民國佛教期刊文獻集成

任繼愈 顧問

原大影印

民國佛教期刊文獻集成

任繼愈題

第99卷

文教叢刊

中國書店

文教叢刊

第一期

第一期要目

東方文教研究院與文教叢刊　王恩洋
談「學」與「人之自覺」　呂澂
中國哲學思想與佛法一瞥　陳銘樞
儒學在人類文化之地位及其意義與優流　王恩洋
法家思想之演變　李源澄
評新唯識論者之思想　王恩洋
禪學　陳銘樞
中國二千年前之經濟哲學大師司馬遷　王恩洋
文藝
賦　徐震
詩　陳銘樞
文　王恩洋
雲天清話　化中
人類和平之展望　阿光大
附錄

東方文教研究院招生啓事

本院本年三月，開辦研究部，修學部，問學部，函授部。

研究部以造就專研儒學佛學及中西哲學文藝之專門人才，並期速能負荷發揚文教學說之事業，食宿院供。修學部爲研究之預科，食費自備，學費宿費全免。

問學部以待訪道問法之士，伙食按月預繳，住時長短不限。函授部爲便有志研究修學問學而力不能至者。年繳郵費四百元，學費六百元，郵費年終結算。

研究生暫定二十人，先面試，函試及格通知到院面試。面試及格填具志願書保證書，正式入學。修學生入學手續同，人數不定。問學生得人介紹，經本院許可，即入院。函授生逕函報名繳費即註學籍，

研究部試題：(一)志行自述(必做)(二)對儒學之認識(三)對佛學之認識(四)對近代學說思想之認識及批評(以上三題任做兩題)(五)文藝(詩，文，舊作新作均可，題自擬。)

修學部：(一)志行自述(二)國學略述(三)文藝(題自擬)

試文準於陽曆本年三月十五日前交本院。(通信處內江南街信立轉)。

本院內一律素食，無一切非法嗜好，來學之士，應本己立立人，超越流俗之精神，以挽救此人世爲志。其他年齡，資格，在家出家，一切無限制。

民國三十四年一月二十五日東方文教研究院院長王恩洋啓

東方文教研究院與文教叢刊

王恩洋

民國三十年春，余省師至北津，歸途過內江，友人李仲權先生問予曰，龜山書院近何如也？余曰，抗戰軍興，年復荒旱，學徒多散去矣。曰，來內江講學何如？余曰，苟不廢吾著述，亦可來也。余既去，不意是年秋冬之間，仲權竟偕陳君澤周張君介眉陳君戒于發起東方佛學研究院，租院址於內江觀水寺，住軍總部慨然贊助，讓所駐院舍。遂迎予長院，三十一年予至院。規模未備，人力財力均不裕，雖名為研究院，實同三家村一冬烘書房耳。然諸君子既發情發起，予亦耐心處之。此一年中，除講說外，余得完成吾作龜山所作之雜集論疏，下年復作成瑜伽師地論疏六卷，仲權並促吾作新理學評論成。此吾一年間之工作，亦即佛學研究院一年之成績也。

是年九月黃炎方先生來院，共商院務之進行。以為東方佛學研究院之名稱橫不廣，應如吾龜山書院宗旨，儒佛並宏，且旁及於哲學史學文學，則道出之人才當更適宜於今世之用，因是改名為東方文教研究院，作緣起一文述其宗旨及其期望，其如另篇，由是而東方佛學研究院一變而為東方文教研究院矣。

三十二年先師逝世於江津內學院。余奔喪歸葬。友人多留吾留內院共負繼述之事業，洋則以文教院開辦伊始，不宜中斬，且繼先師之志，近年憂心世運，儒學之外，更宏佛學。則文教院之組織，亦正先師之志歟？殯祭既畢，即遂返院。至院時，院中僅有學生一人，門庭寂寂，馬鳴蕭蕭，仲權而有深秋之感，將何為哉？發奮著述而已矣！振筆而書，十日成寶有真空中道了義論一卷，與吾僧作論請新疏，闡而理之，類而別之，深研而窮究之，闡發大義微言，於一月中遂成孔子學案十五六萬言。而孔子之學說思想盡見大行炳乎如日星矣。中心喜躍。院友遂商量印行，而印費無着。廖澤周與秉衡劉厚生張介眉並費肅方熊寄寇諸君子各出萬元。庾叔潤八千。張茂芹韓子才諸君復承購預約百五十部，遂得印行文教叢書一二三三種，即孔子學案實有真空中道了義論及新理學評論是也。此三書四月付印，至八月出版。而文教院以學說思想與世相見矣。是年四月余以先師百日大祭復至內院，便道返家。至七月復回院。重理舊說，續作大學新疏，大學新釋。八九月間復作孟子學案成，書之組織內容，視與孔子學案等。成書亦在一月。是先聖之加持歟？抑有情之業

歟？余不得而知之矣。書成因即付印。而有文教叢書第四五六七種。即孟子學案大學新疏老子學案王國維之思想是也。九月自流井友朋請講人生哲學及力種性品。十月先師生日，復至內院開會。重慶佛學社請講金剛經，歸來已冬月中旬矣。隨即將吾在自井濾嘔所講者，筆錄成書，因作新人生哲學及金剛經釋論，一月而畢。時已殘年，因便還家。計吾此一年中，往返於江津重慶瀘縣自井南充者半年，靜住文院者半年，成書八種，共六十餘萬言，又皆得次第印行。院友院生，皆各精進努力。雖艱窮困，愈覺精神。東方文教院第二年之事業如此而已。

三十三年二月初八，余始由家返文院。住院二十日，擬作荀子學案，尚未操筆，而輕津講吾講經，因過新津，再轉成都講經畢，武漢大學聘吾教授史學系哲學系以及佛學。講學二月餘，乘便赴峨眉登山遊覽。歸還文院，則五月矣。復住二十日而歸家秋收。此半年中，因講學時多，遂未能成器篇著述。惟用文院印文教叢書第八種新人生哲學於內江。印文教叢書第九種金剛經釋論於成都。在成都時成都友人請印雜集論疏，當時物價二十萬元，信至自井，即時余述懷余次青張紹甫李林蔚羅筱園諸君慨捐印金乃遲期一月，而物價飛騰，雜集論疏非六十萬元不辦。此議遂罷。而思與聖觀師合辦印刷，自行印書，然此時文院經濟正窘促，生活之費且難，將何以恢宏大業哉，忽得余次青先生來函，云聞諸戒子，備知文教院艱難維持之狀，同情同願，擬合同志，為文教院創辦一規模宏備之印刷局於嘉定，以助文教之發揚，而期人類之平治云。逾月復得戒子來函，云已在自井組成院董會。井方十人，余次青，羅筱園，張紹甫，吳冰國，曾錫瑜，曾子都，劉濟周，唐述堯，張介眉，陳戒子。內江五人，李仲權，廖劉平，廖澤周，榮有年，劉厚生，共舉余次青為董事長，分部分職，計劃甚周。基金共谷並為籌集，當議開辦印局事大力勞，不如以此基金按月生息，即以息金印書有餘，乘實金同，會議圓滿。予得此息，何樂屢聚！七月返院，次青先生自成都來，約予至井，重開會議，議決文教院明年擴充為三部，一研究部二十人，伙食院供。二修學部，伙食自備，另設獎學金獎勵優才好學之士。三問學部，隨緣指導，不限去留。印書事業決先印說無垢稱經釋，再版金剛經釋論，孔子學案等。予更提印文教叢刊。當衆議決。先是予於去年臘月於印孟子學案等時，即擬印文教叢刊，凡吾等篇論著不成全書者，合印一冊，並附載文院事跡，出入朋友，資助友朋等，公布於世，因經費不足而止。今既基金有著，規模較備，除印書之外，復擬將文教叢刊，每年一冊。並思

約請大朋共自撰述之書。蓋文教事業，關係甚大，洋之區區，力能有限。非舉力莫由發揚，非大賢莫能擔負。故甚願海內賢達，起而合作賜教焉。此文教叢刊發起之動機也。今茲叢刊發行，謹抒素懷，就正明哲。

中華民族建國宇宙五千餘年，生產足以自給，文教足以自治，傲然自足，鄙視四夷。乃近代西方文化，炫赫昌明，國力澎漲，威力全球。我國商戰工戰兵戰無不敗北。然後自知不足，震驚不能自守，於是東施效顰，邯鄲學步，盡棄所有，屈從人，方期國富兵強，有以自立。功未及成而北已瓦解。河山破碎，正朔丘拾。乃世界戰起，慘烈非常。滅國覆宗，前後相繼。科學之發明，工業之興造，無以用於侵略防禦之途，而成摧滅人類之業。所謂西洋文化，不過如是而已乎？當今之世，從東方固有之文化，則皆不足以禦侮立國。從西方新起之文化，則無以侵略而殺人。故人生趨向，世界前途，排個憂思，莫適而可。此非一人一國之憂，而天下人類之患也。

一國固有西文化，各有所短。東方文化既屬舊而不適於用。西方文化，又雖奪而難得其功。為中國計，為人類計，皆有另創文教之必需。

雖然，創開文教，談何容易！蓋之造屋，必有基礎，必有器材，人力既盡，工作不遲，而後可以成宮室樓台，供人棲止。欲創開文教，何獨不然？亦必有所藉所資，及其借鑑，然後乃有用心之處而宏猷可成。非徒閉目瞑思，忽然懸構，便可以指導人生，開物成務也。然則藉文教之創造，其所藉所資所取其鑑者為何？曰仍唯人類已有之文教而已矣。孔子不云乎？殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。又曰：述而不作，信而好古。故知文教大典，雖聖人不能創作。而人類文化，實繼歷史以來演生。必前有所承，旁有所受，然後斟酌情勢，因時損益。損者去其陳腐毒汁，益者增其滋養新機。如生物之發展，新陳代謝，消化排泄。舊種之上，就以肥料。本枝之上，接以新苗。則根本不傷而生機勃茂。是故欲創新文教者，唯當研究整理舊文教而與之以洗滌醫療，發揮滋養而已矣。

自秦意觀之，東西文教，雖各有所短，亦各有所長。大約東方人善於知人心而略於察物理。西方人善於察物理而忽於知人心，人心如何知？在反諸而內省。內省所以自知其心也。舉凡所以知他人之心也。動於內省，故自知其惡尤而改過遷善。以進德而修業。善於學情，故推己及人而同情憐憫，所謂勿施。故正己以為義，忠恕以為仁。遠故利害不虧其

節欲而人格無高。仁故暴虐不生其心，而胸襟宏偉。爲學則爲聖賢之學，爲政則爲王者之政。聖學故優然自得而受用不假於外物。主靜故以德服人而不尚武功。其人生觀不貴智，不尚力，不重利，不貪功，淡然自足而無累，親人同樂而不爭。和平之中有深厚之味，此東方文教之效也。故其人也，重人倫而忘其自我，無畛域而不知有國家。個人沒於家族，國家渾於天下，以是有家族制度而無個人主義，有天下思想而無國家主義也。雖然，由其略於經物理故，科學不發達，理智不進步，利用厚生之道不宏而聽生死存亡於天命，此國之所以貧弱也。儒及道家皆不迷信鬼神，而陰陽災異之說，充塞古今。拜鬼拜物之教，流行社會。則思辨之學不發達而破邪顯正之理論不足以資廓清也。政治本極富民主精神，理想尤高於民治，而對暴君汙吏，有過度之寬容。對於后幼君，則過於忠厚。以致法治之精神不伸而因度常掃地於宦官宮妾小人之手，以酿成滿洲流寇夷狄蹂躪而國以滅亡。其禍國殃民之罪，固不能辭也。論曰：溫柔敦厚詩教也。詩之失也愚。其東方文教之謂乎？

物理如何察？在客觀而實驗也。客觀者，詳察事物之發生與用而不挾以事觀之成見於意也。牛眩暈，則察蜜生花。心起愛憎，則是非變亂。焉可以得物理之真相耶？客觀則以物觀物，而不以己觀物。所謂以物觀物者，物物之本然也。不以己觀物者，亦非不起私意也。如此而後物之發明質性可得。繼之以實驗，則推理不落於空談，而且可以確定其判斷也。且觀察物理者，必能製器以備用也。製器備用，又必先之以實驗。實驗成功而器用以出，則純理科學焉得而不產生實用科學耶？西洋近代學理之精嚴，製造之新奇，物質文明燦然大備。入海上天，窮技莫測，良有以乎？使用之以利用厚生則善也。雖然，設以觀物者自觀，則自然無蔽於自心，以爲腦髓神經細胞而已矣。衛勒哥欲求牛體利而已矣。設以觀物者觀人，則膜然無視於情感，如觀夫馬牛羊之屬，實器使利用而已矣。故西洋之人生，重利益而尚智力。遂想以快樂爲標準。人格以才力爲高下。功利主義，個人主義，國家主義極端發達。有我無彼，有其國不有人國。而野本主義帝國主義以侵略他人資產自我利益手段與目的。直可謂強盜主義而已矣。造世界之弱小民族人類所謂食肉寢皮者也。侵略者不以異國之人爲人，而恣其刼殺如牛羊。自視其民，亦不以爲人而以爲刼人殺人之工具，如犬馬而任意宰割也。血流成江，曾不一動其悲憫。然則西洋文化之發達，豈不爲人類之利，而抵以自殺而已矣。莊生云：哀莫大於

心死，而身死次之。喪心者必病狂。心死者身必次。西洋人始終不知有心，亦無以慰安其心。逐物求利而不足則肆意侵略，窮慾矢敗，則求助於上帝。始終內心空虛，而前後矛盾。則精於察物而忽於知心者之過也。記曰：絜靜精微易教也，易之失也賊。其西方文化之謂歟？

當今東方文教既陳腐而不適於用。故近年國人多慕其迷信而不科學，專治而不民主，貧弱而不富強，遂判斷其為己陳之芻狗，唾棄之無所顧惜。不知垢衣之中有寶珠焉。今人慾於西洋文明之光怪陸離發明衆多威力强大，遂以為至高無上，當盡量接受，迎頭趕上。而不知美食之中有雜毒焉。此吾國人之誤也。然若謂我國之文化為足足，不淘汰其膚淺，不廢除其糟粕，更不汲收西洋文化之長，以資勝補而收滋補之效。則新機無由發生，而精華無由顯發，有沈淪萎頓以消亡而已矣。此為我國文化前途慮者所不可不知者也。

再就西洋文化言，則科學之功，工業之用，及其所發生之器物，皆僅足為人類生產之資具，而人生之價值意義全不在此。且此工具器用之固足以為生產之資，不善用之反足以為生產之害，故如無崇高之思想宏大之襟懷深邃之修養以內定心志外辨人事，則無以鄉駕此物質文明而反自戕毀。此為西洋文化前途慮者所不可不知者也。

是故欲為人類前途計而謀創造新文教耶？其始當為東西各有文化之研究，研究得其真相短長之所在而與之以選擇去取。去取選擇之權。有資於兩者之比較與攻錯。最後則建方之弱點棄去而精美呈現，然後轉趨於溶化而合為一體。以觀心之道觀心，以觀物之道觀物，反省線情以治人，客觀實驗以馭物，以東方文教控制物質文明，使之利用厚生而不為害。以西方工業滋養東方文教，使之富庶發皇而不貧癟。則身心交養，人己兩得，人類之新文教成而宇宙爭平矣。

如右所陳，是為吾人創辦東方文教研究院及文教叢刊之宗旨與願望。研究院所以聚集友朋，叢刊所以發表思想。語曰：君子以文會友，以友輔仁，吾人丁茲空前清切人類生死絕續之交，苟不改正文化以入於正軌，則長些鬥爭同歸於盡而已。苟能廓變通久善能創造，則當此五洲交通天下一家之時代，取精多用物宏，亦足以樹立空前未有之宏業。此之謂偉大時代，必有偉大之人物思智兩宏大膽識兼者，以承荷如斯重任而成斯大業。吾人則願負稿矢以前趨而導夫其先路。

昔在民國二十年春　先師熊澤書，命東下主辦講學。其系書曰：

……開弟能續作佛學概論，不辭怪辭。弘決友愛攝更新，良之幽也。嗟然，何不東下，而拘守一隅耶。漸以世亂苦厄。糊之適以清之者，不可也。本以救論醒世毒迷，今則必以正論醒彼盲迷。肆離醫病，又須解鈴也。不然「。死於病者一二，而死於學者什百也，豈細故哉！漸欲添辦一療學，即思益三十二大悲之意，內學以精研研發為主旨。悲學以持正開導為的。悲學主人非吾恩洋其誰克哉！……」如何之處，速決速復。

殷重之命，譬如之言，中心切感。時以血疾新癒，未敢任重，又變親年逾七十，老病相侵，不敢遠離。無得懇切陳情期以異日，光陰迅速，倏十三年。今文教叢刊竟得於當前洗切期中創刊出世，庶幾亦答先師悲學之意歟。然而先考先妣既逝世於前，先師復逝世於後，心克今其日觀，抱憾如何其而所謂世亂苦厄，世迷苦迷者，有加無已！區區乃欲遡東流而西之，意者其非歟乎？曾子有云：士不可以不宏毅，任重而道遠。儻以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？今茲之為，亦至誠竭力以赴之而已矣。（三十三年冬月初十日於東方文教研究院。）

洋

記余燮陽先生之論書

內江山水清秀，代出名賢，現時書業家尤多。三十二年腹疾，即決寺改制遷賢，邀余燮陽先生至文教院，年六十七矣。體魁偉，氣沉厚，談書法至精。謂古人遺訣不易及，意用心力意自知其不足，意不敢輕古人，後書之士不知辛苦，則傲然自以為是矣。昔有某甲者，平生嗜書，終日臨摹，至老不休，倉箱累篋，皆其心神血汗之所結也。臨死囑子展其書，一一歸殮之，繼命取火來，火至，盡焚之，問之故，搖手曰無可存者，即瞑目逝矣。予嘆曰：是人也，用力也勤，自知也明，而勇於棄捨，德具矣！轉世再來，後不為大家不可得也。余先生又言藝術與科學異，科學可以推知，藝術但可神會，得心應手，不可以言語形容也。又謂藝術與機器異，一機器發明，凡工匠皆得做造，出品可無盡，以其為機械也。藝術純屬精神之創造而莫由模仿，非機械的，心靈的故也。機器以多而給用，藝術以少而見珍，為之難，賞之亦難。又謂右軍之字難學，魯公之字易學，易者形似迹具，難者神理超群，學顏者一望知其為顏，學王者成功不即為王也。故王者內容更富，允推獨步云。予曰，師邑數書耳，云何常人終身為不到好處。余先生曰，作人亦如是耳。終身自，皆不到好處，終身行，行不到好處。故人之為學老死而後已。此語重千鈞。蓋謂藝術家必有特識深毅，信然！半年不見，忽聞　余先生逝世矣。惜哉！念其人因記其書。

談「學」與「人之自覺」

呂澂講　王冠勤記

昨聞陳君所談，佛說儒說同一源頭皆從人的腔子裏出發，甚是。惟此首尚覺未盡，今更補充之曰，「我，人也！」必有如是之自覺始得謂之人，不然，則無獸耳，必從此立說始得前之學，不然，則戲論耳。佛說儒說同一源頭者實在於此。（儒說以「人」爲中心，可不待言。佛決以人身而說，佛教於人道中施設，又以具足「丈夫相」而成佛，則「人」亦佛說之中心對象也。）宇宙間學說號稱爲學而無愧者，其標準亦在於此。

蛛之結網，蜂之營窠，其技之工，雖大藝術家無以過之，然歷千萬年而不變。此本能之生活，適應環境則備也。人類之生，日新月異，其之向上，可無止境。此超乎本能之生活，創新環境則爾也。人類之思想論議若不從人之自覺出發，必限於開展本能順應環境，僅足以圖存，而無益於人生之向上，實不得謂之學。

學由於人之自覺，由自覺進而認識人之所以爲人即所謂人性者，又有深淺之不同，因之表現於學說者，究竟與不究竟各別。

其在儒家，孔之後自以孟荀爲兩大派，皆知於心以求人性。但孟之所認識者爲「心性」，故曰，「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之「心」，非所以納交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之「心」非人也。」此於透過好惡情欲之處洞見人性之爲「心」。荀之所認識者爲「情性」，故曰，「今人之性生而有好利焉，順是故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是故殘賊生而忠信亡焉；生而有好聲色焉，順是故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪合於犯分亂理而歸於暴。……」此完全就紛亂之情欲以言人性。所見者淺，遂不得不歸結於「人之性惡，其善者僞也。」就實而談，兩家雖同宗孔，其眞能發揚光大孔門「仁，人心也」之宗旨者，乃孟說而非荀說。後世儒學有意無意間皆以荀說爲主，今欲加以辨別，揭示孔子之眞宗旨，應改稱孔學而不稱儒學。

於此宜附帶論及者，老莊從否定人性之觀點以立說；道家數千年，實不配稱之爲學。老氏主張復歸自然之常道，究

其動機，實出於不能自私之一念。故其言曰：「既以爲人，己愈有；既以與人，己愈多。天之道利而不害，聖人之道爲而不爭。」「聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私耶？故能成其私。」其所以待人者，乃在虛心實腹，弱志強骨，使民無知無欲，使夫智者不敢爲。人而如此，其有異於禽獸者，僅衣冠耳。迨夫莊氏，自利本能之發展益甚，不惜以人殉物，委身遺化，并人之實亦取消之。故其言曰：「有人之形，無人之情。……吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」又曰：「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死，故善吾生者，乃所以善吾死也。」存亡之義一，人物之界滑，莊周夢爲蝴蝶，不知周之爲蝴蝶歟，蝴蝶之爲周歟，于是終歸於「物化。」

老莊之說不足稱學，只是方術而已。莊子天下篇亦自承之。孟曰：「天下之言性也則故而已矣，故者以利爲本。」荀曰：「莊子蔽於天而不知人。」可謂洞見此派之病根。方今世風頹靡，逐利之習，遍於海端，乃猶有視老莊之說爲有益於人生而與以提倡者，甘毒劑如醍醐，誠倒惑之至也！

再談孟學，其高荀一著固無可疑，但以與佛法比，則遠不如佛法之深透之究竟。孟言人心之四端誠是也，然見諸實踐者，則曰，「大人者不失其赤子之心者也。」「孩提之童無不知愛其親也，及其長也，無不知敬其兄也。」愛親爲仁之實，從兄爲義之實，由仁施義，遂謂「君子之於物也愛之而弗仁，於民也仁之而弗親，親親而仁民，仁民而愛物。」愛有等級，視若本然。（此即義內之說）故其學爲人而發，亦僅極乎人道而止。佛法則曰，「若有發趣菩薩乘者，當生如是「心」，所有一切衆生之類，若卵生胎生濕生化生，若有色無色有想無想非有想非無想，乃至諸世界所有衆生，如是一切我皆令入無餘涅槃而滅度之，雖令如是無量衆生皆得圓寂已，而無一衆生入圓寂者。」非但人也，凡是衆生無不同具此「心」，即無不平等，通衆生爲一體，此心之未安即衆生之疾痛處，此心之所安即衆生之安樂處。佛心以圓寂爲安，故大乘發心，一切衆生皆令圓寂。此所謂大心人也。大心人不同入市交易，亦行其心之所不忍不行而已。（此即悲心發動）源之遠者也流長，根之茂者其葉茂，此心所發，殆有窮劫萬鈞之力，六道四生無不皆徹。非但一一人道足以限之，此則佛法之所以爲大也。

但佛法有大小乘，其本源在認識「本淨之心性」相同，而其認識亦淺深各異。小乘所見於本淨之心性者，止可以得

解脫，（此即本淨之共相，遠離煩惱，備有清淨的意義）其果僅得解脫身。大乘所見於本淨之心性者，不僅解脫也，且即是如來之所自出，故謂之如來藏，（此即本淨之自相，乃所謂性寂也，緣此以生功德，具備積極的意義）其果乃得法身。佛法以成佛爲究竟，故堪稱爲正佛法者，在大乘而非小乘。大乘由本心性發以見如來藏，實爲佛法最極根本，人生得以擺脫「無常故苦，苦故無我」之桎梏，而趨人「常樂我淨」之佛境者，實以此爲關鍵。涅槃云：「我者即是如來藏義，一切衆生悉有佛性即是我義。」（此段經論稱之爲大我相）是則認識及於如來藏，正由吾人之自覺而察。唯佛法之說我，有從事實之分別而言，有從價值之感受而言，前者爲佛法之所破，後者乃佛法之所依。毫釐之差，千里之謬，不可不辨。經論中多有說無我，蘊無我，蘊非我相之分別，涅槃經更舉實例，「凡夫愚人所計我者，或言如大拇指，或如芥子，或如微塵。」凡此之我皆就分別中實體而言，無毫髮實在。佛法即以是義而說諸法無我。至於價值之內感，從自證義而說我，發於人心最深處，實爲真學問之源泉。由是佛法之教人，不以一己之現實爲足，必勇猛精進積集功德，求充己之量而爲增爲佛。又復以衆生之現實爲足，必盡世界所有衆生我皆令入無餘涅槃而滅度之。此是何等究竟痛徹！宇宙間有事，則有學而已。有真正人生，則佛法人生而已。然此出於人之自覺，不可不知也。彼二往拘泥小乘之義而僅說我字者，視衆生有如遊絲飛空，隨風動搖，六度萬行，無證事業，復伊誰担負之哉。

如上所說，學問之源頭既明，佛孔異同之故，中是求之，庶幾能得其實矣。

——三十三年十一月二十五日支那內學院院友會座談——

文教叢書 第六種

說無垢稱經釋 王恩洋著 全書二厚冊 定價四百元

說無垢稱經什譯維摩詰經兩大乘之精神演佛理之玄奧義趣重重深味篤永不但爲法海之總持且爲文藝之極品前後七譯注疏百家歸流通最爲廣備本書博什肇生基頭爲論釋開顯勝義辨析疑難理解適當得理解不思議事盡得思議佛法於焉大明學者莫不興起最新出版歡者從速

中國哲學思想與佛法一瞥

陳銘樞

十一月 十五日行政院內學院合講紀錄

本人對內院向來內心抱一種深切要求，即期望恢復宋明儒學之風。年來見聞所及時有感想，因之對內院要求益切。自先師示寂，呂學長繼續領導以來，對講學極認真，內心要求已感滿足。昨日會上略提個人心得，今續陳之。余所提出者，即一切學問須從腔子裏流出。講學本於此求學亦歸於此求之。儒佛之學皆從腔子裏流出，且見諸躬行實踐。吾人治學須於此互相策勵以期每會均有進步。現在習俗流弊：（一）只向外講求，忽視躬行實踐。（二）文明集會大都重相敵衍，失互相切磋之誼。（三）株守故轍，不求進步。真正儒學之風已不可見，吾人須以認識培養儒學風氣自任。為說明我之立場計，先略自介紹我之為人：我之為人以認識現實為眼光，以儒學立脚，而以佛法為輔。換言之，即以現實為旗幟，儒學為陣營，佛法為主帥。我之人生思想立場如是，我認為忽視現實決走不通的，非切實認識不可。儒家重躬行實踐，立身行事堪資取則。至于大無外，細無內，大無無提，統即一切而神明無方者，是唯佛法。故佛為主腦。以我之最高信念在佛，故一切亦不離于佛。我于佛法雖僅想斷片知識淺台，但凡不切合于身心者，皆所不取。對其他學問亦然。如講佛學我信得過自心即佛，故對于佛法之認識絕非人云亦云。或僅恃聰明，獲取知識，佛法以外諸學亦稍涉獵，皆但求切己實用者，且必一一以佛法比勘之。我治學專專不雜揉，要使知與行打成一片，半年以來自信對佛法有進一步之了解。因為範圍放寬，泛覽諸子。結果得一概念：發東方思想之特點與西方不同。西方思想如一火流，好向外追求不知在身心上用功，古今固然。東方思想者貫通究源頭，反求諸己，是逆流的。中國哲學思想之代表者為孔與老莊，影響後世至巨，除子皆不出二家範圍，各路有發揮而已。儒道兩家有共同之特點，其最高根據在一，一示絕對，亦謂之道。儒家以性與天道為最高原理，宋明儒所闡發者，皆不外于一貫之道。析言之細，乃就人情物理上示其先後本末，反本原始即道即一，故孟子言定于一。此非形式上之一，乃指道體而言，此種思想在道家尤其明顯。老子言地，不出於無為自然，此所謂無為即由自然而來，自然無造作，而返本於太極，即絕對之一也。莊子之言道擺環中

亦皆指一。其說比諸子特爲高遠，更接近於佛法。如標因是二字，有依他起義，比老子之說無爲自然更爲恰當。又云既已爲一矣豈得有言乎，既已謂之一矣豈得無言乎，此一卽道本也。一則絕對安可言說，但謂之爲一卽離不開言說，豈得無言。此說最靈活，與佛說有爲無爲有相通處。徐子和似之說疏略不堪。依此可知中國思想皈本於一，此完全從反己內省所得而流出。儒者著重於君子求諸己，孟講自反，反身而誠，皆示內省工夫。宋明儒者大都如是，乃至知人論世亦取則於是。顧亭林與友人書謂論人物者所以爲內自訟之地也，然非好學之深則不能自見其過，雖欲改不善而遷於善，其道無由也。內省自反工夫至此爲最親切。老莊所謂清淨無爲，亦從反己工夫出發，而達於極純熟之境地。以後儒道所表現的幾乎於混合而不可分。劉向有悟和養神濟虛樓心之語，最足以表現儒道合一之精神。關尹子有能克己才能成己，能等物才能制物，能忘道然後有道之說，此皆東方內省工夫成就之表現，皆就內心體認道之發端處。今姑以○表示無外之大，其內卽一切世間儒家所謂本末始終一以貫之，皆歸本於此，亦可名之爲太極。道家亦然，皆逆流向內不出此範圍。其言無爲，蓋謂天生萬物本乎自然，無爲而成，帝力於我無有。如是則覺世間一切作爲皆屬奸僞巧作，足以障道。故求反於太極，更透過太極推至六合之外，入於無之境地。儒家者重現實，講修齊治平，於人倫庶物中定出種種差等來，推本窮源亦必反於太極，非反本則不能成其爲一也。但與道家所指，一落道玄一本實際則大不同。我對中國先哲思想卽推如是觀，從此可進一步以佛法比勘之。常人每將佛法混同於儒道，依余觀之，就人生問題上講確有相同之處，在學說意義上講則有分別。例如儒家在人倫庶物上差等歷然，佛家在認識則無本末先後之別。卽就反求諸己言，儒家心物相對，佛家則見物卽見心，色心不二。又如道家之貴無爲保指自然，就宇觀上講，佛法則爲對治有爲而安立無爲，亦不可混同。又佛法與諸子大不同處，在佛法從空入手，空者一切世間法如夢幻泡影皆不實在，儒道及諸子均無此思想。佛開示衆生在使了解人生世間等如幻，衆生以顚倒故認爲實在，遂起執著，不解空理無由入佛之門。然此只爲入佛之第一步，了解如幻，易落空見不能透徹，以爲此心必有所依，無依則墮斷滅，卽以空爲依而倚於空，如是倚空亦非佛法。空以治世間顚倒，如以藥治病，病遣則藥亦屏去，否則執藥倒復成病。學佛如不解此理，執有淸淨法仍屬顚倒。故佛法談空有空空果世空之說，必令無一執著乃爲究竟。依此比觀，道家由○擴而於太極，儒家重現實，只循○以內發設，皆不出

於○之範圍。以○爲絕對，在佛法觀之仍屬執著。即著諸法實相仍著于淨，如著於淨還同著染。佛說諸法實相即諸法空相，其所謂淨非染淨相對之淨，係絕對的。以是知儒道雖說太極以爲道體，仍有所著，未離於染。是故儒說未究而佛則無始終，儒說皮已物個於我，佛則說見色即見心，與我爲一。故在佛家必打破此圈子。是亦可謂之爲不生不滅之無爲法。然非去有爲而另有無爲。乃即對治有爲而安立，無爲即在有爲法中，一切生滅當體即不生不滅，離此以求窮劫不得，儒道於此皆說不上不可比附。宗門內亦常畫圈子以誘人，高明者必打破此圈子，著即是魔。是故說只得出發點相同，此外都不可比附。此爲個人體驗所得之粗見，尚待印證。今特提出一談，又不論何種立場，皆須見諸實踐。如無力量表現，則一切皆是空話。故必進求與實踐打成一片。在這一點上佛家特見偉大，其殊勝處即在內心意識所有宗教力。內心寬樂通儒道，以皆反求諸心也。殷重慈念不捨衆生通儒家，民胞物與以天下爲己任之精神似之。懺悔發願力爲佛家所獨有。學佛者重願力，有願力則意志堅強勇猛精進勢未來際。儒佛皆解無所切來以衆生之心爲心，吾人有此願力即可與佛菩薩相感應。此非依賴他力，乃互相增上。即法界交感之理，乃從自力發起。儒家可實而不夠偉大，必有此內心隱藏之力動，乃能隨時可以發生極大力量。此惟佛家有之。此即佛家實踐上特殊偉大殊勝處，非儒道所及。故個人信念之真高中心以依據於佛法爲究竟也。

三十三年十月初八　先師生日，同門集會內學院，祭祀畢，開院友會。理事會，總同學會，現任內學院院長學長秋逸兄，學長醒如兄，俊明兄，及東明兄，暨洋各有講說。證如兄講中國哲學思想與佛法一書，範圍甚廣，陳義甚精。次晨秋逸兄復提出談學與人之自覺一題，內談瞭別。蓋對證如兄講與以更進一步的修正與充實也。洋在院獲教於秋逸兄者尤多，一試以爲學宗旨無背　師說。再試以議論勿詭順俗情。願以嚴肅的態度攜手舉步。其對朋友之真誠不苟有如此者。洋隨應檢佛學社所講經，證如兄復來諫我，謂洋年來四處講學精力外馳，對內心即顯殊忽略，曾不進步，似此精神思非小小。以後當自琢力，專修實悟，而趨聖流云云。可謂剖肺肝而施藥石者也！謹拜受教。文教叢刊出版，兩兄復各惠宏文，又曾此次院會中所出，彌爲親切。爰記其本末以見忠誠之誼，師友之倫，猶然在人壤。吾人身心百孔千瘡，苟非體師與友誼共勗勉，其何以越狂流以窮彼岸也！各日十七日王恩洋謹識。

儒學在人類文化之地位及其意義與源流

王恩洋

一、儒學在人類文化之地位

儒學之在中國，爲文化之主流。支配中國人心政教數千年，而未許變。迄清末民初，西學東來，彼方物質文明，科學哲學思想，在在出吾人固有學藝範圍之外。而國家社會之組織嚴密，兵力財力之雄厚富强，又在在壓倒吾人而敗北之。國人始感於我之不如人，乃追及數千年立國教民之文化學說，而後儒學遂由懷疑而厭憎，由厭憎而推翻。於是乎數千年不磨之瑰寶及其經典學說，竟被排擯取消，幾至絕滅。此自古之鉅變，甚奇希有不易見者也。

西洋學說之入中國也，其始勢遠，其終勢猛。以過猛之威勢，宜迅速有以補救吾人之貧弱而富强之也。然而不然，思想過新，學說過雜，既達於過情，乃不見其利而見其害，士風之浮狂，民心之澆漓，社會之紛亂，隨之而益甚。朝野人士，復感覺憂之。因覺每一民族國家，必自有其立國之道，不可盡捨己而自從他人也。況我中華固五千年之文明古國耶？於是有文化復興運動，而儒者之學又漸爲國人所留意。孔教之中，定孔誕爲教師節。春秋祀典，與國慶同。亦可謂無往不復者也。

今謂凡一宗學說，其價值高下，唯當問其本身之性質何如及其對於人類文化有何種之地位，究竟爲人類之所需要與否，而不必問其對某一民族某一國家有若何之歷史關係，與特殊需要。苟其自身確無價值，對人類並無若何之需要，則雖在某國某民族有悠長之歷史地位，如迷信的宗教，如黑闇的政制，亦當鄙而消之，不必拘執保守。如其自身有真實之價值，對人類有偉大之需要，然後始當加以發揮光大推及於人類，非但以之自利而已。故吾人今日而言儒學，首當論其自身之性質，及其在人類文化之地位如何。

將論儒學在人類文化之地位，不可不先一論文化之自身。

文化何物乎？曰：「人類生活之方法儀式」也。此語何義？

將試了知此義，不可不先知人類生活與禽獸蟲魚等之不同。

禽獸蟲魚等之生活，多分特本能與其身體，而不假於智力。故其生活之流，多為生來固定，一成不變，而自類共同的。獨人類之生活不然，本能不具足，身體不健全，所賴於外物者多，而力不足以自給，故必假借於智力與事力之創造與合作，而後有以遂其生存。於是而技能以興，學說以起。即此學說技能，乃產思想信仰之普遍化，而及於事業者，是曰文化。文化者，所以指導人羣之生活，以為生活之方法者也。簡言之曰「生存之道。」如此生存之道，隨時代地域民族團體而有不同。其生存之道既有不同，則其表現於外者，即文化式亦異。於是而人類乃有多種之文化。故曰文化者人類生活之方法與式也。

文化與學說異，學說多分但為少數智人之生活理想。文化則必為絕大人羣的實際生活方式。文化又與風俗習慣異。風俗習慣多分為無理想的，為模糊儘潛的，不能引導人羣生活以向上擴張，文化則必為有學說思想之根據，足以引導人羣向上擴張而事業化實際化者也。故野蠻民族有風俗習慣而之文化之意味，以其無學說思想故也。然過高之論，明說之行，抑之有故，者之感理，而不近人情，不切實際，則但可以為一家一族之學說思想，而不能成為文化。以其不能事業化實際化，即不能風俗習慣化也。故文化之為文化，其所賴必有學理之根據，而又風俗習慣化者。學理者由於人類智智之所開發。風化者成於人類生活之所需要者也。

人類之文化何以有多種之不同耶？曰，由其所根據之學說思想之不同也。人類學說思想又何以有不同耶？曰，由其對人生問題之注意點不同故也。蓋嘗論之，人類學說之起，起於人生之有問題。人生問題云者，人生之憂患也。周易曰：「作易者其有憂患乎？」不但作易者有憂患，一切學說之興皆本於憂患。人生苟無憂患，則學說不興，即文化亦無有矣。然則人生有何等憂患？曰，人生之憂患雖無盡期，但約之可歸於四類：

（一）生養不足。　（二）內心矛盾。　（三）人羣爭亂。　（四）生死無常。

人生即有生養之需求，飢需食，寒需衣，作息需室宇居屋，如是等有甚多之需求。而人之本能有限。以有限之本能求甚多之需要已感困難。而人生有技能却屬之計慮。所謂「人生不滿百常懷千歲憂」者是也。故其欲望又特別發達。夫以窮困生之需，生養已感困乏。而欲之以多欲，則其所感覺之困乏益感而矣。此為人生第一根本之問題，與普遍的憂患。

所謂內心的矛盾者，人生而有煩惱。所謂煩惱者，貪嗔癡等是也。貪者，欲求求無厭，得隴望蜀而無止期，則放逸其身心，而不得休息。嗔者，忿怒無節，多生仇怨怨怨，則終日憂惱而無作時之安。癡者，昏迷暗顛倒，猖狂妄行，作陷自陷而不得解脫。凡此一切皆所謂自尋煩惱者也。夫人生所求唯在快樂，因求快樂而起貪愛，貪得無厭而受苦惱之苦，此一矛盾也。因貪快樂則憎惡苦痛。因憎生嗔，則怨憎日甚，而苦痛轉增，此又矛盾也。貪樂憎苦則應出之以正道，惡變顛倒者，不唯不能解除苦痛，增加快樂，而反作陷自陷，而莫由自拔。是又人矛盾也。在此煩惱紛起之際，必造多惡業，即殺人搶盜種種不正行為。在此不正當行為之事前事後，良心之不安，慚愧羞恥自責自咎以與煩惱抗，衷理欲交戰之勢，而惱端不寧，是又一矛盾也。因在此種種矛盾之下形成心獄。所謂心獄者，自心變成地獄也。夫人亦何不幸而日受心獄之苦耶？故此第二種問題其憂患乃以益深。

所謂人羣之紛亂者，人類之才力薄弱者而需求衆多，故必合羣力以共濟生存，於分工合作，互相愛相生，遂家國以立，財會以成。故人無有離羣獨立者也。然而人羣之結合，其來又不免有財利之競爭，憤怒之邪逆，小之家庭骨肉之間，大之國家民族之際，皆因嫉妒而終成怨仇。以逞以鬥，以鬩以戰，至乃烽煙滿城，腥血流波，遍野骨積，動丘山，天地板蕩，鬼神悲慘，而人之大禍極烈，此又人生之絕大憂患也。

所謂作死無常者，人壽幾何，倏有生必滅，白駒光陰，須臾已逝。生前作憂悲，臨死去萬事空無，然則人生之勞勞擾擾，畢竟所為何來，聰賢豪傑，同歸幻滅。人生之個值亦可知矣。此人間問題如無法解決，則人生之一切辛苦都是白費的。有智之士又豈不甘此無常幻滅之人生乎，亦理之所必至者。是又人生最普遍而最究竟之憂患也。

人生固有如是種種之憂患，有智之士不能不深思以解決之道焉，而學說以興。西文化以起，而由其所注意之問題不同，故其作人之道以異，而學說文化隨以別矣。今欲解決第一問題，則發達而技藝科學以興，謀求生說存之文化隨起，則西洋文化其代表也。蓋人生之需求既多，故必發明以為用。發明物為用則必爭奪爭之而勝則所求功利得，而所遭之害除，其目的為求生說存的，其方法為爭取力爭的，此西洋文化之精神，所謂戰天行以利人者，所謂物競天擇優勝劣敗者是也。為人類文化史者之言曰，人類之始祖，與猛獸禽獸爭奪生息於大自然，穴居野處，茹毛而飲血。其時之生活為野蠻。

狩獵之道，亦即智取力爭之道也。蓋小禽獸可以力爭者，搏而殺之足也。其猛悍捷疾不可以力爭者，則殺之陷阱為網為弩期習，以智取之。又力爭之中，助以智取。智取之中，助以力爭。智力交用而鹿物咸克。則人類之生存遂矣。此人類最初之生活，亦即文化之開始狀。迨進而牧畜，則經於常情狩獵有獲不過時一遇之或幾獲之而無益，不得則欲少取而不可得，如此則生活有時斷絕而飢饉時不免矣。故取禽獸之馴良者而畜養之。為之求水草以維其生，為之捍虎狼以祛其害，故人與大羊牛馬雞雞等乃互助互利而共存共榮。然而此共存共榮云者，自利的，非利他的。畜養保護者其手段，殺之以供庖廚者乃最終之目的。是亦智取力爭之變象而益精巧者也。迨人類日繁，畜牧仍不足以維生，則有農業之興。以土地蓄草牧畜以養十人而不足者，即以其地種稻粱，以養百人而有餘。又且人有定居，家無轉徙，宮室既定，風雨不侵。蓋始之徒與禽獸等鬥爭者今乃為自然之開發利用。是又智取之益進者也。再進步而有工業之制興，有科學之製造，則生養日備而享受日豐，利用厚生之道，漸達於善且美。又況乎汽機電機展轉發明，入海昇天都莫為阻，人類始但征服禽獸耳，今乃竟能征服天地。可謂達智取力爭之最高峯而求生競存之術庶幾乎嘆觀止矣。此西洋之學說文化也。

吾國西洋之學說文化遂足以盡量解決人生之問題而完全去其憂患乎？是不能。所以者何？問題不同則所用之方法即異故。且如人心之矛盾，人羣之爭亂，求生競存智取力爭之文化學說其如之何用之。蓋人心之矛盾，緣於煩惱之衝突。煩惱之起，則正由於貪嗔癡之發展。智取力爭求生競存者，是正人類貪欲之表現。貪求愈甚，則疑苦愈多，而衝突愈頻。是故以解決第一問題之方法而解決第二問題，則倒愈甚，而憂患構深矣。故其道不足以解決第二問題。至對於第三人羣爭亂之問題，則所採用不得智取力爭。智取力爭者對物之態度，非對人之態度也。蓋以對物者對人，則便易侵略主義，侵是帝國主義，即中國舊所謂霸道。侵略人者，人必思鬼而侵略之，報復之。如禍之興決。愛轉循環，其仇彌深，其爭亂彌烈，如之何有息爭平亂之一日歟！今之世界，大勢空前，所以造成如斯大勢者，無亦求生競存之道。智取力爭之術，過用之而不知節。於是貪欲日熾，嗔癡日猛，內心奔赴外物，而疑懼恐怖以妄行。以待物之道待人，而欺詐侵暴之毒發為互古未有之大戰爭亂，以至於斯極也。是故欲以西洋之文化而求解決人心矛盾，人羣爭亂，非但如緣木之求魚，乃實猶寒以冰而益腹以炭者也。然則將欲解決此兩問題其道當如何？曰，將欲息內心之矛盾，唯當以靜觀淡泊，少私寡欲，

節情忍性，增欲日輕，貪求日減，則瞋怒癡痴亦自息矣。欲除人羣之爭亂，唯當自我先施。孔子曰　所求乎子以事父，所求乎臣以事君，所求乎朋友先施之。又曰：己欲立而立人，己欲達而達人。又曰．己所不欲，勿施於人。待自他以平等忠恕，則愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之。對人羣如是，對世界國際間亦然。有民胞物與之量，而無仇敵怨毒之心。孔子曰：克己復禮為仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。凡此者，名之為淑身善世之道，名之為繕性絕情之方。此即儒家之學說，而中國之文化也。淑身傳世者，其終結。繕性絕情者，其根本。繕，治也。性之不善者，如貪瞋癡等，當調伏之。其善者，如仁慈退讓等，當長養之。須儒既戰，善法既宏。心廣而身自修，此之謂淑身。能淑其身者，自能推己以及人，絕情以及物，忠恕之道立，而仁讓之道行，以此化天下而人心歸往，此之謂善世。淑身而內心之矛盾除，善世而人羣之爭亂息。故儒者之學，繕性絕情之學。中國之文化，淑身善世之文化也。此與西洋文化有根本不同處。西洋文化，首在建立自我，次在求取外物。以物養己，而唯我特尊。智取力爭，而我生以存。巧智大力以為用，而無所需於仁義。中國文化，首在貶抑自我，次在推己及物，視他人之利害苦樂如己之利害苦樂，而以不忍不敢之心臨之。智巧無所用，暴力無所施，修己以安人，而後自身以安，則增仁恕之為用。此則中西文化之異。所關於人類之興廢存亡者至鉅也。

至於生死無常之問題，更非智取力爭之文化所能解決。既生死無常乃人類所絕對不能避免的。英雄豪傑，智力兩無所用之。取何所取爭向誰爭耶？然對此問題亦非全無辦法。約而言之，蓋有三途。一者神仙之煉形長生，二者宗教之天國永生，三者佛法之出塵解脫是也。所謂煉形長生者，謂神仙家以為人之所以遇死者，蓋由勞形役物，逐逐名利，疲役精神。精耗既盡，則人隨而死。故不如脩己而賤物，不欲敗於富貴後賤而超世無累。亦不為國家子孫之愛而耗喪精神，如此以全神保精，使精不外溢，而化氣化神，則可以出沒天地，鞭使風雲。與日月同其悠久，而長生久視矣。所謂天國永生者，宗教之徒以為天地人物皆梵天——或上帝之所創造。人雖不能服從上帝命令，造諸罪惡，乃被上帝斥逐，下生人間，受種種苦。既受諸苦，即當回心向善，則罪盡功圓，自然還生於天國。倘受苦而更作惡，則永世沉淪，不得上昇矣。故吾人解決生死辦法，唯當一心至誠，祈禱上帝。懺悔既也　則上帝即當以其慈悲佛手接引。死後自當上生天國。

既生天國，則與上帝同其壽命共其安樂，永生不滅矣。此之兩種辦法，以佛法觀之，皆無有當。蓋長生之經，不過與天地並生，日月比壽。然而天地日月亦有毀壞之時，與人之生老病死同，如之何便爲長生乎？況如餓煉形骸尸之術又必不可得與天地日月比壽者耶！蓋自來仙人，亦不過八百年三千年已爲壽命一種。其餘之尸解而化者，實即與常人之死同。其云上生天堂天云云者，仍是五趣輪迴，不過往生天趣耳。況又不能必其定生天趣耳！至於天國永生之說，更無理由。有情自各有生命，非關上帝創造。天地亦共劫所壞，無預於神天。且所謂梵天者，仍不過五趣之一，彼亦自不免於生死之苦，何能解脫人之生死。至於耶知全能永生不滅之上帝，誰則見之哉？譬同子鼠烏有兔角龜毛耳。既上帝非有天國非常，永生之說亦同夢囈。故真正能得解脫生死大道者唯佛法耳。佛法如何解脫生死耶？佛言。欲求不死，先求不生。蓋生死者本爲一事之始終。既也者是即生之究竟。凡一事完成了，即便終止了。故有生則必有死。既生而求不死，譬如作飯而欲其無飽，或既飽而欲其不消，真是可笑之至。是故死之一事乃非佛之所甚重。佛之所重乃在於生。蓋有生則有死，無生則無死。欲求不死先求不生可耳。然生亦何須厭？曰，生則有死，無常幻滅，人既惡於無常幻滅則當求不生耳。且生死之中，苦也病也死也親愛別離，怨憎會遇，種種苦痛，咄咄逼人，故生即非樂，其性即苦，不在其死而後爲苦，故即生而當厭也。然生復何從厭耶？曰，是亦非難，既知生之爲苦者則不貪著其生。貪愛既盡，惡業不起。惡業不起，生自無從。蓋受盡離欲而生死解脫矣。此種愛盡離欲蓋然解脫之學，爲佛陀之學。而其所演成之文化，爲印度之文化。吾人即名之曰出世離欲之文化可也。佛法與神仙異，一在求長生，一在求不生。佛法與宗教異，一在依倚天神，一在自盡惡業。彼二者皆留戀貪求於生存，實乃第一種文化之延長，非第三種文化之正宗，故唯佛法爲真正解脫之道也。

吾人統觀三種文化，而覺人生之意味甚奇特也。蓋人之生也，不能自生，而必有所待。有所待，則不能不勤勞其智力，以與外物爭。戰勝異類，以養活自我。勞煩精神以保全生命。得失存亡，常爲相對的。此人生之第一現象也。夫不惜勞煩精神以保全生命者，愛生之故也。然貪愛之極，則瞋癡隨之，煩惱熾然，追求無厭，則適成內心矛盾，生活全無樂趣，而不得其所苦。戰勝異類以養活自我者，此道唯宜施於自然與禽獸耳。至於人與人間則非合羣親愛，仍無以相營相生。然憑智取力爭之性，則必以待物者待人，以待物者待人，則人類以是道相待，於是而爭亂起，而侵奪興。人羣不

相養以生，反相殺以死。人類不將自毀滅亡耶？此二者皆與求生競存之道矛盾衝突者也。將欲解救如斯矛盾衝突，乃不得不反問一種活人之態度而爲第二種活人之態度。對物則節其貪愛，而恬靜淡泊。對人則挈情忠恕，而自收先施。恬靜淡泊，則寡求而心不累於物。反情先施，則無求而能得人羣之平治而相養相生。本以節制求生競存之欲也，而後始得生活之安寧。此又人生之真象也。人類之人於第二種生活階段，本以求生活之安寧而豐富則當以救第一階段之窮而補其不足者也。然而人類生活終無圓滿之時。恬靜淡泊之極，則必感有生之即以累，而飲食男女之欲皆爲多事，而厭生之情生。人羣和樂，生養皆遂，一旦生死無常，隨受別離，則念及人生之幻滅空虛，悲落淒其，而樂生之情蕩。古語有之，憂樂極兮哀情多，少壯幾時兮奈老何！人生既無圓滿，夫然而厭世厭欲之學說文化必然的隨求身善世之學說文化而興起，此又人生必然而不可避免的現象也。昔有賈者，入海求珍，既入寶山，取之無禁，心欲富厚，滿載而歸，乘風鼓櫂，揚揚甚自得也。中途颶風忽起，驚浪拍天，船載既重，覆滅可憂，魂魄驚心，生命難保。此時欲全生命，於是不得不棄牲珍寶。盡力提取，沉之汪洋。昔日取之唯恐不多，此時棄之又唯恐不速。珍寶既棄，風浪漸息，船身漸安，心神亦定。然後清風徐來，觀日酒山，海光天色，瀰漫莊嚴，始覺大自然之偉大壯麗者，心以之暢，神以之怡，內外交融，物我同化，而後得欣賞遊海之樂也。轉念自思，昔日來時，爲求富厚，貪求無厭，幾至亡身。幸遇颶風，免於危，且見海大之美。然而此海終非安身立命之地，颶風驚浪，惡息不時。雖能救險，出海無定。前車既有覆轍之鑑，後人豈可不警戒之哉。此賈人之浮海同，而求生競存，淑身善世，厭世厭欲三大文化之相引相生，乃必然之勢也。

吾人已知人類之文化及其轉變之勢，而儒學在人類文化之地位可知矣。儒學者，淑身善世文化之本。人類既不徒以求生競存爲已足，既得生存，必進求淑善，則儒者之學，其貴。類之所必少也無疑。

此三類學說，皆分途發生於中國希臘印度。希臘文化中斷於西歐，近代文藝復興，科學進步，而此文化乃突飛猛進，躋進於最高峯。亦且橫掃大千，無與之爲敵者。然此文化之弊，因世界一次二次大戰，亦全體暴露於世。世之識者，方戰然憂之，不知何以救其後。易曰，窮則變，變則通，通則久。今之西洋文化，一亦到窮變之日矣。後者，非

吾東方淑身善世之文化而何。則儒學之當中興，又不但為中國立國之所必需，乃當人類當變通久之善道。以自身之價值，及前途之發展，兩俱不可思議。

文化三分之說，吾非幾北大時，聞之於梁漱溟先生。梁先生有東西文化及其哲學一書行世，世之學者，當共知之。價值之偉大，可不容吾介紹。今此所論，亦本梁先生書而略有損益發動。附誌於此，以著思想之由來也。或謂文化以地域而二分，未免機械。豈西洋人竟無淑身善世之道，及厭世離欲之學，中國印度人亦必有其他兩支文化學說亦爾。尼而執之，其未善乎。曰，此實言之，誠當若是。特就一文化之發源地，及其成功之卓著，遂以所當風氣，支配一世。是當文化之意義者，則求生競存之文化當稱之以西洋文化，淑身善世之文化當稱之以中國文化，厭世離欲之文化當稱之曰印度文化耳。若夫交互影響，偏分推行，以既非發生之根源　又未成文化之主潮，又未得發展之完備。則以附庸或學派視之可也。此已往之迹也。當來之世，將為世界文化之合流，以求生競存之文化維持人類之生發，以淑身善世之文化安定身心和愛人類，以厭世離欲之文化解決生死。使牛羹逐而世慾不擾，家國治而天下無事。雖出世之道，於人世間。生世間者，而有超然出世之行趣。既可為三類人之分工而互助，又可以一人而具行二種三種之良德。能捷乎捨短取長，交相為用，則人類之文化統一，又無所謂中國西洋印度之畛域矣已。

二、儒學之意義與源流

上來雖已論儒學在人類文化之地位，猶未確定儒學之意義。欲知儒學，當先知儒之意義。其義有三：

一、儒為人類文獻之持守者　人類始由無文字而進於有文字。既有文字，因有典籍。典籍者，所以紀載古人之事蹟，並其已得之經驗智慧，以備後人之參訂則效者也。典籍既興，而人類之經驗智慧可傳於久遠。故古人之已遭失敗者，可鑒之戒之而非重蹈其覆轍。其成功者，可則之效之而速收其成功。再能比較歷代之得失而斟酌現今之形勢，因革損益之，則推陳出新可使文化日趨於光明。此典籍文獻之大用也。孔子曰：夏禮吾能言之，杞不足徵也。殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足則吾能徵之矣。文獻之用，豈不重哉！是故不可無保守護持之人，如是保護持守文獻典

儒之人，即謂之為儒。兩漢儒者，豈不以持守一經以傳世為職守哉？準此義而推廣之，則凡能持守文獻之學者，皆可稱為儒。故儒有東方儒者西方儒者之稱。所謂西方儒者，哲學家，科學家，文藝家，皆是也。此儒之最廣義也。

二、儒為人羣中之模範人　持守文獻，能以智慧濟世人者也。雖然，有文而無行，則猶非儒者之所許。故儒有真偽偽之分。真儒者，不但口能言之，又必身能行之。以其道德禮義表範人羣，使人羣皆從而效法之以進於聖賢君子之道，而移風易俗，而教化醇美。此之謂師儒。蓋儒者本修己治人之道，必以立品立德為講人羣為務。儒而不可以為人師，即不得謂為儒者也。此儒之第二義也。

三、儒為人羣治化之創革者　儒雖貴有範世化人之德，尤貴有通變濟時之權。孔子曰：殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。又曰：周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。又告顏淵問為邦曰：行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞云云。是知五帝不沿樂，三王不襲禮，易言則變，變則通，通則久。時移勢易，而猶執先王之定法以強邦一天下，若是者曰迂儒。非但不能開物成務，亦且以古道為桎梏。故貴有通儒大儒者，審察時勢，權衡得失，以成一代制度，以新一代禮俗，而推進人羣治化於光明，澤被生民而功施後世。則堯舜禹湯文武周孔是也。此儒之第三義也。

時之變也，不唯大儒師儒小儒得，真正之讀書明理之士亦肆求。則世變日下，而民命無依，當今天下，丁前古未有之大變，豈可坐實因無名世者出現起耶？大智大勇之士，其力起而圖之。

當強既明：真實儒學。儒學者，儒者之學也。其典籍則詩書禮易春秋等是也。其方法則學問思辨篤行是也。其目的則志道據德依仁游藝，使人皆有士君子之行，風俗日美，而天下平治是也。彼其詩書功夫，則克己復禮，閑邪存誠，洗心退藏，反身慎獨是也。其施為則孝弟慈仁，廉正忠敬，以齊家治國而平天下是也。詳而辨之，非此章事。然若取儒學與世界之宗教哲學科學等比較而觀，則儒學精神有可得而言者數端：

一、儒學非宗教　宗教以信仰為主，崇敬天神，而以祈禱吃緊為事。儒者則注重人事，對天神殊不倚賴之。樊遲問知，子曰：務民之義，敬鬼神而遠之。可謂知矣。子疾病，子路請禱，子曰，有諸。子路對曰：有之，誄曰：禱爾于

與下神祇。子曰，丘之禱久矣。王孫賈問曰：奧非媚於奧，竈媚於竈，何謂也。子曰：不然，獲罪於天，無所禱也。而子不語怪力亂神。雖對天神地祇人鬼不全否認，然皆盡德報功之意，殊無所倚求於彼。故不事祈禱，不求倚庇，而特重人事。倘捨人事而求倚庇於天神，則正所謂惑，所謂不知。生既不求天神之倚庇，死亦不求生天國。故如宗教家之殺人以事天，正儒者之所謂迷信也。此儒者之精神，故其造成之文化不同於印度之梵天教，亦不同於希伯來之猶太基督天方教，而中國人乃極缺乏宗教精神。

二、儒學非科學　宗教之對象為天神，科學之對象則為自然。考科學之興，始於天文曆數，漸進而入於物理化學。最後乃及於社會科學，心理學。雖謂社會科學心理學，亦以實驗比度為事，勒為殷術固定之定律公律。仍視為自然之一部分耳。研究自然科學之結果，於學理多傾向於唯物論，於實用則為工藝製造，征服自然以謀利，如。以生存競爭為進化之本，以智取力爭為活人之道，以成今日之西洋文化。儒學復反之。儒學自古以人事為重，人事分兩端，一在修己，一在治人。修己為內聖之學，治人為外王之道。而對於宇宙自然殊不注意，其以自然現象之探究為事者，謂之曰藝。其以人生之指導為事者，稱之曰道。重道於藝。故曰德成而上，藝成而下。又曰，形而上者謂之道，形而下者謂之器。又曰，志於道，據於德，依於仁，遊於藝。雖重人生之道，而所重者乃聖賢君子之道，王道，而非霸道也。聖賢之道，重德義而輕功利，故曰謀之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。又曰：君子憂道不憂貧。說食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。樊遲請學稼，曰吾不如老農。請學圃，曰吾不如老圃。聖賢之志聖賢之道可知矣。王道重德化而不尚刑威。不以武力役服人而能人自服。故曰道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。又曰：為政以德，譬如北辰，居其所而衆星共之。商富問曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。孔子曰，有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安，均無貧，和無寡，安無傾。遠人不服，則修文德以來之，既來之則安之。儒者之道如此。故驅其內者，防吝之心盡亡，兇殘之氣盡滅。洗滌心神，使之教化光明。澄清宇宙，使之和順雍熙。不尚功利，不重勢力，而功侯九京，力莫能勝。蓋儒學本注重之目標既異，故其成功各不同也。

三、儒學非哲學　哲學重玄想，尚思辯。儒學重實際，尚行踐。由重玄想故，每事必求其所以然，故以真理爲任事物之裏，但可思而不可見。重實際故，每事必求其當然，故以聖道即在人倫日用之間，不思而得，當體可見。重玄想，故尚思辯，持之有故，實之成理，則卓然成家之哲學矣。故邏輯最發達，非有嚴密系統之論說，則不足以張其學而服人也。重實際，故尚行踐，凡事必徵諸實行，以驗其心得。更必身體力行，而後能習於正道，使德性完成，而智見明確。且非如是不足取信於人耳也。吾人故可曰：哲學者，求知之學。儒學者，力行之學也。哲學之志在求眞。儒學之志在求善。哲學之對象在宇宙，儒學之對象在人倫。故哲學中有本體論、現象論、宇宙論、認識論、一元、二元、多元、唯心、唯物種種說法。於儒學中皆無有。然彼所求之眞理，亦吾人所眞，展轉破立，至今猶無定說也。儒學對於理論方面較少系統，而對作人方面則振古如傳，有其實不遠之典範。今之學者，有謂西方哲人多有益學問而學問之精神，故其所得爲玄遠。儒者太重實效，故理智方面所得爲淺陋。此亦有一面之理由。雖然，學說有益無所用，則有學說等於無學說。若謂其亦有啟發思想發展智慧之用，則不可謂其爲不重實用矣。則又安能以儒學之以陶冶心性，調理人事爲用之爲非哉！乃西洋哲學之求眞理也，至今猶未有定論。則其所得之智慧，亦猶在可疑可信之間，未得爲眞智慧也。儒家究竟亦可稱爲哲學乎？曰，必以哲學名之，則自當於彼方之人生哲學，蓋其指第人生，固探得正道。較之西人之各尋人生哲學者甚爲精當也。

四、儒學非佛學　孔子學問爲古今兩大聖人，給兩人之志趣行徑各異，孔子栖栖遑遑，以得位乘時平治天下爲志。釋迦牟尼爲太子，國人咸以輪王事業希望之，而乃出家修行，禪定數年，以苦修得成結。一爲入世的，一爲出世的，此眞大不同處。夫人而皆知之矣。乃有附會儒佛之學以爲儒即是佛，佛即是儒者，何以解於北魏、宋明佛者言心言性，而反對佛法。論者謂其入其室而操其戈，或謂外儒而內佛。是查不出。宋明佛治禪學則有之。即禪學則非也。其非即禪者，禪宗剔滅情識，息迹深山，以明心見性爲所趨。而儒者則即人倫日用中，行其忠恕仁義，即寓教情盡性之道故也。雖然，如孔子之道必因衆之智慧，而再神斯人之德與德業，是則以出世之精慎，行濟世之志業。佛雖出世，而深心大願，入海濟以度衆生，則與出世而仍不忘有情也。嗟夫我國一聞，禪迷昧以明智，去貪愛而仁慈，發慧刃以斬煩惱，則與儒學在人類文化之地位及其意義與深流

，此則儒佛之所同也。宋明儒者祇知有禪宗，而不知有各個佛法。六代學者，祇知以老莊學比附般若，而不知有瑜伽菩薩之學，不住生死，不住涅槃，而體貼人情，巧拔濟，其精神乃與論語經之旨通。故作明儒排斥佛法之辯橋，所世，非無故也。吾人故不能謂佛儒有何不相容。然亦不可謂儒佛不二，世出世道，各歸其來。而求通以其神，不以其形似，則可謂善學儒佛者也。

吾人已知儒學與宗教科學哲學佛學之異同。夫然而儒學之內容可知矣。儒學者，非崇仰天神之宗教，非研究自然之科學，亦非崇尚玄辯之哲學。乃切於人事，躬行實踐，以期己安人之學問也。而又側重世間，即人生以期性成仁之學也。

儒學之意義既明，故當言儒學之源流。儒學之中心人物厥為孔子。亦正如佛法之有釋迦牟尼。然孔子之學與佛程異。佛雖自言其往劫多生歷事諸佛，所有經教皆自過去諸佛展轉傳來。然在今生，其學實無所承受，乃自修悟，禪宗般若，默然自契於真理。即以之為教。若夫孔子則不然。其言曰我非生而知之者，好古敏以求之者也。中庸謂仲尼祖述堯舜，憲章文武。而孔子亦常稱道堯舜禹湯文武周公不置。其言曰大哉堯之為君也，巍巍乎唯天為大，唯堯則之，蕩蕩乎民無能名焉。巍巍乎其有成功也，煥乎其有文章。曰巍巍乎舜禹之有天下也，而不與焉。又曰無為而治者，其舜也歟！夫何為哉？恭己正南面而已矣。曰禹吾無間然矣。菲飲食而致孝乎鬼神，卑宮室而盡力乎溝洫，惡衣服而致美乎黻冕。禹吾無間然矣！曰文王既沒，文不在茲乎？曰其矣，吾衰也，久矣，吾不復夢見周公。曰周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。是故孔子一生實以期成周之治化，堯舜禹湯文武周公之為人，為其所嚮慕之目標。而所志趨向者。即其學問之所淵源以出者也。故吾人治儒學不可不對唐虞之德治成周之文教有所了知，以窮其源。其次則為孔子本身之學說，又其次則為孔門弟子。自是而後，則戰國之世，孟荀兩大師最為後儒。以後則兩漢經生及董仲舒揚雄。隋唐之際，佛學大興。儒者人才，僅有文中子韓愈李翱等而已。陵夷至於五代，儒學最為衰弊。宋興，而濂洛關閩程朱陸王諸儒出焉。因受佛學之影響，而糅雜新裝。同時又為禪學之反動，而儒學大興。經元明不衰，而明末尤傑出。承為宋明儒學。人清而學風大變，提倡實學，功利主義起，漸漸乃與西洋之學風相近合。而西洋學說，日漸而進，乃取儒學而代之，儒學幾幾乎由衰而

滅。此儒學之流變也。今而後復當爲西洋學說之反動，同時又受西學邏輯辯證之影響，並資佛理之參證以反乎孔子之眞精神而世界化之。則當來之世，儒學當有遂物興起之日歟？謹拭目以俟之而已。今本斯義作儒學概論

一、儒學在人類文化之地位
二、儒學之意義及其源流
三、唐虞之德治
四、成周之文教
五、孔子之學說
六、仲尼弟子
七、孟子之學
八、荀子之學
九、戰國儒學以外諸家、道墨名法陰陽
十、漢代經學
十一、董子揚子
十二、六代隋唐諸儒
十三、佛法東漸及禪宗之盛
十四、宋明理學之興
：（一）濂洛關閩之學
（二）象山陽明之學及其門人
十五、清代樸學
十六、清代儒者之功利思想
十七、西洋學說之東漸及主義之興
十八、當來之儒學

昔晉作儒學大義，（人生學凡二編）以十義論儒學。攝義略盡。今年四月爲武漢大學歷史系講儒學概論，乃以史的敍述爲十八章，乃同於儒學史。不但了然於整個的儒學，即各時各代之儒學內容，亦可得而辨焉。於論儒學，豈不更爲詳備，而知其發生成長流傳變遷之迹，學儒學者，乃更知所趨向耶？故今決然准是以成書，謂之儒學概論也可，謂之儒學史也亦可。（三十三年五月二十一日於東方文教研究院）

評西廂記之研究

予在友人處見中央大學出版之中國文學雜誌。末論文學系學說研究會之西廂記研究，主講者盧前教授，對西廂之源流、體裁、文學價值、男女愛情、紅娘之偉大具首之說說，意者弗倦。時時報以笑

識者。其間張珙為志誠強烈文中所之人間發，爭各滿意。最後一女生謂，佛家對色即是空，空即是色，未能何解，乃將戀愛問題移人類學問題。借鳳前先生本以哲理著。但謂西之謂西廂，用意甚嚴肅。名少人之單，時對於男女性愛過度抑制，到老死，反而橫流狂。故性的愛，男女有春，正宜與以滿足也。此其所答，大有提倡戀愛，即時行樂之意。別有某甲，則謂西廂之有，開始於死滅之後（崔氏狀魂歸故里），事中於寂靜之所（寺廟中），終之以驚夢。則正見人生幻化，唯有清靜寂滅可為歸宿。是西廂之深意也。另有某君，復謂不然。蓋以驚夢終者，正以表示男女之愛，決隨流逝，無間於心寒也，是則性愛，終為此書之所表彰激揚者也。嗟夫！前方抗戰，濫的沙場。後方談情，倒翻太學。是亦可謂虛擲如此者乎？乃若吾之觀察西廂也，則有問矣。男女之愛，誰則免之。嗟夫我情，止夫禮義，則正以防情之淫溢而使可貞可久者也。張生之請兵救崔氏也，志動於愛，發於慾，非激於義也。推毋旅婚　賊為失信，無亦老於人事，輕薄其人，欺騙其情之不能固耶。鶯鶯感激私恩，婦人女子之信可知。張生始亂終棄，則誠為卑鄙無行之小人無可曲饒者也。紅娘多事，有時鶯鶯以失身為人。故侯婢之人，可使而不可任也。何條大之足云乎！鶯鶯固不如黛玉之峻潔，紅娘更何能比紫鵑之篤厚耶。故紅樓夢所記，猶多可泣可敬之結。西廂之為淫人淫書，具鐵案不可移者。此書有如男女，以不靜宜。以其冶淫艷麗，足以亂人情志也。如醫之，則應作如是觀：愛情顛倒，本即幻妄。而求不以義，合不以禮，始而醉心欲死者，事過境遷，還以其漁色縱慾之情轉向他人，而前人字遭遺棄。彼漁色之子，安能責以抱貞守信之義哉！詩云：吁嗟鳩兮，無食桑葚。吁嗟女兮，無與士耽。士之耽兮，猶可脫也。女之耽兮，不可說也。張生鶯鶯之結局是為塞心，可作殷鑑。國性容則，縱不能責人人以投筆從戎，為國家禦侮救民難，亦當努力學問，藏器於身。經言男女之愛，亦宜讀之以正，以發乎情，以發信待人，故貞觀乃所宜亟講也。何以男女偷情之西廂為！今之學校如生，其念之也！

法家思想之演變

李源澄

（一）法之本義

古之爲政者，認與刑而已。禮以坊君子，刑以威小人。君不下庶人，刑不上大夫。呂刑曰：苗民弗用靈，制以刑，惟作五虐之刑曰法。是則古之所謂法者，刑之異名，說文以刑訓灋，猶得其實。論語法語之言，孔注以正道告之。夫用刑必得其正，故法又訓正，正者既得其正，又爲準物取正，故法傳法度之義與效法則法之義生也。原其本義，刑之異名，今文假借法爲灋耳。周官治象之灋，則兼一切政教而言。韓非之釋法曰：憲令布於官府，刑罰施於民心。是由刑之異名而變爲一切政教之名也。近人疑周官是也，疑呂刑非也。漢志論法家曰：法家者流，蓋出於理官，信賞必罰，以輔禮制。法者刑之異名。法與禮本相輔爲用，用法家專尚刑罰以爲治以此得名可也。持此以論法家學術則不當，蓋爲治不能不用刑，而信賞必罰，雖諸子無以異矣。

（二）李克

左傳昭七年鄭人鑄刑書，昭二十九年晉鑄刑鼎，蔡范宣子所爲刑書，此爲以刑法著於文字昭示於人民之始。而時人則以爲亂之徵。鄭之鑄刑書也，叔向論子產書曰：民知有辟，則不忌於上，並有爭心，以徵於書，而僥幸以成之。晉之爲刑鼎也，仲尼曰：民在鼎矣，何以尊貴，貴何業之守，貴賤無序，何以爲國。夫無明文可徵，則在上者得以意爲輕重。春秋末年爲貴族下降平民上升之會，鑄刑書鑄刑鼎皆出於人民之請求，不得已而許之，故子產答叔向書曰，僑不才不能及子孫，吾以救世也。吾者鑄刑分治，又不以刑書布之於衆，而得輕重於其間，其不平爲已甚矣。刑書既布之後，在刑法上，平民與貴族之間，遂不能懸殊太甚，此實爲一大進。其後各國頗有所作，故李悝依之而作法經，爲我國法典之祖。晉書刑法志云：魏時承用秦漢舊律，其文起自魏文侯師李悝，悝撰次諸國法，著法經。以爲王者之政莫急於盜賊，故其律始於盜賊，盜賊須劾捕，故著網捕二篇。其餘雜法連坐增益旁章，又以其律具其加減

，是故所著六篇而已。唐六典注云，六法：一盜法，二賊法，三囚法，四捕法，五雜法，六具法。漢志法家有李子三十二篇，班氏自注云：悝相魏文侯，富國強兵，其後商鞅衍述以法經當之。漢志儒家有李克七篇。班氏自注云：子夏弟子，魏文侯相。學者多謂李克即李悝，以說苑所記李克之言考之，蓋為一人。說苑魏文侯問李克曰：吾聞國如何。對曰：臣聞為國之道，食有勞而祿有功，使有能而賞必行，罰必當。文侯曰：若吾賞罰賢臣不與邪也？對曰：若賞賢臣，則賢者在上，而不肖者在下，是以賢代不肖乎。臣聞之曰，奪淫民之祿以來四方之士，其父有功而祿，其子無功而食之，出則乘車馬，衣裘帛，以為榮耀，內則極芻豢，以為美味，以觀鄉曲之教，如此者奪其祿以來四方之士，此之所謂淫民也。誰能授爵，授功行賞，而不容貴戚尸祿其間，此為法家一大改革。吳起為楚相，明法審令，捐不急之官，廢公族疏遠者，以撫養戰鬥之士。商君相秦，宗室非有軍功論不得為屬籍，有功者榮顯，無功者雖富無所芬華。用人者皆以此效驗，亦以此得罪，此蓋歷史轉變感有之事，不足怪也。吳起為曾申弟子，亦儒家之徒，漢志列吳起書於兵家，兵家與法家本相通也。今其書有者為偽書，不足據，傳記所稱引李克吳起之言，皆無背於儒術。而李克對魏文侯論刑罰之源，尤為探本之論，非商韓所及也。說苑魏文侯問李克曰：刑罰之源安生？李克曰：生於姦邪淫佚之行，凡姦邪之心因飢寒而起，淫佚者，久飢之說也。雕文刻鏤，害農事者也；錦繡綺組，傷女工者也；農事害則飢之本也，女工傷則寒之源也：飢寒並至而能不為姦邪者，未之有也。男女飾美以相矜，而能無淫佚者，未嘗有也。故上不務技巧，則國貧民多，淫貧則者為姦邪，而富足者為淫佚，則驅民而為邪也。民以為邪，因以法隨誅之，不教其罪，則是為民設陷也。刑罰之起有源，人主不務其本而待其末，偽國之道乎。故李克雖為法經，亦盜地力之教，非苟以嚴刑峻法為治也。李克吳起實儒家之一派，其學政在於富國，故去淫民以勵農士，盜地力以富國家，為商韓所從受法，而與儒術異趣。然未嘗專任於法，李克之著法經，亦如管子之錯刑書刑鼎，法經也者，謂之刑經可也。

（三）商鞅

淮南要略訓云：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，而不可勵以名。被險而

術刑，以塞以爲固，地利利民，務積廢富。秦人欲以虎狼之勢而吞諸侯，故商鞅之法生焉。商君亦間始秦爲夷狄之俗，男女無別，同室而居，今我更制其教，爲男女之防。商君之法，蓋因秦之僻陋鄙野而利用之耶？若之爲刑者，未嘗專以刑爲治，而商君則一主於刑罰，此其所以爲法家也。商君書開塞篇曰，治國刑多而賞少，故王者刑九而賞一，刑因賞九而刑一。夫過有厚薄，則刑有輕重，善有大小，則賞有多少，此三者世之常用也。刑加於罪所終，姦不去，賞施於民上義，則過不止，刑不能禁姦而賞不能止過者，必亂。故王者刑用於將過，則大邪不生，賞施於善姦，則細過不失，治民能使大邪不生，細過不失，則國治，國治必强。又云，去姦之本，莫深於嚴刑，故王者以賞禁，以利勸，求過不求善，藉刑以去刑。豈以秦民難化以義，故一以刑罰治之歟。商君之政策，在於摶力殺力。去强篇云，國強而不戰，强輸於內，禮樂詩書生，必削。國強戰，禮樂詩書生，必强。說民篇云，民之所欲萬，而利之所出一，民非一效無以致欲，故作一。作一則力摶，力摶則强。强而用重法，故能生力能殺力曰攻敵之國，必強。塞私道以窮其志，啓一門以致其欲，使民必先行其所要，然後致其所欲，故力多。力多而不用則志窮，志窮則有私，有私則有弱，故能生力不能殺力，曰自攻之國。摶力以農，殺力以戰，故爲國唯有耕戰。靳令篇云，凡將立國，制度不可不時也，治法不可不慎也，靳務不可不謹也，事本不可不壹也。制度時則國俗可化而民從制，治法明則官無邪，國務壹則民應用，事本壹則民喜農而樂戰。夫聖人之立法化俗而使民朝暮從事於農也，不可不變也。夫民之從事死制也，以上之設榮名賞賞罰之明也。不用辯說私門而勸立案。故民之喜農而樂戰也，見上之貴農戰之士而下辯說技巧之民，而賤游說之人也。故民一務其家必富，而身顯於國。私門不請於君，若此則功臣勸，則上令行，而荒草闢，淫民止而姦無萌。治國能摶民力而壹民務者强，能壹本而禁末者富。夫聖人之治國也，能摶力，能殺力。制度察則民力摶，摶而不化則不行，行而無賞則生亂。故國需其摶力也以富國強兵也，其殺力也以事敵勵民也。法家之異於儒家者，不在信賞必罰，而在貴六刑九。不在富國强兵，而在尊於富國强兵。不在貴農戰，而在不容有不耕不戰之民生於其間。其要在於利出一孔，能摶力，能殺力耳。利出一孔則不容有不耕不戰之人，摶力以富國，而戰爭以殺力，用民之生命財產，以達其侵略之野心，此太史公所以謂商君其天資刻薄人也。

(四)韓非

申子言術，愼子言勢，商君言法。史記謂商君學刑名之術，申子學黃老而主刑名，是法生於刑名，而術起於黃老。莊子稱愼到棄知去己而緣於不得已，是愼到亦道家之流裔。韓非師事荀卿，卿修老子之術，集法家之大成。以商君書，與韓非相較，則韓之所長，偏在於術，蓋道家南面之術，得韓而益明。其法治雖承商君，而能發明法意。又以其師性惡之說爲其行法術之根據焉。法者初爲刑之別名，郭偃商鞅言變法，則思包括一切制度而言之。而法治之理論，則韓非始明之。用人篇曰，釋法術而任心治，堯不能正一國，去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪，廢尺寸而差短長，王國不能守中。使中主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣。君人者能去賢巧之所不能，守中拙之所務，不失度則人力盡而功名立。大體篇曰，古之象大體者，蓋天地，觀江海，因山谷，日月所照，四時所行，雲布風動，不以智累心，不以私累己。寄治亂於法術，託是非於賞罰，周輕重於權衡。不逆天理，不傷性情，不吹毛而求小疵，不洗垢而察難知。不引純之外，不推純之內，不絕法之外，不殺法之內。守成理，因自然。守道篇曰，聖人之立法也，其賞足以勸善，其威足以勝暴，其備足以完法。治世之臣，功多者位尊，力極者賞厚，情盡者名立。善之生如春，惡之生如秋，故民勸樹力而樂盡情，此之謂上下相得。上下相得，故能用力者自極於權衡而務至於任鄙，戰士出死，而願爲賞有，守道者出懷金石之心，以死子胥之節，用力者爲任鄙，戰如賞有，守爲金石，則君人者高枕而守已完矣。韓非發明法治之意有三：一曰，法可依據，中知之人皆能守之。二曰，依法而不任心，則一出於至公。三曰，行至公之法，則上下相得。大底韓非言法之意，本於道家，故非之言曰：至治之國，有賞罰而無喜怒。先王言法治，宋有先之者也。然韓非不言立法之意，使立法不善，守而勿失，終亦不善而已。蓋立法移國策而變，韓非言法治雖善，而其所以爲法者一承商君之舊，此其爲世所病也。諸侯僭天子，大夫僭諸侯，竊其國而盜其民，爲春秋以來數見不鮮之事。故若主柔權，爲戰國君主所共欲。韓子所謂術者，爲人君御臣之法，蓋取於道家而大明之。韓子視人之相與，惟有利害，絕無情義，本於其師之性惡說。以爲人主之於臣，惟恃術以知姦耳。備內篇曰，爲人主而大信其子，則姦臣得乘其子以成其私，故李兌傳趙主而餓主父。爲人主而

大信其妻，則篡臣得與其妻以文其私，故漢高傳遺廢太子而立惠齊。夫以妻之近與子之親猶不可信，則其餘無可信者矣。八說篇曰，有道之主，不求諸智之史，而務必知之術。顯學篇曰，不求人之爲吾治也，而用其不得爲非也。外儲說左下曰，明主不恃其不我欺，恃吾不可欺也。不恃其不我敗，恃吾不可敗也。妻子之親宜不可信，而所謂必知之術，不得爲非之道，不可復不可欲之方，惟術而已。主道篇曰，道者萬物之始，是非之紀也。是以明君守道以知萬物之源，治紀以知善敗之端。故虛靜以待令，令名自命也，令事自定也。遠則知奸之情，近則爲動者正。有言者自爲名，有事者自爲形，形名參同，君乃無事焉，歸之其情。故曰，君無見其所欲，君見其所欲，臣自將雕琢。君無見其意，君見其意，臣將自表異。故曰，去好去惡，臣乃見素，去舊去智，臣乃自備。八說篇曰，盡思慮，揣得失，智者之所難也，無思慮，揣得失，愚者之所易也。明主操愚者之所易，而責智者之所難，故智盡力勞不用而國治也。此道家清虛自守責要執本之術，而韓子特揭櫫之。附之本身雖無可非議，其可紊亂者，走就法術以爲治，與商君以爽遺禮教，去仁恩，廢詩書，賤文學，以興戰爲國之故技耳。

(五)管子中之法家言

從上所述，法家學說，顯然可分爲三期。第一期爲李克，其法經爲利害利器無異。思想不背於儒家，獨其去殺民重耕戰爲後來法家所承用而已。第二期公商鞅，專尚嚴刑以致治，其國策爲帝國主義。所謂法家者，當以此爲代表。第三期爲韓非，其國策一承商鞅之舊，而於法術之理論，則有闡明。故吾以爲韓非之法術理論，爲吾國之治思想史上法家最精闢之理論，其可紊亂者，在其承襲商鞅之國策。莊子之言可用於天下，不足以用天下。孟子之言不仁而得天下，未之有也。衡子之言兼并易爲，而堅疑之爲難。以秦代歷史觀之，誠爲不爽。然此爲國策之錯誤，於韓非之學理無傷。在其學理有所評論者，獨有杜恕，亦爲法治思想，一爲人治思想，吾國政治思想法治人治之論戰，當以韓非杜恕爲代表焉。

(詳拙作漢宋魏晉政治思想之轉變)管子書蓋雜集而成，其中以道法二家言爲多，故漢志列之道家，隋志列之法家。其說法治學理之闡發，有出於韓非之外而補韓非者。立政篇云，有不合於令所謂者，雖有功焉，必殺，以尊制也

明越職，此對商鞅而通而發也。法勢篇云，法制不議則民不相私，此對荀子非而議之者而發也。法法篇云，故巧者能生規矩，不能廢規矩而正方圓，雖聖人能生法度，必不能廢法而治國，此對荀子重法之原也而發也。職法不得相踰越，法而不變，法治，三者皆法家與儒家之輔翼，法治思想之要義。而荀子以人治非故，故於此皆有微詞，對勢非法家之後勁乎。且於法家政策之缺短亦有所見，韓非篇云，聰明衆而富至勢者，愚人之智也。韓國必亡，而無能者用，故無能者用，則

評新唯識論者之思想

王恩洋

友人熊十力先生近著新唯識論語體本，迄未暇一閱，頃友人持哲學評論相示，內首載其新唯識論問答，細讀了，又見海潮音劉天行君所作新唯識論述評及質疑，亦細讀之，新唯識論之思想已可概見。因爲評之。

（一）熊氏思想之體系

將評新論思想，不可不先知其思想體系。新論思想的體系，一言以蔽之曰

「一元的唯心論」

而已矣。

何謂一元的唯心論？曰：宇宙萬象，攝於心物。心物二事，起於本體。本體云者，萬化之根源，即本心是也。此本體決爾清淨本然，絕待幽隱，無形象，無始終，周徧而恆久，圓滿無缺而不可剖割，妙用無邊，變而不變，自性不失，恆轉而非斷常，功能具足，故能轉變萬法。如何轉變萬法，曰本體至寂而至妙，至圓而至神，圓寂故清淨本然，神妙故化生不測。故非殭礫枯槁之物，而實活潑流行之體也。此本體既常活潑潑地流行不息，故爲生化之機。然此活潑流行之化機將欲顯現其神用，不可不凝聚以成形，以爲神化之所憑藉。此凝聚之成形者，是之謂物質。物質云者，實即化機之凝聚，所謂翕也。翕雖本於神化之體，然既成形，則不免於殭礫頑固，而與神化之機相反，成退墮之勢焉。故不得不有闢健而不物化的勢用，運行於翕中，而自爲主宰，趨其至健，轉物而不爲物轉，此之謂闢。闢之至健而傳物，生命心靈之象也。老子曰：道生一，一生二，二生三，三生萬物。恆轉者一也。翕者二也。闢者三也。宇宙現象有內在的矛盾。二與一反，三與二反。即此恆轉翕闢之相反而即以相成，而萬化出焉。此由本體而變生宇宙萬象之方式也。

夫宇宙萬象各不同也，而皆同一本體，則夫執萬象之異而昧本體之同，以爲萬象各有其不同之自性本體焉，是非謬歟。故欲達本體者，不可不排除遮遣一切異象，不可不知萬象體空，本來無有，此佛家空宗遮詮所以破而不立，在遣相

也。然這相正以顯眞，執盡而後體現，則眞性本體絕不可空。蓋因空萬象便並空本體，謂從發眞如亦同空幻，則是還取空而成斷滅矣。有宗建立眞如圓成實性，謂爲實有，然但說眞如無爲而不說其無不爲，則是以眞如爲彌漫虛空之本體，而無神化之用矣。有宗於眞如外更立本有種以爲萬法之親因，則是本體有二重，而又爲多元論也。一識分相見，相見又別種，則是成心物二元論矣。本有種子漏無漏別　衆生唯染，聖人唯淨，則是成善惡二元論矣。建立阿賴耶識爲衆生本命永無斷絕，有變根身，外變器界，則是人各一宇宙，而成有我論矣。相見各從自種生，依他起性有自性，則是現象離眞如本體有自體矣。凡此一切，均不合理，都是戲論。唯大易卽流行源見本體，卽本體卽是變化，生生不息，而本性瑩然。本性瑩然而生生不息。現象者，卽本體之顯現　而非有異體。本體既一，故萬象體一。以元亨利貞之德，暢演周流而彌綸天地。萬物同此一源出，同歸此一源。一卽一切，一切卽一。性海出生萬法，萬法同一性海。漚泡雖多，水性一也。水性雖一，漚泡異也。是故心物一本，天地一體。無人我　無內外，無古今。大仁至健，窮神盡化，至矣。此之謂一元論。此之一元，卽神化之體。神化故非物質，物質但爲神化之翕聚以爲神化流行之具而非其終結，終結復歸於至健不屈之關，爲生命爲心靈以主宰役物而不爲物役，而後生化之妙以周流四達，故爲唯心論也。（蓋從物而觀，則成形定質而界域確然。自心而觀，則感應常通而彼此一體。故一元必唯心，唯心而後一元也。）此之謂

一元的唯心論。

問，如此神化不測之本體，如何而知？答曰，此非量智之所得知，而性智之所內證也。量智行於有對境界，性智證於無對眞體。故其言曰：

吾人如何纔能知道本體，只須憑著性智的自明自覺，反求諸己，察識本心和心的區別。保持本心不要須臾放失，使習心爲之障碍，便能發現生活的源泉。深則不測其底，廣則莫窮其極。我人的生命與宇宙的大生命原來不二。纔自信眞理不待外求，生活有無窮無盡的寶藏。憑著性智的作用，以察別事物，也覺得現前一切物，隨在都是眞理顯現，莫非至眞至善。現前相對的宇宙，卽是絕對的眞實，不更欣求所謂寂滅的境地。不復於物起滯碍想。現前千變萬化卽是大寂滅的。大寂滅的卽是現前千變萬動的。不要厭棄現前千變萬動的宇宙而別求寂滅。也不要論

溺在現前千變萬幻的宇宙裏而失掉了寂滅性通。

上來已將新論思想略述明了，但期不失其原意而止。更不暇詳徵博引其文句。此後重爲評論。

（二）評本體

吾人欲評新論之眞僞，先就一元論而評之可也。一元論中有唯物的一元論者，則難以解於生命心靈之生起。一元論中有唯心的一元論者，則難以解於物質世界之形成。元者體也。本體既爲現象之本體，現象不過本體之所顯現。本體既一，現象如何得殊？答者曰：本體雖一，現象不能不殊，此所謂一本萬殊是也。猶之乎水之與漚，金之與器，漚雖無量，水性則一。金雖是一，器可多。難曰：卽如汝言，義復不成。所以者何，喻不成故。漚雖衆多，體唯是水。器雖無量，體唯是金。然則形可變而性不可變也。今爲唯物論者，以物爲本體，而現象則有物有心。爲唯心論者，以心爲本體，而現象則有心有物。是則水可以成金漚，金可以成水器也。於理可通，於事有證耶。若謂漚器等喻，但喻一分，不可責令一切皆有，是故不妨以水金之成漚器，喻一本體之可成多現象者。是亦不然。喻雖但取一分，然必餘分不與所立相違。否則便有法及有法自相相違，差別相違等過。今爲難云：

汝之本體心不應成汝現象物。

體象相違故。

如水與金器，金與海漚。

違此量亦破唯物論。本體之物質不應生心靈故。因喻皆同。

復次，現象萬殊可成相待。本體一本便成絕待。心物既爲相對之名，卽皆現象也。同屬現象如何可以一分現象作本體而以餘之一分作現象耶？蓋謂一分現象可作本體，則餘之六分亦何非本體？如是現象既多，本體亦應多。心物既二，本體亦應二。則多元論，二元論，實較爾唯心論唯物論全理多矣。若謂物但現象不可作本體。心亦現象如何可作本體。反之亦爾。如是則心物二者俱不可爲本體。然則本體云者，既非是物亦非是心，乃非物非心之第三者。則中立的一元論

，較彼唯心論唯物論合理多矣。然中立的一元論仍不可通，非心非物之體，何因何緣倏幾爲物爲心之現象耶？無因無緣，則無理可說。理既不成，事亦何有。則無元論無體論豈不更爲合理耶？倘持唯心論者但許心爲本體，則現象界應唯物無心。唯物論者但許物爲本體，則現象界應唯心無物。如是本體現象自爲矛盾或在本體爲唯心者，在現象即成唯物。在本體爲唯物者，在現象反成唯心。益爲非理。倘謂本體現象皆唯心者，則應無物。本體現象皆唯物者，則應無心。現量相違，比量相違，世間相違，自語相違，有無窮過。故一元論者，無論其爲唯心唯物，一切一切皆說不通。準此理以評新唯識論無可安立矣已。

且夫本體既是一矣，何以會有此紛然萬象心物對立之世界耶？爲此解答者，略有二說：一爲外動他動說，如起信論之性自本覺，無明風動而有不覺，如海因風，發起波浪，如金因人工成衆器等。此之外動他動說，一元論不成。二爲內動自動說，新唯識論是也。其意曰，本體寂滅湛然，而即是恆轉生化之體，至圓而至妙，至健而至神，即此神妙而變化之體，自是常動恆轉的，故名功能，顯現萬法。雖然，其說猶未善也。既體爲神妙變化之體，是即體而爲用矣。象亦應即神妙變化之象，以即象而即用也。此由體起用，由用成象，而且即體即用即象，故即現象而見本體。本體之神化即於現象而表現之。離現象且無以見本體之神用。乾坤毀則無以見易，易不可見則乾坤或幾乎息矣。故著者深厭乎厭世頑空以墮於斷滅，故離象離用，即無以見體，亦且無體，故曰，萬法條然宛然，均是眞如妙體之自身顯現。是則本體之神用而不測，即現象亦流行而無滯。然則何以會有此頑然之木石，塊然之大地，沈滯暗冥之物質世界耶。著者答此，大費氣力。其言曰：「變化是有對的，是很生動的，具有內在的矛盾，即於矛盾中可成其發展。有相反纔得完成其發展。恆轉至無而善動。動則相續不已，動的勢用起時即有一種攝聚，是積極的收凝，不期然而成爲無量的形象，物質宇宙由此建立，即此名爲翕。恆轉之現爲翕而幾至不守自性此翕便是二。但當翕的勢用起時却別有一種勢用依據恆轉以俱起，能運於翕之中，自爲主宰，顯其至健，而使翕隨己轉，這種剛健而不物化的作用即名爲闢，此即是三。三包含一和二。只於此纔識得大用流行，即用而識體。要須識得這種勢用雖變動，而其本體原不變。即依翕故假說爲物行，即依闢故假說爲心行。……闢有相而無形，無所不在，是向上的，是伸展的，是猛進的。翕是成形的，有方所的，是有

下墜的趨勢的。翕則成物，與本體相反。闢雖不即是體，却是不物化的，稱體起用，和翕相反，能運用翕，且爲翕之主宰，正是本體自性的顯現。翕便成物，堪爲精神憑藉之資具。宇宙精神憑此翕以顯發分化，及構成一切物，散著一切物。闢則爲至剛至健的一種勢用，本不物化，包翕之外而徹乎其中，轉翕而不爲翕轉。翕闢本相反而卒歸於融和者在其一施一受上見得。……」這一段理論，雜合老子一生二二生三三生萬物，與黑格爾正反合辯證法而成。亦可以有周濂溪太極圖說，無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，一動一靜，互爲其根，分陰分陽，兩儀出焉，……的成分在內。然皆擬議猜度，想當然爾之詞，全無根據證驗者也。而著者之文至爲紛亂混雜，既明說翕闢是相反不同的兩種勢用，又說是整體不可剖析爲兩片物事。既說翕則成物，與本體相反。闢雖不即是體，却不爲物化，和翕相反，正是本體的自性的顯現。然又說即用識體，勢用雖變而本體不變，依翕假說爲物行，依闢假說爲心行。蓋若不說翕闢爲兩種勢用，相反不同，則無以解於現象界心物之確爲二事。若不說翕闢爲一整體，物行心行均爲假說，又無以解於本體之一元唯心。既理論系統之左右爲難，故言說系統亦先後矛盾。極其支吾紛亂之至。此姑不論。吾人且問，此本體既原是至圓而神，至變而妙的，何以必藉翕聚而爲物質。曰：神化之起用，不能不有所憑藉資具。否則宇宙精神莫由顯發也。夫此宇宙精神，神化本體，既必有所憑藉資具而後乃能顯發其用，則是非無待，非絕對，非至圓而無缺，此與其圓妙無缺之本體論相違也。夫神化之用既待物而後顯發，則當其未有物質以前，其神用即無所憑資，末由顯發也。若爾即未有物質以前，其神用即爲未起，即猶未有也。既未有用，又何由以凝聚翕放以爲物質乎？蓋作者固謂凝聚翕歛即爲本體之一勢用也。此凝聚翕歛既即爲本體成形之用，即其成物也乃本體如願以償之事，如何復說此翕爲與本體神化相反之一勢用，更謂其爲下墜而幾至不守自性也歟？乃本體之因翕而成物也，至與本體相反，乃不得不由另一勢用，所謂闢者運於翕中以爲主宰，是之謂心。此闢又不即是本體，不即本體而又正是本體的自性的顯現。種種閃爍其詞，不知其所謂。又其言翕便成物，堪爲精神憑藉之資具，以分化及構成一切物，散著一切物也，語尤矛盾。翕既成物矣，何復云爲精神憑

以分化及構成散著一切物乎。設無所憑資之物，即不能分化構成散著一切物，則先時翕之成物，何以獨無所憑資耶。先時可無憑藉，後時何須憑藉。且翕以成之物，與憑翕物以成之物，一乎二乎？一則不更成。二復何以異。一切一切，

亡無疑矣。如是

復轉之本體之一，　　能以成物之一，　　關以成心之二，

既用反以相成，則是舊法三物，而等心王，元之義不立。

設問

復轉之本體，能以成物，關以成心。

則心物二者，一復轉之能關耳。能便成物，何謂與本體相反。關便成心，何云轉。所謂相反之用，非能相成之功。本體為能，又能能關之反，又何所謂能功也。

答問

復轉之本體與能關成功，（能）用進故成心，（關）

則是能關之者，與相反之二用，心物二者，能相反之二法。既相反矣，何以用成。能不能受，關不能能，勢用既殊，動靜有異，彼此兩立，故能受者用。（易言陽陽，復相成者，本知識者，故有能受，與其能也能，其動也關，能其靜也關，其靜也能，而故能能，關故能受。能於動時。能之能也，孕育其所受，力不復顯。能受則先受者不育。能之得也，能養其所能，不可能能，能能則所能能力。能時則不能受也，非能可通。新論之作，乃主張能關之象，故深拒而不能受。

能者之用，為開能能之象，則能已以能，實受而不宜能，以關之勢而行於能，純能分化以能滅亡而已，故能論為不可能。且能能能用，則心物不能關關。能者本體之能而趨於能能，關者本體之能而關於能能者也。本能唯一耳，何能能能復物，能能復用。能關能不能時，能受亦不能能。則能能能能受者，能能能能者。然而無受復何能，無能復能受。主人主一，自可自能，則能能能不可不能也。

答問

本體能一，而能用可多。能之一能用以成物，關之能一能用以成心，能用本殊，反可相成能受。

能能，則能能能能能能能。能用能功能能能能，功能能能能能。若能，一能唯心而能不能能。

如斯展轉乖違，其過無甚，恐繁且止。

今爲覆曰：

汝之本體應非一，　象有多故，　如象。

汝之本體非唯心，　象有物故，　如物。

汝之本體應不能生翕，　常流轉故，　如關。

汝之本體應不更生關，　本常關故，　如翕。

翕關不成故，心物亦非有。俱非有故，世間不成，萬象不立。象既非有，體亦應無。故新論言，種種牽強，展轉自害，如斯戲論，靡可成立。

(三) 評現象

復次，新論之本體，乃純粹至善者也。其發用流行，正其神化之妙用。亦至善也。即此大用流行以成形成相，而萬象以出，而大用始著，即現象而見本體，即本體而顯現爲現象，更應無有不善者也。即體，即用，即象，此三者不可劃分，不可割裂。有清淨本然之本體，自顯現而爲清淨本然之現象。然則何得有如是紛亂昏濁之宇宙人生耶？若曰，即此紛亂昏濁之宇宙人生，本來原是清淨寂滅的。凡夫妄生分別，則便見得此宇宙人生紛亂昏濁了。此所謂習心用事是也。若人不以習心用事，而以本心照照，則天地萬物與吾本是一體的。無內外，無自他，亦無善惡。善惡是非之辯，已是量智之事，非性智之所緣也。妄心既息，分別既泯，則見天地萬物無一不是清淨寂滅的。一山一水一花一木皆自此清淨本體所呈現，無不莊嚴燦爛著。莊生有云，道惡乎在，曰無乎不在。乃至謂每況愈下，道在稊米，道在屎尿。夫稊米屎尿之皆是道，而何云乎宇宙人生之爲紛亂汙濁耶。故曰宇宙原自清淨，仁者妄生分別。雖然，此種甚玄甚妙之議論，非常人之所能了知也。苟非「絕對的神秘的人」何以了知此「內在的不測的變。」但自吾人觀之，眞正的聖人，眞正的睿智，其所感所覺識有超乎常人者，而亦絕不能違逆人情。不然，何以通天下之志而成天下之務乎。是故苦樂之感，是非之

[illegible]，若無之分，[illegible]智必不能於大懷，乃能共其靈聚，同其好惡，而且能覺人，[illegible]不能覺，[illegible]人之不來，[illegible]，而爲之隨意[illegible]。所求然，[illegible]必不[illegible]。[illegible]。[illegible]。

或

汝之現象，應唯清淨。

執體唯淨故。

如體。

前量違理，後量違事。故汝所說，進退不成。

或又

汝執現象，應非汝本體之所顯現。

染淨互違故。

如譬者不顯現於狗糞。

故汝所說，展轉自害，蓋著者固言『吾人談到生化，應從其未形處推測。它是德盛不容已，自然有則而不亂。並非是盲闇亂撞的。宇宙本體雖係起滅萬端，生化無窮，而自具有眞實剛健空寂清淨昭明等等不可變易的德性。』則人生惑染方面，如作者所自承認，如佛家之所深觀洞達，而揭穿皆毀者，根本不應有，不會有者也。乃著者一面極讚揚本體生化清淨昭明德性不可變易，一面又承認人生現象之惑染。一面又謂宇宙人生之現象即本體之顯現。語語矛盾，句句雖通。而猶自矜融會貫通，性智冥會，橫說豎說，頭頭是道。直可謂大惑不解者也。

雖然，新論於此等難通之處，亦未嘗無解釋也。其論性曰：『性義不一，有以材性言者，材性即就氣質言。如人與動物軀殼不齊，則以人之軀體，其神經系發達，足以顯發其天性之善與美。動物軀體之構造遠不如人類，即不足以顯發其天性之美善。人與動物成形之異，是謂氣質不同。氣質亦云材性。有以人生本原言者。如性相近也之性字即材性之性。相近之言，即據中材立論。凡屬中材，其材性皆相去不遠，故云相近。但視其所習，習於上則成上智矣。習於下則流爲下愚矣。故云習相遠也。唯上智之人，其材性生來即是上，不會習向壞處。下愚之人其材性生來即下，難得習向好處。故曰上智與下愚不移。此章性字，明是材性。……至如中庸天命之謂性，此性字便趨就人生本原處而言。天命性三

名所指目者皆一本體也。隨義異名，無聲無臭曰天，於穆不已曰命，民之彝倫曰性。此性字即目本體。從來言性者不辨天性與材性，故成胡亂。客曰，人之天性本是至善，如何材性得有不善？答曰，天性是本體，本體之流行那有一毫雜染，但其流行也不能不翕而成物，否則無所憑藉以自顯。然翕也者，造化之無有作意而一任其自然之幾，非有定準可爲之齊一也。故人物之氣質有通塞不齊，（通者即大腦發達者是，塞者通之反。）雖云物之自致，而物所得爲要非不本於其在大化中之所受所遇。受之有量，遇之有適不適，而氣質之成，通塞以殊。夫通者足以顯發其天性　即全乎固有之善。塞者難以顯發其天性，斯成乎不善，而不善者特氣質之偏，因不齊之化而偶成其如是，要非天性之本然也。君子之學，貴乎率性以變化氣質，固不以材性之或偏而累其天性也。」

這一段妙論，眞是妙不可言。撮其大意，是說人之有不善，非關於天性，——本體——但由於材性之不善耳。材性者何？曰氣質是也。何謂氣質？曰神經系，大腦，乃至身體各部器官之構造是也。由於身體之構造有通塞之不齊，故其顯發其天性也，有難有易。易者足以全其固有之善。難者斯成乎不善。如此說來，便將人心之智愚善惡一切歸本於身體之物質條件。是何與生理的心理學同其一鼻孔出氣也耶。與唯物論者之心理學，眞是無二無別。如此猶得名爲唯識論，唯心論耶？如此猶得反對唯物論耶？若曰，新唯識論之與唯物論根本不同者，一不承認有本然的心，固有的性。即以大腦小腦脊髓延髓神經細胞之作用反應名之爲心。而此但以彼大腦等物質器官爲顯發本心之具　既爲二物，彼此互殊，何可得云唯物論耶？若爾，則新唯識論應成心物二元論。一者氣質，爲本心之所憑藉。二者本心，爲能憑藉者。亦復如何得成唯識耶？若曰，汝不解義。新唯識論之所以爲唯識者，乃謂物質形器之成，皆成於天性本體之流行而翕聚者耳。其體原來是心故也。夫一心耳，翕以成物，闢以成心，心物兩象皆體唯心，唯識之義如何不成。若爾，則汝本心流行之象，適自成其矛盾。何者，本體自爾流行，何須憑藉乎物而後有以自顯其用。既必有所憑，然後有以自顯，則未有所憑時，其流行之用不能顯矣。即是未成物時未能有流行之用也。既本未有流行之用，如何復能翕以成物，又說翕亦是一種流行，翕亦是闢耶？先未有物已能流行，且能成物，則本體之用不須有所憑藉也。乃其所憑藉者又不過本心之自翕，而物無異性，即即本體。翕則造化之所憑藉，仍即造化之自身，自憑自藉，還同於無憑無藉也。乃物質之自體，既即本體，

而別無自體。本體盡善，則物體無不善矣。然而此物質又有通塞之不齊，致有不善之顯現。是則物之成也，不但不能爲本性神化之所憑藉，而反以滯塞之，以至於不守自性焉。然則物質之成也，不但於流行無益，而反害之矣。復須要此物質何耶？又既言生化是德盛不容自已，秩然有則而不亂。又謂然象也者造化之無有作意，而一任其自然之變，非有定準，可知之殊一也。其自相矛盾處，眞足見其大腦之不發達，神經系統組織之太不健全，而錯亂到不可條理，渾沌到不可分辨，這樣便可以『自儒佛之極』『成一家之言』嗎。眞是戲論！

又其言曰：『由象闢之論，則物質生命心靈三者，雖其發展有層級，但決不可說象初物質世界成就時尚無生命與心靈也。只是物質這方面顯著，而生命與心靈諸方面尚潛伏未現，却非無有。大易屯卦意思深可玩。屯難也。其卦☳震下坎上。故象曰，動乎險中。震之初爻爲陽動於下之象，坎卦二陰錮一陽於中爲陽陷於陰之象。陰表物質，陽表生命或心靈。萬物初生，則生命心靈潛而未顯，此時物質單錮生命心靈，令其不得顯發。故云動乎險中。此其所以爲屯難也。』然則物質也者，乃錮蔽心靈的，豈復爲本體之所憑藉，以自顯者哉。雖欲不爲二元論，唯物論而不可得。乃復曰，物之成也由於本體流行之翕聚。夫自翕自聚以成其自錮自蔽。此本體之心靈，眞是頑冥不靈的蠢東西。又復何以爲昭明剛健役物而不役於物者耶。

又『周通旦問，氣質就生機體之構造而言，氣質有通塞，天性之善因有顯有不顯。通塞之分則必以神經系或大腦之發達與否爲衡。然腦筋發達者或有知能過人而不必優於德慧者。何也？曰氣質通塞以神經系或大腦之發達與否爲判，此亦略言其大較耳。生理微妙，豈能一刀寫其所以。尼父生而將聖，商臣生而蜂目豺聲。非商臣天性異於尼父也，直以氣質上之缺憾易以習成乎惡。而難以顯發天性，故卒成弒父之逆耳。夫氣質有通塞不齊，此可從其大較而言之者也。若氣質不美者，其缺憾果何所以，欲測知之固有所不能悉也。』這一篇妙論，又妙得不可言。按神經組織大腦發達爲人物心理智愚之所由分。此乃舊心理學構造派者之言。近日最唯物之生理的心理學家行爲派者，亦從實驗吐棄其說。不意乃爲最新的唯識論者所傳承，是誠足異矣。乃大腦發達尚不足以解於德慧之不健全，於是乃不得不更歸其罪於蜂目豺聲，卒以成弒父之逆，此新唯識論者，直變而爲相學家矣。惜夫著者不精於相理，否則定可詳悉測知『氣質不美者之缺憾之果

何所以。『於此吾人更當爲新唯識論者提一建議。當來如欲改良人心，糾正習性，不須教育之移養，不須德義之感化。但當發展醫學，更當注意外科，將人類身體構造，與之以改良，塞者通之，不美者美之。正其五官，端其百骸，形體既正，自足以顯發天性之善，而人人皆爲將聖之孔子矣。何以故？人類之有不善，皆由於氣質之乖。商臣之惡，蜂目豺聲實爲厲也。氣質既美，人惡有不善者哉。不意新唯識論者之妙論，深造其極，妙乃至於如此。又中國之論相者，每曰相隨心變。謂誠中之必形外，心力之足轉移身體也。蓋者乃謂心隨相變，隨氣質構構而變，其見地不反在占相者之下歟。

通觀新論之論證，實全無法解釋至善之本體何以顯現爲惑染之人生。雖有辯說，至爲牽強，而極其矛盾，故彼清淨本然一元唯心之本體論，乃空有言說，都無實義者也。

（四）評性智

吾人既已評破其本體現象。茲更當評其性智。性智不破，則作者猶可以傲然自大曰，凡汝所言，皆以量智執著現象以破本體，如我所言，乃以性智實證本體以觀現象。著象者必昧本體之真，證真者必達現象之變也。我此性智，親證眞如，不可思議，豈汝量智分別思量之境界耶。夫然，故不可不窮究其所謂性智者而評破之。

新論之論性智也，曰：

吾人如何纔能知道本體，只須憑著性智的自明自覺，反求諸己。察識本心和心的區別，保持本心不要須臾放失，使習心爲之障碍，便能發現生活的源泉。……

這段話中，說性智能知本體，如何知，曰自明自覺，反求諸己。又說有本心，此本心即性智別名。本心與心有別。能障本心者曰習心。又其答謝幼偉書曰：

性智是本心之異名，亦即是本體之異名。見體云者非別以一心來見此本心，乃即本心之自覺自證，說名見體。

又曰：

般若家言，智及智慧，並名般若。智慧謂眞如，以是智所緣故名。般若即心，是則亦以眞如名之爲心矣。但玩

其辭意，只是攝境從心，非謂智即是如也。新論破除能所對待觀念，乃即吾人與天地萬物所共有之性海而言則曰眞如。就其在己而言亦曰自性。更就其主乎己之身而言復曰本心。即此本心元是圓明照澈無有倒妄，又曰性智。故其談證量也，直是性智自明自識謂之內證。（亦云自證。）故智即是如，如即是智，非可以智爲能，如爲所，而判之爲二也。此是新論根本大義所在，確從反己，體證得來，非意之也。

吾人觀於著者之論性智非他，即本心也。本心非他，即自性也。自性非他即眞如也。眞如非他即本體也。其式爲

性智——本心——自性——眞如——本體。

既如智不二，即心體不殊，所謂性智內證本體，實即無異於說

性智自證性智　本心自證本心　自性自證自性　眞如自證眞如，而

本體自證本體。

此本體自證本體之義，實爲常情所難通。故著者不得不迂迴其說，巧立名義，曰本心，曰性智，而後從證之義得以了喻。實則言性智者，性即是智，言乎本體自是圓明照澈，無有倒妄的，故能自明自識，而內證也。雖然，於此不能無問題。一切現象皆從本體顯現。本體既是昭昭明明的，現象界即應是昭昭明明的。『萬法條然宛然而實均是眞如妙體之自身顯現，故說眞如是徧爲萬法實體，如大海水徧現衆漚，體則舉自身而全成爲用，用則體之顯現，非別與本體而有其自體，即漚即水。』如何得有人生之惑染耶。如曰惑染由於習心而不出於本心。則當問此習心亦仍是本體之所顯現否。如曰仍即本體之所顯現，則習心仍即本心。如曰非是本體之所顯現，則是本體之外，別有自體。染淨既殊，明闇復異，則唯心的一元論不成。如曰習心乃從氣質之性所起，是以染惑而不迷自性。則當問此氣質之性是否本體之所顯現，如曰氣質仍爲本性之所顯現，則氣質亦仍是昭昭明明的，如彼海漚。從昭明的氣質仍不起染惑的習心。如謂氣質非由本體顯現，而能生起習氣，則是本體之外有氣質，復成心物二元論矣。如斯貫穿，進退不成。

且夫眞如性海，羣生共同。生命同源，心理不二。本體當是圓明照澈的，遍虛空界，窮前後際，安得有一人之不覺，安得有一時之或迷者耶。如是則應一切有情，本來是佛，後亦不迷。瓦石草木，皆發光明，悉成正覺。若爾汝何復謂

物質有沈墜墮落不守自性之義，衆生復有惑闇痴迷大惑不解之體，而須於聖賢明哲之說法教化。學者亦何須乎說業障慢保持本心不要須臾放失，防制習心使勿爲障碍也耶。

又性智卽本心，本心卽自性，自性卽本體，本體者，徧萬物而一體，會衆生以爲心者也。心地發明，自他無障。性智起用，物我成通，則是一人正覺，衆生頓時成佛。一人解脫，一切解脫。設非然者，應彼本體不徧一切，而衆生各有生命。流轉還滅，各自成流。迷悟染淨凡聖車各有其性。由前之說與世事相違，由後之說與實本體性智相左。故汝所說，進退不成。偈曰：

汝執萬象應無不覺，
性常覺故，
如性。
汝執性智，應自不覺。
象不覺故，
如象。
汝執衆生應頓成佛，
與佛一體故，
如佛。
衆生與佛應不同體，
覺迷異故，
如商臣尼父。

設謂商臣尼父天性本一體自同者，則應
尼父應非聖，

許體性同商臣故，

如商臣。

商臣應非兒人，

許體性同尼父故，

如尼父。

設謂商臣尼父之異，異以氣質不以體性者。復應問汝，氣質爲是本體顯現否，若是本體顯現者，則

商臣尼父氣質應是一，

執彼體性唯是一故，

如彼體性。

若謂氣質非本體顯現者，則復進汝一元之論。一元之論既破，則迷者自迷，悟者自悟，物自爲物，心自爲心。商臣自是商臣，尼父自是尼父，佛自是佛，衆生自是衆生，眞如性海既盡，宇宙生命非有。二元，多元，或復無元，但有現象，別無本體。凡汝所執，一切不成。

若謂本體雖曰是一，性智不防是多。蓋眞如性海，乃羣有之總體。自性本心，乃就其在己主乎己身者而言。所主既異，智故成多。智既成多，故此覺非彼亦覺。若爾則汝本心性智者，爲自本體劃分出來而獨立者耶，爲是本體之所顯現者耶。若可劃分，本體應成破裂。卽彼本體不成一體。若所顯現，則本心性智，應同漚泡夢影，現象而非實體，是則與習心量智又何殊也。如是則何能內證本體，與天地萬物爲一，破人我之界，澈眞常之總耶。

今復當問，仁者之證見本體也，果由本心性智之自明自覺耶，抑亦習心量智之擬議推度耶。果無分別思惟耶，抑全出於分別思惟耶。著者固曰：

『故其談性智也，直是性智自明自識，謂之內證。故智卽是如，如卽是智。確從反己體認得來，非意之也。』

然於同一文中又曰：

「昔在舊京，討論現象與實體一大問題。大家的意思皆以爲如本體是潛在現象界之背後，而爲現象作依托，則有現象與本體兩界對峙之嫌。且現象界何須要個依托，亦無從說明。如果說本體是發生現象的根源，則現象既是實有的，何必爲他另找根源。既另有根源，仍是兩界對峙。當初有主張只承認現象界不談本體。但又覺得現象界分明是變動不居的，宇宙人生不爲虛幻無實際。當時大家反覆辯論，終付之闕疑，不能得一結論。自後余常念念不忘此問題。久之稍涉中論大智度論，漸及大般若經，恍然有悟，以爲空宗蕩除一切法相即是遮撥現象以顯實體。實體不是超脫現象界而獨存之一世界，唯空諸法相，方乃於一一法相而透徹其本有眞性（本體）。譬如於繩而不作繩相想，即繩相空，方乃於繩而見其本是麻也。積年疑滯，始得豁如。心經言五蘊皆空，蓋即於色蘊而見一一色法都不是獨立的實在的東西，是色變壞性空，乃至於識蘊而見一一心法都不是獨立的實在的東西，是識了別性空。由諸法相皆空故，而其本有不空眞性，不可作色變壞性想，不可作受領納性想，乃至不可作識了別性想者，斯乃可得而悟矣。」

這一段文章，著者自道其一生內證大悟之艱辛歷史，乃於字裏行間從不見有絲毫的性智自明自識眞實內證反己體認的意味。蓋此段因緣，發疑情於本體有無之討論，開覺悟於中論智論大般若經。其所悟者非他，乃即空宗之蕩除法相，遮撥現象以顯實體而已矣。是則所悟者，教相之事，非內證之事也。其所用以悟者，聞思比度之智，非心地發明，無分別智也。乃其悟解經論也，如果能如理如量而悟之，則以無所得故，解無所得理，縱非實證，亦云信解。彼乃以其有所得心求其素所懷念念不忘之本體。於是陰影憧憧，竟於無所得教下獲得其本有眞性焉。繩相既空，方乃於繩而見其本是麻也。由五蘊諸法皆空故，而其本有不空眞性斯乃可得而悟矣。噫，是果在讀般若經耶。曰，謂起信論耳。唯起信論乃於空義外立不空眞義。般若何嘗有是耶。心經雖寥寥二百餘字，然而祇見其說空，未嘗見其說不空眞性也。其始也曰照見五蘊皆空，其終也曰無智亦無得，而結之以無所得故。無所得者，般若宗義。此無所得言，既不得有，亦不得空也。空且不得而更有得於不空眞性耶。今吾觀於十力，非但無所會於不空之義，亦且不會於空義。其云空者，空無所有。其云不空者，實有一個東西在，於空有所得，於不空有所得，此豈無智亦無得義耶。彼又以友人責其巧取捷徑有失玄

宗。彼則謂『若謂五蘊不釋無爲，此正心經妙處，而若未得解耳。般若說無爲空，正恐人於無爲法上著象耳。然一往施破易滋流弊，設有誤計法性亦空，則爲空見外道矣。心經空五蘊，卽空一切法相蘊，而不空無爲，所以存性，此心經密宏般若也。』夫心經始空五蘊，密是一法門以明空耳。其下文則曰，是故空中無色，乃至無智亦無得，則十二處，十八界，十二緣起，四諦，何一法不空耳。無爲者，法處，法界，滅諦，還滅十二緣起，所攝。何故說心經不空無爲耶。謂心經空之不盡者，粗忽之談。卽竊取此不空無爲之言以爲存性，而謬執有所謂不空眞性焉。是非所謂於繩計蛇者耶。以云讀經，尙且未能解了文義，更何與於性智內證也耶。實有眞空，盲然無知，而敢云冥證眞如耶？是豈『反己體認，』直『意之』耳！

於此具證著衆所云之性智內證，彼實未之得也。徒矜執以要譽於世耳。

然復當知，果有所謂本心性智也耶。曰無之。凡心皆習心也，而習有染淨。凡智皆識智也，而還有現比非。聖人之心智，不過無漏而盡善耳。且彼性言，本體也，眞如也。本體非有，已如前破。眞如非能緣，如我本宗。性智之名，直是不詞。而豈有體耶。如是新論之本體現象，乃至性智，皆已惡道。自下當抉其謬解佛理矣。

(五)評熊氏對佛法唯識般若兩宗之謬解

新唯識論本由研究唯識學，而一反舊說，自成新論。其所以反之者則有數端：第一謂一切衆生同一本體，本來一心不應分析以爲八識五十一心所，且謂衆生各有八識等。第二不應分析心心所法以爲見相二分。第三不應謂心心所法各有種子，更不應謂相分見分各別種子。第四不應言種子性通染淨。第五既立本有種，不應更以現行識之習氣亦名爲種。論六既立本有種子爲現界之因，已是諸法實體。又承認諸佛菩薩相傳之旨，說法性卽眞如。然不說眞如與種子之關係，直成二種本體論。第七不應立阿賴耶識以爲衆生本命。是故唯識論名爲唯識論，實是多元論，心物二元論，善惡二元論，二種本體論，名爲無我，實是有我論，可謂支離破碎矯亂不通之極矣。

問者曰，新論之抨擊唯識論也，當乎，否乎？答曰，新論謂唯識爲多元論也，吾極端贊同。其謂爲二元論也，吾亦

不免否認。吾固素來主張唯識爲極端的多元論者也。何以言之？成唯識論曰，一切有情各有八識，六位心所，所變相見，分位差別，及彼空理所顯眞如。則是各個有情各各異元矣。心心所色各別有種，則是一一之法各各異元矣。而且流轉還滅各自成流，凡聖等卑因果各別，色心等法，三性既殊。世出世間漏無漏異，蘊處界法，體性條然。終無有說善惡業果可以互受。心心善染　共一因生。如此而不說佛法爲多元論乃至極端的多元論得乎。吾世間一切思想學說，未有一爲持多元論者如佛法者，其言是也，可謂有識也。既主張多元，則善惡染淨之爲二系，相見心色之爲二類，自所承認。則謂佛法爲二元論，亦何可厚非。若然，則唯識豈不成於支離破碎也耶。曰，是又不然。一元多元，本爲哲學上未定之論，縱然在西洋哲學界已盡認多元爲支離爲破碎爲不通，吾人猶當擊其兩說，重新估價，固不能一聞一元即欣然喜，一聞多元便嘿然怒。而曰，汝之多元太不合於一元思想，便無價值，即當摒棄也。吾人唯當重觀宇宙人生畢竟爲多爲一，則見五蘊十二處十八界法，皆建立有因。而有情之善惡賢愚，成形受性，亦確乎不一。而一人之身，五官百骸，諸識染淨，仍復複雜紛紜，呈現各別，如是則吾人而欲否認八識五十一心所所變相見分位差別如之何而可能。所貴乎明哲之士，大覺之聖者，非謂其能巧爲製造理想的圓滿美善思想體系以供人欣賞。乃在其能以摒絕私意，客觀正覺宇宙人生之眞象而示之戒慎從違之正道耳。然則染者不得不說其染，多者不得不說其多，雜然紛亂者不得不說其雜然紛亂。縱然窮極宇宙人生之惑染，猶爲大悲正智之等流，況乎闡發眞義，曲盡隱微，極深研幾，體天下之至賾而擬諸其形容，象其物宜，窮理盡性，竟至變以得其不易之理者，而可謂其支離破碎也耶。若曰，新論之斥擬多元，非就現象界說，乃就本體言之也。然而所謂八識五十一心所相見種子云云，果就本體言之耶，抑正計現象界事也。彼元說的現象，而汝乃責問本體，舉非自陷耶。且汝一元之本體果可成立耶　自有多過無可成立已如前破，焉能責人。

或謂既許宇宙萬象爲多元的，則何以復稱唯識耶？唯者獨有義，識者實體義（？）。唯有此識是其眞實，餘皆虛妄，然後乃可得稱唯識。今既許有八識，六位心所，所變相見，分位差別，及彼空理所顯眞如，則是一切實有何以復言唯識耶。曰見別種，皆從緣生，則是境亦是有，非但唯識。尤與唯識無境，自教相違。是故多元二元，則唯識不立。此尤不然。夫唯識之義，自與西方唯心論根本不同。絕不可以彼方唯心論者之以觀念釋境物，或以宇宙精神爲發生萬象之體

。遂謂我唯識論亦當如是。我之唯識自有定理。其旨唯識也，不曰無有萬法但唯有識，故曰唯識。但謂萬法皆不離識故曰唯識耳。如何不離耶？曰，心所有法，識相應故。色法，心心所法二所變故。不相應行，心心所色三分位故。無爲之法，二空所顯，四實性故。皆不離識，故曰唯識。或謂色既有種，與心種別，各從因生，如何識變耶？曰，識爲能緣，挾色種起，變似境界以爲所緣。心力強故，相隨見起，故說識變。色力弱故，見不隨相主，故不說色變。證斯識生境界，自有多理證成，此不繁引。唯識之義蓋如是耳。或問若徒以是而言唯識有何意義。答成唯識論言，內境與識既並非虛，如何但言唯識非境。識唯內有，境亦通外。恐濫外故，但言唯識。或諸愚夫迷執於境起煩惱業生死沈淪，不解觀心，勤求出離。哀愍彼故，說唯識言，令自觀心，解脫生死。非謂內境，如外都無。蓋在唯識家言，器界根身，色種雖有，而皆第八識變，業力所感。業由惑起，惑逐境生。由斯生死輪迴，沈溺無端。令彼識知境隨心變，業力所感。如夢所見，皆悉唯心。貪逐境物之情自離，生死雜染自停。大事因緣，非同戲論。是固不同於一般哲家唯心唯物徒諍勝負而已。

如汝新論，現界既已心物並立。復謂人之智慧實否，悉憑身體構造神經系統大腦發達與否而然，窮兇極惡之人，歸罪於生理構造之不健全。是則心隨物轉，外境實有，眞是唯物論者。徒以意想不可實證全無理由之昭明本體虛冒唯識，而豈得云唯識論者。

至云既立種子爲諸法體，不應更立眞如以爲法性，既立眞如，一眞法界爲萬法體，即不應更立多元的種子以爲法體。自犯二重本體之失云云者，此純爲著者自己不了法義，自爲矛盾者也。蓋使唯識家而果立多元的種子以爲諸法自體即自不復更立一元的眞如以爲諸法本體矣。今法相唯識之解種子也，曰諸法因緣，親辨自果，歸其法於有爲。是生滅法。何嘗以之爲諸法本體耶？其詮眞如也，曰爲二空所顯，諸法實性，是無爲法，常住無生滅，徧一切一味。自不能生，亦不生他。雖以爲諸法實性，但亦不如新論所云之本體。二者既蓋然各別，惡能貫其彼此關係。實眞如之不顯現爲種子。既違唯識根本之義，其所與雜，皆自迷惘而已。

然則熊氏何爲乎有如此之迷惘耶？曰，是無他焉，曰讀佛經不能解義，於法性無有實悟。心中先橫一本體顯現而爲現象之法執。而以之比附眞如法相。又與其與己意不盡相同，斥爲非理。狐埋狐掘自爲顛倒，而實離正學。此其根本

之謂。二言以蔽之曰，不遠眞如法性而已矣。何以言之？佛法者，乃不立一切空偏之本體，以生起萬法者也。易言之，即但有現象，別無本體者也。佛家有二要義：一曰法從衆緣生。二曰一切法無我。何謂衆緣？因緣等無間緣所緣緣增上緣。即此四緣能生諸法。諸法豈從本體生耶。何謂無我？一者、我。二者法我。人我者，主宰爲義。法我者，自性實體義。分析五蘊十二處十八界而人我不可得。觀察緣生無自性，而法我不可得。如軍如林，假合聚集，人我空矣。如幻如影，虛妄顯現，法我空矣。二執既空，眞性自現。所謂眞性者，豈離諸相之外別有一眞常實在神妙不測之自體以爲諸相顯現之根源爲羣生生命之總體也哉！而即諸相之眞相耳。如斯眞相無者，如經所曰即人我法我二空實相耳。亦即空相耳。如斯空相實相，離心意識之所行，非語言境界。且以譬喻，譬喻愚癡。譬如有人，於中見繩，風吹動搖，謂以爲蛇。恐怖狂吼。天明風靜始知爲繩，原非蛇也。然彼繩者衆緣合成。除衆緣外，繩不可得。執實繩者，仍爲計取。達但無者，名知實相。此中蛇喻人我執，繩喻法我執，此二皆無自性，即彼二執俱空所現之麻喻彼實相。此中喻意，但取一分，非謂彼麻即實相也。新論著者，開知此喻，大聲答曰，如汝此喻，我自常知，即此便得證成我義。麻爲本體，惟常偏也。顯現繩蛇，即現象也。繩麻不眞，故無實性，無性之象必依有性之體以成，故必有本體。故汝所言副成我義。答曰此喻出於攝論。吾豈不知仁者之常引以喻其本體現象故。但因仁者錯解此喻，特舉較量耳。在仁者之意，則以麻起繩蛇爲自體以起用，以顯神化恆轉之功。在舊論之意，則以於麻而起繩蛇之覺，爲迷實而起妄，爲凡夫愚計之執。在仁者之意，則以麻起繩蛇，爲本體必然當然德盛不容自已之發。否則無以顯現其化育之德。在舊論則以於麻而起繩蛇之執，爲凡愚顛倒狂妄，變亂是非，煩惱無明之惑，否則何至沈溺而不返也。在仁者之意，則現象之起，起因於宇宙之本體。舊論之意，則二我之生，生於有情之妄心。此其思想意義之不同，眞是水火冰炭之不同也。然則果孰是而孰非？曰舊論之喻，如理之談。新論譬解，如蛇之執耳。何以言之？繩者，人工施設之名言，何關於麻性。蛇者，愚騃惑亂之妄執，何有於繩體。麻既原來即現爲繩，亦更不恆轉爲蛇。麻自不動，繩蛇何有於彼哉。本體顯現爲現象，即此喻而不攻自破矣。問曰，繩蛇無執，必依麻起。苟無所依，彼執奚生。是則依眞起妄，依體起用之說，益顯然矣。否則佛法又何爲而立眞如法性也哉。曰，汝不達旨。經曰依眞起妄，然與汝依體起用之義大相背馳也。汝之依體起用，謂由眞如性海，顯現衆漚。

我之依賴起妄，謂由迷繩執蛇。此現象海，漚需即水，迷繩執蛇，但依從心起耳。若爾，則非如法性者乎。答何？曰，真如法性，非是另有一個東西，如金如水，手環器成漚。而即離蛇執之繩，離繩執之麻耳。曰，若離蛇執繩，則汝喪如，豈不仍是一個東西，以離繩即麻故。曰，非以繩不，名曰真如。以繩離蛇執繩，是繩本性，麻離繩執，是麻本性。離蛇執故，乃見繩之真相。離繩執故，乃見麻之真相。就彼而名真如。彼不離繩麻而別有真如，亦非即繩麻而便是真如。法與法性，非即非離。事與事理，不一不異。本無是也，若爾，既無本體，何現主宰現象。曰，從自性，及依緣生，更何用汝本體為耶。

上來雖已略以喻顯，猶恐未能令諸學者，實了其義，更就三性而闡明之。且亦祛除無氏疑於無法之過失。

瑜伽論云：「諸法三性，攝諸事理。一遍計所執性，二依他起性，三圓成實性。何謂依他起性？謂諸有為法，非自然起，非無因起，但因託緣，而從生起，故曰依他起。譬如不淨糞穢等，謂自然生，如蟲蛆等，必有糞穢等為因，如上壤，肥料，日光，空氣，雨水，人工等。因緣和合而後發芽，無因則不生也，無緣則不生也，自然質問，亦無生宰，故曰依他起。一切有為法，其性皆待因緣起，故稱名之為依他圓成實性。」

何謂「遍計所執性？謂緣生法，既從緣生，故無主宰。生已即滅，如敵幻化，展轉相續，成熟敗壞，故體非一。因為果異，緣異果異，故無實體，無有自性。然諸愚夫，隨見一法，即遍計度，以為必有主宰，遍一真實不變之性，以為此法之所由起。執指以為是決定不移之理焉。是則所謂遍計所執也。如諸愚人，見風之吹，即計有風神。見雨之降，即計有雨師。聞雷之鳴，即計有雷公。見電之閃，即計有電母。見人身之所作施為，即計有作者受者之我。見宇宙萬象之成住壞空，草木之榮枯，人事之興替，即計有造物主宰之上帝，及於諸法緣而無主宰，即或計無常無恆，自無定性之法上計有自然常住決定之實性而執之以為是焉。此之謂遍計所執也。此遍計所執法略分二類：一者人我，總於五蘊即計有實在之我，或總於世界有情界四大有主宰之神。二者法我，別於一一法上，計有真實實在之性，總於不一法外別執有能現能生能變而自性不變之體，如物質，如心靈，如原子，如電子，如宇宙精神，如生命動力等，為能執一切法，如龜毛，如兔角，如空華。其性非有，唯有虛妄假立而已。故曰遍計所執性。遍計所執，總由二因：一由不達緣生，執有主宰。

二由所達識所生法如幻無自性，而執有實體。如是而已，

圓成實性者，如如，法性，實相，勝義，空性，是也。此非離緣生法外別有一法名圓成實。乃卽緣生法之空性實相也。雖諸法性本自如如。要待離執其性始顯。法本無主宰，不達緣生者計有主宰。法本無實體，不達空性者計有實體。主宰實體之執行，而緣生法性不顯矣。徧計執行，則如翳目觀空天華亂墜。故不如如，不見空性，不證實相。遍計執盡，則如明目觀空，不起翳相，如如，見空性，證實相。無顚倒故名如如。離二取故名空性。非二執故名實相。勝者所緣故名勝義。卽此無倒無執之性是名法性。此之法性遍一切法，一切法皆緣生皆如幻皆無主宰，皆無自性故。此之法性常恆不變。一切諸法恆常如是，皆緣生，皆如幻，皆無主宰，皆無自性故。此之法性，眞實不虛，一切諸法，眞實緣生如幻無主宰無自性，決定如是，無有錯妄故。爲顯此性遍常眞實，故名之曰圓成實性。豈離緣生法外另有一眞如本體也。

是故三性，唯依緣生諸法而立。直觀此法生起因緣，故建立依他起性。觀諸愚夫於此法上所起種種謬解妄執，故建立遍計所執性。觀諸聖人（勝者）於此法上所證實相眞理，卽建立圓成實性。一依他起性耳，愚者執妄。勝者證眞。執妄而眞性障蔽。證眞而妄執斷除。然則圓成實性者，乃內心認識問題方面事，而豈境界本體問題事耶。

熊氏既無解於法性又不了知建立三性因緣，乃必以圓成實性增會其顯現萬象之本體。曰眞如性海轉變幸滿，幸滿無性體卽海水。以成其隨緣不變，不變隨緣，卽體起用，卽用顯體，寂靜神變，無爲而無不爲之說，以爲至極圓妙。眞是妙不可言。乃實唯識，既立本有種何故復承認眞如爲法性。又說既以眞如爲諸法體何故但說眞如無爲而不說其無不爲。又說種子眞如成二重之本體。又說既立種子眞如何不說明其彼此之關係。又談圓成實性卽眞如又與依他起性中種子無融會處。此實其在理論上之最不可通者。凡此皆是瞎說瞎評。蓋唯識但說各別之種子爲其自法之因緣。並不說一種子爲一切法之本體。但說眞如爲諸法之實性，並不說眞如爲諸法之生因。但說眞如爲認識論上之實性實體，並不說眞如爲緣起論上自性本體。本是無爲何故實非無所不爲。爾言唯識爲有二重本體，豈知唯識一重本體都無也。眞如種子，理事既殊，爲無爲，別更何關係之可言。依他中之種子自是諸法親因。圓成實性眞如自是諸法之實相。各有定義，各有界域，事理且不相礙，更何取於融會。自不通達唯識眞義三性妙旨，而乃責聖教於理論爲不通。如增頭倒眞可謂癡人說夢也。

自上所論以觀，則熊氏之眞如本體實即三性中之徧計所執也。法本緣生，彼則撥無因緣。法本無體，彼則執有本體。而曰我之眞如本體，具無邊神化之妙用。別無假於外緣。自性恆轉，德盛不容已，即顯現而爲宇宙人生之森羅萬象。翕則成物，闢則成心，心物雖殊，其體仍即眞如自性。譬如海水起漚，漚還即是海水。眞如性海，其顯現萬象也，亦如是耳。日星朗曜於長空，川流嶽峙於大地，是即本體之呈現。然而無以解於物質沈滯墜落不守自性之識。草木禽獸之繁殖，社會文明之進步，是即大用之流行，然而無以解於有情惑染罪惡喪失本心之禍。蓋宗教家有言，上帝萬能創造宇宙。天地既位，慈愛生人。人類既生，不聽神命。造罪無量，故上帝運之以洪水。罰猶不改，復命長子下生教化救度。引生天國。衆生兇梗不受化，反釘死之於十字架，陵夷至於今日，大戰徧於全球。兩方對抗，各祈禱於此全知萬能主宰宇宙人類之上帝。此知能主宰之上帝，因其愛方都是自己的子孫，竟不便袒護何方，只好聽他手造的一般糊塗蟲，糊塗混戰自決勝負。於是乎這主宰世界的上帝已經不肯再作主宰了。熊氏所說的至善盛德神化不測顯現萬象而爲宇宙人生的本體的眞如性海又與這位上帝有什麼分別呢。所以我說他只是三性中的徧計所執。此執不破，連依他起也不了知。怎麼還會了解圓成實性寫裏眞如呢！從此看來，熊氏對於「有宗」學理的認識已經有限得很，而且是根本背馳。凡所抨擊，蚍蜉撼樹何傷於日月，祇自顯其愚妄而已矣。彼設諸難皆同囈語。恐涉繁文不暇一一廣辯。諸有智者舉一反三可也。

問者曰，熊氏對「有宗」誠多錯謬其對於空宗復何如耶？曰學問思想是整個的。熊氏思想之錯誤在其本身。本身既錯則無所不錯矣。世間廣受之士，每對般若瑜伽兩家思想以爲大有不同。在我看來，則兩家思想並無二致。瑜伽立依他起性，中觀亦說因緣生法。由依他起性，故說無有徧計所執性。由因緣生法，故說萬法性空。由遠徧計所執之虛妄，故知圓成實性之眞常。由遠萬法之性空，即借萬法之空性。說性空者，即空徧計所執之我性法性。此顯其體非有。言空性者即離無我無法之空理爲眞實不虛矣。此中空性亦名空相，此中空相亦名實相，而實相即實性也。梵問經中作如是說：

諸法從緣生（依他起。），自無有定性（無徧計所執性。），若知此因緣，則遠法實相（圓成實性。）。若知法實相，是則知空相（遠離徧計所執之相名曰空相。）。若知空相者，則爲見佛（金剛經云，若見諸相非相，即見如來。）。

契經復云：

若知緣生，則知法性。若知法性，則知空性。知空性者，則無放逸。

此中緣生，實相，空相。法性、空性。皆相因而至。與深密瑜伽中攝論唯識諸論之說三性無亡無別。法從緣生故無定性。此之定性即我執法執主宰常一眞實之性也。了知無彼定性即便了知諸法實相，亦謂法性眞如是也。若知法實相是則知空相。實相，空相，平等平等。即二空所顯之相是法實相故。空相即空性。此即瑜伽宗諸法以無性爲性義也。而熊氏乃廢緣生而談顯現。廢因緣而立本體。斥因果而談體用。建立一定性眞常獨立之本體，以爲生化萬象之機。是非徧計所執性而何，是非一因不平等因外道而何！乃自詡爲通達般若，恍然有悟。以爲「空宗蕩除一切法相，即是遮撥現象以顯實體。實體不是超脫現象界而獨存之一世界（此語全是熊氏對於瑜伽眞如法界之誤解。蓋瑜伽不但不說有一實體爲超脫現象界而獨存之一世界，而且不許有彼實體也。）。唯空諸法相方乃於一一法相而透悟其本有眞性（熊氏謂眞性即本體，此乃其錯覺，以自己之本體比附般若之言法性。又是幻覺，以自己之本體，增益於般若，以般若本說諸法無性也。）。譬如於繩不作蛇相想，即蛇相空，方乃於繩而見其本是繩也（此語言是而義乖，如前已斥。）。……如心經言五蘊皆空，蓋即於色蘊而見一一色法都不是獨立的實在的東西，是色變壞性空。乃至於識蘊而見一一心法都不是獨立的實在的東西，是識了別性空。由諸法相皆空故，而其本有不空性（這便是獨立的實存的東西。），不可作色變壞性想，不可作受領納性想，乃至不可作識了別性想者，斯乃可得而悟矣（這個即一切而非一切的獨立而實在的東西，見著了，其實是見鬼。）。又說般若說無爲空，正恐人於無爲法上著相耳。無爲法者本法性之目，不可說爲空，但如將無爲法當做實在的事物想便是著相，經故說空以破其所執相（他這話十分牽强。其意以爲無爲法性是一切事物的實體。是故不可說爲某一事物。以常人觀察現象者來觀察本體，便是著相，是故當空。殊不知般若之觀察有爲空無爲空也，是平等的。執以無爲固不能了知無爲。執取有爲又能了知有爲嗎？不執取有爲相者即悟無爲性，設於一切有爲外別執有一無爲爲一切有爲之實體，即此便是根本著相。再於其相以爲如何超越如何神變如何不可思議，更是著相之極耳。）。然一往施設易滋流弊。設有誤計法性亦空，則爲空見外道矣。心經空五蘊即空一切法相盡，而不空無爲，所以存性，此心經善宏般

若也。」云云。他道一大段話，最乖般若，般若宗唯言緣生性空耳，豈別立一法以爲無爲，是實有，爲諸法之本體耶。是故說十六空乃至十八空以遣一切執，無爲亦空也，中論云：

因緣所生法，我說即是空。亦即是假名。亦是中道義。世無有一法而不從緣生，故無有一法而不是空者。

此中但說因緣所生法，不說無爲變現有爲法。此中但說緣生故空，而不說別有實體。寧可誣也。熊氏又謂心經善宏般若，故但空五蘊，不空無爲者，豈不見下文無五蘊亦無十二處十八界等。法處法界皆攝無爲耶。至於清辯菩薩作掌珍論，更張明較著立量破無爲云：

無爲無有實，不起似空華。

其遮遣有爲也，但曰，

眞性有爲空，如幻緣生故。

夫云緣生如幻，則空義非全無有。故曰，此中空言，遮遣爲性，但遮於有，更不表無　則是眞性有爲尙有可存。眞性無爲，空華無起，直是無有矣。熊氏既宗心經，又謂「有宗雖訾清辯以惡取空，要未可據爲定評，而疑清辯不得空宗本旨。」則是亦承認清辯者。如彼所執之本體無爲，如何能有。

然則眞如實性圓成實性，果不可立，空宗有宗，彼此互遮耶？曰，是又不然，吾人今更平章空有，顯其實義如次：

一者諸有爲法從因緣生，此爲空有兩宗共同之義。

二者緣生之法無有實性，猶如幻化，此爲空有兩宗共同之義。

三者緣生之法既空如幻，則執彼性不幻，有實自性者，在深密則謂爲徧計所執。在般若則名爲分別戲論，計執戲論，名異義一。皆爲非有。此亦二宗同義。

四者直就緣生法說，幻體非有，故說爲空。幻相不無，故說爲有。中觀遺體，故斥有以說空。空者，不同兎角空華，但如幻夢。偷伽存相，故斥空而說有，有者不同神我自性，亦如幻夢。兩宗似異，而實不異。

五者離諸戲論，即見實相。去計所執，即證圓成。所謂實相，即是空相。所謂圓成實性，即是二空無我實性。

經云，一切諸法皆同一相，所謂無相。無相不相，是法實相。瑜伽曰，眞如爲二空所顯。掌珍論亦說，所謂眞如，卽是一切虛妄分別永寂。故非有實物名曰眞如。卽是諸法空無我理。空宗亦名性宗，所云性者，卽是無性。瑜伽亦名相宗，無相之相，是法實相。二宗亦無差別。

六者既一切法緣生無性非有似有，此外更無別一法爲諸法本體，則立有無生無滅之無爲法以爲諸法實性圓成實性。似爲贅疣，易滋誤解。是故言空，無爲亦空，而掌珍論斥爲無實不起空華。唯識亦言眞如亦是假施設名。然而所以必立此法者非謂離空別立實有。乃所以顯示此空無我理之確定眞常而不可變易也。故心經首言照見五蘊皆空，色空不異。次卽言是諸法空相不生不滅不垢不淨不增不減，以見眞性之常住徧通也。

凡言說之可及者，且止於此。至於言說之所不能及者，一眞法界，是在學者之實悟，然決不如熊氏之所謂悟也。

上已略言有空眞義。故知熊氏不但於唯識勝義謬解百出，其於般若尤是門外漢。蓋根本既錯，則無往而不錯矣。

(六)評熊氏思想與周易之不同

或者曰唯識般若之義熊氏雖有未達，但其於儒家必甚有心得。熊氏固謂其新論「平章華梵　權衡今古，持論固自成體系，宗旨究密朋大易」者也。曰，是亦未然，以吾觀於儒學易理持與熊氏之新唯識論較，蓋極難得其相似處。蓋儒學以孔孟爲宗，孔子孟子皆曾少論及宇宙論本體論者。儒學精神貫注於人生，尤且注重爲人之道。卽是說儒學者，求人「應當何如」而不問「人生到底是何」也。物種之由來，人類之演化，生命之本體，身心之關係，宇宙人生之本體，凡此一切，科學哲學家詳求之，辯難之，反覆諍訟之，而儒家不之問也。有情生從何來，歿何所往，如何宇宙成壞，如何業與輪廻，如何而出離解脫。色之如何聚積，心之如何相續，心心所色之如何緣生，世間出世間之如何建立，凡此一切佛法詳論之，儒家亦不之問也。儒家之所亟問者無他，曰吾人生而爲人，而且人又不是獨立自存的，本然的又必然的與其羣類社會乃至自然發生極密切而不可分割的關係。吾人之立身存心當如何，處世接物應如何，如何乃能高尙偉大其人格，如何乃能和合調理其羣體。於是有修身正心之學，於是有齊治均平之道，故人生哲學及政治學極爲發達。其他形而上

學等，都覺略如也。其中最近於形而上學者，莫如周易。周易之學，最幽隱，易滋誤解。醫卜星算巫覡道士莫不從而比附之，即眞正之儒者亦人人異義而象殊學，迄無定論。吾少讀易而好之，迄今將三十年，則覺易者，蓋古之聖人，寄詰宇宙人事變化之象，而以爲乘時厭變之道者也。其所得之原理如何，其厭變之道安在，固當另作專篇，非此所能盡述。然而持周易以與熊氏之說較，則實南北背馳，冰炭之不相台。

所以者何？蓋易者但言現象變化，而不言常住本體者也。繫辭曰，聖人有以見天下之賾而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉兇，是故謂之爻。言天下之至賾而不可惡也。言天下之至動而不可亂也。擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化。又曰，聖人設卦，觀象繫辭焉而明吉兇。剛柔相推，而生變化。又曰，象者言乎象者也。爻者言乎變者也。……諸如是等，易豈言本體乎。不但不言本體，又豈言無體者也。故曰：『神無方而易無體。』既不主張有本體，即亦不主張有所謂元。則謂易爲無元論可也。若夫世間萬象而必求其條貫易簡而有統宗，則『立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。』又曰，『一陰一陽之謂道。』則易者，二元論者也。多元論者也。惟得有乎一元者哉。所以然者，就認識言，一則無對待，無比較。無對待無比較，則言思不及，擬議不成，即認識不起。就事物言，一則無憑藉，無因緣。無憑藉因緣，則無生息長雲。無變化云爲。故曰，乾坤其易之蘊邪。乾坤成列而易立乎其中矣。乾坤毀則無以見易。易不可見則乾坤或幾乎息矣。又曰，天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以羣分，吉兇生矣。在天成象，在地成形，變化見矣。是故剛柔相摩，八卦相盪。鼓之以雷霆，潤之以風雨。日月運行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。』易之爲學，謂宇宙萬象，爲對立的調和。行變化於秩序之中。以無體爲體，以變化爲常。破除一切執本體主宰。而豈如新唯識論之依於常一不變之本體而起無常衆多變化之現象哉。或謂繫辭易有太極是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉兇。明明說太極生兩儀。太極即天地之本體，兩儀四象八卦之所從生。是能生而非所生，非本體而何。由太極而生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，由簡趨繁，由一生多，非一元的本體論而何。曰是又不然。汝查未知此章所言，乃作易之事，而非言宇宙萬象生起之本也。故曰，夫易，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天

下之志。唯幾也，故能成天下之務。唯神也，故不疾而速，不行而至。又曰，夫易何爲者也，夫易開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。又曰，易之興也，其於中古乎，作易者其有憂患乎。又曰，易之爲書也，不可遠。爲道也屢遷。變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可爲典要，唯變所適。凡此一切，皆言易者。易學也，易書也。既知易爲一種學說思想，而非客觀的宇宙本體。則所謂太極者，易之太極。故曰，易有太極。然則何謂太極？曰，至簡至約，至當而不可易之道（方法）耳。蓋易之爲書，所以會通宇宙萬象之變化而得其要領，以馭變乘時而成盛德大業者也。然宇宙萬象，至繁至賾，如之何乃能得其要。則有至當簡約之道焉，立之兩儀是也，兩儀者陰陽是也，一一。天地是也，二二。蓋萬象不齊，而統攝於天地。變化無端，而根本於陰陽。健順合德，而品物生。剛柔相摩，而變化起，宇宙世間者，一對立之調和耳。了知此對立調和之義，而萬物變化之原理得矣。即以此至約至簡至當而不可易之道，統馭萬法，故曰易有太極是生兩儀也。若不作如是解，而以太極爲宇宙之本體，如之何可曰易有太極耶。當知太極而可爲易所有，是已爲擬議施設之太極，非自根絕然絕待之本體矣。

云何應知太極非本體而爲作易至當不易之道耶？曰，繫辭曰，六爻之動，三極之道也。又曰、易之爲書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉！兼三材而兩之，故六，六者非他也，三材之道也。而說卦曰，昔者聖人之作易也，將以順性命之理，是以立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。兼三材而兩之，故易六畫而成卦，分陰分陽，迭用柔剛。故易六位而成章。夫曰三極之道曰三材之道曰立天之道立人之道立地之道故知太極即三極之極。分言之則曰三極之道。統言之則曰太極。易有太極是生兩儀，兩儀非他，即陰陽柔剛仁義之相反相成對立而調和，行變化於秩序是也。太極之義豈不較然明白。至於別執有一太極爲宇宙萬物之本體如後世太極圖說之所云云，此則道家之所云云，所謂有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲萬物母，吾不知其名字之曰道者也。又即莊子所謂必有眞宰者也。皆非易之本義也。然此義幽深，苟非有悟於佛法緣生無主宰無自性之理者，又豈易知大易神無方而易無體，變動不居　周流六虛，上下無常，不可爲典要　唯變所適之義哉。

由是可知熊氏對於佛法固未通達，對於周易亦未了然，而且所見恰與佛理周易完全相反。其自成體系則有之，謂其

能平章華梵密朋大易則未也。至其本身之體系之能否成立，則前已評破，此不更詳。如鼎評論新唯識論者之思想已竟。

民國十一年洋員笈南京支那內學院，從　先師學唯識。不二月而湖北熊子真兄復來。朝夕同處，相切磋講習，樂也如何。兩年之後　子真謁學北大，以唯識授生徒。又數年作新唯識論。內院友人，曾爲文破之，未有以服其心也。國難後，師儒多入蜀。於流離艱苦之中，子真顧能重譯新唯識論爲語體文，以享讀學人。可謂難能矣已！論者，謂其學通儒佛　兼攝科哲，實爲近代最富創作性之思想。於以知其影響於今之學說界者至偉矣！特自吾人觀之，則其爲學也，根本唯識即破壞唯識，密朋大易又違背大易，欲自成體系又其體系不夠成立。其行文遁辭，更復抨擊先聖，矜誇憍慢，絕無虛心請益之情。以儒師之道律之固極不合理，即以西洋學者治學之態度格之　亦非正道。如此書之流行，不但無以發揚儒佛固有之眞義，反破壞而障蔽之。又足以長後學虛憍之惡習。因爲評判，糾其誤失。非但爲眞理學說辯，亦友朋忠告之義也。中有不及細論之處，是在讀者舉一反三。十力如更有辯答，予亦當不辭往復。三十三年六月評者識。

西北風光

友人張鼎銘教授自蘭州西北師範學院來函云：

弟十月三十一日到蘭州，已住冰天雪地中，今日溫度連零下十度，但心曠神怡，不感苦。蘭州風景甚美，黃河兩岸白楊細柳成林，梨樹棗樹以萬計，初來時樹葉未落，梨樹葉皆紅色，楊柳葉黃綠色，兩岸紅綠間雜，襯以雪山，唯法國風景片差與相似，其街道較成都尤近代化，唯面積較小，其山多禿山，城南五家山樹林獨遼茂，河北岸爲祈連山脈，一國黃土無垠，行其上數十里，祇見二枯樹，了無人跡，據云豺狼甚多，柳詩「千山鳥飛絕，萬徑人蹤滅」堪爲此山寫照。不過黃河無舟，只牛羊皮筏作渡，黃河無魚，冬日結冰，上過車騎，故無「孤舟蓑笠翁　獨釣寒江雪」也。此處生活低廉，產百合，賤而美　棗尤多，以棗台糖米蒸成糕，謂之錦糕，味精美絕倫，梨樹頗繁多，核桃板栗產量亦富，聞夏日之杏大如菜碗，新疆人在此售葡萄乾及杏仁乾，而哈密瓜尤有名，此地夏不用扇，亦無

蚊蠅，瓜類極多，西瓜哈密瓜外尚有醉瓜。我國俗言『勤而不儉譬如漏巵，儉而不勤譬如石田』又漢人諫武帝經營西域，謂得其地如石田無所用，但蘭州則有有用之石田，田內滿鋪石子，石子愈多，田愈肯產，所產西瓜特別碩大，亦川中所未聞也。

弟過陝南定軍山弟武侯之墓，入褒斜道過石門，漢及魏碑甚多，曹孟德父子墨字猶在，天水較南充大三倍，沿途土城極多，小村鎮亦有城郭，自古用武之地也　弟古戰場文所謂『浩浩乎平沙無垠，莫不見人，河水縈帶，事山糾紛』一段　適爲西北寫景。

蘭州漢初爲月氏烏孫所據，後歸匈奴　武帝取河西四郡，蘭州即入漢版圖　四帝時始分設金城郡，蘭州即時郡治也。若無武帝雄才及衛霍名將固不能取之匈奴以爲我有。然亦由文帝之生養始成其武功。人勸文帝築臺，問需金幾何，答百金，曰百金中人產，遂罷。在上者儉約如此，故民力厚矣。不然吾人今日安能至此哉。今日民生凋敝，經濟頻於崩潰，然一官邸，一商店，一校舍，所費較文帝百金之臺若何。咸願戒奢以儉，無蘇浮華，以培國力也。甘省除平涼河州貧回民居住地外，其餘漢蒙番藏普信佛教，塔爾寺爲宗喀巴生處，拉卜楞寺今改夏河縣，喇嘛數萬人，燦煌地近陽關，唐刻佛像藝術之美已爲全國共知，弟過斜谷廟臺子，有留侯廟，林木幽深，多紅葉樹及松林，人傳侯從赤松子遊即此處也。蘭州西有桃林，長數十里。張掖等處有佛學社。望兄明夏能到西北一行，弟當陪往遊各處也。家嚴八十八，尚健，並聞。弟世勛於古金城寄窗下，十二月一日夜。

文教叢書第三種

大學新疏

王恩洋著

全書一冊　定價百元

大學爲儒家內聖外王之學之寶典然文字錯亂義理紛紜歷數百年最近熊立二先生訂正錯簡天衣無縫著者即據以作疏對治平天下之道修身正心之功格物致知之學莫不詳加發揮得其眞相對格致之諍訟尤力加辨析千古疑案庶可裁決矣末附中國文教論陳義精深偉大治斯學者幸留意焉

禪學

活的義路序

陳銘樞

禪家忌落義路之說，以爲一涉思惟便成剩法，故思惟之路死路也。

雖然思惟可廢乎說？三藏十二分教思惟也。思惟之路義路也，如來說教要妙，亦極示其所由之路而已矣。

蓋由其路正路也，正路者無路也。所謂無，由之而非行之也。不蓋由其路邪路也，邪路者有路也。所謂有，行之而非由之也。

何謂由？邁足不知道。何謂行？動步便注著。著則終古在路上，不著則步步到家。著與不著死與活之分也。著是死路，不著是活路。

爲以辨其著不著耶？定之於「離」與「入」兩義。何謂離？思益梵天所問經云：「如離名爲法。」離也者，卽離色離聲色。不能離離色而著聲色者，聲色非法也。卽說路離義路，不能離義路而著義路者，義路亦非法也。此之謂離。何謂入？大敎以「因指見月」及「如燈照物」兩入義。後一喻尤切。燈譬名句文身，火譬名句文身所含之義。然而燈火在於照物，文義在於顯法，苟不能照物則燈火空設，苟不能顯法則文義虛施，故燈火貴能照物，物得而忘燈火。言敎貴能入法，法入而忘言教。燈能明文與義而不能得忘忘言者，則其所謂文義者非法也。必入離言法，方得之法。此之謂入。

合兩義觀之，其離也，乃所以由入也。其入也，乃所以能離也。離而入，入而離，實有兩面，其理一也。是故一言之出，一法之立，須具離入兩句。合「卽」句爲三句法。如卽聲色（卽句）非聲色——（離句）是名聲色。——（入句）一部金剛經全就此三句發揮，其他大乘教典亦不外是。所以一語須具三句意，方是活路，不可不知也。

蓋斯旨者三藏十二分教皆我心中注脚，一切死路皆活路也。不蓋斯旨，則妙義聖言都是眼中金屑，明明活路反成死路矣。余年來甚憫執教泥宗之徒，互相攻訐，各無是處，因於日常生活所觸及教與宗共通之處，間涉及孔之書子及經世之學言偶與發之。積累若干篇則擬以啓示世厚誣者三名之因活的義路，因揭教旨以發端焉。爲序。余所記都活者，有

不得盲附則醍醐反成毒藥，尚何言哉！尚何言哉！！古經云：「依經解義三世佛冤，離經一字則成魔說。」神明鄭重，祈學其人。此序著

筆記三則

出。或問禪師固執者可以爲害乎？曰「是固勃而知者，亦可以爲害乎矣。又問，其志堅乎　忍行強乎？曰，堅矣，強矣，而非上也。又問何謂上？曰，禪有可執必有可破，有所堅強必有摧成，若無可執則無可破，無所堅強則無所摧滅，無摧則無不堅，無執則無不通，上德不德，非下士之所能喻也。譬如小乘具戒三千，不若大乘之能持一心，三千戒條能持亦能破，一心則不可破，擬心即是犯戒，豈小乘之可與同年而語哉！

問入　或問入不二法門，答曰有一步門乎。二無不立，一亦莫取。若執有一，亦何有多。以是義故　破二不著一，方得悟入不二法門。所以妙吉辯告諸菩薩，「汝等所言雖皆是善，如我意者，於諸法說無名無一。」可知一亦非也。一亦不可名，乃入無言處。故文殊以無言表示入不二法門，然猶假言以表於無言，故維摩默然以無言表於無言，乃真得入不二法門也。宗門裏參萬法歸一一歸何處話頭。上藏若悟，亦何可參之有。僧楞嚴經一門深入，係偷襲維摩經入不二法門之旨。然手法不高，正是著一之病，而千年大德，反舉爲生氣，往往以此啓示入門之路，豈不可怨乎！

乳山之緣起與性起辨　——性若有生，應是假生，以生即是假故。假便非實性。又性本無生而曰生者，是有所得也，有所得則失般若，背實相。假生即是緣生，緣會乃生，即無自性。無自性即本性空，本性空即本自不生。楞伽經謂緣生即是無生。但緣經謂十二因緣不生不滅能生觀智，即斯義。夫性假緣而生，生猶不生也。既性假生猶不生，況更云性實自生耶。由此觀之，華嚴宗性起之說，其弊甚矣。余今以兩語結之，有生皆假，即假不生。無空不實，即實亦空。

右序一篇，筆記三則，學長禪如居士近作也。陳義超曠，精渡敏流。予既載入本刊，更由其意曰：我佛說法，原欲衆生因教之方便，入雖言之實理。正聞正知，而得真智。故法譬如筏，得渡即捨。著言教者，捨勤無期。應言教者，

面墻而立。故曾言如刻於法藏無所說。我欲待經論到最後。佳哉禪宗遭逢末運之後，故能直心來，機本人人。近世法義早已廢絕，若更忘義路而乘尋思，遂是嫌盲不明而鑿其睛　惡聞不聽而塞其耳。猶若天地，黯然何之。此序思惟可與乎哉一段，真是一矢破的。然若滯於思惟，便成死路。序中由而不行，繼而始入，入始能離，合即爲三句法。則又思惟活潑，不著兩邊，中流直陟。非切身有得，實恪清觀，安能由假借。或說事斯旨則三藏百我注脚，不善斯旨則聖言盡成金屑。言思惟者雖如是說，行義路者雖如是行。居士八載閉居，寫子吟詩，參佛參禪，翛然自得，藝道兩通，至足樂也。要其內心省察存養，則實從實踐的人生歸浪洪濤中幾經故淵而後得此受用。願益勉之矣。殺若之花，豈便是飽食閒居無憂無慮舒服自在，或說玄說妙矜恃聰明者所可幸獲哉！不深入生活之裏　戰兢惕厲而得實覺者，與此道全不相干也。居士深慨執玄泥宗之弊，互相攻訐，各無是處。博集妙疏，啓示方來。顧即抄錄全篇，本刊續當盡載。鄙意尤有進者。方今法門之弊，尚不在思惟之未得善巧，乃在其不用思惟。不在夫執玄泥宗，而在其並未以心學佛。學佛是大丈夫事，不可愛戶倚門。學佛是清淨寂然事，不可雜以名聞利養。學佛是捨己度人事，不可私心自是恃己陵他。今之學者，清夜捫心，能實心學佛者究有幾人。在禪無學，所無所取。學教者說食不飽，破碎支離。在禪者未得禪得，誑惑自他。悠悠前路，那不可悲！故謂學佛當始於發心，繼以嚴持戒律，博學多聞。要具有捨染取淨棄迷求覺之心。更必檢點行爲，存心行事實實像一個人。再於佛教理，法門施設，因果業報，流轉輪迴，自度度人，修行方便，知其宏規，識其旨趣。資糧既積，遂起加行。發心既真，修行自猛。福智既足，中無留礙。自然超菩提路，入解脫門。藉聖教之光明，指諸法之實相。以樂出樂。無得而得。事有數實之說。自無障目之患。苟非然者，發心不真，無其因矣。戒行不具，非其器矣。教理不通，無所遵矣。陽明有言：常人好言勿忘勿助。但不知勿忘，勿忘個甚麼。勿助，勿助個甚麼。火燒空鍋，終不知煮箇甚物出。吾故謂非通教者不可更參禪，以其根本不配參禪也。即是未具資糧者不宜加行也。待其識法，然後教其離法入法。居士之意以爲何如。然此又迷言之矣。今之學禪者，亦有其所據也，則曾語錄公案也。語錄公案，又無不是阿佛罵祖斥教明心之論也。彼以古人之魂爲家常飯食，則雖謂得不變爲毒藥，學禪者焉得不爲狂禪哉。至其所僅依之語，則根據耳，論則起信耳，其疑僞而不可定又如彼矣。則禪者安得而不爲僞禪也哉！茫茫宇宙，昔羅千年。此

仁山老居士刻經之功，　宜黃先師教學之德，所以亙百世而不可磨者也。故今倡學，應宜以昌明眞正聖教始。區區之意，既以質之證如兄，並以就正當代明達。

筆記三則中擇善固執　誠之之道。自有不勉不思從容中道之聖人爲至上。故有「具戒三千，不如唯持一心，捉心即是犯戒。」爲矣。雖然，與初學人說，則不免太高生。其次致曲，曲能有誠。三千威儀，八萬細行，容非俾定般若之基。已至聖位，則戒行威儀益美盛矣。

不二法門，不二者無分別義，究竟義，獨特義。執有一法門，即爲有二矣。故曰「二既不立，一亦奚取。」「破二不著一，方等悟入不二法門，」是極。宗門「萬法歸一一歸何處」亦是「何可參之有。」「僧楞嚴經一門深入，偷襲而手眼不高，」信然。佛法方便善巧，因病施藥，則法門無數。實證究竟，則一法不立。執一者誠無出處。世楞嚴之以色聲香味觸乃至地水火風空等爲所入之門，更乃支離破碎逐物馳逐之甚，甚是不圓不通。「千年來爲圭臬，誠爲可悲。」慧眼揭發，悲心無盡。經中「汝等此說稱名爲二，」記中誤認爲「一」，不可不正。

緣起與性起辨略至善。唯「性假緣而生……況性實自生耶，」爾性字宜下注脚。「性假緣而生」之性，依他起性也，即生無自性性，菩薩於此悟入自然無生忍。「況性實自生耶」之性，圓成實性也，即勝義無自性性，菩薩緣此得惑苦無生忍。若夫實有性起之性，則誠所謂偏計所執性，即相無自性性，菩薩緣此得本性無生忍，本來非有，兎角文章，何生不生。此法相家義也。不知證如兄意即何。王恩洋敬覆。

南充三台分建尊經國學專科學校

本院頃得聚文通教授來函云：三台某常國學專修學校近與南充西山書院合組分辦更名爲尊經國學專科學校。約本院與之聯合分系教授。並擬於下川東更立一校。使國學廣被。用意恭善。本院以成立三年已具定型，改名改制諸多困難。願以精神道義互相聯合。自可收分科互助之效也。按長南充國專者爲伍非百氏，長三台國專者廖氏，將來擬聘陳文哲氏，皆博雅君子對國學前途定有偉大之成績也。

中國二千年前之經驗論哲學大師荀卿

王恩洋

吾人將作荀子學案，不可不先知荀子學說思想之派別體系為何。荀子之學說思想，一言以蔽之曰經驗論是也。所謂經驗論者，其特點有八：一者謂人心如素絲白紙，別無所謂知識道德。所謂知識道德，乃特從人既生之後，由生活行為之經驗中，漸次積累而來。第二，此人生之經驗，有屬於個人者，有屬於某民族國家者，有屬於全人類者。蓋一人既有十人之生命，一國家民族復有其一國家民族之生命，全人類復有其全人類之總生命，生命既相續不斷，其經驗亦展轉傳授而不絕。故個人與羣體之生命與經驗，乃息息相關的。蓋個人之生命經驗既受父母長養陶冶於羣體之中，而此一人之生命經驗亦同時反影響於其羣體，是故每一個人皆有接受其一羣乃至全人類歷久相傳之經驗知識也。此種承受接受經驗知識之事，即名之為學。學也者，乃經驗傳受之事也。設人生而不知學不能接受其羣體之經驗乎，則人自初生以至於死必須經過人類祖先數百千萬年之生活歷史而後乃能踏進現代人類之生活經驗與知識能力之域。然此乃一絕不可能之事。即其人始終不能超過原始人之生活經驗也。如此則人類永遠不會進化而始終過其原始人之生活。然而不然。人類生而有倣法學習之本能，故生來能力知識全無，能有意無意有形無形間已自模倣效法其羣體中人之生活方式而生活，若語言，若文字，若技能，若品格，皆能於短時間接受甚多之經驗而以自營生活。即是全人類數千萬年之生活經驗皆可得於短時期中承受之，而或多或少的與之以變化推進或反失也。此人之所以能由愚蠢而聰明，由無知而有知，由無能而有能，由無道德而有道德識義。此便是學之極重要處。第三，經驗之積成也純屬於人心知識之選擇與保留，而其所以保留之者又純從利害之念起。蓋人之生活途程中有無數的受惠遇人而來，內之則有飢寒疾病之逼迫，外之則有風雨之侵襲，猛獸之侵陵。人乃不能不以其求生存活命之本能而力與應付。應付苟失當，則轉增其苦痛，心焉憂之，而常思避。其應付而當，則解除苦痛，而生起快樂。則必專得其計，而常思保守。常思保守，則以後益力行此。而人之經驗積存矣。既以自存，又以傳遞於其族黨與子孫。則經驗由個人化為羣體的矣。故知經驗之起，起於利害與知識也。第四，經驗派之學者，既謂人性如素絲白紙，但有求生圖存之本能，而別無所謂道德，則何以有道德禮義

之生起耶。曰，此亦出於求利避害之情與知也。蓋人生既多憂患，其事無又不可以一人之力克服之，必假之於羣衆之力，然後得濟。既有賴於羣衆之力，則不能不有克己節欲之行焉。倘無克己節欲之行焉，而但將所其自我一人之情欲，則必至於侵損他人，人亦起而互損之，如此則人與人爭，更無力量以對付風雨禽獸等之害害矣。故不得不節制一己之性情以求和合於羣體，有聰明尤過人之人者起而制之體魄，爲羣體共存互助而不爭之道焉。於是體魄立，而道德行矣。是則道德者仍不過出於利害之情智也。第五，道德既然，政治亦爾，人生各自獨立各保自由豈不甚快，何爲乎有政府之監臨，有刑法之管制，以削脫束縛人之行爲動作乎？則亦出於生存之必須。如不如此，則人與人間爭執莫由平，國與國間侵略莫由禦，爲欲和平獨會而抗禦外侮，則法紀不能不立，政令不能不施，而治者被治者政府官長官吏之與人民乃不得不分，而政治制度起矣。此亦因於生活之教訓，從經驗積累以成之者也。第六，既然知識道德等一切皆由經驗而來，於是一切知識道德之是否正確，遂以是否合於經驗而斷。今有極高之理想，甚玄之思辨，然而無事物之根據，則徒屬妄想，無實際之效用，則僅成戲論。故其爲學也，論理必求證驗，論事必求功用。如非此者，皆棄置而不用也。第七，即以如是實驗之精神，一切宗教上之迷信，如所謂天國，所謂上帝者，既渺茫而不可證明，不可實見，是在打倒之列而不可信也。故其學重現實，重人世間的實際生活，而不希求天國永生也。第八，迷信之宗教既不取，即玄深之思想，幽微之辯說，看不見，用不得，則亦謂爲非學說上之正宗正統而在所排除。故玄學，形而上學，非所取也。重現實，重生活，重實用，重實驗，此爲經驗派學說之精神。以知識道德皆爲積累而成，皆自外而得，爲經驗學派之主張。破除迷信，取消上帝與天國，而利用自然，征服自然以利益人事，爲此派學說之傳統。西洋學說，肇始於希臘。中經中世紀耶教教權專制，埋沒人之理智於天國上帝之氣氛中以成黑暗之世者千餘年。自英倫霍布斯，培根，洛克，休謨等，次第出現，乃造成海洋派之經驗學派，破除上帝之信仰，天國之夢想，而事事求實用於人事。益之以科學之發達，而後造成現代之文明。今之英美學派，若實驗主義，新實在論等，猶從彼而出，方興而未有艾者也。經於歐洲大陸派之學者，亦未嘗不受其影響，以故其近代之學風。總而言之，謂歐洲近代文明均導源於經驗學派而長發完成之，亦不爲過也

說於中土。其光輝炳煥，其魄力澎湃，上同於蘇格拉底柏拉圖亞里士多德，而下合於霍布斯培根邊沁洛克休謨而無愧，且又過之。不亦偉乎！荀子之論學也，其言曰：

輮不可以已。青取之於藍而青於藍，冰水爲之而寒於水。木直中繩，輮以爲輪，其曲中規，雖有槁暴不復挺者，輮使之然也。故木受繩則直，金就礪則利，君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣。（勸學）

吾嘗終日而思矣，不如須臾之所學也。吾嘗跂而望矣，不如登高之博見也。登高而招，臂非加長也，而見者遠。順風而呼，聲非加疾也，而聞者彰。假輿馬者非利足也，而致千里。假舟楫者非能水也，而絕江河。君子生非異也，善假於物也。（勸學）

積土成山，風雨興焉。積水成淵，蛟龍生焉。積善成德，而神明自得，聖心備焉。故不積蹞步，無以至千里。不積小流，無以成江海。（勸學）

善者古者節於今，善百天者徵於人。凡論貴有辨合，有符驗。（性惡）

此種博學假物積累符驗之態度，正是經驗派治學之精神。

其論性曰：

性者本始材樸也，僞者文理隆盛也。無性則僞之無所加，無僞則性不能自美。（禮論）

人之性惡，其善者僞也。今人之性，生而有好利焉，順是故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉，順是故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲有好聲色焉，順是故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。（性惡）

古者聖王以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，是以爲之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之，使皆出於治，合於道者也。今之人化師法，積文學，道禮義者，爲君子。縱性情，安恣睢而違禮義者，爲小人。然則人之性惡明矣，其善者僞也。（性惡）

以性爲本始材樸，聞人性中本無文理禮義也。此即人心如素絲白紙之喻。知識道德皆由後起，非固有。人爲之而非性有

之也。以性爲惡，以善爲僞，則是以人爲矯制天性。起僞化性，則仁義禮智皆由外鑠也。此亦經驗論者之言也。又曰：

凡人有所一同，飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。目辨白黑美惡，耳辨音聲清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養，是又人之所常生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。何以爲堯禹，可以爲桀跖，可以爲工匠，可以爲農賈，在執注錯習俗之所積耳，是爲人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。爲堯禹則常安榮，爲桀跖則常危辱。爲堯禹則常愉佚，爲工匠農賈則常煩勞。然而人力爲此而寡爲彼何也。曰，隨也。（榮辱）

堯禹者，非生而具者也。夫起於變故。成乎修。修之爲待盡而後成者也。人之生固小人，無師無法，則唯利之見耳。人之生固小人，又以遇亂世，得亂俗，是以小�小也，以亂得亂也。君子非得勢以臨之，則無由得開內焉。今是人之口腹，安知禮義，安知辭讓，安知廉恥隅積，亦呻呻而嗛，（嗛也）鄉愿而已矣。人無師無法，則其心正其口腹也。今使人生而未嘗睹稻粱也，唯菽藿糟糠之爲睹，則以至足爲在此也。俄而粲然有兼粱稻粱而至者，則瞠然視之曰，此何怪也。彼與之而無嗛於鼻。嘗之而甘於口，食之而安於體，則莫不棄此而取彼矣。今以夫先王之道，仁義之統，以相羣居，以相持養，以相藩飾，以相安固耶。以夫桀跖之道，是其爲相縣也，幾直夫菽藿稻粱之縣糟糠明哉。然而人力爲此而寡爲彼何也，曰隨也。隨也者天下之公患也。人之大殃大害也。故曰仁者好告示人。告之示之，顯之復之，鈞之重之，則夫邪者俄且直也，隨者俄且智也。是若不行，則湯武在上曷益。桀紂在上曷損。湯武存則天下從而治，桀紂存則天下從而亂，如是者豈非人之情固可與如此可與如彼也哉。（榮辱）

此言人生固有之性，唯求生好樂之本能而已。一切道德皆由後起，從外至。所以辨之者智，所以成之者習，所以不肯從善道誘喚者由於隨。隨也者，見聞淺寡，心智不通，即無智也。是故知識即是道德。又曰：

人之情，食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿馬，又欲夫餘財蓄積之富也。然而窮年累世不知不足，（會作不知止足）是人之情也。今人之生也，方知菽粟而未得，雖狗彘，又苦牛羊，然而奮不敢有酒肉。餘刀布，有囷節，然而中

衣不敢有絲帛。約者有筐篋之藏，然而行不敢有乘馬。是何也。非不欲也，幾不長慮顧後而憂瘠以殺之故也。於是又節用御欲，收斂蓄藏以繼之也。是於己長慮顧後幾不甚善矣哉。今夫偷生之知之類，曾此而不知也。縱食大侈，不顧其後，俄則屈窮矣。是其所以不免於凍餒，操瓢囊爲溝中瘠者也。況夫先王之道，仁義之統，詩書禮樂之分乎。彼固天下之大盧也。持爲天下生民之關，長慮顧後而保萬世也。……非親修爲之君子莫之能知也。……固非庸人之所知也。故曰，一之而可再也，有之而可久也，廣之而可通也，盧之而可安也，反鑑察之而愈可好也。以治情則利，以爲名則榮，以羣則和，以獨則足樂意者，其是耶。（榮辱）

此則言仁義禮樂之道，皆由利害計慮而得而行者也。

其論禮曰：

禮起於何也。曰人生有欲，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，是禮之所起也。故禮者養也。芻豢稻粱五味芬芳，所以養口也。椒蘭芬芳，所以養鼻也。……君子既得其養，又好其別。曷謂別，曰貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。（禮論）

人苟生之爲見若者必死。人苟利之爲見若者必害。苟息情偷僷之爲若者必危。苟情說之爲樂若者必滅。故人一之於禮義則兩得之矣。一之於情性則兩喪之矣。（禮論）

此言禮之所由起，起於息爭亂，給欲求，而長保安利者也。

其論政之起源曰：

萬物同字而異情，無宜而有用爲（于）人，數也。人倫並起，同求而異道，同欲而異知，生（性）也。皆有可也知慮同。所可異也知慮分。執同而知異，行私而無禮，縱欲而不窮，則民心奮而不可說（說服）也。如是則知者未得爲治也。知者未得爲治，則功名未成也。功名未成，則羣衆未繇也。羣衆未繇，則君臣未立也。無君以制臣，無上以制下，天下害生從欲，欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。故百技所成，所以養一人也。而

能不能兼技，人不能兼官。離居不相待則窮。羣而無分則爭。窮者患也，爭者禍也。救患除禍，則莫若明分使羣矣。强脅弱也，知愚愚也，民下遵上，少陵長，不以德爲政，如是則老弱有失養之憂，而壯者有分爭之禍矣。事業所惡也，功利所好也，職業無分，如是則人有稽事之患，而有爭功之禍矣。男女之合，夫婦之分，婚姻聘內逆逆無禮，如是則人有失合之憂，而有爭色之禍矣。故知者爲之分也。（富國）

此者政治之起，因起於人之不能獨生，必資於羣體。而羣居無分，則不能爲治，必即於爭亂。爭亂則仍大禍也。故知者，爲之分，使上下相制，各得其所，而後互益其能以交相養。故人類必有羣，羣必有治，治必有上下之分，禮法之限，而政令行　而後人羣理。政之起也，仍起於客觀事實之必然，所以維繫人類之生存者也。

吾人既知乎人性之實際，學問之必需，禮法之不可離，而政教之不可缺，則順而行之一道同風，而天下治矣。然而百家異說，列國紛紜，人羣爭亂而不得其所者何故。則由於人心之蔽也。解蔽篇曰：

凡人之患，蔽於一曲而闇於大理，治則復經，兩疑則惑矣。天下無二道，聖人無兩心，今諸侯異政，百家異說，則必或是或非或治或亂。亂國之君，亂家之人，此其誠心莫不求正。而以自爲也妬繆於道，而人誘其所道也。私其所積，唯恐聞其惡也。倚其所亂以觀異術，唯恐聞其美也，是以與治雖走，而是己不輟也。豈不蔽於一曲而失正求也哉。心不使焉，則白黑在前而目不見，雷鼓在側而耳不聞，況於使者乎。

教爲蔽：欲爲蔽，惡爲蔽；始爲蔽，終爲蔽；遠爲蔽，近爲蔽；博爲蔽，淺爲蔽；古爲蔽，今爲蔽。凡萬物異則莫不相爲蔽。此心蔽之公患也。

昔人君之蔽者，夏桀殷紂是也。桀蔽於末喜斯觀，而不知關龍逄，以惑其心而亂其行。紂蔽於妲己飛廉，而不知微子啓，以惑其心而亂其行。……昔人臣之蔽者，唐鞅奚齊是也。唐鞅蔽於權而逐戴子，奚齊蔽於欲國而殺申生。……昔賓孟（萌）之蔽者，亂家是也。墨子蔽於用而不知文，宋子蔽於欲而不知得。愼子蔽於法而不知賢。申子蔽於埶而不知知。惠子蔽於辭而不知實。莊子蔽於天而不知人。故由用觀之道盡利矣。由俗觀之道盡嗛矣。由法觀之道盡數矣。由埶觀之道盡便矣。由辭觀之道盡論矣。由天觀之道盡因矣。此數具者皆觀之道盡嗛矣。由法觀之道盡數矣。由埶觀之道盡便矣。由辭觀之道盡論矣。由天觀之道盡因矣。此數具者皆

道之一隅也。夫道者體常而盡變。一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅而未之能識也。故以隙足而飾之，內以自亂，外以惑人。上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。

聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無厚無薄，無古無今，兼陳萬物而中懸衡焉。是故衆異不得相蔽以亂其倫也。

何謂衡？曰道。故心不可以不知道，心不知道，則不可道而可非道。

人何以知道？曰心。心何以知？曰虛靜而靜。心未嘗不臧（藏）也，然而有所謂虛。心未嘗不滿也，然而有所謂一。心未嘗不動也，然而有所謂靜。

人生而有知，知而有所志。志也者臧也，然而有所謂虛。不以所臧害所將受謂之虛。

心生而有知，知而有異，異也者同時兼知之兩也，然而有所謂一，不以夫一害此一謂之壹。

心臥則夢，偷則自行，使之則謀，故心未嘗不動也，然而有所靜，不以夢亂知謂之靜

未得道而求道者謂之蔽一而靜。作之則將滿道者之虛則人，將事道者之一則盡，將思道者之靜則察。

虛一而靜謂之大清明。萬物莫形而不見，莫顯而失位。……明參日月，大滿八極，夫是之謂大人。夫惡有蔽矣哉。

荀子之解蔽也，消極在不為一切欲惡妄終道近博淺古今等所蔽。約分之則內不蔽於情欲之私，外不蔽於小人之惑又且不為一切邪說異論所拘也。積極則要煖煖其心，使之虛一而靜。虛者不挑其所有，矜恃自是以拒納。一者專一不二而不遷。靜者平靜安詳而不亂也。虛則能容，專專兵而動內者也。一則能精，恆久其事以入微。靜則能察，明照不昧而有得也。西方之治科學者，其治學態度，一齊打倒一切偶像之信仰，一切習俗之好尚專專專對事物之真象以尋求其真理，即不為宗教習俗等所囿也。又要無成見私慮，唯理是從，即服從真理而無私心也。又要有研究之心，有忍耐之力，有謹慎之度，有實驗之效，須經常試驗，續續修改，接受批評，真心虛懷，歲日新月異以求進步而至成功。所謂去蔽，所謂虛一而靜者，與彼之治學科學者殊途二致矣。

夫欲心無蔽不可不知道也。然則所謂道者何耶。荀子曰：

先王之道，仁之隆也，比中而行之。曰禮義是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。（儒效）

故荀子之所謂道者，乃人類生養政教以善羣淑身之道，而非虛玄之空談，亦非神秘之迷信也。至其破除迷信而斥神天者尤爲明常而確切。荀子曰：

天行有常，不爲堯存，不爲桀亡，應之以治則吉，應之以亂則凶，強本而節用則天不能貧，養備而動時則天不能病，修道而不二則天不能禍，故水旱不能使之飢渴，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。本荒而用侈則天不能使之富，養略而動罕則天不能使之全。倍道而妄行則天不能使之吉，故水旱未至而飢，寒暑未薄而疾，妖怪未至而凶，受時與治世同，而殃禍與治世異，不可以怨天，其道然也。……

此言天道有常吉凶在人。所行當，則召吉。所行不當，則召凶。禍福咸由自取，非關於天。天者自然之理，必至之符，即寓於人心行爲果報中，非冥冥有體司主宰於萬物者也。故人貴自謀，不必求天，亦不怨天也。又曰：

治亂大耶。曰日月星辰瑞厤之應是禹桀之所同也。禹以治，桀以亂，治亂非天也。時邪。曰繁啓蟄長於春夏，育積收藏於秋冬，是又禹桀之所同也。禹以治，桀以亂。治亂非時也。地邪。曰得地則生，失地則死，是又禹桀之所同也。禹以治，桀以亂，治亂非地也。

此重申治亂吉凶在人之自取也。又曰：

君子致其在己者，而不嘉其在天者，是以日進也。小人錯其在己者而嘉其在天者，是以日退也。

唯己爲可恃，天反不可恃，彼逃事天神者不唯無益又害之也。又曰：

星隕木鳴，國人皆恐，曰是何也。曰，無何也。是天地之變，陰陽之化，萬物之罕至者也。怪之可也，而畏之非也。夫日月之有蝕，風雨之不時，怪異之寡見，是無世而不常有之。上明而政平，則是雖並世起，無傷也。闇而政險，則是雖無一至者，無益也。……傳曰，萬物之怪書不說，無用之辨不急之察棄而不治。若夫

君臣之義，父子之親，夫婦之別，則日切磋而不舍也。

雩而雨何也。曰無何也。猶不雩而雨也。日月蝕而救之，天旱而雩卜筮然後決大事，非以爲得求也　以文之也。故君子以爲文，而百姓以爲神，以爲文則吉，以爲神則凶也。

此破災祥禍怪之迷也。雩，禱雨之祭也。文也者，類民之情示同憂喜。神也者，以爲實有主宰乎其間者與可以求之也。爲文則吉，民心服也。爲神則凶，蔽衆人事而奪天神也。又曰：

大天而思之，孰與物畜而制之。從天而頌之，孰與制天命而用之。望時而待之，孰與應時而使之。因物而多之，孰與騁能而化之。思物而物之，孰與理物而勿失之也。願於物之所以生，孰與有物之所以成。故錯大而思天，則失萬物之情。

西方近代科學發達，勃曰戰勝天然，征服天然，以利人事。此種精神乃不意於二千年前我先哲荀子已大聲急呼凱切而道之如此。顧能謂古之人東方人聰明才智魄力精神果不如人耶。嗚呼偉矣！

荀子既不信天神妖祥之說，亦不信偏激詭辯之詞，而一折中於聖賢平正通達深切人事之教。解蔽篇中既顯斥墨宋慎申惠莊諸子，天論篇中復斥之曰：

萬物爲道一偏，一物爲萬物一偏，愚者爲一物一偏，而自以爲知道，無知也。慎子有見於後，無見於先。老子有見於詘，無見於信。墨子有見於齊，無見於畸。宋子有見於少，無見於多。有後而無先，則羣衆無門。有詘而無信，則貴賤不分。有齊而無畸，則政令不行。有少而無多，則羣衆不化。書曰，無有作好，遵王之道。無有作惡，遵王之路。此之謂也。

正名篇曰：

今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂。是非之形不明，則雖守法之吏誦數之儒亦皆亂也。見侮不辱，聖人不愛己，殺盜非殺人也，此惑於用名以亂名者也。驗之以所以爲有名而觀其孰行，則能禁之矣。山淵平，情欲寡，芻豢不加甘，大鐘不加樂，此惑於用實以亂名者也。驗之所緣以同異而觀其孰調，則能禁

之矣。非而謂，楹有牛，馬非馬也，此蔽於用名以亂實者也。驗之名約，以其所受悖其所辭，則能禁之矣。其邪說辟言之離正道而擅作者無不類於三惑者矣，故明君知其分而不與辨也。

君子之言，沙然而辯，俛然而類，差差然而齊。彼正其名當其辭之以務白其志義者也。彼名辭也者，志義之使也，足以相通則舍之矣。苟之，姦也。故名足以舉實，辭足以見極，則舍之矣。外是者謂之訒。是君子之所樂，而愚者恰以己寶。故愚者之言苟然而粗，嘖然而不知，謎謎然而沸。彼誘其名，眩其辭，而無深於其志義者也。故窮辯而無極，其勞而無功，貴而無名。故知者之言也，廉之易知也，行之易安也，持之易立也。成則必得。其所好則不過其所惡焉。而愚者反是。

荀子之學重實用而賤浮辭，算中道而惡詭辨。戰國之時，儒宋既淺見而偏，老莊又玄虛而遠，惠施公孫龍之徒則深細而失之詭辨。蓋以荀子皆斥之，亦如蘇格拉底師徒之爲當時哲人。而經驗論科學家異口同聲排斥玄學者也。

吾人由上述傾植，具見荀子之學，與西方經驗論精神態度理論思想之若合符節，洵足稱爲二千餘前之中國經驗派大師而無愧。吾人驟讀荀子之書，幾不知其爲中國古代大師，而直謂其爲希臘英倫之哲人然者。是亦奇矣！

雖然，二者亦有異乎？曰有。其異點安在？曰其精神態度等雖同，其所趨向之方向與目的，即其學之內容別異也。曰，其異如何？曰，此乃中國學說與西洋學說之根本不同處也。蓋西洋之思想學說，其目的與內容，多爲向自然物理用功夫。其所得亦在修己治人兩方面之道德也。故荀子曰：

學惡乎始，惡乎終。曰其數則始乎誦經，終乎讀禮。其數則始乎爲士，終乎爲聖人。

誦數以貫之，思索以通之，爲其人以處之，除其害者以待養之。……是故權利不能傾也，羣衆不能移也，天下不能奪也，生乎由是，死乎由是，夫是之謂德操。德操然後能定，能定然後能應，夫是之謂成人。天見其明，地見其光，君子貴其全也。（勸學）

，國君之寶也。……在本朝則美政，在下位則美俗。……其爲人上也，志意定乎內，禮義修乎朝，法則度量正乎官，忠信愛利形乎下，行一不義殺一無罪而得天下不爲也。……近者謳歌而樂之，遠者竭蹶而趨之，四海之內若一家，通達之屬莫不服從，夫是之謂人師。

君子之所謂賢者非能徧能人之所能之謂也。……相高下，視墽肥，序五種，君子不如農人。通貨財，相美惡，辨貴賤，君子不如賈人。設規矩，陳繩墨，便器用，君子不如工人。不卹是非然不然之情以相臨譁，以相恥作，君子不如惠施鄧析。若夫論德而定次，量能而授官，使貴賤皆得其位，能不能皆得其官，萬物得其宜，事變得其應，慎墨不能遁其談，惠施鄧析不敢竄其察，言必當理，事必當務，是然後君子之所長也。（儒效）

故荀子之所志求者，乃在爲士君子，爲聖人，而非哲學家、科學家。其爲天下也，在治理人羣，平章政事，以求天下之治安，人民之得所，風俗醇厚，而教化清明。不在發明器械技藝工巧。其志行之異，即其學說之異也。吾人必知前義，而後了知荀子之所以爲荀子而不與孔子孟子同者安在。吾人必知後義，而後了知荀子之所以仍爲中國式之荀子，而不同於西洋式之哲學家者安在。若夫荀子修己治人之道，詳而述之，具見學案（荀子學案定於本年四月內出版）。

民國卅三年冬月廿五日於東方文教研究院

文教叢書第一種 孔子學案 再版

王恩洋著

全書一厚冊 定價二百元

孔子學說博大精深而漢宋儒傳論述各異西學東來尤多異議批評辯論已數十年矣審以法相唯識極論嚴之治學方法條理分析孔學之內容博辯闡發其奧理並以西學分類部居其教義共爲九篇一志學論孔學之宗旨方法二執德三求仁統爲孔子之倫理學四爲政述孔子之政治行顯與思迪並以近代政治學理評判之爲孔子之政治學五處教爲孔子之教育學六知天論生死鬼神天命性道之微言爲孔子之形而上學純理哲學七作聖論爲君子與作聖人之道爲孔學之成果八行讀證以行爲而讀其功學九尊賢弟子述其師法而廣之以敍論部十四萬言大義明微言著體大思深開人智慧示人正義爲學作人不可不率爲指南初版早罄茲特再版印行

文教叢書第二種

孟子學案

王恩洋著

全書三厚冊　新價四百元

本書仿孔子學案而作共十篇　敍論簡敍孟子之生平而論其學問之大略二仁義明孟學之宗趣三心性性善義內說之殊立也四學養論修養省察之功五天命論知天立命盡性踐形之學六人倫論父子君臣之道七王政論治國平天下之方八斥外孟子對戰國諸子學說之批評也九尚友述歷往聖之德行明孟學之源十傳承孟子之所教述其學之流孟子聖賢而豪傑見理精深論議宏博本書十餘萬言發揮推闡條理分析盡其源底諸欲窮儒學之真象及學為聖賢君子之道者不可不熟讀此書

文教叢書第四種

老子學案

王恩洋著

全書一冊　新價一百一十元

春秋戰國學說勃興而儒墨道三家稱顯學老子道家之祖莊子天下篇謂其為古之博大真人老子傳五千言而第蘊極為本書作者以儒學佛學之眼光將老學之奧蘊一舉論二本論三評論本論共十二章條理分疏其學說之精義評論五章顯其長明其蔽論其與儒家思想系統之不同與後人對老學之誤解立論精嚴多觀前人所未窺深精備以清涼雙沉迷以棒喝為政為學立身處事均不可不人手一篇末附王國維先生之思想對人生真義宇宙本理及藝術宗教之評判更有極透闢清新之論識卓越尋常焉

文教叢書第七種

心經通釋

王恩洋著

全書一厚冊　新價一百元

般若大經共六百卷明法空無我無住無得之理為成佛之根本而心經寥寥二百餘字實總其精要學佛者須能通之然後言與義甚難了知注疏多家或昧經旨本書以決相讀嚴之方法入般若空宗之密意先通釋佛法後正解經義行文明暢旨趣並通誠為學佛者必讀之書

賦文藝

雅確寓蜀稿 賦錄

徐震

懷葛賦并序

漢末，宇內三分，豪傑並起。諸葛武侯輔劉氏興于蜀土，當後隆一隅之地，風聲動於邦國，垂及後世，士民嘆咏，至今未已。談者以爲運中之資，審察時勢，如燭照數計，是其識也。秉國之爲，綜覈名實，刑賞悉當，是其明也。受顧託之重，竭心盡力，南征北伐，不避艱危，是其忠也。身死之日，家無餘資，是其廉也。提師數萬，蹈魏之疆，以司馬懿之易傑，終不敢與爭鋒，是其武也。此有然矣。抑其不可及者，固不在是。侯之自口，淡泊以明志，寧靜以致遠，淡泊則不累於物，寧靜則內有以自主，斯其事業之本原耶。方夫隱于南陽，抱玉佐之略，而不汲汲於自見。及事國政，無幾微滿假之意，凡厥出處進退，一循乎至理，而我不與焉，夫非優入聖域，其孰能之。嗚呼，非遇勢之難也，信孚於上下實難，非收成之難也，民能懷德實難。吾於是知漢高稱其公賦之心，蓋宏稱其治國以禮，所見爲深至也。成都城西有武侯祠，自南門往，不及三里。余抵成都，即日遊焉。祠前楹祀昭烈，兩廡祀蜀漢文武名臣，後楹祀侯及其子瞻、孫尚。蜀人事侯甚虔，殿宮肅穆，棟宇如新。余昔在鄂，恨未至隆中，一瞻侯之故里，今幸得拜廟貌，幽思恍惚，神馳千載之上。嗟乎，伊呂尚矣，若管仲蕭何，侯之才器，雖實過之，而功業猶不及焉。然後世視侯，直比超管蕭而匹伊呂，豈非繫于遇與不遇。爰可作賦，將申敬悃。其辭曰。

淡遠閣之將闌，聿仲冬之既望，言往止乎成都，瞻遺芳於葛相。出南郭而西行，瞻祠宇之穆肅，睹祠貌之有嚴，留終古之光燿。緬梁益之舊邦，每若存而若亡，何李漢之往迹，逝日月而愈光。覽鄉閭之淵偉，豈歷久而常昭，信德化之淪浹，由政教之同條。昔尼父言爲政，必先事乎正名，句大義之威武，胡翹化之崇崑明。彼文若之侯輩，何亦遠在乎採民，惜委世之矣所，終悲憤而殞身。欲將鮮而新蹟，乘先緯之遠蹤，恥氏尺而直尋，劉蔡愧珍而有禁，比劉宗以建國，豈徒歎

於意氣，憤懣地而遁之，乃無爲于大義，竭忠貞以盡瘁，樹風聲於八遐，布發號以宣雄，面作爲已盡臣家及國國疏之稱隨，引繩墨而不頗，奠鎮邦之矩度，兵不戰而民和。伊治亂之幹蠱，俾才俊以廣繪，神智勇以應會，又何俟瓶瓶人之仰制行之純粹，能一本於修身，心鄉然而無累。理有在而必中，既振舉而靡疑，宜流德業若神，雖斯意之有愆，雖成功而未仁。行低徊於廟堂，蕭展敬而陳辭，覽于古之雄俊，或弱情而見嗤，猶悄想以懷念，感曠世而在茲，慨逝者之可作，願執鞭而從之。（二十七年十二月十八日作）

九歌

古之有詩者，感物造端，不徒宣其情志，多有微言存焉。不歌而誦謂之賦，朋宋有作，揚馬承流，哀樂不同，其義一也。予屬遭亂離，不勝慘惻，撫事永言，情難遏遂。乃揚出烈，陳風諭，發其悲情，以致其箴誦，而作九歌，風辭不逮意，亦古詩人之心也。傳語好事之流，倘有概於聞者。

隱余心之惻怛兮，望朝士以懷偶，禍浸淫於隋燕兮，慢昏氛於宮力。溯倭夷之覬覦兮，鑿榮逆於敦非，始洒蹂于高食兮，終迫擠以卒狂。行回輪以濟猝兮，厲貴吻如封狼，嗟溺瑜之攸恃兮，樹枯木而爲防，執封守之作固兮，繼廢墉以自將，值雄飛之猛士兮，敵彷彷乎遂陽，撞萬里于一掇兮，蹴腥羶乎蒼疆。伊歲月之遼邈兮，時七載其既越，開門啓而不來兮，走財虎之猛猛。惟見正之且日兮，炎烝方鬱，蹇溝變作兮，醜虜咆勃。彼庸夫之作鋤兮，諒樂冠之乏術，志不固而堅操兮，徒操刀而不割，卒恒奔而失據兮，痛壯士之暴骨，若洪波之潰隄兮，漲襄陵於一決，忍覆都之殘寓兮，任犬羊以蹂。號召屬之有由兮，俾億兆以流血，非虛劉於西域兮，骨兒餘之未遏。

嗟余行之有期兮，沮接淅以去鄉，凝陳力而西奔兮，將溯江而入湘。鄉妻孥而遐征兮，值夷雜之方張，恨仲父之欲留兮，塊獨宅此空堂。別親知之卒卒兮，蒼蘊結而不舒，諒執手而心痛兮，怨羲和之疾驅，戾京邑而徙倚兮，復旋返乎故居。當宵行而遠眺兮，明月照耀於房櫳，偶片雲之閱叛兮，思時世之融融，累盈室之沉沉兮，驟簡編之叢業，視舊物而悵惘兮，有手澤在中。望故華之芳蕊兮，憶舊故之紛繹，何謂心之可任兮，聊爲日以娛憂。展袂露以發軔兮，緬往

返之前蹤，嗟茲行之逐遠兮，光陰日而來東。

何南都之壯麗兮，連棟宇之葳蕤，繼瑰材以結構兮，降層曲之珍臺，開馳道之周達兮，陳駟車其若風，蒼歌堂與舞榭兮，若琁室與傾宮，率奇物於重庭兮，恣嘉宴於肥醲，飾衆姬以侲蠱兮，練淑姬之豐容，翩躚躚以交接兮，象蜿蟺乎遊龍，惟夫人之偷樂兮，又多藏以自封，奚棘戲以鄉邇兮，貌夏屋之崇崇，孰訐謨以長告兮，曾迫恤乎我躬。觀南都之熙熙兮，哀羣情之昏蒙，慨侈靡之日進兮，吾固知危亂之將逢。

秋風起兮，哀京邑之蕭條，途寂寞其無人兮，驚高曼之騷騷，寒淩空以來虐兮，更霜夜以流迭，敎惡雜之碎劈兮，摧伏于陶穴。驟寒構之迸碎兮，摧肢體于木末，居人相率流散兮，感留者之劫奪。出吾將去此都兮　倘望山川之麗佳，聳鍾嵐之蔚蔚兮，碧流淸淸於秦淮，行遊目於玄武兮，乘秋色之揚英，雜五色之照爛兮，愛百卉之芳馨，學今昔之殊觀兮，博靈秀之未改，覽此上之信美兮，忽訣望乎光彩。惜往日之華麗兮，翰蕭艾于闕臺，象旗鳴以蹇風兮，訓天人其可給，撫舊迹以想像兮，長太息以心摧，執盧傷之可長兮，羣感往以戒來。

乘樓船之閬閬兮，溯大江之滸滸，當獻歲而東旋兮　又中秋而涉漢。夕發軔乎江夏兮，且吾邀乎洞庭，及長沙而俄軫兮，覩嶽麓之巍峨。升高閣以容與兮，漫白露于湘流，澹皓月之當空兮，明燈灼烱乎四周，觀此士之沃衍兮，又民庶之孔稠，遙極目其茫茫兮，來涼風之瀏瀏。予將彷秋蘭之紫蕊兮，尋杜若於竹洲，撫遺迹以懷古兮，弔三閭之罹憂，傷靈修之浩蕩兮，穢芳臭以爲偶，惟知人爲不易兮，惕予懷之悠悠。咽南口之已陷兮，禍蔓延於晉中，餘岳將之當圍兮，恨失律於閼茸，滿滿壘之不守兮，痛吾鄉之芟夷，徒攝齊而流涕兮，愴京國之遙遙。紛流亡之載途兮　雖舊故於湘潰，慘含痛以相弔兮，苏顯危之悲辛，固難悲而非怨兮，實蕩蕩乎垢塵，懷哀感以同仇兮，有衆士之侁侁。廬狂寇之西軼兮，丁荆楚之悠悠，吾受命以南指兮，會信宿於衡陽，連原隰之青青兮，鬱草樹之蒼蒼，美嘉冬之和兮，喜爽氣於南方。

騰鴻兮上翀，疾羣兮雲中，翻飛翔兮宛轉，乍升降兮從容，翠猛鳳兮翼下土，氣奮揚兮戰春空。寇紛紛兮鳥獸，橫吳蒼兮周旋，下激射兮蕩雨，上交往兮衆丸。騰烈燄兮起玄煙，覓遺魄兮欲自天，江漢淸兮春雪飛，猛士降兮翩翩，萬衆愉兮盡歡顏。

憤懣爽兮肆茶毒，痛武怒兮雪恥辱，天地搖兮倒若倒，敵軍蹙兮盛陣來，陣敵陳兮殲厥魁，志狂厲兮甘爲灰，痛爽
偏體兮氣未頹，擂鼓而兮戎衣徊。將報國兮勇以忠，爲邦人兮心齊同，爲士卒兮非非死，雖庶幾兮不計功。秋菊茂兮春
蘭芳，升既死兮名未彰，固勛烈兮有在，念國恥兮毋忘。

離夏口以西流兮，惜乘舟於芳壘，還流亡而背別兮，執軍朋而黯然。過宜都之浩蕩兮，水森森以湯漫，撫遺樹之濃
濃兮，逢洲渚之芊芊。入荊門之巖巖兮，歸石宋以徽聯，途去鄉之日遠兮，感予心之悄悄。乘淹留而輕舟兮，過仲父於
夷陵，登西陵之危峽兮，聊憩目以舒胸，上高峻之憲日兮，下臨流之奔騰，　鮑叔之墓崔兮，命俯仰以凌競，乘樓船而
上溯兮，貽苦牛之嵌巇，逆巫峽之駭突兮，又勞總以仰攀，紛崩崖之雲合兮，亦水行之多危　誠九州之稱險兮，爲天下
之偉奇。抵巴渝以寄迹兮，視白帝之悲嘶，何頑鼠之紛紛兮，又倖民之累累，撫懷鄉以顧盼兮，動憂心之惻惻，幕相率
以飾裝兮，就道而正鑣。昔少康之中興兮，藉戍旅以恢夏，勾踐守於會稽兮，終一戰而雪恥，用逸民以使民兮，孰與
邦之有徵，儻務靜而遠實兮，詎前車之莫懲。

蒼天地之唯剌兮，來戾氣於扶桑，縱殘虐於上國兮，奔國知爽之不長，驅無辜於渴火兮，曠軍民將可傷，哀吾土
之陸沈兮，見兆黎之罹殃，慘雷霆之發地兮，飛金火以流光，騰雷霆而肆虐兮，殺一鄉之磅礴，擠苞苴於俄頃兮，激儀
骨以飄颺，伏尸累於大道兮，瓦礫益積於康莊，執壯夫以孤聽兮，索幼艾而肆狂，有嬰子之匍匐兮，撫死母而彷徨，民
離散而遷逝兮，又遭難於流亡，愍流江而墮谷兮，或膏吻於豺狼。玄黃翻落兮，文物灰塵，游魂歸於喪榔兮，魂魄寄以
荊榛。北極陰山兮，南逝白粵，晉汴或城兮，齊魯蹀血，烽燧延於湘滇兮，鴟梟翔舞於吳越，思舊隧以掩埋兮，悼名邑
之蕪沒。逢歐歲於蒲月兮，寧爲羈之二年，聞野哭於四郊兮，莫因殉於蜀川，憂心日之悽愴兮，嘉猛士之爭先，惟日夜
以想望兮，終遺薪夫腐鼎。（二十八年三月十五日作）

傷知己賦并序

余與其竹齋論文相得，而伯牙鍾期，無以逾也。聞其卒，憤痛不自勝，故作傷知己賦，并寫悲懷。其辭曰。

美諱約而信修兮，德上能而內芳，悲時俗之迫阨兮，洪嫉志以自張。隱忠貞而密飾兮，夫孰察此招賢，光沈沈其非測兮，聊寄志于萬刃，既委華於草蘊兮，撫貞節以為質，惟隱忠之不可遺兮，爛文采之焯焯。余自覆於淵底兮，密素心之所期，聞夫子之容作兮，喜誠懷之先通，既敬下以申旨兮，又誠之以清狀，抗高標以授余兮，遺若瑤琳，奚乎紛紜。走觀其聽芝而延秀兮，如蕙佩蘭而蘊馨，俯綿邈而步遠兮，又若登高瀛決，物隱隱之京臺，中皓潔以皎粹兮，攬玉體而茹玄芝，物隱忽虛，萬象惟固兮，上陟太虛，下指蓬壺，蘊物嘆既，率敬揚以表寓兮，玄旗爰始乎曾顧。余既者夫子以還遊兮，聲鄉緬嬋之幾略蜿蜒，采芝蓋蔽，步以幾路兮，爵八遐而翔庭，出文金易，洞變化兮，參天地而自珍，惟夫子之昭晰兮，識吾心之所存，得疾徐於輪斲兮，味淵澹而能分，河流水與高山兮，獨聆音之入神。念同心而異處兮，悵十年之不見，哀夫子之長辭兮，重以雕刺之大疑。捕煩憂之蔓輝兮，慎任運之裏，歎一去而不返兮，時方值下火而，遂馳書以申懷兮，蓋華將委而凋萎，顧存英而殞兮，情慘悴於異鄉。亂曰。愍愍我思兮，悼深知之難再，魂乎來兮，在宵夢而悟對，諒無間於生死兮，尚哭號於幽昧。（民國三十一年四月五日）

附 亡妻吳氏墓誌

中華民國三十有三年九月十六日武進徐震雅哀吳夫人於鄉山北郊桐子林自其卒之第九日也嗚呼中吳故郡茫茫萬里哀此幽境書識幽石銘曰　夫人諱韻字永吉丁酉始歸甲申歿廿有八年慎居室敬示義方身為律親苦瘏任罔辰逸七載流離心力竭隨珠帶峨安兆穴

吳夫人墓碣

夫人武進吳氏諱韻，永吉是獨任其勞俾予於流離艱苦中猶得資志教學者心力既殫客死吳山卻葬茲土敢告後來尚哀慈之併鑄期邀中華民國三十有三年十二月十日徐震拳身撰，狀，女雲上，雲倬建

曹東教授現妻誌之碣之又刻金剛經世間阿彌陀佛仕者遞吳秀吉氏之百日人情厚與古德於文子兄弟今世遇兩更百何

之於夫婦矣曉夫曆尾流離之際義重於存亡復讀於生死尋哲理者可謂難矣本刊既載北辭賦因附載其銘揚以風世云至其辭賦之淵懿瑰琦義正情深讀者當自欣賞之　編者

文教叢書第八種

瑜伽力種性品疏

王恩洋著

全書一冊　新價百元

瑜伽自是法海汪洋菩薩一地大乘所宗力種性品者乎爲菩薩之方法也本書特爲疏釋暢其義旨蓋是無者知所謂菩薩道者別無神秘乃即人生之正道已立立人已達達人之工夫而成聖作聖最完備之方法也學者幸留意焉

文教叢書第九種

法相學

王恩洋著

全書一冊　新價百元

法相法性古稱二宗而所以名之爲法相宗者義多誤解本書依瑜伽無我唯相無法之兩要義闡明法相宗非有非空中道了義之旨一法相義二法相體約三我之假立四緣起義相五其餘增上六熙淳輪依凡法相義生之要義摘略備十敎論更明法相學在佛法上之地位及其與近代西洋宗教科學哲學之異同而後知法相學實佛法於了義之學足以統攝宗教科學哲學去其蔽並其長允爲人類最高思辯設修之成果而爲當來文化學術之指南矣

文教叢書第十二種

新人生哲學

王恩洋著

全書一冊　價百廿元

西洋文明間人類前古未有之慘禍世界大戰亦爲前古未有之浩劫或謂此科學發達之過罪則非科學之過而無正確之人生哲學之過也科學能給人之生產藝之事哲學能示人以正道道之事也正道不明則生人之具亦可濫用以殺人本書故對彼之病而發明先聖之道以忘人我之胸懷易彼個人主義帝國主義以超功利之識見易彼個人逐物之思想於中對仁與愛之發別義高義外之區分尤精深透澈發人之所未發道此道而行之人類乃有所正之生等自由民主大同也義正而嚴辭明而辯信爲近代宋有之新人生哲學

詩

證如近詩

陳銘樞

詩經久已退避，頃復來陟，却我予臂住且將宣德命焉。年以來，與有所思便錫斥之，俾遊六寓不知紀極，還不悖乎一己之內心生活而已。都得十餘首，伯熙詩家見而愛之，用倩代油印分贈知好。知好讀之，倘能於詩外得把手同游之境乎。然此亦偶作，實難不能爲害，縱馴服亦奚以爲。聊與諸知好檢一月之情緒耳。甲申九月銘樞序。

感懷

起死無扁公　膏肓早已瞑。悄悄涉予懷，喁喁走童足。高悟有清音，續奏看數曲。豈伊能忘世，正恐世指目。

滄海變桑田，積塵掩初旭。爲明亟六寓，中天何慘淡。匪瑤伍山濤，匪賜伍山瀆。可憐斥江海，反自驚溝瀆。

日行由風中，口瞑目不瞬。驚鴻爲衆陳，漠漠成若浪。和別豈偶然，名地分已極。路遠相識人，色卑傳伯訊。客鄉與聚交親，但佩挹無各。身物在因者，何任抑何偶。鑑離早感心，新蟬聲遠近。爲客無容者，路有差近信。與有登亦淺，

日行三千里，山河復市廛。住來不厭善，無事心自閑。負手都挽樹，擔目各倚闌。客中二三子，不能輕別離。世亂久已酷，慰勉事謂賢。勞魂動物累，目擊是奚宜。誰人解此意，空谷意有泉。

晨弔筱君喪，暮賀瑚姑婚。婚期何時了，世上盡紛紛。與者盡系裂，婚者雖高門。世人冰炭抱，趨避手復翻。誰能平其懷，盛衰不爲君。有生無不死，[illegible]右理本均。欲免死[illegible]，死亡在時魂。魂魂安存自[illegible]，[illegible]爲弗[illegible]，[illegible]松亦我性，

[illegible]逝命[illegible]。無物能[illegible]，莊生[illegible]。（四[illegible]）。[illegible]，[illegible]（[illegible]）。[illegible]，[illegible]，[illegible]。[illegible]

[illegible]話不[illegible]，良[illegible]人[illegible]。[illegible]日[illegible]，[illegible]命[illegible]相迎。[illegible]（[illegible]）[illegible]。[illegible]，[illegible]。乃[illegible]五六餘，精力[illegible]少[illegible]。[illegible]生[illegible]石公，珍[illegible]業[illegible]貴。世亂長[illegible]災，世情[illegible]目[illegible]。[illegible]胸[illegible]，[illegible]振[illegible]。凡此萬變[illegible]，金石爲之碎。吾也[illegible]，[illegible]理[illegible]不[illegible]。[illegible]仁[illegible]以[illegible]，無心百[illegible]敗。天人敬方寸，時俗那得會。

經子史揭萃寄任潮

勵志期百年，無所立所缺，理必明權，不以物累己，（莊子）。元亨以光發，判貞可終濟（周易）。併我貴與爲，貴爲付彼此。毋彼是非參，自非亦因等（關尹子）。君子仁義由，略整知己鄙（孟子）。敝垢能無染，腐鼠招鳳窺。溺沉浮世，禍此而已矣。孤松抗勁風，殄瘁風雨侵。清將溢有時，行狗終告殃，一曲共千秋，高山與流水。

讀王維致某居士譏陶淵明乞食詩書筆

淵明既乞食，其言有寄耳。王維譏爲譏，謂等所展耶。人有農相授，可嘗可嘗也。摩大古剛操，豪奪孰能企。維數何足論，淵辭且竊比。乘田典委吏，世賤爲吾性。顧惟天爵存，知幾見晦否。捉此數行間，勢裏不妨作。與世數在茲，試觀數僧子。赤敬眼肉將，底事酸抑彼。復觀二十萬，酒家村不貴。陸年贈何爲，絕分蕭然數。商人我不飢，釣天事與論。時酒增世累，適然正軍爾。遺身觀輪袍，緣塵不能死。辭攻佛與詩，偷偽而已矣。

觀威克島防倭壯烈犧牲電影

霞衣裂腦何淒厲，霜光幻采何奇絕。火網交織穿梭飛，猛迅風雷萬鬼歌。海浪沙明鮫鯨窟，知更地荒天昏黑。猶歌抑冷嘯烟，狂怒怨發眼明。呼吸存亡差累黍，飄忽俯仰非霜劍。前仆後繼牲前與鬼，笑歌聲裡若酒醉。斯時觀者天地易，稽古戰場那可比。歷是磨難鬪諸天，歷口盜香妖手指。衆中時發怪呼聲，憤倭殘行爲友誼。構成種種種苦樂，從我人生到此驗。觀茲斯士成從容，恍若置身一位古。神如危岸入定僧，條化天龍吐萬焰。去來淵然成大事，何夫區區一島陷。寧甘灰燼同一坑，自是胸無生死念。

重游紹雲和懺華

敏抑禪心人眾微，諸天花雨拋芳非。投袁又向匯閘去，波若濕和兩不違。

往年研詩困於律體占詩間十之七八今始悔之用作一律聊示結束之意焉

研詩未是知詩者，劇腎刳肝旺苦辛。巧對強爲奸息匠，枵腹何事綴花茵。長沙栗里光移耀，閩海西江調豈新。彭格聲容求必累，西崑七子死陳人。

五十六生辰

吾生五十六，美食差飽足。秋月一輪孤，嚴冬遲遲雪。春花欣自賞，炎夏煽不懋。四紀又周星，童心轉而篤。消遣不假酒，頗傲淵明癖。抒懷倚廉溪，蓮潤嚼脫濁。盧仝半自來，何慚君子竹。蟠根五老峯，沁芳鄧尉居。憶昔刻苦門，彼吳此餘膜。今惟憶顏氏，水飲肱枕曲。誰無聖賢姿，豪傑誰與敵（叶入聲）。心膠城市郊，暴雨等空谷，追思五五年，嫉俱未免俗。當時自遣詩，問者那堪讀。更續衛武公，九十猶加儆。嗟予眇眇身，何逸謝勞碌。陰蠟仍世路，但恐舊歌哭。苦衆爭自雄，問其盡百祿。淫泮集精英，朽腐頗頑宿。凡此衆共宜，盈耳復側目。故故委子前，去去恐不速，死心莫愛時，聰人目碌碌。知音期千載，白雪無和曲，兀兀即窮荅，渾渾合水綠。耿耿抱冰霜，擬優供躍瞬。杳杳暗會心，空空無一物。象罔贈渾沌，不辨珠和櫝。渾沌贈陳公，無始一太璞。謂一失其一，無言萬象穆。舜此了且葬，允矣千秋祝。

致編者書

拙文活的義路序中論三句法一段未妥，茲易如下：「是故一目之賢，一法之立，第一須當能人，此是人師。何由識其人，知識即是顯人，此是顯句。贈禮，仍當賞善無別物，方是賞物，此是名句。但此三句爲三句法。如所謂聲色（入句），即非聲色（顯句）；是名聲色（名句）。」二部會通經……望將原稿照此改正

爲幸。此序文雖作，然準配尚少，稍似歲月，方能同知好精敬耳。頃作甲申臘月偶錄……

……懶慢此爐邯道場，莫教空過好時光。何須更覓歸家路，光士清涼宋是鄉。……弟銘槐再拜　廿二日

附

答書

……因來，「活的義路序」已印成，不及改正。懂刊原稿以告讀者。……弟恩洋再拜　廿八日

文教叢書第十種

新理學評論　王恩洋著　全書一冊　價百廿元

揭友闡先生近著新理學以西洋近代哲學思想糅合宋明理學而闡發宇宙原理人生原道爲近代國中之巨著本書以期探理未精義多承襲舊中國學理又多創解特詳爲評論共十四章約五萬言并但最正原書同時闡述宇宙人生與理義之實踐非務人深思批判作爲中國學說將以日明於世矣

文教叢書第十二種

實有眞空中道了義論　王恩洋著　全書一冊　價八十元

空有性相之部爲佛法上千餘年不得解決之問題使學者彷徨迷惘行路無依本書以極嚴密之論證以極深邃之思辯將般若中觀瑜伽唯識之教理顯揚發揮著其眞義方見實有眞空相特相入圓融一味不唯性相無礙且雙輪相依又辯釋子八識法相唯識般若與真不顯豁明備不但治佛學者不可不讀治哲學者

文

金剛經序

王恩洋

金剛經者，教人作菩薩之書也。菩薩可作耶？曰可。如何作，由悲智而作。悲者濟度衆生，智者志成菩提。菩提謂爲，如從夢醒，不顚倒於夢境。如狂得道，不迷亂於云爲。人唯不覺，悶識正道，起惑造業，受生死苦。覺則惑斷業盡而解脫涅槃。菩薩既自求正覺，又悲憫度生，是以所有一切衆生之類我皆令入無餘涅槃而滅度之也。然人之不覺，根本於執我，自他之情隔，而人我之相生。受喜怒憎，殺盜妄淫，業海情波，尅無邊際。菩薩欲度衆生，故當先離我人衆生壽者之相。度衆生不見有衆生，是真菩薩能度衆生者也。又我執依法執起，亦當離棄。二執並離，則世出世間一切執着皆融。而又不墮於非法之執。我人法非法執皆斷，然後能行無住行，生無住心。如鳥翼空，不見空相。如魚遊水，不見水相。乃得飛行自在，不受障礙。菩薩之修行度生而無相無住亦如是。故能修行不倦，度生不厭，以直趨無上菩提也。如斯勝義，經中反覆宣揚，學者能善悟而力行之，則卽身便是菩薩，福德不可思議。友人徐哲東居士，避難來蜀，教授武大，夫人承皆賢，以勞病終，臨歿囑爲刻金剛經以濟世。哲東謂誦經者多，解義者少，請爲序其宗旨。可以知其心願矣。如欲具宮經義者，有吾金剛經釋論在。甲申九月龜山白衣王恩洋敬序。

念嚴立三先生

王恩洋

民國三十三年四月二十九日嚴立三先生病逝於鄂西恩施，予聞之，痛然以悲，喟然而嘆曰，此民族世道之不幸也。

先生名重，湖北應城人，少年畢業於保定軍官學校，致力革命，曾任學軍一師工兵營營長，黃埔軍校教官，總隊長，訓練部主任，代教育長，北伐之役任練軍二十一師師長。南京既定，作蘇州警備司令，改任軍事委員會軍政廳長，湖

北省政府委員兼民政廳長。後忽解職歸居廬山，耕田讀書，欣然自得，時終身焉。二十六年倭寇大舉侵略，占我平津晉滬，國勢岌岌，赴國難，出任湖北省政府委員兼民政廳長，代理省政府主席等職。南京武昌次第陷，國民政府遷重慶，鄂省府亦遷恩施。拒守荒城，抗禦寇敵，爲國府屏障。不皆經營，心力交瘁。二十九年以體力不支，辭職休養。三十一年，被選爲國民參政會參政員，以疾卒，年五十三。

先生幼習儒業，兼治老莊，立身作人具有法度，爲政治民識其根本，歷顯沛而志守彌篤，處閒靜而思慮益宏。雖歷參軍政，未嘗廢學，以爲聖學不明，則人心不正，人心不正，則政教莫由清明。或徒具虛文，鮮收實效，或貴智小，誤國害民。故慎思明辨，以昌正學爲己任。居廬山時，作大學辨宗，於謂中夏學說，略歸三宗，古今前變皆不外是。一曰性宗，忠恕絜情，人我一體，仁義禮智非由外鑠，擴而充之足保四海，其學本於性善，孟子爲其代表。二曰體宗，隆體由禮，勉偽化性，節情制欲，知矩繩墨以卽於禁，其學本於性惡，荀子爲其代表。三曰玄宗，絕聰棄智，清靜自正，上德不德，可道非道，其學本於自然，老莊爲其代表。大學者性宗之書，慨末世沉溺人失本性，苟求私利良心無存。觀人類如危，生民疾苦，國家民族要亡，漠然無動於中，甚者兄弟親戚師友賓朋，利害衝突戟戈相向，黨爭內亂由是起，世界大戰由是興。故發揮性善之理，求仁之學，見天地萬物之本爲一體，生民休戚與我息息相通，能實踐其情感以通天下之情而救天下之亂，此卽格物致知之學，明德親民止至善之功。明明德於天下而天下歸仁，此大學宗旨，卽先生之志也。民國三十一年遊成都，復作大學考釋，鑒定舊節，正程朱陸明之失。謂大學確有錯簡，而不如程朱之所云，改而補之者誤也，復古本之舊亦誤也。大學錯簡，唯在詩云瞻彼淇澳以下一大段，誤在誠意章後，但移之於「其所厚者薄而其所薄者厚未之有也」之下，「此謂知本此謂知之至也」之前，則文義俱順。且考之古簡，字數亦無不合者。千載聚訟，得此可息，實爲儒學界一大發現。又其評判孟荀程朱陸王及清代考數儒之學，精嚴確當，識高千古。至其發明絜情求仁致知格物之義，尤三致意焉。思以是喚醒人心，救濟天下。而又至誠忠信，實踐躬行，以身先之，故取與行藏，絲毫不苟，剛正勁直，不能隱於時，雖古之名儒大臣，其何以加之。而先生爲人所不爲之學，於戰說囂張之世，以身倡導於軍政旁午之間，雖爲體能矣已。

先生厚於爲人，薄於爲己，公忘私，國忘家，內行純潔，篤於人倫。夫人楊氏勤勞克苦，雖先生備歷顯職　而家守清貧，夫義婦順，自饒和平敦睦之樂。居廬山時，率妻子躬耕。官武昌時，亦共負甎瓦砌墻壁自築室。武大何定鼎教授與鄰，親見其事云。近年在宜恩貧居陋室，友人欲集數萬元爲之建屋，先生非之曰，君等有錢何不捐款國家，鄉苦抗戰時而爲個人築房舍，誠無恥的濫費也。耿介嚴峻乃如此。其自政都赴嘉定也，吾介之住烏尤寺，寂靜簡默，浴衣汲水皆自爲，隨乘黃鼻，接廚役以食，平懷淡泊忘勢忘形，徒步頭陀行者。在宜組織蠶坪墾殖處，身率難民二百餘，披荊棘，闢草萊，以植包谷紅薯，與蛇虺豹狐居。一年二年見雜植物花開實熟以爲樂。雖小學自爲教師，教難民子弟以識字爲人及報國之義　此雖省府職退休時事也。隱與之道，國濟之懷　念念不忘生民疾苦，古云馮婦，今見其人，當政者倘盡如此，何虞國之不治，天下之不太平也哉。先生之殁也，無一四一室以遺妻子，子善明，年十五，於其將死也，呼之至側，索筆作書曰：

近來

有罪要火葬。

此與古人臨終之誦臨淵履冰之詩同其嚴敬，而先生殞逝矣。

予於先生始相遇於北平車夫麵館，再見於內學院，最後訪予於內江文教院。熱忱醇摯，講勉有加，然未嘗終日共事共學，故其史蹟知之極尠。然心與神交，愛慕之情在尋常友誼之上。於其死也，不能已於言，故略記其學與行如此。至其助業政績自有國史傳之，雖然，即此區區已足以廉頑立懦矣。中華民國三十三年五月二十八日南充王恩洋記於嘉定。

附輓詩

立三先生何岐嶇，剛毅木訥大人委。幼讀儒書識大義，立身常思殺與契。哀矜學多盜欺之取與雖利爭毫釐，存心真不愧衾影，表範士林實人師。先生能文善聽武，慷慨關懷如呼處　歸家曾作馮夫婦，力挽狂山輕刀斧，良夫賢許國，蠻觸之爭古所惜，中道解甲歸去來，嘯歌長吟入山澤。十年廬阜自耕耘，農隙時將經史觀，再所聖藥

辨宗旨，出自十字天下珍。就意東海翻惡浪，烽火狼煙愁為何，時產東山裝安石，被髮纓冠赴國難。可憐數載守荒城，碉長林馬蓄經營，消剛脈正肅綱紀，寬和猝悍恤民情。雖何簡一能鎮撫，張許忠義勳傳，遂令鄂西得完固，屹立鴻隅抗強虜。憶自參政來蜀都，訪我文陣識良謨，商榷學評今古，頓感同心德不孤。別去寓居烏尤寺，淵靜簡默養其志，滌衣汲水頭陀行，人我淡忘不師若。先生德望孰與京，恫瘝在抱愍蒼生。祇今氛霧昏天地，共仰澄清致太平。劍外忽傳噩耗到，極目郊原淚泗橫。

雪天閒話

化中

予十月二十八日以文教院事赴自井，住於筏國居士之小園，次晨紹甫冰國飛于諸居士成來會，錫瑜濟周亦時來。初四雨，微大雪，六日不得歸，遂得逐日閑嬉閒話。師來錄其要者以誌鴻爪。

佛法要義

筏國飛于共產佛其雖。經典既多難於研究。宗派復別莫辨是非。一入歧途且增罪過。如何如何。

予問說無垢稱經有一偈，最得佛法要領。曰，

說法不有亦不無，一切皆待因緣立，無我無作無受者，善惡業報亦不失。

此中無我無作無受者，言法不有。善惡業報亦不失，言法不無。佛法與一切外宗異者，即在此兩義。一實有善惡業果，二無我作我受。俗學無善惡果報，宗教執有我作我受。是皆不合佛法。故吾人如欲了知佛法真義，了此一偈，已足斷盡一切宗派是佛法非佛法，而不入歧途矣。

吾人既於佛理得其要領，進一步對於學佛亦得其要領。了知善惡業報不失　即當慎防不善，而努力修善矣。苦樂禍福，皆唯人自作之，而自受之。不怨天，不尤人。亦且不賴天，不倚人。故不迷信神鬼，而自強不息。且當了知，佛法

之事業果不失，爲適於三世者。何則眞如，後後流轉，生命之流，相續不斷。更當發長遠心願而不局促於現前也。

吾人雖已能克服動搖遠離迷惑，然還當以無我的智慧無我的精神以修學，乃能爲而不有，功成不居，我之我所之虛妄，乃可以出世解脫，而昔所有情。果爲無漏，果爲清淨。斯則優人聖道而不沈溺世間，此又學佛者之特殊精神與中心思想也。故金剛經云，以無我無人無衆生無壽者修行一切善法，即得阿耨多羅三藐三菩提。學佛之道，又簡約如此。

雖然，即此二義，詳言之則有三藏十二部經，力行之則爲六度萬行。此佛法之所以至簡約而又至博大者也。吾人誠能以簡馭繁，守約施博，一切經論從此瀉通，一切妙行從此漸立，何至遺於方所而不識旨趣也哉。

紹甫問，既云自作自受業果不失，是有我矣，何以復云無我。曰，我是主宰義，實體義。主宰故遂因緣。實體故遂轉變。設若有主宰之我，則我欲如何便得如何，人誰不欲享樂，人誰不欲避苦。然享樂，必待工作經營辛苦以求。非善造諸業，幸福不能妄享。是則福樂之報，權在於因緣業力，而不在主宰之我矣。避苦亦必待善業之造修，不能隨其意而苦去。又有種種苦痛非受已不止者，是亦無有我能主宰也，故無我乃有世間業報，執我則與業報之理乖矣。且夫生老病死諸苦，人執顯之，而執能免之，故知人於自身已不能自主宰，故我無有也。

若有實體之我，則我是一是常。是一則不應五蘊聚集。是常則不應生死輪迴。而有情實爲五蘊之聚，生死之輪迴，衆緣所生，轉趨變識，造善則昇進人天，造惡則沈墮三途。轉變相續，如大江流，故知有情無實體我。

既無主宰實體之我，何以善惡業果不失耶。曰，此如公司。公司由股東聚集而成。有資本，有房屋，有職員。然後乃有業務之推進。既有業務之推進，於是有成功與失敗之結果。股東良善資本雄厚職員公忠業務興盛，則其事業自然發展，成功自然偉大百股東不能全，資本不雄厚，職員不公忠，業務不興盛，則其事業自然銷索必招失敗也。而一公司之初與發展失敗中興等等，又隨其組織人事之更易，或擴興，或腐化等，而有進退衰旺之現象，而成一公司史。故公司雖無主宰之我，實體之我，而自有業報之相續，因果之等流。此公司之成敗盛衰與彼公司之成敗盛衰各成其體系各自成歷史而秩然不亂也，公司如是，社會國家之組織成敗盛衰亦成流，盛衰成史事跡。人生亦如是耳。八識心王如諸股東，五十一心所如諸職員，五根四大之身如其房舍，色聲香味觸法如其財產資本。作善作惡如營業。受苦受樂如成功與失敗。習心

心所得位乘時，如君子在位小人作奸守職奉公和衷共濟。不善心心所煩惱現行，如小人在位君子在野溺職背公內部紊亂。如此而此人者或作為善業作善人受善報，或時造惡業作惡人受惡報，展轉相循而五趣輪迴焉。遂成其一人過去現在未來之因果流一而自他各別。皆非有我於其間也。特公司能有國家有與有情不同者，則每公司之成員，有時可以退出，有時可以增加，退出又可加入於其他公司，增加亦可自餘公司中引來。而每一有情之八識五十一心所根身境色，則始終各是各的，而彼此互不滲入。此其異耳。是故主宰實體之我雖不有，而自他差別之我亦不無也。

又自他差別之我雖不無，然又恐挾己私以害羣衆，損人終以自損，故又當除其我見人見衆生壽者之見，然後乃能大慈大悲大願大力攝他如自人我一體，乃以成其菩薩大業，此又佛言無我之一義也。

業報確然

諸友人談及因果。余因言某老居士之家事。某氏者，某縣望族也。其先世甚微。曾祖某，為差役領班，而有俠氣。某年，匪亂。禁河。難民數百，來渡江。格於禁令。而賊兵追至，人將盡死於河。某遂矯縣官令，書沛之。曰苟救衆人，犯命而死可矣。縣令終弗之罪。因棄差而商。營鹽業。市利常三倍。十年遂富於全邑。轉念富而無教，子孫將不能長守。乃卑躬厚禮，延請名師，子弟皆聰慧，異常童。學有成，將求試。應試童生大噪。情代差役屬下流，其子孫例不得應試入官也。某發之，思所以解之者。乃以鉅資盡買全縣筆店筆墨，而告筆店主人曰，凡童生文生買筆墨者，均以上品與之，弗取資。問者但曰此某某之所送也。如此三年，令譽滿士林。試期復至，送子弟入場，無復噪者。皆得秀才而歸。自是才智相繼，數代不衰，今其後嗣給事人之家，尊對樂善，有其先祖之風也。夫能挺身犯刑，不惜其死，以救衆人，既仁且勇，此善莫行也。子孫繁昌，不亦宜乎。別有與熟等流之報不可思議。此事予聞之遂事李靖云。

戒于酒，自非某氏者，智能士也。而人咸惡之。一日告予曰，予善營業，將馳業，人家船井三年成者，我一年可成。工人多與之金，即多得其力。人謂勿貪彼金，彼將要汝命也。笑曰，果然，凡備於我者多吐血而死也！又內行不檢。終得瘋迷失性之病，受苦數年　兄弟家人不之恤以死。吁！視人之死而不悲，且喜其能盡人之力。不仁甚矣，用智盡矣

，爲得不瘋迷失性以終，蓋其失性　已在役人之時。不待瘋迷之後。惻隱現，辭謝亡，即爲現失人性。哀莫大於心死，而身死次之也。

又云，鄉里中有某氏者，少年聰俊，非委靡然。能文章，能歌唱，家復豪富，雄於鄉曲。而縱情漁色，不遵正道。每見人妻女顏色出衆，必從而汙之。至挾刀鎗以事抗。爲惡多矣。年將四十，忽得瘋疾，繼復羅癘　其妻其女，復爲他人汙辱，即於其室　即當其面，行諸猥褻。氏目見心傷，口不能號呼，身不能行動，聽其所爲，飲淚長流而已。宛轉悲哀，數年而死。爲惡之報，迅捷如是，又況地獄畜生之報在其後世也哉。其他不復更記。

武士奇技

諸友言自井背有碰跌三爺者，武士也。家世大賈。父延教師教子弟。每日舞刀鎗教拳技不休。一日某掌櫃先生至，部視曰，如此技藝，何足以禦人，諸教師曰關有何能，掌櫃曰我走乎立此管教關等刀戟拳技都無用。衆以拳聲，反傷其拳。以刀刺失其刀。以箭射，手接其矢。衆驚，不復敢爲教師。其父遂聘彼教子弟。月餘覺諸子弟無可成就者。一日忽見一幼子獨習拳於庭，步法不亂。問從何學來，曰，師教諸兄，竊視之，因而學步耳。曰孺子可教也。請於其父特教此子，即後之跌三拳也。學已有成。一日以其師，乘師不備，舉脚跌之。師以指按其脚曰何爲關。遂跌。然而關後頭足彎人，唯其跌足特健。人因其呼之曰跌三爺云。跌三爺日明斗遇手法，能暗中接飛矢，避刀矛。方盥面，少年舉刀欲其頭，未至頸，已反手奪其刀。方浴，惡少舉矛刺其背，矛未至背，已躍身在梁。方睡，惡少刺其腹，身已躍跳於帳鈎，身輕若蝴蝶也。一日與其妻反目，舉拳試擊，恐傷其命，以指指之，頭發腫三日。其孫兒跌於階，急手其起。怪之曰，何公何不一援手。三爺曰，汝不知吾力大能傷人耶。以是人不敢近其身。彼亦不輕以手足近人也。予曰若是可謂神技。顧與其師何如也。戒予曰，以不及。何以知不及。曰三拳學既成，遊於異邑，息於旅店。夜書姓名。店女主人曰，聞汝學技學得甚好，有諸。曰，何由知之。曰，汝與我同門也。曰，若是則爲師叔耶，願請教焉。曰，夜深可。旅客盡寢，女主人引至一大庭。中置一石灰盆。立其中，授之以火柴，曰，吾熄燈，汝即向吾擊來，能打中我者，即汝勝矣。女

主人魁壘，三爺懸擊之。彈已落空。四往追之，總不得。俄燃火柴視之，女主人固依然立石灰盆中也。視其足跡盡在天花板。已之足跡，在壁上耳。蓋三爺但能走壁，而女主人乃能倒行於覆瓦，以是推之，何能及其師耶。予曰，神夫技也，此還人乃竟不能留至今以衛國抗敵，惜哉！如然，當今飛機日行太空萬里，炸彈摧城覆屋，此種技亦何以當之哉。東方之技藝終不能敵西方之科學矣。雖然，強身禦勇，仍在技藝，而德御機器，仍屬於人。倘以此還人而配備之以今時之器，則其所謂如虎生翼　益不可敵。二者固正自不相礙也。

服于仗劍一事，昔時某縣城中，來一道人，手持鐵鉢，向人化緣。鉢重　約百斤。能隻手托之，半日不換手。其求甚奇。主人施與不滿所願，即持鉢弗去。稍逆其意，便以鉢置橫臺，橫臺立塌。人非愚之，莫敢如何。一日至某店，主人不堪其擾，忽來一儒生，年近四十，甚不平，舉起一爐，立斥其鉢落戶外。道人拾鉢笑曰，三年後今日，當重領教。遂去。邑有鉅紳某，聞而誦之曰，君宜遠去，否則三年後，禍將不堪。儒生曰，此區區也。三年果來，正當爲衆人除此害，何避爲。紳曰，若是不可不爲備。師之其家，共習拳技，弗敢懈。以待大敵之來臨。三年限滿。紳曰，吾人今日宜先避其鋒。共乘舟遊於江。忽道果至，知在舟中，沿流大呼請教。儒生曰，如不往，太怯也。且度彼人力在何許。曰在頭。紳因授護心銅鏡與儒生。束之，登岸。人衆齊集，觀二人比試。儒生直立地上。道人於百步外橫身飛至，直衝儒生之胸。頭胸相擊，響遏忽反飛十數步墮地死。儒生亦倒地斃。紳士知驗，則儒生護心之鏡已破內窮，而道士之頭，則粉裂矣。嗟夫，技非不高，不用之以道，則有自殺其身而已。今之帝國主義是也。

予復憶今年初夏遊峨山，懸明上人同行焉。當其師徒行事頗奇。其師有三好，一好放風箏，二好養蟋蟀，三好打彈子。樂與小孩子親近。年節招待賓客，既爲風箏友，亦爲代尋蟋蟀也。其所養蟋蟀，常無敗於一方。某次其鄉某少年忽得一健者，百戰自勝。乃往其寺關門。寺中時無健者，出而鬥者，皆北。少年甚矜喜，曰，猶有蟋蟀否。意甚驕。懸明心不平，念何有一獨脚者，姑試之。勝固佳，敗亦無悔。因往之與鬥。置兩蟋蟀於一器。彼健者數數挑戰，獨脚者爲雌伏不動。不得已始起而應之。一戰，敗。再戰，敗。三戰，敗。四戰五戰，無不敗。而終不退却。至第六戰獨脚者忽反噬其腹，仆之於地。健者急逃，雌伏不敢復出。獨脚者昂首踴躍，高視闊步，傲然豪，遂奏凱也。噫，戰鬥之

事至無常也，勝不可矜，敗不必餒。強於鷙鳥或猛獸以終，雖伏於先者，或進補於後。有如此乎。民族國家之盛衰興亡，亦作如是觀可也。又言某大一童子得一好蟋蟀。城中無適勝者。急至寺求門。趨謁場委長發黨而至，請問雄，未可以鬬數門。誡之曰，此可勿鬬，寶與我，樂爲之，事其是，可乎。童子不可，固請鬬。也中初以中堂當之敗，再以上將敗之，一戰而勝矣。童子怒，鄙之於地，竟去。其師氣沮而將去之。一月不使鬬。體力既健，乃取下堂與之鬬，將之。數日後更以中堂與鬬，復勝之。更數日則以上將來。自此無能敵者。言蟋之一月者，且惡其疲倦也。始鬬以。鬬者，敵軍之將帥之以必勝，以長其勇氣也。數日敵一鬬者，毋使勞也。體飽氣銳，然後鬬之以上將，以其雄姿，無勝必矣。然後贈與其友。入市，一日賣四百金。此蟋蟀名，遂蜚聲色，嗟乎，將兵之術。將將之術。養之不時，鬬之不節。愛之不周。即之不以其道，雖良將外不能勝敵鬬，內見棄於人主，如此蟋蟀之遇童子也。故韓信任漢，所向無敵。入漢，風功震天下。尤 指者。崇禎帝待熊廷弼孫承宗袁崇煥之良將，不善用之，自壞城，而身死國滅，使夷狄入主中國者幾百年。昔人謂世有伯樂然後有千里馬，信然。又言其師，幼習彈子，初能大圈，次擊中圈，後擊小圈，彈中圈，不後中釘，最後彈 針鋒，可以百步穿楊，百發無不中。日日練習，下氣乃成。有陝人某，將試之，指戲樓壁中某字之點，彈之立中，較諸陝人彈，彈不中。謝曰，吾不如君彈遠矣。雖然君之彈雖無用也。問何故。曰彈之能傷人者四，曰目，曰喉，曰耳門，曰虎口。擊虎口，去其兵也。擊目，喪其明也。喉與耳門，喪其命也。然喉與之事，奔走馳突，子之技但能以靜中鬬。誰有人立待子擊耶。自餘全身，衣甲重護，皆彈丸不能入者，子技其何施。曰，然則如之何而可。曰，必也，眼無塵翳，而彈即到，庶幾乎可。其師聞其說，疾走彈馳壁庭間，以習彈。又十年而術成。嗟乎，彈小技也。不專心致志，真積力久，則不能有成。況其大者乎。某年有賣解者數十人攜虎豹熊羆至其寺求住宿。其師厭煩，推謝之。賣解者罵詈以去。俟其住定，一日獨沙彌武裝負弓而往。賣解者曰，既何爲。曰彈彈耳。曰能中若何。曰，可中空中飛鳥。曰可得而試乎。曰可。時戲樓上息有麻雀，曰彈彼何如。曰可。然請沙門，不傷生命。彈偶與上一粥可也。拈弓彈至，麻雀驚飛，與彈其一羽落地上。賣解者稱善。次三日賣解者復牽虎熊之屬來廟前賣藝。藝殊平平。其師教沙彌裝束齊整，負雙刀，俟賣

解脫飛飄乘鐵時，纏人飛而去，止於樓林。人乘成曰，此有小和尚舞鐵刀，人乘一喫而驚。有在松林。有解者一鐵不還。乃往師處請罪，曰小人不識泰山，請師恕罪。師曰，世間惟他無罪者，況在僧侶，何敢慢侮。吾輩牧尋求食四方不知利害，聊示薄懲耳。覺解者叩首去。老和尚識有啓多者。

福壽之宏持

鴉子對成青筱園紹謂王唐士曰，吾人誠為多福。五趣之中前四終恒苦，諸天過樂。稍苦者猶能修，過樂者不肯修，唯人趣苦不至於無暇，樂不至於逃禪，故五趣之中一人趣為勝。吾人得為人，一福也。人趣之中如女子生福心福修方面皆不及男子，吾人得為男子，二福也。雖為男子，或諸根不具，或痴聾鈍。而吾人根具不聾，三福也。根具不聾者，或多病厄夭，而吾人不病不夭者，四福也。不病不夭者，或貧窮下賤，而吾人不貧不賤，五福也。不貧不賤者或家庭不和，夫妻反目，骨肉乖離，而吾人家室融和，無憂無惱，六福也。家室融和者或兩親失家，不能求師道，而吾人不但樂有師，且能追求佛道，七福也。追求佛道者或不遇善知識，誤入旁門，八福也。不入旁門者或但求目下不知利他，而吾人自不但求自了，思濟利他，九福也。思濟利他者或不知興隆教，而吾人復能護持正法，助宣教之宏揚，十福也。是故吾人之福為最大矣。事不自喜乎。衆成欣喜。余曰　雖則可喜，亦復常保　世之人福太多者　多不知善享。反以其聰明智力，財產地位，為殃作害。憂亂，苦，不以為異善之資，反以為作惡。具。現在能自尋苦惱　他世復墮落三途。其修善者或懈怠放逸，不知精進，則成果無多。雖遇善事，力，但求世間福報，不修無漏功德。則人天之福盡可落獲，受報既盡，仍再墮落矣。故願仁等善用福報，遠離酒惡，精進修善，發且造淨土，提倡則其福報不可思議矣。

結曰，吾人之福雖多，其如年過五十，已漸衰老何。予曰，此無碍也。吾人但當勞庸大心，勞勞高心，勞長遠心，勞勇猛心，心意念趨成大菩提，久修則身體自可老而不老。此所謂老當益壯也。心意既老而益壯，則日增月進，意志堅，不但不老，而且不死。所謂不死者，心願遠大堅實，不因肉體之死而死，願王勝過，雖事他生，常是勇猛者

進。日趨高明，必終成就其所願。其者必之，[illegible]必成，故發菩提心者，[illegible]三大阿僧祇劫而不退不懈，勇猛精進以至至佛。此之謂精神不死。生命超上進故也。能了此，則雖死不死，故曰朝聞道夕死可矣。若夫無廣大心願者，其心神是頹廢的，其志願是卑下的，其度量是狹隘的，雖有萬金而常憂貧。雖位居人上而常畏禍。憂心恐懼，發其身家性命有岌岌不可終日之勢。或取快樂於酒色，或縱情欲於聲色，精力日耗，意志消沈。縱不短命，而行尸走肉，與死無異。故曰哀莫大於心死也。此等生前既然碌碌憂苦下劣頹廢，死後其識神自爾隨其頹墮下墜之勢而夜落於牛羊豬狗畜生道中，又其甚者入地獄鬼趣矣。是則心願之大小，精神之昇降，不但與其壽命有關，又且與其他生之上昇墮落有關。故吾與太家發廣大菩提之心，修猛勇精進之行。既能審考於現生，又能安順於來世。生生世世，在在處處願王菩薩長發不衰不老不退不墮以至成佛。此普賢行也。

性與命

此者紹甫問何謂性命，修性與修命之道與如何。予曰：命即生命，法在神法曰命根，即五趣四生諸有情，其生命壽量，有固定之限也。如佛說明生壽死之期，[illegible]可算子算，人壽則不過百年，[illegible]天壽命乃亟多劫。故各趣有情其壽命有定限也。但在各類中，又有各個生命修短之不同，[illegible]定至千年，人人必不滿十歲，[illegible]七歲八歲十歲之不壽者，各趣之壽，就大致言，[illegible]耳。又命謂福命，亦通各趣有情而各有定限，如地獄[illegible]，餓鬼常受飢渴之苦，畜生常受役殺之苦，[illegible]趣也。諸天則備極享樂，為最有福命者。人趣則苦樂各半，福不如天，而高於三惡，是福命隨諸趣亦各有定量也。有定之中，又有差別。如欲天，福報遞增。十八地獄，地獄遞增。餓鬼中有多財大力鬼。旁生中有鳳凰香象，皆福高於其類者。而人中更是貧富貴賤，種種不齊。是則同中又有不同焉。此之謂命。性也者，謂人之性情也。人之性情有多種，有善者，有惡者，善中又有上下之差，與強弱之差等。惡中又有除除之等，與輕重之差等。故佛說衆生心行不同種種性。有五十六種煩惱，其為人患煩惱特重，則為愚人。以其性情昏暗，[illegible]故性情之發，分於煩惱輕者強者，[illegible]五趣流轉，則各個有情具有幾分煩惱，幾分善法，賢善之

尺亦因有幾分煩惱。不得之處亦因有幾分痛快。但有强弱厚薄之別而已。如我十年學性情，無時如此。他有和樂主張，情理以不明矣。以其推遠故也。此知性與命之意義，知性與命之關係。所謂性情之不同者，即可知故宋儒之行為，即可得不同之果報。性與命之關係，乃因果之關係也。觀性情之不同者，即可知故宋儒之行為，即可得不同之果報。性情者性也。行為者業也。果報者命也。其公式如次：

[illegible]

性情如果善良，則其所發所造善業，如佈施、如持戒、慈悲、不殺、不盜、不邪淫、不妄語、不飲酒、無貪、無瞋、無癡之類是也。由此施戒正行所得之報，於五趣則為人天。於人中則長壽、富貴、安樂。壽命、福命皆備於人。故善性起善業，善業招好命也。反之而性惡不善良，則作惡業，惡業招惡命也。反之而性惡不善良，則作惡業，惡業招惡命也。反之而性惡不善良，則作惡業，惡業招惡

求長生失的直提標，揠苗助長，引火焚身，反有以夭折其生命者也。老子不云乎，知足不辱，知止不殆，可以長久。又曰吾之大患惟吾有身，及吾無身吾有何患。此道家所舉之唯一戒經，其言簡此。方將以知足知止，少欲無求，得長久之道，而極其後以至於無身無患。其與守屍之說大相遠矣。故曰命不能修，何謂命有可為者。蓋命既隨業而來，則業盡而命自盡。然則命非天所與，非神所施，乃自業之所立也。今生之命前生之業所立也。後生之命，今生之業所立也。故曰欲知前世因，今生受者是，欲知來世果，今生作者是。命固業所立，因當知業命亦業所立也。雖今生之命為前生之業所立，然亦須自今生之業以為扶持將養，故修行者亦當努力修身，命該長壽者，亦當努力修身，命該長壽者，亦當保護。若純靠前業，不事修身，則雖有壽數，亦能夭也。既知今命可以人助，前業不同時亦了知其可以改變。造作惡業，殺盜邪淫，則唯以殺身殺身，前生之惡命，今被除滅。造作善業，大大仁大義，則可延生，則前生之善命，今被增長也。故今生之命亦可由今生而立。由前業系所種種多類，相資資其善惡，當遊觀，集眼觀察。隨其善惡，隨其善惡，隨其善惡，

如此則性情正而心術正，心術正而行爲正，行爲正而業果正。本所以修性以而會自立矣。既立已定命，復立人之命，則由正心誠意而致知格物，由正心修身而齊家治國平天下矣。入世則爲經濟之學，出世則爲解脫之行。大道坦然，吾黨其勉之耳。（今之言性，皆就有爲法中心心所法言。無爲法中，空性實際眞如法性，非此所說。彼竟所說，非所修也。俗以所說爲所修者，實不達法相之蔽，不足取也。）

喫飯與待人

諸友人聞文教院伙食太壞了。吾人聞不好者多，但亦不宜過分儉約，蔬菜之人，故發麻不足，不可再加減省，否則影響身體，有碍宏法也。予曰，文教院伙食雖不甚好，但已較內院好。內學院早晚粥，中午飯，晚食粥。內院菜蔬四盤，北菜甚少。文教院雖二三樣菜，其量頗多，即此已過得去矣。昔者先師作日記，考衛生，傳者於食之不能飽，亦時不免責罵職事人，因自支伙食錢，總不肯多支一文，節節省省，祇想多積幾文用以刻經。爲精舍大廚君而死。其節儉而輕食有如此。衆共嘆服。曰　歐陽大師之偉大乃如此。吾黨其罪過矣。吾曰，千生提陵家，習於平淡，所有性情，皆自先母身教言教得來。　先母自奉至儉，而待人則厚。所食至粗糲，亦嘗至趣，而勞作過人，精力不倦。常五更起，三更息，盛暑嚴寒不少變。　先兄告我云，母當農忙時，或盛暑備工，早飯即不起，母則隨衆人食，自己喂飯飼牛去。兄見飯將盡，乃別留一碗以待母。母見衆人食畢，唯餘半碗飯，家飼一犬，即分半碗飼之。犬者來，即以餘之半碗施之。自飲米湯兩碗，遂負鋤與衆，入田工作。必至午始食也。此先母教洋溢對老人扶者必恭敬。見貧者乃賑乞吃勿得輕侮。見殘廢者如盲聾瘖啞之屬不許呼瞎子聾子之名，但當曰眼睛瞎不見的人，耳聰不了的人。所以然者，皆外觀雖乃不能盲者，人以殘疾之名呼外觀父，自亦不悅故也。吾兄弟姊妹，由此對人能習於有體。　先母復禁著人相傷生物，見鄰童捕幼鳥者，曰，彼亦有母，使人捕吾兒去，吾心痛楚當何如。洋後讀慈悲書，始知有忠恕慈悲之道，與母所教，不謀而同。乃知盡人之道不外人情，人人可學而至。後仰佛法，等隨自度度他之行，曰此亦吾母之教耳，由是乃學佛。衆共嘆曰。今而後知先生之所由來矣。

學說之評論

冬月初四日天晴，疑趙被衣至公園散步，遇劉仁庵市長，迎吾至其家，談國際大勢文教前途，約半點鐘，同余至小園早餐，餐畢，旭日昇昇，予遂辭歸。彭送予至車站候車，約兩小時。冰國謂，現今佛學界頗多評論，或非自他之福，內學院文教院此後可不與人評論否？予曰，此事不敢必。蓋學說之評，多緣於不得已。並非爭意氣，爭權利，爭名聞也。苟出於爭氣爭權爭名，即為犯菩薩戒，吾人當自戒之。若學理之評，則在爭真理，辨之弗明弗措也。否則世間便無是非，無善惡，人皆作鄉愿去矣。平心而論，內院歷年與人之爭，皆是有益而無害的。法相唯識沈沒千年，未曾賣昔斥之為始教邪教。宗門下之為說食算沙。種種邪魔，皆是不得學的。學佛者千年來遂沈溺於籠統模糊昏醉睡眠氣氛之下。使無內院數篇文字作獅子吼，則不但無以震撼佛教徒之沉眠使之興起。亦且無以對禦外侮。科學哲學，將永視佛法為迷信而不值學矣。平於禪宗，流弊本大。果欲此得久傳中土，亦非去其狂亂迷信之部分，加十番澄清改革不足以適應中國之文化習俗。如通人之十妹自殺，吾決其生命之必不能長久。若之評說密宗，使其醒覺，或於佛法乃有益而非損害之也。

冰國亦贊有。

尾聲

予歸後數日，與太虛先生等書曰：

即在自井，數日懷聚，誠為難得。或于明諸君子幸福種種，皆真實不虛。但忠說 仕，當此結初空前 冰天雪地，尼民滿野，會既望寒，士卒饑餓，骨肉離山之際，吾人乃得恬然清談，當知自此使是現前幸福矣。幸福矣，如之何於得過及於有情。必衆生皆蒙斯福，此福乃可長享。是固吾人所應戒慎而努力者，望加倍共勉之也。

代售政都佛化印書局出版 王恩洋先生著八識規矩
頌科論定價二百元二十唯識論疏定價十百五十元

人類和平之展望

何光天

……來示奉悉，爲法奔忙，道躬勞矣。所幸文院基礎奠定，學術事業，將由此而發皇，實之民族大幸，湘然東流，注爲汪洋瀚海，孕魚龍，乘巨艦，化育無疆也。同時觀察世界大勢及國內戰情，一九四四年歐洲戰場之朝鮮野戰正爭生存之戰之轉捩年。歐洲英美法蘇規復舊土已將德義惡魔之作亂壓潰，蘇聯推進（近日德國亡反攻德佔優勢，亦不過回光返照而已）。太平洋美軍以劇風暴雨之勢掃蕩日寇收復島嶼無應敵手，而登陸菲律賓事島之前伊麥貝多羅，將無敵一瓦玉碎。而近來轟炸東京名古屋大阪九州，使敵人神風大失威靈，殺毀破壞不可勝計，使敵不得其死，此固天祿其魄也。戰亂兩洋兩洲之大局面，文明人之和平戰爭已握完全勝利之左券，而野蠻人之侵略戰必徹底失敗殆無疑矣。反觀國內戰情，則一年來太不景氣，豫湘桂交通大城鎮告失陷，使敵人打通大陸走廊，由朝鮮而直達中南半島，可以暢行無阻。以後日本三島縱被美機炸成焦土，彼猶可苟延殘喘，負隅困獸之鬥。況彼野心未已，乘機而竄，南洋半島，可以暢行可虞。故深望我政府對於政治軍事大加刷新，以大公無我之心，以當事求是之效，推心置腹，國家前途氣運作一大轉捩，庶幾可以抗拒敵鋒，無使再入。進而乃可謀規復失地之捷策也。不然國勢局促，人心中怨，此誠危亡之徵也。雖然我國戰事，當隨國際戰事而轉移，英美獲勝，則我國亦隨而勝，國際局勢既有利於我，我將能獲得最後勝利也。然又當知我國之所以敗者，以物質條件不如人耳。英美之所以勝者，以物質條件充優於敵人耳。不幸情是。英美有其立國之道存在。而吾國近數十年中將其數千年來之民族精神故有文化質素之即其立國之道，澈底摧毀而無餘，無其無論存在之價值。近年雖有人提倡禮義廉恥，而領袖無人。倫理既斁，綱紀實便。是以鮮有人檢身絜行，從如登之舊道，而相率貪鄙殘賊，便私忘公，以寡廉鮮恥爲賢能，視忠厚誠樸爲無用。貪風四播，上下交征，彼此傾軋，如出相仇，將於害己。夫人與人既不相愛，何有於國？現前之不足顧，何即於子孫？此所以忠義之行不立，而戰禍敗時。愛民之心沉沒，而政治腐劣。苟且偷安，因利乘便，蔚成一般之風氣也。在此情況之下，縱有堅甲利兵，亦不足以立國於當今，圖存於人類。故我國今日不百復興則已，若百復興，非從改變風氣下手不可，非奬勵風節提倡仁義不可。孟子曰未有仁而遺

見觀者也。未有識而後具者也。曾文正公曰，「國 振興必自培養風俗始。」可見其重要也。然在今日能否此文化上取偉大最遠之責任者誰耶！再觀歐美諸國是日科學，發明製造，嚴密組織 積極進取，此固為其立國之道也。以此之日在今日之世界上造成 一等強國，則可。若欲人類之和平，求人性之提高，則卻又未見其可。以西洋自希臘從論之學起後，在天演淘汰優勝劣敗之大前題下，人人皆競競業業以謀生求存，謂克己者為奮鬥之成功而引以為榮，以失敗者為時代之遺棄而不足惜。於是人人發展成望追逐功利，發展成望故個人主義遂之而興，追逐功利故資本主義國家主義繼之而起。及乎國家壯健既成畸形之發展後，而階級鬥爭世界革命即從而生焉。乃至謀宇宙人生為物質之形成，入和歷史為經濟之產物，以倡揚之道待人而無仁愛同情之心，以役物之道役人而視殘酷詭譎為當然之事，各種是不人相食率獸食人率機械以食人也。經一次工戰爭解領土野心民族獨霸色素被傷之戰爭後，勝者方沾沾自喜，而敗者又臥薪嘗胆孕謀其復仇之計矣。並且主義起出而迭興，報復意來而意厲。至今日之情況據之，在西洋文明產生之幸福即被其文明自身毀滅之，全人類之生命亦將被西洋文明毀滅之。在昔之有西洋文明時，無幸福，所謂未來之幸福者徒為空頭支票，且輸空頭支票為之醉。以其多年之製造必經一次之毀滅，百萬之人民必經一次之屠殺也。謂人類進化者，其為夜夢心肌發腦汁學舍而所繼之者豈在是耶？故知西洋文化實非至高至美之文化也。此次世界大戰科學發明已相當登峯造極，賢明之士多感覺戰爭之殘酷與痛苦，而有發然思返者。故在歐洲有組織戰後和平機構之發生，未嘗不欲謀一完善之道，以納國際於正軌，與人類於安定也。雖然此世界政治上之聯盟組織法律上之條約限制軍事上之飛機巡邏經濟上之互相開放所能勝任者哉。非從文化思想上改弦更張不可。西洋之文化在今日視為神聖不可侵犯者也。若在戰後謀和平僅以為圭臬而覺無可修改者，則和平未易言也。然舍西洋文化又將何求？則東方文化尚矣。東方文化不久為國人唾棄而失其自信心乎？然而中國之衰弱卽由於對固有文化失卽自信心而致命傷也。國人卽無道德無仁義禮 ，不愛其身又不愛其家，不愛其國，無立己立人達己達人之胸襟與毅力，敢之智識，既之物質，無異稍冠兵而肆空權絕奈何其不各私其私，各利其利，而授亂紛爭世孽事日，國危民困恬不為怪也。然而先民之教固如是乎。今之人大多皆先民之不肖子孫也。然則所謂東方文化者究竟若何，曰東方文化者在根本使人純潔化，熱忱化，超脫化。合於慈悲平等的真善美之人生也。故曰志於道，據於德，依

於仁，游於藝。以孝弟爲人之本。推之則爲泛愛衆人，廣推之則爲澤及萬物，達之天下無非此一念仁德之擴充耳。見不忍而動惻隱，見不義而動羞惡，見財利而動辭讓，見紛爭而動是非。若根於心之固有純粹，而爲發之使其力量愈增強大，遂乎無尊之此道者有所不敢爲，合乎純理之此道者不敢不爲。爲也而無絲毫之要求存乎其間，此所以廓然大公，超脫自在也。使人而不能修身立己，則一切無根而萬行不立。故曰君子固本，本立而道生。又曰修己以敬，修己以安人，修己以安百姓。又曰古之欲明明德於天下者先治其國，先齊其家，先修其身，先正其心，先誠其意，可知培養尊心，修飭自身，爲一切事業之根本。既修其身矣，即思推我之德之尊以補救人，協和萬邦。人類相與熱愛純潔而無絲毫利用奴役之念。其數人也常不辭千萬倍於衆人之勞苦而爲之。故爲非飲食，尊衣服，卑宮室，而致力於溝洫之事也。雖有成功而不自居。故文王視民如傷，望道而未之見也。以其有慈悲心，民飢己飢，民溺己溺　民憂己憂，民隱己隱之心。故能捨身忘己，積極以救之也。豈不熱忱乎？以其能平等也。故心無妄求，意無夾雜，施不望報，功成不居，失敗而不憂，安樂而不驕，其態度又爲何如乎？必如此熱忱而然後乃能達到尊崇之共存之與夫苦惱之拔除。若如此熱忱然後乃能免於執著執著，爲之而有，憂之而私，行之而利，做之而功，乃要達一特殊階級以勢力指制世人之流毒也。夫然，則世界和平，人類幸福，將見五大洲之民相率而從尊照之者，共樂樂而同樂讓，永無兵戈之患矣。尚有今日之龍戰於野天地玄黃，硝磺之氣使人窒息者哉。於今西洋文化已至窮途之日，唯東方文化能拯救之，並放奇光異彩，實能達到人類共同要求之未來幸福也。究乎人類之性情既已調和，德行既已建立，仁義既已擴充，然後以西洋之科學研究物質文明，以爲利用厚生之資，過度者節制之，變暴者禁止之，人類乃能真正享其利而不蒙其害。必於此時而後有用，並非提高東方文化而即將西洋文化全廢也。一九四四年今已結束，一九四五年展端伊始，反侵略政綱之同盟友邦之和平勝利即將南北而給釋到來。戰爭勝利，同時並望改造世界之新文化勝利。環顧當今，其能負此改造世界之新文化之責任者誰乎？余則以爲東方文教院是也。茲聞即將開拓，易勝歡喜！故特縷述其微見上陳。並祝其事業之迅速而偉大的成功，國家民族幸甚，世界人類幸甚。

右吾甥何光天一月二日與吾書也。光天從予二十餘年，予之言行進退，常資其審決。文教院開辦一年，予即欲停辦返

家。光天霜予曰，昔仁南老居士，獨倉陵劍經堂，歐。卷而之學內學院也　者從寂寞艱苦中以堅忍之力造成。經籍云說衣被天下。願大人本此精神　堅持下去，文教院終有光大之日也。予元之。文教院迄至今日。今其來書，對世界大勢，人類前途，及本院希望，言之凱切，故特敬本刊　以自策勉。美總統羅斯福本年度咨國會文中有言　『在外交政策方面，我們建設和平聯合國家協同一致，不僅為了作戰迫當如此，就是為了我們作戰所求的勝利也是如此；使我們聯合的不祇是一種共同危險，更有一項共同希望。我們所有的不是政府的聯合，而是人民的聯合。這裏人民的希望是和平，像中國，法國，整個歐陸，及整個世界的人民一樣，凡是愛好自由的地方，人民的希望和目的就是要求和平，……永久的有保證的和平。建立這　和平不是容易的事，如果我們相信並要我們敵人的軍隊投降就可造成我們所渴望的和平，我們就欺騙了自己。我們敵人的軍隊無條件投降是第一個必要的步驟，……僅為一個步驟而已，我們已經看到自納粹及法西斯暴政下解放了的地區將發生什麼和平問題，如果我們也著所有這些問題可於一夜間獲得解決，我們就欺騙了自己。和平的基礎可以建立　且將建立，但為久遠之計，有效的和平的繼續保障，應為人民自己的工作』。仁者之言，簡如也。兼又坦直明斷。吾人既知『中國法國整個歐陸整個世界的人民都希望和平，敵軍投降不過和平的一個步驟，有效的和平的繼續保障應為人民自己工作』。然則此工作為吾人分內之責任也。如是工作當從何處做起耶？吾人則以為最根本的辦法要從真正和平的學說做起。何謂真正和平的學說？曰　無個人主義的人倫道德，無國家主義的天下思想大同思想者，乃真正和平的學說也。有真正的和平學說然後有真正和平的人心。有真正和平的人心然後有真正和平的風俗文化。有真正和平的風俗文化然後有真正和平的世界宇宙。羅總統曰，我們所有的不是政府的聯合，而是人民的聯合。嗟夫，全世界之人民乎！吾人丁此創痛劇深之日，可不共同為合以自己工作其所希望及其目的之永久而有保證之和平事業乎！如斯事業，吾人誠不敢不勉！而今而後，吾人當盡其力之所能，以發揮光大此真正和平的學說文教　以續變我全世界之頹風。他界地理上之界域，既被西方之友朋以科學之力量打通之，吾東方之友朋，庶幾以真正和平之學說文教將世界人類心理上之界域打通之，以造成人我一體，天下　家之和平世界。任重道遠　吾黨誠不可不勉也！　月十四日丁恩詳。

附錄

對整理四川文獻之意見（四川省文獻整理委員會全體委員大會談話紀錄）

王恩洋

王委員化中意見

在戎馬倥偬的時候，能夠來開文獻整理委員會，這是不容易的事，剛才聽到主席與諸位的討論，領教甚多，本人略略有點意思，貢獻諸位：

我想文獻委員會，共有三種基本工作：（一）調查，四川省各地方一切古物文獻。（二）保存，已經有的文獻，應該保存下去，不可使他散失。（三）蒐輯，我們要作一種研究，非要把材料搜集一處不可。這三件事都屬於行政方面，現在有教育廳，圖書館，博物館，通志館這幾個機關，可以把這些事辦理下去，今天本會所召集委員，都是省內負有教育文化，學術思想責任的人，我們所應負的責任，不是調查，保管，蒐輯，而是在整理。說到整理，那就很重要了。所謂整理，是要將固有文獻中不妥的，繁冗的，有相害的部份取銷，而要將其中精粹的，有價值的足以遺傳於世的，加以宣揚與闡發。這是本會各委員所應負的責任。

要作整理工作，須在文獻蒐輯以後，由圖書館，博物館，通志館供給我們的材料由整理委員負責整理。關於整理之前，我覺得尚需一種具體的組織，將所有文獻加以選擇，各人負擔一部份的責任，第一步要加以研究，第二步是整理。整理目標，也是很重要的。四川是中華民國的一員，我們應將四川文化方面所貢獻於全國者如何？其特殊之點在那裏？加以研究，同時加以表彰。其次，文化是多層的，亦是最高的，是領導人類的。而四川文化因為別有淵士關係，地域關係，自有其特殊之點，四川的風俗人情，與一般平民特殊的宗教思想信仰，有些是很高級，有些是最低級，無論高級低級的文化，都應該保存起來，我們知道，在外國如蘇聯這些國家，對於地方文化，縱是低級的文化，他也要保存起來。我們四川的文化，在兩方面最為發展：一是文藝，二是宗教。文藝如司馬相如，揚雄，三蘇等之文，李白陳子昂等之

詩，宗教如在佛教方面直教方面，四川也出了若干偉大的人物，對於文化都很有貢獻，這些文獻，我們自應特別留意保存整理。而四川各鄉市間，也有若干的宗教思想，信仰，……或者還夠不上爲一種宗教思想，也應有一番整理。四川有許多道門，其中影響於人民頗深，其思想比孔孟之書還來得流行，而許多人都得其安慰。同時也有些思想發生許多流弊。我們應該將這類低級文化加以整理，一方面保存良善風俗，一方面將其錯誤糾正，將所有的秘密思想，再在光天化日之下來加以提煉升華，使歸於正。所以我覺得文獻整理委員會這個機構，不能太空洞，固然現在已有幾個機關各負一部門責任，是否在幾個部門之外，還須有具體的組織，有研究會研究員來負責任？同時再有種種會刊月刊，使本會會員對於本省文獻與文化思想能否來互相商榷討論，且昭示於全省，昭示於全國？這個意思是應加以討論的。如果能將這幾項工作做到，庶幾乎文獻整理委員會才能名符其實，才能有種表現，否則會開了以後，勞東燕西，各事其事，恐怕結果較少，這是本人一點意思，請諸位討論。（完）

提請省府保存全省寺廟塑像經典法物案

提請人　四川省文獻整理委員會委員　王恩洋

查寺廟，塑像，經典，法物，實國家民族文化思想藝術創造之成績，亦即爲先民精神之遺產。乃後人不加寶愛，由遺忘而至於損壞　殊爲可惜。其在國家，則如雲岡佛洞之石佛。如敦煌石室之寫經與壁畫，自不珍貴，乃爲外國人所珍貴，趨之盜之，掘敲而去。迨至發覺，則精華已失，徒保存其糟粕而已。其在本省，則保寧觀音寺有宋版藏經全部，長安臥龍寺亦經同其價值。昔康有爲來陝，尋現宋藏，狂喜而去。後爲陝人所覺。乃合政府及士紳之大力，追索而回。一時風動全國，具云康有爲偷盜法寶。其實倘無康氏一盜，陝人反不知值貴也。其經後時爲全國佛學界及學界各流借至上海影印流通，爲國內文化上一重大事業，即今之磧砂藏經影印本也。當時因該藏中缺失數十卷，遍尋國中宋版藏經相

足之，不得。擬明保存觀音寺有之，立碑成都佛學會託代保護彫塑佛學社設備間中論問所則被破壞軍已於民國七八年間因寺駐軍隊取暖發火，狼籍不堪，竟無人收拾，後時乞丐沿日燒火，火起焚燒，與經樓閣被灰燼，無片紙存留矣。惜哉痛哉！而餘寺廟，塑像，碑碣等，其建築彫刻，要皆為千數百年之成績。而自興辦學校以來，或以興學為名，或以破除迷信為名，寺廟被撤毀，或改修，佛像神像則打倒破壞。此其心血等皆為之而後成者，今入一朝毀之而不惜，此亦何異長毀之隨後，學校既破壞之後，近年鄉鎮公所保甲公所復叫毀之於後。長此下去，不將地方遺蹟，古人成績，凡足以資文明進程之考察者，盡滅以盡耶。茲謹述議，謂凡古代近代鄉村城市深山廣野所有建築彫刻塑像等，均宜由省府民政教育廳會商各縣政府機關學校團體妥為保護。其寺廟但可借用，不得撤毀。其有藝術作品，如塑像等，並宜安置保護，不得私交移遷。至於寺廟存有經典法物者，尤宜實行持僧道，申報登記，殿為珍藏。供衆閱覽。地方教育機關，並宜整頓辦理，以保存當地之文獻。其或依靠無力，不能自行保存者，即宜由當地文化機關代為收存。如地方佛教會，圖書館，教育館等，皆宜力負此任。就予所知如遂寧廣福寺之明代壁畫，如南充香積寺之鐵鑄羅漢，如屏山之宋明石佛，皆藝術精工，至為珍貴。又如內江寺廟多有明代殿宇，多為蟲鼠。並宜特由省府明令當地教育機關　保護存殿，毋令隨人部軍部之駐紮而毀壞或毀，與夫岡石佛教煩寫經保存宋碑遺存同一之命運。此舉邪為之易而收功大。較之投資有幕，佛得歸真相流，木偶石像者，大有不同。亟宜發動，以觀成效。蜀川省之文獻保存，當列類之。

人生學重版預告

著者王恩洋

本書共四編，一人生實相，說明人生之真理，謬執，矛盾，目的，因果及人性之分析，三 見顯示。二佛學大綱，始於修身持家，終於治世化人，立命安身，成佛盡性，世間之學，昭然明著。三解脫道論，始於淨信戒行，中於止觀作意，終於離欲解脫，出世之學，條理秩然。四大菩提論始於大士行，終於大士行果，菩薩因行之非殷，果德之圓滿，不住生死，涅槃，慈悲，大悲般若，成就菩士法身，人生之學於焉究竟。自來論人生學者未有完備透深如此者也。人生無學，如盲如聾，如醉如狂。而將坐井，走肉行尸，醫癡者，謂深淵，而莫之救，此人世之所以紛擾狂亂者也。然學而非正，則又傳增其迷暗與狂亂焉。本書著者，窮究儒佛兩家之學，發為應時救世之文。縝析條分，本深末大，全書都三十萬言，初印於滬上，近以交通阻絕，購讀無從。本院為應士人之需，特為重版。擬於四月出書。先告好書，俱待後議。

中華民國三十四年二月出版

文教叢刊 第一期 郵費八分 定價元

編輯者 東方文教研究院 四川內江西門外星水寺

發行者 東方文教研究院 四川內江中山路四一號

印刷者 貞利印刷生產合作社 四川內江中山路信立內

總發行所 東方文教研究院辦事處 成都：遵宗院 自貢市：美新

分售處 成都：路明書店 北碚：歸永齋 重慶：路明書店 樂山：昌言書莊 重慶：佛學社流通處 西充：友誼書局

本刊啓事

本刊以發揚我國固有學說及佛學，並融攝西方學說，以期改造人類文化為主旨。自愧力能有限，凡與本刊志趣相同，而與以同性質之論著文章至所懷迎。除精神獎讚外，當酌稿酬。稿請正寫，標點清楚。又本刊得有去取改正之權。其有不及發表者，原稿奉還。

文教叢刊

第一卷
第二期

本期要目

東方文教研究院緣起　王恩洋
唐虞之德治　王恩洋
周易之哲理　邱槃
大乘入楞伽經說證　呂澂
玄奘法師之生平及其學說　李源澄
從儒學史上言孝弟義　王恩洋
荀子之知識論　王恩洋
中西倫理學上中道之討論　徐震
從作人態度論諸葛武侯　李仲權
遊峨眉山賦　吳冰國
寓居賦（賦）　甕天
古歌行四首（詩）　劉宏度
贈大般若經（詩）　田楊忱
峨眉紀雖（詩）　王恩洋
蓋踏枝　倦尋芳　鷗鷺天　浣溪紗（詞）
許息卿詩集序（文）
先師示夢記　與林剛白論話術書（文）
附錄

江津支那內學院蜀院流通經書略目

（另有全目函索即寄）
（通信處江津原門外本院）

【毗婆】
法句經附釋 一八二元
五分般若經 四七〇元
無著金剛論 一三四元
【般若】
緣起法門經 六二元
攝大乘論本 一五〇元
廿唯識述記 三二四元
【瑜伽】
涅槃正法分 四〇八元
【涅槃】
摩淨毗尼經 一〇〇元
【戒律】
馬鳴菩薩傳 七四元
南海寄歸傳 二三四元
【雜撰】

歐陽大師全集【覽無內外學】

內院院訓譯 二三八元
俱舍論敍 八八元
五分心經讚 六二元
孔學雜著 一七二元
解節眞諦義 一〇二元

四譯論 二一二元
六譯金剛經 二四二元
世親金剛論 一六二元
寶積瑜伽釋 一四四元
唯識實生論 一九二元
卅唯識要釋 一七六元
勝鬘經 六〇元
都伽所問經 七八元
歷遊天竺傳 一一〇元
精刻藏目錄 三〇〇元
大般若經敍 一六八元
藏要經敍 一九八元
唯識決擇記 五二元
詩文 一二二元
在家必讀 四五四元

俱舍頌會譯 三六八元
七譯心經 四四元
心經贊疏 一四八元
瑜伽眞實品 一六二元
百法論忠疏 一七六元
所緣緣論 一四六元
佛地經 三四元
菩薩戒本 六四元
玄奘法師傳 五一四元
縣注楞嚴經 一五〇元
瑜伽論敍 一二八元
藏要論敍 一九〇元
內學雜著 二七〇元
小品 一〇〇元
經論講義讀 二六〇元

宗輪論述記 一八八元
十六分般若 三八〇元
中論菩提頌 一〇六元
辨中邊述記 四九二元
顯揚智定論 八二元
入論莊嚴疏 二三八元
大悲咒普門 七四元
有部戒經 八〇元
求法高僧傳 一〇六元
心 經 四一二元

大涅槃經敍 一二六元
法相諸論敍 八二元
中庸傳 八〇元
伽疏決 三四二元
四書讀 四五八元

人生學重版出書

王恩洋著　全書四册　定價一千二百元（郵費另加）

本書共四編．（一）人生實相。說明人生之原理、認執、矛盾、目的、因果，及人性之分析，正道之顯示。（二）儒學大義。始於修身持家，終於救世化人，立命安身，成聽藝性。世間之學，昭然明著。（三）解脫道論。始於淨信戒行，中於止觀作意，終於離欲解脫。出世之學，條理秩然。（四）大菩提論。始於大士行，終於大士行果，菩薩因行之莊嚴，果德之圓滿，不住生死涅槃，雙融大悲般若，成就淨土法身。人生之學，於焉究竟。自來論人生學者，未有完備宏深如此書者也。人生無學，如盲如瞽，如醉如狂。面牆坐井，走肉行尸，墮險巖、溺深淵而不自知。人世之黑暗狂亂，有由然也。然學而非正，則增益其黑暗狂亂。事之可哀，孰大於斯。本書著者，窮究儒佛兩家之學，發爲應時救世之文，縷析條分，本深末大。全書三十萬言，讀者久共推許。本院爲昌明人生正道，及應士林之需，特爲重版。印刷艱難，出書無多，購者幸毋後時。

人生學第一册單行本

定價二百元（郵費另加）

儒學大義

定價三百元（郵費另加）

讀人生學者，最好請購全部。總示世出世間正道，會通儒佛中外學理。窮源盡流，放乎大海，浩浩乎其無涯涘也。然爲初學及經濟力量薄弱者計，謹將一二兩册，增印單行。人生學初篇，對人生實相，及近代西洋思想，有甚深確切之指示與破斥。讀之如破層霧而見天日，足以修正一般青年之錯謬思想，以納之坦途。儒學大義，則將藝圃儒家學說，條理分析，發揮闡揚，俾立身作人，確然有據；齊家治國均平天下，坦然可爲。與世間學以救積極性，最建設性，宏深而平易之解答。當此狂流激蕩，日暮途窮，天地荊棘之世，悵惘於歧途者，讀是書得所歸宿矣。

東方文教研究院簡章

第一條　本院定名為東方文教研究院

第二條　本院以研究及宏揚東方文教並期推行於世界為宗旨

第三條　本院暫定內江聖水寺為院址

第四條　本院設院長一人第一屆院長由院董會聘請對於儒釋兩學素有精研而德望兼備者擔任之

第五條　院長任期及權責

(甲)任期不定

(乙)全權主持一切院務

(丙)於辭職時須推薦一人至三人於院董會以備遴聘

(丁)監察財產基金及支配院內經費

第六條　凡對儒釋兩學有認識及信仰並以人力物力熱心扶助院務者得聘為本院院董

第七條　院董會負籌募經費及管理之責並推五人為常務院董以謀會務之進行

第八條　院董會不干涉院務但院長籌劃各事得由院董會協助進行

第九條　本院由院董會就院董或捐款人中推舉五人為監察負審核財產目錄及經費報銷之責

第十條　凡贊同本院宗旨予以維護者得由常務院董商同院長聘為本院名譽院董

第十一條　凡志願精研東方文教經本院同人二人以上之介紹院長認可者得為本院院員

第十二條　凡學行純正志願講習東方文教經院長甄選合格得為本院院生

第十三條　本簡章除第四第五第八各條之規定不得變更外如有未盡事宜由院長院董協商改訂呈稱備案施行

東方文教研究院緣起

刼火洞然，五湖鼎沸。雖起於軍事政治之失調，實源於文化學說之越軌。今之世界，西洋文化獨霸人心，始之以求生競存，繼之以富國強兵，終之侵略刦殺；於是科學之發明、工業之製造、本欲以征服自然福利人類者，終乃以征服異己，以入於人類相殺自殺之途。飛機也，戰艦也，炸彈也，毒氣也，皆人類理智進步科學發達之結晶，由生存競爭帝國主義利用之以消滅人類者也。東西大戰前後六年，伏尸數百萬，血流成江，骨積成山，死者飲恨，生者含哀，天地黯淡，鬼神悲愁。當世大政治家，已憬然於人類傾殺之非道，而亟求大戰後永遠之和平，眞正之自由，以爲代價。其言曰，第一次大戰後，國際間僅得政治之平等，未得經濟種族之平等，故復有今次之戰。意謂今後戰事解決，國際間更得經濟種族之平等，而天下永治矣。在吾人區區之意，則以爲苟文化學說思想信仰不改變，仍以今之西洋文化學說統馭世間，求生競存之念不除，國家主義不滅，不但國際間政治經濟種族永無平等之日，縱得平等，亦仍不免於侵略爭奪之禍。蓋大戰一次，民族之仇恨益深，勝者既有剷草除根之謀，敗者益懷嘗膽臥薪之志，力竭而和，力強復戰，往復輪環，不至人類絕滅不已。道窮則變，變乃得通；西洋文化今正入窮途，已成必變之勢矣。

東方文化，尙德貴義，強恕求仁，節情以禮，和羣以樂。尙德故重精神，貴義故輕財利，強恕則推己及人而人我平等，求仁則自他一體而物我泯除，節情以禮而粗野放蕩之行息，和羣以樂而融睦大同之化成。尙德故超然自得而不累於物，貴義故確然自立而不辱其身，強恕則撫損人之行，求仁故有博濟之功，禮行而揖讓從容，樂行而飄愛祥和。故人敎士君子之行，世臻太平安樂之化，惡行不起，禍亂不作。仲尼之徒，蓋稱五霸；霸且羞稱，況乎殺人越貨陰謀侵奪魚肉弱小以自強大之帝國主義乎。辨攷東西文化之不同，一爲對物，一在對人。對物故智取力爭，祇知有我。對人故相讓相敬，先重他人。智取力爭，故唯重勢利。相讓相敬，故貴義懷仁。重勢利者，汩沒於外物而精神失其自由。懷仁義者，心意淡泊而神志得其解放。有我無人，而爭奪之禍烈，終至人我兩敗。重人克己，而敬讓之風成，結果人我互尊重精神

失其自由者，奴隸於環境，而成仁取義之行不立。心志得其解放者，富貴不淫，貧賤不移，威武不屈，居廣居，立正位，行大道，挺然自立之大丈夫也。西洋文化，有我無彼，智取力爭，慘酷無情，而人性全失。嗜利忘義，貪生苟存，不重廉恥，而人格可無。今言東方文教，其意義有二：一者開放人性於自我五尺之軀殼，使之歸歸然生息於禮樂。二者解放心志於物質世界，使之油油然怡養其性情。人性開放而戰亂絕其根。心志解放而天地立其本。將欲重建新的宇宙，故必先建新的人生，欲先建新的人生，故必先發揚新的文教。新文教者，對現代已失時宜已至窮途之西洋文化而立之名；即我東方固有之文教而已。

東方固有文教，又統攝佛法而言。佛法者，超世之學說教化也。超世之學，似若與世間之學無關。而唯其超世之極，故對宇宙人生之實相，觀之益深，知之益明，浩然發其大智大悲之行，無住涅槃，由出世而入世；則菩薩行願，無相無畏，即智者不惑，仁者不憂，勇者不懼，首出庶物，萬國咸寧，先天而天弗違，後天而奉天時之聖人也。況乃西洋科學之窮，哲學之謬，在在須以精深博大之佛理廓清掃蕩以導入正見正知，庶可與行正道。又可以自儒而佛，自世間而出世間，清淨轉依，究竟無垢，乃達於宇宙人生無上圓滿之境。況乎二千餘年，推行廣徧，深入民間，久成普徧信仰，即益在所當率發揚者歟。

東方文教亦非無缺點。無個人主義，故發揚進取之力或缺。無國家主義，故團結組織之道不強。委心任運，一盤散沙；而以之當西洋組織堅固橫霸無前之國風民氣，此所以百年來工戰、商戰、兵力之戰，無不節節敗退者也。況乎理智科學之在中國，因重精神道德之極而不圖其發展。工業製造，因重本賤末之政而被屈抑。理智不昌。而迷信充斥。科學不講，而巫術橫興。工業停滯，而經濟枯窘。製造不進，而武力散弛。是以西化東來，國人反觀自馳，恐無畏意，全失其固有文明之自信心。因人視我為半開化民族，自亦儕於半開化民族。尊視西洋，高山仰止。或敝然有亡國滅種之憂，急急然唯西洋之步武是從，由崇拜外人，至欲自毀其文教。瘋狂妄蕩，靡所不為。而國日亂，民日困。東施效顰，邯鄲學步，庶人自棄，國內頹然。當國諸公，知此不可以長久，繼後提倡新生活，集倡舊道德，禮義廉恥，忠孝仁愛，各美

和平，明令皇皇，而後學校社會皆其信向，暫得治安。而日人侵略侵天而來，以其學得西洋之物質文明，打擊摧敗紛亂之老大民族。敵人以爲三月、半年、便可掃蕩吞滅者，一年，二年，三年，四年，五年，六年，終未如之奈何。彼日以困，我日以強。顧視最文明最進步之一等二等強國，大之如法蘭西、波蘭，小之如捷克，比利時、丹麥，在昔皆視如天人，內顧形穢者；彼乃不值一擊，或不待一擊，或半日，或數日，或數月，已瓦解土崩，俯首請降矣已。天下怪事，咄咄如此。於是西洋人既驚異中華民族之偉大尊嚴，東方文教之精深神祕，我國人亦始自肯自信其非半開化民族，有某可寶愛之歷史文化矣已

詳中國文教之裨益我民族者，一在能陶鑄我優美之民性，一在能遺留我廣大之國基，所謂我優美之民性者，民族性之最要者莫過二點：一者矜執自我，褊狹而排他。二者屈於勢力，懦弱而不能自立。由於執我排他故，在平時唯爲自我自民族自國家打算，唯求自利自私自富自強，而從不顧惜他人他國他民族。對他人他國他民族輒以嫉妒仇敵之心理待之防之畏之，並思所以害之。其意以爲既有他人他國他民族，即非我之利，終爲我之害者。故非倒他人，不能建立自我。其處勝利之時，則以輕蔑驕肆殘毒之情以待其戰勝者。奴隸之，牛馬之，踐踏之，而不齒以人類。若夫在戰爭之中，其殘刻無恩，更不待論也。此則所謂個人主義、國家主義、帝國主義、乃至階級鬥爭思想下所陶養之民族性之實在情形也。西洋人既被如是文化陶冶，故其對弱小民族如黑奴，如紅番等，霸佔其土地，刼奪其財產，奴隸其人民，終之乃至絕滅其人種。其對平等而同類之民族國家，則互忌互鬥，互爭霸權，互相傾奪，恩仇往復，終無已時，此則德法英俄意西等國千年來之歷史情形也。實際觀之，歐洲之土地，不及我國一國之大，歐洲之人民，不及我一國之多。彼則始終不能統一，大國六七，小國廿餘，始終過其戰鬥之生活。我國則固已和平統一二千餘年，糅合若干民族而同化之，以成一中華民族矣。是則何故，此不可謂非西洋人之矜執自我，褊狹排他之過。而中華民族之民性，則正與之相反。對人富同情，每能以道義之感而泯除人我之分，故亦無種族國家之歧視。自古迄今，在大同思想天下思想之下過其精神生活，雖亦有夷夏之防，內外之辨，而防在文化，辨在禮義，不以種族也。故曰，諸侯用夷禮則夷狄之，用中國禮則中國之人其

所以內諸夏而外夷狄者，不欲中國人之墮落禮義，下同夷狄；更欲夷狄之尊崇文教，皆同作中國之人也。故曰，遠人不服則修文德以來之，既來之則安之。此豈有帝國主義之氣味哉。以是教導，以是培養，故能一度再度三度同化東夷西戎南蠻北狄五胡遼金元清，使皆爲中國民族之一成分，而互忘其本族。此則我中國民族性之第一優點，以其偉大也。所謂屈於勢力儒弱而不能自立者，西方民族在平時勝時則執我而排他，不容對方之存在。及其處失敗衰頹之勢，內心既失所憑依，（武力財富地勢等）則由失望而至絕望。又其受對方報復摧殘之壓力過重，故每至於弱喪無歸，而不克自振。此在西歐民族如古之迦太基、斯巴達、馬其頓、羅馬帝國、與大利帝國等之所以突焉而興，忽焉而滅，既滅之後奄奄不復有生氣，遂不克自振者也。夫一民族之生於天地間也，亦猶之個人然。個人無終身之幸運，必有幾多艱難災患之相乘，乃事實之不可避免者也。然在豪傑則因災患而益自奮勵，操心愈危，慮患愈深，而愈遠；因以煅煉其能力而成就其事功。其在儒夫，則幸運而驕矜，失意而弱喪也。民族之能永遠綿續其民族生命者，亦必有忍受困苦之耐力，拔除危難之勇氣，與再激再厲奮發復興之精神者也。我民族自黃帝開基，歷唐虞三代春秋戰國秦漢魏晉宋齊梁陳隋唐五代宋元明清以至民國，中間內亂之迭起，外患之頻興，異民族之侵陵，或寇邊疆，或入腹地，或時成勝負不決對立不下之勢，或時危至喪其侵略而奪取我政權。摧毀我政府，而成亡國之大禍。然國運雖有盛衰，而民族終超偉大。則以其忍受之力，奮發之功，再生之能，有內心精神上之倚恃，文化道義之繫維，故能不屈於勢力，不撓於環境，有殺身成仁、捨生取義之行爲，獨立自尊，雖敗而不辱，雖亡而能興，此則古先聖賢所以教導後人，重德行，輕勢力，禮義廉恥忠孝節義之行入人心者深，故其威力偉也。此我中華民族性之第二優點，以其倔強也。由其第一優點，故能大而容人。由其第二優點，故能強而自立。大故處勝不驕，寬以容衆，而同化之功成，民族是以偉大。強故處敗不餒，能忍以自厲，而復興之業成，民族是以悠久。所謂大者，非虛驕自大之謂，乃克己容人之謂。所謂強者，非暴虐凌人之謂，乃守義不屈之謂。大故能強，強而後大。斯二者皆由道義之氣，文教之功，陶冶而成者也。此中國文教對吾民族之第一偉績也。所謂能遺留我龐大之國基者，由我文教以陶冶我民性，由我優美之民性故能成我龐大之國基，則五千年之燦爛文明歷史，四萬萬七千萬之

優良民衆。一千一百十七萬三千餘方公里之龐大而統一之國土是也。有悠久而燦爛之文明歷史，則足以繫屬其人心，不因外力之強橫無敵，而喪失其民族國家之自信力，以至於弱喪無歸而同化於他人。有衆多而優良之民族，則足以同舟共濟，人力無盡，維持長期抗戰而更生。有龐大而統一之國土，則足以自守自保，物力無盡，取用不窮，而支持猛烈之強敵，而攻守有餘裕。竊以爲此次中日之戰，敵人以數十年之預備，以勝我勝俄之餘威，以世界第一次大戰中所得之財富，又迎頭趕上西洋之物質文明現代化之國度軍政，又先不血刃而併吞我東北四省供其利用；及至七七戰起，佔我平津，佔我淞滬，佔我太原濟南，佔我南京杭州徐州武昌漢口南昌廣州等國都省會。使我國而爲法蘭西波蘭比利時荷蘭等耶，則早已無有中華民國矣。而我則政府不可摧破，主力軍隊不可消滅，失彼則守此，據此復攻彼，在在處處皆我國土也，在在處處皆我民衆也。休戚同故情感同，情感同則意志同。彼不但不能盡克我堅城，盡奪我土地，而且得我點而不能據我線，據我線而不能克我面。軍入愈深，危險愈大，據點愈多，而防守愈難；舉目四顧，無非敵人。故日本有不敗，一敗則片甲不歸也。使我而爲英法等國之土地分散民族離異者乎，則一方失敗，他方瓦解，土崩之勢成，而乘勢獨立叛變者多矣。唯其國基龐大而統一，是以敵人終莫我何，而且更爲將來新興強大獨立自由之宏基。此我國文教惠我同人者之第二偉績也。

吾人既知我固有之文教有大功於我國家民族，又知其可以救濟西洋文化之弊，則當此國家危急多難之秋，宜如何發揚光大之以自振興其國族。當茲世界禍亂不可終日之際，宜如何宏宣傳播以醫治救濟世界人類之狂亂危殆而導入治安與大同。且此二者，一事，非二事也。蓋一文化之振興而廣播，必有負其重責大任之人。宏宣東方文教者，捨東方之人而誰歟。捨我國家我民族而誰歟。自既能恢宏舊與而得自救，則世界各民族國家見其宏効，自亦奮起而則效之，則事半而功自倍。倘世界人類皆共遵奉我東方和平中正崇高優美之文教以作人立國，則大同之世界可成，全人類皆得安定，而我國亦永無受人侵略之患而免血戰禦侮之苦。今之世界，水陸空之限制既因物質文明之進步而打破無餘。人類之休戚，息息相關，禍亂同受，不可分割，治安同享，亦不可分割。然自然之畛域雖打破，而人心之畛域在西洋個人主義國家主義

狹隘之文化支配下，益形拮据而森嚴，故祇能與人類以苦痛之其享。吾人今後唯當以東方文教，進而再拯救人心之淪喪；則可以東方文教精神文明宰駕西方文化物質文明，取其益而去其害，則可以與人類以大同太平治安福利之同享也。是故自救以救他，救他以自救。宏昌東方文教之責，首在我國家我民族也實無疑義。

如斯見解，我國朝野近已當有同感。政府之明令提倡精神文明道德廉恥，既已再三再四。又復以促進大同為抗戰建國之最終目的。嗚呼偉矣！蓋然，反觀我國家，迄今尚無一整全具體之國學院。大學林立，中分文理法工農等院，三講東方文教者，唯有文學院而已。而文學院中得講東方文教者又祇哲學系史學系文學系而已。然在哲學史學文學系中，本國又與西洋世界平分秋色，或僅佔其十分之二三分地位。然則統計中國之大學之實際講授我國有文化者，實不過百分之幾，或百分之零幾耳。大學如是，中學亦然，科學佔正課十分之七八，國學佔其十分之二三。猶可憐者、率全國之學生，不問其將來之學業如何，學業如何，皆必使之共同讀其全不相干全無用處之英文。凡此等等，如在殖民地則稱為文化文侵略，其在我國則可謂宣目的文化之自殺而已矣。又有異者，二十年前辦中學者，每苦於科學英文教師之不易得。近年恰與之相反，科學英文教師易得，而國文歷史教師之難得也。昔年大學招生，每苦於學生科學程度之不及格，近時則每苦於國文程度之不達也。學生之治學者尤奇，學實用科學者多於純理科學，學經濟政治者多於哲學史學，哲學系無人問津，某大學之史學系開教授三人，學生則二人也。等而下之，十年之後，不將中國人而不能中國文，不知中國史士本能數中國之典，不能知中國之祖矣歟。然而立國家，行政治，講教育，論學說，一切人才又非以對固有文教思想歷史文學有訓練有素養者不適於自國之用。然則將來之世，豈不人才日益凋謝，竟至不能勝任立國之業！行將聘外國人而用之耶。事之可憂，一至於此。

吾人於此，是故發願。願於我國創於一東方文教研究院。以儒學佛學為根本。以文學史學藝術為輔翼。以中國設子、印度婆宗、西洋哲學為參較。以祖會科學實運用。擬先從研究討論抉擇東方文教學術之精華，並剔刪其繁雜與去其駁雜不純之謬說，對西方文化學說評判其乖違，同時亦當吸收其特長，以補足東方文教之缺點。使純粹異正之東方文教，

鄭然昭朗於人間，而又能適合時代，泛應五洲各國，以爲人生至當不易共由之正道。正道既昌，邪說斯破。思想正而人心可正。人心正而行爲事業一切皆正。內之以固國本，移風化，使國家教育行政皆入坦途，外之則翻譯流布，並糾合世界賢哲共爲人類文化之革命維新，以祈大同太平一道同風之治。以文教代替暴力，以革心代替革命。天下之人，思想同，志願同，情感同，信仰同，不求世界之統一而統一成矣。蓋互不侵犯，互相愛敬互相生養，而舉居以樂。各生其生，各性其性，而個性以申。眞正之平等自由，悉自眞正之仁愛和平中得之。則天下一家，休戚相關，永無殺戮侵陵之慘禍矣。如斯盛業，非有大力者不能成，非有大願者不能辦。中間人才之聚集，學說之宏揚，師徒講習之費，文憲攷定之繁，所須於人力物力財力者幾何。反顧區區，是誠不知量者也。唯以七年之病，求三年之艾，苟爲不畜，終身不得。九層之臺，起於累土。千里之行，始於足下。我先民不云乎，天下興亡，匹夫有責。是以不揣綿薄能之薄，敢作愚公移山之謀。邦人君子，惻念時艱，倘亦大心大願，奮起而共圖之；則無力者有力，寡能者多能，誠願既積，安知轉移宇宙，不自吾輩始耶。茲當籌備之初，故謹申其因由與期望，質達賢俊，幸有以教之。

此篇三十一年本院籌備時所作今補載於本刊（編者）

文教叢書第二種

孟子學案

王恩洋著

全書三厚册　新價九百元

本書繼孔子學案而作共十篇一敍論簡敍孟子之生平而論其學問之大略二仁義明孟學之宗趣三心性性善義內說之建立也四學養論修養省察之功五天命論知天立命盡性踐形之學六人倫論父子君臣之道七王政論治國平天下之方八斥外孟子對戰國諸子學說之批評也九尚友述讚往聖之德行明孟學之源十傳承孟子之所教述其學之流孟子聖賢而豪傑見理精深論議宏辯本書十餘萬言發揮推闡條理分析盡其源底諸欲窮儒學之眞象及學爲聖賢君子之道者不可不熟讀此書

唐虞之德治

王恩洋

人類文化始爲求生競存，繼爲淑身善世。儒學領導中國文化，爲淑身善世的。其成功雖在孔子，而基礎實奠定於唐虞成周。

據古史所載，人類始生，洪荒猛烈，飲血茹毛。有巢氏教民構木爲巢，燧人氏教民鑽木取火，伏羲氏教民佃漁牧畜，神農氏教民稼穡醫藥。凡是種種，皆爲物質文明之次第發展，亦即但爲求生競存之文化而已矣。至於黃帝，令大撓作甲子，倉頡作六書，伶倫定律呂，蚩尤定算數，岐伯論醫藥，其妃嫘祖育蠶取絲，製造衣服，而文物益備。征天行以利人事之續，雖遠不及今日西洋文明之鼎盛，要之，在當代亦可謂美備矣。當其時由對物之鬥爭漸演進而爲人類民族之鬥爭。其爭且甚烈。據史云神農氏八傳至榆罔，暴虐，軒轅氏起兵征之，三戰而後得志。敗之於阪泉，而即帝位。論者或曰：此伐暴救民之師。或曰不然，此炎帝民族與黃帝民族之鬥爭耳！黃帝既即帝位，南方苗黎之君不服其命，起而抗之，蚩尤作五兵，黃帝作弓矢以敗之。蚩尤作大霧，黃帝作指南針以破之。古稱蚩尤銅頭鐵額，蓋已知用盔甲以護身，兼刀劍弓矢不能人也。當時雙方的物質文明，工業製造，均相當發展。作霧之說，蓋利用霧霾之期以作戰，否則其已能以大工施放烟幕以困惑人耳。故蚩尤實爲黃帝唯一大敵。黃帝與之戰，初頗失敗，幾不能敵，乃誘之深入，至於涿鹿，而後反攻，擒而誅之。詳古九黎三苗地，在今兩湖三江，涿鹿在今河北，而黃帝死葬橋林，在今陝北，則蚩尤之轉戰深入，已數千里，其兵力之強，戰鬥之烈，在當時亦空前矣。然則當時漢苗兩民族之鬥爭爲何如乎。蚩尤既敗，戎狄蠻夷諸民族宜莫敢不服，然史記云：「天下有不順者，黃帝從而征之，不平者去之，未嘗寧居。東至於海，登丸山（在青州瑯琊朱虛縣）及岱宗。（太山）西至於崆峒，登鷄頭。（隴右）南至於江，登熊湘。（長沙益陽）北逐葷粥（匈奴），合符釜山。（在漁州懷戎縣）而邑於涿鹿之阿。遷徙往來無常處。以師兵爲營衛。最左右大監，監於萬國。」則知黃帝征蚩尤在轉戰防守中。苗黎戎狄之叛服不常，各民族鬥爭之烈可知矣。然黃帝英明果毅，力征經營，戰無不勝，故能奠

定我漢民族之國基，實爲我漢族歷史上第一雄武之英主。故今國人推之爲開國始祖云，誠有然也。黃帝之後，歷少昊顓頊帝嚳三世，能繼黃帝之德威。四傳至帝堯，德衰，不能率諸侯。其弟堯德盛，諸侯乃立堯爲天子，是爲唐堯。

堯能明俊德以協和萬邦，命羲和治曆明時。當時洪水爲災，而三苗數爲亂。堯曰：湯湯洪水方割，蕩蕩懷山襄陵，浩浩滔天，下民其咨，誰能俾乂。四岳舉鯀，治水九年，功用不成。堯時已七十，朕子朱啓明，然謂其謔說不足以負重任，乘位。乃遜四岳之薦，舉舜於畎畝之中，妻之以二女，事之以九男，歷試之以政事。愼徽五典，五典克從。納於百揆，百揆時敘。賓於四門，四門穆穆。納於大麓，烈風雷雨弗迷。三年，堯知其可託天下。乃使舜攝帝位，已則退休，舜乃親四岳羣牧，班瑞羣后，五載一巡狩，協時月正日，同律度量衡，修五禮，如五器。羣后四朝，敷奏以言，明試以功，車服以庸。肇十有二州，封十有二山，濬川。象以典刑，流宥五刑，鞭作官刑，扑作教刑，金作贖刑，眚災肆赦，怙終賊刑。流共工於幽州，放驩兜於崇山，竄三苗於三危，殛鯀於羽山，以變四裔之俗，四罪而天下咸服。然後舉鯀之子禹，使作司空，平洪水。禹乃與益后稷奉帝命，命諸侯百姓，興人徒，以傳土。行山表木，定高山大川。禹傷父鯀功之不成，乃勞身焦思，居外十三年，過家門不敢入。陸行乘車，水行乘船，泥行乘橇，山行乘檋，左準繩，右規矩，載四時，以開九州，通九道，陂九澤，度九山。四海會同，六府孔修，衆土交正，致愼財賦，咸則三壤，成賦中邦。錫土姓，祗台德先，不距朕行。五百里甸服，五百里侯服，五百里綏服，五百里要服，五百里荒服。東漸於海，西被於流沙，朔南暨，聲教訖於四海。於是帝堯錫禹玄圭，以告成功于天下。堯立七十年得舜，三年，而老。又二十有八載而崩。百姓如喪考妣，三年之喪畢，舜避丹朱於陽河之陽，天下諸侯朝覲者，訟獄者，謳歌者，不之丹朱而之舜。舜乃之中國，踐天子位焉。是爲虞。

舜瞽瞍之子也。父頑，母嚚，弟象傲，克諧以孝，烝烝乂不格姦。耕於歷山，歷山之人讓畔。漁於雷澤，雷澤之人讓居。陶於河濱，而器不苦窳。所居一年成聚，二年成邑，三年成都。年三十，徵庸。玄德昇聞，帝乃命之以位。舉禹治水，天下以平。堯崩，即眞天子位。詢於四岳，闢四門，明四目，達四聰。洗十有二牧，曰食哉惟時，柔遠能邇，惇

德允元，而難任人；蠻夷率服。使禹宅百揆，總庶政。棄爲后稷，播百穀。契爲司徒，敷五敎。皋陶作士，明五刑。垂作共工，治器用。益作虞，掌山澤林牧。伯夷作秩宗，典三禮。夔典樂，敎胄子。龍作納言，司諫命。三載考績，三考黜陟幽明，庶績咸熙，分北三苗。內治既事，外患復息。然而君臣益覆戒敬兢業，兢兢焉以承大業。故『皋陶曰，允迪厥德，謨明弼諧。禹曰、俞，如何。皋陶曰，都，愼厥身修，思永，惇敍九族，庶明勵翼，邇可遠在茲。禹拜昌言曰，俞。皋陶曰，都，在知人，在安民。禹曰，吁，咸若時，唯帝其難之。知人則哲，能官人。安民則惠，黎民懷之。能哲而惠，何憂乎驩兜，何遷乎有苗，何畏乎巧言令色孔壬。皋陶曰，都，亦行有九德，亦言其人有德。乃言曰，載采采。禹曰，何。皋陶曰，寬而栗，柔而立，愿而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，强而義。彰厥有常，吉哉。……無敎佚欲有邦，兢兢業業，一日二日萬幾。無曠庶官，天工人其代之。天敍有典，勑我五典五惇哉。天秩有禮，自我五禮有庸哉。同寅協恭，和衷哉。天命有德，五服五章哉。天討有罪，五刑五用哉。政事懋哉懋哉。天聰明，自我民聰明，天明畏，自我民明威。達於上下，敬哉有土。……帝曰，來，禹，汝亦昌言。禹拜曰，都，帝，予何言。予思日孜孜。皋陶曰。吁，如何。禹曰，洪水滔天，浩浩懷山襄陵，下民昏墊。予乘四載，隨山刊木，暨益奏庶鮮食。予決九川，距四海。濬畎澮，距川。暨稷播，奏庶艱食鮮食。懋遷有無化居，烝民乃粒。萬邦作乂。……禹曰，都，帝，愼乃在位。帝曰，俞。禹曰，安汝止。惟幾，惟康。其弼直，惟動丕應徹志，以昭受上帝，天其申命用休。帝曰，吁，臣哉鄰哉，鄰哉臣哉。……予違汝弼，汝無面從，退有後言。欽四鄰。……禹曰，俞哉。帝光天之下，至於海隅蒼生，萬邦黎獻，共爲帝臣，惟帝時舉。……無若丹朱傲，惟慢遊是好。傲虐是作，罔晝夜頟頟，罔水行舟，朋淫於家，用殄厥世，予創若時，娶於塗山，辛壬癸甲，啓呱呱而泣，予弗子，惟荒度土功。弼成五服，至於五千。州十有二師，外薄四海，咸建五長。各迪有功。苗頑弗卽功，帝其念哉。帝曰，迪朕德，時乃功惟敍。皋陶方祗厥敍，方施象刑惟明。』惟其然也，德化洽於天下，治定功成，禮樂成興。『夔曰，戛擊鳴球，搏拊琴瑟以詠，祖考來格。虞賓在位，羣后德讓。下管鼗鼓，合止柷敔，笙鏞以間，鳥獸蹌蹌，簫韶九成，鳳凰來儀。』夔曰

，於，予擊石拊石，百獸率舞，庶尹允諧。帝庸作歌曰，勑天之命，惟時惟幾。乃歌曰，股肱喜哉，元首起哉，百工熙哉。皋陶拜手稽首颺言曰，念哉，率作興事，慎乃憲，欽哉。屢相乃成，欽哉，乃賡載歌曰，元首明哉，股肱良哉，庶事康哉。又歌曰，元首叢脞哉，股肱惰哉，萬事墮哉。帝拜曰，俞，往欽哉。」安不忘危，治不忘亂，樂不忘憂，可謂聖德帝道垂憲千古者也。

舜生三十，徵庸三十，在位五十載。南巡，崩於蒼梧之野。葬於九嶷之山，在今廣西湖南之地。舜舉禹攝帝位，既葬，三年之喪畢，禹避商均，而天下不從商均而從禹，遂踐帝位，是爲夏。

吾人述唐虞之治概終，有當特爲指示者數事。

第一，唐虞之世，苗民始終叛服不常，而所以治之者，其道與古異也。據尚書所載，一則曰竄三苗於三危，再則曰蠻夷猾夏，三則曰分北三苗，四則曰遷乎有苗，五則曰苗頑弗即功。說者謂舜之南巡而死於蒼梧，因征苗叛也。雖其說未必確，但苗之叛服不常，則爲事實。堯舜之對付苗民族也，與黃帝異。黃帝以武力征服，而唐虞則以政刑治理也。所謂竄三苗於三危者，遷苗民之首長不服命者於三危，不事誅戮也。所謂分北三苗者，苗居南方，族聚而力強，分其強豪，使居北土，在漢族監視之下，令之同化也。舜之命皋陶作士也，乃專爲對四夷，故其命皋陶曰，蠻夷猾夏，寇賊姦宄。汝作士，五刑有服，五服三就，五流有宅，五宅三居，惟明克允。禹曰，苗頑弗即功。帝曰，皋陶力哉厥敍，方施象刑惟明。凡此皆見其改用政治力量而廢棄武力。此其與黃帝之力征經營者異矣。

第二，唐虞之際，洪水爲災，其所以治之之道，至有影響於文化也。堯命鯀治水，行堤防之法，是以人力克服水力也。九載績用弗成。舜乃命禹治水，行疏導之功。疏導也者，乃順水之性，決九川，去其壅塞，暢其源流，使水暢行而無阻。又復多開支流以殺其勢，潴蓄洩，因以利農田。所謂因勢而利導，去其害而收其利。即順應自然之道也。中國文化爲順應自然的，而不爲克服自然的。此種文化之轉變，當自禹之治水成功而得確定也。

第三，禹之治水也，其規模至大，其動機至仁，其計慮甚智也。中國古者爲部落之世，禹會諸侯於會稽，執玉者萬

國，周武王時猶八百國。堯夏雜居，人自爲政，邦自爲俗，利害不相同，情感不相通，時時在衝突戰鬥中，故難有偉大之政略也。戰國之時，有自主者，善治水。彼謂孟子曰：「丹之治水也，愈於禹。孟子曰，子過矣。禹之治水，水之道也，是故禹以四海爲壑。今吾子以鄰國爲壑，水逆行，謂之洚水，洚水者洪水也，人人之所惡也。吾子過矣。」觀於孟子之言，而知洪水之所以酿成者，未嘗不由於鄰國之間，各爲苟且之圖，互以鄰國爲壑，無大規模之計劃，水不得至於海。則始之以沉溺鄰國者，終復逆流而自沉溺，遂以成洪水之災。堯舜禹有鑒於此也，以仁者之心，視天下之人飢猶己飢也，視天下之人溺猶己溺也。故嘗爲全天下之人去水害，非但爲一民族一國家也。以智者之慮，知天下人之利害彼此是共同而一致的，決無有人皆蒙難而己獨得其利者。故欲救己國己民，必整個的救濟天下之國之民，決不存苟免之心，獨利之見也。以是之故，乃捐棄國家民族之觀念，而代之以天下大同思想。於是協和萬邦，同祉大難。故其治水也，治天下之水，非治漢民族所居地之水也。當時唐虞所都，在今山西，統治之地不過千里，應治黃河之水而已足。而禹之治水也，乃九州攸同，四隩既宅，九山刊旅，九川滌源，九澤既陂，四海會同，其規模之宏偉，工程之闊大，及其成功之迅速，振古迄今，無第二者足資比擬。吾謂當時堯爲君，舜爲相，堯帝位，班瑞羣后，巡守，朝覲，已先爲大規模之國際同盟，而一致治水。心志既定，同意既洽，禹乃以其堅苦卓絕之精神，文理密察之計劃，聰明睿智之神斷，寬裕溫柔之度量，發強剛毅之執守，齊莊中正之敬慎，挾全天下人之心智力量以赴之。大仁大智又濟之以大勇，不以一人之力而用天下人之力，故能有如彼之成功也。此一事爲古今第一大事：一者使漢民族之政令遍於天下，故曰聲教迄於四海。二者使中華民族之國基益擴張而固定，故後人稱中國之國土曰禹甸，曰禹域。尤其重要者，自是以往，使中華民族人之學說思想政治教育，即整個的文化精神，不爲國家的民族的，而爲天下的大同的是也。

第四，吾人已知禹治洪水之功績之偉大，然而用禹者舜，用舜者堯也，堯捨己子而用舜，乃舜者一發民耳，二女妻之，九男事之，豈不以其處父頑母嚚象傲之家庭，乃能克諧以孝，烝烝乂乂也哉。舜之用禹，禹者，鯀之子也。鯀方得罪被放，（殛鯀於羽山，實是放之羽山，故史記曰，殛鯀於羽山：以變東夷。四凶皆爾。亦如後世之貶謫外放，降黜其

官職耳。以變四夷，則仍治其民，而守其土也。特鯀既放，而不久即死，有謂其入海變爲黃熊者，則當是沈海自殺，因是名之曰殛耳。亦如紂自焚死，作史者仍稱武王誅之也。）舜即用其子焉，聖人大公無我，唯爲天下得人，而無一毫私意存乎其間，重道德而忘勢利，循義理而無好惡，此其人之偉大崇高爲何如哉。即以是遂發成中華民族重德義輕勢利的文化矣。

第五，舜之命夔典樂也，曰教胄子，直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲，詩言志，歌永言，聲依永，律和聲，八音克諧，無相奪倫，神人以和。皋陶之論九德也，曰寬而栗，柔而立，愿而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，彊而義，此二者皆以中和爲道德情性之最高標準。中之爲義，無偏無蔽，蓋有特長，則有特短，偏則必蔽，長者亦短矣。惟中乃能無所蔽而益顯其長。直而溫，則不至於率野。寬而栗，則不至於縱肆。剛而無虐，則不傷物。簡而無傲，則不陵人。此雖言樂，樂正所以養德也。柔而能立，則不失其所守。強而能義，則循道不迭其力。修德之備，至善至美。中而後能和。中則正直而無偏。和則柔順能協物。非但免害招尤而已，實乃崇高偉大其德性。論語，堯曰，咨爾舜，天之歷數在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終，舜亦以命禹。中庸，舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民。儒家中庸之道，中華民族寬厚和平之風，不走極端而好調和，富於同化之文化，亦自此時而發其端也。

第六，皋陶曰，無曠官，天工人其代之。天敍有典，勑我五典五惇哉。天秩有禮，自我五禮有庸哉。同寅協恭，和衷哉。天命有德，五服五章哉。天討有罪，五刑五用哉。政事懋哉懋哉。天聰明，自我民聰明。天明畏，自我民明威。達於上下，敬哉有土。自來天人之際，隨各民族各時代而態度不同。有役人以事天者，希伯來文化，猶太耶穌回教是也。有盡人智以征天者，西洋近代文化是也。隨其態度不同，所謂天者亦異。宗教之天，主宰人物之神也。科學之天，人類以外自然之物是也。是皆與人爲對者也。唯中國之言天也，與之皆異，不役人以事天，亦不逞智以征天。而謂天人爲一體。故爲盡人事以順天命者。所謂天者，並不違於人，亦不異於人。必盡人事而後可以俟天命。而天心則徵驗之於民意，是故不踐履人以崇拜天神。亦不輕人事以倚賴天佑。此其異於宗教徒者也。然謂人工可以戰勝天然，則亦不作如

是想。蓋天行有常，亦可逆逆。人工有道，不可妄爲。唐虞之聖人，已從得宇宙人生自有一客觀而不隨心意轉變的定則公理，爲任何人所不能逆者，順之則昌，逆之則亡，人唯當小心翼翼敬慎勤勉以爲之。故曰勑天之命，惟幾惟康也。此其與科學家之主張與者也。就實際之，眞正的科學家亦何能征服天行，仍不過發現客觀的物理物性而順應之而利用之，乃能製造種種工業品也。特其發現於物理者愈多，即其製造愈奇。凡昔日人類所不能爲者，皆能爲之，入水昇天，險阻不能爲障，則便侈然曰：吾人已能盡人智以征服天然。實則利用天然則有之，人智進步則有之，非眞能逆物之性而征天也。如是天人合一，盡人事以應天命之思想，吾意與治洪水之事其有關。歸逆水之性而功用不成，禹順水之性而功成。是天然不可征服也。然因勢利導，則必盡人力以利導，寧可聽天任命而無爲哉。唯是既盡人力，又順天行，如禹之治水者，而後乃爲眞知天道。對自然如是，對人類更然。察天心於民意，所謂天視自我民視，天聽自我民聽者，而敢虐用其民以事侵略征服耶。然而黎民飢饉，汝后稷，播時百穀。百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敎敏五敎在寬。蠻夷猾夏，寇賊姦宄，汝作士，五刑有服，五服三就，五流有宅，五宅三居，惟明克允。則所以爲生養敎化富國防禦之者，又無微不至。孟子：「放勳曰，勞之來之，匡之直之，輔之翼之，使自得之，又從而振德之。聖人之愛民如此。」則又非一味放任，而一無事事，「以聽百姓之自然，而不敢爲」者之足以治天下，而得民心，順天命者也。中國文化，宗敎科學兩不發達，而自有其天人合一、盡人事以順天命之特殊精神，此亦唐虞三聖導其源也。

統觀以上六層意義，而中國文化之精神，倫家學說之中心，若於唐虞之德治見之矣。中國之政治，重王道，黜霸功。天下歸往謂之王，以力服人謂之霸。王道貴感化，霸道在征服。如何能感化使人歸往？則在自修其德，正己而不求於人。待功德之入人也深，惠澤之施人也溥，則天下自服矣。刑罰已非所重，武力更非所急。其理想之治，則即唐虞垂拱不用，而協和萬邦，黎民於變也。中國之倫理尚仁義而輕功利，忠恕絜矩，人我平等　反省內咎，而無怨於人，至誠格物而任重道遠，克己復禮而天下歸仁。其理想之人物，則即堯之京則俊德，而溥溥無名。舜之京諧以孝而烝烝乂，禹之菲飲食惡衣服卑宮室而致孝乎神，勤勞民事而忘其身也。中國之思想，取理性而賤感覺，取人道而遠鬼神，故尊天敬神，

而無宗教之狂熱。其遵孝之教，則又即天工人代，天視自我民視之故也。中國民族性寬厚和平，而勤儉刻苦。與人無爭故寬和。無求於天故勤苦。其理想之人物，則又堯勞天下而茅茨土階之堯，耕稼陶漁之舜，而叶陰是惜之禹也。是故中國文化儒家學說，民族性格，無一而不表現於唐虞之世。是故吾謂中華立國之基礎雖開創於黃帝，而中華民族之文教則實轉變於唐虞。苟無唐虞，將見洪水無時而平，民族無由而一，治化無由而成，禮樂無由而興。人類將永循環於弱肉強食、互爭雄長、轉趨滅亡之途。如西洋文化之所為者。是則苟無唐虞，即無中國文化，亦即無此數千年不然不崩之古國也。

或曰，唐虞之治，乃儒家之理想政治，非有其實也。據近時治歷史者，謂堯舜禹皆未有其人，以文化之發展言，則殷殷之際，皆其樸野，殷墟甲骨所記，率為事鬼神之事，及與北狄西戎爭鬥之事，且規模皆甚小。如何能有二典三謨禹貢之堂皇文獻邪治偉烈哉。答曰，事固有不可以常情思議者。印度之式微，而古有釋迦之教，阿含般若之經，玲伽唯識之論，義超象外，理絕言詮。歐洲中世紀之黑暗，而方有希臘之文明，馬其頓羅馬之武功，至今猶為人稱述，認為以洲近代文明不祧之祖宗。是知文化學說，或有潛滋平前，亦有發歛於後。德治武功，或有勃興於古，亦有灰滅於今。是故不可一概而論也。即以我國而論，春秋戰國而下，治史者無異詞，何以諸子百家之學說，自兩漢而遂衰。兩漢之文治武功，何以至魏晉南北朝而滅裂。唐太宗威德四海，稱天可汗，而以金元及清夷狄入主，視於後日之衰，不能想像前日之盛。然而固不能否認其非有也。唐虞之治，發極一時，三聖相繼，翹乎成功。自後中衰，遂成周而再盛。至孔子而大成。豈得以殷墟甲骨之謂陋，而疑唐虞典謨之所載乎。有為尊古之說者，以為唐虞之間，更有三皇五帝。無為而治，不教而成。乃為極治之世。有為疑古之說者，則謂三代之治，文武周公，亦皆假託之文，是皆已過。孔子聖人，無徵不信，刪書斷自唐虞。馬遷良史，好學深思，作記始於黃帝。正經正史不可據而從時人之臆說，可謂智乎。今作儒學概論，故斷然以唐虞之德治始。

周易之哲理

王恩洋

(一)成周之文教

夏禹傳子，四百餘年，商湯代之。湯有聖德，得伊尹之輔佐，伐暴救民。聞征誓命之局，禮稱夏尚忠、殷尚質、周尚文。又曰，殷道質鬼，尚質，則質不文，質鬼，則迷信不智。故之殷墟甲骨之所記，殷代文明，實不足稱。蓋商不能追蹤唐虞，後不能比隆成周故也。然周書無逸所記，殷多賢君。兄終弟及，立長立賢。又殷之王子，多使處民間，習農事，使周知民生疾苦，故爲政不敢怠荒。家法有足稱者。雖然，王子王孫，不使習文藝而使習農作，一面固富於平民政治之精神，一面亦文化不發達之象耶。後來墨子一派，尊天尚鬼，大節儉而輕禮樂，蓋足代表商文化。孔子曰，夏禮吾能言之，杞不足徵也。殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足則吾能徵之矣。然又曰，殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也，又曰，周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。是知周文化亦因沿夏殷而來，而又加之以發揚光大，以至郁郁乎文。三代之盛，未有如周者。故繼堯舜德治而述成周文教。

周爲后稷之後，后稷封於邰，雍州之邑，土厚水深，宜於農。世爲后稷。夏之衰也，棄屈生官。至公劉克篤前烈。至於太王，狄人侵之，遷居岐山之下，能布其德，民衆從之。國轉興。子王季，孫文王。文王有聖德，諸侯歸之。紂囚之羑里，作周易。旋釋之封爲西伯。三分天下有其二，以服事殷。文王卒，武王立，遂征誅紂，代商而有天下。至周公輔成王，制禮作樂，而文教大備。成康之世，刑措不用，可謂盛矣。

吾人欲知成周之文教，不可不知周易、周禮、儀禮、詩經四部書。周易者，言宇宙人事變化之理，及吾人馭變乘時、趨吉避凶之道，可謂純爲智慧的，開物成務之書。周禮者，王者建國，辨方正位，體國經野，設官分職，以爲民極，蓋立國規模，爲政綱紀，制度典章也。儀禮者，一士冠禮，二士昏禮，三士相見禮，四鄉飲酒禮，五鄉射禮，六燕禮，七大射禮，八聘禮，九公食大夫禮，十觀禮，十一喪服——子夏傳，十二士喪禮，十三既夕禮，十四士虞禮，十五特牲

儀食禮，十六步牢饋食禮，十七有可徹。蓋所以定冠昏喪祭朝聘燕凶事死邪生之風俗禮儀者也。詩經者，所以歌性情，觀風化，以溫柔敦厚之教，導人心於中正和平者也。是故成周之文教，可以三事概括之，曰以易的智慧，詩的性情，禮的骨幹，共合成立者也。夫易者，哲理之學。詩者，藝術之事。禮者，政治教育之事。政教雖以禮爲骨幹，而學說思想則當詳其哲理與藝術。今故略周禮儀禮不論，論易及詩。

周易一書，義最難解。歸人認見有殊，即其所解有異。下而至於醫卜星算，上而至於玄學理學，章不引爲機據原理。學者統計，謂治易者共七十餘家，不但占卦巫覡之徒，支離附會，歧義百出。即鉅儒長德，亦人異義而家殊學。不易懂矣。今將諸義之紛紜，直寫本經之奧理，約言其要旨如次。

(二)易之源流

易繫辭曰，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，以通神明之德，以類萬物之情。又曰，易之興也，其於中古乎？作易者，其有憂患乎？又曰、易之興也，其當殷之末世，周之盛德耶？當文王與紂之事耶？此言八卦之作，始於伏羲。而易經之作，則成於文王也。然重八卦以爲六十四卦，則有謂爲神農者，有謂爲文王者。而經文之作，則定爲文王。大象則謂作於周公，至孔子始作文言繫辭等。故曰、時經四代，文成四聖。然六十四卦之重究爲神農抑爲文王，則當以在文王之前爲當。蓋易有三易，夏曰連山、殷曰歸藏。觀於左傳占卦之詞，多非周易之文，則知不但在文王之前已有六十四卦　且有卜辭。故知不始於文王也。特古之易，如連山歸藏者，多但爲卦筮之書，而學理較少。文王蒙紂之難，囚於羑里，居憂患而觀世變，體會變化之理，而得殷變之道，因連山歸藏之卦文，更訂次序，(連山始於艮，歸藏始於坤，周易乃始於乾。)作卦爻之辭，以著其意。周公因而作彖辭，遂成周易也。至於繫辭等之作，有謂非出於孔子者，如歐陽修，已疑之，然亦未有積極的證據。今謂現存之六經之刪定，既出於孔子。凡不爲孔子手訂者，後多不傳。既春秋之世，猶三易並傳，後之儒者乃獨傳周易，

則易之刪訂，不爲孔子而誰？既出於孔子之刪訂，則贊易不出於孔子而誰？故今仍定文言繫辭出於孔子之手。特說卦序卦雜卦，持義駁雜，或不出於孔子，定爲秦漢儒者所作可也。卦爻當於成周之前，文言繫辭雖作於成周之後，而經文則成於文王周公。故周易之學，歸之於成周也。

(三)易之意義

自來論易者，皆曰易、變易也，不易也，簡易也。故易共有三義也。何以名變易耶？謂宇宙萬物人世萬事，皆日日時時在變易中，亦稱之曰變化。日往月來，寒往暑來，雲雨之動，草木之生，此天地之變也。國之盛衰，世之興替，一行之得失，一事之吉凶，此人事之變也。須臾轉變不守故常。是故謂之變易也。何以名不易耶？曰宇宙人事之變雖萬端，而有其必循必遵之定理，日月運行，有其恆軌。春夏秋冬，有其定節。草木禾稼之生，有其定時。風雨雷霆之動，有其定則。是皆秩然有序而不亂者。則是宇宙雖變，有其不變者存也。國之所以盛衰，世之所以興替，行爲之得失，事業之吉凶，則必皆有其所以然之故，而不能逃者。行正道則必昌，行邪道則必亡，善因善果，惡因惡果，有其必至之符驗，而非智力之所能轉移。是則所謂定理也。是之謂不變。何謂簡易耶？曰，聖人既觀天下之萬變，而皆有其必遵之定理，則即可以守定理，行正道，以馭萬變。如柁在手，不怖於洪濤。如轡在馭，不懼於奔突。則萬變不失其宗，立身作人自有其道，此之謂簡易也。繫辭曰，聖人設卦，觀象繫辭焉，而明吉凶。剛柔相推，而生變化。是故吉凶者，失得之象也。悔吝者，憂虞之象也。變化者，進退之象也。剛柔者，晝夜之象也。六爻之動，三極之道也。是故君子所居而安者，易之序也。所樂而玩者，爻之辭也。是故君子居則觀其象而玩其辭。動則觀其變而玩其占。又曰，夫易，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。苟非通達變易之象，不易之理，而得簡易之道者，焉能以冒天下之道，而開物成務也歟？此易之義也。

(四)易對宇宙之觀察

易之觀察宇宙也，吾得四義焉。一曰對立的調和，二曰無常的演變。三曰否泰起於通塞。四曰治亂本於人爲。

何謂宇宙爲對立的調和耶？繫辭曰，天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以羣分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，變化見矣。此之謂對立。又曰、是故剛柔相摩。八卦相盪，鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知太始，坤作成物。此之謂調和也。蓋宇宙萬物之成，爲殊質之組合，多元的演化。天地日月，雷雨風雲等是也。苟其爲一，則無分辨，無變化，不但萬物無由以生，卽認識亦無由以起。苟宇宙一象，人物不分，心境不二，冥冥混混，何以生變化而起言思耶？是故言上必有下，覺大必有小，是非曲直，長短方圓，多少有無，乃至天地山川，剛柔動靜，男女人物。一切一切，無不以相待而後起認知。而一物之生，成形賦性，又必有其根莖花葉，蹇濕溫燥，種種不同。土壤肥料，日光空氣，雨露人工，培植長養，種種之因素，又因其因緣各別，而形性各殊。都非一因所能獨起。故曰、宇宙萬物起於殊質之組合多元的演化也。若必究此殊質多元，及其如何組合演化，則卽成科學之事。治玄學者則異於此。貴在於至繁至變之中，尋得簡易統攝之方。在易、則因對立之象，而表之以一陰一陽之二符。此一一之二符、實非但以表示陰陽而已矣。亦以表示剛柔仁義男女等。故曰、立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道曰仁與義。蓋陰陽已非兩個東西。一一更又以符號表出之，祇不過表示兩種不同的意味或意象而已矣。此兩種不同意味之對立、卽以代表宇宙間最基本而單純的原理。由此二種最基本而單純的原理，亦可稱爲原質，（其實也不是理也不是質）三三配合，而八卦以成。

☰爲乾，以象天，所以表示純陽剛健之義。（此一義字，亦可名體，亦可名物，亦可名事，亦可名德。餘七皆倣。

☷爲坤，以象地。所以表示純陰柔順之義。

☳爲震，以象雷。所以表示震動奮起之義。蓋一陽發於二陰之下，將破層陰而出，如雷之發於層雲者然，故以象雷，而爲動起之義也。震、動也。

☵爲坎，以象水。所以表示險阻坎陷之義。此卦一陽陷於二陰之中而不得出，故有險阻坎陷之義。坎陷也。水性外

柔弱而內剛強，能載而亦能覆，故以象水。

☶爲艮，以象山。所以表示安止不遷之義。此卦一陽在二陰之上，所以抑制羣陰，使不浮動也，故有安止不遷之義。艮、止也，安止不遷莫如山，高山喬嶽，永鎮地極，故以象山。

☴爲巽，以象風。所以表示巽入順從之義。巽、順也。巽，入也，此卦一陰在二陽之下，巽順而從之也。巽以從人，自然易入，故爲巽入之義。巽順易入者，莫如風。體弱而無形，巽之極也，無微而不入，而當之者靡，入之極也。故以象風。

☲爲離，以象火。所以表示照明附麗之義，離、明也，此卦一陰居二陽之中，麗附之密且切也。火內晴而外明，光照四方，故以象火，而爲麗附照明之義。

☱爲兌，以象澤。所以表示言說懽悅之義。此卦一陰居二陽之上，志得而形悅。悅者，多言說，以誌其喜也。在人爲口，在地爲澤。澤者地之濕潤而宜生草木禾稼者也。草木生，蔥蔥鬱鬱，而大地有悅喜之色，故以象澤。

此之八卦，即是一二法，組合之不同，關係之差別，而成材效用以殊，而意象意味以全變。由最根本最單純之兩種意味，而組合以成雜多之意味，而表現萬事萬物。甚有類西洋物理學家所謂原子陽電量之多少，方程式之變易，而成物以殊者。但彼所成者爲具體之物質，此所成者爲抽象之意境。故彼但可應用於物理界，此則可以應用於天然人事物理心理各界而無不通。彼科學之學，而此玄學之理也。

由一一三三配合，則成八卦，由八卦再重，互相配合，則成六十四卦。

六十四卦之中，自卦相重，仍爲自卦。☳☳　☵☵等八卦是也。

八卦交互相重，則爲屯蒙需訟等五十六卦。

☳☵屯。象曰、屯、剛柔始交而難生，動乎險中，大亨貞，雷雨之動滿盈。天造草昧，宜建侯而不寧。此卦下震上坎，爲動於險中之象，屯、難也。動乎險中，非難乎。坎震皆陽，卦皆剛，而陽卦之中，又有剛柔之分，則

震卦剛，而坎卦柔，故曰剛柔始交也，坎爲水，申其義爲雲爲雨。震爲雷，故曰雷雨之動滿發也。雷雨初動，爲天造草昧之象。屯者，草木之始萌芽者也，生機初動，根莖未具，故曰屯。此就一物言也。動植初生，文明未啓，此天造草昧之象也，國家初建，而規模未備，政教未通，此國基草創之象也。初生草創，則新興朝氣，元氣流行，而不可遏抑，故卦辭曰，屯、元亨利貞。而象曰、大亨貞也，然初生多難，力弱易摧，豈可不深自斂藏長養，多植侯衛助輔，而可妄用其鋒以與人爭勝負耶？故卦曰，勿用有攸往，利建侯。而象曰、宜建侯而不寧也。夫物之始生，必賴雷以震發其生機，雨以滋潤而長養，然後屯得以生起。是以雷雨爲屯也。一震坎之合，便發生如是許多意味。

䷃爲蒙。彖曰，蒙、山下有險，險而止。蒙，蒙亨，以亨行時中也。匪我求童蒙，童蒙求我。志應也。初筮告，以剛中也。再三瀆、瀆則不告，瀆蒙也。蒙以養正，聖功也。此卦下坎上艮，水流而遇山，則水不能前行，停蓄而爲泉，泉者水之微。宜止而不宜行，止則蓄爲泉而給於用。流則漂蕩無所，既無濟舟之力，又無澤物之功。流散而無用，何益哉。人之初生，亦如是也。蒙昧無知，力弱無用，而可以嬰狂恣肆、妄有作爲乎。故蒙貴教養，如泉之貴停蓄也，因而爲教蒙之道焉。蒙亨，以亨行時中也，謂蒙而後亨，險而止，不急於行，時中而後行則亨也。匪我求童蒙童蒙求我。孔子曰，不憤不啓，不悱不發。蒙有求通之志，然後教之，則志應。彼無求通之志而強聒之，非但師道不尊，蒙亦不能受也。初筮告，以剛中也，有求而告，剛不遺物，不徼以拒人也，故曰剛中。再三瀆，瀆則不告　瀆蒙也。孔子曰，舉一隅不以三隅反，則不復也。蓋蒙無解了之慧，徒爲繁言，遂至於瀆，不以道爲貴也。蒙以養正，養正於始也。聖功，作聖之基也。

自餘諸卦，當詳經文。略舉兩卦，以明八卦相錯而義理發揚，多諸道理。多表事象也。夫一卦不止一事一義，經文已言者更可從類引申以至無窮。故曰，易與天地準，故能彌論天地之道。又曰，書不盡言，言不盡意，然則聖人之意其不可見乎。子曰，聖人立象以盡意，設卦以盡情僞，繫辭焉以盡其言，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神。又曰，易之

實無也，不可違，爲道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可爲典要，唯變所適。蓋言語文字有所表，卽有所適。有其義，義卽固定而不可通於餘。一一之符，不代表實事實物，而代表意味。六十四卦，不限於六十四事，而代表同類同型同意味之無量事物。以極抽象極簡單之符號而顯現無窮盡之事理。此卦象之妙也。

夫一一者，顯宇宙萬物之爲由對立而起也。雖然，對立而不調和，則萬物不生，而事變不起。彼此不相關係，何以成形賦性，而出生宇宙乎。故一一必相調和也。如之何調和，曰一陽與二陰合，則成☳☳☳也。一陰與二陽合，則成☴☴☴也。於是而八卦以成，八卦相合，而六十四卦以立。是皆顯示一一和合，則百物生，萬事出也。陰陽者，本相反也。唯相反乃以相成。隨其和合之情態不同，而事物以異，性形以別，吉凶以判。此之謂宇宙萬物，爲對立的調和也。故曰，一陰一陽之謂道。夫孤陰不生，孤陽不長，且無如是昏昏冥冥之宇宙，更何有於生息變化耶。故曰，立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。又曰，一陰一陽之謂道。一陰一陽之謂道者，對立而調和，變化以起，事物以出之謂也。

何謂無常的演變耶？宇宙萬物，自橫一面言，則爲對立的調和。一則無彼此，則無彰著，則無關係，則無生起也。自豎一面言，則爲無常的演變。常則無今古，無變化，無轉易，無翻引，亦無生起也。故必轉變相續，而後世界以立，百物相承。孔子曰，逝者如斯乎！不捨晝夜，川流而不息，物生而不窮。日月運行，一寒一暑。剛柔相推，而生變化。神無方而易無體。易窮則變，變則通，通則久。變動不居，周流六虛，上下無常，不可爲典要。唯變所適。故曰，生生不息之謂易。常則死滯殭頓而生息息矣。此之謂無常的演變也。序卦有言，有天地然後萬物生焉。盈天地之間者唯萬物，故受之以屯。屯者盈也。屯者物之始生也。物生必蒙，故受之以蒙。蒙者蒙也，物之穉也，物穉不可不養，故受之以需。需者，飲食之道也。飲食必有訟，故受之以訟。訟必有衆起，故受之以師。師者衆也。衆必有所比，故受之以比。比者比也，比必有所畜，故受之以小畜。物畜然後有禮，故受之以履，履者泰，然後安。故受之以泰。泰者通也。物不可以終通，故受之以否。物不可以終否，故受之以同人。與人同者物必歸焉，故受之以大有。有大者不可以盈，故受之

以謙。有大而謙必豫，故受之以豫。……凡是六十四卦之序，備言宇宙萬事萬物之變化引生。相繼相續，相反相成。卽此而無常演變之善，不已較然乎。

何謂否泰生於通塞耶？夫宇宙萬物既爲對立的調和。無常的演變。苟能常常如是，則天地變化而草木繁，含宏光大而品物亨，豈不善哉。然而宇宙不能常如是也，國家有其廢興，而世運有其隆替，治極而亂，危已忽安。於是而否泰剝復，鼎革垢夬諸象，乃往復而無端。此其故何也？曰，否泰生於通塞也。

䷋爲泰。卦辭曰，泰，小往大來。吉。亨。彖曰，泰，小往大來。吉、亨。則是天地交而萬物通也。上下交而其志同也。內陽而外陰，內健而外順。內君子而外小人。君子道長，小人道消也。此卦䷀下䷁上，䷀爲天，䷁爲地。天尊地卑，乾坤之定位也，天地各居其位，宜爲泰。失其位，宜爲否。今乾下坤上，反爲泰者，何耶？曰此天地交之象也。故卦辭曰，小往大來，言夫坤能往，而乾能來也。往何所往？曰往下於天也。來何所來？曰，來至於地也。故曰天地交。夫天地交，則天能施，而地能受。天地絪緼，而萬物化醇。故曰，萬物通也。以言人事，則爲上下交而其志同之象。上謂君，下謂臣。上政府而下人民也。若恩下施，而羣臣盡力。政府恤民，而民意上達。彼此志同，國烏有不治且平哉。是則國家世運之泰也。以言修身爲人，存心處世，則內陽而外陰，內健而外順。內陽內健者，發強剛毅以自修，以義治事，以禮治心，而不稍存姑息苟且之心焉。亦不屈其節失其守也。外陰外順者，寬和仁恕以待人、舍小過，順人情，容忍退讓，終不以殘酷嚴酷之道接物也。陽健以自修，則德日進於高明。陰順以待人，則量日擴於廣大。斯可以成已而成物矣。以言爲政用人，則內君子而外小人。內君子者，寄君子以腹心中樞之寄。外小人者、任小人以干城逸隅之任也。道高德重者，居三公宰輔之位，以表範人倫，而領袖羣司。智勇辯力之才，則居之四方，以盡奔走禦侮之職。如是則人才各得其所，各盡其長，而政事理矣。君子道長小人道消者，君子大量包容，其道高遠。小人道消者，小人洗心革面，皆服從君子之道，而向於善也。君子能養小人，小人能奉君子，亦是相交而情通之象。極至於君子道長小人道消，世

遭風化之衰也。故塞本於通。蓋收對立而調和之效者也。

䷋爲否。卦辭曰，否之匪人，不利君子貞。大往小來。彖曰，否之匪人，不利君子貞。大往小來。則是天地不交而萬物不通也，上下不交而天下無邦也，內陰而外陽，內柔而外剛，內小人而外君子。小人道長，君子道消也。此卦乾上坤下，各固守其位而不相通。天氣不下降，地氣不上騰。雲雨不興，而萬物不通也。以言人事，則下情不上達，上德不下施，分崩離析，而天下無邦也。以言立身爲人，則陰柔姑息以待己，剛猛強暴以對人。德日卑而人益離也。以言爲政用人，則親小人而遠君子。小人專執大權於內，而君子斥逐流放於外。又小人既專權擅勢，君子亦厲肥遯高亢之節。小人專肆，此所謂否之匪人也。君子抗志，此所謂君子貞也。然而何程之有乎？小人既惡日積而過不悛。君子亦志日亢而道不廣。時之亂也，不但小人肆無忌憚，君子亦僻執氣矜，相激相攻，變成水火。殺戮驅降，元氣盡喪。此之謂小人道長君子道消也。其爲否也可知矣。國惡有不亂亡。世惡有不昏醉乎？此則能對立而不調和之積弊也。

吾人既知否塞起於通塞，則知所以持盈保泰傾否去亂之道矣。

何謂治亂本於人爲耶？夫否陰亢陽，因成淫雨大旱，此天時之變，是謂天災，多分乖人力之所爲也。若夫世之治亂，國之興衰，此則純屬人爲，不可委之天運者也。吾人雖宇宙，人事亦居宇宙之一部，且爲其主要之一部。則不可不知造因在人，受果在人，造亂撥亂，興邦覆邦，皆在乎人。則人當知所以自處矣。此易之不同於一味任自然，以爲人世盛衰，皆歸於自然者也。是故聖人作易，明示禍福，指其吉凶，使人知所行止，原始要終，而使人慎其始而善其終。出入以度，外內使知懼，明於憂患與故，無有師保，如臨父母。教易簡之德，成久大之業，以補天功而轉世運。此則作易者之志也。

(五)易對人生之指示

夫對宇宙有眞切之觀察者，斯對人生有正道之指示也。其道如何？曰，略而言之，亦有四義。

一者，既宇宙爲對立的調和，故吾人卽當容人而不執我。亦不當失其守以徇人。乾之象曰，天行健，君子以自強不息。坤之象曰，地勢坤，君子以厚德載物。自強不息，發奮自強，以日進光明，而不倚賴他人，喪其志守也。厚德載物，德大有容，畜養萬物，以日益廣大，而不恃己陵人也。夫能自強，則能施。德厚則能受。自強則能立。載物則能容。如是則有利濟人世之力能，還得人世之利濟，是非人事間之一對立而調和之象哉。是皆乾道變化，各正性命而保合太和，坤厚載物，而含宏光大，品物咸亨之運。以成盛德大業者也。

二者，既宇宙爲無常的演變。則吾人卽不當執著現境，而失其超越之識見與志行也。是以不因處安樂而忘憂患。亦不因處危困而失志守。泰之九三曰，無平不陂，無往不復，艱貞無咎。此言處泰極之世，卽當居安思危，念平陂往復之無常而不可恃。故當以艱貞爲鑑，而戒偷惰。勵貞固之操而戒淫靡。則可以免於咎矣。而否之九五曰，休否，大人吉。其亡其亡，繫於苞桑。此當難居否亂之世，而大人能以中正之德，又當天位，殷殷啓聖，多難興邦，當存其亡其亡，繫於苞桑之心，敬慎祗懼，而否乃休，大人吉也。蓋大人而後吉，小人當此則無如之何也。否之上九曰：傾否，先否後喜。象曰、否終則傾，何可長也。則又何爲居否位途至憂恐失志耶？敬戒無間於否泰，居泰而驕，居否而傷，則均不可也。夫泰而繼之以否、否極又必自至於傾，無常之極也。而剝之後，卽繼之以復。既濟之後，而卽濟之以未濟。宇宙人事之變，孰知其極哉。是以極盛之後，繼之以滅亡，泰隋是也。而大亂之後，又承之以極治，文景貞觀是也。故君子不可不常存乾乾夕惕其亡其亡之心。而聖人則知得失存亡死生禍福之無端，乃超然而無累，奮然以有爲。繫辭：「易曰，憧憧往來，朋從爾思。子曰，天下何思何慮，天下同歸而殊塗，一致而百慮，天下何思何慮。日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者屈也，來者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也。龍蛇之蟄，以存身也。精義入神，以致用也。利用安身，以崇德也，過此以往，未之或知也，窮神知化，德之盛也。」可謂深觀變化，而得無往解脫者也。洗心退藏之功，範圍天地曲成萬物之道，根於此也。

三者，知否泰起於通塞者，則知立身處世之道，在能修身以善世，卑己以下人，至情以感人，而損上以益下也，不恃己之才德功業以驕人，而德業益盛。乾之九二，善世而不伐，德博而化。九三，居上位而不驕，在下位而不疲是也。卑以下人，則人益尊己。謙之九三曰，勞謙君子有終吉，子曰、勞而不伐，有功而不德，厚之至也。語以其功下人者也。德言盛，禮言恭，謙也者，致恭以存其位者也，而乾之上九，則亢龍有悔，子曰、貴而無位，高而無民，賢人在下位而無輔，是以動而有悔也。謂其遠於人而徒自高也。至情感人，則人心順之。咸之彖曰、天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。而兌之彖曰，兌，說也，剛中而柔外，說，以利貞，是以順乎天而應乎人。說以先民，民忘其勞。說以犯難，民忘其死。說之大。民勸矣哉。損上以益下，而民心服也。益之彖曰，益損上益下，民說無疆。自上下下，其道大光。而渙之六四曰，渙其羣，元吉。渙有丘。匪夷所思。彖曰，渙其羣元吉，光大也。蓋渙之爲卦，☴☵，上巽下坎。實自否卦轉變而來。否卦，三陽在上，三陰在下。爲羣陰據位持權，朋黨相結，以摒斥君子之象，三陰之中，以六二爲主。今乃毅然捨其羣而往居於四。而召九四之陽，入主於二。是爲渙卦之主。讓位引賢，而渙散其黨與，使否亂之象，一旦而得渙然。亦如人之積病傷寒，汗出而遂愈也。其德君此，故元吉而光大也。陰本有含宏光大，載物無疆之德，自用而不順從於陽，則成凝陰否塞之惡德。故六四以渙其羣而得元吉。陽本有變化成物，各正性命，保合太和之德，高亢自尊，剛愎自用，則成於亢龍之有悔。故謙之九三，以勞謙君子有終吉也。夫然，故人安可以傲然自是，與人羣隔絕，而不一通其情志乎。亢陽積陰，既皆成其惡德。是以君子虛其心，平其氣，海闊天空以爲量，而仁慈惻隱以爲心，而後與世不隔，與人不遠，一日克己復禮而天下歸仁，天下歸往謂之王也。

四者，既知治亂本於人爲，則處治當知斯天永命之功，處變應有撥亂反正之道也。六十四卦，吉凶安危，至不一也。然而學易者，則皆示人以養處之道焉。乾坤二卦無論矣。屯之象曰：雲雷屯，君子以經綸。蒙之象曰：山下出泉蒙，君子以果行育德。需之象曰：雲上於天，需，君子以飲食宴樂。訟之象曰：天與水違，行訟，君子以作事謀始。師之象曰：地中有水師，君子以容民畜衆。比之象曰：地上有水比，先王以建萬國，親諸侯。小畜之象曰：風行天上小畜，君

子以懿文德。履之象曰：上天下澤履，君子以辨上下，定民志。泰之象曰：天地交泰，后以財成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。否之象曰：天地不交否，君子以儉德辟難，不可榮以祿。乃至剝之象曰：山附於地剝，上以厚下安宅。復之象曰：雷在地中，復，先王以至日閉關，商旅不行，后不省方。遯之象曰：天下有山遯，君子以遠小人，不惡而嚴。大壯之象曰：雷在天上大壯，君子以非禮弗履。晉之象曰：明出地上，君子以自昭明德。明夷之象曰：明入地中明夷，君子以涖衆用晦而明。家人之象曰：風自火出家人，君子以言有物而行有恆。睽之象曰：上火下澤睽，君子以同而異。蹇之象曰：山上有水蹇，君子以反身修德。解之象曰：雷雨作解，君子以赦過宥罪。乃既濟之象曰：水在火上既濟，君子以思患而預防之。未濟之象曰：火在水上未濟，君子以慎，辨物居方。或乘時而奴功，或知難而省過，則無論乎時之安危，世之治亂。君子自有自修之善道，有應物之大權，則無非自強不息之時，無非厚德載物之處。即皆可以安其身，立其命，成己成物，而以人力殿天行也。

君子之學易也，隨六十四卦所遇之時位境地而不同，而各有其所以己達達人者。即於一卦之中，又隨六爻之動而執德以殊。且如說乾之六爻二三曰：初九潛龍勿用。九二見龍在田。九三君子終日乾乾夕惕若厲，無咎。九四或躍在淵，無咎。九五飛龍在天，利見大人。上九亢龍有悔。用九見羣龍無首，吉。象曰：潛龍勿用，陽在下也。見龍在田，德施普也。終日乾乾，反覆道也。或躍在淵，進無咎也。飛龍在天，大人造也。亢龍有悔，盈不可久也。用九，天德不可爲首也。乾卦象天，純陽之卦，故以龍爲喻。初二地道，三四人道，五六天道。初始生也，六終衰也。中間四爻，則爲次第增長漸進之象。而六爻由兩卦相重，故分內卦外卦。初二三爲內卦，以二居中而爲主。四五六爲外卦，以五居中而爲主。有君德焉。故此六爻，隨其位之高下與時之初終而所應作應爲之態度以異。初九位卑而始生，德雖龍，而時則潛。潛龍則隱居以求志，立本以畜德，故誡以勿用。居潛之位而亟以求用，則無益於人，而反損乎己也。九二爲內卦之主，爲見龍在田之象。龍現則爲衆所利見，故曰：利見大人也。九三於三才爲人，人道宜戒懼修省，自強不息，以象天功而成天德。所謂下學而上達：所謂克己復禮而天下歸仁。皆在此卦。即爲君子進德修業之時位也。故曰：君子終日乾乾，

夕惕若厲。終日乾乾，自強不息也。夕惕若厲者，自強猶必加以戒慎恐懼之功，以反省其德，恐有過失，所謂愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬。則自強之功，方不流於浮薄而實有諸己。厲者，戒懼之極，十目所視，十手所指，其嚴乎。如此常懷臨深履薄之心，自免於過。孔子曰：假我數年，卒以學易，可以無大過矣。故無咎過也。九四承九三之後，進德修業已有成，可以有爲矣。故躍焉。然德雖已成，而時猶未至，則復思在淵。伊尹耕莘，太公釣渭，武侯隱隆中，欲出不出，慎之也。慎之故或躍而或在淵。又何咎之有乎？九五在天位而又君位也，故爲飛龍在天之象。聖人作而萬物睹，此所以爲天下所共利見也。上九亢龍有悔者，龍至於飛，盛之極也。位居於五，尊之極也。過此而更進焉，寧非高亢離羣而與世相違也歟？雖貴而失其位，雖高而無其民。一人孤絕，而無賢人以爲輔，是故動而有悔，行已過而多凶虞也。用九見羣龍無首吉者，九爲陽爻。六爻即爲六龍。羣龍無首者，當潛則潛，當見則見，當乾則乾，當躍則躍，當飛則飛，時至於亢，亦有不得而不亢者。當其時位，則即以其龍爲貴，進退屈伸變化無端，而不可固執以離爲首。蓋當其時，行其道，則吉。逆其時，執其德，即凶。故曰：用九之道。見羣龍無首吉也。故曰：大哉乾乎，剛健中正，純粹精也。六爻發揮，旁通情也。時乘六龍，以御天也。雲行雨施，天下平也。夫一卦之中，已有如是之時位變化，況夫六十四卦之繁賾乎？故曰：夫易，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志。唯幾也，故能成天下之務。唯神也，故不疾而速，不行而至。易統天人之道，盡人力以御天行，使宇宙自人而建立，世運自人而主持。大業日富，盛德日新，則易之大用也。故君子之於易也，終身焉爾。

易對宇宙之觀察，相當於西洋之宇宙論。易對人生之指導，相當於西洋之人生論。亦即宇宙哲學、人生哲學也。因觀宇宙，而澈悟人生。天人一貫，內外不二。始於極深而研幾，終於無思無慮，寂然不動，感而遂通，以成天下之憂憂。易之爲教，豈不大哉。言易，姑止於此。

大乘入楞伽經疏證 卷第二

宜黃邱晞運先生，師門首座，耿介孤潔，不諧於時。熱忱宏法，晚而益篤。予既介請來蜀，講學成都，轉中嚴華嚴，最後建蜀嶽編刻處於樂山，不逾年而卒。刻成雜阿含經論四十卷，及小乘經論若干卷而已。楞伽疏證十卷，蓋在中嚴時作，曾郵寄龜山，囑門人爲之抄寫。忽忽倏已九年。今刊蓋刊，呂秋逸先生特寄此遺稿，囑爲刊載，故舊之情，感何如也。先生在時，敝衣蔬食，不改其樂。予訪之中嚴，同赴烏尤，舟中見其小帽敝垢不堪，擲棄江中，大笑而已。成都縣長，欲爲作衣，峻拒不受，囑其購大論施比丘，盛德如此。從學者千里追隨，懷如家人。誨人不倦，提掖後進，卓然有古人風。予與先生相契以道，議論不合，抗顏相爭，須臾意解，頂禮相謝。予病內院，爲我煮粥煎藥，兄弟不是過也。學問刻苦篤實，由瑜伽而阿含毗曇。擬出家受戒，見諦解脫。而勤勞法事，困頓以終，可謂菩薩心腸踐履篤實者也。窮谷寒梅，深山古柏，庶足擬其風度，誰謂法門無長德哉。楞伽經性相兩宗寶典，而詞旨淵奧，索解荼難。疏證精思默契，以經解經，疑滯盡通，文復簡淨。雖非成書，而一演知大海，其學業造詣概可知矣。首卷未疏，十卷未完，全經益不備。後有學者，備其矩矱，蘧而成之，是非法門之幸歟。謹誌崇敬耆宿之心，兼申企望當來之意。三十三年冬月二十二日夕王恩洋識。

本經前後三譯，劉宋求那跋陀羅譯名楞伽阿跋多羅寶經。元魏菩提留支譯名入楞伽經。此本疏證經文，大唐三藏實難陀譯也。羅婆那王勸請品第一未疏，故始於二卷。（校者）

集一切法品第二之一

宜黃邱晞運先生師門首座 宜黃邱 驃學

爾時大慧菩薩摩訶薩與摩帝菩薩俱，遊一切諸佛國土，承佛神力，從座而起，偏袒右肩，右膝著地，向佛合掌，曲躬恭敬而說頌言：

將欲開演深經，當擎起讚供養。

世間離生滅，譬如虛空花，智不得有無，而興大悲心。

此下三頌讚大菩提。謂佛行甚深般若，證一切法空花幻夢，不住涅槃而興大悲。

言世間者，如世尊言，危脆敗壞，是名世間，此無常有爲法。離生滅者，下經意云，但止凡愚妄情所著，非連緣會生滅亦無。如空花者，觀一切有爲，本來無生，亦復無滅，如彼空花。智不得有無者，謂以妙聖智知彼本無生滅，但由妄情於諸緣中分別生滅。（二卷二一左）大論，由不了知彼眞實故，無知爲因，生滅可得。（四六卷一右）又云：如是諸法，非如愚夫言說串習勢力所現如是實有，亦非一切諸法勝義離言自性都無所有，由此悟入一切諸法非有非無。（四五卷九右）大悲心者，卽無上菩提心，此大悲所建立，亦名大悲心。大悲之心，依主釋名。此由四緣，悲名大悲；亦如大論。（四四卷一四右）下準知。

一切法如幻，遠離於心識，智不得有無，而興大悲心。

一切法者，一切有爲法。如幻者，經云：妄心分別不實境界，如幻所作人。譬如小兒見彼幻人迷心分別，言有實事。凡愚所見生與無生，有爲無爲，悉亦如是。如幻人生，如幻人滅，幻人其實不生不滅。諸法亦爾，離於生滅，凡人虛妄起生滅見，非諸聖人。（五卷七右）

世間恆如夢，遠離於斷常，智不得有無，而興大悲心。

世間恆如夢者，謂如夢境恆無有實。經言：如人夢中方便渡河，未渡便覺。覺已思惟向之所見，爲是眞實，爲是虛妄。復自念言，非實非妄，如是但是見聞覺知曾所更事分別習氣，離有無念，意識夢中之所現耳。（五卷一五左）復次，諸凡愚人見六識滅，起斷見，不了藏識，起於常見。自分別是其本際。（是）故（斷常實）不可得。離此分別，卽得解脫。（六卷二左）

知人法無我，煩惱及爾餘（卽所知）常清淨無相，而興大悲心。

此一頌雙讚涅槃菩提。

知人法無我，謂生證解。煩惱及爾餘常清淨無相，斷二重障。成唯識云：由我法執二障具生，若證二空彼障隨斷，斷障爲得二勝果故。由斷續生煩惱障故證眞解脫。由斷礙解所知障故，得大菩提。（一卷一左）

佛不住涅槃，涅槃不住佛，遠離覺不覺，者有者非有。

此一頌讚無住涅槃。

佛不住涅槃，即無住處涅槃。涅槃不住佛，經云：涅槃即是諸法性空境界，（三卷七左）無所有故。遠離覺不覺，申佛不住義。覺如經言，聲聞緣覺知自共相，捨離憒鬧，不生顛倒，不起分別，彼於其中生涅槃想，（三卷七右）說名為覺。不覺，謂生死，無明惛熟，如在夢中。成唯識謂即眞如出所知障，大悲般若常所輔翼，由斯不住生死涅槃。（一〇卷六右）遠離有非有，申涅槃不住義。經云：聲聞緣覺畏生死妄想苦，計未來諸根境滅以為涅槃。（二卷一〇右）說名為有。外道計三種無性，及斷自共相流注，以為涅槃，（三卷一〇右）說名為有。此二俱離，無所作故。

法身如幻夢，云何可稱讚，知自性無生，乃名稱讚佛。

此下三頌讚大牟尼。大牟尼亦名法身。

言法身者，即一切法如實住義。經云：見一切法如實住處者。謂能了達唯心所現。如幻夢者，謂為諸凡愚鹽惡見欲，不知諸法唯心所現，為令遠離執著因緣生起之相，說一切法如幻如夢。彼諸愚夫執著惡見，妄

說自他，不明見一切諸法如實住處。（三卷七三右）言知者，謂證知。無性者，即無自性。經云：無自性者，以無生故密意而說。（二卷一七右）又無生者，經云：我說諸法非有無生，故名無生。（三卷一三右）佛無根境相，不見名見佛，云何於牟尼，而能有讚歎。

佛無根境相。經云：正等覺者，永離一切諸根境界。（五卷二左）成唯識、問、集論共說十五界唯是有漏，如來豈無五根五外界等。答：如來五根五境，妙定生故，法界色攝。非佛五識雖依此變，然粗細異，非五境攝。（一〇卷三左）不見名見佛，經云。聖智所行，遠離彼見。（二卷六右）

若見於牟尼，寂靜遠離生，是人今後世，離著無所取。

見牟尼寂靜者，謂證法身。成唯識云：大慈世尊，成就無上寂默法故，名大牟尼。（一〇卷一四右）遠離生者，即不生。經云：如來說一切法不生，自心所見非有性故，離有無生故。如兔馬等角，凡愚妄取。唯自證聖智所行之處。（二卷一〇右）

爾時大慧菩薩摩訶薩偈讚佛已，自說姓名：

我名為大慧，通達於大乘，今以八百義，仰讚尊中上。

義則八百。句爲百六，顯不盡說。

時世間解開是語已，普觀衆會而作是言。

世間解，大論謂於一切種有情世間及器世間皆通達故。（八三卷）

汝等諸佛子，今皆悉所問，我當爲汝說自證之境界。爾時大慧菩薩摩訶薩蒙佛許已，頂禮佛足，以偈問曰：

云何起計度，云何淨計度。（牒八五句九二）（一）

此起（問起，下同）計度非計度句。云何起者，經言有四種無有有建立。一無有相建立相於謂藏界處自相共相本無所有，而生計著，此如是，此不異，而此分別從無始來種種熏習所生。二無有見建立見，謂於藏界處建立我人衆生等見。三無有因建立因，謂初識前（若）無（有）因（識）不生（故）其初識本無，（唯）後（識生起以）眼色明念等爲因，如幻生，生已有，有還滅。四無有性建立性，謂虛空涅槃非數滅無作性，執著建立。（二卷一五左）云何淨者？謂菩薩摩訶薩，善知心意意識五法自性二無我法已，爲衆生故作種種身，乃至示現佛身，爲諸聲聞大衆說外境界皆唯是心，令遠離有無等執。（二卷一六左）又大論廣說四種苦樂邪論，起種種計度，及彼對治，如彼應知。（九一卷六左）

云何起迷惑？云何淨迷惑。（牒五五句七八）（二）

此起迷非迷句。大論：云何迷惑？謂四顛倒。（一三卷一七左）云何起者？謂諸有情由種種無智愚癡，現見無常妄計爲常，現見不淨妄計爲淨，現見其苦妄計爲樂，現見無我妄計爲我。（三二卷一四左）若唯計我，經云：外道說我是常作者，離於求那，自在無滅。（二卷一八右）云何淨者？經云：我說如來藏者，不同外道所說之我。乃至若欲離於外道見者，應知無我如來藏義。（同前）大論：緣性緣起觀者，既善取四倒相已，發起勝解，於內若外若內外身受心法，住彼循觀，（三三卷一五左）對治彼故。

云何名佛子。（牒七句七一）（三）

此起果非果句。佛子、卽最勝眞子。大論、菩薩十六假名之一。（四六卷二〇左）云何名者？大論、彼正行得圓滿已，於一切有情及聲聞獨覺皆爲殊勝，所謂正行功德殊勝，及可稱讚功德殊勝，乃至由此於彼大乘出離位中，得彼彼名，一切菩薩同共此（十六假）

名，一切世間諸佛菩薩皆共安立皆共稱歎，（五〇卷一九右）是名佛子。

及無影次第。（偈三句二五）（四）

此起無影像非無影像句。上云何貫此。及者，相違釋，下準知。無影次第，謂無影無次第。無影者，謂無分別智所緣。經頌：諸住及佛地，唯心無影像，此是去來今，諸佛之所說。七地是有心，八地無影像，此二地名住，餘則我所得。無次第者，又云十地則爲初，初則爲八地，第九則爲七，第七復爲八，第二爲第三。第四爲第五，第三爲第六，無相有何次。（五卷一五右）

云何刹土化相。（偈四〇句三八）（五）

此起大乘非大種句。刹土、謂塵刹國土，是造色相，大種無形。經言、地等造色有大種因，非四大顯爲大種因 謂若有法有形相者，則是所作，非無形者。（三卷九左）地等造色，依彼無形而有相現，說名化相。

及諸外道。（偈八二句五五）（六）

此起外道非外道句。非外道句，句中第二句，下悉準知。

解脫至何所。（偈一九句七七）（七）

此起禪非禪句。解脫、即大論三藐三多地第二解脫。經說三解脫。論唯說空。至何所，謂依何處得解脫。大論、依空勤修念住菩薩，略於六種妄想縛中當令其心遠得解脫。（七五卷八左）

誰縛誰能解，（偈七九句一四）（八）

此起煩惱非煩惱句。誰縛誰能解者，經云：於一切法如言取義執著深密，有無量相，皆是凡愚自分別執，如蠶作繭，以妄想絲自纏縛他，執著有無欲樂堅密。此中實無密非密相，以菩薩摩訶薩見一切法住寂靜故，無分別故。若了諸法唯心所見，無有外物，皆同無相，隨順觀察於若有若無分別密執，悉見寂靜，是故無有密非密相。此中無縛亦無有解，不了實者見縛解耳。復次，愚癡凡夫有三種密縛，謂貪瞋癡，及愛來生與愛喜俱，以此密縛，令諸衆生輪生五趣。密縛者斷，是則無有密非密相。復次，若有執著三和合緣，諸識密縛次第而起。有執著故，則有密縛。若見三解脫，（大論、謂未伏內色想外無染污勝解，是名第一。已伏內色想，是名第二。淨不淨非二色第三捨勝解

，是名第三。此三解脫，於一切色得自在故。）雖三和合識，一切諸密皆悉不生。（四卷一二右）

云何禪境界。（經八（句七七）（九）

此起禪非禪句。云何禪境界，如禪句經。下皆準知。

何故有三乘。（經三七句二四）（一〇）

此起三乘非三乘句。三乘、聲聞乘，緣覺乘，菩薩乘。

彼以何因緣。（經一句一）（一二）

此起生非生句。何緣生者？謂一切法由彼因緣生，此有二義，如經廣說（二卷二〇右）

何作何能作，雖說二俱異。（經五三句八六）（一二）

此起記非記句。問意，是誰作者能作，而說二種俱不俱異非異等耶。經言、未來世中有諸邪智惡思惟者，雖如實法，以見一異俱不俱相問諸智者。彼即答言，此非正問。謂色與無常等異與不異，如是涅槃諸行，相所相，依所依，造所造，見所見，智與智者，等異不異，如是等不可記事次第問。世尊說此皆止記答。愚夫無知，非所能知，佛欲令其除驚怖處不為記說。不記說者，欲令外道出離作者見故。諸外道衆計有作者。作如是說，命即是身，命異身異，如是等說，名無記論，外道惡處，說無記論，非我教中。（三卷一四右）

云何諸有起。（經二七句五〇）（一五）

此起處非處句。諸有，謂欲有、色有、無色有，即三界，總所攝故。大論、云何三界？謂欲界、色界、無色界。又有三界，謂小千世界、中千世界、大千世界。（一三五一五右）云何起者？經云：因於無始戲論諸惡習氣而生三有，不了唯是自心所見，而取外法，實無可得。（四卷二〇右）

云何無色定。（經九二五句七七）（一四）

此起禪非禪句。無色定四種，顯揚論空無邊處，識無邊處，無所有處，非想非非想處定。（二卷七右）

及與滅盡定。（經二五、八六、句七一）云何為想滅？（經二一、八七、句七二。）（一五）

此起滅非滅句。滅盡定、大論、諸聖者，由止息想受作意方便能入。（三三卷一五左）想滅、謂無想及滅盡定，二俱想滅。大論、云何無想定？謂離獨淨欲，未發七欲，永離想作意為先，諸心心法滅，云何滅盡定？謂已超無所有處欲，得安住想作意為先，諸心心

所法滅。（一二卷二〇左）

云何從定覺。（牒二九句七三）（一一六）

此起滅起非滅起句。覺、謂有心，從彼定出。

云何所作生，進去。（牒八六句九〇）（一七）

此起作非作句。云何所作生，問生因緣。云何進去，（緣作轉去，謂還滅）問滅因緣。大論、彼衆緣和合故，如是皆是諸行得生。生已，不待滅壞因緣自然滅壞。（三四卷一一左）

及持身（牒八八句九四）（一八）

此起緣非緣句。緣爲衆同分增上，身即衆同分。從增上故，說名爲持。

云何見（同現）諸物。（牒九八句一六）（一九）

此起方便非方便句。諸物、謂九事（世界、若子言有物，物、雜也。）云何見者，經云、說種種九部教法。雖於一異有無等相，以巧方便隨衆生心令入此法。（四卷六右）

云何入諸地。（牒七七句一六）（二〇）

此起順非順句。入諸地者，經云菩薩摩訶薩佛持力入三昧已，於百千劫集諸菩提漸入諸地，若能通達治

所治相，至法雲地，處大蓮華微妙宮殿，坐摩尼座，同類菩薩所共圍繞，首戴寶冠，身如黃金瞻蔔華色，如蓮滿月。（三卷八左）

云何有佛子。（牒一〇一句二三）（二一）

此起種姓非種姓句。云何有者？大論、諸菩薩要先安住菩薩種姓，乃能正發阿耨多羅三藐三菩提心。既發心已，方便修行自他利行，乃至能證無上菩提。（五〇卷一七右）

誰能破三有。（牒八九句七一）（二二）

此起果非果句。誰能破，謂四果聖者，如經具說。（三卷一五右）

何處身。云何生，復住何處。（牒九〇句四）（二三）

此起住異非住異句。何處身，謂五趣身。云何生，謂無明緣行等，五蘊身生。復住何處，謂五趣身增長已，於五趣中住。具在如十地論。（八卷三右）

云何得神通自在。（牒一七、二二、句四七、（一四）

此起神通非神通句。云何得者？經頌、佛子能觀見世間唯是心，示現住持身所作無障礙，神通力自在一切皆成就。（二卷一六右）大論、於解脫勝處徧處想多

修習故，能引最勝諸聖神通，若變事通，若化事通，若勝解通，解脫勝處徧處想，如三摩呬多地應知。（三三卷一九左）

及三昧。（牒二〇句七七）三昧心何相。（牒八七句八七）順佛寫我說。（二五）

此起禪非禪句。三昧、即三摩地，此云等持。大論、前後同影等任持，說名等持。上云何得賢此。云何得三昧？經云：菩薩摩訶薩知二覺智相，即能通達人法無我，以無相智於解行地善巧觀察，入於初地，得百三昧。（三卷一八左）三昧心何相？問三昧心（攝智及餘心所）行相。經云、以勝三昧力，見百佛百菩薩、知前後際各百劫事，光明照耀百佛世界，善能了知十地相，以勝願力變現自在，乃至安住自覺境界三昧勝樂。（同上）

云何名識識，云何名意識。（牒三一句九）（二六）

此起第一心非心句。識識、本識。意識、末鄰。識、謂六識。

云何起諸見，云何遠諸見。（牒八四句六六）（二七）

此起見非見句。

云何性非性。（牒九一句四九）（二八）

此起體性非體性句。性者、經說如來應正等覺自覺性。非性、謂遠離樂緣故，出過一切諸戲論法，即是如來。如來即是正等覺體。（五卷一左）

云何唯是心，何因建立相。（牒五六句三）（二九）

此起第一相非相句。問、一切法既是唯心，何因別為建立法相。相謂具說二種法相，如經。（四卷六右）

云何成無我。（牒四七句二九）（三〇）

此起有非有句。有、謂依諸行假立我等，此非實故，成立無我。大論、以一切行從衆緣生，皆是無常，唯諸如是諸行流轉假立我等。若依勝義，一切諸法皆無戒等。（八八卷二七左）

云何無衆生。（牒四八句三〇）（三一）

此起無非無句。無衆生者，大論、於諸蘊中無有常恆堅住主宰或說為我或說有情，唯有諸根，唯有境界，唯有從彼所生諸受，唯有其心，唯有假名我我所法，唯有假立此中可得。（三四卷一四左）

云何隨俗說。（牒九二句三一）（三二）

此起俱非俱句。隨俗說、謂實我依教說無，假我隨俗

說有。顯揚、雖無實我，而立有情名想別者，有四種因，一爲令言說易故，二順世間故，三令初學離怖畏故，四爲顯自他過失功德有差別故。（一五卷一七左）

云何得不起常易及斷見。（摞九六句一〇）（三三）

此起中非中句。得不起者，謂離二種邊見，具說如經。（六卷二左）

云何佛外道，其相不相違。（摞九三句一〇〇）（三四）

此起種種非種種句。經云，大慧白言，世尊，若盧迦耶所造之論種種文字因喻莊嚴執著自宗非如實法名外道者，世尊亦說世間之事，謂以種種文句言詞廣說十方一切國土天人等來而來集會，非是自智所證之法，世尊亦同外道說耶。佛言，我非世說。如經。（四卷九右）

云何當來世種種諸異部，（摞七四句一〇〇）（三五）

此起種種非種種句。經言、世論唯說身覺境界，彼世論有百千字句，後末世中惡見乖離，邪衆崩散，分成多部，各執自因，非餘外道能立教法，唯盧迦耶以百千句廣說無量差別因相。非如實理，亦不自知是惡世法。（四卷一九句左）

云何爲性空。（摞九四句七）（三六）

此起空非空句。經言、空者即是妄計性句義，爲執著妄計自性說空。略說空性有七種（二卷六右）此自性空，說名性空。

云何剎那滅。（摞四句五）（三七）

此起剎那非剎那句。剎那滅者，經頌、愚分別有爲，空無常剎那，分別剎那義，如河燈種子。一切法不生，寂靜無所作，諸事性皆滅，是我剎那義。（五卷二〇六左）

胎藏云何起。（摞九五句七六）（三八）

此起支分非支分句。言胎藏者，大論、幾苦胎藏。謂五。（一〇卷一四右）即識等五種子，依無明行緣起故。

云何世不動。（摞一〇八句九三）（三九）

此起動非動句。世不動者，世謂外道惡見世論。經言：若見如來藏五法自性，諸法無我，隨地次第而漸轉滅。不爲外道惡見所動，住不動地。（五卷一八右）

云何諸世間，如幻（摞七一句五七）亦如夢，（摞同上句五八）乾城、（摞略句六二）及陽燄，（摞七一句五九

）乃至水中月。（四〇）

此起幻夢乾城陽燄非幻夢乾城陽燄句。經云、觀一切法皆無自性，如乾闥婆城，如幻，如燄，如水中月，如夢所見，不無自心。由無始來虛妄見故，取以爲外。（一卷二四右）智論，是等多喻。爲解空法故，廣釋如彼。（六卷三右）

云何菩提分，覺分從何起。（牒二三句九五）（四一）

此起有爲非有爲句。覺分、卽菩提分，是道諦，攝屬有爲。從何起者，總攝、菩提分法品類衆多，最初勝者有三十七，謂四念住等。（二卷一〇左）大論、四尋思四如實智：皆菩提分，（四九卷五左）

云何國土亂。（牒四一句五六）（四二）

此起荒亂非荒亂句。荒亂，複詞，意卽是亂。國土亂者，喻心地亂。

何故見諸有。（牒三五句七九）（四三）

此起現非現句。見諸觀察。何故觀察諸有。爲起證智。經言：彼人不知去來現在諸佛所說自心境界，取心外境。大經、身及資生器世界等，一切皆是識影像所取能取二種相現，彼諸愚夫顚生住滅見中故。於中妄起有無分別。復次、去來現在諸如來說一切法不生，自心所見非有性故。唯自證聖智所行之處，非諸愚夫二分別境。（二卷一〇右）

云何知世法。（牒一〇七句六一）（四四）

此起火輪非火輪句。世法不實，喻如火輪。大論有八，謂得、不得、若衆、苦毀、稱、譏、苦、樂。（二卷二五右）唯點慧者，知不實故。

云何離文字。（牒五〇句二〇）（四五）

此起譬喻非譬喻句。離文字，謂眞實離文字，非可說中而立譬喻。

云何如空花，不生亦不滅。（牒五句九五）（四六）

此起有爲非有爲句，謂如世間無常，無有自性，故不生滅。前經頌云：世間離生滅，譬如虛空花。

眞如有幾種。（牒三三句七〇）（四七）

此起諦非諦句。眞如是諦，大論八種：謂虛空、非擇滅、淨滅、善、不善、無記法、眞如不動、想受滅。或說六種。若六若八，平等平等。（三卷二四右）

諸度心有幾。（牒六句六七）（四八）

此起波羅蜜非波羅蜜句。諸度，謂六波羅蜜多。

云何如虛空。（牒一〇六句四一）（四九）

此起虛空非虛空句。

云何離分別。（牒八三句一三）（五〇）

此起因非因句。離分別者，經言：如是分別決定非理。二俱非有，離待於誰。若相待不成，不應分別不正因故。有無論者，執有執無二俱不成。（二卷六左）

云何地次第，云何得無影。（牒五七句四六）（五一）

此起地非地句。地次第者，經云：菩薩摩訶薩至於六地，及聲聞緣覺人說滅定，乃至七地，決定於三昧門而得自在，漸入諸地，具菩提分法。乃至彼實無有若生若滅諸地次第。（五卷一三右）得無影者，經云：菩薩摩訶薩始從初地而至七地，乃至增進人於第八，得無分別，見一切法如幻夢等，獲無生忍。（同上）

云何二無我。（牒三二句七）（五二）

此起空非空句。

云何所知淨。（牒四四句五四）（五三）

此起所知非所知句。大論：淨有二種，一煩惱障淨。二所知障淨。一切聲聞獨覺種姓，唯能當證煩惱障淨，不能當證所知障淨。菩薩種姓，亦能當證煩惱障淨，亦能當證所知障淨。（三五卷二右）

聖智有幾種。（牒四三句三二）（五四）

此起自證聖智非自證聖智句。有幾種者，經說：聖智有三種。謂知自共相智，知生滅智，知不生不滅智。（四卷一〇右）

戒。（牒一〇〇句六八）（五五）

此起戒非戒句。

衆生亦然。（牒一〇四句二三）（五六）

此起種姓非種姓句。下牒頌云：衆生種姓別。經說五種姓，謂聲聞乘種姓，緣覺乘種姓，如來乘種姓，不定種姓，無種姓。（二卷一一左）

緣起無諍論，斯非云何出。（牒三八句八五）（五七）

此起實非智句。

誰起於語言，衆生及諸物。（牒三〇句一〇一）（五八）

此起演說非演說句。誰起語言。謂諸佛世尊。諸佛語言，九部所攝。衆生、謂說者事。諸物、謂為界處緣起食諦等事。

明處（牒六二句四三）（五九）

此起巧明非巧明句。明處、謂因明處，非五明處。（

問答中俱別開醫明及文字句之整明，此說句之內明。

此雖顯示，有說文廣義備，散在衆經。

此起技術非技術句。技術、謂工業明，可知。雖顯示

奧技術，（雖六一句四四）雖之所顯示。（六〇）

者，世間工業處論。

梧鼠五技而窮

化中

荀子勸學篇「騰蛇無足而飛，梧鼠五技而窮。」注「梧鼠當爲鼫鼠。技，才能也。言技能雖多，而不能如騰蛇專一，故窮。五技：謂能飛不能上屋，能緣不能窮木，能游不能渡谷，能穴不能掩身，能走不能先人。」此以喻人之驚博而不求精者之弊也。我國學校，學科浩繁，率教者藉以當世文明大器，非備衆長，不足以爲通才而濟時用，意至善也。然人以有限之精力，窮無限之知識，五育實違，一育不成。百技皆能，一技無用。猶不如農工商賈之得自效其藝，而後嘆學生之蕩成廢才矣。嗟！

文教叢書第七種

心經通釋

王恩洋著

全書一厚册　新價二百三十元

般若大經共六百卷明法空無我無住無得之理爲成佛之根本而心經寥寥二百餘字實總其精要學佛者類能誦之然微言奧義甚難了知注疏多家或昧經旨本書以法相護最之方法入般若空理之密意先闡釋佛法後正解經義行文明暢旨趣盡通誠爲學佛者必讀之書

玄奘法師之生平及其學說

呂澂述

玄奘法師本名禕，姓陳氏，河南洛陽人，以隋開皇二十年（公元六〇〇年）生。少孤窮酷，隨兄長捷法師住東都淨土寺。年十一，東都度僧，便預其次。自爾誦習無間，恆在慈日寺聽受涅槃攝論。大業餘曆，兵饑交賈，法食俱缺，乃與兄經秦入蜀，從道基受毗曇諸論。時僧景攝論，道振迦延，並擅譽蜀都，奘師皆盡其學。唐武德中，既受具戒，假緣去蜀，間行江硤，經途荊楚，謁揚攝論毗曇，潛海名僧欽風雲萃，大德智琰以從心之年，師之盡禮。（註一）繼聞道深敷化趙都，北遊其所，資承成實。復往鄴中，就慧休問攝論雜心，相續年餘。以貞觀元年至長安，從道岳僧辯法常玄會深究俱舍攝論涅槃，遇疑渙釋。僕射蕭瑀欽其脫穎，奏住莊嚴，然非本志。蓋奘師自武德以來，周流吳蜀，爰遊趙魏，末及周秦，預有講筵，率皆登踐，當時諸家之學雖各擅宗途，而異義紛紜，猶病其未能融貫也。時適波頗蜜多羅東來，得聞那爛陀戒賢所授瑜伽論總攝三乘之說，乃發願遐往梵土，尋其全文，以窮究竟。既學梵書，陳裝西行，有司不許。會貞觀二年秋，霜儉，聽道俗隨豐四出，幸因斯際行往燉煌。繼達高昌，備受禮敬，延留夏坐，乃復西征。時貞觀三年八月也。（註二）

奘師西行，歷經西域一十六國，逾大雪山，入北天竺。途遇耆學，無不諮習。住再四載，始達摩揭陀國。於那爛陀寺依止戒賢論師，受瑜伽師地論，講習兩周，旁及大小毗曇諸論，經於五歲，晨夕無輟，猶將博學。戒賢誡其東返流通，乃先遍遊五竺諸國，東自伊爛拏，西達鉢伐多，復返摩揭陀。繼往杖林山，就勝軍居士參學唯識，又歷二載。遂於西土之學洞徹靡遺，淸通瑜伽中觀兩家之諍義，著會宗論。又應戒日王請，折伏正量部師般若毬多之破大乘論，著制惡見論，彼土遺俗莫不仰德歸依，尊爲大乘天云。奘師繼辭戒賢東歸，先赴曲女城戒日王施場大會，以所著二論標宗徵答，竟十八日無敢應者。由是攜所獲梵本六百五十七部，旋踵帝城，以貞觀十九年正月抵長安。躬謁文帝，禮接異倫，敕在弘福寺翻經，公給資什，仍敕名德慧明靈潤等二十餘人助綴文句。至二十二年已譯經三十五卷，奉以奏聞，太宗特爲之

序，即世所傳大唐聖教序也。及其年冬十月，慈恩寺創畫，又遂於彼，奏譯紛綸。並延入宮禁，隨幸南北山宮，面敍玄理，極晨啟敬。及帝崩，還京寺，如常傳譯。顯慶三年，西明寺成，又兼攝寺務。時梵僧阿地瞿多及那提譯至，翻譯不專，異說並進，奘師倦於所事，遂請罷譯，不許。旋徙玉華宮，供給如前，遂得卒大般若經六百卷之巨譯。奘師始自弘圖，迄於北宮，一十九載，凡譯七十五部（除西域記不計），一千三百三十五卷。（註三）初貞觀末，譯瑜伽本支各論約五年，次永徽顯慶間，約十年，譯婆沙俱舍身足毗曇，最後譯竟般若，皆獨然自成統系。奘師求法西土，本欲稟承正法，譯布未聞，以正舊說之訛傳，今得一一親見事實，可謂不負初志也。其間嘗酬東印度子王之請，譯老子爲梵文，傳之迦濕彌羅波國，其地遂爲後來金剛密乘發祥之處，密乘教說中雜入我國道家思想，與此不無因緣也。

奘師赴竺備歷艱辛，六十以後，累嬰疾苦。及般若事竣，精力不繼，遂不更事翻譯，一意行道。麟德元年（公元六六四年）二月，病卒，年六十五歲。弟子基能光大其學，後遂有慈恩宗焉。

奘師在竺嘗以梵文著書三種。

（一）會宗論　靖邁闡紀作會中論，凡三千頌。融會瑜伽中觀之微旨，以平印度當時兩家之諍，其文未譯。考護法釋廣百論籍末一段，亦會兩諍，亦極精粹，奘師在印，慶爲創聞，隨聽隨譯，有異餘作。奘師既傳護法之學，疑會宗論所說，即本廣百論釋之意衍釋之也。

（二）制惡見論　一千六百頌。此破正量部師般若毬多之破大乘論，文亦未譯。基師唯識述記卷四十四謂此論宗旨在溝通正量部對於瑜伽所緣緣帶相之疑難。因明入正理論大疏卷四又載奘師在曲女城大會立眞唯識量，或即出自此論之中。惟正量部之破大乘，衆及中觀，奘師敎正，當亦別有發揮，惜乎原本不傳，無由稽攷也。

（三）三身論　三百頌。此因東印度迦濕彌羅波童子王之請，讚佛功德，以啓正信。亦未譯傳。

奘師返唐後勸事宮譯，未遑著述，今存紀行衆啓之作，亦不盡出其手筆。現存之本如次。

（四）西域記十二卷　亦稱西域傳，著述家或謂之西域行傳，玄奘行傳，別傳，貞觀二十年奉勅撰出，蓋由奘

師以在西域及印度各地見聞之說，口授辯機撰之。取材時有出於梵籍者　故經錄家亦稱爲譯本。所說山川道里風土人情以及教勢盛衰先賢往跡等無所不備，而極其翔實。當時著述家訝爲創製，競相引用。如道宣之釋迦方志，道世之法苑珠林感通篇聖跡部，慧立之慈恩傳，皆據以成書。直至近世談印度史學攷古學者，仍奉爲圭臬也。

（五）表啓一卷　奘師主持譯場以來，時有表啓之作，後人傳寫，凡成數本。甲本，爲慧立所輯，卽慈恩傳之所據，迨悰嘗搜集遺文補訂之。自貞觀三年謝高昌王啓至顯慶二年賀改東都表，凡三十餘篇。顯慶二年，慧立補充西明寺維那，不久，奘師徙玉華，立遂不復參與譯事，故其後表啓皆不獲載。乙本，題名大唐三藏玄奘法師表啓，係公元七六五年以前之鈔本，今存日本知恩院，曾收印於日本續藏經第一輯二編乙二十三套內。自貞觀二十年進經論表迄貞觀末請附訓往西域表，凡十三篇，各繫年月於末，極便稽考。惟文句及時日多與慧立輯本有出入處。丙本、題□□寺沙門玄奘記，疑卽前者之另一鈔本。今爲日人小泉氏所藏，篇首缺進經論表，各篇亦無年月。自請附訓往西域表以次，多出二十七篇，其中有慈立輯本所不載及慈恩傳稱爲已佚者八篇。對於奘師晚年行事及年歲問題，皆有參證處，極可貴也。綜合三本以觀，奘師一生製作，仍不完全。如乾符間栖復所見奘師臨終謝寺表，三本皆未載也。

此外奘師議論有關學說者，多屬各家所存口義，尤以見於圓測一系新羅學人之著述中者爲多，但此系欲藉師說以自重，亦不可盡信也。其稱爲奘師自己撰譯者，有三類境一頌，載唯識樞要卷三，又有讚彌勒四禮文，載法苑珠林卷十六。至於後人所傳八識規矩頌，則文義時乖，一望而知其非奘師手筆也。

奘師天挺英靈，忘軀求法，任其一往眞摯之誠，卒能窮極源流，委曲傳譯，以盡抱負。其人格行事之所詔示，固已在在使人奮興矣。況所傳布之說，有瑜伽般若之廣博精微，唯識因明之縝密周至，舉凡數學範疇，思惟典則，所有稱述，咸屬創聞，其影響於我國思想界之遠大，更何待言。今僅舉重要之一二事明之，則所謂理佛性與五種姓之說也。佛教大小各派率以心性本淨爲其宗極，修道進德，唯此憑依。但小乘持樸素之見，以爲此卽思惟知慮之心，故有與惑相應不

相應之理。大乘始歸之心法性，瑜伽一系佛地學者又特稱爲法界，此皆就所緣究極之境界而言。境不孤存，有待於契證之智慧。慧不自生，又有賴於聖教之開啟。熏不虛資，又有賴於本具之種姓。故有種姓則聞教起熏，漸以生慧。使無友教之功，縱具本種，亦等空談。斯乃合本具與熏習而後功用繁興，無漏種子之說，意在此也。佛地學者戒賢親光等對於此義致力闡揚，奘師卽繼承之，以所緣眞如境界爲理佛姓，復由能緣智慧種子方面區別爲五種姓，以盡其運用。後經基師慈沼兩代宏傳，義愈詳備，慈恩宗旨遂以確立不移矣。由此觀教，既不輕視人天，亦復盛談治術，如王法正理論等卽從瑜伽大部中析出單行。又所謂菩薩行者，推極致於在家，如布施中之財施，持戒中之現行性罪，皆惟在家衆能之。是乃以佛法教化融合於人事，無所忤違，而遂其開展也。至於五種姓之分別，仍存歸趣一乘之意，以誘掖不定根機。蓋謂衆生不必備成佛之行，卻盡具成佛之理。菩薩長劫闡提，諸佛無窮悲願，所據在此。此說雖不全符於六代以來涅槃極唱之旨，然佛事常新，新向無盡，亦可以見佛教之深遠處也。奘師之說既行，地論家遊移無際之談，與攝論宗乖異國風之謗，悉掃除淨盡，遂能深入思想界，影響久遠。唐宋諸儒性品格致諸義，藉此緒餘，盛暢其說，其間脈絡相通，固一一可尋究也。說者或謂天竺佛說，奘師傳之雖眞，然與此方思想無涉者，殆未之深考耳。

（註一）此見靖邁古今譯經圖紀卷四。唐人記玄奘法師行事者以靖邁爲最先。邁在貞觀間，應徵爲弘福寺譯場大德，又師事玄奘，至顯慶中始離譯席，故所記最爲可信。據道宣續僧傳十四，智琰以武德七年由帝都返蘇，與奘師邂逅荆楚，當在其年。卽此可證奘師後往趙州相州各處經十八月，展轉入關，必爲貞觀元年。廣弘明集卷三，謂奘以貞觀初入關住莊嚴寺云云，蓋記實也。

（註二）奘師赴印年月，諸傳多作貞觀三年，蓋本諸西域記之說。西域記撰述之時，高昌已改隸唐土，故西域之稱以其西諸國爲斷，奘師出國，亦依離高昌之日定爲貞觀三年八月，此原來不誤也。逮後各家記載，竟謂三年八月自長安始發，遂乖遠矣。又廣弘明集二十二載玄奘請御製經序表，有云，奘以貞觀元年往遊西域，十八年方還京邑。文極樸拙，與各本裝啓均異。疑廣弘明集未得奘師原作，而後人妄補之，又據聖教序云周遊西宇十有七年之語

，逆推爲元年耳。攷奘師於貞觀初入關，因蕭瑀之薦，住莊嚴寺，蓋補十大德之選。續僧傳十三云，十大德中慧因於貞觀元年二月病卒，奘補其缺，當爲二月以後之事。又奘師寄想瑜伽，思求其本，似受波頗之影響。續僧傳卷三載波頗嘗在那爛陀寺聽戒賢講瑜伽師地論，以此論爲大小乘明，又李百藥序波頗所譯莊嚴經論云，西域傳聞不習莊嚴，不能宏敎。莊嚴卽是瑜伽論菩薩地之別裁，則此說無異謂不習瑜伽不能宏敎也。波頗以貞觀元年十二月始逮帝京，創傳勝義，釋門宏遠，莫不循造，古今異緒，委釋洞然，奘師受其啓示者當不在少，卽其發願西遊亦必在貞觀元年以後也，奘師飜譯佛地經論，爲當時那爛陀正傳之說，卽由親光等發揮戒賢之解而成。從梵文原譯徵之，親光實爲波頗密多羅之意譯，（舊翻明友，但顚倒其詞耳）是則奘師之於波頗，關係密切，不更可見乎。

（註三）此據開元錄卷八。譯經圖紀與內典錄所載，皆不盡同。開元錄合圖紀內典錄二種計之，又加拾遺之唯識三十論一卷，故得此數也。今刊本圖紀與開元錄相符，乃後人所改。

奘師傳記以慈立所撰者爲最通行，但其中錯誤處甚多。三年前，余嘗爲敎育部書擬「釋玄奘」一文，對於舊傳，頗有訂正。近見坊間關於奘師之著述數種，仍沿襲慈立之誤未改。因取舊稿，略加潤色，更付文敎叢刊發表，以便學人之參攷。三十四年二月杪述者謹記。

西北風光之二

友人張鼎銘敎授再自西北師範學院來函云：

……塔耳寺，宗喀巴生地。居常有喇嘛至少三千人。皆素食。寺有大金瓦寺小金瓦寺。屋頂金係金瓦，輝煌耀日。殿內金佛一二尺高者無數。庫內金塊金磚金葉白銀更多。青海會關過七匪，卻不敢犯寺院。現時馬步芳主席治理青海，小偷亦處死。西甯城眞是道不拾遺。馬主席甚好客，施與無吝。曾買湟川中學某敎員園地，議定，交黃金十兩。其母不肯賣，敎員退金。馬云賣不賣在你，黃金是我送你的。竟不

背收金。人共傳爲佳話。他能用兼，徐向前橫行四川無能敵，至青海便爲馬氏弟兄繳械。徐僅以身免。此次智識青年從軍，青海來了七百餘名，皆彪形大漢。足見青海亦不落人後也。塔耳寺因清年慈堯在此殺喇嘛八人，故寺中每年必跳斬年魔鬼之劇。酥油座自初年六月六做起，到次年正月十五做成。所做山水樓臺有兩三個房屋高。所做人物，眉目冠帶宛然如生。半年辛勤，一夜燒盡，以表示曇花一現耳。該寺建在南山間，山坡上盡是廟，廟前一小溪。溪兩岸多高樹。每年正月十三日蒙古西藏人不遠千里成來朝拜，至廟不顧灰塵，五體投地，爬到神前，極其虔敬。至拉卜楞寺規模更大，本年正月蒙藏往朝拜者達十餘萬人。並遣送子弟到寺來學。——讀佛經。實爲一佛教學校也。此地人亦遣送子弟到拉薩留學。該寺管有寺廟百餘，喇嘛數萬。附近有蒙古王府，居民衆多。近來設置夏河縣。此外有燉煌的唐刻佛像，藝術名貴。中央現在該處設立藝術學院。院長即名畫家內江張大千也。該處在王門關外。陽關在其附近。更有蘭州附近的皋蘭山，山上有成吉思汗的靈柩，（銀棺嵌金盤數塊）風景甚好。河西張掖酒泉等地爲甘省最富饒之地。但擁田數頃者多不著邇，以缺棉布故也。甘省缺水缺木柴，人民視馬糞爲至寶，常在路上爲搶馬糞打架，以馬糞可作燒炕之用也。黃河內小島甚多，四川名中壩，蘭州稱爲灘，灘上土地肥沃，樹木茂盛，以灌溉甚便也。如雁灘馬灘各有居民數十家。皆富農。甘肅農業改進所且設於雁灘之上。人言黃河千害，實則爲蘭州之生命綫。若無黃河，蘭州將立成廢墟。以蘭州唯黃河兩岸有農田水利。飲水唯黃河水甚甘，泉水井水皆苦澀。黃河兩岸水車無數如蜘蛛之網。傳爲左文襄所傳授。左氏自甘肅至新疆沿途種柳，稱左公柳。又在蘭州修小西湖。收復新疆。事業在曾文正之上。今日西北雖孤懸亦皆知左宗棠也。蘭州多禿山，僅南山有稀疏之樹。但大樹遺跡甚多。聞寧夏賀蘭山森林茂盛。又天水北山頂有隗囂城，即其建都之所。足見西北古代不缺樹與水，特後人砍伐過甚，致樹去水枯耳。弟去年初至此，黃河水甚清，呈淡綠色。昔人謂河清難俟，弟則已見河之清，疑天下之將太平矣。

從儒學史上言孝弟義

（一）漢以後儒者對孝弟之說明

李源澄

孝經謂五刑之屬三千，而罪莫大於不孝。自漢以降，儒術獨尊，孝弟遂爲名教之首。得罪名教者，終身不復齒於人。曹操之殺孔融，卽以非孝罪之。故儒者不復致議於人之應否孝弟，而喜究論者孝弟爲儒學之第一義與否耳。今以程子與羅近溪明之。論語、君子務本，本立而道生，孝弟也者，其爲仁之本與。集註、程子曰：德有本，本立則其道充大，孝弟行於家，而後仁愛及於物，所謂親親而仁民也。故爲仁以孝弟爲本，論性則以仁爲孝弟之本。或問孝弟爲仁之本，此是由孝弟可以至仁否，曰非也。謂行仁自孝弟始，孝弟是仁之一事，謂之行仁之本則可，謂是仁之本則不可。蓋仁是性也，孝弟是用也，性中只有箇仁義禮智四者而已，曷嘗有孝弟來。然仁主於愛，愛莫大於愛親，故曰孝弟也者其爲仁之本與。程子以孝弟爲仁之一端，是已發之用，非未發之體。故以孝弟爲行仁之本，而非是仁之本。其釋論語爲仁爲行仁，顯然與有子之意不合，姑置不論。今所欲論者，是程子以孝弟爲仁之一端，而不以孝弟爲仁之本耳。羅近溪之言則異於是。近溪語錄，問、先生只以孝弟慈爲明親至善之實何耶？曰，大學者，大人之學，大人者不失其赤子之心者也。今觀赤子之心，却只是個孝弟，而保赤子則便是個慈也。孟子七篇，看來那一句話曾離了孝弟，那一塲事曾離了孝弟。陳王道則以孝弟而爲王道，明聖學則以孝弟而爲聖學，管晏事功則以孝弟而鄙之，楊墨仁義則以孝弟而闢之，王公氣勢則以孝弟而勝之。又云，後世不察，謂孝之與弟，止學淺近爲言。噫，天下之理豈有妙於不思而得者乎，天下之行，豈有神於不勉而中者乎。孝弟之不慮而知，卽所謂不思而得也。孝弟之不學而能，卽所謂不勉而中也。故舍却孝弟之不慮而知，則堯舜之不思而得必不可至。舍却孝弟之不學而能，則堯舜之不勉而中必不可及。卽如赴海者，流須發於源泉，而枯槁沼瀦雖多而無用也，結果者芽雖萌於眞種，而染彩鏤摹徒勞而鮮功也。其曰堯舜之道孝弟而已矣，乃是直指人道之塗徑，明揭造聖之指南，爲天下後世一切有志之士而安魂定魄，一切佛經之人所起死回生也。蓋近溪

爲主學，良知卽體卽用，孝弟卽是良知，故其言孝弟與程子異。究其所以致異，乃程朱陸王兩派學說根本之不同，今茲兩明，權在舉此以證儒者言孝弟之異已耳。

(二)周末儒者對孝弟解釋之擴大

程子雖以孝弟爲仁之用，仁之一端，而施諸行事，則從孝弟始，故儒者無不重孝弟。孝弟也者，誠中國文化之根本與。近大抵有謂中國社會爲家族本位，故重孝弟。使社會組織一變，則道德必隨之而變，儒學之根本道德亦當變矣。此言似是而非，世人以中國爲家族本位者，乃比較言之，其顯著之不同，乃在處理財產，實則西人於人與人間之分界嚴，故形成個人本位社會。而中國特重人與人間之關係，力求自盡其道，而不責望於人，遂逐漸使人與人間分界不明，漢以前與漢以後區以別矣。人皆爲父母所生，是人皆知孝，或者謂西人以基督教之故，愛神高於愛父母，不知人神異性，在人中仍以愛父母爲大。謂西洋人之孝與中國人相同固不可，謂西洋人不孝，則西洋人亦不受也。而或者乃謂吾國以重視家庭關係之故，致國家觀念不重，以事實論，實有此流弊，若謂爲儒學之本然，則大謬也。且孝之一字，在周代其含義先後不同，非孝之學說亦固有之，其義今猶可考，特漢以來非孝之說不張，學者視孝爲當然，孝之眞義遂就湮晦耳。孝弟本極自然之事，不慮而知，不學而能，故孟子舉孝弟以明良知良能，爲舊有之道德，非儒家所新創。然周末諸子於其前之文化，或接受，或修正，或反對，其態度則不同。儒學於古代文化恆實而用之，卽有新義，亦往往沿用舊名，其餘諸子則往往異此。道家於當時一切德目，每用遮撥，猶不能謂道家爲非孝。墨家雖言孝，而以天志爲本，愛人之父若其父，愛人之兄若其兄，是以孟子斥之爲二本，謂之非孝可也。其明白非孝者，則爲法家，商君書以孝弟爲六蝨，韓非言之尤切。五蠹曰，楚之有直躬，其父竊羊而謁之吏，令尹曰，殺之，以爲直於君而曲於父，報而罪之。以是觀之，夫君之直臣，父之暴子也。(漢宣帝除子匿父母，妻匿夫，孫匿大父母之罪，卽漢所沿襲於秦朝之敝法也。)魯人從君三戰三北，仲尼問其故，對曰，吾有老父，身死莫之養也，仲尼以爲孝，舉而賞之。以是觀之，夫父之孝子，君之背臣也。

故令尹誅而楚奸不上聞，仲尼賞而魯民易降北，上下之利若是其異也，此謂家與國之利害相反忠與孝不能並存，法家以國爲重，故昌言非孝。直躬之事，論語明文斥之，仲尼賞魯人，有無其事雖不可知，法家所排斥之孝爲狹義之家族道德，則可無疑。夫孝經兩戴記諸書所言之孝，豈狹義之家族道德哉，此蓋儒者因法家之攻難而有所修正耳。韓非之論，可以法家非孝之通論觀之，諒自商鞅以來即如是。儒者於孝之修正，諒亦非一時一人，可以從論語以來之儒書求之。論語、子曰，弟子入則孝，出則弟。有子曰，孝弟也者，其爲仁之本與。孔門之重孝弟，可以想見。顧孝弟雖爲舊有之道德，孔子沿而用之，孔子對於孝弟則有新解，蓋舊日所謂孝者，能服勞奉養而已，而孔子以敬以禮以色難補充之，孝弟之義已日就光大也。此時法家猶未出，故以直躬爲直，而不以爲忠。至孟子時，法家非難儒家之學說已起，觀桃應之以皋陶爲士瞽瞍殺人難孟子，可以知之。故孟子言孝不以養口體爲重，而以養志爲重。養志之義，已極廣大。又復從愛親敬兄以明良知良能，以孝弟爲仁之根，其致則堯舜之道孝弟而已矣，於是孝弟不復爲家族所囿，較之孔子又一進也。然孟子雖推廣孝弟之義，而未嘗答法家之攻難，而戰國儒者所爲傳記，於此則更分明。大學曰：故君子不出家而成教於國，孝者所以事君也，弟者所以事長也，慈者所以使衆也，公羊哀三年傳曰，不以家事辭王事，以王事辭家事。孝經曰：資於事父以事母而愛同，資於事父以事君而敬同，故母取其愛，而君取其敬，兼之者父也，故以孝事君則忠，以敬事長則順。中庸以大舜爲大孝，（孟子同）武王周公爲達孝。孝經所謂天子諸侯卿大夫士庶人之孝，則並一切美德而包之。此時所謂孝者，豈復限於家族之道德乎。其言孝必及忠，尤顯爲對法家而發也。曾子大孝篇、公明儀問於曾子曰，夫子可謂孝乎？曾子曰，是何言與！是何言與！君子之所謂孝者，先意承志，諭父母於道。參直養者也，安能尊乎。身者親之遺體也，行親之遺體，敢不敬乎。故居處不莊非孝也，事君不忠非孝也，涖官不敬非孝也，朋友不信非孝也，戰陣無勇非孝也，五者不遂，災及乎身，敢不敬乎。公羊閔二年傳曰，慶父弒二君何以不誅，將而不免，遇惡也，既而不可及，緩追逸賊，親親之道也。韓非直躬舉人之難，觀於曾子公羊之論，亦可以釋然與。故曰，儒者所謂孝弟，非原始之家族道德，乃以家族道德而貫通於國家天下，爲道德之始，亦道德之終也。自法家起而非孝，於是儒者言孝皆爲廣義，

今人向襲法家之陳說，何所取哉。

(三)處忠孝不並立之態度

儒者推廣孝弟之義以解釋孝弟，固於理無礙矣，使施之於事，忠孝不能並全，則當何如。曾子問篇多言變禮，中有數事即家國喪事之困難，其餘諸篇亦間有之，可以不論。今推舉公羊說苑二書爲證。公羊宣元年傳曰，古者臣有大喪，則君三年不呼其門，已練可以弁冕，服金革之事，君使之弗也，臣行之禮也。閔子要絰而服事，既而曰若此乎，古之道不即人心，退而致仕，孔子蓋善之也。閔子家有喪事，而國又有軍旅，終喪則不忠於國，服金革則不能終喪，閔子服金革以衛國，國事已畢，退而致仕，明非有利心也。說苑立節篇，楚有士申鳴者，在家而養其父，孝聞於楚國，王欲授之相，申鳴辭不受，其父曰，王欲相汝，汝何不受乎，申鳴對曰，舍父之孝子，而爲王之忠臣，何也。其父曰，使有祿於國，立義於庭，汝樂吾無憂矣，吾欲汝之相也。申鳴曰諾，遂入朝，楚王因授之相。居三年，白公爲亂，殺司馬子期，申鳴將往死之。父止之曰，棄父而死，其可乎。申鳴曰，聞夫仕者身歸於君，而祿歸於親，今既去子事君，得無死其難乎，遂辭而往，因以兵圍之。白公謂石乞曰，申鳴者，天下之義士也，今以兵圍我，吾爲之奈何。石乞曰，申鳴者，天下之孝子也，往刦其父以兵，申鳴聞之必來，因與之語，白公曰善。則往取其父，持之以兵，告申鳴曰，子與吾，吾與子分楚國，子不與吾，子父則死矣。申鳴流涕而應之曰：始吾父之孝子也，今吾君之忠臣也，吾聞之也，食其食者死其事，受其祿者畢其能，今吾已不得爲父之孝子矣，乃君之忠臣也，吾何得以全身，援桴鼓之，遂殺白公，其父亦死。王賞之金百斤，申鳴曰：食君之食，避君之難，非忠臣也，定君之國，殺臣之子，非孝子也，名不可兩立，行不可兩全也，如是而生，何面目立於天下。遂自殺也。申鳴處忠孝不能兩全之際，惟有自殺一途；然不先自殺，必平亂而後自殺者，此不以家事辭王事之義。(在昔君主與國家本相含混，出仕始與君主發生關係，爲臣即不得盡孝，而以蓄忠於國爲大孝，故古人於出處極其審愼，此不僅君臣一倫如此，其餘朋友夫婦諸關係，分殘皆極分明，特人少措意耳。)此二故

學，皆忠孝不能兩全之事，其處之也，皆先國後家，此所以求忠臣必於孝子耶。後世忠臣節士何可勝數，忠臣節士類性情篤厚孝弟之人，何害於國。而不忠不孝往往連用，以是知不孝之人鮮有能忠於國事者也。惟南朝世家鮮死節之人，史家謂其保家之念切，其關係本極複雜，以儒家孝弟之義律之，亦相去遠矣。

（四）由孟子以發揮孝弟

由上所論，可知原始之孝弟爲家族道德，其義不過服勞奉養。儒者承受其教，以諸子之攻難，乃予以新解，使孝弟不復爲家族所囿，其後又以孝明禮，（參閱拙著禮之演變。）擴充其義，至孝經而無所不統焉。於是孝弟遂爲儒學之中心，漢以來異成爲天之經地之義民之行也。惟其如是，學者亦遂習焉不察，而流弊間生，致爲人詬病。若清其本源，孝弟之義實無可非難，悠悠之論，孟子以後諸儒久已有以釋之，學者一觀兩戴記孝經，即知視孝弟爲家族道德者之爲無的放矢。今日所宜發揮者，孟子言孝弟之義耳。若發孟子孝弟之義者，無過於羅近溪，從心性之發見處立根，推之擴之，爲堯舜事業。舍此而言盛德，皆無根本，即能言之成理，亦玄談耳，見諸行事，亦假之耳。孝經曰，夫孝德之本也，教之所由生也，不以孟子爲註釋。此不徒爲歷史之陳迹，亦人類道德之根基也，可忽乎哉。

文教叢書第九種 法相學 王恩洋著 全書一册 新價二百卅元

法相法性古稱二宗而所以名之爲法相宗者義多誤解本書依唯法無我唯相無法之兩要義闡明法相宗非有非空中道了義之旨一法相義二法相體類三我之假立四緣起義相五共業增上六聲道轉依凡法相緣生之奧義發揮略備七敍論更明法相學在佛法上之地位及其與近代西洋宗教科學哲學之異同而後知法相學者佛法最了義之學足以統攝宗教科學哲學去其偏蔽共長允爲人類最高思辯證悟之成果而爲當來文化學說之指南矣

文教叢書第一種

孔子學案 再版

王恩洋著　全書一厚冊　新價四百五十元

孔子學說博大精深而漢宋諸儒論述各異西學東來尤多異議批評辯論已數十年本書以法相唯識種子嚴之治學方法條理分析孔學之內容博辯闡發其奧理並以西學分類部居其教義共爲九篇一志學論孔學之宗旨方法二執禮三求仁統爲孔子之倫理學四爲政述孔子之政治行願與思想並以近代政治學理評判之爲孔子之政治學五施教爲孔子之教育學六知天論生死鬼神天命性道之微言爲孔子之形而上學統理哲學七作聖論爲若子與作聖人之道爲孔學之成果八行體證以行爲而體其功德九羣賢弟子述其源流而殿之以敘論都十四萬言大發明微言著體大思深開人智慧示人正軌爲學作人不可不學爲指南初版早罄茲特再版發行

文教叢書第四種

老子學案

王恩洋著　全書一冊　新價二百五十元

春秋戰國學說勃興而儒墨道三家稱顯學老子道家之祖莊子天下篇謂其爲古之博大眞人老子僅五千言而義蘊極富本書作者以儒學佛學之眼光窮老學之奧蘊一導論二本論三評論本論共十二章條理分疏其學說之精華評論五章顯其長明其蔽論其與儒家思想系統之不同與後人對老學之誤解立論精嚴多發前人所未發滌熱惱以清涼警沉迷以棒喝爲政爲學立身處事均不可不人手一篇末附王國維先生之思想對人生眞義宇宙原理及藝術宗教之評判更有極透闢清新之論議卓越尋常焉

文教叢書第八種

瑜伽力種性品疏

王恩洋著　全書一冊　新價二百三十元

瑜伽百卷法海汪洋菩薩一地大率所宗力種性品者學爲菩薩之方法也本書特爲疏釋暢其義旨讀是書者知所謂菩薩道者別無神秘乃即人生之正道已立立人已達達人之工夫而成賢作聖最完備之方法也學者幸留意焉

荀子之知識論（本篇自荀子學案中錄出）

王恩洋

戰國諸子之學，愈晚愈趨詳備。儒家至荀子而論禮論知論名論天，皆特具精義。諸學見解，光輝閃爍。可謂難矣。今就荀子書中，凡關於論知者，合集條理，並加以闡發，爲知識論。共爲十義：一知之需要，二知之定義，三知之高下，四知必本乎見聞（經驗），五知識之分類與選擇，六道義之知，七師法後王，八才性之知與道義之知之關係，九成積化性，十去蔽解蔽。

（一）知之需要

荀子正名篇曰：「生之所以然者謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然者謂之性。性之好惡喜怒哀樂謂之情。情然而心爲之擇謂之慮」。慮也者，所以修正指導乎性情者也。

蓋人之性，感於物則必有喜怒好惡哀樂之情。然此情之動，未必得宜也，未必合理也，乃直覺而有目的而能動觸危殆者也。故必心爲擇而有慮。如何慮？不苟篇曰：

欲惡取舍之權：見其可欲也，則必前後慮其可惡也者；見其可利也，則必前後慮其可害也者；而兼權之，孰計之；然後定其欲惡取舍。如是則常不失陷矣。凡人之患，偏傷之也；見其可欲也，則不慮其可惡也者。見其可利也，則不顧其可害也者。是以動則必陷，爲則必辱，是偏傷之患也。

目如酒色，可欲者也，則必慮其足以亂性戕身之可惡也。鴉片馬啡有治疾之利，則必慮其有消耗身形之害也。是以君子不近酒色，不食鴉片馬啡。苟爲之，絕不可嗜，嗜之則陷溺而取疑辱也。見可利可欲者如是，見可惡有害者亦然，古人謂良藥苦口利於病，忠言逆耳利於行。吾人寧可以藥之苦而不服，言之逆耳而不聽耶？忍小害而成大功，殺一人以救萬人，則亦爲之矣。榮辱篇曰：

人之情，食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿馬，又欲夫餘財蓄積之富也。然而窮年累世不知不足。是人之情也。今人之生也，方知蓄雞狗猪彘，又蓄牛羊，然而食不敢有酒肉。餘刀布，有囷窌，然而衣不敢有絲帛。約者有篋笥之藏，然而行不敢有輿馬。是何也？非不欲也。幾不長慮顧後而恐無以繼之故也。於是又節用御欲，收斂蓄藏以繼之也。是於己長慮顧後，幾不甚善矣哉。今夫儉生淺知之屬皆此而不知也，糧食大侈，不顧其後，俄則屈安（焉）窮矣。是其所以不免於凍餓轉壑溝中瘠者也。

此言常人之情，所以維繫其身家者，則必爲長久之圖，而不可縱一時之樂，忘終身之憂。極現前之安，適當來之禍也。夫個別之事物既當慮其利害安危，一人之身家，又當圖其久遠。此之謂能慮也。荀子之意既以爲情之勸也，是既顧當前的。卽是直覺的，而亦是盲目的也。故必有心專爲之審擇利害安危之全體，而長慮却顧其久遠。然後乃能使情之好惡喜怒皆得事物之宜，而合於義理之正。若是者名之爲「知」。

(二)知之定義

知也者，由慮而得之正確見解，知之而有合於事理者也。故曰：

所以知之在人者謂之知，知有所合謂之智。（正名）

(三)知之高下

知非感覺也。感覺猶未得爲知。故曰：

心有徵知，徵知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也，然而徵知必將待天官之當薄其類然後可也。五官薄之而不知，心徵之（當作知）而無說，則人莫不（不字衍）然謂之不知。（正名）

既云五官薄之而不知，則不許由五官所起之感覺爲知矣。徵知云者，異於眼目意計之知。必隨感覺而起之知覺，乃

名爲徵知。以其所知爲有徵驗，非意構也。此爲對事物之知。若夫緣事物而起之倫類名數義理之知，則又爲知之另一種也。

知之高下乃有多級，曰聞、曰見、曰知、曰行、曰明。故曰：

不聞不若聞之。聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之。學至於行之而止矣。行之明也，明之爲聖人。聖人也者，本仁義，當是非，齊言行，不失毫釐，無它道焉，已乎行之矣。故聞之而不見，雖博必謬。見之而不知，雖識必妄。知之而不行，雖敦必困。（儒效）

聞也者，耳聞之人言。見也者，身見其實事也。見之而不知之者，事雖當前，目見身觸，而不能知其所以然，倫類不通，實義不得，則雖見而不知矣。知之不若行之者，正名篇曰：「正利而爲謂之學」，學其事也。「正義而爲謂之行」，行其行也。行之明也者，謂能實踐其行者，乃能深知其故，真明其理者也。如吾人前十餘年曾聞人說西歐有飛機，而未見之矣。又數年見飛機飛於天空，臨吾頭上，然而未知其所以能飛之理，亦不知其構造之方，其機件之多少也。則雖見而未知也。既焉取飛機製造學而研索之，則亦居然知其所以然之故也。然而未入飛機製造廠，未作學飛機機械生，未作飛機機械師，則雖知其所知，而未學其事，則猶不得爲明矣。又如紙上談兵，不堪作戰，則不得名明於兵事者也。故必入飛機製造廠，作飛機製造之工人或練習生，學之既熟，作之能成，可以作飛機機械師焉，至此然後乃名爲深明飛機之事者，以其能事其事故也。聖人之於人道亦如是也。本仁義，當是非，齊言行，不失毫釐。無他道焉，已乎行其行者也。故學至於行之而後止矣。行之、明也。

故知之始在慮。知之終在能。何謂能？正名篇曰：「智所以能之在人者謂之能」。此言人之有其能力也。如飛機機械師之有製造飛機之能力曰技能。聖人有修己治人之能力曰才能德能是也。又曰：「能有所合謂之能」，此言其能之發見於事爲也，必能合於其所事之事，所行之行也。如有造飛機之能者，所造者真是飛機，而非模型也。如聖人爲政，必能平章百政，變和萬民，國安定而世雍熙，必不至如王莽之行王田制禮樂而反亂天下也。誠明則必能。誠能則必明矣。

故聞之而不見，雖博必謬。所聞雖博，而解必謬，未徵之實事則易隨意想而謬解也。見之而不知雖識必妄，雖識見其事，而未通其理，仍隨意解而定是非，則必妄也。知而不行雖敦必困，敦之云者積之厚也。趙括讀父書，口辯若懸河，其父不能屈，國人皆謂爲肖其父，可謂敦矣。長平一戰，幾亡其國，不已困乎？故聞不如見，見不如知，知不如行也。此荀子言知之深切著明也。乃後世漢學家徒以博聞強記名物訓詁爲能者，此豈得爲儒者先師之遺歟？

（四）知必本乎見聞——經驗

既知之程度高下顯然。然則吾人廢聞見而獨任知行可乎？曰、不可。荀子曰：

不聞不見，則雖當，非仁也。其道百舉而百陷也。（儒效）

蓋知識之起，必假於見聞也。見也者，身之所受。聞也者，傳之於人。不見不聞之知，則瞑目而意度者也。意度之知，亦有當者，然而非仁也。仁也者，篤誠而無私，不強所不知以爲知也。故知之爲知之，不知爲不知。私心用智，不徵驗於事物而矜其聰明才智以臆斷是非，非仁也。其道百舉而百陷，必至失敗而無疑也。

夫知識之起起自何耶？曰從經驗積累而成者也。辟之渴則思飲，水之利人所共喻者也。然失脚而溺則足以喪其身。今有人焉嘗失脚而幸得救，則知水之溺人遂成知識，後時遇水不復躬自蹈矣。謂之有智矣。傷於虎者聞虎而色變，傷於火者見火而股慄。孰令其如是？曰知令其如是。如何成此知？曰經驗以成之也。此經驗之成於躬自受者也。是之謂見。夫事物雖繁而躬受者有限。倘必事事經驗而後行事，則所知有限而應物必窮。是故見他人溺，恍目而自誡。豈必定自溺而後知水之能溺人也。苟必待自溺而後知水之能死人，既死其經驗又何用也。故人之知識不全出自自身之經驗，目之所見於人者亦可以成知識也。然目見仍有限，耳之所聞於人者亦可作吾知識之材料也。所聞者愈多，則所資以成其知者愈多。取之於近人而不足，又聞之於古人，如是古人之得失，往代之興亡，均足以爲鑒戒。必如是而後知識之範圍宏擴，經驗之界域廣延，自有人類以來所有之經驗皆可以爲我之經驗，所有之知識皆可以爲我之知識矣。故人不可廢見聞以爲知也。

(五)知識之分類與選擇

雖然，古今人之知識經驗過多，有非一人之所能盡學者，故知識技能貴分工而後精也。荀子曰：

相高下，視墝肥，序五種，君子不如農人。通貨財，相美惡，辨貴賤，君子不如賈人。設規矩，陳繩墨，便備用，君子不如工人。（儒效）

是則百工之技能知識非一人之所能盡也。

又古今之知識技能有無用有害而不須學者，荀子曰：

不恤是非然不然之情以相薦擠，以相恥作，君子不若惠施鄧析。

行事失中謂之姦事。知說失中謂之姦道。姦事姦道，治世之所棄，而亂世之所從服也。

若夫充虛之相施易也，堅白同異之分隔也；是瞀耳之所不能聽也。明目之所不能見也。辯士之所不能言也。雖有聖人之知，未能僕指也。不知無害為君子，知之無損於小人，工匠不知無害為巧，君子不知無害為治。王公好之則亂法，百姓好之則亂事，而狂惑愚陋之人乃始率其羣徒，辯其談說，明其辟稱，老身長子不知惡也。夫是之謂上愚。曾不如相鷄狗之可以為名也。（儒效）

此類之知識乃君子之所棄也。

是故君子之知不汎濫廣博以為知，必有所選擇也。故曰：

君子之所謂賢者，非能徧能人之所能之謂也。君子之所謂知者，非能徧知人之所知之謂也。君子之所謂辯者，非能徧辯人之所辯之謂也。君子之所謂察者，非能徧察人之所察之謂也。有所正矣。（儒效）

然則君子之所求者何耶？曰道也，理也，禮義也，道義之知是也。

(六)道義之知

何謂道義之知？荀子曰：

先王之道，仁人隆也，比中而行之。曷謂中？曰禮義是也。道者非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。（儒效）

道義也者，合乎事理之正，通乎古今而宜，乃人生之正道，與人共由而免乎危害者也。必察乎人情，審於物理，明乎事變，通其感應，而得其公理通則，應萬事而不失者，持之以爲衡焉。則可與人羣以共由，長慮顧後以出生民於危害者也。然則人情事變有通理定律耶？曰有。荀子曰：

夫妄人曰，古今異情，其以治亂者異道，而衆人惑焉。彼衆人者愚而無說，陋而無度者也，其可見焉猶可欺也，而況於千世之傳也。妄人者，門庭之間猶可誣欺也，而況於千世之上乎？聖人何以不欺？曰聖人者以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡。古今一度也，類不悖，雖久同理。故鄉乎邪曲而不迷，觀乎雜物而不惑。以此度之。（非相）

此言人情古今有通理也。情同類同而理同。理同而道可同。

榮辱之大分，安危治亂之常體。先義而後利者榮，先利而後義者辱。榮者常通，辱者常窮。通者常制人，窮者常制於人。是榮辱之大分也。材慤者常安利，姦悍者常危害。安利者常樂易，危害者常憂險。樂易者常壽長，憂險者常夭折。是安危利害之常體也。……（榮辱）

此言人之所行，與其所受，安危治亂，有常而不可易也。

人之所以爲人者何以也。曰以其有辨也。飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也。是禹桀之所同也。然則人之所以爲人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。……夫禽獸有父子

而無父子之親，有牝牡而無男女之別，故人道莫不有辨。辨莫大於分，分莫大於禮。（非相）

此言人之所以爲人者又非徒具形知生，而貴有辨，乃有以異於禽獸也。

夫既知古今人情事物之理同，又知治亂安危有常體，又知人之所以爲人者在有辨，則君子可以立人之正道，與人以共由，出之危辱之地而導之安榮之途也。此之謂道義之知也。

如是道義之知荀子又謂之術。術也者，既知人情事變之常，則知所以處理爲御之方法也。故曰：

君子位尊而志恭，心小而道大，所聽視者近，而所聞見者遠。是何耶？則操術然也。故千人萬人之情，一人之情是也。天地始者，今日是也。百王之道，後王是也。君子審後王之道，而論於百王之前，若蝙拜而議。權禮義之統，分是非之分，總天下之要，治海內之衆。若使一人。故操彌約而事彌大。五寸之矩，盡天下之方也。故君子不下室堂，而海內之情舉積此者，則操術然也。（不苟）

相形不如論心，論心不如擇術。形不勝心，心不勝術。術正而心順之。則形相雖惡而心術善，無害爲君子也。形相雖善而心術惡，無害爲小人也。君子之謂吉，小人之謂凶。（非相）

此言明夫聖道與共理者，則可以操約以馭大，守常以應變，此之謂道術也。君子之所貴也。然術亦有善惡。術之出於道理禮義者善術也，其背禮義道理者邪術也。不可不擇也。

荀子數數言術。如治氣養心之術（修身），談說之術（非相），持寵處位終身不厭之術，求善處大重理任大事擅寵於萬乘之國必無後患之術，天下之行術（仲尼），衝聽顯幽重明選姦逆良之術，師術（致士），爲將六術，兼人有三術（議兵）等。皆權衡情理事爲之極而與之以正當辦法以爲修己教人明哲保身去患就功之道者也。如此之術又名爲法。而皆與法家之法與術意味不同。

（七）師法後王

吾人既知道術禮法之事。道術禮法又不能離師。爲學求知之道，除禮親師並重矣。故曰：

禮者所以正身也，師者所以正禮也。無禮何以正身，無師吾安知禮之爲善也。禮然而然則是情安禮也。師云而云則是知若師也。情安禮，知若師，則是聖人也。故非禮是無法也，非師是無師也。不是師法而好自用，譬之是猶以盲辨色以聾辨聲也，合亂妄無爲也。故學也者禮法也。夫師以身爲正儀而貴自安者也。（修身）

禮法道術前已言之，師復云何？荀子曰：

儒者在本朝則美政，在下位則美俗。……其爲人上也意志定乎內，禮節修乎朝，法則度量正乎官，忠信愛利形乎外。行一不義殺一無罪而得天下不爲也。義信乎人，通於四海，天下應之如響。是何也？則貴名白而天下治也。故近者歌謳而樂之，遠者竭蹶而趨之。四海之內若一家，遠遠之屬莫不從服。夫是之謂人師。（儒效）

由是可知，荀子之所謂師者，非尋常汎爾之師，乃古之聖王也。何爲夫以聖王爲師耶。唯聖王乃明法制度，制禮作樂，至德既立，至道復行。與乎在下位者雖善不尊，不尊不信，不信民弗從者不同。故取師必取法聖王也。

然法聖王者猶當法後王。故曰：

人道莫不有辨，辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。聖王有百，吾孰法焉？故曰文久而息，節族久而絕，守法數之有司極禮而觀。故曰欲觀聖王之迹，則於其粲然者矣。後王是也。……故曰欲觀千歲，則數今日。欲知億萬，則審一二。欲知上世，則審周道。欲知周道，則審其人，所貴君子。故曰以近知遠，以一知萬，以微知明，此之謂也。（非相）

此其理由既已明言之。言後王者周道是也。孔子曰：夏禮吾能言之杞不足徵也。殷禮吾能言之宋不足徵也。文獻不足故也，足則吾能徵之矣。此之謂文久而息，節族久而絕。孔子又曰，周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。此之謂欲觀聖王之跡，則於粲然者矣。當戰國之世，諸家立說，皆稱先王。墨子稱夏禹，許行稱神農，莊子稱黃帝，乃至稱無懷葛天。以爲時愈遠者道愈高，世愈近者德彌降。獨荀子主法後王。非但禮文明備而已，亦有學說思想之不同焉。蓋墨子尙

儉而非樂，務實而輕文。禮樂文明古簡而周繁，此所以反周道而崇夏道者也。許行主張賢者與民並耕而食，饔飧而治，有近於無政府主義。政府之組織自是後世繁於古時，則主張行神農之政而取消君民之分。老莊以文明進步正是道德之所由以澆漓。以爲太古之世醇樸未散，率性而行自近乎道，文明日啓則欲望日漓，智慧愈出而變詐愈多。故有絕聖棄智絕巧棄利剖斗折衡而民不爭之思想，而懸想太古文明未啓智慧未開時爲一清淨寂然自由自在安靜無爭太平無事之天下。則其反對文明反對周道尤爲激烈。儒者獨不然，尤且荀子以爲不然。荀子主張性惡，以爲性情之發並不美善，苟非有智慧爲之指導修正則自自而妄動，文明漸啓禮樂漸興然後人乃脫離禽獸之生活，漸變爲人的生活。因知識之發展而道德因以增進，因禮樂大興而後羣治乃除盛。太平盛世在成周而不在義農。此荀子之所以求知識重師法，而師法又必法後王者也。學必求師法者，知識經驗禮義乃由人類積累而來，離乎師法必無以予智而自雄。師法必法後王遵周道者，禮文之隆盛邪治之成功在後王而不在先王也。此荀子之微意也。

(八)才性之知與道義之知之關係

師法者，道義之所依也。有道義而後才能智慧乃爲利而不爲害。荀子曰：

故人無師無法而知，則必爲盜。勇則必爲賊。云能則必爲亂。察則必爲怪。辯則必爲誕。人有師有法而知，則速通。勇則速威。云能則速成。察則速盡。辯則速論。故有師有法者，人之大寶也。無師無法者，人之大殃也。(儒效)

此言知勇能察辯皆人之美才。設離師法，則反爲盜賊亂怪與誕。此所謂藉寇兵而資盜糧者也。其作惡彌甚矣。能有師法以將之，則助長道之行德之成矣。速通者，速通乎聖道正理。速威者，道德在己，強勇則速威也。速成者，速成其德。速盡者，速盡其義也。速論者，施教於人，速成其理也。故有師法則知勇並成功德。無師法則知勇並成罪過。於此可知，道義之知，乃爲眞知。離乎道義，雖知反愚矣。故一切知識皆必以道義御之乃不爲害。既有道義則知勇辯察又皆足以助道義之力而速其成功也。荀子又曰：

公生明，偏生闇。端慤生通，詐僞生塞。誠信生神，夸誕生惑。此六生者君子愼之，而禹桀之所分也。（不苟）

公者無私，無私故不蔽，不蔽故明。偏者反是，故生闇。大學謂人莫知其子之惡，莫知其苗之碩。但則好惡無節而不當理，闇也。端慤者自通，詐僞者自塞，安以爲人盡可欺，本已是塞，不了感應之正理故也。更行詐僞，轉益塞也。端慤者安分守常，不失其操，焉得不通乎？誠信者，自積德累行而不息，不息則久，久則徹而神明變化。夸誕者自欺欺人，人莫之信，徒自惑耳。此六生者純爲自明的，不待解釋而自喻。故知智慧與道德非二事也。

（九）成積化性

荀子之論知也，曰不聞不若聞之，聞之不若知之，知之不若行之，行之明矣。是後後勝於前前矣。然而又曰，不聞不見，雖當非仁，其道百舉而百陷。至其所謂聞見者，乃又歸之於師法，大有合於佛法親近善友聽聞正法如理作意法隨法行之義。近善友，親師也。聞正法，聞法也。此見之聞之之事也。如理作意思而通之，知也。法隨法行，行也。必如此乃可以見道成聖也。親近善友聽聞正法固不如如理作意法隨法行。然不近善友，不聞正法，而盲參瞎煉，猖狂妄行，如末代狂禪之所爲，吾敢代言之曰：「其道百舉而百陷也」。「爲盜爲賊爲亂爲怪爲誕」尤其必然之勢也。荀子之隨法親師，舉有正確之標準矣。既有如斯正確之標準，而後由聞見知行之實踐功夫以成之。其爲學之序，求知之方，可謂正確而明備者也。如斯以求知爲學，終乃能成積而化性，荀子曰：

人無師法則隆性矣。有師法則隆積矣。而師法者所得乎積非所受乎性，不足以獨立而論。性也者吾所不能爲也，然而可化也。積也者非吾所有也，然而可爲也。注錯習俗所以化性也。並一而不二所以成積也。習俗移志，安久移質，並一而不二則通於神明，參於天地矣。故積土而爲山。積水而爲海。旦暮積爲之歲。至高謂之天，至下謂之地，宇中六指謂之極。涂之人百姓積善而全盡，謂之聖人。彼求之而後得，爲之而後成，積之而後高，盡之而後聖。故聖人也者，人之所積也。人積耨耕而爲農夫。積斲削而爲工匠，積販貨而爲商賈，積禮義而爲君子。工匠之子

莫不繼軌，而都國之民安習其服。居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，積靡使然也。故人知謹注錯，慎習俗，大積靡，則爲君子矣。縱性情而不足問學，則爲小人矣。爲君子則常安榮矣，爲小人則常危辱矣。凡人莫不欲安榮而惡危辱。故唯君子爲能得其所好，小人則日徼其所惡。（儒效）

積也者，習也，習之不已，則積德累行矣。以聖王之道，禮義之行爲，習久則自成一種勢力足以化本性之不善而轉化爲善。以人爲之積代本然之性，則性全爲道義，已與聖人不二矣。故君子之學不但以名高也，不但以勝人也，不但該其才知技能之巧以求富貴也。偉大其人格而轉化其性情，直將身心重新鑄過，此其力量之偉大也何如哉。至於此則愚者智矣，闇者明矣，塞者通矣，神明四達，參於天地，至是而後德性完成智慧純備矣。

（十）去陋解蔽

吾人既知聖王之道師法之益足以成積化性以成聖人君子，遠危避害而常安樂。然而世人之寡爲此而多爲彼者其故何哉？荀子歸其罪於陋與蔽。荀子曰：

今使人生而未嘗睹芻豢稻粱也，惟菽藿糟糠之爲睹，則以至足爲在此也。俄而粲然有乘芻豢稻粱而至者，則瞀然視之曰此何怪也？彼臭之而無嗅於鼻，嘗之而甘於口，食之而安於體，則莫不棄此而取彼矣。今以夫先王之道仁義之統以相羣居以相持養以相藩飾以相安固耶？與夫菽藿之道是其相懸也幾直夫芻豢稻粱之懸糟糠爾哉！然而人力爲此而寡爲彼何也？曰陋也。陋也者天下之公患也。人之大殃大害也。（榮辱）

此陋之患也。陋也者，寡所見，少所聞，如未嘗睹芻豢者之甘菽藿。苟見芻豢而自捨菽藿也。故雖爲公患大殃而不難救，但得人教導啓示，自即從善。故曰：

仁者好告示人。告之示之靡之儇之鈐之重之（靡、積習也。儇即遠、反覆不厭也。鈐、循序而漸漬之也。重、殷重而申說之也）。則夫寡者俄且通也。陋者俄且僩（僩寬大也）也。愚者俄且智也。是若不行則湯武在上曷益，

桀紂在上焉損。湯武存則天下從而治，桀紂存則天下從而亂。如是者豈非人之情固可與如此，可與如彼也哉(同上)

若夫蔽之爲患則不然。不但消極的無所知，而乃積極的有所恃，卽以其所恃者以障乎道，故其施救也難，而人之有蔽者其自修亦不易也。荀子有解蔽一篇，陳義精深，說理完備，特爲解釋。別爲一章。

中西倫理學上「中道」之討論

(一)亞里斯多德之中道論與孔子之學

黃　世　彥

歐西學說，好走兩端，其首提出中道論者，厥爲亞里斯多德。亞氏之中道論其要義如次：

(1)善德界乎二惡德(過與不及)之間，故善德卽中道。如慷慨界乎浪費與吝嗇間是。

(2)惟善德乃有中道，惡行惡德無中道之可言。故無過之之中道或不及之之中道。

(3)中道一方面爲極中正，一方面爲極高明。

(4)有些行爲過之較不及爲近乎中道。反是亦然。前者如鹵莽較懦弱近乎勇敢。后者如絕欲較荒淫近乎節制。此所謂「雖不中不遠矣」者也。

(5)判斷德行有二標準，一由其行爲之本身判之，視其違背中道否。二由其行爲之動機判之。凡行爲之意發於自然者(如好淫樂)愈與中道(如節制)相遠。此二者皆可以理性絜矩以得之。

以上五點，略攝中道要義。由是可知亞氏倫理思想最與孔子相契合者，卽其中道論也。蓋皆淑身善世節情縮性之論也。亞氏以過與不及爲惡德與罪行，孔子也說過猶不及，亞氏以中道爲至善，爲行爲之正道。孔子也說「中庸之爲德其至矣乎」。「君子中庸小人反中庸」。此外亞氏以人生之目的在盡人性。道德卽人性之實現，卽自我之實現。至盡性

之道，則在致知力行，行道而有得於心乃有道德上之價值。若乃順習隨俗，及機械反應之行，則全無道德之價值矣。又其所謂實現自我，非以自私自利爲目的。而以盡性盡事爲目的。愛人如己，視他爲第二自我以實現大我。孔子亦云：「蓋有不知而作之者我無是也。」「己欲立而立人，己欲達而達人。」亞氏注重現世，主重人事。孔子亦云：「未知生焉知死。」其言不離日用倫常。凡此四義雙方如出一轍。竊謂孔亞乃中西倫理學上之正宗，誠以其俱平易近人，折中至當也。近觀謝幼偉先生倫理學大綱提出亞孔爲中西倫理學之正統派，可謂先得我心者也。

（二）亞里斯多德之中道論與儒家中庸之比較

侯春福

亞里斯多德之倫理學，是基於其玄學及心理學，用以解決蘇格拉底之「何謂至善」一問題。而謂中道即爲最得至善之第一法。何謂至善，幸福是也。幸福者，人類一切行爲之最終目的也。人類生活有三：一享樂生活，二活動之社會生活，三哲學之思索生活，亞氏雖以第三爲眞的幸福生活。此思索生活爲究極目的的，又爲自立的。亞氏又名之曰心靈的實現。故又可說是心靈之一種活動。亞氏與柏拉圖均分心靈爲二部分，一爲理性的，一爲無理性的。理性部分中又分二部：一是生而有之且甚嚴格的理性，一是服從理性的理性。無理性中又分二部：一是生物共有的滋養和生長之機能，一是一般的嗜慾及慾望之才能。此第二種雖是無理性的，但就其聽從理性及服從理性的指揮時，亦是有理性的。一切忠告譴責和勸誡，足以證明無理性的部分有時服從理性。故人類生活因心靈活動之不同而所表現於外者有兩方面：一面是以其順從理性所以是理性的，一面是由於有理性，運用理性，所以是理性的。由是亞氏分別德性爲理智的德性，和道德的德性。前者是自然生成的，如智慧深慮是。後者是習慣或習俗的結果。道德的德行在使行爲和情感之發生合於中道。

何謂中道。中道者，即道德的德性使人類行爲與情感無過不及之合理態度也。

界乎過與不及之間曰中道。就道德之本性或理念言，善德爲中道。

中道一方面爲極中正，另一方面爲極高明。

遵守中道即可謂之無誠。

所謂中道非任何人在任何情況之下都是一致，而是因人因時地稍有異的。

亞氏認一切事物皆有中。外界事物之中無論對何人常然不變又爲絕對的。人事之中，往往因時因地因人而轉移，是相對的。

如何求中道。其方法又二種：甲、直截之法。在於心靈用其理智的深慮，對於吾人之行爲及將成或發生，與夫務防面的詳密的比較及精確之審量以得之。即用理性以追求之也。乙、消極之法，此又三種：一、避行爲之去中道最遠者。如吝嗇與淫逸俱不及中，而淫逸去中道最遠，故先去之。再避吝嗇以趨中道。二宜故遠己之天然傾向，如強人之天然傾向在求樂，即宜故自克苦，以漸趨中道。三苟行爲無以免於過不及之緊時，唯當擇其去中尤遠者而居之。如節制最美，苟不能，與其奢也寧儉。

茲更比較儒家之中庸與亞氏之中道而評其短長曰：亞氏之學以窮道德而調人心，理情性而歸至正，學行並顧，承異綜西哲。亦可歎矣。所倡中道，教人於日常中實地踐履，期達中道因毋使偏於難能。其意略近儒家之中庸。然深究之，則儒家中庸之道之精深博大，有本有源，遠非亞氏之說所能比。(一)就中道之本源言。亞氏中道原於道德德性。而道德德性爲習慣或習俗之結果。故亞氏之中道，是外鑠的。儒家中庸之道，原於天命之性，性無不善，率性即道，故儒家中庸是內發的。外鑠故注意環境之好惡，而行爲計較其得失。故 Rand 言亞氏之中道曰，德性是被審慎的選擇，無審慎的選擇，德性是不可能的。Philly 亦曰，道德的行爲是自主自覺有目的的自由選擇之行爲。夫計較則非性之也，求於外者也。內發則仁義禮智我固有之，擴而充之足保四海，不計較於外而反求諸己，性之也　求於內者也。嘗觀韓文拷氏之書曰，由儒之道，則由仁義行，率性之道也。由亞氏之說，是行仁義，外鑠之道也。外鑠則難襲而取之也，其無本之學歟。(二)就中道之功效言，性之者賢不肖皆能知其行，行之且久而不失。外鑠者有其智者始能行。習慣受影響於環境。如境移易，則雖有其智者亦不能行；行且難，何能久乎。又亞氏之中道使人臻於至善而得幸福，以成所謂之完人而已。儒

者之道，不但成己而已，所以成物也。所以位天地而育萬物者也。故博厚高明悠久以載物覆物成物也。淺近淨就行實之方法言。亞氏謂中道有賴於理智之計算，故無定則可以持循。所以得中之道甚難。於是不得不求其次之法。一者願避行爲之去中道太遠者。二者故違人情之天然傾向。三者苟行爲無以逃於過不及，則當擇其較近於中道者而居焉。凡此者消極的，不究竟的，終不免於過的。夫行中道者應使其情感行爲皆如理如度以中節而致其和。過之非也，不及亦非也。名之爲行中道之準備則可，名之曰行中道則不可。豈得謂於中道有實得者乎。儒者之行中道，其道在誠。誠之道在慎獨。而盡性知命，知言養氣不動心，存養之功也。克己復禮，時時自反，悔過自新，省察之功也。存養省察而無失則誠。誠則能致中和。中則大本立。和則達道行。中庸之道，完備切實有如是也。中庸曰：「唯天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育，夫焉有所倚。肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天，苟不固聰明聖知，達天德者，孰其能知之。」偉哉中庸之道，高山仰止，景行行止，願終身焉。

(三)儒家中庸之眞義與亞里士多德中道之異同

王恩洋

亞氏之中道，與儒家中庸之道不同者略有四端。而儒家中庸之眞義遂是可以概見。

一者，亞氏以中道爲善德。過與不及則皆惡德。儒者中庸不必與惡德相對也。昔子路問聞斯行諸。子曰有父兄在。如之何其聞斯行之。冉有問聞斯行諸。子曰，聞斯行之。公西華曰，由也問聞斯行諸，子曰，有父兄在。求也問聞斯行諸，子曰，聞斯行之。赤也惑。敢問。子曰，求也退，故進之。由也兼人，故退之。子貢問師與商也孰賢。子曰，師也過，商也不及。曰然則師愈與。子曰，過猶不及。是此所謂過與不及，皆非謂罪惡也，但謂其立身行己或偏乎剛柔或不及最言耳。其所行皆正道也。既皆正道何以云過？矜執已甚，不審得失，則過矣。遲疑慢緩，不能勵奮，則不及也。中庸曰，道之不明也我知之矣，智者過之，愚者不及也。道之不行也我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。曰賢曰知，豈爲作惡者哉。夫不及者，視道義爲不近人情，畏其難而不敢爲。過爲者，視道義爲過等貴，矜執之而不能容物。儒

者特標中庸之道以示至道之不遠人情，使賢知者無過，而愚不肖者企而及之。斯之謂中庸耳。

二者，中庸乃德行之超越，而非德行之貶損。莊子有言，爲善無近名，爲惡無近刑。又曰今天下之仁人蒿目而憂世之患。不仁之人，決性命之情而饕富貴。兩見其不可，故上不敢爲仁義之操，而下不敢爲淫僻之行，而藏其身於才與不才之間。此則所謂德行之貶損者也。中庸之道，則努力行道而不矜，有功於人而不伐，有天下而不與。故曰天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。天下國家可均，智之盛也。爵祿可辭，廉之極也。白刃可蹈，勇之至也。然而中庸則不可能。豈非中庸之道更高於彼三者乎。其何以更高，則以其超越也。如之何超越，蓋知也而不有其智，廉也而不矜其廉，勇也而不恃其勇。不有不矜則盛德如愚，而不故遠人情，愈大而能容矣。愈高而愈大，愈可以與人同。中庸曰，舜其大知也歟？舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民。孟子曰，大舜有大焉，善與人同，舍己從人，樂取於人以爲善。此之謂愈超越者愈能包容，高度與廣度並進，故極高明而道中庸也。亞氏亦言，中道極中正而極高尚，似與儒者之義同。然所舉中庸之德如勇敢慷慨節制等乃與惡德爲對者，則其高爲對惡德之高，而非超善德之高。此種超越善德之中庸，將爲衆人所不易見，唯解佛理之無住生心不取於相者，始能知其故也。

三者，中庸爲盛德之表現，而非由智計之設取。蓋將欲行中庸之道，不可不有中庸之德。中庸曰，禮儀三百，威儀三千，待其人而後行，故曰苟不至德，至道不凝焉。此言凡欲行其道者，當先有其德也。此德如何而後能有。曰，是則有待於存養省察之功，學問思辯之力矣。中庸曰，是故君子，戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。又曰，誠之者，擇善而固執之者也。博學之，審問之，愼思之，明辨之，篤行之，乃至人一能之己百之，人十能之己千之。雖愚必明，雖柔必強。如此修省學問之功，所以改造自我，建立自我，以成其德者也。既有未發之中，然後有已發之和。則動容周旋而合禮，喜怒哀樂皆中節，中庸曰，喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。致中和，天地位焉，萬物育焉。又曰，其次致曲，曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，唯天下至誠爲能化。夫兩端之失，中道之善，人皆知之，而莫能行之者，以未得其行之之方也。如亞里斯多德之以理智

擇，避其太遠中道者，而行其較近中道者，此亦未嘗非求中之一法。中國古人三思而行，佩韋佩弦，「禮與其奢也寧儉，喪與其易也寧戚」是也。然但初學之功，未爲成德之士也。其故意避人心天然之衝動，而行其所難行者，是亦有「克伐怨欲不行焉」之意，然而「可爲難能」，「未得爲仁」也。是皆對於人心之根本建立，徹底改造，未嘗留之意焉。無其體，故不能有其用。無其本，故不能成其末。豈能如儒者之有體有用，根本深厚而枝葉扶疏者哉。

四者，儒者之致中和也，天地位焉，萬物育焉。蓋將天地萬物涵容以爲一體。由內心之生活力，充實形著，而神明變化，浩蕩流行，有存神過化之功焉。中庸曰，至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博則厚高明。博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。既由其偉大之生活力，有以成人成物，復由乎成人成物之功，益致其生活力之偉大。肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說。乃至不言不信，不怒而威。無爲而成。此極誠之所致，盛德大業之行乎自然而不待勉強者也。（易曰，富有之謂大業，日新之謂盛德。）中國儒家不迷信天神，而其修身正心之極，行仁履道之久，則必皆有大化聖神之境，不但有成己之功，而必有成物之效。樂記曰：禮樂偕天地之情，達神明之德，降興上下之神，而凝是精粗之體，領父子君臣之節。是故大人舉禮樂，則天地將爲昭焉。天地訢合，陰陽相得，煦嫗覆育萬物。然後草木茂，萌達，羽翼者，角觝生，蟄蟲昭蘇，羽者嫗伏，毛者孕鬻，胎生者不殰，而卵生者不殈，則樂之道歸焉耳。凡此道理，非通乎三界唯心萬法唯識者不易知也。唯佛法由止觀以窮宇宙之理，其學本於智。儒者由忠恕以通彼己之情，其學本於仁。智之極，則照見五蘊皆空，世間自不足以當意，而旨在出世。仁之極，則攝萬物以爲一體，大化流行，必使之皆得其所，各盡其性，各遂其生，而旨在入世。故二者不同也。然菩薩有不捨有情之悲，而轉濁世爲淨土。聖人有撥亂反正之智，絕不爲小人之中庸而徒合流俗。然則菩薩心腸，聖賢志業，亦無不同歟。此極誠與神化廣大高明而淨化宇宙之效，自非西洋倫理學者所及知。唯行道久者能喻其意。然則謂亞氏之學即儒者之學，平等平等者，爲不然矣。

今年三月，黃生世達自武大寄其所譯「亞里斯多德之中道論」來，且問亞氏之說與中庸論孟之異同如何。予即以

其文交候生春福，而囑其作同題之研究。春福因作亞里斯多德之中道論，儒家中庸之道，及儒家中庸與亞里斯多德中道之比較三文。對儒家學說甚有了解。隨得世彥再函，論亞氏之學與孔子之學之相同而請正焉。緣思此一問題，實中西倫理學上一極頂要問題也。方今世界大通，中西學說理應比較研究，以觀其異同，判其優劣，而定其去取。在本院尤以研究東方學說為志業。而東方文教學說，其價值尤以與西方學說兩相比較而後顯。今故就世彥兩函，春福兩文，節約其義，並終之以己意，為東西「中道」異同之討論，載之本刊，且以供士林之研討。本刊此後頗多作此類討論，以請教於當代明哲。不但提倡自由研究之風，亦且收集思廣益之效。對文教前途或能多所補益。願諸同道共勉之也。此次世彥之亞氏中道論譯文，因西洋倫理學名著選輯中，韓文裕若已有譯述，故不刊載。春福之「儒家中庸之道」自謂方在倉卒期中，不敢妄自發表，即從其意亦不錄。洋論中庸義尚未備。舊作人生學第二篇儒學大義中有「中庸之道」一章陳義較詳。人生學本院現已重版，有切心於中庸之道者，參閱彼文可也。

此外世界學說中，印度學說，亦重中道，佛法是也。佛法中道，約有二種：其一屬於行為者，謂毗奈耶，佛之戒律也。佛之戒律，對治二邊，一者欲樂行邊，二者極苦行邊。欲樂行邊，意在縱欲，順世外道是也，中國為列子書中楊朱篇所論是也。極苦行邊，以喫苦為解脫之道。尼乾外道是也，中國之墨翟宋鈃似之而宗旨不同。佛制戒律，導人以不苦不樂中道正行，以為定慧之基。此亦中道義也。其二屬於真理者，則以執有執常為一邊，執空執斷為一邊。兩皆遠於真理。別有非斷非常，非空非有之中道乃為諸法之實性。吾對後者有「實有真空中道了義論」闡明其義。雖與本篇無關，為知中道一辭義有多種，故特附識於此。編者。（三十四年五月十六日）

文教叢書
第五種
金剛經釋論
王恩洋著
全書　新價二百九十元　冊
金剛經總持般若要義受持功德不可思議本釋論詳參六譯謹為新詮深文既通妙理遂著復據法相五法三自性義總為論述真俗二諦性相兩家教下宗門異義參差盡獲圓解菩薩正行坦如周道諸法實相皎若列星誠法海之南針濟世之寶筏

從作人態度論諸葛武侯

王恩洋

少年時崇敬諸葛武侯。本刊一期載有徐哲東先生之懷葛賦，今年曾為學生講釋。當時吾對武侯作有如是之評論：「諸葛亮有三個：隆中高臥是野鶴閑雲的諸葛亮。赤壁之戰前後是生龍活虎的諸葛亮。自受命託孤總理國政至六出祁山是象形牛步的諸葛亮。」當漢末，天下紛爭，羣雄並起，才智之士，奮志功名，侯獨高臥隆中，與龐德公司馬徽崔州平石廣元徐元直龐士元諸名士講學論道，習禮攻書，終日危坐，抱膝長吟。苟全性命，不求聞達。九州鼎沸，我自寂然。寧都淡泊，抱道自珍。不謂之野鶴閑雲得乎，及乎三顧草廬。出任艱鉅，受任於敗軍之際，奉命於危難之間，東和孫權，北拒曹操，收荊州，取益州，遂定三分之局。當此時代，正是三國人才極盛羣英會萃之時，侯身臨大敵，出沒於驚濤駭浪之中，運沌其旋乾轉坤之力，辯若蘇張，謀若孫吳，而勇過黃育。使曹孟德之雄圖遂其毀折，孫仲謀之君臣供其驅使，然後孤窮之劉先主得以奠定基業，使垂亡之漢室得以綿延數十年之國運。不謂之生龍活虎得乎。迨先主既沒，總理國務，公忠體國，勤政愛民。南征北伐，死而後已。侯之言曰：「臣自受命以來，夙夜憂懼，恐付託不效，以傷先帝之明。故五月渡瀘，深入不毛。今南方已定，兵甲已足，當獎率三軍，北定中原。庶竭駑鈍，攘除姦凶。興復漢室，還於舊都。此臣所以報先帝而忠陛下之職分也。」敬慎戒懼，任重道遠。不謂之象行牛步得乎。野鶴閑雲極其超逸。生龍活虎極其奮迅。象行牛步極其謹慎。所以超逸者，不求榮利，不慕富貴故也。所以奮迅者，羣雄角逐，智取力爭，稍失時機，便無成務，挺身奮起，患難在所不避，憂慮在所不恤故也。所以謹慎者，先主既崩，關張諸人已死，輔孺弱之幼主，處偏僻之巴蜀，當龐大之強敵，而懷規復之大志。老臣當國，守常經，履正道，不驕才氣，不任智力。故如象王之行，牛王之步，安重詳徐，以任重而致遠也。惟其有超世之懷，而後有入世之勇。唯其有入世之勇，故能有持世之任也。至死之日，內無餘帛，外無餘財，不仍即隆中高臥之清超耶。隆中高臥，已定三分之局，識時俊傑，不已身任天下之重耶。然則三個諸葛亮，仍是一個諸葛亮矣。

有人疑武侯是儒家、道家、法家，吾謂欲知其人之學問，當觀其人之行爲志業。就觀侯之志業行爲，則論語中曾子曰：

士不可以不弘毅，任重而道遠，仁以爲己任，不亦重乎，死而後已，不亦遠乎。

武侯正是一個任重道遠死而後已的巨人。曾子又曰：

可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪也，若子人與，君子人也。

武侯正是一個託孤寄命臨大節而不可奪的社稷之臣。合是兩點觀之，則武侯之爲儒家爲法家也判然。

儒道之所由分，分於其作人之態度。道家高明，看利害太清，常處於旁觀地位，而不肯且不敢以身任天下之重。上焉者遺世獨立，下焉者冷眼笑人。故其政治之主張則在無爲而任自然。總而言之，爲不負責任，智有餘而仁勇均不足。儒者恰與相反，忠孝以自勉，悱惻而仁厚，仁厚故忠勇，忠勇故能任重。侯之人格忠誠仁勇光明俊偉如彼，復何疑其爲儒！

若夫法固儒所不棄，以其爲治國之具也，而所以爲儒法之分者，在其存心，不在其工具。陽膚爲士師，聞於曾子。曾子曰，上失其道，民散久矣，如得其情，則哀矜而勿喜。孟子曰，以佚道使民，雖勞不怨，以生道殺民，雖死不怨殺者。申商之鼎，用法嚴峻，刻薄寡恩，故法行而民怨，卽身而招禍。侯則頻年用兵，而民不以爲勞。廢李嚴崛立，侯死兩人皆爲號泣。可不謂以佚道使民以生道殺民者乎，故用法雖嚴，仍不害其爲粹然儒者。

復有疑侯之事業成功者，曰，此無疑也。劉先主之創業也遲，曹操挾天子令諸侯三分天下有其二，孫氏定江東已歷三世。隆中對策之日，先主方在流亡之時。侯爲之對策曰：一荊州用武之國，益州天府之土，若跨有荊益，保其巖阻，西和諸戎，南撫夷越，外結孫權，內修政理。天下有變，則命一上將將荊州之兵以向宛洛，將軍身率益州之衆以出秦川，則霸業可成，漢室可興矣。」此計劃一取荊州以爲進攻之地，二取益州以爲根據之地，猶必西和諸戎，南撫夷越，外結好孫權，內修政理。百事完備，實力雄厚，猶必伺天下之變，然後兩路出師，以期一舉蕩平。但此計劃數受挫折，

第一先主未得荊州，荊州已降曹操。赤壁戰後，吳人又視荊州爲吳所應有。吳魏並爭，蜀在此不能安立，更非四蜀不足以立國基，此一挫折也。然此猶意中事。第二關羽死先主孤留西蜀，侯不得不赴援，而委關羽以守荊州，關羽不守侯遂吳預魏之策，而喪荊州。此又一大打擊也。第三先主不能儒侯諫，伐吳敗北，蜀之精銳喪盡，此又一大打擊。西蜀之局安遂成定局。然侯猶得提數萬之師，以司馬懿之雄，擁數倍於我，不敢與戰。而侯遂死於軍，（年僅五十四）然何以經武侯哉。

杜工部詩曰：

諸葛大名垂宇宙，宗臣遺像瞻清高，三分割據紆籌策，萬古雲霄一羽毛。伯仲之間見伊呂，指麾若定失蕭曹，運移漢祚終難復，志決身殲軍務勞。

此詩最足以表見武侯。英雄遭時勢，時勢亦遭英雄。侯之處時如彼，而運命又祇如此，「出師未捷身先死」，亦復如之何哉！船山先生謂文王用區區之岐周，械樸早滅，作育人才。濟濟多士，遂一天下。武侯用蜀，急於耕戰，不能培養人才，遂致身亡而國喪。昔某贊同其說，近日思之，意有未同。培養人才較訓練軍隊爲難，非有長久從容之時間不可。文王繼太王王季之業，又繼以武王周公，時歷百餘年，故能成熟人才，以一天下。武侯在蜀，主政僅十二年，遠先主時十年，共二十二年耳。處漢祚不兩立之勢，不進取中原，即終歸敗滅，故亦無余力以事教育。以文王之德化宏業相責，是固春秋之義，然武侯不能任其咎也。程明道先生曰：諸葛武侯如無死，頗樂其興亡。使侯能有伊尹周公之年，則將不止統一天下而已乎！

今日偶見諸葛亮新論，得聞王芝生蔣君章易君左親秀侯徐德嶙諸君之論議，一切疑滯飫辯之明矣。予獨有慨於武侯之爲人。其託孤寄命，公忠體國，淡泊寧靜，任重道遠之精神度量，實活活表現一志士仁人的偉人態度，最值得發彰，故特申論之，以爲重建中華之人才之模範。

時事書感

化中

世界大戰，倏經八年，迄者德國敗亡，曼希誅死，軸心三崩，惟餘日本，其傾覆已成定局。人類前途，庶可樂觀歟！吾因所有感矣：第一，此次戰爭，非近代文化所有流弊暴露無餘。蓋人智進化，科學發明，不作利益人羣之謀，僅爲相殺相爭之具，如此人類，果爲文明乎？野蠻乎？智慧乎？愚癡乎？此當憬然反省者也。第二，此次戰爭，勝利者爲抵禦侵略之國家，失敗者爲侵略國家。當德意日初期戰爭，風馳電掣，不可一世，眼見世界歸其掌握，設無最後之敗，則人類將不復信有公理，唯知有強權而已矣。曾幾何時，國滅身亡，爲天下笑，然後使人類憬然了悟強權之不可恃，生人之別有坦途。故吾謂此次戰爭，雖與人類以物質上無量之損失，猶能與人類以精神上之教訓。使能痛改前愆，謹守正義以求和平，則庶不枉此次大戰最慘酷之代價矣。第三，吾人鑒於此次戰禍，對於立國與作人之道，均應改變態度。一者當息除妄想狂心，貪欲驕恣之氣燄，而歸於平淡也。妄想狂心皆如幻夢，誇張恣肆祇徒自斃。如墨索里尼希特拉東條近衛之徒，先時氣燄，今皆安在哉。老子曰：疾風不終朝，驟雨不終日。又曰：物壯則老，是謂不道，不道早已。故人貴居安思危，處勝思敗，當以平淡自持，則欲罷不能，恆保安泰矣。二者當息除殘暴無戾奸險刻薄之行，而宅心忠厚也。子之所以待人，人之所以報子也。當德意日之侵略人國也，飛機臨空，其飛之不高，炸彈唯恐其不重，潛艇唯恐其不神，坦克唯恐其不猛，而殺人唯恐其不多，焚燒唯恐其不慘。結果則報之者，其武器愈高、愈重、愈神、愈猛，而所以殺之焚之者愈殘酷慘毒。若子曰：出乎爾者，反乎爾者也。大學曰：言悖而出者，亦悖而入。貨悖而入者，亦悖而出。孟子曰：殺人之父人亦殺其父，殺人之兄人亦殺其兄，殺則非自殺之也，一間耳。嗚呼！德意日今皆已自殺矣，設其存心忠厚，以其國力民智爲濟世利人之行，天下皆將仰賴尊敬之，孰敢妄殺彼一人、焚彼一宅哉。忠厚以待人，即存身保國之善道也。此平淡節儉忠厚待人之道，爲東方文化持身立國之道，亦即平均天王之道。今觀乎世界二次大戰之慘報，人類文化其漸轉變方向矣。設不轉變，人世其可以一朝居乎！

賦

雅確寓蜀稿賦錄

遊峨眉山賦 并序

徐震

昔余遊於濟南，過泰山之下，時方溽暑，遂乘登陟。造乎衡陽，思湊南嶽，戎事靡盬，而不皇厥寧。念之未嘗不歎懷也。西行入蜀，既三載矣，寓居樂山，亦已經年，其地西接峨眉，值光景昭朗，則青嵐排空，徘徊瞻矚，悠然神馳，輒復遲延，失之他日，徒存吟想。爰以孟秋于邁，升彼高嶺，親茲駐蹕，信天下之奇麗壯觀也。夫峨眉者，標名字內，由來尚矣，篇章載述，蓋其詳哉。然閱見不同，興感或異，登高有作，亦各書其所會也。輒用鋪寫，賦之云爾。其辭曰：

九有陳宅，於古爲梁。分星應井，在華之陽。結坤維之秀異，蜎喬嶽之縱橫。峨峨眉之崇立，隆崛崎乎西蜀。掩巴峽之瑰奇，抗岷嶓而上峙。聳乘天而浮高，偉鎮地以无弼。衡其岡巒陵麓，隆巒峯崇。隱嶢崒嵂，峭崛巉巖。迴綱乎岳雲，列嶂兮叢嶺。載明兮載晦，而愈乘乎青靑。若夫氣霧蒙蒙，起乎其巔。姑焉縱縱，俄而蓊蓊。倏而蓊蓊，從以爾風。蓊蓊既，不見峰峯。是維卽麓之所覩，固已蕩跌乎心胸。於是升山徑之紆謳，縱瀏覽以遙迴。其下則流澗急激，沫

散波陡。星飛雲湧，聚殷若雷。其上則茂樹蔥青，陰嵐蔽眼。蜿蜒蔓延以回互，蒼崖峭立以崔巍。雲蒸北進，紫霧龍門。側足高岸，眩目溢舟。石壁百尋，揭乎洞東。巨竅開豁，餘衢穹窿。晶瑩玲瓏，載以蒙茸。又北則有懸流十數，飛瀑隱洪虹。奮肆飄蕩，鼓薄洶衝。煥爛騰瀾，聯天齊宗。皓皓昭昭，如玉鏡競迅以翔鳳。乘折趨緯，若蒙蟲曹趨而天矯。良意怪而魂愉，孰卓詭而鴻紛。玩造化之結構，悟自然之妙神。涉勝境之方始，識曜山之絕倫。倘有繼其若此，孰不仰止而攸珍。岡遙五嶺　聞時清音。二水斯匯，雙橋對峙。谷有檜琴，岑則迷林。既遠迤而上蹬，復崎徑兮漸多。俯窺黑龍之潭，仰望洪偉之阿。爰淡木梁，觀乎幽澗。滿水潺潺，蒼蒲如蔚。雜樹夾水，蒼蔚平眼。驚巒崿之陰森，座巖巒而高聽。崇飛瀑而爲雨，懷觸崩其如鑽。白華炫斯乎叢條，綠竹帀輟乎林間。蒼蒼之坤，因樹爲名。招提北向，大雄南瞻。寶寧東峙，大坤西巔。淩杭太清，亭岩爭綠。秋桂滴榮，輕風揚馥。閒房清閣，乃安斯宿。敎乎晚雨蕭條，蹇垂前征。過連岩之橡寮，藏爲曝之密清。履滲漉之潛水，瞻獲崩之如傾。　終古之音聲，攝寒谷以同程。衛峻折而西下，遙瀉溯之洪流。嗟層巒而鼓怒，疊滿谷之飛湧。既淡淡而蓮蕖，浩蕩蕩以瀰瀰。若琉璃之煥爲，乃明燭夫秋毫。於是遡坻棧崎，壞蔓干雲。嶙峋俠磴，階碧雙分。築問命壯，緣互接勢。蒼蒼鬱鬱以平漢，　文螭翹蟠而沛芙。化二嶺之蟠屈，北瓦巢而上跪。是維大尖與蓮花，確嶙峋而相對。旋反顧而東眄，若魏闕之中張。奇觀崩壓乎遙嶺，白雲亂發乎吳蒼。窮天蹲以遊目，臨絕岑而彷徨。坐幽石以徽惕，超然心於太皇。我行舒舒，於峯之陰。危途崎嶇，苦蘚侵尋。詰詘斗轉，九十有九。鬱蘚淩兢，顛步不苟。盤坡既盡，闢若庠齋。孤峯旁起，拔地崇霄。下有九老之洞，蓬曲錯辟。服鎭族聚，尾燕所集。右有白石之窟，極窈無涯。翔陽流景，暉麗紛葩。千轉萬岫，揚采飛霞。紛軫稠嶔，巒浪翻波。碧虛海晏，停雲紋華。鬱燦金湯，江明玉瑳。芳林美箭，衍溢陂陀。西天綺羅，匝地紋羅。混乾坤於一概，恍陰陽之蕩摩。諒觀此而已足，又何必乎求多。偕宿方旦，零雨其濛。拔樣賺路，杖策彌蹤。爾遙過石梁，玩樹洞。彩石爽，竹樹蔚。微陽杲，峻壁見。過猪母，蔓草蔕。枝條結，藤蔓齊。方郎連，繡織紬。俄而雲霧復合，大雨沛滂。懷坂嶮嶮，絲雲上蔽。禁別蹈跟，綿綿羊腸。用志不分，寧戒垂堂。其間通有叢穹樓澗　冷沙之林。駐田苔蔚，蕭瀟蔚森。萃琅玕以蔚勃，展柯

蕭條爲霧。值此撥之幽茫，感余懷之情懷。爰有伽藍，博鐘堅鼓。雲臥接引，蓋焉攸暨。鄉梵宇之靚嚴，炫蘭膏之敎光。陳洪淼之澎湃，發寶宝之庠滂。夜耿耿而不寐　爾須臾而至曙。日昃尺于千仞，淫戶牖而安步。跳寒衣之蕭蕭，猶無省而無數。鄉鳴鳥之間關，咬清音于列樹。遂家頂之巴眉，時周流而四顧。覽宇宙之寥廓，乃終日而陟遐。既陟視而無見，遂察圖而驗文。考故記而辨物，聊詢之於桑門。曰經雙山，蛾搏長麥，周三百里。岱陵包藏，莫得而紀。山川重複乎其外，品彙疊生於其裏。漢源西接，蜀樂東開。桑洪北隱，越嶲南隈。太湖右來，岷江左下，湯湯奇衣，瀰瀰收瀉。其巖巒水源，則有元鮑之泉，洄溯而行，北合于青衣焉。其雖谷所歸，則羅日南馳，瑜珈東注，白黑二水，與滿蜀都，雖爲符文，蕩蕩川河，乘流之委，與岷江會。其陽龍巨瀆，則郫池涵涇，澤澤清清，授以營窟之山，陵以黎親之墳。波前則潛鱗悠泳，風激則洪濤濤怒，怪物水獸，閃晃時聚。其山夢蛇聯，則而有蛇蟒鏈列，北有鐵瑤山，號麻蜀而鎖鄉。奇麗絕秀於人寰。遠眺近瞰，則晒經屋疑，瓦屋上平，高峰尤平天表，青城縹緲與雲氣。巉巖參差相，深森參差遠，蔚蔚鬱鬱，明滅日月。蜀山之晶光。厚四時而不變，蔚蔚鬱鬱，若乃聖皇巡北，興文爰展，蘇著迹於袞冕，軒轅道乎天皇。山岡采樂而登假，接興遊於無疆。事應化而宏深，見寶相於頭玉。裝多端集而起虛，明果除忠而卓錫，蠶通蹤跡以絕蹤，別參與期而示寂。思遊見夢於玄宗　希夷留青於巖石。緬神異於在昔，光曜得而盡稱。數高僧之攸棲，或附會而難徵。抑蓋境之變怪，誠超塵而清澄。宜其爲修士之所樂，至人之所憑也。伽藍戰者，棋置星稠。慈嵯峨之大厦，參差遙之曾樓。其或棟宇庫陛，掌廡不周，猶有操勝地以爲宇，攝妙景於胸眸。若夫動植羣類，千品萬族，林林莘莘，不可殫錄。厥有可稱，爲古今所屬目者，則有被極寒房，其樂外陶，自春徂夏，蔵靈堅縛，惟植根而不移，故可貴而不可覆。木蓮發於首夏，常蔵機乎嚴冬，兼牡丹之說圖，比芙蕖之潔淑。錦裀薩屬，如雲斯聚。棋桐蔭蔭，如蓋若張。野蔬秋實，玉晃珠燦，黃蕚青圓，爲溪蔬進。洛梦夢，擬本苦苦。竹葉之柏，擬形之松。桃竹黃篔，與竹實中。蔬飢芋蒙，解渴東風。就有珍珠之樂，筍有蒲子之樓。茶高對月之盧，苦影蔣文之髯。是皆談說之所美，觀遊之所惊。沙棠黃迷，賣橘石瓜，辨紫上樂，蔡四攸誇。服之顯老，有蔡商車。長生不凋於隆冬　壁蔡炫蔡於皓日，碧雪蔡文平孔羽，金屋車

效於治疾。雖同列於百靈，固自具夫靈質。異獸佛說，厥名自號，裴逸又爍，五色翻騰。山猪多嘴，長鬣尖喙，土人搏風，鱗鬣文鬣。虎豹有逸而處形，熊熊暫見而即匿。禽獸馴擾而近人，豪猪狙射而受七。野羊駢駏，厥大如牛。鼯岩鼠鼯，玄多出遊。賓兕朋行，騰奔晨昏，偶茹種種，或食乾糧，倚傷其一，蹂躪不休。猿猴憨集，哭攀指挑，擲人索食，索衣搔髓。子蜕蹠蹠，憧惶俯仰，神物咀嚼，眈狂覓跳。老猿蹣跚，不忝爲長。顧盼指揮，衆聽斯從。率擁部伍，儀隊來輕。窮飛走之緣德，亦入山之幽賞。觀雲環繞而蹙，揚景飛文，燈朱炎於玄夜，開祥光於晴晨，無神宵而難狀，猶彷彿乎可陳。當天霧蒙而欝，寫霞流而翻，雲英盡蹙，礼縫舒雯。圓光一見，華都輪囷。金虹紫鼓，橫碧淪銀。丹彩外宛，偏鏡內鄰。華形吾鑑，[illegible]。若遇六龍說一雨，望舒閃暉。藻分始然，經分斷華，彼蝶下上，爍搖同燒，篝燈照灼，煌煌斐斐。爍分若繁星之布場，燦分若烟雲之華彩。若六合之殊觀，實區宇之所希。復有翔鷗啓旭，大明曙衆，列巖彤霞，森嶺滿融，若蒸蒸乎湯谷，或消搖乎國風。至於高陵沍凍，盛夏，寬洞煙煙乎殿冬。雪下則滑天炎兀，霧凝則收返雲濛。隱暘忽雨，機頃不同。故雖彌歷年載，猶覺拙之而無窮。將淹留以適志兮，與塵鞅而未解。寫味旦之開霽兮，遂彼衣而夙興。陟彼視光一言聽雲海，瀾湧雲海，滔滔皓皓。滂湃鱗次，重巒堆涌。瀰瀰瀚瀚，渾渾沌沌。森森瀰瀰，漫漫迢迢。風翔鱗潤，岑岫散落。彩鏡浮沉，雷吳忽著。虹橫天，宸霧中開。雲蒸霞布，[illegible]。宏矣壯矣，廣以尚矣。麗兮蔚兮，不可爲對兮。於佇立而延觀，雨淅瀝兮紛來。何蒙合之攜雜，旅偃蹇以低徊。汩遊迴而下降，次華嚴之山麓。希萬烟於一遇，徒延頸於深宵。翌日中而蒼蒼，劉旗幟翩翩。蔡山氣之閑爽，雨驟止而驟消。於是大阜巨嶺，穹陵象嶢。岌巖屏顏，劍鋒鏃簇。左右板陳，駁蔚精魄。及至熙曜昭章，縹氣衍爛。炳煥駁萃，錦繡四張。原隰蒼蒼，蒼何芊芊。平地雲與，蒸爲雲垣。江流蹙迴，[illegible]。蹠西傾之杳杳兮，睨成都之漫漫。行逡巡以覽路兮，思復還乎山之巔。談蹠山半，靈宮聯延，崩岩填丸，是爲萬壽。碑殿穹窿，撫規制於域外兮。矯首寄寥，宵不可際其顛。青霄乘泉以中處兮，穩攻六之言言。范將軍于有宋兮，剋英姬其轟轟。[illegible]。過鼎問而空齊兮，惜白日之淋淋。時曖曖而向暮兮，彷徐乎平昔。亂曰：巖山巍巍，[illegible]。超[illegible]，[illegible]。[illegible]。

鎮發鮮光。雄雄赫赫坤維昌。吳我神州風洪洪。飄搖恍惚淩霄翔。頻眡雲漢挹天章。履險蹈危宜安詳。守之在我心莫慌。登降溥覺樂未央。有餘不盡思綿長。願復來遊殷徜徉。啻神寥廓及時康。殊俗遐邇或瞻望。允懷宏美煉萬方。（三十三年一月二十日）

寓居賦

井絡之分，少城舊域，當玄英之將移，得小樓而棲息，有蒼宇之周迴，見桑榆之錯出，幸不遇於市廛，夫何嫌乎偏仄。於是、日薄星迴，青陽承序，碧葉際乎遥天，雜花生於近樹，東對蔥翠之叢，西鄰瑤瑤之圃，絳梅蕊發，木蘭競芳，有桃有李，爲榛爲楊。晨曦當檐，幽鳥鳴窗、月移室而疑雪，林與淚兮因風。爾乃新知紛遝，故友時逢，銷暑既覆、接席伊悰，論儒玄之奧恉，究成敗之前蹤，較技巧於弁術，詳品藻于文雄、詒簡編以結契，投翰墨而抒衷，類迂長者之輩，式瞻明德之容。攜家萬里，越歲兩周，西行至此，東望懷愁。嗟寇敵之方肆，念禍難之殷流，惟澄心以效績，無排雾而遏劉。處斯宇兮孔樂，惜陽春兮將遒，思展力兮衆擊，何蕩志兮娛憂。（三十八年三月四日）

介紹陳銘樞先生書法

陳銘樞先生，早年學佛，諳貫師友。率軍抗戰，飛聲鄰敵。近年息迹巴江，專究禪學。妙悟勝解，發於詩歌。奇情豪氣，形之篆隸。隸書尤精絕。滬中書家，推爲獨步。近以生計艱困，率意賣字，既以自活，亦濟親友。本刊特爲介紹，俾欲得其書者無失良時。計：對聯潤格，國幣二萬元。中堂亦然，餘詳書。榜書另議。代訂處：內江南溪信立廖澤周，自貢市裕商銀行轉戒子。

東方文教研究院啓（三十四年五月三十日）

詩

李仲權

古歌行四首

古劍歌

天空霹靂風雨吼，大江波濤搖屋斗，神物水底久昏蟄，電火雷燒亂腳走。忽然化龍騰烟處，龍文鱗鱗滿身，七彩九華玉爲飾，雷煥星落延平津。從此寶匣藏神劍，時時常見吐光燄，欲出有作虎龍聲，百靈奔歸鬼神驚。我得神劍將如何？關雞起舞莫蹉跎，學成長在腰間掛，工夫願費十年磨。

野鬼行

圍圍不開鬼關閉，野鬼飄泊秋風涼。欲登崑崙，石壁如鏃立；欲渡海隅，神怒咆波不可濟。乾坤鼎沸金仙死，野鬼不遇慈悲士，年年夜夜走山阿，到處掷擲何時已。我有慈航普渡衆生缺，一滴甘露洗塵孽，果能解脫出沉淪，慈業靈根同會絕。

女蘿附喬木

君不見南山喬木高十丈，女蘿屈曲來遇上。自訪婀娜蓋中好，笑傲幽蘭等閒草。一夜颶風海上來，挫幹擺根喬木倒，縱亦纏之而枯槁。吁嗟乎，女蘿兮女蘿！幽蘭猶自綠婆娑。

春夜書樓醉月

三萬六千日易過，人生何故喚孤何。軒冕黃金不足繫，有酒必醉朱顏酡。我今逢命豈復愁，悠悠一世如浮漚，萬事波濤去眼底，宵來把酒醉樓頭。樓頭春月年年在，樓外春花翻翻改，看花對月日飛觴，春月春花自相待。有花有月不成懷，月落花殘空自悔。君不見、南山松柏摧爲薪，人人幾閱三萬六千春。

讀大般若經

吳冰圖

重重帝網歷環珞，粒粒珍珠繁太清；無量星球法界海，都是莊嚴般若身。般若光同滿月輪，星辰山海盡增明；如來廣讚非虛語，菩法藴從般若生。方便門中無所得，一切智智以爲心；於此精勤修般若，贍部洲中第一尊。五蘊相現憍天人，失指驚惶惡趣隱；般若一聲消夙孽，花冠遍自湧光明。既覆滄海覓牛跡，正等菩薩學二乘；鹿車雖重難具述，摩尼拋却笑貧人。如來般若空爲宗，色法空時實相通；時病子療佛護念，況人高唱大江東。般若爲門啓淨心，普能攝受諸有情；臥床老病扶將起，還向毗盧頂上行。緣性終爲自了漢，菩薩亦是有情癡；無行無狀無二別，成就金剛般若時。夢中覺悟多驚惶，狂賊焚燒併虎狼；不退菩薩受記別，願將毒火化清涼。色如聚沫想如焰，行如芭蕉識如幻；有情施設但假名，生老病死何足算。鐵樹空中頻發難，良田花果自般繁；有情饒益除顛倒，佛樹扶疏證果圓。菩薩善法作資糧，圓滿菩提涅槃道場；利樂有情生惡趣，神通自在任翱翔。果覺空中又燦然，無薪烈焰欲焚天；直須燒却須彌頂，還與衆生作霖雨。

峨眉紀遊

蹇　天

峨眉秀甲天下，甲甲春假，始得一遊，倉卒未窮其勝。遊蹤所及，用石蒂韻紀之，不足以言詩也。

聖水閣觀泉

登涉窮幽耐，路轉見平陵。方池湧玉泉，注如青黛凝。（明泉注橋雖稍不深）一閣面池開，數椽臨路橫，榜曰水第一，幽使遊人驚。當云歌已歇，我思且遲徑，洞指出石下，終歲音不停，顧化作霖雨，沛然周八紘。

過黑龍江

黑龍一澗水，非江亦非河，屈曲出山麓，名江其諦河。清流注蓴蹤，繡石紫白沙，披襟挹冷翠，涉足驚青鈔。奇峯逼人起，森矗爭嵯峨。嵐蹟見幽大，氣暗森蔽蔭。蟠根老危木，濕飾生長芽。相望迷步履，頗雲遮塞波。但恨呼遊侶，響出青山阿。

白雲寺踏雪

積雪滿峯山，渾莫辨陵谷，覓徑罕人蹤，扶步支竹竹。蹉跎苦不前，稍暇輒顛覆。力窮至半山，小憩倚破屋。照眼明琳宇，蒼天翳林木。僧童出迎客，慈嬉祖胸服，鄉蹋寺門路，殷殷留止宿。相語無須臾，忽開喜晴旭。却顧遠近山，森然盡在目，起伏嵐霧間，有如波浪蹙。愈入山益深，投荒頗遊牧。風吹松雪落，沾裾佩鳴玉。飛雪突相遇，倏忽不可掬。埠頭視遊伴，恐狀難其狀。嘻嘻嘆者嘆，憔悴伏者伏；有如天魔舞，擲杖鳴空繞；有如南島鳴，吹唇作歌曲。林巒山亦盛，快哉見平陸。晚宿南寺寺，寺心百感觸：塵世歎淫沉，我自抱憐憫，富貴苦不求，飢寒尋補逐。寶藏金古賢，

抗志來芳蹤，思燃智慧燈，暗世照明燭。安能久羈縛，坐任夠光逸。

金頂遠眺

絕頂俯瞰處，鑾旗驚帝庭。山窪白雲起，瞬與危欄平。詭譎無變化，輕如輕絮輕，忽升山峯巔，忽墮山麓坑；須臾結陰來，又與峯峯爭。風定失所在，遙聞嘉陽城。華峯如師子，獻技能鬥擊。登覽此爲極，大哉快此生。塵念頓已失，且盡杯中瀣。

臥雲菴觀日出

茫茫望雲海，如玉復如銀；金波忽閃耀，天邊湧日輪。得窺天地秘，頓驚造化神。日色歸峯表，雲色凝峯曲。餘峯失其處，餘峯四五六。須臾日輪高，乾坤歸一燭。翼日攬奇來，仍就菴峯宿。

臥雲菴觀佛光重見雲海

峨嵋日未薄，白雲生四野。臨崖視佛光，外紫內微赭，光中人倒影，谷底雲走馬。日昃光頓失，雲隱巖巒，或已過別山，或仍沾屋瓦，或更迎面來，攬之不盈把。心驚變化奇，放聲肆狂咤。呼僧將酒至，一飲盡三斝。僧言爲聖景，鮮有能見者。實乃雲日光，知者蓋非寡。又羨雲海起，陵陸類海灣，回顧此數峯，都化海中山。山外海連天，天若海之冠，雲柱噴海出，五柱參巉巉。諸峯呈彩色，爛然紛奇斑。驚嘆此天地，尤奏非人間。

歸次清音閣留宿

陶徑入僊源，林深百馬度。空谷寂無人，奇葩爛芳樹。靈峨在咫尺，來往雲相接。座間夜龍吟、枕底聲聲怒。繞榻

拂修篁，夢借雲窗遶。新月弄嬋娟，笑展橫波顧。孤客無羈束，隱入蒼蒼。思得翠巖來，避世十年住，方廣四五間，足共蒼拳樂。緬袁山下葬，飽散林間步，鑿然方寸中，衆樂無不具。積翠周四圍，一任山迴互。倘亦有仙人，孤跡來莫駐，好與結爲鄰，對弈松陰路，勝負更休論，坐無分上下。卽此是洞天，大可肆遊豫，無與俗人亟，自有寥邁戶。奈何攀世網，遂被塵緣誤。況復滄桑，此意頗云壓。竭來痛寂閒，猶繞雲深處。

歸次龍門洞觀瀑遇雨

素練掛青巒，皎皎明如雪。儼如列甕中，巍巍玉龍發。幽潭獨神蟠，深窈難探穴。岸石蹴飛濤，噴波蓄如堞。遊興罔自豪，至茲勝已極。山雨忽飛來，蓋壓帽簷側。淪茗憩危樓，軒窗喜明潔。面幽收藏稿，風掀紙瀨裂。造化生筆觀，神與山靈接。（丁君泗洙作雨中速寫一幅其佳）狂吟三兩聲，詩牌唾壺缺。洶雨相唱酬，浩渺響不絕。幹嘯境彌靜，泯然失言說。

本刊徵稿啓事

本刊以發揚我國固有學說及印度佛學並融攝西方學說以期改造人類文化爲主旨。自愧力能有限，凡與本刊志趣相同，而惠以同性質之論著文章，至所懷迎。除精神感謝外，當酌贈稿費。稿請正寫，標點清楚。又本刊得有去取改正之權，其有不及登載者，原稿奉還。

文教叢書第三種　大學新疏　王恩洋著　全書新價二百二十元冊

大學爲儒家內聖外王之學之寶典然文字錯亂義理紛歧諸說數百年最近嚴立三先生訂正錯簡天衣無縫著者卽據以作疏對治平天下之道修身正心之功格物致知之學莫不詳加發揮得其眞相對格致之部尤力加辨析千古疑案庶可裁決末附中國文教論陳義精深偉大治國學者幸留意焉

詞

鵲踏枝 三首

劉宏度

秋入滄江霞萍白。悲悲蕭蕭，做弄愁聲息。萬壑千溪須拚得，奈光陰隔枝南北。欲喚情尋檐酒力。如能人間，何處尋芳迹。空外蛩聲弦漸急，無端何引閒思憶。

四合文紗雲海隔。恩怨無憑，冷煖纔頃刻。謾道人心非卷席，從來鳳紙輕蟬翼。思夢情懷顛倒極。何似從今，抱幽芳立。掃却門前狂蝶跡，由它鴛鴦雙雙。

早是驚心懷易失。回酎奈人，歌酒同香密。不見嘶騮楊柳陌，陰陰換盡雙蛾色。 寬想關懷私自惜。竚苦伴辛，處影難端的。盼得番番花信息，可憐只當開風日。

倦尋芳

前人

叔平約觀安石鄉所藏故宮書畫，余方失眠，不赴。天閣歸，示倦尋芳一詞，依調奉酬。

舊家燕老，霞水鳴寒，秋思悽楚。杖履幽尋，偏引夢華哀緒。鳳闕平馳胡地馬，龍文驚折梁官柱。更何心問牙籤玉軸，石渠天府。 況別有蓬瀛千縷。稱枕無眠，魂亂飲雨。幻入溟濛，猿鶴依山何處。產綢幽綢山鬼佩，冷然悲瑟湘靈鼓。負清游，但空吟庾郎新賦。

鷓鴣天

前人

伏枕巴山雨正狂，雨餘秋思滿虛堂。鄰知詞客悲何事，自愛高槐送淺涼。 穿杭低，總荒唐，拚教雙耳萬蟬聲。平

生憎鑑齋疎懶，未必西風定我妨。

浣溪紗　三首

前人

久閱高情作勝遊，盧埃長負蒲盟鷗；荒城一上抵登樓。晴野大獵含雨度，平江濁浪拍山流；又收殘暑入新秋。

短髮迷秋意向闌，惜知客久亦當還；行尋閒事遣心安。北碣跋人歐豬上，南容憶我宋舞間；未能忘義且忘官，

綿南生涼斷又連，并刀如水剪愁鬟，不知后土幽時乾。　潤壁塢留餘篆古，麥燈蛩訴絡絲寒，此時人意正悽然。

文

許息卿詩集序

田倩忱

描寫田園，模擬物象，渾厚超脫，眞氣流行，沈鬱靈秀，高峭精嚴，崛起乎義熙元嘉之間，追風于七子者，非乎而陶謝是也。然而可以猶未也。氣盛詞達，從容大雅，高視闊步，意態橫溢，卓犖飛風騷者，非乎而曹王是也。然而可以猶未也。蒼勁淒至，直而不野，悲歌慷慨，蕩心動魄，字字珠璣，獨步於千古者，非乎而蘇李十九首是也。然而可以猶未也。若夫本於情性之正，出以大雅之音，樂而不淫，哀而不傷，語直而溫，義寬而栗，閑邪存誠，憤悱怛惻，聖人所以感人心而天下和平者，其三百篇之謂乎。人莫不有心，心莫不依于性，性之體不二，性之用不二。惻隱之端于仁，性之發乎情者也。是非之端于智，性之呈乎理者也。仁爲情性，智爲理性。君子于仁三月不違，決定印持不可引轉是之謂志。在心爲志發言爲詩。彥和有云：「詩者持也，持人情性，其說本含神髓，爲持業釋，與近世印象藝術之說未嘗相戾。夫以大悲仁人之情性爲情性，謂之眞情性。以眞情性爲決定印持之所依，謂之正志。以正志發而爲詩，庶幾迹于鄙倍而爲雅正之聲矣。詩有六義，莫重乎興，仲尼有與于詩之旨，而興說尊恕亦以興義居首。毛公述傳，爲標興體，卷不以

風遠而賦同，比興而與隱哉！」興者起也。興起之說，見于孔子開居。凡心術志氣之微，暨乎協和萬邦於變時雍之巨，無一而非興起之義，其觀稍近佛理。無常緣哉，不厭生死，而得自由，无所畏故。有苦緣哉，建立衆生，存濟度安，使得立故。無我緣哉，建立慈心，安于衆生，行大哀哉。（大寶積經卷十二）誰謂佛法遠離人事而無詩教義乎。仲尼沒而微言絕，七十子卒而大義乖。屈平聖謨，離騷有作。虬龍君子，雲蜺同邪，猶象比興之義。秦漢以來，則「日用乎比月忘乎興」矣。相如工爲形式之言，子雲長于故訓之學，洵辭賦之極宗，而樂府五言則闕如也。若夫班固詠史，鄙炎見志，趙壹疾邪，苦言切句，一覽靡餘；獨章賢諷諫，意厚語勁，典雅醇樸，猶幾風雅遺意。至于潘岳行旅，已乏俊爽之氣。陸機樂府，曾無豪蕩之氣。法曹親切，殊鮮籌策之章。光祿安詳，惟多板重之句。永明以後，繁蹙而爲聲律，鏤金錯采，字雕句琢，說盡風人之音，殿殿乎至于律矣。陳子昂張九齡李白之嘲，稍稍以建安爲本。而亦弗能遠過。少陵工力深厚，故多近製佳叶，然而「飛杯與冷炙到處溝悲辛」之句，則近游乞之音，焉能比于稷契，所以見譏于船山也。盛唐以後，溫李蘇黃之倫，猶足名家，然亦不能飛軒超跡，則皆李杜之流亞也。要之，發乎情，止乎禮，本乎興，則詩盛。限聲律，拘音韻，事雕琢，則詩衰。此後世之所以弗逮于三代者也。友人許君息卿工爲詩，年與余相若，而所作已千數百首，余常歎其敏捷。使充其才氣，遂其學術，正其情性，厚其風力，而後比肩陶謝，追風七子，上法西京，涉風雅之藩籬，豈不洋洋大觀也哉。今欲汰其薙作之半，出佳者以付梓，索余序，因述鄙意如此。息卿其然乎！其有意于斯乎！

佛曆二千五百一十年乙酉三月田惕忱序于支那內學院。

先師示夢記

王恩洋

去歲八月，洋自峨眉赴成都，道宿旅舍，夜夢至內院，見先師進禮，御匐至地，先師答禮，亦御匐至地，首相接，慈愍之懷，和藹之度，溫厚之情，兩心交融如一體，與生前風度覺有不同，而益顯其爲吾親教大師之威儀情性也。師勉吾曰：「大家努力修，男女皆得生。」意乃指歸淨土。亦與生前教法不同。而益顯其爲吾親教大師之慈濟大懷也。竟而

悲泣，淚濕衾枕，感念萬端，靡可言盡。

今年春正月，予自家返文教院，得華君佛生函曰：「弟子月前赴津，禮歐陽大師墓像，當夜夢開示：「悟緣起，即解脫。」二語，字字入耳，歷歷分明。翌早，即謁請呂秋逸先生印證，謂此二語，與佛法相應。歸後又請李證剛先生印證，亦謂此二語與佛法極相應。故中心喜悅，實為生平所未有。弟子學佛十年，長案念經，聽聞正法，愧未能得要領。此次蒙大師夢中開示，恍然有悟。今再將此二語，稟請我師印證開示，為禱。」

吾答之書曰：「思益梵天所問經中作如是說：「諸法從緣生，自無有定性，若知此因緣，則達法實相；若知法實相，是則知空相；若知空相者，則為見導師。」導師即佛，猶金剛經云：「若見諸相非相。即見如來」也。夫佛法在求解脫，解脫由於見性，見性由了緣生。「悟緣起，即解脫。」是誠語佛新傳，觀行正道。仁者有善根，淨信醇直，故得聞此。噫，吾師慈悲普蔭，感無極也。既得恍然，益宜勉力。」

嗟乎，吾師逝世已兩年餘矣，數月之間，一夢再夢，開示誘掖，亦何勤乎？唯識家有言，佛不說法，衆生善根，自識相分文義相生。或有說言，佛亦說法，作疏所緣緣。自識相分文義相生，為親所緣緣。諸佛菩薩及諸有情，慈悲願力，淨信善根，兩兩相應，教化游起。夢中受教，即故不虛。嗚乎！吾師數十年到經宣教，著述等身，法雨遍人間，精神願力既已不朽矣。猶復殷勤示夢，不益令人感激興起乎。記示同門，用資策勉。（三十四年三月於文教院）

與林剛伯論藝術之軀殼與靈魂書

來書

……意亦至善。概剛過去治學基礎以西歐戲劇及日本治外文人士之戲劇學科專著為中心，以一般社會學科為輔，兼涉諸史。到下以創寫巨製歷劇作品，為發生社會功能之工具。於五年告成史劇「賈帝」，凡十餘萬言。去歲夏季起又取西歐文歷公主故事以西藏政教史為資料（藏文譯本）寫成史劇，約今年秋季可完成，長十二萬言左右，歷時一年有

餘。剛深感歐美劇作家之作品，除其技巧或熟外，恆必有一中心哲學思想以貫之。否則徒具軀殼，其軀殼雖美，缺乏一至高無上之靈魂（即中心思想）爲之主宰，其感於人心影響社會者必不至鉅，必爲徒勞空洞無實。友輩多言現時中國社會，尤自抗戰以來社會事業及一般科學，因受此一番歷史上前所未有之波動，遂受歐美學術之影響，在國家氣運及事業上不能不承認其已有相當進步，但在道德上似乎是大家都忘了，習而不察，反是一個大大的退步。此局未嘗不可釀成一代之失。愚公明者，亦有此感否？以故剛以治新學爲始，且已粗具簡陋輪廓。智人之前原不足道。甚願對中國儒統以至東方佛統得一明確認識及途徑，樹一根基，則未來以此道應世，以戲劇文章爲工具，庶幾可以影響當代。未知尊座以爲然否？……林剛白。（三月三十日）

答書

……洋去冬偶在友人處見中大出版之中國文學雜誌，內有西廂記研究一篇，讀後不勝感慨，因作一評論附在文敏叢刊。因取西廂記全讀一遍，爲其文藝造詣當爲至高，顧其內容則至無聊。因思藝術如軍政然，軍政之技能威力雖極精巧強大，要其價值之高下則全視其所以運行之主義思想而後判。使希特拉近衛東條輩如能有大同思想有仁義操行，以彼往日之國力技能爲全人類保幸福和平，在此數年當得何種功績實不可想象。無如思想謬誤，則以其強大有力有能之軍事政治人力國力，僅用之以侵略人，破壞人類之和平，造成人世空前未有之浩劫，卒以自趨敗亡。事後思之，何堪悲痛。藝術之爲用亦如是也。其影響於人類之宏，誠不待言，然而其影響之爲正爲負則不在技藝而在其思想矣。藝術、尤其是戲劇，正面之影響於人類者爲心靈之淨化，爲性情之昇華，爲志氣之激揚，爲風俗之醇厚，其負面之影響，則惡化，腐化，而淆亂之矣。洋幼年時最好看戲，所受之好影響極多。邇年來社會教育因受西洋思想而起激變，不知其竟爲善邪否耶？不禁疑懼之來也。近嘗將此意與院中同學言之，謂儒佛精神欲其普及於人類必需爲藝術的宣傳，即必需有藝術的人才與作品。而欲藝術之補世化民而不爲害，則又必賞之以聖賢之行誼，書籍之心腸也。頃得來函對劇作之認識與主張

，與節意乃不謀而完全同一，亦已奇也。更又有忽忘道德隳成時代過失之憂懼。更復發大願欲於儒統佛統得明確之認識及途徑，並樹立根基以救世。偉哉此願，人世之幸也，如空谷聞足音矣。節祝學業精進，密證真理，儒統佛統早日貫徹，根基既定，轉化有情，不勝欣喜之至。……王恩洋。（四月五日）

右爲洋與林剛白先生論藝術書。續得來書云：

「拜讀四月五日手書，並蒙賜書，至爲感敬。蓋聞先生宏論，並讀大著，使剛十年內追求而不可得者，一旦見此滿篇光華，道場名今，如白日當空而出矣。衷心頓悟，如焦田之吸收甘霖焉。先生論西期記一文，亦有同感。當繼續訂閱叢刊，並再購買文教叢書全部以使悲心習翻。拙著戲劇尚未付印，他日出版，當備先寄呈以得批閱爲幸也。」並附於此，以見彼此心理之同。（編者）。

本刊第一卷第一期要目

東方文教研究院與文教叢刊　王恩洋　懷葛賦　徐震
談「學」與「人之自覺」　呂澂　九論　徐震
中國哲學思想與佛法一書　陳銘樞　傷知己賦　徐震
儒學在人類文化之地位及其意義與源流　王恩洋　贈如近詩　陳銘樞
法家思想之演變　李源澄　金剛經序　王恩洋
評新唯識論考之思想　王恩洋　念嚴立三先生　王恩洋
譚學　陳銘樞　雪天游話　化中
中國二千年前之經驗派哲學大師荀卿　王恩洋　人類和平之展望　何光天

附錄

本院開學記

文教院成立之第四年，即中華民國三十四年，於佛誕日（舊曆四月八日）舉行開學典禮。禮佛。禮孔。次禮院長。次院董禮謝院長。次院董及學生禮謝教師。次請院長教務長院董諸先生訓詞。

院長訓詞

本院開辦，於茲四年。由李仲權廖澤周發介眉陳戒予諸先生發起。在第一二三年中人數不過十人，經費極端困難。在全體努力之下，成就文教叢書十餘種。去年暑期復得余永青羅教圓張紹甫曾錫予吳冰國劉濟舟曾子玉唐述堯諸君子共成立儀事會，基金食谷安為籌備。是以今年得招新生，而今日行此開學典禮。本期同學共三十餘人，同院外友朋十餘人，將近五十人。而函授生亦二十餘人。以與近日一般學校較，誠不足算。然自本院歷史觀之，則亦可謂進展矣。本院宗旨，在本院緣起中已詳言之。而本院發起人李仲權先生對人談話，則常謂文教院之開辦，旨在「和平人類」。一復興民族」。今本其言，略加說明。

云何和平人類耶？當今世界，大戰相循。而其所以戰爭者，與古昔之因天災人禍率出偶然者異。有學想學說主義信仰以為世界大戰之推動力。其思想學說主義信仰奈何？一言以蔽之曰鬥爭侵略而已矣。西洋近代思想之主流為進化論。其說本於生物學。以為生物進化，本於鬥爭。其生而存者。皆優而勝者也。其滅而亡者，皆劣而敗者也。物如是，人亦然。能努力鬥爭則進化而生存。否則敗亡。科學發達，工業進步，更以征服自然以利人事為職志。其反應於政治教育者，則為個人主義、國家主義，帝國主義。盡人類之精神智力於向外追求取得競爭，而終之以征服異己以繁榮自我。

人如是，國如是。國家舉教育，練士卒，擴充軍備，時時刻刻無不在防禦外侮，努力鬥爭，而征服他人之是務。以此爲因，世界大戰所以一次二次以醞成空前之浩劫也。今者侵略者已失敗，同盟國已勝利矣。然美故總統羅斯福不云乎：「吾人雖擊敗敵人，倘如不能將戰爭之原因消滅，則人類當來之大戰，其慘酷將尤甚於今日，而人類文明有被毀滅之虞」。然則今日之勝利，猶未足以云天下既已太平矣。此消滅人類戰爭原因之道爲何？予常終日以思，亦唯改革文化而已矣。事建文化而已矣。西洋文化既已至窮而變之日，其代之者非我東方文教而何。東方文教，曰儒。曰佛。儒者之教，貴人倫而輕自我，有天下而無國家，故可以代替西方之個人主義國家主義，以致人類於大同。儒者重道義，輕功利，故可以代替西洋之資本主義，經濟帝國主義，而使人類有崇高之信向。若是則可以不仇視敵國，不爲經濟利益起鬥爭矣。中國之大，幾等於歐洲。歐洲則敵國林立，中國則和合一家。是則何故？曰西洋之文化在使人類分離而鬥爭，中國之文化則在使人類統一而和好也。古昔春秋戰國之世，中國亦如近代歐洲。而在文教之化導下，久已造成天下一統之局。當今世界大難，不當發揚中國儒者之教，使之進謀全人類之大同耶？至於佛法，其根本教義有二：一者觀世間建立於因果。一者謂世間無有主宰一常之實我也。譬如禾稼，但有雨水肥料人工種子等之緣和合，而禾稼自生，別無主宰之上帝天神使之生。禾稼之生，但有種子根莖枝葉花實之因果轉變相續而生，更無常一恆住之實體矣，有情亦如是也。外無上帝之主宰以創生有情，此有情亦無常恆實一之自我，但諸因緣展植合生，而有情之造業受果相續轉變以至於無窮。而業無造者，報無受者，是謂無我。既無有我，即無我所。我及我所盡無，復何貪瞋癡慢以樹己而害人耶。個人且無自我，更何國家主義帝國主義之有。揚湯止沸，不如釜底抽薪。若能通達無我法者，而戰爭之根源即被斬除矣。我及我所雖非有，因果業報亦不無。造善因有善報，造惡因自有惡報，因緣既異，果報隨殊。任何人不能逃抗。是故雖無有我而作業仍不可不慎也，在此無我的實相下既消除一切煩惱惡業。在此因果業報之定律下，又復不可不努力善造諸業。雖努力造善業，又復不執有我造業受果。人能如是，天下復何禍亂之有耶。夫使希特勒墨索里尼早知我及我所之俱空，世界非可由我而主宰而操縱，又知夫殺人造惡之必償其罪而自食其報以同歸滅亡者，又何爲乎肯目衝動，竭其智勇以自尋苦吃也

識自佛者覺也。人心不覺，故顛倒妄行。顛倒妄行，故苦惱相續。欲求乎宇宙人生之根本解決，固非宏闡佛法以覺悟世人不爲功也。吾人既知儒佛可以救濟世間而消除戰爭禍亂之原因，則凡努力於儒佛之研究與宏揚者，皆能促進人類之和平者也。吾文教院以研究闡發儒學佛學爲志者也，故吾文教院以和平人類爲志業也。

云何復興民族耶？國於天地，必有以立。立國者人也。人有文明人，有野蠻人。譬如鹿豕，因相虎狼，無禮義之教，無文物之飾，言語不通，風俗不一，各私其私，而不相鄰恤不相教導不相證衛，若是之人雖衆，亦可以立國耶？曰、不能也。能立國者，文明人，非野蠻人也。人之所以爲文明者，其才智技能足以利用天然者也。其禮義習俗足以相羣居者也，言語通，風俗一，思想信仰同，相鄰相恤教導證衛如一體，如是則爲一民族矣。有純一之民族，而後可以建立一強固永久之國家。民族不統一，不純粹，則國家不久固。我中華立國於世界，綿綿承承，五千餘年。雖經鉅衆難大，而益增強大者，豈不以有同思想同信仰同風同習同語言同文字同作人態度之偉大民族也哉？然自西化東來，國人由疑惑而傾服，而盲從。西方文化本自多途，學說分歧，主義不一。於是思想，信仰衝突鬥爭，未有紀極。我國人士，概棄其所有而從之。於是亦日顛倒於彼紛歧衝突之學說主義之下，而分黨分派，暗鬥明爭。故國人不但失其故我，又且人格破產。一國之內，國土四分。一家之中，行志各異。人心渙散，習尚乖違。禮法失傳，羞恥掃地。人既非人，何以立國哉？故欲建國，當先立民。民族復興，其急務也。民族如何復興？曰當先復興其文教，文教復興，而後學說思想信仰行爲可以互喻互通，而生其相生相養相愛相敬相憐相恤之情。民族意識既立，更了知其有偉大崇高之文教學說，則覺悟奮發，果毅有爲，以居敬居而行大道。如是則可以自立、自強。民族復興，而國基定矣。國基既定，自立而後可以立人。以其天下一家、中國一人之超功利而與萬物一體之崇高宏偉之思想學說以領導人類，豈不遠屬荷人類永久和平之重任也哉？故欲建國，必先復興民族。欲救世，必先復興民族。而復興民族必先復興文教。本院既以復興文教爲志業，故復興民族爲本院之志業也。

宗旨志業既如是偉大，而吾人之能力實爲有限。是以招集諸生，講道非學，以期共成。然此本院之規模設備，還

社不足。吾常常在戒懼檢討中，以力求改進。亦望諸生本如是戒慎檢討之意，時時反省，力求上進。不可放棄苟且懈怠。常勤求自立，并期有補益於文教前途。絕不可自無進益，反遺害於學院。當思天下興亡，匹夫有責。慎毋自暴自棄。設能努力精進，即成己成物，光明無量，斯不愧堂堂七尺，而有以答謝民族與人類矣。

至於前董事先生之熱心宏護，本院始能有今日。諸生之來，雖出自動。要無此勝增上緣，亦不能聚首於此講學論道。故不能不爲全體學生敬謹致謝。

今有甚不快意者，即本院董事長因事未及來院。而李仲權先生近在咫尺，竟以病在床，不克與會。此誠所謂美中不足者也。佛言諸行無常，如幻如化，豈不信哉！吾願大衆遇事常抱幻化無常之念，而努力於事業之修行。則煩惱不生，而學德日進。此吾人作人之態度，亦並爲諸生一言之也。

教務長訓詞

今日開學，關於本院照史宗旨及前途之事業，既經院長詳言。今當提說者，吾人如何始能達到如斯偉大之目的地是也。須知學業在人爲，如人的自身健全，則學業自可迅得成就。吾人如之何始足以爲一健全有力之人，以負荷發揚我東方文教之責耶？今謂必須留心五事：

(一)堅定志向。古人爲學，先要確經辨志。志不立心思意念不集中，而精神散漫，見異思遷，有始無終，必無成也。孔子曰，志於道。孟子曰，士尚志。何謂尚志？曰仁義而已矣。道與仁義一而已矣。故君子之志，內而立己，外而立人。變化氣質，建立品德，以爲立人達人的標準。本院同學，願成具如此偉大而堅貞的志向。

(二)窮究學問。既有志向，必進求學問。對於古人遺留下來立己立人達己達人之寶貴經驗一切典籍，必加以窮研博究之功，斯是以窮究宇宙萬物之理，修身待人之方。理明而智能增加，才德顯著。然後可以達吾人成己成物之志也。

(三)篤實踐履。吾人窮究學問，尤貴篤實踐履。蓋學問原所以指導行爲，不行，學之奚用。而躬行實踐，又可以認

論吾人學問之爲實爲虛爲眞爲妄。必通得過行爲之學問乃爲眞學問。可言而不可行者，非眞學問也。又必行到何處，其學問乃眞進步到何處。不然，則皆虛無縹緲不落實際之學問，非眞學問也。孔子曰：弟子入則孝，出則悌，謹而信，汎愛衆而親仁，行有餘力，則以學文。子夏曰：事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣。聖人爲學，其注重行爲如此。而陽明先生說知是行之始，行是知之成。主張知行合一之說。故吾人願成就眞學問，欲其道德才能充實完滿者，必貴篤實踐履也。

（四）擴充情感。人是羣的動物，蟻羣則雖簡單生活亦不能自營。況精神方面知識道德之成就，更非師友教導輔翼不爲功。人既不能離羣，而羣之聯繫在於情感。情感淡泊，則羣體渙散。雖在父子兄弟師友之間，亦如路人。如是而欲收相生相養相教誨輔翼之功，難矣。如是而欲其學問事業之有成，不可能矣。故吾人必當擴充而豐富吾人之情感，在家則爲孝子，在院則爲悌弟，將來在人羣社會中必爲仁人。積極則能推進成德達才濟世利人之工作，消極則能消弭人類無量禍亂與鬥爭。成己成物之原動力，端在乎此。

（五）提高人性。孟子曰：人之所以異於禽獸者幾希。庶民去之，君子存之。舜由仁義行，非行仁義也。蓋謂人之生性中，有與禽獸同者，食色之欲，求生之情，趨利避害之知，是皆與禽獸同者也。人如唯生之爲務，唯利之爲求，則人性降低與禽獸無以異。故必就人性之與禽獸異者，卽彼幾希之微，擴而大之，提而高之。然後乃眞無愧於爲人。吾人立志求學，躬行實踐，皆應爲此目標而趨，超然於利害得失生死存亡之上，而有其精神上至高無上清純聖潔之情操（靈感、德性）以爲吾人生命之主體與源泉，則凡百志趣學問行爲情感皆清純聖潔化，而不同於凡俗矣。是故愛人而不求報，行義而不求知，無貪圖，無私意，廓然大公，惻然仁恕。荀子曰：行乎冥冥而施乎無報。董子曰：正其義不謀其利，明其道不計其功。如是則可以超然自得而濟人世之憂患，措天下於羣平矣。人性既得提高，人格於焉偉大，易曰：大人者與天地合其德，與日月合其明。吾輩能不勉之哉。

吾人能行此五者，則爲完人矣，人人能行此五者，則舉世皆爲完人矣。復興民族和平世界復何難哉。如非其然，則

鉅任大責誠能負荷。昔墨子有徒三百人，皆可使赴湯蹈火。田橫有義士五百，與共生死。風義凜然，誠堪效法。吾人在本院院長領導之下，亦願養成此等蹈義懷仁血誠忠藎之風，庶幾率教化而共同負荷發揚東方文教之鉅任，以求民族之復興，與人類之和平。

陳院董致詞

鄭才院長與何先生將本院之歷史宗旨希望並如何達到宗旨之方法，皆說得極詳盡。個人別無可說，戒予今天代表董事會，謹致謝忱及歉意。謝者，謝諸先生之熱誠施教。歉者，吾人對本院盡力太微也。此外有當為諸同學申告者，遠在二千年前，本師釋迦牟尼佛，不厭娑婆五濁惡世，而降世度生。衰周之時，天下滔滔，民不聊生，而有孔子立教濟世。在今浩劫空前之世而出生先生。先生秉承釋迦孔子之學說。先生和此兩位聖人，其間似有連繫，在這個時代東方文教院能成立。又在今天佛誕生日舉行隆重的開學典禮，不是光明東方文教院今天之開學是肩荷二聖之責任之開始嗎？本院宗旨，在和平世界，復興民族。那麼我們首先要健全本身。如何健全本身？必要依照儒家之博學審問慎思明辨篤行，同佛家之聞思修次第做去。諸同學當思吾人生丁斯世之艱難，與其責任之重大。願上不辜負釋迦孔子之悲願，近不負先生之教澤。先生以宏教濟世為終身事業，亦願諸同學亦發深心大願，在先生教導下，終身作宏教濟世之工作，以解救天下人之熱溺倒懸。此偉大而光榮之事業，誠不可不勉也。

學生代表答詞

本日開學，承院長教務長及院董先生之指示引導，一心代表全體同學致謝。吾人道德學業之成就，有內在的因，與外在的緣。內因是本有的種根，與堅毅的志氣。外緣是師長之教誨，與朋友的扶持。缺因則緣便無所加。無緣則因不能獨起，此是佛法緣生的道理。我們全體同學所以能齊集本院修學受教者，全賴先生之德行感召，與乎院董之熱心經營。

吾人能得安心學習以底於成功者，更賴師長之教導與院董之維護。此種勝上增緣，是吾人衷心感謝而不能一日忘的。世界文化有二，一在西方，一在東方。世界大戰之起，起於西方文化之縱欲。東方儒佛之教，正所以救西方文化之弊者也。儒學是節欲的。佛法是絕欲的。節欲是使人各守其範圍，而相互愛敬以交相生養，其道行於世間。絕欲是窮究生命之起因，而根絕其本源，以達於苦海之出離，生死之永盡，其道行於出世。我們來此既受先生之教導，示以人世出世之相途，及和平人類復興民族之大願。敬當虛懷受教，努力勤修，以從師長之後，而共肩重任，以不負本院開建之宏旨。

院長致詞

本日開學典禮業經告成。唯頃間教務長及董事陳先生之言有當申明者。第一，教務長最後說墨子之徒三百皆可使赴蹈火，田橫之義士五百皆與共生死。此是實際堅強之團體組織與俠義精神，誠足欽佩。不過此與洋平日思想態度頗不相符。儒者精神能忘身以徇道，但絕不捨己以徇人。故於一視同仁之胞懷下，極尊重各個人之自由。故硬性的團體似非所取。墨俠均非中國之正統文教，故其作人態度本院實不贊同。即吾之所望於諸生者亦不在此。不過如近代學校師生之間親同路人，則流澤之風更非所取。吾東方文教研究院，純為自由講學之團體，故必真有道義之同情，求真理之志趣者，始配為本院真正之學生。但除道義之同情真理之趣求以外，本院於諸生亦絕無限制與要求也。第二，先生以釋迦孔子與洋並舉，此實極不敢當。洋是一初學凡夫，何敢與聖人相提並論。故不敢不坦率表白其為一具足煩惱多諸過失之常人。不過聖人教人以立志，諸佛勸人以發心。立何志？立必為聖人之志。發何心？發阿耨多羅三藐三菩提心。則釋迦孔子雖非洋所克當，然而仍不能不有作釋迦孔子之志。此志若無，則文教院亦可不辦矣。如是之志不但洋所應具，諸生亦應同具。故陳先生之言，吾謹以懇請發心之偉大意義接受。同時吾亦勸請諸生，同發此心願也。

禮成散會。

本開學記中演詞敬請，就本院學生侯春蘭王玉周李植三人筆記修正以成。　編者

東方文教研究院簡章（民國三十三年八月一日）

第一條　本院定名爲東方文教研究院。

第二條　本院以研究儒學佛學發揚東方固有文化促進國家及世界之治平爲宗旨。（本院開辦旨趣，詳東方文教研究院緣起文中。）

第三條　本院院址暫設內江聖水寺。於相當時得擇地修建院宇。並得增設分院。

第四條　本院院長由院董會禮聘德學兼備之人士充任。總理院務。聘任教職員。任期無定。於不願任職時，得推薦繼任人，由院董會禮聘繼任。

第五條　本院設事務處以理事務。主任一人。事務員若干人。分任會計文牘圖書庶務等職。

第六條　本院設教務處以主教務。主任一人。教授導師若干人。分任教學訓導諸事。

第七條　本院設出版部。以刊印文教叢書。流通文教。主任一人。編輯校對發行若干人。分任編輯校對發行諸事。

第八條　本院附設文教叢刊社。以刊印文教叢刊。宣傳文教。社長一人。主編一人。發行一人。編輯若干人。分任編輯發行諸事。

第九條　本院教學。共設四部。

（一）研究部。以造就宏揚正學之人才。研究生食宿學費由院供給。人數不定。

（二）修學部。以造就預備研究之人才。學宿全免。食費自給。人數不定。

（三）問學部。以待年高學邃及參學訪道之士。食費自給。學宿全免。

（四）函授部。以待有志研究修學問學而力不能至者。其章程另訂。

第十條　本院每年暑假前後定開常年大會一次。由院長召集院董及院內教職員商討決定院務之進行。

本院如有特別事故發生時得開臨時會議。由院長召集院董及教職員商決之。

第十一條　本院於必要時得於年暑假期，特開講學會。以商討研究專門之學說。並宣布本院研究之心得與成績。

第十二條　本章程經大會通過實行之。其有未盡善處得由常年大會商討修正。

東方文教研究院院董會章程（民國三十三年八月一日）

第一條　本會定名東方文教研究院院董會。

第二條　本會以護持東方文教研究院，並期其發揚光大，以宏揚東方文教，促進國家及世界之治平爲宗旨。

第三條　本會由熱心護持文教院事業之同志自動組織之。

第四條　本會暫定董事十七人。推選董事長一人。常務董事五人。以推進本會會務。

第五條　董事長總理會務。常務董事分任總務、財務、會計、人事各職，以協助董事長對會務之進行。

第六條　本會以籌集文院基金。保管基金，聘請院長。並經理支付院發會費爲常職。

第七條　文院基金之籌集共分二類：

甲、由本會董事自由捐認。

乙、由本會董事向外勸募。

第八條　文院基金之保管經理共分二類：

甲、存放生息。

乙、置產。

第九條　本會對院費之支付，由文教院事務處通告其費用多少，按月支付之。

第十條　本會每年開常年大會一次。於年假前後由董事長召集全體董事，並請院長出會，商討決定次年會務院務之進

行，預算決算一年之經費，並報告一年之會務狀況。

第十一條　本會月開常會一次，以商決一月會務。由董事長召集常務董事舉行之。設有特別事務得由董事長召開臨時會隨處理之。

第十二條　本會會址暫設自流井後山坡淨心齋。於必要時得專設會址。

第十三條　本章程有未盡事宜得由常年大會提議修正之。

東方文教研究院函授部章程（中華民國三十四年四月　日）

一、本院以闡揚東方文教研究儒學佛學以謀人類之平治爲宗旨。爲便利遠方友朋力不能至院共同研究者計，特設函授部，以便質疑問難，商量學業。

二、函授部即以本院近年所印叢書爲教材。內有儒學佛學之重要著作。向學之士，可各就志之所趨，擇要研習。設遇困難，可隨時函問難，本院應負有疑必答之責。

三、凡非本院叢書範圍內之問題，即出教材之外，本院力微，恐不能完全解答之責。但如關于東方文哲思想，在可能解答之範圍內，亦必盡其所能以答，庶收商量學業之效。

四、函授部學生，每月或三月應將其所研究讀習之結果，作一報告書，以便本院隨時指導。凡有關于所學之筆記劄記，本院亦可負閱改之責。（須雙掛郵寄，以免誤失。）

五、函授部學生，應將其年齡籍貫履歷表補寄來院。如能作一志行自述更善。

六、本院出版各書，特爲優待函授學生，一律以現價八折計算。須先匯費，然後寄書。空函索請，即不寄發。

七、函授生年繳學費六百元。郵費四百元。

另附寄本院書目一紙

（本期完）

荀子學案預約啓事

儒家學說，孔子而後，孟荀爲大師。孟子之學，世多尊之，於荀子獨否，以其異於孟子也。本院王恩洋先生，近讀荀子書，發現其篤實宏深，與西方經驗派哲學同其方法，而異其宗趣。造詣之偉大，眞足以四敵孟子。自餘諸儒及西方哲人莫之能及也。爲振興東方文敎及發揚先儒光烈，故特撰孔孟學案作荀子學案。一爲學，二修身，三隆禮，四論知，五解蔽，六正名，七論性，八論天，九論政，十斥外，十一傳承。而首之以導論及略傳。荀子學說之體系精華，若道德論、知識論、名學、玄學、政治學等，莫不燦然明著。然後益信我先哲之崇高遠大，其對國家民族與夫人類學說思想上之貢獻爲至偉矣。全書共十六萬言，以夾江對方紙精印。預約定價一千二百元，預約期自六月十五至八月十五。寄費另加。八月底出書。通信處：內江南街信立轉。

東方文敎研究院出版部啓。（三十四年五月卅日）

中華民國三十四年五月出版

文敎叢刊 第一卷 第二期

定價二百元（郵費另加）

編輯者 東方文敎研究院 四川內江西門外聖水寺

發行者 東方文敎研究院 四川內江朝陽路六一號

印刷者 仁義永印刷局 四川內江中山路信立內

總發行所 東方文敎研究院辦事處

分售處

成都：蓮宗院

成都：路明書店

重慶：路明書店

重慶：佛學社流通處

自貢市：美新

北碚：鉢水齋

樂山：昌言書莊

內江：仰風書局

資中：仰風書局

南充：友義書局

文教叢刊

三四兩期合刊

本期要目

論世界大戰與人類前途　王恩洋
論建設中國之道　王恩洋
大乘人楞伽經疏證　丘蘇遺著
法海一勺　朱毓宙
唯識要義　唐大海
論詩經之藝術　王恩洋
論中國文學與佛法　王恩洋
國學前輩　張純一
老莊哲學的同異　傅西
心理學之目的　吳偉士著　黃惟彥譯
文苑
通訊
印度遊記　張鼎銘
蔚民生主義精義答國　化中
悼李仲權先生

東方文教研究院啓事

本院原定每年春季招收新生，唯現因院舍不能容住多人，三十五年春季僅能招收插班生十餘人，仍分研究修學兩部。研究部膳宿費全免。修學部祇收膳費（比丘入修學部者可酌免膳費）。兩部入學手續：先函試，函試及格，通知到院面試，面試及格，填具志願書、保證書正式入學。研究部試題：一志行自述（必做），二儒學大義，三佛學旨趣，四近代學說評述（三題任做二題），五文藝。（詩文，舊作新作均可，題自擬。）修學部試題：一志行自述，二國學略述，三文藝（題自擬）。試題準於國曆三月十五日前直交四川內江本院。本院內一律素食，無一切非法嗜好。來學之士，應本己立立人超越流俗之精神，以挽救此人世爲志，其他年齡、資格、在家、出家一切無限制。

東方文教研究院函授部啓事

本院函授部學生三十四年共三十人，但有依本部章程質疑請益者，亦有未能質疑請益者，所繳郵費，今擬全數退還（以請購本院出版書籍折除）。其有繼續入本部者，其費可移作三十五年之學費。本部學生或退學，或續讀，須於三十五年三月十五日前來函申請。其餘章程（見本刊一四一頁）如舊。

院長　王恩洋

論世界大戰與人類前途

王恩洋

論世界大戰與人類前途

王恩洋

此文作於本年歐戰將終日七尚未投降之時，故敍事未備。不久美國以原子彈轟炸日本，蘇聯出兵，日本無條件投降，大戰遂全告結束。今載此篇，似不免後時。但如以歷史及史論觀之，則固無今昔之異也。又就現世界局勢觀之，人類和平去吾人理想猶遠。然此非吾人理想不合現實之過，乃現世人類其修養訓練太不夠理想之過。則吾人之理想，尤應大聲疾呼以喚醒人類，庶幾前途大禍其有救乎。

世界大戰，倏經八年。遲者亡於前，衝覆於後，東瀛日本勢近桑榆。此期大禍，行將結束矣。而舊金山聯合國會議，方將建樹世界永久和平機構，定訂聯合國憲章，大願宏圖，誠堪慶幸。回憶此次大戰前後因果，默察人類前途，感慨萬端，謹爲此文，以與關心世道者商榷。

一　此次大戰爲世界人類有史以來空前未有之惡戰

吾人共知，此次大戰爲人類有史以來空前未有之惡戰也。古者世界未交通，山嶽海洋爲障碍。一方有難，他方等平，不但東西兩半球不相關涉，即同洲同一大陸亦不相聞問。而此次戰事則亞歐非美海洋洲之國家無不加入戰爭，無不被其鋒火。古之戰事發動軍隊，雙方不過數萬人數十萬人而已，歐洲第一次戰爭雙方軍隊始難過百萬以上，而此次戰事雙方軍隊動投數百萬計。統計全球各戰場，直接加入作戰之軍隊，當在二千萬人以上。古之戰事，陸戰而已，漸乃及於海洋。自第一次歐戰始有飛機出現，然於戰事非爲重要。此次戰事則陸戰海戰空戰，三軍齊發，而空軍之轟炸其威力尤超過陸軍海軍。海陸軍均必以空軍爲先驅，爲殿軍，爲護衛，制空權若失，戰事即已失敗。故昔日之戰爲平面戰，此次則變爲立體戰矣。古之戰爭用甲兵戈矛弓矢以人力相搏鬥而已，近代始有鎗炮出現。歐洲第一次大戰軍火已極進步，然猶不及此次。此次大戰坦克大炮，潛艇戰艦，飛機飛艇飛箭飛彈奈爲奇特。又多爲第一次歐戰所未有。即以以上四因，於

幾乎此次戰爭所殺之人乃以數千萬計。迨及逃亡流徙而死者當在萬萬以上。至於所焚燬之城市之所當能之財產，更不可勝數。而人類所受之痛苦恐怖創傷，更不可以文字計。空前浩劫百年未聞。故此次戰爭為自有人類以來之第一惡戰也。

二　此次戰爭為科學的工業的戰爭

吾人共知此次戰爭為科學的工業的戰爭，而非僅血肉之軀之搏鬥而已。昔之戰爭，純恃兵士之精悍，大將之勇敢，及計謀之周密而已。此次戰爭則尤恃武器之精良，火力之兇猛。而武器火力之精良兇猛，又純恃工業之奇巧。而工業之奇巧，又純恃科學之進步。故戰爭之勝敗，不決定於戰場，已先決定於學校與工廠。苟科學落伍工業落伍者其戰事已不戰而先敗矣。

三　此次戰爭為有教育訓練的為有主義思想的戰爭

吾人共知此次戰爭為有教育訓練的，有主義思想的。昔日之戰，或由一帝王之好大喜功，而不用於其全國家民族之意志也。或由一民族之物質，為突起之變亂與侵略；而非出於有組織，有訓練，而堅強教育與主義思想之支持者也。此次戰爭則不然，雙方皆有思想有主義，有成而後戰，謀而後動；處心積慮，全國家一致，全民族一致，數年數十年而一致的以共赴此一事變。故昔之戰爭或不過為一時之衝動，此次戰爭乃為一次有教育有政治家一切智慮深遠之人士之所共同主持者。又為此次戰爭與往昔之不同也。

四　戰爭之原因

吾人已知此次戰爭與人類往昔戰爭實質之不同，吾人對於此次戰爭之原因乃不能不追求其故，何為乎而有如是龐大奇特之戰爭耶？於是乎不得不歸其原因於科學工業之發達與帝國主義侵略之興起。

自經西洋文藝復興以後，人共人士將中世紀時代到之帝王國土束縛，一掃而為自由人權之研求。於是而科學思想發

希臘之統緒而勃興。同時工業因以發達。科學愈進步，工業愈發達。工業愈發達，科學亦愈進步。兩者相長，而製造日精且多。同時因科倫布之發現美洲，而世界交通，西洋人以其科學工業製造之力而征服紅黑奴及棕色人種；以供其工業製造之暢銷。及原料之取得。由此益以刺激其工業與科學之猛進。在此種相持而長之狀態下，遂將世界人類與以鉅大之變化。其變化共有二事：

一、往昔世界，山海雲阻，五洲人類各不相通。今則世界交通，又因科學工業之進步，舟車之便，且將世界之距離大為縮短。昔日數月數年不能達之地域，今則可以數十日數日或數小時而達之。阻隔既去，距離復近，於是而人類之福利禍害乃息息相通聯合而為一體。

一、往昔人類之生活由漁獵畜牧，漸進而為農業，其生產維持人工而已。人工之生產有限，各以其所生產而自食用之，故所需要於工商業者亦有限；亦不需要異地之物產以為生產也。自科學發達、工業進步，於是生產業多，生產既進多，則一人一家不能消費，故必轉售之他人。又製造必需原料，而原料不必為製造者所有，故必更求原料。於是隨工業之發達，而商業與之同時發達；工商業既同時發達，於是平人類之生活乃益見互相倚賴的。昔之互相倚賴不過家人父子親戚鄰里而已。自世界交通工商發達，於是歐非美亞各國家各民族之物資生產乃益至於互相倚賴而不可分離。故印度之棉花收入之豐歉可以影響英倫之紡織工業；而中國之桐油可以影響美國之飛機製造；安南之大米可以影響日本之民食。諸如是等，五洲萬國，生產消費總濟財富，乃息息相關互倚互賴而成休戚與共之勢。

此世界交通、人類一體、生活相倚、休戚與共之狀態，本為世界之進步，亦即科學工業之功績也。然而物質生產、科學製造、雖日漸發達，而精神思想道德信仰未能與之平頭並進而反落後焉。又且運用其相反的思想信仰以支配此科學工業。而世界之大戰乃一次二次以迅速而兇猛的形勢出現。

此言何謂也？蓋近代之人類所以支配其思想教育政治者，不外兩事：一者個人主義，為財富之自由競爭。二者國家主義，為自國家自民族之富強努力。三者由此兩者之結合而產生之經濟的帝國主義，如斯而已！茲分言之

一、所謂個人主義者：西洋人當科學初興工業初起之時，利用人類的自私心、好利心，獎勵資本家，與以財產競爭

之自由。由此財產競爭自由之利益，於是有資產者各出其智勇能力爲有計劃有組織之生產。因此工廠大大發達。由工廠之發達而產生大量之貨品。由出貨之衆多而增加國家大量之稅收。國家之稅收愈多，因之以繁榮。國家愈繁榮，則愈保護其工商業。工商業愈發達，而國家之繁榮亦愈增厚。從此逐造成資本主義，而與國家相倚而生成。此種資本主義所以名爲個人主義者，以其人生行爲之動機純粹於求利，而利益又純爲私人所有也。即是說其爲人之人生觀純爲求自己發財享樂而已。非爲人羣也，非爲國家也，非爲人類世界也，故曰個人主義也。此種個人主義，對於國家未嘗無利益。蓋由資本主義爲產業之革命，由產業革命而爲大量之生產；由大量之生產而都市以繁榮。都市愈繁榮而市民工人之生活亦改善。近代一工人之生活遠較古昔之達官貴人之享受猶有過之者，此亦資本主義之賜也。而國家稅收多，對國家亦有利。由資本主義之利用科學，大量生產，乃使科學之威力大大表現於人類，因而以造成現代之文明。譬若資本主義之功。然其流弊則亦可得而言者。自資本主義興，而產業革命；由產業革命，而手工業破產；由手工業破產，於是有人力者無財力。社會上劃然分爲有產階級與無產階級。有產階級爲雇主，無產階級爲工人。由此兩階級利害之不同，於是形成兩對立不同之階級意識而時起鬥爭。此社會之所以不平等與變亂者也。雖然，如馬克斯輩所言之資本主義之罪惡則不免多過苦之詞。又以階級鬥爭爲社會改造之動力，則亦多冒險之論。蓋資本主義有謂亦有功，而其罪過未嘗、可以和平的、法律的、政治的方法使之消除。而過激的行動，不唯於資本家有害，於勞動者亦復無益也。資本主義之產生最早者爲英國，馬克斯謂社會革命當發自英倫，而乃不應。共產主義之實行，乃奠基於俄國。俄國最初行共產，困難重重。及後經數度改良，非復共產主義之本來面目，然後國人安之而有今日之興大。故吾人之於資本主義仍當平心以論其得失也。

二、所謂國家主義者：歐洲異國林立，或由於種族之不同，或由於地理之不同，或由於宗教信仰語言文字之不同，於是形成若干不同之國家。在此不同之衆多國家間，彼此因精神上物質上利害得失之互相衝突，於是形成彼此對立，相仇相嫉之勢，人民之生存，既必倚賴國家之保護，國家之富強又必賴人民以維持，於是始倡爲「國主義」。以國家之利益爲超乎個人利益之上。人民爲求個人之生存，必當先求國家之生存。既以國家之生存在個人生之前，而個人之生存乃隸屬於國家者。是故個人以國家爲根本，亦以國家爲歸宿。如是則個人之生命財產愈當隸屬於國家。在平居既應爲國家

之繁榮而努力；在國歸當前更當爲國家作犧牲。蓋以個人之小我當服從於國家之大我也。此爲國家主義之道德思想。此種國家主義之道德思想，蓋建立於德意志之哲學家菲希特等。彼當拿破崙覆滅德國之際，故力竭聲嘶倡此救亡圖存之說，於以團結人心，振作民氣，收效至宏，德意志由之而復興統一。自是其說風靡全歐，遠播世界。個人主義、資本主義之發生地在英倫。國家主義之發祥地則爲柏林。個人主義資本主義之創立者爲亞當斯密。國家主義之創立者則菲希特也。詳國家主義之初生本爲保衛祖國，防禦侵略；其意不必在侵略他人。但既保衛祖國而祖國克以保衛，防禦侵略而侵略居然防禦。在人之情即不免由保衛而更求繁榮，由防禦而更作侵略。始但求吾國之克自存立，進則必更求強大；既求強大，則不得不侵略他人戰敗鄰敵以達其永遠安定與無盡強大之雄圖。於是國家主義一變而爲侵略主義矣。夫侵略主義本不道德之行爲也，而在保衛祖國防禦侵界之國家主義下則竟忘其爲不道德的，翻以爲極道德的。故殺人爲大罪，而殺敵則爲大功；竊則爲恥辱，而掠敵則爲榮譽。在如是畸形的離奇的思想信仰之下，自會造成執非爲是，以惡爲善，肆無忌憚，顛倒瘋狂的人心。國與國，民族與民族間，時時以仇恨嫉妒疑懼防禦爲心，則平居既無安靜寧貼之日，遇變自當縱其貪婪殘忍虎狼之性以相傾覆滅亡耳。

三、所謂經濟的帝國主義者：此會資本主義國家主義爲一之主義也。其目的在求利，而同時又禁止他國之自由競爭，爲一國的經濟壟斷，而以敵意視異國，此之謂經濟的帝國主義也。蓋資本國家，既以工商業爲立國之基，然人類生活絕不能純恃工商業。所食者仍賴農產物。今既盡其全力於工商，則不暇務農矣。且農業所獲，爲利幾何，爲工商者且寧不屑於農作也。既不暇不屑於農業，自不得不仰賴於異地異國之農產品以爲生。又工業必有原料，商業必有銷場，原料地與銷場，又不能不倚賴異地異國。如是之異國異地，爲其生活資源與貨品銷場所必需，必需者尤必求其確定。設不能確定，則所需者動搖；所需者動搖，則其國基不安定不穩固矣。然而如之何可以使吾之生活資源市場所必需之地得確定耶？最好使其地其國爲吾所據有，所征服，而歸之吾國統治之下，則他國不得與我競爭，而予取予求莫予能禁矣。此則英之於印度緬甸埃及南非澳洲坎拿大諸國，法之於安南北非，俄之於西北利亞，美之於斐列賓，日本之於朝鮮台灣是也。至於德義荷比亦莫不各有其殖民地。殖民地與其本國政治外交經濟軍事合爲一體，而受其指揮，被其統治。殖民地

盡也，則資源愈多，市場愈多，農產愈多，而其國亦愈富偉大而安固。是故欲爲最龐大而富强之國家，則必需擁有大量之殖民地也。卽是說：既欲實施其資本主義與國家主義者，同時必爲實行經濟的帝國主義而後可。此歐美近代國家乃至日本之政策政略上上下下所爲腐心一會者唯此而已矣。在此種經濟的帝國主義之行動下，第一步爲列强之征服弱小，使世界上之弱小民族國家一一被其征服，爲其殖民地或次殖民地。於是黑人以奴，紅番以滅；有色人種次第就其侵國範圍。此時各强國之威力施用之於弱小民族國家間而已，其抵抗力量不大，其戰爭之時間不長，其用兵之地域不廣，有時乃至不須用兵，但以經濟侵略已告成功。如一東印度公司竟能併吞龐大之印度是也。故其侵略工作祇損害被侵略一方，而其侵略者之一方，則唯享其利而不蒙其害。有時侵略者以其政治之力量，科學之方法，亦能繁榮治理其殖民地，使被侵略之國家民族亦受其利益者。故初期之帝國主義，功較多而罪較少；及世界之弱小民族國家吞滅既盡，强國之威力無所用之。而因科學之日益進步，工商業之日益發達，强國之所需於殖民地者益切，於是乃不得不用其侵略弱小之兵力，轉而爲列强間之戰爭，以謀進翻强大，代掌霸權，而統治其殖民地以達其經濟帝國主義之發展，此世界一次大戰二次大戰之所以連續而至者也。

五　第一次世界大戰及其後果

在如是的資本主義帝國主義下，最先得到最大成功者厥推英美俄法，而德意日爲比較後起者。待其與起時，世界弱小民族國家幾已被侵略殆盡；然而在德國其國家主義最發達，其科學工業突飛猛進，又浸浸駕英法而上之。民族意識上與法國爲世仇，在經濟帝國主義則與英爭霸權；卽以如是關係，於是第一次世界大戰起。德奧塞士發動大戰，而俄法英立卽應戰。在初期德國以其堅强之軍火，及精練之士卒，東敗俄，西敗法，其勢極盛。俄國既敗，國內之革命起，推翻皇室，與德議和，建立蘇維埃政府。然而英法以外交手腕，折散德意同盟，反使意大利起而攻德奧，而美國以德國潛艇政策侵襲中立國商船，間接違法侵襲，因立起參戰。雄兵數十萬，加入英法聯軍，聲勢大振，然後轉敗爲勝，德軍解體。革命起，威廉第二遜位，改建民主，向協約國請和，而第一次戰事終結。在此次戰爭結束時，美總統威爾遜，頗欲建立

世界永久和平之機構。欲以公正無私的態度處理和議。然英法乘戰勝之雄威，亦即自處於優裕者之地位，對威爾遜之主張全不採納，而僅一把持世界之機構，曰國際聯盟，立聯盟社於日內瓦。美國拒絕參加。於是此國際聯盟便成一先天不足之症。自後對於世界紛爭全無處理之能力。歐洲各邦仍各走其合縱連橫之舊路以自謀生存。此時強國雄踞歐洲，爲諸小國之盟主。英國外交政策一向抱一扶弱抑強之國策，見強日強，於是乃轉與德親，與國內政外交上種種便利而助其復興。同時蘇俄共產革命後，一切資本主義國家，惴惴然深恐其勢力延影響世界。英國尤甚，更欲利用德國以對抗蘇俄。德國在此西聖強東防俄之形勢下，深得英國之扶持，而努力迅速的復興其強大。同時意大利在戰爭中所受損失最大，原欲在和會中獲得德國的殖民地以償其損失，英法堅不之許，失望回歸。而在大戰後國用民生極端困難，主義思想極端龐雜，政府無力控制時局下，墨索里尼以一士兵組織法西斯黨以數十人直攻羅馬，而其政府立地瓦解，意王即任墨氏爲首相總指揮權焉。墨氏以法西斯主義，外抗共產黨，內和勞工，而以國家力量統制經濟。政令既一，人心既定，於是乃橫征暴戰，大事侵略，而有阿比西尼亞之征服。德國中之強國如英如法真之能禁也。日本者東方之德意志也。當帝俄強盛時，英即與之同盟，扶助其現代化，以牽制俄國。第一次戰爭日本爲協約國之一員。在戰爭中乘取德租借地青島，更迫我以二十一條辱國喪權之條約，視我國爲其次殖民地。又在歐戰中乘英法德工商業停止之際，得以大發展其工商業，財富大爲增加，於是乎資有入絃一宇之野心矣。彼所最垂涎者：菲律賓、緬甸、印度、南洋羣島、西北利亞，整個中國，整個太平洋及整個的亞洲，皆其所垂涎者也。彼在外交上則仍以防共之名義得列強之擁持，圖謀其投機取巧之智。故九一八事變占我東北四省，撕毀國聯盟約，而世界強國不加制裁者，亦以中國紊亂，內政不修，不足以防俄，而日本則能之也。當日本意大利先後發動武力的侵略之際，德國之備戰尤爲積極。自希特拉做做墨索里尼法西斯主義而組織納粹主義取得德國政權後，其勢益不可侮。奧大利捷克迄得不戰一兵不發一矢即得吞併。於是乎國聯解體，盟約失效。舉世之人再努力從事於大屠殺，而世界空前未有之戰爭乃迅速的出現於人間。

六、大戰之初起

此次世界大戰，發動於日本之占我平、津，攻我上海。在日本人之初意，以爲中國之積弱，前者不戰而得東北四省之地，今此之戰，不過數月便可以殲滅中國之政府，而整個併吞中國之土地人口財產，以是爲基礎，再進而北攻俄，南攻英、美，天下不難定矣。殊出意料之外，日本之攻擊中國也，未能數月定；一年、二年、三年猶不能定。中國經此空前未有之大敵，國中內部既爲較强的統一，又得英、俄之借款軍火，於是益奮勉長期抗戰。遷都重慶，受無窮的艱苦，勉强支持。而德、意、日成立軸心聯盟，德、意在歐洲乃突發戰事。德國以其雷霆閃電之戰，滅波蘭，降法國，其餘荷蘭、比利時、丹麥皆小國，皆兵不血刃而亡。歐洲所存留猶能作戰者一英國耳。

七　大戰之轉變

當德國併吞波、法、荷、比、丹、希諸國之際，歐洲幾爲德所統一，聲勢之盛不可御遏。唯一英國孤立於歐洲之西北角，大有不可終日之勢。德國切宜從此長驅矣。即於此時德國更調大兵對俄作戰。蘇俄在開戰之初，亦與德爲友國，德利蘇之石油，蘇利德之機器，兩國相合，其勢莫當。然當德攻波蘭之時，俄亦出兵深入，蘇兵所至，土地即據爲己有。故德曾侵略之名，而蘇收侵略之實。　此次第吞諸國，蘇亦剪滅其鄰數小國以坐大，頓兵邊疆，防德甚嚴。德在昔之所忌者法也，英也。今法已滅，英已無能爲，其最可忌者，則蘇俄耳。以蘇苟不亡，終爲後患，故不如舉戰勝之威，一鼓蕩平，則萬年永固，且可以坐而統一世界矣。由是調集大兵百萬，長驅直入，搗其巢城。然而不幸頓兵堅城，血戰數年，終不能下。同時日本乘英國無暇東顧之際，以奇兵襲擊英、美所屬國在太平洋之海軍而殲滅之，席捲南洋、菲律賓、香港、緬甸、新嘉坡，及荷、英所屬地盡歸版圖。兵勢及於澳洲，亦可謂極一時之盛者也！由是美國乃正式對德、意、日宣戰，而英、美、蘇訂立同盟，英、美、中亦訂立同盟。從此世界上之民主結團，軸心集團，侵略國被侵略國之陣線，乃明朗整齊，中、英於是不孤，而德、意、日之敵人乃日趨堅強矣。

美既加入戰爭，以同盟國之兵工廠自任。近代戰爭，吾人已知其爲工業戰，機械戰。苟武器不如人，則必趨於敗。德國科學工業本壓倒列强，到戰爭將至敗北時，猶復有無人飛機，飛彈等之最新武器，慘炸英倫，云何而至敗北耶？則美國之兵工廠實爲其不可輕侮之大敵。德雖工業發達，然以地在戰區，時受轟炸，障礙生產。美國遠在大西洋之彼岸，從未受轟炸之禍，故其生產可以大量而無阻，因得以壓倒德國而源源輸供英、蘇諸國，是以終得將德擊敗。而美國又以海陸空軍數百萬人加入戰鬥，既救法關西，次滅意大利，而後東西兩戰場夾攻德國，德國從此節節戰敗，柏林陷，希魔死，國將降矣！而東瀛日本孤立於東亞，昔單獨對一美國且節節失敗，此後以一國而敵天下，其困難可知矣。

九　詭譎變幻的外交

此次大戰唯一原因，在德、日帝國主義欲奪占世界市場資源地也。即德、日欲重分殖民地也。擁有世界殖民地最多者莫如英國。則德、日之唯一敵人厥唯英也。至於扶持日本者英國也，助德國以復興者亦英也。其所以扶持之者則爲欲防俄也。而德、日平昔對世界所藉爲口食者亦唯在防共。殊不知此次大戰初起，德、日乃並不向蘇聯攻，反聯蘇以攻英、法。日本更與蘇中立，而以其海陸空軍攻香港、緬甸、新嘉坡等地。除印度外，凡英屬地一舉而併吞之。而英國乃復與蘇俄連盟以共擊敗德國。英之不亡，又全賴蘇聯也。平日所恃以防人者在日、德，終而所與共生存者，乃其敵而非其友。國際間有利害無信義，光怪離奇，有如是者！大禍之所以釀成，以　類只知有利害詐謀，智識武力而無道義故也。

一〇　仗義的美國

吾國古語有之，春秋無義戰，彼等於此，則有之矣。近日世界大戰亦彼此爭奪利權而已，非有道義之關係也。然而美國獨不然。彼在戰前與歐洲各國殊無利害衝突，戰爭爆發亦不能直接禍及其本土，故美國實無戰爭之必要也。然而第一次大戰由威爾遜之參戰乃擊敗德國，此次大戰又由羅斯福之參戰而擊敗德、日。苟無美之參戰，則今日之天下正不知作何現象也。美國可謂不以詐術利害，仗義而起者也。使無美國，世界將唯見有强權無公理，自有美國，而後公理表現

，強權失敗。美之有造於人類者如此！

一一　聯合國會議

在戰爭已到勝利時，羅斯福總統即為人類永久和平計，召集聯合國會議於舊金山。此會議意義異常重大，蓋在第一次大戰後，以處置不善，遂伏第二次大戰而禍更加烈。設不未雨綢繆，則將來之禍復不知伊於胡底。故羅總統特召開此會名之曰聯合國會議者，意思是說參世界的國家將聯合而為一國也。召開會議之工作，并不在於處理戰敗國，而瓜分其土地，剝削其財產。乃在一為國際間組織一永久和平機構。——此永久的和平機構最完全最美滿的組織世界政府——二為國際間建立一共同遵守憲章。——聯合國憲法。——蓋人類相處，若無法律以資遵守，無政府以資統治，人與人間便各自以力相爭，以智相詐，則有強權而無公理也。有法律有政府則人與人間如有爭執便用法律以判其曲直，有政府以行其公道，凡事之爭不以強權取勝，而以正義取勝，然後國家得而治，人與人可以和平相處矣。今之世界無政府之世界。故國際間如有爭執，乃不訴之於法律公道，民族國家皆已有法律有政府矣，但國與國間，則為一無法律無政府之世界。故國際間如有爭執，乃不訴之於法律公道，亦無政府執行法律公道，唯有訴之武力，訴之戰爭。如是而強有力者，勝者，即是正義，而敗者，即無正義。是則有強權而無正義矣。此種世界不但危險而不安全，又且惡劣而無理。此非人類的世界，實為一禽獸世界也。安可以一朝居耶？故為人類前途計，國際政府應組織，國際憲法應制定。羅斯福總統之深心大願，誠不世出。世界的大政治家，而造福人羣不可限量。不幸有歲期間尚未至，而羅總統忽以病終，不得睹其成，親主其議，誠可嘆也！所幸杜魯門總統繼其任，本其政，不變理想，而盡力以赴之。今者世界四十九國已齊集一堂，詳議各邦，吾人雀欣樂以觀其成。

一二　當來世界之急務

此世界聯合國會議之結果何如，吾人雖不敢預知，不過會議是暫時的，憲章可以短時制定，機構可以探檢組織。然而如之何始能使機構堅強，如之何始能使憲章有效而不等於一紙空文，則唯視於世界各國家，尤其強大國家之擁護此機

構倘守此憲章之程度如何而定。苟世界各國尤其各大強國對此憲章盡力遵守，對此機構努力護持，則自然世界政府成立而國際憲章有效，即是人類永久和平之基礎奠定。否則如德、意、日之對於國聯盟約未嘗不簽字蓋印於一時，時移境遷，則任意撕毀之而已矣。然而如之何方能使世界強大國家能遵守憲章，擁護此永久和平機構，必須先放棄國家主義、經濟帝國主義，而代之以天下思想、超功利思想。夫國家主義經濟帝國主義者，近代西洋文化之精神也，亦其立國之根本也。即是說今後而欲改造世界謀永久的人類和平，當先改造文化，改造人類的信仰思想教育等。蓋此次之戰爭乃近代文化之結果，而所謂資本主義、國家主義、經濟的帝國主義者，乃此次戰爭的原因。其原因不去則其結果依然會來。加以近代的科學製造進步無已，則後來之戰爭，其慘酷之現象必有加而無已，不至毀滅全人類不止。蓋世界在科學工藝之進步狀態下，已使天下一家，休戚與共。而在個人主義、國家主義、經濟的帝國主義下，乃將人類分裂對分，敵對仇視，如豺虎然。經一次大戰，其性質益加一層破裂，仇恨之意益深，報復之念益切，乘紫豺狼狐虎毒蛇於一堂，距離益近，衝突愈兇，而欲其永久和平，是誠所謂緣木而求魚者也。故欲息戰爭，當先息戰爭之因，欲求世界之和平，當先建立和平之文化。再剋實而言之：欲謀新世界之建設，必先將現代人類之精神思想心理道德變新建立之。改造世界當先改造人心。新人生建立而較新的世界乃得建立。故有同當來世界之急務為何，正言以應之曰：改造文化其第一之急務也。

一三　吾中華民國對人類世界之責任

將欲改造文化，不可不有所改變。然則改造今日之文化，將根據何者而改造耶？曰唯有根據東方文數耳。東方文數雖內容繁富，然可以儒佛為代表。儒者之教，以修己治人之道為主。修己之道，所以建立個人之美善生活；治人之道，所以建立人羣之美善生活也。其生活奈何？曰仁義而已矣。何謂仁？曰慈愛而無求之謂仁。何謂義？曰正直而無私之謂義。慈愛無求、故為純利他的；　直無私、　為超功利的。純利他、故忘自我；超功利、故輕物質。忘自我、故其心胸廣大而與天地萬物為一體；輕物質、故精神純深而不染著於聲色貨利。與萬物為一體、故寬厚祥和而不憂；不著財利、故淵落恬淡而無欲。仁義之謂善，不憂不懼之謂美。其在個人則生活為圓大而崇高，其在人羣則生活為和樂而治理，凡

之謂淨化人性而變理人生者也。昔孟子見梁惠王，王曰：叟不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？孟子對曰：王何必曰利，亦有仁義而已矣。王曰何以利吾國，大夫曰何以利吾家，士庶人曰何以利吾身，上下交征利而國危矣。齊宣王問曰：齊桓晉文之事可得聞乎？孟子對曰：仲尼之徒無道桓文之事者，是以後世無傳焉，臣未之聞也。無以則王乎？曰，德何如則可以王矣？曰，保民而王，莫之能禦也。夫輕功利，賤功利，長功利，故無貴本主義。重王道，賤霸功，故無帝國主義。是以文明開發四千餘年，而工商業不發達，國力孱大，河山萬里，而不事侵略。貴忠信，賤詐力。南宮适問於孔子曰，羿善射，奡盪舟，俱不得其死然！禹稷躬稼而有天下。孔子不答。南宮适問。子曰，君子哉若人，尚德哉若人！荀子曰，義立而王，信立而霸，權謀立而亡。董子曰，君子正其誼不謀其利，明其道不計其功。凡此種種，具見儒教之精神，中國文化之為中國文化可以知矣。彼其道仁義我，恢宏廣大，故無個人主義，無國家主義，彼其尚義輕利，高尚純潔，故無貴本主義，無帝國主義。如此者當列強相爭，瓦解雄長之時代，或非其所長耶？然在諜人類永久和平之時代，非此莫由矣。今者強權好亂之帝國主義侵略國家炎炎赫赫不可一世之梟雄傑民族國家，俱已不得其死矣！而欲求國際政府之建設，國際憲章之有效，欲空前浩劫之不重演，而求人類之和平共存，捨我中國之文教其何以哉！於是乎吾中華民國四萬萬同胞當知所以服務於世界人類矣！其任務奈何？曰：宣揚中國文教，改造世界文化，以奠定人類永久之和平，而領導全世界國家民族以共趨於光明安樂之康莊大道，是其責也。

一四　先世界而後國家

或謂吾國在此次戰爭中，即因物質文明不發達，科學工業落後，又以國家思想淡漠，是以大受日本之侵侮，幾至於覆亡。在未來之世界，既不能保證三次大戰之免與不免。儒不力追西洋之　化而迎頭趕上，以建立現代化之國度，乃高談東方文教，豈不自滅亡之禍耶？曰：吾之所言，乃為全人類永久和平計也。子之所言，則為一國存亡慮也。雖然，如為一國存亡計，亦自有其正道，如德、志、日之帝國侵略，究何益於其國哉！況夫世界大道，國家與人類之利害已不可分割。苟世界而亂，則國家之治安即不可保。苟世界而治，國家自無覆亡之憂。故必先謀世界之和平，而後國家之安寧可

保。吾 唯當以大仁大勇不懼不懼之精神，排除一切之疑忌，先切俊偉的以爲世界公國，國盡如此，天下自平矣。各憤類體，相忌相猜，禍機暗伏，而人類危矣！且以吾國土地之大，人民之衆，歷史文明之悠久，如爲世界領導和平大將爲世界小國家民族所信從，亦不遭強大國家之疑忌。如因此次之失敗而力追西方帝國主義之後塵，則小國民之，大國族之，不唯非世界之福，亦且爲大國之害也。故吾國家計，亦仍以提倡文教倡導和平爲最偉大而安全也。且夫東方文教亦非替己而徇人之文教也。仁以愛之，義以正之，不侵略他人，亦不受他人侵略，培養根本，鞏固人心。使治化清明，人民得所，風俗醇厚，生產豐足，則自可以獨立自 ，而豈有滅亡之禍哉！

一五 以理性運用文明

或謂倘謂改革文化之者，既當以東方文化代替西方文化，然則科學之所發明，工業之所製造，十九二十兩世紀來西方文化之成績，將一切廢除而不用耶？曰：是又不然，吾人之所反對者，個人主義、國家主義、經濟的帝國主義耳。現於科學之發明，工業之製造，苟其有利於人生，則自當全盤承受而加倍發明。特此科學之發明，工業之製造，但憑於理智技巧，於人類生 中何用工具而求生存之本體。生存之本體，則仁愛意志也。惜愛意志又分二類，其一爲相乎情理之公而可以與人共同生存不受侵害而相愛助者，則名之曰理性。其一不顧乎情理之公，一人爲之而無利於人，或反相衝突賊害者，則名之爲私欲或曰感。從理性而動，則爲仁義之行，爲君子之德。從私欲而動，則爲貪鄙之行，爲庸俗，爲小人。若濟之以才智技能，則爲詐術權謀之梟雄兇人矣。從理性而發展，則爲尚德貴義之文化，領導人類於和平安定治理。從嗜慾而發展，則爲急功好利之文化，驅迫人類於貪婪殘賊好亂樂禍之途。則今日之個人主義、國家主義、經濟帝國主義是也。吾人之所欲改革者，但欲以理性代替嗜慾。若夫科學工業之工 ，在嗜慾支配利用之下，自足以殺人造亂而增加人類之痛苦；在理性支配利用之下，亦 以利用厚生而增加人類之樂利。雖能增加人類之樂利，然有理性支配駕馭之，使不至於淫亂。故改革文化之意義，唯在以理性運用技能，非謂將所有一切物質文明全盤毀棄之也。又此物質文明，當除之世，於西方當盡其節制其殺人縱欲之工具；而在工業科學落後之中國，則當盡量發展其利用厚生之工具。在後

爲有餘，在此爲不足故也。

一六　理想的將來世界

吾人理想的未來世界，在精神方面，理性發達，節制嗜慾，人與人間相愛相親，寬厚仁慈，人人皆有士君子之行，風俗醇厚，永無殘賊貪婪之行，而有超然純潔之德。在物質方面，人皆衣食充足，居處安定，無飢寒困苦之人，亦無驕奢淫逸之士。人皆須工作勤勞，然而工作甚安定，勤勞有結果。絕不以其有用之精力，置諸無用之地，亦不以其精力作損害人羣之業。人與人間人格平等。但隨道德學問功業之優劣，亦特別當受人羣之尊崇敬慕以爲人類向上發展之動因。在政治上，地球共一總政府。世界政府之下有各國政府。各國政府之下有省縣政府。凡殖民地保護國其可以獨立者如英之自治領地等，皆可獨立，而直隸於世界政府。人民在其國法下一律平等。國家在世界憲法下一律平等。更進一步世界政府之政權日大，各國政府政權日小，將來的各國政府，祇等於今日各國的省縣政府。人民爲全世界的公民，不作其國家的國民。如中國舊日的齊、楚、秦、燕、韓、趙、魏等，自從兩漢統一以後，祇是歷史上的名詞，而不是政治上的名詞。祇有中國人，并沒有齊人、楚人、秦人、燕人。將來的世界，也要如像春秋以後的中國一樣。天下大同，四海一家，縱有不幸，祇有政治上地方上的變亂，轉瞬即歸清平，永遠沒有秦、楚、齊、燕等國的國際戰爭。如今之德、法、英、俄，仇怨往復，禍亂相尋然。中國人的天下思想，既然已將春秋戰國的禍亂永遠消除，將來亦當可將世界列强的禍亂永遠消除。所以未來的理想世界還要中國人特別努力。至於如何達成此一理想，仍當取徑於英、美的民主方法，科學技能。不必拘拘固守其先人之舊路，此義甚長，當別論。

一七　以佛法觀塵世

據佛法言，一日月之所照臨爲一世界，千世界爲一小千世界，千小千世界爲一中千世界，千中千世界爲一大千世界。每一大千世界同壞同成。徧虛空中，大千世界無數無盡。此界成，彼界壞；彼界住，此界空；譬如兩軸，無斷無盡。

此一地球之在太空，不識如九牛身中之一毛耶？在此一毛孔上乃有人類，又僅占其中無量生物之一種，而又不知需用幾千萬度之顯微鏡始能見其形影。人類之在宇宙既如是其微末矣！佛言一切衆生無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，乃至有緣生，生緣老死憂悲苦惱。又言世間無常故苦，苦故無我，無我故空。如幻如影，然則世間又如是其無實值無實義矣！佛又言：一切諸法，待因緣生，無我無作，亦無受者，善惡業報，亦復不失。然則因果定律又無可違拒矣！根據是義以觀此次世界大戰，則軸心同盟之相鬥爭也，不識如蠻觸之同門於蛙角耶？當希忒那、慕沙里尼之戰勝於西歐、日本之得意於東亞也，嗚呼咤吒，風雲變色，寰氣之靈，固一世之雄哉！曾幾何時，國滅兵降，葬身無地，抑又何其悲也！倏忽電轉，暫有即無，無常苦空，無我無主，不信然哉！彼縱其貪欲，逞其嗔恣，極其驕慢，以爲普天之下唯吾意所欲爲，莫之能禁也，姦謀詐術，絕無信義；殺戮縱橫，悖無人理。自謂智勇足以勝天下，然而惡因惡業，還得惡報；侵人不得，反自喪亡；求榮不得，反取垢辱；國家被其斷送，民族被其殘毀，而一己之生命亦不能保，而惡名惡稱，萬年遺臭。然而彼被侵略被陵侮之國家民族仍得苟延以存；然後知善有善報，惡有惡報，因果定律，赫然如斯，而不可以智計暴力違逆矣。大覺世尊，慈三界衆生，迷謬顛倒，生死沉淪，造諸惡業，受諸苦果，不識因果，妄執我人。是故發願，所有一切衆生之類，若胎生，若卵生，若濕生，若化生，若有色，若無色，若有想，若無想，若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度一切衆生，而不見有一衆生實滅度者。以菩薩有我相人相衆生相壽者相即非菩薩。大悲願力，爲而不有，無住生心，有如是也。將欲成就世界人類永久和平之盛業，不可無超越世間之智慧，包含衆生之心量。若佛法者，可不謂能超越又能包含者哉！大心宏願之士，幸於此發心，庶幾乎不沉溺於世間，而能挽救濟拔以永息貪嗔癡慢，消除戰爭禍亂也歟！方今西方學說既不足以奠定人類之平治，西方宗教亦不足以收拾世界之人心。故吾願以儒學之仁義求人類之平治，又願以佛法之智慧堅人心之信向也。

優勝劣敗新論

化中

自達爾文生物進化優勝劣敗之說出，西方人咸信奉之，而努力於自奮奪鬥。物質文明大進，帝國主義勃興，人與人國與國咸走入生存競爭之途。以爲權即公理，但憑智優力強，即足以主宰宇宙矣。於中歐洲有德意志，亞洲有日本，皆以工業科學政治軍事強於其同種之民族國家，而自命爲人類最優秀之民族，人亦共許之，由是而發動世界大戰。戰事初起，威力震嚇人寰。德有席捲歐，非之局，日有統一亞洲之勢。益令人相信優勝劣敗之眞爲天演公理矣。然曾不數年，而德，日敗北，無條件投降，戎首喪寇，或殺或虜，一一治罪，天下之大，曾無所逃。國家民族，淪亡奴役，抑何慘也。然則豈優勝劣敗之說爲無稽耶？抑德，日之民未得爲優秀民族耶？曰：將解答此問，當先修正優勝劣敗之說。我國資治通鑑一卷記智宣子之立後曰：

「初智宣子將以瑤爲後，智果曰：不如宵也。瑤之賢於宵者五，其不逃者也。美鬚長大則賢，射御足力則賢，伎藝畢洽則賢，巧文辯慧則賢，彊毅果敢則賢，如是而甚不仁。夫以其五賢陵人而以不仁行之，其誰能待之。若果立瑤也，智宗必滅。不聽。智果別族於太史爲輔氏。」

及宣子卒，智襄子爲政，（卽瑤）貪而愎。求地於韓，魏及趙，韓，魏與地，趙不與。智伯合韓，魏之師以攻趙，圍晉陽而灌之，城將陷，趙使人見韓，魏曰：脣亡則齒寒，趙亡，韓，魏爲之次矣。三家約，趙夜使人決水，反灌智伯軍，韓，魏翼圍擊之，遂殺智伯，以其頭爲飲器，智宗盡滅，唯輔果在。

今謂德，日之優秀，皆得智伯之五賢而已。以其五賢陵人，而以不仁行之，天下孰能待之。此其所以滅亡者也。

由是可知：有生之物，其所以優，不能優以智力，尤當優以仁。仁者對同類之同情，以互助生存者也。人原不能孤立而生，必有賴於羣類之互助。然則最仁者，乃人類之最優而適於生存者也。今徒智勇而不仁，不但不適於羣體之生存，而反賊害羣體。人羣爲排除此蠹賊，勢必共起而覆滅之，焉往而不敗。夫然而後知不仁者，乃人中之最劣種。不仁而濟之以智勇，愈以速其滅亡。仁而復濟之以智勇，則益足以大其功業。然則人類之優劣主在仁與不仁而智勇次之明矣。此義明而後優勝劣敗之理立。同時而知德，日民族非人類之優種矣。世之欲圖生存於世者其鑒諸！

論中國建設之道

王恩洋

國家經八年抗戰，雪滌數十年國恥，勝利在前，舉國人莫不欣慶快慰，得未曾有。抗戰既畢，建設方始，一須解救數年來陷於水深火熱之民生。二須建立統一堅強之國家。夫然乃可以長治久安而扶持世界永久之和平。

將欲建設國家，當先求建設之方案。全國賢達，當已早爲之籌。今本人人有責之義，亦貢其所見以就教於國人。愚之所見，厥有六義：一曰停止革命，專志建設。二曰統一政權，解放思想。三曰嚴於治吏，寬於治民。四曰安定農村，發展工業。五曰改良教育，革新風習。六曰闡揚文義，實現和平。

一、所謂停止革命專志建設者，我國自清末以來，全國才智之士莫不以革命爲第一義。曰民族革命，曰政治革命，曰文化革命，曰社會革命。……革不勝革，舉不勝舉。此革命運動，爲國人之不安現狀，奮發有爲，轉危爲安，圖強，果敢堅毅精神之表現，然而以之而亡，寓國以之而倒，帝國主義侵略者以之而敗滅，功業赫然，誠堪欽佩。然因革命而犧牲、而流血、而紛爭、而內戰，國家元氣之凋傷，人民生命財產之損失，亦不可勝計。今者吾人所欲革者，其命多已革矣。革必有所革，所革既盡，能革不有。故數十年之革命運動，當隨抗戰結束而結束。數十年之革命時代，當隨抗戰告終而告終。以開始建設，步入建設之途。

或謂對外之抗戰雖已告終，對內之政治社會所當革新者尚繁富。故革命事端尚未可停止。今謂革命者，乃被迫於暴政，對於政治社會之改革，無從以政治或法律手續達成之，乃出之於革命，以血與鐵國政革者也。若夫已執政權者，（如英、美之在朝黨）既政權在手，自當以其政治法律之正常手續，以謀政治社會之改革，而何用乎革命。且更向誰革命。其革命爲不通。若夫未執政權者，（如英、美之在野黨）既政得國家之合法的政黨地位，而公開其政治活動以爭取民意，而取得政權，與在朝黨更迭爲政，亦無所用其革命。倘兩黨互爭，不憑理之長短，但恃力之強弱，不取決於民意之向背，但取決於自黨之意欲，不爲叛逆，便爲內戰，不得名之曰革命也。我國今者，國民黨之革命既已成功，執政多年

，不應更名革命黨。共產黨既已得政府之許可，且既抗戰以來即已明白宣稱與國民黨精誠團結，合力抗戰，並實行澈底的三民主義。敵已投降，目的已達，亦不應更名革命黨。故兩黨之革命事業均應結束　其他黨派亦爾。

革命既結束，而後可以專志一心於建設，然後可以傳力同心於建設。內亂不起，爭奪不興，治安秩序恢復，而始足以從事建設也。否則千辛萬苦以從事建設，革命一起，內戰一興，而一朝可以毀壞之也。革命原祇為建設之手段，革命不結束，建設亦無從開始也。

二、將欲建設不可不統一政權——此政權合中山先生所云之政權治權為一而言　政權不統一，則名為一國，勢成分裂，即不成為一國矣。本為一國而勢成多國，彼此不相屬，則內爭無由止。內爭無由止，則建設無由成。是故建國之道，第一即在統一政權，即是要有統一的政府。此統一的政府，其政令要能通行於全國。全國的地方應受中央政府治理，全國的官吏應受中央政府任免，全國的軍隊應受中央政府指揮調遣。法律一致，命令貫徹，如此乃成為統一的國家。國家統一，然後乃能內無戰爭，共謀國家之上進。外侮可禦，以免敵國之侵陵。我國統一，本已數千年，為世界最古最久之統一國家。然自民國以來，軍閥割據，黨爭劇烈，三十餘年尚未達到真正統一之局。今者抗戰勝利，日　乞降，全國人民無不懷欣鼓舞，見河山之光復，國權之永固，一躍而為世界之強國，誰復願見國土之再分割，政權之再分散。邇者國民黨將黨的組織退出軍隊，退出學校，明示將黨的軍隊教育變為國家的軍隊教育。更將召開國民大會，實行憲政，還政於民。國民黨既如是，餘黨亦應如是，應將黨軍還歸國家，政治歸於一統。以後政治運動，如英、美民主國家之政黨，純以政綱政績博取人民之同情，以競選之方式取政權，而絕不以武力奪取政權，則內亂永息，國家成正統一，而且亦步入于民正民主政治矣。各黨各派，尚希勿棄各黨之私利，而以國家之公益為念。以毀無建國之精神，成千秋之罪業。國家果建立，而後其黨乃可以永久隨國家以長存矣。

政權固需統一，然思想則應聽其自由。在不違反統一之國家政權範圍內，凡一切思想、信仰、言論，應聽各個人之自由發展。絕不以一黨之主義強人信從；更不許妨害他黨之主義使之不得傳布。但可以理論互辯互爭，互相批評，互相攻錯，而絕不以武力干涉人之言論、思想、信仰、行為。其在政治上，執政者更應歡迎政黨之批評與監督，以避免自黨

本身之腐化。政黨如得人民之擁護，即當欣然下野，退位讓賢，如英、美大政黨之所為。如此則不但武力革命內亂內戰之禍永息，和平統一之局永成，又且政治日趨於開明，建設日趨於美善。而國運自蒸蒸日上，悠久無疆矣。故此政權之統一與思想之自由，為今當務之急也。

三、所謂嚴於治夷寬於治民者　政權既經統一，即應施行其政權。政權之施行，在乎治國治民也。然吾人治國當先確定國策，欲確定國策，更當審察國性及世界大勢，究以何種政策為宜，而定其取捨。以近時國際政治而觀，主義雜出，千頭萬緒，約而言之，不外兩型。一者以國為主，一者以民為主。以國為主者，偏重政府之統治。以民為主者，偏重人民之自由。若日、德、意之統治其全國人民如軍隊然。以為國家之犧牲品，驅赴戰場以事侵略，此國家至上主義也。人民對國家如一胞之在有機體，總體大於分子，故分子應為總體而犧牲。國家對人民組織之，訓練之，有嚴密之法令，有嚴烈之刑罰，以督察而控制之，使之不敢不服。國之於民如身之使臂指之使指，故其趨於迅速勇敢成功易也。蘇俄之政治亦屬於此類，與同為統制國家也。如英、美則民主國家也，尊重人民之自由而不過事統治，雖在戰爭猛烈危急存亡之秋，而政府組織，內閣之進退，總統之選舉，仍一唯民意是聽。執政者對敵黨之攻擊評論仍聽其自由，絕不如統制國家之統制階層之組不可動搖，反對黨之必與誅滅，然後乃不亂人心之散弛，內亂之生起也。在戰事之初，卻有緩不濟急之弊。然人心之擁護國家也，出於內心之自由，故愈戰愈勇，終能覆敗也。今吾國為政者之治吾國也，當從德、日之統治歟？當從英、美之民治歟　是不可不深長思也。就世界之局勢而觀之，則日、德、意之行統治政治者，既完全覆敗矣。英、美之行民主者，既獲全勝矣。何去何從，不已判然耶？又此次大戰人類已痛心疾首于侵略之禍之酷烈。舊金山會議，既定聯合國憲章，方期人類之永久和平，故帝國主義軍國主義統治政治均不應再見於世。再就吾國之國性論　以歷史言，則中華民族者，乃數千年來習尊和平自由之政治生活者也。中國歷代政治，均不重干涉。人民日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食，既不樂於問政治，亦不願政府之干涉其自由，政貴簡，刑貴清，而以申、韓之苛急為誡。人民之須干政府者至少，訟獄求其判曲直，治安求其禁奸賊，如是而已。此中國之傳統政治，民習焉已深。如欲以日、德、俄之政治施之我國，必不宜也。又行統治之國家，其土地不能過大，其人民不宜過多，否則便不易於管理，

此條，意，日之所以宜于統制英，美則否，以不能也。我國土地之大，人民之衆，如之何可以輕易統治耶？統治失當只足以擾民而已矣。故吾國之政治當取民主自由的政體而絕不可行德與俄之嚴厲統制政策，故治民貴寬也。治民雖貴寬，但治吏則當用嚴。一曰綜覈名實，二曰信賞必罰。覈名實以課功罪，信賞罰以昭勸懲。毋使官吏假政權以圖私，藉法律以爲姦。貪汙必須絕迹，職守尚須勤慎。然後乃不至以政害民，而播惡于衆。近者國家官吏，貪汙无斥，蠹國害民，遺笑鄰邦，非加以嚴懲之清除，並用之以澄清，不足以肅政綱而立法紀。貪汙不肅清，則廉正者亦無以盡其忠勤。台汙同流，一齊腐敗，欲政治有成績，難矣！將欲肅清吏治，第一系統要明，第二機構要簡，第三用人要以法，第四待遇宜厚。系統不明，則責任不清，指揮不靈，互相觀望，互相推委，而功非不分，一事無成。機構不簡，則冗職冗官駢肢臃架，徒耗國用，一事不爲。冗職冗官過多，反足以爲正職正官之累。有爲者亦反不能振作，不樂振作。用人不以法，則唯以情感私誼互相援引，不爲官擇人而爲人擇官。不肖者充斥而有才能者反向隅。既徇情而用之，尚徇情而待之，故有過不舉，有罪不誅。尸位素飡，而綱紀不立。待遇不厚，則祿不足以養廉。必使正道之外，爲身家之謀。小弊不已，浸成大貪。雖欲正之而不可能矣。果能系統明而職責分，機構簡而冗官去。用人以法而疲怠者免。待遇以厚而才能者奮。人盡其才，官盡其職。效功者自多，而爲非者自寡。然後擢其不法者而誅黜之。申刑簡而綱紀已肅矣。爲治者不置人以不敢爲非，而恃能令彼不肯爲非。爲非之機會既希，而人自勉于爲善。人非瘋狂，孰肯以身試斧鉞而遺其身以貪汙之臭名哉！故善爲治者，不肅而嚴，不令而行。此治吏之道也。

四、所謂安定農村發展工業者　我國自古以農立國，雖士農工商舊稱四民，而農民乃占全民百分之八十，其工商與士，均不過農業之輔業耳。故治國之道，首在使農民不失其所，不荒其業。農村安定，而國家自治矣。然則如何使之安定耶？曰，其事至易，唯在不擾而已。何者爲擾？曰，征調頻則擾，賦斂無厭則擾，官吏過多則擾，兵隊過衆則擾，盜匪充斥則擾，法令煩苛則擾，總之則民無所措其手足，紛紜爭奪，則民自爲擾。諸[illegible]，民[illegible]日[illegible]而[illegible]亡[illegible]矣。古者人民對國家有三種責任：一曰當兵，二曰執役，三曰納稅。征調屬於當兵執役。賦斂屬於納稅。自秦漢之制興，而人民當兵之責免。自雇役之制興，而人民執役之責免。人民對國家之責任唯納稅一事而已矣。雖政納稅合事，當

兵就役，當知亦以納稅抵之。此即橫炎賤租庸調法爲一條鞭制也。所以然者，中國國土廣大，人民衆多，統一之局當，令京之時少。國家統一，外寇不常有，所需於兵者不多，人人當兵實無所用之。兵過多則耗用煩，耗用仍出之於民，是既抽其丁，又重其稅，民不堪命矣。又國土過大，守在邊疆，在交通未發達之時，以腹地之民，赴邊疆之地，廢時失業，疲於轉徙。又水土氣候不合，易至死亡病廢。則何如就邊疆之地募其民以守其土之爲便耶。此所以募兵之制興，而徵兵之制遂廢也。役使之事，多爲服役於官府。農民樸愿，一入城市，則手足無措。輯盜催收，更非所長。又民多於事，平均每年每人服役不過二三日，而每年更代，雖不專而事無成。與其動員全民，何如雇專役之爲便也。當國家太平，天下無事，更以無爲爲政治方針，故其所需於民者益少。愈少愈不知役民矣。此所以雇役與而服役之制遂廢矣。自民國成立而後，國家多事，始之以軍閥割據，繼之以日寇侵略，由是而用民之役力日起，而徵兵抽丁之制重興。而農民之苦極矣！平居既用之於築路築城鑿池等，戰時又調赴戰場。但在國民，以愛國禦侮之心，初無怨怒。然征調者不公不正，樣而嚐，於是而農人乃見之如陷阱。又加以待遇之薄與苛，而民乃相率於偷避，以至於逃離死亡者不可勝計。蓋不待日寇之殘被，已先自摧毀，苟非美國制勝，日寇投降，禍結不解，則兵民兩困，誠不知伊於胡底。今日寇已降，首當安定農村。對於征調應急加調息。裁減兵額，息除勞役，實爲農村之所切望。以後處平常之時，對征調一事更宜力求公正，毋以擾民。此實爲國家大政之第一事。至於賦稅一事，在我國人民對賦稅本極輕微。古者封建之世什一而稅。迨時統一，三什一而稅。至於清代，農人之賦稅尤輕。蓋國大民衆，吏少兵少，不如戰國之世，雄並處，所需於財賦乘多也。但以我國農民衆多，而耕地狹小，生產落後，用力勞而收穫薄，則亦實只能納此微稅。固不能如英，美工商業國之民，收入多可以厚徵也。故賦稅過重民有棄地而逃之危。取民安可不有制哉。中國正糧雖不多，但自軍閥興而所謂苛捐雜稅起。自抗戰軍興而統籌公賦之制興，而民益病困。農民糧稅徵實以應軍需，而民益困。一般貧民常以谷米上糧，終年所食，則唯紅薯包谷菁菜菜蔬之屬而已。又加以糧稅之制未能如西國之用等級制，致使貧者與富者同負相等之賦稅，而貧民益苦。今後國家和平統一，對於優厚民生之道，且不留其如何施惠于民，但願輕其賦稅，得其公正平等而已可也。至於官吏，我國在春秋戰國時代，列國林立，每國皆成一政治系統，故其官吏甚多。秦漢統一而後，政治單元，一中央政

府統治全國，所需於官吏者漸少。就吾人幼時所知，每一縣中，官吏有限，一縣官之下唯有六房，六房吏耳。費用極其有限。至於鄉鎮，則僅由人民公推其中高有聲者以爲鄉總甲長。團總甲長並無薪俸。亦無組織，絕無薪俸。以平地方人之典禮是非而已。民國已後，在縣則巡防改爲警察局，縣府改爲教育局，刑房改爲地方法院，吏房改爲團練局警察局，皆與縣政府平等，爲獨立上級之機關。局外有所，隨時增設。而官吏數倍於昔日。自新政制設施，所謂新政所立，皆爲獨立之機關。自縣政府外，民財設建，皆有專職，皆有薪俸。一縣經費用人行政，幾等於昔之無政府，而皆爲官吏矣。於是一縣之官吏，乃百倍於昔日。（在昔名爲官治，實爲自治。今日美其名曰自治，而實盡成官治。）一縣如此，一省以是類推，一國又以是類推。十羊九牧，民力何以堪乎？唯官吏爲多，乃牢騷不平。官吏過多，而所俸因以過薄。薪俸過薄，不足以養一身家，乃復鋌爲貪污。貪污之弊，又有過於人民，民寧不堪命矣。苟不特政治機構簡單化，實際化，其溫民也爲何如哉？是曾所謂率餓虎以牧羊者也。此官吏之罪也。至於兵亦然。在昔民不知兵，每入幼時，以兵爲希有。數年間，偶遇一次兵，則鄉間大男女婦孺奔走觀以爲奇。自民元而後，軍閥割據而兵多，兵過多而內戰愈多，內戰愈多而兵亦愈多。兩者相引而長，遂兵卒滿國中矣。兵愈多而民乃厭之畏之，終乃聞而驚之，無復敢往觀者。誠恐其拉丁拉夫喝令及身也。抗戰軍興，軍隊自然增。軍隊愈增，而供給愈薄。愈不飽，力不足，壯丁變爲弱丁病丁，乃至生丁變爲死丁，其擾民也甚甚。兵愈多，傷亡亦愈多。國家收入大部用於兵，而兵日日亡，日逃。愈死亡病逃而徵求愈急　兵民疲困，國用日蹙。如不裁兵，不但擾民，國且無以爲國矣。試然無疑，征調而繁，官吏貪殘，兵隊繁多之結果，國爲盜匪充斥。蓋征調繁則民多逃兵逃役，逃避兵役非有保障不可。故因緣爲奸也。賦歛繁則民不聊生，不聊生則鋌往爲匪也。官多兵多，民不勝其擾擾，則又走而爲盜匪矣。盜匪既起，於是人民除供給政府官兵而外，又須負擔匪的意外供給，又且遭害人民的安居樂業，其爲害可知矣。

在昔我國，政尚清簡，天高皇帝遠，人民固不知有官。亦且不見有官，除每年上糧而外，幾與政府全無關係。國家政府，亦以無爲而治，不管人民瑣瑣原則。國家對人民之義務，唯有兩事：一爲維持治安，二爲評斷訟案。此二事外，一切聽人民之自由。故世界各國之人民所享受之自由　無有多於我國者。誠以是不關政，政不帶民故也。若夫西洋則不然

，警察，軍隊，法庭三者爲不可一日一時及任何地區所無。無之則即無由維持秩序也。鄉中國民雖不問政，政雖不管民，而民自以其家庭倫理之關係以相安相處。不待軍隊，警察與法庭之管理也。愈不管，而民愈自治。蓋四民既以農民爲最多，農人多終歲勤勞，而享用有限，故勤勞節儉乃爲農民之常德。孰有勤儉之人而好作亂者乎。又農人安土重遷，畏罪遠刑，故無冒險之心，亦無投機之巧，安分守己，乃其常德。孰有安分守己之人而作亂者乎。又農人必聚家族而居，父母子女兄弟姊妹親戚朋友，以世誼相處，相維相繫，其家庭之觀念重，其倫理之道德深。寧於自生，而罪惡自免，而自治之精神能力發，乃不待於人之管理之矣。西洋社會之成分，以工商爲主。工商之結合交涉也，以利益財爲主。故權利之觀念重，而法律之爲用多。既以法律爲用，執法者必有官吏。故人民與官吏之關係密，而政府乃不得不直接管理人民，法庭而外，又有恃於警察與軍隊。兩者之精神根本不同也。自西歐之政治東漸，兩者相較，則覺我國國家與人民之關係太疏，而社會之組織太簡，人民之團結力太薄。而法律與政治之作用太弱。以之處於列強競爭之世太不適宜。誠不適宜。蓋彼之人民由法律政治之力最完全整屬於國，而我之人民則以倫理情感之關係各別隸屬於家。彼之人民完全如軍隊之組織，而我之人民完全如市場之集合。不但不適宜於戰爭，又且不適宜於守備。此所以自清末農元以還，維新革命之士，日日以改革政治法律組織民衆訓練民衆爲唯一要務，而凡西洋各國所有之政制法律無不一一抄襲而移來我國也。自爾以來，法令日繁，民政日多。宜乎國家可以強且富矣。然而不然。人民習於五千年之政教，蔑視國家如無物，法令爲具文，政令之繁，僅不過政府上下勝級之互相酬答。人民多不知也。法律之多，僅不過法官律師互相辯詰之文。人民全不了也。彼此敷衍酬酢，即爲了事，豈能發生效力哉？然即在此彼此敷演酬酢之下，而人民所受之擾害已不勝枚舉。官吏之增多，征調之頻繁，苛捐雜稅之林立，皆隨每一新法新令而俱來。人民徒受其害而不受其利，國家徒結民怨而不見其功。蓋一般人民之生　職業思想信仰與五十年前並無多異，而強以外國之法令役率之，必無有效，祇以爲擾而已。展轉相擾，人心益亂，無正常生活之軌轍可尋，乃益滋爲過激之思想，爲反抗政令之行爲，爲革命之主張，一切不安於現狀之士乃相率而爲亂。則轉爲人民之自擾，而社會與不可收拾。此則抗戰勝利之後最極嚴重之問題也。

將欲安定農村，唯一方法，唯在不擾民。應將所有擾民之事擯落廓清之。征調宜少，賦斂宜少，官吏宜少，兵隊宜

少，盜匪宜絕，政令宜簡，積弊盡除，民自樂其生耳。

或謂如右所言，純爲復古思想，豈足以爲今日之政。第一點列國相爭之世，人民，諸如昔日之與國家全不相關。第二今之農民苦已極，非以新法令改良農民之作業與生活，則人民之生計必不堪維持。故爲國計　爲民計，均當對農村有一番大改革也。吾謂此二者皆爲理之言。雖然，欲達此目的，仍非如吾右所言以爲基礎不可。何以言之？法令之欲其有利，必先要無害。如右種種皆有害於民者也。今之言革新者，在在均以農民無智識，不知愛國，然而驅而使赴戰場以負八年抗戰之實者，皆農民也。吾民之士，常以中國之農民爲貧窮，爲困苦，而思救濟之，然而八年抗戰，徵實納糧，以使糧稅不匱者，仍爲農民也。無論講民生主義者，講共產主義者，天天以救濟農民爲事，然而在朝黨之食祿，皆出自農民。在野黨之供給，皆出自農民。而改革之士，何嘗有分毫實惠及民哉！故吾以爲今之以救民爲志者，最好聽民之自救。但勿侵害之，以增加其貧困而已足。如謂不然，有八年抗戰之收穫在。有爲改革農村之說者，謂中國之農民爲貧，爲愚，爲弱，爲私，吾則謂我國之農民並不貧，並不愚，並不弱，並不私，何以故？以能負荷八年對日抗戰故。苟其盡貧愚弱私，則不堪自立，更何能爲國効此大力哉。今之新政，爲官吏繼勵以節儉，遵循爲四大目標，吾人則謂我國之民並不須管，亦不須教，亦不須養，亦不須衛。蓋管教人者必須能自管自教。而今之官吏，貪污者過半，皆不能自管自教者也。以云養，則但見民之養官，何曾一見官之養民哉。以云衛，則民不但能自衛，又且能衛國。而官吏則反藉兵力民力以自衛其身家，未見其衛民也。故吾謂我國農民不勞官吏政令之教養治理，但求不擾而已足。倘欲治之救之，則愈擾之，如昔之江西及川北遍南巴共產黨之所爲，口口聲聲救濟農民，而農民乃並其身家性命而喪亡之也。

然則政府對於農民應一無所爲乎？！曰，是亦不然。其可爲者略有數事：一在維持治安，果能去其煩擾　更能止其爭亂，內戰不起，盜匪肅清，民自能安居樂業矣。故維持地方治安爲政府第一要政。但治安既得維持，而今之農民耕地不均，賦稅不平，有有土而不耕者，有耕作而無地者，有田地多而賦稅輕者，有田地少而賦稅重者，當如之何？曰此則十之三民主義所標之耕者有其田，與平均地權之土地政策可以行矣。雖然，吾於此事猶有須鄭重申明者，爲政之道，當持大體，而無可太涉苛細。我國之土地分配，[illegible]

大體平均。蓋土地既不歸貴族，亦不歸地主，多分爲農民自有。但亦有佃農與小地主之分，然此小地主者，與佃農之身分地位，一切平等。在法律上享平等之權，在倫理上爲親族朋友。婚姻相通，休戚共同。與西洋舊日之地主農奴或相懸之兩階級者絕對不同。故土地政策，切不可以革命態度出之。再以我國之土地論，人口實浮於土地。據專家平均計算，我國每家農人所耕地，大約在四英畝半與三英畝半之間。而美國農民，每家則有一百七十英畝。相差四十二倍半。在此狹小的農場中，農民所以能生存者，完全由於其極勤勞的工作，與極儉約的生活者，全由其能安分守己。又由其倫理的熏陶，與家庭的慰安。今爲土地革命之說者，爲爭一片小小土地，固將奮有之農民美德所謂勤勞儉約安分守己倫理思想一一打破。縱分得一小片土地，而其所以生存之道完全喪失。結果有同歸於盡而已。以吾人所知，中國之普通小地主，（特別而極少數的軍閥政閥財閥論外）擁有土地並不及美國之一平頃。所有之土地並不太多。不過中國農業生產，純靠手工，全恃殷勤，故一人所耕之土地不能多。而雇人耕種又須優其食用，犒其賞給，則佃與人耕反爲合算。故雖貧農亦有因家無男丁，無成人，（孀孤之家）而佃與人耕者。而男丁發達之家，自家不足耕，則亦佃人之田而耕。故有佃農之發　裕於不能自耕者。縱然擁有較多之土地者，以行兄弟均分制故，不久已化整爲零。且富而奢惰者，賣土地轉輾即盡售頭，而復成窮人。勤勞力作者，復自勵平起家，而貢有田土。故佃農地主展轉循環，而無定形。此與西方人之大地主與農奴絕對不同者也。故我國土地不但不可以革命，故良亦小可操之過切。往年友人告我，言彼在浙江時，執行耕土地政策，爲佃農大減租穀。法令既布，執政者威嚴必得佃農懷善，必遭地主反對。後乃不然，紛紛呈請政府收回成命。因有田之家，每送其子弟學工商於市，而將田佃人耕。今新令既頒，諸有田者覺其收入過低，除上糧外，所餘無幾。與其爲工爲商，不若歸而自耕。於是工商息業，佃農失業，工商息業其害小，佃農失業其害大。佃農乃紛紛呈請政府收回成命。而政府亦終不能遂行其土地政策。此往事之師也。又聞甘肅近年，收農民田地重行分配。法令紛紜，鄉保舞弊，民無所措手足。而諸馬之來，迄無敢行收授者。當鬼之人，成謂未能解決民生，先已解決民死。故吾謂執政者，對於人民的生活問題，士（接下九頁——26頁）

右節文字，因先失印，故後乃於此補出。欠佳之處，幸希讀者諒之！（校者）

文教叢書之一

孔子學案 再版

王恩洋著

全書一冊 定價四百五十元

孔子學說博大精深而漢宋諸儒論述各異西學東來尤多異議批評詳論已數十年本書以法相唯識極謹嚴之治學方法條理分析孔學之內容博徵旁證其與理並以西學分類部居其教義共為九篇一志學論孔學之宗旨二方法三禮體三求仁說為孔子之倫理學四為政述孔子之政治行順與思想並以近代政治學理評判之為孔子之政治學五論教為孔子之教育學六知天論生死鬼 天命性道之微言為孔子之形而上學純理哲學七作聖論為哲學與作聖人之道為孔學之成果八行藝論以行為本讀書學問 九孝賢弟子述其源流而冠之以緒論都十四萬言並繪圖表以明系統綱目指掌指示真正軌范學者人不可沐學為指南初刷罄盡茲特再版印行

盛中孚 著之

荀子學案

王恩洋著

全書二冊 定價一千二百元

儒家學說孔子而後孟荀為大師孟子之學世多尊之然荀子博古以通其於孟子也後陸王歐洋先生近荀子書實現其篇賈宏漢與西方經驗派哲學同其方法而異其宗趣造詣之偉大亦足以匹歐孟子自餘諸儒及西方哲人莫之能及也為振興東方文教及發揚先儒光輝故特撰孔孟學案作荀子學案一為學二修身三隆禮四論知五解蔽六正名七論性八論天九論政十斥外十一傳承而首之以導論及略傳荀子學說之體系精華若道德論知識論名學玄學政治學等莫不燦然明著然後益信我先哲之崇高遠大其對國家民族與夫人類學說思想上之貢獻為至偉矣全書共十六萬言以夾江對方紙精印購者從速免至向隅

地問題，最好是聽隨人民自家處理，不必被强代庖。因爲難得許多秉公守法的官吏可用，善意容易變成惡政。應注要幹，也祇可對軍閥政閥的特殊地主幹一下。至於一般農民祇有大貧小貧（中山先生語）之分，可以略而不問。現在祇錄農民養育官吏，並不能望官吏養活農民故也。

現時因農田不給耕營，佃農却有不得田耕之苦，因而租價過高，此事政府似不能全置不論。但吾謂勉强平抑地租，轉於勉强平抑物價，供求不相應，總是徒勞。我以爲與其勉强平抑地價，不如便利交通，獎勵移民。我國尚有若干荒地，如東北西北西南及邊陷區作戰地帶，荒廢地方不少。今既勝利，當大大獎勵移民，便其交通，貸其種種。三年之後，收穫抵償，使無田可耕者皆有田耕，則內地地價租金不求其減而自減。亦如貨料充斥，則不求價低而自低。政府但當爲人民造作平均地價物價之局勢，不當勉强求之於一紙空文之法令。局勢果成，則不求平抑而自抑。況夫移民實邊不但爲平抑地價之計亦爲充實邊疆鞏固國防之謀乎。吾謂此事極其重大，共產黨之共產主義在我國絕對行不通，民生主義亦當從遠大處着想。如其不然，勞民傷民，有害而無益。

上來已略論安定農村，次當言發展工業。中國工業，向來落後。鄉村工業，多爲農人之副業。今世科學發達，工業進步。機器之產量，較之人工百千倍其利便，吾人猶停頓於手工業，宜其經濟生產皆極貧乏也。今欲趕上列强，非發展工業不可。但發展工業不可不有整個計劃。第一，所有工業須與農業互相聯繫。第二，所有工業須視農村之需要劃生產，不可供過於求。第三，工業必以生活必需品爲主，不可以奢侈品爲主。若以是爲標準，則除國防工業而外，所當急切而爲者，第一却爲水利工程。我國農業困難，第一却爲天災。天災以旱災水災二者爲劇。旱災由於雨水不足，水災由於水量有餘，及河堤潰決。我國有多數河流，皆未得其用。今國家發展工業，第一當從水利做起。舉一此爲大規模之事業，非以國家之力爲之不可。而西洋機器發達，正可利用。果能將黃河之害根一消除，各處水利一齊興起，則農田受益，收穫可倍。民可富矣。民富而後其餘工業生產乃可暢銷。故發展工業當以水利爲始。水利之外，始爲紡織等業，爲人生日用所需，足食而後足衣，此等工業則可聽民間自營。自餘則爲交通工業，礦業等，須以國家爲之者，以國家經營。至於人民日用銷費之業，全由人民爲之可也。無需統制，聽其自由。至於奢侈品毒品，如煙賭等則由政府嚴禁之。如此

以工農助，以農業工，農村都市，互相調劑，不過十年民生問題可以解決。

於此有一問題，即集　農場以機器代人工　農業而工業化，中國是否可能？曰此事非決不可能，但非今時所應爲。何者？機器之代人工，最好在地浮於人，人力不足以任耕之時。而中國則否。人力有餘，土地不足，集體機器耕之，則失業者必衆。反爲社會之憂。又我國農民家庭觀念極重，自耕其田，勤勞而樂。强合爲一，實非所宜。雖當於曠野荒原試辦一二，待其有効，逐漸推廣。眞有効，民自樂爲，如無効，則宜自行停止。待科學進步機器交通已便之後徐徐爲之，而不可求速効於一時。故當緩也。至於國營農場則大可不辦。因農重勤勞，一帶官僚氣味，必無成功也。

五、所謂改良教育革正風習者　我國近日教育弊病有四：一偏重知識，二奴化西洋，三煩勞無功，四教爲亂源。所謂偏重知識者，今之教育因感於吾國科學不發達，人民知識不夠之故，盡量以灌輸知識爲事。在小學中學已將西洋所有理數博物天文地理經濟法律種種知識一齊教授，意在養成健全之國民也。其用意非不善。但教育之爲道，在教人成人。人之所以爲人，非特在有知識而已，非知識多便是成人也。非使情感志願，德行操守，平均發展，則不能成爲完人。雖有知識，亦不得善用。然教育既偏重知識，則對情感之培養，德行之修正，多不留意。不但學生如是，教師亦少有能以德行示範，可作人師表者。故教育愈發達，而人性愈澆漓。人性愈澆漓，而人才愈凋弊。今之從政者，貪污成風，而社會之風俗日趨弊壞。雖其原因不在一端，而教育不良，未能收培植人才之効，則不能謂非其重要原因之一。

所謂奴化西洋者，我國爲文明古國，在昔閉關自大之日，則目外國爲蠻夷，自居於文明上國。除自國之文化學說外，不復承認外國猶有可學者也。然自鴉片戰敗後，國勢日弱，乃知外人之力量不可侮。始而崇貴其製造，既而佩服其政法，終而推尊其文化學說。於是覺西人無一不好，反觀內省，則覺自我一無所有。遂乃盡棄其所有而學焉。中小學校中除國語國史而外，皆西學也。大學之中，除中國文學及史學哲學之一小部分外，皆西學也。學說本無國界，苟成學問，雖外人之學不應拒而不納，固也。然世界各國亦莫不自珍貴其本國文化。中國數千年之古國，其學藝術之光輝寶藏可學者何限，乃因步武西洋而棄其固有，未爲得也。在中小學中講教英文（日人在東三省台灣則遍授日文），尤爲盲妄。蓋中小學生既不皆能昇學，更不皆能留學，更不皆能作工業家、外交家、哲學家，而耗費其大部精力於無用，一出學校

，即棄之如遺。倘以其學英文之時間精力，改授加授中國之學問，不但可以造成為明國學之人，更可以養成更多有用之才也。至於大學，則各國尚無完備之國學院。對於國五千年之歷史文獻，與章制度，經學子學，藝術製造，曾不作一系統專門之深造，以發揚故國之文明，與族之光榮，而唯西洋之步武是趨。此實民族自識薄弱之表現。言建設者，似不應忽視也。今之歐美國家，皆有數百年乃至千年之故國大學，超然於政治勢力之外，以專事於學問，理之所宜發現，及國家與高人士之儲養。我中華古國幅員五千年，乃無五十年之學說機構，足以貢世界觀瞻，亦可恥也。故國家對於教育學說，今後心 特別留意於故國學說文化之保存與發揚，以建設我中華民國獨立之教育系統，並完成我中華民族特有之學風，於世界學說界求得特有而獨立自主之學說思想。並非為以求異於人，蓋每一民族，每一國家，苟非殖民地野蠻人弱小不自立者，則其民族國家必有其特殊之精神創造，有以表現而貢獻於全世界之大文明潮流中也。今中國抗戰勝利，已得為獨立之民族國家，其精神思想方面何得久甘居於不殖民地，不自卷 ，誠可醜也。

所謂煩勞無功者，今之學校，一面固嫌其偏向西洋，但對西洋之學科，又嫌其過多。學生之補大有限，而學校之課程則層出不窮。終日忙於接受新知，而不問其能否消化。低能者當不及格，高才者疲竭精力。縱於知識有所承受，而身體性格，皆已枯槁，亦何所用哉！況其於理論所得者又不過皮毛而已乎！夫凡知識之可貴，貴其能運用之。知識而可用，則必使知識進一步變為能力。欲知識之變為能力，則非從經驗試驗學習中得來不可。由學習而得純熟，由試驗而得確實，由經驗而得深厚，然後知乃成其知。有可知而後有實能。即必非從讀教科書所能了事也明矣。然中國之教工業者不使入工廠，學農業者不使入農場，學商業者不使入市場，學物理化學者無實驗室。師徒授受，口耳國內之工商，除屬技能知識之販賣商外，對於國計民生何所補益也。今之主教育者，或或然以科學技能之不足為國家憂。然科學技能之如此，不更可憂乎。是則今之教育，正如東施效顰，亦如邯鄲學步，新步未得，故步先失，不見其益，祇增其醜，是亦大可思也。

所謂學為亂源者，既學校之中所學無用。由其學之無用，於是乎人乃成無用之人。既 能 專技專長以對國家民族有所貢獻，又不能自營生業。然既已出入於中學大學之間，則其才分已高人一等，自不甘墮落為農為工為商。農工商

皆無所用，則有教書作官而已矣。然教書作官又非其所素習，一部分灌注其間，一部分則失業而為流民。此學失業流民，乃高等流民也。其享受不能低於人，其地位不能下於人，則唯有兩途可以收納。一者為士劣，一者為亂黨也。士劣愈多，國社會愈腐敗。亂黨愈多，而社會愈紊亂。而腐敗與紊亂，又互為因果。愈腐敗而愈紊亂，愈紊亂而愈腐敗。結果使社會不成社會，國家不成國家。將欲使此腐敗紊亂之現象徹底解決，非澈底改革教育不可。其改革之原當如何？曰：

第一學校教育不可偏重知識，對於為人立身之道，應教之養之，培養其情感，樹立其人格。要養成合理當生之生活，即其生活要使之理性而醇篤。使學者皆有士君子之操行與風度。此為教育之最高標準。欲使學者皆有士君子之行，就學校之教育，人格教育為第一。在此人格教育之下，科學、道德、文藝須得並重。而道德、文藝各科，均當以我國故有之文教為主。於是乎：

第二即當發揚我國本有之文學、經學、理學、子學、歷史學等，使之普遍化、大衆化。更當使之高深化，以作專門精深之研究，而建立我民族之獨立自主之教育制度與學說文明。

第三吾人對西洋學說並非不提倡，但當求其經濟而實際，有效而適用。所謂經濟者，國家不必使三尺童子中小學生皆讀英文，而當培植專門精深之科學家、哲學家，使之能對西洋之學說文化作完整真實之介紹。國家當如六朝隋唐之翻譯佛經，以國家之力量召集國內之英才，精通中西學說者，大開譯場。將其所有之自然科學、社會科學、哲學、美學，分門別類，整個翻譯為中文。使不通西學者得以減省學西文之勞，而收事半功倍之效。西洋科、哲、美學方在發展之途，此國家譯場當永久設置，源源介紹，絕不可如現今譯事，完全由私人書舖為之，而國家全不負責。翻譯既多，更當加深研究，而選其尤者定為教材，則大學中學學生雖不通外國語文，已得學習接受其倍蓰之學問矣。其諸文天才獨高者，即當特設專科令其深造，或送往外國留學，或送入譯場練習。如此則培一人才，即得一人才之用，而餘人皆受其益。豈不較今之人人學外國語文而無一成就者之為經濟也哉。至於教授西洋科學，不可橫面的貪多，而當從縱面的深入。不可使之忙亂而不得消化，要使之從容得其趣味。又必注意其試驗與練習，俾從試驗練習中得親切之經驗。至於學工者必使之入工廠，學商者必使之入市場，學農者必使之入農場。非但授以知識而已矣。要使之學得實際之技能，變知識為能

力，則可化無用爲有用。果能如是，則可收接收西化之實效，而符培養人才之本願矣。人有人才，自不覺其無用而作流民。然國家對人才之培養與使用，亦當預爲計劃，不可使之今日畢業，明日失業。除教書作官以外無他途。則國家培養人才之實與意，雙方均須顧慮。

第四吾人對今日之教育，以爲須嚴爲設計，通盤籌畫。自中學以上即當分普通與專科。普通中學，以造就通才，上昇大學爲主旨。故對其學科，宜作平面發展，文學、國學、純理科學，均其所重。專科中學則當視各地方之農工商業情況而斟酌辦理。必建立於工廠農場市廛之旁，使之得實習。其學科以實用專科爲主，以造成普通技師爲主。必如此分科，其將來乃有實用。今日中學已漸發達，私立普通中學如雨後春筍，即一大縣動輒七八所或十餘所，畢業而後不但多

、法、工、醫、農諸科各在一處。必能便各院資源得到發有色，而教授得切磋之益學者得從師之便。近時各大學之有其科而無教授，有教授而無學生，學種已備，者可理免。且如近時某某各大學皆有哲學系，而哲學主概有三四人七八人，授可多。而教者不處無學生，學生不處無教師也。同時在此教師集中學生集中之情形下，學說之爭光，必得濃厚之趣，而可以開闢光明之國運。或謂人才集中有時不免有人才過剩之嘆。然正可藉此使有餘之人才從事翻譯研究等。不但西學當譯來中國，國學尤當譯往西土也。哲學一系如是，餘院餘系亦然。此種集中力量而分道揚鑣之辦法，將現有之大學，國家亦宜提倡。其有特別成就者，更當表揚。與以國立大學研究院等同等之地位。使學說自由之風氣活潑而發揚。以符民主之精神。因不可加以干涉與以限制也。學校之系統能定，學校畢業生之教養尤當勤慎。蓋一凡聰明才智之學生，可入大學者，均當由國家供養，使在學校不為經濟所困難。則貧寒有者皆有升學之機會。國家養士，亦猶之養兵。養兵之費年約幾何，養士之費當為希少。上得選，不但可使成才為國之用，又可使勿失學而走入　黨之途，實為消弭亂源之道也。大學畢業之學生更宜預為位置，視才能學力之高下而與之以適當職司。如明清之　士，可作修撰、編修、庶吉士，及分發內外小官等。大約國學哲文理學院畢業之人士，可作純文化人，造成學者、思想家、與以文化學說上之地位。學得其用，政治社會，乃可日蒸蒸向上。又乃不因失職失業挺而走險，而亂源塞矣。吾以為政府當建設之始，命官與其職位。教育考院畢業者，作教育家，與以教育之職位。法、工、商、農、醫各隨其能與以各自之地位職位。繼後人才則宜歸入專門學校，養兵與養士，繼持現狀與開拓當來，定當平等重視，而不可疏忽。國當來之治亂，一時教育是視。政府如能辦教育，則亂源塞之治亂，一時教育是視。政府如能辦教育，則宜歸入專門學校，養兵與養士，繼持現狀與開拓當來，定當平等重視，而不可疏忽。國當來之治亂，一時教育是視。政府如能辦教育，劍橋、牛津、倫敦、格、麟、閩、奧山、陽明，雖不受國家供養，亦自能造就人才以為國用。天下不患無才，文化學說不進步也。唯政府既辦不好，又干涉人民辦。或粗製濫造，所造非才，有才不用，而埋伏國家社會無邊之禍源。禍亂起，又從而以兵以法用盡苦心以削平之。事之可危，未有過此者。此當今負國家教育之責者所宜深切思考者也。

此外女子教育亦當附論。我國自古教男教女顯有差別。隨其業務性能之不同，而教之也殊。大約女子以家庭教育爲主，始受教於父母，終得以之自教其子女，除教以持家爲人之道而外，更教之以來廚工作，若農若工等。至於外事多非所問。亦絕少遣送遠方求學昇學者。此等女子雖不能對國家社會作政治法律經濟學說之大貢獻，但對於家庭之生計，子女之養育，則寔盡絕大之力量。可以使男子無內顧之憂，並與以助力與鼓舞。設家有不幸，丈夫夭亡托孤寄命，可以守節撫孤，維持其家運於不墜，且從而光大之。自古英雄聖哲蓋多出於孤寒，而得力於母教者比比然也。然則我中國古來女子對於國家民族之貢獻，亦已偉矣。自西化東漸，男女界限漸取銷。女子入學，風氣漸開。於是自小學中學大學機會均與男子同。內中卓異之才，所在多有。但就一般情形言，則女子自出學校後，多無所用。蓋今之男學生畢業後，已難得適當之用途。女子在社會之地位更遜，畢業後更少所用之也。除極少數服務教育及作公務員而外，多分嫁人者仍作一家之主婦，生男育女而已矣。但以十數年學校生活，對於持家工作，多未學習。而又以學位關係，不屑於執役烹廚女紅乃至撫養子女等。呼役婢僕，乃成常例。家庭之負擔過重，男子之勞苦倍增。尤其在國難期中，受苦彌甚。官吏貪汙成爲風氣，雖其個人之操守不堅，然妻孥之累，亦其一因也。至於思想浪漫者，言語行動，每自陷溺，尤爲可憫。國家興辦教育，僅以造成一般奢惰失業之人而已乎。今之蘇聯，號稱前進，乃其教育制度，近時大加改革。男女八歲以上即行分校。教女子者異於男子，以家政女紅爲主。更固定婚姻，提倡大家庭。種種措施乃與吾國秦漢時代不異。此中妙義，不當爲教育改革之借鑒耶？吾此所言乃就一般女教言，若夫特異之才自有不限於此者。

改良教育，所以造就當來之人才。革正風習，所以維持當前之治化。今之風習最當革正者，一爲貪汙，二爲煙賭三爲奢靡。三事展轉相長，而益陷於諸惡隨之以成。如不澈底革除，影響於社會之治安與民德之墮落極大。近年政府提倡新生活運動，其意極善，而功效甚微。竊意一面獎勵道德之外尚當一面加以嚴懲。古稱刑亂國用重典是也。然於此有一要義，重典之用，唯當用之於官吏，而不當用之於人民。蓋我國人民，大都勤儉，安分守己，而一切罪惡多分自有權勢者爲之。且如煙之禁令，所以不行者，則軍閥武人梗之也。既有軍閥武人爲之主，而姦民乃蠅趨而蟻附之，遂使毒氛橫流而莫禁。官吏之貪汙，又從大官貪起，而後小吏從之。用刑之道，當從大處著手，殺一須足以警百。國家

用刑，有不畏强禦不侮矜寡之精神，則正義既彰，而民自懷感畏威，而怡然從化矣。至於教育界用以標準者當以德性行爲爲第一義，學校以校風成爲第一義。可得有特立獨行之純正士風超夫社會而引導社會，乃不失其師範之義。如今之士習，以同流合污迎合社會巧習者，是乃最可鄙恥者也。再者近日民主潮流極高，鄉鎮長皆從民選，省縣市參議員亦然。乃聞賄選者多，選出以賄，而望其能爲國爲民不貪不汙，是真緣木而求魚也。此事尚當十分留意。否則貪污之風，行將遍布於最基層級。能勿懼哉！能勿懼哉！

六、所謂鬩場文教實現和平者　吾人果能停止內鬨，統一國家，吏治清明，農安邱墟，商安市廛，工業進步，教育步入正軌，風習歸於純良。是能自治其國者也。既能自治其國，更當有所貢獻於全人類，於是乎鬩場文教，寔現和平，乃爲吾人最終之目的也。今之世界，經一次二次大戰，人類困於水深火熱之中。科學發達製造奇巧，乃不爲生人謀人之途，而爲殺人自殺之具。唯一原因，乃在無有高上純粹偉大精深之學說思想，以指導人生之正途之故。蓋科學者藝也，非道也。藝有巧拙，而道有正邪。藝所以供給人生生活之具，道所以指導人生以生活之路。如人之行路然，所行之路正，則無論其所用之工具或爲汽車或爲馬車，或乃步行，或遲或速，然皆可以順遂於其所欲至之處。倘所行之路而錯誤，則所乘之工具愈迅速，與所至之處愈乖違。故其之不若人，不過遲滯勞苦，竟而蹉跌，乃有乖違顛躓之危險也。不幸今之世界，凡人類智巧之所發明，純爲狂亂狹隘的個人主義、帝國主義、暴力主義所利用。以之從事侵略戰爭，毒害人類於浩劫。今雖經暴者已自食其　暴侵略之慘報。然人類國家，自私自利之心情，侵略暴寡之思想，貪功競利之學說，果皆已消滅乎，曰不然也。既此等思想學說不消滅，則國家民族之間仍不免各爲防守之謀。進一步即仍爲侵略之備。蓋歐洲經一次大戰之後，曾有國際聯盟矣。乃不過二十年，而大戰又起。今雖有聯合國憲章之草定，聯合國機構之組織。然而當知，現今世界之大勢，武力威權之所寄，乃在世界上少數的幾大強國。此數個強國合力以制裁其不之國家使勿事侵略則有餘。然而其小國家根本不能侵略人。其足以侵略人者，唯在此數大強國如不欲侵略人則已，苟其欲之，則空洞無寔之聯合國，最先即遭解體，更何力足以制裁。如是一強國起而制裁彼一強國，則勿等於世界第三次大戰重開矣。故吾人絕不能厚望聯合國對於當來人類和平有若何偉大之成就。吾人所所能希望者，唯有彼此

之間非且驚心於一次二次大戰之禍，與德、日、意之所以敗亡者，有所不敢於受難耳。然國與國間，利害之衝突常所不免。初由小怨，繼成大仇，忍無忍而至於不可忍，理智之節制，不足以勝其怨忿與貪欲，則將不免仍有百日之狂舉，而戰禍復發。且彼發難者，必有積年之預圖，而自謂其出之以萬全，足以吞併天下。如德如日之發動戰亂，彼豈自謂其為盲目而狂亂者哉。故人類之思想不變、心性不變，而欲世界之永久之和平，難矣！將欲改變人類之思想與心性，必先改造其文化與學說。將欲改造文化與學說，於是乎吾國之責任極大矣。所以然者，以人類的文化，有以發展人類的智力為使命者，此東方之文化也。智力發展則足以征服天然以利人事。然以征服天然之力量征服人類，則世界大戰其果也。德性發展則偏於順應自然。然以調和人類，則人類可以和同而安處矣。今日者，人類征服天然之文化既已發展至於有餘而狂肆，然則變和人類之文化，不當急起而救之耶？是乎吾國人之責而誰之責也。考吾國文教，始於唐虞，備於成周，而發揚光大於孔孟。曰克己復禮。曰天下歸仁。曰萬物皆備於我矣。曰顯恕而行求仁莫近焉。忘自我而以天下為量；超功利而以仁恕存心。是故當政治，則曰明明德於天下，言作人，則曰正義明道而不謀利計功。故有天下思想，而無個人主義，無國家主義。何其偉矣！諸子百家立說或不盡如是其純粹。然老、莊之上德不德、為物逆旅，墨子之兼愛非攻、勞身赴難，農家並耕而治，法家任法無私，均在救世之患，志在天下，而無以自民族一國家之富強私利侵害他人為宗旨者。即孫、吳兵法，猶以止戰止殺與仁義為歸。然則中華民族之精神思想，不已度超尋常萬萬歟！漢魏而後，佛法來中國，或為教也，以超世解脫為宗；以大悲利物為用；以去貪、嗔、息殺、盜為行；以普度一切有情為量；以無上正等正覺為究竟。精深廣大，誠可謂造悲智之極者也。自是與中國舊有文教，沉潛調融，或唐宋以後之學說思想。迄於今日，尚未能其長養指導淨化人類之大用也。當此世界大通、人類浩劫之餘，欲消弭無窮之禍變，將人類自恣功好利殘暴愚狂之深淵拔出，而登之於紅席之上，以共享和平康樂、豈弟樂易、互相生養、互相愛敬而不相侵害之大同昇平幸福，捨吾國數千年之文教而何求哉！是則吾國對人類之責任，所當宏願自勉者也。吾國國土廣闊，人口衆多，今在世界為四強之一。雖以歷年多事，內政未上軌道，民生凋敝，生產落後，極端缺乏，未能完全符合於四強。然以先天之厚，五千餘年之歷史，四萬萬之民衆，但能內戰救平，政權一統，不

出十年，可以迎頭趕上歐美列強，於既維持世界永遠之和平實爲最大有力之一員。其事較之八年抗戰爲尤易。蓋八年抗戰，以弱敵強，其事逆，其苦難多。今既從暴敵之下解脫勝利，朝氣蓬發，善隣爲輔，力圖進步，其勢順，其功易成。國力既强，而以大同和平之學說思想領導天下，其從之者必衆。小邦懷之，大邦憚之，世界三次之戰爭必不易起。漸次精化人心，改易習尚，以天下思想代替國家思想；以仁義代功利；以禮讓代鬥爭。人性漸漸發展，國界漸漸泯除，庶幾乎天下一家之理想眞實顯現於當事。則人類禍亂，根本拔除；而物質文明，科學製造，乃純用以生養人，而不以殺害人，我東方文教乃直造福於人類，是則吾全國家民族之偉大事業，所當勇往直前同心一德以赴之者也。

此文作於空前勝利之後，國家力謀團結，人民願望和平建國之時，故略就淺見所及，以爲論治者之參考。

竊聞我國政治問題，唯一癥結，乃在以數千年之農業國家，突置身於工業世界。在我爲安閒，在彼爲鬥爭；在我爲鬆懈，在彼爲緊張；在我爲產業落後，在彼爲生產發達。非變不可，急變又不可能。在此轉變之途中有大患六：一者外患，二者內亂，三者急求變革而不顧民力之不堪，四者努力變革而不審親行者本身力量之有限，五者徒襲西人之皮毛而亡其實，六者但知彼工業文明之利而不知其害。今者抗戰勝利，敵國外患之當前者幸已制勝之。而近復有北方之變亂，誤國自誤，抑何可悲。此禍不難平。所望於此後言建設立國者，顧民之力，審己之能，務實際勿爲虛名，取其利更當避其大害。以從容不迫之氣度，作堅定勇決之行爲；以宏遠闊大之眼光，作敬慎縝密之事業。庶幾利民而不害，福國而無禍。操心危，慮患深，故達。人有不爲也，而後可以有爲。此古人之明訓也。謹貢芻蕘之言，願國家步入建設之正道。（冬月十五日於文教院）

大乘入楞伽經疏證　卷第三

宜黃丘　檗學

伽他有幾種，長行句亦然。（摞六七句一〇六）（六一）

此處文字非文字句。伽他，此云頌。對法，此有二種，一諷誦，謂諸經中以句宣說，或以二句，或三或四或五或六。如伽他曰，若於如是法，發勇猛精進，靜慮諦思惟，爾時名梵志。二應頌，即諸經中或中或後，以頌重項。又不了義經應更項釋，亦名應項。（一一卷二左）

長行，謂契經。大論二十四種，一別解脫契經，二事契經，三聲聞相應契經，四大乘相應契經，乃至二十四為正法久住契經。（八五卷一右）

句有七種，對法謂於所說經等法中，隨其所應作一行順前句，順後句，二句，三句，四句，遮可句，遮止句。（一五卷一〇左）

道理幾不同。（摞二四句一二）（六二）

此起緣非緣句。大論，云何道理，謂諸緣起及四道理。（一三卷七右）

解釋幾差別。（六三）

此起文字非文字句。大論，云何為釋。謂界有五，一者法，二者等起，三者義，四者釋難，五者次第。（八一卷一左）

對法，解釋諸經宗要，有十四門，謂攝釋門，攝事門，總分別門，後花開引門，遮止門，轉變字門，壞不壞門，安立數取趣門，安立差別門，理趣門，徧知等門，力無力門，別別引門，引發門。（一五卷二右）

飲食是誰作。（摞一〇五句六四）（六四）

此起飲食非飲食句。是誰作者，中含，此食從何因何習，從何而生，由何有耶。彼四食者，因愛習愛，由愛有也。（五四卷一七左）愛謂貪欲，五蓋之首。

愛欲云何起。（摞六八句六五）（六五）

此起淫欲非淫欲句。云何起者，中含，愛何因何習，從何而生，由何有耶？愛者，因覺（唐譯受下同）習覺，從覺而生，由覺有也。（五四卷一七左）

云何轉輪王及以諸小王。（摞六四句八三）（六六）

此起王非王句。

云何王守護。（摞六五句八〇）（六七）

此起護非護句。大論，六種守護，謂象軍、馬軍、車軍、步軍、藏力、友力。（一卷一九右）此喻護支等，應知。

天衆幾種耶。（摞一五句六三）（六八）

此起天非天句。

地，（摞一三句四六）（六九）

此起地非地句。地謂十地十七地等，取喻於地。

日月星宿，（摞一四句六九）斯等幷是何。（七〇）

此起日月星非日月星宿句。此喻妙慧。

解脫有幾種。（摞一六句八）（七一）

此起斷非斷句。大論，解脫者，是永斷離繫清淨滅盡離欲等名之差別。（八二卷一一右）經頌，解脫三種，謂離諸煩惱及以法無我平等智解脫。（二卷二四右）大論二種，一慧解脫，二心解脫。（大二卷九左）

修行師復幾，云何阿闍黎弟子，幾差別。（摞一〇二句二一）（七二）

此起弟子師非弟子師句。修行，經說四大修行，謂觀察自心所現故，遠離生住滅見故，等知外法無性故，專求自證聖智故（二卷一九右）師復幾者，大論三種，一大師，所謂如來。二紹師，即是第一弟子，如彼尊者舍利子等。三護師，謂軌範師，若親教師，若同法者，能開悟者，令憶念者。大師即是立聖教者。紹師即是傳聖教者。護師即是隨聖教者。開許制立、切磨作不廢作故，隨時教授教誡傳故。（八三卷一右）此中阿闍黎，即軌範師隨聖教者。弟子即紹師，傳聖教者。是其差別。

如來有幾種（摞四五句一〇一）（七三）

此起演說非演說句。如來，謂如來教。大論，如來教三種，一長時教，二無間教，三不虛說教。問，何以知此即教耶。答，法蘊論言，如來者，如世尊言，從若等證無上正等菩提夜，乃至佛無餘依涅槃界夜，於其中間諸有所說，宣暢敷演，一切皆如，無有虛妄，無有變異，諦實如理，無有顛倒，皆以如是如實正慧見已而說，故名如來。（二卷二右）大論，諸有所言所說所宣一切如實，皆無虛妄，故名如來。（同九卷一六左）

本生事亦然。（摞五一句一九）（七四）

此起相應非相應句。本生事者，謂本生本事。對法，本生者：謂宣說諸菩薩行本相應事。本事者，所謂宣

說聖弟子等前世相應事。（一一卷二右）經云，如來於大衆中唱如是言，我於過去一切諸佛，及說百千本生之事，我於爾時作頂生王大象鹿鵝月光妙眼，如是等。（四卷三右）

衆魔（樓一〇七句一五）（七五）

此理受非衆司。實有幾種者，大論，常知諸魔有四種，一蘊魔，二煩惱魔，三死魔，四天魔。（二九卷二十右）智論，所諸法體空，無後一切法盡名爲魔，如請煩惱結使欲縛取陰界入魔王魔是魔人，如是等盡名爲魔。如彼廣釋。

及異學尊（樓八句五）如實各有幾。（七六）

此理分達非分達句。異學有幾者，同揚十六義論九卷一左）及味禪天衆。

自性幾種異。（樓三四句六）（七七）

此起自性非自性句。經說七種自性，謂集自性，無自性，相自性，大種自性，內自性，無自性。（十卷二三右）復說三種自性，謂妄計自性，緣起自性，圓成自性。（一卷二六左）大論三種自性，義同。（一三卷一六右）對治說四，謂實自性，假自性，世俗自性，幾自性。（一五卷一三左）

心有幾種別。（樓三一句四七）（七八）

此起第二心非心句。

云何唯假設。（樓一〇九句四八）願佛爲開演。（七九）

此起假立非假立句。經頌，諸蘊如毛輪，於中妄分別，唯假施設名，求相不可得。（一卷十右）大論，於唯法假立補特伽羅，於唯相假立諸法。（三卷一七右）又云，如與愚說應知其相，譬若彼假設，（衆生界）若於中假設，（世界）若由此假設。（法界）（一八卷六圓）

云何爲風（樓一〇九句四五）雲。（樓九三句四二）（八〇）

此與風雲非非句。

念智何因有。（樓九九句五二）（八一）

此起覺非覺句。何因有者，十地論云，念智者，無對治故。所治有二種，一者雜覺，二者雜覺因憶想分別故。念者，四念處，對治雜覺故。智者，眞如無相智，對治雜覺因憶想分別故。（一卷一七左）

勝樹等行列，此幷誰能作。（樓一一〇句九九）（八二）

此起樹籐非樹籐。

云何象馬獸，何因而捕取。（樓一一九句一八）（八三）

此起相非標相句。標相，謂立名標相，謂御有情。

何因捕獲者，爲調御故。中含，佛告阿寄舍那，猶四調御，象調御，馬調御，牛調御，（喻）人調御。（法）於中二調御不可調御，二調御可調御。若此二調御不可調御，此未調未調地，未御，受御事者，終無是處，若此二調御可調御，善調御，此調未調地，御，受御事者，必有是處。又云，昔者剎利頂生王有捕象師　王告之曰，汝捕象師爲我捕取野象將來，伏令馴調，象師受敎，伏象令調，爲最上調御，可中王乘，稱曰王象。（喻）若聖弟子受如來敎，繫縛其心，制樂家業，修習聖道最上調御，爲一切天人良福田也。（法）（五二卷一七左）

云何卑陋人，（摩一一四句八一）願佛爲我說。（八四）

此起種族卑種族句。卑陋人，謂我慢恃族姓者。長含，佛告婆悉吒，我觀諸人愚莫無智，猶如禽獸，虛假自稱婆羅門種最爲第一，餘者卑劣，我種淸白，餘者黑冥，我婆羅門種出自梵天從梵口生現得淸淨後亦淸淨。婆悉吒，我今無上眞正道中不須種姓，不恃吾我驕慢之心，俗法須此，我法不爾，自恃種姓懷驕慢心，於我法中終不得成無上道也。若能捨離種姓，除驕慢心，則於我法中得成無上道，堪受正法，人惡下流，我法不爾。

云何六時攝。（摩七三句八九）（八五）

此起時節非時節句。六時攝者，謂十一善法。大論，問，善法彼處有幾種。答，略說有六，一決定時，二止息時，三作業時，四世間淸淨時，五出世淸淨時，六攝受衆生時。善法，謂信等十一。於決定時，有信相應。止息雜染時，有慚與愧，顧自他故。善品業轉時，有無貪無瞋無癡精進。世間淸淨時，有輕安。出世道離欲時，有不放逸及舍。攝受衆生時，有不害。（五五卷五左）

云何一闡提。（摩三九句八七）（八六）

此起一闡提非一闡提句。

女男及不男，此並云何生。（摩七六句八八）（八七）

此起女男不男非女男不男句。云何生，大論，謂女男各成二十一根，諸半擇迦除五，容有餘，（五七卷九左）亦一切種子所攝異熟所生故。（同卷八左）不男，謂男形損害。大論，若扇搋迦及半擇迦，名男形損害。（半擇迦略有三種，一全分半擇迦，二一分半擇迦，三損　半擇迦。若自生便不成男根，是名全分半擇迦。若有半月起男勢用，或有被他於己爲過，或有

見他行非梵行男事方起，是名一分半擇迦。若被刀等之所損害，或爲病藥若火咒等之所損害，先得男根，今被斷壞，既斷壞已男勢不轉，是名損害半擇迦。初半擇迦名半擇迦，亦扇搋迦。第二唯半擇迦非扇搋迦。第三若不被他於已爲過，唯扇搋迦，非半擇迦。若有被他於已爲過，名半擇迦亦扇搋迦。）（五三卷一〇右）

云何修行退，云何修行退。（摞九八句一七）（八八）

此起巧非善巧句。修行進退者，大論，諸菩薩爲離欲貪勤修方便，由正修習加行道故伏諸煩惱，作是思惟我於諸欲爲有欲貪而不覺了貪無有厭，乃以淨相作意思惟，於斷未斷方得決定。觀察作意爲依止故尋求貪欲生起處所，如實了知憶念分別是諸煩惱所安足處。由彼煩惱未永斷故，若爲煩惱漂流心時了知能堪下劣分故便即制伏，若不制伏於先所得少三摩地尚還退失況能進趣勝品功德，由彼纏故能不退失亦能進趣勝品功德，若不觀察復還發起增上慢故亦有退失，由觀察故能證決定。若心漂蕩，能正了知，還復整攝，是故不退。如修方便爲離欲貪，於餘上位隨其所應當知亦爾。（九二卷四右）華嚴入法界品說十種修，十或就佛法，十退失佛法，（五七卷）如彼廣釋。

瑜伽師有幾，令人住其中。（摞九七句三三）（八九）

此起現法樂非現法樂句。問意，瑜伽師修觀有幾所緣，令人住其中。大論，四緣住心。佛告長老頗棃伐多，諸有必爲勤修觀行是瑜伽師，能於所緣緣安住其心，或樂淨行，或樂善巧，或樂令心解脫諸漏，於相稱緣安住其心，於相似緣安住其心，於緣無倒安住其心，能於其中不令靜慮。（二六卷一六右）

衆生生諸趣，何形何色相。（摞二八句五一）（九〇）

此起衆生非衆生句。大論，云何生，由我愛無間已生故，乃至中有異熟無間得生，而此中有必具諸根。造惡業者所得中有，如黑闇光或陰闇夜。作善業者所得中有，如白衣光或晴明夜。又此中有是極清淨天眼所行。彼於爾時先我愛類不復現行，識已住故，然於境界起戲論愛，隨所當生即彼愛類中有而生。又造惡業眼視下淨，伏面而行。往天趣者，上往人趣者，旁。（一卷一六左）

富饒大自在，此復何因得。（摞六三句六七）（九一）

此起波羅蜜非波羅蜜句。富饒自在何因得者，大論，有二種施，一受者證施，二施者增施。施果亦有二

輒，一得大財富，二得此等流受用勝解。（五一卷一五右）對法，成大財富，作生業趣，無怨無壞，多諸喜樂，有情中尊，身無損害，廣大家族，隨其次第是施等波羅蜜多異熟果。（一二卷七右）

云何釋迦種，云何甘蔗種？（摩一一三句八一）（九二）

此起種族非種族句。釋迦，此云能，世尊姓。佛本行集經，昔有輪王名大茅草，國家修道，得成王仙，年老莫行，其弟子等覆髏懸樹，避諸蟲獸，時一獵師謂是白鳥，遂即射之。時彼王仙有兩滴血，墮於地，生二甘蔗，至時蔗熟，日炙爆剖，一出童子，一出童女。時諸弟子，念此兩童是王仙種，有親養護，報知諸臣，遂召相師，以此童子，是日炙熟甘蔗生故，一名善生，又以其從甘蔗生故，復名甘蔗生，又以日炙甘蔗出故，亦名日種。彼女因緣一種無異，故名賢，復名水波。時彼諸臣取甘蔗所生童子立以為王，其賢善女為第一妃。時甘蔗王有第二妃，生於四子，一名炬面，二名金色，三名象，四名別成。其賢善妃唯生一子，名曰長壽。後王聽第一妃譖，擯出四子至雪山南，造城治化，後甘蔗王亦思欲見，意情歡喜而發是言，彼諸王子能立國計，大好治化，彼等王子，是故立姓稱為釋迦。（五卷五左）梵語釋迦，此譯能也。

仙人長苦行，是誰之教授。（摩一一二句八二）（九三）

此起仙非仙句。仙人，謂世尊。中含，我苦行時，彼五比丘承事於我，我今可為五比丘說法，即往五比丘波羅奈加尸都邑鹿野園。時異學優陀遙見我來而語我曰，賢者瞿曇，諸根清淨，形色極妙，面光照曜，師為是誰，從誰學道，為信誰法。我於爾時即為優陀說偈答曰，我是大聚勝，不著一切法，諸愛盡解脫，自覺誰稱師。無等無有勝，自覺無上覺，如來天人師，普知成就力。（五六卷七左）

何因名世尊，一切剎中現，異名諸色類，佛子衆圍繞。（摩八一句二七）（九四）

此起三輪非三輪句。一切剎中現者，經云，八地中了法如幻，皆無有相，亦轉所依，住如幻定及餘三昧，能現無量自在神通，如花開敷，速疾如意，如幻如夢如影如像，非四大造，與造相似，一切色相具足莊嚴，普入佛剎，了諸法性，是名覺法自性意成身。（四卷一右）異名諸色類者，經云，我說如來非是無法，我於此娑婆世界有三阿僧祇百千名號，諸凡愚人雖聞

是說，而不知是如來異名，其中或有知如來者，知無師者，知無師者，乃至知一切智者，知法藏者，知意成身者，如是等，滿足一阿僧祇百千劫，不增不減，於此及餘諸世界中，有能知我如來中身不入不出。但諸凡愚心沒二邊，不能解了，謂無生滅或是無體性，不知是佛差別名號。（五卷三左）

何因不食肉，何因令斷肉，食肉諸衆生，何因故食，（偈七五句八九）（九五）

此起味非味句。如經食肉品，可知。

何故諸國土猶如日月形，須彌，及連花，山，師子像。何故諸國土如因陀羅網，覆住或倒住，一切寶所成。何故諸國土無垢日月光，或如花果形，蓮華[illegible]屋殿。（偈一一一句三四）（九六）

此起刹非刹句。此中國土相，八地菩薩所知。十地論云，菩薩知國土身小相大如無量相，垢相淨相，廣相，[illegible]住相倒住相平正相，知方網差別相。（一〇卷二五右）因陀羅網，此云帝釋網。一切寶所成，智論[illegible]等[illegible]因，七寶[illegible]風舉[illegible]中，乃至大梵天皆七寶[illegible]，皆在風上。（一四卷）

云何變化佛，云何爲報佛，譬如智慧，（偈一一九句九一）頌中爲我說。（九七）

此起身非身句。變化佛，成[illegible]識，化身[illegible]諸如來由成事智，現無[illegible]隨[illegible]身，居[illegible]上，爲未登地諸菩薩衆，乘異生種[illegible]宜現通[illegible]法，令各[illegible]得[illegible]利樂事。（一〇卷一五右）經言，化[illegible]或恐[illegible]定智慧[illegible]衆處[illegible]，及諸[illegible]，諸[illegible]行相殊[illegible]差別，[illegible]外[illegible]見，超[illegible]色[illegible]。（一卷八左）報佛，成唯識云受用身，此有二種，一自受用，謂諸如來三無數劫修集無[illegible]法資糧所起無邊[illegible]功德，及極圓滿常編色身相[illegible]湛然窮未來際，恆自受用廣大法樂。二他受用，謂諸如來由平等智示現微妙淨功德身居純淨土，爲住十地諸菩薩現大神通轉正法輪決衆疑網令彼受用大乘法樂。（一〇卷一五左）經言，譬如識識，現[illegible]身及寶生國土，一切[illegible]界，報佛亦[illegible]，於色[illegible]覺天頓能成熟一切衆生令修諸行。（二卷八左）如智慧佛，成[illegible]識云自性身，謂諸如來[illegible]淨法界，受用[illegible]化平等所[illegible]，離[illegible]寂然絕諸戲論，具無邊際[illegible]常功德。（一〇卷一五左）經言[illegible]性[illegible]，建立自證智所行，離心自[illegible]相。又成唯[illegible]非所樂[illegible]。一切所[illegible]所作根[illegible]等相[illegible]皆遠離，非凡夫二乘[illegible]外道[illegible]若我[illegible]所取[illegible]界。又

法身佛頓現報佛及以化佛，光明照曜。（二卷八左）云何於欲界不成正等覺，何故色究竟離染得菩提。（揲一一五句九七）（九八）

此起色究竟非色究竟句。欲界不成正等覺者，施設論，問，何因菩提不生欲界諸天。答，謂欲界中諸天子衆著諸境界愛樂放逸，不與善　相似同等，（三卷五右）故不於彼成正等覺。色界諸天奉佛。色究竟得菩提者，偈頌，自證及清淨此則是我地，摩醯最勝處色究竟莊嚴，譬如大火聚光焰熾然受，化現於三有悅意而清涼，或者現變化或有先時化，於彼說諸乘，皆基如來地。（五卷二五左）有說，謂異生無欲界身受變易生死，變易生死不可死已更生大自在宮故，經不說變易有更生故。至第八地身，要生第四禪得勝身已，方受殊勝變易身（部意生身）故，然成佛時必要住大自在宮成佛，就勝處故，以受變易身方得生大自在宮故。大自在宮在色究竟天，是十地菩薩宮，項略不說者，攝屬彼天故。

如來滅度後，誰當持正法。（揲二句五三）（九九）

此起涅槃非涅槃句。問意云，佛已滅度，法身所寄九部教法，誰住持者。經頌，（問）自內所證乘　非計度所行，廣說佛滅後誰能受持此。（答）式叉汝應知，逝逝　後，來世當有持於我法者，南天竺國中大名德比丘厥號為龍樹，能破有無宗，世間中衆我無上大大乘。（六卷一八左）

世尊住久如。（揲二句二）（一〇〇）

此起常非常句。

正法幾時住。（揲四句一）（一〇一）

此起恆非恆句。恆，謂自性涅槃。正法幾時住者，法謂自證法及本住法。經云，云何自證法。謂諸佛所證我亦同證，不增不減，智所行，離言說相離分別相離名字相。云何本住法，謂法本性如金在礦，若佛出世若不出世，此住，法住，法界，法性，常悉常住。（四卷四右）

悉檀有幾種。（揲五二句八八）（一〇二）

此起攝受非攝受句。悉檀此云權成。智論四種，前三攝益，第四　攝。一世界悉檀，有法從因緣和合故有，無別性者。二各各為人悉檀，觀人心行而為說法，此一事中或是不是。三對治悉檀，有法對治則有，實性則無，如不淨觀治惟於貪欲病中名為善對治法。四第一義悉檀，過一切，語言道斷，心行處滅，獨無加

依，不示諸法，無初無中無後，不變不壞。（一卷）

諸見復有幾。（摞五六句六六）（一〇三）

此起見非見句。下摞云，能所二種見。此二有見。

論，見有二種，一者常，二者斷。復有二種見，有見，無見。復有三種見，一切法忍，一切法不忍，一切法亦忍亦不忍。復有四種見，世間常，世間無常，世間亦常亦無常，世間亦非常亦非無常。我及世間有邊無邊亦如是。有死後如去，有死後不如去，有死後如去不如去。有死後亦不如去亦不不如去。復有五種見，身見，邊見，邪見，見取，戒取。如是等種種見，乃至苦諦二見。（二卷）

何故立毗尼。（摞一一八句一〇五）（一〇四）

此起毗尼非毗尼句。何故立毗尼，問，作舉勝利。人論，略說三種勝利，安樂令僧無染污住，二者令僧得安樂住，三者令佛聖教長時隨轉。（二八卷一四左）

及與諸比丘。（摞一一七句一〇四）（一〇五）

此起比丘非比丘句。何故立名比丘，大論，此中苦芻者，是沙門捨離家法趣非家等名之差別，是足別解脫律儀乘同分是其自性，於其形色勤相應故，怖畏惡趣自防守故，無損故，名為苦芻。（八二卷一一左）

一切諸 子，獨覺，及聲聞，云何為所依。（摞五九句一八）（一〇六）

此起清淨非清淨句。轉所依者，轉捨轉得為依，轉得無漏依。頌曰，菩薩轉依以方便修及無二智為依止故得。云何以方便修，謂由無間達法性故，所緣為故，發起最勝勤精進故，顧 權故，了諸行故。云何無二智為依止，謂不住流轉及 寂滅，不顧流轉故，顧諸有情故。（一六卷一五左）方論，勝鬘開獨覺轉依，當知此有四種相，一生轉所依相，二不生轉所依相，三觀察所知果相，四法界清淨相。（七四卷九左）

云何得無相。（摞五八句六〇）（一〇七）

此起影像非影像句。得無相者，論云，若于諸法所心所現，無有外物，皆同無相。大論，問，修觀行者，云何為遣所緣境相。答，由正定心於諸所知境界影像先等觀察，後由勝義作意力故轉捨有相轉得無相。（七三卷七右）

云何得世間。（摞一一六句四〇）（一〇八）

此起神通非神通句。云何得者，大論，問，幾種補特伽羅即於現法樂住世間道發起加行，非出世道。答，略有三種，一者具縛，謂諸異生。二不具縛，謂諸有

學。此復云何。謂先於欲界觀察麤性，於諸靜慮若定若住觀為靜性，發起加行，離欲界欲，乃至發起加行離無所有處欲者知亦爾。又於靜慮等能引尋思定等及五神通等。（五五卷二左）

云何得出世。（摞二六句七廿）（一〇九）

此起諍非諍句。云何得出世者，謂言，菩薩具足施戒大悲行，謂觀察自心所現故，遠離生住滅見故，善知外法無性故，專求自證聖智故。（二卷一九右）謂三昧禪，後一非禪。又唯識頌云：菩薩於定位觀彰唯是心，義相既滅除審觀唯自想，如是住內心知所取非有，次能取亦無，後觸無所得。（九卷七左）觸無所得者，根本智生，說名出世。

復以何因緣心住七地中。（摞一一〇句九六）（一一〇）

此起因果非因果句。七地有功用住。何因緣者，經云，七地菩薩，善能觀察心意識，我我所執生法無我者牛者滅自相共相，四無礙辯善巧決定，於十昧門而得自在，漸入菩地，菩提分法。（五卷一四左）

僧伽有幾種，云何成。（摞一一八句一〇五）（一一一）

此起住持非住持句。僧伽，此云衆，又名比丘一處和合，名僧伽。有幾種者，律攝，此有九種，謂無恥僧伽，有恥僧伽，恥無恥僧伽，顯理僧伽，非理僧伽，理非理僧伽，未聞僧伽，已聞僧伽，脫未聞僧伽。成就僧者，又云，此九類中誰可破邪。除初後二，餘皆可破，以其最初無羞恥衆，犯四重禁，破事已成，破之者無重破故。後二聖衆，破事無故。（四卷）

云何諸衆生廣說醫方論。（摞六句七四）（一一二）

此起問方非醫句。大論若諸菩薩求醫明時，為息衆生種種疾病，為欲饒益一切大衆。（三八卷一六左）

何故大牟尼唱說如是言，迦葉，拘留孫，拘那含是我。（摞四六句一〇二）（一一三）

此起決定非決定句。言決定者，論云，以一切智大師子吼，說能了達唯心所現，不取外境。（四卷二四左）不決定者，又云，如來以何密意於大衆中唱如是言，我是過去一切諸佛。謂言，如來應正等覺，成四平等離密意故，於大衆中作如是言，我於昔時作拘留孫佛，拘那含牟尼佛，迦葉佛。云何為四，所謂字平等，語平等，身平等，法平等。（四卷三右）

何故為斷常及與我無我，何不恆說實一切唯是心。（摞三句七五）（一一四）

此起第二相非相句。此上二句，問意，何故佛說離斷常見，及遮我無有我，作此方便。下二句，謂應說眞實。經云，爾時大慧復說頌言，譬如日光出上下等皆照，世間燈亦然，應爲愚說實。已能開示法，何不顯眞實。爾時世尊以頌答曰，若說眞實者，彼心無眞實，眞實自證處，能所分別離。（二卷三右）

云何男女林。（揲七〇句九九）（一一五）

訶梨、（阿梨勒）菴摩羅，（菴婆羅）雞緒（佉醯羅）娑。（散那）（揲五四句九九）

下揲云，衆林。

輪圍，及以金剛山。（揲一〇，七〇，七八，句四六）

下揲云，須彌諸妙山。

如是處中間。（揲一〇句三六）

下揲云，巨海。

無量寶莊嚴。（揲七八句八五）

下揲，云何莊嚴。

仙人（揲七六句八二）乾闥婆，（揲七八句六二）一切皆充滿。

下揲云，仙闥婆。

此皆何因緣，願尊爲我說。

此起樹藤等非樹藤等句。長舍，去鬱伏山不遠有山名金剛圍，去金剛山不遠有大海水。海水北岸，有大樹王名曰閻浮。其邊空地復有叢林，名曰男女。復有叢林，名阿梨勒。復有叢林，名菴婆羅。復有叢林，名佉醯羅。復有叢林，名曰散那。過是地空，其空地中有大海水，名鬱禪那。去鬱禪山不遠，有山名金壁。過金壁山已，有山名雪山。雪山中間有寶山，高二十由旬。雪山踊出，高百由旬。其山頂上，有阿耨達池。雪山右面有城名毗舍離。其城北有七黑山。七黑山北，有香山。山有二窟，一名爲畫，二名善畫，妙音乾沓婆王從五百乾婆在其中止。（一八卷七左）

大乘入楞伽經疏證卷第三終

法海一勺

朱鏡宙

月中黑影，爲地球倒影，今世多言其如此，佛則於數千年前已言之。長阿含卷二十二，世本緣品云：「復以何緣月有黑影？以閻浮提樹影在於月中，故月有影。」閻浮提，古人所居之地也。所以特言樹者，地面草木皆悉，遍覆大地，故特言樹。

雨水由日光熱力蒸發而成，佛亦言之。同經云：「復以何緣有諸江河。因日月出熱，因熱有炎，因炎有汗，因汗成江河。故世間有江河。」今人以蒸氣凝成雲雨，即佛經所云之汗。譯語粗陋，以汗喻雨。

植物種子，由風媒介，佛亦言之。前經云：「云何因緣，世間有五種子。有大風風，從不敗世間，吹種子來。此間。一者根子，二者莖子，三者節子，四者蘖（原註，都計切，與蔕同，本也。謂蔕葉之處。）中子，五者子子。（結實之子）以此因緣，世間有五種子。」按西洋古時咸信上帝造物之說，自達爾文種種學說，始謂世間一切高等動物，自低等動物進化而來，不由神造，證據確然。但對於無機物何以變成有機物，無生物何以變爲生物，則說未能斷定，以無確據故也。於是乃立三種假說。一謂仍由無機物遇適當之溫度變化而成。二謂或由他方星球之生物種子飄游而來。三謂仍由上帝創造而來。其第一說，未有實驗，以近時實驗無機之物不能變爲有機物也。其第三說則爲對於神造說之讓步。蓋科學推翻舊說，必有證據，證據不得，則不敢推翻舊說也。但既承認有上帝，又承認上帝能變化無機物爲有機物，則一切生物之進化，等非皆由上帝之意旨，則進化其迹，而神造其實矣。設謂有機物之種子直由上帝製造，上帝既能創造一切物種，爲能禁其不造一切種，則一切動植物皆由上帝造矣。無乃自推翻其進化論而仍返於神造說乎。今佛乃云「有大風風，從不敗世間吹種子來生此國。」正其第二說也。對科學家推翻神造說以大助力。而且佛法承認有他世間，其意無量，以爲此世界壞，彼世間成，此世間住，彼世間空，故爾有情生物展轉互生，種類不絕。佛之言如此。於以見其察智矣。又五種子之說，於植物學亦甚詳細，多爲古昔之人所不能言。

十八世紀中葉歐洲科學家發明地圓之說，被戮牲於基督教條下者不少，佛則早言之矣。同經云：「此閻浮提日中時

，弗于逮日沒。拘耶尼日出，鬱單越夜半。拘耶尼日中，閻浮提日沒，鬱單越日出。弗于逮夜半，鬱單越日中，拘耶尼日沒，弗于逮日出，閻浮提夜半。若弗于逮日中，鬱單越日沒，閻浮提日出，拘耶尼夜半。閻浮提爲東方，弗于逮爲西方。閻浮提爲西方，拘耶尼爲東方。拘耶尼爲西方，鬱單越爲東方。鬱單越爲西方，弗于逮爲東方。」案此所云四洲迭爲東西之說，正與地球上歐亞美非迭爲東西之說同。唯四洲不在　地球耳。「日出之方向與四洲之東西方向相逆，或由傳者譯者之誤耳。無論佛法言自繞地，或地繞日，要之並游行於大空中，其有體圓而則決然矣。

又同經云：「佛告比丘，火災過已，此世天地還欲成時，有餘衆生福盡，行（業）盡命盡，於光音天命終，生人梵處，於彼生染著心，愛樂彼處，顧餘衆生共生彼處。發此念已，有餘衆生，福行命盡，於光音天身命終，生空梵處。時先生梵天即自念言，我是梵王，大梵天王，無造我者，我自然者，無所承受，於千世界最尊自在，無諸義趣，當有變轉，能造化萬物。我即是一切衆生父母，其後諸梵復自念言，彼生梵天即是梵王　彼自然有，無造彼者，於千世界最尊第一，無所承受，無諸義趣，當有變轉，能造萬物，是衆生父母。我從彼有。」按基督教言以上帝爲世界之創造者，爲一切衆生之父母，全能全知自然而有，無造彼者。耶穌自謂爲上帝獨生子，即經中所謂我從彼生也。在佛法則謂此等皆妄。一切衆生各由自業，生命相續，五趣輪迴，無造作者。又以出離三界爲宗旨。既不承認有上帝，又不愛樂生天國，與彼教較　高下勝劣，正信邪執，豈不判然兩途哉。

楞嚴經云：「太子見老病人，知世苦惱。又見死人，知世幻滅。及見沙門，廓然大悟。下寶車行時，步步中間，轉遠轉者，是眞出家，是眞遠離。」又云：「沙門者，　離恩愛，出家修道，攝御諸根，不染外欲。燕心一切，無所傷害。逢苦不憂，遇樂不欣，能忍如地，故號沙門。」又曰：「夫出家者，欲調伏心意，永離塵垢，慈育衆生，無所侵擾；虛心靜默，唯修是務。」今之僧侶不讀此經，不修此行，染著俗務，僧格敗壞。人以僧墮落故，因憎惡佛法。不知敗壞僧侶，根本即不知僧侶，更何足以代表佛教耶？

太集經護法品云：「今此一界，唯是心有。何以故，隨彼心念，還自見心。今我從心見佛，從心作佛，我心是佛，（本然）心不知心，心不見心，心有想念，則成生死。（迷時）心無想念，即是涅槃。（悟時）諸法不眞，思想緣

起。所思既滅，能想亦空。」（緣起還滅）其中發明唯心之理，妙義無盡。

諸法無行經云：「觀內身處，若觀不淨，是身念處。觀樂皆苦，是受念處，觀心生滅性，是心念處。觀塊和合相，但得法相，是法念處。」又云：「若行者能見一切法即是無生，是名見苦。若能見一切法不集不起，是名斷集。若能見一切法畢竟滅相，是名證滅。若見一切法無所有性，是名修道。」

大方廣三戒經云：「如來世尊，壞一切我。諸聲人等，著於我見，衆生見，乃至涅槃見。名我爲師，倍不相應。」

凡此要義，皆學佛者所不可不知。當念在茲，庶得正見，免致差謬也。

鐸民居士，以所錄詠我堂隨筆見示。多爲論佛經心得切要之義，囑爲訂正。佛言何所訂正哉。就中如右各章，有與科學知識間相合者，有與宗教正相違者，有示實價伽之想者，有示唯心作用者，有示諸法性空不聚我相者。特爲抄出，以示佛理之一般耳。

贈圓慧監院師

隆　蓮

昔聞能潛子，爲說西林寺　中有絕世人，幽棲發高志。茶芳水田衣，紈蘭製荷芰。梵淡香積廚，補蘿牽薜荔。三年想見之，神交繫夢寐。一朝蒞門來，威儀見巾帔。謙光蘊珠玉，寂默寡言議。自擊道自存，不飲亦先醉。飄然整歸裝，日晚別何易。欲駕溯洄心，沱江瀏清翠。

八月西林寺監院圓慧師設齋飯文教院師生寺中見隆蓮師詩喜歸而和之

化　中

謂學沱江濱，每至西林寺。古廟久荒頹，興復良非易。寺主圓慧師　艱貞能集事。十載苦經營，規模最舊制。廊廡煥然新，頓成莊嚴地。師本苦辛人，險巇厭塵世。勇決斷纏微，清超厲高志。溫溫攝受心，慈愍修他利。三業身爲律，與衆共粗糲。勤勞豈言疲，施與心不匱。肅穆仰風規，虛懷見深智。洽信自孚，山林鎮青翠。

趙成大士行，徽音庶可嗣。

唯識要義

唐大海

（一）敘言

理不變，事則非理。眞理不滅，滅則非學。眞理者，法爾如是，眞實不虛之理，窮三際，遍十方，無有乎或易，無有乎或殊者也。眞學者，闡明法爾如是，眞實不虛之理，窮三際，遍十方，而亦無有乎或易，無有乎或殊者也。唯識者，宇宙之眞諦，有情之所迷，諸佛之所悟，菩薩之所修，三藏十二部經之所詮論。論宗最極究竟之理，博大精深之學也。唯識之教，釋家三時了義教也。法王滅度，聲聞傳法，阿含而外，他無宏揚。龍樹興，慈外小之執有，祖般若而談空，法性之教，風靡五印。無著大士，位登初地，上升觀史，請慈氏說法。慈氏揭櫫深密等經，造瑜伽諸論，推演唯識，以授無著。無著宗之而造攝論等，以授天親。天親作二十唯識論，三十唯識頌，以發皇師旨。惜著述未竟而上遷。厥後清辨火辯安慧護法等，接踵而起，丕闡無著天親之學，而唯識之教，乃能如日中天，光明朗照矣。玄奘大師，天竺求法，歸傳窺基，基師精十大論師之精義，而成唯識論，傳習授受，盛極一時，此唯識學之所以流布東土者也。惜乎繼起之人，賢首天台之徒，崇奉六朝之老莊思想所附會之似教，起而反抗之。同時朝野士大夫，又樂禪頓法門之簡易。於是眞正之學湮沒無聞，於今蓋已有餘年矣。清末民初，宜黃歐陽大師，刻瑜伽於金陵，講唯識於內院。親教師恩洋先生從其遊，盡得師學之而加以裝基之學義。歸果州，講學龍山。以所學訓俗侶。大海因遭世變，避難果州，得於頭沛流離中，侍親受教，聞唯識義，中心踴躍，時年僅十二，蒙孺未知，或有精要而不及聞者，或有聞而不得解者，未嘗不以爲憾也。然信願發篇，海枯石烂，未得渝焉。反梓天明，益感人生之無常，悲衆苦之逼惱，尋志內典，常終日不食，終夜不寢，以聞思。數載之間，涉獵唯識，略通大義。迨作唯識一篇，來問於師。值師初蒞內江，主東方文教研究院，數月之後，師示曰可。此民三十一年事也。自後愈加憤發，欲博通內外典籍。今年春，組黨十餘青年，來舍受學，教務紛忙，不暇他爲。忽接文教叢刊，展讀之餘，知文院組織龐大，文教盛業，日在發皇張大中。吾師之旨，將欲借據東方儒佛精

神文化，而吸收西洋文明，以創一世界新文化，而納其下於軌，奠世界於泰平。嗚呼偉矣！以吾師之躬行，固難難困頓之感。然爲弟子者，亦當竭其千慮一得，以贊助於萬一也。因檢舊稿，得昔日講述唯識大意，錄而雕之，抉而擇之，測其無，增其密，或唯識要義，繕寫流布，新師蓋正而發揚之。兼以求教於海內博雅君子。倘能修正訛謬，庶得其能光正學而答師教，不嘗欣禱之至矣。　中華民國三十四年六月七日自長沙大海寺於四中

（一）唯識大旨

者謂特爲義，謂有外識，無諸外境。識者了別得名，覺了分別，自所緣境。識者，世出世間，有爲無爲，染淨諸法，皆不離識，唯識爲性，故名唯識。云何離知一切諸法皆不離識唯識爲性？以彼諸法由識變故，離識無自性故。如何世間諸法，離識無自性耶？謂世間法，略有二種，即近人所謂精神與物質，又彼二和合以成依身器界之生起相續是也。精神在佛法即名心識。物質在佛法即名色相。彼二之生起相續，在佛法即名緣起。心識即識自性，故不須說。色相依起亦唯是識。復云何說？謂彼色相依起，本無自性，但以諸識，別彼相現，互爲因緣，而假建立。且如吾人所見青黃等自一切色處，皆由吾人眼識所變。所以者何？以彼不離眼識故。譬如一物，遠視之則相模糊，近見之則色澤明。在其左則所見殊於右，在其右則所見殊於左。或上或下，亦互相違。是所色處隨吾人之處所而轉移矣。又在一人，少年見物明明，老時視物昏花。然由於至老必經多年，年由月日而積，日由分秒而那而積。則吾人所見，前後刹那，已不相同。唯其轉變密，前後相似，令人不覺耳。是所色處隨吾人之年齡而轉移矣。又同一物，晝見之光明，夜視之黑暗。同在白日，陰晴有異。俱是夜間，晦明各殊。是所色處隨天時而轉移矣。又如多人，同聚一處，少者見物年輕，暮人無色人戴著色眼鏡者，見物迥異。是則色處隨多人之視力而轉移矣。由是可知色處轉變，皆無定性，但無定性，故非實物。以非實物，故眼所見色，不離能見眼識而有。眼識之理，內具眼根，外仗色塵，藉緣生起，而別相分與諸觀所緣境。故眼識見色，多隨根轉，處所年齡等異，則所觸境相隨殊。然則色處隨處所年齡等異，即眼識隨緣差別，而所緣不同耳。且至遠至微之處，不可見物，用望遠鏡顯微鏡時則無。森然。空中雲霧，雖見有蟲。空無紋，大眼鏡有

輪彩。此等諸事，識許非一。若色境是眼識所變，則應眼識未起時，即無色境。若爾，何故有人於睡眠閉塞等位，彼境不見非色，而唯餘人分明現見？唯識數者，非謂但有一識，一切有情，各有眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、賴耶、八識。是以彼未睡未起時，不能變色，而有餘人眼識於彼時起，變諸色相。若色爲眼識所變，則應隨吾人作意力故，任意而見，何故熟練者必於陝西，不於餘處？見滿月必於十五，不於他時？且世界虛妄，別無作用，何故吾人所見不同幻影，毫無實用？此等諸難，俱如二十唯識論詳述。譬如夢中，雖無實境，而彼所見，亦有定局，非一切處時，見一切處時境。起悲歡時，亦有流淚洟涕等事，何須實境，乃有處時作用。且五識境，必依賴耶相分色等爲質，賴耶變相，隨先引業等，一期生中多無轉變，由所眼識依彼實所變之顯色，亦有定限。一切諸法，待因緣生，虛妄所現，無實作用，俱由愚夫妄計有實用耳。已述眼識變色竟，餘耳鼻舌身諸識，變聲香味觸諸境，例此應知。

雖已略述五識所變，餘意末那賴耶三識所變云何？意識有五，明了、定中意識，多緣性境。夢位、獨頭、亂意識，隨其所應，多緣帶質獨影二境。故意識以一切法爲所緣。然彼具有自性、隨念、計度、三分別故，常以名言計度諸法，起二我執。於過未境，常起推度。於現前不顯了境，起諸尋伺。故彼雖與五識俱起，俱變色等，然分別力强，多緣名言，以名總言說爲意識計度增盛有故。此中意識能緣一切法，即能變現一切法以爲所緣境。第七末那恆審思量，形象微細，無多作用，唯與我癡我見等諸煩惱相應，無始時來，恆執第八見分爲我。令諸異生日夜昏盲。以是因緣，前六識中善法雖時，雖無煩惱相應，而有第七所起我執，俱有現行。縱修施戒，成於有漏，生無想天，不離繫縛，故此恆爲前六染淨依也。末那緣八執我，即以所緣爲所變境。第八賴耶此名藏識，含藏諸法種子，自體生時，內變根身外變器界。根身依住於器界，賴識依住於根身。賴耶攝持內外四大及造色種，變諸色相，即此色相，爲彼相似之色聲香味觸，以爲親境。起諸分別，顯倒迷執，生諸煩惱，造諸染業，業熏成種，招當來報。故此賴耶，爲有情世間器世間建立根本。賴耶以種子根身器界等所緣緣，即以種子根身爲所變境。復次諸識變境，略有二種：一隨因緣變，二隨分別變。前五第八皆緣性境，唯隨因緣變。第六一分係能分別，彼緣性境，亦因緣變。所緣帶質獨影，多隨分別變。第七末那亦能分別，彼緣帶質境，依八識見分，所變與彼相似之相，而作我解，係分別變。一切諸法，雖無實無

遺，然皆名所知，皆爲識攝。契經云：「心意識所緣，皆不離自性，故我說一切，唯有識無餘。」解深密經云：「我說識所緣，唯識所現故，此中都無少法，能取少法。然即此心如是生時，即有如是影相而現。」淺我自宗以所緣不離能緣義，建立唯識。雖識變境至廣，不拘色相，然彼色相，必係識變，故言物質皆是識也。

色相唯識，已略顯示。心色等法，和合以成根身器界，生起相續而有憎生死，輪迴無窮。此之緣起相復云何，謂諸識中，第八賴耶，具有堅住，無記，可證與能熏共和合性，四所熏義，名爲所熏。前七轉識，具有生滅，勝用，增減，與所熏共和合性，即能爲因，復熏成種。種復生現，現復熏種，二法同時，展轉無礙。如炷生燄，燄生炷，亦如束蘆，更互相依。如自頌言：「諸法於識藏，識於法亦爾，更互爲果生，亦常爲因性。」元即諸法種子熏生，等流因果。復次前六轉識，正現熏位，起染淨法，造善惡業，同熏賴耶，積爲功能，至成熟位，能感後有。由引業力，感第八識，名爲異熟。由滿業力，感前六識，名異熟生。此即三世業感酬引，異熟因果。等流習氣，受果無窮，異熟習氣，感果有盡。當知前爲正生諸法因緣，後爲助生諸法增上。頌曰：「前異熟既盡，復生餘異熟。」異熟習氣雖感果有盡，然舊業力盡，新業復生，故亦能長時相續。此中由等流因果相續，故諸法生滅不斷。由異熟因果相續，故有輪迴無窮。境由諸識變，諸識互爲因緣，故一切法，前前無始，後後無終，永無斷絕。然諸法雖無有斷，而亦不常。所以奈何？以宇宙萬法但有因果相似相續。果生故非斷，因滅故非常，非斷非常是大乘緣起正理。萬事萬物皆有其生長之因緣。所謂因者，即有爲法親變自果之現法及種子。所謂果者，即具有勝用，能於餘法，或順或違，助彼令生之有法。諸有爲法從果生已，法爾於餘，更作因緣，復生餘法。譬如禾稼，從種生已，自能感後時日種，種復生禾，禾復成種，自古迄今，相續長時。心心所等，從種生已，復熏成種，種復生現，現復熏種，無始時來，輾轉無窮。是謂法從自因生，復作餘因。譬如禾稼，從人工土壤等生，自能生諸有情受用。心心所法，從緣生已，自能起諸業用，或引後果，或損益他，是爲法從緣生，復作餘緣。一切諸法，無始時來，輾轉引發，始終無盡，周而無邊，雖刹那滅，而能酬前引後，雖常相續，而亦如電光流水。我法俱空，不斷不常。由現在法，從前因緣生，假立現果，對說前因。觀已在法，復作餘法因緣，假立現因，對說

當果。如是諸前引後　相續不斷，由此例推，此法以前法爲因緣而生，前法復以更前之法爲因緣而生。此法爲因緣而生後法，後法復爲因緣而生再後之法。如是後法望前法爲果，前法望更前之法亦復爲果。前法望後法爲因，後法望再後之法亦復爲因。由斯宇宙　前無初始，後無終極，無增無減，恆常如是。此即爲緣生微妙之理，而唯佛法所獨闡明者也。緣此之所以微妙者，以其建立因緣也。因緣不離唯識。何以故，謂有爲法義用獨增，故百法以之爲首。蓋心色等諸法雖各有其自相，必藉勝緣而後能起，彼之勝緣非他，即是識也。識爲心王，心王之起，挾帶心所，以爲動作，故心所名相應行法。復挾帶色法而轉變之以爲所緣，故色法即識相分。諸法之增上緣與識相關如是。因緣云何？謂諸有情，皆有最極微細，體用廣大形相難知之根本精神阿賴耶識，爲一切諸法種子之存蓄所。種子即彼識相分，與彼不一不異。諸法之生，隨其所應，各別以此識相分種子爲其因緣。以是義故，阿賴耶又名根本識，所知依等。由是可知，要依於識乃可建立因緣。故染淨緣起，迷悟因果，皆依一心而施設焉。故我如來爲顯斯義，說識諦言：汝等衆生，各有自心，此心攝藏一切種子，能作諸法生起因緣。是故汝等衆生，不從大自在天世性等生，因緣具足，遍摩空界，窮劫來際，不生不滅，不斷不常，造善惡業，受異熟果。正見修持，得離繫縛，皆自因緣，自作自受，匪命自天所賜損益。又經云：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃得。」此等諸教，皆言諸法緣起依心建立。

上來已說世間諸法若心若色，及彼　起皆不離識。如何出世諸法離識無自性耶？開出世法略有三種：一者菩提，二者涅槃。菩提即四智相應心品。涅槃即諸法實性。此但約大乘法說。二乘聖者無有四智　亦復不證法空故。四智心品於轉得中名所生得，以是有爲故。謂諸有情具有大乘種漏種者，彼無漏種無始時來依附本識，遇淨緣時，由諸聞熏習引發，漸次展轉生出世心。乃至金剛喻定現在前時，二障斷盡，四智俱得。隨有無漏即識，無漏道行，別境，善等諸心所法，與之相應，故名四智相應心品。在有漏位，智劣識勝，故智依於識。在無漏位，識劣智勝，故識依於智。由斯分別，世間則談唯識，出世應談唯智。然無漏由有漏轉得，智在因位，必依於識，故古西方大德，東土奘基，皆偏唯識而不言唯智。據此，則菩提亦不離於識。大般涅槃，於轉得中名所顯得。此涅槃即是眞如，眞如即是諸法離言無我性故。是故經言：一切諸法，皆同一相，所謂無相。無相者，以一切法於常常時，恆恆時，法爾安住自相，遠離一切名想言說義

法分別，諸戲論相。非空非有，非一非異，非虛非實，非自非他，非有爲非無爲，非雜染非清淨，不生不滅，不增不減，無少事可示，無少法可言，實相非相，如如非如，所以者何？以諸名想言說，隨情施設，非諸法自性故。又諸有爲，從因緣生，生已即滅，刹那不住，虛妄顯現，無有自性，如幻如夢，畢竟是空。但以衆生，無明所覆，不了實性，於無相中，周徧計度，分別執著。起煩惱業，輪迴五趣，生死不窮。如大論與實品中云：「一切愚夫，由於如是雜言實性所顯現如不了知故，從是因緣，八分別轉，能生三事，能起一切有情世間及器世間。」若能了知諸法如幻，無性無相，即能離諸分別，斷諸煩惱。煩惱斷故，不造諸業，生死輪迴，刹那即空，涅槃妙樂頓現前。故證法界時，煩惱即空，生死即涅槃。觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄者，義即在此，經云：「菩薩即於生空而得涅槃。」中論云：「涅槃不異世間，世間不異涅槃，涅槃際世間際，一際無有異。」成唯識論造論緣起中亦作是說：「由我執，二障俱生。如證二空，彼障隨斷。斷障當得二轉果故。由斷粗生煩惱障故，得異解脫。由斷微解所知障故，得大菩提。」由是可知：生死涅槃，本無有異，以迷悟即成如故。與如不異諸法，諸法不離識。於唯識上遠離分別，生死隨空，即涅槃故。是以出世諸法，若有爲，若無爲，皆不離識。總依世出世間，不離識義，經言染淨由心。論言諸法唯識。諸有智者應深信受。

（三）抉擇要義

如是已明唯識大旨，有餘要義，應更抉擇。

者諸識性量性受依緣助伴業用界地。　者四分義。三者有無中道。四者破我法執。五者憶約無數。六者各別宇宙。七者自地增上。八者悟入轉利。

言識性量性受依緣助伴業用界地者，謂有八種：依眼根所起者是名眼識。依耳根所起者，是爲耳識。依鼻舌身意諸根所起者，隨其所應，是爲鼻舌身意諸識。恆審思量　是爲末那識。具有能熏所藏我愛執藏者，是爲阿賴耶識。

識性有三：即善惡無記。自　淨善，能於現在未來　利益自他，是爲善性。反此即爲惡性。二者俱非，即無記性。

五識與意識遍通　性。末那識唯有覆無記性。阿賴耶識唯無覆無記性。

識　者，量有三種：即現量、比量、非量。能量、所量、二俱現前，親取無謬，是爲現量。所緣境不現前，或現前而不明了，由能緣心藉餘緣以推度比知餘理餘事　是爲比量。由能緣心於所緣境，不現證知，比度差謬，妄執見生，是爲非量。亦即似現似比之量。前五識及八識唯是現量。第七末那唯是非量。第六意識通通三量。

識境者，識境有三　即　境　帶質境、獨影境。境體不虛，是爲性境。緣　質境，起謬解，帶似　質，是爲帶質境。不依　質而起影相而緣，是爲獨影境。五識及第八識，唯是性境。第　末那　唯帶質境。第六意識，通於三境。

受有三種，即苦、樂、捨。或增憂、喜爲五。身心逼惱，是爲苦受。身心安適，是爲樂受，不苦不樂，是爲　受。

前五識第六識，徧通三受　末那賴耶，唯有捨受。

依緣者，緣有四種：即因緣、增上緣、所緣緣、等無間緣。有爲法親種自果，若現若種，皆爲因緣。思和勝用之法，或順或違，能於餘法助令生長，是爲增上緣。前念心心所，自類相續　等而開起，是爲等無間緣。由能緣識帶所緣相，爲所寄託，是爲所緣緣。更就因緣立種子依，增上緣立俱有依，等無間緣立開導依，所緣緣立境界依。但此依識起，以識爲主，識不必依而起，如獨影境，但隨心生，是以境界依，所識緣而不立。四緣之中，所緣緣有二種：一親、二疏。增上緣有多種，凡望所生法，有助義者，皆名增上故　眼、耳緣，以自根爲因緣。色境爲所緣緣。前念眼識爲等無間緣。以眼根爲俱有依。以六識爲分別依。七識爲染淨依。八識爲根本依。更依作意　明，共七法爲增上緣。耳識九緣以自種子爲因緣。聲境爲所緣緣。作意耳根，六識分別依，七識染淨依，八識根本依，爲增上緣。前念耳識爲等無間緣。鼻、舌、身三識各八緣。鼻識以自種子爲因緣。香境爲所緣緣。鼻根作意爲增上緣。前念鼻識爲等無間緣。舌識以自種子爲因緣。味境爲所緣緣。舌根作意爲增上緣。前念舌識爲等無間緣。身識以自種子爲因緣。觸境爲所緣緣。身根作意爲增上緣。前念身識爲等無間緣。此鼻舌身三識增上緣中，各復以意識爲分別依，末那爲染淨依，賴耶爲根本依。意識六緣，意識種子，爲根、作意、前念意識，八識根本依，一切法爲境界依。末那識四緣，自識種子，作意、前念末那，以八識爲俱有根本境界依。八識五緣，自種子、作意、前念自識，亦以末那爲俱有依，種子根本器界爲所緣緣。

識之助伴，即五十一心所有法。心為心王，心所為臣，和合助伴，共辦事業。五十一心所法者，為行五：謂作意、觸、受、想、思五法，此五徧於八識，一切處，一切識，故名徧行。別境五：謂欲、勝解、念、定、慧五法，此五緣別別境生，故名別境。善十一法：謂信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、不害，此十一法，體性質善，故名善心所。貪、瞋、癡、慢、疑、惡見，此六是根本煩惱。掉舉、昏沉、不信、懈怠、放逸、散亂、失念、不正知，此八為大隨煩惱。忿、恨、惱、嫉、覆、慳、誑、諂、害、驕，此十為小隨煩惱。此二十六法能煩亂身心，惱害有情，故名煩惱。不定四：謂悔、眠、尋、伺四法，此四於諸識中，或有或無　於三中，或善或惡，俱不定故。此五十一心所有法，意識全與相應。五識與徧行別境善十一法，完全相應。於煩惱中，與大隨煩惱、中隨煩惱、及根本煩惱中貪瞋癡相應。第七末那，與徧行、大隨煩惱、及別境中慧，根本煩惱中貪、癡、我見、慢，共十八法相應。第八賴耶識，唯與徧行相應。以彼不造業起執，故不與其他心所相應。

諸識業用總以緣境了別為用。分而述之，八識亦各有業用，前五識以觀察塵境為用，亦如六識造業為用。第六意識業用最廣，發身動語造善惡業，招見熱報，修戒定慧證離繫果，皆其用也。第七末那，恆以執我為用。第八賴耶，以受熏、持種、變生器界根身、執持根身為用。

界地者，界謂三界，即欲界、色界、無色界。

地謂九地，欲界名五趣雜居地。初禪名離生喜樂地。二禪名定生喜樂地。三禪名離喜妙樂地。四禪名捨念清淨地。再加空無邊處地，識無邊處地，無所有處地，非想非非想處地，是為九地。七識八識遍於三界九地。意識亦徧三界九地唯除無想天。前五識眼耳身三通欲色二界，五趣雜居離生喜樂二地。鼻舌兩識，唯通欲界五趣雜居地。

以上但就有漏識而論，其性量境受依緣助伴作業界地，茲復就無漏位而論之。

五識轉依，名成所作智相應心品。意識轉依，名妙觀察智相應心品。末那識轉依，為平等性智相應心品。阿賴耶識轉依，為大圓鏡智相應心品。圓智心品，性唯善性，量唯現量，境唯性境，亦通獨影。初二心品通喜樂舍三受，後二心品通捨受。四智心品係有為法，亦四緣生，唯增上緣中各有多種，謂作意根等。成所作智，以五淨色根並依妙觀察智

心品，平等性智心品，大圓鏡智心品。妙觀察智心品又因後二心品爲依，後二心品，更互相依。四智助伴，有二十二法：謂徧行五，別境五，善十一，及自證識。成所作智，實有二十六法相應，已有五淨識故。四智業用，亦各不同，大圓鏡智心品，持無漏種，無現自受用身土。平等性智現他受用身土。成所作智現變化身土。妙觀察智觀察功過得失，有情根性利鈍，雨大法雨，利樂有情。四智心品體純無漏，出世間故非界地攝。

言四分義者，四分即相分、見分、自證分、證自證分。相分即境相，見分即認識，自證分即起認識作用之體，證自證分即證知自證分之用。如是四分，實唯一識。謂心心所所緣境時，約其作用之分限區域，建立四分。是故此之見分，固是主觀之認識，而相分亦非客觀獨立之物，而實爲主觀之所現相。是則一識分析之，即爲四分，而約之即爲一識矣。四分同體，故見相渾然，非台非離，眼之見色，由於外境光線映入視神經。耳之聞聲，由於音波輸入聽神經。鼻舌身之嗅香嘗味觸覺，亦由外境逼近神經而受用之。雖然，見相渾然之說，非是之謂也。蓋神經即吾色根，外境即是疏緣，見分非根，即識了境之作用也。相分非疏緣，即識之對境也。世之不了見分義者，執根有識了境之用。不達相分義者，執外境唯心而接所取。果如是者，則睡眠悶絕等位，諸根如故，何以不能了境耶？外境雖廣大，方所無定，散漫無統，何以能明了覺察耶？妄談謬說莫斯爲甚。然則如之何？阿賴耶識，變現山河大地日月星辰，森羅萬象。眼等諸根，和合觸對，外境光線，映透眼根，激動眼識，眼識便依根上光線，舒放廣大，別變與外境形量方所相似之象而反映之，音波透入耳根，激動耳識，耳識便依根上音波舒放廣大，別變與外境形量方所相似之象而反映之。鼻舌身三雖外境逼近其根而了別受用。然依質礙相之義，何獨不然。是則唯識見相隨依根，而了境之用非出於根。雖依外境，而親所緣者，仍自識變。相見渾然一體，非一內而一外也。良以識體非色，無對無礙，無方無所，卷舒自如，體量無方，靜坐斗室，遐想萬里。凝神須臾，念馳古今。隨量大小，顯現一相。內不拘根，外不住境。超越根境，隨緣顯現，而實無所住者也。相見二分，即能所緣，何故更立後二分耶？見相必有所依之體。且見分證知相分者也，證知結果亦應有知之者，故自證分一面爲相見之體，一面爲證知見分之果。故自證者證知自體所起了境之用也。自體所證，亦應有果。證自證分者，即證知自證分所證之結果也。若爾，何以不建立第五分以證知證自證分也。證自證分即自證分所起緣內之用，而證此證自

證分者，即自證分也，以後二分互相證故。

言有無中道者，一切諸法，就其體相以言，則徧計所執無，依他起有，圓成眞實。依他起性即緣生法。緣生之法，其性本空，即圓成空性，建立眞如。眞如之體，圓滿成就，法爾實，故名圓成實性。此圓成實性，即依他起之實性實相。不遠實相者，徧於染淨諸法，妄計有實我法自性，由此自性起故，諸法來面，覆蔽本所。故徧計所執者，雖隨迷悟施設而有。猶如空花兎角，體相俱無。依他起性，從衆緣生，雖無本來具有之眞實自性，而有從緣所生之可假的暫時的虛妄自性，圓成實性，幻法所顯。幻法生滅，始終無盡，周徧無邊。隨此幻法無盡無邊，而彼所顯之空理亦無盡無邊。徧計所執與實相相違，此之空相空理，是諸法之實相實理，簡異顛倒，故謂其實。由是可知依圓實有，妄執純空。辨中邊論頌云：「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此，故說一切法，非空非不空。有無及有故，是則與中道。」蓋徧計既空即非有，依圓是有即非空，非有非空，即是中道。唯識之理但遣外境而不遮不離識法。成唯識論云：「是故一切皆唯有識，虛妄分別，有極成故。唯既不遮不離識法，故眞空等，亦是有性，由斯遠離增減二邊，唯識義成，契會中道。」故攝大乘論師修唯識觀時，達所取外境空，即悟入徧計所執。觀唯識即悟入依他起性。觀唯識空即悟入圓成實性。由觀唯識故能悟入三性，悟入三性即正契中道矣。

言我法執者，有性執我，略有三種：一者即執五蘊爲我。二者執五蘊外別有一主宰者爲我。三者執五蘊中有受者作者爲我。夫五蘊之體，本爲因緣之聚物，虛妄顯現，自性不住，轉變無常，少壯衰老之身，朝夕演變。貪瞋癡樂之心，刹那紛乘。身心自性，既不究竟，豈可執之以爲恒常之我乎？水之流也，前波近而後波隨，前後相續，自然成流。燈之明也，彼光滅而此光繼，光光相承，自然燭物。五蘊之成有情也，肉體之作用，與色蘊之幻能。於焉執取安立名言即想之幻能。反應外境之用，分別境界，起貪瞋癡惡之性，而趣舍取捨者，隨其所宜，即行識之幻能。執五蘊外，別有實物而爲感受造作之一主宰者，是何異於水流燈明之外，而別執流者明者哉？領受造作，既爲諸蘊法爾所具之功能，蘊體無常，寧有常恆之我可得哉。故諸有情所執之我，皆是顚倒妄計。佛說唯識，但示業由心作，果由心受，有情但有業果之相續，作受之用唯出自心，心無主宰，非作受者，故觀唯識能遣我執。一切諸法既係心變，即無自性，以無自性，

捉摸不可得。無夫不了，於無自性法，執有實體，如有癡兒，乍見鏡中自面，謂爲寶人，驚恐而走。醉者見水中有月，謂爲實月，投抱而死。有情迷法，亦復如是。若觀唯心，知外色空，不貪不取，內身外器，皆假衆有，識所變。諸法既非實有，能變識體亦是虛妄，以能緣所緣法相依而生。相依生者，待他始有。待他有者，自即無性故。依內心知外境空，復依外境空故，知內識假，心境俱空，一法不著，如有頌言：「菩薩於定位，觀影唯是心，義相既滅除，審觀唯自想。如是住內心，知所取非有。次觀能取空，後觸無所得。」夫無所得者，即法執盡淨之謂也。故觀唯識，可破法執。

言博約兼賅者，法相分析萬類，是謂之博。唯識包含萬法，是謂之約。分析萬類，則有五蘊，十二處，十八界，五法，三自性等。色受想行識爲五蘊。色聲香味觸法六塵，眼耳鼻舌身意六根，爲十二處。十二處外，再加眼耳鼻舌身意六識，即十八界。相名分別正智如如，是爲五法。依他起性，圓成實性，徧計執性是爲三性。如是一切自相、共相、假相、實相、所緣相、能緣相，有者有，無者無，染者染，淨者淨，有爲者有爲，無爲者無爲，有漏者有漏，無漏者無漏，諸法體相，條分縷析，無容紊亂，是謂博也。法相無邊，識唯有八，八識之中，五六七識均依第八賴耶種子生，是則萬法皆依賴耶而有，皆立於識矣。是謂約也。然而識從因緣生，亦蘊處界等所攝，有體有用，即法相中自相實相能緣相也。是則唯識攝於法相，以博賅約矣。法從緣起，而緣必具有勝用焉。識能藏種，識之起也，具有勝用，能挾帶色等諸法，故法不離識，皆唯識變。且一識之生，自性、所依、所緣、助伴、作業、互相因果，交相係屬。就其助伴，立心所法。就其所緣，立色等法。就其業報，立染淨因果。就其斷障智生，立爲菩提。就其實性，建立涅槃。開而爲萬法，約而爲一心，是則法相攝於唯識，以約賅博矣。博約互融，博圓不汎，約而不拘，圓通無礙，妙味重重。由此便得最後之結晶：一者唯識近本體論，法相近現象論。唯識攝法相，是現象亦本體也。何以故？以一切法若現若種，皆不離識，與識不一不異，總唯是識，故可攝於本體也。法相攝唯識，是本體亦現象也。何以故？以本體者，具有潛用能生萬類，雖變生萬類，然識亦從因識生，亦所生法，非常非一，非生來自有，故可攝於現象也。二者唯識似一元論，法相似多元論。善惡染淨各自有種。心色見相，各自有因。約言之，有無量不同之法，即有無量

不同之種，故法相爲極端之多元論也。識論有八。而均生於本識，不可與本識定言異識，有情雖各具八識，然總唯是識，體相無異，業用不殊，故唯識即一元論也。就實而言，一識具萬法種以生萬法，故開萬法從一識生可也，而主張一元論亦可也。以依一識生故。法有無量，種亦無邊，故謂萬法各從自種生可也，而主張多元論亦可也。以依衆因生故。嗟乎，上下數千年，縱橫數萬里，其中之聖師哲匠，皆於本體現象一元多元之說，相持相諍，紛歧交雜，莫能貫通。唯我大覺慈尊，依一自圓融之事理，演說博約兼賅之唯識妙義，融會貫通，博大精深，造乎極矣。不其偉哉。

言有情各別宇宙者，凡聖尊卑，因果差別，同有漏也，三界五趣品類各別。同無漏也，諸佛菩薩境界互殊。一切有情各有分色等法。以有心故能分別一切境。以有色故內變根身外變器界。故諸有情各一宇宙。以其自心具有無量種種，能變生無量法相爲所受用故。既諸有情各一宇宙，故雖居一世界而所領受但能相似而非是一，於一事物境界各殊。經云：三十三天共實器食，隨業所招其食有異。又說無量有情生一佛土，隨心淨穢所見有異。若人心淨　便見此土無量功德妙寶莊嚴。即在凡夫，同見明月，悲歡各別。共聞樂音，哀樂各殊。薄福之人，金帶現時，見爲鐵鎖，赫熱難近，或見是蛇吐其毒火。蓋諸有情，由同分業故所見有極相似者，然由別業，故所見復有迥殊之處，各所受者各自心變也。既同界趣有情，器界尚非是一，則異趣異界有情，器界之絕異可知矣。鬼界趣同者，由業相似，識所變相，亦互相同。自他身形器界互見互知。歐美各洲之人，吾人能識，以其同爲人故也。空中無量星球，吾人得見，以其同爲人之器界故也。人居四洲，東勝神洲，西牛貨洲，南贍部洲，北俱盧洲，皆如球形。虛空十方有無量四洲，皆爲人業所感，人趣心識，得互變現，故世界將壞初成，雖無現居受當生者，而亦現見，淨夜仰視得互見也。色天諸天餓鬼地獄之世界，吾人所以不見者，以彼之業與人極相懸絕，識變之相，亦迥異，故不能見。然地獄餓鬼，亦唯能見彼之世界，而不見其餘也。諸天有天眼，或能見異趣，然彼亦以其同分異熟爲而接境界。宇宙云者，上下十方，古今來，有括而言之也。既諸有情各一宇宙，則彼所變之相，必各各同時同處充滿十方而互融矣。但由自心執著，於自他妄計人我，於心境妄計內外，故識量隨拘，不能廣見一切境也。眞實道理，人在此時此處見人世界，天在此時此處見天境界，地獄餓鬼，同在此時此處，各別同見地獄餓鬼世界。攝大乘論謂人見是處爲水緣波，鬼見濃河，[illegible]人間岸遊逸，天見寶莊嚴地，傍生則爲道路

舍宅。卽此義也。不拿位間唯然，卽是諸佛菩薩淨佛色境，亦復如是。謂佛淨土之各別識變，皆獨法界同處同時，互融無礙。不但淨土如是，染淨互融亦爾。謂無量衆生共界，徧滿虛空，諸佛境界，亦徧滿十方，唯隨心染淨各殊，所見有異耳。如來同時同說一法，人天聲聞見是化身，居穢土，地上菩薩見受用身，居淨妙土，卽爲此理。如汝所言，一切有情各一宇宙，異趣異類，器界互融，同在各無盡器界色境，同一處乎？同趣同類者，器界等安佈多分同處。如人趣中所有無量各洲世界，散在十方，雖隨因緣差別，各各心識共現和合。然一有情卽能隨業普攝同類一切色相，故人世界，雖徧東南西北上下各方，而皆爲一人所有也。諸佛自受用土，由無垢識所持無漏淨色種，及因地所修感自利無漏淨業爲因緣故，各各周徧法界，徧一切處，相似若一，同一處所。異趣異類，器界等色相相望，則不可言卽處異處。蓋像內心生時，隨變一切色相，故雖先有器界等境，而佛識依彼生。緣由識生，同時變彼器界等境以爲所緣。器界等色境安佈距離之腔間，假立虛空。是則虛空者，非本來自有，爲容受諸色之一實物。既無共有實虛空，則以何爲安佈處所乎？處既本無，則依何而言卽處異處哉？但隨心量大小有異，所現境界廣狹不同耳。故千世界量，乃同二禪天，以上倍增，乃至諸佛變化土，諸大菩薩能測邊際。以所緣所變，隨能緣能變轉故。塡論人見是處清水綠波，鬼見膿河等語，假謂異趣境界同處。欲界名五趣雜居地，彼之處言是界處者，非定指一方所，以其中還有不共相故，亦不相違。若言，異趣異類所有境界，色等相望，便有大小。何故自不覺其異也。心量小者，境界隨小，以小度小，故不覺其小。心量大者，境界隨大，以大度大，故不覺其大。例如時間，蜉蝣不數其短，螘蛉不嘗其久，醒時刹那，夢中千年，乃至忉利天一晝夜，而人間五百年，睡樂世界一晝夜，而娑婆世界一刹也。以境界既促，則心識亦促，故覺短爲久也。境界既延，心識隨延，故覺久爲短也。若爾，依心而變色相，依色相而顯虛空，本無虛空爲容受處，異趣相望，則無安佈位置可言。何故佛說三界重趣，處所相望，或上或下，又現淨土，或在淨居，或在西方？佛蓋順世俗故有是說，吾但依實義而言，異類異趣，染淨世界處所不卽不離。如佛地論：「如來淨土不可言離三界處，亦不可說卽三界處。」若淺人不以世俗開示，則墮一會想，無善惡業報差別，無染淨土可興可厭。唯識道理，萬法唯心，各所見者，各自心變。如多人共寢，各各翹夢，天高地下，品類萬殊。一處，則應有容受之所。異處，則不應容受界各徧。識所變境亦復如是。如何可言卽處異處耶？若

爾，染淨世界，得相礙乎？同趣有情，境界互偏，如一室兼燈光光相網，而不相礙。又各隨各變，非頑一，如銅鐵等物，遞電傳音　反爲通途，異類故不相障。且心所現者，唯是影像，虛妄無體，誰爲能礙，誰所礙乎？異趣世界等色相，既非定同一處，安相礙乎？由是可知世界浮空，暫現而住，如澄清水，天光月華，徘徊隱顯。如明淨鏡，山色物影，映涉出沒。以非實物，故能自在安住，日月地球，但由自心隨業顯現，故爲影相。依此影相色安布腔間，假名虛空。世界虛妄，則無傾墮緣，虛空假有，則無所傾墮處。以故大地安住，載華嚴而不重，振河海而不洩　終古不傾。雖大三災器界有壞，然由諸誑等業，漸次化滅，非是傾墮，以影相物，遇有障礙，即便消沒，木渾鏡掩，一華物影即不現故。有諸外道，不達唯識，妄執虛空，心外本有，具實體用，遍一切處，能生長一受諸法。試問虛空之體，爲一爲多？若體是一，遍一切處，虛空容受色等法故，隨能合法體應成多，若體是多，則不能容受　一切處。又若實有，與諸色相雜，然終無是處，故不應如是妄執。科學家不達世界由內心現，妄執恆星引力能繫無數星球。試問吾人見日如盤，見星如林許，茲就現見之量度之，若無數如杯之星，其量尚大於如盤之日。以小繫大，彈指是理。且夢中所見世界，無異白日，若白日世界繫於日者，則夢中世界何日所繫乎？原以物質之力有盡，顛倒心多強，以顛倒之心而尋搜物質，以解決宇宙無窮之問題，安能免於穿鑿扞格之弊哉！昔有人常以世間問　界趣問題，求解決於吾，海每笑而不答。蓋命之理微，仁之道大，不足爲淺人道，而孔子罕言焉。如上之問　，皆爲最極甚深之宇宙學，豈可語於專識者哉！今所識之義而極於世界虛空，如不依心變色境，依色立虛空之理，則虛　世界，即爲心外別有之實物。不唯萬法唯識之理無由成，而宇宙之問題亦無以決。故筆之以求證於智者焉。

言自他增上者，成唯識論云：「奇說因緣，觸處生疑。豈唯識教，但說一識。不爾，如何？汝應諦聽，若唯一識，寧有十方凡聖尊卑，因果等別，誰爲誰說，何法何求。故唯識言有深意趣。識言雖一，一切有情各有八識，六位心所，所變相見，分位差別，及彼實理所顯眞如。識自相故，識相應故，二所變故，三分位故，四實性故。如是諸法　皆不離識　總言識名。」昔但遮異夫所執定離諸識實有色等。若如是知唯識教意，便能無倒善巧權，速入法空，證無上覺　救拔含識生死輪迴　非金撥無惡取空者，違背教理，能成斯事。故定必信，切唯　。」據此可知有情可成二種增上，一謂

每一有情具有八識五十一心所及色等法，類類相依，則成一人俱有增上。二謂各各有情皆具八識五十一心所及色等法，識識相依，則成自他俱有增上。蓋唯識不言唯我，許有情界有衆生故。所識但遮識境，不駁餘有情境故。由斯客觀對境，非全不立。故凡聖尊卑，有情自他，可互作增上。二十唯識頌不云乎？「展轉增上力，二識成決定。」此明證也。今就有漏無漏分顯此義。三界有情界地間者，由業相似，識所變境，亦各相同。山河器界，共業所感，爾耶共變，有情根身依處亦互變現。由斯心色等法，展轉爲質，互緣互受。欲界有情，俱有身語二表，由此人心意識傳決定，動身發語，詮表所欲所爲。其餘有情賴耶所變，他根依處之手足唇舌，亦一一如然而起表示。眼耳等識，仗之爲質，別變色聲等境，爲觀所緣，意識俱識變境亦爾。次有意識覺了推度，分別彼人所欲所爲，而相酬答。例如友教授受，由施教者意識緣名言境，發動語表，從他所共而出音聲，遂成語表。由此音聲爲增上緣，聞者賴耶所變他根依處語表，亦如彼而出音聲，爲疏所緣。聞者耳識乃復仗之而起同類音聲，爲耳識親緣，意識亦同時變聲爲緣。隨發意識遂起分別，推徵語義，決了於心。語表如是，身表亦然。例如仇讎殺害，由能殺者，執刀持鎗，手足屈曲，而有動作，或刺或射，由此動作爲增上緣，被殺者賴耶所變他根依處所成手足，執刀持鎗，如彼屈曲而起動作，向自身軀或刺或射，遂爾損命。此中能殺者，持自識所變刀槍，向自八識所變他根依處，或刺或射，而行殺害。被殺者八識所變他根依處所成手足，亦持自所變刀槍向自身軀或殺或射，而致命斃。能殺所殺，各自識變。然彼害者，必以能害者之惡念所起之動作爲增上緣。故被殺者，雖不越自識變境，而能殺者仍不能逃惡業果報也。其他甲乙之間，休戚相關，安危共沁，準此例推。色無色界無有語表，或身表亦無。然定地有情，意識相分，得互仗質而互了知。凡聖相望，亦作增上。謂諸佛如來雖證大般涅槃，妙語表，或身表亦無。然定地有情，意識相分，得互仗質而互了知。凡聖相望，亦作增上。謂諸佛如來雖證大般涅槃，妙菩提果，然必憐愍為便，度濟衆生，作有情出離之增上緣。所謂所有衆生之類，若胎生，若卵生，若濕生，若化生，若有色，若無色，若有想，若無想，若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之是也。諸佛菩薩，度濟衆生，其相云何？謂佛於十地菩薩現他受用身土，稱彼心智，應彼機緣而爲說法。於地前加行位菩薩，及現千丈大身，於資糧位菩薩，及大聲聞現丈六身，稱彼心量，應彼機緣而爲說法，諸大菩薩，隨願往生，和合聚集，與作助伴。或連神通，倒彼身處塵界而顯現之，宣揚聖教，高建法幢，以度他苦厄。此聖望凡所作之增上緣也。然諸佛菩薩，有爲功德，四智心品，報化

二身，亦賴有世間滋長廣大圓滿久住，乃至窮未來際。諸佛菩薩，因地發願，永度有情，不入涅槃，由斯有情爲增上緣，智身現化，終古不絕。雖具菩薩種性者已盡成菩提，聲聞獨覺種性，已盡入涅槃。然有人天乘有情可與說法授受，令其墮而復升，雖彼福盡，仍然下墮。然由諸佛相續說法，復令上升。如是墮而復升，升而復墮，終古無盡，不般涅槃。而如來之有爲功德，亦隨之而無盡也。此凡聖所作之增上緣也。有情既互作增上，故國家社會，福利災殃，互相影響，而再再相關。凡聖既互作增上，故說法變化，染淨轉成，互相引發，而展轉無窮。雖然，增上云者，但作助緣，而非親因也。以是之故，有情自作自受，禍福休咎，無能主宰。薄福之人，菩薩雖懷悲憫，具大威力而不能濟其困厄。無出世種性者，諸佛雖勤濟度而畢竟不般涅槃。極惡之人，盡德不足以化，仁人君子棄世混濁而卓然不污者，有此故也。

言悟入勝利者，言之有故，持之成理，哲學也。不講理智，但尚信仰，宗教也。佛學則既尚理智，又重實踐。佛之說教，依隨法爾來實相圓表演之，所以使人皆悟本來之實相，以破除迷執，而斷煩惱也。佛於四十九年所說之法，無一而非破妄顯眞之法，亦無一而非令衆生破妄顯眞。故應於佛法而求悟入。況乃初談阿含，唯依世俗而說有。次談般若，唯依勝義而詮空。三時談唯識，乃顯非空非有無上無空之中道了義，而可不深切懺悔人哉？愚夫顛倒，妄執心外有實境體，離境別有實心。深求追逐，恐懼憂患之念頻興，好樂忿懼之情紛乘，長夜沉淪，受極苦苦。若達境爲心是虛妄顯現，則不捨本逐末，資長煩惱，而惡業不作。更達境爲虛妄，而能變境界之內識，亦是虛妄不離境有，則能所俱空，迷執頓遣。且唯識學，詮萬有之本體，明諸法之實性者也。若徹底了解唯識之義，則徹底通達宇宙之本體實相，窮理盡性，至廣大而盡精微。無礙無惑，燭隱微而徹源底。心境蕩蕩，廓然融通，而自新矣。茲不過就其著者明之耳。若極言其勝義，則悟入唯識，於世間可以修身齊家治國平天下，內而個人，外而社會，俱蒙無窮之幸福。於出世間，能實證二空，圓滿菩提，了生死之大苦，窮無漏之邊際，其益無量，難可數計。方今物質文明極盛之際，人心奢靡，窮極嗜欲，淫蕩成風，驕侈成習。八音繁會，不足於耳。五色繡黻，不足於服。金碧雕墻，不足於居。甘肥膏腴，不足於味。恣意揮霍，戕人生養，資本主義，帝國主義，因之而起。階級鬥爭，社會革命，相繼以興。社會荊棘，人羣荒餘，此皆由於不達境唯心變，色相虛妄，而妄執實有物質追逐渴愛顛倒妄作之所致也。苟達唯識之理，無染無著。貪嗔念息，戰爭不起

，則人心和平恬靜，而世界自爾太平，社會自爾安定矣。然則居今之世，撥亂返治，轉禍爲福，我同胞於水深火熱而登之衽席，拯世界於顚沛流離而致於羅熙熙，誠不可不改絃更張，去舊物之異計，而信解崇奉我唯識之眞學也。

唐生大海幼學於龜山，猶未敎以佛法也。歸後數年，病，雙目盲。蒙病於其鄰近寺廟，一日靜坐，聞空中聲曰，大海！不速懺悔，且勿求癒，死且入地獄矣！五內恐懼，身毛竪。遂猛厲懺悔，禮佛念佛，朝夕弗敢息。約一月，中夜眠息，忽見佛像，身放金光，手摩其身，隨觸卽安。覺目病癒。然目終以盲。因念佛之偉大慈悲，不可思議。敬信專誠。發大願 學法宏法，度己度人。先授讀人生學，攝大乘論疏，暨成唯識論諸書。使人誦之 以耳讀之。久而通達，因常爲書以就正於予。予悉可之。參其入理切當，說理切當，有目者不能過之也。今作此篇，特爲載之，並著其學信始末，以見懺悔之功，我佛之慈，唐生盡受加持力者。世人其必有深感歟！ （編者）

文教叢書之 孟子學案 王恩洋著

全書三冊 定價九百元

本書闡孔子學案而作共十篇 敍論 曲敍孟子之生平而論其學問之大略二仁義明孟學之宗趣三心性性善義 四說之建立也四學養論修養省察之功五天命論知天立命盡性踐形之學六人倫論父子君臣之關七王政論治國平天下之方八斥外孟子對戰國諸子學說之批評也九尙友述讀往聖之德行明孟學之源十傳承孟子之所敍述其學之流孟子聖賢而豪傑見理精深論議宏肆本書十餘萬言發揮推闡條理分析發其源底諸從前儒學之眞義及學爲聖賢君子之道者不可不熟讀此書

文教叢書之一 大學新疏 王恩洋著

全書一冊 定價二百卅元

大學爲儒家內聖外王之學之寶典然文字錯亂義理紛歧諍訟數百年來近歲立三先生訂正錯簡天衣無縫者卽據以疏通對治平天下之道修身正心之功格物致知之學莫不詳加發揮得其旨相對格致之諍訟尤力加詳析千古疑案庶可裁決矣末附中國文敎論陳義精深偉大治國學者幸留意焉

復孫若恆書

奉示並大著兩篇，敬謹讀悉。心性命淺說大意謂「性爲心體，心爲性用，隨心性有善惡，而壽命有厚薄。太古人心樸厚，故性善而壽命長，末世人心雕以詐僞而性惡，故壽命短。孟子性善，就先天之本性言，荀子性惡，就後天惡習言。性既惡矣，故不可不有離惡歸善之功，此荀子所以有起僞化性之論也。故人爲學，以離爲始，離必用明，擇而致知是也。離而再繼之以坎，則大悲利物，已立立人矣。故坎離交而既濟也。」立意至善，文尤感心世道，悲濟之心宏矣！然本然之性何以會惡，猶未說其所以然，而雜以道家思想，故有難辨者。

或問一則，以獸類係由人殘殺，故轉世人以報仇。故今世之人多獸性。此亦一理。但如律以佛理，則變人者仍由彼造有作人之業，非因獸被人殺遂變爲人也。然則古時人心善何以人少獸多，今時人心惡何以人多獸少，曰此亦難言也。謂古時人心善而今時人心惡者，乃老莊之思想。實則上古之時，漁獵爲生，其殺業更重。婚姻制度未立，家庭組織未定，故淫亂更甚。如今之野蠻民族然。則禽獸多於人亦業力然耳。至於後世農業日興，米麥爲食，故殺業減。婚姻定，家室成，而淫亂之風戢。則人多於畜，亦業然耳。但大戰之後必人類減少，而野獸復橫，明末獨亂之後其實例也。今之大戰，人類既現食其報，作惡既極，地獄爲報，雖欲作畜生而不可得。則又奚必定見禽獸之多於人哉！況乎五洲三界，無量國土，輪迴流轉，隨緣而至，故不可限以此一世界此一人間而定其人畜轉變之定律也。（化中）

論詩經之藝術

王恩洋

詩序曰：「詩者志之所之也。在心爲志，發言爲詩，情動於中而形於言。言之不足故嗟嘆之。嗟嘆之不足故永歌之。永歌之不足不知手之舞之足之蹈之也。」詩也者，情動於中而形於言，其言之至於嗟嘆永歌者也。然情有厚薄，有邪正，故詩亦有美惡，有雅俗。故觀於詩而人心之邪正風俗之厚薄政教之得失皆可知矣。既詩隨人情而有美惡，人亦因詩之美惡而轉移其心志。誦溫良醇篤之詩，則使人心和平而與於仁讓。誦激昂慷慨之詩，則使人心悲壯而興於義勇。誦柔靡繁褥之詩，則使人頹廢而溺於淫逸。誦粗暴怨憤之詩，則使人乖戾而與於暴亂。人者多情而易感者也，故不可不慎其所感以導之於道。詩教之興，蓋所以感人善心而厚風化者也。夫以刑禁人，則人苟免而無恥。以禮教人，猶恐其嚴肅而不易入。詩以教之，則發舒其性情，順導之人善道，優柔涵濡而不苦其難。孔子曰：詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨，邇之事父，遠之事君，多識於草木鳥獸之名。詩教之義具如是也。

詩經者，上始於文武周召之化，下迄於東遷列國之風，四百年間政教風俗之形著於詩者。於中有風焉，有雅焉，有頌焉。風也者，言民情風俗之美惡。雅也者，言國家政治之得喪。頌也者，人神之間，所以致其愛敬肅穆之深思者也。政有大小，故有大雅焉，有小雅焉。大雅之所言，乃經邦致治之宏猷。小雅所言，則君臣上下之情誼也。夫風俗既有醇薄之殊，政治既有得失之異，是以風雅皆有正變也。二南之風，正風也，特言夫婦室家之正道。列國之風，則多屬變風，變風之中亦有貞良淳厚之詩，則可以觀列國之盛衰治亂安危之不同，男女之外，國家之政化皆可見矣。小雅自鹿鳴至菁菁者莪爲正。六月以下爲變。大雅文王至烝民爲正。民勞以下爲變。觀於正雅，而知國之所以興，天下之所以平。觀於變雅，而知世之所以衰亡。而忠臣義士憂心時政，陳詩諫諷，其志良苦也。頌中亦有正變乎。曰有。周頌正也。肅穆愛敬，以至誠接於神明。魯頌變也，以詩詞諂事先君。商頌宋人所作，有微瑕焉，不純正也。至於豳風，在風雅之間，有象風雅頌之說。周公居東時之詩，歌變而守之以正。就其時事，則變。就其情，則正。列於變風之末者，所以示接觀反正之道也。此詩經全體之大略也。

詩始於風，言詩之本於人情爾。風始於二南，國之風正也。二南始於關雎，葛覃，鵲巢，采蘩，正男女夫婦之本也。蓋情之興也，始於家庭父子兄弟之際。而激增變於男女之間。男女之情正，得其適當之發展，則夫婦定而家道順。父子兄弟皆得其所，風化自淳，而社會自寧矣。故調理人情，莫先於男女之間。此詩所以始關雎也。

關關雎鳩，在河之洲，窈窕淑女，君子好逑。

參差荇菜，左右流之，窈窕淑女，寤寐求之。求之不得，寤寐思服，悠哉悠哉，輾轉反側。

參差荇菜，左右采之，窈窕淑女，琴瑟友之。

參差荇菜，左右芼之，窈窕淑女，鐘鼓樂之。

關雎，男女夫婦之詩也。男女夫婦之情最難言之，情激於始者，每不保其終，則淫於色而不求以德也，色衰而愛弛，怒遂而情亡矣。易合者易離，則相悅以愛，而不相慕以敬，合之以情而不知處之以禮也。關雎之詩曰，窈窕淑女，君子好逑，敬慕其幽閑貞靜之德而思匹之。不徒悅其色矣。寤寐求之而不可得，於以見淑女之敬慎自處其身，而不輕以從人。寤寐思服至輾轉反側，於以見君子之積思至誠而不激於一時之愛。此言始合之不易也。既得之後，則琴瑟以友之，鐘鼓以樂之，相敬如賓，而不相陵褻，處之以禮也。始求也正，終樂也固，故可以夫婦長久，情厚而德不逾也。孔子曰：關雎樂而不淫，哀而不傷。尚德而有禮，是以情不激烈奔放，而得和平篤厚之道也。

葛之覃兮，施於中谷，維葉萋萋。黃鳥於飛，集於灌木，其鳴喈喈。

葛之覃兮，施於中谷，維葉莫莫。是刈是濩，爲絺爲綌，服之無斁。

言告師氏，言告言歸，薄汙我私，薄澣我衣，害澣害否，歸寧父母。

葛覃，美婦道也。序曰，后妃在父母家則志在於女功之事，躬儉節用，服澣濯之衣，尊敬師傅，則可以歸安父母，化天下以婦道也。婦人之道，相夫教子，而共興家業。勤勞恭儉是其美德也。雖在妃后之貴，猶刈濩覃葛，爲絺爲綌，躬親女紅。汙私澣衣，潔淨儉約，勤勞即不奢情驕逸。雖有一適夏人，便當安當餐，享福而自逸哉。乃勤勞之事亦非苦事也。生活而藝術化者即工作之中有樂趣存焉。故曰，葛之覃兮，施於中谷，惟葉萋萋，黃鳥於飛，集於灌木，其鳴

喈喈。即於濯濯葛覃之時，而與天地自然相接，與草木鳥獸相親。見葛葉之萋萋，聽黃鳥之喈喈，悅目盈耳，皆當心樂事。其胸臆是開放的，其情感是舒暢的，其筋骨血氣是活動的。豈不比幽閉閨室多慾多思，與愁病相終始，以博奕遣歲月者，有天堂地獄之辨哉。又且請命而行，貴而敬不弛於師。歸寧父母，嫁而愛不弛於親。以是教孝教弟，然後可以宜室宜家長育子孫。桃夭之化，麟趾之祥，某於是矣。

關雎葛覃之後則繼之以卷耳、樛木、螽斯。卷耳，文王囚於羑里，后妃思念之辭也。困嗟懷人，而采卷耳不能盈筐。陟岡馬黃，酌觥以不永傷。言休戚之共同，憂樂之一體也。樛木言樂只之君子，能和輯其家室。和故致祥，而福履綏成也。螽斯言家和福備，則子孫衆多也。此上五章，皆文王后妃宜家之德也。下接之以桃夭、兔罝、芣苢，則人民感化，婦順能宜其家，男才效用於國，而民樂其生，有從容詳徐之度，無急功好利爭競之心矣。

桃夭之詩曰：

桃之夭夭，灼灼其華。之子于歸，宜其室家。

桃之夭夭，有蕡其實。之子于歸，宜其家室。

桃之夭夭，其葉蓁蓁。之子于歸，宜其家人。

人之爲道，父子祖孫，相畜相養，以繼緒於無窮者也。兄弟叔姪，相助相扶，以旁施於遐遠者也。是以人爲萃的動物，而有社會國家之興起，有古今新舊之繼述，而皆植其本於家庭。家庭能和輯，則全特姊女之賢淑。宜其室家，宜其家室，宜其家人者，上則奉事翁姑，下則和睦妯娌，順於夫而敬於兄弟姊妹，諍訟不興，而同情洽洽，可以興其家大其族，男子無內顧之憂，子孫有繁昌之望。寧有如澆薄之世，女子一入門，而男子之孝已衰於親，敬已弛於兄。諍訟頻起而家即解體者哉。

兔罝之詩曰：

肅肅兔罝，椓之丁丁。赳赳武夫，公侯干城。

肅肅兔罝，施於中逵。赳赳武夫，公侯好仇。

肅肅兎罝，施於中林。赳赳武夫，公侯腹心。

古者兵農不分，平居則務農事，事變則禦外侮。故人民有對家對國之兩重責任。文王后妃之化，女「其順」男效其才。故兎罝之武夫，肅肅有條理，皆可以爲公侯之干城，好仇，腹心也。干城以禦侵陵，力可用也。好仇以共休戚，情不易也。腹心以資謀議，智可採也。王者之民，賢美如此，於以徵其教化之實矣。

芣苢之詩曰：

采采芣苢，薄言采之。采采芣苢，薄言有之。

采采芣苢，薄言掇之。采采芣苢，薄言捋之。

采采芣苢，薄言袺之。采采芣苢，薄言襭之。

芣苢，車前，細草也。婦人食之，宜子。采采，采不一采，言屢也。采，取也。有，既取則有之也。掇，拾也。捋，其已落之子。捋，取也，捋其未落之子。袺，以衽盛物。襭，以衽於帶以納物也。薄言，語助詞，在有意無意之間。數言薄言，從容不迫急也。自采而有，自掇而捋，自袺而襭，先後之序，采取之儀，詳徐而不亟也。於以見其心意之安靜而用志之不荒。生活恬美而無爭競焉。王者之民，皞皞如也。

芣苢之後，繼之以漢廣，汝墳，則德化益遠矣。漢廣，江漢之遊女不可以妄求，則遊女而有貞固之節。汝墳，南國之思婦，而能勉君子以忠悃，有恥且格，德化醇美。故終之以麟趾焉。公子，公姓，公族，皆有仁厚之德，此所以歷世三十，歷年七百　德澤長也。

周南之詩，化起於閨門，而效施於邦國，是則何也？曰，治國在齊其家也。其家不可教，而能教人者無之。爲民上者，以身爲則。教夫婦之道，而不濫用其情，不妄動其情。以好德有制之操，成貞固篤厚之道，誠至而孚，人亦各敦厚其情，而守貞常之節，則女慕貞節，男效才良，民風丕變，而世運康泰矣。此周南之化也。

關雎，葛覃　言夫婦之道。鹿鳴，四牡　言君臣之道也。

鹿鳴之詩曰：

呦呦鹿鳴，食野之蒿。我有嘉賓，鼓瑟吹笙。吹笙鼓簧，承筐是將。人之好我，示我周行。

呦呦鹿鳴，食野之芩。我有嘉賓，德音孔昭。示民不恌，君子是則是傚。我有旨酒，嘉賓是燕以敖。

呦呦鹿鳴，食野之芩。我有嘉賓，鼓瑟吹笙。鼓瑟吹笙，和樂且湛。我有旨酒，以燕樂嘉賓之心。

序曰：鹿鳴，燕羣臣嘉賓也。皆樂臣也，不曰臣子而曰嘉賓，人君不有其貴也。鼓之以琴瑟以樂其心，將之以幣帛以申其意，燕之以酒食以養其體，君之於臣，禮敬有如是乎。所樂者，示我周行，示民不恌，君子是則是傚，完全以德義相期望，上民下下，皆興起於明德，和平敦厚，無睽恨輸。在上者謀用閉而不興，在下者盜竊亂賊不作。君臣相接，至情至性，渾然忘形。賞罰政刑均不足以言矣。戰國之世，刑措不用。蓋爲人君者，虛心愛物，以固結羣臣之心而相勉以道義。羣臣輯可，各虛心愛物，以固結其下民之心，而共趨善道，自然夢寐易格，而民皆興起於仁君子之行矣。雅者，政也。爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之。所謂爲政以德者，不憑政刑約束天下，而以德禮格化天下也。以德禮格化天下者，好德尊賢，樂善愛我。愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之。固結人心，是以如北辰居所而衆星拱之也。子曰：聲門如遠大祭，己勝不戒，勿施於人，在家無怨，在邦無怨。此之謂爲政以德。當鹿鳴之精義歟。篇謂君臣之道，原須同心志同，以共負荷生民之重任。去其危難，興其福利，而導天下於平治，率人類以躋於德義者也。原是朋友，而有賓主之分焉耳。朋友養生，唯當接，以性情，乃能至誠相感，樂以忘勞，則和平盛厚與於朝廷，自然治平安定上矣。此其義味，太同民主不遠矣。嗚呼遠矣！

四牡之詩曰：

四牡騑騑，周道倭遲，豈不懷歸。王事靡盬，我心傷悲。

四牡騑騑。嘽嘽駱馬，豈不懷歸。王事靡盬，不遑啓處。

翩翩者鵻，集於苞杞。王事靡盬，不遑啓居。

翩翩者鵻，載飛載止，集於苞杞。王事靡盬，不遑啓母。

駕彼四駱，載驟駸駸，豈不懷歸。是用作歌，將母來諗。

序曰：四牡，勞使臣之來也。使臣爲國宣勞於外，不得養其父母，忠孝不能兩全，故人君於其來也，而代宣其勞苦焉，以慰其心。四牡，四馬也。騑騑，行不止貌。周道，大路。倭遲，遼遠也。𠊱監，無暇隙也。𠊱𠊱，喘息貌，馬勞也。駱，馬之白而黑鬣者。雖，孝爲。將，養也。駸駸，驟貌，馬行疾也。諮，念也。夫策四馬於周道，馬勞道遠，歷久不息，豈不思歸耶。而王事無暇，乃不得歸，故我心傷悲也。不遑啓處，則歸家無望也。因歸家之無望，而感於雖鳥之猶有止息之時，而我爲王事乃不暇將養父母，駕四駱而載驟駸駸然於道路，思歸而不知歸期之何日。勞者欲訴其辛苦，孝子欲寫其憂思。是用作歌，以識其思念父母之情也。夫公義私情，似相違而實相成。必有孝弟之心，乃能致忠義之節。薄於親而能忠於君國者，無之也。故先王欲人之忠，先勉以孝。既用其力，則必知其勞。易曰，悅以使人，人忘其勞。悅以犯難，民忘其死。焉有奪人之情，供我奴役，而可以得人之忠哉。此先王用人之道，人我平懷，忠恕以結人心而人亦忠恕以報之也。或此詩即使臣之自作，奔走王命，不克將養父母。然不以急公務而忘父母之恩。亦不因念父母而廢王事。效忠於國，敦愛於家。公義私情，兩盡其意。得性情之正，故王者取之，即用以爲燕勞使臣之詩。知其賢勞，則不過用其力，不抑奪其情，而人臣之竭忠於君國者益加勉矣。

鹿鳴四牡，則爲皇皇者華，君遣使臣也。再次則爲常棣，燕兄弟也。又次則爲伐木，燕朋友故舊也。人君以深恢厚誼結其臣民兄弟故舊，且即以教孝弟友敬也。其守也約，其施也博。篤厚而光明則臣民有以報之也。故禮之以天保。

天保之詩曰：

天保定爾：亦孔之固。俾爾單厚，何福不除。俾爾多益，以莫不庶。

天保定爾，俾爾戰戰。兢兢無不宜，受天百祿。降爾遐福，維日不足。

天保定爾，以莫不興。如山如阜，如岡如陵，如川之方至，以莫不增。

吉蠲爲饎，是用孝享。禴祀烝嘗，于公先王。君曰卜爾，萬壽無疆。

神之弔矣，詒爾多福。民之質矣，日用飲食。羣黎百姓，徧爲爾德。

如月之恒，如日之升。如南山之壽，不騫不崩。如松柏之茂，無不爾或承。

序曰：天保，下報上也。君能下下以成其政，臣能歸美以報其上焉。天保、臣民慶賀其君，且祝頌之也。君有明德，政教修明，人心悅懌，是以天下太平，而百福咸臻。如天之保定人君，固厚且庶焉。戩穀咸宜，言其備也。維日不足，言其多也。山阜岡陵，積累而厚也。川至常增，悠久不息也。孝享烝嘗，孝於祖也。神故貽之福。德爲羣黎，澤加乎民也。民故祝其壽。前之如山如阜等，慶其現在福祿之咸臻。後之如日如月等，祝其當來壽考之無疆也。易曰：天之所助者順也，人之所助者信也。履信思夫順又以尚賢也。是以自天祐之，吉無不利也。周之先君，大王、王季，文王、武王，以至誠接人心，以忠恕理萬民，尊賢使能以自輔。上順天道，下順人心，此所以天下歸往，撥亂反正，世致昇平，戰穀遐福孰有過於此者。山阜岡陵川至之慶信不虛也。孔子曰：上好禮則民莫敢不敬，上好義則民莫敢不服，上好信則民莫敢不用情。夫如是，則四方之民襁負其子而至矣。人心本多情而善感。有感則必有應。人君既以禮義忠信感人心，人亦自敬服而用情。四方之民襁負其子而至，身家性命皆寄託焉。故其慶之也，實見如是而非虛。祝之也，誠願有彼而不偏。天保之定，九如之頌，民之用情而致之耳。更無絲毫隔閡，亦無絲毫勉強。敬愛之也深，故慶頌之也意願無有盡也。非聖人其能得此於人哉。

天保之後，則爲采薇、出車、杕杜。序：采薇、遣戍役也。文王之時，西有昆夷之患，北則玁狁之難，以天子之命，命將率遣戍役，以守衛中國。故歌采薇以遣之。出車以勞還，杕杜以勤歸也。采薇之詩曰：

采薇采薇，薇亦作止。曰歸曰歸，歲亦莫止。靡室靡家，玁狁之故。不遑啓居，玁狁之故。

采薇采薇，薇亦柔止。曰歸曰歸，心亦憂止。憂心烈烈，載飢載渴。我戍未定，靡使歸聘。

采薇采薇，薇亦剛止。曰歸曰歸，歲亦陽止。王事靡盬，不遑啓處。憂心孔疚，我行不來。

彼爾維何，維常之華。彼路斯何，君子之車。戎車既駕，四牡業業。豈敢定居，一月三捷。

駕彼四牡，四牡騤騤。君子所依，小人所腓。四牡翼翼，象弭魚服。豈不日戒，玁狁孔棘。

昔我往矣，楊柳依依。今我來思，雨雪霏霏。行道遲遲，載渴載飢。我心傷悲，莫知我哀。

嗟謂國於天地，本人類稟性之發展，既互相互資以爲生，則相安以無爭可也。乃人之性，不能盡善。飢寒則有盜竊

之心。飽煖復有陵奪之事。於是而內不得不有醫藥之化以治其　，政刑之用以防其姦。而外之異族相爭，夷狄侵陵，則尤不得不興師動衆，比干逞戈，以遏禍侮。興師禦侮，於是乎不得不勞民傷財，而使之父子不得相見，夫婦不得相聚，而忍飢寒，勤奔走，奮血氣，擲頭顱，裂肝腦，以與敵人爭一旦之命。此其禍，豈可勝言。王者豈忍心以輕用其民哉。不得已而起，無可奈何者也。故託興於采薇，見士卒之久勞於外，而不得歸，思家既切，憂勞已甚。而爲之代宣其勞且勉之以忠勤焉。此詩末章曰，昔我往矣，楊柳依依，雨雪霏霏。此首章曰，曰歸曰歸，歲亦莫止。則是經年不得歸也。三章曰，曰歸曰歸　歲亦陽止，則是復至次年春夏。末章復曰，今我來思，雨雪載塗，則歸以次年之冬也。首章曰，靡室靡家，不遑啓居，所以宣其別離之悲，奔馳之　。而爾曰玁狁之故，則明是抗戰，非侵略。所謂我至此極者，罪在公敵，而過不發於政府也。次章爲期更久，而　不得歸，是以心憂。既歸不得，而更加之以飢渴，則憂心至於烈烈矣。既爲其家，則懼歸聘，遂其相思，以相慰籍矣。而我戍未定，敵來不測，攻守無常，則更不能歸聘焉。值是室家之人，音問亦絕，情更感矣。三章以王事之靡盬，啓處之不遑，至與家人隔絕，憂心　自疚焉。昔之去矣，楊柳依依，今我來思，雨雪載塗，謂暫行即來，今竟遲年不歸，行而不來，有失信於家人焉，是以憂心而且孔疚也。本不靡盬，而孔疚焉，見其性情之厚也。夫吾之行而不來者何爲哉，則以王事也。故詩章曰戎車既駕，四牡業業，豈敢定居，一月三捷。言夫急赴事功，不以一捷爲足，更當奮其忠勇而收全功，是以一月而致三捷。三捷則地非一地，退奔逐北，動遠千里，而豈敢定居乎。然後啓處之不遑　飢渴之交迫，非無功也。於此疾戰驅逐之時，忙迫已極矣，仍能致賞於駕棣之華，致飾於路車之美，好整以暇，則見其軍紀之有序，士心之安定，不以忙而亂，故能一月戰而三取捷也。既三捷矣，宜可以安心而無後患乎。曰不然。將帥驕，取敗之道也。故五章曰，豈不日戒，玁狁孔棘。蓋四牡之駸駸，八騵防其馬也。四牡既佶，馬得養而閑也。弭魚服，強弭，弓反末也，魚服，以魚皮爲矢服也。此言養威已矣，無令散壞。將帥之加其慎，恐玁狁之乘我不虞而復來也。孔棘云者，謂懼戰，而不是怯，苦戰鬬殷也。夫玁狁之來也，陰動憤以戰防之，又乘勝而猛擊之，終且戒慎以保守之。以戰則勇，以守則固。孔子曰：暴虎馮河，死而無悔者，吾不與也。必也臨事而懼，好謀而成者也。殘敵之詩有之也。末章全將帥歸，可以有事矣。乃人君不大撻伐之功，不誇將帥之美，而但哀士卒之勞，曰昔我

往矣，楊柳依依。今我來思，雨雪霏霏，行道遲遲，載渴載飢。我心傷悲，莫知我哀。仁者之言，靄如也。後世好亂樂禍之將，窮兵黷武之君，侵略異國，以誇勳業，犧牲士卒，以取功名。但見 將之功成，碑銘顯赫。竟忘萬骨之枯朽，飲泣寒泉。然往知聖人之悲憫救世，誕敷文德，而恥言武功者有以也。此吾或周先民之心胸宏量，排惻溫柔而敦厚之著見於戰爭鬬爭者也。嗚呼，偉且難矣！此詩言昔我往矣，自今我來思，並章章留言在役戍之情，明明是帥還時之辭。序以爲遣戍役也，是不然。

出車，杕杜兩詩，本此意以繼之，思過半矣！

杕杜以下，則繼之以魚麗，南陔等十三篇。序曰 魚麗，美萬物盛多能備禮也。文武以天保以上治內，采薇以下法外，始於勤勞，終於逸樂，故美萬物盛多，可以告於神明矣。

南陔，孝子相戒以孝也。白華，孝子之絜白也。華黍，時和歲豐宜黍稷也。有其義而亡其辭。

南有嘉魚，樂與賢也。太平君子至誠樂與賢者共之也。

南山有臺，樂得賢也。得賢則能爲邦家立太平之基矣。

由庚，萬物得由其道也。崇丘，萬物極其高大也。由儀，萬物之生各得其宜也。有其義而亡其辭。

蓼蕭，澤及四海也。其詩曰：

蓼彼蕭斯，零露湑兮。既見君子，我心寫兮。燕笑語兮，是以有譽處兮。

蓼彼蕭斯，零露瀼瀼。既見君子，爲龍爲光。其德不爽，壽考不忘。

蓼彼蕭斯，零露泥泥。既見君子，孔燕豈弟。宜兄宜弟，令德壽豈。

蓼彼蕭斯，零露濃濃。既見君子，鞗革沖沖。和鸞雝雝，萬福攸同。

此詩天下既平，四海宴安，兵革不興，強不脅弱，衆不暴寡，是以九州之外，九夷，八狄，七戎，六蠻之君，感於天子之德澤遠被，洗心向慕，不遠千萬里而來朝。既見天子，誠恐得罪，而又感於天子慈仁豈弟之德儀，衷心悅服，是以樂而寫此詩也。燕，長大貌。蕭，蒿也，草之微者。喻遠方之君，比於中國之諸侯則微甚也。蕭雖微物，得沾昊天之

爾雅，則茂盛貌然長大也。以喻四夷之君，得中國聖天子德澤之加被，則亦各安其居，各適其生，而即風向化以臻善道也。濟濟，濟濟然潤濕也。濃濃，蔚蔚貌。泥泥，露滋也。濃濃，厚也。露之白濟濟而濃濃，自泥泥而濃濃，以喻天子恩澤及於四海者日益多而益厚也。我心寫兮，積誠傾瀉，呈獻於王也。燕笑語兮，天子不以威嚴臨之，而接之以宴安笑語，且又獎譽其向化之誠，是以有聲處兮也。爲龍爲光，以得見容儀爲寵榮光榮也。其德不爽，天子之德純一無二，大公無我，一視同仁，以畜養萬邦，雖無有輕重愛憎於其間也。壽考不忘，四海之君皆祝其壽者而不能忘之也。孔燕豈弟，知樂之事。宜兄宜弟，以兄弟視天下之君，年長者兄之，年幼者弟之，而皆當其宜。蓋位雖不同而能接之也。既盛其盛德，又祝其壽豈也。蓼蓼，蔚蔚也。沖沖，垂飾貌。和鸞，鸞鈴也。在軾曰和，在鞅曰鸞。雝雝，聲和也。君子之爲君子也，不但有不爽之大德，更有豈弟之容儀，即其蓼蓼之沖沖，和鸞之雝雝，車馬之從容而有節序，亦莫非盛德威儀之著見者，而步可效原。是宜萬邦之攸同，而萬國歸心，四海向化也。

湛露，天子燕諸侯也。其詩曰：

湛湛露斯，匪陽不晞。厭厭夜飲，不醉無歸。

湛湛露斯，在彼豐草。厭厭夜飲，在宗載考。

湛湛露斯，在彼杞棘。顯允君子，莫不令德。

其桐其椅，其實離離。豈弟君子，莫不令儀。

諸侯朝於天子，述職向化也。天子賜燕諸侯，接之以恩禮也。露，恩澤，湛湛，茂盛貌，喻恩澤之厚也。晞，乾也。露既盛，則匪陽不晞，天子之情篤，故厭厭夜飲，不醉無歸也。厭厭，安也，又足也。謂夜飲當不拘禮數，而暢懷盡飲，使至厭足也。湛露在豐草，豐草易受露者，言恩施之近也。宗，宗室，考成也。宗室者，飲之處；考成者，終其禮也。杞棘難受露，言恩施之遠。顯允，誠信昭著，雖遠方之人皆等受其施，見澤被之廣，故曰莫不令德。天之所覆，地之所載，皆被其令德也。桐椅，美樹，樹之美而實自離離，以喻豈弟之君子，和順積於中，故英華發於外，威儀詳序，雖夜飲無私歡莫不令儀，不拘於禮而終不失禮也。湛露之恩，夜飲之樂，情之厚也。桐椅之實，豈弟令儀，德之盛也。

深情足以結人心，盛德足以正萬國。厭厭夜飲則形迹渾忘。豈弟令儀則儀型不失。此所以爲天下君者也。

彤弓、天子錫有功諸侯也。

菁菁者莪，樂育材也。君子能長育人材，則天下喜之矣。其詩曰：

菁菁者莪，在彼中阿。既見君子，樂且有儀。

菁菁者莪，在彼中沚。既見君子，我心則喜。

菁菁者莪，在彼中陵。既見君子，錫我百朋。

汎汎楊舟，載沉載浮。既見君子，我心則休。

菁菁，盛美貌。莪，蘿蒿也。氣香味美可食。物得養，則菁菁然。人得教，則德行充實，而威儀美盛。故以菁菁之莪喻成德之君子也。在阿、在沚、在陵，言莪之多，喻人才之衆無處無有也。人君樂育賢才，於其成也，樂見而崇敬之。既見君子，想慕相也。樂且有儀，樂言心氣之和樂，可親也。有儀言威儀之莊重，可敬也。我心則喜，我喜彼之樂且有儀也。錫我百朋，求爾乞言，示我周行，價逾百朋也。古昔貨貝五貝爲朋，百朋言其多也。汎汎楊舟，載沉載浮，以舟之沈浮莫定，喻心之思念無已，至於忘忘不寧也。此未見時之心增也。既見君子，我心則休，錫我百朋，盛德達才，欣慰無已，頓釋下懷，不定者定，不寧者寧而休矣。人君以聖賢君子之道待天下，養之教之，樂觀其成，又從而禮敬之，愛慕之生至誠信服，是以人競興起於善，而皆有士君子之行。風移俗易，而天下事平矣。

吾讀國風小雅，而感詩教之美也。其美奈何。曰藝術而生活化，生活而藝術化故也。自來言藝術者，歧以爲生活之餘事。生養既足，則情寄於藝術，賞心樂事，供人遊玩者也。若圖畫也，若雕刻也，若音樂也，若戲劇也，若詩歌文藝也。凡所以怡養人之性情者也。蓋生活勞苦事也。勞苦者思休息。故衣食言爲之既久則不能不寄情於藝術。張而不弛，雖文武不能也。如是則藝術爲一事，生活又爲一事。藝術生於逸樂，生活生於勞苦。無藝術則人不樂，無生活則人不生。故二者乃相反而以相濟。此通常之論也。二者既相反也，故自來藝術專家，多爲不事生產不營生活之人。同時又每爲孤僻倨傲，出於羣衆，圖不善適於羣衆之士。以其乖僻之性，奇特之行，乃以成其驚人之創作。故自來詩人少達而多窮。

歐陽修謂非詩之能窮人，待窮者而後工也。實則富於藝術性者，其身必致於困窮。非窮者而後工也。若窮者而便工，則窮者衆矣，寧皆詩人乎。唯是富有藝術大才者，既不善生，又不善處世，則其招致困窮，乃常有事。由是藝術家多有抑鬱　愁而死者，其生活不必盡美也。自然亦有丹青小知者將至，富貴於我如浮雲，有以自賞自慰。而抑塞磊磈，終日坎壈，亦未必不悲且愁。故曰，格落深知宋玉悲也。中國藝術家如是，西洋之藝術家尤然。米葉生時，所作畫賣錢買米不能自贍其家。沒後一百年，則兩幅畫圖，價值千萬佛郎。千秋萬世名，寂寞身後事。此言其生活之苦也。又如哥德晚之內心矛盾苦悶，曾無一日之休息。然則藝人之藝，徒以自瀉　頗將以供他人　啼笑歌哭耳。若然，則藝術之於藝術家乎非不祥之物耶？所有作品，乃以供多財位高之人陳設賞玩，爲人作嫁乎非不值乎？凡此皆藝術與生活歧而爲二者之象，以之自濟且難，況濟世哉！

有能將生活藝術合而爲一，更能將藝術淨化昇靈，充實情感，陶性怡心者，爲人類世間的藝術者乎？曰有。是在昔周之世。則詩經之所表達者也。國風之詩，多寫男女夫婦之情，而與家庭倫理生活以藝術化者也。小雅之詩，多寫君臣賓主之情，而與國家政治生活以藝術化者也。其以藝術淨化心靈者，曰樂而不淫，曰哀而不傷。其以充實情感者，曰溫柔敦厚。曰排惻慈祥。在家庭則夫婦之間，琴瑟以友，鐘鼓以樂。在國家則君臣賓主，鼓瑟吹笙，和樂且湛。而婦順宜家，男才足用，遊女有貞操，公子有仁厚，風化所淳和也。而上恤其下，下親其上，逸道使人，不竭其忠，至誠格物，人皆用情，是以內安外謐，而天地清平。禾黍蕃殖，人才衆多。抑又何其盛美也。故吾人觀於成周三百年間，經開前古未有之奇跡。唯唐虞之際，鏞韶九成，鳳凰來儀之氣象似之也。後乎此者，則未之有也。其人心之和平，風俗之醇厚，政治之清明，天地之安泰，無是藝術生活，人心熙治，溶合一致而無間，嗚呼，非盛德能致此哉！然後知藝術之至極者，固乎道而歸成乎道。至德之教也，非才智之功也。今論詩篇止於此，若夫大雅小雅風雅頌等韻，請俟後日更端論之。

佛法與中國之文學

王恩洋

佛法自魏晉來中國，影響於中國之文化極鉅。且就文學一端言之，其變遷尤大。一在聲律形式，一在思想內容。

吾國古詩詞賦文章，雖亦有音韻，但多出於自然，未有嚴密之規律。自印度悉檀章華嚴字母入中國，於是宋齊之間乃以明相韻四聲譜等韻諸作。韻學既興，而聲律入細。在詩由六朝入唐，而有律詩之興。文則由散文而轉爲駢體，由駢體而變爲四六，則每字每句，均必字義平音對仗工整，成文學上最嚴密美麗之作品。自後宋元詞曲代興，其注重聲律尤嚴。雖緣於我國文字單音單義，屬對易工。而音韻之進步，則由梵音之啓示。故律詩詞曲駢文四六之興，實由中印文化之合流所產出者也。

其影響於思想者，厥有一端：一者意境之加新，一者因果之顯示。所謂意境加新者，中國文學，在昔多側重於人。如詩書所載，幾無一而離開人情事變者。漢賦出，則重在描寫山川人物草木財貨，更趨重於實體之事物。雖莊老之學，富於玄思，方士之流，重出塵世。然莊周思想爲自然哲學，遂觀任運，往復於自然，未能超出自然也。方士神仙，以求長生不死爲目的，實爲戀著人生之極端者。乘雲騎鶴，則不過幻想之境界，更非實出世也。自佛法入中國後，詩人意境乃大爲開拓，於是即人生而觀其無常苦空，節世界而述其變轉幻化，而詩人文人乃真有超世不住之意境，幾有不通佛理不能詩文之概。唐宋元明諸大家，無不如此。由意境之開拓，故詩詞亦不定詠自然與人事，而兼陳佛理。此之謂意境加新也。即此意境之加新，故文學對於自然與人事，乃能爲超越之批評。於是乎不爲情囿，而有觀自在，遊戲人間，而不受其束縛之樂趣。作三國演義者敍述三國英雄相爭，權謀詭詐，作威作福，極其熱鬧之致。而首篇詞則曰：「滾滾長江東逝水，浪花淘盡英雄，是非成敗轉頭空，青山依舊在，幾度夕陽紅。」紅樓夢敍述兒女愛情，纏綿顛倒，繁華富樂，洋洋大觀。而其終也，則繁華變爲零落，熱鬧變爲清冷，回以一場大夢盡之。（水滸亦然）凡此種文學，一面是描寫現實的，一面即是批判宇宙人生的也。在六朝以上文學雖實無如是思想，亦即無有批判整個人生宇宙之文學也。此其受佛法思想之一也。

又在中國古代，雖亦有作善降祥，作不善降殃，天道無親，常與善人之思想。但得之世間，實多不合。此詩經所以有帝板板，下民卒癉，浩浩昊天，不駿其德，降喪饑饉，斬伐四國，昊天疾威，弗靖弗圖，舍彼有罪，既伏其辜，若此無罪，淪胥以鋪，諸怨憤之詞。而楚詞亦有天問之作。蓋既立有一宇宙之主宰，則善惡業報之示人者皆當馬上兌現，而不容有所遲誤。如法官之聽訟，不勝溺職怠職也。而世事多與相違，番執有主持因果者，則於因果之事例，反見其多乖也。既見其乖違，則亦即足以破因果之說。是以因果之說，在佛法未至以前，爲愉恍迷離不可捉摸之理。其在佛法，則打破宇宙主宰之說。以爲因果業報，爲人生宇宙之自然現象。決無人理。以今語表之，亦可曰自然定律也。既爲事理之必然，故無所用其主宰。同時又生人生宇宙，因不止於一因，果不止於一果。既有多因之相乘除，即有果報之歷顯於一世。既不爲上帝所主宰，亦不似機械之出現。而人生宇宙，乃又終不能違因果之定律而發展。於是因果之理乃益確然而不可動搖。此佛法之定義。去此定義，亦即無佛法可言也。故佛法入中國，此因果之理即傳入中國。佛法盛行，而此因果之理即普遍盛行。尤其顯著者，則表現於文學，尤其在戲劇上表出之。戲劇者，社會教育也，通俗教育也，其影響於社會人心極大。同時於宣傳佛法其效力亦大，故中國之文學藝術與佛法成不解之緣。而佛理之偏及於民間，亦成不解之緣。至於今日，除少數受科學思想之影響者，尚不信三世因果之說。至餘一切，民婦孺無不信之者。佛法之所遍及人間，即佛教遍及人間，不必皈依受戒而後爲佛教徒也。

於何見之，蓋自宋元以後，戲劇發達，其戲劇之內容，大率以彰　癉惡爲宗旨。其組織多分爲上半部極力描寫善人之如何受枉受屈，辛苦艱難。作惡之人如何使詐使威，尊榮顯赫。但在下半部則忠孝節義之士，苦盡甘來，終乃獲異兒天，榮華康樂。奸詐橫霸之徒，盛極而衰，大禍臨頭，慘報昭然。縱時爲善者其人已死，亦必見榮昭於其子孫，或爲神靈於天上，決無虛捐其功德。縱作惡者已死，亦必示懲罰於其家族，家敗人亡，子孫絕滅。或受嚴刑於地獄，刀割鼎烹，慘有善報，惡有惡報，不說不報，時候未到。與人心以無量之慰藉，平人類無量之不平，更與人以無限之希望，更示人以無疑之正道。果報既明，民志以定。此佛法之影響於中國文藝同時即以之影響於社會人心者也。

西洋小說戲劇，悲劇爲多。悲劇者，全無結果之戲劇也，爲善者不必有功，作惡者不必有罪。一往悽淡淒涼，生人

無限感慨，而莫法填補。論者曰：「此西洋戲劇小說之高，正中國戲劇之所不及者也。」王靜安先生尤主張之。其言曰：「吾國人之精神世間的也，樂天的也，沈溺於生活之欲，而乏美術之知識。故代表其精神之戲曲小說，無往而不著此樂天的色彩。始於悲者終於懽，始於離者終於合，始於困者終於亨。非是而欲餍閱者之心，難矣。」又謂：「吾國之文字以描樂天的精神故，往往說詩歌的正義，善人必令其終，惡人必罹禍福，此亦吾國戲曲小說之特質也。」趙 誠然。若以出世的眼光論，則世間原非圓滿，而悲劇之足以生人厭離之心也，較之樂天的正義爲尤切。雖然，此亦當就戲劇小說之用，其對象爲何而後能定其高下也。如對天才極高之士而言，則悲劇實遜於喜劇。如對一般民衆而言，則誰便有出世解脫之思想，徒取悲慘淒涼，而作善惡之了無得失，爲惡者因之無忌憚，爲善者因之以頹唐。不平之氣無以平，希望之心無所寄，行爲無準則，道德論喪失。而社會人心紛紛無所適從，此其於人事社會，又何益也。是以西洋社會人心多好走極端，易趨鬥爭。既三世因果之不可信，唯有求現前之利樂而已。則智取力爭，何所不用其極哉。然而論能維持其人心社會者，則賴有宗教以弭爭以爲此精神寄託之所。故科學藝術與宗教相反而並存於西洋之社會。於以益見人心之終不能已其最終之希望與慰安矣。然宗教之慰安，全在於信仰。而上帝天國之有無又莫由論證。則其慰安亦全屬於假設耳。孰如因果業報之見諸行事之深切著明也哉！

那就因果之理言之，此實宇宙人生一貫的定律也。蓋宇宙萬物全由因果之相續。一事之起，必有其因，一事既興，必有其果。正如瓜豆稻粱，自種可生。既從種生，復能成種。是以遠古禾稼能展轉以傳至今。今之禾稼，復能展轉以傳之常來無窮之世。而皆循因果以相續。植物如是，動物亦然。動物如是，人亦然。子從父生，又復生子。如斯展轉

是一幕一幕的戲劇。而此一幕一幕之戲劇又無不表顯因果業報者。然則中國舊劇，豈不誠能實寫人生宇宙之實相，又誰能否認之哉！既能表現其　相，又能指示人生以正道，則昌性因果之理，其影響於我國之文學藝術者，固偉大而極正確也。

此詩歌的正義，（詩人必令其終，惡人必罹其罰）雖世間的色彩渦濃，容易使生厭天的態度，而與出離解脫之精神相違。雖然，苟因果業報之正理且不知，則必流於斷滅論，縱欲論，更何能走上解脫之路哉！嗟其世間因果之理既確信不移，再觀而總觀世間之因果，循環相續，輪轉不窮，而無窮苦惱，都無有救，而後乃超然生起厭離貪愛之思。觀達觀幻化者，正是中國大詩人大文學家之意境，此則既已產生矣。

如是已說佛法對於中國文學藝術之影響已竟。雖然，於此猶不得不補充一義者，唐宋元明清之文學藝術雖大受佛教之影響，但當知其形式精神，仍為中印之化合體，而非單一體。且如律詩詞曲，不受印度之影響固不能成此形式。況乎受印度之影響而無其本身文學曾律之性質，則亦不能成彼形式。如無本身固有之性，則充其量祇可如英法德意文學之繼承希臘羅馬，如西藏文之繼承印度，移植而已，蛻化而已。祇能承襲之與同一系，或附屬之為一細流，不能獨立另成第三體系也。吾人能謂中國之律詩詞曲附屬於印度文學也乎？此蓋獨立之一洪流也。文學之形式如是，其精神亦然。雖意境拓新，因果成型。但如聲聞乘之純出世思想，在中國之詩文詞曲中，仍不易見。而孢與之懷，民生國計，仍為其悲愴吟詠之中心也。而因果之內容，則純以忠孝節義之倫理精神為其本體。力行此者即善行，違背此者即罪惡。善的因果等以此，惡的因果惡以此。故佛法之影響於中國者，乃為中國之倫理思想之加重宣傳，有力勸獎，而絕非救其幟，毀其學，而代之以他物也。然則中國之文學思想，文學精神，豈不仍一系相承，有充實，有鑑定，而無毀滅也歟！

吾人已知印度文化入我國後對於我國文學藝術之影響，今當的論近者西洋文化流入我國，其影響於吾國之文學藝術又當如何？將為拔幟毀壘征服侵略而代之以興乎？抑將仍不過修正補充而使之另成一獨立之洪流也歟！

近年國人因受西洋學說文化之影響，益有新文學運動。此運動實為致文化入中國時所未有。蓋佛教入中國時未或覺

中國文字之不足運用。故其影響於文學界者純爲無意而自然發展的。新文學運動則異此，蓋人爲而有意以爲之者也。新文學運動在打倒古典文爲通俗文，而以白話代替文言。所以然者，一者革除貴族文學爲平民文學。二者在革除死滯文學爲活潑文學也。雖然，此尚不足以云受西洋學說之影響。蓋眞正之文學必然爲貴族的，（藝術上的貴族）西洋最高等之文學作品，亦必爲最高天才始能創作始能欣賞，絕非一般里巷市井之人所能作之賞之也。而眞正之文學作品，必然的活潑有生氣。文字而不活潑，無生氣，即不得爲好文也。此無間於西洋中國古代近代者也。故文章之美者，必然爲珍貴而生動，異此者則爲流俗與腐爛，豈足以云文學哉。若夫里巷之俚言，斷爛之報紙，根本非文學也。再就白話言之，此亦並非西洋的文字，遠從唐宋之語錄，近從水滸紅樓諸小說中，久已流行。此不得云受西洋影響。乃有人以西洋文字之格式直譯中文，雖用白話，乃反使人看不懂，則更爲下品矣。

然則，中國近日文學界全不受西洋影響耶？曰，是又不然。吾以爲中國近日文學界受西洋文學影響者，仍有二事：一者，中國舊日文章長於記事，而短於說理。記事之文，尤以歷史爲最。謹嚴簡要，動至數萬言乃至數百萬言。說理之文，則不過寥寥數百字之論說文耳。且亦少有學術界純說理之著述。故說理之文，中國爲最短。然自西洋科學哲學盛興，因思想之開發，邏輯之嚴整，而說理之書層出不窮。中國人受此刺激與啓發，於是近年來說理之文章規模局度亦大爲開拓，不似從前唐宋八大家但能作諍臣論朋黨論留侯論之小品文章而已矣。（雖蘇軾王安石亦各有論政之萬言書，但此種例外，實不多見。）而這爲自受西洋影響後最大之進步。

此外小說戲劇爲西洋文學之特長，中國近日步趨西洋者亦不少。將來必能對中國之戲劇小說大加改變，但此時則尚未能大見成績。蓋西洋之戲劇小說，每爲其國中第一流之文學家作之。有大抱負大思想，（如托爾斯泰之流是）而中國歷代則僅以二三等文人爲之，思想抱負兩無所有也。

西洋詩在中國試驗最爲失敗，蓋詩本文學中最珍貴之作。而今人每以膚淺輕易之心爲之。白話數語，略加修飾，音響不調，意境不深，情意不摯，於亦名詩。詩中難寫此矣。然以吾人觀之，自古詩變爲絕律，自絕律變爲詞曲，每一代人必有其時代精神。成一代之作品。況當今日世界交通之大時代，而無新體製作，必不其然。意者當來必有意境深遠

，情感脈搏，聲響和諧，而格律變化之散文詩出世，胎息於楚辭，七言長短句風，及詞曲之風味，而取法西洋詩之局勢，長詠曼衍連篇不絕之詩體出世，無足以控馭此東西洋文物交通，情思勃發，包羅萬象之心懷意趣。而可歌可泣，可觀可興，始不失詩之精神也。

二者，在精神思想方面，則中國文學近時受西洋文學之影響厥有數事：一長於諷刺，此幽默體也。一善於宣傳，此煽動體也。西洋之社會正多矛盾，其人之思想好走極端。鬥爭革命，乃其階級不寧之事，其所需於文學者極重。故其爲用也，對對方則必窮盡其罪惡與醜態，其對於自身必誇大其利益與成功。以不如是則不足以激人忿怒輕蔑憎恨之心緒，而勃發其殺敵致果之氣勢。又不足以長養人之愛樂欣羨沈迷之情，而鼓舞其勇往直前不顧身之氣也。拿破崙有言：報館一枝筆，勝於十萬兵。誠以其筆端即具有生殺予奪之力，與炸彈快鎗無異也。等爲新文學者，即多具有此種諷刺與煽動之力。而對我國五十年來之革命事業影響極大。同時對於國內社會之紛亂爭鬥不得安寧穩定也其影響亦極大。此中國近年文學界所受於西洋之影響也。

此後復將如何？曰，此後當隨世界戰爭之結束與國內革命行動之結束，而文學界之觀態度亦將隨之而改變矣。蓋今時世界既力求永久之和平，國內更力求精誠之團結。武人既當放下鎗桿，文人亦當放下筆桿。一切酵[illegible]激刺起鬥爭揭發人之短揄揚己之長之尖酸刻薄態度，當力與摒除。而我國故有之文學精神所謂溫柔敦厚之教，當恪然遵守。以恬靜和平之氣，養天下於雍穆康樂之中，以相生相養相愛相敬，而互助生存。此則中國文學之精神，不但國家的，而當爲世界的。不但不爲西洋之文化學說所推倒，又當進而改造西洋之文化焉。此則人類政治之將來盡有[illegible]事，而尊[illegible]學術界文藝界之人士所當奮勉者也。（三十四年中秋前一日）

國學簡擇

張純一

國學範圍甚廣，略舉四書爲例。四書中已詳鄙著國學闡微及課餘覺語者不贅。

鄙人研究國學淺識著作家，外行賞鑒家，出版物太多。大都濫造妄作。其爲有識不願讀，青年不可聽者幾半。足令國學園有水準，日形低落，益增性靈之錮蔽，惑世甚矣。罕見眞讀書人，標孤芳於名山，一辨黑白，良堪浩歎。竊以著述之事在能灼見諦理，窮眞斷惑，發先民所未發。闡純正風氣之先，教人抗賢希聖，福利永世。非以追逐汙世之潮流，投時好而沽名干祿也。至於教育，非與人任。必具卓知識者，妙覺圓明，與世無爭。環觀宇宙萬有，皆我清淨性體遍現身中所現物。公天下人之身爲一身，即不得不盡除天下人情私天下之身幻有之身思。使一一皆以身公之大心，在在率性而無思，而天下始貫無思。本此旨趣，孱孱焉，落落焉，開拓學子萬古胸襟　使知心包大虛，物我一如，齊世庫榮。而濟世心長。無論司法、行政、理財、治兵、爲農、爲工、爲商、爲醫皆可贊天地之化育，與天地參。惟率自性之本淨之理而盡其分，無欺而已。故教者不能盡性以濟世，則道德不透宗，安有優秀人才，從政者不能盡性以濟世，則治平無定準，安有大同景運。性道不明，終古長夜，衆世詭隨，則人盡不人。貪嗔痴闇，毒燄熾然，燒大地。勢必以强凌弱，以詐欺愚，或否飛機大礮，戰爭殘殺。地獄劇苦，活現世間。歐國不亡，家不破，烏乎能！然則欲創造高度的文化，非提高國學水準，喚醒國魂不可。鄙著墨子集解，孝經通釋，老子通釋，除符經眞解，讀莊子札記，列子抉擇談等等，皆據內典圓詮，發揮人生福則世間勝義。期以圓滿健全三家學理。俾來學篤理盡性以至於命，會歸有極。取法歐美特長，堅固立國根本，圓成立民主化，化天下爲一家也。今欲解除學術教育低度束縛，闡明救世濟貧眞理。聊述管見，希望有道教正。（民國三十三年八月二十一日寫記）

論語

幾罪於天，無所禱也。

天者。一　法界之異名。其性本淨妙明，本是無盡德用，不可思議。顯　者昌，逆　者亡。吾人果能明心見性，全眞無妄，則闊步乾坤，逍遙自在，無罹援溺生於仁壽　聖域。是豈不樂之　焉。奚厝如行道凡夫，徧見殭蹠，安爲耶。

夫子之言性與天道不可得而聞也。

性外無天，道無弱靈，不可言詮，亦不妨言詮。故非不可言，即非不可聞，特患其知有不盡耳。

曾子曰，士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任不亦重乎，死而後已不亦遠乎！

弘者，力量寬廓也。毅者，願力堅韌也。仁者萬有一如之體性，發揚廣遠，普於無量有情，而無分者也。倘不以無緣大慈，同體大悲普濟之，使一一皆安於其性之眞而無或傷。如吾心有未盡，有愧焉。毒世之責任。曰任以己任，不亦重乎。死已。曰死而後已，不亦遠乎。則見性未徹，障於斷見，而可從。夫人生形壽無常，現有死相，是名分段生死。而本淨妙明覺性，則先天地生而不爲久，乃至天地壞滅而不少減。本來無生無死，故聖人修，全體道成，變易生死，安住涅槃，得大自在。[illegible]者，蓋未深無雜衆生，盡成正覺，無已者也。

子絕四，毋意，毋必，毋固，毋我。

四毋字，當從史記作無。章大炎新漢微言云，無是即未那，現，無必即俱生我執，無我即無人我法我。[illegible]案章說無固無我語也，說無意無必，大審。無誠者，無偽容思意也　無必者，無實妄分別也。說文，必分瑟也。

固也，非，我者也　於吾言無所不說。

朱子集註，助我若乎夏之禮子，因疑問而自以問長也。顏子於聖人之言，默識心通，無所疑問。故夫子云然。其辭若有憾焉，其實乃深歎之，愚案若有憾焉。見夫子之大苦是。又曰實深歎之。則憾焉未免遺憾，是有[illegible]，不知聖人甚已。胡氏曰：夫子之於回，豈　與助我望之，蓋聖人之謙德，又以[illegible]顏氏[illegible]。[illegible]非[illegible]望助，是夫子[illegible]誣也。豈[illegible]德，深贊顏氏，是夫子現[illegible]也。[illegible]夫子所得私。又豈一人所能盡。如胡氏之[illegible]。[illegible]

害老子甚已。不可從也。學佛者決四十九年尚謂未嘗著一字，是真能見道之大全者歟。故佛弟子了知佛祖真心，無法執者，往往訶佛罵祖。啓迪佛子圓具佛性，不假外求，皆佛祖所寄許也。是卽夫子於及門諸子無望，而獨望顏淵爲助之深心。故曰當仁不讓於師。漢宋儒者，從未睜開眼孔，不知道無窮盡，天壤間一蟲一草至一微塵，無非道之所寄，在在應機說法，竟視孔子以外無道，害道之至，誤盡後學，負孔子之罪人也。

顏淵死，子哭之慟。

顏淵形壽促而性真常。雖未得究竟涅槃，不受自不生不滅。子哭之慟，足徵未了法界體性，難得圓滿大自在身。

唯上智與下愚不移。

不移之說，亦可成立，未可執著。黃云：雖因念作狂，是上智移爲下愚也。能克念作聖，是下愚移爲上智也。至於上智下愚之分，俗諦有，勝義無。以眞如法性，無聖無凡，在聖不增，在凡不減。而衆生往往依眞起妄，眞妄互熏。有此時則妄滅而爲聖，妄有力時則聖隱而爲凡也。是知孔子之學，諸俗者多，契眞者少也。

回也其庶乎屢空。

顏子心齋坐忘，隨肢體，人我空。黜聰明，去我空。是謂屢空。幾近於道，而猶未至空無可空，空空如也境界。故曰其庶乎屢空。蓋無聞道上學者空也。朱子誤解，識淺不足以知深也。是非莊子不能宣其蘊也。

大學

大學之道在明明德，在親民，在止於至善。

明德是體之相，明明德是體之用，雖體相用可知其體，究未若直彰本體爲念也。僅仁民而不愛物，性德未圓明也。至善一說，過於籠侗，縱不條理義相，亦當約舉綱要以爲言。此章應作大學之道，在明自心總乎宇宙之明德。在本明德，蓋其性以盡人物之性。在止於圓妙等覺，無量壽光。言自心圓明德，明之又明，了知萬異一同，平等妙覺。法界一身，壽光無量。天地不足常，日月不足光也。

知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。

此即內典所謂成定慧也。亦即止觀雙運。惟慮有思考求索義，非定能靜能安無相。當作安而後能慧，始與上文相應。至云慮而後能得，不知本無可得。於自證境，亦祇假名為得，非果有所得也。當作慧而後能得，無所得無所不得，斯諦矣。

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。

欲正心先誠意，意為心之所發，心正意自誠，未免本末倒置。又心果如何能誠，義不了徹。當作欲正其心者，先斷無始無明，了證周徧本淨眞心，斯為正心之了義。欲正其心者，先致其知，致知在格物，人必即物窮理以盡其致，知萬有森羅，本一空心，平等平等，從無始終彼此之差異。自他俱到，是為大樂。有此眞知識，而後有眞道德。有眞道德，而後有眞事功。是故聖人知天下不難平，而自心難平。欲平天下，先平自心。一心圓淨，萬方圓滿。更無不通，而天下平。心金剛界，無分別故。

自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本，其本亂而末治者否矣。

壹是皆以修身為本，據原文當作壹是皆以誠意為本。以意不誠，心不正，身即不修也，今皆攝取。應云天下無盡德業，壹是皆以妙明眞心寂照為本。其本亂而末治者，未之有也。例如堯納舜於大麓，烈風雷雨弗迷，是為明覺堅固大定。莊子田子方篇曰：有虞氏死生不入於心，是其所以有天下而不與，無為而治之大本也。

格物致知。

友人李寶鹿云：古人八歲入小學，習文字，即格物致知之理。非大學開始致也。純一案李說是。古者宗塾黨庠，說文解字，考究天地萬物一切性相之諦理，使知道無不在，萬有不得遯而皆存。即格物致知，聖功之初基。十五入大學，則由學成己之仁，成物之智，而內外不二之性德備已。朱子不悟，以爲學問始致，取程子意以補之，未免隣於空疏。後儒理學，不知其非。只致國學水準日低，物理科學終不昌明，世運日衰，可歎。

未有學養子而後娶者也。

養子之事，不待學而能。養子之理，不可不學而知。不學而養子，不過產劫一衆生耳。善學者，欲不養子即不養子。欲養富貴壽康子即養富貴壽康子。欲養賢聖佛慈子即養賢聖佛慈子。豈不妙哉！中庸曰：君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。具有至理。惜未言其概要，是大缺憾。朱子未能作注。此國學所以日微人道終無進步也。

中庸

天命之謂性。

作者見性未徹，義詳拙著國學闡微。茲復補述剩義，斯人性具萬德，往往昧於妙明，逐業遷流，沈淪惡趣。即在人道，一切智慧、窮達、貧富、壽夭，皆緣前因成報，莫非自作自受。種種等差不平，豈天命之。當作宇宙萬有，妙滿一如之謂性。率性眞常之謂道。

喜怒哀樂之未發謂之中。

非也。喜怒哀樂爲德之 。雖未爲現行，却有種子未盡，不得爲中。此時者見性未圓了處，當作無思無爲，寂然不動，體之中。感無不通，動皆中節，謂之和。

至誠。

章太炎謂中庸之至誠，爲無明癡相。初聞似嫌斥之過甚，細審之，實爲卓識。何也，未能空我空法，了證眞空佛性，同爲決界。縱發莊嚴，猶著於物，是癡莊嚴。

孟子

孟子道性善。

孟子言性善，與荀子言性惡，皆非偏一勝義。不知性之眞際，本無善惡。老莊孔墨四聖，皆不言性有善惡，可謂見

論。告子，墨子弟子。言性無善無不善，蓋本師說。楊子　　墨胆，孟子之言性三品，謂宋儒與言性也。

孟子曰：萬物皆備於我者，人同理同也。反身而誠樂莫大焉者，一切法自性　即身而證即現，是謂大樂身也，可以知言。乃以犬之性，牛之性，非人之性。然則萬物皆備於我者何事，未免自相矛盾。足見孟子不知法性，元，豎窮橫遍，決無時量多寡之分也。釋尊有言曰：一切衆生，皆具，性，性，皆具佛性　佛無情說法，　廣述，不停極矣。墨子曰，無親不害兼，故兼愛。愛憎無情，符合公理。無量無邊，蓋謂所能及哉。

楊氏為我是無君也，墨氏兼愛是無父也，無父無君，禽獸也。

綜觀周秦漢魏書，皆見楊儒墨並稱，其尊崇也。從無偏辟如孟子，並楊墨而辟之者，天下無盡罪惡　自無其知，要物有我而生，為子因當時兼愛之行，故受其之而為我，遂令汙蔑公理以成其，反為靜之花矣。孟子距之是也。又加之罪，誣為無君，則非也。義詳拙著周秦哲學史第六章。墨子德澤天地，故能無我而兼愛，孔子無我，故中心物體，兼愛無私同。孟子武斷墨子兼愛為無父，誣知交任後中，並謂先孝之義與尊尚同乎，抑世道人心兼愛為無父，馮湯文武孔子決愛為有父乎。義詳拙著墨子集解，見周秦哲學史墨子章。

墨子兼愛摩頂放踵，利人下為之。

當作墨子兼愛摩頂放踵利天下萬世為之。墨子大取篇曰：愛衆世，與愛寡世相若。愛尚世與愛後世　若今之世足證墨學之光明照，無所世時量之分限。

桃應問曰：舜為天子，皋陶為士，瞽瞍殺人，則如之何。孟子曰，　　然則舜不禁與。曰，舜惡得而禁之。夫有所受之也。然則舜如之何。曰舜視棄天下猶棄敝蹝也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。

皋陶執瞽瞍，舜不得而禁　其見法治精神，能實踐治人。義與小戴　王世子篇，公族　死罪，有司致刑問。蓋是。至云舜竊棄天下，則棄敝蹝　竊負而逃　竊不謂盜。何也，竊負其父而逃，是為匿刑　人，是為雜刑，舜小應自構成罪也。又棄天下而逃，何使其父無罪乎　不可也　皋陶遠及，奈　何。天下當任管周，歧二於其要在人教人父

乎。是非以其小者奪其大者乎。舜廢鯀於羽山，禹不仇舜而事之，以鯀咎由自取，堯法當治也。亦以天下之溺者衆，不忍視其終溺而不救也。大舜之智，不在禹下，豈以無辜於非常抵死之父，而棄天下之重任乎。管子曰：不爲愛親危其社稷，社稷戚於親。是之謂大孝不匱。孟子味於天下一家之大義，妄測舜逃，何其陋也。又云終身訢然樂而忘天下，不知舜視天下之憂，非無關世運休戚之人。孟子識淺，烏足以知聖。然則舜如之何，亦惟俟暴陶之執法自以人子之禮始終事之而已。（卅三年八月二十一日寫記）

漢時張仲如先生，由耶而入墨，由墨而入佛，可謂 [illegible] 者。結北於師，宗在賢首楞嚴，與予治法相唯識異。又世揚抑儒而抑佛，與子之宗儒異。然先生於我，特爲契誼。予講說無垢稱經於長安寺，因舉堅白之喻。先生曰，堅白相離曰離堅，名家之說。堅白相盈曰益宗，墨家之說。似無短長。予曰，離人無軍，離樹無林，離五蘊十二處十八界無我，無有情，無衆者，無作者。離堅及白何有石乎。先生曰可，離宗理長。更舉此篇相質，予曰，公爲一元論者，予爲多元論者，安能同。曰可並存否。曰視益宗與離宗也。先生不以爲迕。識俟先生之再遇也。先生年已過七十，而心志物物如少年，舜出如嬰兒，健步自如，不賴輿馬。蓋其心直口直，服善而無定執，不慕榮利。貧賤而傲富貴，灑然實佛者也。此篇〈其授徒之作，予有大學中庸論孟新疏，對各章別有解釋，此不詳。先生尤不足孟子，然如此篇卒章所云：「然則舜如之何，亦惟俟暴陶之執法，自以人子之禮始終事之而已。」然舜入者死，既惟俟暴陶執法而聽其殺矣，又將如何自以人子之禮始終事之耶？以是知先生之見疏於孟子遠矣。（卅四年十二月編者）

老莊哲學的同異

傅　西

一　老莊哲學的相同性質與其自然旨趣

老莊哲學的性質都是以個人爲立脚點，不過，他們學說的出發點則不同。所以，理論上有很大的差別。就他們同屬個人立脚說，則他們都純是一種自私的人生哲學，不過，他們的自私，是一種消極的自全，并不是積極的去侵犯別人或與別人爭鬥。所以，對人類社會也沒有好大的妨害。固然，他們這種自私，佔在社會學或道德學的立場來看，也可說是一種缺點，但嚴格的說來，天下的學問，沒有一點缺，都沒有的。所以，每一種學問，縱有缺點，總有其長處，亦有其貢獻與價值。

老莊哲學的內容是什麼呢？我們知道他們的主旨都是在主張「自然」。自然的目的又都在求一種精神上的快樂以保全人生的幸福。如老子說：

「人法地，地法天，天法道，道法自然」（二十四章）。

「希言自然」（二十三章）。

「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然」（五十一章）。

「百姓皆謂我自然」（十七章）。

又老子書裏面處處談無爲，也是表示自然而然，無所作爲的意思。談嬰兒之氣，談返樸還淳，也是表示天眞活潑，任其自然的意思。莊子說：

「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉」（應帝王）。

「常因自然，而不益生也。」（德充符）。

「夫自樂者，免藏之以人事，順之以天理，行之以五德，體之以自然，」。「調之以自然之命」（天運）。

「和之以天倪（天然之倪）」（齊物論）。

「無爲而萬物化（無爲即自然）」（天地）。

「寂寞無爲者，萬物之本也」（天道）。

「形莫若緣，情莫若率（率性即自然）」（山木）。

「乘物（自然之物）以遊心」（人間世）。

莊子的自然例證很多，我們不必舉舉。這些都見得兩家的相同處。

二　老莊自然哲學出發點的差別

不過老莊自然的看法　却有差別。因爲老子的自然是「物極必反」的一個公式上出發。莊子是從人生的痛苦出發。他們兩人的方法，一個是從人世故的經驗或觀察得來。一個是從內心直驗得來。因此，他們學說的宗旨雖相同，因產生學說的起因則不同。在老子看來，以爲宇宙的原理都是一個循環，一個「物極必反」。宇宙的原理是這樣，社會的原理也是這樣。人生的原理也是這樣。所以，人生一好到了極點，就要反，就要壞。所以說：「飄風不終朝，驟雨不終日」（二十三章）。因此，我們要作人，也好要從反面去作。所以說：「反者道之動」（四十章），「持而盈之，不如其已」（九章）「知其雄，守其雌」（二十八章）。并且，從這反面去作人，不但不會致禍，而且有很大的好處。比如：「陰」是「陽」的反面，「陽」是「陰」的反面，「雌」是「雄」的反面，「牝」是「牡」的反面。但宇宙間的氣是「萬物負陰而抱陽」（四十二章），沒有負的陰，就不能有抱的陽。「柔」在我們看起來是沒有用的，但繩子最柔，可以縛最堅硬的東西。水是最柔，可以壞最強固的東西。女子最柔，可以雌伏許多英雄豪傑。所以說：「知其雄，守其雌」。「牝常以靜勝牡」（六章）。「　者道之用」（四十二章）。「以天下之至柔，馳騁天下之至剛」（四十三章）。「天下莫柔弱於水，而攻堅　者莫之能勝；……柔之勝剛，弱之勝強，天下莫能知，莫能行」（七十八章）。不過，老子還是從反面作人的意思，并不是要以這種「反」來取勝於人，或圖他所說的「以柔克剛」「以弱勝強」，而是

說我們如能「去甚」「去奢」「去泰」（二十九章）。而「寵辱大於不知足」，莫若「知足」（四十六章）。如果能「去甚」「去奢」「去泰」，莫若「去甚」「去奢」「去泰」（二十九章）。而「寵辱大於不知足」，莫若「知足」（四十六章）。如果能「去甚」「去奢」「去泰」，莫若「儉」（六十七章），莫若「去甚」「去奢」「去泰」（二十九章）。而「寵辱大於不知足」，莫若「知足」（四十六章）。如果能「去甚」「去奢」「去泰」，莫若「儉」（六十七章），莫若「去甚」「去奢」「去泰」（二十九章）。而「寵辱大於不知足」，莫若「知足」（四十六章）。如果能「去甚」「去奢」「去泰」，莫若「儉」（六十七章）。我們就能長久保持我們的好處。反歸「以其不自生，故能長生。……後其身而身先，外其身而身存。非以其無私耶，故能成其私」（七章）；「不自矜大，故能成其大」（三十四章）。但這些話也并不是用種種利益來誘惑我們使我們用一套「將欲取之，必固與之」的取巧手段。也是使我們達到「知足之足常足」（四十七章）的適可而止，乃是以此爲方便，使我們達到最高高的大道——自然。所以說：「人法地，地法天，天法道，道法自然」。這便是老子哲學的目的。

莊子學說的出發點在人生痛苦的原因，是因爲莊子看見人一有了感情就有哀傷。「丁如蘭」就有好醜的分別。「有了欲望，欲望達不到，便又有痛苦。所以，他認爲我們如果要沒有欲望，沒有痛苦，就須得忘情，忘知識，但「情」是天生成的，如何能忘得了呢？他的意思是：生成的，當然不能忘，甚至不必忘，反而要「復德」。但世俗人情之「我們就能夠忘」，所以，有時他又把感情與知識連帶若說，如說，「無人之情」，是非不得於心」（德充符）。既然這樣，

但感情還是因知識而顯著。所以，他主要的還是要忘知識。知識忘了感情就自然會寧。但要怎麼知識必要先知識所分別的「是非」是靠不住，知識才容易忘得了去。因此他把人生的目的「逍遙遊」 宣傳出來以後，就跟着寫 篇長文來駁「是非」以達到「齊物」，這便是能夠達到逍遙的主旨。因此，他說：「其知情信」（齊物論），郭注說：「任其自知故，信」，意思就是把知識一任了感情自然就返回原始人類的真摯。因了這句話，我們能知道他所要忘的情，乃是知識激發出來的世俗 性之情，而不是得加給人類的天真之情。所要忘的知，也不是原始人類天然之知，而是外界名利等（人間世：「德蕩乎名」）所激發感機心（機心也由外界所起）所構成的經驗或觀念之知。所以，把這兩種忘了，而感情也就是一種純正的天性。知識也就是一種天然的經驗。所以他說：「其知情信，其謹其真」（齊物王）。「一知之所知」（人世間）。「有真人而後有真知（意謂有天真之人而後有天真之知）」（大宗師）。「同乎無知，其德不離，同乎無欲，是謂素樸，素樸而民性自得」（馬蹄）。這些話處處可見。因此，便可見得莊子的思想大多是從人生的痛苦出發，這是與老子不同的。

不過，老子也知道知識是產生禍患的原因，所以說：「絕聖棄智，民利百倍」（十九章），「智慧出 有大偽」（十八章），但老子說的知識的過無不是從有痛苦，而是在刺激激與去追求「好」而使我們易陷於反，所以，還是在一個「物極必反」的原則上開說。這又是與莊子不同的。

三　兩種自然境界的差別及其好處

我們讀說老莊學說的宗旨都在自然，但自然也有兩種：一種是把知識去了所達到的自然境界或大全境界（因子方：做去了之後吾覺也，吾不知天地之大全）。也就是「天地與我並生，萬物與我一體」（齊物論）的同平大自然的境界。因爲有這種境界，不但有一種心靈上的價值，而且有許多精神上的好處。所以莊子常常說「物化」「物物」「同乎天地」，老子處處說「法天」「天長地久」「王乃天」都是這種意思。一種是原始人類的自然生活。因爲原始人類的思想簡單，觀念很模糊。他們的生活雖不很美滿，很快樂，但是不清楚他們有不滿足的痛苦，所以他們與我們比較來是一種幸

福。因此，莊子在他的書裏面極力說頌原始人類的生活與原始人類生活相近的動物生活，如大鵬的逍遙，儵魚出遊的從容之樂，處處都可見得。老子的反乎嬰兒的天眞與及返樸還淳，也是這種意思。

我既說自然境界有許多精神上的好處，但究竟有些什麼好處呢？這裏我分三點來說：

（一）不變的好處　不變的意思是說我們如果有了這種境界，就一切死生利害痛苦都不能轉變我們。因爲我們把知識忘了就不知道有一個自我，我這個自我已完全與物同化，既是這樣，那嗎，這種物化就成了我與天地渾然一體，我既與天地渾然一體，那嗎，天地存在，我就存在。更進一步說，我的觀念既已泯除，就說不上存在不存在，所以，死生利害痛苦也都說不上。因此，莊子說：「乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎」（齊物論）。老子說：「夫長地久，天地所以能長久者，以其不自生，故能長生」（七章）。「蓋聞善攝生者，陸行不遇虎兕，入軍不被甲兵，兕無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃，夫何故，以其無死地」（五十章）。「知常容，容乃公，公乃王，王乃大，天乃道，道乃久，沒身不殆」（十六章）。莊子又說：「死生亦大矣。而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遷，審乎無假，而不與物遷，命物之化而守其宗也」（德充符）。「性不可易，命不可變」（天運）。聽莊子的看法，天地也許不會覆墜，假使眞是覆墜的話，自己也還是存在。爲什麼緣故呢？因爲我的觀念已經泯除，根本不知道還有個我，就說不上存在不存在（注意這是在理論上說，不是在事實上說。）。反過來說，我既與物同化，那嗎，我這個與物同化了的境界，就永久都會存在，這樣，就可以說有一個不存在的存在。這個不存在的存在是什麼呢？就是一種天地運行的法則，這種天地運行的法則也就是天地的自然法則。也可說是一種陰陽之氣。因爲是陰陽，所以能變（有相反相成的陰陽兩氣所以能生變化），因爲能變，所以能造化。能運行不息。不過，老子關於這點，僅僅說：「萬物負陰而抱陽，冲氣以爲和」（四十二章）。運行不息的意思說得很少，也不甚明顯。但也有這種意思，不過沒有莊子說得多。也比較說得顯著。如莊子說：「比形於天地，受氣於陰陽」（秋水）。「順之以天理，行之以五德，應之以自然，然後調理四時，大和萬物，四時迭起，萬物循生，一盛一衰，文武倫經，一清一濁，陰陽調和，流光其聲」。「乘乎雲氣，而騎乎陰陽」（天運）。「其生也天行，其死也物化，靜而與陰同德　動而與陽同波」（天道）。又如「野

馬也，廉埃也，生物之以息相吹也」（逍遙遊）。也可說是指陰陽運行之氣或自然運行的法則，而乘着這種陰陽運行之氣或自然運行的法則，才能夠逍遙。又如齊物論說：「日月相待乎前，而莫知其所萌」。德充符說：「日月相待乎前，而莫能窺其始」。養生主說：「指窮於爲薪，火傳也，不知其盡也」。這都是指這種陰陽運行之氣。并且，這種陰陽運行之氣，一方面沒有起頭，一方面如像薪火相傳一樣，沒有窮盡。既沒有起頭窮盡，那嗎，天地縱有毀滅，而這種陰陽運行之氣或自然運行的法則，終沒有毀滅。我們人生的生命雖然只有幾十年的壽者，但我們的精神如果與物或大自然同化，那嗎，我們的精神（理論上的，不是知覺上的）也就永久有一種不存在的存在。所以說這種境界是不變。

（二）快樂自由的無礙境界　天地境界的第二種好就是精神上的自由無礙。如莊子說：「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮」（逍遙遊）。「至人神矣，大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山風振海而不能驚，若然者，乘雲氣，騎日月而遊乎四海之外」（齊物論）。這種境界也完全是內心上的，因爲內心的觀念已完全滌除，我與物同化，宇宙的境界有好大，我的境界就有好大，所以便說他是自由無礙。

但內心之所以能達到這種境界，完全是一個「虛」。虛是由養氣達到的。所以，莊子說：「氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者心齋也」（人間世）。「虛無恬淡，乃合天道」（刻意）。老子說：「致虛極」。又說：「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」（十四章）。這也是指的這種氣的虛無境界。能夠這樣虛，就能不爲物累。不爲物累，就能自由無礙，而心境就時時都有一種恬淡的快樂。所以莊子說：「遊心於淡」（應帝王）。「虛無恬淡，乃合天道」。因此，這種境界，是極端快樂，極端自由，也極端無礙的。

（三）神秘經驗　或者說：老莊的這種境界既是無知忘我，那嗎，我與知都沒有了，豈不同於無知覺的石頭一樣，還曉得快樂麼？我答覆這個問題是：老莊他們的忘知，并不是完全沒有知覺，而是把普通的知識忘了，我們的自然就會除去，因爲欲望是由知識而的，既沒有知識，就沒有欲望，也就沒有痛苦。然而，天然的微細感覺或微細經驗還是有的，所以還是能覺得快樂。并且到了這種境界，他心理上寧靜地，時時都有一種自然的微細感覺快樂，縱令不有　小

好的刺激，也不能改變他的心境，也不會有痛苦。不過，這種心境始終很微細，不容易用知識去了解，可以說他是神秘經驗。

我們知道了上面的意思，就知老莊所說的自然，雖然有兩種，但他們忘了知識所達到的自然，是後面的一種與天地一體的自然境界。不過，老莊如果不說前一種原始人類的自然生活而只說後一種自然境界，一般人就不易明瞭這種境界有什麼好處。因爲天地既是一個無知的東西，與天地一體，會有什麼好處呢？莊子爲了這種原故，便極力讚歎原始人類的自然生活用來襯托天地的自然境界。同時，我們心理的境界雖是忘了知識所達到的自然境界，但我們形式上的生活還是與原始人類的自然生活是一樣的。因爲我們形式上的自然生活與原始人類是一樣，所以老莊理想中的人生或社會就不能不以原始人類爲範本。他就不能不讚歎原始人類。不過，老莊他們的自然始終有一種精神上的價值，這又與原始人類的自然是不同的。

這裏又有一點須得注意的是：老莊這種自然境界的人生觀，就只能說是一種自然境界的人生觀，不能說是率與而爲或隨着興趣而爲的人生觀。因爲興趣是由普通世俗人情而爲的，同時，是對這種事情有了經驗，有了嗜欲才有的。所以興趣一辭，是由感情對種事情有一種濃厚趣味的染著才能說得上。而老莊的自然，就原始人類的自然生活說，他完全是一種本能生活，根本不知道或不了解對那些事情有興趣那些事情沒有興趣的。就自然境界說，他已經忘了知識，忘了感情，也就根本不知道或不了解對那些事情有興趣或沒有興趣的。所以馮友蘭先生在新世訓中把老莊的人生觀解成隨着興趣而爲的人生觀，這是錯誤的。

由上面看來，可見老莊的哲學在宗旨上是沒有什麼差別的。而所差別的只是出發點的不同而已。

心理學之目的

美國吳偉士（R.S.Woodworth）原著　黃世彥譯

研究人類行爲底科學實包括一羣底科學，一方面吾人知生理學研究有機體內許多感官和細胞之作用，他一極端方面吾人知社會科學研究人們底國家和團體，因此更須要某種集中其注意力於個體之居間科學。此居間之科學實爲心理學也。心理學研究個體終身範圍內底各種活動，更比較兒童和成人，常態的和變態的，人類和動物的活動，更注意個體間的差別。但對學習、思想，及情緒底普通法則亦極感興趣，此等法則用於諸個體皆然。概言之：心理學可謂之爲研究個體活動底科學。

個體及環境

吾人之心理學定義，包括「個體」及「活動」二詞，其意義雖似明顯，但仍須特加注意。人類個體乃發生於母體中，約經九個月之發育期始產出，經幼年童年青年壯年和老年終至老死。其在一生之歷史中雖經其多變化，但終爲同一個體之持續也。

個體與其外面底世界相對地分離，即其裹皮將全世界分爲個體與環境兩部分，環境常刺激個體，反之個體亦常反抗環境的刺激力量，故雖走入水中，並不因此被溶解。又在冷天或熱天均能保持其體溫，並會以其他方式反抗其環境。

但個體實僅與其環境相對的分離，其活動需要從環境中取得燃料（即食物）和氧以用。他吸入燃料將儲藏於其體內並消耗和氧化其燃料於其活動之中，因此其活動力來自一部分的自然物產。他繼續參入其世界中，又其一切作爲皆直接或間接與其環境發生關係。

人類個體之環境已被社會化至於驚人之程度，兒童出生於其社會團體之中，其社會供其一切之需要，並有以控制其一切行動。（他對此時大加反抗）他稍長即知遵從風習使用語言，總之，凡此皆其團體之「文化」也，即無生物彼亦受其需要，如像玩具、工、衣服、房屋、市街等是，此等無生物既經人類之改造，則與彼所生之自然物大不相同矣。至

其馴養役用之動植物亦屬其團體「物質文化」之一部也。總之與之有關的環境之各種活動，傾向於人類的活動。

雖心理學為研究個體活動底科學，但非謂其研究孤立之個體之謂也。個體須於其環境中見之，並且其活動必須視為其與之自然和社會的環境所產生得。吾人當回憶前面對環境所下之定義，最知心理學為研究個體與環境之關係底活動底科學也。

個體底活動

「活動」一詞能處取其廣義。不僅包括肌肉之活動如行走和說話之類，亦包括認識之活動如思維與觀察之類。情緒的活動如哭笑發怒之類的活動就個體之本身而言似乎是被動的活動，但不能離有機體底生命而有。任何生命之表現莫非活動，無論如何給個人看遊戲或音樂中似是被動之活動，其實是此生命正在進行之活動也

個體與環境之交互作用

環境時對個體有所作為，反之個體亦時對其環境有所作為，由環境的作用刺激個體結果使個體之活動發生變化，由個體之活動發生變化之結果復使其環境亦發生此變化。此環境之一些變化再影響個體，使其活動再發生變化。此種交互作用如是繼續無已，為方便計，吾人以A代表機體或個體。又以E代表世界和環境。於是得下公式：

A－O－A

此式表示個體受環境之作用（A－O）及作用於環境（O－E）。但環境如何有所作為於個體個體如何有所作為於環境？就普通常識而論，此似非難事，假使個體欲改變椅子的位置，只須移動椅子，設使他欲引起某人之注意，他可呼其人之名，自然他可以用口呼，亦可以用手招之，由普通生理學知有肌肉牽動其手及發聲器官，神經激動肌肉，及腦激動神經。但個體對其肌肉之活動甚至其腦和神經之活動幾不能自覺，當其自覺其正在進行之活動時，他正產生變化於其環境之中。

諸肌肉被稱爲反應器，因其有產生環境的効力，人類之反應器除各種肌肉而外尚有各種腺如唾腺之類。螢之發光器及某種魚類之發電器皆屬反應器之類。

就廣義而言，個體有所作爲於環境，並產生各種變化於環境之中，但就狹義而言，個體僅能活動其各種反應器而以其反應器參與發生於環境內之事情。

由是得知許多屬於○如何作爲於S的觀念。讓吾人回顧再說問題之其他一半，即S如何有所作爲於○呢？個體如何知覺與之有關之事物，此問題似太簡單用不着多加考慮，設個體非盲聾雙者他自然知其外進什之事物，他看一物，聽一人之呼喚，看和聽似入其環境內而忽視其他之事物也。但問個體如何僅看及十英呎遠或一英哩遠之正前方呢？雖今日物理學已發見聲光之性質，於此尚莫明其妙也。光和聲從　對象放射出來有些射線進入眼內或耳內，只有如是個體乃能有所見聞。但個只接受了射線之一小部分以代替達到於環境中者，他之皮膚在環境中接受熱和壓力，其鼻和口則接受氣味之分子，他常用特殊感覺器官接受環境之各種力量。

刺激和反應

這些力量或運動從環境達到感官而進入各感覺器者，通稱爲刺激。考「刺激」之　義爲一刺棒，或一削尖之棍，引伸之則凡能引起機體和其任何部分活動者通稱刺激。光線爲眼之刺激，聲波爲耳之刺激，一反應即爲一刺激所引起，或已知之活動也。刺棒不能拉牛向前，但能使其跑遠，一刺激不能使機體如此遠如彼，但能引起機體底一種活動，機體繼續活動因受刺激之作用使其活動發生變化，刺激之作用可以增進其活動或減少其活動，或使其從一種動轉變爲另外的活動。

雖從環境而來的刺激甚多，但有些刺激也於個體之內，如咳痛和煩　飢和渴皆爲內在刺激所引起的感覺也。

爲表示被刺激所引起的個體活動及被刺激所轉變之個體活動常用一圖表示之：

S→R 或 S→r

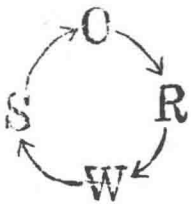
此圖中S表刺激，R表反應。所以此公式可讀作「一刺激引起一反應」或「這反應被一刺激引一。有時此公式用以表示：設使你知道其刺激，你即能推測其反應。並且你只須用一適當的刺激，即能獲得一定之反應。但你更須知道不同的個體，對於同一的刺激其反應各不相同。設使你聽到某種生物在籬中搖動而叫喚。設其爲一鳥，它或將飛去。設其爲一狗，它或將向你衝來。設其爲一人，若非知其年齡性別及此個體所受之訓練，則難以預料其反應。他將做什麼及在那時他將發生什麼情態，總之你必須了解O所以更適當之公式如下

S→O→R 或 S→O→r

此式可讀作「作用於此個體之刺激引起此個體之反應」或讀作「個體變化其活動以反應一刺激」於此吾人尚未曾將個體配合於其環境之中。刺激由環境而來。又反應向環境而去。吾人更須將W（代表環境）引入吾人之公式中。吾人之所以須要將其引入者，蓋有兩個目的：一以明刺激之來源。二以明反應之目的。因此將吾人之公式括展如下：

W→S→O→R→W

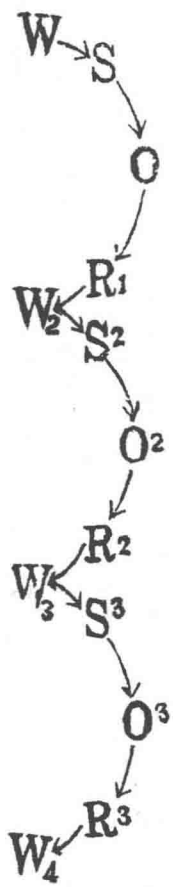
此式可讀作「從環境而來之刺激引起個體作反應之活動，此活動復轉變其環境。」此式只提示包括一個刺激和一個反應之活動，更與型之活動爲繼續的活動，在繼續活動中被第一反應所產生之環境的變化與第二反應以機會，如是繼續不已，在O與W間之交互作用，形成一很長之序列，如像繼續行走或說話或釘一釘子之活動，爲表示此典型之例子，吾人可將公式之直線彎曲起來則成一個圓周而得下圖：



（圖一）

此式可讀作「個體與環境繼續發生交互作用，環境以刺激作用於個體，而個體以其反應作用於環境一

此式之缺點在其限於一旋轉圓輪之內，永不能出其範圍。但此式表個體和環境之關係亦有些進步，不僅表○之反應轉變了，亦表個體之反應轉變其自身也，如是可使個體被乏或興奮等。為說明其間之關係可用下列之圖式：



（圖二）

直綫式　W—S—O—R—W可以表示各種意義。設有人說之，其意義可得而言者如下：

（一）在正的方面包括下列之意義：

環境以刺激作用於個體。

刺激引起個體反應其自己底特性。

這些反應轉變其環境。

這些反應亦轉變個體自身。

（二）在負的方面之含義亦同樣重要如下：

個體雖為入環境之歷程中但是相對地與其環境分離，環境中的事物雖發出個體所接受之刺激，但其本身非刺激也。

個體之反應雖使環境發生變化，但非其變化之本身也。

朝向適應或傾向

尚有值得注意的為事未能納入吾人之圖式中，在前面亦未加以充分之討論。蓋個體與環境關係之密切非謂其從環境接受刺激並以肌肉反應之，以影響其環境如是數語可盡其義。個體似不僅感受光線和聲波而作肌肉之活動並看見人且又

商事物　個體與其動於其　境中。吾人從何處　見這實際的完全的時在動之[illegible]呢？吾人於此只能從○中發見之個體對刺激底反應一部分與其所處之客觀的情境。

假設○　旅館中之旅客到達陌生的城邑，環顧左右，接受種種刺激並牢記各街道的行列和其間有趣的建築和民風，他進了旅館，昏昏睡去，直到翌晨，他剛醒時的一刹那，可不知置身何處。但一轉瞬間忽把他心中所有的這城邑想上來，於是走出旅館尋　四圍之街道。可見在他心內之城市並非一堆雜亂的印象，而為一個其先在此城邑內行走時所曾接受的刺激所構成的　個有聯貫之基礎。

吾人設此個程尚有更多之事因為記忘的，他記得一些在這城邑內所曾作之事情，其心內為　在一定環境內行動的計劃，然後順走入城內，更將其所受之刺激敏銳於其經有之基礎上，並記憶於以著手的[illegible]之關係之上。他不僅是一個暫時刺激底接受者，而且又是對這些刺激覺時反應之作為者，但他的反應即是其所從事的事實底各部分。

吾人尚須表示個體在其環境中所傾向的及所從事的一些與其環境有關的行動，吾人於此當不惜費詞以闡明之。學者切勿於開初之時就自命已知個體如何適應其環境，及其如何支配其活動，以趨向一定之結果或目的。吾人需要一詞，此詞不僅可以應用於人類之行為，而且又可適用於任何在其環境內有　問題的傾向反應的之動物之活動。「適應」一詞常被應用，除外「傾向」　詞亦復適用。其有詞之意義與其動的同義，如賽跑開動時說聲「時間已到」，或說聲「預備！開動！跑」或想一能「傾向」做一類工作之機構，或能　傾向一做另一類工作之機構，則於此觀念思過半矣。一「傾向」之為時也暫，但它能轉移環境，及正進行之工作。個體活動於環境之內，其情[illegible]之「傾向」表示個體適應一特殊之環境或傾向一特殊之環境也。又當個體之活動傾向於一定之　的時，吾人可謂其有一目的—傾向

當○傾向一定環境，並在那環境中活動時，吾人可以ow表之，並寫此符號置合於吾人之公式中如下：

W—S—OW　R—W

此式意謂來自某環境之刺激作用於正傾向於某環　之○　由是引起彼對彼所傾向之環境直接之反應。

此發式之能包括今理學底各些主要事實無疑也　其主要　用處在指明一心理學之主要問題，即謂一切如何發生之

問題是也。個體適應環境，並與環境中正在進行之事物發生關係。個體傳持受刺激能備，肌肉及腺之力，但一切如何發生？此不能回答，並且答案上尚未有人能作滿意的回答也。此實一極複雜之問題，未便攏統回答。只好分別加以解答。

心理學底其他主要問題如：個體如何發展和變化？個體如何生長和學習？個體的 [illegible] 與刺激反應之間的相關，請於下段說明之

個體之影響於其對一刺激反應之因素

吾人已知反應依於個體與刺激，又知同一之刺激對於各種不同之個體可以引起各不相同之反應。即同一刺激對同一之個體在不同之時間內亦可引起各不相同之反應。今當問個體間有何不同，或問同一個體其在此時與彼時有何不同？

一則個體間有結構之不同，如狗與鳥底不同之結構，實為使他們對同一突來之聲音而作不同反應之重要因素也。或人之智力較兒童之智力為大。由其機構不同，使其反應亦不同也。腦之結構極複雜，此個體之腦與彼個體之腦不同，且同隨年齡而變化，此實一產生不同行為之重要因素也。

無論何時一個體底結構，為其發展至彼時之結果。並且其發展之一部分存於吾人所謂之自然的生長發程中，又一部分存於吾人所謂之學習歷程中，無論其為自然的生長或學習，皆依於遺傳的性質，或個體之天賦結構，又依於其對從環境中吉前問題所接受之刺激之反應。

圖結構亦常有變化，但有其相對之永久性，實為個體行為之穩定因素。餘外尚有較變動和暫時之因素，斯為個體當時之狀態。有時個體疲乏或睡眠，或熟睡后又振作興奮，凡此等皆其不同之狀態也。故吾人有各種情態或情緒的狀態，如興奮、疲憊、抑鬱、憤怒、愉快等是。此等情緒狀態實為決定對一刺激所作之反應之重要因素也。

另外尚有決定反應之因素，吾人可名之為繼續中的活動，對於任何刺激之反應每因當時個體所專心的活動而不同。當其專心閱讀時，即使他人在旁所談，而很動聽也不為之動心。又當其正在找尋 [illegible] 掉之皮帽時，即雖見幕幕中有點白

光閃爍，但常若無睹。僅在其繼續活動範圍中之刺激得到靈敏之反應。但在其繼續活動範圍外之刺激則可完全不能引起其反應。心不在焉則視而不見，聽而不聞。良有以也。

吾人已知「傾向」亦為一個極有勢力的暫時因素，但一傾向已為一繼續之活動矣，而且傾向可以概括著他的重要的繼續活動。

為方便計，決定一反應之一切因素可歸結於下表之內：

反應依賴之因素如左

1、當前之刺激

2、個體復取決於

1個體之結構依於

a、個體的遺傳性質。　d個體以前之經驗。

2個體當時之狀態

a、化學的狀態　b、緒的狀態

3個體繼續中之「動包括：

a個體之情緒傾向；b個體之目的傾向

心理學底一些普通原則

想在初步之討論中吾人已略窺一些普通事實。為方便計，此當寫為確定之形式如左。

1、心理學之第一原則已見於其定義中，即個體之活動成為一個單位。此原則亦稱為「有機體的原則」。設無此基本原則，心理學不能說明任何事物。但僅用此單位之原則仍有很多問題不能解決，心理學正像幾何學，不僅祇一單獨的公理也。此原則外更有他種原則如左。

2、一有機體不僅是「一」。它是由許多部分，許多器官，許多生活的細胞所構成之一個系統，因此個體的活動是複合的，同時也是完整的。

3、有機體在參入環境的歷程中，仍保持其個性。

4、參加之發生有待乎接受之刺激，及肌肉與腺之反應。

5、個體之適應與傾向，或適應情境，或傾向某些目的。

6、一個體不同於另外之個體。

7、同一個體表現種種的活動。

8、個體隨時間、生長、學習、衰耗而變化。

9、個體不僅與環境反應而已，不僅為環境所鑄造而已。個體對於環境亦大有所要求，他有其本能、欲望和目的。

10、多數個體之活動是「綜合的」，例如他們聯合和整化其以前本個別執行之諸活動是也。總以此原則與自機體之原則相違，其實全相一致而不相違也。

這些原則不像幾何學上的公理，此等原則既非自明的，也非假定的，只是被觀察的諸事實底概括的敘述而已。又吾人應用此等原則時，將得到事實的印證。以上所舉聊示其概略。

文教叢書之一

法相學

王恩洋著

全書一冊 實價二百冊元

法相法性古稱二宗而所以名之為法相宗者義多譯解本書依唯識無我唯相無法之兩要義闡明法相宗非有非空中道了義之旨一法相義二法相體類三我之假立四緣起義相五共業增上六聖道輔以凡法相緣生之奧義約揮著論七教論更明法相學在佛法上之地位及其與近代西洋宗教科學哲學之異同而後知法相學者佛法最了義之學足以統攝宗教科學哲學去其蔽障其最尤為人類最高思辨證修之證果所為當來文化學說之指南矣

復李靜山書

來函肅悉，敬答數問如次：

一、遺傳之說佛法並不承認。因佛法主張由自業力或自果報，由自種子生自現行法。每個有情其生命皆成系統，絕無遺傳之可言。既無遺傳，但有互作增上緣之用。作增上緣者，必以類相成，是以牛馬人猴，各生牛馬人猴。色澤形體亦多相類。然固有不盡然者，黃種人亦生白種人，而聰明才智性情心術父子兄弟之間每相距甚遠，更有相違反者，遺傳之說本難成立也。

二、吾人既知有情有互作增上緣之用。則第二問題自不難解決。既能互作增上緣者，自能助與勢力，令起變化此者無者亦不能度衆生矣。但不能更其種性，如土壤人工之於禾稼，雖有助長之功，然彼豆麥等仍自成其因果之系統，決不與，顯之生命系統相混雜也。

三、三身生佛一體及同一法界之說，此有兩種解釋：一者慈悲攝受，視他如自，佛度衆生如度自身，情之至者母能如此。一者真如法性遍一切法一切有情，此理自他不殊，聖者同證，故說同歸一法界。又說心佛衆生三無差別也。但在此應易入歧途，以對於一應法界認識不清，以爲具體的實物，可以攝生萬法，演化一切有情，則便成一元論者，中國天台賢首之學，耶回上帝主宰三位一體之論，皆是也。吾人當知此說與佛法完全相違，所以者何？佛法建立於因果業報，如彼之說，則生佛同體，佛既成佛，衆生亦應頓時成佛。或衆生未成佛故，佛永不得成佛。作業受果，有情皆同，則便成業果雜亂。即與世法亦相違矣。是故其說不可通。然則所謂一真法界者何耶？曰真空妙有相常住寂理是也。但可以理會，不可以事執。此中妙義，需久於此道者而後知，足下其勉之哉！足下富有思想，是此道中人，可以共學適道。（化中）

文藝

詩

證如近詩

陳銘樞

感懷

世樂千書場，爭勝難可，若公亦無益，息念偏分安。無心去謀道，漸自來謀我。東村黃犬吠，西鄰哭舊壘，激夜杜鵑聲，啼枝春光老。即此是生涯，更何物足鈞。

何物令公喜？自證弗能已；何物使公憂？骨肉心未安。五洲成血海，小己何足論？（叶仄）光輝中自禮，塵氣外榮悴。肝膽鄰友生，羅剎化和善。遊心霄漢外，感慨潮來亟。

欲善誰如我，斯語莫誓求；教善勿使知，分財如自謀。悲懷無所處，背向當前坡！迎迓笑嘲者，中或藏戈矛；顏覘升沈，雲雨幻恩仇。俯仰終宇宙，世間夫何尤。

東復蔣憬然

遠遠遣使來相慰，開懷氣覺如關風：首詢安否饑寒苦，如我惓惓長春君；次問安貧樂道久，禪妙可更求詩文。炎方燕雙自珍攜，含淚稽首祝林梨。　感札短心彌重，一如叶我胸中言。永涯臥治但[illegible]，蛾作[illegible]鳥雷作鼓，物外回腰謀識得　陽熱沸鐵化蒸去。

雙碧寓獨稿詩錄

徐震

李印泉先生鄭贈曲石詩錄奉寄報謝　卅四年四月

曲石濟世才。抱負平素深。旁溢雄邁氣。優爲文章傑。貽我十卷詩。頌洞溪鴻潤。能挫減古今。陸離摘錦繡。自樹一家風。開張鮫天骨。史蹟遠地弟。金石勤爬櫛。納交見性真。出語腸內熱。座多國士流。門萃藝人轍。猛操崇智實。潛幽賴昭揭。摩故紛陳羅。頗存陽秋筆。紀戰尤絕奇。有句皆警策。赫赫猛毅功。滂爽兆人血。并作敵愾聲。樓櫓兼壯烈。閱月漢西行。會年志已決。天留　考鳴。忠義非徒說。南疆　英凱。歐陸强梁歐。禍轉倭將滅。國仇庶可雪。所盧來日難。沈思隱憂結。重車萬寄軌。洗心趨振刷。四詩答惠貺。移風望時哲。

寄懷顧鳴若　三十四年三月十三日

我生常自遣。不解與頹齡。明年即五十。未減少時情。我友嶠若翁。謂天機盈。老思及羅石。強我擬陽明。陽明安可企。羅石信同程。一掃綺麗筆。趨勉反身誠。寸衷既有主。憂患詎能撓。奇鍊志氣振。病老宇泰寧。始知霜降。松柏正青青。分離岡遙憶。惠貺吐蘭馨。尚眷款曲期。解我文字鏗。寄懷奇來章。心鏡待君鑒。

代簡奉寄商濬亭先生　四月廿四日

聞道公今已移居。錦城南郭定多愉。浣花溪上好跗廚。新詩妙輸想賓萼。太極空靈復何如。賤子經時登陟瑜。慎無羽翮飛成都。公來隔水煙雲暮。公去林巒安足娛。

霜下集選

劉天行

郊行

避世端居每掩關，平郊緩步喜春闌，濃雲遮日鎖銀崗，隴麥迎霜待綠遍。直幹密攢符畫壁，疎林遠暈貼遊山；當南妙景容欣賞，却惜常情審美慳。

雲南大學至公堂前賞綠梅

三過蘭草賞此花，暗驚五載滯天涯，淡粧宜矣香偏遠，綠萼抹心春自除，驪麗那　超濁穢，孤標爭禁傲嚴霜，可憐鐵幹傷遲暮，卓立寒風鬥歲華。

過雙洞橋

尋山拱翠水田饒，疎落人家入望遙，雲樹交加承夕照，澗流激遠展長橋。時聞常瀆體非斷，環境殊觀業自消，曾忘塵勞融造化，晚風吹草又蕭蕭。

靜　觀

陰晴無定異西東，掩映斜陽現彩虹；雨後奔流喧淺澗，雲移半嶺拖遙空，變生演化原如幻，一日炎涼覺不同，漫用靜觀就妙悟，紫微搖曳引秋風。

九一八紀念十四周年　九月十九日

十四年前此夜秋。震雷驚睡起同仇。那知國際風雲會，竟成山摩甲午籌。[illegible]事周遭當懷舊。新來締構勝[illegible]憂，稱盲明月猶如舊，不辨悲歡欲語休。

復興頌　十月七日

炎漢肇啟昭陳古。制作輝煌文教普。楊澤荊蠻咸啓明。四鄰向化同賓撫。蕞爾蝦夷敢跳梁。弋微不競從甲午。肆意鯨吞國益危。睡獅一怒驚寰宇。八年抗戰喬艱辛。萬衆同心積憤伸。豈爲窮兵爲正義。發揚潛力淬精魂。捷書意外傳邊徼。初聞揮淚繼歡笑。戰果空前往史稀。吾生此代亦榮耀。收回失地瀕于灣。東北昭蘇天日全。國防備輔賓朕地。忍換遲方宗主權。折衝樽俎原非易。鐵掌堅持推主帥。剝極必復見天心。由來强暴遭而滅。百年積弱那堪此。先澤宏深垂後嗣。往事荒唐付昨非。從今惕厲更新志。振興文政建邦基。科學詳究努力追。禮樂聖哲大同世。普利人羣樂庶幾。

文

樂清朱母陳太夫人墓誌銘

章太炎遺著

予少女適樂清朱鏡宙。鏡宙少貧而體弱，不良於行。父太公，性抗慨，好酒及客，家事一以任其母陳太夫人。自鏡宙三四歲時，未嘗一日去母懷；及長，仕宦，父歿若前卒。既伐石爲太公樹表，時時念母，欲刻銘未果。夜卽夢見如平生，悲痛轉甚，至口戾目眩，醫工所不能治；欲書其事，卽又怖刻骨，且不成寐。如是半歲，始執筆爲事狀以來。按太夫人，樂清之虹川人。曾祖憶聰，清歲貢生。祖茂祺，國子生。考存德，鄉飲賓。年十九歸於朱。朱氏兄弟分居，而太公取贅。俄又以鹽破家。太公藉教授自食，有三子二女，時從牧豎飯牛。家雖困，太夫人開鏡宙能，督之讀書師，未嘗失誰。歲時設客，必有酒肉，或不給，則損衣服奉之。平生衆賓卽絮續，雖霜雪，給衣幾如也。年四十九　患上氣，五年病篤不肯谷，獨自解鹽馬服之。子女繞牀請進粥，時適有親潛八分以購藥，買米，火齊未盛而歿。時清宣統元年八月十八日也。予以爲精誠所感深矣，自念少壯嘗趨從長姊，姊適病困，不得見，去宿佗舍，詰日復往候，而姊歿矣。慟不能止，自是每夢姊，明日必作疾，眩冒悶懣，更在六歲始已。夫以同氣一哭泣之哀，應猶若是，況屬毛裏而咸終身者！其創鉅，故其楚深。其怨毒，故其言不能文也。不可以不銘。葬地及子女名屬，在太公墓中　故不著。銘曰

「傷哉貧也　周身斂形，無以爲禮也。凡喪有之，而況百刻之不洎也。情在於中，寤寐懷葬，以及其膚慄也。銘曰

盟也，報其稿未急。」

雅雅寓蜀稿序跋

清代毗陵書目序

徐震

清代毗陵書目六卷，武進張季易先生所撰也。先生名[illegible]，字毗陵，鄉邦博聞，聞見尤洽。是書曰：數易稿，行將付印，而倭寇之難作。流遷之中，不暇斟訂。豫是有益，仍加補正。既寫定，索序於邑人徐震。爲之序曰：毗陵於清爲武進陽湖兩縣地，又爲常州府治。今不曰常州者，嫌於隸賅八邑。不曰武進陽湖者，以其稱名過繁。援用舊名，蓋爲是爾。惟清室當順康之世，有明遺老，志欲復而不逞，乃有移其心力於學術，或自託于文辭著述者。於時吾鄉則有威琳攷證經義，惲鶴生治顏元之學，邵長蘅工爲詩古文，惲壽平擅妙於書畫，此其見端也。下逮乾嘉，厥運四暢，羣英萌生。其在吾鄉，乃有趙翼、黃景仁、孫星衍、洪亮吉、張惠言、惲敬、趙懷玉、錢述祖、李兆洛、董祐誠之倫，於經、於史、於諸子、於文字、音韻、訓詁、校勘、金石、天算之學，於詩、於賦、於詞、於古文、駢儷之作，既各極其精能。旁及經脈、輿石、如鄒漪、張琦之造述。藝事，如錢維城、楊貽汾之畫，亦一時之雋也。復有莊存與、劉逢祿、上理一年，探西漢微生高家法，於惠棟之外，別闢徑術，清代今文之學，由是始其源。此皆尤卓越絕倫者也。自餘名家，不[illegible]自數十人，以區區兩縣之地，牢籠一代學術藝能，掩乘長而居要，豈非習尚漸摩使然耶。咸同以來，稍稍衰替。輓近人士，多趨利祿，又更倭難。文物銷蝕，遺風餘俗，恐亦不振。宜有作者，揚前哲之耿光，陳鄉邦之篤蹟。俾夫來者，有所感於，繫茲芳風，不墜于地。將見學術藝能，與時偕進，才智踵起，與古代興。季易先生輯次是編，意在斯乎。若夫攄懷舊之誼，存邑中之文獻，抑其次也。（二十八年三月一日）

卷園詩鈔序

人情有所感，永言或謳吟詩歌。詩之作，如是而已。學者，章，辭之賓，而移質于其文。文之遇，[illegible]實有不

存者矣。其或徒習熟於矩律，蔽蹞於字句，而意意竭，生氣索。夫是之謂文滅質。雖其所爲悲憂愉佚，若無悖於禮義，若有意于生民之休戚，聲於笑不樂而哭不哀，則所謂僞詩者也。然而務外求名者樂爲之。爲其可以炫工巧，飾形貌，而不必本於衷情也。故當忠信篤，浮華張，則僞詩應時而成風會。於斯時也，有能不囿於風會，自得其得，不爲無質之文。雖其詩有差等哉。要之個儻非常之士，所以卓越千載，必自於此無疑也。豐順李介丞先生，爲人慷慨慕義，自負經世之略，老而無所發舒則寄意於著述，尤好爲詩，積之且二千首　則撰錄若干篇爲卷圖詩鈔若干卷，徵序于余。余觀其詩，氣象高朗，絕去矯飾，原　樂府諸作，尤擅　辭麗。[illegible]欲[illegible]。接其言笑，領其磊落之致，而恨相距數千里之遙也。因書所見於簡首，以致予之慕思，以俟個儻非常之士論定焉。　中華民國三十一年七月十九日徐震撰

友杏齋詩文鈔序

友杏齋詩文鈔三卷，都九十五首，武進吳君伯喬所作也。始友人莊通百示余以習文，余由是知君。後五載，當民國十八年夏，與遇于都中，縱談盡日，賦詩贈答，恨相見之晚。君夙有才思，及師事鄉程子大先生，益邵於學。又博綜技藝，於書法圍棋音律劇曲俱臻工妙。辭賦婉麗，具本江庾　平文簡雅有裁。詩尤卓越，磅礴衆流，浸潤窈冥，而充之以至情，一出於自得。余讀其寫定詩二百餘首，歎爲絕倫，爲之製序。將付印矣，以其續寫授余也，姑有待焉。遷延至於壬申，乃久不得見，去取未及商定，而倭難作矣。方是時，君在上海。余自都中攜家西行，既至蜀，得書抵君曰：誠之書來，言先生不爲利劫　困而彌亮，流力雖衰　詩興遒健。竊謂志操不凡者，精神自爾卓越，不隨形骸爲盛衰也。詩文爲精神所寄，有不磨之精神，詩文必千載常新矣。遲疑遲緩，頗復急切，亦將有以慰我乎。震遙鄉遷迫，所攜書籍，百不及一。比聞舊居爲灰，書已蕩盡，唯先生之詩文筆札，悉稱携出，爲天地間留此一本，不敢不寶愛，不敢不傳布。如欲重視舊物，可亦錄寫上也。復書曰：詩稿一冊，并小賦雜文，卒蒙護持，感可言耶。雖不復省憶，亦不欲再覩。別後所作甚多，暇當寫奉，以散我友人許，須俟裒集，然，君於國難後寫寄之詩，共十首耳。辭旨甚哀，而鬱寄於興復者至切也。去年九月，思擬錄其詩數十首，先爲付印，庶無負於夙心。繕寫竟，寫書告之，且有問焉。書至滬，君已疾甚

不能視，蓋距其卒不及一月矣。嗚呼，孰謂此舉竟預爲君身後謀耶。嗚呼，悲夫！君之詩文在余所者，都三百餘首。他人所藏，報章雜誌所載，及論劇之作尚多，異日當加搜輯，更印余編。茲所鈔撮雖少，亦足見其神情也。君之爲人，奇而不詭，介而不傲，憔悴終身而恒爲生民憂感。嗟乎，惜其不遇杜甫、韓愈、白居易也。使遇三子，亦鄭虔、孟郊、唐衢之流矣。　民國三十一年九月十日同邑友人徐震撰

景易堂蜀中詩鈔序

嘗謂世人所視爲不幸者，每或文士之幸。蓋文本于情，情迫必求深，迫之甚，深之惟恐不勝。以是鼓其才，才乃勃而愈出。故文士多以困厄致不朽。若吾友李君滌雲者，不其然乎。君先世爲雒鎮人，自其大父時，始徙居武進。大父秋亭先生也。諱會鏞，仕於清光緒間，名在清史列傳。君少孤，席先人餘蔭，家道豐厚，而恭自儉飭，致資十餘萬卷，日籍閱焉。善飲酒，喜爲詩。所居堂宇閒敞，書室外有小園，花卉草樹，葱蒨可悅，常延客談讌，而樂於其中。當其酣暢興會，輒成篇，辭華清茂，諸友共推。　余嘗論之曰，正而爲，綺而雅，滌雲之詩也。君既好交游，讌與亦契者不恒在里中，則雖腐生陋儒，亦時往就之。或出視所製，則從相糾摘，若無一而可。君亦知其不然，竟不與辯。及余與呂誠之自外歸，乘以相質。皆曰，此僻謬之見，何足存也。誠之折其是非，理盡則止，余或難以諧讌，君輒爲之莞爾。曰，此輩直可與飲酒耳。倭變之作，君年已五十，我軍既自滬退蘇州，君遂盡室西行入蜀，寓居北碚。家口累累，生事日艱，顧讀書爲詩，勤力彌甚。七年來所作殆可千首。移時必抄錄寄余，先後都百數十首。讀其詩　覺所物事爲，夷險苦樂，千端萬緒，踴躍奔赴其腕下。至於引喻比類，弘纖鉅隱，隨宜畢得。言文而聲哀，憂深而多傲。是固所謂情迫而求深，才勃而愈出者也。昔韓退之論柳子厚曰：使子厚斥不久，窮不極，雖有用於人，其文學辭章，必不能自力以致必傳於後如今無疑。惟君與子厚事異窮同。詩亦由是可傳。今裒次余所得者，定爲蜀鈔，以君嘗名其堂曰景易，故亦題景易堂蜀中詩鈔。君名澄，卒年五十八。卒之日，逮茲逾月矣。余爲纂錄斯編，方不任其悽惋，而長沙遽以論略聞。嗚呼，君若尚存，其悲憂當何如也。　民國三十三年六月二十一日同邑友人徐震序

養一齋文鈔序

予曰：文集包涵衆製、不容一概。論說原于子，記述通于史，詩說本於詩。而裁之方，各異其術。曾丕所以言文各有體，鮮能備善也。然事由業異，言因事遷。不通其業，則不達其事。不達其事，則不得於言。如使問師曠以解牛，責庖丁以議樂，豈能發其神智，申其妙論哉。是故運裁多優者以義勝，學識邃博者以實勝。觀諸代成家之集，二曲、東原，則實而少華，石筍，王芝，則藝而乏實，容甫、名柯，藝實兼矣。取材未宏，結埼潛竹，取材宏矣，修辭本極。李申耆先生實一齋集，取材新穎，而修辭爲憂。修辭頗出汪張，而取材尤廣。然而未若汪張之精者，則率應求之作，頗有雜入者也。今于其四十立說者、則取之，於其論學論文者、則取之，於其闡揚舊聞者、則取之，於其辭采特勝者、則取之，於涉民生實用者、則取之，於涉故事軼聞者、則取之，於涉鑑賞藝事者、則取之。存三百五十八首，附存三首，原有附存二首，爲發一齋文鈔八卷。蓋刪全集，約得其半。藝實精宏，於是兼之矣。

中華民國三十三年八月二十一日武進徐震撰。

中有聞教得度密法序

黎錦熙

業人伊文思溫孫（W. Y. Evans Wentz）氏譯其師喜孟雄八喀齊達瓦桑杜喇嘛（Lama kazi dawa sandup）英譯之密教密宗「喪儀」而著此書。其藏文原本蓋傳自初唐，尚在蓮花生來藏弘法以前。（蓮花生贊王死蓮花生上師自尼泊爾入藏達三葉，事在西曆七四七年，即唐玄宗天寶六年。而太宗以文成公主嫁吐番，事在六四一年，即貞觀十五年，時爲宗隆贊波王，實在佛教入藏代黑教爲其屬教之始。）故非譯自梵篋，而爲七八世紀間藏中自撰「僞經」之一。僞經者，非貶詞，如華稱僞古文尚書，考證家不認其爲本經，而其義理與文辭實超越本經，且亦本諸長時期之口傳而非臆造者。此本旋伏牛，藏中傳爲一寶物發掘者所發見，亦不審其年代。迄今企藏　用爲喪儀，一致信奉，則其書之關係於我西陲之藏教民俗者，亦已鉅矣！伊氏據此西藏現行之「古禮經」，而發揮其「微言大義」，所謂密宗之大乘教理也；且推闡與近代哲學科學之原理，並爲初涉佛學者淺釋其應知之諸名詞與修習之方法；此皆存其篇首「原敎」凡十四節及

篇末「附錄」凡七節中，雖前後行文略嫌繁複，要爲伊氏研究所得及引導讀者之表示，可屬之佛教「論藏」，而富有現代色彩者也。（計全書正文凡二百四十一面；篇首引論即「序說」即占八十二面，篇末「附錄」複占三十一面，幾及全書之半。）伊氏於經文復加詳注，類多解釋密宗教典中恆致爭辯之諸問題，雖自謂「不敢妄企善邁接受」，然專家研究，固極貴之，是亦佛教論藏中之「經疏」也。伊氏所著，曾想於一九二七年（民國十六年），其內容大概如是。

山陰趙洪鑄先生，以自力通習英文，二十餘年前即曾出譯事，十餘年前受灌頂法於廟僧，今治醫於蘭州，發願漢譯此書，三年前成。旨在度世。適當世界大戰，盟邦摧毀軸粹，移帥東指，我國亦將驅敵出境之際，吾人讀此，當知現代戰爭之慘酷與擴大，正如經中所描寫之「夜陀維」，逐日現前，愈出愈猛怪，實皆人類之混合識體，與若干情慾或動力相連繫，「命盡」之後，依宿業而集體活動，乃表證於一神秘之舞臺，導演者即是自身之業力耳。宗教本超世之學，故象徵其理於死後，而業力則決定於生前；善讀者不妨泯其超世與入世之殊，展一己之業力爲社會人類之共業，觀察現世，控制方來，可知世界之永久和平，自存於人類識體中較靈智之成分，其燦爛明光之相，不斷現前，特恐漸趨黯淡，卒成幻景，於是「安樂部尊」逝矣，而「忿怒部尊」來矣！顛倒流轉，永陷「輪迴」。幽顯雖殊，理無二致，譯者度世之旨，求之當不在遠耳。此書前有長沙張伯烈氏譯本，名「中陰救度密法」，余未之見。趙君斯譯，獨能選用四字成組之晉偶體，以重譯經文，此非諷習釋典，疑饋功深，而又精於英語者，不能爲也。於伊氏之引論及附錄，則以平昔之散文。經文之注釋，則以過繁未譯，當待專家研究「藏密」文獻者，繼續度之。

趙君譯稿既成，徵序於余，余之不彈此調者已二十餘年，但覺密「法身」之說，極得道要，其重儀軌，崇祕密，嚴修持，而不滯於小乘者，即其根本原理爲「法身」徧一切處，所謂「遍無乎不在」，乃能即凡成聖，具不可思議之力用，故伊氏盛讚此經「似含示一種無數宗教研究者迄未窺見之無上真理」也。伊氏廣徵希臘西學，牛物學，人類學，更旁及語文學與古埃及，猶太，印度諸教，以至原始耶教，將以溝成宗理。余讀趙君譯稿，偶參原本，摘其要義，兩三月來，亦思有所發抒，究以斯業久荒，一切名相不能侵洽，且序文過於莫衍，紙值印工，更受影響，戰時以節約爲貴，更端廣說，且俟專家，謹爲提要，聊當宣揚云爾。　民國三十四年六月黎錦熙序於蘭州十里店

比丘尼法明塔銘

朱鏡宙

尼師法明，姓曾氏，四川璧山縣人。年十七，以高材生卒業四川女子師範學校。縣升學，一日父自外袖一紙歸，示之曰：「此比丘尼法城塔也。」大歎異。法城者，前代理四川財政廳長後舍家爲僧名定慧之長女也。丙子春，師歸璧山，道威遠淨尼寺，訪僧之爲書者，相見如平生。及夜，聞楚鐘聲，恍然有省，登就雲天洞定慧長老請祝髮。先時患頭風甚苦，既受具，習彌陀長誦法，與若夫。因勸勵母以下凡八人咸舍家而自督課之。勞瘁過甚，泄瀉極平，失調成瘵，用藥不起。時中華民國三十二年癸未三月二十二日也。悲夫！當師疾之革也，日夜祝，霹靂耳，痛試裂，腹若割，見持名者輒斥去之。蹙長老曉曰：「當法不離因果，若宿緣重，是以臨危起相現前，不獨不聞稱名一聲可銷大劫罪乎？人身難得，佛法難聞，毋忝歸生，永論長劫。」師大感悟，疾亦少瘳，不覺思滯，師忽難報，斯之謂歟。閱日羸憊益甚，迺語長老：「明於茲土因緣已盡，了無罪礙，惟願苦我，雖旋持名，奈何？」長老曰：「四大假合，本無有我，我且烏有，誰欲作苦？萬法唯心，但作空觀，病障自遣。」師意解。夜半呼水浴足，曰：「我兩肝痛，地解之徵，身若炙，火解之徵。我將行矣！」趺坐號佛端祥而逝。同學去高恍覩阿彌陀佛來迎，又見白蓮中端坐紫紅色佛，相好殊勝。先是師嘗語法城曰：「異日往生願成紅色佛獨一方界，普度衆生，同歸淨土。」高所見適符師願。佛法不可思議，願力不可思議如是。後八日耶旬，靈龕譚見無數命色蓮花隨風飄揚西而滅。高則見黑色者萃蔚然。並收五色舍利三十顆歸於其家。師穎敏果決，勇於任事，爲人樸易不矯，世故敬重之。卒年二十有九，僧臘八祀。父吉樞，西康康區警備司令，篤信法。母宴，后隨師捨家者。師卒之二年，樂清朱鏡宙過雲天洞，慈長老狀其事，請爲銘，言將歸葬璧山云。銘曰：

「假四大，身是累，悟因緣，了無礙。悲華迷，永錫類，歸樂土，願不違！」

張石忱事略

田惕忱

誌命受，卜，內訌未弭外患日熾，民生凋瘵，人相食，士君子必有所爲而不計生死者，張石忱抑其人也。二十三年

酉，余以友介入廬山，值石忱於石乳寺。肌色奸儆，神魂偉，目炯炯有光，言笑怪誕動人。餘暫談一下事，隨例涕，而不能自已，余知其爲肝胆中人也。初，石忱居於鄉，見貧富兼併事，欲振理而不得，遂發憤爲共產，極樓邊遇，不克自保。辛未，聞李一平師以爲人之學講於山，自舍旃蹠，可里負笈相依。始知人性本善，胎卵濕化識與俱非一切衆生皆有佛性之義；于是感激涕洟而不能自已，余知其庶幾于情性之正也。嘗謂余曰：若非遇師，則將飲噬臍之恨于無涯矣。廬山教育精神，有舉舉二大事，曰誠，曰爲人，誠而後能盡己，爲人而後能盡天下之任；以吃苦而激其大悲，以勞動而增其忍性。午夜即起，靜鐘讀書，鄉唱咕嘟上入發漢，黎明則攜探之歸了於山矣。晨餐後，鋤以田作，或挹抱而耕，或揩揩而灌。日暮，匡坐弦歌弗輟，辛苦艱險之事者，蓋出於心性之自發者少，而獲于石忱挾持鼓掖之功蓋多也。石忱性直而溫，視同學如兄弟，戲弄言笑無間。遇有過失，責之亦不稍寬假。甲戌，發我奈絀，平師決于漢陽舉事。關地八十畝以自給，同學家貧度至，絕路糧絕，以樵山林　前挾斧而歸其者，聖平師盛德之所召，微石忱而亦無如是之速也。一日，天劇苦，中夜對坐同陸，六山人少，不能撲滅，火熊熊然矣。石忱呼同學起，持畚揭鍬伯水器以赴之，終夜火熄。詰朝相見，石忱已灼爛無完膚矣，然猶喚！而樂，工作如恆不休廢。人爲大之切有如是者。乙亥春，石忱嘗來會，若一月若二月。風雨晨昏，談當世事，或至時或繼世，必盡性而後已。歲暮，余因疾不　山，言忱來纏綿涕洟而不能自已，其情之切有如是者。明年春，余北上隨梁漱溟師于魯，每時書或以問事爲念。　人時寒返黔，南京失陷，夏口相繼淪陷，不復聞余音問矣，而猶以爲在也。嗚呼！誰謂不飲噬臍之恨于前，而罹噬臍之禍于後乎！去年春，平師來陸曰：石忱死矣！驚問之，曰：南海陷敵後，彼率衆遊擊星，間，事敗，敵追之華，從山崖顛仆下墜，眼折，獲敵弗屈，賦詩受戮而死。嗚呼！傷哉！石忱已矣！夫復何言！雖然，仲尼有云：朝聞道，夕死可矣。使石忱聞聞于道，焉取斯。乙酉端午後二日田惕忱述于江津支那內學院

富順張氏興城公劉孺人世蔚公鄧孺人世芳公鄧孺人家傳

王恩洋

富順張氏，清初自閩遷蜀。居富順南郊故李氏宅。四傳至富珍公，生興，公。興城公字衛章，剛正嚴明，爲一鄉人

望。任職正三十餘年，片言解紛，辭訟不興，閭黨輯睦。四世同居。胞兄弟五人。以身綱紀家政，畜產克友。夫人劉氏，勤儉質樸，尤孝慈。姑年九十，事之奉養。妯娌和諧，互育子女。子女共十八人，衣食寢處，於諸母間，竟不能辨誰是生母，誰是嫡母，孝友之風感動鄉里。孺人早年無子，撫世英爲子。繼生二子，世蔚、世芳。

世蔚公字寶三，少助父經理家業。父歿負重債，伯叔兄弟分營，身獨任債務，不以累他人。經商勞苦，險阻備嘗。晚與弟世芳創永祥商號，積資鉅萬。富而好禮，樂善不倦，神會祠學，地方公益，並盡力以爲。南岸臨江溪大路四十餘里，趙化鎮銀蛇溪等幾橋，均獨力修建。行者無顛躓厲揭之難，皆曰此張公橋也。夫人鄧氏勤儉孝慈，有姑劉孺人風，坦直而能容忍，不報橫逆，不蓄怨尤，禮佛持齋，放生戒殺，年五十二卒。公歿年六十八。子六人，祚鼎、祚田、祚仲、祚庚、祚年、祚洪。鼎、田、仲、皆早歿，陰仲有後。庚字紹甫，出嗣世華公。年字介眉，出嗣世芳公。洪嗣世英公。庚及年最賢。

世芳公字香圃，襁褓中即出嗣與坼公。與坼公者，榮珍公子，於鄉公爲堂兄弟。張氏既四世同居，堂兄弟如胞兄弟，猶子如己子。無後者輒爲立嗣，以爲義也。公生而穎異，幼知好學，閭家花以大器期之。既成年，戚生計之艱難，不欲以學業累慈父，棄學而商。下至涪、萬、上至資、簡，以信義知名。在涪陵表弟陳亦齋死，扶櫬歸葬而敎恤其家。賊人某，侵蝕其資二千金，敗其業，家幾不能舉火，弗與較。在資中聞兄實三被誣，陷囹圄，晝夜馳歸，百計營救，免其難。人以是咸高公之風誼。勞苦半生，多爲人忙。逾五十，始問兄以永年祥起家。而其起因，乃爲宗族子弟謀職業。諫人日繁，田不足耕，少年多失業，思以財濟人不如敎之成器，因聚族中子姪可造者於商號習商業，十有二年，成材既多，業務亦盛，因致小康。生徵利人之道以自利也。家既豐，益勤施濟。曰聚而不散，守財虜也。雄實於亂世，鬻階也。遺產過鉅，害子孫也。親族鄰友，所多賴存養，更興義學，助蒸嘗，施棺撈屍，修橋補路，皆力行不倦。而居室僅足容身，田產僅足溫飽，此以德遺子孫，而不以財利者，後度遠矣。公雖早年棄學，然閱閱之間，不廢閱讀。敎其徒不但以貿易，恒爲誦經史，解文義，俾知立身作人之道，而不徒爲逐利商人而已。晚年延師課諸孫，每問席旁聽，尊師重道，以身先之。讀禮有心得，題其居曰萬敬室，朝夕讀書習字其中以爲樂。人謂公老矣，欲何爲？曰人必有所事，而莊敬

者日强。且將作來生之資糧也。入宗祠以善濟訓族人，入市場以公道平爭頌，剛正而慈祥，人咸畏而愛之，儼然一方師表，爲諸諸學者所不及，得其化導者不少也。卒年六十三。夫人鄧氏，賢且能。公經商在外，家事一以委之，上事重闈，下教子媳，皆如禮。祖姑廖，年逾八十，膚瘤疾，多夜喘咳彌劇，侍湯藥，共衾席，背負之，肱枕之，以求其安，數年如一日。喘急需湯解，午夜必起爲烹，一夜大風雷雨，入廚烟熏，風吹燈滅，暗中逐電行，雨浸雨，則焚草爲，往返風雨中，衣履盡濕。祖姑嘆曰，孝孫媳，汝後必有昌者。祖姑年九十餘始卒，非孝養之勤，安至是哉！孺人後亦享年九十高齡，其子媳之所以孝之者，亦如孺人之事其祖姑也。子祚年，淳篤修謹，能廣公及孺人之德。孫綿文、綿廣、綿功、綿燕、綿佑、綿思。曾孫遠聰，遠縉、遠生。蟄蟄繩繩，繁昌未有艾也。公及孺人之撫育祚年也，愛之周而教之嚴，年在中學時，七日必歸省。公及孺人則爲酒食以待。一日至午不歸，公謂孺人曰：祚年性變矣。吾人方設食以待彼，彼意不遠歸以省親。迨時祚年歸，孺人曰，父怒兒矣。問故，曰爲爾不念父母慈愛，久遨遊於外也。曰，柰何？曰，速請罪。祚年至公所叩首。問何故？曰，爲兒不念父母慈愛也。曰，若爾則汝無罪矣。祚年妻鄧氏初至，不諒家規。一日廚工去，至午無人炊食。公謂孺人曰，趣爲我作飯。孺人曰，有媳矣，何不命之。公曰，媳者唯汝所得使耳。孺人促媳共入廚作食，且告之曰，翁怒媳矣。問故。曰，爲汝遲作食也。曰，來有命，亦何罪。曰，作食豈須命耶？公聞之曰，有妻不教，此祚年之罪也。祚年自學校歸，孺人曰，父怒兒矣，問故。曰，爲汝不教妻，不先作食，且與姑爭曲直也。祚年即促妻謝罪，妻不往。曰，若然則吾當受重罰矣。遂同請罪。公及孺人上坐，祚年及妻叩頭。公問故。祚年曰，爲兒不知教婦，不先烹食，且與母論曲直也。問彼知罪乎？曰，知罪。曰，若是則無罪矣。趣去。家庭之內，不威而嚴，不令自行，教之風也。公少年失學，故欲祚年以學問成名。祚年在校，爲優才，極發憤。所住中學七期，即欲改學商而不敢請。請於生父世蔚公。問何故？曰，兒始二十，已有二子，當來子女必多。爲學當立身行道，爲國爲民，必不得圖財利，顧子女。父且老矣，事可以蔚孫之。且學校有參生謀逐師者，師亦宜有過，兒不睹此虛風，故請退學。世蔚公曰，汝不知汝父望汝至大耶？曰，柰不能兩全何？曰，姑爲爾請。請於公。公曰，兄弟何如？世蔚公曰，不爲無理。曰，容我思之。越日問祚年，且告之曰，汝不知學商者當帶三年木裙，一切雜役賤役皆必爲汝館之耶？曰，能。雖然且思之

。越月更問曰，志決否？曰，決矣。乃擇期從師，師師世蔚公也。祀神，公九叩首，次世蔚公九叩首，次祚光師長。拜師，公禮敬蔚公三叩首，祚年四叩首。禮成，曰，祚年今爲生父學徒矣，謹受教。設席，世蔚公上座，公陪座，左座蘇某，祚年右就座。中席始命人庭食。公曰，蘇儒爲吾家學徒，常事汝，今則爲汝師兄，汝當敬彼，勿不知師教而徒得。年就諸。遂入商店作學徒。公命廚工歸鄉碾米，兩日不返，無水，年自擔。無柴，年自斬。午飯煮熟，公自市歸，問誰爲送，蘇曰，皆祚年公之。公院爾笑曰，孺子可教矣！自是下更役以雜務。年年學固成。乃命住南流井經苑綢莊記商。臨行誡之曰：信義爲先，財貨爲後，毋欲速，毋見小利，三年不許汝寄　特勵家也。紹甫先學商於公　其來親迹我，兄弟友悌，年商界數十年，持身之嚴，待人之厚，樂善好義，衆共推服，一如公及世蔚公。年本篤從聖道　與公埭清，羅彼元，陳彼子諸君子，提倡東方文教研究院，爲當務之急，悉心贊助，改革佛之教，佛世間，以前我國之復興，人之本治。行誼如此，非家教淵源世澤綿遠，安能並臻哉。年嘗時衰世喪，家無敵，民無賴，風俗偷薄至於今而極矣。予至自井，敬紹甫介眉之爲人，介眉與年交，其祖者交，德敬，悉然會人想見古大賢世家之風，豈未世所易覩哉。今作其家傳，因并述其德教以風世云。

贊曰，古昔盤賓，以德化人，德修於身　惟人　親，遠及邦國，風俗用淳。閨門之內，允厚婦順。世德克明　子孫必令。周道之興，后妃之聖。我觀張氏以積　仁，男崇孝友，婦尚　恩，非蘭弗蹈，非蘭是　，真敏肅肅　其人溫溫叔世浮囂，獨守貞純。得則從政，頭廉惠敬。　蓋狂流，景彼清芬。民國廿四年五月南充王恩洋傳於東方文教研究院

養志齋記

王恩洋

去歲日予以文教　事至四井，經舊曾君錫瑜，產子至其家，因得拜見其太翁　先生，黃髮皤皤，藹然仁者。太翁、　偶　年十又五，復抱諸孫矣。錫瑜事太翁起居飲食恪恭而和，太翁一呼，無曾違應。愛敬從容　無所勉強。實　無聲無聲　蓋幾焉。錫瑜述予言太翁五歲三特　體素弱　。少二好學，復因名場。平常人學不勝其鬱，無以永其　日顧　且可以凝壽耶　則世情人　行用以教之。太翁性純正而冲淡　力行仁義而絕嗜慾　嘗爲聯曰：不因果報方行善

，豈爲功名始讀書，而以勸職業，正心術教其子。孟母王，不得於其親孩父。大歸有年矣，父沒，則迎養終其身。好慈濟，兩子俸養多金，不自享用，移以修堰。酷暑監工，堰成而百寮蒙益。經事天旱，數里外皆來取汲，尤爲人感戴。曾氏之在富順者，一宗八房，祠業久耗盡。太翁苦心經營，率子捐資中興之。更修祠譜以敘昭穆，興學校以教子弟，人倫之際，醇如矣！去春抱病，更賜錫瑜兄弟，辦補習學校，以孔孟之學，爲族人倡，而教學校教育之弱。今年錫瑜即遵命修葺祠宇，增設學舍，功成太翁喜，因名之曰養志齋。適當太翁八十壽一之辰，錫瑜爲貢典，因請予爲之記，且以爲壽。昔曾子事曾皙，每食必有酒肉，將徹，必請所與。問有餘，必曰有。孟子稱爲養志。今錫瑜能本太翁報本慈幼，正人心，端士習之願，爲學校以教人，實與曾子之意而宏擴之，齋名養志，誰曰不宜。錫瑜幼受庭訓，自法政學校畢業，任律師，數年，即棄而鄉商，忠信公正，立身惟謹。近年發奮體孔聖己立立人，佛陀自度度他之教，爲東方文教研究院護持人。弟持松，並才能有樹立。更願孫曾濟濟　確趨繁盛。則太翁之德，流衍無窮。即太翁之壽，綿延無疆矣。

民國三十四年八月南充王恩洋謹記

本刊第二期要目

東方文教研究院緣起　王恩洋
唐魔之德治　王恩洋
周易之哲理　丘晨
大乘入楞伽經疏證　呂澂
玄奘法師之生平及其學說　李源澄
從儒學史上言孝弟義　王恩洋
荀子之鬼議論
中西倫理學上中道之討論
從作人態度論諸葛武侯　王恩洋
遊峨眉山賦　寓居賦（賦）　徐震
古歌行四首（詩）　李仲權
讀大般若經（詩）　吳冰國
峨眉紀遊（詩）　甄天
鷄鶴枝　倦尋芳　鳳天　浣溪紗（詞）　劉安度
許息卿詩集序（文）　田惕忱
先師示夢記　與林圃白論學書（文）　王恩洋
附錄

通訊

答徐志鈞

（一）答問唯識義

一問：諸法都由緣生，其因果之遷變，因之前復有因，果之後復有果，因果重重，如環無端，如是強爲思索，展轉相推，第一生因，唯心不覺，不覺故動，動則有生。（楞嚴起信所爲之說大意如是）顯此心之必由，及其所以不覺，當必有其起因，仍不能即以此爲第一生期。至如楞嚴所說，清淨本然，云何忽生山河大地，由於性覺起妄，因明立所，由妄所生妄能，無同異中，燦然成異，同異擾亂，引起塵勞，致有風輪金輪火光水輪等相云云，直謂此大種亦由性覺之起妄。按四大本屬物質，有方分與窒礙，當亦必由種種因緣而起，不能僅憑此一念之妄，即成有礙之物，其不足信也亦審。惟此因緣之生，仍依因緣，窮其最初之生因，終未能得，然則諸法緣生，實無終始，即生無自也。考之經論，佛說法相，祇見其隨緣生遷流，並不求其最初，如謂「無始無明」，「無始時來界」，等云，不少概見，蓋截斷一期有始終，隨舉一事有本末，實則均係世俗法執，不足與言勝義，斯言誠爲可取。但愚終未能釋，總以因緣之起，有其最初生起之主因，反復求之又不可得，而專說緣生，豈不能避無窮之過，究竟何說諸法緣起，無始，無第一因，勝義，誠如是歟？抑不能說不可說歟？抑凡愚法執之故歟？

答：此故所問，緣生無始者，法相家之言。有最初因者，楞嚴起信之說。既知截斷一期有始終，隨舉一事有本末乃世俗之法執，不足以言勝義。則吟有始有初之言，而守無始無初之義可也。何必更求最初生起之主因？既反復求之而不得，則不求可也，何必又怖無窮之過。所謂無窮過者，過在因明。謂夫立宗，因不極成，而待更成。更成之因，又待更成。展轉推徵，所謂　因，都在應更建立之中不得以爲理由，如是乃云有無窮過。至於法從緣生，主因既建立於種子，助因又有於諸緣。事實現前，復有何過。現在諸法既如是，過去諸法亦然，未來亦然。無始無終，乃正顯示此緣生之

理之常然，決然，無可置疑，豈謂反滋疑惑也。今欲知無始之無過，一勘有始之過而決然。蓋有始云者，始從何法生也。則必彼法爲不從緣生也。苟有一法可不從緣生，即法從緣生之理不決定。不決定故緣生之通不成矣。然而緣生之理非不成，則必有始之說不可立。況乎彼唯心不覺，不覺故動，動則有生，與乎清淨本然忽生山河大地之說，其自身矛盾不能建立乎。故如是疑，應正棄捨。

二問：佛說十二有支，謂無明緣行，行是識云云，則識之生，實基於無明。然無明又究由何起，大抵於此，說有多種，約而言之，不外乎謂：「眞如不守自性，一念不覺而起無明。」或謂妙圓　如，本來靜待，因妄想疑結，心境模糊，對待角立，故起惑業。此諸說雖言之似理，但不免下列之疑難：一眞如究係何物，曰清淨眞常之體，既如既淨，何以能生染，且又何以無端忽而不守自性。以前舉布篤水生波之喻，願風係外至之緣，原始究由何外來之緣而起無明？且眞如果能自起無明，又何解於「不變曰眞，不異曰如」之說，殊不應理。觀讀軍太炎氏叢書，有謂「常樂我淨者，我即指眞如心，而此眞如，本唯絕對，既無對待，不覺有我。即此不覺，謂之無明。證眞以後，亦歸絕對，而不至再迷者，以曾經始覺故。」信斯言也，則眞如亦始即具有無明，不待外緣而起，然則何以謂之清淨。且本覺而不覺，而始覺，始覺者復其本覺也。若謂如本覺　既非本淨　經修始不再迷，是本不覺，又何能修之使覺？此說未免牽強。近讀王恩洋先生致梅氏論起信書，（法相學後附）特揭「眞如無爲本無起滅」之說。如聞獅吼，以上疑雲爲之破除。但此眞如既無生滅，則所謂由眞起妄，反染還淨諸說，均有欠缺。即此無明則又依何而起？緣謂系感緣生，似亦必有所依，如波之依水，薪之依火，無明之生，究何依耶？

答：此條所論，最爲合理。眞如既淨，何能生染。證既眞常，何言不守自性。風係外來，無明應不以眞如爲體。無明內起，眞如應非眞非如。眞如既即本淨，是本不覺，何能修之使覺。凡此所舉自具抉擇智，善哉善哉！既已了知眞如無爲，本無起滅，疑雲頓除，所餘疑難，容易了決矣。蓋既知眞如無爲本無起滅者，則由眞起妄，反染還淨之說，自同時不立，以起信楞嚴之說由眞起妄反染還淨本不成立故。但佛法正理，則亦有迷眞起妄，捨染還淨之說。迷眞者，不達法性。起妄者，起惑造業。捨染者，彼除二障，斷彼惑業。還淨者，實證眞如，寂靜解脫也。此皆屬於有爲法，與眞如

之無爲法，動者本無礙也。至問無明緣行而起，曰，從緣而起。何者是緣？曰，無明種子爲彼親因緣；世間　界爲彼所緣緣；根及觸等爲彼增上緣；廣分別所爲彼等無間緣。由此從生無明。無明因緣生起於行等。無明豈無因生耶。曰，十二有支何故不說。十二緣起者，但言生死生起之因由，則生死因由，至無明已窮其底。并不完萬法生起之因由，故一切皆增上緣不說，不但無明一條而已。當知十二緣起，名爲愛非愛所起，所說增上緣分，并未窮究自性緣起也。倘就自性緣起說，則行及觸等豈一無明一有等便能生耶？等於愛非愛所起上更窮無明生滅之本因，是已溢出範圍矣。既越範圍，則當以自性緣起四緣之義解之。而愚者不知，乃求解於其如，緣起！又云：縱謂業因　生，假亦必有所依，如沙之依水，焰之依火，無明之生究何依耶？答，業感緣生，各有所依。苦依於業，業依於惑，惑何依？曰於苦不知爲苦，反執爲樂，彼而起執著希求，便即是惑，更何所依耶　亦可說即依苦也。如是由惑造業，由業生苦。於苦不知，再度生惑。惑復造業，業復招苦。如斯展轉，更互無端，流轉不已，因緣如是，復何疑耶。至於波不緣水之生，乃一論之互相，非兩法之相生。蓋離水無波，離火無燄。必謂無明之生，何所依，則正答之曰　依自種子。

三問：一切精神物質（有情器界）均係自性緣起，因緣而有，唯其因緣而有，故變幻無常，然則人之成佛，是否亦因緣而有耶？若以無漏種爲因，法行爲緣，則佛亦因緣而有矣。如亦因緣而有，自不能逃變幻無常之例，然則成佛豈非亦謝滅無常之相耶？否則所謂反染還淨，祛妄顯眞者，必有「非因緣生」「常住不變」之實體，但此又與無本體因生（文教叢刊第　期評熊十力新　識）諸說有異，先宜如何抉擇。　又佛說無我，而常樂我淨之我，又當何解？是否世尊假說之我，由故業報之牽引，輪迴生死，迨成佛之後，超出輪迴，假我名，另有眞我皆現歟？

答：緣生　，凡夫與　，平等平等。既然凡愚業報，得及亦法　上界眞理，三途苦惱。雖同是了，而　有其苦樂不同。蜉蝣朝生暮死，有四諸天八萬大劫，雖同無常，生死有其久暫。而因果相續，皆無有斷，永無斷滅。故曰不常亦不斷也。諸佛果報　無漏緣生，　斷不斷　其義亦爾。而不與世間同者，永絕生死之流，永盡有漏之種。故更論五趣輪轉之變幻無常　而有現身說法，隨機接生之變幻無常。若夫報身，永住淨土，無漏功德，相續不斷，何有謝滅無常之相耶？又何必更求非因緣生常住不變之眞淨本體耶？至於眞如法身，無爲功德，則生凡不減，在聖不增，但有迷悟，則無

生滅。然不同於起信楞嚴之眞如　也。至佛言無我者，就諸法實性以言，言常樂我淨者，就諸佛功德而言，永斷輪迴，故云常也。永脫三苦，故云樂也。自在無礙，故云我也。永斷雜染　故云淨也　此是淨無垢種子淨報身。因圓證無我眞如法性而得。豈謂增假我而別得眞我也。此外假立我法，別有假義，見決相學。

四問：二十唯識有關「內識生時似外境現，如有眩翳見髮蠅等，此外都無少分實義。」按眩翳之見髮蠅，實由病緣，無中生有。內識生雖似外境，但實緣有外境而起，所謂「心緣境起」。如吾人坐此有鳥飛來，我見是良禽，鷹見是美食，所生之識不同，均可謂之似外境現。但實先有此鳥之飛來，而後緣之而生似彼之內識。至於此鳥亦有情之一，雖同由業感衆緣而生，本非實在，自當另說。但在此時，內識之生，確先有此外境。而概謂離心別無境，似覺與「所緣緣」法相違（能緣識帶彼相及有實體令能緣識托彼而生。）。否則此良禽是食之物，何以不於任何時起，而必於鳥來時起耶？故內識雖生，而與熟所變疏所緣緣，不能謂無。同時五識之散現量，雖此有感覺，後經意識分別妄生，但總先有色相五根緣之而將現出，與起作成輪相自相出者，似有不同。故經對謂現量不緣外境，語意似欠圓滿。　又着魔得夢，至屬精神邊事，猶可說皆在上緣，無親為緣。但殺害肉體，但能謂令人由外境，殺害事亦成。　又自能相殺，雖曰各自識變身手刀見自相殺害，但有凡愚於覺魔等，蓋果如所云，則被暗殺者，或受殺之人係盲目者，事前根本不知不見殺害事相之來，則又何從發起假身手及刀　。再如有「住持」得「鋼刀殺害事相能不動心，不生此識，則其假不受及不傷殘乎，似不應理。但是承認有所緣之外境，則被殺事，先雖不見知，但既受殺之後，心識不滅，起此感覺，八識田中，落此種子，終成因果　似較易喻，未落然乎否耶？

答：唯識既建立親所緣疏所緣緣，又立性境帶質獨影三境，則如來問彼固先已解決矣。自見飛鳥，自與有眩翳者見髮蠅等不同，然而可以云作識者，一者親所緣緣必自識變故。二者疏如　地等，第八識變故。他有情身在自識亦為器界一分攝，仍識自變故。苟不能變，即不能仗彼為質，實疏所緣緣也。何以知然，諸解脫者，不變諸境，山河大地走獸飛禽悉非情物一切無見故。但彼有情自爾相續，不因彼不見而不有。唯識既非唯我論者，而謂一切有情各有八識。即是說每个有情，各自於彼本識自果範圍內成一唯識系統　智唯識故，固不可但有此一有情之無緣識有情也。此是唯

識與西方　論者根本不同處，[illegible]了知上說，則殺害事成　而唯義說立，準可知之　言人被殺，僧行人種殺，雖前六識不起相分，但八識所變，自他一手，及器仗等，皆各本有　何云不成殺害事乎？要知殺害事性自八識所變根身器界，非六識所「相分受殺害也。凡成殺業者，則「在第八識　故云意業為罪大，設離意識則無罪。當知殺業在意識，彼殺在異熟識所變根身耳。

五問：第八識攝持種子　染淨俱，而且能生　，實生自無明，何以名為無覆？又前五識之生，實以第六識為供有依。一切心所當亦隨同第六識起。八識論矩頌中（玄奘洋先生譯本）於前相應心所第下　[illegible]別注五，謂隨六識者[illegible]說而亦得起。然其餘等心所，如善十一，中二大八三毒等煩惱，是否亦隨六識。如六隨也，則五識在選前線，何以[illegible]此諸心所　若謂隨也，則誠於中即形於外，五十一心所皆隨之，又何必限此諸心所。

答：八識雖攝持染淨種子，但限於攝持，而不與五識相應生起，故即不起貪嗔癡等　亦無我慢法執，所以云無覆。若謂攝持彼即有彼者，則六七識等一切種子皆攝八識攝持，豈　有攝，亦當作器作　如性，造一切業，即一切[illegible]，若爾，法相紊矣。論如何者，如銀行保險或執庫者，雖代保守一切儲金，但彼財富屬於股東存戶　、與彼也。八所[illegible]心，有相應，有不相應者，隨其八王自性作用異故也。五識心王，但有現量　無計度，無尋求，是以諸凡因計而起者，皆不與彼相應。如見慢疑等是也。別境五種，非任運起，但通現量，是以一隨意識為力得與五識相應。然豈應章餘一切心所皆相應耶？　十一中二大八三毒此則唯與五識相應，以於現行得有貪等信等生故。

六問：「第八識」起根身器界」此說開之已熟，然所謂變起者，殆指一切從「而生從種而生，而物種心種，則由識造變。我何以知，則由業感。其中經過極複雜微。若言識變根器，凡愚聞之，詫為駭怪，致疑於無形之精神，何能變起有形之物質。八識非化學材料廠　何能變起機身器界。但於此應為補充明瞭耳。

答：八識　起根身器界，言一切從業從種而生，物種心種皆由識造變，我何以變，則由業感云云　是也而未盡也。蓋物種心種各有二類：　一曰爾，二新熏。法爾種子，古來有，不由識起，亦不由識變。新熏種子，則但前念自識現行之所熏習，而八識但執持彼，亦不造作彼也。至於色種倚依八識變起現行，可名八識也。八識則不依八識變，使得[illegible]

自變耳。識既自有，云識變者，蓋由業力，識挾色種而生，（增上緣力，如疏所緣緣，（意識之疏所緣緣）他有情等，（增上緣）所變根身器界隨而現起。由識執持，身不壞爛，繁榮滋長。由識為器界相續不即銷殞。是則業力變現世間之事實也。至若帶凡愚駭怪更為新說，則當知凡愚　不能擅語唯識之論，亦不承認自八識種子業力之說。豈不足以令彼生怪耶。此等勝義，固不能強人必信，智者自信自信之而已矣。

七問：帶質境有眞似，獨影境有有質無質，約而言之，帶質境者，以心心所緣質時，所似所緣之相。獨影境者，謂境從見生，即係後會要之境，究亦不能無質。王星祥先生凡識與矩羅羅詮之已明。乃見別本自轉而獨涉門明是釋將八識規矩，關於此節，則謂「獨影境有二：一無質獨影，即第六識緣空花兔角，及過未等，所變相分，其相分與第六同種，無空花等質。二有質獨影，緣五根種現，託彼為質，變起影相，所變相分，亦與見分同種生起。帶質境有二：一眞帶質，以心緣心，中間相分從兩頭生，連帶質生起，名眞帶質。二似帶質，以心緣色，中間相分從見分一頭生起，變帶生起，名似帶質」云云。與前釋似有不同，且所云有質獨影，緣六緣五根種現為質變相，與似帶質之緣心緣色，有何區別？又眞帶質以心緣心，何以符合質之名？若謂係從變相立而言，則有質獨影及似帶質，皆有變起之相，胡不可皆謂以心緣心？此釋似欠明切，抑是否另有別解？

答：昔人無質獨影有質獨影之說，蓋謂緣空華過未，及緣五者之識，見變相，并是自心所變，故非云獨影。但空華無空華之質，五根則皆有五根之質，如是分為質獨影無質獨影耳。然若謂緣五根種現，託彼為質，變起影相，亦緣所託，則是帶質境或性境矣。其義相通。　又謂帶質有二：一眞帶質，以心緣心，中間相分從兩頭生。二似帶質，以心緣色，中間相分從見一頭生。連帶質生起名眞帶，變帶生起名似帶，此皆誤解也。蓋相分之生，必從自見。無有從質者。云帶質者，但表示與獨影相異，蓋從心相當而生，但必有所依之質，如手指射虎，虎即為質，但必依似虎之石。又數論質境，所以不同性相者，則以其認識錯誤，不見眞相故也。至謂見質者似變者，錯謂五俱意識等所緣現量也，亦為質境耶？當知識變境界，無不變質者。總謂三類皆帶質耶？故吾釋云境，從心相變，無所依質，幻覺是也。帶質境者，從心相變，有所依質，緣不錯誤，錯覺是也。當知者，並依質，與不依質，正是無錯之境也。

如此解釋，經與而明確，較可一目之長。

（二）答問聖賢出處之節

問：尼山栖皇周遊，席不暇暖，至乎沮溺爲之默不可同羣，夫何爲者，無非不忍生民憔悴殷濟世。然又曰：「天下有道則見，無道則隱」。使人人如此，無道之時，爭效巢、由之肥遯；有道之世，共享伊、呂之尊榮，則大地又何必生此聖賢豪傑，似與聖人素行不類，考此節宜如何解？

答此疑問，略分三層。第一聖人自爲，則磨而不磷，涅而不淄，故曰：鳥獸不可與同羣，吾非斯人之徒與而誰與，天下有道，吾不與易也。此聖人界也。有大魄力，可以變亂反正，則正宜入苦海以度衆生也。若夫學未至聖，魄力不足以駕馭暴亂，則宜既明且哲，以保其身，先能自守，乃能利人，故曰有道則見，無道則隱。夫救世之亦，賢者所同，然度德量力，則不可不慎。此一義也。第二聖亦自有多種，伊尹聖之任者也，故治亦進，亂亦進，何事非君，何使非民，此不惜自我以成就悲願者也。伯夷聖之清者也，故治則進，亂則退，非君不事，非民不使，皎然獨立，清不染塵，使天地之正氣常存，即已爲生民立命矣。此二義也。第三聖人之悲願雖宏，而出處必得其正，所事必得其人。否則徒勞無益，反有損也。故伊尹、太公，必得成湯文武而後出。此之謂天下有道，有道即可以伐暴救民，非謂有道便是太平之世，但享清福而已，所事正多也。孔子雖聖，然去魯、去衛、去齊，不合則去，未嘗遲疑，此無道而隱也。隱也者，守道待時，或去之他邦，以期得人而治。未嘗忘忘天下也。然則雖在聖人，抱人飢己飢之志者，國乃有道則見，無道則隱耳。熱中者，然後無所亦仕，小人也。忘世者，然後有道亦隱，巢、許是也。聖人雖非熱中富貴，故無道不可樂以祿。退非忘世，故有道必當致其用也。吾非斯人之徒與而誰與者，聖人之願行。治進亂退者，聖人之持守。故曰，篤信好學，守死善道。二者固并行不相背者也。第三義，尤正義也。吾黨勉之。（化中）

答陳祖光論修唯識觀

來函云：日常行爲思想無不在徧計所執性範疇內，對於所二取相如何可離？業障習氣抽薪之法唯一取順從愚迷否？此問最切要，是爲修行之始，蓋欲從計執，當先了解其爲計執，斯不認賊作子，自他轉去，識性處處隨覺，隨覺隨滅，便是實際修持矣。此中有動靜二觀，所謂動者，如與人事接觸，隨起貪性，即覺其爲徧計執起，便除其貪著，隨起嗔怒，即覺其爲徧計執起，便除其嗔怒。如此時時省察克治，久久純熟，依理而行，不依動行，即會漸入佳知，智見朗然。即覺其爲徧計執起，便除其貪著，隨起嗔怒。所謂靜者，寂坐觀心，不取於相，隨一相起，觀彼性空，唯識所變，熟觀既久，入於純熟，了所緣相，一切唯心，即於識無境，得決定解。次觀此唯識相，亦是意識計度顯現，此唯識相其亦，如是靜觀入於純熟，了此唯識性空得證靜住，次觀如此空相，其性復空，仍識所變，故於相空觀之相亦不取著，都觀寂，如是久久，都無所觀，都無所得，而心明了，覺識分明，無絲毫昏沈暗昧之像，有力有能，有藏有念，而復無思慮十度，寂然無得，到此已是殊勝境地，非大根大智不能到此，則一切一切遍計所執冰解瓦散，不復爲障矣。此後更當勇猛靜觀，相續湛然，出觀位，更當驗以恒事理，看能不隨境轉，不自矜高否？如此境界知功夫不夠，如妄執已是，有一毫計執之心，亦是功夫不夠，同時便能了知（時出功，全然不是，須當從新做起，更修唯識觀之法，必得動靜一如，理事不二，然後始於唯識般若，得眞受用，稱爲佛子。自此以後，當你不復更隨一法，不入外道，不二乘，永爲諸佛如來之所護念，於無上乘行將來位，決定決定，仁者其勉之。（化中）

答劉天行

（一）來書

接奉交教叢刊一冊，所刊各文均極淵深宏博，東方文化得以，陶拔，吾輩如且聽中之矣。曾著許新唯識論者之思想，妙義尤多。抗戰以前多有評論新唯識論之文，其陳義淺薄，非熊先生所願接受。先生此文蓋爲自來所未有，非特駁冠多士使立論者恍然自失，而唯識勝義藉是益見彰明，尤大有功於佛學也。經旋讀文乃知讀書等記擴大廣成，昔在

北大曾邀總統先生講課，近讀講稿文本乃覺其義理尚有欠缺。因略述管中大意，附記疑問，以備他日請益，蓋吾愛吾師，吾尤愛真理，敢糾彈先生以自表現也。讀　先生大作乃始恍然其立論之根本錯誤，為勝欽佩！　先生創辦文教院，大悲宏願，為勝讚嘆！甚願趨前朝夕聆　教，惜為家口所累，尚須顧及經濟問題，衷懷抑鬱，感憤何言！尚祈不棄愚蒙，暫收為內授生，進而教之，為勝感幸！本欲為文教週刊撰文，或譯德文中請求佛理之作，為以無暇，不能如願，或俟稍緩為出，寄請裁正。

居今日而研東方文化，實為恰逢時機，大亂將終，人欲流行，會此良機，為由解救人類之大厄。三界不安，猶如火宅。二次大戰，猶未滿目，人非本為求幸福，結果乃實得其反，誰生厲階，至今為梗，毋亦今說思想之錯誤有以致之。今世特重物質建設，而忽視心理之改善，誠所謂本末倒置矣！文教院之出現，可謂長夜之明燈。敬祝　慈光普照，久福念明，加惠有情，距有涯時！餘容續陳。

（二）答書

來書，明達之見，懇摯之情，如同對語。海內竟有志道相同，心意相通，至誠相接，而不隔以山嶽江海者。中心喜慰實難言喻！就來函所言，仁者實為一情或純潔，宅心篤厚之君子。故能志向操德，虛心納善而勇往不可禦。對叢刊之詩譽，反（院之期許），自益不敢不勉！將為叢刊譯述論文，尤所希望。自茲以往，共一願心，以人類安危，文教興亡之責自負。庶幾撥亂反正，宇宙登清。聖賢襟懷，菩薩願力，非但害其誰歸也！（化中）

文教叢書之一
金剛經釋論
王恩洋著
全書一冊
定價二百七十元
金剛經總持般若要義受持功德不可思議　釋論詳參六經確為新詮要文所通妙理後著復據法相法性五法三自性義理為論評俗二諦性相兩家教下宗門異義各差並獲圓解菩薩正行坦如周道諸法實相皎若列星誠法海之南針濟世之寶筏

印度遊記

（一）

張鼎銘

張鼎銘教授自印度來函云：

弟於十四日自渝啓程，午前十鐘飛抵昆明，停半小時。昆明爲一大平原，四圍遠山增秀山，卽形同重慶南岸之山亦難得見。由重慶至昆明間，由窗下視亦難見叢林，但見紅泥田地甚多。有時飛機飛入雲間，但見一片蒼茫，如在海上，又如大沙漠。有時雲山起伏，如墮五里霧中。由昆明起飛後，下視滇池，水生深綠色，帆船大如鋼蘆。向昆明前進，有多雙層屋皆建於水中央。至正午，飛過西藏喜馬拉雅山附近，友人指右側西北方遠山告弟曰，是卽喜馬拉雅山之最高峯也。遙望雪峯映日作金黃色。天地間有彩（時紫色）一道如帶。此時飛機高度在拔海二萬尺左右。天氣甚寒，機內皆金屬（鋁），以手觸之如冰，氣溫稀薄，人人面現蒼白色，弟此時亦昏沉欲睡，嘔吐，同行則有嘔吐者，同機盟友三人奇屬（鋁），以手觸之如冰，氣溫稀薄，人人面現蒼白色，弟此時亦昏沉欲睡，嘔吐，同行則有嘔吐者，同機盟友三人奇縮手縮足，不勝其寒，唯一英國者，面帶態度自若。座室中有暖氣，漸而蒸騰入機室之鄰室，（電報員坐處）以得不暖。弟則昏昏睡去。及醒見下面之山野皆爲叢林所被。有時山頂有湖泊，水呈綠色。平原中樹林較田土爲多。一望無涯。

叢林中有時現黃色之田土一段，亦不辨阡陌。問之，已入印度境多時矣。

至午後二鐘，機抵丁江機場午餐。剛下機卽見有衣不蔽體之黑色小孩兒童立於機旁。中航公司在此設有招待室，備有精美之西餐，任乘客自取。此外牛奶咖啡牛油麵包，大盤晶糖，可由乘客任意飲食飽餐。開會由美國所供給。午餐後脫衣服即覺熱不可耐。稍息後上飛機，以手觸之，則燙傷手。機上職員告弟，若早到月餘，此地熱死人，現已入冬，故較涼爽。一日之中任重慶過秋，昆明過春，喜馬拉雅山上過冬，在印度過夏。卽標四季。在丁江休息一小時左右，飛機續飛行，時見下面田內有雀皮蓑，細視之，乃農民在田內工作。田內樹林盡排，不知爲茶爲桑。農民之住屋多爲草房，與中國農居一般，亦有石灰壁。或瓦羅房。或別成數排如兵房，鮮有磚瓦。間有紅磚紅瓦之平房，間殆爲地

主或英人所居。西北有大河流，俄而分成無數細流，汎濫一片，遠望水與天接，天上浮雲如海中冰島。晚七鐘，忽見電燈輝煌，則已抵加爾各答城。有海關汽車，免費將弟等運往城內。車在城內行半小時抵海關。外國人對弟等甚客氣，檢查並不煩苛。當晚在羅素街 Russel Street 中國招待所 China House 下榻。次晨赴加城警察局登記入境手續。

由警察局歸後，即旅館中人言，距加城不遠有地名斯那那斯 Ban rus 為釋迦牟尼付道地，有菩提樹，至今居民於樹葉上繪佛像以之出售。又有云唐僧三藏曾至其地取經，至今成為聖地。中國人到印度者常前往取經一二本，以期比美玄奘也。弟曾笑謂人云：吾等現亦已到西方極樂世界，唯玄奘幾數年之久方克到此，弟等則以一日來，此則受科學之賜矣。

加城為印度第二大都會，有人口三百餘萬，華僑二百餘　　　

行某君甚表驚訝　謂如此沃野千里　如何地方野蠻。弟謂此處之文化甚高甚古。略缺乏科學耳　不得謂之爲野蠻也。因人民生活甚易，故性質不甚勤好睡，故乞丐甚多。尤好向中國人美國人要錢，弟亦曾爲乞丐所包圍，彼等稱「我家有母親有姊妹……」言畢以手捧口，以指指腹，表示其爲飢餓。又　日，有印度女人脚踏半斤重之兩大銀圈，身上穿的也不壞，他却伸手向弟要錢，印度女子圍的裙子有丈多長，圍了腰再圍到頭頂。一個英國人問弟對於印度感想如何，弟說很好。他哈哈大笑，他稱贊盧慶。弟說重腰汙穢，加爾各答却清潔而美麗。他說加城雖好，十年以前就如此，至今無進步，重慶却　步得多，印度人若無英國人監督，老早就撲倒了。但同情印度人的說，若不是英國，印度人也不致大多數與人擦地板，當乞丐了。

印度人非常耐勞，他們少用挑担，多用頭頂，頭頂五六十斤是常事。據說同盟軍叫他們運鋼板，他們也用頭頂。同盟軍見他們頂得苦，就與他們備一輛小車子，以便推進，於是他們將車子也一起頂在頭上。他們的階級分得非常之嚴，旅館內的侍者是平民，而掃地者却是奴隸，若是當侍者的人叫他代添飯，他很願意代勞。若叫他掃地，他就寧可辭職而不能答應掃地。此外印度的種族衆多，文字不統一，甲族說乙族的文字不好，乙族又說丙族的文字不好，互相矛盾，是印度統一的大障礙。

印度北部原是佛教發祥地，但自回教侵入後，印北部的　教除廟全毀，北部的佛教因之絕跡。現北部盛行的教是印度教，加城的耆那廟是他們的聖地。廟內建築之壯麗，難以形容，下面及殿階皆爲大理石製，柱及四壁則皆爲玻璃碼或用五色玻璃金片銀塊鑲成之花紋，頂上亦如之。而嵌以金佛廿四。殿內所供之神，亦如佛像，以大理石成象牙雕成，但又非佛。因語言不通，不知其是爲何神也。入殿內均須脫鞋。殿之近神內部，備許中國人及美國人入內細觀，以便要錢。印度人則只能在殿之大門內外膜拜。印度人因篤信回教，故馴伏如綿羊，餓死不當强盜。聞前年印度水災，餓死人民數十萬，彼等寧餓死不搶奪，爲印度信教之大成功。

印度日思脫英國之羈絆而獨立。現人民最崇拜之智者除甘地外爲尼赫魯。尼赫魯之人格偉大，彼近宣言「現時世界之强國爲美國與蘇聯，明日世界之强國則爲中國與印度及美蘇，除此之外別無其他。」彼對於中國甚爲關切，對於中國

發生內亂甚爲可歎。殷之印人，皆認識中國爲其至友。但有一點與中國異，即此次世界大戰，彼等咸願日本獲勝，俾印度得以解放。故日本投降時，中國人尋視勝利，則彼等反不高興。與日本合作之印奸鮑斯，印人宣稱其已死亡，爲之開盛大之追悼會，英美人在場未起立致敬，被驅出會場。現因英印政府審訊當時與日人合作之僞組織臨時政府，加爾各答自昨日（一一月廿　日）起印人大示威，要求將彼等釋放，致與警察衝突，結果被鎗殺死大學生一人，今日抬屍遊行，所者身上盡滿各色之花，自弟之店門前經過。此數日間加城殊甚緊張也。

此間華僑富可者不少，中國招待所內常開跳舞會，華人男女各對擁抱，效西人跳舞。惜歐美之科學知識創造及團結精神，我中國尚未學得。

再者，印人品德高尚，慈善守秩序，絕不搶道。昨日加爾答答從未見警察與衛兵，每夜印度人多在房簷下露宿而不虞盜賊。加城街市整潔，爲上海北平所不及，而生　發展。華僑中學教員每月包伙食費爲七十盧比。青年會之書記每月薪備七十盧比。距加城不遠有國際大學，內有中國學院，譚云山先生爲院長。國際大學在那裡且素食，每月生活費更低。釋迦牟尼之生地斑拿乃斯 Benares 距加城爲一日之火車，有大學，有中國人在內任教授。貴院有志之士，可設法使其來印度升學，可與國際大學譚雲山院長接洽，或能在該院的設若干官費，至低可能減免學宿等費。衣服可穿印度哈嗲兩服下裝，每件至多十盧比，白布襯衫（每件二盧比左右）即可過冬。據華僑吳金碧先生云，印人六元錢買一段布裹在身上即可過一年，五六口之家每日十二安那——一盧比等於十六安那——即可飽延一日，且吃豆粉及魚類，查其生活極簡單。至弟等在旅館中每日旅費，初爲每日十五盧比，現移至青年會住每日七盧比，每日三次西餐兩次點心，稍較歐人有遜色，故比界之稱爲日人享盡。若欲與人民間，勢需著印度裝，當更儉省。到印度來學之利益甚多，一可研究印度之文化（聞釋迦牟尼之斑拿乃斯大學即有研學院，釋迦誕生之處而城十餘里，通汽車，風景極佳。）二可作中印友善之前鋒（印度之民族將來雖不能完全獲得獨立必可有得到完全自治之一日，將來中印之外交，必賴對印度有深切了解之人士負其責。）三可使過印度對於中國之了解（印度此次戰爭中，盼望日獲勝，並聞中國若能與彼印人聯合，即可將英驅出亞東，此各由不了解暴日侵略與中國之立場所致。）四可促中印文化之交流。但來印必需有外部護

照重慶英國軍館簽字，番號並需有先在印有地位之人士作保。唯西藏人來印，則英人甚爲優待，無需簽字證照等麻煩。

昨遊植物園，世界五大洲之植物均有。其中之乞丐簡命銀閥，不偷盜不搶劫人。故弟謂印度人貧而不汙。加城連示戰至日，被警察共打死三十餘人。現市面

西藏人說英語，較說中國語爲優。尼泊爾人與中國人長面一樣。印度人則黑，有黑鐵像焦炭一樣。據說是童時塗上油在太陽下曬。有的却也與中國人彷彿。理髮匠在街上地下坐與受理者（亦坐地下）理髮。信印度教者，頂上留手指粗的一根辮子，與中國之清時人相似。三十四年十一月廿二日夜

（二）

黎明三日乘汽車　晨六時由孟買乘船赴歐。

抵加時　晚一倍，讀。廣者。初至時關於祥迦得之地，誤認爲斑拿勒斯。今讀報載始知斑拿勒斯即舊名波羅奈，即佛祖初轉法輪的地方，後來佛的弟子爲紀念故，將此地當做聖地，稱爲鹿野苑。英印名 Benares 距斑拿勒斯尚英里，距加爾各答四百英里，加城乘火車可直達斑拿勒斯，再乘小火車或馬車到鹿野苑。其地現有古塔二座，教傳物已一所，錫蘭寺院，緬甸寺院，中華佛寺各一所，錫蘭寺院由錫蘭大覺會斯建，落成才十四年，內藏佛的舍利，由印度政府及古學會，捐出來送入供奉的。大覺會另有獨立圖書館，藏有緬甸暹羅錫蘭中國各地翻版的全套藏經。此外並有許多英美德各國佛學者的佛學著作。中華佛寺是諸法師及其徒德亞法師發起，戴傳賢先生提倡，李俊承先生捐款所建，落成才數年，分三進。前寺門，中佛殿，後觀音殿。佛殿側後有房八間。佛寺左側另有印度大財主比拉先生捐建宿舍三間，供朝聖地者停宿之用。據說斑拿勒斯中國譯作波羅奈或婆羅尼斯。夏天溫度高到一百十六度。朝聖地以冬天最宜。佛得的地方叫伽耶Gaya，附近有靈山，離伽耶數十英里　由伽耶乘火車至巴特拉Patna 再搭火車到白克地亞城車站，換小火車直達古代的王舍城 Rajagri 靈山便在望。釋迦在鹿野苑轉法輪以後就帶弟子來靈山住了很久，向弟子說法。據說中國天台宗以爲最尤能攝妙法蓮花經的在靈山說的。靈山有五個山峯，最高

者不到一千尺。舊有很多佛寺建築，今皆頹敗，唯佛住的石洞仍存。

此外印度佛教現狀，在加爾各答有三所，(一)教機關(一)叫摩訶菩提社，中文譯爲「大覺會」，錫南人士設立，建築在加爾各答大學附近四方塘(有池塘成四方形)，有前後兩座，前爲佛堂和講堂，後爲寄宿舍和讀書樓。佛堂內供奉釋迦眞身舍利，亦爲印政府考古學會所掘出贈送。講堂很新式，如基督教禮拜室，可容百餘人，每逢佛教節日，有印緬錫關人前來朝禮，但華僑以語言隔膜參加者不多。大覺會之傳教方式，只注重宣揚教理，不事迷信，印有英文及各種印度文書籍，每月出英文雜誌一種，研究佛教義理，並載佛教重要新聞。讀書樓不但藏有豐富之佛教經典，且有很多關於歷史文學哲學比較宗教學之書籍。但自太平洋戰事發生後，遷往鹿野苑，現尚未遷回。

(二)叫孟加拉佛教聯合會，在維拔街的佛寺內，爲印人設立，分前後二座，前爲佛殿爲舊有建築，後爲寄宿舍爲十年前印度財主比拉先生所建築。宿舍共三層，房廿餘間，招待各國僧侶寄客。孟加拉佛教聯合會之辦事處即設於宿舍下層，無文字宣傳品，也很少講演，僅於佛教節日慶祝，參加者多孟加拉省之吉大港女士。

(三)爲緬甸休息室，在艾登醫院路，緬人所設。緬甸僧侶朝拜聖地者，皆可到此寄宿，中國僧徒亦可寄宿。

印度有二大城孟買的佛寺有佛陀精舍，在拉孟頓街，距孟買中央車站不遠，由十年前一緬生私人建築，分上下二層。上層供釋迦銅像，下層爲講演堂。大財主比拉先生在Parel的工業區，亦建有佛堂一座，寄宿舍有房三間，不隨意招待遊客。參禮者多爲錫南人。

馬德拉斯海港爲印度第三通商口岸，有美國科士脚夫人捐建佛堂一所，規模很小，由錫蘭僧人管理，無宿舍，朝拜者需睡地板。

新德里係印度首都，有新佛寺在Ko.dius路，亦比拉先生在十年前所建，有佛堂一座，宿舍十餘間，現歸錫南大覺會管理，各國僧侶信徒可到此寄宿。

此外並有燉煌畫像陳列所，陳列我國燉煌畫像，高者七八尺，任人參觀。

大吉嶺有喇嘛寺十餘所，以距市區約三英里者一所最大，常住喇嘛至少百餘人。

普羅伽耶釋迦得道處，有西藏喇嘛公會，緬甸佛寺，比拉公舍，大覺寺等。以上均係摘錄最近印度日報，大致可靠。前告兄之加城著名廟爲印度教，今始知著名教Jainism爲另一宗教，與佛教相似，其起源之時期及區域與佛教亦相近，唯著名教古代以餓死恒河畔爲榮，佛教則否。弟又曾參觀加城之加里神廟，與著名廟同爲加城之二大神廟，終日香火不絕，遠近居士皆來朝拜，五體投地頂禮，兩足朝天，獻米及布，旁有僧侶爲之唸經。所供神像多爲牛鬼蛇神之像，或藍面或黑面。又有神像下一神像伸而仰臥，上滿洒以紅粉，其旁僧侶亦貴紅色等和好之顏料，居士禮拜畢，則母爲其女，姊爲其妹，或其親屬同伴互以紅色抹其額至頭頂，或僅在額點一紅點，或以紅劃其足底周圍，無論貴賤均如此。若干老人或乞丐，額之正中塗紅色，兩旁則滿塗白粉或黃金色，狀類我國舊戲中之大花面。廟外圍以市場，又有香客休息室，有遠處來之香客，除以布條遮蓋下面羞恥處，餘皆一絲不掛，不辨其爲香客或乞丐也。廟門外有小溪，不分男女皆沐浴於其中，女人披散其髮，在內浴畢後，再加旁牌紅粉塗其額頂或足。昨日爲加城之某教節日，信士在街遊行，如成都之城隍出駕，隨中之瘟祖會出神。前有武士五人各乘牝馬開道。兩旁有手執上繡獅虎及符文之大旗，魚貫前進。中間則人民排成若干排，每兩排面面相對，前排後退而進，而排隨之，且搖且以手自擊其胸，拳聲震耳，驚人心目。一邊打一邊唱，擊胸若打拍子，又若瘋聞最民用連架打糧食之聲。人人只打得兩眼發睜，胸部發紅，甚至臉上出血。更愈打愈有勁，令人看得發怕。中間更雜以大鼓小鼓及金鈸之音（無錫），並有全身被以金甲之黑，孔雀傘，長方形之旗（如閩中之蝴蝶旗）等隨行，不知係何種宗教儀式（並未抬出偶像，街上行進時有警察保護，英警察官亦親自騎馬隨行，電車汽車均爲停頓，非俟其過去後不能開駛。）。印人視爲神祇之甘地，近來加城，每日在距加城十英里之蘇打坡車站舉行晚禱，弟等曾往參觀，參加禱告者二萬餘人。新聞記者要弟等書出對甘地之感想。弟欲寫「彼將爲釋迦第二」，同行者謂如此則爲甘地，因彼爲婆羅門教徒與佛教正相反者。於是弟寫「希彼爲亞洲之耶穌」，次日各英文報皆將弟等之名字登出，並謂弟等希彼爲亞洲之救主。此在英人或視爲不快，而印人則視爲吾中國人對彼等皆親善也。

印度人死了不用棺木抬，以竹床上鋪鮮花，火葬，故生死皆甚簡單。弟世頌自加爾各答十二月九六日

（三）

前信內摘錄印度日報所載印度教概況，弟然後知Benares（佛典譯婆羅痆斯）為佛向阿羅說法之所，並非佛得道之所，佛得道之所在菩提伽耶，信內所說甚詳。今又續知由鹿山（菩提伽耶附近）北行數英里有那瀾陀寺，玄奘法師在此住過三四年之久。有馬車火車可以到。其地有博物館。又據近王舍城Rajgir火車站不到五分鐘路程有四川福金剛嘛所建新那瀾陀寺。十餘年前緬甸佛教徒在山麓建一佛寺，除佛殿外有舍利塔七八間，供給各地朝拜靈山的信女棲止。靈山現存的唯一佛寺。由此寺步行十餘分鐘，有大小溫泉十餘個，大者廣數方丈，小者也不下數方尺。靈山還有釋迦過的石洞。印人髮黑眼黑似中國人（鄭爾哈人全像中國人），皮黑似非洲人，鼻高似歐美人。弟明日赴孟買，二十八日由孟買乘船赴歐，加城去孟買乘火車兩夜一天可到，如漢口距北平遠。……廿四年十二月十九日自加爾各答

張鼎銘教授於予為總角交，近年任西北師範學院教授，曾歷印度以西北風光，兩歲本月。更有數，未及載出。最近赴英留學，至印來此三面，關於印度情形言之如此其詳，對佛教現況更為熱情，至難得也。洋此次在滬，曾晤譚雲山先生，篤實沈毅，粹然賢者。問以佛教在印度何以如彼衰歇。彼言原因雖多，而以理或太高，不樂近民衆，斯其一因。然而佛及佛後千餘年間，又何以能盛行。則知佛法不樂近民衆固可，謂彼之印度民衆不接近佛法亦可。乃佛教之末期，特咒拜火，凡印度諸教中更下於此者皆為沒收，以成牛鬼蛇神之雜亂教派，可謂其竭力以求接近民衆矣。而佛教乃因此消滅。然則佛教之亡，無乃由於自身腐化之故歟。國際宗教研究會譚先生講印度之宗教，予亦往聽。彼敍述印度宗教甚詳，其言現極盛行之印度教之教理修法尤悉。約謂印度教以眞理為最後之皈依。以宇宙人生之成因歸之於業力。由業力有惡之異，故衆生有五趣之別。五趣，迦，畜生苦，故人生最高境界乃在解脫。解脫之法，一為持戒，二為智慧，三為修禪，四為信仰，五為持咒（大約如此，不敢謂吾記憶得全是。）。如是則佛教教理全為印度教所接受矣。然有不同者二事，即佛法言有想無，無造業者。有受報，無受報者。有修行，無修行者。有解脫，無解脫者。即是但有輪迴流轉，而無有我流轉輪迴滅是也。而印度教則在在有我。此一有我

無我之分即內法外法之分。此印度教之所以終爲印度教而千變萬變不能變爲佛教者也。然後之佛教，亦立有眞我，或曰主人公，或曰常住眞心眞如實性等，則佛教亦自同於外法矣。譚先生又云：印度教並不承認佛教滅亡，彼之印度教中即包涵有佛教云云。吁可慨矣。今欲復興佛教，舍四含之唯法無我般若之勝義皆空唯識法相之三性三無性萬法唯識之教更何可說哉！鼎銘先生欲吾國人之遊學印度，意義深長。吾人尤當　我佛精神，以佛法眞義，回變五印矣。至於中印民族愛和平服眞理爲至世界民族之冠，苟能共同努力，人類大福庶有救歟。鼎銘先生爲一極純潔而平民式之學者，在漁與我信云：「重慶生活所高，一天伙食高過弟去年在蘭州時一月之伙食。故弟常跑到七八里外通遠門甚至復興關去吃紅苕稀飯。既美且廉。蘭州出有豌豆大之蘿蔔，指頭大之柿，五十餘斤重之西瓜，却無紅苕。四川出米，出麥，又出紅苕，眞人民之寶物，不愧稱爲天府之國也」。可以知其人矣。編者卅四，十二，廿五。

東方文教研究院函授部章程

中華民國三十四年四月　日

一本院以闡揚東方文教研究儒學佛學良師人類之平治爲　旨爲便利遠方友朋力不能至院共同研究者計特設函授部以便質疑問難商量學業

二函授部即以本院近年所印叢著爲教材內有儒學佛學之重要著作向學之士可各就志之所趨擇要叫習設遇困難可隨時通一問難本院必負有疑必答之責

三凡非本院叢書範圍內之問題即出教材之外本院力微恕不負完全解答之責但如關于東方文哲思想在可能解答之範圍內亦必盡其所能以答庶收商量學業之效

四函授部學生每月或三月應將其所研究讀習之結果作一報告書以便本院隨時指教凡有關于所學之筆記劄記本院亦可負閱改之責（須發掛郵寄以免誤失）

五函授部學生應將其年齡籍貫履歷表補寄來院如能作一志行自述更善

六本院出版各書特爲優待函授學生一律以現價八折計算須先匯費然後寄書來函索請即不寄發

七函授學生年繳學費六百元郵費四百元

讀民生主義補義書感

化中

今年春，徐文珊先生奇贈民生主義補義一本，涉獵，未能一評論，將於文化先輩發表。洋當即允許，繼念民生主義係政治思想，非寶素少研究，未敢便有評論之勇氣也。遲至今日，始將其書讀畢。平者胡一貫先生，文筆清晰，思辨俊逸，旁徵博引，所涉至廣。西洋全部哲學系均為論列，而本我先　中道不易之思想，躬行實踐之倫理，衍衷之以祈歸於正，於以　揮孫先生暨先生暨國民黨之思想，可謂得其精要，而又莊嚴之，闡之之，略無賸義，可謂難矣！予因是而有深感焉：

自西風東漸，歐西洋兩大文明會合，相激相盪，波濤洶湧，可謂極古今未有之奇觀矣。作此奇觀之中，隨時代之先後及人智之高下，於是其應付之態度，各各殊。大約始為淺嘗化，而繼與遺棄，繼為醉心崇拜，而忘其故我。頑固者以為我立國數千年，為文明上國，柔化也者，亮化也，故欲以國粹，深拒固閉，而不知變通。新者以為西方文明發達，證之於其科學工業，因力民氏，主在百般我國國土之，由我國僅不過半開化民族，由古式，封建式之國家。故非捨舊圖新，迎頭趕上，全盤西化，不足以救亡圖存，而有亡國滅種之禍。新舊紛爭，莫知適從，伐異黨同，為禍國家非淺矣。中山先生獨能以革命領袖，而作闡先民之政治哲學，倫理思想，以為革命發先革心，正心誠意致知格物乃為修齊治平之根，且闡此種精深博大之思想，為西洋人之所未夢見，故其三民主義，孫文學說等著作，愛護之者謂其上接堯舜禹湯文武孔孟之，統　夫道統之說，且置不論，要其革命事業，乃在建設復興我國家民族文化學說之故有精神，以吸收西方文化之長而同化之，則其書固再三申言，有目共覩者也。竊漢太平天國諸人，不知此義，勿以長毛天兄之神道思想迷昧國人，而將我古先聖賢最理性最中正之人道思想摒斥毀裂之，則必不至招曾胡彭左諸人之打破，覆亡復國之偉業當早見於數千年前。又使近年過激思想，流入中國，從而中毒，有本可源，而不齒奔猖狂，搗毀聖教，滅裂正冠，則黨爭政爭，將不攝於激烈，而必內部潰裂，大禍，國民黨之能周旋抗戰之功，屹然而成今日之局勢，原因與夫，要其思想之能　會中國故有文化之重心，故能順人情而中至理，要為其最大之原因也。嗟夫　國於天地　必有以立，小國猶然，

況五千年之古國哉！達其源遠流長之教化習俗，而欲以舶來思想沐猴而冠，非唯動見阻力，即使暢行無礙，行來亦必無所似也，故為國者不當製其所無，而當尊其所固有。引而申之，逐類而長之，補其不足，損其有餘，而匡正之。則國有之文化精神，充實完健，不在用力，而國家民族可得復興而強盛矣。此吾共為政治學者知也。

民生主義之哲學理論，根據於天地之大德曰生，生生不息之謂易。以為宇宙間有生機也，順此生機，使暢行無礙，則天地交泰，草木繁茂，人民孳育，而世界平。設反其道而行之，則天地不交，陰陽不通，草木禽獸不能其生人類終爭以入於毀滅之途。是故人生之要義，為政之要旨，莫在謀民生而已矣。此暢遂民生之道，為仁愛和平，交達互助，蓋人生不能孤立，人生必為團體的生，即所謂民生，絕無個人的生也。蓋人生必為團的生存，故始焉為家庭父子兄弟夫婦之交相生養，繼焉為宗族社會國家世界之互助共存，顯其用而行之，則由家庭之慈孝友愛即進而為宇宙之昇平大同。如我先民堯舜上之所明示，人不獨親其親，不獨子其子，男有分女有歸，貨惡其棄於地也，不必藏於己，力惡其不出於身也，不必為己，謀用閉而不興，盜竊而賊亂不作，此之謂大同。民生主義始於家庭之孝，終於世界之大同，其與社會主義共產主義之思想大同。而有不同者略二端：一者在彼以為必毀滅家庭而後可以達成其社會之建設，故必毀棄家庭之牽掣思想，乃可以成其社會之建設，此則視親而仁民，以仁民而愛物，由家庭以至世界，乃如樹之由根而幹而枝葉花果，孟子所謂源而已之足以保四海者也。夫欲流之遠者，必濬其泉源；欲木之長者，必培其根。故醫者，塞源，而求流長木大，偵矣！二者社會主義共產主義等之思想，乃出於憤怒不平。蓋西洋社會，多不平之事實，約而言之，則宗教有教皇之專制，政治有君主之獨，興貴族之壓迫，土地則有地主與農奴之懸殊，工業則有資本家勞工者之對立，乃至於國際間則有掠奪者與殖民地之不同。由是而有宗教革命，政治革命，社會革命等之生起。其起因原為打倒不平以得平等自由者也。因其起因在打倒不平，故其動機出於憤恨，其方法手段在於鬥爭，以為非殺去一批人，不能生存一批人。此雖亦有其不得已之苦衷，然非人類互助相生之正道與常道也。民生主義則不如彼，不以憤恨為動機，不以鬥爭為手段，亦無階級不相容之意識，而以全民的互助互護以共謀國家民族之永保安全，更與世界民際間共謀大同和平之盛業，此其思想蓋原本於我國先聖忠恕仁厚之教，而其所處之社會為中國，無論不可容忍相處之不平現象也。蓋中

爭自戰國而，到處紛爭已消滅，而為太平、統之局，故無國際之不平等與鬬爭、封建制度久廢，民主制度最為發達，精學制興，貧富懸殊，亦無政治上之不平等（此為英人所當稱道）　土地為人民所私有　雖有貧富之分，而絕無農奴地主之異。富無三業，窮無三業，各隨其勤惰奢儉而貧富升降交替　是，故無土地之不平等。工業原未進步，生產本不發達，國人但有大貧小貧之分，故無貴　階級勞動階級之不平等　社會上既無一切之不平等，故亦無甚多之不自由，而在歷代政治以不干涉不擾民為原則之下，政府除司治安，人民亦納稅悅而外，幾彼此相忘於無形，而國準無政府狀態之社會，在此準無政府之政治局勢中　思想言論集會結社財產等不但無所謂不自由，毋乃放任過甚，而至於過度自由。雖因過度自由，但亦無大害，不過西　人一離法官，一離軍隊，一離軍法，而社會秩序便受損害可經日矣。人謂中國人不能自治　其實且百及中，中國之人民向當待官而治，待官而治，待官而治。蓋初不平靜後爭，本無不平，亦何所爭。此所以不待治國治者也。中國歷史上從無自由平等之要求，以其本來平等自由故也。故民生主義不以忿懼為動機，不以鬬爭為手段　而主張全民互助者，亦到我國之國情社會確有之事實適合也。異黨之士乃以西洋之政治背影所起之主義思想而輕行之中國，在無階級而走事鬬爭，本無地主資　家而乃行打倒，是以從鬬爭起，耗傷死人，而無益於治。此民生主義之所以適合於我國社會者也

民生主義既為平正而適應我國之主義　抑且當為處過渡於戰後之世界社會。蓋在帝國主義侵略主義法西斯主義正如火如荼之世　如不武裝，不抗戰，不鬬爭，則將不能自衛其國家民族之生存，以減止戰，以殺止殺，義者亦仁之功用也。今者帝國侵略法西斯主義既一一種敗　自其最後毒殘酷之報矣。聯合國之憲章既立，世界人類方將相容相恕互惠互讓以維持辛苦抗戰之果樹而國人之永久之和平，是故今之世界已自然趨向於大同主義也。則忿懼鬬爭之政治思想，政治方略，不應止息殺？所願樂世界人民皆以仁義忠恕中正和平之思想態度以重建人類之社會，本親親而仁民，仁民而愛物之理，達成民地物與之懷，俾鬬爭不起，鬬亂不興，人與人間，物與物間，各遂其生，各樂其性，相生相養，永無災害，而太和洋溢於宇宙之間　庶幾乎為未來人類之標準社會耶！大同之世成，斯民生主義之目的達矣。

予讀綜義　書　所感如此。至於該書精到之處甚多，尤以第五篇人生論中別男女，明人我，辨死生三義淡當人意。

男女淫亂，於今猶烈。正當口呼喚國民申警醒　盡男女義務　[illegible]　則[illegible]。於[illegible]對民族之[illegible]有連帶，對自身及子女之損害更小。待苗也。蓋之生也不徒吃飯穿衣而已，[illegible]其有審[illegible]悟也固胡氏於是發標自覺，他覺，滿覺之三義，以為已立。已經[illegible]人，魂已[illegible]物之道。人生之[illegible]乃以尊嚴廣大，以智仁勇化人生，人生始不同於草木禽獸也。人之生總必有死與以生為可貴，則必以死為可悲。[illegible]者以科學人之事維命[illegible]有死，而宇宙之大生命則永無死。小生命遂屬於大生命，大生命既無死，則小生命自亦與之而俱無死矣。如果則雖死而無死與知其雖　猶本死，則於生無戀，於死無懼，無戀無懼，則可以盡性盡生，成保全大生命，可與物性內得，而臻其極神。如是故可使志士仁人，殺身成仁，舍生取義之大德，而立德，立言，立功，皆以照[illegible]妻子者[illegible]。故[illegible]所[illegible]而死無所憾，蓋吾願[illegible]。設吾事也，此即[illegible]生死觀也。人之生也有[illegible]一頭，以求[illegible]了相續，有橫的三面，以求[illegible]我之相[illegible]於[illegible]男女[illegible]之[illegible]者，[illegible]於人我彼此仁智之五通。故男女[illegible]別　而人我貫同。此則謂女[illegible]人我之義也。[illegible]，既才[illegible]繁衍於無窮，[illegible]我相忘而無間　即此[illegible]市之生命相續相通，同流[illegible]。最[illegible]林[illegible]，有生而無死矣。此蓋[illegible]難[illegible]，亦即[illegible]生生義者[illegible]之作[illegible]也。

然則予於本書[illegible]同[illegible]乎？曰有不同[illegible]則[illegible]之本體，認識之眼光，其為論與吾所[illegible]有沒同。然[illegible]所[illegible]矣。

（本文已載[illegible]化[illegible]錄[illegible]卷十二期今[illegible]本刊）

書之一　新人生哲學　王恩溥著　全書一冊　定價二百七十元

[illegible]文明[illegible]人[illegible]前古未有之偉[illegible]世界大[illegible]亦為[illegible]古未有之[illegible]類[illegible]此新學[illegible]之過[illegible]則非科學之過而無正確之人生哲學之過也科學能示人以正，道之事也正道不明即生人之具亦可轉用以殺人本書故可被之為而發明先明人道以忘人我之胸懷易彼個人主義帝國主義以超功利之識見易彼利人逐物之思想於中外仁與愛之差別義利幾微之區別尤精深透澈發人之所未發遵此道而行之人類乃有真正之平等自由民主大同也義正而辭嚴明而　信為近代未有之新人生哲學

悼李仲權先生

本院發起人兼本院文學系教授仲權李先生於三十四年四月二十七日逝世於沱江中學，全體震悼，爲葬之時盛大哀榮。於以徵李先生道德之感人及人情之崇德報功，本院爲追悼會中講演辭，特載本刊長資悼念。（編者）

今天是李仲權先生的追悼會，我接本人報告李先生的行狀。這裏將李先生生世學問志行，依次說來，使大家對李先生有更深的認識，并且見此次追悼之意義之偉大。

李先生是資縣人，幼小從其父遊湖北，入武昌川人所辦之蒙學校，當時尚未有正式的學校，先生便首先受到學校教育了。在彼年最幼，而文學已臻其到佳。不幸他的父親死在輔軍，不能不棄學歸家。歸內江無學校可讀。家無顧素，更不能遠遊從師，乃入私塾讀書。從雜仲武先生學詩文，實有天才，發語驚人，力追前賢。數年後有友自京滬歸省，告彼曰：方今世界交通，學說思想大變，汝只知詠吟詩文，將成無用之學了。先生嘿然，乃有時常時名賢如康梁林嚴諸人之書讀之，對西洋思想接受甚力，乃爲內江新文化運動之提倡者。隨機因讀章太炎先生的莊子齊物論釋，始知道周秦諸子之哲理，及佛法之奧義。自是盡力研究，無師獨學，已能將西洋印度中國三方文化得其要領。民國六年，年二十五歲，作沱江佛學社徵求耐員文，宏深奧麗，辭理俱茂。余來內江見之曰：使吾人當時即相見，文章學問余俱當南面執弟子禮。可以知先生造詣之深了。今日在會者青年學生居多，余於此有當鄉重告諸君者，如李先生之家貧，不曾一入中學大學，而竟能有如此精深偉大的造就，固然是李先生的才智出衆。但是使其沒有高尚堅固的志願，一向汲於衣食生計之營謀，或耗其心力於博奕淫朋之酸逐，又焉能有所成就呢？所以我願凡是青年學生，真有向上之志者，莫要以家境身世之困難便沮喪其向上之志氣。李先生之故生於艱難，便是我們的好模範。第二我對李先生有一個批評，即是以李先生之才智與學問，實不能限於內江作一內江人，實當上進當作一中國人。但是他的胆子不大，冒險進取的精神不强，不肯向外圖謀發展，所以他的聲名事業僅止埋藏在內江罷了。這是李先生的短處。但是當現今人欲橫流，爭名奪利的時代，通常

的人每都有一分的才能使爭生十分的事業，以致公私交困　身政不顧的，實不在少數。李先生以十分的學問作　分的事業，不求名，不逐利，矯矯然自立於社流之外，而安其恬靜清儉的生活，這不又是李先生不可企及的地方嗎　我們從這兩點比較觀察，李先生的人格與性情便可以了然了。李先生實是一個不熱中於名利的人，但并非是一個厭世的人。到正因爲他淡於名利的利益，所以他更富於對人的熱心。吾人常常覺得李先生給人都是忙忙的。但是他忙個甚麼？總不外爲學校，爲公　，爲親友，爲學生解決困難，代謀利益。而他是牛的精神　更是犧牲在教育上。他在這教育二十二歲任四川中學教務主任時，便發現了以不在教育界服務。他對教育確有異乎常人的觀察，今天也可與衆說說：他覺得興發民智，改良風氣，造就人才，振興國家都非教育不能功。但是他又覺得教育如是辦壞了，那嗎，敗壞風氣，敗壞國家，造成

人類，不神世於胡底。這樣的文明，實是未免太過呼籲，這樣的聰明，實是未免太狗偶擬。這樣的文化，如果不加以改革，人類還想安靜的生存嗎？所以非加以改革不可。改革必須必有所本，必有另外好的文化，更美滿無弊的文化來修正他。代替他，彌補他。然而無足以修正代替彌補現代西洋文化的文化又是什麼文化呢？我們覺得而且決定那便是東方文教了。東方文教包括佛法的慈悲智慧的出世間法與儒家的大智大仁大勇的修身齊家治國平天下之道。舍此不足以明瞭宇宙人生的　相，而引導人生入於光明祥和平靜安定之途。所以吾人之開辦東方文教研究院，宗旨是偉大而正確的。必然以東方的文教支配彌補西方的物質文明，然後能使他同論人類而不為害。如其　然，如以殺人利器飛機汽車，結果便成有個覆滅了。我們開辦文教院現時尚多有偉大的成就，但是還有偉大的前途遠遠的。這家李先生在病危的時候，話也不能明白的說了！却用他的左手指向劉有均君的手掌心上寫着人類和平四個字，又寫文教院三個字，用眼看着南划與廖澤局先生。他倆說我們知道你的意思了！你不是說人類和平的道理是要向在家方文教院身上嗎？他便微笑點頭。繼而他流淚了！他倆說：你悲痛嗎？他以低微的聲音回答說：我為你們懷著。諸位想着：人在病危臨終的時候，最留戀關情的，莫過於他的財產妻子以及他的生命了。但是李先生却並不眷戀這些，反到眷念到人類和平。以悲以喜　從這生死之交危痛迫切的時光的情境看來，李先生的精神是多麼的崇高，李先生的心是多麼的偉大！李先生的人格是值得我們崇拜！他是今天李先生死了！他未完成的志業不是該我們活着的人去做嗎？願大家努力！吾之所以悼念李先生者且止於此！

雅存詩集

李仲謙先生遺著，凡三篇，曰雅存，先生所手訂者，曰續存，多其少年時作，曰雅存拾餘，其近年未定稿也。先生學精識卓，憂心憤道，發為詩歌，情深理正，品格高超，足以發人省心，振作民氣，誠當世之巨製，方語古人而無愧者。本院與沱江學說研究會特為印行，以饗士林。每部定價二百五十元

東方文教研究院叢書目錄表

書名	冊數	價目
孔子學案（再版）	全一冊	四五〇元
孟子學案	全二冊	九〇〇元
荀子學案	全二冊	一〇〇〇元
大學新疏	全一冊	二一〇〇元
人生學	全四冊	二〇〇〇元
人生學第一卷	全一冊	二〇〇〇元
儒學大義	全一冊	三〇〇〇元
新人生哲學（再版）	全一冊	二七〇〇元
人生哲學與佛學	全一冊	九〇〇元
老子學案合篇	全一冊	二五〇〇元
王國維思想合篇	全二冊	九〇〇〇元
說無垢稱經釋	全一冊	二三〇〇元
心經通釋	全一冊	二七〇〇元
金剛經樣論（再版）	全一冊	二三〇〇元
瑜珈力種性品疏	全一冊	二三〇〇元
法相學	全一冊	二三〇〇元
實有眞空中道了義論（魯磐）		
新理學評論（魯磐）		

中華民國三十四年十二月出版

文教叢刊 第三四兩期合刊

定價二百五十元（郵費另加）

編輯者 文教叢刊社 四川省江西南路文廟

發行者 東方文教研究院 四川省江中山路四

印刷者 貞利印刷生產合作社 四川省江中山路信宜內

總發行所 東方文教研究院辦事處 成都：蓮宗院 自貢市：斯大 [illegible]

分售處 成都：路明書店 重慶：路明書店 重慶：詩水齋 重慶：國華書局 樂山：昌百書莊 南充：友書書局

本刊啓事

本刊原定每季一期，二期而後，因印刷郵寄極感困難，未能如期出版，實深抱歉。此次兩期合刊，幸告完成。今後在可能範圍內仍當如期刊行，使文教事業發揚光大。內容方面，更望海內賢哲，時與指導，是所至感。

文教叢刊

五六兩期合刊

本期要目

論歷代儒學之演變及當來儒學之重興（上） 王恩洋
禮之衍變 李源澄
大乘入楞伽經疏證第四 丘 築遺著
楞伽百八句義 錢 松
正字叔桃第一集 李宏惠
評宋明理學之精神論略 王恩洋
浪漫主義的愛情 白璧德作 子淵譯
氓（詩經新疏） 章太炎先生軼事 朱鏡宙
文藝
通訊 張鼎銘
英倫遊記

江津支那內學院獨院流通經書略目

（另有全目函索即寄）
（通信處江津東門外本院）

（毗婆）
法句經附釋　一八二元
（般若）
五分般若經　四七〇元
無著金剛論　一三四元
（瑜伽）
緣起法門經　六二元
攝大乘論本　一五〇元
廿唯識述記　三二四元
（涅槃）
涅槃正法分　四〇八元
（戒律）
清淨毗尼經　一〇〇元
（雜撰）
馬鳴龍樹傳　七四元
南海寄歸傳　二三四元

四諦論　二一二元
六譯金剛經　二四二元
世親金剛論　一六二元
寶積瑜伽釋　一四四元
唯識寶生論　一九二元
卅唯識要釋　一七六元
勝鬘經　六〇元
郁伽所問經　七八元
緊遊天竺傳　一一〇元
精刻藏目錄　三〇〇元

俱舍頌會譯　三六八元
七譯心經　四四元
心經貫疏　一四八元
瑜伽真品　一六二元
百法論忠疏　一七六元
所變義演　一四六元
菩地經　三四元
菩薩戒本　六四元
玄奘法師傳　五一四元
蘇注道德經　一五〇元

宗輪論述記　一八八元
十六分般若　三八〇元
中論菩提項　一〇六元
辨中邊述記　四九二元
顯揚智定論　八二元
入論莊嚴疏　二三八元
大悲咒普門　七四元
有部戒經　八〇元
求法高僧傳　一〇六元
心史　四一二元

歐陽大師全集（黃無內外學）

內院院訓釋　二三八元
俱舍論敍　八八元
五分心經讚　六二元
孔學雜著　一七二元
解節四諦疏　一〇二元
論孟課　一四〇元

大般若經敍　一六八元
藏要經敍　一九八元
唯識抉擇談　五二元
詩文　一二二元
在家必讀　四五四元
毛詩課　一〇八元

瑜伽論敍　一二八元
藏要論述　一九〇元
內學雜著　二七〇元
小品　一〇〇元
經論斷章讀　二六〇元
詩品甲　一一六元

大涅槃經敍　一二六元
法相諸論敍　八二元
中庸傳　八〇元
楞伽疏決　三四二元
四書讀　四五八元
詩品乙　一〇二元

論歷代儒學之演變及當來儒學之重興

上

王恩洋

我國學說以儒學爲正統，儒以孔子爲宗祖。孔子祖述堯舜，憲章文武，集羣聖之大成。弟子三千，賢者七十，傳其道者尤以曾子子夏爲大師。戰國之世，諸子之學大盛，爲我國學說黃金時代。於時則有孟子荀卿兩大師，屹立中流，發揮儒學之精義。關於孔子孟子荀子之學說詳細闡發，已見於拙作孔子孟子荀子三學案。今更論秦漢迄今儒學之演變。

(一)兩漢儒學

戰國之末，秦皇統一中國。廢封建，制郡縣，修馳道，一文字，六國之史籍，多誹毀秦者，皆焚燒之。天下車同軌，書同文，此實最合於儒家大同一統之思想，開中國前古未有之局。羣臣致頌始皇，謂德邁三皇，功高五帝。

然其統制力過強，革新過甚，以刑法威力服天下，此與儒者尚德賤力，崇古保守之主義不合。蓋儒家之政治思想，一面重統一，一面尊民主，以溫和之政策，待民之自服，而務以德義格人心，固不強人以難從。對於禮教風俗制度政刑，貴因沿損益。所謂因沿者，大經大法古今從同。言損益者，形式節文，隨時變革。人類文化之流，原前有所承，而後有所開，故有漸變而無突變。突變者，其損害必大，久必還於其故，徒勞而無結果者也。秦既集權統治，乃至干涉及於人之言論思想，是以儒生羣起誹毀之。誹毀愈力，而統治愈嚴。結果遂演成焚書坑儒之禍，將古來學說文化之成績一舉而盡之。以爲如是可以遂行專治一統之局，使久長久。乃統治愈嚴，變亂愈速。結果豪傑並起，勝廣倡之，楚漢繼之，而秦亡矣。中經楚漢之爭，天下終一統於漢。

漢興，一變秦之政策，大封同姓，而重文治。於是學說思想，從新提倡，廢黜百家，獨尊孔子。設太學，立博士弟子，遂開兩漢學說之盛。兩漢儒學，後人即稱漢學。其宗旨在恢復三代之文治，其急務在整理文獻，其精神在通經致用，其治學態度在實事求是，而篤守家法。所以然者，皆由秦室鉅變之故。苟非秦政之暴虐酷速亡，則漢人復古之情不如是之深，右文之心不如是之切。苟非秦之焚書坑儒

，則古代之文獻燦然明備，散在天下，儒生林林，八勞求索，又何用文獻之搜求與整理哉。

考史者謂秦時仍置博士，古代典籍，存於官府，焚書坑儒並不如後人所言之甚。迨沛公入關，蕭曹之徒不知收拾——蕭何所保藏爲秦統治天下兵財戶籍之書，非純學說之書，——待項羽入關，大燒咸陽，然後古代典籍乃盡亡。故焚書尤在楚漢之際，非盡始皇之罪也。然使秦皇不統制學說思想，則如齊之右文，老師碩儒典章文獻盡存於稷下，秦楚韓趙魏諸國亦各有其國家典籍，何至因項羽一炬盡亡。故秦之摧殘古代文獻，其罪猶不存焚書之一舉，更在其統治文化思想，愚黔首，以更爲時六國，蓋六國時代處士橫議，學說思想極端自由之風氣，一舉而熄滅之。故論古代文獻學說之摧毀罪在秦，而楚漢之際特其餘燼耳。既經摧毀，故漢初所得之書，多殘缺而不完全。又以口說訛傳，必多加考訂整理。考訂整理，必先有傳承，而旁有參證，於是遂成考據之學。又秦一統，爲時雖不甚長，然中間變動過劇，文字改革，天下同文（改古文爲篆隸），中間兵戈擾攘，人多不學。漢興，重讀古代之書，乃如隔世，非字字爲詁，句句爲訓，人多不解文爲何言，言爲何義，於是有釋訓詁之學興。此漢代儒學，所以集中精力於考據訓詁者，以承秦之後也。

孔子曰：不學詩無以言，不學禮無以立。又曰：誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對，雖多亦奚以爲。此通經致用之說也。故漢之儒者，有以春秋斷獄者焉，有皇誦詩當諫者焉。而其尤重者，乃在立制度，興朝儀，議政治，齊風俗，以成兩漢之文治。承秦之後，眞正的融合人心，削除封建，成四百年統一之大帝國而成天下一家之大同世界。其功績亦誠不可磨滅也。故吾人論漢學者，固當知其有訓詁考據，整理復興古代文獻之功。尤不可不知其有支配人心，影響政治之力。儒家之政治制度，淵源於唐虞三代。而學理發揮，則在孔曾孟荀。遭秦而摧折，亦因秦而激蕩，至兩漢而實固發展，通行天下，而統一人之思想信仰。朝廷則率六經爲治國之典章，士大夫則率六經以爲立身制行之規律，而鄉里化之，則成風俗。而統一之中華民族與國家之基礎永遠奠定，次第發展，雖經歷五胡北魏遼金元清之大變，政權縱有時喪失，國土縱有時分裂，然文化學說民族國家，則始終一系相承而永無失墜，此吾人對漢儒之功績所應感激致謝者也。——今此所言之漢學，不純就今文古文之經生而言，凡朝廷之卿相，山林之隱逸，太學之生徒，議政之黨錮，

凡整理保存傳授文獻者及實踐躬行實用儒學者皆是。若夫古文今文之爭，伏生[illegible]之辯，概從略矣。

(二)魏晉以後學風之轉變

兩漢之後，繼以三國兩晉，而學風變，漢儒重考據訓詁，重制度典禮，重躬行實踐。極於東漢之末，節義高揚，風俗醇厚，而清議嚴峻。生其時者，罔敢蕩檢踰閑，虧人倫之義，忘忠孝之節者也。至魏武篡中興之學，法數之術取天下。於是獎勵才勇，崇尚功利，蹤寡廉鮮恥有盜嫂受金之行者，在所不棄。繼之以司馬氏，以狐媚陰謀取天下，在上者之政治作風既乖正道，其立身制行尤悖禮法。士君子清高者孤蹤隱遯，放曠者佯狂自晦。於是儒學衰廢，而莊老代興，尚清談，貴玄解。玄學代樸學而興，空談代實踐而起。浮華靡綺，置國計民生於不問，而優遊放誕以自適。卒招五胡之大難，成東晉之偏安，及南北朝之分裂。學說之影響於天下國家固如是乎？東晉南遷，玄風復移於江左。歸吾觀於其立國之初，劉琨祖逖之奮起於中州，王導謝安之綱紀於江左，陶侃之精勤，溫儒之果毅。乃至卞壼郗鑒顏含之徒，莫不激揚忠義，傾力王室，粹然皆有兩漢士君子之風，故能維持國運於不絕。儒者之學，固未嘗不隱持當代之人心國政也。至於北朝，五胡破燬之餘，宜其儒學莫由復興。乃晉既南遷，其浮華靡綺之習，亦隨民族大變而消滅殆盡。遺民生息於兵火鋒鏑之中，歷艱苦以圖生存，而儒者立身治家之道，族黨生養守衛之機，益感其實際之必須，而爲性分之不容自已。於是北朝之儒學再興，所守者又爲兩漢伏賈馬鄭之經學也。北朝士大夫尤重人倫，數世同堂之大家庭蠭起，仕而在位者，尤重於政治制度之復古與改革。卒之以開隋唐兩代之武功文治，迺復天下之一統。民族國家之興衰豈不由於學說哉。

隋唐儒學，衍兩漢南北朝經學之餘緒，孔穎達諸人雖於漢魏儒者之說有所折中，然大義微言無多闡發。於時學說思想之人才多入於佛教。佛教從漢末自印度入中國，歷三國兩晉南北朝而益盛。名僧輩出，哲匠接踵。其間如道安，鳩摩羅什，如僧肇道生，如菩提流支，若寶誌，若眞諦等，或來自西方，或出自本土，或翻譯佛典，或開宗宏教，風標高峻，慧解玄深，化導之廣徧於南北；崇信之衆，普及黎庶。於中華民族文化巨流中實匯入另一巨流，極其崇偉。至大唐有玄奘法師者，自中國游學印度，歷十七年，徧學諸宗，極其博博，外道小乘之義，般若唯識之理，無不條貫深

入，五天學說界其宗之爲大乘天。歸來翻譯，實當唐太宗貞觀之盛，以國力爲開譯場。於是法相唯識極精深嚴密之學理，悉傳中國。般若經多部，而部部與翻譯，我國之吸收印度文化以此爲最美善矣。雖數傳之後，繼起無人，大乘眞義不得推行於中國。然當與瑋奇珍之寶藏以待後人之開發，功已宏矣。同法相唯識而起者，嘉祥之三論，智者之天台，吉藏之華嚴，旨義趣不同，固門庭屹立，制作紛紜。繼玄奘法師而起者，有金剛智菩薩畏不空之傳眞言。佛教教理典籍至唐大備矣。而禪經講宗文字直指人心見性成佛，所謂教外別傳之禪宗，異軍特起，行象截斷，始自梁達磨西來，歷魏齊周隋，亦至唐而後花秀而能，禪開漸頓，背源南嶽之後，馬祖、石頭繼之，而臨濟曹洞雲門溈仰法眼一花五葉盛極一時，獨步法苑，爲佛教中之大革命。從此以後，歷五代宋元明清，凡言佛法者，皆以爲卽禪宗也。故佛經之譯傳中國也，至唐而備。佛教之立宗於中國也，至唐而多。佛法之修行教人也，至唐而變革極鉅。吾人若言隋唐兩代之學說，則有佛學而已矣。中國哲文中子韓愈李翺之徒，支撐儒學於其間，而魄力胸量，遠不足以匹敵當代之佛門諸子。儒學在隋唐，可謂衰矣。

佛法本以出世解脫爲歸，救世度人，亦以度至彼岸爲的。故其教不問政治，不關懷國計民生。又且必遺棄家庭，脫離父子夫婦之繫累。而後可以專志修行，定慧解脫。但在其未得解脫之前，仍必寄居世間，有衣食住之需要，故必世間寧靜，信徒衆多，與作外護，而後佛教可行。故佛之弟子，分爲四衆：一比丘，二比丘尼，三優婆塞，四優婆夷。前二出家，後二在家。出家者修行證果，教世人以出世之道。在家者治理國家，經營生產，與修行者以衣食之資。而大乘菩薩，乃以不住生死，不住涅槃，十王大業爲修積菩提資糧之方便。居紛亂之世，誠非有大乘菩薩不足以維持世法佛法也。設能儒佛調融，中印匯通，以成一新興文化，必能導引人類入康莊坦途。然有唐一代之佛教，大乘精神，未能如量宣發，以吸收儒學之長。儒家亦無曠世哲人聖賢胸量足以融攝佛教以成中印匯通之新儒學。而廢絕教義，遁跡山林，以函求解脫之禪宗，尤與人世無關。當時人才既多入禪宗而世間無人維繫，陵夷至於五代十六國，禪宗儘管興，而人世愈管亂，人對佛法，益感於世之寡益，於是至宋代而儒學重興，理學新起。

(三)宋明理學

A 理學與禪學

宋明理學之興也，人多謂爲禪學之衍變，吾則謂爲禪學之反動也。禪宗厭棄人世，而理學道在世間。禪宗棄家庭，而理學重家庭。禪宗不問政治，而理學留心政治。此爲兩者決不相同之點。亦卽儒佛之不同也。世有謂禪宗爲受中國儒家影響而變化者，則謂禪卽是儒。世又有謂理學係受禪宗影響而起者，則謂理學爲佛。然吾人且問，古有捨棄人倫之儒，有熱情人世之禪者乎？故以正理觀察，仍當還禪於佛，還理學於儒爲切當也。理學雖由反對禪宗而起，然仍不能謂其全不受禪宗之影響。其影響爲何？則反身切己之行持，與靜觀自得之態度。與漢儒勤於典籍之探求，略於內心之修養，行仁義而非由仁義行者不同。此其受影響於禪宗者也。禪宗識心性，理學亦識識心性。雖其所識之心性各有不同，然而儒者先來多向外求索，今理學則一切打向內心，雖欲謂其不受禪宗之影響而不可得。然其治學之宗旨與結果，固復無不同，以禪宗在求出世，而理學在求淑世也。

B 理學之旨趣與精神

今如就理學而求其宗旨方法之所在，則可依程伊川先生「涵養須用敬，進學則在致知」兩言爲代表而下一定義曰：

理學之宗旨，在涵養身心性命，與以條理修治，使其發榮滋長，合理的光大起來，以求過一種理性的生活而已。

理學家亦承認人性本善，但於本善之性以外，復謂人有氣稟與物欲之存在。本善之性，爲氣稟所拘物欲所蔽，則其本善之性莫由顯發，而人之行爲亦卽不能純善而無惡矣。故吾人可喻常人之心如礦石，礦石中有金，但此金未可以作器，所以者何？雜質滲和，品質卽成粗劣故。必將此礦石加以煉煉，去其雜質，留其純金，所謂私欲盡淨，天理流行，然後爲粹然至善之性也。常人初生，其善性又如草木之嫩苗，必加以長養發育便壯健堅固，然後可以當烈風暴日，物莫能撓，而可以成材成器。人性亦必加以涵養之功，然後可以發榮滋長，強立不返而收成己成物濟世利民之功。理學家勸言身心性命，其所謂身乃家國之本，而心爲一身之主，身不修則無以齊家治國平天下。心不正則無以修其身。正心之道，

乃在長養發育本善之性，而去其物欲之私，然後可以立命，且以立家國天下之命也。

然則涵養心性之道當如何？曰：「敬」。敬也者，不放肆，不縱逸，戒慎警惕自強而不懈也。夫冶礦者施之以火力，育苗者施之以水土，皆力從外加者也。唯治心者不然，所治者心，能治者亦心。以心治心，宜無從下手。是故唯有敬慎之功，一起心，一動念，均必加以省察，問其可以行乎，其不可行乎。覺其不可行，便立即停止，縱使情之所安，意之所便，亦必自克自制而不使縱逸，不使放肆；此之謂克己，亦即所謂省察克制之功也。如果省察而斷其無過可行，則又必慎而行之，努力行之，不達到成功不止；此之謂復禮。即自強不懈之功也。常常如是，自能物欲克除，而善性純粹，如此則心正而身修矣。夫經商者，經過一番失敗，則其投資貿易，必詳加考慮，而不敢輕動妄為。用兵者經一次失敗，則其防守作戰，必力求穩健，而不敢疏忽躁進。是即臨事而敬之實例。特其動機與目的，乃在求財利之發展與軍事之成功，其所求者在外。理學家之動機與目的，乃在作心性之改造，人格之建立，而偉大其人生也。孟子曰：人有鷄犬放，則知求；有放心而不之求，哀哉。然常人之情，唯殺志於外物。故為財利功名間知敬慎，獨於其身心性命膜不關心。此誠人類之大哀也。理學家特別提出心性之改造，人格之建立，始為打入人生之根本問題。蓋心性純粹，人格完成，其生活始能快樂，其行為始有價值。且其快樂為無所依待的快樂。蓋內心安定，取消一切內在的矛盾，自無憂患，可以富貴貧賤患難夷狄，無入而不自得。無求無取無待於外，而自足於中矣。其價值為無上的，蓋內心純潔，則所行所為，無要求，無虛偽，一切道德皆發乎心性而非襲取於外者也。如此純粹之生活與行為，皆從敬慎戒懼中來，其始也功夫極苦。蓋主敬之功夫，無異於自心中設一檢查官與審判官，時時檢察其過失，時時審判其過失，而與之以明快的覺察與嚴肅的懲誡，此之覺察與懲誡，皆自覺自治，痛自克責而不稍與假借者也。吾明吳康齋先生嘗云：生平學問進功，皆在五更雞鳴時，自省自覺，自克自治，每至涕泣哀號，淚濕衾枕。理學家之自治其心性也，嚴肅如此。唯其覺照也明，而改過也勇。故使雜染不存，而心地瑩潔，自爾光明內發，而明德克明，止於至善矣。古謂不經一番寒澈骨，安得梅花撲鼻香。理學家之敬以涵養其心性也，其功夫蓋如此。

所謂進學則在致知者，在伊川之意，似謂涵養爲修德之功，而進學則修學之功。修德者立其體也，修學者致其用也。吾人既內有以涵養其心性，外尤當致用於人事，則事父事兄之節，接物待人之儀，冠婚喪祭之禮，兵刑禮樂之用，齊治均平之道，均非學問不爲功。如何以致知？蓋知仍不外乎博學審問愼思明辨，使此心之知，克致於圓備耳。大學曰：「致知在格物」。晦庵朱氏釋之曰：

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。是以大學始敎，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。

晦庵傳伊川之學，此章卽竊取程子之意以補之者。故定能得程學之眞，而程朱之學，卽以是爲準，致知之義在是也。程朱以知屬於心，以理屬於物。故其理爲宇宙萬物之性質與定律。人也心也，亦宇宙間之一物也，自亦有其性質與定律，而所以知之者，則唯在此心之知耳。能知限於一心，而所知則概括萬有。以一心知萬物，則必窮盡萬物之理，而後吾心之知爲廣大悉備。吾心之知，既廣大悉備，然後乃能應萬事萬物之變，而皆有以對付處理之矣。既能對付處理天下之一切事物，則其效用爲無窮也。致知之功，就朱傳所說，第一曰：人心之靈莫不有知。此知卽是靈覺。乃能知之體，而非所知之義也。第二曰：天下之物，莫不有理。此物此理，卽爲所知之義。總體曰物，別狀曰理。具體曰物，抽象曰理。質料曰物，法式曰理。理存於物，而物待理成。物者其粗迹，而理者其精義。故物易知，而理難窮，故格物尤在窮物之理也。第三曰：惟其理有未窮，故其知有未盡。此言徒有能知之靈覺，而未用之以窮理，則知與理不相接，其知爲空虛無寄的，雖其未能構成爲知識也。故知識之成也，必以所知加諸能知，以能知人於所知，心境相接，所知乃被知而顯露於人心，能知乃有所知而充實其內容，卽由是而構成知識也，故凡稱人之有知者，非謂其有昭昭之靈也。乃謂其有所知識也。故知而不變成知識，其知爲未盡也。第四曰：大學始敎，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。此有二義：一者就一物言，既知其一分之理，更進而窮其所未知之理而盡知之。二者就萬物言，既知此一物之理，即更進而窮餘物之理而盡知之。凡此皆爲博學之事，積累衆多之知識而無物不格無理不知也。第五曰：至其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。此爲反約之功，乃貫通一切之知識，而求得宇宙萬有共同唯一之原理原則大經大法，以之泛應而曲當，夫然後衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明。此與第四異者，積累之知識，是零散的，差別不同的。此爲整全的，通貫的，共同的。夫零散之知，畛域各有所限，知此未必知彼。通貫之知，則因此可以識彼，舉一可以反三。畛域打破，而衆理皆通。夫天下之物無窮，而人心之知識有限，故積累之知縱極廣博，終不能盡物之量而窮理之全。貫通之知，則知一理而通萬理，以一馭萬，以簡馭繁，而應變不窮。如斯乃眞能洞知衆物之表裏精粗無不到。而其心之全體大用乃無不明矣。全體者，統知萬物一貫之理之知之體。大用者，即此知之施用於物而不窮之用也。到此第五地步，乃爲物格而知至。如此以致知則其學進於光明而成熟矣。此進學在致知之義也。

程朱之理學，一面在去氣稟之拘，物欲之蔽，以復本性之善，涵養之使純潔光明而偉大。一面在格物窮理以致吾心之知，使之多才多藝並周知深入萬事萬物之原理，而泛應曲當，致用無窮。前者爲體，後者爲用。前者爲本，後者爲末。前者爲內，後者爲外。前者爲作聖之功，後者爲治世之用。內聖外王之道，儒者以一身負荷之。眞所以特名理學者，內之則私欲淨盡，而天理流行，此存心養性使之合理化也。外之則格物窮理，使心之所知，知之所用，無不當乎物理之眞，此處世接物使之合理化也。理者性也。故理學家之思想行爲生活，吾人可以理性主義一詞概之。理性主義一辭，對浪漫主義，功利主義而立。浪漫主義縱情，而理性主義節情，故有嚴肅的風格。功利主義重利，而理性主義輕利，故有超越的氣度。浪漫主義，求現前之快樂，而不計算當來之利害，自功利主義觀之，極憑其愚。功利主義長慮却顧遇事打算，故能忍情吃苦以赴當來之事功。自浪漫主義觀之，深覺可鄙。兩者雖殊，要同發於人欲。一好色，一貪財，所追逐之對象不同，因而其爲人之態度以異。自理性主義觀之，同屬於下劣而低級的人生，向外逐物而不識生活之眞義者也。

將欲求生活之眞樂，必先求生活之調和。欲求生活之調和，必先去內心之矛盾。故必私欲淨盡而後天理流行。天理流行而無私欲以障礙之，自爾調暢安和而胸次瀟灑，然後得生活之眞樂，其樂爲常然不變之樂。此理性主義之始於嚴肅，而終於閑適者也。豈如浪漫者縱一時之情，快須臾之意，轉瞬夢幻即召致苦惱悲哀者哉。將欲求生活之有價值，必當令身心不縛於環境，從聲色貨利中得解放而自由。既不爲物役，乃可以役物而享用之。仁者以財發身，不仁者以身發財。理性主義者超然於功利，乃收成己成物，利安人羣之豐功實利，豈如功利者之患得患失爲功利之奴役者哉。理學之所以爲理學者，其眞精神在此。吾人如能注意於此兩點，即於理學爲有眞認識。吾人如能努力於此兩事，即可自成爲一理學家。茲將論閑雖孫，然此兩點，終不能異。即陸王心學，其修己之功夫，與作人之態度，亦不能有遠於斯也。然則諸家之異又何因而然乎？

C 理學與心學之不同

在伊川「涵養須用敬，進學則在致知」之兩句話中，顯然將養心與格物分爲兩事。在後來的心學家，甚不以爲然。王陽明將致知，格物，解釋爲致吾心之良知於事事物物使事，物皆得其正。又以養氣之道在集義。所謂集義者，即在致良知於事事物物，如親親仁民愛物皆是。由集義而生浩然之氣，配道與義，至大至剛，直養無害則塞於天地之間，如是則是涵養與致知誠是一事。因此便說伊川晦庵之學爲支離。蓋心學家爲一元論者，而理學家則二元論者也。

陽明少嘗就晦庵即物窮理之說，格窗前竹子，數日不得其理，因而心病，於是以爲聖賢之學非常人所得企及，由此遂不復再作即物窮理之事。後來貶居龍場，居夷處困，念聖人處此更有何道，忽悟格物致知之旨，聖人之道吾性自足，不假外求，向之求理於事物者誤也。就此段事實，證明一事，即如晦庵所言：「即凡天下之物，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」之說爲不易辦到。所以者何？天下之事物無窮，而人生之歲月有限。莊生有云：「吾生也有涯，而知也無涯；以有涯窮無涯殆矣」。欲以一人一生之精力，窮盡天下之物，理此爲最不可能之事。既不能窮盡天下事物之理，則一旦豁然貫通更無

望。況在當時科學未昌明，對於研究物理之方法工具皆不備，而欲窮之，正不知從何做起。此陽明格竹所以致病。卽在晦庵，亦未使能眞作一科學家也。縱作得一科學家，然近代之科學家，均各從事而深研究，不能貪多。治物理者不必精化學，精地質者不必通天文。牛頓不云乎：『宇宙之眞理如海岸之蚌殼，我所知之眞理如手中蚌殼。』所謂一旦豁然貫通，所謂衆物之表裏精粗無不到，所謂吾心之全體大用無不明者，乃爲一般科學家所不能言不敢言，而晦庵貿然言之，宜其爲心學家所不滿也。

又再就晦庵所持之物理而評判之。其說多祖周濂溪、邵康節、張橫渠、太極圖、先天圖、正蒙之說。卽陰陽五行太極無極氣化生克之說也。曰理曰氣，皆由臆想構畫而出，憑想卜度之詞，既無科學實驗之功，亦無佛法實證之效，乃玄學非科學也。中國玄學出自老莊，後與陰陽家合，卽爲後世之道教。有宋儒者承受之，以組織其形而上學宇宙哲學。其實無當也。陸王心學家，絕口不談宇宙論，不談陰陽氣化之說，實爲對北宋理學家以正確之揭櫫。嗚呼！理學家致知格物之意則是，而其用力，則泛濫而終玄虛，其結果無所得也。

又就涵養心性言，則伊川晦庵之嚴恭寅畏，所以治其心者工夫甚難。然孔子不云乎：『克伐怨欲不行焉，可以爲難矣，仁則吾不知也』。徒爲消極的克治而無積極的啓發，中無主而量不宏，則亦難養得溥博淵泉之德性。故知伊川之學，不如乃兄明道之博大而恰當也。明道識仁篇曰：

學者須先識仁，仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。若心懈則有防，心苟不懈，何防之有。理有未得，故須窮索；存久自明，安待窮索。此道與物無對，大不足以明之。買地之用皆我之用。孟子言萬物皆備於我，須反身而誠，乃爲大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂。訂頑意思，乃偏言此體，以此意存之，更有何事。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長，未嘗致纖毫之力，此其存之之道。若存得便合有得。蓋良知良能元不喪失，以昔日習心未除，卻須存習此心。久則可奪舊習。此理至約，惟患不能守。既能體之而樂，亦不患不能守也。

此文，與其定性靈，爲明道最大著作，語語諦當，言學者須先識仁，識得此理以誠敬存之而已。先有所識，而後言存。存乃不落空，而爲學有趨向，有目標，有把柄。比空言涵養用敬，豈不諦當。又言仁則曰仁者渾然與物同體，以見仁之性與量，則人我之分，私意之起，自知其非。又曰，義禮智信皆仁也，便知仁非但渾然一體之情而已，其中更有若干條理分際作用施爲，方不流於籠統空洞。既言誠敬存之，即言不須防檢窮索。蓋既先識　仁，何須窮索。先自有主，何須防檢。此即後來陸象山先立乎其大者，則小者不能奪之義。而以仁義禮智信皆爲仁，識仁即識理，亦即後來心學家心即理也之說。曰良知良能元不喪失，曰萬物皆備，曰反身而誠；一切出自孟子，而下開陸王。此心學理學之分，而皆出於二程兩兄弟，亦一奇特事也。

D　理學心學在學理上之誤失

理學家近荀子，謂人性惡，而謂有氣稟之拘，物欲之蔽，即不啻謂人心生而即是雜染，又以人之情欲皆不善，不可恃，不可縱。而要在致知。致知在即物窮理。理在物邊而不在心，故求之在外。此皆荀子學說之精神也。心學家近孟子，先立夫大則小者不能奪，良知良能本自具足，心即是理，不勞求索，格物之功在致吾心之良知於事事物物，使事物皆得其正。此皆孟子學說之精神也。理學家斥心學家爲空虛。心學家斥理學爲支離。雖不盡然，然其流弊所及則確各有所短。所以然者，以對於心理物理即天命性道之原，概乎皆未能盡得其眞故也。其不得眞也奈何？曰：就心理言，則理學家以理爲宇宙之大原則，即所謂太極也。此理存於天壤，爲一切事物之所由成。其賦於人者即爲性，性即理也。理本自然，無乎不善，故人之性無不善。性既無不善，則何以有不善乎？曰起於人欲。然人欲乃有生即有，非自外來也。則亦不可謂非性。由是以之歸罪于氣質。因分人性爲二種：一曰義理之性，二曰氣質之性。義理之性無不善，氣質之性始有不善。然而氣質又爲義理所依。設無氣質，則義理無所寄。人既秉形賦性始成爲人，即二者同爲人物所必需。既兩相需，缺一不可，則何得以一爲善，一爲不善乎。又理學家之言性也，多就一事一物所以然之原理法則而言。原理法則僅爲空洞的骨架子，猶之房屋之圖式然。房屋固必有圖式，然圖式固非即房屋。房屋之所以能蔽風雨，防盜賊，安寢處，便

工作者，固全在其木石磚瓦等之實質也。今言性而祇及於空洞之法理。又多謂氣質爲非善，然則人之爲人而欲以成賢作聖也，將何恃而可乎？故學理家不言性理猶可，一談及於性理，其言多爲不通。此其理論之最不合理者也。

心學家以理爲天理，性爲天性，天性卽天理，天理卽良心。良心卽仁義禮智信之德。如是以言性，其性爲有內容，無理學家空洞之弊。然人既賦如是純粹至善之性，何以會有不善之惡之行乎。心學家則歸於意念之動，以爲性本淨善，特感於外物而動也始有不善。雖有不善，而良知未嘗不知其爲不善。既知之而格之，則還歸於善也。陽明曰　無善無惡心之體。（體卽性也，無善無惡者後歸之，則爲善惡之未形。深釋之則爲超越善惡之跡，不但無惡；且不可以善名，乃至善之體也。）有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。然當問此無善無惡之心，或至善無惡之心，何以會動而便有不善之意，而勞知之格之乎？故龍溪卽言心是無善無惡之心，意卽是無善無惡之意，知還是無善無惡之知，物還是無善無惡之物。必如是其邏輯始可通也。陽明於是便謂吾此間接上根人，便與之言四無，接中下根人則與之言四有，又謂緒山須識龍溪之本體，龍溪須識緒山之功夫。而最後復告龍溪，須識吾此間教學宗旨，還是以知善知惡爲養去惡爲根本諦當。蓋上根之人不易得，若徒爲超絕之言，則將流弊無窮也。吾人于此深覺陽明之學，有本體功夫打成二橛之弊。蓋就理論言，則四無爲當，就事實言，則四有爲眞。既理論與事實不相應，卽其論證還有未盡矣。凡此一切，皆兩家之短，而互無以相服，亦無以盡取信於人也。

心學理學，理論雖不盡當，然其作人之態度，爲學之宗旨，自治之嚴密，躬行之純淨，固無可非；且皆足以表範人倫，而任重道遠。數百年間，哲人輩出，蔚爲風會。陶冶人心，淨化生活，超功利而恥浪費。我國風俗之醇美，東漢之後，厥數宋明。其有功於人世固亦偉矣。

(四)清儒之反對理學及儒學之亡

明末，滿清入主，國亡淪亡，雖忠義之士奮起草莽，肝腦塗地捨命奔流，然卒無以挽落日而清天步。遺民俊士，感慨悲傷之餘，對宋明兩代之理學心學漸生厭憎之感。始之顧亭林顏習齋，繼之以戴東原，焦里堂，終之以體定庵，康

長素。最後則爲今日之古史派，及歐美學派之學者。其學說之破壞方面，及其形式，則始之於排斥陸王，繼之以排斥程朱，繼之以排斥漢魏，終之以根本破壞而誹謗唐虞三代以及孔孟。於是理學代心學而興，漢學代宋學而興，今文代古文而起，子史代經學而起。然後西洋學說思潮湧入中國，國人羣起而從之，孔孟之教，盡被推翻。儒學廢棄，人知有科學哲學而已矣。始之以層層復古，繼之以全體傾覆。滿清一代之學說，乃一復古最盛，而革命最烈之時代也。夫學問固不能局於現有，必推陳出新，乃日進於光明。設眷懷往古，以爲愈古愈善，而步步走入倒退之途，及至退無可退之日，焉得不變而另走他路。於是乎中國之文化學說，自然廢棄，而西洋之學文化說代之而起矣。是亦勢所必至，而理有固然者乎。

再就清代學說積極一面即其精神論之，則爲功利主義，浪漫主義遂爲囂張，奪理性主義之幟而起者也。夫宋明理學如彼之激揚理性，何忽被功利主義浪漫主義，排之而起耶？其故無他，蓋鉅變當前，外境之壓力過大，人之理性莫能自檢自持也。當其時以功利主義而排斥宋明儒者，以顏習齋爲代表，其言曰：

唐虞三代之盛，亦數百年而出一大聖。出必爲天地建平成之業，斷無聖人而空生者。何獨以偏僻微弱兄於契丹，臣於金元之宋。前有數十聖賢，上不見一扶危濟難之功，下不見一可相可將之材，兩手以二帝畀金，以汴京與靖矣。後有數十聖賢，上不見一扶危濟難之功，下不見一可相可將之材，兩手以少帝入海，以玉璽與元矣。多聖多賢之世而乃如此乎！噫！（存學編性理評）

吾讀甲申殉難錄，至「愧無半策匡時難，惟餘一死報君恩。」未嘗不淒然泣下也。至覽和靖祭伊川，不背其師有之，有益於世則未二聞，又不覺廢卷浩嘆，爲生民悽惶久之。（同上）

（注）凡清代顏戴諸儒之論議，予均自錢著四氏中國近三百年學術史中錄出者，未及覆檢原書，謹此聲明。

習齋以宋明儒者，以聖賢自命，而却無救南宋及明之衰亡，於是遂以歸罪於學說之害，其言論之偏，不難立見。蓋國家之興亡，原因至多，尤以政治軍事用人行政之失爲直接原因。習齋對于宋明用人行政政治軍事之失策，一概不及，

而歸罪於講學諸儒，與風馬牛不相及也。況程朱陸王，所至皆有政績，而陽明之功業尤偉。乃謂宋明儒無一扶危濟難可相可將之材，亦與事實相違矣。然諸儒雖賢，頗不得大用，沈抑在下，故不能展其扶危濟難之才，僅以講學教人扶持風化爲務。國亡世喪，尤復慷慨殺身，以節義正氣顯人間，行亦偉矣。習齋乃以亡國喪君，拱手以國家民族付之胡人皆出於諸儒之手，斯眞奇論，怪論，然則希臘之亡，亦將歸罪於蘇格拉底，雅里士多德耶？周魯之亡，亦將歸罪於孔子孟子耶？習齋何以誤論如此？曰，此無他，宋明儒者高揭性理，而卑視功利。其學說宗旨，正與習齋相反。習齋爲欲申其功利主義，故不得不力抨理性主義。則便以兩代之儒無救於兩代之亡爲其學說無用之罪。蔽於用者，往往取曲徑以成其說，而不顧理之安，大率如此也。

習齋既反對理學，故其精力唯在六府三事，水火金木土穀爲修，正德利用厚生爲和，以兵農禮樂爲務。其謂人曰：『如天不廢予，將以七字富天下，墾荒，均田，興水利。以六字強天下，人皆兵，官皆將。以九字安天下，舉人才，正大經，興禮樂。』可以知其學問旨趣矣。習齋蓋憤外族入主，切志自強，故其學重功利也如此。昔孔子論政，亦曰足食足兵。曰庶之、富之、教之。顏李之學，豈非儒者之學乎？何爲以爲功利主義而斥之耶？曰，孔子之言足食足兵民信之也，於不得已而去，則曰去兵，去食。曰，自古皆有死，民無信不立。足見其重信義於兵食矣。既庶既富而終之以教，足見其不以庶富爲已足矣。故聖人未嘗不言功利，而有高於功利者。未嘗不作功利之行，牧功利之境域，而其心必超越乎功利而不爲功利所役。故有殺身以成仁，無求生以害仁。生亦我所欲，義亦我所欲，二者不可得兼，則捨生而取義。生死尚無動於己，況利害功業耶。此孔子所以有『君子喻於義，小人喻於利』之誡。而孟子有『亦有仁義而已矣，何必曰利』之論也。至於董子則有『君子正其誼，不謀其利；明其道，不計其功』之說。良以於此一誤，則必流於小人雜霸之途，不可不懼也。今習齋之誤，不在其談兵農禮樂，而在其以功利主義之態度講兵農禮樂。唯其以功利主義之態度講兵農禮樂，於是竭力抨擊理學。由其抨擊理學之力，而其學爲功利主義也確然。其言行錄教及門云：

郝公函問：『正誼明道二句似卽謀道不謀食之言，先生不取，何也。』曰：『世有耕種而不謀收穫者乎？有荷網持鈎

而不計得魚者乎？抑將恭而不望其不侮，寬而不[illegible]其得衆乎？這小謀不計兩不字，便是老無釋空之根，唯吾夫子先難後獲，先事後得，敬事後食，三後字無差。蓋正誼便謀利，明道便計功，是欲速欲助長。全不謀利計功，是空寂，是腐儒。」公函曰：「請問謀道不謀食。」曰：「宋儒正從此誤後人，遂不謀生，不知後儒之道，全非孔門之道，孔子六藝，進可獲祿，退可食力，如委吏之會計，簡兮之伶官可見。故耕者猶有餒，學也必無饑。夫子申結不憂貧，以道信之也，若宋儒之學，不謀食，能無饑乎？」

此一段文字，功利思想如繪。首以耕釣之謀穫謀魚，以驗聖賢之學亦爾。頭擬人不於其倫也。次以不謀不計即是老釋，則直以儒學爲俗學矣。次引先難後獲，先事後得，敬事後食，以證明孔子之先難了後便要穫，先事其事了後便要食其食，先敬其事了次便要食其祿。正如貿易，左手交貨，右手拿錢一般，而不解先後兩字，古人通作重輕解。如孟子「苟爲後義而先利不奪不饜。」後義便是輕義，先利便是重利。又「未有義而後其君者也」與「未有仁而遺其親者也」同舉，便是這樣之意。孔子本是不計食計穫計得，而硬說是計食計穫計得。最後問君子謀道不謀食，乃偏說是謀食，而且說得謀道便是謀食，更進一步說謀道比謀食更穩妥。一個孔子以道爲手段，食乃目的者。若然，則何以解於夷齊之餓死，顏淵之簞瓢，而孔子亟稱之哉。

李恕谷曰：「學術不可少偏，近聞習齋致用之學，或用之於家產，或用之於排解，少不汪闊，而已流雜霸矣，故君子爲學，必慎其流。」（李恕谷年譜．顏李之失，顏李已自覺之矣。

其以浪漫主義之立場而排斥理學者，當以戴東原爲主。（東原等雖即非浪漫主義者，而其提奬情欲，則與浪漫主義色彩同，故類歸之。）東原之言曰：

有天地然後有人物，有人物而辨其資始曰性。人與物同有欲，欲也者性之事也。人與物同有覺，覺也者，性之能也。欲不失之私則仁，覺不失之蔽則智，仁且知，非有所加於事能也，性之德也。

又曰：

凡有血氣心知於是乎有欲，性之徵於欲，聲色臭昧而愛畏分。既有欲矣，於是乎有情，性之徵於情，喜怒哀樂而慘舒分。既有欲有情矣，於是乎有巧與智，性之徵於巧智，美惡是非而好惡分。生養之道，存乎欲者也。感通之道，存乎情者也。二者自然之符，天下之事舉矣。盡美惡之極致，存乎巧者也。宰馭之權由斯而出。盡是非之極致，存乎智者也，聖賢之德由斯而備。

又曰：

人之不盡其才恩二，曰私曰蔽。——……去其私莫如強恕，解蔽莫如學……仁且智者，不私不蔽者也。得乎生生者仁……。得乎條理者智。

是故去生生之道者賊道者也。細民得其欲，君子得其仁。遂己之欲亦思遂人之欲，而仁不可勝用矣。快己之欲，忘人之欲，則私而不仁。（以上均見原善）

東原之學，以性即血氣心知。有血氣心知即有欲。何所欲？在求生養而已矣。求生養而無私，既自求生養，同時亦欲人之生養即是仁，仁非離欲而有，即欲之無私者也。此說也，有極大難題，即是同此求生養之欲，何以忽有私，何以忽無私耶。東原未有說也。在昔孟子則曰：「惻隱之心仁之端也。」不言欲即是仁。又曰：「人之異於禽獸者幾希，庶人去之，君子存之。……由仁義行，非行仁義也。」此即說人與禽獸同有食色求生之欲，此欲為人與禽獸同者。然而終不同者，則食色求生之欲以外，別有仁義焉，唯人有之。而禽獸無有，此人與禽獸所以不同者也。其式為（食色求生之欲——禽獸　食色求生之欲加仁義——人　故禽獸＝人）孟子之所云性善者，善之以仁義之性耳。豈善以食色求生之欲哉。東原曰：求生養而無私，即是仁。私而後不仁，然不知求生養之欲即是私，所以者何？自求生養故。然此自求生養之私欲，聖人且不即以為惡亦不即以為不仁，以自求生養亦正當之希求故。求生養而至於不善不仁者，必其於求生之欲之外，更有損害他人之欲之行，即於求生之欲之外，而更益以貪殘者也。求生之欲而善而仁者，又必其所求非為自生自養，乃志在生人養人。此生養人萃之心，即慈憫仁恕之心，而非即求生之欲也，明矣。其式為：求生之欲，加殘害

之心，等於不善不仁。 推求生之欲而生養他人，即求生之欲加以慈恕之心等於善與仁。 而自求生養之欲非善非不善非仁非不仁。 必如此乃爲合理。今東原以欲之私者即不仁，欲之公者即是仁，既不說出所以公私之故。且依荀子之說，人生而有欲，欲而有求，求而不得則爭，爭則必亂，亂則必窮。是故聖王爲之禮義以分之，以定人之分，給人之求，而已其亂。故國必有法紀，人必有禮義。積僞化性而後爲聖人。則人之性，亦惡而已矣。人之欲，亦私而已矣。欲之不私，雖私不害者，禮義以節之，法制以限之也。豈得謂性即是欲，欲即是仁也哉。

東原又曰：

理也者，情之不爽失也。未有情不得而理得者也。天理云者，言乎自然之分理也。自然之分理，以我之情絜人之情，而無不得其平是也。在己與人皆謂之情，無過情無不及情之謂理。

理者存乎欲者也。

凡事爲皆有於欲，無欲則無爲矣。有欲而後有爲。有爲而歸於至當不可易之謂理。無欲無爲，又焉有理。

通天下之情，遂天下之欲，權之而分厘不爽謂之理。

古之言理也，就人之情欲求之，使之無疵之謂理。今之言理也，離人之情欲求之，使之忍而不顧之謂理。

苟遂情求理，其所謂理無非意見也。未有任其意見而不禍斯民者。

理欲之辨，……謂不出於理則出於欲，不出於欲則出於理。其言理也如有物焉，得於天而具於心，於是未有不以意見爲理之君子。……不審意見多偏之不可以理名而持之必堅，意見所非，則謂其人自絕於理。此理欲之辨，適成忍而殘殺之具，爲禍又如是也。

……宋儒程子朱子，易老莊釋氏之所私者而貴理；易彼之外形骸者而咎氣質，其所謂理依然如有物焉宅於心，於是辨乎理欲之分，謂不出於理則出於欲，不出於欲則出於理。 雖視人之饑寒號呼男女哀怨以至垂死冀生無非人欲，在指一絕情欲之感者爲天理之本然存之於心。及其應事幸而偶中，非曲體事情求如此以愛之也。不幸而事情未明，執其

意見，方自信天經非人欲，而小之一人受其禍，大之天下國家受其禍，徒以不出於欲，遂莫之或寤也。凡以爲理宅餒心不出於欲則出於理者，未有不以意見爲理而禍天下者也。

聖人治天下，體民之情，遂民之欲，而王道備。……今之治人者視古賢聖體民之情遂民之欲多出於鄙細隱曲不措諸意不足爲怪。而及其責以理也，不難舉曠世之高節著於義而罪之。尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失謂之順。卑者幼者賤者以理爭之，雖得謂之逆。於是下之人不能以天下之同情天下所同欲達之於上。上以理責其下，而在下之罪人不勝指數。人死於法，猶有憐之者，死於理其誰憐之。嗚呼！雜乎老釋之言以爲言，其禍勝於申韓如是也。（以上均見孟子疏證）

東原既以理即情欲之克遂而不爽失者爲理，故謂無情欲即無理。而宋儒分理欲爲二，相勝而不相容。於是執理者必絕乎欲而達乎情；既違情絕欲以爲理，則是塞感通之情，絕生養之欲，以賊乎人心與生理。是則理也者，殘殺生民之具，其禍天下也乃甚於申韓。此其言之激切也，何以異於近年禮教喫人之說哉？人咸知近年新學思潮之激切，孰知其已開於東原耶？東原過矣。詳理欲之說始於禮記。樂記曰：「人生而靜，天之性也。感于物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。於是有悖逆詐僞之心，有淫佚作亂之事。是故強者脅弱，衆者暴寡，知者詐愚，勇者苦怯。疾病不養，老幼孤獨不得其所，此大亂之道也。是故先王之制禮樂，人爲之節。衰麻哭泣，所以節喪紀也。鐘鼓干戚，所以利安樂也。昏姻冠笄，所以別男女也。射鄉食饗，所以正交接也。禮節民心，樂和民聲。政以行之，刑以防之。禮樂刑政四達而不悖，王道備矣。」東原但見違情絕欲之爲害，而不知縱情窮欲之更爲害。東原但知力求生養之當理，而不知但求生養之必悖乎理。荀子不云乎：「人苟生之爲見者者必死。苟利之爲見者者必害。苟怠惰偷懦之爲安，若者必危。苟情說之爲樂，若者必滅。故人一之於禮義，則兩得之矣。一之于情性，則兩喪之矣。」聖人見人情欲之不可任也，是故爲之禮樂政刑以治之。孟子之集義養心，荀子之起僞化性，皆對人心先有一番修正涵養功夫，然後內

之可以自修其身，而外之可以齊家治國。子路問君子，孔子曰：「君子修己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸。」言乎必內之有敬以修己之功，然後外之可以安人安百姓而猶病其難能也。因己之欲以遂人之欲，因己之情以通人之情，民饑己饑，人溺己溺之大業，夫豈無修己之功者，所能爲哉。宋明理學，所以特提理欲之辨，正爲學問鞭辟近裏之功，修己安人之要。蓋聖賢之治國治民也，固必先遂其生養之欲，達其苦樂之情。而爲治之人，其自治也，則非有超乎生養之欲，苦樂之情之心願德量，不足以担當天下之重任，憺懷於生民之疾苦而遂民之生養。王曾曰：「曾平生志不在溫飽。」范仲淹曰：「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。」然後可以爲賢相。既救民於水火之中，遂其生養之欲，又必教之以人倫，化之以孝弟忠信禮義廉恥，乃可以敦化民成俗之效。使人皆過理性之生活，然後人與人間乃可以禮讓相接而生養益遂。宋明儒者雖高談理性，厭憎人欲，然其處家也孝友慈愛，何嘗懈其仰事俯畜之職。其治民也，所主有善政，何嘗弛其除民之患，興民之利，遂民生養之務。又何嘗不達民之情，平其寃獄，申其屈抑。濂溪明道象山晦庵，皆遺愛在民。陽明之事功尤偉。晚明東林黨人力爭朝政之得失，赴湯火不懼。明亡忠義之士力拒強虜，肝腦塗地不辭。所謂爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平者，雖其成就未能盡如所願，以宋明儒者之度量才力，能否達成所願，亦尚有問題。然而其志未嘗不宏通而正確，其對政治之成就雖不足，其對文化教育之成就固確有千年之成績在。東原之論宋明儒者，一若爲一泥塑木彫之偶像，絕情去欲而不食人間烟火者。又視爲執理以糾繩殘殺天下之幼弱卑賤而曾不稍動惻隱之獄吏然。此等深文周內偏激夸誕之詞，乃正流入於申韓之刻覈嚴酷而不自知，夫豈小失哉。

東原雖反對理欲對立之說，反對絕欲無欲之行，然猶未反對仁恕禮義。而以忠恕絜矩卽爲情理之大公，仍反對極情縱欲，且知去蔽。故其言曰：

使人任其意見則謬，使人自求其情則得。子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎，己所不欲，勿施於人」。大學言治國平天下不過曰所惡於上毋以使下所惡於下毋以事上。……曰所不欲，曰所惡，不過人之常情

，不言理而理盡於此（？）。惟以情絜情，故其於事也非心出一意見以處之。

性譬則水也，欲譬則水之流也。——……依夫天理爲相生養之道，譬猶水由地中行也。窮人欲……譬則洪水橫流……——聖人教之圍堤，以己之加於人，設人如是加於己而思躬受之之情，譬之禹之行水，行其所無事。

人之生也，莫病於無以遂其生；欲遂其生，亦遂人之生，仁也。欲遂其生，至於戕人之生而不顧者，不仁也。不仁實始於欲遂其生之心，使其無此欲，必無不仁矣。縱使其無此欲，則於天下之人生道窮促亦將漠然視之，己不必遂其生而遂人之生，無是情也。

所謂惻隱，所謂仁者，非心知之外別有如物焉藏於心也，己知懷生而畏死，故怵惕於孺子之危，惻隱於孺子之死。使無懷生畏死之心，又焉有怵惕惻隱之心？推之羞惡辭讓是非亦然。僅飲食男女與夫感於物而動者脫然無之則隱於靜，歸於一，又焉有羞惡辭讓是非？此可以明仁義禮智非他，不過懷生畏死飲食男女與夫感於物而動者之皆不可廢然無之以歸於靜歸於一，而情人之心知異於禽獸，能不惑於所行，即爲懿德耳。

惟有欲有情而又有知，然後欲得遂也，情得達也。……人之知亦之能盡美醜之極致，大之能盡是非之極變，然後遂己之欲者，廣之能遂人之欲。遂己之情者，廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣。欲之失爲私，私則貪邪隨之矣。情之失爲偏，偏則乖戾隨之矣。知之失爲蔽，蔽則差謬隨之矣。不私則其欲皆仁也，皆禮義也。不偏則其情必和易而平恕也。不蔽則其知乃所謂聰明聖智也。（具見孟子字義疏證）

凡右所云，曰忠恕曰絜情，此亦孔孟之言，宋儒所率以爲圭臬，東原未有以自異於宋人也。然如之何乃可以忠恕，乃可以絜矩，東原未之說也。東原亦惡夫人欲之橫流，而未明其所以橫流之故。東原知欲遂其生亦遂人之生仁也，而欲遂其生至於戕人之生而不顧者不仁也，而不知何以同是欲也，在甲即欲遂其生亦遂人之生而仁，在乙則欲遂其生便戕人之生而成乎不仁。祇知其然而不知其所以然，亦何以爲「精察事理之智」乎！乃既云不仁實始於欲遂其生之心；使其無此欲，必無不仁矣。則明明以求生之欲即爲不仁之源泉，此荀子性惡之論也。乃又忽說，欲而無私即是仁，無欲即無仁焉

，然則此欲事非亦仁亦不仁之體，而自爲矛盾者乎？又曰：然使其無此欲則於天下之人生道窮促亦將漠然視之，己不必遂其生而遂人之生無是情也。是彼竟不承認有捨己爲人，國忘家，公忘私，身可危，志不可奪，雖危起居，竟申其志，猶將不忘百姓之病之仁人矣。孔子曰：「志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。」一切殺身成仁捨生取義之行皆不立。所謂仁人者，皆愛生命，顧室家，戀財貨，卽以是而推及乎人者也。有是事，有是理乎？

彼之釋仁義禮智，惻隱羞惡是非辭讓也，以爲非心知之外別有如物焉藏於心，而卽不過情生畏死飲食男女與夫感於物而動者之欲與情。夫然，則人之心但有生活之欲，男女之欲，外此別無所有焉，苟此卽是仁義禮智，則人人皆有欲，卽應人人皆是仁義禮智之人，而更無乎不仁不義不禮不智者矣。然而何以有彼不仁不義無禮無智之行與人乎？東原則曰：欲之失爲蔽而貪邪隨，情之失爲偏而乖戾隨，智之失爲蔽而差謬隨；而不言其所以失者其故實在，一似私也偏也蔽也皆無因而至偶爾而來者。又曰：不私則其欲皆仁也，皆禮義也。不偏則其情必和易而平恕，不蔽則其知皆聰明聖智也。又不言其所以不私不偏不蔽之因，一似仁義禮智平恕聰明皆偶爾幸獲之者。使人之爲善爲不善，仁不仁，智不智，皆無因幸獲，則又誰能必人之仁且智哉。立說如是，亦何以教導天下，使人何所捧循乎？

或曰：東原未嘗無術以處此也。求仁之道，既教人以強恕矣。求智之道，既教人以博學矣。強恕則情不私而仁。博學則知不蔽而智，強恕之說已見前，其論博學之言曰：

人之患有私有蔽。私出於情欲，蔽出於心知。——凡異說皆主於無欲，不求無蔽，重行不先重知，——聖賢之學，由博學審問慎思明辨而後篤行，則行者行其人倫日用之不蔽也。

聖人之言無非使人求其至當以見之行，求其至當卽先務於知也。凡去私不求去蔽，重行不先重知，非聖學也。

此其言亦似也。然人何以能強恕？何以能絜情？未之及。博學審問何以能實之以行事而不徒爲口耳記誦之學，亦未之及也。又安足以成德達才，而收教與學之功效哉。由是而知宋明諸儒爲不可及也。首辨理欲義利，示人以知所去取從違也。繼之以省察克治涵養擴充，使學問工夫轉辟入裏，有以淨化性情以立其體也。次之致知格物，所以明倫察物而致

其用也。顏淵問仁，子曰：「克己復禮爲仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。」孔言克己，猶宋儒之言去人欲也。孔言復禮，猶宋儒之言存天理也。至於言篤敬，言修己以敬，尤言不一言。安見宋儒之違於孔孟之道哉。儒者之學，原有一番嚴肅而超越的工夫，至宋儒乃發揮爲理學，故能支配人心千餘年，至清而一一破壞之。清代祇出經生，不出鉅儒。故不能張儒者之幟，而影響人心不深，成就之人才不大。而有黃梨洲王船山顧亭林李二曲孫夏峯，皆理學心學之先烈；後有曾國藩羅澤南亦猶然理學之餘焰，經生中曾未見有人焉，能負天下生民之重任者，大率尋章摘字，作考據訓詁之業而已。東原較能詳義理，然其人欲即天理，懷生畏死飲食男女感物而動之情即仁義禮智之性，實與西方浪漫主義同一鼻孔出氣與之暗合。至其謂宋儒以理殘殺天下人之說，尤欲破藩撤籬毀裂綱維而開後來浮薄過激之思想。雖欲謂其非浪漫主義而不可得。所不同於西方浪漫主義者，此猶生息長養於儒者禮法之中，猶然稱引仁義忠恕，未敢曠然決裂耳。亦猶之顏習齋氏之功利主義，依然依倚周公孔子六藝三物以爲說，未敢直取蘇張孫吳申韓而稱霸者，又復規行矩步嚴於進退去取之節不失儒者之矩矱耳。

自是以後，降及龔定庵康南海之徒，而學風益大變。宋儒理學昌言身心性命，身必其修，所以豎立人格，堅定而不可移也。心必其正，所以純潔心術光明而不可汙也。性必其全，閑邪存誠湛然純淨不蔽於欲，不奪於境，有以自足自貴也。命必其貴，富貴貧賤利害得失成敗生死之當前視爲變化應有之迹而不足以動其心，然後操守不變，志業不改，從容自得，自強不息，天壽不二，修身以俟，以立己之命，立人之命，轉移世運而開治平也。定庵之說志功名，南海之熱心權勢，其行也無恆，其守也不定，其思想學說也屢變，其心情意趣也貪憂愁苦，鮮自得之樂，無守身之恆，不度德量力，貿貿然欲負天下生民之重任，而徒爲鼎折之凶。以學說爲利用之具，爲苟便其私之圖，於是顚倒古人之學爲己用而可，盜竊他人之說爲己說而可。自是不但宋儒修身安命之學亡，即有清樸學實事求是之精神亦喪，而縱橫權謀之術行於學說界矣。此則功利主義之極端化也，功利之極必走入浪漫之途。定庵之詩曰：「風雲材略已消磨，甘隸妝奩伺眼波」。曰：「別有狂言謝時望，東山妓即是蒼生」。曰：「設想英雄垂暮日，溫柔不住住何鄉。」如是頹廢尚復有儒者莊敬自

強之氣息分毫耶。而康氏之大同書第三條有：「無家族，男女同棲不得逾一年，屆期須易人。」居然公妻之論，棄絕倫常之說也。而譚嗣同繼之爲仁學，仁學宗旨乃在衝決一切網羅，斥名教，破三綱，絕五倫，而棄禮。其言曰：

初當衝決利祿之網羅，次衝決俗學若考據若詞章之網羅，次衝決全球羣學之網羅，次衝決君主之網羅，次衝決倫常之網羅，次衝決天之網羅，次衝決全球羣教之網羅。

俗學隨行，勳言名教：：名者由人創造，上以制其下而不能不率，則數千年來三綱五倫之慘禍烈毒由是酷矣。君以名桎臣，官以名軛民，父以名壓子，夫以名困妻，兄弟朋友各挾一名以相抗拒，而仁尚有少存焉者乎：：忠孝臣子之專名，終不能以此反。雖或他有所據，意欲詰訴而終不敢忠孝之名爲名教之所尚。反更益其罪曰怨望，曰觖望，曰快快，曰腹誹，曰訕謗，曰亡等，曰大逆不道。以爲當放逐，放逐之。當誅戮，誅戮之。曾不若孤豚之被縶縛屠殺，猶奮盪呼號以聲其痛楚，而人不之責也。

二千年來君臣一倫尤爲黑暗否塞無復人理，沿及今茲方愈劇。

君臣之禍亟而父子夫婦之倫遂各以名勢相制爲當然，此皆三綱之名之爲害也。名之所在，不惟關其口使不敢昌言，乃并錮其心使不敢涉想。：：君臣之名或尚以人合破之，至於父子則眞以爲天之所命，卷舌而不敢議。不知天命者泥於體魄之言也，不見靈魂也。子爲天之子，父亦爲天之子，父非人所得而襲取也。

自秦壞暴法於會稽剗石，宋儒揣之，妄爲俄死事小失節事大之瞽說。直於室家施申韓，閨闥爲岸獄，是何不幸而爲婦人，乃爲人申韓之，岸獄之。

五倫中於人生最無弊而有益無纖毫之苦，有淡水之樂，其惟朋友乎，所以者何？一曰平等，二曰自由，三曰節宜惟意：總括其義，曰不失自主之權而已。兄弟於朋友之道差近。：：餘皆爲三綱所蒙蔽如地獄矣。

今中外皆侈談變法，而五倫不變，則舉凡至理要道悉無從起點，又況於三綱乎。

分別親疏則有禮之名，自禮名親疏而親疏於是乎大亂，心所不樂而強之，身所不便而縛之，則升降拜跪之文繁，至誠

側怛之意汨。親者反緣此而疏，疏者亦可冒此而親。日糜有用之精力，有限之光陰，以從事無謂之虛禮，……故曰，禮者忠信之薄，而亂之首也。——禮與倫常皆原於仁，而其究可以至於大不仁，則泥於體魄之爲害大矣哉。

如彼所言未嘗不有中當時儒教之蔽者，而見理偏至，持論刻激。東原但非難理學而已矣，瀏陽乃并漢儒之綱常周孔之禮教，而一並摧毀之。由是而綱羅決，潰離撤。凡我國數千年來所以維持社會人心，以爲治安修齊之道盡棄毀。而儒教亡，儒學廢，國人咸以爲中國無文明，無學說，無教化，自儕於半開化民族，而一一祖尙西洋之文明學說教化矣。自清末以至民國，新文化運動興，其摧毀中國之學說教化也盡不遺餘力，乃至有全盤西化，文字語言都將捨其故有而從之。清儒之誹毀宋明也，尙以儒駁儒，以理駁理，以中國之學非難中國之學也。至是而中國所有，概爲弃是，所奉持以爲繩墨規矩者一唯西洋耳。然而西洋文化之眞精神仍未輸入，西洋文明之大業產仍難承受。其所得者，乃急功好利，富強侵略之功利雜霸思想，與夫蕩檢踰閑淫奢放縱之浪漫無禮行爲耳。舉國之人當存亡絕續之交，無立國之遠模，無濟世之宏圖，一是以貪權逐利逸樂奢情爲習，前途危殆，何堪設想乎！

（五）儒學衰亡之原因

吾人今更求其故，孔孟之教，宋明之學，濡染深入於我國人心者數千年，何以至有清一代而零落衰敗一至於是乎？曰：究其所以然，却有二端：一者儒學理學內聖之學外王之道猶有未盡美善之處。二者外力橫壓有以促其崩潰也。所謂內聖外王之道未盡美善者：

且如內聖之學，理學家所謂爲身心性命之學是也。卽此身心性命之學，自孔孟荀以及理學心學，卽尙無一確定不移之學說體系足資持循，再隨人而發生歧義。蓋儒家自孔子爲學卽重視人生而不高談玄理，對於人生哲學訓示中正，可謂極高明而道中庸，然於宇宙論，形而上學，心理學卽未明言其所以然。子貢曰：夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道不可得而聞也。論語又謂子罕言性與命與仁。既未明言，於是後儒對此等問題，卽各就其意見卜度而立說。性之一問題，至孟荀而特重。然孟荀學說之不同，卽以性善性惡之不同爲根本。歷漢唐而無定說。宋明儒者對此問題亦特別注

事，大都遵奉孟子性善之說，無公然主張性惡者；然於人性之有不善又爲事實不可否認之事，而性善說不足以通之。於是乃分性爲義理之性與氣質之性二種。然有宋儒者對於宇宙論多主張氣化說，即與唯物論相接近。則性者不過一形式法則耳。實質唯在氣質，既離氣質無別物，則捨氣質之外亦安有所謂義理者哉。於是有清儒者，多主張天理不外於氣質。若然，則但有氣質之性，何別有義理之性也。既離氣質無義理，於是乎即人欲而見天理，而孟荀之界域泯。然而荀子固不許人欲之性爲善，孟子固不許性善在乎食色之欲也。是則理學家對性之一根本問題，迄無定說也。又天道或天命之說，即所謂宇宙論，形上學者，孔孟雖皆有精深之見解，不難於其全學說中求得其體系，然而微言至難湮滅（吾作孔子及孟子學案，對此曾有細密之整理與解答。），是以後之儒者多不能明。至於荀子有役物制天之論，與今日之科學思想極相同，精悍明辨，不失爲一唯物的天道論者。吾作荀子學案發揮其義，列之近代哲學，誠可稱爲一大家而無愧。但亦爲後儒所忌。後儒論及天道天命多沿襲道家陰陽家之學說。故宋儒多主陰陽氣化論，周程朱張是也。其說近於唯物論，與理性主義的人生論實不調和。蓋西洋之凡持理性論者無不爲唯心論者也。而唯物論者，多同時爲功利主義或樂利主義者。既有如是之不調和，是以心學家象山陽明出，多斥理學爲支離。但心學家對宇宙論亦少積極之主張，僅最之不蔑而已矣。在如此不健全的學說系統下，既易來誹毀，於是清儒出而層層與以推翻。及至西洋哲學科學入中國，理學家於思辨理論上既無如彼之嚴密精當，乃相形見絀，遂以爲中國無學，此儒學之第一缺點也。

再就外王之道言之，儒者尚德治，重感化，不以智力服人，而以信義爲天下倡，無國家思想，有天下思想。是以大同與德化者，儒家之王道論也。其規模至大，其理想至高，聖賢以民胞物與之懷，嚴肅公正之操，行一不義，殺一不辜，雖得天下而不爲。所謂王道出於聖學，尤爲有本有源至當不易之道也。然在中國，因係農業國家，農民多無暇參預政治。又中國爲版圖最大之國家，政府組織不便於民選，是以自孔孟之後，二千餘年，政治之理論雖高，而政治之制度組織不進步，多爲專制政治而不曾進於民主。專制政治主權在人君，而君位世及，不能代代皆賢，每數傳之後，才弱年幼不能理政事，大權即旁落於宦官宮妾之手，而奸佞小人乃得倚勢作惡，而國運民生致其斷送。秦漢而後，天下成王室之

私天下，數傳之後，國政變換，天下即復亂，皇室亦即隨而滅亡。天下人民民族國家與皇室同受無窮之苦，歷數千年而莫能變。卒之以天下授之夷狄盜賊而莫之如何。然則儒者雖未有亡國敗家之行，而固始終無能救於天下之亂。則王道之行猶未盡其量也。

再就國計民生言，中國學問之方向，重在政治人倫，即重在人與人的關係，而不看重人與物的關係。其治學問之方法，不是在意識上虛構空想高談玄理便是在書本上訓詁考據攻其細節。欲求如西洋人對物理之實際用功而專志不二，以發明其實性功用成專科之學者不可得。科學既不成，工業即無進步。於是利用厚生之學不昌，而永不能克服天災以與民利，王道必須救民於水深火熱之中而遂其生養，孟子謂養生喪死無憾為王道之始。我國儒者竟亦不能養民保民使養生喪死無憾。陳龍川顏習齋之徒，雖力倡功利主義，六府三事，水火兵農，以為當務之急，究之亦終無所發明，不久而替。科學不興，終亦如功利何也。況夫真言科學者，尤必須有超乎功利，「為學問而學問」之精神，始能窮物理之精微，不然，則亦無得。待理論科學既成功，然後實用科學始緣之而起。儒者既走入玄想與訓詁之途而不走科學之途，否則走入主觀致用之途而不走客觀窮理之途。此所以終無救於國計民生而聽其一陷一亂而莫能救。則王道之功，仍猶未備也。

所謂外力橫壓，促其崩潰者。清之一代，我漢民族初遇滿清之巨寇，神州陸沉，而莫能收拾。繼之以順康雍乾四代之統治，而莫能興復。莊生有云「齊田常之盜齊也，不但舉其土地人民而盜之，乃並其仁義聖智法度而盜之。」清之人主中國是也。不但盜竊我之土地人民，又且盜吾之文化學說。康雍乾諸朝，一面高談文治，崇孔孟，尊理學，以朱子集注取天下士，開博學鴻詞科，修明史，搜求遺民故老，開宏文館，收四庫全書，一若文治之盛，超越唐宋，而一面大興文字之獄，凡稍涉忌諱，莫不嚴刑峻法以誅夷之。然則滿清之崇孔孟之教，尊程朱之學者，祇不過以為束縛漢人之具，使無敢反叛耳。漢人有言曰：「自由自由，天下許多罪惡皆假汝之名以行。」彼稱理學聖教二綱五常人倫之教以為束縛誅夷天下之具，亦如之耳。顏習齋以之倡功利之論於前，戴東原繼之反對理性提倡情欲於後。是皆慨於滿清人主，民族不競，理學僅供其鉗束人民之用，故激而為此，亦情有可原。至康譚之世，國勢驟變，自鴉片戰後，繼以太平天國之

亂，義和團之役，八國聯軍入北京，甲午之役，中法之役，無不喪師失地，藩籬盡撤，國有壘卵之危，民有偕亡之懼。有識之士，外怵於西洋勢力之逼人，內感於滿政府之不足以担荷重任以越度艱難，於是變法維新，革命圖存之要求日亟一日，曰變曰革，自非從學說思想上下手不可。而[illegible]，一面歡迎西方富國強兵之功利主義，一面歡迎西方之平等自由乃至於縱情肆欲之浪漫主義，於是自康譚而後，其勢益熾。[illegible]，滿清政府以之推翻，而中華民族數千年之文化學說尤其是正統之儒學亦隨之而倒。正如東漢之末，宦官爲禍，士大夫腐心怵目而欲誅之，何進無謀，董卓造亂，羣雄非起，宦官既誅夷殆盡，而光武明章辛苦繼造之天下亦隨之而亡。投鼠而器亦破，斯誠亙古之大哀也。

因滿清之入主而有漢學。漢學興而宋學衰。因西洋勢力之侵略而有近日之新學，新學興而中國之固有學說廢。國之人，日惟亡國滅種之懼，而功利主義興。然而滿清既一哄而亡，形如振槁。日本亦八年便倒，勢如土崩。然我種族依然，國家依然，此亦出於一般憂時盧患者意想之外者也。勝利既獲，舉國狂歡，中美英蘇，並稱強國。此正中華民族揚眉吐氣之日矣。乃一年以來，[illegible]，其禍轉烈。政治無力，貪污厭聞。財竭民貧，趨於絕境。而都市之奢淫，士風之昏啞，亂朝亂國，眞可當之而不愧。然後知外侮不難禦，而內亂斯足畏。抗戰容易，建國眞難矣。所以然者，強敵攻人，彼亦自有強敵。暴力互傾，有時自倒。故有可僥之幸，有意外之獲。而立國圖治，則非國有眞才，人有眞學，鞠躬盡力，矢志忠貞，操守嚴明，心量宏遠者，不足以國忘家，公忘私，有守有爲，以建立國家之紀綱，而謀生民之福利。節節而爲之，銖銖而積之，日積月累，久之乃有成效。無可僥之幸無意外之獲也。

文教叢書第十九種

論語新疏（再版）

王恩洋著　全三冊　定價四千元

孔子之學，大義微言，萃於論語。舉凡天命性道之哲理，政治教育之方法，修己待人之要道，無不具備。是以古今學者，萃奉爲治儒學唯一要籍。自來釋是書者，漢宋明清，蓋數百家。而精義卒莫能盡。或又從而紛亂之。王恩洋先生學通儒佛，妙闡哲理，融匯諸家，發揮勝義。更以近時代之學說思想貫通之。上契聖心，下切時弊。誠爲治中國學說者必讀之書也。全書都二十餘萬言，昔年印於上海，短時即罄。本院爲應士林之需，茲復以夾江對方紙四號古宋字再版行世。

文教叢書第三種

大學新疏

王恩洋著　全一冊　定價七百元

大學爲儒家內聖外王之學之實典然文字錯亂義理分歧諍訟數百年最近嚴立三先生訂正錯簡天衣無縫著者即據以作疏對治平天下之道修身正心之功格物致知之學莫不詳加發揮得其眞相對格致之諍訟尤力加辯析千古疑案庶可裁決矣末附中國文教論陳義精深偉大治國學者幸留意焉

文教叢書第十種

新理學評論（正重印中）

王恩洋著　全冊　定價　元

馮友蘭先生近著新理學以西洋近代哲學思想繼續宋明理學而闡發宇宙原理人生正道爲近代國中之宏著本書以其擇理未精義多矛盾對中國學理又多曲解特詳爲評論共十四章約五萬言非但救正原書同時闡述宇宙人生眞理議論宏肆發人深思批判往復中國學說將以日明於世矣

禮之衍變

李源澄

（一）禮之本義爲祀神

說文，禮履也，所以事神致福也。案事神致福爲禮之本義，履行爲戰國儒家對禮解釋之一義。荀子大略篇曰，禮者人之所履也。祭義，履者履此者也。易大壯象曰，君子以非禮勿履。皆此義也。易履象曰，上天下澤履，君子以辨上下定民志，則又以履詮履。漢人訓禮，率本諸此，而事神致福之義，反僻用焉。豐爲禮之初文，說文以豐爲行禮之器。王國維釋禮云，盛玉以奉神人之器開之豐，若豐，推之，而奉神人之酒醴亦謂之醴，又推之而奉神人之事通謂之禮云云。禮字從示從豐，爲事神之專字，書洛誥云，王肇稱殷禮，祀於新邑。又曰惇宗將禮，稱秩元祀。又曰四方迪亂，未定於宗禮。君奭云，故殷禮陟配天，多歷年所。周頌豐年云，爲酒爲醴，烝畀祖妣，以洽百禮。小雅賓之初筵亦云，烝悉烈祖，以洽百禮。皆謂事神之事爲禮也。堯典者韓非子所謂上古之傳言也（韓非備內篇云，上古之傳言，春秋之所記，吾案尚書所記古事，蓋出於傳言。）。有能典朕三禮，馬融亦以天神地祇人鬼釋之。凡商書與周初諸篇言禮，皆爲事神，無有如春秋以來言禮者。惟左傳昭十一年引書曰，欲敗度，縱敗禮，其義甚廣。雖不能定其時，以意測度，必爲西周以後文字。故謂殷周之際言禮皆事神之義。

（二）殷周之際法度不謂之禮

西周以前，禮之使用既狹，其所以爲國理民者何物乎？曰敬畏天命，惠民以德而威民以刑也。尚書中之政治思想如此。亦即中國政治思想之源泉。一讀尚書即可知之，無煩舉證。乃郭沫若先秦天道觀之進展一文謂周人承繼殷人敬畏天命之思想，以爲愚民之具，其實以天爲不可信，而則提出德字以操持政柄。其言似若新奇可喜，案之簡編，則大不然。盤庚云，汝克黜乃心施實德於民，至於婚友，丕乃敢大言汝有積德。又曰，予亦不敢動用非德。又曰，用德彰厥善。又曰，肆上帝將復我高祖之德。高宗肜日曰，民有不若德，不聽罪，天既孚命正厥德。微子曰，殷乃敗厥德於下，此非殷

人之自言其德乎？康誥曰紹聞衣（殷）德言，往敬求於殷先哲王，用保乂民。又曰，其惟殷先哲王德用康人民作求。此非周人稱殷人之德乎？郭氏於此數篇皆徵引之，獨不及此何也？必以爲殷人文化鄙野乎？盤庚曰，盤庚斅於民，由乃在位，以常舊服正法度。康誥曰，殷罰有倫。洛誥曰，王肇稱殷禮。於此將何說也？又以爲周之代殷必大有改作乎，此亦漢儒改制之說也。（王船山讀通鑑論卷十九云，改正朔易服色，漢儒以三代王者承天之精意在此，而豈其然哉？正朔之必改，非示不相沿之說也。曆雖精而行之數百年則必差，夏商之季上敖下荒，不能厘正，差舛已甚，故商周之興，懲其舛差而改法，亦猶漢以來至於今，曆凡十餘改，而始適於時，不容不改者也。若夫服色，則世益降，物益備，期於悅民耳觀，天下安之而止矣。彼三王者，何事汲汲於此與前王相競相壓於染繪之間哉？）周人恆稱殷先哲王，其所革者，殷之亂政也，豈必有異於成湯而後爲治。故吾謂殷周政治思想，乃一系相承，雖有小異，無害大同也。

（三）禮之廣義爲法度之通名

殷人於禮之使用雖狹，然有法度以爲治民之具，春秋以後言禮，則包法度而言，餘杭章先生禮隆殺論云，禮者法度之通名，大別則官制刑法儀式也。左氏昭四年傳云，蔡及曹滕其先亡乎？偪而無禮，鄭先衛亡，偪而無法，是禮與法之使用義相近也。禮記禮運云，禮者殯鬼神考制度也。白虎通義云，夫禮者陰陽之際也，百事之會也，所以承天地儐鬼神序上下正人道也，是凡事神治人之事皆謂之禮，章先生以禮爲法度通名，蓋謂是耳。周禮大宗伯所謂五禮，以吉禮事邦國之神示，以凶禮哀邦國之憂，以賓禮親邦國，以軍禮同邦國，以嘉禮親萬民。祭統所謂禮有五經莫重於祭者，黃禮之廣義。其以吉禮爲始，以祭爲重者，蓋亦不忘其創之意歟？（禮之原始爲祀神。）

（四）春秋時代言禮爲禮之廣義

禮之含義何時由祀神之事變而爲法度之通名，則不可攷。周初尚無春秋以後所謂禮之義，以洛誥觀之，則周公之制禮，仍是祀神之禮。小雅楚茨言禮儀卒度，又言式禮莫愆，亦言祀神之威儀。左傳引詩刺無禮者，恆舉相鼠，人而無禮，胡不遄死，作詩之時，固已入春秋也。惟左傳引逸書縱敗禮其義爲廣，諒爲西周末期之文，故其義與左國相近而與詩

者相遠。左傳恆舉周禮，或云周公制周禮。閔元年傳云，猶秉周禮，周禮所以本也。僖二十一年傳云，藝明祀，保小寡，周禮也。僖二十五年傳云，周禮未改。文十八年傳云，先君周公制周禮。昭二年傳云，（韓宣子）觀書於太史氏，見易象與魯春秋曰，周禮盡在魯也。是春秋時人言周禮，意若廣泛，凡周人之文化，皆可謂之周禮。疑是先有廣義之禮，而後有此專義周禮之稱焉。桓二年傳云，夫名以制義，義以出禮，禮以體政，政以正民。襄二十三年傳云，朱禮所以經民也，故會以訓上下之則，制財用之節，朝以正班爵之義，帥長幼之序，征伐以討其不然。哀七年傳云，孤擯以禮，懷遠以德。僖十一年傳云，禮國之幹也，敬禮之興也，不敬則禮不行，禮不行則上下昏。僖二十八年傳云，禮以行義，義以守禮，利以正邪。宣十二年傳云，君子小人，物有服章，貴有常等，賤有等威，禮不逆矣。成二年傳云，名以出信，信以守器，器以藏禮，禮以行義，義以生利，利以平民，政之大節也。成十三年傳云，禮身之幹也，敬身之本也。成十六年傳云，信以守禮，禮以庇身。成十六年傳云，德以施生，利以正邪，詳以事神，義以建利，禮以順時，信以守物。襄二十二年傳云，禮政之輿也，政身之守也。襄二十一年傳云，鄭有禮，其敝實之爾也。昭十六年傳云，禮王之大經。是禮爲治身理國之大經大法，威儀之則，上下之分，財用之節，時措之宜，皆禮之事。女叔齊謂昭公知儀而不知禮者，乃有爲言之（昭五年），儀儀不足以當禮可也，能詳儀而非禮乎？禮既爲經國家，定社稷，序民人之具，故春秋時代觀人謀國皆以禮爲依歸，其所謂禮，則具一切道德、法制、威儀。以政治思想而言，春秋實爲禮治時代。然先代之政治道德與制度，如令德、明德、慈惠、勤敏、義利、仁恩、制度法則之類，亦常見稱述。其義皆與禮相貫通，特尤喜言禮，豈非以周代爲文盛之世耶？

（五）禮爲貴族所專有

春秋時人之言禮也，曰政之幹，身之幹，政之輿，身之守，則禮者實政治之具，所以庇國庇家者也。當時爲貴族政治，大夫不能治身，即是不能治國，不能治國，即由不能治身，故禮以政治之具之義而生履行之義，吾前以履爲戰國儒家對禮解釋之一義者此也。禮記曲禮云，道德仁義，非禮不成，教訓正俗，非禮不備，分爭辨訟，非禮不決，君臣上下

父子兄弟，非禮不定，宦學事師，非禮不親，班朝治軍，涖官行法，非禮威嚴不行，禱祠祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊，其智禮之效用可謂極也。因禮爲貴族奉行之物，爲治人者所有事，於是又有君子小人之分。左氏成十三年傳云，君子勤禮，小人盡力。荀子富國篇云，由士以上則必以禮樂節之，衆庶百姓，則必以法數制之。成相篇曰，治之經禮與刑，君子以修百姓宜。曲禮曰，禮不下庶人，刑不上大夫。實則小人亦不能不由禮，大夫亦未嘗無刑，特春秋以來尊禮之故，以禮爲貴族專業，遂生此分別耳。（禮利於貴族而不利於平民，以言禮卽有尊卑上下故耳。鄭鑄刑書，晉鑄刑鼎，爲平民與貴族之爭，故叔向謂其棄禮而徵於書。原其初禮旣爲法制之通名，則君子小人無不由禮，其後禮成爲貴族專業以統理平民，而平民亦遂視禮爲貴族所有而棄之矣。）

（六）孔子對禮之新義與孟荀之衍變

春秋時人所謂周禮，範旣廣泛，相當於周代文化之意。孔子旣以從周爲志，於禮自當尊重。論語孔子曰，興於詩，立於禮，成於樂。又曰，不學詩，無以言，不學禮，無以立。又曰，博學於文，約之以禮。謂孔子之學，以禮爲歸，亦無不可。其與春秋賢士大夫異者，在其言之更有次序而已。克己復禮爲仁之義，亦本於古志（見左傳昭十二年），乃當時之通義，非孔子之新解。然孔子有教無類，取當時貴族之禮而普教齊民，使貴族文化變爲平民文化，則孔子莫大之功矣。又孔子言，禮云禮云，玉帛云乎哉，樂云樂云，鐘鼓云乎哉。玉帛鐘鼓，禮樂之器物，無器物，故不能興禮樂。而禮樂之意義，則不在此，故曰人而不仁如禮何，人而不仁如樂何，孔子之所重者，禮樂之質也。其弟子有若曰，禮之用和爲貴，先王之道斯爲美，小大由之，有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。吾案禮之用之禮，當爲樂之誤，故曰不以禮節之，不然，則不可通也。以和言樂德，以節言禮德，正後世儒家言禮樂之義。蓋來禮樂雖或聯用，以樂爲行禮時之事，固未嘗重視之與禮相等也。春秋時人除禮而小稱樂，墨子之非樂，亦視爲王公大人之奢侈品而已。孔子之貴禮樂，存其意義，尤在禮樂相須之意義。其後荀子樂論與小戴樂記，遂暢發節和之旨。樂論曰，且樂也者，和之不可變者也。禮也者理之不可易者也。樂合同，禮別異，禮樂之統管乎人心矣。樂記曰，樂者爲同，禮者爲異，同則相親

，異則相敬，樂勝則流，禮勝則離，此皆取禮樂之意義而明其不可離也。後世儒家重禮樂，其所謂禮樂，乃孔子之禮樂，非孔子以前之禮樂也。又孔子言恭而無禮則勞，愼而無禮則葸，是所謂禮者，恭得其中，愼得其節之謂。是乃亡於禮者之禮，其意義至廣泛，豈與古之言禮者同其義哉！孟子雖罕言禮，而於禮非外鑠之旨則多所闡發，曰仁之實事親是也，義之實從兄是也，智之實知斯二者，弗去是也，禮之實節文斯二者是也。四德貫通，皆此心之發現，其見於事之有節有文，即謂之禮。儒家言禮，重在禮意，實孔子啓之，孟子明之。孟子當非毀禮義之時，故其言禮偏重內心，以樹立禮之根據，其於禮之提倡，則有未逮。故在荀子視之，猶嫌其不隆禮也。儒家本承受周代文化，周代文化之精髓在禮，（勸學篇曰，將原先王本仁義，則禮正其經緯蹊徑也。）而當時之禍亂，即起於周代禮教之衰壞，（大略篇曰，今去禮者是去表也，故民迷惑而蹈禍患。）不隆禮不足以排百家而救時弊，故其學隆禮義與孔子爲近，而遠於孟子。荀子之隆禮在戰國時代爲特異，若置之春秋時代，則通言耳。其言始乎誦經，終乎讀禮，非孔子博文約禮之教乎？勸學篇曰，禮者法之大分類之綱紀也。修身篇曰，禮者所以正身也。富國篇曰，禮者貴賤有等，上下有差，貧富輕重，皆有稱者也。王制篇曰，禮義者，治之始也。彊國篇曰，故人莫貴乎生，莫樂乎安，所以養生安樂者，莫大乎禮義。大略篇曰，禮之於正國家也，如權衡之於輕重也，如繩墨之於曲直也。故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。又曰，禮者政之輓也。諸如此類，與左傳所記春秋時人之尊禮有以異乎。然荀子爲禮學大師，必有其特卓之處，而孔子以至荀子之言禮，亦必有以異於春秋賢士大夫者存。其一曰節（即中）。孔子雖未言節，而有節之義，孟子則已言節也。皆未能暢明其義，荀子則以中言之。儒效篇曰，先王之道仁之隆也，比中而行之，曷謂中？曰禮義是也。不苟篇曰，故懷石而趨淵，是行之難爲者也。而申徒狄能之，然而君子不貴者，非禮義之中也。理論篇曰，將由乎愚陋淫邪之人與？則彼朝死而夕忘之，然而縱之，則是禽獸之不若也　彼安能相與羣居而無亂乎？將由乎修飾之君子與？則三年之喪，二十五月而畢，若駟之過隙，然而遂之，則是無窮也。故先王安爲之立中制節，一使足以成文理則舍之也。是儒家言禮有抽象之意。所謂禮者，即是事爲之中，事爲之節，使禮之意與理之意同，故禮家言禮者理也。又曰，理之不可易者也。（理之

不可易荀子樂論已言之。）又曰，禮之所尊，尊其義也。又曰，台之義而協，雖先王末之有可以義起也。二曰達，孔子以心安言喪服，孟子以有泄言葬埋，已明達情之意，而荀子始大明之。大略篇曰，禮以順人心爲本，故亡於禮經而順人心者皆禮也。禮之大凡，事生飾驩也，送死飾哀也，軍旅飾威也。禮論篇曰，故說豫娩澤愛或萃惡，是吉凶憂愉之情發於聲音者也。粢盛稻粱酒醴飾鬻魚肉菽藿酒漿，是吉凶憂愉之情發於食飲者也。卑絺黻黼文織貧蟲衰絰菲繦菅屨，是吉凶憂愉之情發於衣服者也。疏房檖顙越席牀笫几筵鳥翼倚廬席藁枕塊，是吉凶憂愉之情發於居處者也。兩情者人生固有焉爾。若乎斷之繼之，博之論之，益之損之，顯之盛之，盛之美之。便本末始終莫不順比，足以爲萬世則，則是禮也。孟子言性善，言仁義禮智我固有之，皆所以明禮義生於人心，非由外鑠，而孟子則罕言禮。荀子言性惡，在起禮義以化性，而言禮義之起，不能不言本於人情，而聖人不過爲之立中制節，其本固生於人心者也，於性惡何有哉？（荀子言性惟能言本始材樸可以言善不可以言惡）儒家祖述堯舜，憲章文武，述而不作，其所稱舉，皆先王已試之效，其卓然異於前人者，乃在明於心性以統衆理，使荀子而不知此，何以成爲禮學大師？故儒家言禮，喜言喪祭，以此爲人人所固有，無貴賤智愚之分故也。孔孟啓之，荀子大之，後之禮家於喪祭之義益多發明，其要在明禮之出於情之所不能自已，自盡其道而已。三曰文。孟子雖言節文，於文之義則無所闡發，至荀子始有所明，使禮而不言文，則與理義無別，荀子以後之禮家，於此發揮尤多，禮器一篇，全爲文爲之事。儒家所承之禮，既爲階級制度，又多野蠻習俗，不以此說之則不能通。其近人情者固可見禮之委曲，若其不近人情者，則是禮家之曲解，所謂禮之近人情者非其至也者，實禮家求其說而不得之說也。（禮論篇可參考文多不錄）此三者可謂從孔子至荀子言禮一貫之解釋，其要在使禮爲事爲之中節而本於人心，其別於理義者，在其行之有文，春秋賢士大夫雖重禮，於此蓋未嘗有聞矣。

（七）荀子言禮兼春秋時代言禮與孔孟言禮之義

荀子亦有不同於孔孟者，蓋孔子於禮，雖知其功用，而其所發揮則重在人心，此孔孟不同於春秋賢士大夫之所在。

荀子既承繼孔孟而光大之，其隆禮之意，又有與春秋賢士大夫同者，故又從社會以明禮。禮論篇曰，禮起於何也？曰人生而有欲，欲而不得則不能無求，則求而無度量分界，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，使欲不窮乎物，物不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。又曰，故禮者，養也，君子既得其養，又好其別，曷謂別？曰，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。王制篇曰，分均則不偏，勢齊則不壹，衆齊則不使，有天有地而上下有差，明王始立而處國有制。夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也。勢位齊而欲惡同，物不能贍則必爭，爭則亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧賤富貴之等。足以相兼臨者，是養天下之本也。此明禮之所以有貴賤貧富，乃起於社會之需要，無禮則亂，人無法生存。春秋賢士大夫雖重禮，其言禮之階級，則曰天有十日，人有十等，殊不足以服人心。未有如荀子之能言其義者也，（荀子贊美階級而反對貴族曰王公士之子孫不能屬於禮義則歸之庶人）是荀子所謂禮，顯然有二，一為道德，一為政治。在古人不加分別，通謂之禮。然在此即有個人與社會之關係，社會雖為個人集合而成，既成社會，即異於個人，社會之利害不能與個人之利害全合。若個人之利害與社會之利害相衝突，即須節制個人以就社會，而社會之福利又即全人之福利，是為兩得。禮論篇曰，孰知乎出死要節之所以養生也？孰知乎恭敬辭讓之所以養安也？孰知乎禮義文理之所以養情也？故人苟生之為見，若者必死，苟利之為見，若者必害，苟怠惰偷懦之為安，若者必危，苟情悅之為樂，若者必滅，故人一之於禮義則兩得之矣，一之於情性則兩失之矣。其意謂節制個人以從社會則兩得，發展個人以害社會即兩失。其言道德之禮，則曰兩情者人固有其端，其言政治之禮，則曰一之情性則兩失，一篇之中，前後相反，蓋以此矣。荀子言性惡曰，今人之性，生而有好利焉。順是故爭奪生而辭讓亡焉，生而有疾惡焉，順是故殘賊生而忠信亡焉。好利疾惡之性，不能謂之善或惡，而謂之惡者，就其害社會而言之。然人知其不可即人之異於禽獸者之幾希，即孟子所謂人性之善，而犬馬之性不同於人之性者也。故吾謂荀子言性惟能言本始材樸者此也。（如好利疾惡之類）

（八）晚周新儒學之言禮

孟荀二大儒之後，儒者言禮有專重制度者，以王制爲代表，鹽亭蒙先生先秦政治思想之發展，已詳論之矣。有專言三代之禮者，以明堂位爲代表。有專論禮之起源者，以禮運爲代表。其餘若閑明喪祭之禮與解釋禮數，前已論之，不復再論。晚期儒家言禮有二事須申論者，一曰以孝爲中心而言禮，二曰以自然配人事而言禮。中國社會爲家族所組成，故言道德無不重孝，所謂立愛自親始也。然自法家非孝以來，學者始盡力於孝之擴大，以使家之道德與國之道德不相害，吾於從儒學史上言孝弟義已論之矣。儒者以尊孝之故，於宗法亦多所闡發（當專文論之），其與喪服諸篇（卽論宗法者）一貫者，卽解釋繼禰繼祖文，此宜與喪服諸篇爲一派也。冠義曰，是故古者重冠，重冠故行之於廟，行之於廟者，所以尊重事，尊重事而不敢擅重事，不敢擅重事，將以自卑而尊先祖也。此所謂重事，卽宗法之繼承，此以孝釋冠禮也。昏義云，昏禮者將合二姓之好，上以事宗廟而下以繼後世也，故君子重之。又曰成婦禮，明婦順，又申之以著代，所以重責婦順焉也。著代卽子代父，婦代姑，故冠昏皆言著代，此昏禮以孝爲根據也。（夫婦之禮，參考內則，益明其爲孝而結婚。）鄉飲酒義曰，民知尊長養老而後乃能入孝弟，民入孝弟出尊長老而後成教，成教而後國可安也。君子之所謂孝者，非家至而日教之也，合諸鄉射，教之鄉飲酒之禮，而孝弟之行立也。此明鄉飲酒之義在於孝弟也。吾言以人事配自然而言禮者，蓋本於天人合一之思想，孔子以前言禮皆本諸天道，孔子以後始反而求諸本心，然孔孟皆祖天人合一，合於人情者，自宜協於天理，禮運言，故人者天地之心也，五行之端也，食味別聲被色而生者也，故聖人作則必以天地爲本，以陰陽爲體，以四時爲柄，以日星爲紀，月以爲量，鬼神以爲徒，五行以爲質，禮義以爲器，人情以爲田，四靈以爲畜，此卽戰國儒家天人合一之思想也。又其時陰陽五行之學正盛，陰陽家喜配合，儒者有取於陰陽家言而以自然配合人事，其無意義者若鄉飲酒義，其有意義者若樂記。鄉飲酒義云，賓主象天地也，介僎象陰陽也，三賓象三光也，讓之三也，象月之三日而成魄也，四面之坐，象四時也。樂記云，大樂與天地同和，大禮與天地同節，和故百物不失，節故祀天祭地，明則有禮樂，幽則有鬼神，如此則四海之內合敬同愛矣。又曰，樂者天地之和也，禮者天地之序也，和故百物皆化，序故羣物皆別，樂由天作，禮以地制，過制則亂，過作則暴，明於天地，然後能興禮樂也。其要義不外發論語

之言節與和，荀子之言同與異，以禮表秩序，以樂表和諧，如此而已。然其擴廣禮樂之意與天地合，德則爲樂記之特點。蓋樂記作者實與易繫辭作者爲一派，不僅天尊地卑一節相同，其言樂著大始，禮居成物，著不息者天也，著不動者地也，是非以禮樂儷易之乾坤乎？易繫辭贊易曰，易與天地準，吾亦曰樂記作者之用心在乎使禮樂與天地準而已。此皆戰國宋鈃之思想主爲調和，乃郭沫若氏公孫尼子與其音樂理論反以爲荀子取於樂記，其論周易成書則曰成於荀氏門人，而樂記思想與易傳一貫反以爲在荀子之前，寧非自陷乎？蓋晚期儒家實有融合天人之思想，爲漢代今文學之先趨，雖巧拙不齊，其義一也。

由上所論，可知禮之含義，與時並進，代各不同。始於祀神之禮進而爲法度之通名，此由殷周到春秋也。由法度之通名，變而爲事爲之節中，與人心之節文，此由春秋賢士之尊禮，變而爲儒家之禮樂也。由人心之節文而轉爲孝之表徵，此由前期儒家到後期儒家也。凡此皆就其內容言也。若其所以說明理者，則由天秩之禮變爲人心之節文，此由殷周到儒家也。由人心之節文轉而求合天道，而成天人合一，此由前期儒家至末期儒家也。惟荀子處於其中，所具甚廣，爲承上啓下之人，此其所以爲禮學大師耶？其綫索尚可尋求，茲編所論，雖不詳盡，其衍變之迹，大略可觀矣。

文教叢書第九種

法相學（正重印中）

王恩洋著

全一冊 定價七百元

法相法性古稱二宗而所以名之爲法相宗者義多誤解本書依唯識無我唯相無法之兩要義闡明法相宗非有非空中道了義之旨一法相義二法相體類三我之假立四緣起義相五共業增上六靈道轉依凡法相緣生之眞義皆揮豁無遺七假論更明法相學在佛法上之地位及其與近代西洋宗教科學哲學之異同而後知法相學者佛法最了義之學足以統攝宗教科學哲學去其蔽囿其長允爲人類最高思辨證修之成果而爲當來文化學說之指南矣

大乘入楞伽經疏證第四

宜黃丘　巽學

爾時世尊聞其所請大乘微妙諸佛之心（內證）最上法門。即告之言，善哉大慧，諦聽諦聽，如汝所問，當次第說。即說頌曰：

若生若不生，（揲十一問生句）（一）

涅槃，（揲九十九問涅槃句）（二）

大論，當知涅槃真體寂靜，一切衆苦畢竟息故，一切煩惱究竟滅故。（四六卷四右）

及空相。（揲第四問無影像句）（三）

流轉，（揲三十七問剎那句）（四）

流轉，大論有三差別。一薩迦耶，是諸有情染著實足處所義故。二者世間，是染著處敗壞義故。三者有，是染著者更生義故。（八七卷一七左）

無自性。（揲四十六問有爲句）（五）

波羅蜜，（揲四十八問波羅蜜句）（六）

佛子。（揲第三問果句）（七）

聲聞，辟支佛，外道。（揲七十六問外道句）（八）

經頌，修行者在定，觀見日月形，波頭摩，（此云紅蓮花）深險，虛空，火及貴。如是種種相，墮於外道法，亦墮於聲聞辟支佛境界。（四卷一一右）

無色行。（揲十四問禪句）（九）

無色行，謂無色界觀行，即無色定。

須彌巨海山，（揲百十四問地句水句）（一〇）

洲渚，（揲百零一問恆句）（一一）

大論，寂滅異門，亦名洲渚，亦名爲恆。（五〇卷二五右）

剎土，（揲九十五問剎句）（一二）

地。（揲六十九問地句）（一三）

星宿與日月，（揲七十問日月星宿句）（一四）

天衆阿修羅。（揲六十八問天句）（一五）

解脫，（揲七十一問斷句）（一六）

謂心懸解脫。

自在通。（揲二十四問神通句）（一七）

力，（揲十八問根力）（一八）

禪，（揲第七問禪句）（一九）

諸三昧。（摞二十五問禪句）（二〇）

智論，諸三昧者，三三昧，空，無作，無相，亦名諸三摩地。對法，般若波羅蜜多經中說三摩地其數過百，如是於餘大乘經中說三摩地其數無量。（九卷九左）

滅，（摞十五問滅句）（二一）

及如意足。（摞二十四問神通句第二句）（二二）

大論，修諸神足以爲依止，能正引發諸聖神通，無有外道修諸神足能正引發。（九八卷七左）

菩提分，（摞四十一問有爲句）（二三）

及道，（摞六十二問緣句）（二四）

道，謂道理。

禪定，（摞十四問禪句，十五問滅句）（二五）

禪，謂無想定。屬四禪故。定，謂滅盡定。

與無量。（摞百零九問禪句）（二六）

大論，三摩呬多地等特三種，謂小，大，無量。

諸蓋，（摞十三問蓋句）（二七）

及往來，（摞九十問衆生句）（二八）

往來，卽數取趣。

乃至滅盡定心生。（摞十六問滅起句）（二九）

起言說，（摞五十八問演說句）（三〇）

心意識，（摞二十六問第一心句，七十八問第二心句）（三一）

此三，八識通名，又第八名心，第七名意，前六名識

無我，（摞四十七問諦句，五十二問空句）（三二）

對法，善法眞如，謂無我性，空性，（二卷九左）

五法，（摞百十四問第二相句）（三三）

及自性，（摞七十七問自性句）（三四）

分別所分別，（摞四十三問現句）（三五）

能所二種見。（摞百零三問見句）（三六）

諸乘種姓處，（摞第十問三乘句）（三七）

金摩尼眞珠。（摞五十七問實句）（三八）

一闡提，（摞八十六問一闡提句）（三九）

大種，（摞第五問大種句）（四〇）

荒亂，（摞四十二問荒亂句）（四一）

及一佛。（摞百問常句）（四二）

一，謂諸佛所證平等無異。

賢，（摞五十四問自證聖智句）（四三）

所知，（摞五十三問所知句）（四四）

摞略，具云所知粹。

數，（摞七十三問演說句）（四五）

得，（摞百十三問決定句）（四六）

衆生有，（摞三十問有句）（四七）

無有。（摞三十一問無句）（四八）

象馬驢何因云何而捕取，（摞八十三問標相句）（四九）

云何因譬喻，（摞四十五問譬喻句）（五〇）

此十二十數之一。

相應，（摞七十四問相應句）（五一）

此卽本事本生，十二分教之二，宣說如來及聖弟子前世相應事。

成悉檀。（摞百零二問攝受句）（五二）

所作及能作，（摞十二問記句）（五三）

衆林，（摞百十五問樹籐句）（五四）

與迷惑。（摞第二問迷句）（五五）

如是眞實理，唯心無境界。（摞二十九問第一相句）（五六）

諸地無次第，（摞五十一問地句）（五七）

無相，（摞百零七問影像句）（五八）

轉所依。（摞百零六問淸淨句）（五九）

經云，八地中了相如幻，皆無有相，心轉所依。（四卷一左）

醫方，（摞百十二問醫方句）（六〇）

工巧論技術，（摞六十問技術句）（六一）

諸用處。（摞五十九問巧明句）（六二）

意許因明處，別予總名。

須彌諸山地，巨海，日月量。上中下衆生，身各幾微塵。

一一刹幾塵。

此起塵非塵句。非摞，下同。此中須彌刹塵等，爲八地菩薩入分別微塵智所知，具說如十地論。（一〇卷一一左）

一一弓幾肘，幾弓俱盧舍，牢由旬，由旬。

此起弓非弓句。俱舍，二十四指橫布爲肘，竪積四肘爲弓，謂尋。竪積五百弓爲一俱盧舍，一俱盧舍許是從村至阿練若中間道量。八俱盧舍爲一踰繕那，卽由旬。（一二卷）

兎蹇與隙遊，蟣，羊毛，蕎麥，半升與一升，是各幾蕎麥

。一斛及十斛，十方暨千億，乃至頻婆羅，是等各幾數。幾麻成芥子，幾芥成草子。復以幾草子，而成於一豆。幾豆成一銖，幾銖成一兩，幾兩成一斤，幾斤成須彌。此等所應聽，何因問餘事，聲聞辟支佛，諸佛及佛子，如是等身量，各有幾微塵。火風各幾種，一一根有幾，眉及諸毛孔，復各幾塵成。如是等諸事，云何不問我。

此起算數非算數句，此塵刹數，智論云，一切算數所不能知，唯有佛及法身菩薩能知其數。（七卷）譬如藕麥俱舍，謂七牛毛塵爲一隙遊塵。七隙爲藕麥量。（一八卷）頻婆羅，華嚴云那由他，那由他爲一頻婆羅。（四五卷）此中唯舉色塵數量，餘可推知，故重說如是等言。雜含佛言我所成等正覺自所見法爲人定所說者，如手中葉，（百八句）我成等正覺自知正法所不說者，如大林樹葉，塵數量等。（一五卷一一六左）

云何得財富。（摞九十一問波羅蜜句）（六三）

云何轉輪王。（摞六十六問王句）（六四）

云何王守護。（摞六十七問護句）（六五）

云何得解脫。（摞百零九問禪句）（六六）

云何長行句。（摞六十一問文字句）（六七）

此略伽他。

婬欲，（摞六十五問婬欲句）（六八）

前問作愛欲。

及飲食，（摞六十四問飲食句）（六九）

此四食，及福德潤澤善法潤澤安樂食。

云何男女林，金剛等諸山。（摞百五十四問樹籐句地句）（七〇）

夢幻渴愛譬。（摞四十四問夢句幻句陽燄句）（七一）

渴愛，謂陽燄，一作鹿愛。經云，無水無取水相，斯由渴愛起，凡愚見法爾。（四卷一六左）

諸雲從何起。（摞八十四問雲句風句摞略）（七二）

時節云何有。（摞八十五問時節句）（七三）

云何有者，以攝善法說有六時。

何因種種，（摞三十五問種種句）（七四）

味。（摞九十五問味句）（七五）

女男及不男，（摞八十七問女男不男句）（七六）

佛菩薩嚴飾。（摞二十四問嚴句）（七七）

云何諸妙山，仙，闍婆，莊嚴。（摞百十五問鳩句仙句乾

闍婆何實句）（七八）

莊嚴，前問頗，無量實莊嚴。

解脫至何所，誰縛誰解脫。（揲第八問煩惱句）（七九）

云何禪境界，（揲第九問禪句）（八〇）

經說有四種禪，一愚夫所行禪，謂聲聞緣覺諸修行者，知人無我，見自他身骨鎖相連皆是無常苦不淨相，如是觀察堅著不捨，漸次增勝至無想滅定，是名愚夫所行禪。二觀察義禪，謂知自共相人無我已，亦離外道自他俱作，於法無我諸諦相義隨順觀察，是名觀察義禪。三攀緣眞如禪，謂若分別無我有二是虛妄念，若如實知彼念不起，是名攀緣眞如禪。四諸如來禪，謂入佛地，住自證聖智三種樂，爲諸衆生作不思議事，是名諸如來禪。（三卷六左）

變化，（揲九十四問三輪句）（八一）

及外道，（揲第六問外道句）（八二）

云何無因作，云何有因作。（揲五十問因句）（八三）

云何轉諸見。（揲二十七問見句）（八四）

云何起計度。云何淨計斷。（揲第一問計度句）（八五）

所作云何起，云何而轉去。（揲十七問作句）（八六）

云何斷諸想。（揲十五問滅句）（八七）

云何起三昧。（揲二十五問禪句第二句謂三昧心生起）（八八）

破三有者誰。（揲二十二問果句）（八九）

何處身云何。（揲二十三問住異句此諸揲）（九〇）

云何無有我。（揲二十八問證性句）（九一）

云何隨俗說。（揲三十二問俱句）（九二）

汝問相云何。（揲三十四問種種句）（九三）

此謂汝問佛外道相不相違，云何差別。

及所謂非我。（揲三十六問空句）（九四）

非我，謂性空，非我我所。

云何爲胎藏及以餘支分。（揲三十八問支分句）（九五）

云何斷常見。（揲三十三問中句此諸揲）（九六）

云何心一境。（揲八十九問現法樂句）（九七）

心一境性，唯是有心，通定散位。

云何言說，（揲十九問方便句，八十八問善巧句）（九八）

所言說，卽諸物。

智。（揲八十一問覺句）（九九）

智，謂念智，此揲略。

戒種姓，（摞五十五問戒句）（一〇〇）

佛子。（摞二十一問種姓句）（一〇一）

云何稱理釋。（摞六十三問文字句）（一〇二）

云何師弟子。（摞七十二問弟子句師句）（一〇三）

衆生種姓別，（摞五十六問種姓句）（一〇四）

飲食，（摞六十四問飲食句）（一〇五）

此五蓋支七覺支食。

及虛空，（摞四十九問虛空句）（一〇六）

聰明，（摞四十四問火輪句）（一〇七）

魔，（摞七十五問愛句，三十九問動句）（一〇八）

施設。（摞七十七問假立句）（一〇九）

經云，三有唯假名，無有實法體，由此假施設，分別度計度。（四卷一六左）

云何樹行布，是汝之所問。（摞八十二問樹藤句）（一一〇）

何因一切刹種相不同，或有如金剛腰鬘及衆花，或有離光明。（摞九十六問刹句）（一一一）

離光明，謂無日月光。

仙人長苦行，（摞九十三問仙句）（一一二）

或有好族姓，令衆生尊重。（摞九十二問種姓句）（一一三）

或有體卑陋，爲人所輕賤。（摞八十四問種族句）（一一四）

云何欲界中，修行不成佛，而於色究竟，乃昇等正覺。（摞九十八問色究竟句）（一一五）

云何世間　而能獲神通。（摞百零八問神通句）（一一六）

何因稱比丘。（摞百零五問比丘句）（一一七）

何故名僧伽。（摞百零四問毘尼句，百十一問住持句）（一一八）

何故名僧伽者，大論，於毘奈耶勤苾芻，由有五種寂靜法故，能滅諸惡。一者柔和易可共住。二者斷。三者斷支。四者敬事。五者滅諍。何等柔和易可共住，謂如經說，略有六種可愛樂法。何種爲斷，謂諸天人所有四輪。何等斷支，謂五斷支。何等敬事，謂敬事大師，廣說乃至無有放逸。何等滅諍，謂七滅諍法。（九九卷一九左）

云何化及報，眞如智慧佛。（摞九十七問身句）（一一九

）

云何使其心得住七地中。（揲百一十問因果句）（一二〇

）

此及於餘義，汝今咸問我，

此謂已說百八義，餘謂未說無最義。

如先佛所說一百八句，一一相相應，遠離諸見過，亦離於世俗言語所成法。我當爲汝說，佛子應聽受。

百八句先佛所說者，應知今佛亦爾。一一相相應，謂此諸句，如帝釋珠網，光光相入。離諸見過者，謂爲破斷常見，說第一生非生句。餘句例知。亦離世俗言語法者，謂此第三轉教，微妙甚深，非同世論。

靈巖書院・草堂國學專科學校・南林中學校・

靈巖書院，在漢縣靈巖東嶽廟。院長李源澄，學生數十人，去年開辦，講授經史文詞。予今秋應該院請，講儒學之演變。師生親愛，肅穆雍容。別成風氣，不與時同。

草堂國學專科學校，去年在重慶北碚，今秋遷南溫泉。校長杜鋼百，教務長穆濟波。學生七十餘人。科目班次，均照專科學校辦理。

南軒中學，在重慶南溫泉中央政治學校舊址，今秋開辦。有高中初中男女生四班人。予八月至該校，羅鶴齡校長以備章示予。其緣起曰：

昔高攀龍顧憲成設立東林書院於無錫，提倡節操，而晚明之士氣，與清初之學風，皆受其影響。乃至清末，維新革命之士，猶多聞其風而興起。今社會之狡詐，學風之敗壞，陵夷至於極點，振弊起衰，不可稍緩。同人爰就中央政治學校校址，創辦南林中學，欲追蹤前賢，發皇民族道德，挽救人慾橫流，以造其才，以固國本，此本校之旨趣也。

南溫泉風景清幽，最宜講學。羅杜諸君子約文教院遷至彼處，以共造成一文化區域。厥意至足感也。

楞伽百八句纂義

雪松

世尊爲釋迦種，淨梵王子，（八一稜嚴句）遊四門，興出離志，卒於菩提樹下，悟得緣起，成等正覺。（八二仙句）化導群機，人天各四。（三二種姓句二四、三乘句八七闡提句八八男女不男女句天句）聞法生信而出家者，男爲比丘，女爲比丘尼。（一〇四比丘句一〇七比丘尼句）師弟之間，教授奉持。（二二師二句一弟子句）十二年前，梵行清白，十二年後，蘇陣羅等，相繼非行，世尊觀察十利制毘奈耶；（一〇三毘奈耶句　毘奈耶者，五法攝持：一、者性罪，二、者遮罪，三、者制，四、者開，五、者行。（六八戒句）持戒清淨，須法護心。（八〇護句）法有二類：一、曰宗法，二、曰教法，（三相句）宗法復二：一自證法，二本住法，（一一恆句）教法復分九部，（一六方便句）或十二分教，（一〇一演說句）此中各有種類，（一〇六文字句）然皆假立。（四八假立句）他如說本生，（一九相應句）說譬喻，（二〇譬喻句）說祕密，（一〇二決定句）說四記，（八六記句）如是總攝三乘教法，皆爲護心出離之方便。

三乘復分大小境行果三。茲先談小：

小乘境者，五蘊相續，（五、〇五蘊句）住時決定，由於命根，（九四根句）愚癡凡夫，不達五蘊，自共二相，起四顛倒。無常計常，於苦計樂，不淨計淨，無我計我。（七八迷句）又於自體，及其境界，所有苦樂，計四因生。一、者自作，二、者他作，三、者共作，四、者無因作。（九二計度句）以故無明覆心，隨世法動。（九三動句）三毒滋盛，（一四煩惱句）被六魔鉤，（一五愛句）他如有能引貪嗔之六欲，（九九樹藤句）婬欲，（六五婬欲句）肉欲，（八四味句）飲食欲，（六四飲食句）亦相繼起。

由此迷執，貪愛等惑，感得當有，五趣雜等，自性滅壞，刹那不停。猶其行相，如雲如風。（四二雲句四五風句）然此復經，中有趣生，（五一衆生句）入胎等事，（七六支分句）有五趣等，異熟果異，（四仕異句）生死流轉，如是

如是。

小乘行者，世尊哀愍，轉四諦輪，（二七、三輪句）斷生死流，使修還滅，——四諦四十四智。（十二緣起句）流轉中心，唯無明觸，還滅中心，唯明慧觸；（九〇作句）斷無明觸等，須達所知五蘊有爲，（九五有爲句）此所知境有現非現，（七九現句）修四念住，（五二覺句）修七覺支，（八三王句）修十一善，（九八時節句）修三解脫門，（八斷句）聖弟子殷重無間，調伏亂意，守一不動，安住正定。（二八標相句）如四靜慮，（三三現法樂住句）如四無量，（七七禪句）如滅盡定，或入，（七二滅句）或起，（七三滅起句）如是種種，善巧修持，（一七善巧句）諸惑蓋滅，無染著住，心得解脫，如淨虛空。（四一虛空句）

小乘果者，如上修斷，圓滿得證，四向四果，（七一果句）住持正法，（一〇五住持句）利樂有情。

次說大乘：

大乘境者，現識與分別事識，展轉相依，互爲因果。（一生句）於有漏位，緣心作用，曰七識第一義心，（四七心句）狀其行相，剎那滅壞，非剎那滅壞。（五剎那句）克證無漏，有二加持，初地三昧，十地灌頂，（二六顯句）爲緣互爲因果，唯心所現，非眞實義。說同法喻，如水中月，（三六水句）如幻化物，（五七幻句）如夢山河，（五八夢句）如焰似水，（五九陽燄句）如鏡現影，（六〇像句）如旋火輪，（六一火輪句）如陽燄城，（六二犍達婆句）如寶現色。（八五寶句）若了心現，涅槃見開，便能遣外，所計二十二種邪涅槃論，（五三涅槃句）遣無因生作者生執，（一三因句）遣二十七世論，（一〇〇種種句）遣六十二見九轉變見，（六六見句）遣外所計四種涅槃，（五五外道句）反是味心執境，錯亂顚倒，墮邪見山。（五六荒亂句）復次諸法唯心，約體而說，曰三自性，（六自性句）曰五法，（七五相句）三性徧計，五法名相，據執情說，二我性空。（七空句）既空二性，乃顯無性，爲表此義，詮七眞如。（七〇諦句）卽此眞如，復依緣起，爲自性故。（四九自性句）由此故知，眞如緣起，相待而成，於彼有此。（一〇中句）所謂緣起故眞如，遣實有邊，（二九有句）以眞如故緣起，遣實無邊，（三

○無句）雙遣二邊，（三一俱句）中道乃顯。即據此義，安立無住。由達緣起故真如，即能不著生死，遣生死邊，由達真如故緣起，即能不捨生死，遣涅槃邊，（一〇八邊句）凡愚不達，由有所知障故。（五四所知句）

大乘行者，謂集福盡障，爲盡障故，修六度行。（六七波羅密多句）如次乃能，斷二十二愚，建立十一地，（四六地句）斷障所資，爲無相觀。五地以前，無相觀少，六地無相觀多，七地以上，純無相觀，（九六因果句）五無影句）爲集福故，神通觀機，（四〇神通句）四悉說法，淺深次第，四方便門，令入實義。（八四攝受句）或以五明，隨分饒益。（七四醫方句四三巧明句四四技術句）復有八地菩薩，爲利有情故，修方便慧，觀數量分析，（三七弓句）重量分析，（三四算數句）觀微塵，（三五塵句）觀刹土等。（三四刹句三八大種句）無量觀境，如是明慧，普應事機，如日月光，徧照大地。（六九日月星宿句）

大乘果者，如是集福盡障，究竟成滿，有二種德　一、斷德，（所證）究竟轉依，無住涅槃。（一八清淨句）二、智德，（能證）大用圓成，三身受用。（九一身句）然此二德，如其所應，能證所證，不變異恆，受用數現化故。（二常句）如是諸德，唯大菩薩於色究竟天，成等正覺，圓滿成辦。（九七色究竟句）

如是世尊，所說三乘教法，然旨所在，爲令衆生，引導入真，修四行相，自證聖智，（三二自證聖智句）趣證一乘。所謂如來藏一切諸法，唯心所現，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，一乘道是也。　一〇九無爲句）

按上毘尼句戒句係重句

文教叢書
第十一種
人生哲學與佛學
王恩洋著
全一冊
定價二百元
本書始明人生之實相繼述人生之正道示人以立身存心作人處世之方更進而略述學爲人者所以必更學佛法之故言簡而意賅理精而行易誠爲開導初學指出迷途者之要籍也

答吳雨僧先生書

化中道兄：多年雖未晤教然於兄，私心敬仰至極。所撰刊之書誌，亦曾在友處或就書店中誦讀若干種，弟既佩兄之學，尤佩兄堅信佛教，有救世拯俗之熱心也。在昆明及成都，兩奉惠書，帶資行篋，終未及覆。原望貴院移蓉，稍獲長期聆教。今已矣，茲定決赴武昌武漢大學任教授，從劉永濟兄，現定八月二十日乘郵車赴內江，盼兄赴城，以便一晤，俾得聆一夕之教，慰多年之懷，竊近年益趨向宗教，去年曾有到內江貴院住一年之意，友人尼之。總之，一切容面敍，幸勿以趨俗墮落相疑，又弟在各地講紅樓夢，原本宗教道德立說，以該書爲指示人厭離塵世，歸依三寶，乃其正旨。尊論痛斥大學中人講西廂記者，弟極贊同尊論，但弟非其倫，所謂「說同而心異」，兄可勿怪弟講紅樓夢而拒不見，我亦不因此而忸尼不敢見兄也。諸俟面叙，即頌

文安！

弟吳宓上　八月十六日成都

雨僧先生道席：暑期歸家，八月始遊文教院，奉讀賜書，感佩萬分。先生爲學界老師，言行思想，態度心情，影響於後學者極鉅，即以賜書論其眞摯樂善之情，當代學者，能更得耶。世衰道喪，大刼空前，均由衆生共業所感。消此惡業，領導後學出幽暗而入光明，非有哲人之智慧，與宗教家之悲願勇力，不足以任之。善哉乎先生近乃於佛法深生信仰，其外觀世，內觀心，歷人世之曲折嶮巇與內心之苦悶煩憂，必已入於大徹悟之境界，而悲願亦必隨智慧而萬丈光芒，即於賜書已窺見其一斑矣。洋於先生有甚大之同情與祈禱，且期終得同偕遊於菩提清涼之大道，入地獄以度衆生，先生之能輔助扶將於我者其有量哉。皆當日過內永得一申所懷，門人迎候已至九鐘不至。今特奉書道歉意，並奉上近著五十自述一册，希教正之，俟生奉福黃生世彥，皆可造者，乞時誘導。即頌

教安！

弟王恩洋　再拜　九月二十四日

正字叔桄第一集

源流篇

文字之源起演進

李宏惠

吾國文字非一人一時之所創造也。同類相處，必發爲聲音以達意，此有生而皆然。於人則謂之語言，而宇宙由此生焉。有時全賴聲音不足以表情，則佐以形容姿態，手足動作。此後姿態動作，即文字意識之所驅使也。欲其情事之久而不忘，遠而能致也，則或結以繩，或刻以畫，以爲之識，而文字之叔胚之形焉。此後欲其情事垂久致遠之意識，與人類有生而俱生。小之兩人相約，推而至於一家，一族，一社會部落，凡有所相連接觸，則依於此種意識所生之作用，亦必因之而俱生。不必有文字之名，即文字之形成，實基於此。有則爲人，無則爲物。記曰：猩猩能言，不離禽獸。即無此理智故也。是故有人類即應有文字。其作用起於自然，宏於接觸繁而演變，以漸形成。而非由一人一時之所創造也。

人類身體性情，秉於日星河嶽之所賦，不惟地有不同，即人與人，亦不能無少異。故人有智愚之分，民族有文野之判。因其身體性情之秉賦不同，而喜慾情感之好惡不同，其發爲表情之聲音形態，亦自必各呈其異。故人異其音，方異其言，而所演成表情記事之文字，亦各呈其異，故一民族，一區域，其始，必各有其應用之文字。而智愚文野之判，亦由其文字顯焉。

人之身體性情語言行動，因其秉賦之不同，而各呈其異者，其偏也。然同處一域，同爲日星之所照臨，河嶽之所滋孕，其根性大體，實無有不同。其發爲語言行動，雖因於所偏，而各呈其異。然其根性之所使，大體必同。故其所爲表情記事之文字，雖各有所異，亦必多有所同。至族與族相接觸，其所各爲應用之文字，則必因其所同，變其所異，自然混合而相通。故歷時愈久，種族繁并愈多，文字亦因之愈多，而體用愈備。蓋兼收并蓄，天然淘汰，其所能并存者，必能線著人心所大同之事理情態，而爲同具理智者，不待教誨，視而可識，不假強制，易行共守者也。

民族存亡係於文字之存亡

當民族相接觸，而文字相混合之時。其民族地位之存亡，與其秉賦之強弱偏正，乃至有關焉。其秉賦強而正者，其性情行事，能多合乎人類之所同。其所爲文字，能多契乎人心之所同。至混合兼并，能多存少廢。彼其僅有幸存者，始則若爲附屬，久而忘其所自，而其民族之氏號，亦奄然滅亡。其文字完全廢棄消滅者無論矣。蓋能傳之久遠者，需有賴於文字。文字爲人所兼并消滅，則一切一切，皆爲人所兼并消滅，自然之事理也。故民族之亡，非必其人盡亡也，其文字亡，則一切一切，皆隨之而亡，雖其人不盡亡，久亦將忘其所自，謂他人父，而爲他族之子孫；苟猶有別焉，則亦淪爲奴隸之民族，下等寄生而已矣。此於溯吾國文字之源流，而徵之歷史，衡之現勢，而章章然若不易之例也。

吾國歷史，於羲農以前之事迹人物，皆迷離惝恍。然非無歷史，且歷特甚久，則衆口如一。所傳古帝王氏號，數至數十。雖不免重複疊衍，附會僞托，然言之歷歷，必有其據。史籍傳言：封泰山，禪梁父，刻石紀功德者，萬有餘家。又言：黃帝之時，畫野分州，得百里之國萬區。禹會諸侯於塗山，執玉帛者萬國。降及殷周之際，猶存千八百國。其數亦歷歷。則泰山刻石之數非多，而吾國歷史之久，流并演進之迹，可見也。其能至泰山刻石者，其民族當時之地位，必已足代表一區域。其數至萬，則其未能至者，尚不知凡幾。然今歷史所傳，古帝王之氏號，不過數十。而一人數名之複，形聲相似之衍，及類爲後人之所擬議者，雜出正多。傳言：孔子升泰山，觀易姓而王之可得而數者，七十餘人。管子則稱：夷吾所見，古來封泰山，禪梁父者，七十二家。可記者十有二家。所謂可數可記，必若能識其字，而名之也。夷吾所見，與孔子所謂可數略同，而所可記爲少。然孔子所謂可數之七十餘家，不存其名，孔子但言可數，或未必皆能識其字而名之。或僅能名之，而無所可記；夷吾之所謂可記，則爲指其有制作可記者而言歟。今歷史所傳古帝王之氏號，尚不及七十，或即孔子之所謂可數，爲夷吾之所見者，而尚有闕佚。其間有制作之迹可彷彿者，不過十餘，或即管子之所謂可記者。今管子所載十二家之名，無懷氏以下曰，宓戲神農炎帝黃帝顓頊帝嚳堯舜禹湯周成王，其名不倫。如禹湯成王，於當時爲近古，應皆有史可憑，不待觀泰山刻石，而後可記。則其不應數也。神農炎帝，一名重出，其書之所錄

，或有竄亂。今歷史所傳古帝王之氏號，謂因於管氏孔子之所謂可數可記者而傳，似較爲有據。蓋今日所傳之書，皆取自周秦之燼餘，而互相因襲竄亂，故不支離則雷同，難可信其百一也。夫以能至泰山刻石者，萬有餘家。其氏號能傳之後世者，不過數十。而此數十人者，猶賴於有人能識其字而名之以傳，則民族之存亡，係於文字之存亡，可於此得其徵矣。其文字能爲後世所識者，必其民族之秉賦已強，而多得其正。其所爲文字，能多得人類之同情。於兼行混合之時，能多所存留，遺傳於後。則其制作之迹，應亦必有可觀也。然而氏號僅存，制作無聞。則必因其文字，又爲秉賦更強且正之民族所兼并，而一切一切，亦皆爲所兼并。幸其文字能多所存留，後世猶得於全體文字中，因有其存留之文字，而識其氏號。故氏號僅存，制作無聞焉。而今歷史所傳一切制作之創始，多與所傳僅存之氏號，彷彿相關。則其必有所制作，故能特出一時，而代表一區域之民族，至泰山而刻石，亦可見矣。因其所賴以傳世之文字，爲人所兼并，惟餘口語相傳，故僅於彷彿相關耳。然猶賴所爲文字，能於全體文字中，多所存留，後世猶得因其存留之文字，而識其所刻石，記數其氏號，彷彿其制作。則民族之存亡，係於文字之存亡，蓋已可徵。而文字之由民族兼并而蕃變，亦可見也。不惟惟是也，吾國區域如是其廣大，歷史如是其悠久，民族之林立兼并以萬數，如是其繁賾。僅存可數之氏號猶數十。彷彿有制作之迹可記者亦不下十餘。而今歷史所傳，確定爲古時統治中國者，若唯伏羲神農黃帝之三氏。而三氏之中，黃帝又爲獨盛。則因吾國文字，於遠古之遺留，有賴於伏羲，於近古之統一，有賴於神農黃帝。至黃帝而益精密，而吾國文字之地位。遂以確定。故三氏特出，黃帝又爲獨盛也。

民族政權由文字統一而統一

吾國文字之構成，因於人類自然之表示，而非可以一人一區之創造，強而行之，此殆爲不易之則，其始也，人自爲之，族自用之。至族相兼并，文字亦相兼并。兼并益多，其複雜分歧，亦必益甚。漫至無所適從。於此之時，則必有聰明萬物，智達古今之人出。就其所已行，而取其人心之所大同者，一而存之。著爲共守之則，以通情識，以息爭競，人皆便之。則此人者，遂爲衆所尊奉。彼其既得此便民之利器，持以御衆。教化號令，皆其所自出。其他莫能與爭。其前

皆爲所掩，傳之後世，自若當時此一區域中之獨出統治者，惟此人焉。此所謂文字之權威。而文字之興，非必有所謂聖人者，創造之而強行之。而文字之整齊統一，則必賴有所謂聖人者，抉擇之而審定之。然人事遞演遞進，民族之兼并，亦遞演遞進，其蕃變亦必隨人事而遞演遞進。隨民族兼并而兼并混合。故歷時久遠，其複雜分歧又必起。又必更有所謂聖人者，爲之整齊統一之。此之所謂聖人者，即伏羲神農黃帝之三氏，及歷史所傳猶存氏號之古帝王，皆是也。而其名有關有晦，其制作之迹，有能相掩，而惟彷彿相關，有不但不能相掩，且顯掠其前之美。則視其於文字所握之權威何如矣。故古帝王之氏號雖多，而伏羲神農黃帝之三氏爲特出，黃帝又爲獨盛，其迹可得而說。而吾國文字之爲彙集萬方百代之精華。其源流演進亦歷歷可溯而睹焉。（未完）

文教叢書第一種　孔子學案（再版）　王恩洋著　全一冊　定價一千五百元

孔子學說博大精深而漢宋諸儒論述各異西學東來尤多異議批評辯論已數十年本書以法相唯識極謹嚴之治學方法條理分析孔學之內容博辯闡發其奧理並以西學分類部居其教義共爲九篇一志學論孔學之宗旨方法二執體三求仁統爲孔子之倫理學四爲政述孔子之政治行願與思想並以近代政治學理評判之爲孔子之政治學五施教爲孔子之教育學六知天論生死鬼神天命性道之微言爲孔子之形而上學純理哲學七作聖論爲君子與作聖人之道爲孔學之成果人行讀證以行爲而讀其功德九羣賢弟子述其源流而冠之以敘論都十四萬言大義明微言著體大思深開人智慧示人正軌爲學作人不可不率爲指南

評宋明理學之精神論略

王恩洋

中央大學哲學教授唐君毅先生，近作宋明理學之精神論略一文，載在理想與文化第八期，中多闡明理學與佛學之不同，真理學家所以闢佛之故，及其新立之思想體系所以異於秦漢諸儒者，識見正確，思辨淵懿，異夫尋常矣。然猶不以自是，顧予出入儒佛，可與言者，遠道寄予，屬爲訂正。予感其誼，特爲評之。竊謂學說之辨公理也，當公言之。因先載之文教叢刊，以期有道之士對此問題，共與論定也。

（一）

論者謂儒佛之辨，在一以生死之苦爲首出之問題，一以成德爲君子爲首出之問題。所以然者，佛以生必有滅，無常故苦，故生死是苦。既以生死爲苦，而亟求解脫，是乃從軀殼上起見，動機唯在自私，唯在功利。雖由此可引出捨染取淨爲善去惡之道德問題，然此是次出問題。儒則以死非即滅，而爲生之終，生之完成。既爲生之完成，故死非即苦。死既非苦，生自非苦。生滅非無常，生生不息正是常。故不以解脫生死爲目的（實則不須解脫），而以成德爲目的。既能成德，則生爲美善。既能美善其生則樂。生既是樂，更何捨生死以求解脫爲？故佛學使人枯槁消沈，儒學使人勇猛奮進。以一不得生之眞義，一則得生之眞義也。不但儒佛之優劣從此判，即儒佛之存滅廢興亦將自此判矣。

對此問題而欲得正確之解決：第一、當問生死之是否是苦。第二、當問解脫生死之是否合理。第三、當問佛學對解脫生死之眞義何在。第四、當問儒者之樂是否即在生死。將欲知生死之是否是苦，首先當問死之是否是苦。據理而言，死之爲苦爲樂，唯死者自知之，而人生每祇能有一次死，既死復不能以其死之經驗告人。故吾人如取純客觀態度，將不敢判斷死之果否是苦是樂矣。但人之知物也，不純恃科學之認識，亦依藝術之感覺。前者爲知之事，後者爲情之事。大約生死苦樂，乃純屬於情的感通。既爲情的感通，則對他人之死爲樂爲苦，即於己情之感應而已判之矣。此可不求之佛

法，即儒學而即顯然。吾人當知儒者之重視死，哭泣之，喪葬之，祭祀之，其情之哀，其禮之隆，正較佛徒之火葬短喪者爲十倍百倍。彼何爲而然乎？實以死爲樂而如此乎？無亦以爲苦而如此乎？對死者之哀傷如何，儒者正以此徵人情之厚薄。對喪服之隆重，儒者正以此爲訓練陶冶人心以歸於忠厚之道。若夫以死爲樂，鼓盆而歌，此唯莊周之徒有之，儒者無有也。然莊周之徒亦未必以之爲樂，實仍以爲苦。然彼從功利主義打算，以爲悲哀無益，則不如且樂之耳。儒者則正以爲薄情，弗取也。

至於以死爲生之完成，爲生之終，此則當另有所指，乃就論者所云之成德言。死非生之終，非生之完成，乃修德之終，修德之完成耳。是以君子始曰終。小人即曰死。死也者，就其一生無所成就，一死而無餘焉耳。終也者，言善始善終，有以無忝於其生也。倘謂死即生之完成，生之終，則凡生物皆有死而皆有其完成。則死之愈速者，其完成愈速。若然，則小人亦自有其完成，而夭殤者愈於壽考遠矣。雖然，就君子修德言，亦當易言完成？顏子亞聖，不但君子也。然顏子之死也，夫子不樂之，而哭之慟，曰，非夫人之慟而誰慟。又曰，苗而不秀者有也夫，秀而不實者有也夫。又曰，吾見其進也，未見其止也。孔子十五志學，三十而立，四十不惑，五十知天命，六十耳順，七十從心所欲不逾矩。使再活十年，當無進益？孔子曰：假我數年卒以學易，可以無大過矣已。文王視民如傷，望道而未之見。君子自強不息，安見其有終止完成之日歟？儒者終不以死爲終，爲完成，爲可樂。蓋不但於小人見其然，於君子尤見其然。孔子之哭顏子，其鉄證矣！

若夫殺身成仁，捨生取義，是因仁人志士之所樂爲，所謂鼎鑊甘如飴，求之不可得者是也。雖然吾人尤當辯，彼之所樂乃在其成仁取義，而不在殺身捨生。否則爲匹夫匹婦之自經溝瀆，輕於鴻毛矣。成仁取義之可貴者，正以其不怕死不貪生，能以甚大之貨價，甘忍受死亡之苦而爲之也。設殺身捨生本是快樂的而爲之，則匹夫匹婦亦樂之，何待仁人志士耶？又使成仁而可以不殺身，或殺身反不足以成仁；取義而不須捨生，或捨生反不足以取義，則君子固絕對不殺身捨生也。正氣歌所以言「皇路當清夷，含和吐明庭。時窮節乃見，一一垂丹青」者也。人誰不樂清夷含和，人誰樂乎時窮

見節耶？故以殺身成仁捨生取義證明死之爲樂，決乎不可。孔子言朝聞道夕死可也之意亦然。孔子非不言聞道與富夕赴死。乃謂果能聞道，則死不徒死，雖死而可。正以夕死之可，證聞道之要，以死得有貴價故也。

吾人根據儒者之言，已證明死之非樂而是苦。更進而論生之是否即樂。就儒者言，生生之謂易。又言天地之大德曰生。似乎以生爲樂。宋儒周子更有綠滿窗前草不除，與自家生意一般。又明道有萬物靜觀皆自得，四時佳氣與人同。乃至橫渠正蒙有天地太和之說，皆尊生而樂生。然若以周秦先儒對宇宙人生之觀察，則絕不謂然。所以者何，即如周易，始於乾坤，則乾自潛而見，而乾乾夕惕，而躍，而飛，而終之以亢。坤則自履霜堅冰以至於龍戰於野其血玄黃。從不謂宇宙之生爲純善而快樂。六十二卦，陰陽既交，萬物生起，宇宙人生變化之象也。然始之以䷂屯，其象則曰屯，剛柔始交而難生，動乎險中，大亨貞，雷雨之動滿盈，天造草昧，宜建侯而不寧。夫屯，草木初生，天地開闢，國家初建之象也。乃曰剛柔始交而難生，曰動乎險中，曰天造草昧，曰宜建侯而不寧，均非平安快樂之象也。終之以未濟䷿，其卦則曰，未濟亨，小狐汔濟，濡其尾，無攸利。中間需、訟、師、比、泰、否、剝、復、蹇、解、困、井、革、鼎、等是憂危之卦。精於易者，豈果謂宇宙爲太和爲康樂爲安養之世界哉。而繫辭則曰，易之興也，其於中古乎？作易者其有憂患乎？又曰，易之爲書也，不可遠，爲道也屢遷……其出入以度，外內使知懼。又明於憂患與故。無有師保，如臨父母。故吾謂不經人生之憂患者，不能讀易，不深於人生之憂患者，不能深於易。易之爲書，正欲人於宇宙人生艱難繁變中求得其因果感應之定理，與人之所以趨度艱難趨吉避凶之正道，及人恐懼修省以立命安身之恆德。其學在以人定勝天。盛德大業，自自強不息，厚德載物中來。誠不謂有現成之宇宙，有美善之人生，足以供人生之享樂也。且亦必如是乃以見儒者之學問聖人之經綸。闢物成務者，正所以補宇宙之缺憾。洗心退藏者，正所以息人心之躁妄。樂天知命者，正教人於不圓滿不美善之宇宙人生中爲順歷安忍以求自得之學也。作易者如是，孔曾思孟亦無不如是。孔子之克己自訟，曾子之戰戰兢兢，子思之戒懼恐懼，孟子之有終生之憂，不但不謂宇宙人生爲可以優閑安宴，即對人心尤不敢一念懈弛。必如是乃爲。然，乃能剛健篤實而輝光。否則便爲達觀厭世頹廢浪漫之行爲與思想，莊周楊朱是也。而後來王學末流：

亦蹈其弊焉。蓋過信人生之美與人心之善者，必然與否定人生與不信自心者有同樣之失也。故謂眞儒以生爲樂而非苦者，吾意亦不實爾。

吾人再審觀察樂學之淺深如何乎？吾以爲樂學之義，蓋出於論語。孔子曰，學而時習之，不亦說乎。有朋自遠方來，不亦樂乎。人不知而不慍，不亦君子乎。蓋聖人之學，在求自得。孟子曰，君子深造之以道，欲其自得之也。自得之則居之安，居之安，則資之深，資之深則取之左右逢其源。夫安得不樂？故孔子疏食飲水樂在其中。顏子簞食陋巷不改其樂。孔顏樂處蓋在於此。其所以樂者，乃爲學之效，而非以生死爲樂也。如何學乎？孔子嘗稱顏子好學矣。曰，不遷怒不二過。顏淵問仁。子曰，克己復禮爲仁。請問其目？曰，非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。然則聖人之學亦居然可見矣。蓋必閑邪存誠，戒慎恐懼，用功之久而後得此。夫豈恬然於人生，嬉遊於宇宙，以人生宇宙本然是樂而樂之便得此樂耶？孔子曰，德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。必知是憂之憂之又重憂之，而後可以收自得而樂之效。雖然，其樂也乃超乎生死的，而非染著生死的。染著生死即是苦。即以生爲樂而樂之，或以死爲苦而怖之，均即是苦。故儒家之樂在學在德在道在仁而非在生也明矣。今以生死與學樂爲一談，似有未然也。

吾人既確認死之爲苦，生之非樂，學樂之非即生，則佛法以生死爲大苦而亟求解脫，即無過矣。然則儒者何不求解脫生死耶？曰，孔子之聖，其智慧所至，吾人誠不敢妄測。要其進德之深，悲願之宏。曰智者不惑，仁者不憂，勇者不懼。曰，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至。曰，吾非斯人之徒與而誰與。實已超然於生死之外，已於生死而得解脫。而又不住解脫，入世度生。是正菩薩無住涅槃境界。吾人何敢謂不解脫生死也？至於宋明儒者所以呶呶然詆毀佛法之謂求解脫者。實由其對於宇宙人生之本體緣起認識不同，因而其對人生之態度亦異。宋儒有言：釋氏本心，吾儒本天。二語爲道破宋儒底蘊。蓋本天者，以宇宙爲客觀自存之總體，一切有生命心靈之物，皆自其總體以分流而出，生自彼生，歿還歸彼。宇宙既爲一生生不息之總體，人物皆從彼流出，今，乃欲超生脫死，是何異於莊周所譏不受煉之金而離然以求免乎？故祇應存吾順事，歿吾寧也，而不敢有所抵拒。知其無可奈何而安之若命。則死聽其死，生聽其生，生不敢

避其苦，死不敢私其身，則卽合乎天地萬物本來一體之仁，而得樂天安命之智，此宋明儒者之所以儆然自得，而譏笑佛徒之往而不返者也。（正蒙語）若夫佛法則不然。彼不承認天地宇宙爲客觀存在之總體，而認爲自心所現之境相，業力所感之依報。故非天地生人，而爲心生天地。天地既隨心生，則心轉而天地隨轉。生死既隨自業力煩惱而輪迴，亦隨自業而解脫。解脫轉依，既本操自吾心，則其亟求解脫爲非妄，而反以淪溺生死不期出離者爲可憫矣。夫兩家之學說孰是孰非，固非片言所能判。然而吾則固信三界唯心，萬法唯識者，吾則從佛矣。

次問佛之解脫生死也，究以生死爲第一義耶，以善惡染淨爲第一義耶？曰，佛法之出發點，似爲出離生死。然若問爲生死之根本者，則在惑業。依十二緣起之生命觀，則無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死憂悲苦惱。此十二緣起，攝於三雜染。無明愛取爲煩惱雜染。行爲爲業雜染。餘法爲生雜染。生死者其果。煩惱及業者其因。爲凡夫說法，當令知苦，使生厭離。爲菩薩說法，當令知無明行，令除根本。然而生死之可厭者，仍爲其爲有漏雜染之故。苟非雜染，則菩薩地獄而可入，又何人生之足畏耶？菩薩之長劫輪迴以度衆生，則苦非所畏，而所求者，唯在無上正等正覺，以自覺覺他，同趣光明，而淨化其心行德性。則以佛法爲從軀殼上起見，從功利上起見，從自私起見者不然也。

次更當問，對佛法而實有得者，對生死果以爲苦而更無所樂耶？曰，是又不然。於佛法眞有得者，蓋不以生死爲苦，而且可以生死自由。彼視生死爲幻夢，見性體空，無生足戀，無死足怖。是以欲生則生，不避艱難。欲死則死，不戀形骸。彼棄生命如敝屣，而又了然於生命之原無窮盡。是眞乃視死生爲旦暮，無損益於性德之純全，彼何不樂，彼何不常？故無常苦空者，爲入法之門。常樂我淨者，爲證法之效。如儒者之成德，如孔顏之樂處，乃至成仁取義大悲利物，是固學佛者之所同具，豈復相爲背馳哉？故於此等處正可見儒佛之同，不必以是爲儒佛之異。非異立異，非唯不知眞佛，亦且不知眞儒，此宋明儒者之陋，豈宜更引其緒哉？

（二）

論者謂宋明理學家與佛家異者，即佛家以當前之現實宇宙爲空，而宋明理學家則以之爲實。故橫渠詆釋氏「謂天地爲幻妄，塵界六合而夢幻人事。」明道曰：「生死成壞自有此理，何者爲幻」。晦庵曰：「釋氏一切皆虛，吾儒則一切皆實」。論者對佛法認識較深，以爲未得佛家意，不可持以辨儒佛。以佛家但空我法二執，不空依他圓成。依他起性，即可安立現實宇宙也。然又謂佛家謂諸法必待緣生，而不言必待緣滅。待緣而生，則生非必然之性。生已即滅，刹那不住，則無常乃諸法之自性矣。故一法可生亦可不生。其生也理由不在其本身，其生非必然。依他而起，則可不起。既滅可不生，則一朝大地平沉，山河破碎，宇宙永成空空蕩蕩一無所　現之境，在理論上實無不可。即此相似相續之宇宙，隨時可以斷滅。在傳統的儒學則不然。言生生，言生成，言終始，言元亨利貞，不言生滅之義。易言「與時偕行。」言「天地之道恆久不已，日進無疆。」孔子曰：「逝者如斯乎，不捨晝夜。」中庸言「天地之道生物不測。」詩言「惟天之命於穆不已。」具見儒家肯定生生不息之機貫注於一切事物中，故生爲諸法之自性而永無斷滅。此則佛儒兩家仍根本不同。蓋佛法之宇宙萬法終是或然的有，而隨時有斷滅之虞。而儒家之宇宙萬物乃必然的有，而永無斷滅。是則仍可以言佛氏落空，而儒家爲絕對的實也。且謂宋儒肯定此眞幾之存在也，自覺的加以建立。濂溪指出之於一動一靜互爲其根之太極中，橫渠指出之於實有無隱顯虛實不二之太和中，朱一則指出之於生生不息之理中，明儒則多直指本心良知爲生生不已之眞幾所在。皆積極的加以肯定，而復自覺的加以說明。此尤爲宋明儒之進於以前儒者也。

此一段議論，簡言之，則謂佛法看宇宙爲一件一件的事物之相續。——即諸法之相續——而諸法之生也必待緣始生。生非內在之自性。其滅也，乃內在的自性。故生則必滅，而滅可不生。如此則斷片的宇宙，其相續也乃眞虛無漂渺而不可信保矣。儒家則謂宇宙事物爲一生生不息之化機之流行之所顯現。生生之機既無止息，故宇宙萬法之生是本然而必然的，有其內在具足之動力而恆久充實的生成，永不虞其斷滅，而宇宙自眞實的存在矣。

今謂如就宇宙萬法之生起言，宋明儒者之所言實屬於玄思，而未有充實的內容。這不如佛法之言爲客觀爲具體。宋

明儒者以生生之機歸於太極太和或理或良知，此之太極太和理及良知，祇有空洞的名詞而已。此太極太和等之何以會生生不息，亦無有說明。祇不過說其具有生生不息之機而已。何以證明其生生不息，實非先有見於生生不息之機之太極太和或理。彼太極太和或理乃是看不見覺不到的。不過就宇宙可見可聞可覺可知之事物之生生不息，因而推求其最後最根本之原因，理想之以爲必有一太極太和或理爲生生不息之機而已。然而其中有最難解決之問題焉　一，此生生之機之太極與宇宙事物爲一乎爲異乎？如一，則宇宙事物卽太極，不必更立一太極矣。如異，則宇宙事物卽爲本有的，不待太極而生矣。又此太極之生起萬事萬物也，爲卽其自身之流變耶？爲必假借乎資質以更事製造耶？如卽太極自身之流變，則太極之自身爲一，其所生之事物不應多。太極之自身不應矛盾衝突，其所生之事物亦不應矛盾衝突。則何以宇宙事物水火不相容，善惡不並立，而有一切紛爭援鬩之象耶　若謂太極之自身本有若干不同之勢力而互相矛盾衝突，則應太極之體非一，而萬物各有其太極，各有其生機，仍卽是但有事物，別無所謂其同之太極，共同之生機，以貫注於萬法之中也。故謂萬物爲太極自身之流變，其說爲不可通。若謂太極之生萬物也必假借於資料耶？則太極爲上帝，爲主宰，爲有意志，爲有才能，故能爲造物之主，以生起造作一切。然此主宰意志之造物，在今日科學昌明之世，其誰能證明而許可之耶？苟其太極如上帝，則應順造者說和統一而不應底與紛紜擾亂之宇宙矣。故以太極太和生　說明宇宙，其理由實太不充足，徒爲懸想而已。又謂佛言生滅，儒言生生，一假儒家祇許有生而無滅者，然而果其然乎？以吾觀之，則儒家最不違常情。一部易經建立於相對論。曰陰陽，曰柔剛，曰上下，曰吉凶，曰成毀，曰始終，曰生死，何嘗許有生而無滅乎？設謂有生無滅，凡滅皆卽生之成功，則宇宙自爲生生不息之化機，而暢行周流以無閡，凡宇宙之事物，皆自此化機以生存，出於至德之不容已，則宇宙卽爲一至眞極善純美之境界。而何有乎吉凶，何有乎悔吝，何有乎險阻，何有乎憂患，何有乎畏懼？當下皆是美的，隨欲卽是善的，如是則聖人又何爲終日乾乾夕惕若厲，無有師保如臨父母，出入以懼，以此洗心退藏也耶！充宋儒之理想主義，不但不合宇宙之眞象，又且不合聖人修己治人之道也。

若夫佛言則不然。其言緣生也，首建因緣，而名之曰種子。種子者能生之潛在功能，卽由此潛能，生而爲現行，現

法既生，復薰成種子。種子無量而非一，故現法各別而衆多。現法種類各不同，所薰種子亦差別而各異。種現薰生，而以阿賴耶識爲積聚所。故種子雖無量，又非放散無歸也。頌曰，阿賴耶識甚深細，一切種子如瀑流是也。今如欲問眞爲生生不息之機者何物耶？曰，種現薰生是也。種現既薰生而無盡，何慮乎宇宙之斷滅？既有種爲生因，然必待外緣者，此則事實問題，別無理由也。蓋法不孤生，亦不獨起，是以禾稼之生，必有自種，此親因也。必有土壤日光空氣肥料人工，此外緣也。因緣既合而後生，事實如是，能否認乎？生已即滅，此言乎種現之轉易也。蓋種子既生現行，則種子即滅。現行既生種子，而現行即滅。種子之滅，以其刹那生現。現行之滅，以其刹那薰種。如是方滅方生，方生方滅，而生非恆常，滅非斷滅，非斷非常，爲緣生正理。故無常之可執，亦何斷之可怖耶？

種生現行，現行薰種，此言乎自性緣起也。然設惟此自性緣起，則諸法等流，宇宙人生即應一類相續永無變轉，於是自性緣起之外更立愛非愛緣起，及清淨緣起。言愛非愛緣起者，謂由善不善業，引生愛非愛果。則以內心之善不善種子爲因緣，以所緣境界有情增上爲增上緣而造業。業生以爲增上而引當來異熟之果。此有情所以有善不善之分，而世界所以有雖汙變衰苦樂之異者也。

愛非愛緣起限於一期生死。自性緣起限於刹那生滅。然自性緣起則種現薰生而無斷。愛非愛緣起則業力招感以無窮。而無明愛取，實又爲造業取果之增上緣。宇宙　生以是流轉相續永無窮盡。由是佛法名之曰窮生死蘊。非有出世聖道，不能斷除雜染，成就涅槃。必得清淨緣起，然後生死永息，得無住涅槃。然所謂涅槃者，圓寂義，乃法界之轉依，而非斷滅也。

故以緣生之理言，佛法乃爲最條理最客觀而內容最充實者。實足以補正儒言之所不逮。蓋儒家本來不多講宇宙論而側重人生之道。漢宋諸儒多根據道家自然說及陰陽家氣化說以解釋宇宙。而皆出於臆想，或時出於藝術的直覺的體察，內心覺得天地萬物之渾然而無差別之狀態，因之以建立其一元論。其實甚空洞而少實際，不足恃也。

或問佛家既建立自性緣起愛非愛緣起及窮生死蘊，則應言宇宙人生是實，乃不曰實而曰空者何也？曰，言緣起則生

無自性，宇宙無主宰，人身無自我。爲除我執法執神執，使知但有生無生者，有作無作者，有愛無愛者。有無常幻相，無常恆實法。如此乃爲眞實，乃透徹宇宙人生之實相是故言空。空也者，卽緣生實相以言空，非斷滅以爲空也。

（三）

論者又云宋明理學家自覺能之異佛之第三點爲一謂佛知心而不知天命」，「知心而不知性」。以心與天對言。太極也，太和也，理也，皆爲生生之萬物共同之本源，非我所得而私。故雖內在於心，復外在萬物。故不隨個人心虛之起滅，而能永恆存在。爲宇宙萬物所以生之共同根據。萬物由彼賦與以生，卽以爲所以生之性，生之理。此之謂天命之謂性。然以心爲本之釋氏，則不足以知此。橫渠曰：「釋氏不知天命，而以心法起滅天地，以小緣大，以末緣本」。朱子曰：「吾儒本天，釋氏本心。」「只如說天命之謂性，釋氏便不識了」。皆謂釋氏只知心，而不知天命，與承天命而爲吾人所賦得之天性。橫渠以性爲太虛與氣之合，心爲性與知覺之合，心之作用唯是知覺。晦庵以性是實理，心爲虛靈不昧之明覺，此明覺中具備萬理以爲性，故心虛而性實。曰：「吾儒心雖空而理則實，吾以心與理爲一，彼以心與理爲二，彼見得心空而無理，吾見得心雖空而萬理咸備也」。論者曰：「謂佛家知心而不知天命不知性理，亦可謂之不當之評。佛家固亦言宇宙，言法界等流，諸法自性，涅槃菩提自性，佛家亦時用堆字。然佛家唯識之義，終以吾人所見之宇宙爲隨識變現無心外境。諸有情各有一宇宙，有相似之宇宙而無眞共同之宇宙。如西銘之以乾坤爲父母，終當被釋氏斥爲顚倒見。至於言性言理，雖儒佛所同，然佛之言諸法實性卽是空性，卽無自性性。其空者，乃空其所執，正是對心而言。菩提自性，則是心之空性。可謂不外直指心之虛靈不昧無所執著之本然狀態。故謝良佐曰：「釋氏所謂性，乃吾儒所謂心」。佛之言理，亦只是我法二執暴覺空，諸法皆緣生故無自性之理。故其證此空理也，非於空諸執外別有一實理可得。其空執也，正不外顯心之虛靈，別無所得。證無所得，卽證諸法實性。然佛家於此實性並不別有所說，並不名之爲實理。如於此安立一實理，便成法執理障。然宋明理學家所言之理，則是生生不已之實理。此理之在宇宙，卽萬物之所由以生。此理之在吾人，卽爲吾人之性。具於此虛靈之心，由心之虛靈作用而顯現，故非與虛靈之心爲同一物。理雖爲

吾心所具，而非即繫屬於吾心。以其不但爲吾心所具，亦具於他心及萬物。故此理爲客觀的，普徧的，故名之爲天理。就其賦與吾人及萬物言曰天命。又心原虛靈，故可與萬物彼此相感通。萬物之理與吾心之理又不相隔絕。無論由心驗物，或觀物證心，皆實有所得。此理不得爲障，即吾人之本性眞我故。既不爲障，故吾人不須破之，而對之思惟言述以之爲天地萬物生生不息之根據。及率性修道成賢成聖之根據。此宋明儒之異於佛者也。』

此段文章於以說明宋明儒與佛之異，是極！是極！要之不外二點：一者佛家以宇宙萬法爲一心所變，宋明儒者則承認有客觀普徧之天或性或理以化生宇宙萬物。由前之說，則宇宙虛幻而心實有。由後之說，則心虛而理則眞實。由前之說則人各一宇宙，而客觀普徧之宇宙爲無有。由後之說則有情萬物共一宇宙，而人物之生息爲暫現。此兩者絕不同處也。二者佛法言理言性，但爲空理空性。爲我法二執空無所有之所顯。即此我法空無之理之性之相爲諸法眞理實性實相。故證實性實相眞理者都無所得。有所得則非實證，其所謂理乃理障耳。是則佛法言理言性，總歸之於空無所得。宋明儒者之言理言性也不然。其理即天地萬物生生不息之理。賦於人物曰命，曰性。心虛而受此性，靈而覺此性。則性具於心。雖具於心而不即屬於心，以此理貫乎宇宙爲萬物之所同具，非可以一人而得私故也。此理既有生天生地生人生物之能之用，而爲天地人物之所根據以生成，則理非虛而確爲實有之體，以爲宇宙人物之本源者也。此兩家之不同，眞是如南北兩極之不同位，如水火之不同性，如方圓之不同形。以之論兩家之不同，誠得之矣。

然吾人於此有當進而討論者，二者之見孰正孰不正是也。吾謂設謂心果能變現宇宙，則宇宙實不過吾心之幻影。設謂宇宙爲一切生命之源泉，理爲萬法之本體，則人類自爲天理之派生，而其心又不過此人偶具之靈覺耳。宋明儒者謂佛家知心而不知性，知心而不知天命之言，實爲不當。蓋知則一切知，不知則一切不知。以在實際側學說體系上不容有半是半不是也。至於理也性也，兩家之定義既各有不同，兩家所指者其意各別。吾人但當超然的先問各家所認許之理之性爲有爲無爲是爲非不能謂彼不同於此，或此不同於彼即爲非也。蓋同異是一問題，是非又爲一問題。今吾人進而討論二者之孰是孰非實爲當務之急。

竊以爲世間哲學雖多，要之不外兩大陣營。一者以萬法爲同體，有情爲一源。此其本體，可以爲物質，可以爲心靈，亦可以爲神，亦可稱之曰生命。科學家及唯物論之哲學家稱此本體以爲物質。唯心論哲學家以此本體爲心靈。宗教家以此爲神。生命論者可稱此爲生命之總體。而宋儒則稱此爲太極爲理。萬物與有情者自此客觀共同實有之本體以化生者也。此種學說，最合常情。所以者何？吾人生息於宇宙，宇宙常住不壞，而人之生命不常，數十年間忽已死亡，其生也既飲食資養行住坐臥皆在此天地之間，其滅也屍骸肺肝復還歸於此大地，故謂人爲宇宙之所派生，其理易通，其言易了，心也者，常人皆謂不離身形而別有，爲唯物之論者直以心爲形體之特別作用耳。即唯心論者，亦且謂宇宙有大心爲此心所從出，形體既沒還天地，精神亦當還歸大心。夫然此個人之生命身體心靈均是暫時的，而天地乃其恆久的。人心是其個別的，宇宙乃其整體也。今謂心變天地，境隨識生，何以異於以一波之水爲大海之源，以一葉之花爲千年大樹之體耶。其不通不待智者而已知矣。宋儒謂吾儒本天，乾父坤母萬物一體之說，皆自此常情而發耳。然在佛法則異於此。彼之說理，不依常情，而必從極嚴格之比量，與極正確之現量以出。即所說皆其所證，而純從認識論出發是也。佛法所以言唯識者，以但一是非之爭，有無之辯，皆爲自心之認識也。心之謂某事爲有者，以心見其爲有。心之謂某事爲無者，以心知其爲無。是故凡有不外所知。如非所知則即不能斷其爲有。故「有不離知」已爲西方哲學家之常言。再就此所知與能知之關係言，則佛法謂凡所知皆不離能知。吾人且不謂宇宙爲離吾心而非有，縱許其客觀實有，然而其色之接吾眼識，其聲之接吾耳識，乃至香味觸之接吾鼻舌身識也，百人百感，千人千感。一人之身，復隨其年齡之差，地位之異，病時常時之殊，而所覺各異。又不但人犬蟲蛆飛鳥游魚食色嗜好之不同而已。是故心之所知，非即外境之眞象，而皆託彼之相而另覺一相以爲所知之對象耳。在唯識家即謂此所知之相爲相分。以能知之用爲見分。以變生此見相二分而又能內證其見分者爲自證分，名爲識體。是故合所覺能覺爲一認識。而一認識之所覺能覺不二。其歧而爲二相者，爲言說之便，實起認識時，并此內外能所之覺而無之，則渾然一體而已。至更執爲二體，則佛法即名爲能取所取。能取所取則名之爲個計所執。此非現量認識時事，乃之現量認識之後，意識分別之所爲耳。夫知所識能識之非二者，即知離識所知之

非有。然而託質變相之境界雖非現識所得親緣，其體固非無也。即外境仍非無也。然而佛法於此則又有說。佛言一切有情，各有八識，六位心所，所變相見分位差別。言八識者，眼識乃至意識，名前六現識。第七末那識。第八阿賴耶識，內變根身，外變器界，含藏種子，爲　切現識根本所依。根身即有情世間，五根分布，爲五識生起所依。七識爲意　所依。所謂根也。器界爲大種造色而成，即器世間。有色聲香味觸之五境，爲五識相分所依之質，所謂塵也。塵境既不離八識變，是以仍即八識之相分，仍不離識之自體。所以言萬法唯識，所以言有情各一宇宙者此也。然而何以證知塵境皆爲八識所變，非有情共住之宇宙耶？曰，此則由戒修定，由定發慧，出世後得智之所證知，亦爲神通轉變之所證知。蓋聖凡既殊，所見各異，五趣各異。境亦隨之。人見清水，鬼見膿河，魚見安宅，遊行道路，諸天所見宮殿莊嚴，修空定者唯見虛空，禪無分別智者於彼都無所得，般涅槃者心境俱滅所有也。證非有情各一宇宙，境界皆唯自心，何以解於此乎。此則諸佛菩薩聖智所行，聖智境界，諸無得而與議論是非，不免戲成戲論矣。是故此理爲必有，而不能強人從。今此所言，亦但明佛家學說所以與常識不同之故。所以與宋明理學家異者，有其整個之體系，非好爲大言以蓋苏六合，而詩駭天地也。宋儒僅不能有更強的理由，更高的學說以破佛家之說，或不能有更深的內證以見佛家之非，則不可但憑直覺之所感，意想之所思，執以爲是，以之反對佛家也。

更就宋儒理氣之說，心性之說，天命之辯，而詳加考察，問其究竟能否成立，則亦有可得言者。橫渠曰：「佛原爲太虛與氣之合，心爲性與知覺之合，心之作用唯是知覺」。夫然則　虛＝＝＝外緣十識　心＝＝＝（外緣十識）十識　此一公式，最爲難通。太虛者猶云太空，即空間也。氣者萬物之本質，如今時所謂原子電子，實即物質耳。太虛爲受氣者，但爲氣之所住處。（其實空間並非實有，氣亦不依彼而住，有是氣，自有其處，處不依空間而立，反依物體而立也。）而非能因變化乎氣者也。氣之加太虛，直等於氣加零。氣加零，如何便等於性耶？若然，則氣即性也，性即氣也。夫然則宇宙間唯物而已，強所謂性也。心等於性加知覺，即無異於言心等於氣加知覺。而又言心之作用唯是知覺。則明明是心即知覺。今人謂心等心加氣，猶之乎言心等於物加心。此不自相矛盾乎？甚矣其不可通也。

晦庵曰　性是實理，而心則虛靈不昧之明覺。而此明覺中則具備萬理以爲性。如是則其公式爲　性＝理＋心　心＝明覺（具備萬理的）　性＝理（其於明覺中）又曰心虛而理實。又曰心與理爲一。其公式則爲　心＝虛　理＝實　心＝理（心與理一致）　虛實＝一　如是復成何話耶？吾常常覺得宋明儒者其立身制行步步踏實，其說理論道語語蹈虛。蓋內聖之功不足，而邏輯之學不講。以想當然爾，夢寐見之之知識與境界言心說性，論太極，論陰陽，論天命，論理氣。在唯物論唯心論一元論多元論中都無所合。甚矣中國儒學在本體論宇宙論中之無所成就，無以當西洋哲學科學之評擊，以嚴立其壁壘也。捨佛法其何以究宇宙之眞理人生之正道乎？

問哲論之，宋儒之言理言性也，若以爲生生之大源，則應爲宇宙之總生命。若以爲靈明知覺之根本，則應爲宇宙之大心。若以爲萬物成形成器之原質原料，則應爲原子電子卽所謂氣。然而宋儒之言理言性也，乃又別與心與氣與生命對立，似但爲亞里斯多德「形」「質」之「形」者然，乃但爲空洞無所有之格式而已。故不曰一理，而曰萬理，由萬理與質料合以成萬物，則必另有一造物之主如工程師然，以主宰計劃於其間。而宋儒又未嘗確立一上帝天神以司其重職。然而又未嘗不許有主宰。故伊川曰：「廣大之謂天，流行之謂命，主宰之謂帝」。而其曰帝曰天曰理曰性曰命曰氣曰心也，又似混沌一同，而無差別。眞是一團亂絲，無從分解。久矣，其不足以成立也。乃其根本思想之所在，則曰萬物同源，人我一體，宇宙實有，如是焉耳。此有合於常情，亦有合於道德家泯人我一宇宙之境界，非無好處，然欲以之建立形而上學難也。

（四）

論者云由宋明理學家以成德之問題爲首出，而以德潤身及宇宙爲實，天命之謂性之義，其歸結之一根本義卽爲以天道人性爲至善。以至善說天道人性之至眞之義云云。夫旣以萬物之生成，由天命之謂性，天命卽生生不息之機。此機卽理。其生生不息卽仁。賦於人者曰性。理無不善，仁無不善，性自無不善。人旣秉此不息之善以成性，卽當充其量盡其致以生生無息而利物無疆。則橫之極乎人羣，縱之徹乎總始，太和洋溢，美善周流，而樂而眞無不圓滿矣。人生之實卽

在繼續擴充此化生之機。中庸曰：至誠不息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。如此則人而天，永無死亡矣。是卽作聖之功也。雖然，吾猶未敢贊同者，在此必當先證明人性之盡善，又必先證明宇宙之無苦，又必先證明生命之爲常。然而於事實上皆難成立。以吾人終無以否認天命宇宙人生之有罪惡有苦痛有無常。若果如所言，宇宙人生之眞相盡善盡美皆眞皆樂，則宇宙原是極樂世界，人類原是聖賢君子。卽身亦無用修，心亦無用正，家亦無用齊，國亦無用治，天下亦無用平。何以故？本來具足，無不圓滿，大化流行，出於至善之不容已，而奚假乎人爲也哉？然而聖人之道，戒愼不睹，恐懼不聞，敬以修己，洗心退藏，乃有無量省察克治涵養之功，未使盡放手自在以成聖也。吾故始終承認人心不盡善，宇宙不盡美，生命不盡樂，作聖之功全在克己復禮，治世之道，全在撥亂反正，由有終生之憂，始免一朝之患，至於耳順從心不逾矩，乃是聖人德成以後之事，非一般初學所能企及。孔子曰：發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至。不發憤忘食者不能樂以忘憂。亦無以忘其老之將至。儒者之學終是從勤勞辛苦而後自得自足。倘下手工夫卽建立一個至善至美之宇宙人生以爲當下卽是焉，則少有不如煩惱卽菩提，罪過卽功德，而逐浪隨流以爲和易淑善者也。蓋對宇宙人生之本體之認識不同，對於作人處世之功夫亦異矣。

總而言之，論者之論宋明理學與佛學之不同也，其眼光明澈，其論斷精嚴，可以解脫來混宋明理學與禪宗爲一之誤解，其論文是有積極性的，是有甚大的價值的，實足欽佩。但其對於宋明理學與佛學之評價，則以宋明理學爲超過佛學的，則吾不能贊同，以爲論者有一間之未達，是以特詳爲辯正卽此。

吾評既竟，復得論者來函，茲復錄來函及吾覆函於次：

（來書）

拙作重在對宋明諸師之言致同情的了解與疏釋。意在辯明宋明諸師之反對佛學確出於彼等之篤信，非陽儒陰釋，亦

非徒鋪張門面。至於彼等之是否能得佛之眞義，並其所言者，如孔孟復生是否如此言，及二元多元之辯，均大有問題。毅在此深願多所學習。唯竊以宋明諸師之言一體，其論體實爲一本於道德心境之論證。（即由仁者之以天地萬物爲一體之心境上立論）故於其言，徒以論理破之尙不足。日前與友人△△△謂宋明諸師自仁者之心境上立論，其路徑無可疑。唯如依佛家大慈心，應如實成就一切不忍法，（！）何有情不能眞成就其自己。則多元嗜與不朽義皆當立。此則是就宋明儒所自立論之處向上更推進。家母年來多病，毅在此尤多感觸。唯自學問上講，則此中顯多委屈。熊十力先生承理學之緒，其立論根據當亦在仁者之心境上。然其書則直自本體論上入，故自成一家言。實則其所言皆是在此心境中乃有意義。離此心境去談一體或看人之所談一體，便均成無意義，或自相矛盾之言。毅近作「朱子道德形上學之進路」一面略闢馮友蘭等之說。一面證明此種形上學多是自道德意識之體察入。自以爲有得於先賢之眞。後當寄上請正。毅以爲如眞欲推進此種形上學或批評之，則當由更進一層之道德心境入，則宋明理學家言與佛家亦可有會通。在此義上亦可說其闢佛爲不當。唯在此中如眞不放鬆任何可能有之問題而隨波逐浪以解決之，則刀尙不勝。此毅之所以願虛心多學。當今之世，唯物功利之見方橫塞人心。不僅儒佛之學罕人問津，即△△△理想主義及宗教思想已被視爲迂遠。此誠人類思想一大變局。學唯眞是。亦唯其所以矯時弊。毅竊願以此自勉。甚望　先生有以教之。君毅叩。九月二十八日。

（覆書）

劉將大著宋明理學家之精神論略評論畢。復讀來函。所論各點，極有價值。（一）謂宋明諸師之反對佛學，確出於彼等之篤信，非陽儒陰釋。亦非徒鋪張門面。此義洋極端贊成。洋童年時即對宋明理學有深切信仰。對抨擊理學家「竊佛之義以攻佛」之論議，即深表反對。以爲果如此，則在道德心術上已不能自立，即不配作理學家矣。理學家縱其見理有未當，而存心絕不至於如此。以理學家固皆道德純潔操守卓絕者也。前年吾與貳大教授徐哲東先生夜宿烏尤寺，對此問題曾反覆討論。在洋之意，則以爲宋儒之反對佛法，其理由實先在對人生態度之不同。佛家由人生之苦，而追求生命之緣起，發現其緣因由於煩惱（無明愛取）與業。更由其修道之結果，證得煩惱之可以斷除，而生死之可以解脫。由此

遂由悲願力以根本拔除衆生生死之苦同趨解脫爲宗旨。故其對人生態度爲厭離，爲出世。儒家之態度則異此。明知人生是苦，然此生老病死之苦未見其可以解除。或由於問題尚未及此。或由對此問題已失望。知其無可奈何而安之若命。因之遂取消此一問題，而另盡力於道德之成就。不問死去會何如，但問生前應如何。故儒家精神唯在求善，不在求眞。唯在成德，不在脫苦。此兩家根本不同處。爲仁者所已見及矣。既精神意趣不同，自不免相非。宋明儒者對佛法之形而上學既未了澈，對生死之是否可能解脫亦未證明。但覺其厭棄人世，一味消極，不以爲徒勞無功，卽以爲自私自利。儒者以僞溺脆與之悲，所以救濟有情者皆在現前生養教誨之事，則斥佛徒之逃世，固其宜矣。至於濂洛關閩諸儒，既承受道家陰陽家之思想而組織其形而上學，則謂宇宙萬物同出於一源，生從彼來，沒還彼去，自與佛法三界唯心萬法唯識有情各一宇宙生命獨立相續歷過去現在未來以無窮而流轉遷滅者各自成流者截然不同。此釋氏本心吾儒本天之旣，自足判定兩家思想根本之歧異而不可合矣。然而有學佛而謂宋明儒者之學卽是佛學，或學儒而謂佛學卽是儒學者，亦未爲無因。蓋隋唐之際，起信論楞嚴經一派之思想流行，始於賢首天台，終泛濫及於禪宗末流，則建立眞如法界緣起之說，不變隨緣，隨緣不變之論。本體現象，如海水與波之關係。則眞如非二我無性之空理，乃有實質具萬能之實體。唯識之義隱而弗昌。則欲求本體論上兩家之異已不易得。法界眞如與天命之性略無差別。反本還源之說與明善復初之論氣味復同。則謂儒佛相同亦固其所。然自吾論之，則其所謂佛者乃非眞佛。所謂儒者亦宋明新興之儒也。吾對第一問題之解釋大約如此。（二）謂宋明理學之反對佛學一是否能得佛之眞義，并實所言者如孔孟復生是否如此言及一元多元之辯，均大有問題云云。」甚合學者忠實不自執著之態度。在洋則竊謂宋明儒者對佛學實未深下功夫，其對象乃多爲禪宗，尤其對佛教最精深最嚴密之唯識法相略無所窺。既以禪爲佛，則所抨擊者禪也，非佛也。夫禪固亦佛之一支，然全宗則不在此。禪宗不講學問，且不立文字，但以參證爲工夫。獨覺乘之氣味獨重，甚少菩薩精神。是故理學家之反對佛也，亦反對到慈悲薄弱之禪宗，而與大悲無畏不捨有情之佛菩薩精神無涉。同時理學家所受於佛之影響者，亦但爲鞭辟入裏切實身心性命之態度與夫語錄之論學。而對於佛法大悲精進一切智智及唯識因明有系統嚴密思辯之偉大學說亦概夫無聞。

則其所受之影響，仍爲禪宗之影響而已。至於孔孟復生是否如此言。則以吾觀於孔孟之魄力規模，似不出於宋明儒者。蓋宋明理學家之形上學多非孔孟之所有。而孔孟如生於宋明之世，其所言亦不必止如在春秋戰國時之所言也。至於一元多元之辯，此可弗及，已見吾他篇。（三）仁者謂「宋明諸儒之言一體其論證實爲一本於道德之心境，徒以論理破之，尚不是云云。」此亦深有所見。孔子曰：克己復禮爲仁，一日克己復禮天下歸仁焉。吾釋之曰：常人執我，故自他差別，界域確然。由界域之確然，而私欲爭奪之種種心行益熾。仁者故它克己而復禮。克己者遇事去其我執之私。不由己私愛見而行。復禮者，一切順從遵守先聖之禮法，依公正無偏之道而行之。行之久而自然，則禮即自身之禮非徒之於外，故曰復也。一日克己復禮，天下歸仁焉者，非如先儒所謂人皆稱道其仁，乃人己之界域既除則渾然一體，天下人皆歸攝於我仁德之中而蓋然不容也。此之渾然一體天下歸仁之境界，是即仁者所謂道德之心境。依此心境以說，不但不背於儒，亦且冥契於佛。佛大慈大悲，以他爲自，攝受一切有情以爲一體。故有太我河世耶。（即有情同體意樂）誰能反對之哉。然吾人當知此等境界，乃善的境界。而非即眞的境界。若自眞的境界而言，則因果善惡凡聖賢愚各自成流。非但堯舜桀紂，不可混言一體，即舜與商均鯀與大禹父子之親亦不可混言一體也。雖善與眞並不衝突。然心情境界實各有範圍。道德如是，藝術亦然。在藝術的心理上，凡草木山石皆具有情意，皆能言語行動。此美的境界，非眞的境界也。若以是爲眞的境界，則便成荒唐矣。故小說戲劇與歷史不同科。而繪畫雖與照相寫眞異趣。宋明儒者如以道德的境界闡揚道德的心情，則一體何害。且正以能攝他爲自，藏然異體者能使之渾然一體而後見其道德境界之高。然若即以是而建立一體一元之形而上學，則逾越範圍，不可以爲訓矣。況乎宋明理學家更進而以其主張排斥佛法，及今人之援以推翻唯識者乎？自不得不以眞的境界眞的立場而與之以正確的糾正矣。足下有云：「理學之言一體乃就道德心境以立論」，雖此心境去說一體或看他人所說之一體，便均成無意義或自相矛盾之言」。善哉善哉，其得之矣。（四）至於從宋明理學家之道德心境向上推進與佛法是否可以會通之一問題，洋則謂如欲求兩家之會通，在儒則不可不對佛法法相唯識之最高原理與其嚴密學說有所了解。而佛徒之欲與儒家沆瀣一體，水乳交融，則非對生民之休戚，世道之隆汙，有深切之同情，

極大之悲愍，以大乘菩薩不捨生死不住涅槃之精神行之不爲功。而二乘之一味厭世苟求自了者，乃爲具有聖賢之心量志業者所弗能容。吾讀孔孟之書，觀孔孟之行，則見其智不惑，仁不憂，勇不懼，無意必固我而空空無知，實乃確然之大菩薩行。故惟聖賢可以作佛，惟菩薩可以作聖。凡俗之人無論，二乘之人亦眇乎小矣。誠能以菩薩之心腸，立聖賢之德業，民胞物與，一視同仁，而無相大悲，般若無住，入塵垢而無染，拔世間之災橫，己立立人，自度度他，斯眞可以說儒卽是佛，佛卽是儒，天竺中國之文化學說，各去其短，各取所長，融合以爲一體，是眞人類最偉大之事業，所賴於篤志好學守死善道之君子努力以爲之者也。（五）來函更謂「當今之世，唯物功利之見方橫塞人心，不僅儒佛之學罕人問津，卽西方理想主義及宗教思想已被視爲迂遠，此誠人類思想一大變局。學惟其是，亦惟所以矯時弊云云。」慨夫其言之矣，是故儒佛之學均在吾人所應盡力提倡者，所以矯時弊也。然吾人之從新提出儒學佛學也，不可不更加一番重新估價與嚴格料簡。蓋儒佛傳之既久，各有流弊僞濫，絕不可混淆盲目的提倡。如漢之讖緯，宋之先天太極圖說等。治儒學者均在所當棄。起信楞嚴之思想，金剛祕密之行法，學佛者，更當汰除。先使儒佛各得其眞，更進而企證宇宙人生最高之原理與修身治世共同之正道。理一而道同，學唯其是而已，亦何儒佛之有。如是以求是也。矯弊與求是，實一事而非二。唯其不是是以弊。去弊正所以至於是。所謂止於至善是也。仁者既發宏願以是自勉，洋敢不盡力以從之乎。

恩洋謹覆　十月十三日。

文教叢書
第十六種
金剛經釋論（再版）
王恩洋著
全一册
定價九百元
金剛經總持般若要義受持功德不可思議本釋論詳參六譯謹爲新詮深文既述妙理遂著復據法相五法三自性義總爲論證眞俗二諦性相兩家教下宗門異義參差盡獲圓解菩薩正行坦如周道諸法實相皎若列星誠法海之南針濟世之寶筏

浪漫主義的愛情（RoMantic Love）

白璧德（J.Babbit）作
子漪譯

羅梭對於愛情的態度，一眼就令人注意的，便是理想和現實的分離，這種分離甚而比在其他一切情形裏程度還要強烈。在懺悔錄裏面他曾詳細敍述幼時對於日內瓦符而孫與郭登二位年輕女郎所感覺不同的情愛。對於後者的情愛，以左拉所主張來說，是現實的。他對於符而孫小姐的情愛，令人會想起中古時代一位騎士與他的愛人來。這種對比縱觀羅梭一生隨處都有。他說：『縫紉女、婢女、女店員對我的引誘極小。我需要美好的女子。』關於理想的愛人說了這許多話，實際的是一位戴利賽賴伐扇。

我們並不是說羅梭的愛情，即使是最理想的，眞會超過肉慾這一種享受之上的。拜倫的確說過羅梭的愛情並不是對活着女人的愛情而是對理想美的愛情，要是這話是完全正確的話，那末羅梭可算是一個「柏拉圖主義」者了。但是對柏拉圖說來每一特定的美麗的事物僅乎是一種超感官美的象徵或是概圖，所以人間的愛情祇多不過是到精神的歐萊愛神的一塊階梯石而已。簡單說起來塵世間的愛情和天上的愛情是不能混合的，而羅梭愛情的意義却正是這二者的擁合。覺培說：『羅梭有一顆肉慾的心，在他的著作裏面靈魂總和肉體混合一起而從不分開的。他描寫他所得到的關於肉體與靈魂的接觸以及這種諧和的快樂的印象，沒有其他作者曾寫得比他更動人。』但是我這裏無需再把我在其他文章裏曾寫過這種人生若干不同方面混錯的簡重說一道，這種錯混或許是浪漫主義的愛情的最重要的特點。

雖則羅梭論述愛情並不是一位眞正的柏拉圖主義者，我在前面已經說過，有時他的確使人想起中世紀武士對於他的愛人的崇拜。在中世紀的愛情裏面我們甚而還可能發現一些似乎與羅梭所覺得理想和現實相對的類似情形，因爲「中古時期」它對於愛情以及其他方面的態度是趨向於極端的。女人或則受輕視不視爲人類而看作男人慾望中惡魔所好的用具，或則頗識爲神的母親，且人類爲高了。瑪麗的像是感官和精神的配合，這種配合的情形不是柏拉圖以及其他古人所熟

習的。或如海涅極不尊敬的說法：『聖處女』是一種天上的女店員，她的神的微笑把北方的野蠻人誘引進教堂裏來了。就這樣子把感官迫作精神所用，不願有極爲危險的淆混的發生。騎士敬拜美人與麥登娜像的旅拜有顯然的關聯在着。騎士的愛人眼睛的充芒把他從一個完美的境界又昇高到另一完美的境界，他同樣地壓迫感官來爲精神所用，這危險也是同樣的，便是這種感官與精神所用的情形可能相反而行。這種相反而行的情形的確在羅棱以及他的信徒裏面發生了的，強迫着精神爲感官所用，使感官有一種無限的感覺。巴特萊唱用給聖處女那樣虔誠的「拉丁」詩來尊敬一位年輕活潑的巴黎女工。這種中世紀愛情的歪曲，其他很多羅棱主義者都有，但不完全像巴特萊那樣顯明罷了。

我已經說過中世紀傾向於極端的，但是中世紀的學術却頗喜主張「有分寸」，這種主張自那一個時期裏存有的深厚古典傳統，特別亞里斯多德學派。看來那幾乎是必然會有的。但是顯著的二種中世紀典型，聖者和騎士，他們都不是中庸的人。而就中庸法則來說，他們站在完全是另一個立脚點上面。即使是亞里斯多德本人也不會主張中庸法則可以用之於聖者作風的，和一般地可以用之於宗教方面的。聖者，只要他是聖者了，便已經超了塵花，就其字面說來，已經而對着周遭，向另一個完全不同的方面看去，諸如「什末事都得適中」以及「作凡人的想法」那一類警語不能適用了的。作一個聖者事實上可能有他特有的心理因素。最近曾出版一本名叫『聖法郎西斯的浪漫主義』的書。事實似乎是這樣，雖則聖法郎西斯有他浪漫的一面，他氣質似乎更宗教的一些。對於另一位中世紀人物，隱居者彼得，我們可以若干可靠程度的說，相反地，他的浪漫程度，要比宗教傾向更大一些了。因爲就我們所知看來他似乎是一位心神極不安定的人，一般說，一個人的心神不安往往與他的宗教是成反比的。

要是聖者在某一方面說來是超出了中庸的法則，另一方面說，騎士感受它的支配了。因爲勇氣和愛女人—他生活中的主要興趣—並不屬於宗教而是人世間的事。但是在他的愛和勇氣的概念裏，他顯然不是一位中庸之道的人而是極端的，他愛冒險，以及愛和勇氣的某種觀念所鼓舞着，這種觀念不僅超出了『或然的』甚而是『可能的』範圍。他的想像是浪漫的，這「浪漫的」三個字意義我已經設法定義過了——即是，他活動越出了實在的世界的拘束以外。勒斯舍激烈

的抨擊西萊提斯用他對於這些騎士們誇張情形的嘲弄而毀滅了『理想主義』，這抨擊本來便可笑，但是作爲勒斯舍自己想像的性質的例證是有趣的。像我所列舉的其他浪漫主義者一樣，他似乎也明白他自己與唐吉珂的想像相類似。關於中世紀或是現代形式的浪漫主義的愛情——是人間的愛而同時又超越中庸法則的約束的愛情——的眞理。約翰生博士在他評論屈萊頓英雄劇本時曾說出來過，『由於其承認愛情的浪漫的全能，他認爲這一種自古以來便還好善人士斥之爲汚惡而惡人視之爲愚笨的行動可加讚揚並且值得模倣的。』

中世紀的人不管他的想像是怎樣地謊誕，而無疑地在他的行動上是常常相當地世俗的。法國的中世紀歌者用他的豐富的幻想來歌唱某位美麗的封建古堡的女主人（通常是一位結婚過的婦人），他在日常生活關係裏往往與羅梭之和戴利賽賴伐扇之間的完全一般。羅梭所愛好的一位詩人彼得拉，這位詩人的生活裏的確存在着『理想的』和『現實的』的矛盾，但是在戀愛的人可能把理想的與現實的拉在一起的。他可能把某位比較地平常的人美化了，把某個托拔索變爲了他心中的王后。海茲立特確當地應用西萊提斯所說的話來描寫他自己對於一位倫敦寄宿舍管理者舉止俗氣的女兒的情感：『他向一個雕像求愛，在風裏而覓尋，向着沙漠響亮的叫喊着。』海茲立特像這一類型的其他戀愛者一樣，他所戀愛的不是一個特定的女人而是他自己的夢想。我們可以說他是與愛情相戀愛。實在這種情形的愛情，最能說明想思病了，是浪漫的想像無限的無所確定的想望。無疑地這種漫漫狀態的想思多少是與基督教一起來到這世界上的。等萊用以作爲阿拉斯脫的題辭的聖奧古斯丁的詞句與希臘以及羅馬的偉大古典作品的精神之間有一個極大的間隔。然而這正是希臘神話的永在的力量，或是我們在希臘所能發現的最好的浪漫的愛人的象徵。羅梭不會不受比格梅林與格拉梯亞的故事的引誘的。他用詩的散文寫成的抒情獨幕劇『比格梅林』，不僅在文學的影響上，而在音樂的影響上也是重要的。特別是德國人（包括年青的歌德在內）被牠迷住了。對於成熟的歌德言，羅梭的雕刻者的記述，這位雕刻者對他自己的作品戀愛起來了，由於他慾望的強烈使牠獲得了實在的生命，似乎是一種生命若干方面的瘋狂的混淆，一種想把理想的美使之作感官的表現的企圖。但是像這樣想法的情感却能正滿足浪漫的要求。因爲雖然浪漫主義者願意放縱的享受這種愛的狂歡，

可不願意超出他的自我。比格梅林所愛的對象原不過是他自己『天才』的影。但是這種對象真正說來就根本不是對象。在浪漫主義的天地裏事實上沒有對象——只有自身。這種主觀的愛實際上等於應用想像來激高情感的沉醉，或是高興的話，可說是爲幻想本身而找尋幻想。

德國浪漫愛的象徵——藍色的花裏這種缺少一定對象的情形也是同樣地顯明的。我們可以記得，藍色的花最後變化而爲一個美麗的女郎的臉龐——是一個永遠抓不着的臉龐。這顏色表示藍色的距離，牠總是在這距離裏遺失了牠自己，表示『對於那永在變動的慾求的對象底無休止地追逐。』這對象是不可捉摸的，因爲，我已經說過，眞正說起來，它根本不是一個對象而僅乎是想像戲弄牠自己的幻夢。立佛洛說：貓兒並不撫弄我的，是牠在我們身上撫弄牠自己。但是雖然貓兒可能不受新現實主義所謂不快的自我境界的擾騷，在牠們自我的精微的低徊細訴上牠們卻不能與浪漫的愛人相頡抗。除了創造了藍色的花的象徵，諾凡立斯在他未竟的賽斯的信徒們故事裏描述浪漫的愛。他想到他的故事有二個結尾——一個結尾是，當那個信徒把賽斯神廟裏的最內的聖龕的幕簾高揭時，洛斯勃留與（相同於藍色的花）倒入了他的懷臂。在第二結尾裏他揭起神祕的幕簾時所看到的——『奇怪中的奇怪——他自己。』這二個結尾在實質上是一樣的。

關於諾凡立斯與一位十四歲的女孩莎菲他們之間的情愛，他計劃在她死的時候來一個眞正的浪漫的自殺——在黑夜裏昏迷過去——於是突然把他的夢轉移到了另一位姑娘改里，這些的故事是大家都知道的了。要是莎菲活着，諾凡立斯活着，他們已經結婚了，我們可以想得到他也許可以做一位忠實的丈夫，但是他卻不將再是藍色的花，那婚前的理想的女郎。因爲一個人的愛是愛着某些非常遙遠的事物，這像雪萊所說的，這詩人的詩句恐怕是浪漫的想望的最究竟的表現了。

蟲蛾想望着星星，
黑夜想望着天明，

想留給某些遙遠的事物，

我們在這煩疲的世界裏。

雪萊把這幾句詩寫給威廉太太的時候他的煩疲的世界處瑪麗、格特溫。在蒲斯脫物洛時期，瑪麗已經是『歪是』了。

浪漫主義的戀愛者解釋他的想思病時能往詭辯地說在衝一世裏他已經愛上了一位美人——一位綺麗里亞——或是一個異於一般身材面貌的女人——『或是某位立立斯或是侮倫或是阿的岡』。雪萊在他一封信裏熱切地詢問史密斯的一首新作「女神崇拜者」。就這一個名詞在浪漫運動過程中所體得似乎是非古典的意義說來，雪萊自己是女神崇拜者的好例子。但是這一方面以及其他方面他僅能算是繼續羅梭而已。羅梭說：『要不是我還能記憶得一些自己少年時代以及哈德抵太太的故事的話，我所感覺到的以及我所描寫的愛情又將是與女神的愛情了。』

却透勃立盎用了那種貴族式的輕視的態度說到羅梭在威尼斯的戀愛，但是在『理想的』這一方面，他不但是羅梭的信徒而可能是崇拜女神狂最理想的法蘭西的一例。他描述他夢裏的女郎，有時像羅梭那種說他是一位『女神』，有時則把她看作是他的「愛的幻影」。他從小時候便受這種幻影的迷惑。「即是那個時候我便模糊地意識到用一種前所不知的態度去愛人與被人愛必然將是我的最高的幸福。——……由於我強烈的想像力，我的怯弱，以及我的孤寂的結果，我並不走向外界的世界裏去，而反轉來依靠我自己。沒有一個真的對象，我用我昧晦的慾求的力量去造起了一個以後永不離去的幻影。」對於可以憶起與之完全相似的關於羅梭的記述的人，却透勃立盎以後繼續所說的，似乎誇張了創造的天才把自己看作特奇的存在那種獨有的力量了：『我不知道人類心靈的歷史上能不能舉出這種性質的其他的例子。』追逐這一個愛的幻影是據解却透氏一生的特有的途徑。他逃避在美洲的荒野上，想使他可能在這原始的夢園裏有一個最寬暢的背境。

要是我們想知道這種崇拜女神的經驗不僅在個人與個人之間很相像，抑且在國家與國家之間也很相像，我們只要把方才所引却透勃立盎的話與雪萊的『愛撒激薩克定』比較一下便行了。雪萊描敍他自己年青的時候：

有一個存在，我的靈魂時常
在牠對遙遠的理想想望的時候碰到牠的，在高遠的地處，
我正是在自己年輕底清澈的黃金般的開始，
在陽光照着的草地上的神仙的島嶼上，
在那迷惑了的山和窟洞裏，
那窟洞是神仙的山羊住的，在像風一般的綺奇幻夢的
平靜的海波上，牠的顫動的地板，
是鋪着爲了牠的輕盈的步武，在一帶想像的海岸上，
在某一個灰色的海角
牠遇着了我，牠四圍是這樣地異常的光亮，
我根本不能看見牠，其他等等。

在寫「愛摩潑薩克定」的時候那神奇的幻想一瞬間却與費必安涅相重合了，雖則其結果必然很快地便轉向別處的。雪萊遂謂他『靈魂的姐姐』那詩中的『牠』，這個『牠』根本只是他自己想像的射影，和他一起到夢園裏去。『愛摩潑薩克定』實在可以作爲一本手册，用來證明僅乎是樂園的夢想與眞正『柏拉圖』主義間的不同。

却透氏通常並不與雪萊而與拜倫確當地相比擬的，然而顯然他比拜倫更象拜女神，黑拉立先生在比各的『幻夢的寺院』裏的確這樣地對莎潑來先生（拜倫）說：『你說起話來像一個只愛仙女的自稱瞭解自然神祕的洛悉克洛主義者，他並不相信仙女的存在，却爲了這裏而沒有仙女而與整個的宇宙吵嘴。』要是我們想對拜倫的愛情作一整個的研究的話，我們應該辨清一些事物；但是鄧瑯以及海地的愛情，彷彿或甲特勒或是明斯他們也還是可以瞭解的，而這些一詩人並不是象拜女神者。他們能夠爲愛情所燃燒着，但他們並不像羅梭自稱他自己那樣『沒有一個特定的對象。』却透勃立巷

有些像拜倫的地方是在他實際生活中的淫佚放蕩。但是他比拜倫要更近於十八世紀的放蕩淫佚——更接近於勒浮來斯的經情找求快樂，其結果遂引起了與之俱來的痛苦的襲擊。比却遜氏這種色情的狂怒撓和着新的浪漫主義的冥想這要奇怪的事很少。事實上幾乎一切可能表現於二性關係裏的而能被推引到最高潮的各種類型的自我主義都可以在這一位理論的古典主義者又是基督教的維護者身上發現到的。阿脫拉描寫她掙扎在她宗教的信奉與對却克脫愛情的衝突裏的情緒，她那時的發狂的呼喊也許是人類的嘴唇裏只發出過這末一曲：『沉重地裝着悲哀的這一顆心做着各式各樣的夢。在我的眼睛注視着你的時刻，我竟會生起這些些瘋狂的又是罪惡的慾望，有一個時間裏我似乎希望在這地球上只有你與我二個活的生物，於是我又感覺到有一種神的力量把我從這恐怖的狂喜裏救了出來，我似乎又想把這神力毀滅了，要是抱歉在你雙臂裏的我應該都毀敗了的神與地球的殘留一起從這個深淵墮到另一個深淵。』在這裏那種想望達到了這樣一個高潮，像在學格納的『脫立斯頓與阿叔爾特』裏，這種想望轉變而為想毀滅一切的慾望了。

實際上放蕩淫佚不一定與崇拜女神的想望相連的。在這一方面，例如波與翻譯他作品的並且是他的信徒波特萊，便有着顯著的不同，波的想思病便最不能使人想起肉慾的淫佚來。史的代說：『他的狂喜是一位找尋捉摸不定的女人的女神崇拜者的狂喜，他在月光之下，在星星的微光下，在或在池沼的波面映起的弱光下，曾經看着過這位女人幾眼，而從沒有在太陽光下看到過她的。』敍述在他故事裏而以及詩裏的他的夢想的表現，使他在法國極端浪漫主義的讀者中增加了他普遍地受人的愛好。那些奇怪的幽靈，差不多全是瘋癲的，類似瘋癲的，或是肺病型的，受着當時誹謗者所稱之為肺病型學派的自然的愛好。格的安說：波的女主角，那末地縹渺，那末地空幻，有着一種幾乎像光一樣的美麗，特別地使那些柔弱的靈魂感動。或許第納凡爾的崇拜女性差不多同樣地空幻和微妙。他在各種人間的形式裏找覓敬伯皇后，他在前一世已經愛上了她，最後他帶了以為是她的吉太自縊死了。這是極端的浪漫的想像與瘋狂之間關係的有趣的例子。

從人間各種形式裏找尋愛的幻影在浪漫運動的過程中像一個著名的傳說——即鄧瑙的故事稍稍有些修改。在以前的

鄧瓊裏所著重的不僅是他的驕侈淫佚同時有他的瀆褻上帝——過意的輕蔑上帝去滿足他的慾望。他被色當惡魔的高傲鼓舞着，他受力的烟光和感官的充芒所鼓舞。莫里哀曾寫這一個傳說，在這裏我們也可以看到在開始生長中的博愛的做作。在羅梭主義的發展中鄧瓊變成了一位『理想主義者』，在他的愛的冒險中找尋他感官的以及他『靈魂』的滿足，並滿足他對於『無限』的渴望。與這一位理想主義的鄧瓊同時的，在浪漫運動的早期，我們還看見出了一位新的鄧瓊，他想有很多很多的奇特，加到他的美麗之上去。

拜倫的鄧瓊有時有些非傳統的趣味，但是，我已經說過，整個說並不很崇拜女神的——例如弟模式的鄧瓊更比拜倫的要傳統得多，模式事實上若干方面有些像一位比較地女性的拜倫——拜倫小姐有人這樣地稱他的。在他整個的藝術上及其愛情的看法，像拜倫一樣，僅乎繼續了十八世紀。但對於理想的絕對的情感的想望遠比拜倫要強烈，所以寫夜的式確切地可以說是浪漫的愛的宗教的最好的具體表現同時是主要的殉道者之一。他與生得事件的結果可以作爲由於這種人類的幻想的毀滅了千千萬萬比較不知名的人士的適當的象徵。模式與生得想法要生活在一起，而他們各人在愛情裏所找尋的正是一位創造的天才在一切事物中所找尋的——自我表現。模式所看到的生得不是眞正的女人而只是他自己的夢。但是生得並不就這樣地滿足於被動地將模式的理想反映給他：她而是一位格拉底亞，她的野心是創造她自己的比格梅林。模式申說：『你的幻想存在於我們二人的中間。』但是他的幻想也在他們之間。太當巨神與太當女巨神努力想擺在一起，他們愈努力，便愈會被趕逐到他們自己自我的寂寞裏去。他們與愛情相戀愛，而並不是互相間的戀愛，像這樣地愛着愛情，分析的結果，其意思便是說，一個人與自己的情感相戀愛了。模式說：『最大的問題便是去愛，被愛的女人是那一位有什末關係？要是一個人沉醉了，這酒瓶有什末關係？』於是他接着把這一種性質的愛情帶到了上帝的面前，將愛情呈給上帝，作爲他生存幾十年的理由。用宗教膜拜的口脗來述說實質上本是自我的享樂的那種技術，以羅梭主義的浪漫主義者爲最精深了。常常在出人意料的時刻出現了上帝。人所能做到的最偉大的事顯然是將毫不受約束的想像來供解放了的個性去驅使。『愛情神聖』的第二幕結束潘的更所朗誦的一段話正可以說明這一點。根據這一段話男人與

女人都充滿了各種樣的卑劣邪惡，但也還有某些『神聖和壯偉』的，這就是那些可鄙的人物中的男和女二者的結合。

在這裏倫理價值的淆混是那末顯著，我們已無需加以評論。當男的女的帶着到達這種程度的想像與情感的狂放來談愛情，正在這時候，他們就完全違了模式罵他們的侮辱的字眼兒。這種絢爛的愛的頌讚與乎由此而實際上把人陷入了泥沼，我已經說過，便是『波娃利夫人』整個的主題。當我討論到浪漫主義的疑鬱時，我們還要講到這種特殊的理想與現實的不調協。

把他的理想與那種高度的擅抖混而爲一的浪漫主義的戀愛者是把他理想的事物變爲一種非常不定的事物。要是像勃朗寧那樣說法至善之物是『一位姑娘的一吻』，那末至善之物才一獲得便完全失掉了。這種美麗的時刻雖然可能在浪漫的冥想裏延長。在象牙之塔裏浪漫主義者可以對之作悠然的沉思，當這種美麗的時刻深深地變而爲他內心的一部份而變豐富了牠也許比牠在實際生活裏更是他的。羅梭說：『實際的事物留給我的印象反而比牠們的記憶所留給的要淺些。』他的確是所謂帶着情感的回憶的技術的巨匠。這種技術並不只限於在愛情上的應用，雖則在這裏對牠作研究最能得益。羅梭我們應該注意他的智力的記憶很差，但對於形象與感覺的記憶却異常的強烈。他在『懺悔錄』裏告訴我們，他不能記憶，但對於大約三十年以前所吃的一頓早餐記得非常地清晰。一般地說他回憶起他過去的情感的那種清切和詳盡，或許更像女性而不像男性。海茲立特在情感的回憶的技術上是羅梭的一位主要的弟子。他說：『羅梭回憶他自身過去的時日似乎像採集蜂蜜的露滴，從這裏面蒸溜出一種珍貴的酒液，他時而快樂時而痛苦是些佛珠，是他所珍數着的，並且虔誠地膜拜着的，他把撒綴着他早年的希望和幻想的花朵串成一圈佛珠。』這種高度發展的情感的記憶是與浪漫的想像特有的性質——牠的像拜夢園的幻影與那種對着消失了的孩童和青年時代的樂園像渴望什末似的回顧，在孩童與青年時代幻影是最自然的——密切地相關映着的。海茲立特說：『讓我們還是來回想起（那些回憶）來，牠們也許可能使我有新的生命，我也許可能重度思想與浪漫的快樂的生日，談談理想，這是唯一的眞正的理想——飄浮在人生春潮潮面上的小泡沫珠兒映着幻想的天國的彩色。』海茲立特把批評本身變爲了一種感情的回憶的藝術。他愛留戀於他自己文學生

涯的美麗的時刻。那逝失的年代增加了牠們在詩人心靈中璧寫的回憶，而給予牠一個『距離的迷誘。』他記述他在年輕的時候有二個年頭有來談『懺悔錄』與『新歌格叶散』，把熱淚洒在這二本書上面，便是個好的例子。『牠們是我們一生的最快樂的時日。我們很可以這樣地描說牠們，牠們回憶之露滴是甜蜜的，牠們回想之香味是愉快的。』

羅傅自己的夢園的回憶，不像海茲立特，往往不是讀書而是實際的貨事，雖則他很隨他的意來猶豫地敷衍這些事情，像他敍述他在却達底足跡，把牠們改得適合於他的幻夢。他忘了實際生活裏的華倫斯太太，正在這時，他珍重稱謂於他的回憶，因爲這種回憶是他自己青年時代的理想化了的形象。羅梭死前數星期所作的殘篇『閒步第十』，存牠的開始他寫着他的渴望，這渴望並不是對於實際生活裏某一位女人，而正是對這一段像短詩一般的時期的渴望。樣式重複着羅梭的話說，快樂的記憶也許比快樂本身還要眞純。拉馬丁模式與南果他們三位詩人所寫的最好的三首情詩——拉馬丁的『小湖』，模式的『回憶』，以及爾果的『天上仍抑鬱』，都是從情感的記憶裏寫成的，完全是直接從羅梭那裏獲得靈感的。特別是拉馬丁在『小湖』裏抓住了羅梭的冥想的眞的韻味。

情感的回憶自然可以是眞的詩情的豐富的泉源，雖則我們必得主張這不是最偉大的詩情的出處。羅梭以及他的若干信徒藉天地沉醉在牠裏面，這只是一種異乎尋常的幻夢般的想像的徵象而已。本來經驗原還有牠其他的用途，牠不僅乎作爲象牙之塔的傳具，它應該控制我們的判斷和指導我們的慾求，簡單說起來它應該是我們行動的必要的根據。一個人的道德意識愈強，他就愈注意於行動而不作夢想（同時我把眞正的沈思已包括在行動的各種形式裏的）。他也需要一種文學和一種藝術來反映出他這一種主要的努力。華滋華斯認爲詩是『在寂靜中回憶起過去的情感』。亞里斯多德主張行動根據着或然性或是必然性，詩是對這一切行動的模仿，這二個詩的定義雖然有着大的差別。我們可以贊同亞里斯多德的說法，而還是能夠眞正地估價華滋華斯實際詩的成就。但是華滋華斯詩的定義把基本的重點放在情感上而不放在行動上，這與他不能寫作劇詩以及敍事詩，簡單地說這與他不能寫作一切成功與否關乎故事的結構與專力持久的敍述的詩篇是有密切關係的。

在這裏至少應該提一提這種情感的回憶的藝術在其他方面的奇特應用。他的應用這樣地廣泛，因之引起了所謂文學與歷史的非倫理的實用。人類過去的作爲與乎其作爲的結果必然應該給予我們在現時代同樣環境中應爲的行動一些暗示。但是一個人將自己個人的經驗完全看作了戲劇之物自然而然對於人類的較大的經驗也採收了一種同樣的戲弄的態度。這種較大的經驗所給予他的，可能只是證明了他的幻想是有理由的。這種文學與歷史的麻醉人的功用，這種給自己鄉遁「藉因」所謂遁辭的技術，差不多與浪漫運動一樣地古老了。過去的記載變成了一件奢侈的展覽物品，誘人作無限止的想像的發掘，除了牝的多變與新奇，使人忘掉了一切。牠事實上包有一切的一切，就不是來作爲判斷用的。我們可以在這種歷史的實用裏看到科學的興情感的自然主義間普遍的相互關係。這二種形式的自然主義都有把人類變爲只乎是物質力——氣候，遺傳以及其他等等的產物和玩具的傾向，對於這些物質力人的意志無法控制。因爲文學與歷史在這種決定上既一無意義，祇少可以使牠們產生最大的美感的滿足。例如王爾德在他的對話錄『批評家即是藝術家』裏便這樣地論辯的，他結論說『因爲人類沒有道德自由或是道德責任，所以在他行動上並不能從人類過去的經驗裏得到指示，他祇少可以把這種經驗築成一座無可比擬的『夢塔』。里亞波的對生命的反抗的呼叫的痛苦變成了我們的痛苦。西亞克里脫吠他的小節而我們用女神與牧羊者的嘴脣來狂笑。披起了伐特爾的狼皮，我們在獵犬之前逃失，我們穿着狼史洛的甲冑騎着馬從王后的閨房裏出來。戴起阿勃洛的僧帽我們偷偷地低語着愛的祕密，在或隆的汚跡班班的衣服裏我們把我們的恥辱編成歌曲。』其他等等。

貫穿於這段文字的基本假定是，只要對過去經驗作美感的領會與對實際經驗的完全一樣，造詣地位遠比王爾德爲高的作家們也有這種想法——例如萊倫。唯美主義者認爲他們的夢是實際的替代，同時便把實際的夢變作了一個幻夢。認真地作這種整個人類的夢並不是容易的。最後作夢的人自己也覺得這認真的夢想是不容易。因爲我們已經在浪漫主義的愛情的形式裏看到他這種生活在幻想裏的努力結果多少是遭受着災殃不幸而終於醒悟前非。那清醒了的浪漫主義者還是留戀於他的夢幻，但是只少在邏輯思想上，在這時候他往往不敢相信它了。關於這一覺悟清醒的主題，以及其他某些浪

愛運動的重要特性，最好與所謂浪漫主義的譏諷這一個獨特的現象同時討論。

——譯氏著『羅梭與浪漫主義』一書之第十一章

人類生而有飲食男女之欲，由飲食欲而期求財貨，由男女欲而期求配偶，此爲人類共有的心情。但此種欲望，如果過度發展而不知節制，則每至於徇財徇色而喪失其生命，危害於社會。宗教家有見於此，於是有絕情去欲的思想，有嚴禁情欲的戒律，使人類對世俗凡情，淡漠冷靜而嚴肅超絕的寄心於塵垢之外。此爲神聖的心情，非復人類的心情矣。此種志操既非一般人類所能做到，如果禁錮過嚴，則其期求愈甚，苟不能遂其所欲，則必挺而走險，於是有殺人越貨之盜賊，有蕩檢踰閑之狂士，爲禍不堪設想，而功利主義與浪漫主義則爲與食欲色欲以充實之理論者也。方今世界，戰爭頻仍，爭權奪利，而社會風俗，禮法蕩然，是皆功利主義與浪漫主義之爲厲也。將欲息其狂瀾，徒爲宗教式之禁制實難收效，不如就其主義自身與以理智之覺照，發現其狂妄，而證明其空幻，斯爲覺迷之要務。白璧德氏浪漫主義的愛情一文，誠深切的與以啓悟者也。其文大義謂浪漫之戀愛，實非有眞正的可愛之對象，而其對象，實即戀愛的自身。所舉例證甚多，其義最爲眞實。即中國人亦言情人眼底出西施，不問其人是否西施，主觀者認其爲西施便成西施矣。至其所以覺其爲西施者，實由於主觀者之希求與愛樂。希求愈甚，愛樂愈深，則其所求所愛者便愈覺神祕與優美。求之愈難，則愈覺神祕。愛之不易，則愈覺優美。蓋愛與所愛之距離甚遠，則中間必以意識構畫若干之想像，以充實填補其內容。是故所愛者，乃盡爲愛者之意想的幻像而已。此種幻像之尊嚴，以不與實體結合爲能保持其永久性。此種幻像，可以顚倒人之身心，使之病，使之死，縱死亦弗能悟。其病也，其死也，非病非死於可愛之人，乃病死於愛者自己之幻像而已。倘與所愛之人而實際結合，則人與人血肉之軀相異難何，神祕之性既以覩面而失，優美之感亦積久而亡。則先來之幻想愈高者，此時之失望彌鉅，於是有轉愛爲憎反相離仇者也。故西人以結婚爲戀愛之坟墓，蓋以虛構之幻像不堪摩觸故也。是故浪漫派之戀愛，其對象是幻像的，其結果是苦痛的，求之不得則憂則傷則病則死，苦痛也。求之而得，則幻想消滅，神祕喪失，優美淪亡，而失望厭憎，甚而仇

親隨之，亦苦痛也。夫浪漫主義之縱情渴愛，厲欲以遂其情，滿其欲，以爲快樂懷愉享受也。然其自身與結果，乃僅爲虛幻妄想苦痛與悲哀，不與其本願相背馳也歟。諸爲縱情極欲之想者，可以已矣。中國之愛情小說，首推西廂與紅樓。西廂之始亂終棄，既著愛情之罪惡。紅樓之以死亡瘋瘋出家厭離終，更明示以愛情之苦痛與幻夢。此貪著於戀愛者所應知者也。然則男女之際其正當之途徑當如何？曰此有出世世間兩途。出世則貪觀不淨，將人之肉體與以詳細之解剖，知其爲血肉臟腑等極穢雜之物質以成，外覆薄皮，容色假現妙好，去其皮膚，則血肉狼藉矣。況夫生來七竅毛孔，流尿流糞流汗流痰，實等於一造糞機器，死後則一日二日三日七日便即膨脹膿血橫流惡臭惡穢不堪向爾，終成骸骨矣。此之謂不淨觀。既以不淨實觀，代優美神秘之幻想，更進而以實相無相觀，去男女相，歸無所得。則癡愛既盡，狂心永息，不復爲男女色相之所顛倒迷戀矣。若夫世間，則古人不禁絕男女之欲，然而重男女之別，結合之不以愛而以禮。所謂男女有別者，一者，普通男女間嚴定界限，不同坐起食息。二者，配偶既定，終身不改，「使君自有婦，羅敷自有夫」無相雜亂也。所謂結合以禮者，父母之命，媒妁之言，納采問名，納吉納徵，請期親迎，以家族社會之力，鄉重完成之，而非出於男女間情欲苟且之私。如此則合之也難，故其離也不易。始之無虛構之幻想，終之無過量之期求，而夫婦之道以成家立業，嗣續子孫爲務。有互助互勉之責任，孝慈友弟之義務，而非徒滿足其情欲與快樂。夫然故能黽勉勤勞以興家業，孝順慈讓以事父母，育子女，乃導入人生之正道，過其倫理道德之生活，而免於淫蕩沉溺乖戾苦痛悲哀之慘禍。此吾國先民之遺教，所以使民族綿延數千年而不同希臘羅馬諸民族之忽起忽滅者也。自西化東漸，風氣大變，乃彼方之長，如所謂科學民治者，國人未能學得。至於關爭思想，浪漫行爲，則如狂風惡浪，瀰漫神洲。而墨黷之行，傾詐之風，淫蕩之習，猖狂之舉，日盛一日。尤其都市之上，男女之放縱，行道自眩，不知其醜。書肆之中，求一古人經傳而不可得，所爲刺人耳目者，則爲誨淫誨盜之下流作品而已。至於學校寄年男女，沉溺苦悶於戀愛問題者，尤爲一般現象，鬥爭傾軋至有殺人自殺者。嗟呼！社會人心文化教育滔滔者皆如此，如之何以建國保種乎！此有血氣之倫，所應同心拯救者也。本文譯者徐君世森慨

然有念於此，欲以警覺儕輩，冀有志之士也。曾屬侯生春禧爲余剖析其義，對於了解浪漫派之思想頗多幫助。復感文字過多，未爲刊出。僅就余心所感者書之如是云。

三十五年十月　編者

文教叢書第四種

孟子學案

王恩洋著

全三冊　定價三千元

本書繼孔子學案而作共十篇一敍論簡述孟子之生平而論其學問之大略二仁義明孟學之宗趣三心性性養論內說之建立也四學養論修養省察之功五天命論知天立命盡性踐形之學六人倫論父子君臣之道七王政論治國平天下之方八斥外孟子對戰國諸子學說之批評也九尙友述讚往聖之德行明孟學之源十傳承孟子之所敎述其學之流孟子聖賢而豪傑見理精深論議宏肆本書十餘萬言發揮推闡條理分析盡其源底諸欲窮儒學之眞象及學爲聖賢君子之道者不可不熟讀此書

文教叢書第十五種

荀子學案

王恩洋著

全二冊　定價二千九百元

儒家學說孔子而後孟荀爲大師孟子之學世多尊之於荀子獨否以其異於孟子也本院王恩洋先生近讀荀子書發現其篤實宏深與西方經驗派哲學同其方法而異其宗趣造詣之偉大眞足以西敵孟子自餘諸儒及西方哲人莫之能及也爲振興東方文敎及發揚先儒光烈故特繼孔孟學案作荀子學案一爲學二修身三隆禮四論知五解蔽六正名七論性八論天九論政十斥外十一傳承而首之以導論及略傳荀子學說之體系精華若道德論知識論名學玄學政治學等莫不燦然明著然後益信我先哲之崇高遠大其對國家民族與夫人類學說思想上之貢獻爲至偉矣全書共十六萬言治國學者不可不讀也

氓（詩經新疏）

王恩洋

氓之蚩蚩，抱布貿絲。匪來貿絲，來卽我謀。送子涉淇，至于頓丘。匪我愆期，子無良媒。將子無怒，秋以爲期。賦也

氓，流民也。蚩蚩，忠慤無知貌。抱布貿絲，抱布來賣，以貿買絲。非來貿絲也，來卽我謀耳。未卽許同去，而送之涉淇至于頓丘焉。夫氓之來謀，先許之矣。今乃不與同去，非我愆期乎。匪我愆期也，子無良媒耳。婚姻之道，禮無私合。子不以良媒來，我是以不敢苟從也。此以義責之也。復恐其怒，轉溫言以慰之曰，將子無我怒，秋以爲期可也。不與以絕望也。

乘彼垣垣，以望復關。不見復關，泣涕漣漣。既見復關，載笑載言。爾卜爾筮，體無咎言。以爾車來，以我賄遷。賦也

既至秋日，刻期以待，故乘垣垣以望之。垣垣，毀牆也。復關，衞地。氓之所居，因以名之也。一日二日，久不見至，唯恐其遂不至，憂慍而泣涕漣漣也。俄而氓果至矣。既見復關，寧出望外，則載笑載言矣。據爾云爾龜爾卜，爾蓍爾筮，其卦體之辭，均無咎言矣。則爾我夫妻，命中注定，眞可以百年偕老也。夫然故以身委之。且命之曰，以爾車來，並我之財賄而同遷焉。委寄之誠也如此。

桑之未落，其葉沃若。于嗟鳩兮，無食桑葚。于嗟女兮，無與士耽。士之耽兮，猶可說也。女之耽兮，不可說也。比而賦也

沃若　肥潤貌。以比己昔時容色之正盛也。於彼之時，甚見寵愛，女亦因而耽樂之。孰知歡樂極而哀情多，已棄下今時之苦痛歟。因而恍然自覺，且以誡人。流涕嘆惜而道之曰，于嗟鳩兮，無食桑葚；于嗟女兮，無與士耽云云。鳩、

一

斑鳩。甚、桑實。鳩食甚則醉，不保其身。女與士耽樂，則終見棄也。士而耽女，其害小，猶可說，但敗行耳。女而耽士，其害大，彖失身，險矣哉。

桑之落矣，其黃而隕。自我徂爾，三歲食貧。淇水湯湯，漸車帷裳。女也不爽，士貳其行。士也罔極，二三其德。比而賦也。

此述今時之被棄也。桑之落，則黃而隕，以比己之色衰愛弛，因見棄也。更述往彼家中之辛勞曰，自我徂爾，三歲食貧。未有一日之安燕也。今乃積遭棄絕，當淇水之湯湯方盛，乃漸車帷裳而歸我焉。我無過失也，士貳其行耳。國而詈之曰，士也罔極，二三其德。陽亦落也。桑之落矣，言落之時。其黃而隕，言落之事。徂爾，歸往爾家也。食貧，享受窮苦。湯湯、盛貌。漸、漬也。帷裳、婦人之車，以帷爲裳，以遮覆也，亦名貴容。爽、過失也。貳、離變也。罔極、猶云無窮。二三其德，詭詐不可測度，其險詐其害人並罔極也。

三歲爲婦，靡室勞矣。夙興夜寐，靡有朝矣。言既遂矣，至于暴矣。兄弟不知，咥其笑矣。靜言思之，躬自悼矣。賦也

更憶昔在爾家，三歲爲婦，勤勞辛苦，未嘗以室家之事爲勞矣。夙興夜寐，無一日不如是矣。所以然者，夫婦相言期共謀幸福，去貧而富，雖苦得樂耳。乃言既遂而家境裕矣，我不能相與共享歡樂，卽突至于暴戾棄我焉，亦獨何哉。乃兄弟不知彼士之暴，咥然而笑我焉。蓋笑吾昔日之不從兄弟之言，而癡情傾愛於彼士也。平心靜氣而思之，兄弟誠不必怪，祇有躬自悼耳。是爲覺悟歟，抑爲凄涼歟。至此時而始覺悟，其奈之何哉！益增凄涼耳。

及爾偕老，老使我怨。淇則有岸，隰則有泮。總角之宴，言笑晏晏，信誓旦旦。不思其反。反是不思，亦已焉哉。賦而比也。

此更述今昔之情也。言昔時初婚，原期偕老。孰意老乃使我怨哉。夫淇有岸，水陸分也。隰有泮，高下判矣。各有所止，不相逾也。人不當有信守耶。乃總角未笄之時，與爾歡宴，言笑則晏晏而和也。信誓則旦旦而明也。獨不回思其

反乎。反也者，反其本也，念舊情也。乃爾既已信誓不顧，舊情不思，將奈爾何，亦已焉哉。意止矣，望絕矣，石沉大海，風折殘花，此之爲悲劇。

序曰：氓、刺時也。宣公之時，禮義消亡，淫風大行，男女無別，遂相奔誘。華落色衰，復相棄背。或乃困而自悔，喪其妃耦，故序其事以風焉。矣反正，刺淫佚也。今觀此詩，情詞往復，纏綿幽怨，蓋出於棄婦自悲之辭耳。因是而有感矣。夫婦終身之大事，誠不可不嚴爲選擇也。始之不慎，必終至後悔。乃有父母之命，媒妁之言，未得男女之同意，因至情意乖離成終身之怨耦者。故今時多主張男女自由戀愛，社交公開。自爲選擇，必得慎重將事，情意投合而無舛。乃事有不然者，每每乍爾結合，轉相離棄。愛情愈重，怨毒愈深，是則何哉。蓋男女相愛，多出情癡。情之所蔽，則不辨善惡。癡愛所蔽，則不審利害。況又飾其短而揚其長，以爭取愛情而互相欺隱者乎。及乎一旦婚娶，甘苦與同，事業與共。則往昔之相爲覆欺者，暴露無餘。對對方之神祕盡失而弱點全呈。則愛之深者，惜之益劇。往日愛而不知其惡，今必憎而不知其善。轉相憎惡，於是昔之求之唯恐不得，據之唯恐不專者，今則離之唯恐不速，棄之唯恐不遠矣。故西洋人以結婚爲戀愛之墳墓，豈不以此哉。於是而知中國古人之於婚姻，其經驗爲深刻，其處理爲妥當也。秦漢而後，男女婚姻，多操權於父母。未婚之前，男女不相知也。故絕無追求，絕無戀愛，彼此皆不過陌生人耳。無所謂情也。既不由情而合，則其合以禮耳。既合之以禮，自應處之以義。父母之命，媒妁之言，大婚禮聘，誰能輕棄哉。既禮以合之，義以處之，則可以久，久而情生。生而相續，則可以終身矣。況乎上有翁姑　有子女，夫婦之在家庭，原不過其一分子，寧有獨行其好惡哉。縱有不幸，兩情不相得，亦將隱忍以相居耳。隱忍猶不解，則亦有成終生之怨耦者，然苟有子女，還可以閱老境之安燕。縱無子女，猶得家族之扶持。不懼其失所也。新式婚姻，全憑兩人之私意以合，何來保障哉。抑自由婚配，喫虧尤在女子。所以然者，男女之能力不能平等，女多恃養於男，居其室而擁其業，則終身焉。苟遭遺棄，何所歸無。又男子衰老之期遲，女子衰老之期速。故男子再娶三娶尤不難得妻，女子則一嫁再嫁，已不堪入式矣。況男子在社會之地位高於女子，故再娶三娶人不以爲恥。女子則再適三適而人格身

分日卑且賤，多爲上流所不齒矣。故舊式婚姻，本爲鞏固家庭長育子女保全男女雙方之幸福者，然而保障女子之幸福爲尤多。至於自由婚姻，則不然也。保之棄婦，是其證矣。當其始也，何嘗不愼重選擇，又何嘗輕易從人。保之蚩蚩，本認爲樸誠可靠。言笑晏晏，本覺其多情足依。信誓旦旦，則天地爲證。爾卜爾筮，則鬼神告祥。然後以車來而以賄遷也。故初來貿絲而不遽從，爾無良媒，則謂不可。乘垣以望，不見保而涕漣，既見保而笑言。愛情至此爲達最高潮。是非不知用情者也。三歲食貧而不怨，非無志也。三年勤勞而不息，非無能也。故爾與家立業，使初言遂。是又與今之婦女袖手無爲奢惰不事事者不年矣。既被棄矣，猶復眷念舊情，不勝今昔之感。靜思自悼，而悔其先與士耽。絕不別作琵琶重抱另尋高樓之思。非無廉恥志節者也。此又與今之離夫有夫再嫁三嫁者迥然不同也。然則保之怨婦，初無失德。唯一失策，在其不聽兄弟之言，不從父母之命，而直情徑性，婚姻自主，以其癡愛所認爲理想丈夫者，愛而不知其惡，而傾其身與財以徇之，以至於受騙，用其少壯，棄於衰老。讀桑之末落，其黃沃若……于嗟女兮，無與士耽之一章，千古婦女之徇人者，眞當同聲一哭。讀及爲僧老，老使我怨！……信誓旦旦，不思其反之一章，更當爲千古受騙之女子而長號也。然則當如何？曰：守禮聽命而勿計其他，不貧則不癡，縱有所失，亦不任其咎也。

女曰雞鳴

女曰雞鳴，士曰昧旦。子興視夜，明星有爛。將翱將翔，弋鳧與雁。賦也。

女曰雞鳴，警其夫早起。士曰昧旦，昧旦、旦前昏黑，過此則旦矣。子興視夜，夫起而察夜之蓋否。則見明星之光爛然，果將旦矣。明星、啓明星，先日而出。將翱將翔，弋鳧與雁，從容悅愉而事田禽以助食也。弋、繳也。

弋言加之，與子宜之。宜言飲酒，與子偕老。琴瑟在御，莫不靜好。賦也。

加、中也。宜、烹調適宜也。宜言飲酒、不過量，不非時，則酒可以調氣血，合情愛，則飲酒之宜者也。如此與子以偕老。而無乖違矣。而又琴瑟之常在御，可以調合性情，舒暢心志，樂而不荒，勤而不倦，莫不靜好也。古者，君子

無故不去琴瑟。琴瑟之音，不躁不急，不粗不猛，使人和樂而靜。大凡好者，情感欣樂，踴躍而不能靜。靜者心意沉下，枯槁而不能好。靜且好，則樂而和，恬而愉，不陵節，不怠慢，最得心行之正。唯有德之君子能之。夫婦之間能如是，尤不易。非相尙以德，相待以禮，樂而不荒，敬而不逸者不能。雞鳴之婦人能知此已難，況其家庭之間實有此一片靜好之氣象乎。

知子之來之，雜佩以贈之。知子之順之，雜佩以問之。知子之好之，雜佩以報之。賦也。

知子之來之，慕子而來者，則以雜佩贈之，不庶其來。順之、子之所敬服。問之、先之以禮幣而致敬問。好之、兩相親愛。報之、禮尙往來久而益篤也。雜佩、珩組琚瑀衝牙之屬，及觿燧箴管之類。婦人之情莫不愛其夫，尤莫不愛其家，有所愛則有所吝。雜佩珠玉之屬，尤所珍惜，則難以贈人也。此之婦人獨不然。蓋男子志在四方，交友宜廣，講道問學，志業扶持，尤非朋友不爲功。局守家庭，不與世接者，庸人耳。此婦人獨望其夫以親近良朋而裕其贈問，其心廣矣，其識遠矣，其德裕矣。

女曰雞鳴，賢夫妻相勉以德義也。雞鳴視夜，不貪安燕也。翺翔弋雁，男勤外事也。弋而宜之，女勤中饋也。飲酒偕老，和樂恆久也。琴瑟靜好，德性恬愉也。而又勉之以好友敬賢，以廣其志業。蓋見其志之廣，德之裕矣。是誠和樂恬愉之家庭，模範典型之夫婦，二南之化，何以過之。然則何以在鄭風？曰：篤厚貞靜之士女，不隨風俗而靡，自有性行，自有宇宙，豈常情所能限哉。此君子所以特立獨行於亂世而不自失者也。鄭聲淫，就一般言之，同此天地，豈禁其有清醇之元音哉。

章太炎先生軼事

（詠莪堂隨筆）

朱鏡宙

餘杭章太炎先生，爲清末民初樸學大師。兼通佛學，傍及諸子，而奔走革命，履險蹈危，卒共成開創民國之偉績。入民國尤無黨無偏，直言讜論，不畏權勢，不侮矜寡，大節凜然，而恬靜淡泊以講學授徒終其身。近代儒者，備學說文章氣節於一身，卓然立於紛亂之世而不失其信守者，舍先生外，誠不多覯。洋童年即知先生，後從師南京，尤頻聞風義，乃終乏一見之緣，而先生已逝。近年善其愛壻朱君鐸民，出所爲詠莪堂隨筆相示，中多記先生逸事，因次第類出之，雖片鱗鴻爪，而先生之性情風骨，具已躍然紙上，足以生人敬慕，當今士風澆漓，道義掃地，特載之本刊，意必有聞而興起者歟。王恩洋附識。

餘杭章先生，兩兄一妹。伯兄初名炳森，字椿伯。仲名炳業，字仲銘。先生名炳麟，字枚叔。伯仲皆舉人中式。以先生倡言革命，爲避禍，故炳森改名籤，炳業改名箴。先生東渡後，亦改名絳，別署太炎。辛亥回國始復舊名云。

張文襄開府兩湖，禮賢下士，幕府人才一時稱盛。陳先生衍其尤著也。一日文襄以海內賢士問。陳先生舉瑞安孫仲容貽讓，餘杭章炳麟太炎對。顧皆初未識面。後有指文襄座客以詢陳先生者，先生緘觀良久，曰：殆章某乎！舉座咸大驚。

先生以文字獄入上海西牢期將滿同盟會諸同志懼先生或有意外，乃派彭仿陶等八人自日本來滬迎先生東渡，並携款四千元爲獄吏壽。屆時以馬車迎先生至中國公學宿舍，理髮沐浴用餐後，即登船東渡。

時民報編輯兼發行人爲先生盟弟滄州張溥泉先生，胡漢民汪精衛同爲編輯。先生既抵日，溥泉請先生主持民報。初胡漢民爲述「侯官嚴氏最近政見」一文，內謂嚴氏之社會通詮一書係主張社會革命者。以示餘杭先生，擬刊之民報。先生語胡曰，倘嚴氏在滬登一廣告，則君言豈非不攻自倒。擒賊先擒王，遂自爲社會通詮商兌一文，力駁英人甄克司，謂

其說僅能用於歐洲不適中土。甄克司之說既不能成立，則歐幾道之言自無所依附。先生之遠見往往如是。此文爲先生東渡後之第一篇。

革命之說，當時士大夫階級頗少依附，康梁擁戴清室，主張君主立憲，而聲勢正張。其機關報如新民叢報、中國新報等，日與民報相詰難。革命黨爲新進之士，其學不足與康梁抗。自先生抵東，彼輩大恐。梁啓超乃遣蔣觀雲先生說先生曰，胡汪康梁之爭，乃廣東人地域之見。君與我皆浙人，可置身事外也。先生應曰，如眞爲意氣，吾可不問。如爲革命事業，則吾不能默然。民報自先生主筆政後，銷數日廣，日二萬份，後至者猶不能得。新民叢報中國新報不久皆停刊。

先生在滬獄中有詩四首，傳誦於世。其一獄中贈鄒容云：鄒容吾小弟，披髮下瀛洲。快剪刀除辮，乾牛肉作餱。英雄一入獄，天地亦悲愁。臨命須摻手，乾坤祇兩頭。其二獄中聞沈禹希見殺：不見沈生久，江湖知隱淪。蕭蕭悲壯士，今在易京門。蟠髻羞爭餘，文章總斷魂。中陰當待我，南北幾新墳。其三四獄中聞湘人楊度被捕有感：神狐善埋禍，高鳥喜回翔。保種平生願，徵科絕命方。馬肝原論味，牛鼎未忘香。千載湘軍志，浮名是鎖纏。衡嶽無人地，吾師洪大全。中興沒諸將，永夜盜沉眠。長策惟干祿，微言是偕權。藉君好頸子，來者一停鞭。四詩皆不經意之作，故集內未收。今錄存許壽裳先生手。

先生講學東京，一日講尚書，汪精衛亦來受業，先生拍手連呼曰，精衛來了，精衛來了，正好，正好。革命黨人不可不明歷史，精衛應多研究歷史。先生且自謂革命種子得之歷史云。後精衛與黃復生刺攝政王，被捕之信傳至東京，先生作汪君誄哀之。以示弟子鍾穉珊。正欲傳寫。先生北之日，精衛猶望不死也。故其文未傳。然汪不死於此役，而死爲漢奸之後，惜哉！

先生既以長女效許字嘉興魏寶銓，遣海鹽朱逸先歸國相迓。內子皇君爲先生小女，母王太夫人早喪，與姊效同鞠伯外舅章椿伯先生家。亦欲隨行。伯外舅憐其幼，不許。則日夜哭泣不止。伯外舅與之約曰，當爲汝卜之，擇日具香案衣肅衣冠，再拜祝告，以示牌筊之。解曰，休將困苦怨青衫，一出塵塵便不凡。且喜蓬萊水清淺，海天如鏡好張帆。逐與

姊俱東。先生命金堂曾通一永川鍾穉琚教之讀。中秋夜月，皇君與穉琚侍坐。先生興致豪發，倡議聯句。鍾曰，耿耿銀河秋月明。先生曰，此成何也，宜易之。時先生寓小日區，皇君乃易爲「小日川區秋月明」。先生許爲有詩才。寓舍爲芋田，啓牖可見。先生乃曰：「開開窗，望望後面的花園。荷花何其多嘛！我們去採荷花。去吧！呀！原來是滿田芋葉」。皇君乃譯爲五言。句云：『開窗望後園，蓮葉何田田！欲採荷花去，誰知是芋田！』時皇君年僅十一耳。

先生居東京，從業者衆。先生無暇專食，僅以麵包充飢。一日弟子賀伯鍾見先生案頭麵包皆發霉。詢之。先生始恍然知已數日未進食。其誨人不倦如是。

先生居東京，每逢期僅能肉食一次，麥酒二斤。蜀弟子陳新彥曾通一能自調味，每隔數日，即親烹饌以獻，先生樂之。

先生困甚。乃由弟子賀伯鍾等集股，每人一元，共得一百五十元，印國故論衡數百部售之，聊以度日。故東京版之國故論衡實初本也。繼後由弟子集股五百元，每股五元，創辦學林。總務賀伯鍾，都只淳。書記任鴻雋，陳新彥。會計董夏伯，樓伯欽。校刊鍾正懋。僅出二期，而武昌起義之電至。遂相率歸國。伯鍾、穉琚携手偕左右隨侍。時宣統三年十月也。賀等皆川人。故先生於川籍弟子，感情獨篤。

蜀人廖季平，於海內學人獨佩先生，當賀伯鍾自東京携先生齊物論稗歸。廖往案閱。伯鍾曰，欲讀此書，須先解三種基本學問。一訓詁，二子書，三印度及西方哲學。一二君已優爲之，惟印度與西方哲學非君素習。廖得書窮數日之力讀竟。嘆曰，以吾廖某之力，僅能領解十之七八，誠奇才也。

章氏叢書，最初刊本爲鍾穉琚長四川高等師範時搜集。先生居東時所刊各專著文錄，則依據李培甫、潘立三、熊曉崖、鍾師默、曾通一等居東所合抄之本。刊入民初民報既停，先生擬移南洋或美洲續刊。語培甫曰，汝何學。曰法政。曰，日本法政亦學乎。培甫曰，既已習之奈何。先生曰，民報移南洋，須人爲助，汝可同往，吾行篋所藏尚數三人赴南洋之用費，餘事到後再說。培甫遂乘間向先生借抄文稿，計四卷，限三日還。培甫乃與上述諸人盡二日夜畢工以還先生

。後浙江局劉出始爲會本。

先生居東時，曾從印人某習梵文，時先生年已四十餘矣。或詢卒業期。先生答曰，約須十餘年。或曰，然則先生將六十矣。先生曰，君不聞學爲華生之業乎。先生悲東京同志不能和衷共濟，未免灰心。時欲去印度爲僧，後爲友人勸阻，未果。

先生居東京時，雇一日下女。一日，女忽自稱與先生私，得孕。先生不得已，請醫師驗之，孕已五月。而先生居此女僅二月耳。

先生居東，有日本某顯官求書。先生書韓愈篇「迷蒙學射於羿，盡羿之道，認天下爲惟羿爲愈己，於是殺羿。」付之。日本藉中國文化以興，今則欲滅中國。先生在數十年前已窺其隱，故書此諷之。

劉師培申叔居東時，賣賣文自給。有河南富孀某，與伯叔爭產不協，東渡辦一河南月刊，申叔經宋遯初之介撰文二篇，應得稿費四十元。遯初故脫落，竟忘去。申叔誤爲遯初所截用。沈訴餘杭先生。時遯初與先生同居。一日遯初盛服高帽，方自日本某外交盛會回。未及去帽。先生持帝，突自後擊之，中，高帽落地，作車輪轉。遯初出不意，駭甚，急返顧，而第二擊又下。詢所以。先生厲聲數曰，申叔稿費，汝亦欲飽私囊乎？宋始恍然，急白原委始止。

劉申叔初爲革命黨人，曾在東京民報發表滿清非中國之臣民一文，長十萬言，以駁梁啓超之中國不亡論。聲譽大盛。與先生交最契。在精衛於民報中發表一文，誤以明之建洲衛卽清之建州。時康梁之徒，方主張虛君立憲。梁啓超乃於新民叢報作中國不亡論，引汪精衛建洲衛卽建州之言。謂清之代明，等於湯武革命，並非異族入主中夏。故劉爲此文以駁之。後申叔變節，隨端方入川平難。端方既死，川人幷囚申叔，將殺之。時孫公中山先生已在南京就臨時大總統職，連致電餘杭先生商大計。先生遲遲未行。至是乃電孫公釋放申叔，謂其功過足相抵，倘允北歸，卽當來京。申叔不死，先生力也。

民報社食水下毒案。日下女曾中毒，東京警察廳重視此事。特派外勤人員至社詢先生有無嫌疑之人。先生答無。

又訊黃克強。黃言湖北張某似可疑。張遂被拘一日夜。既釋出，哭訴章先生。先生大憤。召黃至。未及質，即擲案頭石筆筒擊之。未中。又擲石硯等具。仍未中。先生愈憤，奮拳掊之。黃軀幹偉碩，孔武有力，先生反被壓地。情急，奮爪破黃面。黃不敢戀戰。遂相率起。時先生弟子李培甫在側。屏息不敢聲，亦不敢救，惟垂手端坐而已。

日本同盟社自孫黃二公相繼離東後，由湖南劉揆生代理事。民報本爲同盟會機關報。先生時爲社長兼總編輯，屢斷炊。社員向揆生請款。揆生曰，與可矣，款則無之。社員反白先生。先生怒甚。通告各省諸長會。先生出利刃曰，揆生言頭可殺，民報款則無之，今吾不要揆生款，僅斷揆生頭以爲不負責者戒。揆生聞言急遁。

先生自日本歸滬。其時南京已下。先生宣言曰，革命軍起，革命黨消。天下爲公，事乃克濟。乃與南通張季直，山陰湯蟄仙，鳳凰熊秉三，桃源宋遯初等，組織中華民國聯合會。張湯熊宋，均被推爲理事，先生爲理事長。以上海黃浦灘寶勝餘行爲會址。後改組爲統一黨。

蔡孑民先生辛亥初歸自歐洲，謁先生於上海三馬路跑馬廳一品香飯店。先生謂曰，鶴卿（蔡先生字鶴卿，民元後始改孑民），所學何如？蔡曰，可騙他人，卻不能騙自己。先生因問吠檀多哲學。蔡不能答。既退。先生語門人曰，鶴卿抨印度吠檀多之學亦未能解，而謂可騙人耶。後南京臨時政府成立，先生特在神洲日報發表宣言，謂孑民學問功業吾黨無兩，宜備位中樞以收人望。後蔡先生果得爲教育部長。

先生以中國方言過雜，宜從統一讀音入手。以爲統一語言之初步，取說文中之簡單字，用切音方法，成三十六字母。民國元年　蔡先生掌教育部長，成立中國讀音統一會。電各省推舉代表二人開會北京。浙江代表朱遏先，馬幼漁即採先生三十六字母爲提案。會長吳稚暉先生數與先生議論不協，持不可。彼此辯詰，旬餘不能決。距閉會僅二日矣。遏先曰，本會集議以來，一無成就　以盡人欲爲倉頡也。實則本會之使命有二：一曰造字應力求簡單。但須有所本，方不致流爲怪詭。二曰發音應求正確。太炎先生發明之三十六字母，原本說文，非臆造者。比音從反切最爲精審。此而不取，更將何求　全場鼓掌，議遂定。

民國四年袁世凱將故帝制囚先生於北京龍泉寺。後移於錢糧胡同某宅。北京著名四凶宅之一也。蓋袁氏用心險惡必欲置先生於死地，然又不敢居殺士之名，招天下萬世之唾罵，故令此等下劣手段辱之。後先生長女怒卒自經於彼宅云。

先生居京時，嘗夢爲閻王，如是者幾半載，深以爲苦。後持咒禱遣。茲錄其致仰上人書於后。仰上人侍者，接覆書，神氣爲開，所問幻夢事狀，今試錄述，願上人評之。去歲十二月初夜，夢有持刺請吃午餐者，問其主名，則王鑒也。（王震澤人，明武宗時賢相。）走及門外，已有馬車，乘馬車至於宅中。主人以大餐相餉。旁有陪客，印度人，歐洲人，漢人皆具。各出名刺。漢人有夏侯玄，梅堯臣。余向王公，讀史知先生名德，而素無杯酒之歡，今茲召飲，情有所感。王曰，與君共理簿書事耳。梅君則總檢察，吾輩皆裁判官，以九人分主五洲刑事，而我與君則主亞東事件者也。余問王曰，生死爲壽量所限，輪迴則業力所牽，大自在天尚不能爲其主宰，而況吾儕？梅氏答曰，生死輪轉，本無主者，此地唯受控訴，得有傳訊逮捕事耳。傳訊者，亦皆死，逮捕則死矣。既判決處分後，至限期滿釋放。釋放後又趣生諸道，則并非此所主也。余急此論頗合佛法，與世俗傳言餘屋主輪迴生死不同。因覆問，言鐵床銅柱慘酷至極，誰制此法者。皆答曰，此處本無制法之人，吾輩受任亦是閻浮提人公舉，無有任命之者。法律則參用漢唐明清及遠西日本諸法，本無鐵床銅柱事也。受罪重者，整鋼一刦，短則百年，而笞杖之與死刑皆所不用。吾輩尚疑獄卒私刑以鐵床銅柱苦獄囚，曾遣人微往視之，皆云無有。而據受罪期滿者言，則云饒受此苦。余曰獄卒私刑非視察所能得，吾此來當與諸公力除此弊何如。王答曰，固吾心也。遂退。明日復夢到署視事。自此夕夕夢之。所判亦無重大案件。唯被鬥謀殺詐欺取財爲多。如此夢幻不已。而日曜之夜則無。此夢余甚厭之。去歲夢此二十餘日，一日自書請假信條焚之，夜亦無夢。明日復如故。相續至今，已四月矣。余固疑獄卒私刑，一夕盡換獄卒，往詢囚徒，云仍有鐵床銅柱之苦。因問此具何在？囚徒皆指目所在。余則不見。歸而大悟，佛典亦說此爲化現，初無有人逼迫之者，罪人業力所現耳。余之夢此是亦業感也。今春以人參能安五臟，買得服之。甚於晚飯後晏坐觀心一小時頃，思欲去此幻，終不可得。來示謂不作理解。此義本人本自了然。但出量上知其幻妄，自知量上不能除此幻妄。自思此由瞋心所現故爾。吾輩處世本狀。三歲以來身遭苦苦

，而京師故人除學生七八人外，其餘皆俛仰奏源，[illegible]我者。更值去歲國體變更間，心之隱患益復彼然。以此業感而得徙靡地位，固其所宜。息蹟唯有慈觀。恐一行三昧，亦用不著。慈觀見涅槃經，雖說其義，而無其法，亦豈無從下手耳。想上人必有教我也。（原註，所嗔之事，有何體性？能嗔之心作何形相？未嘗不隨之觀察，而終不能破壞。）書中所稱仰上人即白署烏目山僧宗仰和尚。和尚曾與僧俗參加革命，連械逃糧，極著勞績，接濟黨人尤不稍吝，功成後歸隱烏目山，不再問事。並尚書勸先生勿復爲業風吹入政海。其旨趣淡泊可知矣。

民國六年護法之役，非常議會舉孫總理爲大元帥，唐督軍繼堯副之。先生時任元帥府秘書長衛令人演。說唐就職。並遣出師攻應兩粵。將行，製文二大纛爲前導。文曰，大元帥秘書長。既抵昆明，繼堯郊迎十里，執禮甚恭。出入以八人黃緞輿舁之。朝夕視起居無敢慢。然於出師北征躊躇未決。適有踵門求書者，先生方伸紙濡筆，而繼堯適至。乃奮筆曰：劉蘇王朗輒州郡，論安言計，動引聖人。蒯蒯滿腹，衆難塞胸。今歲不穢，明年不征。使孫策坐大，遂併江東，此臣之未解者二也。繼堯知爲諷己。赧然而退。出師之計遂決。

中華民國十一年八月，先生晉授勳一位。時寓上海南陽橋。當授勳專使蒞臨時，先生預供食案袍褂恭迎，並以音樂隊前導。供勳位案上。行三鞠躬禮。歡宴使者。送如儀。

民國十四年，孫總理將北上。先生熱權內外情勢，一再勸阻。不聽，卒齎志以歿。先生聞耗，嗟嘆累日。輓曰，孫郎使天下三分，當魏德萌芽，江表豈曾忘漢許。南國是吾家舊物，想蘆修浩瀚，武關無故入盟秦。蓋猶惜之也。

凡大學問家，必專心致志，廢寢忘餐，而後方有成就。因之笑語百出。如歐洲大科學家奈端，生平愛貓，書於壁間鑿二孔。人詢其故。曰大者出入大貓，小者出入小貓。至今引爲美談。先生有二事亦類此。吾國舊式布襪，底面不同，而俟織線襪則異是。一日家人見先生蹠背有物隆起，細視之，乃知底面反穿，相與大笑不置。又新式皮鞋有左右足之分，與中式皮鞋不同。先生嘗誤左爲右，誤右爲左。至是遂惡皮鞋。雖天雨不復御。

先生生平不講究飲食，且又近視。每食僅就案前近身菜餚下箸，家人以是每將先生好者置其前。時有不當意者，則

盡白飯數碗，不語而去。方口可容拳。一筯之食，三數口能盡之。因患鼻疾，以口呼吸，飯時亦然。故飯屑最易觸入氣管。往往對案就嗽。飯花四濺。而先生容色自若，視如無事。

雲南糟卵味極可口。先生至滇，宴無虛日。先生得糟卵落於醬油碟中。座客急告之曰，此糟卵也。先生唯唯，張口納之。闔座大笑。

先生賦性儉約日惟孜孜於經史間日用之物從不措意。一袍之製更十數寒暑不易而敝衣雖之友則固給不少吝。劉北孫堯卿本武昌首義者晚年潦倒滬上困頓不堪。每偵知先生文稿費至即馳函告貸。先生念其爲革命故人亦慨與之從無偏色。

某師長浙東產，退職杭垣，營菟裘於西子湖畔，嘗數求書於章餘杭先生，先生集防關讀毋學齋舒句贈之。敘述傳芳自閩入浙也，某率令守仙霞關，調啟陵師，某宿有嗜好，不戰而潰。傳芳遂傳檄而定兩浙。聯語哥舒實有所指也。

太虛法師嘗謁餘杭先生求書。先生書「性空彼此無差別。力大乾坤可跌交。」跋云：明陳白沙先生贈太虛上人書，似今之太虛上人云，其博恰多聞乃如是。

先生嘗修四念處二十餘年四念處者觀身不淨觀受爲苦觀心無常觀法無我鄂人韓逵齋因避難入蜀相見巴山舉以告余。

章餘杭先生既厭倦政治，退而講學吳門。嘗以隨常人教人僅揭櫫「博學於文，行己有恥。」而未言及忠信，以爲未足。謂今世學人之蔽有三：曰妬忌，曰祕密，曰驕傲。此三蔽者，惟忠信足以治之。又言讀史方輿紀要，由於顧祖禹之居家考索，劉繼莊之四方遊歷，通力合作所成。後人如有此標期，則嫉忌不生。子張述孔子論交曰：君子尊賢而容衆，嘉善而矜不能。學者能守此訓，則祕密與驕傲不作。又曰：子路問成人。子曰：若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以爲成人矣。先儒謂此與答顏淵問成人者深淺不同。（孔子答顏淵問成人見說苑辯物篇）蓋降等論之也。余謂此種高等人格，自古及今，能之者鮮矣。故孔子復告子路曰：今之成人者何必然。見利思義，見危授命，久要不忘平身之言，亦可以爲成人矣。方今世變已亟，紀綱陵夷，其有欲挽頹風，厲薄俗，不可不注意此三事。烏虖，倜儻奇偉之士不見於華夏久矣。更安望執履忠貞，不偏不陰之中行者哉。

文藝

詩

悼馮承鈞先生

朱傑勤

昔者有道守四夷，舟車所至及蠻貊。禮稱外語設官司，西北東南言莫隔。漢世永元通大秦，文化交流賴重譯。音形鑑別義則同，法雲譯譯猶如易。玄奘義淨天竺回，新翻經本殊充斥。譯場八備五不翻，體例謹嚴見梵册。從此翻譯奇才多，宋元繼所專館闢。明清二代盛通商，番舶聯翩來叩驛。海客叢中雜教徒，來華佈道兼遊歷。耶穌會士藝不凡，西法漸傳精其力。漢學歐洲法國純，沙畹諸儒足矜式。二三豪俊識時宜，藝術吸收由外域。不恥相師或出洋，舊學新知隨所擇。清末又設同文館，訓練專才延外客。彼習華文我西書，借鑑溝通無畛閾。譯界嚴林早擅名，至今人尚稱賢碩。一時創始難爲精，居上後來如薪積。異軍特起有馮君，漢口世家名奕奕。從師比國在晚清，習律巴黎匪朝夕。欲明法制攷源流，惟從歷史求痕迹。回國遂成史地家，不倦披尋人笑癖。法人漢學各名編，系統翻成幾半百。直譯精翔意盡披，補註校讎剖竟覈。研究西域與南洋，佛學方言多創獲。解惑析疑奠萬譯，察往知來顯幽賾。暮年痼疾厄斯人，舉動艱難需扶掖。羸軀侍者總隨身，鉛槧圖書時狼藉。矻矻窮年志不移，正學昌明資改革。稍膺官況便抽身，遠志難酬常踽踽。抗戰軍興滯北平，八年陷虜愁交迫。萬方多難賤儒冠，五車莫補非長策。典衣換米入窮途，失業遂遭卑明賊。重操舊業攤果比，狀病垂垂形槁瘠。去秋光復我神州，方期從此辭勞劇。今年忽患腎臟炎，撒手仲春在牀簀。入世艱虞六十年，一逝竟如駒過隙。鉅星遽隕譯林摧，遺稿篋中仍數尺。家徒四壁與遺孤，隙光斜照麻衣白。我與君無一面緣，一在嶺南一

朔北。造詣雖殊所學同，每讀君書心莫逆。也曾著論表微忱，但恨學荒難爲役。會看戶戶誦鴻文，價重蓬山求絡繹。殘骨剩馥沾靡窮，豈徒當世受其益。來歲扁舟弔舊京，郁郁芸香賢者宅。側身天地苦蹉跎，藥性憑頑所感格。君雖淡泊身後名，我願滂沱君子澤。

郊居二十首三十二年十月作

徐　震

全家共作飄蓬客，避寇依然日日勞。何處郊原堪託足，白崖山畔楓林皐。（二十九年秋遷寓白崖山附近之王石碑離城十五里而遙）

心有天游即廣居，新秋明月滿吾廬。處生萬苦千辛下，發篋羣經諸子書。（遷寓後三日爲夏曆七月之望）

停餐爲避摩挲席，不寐時遭扁打牀。猶喜寂寥人境外，未應長日雨風狂。

寒風烈日看尋常，一例忽忽上市場。十里往還勞婦子，汗流喘息挈蔬筐。

蠕動環飛慣慣人，蟲蚊蟻子嚙肌膚。最是夜來堪厭苦，時時頭觸網蟲輪。

原畸一望鬱葱葱，山在參差竹樹中。向晚彩雲紛百變，峨眉翠撲夕陽紅。

淩晨濃霧白如牆，不許森森萬木蒼。此際渾疑天地閉，移時定有好風光。（樂山天氣，每晨起有重霧，則是日必晴朗，鄉居尤覺顯然。）

雲英紫雜菜花黃，匝地連霄錦繡章。微步田塍晨露濕，更霑曖粉滿衣裳。

連阡麥秀野人稀，羣動悠然各忘機。白鷺悄登牛背立，翠禽輕掠淺溝飛。

一院芘明兩樹梅，光風解作小徘徊。爲誰僻地留春住，背送幽香滿室來。

當階小草不知名，紅白交輝取次生。莫道無心成爛漫，須看著意鬥輕盈。

連蕊茉莉放新芽，上有淡黃柑子花。不與芳春桃李競，祇能重疊做南瓜。（庭院中南瓜棚下有茉莉叢，上有柑子樹，其

放花皆在七八月間。）

庭前花木遂丰茸，轉眼蒼衰春復冬。四序青青擁鐵樹，合將書勁友長松。

重重塵劫纏情苗，瀉出胸中萬里潮。擲筆當窗花似醉，良蕊紅比美人蕉。（南窗外有植物花，似美人蕉而小，蜀人謂之良蕊。）

陽春萬象喜光照，攜七開行半里遙。一發一書晨及午，淹留常在福星橋。

東皇想是嫌平淡，故把雜奇付物華。人日流莺穿短草，清明飛雪壓楊花。（此爲癸未年事）

田家粟碌趁蟾光，夜半聲聲打穀忙。故是清輝勝炎日，遠愁秋雨奪秋陽。

皓魄飛輝透幌朝，半生舊事蕩心精。當年抱病家居日，亦聽秋蟲徹夜鳴。

喪亂流離事事難，聊將苦樂雜悲歡。小園漫讀蘭成賦，蝸角容身兀未安。

三年僻處跳丸疾，兩度移家秋岫青。且別白崖山畔去，致聲厚意謝居停。（三十二年秋移家城中，以與房主范氏頗相得，臨行皆有依戀之意。）

將去嘉州留別戒于

劉永清

陳君有詞癖，亭亭非世姿。游意兩宋間，周晏相娛嬉。謂我略知津，視我爲篙師。從容出妙製，爛斑古錦絲。我行半中華，所遇鮮瑰奇。無驚君意高，顧慚所詣卑。大風吹木葉，東西難自持。何時重袁洒，披露開心脾。此別各努力，相逢非無期。雲水可養眞，素衣安能緇。

度公返漢原韻奉酬

陳戒于

湘沅秀蘭茝，幾許失其姿。風日日飄爍，俯仰仍獨嬉。芳馨靡可遺，孤介良可師。安得借清影，織以天孫絲。妙唱契思想，當軒月舒奇。嗟哉世云季，吾道抑何卑。寸心貯環寶，願得歡相持。恬然適其適，和氣充肝脾。雲鴈有時至，

千里共襟期。山川任遨曠，此意永不緇。

乙酉秋月述感

羅達存

六十餘年作浪遊，桂枝花發又驚秋，快心畢竟無他事，贏得金甌一望收。

北日和平逼眼來，陳言高義莫駑猜，他年游夏傳薪火，幸賸於今未死灰。

新國春秋著已先，傳聞餘燼又殘編，欲歸檢點須重補，但祝蒼天再假年。

暮天席地是吾家，懶向東門學種瓜，到處名山供老眼，清風明月肯多賒。

中巖寺

艾宇眉

天晴南日下峨眉，路轉中巖爲訪師。古寺云從漢代有，題名猶記宋人碑。巉崖峻谷垂遺跡，勝景林泉繫夢思。已向山僧留後約，定來雲水與棲遲。

六月十五抵嘉定值大水阻渡夜宿凌雲寺有作

行程三日抵嘉州，水漲滔天勢橫流。急浪扁舟難濟渡，凌雲古刹暫淹留。山僧話我前朝事，勝景宜人六月秋。可惜正逢輪滿夜，濛濛烟雨阻烏尤。

東坡樓

江上台高閱歲深，嘉峨特秀此登臨。蘇公自有凌虛氣，伯子來尋入海音。千古風流人宛在，百年死樂我何心。新亭名士虛垂淚，誰使神州竟陸沉。

又

難得清游快此生，偶來攬勝蘇公亭。回首下見凌雲寺，花雨梵天聽誦經。

抵成都

自別成都忽半年，重來風景故依然。武侯祠外斜陽好。一陣寒鴉噪暮煙。

哭奠淑秋並簡伯孚　九月卅日

劉天行

逃死鬼屯蠟。奮遊多苦懋。飄蕭滄家國。塵網撄奇變。感往易驚悲。全軀慣世亂。親朋漸奄化。驚惕滄桑換。何意平生交。倏忽聞哭奠。隔年蠟耗至。疑信猶參半。忽知悟道深。生死齊空幻。獨惜曠達人。並世難重見。年來每夢遇。晷後徒長歎。從此隔音塵。悽愴淚如線。緬懷我君子。孤落松柏委。喜晤黃叔度。在洋萬頃陂。隱居同栗里。禪靜樂曹溪。還將不平志。陶寫入新詩。吾伯承啓發。談笑屢忘疲。選勝共盤桓。清吟勉逐馳。我少矜意氣。抗辯逞雄辭。君情殊坦蕩。妙論解紛殺。回首十餘年。此歡那可追。鶴愁更誰訴。一別見無時。吁嗟長裂潤。梁月疑黯色。尊士展明輝。光消天地黑。吾衰近蒲柳。零落恐先追。何當後死身。忍賦招魂惻。琴哀郢質亡。絃絕知音息。偃蹇悲身世。遙回望南北。君才豈沉滯。兜率安空寂。憐我未出繭。定垂接引力。攄誠致孚公。百感當同臆。悵立對西風。山陽怕聞笛。

輓盧葆華女士　卅四，九月十四日

蜀山點水偏鍾秀，淨洗綺羅葆性真。環境艱征非薄命。深閨特起有奇人。豈甘勢位忘殉愛。爲好詩文願守貧。何獨奇行誇卓絕。卽今豪爽更無倫。

驚聞噩耗疑傳妄。何意新翻雍露冷。掙扎盛年悲幻化。飄零亂世感人琴。（女士曾著掙扎及飄零集）頗憐美質應求道。永憶同情多賞音。自昔才媛招謗謗。苦難瀉雪淚盈襟。

乙酉中秋　九月二十日

田惕忱

瀟穆餘霞夜氣清。東山推上一輪明。萬方普照隨心現。千里遙通托月成。賸欲憑虛問何世。可堪縱酒慶殘生。年來寂寞離羣慣。獨向荷陰聽澗鳴。

步息卿原韻

法寶人間重，羽書塞外馳，願言爭戰地，蠢蠢起愁思。撥亂將何日，昇平距幾時，夢中如識路，逐櫂來河湄。

三十二年秋入內院書感

寇擾雲莊直至今，因之辟地到江滸，離園學道求精意，割衿傳衣爲死心。橘綠橙黃皆實相，蟲吟鳥語亦圓音，後來川上秋帆遠，去彼江天一萬尋。

雨中懷蘭城亡友

稠雲昨夜渡江來，深鎖重門猶未開，收拾桐陰滿院雨，摧殘柳絮一宵雷。潮音到處激清響，佛日何年化刼灰，老少無端同會死，牛山有淚信悠哉。

哭黃志才同學

耕耘真道苦勤辛，橋至菱蘆應有因，漢室衣冠都濺血，同門兄弟盡成仁。招魂徒用巫陽術，歸夢何如元伯神，可惜新秋庚嶺月，多情惟伴未亡人。

文教叢書第廿一種

唯識通論

王恩洋著

全一冊 定價七百元

唯識通論，爲王恩洋先生在南京內學院時編述，共分七章：一、佛法總論。二、略述諸宗。三、唯識史略。四、唯識義旨。五、唯識所明。六、唯識與餘宗之異同及其對佛法之關係。七、成立唯識義。此爲前編。對唯識旨趣精神要義，已作最簡精深之論述。即講於內院研究部，再講於法相大學，並由內院印行，流通甚廣。今本院重爲印行，以便諸有志於研究唯識論者。

文

山寺諷讀圖序贊

徐　震

嚴先生曆峯，近世之逸民也。予讀其詩，造境幽遐，積文深麗，奇氣盤輿，蜕骨孤峯，即言以觀志，介性見乎辭矣。先生家本渭川，寓居成都，中年以後，世事罕接，嘗欲織章夏鄭之迹，與黃公綺季爲鄰，攷槃深山，讀書終老，乃請其友胡石渡，爲繪山寺諷讀圖。山棲固已絕俗，寺居以寫素心，如屈子之指不周，巽子本之思魏闕，其微意也。及先生云逝，蜀中多亂，室既隳徙，遂失此圖。乃者，令嗣式誨，追繼遺意，復請內江張大千，重爲補作。張君筆爲神工，心契造化，揮毫一發，勝概畢陳，淵何變絕於塵區，雲樹縈迴乎梵刹，儻有金簡，即同玉笥，如存盛迹，或是羽陵，每至佇觀人神，戈荷之衣欲動，凝思寂聽，金石之韻若流，以彼妙藝，傳此高懷，信一時之美讀，亦千秋之賞也。予入蜀恨遲，風軌徒仰，得朋有喜，賢子是親，有命敷章，徵不匱之孝思，援翰申贊，實舒嘉於芳型。贊曰：

伯業嗜學，子長好遊，二美兼具，先生罕儔，闃闇非授，嚴壑非幽，趣存因寄，迹豈滯留，迹不累心，心更造迹，篇簡香城，振衣森壁，何有冬春，無分今昔，想見幽人，清搖泉石。

賚園書庫記

讀書貴得精本，期於文字不誤耳。徐遵明北魏宿儒，據誤書強說八寸策爲八十宗，賚學者以發笑。然，誤本流傳，自昔不免，三豕渡河，遠在春秋戰國之際，況後世乎。顏之推云，讀書未徧，愼勿妄下雌黃，是知古本未必無誤，而讎校之事未易言也。自明以來，藏書之家率以宋元版刻相矜尚，近世益甚，風氣所趨，一若無宋元版刻，即不足嘗藏書之名，其實宋元版刻，固不能無譌誤，縱無譌誤，存於今者又不皆有用，而一書之值，可致近世精本有用書數十百種，自非鉅富，無由措心焉。昔趙宋諸藏書家，宋宣獻所蓄最少，第書皆有用，讎校亦精。故當時言藏書，以宋氏爲甲，夫取

有用精校爲甄擇之準，斯國學者蓄書之法已。若乃爭奇炫異，以誇該廣，琅函寶笈，視若珍玩，藉以鈎致聲譽，此與專爲學問者，用意固殊焉。予家舊鮮書籍，近二十餘年，積七萬餘卷，時復不足於用，則假諸里中友人李滌雲。滌雲收貯逾十萬卷，與予所得互有出入，其無珍異版刻則同也。顧嘗謂清代訓詁攷證之學蔚興，施讐校勘，業乃特精，諸凡有用典籍，宏雅之士，類有校定之本，或爲校記附於一書之後，故清世精本，尤有裨於學術。晚近印術益工，影印之本，與原書文字不爽毫髮，學者得此足矣，過此非所重也。比來成都，獲交嚴子穀孫，所見乃與予合，穀孫寒故多貲，自其尊人歷峯先生，已蓄書十一萬數千卷，爲室藏之，取易賁於丘園之義，名曰賁園書庫，穀孫繼志述事，理董舊藏，益求充備，藏書之名，頗聞於外，然固爲讀書而蓄書，非羨藏書之名也。或者以鮮宋元本少之，於嚴氏無當也。歷峯先生既傷讀所藏，挹其英華，發爲詩文，穀孫又勤於考訂，好校刻有用之籍，皆可謂善用其書者，莊子有之，名者實之賓，夫勝藏者如玩好，數聲色，孰與自益益人，一虛一實，穀孫知之審矣。不然，尽置金，致珍本，在嚴氏亦何難哉。前年倭寇陷武進，滌雲藏書散佚殆盡，余所携出者，不及百一，今幸常得至賁園，披覽借取，而滌雲則客處北碚，寂寞寡懷，每一念及，不勝感愴系之焉。抑思當五季之亂，中原雲擾，典籍所萃，與蜀爲富，而江左所得尤精。今倭難未已，名都大邑，疊遭殘毀，江左靡爛甚矣。海內以藏書著者，其書之存亡不可知，典籍之厄，烈于先代，鄉所常見之善本，此後或成奇祕。惟蜀中嚴氏，守其所藏，林林焉，炳炳焉，他日求遺書，訪孤本，容有賴焉。吾願穀孫務恢其所爲，益擇善本有用書，校刻流布，則賁園書庫，系於學術者何如哉。

中華民國二十八年五月武進徐震撰

袁淑慧女士傳

田惕忱

春秋爲聖人傳心之籍，善惡判于一念，喻義則爲君子，喻利則爲小人，楚莊以之而予奪于須臾也。今天下喪亂矣，販夫黨本之徒達官顯宦之屬，上下爭利不已，丈夫固如是也，而士女胡獨不然。不覩夫士女之選配乎，誰不曰富貴少年

，符于此則從之，他置無論，不然則弗從，亦他置無論。至若委之以貨財，淹之以樂好，見利不虧其節，刼之以衆，阻之以兵，雖死不更其守，當仁不讓見義勇爲者，蓋不可覩。有之其袁淑蕙女士乎，南川丁秀君先生爲余言也。女士蜀之三台人也。家富饒，肄業于東北大學，性婉嫕，美容儀，夙有校花之譽。紈袴者逐之不絕，或委以貨財，或淹以樂好，而女士終不爲其所動，恂恂如也。教授孫君錫淇者，留學東瀛之化學家也。歸國後，即從事教育，罄溉學子，卓然有樹。以實驗失愼，藥炸而燬，雙目爲之失明。未婚妻某聞之，即毅然宣告廢約，而孫君殘疾不用，亦自分于人世無意矣。嗟夫，末俗澆薄，　方競于寒素炎附之塗，失意者有誰悲憫，幸能以不忍之心，同情慰問，斯亦難矣，而況以身許之乎。一日，女士獨謁孫君曰，儻得人爲相，能續究學乎。孫君曰能，然吾今已廢疾，其所須之相者，非傭工僕役之所能爲，庶幾其終身依倚之伴侶耳。女士決然曰，若此，誠不棄，余願執箕帚以奉先生。孫君大駭曰，淑蕙珍重，余不富不貴非少年，且又廢疾，曷敢以此屈累。堅辭之不果。女士家庭聞訊弗許，脅以櫃楚，繼以桁楊，而女士失其自由矣。孫君亦以就醫之便，去三台，任教于北碚育才學院，恭然旅役，飾巾待期而已。未幾，而女士竊資亡奔來歸，遂與孫君結褵。非所謂刼之以衆，阻之以兵，雖死不更其守者乎。婚後生活日窘，不得已仍反三台任教。女士行持坐侍盡厥不離，于校則爲之批閱文卷，躬代實習。學外文，相孫君譯述，得十數種，共君平萬言。于家則主中饋，著　鼻裨，與保庸藏作。暇則教養子女，終日怵心勞形，槁項黃馘，而安時處順，未嘗怨尤，數年如一日。後以家庭之助，得醵飲若干，儲室售書，弊弊焉以維生計。歲暮以其贏爲奬學金，匪特以一身而助成孫君之學業，尤欲以成天下人之學業也，非所謂當仁不讓見義勇爲者乎。易曰，君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。今以嫻治淑窈之姿，勵不圖富貴少年之樂，以一念之悲，一切盡捨，挺而爲此，往者不悔，來者不竊，蓋將以其德符于乾之四象矣，不然，何自損之多乎。嗚呼，吉凶不僭在人，天降災祥在德，若女士者，古人應有天相者矣，誰知竟以難產而殞厥身，其命也夫。不生于定哀之間，而爲望人所筆錄，亦命也夫。然而女士偉矣，然而女士之德，將永垂不朽者矣。

昌圓老法師行狀

王恩洋

民國三十四年冬月初八日，蓮宗院院長昌圓老法師逝世於成都蓮宗院，四衆哀悼，如失怙恃。每日虔誠禮拜念佛誦經以資回向者，達千餘人，匝月不絕。

師自三十三年八月，始嬰胃病，年餘卒以不起。疾革時說偈示徒曰，參禪念佛悟眞空，三世諸佛在其中，慈悲喜捨離五欲，普利寃親暢宗風。視臥毯有花紋曰，此非我所宜，遂易素毯。徒衆曰，師逝矣，請待明晨。師曰，不能待也。強命易之。返臥須臾，起坐而沒。世壽六十六，僧臘四十六。

師法號道靜，四川郫縣人。俗姓伍，家世業農。勤勞所獲，僅足自給。旺氏賢明，教督甚嚴，訓誨必於黎明，以其虛靜易入善道也。遜清光緒二十八年，師年二十，傭於邑之金龍寺，瞻仰佛像僧儀，虔誠嚮往，遂生出世心，禮覺成和尚披剃，事師致敬盡禮。恆以小車推載和尚，往返市寺，隨携小鋤，見路有損毀者，輒爲修補。其後建修橋梁乃至四十餘座，殆本携鋤培路之初心也。和尚沒，遺銀七千兩，悉作布施。寶光寺中興老和尚，經郫縣，見師，異其行儀，勸往具戒。住戒堂三月，雖時聞開示，而不解其義，惟覺身心清靜，口齒芬馨，由是信戒益堅，意樂日增，時遜清宣統二年也。民國四年，寶光寺創辦華嚴學校，普殊法師主講華嚴經，起信論，師執經受業，蒙然不解，如坐雲霧中，然耐心虔聽，曾未缺席。聆講之後，日惟靜坐念佛，禮拜懺悔，歷一年半，曾不稍懈。一日閱華嚴經，至「無不從此法界流，無不還歸此法界」句，豁然開悟，頓契深理。自是經論妙義，靡不通達。民七畢業，開校時同學者四十人，畢業時僅師及傳印二人而已。此三年中，師兼任金龍寺主持，逢休沐日，則返寺料理，僕僕往來於新都郫縣間，途程二百餘里，皆徒步而行，開講甄至，其守約好學，皆爲人所難能也。學校貧甚，無力置案凳之具，師獨任捐購，而供儀法師，尤極其力之所至。民初地方興學，多假寺廟爲校址，寺僧慮其逼處，恆加阻撓，師則不然，力爲獎助。學校無講室，師爲之修葺；無用具，師爲之經營；生徒缺薪火，師爲補給，視教師如己所延之師，視兒童如己之子。數年間，邑中小學成績

，以金龍寺爲冠，皆由師護持之力也。縣中軍政，贈「登佛崇儒」之匾以褒之，今猶森然在寺。師之重道樂善，寬厚謙大義又如此。

民國八年，開辦寶光寺百日。經行宴坐，晝夜不絕，初時昏沉，身心羸劣。二十日後，忽昏亂淨除，四大調適，身心勇健，輕安寂靜。閣中靈異時現，至今寺中人猶能道之，期滿師寢恍如昨日，其功夫綿密，蓋已得所謂「心一境性」者矣。出關後，任楞嚴學校監學，代表寶光寺出席草堂寺佛教會議，席間見某居士斥責省中長老，不知興學以育僧才，聲色俱厲，師愧奮發心，以創辦僧教育自任。民十一年，與緝熙居士等，創立成都佛學社於少城公園，師復代表寶光寺赴會，衆請講演，師登座說偈，次釋十纏，衆皆信重。是年文殊院辦教經室，請師任監學，師遂移住成都，十三年四川省佛教會創辦四川佛學院，復任監學。三年與學僧同起居，共甘苦，身教肅然，羣情翕服，道風既播，四衆敬仰。求三皈受五戒者乃絡繹於庭。成都佛教，駸駸興盛。十四年宏化羅江，組織羅江佛學社，及懷遠鎮佛學社。十五年成立成都東郊淨名佛學社。十六年成立成都寶慈佛學社。赴滬返渝，攝化益普。十七年四川省佛教會辦教務傳學所，師任教學。是年就大慈寺方丈。十八年任愛道念佛堂堂長，建兩廊修四院，由是念佛之風日盛。四川省佛教會改組，任常務委員，其時軍師提寺產，以充軍費，教難嚴重，師親赴郫崇彭灌溫江等地，善巧應付，苦心措置，廟產得以保全者不少。更組織川西南被害僧尼請願團，向當局呈請，緩延僧伽一綫生機，卒獲所請，而師之心力俱瘁矣。十九年創立犀浦覺覺佛學社。二十年宏化郫灌崇慶各地，組織崇慶普淨佛學社，創辦成都愛道學校，成都地藏菴尼僧學校，溫江愛道學校等，爲四川尼教育之濫觴。民二十五年，師繼禪安和尚，任省佛教會主席，時佛教會有兩級制三級制之爭，師忍辱調伏，卒得無諍。九月另建四川佛學院於十方堂，學僧四十餘人，是年復往資陽資中內江富順瀘州敘府等處宏法，化度甚衆。二十八年四川佛學院學僧畢業，學院因戰事暫停。二十九年國家徵兵。師請省參議員陳敬修提案，要蒙優僧伽例請求免役，辭盡而繼之以泣，卒如所請，全案通過。三十一年十方堂改建蓮宗院，乃將所有私產盡捐歸院有。三十二年冬宏法新津，上流人士皈信者尤衆。三十三年秋，赴灌縣靈岩寺，培修補葺，寺宇重興。而師以勞致病，還爾西歸。此其一生護持

佛教忘身殉法之辛苦事業也。總計平生皈依弟子男女十數萬人，得法弟子定儿普坤廣文仁寬隆溥隆光等數十人，剃度比丘三十餘人，剃度比丘尼四十餘人，創佛學社念佛會等團體百餘處，任文殊寶光兩寺羯磨阿闍黎二十餘年，得戒弟子七千餘人，萃情向往，眷戀依歸，法化之隆，爲百餘年所僅有者也。

師之學佛，以華嚴彌陀爲宗，晚年專修淨土，持戒精嚴，而待人慈悲，信衆供養，還用布施。自奉儉約，老猶不改。常教人少欲知足，敦倫常，力行善道，中正通達，老師碩儒，亦見而生敬。事佛虔誠，修德陽孝泉舍利塔，培修寶光舍利塔前後三次。三十二年正月元旦，率侍者隆溥等，禮拜彭縣龍興寺舍利塔，十數日後，夜放寶光，萬衆共睹，師之虔誠感應，不可思議有如此者。其臨終說偈，易簀從容，萬衆哀悼，豈偶然哉。

洋二十年至蓉講經，得瞻師道範。師告洋曰，昌圓幼讀儒書，尊崇孔聖，長而學佛，皈依三寶，閉關既久，悟解華嚴，興寺興事，勞而不倦，每當功成之日，衆共稱賀，自謂此事爲昌圓之功，昌圓則思此實百家衆姓共同之業，歸之一人不敢受也。更念梁柱瓦石，合以爲室，五蘊四大，合以成人，因緣生法，實有實我。諸法性空，此其義也。用是不敢自是矜慢，唯力行佛道而已矣。予曰，師誠得緣生性空之理，布施不住之行者也。二十二年秋，先嚴慈[redacted]至成都，於師座下皈依受戒，洋於師益感戴不忘。今來上香致敬，其弟子廣文仁寬隆溥等，悉以行狀爲請，曩豈容辭，謹爲錄次大略，以備爲塔銘者之資焉。且願聞者見者，於師之道行，而知所興起也。

余氏雙孝祠記

王恩洋

先聖立教，首重人倫。人倫始於孝弟，孝弟非聖人意爲之而強人以難行，乃因人之性而長養其所固有也。孔子曰，先進於禮樂野人也，後進於禮樂君子也，如用之則吾從先進。如謂仁義爲外鑠，孝弟非本性者，何以解於先進乎。鄉里士女，渾樸無文，故曰野人。雖未學聖賢之教，所行自與聖教相孚，故曰先進。其情至性，彌足珍貴，故聖人從之。若余公恭與，及女德華，是其人歟。恭與公者，清末富順人。幼而醇篤，家貧，事母以孝聞。年十七，母重病，竭力求醫

藥，醫藥罔效，病益危，終日愴惶，不知所爲計。念古有割股療疾者，中夜跪禱神明，遂割股肉，命妻和藥煮以進於母。母食而病果瘥。公亦從未以告人也。後三十餘年，公復重病，女德華，年始十五，念罔極之恩，思碎身以報。醫藥罔效時，復割股和藥以食公，而公病復瘳。嗟夫，股肉之與治病似不相涉也，而每治輒效。豈不以純孝精誠之感，不可以常理測哉。或謂割股之事，雖孝而愚，是不可以爲教。予曰，溫德之人，拔一毛而猶惜。或仁之士，殺其身而不辭。此等事豈能教，亦豈能禁哉？夫亦行其心之所安而已矣！能忘其身以事親者，乃能捨身以爲國爲民爲天下。今人但知鼓舞人爲國家社會作犧牲，而不許人之忘身以事父母，可謂不知類者也。公有子曰滌華，娶妻曰毛，曰簡，皆早卒。繼配妻唐，咸遠孝廉培林公之孫。性行淑善，治家有法，撫前妻子女如所生，而家道齊。滌華與之處既久，視其左股，刀痕斑斕。聞以故，則云幼在閨門　曾割股療親疾。嗚，孝子慈孫萃於余氏一門，咸聽之道有如是哉。詩云，孝子不匱　永錫爾類，信夫！滌華者，東方文教院董事長次青先生是也。少年篤學，民初，爲富順樂山中學教師。治軍，作團長。爲政，作江津縣長。近年始以鹽業起家，在貢井從天主教堂買得座宅，掘土發舊基，有石碣，赫然乃其先祖之墓也。不勝驚異。因念生平未嘗學軍，未嘗學政，亦且未學商，而所入輒順利有成功，是非祖父之厚德庇蔭弗及此，而父及妹氏之孝，尤絕然大者。因就所買舊宅，修葺以爲雙孝祠，非但報本　且以教後世子孫也。次青先生，有子六人，光發，光漢，光滙，已能繼志承家，忠厚有遠識。光普，光大，光澤，年尚幼。弟文藝，字滄溟，才能堅忍，創家業於貴陽。兄弟友于，怡怡如也。余氏之昌熾，正隨孝友之行，方興而未有艾也。次青先生，舊與余曾無一面緣。因讀吾書，遂起教世之願。開文教院創辦艱難，慨然以維護之責自任。約良朋爲院董會，集穀集金，作久遠之圖，期發揚聖教於世界，以謀人類百代之和平，可不謂仁者之心乎。吾始不知其所由然。繼悉其家教淵源，喟然嘆曰，信哉，仁人必出於孝子之門！因爲雙孝祠記。南充王恩洋敬撰。時中華民國三十五年新曆元旦日也。

通訊

(一) 答徐志鈞

一問：人生學第四編（大菩提論一四七頁）述無分智異熟有云：此智異熟生於何所。曰於佛二會中云云。按菩薩度生，隨類現身，不僅於佛二會現身，無分別智所感之果，（殊妙色身一當不止是故。本節末有云：下化本於上求，蓋就其感果之最勝而言。惟菩薩之下化有情，隨類受生，份屬度他之方便。何以佛之度生，不復行此隨類現身之方便。此隨類受生，是否即應以何身得度，即現何身之意。又佛之應化身，是否即等於菩薩之隨類現身之方便歟？

答：異熟者業力所感，菩薩以無分別智資無漏業，故得異熟唯在佛二會中。至於隨類受生，乃出於願力，即非異熟矣。諸佛應化身，亦即等於菩薩之隨類現身也。隨類現身即是應以何身得度即現何身之義。

二問：人生學第三編（解脫道論）所述之止觀法門，謂正有九種心住，觀有三門六事，而圓覺經佛說止觀（奢摩他毗鉢舍那），則謂止有「隨緣」「體眞」「息二邊分別」三止，觀有「空」「假」「中」三觀，與此不同，是否係詳略之異，抑有能所之殊，究二者如何貫融？又修止觀之九種白品加行，（六四頁）應時加行下之『捨』與正加行之『遣除』，如何分別。是否所謂捨者，即平等任運不止不觀不舉之意。所謂遣除者，即於勝解隨起隨遣，隨遣隨起，進愈求進，勝愈求勝，有如世俗消除積極之物類。

答：止觀法門，隨經而別。人生學根據瑜伽大論，故其說如此。又解脫道論所說止觀，亦與大菩提論所說止觀各有不同，各據一法門互無礙也。

修止觀之九種白品加行，應時加行下之『捨』，乃止觀純熟，任運行義。正加行之『遣除』，乃對勝解而立，『數起勝解』者『觀』也，『數正遣除』者『止』也，二者大有差別。

三問：八生學第四編（大菩提論）一八三頁述十三住，即攝極喜等十一地，讀其他經典（華嚴經），講菩薩修行果位，有十信、十住、十行、十迴向、十地等，五十二位者，其十地與此相同，但信住行向等，此編不述，彼此二者究如何同異？如何融攝？

答：十三住、十一地、依瑜伽大論述，十信十住十行十迴向十地，爲華嚴經說。十信十住十行十迴向者，皆在凡位，始從發心，終於世第一法，於唯識五位，即資糧加行，於十三住中，即勝解行住，皆不入於十一地也。

四問：人生學內左列各詞句，因無書可查，請註釋：

第三編解脫道論：

十四頁四行，以下『他勝法』，『捨墮』，『單墮』，『向他悔法』。　十七頁末行，優婆塞戒先供事六方。

三十八頁十一行，應隨月喻往施主家。　四十頁第一項，非不委處非不悉處非不與處。　四十七頁十一行，『生藏熟藏』。　四十九頁七行，『小刀』『大刀』、『畢鉢羅等風』。　六十六頁三行以下，『若諸色法云云至如是一切名正加行』，兩行各句。　一一七頁四行，『處非處』。

第四編大菩提論：

四七頁四行，『又如居家菩薩，見有母邑，現無繫屬習淫慾法纏心菩薩求非梵行。』　五六頁二行，『三形沒二形生』。　一〇二頁七行，『三種神通十力四無畏』。　一〇四頁第一行，『常能遊戲華香三昧』。

一〇六頁十四行，『大乘光集福定堅賢守健行』。　一九四頁第八行，『謂偏了知一切爾燄』。　一五六頁第十二行，『如欲地等成』。　一五七頁第四行，『一者凡夫菩薩』。　一八五頁第七行，『發起六相新善決定』，『六相』係何種。　一八九頁第三行，『得十法相入』。

答：他勝法者，謂殺盜淫妄根本四大戒，犯此者卽爲煩惱魔（他）所勝，下墮作比丘，罪如世法斷頭也。捨墮者，謂其所犯罪應墮於獄，而與財物有關，其所得財應捨於僧，亦捨亦墮，故名捨墮。單墮者，罪應墮獄而不關財貨，故無所捨，墮而不捨，但名單墮也。向他悔法者，所犯罪輕，但向他說悔其罪卽除，名向他悔法也。

供事六方，見善生經，大意謂有善生童子，信奉外道天神，每日晨夕，必供事六方諸天神，佛行遇彼，而告之言，汝所供事非爲正理，吾今告爾正供六方，東方父母，西方子女，南方兄妹，北方朋友，下方僕使，上方師長，汝若於此六方孝慈友信寬惠尊敬而修供事者，爲眞正供事，較爾諂事天神，爲異功德也。大意如此，童子感悟，遂入佛道，作優婆塞。

應隨月喻往施主家者，月性清涼，喻無貪瞋熱惱。月性明淨，喻無惡癡。雖行乞食，而知足知量，如理如法，不起貪嗔癡也。

非不委處，非不恣處，非不與處者，謂處爲他所住處。委者，他住餘處，委之看守。恣者，恣其住用，任其自由。與者許可，聽其暫處。不委不恣不與，反其義可知。

生藏熟藏，論中多用之，而未得的解。今謂生藏當爲飲食之僅未消化者，熟藏其已消化而待排洩者。

小刀大刀鉢羅等風，此爲人身內風。雖今之心理學病理學家尚無此名。佛以天眼觀得。以意度之，當爲刺激身分作諸奇痛，如諸痧症諸痛症等所起之痛，皆內風之力。小刀大刀，刺割之狀，屬於一部分者。畢鉢羅，當爲彌滿全身，或令人痛絕者歟。

「若諸色法所有相貌影像顯現，當知是粗變化相似。」此指如修不淨觀者，以諸色爲所緣，卽以青瘀白骨等相貌影像顯現，此是內心作如是觀，便起如是粗變化，與原色相相似。「諸無色法假名爲先如所領受增上力故影像顯現」謂觀緣起等者，無明行等皆無色法，此無色法但以假名爲先，如其意解領受增上力故，卽有無明行等影像於心顯現。

「處非處」者，因果相應，由正因得正果，是謂是處。因果相違，妄謂得果，是爲非處。如說修行十善能得人天，行十惡業，故必墮地獄，是爲是處。十善生地獄，十惡生人天，無有是處。如是類推，於此是處非處理能善了知，名「處非處善巧」。

「母邑」天竺婦人之稱。「非梵行」不淨行，即淫慾行也。「三形沒，二形生」者，此言聲聞乘失戒第三因緣，一由形沒，由二形生。形謂男女根，形沒，如閹人等，男子失男根，女子失女根，則不得復爲比丘比丘尼，即捨聲聞戒也。二形生者，謂男而更生女根，或女而更生男根，即一人而成二形，二形之人不入僧數，不得作比丘比丘尼，故二形生，即自然失去聲聞戒也。

「三種神通」此三係六字誤。六神通，謂天眼天耳等六通，見一一八頁。

「十力，四無所畏」見二〇六頁。

「梵音三昧」菩薩定名，三昧又譯三摩地，定也。

「大乘光」「集福定王」「賢守」「健行」菩薩之四大定也。大乘光，謂此定於大乘法一切照了而無遺也。集福定王，謂此定能集一切福德，爲定之王也。賢守，謂得此定，能守持一切賢善法也。健行，即首楞嚴三昧，如一〇三頁解。　「爾燄」義譯所知，境界，智母，智境等。

「如欲地等成」此言自在菩薩隨心所欲，境界即成，謂欲水成地即便成地，欲地成水即便成水，欲火成風即便成風，欲風成水即便成水也。如其所欲而地等皆得成就。

「凡夫菩薩」謂未見道以前，未得聖智，故名凡夫。已發大菩提心大悲心故已是菩薩，故名凡夫菩薩也。

「發起六相新善決定」者，十地論云：一觀相善決定，經云無雜。二真實善決定，經云不可見。三勝善決定，經云廣大如法性。四周善決定，經云究竟如虛空，盡未來際。五大善決定，經：覆護一切衆生界。六不怯弱善決定，經：佛子，是諸菩薩能入三世智地。在本文中內證修性，菩薩大願，超過一切餘自行法。即一觀相善決定，無等不共

果，是世間，超過一切世間境界。卽二眞實善決定。隨救一切有情苦故，不共聲聞獨覺。卽五大善決定。雖一刹那生起此願，法性自爾能得菩薩無量自法可愛之果。卽四因善決定。又此大願無變盡永無退轉，卽三勝善決定。又是勝分墮後邊際極大菩提，卽六不怯弱善決定。總爲六善決定。

「十法明入」者，當觀瑜伽四十八卷，及十地經論，一衆生界明入，二世界明入，三法界明入，四虛空界明入，五識界明入，六欲界明入，七色界明入，八無色界明入，九聲聞涅槃界明入，十大乘涅槃界明入。明卽智慧，入謂觀照。十法界者，卽所觀衆生界等十界也。

五問：觸作意受想思，徧於八識，故名徧行，惟賴耶係恆而不審，既曰不審，何以亦有想思，此點苦未透解，盍詳示。

答：阿賴耶識恆而不審，何以有思想者，想謂取相，思謂造作，阿賴耶識於自所緣根身器界等仍有取相造作義故。如無有想，亦應不緣彼相。若不造作，應亦無有變現身器等用。唯此用亦是任運，故亦恆而不審也。

六問：大學分三綱八目，而傳釋各章，獨無格致，古今異說紛乘，莫衷一是。愚於此曾經反覆思討，終以爲格物之目的，實直言之，卽求「明理」。人生在世，無論做人作事，處世接物，均有個至理，能洞透此理依之而行，方能不差，所謂擇善固執，明善誠身，心安理得者，蓋必先擇而執始無謬執，先明而誠，始非癡誠，無謬無癡，則一切合理，始謂理得，而後內省不疚，此心安矣。不然動言但求吾心所安，彼愚而自用之輩，冥頑無識之徒，各有一偏之見，且執之不移，妄作非爲，亦謂心安，將不知伊于胡底，故謂誠意必先致知，致知卽在格物，格物目的，卽求明理也。近讀王恩洋先生大學新疏，謂「凡知之所及皆是物」又「格也者綦其實也，究其理也，通其情也，審其勢也，舉措施爲皆當其宜而合乎義。」正知的論，實悅我心，惟於格物之所以別無章釋，則謂格物致知者，誠意之實功，卽所以敦其正誠修齊治平之用者也。是故釋格致卽正誠修齊治平爲托空言，而離正誠修齊治平亦更無致知之地，無可格之物也。是以正誠修齊治平皆各分段別釋而此格致獨無別釋者也。」是謂格致之對象，卽誠正修齊治平之事物，格致卽運用於各事物之中，故無須別釋，此雖言之有理，然在愚猶不能無惑。按大學一書，朱子序謂「古之大學

所以教人之法」，又謂「於今可見古人爲學次第者，獨賴此篇之存」。而審觀全書，自格致以至治平，所論補偏修闕，均屬略言大旨，撮要舉例，其主要之點，實在表明各綱目相連之關係，如所謂修身在正其心，所謂治國必先齊其家，乃至所謂平天下在治其國者等云，其在也，必先也，均所以表明其相連之關係，即本末終始之序，亦即所謂爲學之次第，其實在誠正修齊治平之事，當不僅限此區區數千言之綱目，則當格之物，似又不能以此大學一書所傳即已盡格致之事工，縱言當格即盡於此，而既曰格物，亦屬教學綱目之一，自亦必有格之之法，雖不能如近世所謂歸納演繹云者，而在當時既有此名，必有其實，與之相副，其格之之道果如所云即運用於修齊治平之中，則心已有正，意已有　，乃至天下已存治，則對於心身家國天下之事物，已各有誠正修齊治平之工夫，體用已備，又何須於此工夫之上，再加以頭上安頭之格致之名哉，姑就近取譬言之，儒家施教「務學」爲先，論語開章以學而時習冠首，尼山誘人亦以學而不厭爲宗，而二十篇所記，如德行、言語、政事、文學、入孝、出弟、餘力學文，以至雅言詩書執禮，先傳後倦，有始有卒者，當學之物也。他如多聞多見，溫故知新，博學審問，慎思明辨者，爲學之法也。易言即以二十篇之言語，即爲盡當學之物，祇有學之一字，即盡爲學之法，大學格致曷莫不然，自禮儀三百威儀三千，以至禮樂政刑，關於修齊治平者，奚止此篇所傳，則所以格之之者，亦必有道，特不能如朱子所言「即物而窮其理」之無條貫，後人之「鎮日看竹」之盲修妄爲耳，而格致一目，無論其法如何，最少亦必有別釋之語，方屬當理。朱子所補雖無可取，其斷爲傳文有失，不能遽謂之誤，新疏直謂格致爲虛位，愚故不能無惑也。

或謂大學一書，爲儒家較有系統之著述，所謂三綱八目，其中如正心誠意以至治國平天下等名，在其他各書，如六經四子等，俱有講說，獨格物一名甚少概見，其故安在？愚意古之格物非如近世之自然科學，但如前所述古人爲學之法，未始非格物之功，蓋生而知者最少，學而知者實多，人之知識莫非由學而來，宜聖訓人以學爲首，釋佛立教重聞思修，親善知識，格物之功，舍學焉倚。而大學立綱，所以不直名學而名格物者，則以學之爲道，主在師人，格物明理，則有多術，於好古敏求從師取友之外，憑一己之自修自悟，過去之經驗，當前之印證，皆可爲格物明理之

功，與學之爲務，有範圍廣狹之不同，此大學立定教法，特取格物之名，以爲諸綱目之本，故有人疑所引淇澳之詩一章，爲釋格物，實取其講修學之法，近於格物。確否亦敢遽信。但又有人指子曰，聽訟吾猶人也一節，卽釋格物，以格物有功，洞達事理，透澈人情，則心智所及，無私不燭，故能使無情者不得盡辭，而至無訟。朱子謂釋本末，本末不過概括前之綱目立言，猶文之概說序論，內容已明，何用釋爲，是說似亦不無可參，學問研究，不厭其詳，要據所見，就正有道。

答：大學格致義，千古聚訟。來書懷疑新疏之釋，雖然新疏對於學問思辨之功，明倫察物之實，並不抹殺也。特以此等學問必有對象，必有功夫。對象爲何？卽身心家國天下是也。功夫如何？卽正修齊治均平是也。故一切學問在大學皆攝入歸宿於此等中，設離此等事而言格致，則眞是自然科學非儒學也。大學各章，雖皆彼此關係先後本末之序，然卽各章中自亦有其最精微博大之理，誠意主於愼獨，正心主於無所忿懥恐懼好樂憂患，修身主於無偏無著愛惡得其中，乃至治國平天下之道，書義精辭卓，所涵蘊至廣，卽此以爲格致之功夫，亦已至明至備，較之論孟所言不相遠也。此種學問，何其根本，何其偉大，亦何不足之有乎。若夫以此爲本而更研求其他之一切學問，自亦皆爲此事而發，則如今之政治經濟法律倫理心理諸科，自皆不可廢，要之若無修齊治平之誠意，則皆逐物騖外，僅可以爲俗吏，學者，而不可爲聖賢。而有修齊治平之誠意，則皆爲聖賢之學問，二者不同有如此。或謂始言欲平天下者先治其國，乃至欲誠其意者先致其知，致知在格物，今設以物卽天下國家身心之物，格卽平治修齊之功，豈不反說回去，本末互換，自爲煩詞乎？曰，此人事必然之理，無足怪者，且如子事父母，欲其能孝則必先培養其愛敬之心，心之不存，欲其孝也不可能。然而當如何以培養其愛敬之心，則仍唯教其盡心竭力以事父母。由外以歸內者立其本也。由內以及外者致其實也。故吾謂由平治修齊以至誠正爲立本之功。由正心誠意而致知格物爲踐履之實。本不立則支離，實不踐爲空虛，不支不虛，此爲聖學也。區區之意，以爲然否。

七問：數千年來左右中國之思想界者，唯儒與佛，尼山釋迦兩大聖人，其悲天憫人教世除惡，以大悲心，拔濟衆苦之偉

抱，原無二致，故陸子靜言：「東海西海聖人此心同此理同」也。而其所以不同者，蓋以別題有殊，證果有異，如是有入世出世之差，儒終爲儒，佛終爲佛，不容混淆。而釋經註書與宣揚宏法又有不同。宣揚宏法，主守一宗，從事宣揚，可以排異說，遮外道，斟酌百氏折衷一尊，釋經註書，應以著述之主人爲宗，必明其本身之立說當時之背境，闡明其所以立說之本意，不能執己成見，以爲短長，今有人宏揚大乘佛法，以爲無上第一義諦，因目儒說爲戲論，固無不可。若註釋儒書，即應設身處地，闡儒之義，不能以佛理爲解。間或儒佛偶有相同，亦祇可視以爲證，或藉供參攷，不宜彼此互詆。若更穿鑿附會或強異爲同，或互校是非，均有失體例，學者當戒。文教叢刊三四期合刊，載有張純一先生國學簡擇一篇，所註論孟多引據佛理，立說維新，但愚終覺未安，儒佛理論，雖有相合之處，亦所謂偶有相同，而孔與佛本不相接，佛與孔亦不相謀，各具門庭，焉可互混。孔子講入世者也，不廢人倫之紐繫，顧淵死，子哭之慟，師友情誼之摯也，註者謂未了法界體性，信斯言也，應人子事親，喪祭以禮，顏色之戚，哭泣之哀，均癡妄矣。子之絕四，爲儒家隨緣盡分隨感而應之基本修養，聖人之無入而不自得，實由此充之，註者又援章太炎之異說爲據。必如此說，則佛說一切苦空無常，凡一切世間施爲，均屬多事矣。直可率天下盡入空門，所謂禮樂政刑諸子百家概目爲戲論廓而屏之矣，可乎否耶？其餘諸條，大致類此，恐繁且止。叔世研內典者，多有異儒其根抵，關於心性及人生觀之說法，都覺佛精於儒，往往援佛之說，以之釋儒，覺其透闢可喜，不知儒佛各有體用，比而同之，各失本義，不可取法。清李二曲之四書反身錄，所解論孟，雖抒自見，實多襲禪語。明憨山大師之大學綱目決疑，直以佛解儒，其說雖精，實覺不倫。蹈此轍者又不獨張君一人爲然，然皆未敢苟同也。偶讀張君此篇，因而觸及素蘊，筆而錄之，敢希指正。

答：論張純一先生國學簡擇，義理精當，明達之見，此與編者生平態度如出一轍，真可與共學適道者也，快感之至。

洋答

（二）答劉天行

問：印度哲學概論七三頁云：「唯梵爲唯一不二之實在，特其自體一毫之分畫來……染污云縛發云，皆吾人日已迷妄之結果，特實在界（卽梵）之一波瀾，原來平等一味，無染無淨。超梵之眞境，吾人之眞我，照見到邊，自覺相契，由斯成立梵我同一論。」竊謂此梵字若易以眞如二字，便與大乘佛法極相近，或以爲佛法本集印度古代各派哲學之大成，十二緣起，輪迴，解說諸名詞皆出於婆羅門教。釋迦未悟正法之前，原從諸外道學習，以其非究竟，故捨之而另求正道。佛法之妙乃在一部分融會各家學說，取長捨短，更進一步，利用之以自組織一微妙之系統，大乘佛法謂眞如無爲，無染無淨，常樂我淨爲四聖諦，或亦由梵之觀念演化而來歟？

答：梵我一體之說，自與後來起信楞嚴天台賢首之思想大同。卽掌珍論中，亦有似我眞如之識。後世之誤解眞如法性者，正與印度教之大梵同。然非佛法本義也。佛言眞如，最初見於阿含經者，曰「知如眞。」曰「如實知之。」此皆就認識之正確，得法實相而言。乃以顯示現實內證之境界。故眞如又曰如如。如如者，如其所如，能證所證之不二也。後來單就所證名曰眞如，又名法性，實相，勝義，空性，空相等。亦名圓成實性。然法性實相勝義者，卽是空性空相。所謂圓成實性者，卽是遠離偏計所執性。成唯識論卽曰『由彼彼編計，偏計種種物，此偏計所執，自性無所有。（此顯偏計執性空無所有，但由心計執而有，如龜毛。）依他起自性，分別緣所生。（此顯依他起性，但從因緣所生，如幻事等。）圓成實於彼，（彼取依他）常遠離前性，（前偏計執性。）此卽言圓成實性，卽是無我無法（或我空法空）之眞理眞相，非別有一普徧恆常之實物能生起萬法，如大海水，興波作浪，如後入眞如緣起法界緣起及近時新唯識論所謂本體現象云云也。來函對眞如之義誤認卽出生萬法之本體，故認與梵同。此爲錯誤思想，丹楞嚴起信一派思想，並非佛之思想。同時謂佛法爲集印度古代各派哲學之大成，融合去取利用之以組織一微妙之系統云云，卽同爲錯誤。蓋眞正之宗派，必有其獨立哲學之思想體系，決不能如雜碎會流，徒事雜採諸家之說。況佛主內證眞理，而法住法位法界法性者佛出世

若不出世法界安立。佛師何證，且不抄襲。法界藉爲安住恆然，本自成就，亦不待組織。仁者以佛法爲同一般哲學家之純用思辨以組織學說，當知佛法根本不如此也。（近人學說皆如仁者所說，荀子所謂持之有故，言之成理者是。）至於語言名餘是學說界共有工具，內法外道竟可多同。但賦義既別，則不必有所承襲也。再佛法亦有與世間所說相同處，但此同者卽非佛法之特別理義，卽非佛法之所以爲佛法矣。凡是種種，均有甚多之義，誠不可以片言而畢。苟能從此悟入，則亦可以得佛法之眞矣。

問：神通之原理如何？

答：欲知神通之原理，當達唯識之義。唯識者何，境隨心造，境由心轉是也。隨心造者，如夢境。隨心轉者，如病境。一切幻覺錯覺屬此。雖由不健全之心理所起，然已能變境轉境。至於超越常人之心理，其力量自較常人更強。則其轉變身器亦力所能爲。全無足異。常人雖無神通，然其所緣境界，仍卽唯識所變，特既爲業力所限，故不能轉變自如耳。此其大略。欲詳求之，可讀吾『說無垢稱經釋不思議品。』

問：善有善果，惡有惡果，如何異熟果云，因是善惡，果是無記，又因在異世，果在餘世，其義云何？

答：將釋異熟果名，當先明善惡無記三性，與苦樂捨三受之不同。就造業而言，則業有善業、惡業、及無記業（非善非惡曰無記）三種不同。就受果而言，則有苦受、樂受、捨受（不苦不樂曰捨受）之異。異熟果者，乃由善惡業所得果。果雖有苦樂捨之殊，但均名無記。以業必及於他人，故有善惡之殊。（利益有情之業名善，如布施等。損害有情之業名惡，如殺盜等。　經唯限於自受，故名無記。　地獄天堂雖殊，而受苦不名惡，享樂不名爲善，故天堂地獄均無記也。）故云因是善惡，果唯無記，異性而熟，故名異熟。此與等流果異，等流者，作善業故，善法種子益強，隨後更能生起更善之業。造惡業故，惡法種子益強，隨後更能生起更惡之業，其類是同，故名等流。然不說作善業不招福利，作惡業不招痛苦也。業在異世，果在餘世者，此名異熟果必須造業在前生，受果在後生，非如等流增上之可卽生現前得果故。以異熟果乃屬於五趣輪迴，且如前生爲人，由作善業故，今生生於人天趣。或前生爲人，由作惡故，今生生於地獄旁

生經。如此根身器界均故轉故。必餘業乃受其報，是以謂之異熟。餘業云者，作業之餘世，即另一世也。天堂地獄皆爲
論記義，茲爲一喻：譬如人中有富貴與貧賤之別，此亦由別業善惡所感，然富貴之果不名爲善；不但富貴之人不必善，
即富貴之類亦不爲善。所以者何？亦有因富貴好施者，亦有由富貴而驕淫者，故貧賤亦爾。或因貧賤而吝嗇，或因貧賤
而奮發，爲善爲惡至無定故，佛言貧賤布施難，富貴學道難。然則其失得正相等耳。然善惡因不能相等也。天堂雖樂，
引生放逸，罪垂每多下墮。地獄雖苦，引生厭離，苦盡每多上昇。此所以五趣輪迴，眞無善惡之可貴也。佛法名言有嚴
自寬，覓則謂善有善報，惡有惡報，即說苦樂以爲善惡，所以獎善懲惡也。嚴則有淨之業，善惡雖殊，果均無記，苦樂
絕不爲善惡，三界五趣均非善果，所以示人以修出世聖道，求菩提涅槃也。

洋　答

(三) 復袁經綸

來書云：濫中恭聆圓音，身心怡悅，獲未曾有。經綸慧淺障深，於法實相不能了知。茲謹舒所疑，敬乞開示，俾得疑
根撥除，不爲修道之障，無任企禱。

第一疑問：經云：作意正思，諸識隨生　修耳根圓通者，當反聞時，還作意否。若作意，則聞應聞識，何言聞性。又
作意識生，應曰耳識圓通，何得稱根。若不作意，則初修此定，似乎無從下手。

第二疑問：經云：諸行是無常，念性原生滅。夫心本無念，念逐想生。故知想亦生滅法也。世尊於楞嚴會上，誨敕阿
難，不應以生滅心求菩提不生滅果。而觀經佛告韋提希，乃曰諸佛正徧知海，從心想生。嬉彼贊此，類似矛盾。然而
如來所說決無矯妄，未審兩經究竟旨趣，如何融會。

第三疑問：經云　一切法俱從緣生。然則演若達多，迷頭認影，亦當有其狂性因緣，設無緣者，則非一切法性。設有
緣者，世尊何不指出。

第四疑問：昔日孫傳芳居士，佛堂誦經，被很壞殞命。夫道場勝地也，誦經勝緣也，諸法如從自類緣生，何竟以善緣

而生此惡果，苟謂宿生惡緣成熟，定業難轉者，則孫居士何不死於散心宴居時耶。且清淨道場，龍天護衞，須樓夜叉尚不得以惡眼近視行者，今兒徒反得逞其暗殺，是何說歟？又經云：若有人稱誦觀世音名號者，臨刑時刀段段壞。今孫居士誦經被難，意者其心有所不誠歟，抑念佛與念法之功德亦有所輕輕歟。

第五疑問：地藏本願經云：亡者於七七內，時時欲其親友爲作佛事。夫因果定律善惡業報，自作還須自受，親友縱作佛事，其功德自然全歸作者，應不能拔濟亡者，以佛事非亡者作故。且十方諸佛威力無量，既親友作佛事猶能利益亡者，佛之威神何以不能廓清三塗，永息地獄等苦耶。

第六疑問：三塗惡因，淫慾爲主，衆生顛倒，惟斯最爲難捨，修青瘀不淨等觀，雖可漸次斷除，然末世人根淺薄，習重心粗　觀想難成，不識亦有勝異方便，足救斯難否？

來問敬悉，敬答如次：

（一）修耳根圓通等出自楞嚴，楞嚴僞經，不過之論，至多至多，反聞聞性，耳根圓通，本無是處，不必強解。

（二）依唯識義，心王心所，不相捨離，想者五徧行心所之一，尤無時不與心俱，無想即無心也。想與念生滅法，心依生滅法，菩提亦生滅法也。何以故，以俱有爲故。唯眞如涅槃爲無爲之法，乃不生滅耳。然生滅法中有染有淨，有漏無漏，菩提盤道無漏淨善，是以修行證果以之。無垢稱經所以言菩薩不住無爲不盡有爲也。豈有生滅心便不能得無爲不生滅果耶。證涅槃眞如，正念正想，淨心相應，望道以生。無無想無念，亦即無心，更何所修耶。楞嚴不知，別立常住眞心，全無據也。

（三）演若達多，迷頭認影，影即所緣緣，懸癡種子，即其因緣，不如理作意等，即其增上緣，前念無間心心所，即其等無間緣，如何無緣。

（四）孫傳芳居士道場被狙擊事，此自由其先業今業，種種緣會。譬之有爲盜者，避在佛堂，求盜者知其在佛堂，則執之於佛堂。有爲善者，住於佛堂，報善者知其在佛堂，即住報之於佛堂。皆尋常事耳。佛不壞業果，且自身還示現業果

金銀馬麥是已。豈能以寺廟經像遂爲逃刑處耶。吾之人學佛，唯當存有業逃償之心，不可作畏罪逃刑之念，則學佛使非眞而爲迷信也。然則念經念佛，遂無功德耶，曰功德還其功德。諸佛菩薩遂無威力耶，曰威力還其威力。亦有難難得救者耶，曰至誠所感，業輕可解，則亦得救耳。

（五）地藏經云：親友作佛事，六分功德歸生者，一分歸亡者，此一分功德乃有情互作增上緣也。此一分亦無，則諸佛亦全不能度衆生，既只一分，則諸佛又豈能廓清三塗永息地獄苦耶。

（六）對治淫慾，修不淨觀外，亦有其他方便，但如此不淨觀尚難成就，則其他方便亦未必能成就，大約補德資糧未具，俗務紛擾，用心不一，一切觀想，皆難成就，果能持戒節慾，則雖未能斷，亦不成罪，未能作聖，且生人天，正見正信，次第增長，則出離有望，不必期在此一生中已。　洋　答

文教叢書第十種
說無垢稱經釋
王恩洋著
全二冊
定價二千九百元

說無垢稱經什譯維摩詰經闡大乘之精神演佛理之玄奧義趣重重意味儒永不但爲法海之總持又且爲文藝之極品前後七譯注疏百家讀誦流通最爲廣徧本書繼什肇生基重爲論釋闡顯勝義辨析疑難理解處盡得理解不思議事盡得思議佛法於焉大明開者莫不興起最新出版購者從速

文教叢書第二十種
佛法眞義
王恩洋著
全一冊
定價八百元

佛法眞義共明十義一造論所由二佛法詮釋三唯識義四三性義五法爾如是義六方便善巧義七學佛方法八大乘精神九明內宗差別十釋凡外疑畏義精理當爲學佛者最初入門之書王恩洋先生在南京內學院時即由內學院印行流通流布至廣今本院特爲重刊末並附以「研究佛學者應當注意的三個問題」及「佛學之根據」兩文陳義精確益爲希有云

遊記

英倫遊記

張鼎銘

化中仁兄弟晤：弟遊來曾至倫敦，住十餘日，茲與　兄略述所見如下：一為殖民地展覽室。弟抵英後常有一感想，即不到英國不知中國之窮，同時亦不知天賦中國之厚，觀了此殖民地展覽室而益信。此展覽室為約半里路長的一條街，但房屋即分成縱橫其四排，中央還有一電影場，每日放映殖民地之新聞景物。此展覽室乃英政府其富，每一殖民地之出產工廠人民服裝城市景物等皆製成立體模型，嵌於壁上玻璃箱內，撥動箱內電燈，則箱內景物一切如生，但見一望無涯之蔗田（南洋南美）製糖廠，一望無涯之烟草，（婆羅洲等處）一望無涯之茶咖啡，棉田，林立之汽油井，（緬甸），參天之橡膠樹林（馬來亞），各地之五金礦廠，無不歷歷在目。分緬甸印度馬來亞澳洲非洲加拿大新西蘭等數十部份，亦陳列各地出產之真正標本。室內有一大地圖，按動圖上之「黃金海岸」，則非洲黃金海岸部份即現光明（其下有電燈），旁邊同時出現有「可可」「咖啡」「鉄」等字，表示該地之出產，按圖上「印度」字，則圖上印度部份即現光明，其旁出現「茶」「米」等字，表示印度之出產。英人欲表示其所轄民族之多，各殖民地多用蠟人製成模型，着其衣服，內有雲南遙往緬甸之商人　廓耳喀人等，旁有牌註明其性格及戰時服務兵役之成績，或有各地人民風俗社會情形製成活動影片，在室內自動轉動輪流出現，香港之街市亦有立體模型，華人手工業油漆業夏布竹籐等均有陳列，並有華人之真商店招牌，星嘉坡之華人小販，工人　街頭理髮匠，均有照片。總之看了此室，彷彿遊了世界一週。緬甸一個鎮鉄廠立體模型，遠遠可望見中國雲南境界　半山中有中國農民草房。弟不想緬甸為中國屬地時，每年不過上一次貢；現歸英國，却成為英國的資源地。弟看了室內所陳南洋南美等地之蔗田模型，才知道英國為何白糖這樣賤，每斤僅銅元四枚（便士）。

看了各地鐵廠模型，才知道英國鄉間尺多長的廢鐵棄在路上無人顧，一切欄杆等皆用鋼鐵製的理由，因爲鐵是他們最多最賤的。但英國本國却並不出產什麼，一枚小小毛桃值六十餘元，相當於十五斤白糖之價。我國關州出醉瓜有甜香絕三絕之稱，每個法幣數十元，英國醉瓜既不甜又不香，每個十五先令，相當於四五十斤白糖之價，原因由於這些東西都非英國出產，是海外運來容易腐爛。英國雖林木茂盛，到處都是森林，正路兩旁多是七八丈高的喬木，却不出水果，僅有蘋果一種味酸澀，橘由西班牙運來，菜蔬甚少，雞蛋戰前由中國運往。本國農產品極少，但英國最富。弟常到鄉間旅行，無論如何偏僻的地方，都是柏油公路佈滿，盡是整潔的洋房，花園般的環境。堂倌出街卻衣冠楚楚，儼若紳士，乞丐衣服亦較中國戰時教員整齊得多。各公共設備之完美，令人歎羨不置，英國眞是富甲天下，但英國之富却基於殖民地之多，因殖民地最多最富，故本國地方大多專作欣賞享樂用，不以之作爲生產，消耗土地，漠不在乎，無論城鄉，隔不好遠，便有公園，(實際無處不是公園一般)倫敦大七百餘英畝的公園有七八處之多，百畝以下的小公園，不計其數。其中如 Kew 植物園大七百英畝，世界各國之植物，幾無不盡有，內有五古樹係百餘年前自中國運往，英人極爲珍貴。一樹如黃蓮，將老欲倒，以木支之，上有牌註明其珍貴。另一樹如藤，修一鐵亭護之。園內有一中國式之塔十三層。有博物館四，有古英王宮，古帝后居處會客室等，內懸歷代英帝后遺像及筆跡。英國夏日不熱，如我國春日，但園內種有熱帶植物，以玻璃鋼鐵爲室，有樓可登，室內終年如熱帶，室內結多瓜絲瓜葡萄等纍纍，仙人掌高數丈，稱爲綠室。地下設有汽管，適應植物之溫度濕度。園內綠室甚多，有世界最大之花之標本，眞花每朵重十六磅，直徑九英尺餘。動物園凡三處：一名 Zoo'snade 在鄉間，大七百餘英畝，各動物皆自由放於林間，以鐵欄圍之，如狼羣、獅虎、白熊、麒麟、斑馬等均各自由。並有西康之番狗。一名 Begent 在城內，大四百七十英畝，動物甚多，有獅廿餘欄，各動物皆有專室，如魚室　猩猩室等。一名 ChiPston 亦在鄉間，規模較小，但動物齊全。城內之 Hyde 公園大六百八十英畝，中有湖頗類北平中南海，園內有維多利亞女王宮，係女王生處。其他如 Bich Moud 公園，HemPstead 公園等均各大七百餘英畝。英國小島耳，而荒廢土地若是之巨，若非殖民地衆多，萬難稱到。倫敦有博物館三十餘所，其中大英博物館陳

列各國古物，我國故宮古物陳列此處甚多，夏商周各朝古物均有之。直徑尺長之璧甚多，乾隆之玉石刻畫六同及龍門之石刻等陳列滿室。古人云：毀其宗廟，遷其重器，我國之重器遷於英國者不少，惜無補於國家之窮。我國瓷器，唐代之出品即已可觀，倫敦劍橋各地之各博物館，幾無不陳列中國唐宋以來之各朝瓷器，明代之景泰藍尤為出色。英國各古董商亦多買有高四五尺之中國大花瓶，上繪封神演義之歷史神畫，精美絕倫。但中國現代之瓷器，則反落他國之後。英格林威治天文台有世界之基本子午綫，不遜一石條。其旁有大二百英畝之格林公園，在一小山上，山下有海軍博物館，內陳列英國歷代之戰艦模型，名畫甚多，描繪歷代之英海戰圖，我國與英之鴉片戰爭圖亦見於館內。（鴉片戰爭時英奪發我之土鐵砲與陳列於幸名之 Windor 碉堡平山中，此碉堡為英古代之皇宮，城上有城，共五層，極為雄壯。堡內有名畫雕刻藝術甚多，為英國遊覽勝地。）海軍博物館內　陳有關於航空之二大發明：一為歷代之望遠鏡，其旁有望遠鏡發明人意大利人格奈里阿之銅像；一為中國之羅盤針。館內陳有我國十七世紀及十八世紀之羅盤及晚清之象牙製羅盤各一。又中國之古時鐘，上刻子丑寅卯等十二支十代I，II，III，IV 等羅馬數字。又有古代之漢壺及日晷。守館之英人見弟至即趨來詢問我國發明羅盤者為何人，在何時，羅盤上八卦之意義，時鐘上子丑寅卯等之意義。弟為之述黃帝戰蚩尤屬公為安南使者製指南針之故事，我國宋代始有羅盤針，伊等即以筆記於紙上，若深感興趣者然。我國先人對於人類有甚大之供獻，吾人今日到外國猶為之感覺光榮　今之後人但知爭奪政權，而於學術供獻，則落外人之後，實有愧死人。英國之藝術現較我國為高，一為雕刻藝術：威斯特敏斯特禮拜堂為英國最古之禮拜堂，約建於十一世紀初期，英歷代帝王多在此行加冕禮，英歷代之帝后名相皆葬於堂內。此次大戰，對德宣戰之首相張伯倫（慕尼克會議主角）亦葬於堂內，英歷代之哲學家如斯賓塞耳培根，大科學家如牛頓法拉代（化學之祖）馬克斯威耳（電學之祖）克爾文湯姆生等均葬於此，又有詩人角專葬歷代之英文學家大詩人如迭更斯等。各墓上均有精美之大理石刻　刻死亡者之遺像，或立或臥。臥者多雙手合十，如佛家所禱之狀。獅心王李郁之墓刻四戰士共負一方板，上陳王之甲冑，王之像仰臥其下，其后之像倒於王之懷中，其下一骷髏表死神，張弓欲射后，王以手阻之之狀。亨利第二之像首純為銀製被盜去，現僅餘石身。堂內光

不強，窗不開，點蠟燭入其中有陰氣儼若死城。石像之雕刻如生，令人時將石像誤認作生人，有時又誤將真人視作石像也。英國禮拜堂大多爲墓地，堂內點臘燭敬神，教士登台講道，儼若中國和尚登法台無二致。此觀拜堂外爲威斯特敏斯特宮，英國國會所在，建築極莊嚴華麗，年古遠，牆壁皆石條玻璃所砌成，宮外有獅心王李卻及克倫威爾銅像，西有維多利亞塔，東有鐘樓名 Big Bin 爲世界最大之鐘，南臨太晤士河，宮內有英王查理第一當年受審處，旋在宮外處斬，時爲一千六百四十八年。英國革命亦與他國不同，往往殺其父而立其子。宗教革命時代，英國有一著名皇帝名亨利第八，他因羅馬教皇不許他離婚，就與教廷決裂而扶植新教，他結了六次婚。第一個皇后生馬利女王後離婚，第二個皇后生女王伊麗沙白後斬首，第三皇后生子後早死，第四皇后宣佈結婚無效，第五個皇后又被斬首，第六個皇后死在他死之後。第二個皇后雖被斬，但他的女伊麗沙白繼其姊馬利爲王　却是英國最著名的女王。同時蘇格蘭有一女王名馬利結了四次婚被國人趕走，到英與伊麗沙白等位，被處斬刑，但伊麗沙白死時却遺命立被斬馬利之子繼承王位爲詹姆第一，其子卽查理一世，因逮捕國會議員激起內亂，戰敗被擒處斬，但其後國人却又立其子爲王，是爲查理二世。故英國之革命似與他國之爲爭政權爭私人權利者不同。我國近代每革一次命，人民便如水益深，如火益熱，由於我國人往往借革命爲奪取政權之手段，革貪官而革命者做了官更貪，革賣國而革命者得了權更賣國。更有假外援，亦借口革命爭民主，這樣革命無論有天大理由，既有外援成份在內，便產無理由可言，何況假借名義，欺騙人民，視英國之歷代革命甚至不流血革命(所謂光榮革命)眞就有愧。倫敦與威斯特敏斯特齊名者，尙有聖保羅教堂，英國歷代名將如威林吞、納耳遜及參加我國太平天國戰役之戈登均葬於此，內有精美石刻甚多。當年威林吞奉安典禮之隆重，殆不下於孫中山之奉安典禮。其運靈柩之鐵車，尙陳於教堂之內。此次大戰，德機欲炸此教堂，週圍均已炸平，但教堂並無大損。但倫敦之水晶宮，及 Guildhall 等勝地却被炸毀。此外倫敦各街石刻及銅像隨處皆是，大多紀念對英國國家民族有功者。聞意大利希臘之彫刻藝術更精，不知又爲何如。英國之圖畫藝術現亦甚優，各地均有圖書陳列館，寫像如生。此外英國之臘人館，實別開生面。倫敦有臘人館二：一爲千七百餘年 Tussaud 夫人所開辦，中嵌歷代之英帝后首相名人，美國歷屆之大總統，法國路易

六皇后及二人被輕侯之首級，法過激黨羅伯斯庇耳等被斬後之首級，此次大戰之各黨心人物，委員長亦在其中，及納粹各首領，拿破侖死時之狀，英名將納耳遜戰死時之狀，馬利后處死刑時之狀，一一如眞。又有法大革命時斷頭台之眞刃一，係華盛頓戰時所得獲。另一臘人館塑此次大戰之重要史蹟，如四巨頭會議，羅邱二首領笑容可掬，勝委員長讓步之狀，委員長手持地圖雙眉愁縐之狀，史太林手持條件多百牌睨而視委員長之狀，及德國埃森集中營屠殺之狀，德戰爭犯受絞刑之狀，一一如在目前。臘人館中塑有古代英國各種刑罰，可知古代英國亦曾嚴刑峻罰，但現時文明時期，除德俄等國外均以絞刑爲最殘酷之刑矣。英國之黃刊最近有一印度專號，上有照片一幅，係百餘年前印度婦門獨立份子被處絞刑之像，將來或爲兄寄回)印度自來爲獨立而奮鬥而犧牲之志士，不知凡幾。倫敦有一倫敦塔，爲古代政治犯幽囚及行刑處，其下有巨河名太晤士河曰「國賊門」，塔內刑場有皇后三人在其處梟首，公侯伯子爵在其處被斬者甚多。今其處地面釘有銅牌，以標誌之，皇太子二人被其叔李卻第三囚於塔內，弒之自立，此二太子所睡之所，仍陳於當年被弒處。塔內陳有古物甚多，如古代之斬人巨斧，行刑後將屍體示衆之鐵籠。古代武器甲冑，英王冠之金架石爲世界最大之金剛石，亦陳於塔內。又有古代車裂人之械型，但不用車牛而用鐵械。在倫敦可看出英國古來社會情形之處甚多，惜未能一一敍述之也。現時英國之情形可爲　兄告者：一方有君主，一方又十足民主。各公務人員各人民均稱爲英王服務，公函信封上多有「爲陛下服務」等字，從未聞稱王爲人民之公僕。人民娛樂後必唱「上帝救王」之歌，然人民之言論信仰等絕對自由。倫敦海德公園在王宮之鄰近，每日必有人民在其處發表演說或辯論。國家大權全在首相，首相由人民選舉，英王任命。若英王失德，首相可請其退位；首相失職，英王可將其罷免。一方極科學而一方又甚迷信。弟曾見一印度人說「無宗教便不能活着」。英人有五分之一以上信基督耶穌，每星期日必所禱。各大學最初皆由教會所辦，校內皆有甚古之禮拜堂。倫敦市亦有以沿手相爲業者。人民生活習慣最重秩序，愛清潔守法，買任何物件，只要人多，即自動排成班，依次前進，街上從無人爭鬥吵鬧高聲說話等現象，街上難找一點灰塵。英人小處最肯幫人之忙。弟由倫敦返劍橋時，因旅店即在地下鐵道車站對門，故未雇汽車，即將行李拿到對門車站，與一位英人見弟拿有兩件行李，即代弟將較重的

一佛行李拿上地下火車，然後走開，車到了地面鐵路車站，即有另一人不待問弟同意，即將弟之較重行李代拿至地面火車站，赴劍橋之火車停留地而去。有一次弟在劍橋買一鐵箱乘車返旅舍，車却不能直達旅舍門口，弟將鐵箱提下車，進了街口，覺得箱子沉重，就在那裏休息，即來一少婦問弟在那裏住，弟說「在本街上」。那少婦說：「那麼我可幫你將箱子抬到你家中去。」弟連聲說：「不不」。他方走開。英人小處肯幫人忙的情形，大概如此。不過英國的壞人也不少，報上常有謀殺等案，男子半夜將女子哄到沙灘去講戀愛，便將女子殺斃。倫敦戰後也出了飛賊，專偷大公司金剛石等類。弟在劍橋也常遇着乞丐，他們穿着很好的洋服，上前先與弟握手，然後伸手要錢，以手比口說 Cup Tea ，要錢吃杯茶的意思。旅店主人大多甚貪，他們只供早飯，却將旅客全部購食物證要去，因憑證購物甚廉，但各物有限制，他們買到了，却自己享受，不以之供客。不過英國人一般社會道德甚高，眞有道不拾遺，夜不閉戶之象，尤其國民團結心愛國心甚強。邱吉爾到美國，美國記者問邱氏對於勞工黨組閣他下台之感想。邱氏說：「我們英人到了外國就不說國內政治」。反之我中國人却將國內拆毀軌道破壞交通之情形用像片拿在英國畫報上登載，說是華北民衆反蔣，以鐵道枕木爲武器。又說：「無論你們怎麼不喜共黨，無論你們怎樣說共黨是俄國傀儡，但共黨已得有二萬萬民衆之擁護」，專宣傳政府不民主等短處，以爲這樣可得外人同情　但愈使英人看不起中國人，笑中國人不團結不愛國。最近英向美借款九萬七千萬餘英磅成功，約合四十萬萬美元，英舉國歡喜若狂，各報以大字標題，各街以粉筆寫成標語，報告借款成功。反之美欲借與中國五萬萬美元，不及英借款八分之一，而國內各政黨反對美借款與中國之聲已常在英報上披露，此與國民黨當年反對北洋軍閥借款之事，先後如出一轍。現美不借與中國反借款救濟日本，而班牙亦向美借款而未得。我國既不團結，於是國際地位，又復下降，俄國借此反對中國爲和平會議主人之一，要將中國排出五強之外。現世界危機日深，英美與俄之衝突日尖銳化，第三次世界大戰將不決難倖免也。

（接上首頁原文）

國主義，又名之曰侵略。霸道雖能管人於一時。然智窮力竭，則被管者卽乘機而起，以打倒誅夷管之者爲快，如秦末之豪傑並起，天下土崩；及今之殖民地國家時思獨立叛變是也。

查霸者之不能善管人也，乃由其不善於管理自我也。人謂拿破侖能統治全歐，而不能管理其自我。由其不能管理其自我，故煩惱熾然，貪欲無厭，嗔恚不息。以無厭之貪嗔煩惱以陵人，天下誰能待之？故必奮起傾覆之而後釋然。人居天下共思傾覆之勢，不其危乎！此拿破侖之所以終失敗也。拿破侖如是，威廉二世、希武拉等亦然。前乎此者，並世起者，後乎此者，亦無不然。噫！徒能管人而不能自管，其道險哉！

故聖賢之道，貴先能管理自我也。顏淵問仁，子曰：克己復禮爲仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉！請問其目，曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。顏淵曰：回雖不敏，請事斯語矣。子路問君子，子曰：君子修己以敬。曰：如斯而已乎？曰：修己以安人。曰：如斯而已乎？曰：修己以安百姓。孔子之克己復禮，修己以敬，皆管理自己之善道也。能克己復禮，乃能天下歸仁。能修己以敬，乃能安人安百姓。言欲管理人者，當先管理自我也。孔子又曰：其身正，不令而行。其身不正，雖令不從。此言人之受管不受管，在己身之正不正也。此義發展至於大學，乃有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，極至於正心誠意致知格物，自我管理之道益深且備。中山先生曰：此先民之政治哲學，至高極深，爲一切哲人所不及者也。誠哉言乎。

善管天者可爲大工程師，此科學家工業家之事也。善管理人者，爲大政治家英雄豪傑之事也。善能管理自我者，爲眞正的大哲學家，宗教家，道德家，此聖賢之事也。能爲工程師者不必能爲英雄，則不免爲奸雄所利用。能爲英雄者不必能爲聖賢，則不免禍國殃民。惟有聖賢之心腦操持者，必有英雄之功烈，亦必有地平天成萬世永賴之事業也。

今天下紛亂極矣，國家民族危亡亟矣。有救世之志者，必先嚴於管理自我而後可以管人。人禍既平，而後天災息，則可以管天矣。

本刊啓事

本刊自三十四年一月出版，全年共出一期二期及三四兩期合刊三册。在三四期合刊啓事中云：「今後在可能範圍內，仍當如期刊行，使文敎事業發揚光大。」乃今年本刊竟以種種關係，未能如期刊行。迄至今日，祇出五六兩期合刊而已。殘年將盡，七八兩期已無法再出。反躬內疚，愧對讀者，然在一年來社會文化事業普遍的困難艱阻情形下，當必有相諒者。而文敎院當事者更努力不懈於維護，本刊前途仍將盡力奮勉，以求繼續光大，並當隨時改變內容，以求於社會文化發生更確切之影響。慚愧之餘，謹述願望，並期同道賜以教焉。

本刊編輯部謹啓

三十五年十一月 日

中華民國三十五年十一月出版

文敎叢刊 第五六期合刊

定價七百元（郵費另加）

編輯者 東方文敎研究院 四川內江西門外聖水寺

發行者 東方文敎研究院 四川內江朝陽路六一號

印刷者 仁義永印刷局 四川內江中山路信立內

總發行所 東方文敎研究院辦事處

分售處 成都：龍山書局 自貢市：斯大達 成都：路明書店 重慶：國華書局 重慶：路明書店 樂山：昌言書莊 重慶：佛學社流通處 南充：友善書局

東方文教研究院叢書價目表

書名	册數	售價
孔子學案（再版）	全一册	一五〇〇元
孟子學案	全三册	三〇〇〇元
荀子學案	全二册	二九〇〇元
大學新疏	全一册	七〇〇元
論語新疏	全三册	四〇〇〇元
人生學	全四册	三四〇〇元
人生學第一卷	全一册	五〇〇元
儒學大義	全一册	九〇〇元
新人生哲學（再版）	全一册	七〇〇元
人生哲學與佛學	全一册	二〇〇元
老子學案	全一册	八〇〇元
王國維思想合篇	全二册	二九〇〇元
說無垢稱經釋	全一册	六〇〇元
心經通釋		

書名	册數	售價
金剛經釋論（再版）	全一册	九〇〇元
瑜伽力轉性品疏	全一册	七〇〇元
法相學	全一册	七〇〇元
佛學通釋	一册	一四〇〇元
五十自述	全一册	一七〇〇元
實有眞空中道了義論	全一册	五〇〇元
唯識通論	一册	七〇〇元
佛法眞義	全一册	八〇〇元
新理學評論	全一册	
雅存詩集	全一册	六〇〇元

以上各書除雅存詩集外皆　王恩洋先生所著此外尚有孟子新疏攝大乘論疏二十唯識論疏八識規矩頌釋論世間論等由上海佛學書局（上海愚園路一五四號）出版凡欲購各書者可逕向該局購請

內政部登記豐京營川字第五號