

● 期 七 十 九 第 ●

版 出 日 一 月 九 年 三 十 三 國 民 華 中

讀 書 通 訊

刊 月 半

目 錄

講 學  
座 術

中 國 政 治 思 想 史 參 考 資 料 緒 論 (中) 蕭 公 權

地 理 學 的 定 義 和 範 圍 (學 術 論 著) ..... 丁 錫 祉

藝 文  
叢 談

成 年 年 齡 史 證 ..... 李 祖 蔭

論 陸 王 之 言 心 性 ..... 張 德 鈞

生 活  
指 導

我 們 的 山 珍 ..... 羅 登 義

新 疆 女 院 生 活 素 描 (學 校 通 訊) ..... 溜 雲

所 行 發

會 書 讀 社 務 服 化 文 國 中

(號 九 十 三 街 器 磁 慶 重)

已 編 索 引  
山 登 記

號 四 三 七 第 照 學 局 總 行 政 郵 川 東

類 紙 聞 新 類 一 第 爲 認 誌 登 政 郵 華 中

# 中國政治思想史參考資料緒論 (中)

蕭公權

第一派 漢初察察任法有爲而祚短，故無爲之思想，見重於世。不獨黃老一時盛行，儒術之中亦有倡清靜之治術者。陸賈新語謂「道莫大於無爲」。又謂秦之治天下，「事愈煩，天下愈亂，法愈滋而姦愈熾。兵馬愈設而敵之愈多。」(無爲篇)其語與老子「法令滋彰，盜賊多有」之意，如出一轍。新語之異於道德經者始終於仁義爲治國之基本耳。賈誼生文帝之世，爲時晚於陸賈。觀其請文帝改正朔，易服色，定制度官名，固不脫儒家之本色。周勃漢書又斥其「年少初學，專欲擅權，紛亂諸事」，則似更傾向於有爲。(文帝崇黃老實不見用此爲一大原因)然新書中之言論，亦略與陸賈相合。道術篇有云「道者所從接物也。其本者謂之虛，其末者謂之術。(中略)明主者兩而而正，清虛而靜，令名自宣，命物自定。」此賈生所謂「虛」也。至其論「術」，則以爲人主先具仁義德於己身，而天下嚮風，自然平治。故新書之政治思想，亦屬於參和儒道之一派。

第二派 武帝以前，國勢漸盛，制度已定，反對法家有爲之思想，乃日趨衰微。而爲而治之儒家思想亦不復流行。代之而起者爲傾向有爲之董仲舒一派。董生景帝時爲博士。其所著春秋繁露及武帝時對策中之「天人相與」學說大體爲孫和公羊春秋與陰陽家言之結果。董生大倡天權，極言災異，以「三統」五行附會政事。雖其思想系統，博大精深，爲漢代儒家之冠，且規範一代，影響重大，殆爲儒學之中樞。然而律以思想進化由神而進至人本之通例。則董子之政治思想殆不免爲一種還原退化之趨勢。從此陰陽五行之說大昌，符命緯緯繼之以起。迷信成風，政同巫覡。篡竊之作，更欲假天命以惑衆。至莽師會居處，公孫述妄引「赤制」(見後漢書卷四十三)其餘類此者不可悉數。流毒遂播，至六朝猶未絕。因運偏安之小朝廷，不引五德三統，符命緯圖以爲文飾，推董生之原意，或在申天治以限制君權，而其

結果則君主詭天意以自固。末流之弊，不可勝言。雖以所譏非說而不能悟中興之劉秀，王充論衡亦未得顯著之反響。足見漢代陰陽家之儒及相隨與起符緯之學，勢力雖厚，深入人心，不易剷除矣。

第三派 兩漢儒家思想之比較詳詳者人數最多，內容亦最富。其政治思想尙尙論述者，如桓寬(鹽鐵論)以仁義道德與法家之功利對峙，班固(漢書)及白虎通後者或非所著)調和孟子之仁政與荀子之禮治，荀悅(申鑒)繼兩說令之對峙，王符(潛夫論)開天治民本之理論，徐幹(中論)則本儒家之原理，論漢季之衰敗。凡此諸人，皆少新穎之貢獻。

道家 黃老治術盛行於漢初之六七十年中，上文已略述及。高祖之功臣中即有不少信徒。賈公學於黃公，以清靜肅一之治，見諸實行。張良陳平似亦受道家之影響。文帝及其后竇氏均好黃老，令太子及外家子弟習之。處士王生至令廷尉張釋之結撰云「欲以重之。」文帝本人更力行慈儉，不爲天下先。此道家三寶。故廢肉刑，惜露室之賢，不事征伐，以救匈奴內侵，諸王坐大。然休養生息，爲武帝立進取之基，其功亦不可掩。「景帝以黃帝老子，義體尤深，改子爲經，始立道學。勅令朝野，悉誦誦之。」吳書今佚(廣弘明集卷一引吳人闕澤語)其尊崇道家，可謂至極。士大夫之率黃老及受其影響者，如鄭當時，楊王孫，直不疑，汲黯，司馬談，司馬遷等皆其著者。然漢初道家，偏於實踐，無著述傳世。思想上之表現，反在武帝之世及儒盛道衰之後。其內容可觀者，有淮南子及論衡二書。淮南子爲武帝諸王劉安令其賓客所撰。其思想以黃老爲中心而參以孔孟之仁義，申韓之刑名。蓋太古無治之社會，雖最爲美善，而「操數爲器」之後，亦祇有聖政治爲必要矣。故淮南子之思想，屬於「雜家」，略似呂氏春秋之體例，非純粹道家也。王充論衡雖有時作調停之論，然其思想之精彩，實在其宿命論與無治之主張。王

先以定政治之興衰，不出人事之得失，而為「自然之運，適偶之數」所決定。具體言之，政治上之治亂，由於人民衣食之有無，衣食之有無，決於年歲之豐歉，年歲之豐歉，係於天時之長否。此則完全出於自然，非人力所能影響。以中國過去之政治史觀之，王充此論，誠具有相當之真理。惟過於注重政治之物質條件，又持過於消極之態度，故仍不免作歸罪之結論。至於論衡卷五「五行論」之言察禍福，直欲突過荀子之天論。

法家 申韓任刑重利之學，漢初雖受排擠，武帝以後，則與儒學並駕齊驅。宣帝會謂「漢家制度，本以霸王雜之，奈何純任德教乎。」（漢書卷九）史家視其察察為明，殆即由於宣帝親親刑名之故。臣下之學申韓者，為數尤繁。各朝之能任法吏，多勛之以經世決獄。其中有開揚任法重刑者。如文帝時為廷尉之張敖，不肯從文帝枉法誅諸呂之人，以為「法者天子所與天下公共也。」其言與管子「法令者君臣之所共守也」（七臣七法篇）一語，完全符合。又如武帝時為廷尉之張敖，汲黯詆之為「刀筆吏不可為公卿。」（今天下重足而立，側目而視。」此外「酷吏」如義縱，于溫等之流，殆均實行刑重刑輕罪之主張，而承襲其涓水盡赤，號呼震天之作風者。此後則有帝時之崔實，「明於政體，吏才自餘，」欲以「明政，」挽漢末政治頹廢之風，主張「重賞罰以御之，明法律以檢之。」立論亦近於法家之商韓。此漢代法家之一派也。其另一派則尊崇君主，富強國家。舉其要者，如學申商刑名於軻張恢生之刑論，上書文帝，謂「人主所以尊顯功名，揚於萬世之後者，知術數也。」其意略近申不害之術治。如黃生與韓固生辯湯武之事於景帝前，黃生持湯武亂君臣名分之議，與韓非子（忠孝篇）之言，實無差別。又如為武帝與利開邊之桑弘羊，由鹽鐵論中可推知其富強思想之梗概。然而兩派法家，偏重實行。不獨鮮自創之思想，亦且乏專門之著述。徒藉之新書，推實之政論，並皆散佚殆盡。先秦法家思想之創始精神，至漢而終止發展。

乙 魏晉南北朝（魏晉初元至陳隋）二公歷二二〇至五八八）漢亡後之二百餘年，為道家政治思想盛行之時期。若儒法二家之思想，均傾向於頹廢。當天下比較太平之際，人心思治，仁義刑名之術，自足動人之聽。道家思想，亦不尚玄虛，以消極之無為，作積極之治術。終漢之世，態度比較消極

之重要思想家，僅王充一人而已。自曹魏乘桓靈失敗之餘而竊國，促成天下三分之局面。其後晉雖滅吳暫得不及四十年之統一，而五胡紛擾，元帝渡江，復造南北對峙，六代迭興之紊亂政治。在此環境之下，失望悲觀，自所難免。故就大勢觀之，不僅儒法消沉，即道家之「黃老，」亦幾乎有為「老莊」壓倒之勢。

儒學之消沉，在漢末即已開始。後漢書儒林傳序謂「自元帝覽政，蒞於藝文。博士諸席不講，朋徒相視意散。學舍鞠弊，鞠為園蔬。」魏志卷十三引魏略曰，「初平之元，至建安之末，天下分崩，人懷苟且。綱紀既壞，儒道尤甚。」正始中「朝堂公卿以下四百餘人，其能操筆者未有一人，」又漢末官書，屢遭浩劫，或有甚於秦火。後書謂「董卓移都之際，吏民擾亂，自辟雍，東觀，蘭臺，石室，宣明，鴻都諸藏，典策文章，競共銷散。其持出圖書，大則連為繩索，小乃制為囊囊。及王允所收而西者裁七十餘乘。道路艱遠，復棄其半矣。後長安之亂，一時焚蕩，莫不泯盡焉。」如此所言，則文字幾滅，何況學術。然吾人應注意者，儒家思想雖趨向於淪落，而儒家傳統之觀念則依舊為朝士所沿用，以爲粉飾太平或政治建設之資料，其中最流行者，除仁義教養等常談外，以「五德終始」尤著。南北朝之時代，無不以之為口實。（惟不用董仲舒和剋，而用劉歆相生之次序。南北朝之代數不同，勢必發生困難。蓋在兩朝為漢火，魏土，晉金，宋水，齊木，梁火，陳土，隋金，在北朝則晉金，魏水，周木而隋當為火。）北周宣帝之自比上天，殆為天治思想之病態表現。至於北魏孝文帝太和九年之下詔均田，（北史卷三魏書卷七上及卷五十三）為王莽元年以後，首見之最大田制改革。而太和二年詔定均田，宣武帝永平三年詔立醫館，皆足表現以儒術為依據之積極政治。

在此儒學衰微之時期，僅有傅玄（晉武帝時為駙馬都尉）一人，不但力倡儒術，且從事著述。傅子一書誠為晉代儒家之鉅製。王沉稱之，謂「足以塞楊墨之流遁，齊孫孟於往代，」（晉書卷四十七）然自今日觀之，殊覺衛道之功多，發明之約少也。

法家之政術，以魏武帝之提倡而暫行。（傅玄謂「魏武好法術而天下貴刑名」見晉書卷四十七）桓範之進變論，殆為此潮流中之產物。然其已失傳

內容豐富。(玉函山房輯佚書及通鑑叢書有輯本)蜀相諸葛亮「科教嚴明，賞罰必信。」亦具法家之色。然奇述不傳。清朱筠所編之諸葛志亦多為「法家」不可盡信。(蜀志原書二十四篇，十萬餘字。篇目中有「權制」，「法家」諸名。)魏晉時法家之顯學，祇此二家。此外更無要理矣。

道家思想為魏晉時代之主調，上已言之。其勃興之始實溯源於魏正始中(公孫二四〇至二四八)何晏王弼等之「祖述老莊，王衍之變重王何，蓋「異居同軌，後進之士莫不慕效。選舉登朝，皆以為高。於高而高，以成風俗。」(晉書卷四十三)兩晉時代，其勢極盛。「有晉始自中朝，迄於江左，莫不崇信清談，祖述玄虛。瑯琊里之經典，習正始之餘論。游談法為流俗，目擊難以辭高。遂使憲章廢弛，名教凋喪。」(晉書卷九十一)儒林傳序)至於勃興之原因，較著者似有五端。(一)老莊為「為我」之個人主義。每當政治腐敗，社會解體之際，自然趨於滋長。漢末以來之長期紛擾，使個人失去對社會之信心。知識份子之失望與悲哀，殆尤深切。彼等既知奮鬥之無方，乃退求一己之安全或滿足。老莊之消極政治思想，激底個人主義，正合時代之心理需要，故一經推演，立成風尚。(二)失望之尤者，或流於厭世。玄虛之說，以避世之樂觀，掩厭世之悲觀，其作用略同宗教信條為「犯罪者」之安慰。(三)亂世公道不伸，個人易罹橫禍，老莊避世之術，乃全身之妙訣。(四)衰世人士對於傳統之社會制度，風俗思想，失其信仰，且生反感。故反對禮教之拘束，則生釋放之運動，反對有為政治之徒(原則)無為之思想。老莊之勃興，此亦一重要之原因。(五)檢校先已傳入中土，至魏晉而始盛。道家虛無之旨，得釋家寂靜之說以相助，意義愈趨深遠，遂更趨為世所信。(魏晉時代僅俱上列之前三原因，故道家僅佔諸子之一席，不能如魏晉之獨尊。)

當時道家思想之可及見者約有十家，雖均以我為出發點，而其為我學說之內容不盡同，其所取對政治之消極態度亦深淺互異。綜括之似可分為(一)無為與(二)無君之兩派。

無為派 以時代之先後論，無為思想之代表，當首及「清談」始祖之何

晏王弼。二家之思想皆承老子。何晏著書雖富(有論語集解，周易解，文集等。除首列一種外，均已散失。)而思想已不能詳致。其論政之大旨，略見於論語(文選卷十一)所謂「除無君之言，有生事之說。絕流道之終極，就民情於太素」者，悉不出道德經之範圍。(嚴可均全三國文中從列子張注等所引何晏道論無名論諸篇，最為完備，然有關政治思想者殊少。)王弼會通老子，為何晏所稱許。(此外又有周易略例，周易注，論語釋疑文集等書。)其論人仕則主謙退，論政事則尚清靜，亦一本老學。如老子六十三章注云，「以無為為君，以不言為教，以恬淡為味，治之極也。」足以見其政治思想之大意。然王弼雖主無為，而並不主無君。老子注二十九及三十二章解論政治之極端，謂「權散為器，」則「聖人因其分數，故為之立官長。」而「始制官長，不可不立名分，以定尊卑。」故政治之興，固有因，非聖人之所作。王弼又釋老子「不尚賢」之說，以為不尚賢者，非凡除等差，獨為平等。第四十九章注曰，「能者理之，資者取之，能大則大，資資則貴。物有其宗，事有其主。(中略)又何為第一身之聰明，以察百姓之情哉。(中略)無所察焉，百姓何能。無所求焉，百姓何能。無所無能，則莫不用其情矣。人無為舍其所能而為其所不能，舍其所畏而為其所短。如此則言者實其所知，行者行其所能。百姓各著其耳目焉，吾皆孩之而已。」王何之論，大致溫和，不如後代諸家之純中虛無，態度激烈。

王何以外，持無為論者，尚有注莊子之向秀郭象，注列子之張湛，與為司馬昭所殺之嵇康。向秀「雅好老莊之學，」曾於舊注外為莊子解義，「發明奇趣，振起玄風。讀之者超然心悟，莫不自足一時。」(晉書卷四十九向秀傳。)故向秀之闡揚莊子，亦如王弼之有功於老學。惟其書已佚。郭象取其內容，自成莊子注，「向秀傳謂秀義象述而廣之」，郭象傳(晉書卷五十一)謂秀率後其義零落，象遂竊為己有。』流傳至今。向郭二人之政治思想可於此見其梗概。約言之，兩家以莊子之自由(逍遙)，為人生之極致。故注逍遙遊曰，「莊子之大意在乎逍遙遊，放無為而自得。」注齊物論曰，「凡物云云，皆自爾耳。非相為使也。故任之而理自至矣。」雖然，「與人運者不得離人。」(人間世注)而無為為者非寂滅之謂。「夫嘗由文顯，道以藝

有道的無事，猶有睡而無醒耳。」（列子黃帝篇注引）既有事矣，則政不可無。千人聚，不以一人為主，不亂則散。故多賢不可以多君，無賢不可以無君。此天人之道，必至之宜。」（齊物論注）君臣尊卑之分，亦一本自然，非出於矯揉壓迫。「夫時之視乎君者，才不應世者為臣。若天之自高，地之自卑，首自在上，足自居下。」（同上）然向郭二氏祇肯定政治，而不肯定有為煩擾之政治。莊子在隨處皆流露此種放任主義之傾向。專制政府則尤為其反對。在莊子曰：「已與天下相因而成者也。今以一人而專制天下，則天下塞矣。已豈通哉。故一身不成而萬方有餘矣也。」有若無為之思想，發揮至為明晰，魏晉各家，無不以此為宗。

密庵尚魏宗室女，親魏之衰而無以救之，故入於廢世之人性觀與消極之政治觀。其所著養生論，若難養生論，聲無哀樂論，難自然好學論，釋名論等篇。大旨在述用老子廢智寡欲之方法，以達到個人「意足」之境。其意雖無兵燹之政治思想，其所謂「崇簡易之教」「君靜於上，臣順於下」，則亦發揮「無為而治」之不干涉主義。（晉書之人生觀，與當時諸情欲，破名教者根本不同。康主寡欲，頃已言之。其家談一篇，以尚志重節調子，謂「臨朝讓官，閉關養生，若孔文學之求代兄死，此豈巨烈士之節。」）又天爵正氣歌中所詠嘆之。魯侍中，即魯康之子。可謂能承父教，而康之為人，亦可想見矣。）張湛亦有異於王何諸人之處。王何雖崇尚虛無，然未受佛道之影響。張湛則略取佛道之寂滅。以附會道家之清靜。故列子注之旨，與張湛老莊二注均不盡同。惟其政治思想則仍不脫「貴老」之範圍。

系君派 上述諸人均崇尚無為而否認政治之必要。其論，則皆，陶潛，鮑敬言，及列子之偽造者，則承莊子逍遙之旨而引之以為無君之論。其態度愈悲觀，其言論愈高曠。其思想愈消沉，其行為愈放蕩。政治之價值，至此完全「轉換」。一個人之自由，遂成為絕對之價值。歐洲之無政府主義，就理論言之，尚不如中國魏晉時代無君無治思想之前者也。（歐洲「聯合之無政府主義」主張以暴力進行政治之組織，然後重建自由聯合之社會組織，中國無君之思想否認一切組織之需要，而不主張用武力推翻政府。故其理想言，後者較徹底，就手段言，前者較激烈也。）

阮籍之思想，頗含憤世之成分。蓋「麟本有濟世志，」以世亂不能行，乃歸為不平之聲。疾世俗禮教之虛偽，故打破禮教。疾世俗君臣之徒勞，故主張廢棄君臣。遠莊論敘述無為之貴，大人先與傳者無君之美。而後者所言，尤為深切。籍謂民之初生，相安於淳樸。「無君而虛物定，無臣而萬事理。」此後異存不保，制度乃起，而痛苦隨之。「君立而虐興，臣設而賊生。坐治禮法，束縛下民。」如此所言，則政治為衆惡之源。不獨老莊不遠其憤激，即王何亦當掩耳。劉伶與嵇阮友善，其思想亦近阮籍。史稱伶「放情肆志，嘗以細宇宙，齊萬物為心。」（晉書卷四十九）酒德中云：「大人先生，行無檢束，居無室廬。轉天席地，縱意所如。」其所表現者即為絕對自由之理想生活。陶潛自謂羲皇上人。「其哲學思想不必屬於老莊之系統，（陶潛之生晚於嵇阮數百年，清淡之風氣，自正始至太元中（晉三十歲前後）殆已感漸而衰。晉之思想或淵源嵇家。如飲酒詩云：「少年罕人事，遊好在六經。」）而其政治思想，則略同於魏晉之無君。他在源記及詩中所描寫之境，不啻合於老子「老死不相往來」之條件，而實盡現君臣之迹。詩中「秋熟歸王翁」之一語，足為吾人作明證。然陶潛天性沖淡，故其無君之理想亦出以溫婉美妙之辭。絕無鮑敬言自切齒委態。吾人若謂陶潛明為無君思想之愛爾斯泰，則鮑敬言殆可為枯骨下魯東之流也。鮑生之名，見抱朴子之讀鮑篇，他無可說，如確有其人，疑當生葛洪之前，或與之同世。（洪卒於晉咸和間，約當公曆三二八—三三四）據抱朴子引，鮑敬言思想之要點為「古者無君，勝於今世。」蓋往古無君之世，太平安樂。及強者凌弱，衆者暴寡，則事既興，則君臣之道起。從此爭奪暴亂之禍遂相仍不絕。桀紂之性，桀極凶殘，纣使本無政治制度，則二者並為匹夫，豈能流毒天下。故「君臣既立，衆惡日滋。」鮑生之結論，大致與阮籍相同。惟鮑生偏舉君主之罪惡，豈可作一篇討暴君之檄文讀。雖未主張行動，其論調之激昂，亦前此所未有。列子一書之內容，較為複雜。（列子為晉代偽書，殆已成定論，但謂其與漢晉造則無確據，其中或有先秦遺說，不盡出於杜撰。然亦難於抉擇矣。）其無君之論與上述諸家相似。其無君之論據，則大體基於於欲之人牛觀。此則為他家所未有。其末篇莊子之言，謂人生苦樂繫於欲之是否飽滿。

遠無用。故人生最高之目的，在能盡情盡欲，其他皆無足取。若人人能自樂，則人人不利天下，而天下治。其說殆近於先秦它真魏牟之一派，而亦為魏牟一部分士大夫放蕩生活之理論根據。抑吾人宜注意者，就上述諸人觀之，則替代之無君論者，似有二重要之流派。其一派，認定政治為有害，而主張君不可有。阮籍鮑生是其代表。又一派則認定個人當自足，而主張君不必有。陶潛及列子中之楊朱皆屬之。（然此僅就二派立論之注重點而區分之，非謂其主張必互相排斥兩不相容也。）其次，列子書中之無君論，並非完全一貫，以發欲為依據。如青帝稱美華胥氏之國謂「其國無師長，自然而已。其民嗜欲，自然而已。」其意境略近於老子之寡欲。至於天瑞論聖職變化，非人則讓。」仲尼（堯治天下五十年，不知天下治，不治教。」）（堯符）「治國之難，在於知賢而不在於自賢。」諸篇所言，又近於「黃老」之無為，不違無君之論。此亦列子內容蕪雜，為後人拾遺集之明證。（仲尼篇又設為孔子對南太宰之問，謂「西方之人，有聖者焉。不治而不亂，不言而自信，不化而自行。湯蕩乎民無能名焉。」西方聖者，似影射釋迦牟尼。若然，則亦列子為晉人偽託之一證。或者此段即張湛所闕入，亦未可知。）

魏晉老莊思想之盛行，以今日之眼光觀之，不獨為先秦道家之復興，亦可視為與儒學中衰，互為因果之思想解放，晉代之個人主義中，實包含一「倫決網羅」。（謂同語）打破禮教之潮流。蓋漢魏之世，名教既衰，且趨虛偽。拘牽禮法，桎梏性情。孔融以禿巾微行被奏，陳壽以父喪有疾，使婢丸藥而見譴。加以漢末黨人，激揚清議。互相譏諷，勢必至於吹毛求疵，以體法德行相律。壓迫積久，自生反動。朝廷先弛氣節之標準，（魏志卷一，建安十九年（公歷二二四）令云，「夫有行之士未必進取，進取之士未必能行也。」（中略）有守明思此義，則士無遺悔，官無廢業矣。」）士大夫更賤名檢之拘束，老莊書中本有逆諷貴真之言，（老子三十八章「黷者信之而而帆之首。」莊子大宗師篇言子桑戶死。其友孟子反子琴張臨尸而歌。孟孫才之母死「哭泣無涕，中心不感，居喪不哀。」）晉人引申之，遂成其恣肆之任情思想。何晏王弼屬其風，（范甯謂二人「不遵禮度」。見晉書卷七十五。）裴頠（晉書卷四十九之類群。如魏其「能為青白眼，見趨俗之士，以白眼對

之。」至於其哭母吐血哭妻女盡哀，亦表現其破偽事真之主張，大夫先生傳斥守禮君子之言論，則此主張之說明也。）劉伶「放情肆意」。酒德頌「貴介公子，搢紳處士，（中略）一陳說禮法，是非鋒起。」而「大人先生視之」如「與之與蝶蛤。」其意亦極顯明。阮瞻，王澄（去巾幘，脫衣服，露體惡，同禽獸），阮咸（與冢同飲）畢卓（盜飲被縛），謝靈運（挑露女，投梭折其齒。）諸人承其緒，列子楊朱篇則大暢其旨，遂釀成空前之解放運動。其蔓延甚廣，婦女亦竟參與，幾有近代婦女社交公開之風氣。（抱朴子疾謔篇謂今俗婦女，休其蠶織之業，（中略）舍中饋之專，修周旋之好。更相從誼，之適親友，承學舉火，不已於行。（中略）游戲佛寺，觀視魚戲，登高臨水，出環殿而。開車賽棹，周章城邑。蓋傷路酌，絃歌行奏。」晉書卷五懷愍帝紀論亦有類之觀察，並謂當時婦女「先時而婚，任情而動，故皆不恥淫泆之過，不拘忌之惡。」然而婚往過正，「振子之權動」又恢復原來之方向。自正始至太元，清談之流行已一百五十年。社會與政治不安定之情形，並無可觀之改善。且五胡亂華，二帝崩死。（永嘉五年（公歷三一一）劉聰兵陷洛陽，懷帝被虜。建興四年劉曜陷長安愍帝出降。（三二六）中原失陷，南北分局，成中國空前之鉅變。於是當時人士，又覺清談足以誤國。極之風靡一時者，今則為人嫉病。桓溫入洛陽過淮泗之言，謂「遂使神州陸沉，百年邱墟，王與諸人不得不任其責，」雖不必平情合理，而亦足見風尚之轉變。其餘論者如孫盛（與王導同時）著老非大聖論，老子疑問反訊，（廣弘明集卷五）范甯（簡文帝時人）著論斥王何（二人之罪，深於桀紂。」晉書卷七十五。）王坦之（與范甯同時）作廢莊論（晉書卷七十五）均破毀虛玄，重申實有。故兩派以後，老莊頓衰。迄隋唐統一以前，政治思想復歸於伏。除傳統之儒家觀念尚流行於南北及劉子新論一書，尚有可觀外，此二百餘年，誠可謂為政治思想之黑暗時期。（西晉時已有反對玄虛者，如傅玄上武帝書，（晉書卷七十四）裴頠亦有論（晉書卷三十五）然大體出於門戶之見，尚非由風氣之轉移也。）

魏晉政治思想之大勢為道儒對立，道強儒弱之局面。然持調和論者亦頗有之。李充葛洪皆其著例。李充（與王導同時）雖「幼好刑名，然觀其學說所論謂，「世有危矣，運有通圯。」「老莊明其本，」宣行於「太初」之時。



「蓋教其末」當用於今日之世。則亦折衷於儒道之間，以道爲體，以儒爲用。歷史上等道，實際上重儒。名爲儒道，而實深抑虛浮也。葛洪（卒於晉咸和間，當公懷三三四以前。）論政亦依遠於儒道之間，而推崇君主，尤甚於李充。抱朴子書中，大抵內篤在原則上尊道，（明本篇云「道者儒之本也，儒者道之末也」。故「治世之聖人」不及「得道之聖人」。）外篤則極言君主之必要與治術之不能用無爲。（嘉選篇曰，「普天率土，莫非臣民。」）其規無論「夫君，天也，父也」。「民生在三，率之如一」。結體篇反以駁除無君之論，謂聖人觀象立制，興利除害而百姓率以爲君。故政治之起，既自然又合理，非如鮑生所言。君道貴賢任能刑罰則謂禮樂刑政皆爲要務。至於道家無爲之說，「用之則弊」。清淨篇一之境界，「可得而論，難得而行也」。（李葛二人皆生晉世。南北朝時代尚有作者未定之劉子新論，亦屬調和一派。立言大旨與李充相似。）此書作者或題劉勰，或稱劉晔，或疑唐人實孝政偽作，均待考。）

佛教所引起之爭論 佛教輸入已久，魏晉以後始得盛行。教義既在出家說者，其不能對政治思想有所貢獻，誠勢所必至，然其組織習慣，行爲思想，均帶殊方異國之色彩，其必引起紛擾「本位文化」者之反對，亦意中之事。惟南北朝時代佛言論之重心，不在儒而在道。若以地域之論，則反抗之力甚，南朝較強而北朝較弱。綜括雙方爭論之有關於政治思想者，共有二端。（一）佛教以「出家」教人。出家之後，則個人對於國家之義務，倫理政治之束縛，均可置之不顧。故父母可以不要，君親可以不敬。晉書謝靈運答桓太尉書（高僧傳卷六，作沙門不敬王者論。）所謂「凡出家者隱居以求其志，棄俗以達其道。（中略）是故內忘天恩之重而不違其志，外闕孝宗之禮而不失其敬」者（弘明集卷十二）正可以代表釋教之學說，而說明其與儒家政治倫理衝突之主要理由，蓋綱常名教，深入人心。雖未必普遍實行，而已成普遍之觀念。故不僅儒者維持傳統觀念，攻擊沙門之無父無君，道徒亦往往利用倫常之禮以保持宗教之地位。晉齊代之道家，打佛體教，與儒爲敵。南北朝之遺徒，擁護釋教而與儒爲手。時異世遷，化敵爲友，亦一有處之事。而相反佛之言論，似以道家所立之「三破」論爲最扼要。三破者「入國而破

國，」（大意斥沙門不事生產而消耗，以致發生「國滅人絕」之結果。）「入家而破家，」（「孝道頓絕」，「骨肉生離」。）「入身而破身，」（毀傷生體，斷絕子孫，廢孝養恭敬之禮。）是也。（弘明集卷八，說惑論引。）然上述之爭，僅爲私人之意見，尙未有直接之政治意義。自晉咸康六年，（公歷紀元三四〇）庾冰輔政，代成帝下詔，令沙門盡敬於君父，（詔文略云，「因父子之敬，建君臣之序，制法度，崇禮秩，豈徒然哉，良有以矣。既有其以，將何以易之」。沙門雖已出家，然凡此等類，皆皆民也。豈可以殊俗之禮，抗萬衆之尊。此事不見晉書。弘明集卷十二）於是引起朝野之爭辯。「後卒從衆議，許沙門不敬。唐高宗龍朔二年（公歷六六二）此議再起，朝臣互有可否。卒令沙門拜親不拜君。廣弘明集卷二十五）大抵主義敬者伸「率土之濱，莫非王臣」之義。（如下嗣之哀格之馬範等皆引用之。）反對之者則持「方外之賓，」不願化求宗之論。（如釋慧遠見前引）（二）中國在先秦時代即有一種以文化爲標準之民族觀念。南北朝時代胡漢互詆（北詆南爲「鳥夷」，南詆北爲「索虜」。）文化民族之觀念，又復流行。道家利用之以衛教，事極自然。顧歡（宋齊間人）之夷夏論，足爲代表。其論大旨謂道佛一貫，而一我一華。「捨華效夷，義豈安取。」（南齊書。五十四卷）佛徒之反駁則以大同思想替代民族主義，而力維釋教之獨立性。如宋釋慧通駁顧道士夷夏論云，至「夫大教無私，至德無偏。化物共旨，華人俱教。在我欲以均禮，處胡漢而同音。聖人甯復分地殊教，隔宇異風。豈有夷邪，甯有夏邪。」（弘明集卷七。）至如謝靈運之謂「天生者居娑婆之正域，處淨善之佳會。」（重與顧道士書，弘明集卷六。）伯詡謂「天生居中。」（弘明集卷十四後序）則直持變於夷之主張。故佛教之興，其始與中國民族思想之打擊，殆不在小矣。

丙 隋唐五代（隋開皇九至開顯德六，公歷五八九至九五九。）一治一亂之循環，自隋文帝統一又重新開始，至五代而再度完成，此三百七十年中之政治思想，亦重現由釋極趨於消滅之故態。就大體言之，隋及盛唐，儒家思想較佔優勢。佛教雖勢力甚大，道教雖經朝廷之尊崇而發展，與佛教相抗衡，然二者宗教之信仰，與政治思想無直接之關係。故貞觀開元時代之朝廷政事，君臣言論，仍以儒學爲基礎。太宗「鏡堂經籍，」與十八學士討論經義

（舊唐書卷二）太宗本紀上。（尤隱重儒之風氣。此後取士用人，雖詩科並舉，而「世崇儒學」，六經始終不廢。（新唐書卷四十四，選舉志上。）且盛唐疆域之廣，聲威之遠，法制之備，文化之盛，漢代可望其項背，此外均不能相擬。中國成爲一兼統夷夏之帝國，「唐太宗貞觀四年（六三〇）以諸蕃君長之請，下制置書賜西域北荒之君長，皆稱「皇帝天可汗」。（新羅日本亦入貢留學。（舊唐書卷百九十九，上）新羅日本傳。）雖未必真能「用夏變夷」，然自信之心既得恢復，則儒家有爲之積極思想，勢必隨之而流行。天寶亂後，漸露衰兆。中唐以降，政事日非，禍亂迭起，痛苦經驗之中又產生抗議之思想。故抗議亂政之族民則民貴之思想復興，抗議專制之朝則無君無君之思想再起。晚唐五代政治思想之大勢，殆略與晉代相似，而老莊盛行，而儒家亦大倡孟子民本之旨。

儒家 隋唐儒家之宗師，殆應首推王通。（隋大業十三年公歷六一七）度日休及司空圖文中子碑謂唐初名臣如李靖，魏徵，杜如晦，房玄齡等均出其門。（宋司馬光朱熹等均疑其妄，並斥王氏學。）王通之論政，以「帝制」爲理想，以「王道」爲典則，不以言新創。唐太宗之帝範，武則天之臣範，貞觀政要所載當時君臣之言論，則表現朝廷之觀點，其內容亦不出傳統儒學之範圍。至於輔佐德宗中興之陸贄，則爲一儒學之實行家，其思想亦純然以儒爲宗。隋唐代儒術雖盛，大體上已達定型而硬化之狀態。（永徽五年頒行五經正義，即其明證。）宋葉適謂唐代「六經語孟，舉世皆習。其魁偉俊秀者乃去而從佛老之說。」雖亦有過焉，實能說明大勢所趨。三百年間儒家政治思想之較可觀者，僅韓愈柳宗元及林慎思等數人。以時代論，韓柳生德宗中興之後，已發而未大亂之世。林慎思死於黃巢之亂，唐亡二十七年之前。以思想內容論，韓柳荀子之尊君，林慎思孟子之貴民。三人之間，足以代表儒家思想，由積極入於消極之趨勢。韓愈思想，殆爲對佛道虛無之反動。所謂聖人之道不過飲食男女。君臣之義，其要在君治民奉。唐代儒家專制政治之思想，當以此爲最徹底。柳宗元論政治原起由於判訟息爭，而政治組織由小至大，其說頗爲新穎，觀其屢議苛政，則其思想亦有孟學之成份，適居韓柳之中間。林慎思之仲子讀孟子純爲亂中個人傷世之作品。其痛惡苛政之極，遂

不辭逃於無爲之消極思想。

道家 唐以姓李而尊老子，（武德三年高祖立老子廟。乾符元年高宗追尊老子爲「太上玄元皇帝」）唐會要卷五十。（立「崇玄學」以老莊列文取士。（開元二十年，舊唐書卷二十四。）天子自爲教主，（天寶七載玄宗冊授尊號曰「開元天寶聖文神武應道皇帝」。道士或列朝班。（代宗用李國楨。此後道士入官者時有之。）政府之用意或在進道以抗佛，而儒學亦受影響。故白居易「將應制學，揣摩時事」，作策林數十首，而道家之言幾佔其半。則唐代學風，略可想見。然而此種老莊之政論，不過人云亦云之仕途「敲門磚」，不足以稱思想。其發自衷心，針對時勢，足稱思想，大段可觀者，當推元結（生於開元十一年，卒於大曆七年。）元能子（書成於光啓三年）及譚嗣（後唐道士）三者。元結少著元子，推重清靜無爲之政，不出傳統老學之範圍。元能子（作者之姓名待考，書成於黃巢亂中。）則有似鮑敬言無君之論而憤激過之。胥中謂人與萬物，同爲一炁。人物縱死，其炁常存。然則天下雖亂，無所用其拯救。又謂「中國天子之貴，不過在十分天下之一二分中，征伐戰爭之內，自尊者爾」。如此蔑視君主「大不敬」之言，可謂空前創見。蓋不經大皇帝國之經驗，亦無由成此「小天下」之觀點也。譚嗣化書爲五代道家之唯一代表。（舊題齊邱子，南唐宋齊邱撰。）其立論本於道家而不如元能子之消極。蓋謂子以道德無爲爲最高之理想，每下愈況，退而爲「仁」，「食」與「儉」之政治。所謂「仁化」，實近孟子仁政同樂之旨。然此尚非其思想之特點。化書最動人之部分，爲其「食化」，「儉化」之說。蓋像篇謂「虎狼不過於嗜肉，蛟龍不過於嗜血，而人無所不嗜。所以不足則鬥，不與則斂」。無爲篇謂「自天子至於庶人，暨乎萬族，皆可以食而通之」。此種漢厲沉痛空前之「唯食」論，亦唐末人民苦況之反映。（懿宗僖宗之世，飢荒尤甚。「貧者以蓬子爲麵，槐葉爲菹」。昭宗在鳳翔爲梁兵所圍「城中人相食，父食其子。而天子食粥，六官及宗室多餓死」。新唐書卷五十二，食貨志二。）

儒道二家爲唐代政治思想之主要潮流。此外尚有屬於「雜家」之趨勢（隋元時人）羅隱（五代時人）二人。趙翼有長短經，（成於開元四年）魯探微



後黃老之言。雖臣者兩同寄，及計書，讓和儒道，其態度略似劉子新論。

丁 宋元（宋建隆元元至正二十七年，公曆紀元九六〇至一三六七）  
。宋太祖受周之神，五代分爭之局遂告終結。然而遼夏並立，金元代起。始  
。莫不齊之統一，極成不自主之偏安。及元陷崖山，中國全部淪於異族，為  
時幾達百年。在此民族衰微之時期，中國之學術及思想反呈與心之勢。蓋  
。并與與之外來佛教思想，至此已完全成熟，與固有之儒道思想融混，產  
。生空前之理學。而政論家受外患之激刺，頗傾向於極端有為之思想。中國大  
。規模之維新運動，首見於宋代。守舊者起而阻撓，釀成新舊交爭之局。唯當  
。時兩派言論，均不脫傳統儒家之窠臼。維新者以儒術為藉口，反對者以非儒  
。攻之。故就表面言，宋代之政治思想，仍以儒為正統。至於道家思想則或吸  
。收於理學之中，或僅存於少數文獻之內，（文字遊戲，子華子。）或偽為政  
。論家所稱引，大體上已失去其獨立之存在。故宋元為道家無為思想消沉之時  
。代。先秦政治思想，原有四大流派。四派之中，墨誠於漢法亦變為實用之  
。技術，終止學理上之發展。此後惟儒道兩家繼續存在，隨時勢之消長，互有  
。盛衰。唐代二家並存，門戶尚屬懸然可分。至於南宋，則僅非大純，道亦垂盡  
。先秦學派之分野，至此完全消滅。就此言之，宋元之四百年，為中國思想  
。衰極將變之時期。

宋代政治思想之流派，主要者二。一曰理學家，二曰事功派。附庸者二  
。一曰守舊派，二曰佛學派。理學家又可分為道入儒及儒入道之二支流  
。前者以程頤周敦頤等為代表，後者以朱熹陸九淵等為領袖。張載則同受道  
。佛之影響。諸善人宜注意，理學家之哲學思想雖有不同，而其政治思想則大  
。致一貫。其要皆在以三代之政治為最高之理想，以漢唐之功利為不足道，以  
。大學之格致誠正，修齊治平為唯一之政術。對於當時之實際問題每持「反對  
。黨」之態度，為在野士大夫清議之中堅，輒為當局所深惡而排斥。

理學家立言雖屬虛求致用，而事功派說之，則無往不近國。事功派認定  
。聖人必言功利，國家有賴富強。「王」固宜尊，「霸」亦可取。其論說似法  
。家，而實迥有學。蓋北宋之世，外夷之強勢已見，中國之積弱未除。寇讎之  
。士，已知非大加整頓，不足以禦侮圖存。兩派以後，國勢愈蹙，尤非大有為

不足以進言恢復，退求自安。事功派之思想即以此為背景。當時變法之主張  
。即出於此派重要人物之王安石。故兩宋之事功派，以近代之名詞稱之，實  
。具唯實眼光之維新派也。（理學家非不知世變之急，變與之要。然其所重者  
。不在行為而在動機，不在物質建設而在精神力量。故「正君」、「正心」為其  
。政論之中心。對外力主聯議，以為祇須君主之心中心「人欲淨盡，天理流行」  
。則國家一切兵財政教之問題，皆迎刃而解，何必言功利。）此派之思想，大  
。抵以浙江與江西為中心。其最著者，在戰有李觀王安石，在浙有陳亮葉適諸  
。人。李觀著體論，以禮為修身治國要道之總樞。又著富國，強兵安民三策，  
。平士膏，周禮致太平論等書，提出具體之治術。於宋人中其思想最近荀子。  
。王安石為實行之政治家，其「新法」以推行不得其人，且為舊派所阻，而歸於  
。失敗。然其有為之思想實亦本之儒學。宋人以非聖人之道攻之，或竟取老子  
。無為之旨以與新法相抗，（如司馬光與王介甫嘗引用老子，「我無為而民自化  
。」「等語。」不獨「無的放矢」，亦竟「認賊作父」。以今日之眼光論之。王學  
。之失不在其不合學術，正在其附會周官，不能脫舊思想之窠臼。陳亮之功利  
。思想較之系統而最為露骨。其與朱元晦論王霸書足以表示事功派與理學家精  
。神不同之處。葉適之思想最精澁有條理，而態度則較溫和。蓋葉適以孟子仁  
。政資民之旨為政治思想之起點，與理學家相近而與李觀不同。

兩宋儒學屬於理學家系統者，當以歐陽修司馬光等為最重要。蓋皆守舊  
。思想之中堅與新法相對立也。（理學家非功利而不盡反新法）其立論不外主  
。三代之仁義，揚黃老之無為，以新法為亂政，斥安石為「小人」。其思想極陳  
。舊，其實力則頗廣大。新法之敗，葉適之起，此派應負一部分之責任。蘇氏  
。父子中，軾曾皆近傳統之儒家。其政論與歐陽修等相響應。蘇洵之學「出於  
。縱橫而雜於禪」。《全祖望語》其六經論解釋儒家之治術，間及社會生活之  
。基本原理，頗具特見，非如他家斷斷於新舊之爭，著眼於一時一地之問題。  
（下期續完）

★

★

★

藝文

成

年

年

齡

史

證

李祖蔭

我我國成年歷史，男則加冠，女則加笄。冠義曰：「已冠而字之，成人之道也；成人云者，將責以成人禮者也。故正容體，齊顏色，端辭令；冠爲禮義之始；正君臣，親父子，和長幼；冠爲嘉事之重」。是男子加冠後，對外始有行爲能力可言。至女子之加笄，其義有二。一爲許嫁之笄。曲禮曰：「女子許嫁，笄而字」。婚禮：「女子許嫁，笄而禮之，稱字」。公羊傳（春秋僖公九年）：「婦人許嫁，笄而字之。死則以成人之喪治之」。二爲成年之笄。

冠年爲何？通說爲二十歲。禮記曲禮曰：「二十曰弱冠」；又曰：「男子二十冠而字」。內則曰：「二十而冠，始學禮」。宋陳道祥禮書，「二十而冠，士禮也」。又引禮制曰：「二十曰弱冠，則二十而冠，禮之大節在是也」。而明制庶人冠禮，凡男子年十五至二十皆可冠。見禮通典卷五十五。漢桓帝臨崩前未通第十五：「御史曰：古者十五入大學，與小役，二十冠而成人，與夜事。（中略）文學曰：十九年死下爲強，未成人也。二十而冠，三十而笄，可以從戎事」。前大理院解釋現行律以十六歲爲成年。（七年九月十一日統字八六一號，十四年四月二十九日統字一九〇九號。同年五月四日統字一九一一號解釋）。以十六歲爲成年，有完全行爲能力，（三年上字七九七號判決）且以屆十六歲即爲成年，不必滿歲，（五年上字八三三號判決）與律一軍第十條定爲二十歲，二軍第九條，親屬法四章七條，新民法十二條之。而事實上未成年而肩負國事者，抑何多也。戰國策士甘羅年十二，專秦相呂不韋，使於趙，說趙王割五城以事秦。（見史記甘茂傳）漢書食貨志：「桑弘羊年十三爲侍中」。馮野王傳：「少以父任爲太子中庶子，年十八七賢國試守長安令」。蕭育傳：「陳成年十八爲左曹，二十餘，爲御史中丞

均確證也。

帝王諸侯冠年，與人民異；年齡亦不齊一。春秋天子有十二而冠之禮，見漢許慎五經異義。宋陳道祥禮書有天子諸侯十二而冠。唐杜佑通典，「宋禮傳天子之年，近則十二，遠則十五必冠矣」。左傳有：國君十五而生子，冠而生子，禮也。荀子大略篇有：古者天子諸侯十九而冠，冠而聽治，其數至也。說苑建本篇有：周召公年十九見王而冠，冠則可以爲方伯諸侯矣。清王鳴盛十七史商榷卷九：「天子冠期：惠紀四年冬十月壬寅，立皇后張氏，三月甲子皇帝冠於天下，致惠帝此時年已二十矣。景紀後三年正月皇太子冠，皇太子即武帝時年十六。昭紀始元四年春三月甲寅立皇后上官氏。此時昭帝年十二。元鳳四年春正月丁亥帝加元服。師古曰：元，首也，冠，首之附著，故曰元服。此時昭帝年十八矣。哀紀：成帝欲以爲嗣，爲加元服，時年十七。平紀：帝崩年十四始加元服以效。按古者天子諸侯皆年十二而冠，冠而生子，漢初經典殘闕，天子冠禮，已無明文，故無定期」。對此以親，十二歲，十二至十五歲，十九歲均可以冠。今者廢專制而建共和，此種階級制度，已隨之而廢。惟在外國尚多存者，如比利時民法第四八八條定二十一歲爲成年，其憲法八零條一項定國皇滿十八歲爲成年。和蘭民法第三八五條定：滿二十三歲爲成年，其憲法二十九條一項定國皇滿十八歲爲成年。丹麥民法定：滿二十五歲爲成年，其憲法六條定：國皇滿十八歲爲成年，皇族同。意大利民法第三三三條定：滿二十一歲爲成年。其基本法十一條定：國皇滿十八歲爲成年，日本民法第三條定滿二十歲爲成年，其皇室典範令十三條十四條定：天皇，皇太子，皇太孫滿十八歲爲成年。是世界帝王之成年，率以十八歲爲標準。

青年為何？五經家解謂：「冠之年有一定，而笄之年無一定」。然內則云：「女子十五而笄，二十而嫁」。又雜記云：「女子雖未許嫁，年二十而笄，禮也。婦人執其禮。是可見女子以十五歲為成年年齡。唐開元禮義錄：「若未許嫁，年二十而笄，以其成人，非謂娶嫁也」。宋史理宗紀載：福州陳氏年守志，壽逾七旬，詔旌表其門。五禮通考引黃震曰：「男冠女笄皆成人」。呂坤曰：笄，翟形，成人之飾也。宋史禮志公主笄禮年十五雖未議下嫁亦笄。例以成年年齡高於女？據白虎通：「陽小成於陰，大成於陽，故二十而冠，三十而娶，陰小成於陽，大成於陰，故十五而笄，二十而嫁也」。五行圖說之說，吾無以明之。意者男子發育遲故以二十歲為成年，女子發育早，故以十五歲為成年。禮之婚齡而益信。在我國太古男五十娶，女三十嫁，中古男三十，女二十，見通典與通禮本命篇，唐貞觀令男二十一歲以上，女十五歲以上，開元令男十五歲，女十三歲，宋嘉定令男十六至三十歲，女十四歲至二十歲；明洪武令男十六，女十四；清通禮同；民律一草一三三二條，男十八，女十六；二草一零四條減為男十六，女十五，三草四五條增為男十八，女十六；四草一三條新民法九八零條同。在外國：希臘之士帕太男三十，女二十，（見廣學通編卷九）丹麥瑞典男二十一，女十八；德國男二十一，女十六；瑞士孫威男二十，女十八，希加利亞男十九，女十七；土耳其男十八，女十七；法國，意大利，比利時，荷蘭，葡萄牙，羅馬尼亞，匈牙利等男十八，女十五；日本男十七，女十五；（日本養老戶令二四條，凡男年十五，女年十三以上聽婚嫁）羅馬法，寺院法，西班牙，希臘，阿根廷，美國佛州等男十四，女十二。地無中外，時無古今，婚齡年齡，大抵男高於女，男婚婚齡中以道其詳，茲不觀縷。唯奧國定成年為二十四歲，婚齡男女均為十四歲。此一特例也。蘇俄定成年十八歲，（民法七條三項舊法二一三條，定為二十歲）而婚齡男女均為十八歲。（婚姻法五條，舊法三條，男十八，女十六，高加索男十五，女十三歲）。是成年婚齡等，此又一特例也。從理論與實用言，蘇俄之法，不能謂之毫無價值。

●關於冠笄以外，尚有丁年制度。成丁之制，專為公法上賦役徵免之標準，與民法上成年之制，則有別不可混一，然世人每誤以成丁為成年（楊

著中國法律發達史二八零頁）而謂冠笄為禮制上之成年，而成丁為法律上之成年，且謂成丁制度非僅為賦役之標準，實與行為能力有關。（陳宗蔭：民法上未成年之制度，見法學會雜誌一卷五號，彭繼琛：民法上成年問題見法律評論五期）是蓋未明中國禮與法之關係，其意見不免陷於謬誤也。（參照余榮昌教授民法要論總則五零頁）

註一 民事訴訟法第四五條：「能獨立以法律行為負義務者，有訴訟能力」。第五八〇條「前條之訴，養子女雖不能獨立以法律行為負義務者，亦有訴訟能力」。第五八一條，「未成年之養子女為訴訟行為者，受訴法院之審判長應依聲請，選任律師為其訴訟代理人，於認為必要時，並得依職權為之選任（一項）前項情形，審判長得命給與律師相當之報酬。（二項）選任訴訟代理人之裁定，並應送達於該訴訟代理人。（三項）第五八二條「養父母與養子女間之訴訟，如養子女無行為能力，而養父母為其法定代理人者，應由其本生父母。無本生父母者，由親屬會議所指定之人代為訴訟行為」。

註二 已成年者，無論男女。有獨立訂立此項契約，（均契約指病人解除之願書者附誌）之能力。其未成年者，應得法定代理人同意，如法定代理人不在場，其他直系親屬，亦得予以同意。如均不在場而病勢又形危急，該未成年者，亦得自行訂約。若其為未成年，應得其夫或翁姑或其他直系親屬之同意。（十四年統字一九〇九號）

凡成年之人，即有完全行為能力，得獨立以法律行為負擔義務。（十四年統字一九一一號）

成年之人，應認為有完全行為能力。（十七年解字一二六號）。

### 本期作者介紹

- 蕭公權先生：成都私立燕京大學政治系教授。
- 丁錫祉先生：國立東北大學教授。
- 李祖蔭先生：國立湖南大學法律系主任。
- 羅登義先生：國立浙江大學教授。
- 張德鈞先生：現在北碚勉仁書院任教。

# 論陸王之言心性

張德鈞

象山陽明，自標宗旨，直截簡易，大似禪門。其言本體，則曰「心即性」。其言工夫，則曰「即心見性」。然此二語，就義理分析，究不能說無差別。就其一端，即多過慮。與實心言，亦未盡適合於魯論傳也。

何以明之？

所謂「心即性」者，是表同物異名。如言：「仲尼即孔子」。實是一人，但名字為二耳。至云「即心見性」，則與前大異。此言「即」者，是不離義。謂以此心上，便見得性。顯不求索於外也。由心上見得性，與仲尼即是孔子，語勢較然不同。必欲取證，則只有朱子言「即物窮理」，乃相當也。窮理，心與性，雖是體用一源，顯微無間。然在法相方面，畢竟不可混同也。若謂「心即性」，則人誰不有心，視聽言動，無非心用。而人之見性者，止有幾許。何耶？王學末流，所以墮於狂慧廢修，正坐此「作用即性」耳！故蓋整庵陽明知心而不知性，非無所謂。但以此王學末流，則可。蓋上証陽明亦不性，斯過矣。此皆誤於執一端也。

孟子曰：「盡其心者，知其性也。知性，則知天也」。此語，向來少得正解。蓋謂孟子所謂心，大概都指惻隱羞惡辭讓是非等說。而非空空蕩蕩說箇不可端倪底物也。盡者，所謂「若火之始燃，泉之始達，擴而充之」，其力用。盡至極，發無餘，脫落種種，毫無顧忌，體健氣貫，輝光日新，漸以達於圓滿究竟之域也。心既盡焉，則灼然有以見夫仁義禮智受用具足，至是而有，非由外饋矣。即此，便後性善。故程之曰：「知其性也」。嘗以同有，則性德顯非人為，而全本天命。與後日荀卿所說：「人之性惡，其善者後也」。正敵體相反。而與大易「繼之者善成之者性」之旨，玄同。故曰：「一知性，則知天也」。知此則知孟有兩家之所由分亦以是為隔絕。如此解法，似于孟子全部思想乃能契入。亦舊注家多未詳耳。

由上之說，則孟子「盡心知性」，似與「即心見性」亦略有不同。「即心」，實未遺出工夫。工夫只在下面「見」字。「即」字，至多止能說為工夫之起點。「盡心」，則「盡」字即是工夫。而「知性」為其自然之效。孟子下文又說：「存心養性，所以事天」。則豈不以「知性」為極乎。「知性」以後，猶須存養。乃上本大易「成性存存道義之門」宗旨也。此與單言「

見性」，未稍更不說個事者，實有中邊之辨，而不可同年語也！至於「心即性」，與此亦不相侔。以「盡心知性」，只是循循漸進而已，未可以為即空無差別也。心性二字，由孟子之說玩之，其為語之歷歷，亦似不無廣義。言「心即性」，則直不能於同中見異，一中見殊。只道得同的一邊，而忘其異之別也。故其結果，或遂廢了修持。（王學末流是如此），朱子所謂：「但見其理之一，而不知條理之繁然者即該具於中，則其弊有不可勝言者」，非無見也。

因論生論。朱陸之別，昔人以爲陸是尊德性，朱是道問學。（朱子與人嘗，亦如此說）。余則以爲語猶未切。不如說：陸是即心見性，朱是即物窮理。較爲分曉。推之，亦可說中土與西洋學說異徑之所由分，玄學與科學門路之所以異，悉在於此。雖其同異之間，實有多少分殊。但不妨大槩如此說耳，然無論言「心即性」，言「即心見性」，以至言「即物窮理」，推其義之本然，雖非五經四子所不誦。要其挈爲宗旨，則不可謂無所待於釋氏。固嘗攷之。蓋在晉世，佛者之徒，說二諦義，已昌言：「即色游玄」。則朱子即物窮理之說，可知其概也。洎隋唐間，禪者明止觀法門，「此不定指天台之說」亦已言：「自性是佛」，「作用見性」。則象山「即心見性」，「識得朱泚道是文王」，（見象山集）可知實由是脫胎也。因緣影響，線索至明，固未可誣。又般若心經言：「空不異色，色不異空；空即是色，色即是空。受想行識，亦復如是」。又曰：「是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」。非獨心經如是說，六百卷大般若悉如是說，詳彼所說「色」，正儒家所謂「物」。彼所說「受想行識」，正儒家所謂「心」。彼所說「空」，正陸王所謂「性」。朱子所謂「理」也。則即佛言「理氣不二」者，亦不可謂未曾觀待于彼佛。（觀待因，係佛家名詞，此處借用。見成唯識論）。此又其明徵也。要之，朱陸先皆有得於二氏。（此在朱陸兩先生年譜可以見見）繼又反求諸六經孔孟，而篤之於人倫日用，乃畢竟與佛老無涉耳。豈可以其偶然之似，而忘其大體之別哉！且夫擇善而從，固孔孟之所不諱也。本末同者，亦不可得而異焉。此又何足爲朱陸諸先生辨乎！

最近我國的營養學界，發現兩種營養價值特高的野果，一名刺梨，一名陳橙，值茲物力維艱時期，因與軍民營養攸關，特成是篇，廣為介紹。

(一)刺梨

刺梨是黔滇等省的一種特殊野果，廣生於山坡荒野之間。屬薔薇科(Rosa rosburghii, Franch)。三四月開花，或白或紅，七八月果熟，每枚重十分左右，色金黃，常帶淡綠。果體遍生小刺，具有特殊香味，俗稱之曰刺梨，黔滇居民，折去其刺，或生吃，或稍漬，或浸其香味以作酒，或曬乾後而入藥。初時味酸而澀，是形漸變而甜。市價極其廉賤，乃最平民化之水果也。

關於刺梨的記載，據對蜀紀遊上云：刺梨野生，夏秋採實。尋與果多芒刺。味甘酸，食之消渴。煎汁為膏，色同棗梨，四封皆產，移之他境則不生，貴州通志載曰：於如芙蓉，花如茶，實如小石榴，有刺味酸，黔屬俱有，轉境不生。戊己編云：紅子刺梨二物，山原之間，滯留未來，午茶不離，則轉收之種也。途左道旁，嘯天嗚吼，行者口乾，則中路之種也。黔中當乾隆已丑寅大款，俄民滿山遍野，以此全活者多。田居覽錄云：茂之本草綱目，金櫻子一名梨子，一名山石榴，一名山頭雞。叢生郊野，大類薔薇。有刺。四月間開白花；夏秋結實，亦有刺，實赤色，形似小石榴。按此則金櫻正是今之刺梨。白居易有山石榴詩，是吟蜀產。湖北境內，亦有是物。瀘溪縣誌中路謂刺梨野生灌木，消食化氣，似谷底種產者品質最優。上錄各節，係舊有記載之一數。

三十一年衛生署的王成毅氏，報告州黔產的刺梨中含丙種維生素(Vitamin C)極高。熟實的刺梨，每公分中平均含有二四，三五公絲，較諸四川密柑(廣柑)中者約高五十倍，黃江橘子(紅橘)中者約高一倍，廣西沙田橘中者約高十八倍。結果如後：

第一表——刺梨(重慶產)和川產柑類中丙種維生素的含量

| 品名   | 每一公分可食部分中丙種維生素含量(公絲) |       |       |       |
|------|----------------------|-------|-------|-------|
|      | 長                    | 短     | 高     | 平     |
| 刺梨   | 12.69                | 20.39 | 26.52 | 17.95 |
| 密柑   | 22.23                | 26.52 | 26.52 | 24.35 |
| 黃江橘子 | 0.52                 | 0.60  | 0.60  | 0.56  |
| 沙田橘  | 0.18                 | 0.33  | 0.33  | 0.26  |

次年，陸軍營養研究所張氏等，曾分析貴州安順產之刺梨等物，結果知在每一百分或一百公絲試品中，刺梨(全體)含有丙種維生素五六二。四至一三四〇。二公絲，如單以可食部分計之，含量為七九四。九至一四七五。六公絲。至於葉菜二部，含量大減，前者為二七。二公絲，後者為七六。四公絲。此外李氏分析貴州產之刺梨，每一百分可食部分中含丙種維生素二二三〇。〇公絲。著者分析貴州瀘溪產者，每一公分中含有五。六四二公絲，總之，由各方的分析報告，均得一致之結論曰：刺梨中含丙種維生素特別豐富，他打倒一切的水果蔬菜，是水果中的丙種維生素大王。正常成人每日食刺梨半個，即可滿足其丙種維生素的需要。真是天賜我們的養生寶貝呵！

在最近數年以來，著者從事華南食品之營養化學研究。中有一項工作，係測定貴州產茶葉中的維生素含量。結果在已分析的一百六十四種試品中，就已發現維生素(Vitamin P)的含量而看，刺梨中也特別富有，係居於第二名，每公分中含有已種維生素二九。〇九公絲。較之柑類約高六十倍至一百倍；較之一般蔬菜約高七十倍至一百五十倍；就是在全體水果中，也高四至三十倍不等。近分析牠的礦物質，含量也很充足。所以由這幾方面看來，刺梨的營養價值特別高優；在一體蔬果中前會未聞，而其經濟價值，與其營養價值均較豐富。真是驚人的新事實。





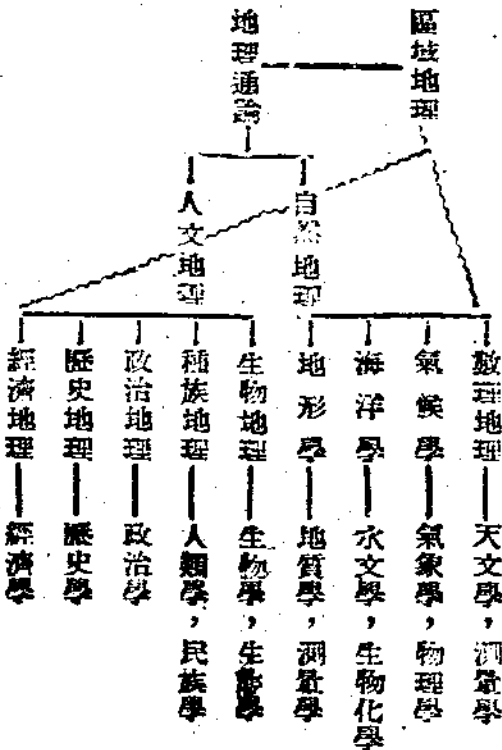
國，農業地理，交通地理等等。政治地理專討論和地理環境有密切關係的政治問題，例如政治單位的劃分，政治中心地的位置，國界問題，國際移民等等。種族地理討論古代地勢變遷，人類演進，各種族之特徵和分布，對於自然環境的適應等等。歷史地理則為歷代的人類遷移，國家組織，文化傳播，政治經濟的發展與變遷等等。

自然地理和人文地理是地理學的兩大部門，這乃從縱的方面來分類，是系統的研究，所以名曰「系統地理學」(Systematic Geography)，也即是地理通論(General Geography)；又別以從橫的方面而來研究的區域地理(Regional Geography)。

區域地理學的研究乃以區域為對象，例如中國地理專研究以中國為對象的一切地理問題，四川地理專研究以四川為對象的一切地理問題，其他皆可例證，地理通論為學理的研究，區域地理為事實的敘述，所以區域地理必須通過通論來解釋，地理通論必須以區域地理的事實來證明，例如我們研究三台台區域地理，必須先對地理通論的各種原理有深切的明瞭，不知河流發育的遠程原理怎能說明清江的蜿蜒曲折？不知氣旋的生成和消滅的原理，如何能說明最近幾天的陰雨現象，不知道地理環境和聚落的相互關係，又如何能解釋三台城市的成因呢？反過來說，區域的地理研究，可以補足原理的缺點而對地理通論有新的建樹，所以兩者並不是割裂可分的。

我們簡單的說明了地理學的定義和內容，就可進而討論到地理學和其他科學的關係，科學的分類

，本是為了研究的方便，其實各科學之間，互相連繫，未可劃分，例如原子的研究，應由物理學去担任，還是應由化學去担任。在地理學的立場來說，這類的問題更多，所以對地質學，天文學，生物學，氣象學，歷史學，經濟學，政治學，都和地理學有密切的關係，要知道一地的位置和面積，須靠着測量學，地形的研究又須地形測量和地質構造，土壤礦產需要地質的調查，氣候需氣象紀錄，人口物產運輸等材料，需借助於經濟的調查統計，其居民的衣食住行，及其歷史背景，又多賴於社會學和歷史學，有了這些工具和原料，才能研究自然與人生相互關係的任何問題，所以地理學是綜合的科學，好似一座大樓房，其間的關係有如下表：



區域地理是房頂，地理通論是牆壁，自然地理和人文地理是樓房的巨大樑柱，倘若九個大柱來支持，而每一大柱又各有基石，這建築才能穩固，地理學者必需區域地理和地理通論都有相當的認識，

區域地理如果缺少了地理通論，好似空中樓閣，不著實際，地理通論而無區域地理，好似沒有屋頂的建築，難不了風霜雨霖其相互間的關係如此密切。

至於學習地理的方法，則為科學方法，就是歸納法(Inductive Method)演繹法(Deductive Method)，從多數的特殊情形而求得一普遍的規則，謂之歸納法，例如維斯(W. M. Davis)把美國東部的許多河流和英國的河流詳細研究，發現河流侵蝕的許多法則(Cycle of stream erosion)，又如從許多氣旋(Cyclone)的生成和消滅，乃有極前學說(Polar Front Theory)，既發現了普遍原則以後，說明多數的現象，乃更由此以推測他項已知或未知的事實，是謂演繹法，例如承認極前學說以後，非但能解釋各個氣旋的生成原因，更可從而預告天氣。

演繹法的運用頗為便利，但用之於地理學，須特別謹慎，因演繹法以推演的原則常有一定的限度，初學的人，宜多用歸納法為宜，至於科學方法的實施，則如詳細觀察(observations)。地理學與其他科學不相同的地方，在於實驗室的規模，物理學和化學等科學的實驗，都在實驗室舉行，而地理學的實驗室則為整個的地面，所以地理學注重野外工作(Field Work)，一個完美的地理學者，必需有強健的體格，冷靜的頭腦和廣大的興趣，如果沒有強健的體格，堅苦的野外工作無法勝任，尤其到達險峻地境，如果沒有廣大的興趣，不易注視一切的複雜的地相現象，如果沒有冷靜的頭腦，更無法歸納或分析此種複雜的現象。

# 新疆女院生活素描

潘雲

女院的灰大樓雄偉而莊嚴的矗立在迪化古城的東北角，當朝陽東升的時候，走在院外的人便可以聽到：

「中國國民志氣宏，歲月披星去務農，聖靈世界不平等，協作共享稻糧豐，地極平等，革命成功……」是她們以清亮高亢的歌聲，把鮮紅的旗幟送到空中、於是那經過一個短促沉寂的夜晚，香飄了五百餘人的灰大樓，又開始活躍起來了。

體育場是狹小得那裏可憐——因為修築工程，已經把寬廣的院落佔去了一大半，剩下的只有一個排球場與一個籃球場了，上課鈴還沒有響呢，這個時間正是大家練習運動的好機會；她們表現的是無比的輕健，無比的活潑，充滿了青春的力量，她們跑着，跳着，唱着，初冬的氣候，使她們頭上的白色熱氣，散發得那麼明顯，同聲一氣，她們這樣的練習，正準備着在晚間來一場有興味而有勁道的決鬥。不，是友誼的比賽，也許兩班同學參加，也許老師與同學參加。是的，在這個大時代中，一個健康壯健的體魄是多麼可寶貴的阿！

中華郵政總局特准掛號認爲新聞紙類  
內政部登記證警字第七四四號

軍訓隊長的督促，聽着，還有訓書先生們的嚴督。她們要學習也要工作。

勤勞是女院的一貫作風，她們沒有嬌滴滴太太小姐的脾氣，看！教室的清潔由她們自己來整理，擦玻璃，掃地板，掃桌椅，甚至成堆的積雪也拖她們親手的打掃清除，也許她們的手上磨出了白泡，但是她們不在乎，早已養成了吃苦耐勞的好習慣。難道她們比不上男孩子？

星期六的下午是勞作與宣傳的時間。最近她們宣傳的目標是新生活運動，不論是陰風吹着冷風的日子，或是嚴寒凜冽的日子，她們不會怕冷，怕冷，怕……而停止了這項工作的，耐心的拾門，挨戶去講說，去勸告，有時她們也會受人家的白眼，可是她們並未因此挫了勇氣，她們堆着笑臉，盡量的搜索人家願意聽的話，一次，一次，再一次。她們爲了這運動的壯舉，會經過同學們開會討論了許多出錢出力的辦法，並且有計劃，有步驟的去實行。

她們打算第一期從事廣泛的宣傳，讓一般羣衆深切瞭解獻禮的意義。第一期是宣傳和義賣，義賣物品完全是由每個同學用自已的儲蓄，由自己的力氣製作出來的，在食品類中有肉干，肉乾，炒的鹽菜等等，在玩具類中有布製的小貓兒，小兔子，銀

鏡，小孩子，都是小朋友最喜歡玩的東西，在日用品中，有手帕，毛織帽子，手套，書包，信箋，信封等等。第三期她們準備演劇，初級組學生自治會擬演「金玉滿堂」，現在演員已經選定，正在開始排練，高級組的學生自治會正在選擇劇本，此外還排有舞劇及歌劇。

上述提到的學生自治會就是訓練同學課外活動的樞紐，經常發動同學各種工作，並舉行演劇競賽會、辯論會、集體閱讀會等，有時還請人作學術演講。

在娛樂方面，她們召開了晚會，在晚會上，說笑話，表演個人的技巧，唱歌、舞蹈，放映中國和歐美等影片。

女院是新疆女子教育最高學府，也是陶鍊女子幹部的大本營，每年這兒都有一批批婦女工作者，從這座莊嚴的大門內走出去，散佈在全疆各地，新疆女子教育的萌芽，一天比一天長得茁壯了，但這不能否認也有她們培植的功績。

女院蓬蓬勃勃的氣象，是新疆婦女性階入光明前途的象徵，女院同學吃苦耐勞，堅強埋頭苦幹的精神，是將來男女達到真正平等的象徵。

願它永遠的健壯，永遠的年青。

土紙本每冊六元  
湘紙本每冊十元