

第二卷 第六期

北平中國大學出版部發行

中華民國十九年四月二十日

哲 學 月 刊

第二卷第一期目錄

第二卷發刊弁言.....	陳映廣
性道教.....	畢無方
楊朱為戰國時人楊朱不即是莊周考.....	黃文弼
時相義.....	方御驤
「無」非老子最高觀念.....	僧映佛
歸納法和演繹法在教授上的應用.....	鄧性初
名理微.....	陳啓彤

第二卷第二期目錄

量子力學與哲學.....	張松年譯
魏晉清談時期之王弼易學.....	畢無方
王有哲學.....	甘盤仙
老子第五章解辯.....	僧映佛
西洋哲學之特色.....	林鴻森
周易的作者及其思想觀.....	黎先簡
名理微(續).....	陳啓彤遺著

第二卷第三四期目錄

哲學與教育之關係.....	馬帥儒講演
佛家思想之起源及其變遷.....	常惺法師講
人類知識的構成.....	溫壽鏗
工具使用中之思想與教育.....	僧映佛
希臘初期哲學對於本體和變動問題的見解.....	林鴻森
哲學家如何去領導社會.....	畢無方
蘇俄教育之特色.....	高象九
名理微(續).....	陳啓彤遺著
第七次國際哲學大會豫報	

第二卷第五期目錄

人與其環境.....	羅素原著	張松年譯
柏拉圖及其教育學說.....		艾華
尹文子哲學述論.....		張西堂
哲學家的精神.....		詹健倫
一九二九的哲學界.....		張松年
國際哲學消息.....		申甫

中國大學哲教讀書會主編

中國大學出版部出版

哲 學 月 刊

第 二 卷 第 六 期

目 錄

什麼是觀念論唯心論理想主義？	張 崧 年
唯識宗的人生觀	常惺法師講 寂 聲 記
在生物學上取消遺傳的意見	僧 映 佛
荀學導言	邱 彬
黎普斯的感情移入說	駿 連 譯
名理微(續)	陳 啟 彤 遺 著

中國大學哲學學會編輯

一九三一年一月二十五日

本刊投稿簡章

- 一 本刊宗旨在闡發東西哲理及教育理論凡屬哲學、社會學、倫理學、教育學及普通教育等類之論文均歡迎投稿
- 二 本刊稿件除由本會會員選送外並歡迎會外投稿
- 三 本刊對於投稿有修正權但經特別聲明者不在其限
- 四 投寄之稿宜繕寫清楚並須加新式標點符號
- 五 投寄譯稿須註明原文所在
- 六 投寄之稿無論登載與否概不退還但預先聲明退還者不在其限
- 七 凡來稿經登載後即以本刊若干期之
- 八 稿未宜註明姓名住址以便通信
- 九 投稿請寄北平中國大學出版部交哲教讀書會收

什麼是觀念論唯心論理想主義？

張 崧 年

(一)

觀念論，唯心論，理想主義，都是英字 Idealism 的譯語。要曉得什麼是觀念論，唯心論，理想主義，應曉得什麼是 Idealism。

觀念論，唯心論，理想主義，三個名子都是 Idealism 一字的譯語，由此當已可見此字意義之隱晦而多歧。所以要懂得它，最好是從其來源說起。

近來英國又有一個能文的哲學家，名子叫作亨雷 R. F. A. Hoerlé，現在南非教書。是偏向唯心派的，但頭腦很清楚（此其所以能文章），對於懷惕黑，羅素等人的新學說，也頗能稱道。有一篇自述其學歷著作的文字，刊在『現代英國哲學』的第二集中。兩年前，曾在英出有一本叫作『唯心論』的小書，講述唯心論的意思，極為清晰可讀。今年又把來改作了一番，在美出版。雖不見得比舊作更好，篇幅却增加了一倍大。現在就照着其中所說，看看 Idealism 從來的意思。

大家當都曉得許多歐洲字，是起原於希臘文或拉丁語的。Idealism 也是其例。

Idealism 的語尾是 ism'這雖有「論」，「主義」，以至「運動」等等譯法，但不成甚麼大問題。Idealism之所由多岐，乃在其前半字。

以前半部而論，Idealism 乃有兩個來源。一個是“Idea”這個字。一個是“Ideal”這個字。

“Idea”現在普通翻爲『觀念』，是直從希臘柏拉圖的哲學裏傳衍下來的。柏拉圖又取自其前百年間（西元第五世紀）的學者著作中。但在那時，這個字却不好拿『觀念』兩字來翻。此層以後詳說。

“Ideal”現譯爲『理想』，是近代從拉丁語的 Idealis 這個形容字，造成的一個名物字，後起多了。Idealis 這個字，本是一個後期的拉丁字，製造的時候，羅馬人久已把“Idea”那個原字，從希臘取來，用於哲學書中了。

“Idea”原來的語根就是 id-（拉丁 Vid-ere 此言觀看）。從這根已造了些云謂字與名物字，表示觀看的作用，與所看的東西。“Idea”如此，“Ideal”的原根，當然也同。

英文“Idealism 這個字，不但用於哲學，也用於普通話中。在普通話中，“Idealism”的意謂則由“Ideal”的意謂而定。“Ideal”譯爲理想，當然，Idealism 可譯爲理想主義。

可是，所謂理想，意謂也頗有深淺輕重之不同。照新近一部著名的彙典（『宗教倫理彙典』）中所界說，一種物事，如果得到了，就會完全使人滿意；一種物事，如其類中最圓滿的，因此且是要據以摹擬的模範，且是用以判斷實際成就的標準；那對於這種物事的觀念，便是理想。據此，則理想總是優美，圓滿，或道德價值的模範或標準。

可是，理想的中心意謂，雖是如此，然因理想與實在或現實的關係如何，

不免有三種的看法，於是理想的意謂，便也發生三種差異。

第一，理想可看成是已在事實上實現了的，或至少是可以實現的。第二，看為雖不能完全實現，但却可以趨近，就是達到實現的方向，却稽而定。第三，看為完全不能實現的，因其是純粹出於靈幻。

理想與事實的關係，這三種看法的不同，自然要隨所論的理想是那一種而定。

平常有時逢見一個東西，是其類中是圓滿的，是好到極處無以復加的，那便可說那類東西的理想者，已於此而實現。這就是上邊第一種的看法。

可是講到道德上，人總不免要以為最高的優德懿行，雖是人的本分所宜求，完全實踐，則非人之所能望。這便是可期而不可及，可趨近而不能達到。求美之心益殷，益感已行之不足。

至於有時所抱的理想，完全在事實上沒有根基，那種當然無實現的可能。

理想有這三種，於是所謂理想主義，就是 Idealism 的哲學以外的用法，也有三種的差別。

所謂理想主義者或理想家，有的簡直完全不察事實，本來如何，但憑想像，假設完美，其實非與事實無與。這不是理想家，已是空想家了。

有的，則生平為理想所主宰，行事以理勝於情，認本分為要於情意，先公益後私利。這是理想家之第二種。

又有的，則喜歡隱惡揚善，處人接物，總向好處想。在別人只看見不圓不滿的地方，他也看出圓滿來，就是不是實現了的，也以為是在實現的過程中。這種人就是所謂於惡事之中看見善之理，以為狗子也有佛性的。是最高的理想主義者。

Idealism 的這種通俗意謂，現在無暇深論。由通俗意謂講到哲學上的意

需，便須舍 Ideal 而看 Idea。

以字面而論，在哲學裏頭，“Idealism”的意謂，就是一種拿些“*Idea*”來解說整個世界的學說，或說，就是以“*Idea*”為辭的一種「實在」說。

當然，這樣說法，非解釋不了什麼，這算不得一種解答，其實不過一種謎。要猜出其中的意思，不得不看“*Idea*”是什麼。

不幸，*Idea* 的意謂，乃比理想還複雜。自有哲學以來二千多年，*Idea* 這個字的意謂已不知有了多少衍變紛歧。因此，近代西洋，遂有的著書立說的人，完全以此字而不用。不但這個，更有的號稱唯心論家的哲學家，像已故的波桑葵（Bernard Bosanquet），簡直把 Idealism 這個字也因其可以引起錯誤的聯想，根本廢掉，寧自稱其學為「懸想哲學」。

照這樣子，便是沒有「觀念」（*Idea*），也可以作「觀念論家」（「唯心論家」）；換句話說，就是，歷來以 Idealism 名的種種學說，完全不用“*Idea*”這個字，也可以說得出來。總之，如把這個字認為不方便，足以引起無謂的誤會，棄而不用，在敘述普通總稱為 Idealism 的幾派學說上，絕不至損失了什麼必要的東西。所以，這個字，歷來所居的地位，不拘怎麼重要，在現在看來，使用這個字，確是只是歷史上一種偶然的事了。

可是，雖如此說，要平平安安地棄去這個字，不得不先周周到到地懂得這個字，懂得它歷來為哲學家所用的種種意思。這個字現在之所以失了方便，雖是正因有許許多多的不同的意思，但學哲學的人却不能不曉得這種意思，不能不曉得怎麼分別之。現在從歷史上，要曉得什麼是唯心論或觀念論，這其實也還是一道方便之門。

所謂「觀念」即 *Idea*，是在（一）普通話裏，（二）一些心理學家的用語裏，（三）大多數哲學家的用語裏都用的。

前兩種用法都不大重要，要緊的是第三種裏的用法。

普通話裏所謂『觀念』，大致不外『意思』，『思想』，『想法』，『作法』，『見解』的意思。一個專門字，就令本來意謂很確定，到了普通話裏，當然要變得含混而漠忽的。

有些心理學家，意在把這個泛濫的『觀念』，因把人知的發展分成三層級的作用，就是感覺，知覺，觀念。這最後一層級就是所謂觀念之所從成。這一層級與前兩層級的不同，在所感覺，所知覺，都要在當前，要呈現於感官；至所觀念，或所想，則不必然，有時且簡直不能然。這其實與普通話裏的意思，也差不很多。但有的心理學家下界說，說觀念是不在當前的東西，藉一種或很充分或不很充分的影象的再現。即就不免把觀念看得太狹了。

與本題所講是關切的，當然乃在 Idea 在哲學裏的意謂。

從希臘哲學到康德哲學暨十九世紀的後期康德派的唯心論以前，總而言之，Idea 這個字的意謂的變遷，可分成三個大階段。

(一) 在柏拉圖，所謂“Idea”就是些所謂『實性』或『本質』。又或『型』或『象』或『法相』。

(二) 在基督教哲學家奧古斯丁以及以後中世的思想家，則是在上帝心裏的一切所造的模型。

(三) 在近代哲學之初，代嘉德，洛克，柏克雷等手裏，則成了一切不拘種類的隨便由人心所領會的東西（對象）。

自此以後，到了康德，黑格兒，以及十九世紀的唯心論家，下至晚近的卜賴德雷，維桑葵，以及其他等人的手裏，則 Idea 這個字的歷史，在了解唯心論或觀念論的意謂已不像先前那樣重要。因為，這些後出的唯心家，誠所謂不用『觀念』這個名子，也可說明其唯心的主張即觀念論。

現在便述前三期

簡單言之，這部意謂變遷史，大致如下。

(一) 在古希臘, “Idea” 這個字 (那時寫法當然不是這樣) 的原意非專門的意思, 大概就是, 樣子, 象, 型式, 法相, 等等。本來以視覺而論, 要指識什麼之爲什麼, 顯然須用它的特殊的樣子, 型式。

可是, 一個東西是什麼, 就是其所是的是什麼, 這在專門語, 便叫作它的『性』或『質』。

但是一個東西的性質, 當然不應只以看得到的 (視覺所能領會的) 爲限。不但不應以這個爲限, 反之東西的主要性質倒許是隨便什麼感官都領會不到的, 倒許是只有理性或知能才能識別者。

這樣子, 由可見而成了不可見。普遍地以指一切東西的本質實性, 所謂 Idea 在柏拉圖的哲學裏, 遂成了一個很專門的名詞。

所以在那時候, 照那種用法, 所謂 Idea, 並不好翻爲『觀念』。不翻爲『象』或『型』或『法相』, 最好翻音作『意地』。

中國的『樣子』兩字雖是普通話, 却有以次遞高的五種意思, 即 (一) 形狀, (二) 實例, (三) 模範, (四) 方法, (五) 種類, 頗可與柏拉圖的『意地』相彷彿。又『形』字或古之『荆』字, 本有『實』誼, 尤可與『意地』相比擬。

所謂『意地』是物物都有之的。而最初最注意的却是在道德方面。柏拉圖的先生蘇格拉諦已經主張, 凡是德行或價值, 如正 (義), 如善, 如美等等, 都有一個『意地』或『實性』, 平常叫作正的, 或善的, 或美的, 行爲或東西, 多少都把它體現或表示出一些來。

蘇格拉諦並力言人應當得到這種種道德的『意地』, 得到能夠界說之的知識, 以便能夠分別出像是與真是來, 不至以紫亂朱。這頗有些孔門正名的思想。什麼什麼的『意地』也可說就是什麼什麼之『正』。亞里士多德還有『共相』 (Universal) 一名也合於這個意思。

顯然，這種『意地』，或『共相』，乃是『不可見的』，『非物的』，不是可感覺的，有體的。要以理性來領會，而不得以肉眼去捉摸。

蘇格拉諦自己把這種『意地』說推開到什麼程度雖不甚可知，在柏拉圖的著書中，則這種學說已擴通得把所有共相的範圍悉苞無遺。

這一點須再加以申說，以見柏拉圖的『意地論』與後此的種種唯心論有何不同。

照柏拉圖所講，這種『意地』說，可說就是對於學問知識的對象的一種學說。就是要說明學問知識實在所講的是那一種的東西。學問家研究的目的並不是些具體，實是以個體為例原理原則公律大法。這些都是共相的。凡是所關涉的那一類的個體事例，無所不可應用。

所以，照柏拉圖所講，學問的對象，永遠是些共相，照柏拉圖的名子，就是所謂『意地』。

但於此，有一點，特別須加以注意。

據柏拉圖所說，個體是感官所知覺，而『意地』（共相）則只能以思想了別之。照近來的說法，就是只可以懷念（Conceived）而不可以知覺。但是懷念的東西，普通都叫作概念（Concept），因此申引，柏拉圖的『意地』，與近代的共相一般，也常常叫作概念。這錯固不錯，但有一種誤會，都不能不免。

這就是，普通所謂概念，通常以為是心所造。但是對於柏拉圖的『意地』，是說不上的。柏拉圖的『意地』，則完全非心所造。是心所領會的對象，而非能領會的心的狀態（『心所』）。是思維所發見，而非思維所形成。發見這個就同發見一條科學律或科學原理，對於個體物事的本性，便得了一種科學知識。這都是實在有在那兒的，並非心所安設。

所以柏拉圖的這種學說，其實是不能以後此的所謂唯心論或觀念論名

之。如仍稱以“Idealism”則這不過只是一種以概念（共相，規律，原理）為個體物事的必要本性，為學問知識的實在對象的學說。

以『意地』是實在有在那兒的而論，柏拉圖的主張倒可說是近代普通都以為正與唯心論或觀念論對立的實在論或唯質論 Realism 的一種。這就是所謂『柏拉圖的實在論』，也就是中世那種與唯名論爭個不休的實在論所由始。美國一些所謂新實在論家曾經跟着以前的羅素，崇奉這個甚力。

不過，柏拉圖的『意地』與近代科學的共相規律也非盡同。『意地』不但是解說的根據，並且是圓滿的準衡。不但是物的『本性』，並且是物的『理想』。這於柏拉圖講道德與數學的『意地』時，特別有然。

物的本性，就是物的理想標準。這其實並不是為奇，平常常常是這樣判斷的。為妻的都是妻，為母的都是母，但却有賢妻良母的。人誰不是人，但說『要作一個人！』也不是無意義的。凡是同種東西，而分別以好壞，都是以其本性為理想。

在柏拉圖的意思，凡是感官所及的東西，沒有完全實現其類的『意地』的。直線莫不要直，圓輪莫不要圓，善舉莫不當善。但是那條直線完全直？那隻輪子完全圓？那恰善舉完全善？個體物事，總不過『意地』的不圓滿的表現。所以，直線之直，圓輪之圓，善舉之善，一方是各個的本性，同時即又是理想。

復次，不以直線為名的，不能責以直，不算圓輪的，不能求其圓，不以善舉號召，當然也不必期其善。所以，一物一事，雖都不能不是其所是，但却不必完全是。循名責實，所以都要儘其所能地以是其所是。所以，一事一物的『意地』（本性，即其所是），總同時若是待達的『意地』（理想）。『意地』之有『型』誼『法』誼，即見於此。

在這一點，還有一點可說。柏拉圖所講『意地』是有等級的。最高的

『意地』就是『善的意地』。這在柏拉圖，簡直是一切之原。就像太陽使一切可見一樣，『善的意地』則使一切可解。『與所知以真諦，與知者以知力』者也就是此。一切物事之所以是其所是，也以此為因。且此，無所不在，對於一切物事，要得圓滿的真諦，更不可有忽於此。

這有些玄之又玄了，可是柏拉圖的意地說，影響基督教神學的發展最深的，却是其說的這個特點。“Idea”這個字在歐洲哲學史中之得到其第二個意謂，也由此開了一條方便的路子。

唯識宗的人生觀

常惺法師講

寂聲記

人生哲學為古今中外最難解決之問題，因為各方思想環境不一，所以宗教家哲學家之立論自異。即以佛家八大宗論之，雖則對人生之歸宿，同以成佛為究竟，然實現之方法，大異其科。今日但就唯識宗，一窺人生之究竟；至與各家之異同得失，缺而不論。擬分三段如次：

(一) 唯識學之概要

唯識學本佛家大乘八宗之一，肇興印度，傳承支那，介紹者即鼎鼎有名之玄奘法師。其立說以萬有現象皆不離於「識」，使離我法二執，得證二空所顯之真如為宗。故所唯之「法」雖無量種，能唯之「識」唯八。此八種識，無始以來，法爾而有，非一非異，但從取境作用不同，假立有八。此八識中亟須說明者，厥為第八「阿賴耶識」。以此識中有二種不共殊勝功德，一「受

薰義」，二「持種義」。了此二義，則人生問題，思過半矣。

心理學以眼之見色，耳之聞聲，其記憶可以歷久不忘者，歸功於腦；在唯識家視之，腦但爲有礙之物質，不能起無礙之作用，如身居斗室，馳思萬里，不爲山河所礙等。且人體既相續變化，腦亦隨時遷謝，何以能持記憶于不斷。故知腦但爲依以起記憶知覺之物，而所以能分別記憶者，必別有心靈作用之「識」在，此佛家依六根以發六識也。但前六識起滅不常，往往緣闕不生，

隔時眼識不生酒醉聞聲六識不生——故吾人動作云爲，能傳持未來可招相似果者，爲第八「阿賴耶識」。此識如照相機之玻璃片然，凡前六識所取之色香味觸等，一經八識，即印有將來復生似果之潛能，經無量時，不失不壞。如三年前在北京見軋軋飛行空中者名飛機，近到上海一見軋軋飛行空中者，不待思索，眼意識中，即證知其爲飛機。此則第八「受熏持種」之特徵也。蓋當在北京見飛機時，第八識中已受眼識家飛機影像之所熏習，留一幻影于識中。故此三年中，眼識雖經過無量形色之轉變，而此第八識中所熏成之飛機種子，則依然存在。故上海一見飛機，隨引起相似之自果，不待思索，即證知此軋軋飛行者名飛機。此第八「受熏持種」之功能，所以執持業果於不斷也。受熏持種有別者，望前七能熏之現行說，則指本識中同時所留之影像名「受熏」，望未來所生之似果說，則指本識現在所持能生之潛能名「種子」，一物易對而更其名也。但何以第八能「受熏持種」而非前六唯識家有四種精密之條件，錄之如次：

(甲)堅住性——凡可受熏者，必其自體，一類相續不斷，方可執持熏成之種，經無量時，不失不壞，將來發生自類相似之果。若所依之體既斷，生果之種無所依附，必不能生未來之似果，如眼識恒時間斷，必不能持種不失。故知前六外，必有持種識也。

(乙)無記性——凡屬純善性者，必不受惡染所熏，如潤澤旁芝蘭不失

其幽香也；純惡性者，亦不可受善淨之熏，如置鮑魚於衆香之林，終不改其臭也。唯非善非惡之無記性，可受善惡之熏，以於二者皆無違逆故，如素絲可受善黃之染，前六非純無記，故前六不可受熏持種也。

(丙) 可熏性——凡物非自在有體者，不可受熏，以不能任持故，如風聲等；或有體而堅凝者，亦不可熏，以無容受習氣處故，如頑石等；必有體而虛疏可容習氣者，方可受熏。前六不能虛疏任持，故不可熏。

(丁) 和合性——凡能熏之物，與所熏之處，必同時處不相捨離，非一非異，方可受熏；若兩體分離，或前後間隔，必不受熏，如以火熏壁，必火壁和合，方有熏成之黑燄。故前六能熏外，必有和合俱轉之所熏也。

據上四義觀察，前六恒時間斷，三性轉變，「受熏」不成；腦爲有質碍之物，時時變滅，更不能「持種」於未來；唯阿賴耶識，無始相續，無記可熏，與前七和合不相捨離，可有「受熏持種」之義。所以吾人一舉一動，或善或惡，無不有幻相留於阿賴耶識中。此識復能執持此種，盡未來際，使不失壞。緣會則有與果之功能，但關於羣衆之活動，則成「共相種」；關於個人之活動，則名「不共相種」。由「共相種」所產生之果，則有社會團體之善不善等；由「不共相種」所產生之果，則有貧富賢不肖之差別。而一核此幻影所由生，無不由各個有虛之共不共業所招感，能執持不失者，厥由第八阿賴耶識。此唯識家主張爲有現象不離於識之大要也。

(二) 人生觀之定義

根據唯識家觀察人生，則人生之定義，亦與各家大異其說。——進化說神權說等——爰用佛家術語，下其定義如次。由共不共業所感異熟中，含有理智之活動性者，謂之人生。推究用如何方法，發展此人格俾臻於完善之地，是謂人生觀。吾人活動之共不共業，由阿賴耶識執持故，可感將來之異熟報，既如

上述矣；故吾人現所秉賦之生命，既非由猿類進化而來，亦非由上帝所造成。但由過去自作之共不共業爲親因，復假父母爲增上緣力而成此人生耳。但因緣招感，有生莫不皆然。人生之所以異於庶物者，則以人類有倫常道德，能維風化於不墜，更能用其聰明才力，合羣互助，以增進其幸福。故以無堅牙利爪之人類，能巍然首出於庶物者，理智之力也。但同爲動物，人類何以獨賦此理智？又必用何等方法，可以發展此理智，俾臻於極善之地？故唯識家解決此問題，則以一切有情，無始以來，各具一阿賴耶識，含一切種。人類以適應生存故，由理智種子，——有漏善種一切有情皆具——發生五戒十善之現行，故能保持其人格不墮。使不幸爲私利心所驅使，行十不善業，則將視其業力之強弱，流轉於四趣，受種種苦。故人生問題，非一成不可變易，亦非死後即歸斷滅，其善惡苦樂，實在人之自爲之而已。欲此人生臻於至善之地，不受輪迴之苦，必須平等互助，斷除人類之私我。蓋普通人類所應用之倫常道德，實基於私我而生。以有我身故，對父母則孝，對兄弟則愛，對朋友則信。使非有我身，則父母兄弟朋友之分無所施，倫常道德之觀念無由生。以有我身而求其相處無諍，故相互間各施以應當遵守之法則，此則倫常道德之所由生也。唯其基於私我故，其範圍有限而少平等之普徧性。吾孝吾親而不及人之親，吾愛吾弟而不及人之弟，則成私我家，私我族，浸假而私我鄉，私我省，私我國，私我種，私我洲，此今日世界紛亂殺伐於無己也。唯識家知一切紛爭皆由私我而生，故第一步即發明我執虛妄。人類現前所計以爲我者，實共不共業所招引四大五蘊和合之幻報，於中實無我性。但由無始以來熏習力故，相似有我。以有我故，則有我家，有我鄉，有我國等，而實皆由相似業力互相招引，故成父母兄弟眷屬等。放眼觀之，非特現在之六親我當孝友愛護之，即過去一切六親，皆當孝友愛護之。以吾人無始來，輪迴六趣，莫不有六親眷屬；但以隔胎昏昧，反眼若不相識。昔日冤仇，轉作親友，昔日六親，轉作讎敵，反亂顛倒，

莫此爲甚，此佛觀一切衆生爲深堪憐憫者也。故吾人欲發展此人生以臻於至善之地，第一當明吾人所依之真性，平等普徧，與一切有情不一不異。吾人欲止至善之地，享自由平等之幸福，必先令一切有情各得其所。如一有情之未度，斯卽吾人法身一分未圓，欲圓法身，先度衆生，此菩薩發心觀衆生苦而興大悲也。度生之道，雖無量門，略之可成六種：一布施度慳貪，二持戒度毀犯，三忍辱度瞋恚，四精進度懈怠，五禪定度散亂，六般若度愚痴。先單純修行一度，次於一度中修行一切度，後於一切度中修行一切度。更以大慈大悲大捨大喜，回向一切衆生，俾一切有情，無冤無親，同登涅槃之彼岸，享自由平等之大樂，此唯識家人生觀臻於至極之地也。

（三）本問題之評價

依唯識理而觀人生，第一須明吾人稟有此身，爲共不共業所招引之幻報，苦樂貧富，雖有業定，而實可以改造；第二須明一切萬有，相互間實有密切之關係，彼此必須相互維持，作平衡之發展。故此人生觀之特徵有二：（一）根據自力不受環境之支配，可以自由發展臻於至善之地。不若唯物論者，處處爲物質所束縛，無自由意志，等人生於機械。悲觀者流於自殺，樂觀者流於縱欲，此今日歐西人生陷於困悶之極點也。苟知環境爲自心之幻影，可以自由改造，而阿賴耶識持種不失，作之善感之百祥，作不善感之百殃，則一時痛苦未足悲，有限尊榮未可喜，但致力於至大圓滿生命之改造，俾其早日實現。故人生觀之活動，非盲目無所適從，實有至高無上之真價，雖欲使其自殘放僻，不可得矣。（二）緣生互助，有慈悲喜捨之高風，無弱肉強食之惡習。夫物之林立，各安其生，各盡其能，相生相養，以維繫於不亂，如集五官百骸而成人，梁椽柱以成室，若謂口之無與於勞動也，強之不食，椽之無蔽於風雨也，棄之不用，吾將見其兩敗而俱傷，故物無用之用大矣哉。近人迷於弱肉強

食之說，欲舉世界之弱小民族而殲滅之，奴隸之，相研相斲，看賦無已，卒之人滅而已亦不免於亡，此徵於過去頑強之爬蟲而可爲惕然者也。況今民族自決之運動，方興未艾，而階級之鬥爭，亦變幻無已，列強之陰謀詭譎，更層出而不窮，以作將來世界大戰之醞釀，愚昧之深，莫此爲甚。唯識家知其然也，大唱緣起互成之說，以爲一國家一社會一個人之一舉一動，在在均足以影響於全世界，勿以事之渺小而忽之。蓋一法之生起，必假衆緣和合與其環境之要求，而緣復假緣，境復聯境，相層無已。故推而論之，一指可以波動太平洋之全面，是故欲一人安先必一家安，一家安先必一社會安，一國家安，乃至一世界安，而後一人安。今列強但知以帝國陰謀資本侵奪，剝削羣衆之幸福，以厚一己之私圖，昧於平等互助之真諦，多見其心勞日拙，殘他適以自殘耳。唯佛氏能了自他不二之真諦，故發爲欲度自身，先度衆生之名言，唯識家又能從而光大之。故觀人生以平等互助爲極則，一掃陰謀詭譎侵陵殺伐之風，嗚呼！徵大雄氏之慈悲觀平等觀，則可憐之人生，其將萬劫沉淪而不復歟！

在生物學上取消遺傳的意見

僧 映 佛

引 言

遺傳的觀念，在一般人的心中，可以解釋一切凡是屬於生物中的心理的，生理的，形態的，以及發生的種種疑難現象；好像神的觀念，對於一切事物的作用一樣。人們只要有了這兩個觀念的存在，一切的事物便可以迎刃而解了；宇宙的事物，其來源是神的作用，其繼續是遺傳的效力。這樣一來真是可以省却許多麻煩的爭論，並且還得着宇宙的真實道理。所以一般人也就信而不疑。就是我們的所謂探求知識的哲學家 and 科學家，仔細考究起來，他們也未會純粹的逃出這兩個範圍之外。不過將他們從實際的事物中，推出到抽象的觀念上罷了。這抽象的觀念，他們可以換個名字說：只是一種可能性而不是實在的性質。這種可能性要變成實在的事物，還要靠其他的原料或者叫做環境的作用罷了！哲學家和科學家他們相繼的作了數百年的工作，其成績也不過於這兩個觀念之外，又加上了這一點東西——原料或環境。

現在我們不講神的觀念，只來看看遺傳吧。遺傳這觀念，在實際的事物

中，真的被科學家的勞作，把他趕掉了大半，若是再加上一步的努力，或者便有去掉他的可能！

在最近行爲派心理學研究的結果中看來，所謂遺傳這個觀念，在科學的心理學上，已算是沒有他的地位了。這不是說在行爲心理學的名詞中，沒有遺傳這兩個字，却是心理現象在科學的考察上，實在難得找出所謂遺傳的現象來。換言之，從前人們認爲心理學上有許多不能解釋的現象，因不能解釋就歸之於遺傳的，即如所謂本能一類的東西，到現在已經找出來他的解釋了：知道一切的行爲，並非是由于遺傳而來的所謂本能；乃是由環境的激刺作用所謂學習而有的。如此向來關於心理學上的種種遺傳的假設和定律，現在就完全被科學的心理學家所取消了。

至於醫學和生理學的進步，也證明了許多關於生物上的生理的疾病如：梅毒，癩病，肺結核等之非遺傳而是傳染。生殖細胞在受精前所受環境之影響，以及受精後所受母體血液循環的變化的影響，科學家都不承認他是遺傳，以爲是後天的事。我們舉一個例來，便可以證明這類此現象的許多事實都不算是遺傳了。

在一八八九年，達蒂 Daddi 用一種染脂肪的色素叫做 Sudan III 的，使雞雛食了，這雞雛的脂肪便變成了赤色，其黃也與脂肪相似，也成了赤色，用此赤色的與黃的卵卸代出來的雞體，其脂肪仍爲赤色，此種現象，科學家認爲僅是色素由親傳於子體，實非遺傳的現象。由此可知從生物接受來的種種現象，也是擯在遺傳範圍之外了。

可見心理的，生理的各種現象，都用不上遺傳的觀念來解釋他，那用上遺傳這個觀念的，自然是生物的非遺傳問題了。這個問題也是遺傳學所研究的對象，由研究這個問題，使細胞學成了一個科學，使優生學，人種改良學都成一種普通的名詞了。却是最近一二十年來生物學的進步，又說生物的非遺傳

並不是由於遺傳而來。生殖細胞中並沒有何種形態，而其所含的物質並不是生物個體的某形態或某組織的基本單位。形態也不過是一種所謂遺傳的可能性，在某種環境或情形的刺激之下實現出來的結果。所以他們說：生殖細胞只是一種反應的系統，身體上各種構造的成形，都是從反應的系統和環境相互作用而來的。這種可能性，這種反應的系統才是遺傳的，其他所謂形態，身體結構，以及特質之類都是由環境的刺激而成。

生物的形態，既是否認他屬於遺傳的問題，那整個生物的個體是用不着遺傳的假設，就可拿別的理由去說明他了。却是生物學上關於種的問題：所謂人之子恒是人，豆之子常是豆，瓜之子準是瓜，這種不可超越的現象，一時不能解釋，因此不得不假設一種遺傳的可能性來解釋他。這種可能性，似乎太為玄妙了，不得不換過來說是一種反應的系統。這樣一來，看來似乎沒有什麼問題，其實他帶來烏煙瘴氣的問題就多了。這身體上各種構造和特質，既是從這反應系統和環境互相作用而來的，那這反應系統也能和環境互相作用而構成心理的現象。行爲派的心理學若是不反對這種生物學對於遺傳的解說時，還是難於逃出遺傳可能性的假設之外。這篇文章的目的，就是要來討論這個問題，想合理的把遺傳這個假設完全取消，使他與生物學完全脫離關係。自然心理學也就取得了無需遺傳的堅固基礎了。

遺 傳 與 進 化

進化與遺傳的這兩個觀念，原來就是十分相反的，一個具有變化不定的性質，一個則是固定不變的。却是一般生物學家以為這兩個現象，看來是很相反的，其實他們是相反而又相成的。所以講進化的人，沒有一個不說及遺傳；研究遺傳的學者，也無一個不是黏於進化學說的。因為生物之能夠進化而又能夠保持其種類者，就是認為他們有相互依助的關係。在最初生物學上

關於動植進化的解說，完全以環境為主體，許多動植物的形態的改變都是環境的原故，所以熱帶的動植物與寒帶的不同；古代的動植物又和現代的不相同。這就是以環境為生物進化的最大原因，贊同此種主張的人有德國的哥德（Goethe），英國的愛里斯達爾文，E. Darwin。却在法國的拉馬克 Lamarck，就以為生物進化的原則，是在「用與不用的效果」，然而此用與不用還是以環境為定規。比如一種動物在某種器官之使用次數增加，那種器官就要發達；反之因其他部分的改變，某種器官的使用次數減少，這種器官因而退化，如此作用，靠着遺傳的效果，一代傳給一代，以至數十百代之後，某種器官因屢代使用和不用關係，發達的器官，總是發達保存；不發達的器官，就此退在消滅。這種保存與消滅的效果，就是遺傳的作用，也就是進化的原動力：「用與不用」的結果，後得性可以遺傳的假設，便從此開幕了。後來又經斯賓塞爾 H. Spencer 等的贊同，就有新拉馬克派的名稱，直到現在還是存在，可見這種學說的價值了。

隨着拉馬克的一位進化論而兼遺傳學的生物學家，便是英國的卡里斯達爾文 C. Darwin，他所著的一部物種原始，雖然以進化學說享有盛名，其中所述及的關於遺傳的事實，遺傳的觀念和遺傳的法則等名詞觀念，即是非常的多。所以他不特重視生物的進化，也注意生物的遺傳，所以他發現出一種進化的學說，也指示出一種遺傳的學說。他以為遺傳的假設，在他那進化的學說中是非常的重要，所以很想於這遺傳的假設中找出一個遺傳的法則來。他認為若是遺傳的法則找着了，這種進化學說就更為確定些，雖然他因為知識和精力的原故，一時沒有找出遺傳的法則，總認為遺傳這個前提是不會錯的，因而推斷遺傳的法則總是有的，所以他很不懷疑的在那一部物種原始的名著中，用上了若干遺傳法則的名稱。到後來有幾位生物學家，在這個名稱之下，努力的勞作，居然也算找着了。一些眉目可以作代表的，當然要

推高爾登 Galton 和門得耳 Mendel 兩人了。

關於遺傳法則的事，我們後面另說，現在回頭來看達爾文的進化學說與遺傳的學說：實在達爾文不特他的進化論開了學術界一個新紀元，就是他那遺傳論也奠了學術界的一個新基礎。他在進化論上就是物競天擇和人為選擇的原理，在遺傳學上便是泛生說。這兩種學說，在生物的進化的觀點上看來，完全是相依相成的，整割而不可分開的現象。所以後人只重視其進化學說，而不及他的遺傳論者，便是為此。

你看他那物競天擇的原理，其內容有三個重要概念：第一個就說：生物就有一種遺傳的性質，所以子似其親；第二，生物還有一種變化的性質，因而子不能夠盡似其親；第三個，便是生物的繁殖，是依着幾何積數而增加。以如此生殖的生物，數十年之後一種便可以充塞地球無有立錐之地，那能容此數百萬的物種而俱存？因此不得不發生生存競爭的問題，成爲一種優勝劣敗適者生存的結果。達爾文的自然淘汰與人爲淘汰，就是生存問題，食物不足的原故。所以強者，就能得食，能生存，能傳種。因此強者益強，弱者便歸消滅，生物就依此而進化了。所以他說：『凡種的生殖，擇過能夠生存的數目，則生存競爭就相續不已。此時若是一個個體稍生變異，即使他的變異極小，於他本身也是有利，在此複雜變化的生活之中，就多了一些生存的機會。這種天擇的效果是十分明顯。又從遺傳法則說來，這些被擇的異種，都有衍留新形態的傾向。』

依此看來，生物是有一種變化的性質，此種變化的原因，當然是受環境所影響的結果。却是受到環境的影響，因而起了變易的生物，又有怎樣方法能夠保留到後嗣？達爾文對此問題的解答，就是他那遺傳的泛生說。這個學說的意義：大概說來，就是生物全身由細胞成，每個細胞中都能發出一種極小的微芽，周游體中，終而止息於胚種的細胞裏，或是在那出芽的地方，將來發

育成爲新的個體的時候，這些微芽便從而分散開來。因爲這些微芽是從該體身體中所有性質的原故，所以子似其親了。此種微芽既是先由身體而後歸集於胚種細胞，所以生物受着環境的影響而起的變化，也能夠帶入胚種細胞而遺傳於後嗣了。

達氏這種遺傳的學說，雖然不能夠使人十分滿意，實在要比從前那種普通相信的生殖細胞裏含有生物的雛形的說法好些。這種雛形的說法，以爲生殖細胞中，含有長成的生物的雛形，而所謂發育不過是這個雛形發展進化而成爲一個擴大的形體罷了。換言之，發育的過程也不過是把生殖細胞裏所已有的構造放大出來，所有的器官都是早已遺存於生殖細胞中而不是在發育的過程裏新生出來的。達氏之說，却是超過此種遺傳的假設，所以便爲後來講遺傳學的人所敬信。我們大家所知道的魏司曼Weismann，即是本此學說，被人們稱爲新達爾文派的一位健將，與新拉馬克派成爲對峙的便是他。即此就可以知道此種學說的重要了。

本來在達爾文的遺傳論中，後得性是可以遺傳的，却是到魏司曼加以修改之後，便肯定的說：後得性是絕對不能遺傳的。我們來看他是如何的改正。他認爲生殖細胞是完全獨立的，與身體細胞完全不同，而具有身體上一切的特性，不是從身體上歸集起來的，却是身體的組織確是生殖細胞的發育。換言之，身體細胞無影響於生殖細胞，而身體細胞乃是生殖細胞的發育。所以此一代的生殖細胞，不特能夠發育成爲次一代的身體，而且爲次一代的生殖細胞。如此生殖細胞是相續不變的一代一代的傳遞下去，所謂父母乃至於祖父母，曾祖父母等等，都不過是保存此種生殖細胞的磨房和轉運器而已。這種學說就稱爲生殖細胞連續說。

這種學說藉着發生學進步的幫助是非常的大。據多數人的報告，在門體的發育的過程中有一個很早的時期，當新成的細胞未有分化作用的以前，一

部分的新細胞進行分化，變為構造身體的體素的原料，却另一部分的新細胞不生分化作用，而永久保留他們的生殖細胞的原形，以後的發育依然是生殖細胞的發育，他們一代一代的分裂所成的新細胞仍舊是生殖細胞，不會改變做身體細胞。他們身體中不過受身體的保護和滋養而已。身體不能產生他們，他們又不能在山體中變成身體細胞而為製造特殊器官的原素。這樣，身體只是生殖與遺傳的一種工具，與生殖細胞是絲毫沒有直接關係的。魏司曼和許多生物學家對於遺傳學都是如此的主張，所以他們極端反對後得性的遺傳。並且找出許多實例以來證明：如婦女們之穿耳，縛足，裹腰，以及鐵匠，船夫之手臂，其所習得的特質，並未傳給於子孫。還有一個是魏司曼是著名的實驗，將鼠的尾巴剪除二十幾代，結果所產出的鼠子依然有尾，這可証後得性之不能遺傳，身體之不能影響於生殖細胞之明証也。

却是這種說法，雖能証之以事，言之成理，似乎於進化學說總有些衝突的地方。經了許多生物學家的批評後的修正的結果，認為後得性在某種情形之下也是能夠遺傳的。就是說，要他能夠直接有影響於生殖細胞的時候。所以有許多現象：如傷兵之失去肢體，婦女們之裹腳，縛腰，穿耳等情之不能遺傳者，乃是他沒有直接影響於生殖細胞的原故。反之，新形態之變成，就是身體細胞所受外來的影響，能夠直接影響於生殖細胞的原故。但是照他那生殖細胞相續的學說講來，在原則上習得性還是不能夠遺傳的。

此種遺傳學說，雖不像那所謂生殖細胞裏含有整個的雛形一樣，却說在生殖細胞中有很多極小而可以遺傳的單位，這些單位都有獨立的生長與分化，他們雖然沒有各種生物的器官的雛形，却他們每個單位都是決定將來的動物的一定的部分的構造或形態。換言之，這生殖細胞中的若干單位，他們都能決定未來的特殊器官或組織，而且某個單位，他決定某種器官的長成都是有一定的。這所說遺傳單位決定在一二十年前，是非常的高漲。就是門得

耳的試驗和他的法則，都是站立在這遺傳單位的假設上，不過他不稱為遺傳的單位而叫做遺傳的因子或因素罷了。正在這些單位遺傳說流行的時候，在進化學說的一方面，也就新添出了一個原理，即所謂德夫列斯 De Vries 的突變說是也。

大家都知道在達爾文的學說中，謂新物種的產出是由漸變而來，即是德氏從研究月見草所得出來的結果，說是此種植物，也能直接產生新種。就是說，此新種的個體中，有許多性質與母體全不相同，這母體和子體不相同的種類性質，就是被改變過的一種情形。此種改變，就表示出另一物種的特質，德氏就稱此種改變為突變；而說新種的產生，並非是由於漸變而來，乃是由於突變所至。這種用突變來解釋新物種的出現，在事實上雖是證據薄弱，却也為一般生物學者所承認了。

德氏關於遺傳的見解，是完全與門得耳的學說相同。因為門氏的遺傳法則實在可以為他這種突變說的一部的擁護，所以門氏的遺傳法則，也就隨著他這種學說的出現，而得以介紹於世了。

關於進化的學說，除開上面數種之外，還有所謂隔離的說法和雜交的說法。所謂隔離說者，意謂所有同羣的動植物，若長聚一處的時候，他們的性質總是一致的，沒有怎樣變異。若是將他們分成不相交接的若干小羣，各小羣向着差異的地方去發展，結果每小羣間變更的地方就很大了。至於將兩個不同種類性質的生物，施行雜交，也為新種產生的一種來源。但是有許多雜交出來的新種，其自身不能生殖，如馬與驢交所生之騾子等就是。然而有許多人為的雜交的，如園藝家之於許多植物，養鴿者之於種種鴿類，都有其相當成功。因此有許多生物學者，就以雜交為新種之唯一來源，這實在是言之太過。然而若是與隔離說結合起來，則去解釋一切或者是可能的。兩個不同種類的來源和無性生殖之差異，都可用隔離說的理由來幫助，即是生物進化的原

因，是靠着變異，變異是以環境的刺激為主動力，生物的環境真是差別很多，所以上面所說的一些進化學說，都能成立不悖，却是關於遺傳的學說就不同了。這或者是生物的遺傳理由只有一個罷！

前面所說的遺傳學說，都是以爲生殖細胞中，含有許多單位或者是因子決定未來的個體的某種器官和組織，可以稱爲遺傳的單位決定說。却是近一二十年來，因爲生物的其他輔助科學的進步，有許多生物學家都反對這種單位決定的理由，說他們統統都是逃不出預造說的範圍，和那生殖細胞裏有個雛形的假設實在並沒有什麼差異，都以爲生物個體的存在，是生殖細胞的發展。反對這種預造說的，我們可以舉出齊爾德 Child 來作代表，本來在齊爾德之前，已有反對的人，說生殖細胞裏面用顯微鏡去考察，並找不到一個雛形或什麼因子和單位的東西，他能夠發展成爲某種器官，這就有根本取消遺傳的意味。却是齊爾德認爲遺傳是有的，不過不像預造說家拿靜的形態學的立場去講，而是動的發生學的觀點來說。遺傳並不是實際的遺傳某種形態，只是一種可能性。形態或構造的形成，須靠着環境的刺激和有機體對於這刺激的反應。所謂有機體，就是一個反應的系統或行動的模型。遺傳在這反應系統中只供給形態或構造的完成的可能性。所以齊爾德說：『要是有機體的動的概念是對的，那末，發育的出發點不在某種組織（構造）而在某種反應的系統。…遺傳的基礎是一種反應的系統，並才是一種組織。』又說：『有機體如果根本上是一個特殊的反應的系統，對於強度不同的刺激發生分量不同的反應而爲生理的個體的成形發育，和分化的起原，那末，這個系統在遺傳中一定是整調的東西了。生物所遺傳是一個根本的反應的系統，不是無數的性質不同而佔有一定的空間的部位的物質或實體。發育不是把性質不同的遺傳性在不同的部分分配，而是實現反應系統的可能性。在實現可能性的過程中，各部分不能相同，這是因爲性狀不同的緣故，具有特殊的實體，如特

性和因素等是不能遺傳的，所可遺傳的只是可能性，可能性在於基本的反應系統的物理的和化學的組織裏面，但是不一定存於這一部分或那一部分。』而且他以爲生物的特殊構造既是爲環境所決定，所以環境變了，構造也就隨着他變。而各類生物的構造的普遍性就是環境的刺激的普遍性的作用。

這種學說在遺傳學上可算是大大的一個革命，從前的遺傳學只是去分析生殖細胞，重視單位性質，和某種形態，却失掉了綜合的整個的生物全體的發生。而不知生物的形態全爲環境所決定，遺傳實在是在反應系統中的反應上的一種限制。所以人類的子永遠是人，豆種的子永遠成豆，雞之子不會成鴨，就是這個原故。因此生物的環境和遺傳這兩個條件都不能夠偏行，沒有遺傳的可能性，環境的刺激是不會發生效果；沒有環境的刺激，遺傳的可能性也不會實現出什麼東西來。所以遺傳與環境依然是相互爲用的。從此種動的，生理的，發生學的觀點出發的遺傳學說，真是算把從前那種靜的形態學爲出發點的遺傳學說根本推翻了。而且還說明了他們所不能說明的各種現象。這是生物學和其他相依的科學如細胞學，發生學，古生物學，胚胎學等進步的結果。却是我們於此處所謂遺傳的可能性，和反應系統等類的本身，似覺他有點神祕，在後面我們還想把他研究一番。然而我們在此可以說，在上面看來進化與遺傳這兩個觀念，進化的原因是非常的多，除開已經說過之外，還有其他原因也難說定；却是遺傳就不然了，他僅僅乎只有一個原因，而且還難保定就是這一個也不是一種虛無的假設罷。至於關於遺傳的法則，接着我們還要將他補敘一下：

遺傳的法則

遺傳法則是達爾文在物種原始中的一個預期的假設。這個假設在他的書中掩去許多疑難問題，當時好多生物學者因爲專注目於他的進化學說，而

於這個空洞的假設少有留意，就有少數人的注意，在當時那種於進化學說發狂的時期中，也不能引起人家的注目。就是留心的，也只是肯定的接受。當時接受這個預言，去從事研究的人，現在知道的也有兩三個，却最先被人知道的要算是高爾登了。他就是達爾文的表弟，非常醉心於達氏的物種原始，於是接受了達氏的這個假設，從事工作，想把他未盡的工作補充出來。結果，真的找出一個所謂祖先遺傳法則來。

這個法則是由統計的方法研究出來的，依照這個法則所說的，諸兒子的性質是承繼着父母的各二分之一，祖父母的四分之一，曾祖父母的八分之一，如此推之以至於若干遠的祖先，其所傳給他的性質依此比例算來自然是十分微小了。我們此處可以把兒子承受他的祖先的性質，用一個數學式子表示出來：

$$\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \dots \left(\frac{1}{2}\right)^n = 1.$$

這個法則，在當時很受人們的信仰，依現在的遺傳學看來，實在是不值一顧了。但是高氏用統計方法研究生物的高低大小等形質而發現出徬徨變異的現象，遂開拓出來一種生物測定學，現在還甚為一般人所注意。也有用之於教育上的智慧測定的。此種測定學中有一個很著名的刻提列氏法則（Quetelet's Law）。其法則的事實就為刻提列氏所發現，其法則就是：

- 一，徬徨變異有一個最高的中心價，其個體數量最多，而常在中央。
- 二，由中心價至左右兩端，個體數量漸次減少的程度相等，幾乎成為規整的對稱形式。

此種統計的研究法，是以生物的羣類為範圍，去測算他的蓋然的性質，然後及於個體，以觀察其與個體的差別性，來判斷他的遺傳的性質，這是研究生物遺傳的普遍性，求出一大羣或一門類的中心價來，再去從個別的分析

比較而得出親子遺傳的相關係數。却這種研究法，雖然現在應用在一般社會科學上有很大的功用；實於生物學上的遺傳研究，大家都認為其成績實在不大可靠，所以此處就不去多說他了。

與高爾登同時，還有一位同樣醉心於達爾文的物種原始，並且同樣以遺傳為研究的對象，有其最大的成功，不為當時人所注意的，就是奧國的一位僧人門得耳是也。他和高爾登氏所注目的問題雖然相同，就因各人所採取的方法不同的原故，所以同是研究生物的長短大小色彩等性質，而所得的結果很不相同。高氏用統計的方法所測定出來的或然性，於個別的生物很難相符。却門氏所用的實驗方法，是從個別的種類作起，以找出他的遺傳法則。此種法則很合於實際事實，極為近二三十年來的生物學家所崇奉。遺傳的科學，因此也就建立下了一個確定的基礎，並且由於普遍這種實驗的結果，所謂優生學的學科，也要想依着這種實驗這個法則把他建設起來。所以大家為尊敬門氏的學說的原故，就稱他那種遺傳的試驗為門得耳式的實驗，稱那法則為門得耳法則。

門氏用上實驗的方法來研究物種的個體，探求其形質遺傳的狀況，說是經了七八年之久，才得出這種法則來。他所研究的物種都是豌豆。他把許多不同性質的豌豆，分成若干對對比的形質，然後再把他們互相的交合起來所得的種子又自相配合，不與其他的豌豆相配。如此相續下去以至於數代，都不讓那新的性質摻雜進來，以觀察這兩種性質雜交後所得的遺傳法則。現在我們不必再去敘述門氏的如何試驗，只將他所得出的遺傳法則略為說及罷了。有些人以為門氏的法則只有三個，却也有認為有四個的，我們也照着四個的去說罷：第一個法則是顯性法則；第二個法則是分離法則；第三個法則是單位獨立的法則；第四個法則就是單位自由分離的法則。

依照門氏的法則，雜種的第一代所產生的子孫，只是表現了兩親相對性

質的一種，其他一種就隱而不現。却這兩種性質都包含在第一代的雜種的細胞裏。不過在此一代中所顯現出來的是常佔優勢，名為優性，沒有表現的一種稱為劣性，就是在第二第三代的子孫中，此優性與劣性之比，恒為三與一。這便是門氏顯性（或優性）法則的大意。但是在這一個對比性質未有交配之前，這優性與劣性的區別，就很難預定，到了實驗的結果才會知道。實在因為一種性質有時對 A 種是優性，却對 B 種就成了劣性。

把這第一代的雜種子孫，自相配合起來，所得的第二代的子孫就不同了。所謂優性和劣性的兩種性質，在第一代的子孫的生殖細胞中就相互的分離的表現出來，而成三與一的比例。而且此優性中的三分之二的雜種，再將他們自相交配之後，所生出來的第三代子孫，也如第二代一樣，所謂優性與劣性，依然照着三與一的比例相互分離的表現。這便是門得耳的第二個所謂分離法則。

在第一代中為純粹的雜種子孫，每個子孫中都有優劣兩種性質，不過是一顯一隱而已，到了他們自相交配，起了分離之後所得的第二代子孫，所謂三與一的定比中的優劣性質，在劣性之一是為定，沒有包含優性性質，與原來未有產生第一代前的親種一樣，稱為純種，其他所謂優性的三分中之一，也是一樣成為原來的純種，細胞中沒有劣性的性質。其餘三分之二仍然是雜種，具有第一代子孫的性質。若再將他們相互交配，又產出三與一之比的優劣性質的定比。如此第三第四的推行下去而不摻進其他性質來則優性與劣性有二分之一的漸次固定起來，其餘二分之一呈為雜種，常為優性的表現，不相混合。這就是門氏的第三個法則所謂單位獨立法則是也。却是在種屬上說來就成了三種，即所謂優性的純種，只能產生優性的種子；與劣性的純種，只能產生劣性的子孫，各佔第二代子孫中之四分之一。還有優性的雜種，他能產如同輩的子孫的比例數，佔有全數之半，成為四分之二。

上面所講的分離法則，是就一對對比性來說的，若是若干對對比性的兩種豌豆，互相交配，所產生的第一代的雜種自相交配後的子孫的分離的情形並沒有什麼連帶的關係，各自照着可以分配的機會去分配。例如有長幹的紫花豌豆，和短幹的白花相配，依顯性法則，其第一代的種子，自然是長幹的紫花豌豆。再把他們自相交配之後所產生的第二代的種子，依照分離法則，就得出這樣一個比例：長幹的紫花有九株，短幹的紫花有三株，長幹白花有三株，短幹白花的只是一株。這樣看來，長幹的性質與紫花的性質；短幹與白花的性質，他們在分配上並沒有什麼連帶的關係，實在可以自由分離，各不相礙，其他多種性質也是如此，這就是門得耳的第四法則，所謂單位性自由分離法則是也。

門氏的四個法則，都是從他一定的實驗程序得來的。却他所實驗的物種只是限於豌豆一種，因此近二三十年來的生物學者，就把這種實驗的範圍擴大，用上各種的植物，乃至於許多種類的動物。他們所試驗出來的結果，自然有許多現象是與這些法則相衝突的。因此一般生物學者對於門氏的法則，就生出兩種態度，一種自然是主張單位遺傳的學者，就產生修改的態度；一種就是完全否認單位性遺傳的事實，用此衝突的現象來攻擊。另作其他說明的態度。前面所說的新生論的急進派如齊爾德等就是如此。

雖然這所謂遺傳的現象與法則，到現在還沒有確定不易的成立如像進化的理論一樣。却因為這一個假設的研究，產生了許多的其他學科。就他本身的實驗方法也有相當的價值，如高爾登的統計方法與門得耳的實驗方法，共同的又產生出一種優生學的主張，在牧畜上已有一部分的成功。這種實在的情形，反對遺傳的又用什麼去說明他？

遺傳的批評

在前面看來，所謂遺傳的單位性，遺傳的物質以及遺傳的可能性，都是包藏在極微小的一個生殖細胞裏。近來細胞學的發達，也就是一般研究遺傳的生物學家，考研遺傳形質在生殖細胞中的存在和排列所得的結果。實在細胞學的研究也是研究遺傳學的一種方法。在主張單位性質遺傳學的人就去從事於細胞中的物質的分析，而反對者就重視細胞的發育。總之細胞學的研究，大家都認為對於遺傳學是極有補助的。因此於細胞學的理論和遺傳學相關的地方，不能不在此說一說。

生物的細胞，大家都把他分成兩種：一為身體細胞，一為生殖細胞。與遺傳最有關係的只有生殖細胞。而生殖細胞中就以染色體最為重要。據生物學者的報告，細胞中的染色體，是有數目的，數目的多寡因生物的種類各不相同，比如稻有二十四，小麥有十六，豌豆十四，鼠十六，蛙四，百合花二十四，而人類則為四十八。此不特染色體的數目的多寡不同，就是大小形狀也各異。然而在同種生物之中，就與此相反了。不特數目相同，連大小形狀也是一樣。而且最近由許多觀察者的報告，說染色體也不是細胞中的基本單位，染色體的本身還是許多形狀，大小，性質和地位不同的粒狀染色子所組成。這染色體的粒狀染色子的數目也有一定，自然同種中的生物的染色子的數目也是一定的。這個報告，在細胞學上看來似乎已經不成問題了。所以在遺傳學上他就更多了一層保障，譬如魏司曼的單位性質，門得耳的因子之類，都可以用染色體，染色子來解說他。却魏司曼直接就認為他那遺傳的性質就是這個染色體。那末，所謂遺傳的單位，也不就是這個染色子嗎？遺傳學者的研究，一類生物他的遺傳單位是非常的多。細胞學的考察，這染色子也是十分多。所以用遺傳單位來附於染色子，在研究遺傳的人看去並沒有甚衝突。

又據細胞學上的報告，謂生殖細胞與身體細胞不同的地方，在後者是沒有繼續性，不參與次一代的生殖問題；在前者就相反，他永遠是參加生殖問

題的，而且身體細胞也是他的發展。在許多實驗者的述敘，謂生殖細胞在發育期中的某一段，就現出兩種現象：一種現象是某一部分新分裂開來的細胞，還繼續分裂組成生物的體軀；一種現象是有些新分裂開來的細胞，到此時就再不起分化作用，保留起來作為下一代的生殖細胞。因此身體細胞有斷滅的時候，而生殖細胞永無斷滅。這也是遺傳學者在細胞發育上找着遺傳的根據。謂生殖細胞永遠相續，不受身體的影響，身體只不過是生殖與遺傳的一套工具。魏司曼的主張在此正是得到了證明。在前面我們已經說過。

還有一種報告，說生殖細胞的精細胞與卵細胞交合之後的所謂受精卵，當他分裂的情形，很是有趣。精細胞的染色體與卵細胞的染色體，絕對不起混合作用而各自獨立，並且保留他們各自的特質，不相摻雜的排立着。確有許多生物學者已經証明了精細胞的染色體與卵細胞的染色體的個別能夠終生保留，永不混雜的。所以父方和母方的遺傳性在子孫中的每一細胞中都有他們兩方的特質，還有在受精卵開始分裂之後所再分出的去新細胞，其於父方和母方的染色體之分配也無一定的規則與數目。總之，一個新細胞中，必定佔父母的染色體。此種現象有助於門得耳法則的地方很多，所謂分離法則與自由分離法則就可以此種事實為根據。

替遺傳這個假設找着的證據，自然是很多，却以細胞中的染色體的現象與門得耳的實驗，最為可靠。但還不能直接證明遺傳假設之絕對由此成立，因為有許多現象，用此仍然不能夠說明或者牽制着他。說不定根本那種說明與解釋也是一種附會罷？不然，就是在語言上沒有說不過去的地方，却在實事上真是不無疑問？

在前面進化與遺傳這一節看來，絕對的生殖細胞繼續說已與進化實事相遠，阿米巴何以決定了現在的人類。所以魏司曼的遺傳說，我們在此也不去討論他。却是所謂生殖細胞的繼續性的說法是不能不去過問。關於生殖

細胞相繼的現象，在普通談來就是父母是由於祖父母的生殖細胞所成，推而上之直至人類的始祖，再由父母的生殖細胞構成子孫，推而下之到若干代的子孫，他們都是以生殖細胞相繼而被造成。却在科學上即細胞學上的說法，所謂生殖細胞相繼的事實，是在受精卵發育的過程中看出，謂此受精卵到某一個時期，一部分的新細胞就為造成身體細胞的材料，還有一部分就不起變化留作了生殖細胞，而為次一代的決定物。如此推下去就是生殖細胞相繼的科學的說法。却這最可注意的，就是在於受精卵已經分裂到某一個相當的時期。在這個時候，所謂受精卵已不是一個細胞而成為許多新細胞了。這些新細胞却是由於受精卵有間接的分裂法，由一至二，由二至四，四分爲八，八又分爲十六爲三十二所成。這是很平均的分裂，這時候的每一細胞的染色體，真是父母兩方均有，並未現出誰是不分化的生殖細胞來。若是在此時期以後，一部分的新細胞變作身體的細胞，一部分毫無變化這種事實是真的，那這保留下來的細胞已與原來的不同了，第一起了分裂作用的受精卵，在他本身內部算是起了化學的變化，第二或者還有他外面的刺激使他發生物理的作用，至少在受精卵的分量上，又加上了一些物質，使此時候的新分裂所成的細胞團體比受精卵要大一些。並且所被人認為留下而不再起分化的細胞，怎麼又不是組織生殖器官的一羣細胞？在許多生命很短的生物，發育極快的生物專於從生殖的生物，他的生殖器官的構造很微也很快，而且有許多的生物在身體的構造已有粗形了，然後他的內部構造才開始，那種一部分新細胞不變化而斷為是生殖細胞的保留的，難道不是一種錯誤的觀察？因為在科學上的報告，生殖細胞是由生殖機官所產生。本來由卵巢與睪丸所分泌出來的卵子與精子還要經幾期的發展始能成熟。爲什麼一般人對於生殖機官的作用就如此的輕忽？生殖器官若是他與消化器官呼吸器官一樣的關係，那由生殖器官所結構出來的生殖細胞，或者不是那原來的細胞性質。不然在植物中

的每年一次的開花結果，當他下種時，是否像這利生殖細胞到了某定時期就不變一樣？他每年的開花結實，是身體細胞的作用，還是生殖細胞的作用？再進求之於無性生殖，無生殖器官當然也無生殖細胞，所謂出芽的生殖，分裂的生殖，身體與生殖兩種細胞就無從判定。這不足以說明生殖細胞是出於生殖器官嗎？出於生殖器官的生殖細胞，是先有了生殖細胞然後才有生殖器官嗎？還是先有了生殖器官才產生生殖細胞？由此看來，至少生殖細胞也不能成為相續的假設。

至於假設細胞中的染色體就是決定未來生物個體性質構成的基本單位或因子，或者還肯定的說，染色體中某一個或某幾個決定未來個體的某種器官，某種組織，以為生物的個體完全一分不差的是由生殖細胞的染色體的擴大或發展，好像握緊了的一團飛絮漸次的把他放開一樣。若果我們心中不存有這遺傳神秘的假設，和固意要附會其說的時候，生殖細胞中的染色體，也是一種物質與其他細胞一樣，其物質並未含有多大的神通，能夠放大而為實大的個體，捲而成爲目力難測的染色粒。自然物質在某一種情況之下就產生某一種機制或結構。却那種結構和機制在某種常常變化或改造的進程中，後一個樣法未必與前一個樣法相同，雖然他的物質的基礎，是同的，實在不能說某種的結構（形態）就是某一種物質的放大。生殖細胞的染色體，其物質有限，怎能放大和決定未來的個體？自然要有這些染色體的物質，才能構成這個生殖細胞。這生殖細胞與未來的個體，雖說有很重要關係，却不是魏司曼和門得耳他們所假立的關係，其關係就是他是一個有機體，能動，能反應刺激，改變環境和組織自身。一切形態或組織，都是這個有機體的反應而成，齊爾德的主張實在有一部分的道理。有機體是整體的東西，不能分成單位的性質，如阿米巴的一個細胞，他能發生生物一切的主要作用，能生殖，能消化營養，能活動，趨避利害，都是一個整體的細胞。不能拆開去觀察他的物質的

神秘。若是分析開來，那末，生殖細胞也是由分子原子所組織成。遺傳決定質就是分子原子罷！

至於那門得耳的法則，第一所謂顯性法則，在事實上有許多不能周徧。例如開紅花的月見草與開白花的雜交後的第一代的子孫，也並不是合於法則而為紅花或白花，只現一種混合的淡紅花。又如長耳的兔和短耳的，交配所產出第一代子孫，耳為中等長。至於兔之長毛與短毛以及如黑人與白人都是如此成為混合的表現。此不特破壞了這顯性法則，並且這種中等的性質往後幾代也不見着分離開來，而於門氏的分離法則也生動搖。這兩種法則和事實都生了衝突，那所謂單位獨立與自由分離的法則，怎能獨立不搖？近來門得耳試驗式的報告，就有一個黑而翼短的蠅與灰而翼長的相配，其第一代子孫自相交配後所產的子孫，並不發現其單位性能夠自由的分離，而且均成原種的半數。即一半為黑而翼短的蠅，其他一半就是長翼而身灰的。這樣看來，所謂單位獨立，分離自由的法則，似不能夠完全確定。至於那分離法則，若是絕對的事實，那普通兩種雜交的子孫，應都是純種，為甚於雜種的子孫老是每代都有？所以這些假設，在事實上的證明有缺，在說明上是站在假設的小部分。於物種的來原問題，於個體形態變化問題，都未有明白的說明。只是重視在生物的大小色彩，却不知這是環境反應，生物在某一溫度，空氣和食物的情況中就有所不同。

門得耳原來的學說和近來所發現的許多事實互相衝突，却也有些是相符合的，所以許多相信門氏的生物學者就努力的爲他修正，說生物的個體的組成，並不是一個因子決定一種性質，實在一個因子可以決定幾個，或者幾個因子決定一種性質。用此種說法去解釋有些現象，也有他相當的成功。不過在生物發育上看來，此種染色體決定或是因子決定個體形質的問題，實在於事實上就有不能免的最大衝突。我們在細胞學中所已經說過的，每類的生

物都有其染色體，染色子的數目，形狀，大小和排列等等情形，各類各類都不相同。在相信遺傳的假設的人看來，此種不同的物質就是直接決定生物個體的類形，是毫沒有問題的，所成問題是要分開來知道究竟那一種物質（因子）決定那一種形態。我們現在不去分析開來看，也如一般新新生論的遺傳學者把一個生殖細胞當作整個的去看。若是這整個的生殖細胞，都是直接決定未來生物個體的形態的情形是真的時，那末，這個有如此類形決定性的生殖細胞，在發育中，就不當繞上一大灣，直接就發育成該類生物的個體形態。譬如魚的受精卵，自然是直接成魚形，為什麼原故，鯉，鱔，鱒，豬，牛，兔，人等的生殖細胞，也要成魚，成鯉然後完成個體？染色體決定，對於此種現象似乎甚難說明。就是承認生殖細胞有遺傳可能性的人，也不能解釋他，為什麼人的生殖細胞，其結構與物質在細胞學上看來有如此不同而決定下來的可能性，也要轉那樣的圈子！可見生物的個體長成並非什麼染色體或因子來決定，其所以不能夠人的生殖細胞變為犬牛者，是另有其他原因，實在用不着什麼遺傳的假設。

在新生論的遺傳學者如齊爾德與金寧氏 H. S. Jennings 等，都不承認生物的個體形態是遺傳來的，把從前那種預造說的遺傳觀念完全改變了，由靜的分析的態度，變成動的整個的態度，不重視形態問題而注意發育的生理問題。因此變更特性由於生殖細胞遺傳的觀念，而為生殖細胞有一種遺傳的可能性，這種可能性並不是某種特性，是一種對於反應環境的相當限制的能力。如金寧氏說：『特性是不可遺傳的，我們所能遺傳的只是某種物質，這種物質在某種情境之下，就變成某種特別的性質，假定這種特性不能實現，別的特性就代之而生。』這「所能遺傳的某種物質」，若是有些不大容易了解的地方，就請看前面早引過齊爾德所說的一句話：『生物所遺傳的是一個根本的反應系統，不是無數的性質不同而佔有一定的空間的部位的物質，或實

體。』換言之，此生殖細胞中的染色物質，不是代表什麼性質的東西，只不過是一種從父母體中轉移下來的物質，他並沒有多大遺傳的效力，就以爲他是遺傳來的原始物質，於那樣微少的東西，也並不會直接放大開來成爲個體，所以他並不注意這個，他所認爲真實遺傳的東西是不佔有空間的地位的物質。直言之，是一種反應的系統，是一種遺傳的可能性，是一種力量，是一個動的有機體，你看，這是怎樣的空洞，玄妙！然而他們不得不，而且不能不假設此種空洞，玄妙的遺傳的可能性者，因爲他們確定環境與遺傳是兩個不能分開的相反而又相承的東西。若是沒有環境，遺傳的可能性就不會實現，反之，沒有遺傳的可能性，環境的單獨的刺激也不會發生什麼效果。這遺傳與環境對待的話，環境，我們倒還易知，却遺傳的內容意義，就難於揣測了。我們實在可以摘穿內幕，他們所謂遺傳的可能性，與遺傳的反應系統，實在就是有機體的別名，也就是生命的外號。郭任遠在他所著的心理學與遺傳一書中，就替他們說了這些：『新的新生論的立腳點是動的和生理的，不是靜的或形態的。主張這說的人都以爲有機體是一個反應系統（Reaction System）或行動的模型（Behavior Pattern）。無論是一個單純的細胞，或是一個構造萬分複雜的動物，都是不斷地對環境的刺激而生反應，生命就是反應的別名，個體的模型也就是行動的模型的產物。』

本來，生命這個問題，在生物學上也就夠神秘了，而且在元學上還有生機論的主張，所以他們就不好直說他，怕別人以爲他是投降了生機論，而只是說：『反應的系統不佔有空間的物質，』『遺傳基礎是一個反應的系統，』這是怎樣神秘！郭先生也以爲他太神秘了，就把他直接的說出來，『生命就是反應的別名』。若果這話是真的，我還不敢這樣說『生命就是反應系統的別名』。雖然在那上下文中可以看出有這種趨勢。因爲我實在不敢開口說『遺傳就是生命的別名』，或者『遺傳的可能性就是生命的別名』。這樣去

說難免近乎在大弄玄虛。實在生命在一個單純的細胞，與萬分複雜的細胞羣中，或者可以說他只有量的差異，想是沒來有質的區別。

這樣一來，真的把我腦筋弄亂了，不得不問一聲遺傳究竟是什麼東西，遺傳是親子相似是種族形態相同的關係嗎？若是親子相似，種族形態類同的關係，那末，怎樣才發生這種作用？是從生殖細胞中來的吧！生殖細胞是生殖機官的產物，那僅有的物質，如何能包藏那樣多相似的性質？而且在發生期中，現出生物進化的各級形態，生殖細胞中的染體也包含所有生物進化過程的性質嗎？沒有，怎麼實現？有，怎樣又能包有那樣多的性質？這些性質都如生殖細胞繼續說者魏司曼等的主張，說他在原生生物的生殖細胞中決定下的嗎？還是以後漸次增加的？後來增加的，那生殖細胞不說就難靠住。我們暫且承認，親子相似的性質，都包含在染色中，然而如何把他擴大或者放開出來？是每一個單位性質自身的擴張嗎？若是自身的擴張，成熟的個體，那樣小的染色子，怎樣擴張到如此的大？不是自己擴張吧！那就是自身變成一個造作的機關，某種性質造作某部性質的組織。然而變成造作的機關，也就不是將來的東西本身。將來的東西本身，是由機關所取來的材料。而且機關本身也要常常改造才能造出成就的出品。那樣親子相似的遺傳并不是在生殖細胞上的物質可知。這一層新的新生論的主張就可以參考。

那末，遺傳既不在有形的物質，就是在無形的東西上吧！人們對於東西有兩種想法，一為有形的質，一為無形的力。或者遺傳就是無形的力，從生殖染色的染色體中，在發生學上，在邏輯上都推不出遺傳來，那就要從生殖細胞的另一面，所謂「不佔一定的空間的部位物質或實體」吧！換言之，就是「反應的系統」吧！因為生殖細胞確有一種反應性，而且是能動的。那這遺傳就是這能動的反應性罷！但是細究起來，「反應系統」是什麼東西，全生物界由阿米巴以至於人類，在進化學者看來，也是一個對環境反應的系

統，那反應系統的本質，除去生命對環境的關係之外，還有什麼東西？在生殖細胞的受精卵中，於物質方面的染色體，既不是帶有遺傳特質的東西，於那不佔空間能起反應的生命，他又帶有遺傳的性質嗎？這種對於遺傳唯物唯心的假設都是子虛烏有？可以完全把他去掉，不然，若果反應系統就是遺傳，那末，這反應系統的作用，絕不止於身體形態的建築，於心理形態的構造，也不能阻礙他的行動，這樣心理學怎能脫離遺傳？行為派的反對工作，也就等於白費時間了。

退一步來說，各種生物的形態不同，就是他的反應系統不同。即是說，反應系統的自身有一種類形的制限，但是「反應就是生命的別名，」這反應的自身制限，也就是生命的自身制限了。生命本身既是沒有質的區別，阿米巴的生命與人的老命，完全是一樣，所能制限此生命的，並不是生命的自身而是環境。那末遺傳就是環境罷。就是構成生殖細胞的物質罷！如這就成了循環設假了！

遺傳，本來是生物學家對於一些生物學上的現象不能說明而假設的。現在生物的個體形態的產生可以說明了，自然是用不着遺傳的假設。然而對於親子類形相似的現象還未有說明的方法，所以還不得不於生命反應的系統上加進遺傳可能性的假設。上面我們已經看出這個假設的空洞了，只要我們說明了生命的來源，物種的出現和親子相似的原因之後，那遺傳可能性的假設自然會取消。

（未完）

荀學導言

邱 彬

先秦之際，諸子明興，各陳一義，以救世敝，學術思想，蔚然大觀，乃稱中國文化淵源者所必察焉。諸子派別，古說互有損益，以史記爲最詳，以漢志爲最詳。茲考漢志九流之所論：道家法自然，而墨家尚功利，陰陽家之言類於神話，名家之言近似詭辯，法家僅談政治，縱橫家專講外交，農家屢言稼穡之事，小記家記錄市井之談，雜家糞人之說，無所表見。凡此諸家，雖各具特長，而未足以爲中國文化之表徵也；惟儒家之術，博約是尚，參稽衆說，破面能立，綿密周備，無所偏畸，故其道無往而不可行，所謂聖之時者也。及陋儒說之，辭紛義乖，誠僞莫辨，真諦既隱，疑議以起；惟荀子允稱知道，克究儒術。用述荀學，以觀國粹；復以其說考校於諸子，以宏儒旨，其足以支配中國數千年之思想者，良有以也。

學術因時勢而異，立說由才性而別，作荀子傳略第一；究其學，當本諸其書，作荀子之著述第二；學之淵源，必承授受，作荀子之師承第三；學派之分，

特質所在，因襲之異論旨亦別，作荀子與儒家第四；老莊之學，同旨異術，理玄用廣，薰習諸子，異同互見，作荀子與道家第五；墨翟立教，偏重物質，刻苦是功，令人難遵，作荀子與墨家第六；鄧析惠施公孫龍之徒，好爲詭辯，名實既亂，事用遂乖，作荀子與名家第七；慎到田駢申不害之流，尚法任術，以施於政，雖見効於一時，非如德治之可久，作荀子與法家第八；究源決用，斯篇之志，傳荀子之學者，有韓非，行荀子之教者，有李斯，故略述二子之學說與功業，以徵荀學之影響於中國文化者實大，作荀卿之弟子第九。若乃以其學說，條分縷析，爲系統之敘述，斯當屬諸專編；導言之作，蓋欲闡明荀學在中國文化上之價值，與先秦諸子之關係，而顯其表彰儒術之影響焉。

荀 子 傳 畧

荀子名況，卿其字也。又稱孫卿，或作郇卿，趙人。弱冠遊燕，年五十始來遊學於齊，田駢之屬皆已死。齊襄王時，而荀卿景爲老師。後去齊入秦，不得志，歸趙。齊王建初年，自趙返齊。齊尚修列大夫之缺，而荀卿三爲祭酒焉。齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚。楚相春申君以爲蘭陵令。春申君死而卿廢，因家蘭陵，列著數萬言而卒，葬蘭陵；此其專綱也。茲復據史傳所載，詳訂於后，以明說所由來云。

姓氏攷 史記本傳稱荀卿，胡元儀郇縣別傳，荀字作郇，案荀姓乃黃帝之後，以國爲氏也。國語司空季子言：黃帝之子二十五宗，得姓者十二，荀其一也。又竹書紀年晉武公滅郇，國語營祜言范文子受以郇櫟，字皆作郇，並不作荀也。而左傳諸荀之在晉者，字皆作荀，不復作郇矣。此蓋傳寫相承，久而不改；正如許國許姓之許字作鄆，凡經典中竟無鄆字，其例正同。今胡氏用郇字，著受姓之源也。

次，國策漢志，風俗通，不作荀卿，而皆稱孫卿。自司馬貞顏師古以來，相

承以爲避漢宣帝諱。謝東原曰：『漢時尚不避嫌名，如荀淑，荀爽，荀悅，荀彧等，俱書本字；詎反於周時人名，見諸載籍者，而改稱之？若然，則左傳自荀息至荀瑤多矣，何不改耶？』此誠確論。惟於荀卿之稱孫卿，仍未達所以然之故也。考荀卿乃周郇伯之後裔，蓋郇伯公孫之後，以孫爲氏者也。戰國之末，宗法廢絕，姓氏混一，故一人有兩姓并稱者，實皆古之氏也。如陳完奔齊，史記稱田完，陳恒見論語，史記作田常，陳仲子見孟子，荀子陳仲田仲互見，田駢見史記荀子，呂氏春秋作陳駢，陳田皆氏，故兩稱之。在當時宜稱孫，舉近者言也。荀子書中稱孫子仍不改荀卿自稱之辭也。自史記稱荀卿，其後裔如荀淑等皆作荀，相沿至今，皆曰荀子，故不復稱孫也。

復次，劉向序云：『孫卿名况』，故漢志亦云孫况。師古注曰：『孫况，卽荀卿也。』自茲以降，皆曰荀况，蓋皆據更生之說，乃如是云。但史記既未言荀卿名况，則更生又何所本而言耶？或以荀子名况，卿其字也，說亦可通，而未明所自出。又案史記虞卿爲趙上卿，時人尊之曰虞卿；荀卿亦爲趙上卿，又從虞卿受左氏春秋，荀卿之稱卿，或法虞卿也？劉向曰，蘭陵人喜字爲卿，以法孫卿也。是則齊人趙人之稱荀卿，尊之辭也；蘭陵弟子之稱荀卿，美之辭也。若然，則卿似非荀况之字矣。且史記本傳，題曰孟子荀卿列傳，若荀名卿，則孟亦必題曰孟柯矣。今書孟子荀卿者，蓋尊稱之而不名也。孟子名柯，已見史記，而荀子之名，則史記所未明言，抑有所缺漏乎？然史遷著書，距卿之沒不及百年，豈至不能舉其名；而卿雖屬尊之辭，亦未妨以爲名。故以卿爲荀况之字之說爲是，此也。

年代考 史記云：『卿年五十，始來遊學於齊。』劉向序亦如此云。惟風俗通與郡齋讀書志，則云當作年十五；史記與劉向序皆傳寫倒誤耳。然顏氏家訓亦云年五十，顏氏所見古本史記如此，未遽可以爲僞也。且史記云年五十始來遊學，此始字本含而來之意，若年十五，必不曰始來也。劉向云：『方宜

王威王時，荀卿始來遊齊，年五十矣。後仕楚，春申君死而卿廢。」考春申君之死，上距宣王之末凡八十七年，則春申死之年，卿年當一百三十七矣。唐仲友曰：「史記孟子以惠王二十五年至梁，當齊宣王七年，惠王以叟稱孟子，計亦五十餘。後二十五年，子之亂燕，孟子在齊，若卿來以宣王時，不得如向言後孟子百餘歲。」故汪中以卿遊齊之年，當在潛王季年。燕敗以湣王十年，乃荀子至齊前三十年之事。逆推荀子遊燕，必在弱冠時。孟子年譜載燕敗時，孟子五十九歲，則荀子約少孟子四十歲。然湣王之季年，距春申君之死亦近五十年，後人頗以致疑。故汪氏曰：漢之張蒼，唐之曹憲，皆百餘歲，何獨於卿而疑之？此論似屬確切。荀卿卒於秦始皇三十四年之後，其著春秋公子血脉譜，下及項滅子嬰之際，可知也。而生卒之年，則不可確指矣。

行事考 史記本傳僅言荀卿遊齊，仕楚，及著書之旨而已。韓非子曰：「燕王喻賢子之，而非荀卿，故身死為僂。」韓非為卿之弟子，其言必信而有徵，因知荀卿弱冠時曾遊燕也。齊湣王時，聚天下賢士於稷下，尊寵之，若慎到田駢之屬，號列大夫，國勢日強；荀卿亦於是來遊齊。然湣王矜功不休，百姓不堪，諸儒諫不從，故慎子亡去，田駢如薛。今荀子勸國篇，有說齊相一章，即當時諫湣王矜功，五國謀伐齊之事。荀卿以諫之不從，遂適楚。五國旋果伐齊，湣王奔莒被殺。襄王復國，後聚稷下士，時田駢之屬皆已死；而康莊舊人，惟卿僅存，故荀卿為景老師。襄王十八年後，荀卿入秦見昭王及侯應，不能用，歸趙，謀兵趙孝成王前，以為上卿。齊王建初年，自趙返齊，齊尚修列大夫之缺，故史記云荀卿三為齊祭酒也。後十一年，當楚考烈王八年，齊人咸讓荀卿，荀卿乃適楚，楚相黃歇以為蘭陵令。後八年黃歇徙封於吳，發春申君，而卿為令如故。又十二年，考烈王卒，李園殺春申君，盡滅其族，本傳春申君死而卿廢，即此時也。因家蘭陵，列著數萬言而卒，葬蘭陵。韓非李斯皆其弟子也。傳其經學者，以浮丘伯張蒼毛亨為最著。其十一世孫達，達生淑，淑生子八人，時

號八龍。卿之後裔，甚著於東漢，迄魏晉六朝，知名之士不絕云。

荀 子 之 著 述

荀卿之書，漢初尚未整理，故太史公云其列著數萬言，而未詳其篇帙。劉向云：『中秘所藏孫卿書，共三百二十二篇，以相校除復，重實乃三十二篇，題曰孫卿新書。』劉歆列之諸子略，漢志載於諸子儒家。此三十二篇之文，復編簡爛脫，傳寫謬誤。唐楊倞始爲之注，雖未允盡善，而倡荀學之功，不讓劉向也。後之言荀學者，代有聞人，而以清儒爲最精詳。東瀛學者，專著亦多。以王先謙之荀子集解一書爲注荀之集大成者，覽是書，則諸家之說可知矣。

次，荀子三十二篇，劉向題曰孫卿新書，漢志曰孫卿子三十三篇，蓋并劉向序一篇而言。王伯厚漢書藝文志考證云：乃傳刊之悞，當作三十二篇，實未明所以然之故也。隋志孫卿子分十二卷，唐楊倞以其文字繁多，分二十卷，改稱荀子，故新唐書藝文志載孫卿子十二卷。又楊倞注荀子二十卷，楊注荀子，於其篇第亦頗有所移易。攷孫卿新書堯問列第三十其下乃有君子賦二篇，性惡篇列第二十六；今本則始勸學，終於堯問，編次實仿論語；而堯問末附荀卿弟子之辭，當爲末篇無疑。性惡篇移至第二十三者，以其上諸篇皆論道之語，其言秩然一貫，故標立篇名，文與題義相同。次詩賦，次語錄，以記傳雜事也，束爲數篇，附之於末，是卽楊氏以類相從之意歟？

漢志既列孫卿子三十二篇於諸子儒家，又列孫卿賦十篇於詩賦，則孫卿賦與所謂三十二篇，當不同卷帙，而十篇之數，不當在三十二篇之內矣。故隋志有蘭陵令荀况集一卷，新舊唐書所載亦同，皆本之梁阮孝緒之七錄。七錄有楚蘭陵令荀况集二卷，卽本諸漢志孫卿賦十篇而改稱之。又分爲二卷，錄志實如七略之節本。孫卿之書既由劉氏所定，則七錄所載孫卿賦十篇，定有全本，可無疑義。後人附會荀子之賦篇與或相篇爲詩賦，疑卽漢志之孫卿賦。

然漢志云孫卿子三十二篇，今本賦成相二篇亦列其中，若以另爲一集，則劉氏曷不云孫卿子三十篇耶？王氏考證乃以賦成相二篇割裂爲十一篇，云：漢志孫卿賦十篇者亦脫一字，當作十一篇是也。然則曷不云孫卿子四十一篇耶？若然，則荀子三十二篇之文，可分若干章，亦將以爲若干篇歟？似未允當，故疑孫卿賦十篇另有全本，今已傳佚。

復次，宋李淑書目云：春秋公子血脉譜，傳本荀卿撰。秦譜下及子嬰之際，非荀卿作明矣。然枝分派別，如指諸掌，非殫見洽聞莫能爲，而其間不無訛謬。案荀卿從虞卿受左氏春秋，其作春秋公子血脉譜必據左氏傳文及左丘明世本之姓氏篇，以成書也。李淑疑非荀卿作，不過因秦公子譜下及秦亡而已。不知荀卿卒於始皇三十四年之後，去秦亡項滅子嬰才數年耳，下及子嬰之世，又何疑耶？據云非殫見洽聞莫能爲，則其書之善可知。又云其間不無訛繆，其中必有與史記諸書不合者，如皇甫謐帝王世紀，亦據左丘明世本，其中有足校訂史記者，卽其比也。不得因其不合，遂指爲訛繆。其書不見引於羣籍，七略七錄皆不著其名，宋時猶存，今竟逸亡，惜哉！

夫荀子之書，就吾人之所知者僅此三部耳，佚亡者過半焉。其未見引於載籍，湮沒而無以聞於後者，又不知幾何也。今之存者只此荀子二十卷而已，然荀學之要旨，略已備矣，研幾斯學者，卽可於此以求之也。

荀 子 之 師 承

凡究學說之淵源，首重師承。江中曰：『荀子之學出於孔氏，而尤有功於諸經。』荀卿固未受業於仲尼，而淵源所自，依稀可見；仲尼之道，載於羣經，考其傳經之跡，則師承可得而言焉。陸機毛詩草木魚蟲疏曰：『孔子刪詩授卜商，商爲之序，以授魯人曾申，申授魏人李克，克授魯人孟仲子，孟仲子受根牟子，根牟子授趙人孫卿，卿授魯國毛亨，亨作訓詁傳，以授趙國毛萇。』是卿之

傳毛詩也。漢書楚元王傳曰：『楚元王交，嘗與魯穆生白申公俱受詩於浮丘伯，伯，孫卿之門人也。浮丘伯在長安，元王遣子郢客與申公卒業。文帝時，申公爲詩最精，號魯詩。』是卿之傳魯詩也。汪中曰：『韓詩之存者，外傳而已，引荀卿以說詩者，四十有四。』是韓詩亦卿之別傳也。劉向別錄曰：『左丘明作春秋傳以授曾申，申授吳起，起授其子期，期授楚人鄒椒，椒作鈔撮八卷，授虞卿，卿作鈔撮九卷，授孫卿，卿授張蒼。』是卿之傳左氏春秋也。楊士勳穀梁疏曰：『穀梁子名椒，字元始，一名赤，魯人，受經於子夏，爲經作傳，授孫卿，卿傳浮丘伯，伯傳申公，申公傳瑕丘江公。』是卿之傳穀梁春秋也。王先謙荀子考證曰：『孔子傳易於商瞿，瞿傳楚人馯臂子弓，子弓傳江東矯子庸庇；荀卿善爲易，得子弓之傳也。荀卿傳易於何人，今不可考。』又云：『荀卿所學，本善於禮。』儒林傳云：『東海蘭陵人孟卿善爲禮，授后蒼，蒼傳二戴。』劉向云『蘭陵人喜字爲卿，蓋以法孫卿。孟卿蘭陵人，善爲禮，又字卿，必得荀卿之傳也。惜全不能考其授受源流耳。』此皆節錄於古說者也。茲復廣其說曰：秦火之後，樂經傳佚，而小戴禮樂記，載荀子樂論篇之文，經文當不如是簡略。必以樂經既佚，典緒莫聞，小戴乃錄師說，用傳道教，雖未足以窺全豹，猶備要旨云耳。荀子之傳尚書，同史傳所未詳，然庚誥甫刑之語，荀子常引以自證，惟亦不能考其師承矣。

茲據上述，則荀卿之傳經，可謂信而有徵矣。學之淵源多出自孔氏之門弟子，師承亦可確指矣。當戰國之季，七十子之徒既沒，漢諸儒未興，中更暴秦之亂，六藝之不絕，實賴荀子之傳，豈特有漢一代學術，源於荀子哉？實亦中國文化之關鍵，蓋中國文獻首推六藝也，斯荀學之見重於後也夫？

荀 子 與 儒 家

儒家思想，以孔子集其大成。而孔子無常師，其門弟子亦復多雜；如子貢

之縱橫家，樊遲之農家，子路之兵家，皆班班可考。淮南要略曰：『墨子亦學儒者之業，受孔氏之術。』韓昌黎曰：『莊子之學淵源於子夏，今二子皆誣儒術，以自成一宗，是可謂之別儒。』又韓非子顯學篇曰：『孔子既沒，儒分爲八儒而皆自謂真；孔子不可復生，將誰使定世之學乎？』今攷八儒之說，子思，孟子，漆雕子，孫卿子，漢志皆有書；子張，則大戴禮有子張問；顏回，則莊子多引其說；樂正子，曾子之弟子也；惟仲良氏稀見耳。八儒之中，孔氏稱顏回爲知道，惜早喪而無以聞於後也。孫卿子較晚出，而偏誣諸儒，其於孟子之疵議尤多，謂皆足以亂孔子之道者也。後人仲孟而黜荀，荀子之說，因以不彰。究而論之，泥於一隅，非足云儒，治學之方不同，立說之點遠異，博約之旨，固所同也。若荀子者，兼通六藝，克承遺教，推闡儒墨道德之行事興壞，乃著書以垂後，蓋秉孔子無常師之志歟？

經籍 史遷曰：『儒家以六藝爲法；六藝經傳，以千萬數，累世不能通其學，當年不能究其禮，故曰博而寡要，勞而少功。』若荀子亦不免斯歎，則奚爲而貴荀學耶？荀學蓋能貫通經義，以爲立說之據也。何以知其然也？論語曰：『詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨，邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名，不學詩，無以言也。』荀子則之，故重經驗而尙分析。文辭豐麗，情意兼至，明詩教也。太史公曰：『夫春秋上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫，善善，惡惡，賢賢，賤不肖，存亡國，繼絕世，補敝起廢，王道之大者也。』荀子則之，故正名而明辯，隆禮以定分，尤詳於君臣父子之道，富國裕民之要，蓋深於春秋之教也。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，遠取諸物，近取諸身，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。』荀子則之，故欲與天地參，而制天以爲用，本於易教也。至若隆禮以節性，蓋師禮記司徒修六禮以民性之意；重刑以齊民，蓋師申、齊刑罰世輕重之言；而樂記文，多出自樂論，

其精審樂教，更無論矣。

論語 經以載道，求道於經，固其宜矣。然六經乃遠古之遺，非儒家之所創；自孔子刪詩書，定禮樂，贊易道，而作春秋，遂成儒家之專籍。惟秦燬之後，經籍散逸，漢武徵書，真偽雜呈，劉歆校錄，改竄尤多，今之存者，更非昔觀，既不能確知孔訂之舊，其能以規孔荀之道乎？故欲明儒學之出於孔氏，復當求之於論語。論語者，孔子應答時人弟子，及弟子相與爲言，而接聞於夫子之語也。當時弟子，各有所記，孔氏言行，略已備矣；實儒家之秘要，而孔氏之信史也。論語所載，義固紛繁，一以貫之，則曰：以人事爲歸情，生活爲歸的，天道與性命，不可得而聞也。梁漱溟氏，嘗詳釋此旨矣。荀子立說，一本斯志，故曰：『道者，非天之道，非地之道，乃人之所以道也；君子之所道也。』夫人事萬殊，生活異趣，本不能強爲分析；爲便研幾，曰身與心，屬於個人者也；曰家與國，屬於羣衆者也。一曰養生莫大於衣食；故孔曰足食，荀言重農；二曰修心莫善於禮樂；故孔曰：『興於詩，立於禮，成於樂。』荀亦曰：『樂行而志清，禮修而行成。』三曰齊家在孝弟；故孔曰：『孝弟也者，其人者才也。』荀子子道篇，亦專言孝弟之義。四曰治國以正；故孔曰：『道之以德，齊之以禮，有耻且格。』又曰：『政者正也，子率以正，孰敢不正。』荀子亦曰：『國無禮則不正。』又曰：『君者儀也，儀正而景正。』蓋皆尚德治者也。用是，因知身，心，互助，三種生活，相關甚切，并施斯功；易辭以明之，則物質精神社會爲人事三要素，當得平均之發展，斯爲生活之準則；求之先秦諸子，若道家，則偏重精神方面之修養；墨家，則偏於物質方面之充裕；法家，則專求社會方面之安寧；皆有所蔽者也。卽以子思孟子之徒言之，世所謂孔門之知道者，亦不甚了解物質生活，子思既闕而不言，孟子雖言之，僅五畝之宅聊聊數語而已，豈以荀子王制富國等篇之綿密乎？故以儒家諸子，惟荀子無所偏畸，克承此旨耳。若其特質，則儒家諸子，無不相同也。

大學 曾子述孔子之言，而作大學。大學之道，在明明德，在親民。明明德，所以修己也，其節目：如致知，格物，誠意，正心，修身，是已；親民，所以治人也，其節目：如齊家，治國，平天下是矣已。修己有道，乃教育方法也；治人悉化，乃教育目的也。釋以今語，可曰教育哲學。茲就與荀子同者言之。勸學，欲以致知也；正名，欲以格物也；解蔽，所以正心也；不苟，所以誠意也；自天子以至於庶人，一是皆以修身為本，此固荀子修身篇所詳言者。齊家治國平天下以身作則，其效乃見，故大學言率仁率暴，民皆從之，荀子言儀正而景正，亦同此旨。

中庸 程子之序中庸曰：『此篇乃孔氏傳授心法，子思恐其久而差也故筆之於書，以授孟子。其書始言一理，中散為萬事，末復合為一理；放之則彌六合，卷之則退藏於密。』如程氏言，近似玄學矣，夷攷其實，乃言教育心理者也。中庸首章即曰：『天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。』後人以率作循解，遂視與易曰：「繼之者善也」同其旨趣。因言子思主張性善，不知此蓋本諸孔氏「性相近習相遠」之意，而與荀子私偽之論，亦不相悖也。意即天性不可究詰，率之者道也，率者，帥也，此道，即荀子所謂人之所以道也。故子思曰：『道也者，不可須臾離也，可離非道也。』修道之功，端賴於教，故荀子勸學而降師，正所以修道也。惟荀子倡言性惡，以徵人為之效，不若子思之超脫圓渾，用是以起人之詬病也。又子思言中庸，荀子解蔽，不苟，非十二子，諸篇，亦非世人之好奇而遠中道。子思曰：『能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育，而與天地參矣！』荀子亦曰：『凡以知人之性，可以知物之理也。』又曰：『故明於天人之分一夫是之謂能參。』又子思言求誠，荀子亦以君子養心莫善於誠，致誠則無他事矣。綜觀所論，若合符節。惟荀子非子思五行之說，今不可攷，或屬後人所改竄。孟子道性善，世以為本諸子思之說，而荀子言性，乃專對孟子而發，並未以子思亦主張性善而

非之，此蓋由於後人不明訓詁之誤也。

孟子 古人評論孟荀之異同，蓋常以言性爲論旨，不知性屬本體，無可究詰，二子乃欲從事用以究實在，恰如陽明所謂盲人摸象，皆不能自圓其說。而後之人，復各是其所是，以非其所非，妄事推測，更益其紛，吾無取焉。竊以孟子之學，長於詩書，精審心法，論政治，則曰：『以不忍人之心行不忍人之政，天下可運於掌。』論教育，則曰：『君子欲其自得之也。』論修養，則曰：『萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。』其說以順天爲體，以廣充爲用，蓋欲人之盡性而樂於善。而荀子之學，長於禮樂，明察優境：論政治，則隆禮以定分，論教育則以人善假於物，論修養，則在化性而起偽；其說以制天爲體，以積微爲用，故欲人之化性而勉於善，此其所以異也。若乃尊王賤霸修齊治平一貫之理，固二子之所同；惟孟子好辯，常失之詭辯，闢異端，常出之武斷，不若荀子之言，秩然一貫，文週密察，能勝人以理。此實不能爲賢者諱也。

荀子與道家

道家宗黃老之說，而顯揚於莊列。黃帝之書，本不可考，今之傳者，多出僞託。列子八篇，真贋莫辨。惟道德經五千言，理奧辭約，得莊子以宏其旨，然其術則與老子絕然各異；故莊子天下篇，贊老自序，分別以言，是其驗也。

老子言道，在闡明宇宙之實在，以爲修養之準則。而道之爲物，惟恍惟惚；爲其玄妙，語文道斷，須由禪定，參悟以證。故曰：『復歸無名之樸。』又曰：『致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸根，歸根曰靜，……』蓋以道體本靜，萬物之本體亦必靜；吾人當返於虛靜之境，乃能體道。荀子解蔽，固嘗言：『何以知道？曰心。心何以知？曰虛一而靜。……不以所已臧害所將受謂之虛；……不以亂夢亂知謂之靜。』其用，皆在以虛受道，以靜

體道。然荀子欲以求經驗界之真知，老子則以此法本體界之大道，其旨有別也。其論修養也，即本此旨，以世所謂德，乃起於不德耳。故曰：『大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。』何以知其然也？『天下皆知美之美，爲斯惡矣；皆知善之爲善，斯不善矣。』理固如是，事未必然。故荀子以世有不德，乃救之以德。性惡篇曰：『古者，聖王以人之性惡。以爲偏險而不正，悖而不治，是以爲之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而道之也，使皆出於治，合於道也。』究而論之，人相偶而爲生，不能離羣以獨立；羣而無分則亂；制亂莫善於禮。以禮治人，猶醫之療病也。若老子之言，病自醫而生，因果倒置矣。後世之繁文縟禮，使人拘泥，固其蔽也，是庸醫之誤人，烏可因噎而廢食乎？老子既專重修養精神，故主張小國寡民，使民老死不相往來，即足以致昇平之域，此蔑視社會生活者也。又以寡欲即可不爭，故曰：『不見可欲，使民心不亂。』又曰：『五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵，令人心發狂。』此蔑視物質文明，違背進化原理者也。苟如是，則何得而甘其食，美其服乎？此老子所不能自圓其說者也。若荀子，則王制，富國，彞國諸篇，專談社會之互助，物力之發展，斯不偏於一隅之見矣。

莊子深受老子學說之影響，其術乃與老子各異，何也？曰，老子言道，志在明宇宙之實在，釋義固玄，終難體認，所謂物如超現象界，不能由經驗以推測之。故莊子力矯此失，曰：『人之所知，不若其無知；其生之時，不若其未生之時；以至小求窮無極大之域，是故迷亂而莫能自得也。』吾人知識，只能及現象界耳，又限於時間空間，更渺乎其小矣。道之體，固不可認，而其用，仍可見。故曰：『萬物由道生，萬物由道而顯，由道而隱。』又曰：『死生，存亡，貧富，賢與不肖，毀譽，饑渴，寒暑，是事之變，命之行也。』如是言，則一切現象界，變化，都由自然所支配者；渺渺我躬，只能順任自然以合於善耳！此說蓋

本於老子「人法地，地法天，天法道，道法自然之旨。」而荀子則曰：『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。』二說正相反。故莊子以爲毀道德爲仁義，乃聖人之過，與老子同其誤。荀子則以聖人制禮義爲其極功，考其所以不同之故，蓋莊子以純任自然，無不合於善者；一經人爲糅造，遂至於惡；與盧騷所著愛彌兒之開卷語，若合符節，乃曰：『性不可易，命不可變。』而荀子則主張性惡，其善者僞也，以爲人心並不受制於自然，故曰：『心者出令而無所受令，自禁也，自使也，自奪也，自取也，自止也。』蓋以由人之努力精進，無不能至於善者；若順其自然，必至惡，積難治。乃曰：『性可化，而力勝命，積僞以成聖，皆由人爲與自然之爭執有以致之也。』若二子論評諸家之得失，固常同其旨，以其同受儒術之影響也。

荀子與墨家

墨家發端於墨翟，墨翟固儒家之別流也，以其受儒術之薰習也深，故欲力矯其失，以自成一宗。其學以辯經六篇爲最精，用之於思維術，不讓因明邏輯也。其立教，則偏重物質，遂乖人情，未洽事用。茲舉其與荀子各異之處，而得失自見；復按其垂訓之旨，則真義可估焉。

墨子之所以主張節葬短喪者，以爲厚葬靡財而貧民，久服傷生而害事也，是蓋純爲物力計，而不了解人情者也。不知喪禮之凡，因情制宜，今墨子乃謂薄葬之爲節用，莊子譏之曰：『槨棺三寸而無槨，以爲法式；以此教人，恐不愛人；以此自行，固不愛己。……其生也勤，其死也薄，其道大澁；使人憂，使人悲，其行難爲也，恐其不可爲聖人之道，反天下之心，天下不堪！墨子雖能獨任，奈天下何離於天下，其去王也遠矣。』衡之此論，節葬之旨，已屬不能施於事用；況儒家之主厚葬，乃志於慎終追遠。故荀子曰：『夫厚其生而薄其死，是敬其有知，而慢其無知也，是奸人之道，而倍叛之心也。君子以倍叛之

心接戚，猶且羞之，而况其隆親乎。』由是而言，則節葬必致俗之澆漓矣。墨子謂抑哀之可養生，短喪之可裕事；不知哀情抑，而其潰決也愈烈。而儒家制禮，卽恐其違於中道，故荀子曰：『其立處哀也，不至於瘠；其立哭泣哀戚，不至於隘；傷生。』又曰：『量食而食之，量要而帶之，相高以毀瘠，是奸人之道也，非禮義之文也，非孝子之情也，將以有爲者也；是豈至於傷生害事乎？』

墨子之所以非樂者，曰爲目之所美，耳之所樂，口之所甘，身體之所安以虧衣食之財，仁者不爲也。是亦爲物力計，而以一切藝術，都屬長物，廢之無害於養體，倡之適足以損事。墨子固主張唯用者也，知有用於其身，而不知所以養其心者也。人生果僅茅屋采椽，裘褐爲衣，跣蹻爲服，日夜不休，以自苦爲極乎？則何樂而爲人耶？人之所以爲人者，以有人趣也。人趣爲何？身心各得其養也。故荀子曰：『芻豢稻粱，五味調香，所以養口也；椒蘭芬苾，所以養鼻也；雕琢刻鏤，黼黻文章，所以養目也；鐘鼓管磬，琴瑟竿笙，所以養耳也；疏房檣類，越席牀第几筵，所以養體也；是人之善假於物，乃得此優美之生活藝術之賜也。至若禽獸者，居處則限於樹巢地穴，飲啄則限於木草搏噬，文彩則限於羽毛鱗角，聲樂則限於吟嘯鳴號，固由性之所定，不復能假物以爲文飾；然而鶯歌燕舞，各得其樂，奈何人也？非樂非歌，而專謀衣食，軀壳雖健，生趣盡矣，其去禽獸之道也幾希！』此由於偏重物質之蔽也。

墨子之言兼愛，曰兼諸天志，其說亦以物質利益爲主。以天之兼愛，非天之仁，乃其對於民之報酬。以爲諸侯因其民所納租稅以衣食，所以愛民；天子因天下之民所納租稅，所以兼愛天下之民。故曰：『順天之意何若？曰兼愛天下之人。何以知兼愛天下之人也？以兼而食之也。……苟兼而食焉，必兼而愛之。』其欲人之勵行也，乃作明鬼，廣陳禍福報應之事。夫天道奧渺而難知，鬼神虛無而莫測，用神話以愚黔首，固原人所駭畏，而智士所竊笑也。可以設教，而未可以言道；蓋教憑信仰，道必參驗也。故荀子專講人道，尙自律之德，

曰：『君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日進也。』又曰：『錯人而思天，則失萬物之情。』較墨子之信天畏鬼，而勉於善，又若何耶？

且儒家非不言愛，而愛有差等，蓋即修齊治平一貫之理也。人羣之團結，起於個人，自身，而家，而國，而天下，社會起源如是也。故發乎為愛，亦必自邇及遠；發乎為利，亦必自親及疏。如堯之聖，猶自親九族以至於協和萬邦；如大禹之公，猶傳位於其子。儒家重親親之誼，非偏宕也，本諸人之情也。今墨子乃優差等，以汜愛兼利為心，其言固善，其用則虛，此墨教之所以不彰於後世乎？

荀 子 與 名 家

中國古代有所謂名家，無所謂名學。然周秦諸子，皆有關於名學之理論，以表其立說之根據，各自為宗：如老子之無名主義，莊子之齊物論，孔荀之正名，子思之求誠，曾子之格物，墨子之辯經，皆與其學術思想相表裏者也。惟名家諸子，如鄧析，惠施，公孫龍之徒，祖述墨辯之方法，採微道德之玄旨，所論雖精微，未明其所用，故可以為詭辯，未足以求真理也。此何所本而言耶？列子曰：『鄧析操兩可之說，設無窮之辭。』莊子亦曰：『惠施公孫龍辯者之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能勝人之心。』蓋其以煩文相假，飾辭相悖，巧譬相引，固足以發人深省，潑人思源，然未符事實，遂乖事用矣。荀子惡其亂名實也，故非之曰：『今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實俱亂，是非不明，』乃作正名以矯其失：首言名之由來，次明所緣之異同，復次論制名之樞要。夫中國名學，以墨家為最精，而切於用，若取其法以亂其道，殆矣！得荀子以補充其說，而後真誠乃辨焉。

荀 子 與 法 家

法家之學，本出自黃老，故史記以老莊申韓同一列傳，舉其所源也。荀子譏評田駢慎到之說，以其皆齊之大夫，荀子與之久處，知之最審也。慎子之言法也，曰：『法者，所以齊天下之動，至公大定之制也。故智者不得越法而肆謀，辯者不得越法而肆議，士不得越法而有名，臣不得越法而有功。我喜可抑，我忿可窒，我法不可離也；骨肉可刑，親戚可滅，至法不可闕也。』申子之言法，則以虛靜無爲爲君術，任法而不任知，任數而不任說，循名以責實，是皆以法治爲萬能者也。故莊子笑其「非生人之行，而至死人之理。」史遷謂其「嚴刻少恩」，荀子亦譏其「有見於後，無見於先。」又曰：「由法謂之，道盡數矣。」蓋儒家言政治，本於教化，故曰：道之德，德不可化，復齊之以禮，意在勸善；而法家則舍教而言政，故必御民以術，專務道之以政，違其政令者，則齊之以刑，意在懲惡；此其所以異也。然法家之信刑賞，如商君治秦，可謂嚴明矣，而不免於車裂以殉道。秦法苛煩，民敢怒而不敢言，可謂能齊天下之動矣，而民畏其威，心不服也。民怨既積，亂機遂萌；法之衰歇，國亦瓦解；不若以德化民，乃長治久安之策也。法家尚法而不尚賢，不知政待人舉，立法雖善，而黠者得舞文以亂法，不若率之以正之爲善也。法家尚權而任術，其道近於伯，伯必重國力；而定內禦外，莫大於兵，足食足兵，莫大於農；故專爲武力與物質上着想，以遂其侵略之謀。至若身心之陶冶，道德之修養，蓋闕而不言，故風俗日愈澆漓，人事日趨詐僞，殺機以盛，烏可求其能持久耶？

荀 卿 之 弟 子

史記曰：『韓非與李斯俱事荀卿，斯自以爲弗如。』韓非得聞儒家之緒，實自卿也。今荀子書中，有門人李斯之名，而未見韓非；韓非常引老子申不害之言以自證，而罕及師說；然攷韓非之說，實本荀子之旨，不能不以爲得荀子之傳也。荀子晚年著書，博觀世變，慨然有齊衆議之志，論諸家之蔽，而自有

所表見，故所言不盡與儒同。韓非世稱集法家之大成者也，體老氏之旨，用儒家之術，習刑名之學，取長去短，兼明法術，殆猶荀子之志歟？茲就其顯揚荀學者言之，約有三端：

性惡 荀子以前諸儒，往往推究宇宙之理，而信天人交感之符；至荀子，乃專言人道，以為天道無與人事也，故倡性惡說。韓非更證之以史事，內備曰：『為人主而大信其子，則姦臣得乘於其子，以成其私，故李克傅趙王，而俄主父；為人主而大信其妻，則姦臣得乘於其妻，以成其私，故優施傅驪姬，殺申生而立奚齊；以妻之近，子之親，而猶不可信，則其餘更無可信者矣！』又曰：『王良愛馬，為其馳也；勾踐愛人，為其戰也；醫者善吮人之傷，含人之血，非骨肉之親也，驅於利也。』此皆極言人性只知有利於己，無所謂仁義根於天性。其中明性惡之義，可謂深切彰著者矣。

貴學 荀子既主張性惡，故貴學，乃曰：『枸木必將待櫟括烝矯然後直，鈍金必將待礪厲然後利。』韓非補充其說曰：『夫必恃自直之箭，百世無矢，恃自圓之木，千世無輪矣。自直之箭，自圓之木，百世無有一，然而世皆乘車射禽者，何也，隱括之道用也。雖有不恃隱括而自直之箭，自圓之木，良工弗貴也，何則？乘車者非一人，射者非一發也。』此即闡明荀子所謂經矯飾擾化之功，始皆出於治，合於道之意也。

不法古 荀子以世界進化之律，後勝於先，故不泥古，不是今。乃曰：『天地之始，今日是也；百王之道，後王是也。』於是有法後王之說。韓非承之，五蠹曰：『今有構木鑽燧於夏后之世者，必為禹鯀笑矣。有決瀆於殷周之世者，必為湯武笑矣；然則今有美堯舜湯武之道，於當今之世者，必為新聖笑矣。是以聖人不期修古，不法常可。論世之事，因為之備。……』荀子所謂後王，當即韓非新聖之意也。

然韓非被讒，不得其死焉；言垂於後，未能用其道以施於政也；行荀卿之

道者，其爲李斯乎？李斯從荀卿學帝王之術，學成而西入秦，佐始皇，削平六國，典章制度，悉賴其興革，改封建爲郡縣，廢井田與阡陌，車同軌，書同文，此其功業之大者也。於是中國政權統一之局以成，文化調和之功乃著，乃能令行四夷，使悉受中國文化之薰習；累經外族之侵入，而皆爲吾人所同化，故其道垂數千年而未之改，可知其盡善矣。而世之株守者，乃以此而罪之，謂其變法爲敗壞先王之道，然則新莽復古之成效，又若何耶？

黎普斯的感情移入說

駿 連 譯

據黎普斯 Theodor Lipps 的意見說來，感情移入的概念是和官能的知覺內面的知覺一樣地爲吾人認識的源泉的一種心的作用。能理解他人的表情或認識他人的「我」者，都由此種的本源的作用而來的。不待說，於此種意見，感情移入的作用，不特在美的態度，一方面感情移入是意識的一種本源的作用，一方面在美的態度才會發揮其純粹的特色。並且把任何精神的價值都認爲心的過程。所以感情移入的作用爲特殊精神態度的美意識之原理。

按黎普斯的意見說，有美的價值者，和別的價值一樣必先引起吾人的快感。而快不快的根據，是在心的過程順其心自身的自然傾向或反其傾向。快感是什麼呢？是一方面把知覺過的東西再要求統覺下去的一種過程的性質和他方面能容認該統覺的一種精神自身的性質的兩者的關係之表現。却說吾人精神的一般規定，是在成爲一種的「統一性」。在心的性質的傾向，能把給與的許多東西使之統一。是故會引起吾人快感的過程者，應適合此統一性的一般條件才會成立。此被統一性有二個場合，一個場合是經驗的被統一

性，和對象自身毫無關係，惟在我們的經驗上的關係發生其統一。而在此所發生的快感就是知的快感。詳述之，這個快感非對象自身的快感，乃對象和我們經驗的關係所發生出來的快感。第二個場合，就是於對象自身的性質所發生出來的性質的被統一性，美的快感即屬於此性質的被統一性的快感。

然而此乃美的感覺僅成立於外的，形式方面的法則，美的形式原理不只是官能的形式之原理。在美的對象是感覺的性質的，必定常有一種的精神內容的象徵。而此種內容，且其自身有一種的形式，一般的美的形式原理也有關係於此側面。此即是精神的生活活動的方法。凡「我」的發動——不由別的強制——的裏面，常有我的本質表出來。而照前所述的快感之條件，此本質的傾向自然發動出來的「我」的活動，常為一種的快感的基礎。以之和對外物所引起的感情來區別則稱為「我的活動的感情」。且此快感為「我的活動的感情」，同時也是「快的自我感情」。是故略謂之「自我的價值感情」。美的快感如斯異於官能的快感。兩者其快感的基礎，都在我的心的本然性。然而官能的快感，惟存在客觀的感覺性質裏面，反是美的快感，是在其官能的性質裏面所表出來的精神的內容中，即存在其「我」的活動的方法裏面。可是只像這樣的自我價值或對自我的快感，尚未成為美的價值。換言之，美的價值不只在其對自我的快感或為自我價值而由我所感知出來的。倒是為對象的價值所感知出來的。而這個對象的價值是異於自我的價值。即吾人於「自我」所認定有價值的東西，若在於他人（或對象）裏面看出來的時候，也認為有價值。而於他人格的本質有積極的東西的發現，在我都是有價值的。吾人的積極評價的對象，是生命。是「生命之可能」。然而美的價值，如上所述，雖是自我的價值，可是其潛在客觀的對象裏面之時才會發生美的價值。所以吾人可以定義為美的價值者，是「被客觀化了的自我的價值感情」。

美的價值果然是客觀化了的自我感情，那麼美學的根本原理不待說就

是說明其可能性的。感情移入的原理則是說明其可能性的。吾人的種種情緒和內的興奮，自然地在聲音裏頭表現出來，而且吾人自身在耳朵內若聽着同所表出來的某一情緒一樣底聲音時，也會馬上在其聲音中可以發見該情緒。蓋此乃非發見其同聲音相結關係的情緒，倒是在聲音自身直接感得此情緒。吾人不特以為聲音的基礎是情緒，並且吾人自身實在地體驗其情緒。此不只是聽覺如此，視覺方面亦復如是。像這樣的心的過程就是感情移入的事實。覺知他人的表情而了解他人的內面態度時，往往有一種的快感發生。對他人的內面態度吾人自身若發出一種共鳴心來的時候，雖並非他人所強制，而吾人自身的活動不摩擦的，不抵抗的，很自在地開展起來。此乃自我本質的自由發現。他我的內的態度恰好適合觀照者的自我本質時，才會發生真正的「內的共鳴」。而快感的根據也在於此。所以感情移入，要而言之可以說是此種之快感的必然基礎。

如斯感情移入作用果是說明美的快感之心理的關係，但在黎普斯以為此種作用為精神的一種本源的作用，而要純粹發揮其本質，其意識統一要特別變為美的性質才會成立的。是故於此說法，所注重的地方，不特在要解釋「以心理的原理來說明美的價值」之問題，亦在要解釋「美的特殊性本來就參入在意識統一的原理中」之問題。那麼與感情移入概念相關聯的，美意識的特殊性又是怎麼解釋呢？

據黎普斯說，美的觀照所現出來的第一性質就是「美的觀念性」。吾人於美的態度，譬如看見一個彫刻的大理石時，一定有二個相異的要素。一個是直接給與吾人感覺的方面的，這就是大理石。一個是大理石中所表現出來的生命。然而吾人的美意識對此兩側面都不加以現實性當為問題。吾人在感覺的側面只儘管看，在表現內容的側面儘管感知。而毫無必要去考究認識方面的問題。要之吾人於美意識中，不就以對象之現實是否來觀察，是以美的觀








念內觀照之。在這個地方所要注意的要點，是勿論在其表現內容或對象的感覺側面都脫離了知的認識的範圍而移到美的觀念界去的問題。爲什麼呢？美意識在感覺的方面仍要求其獨自性。第二的性質就是「美的隔在性」。美的內容如前所述雖是一種觀念性，可是和吾人普通所謂主觀觀念的存在相區別。畢竟美在個別性自身是完成的，而美和認識的形式方面亦各處其不同之地位。第三的性質就是「美的客觀性」。此乃美的內容超過認識的判斷，美意識自身是存在於客觀的感覺的對象裏面。倘爲理論的態度來反省時，連主觀的存在，於美的態度則變爲一種的客觀性。惟是，前述第一之美的觀念性，倘按普通所想的只在表現內容認定其觀念性之時，在這個地方第三性質之美的客觀性自然是不會成立的。爲什麼呢？在那個場合，感覺的側面和表現內容，在理論上已經分開，不當爲一全體以美的態度來直接把持，而客觀性的意思是普通所謂認識態度的客觀性，是故美的客觀性是不會成立的。要而言之美的特殊性就是第一和第三的性質是相關聯的性質。就以客觀的（感覺的）爲主觀的（觀念的），而主觀的爲客觀的意思。第四的性質就是「美的實在性」。實在性在概念上是和第一之觀念性相對立的。然而黎普斯的立腳點，是藉着感情移入說來說明美的觀照的過程，則客觀至主觀的關係，主觀至客觀的關係。是故第一之觀念性是前者的關係看出來的美的性質，實在性是後者的關係看出來的性質。所以兩者自然不相矛盾。美的態度在內面的發展使感情移入能夠純粹的時候，美的內容在於一種現實的感情上，使之實在化。此美的內容之實在化就是美的實在性。第五的性質就是「美的深所」。美的態度因感情移入沈沒在其對境中，結果其內容漸漸地深刻下去，最後達到其內容的源泉，則深入人格性的深奧地方。遂至共鳴。要之在美的對象中找着了「人間的價值性質」時，常常會體驗着此「美的深所」，如上所述之五個性質都是黎普斯的美的特殊性質（完）

名 理 微

(續)

陳啟彤遺著

真，仙人變形而登天也。从匕，从目，从匕。匕，隱也。凡，所乘載也。古文从匕帝。(依朱氏駿聲說，)

按从真之字，如瑱，頤，頤，稹，癩，慎，閻，填，鎮，皆有充實之意。然字从匕从匕，含有空虛之意焉。故訓仙人變形而登天。而莊子大宗師而已反其真，而我猶爲人猗。列子天瑞篇歸其真宅。故皆注云太虛之域。真字實兼實虛實二義焉。古文作，其意含蓄，尤爲宏深。从匕，謂化也。从帝，則渾然欲判而未判，一。(謂帝之中)實也。帝，虛也。可分可合也。(按帝之音當讀爲渾，今轉。)若真證以，，，，諸字，方悉其玄。卵，(即)渾然一物子也。實物也。方諸帝形，已判帝中之一。卅，(礦古文)銅鐵樸石也。攻冶銅鐵樸石，必毀其勺。故卅之形方諸帝形，固已判而如卵。而方諸卵形，已去其外勺，現其實已。(段氏謂卅爲卵之古文，不可從，)卵，(自)冒也。二月萬物冒地而

出，象開門之形。故二月爲天門。（因以爲寅之卯）說見庚甲雜集，既已冒出，其實已上，其實已分，謂帝中。故方諸帝形，已八而上別。（按八，別也，有分舒意。故分從八訓別兆從八訓分。必從八訓分極，會從八訓誓舒，余從八訓語之舒，）古文帝之形亦取其‘丩’已去其實，分舒之象。𠄎，許氏以爲酉之古文。云，酉，就也。八月黍成，可爲酎酒。象古文酉。從𠄎，𠄎爲春門，萬物已出。𠄎爲秋門，萬物已入。一閉門象也。朱氏駿聲謂酉，𠄎，截然兩字，別爲正篆。其說信然。朱氏訓𠄎云，門兩扇開也。從二戶，象開關之形。門從二戶相向。𠄎從二戶相背。古文象柴門桑戶形。𠄎下云，開戶爲𠄎，闔戶爲𠄎。從𠄎而關，其指事坐字從此會意。朱氏泥門戶之形，假借之說。（干支皆假借字，說見庚甲雜集。）不知門戶亦本於帝，卯，𠄎，𠄎，之變遷遁蛻，倒果爲因矣。竊謂𠄎之爲形，方諸𠄎形，其實復連。蓋卯有舒實（帝中之一）爲誓之意。而𠄎則由誓而復實，有反本覆入之象。𠄎當訓覆也。八月萬物覆地而入。𠄎爲春門，萬物已出。𠄎秋門，萬物已入。一閉門象也。因以爲申酉之酉。（說詳庚申雜集，按𠄎𠄎二字，亦帝意孳生，𠄎土上形爲卯無實，取意空蒙，人上蒙殺，故訓寢蔽，已實從𠄎，一以止之，故訓障也，艸木之𠄎，未發函然。許云象形，未窺真蘊也。）準上所云，帝之一字，其旨深矣。象具渾形，內蓄儲能，聯其分判，此實意也。上有變𠄎，廣其功用，此虛意也。綜其意象，極其所蘊，同於太極之圖，合於天演之界說。帝之本形具，翁以聚質之意。𠄎而爲卯，關以散力也。由純而之雜，由渾而知畫也。推而爲𠄎，由流而之凝也。而質力雜糅，相劑爲變，則可觀其從𠄎而知焉。且𠄎之覆入，其實雖復，然方諸其本，（謂帝形）其形已更。此則可徵天運，雖周而復始。而今茲所見，與古已不同。烏乎，文字精玄，帝爲最已。

附錄嚴氏復天演論自叙及導言按語，以資研究。

（上略）今夫六藝之於中國也，所謂日月經天，江河行地者爾。而仲尼之於六藝也，易、春秋，貴嚴。司馬遷曰，易本隱而之顯。春秋推見至隱。此天

下至精之言也。始吾以爲本隱之顯者，觀象繫詞，以定吉凶而已。推見至隱者，誅意褒貶而已。及觀西人名學，則見其於格物致知之事，有內籀之術焉，有外籀之術焉。內籀云者，察其曲而知其全也。執其微而會其通者也。外籀云者，據公理以斷衆事，設定數以逆未然者也。乃推卷起曰，有是哉，是固吾易春秋之學也。遷所謂本隱之顯者，外籀也。所謂推見至隱者，內籀也。其有若招之也。二者卽物窮理之最要途術也。而後人不知廣而用之者，未嘗事其事，則亦未嘗咨其術而已矣。近二百年，歐洲學術之盛，遠邁古初。其所以爲名理公例者，在在見極，不可復搖。顧吾古人之所得，往往先之。此非傳會揚己之言也。吾將試舉其灼然不誣者以質天下。夫西學之最爲切實而執其例可以御蕃變者，名數質力四者之學而已。而吾易則名數以爲經，質力以爲緯，而合而名之曰易。大宇之內，質力相推。非質無以見力。非力無以呈質。凡力，皆乾也。凡質，皆坤也。奈端動之例三，其一曰，靜者不自動。動者不自止。動路必直。速率必均。此所謂曠古之慮。自其例出，而後天學明人事利者也。而易則曰，乾其靜也專，其動也直。後三百年，有斯賓塞爾者，以天演自然言化。著書造論，貫天地人而一理之。此亦晚近之絕作也。其爲天演界說曰，彙以合質，關以出力。始簡易而終雜糅。而易則曰，坤其靜也翕，其動也闢。至於全力不增不減之說，則有自強不息爲之先。凡動必復之說，則有消息之義居其始，而易不可見，乾坤或幾乎息之旨，尤與熱力平均天地乃毀之言相發明也。此豈可悉謂之偶合也耶。（下略）導言二，按語，

天演界說曰，彙以聚質。關以散力。方其用事也，物由純而之雜，由流而之凝，由渾而之畫，質力雜糅，相劑爲變者也。又爲論，數十萬言，以釋此界之例。其文繁衍奧博，不可猝譯。今就所憶者，雜取而粗明之，不能細也。其所謂彙以聚質者，卽如日局太始，乃爲星氣，名涅普刺斯、布護六合。其質點本熱，至大。其抵力亦多，過於吸力。繼乃由通吸力收攝成珠。太陽居中。八緯外繞

各聚質。如今是也。所謂闢以散力者，質聚而爲日，爲光，爲聲，爲動，未有不耗本力者，此所以今日不如古日之熱。地球則日縮，慧星則漸遲，八緯之周天，皆日緩，久將進入而與太陽合體。又地入流星軌中，則見隕石。然則居今之時日，局不徒散力。卽合質之事，亦方未艾也。餘如動植之長，國種之成，雖爲物懸殊，皆循此例矣。所謂由純之雜者，萬物皆始於簡易，終於錯綜。日局始乃一氣，地球本爲流質。動植類胚胎萌芽，分官最簡。國種之始，無尊卑上下君子小人之分，亦無通力合作之事。其演彌淺，其質點彌純。至於深演之秋，官物大備，則事莫有同，而互相爲用焉。所謂由流之凝者，蓋流者非他，（此流字兼飛質而言）由質點內力，甚多未散故耳。動植始皆柔滑，終乃堅澀。草昧之民，類多游牧。城邑土著，文治乃興，胥此理也。所謂由渾之畫者，渾者，無而不精之謂。畫則有定體而界域分明。蓋純而流者，未嘗不渾。而雜而凝者，又未必皆畫也。且專言由純之雜由流之凝，而不言由渾之畫，則凡物之病且亂者，如劉柳元氣敗爲癩痔之說，將亦可名天演。此所以二者之外，必益以由渾之畫，而後義完也。物至於畫，則由壯入老，進極而將退矣。人老則難以學新，治老則篤於守舊，皆此理也。所謂質力雜糅相劑爲變者，亦天演最要之義，不可忽而漏之也。前者言闢以散力矣。雖然，力不可以盡散。散盡則物死。而天演不可見矣。是故方其演也，必有內含之力，以與其質相劑。力既定質，而質亦範力。質日異，而力亦從而不同焉。故物之少也，多質點之力。如化學所謂愛力是已。及其壯也，則多物體之力。凡可見之動，皆此力爲之也。更取日局爲喻，方爲澄慧星氣之時，全局所有，幾皆點力。至於今則諸體之周天四遊，繞軸自轉，皆所謂體力之著者矣。人身之血，經肺而合養氣。食物入胃成漿，經肝而成血。皆點力之事也。官與物準相接，由滄伏（俗曰腦氣筋）以達腦成覺。卽覺成思。因思起欲。由欲命動。自欲以前，亦皆點力之事也。獨至肺張心激，胃迴胞轉，以及拜舞歌呼手足之事，則體力耳。點體二力，互爲其根，而

峭隱見之異。此所謂相劑爲變也。天演之義，所苞如此。斯賓塞氏至推之農商工兵語言文學之間，皆可以天演明其消息所以然之故。苟善悟者深思而自得之，亦一樂也。

名之由起，人作之也。名之所演，皆人事也。名之理，人心之理也。名理相反之詞，人心與物對待而生。人與物皆爲天行之演進，故相反之詞可互易。或者謂人事與天行雖相反而人事亦在天行之中。則人事所謂相反之詞，固亦天然相反之詞也。然人之與物，在天行固未立其名，未分其事，同爲演進之物而已。豈有所謂人物之別哉。人物之判，人名之也。惟人事不能出於天行，故人之所謂相反，可互易焉。

綜觀上述相同相反之類，約之有二。

共 一本爲「渾括之」名

別 一本爲「分析之」名

共 本爲「渾括之」名，而可爲「分析之」名者，關之理也。本爲別名而可爲共名者，翕之理也。一關，一翕，具消息之理焉，往復之理焉，周流之理焉，循環之道焉，太極之用焉。

獨是循環之理，因爲不易。而關而復翕，方諸其始，業已不同。例如俗以爲善，政以爲惡。固足徵惡，可轉而稱善。善可轉而爲惡。而政俗之業，事已不同。長可易而稱短，短可易而爲長。而界地之間，又已易位。觀質力之變，其象爲尤昭著。專書具在，茲不具論。

名之循環，斯可見已。請本文字，更徵諸數。

數 一十相同之理

一、惟初太極，道立於一。造分天地，化成萬物。古文式。

按一者，數之始，道之體也。一切最高之理，最繁之事物，推本窮原，皆系於一。此玄學之門，亦玄學之公例也。故往古聖哲，推闡道體，語其精微，咸云曰

一。老子曰，昔之得一者，天得一以清，地得一以甯，神得一以靈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下正。其致一也。孔子曰，吾道一以貫之。蓋乎一之爲用，則天下之學無餘蘊，而事物之理，皆得其至極。四通六闢，無所不賅。明體達用，胥在是矣。此算數之理之所以積九至十復稱爲一。由此而進百千萬億，演至於九，皆復爲一焉。

二，地之數也。從耦一。古文式。

三，數名。天地人之道也。於文一耦二爲三，成數也。古文三。

四，陰數也。象四分之形。𠄎古文四如此。𠄎，籀文四。

五，五行也。從二陰陽在天地間交午也。×，古文五如此。

六，陽之數。陰變於六，正於八。從入八。

七，陽之正也。從一，微陰從中褻出也。

八，別象分別相背之形。

九，陽之變也。象其屈曲究盡之形。

十，數之具也。一爲東西。丨爲南北。則四方中央備矣。

按王氏筠云，許君以十字爲會意，是也。然恐是從五之古文×正之以會意，非四方中央之說也。天數五，地數五，故數至十而畢。然謂始於一，耦於二，成於三，終於九者，何也（自註三三而九，故終於九，九者，究也，許君云，屈曲究盡是也，）。算數至九而十，則進於前位而爲一，蓋天一，地二，天三，地四，天五，是爲生數。合天一，天三，天五，是爲九，合地二，地四，爲六。用九用六之數也。合九於六，是爲十五。洛書縱橫之數也。惟數成於三，故一二三同體。至四則變。變則分別矣。故從八以見義。然八而有包其外，與六間一五五位居中折轉之四六正相對，故𠄎𠄎形相似也。自一至九，五數居中。五者午也。故古文×，象四通八達之形。周禮鄭氏午貫。鄭注故，午五。賈疏云，十字爲之，是明×十同體矣。（自注五貫者，蓋本作×，後人以小篆五易之，其意遂不可見。

故鄭君依杜子春改爲午，然仍存故書五字，使後人得緣以用心，)是知×篆最古。必如是，乃是相陰陽交午之形。至於十則從×而正之者，二五爲十。是以同體。且十進而爲一，故字從一。從丨是反於一之意也。許氏據形而言，故有四方中央具備之訓。俟稍疏略。王氏以義言，得之矣。然謂从×而正之，是仍泥於形也。从一，固反於一之義。然此一有合於有九盡而反之義。與元起之一不同。形若無別，則意不可表明。於是乃加丨以會意，具有仍一之義。且可見變而復合，其象不同。亦循環之精理。與×之交貫不同也。(按阿拉伯記數字，一作1，十則作1而加0，0，零也。零之爲數，無數不包，書十作10，具有循環之意焉。其意與吾國作十以一加丨正同，丨，一之豎也，一之數亦無所不包，與0亦同。)夫數之立名，其用爲別。一爲別之始，十爲別之終，別之至，乃轉而見不別之理。吁，其道玄已。相反相同之理，益可見已。予述此篇已，乃悟夫吾道一貫之言，而竊歎吾國文字之精微也。噫！

(續完)

道 路 月 刊

第三十卷第二號

十週年紀念特號要目

卷首語——爲本刊紀念特號作——	陸丹林
十週年紀念後之惟一新希望	吳山
本刊十週年紀念感言	劉鬱
偶然想起的一件事——前清的驛站	葉恭綽
訓政期間之路政工作宜注重於斟酌國情體恤民力	葉帥曾
十年來道路工程之缺點與將來改革之希望	彭禹謨
對於吾國交通之希望	黃篤植
道路系統的研究	潘紹憲
田園化的工材建築	顧在城
都市路燈的研究	揚哲明
市車費問題	陳良士
市公債	程德譜
測設道路單曲線簡法	趙祖康
美國道路財政概論	余幸揚
英國工黨之都市政策	方光朗
汽車行駛諸經費簡易算法	方逸生
建築公路述要	麥唐樂
萬國道路協會舉行第六次大會摘要	吳承之
關於使用車胎之種種貢獻	劉鬱
廣州特別市馬路小史	程天固
整頓漢口特別市之交通計劃	董修甲
漢口市街之計劃	陳克明
最近長沙市工程鳥瞰	左式明

第三十卷第三號要目

對於中央汽專前途之希望	陸丹林
道路與汽車	劉鬱
城市設計之辦理考	陳良士
土方工程之圖表算法	趙國華
公路之路皮及路床	華南圭
杭州市市政概況	周象賢
通用發展及雪佛蘭車內容	陸丹林
市組織法原文——特載	
旌湖雜記——遊記	黃篤植

每月一册實價貳角全年兩元
郵費另加國外四角國內不收

總發行所：上海 勞神父路 六零八號 道路月刊社

本刊廣告價目

等次	地 位	全 面	半 面	四 分 之 一
特 等	封 底 外 面	十六元	八 元	四 元
優 等	封 底 裏 面	八 元	四 元	二 元
普 通	本 文 前 後	四 元	二 元	一 元

以上價目以本刊本色紙印黑色字爲限如須用色紙及彩印繪圖製版等工價另議連登三期以上者八扣十期以上者七扣

◀ 本刊價目 ▶

全年期數	每期定價	全年定價	郵 費	一 期	全 年
八 期	六分	四 角	一 分	八 分	

哲 學 月 刊

第二卷 第六期

（本期零售大洋一角）

編輯者	北 平 中 國 大 學 哲 教 讀 書 會
發行者	北 平 中 國 大 學 出 版 部
印刷者	北 平 中 國 印 刷 局
分售處	北 平 各 大 書 局
通訊處	北 平 中 國 大 學 出 版 部

中國大學出版部最近出版

政治月刊 第二卷第一期要錄

時評

時局轉移的輪與軸.....	化人
民心與黨心.....	益錚
軍閥混戰與民主革命.....	賴尊
國民經濟破產的危機.....	楚人

論著

思想的出發點.....	陳公博講演
關於陳公博先生的『思想的出發點』.....	紀生化人文合記
現代世界政治名著十種.....	洛逸
現代政黨的解剖.....	邵平
由三大問題測量資本帝國主義的命運.....	瘦者
吾人之政治地理觀.....	韓道之
婦女與政治.....	佩球
銀行制度之研究與我國產業之開發.....	舒之
歐美市政之一斑.....	凌啓鴻

專載

論約法.....	汪精衛
二十年來民權運動之回顧.....	汪精衛

流 螢

第一卷第二期目錄

關於“論文學”的通信.....	趙漫
愛與怖.....	曼理
冬夜.....	趙漫
書評.....	張根
太陽.....	英國高斯華綏著
末次地請求.....	Y. Y. 陶慧影譯
漂泊的婦人.....	英國司提芬生著
午夜的歸來.....	馮一榮試譯
替消閑者原諒.....	R. J. Stevenson 勵著
寫給和我一樣的朋友.....	趙漫試譯
編後餘談.....	楊活