，長

短相較，高下相傾，音聲清濁相和，前後相隨。二

唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去若何？二

故物或損之而益，或益之而損。二

其政悶悶，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其

極？其無正邪？正復爲奇，善復爲妖。民之迷，其日固久。五

他既然這樣說，所以如要去惡，就應絕善……如不尙善，自然無惡……你不相

信麼？請往下看吧。

不尙賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不爲盜；不見可欲，使民心不亂。三

爲者敗之，執者失之，是以聖人無爲故無敗，無執故無失。六

老子因此就更進一步，獨自以失爲得，以退爲進，以無爲有，以虛爲盈，以約爲泰；

就是得亦若失，進亦若退，有亦若無，實亦若虛，泰亦若約……例如他說：

曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑……不自見故明，不自是故

彰，不自伐故有功，不自矜故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。二

明道若昧，進道若退，夷道若類，上德若谷，大白若辱，廣德若不足，建德若偷，

質直若渝，大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形，道隱無名，夫唯道善貸且成。

老子於是就再拿自身和世人，所與他相反的，來比較一下，以便判斷兩方的得失：

勇於敢則殺，勇於不敢則活。^三^七

甚愛必大費，多藏必厚亡；知足不辱，知止不殆。^四^四

天下有道，却走馬以糞；天下無道，戎馬生於郊。^六^四

以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。^五^六

上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。^八^三

現在我們真的可由題前以入題了。請先講他的「理想世」，然後再講他的「理想人」。但如老子對於世間種種的主張，並不是一二句話所能說完的，現在為篇幅所限，無法詳述；不過是要知道凡功名，富貴，仁義，禮法，美術，語言，智識，經驗……近

世所說的進化文明，沒有一件不見痛斥於老子的。因為老子確認一切罪惡，都是近世所說的什麼進化文明所造出來的，所以如非極力去排斥牠，就沒有希望恢復原狀——太古的至治。因此老子心目中唯一的「理想世間」便可以知道了！他說：

小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙，雖有舟輿無所乘之，雖有甲兵無所陳之，使民復結繩而用之。

至治之極：民各甘其食，美其服，安其俗，樂其業，鄰國相望，雞狗之聲相聞，使民至老死而不相往來。^八

他的「理想國」既是這樣的，請再去看他的「理想人」，以便合起來，整個的說一說老子說：

專氣致柔，能嬰兒乎？^十

常德不離，復歸於嬰兒。^一

我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未咳。^二

這是說吾人要同「嬰兒」一樣的。再看下面所說的「赤子」吧：

含德之厚，比於赤子：毒虫虺蛇不螫，猛獸攫鳥不搏，骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而駿作，精之至也！終日號而嗷不嚶，和之至也！……物壯則老，謂之不得，不道早已。^五

這是說我們要同「赤子」一樣的。（赤子與嬰兒一而非二）再看下所說的「愚人」吧：

衆人皆有餘，而我獨若遺，我愚人之心也哉！沌沌兮！俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶；衆人皆有以，而我獨頑且鄙。^十

「嬰兒赤子」「愚人」這一類的東西，不是俗人所最討厭的麼？可是一到老子的眼中，就特別的寵愛他，說他是個人生的好模範，這就是老子心目中唯一的「理想人生」。

總而言之：老子雖然不喜歡生在這個時代，但也不像佛氏的一昧厭世；在他的

心目中，不過要使後世返於天生自然的原始時代罷了。又他雖然不喜歡做現象的人，但也不像佛氏的一味絕生在他的心目中，不過要使人「不識不知」無憂無慮，既無所欲，亦無所求，知足知止，自然而然而然，一如他所說的「嬰兒赤子」「愚人」罷了。要之，佛氏脫生而去世，老子忘其生而遊於世，佛氏是厭世的，不是僅僅厭時；老子是厭時的，還談不上厭世相近而不相同。這一點是學者所應該特別注意的。

老子的態度，已經表明。然將何以實現其理想？又何以竟成其適與相反的現狀？這種問題，最堪注目，而他安得置若罔聞？是今人如蔡子民先生說他所論的缺點；梁任公先生說他是個「反自然」諸說之所由來的。但是出自老子那個怪人，論理是應該這樣的，爲什麼緣故呢？老子不像結果論者——如墨子語語都有他的所以然的理由在裏面（？）以故或者可以少免蔡先生缺點之責（？）至老子所說的自然是，是要共同維持這個天地生成的自然界的自然，並不是以一個人情或物欲來論的，以故似亦可免梁先生「反自然」的責備。前的一說，可以不用再說了；而後的一說，

還要約略的說一說按吾人所說的「自然」大抵可分做二項：一是指出乎原來的天的，一是指出乎後來的人物的。前者亦可以說是天然，後者亦可以說是人情物欲。前者比方天地生成的，叫做自然，如再改造，就說他做失其自然了。後者比方人生有欲的，叫做自然如節制之，就說做反其自然了。那麼要順乎前者的自然，就要反乎後者的自然，這就是老子所說的，要得了後者的自然，就會失了前者的自然，這就是梁先生所說的老子所要講的，是屬於天道的本體的……一般世人所要講的，是屬於人道的現象的……所以老子曾說：「天之道，損有餘而補不足；人之道則不然，損不足以奉有餘，孰能有餘以奉天下？唯有道者是以聖人爲而不恃，功成而不處，又曰功天之，其不欲見賢。」這就是老子所以要順乎天，而反乎人的。他又說道：「以輔萬物之自然而不敢爲，」這又是老子所以要維持自然界的自然，而制止人情的自然的。他又說道：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」這更是老子所以要使人而法天……的道家以天道爲至上，故要使人體天然，而不顧人情。儒家則以人道爲切實，故要

講人而不談天。荀子所說的：「道者非天之道，非地之道，人之所以道也。」莊子蔽於天而不知人。」——楊注「天謂無爲自然之道」——就是這個道理——荀子是當時的儒家大師，莊子是當時的道家鉅子，莊荀二子，可當做當時二派的代表人！——老子的可以承受梁先生所加「反自然」三字者在此，而其不承認胡適之梁任公二先生所解「自然」爲「自己如此」者，亦在乎此。大家要是還未十二分明白的話，那我就再來作個證明吧：如隨人所欲，欲愈大則應付之物亦愈不足，不足則必更設法之於自然界，所謂「人工造作」，所謂「征服自然」，於是就實現，而自然界也就失所自然了。所以老子甯反今人所說的人情的自然，而存此天地生成的自然界的自然。如梁先生所說的「自然，實在難免乎反此天地生成的自然界的自然，而只顧一人情的自然。近世西方所說的物質文明，就是這個例子。這是老子所以極端反對人爲的物質，而被自然征服的原故。學者試看老子的「理想國」，要使「今」以復「古」。古者正爲其不失原狀，原狀者正爲其不失自然；其「理想人」要去「智」

而歸「愚」愚者亦爲其不失原狀，原狀者亦爲其不失自然。「古」之漸流，便成個「今」，「愚」而再染，就成個「智」，是「今世」，「智人」都失其本來的真面目了。要知道老子的思想，就要於此中求之。至此說的是否可能實現，那又屬諸另一問題了。

第二節 儒家孔子多屬人生哲學

第一段 人生哲學

本大學孫德謙同事，他的國學大綱講義裏說：「孔子之道，非儒家所能該……凡儒道名墨皆是專家之學，孔子則無所不包。」按這種論調，正和道家信徒的論六家要旨，以道家包各家之所長，同一失於「感情作用」。又其意，是說孔子大於儒家，儒家小於孔子；好比有人以爲某一個中國人可以包括中國，比中國大；中國不能包括某一個中國人，比某一個中國人小。這豈不是「是非顛倒」麼？在吾則反而說：孔子乃儒家中的一祖師，儒家可以包括孔子；不過孔子也可以代表儒家。至章學誠以爲：「集大成者乃周公而非孔子。」吾亦以爲：須分別觀之，儒家自應以周孔二人爲

祖惟周公多在制度或實行方面，而孔子則多在學說或理想方面。淮南子說：「周公繼文王之業，持天子之政，以股肱周室，輔翼成王……成王既壯，能從政事，周公受封於魯，以此移風易俗。孔子修成康之道，述周公之訓，以教七十子，使服其衣冠，修其篇籍，故儒者之學生焉。」可知非有周公在先，固不能出孔子於後。如無孔子之學，則周公之業亦莫由明要之，周公係實行家，而孔子則學問家。吾今講學理，故以孔子爲儒家之代表——認孔子爲集儒家學理之大成者。

關於這部，我前在北大研究所國學門，曾作有孔子之人生哲學一書，現在已把他擴大，改名爲孔子哲學之真面目了。茲請將其極有關係之各要點，隨處節錄出來。試問孔子爲什麼最注重

這人生哲學呢？或狹一點而說倫理。至胡適之認倫理學與人生哲學爲名異實同，則未免失之。我會說道：「儒家孔子對於研究

凡宇宙間一切問題，固自有次第，而其對於解決其中之人生一切問題，更有其次第。如大學所謂：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」反而言之：「其本亂而末治者否矣。」……蓋如世人每多喜談天講物，以孔子觀之，則以爲人之爲人而不知，

則修談玄理，好高騫遠，究竟有何所裨？如欲究物，亦當先知其所以爲人之道而後可。梁任公亦嘗言曰：「吾儕若離卻人之立腳點，以高談宇宙原理，物質公例，則何所不可？顧儒家所確信者以爲：『人能弘道，非道弘人。』故天之道，地之道等等，悉以置諸第二位；惟以『人之所以道』爲第一位。又曰：『研究人之所以爲人者爲其範圍。』質言之，則儒家舍人生哲學外無學問，舍人格主義外無人生哲學也」……明乎此根本要義，始可與討論孔子之人生各種見解。換言之，孔子對於解決人生一切問題，率從根本上著想。」

「以凡宇宙間之一切問題論，則以其中之人生一切問題爲最重要；以人生一切問題論，則亦可舉數例以明之：如欲愛人則必先以孝親爲之本，如欲治國則必先以齊家爲之本，如欲化人則必先以修身爲之本……」

「欲木之茂者必固其根本，欲流之遠者必濬其泉源，」豈謂是耶！

「儒家既舍人生哲學外無學問，舍人格主義外無人生哲學。那麼其最要緊的人生哲學和人格主義，到底是怎麼樣呢？據我看來，他大概有個三五主義，詳細的說，就是所謂五常的理想人道，五倫的人倫觀念，五儀的人格

標準。前的五常，是理想的道；後的五倫五儀，是理想的人。正因為儒家對於道理有種種的名稱，——如仁，義，禮，智，信，忠，恕，中庸，勇，孝等——而其人生途也從而有一種的等級——如善人，士，君子，聖，賢；及君，臣，父，子，夫，婦，兄，弟，朋友等——換句話說：既有各種做人的道理，自有各種做道德的名稱。但像這善人，士，君子，賢聖……的五儀，與君，臣，父，子，夫，婦，兄，弟，朋友……的五倫，究竟也有個分別，這個分別就是所謂五倫或人倫是屬於橫的一方面，比較普遍；而所謂五儀或人格，那就屬於縱的一方面，比較特別了。人倫之部，是就自然制度上而言；人格之部，則就修養品性上言之。前者好比同時兼有四方，後者好比慢慢自下進上。要這人倫人格二者，都是來自人道的。這就是三者的大概情形，請再分述之於左：

(1) 盡善盡美的人道觀念 古來一般思想家，大概至少也有一個理想的道理，例如管仲的以禮義廉恥爲國之四維，墨翟的兼愛交利義正天志等，釋迦的慈悲，耶穌的博愛，希臘人的公平節慾勇智四大德，法國革命的平等自由博愛三口號……

……一類便是；而今儒家當然也不能獨自例外，甚至比別家更多，也說不定。按儒家所聯言的術語，在孔子時只有智仁勇三達德；到孟子時才有仁義禮智的四端，至董仲舒時更有仁義禮智信的五常。杜亞泉的人生哲學，以鄒衍提倡仁義禮智信五常，不確。不但五德未必是指仁義禮智信；就是一切經史裏所說的五什麼，都無定說。董仲舒的五常，雖最完備；然儒家的主要道德也有不在於其中者，如與仁、智並稱的勇便是；就是二德四端五常之外，還有幾個極重要的道德如忠恕，亦可簡稱爲恕中庸亦簡。那兩個觀念，就幾乎等於爲五常首袖的仁了。

仁大概就是人道，仁人便是完人人類特有的高尚生活，人羣相處應有的行爲。至於漢人的只以恩愛當仁，實在未免視之太狹；宋人的以萬物與我爲一爲仁，則又未免視之太廣。不但程顥揚時呂大臨等欲與萬物爲一體，是以佛學眼光解釋仁；和儒家所主張的「親親而仁民，仁民而愛物」的差等愛不合；即若賈誼揚雄等謂仁即兼愛，是出於墨家眼光，亦屬不對。漢宋人的解釋仁，既失之寬的太寬，狹的太狹，換句話說就是漢人拘于情，而宋人拘于理，情如愛之類，自董仲舒賈誼揚雄，至鄭玄許慎，下至

唐人韓愈都是犯了這個毛病的；至於宋人的拘于理者，如程頤謝良佐呂大臨李侗朱熹等。是要之，這個仁不但爲諸德之首領，並且可包括諸德，如禮記儒行篇說：「溫良者，仁之本也；敬慎者，仁之地也；寬裕者，仁之作也；孫接者，仁之能也；禮節者，仁之貌也；言談者，仁之文也；歌樂者，仁之和也；分散者，仁之施也。」而程顥也說：「義、禮、智、禮皆仁也。」這是學者所不知道的。

次述「忠恕」與單言「恕」同。曾子所說：「夫子之道，忠恕而已矣。」

論語

四 這已可見恕的爲孔子之根本觀念了；又如子貢曾問：「有一言而可以終身行之者乎？」孔子亦即答道：「其恕乎！」^五這更可見「恕」的在「處世哲學」中爲最切用的了！我曾下他一個定義是：「既同是人，又同有心，如一我之心，然則天下人之心亦然；如天下人之心，則一我之心亦然；是以一我之心，可通天下人之心；天下人之心，即同一我之心。」故荀子謂：「聖人者，以已度者也。故以人度人，以情度情，以類度類。」人人各按其心，則天下太平矣。此即孔子所謂吾道一以貫之。就此看來，恕

原是無所不包的；而梁任公却偏以恕爲專屬於消極，即推其所不欲之一方面。先美

思想「忠恕」原只是「恕」而謝先量却反以爲稱忠已足；中國哲學史就是章太炎把

牠分開來說也屬不對；恕原是重在推己及人的人生哲學，而胡適之却偏以爲重在方法論；關於這點我已詳證其非了！再看拙作中山先生恢復固有道德補遺一文。

復次談及中庸孔子說：「中庸之爲德也，其至矣乎！」六這是多麼好呀！這中庸

的性質，大概就是孔子美舜說的「執其兩端，用其中於民」。中庸既執兩用中，自不得

過與不及，故說：「道之不明也，我知之矣；知者過之，愚者不及也；道之不行也，我知之

矣；賢者過之，不肖者不及也。」同上但是中庸果真如此呆板的無過與不及，就算完事

嗎？不是的中也要有權，有權之中才算得是，如孟子便說：「楊子取爲我，拔一毛而利

天下不爲也；墨子兼愛，摩頂放踵，利天下爲之，子莫執中，執中爲近之，執中無權，猶執

一也，所惡執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也。」邵雍解釋得好：「權所以平物之輕

重，聖人行權，酌其宜而行之，合其宜而已。故執中無遷者，猶爲偏也。」觀物外篇是酌試觀

孔子也曾評論夷齊連仲逸諸人，而自表示道：「不降其志，不辱其身，伯夷、叔齊與謂柳下惠、少連、降志辱身矣，言中倫，行中慮，其斯而已矣。謂虞仲、夷逸、隱居、放言，身中清，廢中權。我則異於是，無可無不可。」^八孟子更解釋得很好：「伯夷，聖之清者也，伊尹，聖之任者也，柳下惠，聖之和者也，孔子，聖之時者也。——可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速。——孔子之謂集大成。」在此我可約爲二點，去結束牠（1）是中與權。（2）是中權與集大成。關於第一個問題，今人梁漱溟因見孔子既極道中庸，又自以爲無可無不可，於是遂一方面說：「自然走那最對的路，自要得中。」其另一方面又說：「有所揀擇而求中。」這實在未免太自相矛盾；不知在孔子不過以爲：雖要擇乎中庸，但也要懂得權變才好！我曾替他解釋道：「世人或有權變而不明中庸，或執中庸而不知權變，前者多。至於放蕩，後者每成爲執。……二者雖不同，其失則一也。若孔子既執中——無過無不及，又有權——無可無不可，所以爲難能而可貴者此也。其爲「穩健」，所謂「毋固」，「不爲己甚」，於此概可想見。一再如把

梁氏那兩句自相矛盾的話，來分別在上智下愚兩種人去解釋，那也說得過去，如孔子不是有一段話麼：「或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也；或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功一也。」中庸凡是生知安行的人，就可如梁氏所謂「自然走他那最對的路，自要得中」；凡是要經過學困而後能知，經過利或勉強而後能行的人，也就可如梁氏所說「有所揀擇而求中」了。最可惜的，就是那位梁氏，還未想到此哩。關於第二個問題，吾亦曾論道：『吾見孔子之不極端執一，亦其所以能致廣大之一大原因也。此如……楊子係極端的個人主義者，絕對不爲天下；墨子係極端的天下主義者，絕對不爲個人，若在孔子有類於觀之，則嫌其皆未免固執，故孟子稱之曰：「仲尼不爲己甚者。」已甚即太過，如今所如既不爲己甚，則其必居於楊墨之間可知矣……此吾所以謂孔子自立於老子與墨子之間者也。然雖一執中爲近之，「若一味的「執中無權」，竟亦等於執一者，其與兩極端派，恐相差不遠矣。所以孔子亦不以此爲然，有時如老，有時如墨，惟視其宜，無所不可。此吾所以謂：

孔子有時左傾於老子，有時右傾於墨子者也……夫老墨……之道，孔子或兼而有之；孔子之道，則爲老墨……之所無。如老學中無有近墨學，墨學中無有近老學者；若在孔學中，則不論老學、墨學……皆有近之者焉。此孔子之所以集大成，而老、墨猶未免乎一偏者也。」三大思想之比觀，三家與三方。

五常中的仁，與五常外的恕中，業已講畢了。此外在五常中，還有禮義，在五常外還有忠孝，也是可以算得很重要的，尤其是禮和孝那兩個觀念。如孔子說：「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。」八又說：「知及之，仁能守之，莊以蒞之，動之不以禮，未善也。」五他又在孝經裏說：「人之行莫大於孝。」夫孝，德之本也，教之所由生也。」十即此已可知禮與孝的爲非常重要了！

如要知道禮的起原，則有荀子說道：「禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭，爭則亂，亂則窮，先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之

所以起也。」董仲舒亦有其所以制禮之論：「夫禮，體情而防亂者也。民之情不能制其欲，使之度禮，目視正色，耳聽正聲，口食正味，身行正道，非奪之情也，所以安其情也。」荀子因又以禮爲人道之極，孟子亦以「無辭讓之心」爲非人，但還不止此。以「禮」爲人之所以異於他物，就是文明人與野蠻人所謂夷狄之分別，亦在乎一個有禮，一個無禮。如子游說：「有直道而徑行者，夷狄之道也；禮則不然……品節斯，斯之謂禮。」禮而孔子亦謂：「夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」論語。孔疏：言夷狄雖有君長，而和之年，而無禮義；中國雖偶無君，若周召共禮義不廢。由上，已可知禮之爲一種比較法律文明一點(?)的約束利器。——梁任公說禮爲合理的習慣——了。其特色的地方，也有禮記的論道：「君子之道，譬猶防與；夫禮之塞，亂之所從生也；猶防之塞，水之所從來也……故婚姻之禮廢，則夫婦之道苦，而淫僻之罪多矣；鄉飲酒之禮廢，則長幼之序失，而爭鬥繁矣；聘射之禮廢，則諸侯之行惡，而盈溢之敗起矣；喪祭之禮廢，則臣子之恩薄，而倍死忘生之禮衆矣；凡人之知，能見已然，不見將然，禮者禁於將然之前，而法者禁於已然之後……禮云禮云，

貴絕惡於未萌而起教於微眇使民日徙善遠罪而不自知也孔子曰：「聽訟吾猶人也，必也使無訟乎！」此之謂也。這更可以看出他們的禮之好於法家的法（？）了！因爲法律多在乎治理之於已形，而禮教却多在乎養成之於未然。故孔子亦判其優劣道：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」

禮既講完，現在要談到孝了。孝字講來是很容易懂的，據說文說：「孝，善事父母者。从老从子，子承老也。」我們要知道儒家在家國天下，是最重視家族的。因爲家族是國天下一切的基础。如孟子便說：「天下國家，天下之本在國，國之本在家。」大學也說：「家齊而後國治，國治而後天下平。」而孝之與仁忠，亦正同家之與國天下一樣。孝是仁忠諸德的根本。如有子便說：「孝悌也者，其爲仁之本與！」孔子也說：「君子之事親孝，故忠可移於君。」經孝合起來說：在家族方面，頭一個德行就是孝；在國或社會方面，頭一個德行就是仁或忠。忠多用以對國君，仁多用以對社會。其由家而國天下，與由孝而仁或忠，正是如中庸所謂：「譬如行遠必自邇，譬如登高必自卑。」又他們那個仁，解釋

出來，就是「人」或「人道」，既然是人，就不得離開那個人道的仁，故說：「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」如其不然，他就說道：「君子去仁，惡乎成名？」不但旁的大名，就是「人」之一個名稱，恐怕已經配不上了。可見我們「人」的有「仁」，就是人和其他動物有別的，而今這個比仁狹小一點的孝，也何獨不然？孔子不是說過麼：「天地之性，人為貴。人之行，莫大於孝。」經「今之孝者，是謂能養，至於犬馬，皆能有養，不敬何以別乎？」這就是以人有孝敬，而示別於犬馬的。如推而廣之，則尚有孟子的「以人有人，倫與四端，示別於非人，與禽獸，荀子的「以人的有仁義，示別於水火草木禽獸等等。但如儒家爲什麼對於父母，一定要用孝去服事他呢？這也有再爲一說之必要：儒家的崇拜生殖性，亦有點像於耶教徒的崇拜十字架。在宗法社會裏，自要視孝爲最重。如孝經道：「其所因者，本也……父母生之，續莫大焉。」如沒有父母，那就連我們人子的本身也沒有了，還有什麼旁的話可說呢？所以對於父母，定要特別的孝順才成。就使父母死了，也仍舊要在生之禮去服事他，所謂

「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。」孝順其生，不是已經很夠了麼？何必再去喪祭於其死後呢？荀子對此，曾解答道：「禮者謹於治生死者也，生人之始也，死人之終也，終始俱善，人道畢矣。故君子敬始而慎終，終始如一，是君子之道，禮義之文也。夫厚其生而薄其死，是敬其有知而慢其無知也，是姦人之道而倍叛之心也。君子以倍叛之心接臧穀，猶且羞之，而況以事其所隆親乎……凡生乎天地之間者，有血氣之屬，必有知，有知之屬莫不愛其類……故有血氣之屬莫知於人，故人之於其親也至死無窮……」那種祭禮的用意，不外曾子所謂「慎終追遠，民德歸厚矣。」在此吾亦曾爲之說明道：「關於吾所謂儒家之鬼神化的父母一節，請引胡適之先生之言爲證曰：『宗教家要人行善，又怕人不肯行善，故造出一種人生行爲的監督，或是上帝，或是鬼神，多可用來做人道德的裁制力。孔子是不很信鬼神的，他的門弟子也多不深信鬼神，所以孔門不用鬼神來做人道德的裁制力，但是這種道德的監督，似乎總不可少，於是想到父子天性上去，他們以爲五倫之中，父子的親誼最厚，人人若能

時時刻刻想著父母，時時刻刻惟恐對不住父母，便決不致做出玷辱父母的行爲了。所以儒家的父母，便和別種宗教的上帝鬼神一般，也有裁制鼓勵人生行爲的效能。如曾子的弟子樂正子春說……祭義人若能一舉足，一出口，都不敢忘父母，他的父母便是他的上帝鬼神，他的孝道便成了宗教。中國哲學史大綱吾意若更明而言之，如儒家每以自身爲父母之遺體，則父母又爲已成鬼神的祖宗之遺體，吾人亦不難想見何者？「人本乎祖」而吾輩子孫又爲父母之化身，則父母實爲上承祖宗，下出子孫之中心機關，欲不見重，豈可得哉？三大思想之比觀

(2) 應有盡有的人倫制度 儒家有個倫理進化論，或倫理發展說，這便是序卦說的：「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。」這段話說得很有次序！而荀子也曾論到社會之起原，並說出人物之異點來，他說：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有生，有氣，有知，亦且有義，故最爲天

下賈也。力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用，何也？曰：人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則強，強則勝物。」社會的起原，及人類之所以異於他物的地方，上頭兩段，言之很詳。儒家遂提出其「五倫說」：曰君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也。」中於是更把這五倫去同諸德相配，指如孟子說：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」大學也說：「爲人君止於仁，爲人臣止於敬，爲人子止於孝，爲人父止於慈，與國人交止於信。」禮運更有十義說可參看如此，那就不論出入，不論上下，各人到處都要行道了。如孔子說：「弟子入則孝，出則悌。」出則事公卿，入則事父兄。「邇之事父，遠之事君。」要之，儒家認凡人之生於世上，在一家中：對前身則爲人子，對後身則爲人父，對先生則爲人弟，對後生則爲人兄。……更進而在一國之中：一上一下，則爲君臣；兩兩平等，則爲朋友。……做了那種的人，就應該行了那種的道。如果各人都能行其應盡之道，還有人的不善，家的不和，國的不治，天下的不太平嗎？他們的意思，大概就是如此。

(3)至高無上的人格標準 這節大概也和上頭人道一節一樣一切的思想

家大都各有其理想的人格如道家的嬰兒赤子愚人 他家視此為最下，道家視此為最上。 或天人神人

至人， 尚有文字引中黃子「天地之間有二十五人」之說，可參看。 道教的仙， 道家道教，截然兩物。 佛教的佛，墨家的鉅子，尼采

的超人，馬洛克的偉人……等最不失為一種理想的模範人格其在儒家呢？據荀子

哀公篇稱孔子說：「人有五儀：有庸人，有士，有君子，有賢人，有大聖……」 又可參看

荀子因說：「始於為士，終於為聖人。」這是說至少也要做個「士」起碼；至於「聖

人」那就是至高無上了。如董仲舒說的：「人人皆有士君子之行」 繁 便是同於前

半部分的，如荀子說：「聖人者，盡倫者也」孟子說：「人皆可以為堯舜」這堯舜便

是他們所認為盡倫的聖人，這是屬於後半部分的最後孟子說：「聖人，人之標準也。標準也就是模範，這是儒家唯一理想的做人目的。」

第二段 倫理的政治

國天下本於家，仁忠本於孝，我在上頭講孝的一觀念時，已經說得非常詳細了。

儒家對於政治，極爲慎重，以爲必經過許多手續，然後可以談到政治。如大學說：「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。」大概致知格物之類，是指學問方面，誠意正心修身之類，是指道德上的修養，定要先有學問道德，然後配得上去齊家；定要能齊家，然後配得上去治國平天下。參見篇首一段，可參看。孔子亦曾說過：「父父子子，兄兄弟弟，夫夫婦婦，而家道正，正家而天下定矣。」易經關於上頭說的「父父子子，兄兄弟弟，夫夫婦婦」的「家道正」，便是最根本的倫理；而下面說的「天下定」，便是最偉大的政治。這也可見必要先弄好了根本的倫理，然後可以想做偉大的政治了。這是以倫理爲政治之初步的復次。如或問孔子說：「子奚不爲政？」孔子答道：「書云：孝乎！惟孝友于兄弟，施於有政，是亦爲政。奚其爲爲政？」這是說如做孝友一類的本務，也就算得爲政了。捨此以外，還有什麼政治之可言呢？這是認倫理就是政治的復次。如大學說：「爲人君止於仁，爲人臣止於敬，爲人子

止於孝，爲人父止於慈，與國人交止於信。」和孟子說的：「父子有親，君臣有義，長幼有序，朋友有信。」這是以倫理與政治爲有連帶關係而混爲一談的。如所謂堯舜禹湯皆是倫理政治合一之明證。復次如孔子說：「爲政以德，能以禮讓，爲國乎何有？明王之以孝治天下。」經「堯舜率天下以仁。」大學。孟子更有仁政之說。這是主張政治而倫理化的總而言之。儒家。的政治，要不出乎禮治，或德治，或孝治，或仁治也。就是以人而治，而不是以法治之所謂「有治人無治法」，可以爲證。而其人治，中庸所謂「故君子以人治人」詳細一點說來，就是賢人政治。而這種賢人都是受過倫理教育的，倫理如德禮孝仁之類。是看到這一點，像吾的叫他做「倫理的政治」，真的半點也不錯了。「以政治爲實現倫理的利器」一句話，就是我對於儒家「倫理的政治」之惟一解釋。但何止於政治的必以倫理爲根本？我們可以說：儒家什麼也都倫理化了！蔡子民先生證明得好，我今可以把牠引來做結論，他說：「儒家一切精神界科學，悉以倫理爲範圍……曰爲政以德，曰孝治天下，是政治範圍於倫理也。曰國民修其孝弟忠信，可使制挺，以撻堅甲

利兵，是軍事學範圍於倫理也。攻擊異教，恆以無父無君爲辭，是宗教學範圍於倫理也。評定詩古文辭，恆以載道述德，眷懷君父爲優點，是美學亦範圍於倫理也。」中國倫理

學李石岑也有一段話，同此有點關係，他說：「孔子說道：『爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之。』孔子對於自然事實的解釋，也是用他的倫理道德的觀念，這便是擴大倫理或功利的人生到自然界的明證。中庸說道：『君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察乎天地。』這更是擴大倫理的觀念到自然界的好例。張子西銘說：『乾稱父，坤稱母，吾茲藐焉，乃混然中處。……民吾同胞，物吾與也。』這也是一種倫理的看法。

人生
哲學

第三段 倫理的教育

這個題目，馬上看來，也很奇怪；其實半點也不奇怪。查先秦諸子，如老子最重虛道，墨子最重實行；惟有一個儒家，最重實學。這裏的實學二字，也可當作「教育」或「學問」講。如孔子的告訴子路說：「好仁不好學，其蔽也愚；好智不好學，其蔽也蕩；

好信不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。」像那仁知信直勇剛諸德，是孔子平日所最看重的，而竟也比不上那「學」的重要！這還不是孔子最重視學的明證麼？不過我們尙要再看子夏之言：「君子學以致其道。」可知就是「道」也要由「學」而入的——以學問爲手段，以倫理爲目的——這點在宋明一般雜禪的儒者，可以說做完全不懂了。我們現在應該去看孔子平日所用以爲教的，究竟是什麼東西？據論語說：「子所雅言：詩、書、執禮，皆雅言也。」子以四教：文、行、忠、信。」孔子又說：「興於詩，立於禮，成於樂。」志於道，據於德，依於仁，遊於藝。」又據顏回稱：「夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。」在這必修科中，如執禮、忠、信、道、德、仁、行那一類，都是倫理中最主要的觀念——以教育爲手段，以倫理爲目的——就是樂、詩、文、藝一類，似乎都是純文藝與美術了，但要知道，在儒家，中什麼也都帶了倫理或禮教的色彩。我們可以說他的文藝爲倫理的文藝，而其美術爲禮教的美術。參看中國美術之部因爲他的詩與禮樂等，都是養成風俗的利器，陶融人格的工具。參看蔡子民胡適之現在我們還要知道

道的，就是儒家的人格教育，如孔子說的：「有教無類，」德不孤必有隣，」便是深信教化與感化的最有効力。如他曾欲居九夷，有人就對他說一聲「陋」，孔子便反答他：「君子居之，何陋之有？」因他還要「以善去感化人，何致反爲惡土所移？」但這是出之如對一般普通人，那他就說「里仁爲美；擇不處仁焉得知？」其可爲此佐證者就是他說的：「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」主忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。」按「君子居之，」同於「君子之德風」，而其「欲居九夷，」又與「雖蠻貊之邦行矣」同。

第四段 政治教育合一

上面既把儒家之倫理的政治與其教育，分開去講明；現在請再將其政治和教育育合起來說一說。儒家的政治與教育，既都是倫理化的，而其政治與教育，又有合一的趨勢。只此一點，我們已可看出儒家思想的一貫了！

我們現在所要知道的，只是儒家之賢人的管理政治，與其人格的感化教育，到底是不是主張合一？這雖未經孔子的明言，但我們觀于這位教育家，平日既是「循

循然善誘人」的，而其對於季康子之問政也告訴他：「舉善而教不能則勸」已經知其主張政教合一——雖在政也是用教的——了。又如修身正己，正名，禮樂，是倫理教育所最重視的，而他在政治方面也說：「政者正也，」其身正，不令而行，「修己以安人，……修己以安百姓。」……爲政……將先……正名……禮樂不興則刑罰不中……「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。」大這是不論在於政治與教育，都是要出於人格感化之一途的。而子路更明白的說道：「仕而優則學，學而優則仕。」仕」近乎「政治，」學」近乎「教育。」由此看來，是教育可以爲政治，政治可以爲教育。這「仕學合一」就是「政治教育合一」了。又如孟子引逸書說：「天相下民，作之君，作之師。」君是主政治者，師是主教育者，這裏說的「君師合一」也就是「政治教育合一」的一個明證了。梁任公說得好：「故儒家恆以教育與政治併爲一談，蓋以爲非教育則政治無從建立，既教育則政治自行所無事也。」又再從而說到孔子的身上去：「夫儒家固以政治教育合一爲職志者也，故孔子終身爲教育

活動，即終身為政治活動也。」先秦政治思想史吾更進而論道：「孔子之賢人政治，與其人格教育，僅位置之殊，非性質之異。在下為民則為教育活動，居上當道則為政治活動。」其「政治」與「教育」，既皆是「倫理化」的，則今如合而名之為「倫理化的政治合一說」亦無不可。

第五段 非法律非鬼神的名教

由前述看來，在儒家的心目中，既有那種理想的高尚道德，及其理想的模範人生；即五常五倫五儀等我們現在對於其行動，自要大大加以注意。他們究竟是會實踐的呢？還是只能空談的呀？據我調查的結果，儒家確是會實踐，並不是空談就算了事的。如孔子說：「君子恥其言之過其行。」君子欲納於言而敏於行。」這已可見其躬行過於口說了。他又說道：「言必信，行必果。」以上出論語「言顧行，行顧言。」中其主張言行一致，於此大可想見。儒家既是個極注重躬行實踐的，於是遂有一個大問題發生了：這就是假使這很合理的行為，而得不到極滿意的結果，又要怎麼辦呢？孔子在此，却

半點顧慮也沒有，只知努力，好好的做去，萬一結果碰到倒霉，他也只好歸之於命，而以一嘆了之；或者更希望之於第二次。如其對於伯牛之疾，便嘆道：「亡之命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！」這就是只好歸之於命而以一嘆了之的。如說：「射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。」中庸便是更希望之於第二次的。最要知道的，就是一般平常人，如看了顏淵之流，平日做人那樣好，而竟短命以死，總大半會感想到「爲善者得殃」。柳宗元天說（？）「天之報施善人，其何如耶？」史記伯夷列傳既有這個感想，於是便不再努力下去了，或者更反而去非爲妄作。其在孔子却「進以禮，退以義，得之不得曰有命」。孟子並且說道：「如有所慮，則無所不至矣。」甚至出於「知其不可而爲之」，可見他是和別人相反，而能以理性制勝感性的了。如他說的：「君子畏天命……小人不知天命而不畏也。」中庸「君子居易以俟命，小人行險以徼幸」。中庸「君子其未得也則樂其志，既已得之又樂其治，是以有終身之樂，無一日之憂；小人者，其未得也則憂不得，既已得之又恐失之，是以有終身之憂，無一日之樂也。」荀子這就是

君子與小人分別的地方，也就是孔子的所以與衆不同的所以。孔子在消極方面：知命，不敢非爲。妄作。孟子說「桎梏而死者非正命也」其在積極方面：努力修身行法。孟子說：「修身以俟之命而已矣。」這可以叫他做「力命並行論」。記得我在前講孔子的「中庸與權變」裏曾說：「有權之中，中且有權，難能可貴，蓋在此點。」而今這個力命並行論，也可略做而解爲：「命中帶力，力中帶命，有命之力，有力之命，最好的地方，就在這兒呢。」至於墨家，那就主張極端的意志自由論。見非命篇而道家更相反對，而主張極端的定命論。看偽列子力命篇但若儒家的力命並行論，說得太高明，恐怕只有君子上流如孔孟等會去做的。至於一般小人下流，既然如上頭說的，那又安望其辦得到呢？此外孔子更明白的說：「小人不恥不仁，不畏不義，不見利不勸，不威不懲。」身傳那般「不恥不仁，不畏不義」的人，只有先誘之以利而後勸得來，必先示之以威而後懲得到，因此法家威政便去設賞以勸善，行罰以懲惡了。不過儒家根本就反對「道之以政，齊之以刑」的政策，故終另有一種「道之以德，齊之以禮」的主張。我們要知道：「政刑」是出

之政府或法律的；而這「德禮」呢？却就屬於名教了；這就是儒家的名教或禮教與用法律的法家或政治的政府，同一目的而異其手段的。至於墨家呢？他專門就是講利的，其主張以政府的權力去行賞罰，也和法家差不多。其在儒家，也極不以利爲然；於是便想出一個與利同方法而異其性質的名子，由上看來，名利並稱，而儒家重名，既異於墨家的重利，禮法並稱，而儒家用禮，又異於法家的用法。墨法二家，毋須再說；而儒家的禮與名却是很有關係的：如行非禮，便無名，甚至得了一個臭名；如能行禮，便有名，甚至得一個芳名。好了！我的孔子哲學之真面目根本觀念之名一節，論得非常詳細，現在請把他節錄多少出來，使同這裏聯絡起來吧。

……凡有心人，對於解決世間種種手段或方法之不同，而其唯一目的則無二：如今法治家欲以刑政維持世風，宗教家欲以信仰收拾人心，而孔子之於人世，既不採取強迫法——如法治家之當世所得賞罰，又不採用騙誘法——如宗教家之他界所得苦樂而獨……自有其可樂者在……新語所謂一

名教中自有樂地。」范仲淹所謂「儒者自有名教可樂」。按儒家之號爲名教，或正爲其重名，亦未可知也。……如在富有「名聲不朽」觀念之名教家，觀之，則其肉體雖已歸土，而其名聲仍留於世，肉體有限，名聲無窮，用名聲繼續肉體，是人之永生也；此亦猶富有「靈魂不滅」觀念之宗教家，言肉體雖去此世，而靈魂則入他界，死於此者即生於彼，肉體之在此世有限，而靈魂之在他界無窮，是之謂永生。永生者未嘗有死也如孔子之春秋，左傳曰：「春秋之稱……懲惡而勸善。」善人勸焉，淫入懼焉，是以君子貴之。」孔穎達曰：「因魯史之有得失，據周經以正褒貶，一字所嘉，有同華袞之贈；一言所黜，無異蕭斧之誅；所謂不怒而入威，不賞而人勸，實永世而作則，歷百王而不朽者也。」……然則孔子之倡現實世的名教，而不設他界來世的宗教，或以名教代宗教，其所用意，可謂深矣！……

孔子之言曰：

「君子去仁，惡乎成名？」

「君子疾沒世，而名不稱焉！」

夫人之生於世，或有身而無名，是雖有生亦等於死；其較上者，則生而名存，死而名滅，是雖有一時之生，亦無經世之名。孔子獨有見及於此，所以學生皇皇，栖栖，孳孳，矻矻，並非無意識之動作也……

……其在墨子則務利之觀念較深。若在老子則不但無此兩種觀念，而且極力攻擊之，如其言曰：「絕聖棄智，……絕仁棄義，……絕巧棄利，……」「名與身孰親？身與貨孰多？」……此惟老子重身而不重名利耳。若孔子之重榮名，與墨子之重公利，則皆不重身矣！不觀二子之言乎？孔子曰「殺身成仁」，「君子去仁，惡乎成名。」墨子曰「殺己以利天下」。此中國三大思想家對於人生觀念之所大不同者也。

附錄 孔丘左丘墨翟三種教義之比觀

孔子之春秋，是創立留芳遺臭的名教者。

左氏之國語，是創立前因後果的事教者。

墨子之天志明鬼，是集成福善禍惡的神教者。

左丘明其人，非文學家，史學家，而思想家，宗教家（？）也。國語左傳其書，非信史，而善書也。換言之：宗教思想，其主要也；至於文史，尙屬餘事。可惜從來之人，一未之見及；直至近日來，始經吾之發現焉。

孔子之春秋，大旨在乎褒善而貶惡，公羊穀梁其正傳也；若左氏之國語左傳，則

自有其意所在，可與春秋並立焉。俗人以之爲春秋傳，附之春秋未免失其本旨矣。以吾觀

之，孔子之春秋，與左氏之國語，其最後之目的同，其所用之方法，或手段異。孔子之作春

秋也，因見世人善少而惡多，故用褒善而貶惡，在使善勸而惡戒，以至盡善而無惡；左

氏之作國語也，因見世人爲惡而不爲善，故託述人事……之因果，以爲善因必得善

果，惡因必得惡果，原原本本，在使世人趨吉而避兇，善勸而惡戒，以至盡善而無惡；簡

而言之，孔子之春秋，係用虛名的褒貶；左氏之國語，全在事實的因果。司馬遷曰：「余

聞董生曰：周道衰廢……孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以爲天下儀表……子曰：我欲載之空言，不如見之於行事之深切著明也。夫春秋明是非……善善惡惡，賢賢賤不肖……萬物之散聚，皆在春秋之中……「吾以爲孔子因魯史作春秋，用虛名的褒貶，見之於行事，誠深切著明；然左氏因史事作善書，證實事的因果，更深切著明矣。世之學者，如必欲將孔子之春秋與左氏之國語混爲一談，亦須知乎：孔子之春秋，係用虛名之褒貶，左氏猶恐其未甚深切著明也；故更進一步爲之一助，而證明以實事的因果，以使天下之人咸聞知焉。既欲用爲勸懲，自必證明以因果；既欲證明以因果，自不得不時或出於假託焉；或雖與本事相去甚遠，無甚關係者，亦必合起而言之，以見其爲因果也。故如國語所述之事之人之世……幾乎無一不原原本本，因果備見；而左傳一書，雖晚出，未必爲左氏所作，要與國語極相逼近，無甚相反，可以同視，即係漢人僞作，亦云至巧矣！視諸僞古文尚書之於伏生所傳之今文尚書，其爲僞真，猶有過之。至漢代所盛行之陰陽五行，災異預讖，世人謂爲讖緯其實讖與緯二而弄一

……一切怪言奇語，吾乃今而後知其來自左國，非漢人所始作也；第再發揮而光大之耳。此乃中國人的現實思想，「勢所必至，理有固然」之結果；謂之中國人的「現實世教」可也。雖未足當爲宗教，要與宗教同一用意也。惟其程度之深淺，有所不同耳。孰謂中國爲無教之國？此卽其具有特別色彩之教也。何謂特別色彩之教？爲其與外國之佛耶回……諸大宗教不同也。俟有機會，當再作一篇「東西宗教」以比較之焉。

吾本以墨子爲中國唯一之大宗教家，而不承認儒家之有教的色彩也。吾今則謂：不必專計其形式之有無，程序之高下，要其用意所在，是亦可以謂之教也。已不再謂然，則以之爲代宗教，亦可。按中國古代之思想，約有三大部分：倫理、宗教、政治是也。然混而爲一，不得明分，分之則失其本真矣。如古代之君主，名爲天子，天子與耶穌之自以爲上帝兒子，究有何不同之處？蓋其所謂天子者，一面爲政治上之行政長官，一面則爲宗教上之教主或天神使者，既將政教合一；而其所行之政，所傳之教，則又以

倫理爲要點。或以中國爲一倫理國家，誠不爲無見。如尙書一書，即可代表中國古代之倫理宗教政治。一者也。至周末，天子國君無道，諸子百家並興，二者始漸互相脫離。而各自成立國君。天子只有實行政治方面，若孔子實集中國古代倫理方面之大成，若墨子實集中國古代宗教方面之大成。以倫理家宗教家之思想貢獻於行政上之天子。國君前者以倫理爲主，而必兼言政治，以實現之；後者以宗教爲主，亦必兼言政治，以實現之；不論其要點何在，要皆不能離政治而不談也。更比喻之：前者以倫理爲心，以政治爲足；後者以宗教爲心，以政治爲足；足而無有心之指導，則不知其將何之心而無有足之實行，則等於虛想而已。以故儒家之心目中，在乎建設一倫理政府，可以名爲倫理政治；墨家之心目中，在乎建設一宗教政府，可以名爲宗教政治。儒家墨家皆傳正統而爲守舊者也；若其前後之道家老子法家韓非則不然。道家雖欲復古，然其所欲復之古，乃太古時代；而非如儒家之傳正統而爲守舊者。法家雖專談政治，然其所欲談之政治，乃法後王荀子啓之，或自變法，而不遵古先聖帝王之政治也。此處關

於論道法二家之言，乃因比較儒墨二家而聯想及之耳。吾頃以孔子爲集中國古代倫理方面之大成，墨子爲集中國古代宗教方面之大成，其說誠然，然亦可以含有宗教之用意而比觀之。孔子之春秋，其主眼固在倫理方面也，然其褒善貶惡，亦有似乎政長之賞善而罰惡，與神主之福善而禍惡。如天堂永樂地獄永苦等焉。欲見中國古代宗教之大概情形者，前如書詩，然書詩多言天而少言鬼，兼而有之者莫如左氏之國語，左傳及至墨子遂本而分述之，大倡於天下，如天志明鬼諸篇是也。及至漢時，又有董仲舒其人之再起焉，大約亦本於左墨云。梁任公謂其本於墨，而今之吾，則謂已遠在左氏。章太炎謂儒家經董仲舒而成教而今之吾，亦以爲左氏已有其意焉。惟學者切勿用史家文家之眼光觀察左氏其人，國語其書亦猶不可以史學家自作春秋之孔子也。爲其本意不在作史爲文而欲利用史文以畢見其事實之較深切著明耳。章氏以孔子爲史家，殊不可信。學者以左氏爲史家，猶爲未當；至若孔子，其爲不合，更易明矣。若左氏者，實前繼孔子，春秋後開墨子，天志明鬼，而能獨自創立一種之教義者也。以之爲

集中國古代宗教之大成，亦未始不合也。墨子後矣，而儒家之董子相去更遠矣。若或者猶謂左氏係因其事實而紀出之，客絕無已意於其間；主則吾試問：安有不論何事，皆首尾相應耶？若或者猶謂今人安知古時之空氣，則吾試問：何以獨多於左國，而他書則甚少見耶？……

孔墨二子，人所共知，可不復論；至於左丘，間若韋昭，頗知其意。

「昔孔子發憤於舊史，垂法於秦王；左丘明因聖言以據意，託王義以流藻……其明識高遠，雅思未盡，故復采錄前世穆王以來，下訖魯悼智伯之誅，邦國成敗，嘉言善語……天時人事逆順之數，以爲國語……所以包羅天地，探測禍福，發起幽微，章表善惡者，昭然甚明，實與經藝並陳，非特諸子之倫也。」

觀於所謂「以據意」，託王義，「天時人事逆順之數」，探測禍福，發起幽微，章表善惡，「已可知其視春秋更深入一層矣！國語是經（？）是子，而非真史——其意義是子書，其形式是史書，以子（哲學）爲目的，以史爲手段，——吾極以爲然。

（我早就想擬作「左丘創教辨」一書，惜至今猶未實現。今特將隨感便記的幾句話，先行附錄於右）

第三節 墨家墨子多屬宗教哲學

第一段 宗教哲學

有人認儒家爲宗教，康有爲陳煥章等但如實在看來，則若儒家只可以說做「似宗教而非宗教」，梁漱溟同至多也只能說到漢董仲舒之手才像成了宗教。章太炎同不但這般認倡禮教的儒家爲宗教的，就是那清白的道家，也曾被人家誤會做宗教。我們要知道在前的道家自道家，如老莊等而在後的道教自道教，創於東漢張道陵，至晉稱天師道，其所奉之太上老君，全出於藉口。就是這後來的道教，也很難列于世界宗教之林。由那般認儒道二家皆爲宗教者看來，那這中國就不失爲一個多教之國了；但還有一般人却反對上述諸說，而認中國爲無教之國。不過我們平心而論，這如與「太過」的上舉諸說比較起來，又似乎未免失之「不及」了。如那位墨子雖不能算作世界第一流的宗教家，但如把他列於宗

教之林，至少總也可以不大慚愧。至其在中國方面，可算得是頂瓜瓜的，自不消說了。但總不要誤會，我還應鄭重一聲：這也是屬於「無中取有」的。

我認這位宗。教。家的。墨。子，什麼都宗。教。化。也和上頭已經說過那位玄學家的老子，什麼都自然化；以及那位倫理學家的孔子，一切都倫理化一樣。大家不信我的話麼？如在墨學中除宗教外，既以政治與人生哲學爲最重要；而其政治哲學，不是也宗教化麼？而其人生哲學，不也是同樣的宗教化麼？這兩部，讓我在後面去分述吧！

大概在某一種教義未發生以前，一定先有一種大原因；如沒有原因；那教義就無從發生了。其預計在某一種教義經提倡之後，也一定將得一種好結果；如沒有結果，那教義也就無提倡之必要了。故不論什麼學說的發生或提倡，都有其前因與後果。這在一般普通人或事，已皆如此；若那位專門會說出其「所以然」的話的墨子，實仍多更不用說了。

儒家係倫理學與動機論者，
若墨子則科學與結果論者。 大家看吧！墨子說：
逮至三代聖王既沒，天下失義，諸侯力正，
節非下
篇作征 是以存夫爲人君臣上下

者之不惠忠也，父子兄弟之不慈孝，弟長貞良也，正他處亦有長之不強於聽治，賤

人之不強於從事也，民之為淫暴寇亂亂乃畢氏據下文增入者盜賊，以兵刃毒藥水火退無

罪人乎道路率徑，孫云：退當為逆字之誤，逆與輿通。又謂率徑當讀為術徑，亦道之一種名稱。奪人車馬衣裘以自利者，

並作，由此始，是以天下亂。此其故何以然也？則皆以疑惑鬼神之有與無之別，不

明乎鬼神之能賞賢而罰暴也。明鬼

天下之所以亂者，其說將何哉？則是天下士君子皆明於小而不明於大……

……皆明於天子之正天下也，而不明於天之正天子也……天子有善，天能賞之；

天子有過，天能罰之……天志下

這便是墨子明鬼法天的最大原因了。他接着又說：

今若使天下之人，偕若王云：若字涉上文而衍，偕與皆通。信鬼神之能賞賢而罰暴也，則夫天下

豈亂哉。

嘗若鬼神之能賞賢如罪暴也，孫云：嘗若當作當若。畢云：如與而音義同。蓋本施之國家，施之萬民，實

所以治國家利萬民之道也。此原有「若以爲不然」是以前治官府之不絜廉，男女之

爲無別者，鬼神見之；民之爲淫暴寇盜賊，以兵刃毒藥水火退無罪人乎道路，奪

人車馬衣裘以自利者，有鬼神見之；是以吏治官府不敢不絜廉，見善不敢不賞，

見暴不敢不罪，民之爲淫暴寇亂盜賊，以兵刃毒藥水火退無罪人乎道路，奪車

馬衣裘以自利者，由此止。此原有「二十一」是以天下治。明

今天下之士君子，欲爲義者，則不可不順天之意矣！順天之意者，兼也；

兼之爲道也。義正者何？若曰：大不攻小也，強不侮弱也，衆不賊寡也，

詐不欺愚也，貴不傲賤也，富不驕貧也，壯不奪老也，是以天下之庶國，莫以水火

毒藥兵刃以相害也。

且今天下之士君子，中實將欲爲仁義，求爲上士，上欲中聖王之道，下欲中

國家百姓之利者，當天之志而不可不察也！天之志者，義之經也。天志下

這便是墨子設立天鬼教之預計中的好結果了。

據我看來，墨子對於這個宇宙，好像是他分做上中下三界的樣子：在上的三界是天住的，在中的一界是鬼住的，在下的一界是人住的，上天總統中鬼下人，中鬼居於上天下人之間，故人類所信奉的第一個就是天，第二個就是鬼，而每一個人對於這上天中鬼下人三方面，同時都要顧得很周到才成！如墨子說：「其事天尊天，中事鬼神，下愛人。」此必上利於天，中利於鬼，下利於人，三利無所不利。」天志

墨教所奉之神，第一個是天，第二個是鬼，已經略如剛才所說。但他還不止把天鬼人分做上中下三層，就是他所奉之神，也有三種：大概也同於古代天神地祇人鬼之說。如天志篇說：「祭祀上帝，山川，鬼神。」其明鬼篇更明白的說道：「古古下本有之字今據孫校刪今據孫校刪今之爲鬼神非他也，有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而爲鬼者。」不過古人雖說：「天地人三」，但在這三者之中，却比較看輕地而常說「天人」。如今墨子也是這樣，雖說上天，中山川之神，下死人之鬼，若歸納起來，却只有天鬼二物，與上天鬼下萬民二界前者如其書中於天有天志尙同法儀等同於鬼有明鬼那

「專篇」後者如明鬼篇說：「上詬天侮鬼，下殃傲天下之萬民。」

墨子在先秦諸子中，固然比較懂得科學，尤其是名學，但其對於這天鬼二者的證明，雖也博徵廣引，要說出其「所以然」來，惜其結果，究無以令人確信無疑！

「墨子天志篇云：然則天亦何欲何惡；天欲義而惡不義。……然則何以知欲義而惡不義？曰天下有義則生，無義則死。……然則天欲其生而惡其死。……此我所以知天欲義而惡不義也。云云，語中疊用數然則字，望之極似循環論法；然究其極際，則天何以欲其生而惡其死之理，據墨子不能言也，是其前論之基礎皆不立矣。」

但這也難怪，就是現在的宗教家，還豈不是同墨子一樣嗎？而且科學愈昌明，而宗教愈失其證據呢！不過墨教實在也有不及別的宗教之處，就是在乎沒有同佛耶回等教的他界來世。據我想，墨子既是實利主義者，不論什麼都重現實，其提倡那不可見聞的天鬼，已屬萬不得已了；那能再進而去說那更屬子虛的他界來世呢？但如不倡宗教，那也算罷；而今既要提倡，就非再有來世他界之說不可！宗教的可以騙誘人的地方，最重要的就是在乎這他界來世。而今墨教獨沒有此說，所以後人就不甚注意他的宗教了！如墨子的證明「鬼」之爲確有，也不過舉點神權時代的古書說說而已；其證明天的治天下，

也不過由於國君的治國……而推想之罷了；這何能使後人的深信他呢？但這在別的大宗教，其無證據也與墨子同樣。最可惜的：墨教就是對於天鬼的賞罰，也不外於此現實世如說：

曰：無所避逃之。夫天不可爲林谷幽閒。問本作門今據王校改其意無人，明必見之。天志上

今天下之國，粒食之民，殺一不辜者，必有一不祥。曰：誰殺不辜？曰：人也。孰予

之不辜？孫云依上文曰：天也。若天之中實不愛此民也。何故而人有殺不辜，而天

予之不祥哉？且天之愛百姓厚矣！天之愛百姓別矣！王云別既可得而知也。何以

知天之愛百姓也？吾以賢者之必賞善罰暴也。何以知賢者之必賞善罰暴也？吾

以昔者三代之聖王知之。故昔也三代之聖王堯舜禹湯文武之兼愛。愛下或有之

本天下也，從而利之，移其百姓之意焉。率以敬上帝山川鬼神，天以爲從其所愛

而愛之，從其所利而利之。於是加其賞焉，使之處上位，立爲天子以法也，名之曰

聖人。以此知其賞善之證。是故昔也三代之暴王桀紂幽厲之兼惡天下也，從而

軍大賊之，移其百姓之意焉。率以詬侮上帝山川鬼神，天以爲不從其所愛而惡之，不從其所利而賊之，於是加其罰焉。使之父子離散，國家滅亡，去失社會，憂及其身，是以天下之庶民屬而毀之，業萬世子孫繼嗣毀之責。王云責當爲者隸書不之廢也，名之曰失王。此知其罰暴之證。天志下

故鬼神之明，不可爲幽閒廣澤山林深谷，鬼神之明必知之；鬼神之罰不可爲富貴衆強，勇力強武，堅甲利兵，鬼神之罰必勝之。若以爲不然，昔者夏王桀貴爲天子，富有天下，上詬天侮鬼，下殃傲。王云傲當爲殺之誤天下之萬民，……天乃使湯至明罰焉。……且不惟此爲然，昔者殷王紂貴爲天子，富有天下，上詬侮天侮鬼，下殃傲天下之萬民，……天乃使武王至明罰焉。明鬼

到底天鬼的賞人到怎麼樣？罰人到怎麼樣？其實證之當世，有時且覺適得其反。如老子便說：「天地不仁，以萬物爲芻狗；聖人不仁，以百姓爲芻狗。」而鄧析也說：「天於人無厚也，君於民無厚也。……何以言之？天不能屏悖厲之氣，全矢折之人，

使爲善之民必壽，此於民無厚也。凡民有穿窬爲盜者，有詐僞相迷者，此皆生於不足起於貧窮，而君必欲執法誅之，此於民無厚……」看到這老鄧二子所說，便可令人不信墨子的話：「天之有天下也，辟之無以異乎國君諸侯之有四境之內也；今國君諸侯之有四境之內也，夫豈欲其臣國萬民之相爲不利哉……夫天之有天下也，將何以異此？」譬之若楚越之君，今是王云猶言今夫楚王食於楚之四境之內，故愛楚之人；越王食於越，故愛越之人；今天兼天下而食焉，我以此知其兼愛天下之人也。」天志此外還有可爲老鄧等說證明者，就是司馬遷所說：「或曰天道無親，常與善人。若伯夷叔齊可謂善人者，非耶？積仁絮行如此而餓死且七十子之徒，仲尼獨薦顏淵爲好學，然回也屢空，糴糠不厭，而卒早夭，天之報施善人其何如哉？盜跖日殺不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚黨數千人，橫行天下，竟以壽終，是遵何德哉？此其尤大彰明較著者也！若至近世操行不軌，專犯忌諱，而終身逸樂，富厚累世不絕，或擇地而蹈之，時然後出言，行不由徑，非公正不發憤，而遇禍災者，不可勝數也。余甚惑焉！儻所謂天道，是邪？非邪？」

史記伯夷列傳

此真莫怪如韓愈嘆道：「今夫人有疾痛倦辱飢寒甚者，因仰而呼天曰：殘民者昌，佑民者殃。又仰而呼天曰：何爲使至此極戾也？」

柳宗元天說

未悉墨子對此將用何

辭以對？這便是範圍於現實的墨教之大缺點了。若在佛耶回諸教，却尚有推諉之餘地，如說今世爲惡得樂，來世必墜地獄，今世爲善受屈，來世必升天堂，這也可見釋耶穆諸教主比墨子狡猾，而墨子比釋耶穆諸教主笨拙，但這也是中國思想盡屬「入世的」與衆不同之處。所以如把墨教去同那倡他界或未來世的佛耶回諸教一比，那這墨教就不失爲現實世或入世的宗教了。至陳重遠先生說孔教也有出世，與李證剛先生的說佛教全屬入世，恐怕都未免差得太遠吧！

（我於去年在本大學的大夏季刊第二期裏，發表一篇「董仲舒之儒家宗教，可供參看，文長茲不附錄。」）

第二段 宗教的政治哲學——政治宗教合一

古代政教合一，以政治爲宗教之顯現，以宗教爲政治之本源。所謂天子就是以

政長而兼教主者，其神之名最普通最廣大的莫如天或上帝。如書經說：「非台小子敢行稱亂，有夏多罪，天命殛之……夏氏有罪，余畏上帝，不敢不正……爾尚輔予一人，致天之罰。」湯「予惟小子，不敢替上帝命，天休於甯王，興我小邦周……今天其相民，矧亦惟卜用，嗚呼！天明畏，弼我不丕基。」大……及詩經說：「天命玄鳥，降而生商，宅殷土芒芒。古帝命武湯，正域彼四方。」立「文王在上，於昭于天，周雖舊邦，其命維新。有周不顯，帝命不時，文王陟降，在帝左右。」鳥……書詩二經，關於政教合一之說，到處可見；惟到了周末，日益開化，天下大亂，一般詩人對於天的觀念，已大多數表示懷疑，如說：「昊天不惠」節南「天之方虐」板……後來子產也說：「天道遠，左而老子更說：「天地不仁。」當此宗教破產之時，忽出一位墨子，毅然提倡復古，如天志法儀尚同諸篇所說的，均同商周以前的觀念一樣。墨子曾說：

且夫義者政

亦作正

也，無從下之政上，必從上之政下，是故庶人竭力從事，未得次

畢云恣
字皆文

已而爲政，有士政之；士竭力從事，未得次已而爲政，有將軍大夫政之；將

夫竭力從事，未得次已而爲政，有二公諸侯政之；三公諸侯竭力聽治，未得次已而爲政，有天子政之；天子未得次已而爲政，有天政之……」
天志上，下篇亦可參看。

……天子者，固天下之仁人也……夫既尙同乎天子，而未尙同乎天者，則天尙將猶未止也。
尙同中，上篇同，

這簡直是「天治」或「神政」——名爲神權或天主專制，實則君權或君主專制——明而言之，則爲宗教的政治，或宗教政治的合一說。如要知道天的對人究竟怎麼樣？與人的對天應該怎麼樣等等問題，那除上段已經說及的以外，就要再讓下段去專述了。

第三段 宗教的人生哲學

誰也知道墨子有個很出名的兼愛交利主義，他說：

若使天下兼相愛，愛人若愛其身，猶有不孝者乎？視父兄與君若其身，惡施

不孝猶有不慈者乎？視弟子與臣若其身，惡施不慈，故不孝不慈亡有。猶有盜賊乎？故視人之室若其室，誰竊？視人身若其身，誰賊？故盜賊無有。猶有大夫之相亂家，諸侯之相攻國者乎？視人家若其家，誰亂？視人國若其國，誰攻？故大夫之相亂家，諸侯之相攻國亡有。若使天下兼相愛，國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊無有，君臣父子皆能孝慈，若此則天下治。」
兼愛上

我們要知道的，誰不提倡那個「愛」字？不過有的是自愛而不愛人，有的是差

愛而不同愛。前者如提倡「民至老死而不相往來」，老子「拔一毛而利天下不爲」

孟子謂楊朱的道家近之；後者如提倡「親親而仁民，仁民而愛物」的儒家近之。若墨子的愛，却要兼爲其惟一的條件，如自愛而不愛人，差愛而不同愛等，他簡直認爲根本不對。其一視人我的兼愛，交利說，已同道儒諸家不合；他甚至還要出於損己益人的愛他利他主義，如說：

任士損己而益所爲也。
經上

殺已以存天下，是殺已以利天下。

大取

以上就是墨子兼愛交利，或愛他利他的人生哲學。但墨子雖自信其兼愛交利或愛他利他之說，是很不錯的，然猶顧慮到「士不以爲行」

兼愛中

的難點，於是便想

去借政治的勢力，以實現其人生觀。如說：

苟有上說之者，勸之以賞譽，威之以刑罰，我以爲人之於就兼相愛交相利也，譬

之猶火之就上，水之就下也，不可防止於天下。

兼愛下

這種論調，我可名之爲人生哲學的政治。但這雖可以使天下之士君子用以爲行。然他仍恐人微言輕，不能發生多大効力，且無以制裁那政治上的國君天子，所以最後更想去藉天的威力，以爲其後盾，要做到這一步，才有希望其主義風行於天下。如說：

天必欲人之相愛相利而不欲人之相惡相賊也，……愛人利人者天必福之，惡

人賊人者天必禍之。」

法儀

這是託言他所主張的兼愛交利說係取法於天而奉行的，吾可名他爲宗教的
人生哲學。他於此有個證明是：

天天下本有子字
今據戴校刪

之有天下也，譬之無以異乎國君諸侯之有四境之內也。今國君

諸侯之有四境之內也，夫豈欲其臣國萬民之相爲不利哉？……夫天之有天下

也，將無以異此。詳前

他又說道：

然有所不爲天之所欲，而爲天之所不欲，則夫天亦且不爲人之所欲，而爲人之

所不欲矣。天志中

這是天人相與的兼愛交利說。此外他還有一個「三利說」是：

若事上利天，中利鬼，下利人，三利而無所不利，是謂天德。故凡從事此者聖智也，
仁義也，忠惠也，慈孝也，是故聚歛天下之善名而加之。是其故何也？則順天之意
也。天志上

他於是又總言其提出天志的用意：

子墨子之有天之意也，上將以度天下之王公大人爲刑政也，下將以量天下之萬民爲文學出言談也。觀其行，順天之意謂之善意，孫疑當作惠行反天之意，謂之不善意。行，觀其言談，順天之意謂之善言談，反天之意，謂之不善言談。觀其刑政，順天之意謂之善刑政，反天之意，謂之不善刑政。故置此以爲法，立此以爲儀，將以量度天下之王公大人卿大夫之仁與不仁，譬之猶分黑白也。天志

這就是墨子提倡天志、法儀、尙同的用意，及其唯一的標準了。這裏不但有如上段所說的「墨子宗教的政治」及本段所說的「宗教的人生哲學」，就是墨子的語言，我們也可以名他爲「宗教的語言」；其文學，亦爲「宗教的文學」。在墨子的心目中，什麼都宗教化，於此已經大可想見了。

第四節 法家韓非多屬政治哲學

道家思想，既最重自然，什麼都自然化，連政府也不要，在老子只攻擊政府，以爲可有可有，無愈於有，有等於無。

如說：「民之饑，以其上食稅之多；……民之難治，以其上之有爲。……」法令滋章，盜賊多有。」「師之所處，荆棘生焉。」就是沒有比有好的意思。他又說道：「太上下不知有之」，這就是「等於無的意思。後來到了許行，便明白的主張：「無所事墨王，欲使君臣并耕」。但還不如更後來之鮑敬言所說：「古者無君，勝於今世」。自無政治之可言，如要勉強說來，至多也只可目爲無治無爲而治。主義至於儒家的思想，既以論理爲中心，其政治當然也倫理化。墨家思想的中心既在乎宗教，其政治結果也帶了宗教色彩，我們可以叫他做宗教化的政治或政教合一主義。關於這幾點，均已另詳在上面了。由上述看來，像那道儒墨三大思想家，雖也有關於政治的種種主張，但無論如何，總談不上「純粹的政治」無中取有，比較配得上，就要算這法家了；而韓非又是集法家之大成者，所以特來一述這位代表法家的韓非思想。

第一段 韓非與道儒墨三家之異同

法家雖然比不上那道儒墨三大家，却也有其可自成立的地方。現在一般研究法家思想之人，多數說他是採取三家而成的；此外或以法家最接近道家，亦有以法家出於儒家者，即以之爲似墨家者亦有之。但據我看來，其實他也有很多地方是反

對三家的，正因為其有反對三家的地方，所以還可與三家並立，而為中國思想界的四大金鋼之一。如其不然，只有其應響於三家處，那還有什麼足多呢？不相信嗎，讓我分述在下面吧：

(一) 韓非與道家之異同 在道德方面：老子主張絕仁棄義廢禮，而韓非亦反對仁義禮等。智識方面：老子主張絕聖棄智愚民，而韓非亦力主愚民政策，反對賢人政治。手段方面：老子認禍即福之所伏，福即禍之所倚，欲歛必固張，欲張必固歛，而韓非亦以為慈母愛子即害子，嚴君害民即愛民。……像這一類，就是道法相同之一部分。然老子主張無組織，廢政府，而韓非則重組織，欲建立強權政府。老子主張自然法，而反對人造法；而韓非則主張人造法，而反對自然法。(?)老子主張善惡不分，莊子最詳或較傾向弱之一方面；而韓非則主張賞罰必辨，或較傾向強之一方面；……像這一類，就是道法相異之一部分。

(二) 韓非與儒家之異同 儒家主張君臣上下一切階級，揚上抑下，伸君屈民；

而韓非對此更趨極端……這是儒法相同的一方面。然儒家尚聖賢，講仁義，貴文學，重禮樂，而韓非則一一反對之。儒家君父並重，或親重於君，親教而韓非却從君而去親，重國而輕家。儒家貴古而賤今，而韓非則去古而就今。荀子法後王，為韓非所本。但不違古，商君等已詳言之。這是儒法相異之一方面。

(二) 韓非與墨家之異同 墨俠一而非二 有是非而無親疏，而韓非亦主公法而非

私行。法律之下 人人平等 墨子主尚同於天，而韓非亦欲歸一於法。尹文子 明言之 墨子貴實利，有用即是無利即非

而法家亦貴功用。墨子嚴賞罰，而韓非之賞罰更嚴。墨子不主張自由，而韓非之主張

更自由不得……像這一類，就是墨法相同之一方面。然墨子為和平派，而韓非則為

權力派。墨子最重神權，天鬼為主而韓非則反對鬼神而重君權。以人君為主 墨子貴古尚賢，而

韓非則反古賤賢……這一類，就是墨法相異之一方面。

法家與道儒墨二學的異同，既略如右述，現在請再來說三者的溝通人物如

溝通道法兩家的人物為慎到等，參看慎子及莊子天下篇 溝通墨法兩家的人物為尹文等，參看尹文

子莊子 若荀卿則爲儒家之結束人物，漢唐以來的儒者，已而爲集法家大成的韓非之

天下篇 荀卿有兩位高足，即韓非與非先秦的正儒家了。

老師 李斯，皆屬法家之特色人物 如其以人性爲惡，主張嚴拘以禮，竟遂變成韓非的極

力主張用法任刑了；如其法後王之說，也是出自法家的商鞅的不遵古。由此看來，是

這位荀卿，也不失爲儒法兩家的交接人物。

我本想把道法，儒法，墨法三者異同，詳爲舉例引證；嗣因其多佔篇幅，故竟改如

右述：只舉其較顯明之點，而概括一說吧了。吾最近還有一個關於四家的見解，正可

乘此機會把他發表出來。我以為先秦諸子思想，可歸納爲兩邊或四路：大氏儒。墨。爲

正。面。的。思。想。儒。主。正。面。的。異。別。或。墨。主。正。面。的。同。平。道。法。爲。反。面。的。思。想。道。主。反。面。的。散。

法。主。反。面。的。集。專。或。儒。與。墨。及。道。與。法。的。互。相。接。近。處。是。爲。一。方。面。之。觀。察。道。家。的。反。面。

的。散。略。近。於。墨。家。的。正。面。的。同。惟。前。者。爲。虛。無。派。而。後。者。爲。實。際。派。儒。家。的。正。面。的。異。

略。近。於。法。家。的。反。面。的。集。惟。前。者。屬。和。平。派。而。後。者。屬。勢。力。派。道。與。墨。及。儒。與。法。

的。互。相。接。近。處。是。爲。又。一。方。面。之。觀。察。儒。家。略。同。於。道。家。之。虛。無。法。家。略。同。於。墨。家。之。

實際，儒與道，及墨與法的互相接近處，是爲另一方面之觀察。四家的互相接近處，於此已可以想見其大概了。

第二段 法治化的人生哲學

李石岑講中國的人生哲學，於先秦諸子獨置法家於塗外，其實法家，尤其是韓非的人生哲學，全與道儒墨諸家不同，也算得是一種特色，未悉李氏爲什麼半點也未見及呢？吾今特地把牠揭示出來：

韓非雖根本反對儒墨諸家的一切道德，然也自有其一種特別的道德觀念，如說：

夫立名號，所以爲尊也；今有賤名輕實者，世謂之高傲。設爵位，所以爲賤貴基也；而簡上不求見者，世謂之賢。威利所以行令也；而無利輕威者，世謂之重。法令所以爲治也；而不從法令，爲私善者，世謂之忠。官爵所以勸民也；而好名義，不進仕者，世謂之烈士。刑罰所以擅威也；而輕法，不避刑戮死亡之罪者，世謂之勇。

夫……今下而聽其上，上之所急也；而惇懋純信，用心怯言，則謂之窳。守法固，聽令審，則謂之愚。敬上畏罪，則謂之怯。言時節，行中適，則謂之不肖。無二心私學，聽吏從教者，則謂之陋。難致謂之正，難予謂之廉，難禁謂之齊，有令不聽從謂之勇，無利於上謂之愿，寬惠行德謂之仁，重厚自尊謂之長者，私學成羣謂之師徒，閒靜安居謂之有思，損仁遂利謂之疾，險躁佻反覆謂之智，先爲人而後自爲，類名號言，汎愛天下謂之聖，言大本稱，而不可用，行而乖於世者，謂之大人；賤爵祿，不撓上者，謂之傑……

使 詭

這已可見韓非的觀念，處處同世俗相反，是要獨自建立一種以君國爲中心的道德觀念，也就是擁護君主的法律，他還更明白的說道：

爲故人行私謂之不棄，以公財分施謂之仁人，輕祿重身謂之君子，枉法曲親謂之有行，棄官寵交謂之有俠，離世遁上謂之高傲，交爭逆命謂之剛材，行惠取衆謂之得民。不棄，吏有姦也；仁人者，公財損也；君子者，民難使也；有行者，法制

毀也；有俠官職曠也；高傲者，民不事也；剛材者，令不行也；得民者，君上孤也；此八者，匹夫之私譽，人主之大敗也；反此八者，匹夫之私毀，人主之公利也。八說

這就是韓非的八反說。此外尚有六反等篇，都到處反對一般古來相傳的世俗

道德；和那說「反者道之用」，「正言若反」的道家老子，很有點相同的地方，所以韓

非和老子都算是道德的革命家。但在這裏萬勿誤會，也要分別觀之。老韓對那

正統派的孔衛墨新派或消自不失為革命家；不過韓非與老子也有所不同，不同的地方就

是老子係破壞極的或積的極革命家，韓非則為建設極的或積的極革命家。如許由卞隨務光那般

高士隱者，或見取於老莊；而在韓非則目之為「不令之民」。疑「無益之臣」。切就

是老子棄官西遊，莊子固辭相位，也恐難免見譏於韓非。韓非的道德，既以人造法

為主——法治化的；而老子却以政府法令等為造亂之源。如說「民之譏以其上食稅之

是在韓非所認為是者，在道家觀之即以為非了。又道家的反對世俗道德，是怕失去

天真，而有所藉口於一般亂世的壞人；若在韓非的對世俗道德，則為其同他的功

用主義不合，而且有妨礙於其法治主義。試舉例以明之，如莊子說：

世俗之所謂至知者，有不爲大盜積者乎？所謂至聖者，有不爲大盜守者乎？何以知其然耶？……跖之徒問於跖曰：盜亦有道乎？跖曰：何適而無有道邪？夫妄意室中之藏，聖也；入先勇也；出後義也；知可否，知也；分均，仁也；五者不備，而能成大盜者，天下未之有也。由是觀之，……跖不得聖人之道不行……雖重聖人而治天下，則是重利盜跖也。……爲之仁義以矯之，則並與仁義而竊之。何以知其然耶？彼……竊國者爲諸侯，諸侯之門而仁義存焉，則是非竊仁義聖知邪……此重利盜跖而使不可禁者，是乃聖人之過也。法 箴

且夫待鉤繩規矩而正者，是削其性者也；待繩約膠漆而固者，是侵其德者也；屈折禮樂，啣命仁義，以慰天下之心者，此失其常然也；天下有常然，常然者，曲者不以鉤，直者不以繩，圓者不以規，方者不以矩，附離不以膠漆，約束不以纏索，故天下誘然皆生，而不知其所以生；同焉皆得，而不知其所以得；故古今不二可

虧也。則仁義又奚連連如膠漆纏素而遊乎道德之間爲哉？使天下惑也！
這就是道家反對世俗道德的唯一原因。至於韓非呢？他說：
辯

明主之國，令者言最貴者也，法者事最適者也，言無二貴，法不兩適，故言行而不軌於法令者必禁……夫言行者，以功用爲之的毅者也……今聽言觀行，不以功用爲之的毅，言雖至察，行雖至堅，則妄發之說也……是以儒服帶劍者衆，而耕戰之士寡，堅白無厚之詞章，而憲令之法息。
問 辨

這就是世俗道德同諱非不兩立的地方。再若老莊二子，雖同爲道家，亦未盡相同。吾嘗論道：「如今設言世人貴大而賤小，則老子反以貴小而賤大；若以第三者之莊子觀之，則謂貴大而賤小之說，是世人之自迷也，惟老子獨悟之；如因而出其貴小而賤大之說，是又老子之自迷也，世人亦將反而笑之，此惟莊子獨悟之。以爲如果一派既貴大而賤小，一派又貴小而賤大，則兩方所謂貴賤大小終屬無一足憑也。故若莊子可謂較能化者，因而倡其齊大小之說焉。但此當知莊子雖齊大小，與其說爲平

視世人，與老子二說，不如說爲近老子而遠世人。」老墨哲學之人生觀至於韓非，則大不然：凡屬於奉上者都是對的，否則皆屬不對——合理，不合理，一視利上不利上而定。吾以爲道家的虛無道德，非常澈底，非指好壞總算無所私偏；若韓非的道德，則完全是片面的。不平等的強權的道德，如其專說在下面的民臣之對於上面的君主，應該怎樣好好的去奉事他；至於君主的對臣民，却不但半句話也不說，甚至認君主的任意刻薄臣民爲當然行爲。這種的道德，簡直是君主道德，或奴隸道德，就是目爲「非人道的」，也不算太過。但他却有一點理由在裏面，如說：

明主之治國也，使民以法禁，而不以廉止；母之愛子也倍父，父令之行於子者十母；吏之於民無愛，令之行於民也萬父母；父母積愛而令窮，吏用威嚴而民聽從。六反

慈母之於弱子也，愛不可爲前，然而弱子有僻行，使之隨師，有惡病，使之事醫；不隨師則陷於刑，不事醫則疑於死。慈母雖愛，無益於振刑救死，則存子者非

愛也；母不能以愛存家，君安能以愛爲國？八說

這如以儒墨等所倡的仁愛爲慈母的道德，則如韓非之說，就不失爲嚴父的道德了。如進而以儒墨等說爲家親的道德，則如韓非之說，將不失爲國君的道德了。又如韓非之非仁義和墨子的非樂節用等論調，固皆爲應時救急的一種主張；然同中也有異，如說：

今有樁木鑽燧於夏后氏之世者，必爲鯀禹笑矣；有決瀆於殷周之世者，必爲湯武笑矣；然則今有美堯舜湯武之道於當今之世者，必爲新聖笑矣。是以聖人不期修古，不法常可，論世之事，因爲之備。宋人有耕者，田中有株，兔走觸株，折頸而死，因釋其耒而守株，冀復得兔。……今欲以先王之政，治當世之民，皆守株之類也。……

夫古今異俗，新故異備，如欲以寬緩之政，治急世之民，猶無轡策而御驛馬，此不知之患也。今儒墨皆稱先生，兼愛天下，……以君臣爲如父子則必治……

夫垂泣不欲刑者，仁也；然而不可不刑者，法也。先王勝其法，不聽其泣，則仁之不可以爲治，亦明矣。^五

像儒墨輩比之趨時明，勢，非，自未免太不識時勢。如人家正以能行暴政爲時髦，而孟子却反而說以等於廢物的仁政；人家正以相攻相惡爲時髦，而墨子偏反而說以等於廢物的非攻……惟韓非獨有見及於此，見了人家正在詔謂君主，而韓非因而力倡君主專制；見了人家正在互相戰攻，而韓非因而力倡強權武力……故如儒墨等說，是合理而不合時的；韓非之說，則爲合時而不合理的。這種不問合理，只問合時的見解，恐怕也不能就算得很對吧！

第三段 澈底的法治與極端的君權

道家有「無政府」的傾向，自用不着尙賢使能；儒墨爲有政府派，自應主張尙賢任能。像這兩派，都沒有什麼奇怪。後來另有一派，其主張不尙賢不使能同於道家，而同時並與儒墨皆爲有政府派，這就是現在正要講的法家了。他是主張以法代人

而治的，其在當時，亦不失爲一位政治思想的革命者。

法家爲什麼要反古，獨自以法治去代人治呢？他的理由是：「若使遭賢則治，遭愚則亂，則治亂續於賢愚……」尹文子人有賢愚，而法則儘可去壞而立一善的。賢人不世出，而善法則可以常存。如韓非便說：

且夫堯舜桀紂千世而一出……中者上不及堯舜，而下亦不爲桀紂，抱法……則治，背法……則亂。今……背法而待堯舜，堯舜至乃治，是千世亂而一治也；抱法……而待桀紂，桀紂至乃亂，是千世治而一亂也。勢難

釋法而心治，堯不能正一國，去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪……使中主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣。用人

這便是法治強於人治的地方。就使退一步言之：他們也認爲「法雖不善，猶愈於無法」。慎子佚文韓非因再說其務法而不務德的原因：

夫聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不得爲非也。恃人之爲吾善也，

境內不什數；用人不得爲非，一國可使齊爲治者，用衆而舍寡，故不務德而務法。夫必恃自直之木，百世無矢；恃自圓之木，千世無輪矣……然而世皆乘車射禽者，鑿枳之道用也。雖有……自直之箭，自圓之木，良工弗貴也。何則？乘者非一人，射者非一發也。不恃賞罰而恃自善之民，明主弗貴也。何則？國法不可失，而所治非一人也。故有術之君，不隨適然之善，而行必然之道。學顯

這和他的老師荀子的勸學性惡等篇的講性論禮，完全無不同。因爲他是認人性多是惡的，至多也是善惡都有的人性。既有善有惡，所以迫不得已而要出於用法，去鋤暴安良如說：

服虎而不以桺，禁姦而不以法，塞僞而不以符，此責育之所患，堯舜之所難也。故設桺，非所以備鼠也；所以使怯弱能服虎也。立法非所以避會史也；所以使庸主能止盜跖也。爲符非所以豫尾生也；所以使衆人不相謾也。守道

這是說法是專對一般壞人而用的。壞人受法的制裁，原不算什麼可憐；況若立

法的動機，又是在乎愛民，民最後可大受其賜嗎？如他說道：

今家人之治產也，相忍以飢寒，相強以勞苦，雖犯軍旅之難，飢饉之患，溫衣美食者，必是家也；相憐以衣食，相惠以佚樂，天饑歲荒，嫁妻賣子者，必是家也。故法之爲道，前苦而後樂，仁之爲道，偷樂而後窮，聖人權其輕重，出其大利，故用法之相忍，而棄仁之相憐也。反六

這是說仁之一類：「雖曰愛之，其實害之」用柳語而法之一類，在先雖苦，其後則

樂；不是愛反得害，而苦轉成甘嗎？這種手段，有點像老子所說的：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。」少則得多，多則惑。「正言若反，「反者道之用。」

法家的法治主義，已略如右述。乃梁任公說：「當時所謂法家者流中，尙有兩派，與法治主義極易相混，而實大不同者：一曰術治主義，二曰勢治主義。」先秦政治思想史（按大概是人主所密用的心術，法則爲公布於天下的定法。）不知韓非却是一個主張法治兼術治——法術並用——的人，如說：

今申不害言術，而公孫鞅爲法，術者因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能者也，此人主之所執也。法者憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也，此臣之所師也。君無術則弊於上，臣無法則亂於下，此不可一無，皆帝王之具也。定法

治國之有法術賞罰，猶若陸行之有犀車良馬也，水行之有輕舟便楫也，乘之者遂得其成。茲切

這明明是說法術二者，缺一不可的，雖梁氏據那有度篇「奉公法，廢私術」的一句話，但是「私術」與「術」未必卽爲一物，私術與他處所言的私曲，私行，私譽，私善，私利等義差不多，都是指臣下而非指君上的。有度篇原文是：「古者世治之民，奉公法，廢私術，專意一行，具以待任。」——王先慎註：「治世之人，所具意行，不用之於私，惟以待君之任耳。」——他明明是專指臣民，並未言及君主。在韓非之意，是認臣民要絕對行公奉上的，至於君主，則愈私愈妙。補詳於後 正同於孔子所說：天下有道，則

士庶人不議。自天子出天下無道，自諸侯出，自大夫出，以及董仲舒所明言的仲君屈民，仲

上屈下。不看韓非在全書中，到處都詳論君主的應該怎樣鬼鬼怪怪的去對付他的

臣下嗎？詳後梁氏安得反而妄斷「術蓋爲法家所最惡」。同前吾今敢說法家（其實只

是申不害韓非）的須臾不可離者，就無過於這個君主獨自行使的術了。千萬要記

得：這是以君主爲限的；如臣下用之，才可如梁說：「術蓋爲法家所最惡。」

此外梁氏還有一個更大的誤會，他說：「慎子蓋兼主勢治之人也。其言曰：『堯

爲匹夫，不能治三人；而桀爲天子，能亂天下。吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕

也。』韓非子難勢篇引韓非子駁之……自夫勢者，非能使賢者用已起；至若吾之言，謂人之所得設也止。淺見者流，見法治

者之以干涉爲職志也，謂所憑藉者政府權威耳，則以與勢治混爲一談。韓非此論，辨

析最爲謹嚴。蓋勢治者正專制行爲，而法治則專制之反面也……是法與勢之異也。

同前「引」恰恰不知慎子之言，正是韓非表示同意，而引來爲自己助證的。至於所舉「

韓非駁之」一段之言，乃出自反對法家之人。我們試看難勢篇中最重要之處：

且夫堯舜桀紂千世而一出，本無不字 茲以意增是比肩隨踵而生也。世之治者，不絕於中，吾所以爲言勢者中也。中者上不及堯舜，而下亦不爲桀紂，抱法處勢則治，背法去勢則亂。今廢勢背法而待堯舜，堯舜至乃治，是千世亂而一治也。抱法處勢而待桀紂，桀紂至乃亂，是千世治而一亂也。且夫治千而亂一，與治一而亂千也，是猶乘驥駟而分馳也。相去亦遠矣。

這裏面常常以抱法與處勢，或背法與廢勢兩者相提並論，足見韓非明明是個主張法治兼勢治者。梁氏既要說韓非爲反對勢治者，爲什麼不並認韓非爲極力反對法治之人。如要承認韓非爲主張法治者，則其極言勢治，爲何不並加以承認韓非論勢之至關重要，尙不止於此處，更有很明白的話：

且民者固服於勢，寡能懷於義。仲尼，天下聖人也，……海內說其仁，美其義，而爲服役者七十人。蓋貴仁者寡，能義者難也，……魯哀公，下主也，南面君國，境內之民莫敢不臣，民者固服於勢，勢誠易以服人。故仲尼反爲臣，而哀公顧爲君。

……故以義則仲尼不服於哀公，乘勢則哀公臣仲尼。今學者之說人主也，不乘必勝之勢，而務行仁義則可以王，是求人主之必及仲尼，而以世之凡民皆如列徒，此必不得之數也。五

桀爲天子，能制天下，非聖也，勢重也；堯爲匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。功名

這和難勢篇所引慎子之言，連半點的異處也沒有。由此看來，梁氏如要否認韓非之主張勢治，那就非先說一部韓非子爲僞書不可。

至梁氏的硬要認「所憑藉者政府威權……勢治者正專制行爲，」與韓非之說不兩立，那真是自誤誤人，自欺欺人了。吾今敢無疑的說：在先秦諸子中，甚至舉中國學界之極力提倡君權而無微不至者，明明就要算這法家的韓非爲頭一個人。試看他說：

故人主自用其刑德，則羣臣畏其威，而歸其利矣……故明主之畜臣，臣不得越官而有功，不得陳言而不當，越官則死，不當則罪。二

人主安能與其臣共權以爲治……人主又安能與其臣共勢以成功乎？

外儲說
右下

君執柄以處勢，故令行禁止。柄者殺生之制也，勢者勝衆之資也……不懷愛而聽，不留說而計……故明主之行制也天，其用人也鬼，天則不非，鬼則不困，勢行教嚴，逆而不違，毀譽一行而不議。

事成則君收其功，規敗則臣任其罪。

故大臣有行則尊君，百姓有功則利上，此之謂有道之國也。

八經

這是賣力去教君主專制其臣下的。他尙有話說：

人主之患在於信人，信人則制於人……爲人主而大信其子，則姦臣得乘於子以成其私……爲人主而大信其妻，則姦臣得乘於妻以成其私……夫以妻之近，與子之親，而猶不可信，則其餘無可信者矣。

內備

這是賣力去教君主專制其妻子的。外至臣下，親至妻子，皆無一可信任者，還不是獨夫專制到極點嗎？不知梁氏爲什麼半點也不見及，梁氏尙且如此，其他則又何

說

最後，請將右述，總而言之：韓非是個極力主張法治而兼術治勢治的人。關於其法治主義，吾可暫緩去評論他。其術治主義，簡直是專門教君主去極力壓迫臣民，以鞏固其地位，自一世二世至萬萬世，給他獨家包辦的唯一手段。秦始皇是個抱有一世二世至萬萬世的野心君主，而韓非更極力主張，所以始皇讀其書而大悅。董仲舒說：秦行韓非之說。其勢治主義，更有如今的政客軍閥，專想奪取政權；至於學問人格，一無所顧及，以為只要得到權勢，就是一般有學問人格的人，也是敢怒而不敢言的；如無權勢，就使是很有學問人格，最後也會給人家瞧不起，不管你有什麼好見解，也沒有希望其實現。他如韓非專門講究治下的政策，是在下者受莫大的不平待遇，雖至於死，無所告訴，而其終未有一言及乎制上的議案，是國君益得橫行，毫無忌憚，如使虎而又添上翼者。要而言之，只問其勢得不得，或高不高不問其人好不好，如得勢雖不好也好，如不得勢雖好也不好。如手段好就可以包辦到萬世，如手段不好就馬上倒下來。韓非這種怪主義，真是不講理的！我述到這裏，實不能不罵他

是個很該死的人，論他的罪惡，比同他同時的縱橫家如蘇秦張儀輩，恐怕還要大概。

第七章 諸子結論

關於此章，請先節錄拙著三大思想之比觀書中的一段文，以見其大概。

……梁任公先生「儒學統一時代」言曰：「泰西之政治，常隨學術思想為轉移；中國之學術思想，常隨政治為轉移，此不可謂非學界之一缺點也。是故政界各國並立，則學界亦各派並立；政界共主一統，則學派亦宗師一統。當戰國之末，雖有標新領異，如錦如茶之學派，不數十年摧滅以盡，歸然獨存者，惟一儒術，而學術思想進步之跡，亦自茲凝滯矣。」中國古代學術思想變遷史 中國學術之所以不能如歐洲之進化者，大氏如梁先生之論。梁先生又詳論「其原因」曰：「當時百家莫不自思以易天下，何為不一於他，而獨一於孔？是亦有故：周末大家，足與孔並者，無逾老墨；然墨子主平等，大不利於專制；老子主放任，亦不利於干涉，與霸者所

持之術，固已異矣。惟孔學則嚴等差，貴秩序，而措而施之者，歸結於君權，雖有大同之義，太平之制，而密勿微言，聞者蓋寡。思按所謂大同之義，太平之制，尚有疑問。其所以干七十二君，授三千弟子者，大率上天下澤之大義，扶陽抑陰之庸言，於帝王馭民最爲適合，故霸者竊取而利用之，以宰制天下。漢高在馬上取儒冠以資洩溺，及至定大業，則適魯而以太牢祀矣。蓋前此則孔學可以爲之阻力，後此則孔學可以爲之奧援也。上同按儒家之所以獨得傳於後世，此確爲其主因，而老墨二家之所以後絕者，亦多由於違背此理。觀於後儒如叔孫通輩之行爲，確合孔子之意旨，雖謂爲一本諸孔子亦不爲過，例如……（中略）史記所述叔孫通與論語所述孔子……叔孫通見譏於魯諸生及其弟子曰：「諛，而孔子亦見譏於子路及諸隱者曰：『佞。』」孔子亦曰「事君盡禮人以爲諂也」在叔孫之門，以爲通於時變，「聖人知當世務」，在孔門亦以爲「聖之時」，「權」，「無可無不可」，叔孫通所事者且十主，而孔子亦干七十二君，隨通之儒生，及其弟子數十人皆貴顯，而孔子之三千弟子，亦多交友諸侯。

司馬遷曰：「叔孫通希世度務，制禮進退，與時變化，卒爲漢家儒宗。」不獨漢家儒宗之叔孫通然也，卽爲中國歷代儒宗之孔子，亦多類此。此儒家後來之所以多流爲官僚政客者也。此爲不善學孔子者，然亦孔子有以致之。若老學則多流爲隱者，隱者厭時者也。墨學則多流爲任俠。所謂隱者，司馬遷已謂：「老子隱君子也。」而孔子亦自當時跡近道家之丈人爲「隱者」，卽凡所謂放達者，頽廢者，山林隱逸之士，遊惰無能之人，……皆多來自老學也。而魏晉盛行老莊學說，如上述一類之人亦最多。（？）老學後既多流爲隱逸者，是其厭時方面得傳，而其哲理方面則較少有所聞矣。雖然，如老子之後，在戰國時有莊子，漢有淮南子，魏晉間有僞列子，（？）抱樸子……之數書者，皆極有功於老學者也。既勝於墨學之後無聞，卽視儒家之歷時久，後學多，傳書衆，而計其真得孔子之旨者，竟仍未見其甚多，亦不大愧色矣。至所謂任俠者，可看史記遊俠列傳，古書多以儒墨或孔墨並稱，墨後流而爲俠，於是遂有以儒俠對舉者矣。……（中略）據……游俠列傳本文，及吾所附註

之墨家言，比而觀之，可知墨俠對於衣食住行，皆極隨便粗薄，其同一也。只知爲人而不知有身，墨俠所同二也。只有是非而無所謂親疏，墨俠所同二也。墨子之教，莫要於「任」。其定義云：「任，土損已而益所爲也。」而游俠亦號稱「任俠」。按「公孫弘義曰：解布衣爲任俠。」可見「任」字之爲名詞，而非動詞也。如爲動詞，則「任」字之上，何必加「爲」字？既加「爲」字，則「任」字之爲名詞，如墨經所云也明矣。俠同於墨四也……有此數證，則墨之後，流而爲俠也，確無可疑矣……自墨子後，其嫡傳有禽滑釐、孟勝、田襄子、腹䟽。三人皆墨者鉅子，見呂氏春秋上德去私諸篇。諸鉅子，有關係於其名學方面者，亦有惠施、公孫龍諸名家（？）他若宋鉞、尹文之流，亦皆與墨有關係者。惟至於秦，統一天下，墨與不利，其學遂隱；然在漢初，尙有盛極一時之任俠，是墨之「行」或「得其實」之一方面猶傳焉；可惜已無墨「學」或「存其名」者矣。若在此後，則不獨無傳墨之「學」者，乃並傳墨之「實」者，亦不可得矣。梁氏論墨所以不能如儒之傳於後，觀於公孫弘之族郭解，解父之見誅於文帝時，豈不信然哉……然墨之所以不傳於後者，抑尙有其他因焉：莊子所謂：以自

苦爲極，天下不堪；墨子雖獨能任，奈天下何是也……至章太炎先生之儒俠篇云：「漆雕氏之儒……其學廢而閭里游俠興。」其道本篇又注云：「道家亦有任俠，如汲黯是也。」吾意與其以任俠爲出於儒道，或自爲一流——如太炎儒俠篇云：「俠者無書，不得附九流；然天下有亟事，非俠士無足屬」——也，毋甯謂爲出於墨子之較爲得矣；如不卽曰出於墨子，亦宜謂爲與墨最相接近。事實俱在，賢者試更觀之。

先奉諸子百家，除儒道墨三者而外，尙有法家的韓非等，其對於梁氏所論孔子「嚴等差」……歸結於君權……上天下澤之大義，扶陽抑陰之庸言，於帝王馭民最爲適合，「實有過之而無不及」；其學爲什麼偏獨不盛傳於後世呢？於此吾們要知道：儒家內幕雖難看，而門面却裝得很好，掛起「愛人」的招牌，而做那「馭民」的勾當；也像商店：名雖減價，實則賺錢，政府名雖爲公，實則營私……一樣。若法家則不但實際不好看，而其名義也太難聽，就是太爽直而不虛僞了！（但這却是法家強於儒

家的地方) 所以人主不便明從其說。止於暗取而已 如司馬遷爲諸子立傳，便獨對韓非一人評道：「韓子引繩墨……其極慘礫少恩。」

吾至此，尙可再就中國的國民性，去觀察四家的結果：或諸子如道家太虛，無墨家太實利，法家太嚴治，都未免太過，惟有那儒家，雖也贊美無爲，然尙未若老子，雖也很重現實，然尙未若墨子，雖也主張嚴厲，然尙未若韓非，可謂比較適中一點而「中國」二字，古人本就地理而以自稱，吾現在可戲解牠做「以中立國故名中國」那個集先哲之大成，爲後學之正宗的儒家學說，力主中庸既很合於中國的國民性，——「中主義」與「中國人」——所以獨能久傳，至於其餘三家，都未免違背此理，——太激烈——所以不久即絕，即傳下來也不很盛。

四家異同，前已詳述，尤以第六章第四節，第一段「韓非與道儒墨三家之異同」爲最簡要。而其久暫，頃亦說過，尙有優劣，須再略評，以使學者，明其真相。

大概道家思想的特色，莫如打破神權，輕視君主，攻擊禮教，討厭權利，至其劣點，

則在乎有理想目的而無有實行辦法，知逆的退後而不知順的進前，只知個人而不知世界，只知消極而不知積極。道家就是爲了沒有想出一個可以實現他的最高理想的相當辦法來，所以究竟不免成了一個大空談家——理想原極重要，尤其是澈底的革命者，其勢更非出於深遠的理想不可，但吾人應該注意之點，就是道家之理想，乃向後轉的，而非向前進的，是逆時代的，而非順人性的，如其要使老學童去今就古的「逆的理想」，吾人只見其只能空談，而難於實行而已。再如道家雖亦傾向無政府主義，然和近人所主張者，實大不同，因其名雖皆爲無政府，而其實則有「向後的」與「向前的」之分別。

儒家思想之特色，在乎用教育方法去改善人類，用和平手段去解決世間，而其劣點則在乎伸君而屈民，親己而疏人，重男而輕女，太有階級，太重形式，終致君主利用以制民，官僚利用以進身，甚至視人己而不顧，是非雖夫婦而亦分上下，於是凡彼所認爲上者，有時雖實非而亦名爲是，凡彼所認爲下者，有時雖實是而亦名爲非，所

謂「禮教」名教，「自欺欺人」而已。儒家就是爲了太重視階級，所以往往在實際上，無形中遂不免禍世了。

墨家思想之特色，莫如平等觀念，平民行爲，自負救世責任，富於犧牲精神；此外尚有一個特點，就是獨得注重科學。至其劣點，則在乎力倡宗教，輕視藝術（？）但若輕視藝術，乃道法等家所同，惟此迷信思想，實爲墨家所獨有。又其一面注重科學，（墨經雖未必出自墨子，但墨子本身的論證，已多注重科學方法）一面力倡宗教，亦未免太自相矛盾。

法家思想之特色，在乎主張平等的法治，而其劣點，則在其同時兼倡之君主獨有的「勢治」與「術治」（韓非）勢治近乎「實行強權」，術治近乎「任用私智」，結果名爲平等的法治，實則君主一人之術治勢治。吾人只見其想法幫助君主去極力壓制下民而已。吾想法家的法，如改由民衆產生，而使君主執行，或者也可以圓滿些。除道、儒、墨、法四大家外，尚有兩個次大家，比較可以自立的，這就是所謂名家和

陰陽家了。名家的好處，就是在乎獨懂得論理學，然其末流趨於極端，往往未免「強辭奪正理」；其所謂「正理」實卽是「強辭」，這就是他的不好處了。陰陽家的不好處，是亂想胡說，多所附會，極其荒唐，然其有時能從大處着想，幸而在其無意中，猜中了一個很有科學思想的「大九州」之說，這就是他的好處了。然這不但是無意識的發明，而且是萬一中的猜中，所以結果談不上多大價值。常乃感極力推許陰陽家，研究二字，他如何談得上？陰陽家注意本體論，有點像道家；他有宇宙循環，至說他是個研究家；其實終而復始之說但他却太迷信了名家的注意論理，或者也就是本於墨家的，但他却太詭辯了。

最後我尙要再說一句話：就是世間不論何事，大概多有兩方面，例如「事實」與「理想」；往往合理想者不近事實，近事實者不合理想。如論理想則以道墨爲上，而以儒家爲下；如論事實則以道墨爲遠，而以儒家爲近。吾們於此，更可想見：天下之事，多是相對的，長於此者短於彼，利於彼者弊於此。

第八章 外來之佛學

中國思想界，在佛學未傳入前，不論孔孟或是老莊，甚至其他一切，要皆是國產土貨。直至佛學來後，中國學界才像得到一位外賓。自佛學入中國，也漸漸地「中國化」起來，其間且有因舊創新者，如天台及華嚴，禪宗等，較爲近之。就是爲了中國人對於佛學，獨能有所光大，並且有所發明，而與原來純粹印度產的佛學，已經大不相同，所以「中國化的佛學」在中國思想界，尙爲極有價值者，但如非印度佛學東來，以開其端，則亦無望中國之有新佛學，所以吾仍名之爲「外來」。

因吾自問素來對於佛學，沒有多大研究，爲慎重起見，特暫採用梁任公先生遺著中國古代學術思想變遷史（此名蓋從羣衆圖書公司出版之單行本，其原名爲「中國古代思潮」，在本書中言及該書之處，均從新名，特此附告。）一書中的二節原文，但尙可惜梁先生在此文中，對於佛學各宗之教旨，仍未暇再爲述及。特在此處

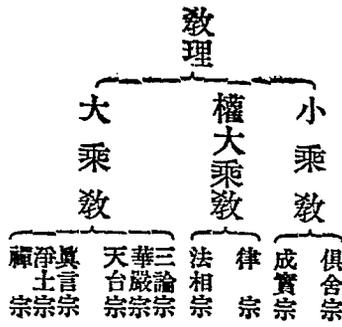
聲明，以示不敢掠美。

第一節 諸宗略紀

今請將六朝隋唐間有力之諸宗派，列爲一表，示其系統。

宗名	開祖	印度	遠祖	初起時	中盛時	後衰時
成實宗	鳩摩羅什	訶犁跋摩		晉安帝時	六朝間	中唐以後
三論宗	嘉祥大師	龍樹提婆		同上	同上	同上
涅槃宗	曇無讖	世親		同上	宋齊	陳以後歸入天台
律宗	南山律師	世親	曇無讖	梁武帝時	唐太宗時	元以後
地論宗	光統律師	馬鳴 龍樹	世親	同上	唐陳間	唐以後歸華嚴
淨土宗	善導大師	馬鳴 龍樹	世親	同上	唐宋明時	明末以後
禪宗	達摩大師	世親	提婆 世親	同上	同上	同上
俱舍宗	真諦三藏	無著世親		陳文帝時	同上	晚唐以後
攝論宗	同上	無著世親		同上	宋齊	唐以後歸法相
天台宗	智者大師	未詳		陳隋間	隋唐間	晚唐以後
華嚴宗	杜順大師	馬鳴 龍樹	龍樹	陳隋間	唐則天後	同上
法相宗	慈恩大師	無著世親	龍樹	唐太宗時	中唐	同上
真言宗	不空三藏	龍樹 龍智		唐玄宗時	同上	同上

以上十三宗，除涅槃、地論、攝論三家，歸併地宗外，自餘十宗，皆經過極光大之時代，互起角立，支配數百年間之思想界者也。今按其所屬教乘，再示一表。



諸宗之教旨，若縷述之，雖數千萬言猶不能殫，且亦非余之淺學所能及也，是以不論論其歷史。本論原以中國為主，不能他及。但各宗起原多與印度有關係，故不得不追論及之。

(一) 俱舍宗。佛滅後九百年，世親菩薩，依四阿含經，增一阿含經五十一卷，中阿含經六十卷，長阿含經二十二卷。

，慈阿舍經五十卷，皆小乘經也。

造俱舍論，三十卷。

實爲本宗之嚆矢。時印度自佛家乃至外道，莫不競

學，大顯勢力於西域。及陳文帝天嘉四年，印度高僧波羅末那，即真諦携梵本以詣震旦，以五年之功譯成之，名曰「阿毘達摩俱舍論」，卽所謂「舊俱舍」者是也。陳智愷、唐淨慧皆爲作疏。及唐貞觀間，玄奘法師親赴天竺，從僧伽耶舍論師，學俱舍之奧論，歸國後重譯原本，釐爲三十卷。其弟子神泰、普光法實尊親爲疏記，遂以流通。但此宗本爲法相之初步，故亦名法相宗之附屬宗云。

(二)成實宗。本宗之祖師，卽成實論之詞聖跋摩其人也，生於佛滅後九百年，

嘗從有宗本師受「迦旃延」之論，

時印度佛派有有宗，空宗，兩大派。

覺有所未慊，乃通覽大小乘，自

創其論，然其宗義不盛於印度。至姚秦弘始十三年，鳩摩羅什始譯之，以行於支那，其弟子曇影爲之筆述，僧叡爲之注釋，於是此義遂光。自晉末至唐初二百年間，浸淫一世。齊梁之間，江南尤盛云。但此論本與三論並譯，其傳法者，率皆兩習，故亦名三論宗之附屬宗云。

(三)律宗。自佛入滅後，迦葉尊者與五百羅漢結集大藏，分爲經歷論之三藏。律之在教中，蔚爲大國矣。其入中國也，始於曹魏嘉平二年，曇摩訶羅始傳所謂十八受者。劉宋元嘉十一年，始行尼受。謂比丘尼所受戒律。迨姚秦弘始六年，鳩摩羅什始譯十誦律，其後僧祇律等，相續出世，律教漸入震旦矣。其卓然完成一宗者，則自南山律師道宣始。南山生隋開皇間，受戒於智者律師之門，後隱於終南，研精戒律，及裴師西遊歸國，開譯壇於長安，南山親爲其書記，譯律數百卷，證明戒律，爲員頓一乘之旨，非小乘所得專有，其有功於佛教，實非淺尠，其時與之並起者，復有兩派：一曰相部宗，法蘊律師所創；二曰東塔宗，懷素律師所創；並南山宗統，稱律家三宗云。然彼兩宗不光大，獨南山律至元代，猶保持宗勢不衰。

(四)法相宗。法相，天台，華嚴三宗，亦稱教下三家，皆大乘妙諦，而當時佛學中最光大者也。此宗一名唯識宗，以大意明唯識，故又名慈恩宗，以開祖爲慈恩。故本宗印度傳法，最爲分明。佛說大乘經中，華嚴深密楞伽經等，闡揚萬法唯識之義，實爲斯

學所本。佛滅後九百年，彌勒慈尊應無著菩薩之請，說五部大倫所論，「瑜伽師地論」，「分則瑜伽論」，「大莊嚴論」，「辨中邊論」，「金剛波若論」是也。無著承彌勒之旨，復造「顯揚論」，「對法論」等。同時有世親菩薩無著之弟造「五蘊論」，「百法明門論」，「唯識三十誦論大」等。大弘斯旨。復次佛滅後十一世紀，有難陀護法尊十大論師，皆注世親三十頌，各有心得。而護法之弟子戒賢論師，所謂傳法大將，冠絕一時，深究瑜伽，唯識，聲明，因明等之蘊奧，在五印度中號稱辯才第一，傳鉢裝師以惠震旦。自茲以往，西域此學微矣。唐貞觀三年，玄奘三藏求法西行，坊間小說西遊記，即演裝師事蹟也。子身徧歷五印，得禮戒賢，盡受五大論，即彌勒所造十支論，即無著以下所造博通因明聲明諸學，印度當時有所謂五明者，即名學，日本所謂論理學也。歸國以後，弘暢斯旨，實爲法相宗入中國之嚆矢。玄奘高足窺基，號慈恩法師，悉受微言，妙達玄旨，於是述疏證義，確立宗規，本宗大成，實由於是。再傳爲淄州惠洽，著「唯識了義燈」，三傳爲樸楊智周，著「唯識演祕」，經此數師，宗義遂日以光大。

(五)三論宗。三論者：(一)中論。(二)十二門論。(三)百論也。前二為龍樹菩薩

造，後一為提婆菩薩造，故本宗祖龍樹提婆。或加大智度論鳩摩羅什，實提婆三傳弟子

也，傳法東來，專弘此宗，四論譯，皆出其手。什師門下，生道肇僧融僧融僧叡僧叡僧影僧影僧慧僧慧

恆道濟濟之八傑，皆受大義。曇濟授道朗，道朗授道詮，道詮授法明，法明授嘉祥，至嘉

祥大師名吉而此宗全盛。其後玄奘復從印度清辯智光兩大師，更受微言。復有地婆

伽羅者，東來，口授宗義於慈恩，慈恩遠承什譯，近稟奘傳，旁參伽說，著「十二門宗致

義記」而此宗遂以大成。

(六)華嚴宗。我佛世尊，從菩提樹下起，即為深位菩薩，文殊普賢尊，說華嚴三

十八品，十萬偈，實佛乘中甚深微妙，一乘最極之法門也。當時聲聞緣覺，根器未熟者，

聽之如聲如啞。佛滅五百年，馬鳴菩薩作一大乘起信論，演真如緣起法門，即本此經。

次七百年，龍樹菩薩出現，造「大不思議論」以解釋之。次九百年，天親菩薩造「華

嚴十地論」。此三師者，稱本宗印度之列祖。其在支那，東晉義熙十四年，跋陀羅始譯

華嚴六十卷。其後諸師講說流布，製疏撰章者雖不訖，然未能確然成一宗派。陳隋間，杜順禪師始提義綱，標立宗名，著「華嚴法界觀門」，「五教止觀十玄章」等，大暢妙旨，是爲開宗初祖。二祖智儼，作「搜玄記」，「孔目章」等。三祖法藏，稱賢首國師，作「五教章」以明本宗之教相，作「探玄記」二十卷以解華嚴，其餘著述，尙二十餘部；圓宗宗風，至此大成。故賢首亦稱華嚴太祖。賢首沒後，有慧苑者，私逞臆見，刊落師說，宗統將墜，四祖澄觀慨之作「華嚴大疏鈔」，破斥異轍，恢復正宗，諸祖心傳，賴以不墜。所謂清涼國師是也。五祖宗密，稱圭峯禪師，紹述清涼，盛弘華嚴，兼通諸宗，斯道益以光大。此五傑者，所謂華嚴五祖也。

(七) 天台宗。亦名法華宗，以依法華經立宗故。此宗不上承印度，創始之者，實由我支那，則智者大師其人也。師名智顛，陳隋間人，以居天台山，故此宗得名。時有南嶽慧思禪師，德高一世，自證三昧，智者往謁之，則曰：昔者靈山同聽法華，宿緣所追，今復來矣。乃使修法華三昧。越十四日，智者大徹大悟，遂直接佛傳，創立此宗。荆溪尊者

智者第六 「止觀義例」云家教門所用義旨，以法華為宗骨，以智論按指大智度論也為指南，代法孫也。

以大經按指涅槃經也為扶疏，以大品按指大品般若經也為觀法，引諸經以增信，引諸論以助成，觀心為

經，諸法為緯，織成部帙，不與他同云云。本宗創立之真相，實括於是。次有章安大師，承天台後，廣傳宗風。天台惟散說，章安始結集，以成一宗典籍，以作一家綱目。次有智威，慧威，玄耶，妙樂，并稱龍象。中唐以後，荆溪尊者湛然最顯焉。

(八) 眞言宗 佛教有顯密二教之別，此宗所謂密教也。密教者，何不恃言語以

立教者也。據佛家言：佛有三身，一釋迦佛，二大日如來佛，三彌陀佛，實一佛之德，所流

出之三體也。按略如耶教三位一體之說大日者，釋迦之法身；釋迦者，大日之化身也。故後世學者綜

別諸宗，亦分為釋迦教，大日教，彌陀教三類。今所舉十宗，惟眞言宗屬大日教，淨土宗

屬彌陀教。今歸攝蓮念兩無阿彌陀佛即宗彌陀教也餘八宗皆屬釋迦教。相傳金剛薩埵，親受法門於大日如

來。如來滅後七百年，薩埵以授龍猛菩薩；龍猛授龍智；龍智授善無畏；善無畏始來唐

繙大日經，以授金剛智；金剛智實支那傳法初祖也。其後不空和尚東來，承金剛智之

後，復從事繙譯，爲玄宗肅宗代宗三代國師，眞言宗之確立，實自不空始。雖然，此宗不盛於我國，後經空海即創造日本字母之人傳諸日本，日本今特盛焉。西藏蒙古暹羅亦行之。

(九)淨土宗。

此宗所依者三經，

無量壽經，觀無量壽經，阿彌陀經。

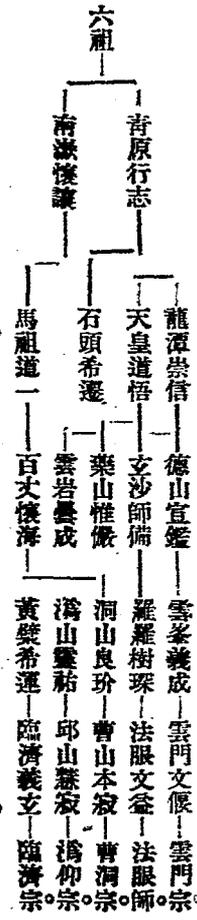
一論，往生淨土論，天親菩薩造。

以念佛藉他

力而求解脫，所謂彌陀教也。印度先師，推天親菩薩。天親入滅後五百年，菩提流支始傳淨土法門於震旦。先是後漢時，安息國沙門安清高，始譯無量壽經二卷，及晉慧遠法師結白蓮社於廬山，念佛修行，已爲此宗之嚆矢。然法門未備。菩提流支之入中國，實北魏永平元年也。流支以授曇鸞，著往生淨土論註，大宏斯旨。其後隋大業間，有道綽，唐貞觀間，有善導，皆錚錚大師也。禪宗天台法相華嚴等諸宗，雖極盛於當時，然其教理甚深微妙，非鈍根淺學人所能領解，故信奉者僅在士大夫。獨淨土宗，以他力教義，感化愚夫愚婦，凡難解之教理，概置不論，故其勢力廣被，披靡全國。善導禪師在世之時，屠肆殆無過問者云。其力量可見一斑矣。今世俗所謂佛教者，大率猶汲此宗之末流也。

(十) 禪宗。法相、天台、華嚴、稱教下三家；禪宗、稱教外別傳。此四宗者，皆大乘上法，各有獨到，而中國佛學界之人才，亦悉在於是矣。禪宗以不著語言，不立文字，直指本心，見性成佛爲教義，一變佛教之窠臼，後此宋明間，儒佛混合，皆自此始。此歷史相傳，靈山會上，釋尊拈花，迦葉微笑，正法眼藏，於茲授受。其後迦葉尊者，以衣鉢授阿難，中間經歷馬鳴、龍樹、天親等二十七代，密密相傳，不著一字，直至達摩禪師。自迦葉迄達摩，是爲印度二十八祖。達摩承二十七祖之命，東漢震旦，當梁武帝普通七年，始至廣東，後入嵩山，面壁十年，始得傳法之人，傳已遂入滅，故達摩亦稱震旦禪宗初祖。二祖慧可，三祖僧璨，四祖道信，皆依印度祖師之例，不說法，不著書，惟求得傳鉢之人，卽至圓寂。至五祖弘忍，號黃梅大師，始開山授徒，門下千五百人，玉泉神秀爲首座，竟不能傳法。而六祖大鑑慧能，以不識一字之賃舂人，受衣鉢焉。後神秀復師六祖，悟大法，於是禪宗有南北二派。南慧能，北神秀也。六祖以後，鉢止不傳，而教外密傳遂極光大，爾後遂衍爲雲門、法眼、曹洞、馮仰、臨濟之五宗。宋明以來，益滔滔披靡天下。今列禪門

五宗表如下：



以上諸宗傳授之大師也。至各派之長短得失，固非淺學所能言，亦非本論所應及，故從闕如。若吾國佛學之特色，及諸學說之尤精要者，請於次節試論之。

第二節 中國佛學之特色及其偉人

美哉！我中國不受外學則已，苟受矣，則必能發揮光大，而自現一種特色。吾於算學見之，吾於佛學見之。中國之佛學，乃中國之佛學，非純然印度之佛學也。不觀日本乎？日本受佛學於我，而其學至今無一毫能出我範圍者，雖有真宗日蓮等，為彼所自創，然真宗不過淨土之支流，日蓮不過天台之餘裔，非真能有甚深微妙，得不傳之學

於遺經者也；

真宗許在家修行，許食肉帶妻，是其特色。但此亦印度所謂優婆塞，中國所謂居士之類耳；若以此爲佛徒也，何如禪宗直指本心，並佛徒之名亦不必有之爲高乎？

未嘗能自譯一經，未嘗能自造一論，未嘗能自創一派，以視中國，瞠乎後矣。此甯非我泱泱大國民，可以自豪於世界者乎？吾每念及此，吾竊信數十年以後之中國，必有合泰西各國學術思想於一爐而冶之，以造成我國特別之新文明，以照耀天壤之一日。吾頂禮以祝，吾跣踵以俟。「高山仰止，景行行止。」吾請謳歌隋唐間諸古德之大業，爲我青年勸焉。中國之佛學，其特色有四：

(第一)自唐以後，印度無佛學，其傳皆在中國，基督生於猶太，而猶太二千年來無景教，景教乃盛於歐西諸國。釋尊生於印度，而印度千餘年來無佛教，佛教乃盛於亞東諸國，豈不悲哉！豈不異哉！佛滅度也，數百年間，五印所傳，但有小乘，小乘之中，復生分裂，上座大衆，各鳴異見，別爲二十部。至世五紀，凡世紀皆以佛滅後計下仿此外道繁興，大法不絕如縷，至六世紀末而有馬鳴，七世紀而有龍樹提婆，九世紀而有無著世親，十一世紀而有清辨護法，十二三世紀而有戒賢智光，其可稱眞佛教者，不過此五百年間耳。

自玄奘西游，徧禮戒智諸論師受法而歸，於是千餘年之心傳，盡歸於中國，自此已往，印度教徒，徒事論戰，怠於布教，而婆羅門諸外道，復有有力者起，日相攻培，佛徒不支，乃思調和，浸假採用婆羅門教，規念密咒，行加持開教，元氣銷滅以盡，至十五世紀而此母國已無復一佛跡，此後再蹂躪於回教，三侵蝕於景教，而佛學遂長已矣！轉視中國，則自唐以來，數百年間，大師踵起，新宗屢建，禪宗既行，舉國碩學皆參圓理，其餘波復披靡以開日本。佛教之不滅，皆中國諸賢之功也。中間雖衰息者二三百，而至今又駸駸有復興之勢。近世南海瀾陽皆提倡佛學，吾意將來必有結果。他日合先秦希臘印度，及近世歐美之四種文明而統一之光大之者，其必在我中國人矣。此其特色一也。

(第二) 諸國所傳佛學者，皆小乘，惟中國獨傳大乘。佛教之行，西訖波斯，北盡鮮卑，即西伯利亞南至暹羅，東極日本，凡亞洲中大小百數十國，無不徧被。吾深疑耶教為剽竊印度婆羅門及佛教而成者，其稱天主，或即華陀論所謂梵天大自在天；其言永生，即佛教所謂涅槃；自餘天堂地獄之論，禮拜祈禱之式，無一不與小乘法相類。古代希臘埃及猶太印度既有交通，如希臘大哲蘇黎，史家亦謂其嘗至印度，然則印度宗教家言流入猶太，亦非奇事，但未得確據，不敢斷言耳。雖然，彼其所傳皆小乘耳。日本佛學以中國為母，不在此論。蓋

當馬鳴初興時，而印度本教諸人，固已紛紛集矢，謂大乘非佛說，大乘之行於印，實幾希耳。故其派衍於外國者，無不貪樂偏義，謗毀圓乘，即如今日西藏蒙古，號稱佛法最盛之地，問其於華嚴法華之旨，有一領受者乎？無有也。獨我中國，雖魏晉以前，象法萌芽，未達精蘊；迨羅什以後，流風一播，全國影從，三家齊興，別傳崛起，隋唐之交，小乘影迹，幾全絕矣。竊嘗論之：宗教者亦循進化之公例以行者也；其在野蠻時代，人羣智識卑下，不得不歆之以福樂，懼之以禍災，故雖權法得行焉；及文明稍進，人漸識自立之本性，斷依賴之劣根，故由恐怖主義而變爲解脫主義，由利己主義而變爲愛他主義，此實法之所以能施也。中國人之獨受大乘，實中國國民文明程度高於彼等數級之明證也。此其特色二也。

(第三)中國之諸宗派，多由中國自創，非襲印度之唾餘者。試以第三節所列十宗論之，俱舍宗惟世親造一論，印度學者，競習之耳，未嘗確然立一宗名也；其宗派之成，實自中國。成實宗則自訶梨跋摩以後，竺國故書雅記無一道，而其流獨盛於中。

國。三論宗在印，其傳雖稍廣，然亦不如中國。至於華嚴，其本經之在印度，已沈沒於若明若昧之域。據言佛滅後七百年，龍樹菩薩始以神力攝取華嚴經於海龍宮，是爲本經疏通之始。此等神祕之說，雖不足深信，然華嚴不顯於印度，已可想見矣。而宗門更何有焉？在彼惟有「大不思議」「十地」兩論，推闡斯義，餘無所聞，故依華嚴以立教，實自杜順，實首清涼，圭峯之徒始也。雖謂華嚴宗爲中國首創焉可也。又如禪宗，雖云西土有三十八但祖，密之又密，舍前祖與後祖相印接之一剎那頃，無能知其淵源，其真僞固不易辨；卽云真矣，而印度千餘年間，舍此二十八人外，更無一禪宗，可斷言也。不甯惟是，後祖受鉢，前祖隨卽入滅，然則千餘年間，不許同時有兩人解禪宗正法者，又斷然也；若是，則雖謂印度無禪宗焉可也。然則佛教有六祖而始有禪宗，其猶耶教有路德而始有布羅的士丹也。若夫天台三昧，止觀法門，特創於智者大師一人，前無所考，旁無所受，此又其彰明較著者矣。由此言之，十宗之中，惟律宗，法相宗，真言宗，淨土宗，嘗盛於印度，而其餘則皆中國所產物也。試更爲一表示之：

一 俱舍宗……印度有而不盛……中國極盛

- 二 成實宗……印度創之而未行……中國極盛
- 三 律宗……印度極盛……中國次盛
- 四 法相宗……印度極盛……中國亦極盛
- 五 三論宗……印度有而不盛……中國極盛
- 六 華嚴宗……印度無……中國特創極盛
- 七 天台宗……印度無……中國特創極盛
- 八 真言宗……印度極盛……中國甚微
- 九 淨土宗……印度極盛……中國次盛
- 十 禪宗……印度無……中國特創極盛

夫我國之最具有功德有勢力於佛學界者，莫如敎下三家之天台、法相、華嚴，與敎外別傳之禪宗，自餘則皆支葉附庸而已。而此四派者，惟其一曾盛於天竺，其二創自支那。我支那人在佛敎史上之位置，其視印度古德何如哉？竊嘗考之：印度惟小乘時

代有派別，佛滅後小乘派分爲二十部。初分爲大乘部，上座部，佛滅一世紀時所分也；次分爲一也；次爲彌多山部，西山住部，北山住部，二世紀初葉所分也；次爲多聞部，次爲說假部，皆二世紀中葉所分也；次爲化地部，復由化地部分爲法藏部，皆三世紀初葉所分也；次爲飲光部，正量部，密林山部，大爲經量部，四世紀初葉所分也；此十派皆由上座部分出也。四世紀以後，小乘衰熄，大乘未興，佛教漸絕。而大乘時代無派別，大乘之興，凡爲三期：第一期則馬鳴也，六世紀第二期則龍樹

提婆也，七世紀第三期則無著世親也，九世紀皆本師相傳，毫無異論，略似漢初伏生，申生，后

蒼等之經學及其末流，護法清辨，諍空有於依他之上，戒賢智光，論相性於唇舌之間，壁壘稍新，門戶始立，而法輪已轉而東矣。蓋大乘教義，萌芽於印度，而大成於支那，故求大法者，當不於彼而於我。此非吾之夸言也，殆亦古德之所同許也。此其特色三也。

（第四）中國之佛學，以宗教而兼有哲學之長。中國人迷信宗教之心，素稱薄

弱。論語曰：未能事人，焉能事鬼？未知生，焉知死？墨子謂程子曰：儒以天爲不明，以鬼

爲不神。見墨子公孟篇蓋孔學之大義，浸入人心久矣。佛耶兩宗，並以外教入中國，而佛氏大

盛，耶氏不能大盛者何也？耶教惟以迷信爲主，其哲理淺薄，不足以饜中國士君子之

心也；佛說本有宗教與哲學之兩方面，其證道之究竟也在覺悟，覺悟者，正迷信之反對也。其入道之法門也在智慧，耶教以爲人之智力極有限，不能與全知全能之造化主比。其修道之得力也在自力，耶教日事祈禱，所謂信他力也。

佛教者，實不能與尋常宗教同視者也。中國人惟不蔽於迷信也，故所受者，多在其哲學之方面，而不在其宗教之方面；而佛教之哲學，又最足與中國原有之哲學相輔佐者也。中國之哲學，多屬於人事上，國家上，而於天地萬物原理之學，究窮之者蓋少焉。英儒斯賓塞，嘗分哲學爲可思議，不可思議之二科。若中國先秦之哲學，則毗於其可思議者，而之於其不可思議者也。自佛學入震旦，與之相備，然後中國哲學乃放一異彩，宋明後學問復興，實食隋唐間諸古德之賜也。此其特色四也。

第九章 混成之理

怎樣叫做混成？言其所以成立的質料，是非常複雜的。即宋明諸理學家講學的招牌，雖還是掛那儒家的，但其內容，除儒家外，却暗受着道佛二家的大影響。我們

知道儒家自孔子後，像戰國時孟荀二子之學，雖已漸漸各趨一途，但尚不出儒家之範圍外，惟有荀學較接近法家而已。後來到了漢朝，諸儒又與陰陽家道家相雜，然其所受之應響，尚屬國產之諸子；不過其學也沒有什麼特色就是了。直至宋朝諸理學家出，於是中國學術界才復大振起來，然其所受應響，已經不止一個道家，同時且同西來的佛學發生大關係，其間尤以宋陸九淵明王守仁一派所帶禪學色彩，最爲濃厚。大概程朱一派——尤以周邵二人爲甚——除儒學外，所帶的色彩，道家較多於佛學（？）陸王一派，則反而佛學多於道家。

這章也同上章一樣：非我所自作者。

在全書中只此二章

因我此刻來不及重編這一章的

講義，故暫選錄李石岑君著人生哲學卷上，朱熹王守仁二節的原文。他這二節，就大體上看來，雖尙覺已得其要領，但其未盡合處，却也不少。試舉一例，以見其餘：如他在王守仁一節後面，說梁漱溟氏所講的「雙的路」，其實是陽明，而不是孔子。吾却敢說：梁氏雖往往用陽明眼光去觀察孔子，以致他名爲講孔子，實則講陽明；同那一股

宋明理學家皆如所謂「指鹿爲馬」「掛羊頭賣狗肉」者。——周邵名爲繼儒，實則傳道；道陸王名爲宗孔，實則雜禪；梁氏名爲倡孔，實則闢王。但照實的說，其間却也有個很不錯的，這就是剛才說的孔子走「雙的路」一說了。何以見得呢？我認儒家自孔子後，一般大儒，多僅得其一體，因而各執一端。如在戰國時，孟子專倡仁義，荀子專倡禮樂，若在孔子則以仁義與禮樂並重。在宋明時，如程程朱傾向道問學，陸王傾向尊德性；若在孔子，則主「尊德性而道問學」。又如宋明理學專重理性，清戴震專重情感；若在孔子，則亦以理性與情感並視。可見儒家，惟有一個孔子真的力主調和折衷。即在中國各家思想中，亦惟有孔子獨以主張「中庸」稱。至於孟荀朱陸，宋明與清，已經是「分道揚鑣」各趨極端了。這種極端，雖未若家外的楊墨那樣太過，但總可以說是儒家中的兩極端派。若孟荀朱戴等，現在不必再提；如那位王陽明，就使有「一一處，有點像主張走「雙的路」，但不論如何終屬不免內重外輕，內多外少，不相信麼？吾們一想起及王陸與朱程的所以互相敵視，便可不言而自明了。吾認與其說陸

王近孔子，還不如說程朱近孔子的來得比較對些。關於這種誤解之處，甚望學者能處處留意。

第一節 朱熹

朱晦庵的哲學，可以說是集周張二程之大成。他的哲學所以帶有理氣二元的色彩，也就因為他學問的方面太廣闊。他做學問的方法，是本着大慧宗杲的教旨，先慧而後定。宋史敘朱晦庵爲學，謂「大抵窮理以致其知，反躬以踐其實，而以居敬爲主」。朱熹傳。所謂窮理與居敬，便是慧與定的功夫。朱晦庵借大學「格物致知」一段，發揮先慧後定的道理。他說：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在卽物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。

此謂物格，此謂知之至也。大學補傳。

自來講「格物致知」的，不知有多少家，可是沒有不借「格物致知」四字來維護自家的系統。朱晦庵是做先慧後定的功夫的，所以把格物解作「窮理」，是主張「致知在格物」。王陽明是做先定後慧的功夫的，所以把格物解作「事事物物皆得其理」。髣髴是主張「格物在致知」。王陽明答顧東橋書說，「鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。……致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。」朱晦庵把「格物」的格字解作「至」字，便是說「窮至事物之理，欲其極處無不到」，是由此處往彼處的意思。王陽明把「格物」的格字解作「正」字，如孟子「格君心之非」之格，便是說「意誠則心自正」，是由彼處來此處的意思。我以為兩家的說法，都可以成立，但不過表示兩家系統的不同，卻都不是大學上「格物」的本意，本來大學一書，和孔子的關係很淺，也不是曾子自己所作。其理由書別為文論之。崔述洙泗考信錄餘錄上也。或者是曾子的私淑者本曾子之意為之。因為曾子主修身，主忠恕，有論及，但不詳。崔述說今大學所言，皆忠恕之事。……忠恕而大學謂「自天子以至於庶人，壹是皆以修

二言大學之道盡矣。（見洙泗考信錄餘錄。）

身爲本」也有幾分像曾子的口氣。關於「格物」的話，本來不容易講明。如果拿曾子的思想解釋格物，或者要算王陽明的弟子王心齋的解釋比較妥當些。他說：「格如格式之格，卽後絜矩之謂。吾身是個矩，天下國家是個方，絜矩則知方之不正，由矩之不正也。是以只去正矩，卻不在方上求，矩正則方正矣，方正則成格矣。故曰物格。吾身對上下前後左右是物，絜矩是格也。其本亂而未治者否矣一句，便見絜矩格字之義。」又說：「修身，立本也；立本，安身也。後文引詩釋止至善曰：緝蠻黃鳥，止於丘隅。知所以安身也。孔子嘆曰：於止知其所止，可以人而不如鳥乎？要在知安身也。易曰：君子安其身而後動。又曰：利用安身。又曰：身安而天下國家可保。孟子曰：守孰爲大？守身爲大，失其身而能事其親者，吾未之聞。同一旨也。」

王心齋全集卷一 把格物作安身保身，雖似奇特，但和曾子啓手啓足用意卻不相背。所以我認這種解釋或者比較妥當些。現在還是回到朱晦庵的格物。朱晦庵的格物，完全是本着程伊川「今日格一件，明日又格一件」的精神，和近代科學上歸納的研究法很相似。他這種說法，影響於中國學

術界很不小。後來由明而清，有許多看重知識，看重考證的學派，可以說大半是受了這種格物說的暗示。朱晦庵一面主張格物，換句話說，一面主張窮理；一面又主張居敬。這也是程伊川「涵養須用敬，進學則在致知」的精神。朱晦庵更把這個道理推闡出來，說道：

學者工夫，唯在居敬窮理二事。此二事互相發：能窮理則居敬工夫日益進，能居敬則窮理工夫日益密。譬如人之兩足，左足行則右足止，右足行則左足止。窮理是就「知」說，居敬是就「行」說。所以他關於知行也是同樣的看法。他說：

朱子語類

知行常相須，如目無足不行，足無目不見。論先後，知爲先，論輕重，行爲重。又說：

朱子語類卷二

聖賢說知便說行。大學說如切如磋，道學也；便說如琢如磨，自修也。中庸說學問思辨，便說篤行。顏子說博我以文，謂致知格物；約我以禮，謂克己復禮。不過朱晦庵終究是把「知」看得最重要的，所以他說：

萬事皆在窮理。後經不正，理不明，看如何地持守，也只是空_上。_同

又他答項平父的信說道：

子思以來教人之法，惟以尊德性道問學兩事爲用力之要。今子靜所說，專是尊德性事，而某平日所論，卻是學問上多了。

可見朱晦庵的工夫，是先知而後行。先窮理而後居敬。和大慧宗杲先慧後定的工夫，正是同樣的次第。大凡天資稍鈍的人，工夫總要牢實些。世間的大科學家，都是用的笨工夫。笨自有笨的好處。有許多人本可望前途有大成就，但結果往往失望，這就原於不笨。因爲要笨才肯幹人家所不能幹，和不願幹的事業。朱晦庵一生的成就，完全是笨的結果，也可說是笨的報酬。他答江元適的信說道：「熹天資魯鈍，自幼記問言語，不能及人。」又答何叔京的信說道：「熹少而魯鈍，百事不及人。」他惟其常作「百不及人」之想，所以肯專心壹意做「困學」的工夫。他撰有困學詩。又嘗以困學名其燕坐之室。但到得後來，豈知他所謂百不及人之處，正是他大過人之處。他臨死的時候，精舍諸生來

問病，他勉強起坐，說道：「誤諸君遠來，然道理亦止是如此。但相倡率下堅苦工夫，牢固著足，方有進步處。」朱子年譜 卷四。所謂堅苦牢固，便是笨人的口吻，這便是朱學成就的大原因。朱晦庵一生的發明很少。大學語孟中庸所以並重，也是由程伊川開其先路。居敬窮理的工夫，也是本着程伊川的節目。不過他一生的最大不可及處，便是一番整理古書的功夫。這也就是他「堅苦牢固」的恩賜。他常說：「聖賢道統之傳，散在方冊。聖經之旨不明，而道統之傳始晦。」宋史朱熹傳他把孔子以前的方冊，設法溝通，把孔子以後的方冊，又設法訓釋，以完成一個道統。一面又要不丟掉自己的思想，並且進一步把自己的思想安排到古書上去。這便是朱子所以成爲朱子之神髓。他既抱定了這樣的宏願，所以不得不拿住「堅固牢固」的精神。他這種精神的最大表現，便是讀書。他說：

爲學之道，莫先於窮理；窮理之要，必在於讀書。欲窮天下之理，而不即經訓史冊以求之，則是正牆面而立爾。此窮理所以必在乎讀書也。……此數語者，皆愚臣

平生爲學艱難辛苦已試之效。竊意聖賢復生，所以教人，不過如此。甲寅行宮
殿奏簡。

這是朱晦庵的自白。朱晦庵一生本沒有多大的發明，可是「讀書」一事，不能說不是他一種最大的發明。黃梨洲說：「自周元公主靜，立人極開宗，明道以靜字稍偏，不若專主於敬，然亦唯恐以把持爲敬，有傷於靜，故時時提起；伊川則以敬字未盡，益之以窮理之說，而曰：涵養須用敬，進學則在致知。」宋元學案
卷十六。這段話很能抉出各

家的面目。不過朱晦庵更覺得窮理猶是空泛之談，所以又益之以讀書之說。可見宋儒治學的系统，是由靜而敬，由敬而窮理，由窮理而讀書。到了讀書這條路，於是學問始趨於平實。所以他說：「近日學者病在好高。論語未問學而時習，便說一貫。孟子未言梁惠王問利，便說盡心，易未看六十四卦，便讀繫辭。此皆躐等之病。」又說：「聖賢議論，本是平易，今推之使高，鑿之使深。」可見他最看重平實的功夫。一般人講朱子之學，都只講到窮理，卻沒卻了他一段讀書的精神。朱子在中國哲學史上的地位，好像康德在西洋哲學史上的地位一般。朱子是中國哲學之集大成者，（尙思按此說

未是) 康德便是西洋哲學之集大成者。康德哲學的特點是本務觀念，朱子哲學的特點是讀書功夫。現在試將兩人的類似點，約表如左：

朱熹	趨向「現象物 如二元論」	純粹理性(理智) 實踐理性(情意)	無上命法	排「感性」之人 格尊重說	道德律 (本務觀念)
哲學說		心理說	倫理說	方法論	特異點

朱晦庵所以能看到讀書一步，固然有幾分是大慧宗杲的看話頭參公案的功夫，但也就是他笨的效果。我們從這裏面又可以看到他的人生觀。可以說他是一種「笨人的生觀」和陸象山的「聰明的人生觀」正相反對。他惟其太笨，所以註六經，陸象山惟其太聰明，所以說「六經註我」。朱陸所以異同，這是一個大關鍵。有許多人因為朱子主敬，遂撰爲朱陸早異晚同之說，殊不知笨人的主敬和聰明人的主

敬完全不同。陸東山的對江右六君子策，程篁墩的道一編，王陽明的朱子晚年定論，把朱陸強而同之，完全是一種私見。宜乎羅整庵有困知記之作，而陳清瀾有學蔀通辯之編。嚴格論之，朱陸的造就，同是禪家的影響，不過用力的先後各有不同，朱做先慧後定的功夫，陸便做先定後慧的功夫。朱受看話禪的影響，陸便受默照禪的影響。朱是援釋入儒的工作，陸是援儒入釋的工作。這便是我所見的朱陸的異同。

第二節 王陽明

王陽明是接着陸象山的系統，做「默照」的功夫的，卻是比陸象山的境界要高。他雖然根本致力於禪家，道家，卻是所受到宋儒的影響也不小。尤其是所受到程伊川的影響最大。程伊川說：「知之深則行之必至。無有知之而不能行者，知而不能行，只是知得淺。飢而不食鳥喙，人不踏水火，只是知；人爲不善，只是不知。」遺書卷十五。又說：「聞見之知，非德性之知。物交則知之，非內也。今之所謂博物多能者是也。德性之知，不假見聞。」遺書卷二十五，伊川主德性知，見聞知，有謂本之佛教之根本智後得智，及性得佛性，修得佛性者，尤其是講見聞知的方法，分靜坐，用敬，致知三段，

似與佛教戒定慧三學相當。王陽明的知行合一說，何嘗不是從程伊川得來。王陽明專可知伊川受佛法影響深遠。提倡德性之知，所以不看重聞見。關於知行合一的說法，雖人各不同，而以王陽明所說的爲最警策。他說：

如好好色。如惡惡臭。見好色屬知，好好色屬行。只見那好色時，已自好了，不是見了後又立個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行。只聞那惡臭時，已自惡了，不是聞了後別立個心去惡。如鼻塞人，雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦只是不曾知臭。就如稱某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟，不成只是曉得說些孝弟的話，便可稱爲知孝弟。又如知痛，必已自痛了，方知痛；知寒，必已自寒了；知饑，必已自饑了。傳習錄上。

又說：

知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。傳習錄上。

又答顧東橋的書說道：

知之真切篤實處即是行；行之明覺精察處即是知。知行工夫本不可離。

王陽明的知行合一說和詹姆士的主意說有許多互相發明之處。日人北山吉譯詹姆士的實用主義 (Pragmatism)

(註：詹姆士) 爲知行合一論。詹姆士以爲真理都是起於主觀的情意，並不根於客觀的思考。無論數學

物理化學等等真理的背後都有一種情意存在。宇宙的真理，就是我們人類情意上承認宇宙可以如此解釋的。所以一切具有理性的哲學科學，都有非理性的情意包含在內。這種見解，和王陽明所說的「知是行的主意，行是知的功夫，」不正遙相映照嗎？從來心理學界每喜持知情意三分法之說，實則自我看來，心理的區分，只是多事。如必欲分析，只可分成能動受動二方面。能動是情意，受動是知，換句話說，能動是行，受動是知。由能動與受動合成心的全體，由知與行合成生活的全體。至於情與意，更完全不能分析，因爲同屬行的範圍。如必欲分別立言，或者可說某種心的要素所含的情的成分多，或意的成分多，而決不能看作彼此沒有關係。即知與情意，亦莫不如此，不過關係較淺而已。關於這上面的話，暫不具說。總之，王陽明的知行合一說，不

能說在中國心理學界不要發生一種極大的變化和詹姆士在歐洲心理學界一般。詹姆士所以能看到知行合一的一步，是出發於禪學與生理學；王陽明所以能看到知行合一的一步，是出發於禪學。王陽明的禪學恐怕在一切宋儒之上。我們由他晚年所講的「天泉證道」便知道的。他生平立教，不出四句宗旨，便是：

無善無惡是心之體；有善有惡是意之動；知善知惡是良知；爲善去惡是格物。

錄下

錢德洪和王汝中爭論這四句宗旨的內容；王汝中以爲這四句恐怕不是究竟話頭，因爲「心體既是無善無惡，意亦是無善無惡，知亦是無善無惡，物亦是無善無惡，若說意有善有惡，畢竟心亦未是無善無惡。」錢德洪便以爲不然。他說：「心體原來無善無惡，今習染既久，覺心體上見有善惡在；爲善去惡正是復那本體功夫，若見得本體如此，只說無功夫可用，恐只是見耳。」兩人論辯不休，因取決於王陽明。王陽明說：「正要你們來講破此意。二君之見正好相資爲用，不可各執一邊。我這裏接人

原有此二種。利根之人，直從本源上悟入。人心本體原是明整無滯的，原是個未發之中。利根之人，一悟本體，即是功夫，人已內外一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落爲善去惡。功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見，是我這裏接利根人的，德洪之見，是我這裏爲其次立法的，二君相取爲用，則中人以上皆可引入於道。若各執一邊，眼前便有失人，便於道體各有未盡。俱見傳習錄下。我們

由王陽明這段議論，知道他的禪學比宋儒高明，因爲他能夠分別立言。謂利根之人直從本源上悟入，其次由意念上用功夫，把心意二者分得很明白，但又能夠看到心意畢竟是不可分的，這是宋儒所不易看到的境界。王陽明的無善無惡，其實乃不可分別善惡，並非不分別善惡，如張武承所謂「不思善，不思惡」。張武承說：「夫無善無惡，不過如所謂不思善

不思惡。」見所著「王學質疑」。

又王陽明的無善無惡，指未發之中言，實如佛法所云種子。謂善惡法之種子，全是無覆無記性，不可分別善惡，而一發動則有善惡。陸稼書謂「陽明言性無善無惡，蓋亦指知覺爲性」。見陸稼書集「學術辨中」。不知陽明并非以知覺爲性，乃由知覺中

見性。知覺當是明照之意，有明照則空理自存而無所執，空理即性，陽明所見，固未易非難。陸稼書的見解，多本之於羅整庵。羅整庵說：「虛靈知覺，心之妙也；精微純一，性之真也。」釋氏之學，大抵有見於心，無見於性。見「困知錄」羅整庵以心爲用，以性爲體。但又以未發爲體，已發爲用，故說精微純一。

羅整庵與王陽明同時，反對王陽明最力，王陽明又最畏之。由王陽明答羅整庵書可以見之。陸稼書便

竊取羅整庵知覺非性說以難王陽明。不知整庵之說，亦自有不是處。整庵不辨佛家

體用之義，而以種子爲性，不知現行即由種子起，心即是性。佛家之體，即用而顯，除昭

昭不昧者外，無所見其體。故與此所談者異。似乎但說到用而未及體。故曰：見心不見

性。然佛家本旨全不如是。虛靈知覺是現行，精微純一是種子。全是用邊。佛家用功，乃

在使精微純一之種子生現行，不是但求所謂種子，種子已經有了，又安用求。佛家不

但即心而見性，有心但不證理體，必無此用。整庵實未解此義，故不能攻倒陽明。不過

之妙，則性自具。陽明亦誤以佛家之用爲體，而不自知。陽明認種子爲性，其失正與整庵等。陽明所見

之意，心性，與佛家義不相涉。今以表說明如次：

王陽明

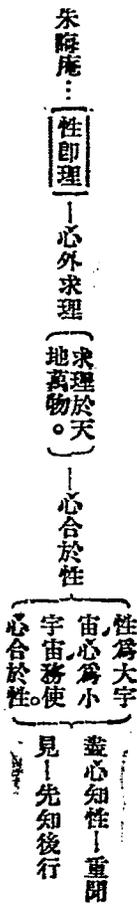
意 現行
心 現行
性 種子

佛家

心 所專用
心 專用
性 理體

陽明說性，乃至一切儒家說性，皆就有漏邊說，佛家則就無漏邊說。陽明的良知是現行。陽明學重良知，是其最聰明處，因為他想尋得合理行為的源頭。然有漏方面，本無此源頭。有漏境界，執着煩惱未除，一念爲善，一念又爲惡；即十念百念爲善仍能一念又爲惡。良知便是想找到終不能爲惡的根據。但此種根據，在有漏方面，又那能尋出呢？致良知，比較的可以做到善人長者，又那能做到聖人一步呢？這就由於不知有「無漏」法的緣故。可知陽明的功夫，於中國的禪學，或者契合與發明的地方，而於真佛學則全外行。宋明以來，純真佛學已久不講求，陽明縱敏悟，又豈能無師自覺？總之，儒家說性，純就有漏一邊說，不明無漏；佛家分別二者說，此一重根本不

同佛家教下以明空理逐漸引生無漏為究竟，禪家直下明空，欲有漏一變而為無漏。此又一種根本不同。教有根據，禪憑思想，或當或否。故依禪不如依教。而宋明儒依據依稀彷彿之禪，不明有無漏之別，橫生計較，所以愈說愈遠。至於陽明以後諸家，更分不清內外異同乃至說者意旨何在，亦不加計較，亂以心性為言，其內容復何足道。這便是宋明儒者所談的心性所以非釋非孔，亦釋亦孔之顛末。所以宋明儒者表面上都是儒家，實際上并不是純粹的儒家。不過嚴格而論，宋儒朱晦庵一派的思想，究比明儒王陽明一派的思想，與儒家為接近。朱晦庵所講的「性即理」，尚守着儒家的面目，王陽明所講的「心即理」，簡直不是儒家的面目了。性即理與心即理的區別，請以次圖明之。



王陽明：「心即理」——心內求理（求理於吾）——心即是性

心性同一
宇宙心之
體性也。心
本與性合。
不必求合。

明心見性——不重
聞見——知行合一

宋儒言性即理，明儒言心即理。何嘗是孔子的思想，然而他們總要假託為孔子的思想，何嘗不取釋家的思想，然而他們總要故意撇開釋家的思想。陸稼書說：「陽明以禪之實而託於儒，其流害固不可勝言矣。然其所以為禪者如之何？」曰：「明乎心性之辨則用禪矣，知禪則知陽明矣。」
見學術辨中。又陳清瀾「學部通辨」續編說。或曰。陽明講學，每謂知行合一，行而後知，深譏朱子先知後行之說，如何。曰。陽明莫非禪也。聖賢無此教也。聖賢經書，如曰。「知之非艱。行之維艱。」曰。「知至至之。」曰。知及仁守，博文約禮，知天事天之類。未易更僕數。而中庸哀公問政章，言知行尤詳，何嘗有知行合一，行而後知之說也。惟禪宗之教，然後存養在先，頓悟在後，求心在先，見性在後，磨煉精神在先，鏡中萬象在後。故曰行至水窮山盡處，那時方見本來真。此陽明知行合一，行而後知之說之所從出也。大抵陽明翻騰作弄，橫說豎說，誑嚇衆生，無一字不源於佛。」
又豈惟陽明，即晦庵亦何莫不然。空谷景隆說：「宋儒深入禪學，以禪學性理，著書立言，欲歸功於自己，所以反行排佛，設此暗機，

令人莫識也。如此以佛法明擠暗用者，無甚於晦庵也。」見所著「尙直編」序。可見晦庵陽明都犯有同樣的毛病。宋明儒者何以要明擠暗用呢？因為都想表示能自出心思，發見孔孟的微言大義；然孔孟的微言大義，只有此數，故不得不借禪以實之。譬如孟子言良知，只是從感情上立論，所謂「孩提之童，無不知愛其親，及其長也，無不知敬其兄。」但到了王陽明的手裏，就變爲「知善知惡」，更進至「無善無惡」。雖然比孟子講得細些，卻完全不是孟子的「良知」了。又譬如孔子言「一貫」，只是從忠恕上立論，但到了朱晦庵手裏，就變爲「一理渾然，泛應曲當」。雖然也比孔子講得細些，卻又完全不是孔子的「一貫」了。可見晦庵陽明一般人，都無非想借禪擴大部分的領域。宋明儒者又何以要張膽明目的排佛呢？因爲中國人向來有一種排異端的習氣，而自韓退之以後，排異端的習氣更深，尤其是排佛老。所以到了宋明儒，也都一例排佛老。而其所以排佛老之故，便是因爲佛老不重「人倫日用」，而孔孟卻是專講人倫日用的；佛老不重外的功夫，而孔孟卻是偏重外的功夫的。尤其是佛法，不重世俗

知見，孔孟卻特重世俗知見，故孔孟的觀點與佛法的觀點完全不同。總之，宋明儒者表面上表彰孔孟，實際上只是表彰佛法，其排佛謗佛，都無非是一種掩耳盜鈴之計。宋明儒者對於老莊，也是出於一種同樣的伎倆。程伊川說：「正敬一生，不曾看莊列佛書。」這完全是自欺欺人之語。程伊川不是莊列佛書的影響，又怎能取得宋明儒者的領袖的地位。吾認程伊川的思想在宋明儒者中爲特出，晦庵揚明諸人的造就，莫不受到伊川的影響。伊川尙且諱言莊列佛書，其他更有何說？伊川之兄明道，曾「出入於老釋幾十年」，但他排老釋的習氣也很深，所以說：「楊墨之害，甚於申韓；佛老之害，甚於楊墨。」其實他的功夫，又何嘗不是佛老的影響？不過他所受於老莊的影響，恐怕比他所受於佛法者更深。他講仁是講得最有聲色的。在宋儒中要推他爲第一人。他說：「仁者以天地萬物爲一體。」又說：「學者須先識仁，仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也。」講仁篇。所謂「渾然與物同體」，不是老莊「人物一體」的思想嗎？其後朱晦庵講仁，王陽明講仁，都是本着這個旨趣。晦庵說：「天地以生物爲心

者也，而人物之生又各得夫天地之心以爲心者也。故語心之德，雖其總攝貫通無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。」又說：「仁義禮智，而仁無不包。」仁說這不是

本着明道的旨趣，而從老莊的思想去講仁嗎？陽明的思想更爲顯然。陽明說：「是故

見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而爲一體也。孺子猶同類

者也，見鳥獸之哀鳴殫斃，而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而爲一體也。此二段

楊慈湖得來。慈湖說。「見牛斃，誰無不忍之心。見孺子匍匐將入井，誰無往救之心。當是從

。是謂仁義之心，是謂良心。」（理學宗傳）陽明良知之說，已在此處得到一個啓發。鳥獸猶

有知覺者也，見草木之摧折，而必有憫惜之心焉，是其仁之與草木而爲一體也。草木

猶有生氣者也，見瓦石之毀壞，而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而爲一體也。」

見「大學」這不又是本着明道的旨趣，而從老莊的思想去講仁嗎？東郭子問莊子道惡

乎？莊子說：道在螻蟻，在梯稊，在瓦甓。陽明對於仁的看法，和莊子對於道的看法又

有甚麼區別呢？這樣看來，宋明儒者暗用佛法而明擠佛法，暗用老莊而明擠老莊，這

都是不忠於所學之證。這種流弊，至陽明遂達於頂點。

上面說了許多不大相干的話，現在歸到本題。王陽明講良知，講致良知，講親民，講格物，凡發表在大學問上面的，雖不免支離混沌種種弊病，卻也自有一段精神。王陽明一生的造就，不出三種影響；一，禪道的影響；二，陸象山楊慈湖的影響；三，程朱的影響。就中以禪家的影響爲最大，次之便是楊慈湖的影響，而皆發表於大學問。禪家的影響，上面已有說明，現在請略述楊慈湖的影響。楊慈湖的已易與絕四記，雖不見得有甚麼驚人的見解，卻是比陸象山要進一步。楊慈湖的「不起意」與其所以發明本心之處，比陸象山要精密多了。楊慈湖說：

何謂意？微起焉皆謂之意，微止焉皆謂之意，意之爲狀，不可勝窮……然則心與意奚辨？是二者未始不一，蔽者自不一。一則爲心，二則爲意；直則爲心，支則爲意；通則爲心，阻則爲意。直心直用，不識不知……孟子明心，孔子毋意，意毋則此心明矣。心不必言，亦不可言……言亦起意，聖人尙不欲言，恐學者又起無意之意也。離意求心，未脫乎意；直心直意，匪合匪離。周公仰而思之，夜以繼日，非意也；孔

子臨事而懼，好謀而成，非意也。……鑑未嘗有美惡，而亦未嘗無美惡；鑑未嘗有洪纖，而亦未嘗無洪纖。吾心未嘗有是非利害，而亦未嘗無是非利害。人心之妙，曲折萬變，如四時之錯行，如日月之代明。何可勝窮，何可形容。絕四記。

這段文章，所以發明本心，可謂至矣盡矣。雖然他借着孔孟發揮一些禪理，可是中國講內的學問之所以發達，實在是他造成的局面。在他眼中看來，無往非內，無往非本心，只怕功夫不純熟，便不免動於意了。所以他說：「孔子莞爾而笑，喜也，非動乎意也；曰野哉由也，怒也，非動乎意也；哭顏淵至於慟，哀也，非動乎意也。」從不起意說明本心，從非外說明內，這是他學說上的特別色彩。他在已易上有一段也發揮得很透澈。他說：

自生民以來，未有能識吾之全者。惟觀夫蒼蒼而清明而在上，始能言者名之曰天；又觀夫隕然而博厚而在下，又名之曰地。清明者，吾之清明；博厚者，吾之博厚；而人不自知也。人不自知，而相與指名，曰：彼天也，彼地也。如不自知其爲我之手

足，而曰：彼手，彼足也，如不自知其爲己之耳目鼻口，而曰：彼耳目也，彼鼻口也……不以天地萬物萬化萬理爲己，而惟執耳目鼻口四肢爲己，是剖吾之全體而裂取分寸之膚也，是梏於血氣而自私也，自小也，非吾之軀止於六尺七尺而已也……姑卽七尺而細究之，目能視，所以能視者何物？耳能聽，所以能聽者何物？口能嚙，所以能嚙者何物？鼻能嗅，所以能嗅者何物？手能運用伸屈，所以能運用伸屈者何物？足能步趨，所以能步趨者何物？血氣能周流，所以能周流者何物？心能思慮，所以能思慮者何物？目可見也，其視不可見；耳可見也，其聽不可見；口可見，嚙者不可見；鼻可見，嗅者不可見；手足可見，其運動步趨者不可見；血氣可見，其使之周流者不可見；心之臟可見，其能思慮者不可見。其可見者，有大有小，有彼有此，有縱有橫，有高有下，不可得而一。其不可見者，不大不小，不彼不此，不縱不橫，不高不下，不可得而二。視與聽若不一，其不可見則一；視聽與嚙嗅若不一，其不可見則一；運用步趨周流思慮若不一，其不可見則一。是不可見者在視非

視，在聽非聽，在噫非噫，在嗅非嗅，在運用伸屈非運用伸屈，在步趨非步趨，在周流非周流，在思慮非思慮。視如此，聽如此，噫如此，嗅如此，運用如此，步趨如此，周流如此，思慮如此，不思亦如此，晝如此，夜如此，寤如此，寐如此，生如此，死如此，天如此，地如此，日月如此，四時如此，鬼神如此，行如此，止如此，古如此，今如此，前如此，後如此，彼如此，此如此，萬如此，一如此，聖人如此，衆人如此，自有而不自察也，終身由之而不知其道也。

這段話發揮得何等透澈！本來沒有甚麼驚人的見解，但在發明本心，發明內的工夫的重要，可以說是前無古人。王陽明的良知說，與其說是出發於陸象山，毋甯說是出發於楊慈湖。王陽明好說未發之中，中節之和，完全是出於楊慈湖的本心說，不起意說的誘導。陽明的正心誠意說，更與慈湖暗相吻合，陽明說：

然心之本體則性也，性無不善，則心之本體本無不正也，何從而用其正之功乎？蓋心之本體本無不正，自其意念發動而後有不正。故欲正其心者，必就其意

念之所發而正之，凡其發一念而善也，好之真如好好色；發一念而惡也，惡之真如惡惡臭，則意無不誠而心自正矣。……致知云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之「良知」焉耳。良知者，孟子所謂「是非之心，人皆有之」者也是。非之心，不待慮而知，不待學而能，是故謂之良知。是乃天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也。凡意念之發，吾心之良知，無有不自知者；其善歟，惟吾心之良知自知之；其不善歟，亦惟吾心之良知自知之，是皆無所與於他人者也。大學問。

楊慈湖駁大學的「正心」說道：「心本不邪焉用正？」王陽明就拿住這點發表一篇大學問，我們由這段文章很可以看出他所受到楊慈湖的啓發不少。楊慈湖從不起意說到本心，王陽明便從意念之發動說到良知，都是由心意二字開闢世間一切妙理。楊慈湖的用力處是「不起意」，王陽明的用力處是「致良知」。所以我說王陽明所受到楊慈湖的影響也很大。王陽明的私淑者胡正甫，我恐怕也是受到楊慈湖的影響。胡正甫專致力於內，不認有外；胡正甫謂「吾心者所以造天地萬物者也。與王陽明」人心之理即天地萬物之理」的說法又

有不。其實此種說法，楊慈湖已開其端緒。楊慈湖說：「清明者，吾之清明；博厚者，吾之博厚。」這與胡正甫對於宇宙的看法又有甚麼不同呢？所以楊慈湖我認爲是講「內的功夫」的最關重要的一人。不過講的最細，一面講內，而又處處不遺外的，便不能不推王陽明。王陽明除掉心之外，總要顧到一個理。我們由他講致知格物便可以看到他的：

鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也。是合心與理而爲一者也。

答顧東橋書。

雖然他講的不大合於論理，卻是他能牢守着「一氣相通」之旨，所謂「我與天地萬物一氣流通，「吾心之理即天地萬物之理。」他一面講內，一面又不遺外，所以他的學說能夠在朱陸之後，盛行一時。我們現在講到他的人生哲學，便須知道他有此段特別的精神。這便是梁漱冥先生所謂「雙的路」。梁君是最服膺陽明的。他由

陽明的思想去講孔子，可以說是「陽明復活」，並不是「孔子復活」。他說：「孔子……不直接任一個直覺，而爲一往一返的兩個直覺；此一返爲回省時附於理智的直覺……他不走單的路，而走雙的路。單就怕偏了，雙則得一調和平衡。」

東西文化及其
哲學頁一四四

梁君總要說到孔子是走「雙的路」，其實是陽明走「雙的路」。梁君偏說走「雙的路」的，是孔子的人生哲學，其實走「雙的路」的是陽明的人生哲學。陽明所談的是「禪」，卻要想方設法去撇開「禪」，所以加上一個「理」，所以說「心卽理」。這便是陽明走「雙的路」的原因。總之，王陽明講內，卻處處不遺外；朱晦庵講外，卻處處不忘內，都有一番苦心，都是想藉禪道二家擴大自己的領域。所以要研究宋明哲學，便不能不於禪道二家先有一番研究。現在將禪道以及孔孟而下各儒家的心理氣之談，括爲一表如左。

釋	家
<p>禪家以涅槃妙心來授淨心，即心本</p>	<p style="text-align: center;">孟</p> <p>。默主孔不即心！鄉入存 坐用孟得之，無， 澄，言也之宮孟惟時舍 觀與心。則子心，則 者宋，「不思曰之真亡 不明主可思，：謂知， 同儒思見則思一歎其出</p>
<p>，心法有性，指心禪性明也</p>	<p>本。與明異同我而也凡近近想是思全者言不 。見牛。之類之何類孟謂孔貴，人物之。者理 孔之故不相者！獨者子人子物而物之謂宋言說 孟性謂相似。聖毛舉曰與言賤孔一源性明性， 言不人似，「人於相：人性的孟體，；儒根與 性同性，則言與人以一相相思却的完性好本宋</p>
<p>則而在中國佛性相混者，</p>	<p>異孔儒東其責理當於物宋理其至善子然先 。孟舍原弊幼責之心，儒也人於之稽耳得 據欲語矣，賤。得以，之同旨理。我 欲言意。而，於因於理非意然。義一心之 說理）（理長是以天為義見，可發此之 理亦又本不以貴意而如也，存知禪是所 者與宋戴勝理以見具有。非乎未性孟同</p>
	<p>氣莊養此慊取生倏配間， ，言的是於之者也義，則 均氣功孟心也。與其塞 有，夫子則，非是道為於 不宋。一般行義集，氣天 同儒與段矣有雙義無也地 。言老修。而不所是，之</p>

第四編 中國哲學大綱

周	家
<p>民况耳室周 之天而之濂 衆下教邑溪 哉之且，曰 。廣不人： 曰，及人一 ：兆，提十</p>	<p style="text-align: center;">禪</p> <p>不。見不可心；，二禪之即根妙者傳生心性 能但性分分，以心重家智直德慧惟授本也清 辨後之別別二性，心心意所慧下纏而證，具。淨 別世說言言也，，心義謂而發在已此可，此， 清解出。，。以，心：心已現於。心以無心假 楚者於明亦二性一慧，。能此禪性相待性說 。最此心可者名也心有故證。家之授乎衆爲</p>
<p>乾始哉者周 道，乾聖濂 變元人溪 化之，之曰 ，源萬本： 各也物，「 正。資大誠</p>	<p>之來性，家分漏漏祇不者。而惱。 一解也放每別心無相，如此心所心 點釋。謂又言為性漏應亦此禪性染性 。最此無混之心為而但則家返，本 難又漏同，，性已已與心之其去淨 辨為心言但本，，煩性依本煩， 別後謂之禪可無無又惱云據來惱煩</p>
<p>極庵而極周 生釋生動濂 陰之陰而溪 陽曰。生曰 。：「陽： 理一朱，「 生太晦靜太</p>	<p>意。即，甚嚴，法理性。即。 同禪法皆繁家稱爾。；又相每 。家性謂，於為無要法心，曰 用，真詳理理執之性性理理 此法為其事也之，通通則事 字空理意應。法此稱釋性。 ，等，指用華性即為為矣事</p>
<p>為二物氣周 一本，五濂 ；則五行溪 一殊，曰 實，二化：「 萬是實，萬二 分萬，萬二</p>	

		新	
橫	張	溪	濂
<p>都見有之，絲太張 和他心名合氣虛橫 氣的之，虛化有渠 有心名合與有天曰 關性。性氣道之： 係說「知有之名」 。可覺性名，由</p>			<p>別濂至性「：純 。溪之生又：其 已。：曰。純心 嚴「必「心而 心可養聖要已 性見心賢矣矣 之周而非。：</p>
<p>有又盡之不偏才之張 氣曰性本偏也有剛橫 質：而而，不柔渠 之「天不養天才綏曰 性形矣偏其本，急： ，而。氣參氣，「 善後「則反和之有人</p>		<p>的，言。善曰命。通性者陽。性 思完性「惡：之大，也善之故純命 想全，周，「源哉利。也謂曰粹， 。是以濂中性乎易貞元，道：至誠 正中溪而者。也誠享成，一善斯 中言以已剛「，之誠之難陰者立 偏性誠矣柔又性復之者之一也焉</p>	
<p>氣而順所妄爲攻地張 一已而謂。理取之橫 元。不理「也百氣渠 論顯妄，張，塗，曰 的見「不橫順，雖： 思他之過渠而然聚「 想是氣「之不其散天</p>		<p>。極可，人，曰瑩彰周以也，；氣 言見執心陽。：。恢濂太。理則也 理周態太明「「微溪極「復太， 之濂明極陰此朱，云言是在極陰 本溪之之晦言晦匿：理周氣在陽 旨以。至，理庵靈「矣濂之其既 矣太「靈非也註弗厥。溪內中生</p>	
<p>地，，曰而，不虛張 之兩氣：爲萬能不能橫 所故也「太物不能渠 以化。一虛不聚無曰 參，一物。能爲氣： 也此故兩「不萬，「 。天神體又散物氣太</p>			<p>端開「竊行抵庵大， 。宋可道之推謂有萬 儒見體分一周定一 談周之合理濂。各 理濂精，二溪「正 氣溪微以氣「朱， 之已。紀五大晦小</p>

儒

程	道 明 程	渠
<p>，也程 一，性伊 理也。川 。自天 理也心</p>	<p>氣他氣又性程 有的即謂，明 關心性。性道 係性。性即謂 。說「即心」 都「可氣。心 和見，」即</p>	
<p>理即程 原也，伊 其所謂：「 自下性</p>	<p>更比是二氣不程 進張純之不論明 一橫以則論氣道 層渠氣性不備「 。的言是不明，論 說性。性，性 法，」，論</p>	<p>思完到渠性反 想全性總存之 。是，要焉， 偏反人。則 中到由「天 正太氣張地 的處反橫之</p>
<p>上元程 有論伊 一，川 理謂主 ，張 須凡理 是物一</p>	<p>至就是看。或惡惡以貼二雖程 的因一法「過者皆為出字有明 的為番，他不非天凡來却所道 思想他境比對及本理「。是受請 。是界他於便惡，天「自，」 偏，人理如，謂下但家天吾 中這另的此但之善他益理學</p>	<p>張即以。但 之其回既 顯偏中到說 示正理的， 主此何</p>
<p>了氣程 善，謂伊 性一重 則氣性 無有不善重</p>	<p>思為張氣「受息陰，偏與程 想他橫一可正獸陽獨耳物明 。是渠元見氣草之陽。道 偏有論他者木偏不獨但曰 中別，也人夷宥生陰氣：「 至，但主也狄，「不有」 的因與張。為得成正人</p>	<p>中時元「 正又可的見 的見思想他 思想。是氣 。偏罔一</p>

中國學術大綱

家

	晦 朱	川 伊
第四編 中國哲學大綱	<p>則也之之也衆之施較的完朱 無所理；理神曰：皆旨本庵 以從，性而明：一切，着論 見曰，以天陰所心。不程心 性，捨出又所事以者朱過伊 捨心者理具者具人晦比川，</p>	<p>。可，性物一謂，稟而 都見其，爲在之自受言 和他實主理天心存而謂 理的一於，爲。諸言天 有心也身在命一人謂天 關性。爲人，又而之， 係說一心爲在曰言性自</p>
	<p>而心陽太。極心一朱 二亦自極。然非只猶性是 ，然陰自能主陰酒理庵上 二。陽太離陰陽也極一。：。 一謂性，極陰陽之也又「性 者一與陰則也中太，曰性</p>	<p>正一，不哀未 中則善樂有 來見無，未不 的他往發發善 思完不而，何喜 想全善中何喜 。是。節書怒</p>
	<p>虛物。後，理是浩氣之朱 。有一是凝故，氣浩而所晦 人心又理氣必而，不已以庵 心而曰有生二無則窮。生曰 亦其；所聚氣所雖，天，：。 然中一附，交湊有然理理一 。必凡著感泊是非固與人</p>	<p>解重一天謂人，以得天謂窮 釋理可，道循天謂，理一致 。與見釋也而存重，人其 對他氏。行是天做却只理 於特本聖之理彼甚不有。 理別心人，天人能一 的看。本所聖秩也存個又</p>
四一三	<p>心與先一合聚。是曰，覺朱 者道有朱，成理先：抑是晦 ，家知晦便形未有不氣心庵 另重覺庵能，知知專爲之曰 是氣之總知理覺覺是之靈： 一不理注覺與，之氣耶如「 種重，重。氣氣理，。此知</p>	<p>者完性養矣，之所而不善 的全則不。而至以塞知也 口是無必一昏斯養之善。 物理不盡可養氣耳者人 。一善善見之明者。之 元也，氣患純，孟氣所 論。而非去全養子昏以</p>

陸	庵
<p>說反二此精也一陸 ，程。理義，心象 而朱「，無至也山 倡之陸實二當，曰 心性象不，歸理： 即即山容此一「 理理力有心，理心</p>	<p>擇和地，性性 符理。心是又 異的「是心無 常關他理所以 透係把所有見 關，心會之心 。發性之理，</p>
	<p>正性。性，極。流性也 中說朱，而只一行爲。 來理晦是此是朱，之氣 的，庵性以一晦心主 系完處即太個庵爲，流 統全處理極理謂之性行 。是從矣喻字太主之，</p>
<p>學陸大明者字陸參 ，象，此之宙象看 另山豈理所一山上 立雖有，以理曰段 一反限此學耳：。 個對量理，「 系朱。之欲學塞</p>	<p>根戴於有朱而便一是，好此地廣藏止 據震心物晦具是身神是軟所，得許這些 。攻，得庵於許之明謂？以莫來多些 擊途之以心多主之之理爲不，道虛 宋爲天理者得宰舍性在人由蓋理處 學後而爲。之，，。人心此天，便 之世具如一天性爲心心之。蓋推包</p>
	<p>境界。</p>

陽	王	象山
<p>到完本言「即一照體一知即心者王 的全體心王所吾者，良也所之身陽 工是推，陽謂心也即知。謂慮之明 夫一爾尊明天之「前者一本靈主曰 • 種一從以理良又所心又然明也。 象切心良也知曰謂之曰之覺，「 中，之知，，：恆本：良，而心</p>		<p>人，子陸到， 安謂道象山。他的 有「心人承 二心一之說 心也。說朱 」。說朱</p>
<p>去以仍欲方上外內「吾物，外理不一學王 人說宋之。一，，王心理無吾。主個，陽 欲，學思至種這一陽又而物心所張理但明 ，靜之想於特是面明何求理而以外。總雖 存時舊，存別他又一物吾矣求說心不要聞 天念。尙理的學不面耶心。物：以過顧明 理念所一去地說遺講，，遺理一求他到心</p>		<p>朱後方在之統 陸至法，思， 二載有不想而 氏震不過，存 之遂同去固理 說併耳欲猶去 。斥。之存欲</p>

明
<p>欲，動時念念去人 併為，存天理一故 。後世戴震所 議。</p>

舊儒家與新儒家的最大不同點，便是舊儒家不雜有禪道的思想，而新儒家則滿參禪道的氣味。至論到人生哲學，似乎新儒家所包孕的人生思想，比舊儒家更豐富。宋明哲學所以有研究的價值，並不在於牠們的本體論的思想，而在於各人所發現的一套生活法。譬如周濂溪發現一套正中偏的生活法，張橫渠發現一套偏中正的生活法，程明道發現一套偏中至的生活法，程伊川發現一套正中來的生活法，這在中國人生哲學史上，要不能說不有一種相當的威權。至朱晦庵王陽明在中國人生哲學史上的地位，恐怕在孔孟以下，比任何人要高。這就因為他們兩人所發現的生活法更能接受許多的信仰者了。

第十章 中國哲學思想之流變

中國的哲學思想，約有三個代表：一爲國產的先秦哲學，爲中國思想界之唯一代表；二爲外來的印度佛學，爲中國之螟蛉子；三爲宋明之混成理學，程朱陸王等最重要於二者皆有所影響。名爲儒家實則雜取佛老之說。自此以外，有兩個人，雖無關於混成的理學，然亦非純粹的先秦諸子，與印度佛學可比：如很有科學見識的漢王充，和獨倡感情哲學的清戴震——前者較傾向道家而反對儒墨，但並不是道家言；後者反對宋明而宗孔孟，但亦不是真孔孟之學——從漢到清，無中取有，自不失爲成一家言。

梁任公先生的中國學術思想變遷史裏說：「吾則畫開我數千年學術思想界爲七時代：一胚胎時代，春秋以前是也；二全盛時代，春秋末及戰國是也；三儒家統一時代，兩漢是也；四老子時代，魏晉是也；五佛老時代，南北朝唐是也；六儒佛混合時代，宋元明是也；七衰落時代，近二百五十年是也；八復興時代，今日是也。」按梁說係就中國歷代的一切學術思想而言，故如兩漢的儒學，和魏晉的老學，竟亦列入；雖胚胎和衰落二時代，亦並舉出。吾今在此，却就最重要的哲學思想而論，故如上面所

說。

蔡子民先生的中國倫理學史，他是分做三大時期的：第一先秦創始時代，第二漢唐繼承時代，第三宋明理學時代。他只就中國之倫理方面着想，自然還算很對；如其不然，就失去三大代表之一的佛學了；至於漢唐，實不足道。做史須並言及吧了。

李石岑先生的人生哲學卷上，分中國哲學方面爲道家、儒家、墨家、漢唐諸哲、——王充、清談家、李翱、石頭希遷的禪學、——宋明諸哲、——朱熹、王守仁、——清代哲學、——戴震、——等，他所舉出的各學派，與各時代的代表人物，都算得不錯；惟缺了先秦四大學派之一的法家，尤其是韓非那個人，吾殊不以爲然；就是那代表唐代的李翱，吾也以爲是無中取有的。難道法家或韓非，還比不上李翱嗎？這恐怕人人也知道其不對吧！

於此吾有個小小的聲明：就是吾今並非偏袒周秦的諸子，而看不起外來的佛學，與混成的理學，不過就事實上去觀察諸子確爲中國思想之唯一代表，佛學雖高

尙，然既爲外來理學，雖昌盛，然既號混成，則其居於次要地位，也就可以想見了。這就是吾現在特詳於國產的諸子，而較略於外來的佛學，與混成的理學以及其他的大原因。但尙不止本篇，即若本篇的在全書中，其所以比別篇——字、文、史三者——獨詳者，爲的也是這「中國哲學」，尤其「是先秦四宗」在「中國學術」上是最有關係的。未知學者早已鑒及此點否？如梁任公所擬作的「中國學術史」，其內容是：

(一) 先秦學術，(二) 兩漢六朝經學，及魏晉玄學，(三) 隋唐佛學，(四) 宋明理學，(五) 清學。清代學術概論第二自序 又呂思勉的分「中國學術」爲(一) 創造極盛的「先秦時期」，(二) 抱守經學的「兩漢時期」，(三) 研究古代哲學的「魏晉時期」。

(四) 印度佛學的「南北朝隋唐時期」，(五) 反對佛學而帶佛教色彩的「宋元明時期」，(六) 漢學的「晚明有清時期」。

白話本國史第四篇第五
章學術思想的變遷。 看這兩入論的是「中國學術」而其內容却只是「中國的哲學思想」，就此一點，已經可知「哲學思想」的可以代表「一切學術」了。至於小學、文學、史學，只是枝葉，居於次要地位。

第十一章 哲學思想之新方針

吾對於哲學思想的意見，已略可見於上面「思想與根本」及「諸子結論」中的批評儒、道、墨、法諸家的思想了。現在請再總說今後哲學思想的真標準：哲學本來是包括一切的；後來各部分才相繼脫離哲學而獨立。而現在的趨勢與理論，更以「人生哲學」為中心，「人生哲學」幾乎可以代表整個的哲學，至少也是哲學中的最重要部分。今後關於時間方面，應去出世而重入世，應去向後而重向前……關於空間方面，應去國家而重世界，應去他界而重現實……關於人類觀念或事業方面，應去神權而重人道，應去強權而重公理，應去種族而重同類，應去個人而重社會，應去階級而重平等，應去束縛而重自由，應去消極而重犧牲，應去守舊而重創新（或革命）。應去勢利而重人格……關於各種學科方面，應去宗教而重科學，應去軍政而重教育，應去法律而重道德，應去禮教而重藝術……總而言之，即是過去時代，雖

有人類之名，究無人類之實；今後務使人類脫離獸類之野蠻，而逐漸實現人類之文明；在精神方面爲「人道」，在物質方面爲「人生」，應盡之義務是「人格」，應享之權利是「人權」，一切建設，務使合乎「人道」。如教育即人格的教育，科學即人道的科學。這個理想，是否可能實現，全看今後一般哲學家之能否勝任指導人世之責而已。

中國學術大綱

後
部

結

論

第一篇 四學大家之分比及其總比

我本想把中國古來一切學術家，照漢書古今人表的樣子，而分列之於此；嗣因其人太多，如要詳詳細細的排列起來，起碼就非幾十張紙所能完盡；並且仍恐不免有所遺漏，以致有「要詳而不能詳」的毛病。又因為太麻煩的原故，結果其優劣也就容易互混起來，是更難免「無定評」的見識。所以現在只好略舉幾個代表四學的人物來評定一下。漢表原分九等，吾今既要簡單，也就只列一二三三等；一等可算完備，二等容有未盡，三等多不舉出；故自二三等以下的，儘可聽學者的心得或眼光去自安排而附入之。再如漢表，他是泛指一切的；有的以學問論，有的以行為論，有的以地位論……結果弄到不此不彼，胡裏胡塗，全無標準。吾今不計其地位與行為，只就學術而論；就是在學術的範圍內，也反對班固的專用一個儒家眼光，去觀察其餘的一切。

義 字		形 字	
爾雅 戴, 段, 王	一	說文(許慎) 史籀(未必) 人名	一
毛, 鄭, 賈, 馬 揚, 雄 劉, 熙 張, 揖 顧, 野 陸, 德 阮, 元 明(?)	二	李斯	二
孔穎達 朱熹	三	程邈 王次仲 張芝	三
.....	四	四

證 考		聲 字	
	顧炎武 戴段二王	廣韻(本陸 法言切韻)	一
	鄭玄 鄭樵 王應麟 閻胡 趙翼 崔述	孫炎 李登 沈約 守溫	二
	鄭樵(等韻) 吳棫(古韻) 顧江戴段 (古韻)	三
	四

第一編 四學大家之分比及其總比

四二七

校 勘	
一	畢戴, 汪, 盧, 孫
二	劉向
三
四

右為各類文字學分比

中國文字學大家比	
第一流	爾雅(義) 說文(形) 廣韻(聲) 戴段二王(義) 考校
第二流	史籀(形) 鄭玄(義) 守溫(聲) 顧闈胡惠(考證)
第三流	汪, 盧, 孫(校勘)
第四流

右為文字學大家比

散	
易傳 孟子 荀子 莊子 韓非 國語 傳 (及左)	一
淮南子 賈誼 揚雄 班固 晁錯 劉向 曹植	二
蘇洵 曾鞏 歸有光 姚鼐 曾國藩	三
.....	

文字學時代比	
清校 (聲義考)	一
周秦(形) 漢唐(義) 六朝(聲)	二
魏晉宋	三
.....	四

右爲文字學時代比

第一編 四學大家之分比及其總比

文 聯		文	
	庾信(?) (?)	國策 司馬遷 韓愈	
汪李陸楊王徐陸 商擊炯勃陵機 中隱		陶潛 柳宗元 司馬光 歐陽修 王安石 蘇軾	
.....	三		
.....	四		

第一編 四學大家之分比及其總比

詩	
詩經 曹植 陶潛 李白 杜甫	一
阮籍 謝朓 王維 白居易 蘇軾	二
謝靈運 鮑照 孟浩然 元稹 李商隱	三
.....	四

賦	
屈原 司馬相如 庾信	一
宋玉 賈誼 揚雄 班固 陸機 左思	二
曹植 張衡 潘岳	三
.....	四

四三一

	詞		
一	李煜 (?) () 辛棄疾 (?) (?)	一	
二	馮延巳 蘇軾 姜夔 周邦彥	二	黃庭堅 陸游
三	柳永 秦觀	三	杜牧 元好問
四	四	

曲	
	關漢卿(?)
	馬致遠 白朴 鄭光祖
	宮大用 王實甫 高則誠

小 說	
	一 水滸傳 紅樓夢
	二 三國演義 西遊記 金瓶梅
	三
	四

右為各類文學分比

中	第一流
	第二流
	第三流
	第四流

第一編 四學大家之分比及其總比

大 學 文 國

中國學術大綱

詩經(詩) 易傳(散) 莊子(散) 左國(賦) 屈原(賦) 司馬遷(散) 韓愈(散)

孟荀(散) 韓非(散) 國策(散) 淮南子(文) 賈誼(散) 司馬相如() 賦雄(散) 揚雄(賦) 班固(散) 曹植(詩) 陶潛(詩) 劉勰(文) 鍾嶸(詩) 庾信(賦) 李白(詩) 杜甫(詩) 柳宗元(散) 司馬光(散)

宋玉(賦) 晁錯(散) 劉向(散) 張衡(賦) 左思(賦) 阮籍(詩) 陸機(詩) 謝朓(詩) 徐陵(詩) 王維(詩) 王楊(詩) 白居易(詩) 白居易(詩) 黃陸(詩) 周姜(詩) 柳() 白馬(曲) 鄭() 水滸(說) 紅樓夢(說)

四三四

文 學 時 代 比	
一	戰國(散賦) 漢晉(賦詩) 文(賦詩) 六朝(賦詩) 駢(詩散) 唐(詩散) 宋(詩詞散)
二	元(曲) 明清(小說)
三	宋明(古白話) 明清(八股文)
四

家 比	
	歐陽修(散) 王安石(散) 蘇軾(散詞) 詩 李辛(詞) 關漢卿(曲)
	金聖嘆(說評)

右爲文學大家比

第一編 四學大家之分比及其總比

四三五

右為文學時代比

年 編		傳 紀	
左傳 司馬光	一	司馬遷 班固	一
荀悅 畢沅 王懋竑 譜 (年)	二	陳壽 范曄	二
.....	三	歐陽修 李陽修 明史	三
.....	四	四

他		其		末本事紀	
		杜佑(政書) 章學誠(史) 評兼方志 (?)	一	袁樞	一
		劉知幾(史) 評鄭樵(史評) 馬端臨(政書)	二	陳邦瞻 魏源	二
		裴松之(史) 注顏師古(史) 注黃宗羲(學史) 趙翼(史考)	三	三
		王夫之(史論)	四	四

第一編 四學大家之分歧及其總括

四三七

右為各體史學分比

中國史學大家比	
第一流	左丘(年,事) 司馬遷(紀) 班固(紀傳) 司馬光(編年)
第二流	陳,范(紀傳) 荀悅(編年) 杜佑(政書) 袁樞(紀事) 劉,鄭,章(史) 評梁,啓,超(史)
第三流	李延壽(紀傳) 歐陽修(紀傳) 明史(紀傳) 馬端臨(政書) 黃宗羲(學史)
第四流

右為史學大家比

史
一
二
三
四

比代時學

宋晉漢

唐末

右爲史學時代比

子 諸

一

老子(道)
孔子(儒)
墨子(墨)
韓非(法)
(?)

二

孟,荀(儒)
楊,莊(道)
管,商(法)
公,惠(名)

三

.....

四

.....

理 學		佛 學	
朱熹 王守仁	一	玄奘(法相) (?)	一
周敦頤 二程 邵雍 張栻 陸九淵	二	知顓(天台) 慧能(禪宗) 道安	二
.....	三	曇鸞(淨土) 杜順(華嚴)	三
.....	四	四

中國哲	
老子(道) 孔子(儒) 墨子(墨) 韓非(法)	第一流
管商(法) 公惠(名) 楊莊(道) 孟荀(儒)	第二流
申子(法) 慎子(道法) 尸子 尹文(名法) 淮南子(道)	第三流
.....	第四流

第一編 四學大家之分析及其總比

四四一

右為各派哲學分比

其餘	
王充 戴震 康有為	一
淮南子 董仲舒 抱朴子 顏李	二
.....	三
.....	四

學 大 家 比

知頤(佛)
玄奘(佛)
慧能(佛)
朱熹(理)
王守仁(理)

王充(混)
抱朴子(道)
道安(佛)
曇鸞(佛)
杜順(佛)
周邵,程張(理)
陸九淵(理)
戴震(混)
康有為(混)

右為哲學大家比

學 哲	
先秦(諸子)	一
隋唐(佛學)	二
魏晉(老學)	三
.....	四

時代比
宋明(理學) (實即雜學)
六朝(佛學) 漢清(雜學)
.....

右爲哲學時代比

字	第一流	第一流	第三流	第四流
文	詩經(文) 老子(二哲, 二文) 孔子(易禮 在內)(哲文 左丘(史,文	管,商(哲) 公,惠(哲) 楊,朱(哲) 孟,荀(哲,文 宋玉(文) 爾雅(字) 戰國策(一	淮南子(哲, 文) 劉向 王充(哲) 鄭玄(字) 抱朴子(哲) 陳,范(史) 陸機(文)

第一編 四學大家之分比及其總比

四四三

史 哲 四 學 大

中國學術大綱

墨子(哲)
莊子(文,哲)
韓非(二哲,
二文)
屈原(文)
司馬遷(史,
文)

文(二史)
史籀(字)
相如,賈揚(文)
班固(史,文)
許慎(字)
曹陶(文)
知頴(哲)
玄奘(哲)
慧能(哲)
李杜(文)
韓愈(文)
司馬光(史,
文)
朱熹(哲)
王守仁(哲)
劉,鄭,章,梁(史)

劉,鍾(文)
徐庾(文)
守溫(字)
杜佑(史)
王維(文)
白居易(文)
柳宗元(文)
歐陽修(文,
史)
蘇軾(文)
二程(哲)
陸九淵(哲)
袁樞(史)
李,辛,姜,周(文)
廣韻(出陸
(字))

四四四

.....

第一編 四學大家之對比及其總比

四四五

四	一	二	三	四
---	---	---	---	---

右爲字文史哲四學大家比

比	家
.....	
關,白,馬,鄭... ... (文) 水滸傳 (文) 紅樓夢 (文) 金聖嘆 (文) 顧炎武 (字) 戴震 (哲,字) 王,段... (字) 康有爲 (哲)	

學 時 代 盛 衰 比

一	周末哲學 (子) 晉史學 六朝文學 (駢詩, 賦) 唐 (詩, 散) 宋 (詞, 散, 詩) 宋文學 宋明哲學 (理) 清文字學 (義, 聲, 考, 校)
二	周末文學 (散) 漢魏文學 (散) 賦 東漢文字學 (形, 義) 六朝文字學 (聲) 隋唐哲學 (佛) 唐 (傳) 宋 (傳, 年, 事) 史學
三	秦文字學 (形) 漢史學 (傳) 五代文學 (詞) 元文學 (曲) 明清文學 (說, 散)
四

四 學 時 代		四 學 時 代 多 少 比	
一	周未哲學(子)及文學(散,詩,賦)漢史學(傳)及文學(一)散,二賦	周史(哲,文,字) 唐字(文,哲,史) 宋字(文,哲,史)	漢(文,字,史) 晉(史,文,字)
二	周秦文字學(形)漢文字學(義)隋唐哲學(佛)晉史學(傳)宋史學(一)	魏(文,字) 六朝(文,字) 清(字,文)	秦(字) 隋(哲) 五代(文) 元(文) 明(文)
三	魏晉六朝文學(一)詩與駢,二賦)及文字學(聲)唐(詩,散)宋(一)詞,二散	唐史學(傳) 五代文學(詞) 明清文學(說,散)	
四			

第一編 四學大家之百分比及其總比

四四七

比 值 價
清文字學（ 義，聲，考，校）
年，二傳與事 宋明哲學（ 理）
三詩）文學 及文字學（ 義） 元文學（曲）

右爲字文史哲四學時代比

右爲四學之總比表

「附註」 吾評定甲乙的標準：大概以創始者爲最可貴，如哲學中之先秦諸子近之；然一般能集大成者，其可貴亦幾等於創始者，如朱熹王守仁等，本無足多，只因其能集一時之大成，故給他更進一等。韓非因爲如以難易論，則開創難而守成易，如孟子的講仁義，荀子的論禮樂，比首倡仁義禮樂的孔子容易發揮。徹底的莊子，容易於隨便發明的老子等。如以優劣論，則創始劣而集成優；近見

常乃惠的「中國思想小史」裏論道家說：「到莊周以後，拿他的飄達放任的精神，獨立創成一部學說，道家才有了較高尙的理論根據。到老子道德經出世以後，道家才有了首尾一貫的系統思想。這部書確是道家成立的最大功臣。」這話吾未盡同意：吾認老莊一書，以文字而論，老簡要而莊詳博；以思想而論，則老在各相對方面，必偏其一方面，以致常欠理由；若莊則雙方面兼注意及之，如齊物論等，真是再好沒有。關於道德經是否在莊子之後，吾雖未敢斷言，而莊子之言論圓滿於老子，則固不能否認。又如集法家大成的韓非，亦優於以前的法家鉅子；他如五代宋詞之於唐，清代小學之於漢等，都屬這個例子。但於創始集成二種專長之外，還有兼爲創始集成者，此爲最上：如孔子便是這例之一。孔子對於周公以前的人，爲集大成者；如對於孟荀以後的人，則爲創始者。惟有像韓非輩，才是純粹的集大成者；像老墨二子，才是純粹的創始者。關於墨學，惟有節葬短喪用兼愛等；至于天鬼教之一部分，則不在此內。

於此尙可以略加說明者：就是論哲學：應推春秋戰國諸子、隋唐佛學、宋明理學。其中以周秦爲首；論史學：應推周漢晉唐宋，其中以漢宋爲首；論文學：應推戰國漢魏八代唐宋，其中以戰國六朝漢唐爲首；論小學：應推漢清，其中以清爲首；這是分別的橫比方面。如再就合一的縱比方面去觀察：則以周秦哲學爲最關重要，幾乎可以代表中國的文化；次之才算漢宋的史學，以至戰國六代的文學，最後如清代的文字學，也算是一種夠特色的學術；但上面還是以時代而論的。請再就個人來說一說：中國哲學界，首推道儒墨三家，其中以老後來的莊子一部，分比老子還精到、孔爲最偉大；史界稱前後兩司馬，遷文學界則較不易舉出，無已如屈原司馬相如揚雄李杜韓愈等在純文藝中尙不愧爲第一流。文字學則算那位作說文解字的許慎，這是專就主要部分而論的。現在請並舉其所兼長：如兩丘孔丘是大哲文史學家，孔以哲爲主，左以史爲上。至左氏思想，亦既另略述。兩司馬是大文史史學家，爲莊孟是大文哲以哲爲主學家；至於老、墨、屈原、韓愈、許慎等，則少兼長，仍如上文。

在近國人中，如吳禪暉先生等，是專門呢詛中國學術的；如梁任公先生等，是專門恭維中國學術的；以吾看來，中國學術自有其價值在，就使可討厭，也不如吳先生所說的那樣太甚；所以現在還是從梁先生之說；梁說雖也有時失之偏袒，要其在大體上，總算說得過去的。

世界文明的祖國，約有五個；惟中國獨一直傳到現在。如梁氏說：

立於五洲中之最大洲，而爲其洲中之最大國者誰乎？我中華也。人口居全地球三分之一者誰乎？我中華也。四千餘年之歷史，未嘗一中斷者誰乎？我中華也。我中華有四百兆人公用之語言文字，世界莫能及；我中華有三十世紀前傳來之古書，世界莫能及；西人稱世界文明之祖國有五：曰中華，曰印度，曰安息，曰埃及，曰墨西哥，然彼四地者，其國亡，其文明與之俱亡，今試一遊其墟，但有摩訶末遺裔鐵騎蹂躪之跡，與高加索強族金粉歌舞之場耳；而我中華者，屹然獨立，繼繼繩繩，增長光大，以迄今日。

中國古代學術思想史

如再就古今中外的文化而論：則在古應推中國，在今應推歐洲。如梁氏接着說道：

故合世界史通觀之：上世史時代之學術思想，我中華第一也；泰西雖有希臘梭格拉底，亞里士多德諸賢，然安能及我中世史時代之學術思想，我中華第一也；中世史時代，我國之學術思想，雖稍衰，然歐洲更甚。歐洲所得者，惟基督教，及羅馬法耳；自餘則暗無天日。歐洲以外，更不必論。惟近世史時代，則相形之下，吾汗顏矣……

我中華當戰國之時，南北兩文明初相接觸，而古代之學術思想達於全盛；及隋唐間，與印度文明相接觸，而中世之學術思想放大光明；今則全球若比鄰矣。埃及及安息印度墨西哥四祖國，其文明皆已滅，故雖與歐人交而不能生新現象。蓋大地今日只有兩文明：一泰西文明，歐美是也；二泰東文明，中華是也；二十世紀，則兩文明結婚之時代也。同上

再若世界文化，大約可分爲中國印度西洋三大支；而這三大支的文化，曾並盛於一時。梁氏對此亦嘗略爲比較說：

嗚呼！世運之說，豈不信哉！當春秋戰國之交，豈特中國民智爲全盛時代而已。蓋徵諸全球，莫不爾焉。自孔子老子，以迄韓非李斯，凡三百餘年，九流百家，皆起於是。幻空往劫，後絕來塵，尙矣。試徵諸印度萬教之獅子厥惟佛，佛之生在孔子前四百十七年，在耶穌前九百六十八年，凡住世者七十九歲。佛滅度後六百年，而馬鳴論斯興，七百年而龍樹菩薩現。馬鳴龍樹，殆與孟子荀卿同時也。八百餘年而無著世親陳那護法諸大德起，大乘宏旨，顯揚殆罄，時值秦漢之交也。而波瀾尼之聲論哲學，爲婆羅門教中興鉅子，亦起於馬鳴前百餘年，此印度之全盛時期也。更徵諸希臘，七賢之中，譙黎稱首，生魯僖二十四年；亞諾芝曼德，倡無極說者也。生魯文十七年；畢達哥拉，天算鼻祖，以律呂言天道者也。生魯宣間；芝諾芬尼，創名學者也。生魯文七年；巴彌匿智，倡有宗者也。生魯昭六年；額拉吉來圖，首言物性，而天演學之遠祖也。生魯定十三年；安邦薩哥拉，討論原質之學者也。生魯定十年；德謨頡利圖，倡阿屯論

即莫破質
點之說也

者也。生周定王九年；梭格拉底，言

性理道德，西方之尼也。生周元王八年，柏拉圖論理政術之淵源也。生周考王十四年，亞里士多德古代學派之集大成也。生周安王十八年。此外則安得臣，什匿派之大宗，倡克己絕欲之教者也。生周元間，芝諾，斯多噶派之初祖，而泰西倫理風俗所由出也。生周顯三年，伊壁鳩魯幸福主義之祖師也。生周顯二十七年，至阿克西拉，倡懷疑學派，實爲希臘思想一結束。阿氏生周赧初年，卒始皇六年，是時正值中國焚坑之禍將起，而希臘支派，亦自茲稍涸矣。由是觀之，此前後一千年間，實爲地球有生以來，空前絕後之盛運。茲三土者，地理之相去如此其遠，人種之差別如此其異，而其菁英之磅礴發洩，如銅山崩而洛鐘應，伶倫吹而鳳凰鳴，嗚呼！其偶然耶？其有主之者耶？姑勿具論。要之，此諸哲者，同時以其精神相接，相補助，相戰駁於一世界遙遙萬里之間，既壯既劇，既熱既切，我輩生其後，受其教而食其賜者，烏可以不歌舞之？烏可以不媒介之？

以地理論：則中國印度同爲東洋學派；而希臘爲西洋學派。以人種論：則印度希

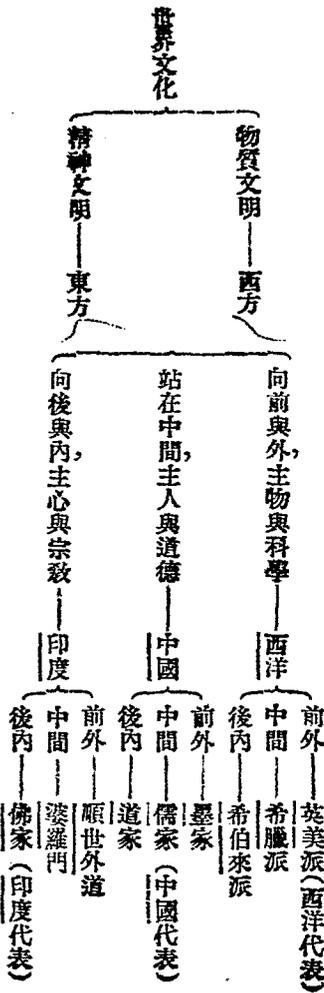
應同爲阿利揚族學派；而中國爲黃族學派。以性質論，則中國希臘同爲世間學派；而印度爲出世間學派。希臘之所多喝派，伊里鳩魯派，懷疑派，亦講求解脫主義，然猶世間法之解脫也。中國之老莊，亦然。故三者互有其相同之點。同上

梁氏又再略舉各方面的特點說：

人數全體文化，從初發育之日起，截至西歷十五六世紀以前，我國所產者視全世界之任何部分，皆無遜色。雖然，我國文化發展之途徑，與世界任何部分皆殊其趨。故如希伯來人，印度人之超現世的熱烈宗教觀念，我無有也；如希臘人，日耳曼人之瞑想的形而上學，我雖有之而不昌；如近代歐洲之純客觀的科學，我益微微不足道。然則中國在全人類文化史中，尙能占一位置耶？曰：能！中國學術以研究人類現世生活之理法爲中心，古今思想家皆集中精力於此方面之各種問題。以今語道之：卽人生哲學，及政治哲學所包含之諸問題也。蓋無論何時代，何宗派之著述，未嘗不歸結於此點。坐是之故，吾國人對於此方面諸問題之

解答，往往有獨到之處，為世界任何部分所莫能逮，吾國人參列世界文化博覽會之出品特此。先秦政治思想史

在此最後，我尚可再把這世界三大支文化的範圍加以縮小，而略舉出其二一代表人物或時代來。現在請就其大部分之性質，而略表之於左：



右表非僅可以直看，同時並可以橫看。如各學派在世界的文化上，若照次序提出，則

或可如下列：(一)英美，(二)希臘，(三)希伯來，(四)墨，(五)儒，(六)道，(七)順世外道，(八)婆羅門，(九)佛。他如「西洋中國印度等層，均此類推。但倒列之亦可。吾們在此，尚當稍爲注意者：就是中國的墨家較接近西洋，中國的道家較接近印度，但道家不出而儒家則在老墨之間，又如儒家思想既是「中庸派中的中庸派」，所以差非宗教不多可以代表中國文化；其餘如佛家思想是「後內派中的後內派」，可以代表印度文化；在前應英美思想是「前外派中的前外派」，可以代表西洋文化。但這話亦得略變而說：佛敎是心與宗敎的首領，那回等敎，萬不及一。儒家是人與道德的首領，推希臘，儒家實最注惜其少真道德耳。英美是物與科學的首領，最後出，最進步。最後要略加聲明的，是右表乃比較的而非絕對的。閱者千萬不要固執，以致生出誤會來。

從大體上觀之：世界文化之特性，西洋較重科學，道德次之，宗教又其次之；(？)中國較重道德，宗教與科學似有似無；印度較重宗教，道德次之，科學又其次之。關於這個問題，稍候我當再詳論之。現在請稍換另一名辭去比較牠：如西洋較重物的問

人的問題次之，心的問題又其次之。中國較重人的問題，心與物兩問題，雖曾討論而無精采。印度較重心的問題，人的問題次之，物的問題又其次之。（此處的「問題」二字，可當作「方面」解）而心、人物三者，似乎皆不可少。因為心包於人，人包於物，倒言之，即物本於人，人本於心，各有所長，而不相讓。今後世界文化，應調和此三者。

總而言之：前此世界文化，似乎各有短長，吾人不能以一方面的眼光去觀察其他。如以西洋之科學或物的眼光去觀察印度之宗教或心的文化，則上西洋而下印度，自不待言。反之，如以印度之宗教或心的眼光去觀察西洋之科學或物的文化，其終以印度爲上，而以西洋爲下，也是可想得到的。此外如再以人與道德爲中心的中國人，去觀察以心與宗教爲中心的印度人，和以物與科學爲中心的西洋人，也一定會自以爲適中，而譏二者皆未免太過。要之在西洋方面，不論什麼，幾乎盡是科學化或物化的。如其道德，也是科學化的。道德與中國人的道德，名雖同而實則異了。（孔子認智識也是道德中之一，蘇格拉底認道德也是智識中之一）在印度方面，不

論什麼，幾乎盡是宗教化或心化的。如其道德，也是宗教化的。道德與中國人的道德，也是名同而實異的。（中國以道德爲目的，印度以道德爲手段。）至於中國方面，更不論什麼，幾乎盡是道德化或人化的。（即若文學美術史學等，也都是禮教化的。）既各有所偏，即各有所長，所以論科學或物方面——亦可名爲外學——不論那一方面，都比不上西洋；論宗教或心方面——亦可名爲內學——不論那一方面，都比不上中國。而印度，論道德或人方面——亦可名爲中學——不論那一方面，都比不上中國。而物與科學，人與道德，心與宗教，又皆互相關係；科學是研究物的結果，也是研究物的利器；宗教是注重心的結果，也是注重心的利器。（於此須稍加聲明者：就是吾極欽佩印度人的注重心，但其宗教，却不見重於今世。）道德是養成人的結果，也是養成人的利器。這是我站在三方文化的範圍外，而觀察三方文化所得的結論。

若再就東（中印）西兩方面言之：則吾以爲西洋文化是下層的，東方文化是上層的，西洋文化是東方文化之基礎，東方文化應建築在「西洋文化」上。同時又認西

洋文化如手足，東方文化如心腦，（手足是有形的，心腦是無形的）應以東方文化指導西洋文化，西洋文化實行「東方文化」化。蓋非西洋文化無以救急或生，故應以西洋文化爲先，非東方文化無以持久或成，故應以東方文化爲重。

請乘這個機會，再略補充一點，李石岑君說：「在現代無論提倡道德宗教科學，都要把藝術觀念作骨子，否則便成一種呆板的道德，迷信的宗教，殺人的科學。」人生哲學真的自今以前的世界，不但中國的道德，是呆板的道德，就是一切的道德，也都是呆板的道德。不但西洋的科學，是殺人的科學，就是一切的科學，也都是殺人的科學。不但印度的宗教，是迷信的宗教，就是一切的宗教，也都是迷信的宗教。李君大概是主張以藝術爲主，而以道德宗教科學爲副的。換言之，就是主張道德宗教科學一切，皆藝術化的。如再乾脆的說，就是認藝術爲萬能的。而我在此，却有點不同：固萬難附和過去的宗教萬能說，但如李君的藝術萬能說，（？）吾實在也未便附和。因爲吾認人類的生活，是多方面合成的，殊不能如宗教或藝術……那「唯一」與「萬能」的說

法。況且宗教固在應早取消之列，而藝術亦未見得就是最有價值的。故吾對於一切有的主張改正，如「道德」是有的，主張取消，如「宗教」是有的，主張保留，如「科學」是有的，主張補充，如「藝術」是但這三位終須合成一體，如有一缺，則皆未見其可。不過尙得分別言之：就是以新道德爲目的，以科學爲手段，以藝術代宗教，其位置或在道德與科學之間（？）亦可謂爲介紹道德與科學之互相接近者（？）論其輕重，則道德爲重，論其先後，則科學爲先，因爲人類如有道德而無科學，則試問：「衣食尙恐不贍，奚暇治禮義哉？」此已知「衣食足而後知榮辱」反之，如有科學而無道德，則亦必弄到名雖爲「萬物之靈」而實則「視禽獸爲有加」矣！（知識在知道德在行，科學在生，哲學在成。）所以科學是道德的利器，道德是科學的導師，人類必依科學而生存，同時更賴道德以安定。道德如和科學合作，則其道德爲真道德；科學如和道德合作，則其科學爲善科學；比之前的僞道德與惡科學，真是不可以道里計了。請再取三者而比觀之：科學之對象是物質，而其特性是真道德之對象是精

神，而其特性是善；若藝術呢，則似乎以精神而兼物質者（？）其特性則為美。精神物質兩大生活，真美善三大特性，吾從此希望其內容充實，而恭祝其圓滿實現。

現在可再稍為鄭重的，就是我不論對於前此的一切，如加以條件的聲明，則不論什麼，都可以承受；否則，將恐無一而可。如道德實在是很重要的；但吾所認為重要的，是新道德。如科學更是重要；然吾這裏所說的重要，乃是人道的科學。甚至如宗教，吾也可略照此例而說：如不要宗教，就可不用說；如還要宗教，也要那人道的感情的光明的宗教；至那迷信的形式的欺騙的，簡直是行不得了。但是現在已經是教育時代，而非仍如前此的宗教時代，所以儘可「以教育代宗教」，或如剛才所說的「以藝術代宗教」。餘已在中國哲學篇中的「思想之新趨勢」略言之，現在可以不用重說了。

除了前述李君的極力主張藝術外，還有極力主張中國孔子康有為梁啟超梁漱溟朱謙之等可為提倡孔學的各與印度佛學的如太虛劉仁航等至極力提倡西洋科學者，更為普遍了。如丁文江吳稚暉等吾於此

可以總說一句話：今人所極力提倡的多不對的，也是他們自己的意思；不過掛那科學佛學孔學的招牌罷了。顧其中最說不過去的，就是如研究孔學者極力提倡戀愛自由，男女平等，明言自由平等是孔子所極力提倡的，次之則為研究佛學者，以為佛是提倡大同社會的，根本反對消極出世。至於研究科學者，只是一味提倡而已；其另一派，則反而極力痛斥之。吾以為第一派是誣人，在孔子所極力反對者，而一般人竟反謂其極力提倡，這不是「誣人」麼？第二派是片面觀，佛學原有兩派，而一般人獨取其一而去其一，這不是「片面」麼？第三派是盲從：科學照理要分別觀之，而一般人却只管接受過來，這不是「盲從」麼？吾對於這一般人，簡直不能下以批評，因為這「提倡者」與那「被提倡者」名雖一樣而實則相反，吾們如批評這提倡者，則人將以為不中那被提倡者，反之，如批評那被提倡者，則人亦將以為不中這提倡者。「聲東擊西，」東剿西竄，「掛羊頭賣狗肉，」我們對之真苦沒有辦法！於此吾很希望以後的人，不要再犯這個怪習慣，吾前曾略言之，請再把他提出：

昔者老徒如莊周司馬談等，評論諸子，獨謂老子有得無失，其餘則得失半。孔徒如孟軻董仲舒韓愈朱熹康有爲等，排斥異家，惟孔是宗，大有凡孔皆是，其餘皆非之概，甚至同派之中，亦相攻擊，如荀卿之非子思，孟軻之類是也。卽最近之人，亦多犯此病焉。其始也，仍如董康……輩，各以私意爲孔子之意，更進一步則以孔子學說繩墨百家之學說，結果不獨所見之百學家說，非實百家之學說也；卽其所講之孔子學說，亦非孔子之學說矣。非其對衆之學說，而爲自家之學說也。以講他人爲名，實則發表自家意見而已。此種變相的託古術，計其工處，雖「爲神農言」之許行，「言必稱堯舜」之孟軻，亦嘆不及。「後優於前」，固如是乎？吾向亦爲信仰孔學，排斥異家之人，現已覺悟，殊自痛悔！故謂三家各有長短，個人對之，無所好惡。以述學爲限，其他評論不在此例。……吾今甚恐流落而爲「不仁」，是以「知無不言」，欲避免「不信」之見譏，是以「具以實告」。世之「代人辯護」者，是人之「走狗」也；而諸「吹毛求疵」者，其亦「好搗亂」甚矣！走狗搗亂，世人之公敵也！

未悉若輩何樂而爲之，鄙意如此，學者以爲何如？三大思想之比觀

終之：我對於研究學術的態度，最不滿意的約有兩派：一是自孔子以後，那般孔學信徒，專門以自己之意見，強入爲古人之意見，不顧確據，只管「加無」，這般人的態度，我可名他爲「強奸式或騙誣的態度」。

今人如康有爲梁漱溟朱謙之諸先生皆是

二是經古文家的信奉古

人一切言談，往往替古說覓證據，或竟以臆說曲解之，只知極力去擁護古說，不敢跳出其範圍外，這般人的態度，我可名他爲「奴隸式或替襲的態度」。雖章太炎先生也常常難免不論他是以己爲人——硬叫古人承認今我——的強奸態度，與以己從人的奴隸態度，要其非常不對，則完全無不同。吾對於前派，請其今後應以自己與古人對立，實行脫離關係，凡屬於自己意見部分，應該收回，儘可堂堂正正的名爲自己意見，千萬不可混入我爲一談，而以己說爲古說，尤爲不德。對於後派，請其今後應該大胆一點，以謀獨自成立，千萬不要再以古人之是非爲今我之是非，凡遇古說未盡合及大不對之處，儘可發出疑問，甚至出而糾正之。前者失之太有成見，自是自得，欲使古人來從

今我後者失之太無主意，自暴自棄，欲使今我去從古人失之毫釐，謬以千里，甚願學者深用自戒。

第二篇 字文史哲四學之比觀

關於本篇，請以估定價值爲主眼，而略分作數方面去說明牠：

四學之本象 世間不論什麼事情，大概都有互相關係，甚至弄成一片，不得勉強分開。有如人的個體，原不可分，分之亦止於知道；其有上中下三部，上部有耳目口鼻等，中部有手胸腹五臟等，下部有大小便足等；總不能因爲知其有這麼東西，就認真的把牠分割下來，如果要把牠分割下來，那就不成一個東西了。不過有如醫者，有時爲了欲明瞭其整個真象起見，遂不得不分門去研究；有的研究外部，有的研究內部，甚至耳目口鼻亦皆分科。但如研究那一部分者，有時仍須略知道這一部分，所以各科合作，結果還是整個。而今學術，亦莫不然：爲各人能力有限，欲使專精一門計，固不能不勉強由整個而分門；但我們在可能與互關的範圍內，實也有由分而合，以見其全部大概之必要。因爲非有所分，則無以見其微異；非有所合，則無以見其本同；這

便是吾今做這一部「中國學術大綱」的用意，其詳請於下面各節分述之：

四學之次序 關於此點，已詳首部；現在請再略爲說明，以便一觀其究竟。大概造文字在乎爲文章，爲文章在乎記事情，記事情在乎明道理。如縮近言之：則造文字爲文章，無非在乎記事情。明道理而已。由此可知字、文、等、學，是史、哲、等、學之手、段；史、哲、等、學，是字、文、等、學之目的。乃在從來學者，全未了解此點；例如有的專心學習字、書、字、美、書、精，不過在自己可以成個字、書、大、家；對他人可就沒有多大用處。不知字、識、書、對、可、以、達、到、其、他、目、的、就、算、夠、了。有的一生只知爲文、作、詩，文、佳、爲、文、人，詩、美、成、詩、家，詩、家、文、人自己發發牢騷而已；究竟有何利益於世間（？）不知文、寫、得、出，可、以、達、到、其、他、目、的，也、就、夠、了。這兩種人，都未免誤以「手、段、之、學」爲「目、的、之、學」，不知於此「手、段、之、學」而外，尙另有「目、的、之、學」呢。此外有的以歷、史、爲、手、段，以、去、同、一、般、帝、王、拍、馬、屈、爲、目、的，如古來一般史、書，皆難免犯了此弊病；有的以傳、教、倡、說、爲、名，實、則、在、乎、侵、併、人、國，如回、耶、教、徒，便是如此；這都是誤以「目、的、之、學」爲「手、段、之、學」。

由是以觀，前者應勿重視而世人却偏要重視，後者應重視而世人却偏不重視。鑄成這個大錯，到今日已臻極點了！（就中國而言：自漢以來，反而盛於文集而衰於史哲，尤其是哲學，最不可提及；但若史學，也是照例，一代要有一史，原係爲官而修。）我們對於此點，非把他糾正一下不可。

四學之範圍 若論四學之範圍，大概文字可包括文史哲等學，因爲凡有文字者，都在其範圍之內。（？）次論文學，文學也可以包括史哲等學，因爲史學有史文，哲學有哲文，一般認國學就是國文的老先生，（？）大概就是有見及此點的。次論史學，史學章學誠也說：凡涉著作，都是史學。此說似尙可通，凡人下筆至少總有點事情，如一般文集雖號稱文學，但既出於各人，也就可以算做各人的史學。不過這種個人的史學，在形式上同那共同的史書，正史有點不同吧了。次論哲學，但這哲學由我看來，如要照那文史二學的看法，則其範圍之廣大，恐怕也不相上下吧！我說人是活物，尤其是最靈的活物，談到這「最靈」二字，已可知人的本身，卽是哲學了；加以這最

靈的活物，在其心中總是無時無刻不是想個不休的；如非在想着，其胸中至少也沒有停止活動，像這個想或活動，更是哲學的作用。如再把他所得的，見之於事。筆之於書，那更是哲學的表現了。由此看來，我們似乎可以說心中的想念，是無形的內的哲學；行事與作書，是有形的外的哲學。看到這一點，那文字，文學，歷史等，簡直也莫非皆起自哲學了。所謂「哲學爲一切學問之母」一語，（又呂思勉說：「無論什麼事情，總有個哲學上的根據。」白話本國史三）就此已可證明其不錯。要之：如只看其形式，則字·文·二·學的範圍，自比史·哲·二·學廣大；若進而去觀察其究竟，則哲·史·二·學的範圍，實反廣大於字·文·二·學。關於此點，暫不再論。吾今可從另一方面去觀察；但其結果所得到的，也就是前面說過的手段與目的二大途：試問人類是爲要記事而後去造字呢？還是先製造文字而後有事情的發生呢？吾想不論何人，都會懂得最合理的是前一個發問，如果前一個發問是真的不錯，那麼就要進而承認吾的「文字學是手段」一個見解了。至於文學呢？吾在前已說過，可把他分做兩部分：一部分是記錄事

實，一部分是表示意思。吾在這裏仍適用前問的例子，發出一個疑問來：文學由意見和事情而產出的呢？還是意見和事情由文學而發生的呢？吾想大家對此，一定仍如前答，如果這答又屬不錯，那麼大家又非再來承認吾「文學是手段」的一個見解不可了。文學表現的背景，既是記錄事情和發表意見。前者屬於事實，事實屬於史學；後者屬於理想，理想屬於哲學。由此看來，文學簡直是個複雜份子，而且多是依賴他學而存在的，究竟不能確然獨立為一專門，其中情形，正同中國人所謂「經學」一樣，關於「經學」的話，業已說在首部。在這一點以觀，就可以知道字文二學的比不上史哲二學了。而哲學與史學二者，又各有不同：大概哲學多在未來的理想，史學多在過去的事實。換句話說，哲理是未來的歷史，歷史是過去的哲理。我們在這最後，可得一個詳細的結論：文字學是初步手段，文學是進步手段，史學是初步目的，哲學是進步目的。」就此告一段落，餘俟後面另詳。

四學的性質 談到這性質一項，請隨吾此刻所憶及，而作個約略的比方表：

物 器		人						喻別
			供給原料者					文字學
			整理成物者	如美術家		如遊民		文學
			有經驗者	如科學家	如演劇	如正人		史學
	如白紙		如收藏家			如調查官		如忠臣
	如照像機		敢冒險者			如參謀長		如導師
	如墨筆		如評判員		如編劇			哲學

第三編 字文史哲四學之比觀

		時 間		場 地			體		
							如皮膚		
				如花園		如娛樂場	同上		
主事實	如已死	在過去	如雜貨店	如展覽會		如地	如筋骨	如尸體	如手足
主理想	如方生	在未來		如製造廠	如監察院	如天	同上	如靈腦	如心腦

		他				其			
形式之一	初步手段		較易						
形式之二	進步手段	由已出發	同上			美	窮奢極侈	多浪漫	
實質之一	初步目的		較難	被動的	客觀的	真	守素抱樸	極謹嚴	如統計
實質之二	進步目的	爲公着想	同上	主動的	主觀的	善	好高騖遠		如預算

除右表的約略比方外，現在尚有一個較爲包括的總比：

(一)文字學是初步的工具的學問。

(二)經書和文集是普通的混合的學問。

(1)經學是有限的，又必以全部如十三經或五經爲主，如以書爲單位，則可分屬於各學，如易經禮記歸哲學，尚書春秋歸史學，詩經歸文學，爾雅歸文字學……等類。

(2)文學是無限的，又必以全集爲主，如以篇爲單位，則可分屬於各學，如集中之論理文歸哲學，記事寫實各篇歸史學，韻文歸文學，釋字講音各篇歸文字學……等類。

(3)據上可知，古代經書即合各書爲一大部，而有限定的後代文集，後代文集即合各篇爲一專集，而無限制的古代經書羣經即專集的放大，專集即羣經的縮小，至其皆爲一種混合的普通的，則完全無不同。

(二) 哲學和史學是專門的單純的學問(但史學亦較屬普遍的)

(1) 史學爲過去一切最主要的學問

(2) 哲學爲將來一切最主要的學問

(3) 哲理卽理想的歷史，歷史卽實現的哲理

如更進一步而觀察之，則文字學與文學，雖皆屬手段的學問；但也有「特別」與「普遍」之分別：就是文字學爲手段學中之特別學問，而文學則爲手段學中之普遍學問。而史學與哲學之分別，也如此例：就是史學爲目的學中之普遍學問，而哲學則爲目的學中之特別學問。但還可以再去分別觀之：卽文字學雖與哲學皆屬特別學問；但哲學是最後的學問，文字學是最先的學問。文學與史學雖皆屬普遍學問；但史學是有限的學問，文學是無限的學問。再交互觀之：則哲學也近文學的無限，而文字學也近史學的有限。史學也近哲學的最後，文學也近文字學的最先。異中有同，同中有異，所謂四學大抵如此。

此外尙可以隨便附說的就是大概史學以謹嚴爲主；若文學則儘可浪漫。史學最要顧事實，若哲學則儘可理想。如其不然，爲史而浪漫，簡直是誤以文學爲史學，爲文而謹嚴，或者也是誤以史學爲文學（？）爲哲而不敢理想，也似乎是誤以史學爲哲學；爲史而不顧事實，或者也是誤以哲學爲史學。但是文學終比不上史哲，我們知道世界所以會一天進化一天，與人類的一天文明一天者，大多數是史哲二學互助的功勞。史哲二學，誠不失爲人世之二大導師。史學注意後方，清理舊賬；哲學專顧前進，發現新境；哲學如無史學，就無從知過去社會的病態，既不知病態，就不知對於將來，應下何藥了。史學如無哲學，就難發現將來的美境，既無有美境，就難再得什麼過去的材料了。一個由後幫忙，一個在前指導。功不可沒，缺一不可。

四學之價值 在此「四學的價值」一項，本來已無須再說了；不過因要結束，無妨再來擇要談談：在表面上觀之，雖什麼凡以文字記載之者，皆爲文字文學；其實哲學史學於其目的外，同時仍兼有其文字文學。所以史哲比之文字，究勝一籌。如孔老

孟荀莊韓等爲大哲學家，目而同時並爲大文學家；手左丘司馬遷班固司馬光等爲大史學家，而同時並爲大文學家。至於所謂純文學，就不能有此了。故文學近乎兼職而少專任；卽一般專任者，如文集等，其內容性質，亦極複雜；參看上所可取者，止於浮文，終屬無用。大有「金玉其外，敗絮其中」之概。牠又很像未得到正業的遊民，至多也不過像個主人的代表。卽若吾所謂「文學的文學」，如詩詞歌曲等，似乎可以獨自成立爲一專門了；但問其動机，也不過在乎自己消遣消遣，只能安慰個人的，至於哲學，可就不然；牠是在乎改造社會，可以安慰人類的。哲學既爲整個着想，文學既由自己出發，則其得失，也就判然。但如史哲學等學，比之字文等學，既爲更進一步的，如要研究牠，也就較爲困難了。從來的人，尤其是現在的青年們，多避難而趨易，喜文學而怕史哲，結果什麼新文人新詩家，在一般中學與大學裏面，真是盈耳滿目，姑不問其「是否名稱其實」，就使個個都是大家，而其對於人世究竟也有什麼裨補呢？所以吾希望以後的人，要不畏難一點，去文學而就史哲，至少也要做那史學化和哲學化的

文學：就是以史哲爲骨子，以文學爲面皮的。再不謂然；也要以史哲與文學同等注重。最好是於文學之外，再兼一個實學：如字、文、史、哲四學，原皆屬於廣誼文學之範圍內，可去看大學內的文學院。以此廣誼的文學，比之一切科學，如理醫農工等科。自然只有科學才算得是實學；若退一步再以狹誼的文學，即純文學，比之史哲二學，那這史哲二學，也不失爲實學了。我們於此要知道的，就是比較有價值者多，比較不容易比較容易者多，比較無價值前如史哲，後如文學。至於廣誼文學，與一切科學，其價值，當別論。其餘詳前，恕不重說。

等級	次序	價值
一	文字學	哲學
二	文學	史學
三	史學	文學
四	哲學	文字學

中國學術大綱

在本書中關於近人之一部分參考書

供參看者

本書部位

何仲英編中國文字學大綱

(文字學)字體等

陳鐘凡述中國韻文通論

(文學)文學的文學

章炳麟著文學論略

單行本
附演講

(文學)變遷

梁啓超著清代學術概論

(文學)小學的文學後半段

李石岑著人生哲學卷上

(哲學)附錄「朱熹」「王守仁」二節原文。

梁啓超著中國學術思想變遷史

(哲學)附錄「諸宗略紀」「中國佛學之特色及其偉人」二節原文。

蔡尙思著孔子哲學之真面目

(哲學)儒家孔子

蔡尙思著三大思想之比較

(哲學)思想代表諸子結論……等。

本書一部分參考書

右列諸書，雖有很好的，但也有不大好的。我只因一時在滬，所要參看的書，圖書館裏不能供給，所以書中有一部分的材料，不得不暫選擇諸書所引的。諸書既能暫時供給我一出現成材料，我自應深表謝意於此。

再者：雖材料方面，尙多未如願；而見解方面，則極敢自信。學者多注意其見解，少認真其材料可也。

此外，補充讀物有：

清四庫全書總目提要

皮錫瑞經學歷史

參看周予同
經今古文學

（皮氏尙有經學通論一書）

章炳麟國故論衡

柳詒徵中國文化史講義

右總

胡樸安文字學ABC

右字

陳維崧四六金鍼

魯訊中國小說史略

胡適中國白話文學史

右文

章學誠文史通義

梁啓超中國歷史研究法

顧頡剛古史辨

陶希聖中國社會之史的分析

右史

梁啓超中國佛學史

或先看蔣維喬
中國佛教史

右哲

本書一部分參考書

念五自序

我有一大堆早就要說，而至今還未說出的話，其中不但有關於本書——中國學術大綱——與本人，並且有關於中國的學術界。假使我不乘這個機會把他發表出來，恐怕以後如有機會發表，也不知須在何時始能實現了。又因我的癖性，不論看那一本書，都要先看其自序，如能得到一篇或幾處說到著作者的身世，那我更覺喜出意表了。閱吾書者，既已知道本書，也許會同我一樣地還要更進而探問我是個什麼人吧。再如我每閱畢了一本書，常苦無有餘興以助之，想一般學者，也多與我同感想吧。爲了這幾個原故，吾遂認爲應再作一篇自傳式的自序附於吾書之末，也許這篇自序反比本書貴重些。

上半篇

我少時做人雖很古板，不喜胡鬧，但總不知讀書的好處。一直到了十歲左右，還是天天手執剪刀裁鳥裁花，或執筆畫人畫物，更進一步就拿起針子去繡花繡人，或取泥來塑佛塑器，除此以外，最喜歡的就是在山上牧羊，在田間養鴨，在家中飼兔，在林下籠鳥。後來因爲先母郭太夫人，力言不識字的害處，且罵詈，且譏笑，我直到這個時候，才懂得怕羞，大發憤去閉門讀書。從前在縣立高小考試，無一次及格；不久靠點感情，（先父與校長甚熟）得免試而直入在永春和省立第十二中學。初到我師諸同學，不久諸同學師我。在中學雖然只有四年半（半年補習班）但幸賴永春鄒遜松校長藏書頗富，可以借閱，又得回邑（德化）郭鵬飛教員的慇懃指導，常常合錢寄來上海買書，書未到，日望其速到；既到了讀未完，又日望其速完；既完了又再買，買了又常歎其不多，多了遂不得不趕讀。於是日忘食，夜廢寢，身體遂日益衰，終至於病，幾死者數。然吾始終相信，以爲多一分用功，多一分心得；與其毫無學問而生，見笑於人；不如有點思想而死，無愧於心。至是對於「學」之一字，才得說做粗立基礎。記得當時

有位不過三年，自始至終教我的林大烈教員，常對着一般同學說：「如蔡某人的只讀三數年，便抵得普通人的讀到十數年。」最好笑的，就是以一年後的吾，去看那一年前的吾所做的文章，結果連那篇文的大意，也看不出來。就這一點，已可見吾的變得很快了。就是那時的我，比起現今的我，實在也差不很多，不過當時只知學文作文，而今却進而有思想上的心得。這是因為內地的人，不知有他，只知學文，文章通直，便算學問。不但集部是單研究其文章的，就是諸子與經史，也皆只取其文章，而不知尚有更重要的他物在裏面。正爲了這個原故，所以凡是內地的一般老先生，（皆未受過新學的洗禮）都不懂得什麼是「國學」，往往誤認國文就是國學，如懂得做一篇「言中無物」（無意思的）的小文章，就說是精通國學了。而一般後生小子，因跟着「人云亦云」並且「夜郎自大」的說：「英算，理化，我們實遠不及外地之人；至於國學，那就外地之人遠不如我們了。」這一般人，直到外地去考大學的時候，題目到手，大口開開，才自反悔道：「那知英算等，還可以寫出一點；至於所謂「國學常識」也者，

簡直是個鴨蛋圈。這是屬於文章的學問方面。至於思想的信奉，不待說就可以知其終日孔聖人孔夫子，除孔以外，都是壞的。我在這個時候，也曾做了孔聖徒的大夢，自孔子以至韓文公朱文公那一般人，都是我所心心念念不會忘記的，因做了一本書名叫「忠恕」，係仿中庸的體裁，雖大半與孔道不相違背，却已另有其一種極公平的言論。

後來由中學畢業，直晉北京，於是有位永春同鄉在天津南開大學讀書的林培君，他看見了吾從前所做的古文稿，就先極力褒獎我幾句話；最後才帶着說：文章只是枝葉，思想才是根本。我於是給他點醒了；加以看了當時一般對於國學很有研究的人，如梁任公胡適之等的著作言論，我也受他們的應響不少。故我自是而後，便漸漸地改頭換腦，於是對於早已研究過其文章的先秦諸子，再拿出來重新溫習一下，後來見了那一般所謂名人的著作，單就孔子哲學來說，雖大體很好，但尙不能算得完全，並且未得其真面目。如「名」與「命」等觀念，在儒家爲最重視，而在一般近人

名著中，竟有一言未提及之者。尙有許多誤解，現在暫不舉例。但又自恐人微言輕，人家不以為爲然。於是搜集比較可靠和離其時不遠的材料，而竟照次序一部分一部分編排起來，既有頭尾，又能聯絡一氣，遂成了一部孔子之人生哲學。（後來把牠擴大，改名孔子哲學之真面目；此外尙作有老墨哲學之人生觀一書。）到這個時候，我對於孔子與諸子的關係，已經是個站在中間的中人了。不但孔子與諸子就是其他一切，吾也以平等眼光對待之。吾初到北京，純係跑到各大圖書館，與自己買書來自己研究。此外於「高興」與「須要」時，再就北京各有名大學中，如其對於某種學程特別好，而又和吾所學有關係的，吾便自由去聽講了，但大半總是「失望」而歸，究竟沒有什麼心得。吾在實際上，雖也算在各大學裏上過課，聽過演講；不過既是「擇善而從」，不專一校，結果就沒有希望得到什麼證書了！故若照學制來說，我既只有一張中學文憑，而且其時又不帶上，恐怕一直學到老，也還是應入大學的預科。但照實的說：我對於大學，總不高興，以爲在中學以下是純粹的普通性質，在研究院或大學院

是純粹的專門性質；惟有其中之大學一級，說牠是專門呢，可又仍須修習很多的課程；說牠是普通呢，可又名爲專門以上的學校；吾因叫牠做普通又不普通，（如中小學）專門又不專門（如研究院）的學校；尤其是最近的大學，學校當局常常爲了學分的總數，與課程的衝突，對於學生要修的偏偏不要給他修，對於學生不要修的偏偏要給他修，本來就因課程太普通，而無法專精一門了；加以自己實不高興，只爲了學分而勉強去聽聽一下，既然無趣味，那會有心得？這種不自由的研究，簡直是最不合我的癖性的；況我在純粹普通性質的中學時代，已經不能爲所限制了嗎？因爲我自己覺得既無極好的天才，去習盡各種的學問，何如比較注重一門，以期結果尙有一點心得呢？不然，如問你長些什麼，難道你竟可以說：這也長，那也長，幾乎無所不長嗎？等了作事的時候，什麼都極普通，恐怕就有一無所長之苦感或後悔了！所以吾在中學時代，一半是爲了自己的癖性；其餘一半，則是不能獨脫內地的空氣。所以結果比較注重國學一門，國學一經注重，其餘就未免漸漸放輕了。注重一門，當然有吾的

好處，就是結果有點心得；但其爲弊，也正不少。因爲這麼一來，便致我對於理化一類，幾乎一無所知；就是直到此刻，對各種外國文字，也不能極精一種。甚至連本來所學得的，現在也多忘記了。如有機會，我對於這個缺憾，極欲從速想法去補救。因爲我的習性，不宜同時多學各類，所以我總不想去進大學；但既不進大學，就只有兩條路可走：一爲還是自己繼續研究下去，其一則爲躡等而入研究院。我本來想：除中小學二者，係被動的（非出自本意）入學，現在已成過去；此後我想決不再進有名無實的學校了。因爲我的標準，是只在乎真有學問，與無學問，而不在乎得有文憑，與無文憑（資格）。如有學問，就是連前清的秀才，以及現代小學畢業也沒有，也可以擔任最高學府的導師，而受一般學界的歡迎；反之，如無真的學問，就是得了幾榜的野雞博士，還會給人家瞧不起。所以我們應該以學問爲重，而不應該以資格爲重。而現在一般人之進學校，却多與我的態度相反，有一部分人是在乎得證書，而不在于乎求學問，只要證書能到手，至於學問那是不用提及的。我老早就自己打算好了；但是後來因再

想到研究院，一面可以稍求資格（？）一面仍是自由研究。但此時對於清華新設的研究院招考，已經來不及了，稍候一下，聽說孔大也添辦國學研究科，我於是便給朋友們招去試試了。試了遂得該校長陳煥章同意，學校雖辦得不好，但吾在表面上，由中學（實則未得文憑的許多大學）入研究院的志願，總算達到了。不過我是很少到學校裏去的，到好幾個月才去看看那位陳先生，而同他講講孔子思想吧了。陳先生見了吾著孔哲真面目一書，（此乃孔子哲學之真面目之簡稱，以下均此。）以為在文字方面，不要引今人之語，尤其是白話文；在思想方面，須認孔子為大宗教家，如肯照此改正，那就可以傳後了。如其不然，恐怕亦同一般時髦士人之作品，只能在一時給人家看看吧了。然吾總覺得陳先生的做人，很像其師康有為之武斷，（然康氏之疑古處，尚多精當。）與當時之我，已大不合。他後來勸我做一種關於春秋的書，吾竟雖為他做了一本春秋研究，然一點意旨也不秉承他，他見及，當然又再來了一個不滿意，也許他竟會說出「孺子真不可教」的話來。但他總未嘗敢稍不理我，並且像頗

重視我的樣子。若說起我不能表同情於他的地方，那是非常之多，顧其中尤以他告訴我那個「先信後學」的要訣，最未便聆教。吾曾在京中師友商榷錄裏私評他道：

陳先生每教人以「先信後學」爲最要之訣，然尙思反以爲不如先學。後信，先學後信者，不論對於何種學說，皆可通用，若終有所信，所信亦必真也。（是者）至於先信後學一說，蓋無非欲以信孔之士，而力勸人之從其信孔也。如一誤用於他，則反爲已敵矣。此如墨徒信墨，道徒信老，既信老墨，甯不非孔。陳先生其亦有見及此點否？

又從而痛論道：

吾嘗以爲「思想盡量發表，世人持平選擇」故對於研究學問，亦主張公開。開研究，方有進益之可言。不然，假如有人極信孔子，以爲無一非處，信墨子者亦謂墨說盡是，信老子者亦爲老說盡是，佛徒對佛，耶徒對耶，莫不皆然，果由各接近者所談而觀，是奚異於謂世上所有學說，無一可非者乎？既不致少加批評矣。

尙有學術進步之可言哉！不亦終古如斯乎？是皆過信之失也！

吾既入孔大研究科，同時又帶吾的孔哲真面目一書交給北京大學的研究所國學門去審查，結果合格，是吾的由壞的私的研究院轉學到好的國的研究院的目的，又算達到了。其後該所（京師大學校國學研究館時代）導師如梅光羲李翊灼江瀚諸先生，都很愛我，極力誘掖。江先生雖也是很崇拜孔子的人，但總比陳先生妥當些。至於梅李二先生，却多是研究佛學的，承二先生的好意，叫我去跟着研究佛學，可惜我此時以爲對於中國思想方面，還未完全弄清楚，如何抽得工夫，再去作佛學之研究呢？所以結果，只能於通信，或互相往來時，在口頭上問問談談吧了。（多屈梅先生親來就我）現在請節錄梅先生的二張信於此，藉以一見其情形：

蔡先生大鑒：

京中聆教，幸甚！快甚！別後正深馳念，今奉大示，有同良覲，殊可

樂也！尊意將於孔老釋耶回五教之書，皆加研究，宏願毅力，至爲可欽。弟擬請兄於五教中，先研究佛教，而於佛教之各宗中，先研究唯識宗，蓋此宗是玄奘法師，

留學印度十八年之久，所學得者故也……（十七年三月抄）

……今日又奉到大示，敬悉一切，並承惠賜大著序文一篇，過承獎譽，感甚慚甚！大著文氣極似韓文公，足見兄於文學造詣極深，至堪欽佩也。兄對於佛學發心研究，弟亦具有同心，以後我儕即爲同參同志，如此有緣相逢，其爲愉快，曷其有極！將來無論何時，如承下問，弟苟有所知，自當貢其愚見，以備參考可也……（同上）

……大著孔子人生觀及其哲學一書，集古今衆說之大成，發前人所未發，至理名言，實堪欽佩……弟……以「集衆說之大成」六字以爲題詞……（五月初）關於前節裏所說有意研究五家之書，除孔老吾已有較深的探討外，即若耶回，亦似容易研究，惟有佛學，真可令人視爲畏途。吾今只是個有志而未逮之人吧了。俟有機會，自當副望。關於中節裏所說文氣極似韓文公，記得從前——十七年五月十四十五十九等日——北平世界日報附刊徵求古文，吾曾把在「古文熱」的中學時代

所作的古文稿中選出數篇應徵，結果篇篇都見發表，而該刊主筆張恨水君，也曾評吾留別二康序一文道：「吾知此君研究韓文有年矣。」但到底有沒有像韓文，在這當局的我，實尚不自知道；如說吾與韓文有關係，這自是屬實的。因吾少時既專研所謂古文，而其中尤酷好韓文；他如史記莊子，吾也恨愛牠。因此在中學時代的鄭校長（詳前）也曾評吾的陳玄傳道：「可以列入史漢中。」（？）這類評語，都是獎得太過，使我羞得要死。關於後節裏所說孔哲真面目一書的怎樣好，其實該書只是專門整理，尚談不上有什麼發明。據上三節，已可看出梅先生對我的好到極點了！至孔哲真面目一書，吾現在可以插述數語的，就是在本年——十九——夏初，太虛法師在廈門大學講演佛學，因在該校圖書館中閱及吾書，而竟給他的弟子虞德元君一書，略說：

蔡尚思君所著孔子哲學之真面目一書，對於孔子哲學方面，其「真面目」三字，可謂確當；至其對於佛學，則尚屬門外漢。（此其大意，原文已失。）

因這個時候，吾尙在大夏大學教授「儒家哲學」，而虞君亦選修吾講授的「道德哲學」，故太虛法師特托其轉贈吾一本演講錄，吾於是便有下面的一段話：

吾對於佛學，雖無研究，但却有一點小意見，吾以爲今人之研究佛學者，如章太炎梁漱溟等，曾認佛氏爲厭世，是以小乘代表佛學者；若今太虛法師，則以改造社會爲佛氏之目的，至於厭世只是佛之手段，此似乎是以大乘代表佛學者；佛學中之有大乘小乘，以余瞎按：或頗類於儒經禮運中之有大同小康二說。太虛以大乘代表佛學，亦猶康派以大同代表孔子，是否有當，在我誠不敢知。拙著孔子哲學之眞面目一書，既以孔子哲學爲名，吾的自信，自亦以孔子一部爲限；至於其中一二句涉及佛學之處，自問實屬門外漢，可盡行取消。

不久太虛法師來滬，吾與晤談，他對我說：

君係爲講孔子而講孔子，而非爲人世着想者。

吾却認這句話——爲講孔子而講孔子，講孔子即吾之目的——反可以見出吾治

學的態度。而大夏大學同事孫德謙先生，也曾親對吾說：

大著編排得很有次序，一般人都說是怎樣的好，但在我看來，對於自己的意見，未免太少吧！

吾因答道：吾是用純粹的客觀態度去整理牠的。他因又回答我道：

著書不論要怎樣客觀，但至少也要帶許多自己的色彩，以表示其特別的精神，使人家知道此書乃吾所作者。

但我認他這話，實在有點不妥當，如果要真的照這個態度去研究牠，勢將如梁任公先生所說：

……自漢以來，號稱行孔教二千餘年於茲矣，……各自以爲孔教，而排斥他人以爲非孔教……寢假而孔子變爲董江都，何邵公矣，寢假而孔子變爲馬季長，鄭康成矣，寢假而孔子變爲韓退之，歐陽永叔矣，寢假而孔子變爲程伊川，朱晦庵矣，寢假而孔子變爲陸象山，王陽明矣，寢假而孔子變爲顧亭林，戴東原矣……

……(新民叢報)

……以清儒論顏元幾於墨矣，而必自謂出孔子；戴震全屬西洋思想，而必自謂出孔子；康有為之大同，空前創獲，而必自謂出孔子……(清代學術概論)

如果成了這個局面，豈不是更糟糕嗎？在我的主旨，曾在北平時致諸師友一書中言及之：

……蓋近來之研究孔子哲學之人最多，而又各異其說，尙思之治孔學，以得其真面目爲目的者，也在其心中，絕不先存意見以進退之，故先採中外所言之是者，以證其爲真；而出古今所說之非者，以見其爲妄；再於古今中外，他人所說之外，補以己所心得，而確有見之言，以爲定案，使其真相重見於今……(師友商

榘錄，通信代序)

當我初到北京，自己研究的時候，曾得兩位最有益於我的師友，(亦師亦友，故曰師友)這就是大名鼎鼎而已相繼逝世的王國維梁啟超二先生了。王先生的誘

掖我，是在文章或經史方面；至於梁先生呢，却多在思想上。王先生來書評我在中學時代所作的古文稿道：

尚思仁兄足下：

前日枉顧，便知足下志趣不凡。昨日接手書，並讀文稿，如陳

玄傳等，具有思致筆力，亦能達其所欲言。甚爲欣喜！年少力富……他日學問日益，文字日富……（下略）

這是他在十四年九月間由清華研究院寄給我的一張且褒且勉的信。他又曾教我去溫舊書的次序道：

……至讀經一事，弟意可先讀毛詩注疏，參攷說文段注，及經義述聞，再及禮疏，或書疏。否則，精讀史記，漢書亦佳……

但如經史及文章方面，我雖尙欲研究；不過已漸覺得不歡喜。而當時最歡喜的，却是作思想上的探討。於是便因研究孔子，再及老墨諸子；復由孔老墨諸子，再去略看佛耶回各教的大意。既略知孔老墨佛耶回諸大思想家的宗旨，復加以我個人的

考慮，結果便覺得他們雖然有好的，但其壞的，也正不少呢。於是遂更進一步，而作一本「自家思想」，亦直名爲「尙思想」——卽倫理革命的前身或胎兒——這在我是隨便寫出的，不料竟給梁任公先生看見，他便來書極力獎勵道：

蔡君鑒：大稿暇讀，具見精思覃究，可以成一家言……

我於無意中，得這幾句話，除大喜過望外，還覺得梁先生比教我一生還強哩。我於是膽子便大起來，想把該書的內容，再爲充實一下，因先做了一篇「世人別號解」，裏面說的大多是關於一種注重世界人類共同公平的主張，而對於儒家的個人各異的五倫，把牠改爲世界人類共同的十親，十親便是父母兄弟夫婦弟妹子女。但此時只有最後目的，而無經過辦法。然在李證剛先生一看到，便很老實地告訴我：「請將其辭，再改爲渾融些，爲的是避免引起大家的詬爭。」他看了這文以後，不知於何日，卽以「成一個新的孔子」一句話來丁甯勉勵我，並且說：「如言孔子之言，行孔子之行，既有孔子在前，就用不着你了。」（李先生並不少非孔子）但我聽了這話之

後，不但未把原文改成渾融，且更想就原文擴大篇幅。當十七年北京大學改組爲京師大學校，江叔海先生任文科學長，嗣又兼代校長，曾欲使我講授「孔子哲學」。然吾第一因自去北京，從未回過家；第二又因政局突變，學校亦大受其應響。故於夏尾，回去福建德化原籍，約三個月餘，始來南京；不料因閩南匪亂，竟到得太遲，以致不及應學校之聘約，於是遂在南京窮困一年，而吾因乘這個有閒工夫的機會，大編著起吾的書（？）來了。關於整理舊學方面的，有三大思想之比觀，周易哲學等，關於自家思想方面的，如倫理革命——原名大人倫觀，亦名澈底革命——一書，便是完成於是時的。

談到這裏，吾非把吾從來的境遇，約略插述於此不可。吾家原是一個名富而實貧，或古富而今貧的大家庭；（此所謂富，只是小貧。）然在從前太平的時代，尙可安然過度，所以吾父石海先生，才肯給吾去永春入中學。本來就吾家的產業來說，實在不能再給我去升學了；加以一般井底蛙似的邑中父老，又妄以我爲賢，而吾父也自以爲在德化的社會上，立得住足了。只因吾屢上書於吾父，以爲：「既不能再求學，

不如一死了之。」又再面請他道：「吾願節食縮衣，忍飢耐寒，未悉大人尚肯俯允我否？」於是遂半推半就，不允亦允地獨自一人作初次之出外，到北京去。家中本來就沒有什麼錢了，加以不幸得很：在廢歷十四年的除夕，吾父就被所謂本地軍不用理由的綁入深山去酷刑，歷時四個月，才以將近二千元之款子去贖出。而當此期中，吾在北京只借到三十餘元來維持生活，差不多一月只用十元，這真是吾出門的第一次大苦了。家產既像被水洗到光光，就是家中能匯一點錢，朋友肯借我一點，究竟也是很有限的。但吾雖自知袋中存錢不多，或已「空空如也」；只因書籍給我看見，至少如不講置一二部，吾總是不能寢食的。所以每年雖只花二百餘元，但買書起碼是百元，以至佔其半數。幸得自己雖無錢買書，但京中却很多大圖書館，就是琉璃廠一帶也可去翻翻，聊以過癮。吾因為無錢，只得買有光紙小字的書，而又常常到半夜以後，還不想睡覺，於是眼就近視了；就是其他如胸腦等部，也多病痛不堪了。吾雖明知運動的好處，但誰也無法使吾去實行。因為吾的癖性，對於比較高興的書，總是一到

手，就要把牠一氣看完的。連寢食與要辦的事，有時也不免忘記（？）因此便有人同吾開玩笑，說吾有點像個書癡子。但吾自己想：如沒有帶了一點癡或嗜，那就恐怕終於無所心得了。吾對於讀書的嗜好，是同人家相反的：像那小說一類，最是一般青年學子所不忍或離其身邊的；而吾却從少就喜歡讀一般古今賢士哲人的傳記，尤注意其嘉言懿行，而關於一般人生思想的書籍，也是吾所最喜歡讀的。若談到小說，那就不論是舊的或是新的，照實的說，總是看得很少的。至於嫖賭烟酒，自吾生到今，也是尙未少與接近的。吾就是因爲如此，所以一般人說吾的生活，是再乾燥無味沒有的，甚至罵吾是個傻東西。（但有的却反而半帶譏笑叫我做蔡聖人）但在吾看來，總不以爲然。論傻也許我不如他們，論樂也許他們不如我，談到寂寞單調嗎，在吾斗室中，有古今中外的名人一大堆，難道這般浪蕩子或交際家，也有像吾這樣多的朋友嗎？故吾曾與友人書云：「據我親歷：讀書。如有心得，固足自慰；著書忽得妙解，自慰更大；讀書著書，僕誠樂之！以正當之娛樂，爲美滿之安慰，勝於嫖賭烟酒遠矣。」致翁君

書）吾既外輕，自要內重，故如我雖也同人家一樣的跑路吃飯，甚至做任何的事，但同時却兼有內部工作，這內部工作就是指用腦。且我常認雖至一草一木之微，也有研究之價值，故不論對於什麼，吾都要加以思索。又吾每看見世間一般可憐的事情，常常在不自覺中會同他表同情，頗像古人所謂：「人憂亦憂，人喜亦喜」的樣子。但我在未出來社會做事以前，因為家務世事，都用不着我去辦理，雖然也經過了好幾次的外絕糧，但尚認人生在世，是還得過去的。所以大做理想，以為將來到社會上去，起碼總無衣食之虞；不料初到了南京，便感覺到謀餬口的困難。計自出外以來，每至窮困時，總是量存爲用的：例如身中存多少錢，要維持到多少天，一食數角或幾分，甚至於由一日三餐而縮至二頓或一頓，而吾總是安然過去，人家無從知道我的說起來，真是再可憐沒有！但吾自生至今，終尚未有一次餓死，此刻猶可在此寫文章，還算微幸得很；最使我難過的，就是每據報上，或親見一般因失業（其中有吾的有資格有學問有人格的師友）與失戀的人，往往因為絕望而出於自殺；加以各地連年

戰爭，殺人如麻，此等慘狀，不但目不忍睹，連耳也不忍聞。我因此便天天自要想出一個好法子，以便根本解決這個世界的人類，結果遂想到，便寫出，甚至中夜起坐，連夜不眠，因在十七年十一月左右做成了一部倫理革命（亦名澈底革命）略駁孔老墨佛耶回諸大思想家的宗旨（？）尤其是對於孔子，更大加評擊（？）此外在近人方面如康有爲之大同，張競生之美的社會，劉仁航之坤化主義等，亦皆分別去批評牠，其主旨名爲「大人倫觀」其施行辦法，是由「公人」而「同利」以至「平權」其最後目的，就是達到「地球一家」無地非家，人類十親，無人非親，「欲爲人生最大問題，如慾性，產業，權位等的總解決，而使古來一切有名主義，如仁，愛，和平，世界大同，無政府，脫臭皮囊（即佛教的厭世）等皆歸屬（言皆不出其範圍外）蓋吾認此世間千般萬般一切問題，皆在人類或人的本身上，所以如要使這個世界澈底和平或太平，那就唯有從「公人」（凡人皆公，公由混來）一個辦法入手，如人一公，那就什麼糾紛也沒有，如其不然，改來革去，終屬於「末」，相差無幾，但要知道：這個解決人世的最後辦法，

乃一切理想中的理想，固然不能武斷的說他不能實現；但其期如非在乎世界人類快完之際（？）起碼也要幾千百年。其在此刻，不妨當作笑談，大家預先知道而已。乃自該書被友人看見起，至於近來正式出版止，便得一般人對我大評而特評了：愛我者說是自古以來所未有的大道真理，或認我是個新孔子新釋迦（及「人世導師」，「哲學博士」等）而恨我者，却竟目為破天荒的邪說異端。惟較少數但吾總覺得：愛我者，未免太愛；而恨我的，也未免太恨了；恐怕都非確當之言（？）我所希望於大家的，就是不論認吾說為好與壞，都要說出其所以好與所以壞的理由來；如其不然，那就說好的未必是好，說壞的未必是壞，簡直可以認為感情作用，或意見之爭了。吾著那書，當時竊自比於中國的前哲，如司馬遷說：

蓋西伯拘而演周易，仲尼厄而作春秋，屈原放逐，乃賦離騷，左丘失明，厥有國語，孫子黜脚，兵法修列，不韋遷蜀，世傳呂覽，韓非囚秦，說難孤憤，詩三百篇，大抵賢聖發憤之所為作也；此人皆意有所鬱結，不得通其道，故述往事，思來者。（漢書

司馬遷傳

因爲如沒有當時的痛苦，實在無法完成吾所久懷未發之思想。這也就是孟子所謂「生於憂患」。不觀好些膏粱子弟嗎？便多反如所謂「死於安樂」了！如照這樣看來，我自今而後，還是多多痛苦好。（但又不能詳在下篇。）吾又敢竊比於印度的大教主，如佛經上說：

太子出遊，看諸耕人，赤體辛勤，被日炙背，塵土盈身，喘呷汗流，牛糜犁端，時時捶擊，犁稿研領，鞅繩勒咽，血出下流，傷破皮肉，犁揚土撥之下，皆有蟲出，人犁過後，諸鳥雀競飛，啄取食，太子見已，生大憂愁，思念諸衆生等，有如是事。

吾如無親見一般喪親（上自父母，中歷兄弟夫婦姊妹，下至子女）者，失業者，爭權奪利者，殺人劫物者……恐怕吾的「大人倫觀」（倫理革命）就永無產生的希望了。吾曾自想：在吾一身恐怕沒有什麼出息，其在思想上有點特色的，或者就在這一部書吧。所以當時以爲有了這書，也就好像世俗人的既有兒子，死就瞑目了。吾

在倫理革命一書中曾有「重新估價唯一標準之新觀念真道德大事業」一文說道：自古及今，白黑不辨，是非顛倒，陳陳相因，人苦世亂，已達極點……尼采曰：「現今時代，乃一重新估定價值時代。」重新估定，此舉是已……

又曾答那般斥吾爲叛教反古的人道：

……若以叛教之罪名相加，則吾承受之可也，不亦可也。惟理是視，何所謂叛？盲從其說，豈足言忠？是人忠未必忠，而吾之叛未必叛也。且吾以爲與其犯人類公敵之嫌疑，毋甯犯叛教之罪惡，以關係一教事小，而關係人類事大故也。且夫不有婆羅門之極不平等也，何以有釋迦牟尼之佛教哉？不有舊天主教之不近人情也，何以有路德之新基督教哉？史記謂孔子問禮於老子，然孔子竟反非老；淮南子謂墨子受孔子之術，然墨子終反非孔；如不非老，則無儒學；如不反孔，則無墨教；吾今之於孔教，亦若是而已……

想吾其時雖不滿意孔子，却也最感謝孔子，如吾之「大人倫觀」說，也是就孔子的「

小人倫觀」說加以增刪而擴大的。吾終自述前此思想變遷之經過道：

最後所當鄭重聲明者：在第一時期，吾未出家門時，（福建）爲一極端崇拜孔子之人，曾草有忠恕（倣中庸體）一稿……在第二時期，吾北上後，（北京）遂變極端崇拜之心，而持不即不離，不贊成不反對之態度，孔子哲學之真面目一稿，即吾研究孔子之結果，而可爲此時期之代表作品，祇有說明，絕不批評，然猶善感多於惡感（？）嗣後則惡感漸進，而善感漸退。在第三時期，吾南旋後，（來南京時）於是遂與吳虞諸先生，取一致態度，而爲一極端排斥孔子之人（？）破壞既達極點（？）而吾久懷未發之自家思想，於是遂不能不建設成立本稿（倫理革命）之專以批評他人學說，以成立自家思想爲事；與前書（孔哲真面目）之專以消滅自己意見，而研究他人學說爲事，雖似相離，實則相須，蓋吾對於孔子，攻其所當攻，（今）愛其所可愛（昔）……

但關於倫理革命一書，吾師子民先生也曾給我一封信，現在把牠節錄於此：

尙思兄鑒：大著倫理革命，弟……日內再加翻閱，覺得此等主張，在弟等雖不至駭怪；而……當局將有以爲此等極左之主張，未便與血氣未定之青年道之者……特此聲明，並祝

日綏！

弟元培敬啓

廿六日

吾的覆信，現在也節錄於此，當作前此思想之結束：

宗師左右：……關於下作倫理革命一書，其中大意係生在前受吳稚暉、（一個新信仰之宇宙觀及其人生觀）吳虞、（吳虞文錄）康有爲（大同書）譚嗣同（仁學）諸人之應響，雖明知其能引起世人之誤會，然當時以爲既曾作此理想談，實亦無妨將其發表出來。果也書一出版，卽有友人，略爲批評，約有兩說：一說以爲眞理，一說以爲邪說。而生近來亦漸有悔意，以爲在我，不論任何激烈黨與頑固派，皆未嘗與之關係。或接近，今爲避免誤會起見，願將該書聲明作廢。

又生自該書出版後，思想已與前不同，因以前專重最後之理想，現在較重眼前之事實。……生自今而後，如生活稍安定，除純粹整理國故外，尙擬多用力於歐洲各國文字，至如倫理革命一書中所談者，……在生方面，當作在某一時期會有此種觀念可矣。

生少時宗儒家而斥諸子，繼則平視儒家與諸子，終則抑儒家而揚諸子（？）或並否認一切（？）而今則又注重研究實學，而不喜再空談一切矣。如倫理革命一書，……書中到處聲明：謂所理想者，如有實現之期，亦將近天地末日，如以今日而行此空談，真破天荒之悖謬矣！蓋生嘗以爲：「吾身不能出此現實世之外，故論行爲，無妨隨時從俗（？）吾腦已往古來今，四方上下，故論思想，無妨趨新出奇。如不隨時從俗，將不見容於人，是以行爲，不得不舊（？）既不滿意於現在，自必理想於將來，是以思想，不得不新。吾之行爲，此時之行爲也；吾之思想，後世之思想也。」故生在思想方面，雖在前後，會有不同；至於行爲方面，則至今仍受

儒家之應響，每觀現代一部分青年人，或染有嫖賭烟酒之嗜好，或妄作殺人放火之舉動，真如孔子所云：「是吾憂也！」

……操筆亂草，容有錯誤……專此奉復，並祝

道安！

弟子尙思謹稟

子民先生又親告訴我說：在吾人觀之，並不要緊，怕給青年們看見，或較不便而已。但看過各書的青年們，實亦很能了解吾的意思，已經有很多人來同我談商了！統計起來，大都是說：「大作在理論方面，真是無隙可攻；那個新奇思想，已經告大成功；在一般理想中，不愧王中之王。不過吾們在他方面也覺得是很不合於現在的事實。甚願本先生的精思，再找出一種較適宜於目前過渡時代的辦法來，以與這最後的理想相對，這種大功大德，就真無量無邊了。」（節某君書）吾往往向一般類似說出這話的人解答道：「以此刻論，若孫先生的三民主義，不論何人，皆難與爲比，現在爲『國民革命』時代，實最適用三民主義，吾們應該極力去實行牠。（吾前在北平編有

「三民要旨」一書）至於吾的「大人倫觀」則在最後的「人世革命」時代，去今遙遙無期，止於可知而不可行。一般學者常以那話來問我，而我也常以這話去答他，結果呢，雙方都認為滿意，而告一庭談判終結了！

最近因受種種刺戟，已不喜歡談此問題，（古今中外，所有一切，多是相對，不必多言。）甚至其他，也無心談過去之我，大概如此，特詳述之，用作紀念。

下半篇

吾在上面，既將我自八九歲入私塾起，至於十七年——二十三足歲——把自已的思想發表出來止，十幾年來的情狀，約略的說一說，現在可以進一步說到本書——中國學術大綱——來了；而社會和吾個人的近狀，也可以乘此機會夾述了一點。

關於本書，想大家所要問我的是：（一）吾平日對於整理他人的書，不是抱絕對的客觀態度嗎？為什麼現在本書裏，竟有許多自己的見解，而很喜歡批評人家呢？（

2) 吾平日是主張分門別類，去作精細的研究的；爲什麼現在自己反要做出一部非常籠統的中國學術大綱來呢？關於這一點，讓我分別解答在下面：

關於第一點，吾從前曾說：

夫書之著，大氏有二：在古名之爲「述」，爲「作」，於今謂之爲整理（或曰說明）爲發明（或曰創作）；若自有見解，儘可自爲專書，此固無妨專以批評他人之言論，而成立已說爲能事；若欲爲古人傳達意旨，表明態度，則自當以說明爲主——梁任公先生謂：「批評愈少愈妙」，蓋有見之言也。何則？述學之重大責任，惟在乎使前人之學說重見於今，今世之人賴以明其真相……（孔哲真面目序論）

吾本來的述學，真是純粹的說明；而後來呢？只因那本孔哲真面目被責於孫德謙同事，他說我太無主觀——但吾那書，雖無主觀，却用了一種極有次序的方法去編述牠——不但吾書被嫌於人，而吾後來又因見及某位所謂學問家的許多著作，

而讀者多說他是個抄書大家。（但他雖是個抄書大家，而各大書局裏却很多他的著作）。吾爲了這個原故，所以在本書裏便加入了許多的新見解了。但是那知結果，又有些人反而說我對於國學的分類，太有主觀？甚至書局方面，也頗欲叫我把經的分類那一段話，加以廢棄或改正，前者是說：「中國學術，究竟是不是這樣分法？尙屬問題。」吾却以爲：

如吾現在就其大要，而分國學爲字法學（文字學與文法學）或文字學，文藝學（文學美術）或文學，史地學或史學，哲學學（哲學科學）或哲學等，就使尙未盡對；但至少總比那幾千年來的分國學爲經史子集四庫，對得很多。（詳見本書）就是比之近代大學問家的梁任公先生之分類，也強一點。梁氏在清代學術概論第二自序裏說：「久抱著中國學術史之志，……其一先秦學術，其二兩漢六朝經學，及魏晉玄學，其三隋唐佛學，其四宋明理學，其五則清學也。」這裏面只有經學玄學佛學理學等，而不兼顧及文學史學等；難道文學史學，就不是「

「中國學術」中的幾個重要分子麼（或看法異）其名雖爲廣大悉備的「中國學術史」其實只是「中國哲學思想史」那一部分；然而今人何以半個敢說他不對也沒？（其書有一部分已在商務印書館出版）這真使我百思莫解了！後者據說他的理由是怕我將來給人家攻擊。我竟却很乾脆的回答他：

如要使我把經的分類一節廢棄，那吾簡直就要並把吾全書丟去了。吾最怕的是人家不要攻擊我；如要攻擊我，那我就再歡喜不過了。如什麼事情都要秉承人家的意旨，那麼世間有了人家就夠了；何必再來一個我呢？吾正要藉這本書去同一般學者商榷，以便將來的完成；那能因此而使我前途失望呢？

批評吾書的這是一部分的人，還有一部分的人，却很表同情於我，如我在未動筆之前，曾先徵求過蔡子民先生的同意，等做好了，再把大綱目給他一看，他又認爲「有新見解」（介紹）就是那位很信奉孔學的林文慶先生，我最近在廈大對他談及，不料他也極表同意於我。此外凡頭腦清楚一點者，都以吾的見解爲然。不過當我

的初稿給我一位老先生看時，他就叫我把初稿的目錄中二章有題無文的目錄刪去，我說：「給他保留也不要緊，如梁啓超的『中國學術思想變遷史』那一本書，不是有很多題已擬而文未做的嗎？」他竟便含笑而又很老實的對吾說：「梁啓超是梁啓超，他就是全書只有目錄而無文章，人家也是很歡迎的，可惜吾們不如梁啓超呢！」我因聽此一言，便生出無限感想來了！以爲在現在的世界，只要出名，如名一出就可騙人。（壞一點的靠名爲惡作毒，好一點的靠名吃飯賺錢。）但是我們要知道：一般名人，其爲名人雖是一樣；至其所以成爲名人，那就各不同了。除了一部分真有學問的人以外，其餘多是靠勢，或靠利，或靠他人介紹，或靠自己活動……得來的。例如做大官，報紙上天天載着，其名便非常之出；有錢人，天天在報紙上亂吹，也可出名；以及有人替他介紹，和自己會大活動……等等。就是學問真好的人，也要靠點勢利，與介紹，或活動，才能大出其名（？）但這尙不如一般學問不好，而有大勢，大利，有人力爲介紹，與自己會大活動的人的名之出。遠如老子不如孔子出名，近如王靜安

不如梁任公出名(？)這便是與勢做官和活動有點關係的一個例子。再如有一部分的教員，比一部分校長的學問好；但是校長的名聲却比教員出。在學校的學者，有的學問比一部分辦教育行政的長官好；但如談到名聲，那就遠出其下了。我們且不必再去論一般微幸出名的；就是那般真有學問的人，起先雖是實至名歸；及其後來，也往往因出來活動，名聲一出，求之者衆，以致學問日益荒蕪。所以在前，固然是「實至名歸」的；在後却反而爲「名出實喪」了。吾因此甚願一般書局，都不要專問其名，而不顧及其實。况名又不是生下就帶來的嗎？如不先經無名，何從至於有名？所以對那般無名小卒的著作，還是要同名人的名著，同他注意一下；而不要如現在的書局，對名人之書，不用審查，即可出版；非名人之書，不肯審查，即予退回。（此係一般友人告訴我者）吾更敢進而告訴一般學子道：「凡著作在乎真好，非真好，不在乎出名。未出名，未出名者，也有很好的；已出名者，也有不好的。所以我們不必先問那一本書是那裏出版，和什麼人著的；只要把那本書先讀一下，再去估定他。」吾從前有一

段話，現在可把牠引來於此：

比來有見及此，故對於古今中外所有議論：「衆好之，必察焉；衆惡之，必察焉。」（所謂名人至論，均未便即輕從。）人雖以之爲「非」，然吾以爲雖「非」之中，卽有「是」者，亦未可知。人雖以之爲「是」，然吾以爲雖「是」之中，卽有「非」者，亦難斷否。（孔哲真面目序論）

就使其爲眞智眞愚，而古人亦說：「智者千慮，必有一失；愚者千慮，必有一得。」這就是吾與衆不同的唯一看書法。至於一般世俗人呢？可就適得其反了：凡是名人作的，就是好的；凡是非名人作的，就是不好的。這簡直是要名而不要好。吾以爲這種勢利化的眼光，總是很有毛病的。例如近年逝世的梁任公先生，他的學問非常好，而其名聲也非常大；但在他所自認爲生平第一大著作——代表他的——的先秦政治思想史，其對於爲先秦四大學派中代表法家的韓非子，竟反而說他是個「反對術治勢治的」（詳見本書中國哲學學韓非子；彼尙有他失，見子學之分類）這真是笑

話！好像比初學的人，還不懂得看書的樣子。吾今不過舉此一說，以見其他之說；舉此一人，以見其他之人吧了。其實這種例子，真是舉不勝舉呢。在這位名稱其實的梁先生的代表著作裏，尙且這樣弄錯；至於他書別人，更可不用說及了。如必要像一般俗人的因久仰其人，而盡信其書；那麼像梁先生的誤述韓非子的主義，難道我們也要恭恭敬敬的完全接受他嗎？而數千年來的一般儒家信徒的信奉經傳，實在也是犯了這個毛病的。這是書方面。至於世俗人的看人，也是非常勢利化的：比方在一個學校裏，據一位同事和幾位同學來說：如以校長或主任而兼教員之人，就使有很不好的，而在一般學生也比較怕他，或竟默無一言；至於其他不兼要職的教員，不但飯桶的要滾蛋，就是很好的教員，學生有時也要同他搗亂（？）這簡直是勢治主義或拜勢主義，而不是能治主義或拜能主義了。極力主張勢治的韓非，也有與此同樣的論調：「仲尼天下聖人也……海內說其仁，美其義，而爲服役者七十人……魯哀公下主也，南面君國，境內之民，莫敢不臣……故仲尼反爲臣，而哀公願爲君……故以義

則仲尼不服於哀公，乘勢則哀公臣仲尼」(五靈) 在我却以為不要管他所任的職。高。不。高。而。專。看。他。教。的。辦。的。好。不。好。如。不。好。就。是。主。要。人。物。也。可。去。如。好。就。是。在。普。通。地。位。的。也。要。留。定。要。如。此。才。算。得。是。

看人看書，吾雖已說了一大堆的話，但是那個好不好的標準，似乎也有一說之必要。比方對那般唯物論者，你如給他一本唯心論的書，就使很好，他也一定評為不好；反之，如給他一本唯物論的書，就使不好，他也一定評為很好。他如看一般美人，那種剛美者，自然合於有剛美眼光者，而不合於有柔美眼光者；……像這一類，只是意見的合不合，而不能即認做價值上的好。不好。但這也許有好不好之可言；不過是個比較的好不好吧了。吾對此以為最好，就是我們能用旁觀者，或中人的眼光去觀察或批評他，庶免像那般局中人之欲自知其過而不可得。

上面因此及彼，說到滔滔不竭，現在要回頭去接上文了。我剛才不是說過嗎：「如什麼事情，都要秉承人家的意旨。那麼世間有了人家就夠了；何必再來一個我呢？」

「但同時却要知道：我並不是喜新好奇，或妄言瞎說，其所與人家不同的見解，至少也有相當的理由。關於吾在本書的見解，業已另詳在前序及書中，恕吾現在不再重說。（吾平日是主張要說的話，和要做的書，至少要和普通有點不同；如其不然，那就用不着我們來再說了。因為有一大堆古人，或現在的他人，在着，大家儘可去請教他。但同時却教人道：「非真無理，勿發言，違公背道，勿下筆。」）但是有新見解的書，總大多數是給大家討厭的，因為那一般人的老巢，都給人家弄破了；尤其是在思想上有所主張者，政府甚至會以法令去禁止牠。但據我想：思想上的發明，實也和那物質上的發明，同一重要；你如說思想上的發明，（如學說主義等）有時會妨碍國家的治安；但却也有福利人世的，或利在當時而害及後世，或反於少數而合於衆人。正同物質上的發明一樣：如槍礮在官軍用之，可以平匪賊；但有時匪賊也可用以害人民。卽如舟車之類，似乎可以算做有利而無弊者了；但是有時下沉出軌，也會傷害人，還不是利中帶弊麼？而在現在的世界，總是科學上的發明，儘可去大提倡；至於哲學上或

政治上的發明，簡直不准出現。退一步來說，就是同爲著作，其中也有分別：如屬於整理學術方面的學者（？）和書局多是很歡迎的；至於創作思想方面的，那就怕牠像老虎了！就使要送他，也是不要的。（？）不知創作比整理還難能而可貴呢。例如戴震的孟子字義疏，是他在思想上有所建樹的，但在當時，却無人道及；至其關於小學考證的各書，那就多有傳受了。又如康有爲的大同書，是他在思想上的創作，但却至今尚有一部分未曾發表過；至於其他關於整理古學的各書，那就早已風行了。我們更退一步來說吧：就是同爲整理方面的書籍，却也有個分別：如康有爲的新學僞經考，因力言周禮、逸禮、左傳及詩毛傳等，皆新朝劉歆所僞作，而非出於古，以致出版才一年，即遭清庭之燬。最近又聞顧君在某大書館出版一本小學校的歷史教科書，（？）因其中力言無禹，而某要人見之，亦即令其停版。至於一般「人云亦云」，「老生常談」之書，那就不論上下，都皆歡迎了。這簡直是要使大家把一般古書轉抄一下就夠了；絕對不能稍有一點意見的表示。近世各國的政府，雖然不能即許學界思想

及言論的絕對自由；但吾們總希望其不久可以漸漸實現。而一般書局因此，雖也不得不懂；但吾們却也希望其在可能的範圍內，多印一點有創作性或新見解的書籍。如其不然，只有舊說重疊疊；至於新見，一無所有，恐怕世界文化就要因此而日衰了。關於此點，希望大家能注意及之。我最後有兩個請願：就是著書要多著些，有新見解或創作性的書，而少著些。「陳陳相因」「人云亦云」的書，書局要抱唯好主義，不要抱唯名主義。

關於第一點，業已講畢；至於第二點呢？大家大概也是由於看見吾從前曾說：

總而言之：純以己所優長之學問，或專用其所獨得之方法，以整理古來之書，解釋前人之意，此固研究之唯一妙法；然其致失，亦有不可勝言者。蓋用之於所宜處，則極是；用之於所反處，則殊失。吾見今人，往往爾爾，譬如或以已通於佛學，遂以佛學之眼光，解釋中國之學說；或以已通於西學，遂以西學之眼光，演講中國之學說；於是乎，一則強解中國學有如印度學，一則強解中國學有如歐西學；反

是，則必如以西歐人或印度人爲主考，而使中國學生赴試，則中國學生終能見取於西歐人或印度人者，吾見亦罕矣。不如後說，則如前例，不如前例，則如後說。此固非其人有意如此，實不自覺中而然者也。惟吾以爲：如能於中國學中之某一部分，有近於印度，而以素精印度學者研究之；以及於中國學中之某一部分，有近於歐西，而以素精歐西學者整理之；吾知其必有合也。然亦未可太重用之，如太重用之，恐雖有上乎前此所云者，究亦如五十步與百步之差而已。因此，吾又想試言當今諸學者矣：如梁任公先生對於世界文化，似乎偏祖中國；對於中國思想，似乎傾向儒家；雖其偏祖中國，傾向儒家，然中國儒家爲所見知者，亦往往有之。要如所謂：不失其爲中國人乎！胡適之先生通於西學，觀其所解墨學，確乎有所創獲；至於其他，則吾尙未敢評也。因此墨子亦爲所好，他家或爲所嫌。章太炎先生，所有言論，或解釋諸家，其中尤以老子爲所滿意，實亦最能深喻老子之態度也。此亦彼精於佛學，而老子間有近於釋氏之故。又如梁漱溟先生，嘗謂

適之先生每用「理智」解釋孔子，其言或然，但彼自身專以「直覺」發揮孔子，亦未盡合於此。可見以己所好所長之心得，以講其所與相近之學說，則極其妙！——即吾所謂以精西歐學者治墨子，以精印度學者治老子然，若以己所好所長之心得，以解其所與不相合之學說，恐無一而可——此如墨子之實利，老子之虛無然，若以「虛無」批評墨子，能不謬乎？或以「實利」觀察老子，亦必非也。計斯二者，厥失惟均，吾人於此，可不少加留意乎？……如前所舉三數人，往往有獨精處，……以彼其人之有獨精處，而專任獨精之專史，（如胡適之所舉之例：（一）專治一個時代的，……（二）專治一個學派的，……（三）專講一人的學說的，……（四）專講哲學史的一部分的歷史，……）……各獻出其所長，各避免其所失，其最優乎！其最優乎！（孔哲真面目序論）

如照右述看來，那麼就是區區的「先秦哲學史」也非「分工合作」不成了。是的！吾是這樣主張的。記得從前在北平的時候，梅煥堃先生也曾同我討論整理學術的

問題，他的主張，也是說：精於某部分之人，即使之專編那一部分之書。例如有的編中國佛學史，或宋明理學史，有的編先秦諸子哲學史，有的編漢清經學史……以至其他一切，均此類推。這麼一來，就不難合成一部中國學術史……了。至其理由，是因為：不論那一個人，其精力總是有限的，兼以一生不過幾十年，而這幾十年的中間，其大半功夫又要用以謀生活，何能弄出大著作來？梅先生這話，可算是有經驗之言。但吾既是個極力主張研究學術的分工合作者，爲什麼現在偏要想做那很籠統的中國學術大綱呢？唉！關於此點，吾已經常常對人家聲明過了！就是因爲大夏大學有個「國學系」，「國學系」中有門「國學大綱」，而這「國學大綱」便是叫我擔任的，既然擔任那種學程，就不得不去編著那種講義了。（尚有「由分而合」之一個必要，須看本書字文史哲四學之比觀四學之本象。）好得如吾自己無甚研究的，就去酌採別人家的書籍，如遇沒有什麼好書籍可以酌採時，那吾就給他暫缺（？）以俟將來的完成了。所以這書，簡直是吾在這一時的初稿或引言，來日只要有機會，在吾一生中，總

是可以完成的。如其不然，那吾也就只好讓人家去續成。在吾只做一個頭一次的籌備員就算了。談到這裏，我心中不覺來了無限感想，而這個感想不只是關於本人本書的前途，恐怕與中國的學術和國中的學者也是很有關係的吧。我們知道世間一切問題，多和經濟那個問題是很有關係的，人生對於衣食等，雖然未至像那草木的多得一分十，就多一分榮茂；魚蝦的多得一點水，就多一點活潑（？）但吾試問：如連生活都不能了，還有心去研究學問嗎？所以至少吾們也要有至低限度的生活費，才能去作學問上之高深研究。近代如歐洲各國比較有見及此，政府或能給予學者相當的生活費（？）而社會人士也很看重學者。至於吾國，就不然了：政府對於學者，簡直是不管的；而一般世俗人，也很瞧不起這般學者。惟有一般做官之人，是給彼此歡迎，上下看重的。有勢有利，到處如意。於是一般學者，遂漸漸地向那政界跑去了。那般由教界入政界者，雖然有一部分是生來就很勢利，以做官爲大悅的，但也有一部分，實是爲貧所驅，不得已而爲之者。大家知道做官是名出而利得的，所以一般學者，不

堪困苦，結果一個一個都由這裏而跑過那邊了。有的是先學界而後轉入政界，有的是同時一足學界，而一足政界的。至於終身為純粹學者的，雖然做不來，却也不願做，有之也多屬於終身碰壁，而不得不暫時來治學，一俟機會到來，便飛也似的去此而就彼了。據吾所看，往往有在政界不得志，而暫來教界講學；或者是藉講學以揚名，如名一出，便去政界活動了。所以一部分的人的辦學，多不是為辦教育而來，而是暫在此養成勢力，或是爲了飯碗的；而一部分著書者，其目的也多不是在乎貢獻於學術界，而是爲宣傳一己的名聲，與維持其生活，以作將來活動之預備。這些人的辦學和著書，真是「醉翁之意不在酒」了。以這種的現象，教育如何辦得有成績？學問如何研究得專精？真莫怪我國現今的學術和教育，都遠不如歐西各國。至其間的一小部分自願終身為純粹學者的，除了有點錢的，生活比較安定以外，其餘簡直過的是活地獄，可以說是最爲吃虧。例如專心研究學問的人，終日讀書或著書，還顧不去；那有工夫去活動或應酬呢？如果天天埋着首，過那學問的生活，那就認識的人不多了；就使

有機會，或者也會忘記的。所以愈專心學問的人，愈沒有希望得到地位，其生活最爲困苦。重學問者，尙且如此；至於所謂人格，那就更不用說了！現在最給人家討厭的，就要算這有人格的人了。因爲有人格的人，往往要譏評世間，看不起一般勢利者，而那般有勢利的王公大人，見之自然非常討厭，甚至要處罰他，那肯給他位置呢？所以人格簡直和地位是反比例的：大多數是人格愈高，地位愈卑；地位愈高，人格愈卑。然而世人却往往反而看重勢利者，而瞧不起那般有人格與學問的人。吾除了憐憫一般有人格和純粹的學者以外，對於那般喜歡活動的人，我也希望他知道：須有學問，方可活動；而活動又須做有人格的活動。至那般認「吹牛拍馬」爲「必修科」者，簡直是牛馬，而不能算做人。吾們剛才痛論在上頭的一部分辦學者，名雖說是熱心教育，其實爲的是賺錢，或養成潛勢力，這已經非常可鄙；而一般在下面的讀書入校者，又怎麼樣呢？大概也差不多：其名雖是爲求真學問而來，其實却也大半是求資格或文憑的。但這個資格權利，也只是一般有錢人所專享；至於一般無錢而有天才，或好讀

書者，對於這個資格權利，那是絕對沒有希望與享的。記得某大學有一位學生，才欠幾塊錢，請當局暫寬他幾天，而當局怎樣去答覆他呢？他竟厲聲說：既沒有錢，還要讀什麼大學？快點滾出去吧！這個口氣，真可代表現在一般資本教育家。吾又看見現在一般研究學問的人，其目的大半是爲了自己的。例如在一個大學中，關於社會科學一類，——尤其是政治學——總是很多人要學的；至於自然科學方面，那就幾乎無人過問了。——總比較少一點——這就是因爲前者，將來可以混到社會去活動，以便奪取政權（做官）；至於後者，就使研究到很精微，也不過在學校裏教教書，或工廠裏做做工吧了。——但現在也有很多研究自然科學而做大官的，也有研究政治而無官做的，有官無官，實不在乎研究什麼。上頭所說，係比較的。——中國人有了這個念頭，所以向來比別國多的是官僚政客，比他國少的是科學發明。再把文與武兩方面來比較一下：文人不論怎樣的好，總是專門站在下面，給人家利用的；至於武人，就使很飯桶，只要有勢力，就可蓋倒一切。我們試看古代像劉邦、朱元璋那般人，難道是很

有學問的人麼？然而他們却做了最大的官（皇帝）而一般真有學問的文人，盡管在下面奉承他。我們既知道：自古及今的元首，不論皇帝總統，都沒有一位是由純粹的學者出身的；再看北平廊房頭條一帶胡同的各大照相館門口掛的大像片，不也是有武人，與獻身政界的文人，而無半個純粹學者插足其間麼？就是報紙也是有官界要人的一舉一動的詳細記載，而無學者的消息；如其有之，也是以前者爲主，以後者爲附，結果萬不及一。就是一般歷史，也何嘗不是如此？歷史是過去的報紙，報紙是現在的歷史。這更可見社會上的重武而輕文了。因此便有人告訴我：「有書不如有鎗好。」在這個時代，還要專門想讀書，真是一個大傻子。如照這一般人看來，似乎連書也不必讀了！

我現在要乘這個機會，談到自己身上來了：吾現在雖是個沒有學問的人，但自問却很好學，而且很能吃苦；論好學則學到廢寢忘食，論吃苦則苦到在外絕糧。而且二者亦互有關係：在環境方面愈感痛苦，在學問方面愈有心得；我的一點心得，大半

是由痛苦中得來的。當正在困苦的時候，吾常會自恨自悔，等到那個困苦的環境過去，吾於是便反而自喜自幸起來了。我因有此種小經驗，便得一個小結論，這就是說：曾經痛苦之快樂，方為真快樂；未經失敗之成功，究非真成功。成功愈不容易，快樂愈覺深長。與其先樂而後苦，不如先敗而後成。

但吾近來對於向來不願幹的事情，却一天多一天，而吾的生活，也就從此一天難過一天了。因為吾們既不是個富翁，如不做事便要餓死，如做起事來又不大高興，雖不高興仍要去做，這已經是很苦了；而世間的一切事情，又不是很容易可以得來的，於是又要努力去謀那不高興做的事情，這真是再苦沒有了。還有一般人誤認我是個很有學問的人，於是如關於做文章出刊物方面，往往要來叫我做幾篇文章——加，甚至很多以地位與名聲高於我數倍的人，而竟也要來叫我代做幾篇文章——實出自我，名屬於他——這是在上的一方面的。而在下的一方面呢？如一般學生要升學來叫我作介紹書，要畢業也來叫我介紹事，以及陪人坐談，覆人書信……此外

我尙要做吾自己的生意，這生意就是看書做文。而近來身體方面，又偏偏常會不舒服。唉！也不用再說別的，只如剛才所舉的幾個例子，吾已經覺得每天連那吃飯，大小便，睡覺等時間，都是出於萬不得已了！我因爲忙不開，而又不肯離書案，於是便沒有功夫去謀事了；再進一步，甚至同我很要好，幾乎像個情人的書案，有時也不得不和她離開了。謀事既不去謀，讀書又不來讀，（或做文）事書兩無成，如何是好呢？這二年來，吾是在上海各大學教書的，在未親身經過者，以爲一方面既得生活費，而一方面又可以自己著書去教人，兼賣稿費，不是一舉而有數得嗎？但是你要知道：上海是個國中的名區，而一般學者多跑來這裏，於是好像本來只能給一個人吃的一碗飯，而竟去分給數人吃了！吃飯當然還算吃飯，但是已經吃得不飽了。因爲上海的大學教授，幾乎完全是兼任——名雖專任，實仍兼任——的，而又皆以時計薪，大概每時總在二元半左右，多至三元四元，少至一元二元，如一時二元半，則一月才十元，就使兼到十時，也不過一百元；如擔任少的，更可不用說了。本來大學教授，鐘點是不能擔任

太多的，因爲有的要自己編講義，不比中小學的專用現成教科書；而且上海的各大學又不是同在一處，東西南北，甚至坐車要費三四個鐘頭；（其間且有兼教京滬各大學者）因此，如要教得好，鐘點便要少，鐘點少而生活就難以維持了；反之，如要維持生活，那就要在各校多兼一點，多兼可又教得不好，會給人家不滿意。由此看來，如要學問的生活快樂，則同時在衣食的生活上就要痛苦了；反之，如要衣食生活的快樂，則同時在學問的生活上就要痛苦了；謀衣食與爲學問，真是同時不得兩兼的事。情（而學校給人家的薪水既很薄，而又要人家教得很好，這也是一件不易辦到的事情）上海的一般大學教授，對於兩種的生活，我們只就此一點，已可想見其大概了。爲了教書生活太苦，所以人人有機會，便由教界跳進政界去了。但吾却又想起來，在政界雖可以多享點物質，但同時却不能兼顧學問；在學界雖可以多得點學問，但同時却不能兼享物質。這雖是相對的，但由一般人去看，終覺後者不如前者；只有少數人，會反說出後者優於前者的話來。要之，人各有志，不必相強。不過在吾的意思，以

爲對於物質方面，如有了至低限度，也就很夠了；至於學問方面，却多多益善。以至低的物質，求極精的學問，這便是吾所理想的生活。一般朋友們，不懂得吾的態度，於是有的叫吾去呂宋賺金（若南洋只賺銀）有的叫吾去活動想做官，說吾實在太苦，苦而不知避，真是傻瓜。但吾却答應道：吾實很樂，而你們不知其樂，這才是真傻瓜呢。吾還有幾個親近的人，只想得勢求利，往往就是其實無位，也要瞞人家說有位；其實無錢，也要瞞人家說有錢；他們誤認無勢無錢，是最可羞恥的，而最光榮的，莫如勢利者。而我却反而以爲無勢無利，就無惡毒，而很高潔，才真光榮；而最可羞恥的，反是一般勢利者。如一定以勢利爲重，那麼假使現在有一位無惡不作的賊人，本來是給人家看不起的，而一旦袋裏金銀之聲鏘鏘，或做起王公大人來，難道吾們就要馬上拜倒在他的面前麼？這真是再不要臉也沒有了！（如古來一般人臣對於其主便是這樣）吾平日所最慚愧的，是學問不如人；至於勢利，吾倒半點也不欣羨。但吾因用功太過，而又不喜歡運動，以致學日益進，（？）體日益弱，（？）百病叢集一身，自身的病還未

慮，而又接到父親在家病篤之信，等吾趕回德化，已不及一見遺容。——死於十月廿七日——加以在幾年前，房屋被焚，產業見破，結果已空如水洗，而一般內地軍，還仍舊的大派其餉，不能如期交款，動輒擄人打吊，吾家的人，到這個時候，除病的病，死的死以外，其餘皆分散四方，嗚嗚待哺於我。財散人亡，禍不單行，這真是吾二十五年來所未有的大苦了。最近又因友人翁聯桂君之約，特到南京一行，吾自前年冬天在南京一直住到去年秋天，因到處做事不如意，所以雖然來上海教書，但一大堆的書籍，還仍舊留甯，暫寄翁君寓所。而這一大堆的書籍，並不比他人的可以隨便到手的，因為都是吾歷年節食縮衣去換來的，所以簡直是吾的生命。不料柳枝箱排在地板上，結果大半書籍都腐爛了，而腐爛的又多屬古本善本的木板大部書籍那一部分，我掀起箱，一翻看，不覺淚珠欲滴，翁夫人站在旁邊，便帶點滑稽口吻地對我說：「因汝現在著的六七本新書出世，所以汝從前讀的這一大堆舊書便要去世了；正像人子長大起來，而父母就要去世了；吾更喜汝這個新蔡能繼現在那位大名鼎鼎的大蔡

起來。」我聽了這話，不覺心中再來了一層苦！吾以爲最近才因生我的父親逝世，而奔喪德化去；而今又因成我的書籍腐爛，而來弔於南京，吾既有此二大損失，加以做事又不如意，方死亡之不暇，尙有什麼新蔡大蔡之可言呢？但我實也有點自己的希望，以爲自今而後，如社會能多幫助我，使我生活安定一點，那麼像吾這樣有志氣，能勤苦的一個人，吾自信是可以按年成部，合部成書的。到那時的中國學術大綱或中國學術史正式出世，那才能算得一部大著作。至於此刻這書，只是初擬主要部分的小稿子，甚望一般學者，不要隨便責備我，也不要隨便恭維我，我所希望的，是肯切實的指示我。因爲我在一般後學中，總不像許多人的糊塗過日子，而結果能於萬苦中，而有一得之愚，也就算得有點不容易（？）了。所以大家不要隨便責備我。我前年在某大學教書，有一位和我同住的小職員，因看見我年紀比別人輕一點（？）便戲言我是個小孩子（？）這話真是再好也沒有！吾此刻不論什麼，都是一個比較大的孩子吧了。所以大家不要隨便恭維我。我以爲有人肯很和氣，而又很老實的指示我，

那我就要預備去歡迎「吾師」了！

總說

最後吾尙要把那比較重要的話，再來約略結束一下：吾平生有看不起，和被看不起的部分事情。後者如吾在高小時代，不用功讀書，以致每考落在榜上由底下算上來的第一名或第二名，而一般同學有的遂私相譏笑我，後來給我微微聽見，我自此便不能忍地，退而發憤去力學了。又在中學時代，也有一位同學預先大言說，他一定要勝我。我聽見，便暗地自警起來，結果榜上我反比他高得很遠。又我在名義上只有中學業而畢去考研究院，起先也會給人家暗笑，但吾却益自勉，結果也給我考入了……！我不知此後，人家肯不肯看不起我，而我會不會同前一樣的去發憤雪恥嗎？俗人最討厭的，是給人家看輕，而吾却反而最感謝那般看輕我的人。前者如吾是個很看不起金錢的人，沒有錢，我有時也可不用花，花也是很有限的，如有錢呢，也

借給一般窮朋友，以至於空空而後已。所以吾無錢也是空，有錢也是空，恐怕到終身也都是個空吧。記得從前在求學時代，我身中只剩了八隻角子，而一位同鄉向我借，我竟然同他兩個人均分起來了。又我初到北平，去迹西山的時候，因看見北京乞丐特別多，而且特別苦，因自西直門外起，至西山下止，沿途把所帶要做驢子費的一元多錢的銅板，結果目的地到達，而囊中物也就空如水洗了。因給一般同伴罵：說我真是一個傻子！但吾總自覺得半點傻也沒有，以為我們同他們只有大乞丐與小乞丐之可分，究無是人與非人之可別，大乞丐憐小乞丐，正是所謂「同病相憐」呢！（大人倫觀）與此殊有關係。我爲了不忍他們，結果錢雖多花一點，足雖多跑幾步，但吾的心中，却也覺得多安一點了。但後來因出門較久，給一般朋友教壞了，所以如此起從前，也就可以說做忍心一點了。（？）我的看不起錢，在一方面看，自是很好，但吾因此，也就常常給錢開玩笑，因我瞧不起牠，牠便到處同我搗亂起來了……但是現在還得過去，不知將來更如何呢？

我認世間一切事情，都是相對的。例如做官當軍的，榮時大榮，辱時大辱；至於一般平民，雖沒有什麼榮，但也沒有什麼辱。甚至如皇帝，有時也等於乞丐，如皇帝一步也不敢出門，出門也很不放心，有時被刺被炸，就使自身得保，而其子孫也多給人家誅滅；若在乞丐，就不論街巷山邊，都可任意去亂跑，神不知，鬼不問，無人欲害其子孫，這是皇帝不如乞丐的一方面。至於乞丐不如皇帝的一部分，只是皇帝殺人自由，斂財自由，乞丐言論不自由，衣食不自由。他如求利與求名，也是相等的。大概求利者，有生前之物質，而無死後之名聲；求名者有死後之名聲，而無生前之物質（如古今中外一般大思想家，大多數不容於當時，而像乞丐的樣子）……吾雖認一切都是相對的，但個性却也比較的傾向一方面，以爲求利或者不如求名，而當時報紙上的官吏之名，又似乎不如留傳後世的著書立說之名。前者略如論語上說：「齊景公有馬千駟，死之日，民無得而稱焉；伯夷、叔齊餓於首陽之下，民到於今稱之。」後者，則如司馬遷所說：「天下君王……衆矣，當時則榮，沒有已焉；孔子布衣……言六藝者，折衷

於夫子，可謂至聖矣。」（曹丕更說得好：「年壽有時而盡，榮樂止乎其身，二者必至之期，未若文章之無窮。」）但吾這個觀念，也許是給儒家所應響的。又如讀書作文與嫖賭烟酒執樂，俗人多以爲後樂於前，而吾却認後者爲有後悔之樂，而不如前者之真有出息。他如俗人，只苦無由下面生出來的肉子，而吾却羨慕那由上面生出來的書子；俗人喜歡肉體的延年益壽，而吾却欣羨那繼肉體而長存的不朽之名；俗人只知買田架屋，而吾却敬仰那著書立說；俗人只知外面的建設（如美衣玉食等）而吾却喜欣內部的工用（用腦）；俗人只知去看面貌的美不美，而吾却要去探其性情的善不善；俗人只知去看地位高不高，而吾却要去問其人格上不上；俗人只知廣交活人（勢利）而吾却要去拜訪死鬼（聖賢）；俗人只知留戀都市的熱鬧，而吾却喜歡山水的清靜……因此，便有人說我是個正人君子，或道學家，或哲學家，而不是藝術家，或浪漫者。有的人，却稍變而說我是個傻子，或老頭，而不是新青年（？）但現在一般人，往往以吾的不嫖賭烟酒爲老頭子，而自以嫖賭烟酒爲新人物，無論如何，這個分別，

總使我心不服。還有些人，且以我思想太新，行爲太舊，爲自相矛盾者。其實如吾從前的「大人倫觀」是屬於將來應有的理想，而吾的不嫻賭烟酒，却是在此現時應有的行爲。像這個行爲，或者也是吾給儒家應響太深，而一時改不去的。但這個猜想，實也不見得吧。如那般天天孔聖孟賢，詩曰：書云的老先生們，據吾所聞所見，往往陽奉禮教爲名，陰行邪說之實，爲什麼半點也不受其應響，反不如吾這個名爲非孔（？）而實尚合孔的呢？於此可見世間的事，都不在乎口頭，而在乎實行了。像這一般老先生（？）才是自相矛盾呢！我的行爲，大概一半是由於痛恨他們，不屑與伍；一半是自己的性情不近，無法勉強。

我這個人的做事，總是出人意料不及的。不論對於什麼事，都是不做就算。如要做起來，那就非做個痛快不放下了。例如讀書方面，吾本來是不讀的；但一讀起來，就同人家的打牌一樣，可以一二夜不用睡一點眠了。再如思想方面，吾本來是絕對不發表的；但等到後來一發表，就要發表個很痛快，而使大家大駭起來了。又若文章方

面，我從前是好深喜典，甚至說話也引典故，於字多奇，於句多偶（？）雖換過好幾次，猶覺不甚安，這實在未免失之太拘守；而今呢？無分古文白話，似乎矢瀾金玉一齊來了，人家見之因又嫌其太隨便。（從前捨奇思新理，取美文好詞，現在捨美文好詞，取奇思新理）他如說話，不說則默默似不能言者，如果要說起來，那就滔滔不竭，甚至於辯論時，常使對方自認輸而後止，而作文，也是不作，就老不動筆，如動起筆來，就不能自休了。而辦事也是不辦就算，如一去辦，至少就要達些目的，或負點責任了……寫到這裏，吾自己也有點感想，就是不知將來尚能再做出一種比較出人意外的大事業來否？

雖吾有時看見這個人世的慘狀，簡直似乎要赴東海而死，但吾最後仍舊回起頭來，再去溫習吾少時所告人與自誦的一段話：

吾人既生於世，則凡世事，吾與有責焉。自當因其在世，而思有所貢獻，方不虛生；如欲棄世，則當速死，方不致妨礙他人，蠹食世間不爾，名爲高尚，實則放棄名爲。

清。白。實。則。貪。鄙。何。者。當。爲。之。事。不。爲。當。負。之。責。不。負。不。當。食。之。食。而。食。之。不。當。衣。之。衣。而。衣。之。衣。食。必。取。諸。人。而。不。爲。世。服。務。如。不。爲。世。服。務。則。勿。取。人。之。衣。食。衣。食。吾。知。取。之。而。世。事。不。顧。未。知。有。說。否。恐。無。是。理。也。程。頤。嘗。謂。一。農。夫。祁。寒。暑。雨。深。耕。易。耨。播。種。五。穀。吾。得。而。食。之。百。工。技。裝。作。爲。器。物。吾。得。而。用。之。介。冑。之。士。披。堅。執。銳。以。守。土。宇。吾。得。而。安。之。〔尙思按：兵係暫設，非常務之農工比也。〕無功澤及人，而浪度歲月，晏然爲天地間一蠢……」爲此言者，其知道乎！韓信亦有言：「乘人之車者載人之患，衣人之衣者懷人之憂，食人之食者死人之事。」〔尙思按：「人」字原指「人主」，今當作「世人」看。〕此言雖小，可以喻大。故吾終始以爲吾既賴人世以生，自當盡其能力，以圖有所裨益世人，如厭世而不甘死，則當自問能免仰人以生否？如難免也，則是生養我者，我反厭之，烏有是理？（自家思想）

但吾在這一段話中，尙須再來補充一下：如那般「要吃飯，不做事」的人，固然是

吾們所最討厭的；但如一般名爲愛人，實則禍世，名爲大公，實則自私的舉動，其爲害之烈，甚至還有過於那般「要吃飯，不做事」的人呢？要而言之，吾的意思，就是凡人既生於世上，就要去做一種有人格的活動，與益世的事業，反之，如事業而非屬於益世活動，而無有人格，那吾就要跟着孔二先生嘆道：「是吾憂也！」

我這篇自序，約二萬餘言，在普通人看起來，自是夠長的了；但就吾自己看，實在還不算得很痛快；不過雖然很不痛快，却已經可以看出吾前此治學做人的大概了。以後如有機會，吾自當再把吾的情形，再作第二自序，第三自序，以至無窮盡的自序，去報告給世人。吾更希望將來在各次的自序裏，不論那一方面，都會比這廿五周歲的自序裏好；而且每一次，都會勝過在前的一次。最後吾還要告訴一般學者道：吾是個在學界中最慚愧的人，如今蒙枉讀，真是對不起得很！如果不見棄，就請多多賜教吧！

中華民國十九年十一月十一日（或屬十日蓋在十一與十日之間）廿五周歲——

陰歷已算廿六歲——紀念擬作，因奔父喪，延至十二月中始返滬補述。

附錄

國學系一個名稱之商榷

蔡尙思

(十九，四，三十，大夏周報第八十一期)

國學之定義及其分類 (從略)

大學國學系之名稱與實際 華北各大學，早有「國學研究院」之設；現在國學的勢力，已經漸漸地跑到華中來了！所以京滬一帶的大學，也多成立一個「國學系」。但在實際上，這個「國學系」並不是新近才成立的，他就是本來的「中國文學系」；惟最近把「中國文學系」五字，改爲「國學系」三字而已。於此可見其實止於「中國文學」，其名則大至國學——中國學術，國學既以中國文學與中國哲學，中國史學，中國文字學爲四大部分；而今之大學中，却另設有「史地系」而以「中國史學」附焉；尚有「哲學系」而以「中國哲學」屬之；由此看來，非國學系——史地系

哲學系——之中，反有國學（如中國史學中國哲學等）而國學系——實只中國文學系——之中，反缺國學（中國史學中國哲學）所以「國學系」三個字，實還不如恢復故有名稱——中國文學系——比較的不會和混。如其不然，硬要以「區區」的「中國文學」為「廣大悉備」的「國學」，那我就不能無發出疑問：如「中國文學」固屬「中國學術」中之一類，難道其餘之「中國哲學」「中國史學」……就不。是「中國學術」中的幾個重要份子麼？像這般只研究「中國文學」的人，不承認「中國哲學」「中國史學」為「國學」，則諸研究「中國哲學」或「史學」的人，也可以同樣的不承認「中國文學」為「國學」。如果「中國學術」真的只有「文學」這一點東西，那這中國還算得有文化之先進國麼？簡直可以說做沒有文化，就使有，也是不足觀的。所以侮辱「國學」者，莫如這一般人。這種謬錯，是很容易看出來的。

假使各大學不願意把「國學系」一個名稱換掉，那麼像一般教「國學大綱」——中國學術大綱——的人，至少也要將中國哲學，中國史學，中國文學，中國文字學

四者，同等待遇，都要相當敘述（介紹）一下，才算名稱其實，而不大愧於心。如再不然，那就直叫做「國文」好了！何必用那「國學」的字樣呢？由於誤解名詞與名詞的誤用，竟至如今一般會做幾首詩或幾篇文的，世俗人也稱為「精通國學」。其實國學的範圍，既非常廣大，而人又各有短長，（如哲學、文學、史學、文字學等，一定不能皆長而無一短）「精通國學」談何容易？（如研究中國文學的，只可以說做對於中國文學有研究，絕對不能即認為精通國學；他若研究中國哲學與史學及文字學者，均此類推。）如長此下去，則「國學」不但沒有光大的希望，而且愈弄愈糟，恐怕將來的人，連「國學」一個名稱，都不得其解。未悉一般真正正的國學大家，（？）對之有什麼感想沒有？

僵尸的出崇

周予同

異哉所謂學校讀經問題

（十五，五，一般第一卷，第二號）

附錄

六七

(前略) 如果我們像現在時髦大學考試國學常識似的說：「經是什麼？有些什麼？」恐怕大家或者不加思索地說：經是孔子的東西，牠一共有十三部，所謂十三經；因而將孟子爾雅等書一一列舉出來。但是這個答案假使我是主試者，我一定要給他一個零分爲什麼呢？因爲（一）經的定義，（二）經的領域，和（三）經和孔子的關係，在經學史上是一個爭辯未決的問題，決不是那麼簡單的話所能答復的。所以提倡讀經的人，假使對於上面三個問題自己先沒有弄清楚，而僅僅說初小要讀孟子，高小要讀論語，中學要讀左傳，那麼，他不僅不配作一個真正的思想反動者，並且不配來談經，來提倡讀經；因爲他所以經呵經呵這樣無聊地喊，完全是自己被這古衣冠的殭尸嚇倒，因而把這個殭尸當作神靈樣的去嚇別人。

我們要曉得，經學上的爭辯論難與其派別的複雜，和其他文學或哲學等是一樣的。雖然自孔子到現在已經有二千四百七十七年（紀元前五五一——一九二六），自西漢經學產生到現在已經有二千一百三十二年（高祖元年當紀元前一

○六一——一九二六）但經學本身依然是紛亂的，是不能「定於一」的。僅就上面幾個問題——（一）經的意義；（二）經的領域；（三）經和孔子的關係——說，就我所知的，已經有四派完全不同的學說。我們爲明瞭起見，可以名爲：（一）經古文學派，（二）經今文學派，（三）駢文學派，（四）新古史學派。

這四派裏面，他的學說比較地沒有什麼價值或權威的，是第三派的駢文學派。這派起源於清代阮元的文言說，到近人劉師培才成爲比較有系統的主張。他以爲「經」書爲什麼稱爲經呢？這因爲六經中的文章多是奇偶相生，聲韻相協，藻繪成章，好像治絲的經緯一樣，所以稱爲「經」。依他的主張，孔子的六經所以名爲經，是因爲六經的文章大抵是廣義的駢文體，所以其他羣書，只要是「文」的（即所謂廣義的駢文體），也可以稱爲經，如老子稱爲道德經，離騷稱爲離騷經等，這派發生的動機是反對桐城派的古文，因爲桐城派的文學家援引左傳檀弓等以自重，說自己這派的文學淵源於六經，所以當時的駢文學者爲抵禦敵方（古文家）起見，也援引

易經中的文言，說自己這派的文學也淵源於六經；而且比較他們所援引的早些而且更有權威。這派不知道經學與文學有各自獨立的領域，而甘心的文學作經學的附庸，實在不甚高明。現在錄劉師培一段話，以見一斑。

「許氏說文「經」字下云：「織也。從糸，經聲。」蓋經字之義，取象治絲。從經爲經，衡絲爲緯，引伸之，則爲組織之義。……六經爲上古之書，故經書之義，奇偶相生，聲韻相協，以便記誦；而藻繪成章，有參伍錯綜之觀。古人見經文之多文言也，於是假治絲之義而錫以六經之名。卽羣書之文。言者，亦稱之爲經，以與鄙詞示異。後世以降，以六經爲舊典也，乃訓經爲法；又以六經爲盡人所共習也，乃訓經爲常，此皆經後起之義也。」

「如易有文言而六爻之中亦多韻語，故爻字取義於交互。尙書亦多偶語韻文，詩備入樂之用，故聲成文謂之音，而孟子亦曰：「不以文害辭。」孟子引孔子之言曰：「春秋，其文則史；」而禮記禮器亦曰：「禮有本有文。」是六經之中無一

非成文之書（均見劉著經學教科書第一冊）

劉氏的話固然有許多誤謬的地方，最明顯的，如春秋其「文」則史，禮有本有「文」的兩個「文」字，決不能作「文言」的「文」來解釋；但我們現在不是來編經學講義，實在無需詳密的批評。總之，對也罷，不對也罷，不過假使採取這一派的學說來談經的定義及領域，那麼，不僅只孟子論語可算是經，就是一切「文言」體的羣書，如哲學的道、德、經和文學的離騷，也應當稱為經。大聲提倡讀經的聖人們，賢人們，你們的意見怎麼樣，恐怕又以爲這不免涉及異端，或斥爲雕蟲小技，有妨大道了。

經學學派中，比較頑舊點的，是經古文學派；但就是依這派的主張，也恐怕不是現在這班提倡讀經的聖賢們所能忍受。因爲這派以爲經是書籍的通稱，不是孔子的六經所能專有。在孔子以前，固然已有所謂經書，在孔子以後的羣書，也不妨稱爲經。總之，經就是線，就是訂書的線，就是所謂「韋編三絕」的「韋編」。所以，只要是線裝的，全可以稱爲經。經是一切線裝書的總稱，不能估爲五經、六經、七經、九經、十一經。

十三經等經書的專名詞。依他的主張推廣地說，不僅現在書坊流行的「大狗跳，小狗叫」的小學國語教科書可稱爲經，就是他們表面上疾首痛惡而自己偷偷地在被窩裏看着的金瓶梅，假使不是日本洋裝式的翻板，也可以稱爲經。在腐舊的經學裏，居然有這樣大胆的主張，這在不學無術而又喜歡談經的聖賢們，恐怕又要舌橋不下了！

這派的起源較早，但對於上述學說的集成實始於近人章炳麟。章氏在國故論衡文學總略篇，有一段解釋「經」「傳」「論」的起源，說這三者的區別完全出於書籍裝訂與版本長短的不同。現節錄於下：

「案經者，編絲綴屬之稱，異於百名以下用版者，亦猶浮屠書稱脩多羅，脩多羅者，直譯爲線，譯義爲經。蓋彼以貝葉成書，故用線連貫也；此以竹簡成本，亦編絲綴屬也。傳者專之假借。論語「傳不習乎」，魯作「專不習乎」。說文訓專爲六寸簿，簿卽手版，古謂之忽。書思對命，以備忽忘，故引伸爲書籍記事之稱。書籍名

籍，亦名爲專。專之得名，以其體短，有異於經。鄭康成論語序云：「春秋二尺四寸，孝經一尺二寸，論語八寸。」此則專之簡策當復短於論語所謂六寸者也。論者古但作命。比竹成冊，各就次第，是之謂命。簫亦比竹爲之，故命字從命。引伸，則樂音有秩亦曰命。「於論鼓鐘」是也。言說有序亦曰命。「坐而論道」是也。論語爲師弟問答，乃亦略記舊聞，散爲各條，編次成帙，斯曰「命語」。是故，繩線聯貫謂之經，簿書記事謂之專，比竹成冊謂之命，各從其質以爲之名。

章氏根據上說，所以在國故論衡原經篇中，說經是一切羣書的通稱。他舉了許多證據，以爲（一）兵書可以稱經，如國語吳語說「挾經秉枹」。（二）法律可以稱經，如王充論衡謝短篇說「五經題篇，皆以事義別之；至禮與律，獨經也」。（三）教令可以稱經，如管子書有經言，區言。（四）歷史可以稱經，如漢書律歷志所援引的記載庖犧以來帝王代禪的「世經」。（五）地志可以稱經，如隋書經籍志所著錄的摯虞的「畿服經」（六）諸子可以稱經，如墨子有經上經下兩篇，韓非子的內外儲說先次

凡目，亦稱爲經；老子到漢代鄭氏次爲經傳，賈誼書有容經（七）其他六經以外的羣書，也時常稱經，如荀子所援引「人心之危，道心之微」二語，出於古代已經遺佚的道經。總之，依章氏的主張，一切的書籍都是經，這真使提倡讀經的聖賢們爲難了。章氏在今日，已居然作擁護舊禮教者的傀儡，但他的這種學說，恐怕又不是他們所能接受的。因爲他們所崇仰或利用的，只是半瘋假癡的章太炎，而不是洪憲以前的繼承浙東學派與擁護經古文學的章太炎呢！

與經古文學派相反的，是經今文學派。這派雖然以爲六經是孔子的作品，但他們對於經的定義異常狹窄，而主張復異常堅決，恐怕也仍舊使現在提倡讀經的聖賢們爲難。這派以爲經是孔子著作的專有名稱；孔子以前，不得有經；孔子以後的著作，也不得冒稱爲經。他們以爲經傳記，說四者的區別，不是如經古文學者所謂書籍板本長短的不同，而是著作者身分不同。他們以爲孔子所作的叫做經，弟子所述的叫做傳，或叫做記，弟子後學展轉口傳的叫做說，一如佛教佛所說的名經，禪師所說

的名律論的不同，所以他們以爲只有詩、書、樂、易、春秋是孔子所手作，可以稱爲經。樂在詩與禮中，本無經文，所以實際上只有五經這名辭是可以成立或存在的。南朝增僞周禮，小戴記二書，稱爲七經；唐又去春秋本經，而增公羊傳、穀梁傳、僞左氏傳三書，稱爲九經；宋又增論語、孝經、孟子、僞爾雅四書，稱爲十三經。這些所謂七經、九經、十三經等等名詞，全是不通的，全是誤謬的。宋熹又將小戴記中的大學一篇分析首章爲經，餘章爲傳，以一記文分經傳，更是荒謬的舉動。並且進一層說，就是五經，還有應該討論的問題。譬如易經，其中卦辭、爻辭、象辭、彖辭，是孔子的作品，可以稱爲經。繫辭、文言是弟子所作，只可以稱爲傳，所以史記自序篇稱繫辭爲大易傳，說卦、序卦、雜卦三篇不僅不是孔子的著作，並且是漢時所僞造，所以連傳記說的名稱都不配。總之，依經今文家說，經的領域是異常狹窄的，所謂經，只有詩三〇五篇（他們不信古毛詩三百十一篇的話），書二十八篇（嚴格的今文家，連歐陽大小夏侯後增的泰誓也不算），儀禮十六篇（本十七篇，除掉子夏所作的喪服傳），易的卦辭、爻辭、象辭，

彖辭四種（他們不信連繫辭，文言，說卦，序卦，雜卦都計算在內而稱爲十翼的古文說）及「斷爛朝報」似的春秋經的本文。這種學說，在清代中葉的漢學家已經這樣地主張，但立足於今文派而大胆的提出抗議的，是始於龔自珍六經正名及六經正名答問諸文。但龔氏有時還混雜古文家說，所以後來的今文家，如皮錫瑞的經學歷史，廖平的知聖篇，康有爲的新學僞經考，提出更明確更有系統的主張。現節錄龔氏一段文如下：

「何謂傳？書之有大小夏侯，歐陽傳也；詩之有齊，魯，韓，毛傳也；春秋之有公羊，穀梁，左氏，鄒，夾氏，亦傳也。何謂記？大小戴氏所錄凡百三十有一篇是也。何謂羣書……禮之有周官，司馬法，羣書之頗關禮經者也……何居乎後世有七經，九經，十經，十二經，十三經，十四經之喋喋也？或以傳爲經，公羊爲一經，穀梁爲一經，左氏爲一經。審如是，是則韓亦一經，齊亦一經，魯亦一經，毛亦一經，可乎？歐陽二經，兩夏侯各一經，可乎？易三家，禮慶，戴，春秋又有鄒，夾。漢世總古今文，爲經。當十

有八何止十三……或以記爲經，大小戴二記畢稱經。夫大小戴二記，古時篇篇單行，然則禮經外當有百二十一經，或以羣書爲經。周官晚出，劉歆始立……後世稱爲經，是爲述。劉歆非述孔子……又以論語、孝經爲經。假使論語、孝經可名經，則向早名之，且曰序八經，不曰序六藝矣……於是乎又以子爲經（指孟子）猶以爲未快意，則以經之與僂爲經，爾雅是也。爾雅者，釋詩書之書，所釋又詩書之膚末，乃使之與詩書抗，是尸祝與僂之鬼配食昊天上帝也。」

聾氏這段話，很能痛快的指斥十三經名詞之不能成立，很能系統的指出周禮、小戴記、公羊傳、穀梁傳、左傳、論語、孝經、孟子、爾雅、九書之不能稱經，但提倡讀經的聖賢們，這於你們又發生困難了。依你們的意見，不過叫沒有反抗力的小學生們讀論語、孟子，讀讀大學、中庸，或者讀讀左傳。但是，這只能算是讀傳記，羣書諸子，不能算是讀經。這和國文教員選讀史記、莊子是一樣的，那裏配稱讀經，就要讀斷爛朝報似的春秋，或佞屈聾牙的尙書等才行；但是，不客氣說，諒這些聖賢們也沒有這

樣大反動的氣概與胆識！況且孔子不刪鄭衛之詩，這談戀愛說淫奔的國風，恐怕還要呈請司令部出示禁止呢！

上述三派，雖然對於經的定義與領域各有不同的見解，但是對於五經與孔子有密切的關係一點都是承認的。不料到了最近產生的新古史學派，他們根本的否認五經與孔子有什麼關係。爲擁護舊禮教而擡出孔子作招牌，是否得當，是否有效，都暫且退一百步不提，但是爲昌明孔子之道而擡出五經作材料，那你就是被僞古史欺騙的大傻瓜！爲什麼呢？沒有別的就因爲五經是五部不相干的雜湊的書，與孔子絲毫沒有關係；孔子與五經真所謂「風牛馬不相及」！自然，這在提倡讀經的聖賢們，或者會大咋其舌而斥爲離經叛道；不過在平心靜氣以經書爲客觀的研究材料的人們，不能不承認他是經學上一個新學派，不能不承認他是一個超漢宋學，超今古文學而受懷疑哲學的洗禮的新學派！這派發生只有四年的歷史，自然一時不能有很完備的學說；在現在，可以作這派代表的，也只有錢玄同先生，錢先生以爲（

(一) 孔子沒有刪述或制作六經的事。(二) 樂經本來無書，詩、書、禮、易、春秋本是各不相干的五部書。(三) 把各不相干的五部書配成一部而名爲六經的緣故，是因爲附會論語「子所雅言詩書執禮」及孟子「孔子作春秋」的話而成。(四) 六經的配成，當在戰國之末。(五) 自六經名詞成立以後，於是荀子、商君書、禮記、春秋繁露、史記、漢書、白虎通等書，一提及孔子，就并及六經，而且瞎扯了什麼「五常」「五行」的鬼話來比附。(六) 因有所謂五經，於是將傳記羣書諸子亂加而成爲七經、九經、十一經、十三經的名稱。地搜集論語上談及詩、書、禮、樂、易、春秋的話而加以嚴密的考證，因而斷定(一) 詩是一部最古的總集；(二) 書是三代時候的「文件類編」或「檔案彙存」應該認爲歷史；(三) 儀禮是戰國時代胡亂鈔成的偽書；(四) 易的原始的卦爻是生殖器崇拜時代的符號，後來被孔子以後的儒者所假借，以發揮他們自己的哲理；(五) 春秋是五經中最不成東西的一部書，是所謂「斷爛朝報」或「流水賬簿」。自然，他決不是如上文所援引的那樣的簡單，那樣大胆的武斷，這不過是他研究以後

的結論與斷案，他所搜集的材料與考據的方法是和漢學家一樣的豐富與縝密的。這種考證文字本也可以節引，但似乎太繁瑣，所以讀者如欲明瞭其中的曲折，請參考他的原著。（見顧頡剛古史辨第一冊頁六七至八二，或努力讀書雜誌第十期）

這真使我們提倡讀經的聖賢們更爲難了！提倡讀經是爲宣揚孔道，宣揚孔道是爲擁護舊禮教；現在經書和孔子根本上就沒有關係，這真是這些聖賢們的致命傷了（後略）

重要訂正——補遺與聲明

自本書由脫稿而付印，到了這個時候，雖然只有半年多，但吾的見解，已經略有變更了。在本稿中除來得及者，補入不少外——如中部文學中的文學新論，史學中的最後之結論，哲學中的諸大家要評，思想之新方針，後面的字文史哲之比觀，念五自序，附錄，以及其他一小部分的增改等——其餘疏漏的地方，多因已經排出，欲加修正，實不勝其煩。就是補入者，也止於補入，至於原稿，不大滿意之處，還是仍舊不動。牠因前後意見略有不同，就怕書中新舊材料，或有不大一致了！但這一部分，已成過去，只好請閱者留意而已。現在請再隨吾一時記憶所及，而舉出數點於此，當作校補及聲明：

首部第二篇至低限度之代表書籍，我不滿意於梁軍的地方，除書中已略說外，尚有他的專門和胡說反對，如胡單舉了一大堆的佛學和小說，而梁軍却反而將此

二者一字也不提及。又如胡單沒有一本史書，陸後來另行補上之九種紀事本末一書外而梁單亦反而舉了一大堆史書。不過後者是對的，而前者實有未當。他如漢賦及六朝駢文，也似乎不注意，但這尙無關重要。

又我那張代表書籍單，須再和後部四學大家之比各表並看，在各分類表——如詩表，如詞表，如賦表，如曲表，如小說表，如駢文表，如佛學表，如字聲表，如考據表，如校勘(?)表等——中之第一流者，似乎都是應該研究的，就是第二流者，也有同等價值的。實可爲吾那張代表書籍單的補遺。此外如書末所註明的參考書，亦多可以參看。

又關於各學的分類，應以中部分述中的字、文、史、哲各篇分類爲是；至於首部第一篇第五章末所附之各表，隨便草擬，恐有未當。

本書定名爲中國學術大綱，範圍既廣，得非非常，其所言及者，自不得不以主要部分爲代表。如(一)認文字學、文學、史學、哲學四者爲中國學術中之最主要者；(二)

以三字或六書正例代表文字學，以文學諸大作家代表文學，以紀傳編年紀事名著代表史學，以諸子佛學理學中之名家代表哲學。學者千萬不可有：（一）嫌本書只有字文史哲四學而無他學；（二）嫌本書中的字文史哲四篇，都不如別人家專書的詳細範圍較廣，則內容較略，範圍較狹，則內容較詳，這是自然之理，不要妄起誤會！

在第二篇文學第二章文學分類中，吾將姚會章徐等說歸納為四種那一張表，

既然隨便勉強填下，恐怕會給學者誤會，茲特聲明將其取消。又小說的性質，約有野史，寓言，神話等派，其形式亦有筆記，章回，彈奇，彈詞等體。野史派的小說，在寫實是史學的純文學，可為史學之一助；寓言派的小說，在理想是哲學的純文學，可為哲學之一助。

所以小說的性質，實雜有史哲等學，似史非史，似史而史，似子非子，似子而子……或可各從其類，而分屬於各學之末。吾在篇中，以小說為感想文——感情與理想的文學——實則「感想」二字，尙未能包括此「小說」。「感想」二字，似宜取消，再此聲明。

文學第六章文評，係吾「就古文而論古文」的前作；第八章文學新論及後部第

三篇字文史哲四學之比觀等，才是吾最近的新意見。此已在第八章首聲明過，學者千萬不可把他混爲一談；如仍不免有所誤會，則吾願將文評中的駢散樸美下至雅俗深淺等節取消。（刪去雅俗節中所引的「纒」「便」二例）

哲學一篇，我本分爲國產的先秦諸子，外來的隋唐佛學，混成的宋明理學三部分，自問尙無不合；惟近因李石岑先生告訴我：「我的意見已經變遷，要把已出版的『人生哲學卷上』取消。中國實在談不上什麼哲學；換言之：中國哲學就是道家，中國哲學史就是道家哲學史，道家已外，沒有哲學。先秦諸子，除道家外，在漢如董仲舒不能算做哲學王充亦是道家，魏晉六朝也是道家時代；就是唐代佛學，也是因道家較和他接近，而用道家眼光去解釋佛學的。宋明理學如朱熹王守仁等，也全是以道家爲骨幹，儒佛沒有多大應響。至於中國的儒家，只是倫理學，我們不當他做哲學。」我對於李先生這個只承認「純正哲學」爲哲學的意見，在大體上頗以爲然（？）惟我此刻因爲講的是「中國學術」爲便利歸納起見，對於哲學還是用那廣義的見解，但亦以宗教

理如儒政治如法等爲限；並非採用最古代的哲學界說，甚至如物理天文一類之學，也皆列入於哲學中的。換言之：本書所說的哲學，簡直就是思想。學者如欲一知哲學界說因時代而不同的歷史，可參看樊編哲學辭典「哲學」項下的敘述。

章太炎先生近也告訴我道：「合周公老子才成一個孔子，合道家儒家才成了一個韓非，合陰陽家與儒家才成了一個董仲舒，合儒家道家佛家才成一個理學家。如謹嚴的說，就是後來的人，於各本宗外都取了一點別的；如董仲舒就是取點陰陽家的，宋明儒就是取點道佛二家的。若宋明理學家固非純粹儒家；但如謂爲非儒家則不可。」按章先生這話是對的！吾也早有見及此：如講韓非時，說他和道儒墨皆有所同；儒家至荀卿而與法家接近，慎到與道法二家皆有關係，尹文更由道以至名，由名以至法，這一般人，尙且如此；他若雜家，但若漢書藝文志，尙未盡然。雜家之中有非雜家，非雜家之中有雜家。更不用說。又如謂宋明理學爲混成的，混成就是混道佛二家而成的；但於此點，尙須稍爲聲名一下；其實前此思想混成者，並不止宋明理學家；而吾的以「混成」目之者，爲其是

「混中之混」可爲「混成的代表」吧了。不過這也無足怪！其學愈博，其道愈雜，前人純於後人，後人雜於前人，而古來一般世俗人往往以純儒爲美，以雜學爲鄙；其實未必然；有時反多後優於前，雜優於純。吾既有見及此點，故在書中的以先秦諸子爲上，而以宋明理學爲次者，並非由於純雜的一個問題，這是學者所應明察的。章先生說又：「老孔二家，後來傳說甚多，惟墨家只有一部墨子，墨子以外，別無第二書；後人每引孔子以後之言爲孔子之言，引老子以後之言爲老子之言，惟於墨子就不然了。」吾因此也極主張：例如述孔子者，只能據論語，至多亦只可引及易傳，易傳已未必盡然；至如禮記裏什麼「大同說」等類，簡直不能認爲孔子之言，至多也只能說是儒家言而已。（？）但連道「是否儒家言」的一個問題，已經有許多人極爲懷疑了！章先生對於佛學也說：「本有二派，一爲出世，（厭世）一爲在世。」於此已可見一般固執一說者的未盡然了！

除思想或哲學一篇外，他如文學的範圍，也是用最廣義的，故如字史哲三種文

學亦附入於其中；不過非主要部分吧了。即文字學也略及音韻，而不以六書爲限；（因今人如胡樸安先生，下至顧實先生著的文字學皆只述六書，而不及音韻學方面。）而史學的分類表，也將史論史注（？）列入，這都是用最廣義的。現在請再作一個最後的兩種分類表於此：

中國學術			總名
國學			簡稱
(地學)	(史學)	(文字學)	廣義的 整個的(?)
(史地學)	(美術)	(文法學)	
	文學	文字學	狹義的 主要的

	<p>哲學 (哲學) (科學)</p>	
	<p>哲學</p>	

按如梁任公的清代學術概論自序，及呂思勉的白話本國史中所言及的「中國學術」，其分類只以「哲學思想」為範圍，簡直不能認為「中國學術」；至多只能認為「學術的學術」。因為「哲學思想」確是在「學術」中最為重要的；但如不承認文字史等學為學術，則萬萬不能說已另詳，茲不重引。又現在一般人對於「中國學術」的見解，多是同梁呂二先生一樣的，吾實莫明其妙，故獨未敢附和。若章太炎先生却告訴我道：「中國與西洋情形不同，西洋學術確是以哲學思想為重的，若在中國則以史學為本，其餘大半皆出於史。惟如歌謠等，在太古已有之。故若中國學術，似可分為史與詩二部分。」這話對否？請問讀者！

整個名稱

—— 主要名稱 ——

廣義的

—— 狹義的 ——

按考證學當併入史學中的史考凡屬考古固與文字很有關係；但與史學的關係，更覺密切些。

中國文字學	
國字	
附	主
校勘考據(?)	三字訓詁 音韻象形
六書指事象形 轉會指 借注聲意	

中國文學			整個名稱 主要名稱
國文			
哲學的文學	史學的文學	小學的文學	廣義的
文聲韻學			狹義的
形式文	韻文	聲學	
明清以來八股文	六朝以來駢體文	元以來曲	
	五代兩宋以來詞	上古詩—中古詩—近古詩 上古賦—中古賦—近古賦	

正

八九

文學的文學	
學	文
文	感
唐宋元明清以來小說	

上古詩如詩經，中古詩如魏晉六朝，近古詩如唐宋以來是。

上古賦如楚詞漢晉賦，中古賦如駢賦律賦，近古賦如宋人散文體賦。

詞即有限定的長短句體詩。

曲即白話的詞。(↑)又由語言而文學(此指散文)由文學而歌唱(詩詞)由歌

唱而舞蹈(戲曲)語言只有一，文字則有二(兼語言)歌唱更有三(兼語言文

字)戲曲竟有四(兼語言文字歌唱)可知語言是文學之緣起，戲曲是文學之

極點。

駢體文是駢句文。

八股文是駢段文。

小說萌芽於漢魏晉，自立於唐宋，大成於元明清。

按如以純文藝的眼光觀之，則如一般文集集中的散文，多可分屬於史哲字各學中，不得謂為文學。即此駢體八股二者，在文學中亦較不如詩賦詞曲小說等如進一步言之，則小說亦多可分屬於史哲等學中。

中國史學		整個名稱	
史國		主要名稱	
所 謂 集 部	所 謂 史 部	廣 義 的	
傳狀墓誌 行狀墓表 神道碑記	史評 史論 史注(?) 史考	紀傳 編年 紀事本末	
副	主	狹 義 的	
史評 史考	紀事體 編年體 紀傳體		

按史注，以及文集注，子書注等，均宜與經傳注併入於文字學中的訓話類。

中國哲學				整個名稱 主要名稱
國 哲				
其他子集中之一部分	理學	佛學	諸子	廣義的
			純正哲學(道家) 人生哲學(儒) 教育哲學(墨) 宗教哲學(法) 政治哲學(法)……	
哲學的哲學				狹義的
理學中的一部分	佛學中的一部分	易經中的一小部分	道家(准道家皆在內)	

吾對於這哲學分類，也可略做那文學分類而說：不但儒家，就是墨法等家，也尚

可目爲「哲學」；但這僅止於「哲學」吧了；惟有道家，才算是「哲學的哲學」。這種「哲學的哲學」，正和那種「文學的文學」一樣，爲其都是「純之又純」的。此外關於文字史哲學四學之比觀一部，吾現在也有一點意見，以爲四學在古代，多是普遍的混合的；到了最後，又多是單純的獨立的。不過直至這個時候，還是混合與單純二者的交接時代；所以如把眼光放大些，就適用廣義（範圍擴大）還是混合的普通的，如嚴格去觀察，就適用狹義而爲單純的獨立的前者如經史子集，都可目爲文學；（吾今獨謂文集是總學；但在章學誠已頗有見於此）而史書中所包含者，猶不止文字學文學史學哲學等；（或因此而謂史學不能成爲一科學）他如教育，政治，宗教，甚至「社會」「歷史」一切的一切，都還要殿以「哲學」之名。（故古來以哲學爲一切學問之母）由此看來，是文哲史等學，都是普遍的混合的學問。後者如阮元等不以散文爲文學，吾也以詩詞賦曲爲「文學的文學」（卽眞文學）與李君最近的只承認道家爲中國哲學，（吾目牠爲「哲學的哲學」）看到這裏，是文史

哲等學，都是單純的獨立的學問，好了！我現在再來不分狹廣而大概去總說一下：史學是一切學問過去的結果，及一切學問的頭緒；哲學是一切學問未來的究竟，及一切學問的根柢；文學是一切學問的表示與實用；文字學是一切學問的符號與本體；論體始於文字學，論用以文學爲最廣；論過去或事實，應推史學；論未來或理想，應推哲學。如以時空比這四學，則文字學是上界，文學是下界，史學是前世，哲學是後世。但吾這裏及平日所認文哲等學之爲重要，大半還是暗指那廣義說而言的。若狹義的哲學，卽純正哲學（亦名「形而上學」更可名爲「玄學」）那就沒有什麼價值了；而最有價值的，還是那人生哲學的一部分。詩詞賦曲等的純文學，雖也大可安慰人生，但終覺不如散文的廣大與需要。

最後可以無妨附說的，就是胡懷琛先生著有中國文學史略一書，可惜吾直至此刻才看見，未得在本書中略論及之。他的不滿意於一般中國文學史道：「舉凡字學，哲學，史學等，無不納之文學史中，名曰文學史，實不啻中國學術史也。取材富而分

界不清，在前輩以文學概括中國一切學術，蓋其觀念如是，無怪其然。今人治學多用科學方法，方法不同，觀念自異，對於前人之作，輒覺其劃界分類之不精審。序他在這段裏，明明以字學、史學、哲學、文學並舉，然其後段却只說：「就分類言，則史學、哲學與文學，真不易區分，故史記左傳將謂之爲文學乎？爲史學乎？孟子莊子爲哲學乎？爲文學乎？此界限不爲劃清，則以後文學均無分界之標準，况經學之名目，猶有人橫互胸中，而不能打銷，太炎賢者，亦所不免。」（章先生講國學概論，分國學爲三部：曰經學，曰哲學，曰文學。）存經缺史，不知何故也？鄙意以一切學術，當以智情意三字分顧。智者事也，卽史也；情者感情也，文學屬於情；意者理也，卽哲學也。如此則經學之已無存在之餘地……謂經爲一切學術之總源可也，以經與子集史並立不可也，以經與哲學、文學對舉而缺史學，亦不可也。胡君知「經學之已無存在之餘地」，爲一切學術之總源，「這是同我的意見很接近的，惜其只分學術爲三類」（不但中國學術，一切學術皆然）和陸懋德君中國經書之分析一文的見解不約而同，都是不懂得三者。

之外，還有一門文字學的這點吾已在本書中（首部）略加批評了。可見知情意三字的不能包括一切學術，一切學術並不止於此三者。即「知情意」三字也不見得適合適合一點的有「真美善」三字。胡君又說：「夫哲學自哲學，史學自史學，文學自文學，原有甚清之界限，而謂其相混者何也？曰文學有形焉，有質焉……爲之質者三：曰智，情，意；智者事也，即史也，意者哲理也，如以哲學史學爲主，則只用文字，無須文學（惟情之文……偏於文學）然文學常以哲理及史事爲其實質焉，蓋非此即空文也。是故哲學無文，不失其哲學之價值；而以意爲質之文學，去其哲理則文不足道矣。史學無文，不失其史學之價值；而以智爲質之文學，去其史事則文不足觀矣。」略吾也有見於此，故以文學與文字爲手段學，而以史學哲學爲目的學；又可換言文學是混學（雜學）哲學是純學。惟有一文學的文學（外形兼內情之詩詞賦曲等）比較的不在此例。吾今更可極澈底的說：史學在實事不在文，哲學在真理不在文，惟有文學，似應反而在文而不在事與理（是否可能另一問題）如仍在事與理，則此所謂一

文學」者，也就不能成立了！直是史、哲等學的混合集而已。况若胡君不是也會更進而說過麼：「後世作品有形是文學，而質非文學者，如清人詩云：夜半橫風吹不斷，青山飛過太湖來。又詩云：誰云攝山高，我道不如客，我立最高峯，比山高一尺。此乃惠施公孫龍輩之詭辯也。與其謂爲文學，不如謂爲哲學尤相近；然其形式，則明明詩也。長恨歌記事詩也；與其謂爲文學，不如謂爲史學尤相近；然其形式，明明詩也……至如百家姓，三字經等有詩之形式，而不能稱爲詩者，無庸論矣。」序不止於今，古詩亦然，不止於詩，賦亦如之。如荀卿之賦，那是性情賦，實是哲理賦。又豈止於詩賦，而詞曲等，亦多是述事與言理者。於此可見，就是詩、賦等，也不屬之文學，而爲史學、哲學了。但在胡君却極不以爲然而說：「若皆以爲文者，載道之工具也，苟非載道，卽不足稱文。與虞書所稱：詩言志，歌永言。大序所謂：在心爲志，發言爲詩。背道而馳矣。所謂志者，卽情也，有感於喜怒哀樂而發者也，道者卽理也。故言志者爲文學，載道者爲哲學，界限分明，不容和混。」上其實這話也未必然。按心在內，行在外，情爲無形的事，爲有形的

這只有程度之差，而沒有性質之異。若以史爲外史，事史，則如詩、詞、歌、曲等，就不失爲內史。心性了，不論其爲性情史與事實史，要其爲史，則無不同。故就嚴格而論，實無所謂「文學」。惟吾現今，不欲太過，仍爲文學留一位置，故在「文學的文學」中，認有形式無內容者，與有內容無形式者，以及內情兼外形者，皆在「文學的文學」之範圍內。

總而言之，要而言之：我今對於一切學術，認爲可以用兩方面去觀察，這兩方面就是形式和實質（亦即內容）。如以形式方面去觀察，則世間不論什麼學都是文學，文學以外並沒有別種學，如莊子一類子書，其文絕佳，可以謂爲文學；如史記一類史書，其文也非常之好，也可以謂爲文學；如說文一類小學書，既然成文，也就可以謂爲文學；舉凡用文字記載，可以誦讀的，都不出此文學之範圍外。由此看來，我們可以說一切學問都是文學，一切學問只是文學，所謂文學就是總學。反之：如以實質方面去觀察，則世間並沒有所謂文學，因爲吾們拿起筆來，總是有一個目的，不是想記事，

就是想論理，不是想論理，就是想解字，屬於解字者，是文字學而非文學；屬於論理者，是哲學而非文學，屬於記事者，是史學而非文學。若除此哲理、史事、文字等類之外，那簡直就不能下筆了。由此看來，我們便可知道：所謂文學者，只是史、哲等學之公用手段，而史、哲等學實爲文學之各種目的。如未便即說世間並沒有文學，那至多也只能說牠是手段學。但既叫做手段學，則其無所歸宿，不能獨自成立爲一專門，也就夠可想見了。吾以爲與其照前說，認世間只有這文學一種學問，似乎不如照後說，認世間並沒有這文學一種學問來得正確些。因爲在形式方面，手段方面，一無所分；若在實質方面，目的方面，則各有不同。這在學者，只要平心靜氣來考究一下，就不致自我這話爲怪論調了！

最後，吾略分學術爲兩種：一是「形式學術」，亦名「手段（或工具）學術」，如文字學、文學等類；二是「實質學術」，亦名「目的學術」，如史學、哲學等類。

二十一年三月抄補述於滬寓

首部第二篇第一章至低限度之代表書目，其末所列「讀史方輿紀要」一書，現要改爲丁福保等譯編之「佛學大辭典」。

吾今再擬一張凡中國人所必讀之書單，計有（一）哲學中的易經（重要在傳）論語、禮記（單讀中庸、大學、禮運、樂記諸篇亦可）孟子、荀子、老子、莊子、墨子（備城門以下不必讀）韓非子、論衡、朱子全書（單讀近思錄及汪懋法、朱子年譜附之朱子論學要語亦可）王文成公全書（單讀傳習錄亦可）東原集（單讀孟子字義疏證一書足矣）（二）史學中之尚書（只讀今二十八篇）左傳（或語策）史記、漢書、資治通鑑、宋元明史記事本末（其書本無足取，藉以觀其事耳）文史通義（三）文學中之詩經、楚詞（只讀屈宋所作）文選（選讀）李太白集（以詩爲限）杜工部集（同上）韓昌黎集（以文爲限）柳河東集（同上）（四）文字學中之說文、文通等書。至於佛學，似可暫緩。而詞曲小說等，不讀亦無甚要緊。

在未說到本問題之前，要先告訴大家的就是關於「學術革命」的意思，吾已微散說在「中國學術大綱」書中各處，現在只是提綱挈領而較顯明的總說一下。

講到中國的學術，最主要的自然要算文字學，文學，史學，哲學四種，而且我們中國的一切學術，也幾乎可歸納於此四種之中。（參看本書首部第一編第五章應改定中國學術爲新四部的我見，及後部第三篇字文史哲四學之比觀等處）在這四學中，又可分爲形式與實質二類，如文字，文學等，便是形式學術，如史學，哲學，便是實質學術，形式亦可換言手段或工具，實質亦可換言目的或精神（詳在本書後部第三篇字文史哲四學之比觀，及書末重要訂正等處）

（一）形式革命或工具革命

(1) 符號革命或文字革命

文字的本身，只是一種符號，談不上什麼價值；不過如能愈改革愈便利，其在學術上也就算得是一種大功勞。而這愈變愈易，也就是「革命」；反之如愈變愈難，那就是所謂「反革命」了。（文學也是如此）中國的文字講來是不很容易的，現在只就其中之較確實較顯明者來談一談：籀體是有「形」而容易認識的，但却不好寫；楷草是較容易寫的，但却無「形」，很難認識，（詳文字學中）這是字體方面的改革，到了最近的注音符號，才像真有革命的氣概，但這只是字音方面比較洋化（日英等國文字化）一點；至於「形」方面，却完全脫去中國原來的色彩，且其本身又僅能為「固有文字」之輔助，而使人較容易去認識而已；尙未能即取而代之。（？）吾對於這文字革命方面以為最好是還能夠不失「形」與「義」兩者；但如因要便利而不能兼顧，吾們也不便多大見怪。再進一步言之：中國文字是具有「形」「義」「聲」三種的，

其特色在此，其不容易研究也在此。若現在東西洋各國（如日英等）的文字，那就適得其反了：只有「音」而無「形」，易學而不好，一個好而不易，一個易而不好，天下的事情，原來多是相對的。但就現代的趨勢以觀，則「易」者，似較勝於「好」者；況符號原是工具，用不着「好」，只要「易」就得了嗎？「易」就是「好」，所以我們最後要認定：

文字的唯一標準，即是「簡便」或「容易」

（2）手段革命或文學革命

（A）以舊革舊——非復古舊即愈束縛。我們和道中國的文學，歷代多有改革；不過改來革去，最後還未曾跳出那個舊圈套之外。舉其較顯明之例，如「文」方面，由秦漢的駢散不分，變為六朝的駢而不散；到了唐代遂有什麼「文起八代之衰」的大古文家如韓愈等，出而作那改革的運動。但這只是復古——復秦漢之古——

而不能算做革新。自唐以來，大多是宗師韓愈的。至於「詩」方面，則愈變愈束縛，愈後愈困難。如由長短句無平仄的詩經而長篇的楚詞，漢賦，及五言古詩，樂府詩；再由五言古詩而限平仄限短長的唐七言五言近體詩，其後如五代之詞，雖也叫做長短句，但皆係按譜而填入的，其束縛更可不用說。由此看來，中國的詩或韻文，愈弄愈糟，幾乎可以說是反解放，反革命了。

(B) 以新革舊——革「舊文學」之命

入民國後，如蔡子民陳獨秀胡適之

錢玄同周作人等，競以新文學相提倡，以白話代文言，胡氏且曾標出新文學之要點，計有八條，兩方面：(1)不用典，(尚思按此典只是指古典)(2)不用陳套語，(3)不講對仗，(4)不避俗字俗語，(5)須講求文法；以上屬於形式方面。(6)不作無病之呻吟，(7)不摹倣古人，須語語有個我在，(8)須言之有物；以上屬於精神方面。看這幾個要點，已可知是對舊文學大起反動了。

(C) 以新革新——革「新文學」之命

近見平陵君在中央日報發表「中

「國教育的罪言」一文，其中對於新舊文學，評得頗不錯！如說：

中國過去的讀書人，從黃髮孺子，入學從師，一世孜孜兀兀，讀到頭童齒豁，要做一篇「起綱破乘題」這類的東西，還是做得狗屁不通，簡直是平常習見的事。而一般咬文嚼字的古董先生們，還要整日價在文字的本身上玩花樣，說這是象形，那是形聲，這是假借，那是會意，其結果弄到一個極簡單的符號，變成極複雜極神祕的六書，不特普遍的民衆，少有識字的希望；就是一心想讀書的人，也是五花八門，摸不着路徑，兼之好古非今，又是中國人的特性，無論什麼，愈古氣的愈名貴，要是寫一篇文章，——尤其是壽序，哀詞，傳記等類的作品，如若不能故意地嵌進幾個典故，嵌進幾個古體字，就不能自誇其淹博。這是指過去的而言。現在呢，現在聽說已經由一般新興的人物，把中國做文章的形式，革過一次命了，把古色古香的文言文，在歐美的澡堂子裏，洗過一次澡了，聽說是語體化了——歐化了。可是那些新興的文章，事實上我們並不覺得比古色古香的文章。

言。文。讀。起。來。容。易。些。寫。起。來。便。當。些。我。們。但。覺。得。往。往。一。件。極。平。凡。的。事。實。平。凡。到。如。吃。飯。睡。覺。排。洩。一。類。的。事。實。不。幸。落。到。新。文。章。家。的。筆。底。他。就。會。無。條。件。地。一。句。拉。長。到。幾。十。個。字。一。篇。拉。到。幾。十。千。字。寫。的。人。也。許。不。覺。得。心。酸。手。軟。可。是。讀。的。人。着。實。有。些。頭。痛。眼。花。莫。名。其。妙。了。中。國。文。字。的。不。容。易。認。識。古。文。章。的。難。於。領。會。新。文。章。的。無。從。瞭。解。實。在。是。中。國。教。育。極。難。普。及。的。主。要。的。原。因。所。以。中。國。的。教。育。極。容。易。變。成。不。切。實。用。的。裝。飾。品。因。爲。一。個。人。要。識。得。中。國。字。要。懂。得。中。國。書。本。子。裏。的。道。理。是。這。樣。的。困。難。不。容。易。所。以。在。中。國。萬。一。真。有。明。白。一。些。常。識。的。人。就。值。得。拿。來。做。擺。架。子。的。頭。銜。在。羣。衆。面。前。誇。耀。了。而。在。又。一。方。面。國。家。正。在。竭。力。獎。進。這。樣。裝。飾。的。學。問。社。會。上。正。在。竭。力。恭。維。這。些。裝。飾。品。的。學。者。若。吾。的。要。「革「新文學」之命」還。不。止。於。平。陵。君。所。痛。言。者。吾。以。爲。舊。文。學。頗。像。女。子。的。纏。足。新。文。學。頗。像。由。小。足。而。放。大。者。最。近。加。以。「洋文」化。於。是。又。像。穿。上。高。跟。皮。鞋。了。這。種。怪。狀。古。又。不。古。洋。又。不。洋。結。果。弄。成。「非驢非馬」以。小。足。而。穿。高。跟。

鞋既極痛苦而觀者又莫明其是從那裏來的女子最近的新文學其難做難看也正像這個比喻吾認所謂「文學」一個名詞如就「形式」而言一切學術都只是文學文學便是「總學」如就「實質」而論則述事者是史學講理者是哲學釋字者是文字學……世間本來就沒有所謂「文學」這個東西（詳在本書文是手段與重要訂正及中南雜誌第一期文學不能獨自成立一文請去參看）可惜胡適之先生尙未見及此點所以把文學分做兩方面其實文學只有「形式」若談到「精神」那就多不是文學——超出文學的範圍外——了現在除胡說各點吾尙表示相當的同意外請再就一時想到的各要點把牠提出於左當作「革「新文學」之命」的旗幟。

不用無意義的洋典（地名人名及較普通較顯明的名詞等不在內）

不用不通行的俗典（極偏僻不通行的俗典其難懂正與古典同）

不取無次序的倒句（倒文係洋化如日文英文等胡君主張「不摹做古人」

吾今並主張「不摹倣洋文，」古奴、洋奴均極可鄙。（中國文雖有倒字，但無倒句，全係直敘；洋文才常倒敘，故洋化的新文在「中國文」中爲「不通」中國文在洋人觀之亦爲不合）

不用不可解的長句（此以最近的新文學爲甚）

不用自臆造的新字（你造一字，我造一字，看者至覺爲難，至於古字，亦宜禁用）
不取無所謂的浮詞（凡非實質，無目的者）

我們要知道古化是和新時代不合的，而洋化也和中國文不合。不論「古化」與「洋化」爲的，都是要使大家不易懂得，以自誇耀其淹博。作文只是他的手段，炫已才是他的目的，像這一種的「古奴」與「洋奴」想起來真是好笑。我們如果真的要使這「文學」合潮流與國情，得到絕對的普及，那就非打倒「古奴的古化」與「洋奴的洋化」不可。（所謂舊文學，可名爲「古奴文」；所謂新文學，可名爲「洋奴文」）

因爲「古化」與「洋化」，實是一個一斤，一個十六兩，如以「洋化」代「古化」，那就無異於「前門拒虎，後門進狼」了。此外如「俗化」固然極佳，但如極不通行的俗典，其使人難於懂得，也和古曲洋典一樣。如果要作一篇文章，或看一篇文章，就先要去研究或檢查洋辭典、古辭典、俗辭典（如方言一類之書）……豈不到處大感爲難嗎？其真意義究竟何在呢？他如福建等處，說話與讀字，其音多不相同，遂致記得話者不記得字，記得字者不記得話，於此已可看出言文一致的白話文，尤其是北京國語的好處，（須先統一語言）與文言文的所以漸不適用於今後的一原因。

最後我還可再結一句話，就是「文學」的標準，最要的在：

外面有系統。

內容不矛盾（合事理）。

如換說一句老話，就是要：

「簡」「明」。

此點可參看本書中國文學第八章第二節文的標準

(二) 實質革命或目的革命

(1) 事實革命或史學革命

吾對此用不着議論，直可將其較要之點，約略提出於左：

不貴遠古而賤近今（托古者最無聊）

不揚己方而誣對方（儒家之春秋式的史論，最無道理）

不王成者而寇敗者（官修史書，最不可靠）

不重上方而輕下方（古代一般編年史紀事史，最無價值）

不右武力而左文德（同上按語）

不詳勢利而略才能（按語同上）

(至低限度，兩者平述).....

學者試閉目一想：我們中國古來的史書，其內容是不是和吾上頭所提出的各點一一相反呢？吾認如不懂得這個新標準，一定無從產出整個的平等的史書（古來一切史書，由中立的後人觀之，幾乎盡是「偽朝史」，殊未可信以為真）而其惡影響也無望斷絕。其餘吾已詳說在本書中國史學第八章第二節最後的結論各段中，學者如欲知其究竟，同時須去翻閱。

最後我的結論是：

- (A) 史家首要在澈底的史德；而史識次之。
- (B) 史書首要在整個的史實；而史評次之。

(2) 思想革命或哲學革命

關於此部分，吾所發出的意見較多，詳在本書中國哲學第七章諸子結論，第十章哲學思想之新方針，及後部第三篇中國文化與世界文化等處。現在請再隨便總說一下：吾認哲學的革命，或思想的標準，最要之點，略如左說：

(A) 大綱或第一步：

多談「形下」少談「形上」

多談「人生」少談「心」「物」(？)(？)(？)

專談「現世」(入世)勿談「他界」(出世)

專談「順進」(向前)勿談「倒退」(向後)

「事實」多由「理想」而來。

「目的」貴有「辦法」在先(無「辦法」的「目的」只是亂說空談)

「樂觀」應先經過「悲觀」(本悲觀之心，而以樂觀赴之；如由樂觀而悲觀，將

見其無有一可)

「主觀須先經過「客觀」來的「主觀」

物質下而先精神上而後（物質生活在「生」精神生活在「成」精神生活
「須建設在「物質生活」的上面」

情感同而橫，理智異而縱（彼此推廣，暫名曰橫；下學上達，暫名曰縱）（同情異
智）（有是非善惡之理，無親疏好惡之情）

（B）細目或第二步：

應重世界而去家國（應以個人為達到國家之手段，以國家為達到世界之手
段；如以個人國家為目的，則害人自利，由是出矣）（漸漸改變，以下同此）

應重人類而去種族（如白人對黑奴，即種族為害之一例）

應重人格而去勢利

應重公理而去強權（公理須由強權者倡行，反是，弱者將轉益不利）

應重慈善而去殘殺。

應重平等而去階級。

應重自由而去壓制。

應重愛情而去禮法。

應重義務而去權利。

應重積極而去消極。

應重明悟而去迷信（明真理而不信虛神）。

應重混同而去別異。

應重公共而去自私。

應重文明而去野蠻（人之文明野蠻，實不在乎強弱；甚至適成反比例：如弱者

多文明，而強者多野蠻。今世所謂強國強族，簡直是強盜；所謂文明國，實即最野

蠻者。如近來日英等列強，侵入中國境，殘殺中國人，便是一個明證。他如貧富貴。

應重精神(或實際)而去形式(須看下條)
應重革命而去守舊(古來所謂「革命」其實多是「改名」——「革」古多訓「改」，「命」古或訓「名」)又其革命只知「革面」而不知「革心」只知革他人之命而不知革自己之命是其弊也若吾則反而認革命應認真而非止於改名應革心而非止於革面應革自身之命而非止於革他人之命循是以行則世弊不太平亦自太平矣(身體雖日老精神貴日新)

(C)對各關係方面或分別言之：
對科學方面應改害人為利人，應改勝人為勝天。(即改以人爭服人而為以人爭服天，天猶自然界)(力避人禍，共禦天災)

對法律方面：應減制下重制上，（或改欺愚爲制黠）應改罰果爲罰因（如盜賊是果，其所以使之出於爲盜賊者是因，真賊在己，請勿外討）

對軍事方面：應改殺人爲自刑，（自知有罪，用以自刑）應改攻地爲攻心，或改戰場爲情場，（交情之場）改鬥力爲鬥智（比賽智識）

對倫理方面：應改萬末爲一本，（皆親而無疏，同胞非異物）應改私理爲公道（或改私行爲公德）

對宗教方面：應改空托爲實證，應改求神爲求己（求神不如求人，求人不如求己）（神在心中，不在天上）（神生於人，非人生於神）（求己出力，最爲神聖）

對心理方面：應改凶惡爲善良，（仁慈）應改外逐爲內在（即去以物役心，而爲以心役物）

對經濟方面：應改私利爲公益，應少消費，多生產（多消費，即罪惡）

對教育方面：應去勢利，重德智，應改利己爲愛人

對政治方面應改治人爲正己（或應去勢治力服而重德化善感）應去治標重治本（須看上面法律條）

（D）重要標準 此在右述已極明瞭，因欲總結更出一言：

道理與思想的是非，凡公平與共同者，都是「是」的，「好」的，凡私差與偏異者，都是「非」的，「壞」的，固可大虧自己，不能少虧他人，或可不利於異物，（？）不能不利於同類。

職業與行爲的高下，凡有益於世，有利於人者，就使屈辱，亦是光榮，凡有損於世，有害於人者，就使尊貴，亦是下賤（所謂強國武人，只是強盜猛獸）無有在外的，好行，亦當有在內的好心，不能積極的益世，亦當消極的不害人。

現在的人世與過去的思想，幾盡與吾右說一一相反，而世亂人苦，亦已達於極

點。所以此種革命，誠爲今後要圖（與趨勢）雖明知其去事實極遠，然吾人理想總要如此。世世繼續努力下去，最後自可希望其實現。（關於這哲理或思想的革命部分，可參看拙作倫理革命一書，可更名爲澈底革命）

(三) 總論

(1) 各有界限 目的是目的，卽史哲是史哲；不可誤以目的爲手段，卽不可誤以史哲爲字文。

手段是手段，卽字文是字文；不可誤以手段爲目的，卽不可誤以字文爲史哲。

誤以「手段」爲「目的」者，如一般古文學家，爲文章而文章，自漢至於六朝，其弊已達極點。所謂文集，幾乎各篇多是浮詞，言之無物。（參看本書字文史哲四學之比觀中之四學之次序一段，及中國文學中之文是手段一節）

誤以「目的」爲「手段」者，如漢末之道教，下至一部分耶回教徒，多是名爲

倡。教。傳。道。而。實。則。在。乎。爭。天。下。謀。衣。食。與。實。行。其。侵。略。主。義。他。如。孔。丘。以。修。史。爲。名。以。定。禮。爲。實。歐。陽。修。名。爲。作。史。實。則。作。文。(?) (均詳在本書中國史學篇中) 古來一般史家多以史書爲手段，以去同一。般帝王吹拍爲目的。(漢書以下最糟) 其在帝王也專想利用史書來作宣傳的工具這便是誤以史哲等類「目的之學」爲「手段之學」的幾個好例。卽此以觀其害已明。一般學者亟應認清。

(2) 各有目標 說到各學的目標，大概文字學在簡易，文學在淺明，史學在真確，哲學在精微，要之：

實質或目的——哲理、史事——學術方面，是要向上的；如日益精確，日益高深。
(遠大)……是。

形式或手段——文字、文章——學術方面，是要向下的；如日趨容易，日趨便利。
……是。

(3) 互相關係：

A) 文字學(從略)

(B) 文學的本身在表現;

其主人是屬於史學的事實,與屬於哲學的思想。

(C) 史學的本身在事實;

其參謀是屬於哲學的見識,

其傳達是屬於文學的文章。

(D) 哲學的本身在道理或思想;

其稽查是屬於史學的事實,

其傳達是屬於文學的文章,

(註) 惟文學中之事與理,只是普通事理;若史哲學中之事與理,方為專門(高深)事理。

吾因右述,更進而希望有文字的史哲,有史哲的字文,不然無史哲的字文,將恐「言

之無物」無字文的史哲，將恐「辭不達意」所以如有一篇佳文，一部好書，必兼此四者：即以文字的符號，文學的表現（傳達）史學的事實，哲學的思想。至少亦必有其二：即文與事（史）或文與理（哲）

（4）優劣標準：

上：有實質的形式，有形式的實質。即有史（事）哲（理）的字文，有字文的史哲。

（即文質俱佳者）

次：多實質少形式，即多事理少字文（即質佳文劣者）

又次：多形式少實質，即多字文少事理（即文佳質劣者）

最下：實質與形式皆無，即史哲與字文皆不足道者（即文質皆劣者）

換言之，明言之：

上：以愈淺易的字文，述愈精確的史哲（事理下同）這叫做「進化」也就
是革命。

次：以愈艱深的字文，述愈精確的史哲次之。

又次：以愈淺易的字文，述愈粗偽的史哲，又其次之。

最下：以愈艱深的字文，述愈粗偽的史哲，這叫做「反進化」，也就是「反革

命」。

上面各有目標一段，可爲這裏註腳。此外可參看本書文字文史哲四學之比觀一篇。

二十年六月一日，蔡尙思匆草於上海中南雜誌社總編輯室——唯有寒士，知寒士苦！特代撰員，轉商資方，多扒款項，充作稿費，因不如願，即日辭職。

因書局遲遲排印，（本書在十九年十二月，已開始排印）故得隨時附入之。（一則以恨，一則以幸）後面幾部，盡是此例；即在書中（除起文字學以前）亦頗不少。恐人誤會，再此註明。

評駁梁啓超之代表著作——先秦政治思想史

蔡尙思

- (1) 詩經商頌非出於殷代
- (2) 仁恕非絕對的不相同
- (3) 大同說非出於儒家(更非道家)
- (4) 儒家何嘗無三綱之主張
- (5) 誤解老子之自然(胡適亦然)
- (6) 誤認法家韓非子反對勢治術治
- (7) 法家中韓非亦自有一種人生哲學

誰也知道梁任公先生是中國近代一個大名鼎鼎的學問家，而其「先秦政治思想史」一書尤爲他生平唯一的代表著作；不但他人是這樣認定他，就是他的目

評駁梁啓超之代表著作——先秦政治思想史

視也是如此的。因此一般學子對於該書的論述便「習而不察，信以爲真」了；惟我向來對於一切都不敢隨便附和，以爲「衆好之必察焉，衆惡之必察焉」；「智者千慮必有一失，愚者千慮必有一得」。我因此刻正在華中大學講授「中國政治思想史」，「特乘這個機會把梁先生這部名著根本錯誤的地方舉出來說說，用見研究學問是非小心不可的！

(一) 詩經商頌非出於殷代

該書（指先秦政治思想史，以下均此）二十六頁「時代背景及研究資料」說：「第一部落期，唐虞迄殷末約千餘年；」二十九頁「一詩經，此書最可信。其中屬於第一期者惟商頌五篇。」按梁氏此說不確：第一因商頌與魯頌是一樣的文從字順，和那盤庚書及甲骨文大不相同；第二因其中有「奮伐荆楚」之句，而楚在西周時代尙爲一野蠻國，直至東周始與中原爲敵，所以宋襄公欲伐楚。此外魯頌亦有「荆舒是懲」之句。第三商卽是宋，如宋襄公說：「天之棄商久矣；」而左傳亦說：「利

於伐姜，不利子商。」又禮記樂記亦說：「宜歌齊，宜歌商。」商即宋，宋係商後，故從習慣仍稱舊名（略據大公報讀者論壇張金蘭古代的韻文材料）。

（二）仁恕非絕對的不同

該書一百十五頁說：「消極的恕近仁而已；積極的仁則更有進。」一百十六頁說：「然恕與仁復異名者，恕主於推其所不欲，仁主於推其所欲。」梁氏此說不確。按論語說：「我不欲人之加諸我也，我亦欲無加諸人。」這固然是「恕的消極與推其所不欲方面」，但如荀子說：「君子有三恕：有君不能事，有臣而求其使，非恕也；有親不能報，有子而求其孝，非恕也；有兄不能敬，有弟而求其聽令，非恕也。」這便是「恕的積極與推其所欲方面」了。又如大學說：「是故君子有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人。」朱熹注道：「有善於己，然後可以積人之善；無惡於己，然後可以正人之惡。」這便是把兩方面合起來說的。此外如仲弓問仁，孔子亦告以此語。且說文廣雅二書都說：「恕，仁也。」大戴記也說：「恕則仁也。」這不是「仁」與「恕」可以相通的。

明證麼？又如孔子所說：「能近取譬，可謂仁之方也已。」而大學也說：「所藏乎身不惡，而能喻諸人者，未之有也。」後來孟子亦有言：「強恕而行，求仁莫近焉。」這又不過「恕」「仁」相近的明證麼？（請參看拙著「孔子哲學之真面目」及「新福建員」拙作「爲孫中山先生提倡固有道德補遺」一文）

(三) 大同說非出於儒家

古人如呂東萊朱晦菴胡明仲李邦直及今人吳虞陳獨秀梁漱溟，下至最近著「中國哲學史」的馮友蘭等，認禮運裏的「大同說」是出於道家，固極不合，就是公羊派如康有爲陳煥章梁啟超……詳見該書一百二十一頁——及喜談大同主義的朱謙之等，直認大同說是儒家孔子之言，亦未盡是。吾以爲先秦諸子最反對大同說者，莫如提倡無政府主義個人主義的道家如老子主張：「小國寡民……民至老死而不相往來；楊朱主張：「拔一毛而利天下不爲」；莊子主張：「如魚相忘於江湖」；鮑敬言主張：「古者無君，勝於今世」，便是極力反對大同說的鐵證。其最與大同

說相合者，莫如墨家。如墨子兼愛下說：「昔文王之臨西土，若日若月，乍光於四方於西土，不爲大國侮小國，不爲衆庶侮鰥寡，不爲暴勢奪穡人黍稷狗彘，天曆臨文王，慈是以老而無子者有所得終其壽，連獨無兄弟者有所雜於生人之間，少失其父母者有所放依而長……」。

這和那部直至漢初才完成的禮記禮運篇的「大同說」究竟有何不同之處呢？禮運託堯舜與墨子託文王，皆屬假託，無所謂不同。學者如還不相信，吾尚可再來把牠切實比較一下：禮運的「天下爲公」即是墨子的「尙同」；禮運的「選賢與能」即是墨子的「尙賢」；禮運的「故人不獨親其親，不獨子其子」即是墨子的「兼相愛交相利，愛利萬民」；禮運的「老有所終……幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養」即是墨子的「老而無妻子者有所持養以終其壽，鰥寡孤童之無父母者有所放依以長其身」；禮運的「貨惡其棄於地，也不必藏於己，力惡其不出於身，也不必爲己」即是墨子的「有餘力以相勞，有餘財以相分」。這便是「大同說」出於墨子的鐵證。至其所以以墨子之言爲孔子之言者，此乃由於於

漢儒的受墨家影響：如孔子的「仁」，一至漢儒如董仲舒揚雄輩，便把牠解作墨子兼愛，如說「兼愛之謂仁」以兼愛爲仁，正同以墨子大同說爲孔子之言一樣。但學者於此要知道的，就是大同說雖非儒家之言；但儒家對大同說尙有點接近處：這就是儒家雖屬「小康派」，但尙主張賢人政治和愛人主義，並非如道家那樣的站在反面。所以我可以極斟酌的說：大同說大部份出於墨子，同牠有點關係的是儒家。至著「中國哲學史概論」的日本人渡邊秀芳認大同說和道儒墨三家都有關係，也屬不對。

(四) 儒家何嘗無三綱之主張

該書一百二十七頁說：「後世動謂儒家言三綱五倫非也；儒家只有五倫，並無三綱。按所謂三綱卽君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱。梁氏強要替儒家辯護，其如事實昭彰，何如大戴禮虞戴德篇說：「父之於子，天也。」董仲舒亦云「父者子之天也。」君之於臣，天也；有子不事父，有臣不事君，是非反天而倒行耶？」用不着多引，單就此

以觀，已可知儒家之確有君臣父子二綱；至於夫妻一綱，今人如朱謙之亦極力以爲儒家主張男女平等，殊不知強辭究竟不能敵得鐵證！如孔子在易坤卦文言裏說：「坤至柔……至靜……後得主而有常……坤道其順乎！承天而時行……陰雖有美舍之，以從王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也，地道無成，而代有終也。」又於禮記郊特牲說：「男帥女，女從男。婦人從人者也……夫也者，以知帥人者也；「男先乎女，剛柔之義也；天先乎地，君先乎臣，其義一也。」就此以觀，中國古來所以盛行「男貴女賤，「夫唱婦隨，」以及君臣父子尊卑懸殊一類之片面說者，可以說是由於儒家觀察自然界的根本錯誤，以至死板板的去取法天地了。未知梁朱等儒家信徒，至是還有話說沒有？（參看拙著三大思想之比觀）

（五）誤解老子之自然

該書頁一百七十六至一百七十八，硬說道家如老莊輩名爲提倡「自然」，實則「反自然」。吾對於他這個誤解，早就爲之辯正道：「按吾人所說的「自然」大

抵可分做二項。一是指出乎原來的天的，一是指出乎後來的人物的，前者亦可說是天然，後者亦可以說是人情物欲。前者比方天地生成的，叫做自然；如再改造，就說他做失其自然了。後者比方人生有欲的，叫做自然；如節制之，就說做反其自然了。那麼要順乎前者的自然，就要反乎後者的自然，這就是老子所說的；要得了後者的自然，就會失了前者的自然，這就是梁先生所說的。老子所講的，是屬於天道的本體的；……一般世人所要講的，是屬於人道的現象的。……所以老子說：「天之道，損其餘而補不足；人之道則不然，損不足以奉有餘，孰能有餘以奉天下？唯有道者是以聖人爲而不恃，功成而不處，（又曰功成身退天之道）其不欲見賢。」這就是老子所以順乎天，而反乎人的。他又說道：「以輔萬物之自然而不敢爲。」這又是老子所以要維持自然界的自然，而制止人情的自然的。他又說道：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」這更是老子所以要使人而法天……的。道家以天道爲至上，故要使人體天然，而不顧人情。儒家則以人道爲切實，故要講人而不談天。荀子所說的：「道者非天之道，人之所以道

也。莊子蔽於天而不知人。」……楊注：「天謂無爲自然之道。」——就是這個道理。——荀子是當時的儒家大師，莊子是當時的道家鉅子，莊荀二子，可當做當時二派的代表人——老子的可以承受梁先生所加「反自然」三字者在此，而其不承認胡適之梁任公二先生所解「自然」爲「自己如此」者，亦在乎此。大家要是還未十分明白的話，那我就再來作個證明吧。如隨人所欲，欲愈大則應付之物亦愈不足，不足則必更設法之於自然界，所謂「人工造作」，所謂「征服自然」，於是就實現，而自然界也就失所自然了。所以老子甯反今人所說的人情的自然，而存此天地生成的自然界的自然。如梁先生所說的自然實在難免乎反此天地生成的自然界的自然，而只顧一人情之自然。近世西方所說的物質文明，就是這個例子。這是老子所以極端反對人爲的物質，而被自然征服的原故。學者試看老子的「理想國」，要使「今」以復「古」；古者正爲其不失原狀，原狀者正爲其不失自然；其「理想人」要去「智」而歸「愚」；愚者亦爲其不失原狀，原狀者亦爲其不失自然。「古」之

漸流便成個「今」「愚」而再染就成個「智」是「今世」「智人」都失其本來的真面目了。要知道老子的思想，就要於此中求之。（拙著中國學術大綱二七七頁至二七九頁）

（六）誤認法家韓非子反對勢治術治

該書「法家思想」硬說術治爲法家正面之敵，韓非極力反對勢治主義，這真是破天荒的大特謬了！我前曾在「中南雜誌」作一篇「梁啓超誤解韓非子」去駁他道：

不知韓非却是一個主張法治兼術治——法術並用——的人，如說：

今申不害言術，而公孫鞅爲法。術者因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能者也，此人主之所執也；法者憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也，此臣之所師也；君無術則弊於上，臣無法則亂於下。此不可一無，皆帝王之具也。（定法）

治國之有法術賞罰，猶若陸行之有犀車良馬也，水行之有輕舟便楫也，乘之者遂得其成。（姦規）

這明明說「法」「術」二者，是缺一不可的。雖梁氏據有度篇：「奉公法廢私術」的一句話，但是「私術」與「術」未必即爲一物，私術與他處所言的私曲私行私譽私善私利等義差不多，都是指臣下而非指君上的。有度篇原文：「古者世治之民，奉公法，廢私術，專意一行，具以待任」——王先慎註：「治世之人，所具意行，不用之於私，惟以待君之任耳。」——他明明是專指臣民，並未言及君主。在韓非之意，是認臣民要絕對行公奉上的。至於君主，則愈私愈妙，「補詳於後」正同於孔子所說：天下有道則士庶人不議。（自天子出）天下無道自諸侯出，自大夫出，以及董仲舒所明言的仲君屈民，伸上屈下。不看韓非在全書中到處都詳論君主的應該怎樣鬼鬼怪怪的去對付他的臣下嗎？（詳後）梁氏安得反而妄斷「術蓋爲法家所最惡」吾今敢說：法家（其實只是申不害韓

非)的須臾不可離者，就無過於這個君主獨自行使的術了。千萬要記得：這是以君主爲限的；如臣下用之，才可如梁說：「術蓋爲法家所最惡。」

此外梁氏還有一個更大的誤會，他說：「慎子蓋兼主勢治之人也。其言曰：『堯爲匹夫不能治三人，而桀爲天子能亂天下，吾以此知勢位之足恃；而賢智之不足慕也。』」韓非子難勢篇引 韓非子駁之……(自「夫勢者非能必使賢者用已」起，至「若吾之言謂人之所得設也」止)淺見者流，見法治者之以干涉爲職志也，謂所憑藉者政府威權耳，則以與勢治混爲一談。韓非此論，辨析最爲謹嚴，蓋勢治者正專制行爲，而法治者專制之反面也……是法與術之異也。」(同前引)哈哈！不知慎子之言，正是韓非表示同意而引來爲自己助證的。至於所舉「韓非駁之」一段之言，乃出自反對法家之人。我們試看難勢篇中最重要之處：

且夫堯舜桀紂千世而一出，不(本無不字，茲以意增)是比肩隨踵

而生也；世之治者不絕於中，吾所以爲勢者中也，中者上不及堯舜，而下亦不爲桀紂，抱法處勢則治，背法處勢則亂，今廢勢背法而待堯舜，堯舜至乃治，是千世亂而一治也；抱法處勢而待桀紂，桀紂至乃亂，是千世治而一亂也。且夫治千而亂一，與治一而亂千也，是猶乘驥駟而分馳也，相去亦遠矣。這裏面常常以「抱法」與「處勢」或「背法」與「廢勢」兩者相提並論，足見韓非明明是個主張法治兼勢治者。梁氏既要說韓非爲反對勢治者，爲什麼不並認韓非爲極力反對法治之人？如要承認韓非爲主張法治者，則其極言勢治，爲何不並加以承認？韓非論勢之至關重要，尙不止於此處，更有很明白的話：

且民者固服於勢，寡能懷於義。仲尼天下聖人也，……海內說其仁，美其義，而爲服役者七十人，蓋貴仁者寡，能義者難也，……魯哀公下主也，南面君國，境內之民莫敢不臣，民者固服於勢，勢誠易以服人。故仲

尼反爲臣，而哀公顧爲君……故以義則仲尼不服於哀公，乘勢則哀公臣仲尼。今學者之說人主也，不乘必勝之勢，而務行仁義，則可以王；是求人主之必及仲尼，而以世之凡民，皆如列徒，此必不得之數也。（五蠹）

桀爲天子，能制天下，非聖也；勢重也；堯爲匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。（功名）

這和難勢篇所引慎子之言，連半點的異處也沒有。由此看來，梁氏如要否認韓非之主張勢治，那就非先說一部韓非子爲僞書不可。

至梁氏的硬要認「所憑藉者政府威權……勢治者正專制行爲」與韓非之說不兩立，那真是自誤誤人，自欺欺人了！吾今敢無疑的說：在先秦諸子中，甚至舉中國學界之極力提倡君權而無微不至者，明明就要算這法家的韓非爲頭一個人，試看他說：

故人主自用其刑德，則羣臣畏其威而歸其利矣……故明主之畜臣，臣不得越官而有功，不得陳言而不當，越官則死，不當則罪（二柄）。

人主安能與其臣共權以爲治？……人主又安能與其臣共勢以成功乎？（外儲說右下）

君執柄以處勢，故令行禁止。柄者，死生之制也；勢者，勝衆之資也……不懷愛而聽，不留說而計……故明主之行制也，天其用人也；鬼，天則不非，鬼則不困，勢行教嚴，逆而不違，毀譽一行而不議。

事成則君收其功，規敗則臣任其罪。

故大臣有行則尊君，百姓有功則利上，此之謂有道之國也。（八經）

這是賣力去教主君專制其臣下的。他尙有話說：

人主之患在於信人，信人則制於人……爲人主而大信其子，則姦臣得乘於子，以成其私……爲人主而大信其妻，則姦臣得乘於妻，以成其私。

……夫以妻之近，與子之親，而猶不可信，則其餘無可信者矣。（備內）

這是賣力去教君主專制其妻子的，外至臣下，親至妻子，皆無一可信任者，還不是獨夫專制到極點嗎？不知梁氏爲什麼半點也不見及。梁氏尙且如此，其他則又何說！

（七）法家韓非亦自有一種之人生哲學。梁氏講各家的政治思想，獨知並注意其人生哲學，以爲非先知其人生哲學，則其政治思想無從理解。這是梁氏的高見，可以說是很對的。但他只以儒道墨三家爲限；至於最後的法家，就只講其政治思想，好像是認法家沒有人生哲學的樣子。今人如李石岑著「人生哲學卷上」一書，亦獨未言及法家韓非子。大概一般學者都是認法家沒有人生哲學的。而我獨不謂然：我以爲法家尤其是韓非的「法治化的人生哲學」自有其一種特色和儒道墨等家都不相同。我已在「中國學術大綱」「中國哲學」裏作一篇「法治化的人生哲學」請學者去參看。現爲篇幅所限，不敢再說下去；只能在此處提醒閱者一下而已。

最後我要鄭重叫學者注意的就是：第一：研究學問，要用客觀態度，絕對不能如梁任公先生那樣用中國尤其是儒家眼光去批他家或外國。（該書到處如此，讓我異日詳爲指出好了。）第二：是希望學者不要過於信任所謂「名人」處處須直接去研究。如其不然，苟非盲目，亦成奴隸。自誤誤人，莫此爲甚！

一九三二，四，一十，蔡尙思匆草于武昌華中大學。

略評馮友蘭著中國哲學史

——附論梁任公胡適之梁漱溟等代表著作——

(一) 緒論

蔡尙思

在這學術思想界，極無生氣的時候，能得幾位學者陸續出了幾部名著，這實在是使國人引爲很榮幸的。以哲學思想方面而言：如胡適的中國哲學史大綱，梁啓超的先秦政治思想史，梁漱溟的東西文化及其哲學等書，算是最特色的，但他們的色彩也帶得特別濃厚。還有幾部比較沒有多大色彩，而也很有價值的，這就是李石岑的人生哲學卷上，及今馮君的中國哲學史了。以特色論：馮著也許不如李著，李著的許又不如胡梁三書（？）以客觀論，則適相反：胡梁三書不如李著，李著又不如馮著。原來世界上什麼事情，都是相對的：其得在此者，其失亦必在此。既各有所長，也就各有所短了。

現在先把較有關係的各書來略評一下：我覺得胡著名雖是中國古代哲學史，其實最有心得的，只有關於論墨學的方法論智識論等方面；（惟金岳霖君却仍說他對於西洋哲學名學都無心得）至於墨家的宗教、政治、人生哲學等部分，那就很少言及，言及也多屬不好的了。再進一步來說：該書至多只能說是「中國古代的名學史」；至於各家的宇宙論、人生觀等部分，簡直是胡君所不喜歡談的，也是他所不大懂得（？）的。（梁任公「評胡適中國哲學史大綱」一文其言多有理請參看）最後如必欲承認胡著為中國哲學史，那也只好說他是一部「極力提倡實驗主義的美國學者任意編著的中國哲學史」吧了。至於梁漱溟君的「東西文化及其哲學」呢，在某一方面看來，似乎正和胡著相反：梁君曾譏胡君常常用「理智」來解釋孔子，這話自然評得不錯；但他自己却專門拿「直覺」來發揮孔學，因此梁君名雖講孔子，其實則講的多是佛老了。誤認孔子是佛老，而斥墨子為不足道，（拙著「三大思想之比觀」一書已論其非）這也是再笑話沒有的。我們可以說專拿自己

意見來作古人的學說，的要算梁君爲第一人了。梁君講孔學處，雖然也多有很對的；但是我相信他如改講佛老，一定比講孔學好得多。所以該書所講的多像「掛羊頭賣狗肉」，非合佛老的學說，卽是自己的意見。論起「整理介紹」的工作，實在沒有多大價值。此外如梁任公的先秦政治思想史，我覺得他對於世界文化似乎多偏袒中國思想，對於中國思想似乎最傾向儒家學說，因此我們可以說該書是「儒家信徒的先秦政治思想史」。但他的批評，却也有很不苟的；不過我們要知道他是多用儒家眼光來批評一切就得了。該書於孔子大談其大同思想，於韓非談說其反對勢治，（見上海「中南雜誌」一期拙作「梁任公誤解韓非子」一文）二點最爲不合。吾曾總評上述各人道：

「……譬如或以已通於佛學，遂以佛學之眼光解釋中國之學說；或以已通於西學，遂以西學之眼光演講中國之學說；於是乎一則強解中國學有如印度學，一則強解中國學有如歐西學，反是則必如以西歐人或印度人

爲主考，而使中國學生赴試，則中國學生終能見取於西歐人或印度人者，吾見亦罕矣。不如後說則如前例，不如前例則如後說，此固非其人有如，此實不自覺中而然者也。惟吾以爲如……以己所好所長之心得，以講其所與相近之學說，必較有合——即吾所謂以精西歐學者治墨子，以精印度學者治老子然，若以己所好所長之心得，以解其所與不相合之學說，恐無一而可——此如墨子之實利，老子之虛無然，若以「虛無」批評墨子，能不謬乎？或以「實利」觀察老子，亦必非也。計斯二者，厥失惟均，吾人於此，可不少加留意乎？（詳見拙著「孔子哲學之真面目」序論）

現在我可談到本問題了。關於馮著中國哲學史一書，已有陳寅恪君的稱許他道：

……今日之談中國古代哲學者，大抵即談其今日自身之哲學者也；所著之中國哲學史者，即其今日自身之哲學史者也。其言論愈有條理統系，則

其去古人學說之真相愈遠。……此近日號稱整理國故之普通狀況，誠可爲長嘆息者也。今欲求一中國古代哲學史能矯傳會之惡習而具了解之同情者，則馮君此作庶幾近之。（審查報告一）

近日之整理國故者，大多如陳君所痛論，余早已見及之。而馮君之書較少傳會之惡習，亦可承認其說。而金岳霖君也大概相同的感慨道：

……哲學既離不了成見，若再以一種哲學主張去寫哲學史，等於以一種成見去形容其他的成見所寫出來的書，無論從別的觀點看起來，價值如何，總不會是一本好的哲學史。……馮先生這本書，確是一本哲學史，而不是一種主義的宣傳。（審查報告二）

是的！馮君這本哲學史，比較名稱其實，不像胡著的名爲哲學史，而實則是一種主義的宣傳。（金君說）但吾仍認天下一切事情，原來多是相對的：若陳君那一篇報告書開端說的「竊查此書，取材謹嚴，持論精確。」吾以爲此書很少「持論」至於一

精確」二字，「確」或有之，「精」實不多。以精采論，要推胡梁諸書；以真確論，要推馮君此書。（？）論個人見解，要推前者；論編哲學史，要推後者。如再嚴格來觀，馮著也有許多盲從武斷，不合事實的地方，現在讓我約略把牠舉出於下：

(二)分評

(一)專以地理證明思想家的不能自圓其說。「墨子爲宋學」下說：「諸子中言及愚人，常以宋人爲代表，如莊子，孟子，韓非子皆謂宋人之愚也。墨子之道：「其生也勤，其死也薄，其道太艱。」以自苦爲極。」所謂「其智可及也，其愚不可及也。」必在宋人「重厚多君子」之環境中乃能發展……由此觀察，則墨子之學，來歷明矣。」我以爲：馮君固可說墨子是宋人，或與宋學有關，惟他定要以「宋人多愚」爲理由，來硬證明墨子出於宋，那就非常危險了！其危險恐和顧頡剛君的因說文解「禹」爲「虫」，便證明大禹爲大虫；胡懷琛君的因見印度人色黑，而「墨」又有「黑

「義，便證明墨子出於印度一樣。例如近來的廣東，在中國各省中，算是革命的策源地，或最開通的代表；但若頭腦極老，到快要死的時候，猶說「我一日未死，則復辟之念一日不忘」的復辟黨首領康有爲，也是出於廣東的。如照馮君的看法，就應說廣東必不會出康有爲其人，康有爲其人當是出於北方或山東了。這果合事實嗎？又如魯國出孔子，同時却並出一個少正卯與之對抗；楚俗極迷信鬼神，但老子却爲打破鬼神迷信之最激烈者。單就此以觀，已可知那種的地方未必卽出那種的人物，或某人物未必與某地方有關係了；況若馮君在「莊子與楚人精神」中，也曾不打自招的說過嗎：「蒙爲宋地，莊子爲宋人，然莊子之思想，實與楚人爲近……莊子對於傳統的的思想制度，皆持反對態度，「剝削儒墨」，而獨推尊老聃；」如那前說爲確，則此後說必非；如此後說果是，則那前說不確。以宋人而非楚人的莊子，其思想既「實與楚人爲近」，則何不同樣的說墨子實非宋人而爲魯人（？）呢？又莊子既能「反對」傳統的思想制度，一何不並謂墨子與宋學無關呢？同是宋國之人，而墨子與莊

子則爲兩極端派；馮君標題爲相同的「墨子爲宋學，莊子與楚人精神」而其內容則大異。此還可以專門拿地理來證明學說嗎？其不可死板板的「一概以論」於此已大可想見了。他如孔丘問禮於老子而自成立儒家，墨翟學儒業受孔術而自成立墨家，公孫龍學於孔子而爲名家，禽滑釐學於子夏而爲墨家，吳起學於曾子而爲兵家，莊周學於田子方而爲道家，陳相學於陳良而爲農家，韓非李斯學於荀卿而爲法家，此點馮君亦宜一察。馮君說：「因儒家以法周相號召，故墨子自以其學說爲法夏以抵制之。……若必謂墨子法古或法夏，則「非愚則誣」。哈哈！馮君這種的推論法，亦何嘗不是同樣的「非愚則誣」呢？（其他講再參看拙著「孔子哲學之真面目」緒論）

（二）誤信司馬談妄自尊大之說 馮君在「老子與李耳」裏，因司馬談會謂：「道家……因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時推移，應物變化，立俗施事，無所不宜。」而說：「此明謂道家後起，故能采各家之長；而後世乃謂各家皆出於道

家，亦可（按此當脫「謂」字）不善讀司馬談之論六家要旨矣。吾以爲司馬談之亂吹道家，正同荀卿之亂吹儒家一樣。荀卿的非十二子篇把十二子大罵之後，談到仲尼子弓則說：「總方略，齊言行，壹統類，而羣天下之英俊，而告之以太古，教之以至順，與窳之間，簞席之上，斂然聖王之文章具焉，佛然平世之俗起焉，六說者不能入也，十二子者不能親也。」吾們如不信荀卿「子弓萬能」之說，則司馬談「道家全長」之說，更不足信了。以一無名小卒之子弓，尙可給後來與之同意者那樣亂吹，何況堂堂皇哉的道家嗎？其信徒對之亂吹，更無足怪了。可知荀卿司馬談之言，要皆「妄自尊大」，不足引以爲證，而今馮君之因司馬談總言道家而斷定道家在諸子中爲最後出，亦同於康派學者之因莊子天下篇首論鄒魯經學而斷定儒家爲諸子之根源，都是同一樣的妄斷。此外如淮南子要略於述諸子之後，亦自以劉氏之書能包括之：「權事而立制，度形而施宜，……應變化，通殊類。」班固亦謂：「儒家者流，……於道最爲高。」諸子之言，紛然殺亂，要皆無一可信者。荀班等上儒家孔子而下諸

子百家，與周談等上道家老子而下諸子百家，如果皆可信，那就根本衝突了。又司馬談之論道家，正與劉晝「九流論」中所言之雜家相近，他說「雜者孔甲，尉繚，尸佼，淮南之類也。明陰陽，本道德，兼儒墨，合名法，包縱橫，納農植，觸類取與，不拘一緒。」而劉晝此論，又極與淮南子要略自言其書相合。由此看來，則如司馬談之言，如非妄自尊大之辭，亦必如胡適所說：司馬談所言之道家，乃指漢時之道家。漢時之道家如淮南子等，已經是主道家而兼涉及他家的了。此外吾還要請馮君再去讀讀「莊子天下篇」「藝文志諸子略」等文，然後斷定「道家是一個無所不包的總家」還不為遲呢！又馮君信司馬談道家出於各家之說，若江璩曾毅等則反而證明各家皆出於道家。

(三)不能體會老子第八十章之意。馮君於老子「理想的人格及理想的社會」下引老子第八十章說：「此非只是原始社會之野蠻境界，此乃包含有野蠻之文明境界也。非無舟輿也，有而無所乘之而已；非無甲兵也，有而無所陳之而已。」甘

其食，美其服，豈原始社會中所能有者？此種解釋，實大不合。吾以爲原文「使有……而不用，雖有……無所」皆是說「就使有，也用不着」。此乃更進一步之推論，並非他的主張。至於「甘其食，美其服」二句，更應解作「其食雖不甘，亦自以爲甘；其服雖不美，亦自以爲美」。乃「知足」「知止」的意思。不然，就未免與他處所說的「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂」大相矛盾了。「甘其食，美其服」正和「知足者富」一樣。此富非如俗人所言之富，言其只要知足，就是一無所有，也自覺得很富了。反之：不知足，終不足。雖富仍自覺不富。他如馮君所說：「聖人之愚，乃修養之結果……乃智愚之合，與原來之愚不同」亦屬強解，無根之談。

(四)慎到彭蒙「塊不失道」之說實與老莊思想相同 馮君說：

「彭蒙等之學說……與老莊尤與莊子……不同之處，即在「塊不失道」之一點……今但謂老子莊子……雖亦講「知不知」，但老莊却以爲

「不知」之境界非即如真正「無知之物」之無知……天下篇批評慎到，謂其道「非生人之行，而至死人之理」……使人如真正「無知之物」，即使人「至死人之理」也……可見慎到與老莊之不同在此矣。

按馮君此說，全不合事實。如老子說的「人法地，上善若水，上德若谷，猶川谷之在江海，爲天下谿……爲天下谷，渙兮若冰之將釋……曠兮其若谷，澹兮其若海，三十輻共一轂……埴埴以爲器……鑿戶牖以爲室」，何嘗不與慎到主張若「無知之物」的「土塊」相同呢？莊子教人「支離其形，支離其德」，如「祥金」如「山木」，更何嘗不同於所評論到「非生人之行，而至死人之理」的「土塊」呢？單就此以觀，已可知老莊的思想和慎彭諸人，連半點的異處也沒有了。至於莊子天下篇的評擊慎到彭蒙諸人，也和荀子非十二子篇的大罵子思孟軻一樣，要皆同派相攻，與事實不相合。——請再參看拙著「中國學術大綱」諸子分類」章及「三大思想之比觀」天與人」表——馮君如不承認「慎彭實與老莊相同」那

就是「思孟違背孔子」之說，也應該深信了。未悉馮君至此，尙以爲然否？

(五) 莊子所述歷史上的人物之言行殊不可信。他在「辯者學說之大體傾向裏說：

「莊子書中所述歷史上的人物之言行……與其人之真言行必爲一類，如莊子書中述孔子之言必爲講禮義經典者……孔子之主張自亦在此也。故認……其可以表示其人行之大體傾向。」

這一段話，絕對不確！吾以爲先秦諸子多托古，若其中之莊子，則並托時人——如孔顏等他家——甚至托盡一切，卽到處皆托，到處都想利用，如木，金，雲，雨等物，亦在被託之列。單就馮君在「純粹經驗之世界」節中所引人間世篇的「心齋」卽大宗師篇的「坐忘」二者，已可知其沒有半點像論語中孔顏之問答。這簡直是把道家的帽子，送給孔顏戴上了。名爲儒家的宗師高足，實則皆被莊子之寓託，而已變成爲道家之信徒。此如還靠得住，那麼天下還有什麼事是不可信的呢？故吾以爲：在莊子

書中，不論所述何家何人之言，要皆是莊子利用他來助已聲勢的，多可看作道家莊子之言。莊子在諸子中，算是最長於寓託之人。不知馮君何以半點也未見及？但馮君於「絕對的逍遙」節下，已不打自招的說：「若夫「心齋」「坐忘」之人，既已「以死生爲一條，以不可爲一貫」其逍遙即無所待，爲無限制的絕對的。」難道馮君竟也承認這老聃主張的「以死生爲一條，以不可爲一貫」做孔顏的思想嗎？真是矛盾極了！馮君又說：「至此則真可覺「天地與我並生，而萬物與我爲一」矣！莊子書中所謂「心齋」「坐忘」，蓋即指此境界。」這不是更明認孔子之言，爲莊子之言嗎？既然認莊子書中所述歷史上人物之言行都是真的，爲何把孔顏之言去同老莊之言在一處講呢？如這一類，說不過去，甚願馮君有以告我！

(六)以禮運大同說爲道家言之不確——不明儒道之根本異點 馮君說：

「後來……一部分儒家之政治社會哲學之受道家影響者，可以小戴禮記中之禮運首段所說代表之……此謂一般儒家所殺殺提倡之政治社

會爲僅小康之治，於其上另有大同之治，此採用道家之政治社會哲學也。」

這話全係妄信宋儒及今人陳獨秀吳虞梁漱溟等之說。吾人固可說孔孟等儒家不會作此主張，但如謂爲出於道家，則更覺不合。假使有人說這是受主張「兼愛交利尚同尚賢」的墨家之影響，吾倒很敢相信。至於道家的距離此地，簡直不知其幾千萬里，甚至可明認是他所最反對的。試問馮君如那極力主張「絕聖棄智，絕仁棄義，「小國寡民，使民重死而不遠徙，民至老死而不相往來」的老子，要使吾人如「魚相忘於江湖」的莊子，主義「拔一毛而利天下不爲」的楊朱，旁及提倡「無所事聖王」的許行，下至力言「古者無君勝於今世」的鮑敬言等，難道與「以仁愛賢能爲中心的禮運大同說」竟也可以相容嗎？不知馮君爲什麼到處不據事實，喜歡「人云亦云」呢？吾今可言此大同說的關係者：第一是墨家，第二是儒家。因爲到了漢代，如揚雄說「兼愛之謂仁也」，賈誼說「心兼愛人謂之仁」……「仁」固是

孔子所力倡的，而「兼愛」却是墨子的唯一宗旨。即此可知漢代儒者已多受墨家的影響了。禮記那本書，也是集成於戰國末及漢初的。吾疑此，如非全是墨家之說，也是儒家受墨子影響而成功的。至於道家，簡直同牠根本衝突。

(七) 淮南子非全無中心思想者。他在「淮南鴻烈中之宇宙論」下說：「淮南鴻烈爲……雜取各家之言，無中心思想，惟其中講宇宙發生之部分，比以前哲學家所講皆較詳明。」按這也是馮君全憑從來各志所列「雜家」之說，而不自己去考察其本書的。吾却以爲：淮南子實有中心思想即道家，或以道家爲主而再涉及他家的。在淮南子要略篇中有一小段很重要之言，即「欲一言而寤，則尊天而保真；欲再言而通，則賤物而尊身；欲參言而究，則外物而反情。」單就這幾句話以觀，已可知其爲道家的真傳了。高誘更明說：「其旨近老子，澹泊無爲，蹈虛守靜。」再問馮君：在先秦各大家中，其最注重宇宙論者，到底是誰呢？不是道家嗎？此亦足以證明淮南和道家的最有關係了！

(八)孔孟之仁恕與佛老萬物一體之旨不同。他講到孟子處曾有注道：「如孟子哲學果有神祕主義在內，則萬物皆備於我，即我與萬物本爲一體也……蓋恕與仁皆注重在取消人我之界限，人我之界限消則我與萬物爲一體矣……要之宋儒之哲學，則皆推衍此意也。一吾以爲：「雜佛道諸家的宋儒」如程顥等以仁爲合天地萬物爲一體之類，實在不合古代儒家如孔孟等的見解：第一是佛道諸家以天地萬物爲一體，若孔孟等則終不過「親親而仁民，仁民而愛物」之差等觀念而已。第二是孔子解「仁」爲「人」，即「二人」之意——以人類爲限——未嘗包括萬物。如「廐焚，子退朝，曰：傷人乎？不問馬。」便是一證。就是墨子的平等愛利——兼愛交利——也是以人類爲限的，何況素以主張「一切差等」「一切階級」稱的儒家嗎？即使儒家有時也提倡平等愛（？）至多至多也不過以人類爲限，何嘗言及「人物一體」的宗旨？要之：孔孟所言之仁恕，在乎以己方爲主，因而推廣於人類。若墨家則在人類中無分人我，甚至先人後己，惟其對於「貴人賤物」一點，與儒家意

見略同而已。若佛老始真以天地萬物爲一體者，孔孟且不及墨，至與佛老相去更遠。蓋儒家如孔孟等，對於一切皆根本不承認萬物與人爲一體，而處處說：「人最爲天下貴，」天地之性人爲貴，以孝敬示別於犬馬，以人倫四端示別於禽獸，非人，「孔孟荀諸子及禮記孝經諸書，皆詳論及此點。請參看拙著『三大思想之比觀』第二表人與物。

(九) 儒墨對於義利見解之不同尙有一大原因。馮君在「義利及性」墨子哲學爲功利主義」等節云：按儒家的以「義」「利」爲兩端，與墨家的以利義爲一物，自如梁任公至今馮君等，均只知其由於一爲動機論者，一爲結果論者，不知同時尙有一大原因在。即：儒家主張「社會個人化」，（孔子較不然）墨家主張「個人社會化」，詳在拙著「孔子哲學之真面目」孔子之生活」節中，茲不再論。

(一〇) 忠恕二字分開解釋之未合。馮君說：「因己之欲，推以知人之欲，即「己欲立而立人，己欲達而達人」，即所謂忠也。因己之不欲，推以知人之不欲，即「己

所不欲，勿施於人。」即所謂恕也。」其注更以後人以盡己爲忠，與馮君自己說的「忠有積極爲人之義」爲二，似乎也很不明白。按馮君在這裏把「忠」與「恕」分別解釋爲一則推其所欲，屬於積極方面，而一則推其所不欲，屬於消極方面。乃本於梁任公的分別解釋仁恕。梁任公分別解釋的不對，吾已在拙著「孔子哲學之真面目」書中詳證之。而馮君必欲把忠恕分開來說，試問其果合中庸裏說的「忠恕爲道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人」那一段話麼？上頭言「忠恕」，下面緊接着說「施諸己而不願，亦勿施於人」，已可知其是一而非二了。其「恕」與「仁」也只有一定程度之差，並沒有性質之異。（詳拙著）何況連言之「忠恕」嗎？更不得勉強爲之分開解釋了。蓋儒家諸德，其中頗多可以相通之處。說來話是很長的，現在只好請閱者參看拙著。

以上只有最重要的十條，而又都是說馮著的短處，但此外尚有兩點，也可附說一下，這就是我的兩位同事告訴我說：「馮著第一，多是選錄原文，自己很少解釋及

論評第二：他的編述法，如分章別節，一切題目，很不易令人得有系統的明瞭。」我讀了馮著，也同此感想。

現在請再來一談馮著的長處：瞿世英君說：「就此書內容，論禮樂喪禮確有新意；論「惠施公孫龍及其他辯者」，更表明著者對於論理研究之有規律。這兩段是特別精彩的地方。」（讀馮著中國哲學史）就我看來，還有關於婚禮與孝之理論，及第一章緒論各節所說的也有一部分很好的見解。但其中最為精彩，實在是發前人所未發的，却要算書中「關於喪禮之理論」（查此意馮君早已另著一文詳論之矣）一節；其次為篇首緒論中關於歷史與哲學等節，暨「古代著述體裁」節中說的「當視為墨學叢書及莊學叢書，不當視為一人之著作」一段。

（三）結論

馮著：除其態度的確比胡梁諸人正大些以外，還有幾個精當的地方，（可惜不

很多)這就是他的長處。但吾覺得他的短處也正不少。據吾看來，在上面舉出的例子中，蓋十有六七是由於馮君不直接根據其本書中之言論與就事實上觀察而偏歡喜從間接的後人或他人之說，這算是他最大的毛病。只要馮君以後能大注意此點，自有希望如陳君所說的「取材謹嚴，持論精確」那兩句話，而成爲一部「真正客觀的哲學史了。」這是吾因極敬重馮君，而特別勉勵他的。

但吾說到這裏，却又來了一個感想，就是以號稱極其客觀的馮著，尙且如此的武斷妄從，至於胡梁諸書，那就更不用論及了。

最後我要聲明的是吾認「諸子哲學」在「國學」中最爲重要，也是吾所最喜歡研究的。而今此文，第一是怕多佔報刊的篇幅，所以不能多說，說到的也許尙有很詳盡的地方。如有機會，打算再評一下。第二是我素來就主張有話便說，不要爲個人感情，而忘了世界學術，所以此次對於馮君這部著作，也許可以算得「很愚戇很忠直的批評。」我很希望馮君及其他的關係者，能加以原諒，並且有以正我。如果終

蒙俯允，那就快慰極了！

二十二年，二月，蔡尚思，寄于武昌華中大學。

重要正誤表

部(篇)	頁	行	誤	正
首(一)	一九	五與六第 三格	紀事本末 晉唐佛學 宋明理學	紀事本末 ……………
同右	同右	五與六第 四格	韓非 ……………	韓非 隋唐佛學
同右	二〇	三下	(8)	聖叢(8)
同右	二一	二下	宋詞……………	宋詞元曲……………
同右	同右	二上	詩詞歌賦	詩詞賦曲
同右	同右	五	同右	同右

重要正誤表

首	三四	一一	關於此者暫緩 舉出代表書籍	此行於校勘時已改爲「 廣韻」
同右	三五	一一	中西回歷朔閏表	三史朔閏表附西歷回歷
中(字)	四五	一至二	不過來補其所 不足罷了。因 爲各地方的人	罷了。(王筠亦以形， 事，意，聲爲經，造字 之本；轉注，段借爲緯 ，用字之法。)因爲
同右	四九	七	上下是也。」 現在再爲他說 明一下，	是也。」(此外並 請參看有清王實山的解 釋)現在
同右	五一	四	這便是「取譬 相成。」	相成。」段玉裁對此有 詳解，請參看。)。
中(文)	一四二	六	第二段六代駢 體明清八股	第二段形式文(A)六代 駢體(B)明清八股
同右	一四四	七	第三段唐宋元	第三段感想文唐宋元明

陸游
元好問

念五百序第一〇頁第五行於「江叔海先生雖也是很崇拜孔子的人，但總比陳先生妥當得多」兩句下，排漏左列一小段共百二十八字：

「他直至去年十一月，猶由太原來書重勉我道：

尙思學弟足下：別後深以爲念！忽得手畢，欣慰無似。吾賢天姿高妙；又

重以好學深思，異日成就，誠未可量；但須持以毅力，俾不致中廢，斯所企望者耳。兄

頃在山西大學講授論孟大義，下月卽返北平矣。勤通音問，至盼至盼！」（下略）

他年那樣高，尙要出外講學；吾年這樣輕，那敢妄思中廢？」

小誤未正閱者留意

三大思想之比觀

一冊實價三角

論中國之學術首推先秦，論先秦之思想首推三家。三家者孔老墨也。鼎然而立，至今思想界猶難出乎其外。本書對於三家之思想，一一表而出之。先列一比較表，後附一比較論。近自老孔墨三家之思想，遠至印度中國西洋三方面之文化。其於問題之比較既極詳明，而其編述之方法又極奇特。

老墨哲學之人生觀

一冊實價三角

蔡尚思先生對於編述，素重方法；尤以本書為最明。如老子一部，是由外進內，自首貫尾，先用局部的分式，直至全部的結論。墨子一部，則首先提出其重要問題，周而復始，如循環然。誠研究老墨思想者，所不可不看；諸位讀過蔡先生所著「孔子哲學之真面目」及「三大思想之比觀」二書者，尤當參看本書。

中華民國二十一年八月再版

中國學術大綱一冊

定價大洋二元特價一元六角(外埠酌加郵匯費)

編著者

德化蔡尙厝

印刷者

上海西門路安里十九號
啓智印務公司

總發行所

上海法大馬路白來
火街東西弄第一號
啓智書局

分售處

廣東
湖南

等處啓智書局

先約經售者上海

北新書局
開明書店
現代書局
光華書局
(路馬四) (路京南)

文明書局

其他本外埠

各大書坊
有名大學

多有代售

有 不
著 許
作 翻
權 印

蔡尙思先生之著作

中國學術大綱

蔡尙思編著

此書係上海武昌等地大學國學教授蔡尙思先生擔任「國學大綱」時所編著之講義，內分「首部緒言」：第一篇國學之定義及分類，第二篇至低限度之國學書籍及其研究之次序。「中部分述」：第一篇中國文字學，第二篇中國文學，第三篇中國史學，第四篇中國哲學。「後部結論」：第一篇四學大家之分析及總比，第二篇中國文化與世界文化，第三篇文字史哲四學之比觀。書末附有「念五自序」學術革命等部全書依序分部，篇章，節，段不但分合，極有系統；而其以革命之眼光，作學術之述評。多所創見尤屬難得可為高中專門大學等級「國學概論」一類之課本。凡學界中人，均宜一讀是書。

孔子哲學之真面目

一冊實價七角

孔子為中國之最大哲學家，而蔡尙思先生又為研究孔子哲學之集大成者。如前北大研究所導師梅光羲之題詞云：「集古今衆說之大成，發前人所未發，至理名言，實堪欽佩。」又經北京中之三研究院五導師校閱。蔡先生曾在大夏大學教授「儒家哲學」，本書即其課本。諸研究哲學思想者，允宜人手一編也。

