

新課程標準世界中學教學本

高級中學學生用

杜韓兩氏

高中中國文

第六冊

杜廉天 韓楚原 編

世界書局印行

中華民國二十三年二月初版

法

新課程標準世界中學教本

杜韓  
兩氏  
高中國文(全六册)

第六册定價大洋一元六角

(外埠附加郵費兩重)

版權  
所有  
不准  
翻印

編輯者

杜天  
韓楚  
廉原

發行者

沈知方  
世界書局有限公司代表人

出版者

世界書局  
上海大連路

發行所

上海及各省

世界書局

# 第六冊範文精讀時間支配表

週四第	週三第	週二第	週一第	週數
世說新語八則	大人先生傳	音學五書敘	爾雅序	篇
大人先生傳	釋私論	說文解字序	說文解字序	名
週八第	週七第	週六第	週五第	週數
武陵縣學記	復性書上	原道	明難品	篇
程氏遺書後序	原道	神不滅論		名
西銘				

週三十第	週二十第	週一十第	週十第	週九第
仁學自敘 與廖季平書	與梁卓如論墨子書 原善下	原善下 存人篇	答顧東橋書 留別海昌同學序 與友人論學書	進資治通鑑表 文獻通考序
週八十第	週七十第	週六十第	週五十第	週四十第
玄學與科學	青年與工具	論宗教書 俱分進化論	知行總論	「知不可而爲」與「爲而不有」主義

最新出版 新課程標準

# 世界高中教本

傅氏 高中 解析幾何學 傅一册	傅氏 高中 立體幾何學 傅一册	傅氏 高中 平面幾何學 傅一册	傅氏 高中 代數學 傅一册	薛氏 高中 代數學 薛天遊一册	黃氏 世界高中英文選 黃以三册 說明	林氏 高中 英語標準 觀林漢達三册 本	徐朱二氏 高中 中國文 徐壽南六册 朱劍芒	杜氏 高中 中國文 杜天麟六册 韋楚原	徐氏 高中 中公 民徐逸樵三册
王氏 高中 世界地理 王謙一册	譚氏 高中 本國地理 譚亞述一册	李氏 高中 中外國史 李季谷二册	陳氏 高中 本國史 陳登原二册	余氏 高中 本國史 余遜二册	傅氏 高中 物理學 傅一册	朱氏 高中 化學實驗 朱吳飛一册	朱吳二氏 高中 化學 朱吳飛一册 吳元濬	吳氏 高中 生物學 吳元濬一册	傅氏 高中 三角法 傅一册

世界書局發行

(教目2)

## 第六冊目次

### 第一組——文字學

基礎教材

文字源流表	江式	.....	二
中國文字略說	章炳麟	.....	四
文字學略史	邵祖平	.....	三
廣雅疏證序	段玉裁	.....	六
爾雅郭注義疏序	宋翔鳳	.....	七
說文解字注序	王念孫	.....	九
說文爾雅相爲表裏論	汪家禎	.....	〇
從發音上研究中國文字之源	梁啟超	.....	一

聲音學演講錄 江謙……………三二

範文

爾雅序 郭璞……………四三

說文解字敍 許慎……………四六

音學五書敍 顧炎武……………五二

第二組——魏晉六朝間老學

基礎教材

釋老志下 魏收……………六〇

道經 隋書經籍志……………六四

老學時代 梁啓超……………六六

範文

釋私論 嵇康……………七三

大人先生傳 阮籍……………八一

世說新語 劉義慶……………八七

### 第三組——南北朝佛學

#### 基礎教材

釋老志上 魏 收……………九六

佛經 隋書經籍志……………一〇六

佛學時代 梁啓超……………一一〇

閱藏知津敘 釋智旭……………一二三

弘明集序 汪道昆……………一二五

法苑珠林序 李儼……………一二八

翻譯名義集序 法雲……………一三〇

#### 範 文



明難品 佛陀跋陀羅等譯……………一三三

神不滅論 鄭鮮之……………一五一

#### 第四組——唐儒學

基礎教材

儒學傳序 劉昫……………一六〇

關韓 嚴復……………一六三

李文公集序 何宜……………一六七

範文

原道 韓愈……………一六九

復性書上 李翱……………一七七

#### 第五組——宋理學

基礎教材

道學傳序 脫 脫 ..... 一八六

宋元儒學案序錄 全祖望 ..... 一八七

宋明學說與佛學之真詮 姚燮 ..... 二〇一

朱陸析疑 李光地 ..... 二一二

朱陸 章學誠 ..... 二一四

籍 文

西銘 張 載 ..... 二一九

程氏遺書後序 朱 熹 ..... 二二五

武陵縣學記 陸九淵 ..... 二三四

第六組——宋史學

基礎教材

中國歷史研究法自序 梁啓超 ..... 二四二

目次

資治通鑑序 胡三省 ..... 一四六

論資治通鑑 何喬新 ..... 一四九

通典序 李翰 ..... 一五〇

通志總序 鄭樵 ..... 一五二

範文

進資治通鑑表 司馬光 ..... 一六三

文獻通考序 馬端臨 ..... 一六八

第七組——明理學

基礎教材

明儒學案師說 黃宗羲 ..... 一七八

王文成集要三編序 黃道周 ..... 一八九

陽明先生集要三種序 嚴復 ..... 一九二

範文

答顧東橋書 王守仁 ..... 二九五

第八組——清初樸學

基礎教材

明清之交中國思想界及其代表人物 梁啟超 ..... 三一〇

清儒 章炳麟 ..... 三二五

清代學術概論序 蔣方震 ..... 三三〇

清代學者的治學方法 胡適 ..... 三三一

顧炎武 胡適 ..... 三五九

浙東學術 章學誠 ..... 三六三

範文

與友人論學書 顧炎武 ..... 三六五

留別海昌同學序 黃宗羲 ..... 三三五

### 第九組——清哲學

#### 基礎教材

中國的近世哲學 胡適 ..... 三八二

書學案小識後 曾國藩 ..... 三八五

正顏 章炳麟 ..... 三八七

顏元 胡適 ..... 三九〇

戴東原集序 段玉裁 ..... 三九八

釋戴 章炳麟 ..... 三九九

戴震 胡適 ..... 四〇二

#### 範文

論讀書窮理 顏元 ..... 四一五

原善下 戴震……………四二五

## 第十組——清末今古文學

基礎教材

墨子閒詁序 俞樾……………四三四

清今文學之復興 梁啓超……………四三五

近代今文學與廖平 蒙文通……………四四〇

範文

與梁卓如論墨子書 孫詒讓……………四五—

答廖季平書 康有爲……………四五六

## 第十一組——近代學術思想(一)

基礎教材

國學季刊宣言 胡適……………四六一

最近二十年間中國舊學之進步 抗父	四八一
仁學序 梁啓超	五〇二
孔子教義(附)老子哲學作用論 梁啓超	五〇四
心理建設自序 孫文	五一一
範文	
仁學自序 譚嗣同	五一五
「知不可而爲」與「爲而不有」主義 梁啓超	五二一
知行總論 孫文	五三六
<b>第十二組——近代學術思想(二)</b>	
基礎教材	
章炳麟 梁啓超	五五一
章士釗等之政論 胡適	五五三

吳敬恆 胡適 ..... 五五八

人生觀與科學 梁啓超 ..... 五六九

範 文

俱分進化論 章炳麟 ..... 五七七

論宗教書 章士釗 ..... 五八二

青年與工具 吳敬恆 ..... 五八五

玄學與科學 丁文江 ..... 五九四

附 註

本冊第一組範文音學五書、第三組範文明雜品  
之註釋，因不及編入高中國文註釋內，暫附冊末。



# 辯論術目次

B. 純選言推論式	四四	A. 演繹推理	一八三
O. 兩刀論法	五〇	a. 四個名辭	一八三
乙、歸納法	五八	b. 中名辭不擴充	二二四
A. 完全歸納推理	七九	c. 大名辭不擴充	二二四
B. 不完全歸納推理	八五	d. 小名辭不擴充	二二四
丙、類比法	九二	e. 否定前提	二二四
3. 結論	一五六	f. 特稱前提	二三二
甲、總結	一五七	g. 前件肯定	二三二
乙、比較	一七六	h. 後件否定	二三二
丙、勸說	一七六	B. 歸納推理	二三九
4. 駁論	一八二	a. 枚舉不盡	二四〇
甲、形式上之誤謬	一八三	b. 類比推理	二六七

a. 共通事實非本質	二六七
b. 與本質特徵無關係	二六七
乙、資料上之誤謬	二七五
A. 偶有性	二七五
B. 反偶有性	三〇六
C. 論點變更	三七四
D. 感情論	三七九
E. 無關因果	四二四
F. 因果偶合	四三一
G. 前後不符	四五五
H. 重覆證明	四六〇
I. 引證不確	五二〇
J. 循環論證	五三五
丙、言詞上之誤謬	五四九

5. 復辯	五八〇
辯論之修養	五八四
1. 身的修養	五八四
甲、言語	五八四
乙、聲調	五八四
丙、姿勢	五八四
2. 心的修養	五九二
甲、誠懇	五九二
乙、爽直	五九三
丙、自信	五九三
辯論之實例	六〇二
教育廳長由民選抑由官委	六〇二

## 六

# 第一組 文字學

---

## ▲基礎教材▼

- |                    |     |
|--------------------|-----|
| 文字源流表              | 江式  |
| 中國文字略說             | 章炳麟 |
| 文字學略史              | 邵祖平 |
| 廣雅疏證序              | 段玉裁 |
| 爾雅郭注義疏序            | 宋翔鳳 |
| 說文解字注序             | 王念孫 |
| 說文爾雅相爲表裏論          | 汪家禔 |
| 從發音上研究中國文字之源       | 梁啓超 |
| 聲音學演講錄             | 江謙  |
| ▲範文▼               |     |
| 爾雅序                | 郭璞  |
| 說文解字敘              | 許慎  |
| 晉學五書敘 (附江隴古今音異體表序) | 顧炎武 |

## 基礎教材

## 文字源流表

江式

臣聞伏羲氏作而八卦形其畫。軒轅氏興而鑿龜彰其彩。古史倉頡覽二象之爻。觀鳥獸之迹。別創文字。以代結繩。用書契以維事。迄於三代。厥體頗異。雖依類取制。未能遠倉氏矣。故周禮八歲入小學。保氏教以六書。蓋是史頡之遺法。及宣王太史史籀著大篆十五篇。與古文或同或異。時人謂之籀書。孔子修六經。左丘明述春秋。皆以古文。厥意可得而言。

其後七國殊軌。文字乖舛。暨秦兼天下。丞相李斯乃奏獨罷不合秦文者。斯作倉頡篇。車府令高作爰歷篇。太史令胡毋敬作博學篇。皆取史籀式。頗有省改。所謂小篆者也。於是秦燒經書。滌除舊典。官獄繁多。以趣簡易。始用隸書。古文自此息矣。隸書者。始皇使下杜人程邈附於小篆所作也。世人以邈徒隸。即謂之隸書。故秦有八體。一曰大篆。二曰小篆。三曰符書。四曰蟲書。五曰摹印。六曰著書。七曰殳書。八曰隸書。

漢興。有尉律學徒。教以籀書。又習八體試之。課最。以爲尙書史。書省字不正。輒舉劾焉。又有草書。莫知誰始。其形書雖無厥道。亦一時之變通也。孝宣時。召通倉頡讀者。獨張敞從受之。涼州刺史杜業。沛人爰禮。講學大夫秦近

亦能言之。孝平時，徵禮等百餘人，說文字於未央宮中，以禮爲小學元士，黃門侍郎楊雄，採以作訓纂篇。及亡新居攝，自以運應制作，使大司馬甄豐校文字之部，頗改定古文，時有六書，一曰古文，孔子壁中書也；二曰奇字，即古文而異者；三曰篆書，云小篆也；四曰佐書，秦隸書也；五曰繆篆，所以摹印也；六曰鳥蟲，所以書旂信也。壁中書者，魯恭王壞孔子宅，而得尙書、春秋、論語、孝經也。又北平侯張蒼，獻春秋左氏傳，書體與孔氏相類，卽前代之古文矣。

後漢扶風曹喜，號曰工篆，小異斯法，而甚精巧，自是後學，皆其法也。又詔侍中賈逵，修理舊文，殊藝異術，五教一端，苟有可以加於國者，靡不悉集。逵卽汝南許慎，古學之師也。後慎嗟時人之好奇，歎俗儒之穿鑿，故撰說文解字十五篇，首「一」終「亥」，各有部屬，可謂類聚羣分，雜而不越，文質彬彬，最可得而論也。左中郎將蔡邕，採李斯、曹喜之法，以爲古今難形，詔於太學立石碑，刊載五經，題書楷法，多是邕書也。後開鴻都書畫奇能，莫不雲集，時諸方獻篆，無出邕者。

魏初，博士清河張揖，著埤蒼、廣雅、古今字詁，方之許篇，古今體用，或得或失。陳留郎顛淳，亦與揖同。博聞古藝，特善蒼、雅、許氏字指，八體六書，精究厥理，有名於搢，以書教諸皇子，又建三字石經於漢碑西，其文蔚煥，三體復宜，較之說文，篆隸大同而古字小異。又有京兆韋誕，河東衛覲二家，竝號能篆，當時臺觀、殘題、寶器之銘，悉是誕書，咸傳之子孫，世稱其妙。

晉世呂忱，表上字林六卷，尋其況趣，附託許慎說文，而按偶章句，隱別古籀奇惑之字，文得正隸，不差篆意也。

忱弟靜。別做故左校令李登聲類之法。作韻集五卷，使宮、商、徵、羽各爲一篇，而文字與兄便是魯、衛、晉、讀楚、夏，時有不同。

皇魏承百王之季，紹五運之緒，世易風移，文字改變，篆形謬錯，隸體失真，俗學鄙習，復加虛造，巧談辨士，以意爲疑，炫惑於時，難以釐改，乃曰「追來爲歸」、「巧言爲辯」、「小兔爲鼠」、「神蟲爲蠶」，如斯甚衆，皆不合孔氏古書。史籍大篆，許氏說文，石經三字也。

嗟夫！文字者，六籍之宗，五教之始，前人所以垂令，今人所以識古。臣六世祖瓊，家世陳留，往晉之初，與從父兄皆受學於衛觀，古篆之法，蒼雅、方言、說文之誼，當時竝收善譽，而祖遇洛陽之亂，避地河西，數世傳習，斯業所以下墜也。世祖太延中，牧隄內附，臣亡祖文威，杖策歸國，奉獻五世傳掌之書，古篆八體之法，時蒙褒錄，敘列於儒林，官班文省，家號世業。

臣藉六世之資，奉遵祖考之訓，切慕古人之軌，企踐儒門之轍，求撰集古來文字，以許慎說文爲主，及孔氏尙書、五經音註、篇、爾雅、三蒼、凡將、方言、通俗文、祖文宗、坤蒼、廣雅、古今字詁、三字石經、字林韻集、諸賦文字，有六書之說者，以類編聯，無復重統爲一部，其古籀奇惑、俗隸諸體，咸使班於篆下，各有區別，訓詁假借之誼，隨文而解，音讀楚、夏之聲，逐字而註，其所不知，則闕如也。冀省百氏之觀，而同文字之域。

## 中國文字略說

章炳麟

中國開化頂早。在四千年以前，有一箇皇帝叫做伏羲氏，他做了八箇卦，就是三(天)、三(地)、三(坎)、三(離)、三(震)、三(兌)、三(風)、三(山)、三(雷)、三(澤)、三(水)、三(火)。（右邊注的是卦的名目，左邊注的是卦的意義。）這八箇卦，就是中國文字的起源。不過上古的時候，沒有歷史，並且事物還簡單，所以這八卦爲甚麼緣故要畫這樣一個形象，卻無從知道。伏羲氏死了之後，便是神農氏做皇帝。那箇時候，社會漸漸開明，事物比以前要多了；那簡單的八卦，漸漸裏不敷用起來了；所以到黃帝的時候，有一箇倉頡，便照著萬物的形像造起字來。譬如日字作☉，象太陽的形像；月字作☾，像月亮的形像；鳥字作，魚字作，象鳥魚的形像；草字作，木字作，象草木的形像。這些是頂早造的字，就叫做「象形」字。但是有形可以象的，才可以造象形字；沒有形可以象的，便又想出一種法子來：譬如上字作上，下字作下，立字作立，上下立這些字，都是沒有形可以象的；於是假定一畫做箇標準，在一畫上面豎一便是上字，在一畫下面豎一便是下字；至於立字這一畫，又把他當做地的記號，上面寫個大字，（穴是古文的。大字、大字本來的意義就是人字。）彷彿是人立在地上的樣子。這種叫做「指事」字，意思是說指著這事體的樣子，看了假定的形像，可以曉得這箇字的意義。後來還有「會意」字，是把幾箇字合成一箇字，這幾箇字的意義，就是這合成的一箇字的意義。譬如天字從一大兩箇字，就是說天是第一樣大的東西，沒有第二樣東西能比他的。初字的意義，是起頭裁衣服，所以從刀衣兩個字，就是說拿把刀去裁衣服的意思。休字的意義，是說人休息，所以從人木兩箇字，就是說人坐在樹木底下休息的意思。老字的意義，就是老年人，所以從人毛匕，（現在楷書寫老子、筆畫都錯，照正體

應該寫做「𦍋」就是說人到老了，他身上的毛，如眉毛，鬚鬚，頭髮這些東西，都要從黑顏色變化做白顏色的意思。（匕字就是變化的「化」字的正體。）這「象形」「指事」「會意」三種字，都是從形像意義上頭造出來的；但是社會的事體，是一天多一天，形象意義，是有不够用的時候，於是造出一種「形聲」字來。甚麼叫做形聲字呢？就是一邊寫這字的形像，（就是意義）一邊寫這字聲音。譬如蘇字，本義是繁蘇，是草類的東西，所以從艸，（艸字就是草木的「草」字的正體）是箇形；聲音和蘇字一樣，所以從蘇，是箇聲。喉字本義是喉嚨，在嘴裏邊，所以從口，是箇形；聲音和侯字一樣，所以從侯，是箇聲。響字本義是音響，所以從音是箇形；聲音和鄉字一樣，所以從鄉是箇聲。餌字本義是粉做的餅，可以喫的，所以從食，是個形；聲音和耳字一樣，所以從耳，是箇聲。自從這形聲字一造，一切的東西，都可以有名目了。這是因為無論甚麼事物，總有箇意義，所以總可以有箇字去配他做形。一切事物，都是先有聲音，才造文字，所以這字的聲音叫甚麼，便可以把一箇同音先造的字去配他做聲。此外還有「轉注」「假借」兩種，合起來叫做六書。這便是中國造文字一定不可變的規則。試把古今書籍裏邊的字，一箇一箇看去，箇箇字都不能逃出這箇六條公例的。這六條公例，固然是倉頡一箇人造出來的；不過倉頡第一箇造字，先有了象形，以後逐漸加備，到了形聲的例一設，便把本國的事物名目，逐漸造完備了。假借的例一設，便無論後來新造的東西，新發明的道理，和九州萬國的事物，中國古來所沒有的，都可以用他字的意義去引中，借他字的聲音做標記，一一寫將出來。



且說倉頡那時雖然造了文字；但是上古的時候，還是酋長政治，天下沒有統一；兼之那個時候，還沒有記字的書，所以寫法卻還沒有一定。到了周朝初年，（離現在大約有三千年光景，）教育大興；小孩子八歲就要進小學校，頭一步就是教他識字，便把六書的規則教給他；所以周朝的時候，有學問的人很多，就是人人識字的緣故。後來周宣王的時候，有一箇人叫做史籀，他又造了一種字，名目叫做「大篆」，又叫「籀文」。他把他造的這一種大篆，做成一部書，名叫「史籀」。這箇書，到漢世祖的時候，已經少了一半，後來漸漸裏一點一點亡完了；現在這箇書早已沒有了。他這書的字體，和古文有些不同。（倉頡以來到史籀以前所造的字，都叫做古文。）這書現在雖然沒有，但是說文解字裏邊，卻還收了許多。大概比了古文的字，筆畫總要來得繁多。據在下看來：大約這以前的字，各人各造，止要合著六書的規則。至於這個字寫法，卻你這樣造，我那樣造，沒有一定的形體；所以一國的文字，大約還不能統一。這史籀看了，覺得有些不能普及，所以把一箇字有許多寫法的，聚合各種異體，寫成一箇有定的形體。既然這樣做法，他這文字的偏旁配合，都要有一定的規則，不是隨便省幾筆，做幾點記認，便可以敷衍的；自然這筆畫不得不繁多了；這也是一定道理。論起來，這史籀在中國文字上，是很有一番整齊統一的功勞的。但是後來孔子寫六經，左丘明寫春秋左傳，都仍舊用古文，不用大篆；這箇緣故，或者因為是近人所造的字，不能據了改古來的書；是這箇意思，也未可知。（孔子和左丘明離史籀不過三百年光景。）

史籀之後，過了四百多年光景，已經到周朝末了的時候，那時周朝的王是沒有一點權力，天下大亂。諸侯中

間有韓魏趙燕齊楚秦七國，都是很強大的，國國都想滅了別國，自己做皇帝。平日講求的，是用兵打仗，恨古來聖人所講的道理，和他自己這種強盜行徑合不上；於是便把那些書籍盡（俗寫作丟）掉了。一切制度，法律，政治都隨意亂改，不照古來的樣子。就是說話和文字，也是各自改變，不遵周朝頒定的用。這樣攪了一二百年，末了便是秦國出來，滅了周朝；又滅了韓趙魏燕齊楚六國，一統天下。那時秦朝的宰相叫做李斯。他跑了出來，就統一文

字，這是秦始皇二十六年的事。但是這李斯卻並不能復古文大篆，不過摹秦國的文字做箇標準；凡各處的文字，和秦文不同的，一概都廢掉。這種字就叫做「小篆」。（所以叫做小篆的緣故，因為小篆的筆畫，就是摹史籀的大篆來改少一點，其實就是大篆的省寫罷了。）李斯自己便做了一部「倉頡篇」；同時還有一箇趙高做了一部「爰歷篇」；胡毋敬做了一部「博學篇」；這三部，都是小篆的字書，一共三千三百箇字，後世總稱叫「倉頡篇」。這書現在也沒有了。但是近世有人把別的書裏邊有引「倉頡篇」的，集在一起，雖然不是完全的書，也還可以見其一斑。大約小篆（就是秦文）的字，就是這一點了。李斯雖則摹小篆來統一文字，但是那時「史籀」這部書卻還在，所以大篆沒有廢滅。（古文卻在那時亡了。）又小篆的文字，和古文大篆，也都相通。有小篆從古文大篆的字；譬如於字本來是古文的鳥字；小篆有於字從於。其字本來是大篆的箕字；小篆有其斯等字從其。小篆既然有從古文大篆的字，便可見小篆也不是隨意亂造，不合古法的。還有古文大篆從小篆的字；譬如唐字古文作𠂔；這口曷兩箇字，都是小篆。遷字古文作𠂔；這手西兩箇字，都是小篆。鋪字大篆作𠂔；這浦皿兩箇字，都是

小篆。獨字大篆作特；這牛各兩箇字，都是小篆。驟然一看，這小篆既是在古文大篆以後的東西，怎麼古文大篆反會去從他？這就更可知小篆的字，並非秦人妄造；有許多都是沿用古文大篆的字不改。上面所列口、易、手、西、浦、皿、牛、各這些字，既有古文大篆去從他，自然本來是古文大篆；小篆不過沿用不改罷了。

且說李斯用小篆統一文字以後，那時秦始皇正在燒書坑儒，厲行專制的時候，官吏奏事極多，平人動不動便要坐牢殺頭，刑罰的事情，也一天多似一天。於是有一箇人叫做程邈，造出一種「隸書」來；是把小篆的體，隨意增減。這條例一開，從此便把造六書的精心破壞了。因為篆字（古文大篆小篆都是）造的時候，或象形，或指事，或會意，或形聲，這字寫成這樣一箇形像，總是有意義，合著六書中間的一種；決不是隨隨便便亂寫幾點幾畫，可以算數的。隸書便不然了！隨便拏起一箇篆文來少寫幾筆，多寫幾筆，都沒有甚麼不可以；於是形也不象，事也不知所指，意也會不成。形聲的字，或形是聲錯，或聲是形錯，譬如○字本來很象太陽的形狀；隸書寫方了，變成日字，便不象了。ㄇ字本來很象月亮的形狀；隸書寫長方了，變做月字，便不象了。𠂇字本來很象鳥的形狀；隸書寫方了，已不象形；又把匕形變做𠂇，於是兩隻腳的鳥，變做四隻腳了。半字本象前面看牛的樣子，ㄩ形是兩隻牛角；隸書寫牛，於是把兩隻角做成一隻角，並且切斷的了。這是形不象的。甘字本從口含一，本來是說好喫的東西，一是指事，就是那樣好喫東西的記號；隸書變做甘，把口字變做廿字了。爰字本是一種卓隸的衣服，從衣，因為這一種衣服上有一點記號，所以在衣字底下畫做記號；隸書變做卒，變從十字，便看不出記號了。這是事不知所指的。𠂇

字從人孛弓，因為上古時候，還沒有棺材，人死了便埋在墳野，恐怕有鳥獸去喫他，所以人家來弔喪的，都帶了弓來相幫趕鳥獸；隸書變做弔，祇有弓，不見帶弓的人了。矚字本來的解說，是「中國人」從頁（就是古文「首」字）從白（象手）從攴（象腳）合頭和手和腳，就是一箇人的意思；隸書變做夏，有頭腳，沒有手了。這是會不成意的。斂字從欠，是形，從倉是聲；隸書作飲，變倉爲食，聲錯了。弄字從天是形，從丹是聲；隸書作奔，變天爲大，形錯了。賤字從戈是形，從則，是聲；隸書作賊，變成從貝從戎，形聲都錯了。牽字從禾是形，從干是聲；隸書作年，禾干都看不見了。這是形聲不對的。照這樣看來，豈不是程邈造隸書，實在是中國文字界的大罪人麼？但是他造的意思，原是給官府衙門裏的差人阜隸用的，所以叫做隸書。我想隨便遞張呈子，寫篇口供，本來不是學問上規規矩矩的上等事情；就是這樣求其省快，胡亂寫寫，原也不妨。無如秦朝亡後，到了漢朝，地保做皇帝，屠戶做將軍，不知道學問是甚麼東西，竟因陋就簡，把這種差人阜隸寫的字，當做正當的用場；無論詔書，律令，歷史，古書都用隸書寫。篆書雖沒有廢，卻並不當做正經用。所以到漢中宗的時候，（共和前八百八十年光景）這些學士大夫，已經連小篆都不能識得。那時祇有五箇人，能够讀秦朝的倉頡篇。這五個人：第一箇是齊人，姓名卻已無從曉得。還有四箇叫做張敞，杜業，爰禮，秦近。到漢平帝的時候，（共和前八百四十多年光景）叫爰禮這些人來解說古篆文字；那時有一箇人叫做揚雄，就做了一部「訓纂篇」，從「倉頡篇」以來的正體字，都收在裏邊了。從「倉頡篇」到「訓纂篇」一共有七部書：（一）「倉頡篇」，（二）「爰歷篇」，（三）「博學篇」，（四）「凡將篇」，（五）「司馬相

如做的) (五)「急就篇」(史游做的) (六)「元尚篇」(李長做的) (七)「訓纂篇」其中急就篇和元尚篇所收的字，都是倉頡篇裏邊所有的字。凡將篇稍做多幾個，但是訓纂篇裏邊，必定都已收了進去；所以祇要說倉頡篇、訓纂篇，那便連凡將篇、急就篇、元尚篇都包括在內了。(倉頡篇這個名目，包括爰歷篇、博學篇兩種，上面已經說過了。)揚雄之後，班固、賈勗又有著作。班固的書分十三章，沒有名目。賈勗的書叫做「滂喜篇」。這上面所列的甚麼篇甚麼篇從史篇起到滂喜篇止，大都是四箇字一句，或是七箇字一句，和現在的千字文差不多。(這許多書中間，祇有急就篇現在還在開頭是七箇字一句，底下是三箇字一句，底下又是七箇字一句，末了又是四箇字一句，別的書裏邊有引倉頡篇的，都是四箇字一句，有引凡將篇的，都是七箇字一句，大概還有這幾部也是差不多。)因為這些書，都是給小孩子識字的時候讀的，要他容易上口，所以句子都有一定。此外還有「爾雅」、「小爾雅」、「孔鮒做的」、「方言」、「揚雄做的」、「釋名」、「劉熙做的」、「廣雅」、「張揖做的」這些書都是專解釋古書中間文字的意義。現在要看古書，明白古來文字的意義，這五部書都是很有用的。(這五部現在都還在。)但是這五部書祇講古書文字的意義；至於這箇書在六書上頭是屬於那一種造這箇字的時候，是箇甚麼解說卻沒有講到。

共和前九百四十一年，(漢和帝永元十二年)有一箇許慎，他據倉頡篇以下的小篆，史籀裏的大篆，(那時候史籀雖然缺少，卻還沒有亡完。)登中書(古文在秦朝時候已經亡滅，前面已經說過了，但是孔子用古文

寫的六經，還藏在孔子家裏。漢朝的時候，有一箇魯恭王，毀掉孔子的房子，於是六經便發現了出來，古文又重複被人家看見了。和鐘鼎上面刻的古文，過三種東西合攏來，做成一部說文解字；照字的形，分做五百四十部。譬如艸類裏邊的字，字形必定從艸，便歸在艸字部裏。關乎一箇人行爲的字，字形必定從人，便歸在人字部裏。關乎說話裏的字，字形必定從言，便歸在言字部裏。這艸人言這些字，叫做部首。部首一共五百四十箇字，所以成爲五百四十部。這五百四十部的分法，精微之至。後來無論再做甚麼字書，一部都不能加減他的。這是甚麼緣故呢？因爲中國的文字到小篆時候，便完全無缺，現在所用的字，總逃不出「說文解字」這一部書。雖然有許多現在用的字，「說文」（就是「說文解字」，簡稱就叫「說文」）裏邊沒有；但是這箇是後來人沒有學問，隨意亂造的。要知道無論文言白話書上寫的，嘴裏說的，到說文裏去尋，總有一正體字在裏邊。譬如這箇字的「道」字，說文正體作「者」。怎麼的「怎」字，說文正體作「曾」。「腔套」兩箇字，說文正體作「冓」。「丟」字，說文正體作「𠂔」。「甩」字，說文正體作「𠂔」。這些市井俗語的字，說文裏邊尋得出正體；更何況正正經經的書裏邊，間或有幾個說文所沒有的字，豈有反尋不出正體的道理麼？說文裏邊收的字，既然完全無缺，不能加減；自然他分的部，也一部不能加減的了。說文沒有出以前，雖然有文字，卻沒有一部可以查字的書。（倉頡籀爾雅這些書，不分部不註本義，所以祇可記單字和書上的解說，要查他的字形和本義，便沒有法子想。）自從這位許先生做了這部說文；從此字的形體，在六書上，屬於那一類，和造這字時候最初的本義，一一都明白了。人家要

查字，隨時可以按部去尋；所以論到古來在文字上有大功勞的，一共是三箇人：第一箇是倉頡，字是他造的。（伏羲畫八卦，那不過是箇記號，所以造文字的第一箇人，總要推倉頡了。）第二箇是史籀，其時文字異體太多，他造了大篆出來統一；這在文化普及上是很有大功勞的。第三箇就是許慎，他創這分部的例，把文字的形體和本義都弄明白；這也是有大功勞的。至於李斯這些人，便講不上甚麼功勞了。程邈第一箇創造隸書，破壞六書精當的規則，雖然他祇叫差人阜隸胡亂用用，至於正經行用，是漢朝人沒有學問，不關他的事；但是他倘然不造，漢朝又從那裏用起？所以論到罪魁禍首，這程邈在文字上，總要算他一箇大罪人了！

## 文字學略史

邵祖平

文字學之來源，殆矣。說者自庵羲畫卦，倉頡造字以談，則累牘不能盡，且文字學分音形義三部，或條暢三部於一時，或紹述絕學於異代，衰盛不同時，興繼在得人，故文字沿革之史最難言也。

周禮八歲入小學，保氏教國子先以六書，六書包舉文字音形義而言，是周初爲文字學三部同盛之時也。春秋戰國，諸侯力政，教者不出於王官，各國私以其文字行者蓋夥，故孔子於衛有「必也正名」之言，讀史有「猶及闕文」之歎，是字形字音字義固已無異於周盛之時也。秦統一海內，丞相李斯奏罷其不與秦文合者，頗省改籀文以爲小篆，雖一七國之殊體，而或認六書之本旨，是字形字音又爲一變也。程邈作隸書，漢興有草書，尤省易

字之形體。是字形雖有修齊之功。而音與義或有不可復元者矣。漢相蕭何作伴。學僮十七以上。試諷籀書九千字。乃得爲吏。又以八體試之。郡移太史并課最者以爲尙書史。書或不正。輒舉劾之。平帝時立小學科。文字學普及之盛。頗與周代同意。

爾雅爲言字義始有之專書。相傳爲周公孔子夏所累增。而一說只爲漢梁文所益。在許慎先。至許慎廣稽載籍。博考通人。作說文解字。而後字形之爲專書者定。揚雄因輶軒使者訪殊方絕域語。著爲方言。而後爾雅釋言之例始廣。孫炎注爾雅。作反切。而後字音始廢讀若管况之舊。劉熙著釋名。創爲舌頭舌腹合唇開唇之音。而後等韻於焉託始。（王先謙釋名疏證補所言如是。）魏李登區天下字音爲五音。作聲類。而後字音始有專書。張揖彙粹魏以前經傳謠俗之形音義。而爲廣雅。而後雅故之義例始富。蓋文字學音形義之發明整齊。從未有盛於漢魏二世者也。自後晉呂忱。梁顧野王作爲字林。玉篇。稍衍形學之書。隋陸法言切韻。一再變爲唐韻。廣韻。而音學亦爲至盛。南唐徐鉉作說文繫傳。宋陸佃作埤雅。皆毗屬義雅之書。而其失不能無穿鑿附會。總晉至南朝五代兩宋。其文字學遠不及漢魏。何則？文字之宜修。上無功令詞章之代。與下趨靡易。故言國號則裂肉爲徵。言人生則改載爲哉。言公卿則弄璽伏獵。騰笑朝堂。蓋有由然矣。元明之際。頗及音韻。黃公紹韻會。詞人沿用至今。陳第楊慎著書。頗考古音。至形義二部則演紹無聞。晚有清代。突過前師。形義與音。罔不躡進。思其魁長。厥有顧炎武戴震二人。顧氏博雅。音學之考古至密。所著音學五書。乾嘉諸老。幾盡躋之。如說文。爾雅。視爲聲韻訓詁必讀之書。戴氏受學江永。



審音尤精。形義亦卓。其形學授之段玉裁。玉裁注說文解字。說文大明於世。其義學授之王念孫。念孫疏廣雅。一切文義皆賅。念孫傳子引之。引之著經傳釋詞。經義述聞。漢儒訓詁之室。是者至此。靡不通解。念孫弟子俞樾。孫詒讓。傳念孫之學。遂爲浙江小學派之經學派。今人章炳麟實師友之。戴氏音學授之孔廣森。而段玉裁六書音均表。亦屢就正於其師。阮元亦私淑戴氏之音韻訓詁。其傳有郝懿行。懿行著爾雅義疏。長於聲音通轉。舊日義訓之不得其解者皆可通。學者以之比於王念孫。廣雅疏證焉。有清治小學著者。尙有錢大昕。畢沅。任大椿。錢大昭。陳鱣。桂馥。王筠等。錢大昕盛倡古無輕唇音及舌音類隔不可信之說。畢沅有說文解字舊音及釋名疏證。頗明古音。謂古上統歸舌頭。以閩音爲證。又云。古唇音不分輕重。畢故與錢往來。豈習聞錢氏之說而然耶。特其書視十駕齋養新錄爲早出。任大椿著小學鉤沈。陳鱣著說文解字正義。大昭著說文統釋。桂馥著說文義證。王筠著說文句讀。說文釋例等。皆形學也。任陳諸書多不行。桂著稱引最博。分肌擘裁。尤有獨長。而或者以其繁富寡要。比於類書。王著釋例。於形體區別有獨創之妙。而今人章太炎以爲非夫達神指者。其句讀一書。音聲段。桂諸說。取其精要。實使初學。而於說文句說。詭云。宋以前人大率知之。不知顧炎武誤讀參爲商星。孫星衍撫掌於前。錢大昕主連篆讀於後。清人固已有兩人知說文句讀矣。王氏不過略取其說而諱其所出耳。近儒孫詒讓已殞謝。今人惟章炳麟明於音韻訓詁。小學差不爲世所棄。其著書有國故論衡。新方言。文始。小學略說等。足殿一切音義之後。

古韻分部。章氏最密。而對轉旁轉之說。則從孔廣森詩聲類而更爲精確。予嘗謂郝氏盛張聲音通轉之理。則

凡雙聲疊韻字，幾可轉注無遺。今得章氏之書，益驚文字可從陰陽聲以爲旁對轉，視狹義之雙聲疊韻，恢辯多矣。論衡有言：魯班巧亡其母，言巧工爲母作木車馬，木人御者，機關備具，載母其上，一驅不還。夫訓詁有賴於音，音同部者爲疊韻，音同母者爲雙聲。文字孳乳，兩術實多。今章君以音爲訓詁，乃欲掇除同部同母轉離轉注假借（其實對轉旁轉，乃最廣義之轉注，或假借，特不可卽謂之爲轉注假借耳），毋乃欲巧如魯班以自亡其母乎？然而謂非音學究極之結果，則不可也。

綜觀各代，惟漢魏炳耀於前，有清揚輝於後，最爲文字學極盛之時。其間形義雖或前師啓佑後人，而音學一部則始前修未密，後出轉精。試思段玉裁《說文解字注》若不明音，何以爲形學鉅著？王氏父子若不善音理，何以集訓詁大成？吾人生活清儒後，究文字學，江海盡遂源之樂，鄧林極倍材之用，豈不重可珍幸哉！

## 廣雅疏證序

段玉裁

小學有形，有音，有義。三者互相求，舉一可得其二。有古形，有今形，有古音，有今音，有古義，有今義。六者互相求，舉一可得其五。古今者，不定之名也。三代爲古，則漢爲今。漢魏晉爲古，則唐宋以下爲今。

聖人之嗣字，有義而後有音，有音而後有形。學者之考字，因形以得其音，因音以得其義。治經莫重於得義，得義莫切於得音。周官六書，指事、象形、形聲、會意四者，形也。轉注、假借二者，駁形者也。音與義也。

三代小學之書不傳。今之存者，形書說文爲之首，玉篇以下次之，音書廣韻爲之首，集韻以下次之，義書爾雅爲之首，方言釋名廣雅以下次之。

爾雅、方言、釋名、廣雅者，轉注假借之條目也。義屬於形，是爲轉注；義屬於聲，是爲假借。

雅讓（張揖）爲魏博士，作廣雅。蓋魏以前經傳謠俗之形、音、義，彙粹於是不孰於古形、古音、古義，則其說之存者無由甄綜，其說之已亡者無由比例推測。形失，則謂說文之外，字皆可廢音失，則惑於字母七音，猶治絲棼之義失，則梏於說文所說之本義而廢其假借，又或言假借而昧其古音，是皆無與於小學者也。

懷祖氏（王念孫）能以三者互求，以六者互求，尤能以古音得經義，蓋天下一人而已矣。假廣雅以證其所得，其注之精粹，再有子雲，必能知之，設以是質於懷祖氏，竝質諸天下後世言小學者。

乾隆辛亥八月金壇段玉裁序。

## 爾雅郭注義疏序

宋翔鳳

學者有志治經，必先明古字古言。古字者，倉頡古文及籀文也。古言者，三代、秦、漢所讀之音，與今不同也。白隸書行而古字漸亡，六朝以後之韻書出而古言漸亡。就晚近之心思耳目，求往古之制度文教，以致微茫沈晦，殆逾千載。恭逢盛世，經學昌明，則有傑出之士，綜易、詩、離騷，凡漢以前有韻之文，皆得本音而別其部居，明其通假，日積

月久相與引申。復有通儒。就許書所存之古篇。又博采自古鐘鼎遺文。以始一終亥之義。依類而編之。分合而辯之。俗儒以爲模黏影響。而能一皆就理。悉合六書。有是二者。斯能訓故通而五經立。

爾雅二十篇（本漢志。今爾雅十九篇。慈意以爲釋詁文多。舊分二篇。又詩正義引爾雅序篇云。釋詁。釋言。通古今之字。古與今異言也。釋訓。言形貌也。詩正義但疏詁訓二字之義。所引不全。則爾雅尙有序篇。今亡之矣。）則訓故之淵海。五經之梯航也。然至唐代。但用郭景純之注。而漢學不傳。至宋邢氏作疏。但取唐人五經正義。綴緝而成。遂滋闕漏。乾隆間。邵二雲學士作爾雅正義。翟晴江進士作爾雅補郭。然後郭注未詳未聞之說。皆可疏通證明。而猶未至於旁皇周浹。窮流極遠也。迨嘉慶間。棲霞郝戶部蘭皋先生之爾雅義疏。最後成書。其時南北學者。知求於古字古言。於是通貫融會。諸聲轉注。畧藉引端。竟委觸類旁通。豁然盡見。且蒼萃古今一字之異。一義之偏。罔不搜羅。分別是非。必及根原。鮮逞胸臆。蓋此書之大成。陵唐躐宋。追秦漢而明周孔者也。

翔鳳昔在嘉慶辛未。滯迹京邸。始識先生。時接言論。每致商榷。輒付掌錄。不以前脩而輕後生。時所纂山海經箋疏。不涉荒怪。而惟求實是。已行於世。爾雅則未卒業。一官不達。九原難起。後於湘中。得太傅阮公所輯經解。一再瀏覽。得其大端。後制府陸公單行其書。與阮本無異。嘉興高君又得足本。以校阮陸兩本。多四之一。或云刪去之文。出高郵王石渠先生手。或云他人所刪。而嫁名於王。夫說一經之文。必合衆家之議。前此者未必是。後此者未必非。惟在學者求其本根。不立門戶。同歸康莊。是以河帥楊公得高君之本。而爲流播於時。剗削僅半。而河帥卽世。茲胡

君心耘。始續成之。而後郝氏一家之言。遂有完書。誠盛事也。

## 說文解字注序

王念孫

說文之爲書。以文字而兼聲音訓詁者也。凡許氏形聲讀若。皆與古音相準。或爲古之正音。或爲古之合音。方以類聚。物以羣分。循而考之。各有條理。不得其遠近分合之故。則或執今音以疑古音。或執古之正音以疑古之合音。而聲音之學晦矣。說文之訓。首列製字之本意。而亦不廢假借。凡言一曰及所引經類多有之。蓋以廣異聞。備多識。而不限於一隅也。不明乎假借之指。則或據說文本字以改書傳假借之字。或據說文引經假借之字以改經之本字。而訓詁之學晦矣。

吾友段氏若膺。於古音之條理。察之精。剖之密。嘗爲六書音韻理。立十七部以綜核之。因是爲說文注。形聲讀若。一以十七部之遠近分合求之。而聲音之道大明。於許氏之說。正義借義。知其典要。觀其會通。而引經與今本異者。不以本字廢借字。不以借字易本字。投諸經義。例以本書。若合符節。而訓詁之道大明。訓詁聲音明。而小學明。小學明而經學明。蓋千七百年來無此作矣。若夫辨點畫之正俗。察篆隸之轍省。沾沾自謂得之。而於轉注假借之通例。茫乎未之有聞。是知有文字而不知有聲音訓詁也。其視若膺之學。淺深相去爲何如耶。余交若膺久。知若膺深而又皆從事於小學。故敢舉其榮華大者。以告繼學之士云。

## 說文爾雅相爲表裏論

汪家韓

大戴記曰：爾雅以觀於古，足以辯言矣。夫爾雅，古小學書也。區分彙別，巨細兼包，其體定於元公，述於七子，其以類聚何也？曰：此古小學書之式，比類合義，連綴成文，學僅便於觀習。

自說文以偏旁形聲爲別，可以濟爾雅之窮。秦興小篆，體更史籀，更趨簡易，徒隸泝行，其文非爾雅所能正也。又俗儒厭繁樂省，一切用隸。六經正文，謬誤百出，許君就小篆合以史籀，又經以體緯以聲，然後會意指事，象形諧聲之學明。後世玉篇、字林，皆推衍其緒，而說文遂爲字書祖。

若是說文可包爾雅歟？曰：六書之旨，轉注明而後重辭累言，貫於一假借明而後彼此異義者，不膠於辭。二固說文未詳，而覩其會通在爾雅。蓋同意相受，雖具說文，然分部散見於建類一首之義，垂至假借義因聲轉。由於前世字少，說文九千三百餘文字，寔備矣。故爾雅通用者，說文已各列於部，又說文解經類，依師說而漢經儒箋釋，聖籍均資爾雅是爾雅說文之本也。

且爾雅去古未遠，以音表義，詰訓名物，或取雙聲，或因聲轉。至於辨章六藝，囊括九流，較說文之取漢律證方言者，體更正大。故爾雅進於經，說文列小學。

然說文區分子母，各歸部分，後縱有舛誤，大綱終不可亂。去聖數千載，得識三代之文，不可謂非功也。爾雅自

樊、孫傳述已有異同。遽因隸變，草木蟲魚，偏旁安置，向非說文，爾雅之俗文，何以覈與。

又漢白十四家博士竝立，重以古文，其間短長得失，各有旨。說文能綜貫之，文同訓異，訓同文異，備著於篇。其識固非專己守殘者比。雖謂與爾雅同功可也。惟說文義主辨字，故同物而文隔部，異物而文相接，資於考覈，艱於成誦，蓋著書之體限之。

統論之，爾雅專明義，說文兼言文。是說文勝，說文因爾雅而增益之，又爾雅勝，後世字書皆仿說文。爾雅自張揖後，無能繼者，並通貫六書，發揮經籍，聚類同條，難而不越，非聖賢不能作。夫爾雅定於周公，而成於七十子者也。

## 從發音上研究中國文字之源

梁啓超

自來言六書者，每謂形聲爲易解，忽而不講。有清一代，古韻之學大昌，於聲音與文字之關係，漸知注重矣。然其研究集中之點，在收音而不在發音，重視疊韻而輕視雙聲，未爲至詣也。劉成國釋名每字皆註以雙聲，爾雅註訓言三篇，用雙聲爲解者亦過半，其必有所受矣。吾嘗略爲探索，謂宜從音原以求字原，輒擬爲兩公例。

(一) 凡形聲之字，不惟其形有義，卽其聲亦有義。質言之，則凡形聲字，十九皆兼會意也。

(二) 凡轉注假借字，其遞嬗孳乳，皆用雙聲。試舉最顯之數音以爲例：淺也，此以聲函義者也。絲縷之小者爲綫，竹簡之小者爲箴，木簡之小者爲箴，農器及貨幣之小者爲錢，價值之小者爲賤，竹木散材之小者爲棧。（見

〔說文〕車之小者亦爲棧；（見周禮注。）鐘之小者亦爲棧；（見爾雅釋樂。）酒器之小者爲盞，爲琖，爲醜；水之少者爲淺；水所揚之細沫爲濺；小巧之言爲設；（見鹽鐵論及越語注。）物不堅密者爲淺；（見管子參患篇。）小飲爲餽；輕踏爲踐；薄削爲剗；傷毀所餘之小部分爲殘；右爲「夔聲」之字十有七，而皆含有小意；說文皆以此爲純形聲之字；例如「綫」下云：「從糸，夔聲；」以吾觀之，則皆形聲兼會意也。當云：「從糸，從夔，夔亦聲。」舊說謂其形有義，其聲無義，實乃大誤。其聲所表之義，蓋較其形爲尤重也。

更旁徵他音如「氏」本也，從氏下著一「一」地也，指事。」（說文）此字即根柢之「柢」之本字，示木根之在低處者也；後起加木旁則爲柢；在人下者則爲低；在屋宇下者則爲底；石之礎爲砥；水低處爲泚；土低處爲坻；低阜爲陲；生於低地之蟲爲蛭；車後爲軛；屬國之舍爲邸；三歲之羊爲羝；地神爲祇；下視爲覘；以肢體之末梢相距爲抵；此皆形聲兼會意字，當云「從某，從氏，氏亦聲」也。

「夔，從夔，從夫，夫，高也，會意。」（說文）夔之字，從夫以表其凸出，從夔以表其尖利；於是地之墳而阜者爲陵；四隅有觚角者爲稜；八圻成銳角者爲凌；果蘆之兩尖者爲菱；帛紋纒現若冰凌者爲綾；（見釋名）此皆形聲兼會意字，當云「從某從夔，夔亦聲」也。

假使吾國如用字母，則其字體結構當何如試以「夔」字爲例；如凡「夔聲」之字，皆用「Ch'ien」之一符號以表之，而其偏旁則在其字之首一音母添附語尾；則前舉之十七字者當如下寫：



Ch'ien .....	淺	Ch'ienp .....	淺	Ch'ieny .....	淺
Ch'ians .....	錢	Ch'ians .....	錢	Ch'iane .....	錢
Ch'ienp .....	錢	Ch'ienp .....	錢	Ch'ients .....	錢
Ch'ieny .....	錢	Ch'ienm .....	錢	Ch'ians .....	錢
Ch'iens .....	淺	Ch'iensm .....	淺	Ch'ientd .....	刻
Ch'iens .....	澗	Ch'ieny .....	澗	Ch'ientd .....	殘

此種寫法，吾國舊文之寫法，孰爲便利？此屬別問題。要之此十七字者，同一語根，同一音符，而因以同得一極相類似之概念，則章章然也。以上三音母，吾不過偶舉憶念所及者以爲例；若能將全部說文之形聲字，一一按其聲系以求其義，或能於我文字起原得一大發明，未可知也？

又不必聲之偏旁，同一寫法者爲然也；凡音同者，雖形不同而義往往同。如「地」字並不從氏，「底」「低」等義，「弟」字亦因其身材視兄低小而得名；「帝」字有上接下之義，故下視亦稱「諦視」；「滴」字，「瀆」字，「摘」字，皆以表由上而下之一種動作；從可知凡用「Doe」之一音符所表示者，總含有在下之義，或含有由上而下之意，無論其寫法爲氏，爲低，爲底，……爲地，爲弟，爲帝，爲滴，……而其爲同一語根，即含有相同之意味，則歷歷可觀也。

不寧惟是：同一發音之語，其展轉引伸而成之字可以無窮。爾雅釋天云：「天氣下地不應曰蒙。地氣發天不應曰霧，霧謂之晦。」王國維云：「蒙，霧，晦，一音之轉也。晦本明母字，後世轉入曉母，與微聲諸字同。」蓋霧音當讀如暮；（吾粵語正然。）晦音當讀如每，皆用「M」母發音，而含有模糊不明的意味；由是而晚色微茫不明者謂之暮；有物爲之障而不能透視者謂之暮；不可得見而徒寄思焉謂之暮；此一引申也。晦亦謂之冥，閉目而無見則謂之限；限久而覺全體休止者爲之眠；此又一引申也。冥亦謂之昧，眠亦謂之寐；此又一引申也。視而不明謂之蒙；雨之細而不易見者謂之濛；視官本身不明者謂之矇；矇之甚者謂之盲；此又一引申也。細而難察者謂之毛；矇亦謂之眊；年老而意識作用疲缺者謂之耄；此又一引申也。意識有所蔽而錯亂者謂之瞽，亦謂之謬；不自知其瞽認而任意以行者爲之質貿然；此又一引申也。難察而致誤者謂之迷；視官中有障刺者謂之昧；此又一引申也。晦冥亦謂之緇；深入而至視線所不及謂之杲；全掩覆而不可見謂之埋；此又一引申也。睡眠而髣髴若有所見，其狀態恰如霧中看物者謂之夢；雖醒而作夢態者謂之夢，謂之夢憶，謂之夢驚；醉態謂之醺；此又一引申也。細而難察者謂之微；（讀如眉，粵語猶然）重言之謂之微芒；微之甚者謂之渺，謂之杳，重言之謂之渺茫，謂之杳冥，謂之芴芒；尤甚者謂之泯，重言之謂之泯沒，謂之磨滅；此又一引申也。微亦謂之末，水之靠岸如霧者謂之沫；此又一引申也。迷之重言，謂之迷離，謂之迷糊，謂之迷茫，或謂之模糊，謂之麻糊；此又一引申也。迷而求之謂之摸，重言之謂之摸索；此又一引申也。迷亦謂之漭罔，重言之謂之惘惘；迷惘之狀態謂之閱；此又一引申也。凡微末之物，如霧蒙等，

皆物之細屑也；故屑物謂之糜，謂之糜；物之成屑謂之糜，謂之糜；小而不可見之物謂之么糜；鬼物隱約閃爍不可確見者謂之糜；此又一引申也。草本植物，其葉碎屑者謂之糜蕪，謂之糜蕪；木本植物，其葉碎屑者謂之木蕪，魚之小者謂之糜；（俱見爾雅）鳥之小者謂之糜蠻；（見詩毛傳）蟲之小者謂之糜蠻，尤小者謂之糜蠻，其別一種謂之脈望；（望讀官去聲，粵語猶然）雨之小者謂之糜霖；其實只是一語之異寫耳；此又一引申也。草木初茁不甚可察者謂之萌；其細英謂之芒；光之細碎隱約閃爍者亦謂之芒；此又一引申也。無所知謂之冥；人之無所知者謂之民；（禮記鄭注民者冥也，言冥無所知）謂之氓；（詩氓之蚩蚩）此又一引申也。於是凡蒙昧之民族則加以此名，謂之孽，謂之蠻，謂之苗，謂之閩者；此又一引申也。既視察不明，則只能付諸疑問；故對於不能確知之人或地，則曰某人某地；疑問所用字曰無曰毋；（古讀如模，粵語猶然）或添字以足其意曰得無，將毋；白話則轉為麼，為嗎；某字或轉為甚麼，為什麼；此又一引申也。以上所舉八十三語，皆以「M」字發音者；其所含意味，可以兩原則概括之：其一、客觀方面；凡物體或物態之微細關味難察見者，或竟不可察見者。其二、主觀方面；生理上或心理上。有觀察不明之狀態者。諸字中孰為本義？孰為引申義？今不能確指。要之用同一語原，即含有相同或相受之意味而已。試以字母表之，至其語根所生之變化如下：

Mau ..... 蒙 Mau ..... 暮	———— 蒙 ———— ———— 暮 ————	Mui ..... 昧 Mu ..... 暮	———— 昧 ———— ———— 暮 ————	Mu ..... 暮 Mu ..... 暮
----------------------------	----------------------------	---------------------------	----------------------------	--------------------------

Meng	蒙	Miao	渺	Mong ton	穹懂
Meng	蒙	Miao	杳	Mong 'iang	穹曠
Mang	盲	Miao mang	渺茫	Mimo	芴漠
Mao	毛	Miao mang	杳杳	Mien miao	緬逸
Mao	毛	Mao	替	Ming	泯
Mao	蒙	Min	謬	Ming nu	泯沒
Mang	冥	Mou mou	貿貿	Mi	滅
Mien	眠	Mu	迷	Momi	磨滅
Mei	味	Mi	昧	Mu	末
Mai	寐	Mai	寐	Mu	沫
Meng	蒙	Mai	寐	Mih	迷離
(Mei)	微	Mai	埋	Mihu	迷糊
(Mei)	微	Mong	夢	Mimang	迷茫
(Mei)	微	Mong	蒙	Muhu	模糊

Ming	……	酩酊	Mo	……	魔	Mang	……	芒
Mo	……	模	Mi (mu)	……	糜蕪	Ming	……	民
Mosho	……	摸索	Mienma	……	緜馬	Mang	……	氓
(Mang)	……	罔	Mimas	……	木髦	Mao	……	螞
(Mangmang)	……	惘惘	Ming	……	饒	Man	……	蠻
Meng	……	盟	Mienman	……	緜蠻	Miao	……	苗
Meng	……	漭	Malu	……	麻糊	Ming	……	閔
Mu	……	糜	Mingmang	……	緜蠻	Mu	……	某
Mi	……	礫	Mimeng	……	緜蠻	Mu	……	無
Mi	……	糜	Mei (Mang)	……	脈望	Mu	……	毋
Mi	……	靡	Meimu	……	緜縠	Mo	……	麼
Mo	……	麼	Meng	……	萌	Ma	……	嗎

不寧惟是。有一字而其義分寄於形與聲；後起孳乳之字，衍其形，兼衍其聲，而即以並衍其義者。例如「八」字。說文云：「八，別也；象分別相背之形。」八字發音，與別與背同，既一聽而即可察其義矣；其形亦一望而得之。於是凡

從八之字，非徒衍八字形也，亦衍八字聲。說文「北」字下云：「北，分從重八，別也，亦聲。」（書堯典）「分北三苗。」吳志虞翻傳云：「北，古別字。」此明其形聲並衍，至確實矣。然於其他從八之字，則多忘卻其衍聲之部分。今舉其應是正之數字如下：

## （說文原文）

分，別也，從八，從刀。刀以分別物也。

必，分極也，從八，弋，亦聲。

采，辨別也，象獸指爪分別也，讀若辨。

半，物中分也，從八，從牛……

平，語平舒也，從亏，從八，分也。

## （擬改正）

分，別也，從八，從刀，八亦聲。……

必，分極也，從八，弋，亦聲。

采，辨別也，……從重八，八亦聲。

半，物中分也，從八，從牛……八亦聲。

平，分均也，從亏，從八……八亦聲。

欲釋此數字，當先承認錢大昕所發明「古無輕唇音」之一公例；知「分」字古讀如「奔」，「采」字即「番」之原。徐玄云「諸見切」，古讀如「班」。（此兩字日本讀法尙與古同）平字古讀如兵，皆用「B」母發音，與八字正同。由是知凡衍「分聲」，「北聲」，「番聲」，「半聲」，「平聲」之字，一面既從「八」衍形，一面又從「八」衍聲，形聲合而其義乃益著。如非字即古別字，衍而為背必字，表分別確定之意；此皆蒙「八」形「八」聲而衍其義也。其從分字衍出者，如平均分配為頒，亦為敝；文質相半為份；（論語孔注）財分而少為貧；（說文）

研米使分散爲粉；（釋名）目黑白分爲盼；（說文）草初生，其香分爲芬；（說文）氣候不純良爲氛；鳥所化鼠爲盼；（說文）分而不理爲棼，爲紛；此亦蒙「八」形。「八」聲而衍其義也。其從半字衍出者，如物之解剖分析爲判；冰之溶解爲泮；田之分界爲畔；男女好合爲媿；相結偶爲伴；半體肉爲胛；（說文）分背爲叛；此亦蒙「八」形。「八」聲而衍其義也。其從番字衍出者，如分布種子爲播；彛譯異文爲繙；改其舊態爲翻；爲幡；髮有二色爲鬪；草分布茂盛爲蕃；肉由生而熟爲燔；二水洄漩爲潘；此亦蒙「八」形。「八」聲而衍其義也。其從平字衍出者，如田之分界爲坪；棋局界野者爲枰；水藻旋分寸合者爲萍；此亦蒙「八」形。「八」聲而衍其義者也。其僅蒙其聲而不蒙其形者，如北亦爲別，份亦爲彬，爲賞；頒賜之頒亦爲班；頒白之頒亦爲斑；皆或引中，或假借，而僅留其聲，略去其所從之形者也。如人相與認爲辨；（說文）判其是非得失爲辨；以言相辨爲辯；文之駁雜爲辯；（說文）髮之交結者爲辮；蕊之分開者爲瓣；判事已了爲辦；此雖不從「八」而仍從「八」聲以遞衍成義者也。以上所舉四十四字，皆用「P」母發音者；所含義不外兩種：（一）事物之分析，分配，分散。（二）事物之交互錯雜；而其語原皆同出於一；試界之如下：

必

北 Pei 別……背 Pie

分(Pong)……；頒款(Pan)粉(Peng)盼(Pan)芬(Peng)氛(Peng)盼(Peng)焚粉(Peng)

八Pa

半Pan……判(Pan)汗(Pan)畔(Pan)絆(Pan)伴(Pan)叛(Pan)叛(Pan)

番Pan……播Pa; 幡(Fan)翻(Fan)幡(Fan)幡Po; 蕃(Fan)活(Pang)

平(Ping)坪——(Ping)鞞(Ping)鞞(Ping)

彬(Pin)賓(Peng)班(Pan)班(Pan)

辨(Ping)……辨Pian 辨Pien 辨Pien 辨Pien

此外同一事物，稍變其語尾而示其種類之微異者，在爾雅中多見之。如釋宮云：「櫨大者謂之櫨，長者謂之閭。」釋水云：「川注溪曰谷，注谷曰溝，注溝曰澮。」大波爲瀾，小波爲淪。釋器云：「黃金美者謂之鑿，白金謂之鐻。」諸篇中如此者尙多。（王國維爾雅鳥獸草木蟲魚釋例列舉不少。）試以拼音寫之則如下：

拱 Kuan      澗 Lian      鑿 Liao      谷 Ku

閭 Kou      澮 Lan      鞞 Liao      鞞 Kuei

此等變化法，絕似英文中 Man 與 Men 只變其字中一母或兩母，以示同一事物中種類之微別也。爾雅訓詁言三篇，其所訓亦多用聲轉之字：「如初，哉、首、基、蒙、禰、元、胎、傲、落、權、輿、始也。」除元、胎、落三字外，其音皆相近。如「永、察、引、延、融、駿、長也。」除駿字外，除盡雙聲。他如怡、擇、悅、愉、豫、之訓樂；展、讙、允、慎、亶、之訓誠；粵、於、嚴、之訓曰爰；粵、於、蘇、之訓於。貉、謹、密、之訓靜；永、悠、遠、之訓遐；大抵皆同一發音，而語尾有若干之變化而已。



尤有極奇異之一例：公羊傳云：「伐者爲客，伐者爲去。」據何注所釋：「上伐者，指伐人者，短言之。下伐者，指被伐者，長言之。」其所謂短言長言者，今無從確知其音讀爲何如？試以意寫之，則：

主動位之伐字 *Fai*

被動位之伐字 *Fai*

此種變化法，與英文之 *of the French* 等類，寧非極相肖？特因吾文字結構與彼殊科，故其變化不能以音符表現耳。

許君之釋轉注，謂：「建類一首，同意相受。」而全部說文未有一字明言其屬於轉注者。後人不得轉注之確解，聚訟紛紜，至今未決。以吾所臆斷：則所謂「建類一首」者，非形之類，形之首，而聲之類，聲之首也。建立一類之聲，以爲發音之首一母；凡衍此一首之聲者，雖收音有變異，然皆同意而相受；是謂轉注。例如建「夔」聲爲一首，而綫、錢等皆同意相受。建「八」類之聲爲一首，而分、平、北、別、辨等皆同意相受。然則凡諧聲之字，十有九兼轉注矣。其例既舉不勝舉，故許君竟闕而不舉也。

本篇所論，吾亦未敢遽自信。要之欲知中國文字源流，不可不大注意於發音，則吾敢斷言也。惜吾於古音學殊乏素養，未能博證以自張其說。世之君子，若對於此事有研究興味，則其用力方法及所產之結果當如下：

一、先研究古代音讀與今不同者，（例如古無輕唇音之類）使追尋聲系，不致沿譌。

- 二、略仿陳澧之聲類表，別造一新字母以貫通古今之異讀。（注：音字母恐須改正者甚多。）
- 三、略仿苗夔之說文聲類讀表，以聲類韻類相從，以求其同意相受之跡。
- 四、新製字典，一反前此以筆畫分部之法，改爲以音分部；使後之學子得一識字之捷法。

## 聲音學演講錄

江 謙

### 一 聲音之定義

禮記（樂記）聲相應，故生變；變應方謂之音。單聲爲聲，複聲爲音。明代西儒金居閣有言曰：「……聲爲父，……韻爲母，……音爲子。」蓋必一聲一韻相合而後始成爲音，與複聲爲音之說若合符節。古今中外，理無二致也。

### 二 發音法

- （一）發音有自覺性 言爲心聲；發音必有所感。小兒飢則啼，得食則笑。此亦自覺之表現也。
- （二）發音部位 發音機關，不外腭，唇，齒，舌四部。此卽發音之部位也。
- （三）聲母發音法 發音部位，雖併牙喉爲一部，定名曰腭；然三十六字母（見溪羣疑等）仍無變動。今任取一常語之字，辨別其發音部位，則聲母發音法亦可明矣。舉例如左：

腭音：脚、間、覺、哥、果、根、公、姑。（屬見母）哭、糠、懇、開。（屬溪母）局、愁。（屬羣母）牛、采。（屬疑母）烘、黑、兄、

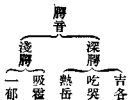
火。(屬曉母)荷、行、雄、寒。(屬匣母)衣、翁、屋、煙、惡。(屬影母)夜、端、用、藥、有。(屬喻母)

舌音：釜、刀、斗、當。(端母)跳、偷、湯、吞。(透母)地、動、讀、弟。(定母)南、惱、能、泥。(泥母)知、中、追。(知母)觀、畜、類。(微母)除、傳、丈。(澄母)娘、匿。(娘母)來、冷。(來母)仍、日。(日母)

齒音：精、則、宰。(精母)請、七、采。(清母)族、裁、齊。(從母)思、仙、心。(心母)習、詳、席。(邪母)周、枕。(照母)初、出。(穿母)世、林。(狀母)手、失。(審母)善、受。(禪母)

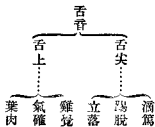
唇音：布、背、奔。(幫母)滾、攀、匹。(滂母)跑、婆、皮。(並母)妹、梅、媽。(明母)飛、封。(非母)費、肺。(敷母)父、飲。(奉母)無、物。(微母)

發音機關爲腭、舌、齒、唇；而其間必分爲三十六字母者，則以聲音固有剛柔輕重之不同也。分別說明如次：  
(甲)腭音剛柔之區別及輕重之階梯



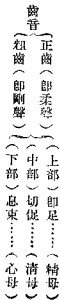
聲音而自內發出者，謂之深音；吉各、吃哭、熱岳，是也。聲輕而自外發出者，謂之淺音；吸霍、一郁，是也。而深淺之中，復有剛柔之分：吉、吃、熱、吸，一爲柔聲；各、哭、岳、霍、郁，其剛聲也。

(乙) 舌音之剛柔及舌尖舌上之區別



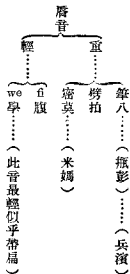
舌尖抵上腭，爲舌尖音。舌旁抵上腭，爲舌上音。至於剛柔之區別，仍如前例。（上一字爲柔，如滴踢立。下一字爲剛，如篤脫落。）

(丙) 正齒粗齒及剛柔之區別



齒音剛柔之區別，一如前例。所不同者，正齒粗齒之分耳。

(丁)唇音輕重及剛柔之區別



甲乙丙丁四項，全以俗音爲代表；無非取其易明耳。而所取之音，純屬雙聲；則上一字爲柔，下一字爲剛，更覺明顯矣。

(四)韻母發音法 吾人習用之韻，每有聯帶之關係，如東、通、同、是也。然則單獨一音，其聲與韻如何區別乎？概括言之：短促者謂之聲。延長者謂之韻。譬諸「東」，延長呼之則爲「翁」。譬諸「張」，延長呼之則爲「盎」。「東」與「張」爲聲母。「翁」與「盎」卽韻母也。

(五)常語習練覺性 脣音：哥，(陽)兄，(四陰)舅，(一陰)姑，(五陽)胸，(四陰)眼，(三陽)鞋，(四陽)呢，(三陰)架，(一陽)蟻，(三陰)舌音：娘，(六陽)弟，(一陰)履，(三陰)梯，(二陰)兔，(二陽)

狼，(三陽)耳，(七陰)土，(二陽)蝶，(一陰)齒音叔，(三陽)姊，(一陰)窗，(二陽)牆，(二陰)桌，(一陽)膝，(二陰)豬，(一陽)唇音妹，(三陽)伯，(一陽)媽，(三陽)面，(三陰)豹，(一陽)蚊，(四陽)非，(四陰)貓，(三陽)房，(四陽)門，(三陽)常語雖通俗，其間卻含至理。哥與兄義同而音異：一則屬陽；一則屬陰。舅與姑爲對待名詞，而亦判爲陰陽；從可知常語與聲音學有密切之關係矣。

(六)天然聲母 小兒墮地，其聲呱呱。人有所苦，發聲長吁。此卽天然之聲母也。

(七)天然韻母

天然韻母 { 五音：宮(翁)……商(蟲)……角(腳)……徵(嘴)……羽

{ 四等：合……(……)開……(……)齊……撮

歌訣曰：「欲知宮，舌居中。欲知商，口大張。欲知角，舌後縮。欲知徵，舌抵齒。欲知羽，唇上取。」蓋宮商角徵羽者，天然之韻母也。惟短促爲聲；延長爲韻；故宮當讀作翁；商當讀作蟲。此五音又恰成爲開齊合撮四等，可謂巧不可階。至於四等究屬若何區別？更舉例如次：

開	齊	合	撮
挨	意	烏	于
格	難	故	居

客 氣 苦 虫

額 尼 吾 女

塔 底 都 斗

同一發音部位，同一字母，而開口呼爲挨，齊齒呼爲意，合口呼爲烏，撮口呼爲于。此之謂四等。而四等之外，復有六轉之分；即清平，濁平，清上，濁上，清去，濁去，是也。更舉例如次：

開 張長長丈帳仗

齊 真陳診準鎮陣

合 宗蟲腫重衆仲

撮 珠儲租左注祝

說明 (甲)一清。二濁。三清。四濁。五清。六濁。(緩長名清，短促名濁。)

(乙)韻書說：一、二、平聲。三、四、上聲。五、六、去聲。

(丙)凡韻書所謂入聲，其轉音皆在第六；故反切上辨其清濁，入聲與濁聲同，因古無入聲。今北方猶然。

古謂入聲者聞聲也。謂聞餘之聲。因韻書所列入聲字，其上去平往往有音無字。故附系於旁轉之中；如下訂得，真枕震則，是也。

## 三 反切法

反切根源於雙聲疊韻。凡二聲同母者爲雙聲，同韻者爲疊韻。「故居」、「宜洩」、「都督」、「做足」、「空哭」、「生聲」、「兵柄」凡此皆雙聲也；其平仄可不論。「曹操」、「雞啼」、「溪西」凡此皆疊韻也；其韻母必同。故平上去入，各歸其類，不可相混。

反切之法：上字定位，卽雙聲也。下字定音，卽疊韻也。譬如公字，其反切用「格翁」、「孤翁」、「該洪」、「鈎空」，均無不可。蓋格、孤、該、鈎與公字同屬見母，皆雙聲也。翁、洪、空與公字同屬東韻，皆疊韻也。惟其間以「孤翁切」爲最適當。蓋孤與公同爲合口呼之平聲，而翁又屬天然韻母，故一讀卽可得公字之音。此之爲音和切。其他皆普通切耳。至於借他部之音以爲定位之用，如舌尖音之「丁」，「切舌上音之「貯」，「（丁呂切貯）」此之謂類隔，類隔者，隔類之謂也。

## 四 拼音法

音和切既因字數之缺乏，不可多得，則反切固難言矣。謀補救之方，斯拼音法尙矣。拼音之法：譬如蘇干切「三」，先將蘇干二字拆成反切，（蘇私「烏」切干「古」寒切）用劈法將烏古二字劈去；則私寒切「三」一讀卽得矣。但此法亦宜熟練。

齒音第一種四等五音六轉拼音之練習



口 齊 齒 合 口 撮 口

之(曷汪)張 之(因)眞 之(翁)宗 之(烏)珠

之(曷王)長 之(人)陳 之(洪)蟲 之(吳)儲

之(曷綱)丈 之(隱)診 之(登)鐘 之(武)租

之(曷益)帳 之(引)準 之(閔)仲 之(戶)左

之(曷枉)長 之(印)鎮 之(勳)重 之(故)注

之(曷尙)仗 之(任)陣 之(貢)衆 之(屋)祝

膠音第一種四等五音六轉拼音之練習

開 口 齊 齒 合 口

吉(汪)薑 吉(因)金 吉(翁)羹

吉(王)強 吉(人)禽 吉(洪)窮

吉(枉)講 吉(引)近 吉(登)拱

吉(綱) 吉(隱) 吉(勳)

吉(益)強 吉(印)禁 吉(貢)貢

吉(尙) 吉(任) 僂 吉(闕) 共

唇音第一種四等五音六轉拼音之練習

開 口 齊 齒 合 口 撮 口

不(汪)幫 不(因)賓 不(翁)

不(王)傍 不(寅)頻 不(洪)蓬 不(吳)

不(枉)榜 不(引)贖 不(登) 不(武)

不(綱) 不(隱)牝 不(動)奉 不(戶)

不(盎)榜 不(印)債 不(貧) 不(故)

不(尙)傍 不(任) 不(闕)菴 不(屋)

舌音第一種四等五音六轉拼音之練習

閉 口 齊 齒 合 口 撮 口

得(汪)當 得(因)

得(王)唐 得(寅) 得(翁)東 得(烏)

得(枉)黨 得(引) 得(洪)同 得(吳)

得(登)董 得(武)

得(綱)蕩 得(隱) 得(樅)動 得(戶)

得(蟲)讎 得(印) 得(貢)凍 得(故)

得(尙)宕 得(任) 得(閔)洞 得(屋)

五 南北音之不同

北無入聲，而兩少開口。哥孤不分，關傀莫辨。卽合口之中，亦鮮區別。此南音之所短也。齒腭混合，滯湘轉入曉香；此卽北音之所短也。其異同若此。

原

书

空

白

## 範文

### 爾雅序

郭璞

夫爾雅者。所以通詁訓之指歸。敘詩人之興詠。摠絕代之離詞。辯同實而殊號者也。誠九流之律涉。六藝之鈐鍵。學覽者之潭奧。擣翰者之華苑也。若乃可以博物不惑。多識於鳥獸草木之名者。莫近於爾雅。爾雅者。蓋興於中古。隆於漢氏。豹鼠旣辨。其業亦顯。英儒瞻聞之士。洪筆麗藻之客。靡不飲玩耽味。爲之義訓。璞不揆樛昧。少而習焉。沈研鑽極。二九載矣。雖著者十餘。然猶未詳備。並多紛謬。有所漏略。是以復綴集異聞。會稗舊說。考方國之語。采謠俗之志。錯綜樊孫。博關羣言。剷其瑕礫。舉其蕭稂。事有隱滯。援據徵之。其所易了。闕而不論。別爲音圖。用祛未寤。輒復擁篲清道。企望塵躅者。以將來君子爲亦有所涉乎此也。

## 【參讀】

郭晉南爾雅正義序

## 【作者傳略】

郭璞，字景純，河東清吾人，生晉咸寧二年，卒太寧二年。（公元二七六——三二四）博學高才，詞賦爲東晉之冠。嘗從郭公受習書，由是洞知五行天文卜筮之術，所占多奇驗。避地過江，元帝重之，以爲著作左郎，遷尚書郎，後爲王敦所殺。嘗注爾雅、山海經、三蒼、方言、埤雅、子虛上林賦。又有雜書及五經定異說，傳見晉書卷七十二。

【按】爾雅五志附於孝經後，隋志附於論語後，皆不著撰人名。唐顏師古《爾雅注疏》爲爾雅作，蓋本於魏張揖所上廣雅，言「爾雅公劉禮只道天下，著爾雅一篇以釋其義」，然書中有「爾雅學友」之句，則非爲爾雅公所作明矣。清洪武注後序曰：「爾雅云：『使爾雅而分爾雅』，故爾雅而云：『爾雅而分爾雅』，此句專爲爾雅，故知爾雅在爾雅後。」姚鼐《爾雅古今考》謂「爾雅不係爾雅，此係爾雅，始是爾雅」，四庫《爾雅》謂「爾雅小學家綴輯舊文，適相增益，周

公孔子（俗傳三卷，或言仲尼所增，或言子夏所益，或言叔梁紇所補，或言師昭梁文所考）皆依託之詞。製爾雅地有鷓鴣，爾雅又有鷓鴣，爾雅文復出，知非爾雅自一手也。其書爾雅雖詩本義，以爲爾雅詩者，爾雅博士解詁高承事物紀原，亦以爲爾雅大抵採爾雅詩人之言；爾雅詩者不及十之一，非專爲詩作。爾雅方言以爲爾雅子門徒解詁六卷，爾雅充論亦以爲爾雅之詞；爾雅五卷者，不及十之三四，更非專爲爾雅作。今觀其文，大抵採爾雅書詞語名物之同異，以廣見聞，實自爲一書，不附爾雅。蓋有取爾雅之文而釋之者，有取莊子之文者，有取列子之文者，有取荀子之文者，有取管子之文者，有取呂氏春秋之文者，有取山海經之文者，有取尸子之文者，有取國語之文者，如是不可殫數。蓋亦方言、爾雅之流也。爾雅擬爾雅列之爲爾雅，非過言也。

## 【辨論術】

(B) 爾雅辨論式。純選言推論式者，其結論亦爲選言命題所構成，故其成立條件，須大前提之選言肢至少在三肢以上。例如：  
遠近所見者，爲爾雅乎？爲爾雅乎？爲爾雅乎？爲爾雅乎？

遠近所見者不是實，

故遠近所見者，爲山乎？爲巖壁乎？爲森林乎？

此種推論式，僅小前提否定大前提之一值選言肢，不能得到定言的結論；苟反復行之，（卽以結論爲大前提再演一次推論式）終必成爲一種半選言推論式而得定言的結論。

凡選言推論式運用於辯論方面，可根據互相排斥之矛盾律，得到堅強之結論；卽此爲是，則彼爲非；彼爲是，則此爲非，兩者不能並立。孟子一書，關於此種論式頗多，本冊與告子等論性章，亦多運用此法。如

子能順杞柳之性而以爲杯棬乎？將戕賊杞柳而以爲杯棬也？  
如將戕賊杞柳而以爲杯棬，

則亦將戕賊人以爲仁義？（根據「以人性爲仁，猶以杞柳爲杯棬。」）

## 說文解字敘

許慎

敘曰：古者庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，視鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作易八卦，以垂憲象。及神農氏結繩爲治，而統其事，庶業其緜，飾僞萌生。黃帝之史倉頡，見鳥獸蹏迹之迹，知分理之可相別異也，初造書契，百工以乂，萬品以察，蓋取諸夫。夫揚於王庭，言文者宣教明化於王者朝廷，君子所以施祿及下，居德則忌也。倉頡之初作書，蓋依類象形，故謂之文。其後形聲相益，卽謂之字。文者，物象之本；字者，言孳乳而寢多也。箸於竹帛謂之書。書者，如也。以迄五帝三王之世，改易殊體，封於泰山者七十有二代，靡有同焉。周禮：八歲入小學，保氏教國子，先以六書：一曰『指事』，指事者，視而可識，察而見意，二二是也。二曰『象形』，象形者，畫成其物，隨體詰詘，日月是也。三曰『形聲』，形聲者，以事爲名，取譬相成，江河是也。四曰『會意』，會意者，比類合誼，以見指撝，蓋信是也。五曰『轉注』，轉注者，建類



一首，同意相受，考老是也。六曰「假借」，假借者，本無其字，依聲託事，令長是也。及宣王太史籀，著大篆十五篇，與古文或異。至孔子書六經，左丘明述春秋傳，皆以古文，厥意可得而說。

其後諸侯力政，不統於王，惡禮樂之害己，而皆去其典籍，分爲七國，田疇異晦，車涂異軌，律令異法，衣冠異制，言語異聲，文字異形。秦始皇帝初兼天下，丞相李斯乃奏同之，罷其不與秦文合者。斯作倉頡篇，中車府令趙高作爰歷篇，太史令胡毋敬作博學篇，皆取史籀大篆，或頗省改，所謂小篆者也。是時秦燒滅經書，滌除舊典，大發吏卒，興戍役，官獄職務，初有隸書，以趣約易，而古文由此絕矣。自爾秦書有八體：一曰大篆；二曰小篆；三曰刻符；四曰蟲書；五曰摹印；六曰署書；七曰殳書；八曰隸書。

漢興，有艸書，尉律，學僮十七已上始試，諷籀書九千字，乃得爲史。又以八體試之，郡移太史并課，最者以爲尙書史。書或不正，輒舉劾之。今雖有尉律不課，小學不修，莫達其說久矣。孝宣皇帝時，召通倉頡讀者，張敞從受之。涼州刺史杜業，沛人爰禮，講學

大夫秦近，亦能言之。孝平皇帝時，徵禮等百餘人，令說文字，未央廷中，以禮爲小學元士。黃門侍郎揚雄，采呂作訓纂篇，凡倉頡已下十四篇，凡五千三百四十字。羣書所載，略存之矣。

及亡新居攝，使大司空甄豐等校文書之部，自以爲應制作，頗改定古文。時有六書：一曰古文，孔子壁中書也；二曰奇字，即古文而異者也；三曰篆書，即小篆，秦始皇帝使下杜人程邈所作也。四曰左書，即秦隸書。五曰繆篆，所以摹印也。六曰鳥蟲書，所以書幡信也。

壁中書者，魯恭王壞孔子宅而得禮記、尚書、春秋、論語、孝經，又北平侯張蒼獻春秋左氏傳，郡國亦往往於山川得鼎彝，其銘即前代之古文，皆自相似，雖叵復見遠流，其詳可得略說也。而世人大共非訾，以爲好奇者也，故詭更正文，鄉壁虛造，不可知之書，變亂常行，以燿於世。諸生競逐，說字解經，誼稱秦之隸書爲倉頡時書云。父子相傳，何得改易！乃猥曰：馬頭人爲長人，持十爲斗，虫者屈中也。廷尉說律，至以字斷法。苛人

受錢，苛之字止句也。若此者甚衆，皆不合孔氏古文，謬於史籀。俗儒鄙夫，翫其所習，蔽所希聞，不見通學，未嘗觀字例之條，怪舊執而善野言，以其所知爲祕妙，究洞聖人之微指。又見倉頡篇中，「幼子承詔」，因曰古帝之所作也，其辭有神仙之術焉。其迷誤不諭，豈不悖哉！

書曰：「予欲觀古人之象，」言必遵修舊文，而不穿鑿。孔子曰：「吾猶及史之闕文，今亡矣夫。」蓋非其不知而不問，人用已私，是非無正，巧說妄辭，使天下學者疑。蓋文字者，經藝之本，王政之始，前人所以垂後，後人所以識古。故曰本立而道生，知天下之至賾而不可亂也。今敍篆文，合以古籀，博采通人，至於小大，信而有證，稽譌其說，將以理羣類，解謬誤，曉學者，達神指，分別部居，不相雜廁也。萬物咸覩，靡不兼載，厥誼不昭，爰明以諭。其稱易孟氏，書孔氏，詩毛氏，禮周官，春秋左氏，論語，孝經，皆古文也。其於所不知，蓋闕如也。

【作者傳略】

許慎，字叔重，汝南召陵人。官至太尉府屬祭酒。性淳篤，少得學經。

錄，馬融嘗推敬之。時人語曰：「五經無雙許叔重。」著說文解字十四篇，推究六書之義，分部類從，垂爲精密，後世百小學者多宗之。嘗官夜長，故亦稱許夜長，或稱南閣祭酒。傳見後漢書卷一百九下儒林傳。

【按】說文解字一書，成於東漢和帝永元十二年，凡十四篇，合目錄一編爲十五篇，分五百四十部，爲文九千三百五十三，重文一千一百六十三，注十三篇，二千四百四十字，推究六書之義，分部類從，至爲精密，而訓詁簡賅，猝不易通；又音韻改移，古今異體，諸聲諸字，亦每難明，故傳本往往圖異。宋顧樞三年，韻藻、高韻、王雅、句中正聲，重加刊定。凡字爲說文注義序例所載，而諸部不見者，悉爲補錄；又有經典相承，時俗要用，而說文不載者，亦皆增加，別韻之口新附字，其本有正體，而俗書隱變者，則辨於注中；其逸戾六書者，則別列卷末；或注義未備，更爲補釋，亦題「臣致尋案」以別之；音切則一以孫愐唐韻爲定，以篇缺繁項，每卷各分上下，卽今所行本是也。自魏晉以來，言小學者皆祖許慎，至李陽冰始曲排斥，未爲至公。至書中所引五經文字，與今本多不相同，或往往自相違異。顧炎武日知錄，嘗批其「汜」下作「江有汜」，「漣」下作文作「江有漣」；「漣」下作「赤男己己」，「漣」下又作「赤男擊漣」，是所云紛

用者，氏者亦與今本不同。（詳見後大序十紀書後新錄）「說文引經異文」條，又序中稱書用孔氏，考訓詁廢史通，稱古文尙書得之壁中，博士孔安國，以校伏生所誦，增多二十五篇，更以隸古字寫之，編爲四十六卷，司馬遷屢採其書，故漢多有古說。至於後漢，孔氏之本遂絕，其有見於經典者，諸儒皆謂之逸書。是孔氏壁中之書，據不得見。說文未載慎、仲、上、齊、柳、古、學、受之賈，而後漢書諸林傳，又稱「扶風杜林傳古文尙書，林同部賈逵爲之作訓，馬融作傳，鄭玄注解」，是漢所稱孔氏書者，卽杜林之本，顧樞書經釋詁稱杜林古文尙書，所傳僅二十九篇，又雜以今文，非孔書本，自餘絕無節說。陸德明經典釋文，採馬融注甚多，皆今文尙書，無古文一語，卽說文注中所引，亦皆在今文二十八篇之中。（大雅傳正義考辨之甚明）則漢所稱孔氏本者，非今五十八篇本矣。

### 【辯論術】

(D) 兩刀論法。以上述之定言推論、假言推論及選言推論等相結合，構成爲一種複雜之推論形式，曰兩刀論法。

兩刀論法之普通形式，大前提由兩重假言命題而成，小前提爲

肯定大前提之二條件，或否定其二後件之選言命題，結論為肯定或——否定之定言命題或選言命題，有四種形式：

若為春季則氣候溫和，為秋季則氣候溫和；

(一) 為春季乎？為秋季乎？

(後件同；前件選言肯定，結論定言肯定。)

故氣候溫和。

若為夏季則炎暑，為夏季則日長；

(二) 今不暑，日亦不長，

(前件同；後件選言否定，結論定言否定。)

故非夏季。

若為夏季則炎暑，為冬季則嚴寒；

(三) 為夏季乎？為冬季乎？

(前後件各異；前件選言肯定，結論選言肯定。)

故為炎暑乎？為嚴寒乎？

若春則暖，秋則涼；

(四) 不暖乎？不涼乎？

(前後件各異；後件選言否定，結論選言否定。)

故非春季？非秋季？

運用兩刀論法時，其應守之規則，適用假言及選言推論式之規

## 音學五書敘

顧炎武

〔記曰：「聲成文，謂之音。」夫有文斯有音；比音而爲詩；詩成然後被之樂，此皆出於天而非人之所能爲也。〕

三代之時，其文皆本於六書，其人皆出於族黨庠序，其性皆馴化於中和，而發之爲音，無不協於正。然而周禮大行人之職，九歲屬瞽史，諭書名，聽聲音，所以一道德而同風俗者，又不敢累也。是以詩三百五篇，上自商頌，下逮陳靈，以十五國之遠，千數百年之久，而其音未嘗有異。帝舜之歌，皋陶之賡，箕子之陳文，周之公之繁，無弗同者。故三百五篇，古人之音書也。

魏、晉以下，去古日遠，辭賦日繁，而後名之曰韻。至宋、周、顧、梁、沈、約，而四聲之譜作。然自秦、漢之文，其音已漸戾於古，至東、京益甚，而休、文作譜，乃不能上據雅、南，旁據騷、子，以成不刊之典，而僅按班、張以下諸人之賦，曹、劉以下諸人之詩，所用之帝，撰爲定

本，於是今音行而古音亡，爲音學之一變。

下及唐時，以詩賦取士，一以陸法言切韻爲準，雖有獨用同用之注，而其分部未嘗改也。至宋景祐之際，微有更定，理宗末年，平水劉淵始併二百六韻爲一百七，元黃公紹作韻會因之，以迄於今。於是宋韻行而唐韻亡，爲音學之再變。

世日遠而傳日譌，此道之亡，蓋二千有餘歲矣。

炎武潛心有年，既得廣韻之書，乃始發寤於中而旁通其說，於是據唐人以正宋人之失，據古經以正沈氏、唐人之失，而三代以上之音，部分秩如，至曠而不可亂。乃列古今音之變，而究其所以不同，爲音論三卷；考正三代以上之音，注三百五篇，爲詩本音十卷；注易爲易音三卷；辨沈氏分部之誤，而一一以古音定之，爲唐韻正二十卷；綜古音爲十部，爲古音表二卷。自是而六經之文乃可讀，其他諸子之書，離合有之而不甚遠也。天之未喪斯文，必有聖人復起，舉今日之音而還之淳古者。子曰：『吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所。』實有望於後之作者焉。

〔附〕古今音異讀表序

江謙

宣統三年，學部謀國語統一，設國語調查會。江謙議宜分兩部，招集閩達，從事研究編輯之務；其一，統一國語；其一，調查方音。統一國語，則主京音，所以通今；調查方音，以古音之散見於方言也，所以通古。

辨古之士，有議并爲一事者，曰：『孰若標準古音以易時習！』下走偉夫斯議。是崑山顧氏之所欲復焉而未之能也！雖然，碩學之士，以是爲聞古之譯焉，可矣；若以易今一般之社會而復之古，則其不適於時之故，下走猶能言之。

古音鈍而重，今音清以利；古音簡而偏，今音繁而全。古音，北之祖也；今音，南之原也。漢、魏以前，北音之時代也，南不列於雅；東晉以來，南音之時代也，北亦稍翹焉。本朝經師及輓近時哲，於古今音多有考證。今爲分別列表，挈其要領，庶夫大夫君子，口焉而明之，一覽而知其大較；若爲今音，若爲古讀，今變今音盡爲古讀，爲便不便？



自東晉以後，古者揚州之域，更迭爲帝都，其音清揚，主盟文學之壇者，又大都南土。齊梁之際，昌言聲韻，文物鬯遂，勢力日加。隋唐以還，從龍之士北征，南音北漸。歷代帝者，往往移徙南方豪族，充斥京畿。由是輕揚之音，習爲普通之語。北方族氏，迭遭胡亂，又復南遷，於是古來剛勁鈍重之音，浸以潛弱。今雖山林偏僻之地，交通困絕，尙能保存文獻之遺，然已降爲土音，不復熟於當世學士大夫之口。今如江西撫州者，讀論語「知之爲知之」而爲「的的爲的的」，則聞者猶然陋之，疇熟知其存古矣！

夫其積重而欲返之也誠難。必欲返之，則將使有重唇音，無輕唇音；有舌頭音，無舌上音及半舌半齒音；有「邦滂並明」音，無「非敷奉微」音；有「端透定泥」音，無「知徹澄娘」音；有「泥」音，無「日」音；有「見」音，無「匣」音。棄輕而就鈍，舍全而抱偏，行之國中而不能使也。後生學子，以是重音鈍舌，習歐美之譯，其困難又加強。惟夫高才學者究專門之業，必於古有事焉，則是誠金科玉律哉！

徒示以古之云云也，雖證，曷確鑿，學者猶或瞠目結舌，莫釋其疑，則必北究燕秦，南窮閩粵，旁搜朝鮮，日本，標注音符，視之一簡；知夫某與經通，某與傳合，某與箋注音疏相明，經傳聲牙，則爲奧僻，口舌慣習，則爲易知，斯業之成，古義益顯，抑懸念夫百年以往，語言統一，國習一音，而古訓方言，賴斯不墜，豈非空前之盛業，垂後之鴻篇？調查國語之大夫君子，儻有事乎？

## 【參讀】

顧炎武著李于德書（亭林詩文集）論大衍論古音（十經齋叢書）  
 葉新銘（京師學論小學）（國故論衡上卷）

## 【作者傳略】

見第一冊文人承古之病。

【按】古人稱音，即今人之所謂韻。詩序曰：「情發於聲，聲成文謂之音。」顧亭林云：「此所謂音，即今之所謂韻也。」劉鑑文心雜詠曰：「異音相從謂之韻，同聲相應謂之韻。」周伯時六書正名曰：

「單出爲聲，成文爲音，音和爲韻。」至於韻書之始，宋王應麟有曰：「隋陸法言爲切韻五卷，後有郭知玄等九人增加，唐孫愐有唐韻，今之廣韻，則本朝景德祥符中重修。今人以三書爲一，或謂廣韻爲唐韻，非也。」至李燾則曰：「隋陸法言撰，唐郭知玄附益之者，時號切韻。天寶末，陳州司馬孫愐，以切韻爲略，復加刊正，別爲唐韻之名。大中祥符元年，改賜新名曰廣韻。」據此，則廣韻即唐韻，但改其名耳。又玉海曰：「景德四年十一月戊寅，崇文院上校定切韻五卷，使九經例頒行。大中祥符元年六月五日，改爲大宋重修廣韻。三年五月庚子，賜輔臣人一部。」又宋史藝文志：「陳彭年等重修廣韻五卷。」顧亭林云：「今切韻唐韻二書元本無傳，所傳者廣韻五卷，

不著重悔人姓名，而冠以屈恤書韻之序。其書雖出於宋時，而唐人二百六韻之部分具在。又宋時人著書，多引廣韻。陸游云：「南渡初，國封踰朔名，總部中省，實未尋得廣韻。」則知書之見存於今者，惟廣韻最古。」顧亭林又曰：「學者皆言韻書本於沈約，隋書經籍志有沈約四聲一卷，今不但約書亡，而唐人之書亦亡。然自隋至宋初，用韻不易，是知廣韻一書，固唐之遺，而唐人所承，則約之譜也。又按前此，則魏有左校令李登，晉有安復令呂靜，齊有中書郎周顒。魏書江式傳，言呂忱弟靜，故左校令李登聲韻之法，作韻集五卷，官商射韻各爲一篇，文字與兄便是魯衛，音韻楚夏時有不同。高氏小史云：「齊中書郎周顒，字彥倫，始作四聲切韻行於時。」隋志，舊唐志亦載聲韻等凡十餘家。隋書徵爲秦王作韻，序曰：「三書，急就之流，微存章句；說文，字林之屬，唯別體形。至於聲聲推韻，其爲疑誤。末有李登聲韻，呂靜韻集，始列清濁，機分宮羽。」又知約之前，已有此書，約特進而增之，或小有更定耳。而謂自約始者，亦流俗人之見也。」

【按】宋馬融文獻通考：「漢以前，未有翻切之學，許氏說文鄭氏注，但曰「讀若某」而已。反切之學，自西輸入中土，蓋齊梁

間盛行，然後聲韻之說詳焉。」又云：「宋朝王宗道撰切韻之學，初韻者，上字爲切，下字爲韻。其學本出西域，今其法類本韻字各歸於母。」幫滂並明，非數本徵，「聲音也」；端透定泥，知徹澄韻，「齒音也」；曉匣影喻，「牙音也」；來日，「半齒中舌也」。凡三十六，分爲五音，天下之聲總於是矣。」考三十六字母，爲佛末僧守撰所傳。同馬光切韻增掌圖，以唇、舌、齒、喉、五音取之。「見溪邪疑」四字爲牙音；「端透定泥」四字爲舌頭音；「知徹澄韻」四字爲舌上音；「幫滂並明」四字爲重唇音；「非敷奉微」四字爲輕唇音；「精清從心斜」五字爲齒頭音；「照穿秋審禪」五字爲正齒音；「曉影匣喻」四字爲喉音；「來日」二字爲半舌半齒音。宋許願東齋記事類稿漢始作反切，其實出於西域。學。宋周顒始作四聲切韻；梁沈約又撰四聲譜；繼是若夏侯該四聲韻略之類。至唐孫愐始集爲廣韻，隋書遂爲之廢。虞宗時陳彭年與孔迺迺或咸論備買舉事，取字林、韻集、韻略、字統及三書，附推爲禮部韻，凡科場備載，悉著爲格。竊謂音韻之學，分「等韻」，「切韻」二部。等韻之學，根據守韻三十六字母，以一首母分爲開口呼合口呼，而開合又各分爲四等也。宋人取韻書之字，依字母之次第而爲之圖，如同馬光之切韻指掌圖

及不著撰人名氏之四聲字子之類，皆於古人韻書切語之外，別成一家之學者也。切韻之學，供反切之發聲以分音，收聲以分韻，如切韻、音韻、廣韻等是也。然自宋以後，則又稱「等韻」爲「切韻」；如明馬光之指掌圖、劉鑑之切韻指南、竹等韻之學也，而蘇切韻之說，此則不可不辨者也。

## 【辯論術】

乙、歸納法。與演繹法相反。演繹法是由普遍的原則推論及於箇體，而歸納法則由各箇體求出一普遍的原則。易言之，演繹是由全體推及部分，歸納是由部分求出全體。例如「凡人皆有死，孔子是人，故孔子要死。」此爲演繹法；是根據已知之原則推及箇體者。如曰：

「堯舜死矣，禹武死矣，師公死矣，項羽死矣，諸葛亮死矣，曹操死矣，阿施死矣，陳圓死矣，袁世凱死矣，黎元洪死矣，歐陽修死矣，寇準死矣，陳滿沙死矣，我祖父母死矣，我姊姪死矣，隔壁指鼻滿河二死矣，對門垂頭老三死矣，

彼等均是人也，

故凡人皆有死。

此即歸納論證矣。可知歸納論證，實係演繹論證之準條，我在實際上之應用，恆從已知之箇體求出一普遍之原則，恆由此原則推論未知之個體，是演繹與歸納，尚相互爲用者也。

在辯論時，恆先提出其結論，再歷舉事例證明此結論之常成立，卽屬應用此法。

## 組 二 第

### 學老間朝六晉魏

---

#### ▲基礎教材▼

釋老志下……………魏收

道經……………隋書經籍志

老學時代……………梁啓超

#### ▲範 文▼

釋私論……………嵇康

大人先生傳……………阮籍

世說新語六則……………劉義慶

## 基礎教材

## 釋老志下

魏 收

道家之源，出於老子，其自言也。先天地生以資萬類，上處玉京，爲神王之宗，下在紫微，爲飛仙之主，千變萬化，有德不德，隨感應物，厥跡無常。授軒轅於峨嵋，教帝嚳於牧德；大禹聞長生之訣，伊尹受道德之旨。至於丹書紫字，昇玄飛步之經，玉石金光，妙有靈洞之說，不可勝記。其爲教也，咸闕去邪累，澡雪心神，積行樹功，累德增善；乃至白日昇天，長生世上。是以秦皇、漢武，甘心不息，勞心竭乎，所在追求，終莫之致，退恨於後，故有鱗大、徐氏之誅。然其道惑於人，效學非一，靈帝置華蓋於濯龍，設壇場而爲禮。及張陵受道於鵠鳴，因傳天宮章本千有二百，弟子相授，其事大行，齋祀跪拜，各有成法。於是三元、九府、百二十官，一切諸神，咸所統攝。又稱劫數，頗竊佛經，及其劫終，稱天地俱壞，其書多有禁祕，非其徒不得窺觀。至於化金銷玉，行符敕水，奇方妙術，萬等千條，上云羽化飛天，次稱消災滅禍，故好異者往往而尊事之。

初，文帝入賓於晉，從者云登仙伊闕。

太祖好老子之言，誦咏不倦。天興中，饒曹郎董證上服食仙經數拾篇，乃置仙人博士，立仙坊，煮煉百藥，封西

山以供其薪蒸，令死罪者服之，多死，無驗。太祖猶特修焉。太醫周滄，苦其煎探之役，欲廢其事，陰令妻貨仙人博士張曜妻，得曜隱罪，懼死，因請自辟穀。太祖許之，給曜資用，爲造靜室於苑中，給灑掃民二家；而練藥之官，仍爲不息。久之，太祖意稍懈，乃止。

世祖時，道士寇謙之，字輔真，南雍州刺史讚之弟。早好仙道，修張魯之術，服食餌藥，歷年有效。有仙人成公興，備作謙家，後謙之算七曜，惘然不了，興曰：「何爲不釋？」謙之曰：「我學算累年，近算周牌不合。」興令依言布之，俄爾便決。謙歎服，欲師事，興固辭，求爲謙之弟子。未幾，興入華山，居石室，興採藥與謙服，不復覿。又共入嵩高山石室，曰：「當有人將藥來，得但食莫疑！」尋有人將藥至，皆是毒蟲臭物，謙之懼走。興還具問，便嘆息曰：「先生未仙，正可爲帝王師耳！」興事謙之七年，便曰：「不得久留，明中應去。」至期，果卒。見兩童子，一持法服，一持錫杖及鉢，至興屍所，興欬然而起，著衣持鉢，執杖而去。謙之守志嵩嶽，以神瑞二年十月，遇大神，乘雲駕龍，導從百靈，集於山頂，稱太上老君謂謙之曰：「自天師張陵去世以來，地上曠職，上谷寇謙之，文身直理，吾故教授汝天師之位，賜汝雲中新科二十卷，自開關以來，不傳於世。汝宜吾新科，清整道教，除去三張偽法，租米錢稅及男女合氣之術。大道清虛，寧有斯事？專以禮度爲首，加之以服食閉練。」使玉女九疑十二人，授謙導引口訣，遂得辟穀氣盛，顏色鮮麗。弟子十餘人，皆得其術。泰常八年十月，有牧土上師李晉文來嵩嶽云：「老君之玄孫也。昔居代郡桑乾，漢武帝時得道，爲牧土宮主，領治三十六土人鬼之政，地方十八萬里，其中爲方萬里者，有三百六十方。遣弟子云：「嵩嶽所

統廣漢方萬里，以授謙之作誥。」云云。錄圖六十卷真經付汝，輪佐北方泰平真君，出天宮靜輪之法，能興造克就，則超登真仙矣。」又云：「地上生民，未劫垂及，行教甚難，男女立壇宇，朝夕禮拜。」云云。又云：「兩儀之間，有三十六天，天別三十六宮，宮有一主，其赤松、王喬、韓終、張安世、劉根、張陵近世仙者，竝爲翼從。」命謙之與羣仙爲友。又云：「佛者昔於西胡得道，在三十二天爲延真宮主，勇猛苦教，故其弟子皆髡形染衣，斷絕人道，天上衣服悉然。」始光年中，初奉其書，獻之世祖，乃令謙之止於張曜辟穀之所，供其衣食。朝野聞之，若存若亡，未全信也。崔浩獨異其言，因師事之，受其法術，上疏贊明其事曰：

「臣聞聖上受命，則有天應，而河洛圖書，寄言於蟲獸之文，未若今日人神接對，手筆粲然，辭旨深妙，自古無此。昔漢高英聖，四皓猶或恥之，不爲屈節；今清德隱仙，不召自至，斯誠陛下倖蹤軒黃，應天之符也。豈可以世俗常談而忽上靈之命，臣竊懼之。」

乃使謁者奉玉帛牲牢，祭嵩嶽，迎致其餘弟子在山中者。於是崇奉天師，立道壇，顯揚新法，布告天下，道業大行。浩事天師，甚謹拜禮，人或譏之。於是中徽道士三十餘人至，起天師道場，京之東南，重壇五層，依新經制度，給道士百二十人衣食，齋肅祈請六時，月設廚會數千人。謙之奏曰：「陛下以真君御世，建靜輪天宮，開古未有，應登受符書，以彰聖德。」世祖從之，至道壇，受符籙，備法駕，旗幟盡青，以從道家之色也。自後諸帝即位，皆如之。恭宗見謙之奏，造靜輪天宮，必令高不聞雞犬聲，與上天神交接，功役萬計，經年不成，乃言於世祖曰：「人天道殊，卑高定分，



今謙之欲要以無成之期，說不善之事，財力廢損，百姓疲勞，無乃不可乎？必如其言，未若因東山萬仞之崖，爲功差易。帝深然之。但爲崔浩贊成，難違其意，沈吟久之，曰：「吾亦知其無成，事既爾，何惜五三百工？」翼君九年，謙之卒，葬以道士之禮，諸弟子以爲屍能變化而去，靜輪天宮竟不成，便止。

時京兆韋文秀隱中嶽，世祖徵問方士金丹事，對曰：「神通幽昧，變化難測，可以間遇，難以預期。臣昔受於先師，未之爲也。」世祖從其豪族溫雅，遣與尙書崔頤詣王屋山合丹，竟不成。時方士至者，前後數十人，歷出名行；河東祁纖，好相人，世祖賢之，拜纖上大夫。頻陽絳略，聞喜吳劭，導引養精，年百餘歲，神氣不衰。恆農閻平仙，博覽百家，不能達意，然辭對可錄；帝授官固辭。扶風魯祈，遭赫連虐，避地塞山，教授數百人，好方術，少嗜慾。河東羅崇之，餌松脂，不食五穀，云受道中條山，有穴通崑崙，蓬萊，得見仙人往來。帝令還鄉，立壇祈請，詔河東給所須。崇入穴，百步遂窮，召還，有司以涇罔不道奏罪之；世祖赦之，以開待賢之意。東萊王道翼，隱韓信山四十餘年，斷粟食麥，通經章符籙，不交時俗。顧祖令青州刺史召赴都，仍守本操，遂令僧曹給衣食終身。太和十五年詔曰：

夫至道無形，虛寂爲主。自有漢以後，置立壇祠，先朝以其至順可歸，爲立寺宇。普京城之內，居舍尙希，今者里宅櫛比，人神猥湊，非可以祇崇至法，清敬神道。可移於都南桑乾之陰嶽山之陽，永置其所，給戶五十，以供齋禮之用，仍名爲崇虛寺。可召諸州隱士圓滿九十人，遷洛移鄴，隨如故事。」

其道壇在南郊，方二百步，以正月七日、七月七日、十月五日，壇主道士高人一百六十人，以行拜祀之禮。諸道

士罕能精至，又無才術可高，武定六年，有司報罷之。河東張遠遊、河間趙靜通等，齊文襄王別置館京師，重其道術而禮接焉。

## 道經

隋書經籍志

經戒三百一部九百八卷 餌服四十六部一百六十七卷 房中十三部三十八卷 符籙十七部一百

三卷

右三百七十七部一千二百一十六卷

道經者云，有元始天尊生於太元之先，稟自然之氣，沖虛凝遠，莫知其極，所以說天地淪壞，劫數終盡，略與佛經同。以爲天尊之體，常存不滅，每至天地初開，或在玉京之上，或在窮桑之野，授以祕道，謂之開劫度人。然其開劫非一度矣，故有延康、赤明、龍漢、開皇，是其年號。其間相去，經四十一億萬載，所度皆諸天仙一品，有太上老君、太上丈人、天真皇人、五方天帝，及諸仙宮，轉共承受，世人莫之豫也。所說之經，亦稟元一之氣，自然而有，非所造爲，亦與天尊常在不滅。天地不壞，則蘊而莫傳；劫運若開，其文自見。凡八字，盡道禮之奧，謂之天書。字方一丈，八角垂芒，光輝照耀，驚心眩目，雖諸天仙，不能省視。天尊之開劫也，乃命天真皇人改囑天音而辨析之，自天真以下，至於諸仙，展節級以次相授，諸仙得之，始授世人。然以天尊經歷年載始一開劫，受法之人，得而寶祕，亦有年限，方始傳授。上

品則年久，下品則年近，古今授道者，經四十九年始得授人。推其大旨，蓋亦歸於仁愛清靜，積而修習，漸致長生，自然神化。或白日登仙，與道合體。其受道之法，初受五千元籙，次受三洞籙，次受洞玄籙，次受上清籙，籙皆素書，紀諸天曹官屬佐吏之名有多少。又有諸符，錯在其間，文章詭怪，世所不識；受者必先潔齋，然後齋金環一，并諸贊幣，以見於師，師受其贊，以籙授之，仍剖金環，各持其半，云以爲約，弟子得籙，緘而佩之。其潔齋之法，有黃籙、玉籙、金籙、塗炭等齋，爲壇三成，每成皆置縣菑，以爲限域，榜各開門，皆有法象。齋者亦有人數之限，以次入於縣菑之中，魚貫面縛，陳說愆咎，告白神祇，晝夜不息，或一二七日面止。其齋數之外有人者，並在縣菑之外，謂之齋客，但拜謝而已，不面縛焉。而又有諸消災度厄之法，依陰陽五行，數術，推人年命，書之如章表之儀，并具贊幣，燒香陳贖，云奏上天曹，請爲除厄，謂之上章。夜中於星辰之下，陳設酒脯，餼餌幣物，歷祀天皇太一，祀五星列宿，爲書如上章之儀，以奏之名之爲醮。又以木爲印，刻星辰日月於其上，吸氣執之，以印疾病，多有愈者。又能登刃入火而焚勅之，使刃不能割，火不能熱，而又有諸服餌、辟穀、金丹、玉漿、雲英、蠲除滓穢之法，不可殫記；云自上古黃帝、帝嚳、夏禹之儀，並遇神人，咸受道籙，年代既遠，經史無聞焉。推尋事迹，漢時諸子道書之流，有三十七家，大旨皆去健羨，處沖虛而已，無上天官符籙之事。其黃籙四篇，老子二篇，最得深旨。故言陶弘景者，隱於句容，好陰陽五行、風角、星算、修辟穀、導引之法，受道經符籙，武帝素與之遊。及禪代之際，弘景取圖讖之文，合成景梁字以獻之，由是恩遇甚厚。又撰登真隱訣，以證古有神仙之事。又言神丹可成，服之則能長生，與天地永畢。帝令弘景試合神丹，竟不能就，乃言中原隔絕，藥物

不精故也。帝以爲然，敬之尤甚。然武帝弱年好事，先受道法，及卽位，猶自上章，朝士受道者衆，三吳及邊海之際，信之踰甚。陳武世居吳興，故亦奉焉。後魏之世，嵩山道士寇謙之，自云嘗遇真人成公興，後遇太上老君，授謙之爲天師，而又賜之空中音誦科誡二十卷。又使玉女授其服氣導引之法，遂得辟穀，氣盛體輕，顏色鮮麗，弟子十餘人，皆得其術。其後又遇神人李譜，云是老君玄孫，授其圖籙真經，勅召百神，六十餘卷；及銷鍊金丹雲英八石玉漿之法。太武始光之初，奉其書而獻之，帝使謁者奉玉帛牲牢祀嵩岳，迎致其餘弟子於代都，東南起壇宇，給道士百二十餘人，顯揚其法，宣布天下，太武親備法駕而受符籙焉。自是道業大行，每帝卽位，必受符籙，以爲故事；刻天尊及諸仙之象，而供養焉。遷洛已後，置道場於南郊之傍，方二百步，正月十月之十五日，並有道士哥人百六人，拜而祠焉。後齊武帝遷鄴，遂罷之。文襄之世，更置館宇，選其精至者使居焉。後周承魏，崇奉道法，每帝受籙，如魏之舊，尋與佛法俱滅。開皇初又興；高祖雅信佛法，於道士蔑如也。大業中，道士以術進者甚衆，其所以講經由，以老子爲本，次講莊子及靈寶昇玄之屬。其所衆經，或言傳之神人，篇卷非一；自云天尊姓樂名靜，信例皆淺俗，故世甚疑之。其術業優者，行諸符禁，往往神驗，而金丹玉液長生之事，歷代糜費，不可勝紀，竟無效焉。今考其經目之數，附之於此。

## 老學時代

錄論中國學術思想變遷之大勢

梁啓超

三國六朝，爲道家言猖披時代，實中國數千年學術思想最衰落之時也。中而論之，則三國六朝者，懷疑主義

之時代也；厭世主義之時代也；破壞主義之時代也；隱詭主義之時代也；而亦儒佛兩宗過渡之時代也。

東漢儒教之盛如彼，乃不數十年，至魏晉而衰落忽如此，何也？推原其故，蓋有五端：

一由訓詁學之反動力也。漢季學者，守師說，爭門戶，所謂『碎義逃難，便辭巧說，說五字之文，至於二三萬言，幼童而守一藝，白首而不能通。』學問之汨沒性靈，至是已極，物極必反，矯枉過直，故降及魏晉，人心厭飭，有提倡虛無者起，則羣率而趨之，舉一切思想，投入懷疑破壞之渦中，殆物理恆情，無足怪者。此其一。

一由魏氏之提倡惡俗也。晉泰始元年，傅元上疏曰：『近者魏武好法術，而天下貴刑名，魏文慕通達，而天下賤守節。』孟德既有冀州，崇獎跣弛之士，下令再三，至於求『負汙辱之名，見笑之行，不仁不孝，而有治國用兵之術者。』於是風俗大壞，人心一變。顧亭林所謂『經術之治，節義之防，光武明章數世爲之而未足，毀方敗常之俗，孟德一人變之而有餘。』誠哉其知言也！儒術之亡，半坐是故。此其二。

一由殺戮過甚，人心皇惑也。漢世外戚宦官之禍，連踵繼軌，南漢后妃之家，著聞者四十餘氏，大者夷滅，小者放竄，其身家俱全者，不得四五。宦官弄權，殺人如草，一朝爲董袁所戮，亦無子遺。人人漸覺骨肉之間，皆有刀俎。若乃黨錮之禍，俊、顧、廚及一網以盡，其學節冠一世，位望至三公者，亦皆駢首闕下，若屠豬羊。天下之人，見權勢之不可恃也如彼，道德學問之更不可恃也如此，人心旁皇，罔知所適，故一遁而入於虛無荒誕之域。芻狗萬物，良非偶然。此其三。

一由天下大亂民苦有生也。漢末自張角、董卓、李傕、郭汜、曹操、袁紹、孫堅、劉備以來，四海鼎沸，原野厭肉，露血盈血。繼以晉代八王、五胡之亂，中原喋血，一歲數見，學者既無所用，亦困於亂離，無復有餘裕以研究純正切實之學；但覺我生靡樂，天地不仁，厭世之觀，自然發生。此其四。

以此四因，加以兩漢帝王儒者，崇尚讖緯，迷信休咎，所謂陰陽五行之謬說，久入人心，而權勢道德，既兩無可憑，民志皇皇，以爲殆有司命之者存，吾祈焉，禳焉，煉養焉，服食焉，或庶可免，於是相率而歸之。此其五。

此五者，殆當時學術墮落之最大原因也。故三國六朝間，老子之教徧天下，但其中亦有派別焉：

一曰玄理派。自魏文提倡曠達，舉世化之，前此建安七子，既已以浮靡相尚，後遂爲清談之俗者二三百年。開其宗者，實爲何晏、王弼。晉書王衍傳，稱「公弼祖述老莊，謂天地萬物，皆以無爲本，無也者，開物成務，無往而不存者也。」蓋其持之有故，言之成理，亦有應於時勢，而可以披靡天下者焉。此後如阮籍、嵇康、劉伶、王衍、王戎、樂廣、衛玠、阮瞻、郭象、向秀之流，皆以談玄有大名於時。乃至父兄之勸戒，師友之講求，莫不以推究老莊爲第一事業。當時六經之中，除易理外，盡皆闕束，而諸傳中稱揚人學問者，皆以「研究老易」等語。老易並稱，實當時之普通名詞也。范曄謂王弼、何晏二人之罪，深於桀紂；卞壺斥王澄、謝鯤，謂悖禮傷教，中朝傾覆，實由於此，非過言也。平心論之，若著政治史，則王何等傷風敗俗之罪，固無可假借；若著學術思想史，則如王弼之於老易，郭象、向秀之於莊，張湛之於列，皆有所心得之處，成一家言，以視東京末葉咬文嚼字之腐儒，殆或過之焉。老學雖偏激，亦南派一鉅。

子，世界哲學應有之一義，吾雖惡之而不願爲溢惡之言也。但其魔業之影響於羣治者，既若彼焉矣；無他，老子既以破壞一切爲宗旨，而復以陰險之心術，詭譎之權謀佐之，故老學之毒天下，不在其厭世主義，而在其私利主義。魏晉宗老，其必至率天下而禽獸，勢使然也。此爲當時老學正派。

二曰丹鼎派。馬貴與曰：「道家之術，雜而多端，蓋清淨一說也；煉養一說也；服食又一說也；經典科教又一說也；俱欲冒以老氏爲之宗主，以行其教。」此實數千年道教流派之大略也。煉養服食兩派，其指歸略同，吾彙括之名曰丹鼎派。此派蓋導源於秦漢之交。始皇時，侯生盧生等既倡神仙之說，漢初張良，功成身退，自言從赤松子遊；其是否依託，姑弗深考，但留侯必有此等思想，可斷言也。漢武迷信封禪，李少君樂大之徒，相與炫惑，於是煉養服食之說益盛。至漢末魏伯陽，著參同契，密勿傳授，其益益播。至晉葛洪而集其大成。洪著抱朴子內外編各四卷，神仙傳十卷，隱逸傳十卷，其他雜著一百餘卷。其言曰：「道者，儒之本也；儒者，道之末也。」更有所謂丹經者，發明服食之訣，其言詭誕，不可窮詰，而後世神仙家之思想實宗此。此派之說，其在前者，文成五利之徒，實依託以誑人主而取富貴，固不足道；至如魏葛陂，所志或不在是。蓋懷抱厭世思想，而又不悟解脫真理，知有軀殼，不知有靈魂，徒欲長生久視，遊戲塵寰，是野蠻時代宗教思想必有之現象，無足怪者。此爲當時老學第一派別。

三曰符籙派。符籙之視丹鼎，風益下矣。丹鼎派起於漢初，符籙派起於漢末。順桓間，宮崇襄楷，始以于吉神書上於朝，後張角用其術以亂天下，同時張道陵亦託此術密相傳授。延至後世，仰爲真人，奉爲天師。自是南北朝

士大夫，習五斗米道者，史不絕書；而寇讓之最顯於北，陶弘景最顯於南，蓋六藝九流，一切掃地，而此派獨滔滔披靡天下矣。竊嘗論之，其時佛教已入，震旦妖妄者流，竊其象教密宗最粗淺之說，以欺惑愚衆，故其所言，天地滄壞，劫數終盡，略與佛經同。又言天尊之體，常年不滅，往往開劫度人，皆損益四阿含俱舍論等所說。剽竊之跡，顯然可見。而復取兩漢儒者陰陽五行之迷信以緣附之。故吾謂此時爲儒佛過渡時代，此派實其最著者也。此爲當時老學第二別派。

四曰占驗派。自西京儒者魏奉、陸孟、劉向、匡衡、龔勝之徒，既已盛說五行，夸言讖緯，及光武好之，其流愈豔。東京儒者，張衡、郎顛，最稱名家；襄楷、蔡邕、楊厚等，亦班班焉。於是所謂風角、遁甲、七政、元氣、六日七分、逢占、日者、挺專、須臾、孤虛、雲氣、諸術，盛行於時。後漢書方術列傳所載者三十三人，皆此類也。然其術至三國而大顯，始儼然有勢力於社會，若費長房、于吉、管輅、左慈輩，其尤著者也。其後郭璞著葬書，注青囊，爲後世堪輿家之祖。嵇康亦有雜宅無吉凶論，則其時風水說之盛行可知。隋志著錄洛球子一書，言祿命者以爲本經，而隋孝公有祿命書，陶弘景有三命抄，實後世算命家之祖。衛元嵩著元包，庾季才著靈臺祕范，爲後世言卜筮者之大成。陶弘景著相經，爲後世言相法者之祖。几千年以來，誣罔怪誕之說，汨溺人心者，皆以彼時確然成一科學，雖謂魏晉六朝問爲陷溺社會之罪惡府可也。此爲當時老學第三別派。

要而論之，當時實道家言獨占之時代也，其文學亦彪炳可觀；而發揮厭世精神亦最盛。所謂「對酒當歌，人



生幾何？譬如朝露，去日苦多」等語，其代表也。此皆老子「芻狗萬物」，楊朱「奚遑死後」之意也。雖我國二千年文學，大率皆此等影嚮，而魏晉六朝爲尤甚焉。曾無雄奇進取之氣，惟餘靡靡頹頹之音，老楊之毒，使然也。

其時治經學者，雖有若王肅、杜預、虞翻、劉焯、劉炫、徐遵明之流，然會不能於東京學風外，有所建樹，徒咬文嚼字，破碎逾甚。北史儒林傳謂「南學簡約，得其精華；北學深蕪，窮其枝葉。」兩派之概象雖不同，要其於數千年儒學史，無甚關係一也。雖謂其時爲儒學最銷沈之時代，可也。

佛學雖自漢明以後已入中國，存秦崇法，廣事翻譯，宗風漸衍，然謂之爲佛學萌芽時代則可，竟謂之爲佛學時代則不可。蓋當時之治佛學者，徒誦讀經文，皈依儀式，而於諸乘理法曾無所心得也。

老學之毒，雖不止魏晉六朝，即自唐以後至今日，其風猶未息。雖然，遠不如彼時之盛矣。其派別之多，亦遠有所遜。故劃分數千年學術思想史，而名彼時爲老學時代，殆無以易也。

原

书

空

白

## 範文

### 釋私論

嵇康

夫稱君子者。心無措乎是非。而行不違乎道者也。何以言之。夫氣靜神虛者。心不存於矜尚。體亮心達者。情不繫於所欲。矜尚不存於心。故能越名教而任自然。情不繫於所欲。故能審貴賤而通物情。物情順通。故大道無違。越名任心。故是非無措也。

是故言君子。則以無措爲主。以通物爲美。言小人。則以匿情爲非。以違道爲闕。何者。匿情矜吝。小人之至惡。虛心無措。君子之篤行也。是以大道言。『及吾無身。吾又何患。』無以生爲貴者。是賢於貴生也。由斯而言。夫至人之用心。固不存有措矣。

是故伊尹不惜賢於殷湯。故世濟而名顯。周且不顧賢而隱行。故假攝而化隆。夷吾不匿情於齊桓。故國霸而主尊。其用心豈爲身而繫乎私哉。故管子曰。『君子行道。

忘其爲身。斯言是矣。君子之行賢也。不察於有度而後行也。仁心無邪。不議於善而後正也。顯情無措。不論於是而後爲也。是故傲然忘賢。而賢與度會。忽然任心。而心與善遇。儻然無措。而事與是俱也。

故論公私者。雖云一作終於事與是俱而已。志道存善。心無凶邪。無所懷而不匿者。不可謂無私。雖欲之伐善。情之違道。無所抱而不顯者。不可謂不公。今執必公之理。以繩不公之情。使夫雖爲善者。不離於有私。雖欲之伐善。不陷於不公。重其名而貴其心。則是非之情。不得不顯矣。是非必顯。有善者。無匿情之不是。有非者。不加不公之大非。無不是。則善莫不得。無大非。則莫過其非。乃所以救其非也。非徒盡善。亦所以厲不善也。

夫善以盡善。非以救非。而况乎以過非之至者。故善之與不善。物之至者也。若處二物之間。所往者必以公成。而私敗。同用一器。而有成有敗。夫公私者。成敗之途。而吉凶之門乎。故物至而不移者寡。不至而在用者衆。若質乎中人之性。運乎在用之質。而

栖心占烈。擬足公塗。值心而言。則言無不是。觸情而行。則事無不吉。於是乎同之所措者。乃非所措也。俗之所私者。乃非所私也。言不計乎得失。而遇善。行不準乎是非。而遇吉。豈公成私敗之數乎。夫如是也。又何措之有哉。

故里。堯顯盜。晉文愷。勃鞞號罪。忠立身存。繆賢吐鸞。言納名稱。漸離告誠。一堂流涕。然數子皆以投命之禍。臨不測之機。表露心識。獨以安全。況乎君子無彼人之罪。而有其善乎。措善之情。其所病也。唯病病。是以不病。病而能療。亦賢於療矣。然事亦有似非而非。類是而非是者。不可不察也。故變通之機。或有矜以至讓。貪以致廉。愚以成智。忍以濟仁。然矜吝之時。不可謂無廉。猜忍之形。不可謂無仁。此似非而非非者也。或讒言似信。不可謂有誠。激盜似忠。不可謂無私。此類是而非是也。故乃論其用心。定其所趣。執其辭。而準其禮。察其情。以尋其變。肆乎所始。名其所終。則夫行私之情。不得因乎似非。而容其非。淑亮之心。不得蹈乎似是。而負其是。故實是以暫非。而後顯。實非以暫是。而後明。公私交顯。則行私者無所冀。而淑亮者無所負矣。行私者無所冀。則思

改其非；立功者無所忌，則行之無疑，此大治之道也。故主妾覆醴，以罪受戮；王陵庭爭，而陳平順旨；於是觀之，非似非非者乎？

明君子之篤行，顯公私之所在，闔堂盈階，莫不寓目，而曰善人也；然背顏退讓而舍私者，不復同耳。抱隱而匿情不改者，誠神以喪於所惑，而體以溺於常名，心以制於所懼，而情有繫於所欲，咸自以爲有是而莫賢乎已，未有功莽之慘，駭心之禍，遂莫能收情以自反，棄名以任實。乃心有是焉，匿之以私；志有善焉，措之爲惡；不措所措，而措所不措；不求所以不措之理，而求所以爲措之道；故時爲措而闕於措，是以不措爲拙，措爲工，唯懼隱之不微，唯患匿之不密，故有矜忤之容，以觀常人；矯飾之言，以要俗譽；謂永年良規，莫盛於茲；終日馳思，莫闕其外；故能成其私之體，而喪其自然之質也。於是隱匿之情，必存乎心；僞怠之機，必形乎事；若是則是非之議既明，賞罰之實又篤；不知冒蔭之可以無景，而患景之不匿；不知無措之可以無患，而患措之不巧，豈不哀哉！是以申侯苟順，取棄楚秦；宰語耽私，卒享其禍。由是言之，未有抱隱顧私，而身立清世；

匿非藏情。而信著明君者也。

是以君子既有其質，又觀其鑒。貴夫亮達，希而存之；惡夫矜吝，棄而遠之。所措一非，而內愧乎神；賤隱一闕，而外慙其形。言無苟諱，而行無苟隱；不以愛之而苟善，不以惡之而苟非。心無所矜，而情無所繫；體清神正，而是非允當。忠感明於天子，而信篤乎萬民，寄胸懷於八荒，垂坦蕩以永日，斯非賢人君子高行之美異者乎？

或問曰：第五倫有私乎哉？曰：「昔吾兄子有疾，吾一夕十往省，而反寐自安；吾子有疾，終朝不往視，而通夜不得眠。」若是可謂私乎？非私也。答曰：是非也，非私也。夫私以不言爲名，公以盡言爲稱；善以無名爲體，非以有措爲負。今第五倫顯情是非，無私也；矜往不眠，是有非也。無私而有非者，無措之志也。夫言無措者，不齊於必盡也；言多吝者，不具於不言而已。故多吝有非，無措有是。然無措之所以有是，以志無所尙，心無所欲，達乎大道之情，動以自然，則無道以至非也；抱一而無措，則無私無非，兼有二義，乃爲絕美耳。若非而能言者，是賢於不言之私，非無情以非之大者也。今第五倫有非

而能顯，不可謂不公也；所顯是非，不可謂有措也；有非而謂私，不可謂不惑公私之理也。

## 【參讀】

作者養生論要無冥婚論（中散集）

## 【作者傳略】

嵇康，字叔夜，魏國錮人。生魏黃初四年，卒景元三年。（公元二二三—二六二）早孤，有奇才，博洽多聞，長好老莊。與魏宗室婚，拜中散大夫。常養性服食之事，著養生論。與山濤、阮籍、阮咸、王戎、向秀、劉伶爲竹林之遊，世號竹林七賢。性好鍛，夏月常鍛大樹下。雖會與有宿怨，而於司馬昭，遂被害。臨刑，操琴而鼓曰：『昔袁孝尼嘗從我學廣陵散，我每斯之，廣陵散於今絕矣。』著有岱中散集。傳見三國志卷二十一王粲傳，晉書卷四十九。

〔按〕魏晉六朝之時，正中原擾攘之秋。其先三國鼎立，繼以八王稱霸，終則五胡亂華；蓋自黨錮案而儒學衰熄，羣雄起而生魏晉。

於民饑有生之苦，士求苟全之計，是用思想銷沉，社會淪陷，而印度佛教，適已東漸，潛伏人心。老莊之學，與東漢遺傳之陰陽、五行、靈樞、丹鼎等流合，改換面目，頗中社會人士消極之念。且道佛以內容相似，明相傾軋，陰相師效，因之道佛二教，與相發展，而儒家實踐之精神，不敵清虛之奧旨，禮法於焉掃地，老學於是乎大行矣。其時有竹林七賢者，即老學派之代表人物也。晉書嵇康傳：『所共神交者，惟陳留阮籍、河內山濤，預其流者，河內向秀、沛國劉伶、籍兄子阮咸、臨邛王戎，遂爲竹林之遊，世所謂竹林七賢也。』按當時老學分兩派，一爲丹鼎符籙者，主煉養服食以長生，造符書爲人治病，如漢末之魏伯陽、晉之葛洪、（皆主丹鼎）張之衡玄景、陳魏之寇謙之（皆主符籙）等是也。一爲精研玄理者，如魏晉間之何晏、王弼、郭象、向秀及竹林七賢是也。然竹林七賢之信老學，其外爲放達之形，而內實含組織之念；蓋自漢季黨錮以來，士子多遭殺戮，曹滿當國，證僞者諷諭政治，如孔融、荀彧、楊修、龐統輩，俱死於非命，所以瑰琦之士，



雖然物外，隱跡山林，不問政治，自放於禮法而苟全其性命；如竹林七賢者，大都嗜酒，揮琴，蔑視禮節，忘其形骸，而流於厭世主義。然其思想終不出老莊列鶴之外。老子之無為，流而為厭世，為超然物外；莊子之任遊，流而為不拘禮節，忘其形骸；揚子之爲我，流而爲嗜酒彈琴，逞一己之享樂。但其體現老莊之哲理，又非埋於內心之衝動。彼竹林七賢者，大都系出名門，好尚清談，過抱毀滅苦悶之心，模倣廣濶浮薄之哲理，以表現其人格；故其放浪恣肆之態，頗極沉淪頹廢之致。晉書載陸康上木形骸，不自藻飾，恬淡寡慾，含垢匿瑕，然擢登已知其性烈才偉，不能免於痛矣。此假飾外貌已甚之過也。晉自謂「吾不如關宗（阮籍）之資，而有慢弛之闕；又不識物情，聞於機宜，無萬石之懷，面有好畫之累。久與事接，晝置日廢，雖欲無患，其可得乎？」則亦有自知之明者也。故常欲謹守陋巷，教養子孫，濁酒一杯，律琴一曲，以畢意志。今觀其在纒轡時作頌憤時曰：「嗟余薄祿，少遭不造，哀痛踰感，越在襁褓。母兄鞠育，有悲無感，特愛肆好，不訓不師。愛及冠帶，憑寵自放，抗心希古，任其所尚。託好老莊，踐物貴身，志在守機，養素全真。曰余不敏，好善聞人，子玉之敗，屢增趨塵。大人含弘，親指鸞駟；民之多僻，政不由己。惟此褊心，顯明感否。感悟

思愆，恒若創痛，欲寡其過，謫讓滲靡，性不傷物，類致愆愆。昔謝柳惠，今魏，履登，內負宿心，外惡尺璧。仰慕鮑，樂道閑居，與世無營，神氣晏如。吾子不淑，嬰累多虞，臨時自天，實由頑理。理弊患結，卒致困圍，對答鬱亂，蒙此幽阻，實驗頓寃，時不我與，雖曰義直，神辱志混，湫身滄浪，豈曰能補？嘔，鳴雁，誓，北，近，頰，時，而，勸，得，意，忘，憂，嗟，我，憤，嘆，曾，莫，能，籌，事，與，願，遠，遊，茲，淹，留，窮，途，有，命，亦，又，何，求！古，人，有，言，善，莫，近，名，奉，時，恭，默，皆，悔，不，生，高，石，周，慎，安，親，保，榮，世，務，紛，紜，祗，攬，子，情，安，樂，必，誠，乃，終，利，貞，煥，德，靡，乏，一，年，三，秀，予，獨，何，爲，有，志，不，就，懇，難，思，復，心，壽，內，改，庶，其，將，來，無，響，無，臭，采，薇，山，阿，散，髮，頹，頹，水，嘴，長，吟，頤，性，美，善。」通，篇，直，敘，其，自，怨，自，艾，之，神，情，畢，露。「好善聞人，顯明感否。」言得感之由也；「澡身滄浪，豈云能補。」則悔恨之辭意切矣；末託「頤性美善」，猶冀幸免誅戮。是陳，野，陸，學，老，莊，猶，未，能，勸，破，生，死，其，降，私，論，所，謂，心，無，措，乎，是，非，者，又，安，在，哉？

### 【辨論術】

歸納推理分兩種：

(A)完全歸納推理。將所欲證明之命題之各部分，悉數列舉，

只歸納一箇結論，是爲完全歸納推理。例如：

水星、火星、木星、金星、土星、地球、天王星、海王星、皆繞日而轉，

水星、火星、木星、金星、土星、地球、天王星、海王星，皆屬行星，

故凡行星皆繞日而轉。

此種歸納法，係根據於一切事實上所存在之確實證據，其結論已可正確無疑。然在事實上，根據之實例，恆不能窮盡，故欲求真正之完全歸納，殊屬難能。上例實可將行星包括無遺矣，無如八大行星之外，最近即有新行星之發見，而我人所未知之行星不特日而轉者，更不知凡幾也。將小前提改爲「水星……海王星，皆屬我所知之行星」，結論改爲「故我所知之行星，皆繞日而轉」，斯爲真正之完全歸納推理矣。

以三段論法之規則驗之，蓋上述之例，小前提之小名「行星」，唯不擴充，必加「我所知」四字以限之，斯小名辭典中名辭完全一致，結論乃可得全稱命題而無謬誤矣。

## 大人先生傳 節錄

阮籍

或遺大人先生書曰：「天下之貴，莫貴於君子。服有常色，貌有常則，言有常度，行有常式；立則磬折，拱若抱鼓。動靜有節，趨步商羽。進退周旋，咸有規矩；心若懷冰，戰戰慄慄，束身修行，日慎一日，擇地而行，唯恐遺失。誦周孔之遺訓，歎唐虞之道德，唯法是修，唯禮是克。手執珪璧，足履繩墨，行欲爲目前檢，言欲爲無窮則；少稱鄉閭，長聞邦國，上欲圖三公，下不失九州牧。故挾金玉，垂文組，享尊位，取茅土。揚聲名於後世，齊功德於往古。奉事君王，牧養百姓；退營私家，育長妻子，卜吉宅，慮乃億祉，遠禍近福，永堅固己。此誠士君子之高致，古今不易之美行也。今先生乃被髮而居巨海之中，與若君子者遠，吾恐世之歎先生而非之也。行爲世所笑，身無由自達，則可謂恥辱矣。身處困苦之地，而行爲世俗之所笑，吾爲先生不取也。」

於是大人先生乃適然而歎，假雲霓而應之，曰：「若之云尙何通哉？夫大人者，乃

與造物同體，天地竝生，逍遙浮世，與道俱成，變化散聚，不常其形。天地制域於內，而浮明開達於外；天地之永固，非世俗之所及也。吾將爲汝言之：往者天嘗在下，地嘗在上，反覆顛倒，未之安固，焉得不失度式而常之？天因地動，山陷川起，雲散震壞，六合失理，汝又焉得擇地而行，趨步商羽？往者羣氣爭存，萬物死慮，支體不從，身爲泥土，根拔枝殊，咸失其所，汝又焉得束身修行，馨折抱鼓？李牧功而身死，伯宗忠而世絕，進求利以喪身，營爵賞而家滅，汝又焉得挾金玉萬億，祇奉君上，而全妻子乎？且汝獨不見夫虱之處於棍之中乎？逃乎深縫，匿乎壞絮，自以爲吉宅也；行不敢離縫際，動不敢出棍襠，自以爲得繩墨也；飢則囓人，自以爲無窮食也。然炎斤火流，焦邑滅都，羣虱死於棍中，而不能出。汝君子之處區之內，亦何異夫虱之處棍中乎？悲夫！而乃自以爲遠禍近福，堅無窮也。亦觀夫陽鳥遊於塵外，而鷓鴣戲於蓬菱；小大固不相及，汝又何以爲若君子聞於余乎？且近者夏喪於商，周播之劉，耿薄爲墟，豐鎬成丘；至人來一顧，而世代相酬；厥居未定，他人也有，汝之茅土，將誰與久？是以主人不處而居，不修而治，日月爲正，

陰陽爲期；豈希情乎世；繫累於一時；來東雲，駕西風，與陰守雌，據陽爲雄；志得欲從，物莫之窮，又何不能自達而畏夫世笑哉？昔者天地開闢，萬物竝生；大者恬其性，細者靜其形；陰藏其氣，陽發其精；害無所避，利無所爭；放之不失，收之不盈；亡不爲夭，存不爲壽；福無所得，禍無所咎；各從其命，以度相守；明者不以智勝，闇者不以愚敗；弱者不以迫畏，強者不以力盡；蓋無君而庶物定，無臣而萬事理；保身修性，不違其紀；惟茲若然，故能長久。今汝造音以亂聲，作色以詭形；外易其貌，內隱其情；懷欲以求多，詐僞以要名；君立而虐興，臣設而賊生；坐制禮法，束縛下民；欺愚誑拙，藏智自神；強者睽眠而凌暴，弱者憔悴而事人；假廉而成貪，內險而外仁；罪至不悔過，幸遇則自矜；馳此以奏除，故循滯而不振。夫無貴，則賤者不怨，無富，則貧者不爭；各足於身而無所求也。恩澤無所歸，則死敗無所仇；奇聲不作，則耳不易聽；淫色不顯，則目不改視。耳目不相易改，則無以亂其神矣；此先世之所至止也。今汝尊賢以相高，競能以相尙；爭勢以相君，寵貴以相加；驅天下以趣之，此所以上下相殘也。竭天地萬物之至，以奉聲色無窮之欲，此

非所以養百姓也。於是懼民之知其然，故重賞以喜之，嚴刑以威之，財匱而賞不供，刑盡而罰不行，乃始有亡國戮君潰散之禍。此非汝君子之爲乎？汝君子之禮法，誠天下殘賊亂危死亡之術耳；而乃自以爲美行不易之道，不亦過乎？今吾乃飄飄於天地之外，與造化爲友，朝飡湯谷，夕飲西海，將變化遷易，與道周始。此之於萬物，豈不厚哉？故不通於自然者，不足以言道；闇於昭昭者，不足與達明，子之謂也。……

【參證】

作者陸機詩集（步兵集）

【作者傳略】

阮籍字嗣宗，陳留人。生魏咸安十五年，卒魏景元四年。（公元二一〇—二六三）容貌矍鑠，志氣宏放，博覽羣籍，尤好莊老。嗜酒，能嘔，善彈琴。司馬懿命爲從事中郎，封關內侯，徙散騎常侍。司馬昭初欲爲子爽求婚於籍，籍沈醉六十日，不得言而止。昭引爲大將軍從事中郎，開步兵府，置酒，求爲步兵校尉。能爲青白眼。嘗率意獨飲，原情所窮。

臨痛哭而述。著有魏詩八十首，陸詩，大人先生傳。傳見三國志王粲傳，晉書卷四十九。

【按】晉書阮籍傳：「籍容貌矍鑠，志氣弘放，傲然自得，任性不羈，而喜怒不形於色。或閉戶翳否，累月不出；或登臨山水，經日忘歸。……嗜酒能嘔，善彈琴，當其得意，忽忘形骸，時人多謂之癡。……籍發言玄遠，口不臧否人物。性至孝，母終，正與人圍棋，對者求止，籍留與決賭。既而飲酒二斗，舉聲一號，吐血數升。及將葬，食一蒸餅，飲二斗酒，然後踰陔直入窆矣。舉聲一號，因又吐血數升。毀骨骨立，殆致滅性。……籍嫂嘗歸寧，籍相見與別，或贈之，籍曰：『禮豈爲我設耶？』」

按：家少婦有美色，當極沽酒。籍嘗嘗飲，便臥其側。……兵家女有

才色未嫁而死，猶不盡其父兄，徑往哭之，靈真而還……子深，字長成，有父風，少慕通達，不尚小節。籍隸曰：「仲存（阮咸字）已豫吾此流，汝不得復爾！」是可見籍外雖放誕，而中有過世求全之隱焉；不然，何以戒子之不得復爾也？其力辭齊爽之舉，人服其有遠識。此稱籍本有濟世志，屬籍之際，天下多故，名士少有全者，籍由是不與世事，遂耐飲爲常。今觀其詠懷詩有曰：「一身不自保，何況戀妻子？春火自煎點，多財爲患苦；人生若塵露，天道遞悠悠。」又大人先生歎曰：「天地解兮六合開，星辰隕兮日月滅，我騰而上將何適？」即此可見其憂生傷世之志矣。大抵籍與嵇康，雖同游竹林，而性有不同，爲不好感否人物，而康始盡言之累，其不同一也；籍自顧識，不與世爭，而康固於機宜，致陷于玉剛而無禮之敗，其不同二也。按世說新語稱謝道韞人，共道竹林佳客。謝公云：「先輩初不咸否七賢。」又按魏氏春秋：「山濤遠簡有德秀，咸成，恰明達有傳才。於時之誤，以阮（籍）爲首，王戎次之，山向（秀）之徒，皆其備也。」其後汲黯、阮之流者，有王戎之弟王衍，與其四友王澄、王敦、庾亮、胡毋輔之，及兖州八伯如阮放、鄭隱、下邳、蔡謨、阮孚、劉毅、羊曇（其一即胡毋輔之）等。其中王敦以飯並戮尸，王衍少時，山濤見

之曰：「何物老妪，生壞孽兒！然讓天下蒼生者，未必非此人也。」及後爲石勒所破，勸貸之曰：「君名震四海，身居重任，少壯登朝，至於白首，何得言不豫世事耶？破壞天下，正足君罪。」使左右扶出，謂其患孔震曰：「吾行天下多矣，未嘗見如此人當可活。」使人夜待，填殺之。籍將死，顧而言曰：「嗚呼！吾曹雖不如古人，向若不祖尚浮虛，戮力以匡天下，猶可不至今日！」當時清談之風，與儒者老莊之思想者，其判異大抵如是。其後桓溫入洛，過淮，酒，踰北境，與諸僚屬登平樂樓，眺臨中原，慨然曰：「遂使神州陸沈，百年丘墟，王夷甫（衍）諸人，不得不任其責。」當時清談之禍，固已如此矣。

### 【辨論術】

(B) 不完全歸納推理。前揭事例雖不能完全舉盡，但可以一般化推及於全體者，曰不完全歸納推理。前述「魯與杞矣……」之例，在事實上豈不能將往古來今之人物，悉數舉盡，以歸納至「凡人皆有死」一箇結論；然在若干事例證明之下，已可從確見其所以然而推知其當然，亦可認爲確切之推理。完全歸納推理常不可能，故在實際應用上，恆以不完全歸納推理爲多，而在邏輯上，亦以不完全歸

納推理爲較完全歸納推理有推理之價值也。

歸納法之運用，當遵守下述三條件：

(一)實例須可靠。歸納法是以實例爲根據，實例而不可靠，則結論亦陷謬誤。

(二)實例愈多愈妙。實例多則結論之根據強，實例少則結論之根據弱。

(三)須無反證實例。實例雖多，一有反證，則全局推翻，故歸納法尤須所舉實例無相反例證。

以上篇範文爲例，證明「士君子之高致，古今不易之美行」之專例，自「服有常色」起，至「遠矚近福，永堅固己」止，可謂多矣，顧程大人先生舉出天地常失度，六合常失理，萬物常失所，李牧、伯宗，功而身死，忠而世絕等以爲反證，而所有論證，悉被打破，於於歸納時運用歸納法，不可不恪守規律也。



世說新語 六則

劉義慶

何晏爲吏部尚書，有位望。時談客盈坐，王弼未弱冠，往見之。晏聞弼名，因條向者勝理，語弼曰：「此理僕以爲極，可得復難不？」弼便作難，一坐人便以爲屈。於是弼自爲客主數番，皆一坐所不及。

何平叔注老子始成，詣王輔嗣。見王注精奇，迺神伏曰：「若斯人，可與論天人之際矣。」因以所注爲道德二論。

何晏注老子未畢，見王弼自說注老子旨。何意多所短，不復得作聲，但應諾諾，遂不復注，因作道德論。

王輔嗣弱冠，詣裴徽。徽問曰：「夫無者，誠萬物之所資，聖人莫肯致言，而老子申之無已，何邪？」弼曰：「聖人體無，無又不可以訓，故言必及有。老莊未免於有，恒訓其所不足。」

初注莊子者數十家，莫能究其旨要。向秀於舊注外，爲解義，妙析奇致，大暢玄風；唯秋水、至樂二篇未竟，而秀卒。秀子幼，義遂零落。然猶有別本。郭象者，爲人薄行，有儻才，見秀義不傳於世，遂竊以爲己注。乃自注秋水、至樂二篇，又易馬蹄一篇，其餘衆篇，或定點文句而已。後秀義別本出，故今有向郭二莊，其義一也。

裴成公作崇有論，時人攻難之，莫能折。唯王夷甫來如小屈。時人即以王理難裴，裴還復申。

## 【作者傳略】

劉義慶，南朝宋之宗室，長沙王道憺之子，嗣臨川王道規後，永初中襲封。潛居研志，喜嘯飲，好文藝，爲宗室之表。所著世說新語，追復漢、魏、東晉軼事瑣語，清雋可誦，中國小說之嚆矢也。有傳劉孝標注。原名世說新書，車胤錄論謂「世說之名，蓋自劉向，其書已亡，故義慶所集，名曰世說新書」。改稱新語，不知始於何時。義慶仕至兗州刺史，卒諡獻。

【按】何晏爲何遜之孫，少以才秀知名，好老莊，言與夏侯玄等

名盛於時，同馬師亦預焉。晏嘗曰：「唯深也，故能通天下之志；唯峻也，故能成天下之務。」司馬子元（師字）是也，唯神也，不疾而速，不行而至，吾聞其語，未見其人。」蓋欲以神視體已也。曹爽當國時，晏等專政，承勢竊取官物，侵奪公田，因緣求欲州郡，有司認風，萬敢忤旨，及喪敗，司馬師使晏典治喪等獄。晏窮治，獲與，司以獲宥。師曰：「凡有八族。」晏疏丁、郭等七姓。師曰：「未也。」晏窮急，乃曰：「豈謂晏乎？」師曰：「是也。」乃取晏。其實行之見於世說新語者，除所錄外，尚有數則：（一）「何平叔（晏字）云：

「服五石散，非唯治病，亦覺神明開朗。」  
「何平叔美姿儀，面  
雪白，魏明帝疑其傅粉，正夏月，與熱湯雞，既噉，大汗出，以朱衣白拭，  
色轉皎然。」  
「何晏、鄧攸、夏侯玄並求博學，而殷終不許。諸  
人乃因荀爽說合之，謂殷曰：「夏侯學問一時之傑士，虛心於予，而  
意憤不可，交合則好成，不合則致離，二賢若棹，則隨之休，此固相  
知所以下廉願也。」傳曰：「夏侯志大心勞，能合虛譽，故所期  
利曰魏國之人，何晏、鄧攸，有爲而讓，博而寡要，外好利而內無期，荀  
貴同荀，多言而折前，多言多黨，前無知，以吾觀之，此三賢者，皆  
敗德之人爾。遠之猶恐禍，況可親之邪？」後皆如其言。」  
「何晏、鄧攸令管仲作卦，云：「不知位至三公不？」卦成，管仲引古義，深  
以戒之。攸曰：「此老生之常談。」晏曰：「知幾其神乎？古人以爲難  
矣，孫吐誠，今人以爲難。今君一面盡二卦之遠，可謂明幾性智。」詩不  
云乎：中心藏之，何日忘之？」  
「何晏七歲，明惠若神，魏武奇  
愛之，因晏在宮內，欲以爲子，晏乃棄地令方，自處其中。人問其故，曰：  
「何氏之虛也。」魏武知之，卽遣還。」  
又名七傳，魏其著有五百詩  
以見志曰：「鴻鵠比翼遊，擊飛戲大澤，靈長大綱羅，靈鷲一旦非。豈  
若集五湖，從流噴浮萍，水寧願中饋，何爲什愆？」蓋因管仲之言，

內懷憂懼，而終不能另選也。——何晏等問卜事，又見魏志管仲傳。

——晏與馮、鄧、曹、荀等五人著有論語集解。

「按：下何晏與魏會並知名，好論儒道，管仲、管注、易及老子，  
本年僅二十四。何勸爲之傳曰：「管仲幼而喪親，年十餘，好老子，通辯  
能言。何晏爲吏部尚書，甚奇管，歎之曰：「仲尼稱後生可畏，若斯人  
者，可與百天人之際乎！」魏問人劉、孫論縱橫，爲當時所稱，每與  
管語，管無錫。錫天才卓出，當其所得，莫能奪也。性和理，樂遊宴，解音  
律，善投壺。其論道附會文辭，不知何晏，自然有所技得，多晏也。頗以  
所長笑人，故時爲士君子所疾。晏與魏會善，會論議以校錫爲家，然  
每錫隔之高致。何晏以爲聖人無喜怒哀樂，其論善辯，錫會等述之。  
錫與不同，以爲聖人茂於人者，神明也；同於人者，五情也。神明茂，故  
能體中和以通氣；五情同，故不能無哀樂以應物；然則聖人之情，雖  
物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。」  
錫注易，  
魏川人雷繼爾大衍義，管苦其意，自書以戲之曰：「夫明足以尋  
極幽微，而不能去自然之性；顏子之量，孔父之所預在；然遇之不能  
無感，喪之不能無哀。又常羨斯人以爲未能以情從理者也。而今乃  
知自然之不可革，是足下之量雖已定乎胸懷之內，然而隨物旬別，

何其相思之多乎。故知尼父之於顏子，可以無大過矣。」陽注老子，爲之指略，致有理統；注濼略論，注易，往往有高麗旨。太原王濟好談，與老莊，嘗云：「見易，注所悟者多。」然獨爲人淺而不盡物情，正始十年，曹爽廢，以公事免，其歎，鳴瘖疾亡。」張盛評其所注易曰：「易之爲古，窮神知化，非天下之至精，其孰能與於此。世之注解，殆皆妄也。視陽以明會之辨，而欲窮統玄者乎。故其敘浮表，則釋辭溢目；遺陰陽，則妙蹟無聞。至於六爻變化，彖象所效；日時歲月，五氣相推，獨皆撰造，多所不關。雖有可觀者焉，恐將泥夫大道。」蓋張盛言易主象，而王弼上理，以理說易，實自王弼始也。考易本卜筮之書，故末派深流於籤緯。王弼衆共極微而攻之，遂能排擊漢儒，自悟新學。其時顯王者，有晉楊州刺史顧粲等，作周易經王輔嗣義一卷。（見隋書儒林傳）晉書元龜載顧粲（字悅之）難王弼易義四十餘條，而京山劉康之，又中王輔嗣，是在當日已有異同矣。曹謂何晏、王弼，爲魏晉間提倡老學之新，實開後來清談之風者也。然按之史乘，似猶實勝，信乎其不謬耳。

【按】向秀清悟有遠識，少爲山濤所知，雅好老莊之學。莊周著內外數十篇，歷世方士雖有觀者，莫適論其旨統也。秀乃爲之解釋，

發明奇奧，讀之者越然心悟，莫不自見一時。用是儒墨之迹見鄙，道家之言遂檢。始秀欲注莊，嵇康曰：「此書詎復須注？正是妨人作樂耳。」及成，示康曰：「殊復勝不？」又與康論養生，辭雖往復，意欲發康高致也。康善談，秀爲之作，相對欣然，傍若無人。又共與安園園於山園，不應家之有無，及嵇康被誅，尚作惡言，以傷之。復注周易，大義可觀，而與漢世諸儒互有彼此，未嘗釋莊之絕倫也。秀別傳稱秀與嵇康、呂安爲友，而適舍不同。嵇康傲世不羈，呂安放洩遇害，而秀雅好讀書，二子頗以此嘆之。初象，字子玄，少有才理，好老莊，能治百王術，嘗撰鵬象語如懸河瀉水，注而不竭。嘗閉居以文自娛。後東海王懿引爲太傅主簿，甚見親委，遂任職當權，藩約內外，由是求論去之。世說新語載裴遐娶王衍女，婚後三日，詣婿大會。當時名士王陵子弟悉集，裴象在坐，携與談談，郭才其豐，始數交未快，郭陳張甚盛，裴徐理前語，理致甚敏，四坐奇嗟稱快。又在子道通篇書是裴處，諸名賢所可讀味，而不能拔理於郭向之外。支道林（名融）在白馬寺中，將高顯共語，因及道通。支卓然無所理於二家之表，立異義於衆賢之外，皆是諸名賢擊昧之所不得，後遂用支理。又支道林與王逸少論莊子道通篇，支作數千言，才識新奇，花開映髮；王遂按卷

解帶，留連不能已。按此爲老、佛二家融通之一體。大抵佛、晉、商之老學，始則援易入老，莊繼則以老莊通佛。援易入老莊者，何晏、王弼是也；專發老莊之奧者，荀、阮、向、郭是也；援老莊以通佛者，支遁等是也。

〔按〕裴成公名頤，爲晉司空裴秀之子，字隱民。弘雅有遠識，博學稽古，自少知名。御史中丞周劭見而嘆曰：「頤若武庫，五兵縱橫，一時之傑也。」其作澤有論也，實爲時代思潮之反抗者。晉書裴秀傳：「頤深慮時俗放蕩，不尊儒術，何晏、阮籍，兼有高名於世，口談浮虛，不遵禮法，尸祿耽酒，住不事事。至王衍之後，聲譽大盛，位高勢重，不以物務自暇，遂相效效，風氣陵遲，乃著『崇有』之論，以釋其惑。」今錄其全文，庶足以窺見其思想焉。——夫樛混蒙本，宗極之道也；方以族異，庶類之品也；形象著分，有生之體也；化應銷綜，理迹之原也。夫品類爲族，則所寓者偏；偏無自足，故憑乎外資。是以生而可尋，所謂理也；理之所體，所謂有也；有之所須，所謂資也。資有攸合，所謂宜也；擇乎厥宜，所謂情也。識智既授，雖出處異樂，默語殊塗，所以寬生存宜，其情一也。衆理並而無害，故貴謙形焉；失得由乎所接，故吉凶兆焉。是以賢人君子，知欲不可絕，而利物有會，觀乎往復，稽中定務；惟夫用天之道，分地之利，酌其力任，勞而後獲，居以仁順，守以恭。

儉，率以忠信，行以敬讓；志無盈求，事無過用，乃可濟乎。故大越厥極，綏運羣生，利物垂範，於是乎在。斯則聖人爲政之由也。若乃淫抗黷肆，則危害萌矣。故欲斬則連然，情快則怨博，檢恣則興改，專利則延寇，可謂以厚生而失生者也。悠悠之徒，幾乎若茲之釁，而尋覓乎所緣，察夫歸質有弊，而毀閱損之善，遂聞貴無之議，而違禮有之論。雖有則必外形，外形則必違制，違制則必忽防，忽防則必忘禮；禮則弗存，則無以爲政矣。衆之從上，猶水之居器也，故兆庶之情，信於所習，習則心服其樂，樂服則歸之理。然是以君人必慎所教，班其政刑，一切之務，分宅百姓，各授四職，能令稟命之者，不肅而安，忽於忘與，莫有違志；況於據在三之尊，懷所隆之情，教以爲訓者哉！斯乃晉朝所繫，不可不審。夫盈欲可損，而未可絕有也；過用可節，而未可謂無貴也。豈有謙言之具者，深列有形之故，盛稱空無之美。形器之故有微，空無之義雖檢，靜巧之文可悅，似象之旨足惑，衆聽眩焉，測其成敗，雖頗有與此心者，辭不獲濟，屈於所弊，因謂虛無之理誠不可。豈嗚而有和，多往弗反，遂薄綜世之務，賤功烈之用，高浮華之樂，卑經實之賢。人情所殉，苟夫名利。於是文者衍其辭，詞者讀其旨，染其衆也。是以立言藉其虛無，鑄之玄妙，處官不親所司，歸之雅遠；奉身故其

塵埃，謂之曠途。故碩曠之風，彌以既遠；放者因斯或憚吉凶之禮，而  
 愆容止之表，漢塞長幼之序，混漫貴賤之級；其甚者至於褻親，言笑  
 忘宜，以不惜爲弘，士行又虧矣。老子既著五千之文，表談辯之弊，  
 觀舉靜一之義，有以令人釋然自夷，合於易之損、謙、艮、節之旨，而靜  
 一守本，無遺無之謂也。損、艮之屬，蓋君子之一道，非易之所以爲體  
 守本無也。觀老子之書，雖博有所經，而云有生於無，以虛爲主，獨立  
 一家之辭，豈有以而然哉？人之既生，以保生爲全；全之所隨，以順感  
 爲務。若味近以虧梁，則沉淪之覺與；懷末以忘本，則天理之真誠。故  
 動之所交，存亡之會也。夫有非有，於無非無；於無非無，於有非有，是  
 以申繼播之累，而善實無之文，將以絕所非之益，而存大善之中節，  
 取流過於既過，反澄正於胸懷，宜其以無爲辭，而實在全有，故其辭  
 曰：「以爲文不足。」若是，則是所等之益，一方之旨也。若謂至理信  
 以無爲宗，則偏而苦當矣。先賢論道，以非所滑，示之深論。惟庶固著  
 編，未足折其情，深淵揚雄，大體抑之，猶偏有所許，而虛無之首，日以  
 廣衍，衆衆靡起，各列其說，上及造化，下被庶事，莫不貴無。所存愈同，  
 情以衆聞，乃彼凡有之理，皆義之專者，薄而鄙焉。辭論人倫及經明  
 之樂，逐易門肆，頗用斐然，真其所懷而政者益集，或以爲一時口實。

有寄幸過，或見命著文，隨列虛誕不允之說，言未能每事守正，則無  
 家之義，弗可奪也。誠退而思之：莊君子考情，無求於顯；及其立言，在  
 乎遠旨而已。然夫聖久遠，異同紛紜，苟少有彷彿，可以遵濟先典，扶  
 明大節，有益於時，則惟愚官之不能，焉得靜默？及未舉一略，示所  
 存而已。夫至無者，無以能生，故始生者自生也。自生而必體有，則  
 有遠而生虧矣。生以有爲已分，則虛無是有之所謂遠者也。故養既  
 化之有，非無用之所能全也；理既有之衆，非無爲之所能備也。心非  
 專也，而制事必由於心，然不可以制事以非事，謂心爲無也；匠非器  
 也，而制器必須於匠，然不可以制器以非器，謂匠非有也。是以欲取  
 源泉之誠，非假之所能獲也；限高牆之禽，非釋拱之所能獲也；審投  
 弦解之用，非無知之所能覽也。由此而觀：濟有者皆有也，虛無奚益  
 於已有之衆生哉！  
 頤又辯辯才論，古今精義，皆辨釋焉，未成而  
 遇隨王論之弊，及歐陽反正，改勢以網羅，謠曰：成。

### 【辯論術】

兩類比法。 流經法以原則爲根據，歸納法以實例爲根據，而類  
 比法則根據兩件事物之相似之點，推論其別一相似之點，是位於實

類推理與歸納推理中間之一種推法。

類比推理，係建築於前人信念之上，自然不及演譯與歸納之可靠；然過既無原則又乏實例之時，演譯歸納俱難應用，則惟有運用類比推理以爲論證。故在辯論時實際應用上，亦不可或缺也。其推論式之例，如：

地球繞太陽而轉，依吸力定律運行，有空氣，有水，有陸，有氣候，有生物；

火星亦繞太陽而轉，依吸力定律運行，有空氣，有水，有陸，有氣候變化，

故火星亦有生物。

在實用上雖不必泥此形式，顧必以此爲推比之範疇。如本篇範文「譬譬之於形，如火之在薪」一節，即應用此法耳。亦有遵守之規律三：

(一)類比之兩事物，須有多數之類似點。

(二)類比之類似點，非積極之本質不可。

(三)類比之兩事物，不可含有矛盾性質之點。

違犯上律，即陷謬誤，當於下述之。

原

书

空

白



### 第三組

### 南北朝佛學

---

#### ▲基礎教材▼

釋老志上……………魏收

佛經……………隋書經籍志

佛學時代……………梁啓超

闍藏知津鉞……………釋智旭

弘明集序(附釋道壹與弘明集序)……………汪道昆

法苑珠林序……………李儼

翻譯名義集序(附周敦義序)……………法雲

#### ▲範文▼

明難品……………佛陀跋陀羅等譯

神不滅論……………鄭鮮之

## 基礎教材

### 釋老志上

魏 收

大人有作，司牧生民，結繩以往，書契所絕；羲軒已遠，至於三代，墳典之迹，爲秦所焚。漢採遺籍，復若山丘，周使六家七略，班馬區異，釋氏之學，聞於前漢。

武帝元狩中，霍去病獲毗邪王及金人，率長丈餘，帝以爲天神，列於甘泉宮，燒香禮拜，此則佛道流通之漸也。及開西域，遣張騫使大夏，還云身毒天竺國，有浮圖之教，哀帝元壽中，秦景憲受大月氏王口授浮圖經，後漢明帝夢金人頂有日光，飛行殿庭，傅毅始以佛對，帝遣郎中蔡培、博士秦景等使於天竺，寫浮圖遺範，仍與沙門迦攝摩騰竺法蘭還雒陽。又得經四十二章及釋迦立像，帝令畫工圖之，置清涼臺及顯節陵上；緘經於蘭臺石室。

浮圖，或言佛陀，聲相轉也；譯云淨覺，言滅穢成明道爲聖悟也。凡其經旨，大抵言生生之類，皆因行業而起，有過去、當今、未來，歷三世，識神常不滅也。凡爲善惡，必有報應，漸積勝業，陶冶羸鄙，經無數形，澡練神明，乃致無生而得佛道也。其間階次心行，等級非一，皆緣淺以至深，藉微而爲著，率在下積仁順，蠲嗜慾，習虛靜而成通照也。故其始修心，則依佛、法、僧爲之三歸，若君子之三畏也。又有五戒：去殺、盜、淫、妄言、飲酒，大意與仁、義、禮、智、信同云。奉持之

則生天人勝處，虧犯則墜鬼畜諸苦。又善惡生處，凡有六道焉；諸服其道者，則剃落鬚髮，釋累辭家，結師資，遵律度，相與和居，治心修淨，行乞以自給，謂之沙門；或曰桑門，亦聲相近也。其根業各差，謂之三乘，聲聞緣覺，及以大乘，取其可乘，運以至道，爲名也。上根者，修六度，進萬行，拯度億流，彌歷長遠，登覺境，號爲佛者也。

本師釋迦，文此譯能仁，謂德克道備，救濟萬物也。降於天竺迦維羅衛國王之子，生於四月八日夜，從母右脇而出，姿相超異者三十二種，天降嘉瑞，亦三十二而應之，以二月十五日而入涅槃，此云滅度，或言常樂我淨明，無遷謝及諸苦累也。又云諸佛有二義：一者真實，謂至極之體，妙絕拘累，不得以方處期，不可以形量限，有感斯應，體常湛然。二權應者，謂和光六道，同塵萬類，生滅隨時，修短應物，形由感生，體非實有，權形雖謝，真體不遷，但時無妙感，故莫得常見耳。斯則明佛生非實生，滅非實滅也。佛既謝往，香木焚屍，靈骨分碎，大小如粒，擊之不壞，焚亦不焦，而有光明神驗，謂之舍利。弟子收奉，竭香華，致敬慕，建宮宇，謂之爲塔——猶宗廟也，故時稱爲塔廟者是矣。於是後百年有王阿育者，以神力分佛舍利，役諸鬼神，造八萬四千塔，布於世界，皆同日而就，今洛陽、彭城、姑臧、臨涇，皆有阿育王寺，蓋承其遺迹焉。而影迹爪齒，留於天竺，中途來往者，咸言見之。

初說教法，後皆著錄，綜繁深致，無所漏失，故三藏十二部經，如九流之異統，其大歸終以三乘爲本。後有羅漢菩薩相繼著論，贊明經義，以破外道，皆傍諸藏部大義，假立外問，而以內法釋之。傳於中國，漸流廣矣。漢初，沙門皆衣赤布，後乃易以雜色。至於微言隱義，未之詳究。有沙門常山衛道安，性識聰敏，口誦萬餘言，研求幽旨，慨無師匠，

獨坐靜室，十有二年，覃思構精，神悟妙贖；以前出經，多有舛駁，乃正其乖謬。爾後沙門傳法，大著中原。

魏先王建國，出於玄朔，風俗淳一，與西域殊絕，故浮圖聲教，未之得聞。及神元與魏晉通聘，文帝在洛陽，昭成在襄國，備究南夏佛法之事；太祖平中山，經郡國，見沙門皆致敬，禁軍旅無有所犯，有沙門僧朗與其徒隱於泰山，帝致書以紺素、氈毳、鉢錫爲禮，今猶號朗公谷焉。

天興元年，下詔曰：

「夫佛法之興，由來遠矣，濟益之功，冥及存沒，神蹤遺軌，信可依憑；其敕有司於京城建飾容範，修整宮舍，令信向之徒，有所居心。」

是歲作五級佛圖，着閣掘山及須彌山殿，加以續飾，別構講堂禪房及沙門座，莫不嚴具焉。

太宗踐位，亦遵先業，京邑四方，建立圖像，仍令沙門教導民俗。皇始中，趙郡沙門法果，戒行精至，開演法籍，太祖詔徵以爲沙門，爲統緒攝僧徒，言多允愜，供施甚厚。太宗崇敬，彌加於前。永興中，前後授以輔國宣城子、忠信侯、安城公之號，皆固辭。帝常親幸其居，以門狹小不容輿輦，更廣大之。年八十餘，泰常中卒。帝三臨其喪，追贈老壽將軍趙胡靈公。初，果年四十，始爲沙門，有子曰猛，詔令襲果所加爵云。

世祖癉卽位，亦遵太祖、太宗之業，每引高德沙門，與共談論。四月八日，與諸佛像行於廣衢，帝親御門樓臨觀，散華以致禮敬。世祖平赫連昌，得沙門惠始——本張氏，清河人，聞羅什出經，詣長安見之，觀習禪定於白渠北；晝

則入城聽講，夕還處靜，三輔有識者多宗之。劉裕滅姚泓，留子義真鎮長安，真反，僚佐皆敬重焉。後義真之去長安也，赫連屈丐追敗之，道俗少長，咸見坑戮，惠始身被白刃而體不傷。屈丐大怒，召始於前，以所佩寶劍自擊之，又不能害，乃懼而謝罪。後至京都，多所訓導，人莫測其迹。世祖重之，每加禮敬。自初習禪至於沒世，五十餘年，未嘗疑臥。踐行，泥塵初不污足，色餘鮮白，世號曰白腳阿練。自知終期，齋潔端坐，僧徒滿側，凝泊而絕，停屍十日，容色如一。死十餘年，開殯改葬，初不傾壞，舉世異之。送葬者六千餘人，莫不感慟。中書監高允爲傳頌其德迹，冢上立石，精舍圖像存焉。世祖雅好莊老，諷味晨夕，而富於春秋，銳志武功，雖歸宗佛法，敬重沙門，而未覽經教，深求緣報之旨。及得寇謙之道，以清淨無爲，有仙化之證，遂信行其術。司徒崔浩奉謙之道，尤不信佛，每與帝言，數加誹毀，謂虛誕爲世費，帝以其辨博，頗信之。會蓋吳反於杏城，關中騷擾，帝西伐至長安，入寺中觀馬，沙門飲從官酒，入其便室，見有財產弓矢及牧守富人所寄藏物，蓋以萬計；帝先忿沙門非法，浩時從行，因進其說，下詔誅長安沙門，焚破佛像，敕留臺下四方一依長安行事。又詔曰：

『彼沙門者，假西戎虛誕，妄生妖孽，非所以齊一政化，布淳德於天下也。自王公以下，有私養沙門者，皆送；過期不出，沙門身死，容者誅一門。』

時恭宗爲太子，監國，素敬佛道，頻表陳刑殺之濫，又非圖像之罪，再三，帝不許。乃下詔曰：

『昔後漢荒君，信惑邪僞，妄假睡夢，信胡妖鬼，以亂天常，自古九州無此也。誇誕大言，不本人情，叔季之世，闔

君亂主，莫不眩焉。由是政教不行，禮義大壞，鬼道熾盛，視王者之法蔑如也。自此以來，禮代禍亂，天罰亟行，生民死盡，五服之內，鞠爲丘墟，千里蕭條，不見人跡，皆由於此。朕承天緒，屬當窮運之弊，欲除僞定眞，復饜農之政，其一切蕩除胡神，滅其蹤跡，庶無謝於風氏矣。自今以後，敢有事胡神及造其形像，泥人、銅人者，門誅。雖言胡神，問今胡人若有者，無皆是前代漢人無賴子弟，劉元眞、呂伯強之徒，接乞胡之誕言，用老莊之虛假，附而益之，皆非眞實。至使王法廢而不行，蓋大姦之魁也。世有非常之人，能行非常之事，非朕孰能去此歷代之僞物？有司宜告：在所諸有佛圖形像及胡經，皆擊破焚除，沙門無論少長，悉坑之。」

是說貞君七年三月也。恭宗言雖不用，然猶緩宜詔書，遠近預知，各得爲計，京邑四方，沙門多亡匿而免者，其金銀寶像，經論，大得秘藏；至於土木寺塔，聲教所及，皆畢除毀。

集論者曰：「帝本戎馬之鄉，素絕文義之跡，既參軍事，所往誅殄，唯斯爲政，餘無涉言。故殺史官，恥述過也。屬崔浩密構，莫識佞辯，遂行誅除，時以爲一代之快意也。不久癡反，追悔者無由，視崔浩若仇讎，淫刑酷毒，爲天下同笑也。」

初浩與寇謙之同徒，苦與浩爭，浩不從，謙之曰：「卿今促年，受戮滅門戶矣。」至眞君十一年，浩誅備五刑，時年七十，帝頗悔之。然事已行，難中修復，恭宗潛欲與之，未敢言也。時法令寬弛，篤信之家，奉事沙門，竊法服講誦者殷矣。至十三年二月，囚癩而崩，子晃譴死而孫立焉。檢別傳，浩非毀佛法，宗尙天師，寇謙之，學仙道也。妻郭氏，敬信

釋典，誦金剛般若經，浩取焚之，捐灰於廁；及幽執，檻車送於城南，使衛士十人，行洩其上，呼聲嗷嗷，聞於行路，浩曰：『斯吾投經之現報也。』初浩得肆其佞，誅夷釋門，深文加誦，昌言下詔，以爲妖鬼之大魁也，帝未委之，可謂非常之人，能行非常之事，信矣。浩門既誅，清河崔氏，無遠近；及范陽盧氏，太原郭氏，河東柳氏，皆浩之親姻也，盡夷其族。詩云：『讒人罔極，交亂四國。』驗矣。

集論者曰：『自古三公之加刑者，斯最酷也；豈非恨其飾詐邪佞，濫毒仁祠，致癘及躬，無由自免顯戮，讒構辜悔前愆，克己復禮，固難測矣；不自責於開惑，方乃作虐尤人，終非靜過，畢爲噬臍者所及。昔龍逢之遭夏桀，比干之剖股，辛，立炮烙以樹嚴刑，設酒池以悅臣妾，時人豈謂爲正化也？縱而飾非，突而唱善，及後南巢被放，白旗懸首，無有代者，身自當之，國除身喪，無所追收，禍不旋踵，自貽伊戚。降斯以後，代代率然，禪讓之道，魏文開其實錄，覈於終古，堯舜真猶病諸。故佛經曰：『二儀尙殞，國有何常？』斯至言也。世祖若能撫躬反問：本隸幽都，禮義之所不行，慈濟由來莫識，不知昔乘何業，奄有中原，如何恣此凶昏，行茲傲虐事不可也。用此自勵，追悔絕乎！』

時有沙門玄高者，空門之秀傑也。通靈感衆，道王河西涼平東歸，太武信重，爲太子晃之師也。晃孝敬自天，崇仰佛法，崔冠旣幸於帝，恐晃攝政，或見驅逐，遂密讒於帝，謂有異圖，可不先慮？帝乃信之，便幽太子於深宮。帝夢其祖父執劍怒曰：『太子仁孝，忠誠允著，如何信讒？』帝悟，集朝臣以述之。諸雄伯曰：『太子無事，枉見幽辱。』又帝信之，以真君五年正月下詔曰：

「朕承祖宗重光之緒，思闡鴻業，恢隆萬代，武功雖昭，而文教未暢，非以崇太平之治也。今域內安逸，百姓富昌，宜從制度爲萬世之法。夫陰陽有往復，四時有代序，授子任賢，安全相付，所以休息疲勞，式固長久，古今不易之令典也。可令皇太子副理高機，總統百揆，更舉賢良以備列職，擇人授任而黜涉之，其朝士庶民，皆稱臣於太子」云云。

崔浩又謂曰：「太子前事，實有謀心，但結高公道術，故令先帝降夢，如此勿論，事迹難明，若不早除，必爲巨害。」帝又信之，卽幽太子死之。又收高於平城而殺之。卽宋元嘉二十一年也。爾夜門人莫知其死，忽有光明，繞塔入房，有聲曰：「吾已逝矣！」弟子等奔赴屍所，請告遺訣，高蹙然起坐曰：「大法應化，隨緣盛衰；盛衰在迹，理恆湛然。但念汝等不久亦當如我耳！汝等死後，法當復興，善自修心，無令後悔！」言已，便臥而絕。崔浩讒辭既深，能令父猜其子，乃至幽死，况沙門乎？

太武以眞君十三年二月五日崩，太子先已幽死，吳王以九日卽位，改元永平。十月一日，吳王又崩，帝孫諱濬卽位，改元興安，是爲文成帝也。廟號高宗。然佛教遠大光明，四海九洲，萬國無王不奉。北魏雖除，南宋猶在，稱爲眞君明主，不亦惑乎？猶子而信賊臣，孰可憚乎？感禱而自嬰禍，斯酷甚乎？民思反政，存立非一。興安元年，高宗踐極，下詔曰：

「夫爲帝王者，必祇奉明靈，顯彰仁道，其能惠著生民，濟益羣品者，雖存往古，猶序其風烈，是以春秋嘉崇明



之禮，祭典載功施之族。况釋迦如來，功濟大千，惠流塵境，等生死者歎其遠觀，覽文義者貴其妙門，助王政之禁律，益仁智之善性，排撥羣邪，開演正覺，故前代以來，莫不崇尚，亦我國家常所尊事也。世祖太武皇帝開廣邊荒，德澤遐被，沙門道士，善行純誠，如惠始之儉，無遠不至，風義相感，往往如林。夫山海之深，怪物多有，姦淫之偽，得容假託，諸寺之中，致有凶黨。是以先朝因其瑕釁，戮其有罪，有司失旨，一切禁斷，景穆皇帝每爲慨然。值軍國多事，未遑修復。朕承鴻緒，君臨萬邦，思述先志，以隆斯道。今制諸州城郡縣，於衆居之所，各聽建佛圖一區，任其財用，不制會限。其有好樂道法，欲爲沙門，不問長幼，出於良家，性行素篤，鄉里所明者，聽出家。率大州五十人，小州三十人，足以化惡就善，播揚道教也。」

於是天下承風，朝不及夕，往時所毀各寺，並還修復，佛像經論，皆得顯出。於時顯寶王種沙門師賢者東遊涼城，又遊京下，值罷佛法，權假醫術而守道不改；於修復日，卽爲沙門。同輩五人，帝親爲下髮，賢爲僧統云云。

興光元年秋，敕有司於五級大寺爲太祖已下五帝鑄釋迦立像五軀，各長一丈六尺，用赤金二十五萬斤。沙門曇曜，帝禮爲師，請帝於京西武州西山石壁，開窟五所，鑿佛像各一，高者七十尺，次六十尺，彫飾奇偉，冠於萬代。今時見者傳云：谷深三十里，東爲僧寺，名曰靈巖；西頭尼寺，各鑿石爲龜，容千人已還者，相次於北。石崖中七里，極高峻，佛龜相連，餘處時有斷續。佛像數量，孰測其計？有一道人，年八十，禮像爲業，一像一拜，至於中龜而死，尸僵伏地，以石封之，今見存焉。莫測時代。在朔州東三百里，恆安鎮西二十餘里，往往來者述之，誠不可思議之福事也。

皇興元年，高祖孝武誕，載於恆安北臺起永寧寺，七級佛閣，高三百餘尺，基架博敞，爲天下第一。又於天宮寺造釋迦立像，高四十三尺，用赤金十萬斤，黃金六百斤。又構三級石佛閣，高十丈，椽棟椽檣，上下重結，大小皆石，鑲固巧密，爲京華壯觀。

延興元年，顯祖獻文禮，位於太子僧，蓋一名宏，卽孝文也。年五歲，聰聖玄覽，窮神知幾。既初踐位，顯祖移御北苑崇光宮，統習玄籍，建鹿野佛圖於苑中之西山，去崇光右十里，巖房禪室，禪僧居之。承明元年，顯祖太上皇崩，造建明寺，爾後建福度僧，立寺非一。太和十六年，下詔，每年四月八日，七月十五日，聽大州一百人爲僧尼，中州五十人，下州二十人，著令以爲常准。太和十九年，帝幸徐州白塔寺，顯諸王侍臣曰：「此寺近有名俗謔法師者，受成實論於羅什，後授淵法師，淵又授登紀二法師。朕每翫成實，可以釋人深情，故至此寺。」

道登雅有義業，高祖眷賞，恆侍講論於禁內。及卒，帝悼惜，施帛千疋，設一切僧齋，京城七日行道。下詔曰：「朕師登法師，奄至殞背，痛恒摧慟，不能已已。比藥治慎喪，未容卽赴，便準師義，哭諸門外，緇素榮之。」西域沙門跋陀者，有道業，帝所敬重，詔於少室山陰立少林寺以居之，公給衣食。二十一年五月，詔曰：

「羅什法師，可謂神出五才，志人四行者也。今常住寺，獨有異蹤，欽悅修迹，情深遐邇，可於舊宮所爲建三級佛圖。又見逼昏虐，爲道殄軀，旣暫同俗禮，應有子胤，可推訪以聞，當加接接。」

先是立監福曹，又改爲昭玄，備有官屬，以斷僧務，卽如今同文寺。崇玄署是也。高祖時，知名沙門，有首領慧覺、

僧意、慧紀、僧範、道辨、慧度、智誕、僧顯、僧義、僧利，並以義行重焉。

有魏孝文，聖天子也；五歲受禪，十歲服冕，太和十八年，遷都於洛，二十年改姓爲元氏。文章百篇，冠絕終古。初登詔語，假手有司，太和已後，並自運筆。前後諸帝，不能及之。如僧行篇，所下詔也。世宗卽位，下詔曰：

「緇素既殊，法律亦異，故道教彰於互顯，禁勸各有所宜，其僧犯淨人已上罪者，依俗格斷，餘犯悉付昭玄，以內律僧制判之。」

熙平元年，詔遣沙門慧生使西域，采經律，涉七載，正光三年冬還，所獲經論一百七十部。景明初，世宗詔大長秋柳雅代京靈巖寺石窟，於洛南伊闕山爲高祖文昭皇太后營石窟二所，去地三百一十尺，後以斬山太高，費功難就，奏移就下，平去地一百尺，南北一百四十尺。永平中，爲世宗造石窟三所。從於明元年至正光四年，二十四載方成，用工八十萬二千三百六十六。肅宗熙平中，於城內起永寧寺，靈太后親率百僚，表基立刹，塔有九層，高四十餘丈，費用不可勝計。景明寺塔，亦其亞也。爾後官私寺塔，其數甚衆。神龜元年，司空尙書令任城王澄奏：「寺塔漸多，妨民居事，略云：『如來闡教，多約山林，今此僧徒，眷戀城市，豈湫溢是經行所宜？浮館是栖禪之地？當由利引其心，莫能自止。且住者既失其真，造者或損其福，乃釋氏之糟糠，法門之社鼠，內戒所不容，王典所宜棄矣。』奏可。未幾，天下喪亂，加以河陰之禍，朝士死者，復捨其家爲寺，禁令不復行焉。

興和二年，詔以鄴城舊宮爲天平寺。世宗已來，至武定末，沙門知名者，有慧猛、慧深、僧遠、道欽、僧獻、道暉、

僧深、慧光、慧顛、法榮、道長，並見重道俗。

自魏有天下，至於禪讓，佛經流通，大集中國，凡四百一十五部，合一千九百一十九卷。正光以後，天下多虞，王役尤甚，於是所在編戶，相從入道，假慕沙門，實避調役，猥濫之極，自中國有佛法未之有也。略記僧尼二百餘萬，其寺三萬有餘，流弊不歸，一至於此，識者所以太息矣。

## 佛經

隋書經籍志

大乘經六百一十七部二千七十六卷（五百五十八部一千六百九十七卷經五十九部三百七十九卷疏）小乘經四百八十七部八百五十二卷 雜經三百八十部七百一十六卷（雜經目殘缺其見數如此） 雜疑經一百七十二部三百三十六卷 大律律五十二部九十一卷 小乘律八十部四百七十二卷（七十七部四百九十卷律二部二十三卷講疏） 雜律二十七部四十六卷 大乘論三十五部一百四十一卷（三十部九十四卷論十五部四十七卷疏） 小乘論四十一部五百六十七卷（二十一部四百九十一卷論十部七十六卷講疏） 雜論五十一部四百三十七卷（三十二部二百九十九卷論九部一百三十八卷講疏） 記二十部四百六十四卷  
右一千九百五十部六千一百九十八卷

佛經者，西域大竺之迦維衛國淨飯王太子釋迦牟尼所說。釋迦當周莊王之九年四月八日，自母右脇而生，姿貌奇異，有三十二相，八十二好。捨太子位，出家學道，勤行精進，覺悟一切種智而謂之佛。亦曰佛陀，亦曰浮屠，皆胡言也；華言譯之爲浮覺。其所說云，人身雖有生死之異，至於精神，則恆不滅。此身之前，則經無量身矣，積而修習，精神清淨，則佛道天地之外，四維上下，更有天地，亦無終極。然皆有成有敗，一成一敗，謂之一劫。自此天地已前，則有無量劫矣，每劫必有諸佛得道，出世教化，其數不同。今此劫中，當有千佛。自初至於釋迦，已七佛矣，其次當有彌勒出世。必經三會，演說法藏，開度衆生，由其道者，有四等之果，一曰須臾，二曰斯陀舍，三曰阿那舍，四曰阿羅漢。至羅漢者，則出入生死去來隱顯而不爲累。阿羅漢已上至菩薩者，深見佛性，以至成道。每佛滅度，遺法相傳，有正象末三等淳醜之異；年歲遠近，亦各不同。末法已後，衆生愚鈍，無復佛教而業行轉惡，年壽漸短，經數百千劫，乃至朝生夕死。然後有大水大火大風之災，一切除去之而更立生人，又歸淳樸，謂之小劫。每一小劫，則一佛出世；初天竺中多諸外道，並事水火毒龍而善諸變幻，釋迦之苦行也，是諸邪道，並來騷擾，以亂其心，而不能得，及佛道成，蓋皆摧伏，並爲弟子。弟子男曰桑門，譯言息心，而總曰僧，譯言行乞；女曰比丘尼，皆剃落鬚髮，釋累辭家，相與和居，治心修淨，行乞以自資，而防心攝行，僧至二百五十戒，尼五百戒。俗人信馮佛法者，男曰優婆塞，女曰優婆夷，皆去殺盜淫妄言飲酒，是謂五戒。釋迦在世，教化四十九年，乃至天龍人鬼並來聽法，弟子得道以百千萬億數；然後於拘尸那城娑羅雙樹間，以二月十五日入般涅槃。涅槃亦曰泥洹，譯言滅度，亦言常樂我淨。初釋迦說法，以人之性

識根業各差，故有大乘小乘之說，至是謝世，弟子大迦葉與阿難等五百人，追共撰述，綴以文字，集載爲十二部。後數百年，有羅漢菩薩相繼著論，贊明其義。然佛所說，我滅度後，正法五百年，像法一千年，末法三千年，其義如此。推尋典籍，自漢已上，中國未傳。或云久以流布，遭秦之世，所以墮滅。其後張騫使西域，蓋聞有浮屠之教。哀帝時博士弟子 秦景，使伊存口授浮屠經，中土聞之，未之信也。後漢明帝夜夢金人飛行殿庭，以問於朝，而傅毅以佛對。帝遣郎中 蔡愔及秦景，使天竺求之，得佛經四十二卷，及釋迦立像，并與沙門攝摩騰 竺法蘭東還。愔之來也，以白馬負經，因立白馬寺於洛城 雍門西以處之。其經藏於蘭臺 石室，而又畫像於清源臺及顯節陵上。章帝時，楚王 英以崇敬佛法聞，西域沙門齋佛經而至者甚衆。永平中，法蘭又譯十住經，其餘傳譯，多未能通。至桓帝時，有安息國沙門安曇，齋經至洛，翻譯最爲通解。靈帝時，有月支沙門支謙，天竺沙門竺佛朔等，並翻佛經，而支謙所譯泥洹經二卷，學者以爲大得本旨。漢末，太守竺融，亦崇佛法。三國時，有西域沙門康僧會齋佛經至吳，譯之，吳主 孫權甚大敬信。魏 黃初中，中國人始依佛戒，剃髮爲僧。先是西域沙門來此譯小品經，首尾乖舛，未能通解。甘露中，有朱仕行者，往西域，至于闐國，得經九十章。晉元康中至鄴譯之，題曰放光般若經。太始中，有月支沙門竺法護西遊諸國，大得佛經，至洛翻譯，部數甚多。佛教東流，自此而盛。石勒時，常山沙門衛道安，性聰敏，誦經日至萬餘言，以胡僧所譯摩訶法華，未盡深旨，精思十年，心了神悟，乃正其乖舛，宣揚解釋。時中國紛擾，四方隔絕，道安乃率門徒，南遊新野，欲令玄宗所在流布，分遣弟子各趨諸方。法性詣揚州，法和入蜀，道安與慧遠之襄陽，後至長安，苻堅甚敬之。道安若聞

天竺沙門鳩摩羅什思通法門，勸堅致之，什亦聞安令問，遂拜致敬。姚萇弘始二年，羅什至長安時，道安卒後已二十載矣，什深慨恨。什之來也，大譯經論，道安所正，與什所譯，義如一，初無乖舛。初，晉元熙中，新豐沙門智猛，策杖西行，到華氏城，得泥洹經及僧祇律，東至高昌，譯泥洹爲二十卷。後有天竺沙門曇摩羅識，復爾胡本來，至河西沮渠蒙遜，遣使至高昌取經本，欲相參驗，未還而蒙遜破滅。姚萇弘始十年，猛本始至長安，譯爲三十卷。曇摩羅又譯金光明等經。時胡僧至長安者數十輩，惟鳩摩羅什才德最優，其所譯則維摩、法華、成實論等諸經，及曇摩羅所譯金光明、曇摩羅懺所譯泥洹等經，並爲大乘之學。而什又譯十誦律，天竺沙門佛陀耶舍譯長阿含經及四方律。兜法勸沙門雲摩難提譯增一阿含經，曇摩耶舍譯阿毗曇論，並爲小乘之學。其餘經論，不可勝記。自是佛法流通，極於四海矣。東晉隆安中，又有闍賓沙門僧伽提婆譯增一阿含經及中阿含經。義熙中，沙門支法領，從于闐國得華嚴經三萬六千偈，至金陵宣譯。又有沙門法顯自長安遊天竺，經三十餘國，隨有經律之處，學其書語，譯而寫之；還至金陵，與天竺禪師跋羅參共辯足，謂僧祇律，學者傳之。齊梁及陳，並有外國沙門，然所宣譯，無大名部可爲沙門者。梁武大崇佛法，於華林園中，總集釋氏經典，凡五千四百卷。沙門寶唱撰經目錄。又後魏時，太武帝西征長安，以沙門多違佛律，羣聚穢亂，乃詔有司盡坑殺之；焚破佛像，長安僧徒，一時殲滅。自餘征鎮，豫聞詔書，亡匿得免者，十一二。文成之世，又使修復。熙平中，遣沙門慧生使西域，采諸經律，得一百七十部。永平中，又有天竺沙門菩提留支大譯佛經，與羅什相埒，其地持十地論並爲大乘，學者所重。後齊遷鄴，佛法不改；至周武帝時，蜀郡沙門衛元嵩上書

稱僧徒猥濫，武帝出詔，一切廢毀。開皇元年，高祖普詔天下，任聽出家，仍令計口出錢，營造經像。而京師及并州相州洛州等諸大都邑之處，並官寫一切經，置於寺內，而又別寫藏於祕閣。天下之人，從風而靡，競相景慕，民間佛經多於六經數千百倍。大業時，又令沙門智果於東都內道場，撰諸經目，分別條貫，以佛所說經爲三部，一曰大乘，二曰小乘，三曰雜經；其餘似後人假託爲之者，別爲一部，謂之疑經。又有菩薩及諸深解奧義贊明佛理者，名之爲論及戒律，並有大小及中三部之別。又所學者錄其當時行事，名之爲記，凡十一種，今舉其大概列於此篇。

右道佛經二千三百二十九部七千四百一十四卷

道佛者，方外之教，聖人之遠致也。俗士爲之，不通其指，多雜以迂怪假託，變幻亂於世，斯所以爲弊也。故中庸之教，是所罕言，然亦不可誣也；故錄其大綱，附於四部之末。

大凡經傳存亡及道佛六千五百二十部五萬六千八百八十一卷

## 佛學時代

錄論中國學術思想變遷之大勢

梁啓超

### 第一節 發端

吾昔嘗論六朝隋唐之間，爲中國學術思想最衰時代，雖然，此不過就儒家一方面言之耳。當時儒家者流，除文學外，一無所事，其最錚錚於學界者，如王陸孔之流，其於學術史中，雖謂無一毫之價值焉可也。雖然，學固不可



以儒教爲限，當時於儒家之外，有放萬丈光儀於歷史上者也。則佛教是已。六朝三唐數百年中，志高行潔，學淵識拔之士，悉相率而入於佛教之範圍，此有所益，則彼有所繼，物莫兩大，儒教之衰亦宜。

佛法之入震旦也，據別史所言，或謂秦時與寶利防等交通，西漢時從匈奴得金人，實爲我國知有佛之嚆矢。眞僞第弗深考。其見於正史，僧而有據者，則東漢明帝永平十年，西印度之罽摩竺法蘭兩師，應詔齋經典而至，於是佛之教義始東被。雖然，我民族宗教迷信之念甚薄，莫之受也。至桓帝始自信之。與平間，民間亦漸有信者。三國時代，支纖、支亮、支謙，皆自印度來傳教，時號三支。魏嘉平二年，曇摩訶羅始以戒律來，象教漸備。雖然，當時道家言極盛，全國爲所掩襲，莫能奪也。而亦有漸認佛教勢力之不可侮，起而與之爲難者。及晉代魏，始漸成爲一科學之面目，時則有佛圖澄者，來自西域，專事譯經。東晉以還，偉人輩出，若道安，若惠遠，若竺道潛，若法顯，其尤著也。道安與習鑿齒等游，專闡揚佛教於士大夫之間。惠遠開廬山，日夜說法，佛教講壇，實始於此，爲淨土宗之濫觴焉。法顯橫雪山以入天竺，廣經典多種以歸，著佛國記，我國人之至印度者，此爲第一。法顯三藏者，不徒佛教界之功臣而已，抑亦我國之立溫斯敦也。而同時北方一大師起，爲佛教史中開一新紀元，曰鳩摩羅什。羅什，龜茲國人，既精法理，且嫻漢語，以姚秦弘始三年始入長安，日夜從事繙譯，一切經論，成於其手者不知凡幾。門徒三千，達者七十，上足四人，道生、道融、僧肇、僧叡，其最顯者也。羅什之功德不一，而其最大者，爲傳大乘教。前此諸僧，用力雖劬，然所對

論，僅在小乘耳。至羅什首傳三論宗宗義，譯法華經，又譯成實論，實爲成實宗入中國之始。自茲以往，佛馱跋陀羅譯華嚴，曇無讖譯涅槃，而其深微妙之義，始逐漸輸入，學界壁壘一新矣。南北朝之際，海宇鼎沸，羣雄四起，而佛教之進路亦多歧。宋少帝時譯五分律，文帝時譯觀普賢經，觀無量壽經，瓔珞經等，又迎求那跋摩於罽賓，築戒壇以聽法，中國之有戒壇，自茲始。歷陳涉隋，以逮初唐，諸宗並起，菩提流支始倡地論宗，達摩始倡禪宗，真諦三藏始倡攝論宗及俱舍宗，智者大師始倡天台法華宗，南山律師始倡律宗，善導大師始倡淨土宗，慈恩三藏始倡法相宗，賢首國師始倡華嚴宗，善無畏三藏始倡真言宗，萬馬齊奔，百流洶匯，至是遂爲佛學全盛時代。

今請將六朝隋唐間有力之諸宗派，列爲一表，示其統系。

宗名	開祖	印度	遠祖	初起時	中盛時	後衰時
成實宗	鳩摩羅什	訶梨跋摩		晉安帝時	六朝間	中唐以後
三論宗	嘉祥大師	龍樹提婆		晉安帝時	六朝間	中唐以後
涅槃宗	曇無讖	世親		晉安帝時	宋齊	陳以後歸入天台
律宗	南山律師	曇無德		梁武帝時	唐太宗時	元以後
地論宗	光統律師	世親		梁武帝時	梁陳間	唐以後歸華嚴

淨土宗	善導大師	馬鳴龍樹世親	梁武帝時	唐宋明時	明末以後
禪宗	達摩大師	馬鳴龍樹提婆世親	梁武帝時	唐宋明時	明末以後
俱舍宗	真諦三藏	世親	陳文帝時	中唐	晚唐以後
攝論宗	真諦三藏	無著世親	陳文帝時	陳隋間	唐以後歸法相
天台宗	智者大師		陳隋間	隋唐間	晚唐以後
華嚴宗	杜順大師	馬鳴聖慧龍樹	陳	唐則天後	晚唐以後
法相宗	慧思大師	無著世親	唐太宗時	中唐	晚唐以後
真言宗	不空三藏	龍樹龍智	唐玄宗時	中唐	晚唐以後

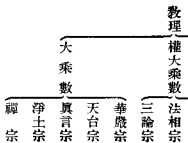
以上十三宗，除涅槃、地論、攝論三家歸併他宗外，自餘十宗，皆經過極光大之時代，互起角立，支配數百年間之思想界者也。今按其所屬教乘，再示一表：

小乘數

（俱舍宗）

（成實宗）

（律宗）



諸宗之教旨，若縷述之，雖數十萬言猶不能殫，且亦非余之淺學所能及也。是以不論，論其歷史：

(一) 俱舍宗 佛滅後九百年，世親菩薩，依四阿含經，造俱舍論，實爲本宗之嚆矢。時印度自佛家乃至外道，莫不競學，大顯勢力於西域。及陳文帝天嘉四年，印度高僧波羅末那攜梵本以詣震旦，以五年之功譯成之，名曰阿毗達磨俱舍論，即所謂舊俱舍者是也。陳智愷、唐淨慧，皆爲作疏。及唐貞觀間，玄奘法師親赴天竺，從伽耶舍論師學俱舍之奧義，歸國後，重譯原本，釐爲三十卷；其弟子神泰、普光、寶尊，競爲疏記，遂以流通。但此宗本爲法相之初步，故亦名法相宗之附屬宗云。

(二) 成實宗 本宗之祖師，卽創成實論之阿梨跋摩其人也。生於佛滅後九百年，嘗從「有宗」本師受迦

旃旄之論，覺有所未慄，乃通覽大小乘，自創此論。然其宗義不盛於印度。至姚秦弘始十三年，鳩摩羅什始譯之以行於支那，其弟子曇影爲之筆述，僧叡爲之注釋，於是此義遂光。自晉末至唐初二百年間，浸淫一世，齊梁之間，江南尤盛云。但此論本與「三論」並譯，其傳法者率皆兩習，故亦名三論宗之附屬宗云。

(三)律宗 自佛入滅以後，迦葉尊者與五百羅漢結集大藏，分爲經、律、論之三藏，律之在教中，蔚爲大國矣。其入中國也，始於曹魏嘉平二年，曇摩訶羅始傳所謂「十八受」者。劉宋元嘉十一年，始行「尼受」。迨姚秦弘始六年，鳩摩羅什始譯十誦律，其後僧祇律等，相續出世，律教漸入震旦矣。其卓然完成一宗者，則自南山律師道宣始。南山生隋開皇間，受戒於智首律師之門，後隱於終南，研精戒律。及樊師西游歸國，關譯壇於長安，南山親爲其書記，譯律數百卷。證明戒律爲圓頓一乘之旨，非小乘所得專有，其有功於佛教，實非淺尠。其時與之並起者，復有兩派：一曰相部宗，法曠律師所創；二曰東塔宗，懷素律師所創；並南山宗統稱律家三宗云。然彼兩宗不光大，獨南山律至元代猶保持宗勢不衰。

(四)法相宗 法相、天台、華嚴三宗，亦稱教下三家，皆大乘妙諦，而當時佛學中之最光大者也。此宗一名唯識宗，以大意明唯識故。又名慈恩宗，以開祖爲慈恩故。本宗印度傳法最爲分明。佛說大乘經中，華嚴、法華、楞伽經等，闡揚萬法唯識之義，實爲斯學所本。佛滅後九百年，彌勒尊者應無著菩薩之請，說五部大論，所謂「瑜伽師地論」、「分別瑜伽論」、「大莊嚴論」、「辨中邊論」、「金剛般若論」是也。無著承彌勒之旨，復造「顯揚論」、「對法論」。

等。同時有世親菩薩造『五蘊論』、『百法明門論』、『唯識三十頌』等，大弘斯旨。復次，佛滅後十一世紀，有難陀護法尊十大論師，皆注世親『三十頌』，各有心得；而護法之弟子戒賢論師，所謂傳法大將，冠絕一時，深究瑜伽、唯識、聲明，因明等之蘊奧，在五印度中，號稱辯才第一。傳鉢裝師，以惠震旦。自茲以往，西域此學微矣。唐貞觀三年，玄奘三歲求法西行，子身徧歷五印，得禮戒賢，盡受五大論、十支論，博通因明、聲明諸學。歸國以後，弘暢斯旨，實爲法相宗入中國之嚆矢。玄奘高足窺基，號慈恩法師，悉受微言，妙達玄旨。於是述疏證義，確立宗規，本宗大成，實由於是。再傳爲淄州惠治，著『唯識了義燈』；三傳爲懷揚智周，著『唯識演秘』。經此數師，宗義遂日以光大。

(五)三論宗 三論云者，(一)中論、(二)十二門論、(三)百論也。前二爲龍樹菩薩造，後一爲提婆菩薩造，故本宗祖龍樹提婆。鳩摩羅什，實提婆三傳弟子也，傳法東來，專弘此宗，四論翻譯，皆出其手。什師門下，生肇融叡影觀，何濟之八傑，皆受大義。曇濟授道朗，道朗授道詮，道詮授法朗，法朗授嘉祥；至嘉祥大師，而此宗全盛。其藏玄奘，復從印度清辨、智光兩大師，更受微言。復有地婆伽羅者東來，口授宗義於慈恩。慈恩遠承什譯，近稟奘傳，旁參伽說，著『十二門宗致義記』，而此宗遂以大成。

(六)華嚴宗 我佛世尊，從菩提樹下起，卽爲深位菩薩。文殊普賢尊說華嚴三十八品十萬偈，實佛乘中甚深微妙，一乘最極之法門也。當是時，聲聞緣覺，根器未熟者，聽之如響如啞。佛滅五百年，馬鳴菩薩作『大乘起信論』，演真如緣起法門，卽本此經。次七百年，龍樹菩薩出現，造『大不思議論』以解釋之。次九百年，天親菩薩造

『華嚴十地論』。此三師者，稱本宗印度之列祖。其在支那，東晉義熙十四年，跋陀羅始譯華嚴六十卷。其後諸師，講說流布，製疏撰章者雖不計，然未能確然成一宗派。陳隋間，杜順禪師始提義綱，標立宗名，著『華嚴法界觀門』、『五教止觀』、『十玄章』等，大暢妙旨，是爲開宗初祖。二祖智儼，作『搜玄記』、『孔目章』等。三祖法藏稱賢首國師，作『五教章』，以明本宗之教相；作『探玄記』二十卷，以解華嚴。其餘著述，尙二十餘部。圓宗宗風，至此大成。故賢首亦稱華嚴太祖。賢首歿後，有慧苑者，私逞臆見，刊落師說，宗統將墜，四祖澄觀慨之作『華嚴大疏鈔』，破斥異轍，恢復正宗，諸祖心傳，賴以不墜，所謂清涼國師是也。五祖宗密稱圭峯禪師，紹述清涼，盛弘華嚴，兼通諸宗，斯道益以光大。此五傑者，所謂華嚴五祖也。

(七)天台宗 亦名法華宗，蓋以依法華經立宗故。此宗不上承印度，創始之者，實由我支那，則智者大師其人。師名智顓，陳隋間人，以居天台山，故此宗得名。時有南嶽慧思禪師，德高一世，自證三昧，智者往謁之，則曰：『昔日靈山，同聽法華，宿緣所追，今復來矣。』乃使修法華三昧。越十四日，智者大徹大悟，遂直接佛傳，創立此派。荆溪尊者『止觀義例』云：『一家教門，所用義旨，以法華爲宗骨，以智論爲指南，以大經爲扶疏，以大品爲觀法，引諸經以增信，引諸論以助成，觀心爲經，諸法爲緯，織成部帙，不與他同。』云云。本宗創立之真相，實括於是。次有章安大師承天台後，廣傳宗風；天台惟說，章安始結集，以成一宗典籍，以作一家綱目。次有智威、慧威、玄朗、妙樂，并稱龍象。中唐以後，荆溪尊者湛然最顯焉。

(八) 真言宗 佛教有顯密二教之別，此宗即所謂密教也。密教者何，不特言語以立教者也。據佛家言，佛有三身：(一)釋迦佛，(二)大日如來佛，(三)彌陀佛，實一佛之德所流出之三體也。大日者，釋迦之法身，釋迦者大日之化身也。故後世學者，綜別諸宗，亦分爲釋迦教，大日教，彌陀教三類。今所舉十宗，惟真言宗屬大日教，淨土宗屬彌陀教。八宗皆屬釋迦教。相傳金剛薩埵親受法門於大日如來，如來滅後七百年，薩埵以授龍猛菩薩，龍猛授龍智，龍智授善無畏，善無畏始來唐，翻大日經，以授金剛智，金剛智實支那傳法初祖也。其後不空和尚東來，承金剛智之後，復從事翻譯，爲玄宗肅宗代宗三代國師，真言宗之確立，實自不空始。雖然，此宗不盛於我國，後經空海傳諸日本，日本今特盛焉。西藏蒙古暹羅亦行之。

(九) 淨土宗 此宗所依者，三經一論，以念佛藉他力而求解脫，即所謂彌陀教也。印度先師，推天親菩薩，天親入滅後五百年，菩提流支始傳淨土法門於震旦。先是後漢時，安息國沙門安清高，始譯無量壽經二卷。及晉慧遠法師結白蓮社於廬山，念佛修行，已爲此宗之嚆矢。然法門未備。菩提流支之入中國，實北魏永平元年也。流支以授曇鸞，鸞著『往生淨土論』，大弘斯旨。其後隋大業間，有道綽，唐貞觀間，有善導，皆淨土大師也。禪宗、天台、法相、華嚴等諸宗，雖極盛於當時，然其教理甚深微妙，非鈍根淺學人所能領解，故信奉者僅在士大夫。獨淨土宗以他力教義成化愚夫愚婦，凡難解之教理，概置不論，故其勢力廣被，披靡全國。善導禪師在世之時，居士殆無過問者云，其力量可見一斑矣。今世俗所謂佛教者，大率猶汲此宗之末流也。



(十) 禪宗 法相、天台、華嚴、稱曰教下三家，禪宗稱教外別傳，此四宗者，皆大乘上法，各有獨到，而中國佛學界之人才，亦悉在於此。禪宗以不著語言，不立文字，直指本心見性成佛為教義，一變佛敎之窠臼。後此宋明間儒佛混合，皆自此始。此宗歷史，相傳靈山會上，釋尊拈花，迦葉微笑，正法眼藏，於茲授受。其後迦葉尊者以衣鉢授阿難，中間經歷馬鳴、龍樹、天親等二十七代，密密相傳，不著一字，直至達摩禪師。自迦葉迄達摩，是為印度二十八祖。達摩承二十七祖之命東渡震旦，當梁武帝普通七年，始至廣東，後入嵩山，面壁十年，始來傳法之人。傳已，遂入滅，故達摩亦稱震旦禪宗初祖。二祖慧可，三祖僧璨，四祖道信，皆依印度師祖之例，不說法，不著書，惟求得傳鉢之人，即自圓寂。至五祖弘忍，號黃梅大師，始開山授徒，門下千五百人，玉泉神秀為首座，竟不能傳法；而六祖大鑿慧能，以不識一字之貧舂人，受衣鉢焉。後神秀復師六祖，悟大法，於是乎禪宗有南北二派：南慧能，北神秀也。自六祖以後，鉢止不傳，然而教外密傳，遂極光大。爾後遂衍為雲門、法眼、曹洞、潯仰、臨濟之五宗。宋明以來，益滔滔披靡天下。今列禪門五宗表如下：



## 中國之佛學，其特色有四：

(第一) 自唐以後，印度無佛學，其傳皆在中國。基督生於猶太，而猶太二千年來無景教，景教乃盛於歐西諸國。釋尊生於印度，而印度千餘年來無佛教，佛教乃盛於亞東諸國。豈不悲哉！豈不異哉！佛滅度後數百年間，五印所傳，但有小乘，小乘之中，復生分裂，上座大衆，各鳴異見，別爲二十部。至五世紀，外道繁興，大法不絕如續。至六世紀末而有馬鳴，七世紀而有龍樹提婆，九世紀而有無著世親，十一世紀而有清辨護法，十二三世紀而有戒賢智光。其可稱真佛教者，不過此五百年間耳。自玄奘西遊，徧禮戒智諸論師，受法而歸，於是千餘年之心傳，盡歸於中國。自此以往，印度教徒，徒事論戰，怠於布教，而婆羅門諸外道，復有有力者起，日相攻捨，佛徒不支，乃思調和，假採用婆羅門教規，念密咒，行加持，開教元氣，銷滅以盡，至十五世紀而此母國已無復一佛跡。此後再蹂躪於回教，三侵蝕於景教，而佛學遂長已矣。轉視中國，則自唐以來，數百年間，大師踵起，新宗屢建，禪宗既行，舉國碩學，皆參圓理，其餘波復披靡以開日本，佛教之不滅，皆中國諸賢之功也。中間雖衰息者二三十年，而至今又駁駁有復興之勢，他日合先秦希臘印度及近世歐美之四種文明而統一之，光大之者，其必在我中國人矣。此其特色一也。

(第二) 諸國所傳佛學皆小乘，惟中國獨傳大乘。佛教之行，西訖波斯，北盡鮮卑，南至暹羅，東極日本，凡亞洲中大小百數十國，無不徧被。雖然，彼其所傳，皆小乘耳。蓋當馬鳴初興時，而印度本教中人，固已紛紛集矢，謂

大乘非佛說，大乘之行於印，實幾希耳。故其派衍於外國者，無不貪樂偏義，謗毀圓乘，即如今日西藏蒙古，號稱佛法最盛之地，問其於華嚴法華之旨，有一領受者乎？無有也。獨我中國，雖魏晉以前，象法萌芽，未達精蘊，迨級什以後，流風一播，全國偃從，三家齊興，別傳崛起，隋唐之交，小乘影跡，幾全絕矣。竊嘗論之，宗教者，亦循進化之公例以行者也。其在野蠻時代，人羣知識卑下，不得不敬之以福樂，懼之以禍災，故惟權法得行焉。及文明稍進，人漸識自立之本性，斷依賴之劣根，故由恐怖主義，而變為解脫主義，由利己主義，而變為愛他主義，此實法之所以能施也。中國人之獨受大乘，實中國國民文明程度日高於彼等數級之明證也。此其特色二也。

(第三) 中國之諸宗派，多由中國自創，非襲印度之唾餘者。試以第三節所列十宗論之，俱舍宗惟世親造一論，印度學者說習之耳，未嘗確然立一宗名也。其宗派之成，實自中國。成實宗則自訶梨跋摩以後，竺國故書雅記，無一道及，其流獨盛於中國。三論宗在印，其傳雖稍廣，然亦不如中國。至於華嚴，其本經之在印度，已沈沒於若明若昧之域，而宗門更何有焉。在彼惟有「大不思議」「十地」「兩論」推闡斯義，餘無所聞。故依華嚴以立教，實自杜順賢首清涼圭峯之徒始也。雖謂華嚴宗為中國首創焉可也。又如禪宗，雖云西土有二十八宗，但密之又密，舍前宗與後宗相印接之一剎那頃，無能知其淵源，其真偽固不易辨；即云真矣，而印度千餘年間，舍此二十八人外，更無一禪宗，可斷然也。不寧惟是，後宗受鉢，前宗隨卽入滅，然則千餘年間，不許同時有兩人能禪宗正法者，又斷然也。若是，則雖謂印度無禪宗焉可也。然則佛教有六宗，而始有禪祖，其猶耶教有路德，而始有布羅的士丹

也。若夫天宗三昧，止觀法門，特創於智者大師一人，前無所承，旁無所受，此又其彰明較著者矣。由此言之，十宗之中，惟律宗、法相宗、真言宗、淨土宗、嘗盛於印度，而其餘則皆中國所產物也。試更爲一表示之：

- 一 俱舍宗……………印度有而不盛……………中國極盛
- 二 成實宗……………印度創之而未行……………中國極盛
- 三 律宗……………印度極盛……………中國次盛
- 四 法相宗……………印度極盛……………中國亦極盛
- 五 三論宗……………印度有而不盛……………中國極盛
- 六 華嚴宗……………印度無……………中國特創極盛
- 七 天台宗……………印度無……………中國特創極盛
- 八 真言宗……………印度極盛……………中國甚微
- 九 淨土宗……………印度極盛……………中國次盛
- 十 禪宗……………印度無……………中國特創極盛

夫我國之最有功德有勢力於佛學界者，莫如教下三家之天台、法相、華嚴，與教外別傳之禪宗，自餘則皆支孽附庸而已。而此四派者，其一曾盛於天竺，其三皆創自支那，我支那人在佛教史上之位置，其視印度古德何如

哉！竊嘗考之，印度惟小乘時代有派別，而大乘時代無派別。大乘之興，分爲三期：第一期則馬鳴也，第二期則龍樹提婆也，第三期則無著世親也，皆本師相傳，毫無異論，略似漢初伏生申公后蒼等之經學。及其末流，護法清辨，淨空有於依他之上，戒賢智光，論相性於唇舌之間，壁壘稍新，門戶始立，而法輪已轉而東矣。蓋大乘教義，萌芽於印度，而大成於支那，故求大法者，當不於彼而於我，此非吾之夸言也，殆亦古德之所同許也。此其特色三也。

(第四) 中國之佛學，以宗教而兼有哲學之長。中國人迷信宗教之心，素稱薄弱，論語曰：『未能事人，焉能事鬼？』『未知生，焉知死？』子墨子謂程子曰：『儒以天爲不明，以鬼爲不神。』蓋孔學之大義，沒入人心久矣。佛耶兩宗，並以外教入中國，而佛氏大盛，耶氏不能大盛者何也？耶教惟以迷信爲主，其哲理淺薄，不足以震中國士君子之心也。佛說本有宗教與哲學之兩方面，其證道之究竟也在覺悟，其入道之法門也在智慧，其修道之得力也在自力，佛教者，實不能與尋常宗教同視者也。中國人惟不蔽於迷信也，故所受者多在其哲學之方面，而不在于其宗教之方面；而佛教之哲學，又最足與中國原有之哲學相輔佐也。中國之哲學，多屬於人事上，國家上，而於天地萬物原理之學，窮究之者蓋少焉。英儒斯賓塞，嘗分哲學爲可思議不可思議之二科，若中國先秦之哲學，則毗於其可思議者，而乏於其不可思議者也。自佛學入震旦，與之相備，然後中國哲學乃放一異彩，宋明後學間復興，實食隋唐間諸古德之賜也。此其特色四也。

## 閱藏知津敘

釋智旭

心外無法，祖師所以示卽法之心；法外無心，大士所以闡卽心之法。並傳佛命，覺彼迷情，斷未有欲弘佛語而可不深究佛心，亦未有既悟佛心而仍不能妙達佛語者也。今之文字阿師，拍盲禪侶，竟何如哉！嗚呼！吾不忍言之矣。

昔世尊示入涅槃，初祖大迦葉卽白衆云：『如來舍利，非我等事，今者宜先結集三藏，勿令佛法速滅。』嗟！三藏果不足傳佛心，則初祖何以結集爲急務耶？竊謂禪宗之有三藏，猶弈秋之有碁子也。三藏之須禪宗，猶碁子之須活眼也。均一碁子也，善弈者則著著皆活，不善弈者則著著皆死；均此三藏也，知佛心者則言言皆了義，不知佛意者則字字皆瘡疣。若爲懲隨語生見，遂欲全棄佛語，又何異因咽廢飯哉！三藏之不可棄，猶飲食之不可廢也明矣。不調飲食則病患必生，不閱三藏則智眼必昧。顧歷朝所刻藏乘，或隨年次編入，或約重單分類，大小混雜，先後失準，致使欲展閱者，茫然不知緩急可否。故諸刹所供大藏，不過臧置高閣而已，縱有閱者，亦罕能達其旨歸，辨其權實。佛祖慈命，真不啻九鼎一絲之懼，而諸方師匠，方且或說人我，如兄弟之閭牆；或趨名利，如蒼蠅之逐臭；或安爭是非，如癡犬之吠井；或恣享福供，如燕雀之處堂；將何以報佛恩哉！唯宋有王右居士，創作法寶標目，明有蘊空沙門，創作曇日義門，並可稱良工苦心。然標目僅順宋藏次第，略指端倪，固未盡美；義門創依五時教味，陳梗概，亦未盡善。旭以年三十時，發心閱藏，次年晤默如鏡兄於博山，諄諄以義類詮次爲囑，於是每展藏時，隨閱隨錄。凡歷龍居、九華、霞漳、溫陵、幽棲、石城、長水、靈峯八地，歷年二十禩，始獲成稿。終不敢剖破虛空，但藉此稍辨方

位，俾未閱者知先後所宜，已閱者達權實所礙，義持者可即約以識廣，文持者可會廣以歸約。若權若實，不出一心，若廣若約，咸通一相，故名之爲閱藏知津云。

## 弘明集序

附釋道宣廣弘明集序

汪道昆

梁釋僧祐輯弘明集十四卷；蓋由東漢以迄當時，凡諸論著，足以弘道明教羽翼法門者，總之則閱儒什七，開士什三，賦賦具在。唐釋道宣廣之爲三十卷；蓋由鄭圃以迄當時，凡諸論者，有當於弘明者，哀而什之，區別爲類，始則歸正，終則統歸，儒釋程能，亦如轡者。二集並入大藏，如海一漚，康虞坏而出之，易楚筮爲儒筮，庶幾乎薄海內外，上不流通，亦普門法也。

夫道函三爲一，中古裂一爲三，同出殊塗，務伐異而守勝，甚者互相排擊，不啻華戎。竊惟大同以及小康，均之無爲而治，老氏亦猶行古之道也，豈操戶說爲哉？周公仲尼惟制作刪述爲汲汲，儒者迄今爲政，願乃尊龍德而薄猶龍。爰及漢明，釋教始入中國，西極之化，未之前聞，重以言語不通，謠俗不易，羣吠所怪，鮮不斨斨。久之，則譯其言，其言可釋，格其俗，其俗可因；於時學士大夫比丘弟子，羣然倡和，有若于喁。彼或薄以先聲，亦且建旗鼓當之矣。及夫初祖既東，言筌畢廢，六祖南矣，登最上乘，故其教入梁滋昌，躋唐滋大；梁則僧祐，唐則道宣，雲作風行，會逢其適，是二集之所由輯也。其後昌黎直諫，方之禹功，宋儒擯斥異端，傳諸戎首，猥云以道自任耳。視者愈益耽耽。

彼日而升，此月而恆，成虧不相及矣。我二祖在宥而理參兩成，能六籍三乘，相爲經緯；真儒崛起，起履不二之門，宗廟百官，惟所寓目，猝然而辟闢者，直以爲吾廬，此滅虢之圖，第保聲名無缺耳。有唐祖玄元而稱帝，其教益張，釋氏紛紛執言，嚴於詬厲，然則後世之繇釋氏，豈惟儒者褊心乎？

慨白白馬入都，始或以侏儻逆耳，譯者以意逆志，未必皆得其心。彼竄不聽，難以求備，二集所載，則皆斐然成章，論其世而稽其人，其較著者可備指也。儒則漢桓譚、牟融、晉孫綽、鄒超、習鑿齒、宋宗炳、何承天、顏延之、謝靈運、羅含、孫盛、齊明僧紹、張融、周顒、孔稚圭、北魏魏收、北齊盧思道、顏之推、梁蕭統、劉勰、沈約、江淹、江總、王僧孺、陳徐陵、隋李德林、薛道衡、唐褚亮、裴子野。釋則晉慧遠、支遁、梁法雲、隋智者、唐玄奘。是皆深沈博雅，精義弘詞，披瓊握瑜，亦有足術。昭明文選，簡捷之外無稱焉；誠懼一傳衆咻，莫爲適主，寧爲絕物，無寧自絕於儒。要以嬰兒未孩，其嘎如一，傳楚則楚，傳齊則齊，作者並立莊嶽之間，壹稟於正，彼其習心不察，猶然以爲鴛舌也者而非之，諄矣。

且也冀州之野，三聖出焉；大江以南，率隸蠻貊，概諸古昔，大有徑庭。乃令吳越江海之陬，遽以人文甲天下，大行邇北，僅當一隅，苟令尊古而卑今，是秦亡復陶，而吳廢縞帶，諄之諄者也。

二釋所輯，具有羽翼功，幸得康虞爲之腹傳，將令咻者批頰退矣。

夫道家率由上古，於時爲春，於樂爲黃桴，於文爲鳥跡，彼一時也。儒者自中古起家，於時爲夏，於樂爲韶武，於文爲鍾王，此一時也。釋氏先發後至，於時爲狄之成，於樂爲鈞天，於文爲籀，又一時也。康虞之爲是舉也，殆將通百



世，秩三時，律八風，銘九鼎，異非歧異，同非雷同，昭然發牖面之矚，解兩家之難；即有喙三尺，寧詎能黜鄙魯而夷之耶？雖然，少林曹谿，默然而已，弘無所弘，斯至道也；明無所明，斯至教也。二釋同時而出，寧復背馳射者取節，矚此直爲之嚆矢，由斯決拾而進，不失嚮方。康虞得師達觀，抑或可以語此。是集同將流通無間，惡用不佞之言！

### 【附】廣弘明集序

釋道宣

自大夏化行，布流東漸，懷信開道，代有澆淳。斯由情混三堅，智昏四照，故使澆薄之黨，輕舉邪風，淳正之徒，時遭佞辯。所以教移震旦，六百餘年，獨夫震虐，三被殘屏，禍不旋踵，畢顧前良，殃咎已形，取笑天下。

且夫信爲德母，智實聖因，肇祖道元，終期正果。據斯論理，則內傾八慢之感，覈此求情，則外蕩六塵之蔽。蕭然累表，非小道之登臨；廓爾高昇，乃上仁之翔集。然以時經三代，弊五洋之沈淪；譴蒙邪正，銓人天之法網。是以內教經練，立法衣以攝機；外俗賢明，垂文論以弘範。

昔梁鍾山之上定林寺僧祐律師，學統九流，義包十諦，情教慈救，志存住法，詳括梁晉，列辟羣英，留心佛理，構叙篇什，撰弘明集一部，一十四卷。討顏謝之風規，總周張之門律。辨駁通議，極情理之幽求；窮較性靈，誠智者之高致。備於秘閣，廣露塵心。然智者不迷，迷者非智，故智士興言，舉旨而心通標領；迷夫取悟，繁詞而方啓神襟。若夫信解之來，諒資神用；契必精爽，事冀玄模。故信有三焉：一知，二見，三謂愚也。知謂生知，佩三堅而入正聚；慈

謂愚叟，滯四惑而溺欲塵。化不可遷，下愚之與上智；中庸見信，從善其若流哉！

是以法湮三代，並惟寡學所纏，故得師心獨斷，禍集其計。向若披圖八藏，綜文義之成明，尋釋九識，達情智之迷解者，則正信如皎日，五翳雖掩而逾光矣。余博訪前敍，廣綜弘明，以爲江表五代，三寶載興，君臣士俗，情無異奉；是稱文國，智藉文開。中原周魏，政襲昏明，重老輕佛，信毀交貿；致使工言既申，佞倖斯及，時不乏賢，剖心特達，脫穎拔萃，亦有人焉。然則昏明互顯，邪正相師，據像則雲泥兩分，論情則倚伏交養；是以六術揚於佛代，三張冒於法流，皆大士之權謀，至人之適化也。斯則滿願行三毒之邪見，淨名降六欲之魔王，咸開逼引之殊途，各立向背之弘轍。今且據其行事，決滯胥陵，喻達蒙泉，疎通性海。至如寇謙之拒崔浩，禍福皎然；鄭蕩之抗周君，成敗俄頃。姚安著論，抑道在於儒流；陳琳綴篇，揚釋越於朝典。此之諷議，溷而不緝，墜在諸條，差難綜緝。又梁周二武，咸分顯晦之儀；宋魏兩明，同乘弘誘之略。沈休文之慈濟，顏之推之歸心，詞彩卓然，迥張物表。嘗以餘景，誠爲舉之弊於庸朽，綜集牢落。有漢陰博觀沙門，繫贊成紀，顧惟直筆，即而述之，命軼題篇，披圖藻鏡。至若尋條揣義，有悟賢明，孤文片記，撮而附列。名曰廣弘明集一部，三十卷。有梁所撰，或未討尋，略隨條例，銓目歷舉；庶得呈諸未覩，廣信釋紛，擬人以倫，固非虛託，如有隱括，覽者詳焉。

## 法苑珠林序

李儼

洎夫六爻爰起，八卦成列，肇有書契，照乎訓典；鳳篆龍圖，金簡玉字，百家異轍，萬卷分區。雖理究精微，言殫物範，而紀情括性，未出於寰中；原始要終，詎該於俗外。亦有藏史之說，園吏之談，實經浮誕，錦籍紆怪，同鑿冰而無成，若書空而匪實。與夫貫華妙旨，寫葉玄詞，三乘之宏博，八藏之沈秘，競以淺深，較其優劣，亦猶蟻垤之小，比峻於崑華；牛溲之微，爭長於江漢。夫其顯了之義，隱密之規，解脫之門，總持之苑，前際後際，竝契真如；初心末心，咸歸正覺。導迷生於慾海，情塵共心垢同消；引窮子於慈室，衣寶與鬚珠雙至。化溢恆沙之境，功被微塵之劫，大哉至矣！不可得而稱焉。洎借雨微周佩日，通漢蔡愔西涉竺蘭，東遊金口之詞，寶臺之旨，盈謙積籟，被乎中域；而卷軸繁夥，條流深贖，實相真源，卒難詳覽。暨我皇唐造物，聖上君臨，玄教聿宣，縉徒允洽；傳輝寫液，照潤區宇，梵響讚音，喝咽都甸，弘宣之盛，指喻難極。屬有西明大德道世法師，字玄暉，是釋門之領袖也。幼崑桑沙，落飾綵衣之歲；慈股接蟻，資成具受之壇。戒品圓明，與吞珠而等護；律義精曉，隨照鏡而同欣。愛慕大乘，洞明實相。爰以英博，召居西明，遂以五部餘閑，三藏徧覽。以爲古今綿代，制作多人，雖雅趣佳詞，無足於傳記，所以寥文囿之菁華，讓大義之薈蓄，以類編錄，號曰法苑珠林。事總百篇，勒成十帙，義豐文約，紐虞氏之博要；跡宣道鏡，晡祐上之弘明。其言以美，其道斯著。舉至蹟而無遺，包妙門而必盡。但文繁則情墮，義略則寡聞，不欲虛擄浮詞，假盈卷軸；以事不可却，文翰以多，披覽日久，遺知其要。故於大唐總章元年，歲在執徐律惟姑洗三月三十日，纂集斯畢。庶使緝玄詞者，探卷而得意珠，軌正道者，披文而飲甘露。釋之以知微，觀之而覩奧，與瓊景而齊照，將旋穹而共久。

## 翻譯名義集序 附周敦義序

法雲

夫翻譯者，謂翻梵天之語，轉成漢地之言，音雖似別，義則大同。宋僧傳云：『如翻錦繡，背面俱華，但左右不同耳。』譯之言，易也，謂以所有，易其所無，故以此方之經，而顯彼土之法。周禮掌四方之語，如有其官，東方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰譯，今通西言而云譯者，蓋漢世多事北方，而譯官兼善西語，故摩騰始至而譯四十二章，因稱譯也。言名義者，能證曰名，所以爲義。能證之名，胡梵音別。自漢至隋，皆指西域以爲胡國，唐有彥琮法師獨分胡梵，愬嶺已西，並屬梵種，識門之左，皆曰胡鄉。言梵音者，劫初廓然，光音天神，降爲人祖，宜流梵音。故西域記云：『詳其文字，梵天所制，原始垂則，四十七言，寓物合成，隨事轉用，流演枝派，其源浸廣，因地隨人，微有改變，語其大較，未異本源。而中印度特爲詳正，辭調和雅，與天音同，氣韻清亮，爲人軌則。』或問玄奘三藏義淨法師西游梵國，東譯華言，指其古翻，證曰舊詛，豈可初地龍樹論梵音而不親，三賢羅什譯秦言而未正，旣皆紕繆，安得感通，淨及古今，輻資幽顯？今試釋曰：秦楚之國，筆聿名殊，殷夏之時，文質體別，况其五印度別，千載日遙，時移俗化，言變名遷，遂致梁唐之新傳，乃殊秦晉之舊譯。苟能曉意，何必封言，設筌雖殊，得魚安別？法雲十歲無知，三衣濫服，後學聖教，殊昧梵言。由是思義思類，隨見隨錄。但經論文散，疏記義廣，前後添削，時將二紀，編成七卷六十四篇。十號三身，居然列目，四洲七趣，燦爾在掌，免檢閱之勞，資誠證之美。但媿義天彌廣，管見奚周，敦敦幽深，盡測烏盡？其諸缺疑，傾

侯博達者也。時太宗紹興十三年歲次癸亥仲秋晦日，居彌陀院扶病云爾。

十種通號第一

諸佛別名第二

通別三身第三

釋尊姓字第四

三乘通號第五

菩薩別名第六

度五比丘第七

十大弟子第八

勸諸聲聞第九

宗釋論主第十

宗翻譯主第十一

七衆弟子第十二

僧伽衆名第十三

## 附周敦義序

余闕大藏，嘗有意效崇文總目撮取諸經要義，以爲內典總目。見諸經中，每用梵語，必搜檢經教，具所譯音義，表而出之，別爲一編。然未及竟，而顯親深老示余平江景德寺普潤大師法雲所編翻譯名義，余一見而喜曰：是余意也；他日總目成，別錄可置矣。已而過平江，雲遂來見，願求敘引。余謂此書，不惟有功於讀佛經者，亦可護謗法人意根。唐奘法師論五種不翻：一、祕密故，如陀羅尼，二、含多義故，如薄伽梵具六義，三、此無故，如閻浮樹，中夏實無此木。四、順古故，如阿耨菩提，非不可翻，而摩騰以來，常存梵音。五、生善故，如般若，尊重，智慧輕淺，而七迷之作，乃謂釋迦牟尼，此名能仁，能仁之義，位卑周孔。阿耨菩提，名正遍知。此土老子之教，先有無上正真之道，無

以爲異；善提薩埵，名大道，心衆生，其名下劣，皆掩而不翻。夫三寶尊稱，譯人存其本名，而肆爲謗毀之言，使見此書，將無所容其喙矣。然佛法入中國，經論日以加多，自晉道安法師至唐智昇，作爲目錄圖經，蓋十餘家。今大藏諸經，猶以昇法師開元釋教錄爲準。後人但增宗鑑錄法苑珠林於下藏之外，如四卷金光明經摩訶衍論及此土證道歌尙多有不入藏者。我國家嘗命宰輔爲譯經潤文，使所以流通佛法至矣，特未有一人繼昇之後。翻譯久遠，流傳散丘，眞贗相乘，無所考據，可重嘆也！雲雖老矣，尙勉之哉！紹興丁丑重午日序。

## 範文

### 明難品

錄華嚴經

佛陀跋陀羅等譯

爾時文殊師利菩薩問覺首菩薩言：「佛子！心性是一，云何能生種種果報？——或至善趣，或至惡趣，或具諸根，或不具者，或生善處，或生惡處，端正醜陋，苦樂不同。業不知心，心不知業，受不知報，報不知受，心不知受，受不知心，因不知緣，緣不知因，智不知法。法不知智。」

爾時覺首菩薩以偈答曰：

「爲化衆生故，乃能問斯義；諸法如實性，我說仁諦聽。  
諸法不自在，求實不可得；是故一切法，二俱不相知。  
譬如駛水流，流流無絕已；二俱不相知，諸法亦如是。」

亦如明燈炎，炎炎不暫停；二俱不相知，諸法亦如是。亦如長風起，鼓拂生動勢；二俱不相知，諸法亦如是。亦如深廣地，展轉相依住；二俱不相知，諸法亦如是。眼、耳、鼻、舌、身、心意諸情根；因此轉衆苦，而實無所轉。法性無所轉，示現故有轉；於彼無示現，示現無所有。眼、耳、鼻、舌、身、心意諸情根；其性悉空寂，虛妄無真實。觀察正思惟。有者無所有；彼見不顛倒，法眼清淨故。虛妄非虛妄；若實若不實；世間出世間，但有假言說。」

爾時文殊師利菩薩問財首菩薩言：「佛子！一切衆生非衆生，如來云何隨衆生時，隨命、隨身、隨行、隨欲樂、隨願、隨意、隨方便、隨思惟、隨籌量、隨衆生見而教化之？」

爾時財首菩薩以偈答曰：



「明智心境界，常樂寂滅行。我今如實說，仁者善諦聽。分別觀內身，我身何所有？若能如是觀，彼達我有無。觀身一切分，無所依止住，諦了是身者，於身無所著。能解身如實，明達一切法，知法悉虛妄，其心無所染。身命相隨順，展轉更相因，猶如旋火輪，前後不可知。智者能觀察，一切有無常，諸法空無我，則離一切相。因緣所起業，無我猶如夢，果報性寂滅，前後無異相。一切世間法，唯以心爲主，隨樂取相者，皆悉是顛倒。世間所有法，一切悉虛妄，不能解諸法，真實無有二。一切生滅法，皆悉從緣起，念念速歸滅，終始無異相。」

爾時文殊師利問寶首菩薩言：「佛子！一切衆生四大，悉非我非我所，云何衆生

或受苦受樂，或作惡作善，或內端正，或外端正；或受少報，或受多報；或有現報，或有後報，然諸法性無善無惡？」

爾時寶首菩薩以偈答曰：

「隨所行諸業，受果報亦然。造者無所有，諸佛如是說。  
猶如明淨鏡，隨其面像現，內外無所有，業性亦如是。  
亦如田種子，各各不相知，自然能作因，業性亦如是。  
亦如大幻師，在彼四衢道，示現種種色，業性亦如是。  
如匠造木人，能出種種聲，彼無我非我，業性亦如是。  
亦是衆鳥類，出聲音不同，能作種種聲，業性亦如是。  
如親因緣會，受生無來者，諸根各別異，業性亦如是。  
如大地獄中，衆生受苦惱，苦惱無來處，業性亦如是。  
亦如轉輪王，成就勝七寶，彼無所從來，業性亦如是。」

亦如諸世界，有成或有敗；成敗無來去，業性亦如是。」

爾時文殊師利問德首菩薩言：「佛子！如來唯覺一法，云何乃說無量諸法？——聲音徧滿無量世界，悉能教化無量衆生；出無量聲，現無量身，了知無量衆生心意；示現無量神足自在；示現無量無邊世界；示現無量殊勝莊嚴；示現無量種種境界，而法性分別實不可得。」

爾時德首菩薩以偈答曰：

「佛子乃能問，甚深微妙義。智者若知此，常樂求功德。  
猶如地性一，能持種種物；不分別一異，諸佛法如是。  
猶如火性一，能燒世間物；火性無分別，諸佛法如是。  
猶如大海水，注以百川流；其味無別異，諸佛法如是。  
猶如風性一，吹動一切物；風性無分別，諸佛法如是。」

猶如龍雷震，普雨一切地；雨滴無分別，諸佛法如是。  
猶如大地一，能生種種芽；地性無別異，諸佛法如是。  
猶日無雲翳，普能照十方，光明無異性，諸佛法如是。  
猶如空中月，世間靡不見，非至一切處，諸佛法如是。  
猶如大梵王，普應現大千，其身無別異，諸佛法如是。」

爾時文殊師利問目首菩薩言：「佛子！如來福田等一無異，云何布施果報不同？有種種色，種種性，種種家，種種根，種種財，種種奇特，種種眷屬，種種自在，種種功德，種種慧。如來平等無有怨親。」

爾時目首菩薩以偈答曰：

「譬如大地一，能生種種芽；於彼無怨親，佛福田亦然。  
譬如水一味，因器故不同；諸佛福田一，衆生故有異。」

譬如大幻師，能令衆歡喜；諸佛聖福田，隨願令忻悅。  
譬如辯才王，能令衆歡喜；諸佛聖福田，令衆生悅樂。  
譬如明淨鏡，隨對現衆像；諸佛聖福田，衆生故有異。  
譬如大藥王，消滅一切毒；諸佛聖福田，能滅煩惱患。  
譬如日出時，能除一切闇；諸佛聖福田，普照十方界。  
譬如淨滿月，普照四天下；諸佛聖福田，平等無偏黨。  
譬如毗嵐風，震動一切地；諸佛聖福田，能動三界有。  
譬如火劫起，天地靡不燒；諸佛聖福田，能燒一切有。」

爾時文殊師利問進首菩薩言：「佛子！衆生爲見如來教斷諸煩惱耶？爲知色受想行識欲界色界無色界癡愛斷諸煩惱耶？若知色受想行識欲界色界無色界癡愛斷諸煩惱者，如來教法何所增損？」

爾時進首菩薩以偈答曰：

「佛子善諦聽，我說如實義；或有速出要，或有難能脫；  
若欲求除滅，無量諸過惡，應當一切時，勇猛大精進。  
譬如微小火，樵溼則能滅；於佛教法中，懈怠者亦然。  
譬如人鑽火，未出數休息，火勢隨止滅，懈怠者亦然。  
譬如淨火珠，離緣而求火，畢竟不可得，懈怠者亦然。  
譬如明淨日，閉目求見色；於佛教法中，懈怠者亦然。  
譬人無手足，欲射過大地，永不從彼意，懈怠者亦然。  
譬如大海水，一毛滴求盡；於佛教法中，懈怠者亦然。  
譬如火劫起，欲以少水滅；於佛教法中，懈怠者亦然。  
譬人見虛空，便言我身滿；於佛教法中，懈怠者亦然。」

爾時文殊師利問法首菩薩言：「佛子！如佛所說：『聞受法者能斷煩惱，』云何衆生等聞正法而不能？——隨姪怒癡，隨慢，隨受，隨忿，隨慳疾，隨恨，隨諂曲，是諸垢法，悉不離心，心無所行，能斷結使。」

爾時法首菩薩以偈答曰：

「佛子善諦聽，所問如實義，非但積多聞，能入如來法。  
譬人水所漂，懼溺而渴死，不能如說行，多聞亦如是。  
譬人大惠施，種種諸餽饌，不食自餓死，多聞亦如是。  
譬如有良醫，具知諸方藥，自疾不能救，多聞亦如是。  
譬如貧窮人，日夜數他寶，自無半錢分，多聞亦如是。  
譬如帝王子，應受無極樂，業障故貧苦，多聞亦如是。  
譬如聾聵人，善奏諸音樂，悅彼不自聞，多聞亦如是。  
譬如盲瞽人，本習故能畫，示彼不自見，多聞亦如是。」

譬如海導師，能度無量衆，拯彼不自濟，多聞亦如是。  
譬人處大衆，善說勝妙事，內自無實德，多聞亦如是。」

爾時文殊師利問智首菩薩言：「佛子！於佛法中智慧爲首，如來何故或爲衆生讚擅波羅蜜，尸波羅蜜，躡提波羅蜜，毗黎耶波羅蜜，禪波羅蜜，般若波羅蜜，慈悲喜捨此一法皆不能得無上菩提？」

爾時智首菩薩以偈答曰：

「難知而能知，隨順衆生心。佛子所問義，諦聽我今說：  
過去未來世，現在諸導師，未曾以一法，得成無上道。  
如來知衆生，本性所修習，善順應度者，爲說淨妙法。  
慳者讚布施，毀禁讚持戒，曠恚讚忍辱，懈怠讚精進，  
亂意讚禪定，愚癡讚智慧，不仁讚慈愍，怒害讚大悲。」



憂感爲讚喜；憎愛爲讚捨；如是修習者，漸解一切法。  
譬如造宮室，起基令堅固；施戒亦如是，菩薩衆行本。  
譬如牢堅城，防衛諸敵難；忍進亦如是，防護諸菩薩。  
譬如大力王，威德定天下；禪智亦如是，安隱諸菩薩。  
譬如轉輪王，具受一切樂；四等亦如是，安隱諸菩薩。」

爾時文殊師利問賢首菩薩言：「佛子！一切諸佛，唯以一乘得出生死，云何今見一切佛刹，事事不同？——所謂世界衆生說法教化壽命光明神力衆會佛法位住，如是等事，皆悉不同。無有不具一切佛法，而能成就無上菩提。」

爾時賢首菩薩以偈答曰：

「文殊法常爾，法王唯一法。一切無礙人，一道出生死。  
一切諸佛身，唯是一法身；一心一智慧，力無畏亦然。」

隨衆生本行，求無上菩提，佛刹及衆會，說法悉不同。  
一切諸佛刹，平等普嚴淨；衆生業行異，所見各不同。  
諸佛及佛法，衆生莫能見；佛刹法身衆，說法亦如是。  
本行廣清淨，具足一切願；彼人見真實，明達知見者。  
隨順衆生欲，諸業及果報，各令見真實，佛力自在故。  
佛刹無異相，如來無憎愛，隨彼衆生行，自得如是見。  
非是一切佛，安住導師咎，無量諸世界，示現見不同。  
一切諸世界，所應受化者，常見人中雄，諸佛法如是。」

爾時諸菩薩謂文殊師利言：「佛子！我等所解各各已說。仁者辯才深入，次應敷演：何等是佛境界？何等是佛境界？因何等是佛境界？所入何等是佛境界？所度何等是佛境界？隨順知何等是佛境界？隨順法何等是佛境界？分別知何等是識佛境界？何等

是決定知佛境界何等是佛境界照何等是佛境界廣？

爾時文殊師利以偈答曰：

「如來深境界，其量齊虛空，一切衆生入，真實無所入。  
如來境界因，唯佛能分別；自餘無量劫，演說不可盡。  
隨順衆生故，普入諸世界，智慧常寂然，不同世所見。  
度脫諸羣生，隨順其心智，宣暢無窮盡，唯是佛境界。  
如來一切智，三世無障礙，諸佛妙境界，皆悉如虛空。  
法界無異相，隨順衆生說；若欲具分別，唯佛之境界。  
一切諸世間，無量衆音聲，隨時悉了知，其實無分別。  
非識所能識，亦非心境界；自性真清淨，能示諸羣生。  
非業非煩惱，寂滅無所住，無明無所行，平等行世間。  
一切衆生心，普在三世中；如來於一念，一切悉明達。」

爾時此娑婆世界衆生，佛神力故，見此佛刹一切衆生，如所行法，如所行業，如世間行，隨身所行，隨根所行，隨其行業所生之處，持戒毀禁說法果報。如是世界中事，一切悉見。如是東方百千億世界，不可量，不可數，不可思議，不可稱，無等無邊無分齊，不可說，虛空法界等一切世界，乃至說法果報，一切悉見，南、西、北、北方四維上下亦復如是。

## 【參讀】

唐子國三藏沙門實叉難陀譯大方廣佛華嚴經問明品第十

## 【作者傳略】

佛陀跋陀羅，東晉天竺僧。法號略稱覺賢（譯佛陀爲覺，跋陀羅

爲賢）。安帝義熙四年（公元〇六年）慕遠遣弟子支法領等往天

竺，領眷至于闐國，訪求梵本，遇佛陀跋陀羅，與之東還。九年佛陀跋陀

羅至廬山，入蓮社。慕遠請譯經，江東自是始有佛法。十四年（公元

四一八年）內史孟顓，請佛陀跋陀羅於廬山，譯出華嚴經六十卷，基

體嚴爲之。兼受當時與北方之鳩摩羅什齊名，佛學史上稱爲「羅什」「覺賢」二系。然佛陀跋陀羅專弘禪法，其教義解釋不明；所謂之

經，關於雜觀者居多；如翻佛三昧經八卷、新無量壽經八卷、蓮華多羅

經（一名不淨觀經，又名廣宣感應緣起，亦名修行方便傳記）二

卷，皆屬於「禪觀」。其餘譯有大方等如來藏經一卷（元熙二年

譯）出生無量門持經一卷（又名智嚴密持經）菩薩十住經一卷、

本樂經一卷（此二種爲華嚴經中之一部分）、淨六波羅蜜經一卷、

（今佚）文殊師利發願經一卷。詳見高僧傳。

〔按〕佛教之入中國，據史籍所載，起於後漢明帝永平間，其時白馬馱經，即感白馬寺於洛陽；然其經典爲何，曾徒凡幾，則又不

明始爲傳疑之辭也。至三國時，康居國沙門康僧會者，至武昌設講，且立迦初寺，爲江南佛教傳入之濫觴。同時吳尚書令闡，亦於自宅立寺。至譯佛典之始，則有康僧還者，於晉初譯無量壽經、大集經、正法華經等，皆大乘教典也。既而支婁迦讖譯「密教」諸經。五胡亂華時，姚秦有鳩摩羅什，佛耶耶舍，卑摩羅叉諸名僧，翻譯經典；摩羅什與其門人共譯法華、般若、仁王、維摩、楞嚴等，及成實、中百十二門、阿毘達磨論三百餘卷；佛陀耶舍譯四分律；卑摩羅叉譯十誦律。同時曇無讖三藏自于闐來，止北涼，譯大般涅槃經。在南方，則佛國支婁迦，其弟子惠遠渡江入廬山，繼以佛陀跋陀羅，譯六十華嚴於廬山。南北朝時，北魏太武帝信道抑佛，佛教頓衰；及文帝而復興，於是有菩提流支譯往生十地論等。南朝梁武帝大興佛法，有僧旻、法雲、智藏等諸名僧，而菩提流支亦於是時入中國矣。梁陳之間，真諦譯攝大婆沙論，俱舍論，大婆沙等論。綜計六朝時代之佛學，凡分九宗：「成實宗」及「三論宗」爲前秦鳩摩羅什所傳；「地持論宗」爲後魏菩提流支及光統律師所傳。「淨土宗」之經典，爲無量壽經、阿彌陀經；其開顯爲曇鸞。「禪宗」爲梁武帝時菩提達摩所傳，至五祖弘忍，分爲兩派：慧能繼法統爲六祖，作南宗之祖；神秀爲北

宗之祖。「攝論宗」及「俱舍宗」皆爲真諦所創。「天台宗」爲北齊慧文、南嶽慧思所首創，智顗集其大成。此九宗者，「天台宗」純爲漢僧所創，其教綱之大，組織之密，遠過於他宗；弟子章安、荆溪等又輔翼而弘通之，遂成佛教之大宗。然自佛教盛行，儒學衰歇；當時名士，不入於老，則入於佛。儒者初之傅玄，好命儒術，楊疏、孫資；而東晉之陶潛，出入孔老之間，爲一代之詩家與哲人。又其時有僧爲「三教合一論」者，如南齊之張融、顧歡等。張融持死，遺令左手執「三教合一論」者，如南齊之張融、顧歡等。張融持死，遺令左手執「三教合一論」者，如南齊之張融、顧歡等。張融持死，遺令左手執「三教合一論」者，如南齊之張融、顧歡等。張融持死，遺令左手執「三教合一論」者，如南齊之張融、顧歡等。

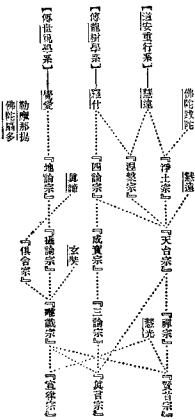
【按】南齊六朝時中國初期之佛教，首推南北兩大師：北爲鳩摩羅什，南爲廬山之慧遠大師。鳩摩羅什學博梵典，尤擅漢文。秦苻堅久耳其名，遣安、龜茲之羅什，故中興破秦而得道安，遺羅什歸國，求羅什。當呂光滅龜茲獲羅什之時，即秦苻堅國破身死之日，於是呂光自立爲後涼主，率羅什留之姑臧。後秦滅

闍羅什名，且心崇佛法，頗召羅什，後漢長安之盛，不得已而受命。闍羅什至長安時，適弘始三年也。與胡大悅，恩渥日厚，寵賜殊殷，即以四明園造窟，爲羅經之所，專事講譯；四方僧侶，聞羅什之名者，雲屯霧集，其中最出羣拔者，爲道安、鳩摩，號爲「關中四傑」，而羅受學之士三丁餘。羅什既有國王外護之力，又有學者內贊之功，此爲中國空前絕後傳教譯經之大舉也。然考羅什傳大乘系統之真派，遠承印度「空宗」，故羅所譯經典範圍廣，大都跌宕灑灑，而其注意者爲中論、百論、十二門論、文理之周密，教義之幽顯，超乎諸部，且與弟子常專事研究發揮龍猛提婆深奧空宗之旨，爲中國佛教教義最新之大發展也。慧遠大師者，道安之弟子，佛圖澄之徒孫也。性情恬淡，力避權貴，所居廬山，爲南方佛教之中心，持身清潔，尤益志戒律禪觀。地非營窟，行又嚴肅，以視羅什受姚秦之宮女，縱使渣而不瀉，以俗眼視之，不爲無恥也。慧遠又主張沙門不拜王者論，力求淡泊無爲，此爲南方佛法惟一之特色。故慧遠之名，聲不遠聞，而德澤實過之。當覺賢（佛陀跋陀羅）之被逐於羅什之徒也，慧遠喜而迎之，僧師提婆，新實人也，地處遠之高風，亦來廬山，自餘四方俊逸之士，厭離軒輊山水，重道德者，靡不接踵。慧遠復遺其

門人法惠等遠涉西域，多攜梵本而歸，於是政力歸羅，足與北方相並峙，更以覺賢來華，安「禪觀」爲任，尤與慧遠不謀而合，故其所譯以經觀經爲尤多。又結蓮社於東林，一時名流入社者百餘人，其中以十八賢爲傑出。此爲南方佛教大乘維新發展之始也。蓋當時北派佛法，譬如陽春發榮，萬卉爭妍；南派佛法，譬如清秋寶條，無景不秀。此南北二派二大中心之狀態也。至其傳教之系統，一則可謂承「空宗」，一則可謂啓「禪觀」。然當時二派之門徒，有自南而北，亦有自北而南者。近人太虛法師論會昌以前中華佛教之三大系，今錄其表如下：（三系中以道安慧遠一系爲最有特色。蓋流衍蕃變，而有中國思想灌注於其底間也。）

〔按〕我國佛教，傳自印度，其經典專藉翻譯而傳。所翻譯之經典，正否不一，則譯典之解釋，亦因之而歧。故我國佛教，當視翻譯家之見解爲轉移，而此翻譯家，即可視爲開創一宗，或宣布新義者。如覺賢、覺賢、玄奘、不空四人，可推爲中國佛教史上之四大翻譯家。至初創翻譯者，多來自安息、康居、月支及西域、天竺、罽賓等處。西域者，今天山南路各地是也。于闐國亦屬西域，其國與大乘佛教，關係極深；中國大乘教重要經典，皆來自于闐，佛陀跋陀羅，其著者也。初

期翻譯亦有四大翻譯：第一第二，同出鳩摩羅什三藏一人之手，般若諸經及奧般若有關之大智度論中論，一也；法華經，二也；無量壽三藏之大般涅槃經，三也；佛說法華經之經藏，四也。考華嚴經有六十華嚴，八十華嚴兩種：八十華嚴八十卷三十九品，爲唐于闐國三藏沙門實叉難陀所譯，較六十華嚴爲完全；六十華嚴計六十卷三十四品，即佛說法華經所譯者也。華嚴經爲佛教重要經典，其分品早經譯就，原本得自于闐，即支法領所攜歸者也。其始僅分五十卷，後人更爲六十卷，故名六十華嚴。自此移譯成，我國佛教大受



影響；其研究之價值，在佛教上占一重要位置。八十華嚴經較六十華嚴爲完全，然就我國佛教史上所受影響言之，則其關係殊不若六十華嚴之重要。蓋此二種華嚴經，究本既異，流派自殊。佛說法華經以前所譯分品經，爲六十華嚴所無。如智度論所譯等目菩薩所別三昧經，即八十華嚴十之品之異譯；此十定品，爲六十華嚴所無。此二大華嚴經外，尚有實般若三藏（即實人）所譯四十卷本，俗呼爲四十華嚴者，因其就二大華嚴之終所譯入法界品名，詳細而成，故詳名之曰大方廣佛華嚴經。入不思攝解說境界普賢行願

品。又六十華嚴之明顯品，八十華嚴之開明品，爲文殊與淨智等九菩薩互相問答而發明法要者也。

### 【辨論術】

類比法在辯論術中，大都用作譬喻，增加辯論之力量。例如本篇之「駛水流」明燈炎「長風起」深廣地」以及「明淨鏡」田種子匠木造人」等等，無非運用類比一法。且類比法之應用，最大之效果，在引用「淺而易見之事件，作爲類比之根據，使抽象空洞之結論具體化，以打動聽衆之感覺及情緒。如本篇，菩薩說明受法者不能斷絕煩惱之故，連用九箇「譬如」，均係淺而易見之事物，以闡明其奧旨，卽其例也。

類比論證，不特能證明命題，顯其平面的功用，有時且可加強推論使其功用成爲立體的。實言之，卽不特能證明待證事件與比照事件之情態相似，且能證明此待證事件之情態，應更甚於比照事件之情態。蓋卽類比之尖銳化也。例如「可以人而不知鳥乎」一語，卽爲此類之論證。演之，則爲「雁飛則成羣，鴉歸則成羣，夫鳥類尙知合羣，可以人而不知鳥乎」其類比之可貴，論證之確切，任何人不能否認。

此類比法運用於加強論證之特效也。



神不滅論 錄弘明集

鄭鮮之

多以形神同滅，照識俱盡，夫所以然，其可言乎？十世既以周孔爲極矣，仁義禮教，先結其心，神明之本，絕而莫言，故感之所體，自形已還，佛唱至言，悠悠弗信。余墜弱喪，思拔淪溺，仰尋玄旨，研求神要。悟夫理精於形，神妙於理，寄象傳心，粗學其證，庶鑒諸將悟，遂有功於滯惑焉。夫形神混會，雖與生俱存；至於羸妙分源，則有無區異。何以言之？夫形也，五臟六腑，四肢七竅，相與爲一，故所以爲生；當其受生，則五常殊授。是以肢體偏病，耳目互缺，無奪其爲生。一形之內，其猶如茲。况神體靈照，妙統衆形，形與氣息俱運，神與妙覺同流；雖動靜相資，而精羸異源，豈非各有其本，相因爲用者邪？近取諸身，卽明其理，庶可悟矣。一體所資，肌骨則痛癢所知，爪髮則知之所絕，其何故哉？豈非肌骨所以爲生，爪髮非生之本也？生在本則知存，生在末則知滅；一形之用，猶以本末爲興廢，况神爲生本，其源至妙，豈得與七尺同枯，戶牖俱盡者哉？推此理也，則神之不

滅，居可知矣。

客難曰：子之辨神形盡矣；即取一形之內，知與不知，精矣。然形神雖麤妙異源，俱以有爲分。夫所以爲有，則生爲其本；既孰有本已盡，而資乎木者，獨得存乎？出生之表，則廓然冥盡；既冥盡矣，非但無所立言，亦無所立其識矣。識之立，則神將安寄；既無所寄，安得不滅乎？答曰：子之難，辯則辨矣，未木諸心，故有若斯之難乎？夫萬化，皆有也，榮枯、盛衰、死生、代乎？一形盡，一形生，此有生之始終也。至於水火，則彌貫羣生，瞻而不匱，豈非火體因物，水理虛順，生不自生，而爲衆生所資，因即爲功，故物莫能竭乎？同在生域，其妙如此；况神理獨絕，器所不隣，而限以生表冥盡，神無所寄哉？因斯而談，太極爲兩儀之母，兩儀爲萬物之本；彼太極者，渾元之氣而已，猶能總此化根，不變其一；矧神明靈極，有無兼盡者邪？其爲不滅，可以悟乎？

難曰：子推神照於形表，指太極於物先，誠有其義。然理貴厭心，然後談可究也。夫神形未嘗一時相違，相違，則無神矣。草木之無神，無識故也。此形盡矣，神將安附；而謂

之不滅哉！苟能不滅，則自乖其靈，不資形矣；既不資形，何理與形爲生，終不相違；不能相違，則生本是同，斷可知矣。答曰：有斯難也，形神有源，請爲子循本而釋之。夫火因薪則有火，無薪則無火；薪雖所以生火，而非火之本；火本自在，因薪爲用耳。若待薪然後有火，則燧人之前，其無火理乎？火本至陽，陽爲火極，故薪是火所寄，非其本也。神形相資，亦猶此矣。相資相因，生塗所由耳，安在有形則神存，無形則神盡，其本惚恍，不可言矣。請爲吾子廣其類以明之。當薪之在水，則火盡；出水，則火生；一薪未改，而火前期，神不賴形，又如茲矣；神不待形，可以悟乎？

難曰：神不待形，未可頓辨。就如子言，苟不待形，則資形之與獨照，其理常一。雖曰相資，而本之相關，佛理所明；而必陶鑄此神，以濟彼形，何哉？答曰：子之問有心矣。此悠悠之所惑，而未暨其本者也。神雖不待形，然彼形必生，必生之形，此神必宅；必宅必生，則照感爲一，自然相濟；自然相濟，則理極於陶鑄；陶鑄則功存，功存則道行；如四時之於萬物，豈有心於相濟哉？理之所順，自然之所至耳。

難曰：形神雖異，自然相濟，則敬聞矣。子既鑿神之於形，必火之在薪，薪無意於有火，火無情於寄薪，故能合用無窮，自與化永，非此薪之火移於彼薪，然後爲火，而佛理以此形既盡，更宅彼形，形神去來，由於罪福。請問此形爲罪，爲是形邪？爲是神邪？若形也，則大冶之一物耳；若神也，則神不自濟，繫於異形，則子形神不相資之論，於此而躓矣。答曰：宜有斯問，然後理可盡也。所謂形神不相資，明其異本耳。既以爲生，生生之內，各周其用，苟用斯生，以成罪福，神豈有妙其照，不爲此形之用邪？若其然也，則有意於賢愚，非忘照而玄會；順理玄會，順理盡形，化神宅此形，子不疑於其始，彼此一理，而性於其終耶？

難曰：神卽形爲照，形因神爲用，斯則然矣。悟既由神，惑亦在神，神隨此形，故有賢愚；賢愚非神，而神爲形用，三世周迴，萬劫無算；賢愚靡始，而功顯中路，無始之理玄，而中路之功末；孰有在末之功，而拔無始之初者邪？若有嘉通，則請從後塵。答曰：子責其始，有是言矣。夫理無始終，玄極無涯，既生既化，罪福往復，自然所生耳。所謂聰明誠由

耳目，耳目之本，非聰明也；所謂賢愚誠應有始，既爲賢愚，無始可知矣。夫有物也，則不能管物；唯無物，然後能爲物所歸。若有始也，則不能爲終；唯無始也，然後終始無窮。此自是理所必然，不可徵事之有始，而責神同於事。神道玄遠，至理無言，髣髴其宗，相與爲悟；而自未徵本，動失其統，所以守此一觀，庶階其峯；若肆辯競辭，余知其息矣。洪範說生之本，與佛同矣；至乎佛之所演，則多河漢，此溺於日用耳。商臣極逆，後嗣隆業，顏冉德行，早夭無聞；周孔之教，自爲方內，推此理也，其可知矣。請廣其證，以究其詳。夫稟靈乘和，體格淳粹；堯生丹朱，頑凶無章；不識仁義，瞽瞍誕辭。原生則非所育，求理應傳美其事；若茲而謂佛理爲迂，可不悟哉！

【參讀】

范縝神滅論（梁書卷四十八） 羅理羅神滅論（弘明集） 沈

約神不滅論 范縝神滅論（廣弘明集）

【作者傳略】

羅理之字遠子，萊陽諸封人。初爲假律輔國主簿，轉功曹，入爲羅  
耶王錄事，參軍，仍遷御史中丞。性剛直不阿。自中丞轉司徒左長史，太  
尉，吞議參軍。劉宋延國，轉奉常。永初二年，出爲丹陽尹，復入爲都官尚  
書。元嘉三年，王弘爲相，舉爲尚書右僕射。四年卒。傳見宋書卷六十四，  
清史卷三十三。

【按】六朝時假佛思想之衝突，乃有「神滅」與「神不滅」之辯論。宋鄭鮮之「神不滅論」，其辯爭之對象為何人，固不可得而知；然必當時已有人提出「神滅」論者。及梁范缜之「神滅論」，（見《梁書》）於是而有其外兄蕭琛之「神不滅論」；曹思文復與范縝相辯，縝而有「神滅論」及「形神論」，縝亦有「神不滅論」及「神不滅論」。夫神不滅者，佛家之言也；主神滅者，為儒家言。當時辯爭之劇烈如是，亦可以見儒佛思想衝突之一斑矣。考范縝在南齊時，嘗侍寬陵王子真，子真精信佛教，百領盛稱無佛。子真問曰：「君不信因果，世間何得有富貴？何得有貧賤？」縝答曰：「人之生，譬如一樹花，隨風一轉，俱謝一掃，隨風而墮，自有拂麗轉墮於高處之上，自有開葉將落於低處之側。墜高而居者，殿下是也；落處而居者，下官是也。貴賤雖復殊途，因果竟在何處？」子真不能屈，深怪之。縝乃著「神滅論」，略謂：「神即形也，形即神也。是以形存則神存，形謝則神滅也……神之於質，猶利之於刀，形之於用，猶刀之於利。利之名非刀也，刀之名非利也；然而捨利無刀，捨刀無利；未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在？」此論出，朝野驚愕；子真集僧社，而不能屈。大抵形神之辨，始

於晉顧瑛之論形神。（見新論）恒譯謂「精神居形體，猶火之燃燭；如善扶持隨火而側之，可毋滅而竟燭。人身或有虧弱，則能養慎善持，亦可以得度。」然此特言養神足以存形耳，未知佛徒之盲形滅而神仍存也。鄭鮮之謂神為生本，蕭琛謂「形者，無知之稱；神者，有知之名。知與無知，即事有異，神之與形，理不容一。」又云：「刃之有利，砥礪之功，故能水截蛟螭，陸斷兕虎。若窮利盡用，必摧其鋒，化成鈍刃。如此則利滅而刃存，即是神亡而形在。」蓋主「神滅」論者，謂形神一體，形消則神亡；而主「神不滅」論者，謂神自獨立以存，神之居形，猶人之居室，室燬而人仍存，譬之薪火，薪盡而火猶傳也。佛言「不生不滅」，故辯者各據「形神」，以為論爭之點。讀者可留意上列諸論而細參之。

### 【辯論術】

9. 結論。結論為全篇辯論之峯巖，所有議論辯證，到達此處，凝聚一點，使辯論有尖銳化之象；同時使聽衆之興味及注意，亦隨之而高昇，故必如金字塔之尖頂，全部構造，由廣大分散而至收聚凝結，俾聽衆盡此一為辯論，有不勝愉快之感，於以引起聽衆之同情，堅定之

備念，新釋論之目的變矣。

結論之方法，或釋經之性質而異，要不外（一）總結，（二）比較，（三）勸說三種。分述如下：

（甲）總結。凡論盡完了以後，將全部要點，辯辭主旨，及由證明而得之結果，作最後一次之中觀，有如衆匯所集，千流百川，合爲巨浸，是爲總結。總結之言詞，以簡淨而有學者風度爲最佳；有時可以一句而總結全局者，更其激韻點時之妙。

以論辯文例之，本冊第一篇釋經，通篇論證，均集中在「心無情乎是非，而行不違乎道」一命題之上，至論辯終了，則以「今第五論有非而能顯，不可謂不公也，所顯是非，不可謂其措也，有非而謂私，不可謂不感公私之理也」爲總結，自覺脈絡分明，論點明晰，此卽結論總結一法，於辯辭亦猶是也。

原

书

空

白



第 四 組  
唐 儒 學

---

▲基礎教材▼

儒學傳序……………劉 陶

關韓……………嚴 復

李文公集序……………何 宜

▲範 文▼

原道……………韓 愈

復性書上……………李 翱

## 基礎教材

## 儒學傳序 舊唐書

劉 昫

古稱儒學家著流，本出於司徒之官，可以正君臣，明貴賤，美教化，移風俗，莫若於此焉。故前古哲王，咸用儒術之士；漢家宰相，無不精通一經；朝廷若有疑事，皆引經決定。由是人識禮教，理致昇平。近代重文輕儒，或參以法律，儒道既喪，淳風大衰，故近理闕多劣於前古。

自隋氏道消，海內板蕩，彝倫攸斁，戎馬生郊，先代之舊章，往聖之遺訓，掃地盡矣。及高祖建義太原，初定京邑，雖得之馬上，而頗好儒臣。以義寧三年五月初，令國子學置生七十二員，取三品已上子孫；太學置生一百四十員，取五品已上子孫；四門學生一百三十員，取七品已上子孫；上郡學置生六十員，中郡五十員，下郡四十員；上縣學並四十員，中縣三十員，下縣二十員。武德元年，詔皇族子孫及功臣子弟，於秘書外省，別立小學二年。詔曰：

「盛德必祀，義存方策，達人命世，流慶後昆；建國君人，弘風開教，崇賢彰善，莫尚於茲。自八卦初陳，九疇攸敘，徽章互垂，節文不備。爰始姬旦，匡翊周邦，創設禮經，尤明典憲。啓生人之耳目，窮法度之本源。化起二南，業隆八百，豐功茂德，冠於終古。暨乎王道既衰，頌聲不作，諸侯力爭，禮樂陵遲。粵若宣父，天資睿哲，彙綸齊魯之內，揖讓洙泗

之間，綜理遺文，弘宣舊制，四科之教，歷代不刊，三千之文，風流無歇。惟茲二聖，道著羣生，守祀不修，明喪尙闕。朕君臨區宇，興化崇儒，永言先達，情深紹嗣，宜令有司於國子學立周公孔子廟各一所，四時致祭，仍博求其後，具以名聞，詳考所宜，當加爵土。

是以學者慕響，儒教聿興。至三年，太宗討平東夏，海內無事，乃銳意經籍，於秦府開文學館，廣引文學之士，下詔以府屬杜如晦等十八人爲學士，給五品珍膳，分爲三番，更直宿於閣下。及卽位，又於正殿之左，置弘文學館，精選天下文儒之士虞世南、褚亮、姚思廉等，各以本官兼署學士。令更日宿，直聽朝之暇，引入殿內，講論經義，商略政事，或至夜分乃罷。又召勳賢三品已上子孫爲弘文館學士。貞觀二年，停以周公爲先聖，始立孔子廟於國學，以宣父爲先聖，顏子爲先師，大徵天下儒士，以爲學官。數幸國學，令祭酒博士講論畢，賜以束帛，學士能通一大經以上，咸得署吏。又於國學增築學舍一千二百間。太學四門博士，亦增置生員。其書算合置博士學生，以備藝文，凡三千二百六十員。其玄武門屯營飛騎，亦給博士，授以經業；有能通經者，聽之貢舉。是時四方儒士，多抱負典籍，雲會京師，俄而高麗及百濟、新羅、高昌、吐蕃等諸國會長，亦遣子弟請入於國學之內。鼓篋而升講筵者，八千餘人。濟濟洋洋，爲儒學之盛，古昔未之有也。太宗又以經籍去聖久遠，文字多訛謬，詔前中書侍郎顏師古，考定五經，頒於天下，命學者習焉。又以儒學多門，章句繁雜，詔國子祭酒孔穎達與諸儒撰定五經義疏，凡一百七十卷，名曰五經正義，令天下傳習。十四年，詔曰：

「梁皇伯、褚仲都、周熊安生、沈重、陳沈文阿、周弘正、張譏、隋何妥、劉炫等，並前代名儒，經術可紀，加以所在學徒，多行其疏，宜加優異，以勸後生；可訪其子孫，見在者錄名奏聞，當加引擢。」

二十一年詔又曰：

「左丘明、卜子夏、公羊高、穀梁赤、伏勝、高堂生、戴聖、毛萇、孔安國、劉向、鄭衆、杜子春、馬融、盧植、鄭玄、服虔、何休、王肅、王弼、杜元凱、范甯等二十一人，並用其書，垂於國胄；既行其道，理合褒崇。自今有事太學，可與顏子俱配享孔子廟堂。」

其尊重儒道如此。

高宗嗣位，政教漸衰，薄於儒術，尤重文吏。於是醇醞日去，華競日彰，猶火銷膏而莫之覺也。及則天稱制，以權道臨下，不悛官爵，取悅當時，其國子祭酒，多擢諸王及駙馬都尉。準、貞、觀、蕩、事、祭、酒、孔穎達等赴上日，皆講五經題；至是，諸王與駙馬赴上，唯判祥瑞按三道而已。至於博士助教，唯有學官之名，多非儒雅之實。是時復將親祠明堂及南郊，又拜洛、封、嵩、嶽，將取弘文國子生，充齊、鄆、郎行事，皆令出身放選，前後不可勝數。因是生徒不復以經學爲意，唯苟希僥倖。二十年間，學校頓時墜廢矣。

玄宗在東宮，親幸太學，大開講論，學官生徒，各賜束帛。及卽位，數詔州縣及百官，薦舉經通之士；又置集賢院，招集學者，校選羣儒士及博涉著實之流，以爲儒學篇。

## 關韓

嚴復

往者吾讀韓子原道之篇，未嘗不恨其於道於治淺也。其言曰：『古之時，人之害多矣。有聖人者立，然後教之以相生相養之道；爲之君，爲之師，驅其蟲蛇禽獸而處之中土；寒然後爲之衣，飢然後爲之食，木處而顛，土處而病也，然後爲之宮室；爲之工以贖其器用，爲之賈以通其有無，爲之醫藥以濟其夭亡，爲之葬埋祭祀以長其恩愛，爲之禮以次其先後，爲之樂以宣其湮鬱，爲之政以率其怠倦，爲之刑以勸其強梗；相欺也，爲之符璽斗斛權衡以信之；相奪也，爲之城郭甲兵以守之；害至而爲之備，患生而爲之防。如古無聖人，人之頽滅久矣。何也？無羽毛鱗介居寒熱也，無爪牙以爭食也。』如韓子之言，則彼聖人者，其身與其先祖父，必皆非人也，而後可，必皆有羽毛鱗介而後可，必皆有爪牙而後可。使聖人與其祖父而皆人也，則未及其生，未及成長，其被蟲蛇禽獸寒飢水土之害而夭死者，固已久矣，又惡能爲之禮樂刑政，以爲它人防備患害也哉？

老之道，其勝於孔子與不，抑無所異焉，吾不足以定之；至其自然，則雖孔子無以易。韓子一概辭而闕之，則不愚之故耳。而韓子又曰：『君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟米麻絲，作器皿，通貨財以事其上者也。君不出令，則失其所以爲君；臣不行君之令，則失其所以爲臣；民不出粟米麻絲，作器皿，通貨財以事其上，則誅。』嗟乎！君民相資之事，固如是焉已哉？夫苟如是而已，則桀、紂、秦政之治，初何以異於堯舜三王？且使民與禽

獸難居，寒至而不知衣，饑至而不知食，凡所謂宮室器用醫藥葬埋之事，舉皆待數而後知爲之，則人之類，其滅久矣！彼聖人者，又惡得此民者出令而君之？且韓子故不云『民者，出粟、米、麻、絲，作器皿、通貨財，以相爲生養者也。其有相欺相敗而不能自治也，故出什一之賦而置之君，使之作爲刑政甲兵，以鋤其強梗，備其患害；然而君不能獨治也，於是爲之臣，使之行其令，事其事。是故民不出什一之賦，則莫能爲之君；君不能爲民鋤其強梗，防其患害，則廢；臣不能行其鋤強梗防患害之令，則誅』乎？孟子曰：『民爲貴，社稷次之；君爲輕。』此古今之通誼也；而韓子不云爾者，知有一人而不知有億兆也。

老之言曰：『竊鈎者誅，竊國者侯。』夫自秦以來，爲中國之君者，皆其尤強梗者也，最能欺敗者也。竊嘗聞道之大原出於天矣；今韓子務尊其尤強梗最能欺敗之一人，使安坐而出其唯所欲爲之令，而使天下無數之民，各出其苦筋力勞神慮者以供其欲；少不如是焉則誅，天之意固如是乎？道之原又如是乎？於乎！其亦幸出於三代之後，不見黷於禹、湯、文、武、周公、孔子也！其亦不幸不出於三代之前，不見正於禹、湯、文、武、周公、孔子也。

且韓子亦知君臣之倫之出於不得已乎？有其相欺，有其相奪，有其強梗，有其患害，而民旣爲是粟米麻絲，作器皿通貨財，與凡相生相養之事矣，今又使之操其刑焉以鋤，主其斗斛權衡焉以信，造爲城郭甲冑兵馬焉以守，則其孰不能；於是通功易事，擇其公且賢者，立而爲之君。其意固曰吾耕矣，織矣，工矣，賈矣，又使吾自衛其性命財產焉，則廢吾事；何若使子獨專力於所以爲衛者，而吾分其所得於耕織工賈者以食子，給子之爲利廣而事治乎？

此天下立君之本旨也。是故君也、臣也、刑也、兵也，皆緣衛民之事而後有也；而民之有待於衛者，以其有強梗、欺奪、患害也；其有強梗、欺斂、患害也者，化未進而民未盡善也。

是故君也者，與天下之不善而同存，不與天下之善而對待。今使用仁義道德之說，而天下如韓子所謂「以之爲己，則順而詳；以之爲人，則愛而公；以之爲心，則和且平。」夫如是之民，則將莫之知其性分之所固有，職分之所當爲矣，尙何有於強梗、欺奪？尙何有於相爲患害？又安用此高高在上者，陵我以生，出令令我，責所出而誅我，時而撫我爲后，時而虐我爲仇也哉？故曰君臣之倫，出於不得已也。唯其不得已，故不足以爲道之原，彼佛之乘君臣是也；而韓子將以爲是固與天壤相弊者也，又烏足以爲知道者乎？

然則及今而棄吾君臣可乎？曰：是大不可。何則？其時未至，其俗未成，其民不足以自治也。彼西洋之英國且不能，況中國乎？今夫西洋者，一國之大公事，民之相與自爲者居其七；由朝廷而爲之者居其三，而其中之榮榮尤大者，則明刑、治兵兩大事而已。何則是二者，民之所仰於其國之最急者也。昔漢高入關，約法三章耳，而秦民大服。知民所求於上者，保其性命財產，不過如是而已；更驚其餘，所謂代大匠斲，未有不傷指者也。是故使今日而中國有聖人興，彼將曰吾之以藐藐之身，託於億兆人之上者，不得已也；民弗能自治故也。民之弗能自治者，才未逮，力未長，德未和也。乃今將蚤夜以孳孳求所以進吾民之才德力者，去其所以困吾民之才德力者，使其無相欺相斂而相患害也，吾將悉聽其自由；民之自由，天之所界也，吾又惡得而靳之如是幸而民至於能自治也，吾將悉復而予

之矣；唯一國之口進富強，余一人與吾子孫尙亦有利焉，吾曷貴私天下哉？誠如是，三十年而民不大和，治不大進；六十年而中國有不克與歐洲方富而比強者，正吾莠言亂政之罪可也。彼英、法、德、美諸邦之進於今治者，要不外數十年數百年間耳；況夫彼爲其難，吾爲其易也。嗟乎！有此無不有之國，無不能之民，用庸人之論，忌諱虛僞，至於貧且弱焉以亡，天下恨事，孰過此者？是故考西洋各國，當知富強之甚難也，我何可以苟安？考西洋各國，又當知富強之甚易也，我不可以自餒。道在去其害富害強，而日求其能與民共治而已。

語有之曰：「曲士不可與語道者，束於教也。」苟求自強，則古人之書，且有不可泥者，況夫秦以來之法制。如韓子，徒見秦以來之爲君，秦以來之爲君，正所謂大盜竊國者耳。國誰竊？轉相竊之於民而已。既已竊之矣，又憚憚然恐其主之或覺而復之也，於是法與令蝟毛而起。質而論之，其什八九皆所以壞民之才，散民之力，漓民之德者也。斯民也，固斯天下之真主也，必弱而愚之使其常不覺，常不足以有爲，而後吾可以長保所竊而永世。嗟乎！夫誰知患常出於所慮之外也哉？此莊周所以有胠篋之說也。

是故西洋之言治者曰：國者，斯民之公產也；王侯將相者，通國之公僕隸也。而中國之尊王者曰：天子富有四海，臣妾億兆。臣妾者，其文之故訓，猶奴虜也。夫如是，則西洋之民，其尊且貴也，過於王侯將相；而我中國之民，其卑且賤，皆奴產子也。設有戰鬪之事，彼其民爲公產，公利自爲鬪也；而中國則奴爲其主鬪耳。夫驅奴虜以鬪貴人，固何所往而不敗？



## 李文公集序

何宜

邵武郡守西蜀馮君師虞，以唐隴西李文公所爲文一十八卷，凡一百三首，命工鐫梓，以傳於天下後世，乃以屬余序。

於乎！文章之有補於治道也尚矣；爲文無補於治道，雖工何益；然文不本於仁義，則於治道亦何補之哉！孟子七篇，惓惓於仁義之言，故程子謂孟子有功於聖門者，以其開口便說仁義也。

公嘗與其從弟正辭論文章云：『汝勿信人號文章爲一藝，夫所誦一藝者，乃時所好之文，或有盛名於近代者是也。其能到古人者，則仁義之辭也。惡得以一藝而名之哉！仲尼孟軻歿千餘年矣，吾不及見其人，吾能知其聖且賢者，以吾讀其辭而得之者也。後來者不可期，安知其讀吾辭也而不知吾心之所存乎？亦未可誣也。』公之所論文章如此。故其凡所爲文，莫不本於仁義，其曰：『仁義之道，章章然如大道焉，人莫不知之；然皆不能行者，嗜欲害之也。』曰：『君子非仁與義，則無所謂也。』曰：『近代以來，入仕者以容和爲貴富之路，曷嘗以仁義博施之爲本乎？』此皆宜指仁義以示人者也。其曰：『君子進退周旋，擊獨語默，不失其正。』曰：『善理其家者，親父子，殊貴賤，別妻妾男女高下內外之位，正其名而已矣。』曰：『行己莫如恭，自責莫如厚，接衆莫如弘，用心莫如直，進道莫如勇，受益莫如擇交，好學莫如改過。』曰：『用忠正而不疑，屏邪佞而不近，改稅法，不督錢而納布帛，絕進獻以寬』

百姓稅租之重，厚邊兵以息蕃戎侵掠之患，數引見待制官，問以時事，以通擁蔽之路。此皆本於仁義尤章章者也。公之文本於仁義如此，惡有讀公之文而不知公之心之所存者乎？

公嘗有云：「僕之道窮，則樂仁義而安之者也；如用焉，則推而行之於天下也；何獨天下哉？將後世之人有得於吾之功者爾。然則公之存於心者，仁義是也。夫仁義乃人人之心之所固有者也。公之心存乎仁義，讀公之文者有以知之，則必有以慕之，慕之不已，則其心亦在於仁義矣。孟子曰：『爲人臣者，懷仁義以事其君，爲人子者，懷仁義以事其父，爲人弟者，懷仁義以事其兄，是君臣父子兄弟，去利懷仁義以相接也，然而不王者，未之有也。』是則公之文也，於治道豈小補之哉？而郡守馮君欲公之文傳於天下後世也，亦豈不爲治道計哉？

公諱闢，字習之，官至山南東道節度使檢校戶部尚書，蓋嘗從昌黎韓先生游，而爲先生之所重者云。

## 範文

### 原道

韓愈

博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之之謂道，足乎己無待於外之謂德。仁與義爲定名，道與德爲虛位，故道有君子小人，而德有凶有吉。

老子之小仁義，非毀之也，其見者小也。坐井而觀天，曰天小者，非天小也。彼以煦煦爲仁，孑孑爲義，其小之也則宜。其所謂道，道其所道，非吾所謂道也；其所謂德，德其所德，非吾所謂德也。凡吾所謂道德云者，合仁與義言之也，天下之公言也；老子之所謂道德云者，去仁與義言之也，一人之私言也。

周道衰，孔子沒，火於秦，黃老於漢，佛於晉，魏、梁、隋之間，其言道德仁義者，不入於楊，則入於墨；不入於老，則入於佛。入於彼，必出於此；入者主之，出者奴之；入者附之，出

者汗之。嘻！後之人，其欲聞仁義道德之說，執從而聽之？老者曰：孔子，吾師之弟子也；佛者曰：孔子，吾師之弟子也。爲孔子者，習聞其說，樂其誕而自小也，亦曰：吾師亦嘗師之云爾。不惟舉之於其口，而又筆之於其書。噫！後之人雖欲聞仁義道德之說，其執從而求之？甚矣，人之好怪也！不求其端，不訊其末，惟怪之欲聞。

古之爲民者四，今之爲民者六；古之教者處其一，今之教者處其三。農之家一，而食粟之家六；工之家一，而用器之家六；賈之家一，而資焉之家六；奈之何民不窮且盜也！

古之時，人之害多矣，有聖人者立，然後教之以相生養之道，爲之君，爲之師，驅其蟲蛇禽獸而處之中土；寒，然後爲之衣；飢，然後爲之食；木處而顛，土處而病也，然後爲之宮室；爲之工以贍其器用；爲之賈以通其有無；爲之醫藥以濟其夭死；爲之葬埋祭祀以長其恩愛；爲之禮以次其先後；爲之樂以宣其湮鬱；爲之政以率其怠勸；爲之刑以鋤其彊梗；相欺也，爲之符璽斗斛權衡以信之；相奪也，爲之城郭甲兵以守之；害至

而爲之備，患生而爲之防。今其言曰：「聖人不死，大盜不止；剖斗折衡，而民不爭。」嗚呼！其亦不思而已矣。如古之無聖人，人之類滅久矣，何也？無羽毛鱗介以居寒熱也，無爪牙以爭食也。

是故君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟米麻絲，作器皿，通貨財，以事其上者也。君不出令，則失其所以爲君；臣不行君之令而致之民，則失其所以爲臣；民不出粟米麻絲作器皿通貨財以事其上，則誅。今其法曰：必棄而君臣，去而父子，禁而相生養之道，以求其所謂清淨寂滅者，嗚呼！其亦幸而出於三代之後，不見黜於禹、湯、文、武、周公，孔子也；其亦不幸而不出於三代之前，不見正於禹、湯、文、武、周公，孔子也。帝之與王，其號各殊，其所以爲聖，一也；夏葛而冬裘，渴飲而飢食，其事雖殊，其所以爲智，一也。今其言曰：曷不爲太古之無事，是亦責冬之裘者曰：曷不爲葛之易也！責飢之食者曰：曷不爲飲之之易也！

傳曰：「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。然則古之所謂正心而誠意者，將以有爲也。今也欲治其心而外天下國家，滅其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事。孔子之作春秋，諸侯用夷禮則夷之，進於中國則中國之。經曰：『夷狄之有君，不如諸夏之亡也。』詩曰：『戎狄是膺，荆舒是懲。』今也舉夷狄之法而加之先王之教之上，幾何其不胥而爲夷也！

夫謂先王之教者，何也？博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之之謂道，足乎已無待於外之謂德。其文詩、書、易、春秋，其法禮、樂、刑、政，其民士、農、工、商，其位君、臣、父、子、師、友、賓、主、昆、弟、夫、婦，其服麻、絲，其居宮、室，其食粟、米、果、蔬、魚、肉，其爲道易明，而其爲教易行也。是故以之爲己，則順而祥；以之爲人，則愛而公；以之爲心，則和而平；以之爲天下國家，無所處而不當。是故生則得其情，死則盡其常，郊焉而天神假，廟焉而人鬼饗。曰，斯道也，何道也？曰，斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也。堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武，周公文武，周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻

之死，不得其傳焉；苟與揚也，擇焉而不精，語焉而不詳。由周公而上，上而爲君，故其事行；由周公而下，下而爲臣，故其說長。

然則如之何而可也？曰：不塞不流，不止不行；人其人，火其書，廬其居，明先王之道，以道之，鰥寡孤獨廢疾者有養也，其亦庶乎其可也。

### 【參讀】

作者陳迎佛骨表原注（昌黎集）

### 【作者傳略】

見第二冊附錄。

【按】有齊一代，名曰崇儒，實則備術之哀歎如故，而道佛會乘盛矣，道教之興，因唐與老子同姓。高祖時有道士某在羊角山中，見老子謂唐天子爲我之子孫，道士馳奏於朝，遂尊老子爲廣聖之祖，觀其易史則老子列傳於伯夷列傳之先，可以知之矣。後尊老子爲「太上玄玄皇帝」，今天下編體道觀，於是道術之流，倣佛與而集。

（注）與佛教學爭衡且爲託老子化胡等，謂老子死後，生於天竺爲佛。

（見兩晉書）顧歡傳）晉宗朝，道觀之數，達一千六百七十所。唐玄

宗好道尤甚，至命家家備道德經一卷，又以道德經試士；代宗、憲宗

武宗三朝，信奉彌篤。唐時詩人如李白、李賀、李益，皆信奉道教；如

是遜衍至於五代，有關、野、林、澹、張、正、陸等諸隱逸隨之而出，逮及陳

摛傳「太極圖」之學，蓋開宋儒周敦頤、邵雍之先路。然唐時所奉

之道教，已汲東漢張道陵、晉葛洪、魏寇謙之之流，主爲煉丹符籙服

藥長生、驅鬼遣鬼之術，非復如何晏、F、陸輩之研鑽玄理者矣。佛教

至隋書時面目一新，正如梁僧祐所云：「發輝光大，自現一種特色。」

若已化四上之物而自得其真諦矣。其始也，爲寶羅什、慧遠輩以梵

僧而歸佛典；然迄陳隋間，高、祥、大師集「三論宗」之大成，符頌大

師集「天台宗」之大成，則皆佛僧也。唐代更有實智大師創「華嚴宗」與「天台宗」，相伯、南、山、律、師、道、宣、創「四分律宗」，善導大師集「淨土宗」之大成，而尤傑出者爲玄奘三藏，取經四土，完成「唐代新譯佛典」，且創「法相與俱舍」二宗。蓋唐代實爲佛教最盛之時期也。然自會昌而後，武宗因信道而抑佛，則又較嚴衰薄矣。唐初闡佛最力者，有太史令、博奕，嘗於高祖時上疏請除佛法，略曰：「佛在西域，言妖路遠，漢書、周書，悉其假託，使不忠不孝，削髮而擗君親，遊手遊食，易服以逃租賦，露啓三塗，謬張六道，恣傷愚夫，神欺庸品，乃追懷既往之罪，虛規將來之福，布施萬錢，希萬倍之報，特窮一日，費百日之糧，遂使愚迷妄求功德，不憚科禁，輕犯憲章。……其爲害政，良可惡矣。……今天下僧尼，數盈十萬，窮剽粉緇，裝束詭人，競爲厭魅，迷惑萬姓。請令四匹，卽成十萬餘戶，產育男女，十年長養，一紀教訓，可以足兵。四海區區，貧之秩，百姓知感福所在，則妖惑之風自革，淳朴之化還興。」其時蕭瑀曰：「佛聖人也，而妄非之，非聖人者無法，當治其罪。」奕曰：「人之大倫，莫如君父。佛以世續而叛其父，以匹夫而抗天子，蕭瑀不生於空桑，乃遽無父之教，亦學者無稱，堯之謂矣！」瑒不能對，但合手曰：「地獄之設，正爲是

人。」又太宗嘗謂陳奕曰：「佛之爲教，玄妙可師，卿何獨不悟其理？」奕曰：「佛乃胡中雜黠，莊、魏、齊、梁、陳、周、隋、唐，皆其國，佛、釋、耶、回、祿、薩、大、食、祿、土、中、國、邪、僻、之、人，取此者，玄談，飾以妖幻之語，用欺愚俗，無益於民，有害於國，臣非不悟，不學也。」此則在漢、唐、宋、明、清、佛、之、前、者、也。至唐、代、之、儒、學、則、以、太、宗、見、當、時、之、學、者、拘、泥、於、訓、詁、草、句、異、說、紛、紜、文、字、說、謬、於、是、命、須、師、古、於、禮、書、考、定、五、經、多、所、釐、正、又、命、孔、穎、達、與、顏、師、古、司、此、才、章、王、恭、王、成、撰、五、經、義、訓、定、爲、「、五、經、正義、」於是、經、說、統、於、一、尊、以、之、試、士、開、科、無、人、敢、持、異、議、者、而、經、術、因、之、不、昌、矣。益以佛教勃興，道流雜出，學者不入於佛，則入於道；又唐代以詩文取士，文學之士，蔚然興起，文如初唐四傑、晚唐韓柳，詩如沈、陰、王、孟、韋、王、李、杜、蘇、韓、柳、元、白、居、易、輩，光輝燦爛，盛極一時，天下英才，不流於佛學，則入於文藝，儒學之衰歟，豈有此數因在焉。所以有唐、三、百、年、間、其、能、號、爲、儒、宗、者、止、一、韓、愈、一、李、翱、而已。

【按】韓愈提倡古文，實一文學家也；而對儒家之言，張衛道之職，其思想之所寄，全在原、道、一、篇、外、如、漢、理、佛、身、表、爲、其、關、佛、論、性、爲、繼、孟、荀、揚、雄、王、充、諸、人、而、後、之、言、性、者、也。但韓愈本是文人，未解佛之奧，故其原、道、之、言、令、人、不、無、守、虛、虛、之、惑、且、其、所、攻、擊、者、非



老佛思想之內容，而是老佛之教之影響於社會人心之結果，極可視之爲常態論。大抵釋迦之闡老佛，猶之孟軻之斥楊墨，欲一洗當時之浮華世相而已。然吾國民族，自經老佛之學盛行而後，在思想方面，則增進深刻不少；但在物質方面，已不如古時之頹敝，而流於虛靡；得釋迦而闡之，不無補偏救弊之功也。又其痛斥老莊「聖人

不死，大道不止，剖斗折衡，而民不爭」之旨爲反乎常議之論，其擅重實際道德與政治，誠有不可磨滅者，宜乎當時學者仰之如泰山北斗也。史載唐憲宗於平定州建吳元濟後，隨鳳翔法門寺有護國真身塔，塔內有釋迦文佛指骨一節，其書本傳法三十年一開，則窺覷人羣，憲宗遣使者往鳳翔迎佛骨入禁中三日，乃送佛祠。王公士庶，奔走膜頂，搶鬪唯恐在後；百姓有煎藥破產，燒頂灼臂而求供養者，於是愈乃上疏，略曰：「佛者，夷狄之一法耳。自漢時始入中國，上古未嘗有也。昔黃帝在位百年，年百一十歲，少昊在位八十年，年百歲；顓頊在位七十九年，年九十歲；帝舜在位七十年，年百五歲；堯在位九十八年，年百一十八歲；帝禹在位及禹年皆百歲；此時天下太平，百姓安樂壽考，然而中國未有佛也……漢明帝時始有佛法，明帝在位纔十八年，其後亂亡相繼，國祚不長，宋齊梁陳元魏

以下，事佛漸盛，年代尤僞。唯梁武帝在位四十八年，前後三捨身施佛，宗廟祭不用牲；董日一食，止於菜果；後爲侯景所逼，餓死臺城，國亦尋滅。事佛求福，乃更得禍，由此觀之，佛不足信，亦可知矣……乞以此骨付之水火，永絕根本，降天下之疑，絕前代之惑……佛如有靈，能作禍祟，凡有殃咎，宜加臣身。上天寧臨，臣不怨悔。」此疏既入，禍變不測，卒貶隋州。然自此變動天下，而轉愈於民衆迷信沈惑之際，敢爲此犯顏批逆之舉，夫亦大可稱也已！蓋釋迦專以儒家之華倫道德爲本，視老佛之思辨哲學，非特無益，而且有害。蓋其論性之言，與先儒稍有出入而大致不離乎宗。孟軻之論性善，爲動機論；荀況之論性惡，爲結果論；揚雄謂性之善惡混淆，王充謂性有善有惡，而韓愈則以性有上中下三品，其言曰：「性也者，與生俱生也，接於物而生也。性之品有三，而其所以爲性者五；情之品有三，而其所以爲情者七；曰何也？曰性之品有上中下三，上者善而巳矣，中焉者可導而上下也，下焉者惡而巳矣。其所以爲性者五：曰仁，曰禮，曰信，曰義，曰智。上焉者之於五也，主於一而行之四；中焉者之於五也，一不少有焉，則少反焉，其於四也混；下焉者之於五也，反於一而悖於四。性之於情，視其品，情之品有上中下三，其所以爲情者七；口

喜，曰怒，曰哀，曰懼，曰愛，曰惡，曰欲。上屬者之於七也，動而虛中；中屬者之於七也，有所蓋，有所亡，然而求合其中也；下屬者之於七也，亡與甚，直情而行者也。情之於性，則其品……（原性）辯論之論性，以性與情爲一元，性善則情亦善，性惡則情亦惡。其根源發於孔子『性相近也，習相遠也，唯上智與下愚不移』一語；第立論較爲明顯也耳。

### 【辯論術】

(乙)比較。凡具反駁性質或討論政策之辯論，其結論大抵採用比較方法。蓋一方面可以總結本人主張之長處，一方面可以使反對者之主張相形見绌，自爲極有力之結論。例如以『共產主義與三民主義』爲辯題，在論證中已將三民主義之優點，共產主義之劣點，申說明白，終乃以比較方法作爲結論：

三民主義是建設的，共產主義是破壞的；三民主義是勞資互助的；共產主義是階級鬭爭的；三民主義是救國的主義，共產主義是亡國的主義，何種主義是適行於中國，請聽衆下節判斷。

此即比較法之結論，可求判斷於聽衆也。

(丙)勸說。辯論結論，常帶勸說，蓋勸說係由情緒上行動聽衆，是激動情緒及信念之良方，是使聽衆起而行之鞭撻，故勸說方法在實際上收效最大也。

在論證文中，如本篇於痛瀾佛老之後，下一結論：

不寒不洩，不止不行；人其人，火其書，廢其居，明先王之道以道之，蘇軍氣，荷廢疾者有養也，其亦庶乎其可也。

即結論用勸說方法之一例。蓋勸說之目的，在使人行，故結論而帶勸說者，必有一種辦法提出，以期聽衆之接受也。

## 復性書上

李翱

人之所以爲聖人者，性也；人之所以惑其性者，情也。喜怒哀懼愛惡欲七者，皆情之所爲也；情既昏，性斯匿矣，非性之過也。七者循環而交來，故性不能充也。水之渾也，其流不清；火之煙也，其光不明，非水火清明之過。沙不渾，流斯清矣；煙不鬱，光斯明矣；情不作，性斯充矣，性與情不相無也。

雖然，無性，則情無所生矣，是情由性而生。情不自情，因性而情；性不自性，由情以明。性者，天之命也，聖人得之而不惑者也；情者，性之動也，百姓溺之而不能覺其本者也。

聖人者，豈其無情邪？聖人者，寂然不動，不往而到，不言而神，不耀而光；制作參乎天地，變化合乎陰陽，雖有情也，未嘗有情也。然則百姓者，豈其無性者耶？百姓之性，與聖人之性弗差也。雖然，情之所昏，交相攻伐，未始有窮，故雖終身而不自覩其性焉。

火之潛於山石林木之中，非不火也；江、河、淮、濟之未流而潛於山，非不泉也。石不敲，木不磨，則不能燒其山林而燥萬物；泉之源弗疏，則不能爲江、爲河、爲淮、爲濟，東匯大壑，浩浩蕩蕩，爲弗測之深；情之動弗息，則不能復其性，而燭天地爲不極之明。

故聖人者，人之先覺者也。覺則明，否則惑，惑則昏。明與昏謂之不同，明與昏性本無有，則同與不同，二者離矣。夫明者所以對昏，昏既滅，則明亦不立矣。是故誠者聖人性之也。寂然不動，廣大清明，照乎天地，感而遂通天下之故，行止語默，無不處於極也。復其性者，賢人循之而不已者也。不已，則不能歸其源矣。

《易》曰：「夫聖人者，與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。先天而天不違，後天而奉天時；天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」此非自外得者也，能盡其性而已矣。

子思曰：「唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；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；可以贊天地之化育，則可以與天地參。」

矣。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。」

聖人知人之性皆善，可以循之不息而至於聖也，故制禮以節之，作樂以和之。安於和樂，樂之本也；動而中禮，禮之本也；故在車則聞鸞和之聲，行步則聞珮玉之音，無故不廢琴瑟，視聽言行循禮而動，所以教人忘嗜欲而歸性命之道也。

道者，至誠也。誠而不息則虛，虛而不息則明，明而不息則照天地而無遺，非他也，此盡性命之道也。哀哉！人皆可以及乎此，莫之止而不爲也，不亦惑耶！

昔者聖人以之傳於顏子，顏子得之，拳拳不失，不遠而復，其心三月不違仁。子曰：「回也其庶乎，屢空。」其所以未到於聖人者一息耳，非力不能也，短命而死故也。其餘升堂者，蓋皆傳也。一氣之所養，一雨之所膏，而得之者，各有淺深，不必均也。子路之死也，石乞、孟懿以戈擊之，斷纓。子路曰：「君子死，冠不免。」結纓而死。由也非好勇而無懼也，其心寂然不動故也。曾子之死也，曰：「吾何求焉？吾得正而斃焉斯已矣。」此

正性命之言也。子思、仲尼之孫，得其祖之能，述中庸四十七篇，以傳於孟軻。軻曰：『我四十不動心。』軻之門人達者公孫丑，萬章之徒，蓋傳之矣。道秦滅書，中庸之不焚者，一篇存也。於是此道廢缺；其教授者，唯節行、文章、章句、威儀、擊劍之術相師焉。性命之源，則吾弗能知其所傳矣。

道之極於剝也必復，吾豈復之時耶？吾自六歲讀書，但爲詞句之學，志於道者四年矣，與人言之，未嘗有是我者也。南觀濤江，入於越，而吳郡陸儵存焉，與之言之。陸儵曰：『子之言，尼父之心也。東方如有聖人焉，不出乎此也；南方如有聖人焉，亦不出乎此也，惟子行之不息而已矣。』嗚呼！性命之書雖存，學者莫能明是，故皆入於莊列者，釋不知者，謂夫子之徒，不足以窮性命之道，信之者皆是也。有問於我，我以吾之所知而傳焉，遂書於書，以開誠明之源，而缺絕廢棄不揚之道，幾可以傳於時，命曰『復性書』，以理其心，以傳乎其人。烏戲！夫子復生，不廢吾言矣。

### 【作者傳略】

李翱，字習之，趙郡人，一作成紀人。唐貞元進士，元和初，爲國子博士，史館修撰，再遷考功員外郎。性聰明，嘗面折宰相李逢吉之過，出爲廣州刺史，後拜中書舍人，歷山南東道節度使，卒。翱爲情愈超，始從韓愈爲文章，辭致渾厚，凡推當時，故亦諱曰文。有論者輩，五木經，李公文集，傳見唐書卷一百七十七，舊唐書卷一百六十。

【按】李翱之哲學思想，全在復性書三篇。韓愈之論性，僅以向、背、逆等之「性情相悖說」爲本，實無深刻之理論；李翱之論性，則以中庸「天命之爲性，率性之爲道」爲想，兼含辨分佛性論之意味。翱爲兩州刺史時，曾問道於香山禪師（見居七分禮讚），殊有儒佛混合之傾向，（澤潞羅開佛，亦嘗與浮屠居往還，昌黎集中有送浮屠文暢師序及高閑上人序）故其所論，則側重於學理。其曰：「人之所以爲聖人者，性也；人之所以惑其性者，情也。喜怒哀樂，愛惡欲七者，皆情之所爲也。情散昏矣，性斯匿焉，非性之過也；七者循環交來，故性不能充也。」特性與情分爲二塗，非知韓愈之合情性爲一元也。彼以爲性之本身本無善惡高下之別，雖聖人之性，亦知

凡夫。聖人之所以善，固不動於情，善係其本性；凡夫之所以惡，則因任七情之來去，失其性之本質。但聖人初非無情，唯能寂然不動，不往面對，不言而辨，不離而光，制作參乎天地，變化合乎陰陽，雖有情而不爲情所制也耳。反之凡夫之性，則爲情所昏，交相以伐，未始有窮，所以終身不能觀其性。此種議論，較韓愈爲自然。至其認性本無善，唯情爲惡；以情掩性，異性昏冥，此則假之於佛教之滅情主義；（無眼耳鼻舌身意）然復性書中又謂情有善有不善，似與佛之主滅情者又異。此則其議論之未徹底處也。綜之：彼以性爲超越善惡之外者，而情則善惡交混；故李翱之所謂性，猶宋儒之所謂理；其所謂情，猶宋儒之所謂氣。故李翱之論，實開宋儒「理氣說」之先河。至於滅情之方，則曰：「弗慮弗思，情則不生，情既不生，乃爲正思。」然正思猶有所思，仍爲有情，則又曰：「此齋戒其心者也，猶未離於靜焉。有靜必有動，有動必有靜，動靜不息，是乃情也。……方靜之時，知心無思者，是齋戒也；知本無有思，動靜皆靜，寂然不動者，是至誠也。」（復性中）彼以齋戒爲未足，猶有所強制也，必知繫辭傳所云：「無思也，靜爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。」此補至靜之說，猶似老佛之言。書中屢引中庸之言，以證其「寂然不動」之爲「誠」。

則中庸之所謂『至誠』者，曰：『唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；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；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。』是至誠未嘗寂然不動也。是故儒家之百性，常由『靈性』以止於至善；佛之寂然不動，正如佛家『見性』之說。又其說大學『格物致知』之義曰：『物者，萬物也；格者，來也；至也。物至之時，其心昭昭然，明明辨焉而不隱於物者，是致知也，是知之至也。』（復性中）與朱熹『卽物窮理』之說又異，蓋已近於唯心論者之言矣。李翱雖持老、佛之思想於儒理之中，顯亦嘗作闢佛論，則以佛法之習俗與中國不同，又以其不織而衣不耕而食之影響於民生故也，其立論與韓愈正同，今錄其去佛壽之言曰：『佛法之所言者，列禦寇、莊周言之詳矣；其餘則皆我狄之道也。使佛生於中國，則其爲作也必異於是，況驅中國之人舉行其術也？君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友，存有所養，死有所歸，生物有道，費之有節，自伏羲至於仲尼，雖百代聖人不能卒也，故可使天下寧而行之無弊者，此聖人之道，所謂君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友，而養之以道，歸仁義之謂也，愚力不足而已。向使天下之人力足，盡修身處國之術，六七十歲之後，雖卒百年者亦過矣……其徒

也不以面衣裘具，跣轉而飲食，充安居不作，殺物以養己者，至於幾千百萬人，拖是面視假者，幾何人可知矣。於是袋櫃殿宮闈以事之，飾土木鋼鐵以形之，梵其男女以居之，懸珠玉、象犀、傾宮、電、摩、阿、陽、弗加也，是豈不出乎百姓之財力歟？是豈不知愧害『人其人，火其書，燼其居』之憤激，而其目佛教爲夷狄之風則一也。李翱又作命精，闢『強求』與『自命』者之俱失，而以稽其方由其道爲本，蓋亦儒家之所謂『駁於義』者乎？

### 【辯論術】

4. 駁論。上述辯論、論證、結論三大段，是成立自己辯辭之方法，然在辯論術中，不僅在自己辯辭之成立，更須在對方駁論之打倒；有時且必須先將敵論打倒而後我之辯辭方得成立者，此在辯論方法中，於辯論、論證、結論之外，駁論之地位，尤顯重要也。

攻擊敵論，須乘隙而動，而駁論之開首，不外形式上，言詞上或資料上之謬誤。謬誤者，不正確之論證也。或人一方固當找尋敵論謬誤之點，以備反駁；一方亦當慎檢自己辯辭，有無謬誤，入於敵方以攻擊之實。不但可以彈擊他人，抑且可以防護自己，故研討駁論，頗先



偽證。

該罪之種類。有形式上之誣謬，資料上之誣謬，言詞上之誣謬三種，分述如下：

(甲)形式上之誣謬。是違犯推理規則而發生之誣謬，祇須按照各種推理規則，一為檢證，則該謬立見。如：

(A)演繹推理。定言推論式之七項規則，違犯其一，即該謬。前於論證一章內已有所述，茲再綜合而分述之：

四。約名辭之謬。違犯「必須三箇名辭」之規則。例如：

有意殺人者為殺人犯，劉子手有意殺人，故劉子手為殺人犯。

蓋劉子手之「有意殺人」係受法律之委託，與大前提之「有意殺人」不會兩箇名辭也。

原

书

空

白

# 第五組 宋理學

---

## ▲基礎教材▼

- 道學傳序……………脫 脫
- 宋元儒學案序錄……………全祖望
- 宋明學說與佛學之真陰……………姚鶴籬
- 朱陸析疑……………李光地
- 朱陸……………章學誠
- ▲範 文▼
- 西銘……………張 載
- 程氏遺書後序……………朱 熹
- 武陵縣學記……………陸九淵

## 基礎教材

## 道學傳序 錄宋史

脫脫

道學之名，古無是也。三代盛時，天子以是道爲政教，大臣百官有可以是以道爲職業，黨序術序師弟子以是道爲講習，四方百姓日用是道而不知，是故盈覆載之間，無一民一物，不被是道之澤，以遂其性。於斯時也，道學之名，何自而立哉？

文王周公既沒，孔子有德無位，既不能使是道之用，漸被斯世，退而與其徒定禮樂，明憲章，刪詩，修春秋，讀易象，討論墳典，期使三五聖人之道，昭明於無窮。故曰：「夫子賢於堯舜遠矣。」孔子沒，曾子獨得其傳，傳之子思，以及孟子；孟子沒而無傳。

兩漢而下，儒者之論大道，察焉而弗精，語焉而弗詳，異端邪說，起而乘之，幾至大壞，千有餘載。至宋中葉，周敦頤出，於春陵乃得聖賢不傳之學，作太極圖說、通書，推明陰陽五行之理，命於天而性，論人者瞭若指掌。張載作西銘，又極言理一分殊之情，然後道之大原出於天者，灼然而無疑焉。仁宗明道初年，程顥及弟頤，寔生及長，受業周氏，已乃擴大其所聞，表章大學、中庸二篇，與語孟並行；於是上至帝王傳心之奧，下至初學入德之門，融會貫通，無

復餘蘊。迄宋南渡，新安朱熹得程氏正傳，其學加親切焉；大抵以格物致知爲先，明善誠身爲要。詩書六藝之文，與夫孔孟之遺言，頗錯於秦火，支離於漢儒，幽沈於魏晉六朝者，至是皆煥然而大明，秩然而各得其所。此宋儒之學所以度越諸子而上接孟氏者歟！其於世代之污隆，氣化之榮悴，有所關係也甚大。

道學盛於宋，宋弗究於用，甚至有厲禁焉；後之時君世主，欲復天德王道之治，必來此取法矣。邵雍高明英悟，程氏實推重之，舊史列之隱逸，未當今置張載後。張栻之學，亦出程氏，既見朱熹，相與博約，又大進焉。其他程朱門人，考其源委，各以類從，作道學傳。

## 宋元儒學案序錄

全祖望

祖望議案：宋世學術之盛，安定、泰山爲之先河，程朱二先生皆以爲然。安定沈潛，泰山高明；安定篤實，泰山剛健；各得其性稟之所近，要其力肩斯道之傳則一也。安定似較泰山爲更醇。小程子入太學，安定方居師席，一見異之，講堂之所得，不已盛哉！述安定學案。

泰山之與安定，同學十年，而所造各有不同。安定冬日之日也；泰山夏日之日也。故如徐仲車宛有安定風格，而泰山高弟爲石守道，以振頑懦，則巖巖氣象，倍有力焉。抑又可以見二家淵源之不素也。述泰山學案。

晦翁推原學術，安定、泰山而外，高平、范魏公其一也。高平一生，粹然無疵，而導橫渠以入聖人之室，尤爲有功。

孝宗嘗以朝臣之請，將與歐陽堯公並入滯宮，已而不果。今卒舉行之，公是爲不泯矣。述高平學案。

楊文靖公有言，佛入中國千餘年，祇韓、歐二公立得定耳。說者謂其因文見道。夫見道之文，非聖人之徒亦不能也。堯公之冲和安靜，蓋天資近道，稍加以學，遂有所得，使得遇聖人而師之，豈可量哉！述廬陵學案。

安定、泰山並起之時，閩中四先生亦講學海上；其所得雖未能底於粹深，然而略見大體矣。是固安定、泰山之流亞也。宋人溯導源之功，獨不及四先生，似有闕焉。或曰：『陳烈亦嘗師安定，』未知所據。述古靈四先生學案。

慶曆之際，學統四起，齊魯則有七建，中劉、顏，夾輔泰山而興；浙東則有明州楊杜五子，永嘉之儒志經行二子，浙西則有杭之吳存仁，皆與安定湖學相應。閩中又有章望之、黃暉，亦古靈一輩人也。關中之申侯二子，實開橫渠之先，蜀有宇文止，實開范正獻公之先，筆路藍縷，用啓山林，皆序錄者所不當遺。述士劉諸儒學案。

小程子謂閩人多矣，不雜者司馬、邵、張三人耳。故朱子有六先生之目。然於涑水，微嫌其格物之未精，於百源，微嫌其持敬之有歉，伊洛淵源錄中遂就之。草廬因是敢謂涑水尚在不著不察之列，有是哉其妄也。述涑水學案。康節之學，別爲一家，或謂皇極經世，祇是京、焦末流，然康能之可以列聖門者正不在此，亦猶溫公之造九分者，不在潛虛也。述百源學案。

濂溪之門，二程子少嘗遊焉；其後伊、洛所得，實不由於濂溪，是在高弟榮陽呂公已明言之，其孫紫微又申言之，汪玉山亦云然。今觀二程子終身不甚推濂溪，並未得與馬、邵之列，可以見二呂之言不誣也。晦翁、南軒，始確然

以爲二程子所自出，自是後世宗之；而疑者亦踵相接焉。然雖疑之，而皆未嘗考及二呂之言以爲證，則終無據。予謂濂溪誠入聖人之室，而二程子未嘗傳其學，則必欲溝而合之，良無庸矣。述濂溪學案。

大程子之學，先儒謂其近於顏子，蓋天生之完器，然哉！然哉！故此有疑小程子之言若傷我者，而獨無所加於大程子。述明道學案。

大程子早卒，向徵小程子，則洛學之統，且中衰矣。戴山先生嘗曰：『小程子大而末化，然發明有過於其兄者。』信哉！述伊川學案。

橫渠先生勇於造道，其門戶雖微，有殊於伊洛，而大本則一也。其言天人之故，間有未當者，黎洲稍疏證焉。亦橫渠之忠臣哉！述橫渠學案。

慶歷以後，尙有諸魁儒焉；於學統或未瑣，而未嘗不於學術有功者，范蜀公、呂申公、韓持國，一輩也。呂汲公、王彥霖，又一輩也。豐相之、李君行，又一輩也。尙論者其敢忽諸！述范呂諸儒學案。

涑水弟子，不傳者多，其著者，劉忠定公得其剛健，范正獻公得其純粹，景迂得其數學，而劉、范尤爲眉目。忠定之語錄、譚錄、道謙錄，今皆無完本，然大略可考見矣。述元城學案。

范正獻公之師涑水，其本集可據也；其師程氏，則出自鮮子綽之譌。伊洛淵源錄既疑之而又仍之，誤矣。陳默堂答范益謙曰：『尙所聞於龜山，乃知先給事之學，與洛學同。』則其非弟子明矣。述華陽學案。

涑水嘗令景迂續成潛虛，景迂謝不敏；然易玄、星紀之譜，足以紹師門矣。景迂又私淑康節，惜其晚年之好佛也，然元城亦不免此。呂成公曰：「景迂雖駁，其學有不可廢者。」述景迂學案。

蔡陽少年，不名一師，初學於焦千之，廬陵之再傳也。已而學於安定，學於泰山，學於康節，亦嘗學於王介甫，而歸宿於程氏，集益之功，至廣且大。然晚年又學佛，則申公家學未醇之害也。要之蔡陽之可以爲後此師者，終得力於儒。述蔡陽學案。

洛學之魁，皆推上蔡，晦翁爲其英特過於楊游，蓋上蔡之才高也。然其墮入慈嶺處，決裂亦過於楊游，或曰：「是江民表之書，誤入上蔡語錄中。」述上蔡學案。

明道喜龜山，伊川喜上蔡，蓋其氣象相似也。龜山獨遺著書，遂爲南渡洛學大宗，晦翁、南軒、東萊，皆其所自出。然龜山之夾雜異學，亦不下於上蔡。述龜山學案。

龜山游肅公，在程門鼎足，謝楊，而遺書獨不傳，以弟子亦不振。五峯有曰：「定夫爲程門罪人，何其晚謬一至斯與！」子從諸書稍搜得其粹言之一二，述龜山學案。

和靖尹肅公於洛學最爲晚出，而守其師說最醇，五峯以爲程氏後起之龍象，東發以爲不失其師傳者，良非過矣。述和靖學案。

流山以將家子，知嘉程門，卒死不事，白雲高蹈終身，和靖所記黨錮後事，恐未然也。郭門之學雖孤行，然自謝



良齋至黎立武，綿綿不絕。述兼山學案。

洛學之人，秦也。以三呂，其入楚也。以上蔡司，數荆南，其入蜀也。以謝湜、馬涓，其入浙也。以永嘉周、劉許、鮑數君，而其入吳也。以王信伯，信伯極爲龜山所許，而晦翁最貶之；其後陽明又最稱之。予讀信伯集，頗啓龜山之萌芽，其貶之者以此，其稱之者亦以此。象山之學，本無所承，東發以爲遙出於上蔡；予以爲發出於信伯，蓋程門已有此一稱矣。述濂澤學案。

程子弟子最著者，劉李諸公以早卒故，其源流未廣。晉陵周氏兄弟，亦爲和靖所許。其後馬紳、吳給，以大節見。亦有不稱其薪傳者，如邵溥之委蛇僞僞，李處廉之以墨敗。至於邢恕，則古公伯寮之倫也。與。述劉李諸儒學案。

關學之盛，不下洛學，而再傳何其寥寥也！亦由完顏之亂，儒術并爲之中絕乎？伊洛淵源錄略於關學，三呂之與蘇氏，以其會及程門而進之，餘皆亡矣。予自范侍郎寧而外，於宋史得游師雄、种師道，於胡文定公語錄得潘拯，於樓宜獻公集得李復，於盛蒙訓得田映，於閩書得邵清，及讀史景、迂集，又得張舜民，又於伊洛淵源錄註中，得薛昌朝，稍爲關學補亡。述呂范諸儒學案。

世知永嘉諸子之傳洛學，不知其兼傳關學。考所謂九先生者，其六人及程門，其三則私淑也。而周浮沚、沈彬老，又嘗從藍田呂氏遊，非橫渠之再傳乎？鮑敬亭輩五人，其五人及程門，晦翁作伊洛淵源錄，累書與心齋，求事蹟，皆無遺矣，而許橫塘之忠茂，竟不列其人何也？予故謂爲晦翁未成之書，今合爲一卷，以志吾浙學之盛，實始於此。

而林竹軒者，橫塘之高弟也，其學亦頗啓象山一派。述周許諸儒學案。

百派弟子承密授者，曰王豫，曰張晦，皆早死，故不傳。伯溫雖授薛明負劍之教，然所得似淺。東發謂漁樵問答，乃伯溫作，其中亦有名言，所惜者，聞見錄之闕於輪迴也。予又爲旁搜，得楊周等數人，述王張諸儒學案。

私淑洛學而大成者，胡文定公其人也。文定從謝楊游三先生以求學統，而其言曰：『三先生義兼師友，然吾之自得於遺書者爲多。』然則後儒因朱子之言，竟以文定列謝氏門下者，誤矣。今講而出之，兩渡昌明洛學之功，文定幾侔於龜山，蓋晦翁、南軒、東萊，皆其再傳也。述武夷學案。

私淑洛學而未純者，陳了齋、鄒道鄉也。唐充之、關止叔，又其次也。了齋兼私淑涑水、康節，學徒最盛，建炎後，多歸龜山。述陳鄒諸儒學案。

大東萊先生爲蔡陽冢嫡，其不名一師，亦家風也。自元祐後，諸名宿如元城、龜山、鷹山、了翁、和靖以及王信伯之徒，皆嘗從遊，多識前言往行，以畜其德而溺於禪，則又家門之流弊乎。述紫微學案。

上蔡之門，漢上朱文定公最著。三易象數之說，未嘗見於上蔡之口，而漢上獨詳之。尹和靖、胡文定、范元長，以洛學見用於中興，漢上實運茹而出。顧世之傳其學者稍寡焉。述漢上學案。

龜山弟子徧天下，默堂以愛壻爲首座，其力排王氏之學，不愧於師門矣。惜其早侍了齋，禪學深入之，而龜山亦未能免於此也。所以不得不輸正統於豫章。述默堂學案。

豫章之在楊門，所學雖醇，而所得實淺，當在善人有恆之間。一傳爲延平，則遷矣；再傳爲晦翁，則大矣。豫章遂爲別子。甚矣，弟子之有光於師也！述豫章學案。

龜山弟子以風節光顯者，無如橫浦，而駁學亦以橫浦爲最；晦翁斥其書，比之洪水猛獸之災，其可畏哉！然橫浦之羽翼聖門者，正未可泯也。述橫浦學案。

武夷諸子，致堂、五峯最著，而其學又分爲二。五峯不滿其兄之學，故致堂之傳不廣。然當洛學陷入異端之日，致堂獨嚼然不染，亦已賢哉！故朱子亦多取焉。述衡麓學案。

紹興諸儒，所造莫出五峯之上，其所作知言，東萊以爲過於正蒙，卒開湖湘之學統。今豫章以晦翁故祀澤宮，而五峯闕焉，非公論也。述五峯學案。

白水、藉溪、屏山三先生，晦翁所嘗師事也。白水師元城，兼師龜山、藉溪、師武夷，又與白水同師譙天授。獨屏山不知所師。三家之學略同，然似皆不能不雜於禪，故五峯所以規藉溪者甚詳。其時間中又有支離先生陸祐者，亦於三先生爲學侶焉。述劉胡諸儒學案。

中興二相，豐國趙公嘗從邵子文游，魏國張公嘗從譙天授遊，豐公所得淺，而魏公則惑於禪宗。然伊、洛之學，從此得昌。魏公以曾用陳公輔得謗，或遂疑其阻塞伊、洛之學，與豐公有異同，未必然也。陳公良翰、芮公熾之徒，亦吾道之疏附也。述趙張諸儒學案。

伊洛既出，諸儒各有所承，范香溪生蔡中，獨爲崛起，其言無不與伊洛合，晦翁取之。又有襄陵 許吏部，得中原之文獻，別爲一家。蕭三顧則嘗學於伊洛，而不肯卒業，自以其所學孤行，亦狷者邪！述范許諸儒學案。

玉山汪文定公，少受知於濶石，其本師爲橫浦，又嘗從紫微。然橫浦、紫微並佞佛，而玉山粹然一出於正，斯其爲幹蠱之弟子也。述玉山學案。

和靖高弟，如呂，如王，如祁，皆無門人可見，鹽官 陸氏，獨能傳之艾軒，於是紅泉 雙井之間，學派興焉。然愚讀艾軒之書，似兼有得於王信伯，蓋陸氏亦嘗從信伯遊也。且艾軒宗旨，本於和靖者反少，而本於信伯者反多，實先槐堂之三陸而起；特槐堂貶及伊川，而艾軒則否。故晦翁於艾軒無貶詞。終宋之世，艾軒之學，別爲源流。述艾軒學案。  
楊文靖公四傳而得朱子，致廣大，盡精微，綜羅百代矣。江西之學，浙東 永嘉之學，非不岸然，而終不能諱其偏。然善讀朱子之書者，正當徧求諸義，以收去短集長之益。若墨守而屏棄一切焉，則非朱子之學也。述晦翁學案。

南軒似明道，晦翁似伊川，向使南軒得永其年，所造更不知如何也。北溪諸子，必欲謂南軒從晦翁轉手，是猶謂橫渠之學於程氏者，欲尊其師而反輕之，斯之謂矣。述南軒學案。

小東萊之學，平心易氣，不欲違口舌以與諸公角，大約在陶鑄同類，以漸化其偏，宰相之量也。惜其早卒，晦翁遂日與人苦爭，并詆及藝學，而宋史之陋，遂抑之於儒林。然後世之君子，終不以爲然也。述東萊學案。

永嘉之學統遠矣，其以程門 袁氏之傳爲別派者，自長齋 薛文憲公始。長齋之父，學於武夷，而長齋又自成一

家，亦人門之盛也。其學主禮樂制度，以求見之事故。然觀良齋以參前倚衡言持敬，則大本未嘗不整然。述良齋學案。

永嘉諸子，皆在良齋師友之間，其學從之出，而又各有不同。止齋最稱醇恪，觀其所得，似較良齋更平實，占得地步也。述止齋學案。

水心較止齋又稍晚出，其學始同而終異。永嘉功利之說，至水心始一說之。然水心天資高放，言砭古人多過情，其自曾子、子思而下皆不免，不僅如象山之詆伊川也。要亦有卓然不經人道者，未可以方隅之見棄之。乾淳諸老既歿，學術之會，總爲朱、陸二派，而水心斷其間，遂稱鼎足。然水心工文，故弟子多流於辭章。述水心學案。

永嘉以經制言事功，皆推原以爲得統於程氏；永康則專言事功而無所承，其學更粗莽，掄魁晚節，尤有慚德。述龍川學案。

三陸子之學，梭山啓之，復齋昌之，象山成之。梭山是一樸實頭地人，其言皆切近有補於日用。復齋卻嘗從陸、許氏入手，喜爲討論之學。宋史但言復齋與象山和而不同，考之包、侯之言，則梭山亦然。今不書傳，其可惜也。述梭山復齋學案。

象山之學，先立乎其大者，本乎孟子，足以砭末俗口耳支離之學。但象山天分高，出語驚人，或失於偏而不自知，是則其病也。程、門自謝、上、蔡以後，王、信、伯、林、竹、軒、張、無、垢，至於林、艾、軒，皆其前茅，及象山而大成，而其宗傳亦最

廣。或因其偏而更甚之，若世之耳食雷同，自以爲能羽翼紫陽者，竟詆象山爲異學，則吾未之敢信。述象山學案。  
朱、張、呂三先生講學時，最同調者，清江劉氏兄弟也。敦篤和平，其生徒亦徧東南。近有妄以子澄爲朱門弟子者，謬矣。述清江學案。

永嘉諸先生講學時，最同調者，說齋唐氏也，而不甚與永嘉相往復，不可解也。或謂永嘉之學，說齋實倡之，則恐未然。述說齋學案。

三陸先生講學時，最同調者，平陽徐先生子宜、青田陳先生叔向也。陸氏之譜，竟引平陽爲弟子，則又謬矣。述徐陳諸儒學案。

西山蔡文節公，領袖朱門，然其律呂象數之學，蓋得之其家庭之傳；惜夫翁季錄之不存也。述西山蔡氏學案。  
嘉定而後，足以光其師傳爲有體有用之儒者，勉齋黃文肅公其人與。玉峯東發論道統，三先生之後，勉齋一人而已。述勉齋學案。

慶源輔氏，亦滄洲之最也。遺書散佚，世所罕語。踐宗輔錄者，特其精粕。述潛庵學案。

永嘉爲朱子之學者，自葉文修公與潛室始。文修之書不可考，本續集猶有存焉。自是而永嘉學者漸就民齋一派矣。述木鐘學案。

南湖杜氏兄弟之在滄洲，亦其良也。再傳而有立齋，爲嘉定以後幸輔之最，聲望幾侔於涑水矣。其學傳之車

氏。是時天台學者皆襲質、窗、荆溪之文統，車氏能正之。述南湖學案。

蔡氏父子兄弟祖孫，皆爲朱學干城，而文正之皇極，又自爲一家。述九峯學案。

滄洲諸子，以北溪陳文安公爲晚出，其衡師門甚力，多所發明，然亦有操異同之見而失之過者。述北溪學案。  
朱門授受，徧於南方，李敏子、張元德、廖棧溪、李果齋，皆宿老也，其餘亦多下中之士，存之以附青雲耳。李、張諸子之書，吾不得而見之矣。述滄洲諸儒學案。

宜公身後，湖湘弟子，有從心齋、岷隱遊者，然如彭忠肅公之節概，吳文定公之助名，二游、文清、莊簡公之德器，以至胡盤谷、聶麓之巨子也。再傳而得漫塘、實齋，雖謂張氏之後弱於朱乎？述嶽麓諸儒學案。

宜公居長沙之二水，而蜀中反疏，然自宇文挺臣、范文叔、陳平甫傳之入蜀，二江之講舍，不下長沙、黃兼山、楊浩齋、程滄洲、砥柱、岷、峨、蜀學之盛，終出於宜公之緒。述二江諸儒學案。

明招學者，自成公下世，忠公繼之，由是遞傳不替，其與嶽麓之澤，並稱克世。長沙之陷，嶽麓諸生，荷戈登陣，死者十九，惜乎姓名多無考。而明招諸生，歷元至明未絕，四百年文獻之所寄也。述麗澤諸儒學案。

象山之門，必以甬上四先生爲首，蓋本乾、淳諸老一輩也。而壞其教者實慈湖。然慈湖之言，不可盡從，而行則可師。黃勉齋曰：「楊敬仲集，皆德人之言也，而未聞道。」因采其最粹且平易者，以志去短集長之意，則因有質之聖人而不謬者。述慈湖學案。

慈湖之與絜齋，不可連類而語；慈湖泛濫夾雜，而絜齋之言有繩矩，東發先我言之矣。述絜齋學案。

楊、袁之年輩，後於舒、沈，而其傳反盛，豈以舒、沈之名位下之與？時是亦有之。然舒、沈之平實，又過於楊、袁也。四先生中，沈先生師復齋，宋史混而列之。述廣平定川學案。

槐堂之學，莫盛於吾甬上，而西江反不逮；如曾潭、如翠山、以及黃、鄧之徒。今其緒言渺矣。甬上之西，尚有嚴陵，亦一大支也。述槐堂諸儒學案。

康節之學，不得其傳，牛氏父子，自謂有所授受，世弗敢信也。張行成疏通其統繆，遂成一家，玉山、汪文定公雅貢之。其後如祝子涇又稍不同。至於廖應、淮之徒，則益誕矣。康節本出於希夷，其後卒流而為應、淮，所謂必復其始者與？述張、祝諸儒學案。

自淳熙至嘉定，疏附先後諸家者，有若邱忠定、劉文節、樓官獻公之徒，雖不入諸先生之學派，然皆能用先聖之道，而柴獻、肅公尤醇。述邱、劉諸儒學案。

嘉定而後，私淑朱、張之學者，鶴山、魏文靖公兼有永嘉經制之粹而去其駁，世之稱之者，以並無玉山，有如溫公、蜀公，不敢軒輊。黎澗則曰：『鶴山之卓犖，非西山之依門傍戶所能及。』予以爲知言。述鶴山學案。

西山之望，直繼晦翁，然晚節何其委蛇也！東發於朱學最尊信，而不滿於西山，理、度兩朝政要，言之詳矣。宋史亦有微辭。述西山、真氏學案。



勉齋之傳，得金華而益昌。說者謂北山絕似和靖，魯齋絕似上蔡，而金文安公尤爲明體達用之儒，浙學之中興也。述北山、門先生學案。

雙峯亦勉齋之一支也，累傳而得草廬。說者謂雙峯晚年，多不同於朱子，以此詆之。予謂是未足以少雙峯也，獨惜其書之不傳。述雙峯學案。

鄧陽湯氏三先生，導源於南溪，傳宗於西山，而晦靜由朱而入陸，傳之東澗。晦靜又傳之經畝、楊、袁之後，陸學之一盛也。述存齋、晦靜、息庵學案。

四明之學多陸氏，深寧之父亦師史獨善，以接陸學。而深寧紹其家訓，又從王子文以接朱氏，從樓迂齋以接呂氏。又嘗與湯東澗遊，東澗亦兼治朱、呂、陸之學者也。和齊斟酌，不名一師，宋史但夸其辭業之盛，予之微嫌於深寧者，正以其辭科習氣未盡耳。若區區以其玉海之少作，爲足盡其底蘊，陋矣。述深寧學案。

四明之專宗朱氏者，東發爲最，日鈔百卷，躬行自得之言也。淵源出於輔氏，晦翁生平不喜浙學，而端平以後，閩中、江右諸弟子，支離舛舛固陋，無不有之。其能中振之者，北山師弟爲一支，東發爲一支，皆浙產也。其亦足以報先正倦倦浙學之意也。夫述東發學案。

四明史氏，皆陸學，至靜清始改而宗朱，淵源出於蓮蕩曼氏。然嘗聞深寧不喜靜清之說易，以其嗜奇也。則似乎未必盡同於朱。其所傳爲程、畏齋兄弟，則純於朱者。述靜清學案。

異齋之宗晦翁，不知所自。考之滄湖弟子，廬陵有歐陽謙之，實嘗從遊，異齋其後人邪！其遺書宗旨，不可考見。然異齋之門有文山，經販之門有壘山，可以見宋儒講學之無負於國矣。述異齋學案。

勉齋之傳，尙有自鄱陽流入新安者，董介軒一派也。鄱陽之學，始於程靈齋、董盤澗、王拙齋，而多卒業於董氏。然自許山屋外，漸流爲訓詁之學矣。述介軒學案。

河北之學，傳自江漢先生，曰姚樞，曰寶默，曰郝經，而魯齋其大宗也。元時實賴之。述魯齋學案。

靜修先生亦出江漢之傳，又別爲一派。葢山先生嘗曰：『靜修頗近乎康節。』述靜修學案。

草廬出於雙峯，固朱學也；其後亦兼主陸學。蓋草廬又師程氏，紹開程氏，常築道一書院，思和會兩家；然草廬之著書，則終近乎朱。述草廬學案。

經販歿而陸學衰，石塘胡氏，雖由朱而入陸，未能振也。中興之者，江西有靜明，浙東有寶峯，述靜明寶峯學案。

繼草廬而和會朱、陸之學者，鄭師山也。草廬多右陸，而師山則右朱，斯其所以不同。述師山學案。

有元立國，無可稱者，惟學術尙未替。上雖賤之，下自趨之，是則洛、閩之沾溉者宏也。如蘆勸齋、同渠庵輩，其亦

許、劉之徒乎！述蕭同諸儒學案。

元祐之學，二蔡二惇禁之，中興而豐國趙公弛之，和議起，秦檜又禁之，紹興之末又弛之，鄭丙、陳買忌晦翁又啓之，而一變爲慶元之錮籍矣。此兩宋治亂存亡之所關。嘉定而後，陽崇之而陰摧之，而儒術亦漸衰矣。其事蹟已

散見諸公傳，又做大事表之意，述祐裕、慶元黨案，以致晚宋如周密之徒，凡詆毀諸儒者，皆附之。

荆公、淮南雜說初出，見者以爲孟子；老泉文初出，見者以爲荀子。已而聚訟大起，三經新義，累數十年而始廢，而蜀學亦遂爲敵國。上下學案者，不可不窮其本末也。且荆公欲明聖學而難於禪，蘇氏出於縱橫之學而亦難於禪，甚矣西竺之能張其軍也。述荆公新學及蜀學略。

關洛陷於完顏，百年不聞學統，其亦可嘆也。李屏山之雄文，而溺於異端，敢爲無憚忌之言，盡取涑水以來大儒之書，恣其狂否，可爲齒冷。然亦不慙辯也；略舉其大旨，使後世學者見而嗤之。其時河北之正學且起，不有狂風怪霧，無以見皎日之光明也。述屏山鶴道集說略。

## 宋明學說與佛學之真詮

姚錦鑑

宋明學說，大略可別爲唯心與唯物之二派。伊川晦翁主於格物窮理，所謂唯物派也。象山陽明主於本心良知，所謂唯心派也。其失則唯物派者牽引經傳，泥守故說，不能以科學的眼光，發明新理。唯心派者，惑於儒釋，務與佛氏持異同，而不復自然其高深，然此非可持以語三百年上之學術史也。就其所謂，亦足傳矣。

宋學之精者曰明道氏，曰伊川氏，曰橫渠氏，曰晦庵氏，曰象山氏。明道學說，萃於識仁定性二篇。識仁曰：「識得此理，敬誠以存之而已。不須防檢，不須窮索。」此言心量也。心量無畔岸，無在而弗現，自無始來，色受想行識，五

積相交，而生滅心，生滅心生，而一切法生矣。圓覺曰：『幻身滅故，幻心亦滅；幻心滅故，幻塵亦滅；幻塵滅故，幻滅亦滅；幻滅滅故，非幻不滅。』故生滅心息，則真如心現。然真如生滅，本是一源，舍生滅亦無以見真如。於生滅萬變中，而真如湛然常存。吾人聖諦第一義，永無斷續，永無增損。故明道曰：『不須防檢，不須窮索。』防檢者，作病也。（作病者何？是服之藥體提（幻）藥所成也。彼意自謂此圓覺性必須劬勞苦緊，作種種行，度種種生，方得成就。不知所謂圓覺性者，本非可作。見吳宗慈佛學證言）窮索者，思議境也。真如本體，絕於言說擬議，宗門所謂擬議便不是，所謂離言說相，離文字相，離心緣相也。

定性書曰：『動亦定，靜亦定，無將迎，無內外，廓然而大公，物來而順應。』此言心體也。心體無界，真如常存。一切諸法，惟依妄念而有差別。若離妄念，則無一切境界之相，茲所謂動靜將迎內外者，括之則爲一生滅心，離之則爲種種相。所謂定者，卽如來藏中所謂寂滅。意根既斷，癡識自融。欲斷意根，先空諸相。動靜者，言時間也；內外者，言空間也。入世出世，一切諸法，動靜內外而已。火然泉達，相續乎前。則萬事萬物，無非動者。原始返終，物質不滅，則萬事萬物，無非靜者。是無動也，無靜也，譬不忘色，譬不忘聲，是孰爲外者？涉樂必笑，言哀已歎，是孰爲內者？是無內也，無外也。一切衆生，依能見性，而有境界相；依境界相，而有智相。（卽分別心）動靜內外，則智相也。依智相而有相續相，致取相。於是樂受苦受，生其迎拒，而有將迎。言將迎者，兼拒卻義。單舉正義已足兼賅反義也。動靜內外通乎前，而將迎以應之，則百變粲然，生滅心生矣。轉生滅而入真如，曰定。廓然則無弗受也，順應則無弗反（司反響）。

也。無所弗受，無所弗反，實即無受無反也。是心之本體也。（識仁定性，於真如生滅之理，反復盡至，故爲宋學之如來藏。）伊川氏之言曰：「語默猶晝夜，晝夜猶死生，死生猶古今。」此言可謂制割大理彌綸萬彙者矣。夫縱觀古今，橫覽大地，不過一念。此念未生以前，山河大地，實無片影。此念既生以後，山河大地，亦不存留。乃復念念繼續，生生不已，而三千大千世界成矣。紫柏大師曰：「夫寒往則暑來，夜往則晝來，開往則合來。而寒往則暑來，是以一歲言之也。夜往則晝來，即一日言之也。開往則合來，就一瞬言之也。衆人以一歲爲長，以一日爲短，以一瞬爲短中之短也。殊不知由瞬而日，由日而歲，由歲而成古今，皆念後事也。如一念不生，前後際斷，短長路窮，則所謂歲之與日，日之與瞬，皆塵中語耳。豈大覺之境哉？」又曰：「離一念之前者，則剎那不可得；離剎那，則十世古今不可得。」斯言何其與伊川契合符節哉？由是故知一切衆生，自無始來；世間，出世間，一切諸法，只有一念。抑此一念也，果何從而生哉？未念之前，何以不生？既念之後，何以不住？由是而推之，凡爲過去一切思議境界，如露復如電，一切爲過去。是故過去心不可得。凡爲未來一切思議境界，如夢幻泡影，一切爲未來，是故未來心不可得。凡爲現在一切思議境界，如水之下灘，如駒之過隙，一切不會駐，是故現在心不可得。過去未來現在俱不可得。是此一念復著何所？抑此一念也，果何自而成哉？色聲香味觸現之於外，受想行識蘊之於內，交互錯綜而成此念，譬之於色，我見美錦，若無美錦，還能見否？曰不能見。若無有我，還能見否？曰無有見。我倘不見美錦，還有念否？曰無有念。譬之於聲，我聞鐘聲；若無有鐘聲，則我無所聞。若無有我，亦無有聞。既無聲聞，復安有念？其餘香味觸，亦復如是。東坡詩曰：「若言絃

上有琴聲，放在匣中何不鳴？若言彈之始有聲，何不於君指上聽？是故此一念也，實無有念。紫柏老人曰：『最初觀起，先觀此分別好惡之心，從境生耶？從自生耶？若從境生，我無知覺不生。若從自生，境不觸我不生。此心又以受蘊爲根，以受歸境，以想歸受，以行歸想，以識歸行，粉碎虛空，初無一物。然而欲知一切無念，非先知古今晝夜，只有此一念不可也。何也？真如生滅，本爲一源；一念者，生滅也。無念者，真如也。知古今晝夜只有一念，則知天地古今實無一念矣。』此伊川之所以不可及也。

伊川又曰：『人有身須有才，聖人忘己，更不論才也。』此論無我之學，最爲切當。蓋欲離諸執，先空我相；欲空我相，先忘此身。身相既忘，心性隨泯。洞覺經曰：『一切諸衆生，身心皆如幻；身相屬四大，心性歸六塵；四大體各離，誰爲和合者？』紫柏復于民部曰：『何由而有此身？何由而有此心？此身不過四大假合，此心不過四蘊湊成。地水火風，謂之四大，受想行識，謂之四蘊。卽就民部皮肉筋骨，總總罌礙的，便是地大；痰唾血脈，津液便利，便是水大；遍體暖熱之氣，便是火大；動轉助民部趨走運動者，便是風大。此四體合則有身，不合則此身何在？於此須切諦觀，我身之四大與外之四大，是同是別。外四大者，腳下踐履的謂之地大；眼前九江流的水謂之水大；日常竈裏燒的，燈上點的，及一切日色暖氣謂之火大；長江送客，帆飽如飛，林木動搖，浮萍聚散，便是風大。此與民部別。則民部此身又自何來？蓋我人之四大，必感外四大而成，民部獨能離四大部而有此身耶？果不能離，卽內四大卽是外四大。若卽是外四大者，豈有有智之人，認踐履之土，九江之水，竈中之火，樹頭之風，爲自己身耶？』此言詮解圓覺之義，最爲深

切著明。今伊川曰：『人有身須有才。』此言衆人之我執也。一切衆生，自無始來，執著我相，妄生分別。老子曰：『人之大患，爲我有身。若無我身，則後何患？』故有身者，衆人之妄執。無我者，君子之達道。才謂智相，卽分別見也。惟有我相，乃生分別相。若聖人者，不囿於我而我大，忘物而物莫能撓，是卽所謂齊物也。故曰：『聖人忘己，更不論才也。』伊川可謂深明般若平等之旨矣。

橫渠東銘曰：『戲言出於思也；戲動出於謀也；過言非心也；過動非誠也。』此明圓覺修持之方也。何以言之？本心湛然，不生不滅，故曰般若如大火聚，四面不可入，若有可入，是其中虛，是般若若斷滅時矣。般若如清涼池，四面皆可入；若不可入，是其中滿，是般若若有泛濫時矣。無方無體，不虛不滿，是故不生不滅。由是言之，圓覺妙相，本無有體，生滅妄心，亦無有相。生滅妄心，既無有相，更無方法，可以斷滅生滅，別起真如。何以故？真如生滅，是一非二故。古德云：『居一切時，不起妄念，於諸妄心，亦不斷滅。』蓋真妄二法，初非相待。非曰真如起時，妄念便滅。尤非曰妄念起時，真如已斷。圓覺經曰：『如銷金礦，金非銷有。』謂真如本體，不假滅妄而存也。『既已成金，不重爲礦。』言諸妄心，不與真如爲二也。又如冰之爲水，水已成冰，不可說言冰與水二，亦不可言冰與水一，冰復爲水，亦復如是。是故當知般若邪見，是一非二，如大火聚，則不可增益也；如清涼池，則不可損滅也。儒家謂之弗忘弗助，增益者，助長也；減損者，忘也。橫渠曰：『戲言戲動，出於謀思。』戲者，不當爲而爲之謂；謀思者，擬議也。以思議心而出於戲言戲動，是之爲作病。（已見前）遇言遇動出於非誠，過者，任其自然而無制裁之謂，非誠則非本覺也，是之爲任病。

（任病者何是服圓覺清淨本無修證之案所成也。彼意自謂生死本空，不必更斷。涅槃本寂，亦不必求。信意而行任緣而去，隨諸法性，逢貪卽貪，遇嗔卽嗔，此則恃天真而不修，其病爲任。見佛教贖言）作病者助長也；任病者，忘也。明道曰：「誠得此理，敏誠以存之而已，弗忘，弗助長也。」亦卽橫渠此言之意也。明道歸之於理，橫渠歸之於誠，皆言妙明覺心也，而東銘於修持之方爲獨至矣。

橫渠西銘曰：「天地之塞我其體，天地之帥我其性，民我同胞，物我與也。」此言萬物一體之意也。顧曰一體云者，非特等視有情，齊其慧智而已。庶物憑生，交互爲用，亦實有其胞與一切之情焉。何以言之？一切衆生，以有妄覺，而有因緣，以有因緣，而成接觸。凡諸因緣大別爲三：一曰相資。草木與人，爲異類矣。朝日園行，吐故納新，而木葉樹枝，乃資炭氣以爲養。人吐其故，木以爲新；木吐其新，亦復如是。然則人資樹木以爲生耶？樹木資人以爲生耶？一而已矣。蚊蚋與人，可謂弗交矣。人資血食以爲生，而蚊蚋啖人之膚，其爲生耶？其爲殺耶？一而已矣。一曰相感。物我交構，而有五蘊。春草而榮，則人意忻；秋木黃落，而人意悴。其爲草木之欣悴耶？草木不自爲欣悴也。其爲人意之欣悴耶？不由攬景，固無以增斯懷也。一而已矣。一曰相生。不論內典之言，四大內外，實爲一體；卽如科學家言，人身之構造原質爲鐵質若干分，鹽燻質若干分，斯鹽也，燻也，鐵也，其爲物耶？其爲我也？其在內四大，欲不謂之我，不可也。其在外四大，欲不謂之物，不可也。然則物我也者，內外而已。無生滅心，無分別境。則復安有物我之可言哉？茲言佛家之律首戒殺生，若言生者亦殺，殺者亦生；（物質不滅，故死不殊生；萬物一體，故無生死；生死云者，如晝夜之迭



異，寒暑之交來而已。則殺生之戒，似爲多事。不知佛戒造因，既是因緣，必入輪迴。福報，造福因也；業報，造業因也。福業雖殊，苦樂雖異，其爲造因均也。既爲造因，人生滅海，不證涅槃，則生滅海中，一切衆生之境界，咸我境界；一切衆生之苦樂，皆我苦樂；自然不得爲二也。平等開載佛印燒豬待子瞻一語，引某筆記，謂東坡一日病熱將殆，佛印往視之，則絕矣。佛印則至某村某家叩其門，謂若有笠中家生緩乎？曰然。佛印以錢易其所生第幾緞，杖而斃之，則東坡甦矣。越日坡病起，印延至市，出纒示之。坡頓悟云云。彼謂坡嗜黃州花豬，屢見吟咏，其與豬所造之因必甚多。由因而得報，理則然也。此事信爲東坡否，置之弗論，其理則有可信者。蓋佛氏之戒殺，重在禁絕造因，隨生滅海。世之論者，每以因報爲言，是殺生者造業報，則放生者造福報矣。福業不同，造因一也。猶非佛氏聞覺了義之意也。又謂戒殺生，在免物類之痛苦，不知物我既一，不可分別，是物類痛苦，正我之痛苦，非免物類之痛苦，正免自己之痛苦耳。既已造因，必有三更。（三更者即苦受、樂受、不苦不樂受是。）惟曰免受痛苦，是僅欲免苦受也。猶非極至之論也。至人者，萬法並照，而心未嘗有苦樂是遷，而不爲受；物我永寂，豈有三更之可言？蓋我體者，天地之體，我性者，天地之性，彌綸無間，渾茫如一，無所用其愛惜，取舍於其間。生無可生，本未嘗不生也；殺無可殺，本未嘗殺也；則萬物一體之意也。特是佛氏專明本論，橫渠重在入世，於物來順應之間，丁寧致意爲多矣。

晦庵之學，言心爲多。觀心說曰：『夫心者，人之所以主乎身者也。』仁說曰：『語心之德，總攝貫通，無所不備，而一言以蔽之曰仁而已矣。』而其所以養存省察之方，則偏於道學間。而紹述程張，得其大體。理之精者，已著上

方，惟其析理與氣而二之，則不如真如生滅，同一本源之理矣。以心爲一物，則不知妄心非心，真心亦非心也。真如無體，生滅亦無體，不可以一物視也。嘗謂宋明學者，往往以闢佛爲一大事。其視佛氏，無論如何，終日之爲而近理而大亂真。透其所詆，則不過曰空其心，死其心，制其心，朱子亦曰：「釋氏之學，以心求心，以心使心，如口齧口，如目視目。」其實皆未切也。無論恆沙法界，宗派萬殊，萬不能以一語概之；卽以宗門言，（儒者闢佛，大抵指宗門，以宋時禪宗一派流行最盛也。）迦葉初祖首唱本來無法之旨，達摩初祖則有廓然無聖之機。所謂真空卽妙有也。朱子之言，殆謂佛氏不從六蔽百務上著手耶？若以妙明圓覺，必待六蔽百務而後成，是性海爲不圓滿矣。卽如黃檗淵稍護陸王者，亦曰：「儒者之道，從至變之中以得其不變者，而後心與理爲一。釋氏但見流行之體，故以知覺運動爲性，其所謂不生不滅者，卽其至變者也。層層掃除，不留一法，而至變中之不變者，則無所事之矣。」此語亦可謂未達一間，生滅至變者也。不生滅，則至變中之不變矣。真如不動，生滅不息，更何所謂「至變中之不變則無所事之」者？知覺動運，佛氏屬之於識。轉識成智，方證圓覺。是亦未嘗以知覺運動爲性也。層層掃除，不留一法，而實不遺一法，佛氏果不知性乎？要之宋明學者之於佛氏，先成一洪水猛獸之見，髣髴縮服，不列齊民，講經結徒，不服世務，於是異類視之久矣。於學理之精微者，則未暇詳察，而撫拾光影，以爲本體，徒有排斥，不相溝通。此我所以曰以宗教的形式擴張學說之轍，而不復能自成爲務有力之系統也。蓋宗教之家，出主入奴，固其當然。若學術則爲世界公物，豈不得而滋之。斷不得而毀之也。願以形式上之異同，而遽斥其學說之非是，亦安足以服佛氏之心乎。

象山與紫陽持異同矣。黃梨洲謂：象山之學，以尊德性爲宗；紫陽之學，以道問學爲主。象山以易簡工夫自承，而以支離事業指紫陽。（鶴湖倡和詩象山有「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沈」句）要之象山發明本心，紫陽始於格物窮理，誠有不同處。若其歸宿，初不相遠。而其不教佛氏則一也。而象山之言，益近於內典矣。

象山之言曰：「學者須是打疊田地潔淨，然後令之發奮植立。若田地不潔淨，則奮發植立不得。」斯言也，其卽宗門善提明鏡之喻歟？嘗謂教外別傳（世尊曰：我有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付闍維迦葉）之法，實證我佛心印。蓋以學人法裔，持佛法藏，務於多聞，狼藉風光，轉成失墮。故我佛以別傳救之，不藉文字，不落言詮，真指心傳，當下成覺。然而非不重修持，非不尚工夫也。宋流狂禪，噪於機鋒，真不必求，妄不必斷，行住坐臥，無適不可，罵祖訶佛，橫喝豎棒，是又我佛始意之所不及矣。卽如神首秀菩提一頌，誠不及六祖超脫；然而時時拂拭，弗惹塵埃，究爲學者應有之事，蓋法性圓滿，而戒行萬千，是一切法，「非有亦非無」之本旨，固不可以本來無一物而遂棄其拂拭之功也。知一切法相圓滿，則無助長之病；知一切法不可無，則無忘之病。象山所謂打疊田地潔淨者，其卽勤拂拭之旨乎？恨未遂說田地本來潔淨一語，樹義微似未圓。然其言曰：（萬法森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理）則固非不知此義者矣。

明學之最著者，曰陳白沙，曰王陽明，曰王龍谿，曰王心齋，曰劉蕺山。白沙之學，攝於與林繼照一書。其言曰：「此理干涉至大，無內外，無終始，無一處不到，無一息不運。得此把柄入手，更有何事往古來今，四方上下，都一齊

穿紐，一齊收拾，隨時隨處，無不是這個充塞。色色信他本來，何用耐手勞腳，撰舞等三三兩兩，正在勿忘勿助之間。會點些兒活計，被孟子打擠出來，便都是鳶飛魚躍。此理包羅上下，貫澈終始，無盡藏無分別故也。自茲以往，更有分殊處，合要理會。『按此書闡發圓覺，已無餘蘊。楞嚴經開宗明義，七處徵心，初處卽標無內外之旨。蓋自一切衆生，執著妄見，謂心在身內，而後真源顛倒，墮生死趣。內執既破，六執悉解，故此云無內外。生滅一念，故無終始。』（已見前）四大和合，故一齊穿紐。一齊收拾，無作病，無任病。真如不增，無明不減。故無用手勞腳撰。（已見前）其主耍處，尤在『更有分殊處，合要理會』一語。理一而分殊，儒家之言分殊，卽佛氏所謂五百威儀八千功德也。祇佛氏者，勸誦其不諳世務，墮於虛空，不建事功，流於荒惰。不知佛氏固兼綜入世，不徒寂滅也。好靜惡動，謂之頑空，豈以大乘之教，而顧出此乎哉？

陽明之學，論之者衆矣。微言大義，昭若日星。其最有價值於學術史者，大略如下。若其支言剩義，可闕者多，不盡錄也。（一）天泉證道記：『無善無惡者，心之體。有善有惡者，意之動。知善知惡是致知，爲善去惡是格物。』四語實能闡無生法忍之旨。無善無惡，則離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等之義也。（二）說知行合一：『以聖人教人，只是一箇行，如博學審問慎思明辨皆是行也。篤行之者，行此數者不已是也。故致良知者，致之於事物，致字卽是行字。』斯語實深有見於內外圓融，卽心卽境之理。蓋知無不行，六種震動，意識已生，因緣斯起，是卽行矣。（三）『不思善不思惡時，是本來面目。本來面目，卽我聖門所謂良知。』此則直證一源，不須銓合，由是可知良知

云者，不容思議，思議便錯。

龍谿心齋皆王門之健者。龍谿領天泉之微言，心齋標樂學之宗旨，而發揮無遺矣。嘗謂良者，本也，良知卽本心之謂，非偏著爲良好也。故無善無惡，此語實足以銓良知之真諦。王門學者泥於舊說，不敢破空而談，若雙江念菴一世之傑，猶多依違。獨龍谿能推倒一世而出之，信可謂豪傑之士也。黎洲亦謂「陽明之學有泰州（卽心齋）龍谿而漸失其傳，亦因泰州龍谿而風行天下。泰州龍谿時時不滿其師說，益啓盟曇之秘而歸之師。蓋陽明而爲禪矣。又曰所謂祖師禪者，以作用見性，諸公掀翻天地，前不見古人，後不見來者，釋氏一棒一喝，當機橫行，放下拄杖，卻如愚人一般。諸公亦身擔當，無有放下時節。」以上述泰州龍谿可謂得其真者。當時我國學者，所指自以爲佛氏之學，大抵爲祖師禪一派，所謂教外別傳也。機鋒犀利，大體明白，而微細處頗有未盡。故傍者多以知理一而忘分殊譏之。泰州龍谿之近於佛學，亦惟近此一派而已。

劉蕺山氏則集王學之大成者也。主要學旨，則有數端：（一）證認切法曰：「身在天地萬法之中，非有我之所得私。心在天地萬物之外，非一膜之所能囿。通天地萬物爲一心，更無中外可言。徹天地萬物爲一本，更無本心可究。」按上語皆所謂體大思精，洞澈本原者。曰無私，則破除執相。曰無囿，則獨見真如。曰無內外，則無境界相。曰無本心，則無我相。咸見上文，不復贅述。（二）語錄曰：心以物爲體，離物無知。今欲離物以求知，是張子所謂返鏡而索照也。然則物有時而離心乎？曰無時非物。心在外乎？曰惟心無外。是語尤合楞嚴求心之旨。離物無知，則真妄一

源矣。無時非物，則無明之相，不離覺性矣。嚴楞經云：「知幻即離，不作方便。離幻即覺，亦無漸次。」瓔珞本業經云：「是故一切衆生不名爲覺，以從本來念念相續，未曾離念，故說無始無明，皆此義也。」

## 朱陸析疑

李光地

有宋中葉，周邵程張，皆以先覺之資，任道統之重，又幸而相師相友，講明其所未至，其淵源所漸，所以深造直達於聖人之蘊者，必有非後人之所能窺者矣。虞廷羣后，鄒繹諸哲以來，於斯爲盛；是以千餘年之蕪翳壅塞，啓之關之，攘之，剔之，聖人之道，灼乎其可見，坦乎其可循。嗚呼，其功可謂偉哉。

南狩以後，而朱子出焉。祖孔孟，宗周程，正六經，黜百氏，闢中庸之堂，而人其室；雖聖人有作，不能易也。而在當時，與象山陸氏，其學終不能以相一。後世隨聲之徒，入者附之，出者汙之。始也安於性之所近，繼遂執爲門戶之見，而不可回。嗚呼！彼固不知朱子，然亦何足以知陸氏哉！夫陸氏之論，躬行必先於明理，其言窮理，必深思力索，以造於昭然而不可昧，確然而不可移。此固與朱子知行之學同歸，而其心悟身安，言論親切，雖朱子亦且感動震矜，而爲之左次。然則朱陸之道，豈如一南一北之背而馳哉？其始終大致之所以不合者，陸氏之反約也，速收功也，近其教人之法，則徑而多疎。朱子之用力也，漸，衛道也嚴，其教人之道則周而無弊也。夫被末俗之陋，傳聖賢之心，洗刷詰之，發精微之意；若是者固二子之所同心。然惟其訛且陋也，則必有以矯而正之。爬梳剔抉，究其枝葉，以達於

本根，使夫精微之意，聖賢之心，學者有所望而至焉，豈可謂無益之業，而不復措意於其間乎？

孔子，聖人也，問禮於老聃，問樂於苴宏，問官於郟子，假年學易，至於韋編三絕，而不能休。歎夏商之文獻不足，則吾將往而證焉。仲尼亦何莘莘而事此無益之業哉？所謂文武之道，未墜於地，而天之未喪斯文者，蓋在乎此也。經莫大乎易，易莫大乎先天，先天之學，不傳久矣；自堯夫發之，而陸氏以爲非作易之意。無極之妙，主靜之宗，自濂溪啓之，而陸氏以爲是老子之旨。性之所以善，心之所以仁，主敬之要，知行之方，自程氏兄弟明之，而陸氏以爲與孔孟之言不相似。凡如此類，皆可以見其講學之疎，而其議論舉措之間，猶未免於精神用事而氣不可掩。不知朱子之粹然乎中，有以極其規矩準繩於無憾也。探厥所由，陸氏蓋見世之支離沈溺，而不能自振，故刊落擺脫，直接乎孟氏之傳。然愚竊觀孟子時所以發明人心而無述作者，去聖未遠，羣經大備，故第啓管籥，示關津，以爲當世人心對病之藥而已。

自漢以來，道喪文弊，禮樂詩書，掃地而盡，異端邪說，諸子百家，紛紛藉藉，相亂學者，顛倒眩瞽於其中，何由而見聖人之宗乎？濂洛諸子，扶持整頓者未幾，或疑或信，若明若昧，又綿延將絕。是故朱子之屹屹著述，以終其身，殆有所不得已也。

昔周之衰，王道廢而舊章亂，邪說繁而大義乖，於是仲尼討論典墳，述帝王之道，正雅頌之篇，除九丘，刪八索，修明禮樂之遺文，使萬世道術，有所統一。朱子之心，孔子之心也。若以六經爲註腳，章句爲俗學，豈獨足以病朱子！

又上以爲孔子病矣。由此言之，陸氏之學，得無極高明而失之過，反說約而弊則疎者乎！是故陸氏之學，吾儒之學也。其闡道也猶謹，其擇言也猶精，非若明之中世，儒墨老莊，混爲一途；始也師其意，後也言其言，雖然遂入於二氏而不可反者也。

雖然，追原其弊，則謂非陸氏爲之端不可。蓋朱子之言曰：「今之以學自立者，門戶衰塌，惟陸子靜精神啓發，其流禍未艾也。」嗚呼！賢者之爲慮，豈不遠哉！

竊觀自朱子而後，幾四百年之間，守其學者，崇正經，敦實履，循循乎其不畔。逮乎中明，士大夫自以其意爲學，於是乎章句不足守，文字不足求，甚而典訓不足用，義理不足窮，經術文字議論行檢，皆爲之一變，而風聲大遠矣。傳曰：「差之毫釐，謬以千里。」又曰：「不知其形視其影。」生今之世，有欲爲聖人之學者歟？吾願謹而擇之；其有世教之責者歟，吾願審而思之。

## 朱陸

錄文史通義

### 章學誠

天人性命之理，經傳備矣；經傳非一人之言，而宗旨未嘗不一者，其理著於事物，而不託於空言也。師儒釋理，以示後學，惟著之於事物，則無門戶之爭矣。理，譬則水也，事物，譬則器也；器有大小淺深，水如量以注之，無益缺也。今欲以水注器者，姑置其器而論，水之挹注盈虛，與夫量空測實之理，爭辨窮年，未有已也，而器固已無用矣。



子夏之門人，問交於子張，治學分而師儒尊知以行聞，自非夫子，其勢不能不分也。高明沈潛之殊致，譬則寒暑晝夜，知其意者，相交爲功，不知其意，交相爲厲也。宋儒有朱、陸，千古不可合之同異，亦千古不可無之同異也。未流無識，爭出詬訾，與夫勉爲解紛，調停兩可，皆多事也。然謂朱子偏於道問學，故爲陸氏之學者，攻朱氏之近於支離。謂陸氏之偏於尊德性，故爲朱氏之學者，攻陸氏之流於虛無。各以所畸重者爭其門戶，是亦人情之常也。但既自承朱氏之受授，而攻陸、王，必且博學多聞，通經服古，若西山、鶴山、東發、伯厚諸公之勤業，然後充其所見，當以空言德性爲虛無也。今攻陸、王之學者，不出博治之儒，而出荒俚無稽之學究，則其所攻與其所業相反也。問其何爲不學問，則曰支離也；詰於何門戶專陋，則曰性命也；是攻陸、王者，未嘗得朱之近似，卽僞陸、王以攻眞陸、王也，是亦可謂不自度矣。

荀子曰：『辨生於末學。』朱、陸本不同，又况後學之嘵嘵乎？但門戶旣分，則欲攻朱者，必竊陸、王之形似，欲攻陸、王，必竊朱子之形似，朱之形似必繁密，陸、王形似必空虛，一定之理也。而自來門戶之交攻，俱是專已守殘，束書不觀，而高談性天之流也。則自命陸、王以攻朱者，固僞陸、王，卽自命朱氏以攻陸、王者，亦僞陸、王，不得號爲僞朱也。同一門戶，陸、王有僞而朱無僞者，空言易而實學難也。黃、蔡、眞、魏，皆承朱子而務爲實學，則自無暇及於門戶異同之見，亦自不致隨於消長盛衰之風氣也。是則朱子之流別，優於陸、王也。然而僞陸、王之冒於朱學者，猶且引以爲同道焉，吾恐朱氏之徒，叱而不受矣。

傳言「有美疾，亦有藥石焉。」陸王之攻朱，足以相成而不足以相病；偽陸王之自謂學朱而奉朱，朱學之憂也。蓋性命事功，學問文章，合而爲一，朱子之學也。求一貫於多學而識，而約禮於博文，是本末之兼賅也。諸經解義，不能無得失，訓詁考訂，不能無疎舛，是何傷於大體哉！且傳其學者，如黃、蔡、真、魏，皆通今服古，躬行實踐之醇儒，其於朱子有所失，亦不曲從而附會，是亦足以立教矣。乃有崇性命而薄事功，棄置一切學問文章，而守一二章句集注之宗旨，因而斥陸譏王，憤若不共戴天，以謂得朱之傳授，是以通貫古今，經緯世宙之朱子，而爲村陋無聞，傲很自是之朱子也。且解義不能無得失，考訂不能無疎舛，自獲麟絕筆以來，未有免焉者也。今得陸王之僞，而自命學朱者，乃曰：「墨守朱子，雖知有毒，猶不可不食。」又曰：「朱子實兼孔子與顏、曾、孟子之所長，」噫！其言之是非，庸辨矣。朱子有知，憂當如何邪！

告子曰：「不得於言，勿求於心，不得於心，勿求於氣。」不動心者，勿求義之所安，此千古墨守之權輿也。是非之心，人皆有之，不能充之以義理，而又不受人之善，此墨守之似告子也。然而藉人之是非，以爲是非，不如告子之自得矣。藉人之是非，以爲是非，如儲力佐鬪，知爭勝而不知所以爭也。故攻人則不遺餘力，而詰其所奉者之得失爲何如，則未能悉也。故曰明知有毒，而不可不服也。末流失其本，朱子之流別，以爲優於陸、王矣；然則承朱氏之祖豆，必無失者乎？曰奚爲而無也。今人有薄朱氏之學者，即朱氏之數傳而後起者也。其與朱氏爲難，學百倍於陸、王之末流，思更深於朱門之從學，充其所極，朱氏不免先賢之畏後生矣。然究其承學，則自朱子數傳之後起也；其人

亦不自知也；而世之號爲通人達士者，亦幾幾乎囊矣以從矣。有識者觀之，齊人之飲井相掉也。

性命之說，易入虛無，朱子求一貫於多學而識，寓約禮於博文，其事繁而密，其功實而難。雖朱子之所求，未敢必謂無失也。然沿其學者，一傳而爲勉齋、九峯，再傳而爲西山、鶴山、東發、厚齋。三傳而爲仁山、白雲。四傳而爲潛溪、義烏。五傳而爲寧人、百詩，則皆服古通經，學求其是，而非專已守殘，空言性命之統也。自是以外，文則入於辭章，學則流於博雅，求其宗旨之所在，或有不<sub>自</sub>知者矣。生乎今世，因聞寧人、百詩之風，上溯古今作述，有以心知其意，此則通經服古之緒，又嗣其普矣。無如其人慧過於識，而氣蕩乎志，反爲朱子詬病焉，則亦忘其所自矣。夫實學求是，與空談性天不同科也。考古易差，解經易失，如天象之難以一端盡也。歷象之學，後人必勝前人，勢使然也。因後人之密而貶義和，不知卽義和之遺法也。今承朱氏數傳之後，所見出於前人，不知卽是前人之遺緒，是以後歷而貶義和也。蓋其所見能過前人者，慧有餘也，抑亦後起之智慮所應爾也，不知卽是前人遺蘊者，識不足也。其初意未必遽然。其言足以矯一世之通人達士，而從其井掉者，氣所竊也。其後亦遂居之不疑者，志爲氣所動也。攻陸、王者出僞陸王，其學狼狽，不足爲陸、王病也。貶朱者之卽出朱學，其力深沈，不以源流互質，言行交推，世有好學而無真識者，鮮不從風而靡矣。

古人著於竹帛，皆其宜於口耳之言也；言一或而人之觀者，千百其意焉；故不免於有向而有背。今之黠者則不然。以其所長有以動天下之知者矣，知其所短不可以欺也，則似有不屑焉。徒澤之雙，且以小者神君焉。其遇可

以知而不必爲且知者，則略其所長，以爲未可與言也；而又飾所短，以爲無所不能也。電電以神之，鬼神以幽之，鍵以固之，標幟以市之，於是前無古人，而後無來者矣。天下知者少，而不且爲知者之多也；知者一定不易，而不必且爲知者之千變無窮也；故以筆信知者，而以舌愚不必深知者，天下由是靡然相從矣。夫略所短而取其長，遺書具存強半，皆當遵從而不廢者也。天下靡然從之，何足忌哉！不知其口舌遺深厲，入似知非知之人心，去取古人，任偏衷而害於道也。語云：「其父殺人報仇，其子必且行劫。」其人於朱子，蓋已飲水而忘源，及筆之於書，僅有微辭隱見耳，未敢居然斥之也，此其所以不見惡於真知者也。然而不必深知者，見聞口舌之間，肆然排詆而無忌憚，以謂是人而有是言，則朱子真不可以不斥也。故趨其風者，未有不以攻朱爲能事也。非有惡於朱也，懼其不類於是人，卽不得爲遁人也。夫朱子之授人口實，強半出於語錄，語錄出於弟子門人雜記，未必無失初旨也。然而大旨實與所著之書相表裏。則朱子之著於竹帛，卽其宜於口耳之言，是表裏如一者，古人之學也。卽以是義責其人，亦可知其不如朱子遠矣。人何爭於文字辭言之末也哉！

## 範文

### 西銘

張載

乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞吾其體，天地之帥吾其性，民吾同胞，物吾與也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼。聖其合德，賢其秀也。凡天下疲癯殘疾，惇獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。于時保之，子之翼也；樂且不憂，純乎孝者也。違德曰悖，害仁曰賊，濟惡者不才，其踐形惟肖者也。知化則善述其事，窮神則善繼其志。不愧屋漏爲無忝，存心養性爲匪懈。惡旨酒，崇伯子之顛養；育英才，穎封人之錫類。不弛勞而底豫，舜其功也；無所逃而待烹，申生其恭也。體其受而歸全者，參乎！勇於從而順令者，伯奇也。富貴福澤，將厚吾之生也；貧賤憂戚，庸玉女於成也。存吾順事，殁吾寧也。



之過本論、石介之怪說、李觀之謂者，皆排斥老、佛，與唐韓愈相同；然皆未能深究佛教之玄理，其立論俱在現世及功利上。其時佛教中有明教大師契嵩者出，著辨韓文，（見漢軍文庫）暢論佛教之性質，用以屈服當時之儒者；於是歐陽修、李觀等，始識佛教之真相，其後如王安石父子、蘇軾兄弟、黃庭堅、陳師道、及游吳等，復以契嵩所著之補教，為研究佛理之津梁，或且進而為護佛之徒矣。考宋學之特色，為『理氣』與『心性』二者之研究。理氣之說，即哲學上之所謂本體論；心性之說，即心理學諸學說也。理氣之說，多取於老莊及易繫辭傳，用以構成醫學之世界觀；心性之說，則與佛教之『禪宗』有關，同時即以子思、孟子為正脈。於是確定本體論，以補古來儒家側重道德，不涉思辨之缺點，更將心性問題，化成心理學上之研究，此即宋學之特色也。

〔按〕張載少周敦頤四歲，少邵雍十歲。（邵雍長周敦頤六歲）周敦頤以其太極圖說為本體論，曰：『無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互為其根；分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而水火木金土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性，無極之真；

二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物；萬物生，而變化無窮焉。惟人也得其秀而最靈；形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義，而主靜，立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故「立天之道曰陰陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。」又曰：「原始反終，故知死生之說。」大易也斯其至矣。」其乾坤男女之說，正張載西銘之所本。周敦頤又著通書一卷，（原名易通）與太極圖說並出，為論心性之倫理之書，邵雍等極稱世書，創先天學，為宇宙論，以象數演繹宇宙萬有發生次第之原理，其言曰：『物之大者無若天地，然而亦有所盡也。天之大陰陽盡之矣，地之大剛柔盡之矣，陰陽盡而四時成焉，剛柔盡而四維成焉。……天生於動者也，地生於靜者也；一動一靜交，而天地之道盡之矣。動之始則陽生焉，動之極則陰生焉；一陰一陽交，而天之用盡之矣。靜之始則柔生焉，靜之極則剛生焉；一剛一柔交，而地之用盡之矣。……』邵雍既立宇宙之六觀，復以之推舉人類之歷史過程，以闡明古今治亂興廢之跡，故其人生觀大抵以人心比太極，預人之神即天地之神，人之性即萬物之性；於是物我無

時域，宇宙之心與器即我之心與體，（俱見皇極經世書三觀物內篇）此爲張載『民吾同胞，物吾與也』之所本。故張載之學，大政與周邵同源。史載張載少喜談兵，至欲結客取陝西之地，范仲淹以『儒者自有名教可樂』等之，因讀中庸，猶以爲未足，又訪道澤。老景年，究極其說，反而求之六經，復與二程談易，語道學之要，遂自自信。與諸生講學，每嘗以知識成性，變化氣質之道，故其學尊禮貴德，樂天安命。所著有正蒙，經學理窟，橫渠易說，語錄，文集等。其中正蒙一書，爲北宋哲學源流中之最重要者，東西二條，其尤者也。程頤嘗首『四端明理一而分殊，辯前聖所未發，與孟子性善美氣之論同功』。其本體論之見於正蒙，克得篇者有曰：『太虛氣之體。氣有陰陽，屈伸相感之無窮，故神之用也無窮，其散無散，故神之應也無散。雖無窮，其實湛然，雖無散，其實一而已。陰陽之氣，散則兩殊，人莫知其一也；合則湛然，人莫見其殊也。形聚爲物，形散反原；反原者，其游魂之變歟？所謂變者，對聚散存亡以言，非如秦之化，棺前後身而爲說也。』彼以太虛爲氣之一元，其中含有陰陽二氣，二氣聚散離合，浮沉升降，相感應時，卽成物象。其說較周敦頤之太極說爲直接了當。蓋周子謂由太極分爲陰陽五行，陰陽五行之消長而後化成

萬物，而張載則略去易之兩儀，四象，八卦說，又不取陰陽五行之說者也。故太和篇又曰：『天地之氣，雜聚散收歿百塗，然其爲理也，順而不妄。氣之爲物，散入無形，凝得吾體，聚爲有象，不失吾常。太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。循是出入，是皆不得已而然也。……』彼語寂滅者，往而不反，徇生執有者，物而不化，二者雖有兩矣，以言乎天道，則均焉。聚亦吾體，散亦吾體，知死之不已者，可與言仁矣。彼以現象界爲本無生滅，止是氣之集合，雖散而已。誠生滅，無消滅，其理也自然，其消也自然，如變易之往來，極乾坤之變幻。故彼之本體主於『有』，非如老子所云『有生於無』也。彼之於佛，如『帝嚴唯意』等以『有』爲實際，不如『禪宗』之唯心，以虛寂爲體也。故張載之倫理說，以『萬物與我一體』爲本，盡去吾人主觀時差別觀，喪去我見，無以全其仁道；如正蒙『太心篇』曰：『大其心則能體天下之物，物有未體，則心爲有外。世人之心，止於見聞之狹；聖人盡性，不以見聞格其心，其視天下，無一物非我。……故有外之心，不足以合天心。見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。』四端之言，以一視同仁爲宗，卽博愛所歸。『博愛之謂仁』也，卽孟子所謂『愛無差等』也，亦中庸



運大同之旨也。彼又以人格之修養爲促進博愛之原，故成『遠德』、『齊仁』而主『存心養性』，『安分守義』。然以乾坤爲父母，猶有君臣尊卑之念，殆主得愛而不主平等者歟。彼既以萬物由於火燄之氣陰陽交感而生，復以萬物依其生氣之浮沈升降而顯爲萬殊，本此『理一分殊』之說，所以認人類社會中之有貧富貴賤，君臣上下，賢不肖，尊卑輕重等之差別爲當然之事，而此實踐卑下，俾獨體感者，皆須守義而安分，如韓愈所謂『行而宜之之謂義』，『顧非如愚子之所謂『尙同』，亦非禮記『天下爲公』之極旨也。湯之『讓』之旨，爲箇人之人格立論，非由社會之基礎立論，此又不可不辨者。至『讓』之心性觀，則太和齋曰：『由太虛有天之名，由氣化有道之名，合虛與氣，有性之名，性與知覺，有心之名。』誠明齋曰：『性者，萬物之一源，非有我之得私也。惟大人爲能盡其源。』又曰：『天能爲性，人謀爲能，大人運性，不以天能爲能，而以人謀爲能……靈性然後知生無所得，則死無所喪。』又曰：『以生爲性，既不通晝夜之道，且人與物等，故告子之妄，不可不甄。』又曰：『形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉，故氣質之性，君子有弗性者焉。』又曰：『上智下愚，習與性相遠，既善而不可變者也。』既藏於性之

定義爲合虛與氣，而天理出於太虛，氣質出於氣化，則所謂性者，合天理與氣質言之也。告子以生爲性，專指知覺運動者而言，知覺運動出於氣質，不能包性之全部，故曰告子之言可誑。天能爲性，即天理之性，人謀爲能，即變化氣質之道，故曰有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。氣質之性，有善有惡，天地之性，則純然善，故氣質之性，君子有勿性焉。萬物一源之性，即天地之性，大人能盡其道，即須變化氣質之性以反乎天地之性也。誠明齋又曰：『人之剛柔緩急，有才不才與氣之偏也。天本參和不偏，養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣。』而廣理齋亦曰：『爲學大要，在自能變化氣質，不爾，卒無所發明，不得見聖人之奧。』養白齋子言性善，荀子言性惡，揚雄言性混，韓愈言性三品以來，及至漢，分爲天地之性與氣質之性，而後諸子之說始定。更立變化氣質之說，而後人人可期於爲善，此其教人作善之方，嘉惠於後學爲何如耶。重於作善之工夫，又分內外兩途：在外爲復禮，在內爲虛心。廣理齋有曰：『使動作皆中禮，則氣質自然全好。』又曰：『變化氣質，與虛心相表裏。』至於內功作善，雖難持身心，亦須活潑潑地，不能流於靜寂，故理齋又曰：『學者有息時，一如木石人，衆情則動，會之則息……學者有息

時，亦與死無異，是心死也。」總之張載之學，本大虛之一元論，合易、繫辭、老莊之世界觀及佛教之思想。於倫理方面，歸孔子之仁與子思之誠爲一歸；於心性方面，則「本然與氣質」之說，納孟荀於一軌，此則其大較也。

### 【辯論術】

b. 中名辭不擴充之誤謬。違犯「中名辭至少必擴充一次」之規則。例如：

某人若文明國產也，野蠻人若人也，故野蠻人若文明國產也。

蓋中名辭「人」，在大小前提中均不擴充也。

c. 大名辭不當擴充之誤謬。違犯「前提中不擴充之名辭在結論不得變化擴充」之規則。例如：

爾乃教育家也，我非爾，故我非教育家。

蓋大名辭「教育家」，在大前提並不擴充，今擴充於結論，故謬釋耳。

d. 小名辭不當擴充之誤謬。所犯規則與上同。例如：

凡正確之推論式有三箇名辭，此推論式有三箇名辭，故此推

論式爲正確之推論式。

蓋小名辭「此推論式」，在小前提中爲不擴充，而今擴充之於結論，故謬釋耳。

e. 否定前提之誤謬。違犯「兩前提均否定不能得結論」之規則。例如：

無羞惡之心非人也，無辭讓之心非人也，故無羞惡之心者無辭讓之心也。

蓋大小前提均否定，無從得結論，強爲之，誤謬立見也。

## 程氏遺書後序

朱熹

右程氏遺書二十五篇，二先生門人記其所見聞答問之書也。始諸公各自爲書，先生沒而其傳寢廣，然散出並行，無所統一，傳者頗以己意私竊竄易，歷時既久，殆無全編。熹家有先人舊藏數篇，皆著當時記錄主名，語意相承，首尾通貫，蓋未更後人之手，故其書最爲精善。後益以類訪求，凡得二十五篇，因稍以所聞歲月先後，第爲此書，篇目皆因其舊，而又別爲之錄如此，以見分別次序之所以然者。

然嘗竊聞之伊川先生無恙時，門人尹焞得朱光庭所抄先生語，奉而質諸先生。先生曰：「某在，何必讀此書！若不得某之心，所記者，徒彼意耳。」尹公自是不敢復讀。夫以二先生倡明道學於孔孟既沒千載不傳之後，可謂盛矣；而當時從游之士，蓋亦莫非天下之英材，其於先生之嘉言善行，又皆耳聞目見而手記之，宜其親切不差，可以行遠；而先生之戒，猶且丁寧若是，豈不以學者未知心傳之要，而滯於言語之間，或

者失之毫釐，則其謬將有不可勝言者乎？又況後此且數十年，區區掇拾於殘編墜簡之餘，傳誦道說，玉石不分，而謂真足以盡得其精微嚴密之旨，其亦誤矣。雖然，先生之學，其大要則可知已。讀是書者，誠能主敬以立其本，窮理以進其知，使本立而知益明，知精而本益固，則日用之間，且將有以得乎先生之心，而於疑心之傳，可坐判矣。

此外諸家所抄尙衆，率皆割裂補綴，非復本篇。異時得其所自來，當復出之以附今錄；無則亦將去其重複，別爲外書，以待後之君子云爾。

【參讀】

朱子語類

【作者傳略】

朱熹，字元晦，婺源人；生宋熈寧四年，卒慶元六年。（公元一一三〇—一二〇〇）登紹興進士第，歷擢高孝、光寧四朝，累官轉運副

使，後章惇待制，歸闕修德，終寶文閣待制。及元中沒仕，旋卒，謚文。書慶

中，贈太師，追封行國公，改徽國。其學出於李侂，羅從魯，蓋得程氏之傳。

大抵窮理以致其知，反躬以踐其實，而以居敬爲主。著有易本義、詩集傳、大學中庸章句、論語孟子集注、太極圖說、西銘解、晦庵集等。所編次定通鑑綱目，又名皇言行錄、家範、近思錄等。傳見宋史卷四百二十九。

【按】南宋朱熹陸九淵之理學，淵源於北宋之二程，故於鴻慶、陸之學，當先略述二程。二程者，顛與頤兄弟也，世稱兩，頤爲濂學，顛爲洛學。二程爲洛學，頤居洛陽，故張、程爲洛學，而陸爲閩學，於是有一濂、洛、閩之說。程、頤少長，頤十三歲，程、頤少



樂處，所樂所事。」大抵二程之學，其本體總出於易，唯顯於天道大，道，混而不分，常含有心理之傾向；顯於萬物生成之根源，不說「太極」而說「乾元」，然僅易其名而已，其本體未嘗不同也。程子字宙多直覺處，闕缺明微，如既說「天地萬物之理，不能獨也，萬物無非對也」，而又說「天地萬物鬼神本無二」，可謂曖昧已極；而顯則判然立理氣二元，如說「聲陰陽則更無道，所以建陽道也，陰陽者氣也；氣是形而下者，道是形而上者，則是道也」。又說「道二，仁與不仁而已矣。自然理如此，道無無對，有陰則有陽，有善則有惡，有是則有非，無一亦無二，故易曰「三人行則損一人，一人行則得其友」，只是二也。」（俱見二程全書）故就本體論而言，頗較顯爲更深切著明。質性利弊，故長於論仁，著有義仁爲略云：「仁者，渾然與物同體，禮、義、智、信皆仁也。識得此理，以誠存之而已。不須防檢，不須窮索，存久自明。」此論實開宋明陸王哲學之先河。至二程之論性，亦各不同。程頤之論性曰：「天地之大德曰生。天地絪縕，萬物化醇，生之謂性；」又曰：「生之謂性，性即氣，氣即性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟自然也。善，固性也；然惡亦不可不謂之性也。蓋

生之謂性，人生而靜以上，不容說；才說性，便已不是性也。凡人說性，只是說論之者善也。孟子謂人性善是也。夫所謂論之者善也，蓋水流而就下也。皆水也，有流而至海，終無所污，此何煩人力之爲也；有流而未遠，固已漸濁；有出而甚遠，方有所濁。有濁之多者，有濁之少者，清濁雖不同，然不可以濁者不爲水也。如是則人不可以不加澄治之功。故用力較勇，則疾清；用力緩怠，則遲清；其清也，則卻只是元初水也，亦不是將清來換卻濁，亦不是取出濁來，置在一隅也。水之清，則性善之謂也。故不是善與惡在性中爲兩物相對，各自出來，此理天命也。顯而覆之，則道也；循此而修之，各得其分，則教也。」彼言生之謂性，與告子同，然性不能認有善與惡，只是繼此性發爲行爲時，依理智之判斷而始分善惡也。不特本然之性無善惡，即氣稟之性亦無善惡，善固謂之性，惡亦可謂之性，猶之濁水噴水，清水亦謂之水；只是凡水必求其清，故性不可不加澄養之功，此教化之所以爲要也。（參開宗性善）程頤之論性曰：「自理言之謂之天，自氣受言之謂之性，自存諸人言之謂之心。」又曰：「氣有善有不善，性則無不善也。人之所以不知善者，氣昏而塞之耳。」又曰：「稱性之善，謂之性，道與性一也，以性之善如此，故謂之性善。性之本謂之命，

性之自然者謂之天，性之有形者謂之心，情之有動者謂之情。凡此數者皆一也。」又曰：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。」又曰：「性相近也，習相遠也。性一也，何以言相近？」曰：「此只言氣質之性也，如俗言性急性緩之類。」性安有緩急？「此言性者，生之謂性也。」又問：「上知下愚不移，是性否？」曰：「此是才，須理會得性與才所以分處。」又曰：「生之謂性，與天命之謂性同乎？」性字不可一概論。生之謂性，止謂所稟受也；天命之謂性，此言性之理也。個人言天性柔緩，天性剛急，俗言天成，皆生來如此，此謂所稟受也。若性之理也，則無不善，曰天者，自然之理也。」頤之論性，大致與張登相似，以性爲理，爲天，爲萬物之根，而論性必須兼總，又明明提出「本然」「氣質」二性，以生之謂性，爲氣質之性，而云氣有善有不善，與程頤截然不同。考之陳氏兄弟，時代相同，環境相同，而學說所以有不同者，則以簡性爲之也。頤性和粹，且有仁德，故其學渾然有圓味；頤性嚴峻，本於至誠，故其學儼然有明辨。照尊性性，頤道問學，照重思想，頤主理知，於宋代理學上屹然對峙，分爲兩派。其後由明道而生象山（陸九淵）由伊川而生晦翁（朱熹）朱陸之異同，已由二

【按】朱熹初學於李侗，劉爲羅從彦之門人，從彦受學於楊時，時爲程頤之門人。其淵源大略如是。當朱熹生時，正統高宗南渡後隆興四年（公元一一三〇年）金人立劉豫爲齊帝時也。其時外患方熾，國上日蹙，而秦檜樹國，屈盡求和，正我國家痛心疾首之時也。朱熹生十四歲而喪父，遵遺命師事胡、白水、劉之門人劉子翠，同孤苦伶仃，厲志奮發之人也。益以自幼穎悟，向精勤，甯能言，父登指天示之曰：「天也。」廣問曰：「天之上何物？」登從翠兒戲沙上，獨端坐以指畫沙，視之乃八卦也。胡憲之學，出自楊時之門人胡安國，勉之之學，出自司馬光；子登之學，出自蕭天悅，故胡、憲之學，出自程門，無不可也。黃百家謂「羅（朱熹）以章（松）字」爲父，廷平（李）白、野山、稽爲師，南軒（張）東、葉（呂）祖、李、諸君子爲友，其傳道切近之人，非夫人之所易知也。其穎敏之資，用辛苦之力，其爲世間之鉅儒，復何言哉！朱熹之個性，大抵剛直而謙潔，惓惓不忘宗國之說。史稱孝宗即位，朱熹上封事，言「隆之計，所以不時定者，壽和之說誤之也。夫險人於我，有不共戴天之難，則不可和也明矣。雖開關絕約，任賢使能，立紀綱，厲風俗，俟數年之後，國富兵強，徐起而討之。」隆元元年復召對，言「

君父之體，不與共滅，天今日所當爲者，非讓無以復讎，非守無以制禮。考學時，兼羅歷等，晏如也。諸生之自運而至者，豆飯藜藿，率與之共，往往稱貸於人以給用，而非其道義，則一介不取也。宰相留正謂：「非不知燕，但其性剛，怒則此不合，反爲累耳。」朱熹之能直嘗，殆治時，國恢復大計，樂教育英才，俱由於秉性之剛。孟子謂：「至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。」豈不信哉！方剛德秀，則德等時，宋熹爲儒學，劉三傑論朱熹爲逆黨，奈熹上疏乞斬朱熹時，七之親趨尺步，精以儒名者，無所容其身；從游之士，特立不顧者，屏伏丘嫂，依同龔儒者，更名他飾，逃門不入；甚至變易衣冠，跣游市肆，以自別其非黨。而朱熹日與諸生講學不休，或勸其謝道生徒者，熹而不許，此其至大至剛之精神，焉能日爲拘迂者乎？今觀其編書之書，則泛濫百家，無不通貫；易、（周易本義、易學啓蒙）次禮、（論禮傳通釋、家範）次詩、（詩集傳）次論語、（論語集義）次大學、中庸、（大學中庸或問、四書集注）次道家諸書、（陰符經、參同契、龍虎山）次周張諸書、（太極圖說、通書、西銘、解）次專門諸書、（呂氏遺書、外書、上蔡語錄）旁及文史、（楚辭集注、韓文考異、名臣言行錄、資治通鑑綱目）百計窮於二程之學、（伊洛淵源錄、

遊思錄、小學書）可謂博大精深矣。考朱熹之學，其本體論大攝綜合周敦頤之太極圖說及程頤之「理氣說」。兼宋代諸家之字宙觀，不離平易之學。考老子之選能，朱熹既綜合周張之說，其大要於程頤理氣二元之上，豈以周敦頤之「太極」欲包二元於一元，故先說明周氏「無極而太極」之說，其言曰：「不言無極，則太極屬於一物，而不能爲萬化之理；不言太極，則無極屬於空寂，而不能爲萬化之根。」（澤隱子靜吉）又曰：「無極而太極者，只是無形有理。周子恐人於太極外更尋太極，故以無極言之。既謂無極，則不可以有底道理搜尋也。」又曰：「周子所謂無極而太極，非謂太極之上，別有無極也，但言太極非物而已；如言「上天之載，無聲無臭。」（書類五十四）朱熹以太極爲超越時間空間之理，其體難以明言；但於文字上可與「理」字相當，在天地之根（陰陽二元）未現以前，不可不先有此理存在。是即「現象」之後，不可不有「實在」之意。故於其性理大全（二十六）有曰：「太極只是天地萬物之理。在天地間言之，則天地中有太極；在萬物言之，則萬物中各有太極。未有天地之先，先有此理。動而爲陽，只此理；靜而爲陰，亦只此理也。」其說雖玄，總之太極存在現象之後而生此現象



之理者也。至其如何存在，則純然吾人之悟性與概念而體會得之。至於太陽如何他生理氣之二元，則其說頗不明瞭；其意當爲太陽雖是理體，但不能即謂太陽是理氣二元對立上之理。理氣是已發之狀態，則於陽之陰陽對立之二元；而太陽之理，則爲指開始動靜二者之區動時，自身所起之理而言，爲超越陰陽理氣之象體體也。至其論理氣之關係，則曰：『天地之間，有理有氣。理者，形而上之道也，生物之本也；氣者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生也，必稟此理而後有性，必稟此氣而後有形。』（性理大全二十六）又曰：『或問必有是理，然後有是氣如何？曰：此本無先後之可言。然必欲推其所從來，則須說先有是理；然理又非別爲一物，即在平是氣之中；簡是氣，則是理亦無所搭處。氣則爲金木水火，理則爲仁義禮智。』（語類一）『蓋就其迹象言之，則理爲形而上者之道，爲仁義禮智，氣爲形而下者之器，爲金木水火，然就天地間之簡體言之，則理氣互相並立，無先後亦無區分之可言也。故又曰：『及此氣之聚，則理亦在焉。空氣能凝結造作，唯卻無情意，無計度，無造作。只是氣凝聚處，理便在其中。且如天地間，人物草木禽獸，其生也莫不有精，定不會無種子自地生出箇物事，這箇都是性。若理則是箇清淨空闊

此世界，無形迹，他卻不會造作；氣則能攪騰凝聚生物也。自有生氣，則理便在其中。』（語類一）大抵理是物之心性，物之精研；而氣爲物之形象，物之造作，無心性當無形體，無氣性當無物體也。故朱熹之本體論，爲一元的二元論；對於一切現象界，認爲其背後有一『實在』存在；此與北宋周、邵、張、程諸子，大致不甚相遠。至於『宋熹之心性說』，亦如張載之有『本然』與『氣質』二元。本然之性，然不動，爲未發時之狀態；其質至善純粹；氣質之性，爲已發時之狀態，含有正偏清濁等類。其論本然之性有曰：『性是大極渾然之體，本不可以名字名；但其中含具萬物而爲綱理之大者，有曰：曰仁義禮智。』孟子始以四端之傳論之；然孟子之四端，爲言未發本然之性，未嘗性之全體。『文德七十八』其論氣質之性則曰：『孟子言性，只說得本性底；論才亦然。荀子只見得不好底，揚子說得半上半下底。』韓子所云，卻是說得稍近。善惡揚說既不是，韓子看來端的，見有如此不同，故有三品之說；然惜其言之不盡，少得一箇氣字耳。韓子曰：『論性而不論氣，不得論氣而不論性，不明。』蓋謂此也。『至心與性情之關係，則曰：『性者，心所具之理；情者，感物而動者也。』又曰：『理者，天之體；命者，理之用；性是人之所受；情是性之用也。』（語

類(五) 而性與理之關係，則曰：『性即理也，在天喚作理，在事喚作性。』又心性與理之關係，則曰：『性便是心在處之理，心便是理所合之地也。』(性理大全) 至於朱熹之倫理說，其言仁也，有仁說一篇。大抵主程顥兼仁壽之旨，以仁爲『渾然與物同體』，而復分析之攻究其體，又歸納之綜合其義，以補程頤之未備。(參閱文集六十七仁說) 其言終養也，則承程頤『居敬窮理』之說。居敬屬之心理，爲精誠修養；窮理屬之學問，爲知識修養。前者求特守之意志，後者求力行之志操。居敬即程頤所謂『主一無適』，是精神集中於一事，不爲物欲所蔽；窮理即程頤所謂『窮事物理』，是即凡天下之物，莫不因其已知之理而一窮之，以求至乎其極。故朱熹嘗曰：『致知必須窮理，特致則須主一』，是即其內外兩種之修養方法也。(參閱朱熹論『格物致知』語說)

## 【辯論術】

f. 特稱前提之誤謬 違反『兩前提均特稱不能得結論』之規則。例如：

某甲教育家也，某乙教育家也，故某甲即某乙。

蓋大小前提俱特稱，無從得結論，強爲之，誤謬立見也。

尚有從(五)演出違犯『兩前提均肯定，結論亦肯定；兩前提有一否定，結論亦否定』之誤謬，及從(六)演出違犯『兩前提之一是特稱，結論亦是特稱』之誤謬，已詳前論證一章中。且其誤謬一舉而知，不煩例證。

上述爲直言推論式，至假言推論式之誤謬，亦有二種：

g. 前件肯定之誤謬 違反『由於前件之肯定而肯定後件』之規則。

h. 後件否定之誤謬 違反『由於後件之否定而否定前件』之規則。

此二種誤謬，在論證一章中，言之已詳，再申言之：所謂前件者，即事實之根據，後件者，即事實之歸結，其規則，即肯定前件亦必肯定其後件，否定其後件亦必否定其前件，否則即陷誤謬。茲舉一例，以示辯論時實際應用之一斑。

昔希臘人奧亞特羅曾就普羅特哥拉學說辯衡，約之曰：先讓學費半數，餘則留待卒業後從勝訴時給與。這奧樂成未預訴訟事，因償酬金於不願，不得不已訴之法庭，並譴奧曰：『汝必償余金。何則？』

汝若勝，則汝當按原約償還余金；余若勝，則汝亦當依序判官之宣告，償還余金。」奧爾言，從容對曰：「余必不償此數。何則？余若勝，則依判決之宣告，無償金之必要；余若敗，則照原約，亦無償金之必要。」

「尊也兩說，照觀之，似各擅勝場，實則犯一肯定前件不肯定後件之弊，一犯否定後件不否定前件之弊，同背邏輯上之規則者也。」

## 武陵縣學記

陸九淵

彝倫在人，維天所命，良知之端，形於愛敬，擴而充之，聖哲之所以爲聖哲也。先知者，知此而已；先覺者，覺此而已。氣有所蒙，物有所蔽，勢有所遷，習有所移，往而不返，迷而不解，於是爲愚，爲不肖，彝倫於是而斃，天命於是而悖，此君師之所以作，政事之所以立。

是故先王之時，風教之流行，典刑之昭著，無非所以籠綏四方，左右斯民，使之若有常性，克安其道者也。是故鄉舉里選，月書季考，三年而大比，以興賢能，蓋所以陶成髦俊，將與共斯政，同斯事也。學校庠序之間，所謂切磋講明者，何以捨是而他求哉？所謂格物致知者，格此物，致此知也，故能明明德於天下；易之窮理，窮此理也，故能盡性至命；孟子之盡心，盡此心也，故能知性知天。學者誠知所先後，則如木有根，如水有源，增加馴積，月異而歲不同，誰得而禦之？若迷其端緒，易物之本末，謬事之終始，雜施而

不遜，是謂異端，是謂說邪，非以致明，祇以累明，非以去蔽，祇以爲蔽。

後世之士，有志於古，不肯甘心流俗；然而苦心勞身，窮年卒歲，不爲之日休而爲之日拙者，非學之罪也。學絕道喪，不遇先覺，迷其端緒，操末爲本，其所從事者，非古人所學也。古人之學，其時習必悅，其朋來必樂，其理易知，其事易從，不貳於異說，不牽於私欲，造次於是，顛沛於是，則其久大可必。

孟子曰：「原泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海。」此古人之學也。

武陵舊無縣學。縣傍有勝地，地有故築基，蓋往時有欲遷府學於是而不遂者。今縣宰林君夢英，出故基於蕪穢之中而創學焉。士民之有力者，皆爭出財以相其役，林君不事官府之威，凡學之百役，無異民家之爲者。旣成，規模宏麗，氣象雄威，遂爲武陵壯觀。

先是倉臺薛公伯宣助成講堂，今憲臺丁公逢，倉臺趙公不迂，郡侯蔣公行簡，皆助錢買田，以養士林。君之創茲學而上下翕然助成其美如此，則林君之政可知矣。余

於是敬誦所聞以記之。紹熙二年歲次辛亥六月上澣，象山陸某記。

【參讀】

作者君子喻於義，小人喻於利。講義（象山全集）

【作者傳略】

陸九淵，字子靜，撫州金谿人。生宋紹興九年，卒紹熙三年。（公元

一一三九——一一九二）號說道子，自號窮理五事，爲給事中王信所劾，留主管台州州學。置夏，遂還鄉，居陂溪之象山，學者稱象山先生。嘗與朱熹會講湖湘，論辯多不合。熹主道問學，陸主尊德性，理學遂有朱陸兩派。熹先立，差知荆門軍，勢以德化，民皆爲感，卒諡文安。有象川集、外集、語錄。傳見宋史卷四百三十四體例四。

【按】陸九淵之學，全由天才，生出家教。三四歲時，問其父隄：「天地何所窮際？」父笑而不答，遂深思至忘寢食。及總角，不止異凡兒。聞人誦伊川語，自咎若傷我者，嘗曰：「伊川之言，奚爲與孔子孟行之言不類？」頓論語，卽疑有子之言支離。他日讀古書，至字畫二

字，解者曰：「四方上下曰宇，往古來今日宙。」熹大奇之。曰：「宇宙內事，乃己分內事；己分內事，乃宇宙內事。」其頓悟有如此者。九淵之父隄，以學行爲鄉人所宗，且究心典籍，生子六人：九思、九敏、九阜、九淵、九齡、九淵其季也。九思賢而舉於鄉。九敏敏學，以醫家。九阜好與能文。九淵學問淵粹，縣屠山中，晝之言行，夜必書之；其家累世義居，一人最長者爲家長，一家之事務命焉；與朱熹友善，互論問致道之太極門，學者稱陂山先生。九齡自幼穎悟，頗異，積學博富，無道程氏學者，九淵獨肆其說，從父兄講學，益力，爲祖澤常稱之。學者稱復齋先生。九淵少九齡七歲，（按九齡喪母時，年十歲；九淵喪母時，年三歲）少朱熹十歲，幼承父兄之教，而有穎悟之資，宜其造詣精深，成一代之鉅儒也。且九淵本一血性男子，其慷慨宗國之氣，亦復與朱熹同。史載九淵少聞時議問事，慨然有感於復儒之義，嘗謂賢勇之士，與國恢復大略；因論對逐陳五論：一論體說夫復，願得求天下之後備，相與舉論道邦之說；二論願改尊樂導之誠；三論知人之難；四論事當明政而不可疑；五論人主不當觀朝事。故凡成

一代之大儒者，未嘗不愛其邦國者也。九淵之學，主心即理說，與宋  
「朝物窮理」者不同。昔曰：「東海有聖人出焉，此心同也，此  
理同也，至西海、南海、北海有聖人出，亦莫不然；千百世之上有聖人  
出焉，此心同也，此理同也，至於千百世之下有聖人出，此心此理亦  
無不同也。」（宋史本傳）又曰：「此理在宇宙間，未嘗有所隱蔽。天  
地之所以爲天地者，順此理而無私耳。人與天地並立爲三極，安能  
自私而不順此理乎？孟子曰：『先立大者，其小者不能奪也。』人惟  
不立大者，故爲小者所奪，以蔽此理，而與天地不相似。」（象山全集  
與朱濟道書）此所謂「大」者，即指「心即理」而言。蓋天地之  
所以爲天地，人生之所以爲人生，現象之所以爲現象，此天理、人理、  
物理三者，皆人之心內心的現象也。雖內心即無現象，亦不能添物；辨  
物之理，全在於心。故朱熹認現象之後有一「實在」，而陸九淵則  
認實在現象不外由吾心之所生，此「實在論」與「唯心論」之  
所由不同也。蓋我國於大學「格物致知」之說，學者解說不同，古  
訓釋「格」爲「來」，以爲有明其心，知當不求自來，即孟子「萬物  
皆備於我」之意，此唯心論者之所宗，南宋之陸九淵、胡一、王守仁  
是也。其一訓「格」爲「窮」，「物」爲「理」，窮理然後足以致知，

故聖人欲格之，（伊川語錄）此實在論者之所宗，宋之朱熹是也。九淵既認吾人之心，概凡同一，初無二理。格致之辨，  
自具於心，唯聖人爲能盡心而一於致於善而已，故或論其著者，即曰：  
「六經注我，我注六經。」又曰：「學有知道，六經皆我注腳。」至其  
所學何事，曰明心盡性而已。故九淵之學，較程、朱爲更徹底，而與孟子  
所相似。程頤謂「敬以直內，義以方外，涵養須用敬，進學則在致  
知。」而朱熹宗之，頗分工夫爲二截。孟子謂「萬物皆備於我矣，反  
身而誠，樂莫大焉；」人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，  
其良知也；仁義禮智，非由外鑿我也，我固有之也。」而陸九淵宗  
之，則已打成一片矣。程、朱既分工夫爲二截，故於其首性，也有「本  
然」與「氣質」之分；九淵則視於「心即理」之一元說，而曰：「蓋  
心一心也，理一理也，至當歸一，精義無二。此心此理，實不容有二。故  
夫子曰：『吾黨以貫之。』」孟子曰：「夫道一而已矣。」又曰：「道  
二，仁與不仁而已矣。」如是則爲仁，反是則爲不仁。仁即此心也，此  
理也。求則得之，得此理也；先知者，知此理也；先覺者，覺此理也；愛其  
親者，此理也；敬其兄者，此理也；見孺子將入井，而有休慄惻隱之心  
者，此理也。」（象山全集與曾宅之書）四明楊汝仲問：「如何是本

心。九淵曰：「惻隱，仁之端也；羞惡，義之端也；辭讓，禮之端也；是非，智之端也。此卽是本心。」又告學者云：「女耳自疑，日自明，事父自能孝，事兄自能弟，本無欠闕，不必他求，在自立而已。」（象山手錄）

至於朱陸之爭，則在同致之大西同致，亦卽「實在論」與「唯心論」衝突之焦點也。疑太極同致者，始於陸九淵。嘗謂朱熹：「太極」與「道」不類，疑非周子所爲，不然，則或是其學未成時所作；不然，則或是傳他人之文，後人不辨也。蓋理學性命學中，焉止

二氣五行，化生萬物，五殊二實，二本則一。一日一中，卽太極也。未嘗於其上加無極二字。動靜章言五行太極陰陽，亦無無極之文。假令太極圖說是其所傳，或其少時所作，則作河時不言無極，當已知其說之非矣。」而朱亦不以爲然。九亦不復言辨。九淵才氣過於乃兄，以爲「道一而已，不可不明於天下後世」，於是反覆辯難，

（事在淳熙十五年）遂曾與朱陸之門戶。然九淵與朱，其本身未嘗如水火也。觀於蔡字兩家，九淵訪之，蔡與朱自鹿洞，九淵爲講。君子喻於義，小人喻於利」一章，蔡以爲切中學者，雖似深潤之弊。

（淳熙八年）此已在鶴塘信和（淳熙二年）之後矣。全類皆論陸九淵之學曰：「象山之學，先立乎其大本者，本乎孟子，足以貶宋俗

曰耳支離之學，包象山天分高，出語驚人，或失於偏而不知，是則其病也。羅門自前上蔡（真佐）以後，王伯柏、林竹軒、張無垢至於林艾軒，皆其前導；及象山而大成。」黃宗羲論朱陸之異同曰：「先生（九淵）之學，以尊德性爲宗，謂先立乎其大本，而後大之所以與我者，不爲小者衝奪；夫苟本體不明，而徒效功於外索，是無源之水也。同時紫陽（朱熹）之學，則以道問學爲主，謂格物窮理，乃吾人

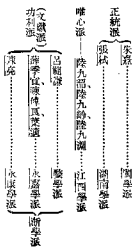
入道之階梯；夫苟信心自是，而惟從事於冥想，是認心之用也。兩家之意見既不同，其後論太極同致，自朱陸之異遂劇。於是宗者既墮爲狂禪，宗陸者以朱爲俗學，兩家之學，各成門戶，幾如冰炭矣。……考二先生之生平自治，朱先生之尊德性，何嘗不加功於學古爲行；陸之道問學，何嘗不致力於反身修己。若以宗學者之入門，各有先後，此其所以異耳。」蓋二家之學，各有短長，唯朱學適於教中知以下之人，而陸學則非絕頂聰明人，常易陷於自大獨尊者爾。然而九淵之學，已開明代正（守仁）學之源矣。

【附】南宋之學，自朱陸二大宗外，尙有呂氏一派，卽「月」是也。朱號國學，陸號江，兩學，而東號斷學。東先生呂，生於宋高宗紹興七年（公元一一三七年），少朱七歲，長陸九歲。



成，其學長於史，故有『文獻派』之號；然實與永嘉功利派之先。朱熹嘗曰：『伯恭（祖謙字）於史，分外仔細，於經學卻不甚理會。』史稱祖謙之學，本之家庭，（祖謙爲呂好問之孫）有中原文獻之傳；長從林之奇、汪應辰、胡志善；既又友張栻、朱熹，講學益精。嘗讀陸九淵文，喜之，而未識其人。考試禮部得一卷，曰：『此必江西小陸之文也。』揭於果九淵。其學以窮理爲宗，而旁稽羣籍，不見渾淡，心平氣和，不立階級。少下急，一日，誦孔子言『躬自厚而薄責於人』。忽悟平時忿憤，忽然冰釋。朱熹嘗言『學知伯恭，方是講變化氣質。』其所講盡，將以閉物成務，既臥病，而任道遠之意不衰。祖謙雖學於覺門，然亦頗贊九淵之說，以存善心去私意爲修造之要。其論格物之義，亦多近程頤陸九淵之說。如曰：『致知格物修身之本也。知者，良知也，與德、舜同也。現既窮則知至；與德、舜同者，忽然自見，默而識之。』又曰：『草木之滋，善用之則，皆物之理也。求其所以爲草木器用之理者，存善心也。忽然識之，是爲格物。』（語錄）其語意與九淵之『心即理』說，如出一轍。永嘉學派者，其學亦出覺門，教人就事上理會，步步著實，言之必使可行，樹立一種實用主義，而反對當時高談性命不察世變者說。與朱熹等異其歸趨。邵雍、邵學、王學、

之於前，陳傅亮、陳亮、葉適傑出於後。朱熹嘗謂『同山（陳亮字）之學，東萊嘗日有以啓之』。蓋病之也。又張栻者，號南軒，其學皆與朱熹相似，實爲理學之正統。今列一表如下，以明南宋學術之派別：



【辨論術】

以上爲假言推論式之謬誤，至選言推論式，苟其語言肢不完全，亦易陷於謬誤。論證中已述及）例如：

凡物體爲因體乎？爲液體乎？此物體非液體，故此物體爲因體。其謬誤一第即知，蓋物體除因液體外，尚有氣體一類也。此由於大前提之選言肢不完全，即名之曰選言肢不完全之謬誤。

(B) 歸納推理。在事例枚舉不盡或事實爲必然性之時，俱有

應認：

a. 枚。無。不。礙。之。誤。認。 在完全辯納描述中避過之。例如：

金、銀、鐵、錫等由熱而膨脹，故凡金屬皆由熱而膨脹。

金屬之種類繁夥，歷舉難盡，故給論終難正確。

無必然性之誤認 在不完全歸納推理常遇之。例如：

凡生物者能活動，能呼吸，且能百壽，樹本亦生物之一也，能運

動，能呼吸，故凡樹木亦必能百壽。

則誤認立見。蓋生物之種類甚多，而百壽一項，各種無必然性也。

## 第 六 組 宋 史 學

---

### ▲ 基礎教材 ▼

中國歷史研究法自序（附補編緒論）……………梁啓超

資治通鑑序……………胡三省

論資治通鑑……………何喬新

通典序（附重刻通典序）……………李 翰

通志總序……………鄭 樵

### ▲ 範 文 ▼

進資治通鑑表……………司馬光

文獻通考序……………馬端臨

## 基礎教材

### 中國歷史研究法自序

附補編緒論

梁啟超

中國歷史可讀耶？二十四史，兩通鑑，九通，五紀事本末，乃至其他別史，雜史等，都計不下數萬卷，幼童習焉，白首而不能殫，在昔猶苦之；況於百學待治之今日，學子精力能有幾者？中國歷史可不讀耶？然則此數萬卷者，以之覆瓿，以之當薪；舉凡數千年來我祖宗活動之跡，足徵於文獻者，認爲一無價值，而永屏諸人類文化產物之圈外；非惟吾儕爲人子孫者所不忍，抑亦全人類所不許也。既不可不讀，而又不可讀，其必有若而人焉，竭其心力以求善讀之，然後出其所讀者以供人之讀。是故新史之作，可謂我學界今日最迫切之要求也已。

近今史學之進步有兩特徵：

其一，爲客觀的資料之整理——時昔不認爲史蹟者，今則認之；時昔認爲史蹟者，今或不認。舉從前棄置散佚之跡，鉤稽而比觀之；其夙所因襲者，則重加鑑別，以估定其價值。如此，則史學立於「真」的基礎之上，而推論之功，乃不至枉施也。

其二，爲主觀的觀念之革新——以史爲人類活態之再現，而非其殞跡之展覽；爲全社會之業影，而非一人

一家之譜錄。如此，然後歷史與吾俯生活相密接，讀之能親切有味；如此，然後能使讀者領會團體生活之意義，以助成其爲一國民爲一世界人之資格也。

歐美近百數十年之史學界，全向於此兩種方嚮以行。今雖僅見其進，未見其止；顧所成就則既斐然矣。我國史家浩如煙海之資料，苟無法以整理之耶？則誠如一堆瓦礫，只覺其可厭。苟有法以整理之耶？則如在礦之金，探之不竭；學者任挈治其一部分，皆可以名家；而其所貢獻於世界者皆可以極大。

啓超不自揆，蓄志此業，逾二十年，所積叢殘之稿，亦既盈尺；顧不敢自信，遷延不以問諸世。客歲在天津南開大學任課外講演，乃哀理舊業，益以新知，以與同學商榷。一學期終，得中國歷史研究法一卷，凡十萬言。孔子曰：「工欲善其事，必先利其器。」吾治史所持之器，大略在是。吾發心殫三四年之力，用此方法以創造一新史。吾之稿本，將悉以各學校之巡迴講演成之。其第二卷爲五十年史勢鳥瞰，以今春在北京清華學校講焉。第三卷以下以時代爲次，更俟續布也。

顧茲事體大，原非一手一足之烈所能爲力；况學殖淺薄，如啓超者，重以講堂匆匆開演，講義隨講隨布，曾未獲稍加掇勘，則其紕繆舛誤矛盾漏略之多，又豈俟論區區此稿，本宜堅鑄之，以俟他日之改定。既而覆思吾研究之結果，雖未必有價值；其或者因吾之研究以引起世人之研究焉，因世人之研究以是正吾之研究焉，則其所得不已多耶？故貿然刊布，而字之曰史稿。

孟子曰：「取人爲善，與人爲善。」吾之此書，非敢有以與人也，將以取諸人而已。願讀者鑒茲微尚，痛予引裁，或糾其大端之謬，或繩其小節之疏，或著論箴駁，或通函誨責，俾得自知其失而自改之，由稿本蛻變以成定本，則片言之錫，皆吾師也。十一年一月十八日，啓超自述。

### 【附】補編緒論

此次所講的歷史研究法與幾年前所講的歷史研究法迥然不同。一則因爲本人性情，已經講過的東西不願再講；再則用舊的著作做講演稿，有甚麼意思。諸君不要以爲此次所講的就是前次講過的！我那舊作中國歷史研究法祇可供參考而已。此次講演實爲舊作的一種補充。凡中國歷史研究法書中已經說過的，此次卻不詳細再講。所以本篇可名之爲補中國歷史研究法或廣中國歷史研究法。

本演講全部組織，可以分爲「總論」「分論」兩部。總論注重理論的說明，分論注重專史的研究。其宗旨在使有研究歷史興味的人，對於各種專史知道應該研究，並且知道如何研究。舊作所述，極爲簡單，不過說明一部通史應如何作法而已。此次講演，較爲詳細，偏重研究專史如何下手。因爲作通史本不是一件容易的事情。專史沒有做好，通史更做不好。若是各人各做專史的一部分，大家合起來，便成一部頂好的通史了。此次講演，既然注重專史，所以又可叫做各種專史研究法。總論的部分，因爲是補充中國歷史研究法所不足，所以

很零亂，沒有甚麼系統，分論的部分，因為注重各種專史的作法，所以較複雜，更豐富；其內容又可分為五項：

(一) 人的專史 即舊史的傳記體，年譜體，專以一箇人為主。例如孔子傳，玄奘傳，曾國藩年譜等。

(二) 事的專史 即舊史的記事本末體，專以重大事情為主。例如晚明流寇，復社本末，洪楊之亂，辛亥革命等。

(三) 文物的專史 即舊史的書志體，專以文物典章社會狀況為主。如我去年在本校（清華）所講文化史，即屬此項性質，此在專史中最高重要。

(四) 地方的專史 即舊史之方志體；因中國幅員太廣，各地發展之經過多所懸殊，舊史專以帝都所在為中心，實不能提挈全部文化之真相，所以應該分為若干區域，以觀其各時代發達之蹟。其邊地如滇黔西域關東……等，尤當特別研究。

(五) 斷代的專史 即舊史的斷代史體，專以一箇時代為主，但不必以一姓興亡畫分。例如春秋史，戰國史，晚唐藩鎮及五代十國史，宋遼金夏時代史等。

雖然，專史並不祇此五種，然粗略分類，所有專史大都可以包括了。例如人的傳記，一人如何做，多人如何做，年譜如何做；又如事的本末，戰爭如何做，變革如何做，興亡如何做；其他文物的考據，斷代的劃分，應該如何；遺類問題，以後每次講一項，仔細研究，具體討論，每項舉一箇例，將各種專史的做法，分門別類，講演一番，與諸

若日後自己研究上，或者較有益處。

總論之部，計分三章，其目如下：

第一章 史之目的

第二章 史家之四長

第三章 四種專史概論

此三章，不倫不類，沒有甚麼系統和組織。其原因，一則因為有許多方法，舊作已經講過，此外不必細述；再則因為此次講演，專重專史的研究，那些空空洞洞的理論，也沒有細說的必要。這樣一來，所以總論三章，不得不極其簡略了。

## 資治通鑑序

胡三省

古者，國各有史，以紀年書事。晉乘、楚、檣、杙，雖不可復見，春秋經聖人筆削，周、轍既東，二百四十二年事，昭如日星。秦滅諸侯，燔天下書，以國各有史，刺譏其先，疾之尤甚。詩書所以復見者，諸儒能藏之屋壁。諸國史記，各藏諸其國，國滅而史從之；至漢時，獨有秦記。太史公因春秋以爲十二諸侯年表，因秦記以爲六國年表，三代則爲世表。當其時，黃帝以來，謨、記猶存，具有年數，子長稽其歷，譜謨終始，五德之傳，咸與古文乖異。且謂孔子序書，略無年月，雖



頗有，然多闕；夫子之弗論次，蓋其慎也。子長述夫子之意，故其表三代也，以世不以年。汲冢紀年出於晉太康初，編年相次，起自夏殷周，止魏哀王之二十年，此魏國史記，脫秦火之厄而晉得之，子長不及見也。子長之史，雖爲紀、表、書、傳、世家，自班孟堅以下不能易；雖以紀紀年而書事略甚，蓋其事分見志傳、紀、宜略也。自荀悅、漢紀以下，紀年書世有其人，獨梁武帝通史至六百卷，侯景之亂，王僧辯、平建業，與文德殿書七萬卷俱西，江陵之陷，其書燬焉。唐四庫書，編年四十一家，九百四十七卷，而王仲淹、元經十五卷，蕭穎士、依春秋義類作傳百卷，逸矣。今四十一家書，存者復無幾。乙部書以遷固等書爲正史，編年類次之，蓋紀傳表志之書行，編年之書，特以備乙庫之藏耳。

宋朝英宗皇帝，命司馬光論次歷代君臣事迹，爲編年一書，神宗皇帝以鑑於往事，有資於治道，賜名曰資治通鑑，且爲序其造端立意之由。溫公之意，專取闢國家盛衰，繫生民休戚，善可爲法，惡可爲戒者，以爲是書。治平熙寧間，公與諸人議國事相是非之日也。蕭曹畫一之辯，不足以勝變法者之口；分司西京，不豫國論，專以書局爲事。其忠憤感慨，不能自已於言者，則智伯、才德之論，樊英、名實之說，唐太宗君臣之讖樂，李德裕、牛僧孺爭維州事之類是也。至於「黃幡線石」、「野猪俳諧」之語，猶書與局官，欲存之以示警，此其微意，後人不能盡知也。編年豈徒哉世之論者，率曰經以載道，史以記事，史與經不可同日語也。夫道無不在，散於事爲之間，因事之得失成敗，可以知道之萬世亡弊，史可少歟？爲人君而不知通鑑，則欲治而不知自治之源，惡亂而不知防亂之術；爲人臣而不知通鑑，則上無以事君，下無以治民；爲人子而不知通鑑，則謀身必至於辱先，作事不足以垂後。乃如用兵行師，創

法立制，而不知述古人之所以得，鑑古人之所以失，則求勝而敗，圖利而害，此必然者也。孔子序書，斷自唐虞，訖文侯之命而繫之秦魯。春秋則始於平王之四十九年。左丘明傳春秋止哀之二十七年。趙襄子甚智伯事，通鑑則書趙興智滅以先事，以此見孔子定書而作春秋，通鑑之作，實接春秋左氏後也。溫公徧閱舊史，旁採小說，抉摘幽隱，蒼稗爲書，勞矣；而修書分屬，漢則劉歆，三國迄於南北朝則劉勰，唐則范祖禹，各因其所長屬之，皆天下選也。歷十九年而成，則合十六代一千三百六十二年行事爲一書，豈一人心思耳目之力哉！公自言修通鑑成，惟王勝之借一讀，他人讀未盡一紙，已欠伸思睡，是正文二百九十四卷，有未能徧觀者矣。若考異三十卷，所以參訂羣書之異同，俾歸於一目錄三十卷，年經國緯，不特使諸國事雜然並錄者粲然有別而已，前代刺法之更造，天文之失行，實著於目錄上方，是可以凡書目錄觀邪？

先君篤史學，淳祐癸卯，始患鼻蠟，讀史不暫置，濕血漬書，遺跡故在，每謂三省曰：「史漢自服虔應劭至三劉，注解多矣；章懷注范史，裴松之注陳壽史，雖間有音釋，其實廣異聞，補未備，以示博洽。晉書之揚正衡，唐書之竇羣，董衡，吾無取焉。徐無黨注五代史，粗言歐公書法義例，他未之及也。通鑑先有劉安世音義十卷，而世不傳；釋文本出於蜀史，馮時行爲之序，今海陵板本，又有溫公之子康釋文，與炤本大同而小異。公休於書局爲檢閱官，是其得溫公詳明之教，詔劉范諸公羣居之講明，不應乖刺乃爾。意海陵釋文，非公休爲之，若能刊正乎？」三省捧手對曰：「願學焉。」乙巳，先君卒，盡瘁家益，又從事科舉業，史學不敢廢也。寶祐丙辰，出身進士科，始得大肆其力於是。

書游宦遠外，率攜以自隨，有異書異人，必就而正焉。依陸德明經典釋文，釐爲廣註九十七卷，著論十篇，自周訖五代路岐興亡大致。咸淳庚午，從淮壖歸杭都，延平廖公見而聽之，禮致諸家，俾讎校通鑑，以授其子弟。爲著讎校通鑑凡例。廖轉薦之賈相國。德祐乙亥，從軍江上，言輒不用，旣而軍潰，間道歸鄉里。丙子，浙東始騷，辟地越之新昌，師從之，以孳免失其書。亂定反室，復購得他本爲之註，始以考異及所註者，散入通鑑各文之下；曆法天文，則隨目錄所書而附註焉。訖乙酉冬，乃克徵編。凡紀事之本末，地名之同異，州縣之建置離合，制度之沿革損益，悉疏其所以然。若釋文之外謬，悉改而正之，著辨誤十二卷。

嗚呼！註班書者多矣；晉灼集服應之義而辯其當否，臣瓚總諸家之說而駁以己見。至小顏新註，則又讓服應之疎素尚多，蘇晉之割斷蓋夥，嘗臣瓚以差爽，詆蔡謨以抵牾；自謂窮波討源，構會甄釋，無復遺恨，而劉氏兄弟之所以讓顏者，猶顏之讓前人也。人苦不自覺，前註之失，吾知之，吾註之矣，吾不能知也。又古人註書，文約而義見，今吾所註，博則博矣，反之於約，有未能焉。世運推遷，文公儒師，從而凋謝，吾無從而取正；或勉以北學於中國，嗜有志焉，然吾衰矣。旃癡作噩冬十有一月乙酉日長至天台胡三省身之文書於梅磭樓居。

## 論資治通鑑 錄椒丘文集

何喬新

司馬溫公復紀傳而爲編年，總歷代而爲通鑑，上下一千二百六十二年，爲書二百九十四卷，凡關國家之興

衰，係生民之休戚者，罔不畢載；刪述去取，亦莫不有深意焉。

首書命三晉爲諸侯，所以明君臣之分；辯四皓爲惠帝立黨制其父，以明父子之義；魯仲連射書聊城之事，公則略之而不書；曹操分香賣履之微，公則譏之以示貶；謂褚遂良無譖劉洎之語，謂陸贄無報竇參之意；韓休必不至德李林甫；顏真卿必不至爲賊草奏；凜凜乎人道之大經，其有關於風化如此也。

曹參遵何之約束，正以箴熙寧大臣變法之失；賈山所言從諫拒諫，正以護熙寧大臣同己之非；蘇秦縱橫之說，本不足取也，存其事於書者，欲見當時利口之覆邦家也；嗇夫之辯給馳騁，亦不足存也，公之深辯而不釋口者，欲使小人知利口之無益也；惓惓乎治道之要務，其有益於政事也又如此。

信夫爲典刑之總會，冊牘之淵林；秦漢以來所未有之書也！惜帝曹魏而寇蜀漢，帝朱梁而寇河東；紀武后之年，黜中宗之號；屈平之不見取，揚雄之反見稱，未免後人之譏也。

## 通典序 附重刻通典序

李翰

儒家者流，博而寡要，勞而少功，何哉？其患在於習之不精，知之不明，入而不得其門，行而不由其道。何以徵之？夫五經羣史之書，大不過本天地，設君臣，明十倫五教之義，陳政刑賞罰之柄，述禮樂制度之統，究治亂興亡之由。立邦之道，盡於此矣，非此典者，謂之無益世教；則聖人不書，學者不覽，懼冗煩而無所從也。先師宣尼，祖述堯舜，憲

章文武，七十子之徒，宣明大義。三代之道，百世可師，而諸子云云，猥復制作；由其門則其教已備，反其道則其人可誅。而學者以多聞爲廣見，以異端爲博聞，是非紛然，瀕洞茫昧而無條貫；成舉其中而不知其本，原其始而不要其終，高談有餘，待問則泥；雖驅馳百家，日誦萬字，學彌廣而志彌惑，聞愈多而識愈疑。此所以勤苦而難成，殆非君子進德修業之意也。

今通典之作，昭昭乎其警學者之羣迷歟！以爲君子致用在乎經邦，經邦在乎立事，立事在乎師古，師古在乎隨時必參古今之宜，窮終始之要，始可以度其古，終可以行於今。問而辨之，端如貫珠；舉而行之，審如中鵠。夫然，故施於文學，可爲通儒；施於政事，可建皇極。故採五經羣史，上自黃帝至於有唐天寶之末，每事以類相從，舉其始終，歷代沿革廢置，及當時羣士論議得失，靡不條載，附之於事，如人支脈，散綴於體。凡有八門，號曰通典。非聖人之書，乖聖人微旨，不取焉；惡煩雜也。事非經國禮法程制，亦所不錄；棄無益也。若使學者得而觀之，不出戶知天下，未從政達人情，罕更事知時變，爲功易而速，爲學精而要，其道直而不徑，其文甚詳而不煩；推而通，放而準，語備而理盡，例明而事中，舉而措之如指諸掌；不假從師聚學而區以別矣。非聰明獨見之士，孰能修之？

淮南元戎之佐，曰尙書主客郎京兆杜公君卿，雅有遠度，志於邦典，篤學好古，生而知之，以大歷之始，實纂斯典，累年而成。杜公亦自爲序引，各冠篇首，或前史有闕，申高見發明，以示勸戒，用存景行。近代學士，多有撰集，其最著者，御覽、藝文、玉燭之類，網羅古今，博則博矣；然率多文章之事，記問之學。至於刊列百度，緝熙王猷，至精至粹，其

道不雜，比於通典，非其倫也。

於戲！今之人賤近而貴遠，昧微而睹著，得之者甚鮮，知之者甚稀，可爲長太息也！翰嘗有斯志，約乎舊史，圖之不早，竟爲善述者所先，故頗詳旨趣而爲之序。庶將來君子知吾道之不誣也。左補闕李翰序。

### 【附】愛新覺羅弘曆重刻通典序

稽古帝王治天下之大經大法，以及累朝名物制度因革損益之詳，紛綸浩博，散見典籍，未有統貫。唐宰相杜佑，於爲淮南節度書記時，始出己意，搜討類次，勒成一書，名曰通典。爲類八，爲書二百卷。自唐肅代間，上溯唐虞，雖亦稍據劉秩政典及開元新禮諸書，要其綱羅百代，彙總而條貫之，斯已勤矣。厥後鄭樵廣之，作通志；馬端臨續之，作通考；三書並行於世。朕以其歷年久遠，頗有殘缺，特命重爲校正刊刻，以廣其傳。通典實先告竣。

朕惟三書各有意義，鄭樵主於考訂，故旁及細微；馬端臨意在精詳，故間出論斷；此書則佑自言徵於人事，將施有政，故簡而有要，核而不文。觀其分門起例，由食貨以訖邊防，先養而後教，先禮而後刑，設官以治民，安內以馭外，本末次第，具有條理，亦恢恢乎經國之良模矣。書曰：『學於古訓，乃有獲。』爲國家者，立綱陳紀，斟酌古今，將期與治同道而不泥其迹，則是書實考鏡所必資，豈以供博覽而已哉！爰揭之以告讀是書者。

## 通志總序

鄭樵

百川異趨，必會於海，然後九州無浸淫之患；萬國殊途，必通諸夏，然後八荒無壅滯之憂。會通之義大矣哉！自書契以來，立言者雖多，惟仲尼以天縱之聖，故總詩書禮樂而會於一手，然後能同天下之文。貫二帝三王而通爲一家，然後能極古今之變。是以其道光明，百世之上，百世之下，不能及。仲尼既沒，百家諸子興焉，各效論語，以空言著書，至於歷代實蹟，無所紀繫。迨漢建元元封之後，司馬氏父子出焉。

司馬氏世司典籍，工於制作，故能上精仲尼之意，會詩書、左傳、國語、世本、戰國策、楚漢春秋之言，通黃帝堯舜至於秦漢之世，勒成一書，分爲五體：本紀紀年，世家傳代，表以正歷，書以類事，傳以著人。使百代而下，史官不能易其法，學者不能舍其書。六經之後，惟有此作。故謂『周公五百歲而有孔子，孔子五百歲而在斯乎！』是其所以自待者已不淺。然大著述者，必深於博雅，而盡見天下之書，然後無遺恨。當遷之時，挾書之律初除，得書之路未廣，且三千年之史籍，而踴躍於七八種書，所可爲遷恨者，博不足也。凡著書者，雖采前人之書，必自成一家人言。左氏楚人也，所見多矣；而其書盡楚人之辭。公羊齊人也，所聞多矣；而其書皆齊人之語。今選書全用舊文，間以俚語，良由采摭未備，筆削不遑，故曰『子不敢墮先人之言，乃述故事，整齊其傳，非所謂作也。』劉知幾亦譏其多聚舊記，時插雜言，所可爲遷恨者，雅不足也。大抵開基之人，不免草創，全屬繼志之士爲之彌縫。晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋，其實一也。乘、檮杌，無善後之人，故其書不行。春秋得仲尼挽之於前，左氏推之於後，故其書與日月並傳。不然，則一卷事目，安能行於世？自春秋之後，惟史記擅制作之規模，不幸班固非其人，遂失會通之旨；司馬氏之門戶，自此衰矣。

班固者，浮華之士也；全無學術，專事剽竊。肅宗問以制禮作樂之事，固對以在京諸儒必能知之；儻臣鄰皆如此，則顧問何取焉？及諸儒各有所陳，固惟竊竊孫通十二篇之儀，以塞白而已。儻臣鄰皆如此，則奏議何取焉？肅宗知其淺陋，故語竇憲曰：「公愛班固而忽崔駰，此葉公之好龍也。」固於當時已有定價。如此人材，將何著述？史記一書，功在十表，猶衣裳之有冠冕，木水之有本原；班固不通旁行邪上，以古今人物，強立差等；且謂漢紹堯運，自當繼堯，非遷作史記廁於秦項，此則無稽之談也。由其斷漢爲書，是致周秦不相因，古今成間隔。自高祖至武帝，凡六世之前，盡竊遷書，不以爲慚。自昭帝至平帝，凡六世，資於賈逵、劉歆，復不以爲恥。况又有曹大家終篇，則固之自爲書也，幾希？往往出固之胸中者，古今人表耳，他人無此謬也。後世衆手修書，遺榜繁室，掠人之文，竊鍾掩耳，皆固之作俑也。固之事業如此，後來史家，奔走班固之暇，何能測其淺深？遷之於固，如龍之於豬，奈何諸史棄遷而用固？劉知幾之徒，尊班而抑馬！且善學司馬遷者，莫如班彪；彪續遷書，自孝武至於後漢，欲令後人之續己，如己之續遷，既無衍文，又無絕緒，世世相承，如出一手，善乎其繼志也。其書不可得而見；所可見者，元成二帝贊耳；皆於本紀之外，別記所聞，可謂深入太史公之闢奧矣。凡左氏之有「君子曰」者，皆經之新意，史記之有「太史公曰」者，皆史之外事，不爲褒貶也；問有及褒貶者，褚先生之徒雜之耳。且紀傳之中，旣載善惡，足爲鑒戒，何必於紀傳之後，更加褒貶？此乃諸生決科之文，安可施於著述？殆非遷彪之意。况謂爲贊，豈有貶辭？後之史家，或謂之論，或謂之序，或謂之銓，或謂之評，皆效班固「臣不得不劇論」固也。司馬諒有其書，而司馬遷能成其父志；班彪有其業，而班固



不能讀父之書。固爲彪之子，既不能保其身，又不能傳其業，又不能教其子爲人，如此，安在乎言爲天下法？范曄陳壽之徒繼踵，率皆輕薄無行，以速罪辜，安在乎筆削而爲信史也！

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。』此言相因也。自班固以斷代爲史，無復相因之義，雖有仲尼之聖，亦莫知其損益會通之道，自此失矣。語其同也，則紀而復紀，一帝而有數紀；傳而復傳，一人而有數傳。天文者，千古不易之象，而世世作天文志；洪範五行者，一家之書，而世世序五行傳；如此之類，豈勝繁？文語其異也，則前王不列於後王，後事不接於前事，郡縣各爲區域，而昧遷革之源；禮樂自爲更張，遂成殊俗之政；如此之類，豈勝斷絕？曹魏指吳蜀爲寇，北朝指東晉爲僭，南謂北爲索虜，北謂南爲島夷。齊史稱梁軍爲義軍，謀人之國，可以爲義乎？隋書稱唐兵爲義兵，伐人之君，可以爲義乎？房元齡董史册，故房彥謙擅美名；虞世南預修書，故虞荔、虞寄有嘉傳。甚者，梁犬吠堯，吠非其主；晉史黨晉而不有魏，凡忠於魏者，目爲叛臣；王凌、諸葛誕、母邱儉之徒，抱屈黃壤。齊史黨齊而不有宋，凡忠於宋者，目爲逆黨；袁粲、劉乘、沈攸之之徒，含冤九原。噫！天日在上，安可如斯？似此之類，歷世有之，傷風敗義，莫大乎此。

遷法既失，固弊日深，自東都至江左，無一人能覺其非；惟梁武帝爲此慨然，乃命吳均作通史；自上太初，下終齊室，書未成而均卒。隋楊素又奏令陸從典續史記，訖於隋，書未成而免官。豈天之靳斯文而不傳，抑非其人而不祐之與？自唐之後，又莫覺其非，凡乘史筆者，皆準春秋專事褒貶。夫春秋以約文見義，若無傳釋，則善惡難明；史

冊以詳文該事，善惡已彰，無待美刺。讀蕭潛之行事，豈不知其忠良見莽卓之所爲，豈不知其凶逆？

夫史者，國之大典也；而當職之人，不知留意於憲章，徒相尚於言語，正猶當家之婦，不事羹飧，專鼓唇舌，縱然得勝，豈能肥家？此臣之所深恥也。江淹有言：「修史之難，無出於志。」誠以志者，憲章之所繫，非老於典故者不能爲也。不比紀傳，紀則以年包事，傳則以事繫人，儒學之士，皆能爲之，惟有志難。其次莫如表，所以范曄陳壽之徒，能爲紀傳而不敢作表志。志之大原，起於爾雅，司馬遷曰：「書，班固曰：「志，蔡邕曰：「意，華嶠曰：「典，張勃曰：「錄，何法盛曰：「說，餘史竝承班固，謂之志。皆詳於浮言，略於事實，不足以盡爾雅之義。臣今總天下之大學術而修其綱目，名之曰「略」；凡二十略，百代之憲章，學者之能事，盡於此矣。其五路，漢唐諸儒，所得而聞，其十五略，漢唐諸儒，所不得而聞也。

生民之本，在於姓氏，帝王之制，各有區分，男子稱氏，所以別貴賤，女子稱姓，所以別婚姻，不相紊濫。秦併六國，姓氏混而爲一，自漢至唐，歷世有其書，而皆不能明姓氏。原此一家之學，倡於左氏，因生賜姓，胙土命氏，又以字，以諡，以官，以邑命氏。邑亦土也。左氏所言，惟茲五者，臣今所推有三十二類，左氏不得而聞，故作氏族略。

書契之本，見於文字，獨體爲文，合體爲字，文有子母，主類爲母，從類爲子，凡爲字書者，皆不識子母。文字之本，出於六書，象形，指事，文也；會意，諧聲，轉注，字也；假借者，文與字也。原此一家之學，亦倡於左氏，然止戈爲武，不識諧聲，反正爲乏，又味象形。左氏既不別其源，後人何能別其流？是致小學一家，皆成鹵莽，經旨不明，穿鑿遽起，盡由於

此。臣於是驅天下文字盡歸六書，軍律既明，士乃用命，故作六書略。

天籟之本，自成經緯，縱有四聲以成經，橫有七音以成緯。皇韻制字，深達此機，江左四聲，反沒其旨，凡爲韻書者，皆有經無緯。字書眼學，韻書耳學，眼學以母爲主，耳學以子爲主，母主形，子主聲，二家俱失所主。今欲明七音之本，擴六合之情，然後能宣仲尼之教，以及人間之俗，使裔夷之俘，皆知禮義，故作七音略。

天文之家，在於圖象，民事必本於時，時序必本於天，爲天文志者，有義無象，莫能知天。臣今取隋丹元子步天歌句中有闕，言下成象，靈素所用，可以仰觀，不取甘石本經，感人以妖妄，速人於罪累，故作天文略。

地理之家，在於封圻，而封圻之要，在於山川，禹貢九州，皆以山川定其經界。九州有時而移，山川千古不易，是故禹貢之圖，至今可別。班固地理，主於郡國，無所底止，雖有其言，書不如無也。後之史氏，正以方隅，郡國併遷，方隅顛錯，皆因司馬遷無地理書，班固爲之創始，致此一家，俱成謬舉。臣今準禹貢之書而理川源，本開元十道圖以續今古，故作地理略。

都邑之本，金湯之業，史氏不書，黃圖難考；臣上稽三皇五帝之形勢，遠探四夷八蠻之巢穴，仍以梁汴者，四朝舊都，爲痛定之戒；南陽者，疑若可爲中原之新宅，故作都邑略。

謚法一家，國之大典，史氏無其書，奉常失其旨；周人以諱事神，謚法之所由起也。古之帝王，存亡皆用名，自堯舜禹湯至於桀紂，皆名也。周公制禮，不忍名其先君，武王受命之後，乃追謚太王、王季、文王，此謚法所由立也。本無

其書，後世僞作周公法，欲以生前之善惡，爲死後之勸懲。且周公之意，既不忍稱其名，豈忍稱其惡？如是，則春秋爲尊者諱，爲親者諱，不可行乎周公矣。此不道之言也。幽厲桓靈之字，本無凶義，諱法欲名其惡，則引辭以遷就。其意何爲？皇頌制字，使字與義合，而周公作法，使字與義離。臣今所纂，竝以一字見義，削去引辭，而除其曲說，故作略。

祭器者，古人飲食之器也。今之祭器，出於禮圖，徒務說義，不思適用，形制既乖，豈便歆享？夫祭器尙象者，古之道也；器之大者莫如壺，故取諸雲山。其次莫如尊，故取諸牛象。其次莫如彝，故取諸雞鳳。最小者莫如爵，故取諸雀。其制皆象其形，鑿項及背，以出內酒。惟劉沓能知此義，故引魯郡地中所得齊子尾送女器有犧尊，及齊景公冢中所得牛尊，象尊以爲證。其義甚明，世莫能用，故作器服略。

樂以詩爲本，詩以聲爲用，風土之音曰風，朝廷之音曰雅，宗廟之音曰頌。仲尼編詩，爲正樂也；以風雅頌之歌爲燕享祭祀之樂。工歌鹿鳴之三，笙吹南陔之三，歌間魚麗之三，笙間崇邱之三，此大合樂之道也。古者絲竹，有韻無辭，所以六笙但存其名；序詩之人，不知此理，謂之有其義而亡其辭。良由漢立齊魯，韓毛四家博士，各以義言詩，遂使聲歌之道日微。至後漢之末，詩三百僅能傳鹿鳴、鸛虞、伐檀、文王四篇之聲而已。太和末，又失其三，至於晉室，鹿鳴一篇又無傳。自鹿鳴不傳，後世不復聞詩。然詩者，人心之樂也，不以世之興衰而存亡。綴風雅之作者，樂府也。史家不明仲尼之意，棄樂府不收，乃取工伎之作以爲志；臣舊作系聲樂府，以集漢魏之辭，正爲此也。今取篇目以

爲次，曰樂府正聲者，所以明風雅；曰祀享正聲者，所以明頌；又以琴操明絲竹，以遺聲準。逸詩語曰：「韶盡美矣，又盡善也；武盡美矣，未盡善也。」此仲尼所以正舞也。韶卽文舞，武卽武舞，古樂甚希，而文武二舞猶傳於後世，良由有節而無辭，不爲義說家所惑，故得全仲尼之意。五聲、八音、十二律者，樂之制也；故作樂略。

學術之苟且，由源流之不分，書籍之散亡，由編次之無紀。易雖一書而有十六種；學有傳學，有注學，有章句學，有圖學，有數學，有識緯學，安得總言易類乎？詩雖一書而有十二種；學有詁訓學，有傳學，有注學，有圖學，有名物學，安得總言詩類乎？道家則有道書，有道經，有科儀，有符籙，有吐納內丹，有爐火外丹，凡二十五種，皆道家而渾爲一家可乎？醫方則有脈經，有灸經，有本草，有方書，有炮炙，有病源，有婦人，有小兒，凡二十六種，皆醫家而渾爲一家可乎？故作藝文略。

冊府之藏，不患無書，校讎之司，未聞其法；欲三館無素餐之人，四庫無遺魚之簡，千章萬卷，日見流通，故作校讎略。

河出圖，天地有自然之象，圖譜之學，由此而興。洛出書，天地有自然之文，書籍之學，由此而出。圖成經，書成緯，一經一緯，錯綜而成文；古之學者，左圖右書，不可偏廢。劉氏作七略，收書不收圖；班固卽其書爲藝文志。自此以還，圖譜日亡，書籍日充，所以困後學而慙良材者，皆由於此。何哉？卽圖而求易，卽書而求難，舍易從難，成功者少。臣乃立爲二記：一曰記有，記今之所有者，不可不聚。二曰記無，記今之所無者，不可不求。故作圖譜略。

方冊者，古人之言語，款識者，古人之面貌。方冊所載，經數千萬傳，款識所勒，猶存其舊辭。金石之功，寒暑不變，以茲稽古，庶不失其真。今藝文有志，而金石無紀，臣於是采三皇五帝之泉幣，三皇之鼎彝，秦人石鼓，漢魏豐碑，上自倉頡石室之文，下逮唐人之書，各列其人，而名其地，故作金石略。

洪範五行傳者，巫醫之學也；歷代史官，皆本之以作五行志。天地之間，災祥萬種，人間禍福，冥不可知；若之何一蟲之妖，一物之戾，皆繩之以五行？又若之何晉厲公一視之遠，周單子一言之徐，而能關於五行之沚乎？晉申生一衣之偏，鄭子臧一冠之異，而能關於五行之沚乎？董仲舒以陰陽之學，倡爲此說，本於春秋，牽合附會，歷世史官，自愚其心目，俛首以受籠罩，而欺天下，臣故削去五行而作災祥略。

語言之理易推，名物之狀難識，農圃之人，識田野之物而不達詩書之旨，儒生達詩書之旨而不識田野之物。五方之名本殊，萬物之形不一，必廣覽動植，洞見幽潛，通鳥獸之情狀，察草木之精神，然後參之載籍，明其品彙。故作昆蟲草木略。

凡十五略，出臣胸臆，不涉漢唐諸儒議論。

禮略所以敘五禮，職官略所以秩百官，選舉略言掄材之方，刑法略言用刑之術，食貨略言財貨之源流。凡茲五略，雖本前人之典，亦非諸史之文也。

古者記事之史謂之志。書大傳曰：『天子有問，無以對，責之疑；有志而不志，責之丞。』是以宋鄭之史，皆謂之

志。太史公更志爲記，今謂之志，本其舊也。桓君山曰：『太世公三代世表，旁行邪上，竝效周譜。』古者紀年別繫之書，謂之譜。太史公改而爲表，今復表爲譜，率從舊也。然西周經幽王之亂，紀載無傳，故春秋編年，以東周爲始。自嬴甫譴作帝王世紀及年歷，上極三皇；譙周陶弘景之徒，皆有其書，學者疑之，而以太史公編年爲正，故其年始於共和。然共和之名，已不可據，况其年乎？仲尼著書，斷自唐虞，而紀年始於魯隱，以西周之年無所考也。今之所譜，自春秋之前稱世，謂之世譜；春秋之後稱年，謂之年譜。太史公紀年以六甲，後之紀年者以六十甲；或不用六十甲而用歲陽歲陰之名。今之所譜，即太史公法，既簡且明，循環無滯。禮言臨文不諱，謂私諱不可施之於公也，若廟諱則無所不避。自漢至唐，史官皆避諱，惟新唐書無所避。臣今所修，準舊史例，間有不得而避者，如諡法之類，改易本字則其義不行，故亦準唐舊。夫學術超詣，本乎心識，如人入海，一入一深；臣之二十略，皆臣自有所得，不用舊史之文。紀傳者，編年紀事之實蹟，自有成規，不爲智而增，不爲愚而減；故於紀傳，卽其舊文，從而損益。若紀有制詔之辭，傳有書疏之章，入之正書，則據實事，實之別錄，則見類例。唐書、五代史，皆本朝大臣所修，微臣所不敢議，故紀傳訖隋。若禮樂政刑，務存因革，故引而至唐云。

嗚呼！酒醴之末，自然澆漓，學術之末，自然淺近，九流設教，至末皆弊，然他教之弊，微有典刑，惟儒家一家，去本太遠，此理何由班固有言：『自武帝立五經博士，開弟子員，設科射策，勸以官祿，訖於元始，百有餘年，傳業者寔盛，枝葉繁滋，一經說至百餘萬言，大師衆至千餘人，』蓋祿利之路然也。且百年之間，其忠至此，千載之後，弊將若何？

况祿利之路，必由科目，科目之設，必由於文辭，三百篇之時，盡在聲歌，自詩博士以來，學者不聞一篇之詩，六十  
 四卦之易，該於象數，自置易博士以來，學者不見一卦之易。皇韻制字，盡由六書，漢立小學，凡文字之家，不明一字  
 之宗。伶倫制律，盡本七音，江左置聲韻，凡音律之家，不達一音之旨。經既苟且，史又荒唐，如此流離，何時返本道之  
 汗，隆存乎時；時之通塞存乎數；惟學之弊，至此而極。寒極則暑至，否極則泰來，此自然之道也。臣蒲柳之質，無復餘  
 齡，葵藿之心，惟期盛世。謹序。



## 輶文

### 進資治通鑑表

司馬光

先奉勅編集歷代君臣事迹，又奉聖旨賜名「資治通鑑」，今已了畢者。伏念臣性識愚魯，學術荒疎，凡百事爲，皆出人以下；獨於前史，粗嘗盡心，自幼至老，嗜之不厭。每患遷固以來，文字繁多，自布衣之士，讀之不徧；況於人主，日有萬機，何暇周覽？臣嘗不自揆，欲刪削冗長，舉撮機要，取關國家興衰，繫生民休戚，善可爲法，惡可爲戒者，爲編年一書，使先後有倫，精粗不雜；私家力薄，無由可成。

伏遇英宗皇帝資睿智之性，敷文明之治，思歷覽古事，用恢張大猷；爰詔下臣，俾之編集。臣夙昔所願，一朝獲伸，踊躍奉承，惟懼不稱。先帝仍命自選辟官屬，於崇文院置局，許借龍圖、天章閣三館閣書祕籍，賜以御府筆墨繪帛，及御前錢以供果餌；以內

臣爲承受。眷遇之榮，近臣莫及；不幸書未進御，先帝違棄羣臣。陛下紹膺大統，欽承先志，寵以冠序，賜之嘉名，每開經筵，常令進讀。臣雖頑愚，荷兩朝知待，如此其厚，隕身喪元，未足報塞。苟智力所及，豈敢有違。

會差知永興軍，以衰疾不任治劇，乞就冗官。陛下俯從所欲，曲賜究養，差判西京，留司御史臺及提舉嵩山崇福宮。前後六任，乃聽以書局自隨，給之祿秩，不責職業。臣旣無他事，得以研精極慮，窮竭所有，日力不足，繼之以夜，徧閱舊史，旁採小說，簡牘盈積，浩如烟海，抉摭幽隱，校計毫釐。上起戰國，下終五代，凡一千三百六十二年，修成二百九十四卷；又略舉事目，年經國緯，以備檢尋，爲目錄三十卷；又參考羣書，評其同異，俾歸一塗，爲考異三十卷；合三百五十四卷。自治平開局，迄今始成。歲月淹久，其間抵牾，不敢自保；罪負之重，固無所逃。

重念臣違離闕庭，十有五年。雖身處於外，區區之心，朝夕寤寐，何嘗不在陛下左右。願以驚蹇無施而可，是以專事鉛槧，用酬大恩；庶竭消塵，少裨海岳。臣今筋骸癯瘠，

目視昏近，齒牙無幾，神識衰耗；目前所爲，旋踵遺忘，臣之精力，盡於此書。伏望陛下寬其妄作之誅，察其願忠之意，以清閒之燕，時賜省覽。監前世之興衰，考當今之得失，嘉善矜惡，取是捨非，足以懋稽古之盛德，躋無前之至治，俾四海羣生，咸蒙其福，則臣雖委骨九泉，志願永畢矣。謹奉表陳進以聞。

【參讀】

宋蘇洵通鑑編年表後序（文公集）

【作者傳略】

司馬光，字君實，夏縣人。生宋天禧三年，卒元祐元年。（公元一〇

一九——一〇八六）七歲，聞詔左氏春秋，即了其大旨。懷元初進士

歷開封府推官。神宗時爲御史中丞，以議王安石新法，不合去。哲宗初，起

爲門下侍郎，拜尚書左僕射，悉去新法之爲民害者，在相位八月卒。贈

太師溫國公，諡文正。居陳水鄉，世稱陳水先生。著有資治通鑑及續編

綱目、香齋集。傳見宋史卷三百三十六。

【按】司馬光爲北宋之理學家、政治家、史學家，又爲懷疑論者。

少孤，唯八歲，少固敦厚二歲，長張載一歲，長程顥十三歲。生七歲，聞

講左氏春秋，愛之，退爲家人講，即了其大旨。及爲御史中丞，上書論

修心之要三曰：仁，曰明，曰武。治國之要三曰：官人，曰信賞，曰必罰。性

孝友忠信，恭儉正直，居處有法，動作有禮。自少至老，語未嘗妄，自言

「吾無過人者，但平生所爲，未嘗有不可對人言者耳。」於學無所

不通，他不喜釋老，曰：「其幾百不能出吾者，其謬吾不信也。」與師

曠最善，然未嘗及先天學，蓋同而不同也。其作潛虛論也，曰：「玄陽

離太玄」以準易，虛以擬玄，而論虛之要，則曰：「萬物皆屬於虛，

生於氣，氣以成體，體以受性，性以辨名，名以立行，行以俟命。故虛者，

物之所也；氣者，生之戶也；體者，質之具也；性者，辨之賦也；名者，事之

分也行者，人之務也；命者，時之遇也。蓋隨以擬議之『大處說』與『風質論』又作疑虛一書，爲懷縣孟子論者。臣願嘗謂『題人多矣，不雜者司馬、耶、張三人耳。』然其學生張輔會碑之作，則在資治通鑑一書。該書以治平二年（公元一〇六五）受賜稱制，以元豐七年十二月（公元一〇八四）書成奏上，凡越十九年而後畢。其採用之書，正史之外，雜史至三百二十二種；其編纂在洛陽者，尙盈兩屋。（馬端臨文獻通考述其父廷厲之言）助其事者，史記清樓、漢書屬劉敞，三國、南北朝屬劉勰，唐五代屬范祖禹，皆當代通儒。上起戰國，下終五代，凡千三百六十二年，爲書二百九十四卷。又著考異三十卷，蓋編集通鑑時，有一事用三四出處蓋成者。文獻通考載司馬康（光子）所述，有司馬、荀悅、袁宏、崔寔、蘇方等。字廷嘉及太清記、唐書之類，洪邁言資治通鑑所補有洛陽記、魏鄭公諫錄、李司空論事、漢中丞傳、涼公平黎詒、郭橐家傳、兩朝編年、後史補、金剛密記、彭門紀亂、平劉勰、廣陵妖亂志之類，不過偶舉數端，其實不止是也。其闕傳聞異詞，釋官旣喜造虛言，正史亦不肯實錄，司馬光旣擇可信者從之，復參考同異，別爲此書，辨正譌說，以誌將來之惡。修史之家，自撰一書，以明去取之故者，實自光始也。又著目錄三十

卷，其法年經國緯，著其歲陽歲名於上，而各標通鑑卷數於下。又以劉義慶、長曆、開元、月及列史所載七政之變，著於上方。復據書中精要之語，散於其間，次第釐然，具有條理。蓋通鑑一書，包括宏富，而篇帙浩繁，恐讀者倦於披尋，故於編纂之時，擬削擊要，併成新編，使相輔而行，頗稱易於瀏覽。其體全仿年表，用史記、漢書舊例，其標明卷數，便知其事在某年，某年在某卷，兼用目錄之體，則又光之創例也。通鑑爲紀志傳之總會，此書又通鑑之總會矣。同時劉勰撰通鑑外紀，蓋仿資治通鑑時，凡包、魏以來紀一卷，夏、紀、周、紀共一卷，周、紀一卷，又目錄五卷，年經事緯，悉與司馬光通鑑目錄例相同。明無、經、志、書有論曰：『述史者，體有不一，而『編年』、紀傳』其概也。編年者，以年繫事，詳一國之治體，蓋本左氏；紀傳者，以人繫事，詳一人之事，蓋本史記。大槩各有所長，而編年爲古矣。何者？紀志、傳，自爲篇章，不無煩複，故蕭、士謂子長創爲，不合典誼，實深非之。然左氏依經爲傳，而國語一書，國別事殊，或越數十年而竟其義，亦知事蹟散出，難於編載，而自相錯綜如此矣。昔悅、袁、宏、寔、方之著作，一程春秋，乃若通鑑一編，通鑑之體，總百代之離、斷，雖其津、九、流、鈞、鑿、六、藝，而賈、王、侯之龜鏡，經濟之源、奧也。』其後續資治

選錄者，有宋李燾之續資治通鑑長編，宋劉時舉續宋編年資治通鑑，元陳樞通鑑輯覽，明薛應旂宋元資治通鑑，清徐乾學（實齋）御覽，萬斯同，太原閻若璩，德清胡渭等所編。資治通鑑後編等，而以清畢沅之續資治通鑑為最善。沅嘗謂編年之史，莫善於陳水（同馬光）續之者，有薛（應旂）王（宗沐）徐（乾學）三家。徐雖優於薛，而所見吾籍猶未備，且不無詳南略北之病。乃博稽羣書，考證正史，自宋至元，成二百二十卷，別為考異，附於本條下，凡四易而成。凌啓應氏所謂兩通鑑者，即同馬光之資治通鑑與畢沅之續資治通鑑是也。

### 【辯論術】

(O) 類比推理。前述類比推理之規律，有最須遵守之一條，即「類比之類似點，非積極的本質不可。」否則墜於兩種之誤謬：

a. 共通事實非本質之誤謬。 例如：

甲者學校之教師也，而乙之容貌、性格、風采、言動，頗類似乎甲，故乙亦必為學校教師。

學校教師係欲證明之共通事實，顯其類比之事例，所類奇觀，性

格、風采、言動，均非教師所具之本質，故推論陷於誤謬。

b. 與本質特徵無關係之誤謬。 舉一故事為例：

有宴客者，座中兄弟三人，甲乙若衆飲，而丙絕不沾唇。主人羞之，丙以不善飲辭。主人怒曰：「子何欺我！子與二兄固同體，而又容貌、言語、性情相類，彼二人者皆善飲，子豈獨不善飲乎？」座客聞之，相與捧腹。

蓋主人所欲斷定丙之事項為善飲，而舉出之容貌、言語、性情，均非善飲之本質的特徵，宜然為類比之推論，其誤謬不待辨矣。

## 文獻通考序

馬端臨

昔荀卿子曰：「欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣。後王是也。」君子審後王之道而論於百王之前，若端拜而議。然則考制度，審憲章，博聞而強識之，固通儒事也。詩書春秋之後，惟太史公號稱良史，作爲紀傳書表。紀傳以述理亂興衰，八書以述典章經制，後之執筆操簡牘者，卒不易其體。然自班孟堅而後，斷代爲史，無會通因仍之道，讀者病之。

至司馬溫公作通鑑，取千三百餘年之事跡，十七史之紀述，萃爲一書，然後學者開卷之餘，古今咸在。然公之書，詳於理亂興衰，而略於典章經制，非公之智有所不逮也，編簡浩如煙埃，著述自有體要，其勢不能以兩得也。竊嘗以爲理亂興衰，不相因者也。晉之得國異乎漢，隋之喪邦殊乎唐，代各有史，自足以該一代之始終，無以參稽互察爲也。典章經制，實相因者也。殷因夏，周因殷，繼周者之損益，百世可知，聖蓋已預言

之矣。爰自秦漢以至唐宋，禮樂兵刑之制，賦斂選舉之規，以至官名之更張，地理之沿革，雖其終不能以盡同，而其初亦不能以遽異。如漢之朝儀之制，本秦規也。唐之府衛租庸，本周制也。其變通張弛之故，非融會錯綜，原始要終而推尋之，固未易言也。其不相因者，猶有溫公之成書，而其本相因者，顧無其書，獨非後學之所宜究心乎！

唐杜岐公始作通典，肇自上古以至唐之天寶，凡歷代因革之故，粲然可考。其後宋白嘗續其書，至周顯德；近代魏了翁又作國朝通典。然宋之書成而傳習者少，魏嘗屬稿而未成書。今行於世者，獨杜公之書耳。天寶以後蓋闕焉。有如杜書綱領弘大，考訂該洽，因無以議爲也。然時有古今，述有詳略，則夫篇目之間，未爲明備，而去取之際，頗欠精審，不無遺憾焉。蓋古者因田制賦，賦乃米粟之屬，非可析之於田制之外也。古者任土作貢，貢乃包篚之屬，非可雜之於稅法之中也。乃若敘選舉則秀孝與銓選不分，敘典禮則經文與傳注相汨，敘兵則盡遺賦調之規，而姑及成敗之跡，諸如此類，寧免小疵。至於天文，五行，藝文，歷代史各有志，而通典無述焉。馬班二史，各有諸侯王列

侯表，范曄、東漢書以後無之，然歷代封建王侯，未嘗廢也。王溥作唐及五代會要，首立帝系一門，以敘各帝歷年之久近，傳授之始末，次及后妃皇子公主之名氏，封爵，後之編會要者倣之，而唐以前則無其書。凡是二者，蓋歷代之統紀典章係焉。而杜書亦復不及，則亦未爲集著述之大成也。

愚自蚤歲，蓋嘗有志於綴緝，顧百憂熏心，三餘少暇，吹竽已澀，汲綆不修，豈復敢以斯文自詭。昔夫子言夏殷之禮，而深慨文獻之不足徵，釋之者曰：「文，典籍也；獻，賢者也。」生乎千百載之後，而欲尙論千百載之前，非史傳之實錄具存，何以稽考？儒先之緒言未遠，足資討論，雖聖人亦不能臆爲之說也。竊伏自念，業紹箕裘，家藏墳索，插架之收儲，趨庭之問答，其於文獻蓋庶幾焉。蓋恐一旦散軼失墜，無以屬來哲，是以忘其固陋，輒加考評，旁搜遠紹，門分彙別。曰田賦，曰錢幣，曰戶口，曰職役，曰征權，曰市糴，曰土貢，曰國用，曰選舉，曰學校，曰職業，曰郊社，曰宗廟，曰王禮，曰樂，曰兵，曰刑，曰輿地，曰四裔，俱倣通典之成規。自天寶以前，則增其事迹之所未備，離析其門類之所未詳；



自天寶以後至宋嘉定之末，則續而成之。曰經籍，曰帝系，曰封建，曰象緯，曰物異，則通典元未有論述而採摭諸書以成之者也。

凡敘事，則本之經史，而參之以歷代會要，以及百家傳記之書，信而有證者從之，乖異傳疑者不錄，所謂文也。凡論事，則先取當時臣僚之奏疏，次及近代諸儒之評論，以至名流之燕談，稗官之記錄，凡一話一言，可以訂典故之得失，證史傳之是非者，則採而錄之，所謂獻也。其載諸史傳之記錄而可疑，稽諸先儒之論辨而未當者，研精覃思，悠然有得，則竊著己意，附其後焉。命其書曰文獻通考，爲門二十有四，卷三百四十有八，而其每門著述之成規，考訂之新意，各以小序詳之。

昔江淹有言：「修史之難，無出於志。」誠以志者憲章之所繫，非老於典故者不能爲也。陳壽號善著述，李延壽亦稱究悉舊事，然所著二史，俱有紀傳，而獨不克作志，重其事也。况上下數千年，貫串二十五代，而欲以末學陋識，操觚竄定其間，難復窮老盡氣，劇目鉅心，亦何所發明，聊輯見聞以備遺忘耳。後之君子，儻能芟削繁蕪，增廣闕

略，矜其仰屋之勤，而俾免於覆車之愧，庶有志於經邦稽古者或可考焉……

### 【作者傳略】

馬端臨，字貴與，江西樂平人，宋宰相馬廷鸾之子。咸淳中，漕試第一。會廷鸾作實似遣去國，端臨因留侍養，不與計偕。元初，起爲河山書院山長，後終台州學教授。博極羣書，鄉里遠近師之。著有文獻通考、大學傳、多識錄等。

〔按〕世所稱爲「三通」者，唐杜佑之通典、宋鄭樵之通志、馬端臨之文獻通考是也。杜佑通典凡二百卷，先是有劉秩者，做周官之法，摭拾百家，分門詮次，作政典三十五卷，附以爲未備，因廣其所闕，參益新贊，勸爲此書，凡分八門：曰食貨，曰選舉，曰職官，曰禮，曰樂，曰兵刑，曰州郡，曰邊防。每門又各分子目。所載上溯黃、虞，訖於唐之天寶；魏代以後，間有沿革，亦附載注中。鄭樵通志凡二百卷。按通史之例，雖於司馬遷，故劉知幾史通論二體，則以史記、漢書共爲一體；通鑑六家，則以史記、漢書別爲兩家，以一述一代之事。一總歷代之事也。其例綜括千古，歸一家言，非學問足以該通，文章足以辯麗，則

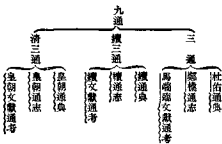
難以成書。陳武帝作通史六百二十卷，不久即已散佚。故後有作者，率莫敢措意於斯。樓綱編書，參以新意，擴爲是編，凡分帝紀、皇后列傳、年譜、碑、列傳等。其全缺之著部，惟在二十略：一曰兵，二曰六書，三曰七音，四曰天文，五曰地理，六曰都邑，七曰禮，八曰器服，九曰樂，十曰職官，十一曰選舉，十二曰刑法，十三曰刑法，十四曰食貨，十五曰藝文，十六曰校讎，十七曰圖譜，十八曰金石，十九曰災祥，二十曰草木昆蟲。文獻通考凡三百八十四卷。四庫書目類元馬端臨撰，蓋宋末元初時人也。其書以杜佑通典爲藍本，析爲二十四門：曰田賦，曰錢幣，曰戶口，曰職役，曰征權，曰市糶，曰土貢，曰國用，曰選舉，曰學校，曰職官，曰郊社，曰宗廟，曰王禮，曰樂，曰兵，曰刑，曰禮樂，曰帝系，曰封建，曰象緯，曰物異，曰輿地，曰四裔。田賦等十九門，皆因通典而離析之；經籍、帝系、封建、象緯、物異五門，則廣通典所未及。四庫提要評通考之內容曰：「田賦考載店租、庸調之制，而據五代會要，尙有天成十六年以後，其法歷載五代田賦之制，而據五代會要，尙有天成四年戶部奏定三京諸府夏秋稅法一事，乃一概略之；楊炎定兩稅

後漢疏，豈閭滄羊，亦佚不載。禮役考載口算之制，而漢書「永建四年除三輔三年通租過更口算券簿詔書」不載。征權考詳載鹽鐵，而五代會要「後唐長興四年籍道鹽鐵轉運使奏定鹽鐵條例」不載；又雜稅載菓菜之稅，而漢書「永元六年，流民販賣勿出租稅」不載。國用考載漕運興廢，而後漢書「建武七年罷漕漕都尉，臨初三年罷客山諸處河漕」不載；其載唐代東都及鄭州諸處漕區措置，亦不及書會要之詳；歷代賦賦，於漢祇載本始四年之詔，而略三年郡國傷旱甚者民毋出租賦之詔，選舉考詳載兩漢之選舉，而漢書「元封四年詔舉茂才異等；始元元年遣廷尉持節行郡國舉賢良；永光元年詔舉樸實敦厚遜讓有行者，光祿歲以此科第郎從官」俱不載。學校考辨先聖先師之分，而唐會要「貞觀二十一年，詔以孔子爲先聖，顏回等爲先師之制」不載。至職官考，則全錄杜佑通典；五代建置，尤敘述繁密，披以王溥五代會要，張達吉職官分紀，僅得其十之二。郊社考多引經典，而尚書之「維類于上帝」不載；洩園香、白虎通、三輔黃圖所載周明堂之制最詳，亦不及徵引；又載歷代明堂之制，而梁武帝改作明堂，詳於隋書禮儀志者不載；地祇之祭，祇引周官及禮記郊特牲，而禮運祭地祇，及考工記「

玉人兩圭，五寸絕地」之文不載；漢祀后土之制，祇載漢舊儀祭地河東，而漢官儀北郊壇在城西北諸制不載；又每祭引左傳周禮注疏，而禮記祭法「粢黍稷水旱也」，爾雅「舞雩等也」，皆不載；祭日月祇引禮記周禮，而大戴禮「天子春朝朝日，秋暮夕月」，及尚書大傳「古者帝王以正月朝迎日於東郊」，皆不載；於漢制祇載宣帝時成山祠日，泰山祠月，而唐始時雖此祠，復立於長安城事又不載；社稷門引各經注疏所論社制，而周書作禮篇述社之制，及梁鴻傳所載天子大社之制，皆不載；祀山川亦引禮傳，而儀禮禮運「祭山丘陵升，祭川沈」，爾雅「祭山曰廣，祭川曰浮沈」，皆不載；又分代詳載，而獨略北齊天保元年分遣使人致祭於五嶽四瀆。宗廟考載陵寢七廟之制，祇引禮志改七廟之制，不知與述滄羊，詳於漢書本傳；又唐初述七廟，新唐書禮樂志多略，而不參用唐虞書禮儀志。王禮考載周之朝儀，而不引周書王會解；又詳載歷代朝儀，而不載史記秦本紀「始皇三十五年嘗作朝宮」，載漢代朝儀，而不載禮記禮儀志所載常朝之制；又輿服之載於史志者，必詳載紳士大夫，如漢制二千石車朱兩轎之類，所以明差等也，而一概從略。梁考載五代廟樂，不如五代會要之詳。兵考載晉兵制，至悼公

四年而止，其後治兵，和南甲軍四千，乘不載，裁營兵制，自昭公蒐紅始，而成公元年作丘甲，蓋公十一年作三軍，昭公五年舍中軍，俱不載。經籍考卷帙繁，然但續其陳二家之目，豈以諸家著錄，遺漏弘多。輿地考亦本歐陽志與地輿記，罕所訂補。大抵門類既多，卷繁帙重，未免取彼失此，然其較分條析，使稽古者可以索類而考，又其所說，宋制最詳，多宋史各志所未備；案語亦多能貫穿古今，折衷至當。雖稍遜通典之簡嚴，而詳靡實為過之，非那補通志所及也。『三通之續作者，一為續通典一百四十四卷。——清乾隆三十二年孝敦撰。因杜佑通典終於天寶之末，是書所續，自廣德宗至繼元年，乾明崇禎末年。篇目一仍杜氏之舊，惟杜氏以兵制附刑後，今則兵刑各為一篇，稍有不同。一為續通志五百二十七卷。——清乾隆三十二年孝敦撰。紀傳譜略，一仍鄭氏之舊，而頗加修正，如二十略中，變其例凡三。鄭氏藝文略但列卷數番名，續編則各補撰人名氏爵里。譜略原以秦、漢、原、明用三篇，辨其源流，又以記有記無二篇，考其存佚。續編則刪除諸名，別以經、文、地、理、世、系、兵、刑、食、貨、算、術、醫、藥為子目。且皇、草、木略於續編中補其闕遺，正其錯誤，而錢、石、煮、丹之類，事涉迂怪，概不續增。一為續文獻通考二百五十二卷。——

清乾隆三十二年孝敦撰。馬氏文獻通考斷自宋、寧、嘉、慶以前，王所始，增拾補續為續文獻通考二百五十四卷。至乾隆之續通考，仍從馬氏之原目，略加增損，考證異同，辨訂疑似。以上為『續三通』。乾隆十二年，又敦撰『皇朝文獻通考』二百六十六卷；三十二年，敦撰『皇朝通典』一百卷；同年，敦撰『皇朝通志』二百卷；是為『清三通』。合之又號為『九通』。云。今列表如下：



【辨論術】

(甲)資料上之誤謬。有時推理方式完全無誤，論證方法亦均

合理，而結論仍不免於誤謬者，此無他，在所用之資料有誤謬耳。蓋論  
證所恃為根據之事實或原則，(即資料)即已誤謬，雖所用之推理  
方法均合邏輯之規則未嘗，而結論終屬誤謬也。此種誤謬，名曰資料  
上之誤謬。在實際應用上，於法律上之爭點為多。普通常見者，分述如  
下：

A 偶有性誤謬。誤在從普遍的原則推論及於特殊的實例。蓋  
法律論證所根據之原則，本係包括許多實例，顧有時其中之一二實  
例，因特殊情形可以在此原則不能應用。此種情態，偶亦有之，苟我人  
即將此特殊實例應用於原則，是犯偶有性誤謬矣。例如：

(一)凡拿刀刺入他人身體者，應受法律之制裁，外科醫生拿  
刀刺入他人身體，故外科醫生須受法律制裁。

右例之誤，在外科醫生拿刀刺入他人身體，是善意的，是有益於  
人的，故大前提之原則不適用。

(二)彼食市場中所買得之物，今彼在市場買生豬肉，故彼食  
生豬肉。

右例之誤，因大前提所指，為熟物及可食之生物，結論中之生豬

肉是例外，固不能混在一起而言也。

原

书

空

白

第七組  
明理學

---

▲基礎教材▼

明儒學案師說……………黃宗羲

王文成集要三編序(附施邦曜編明先生文集序)……………黃道周

陽明先生集要三種序……………嚴復

▲範文▼

答顧東橋書……………王守仁

## 基礎教材

## 明儒學案師說

黃宗羲

## 方正學孝儒

神聖既遠，禍亂相尋，學士大夫，有以生民爲慮，王道爲心者，絕少；宋沒益不可問。先生稟絕世之資，慨焉以斯文自任。會文明啓運，千載一時，深維上天所以生我之意，與古聖賢之所講求，直欲排洪荒而開二帝，去雜霸而見三王。又推其餘，以淑來禩，伊周孔孟，合爲一人，將且暮遇之，此非學而有以見性分之大全不能也。既而時命不偶，遂以九死成就一箇，是完天下萬世之責。其扶持世教，信乎不愧千秋正學者也。考先生在當時，已稱程朱復出，後之人反以一死抹過先生一生苦心，謂節義與理學是兩事，出此者入彼，至不得與揚雄吳草廬論次並稱；於是成仁取義之訓，爲世大禁，而亂臣賊子將接踵於天下矣。悲夫！或言「先生之忠至矣，而十族與殉，無乃傷於激乎？」余曰：「先生只自辦一死，其激而及十族，十族各辦其一死耳。普天之下，莫非王土，十族乘乎，而不當死乎？惟先生平日學問，斷斷乎臣盡忠，子盡孝，一本於良心之所固有者；率天下而趨之，至數十年之久，幾於風移世變，一日乃得透此一段精光，不可掩遏。蓋至誠形著動變之理宜然，而非人力之所幾及也。雖謂先生爲中庸之道可也。」



曹月川端

先生之學，不由師傳，特從古冊中翻出古人公案，深有悟於造化之理，而以月川體其撰。反而求之吾心，卽心是極，卽心之動靜是陰陽，卽心之日用酬酢是五行變合而一以事。心爲入道之路，故其見雖微而不元，學愈精而不難，雖謂先生爲今之濂溪可也。乃先生自謂，其於斯道至四十，而猶不勝其渺茫浩瀚之苦；又十年，恍然一悟，始知天下無性外之物，而性無不在焉，所謂太極之理，卽此而是。蓋見道之難如此。學者慎毋輕言悟也。按先生門人彭大司馬澤，嘗稱我朝一代文明之盛，經濟之學，莫盛於劉誠意、宋學士；至道統之傳，則斷自涇池曹先生。始上章請從祀孔子廟庭。愚謂方正學而後，斯道之絕而復續者，實賴有先生一人；薛文清亦聞先生之風而起者。

薛敬軒瑣

愚按前輩編一代理學之儒，惟先生無間言，非以實踐之儒歟？然先生爲御史，在宣正兩朝，未嘗錚錚一論事；景皇易儲，先生時爲大理，亦無言。或云先生方轉餉貴州，及于肅愍之獄，係當朝第一案，功罪是非，而先生僅請從末減；坐視忠良之死而不之救，則將焉用彼相矣。就事相提，前日之不諫是，則今日之諫非，兩者必居一於此，而先生亦已懼不自得，乞身去矣。然先生於道，於古人全體大用，儘多缺陷，特其始終進退之節，有足稱者，則亦成其爲文清而已。閱先生讀書錄，多兢兢檢點言行間，則所謂學貴踐履，意蓋如此。或曰：「七十二年無一事，此心惟覺性天通。」先生晚年聞道，未可量也。

## 吳康齋與弼

愚按先生所不滿於當時者，大抵在訟弟一事，及爲石亨跋族譜，稱門士而已。張東白聞之，有「上告素王，正名討罪，無得久竊虛名」之語，一時名流盡譁，恐未免爲羽毛起見者。予則謂先生之過，不特在訟弟之時，而尤在不能喻弟於道之日。特其不能喻弟於道，而遂至於官，且不能以囚服見有司，絕無矯飾，此則先生之過，所謂揭日月而共見者也。若族譜之跋，自署門下士，亦或宜然。徐孺子於諸公推轂，雖不應命，及卒，必千里赴弔，先生之意，其猶行古之道乎？後人以成敗論人，見亨他日以反詠，便謂先生不當與作緣，豈知先生之不與作緣，已在應聘辭官之日矣；不此之求，而屑屑於稱謂語言文字之間，甚矣責人之無已也。先生之學，刻苦奮勵，多從五更枕上汗流淚下得來。及夫得之，而有以自樂，則又不知足之蹈之，手之舞之，蓋七十年如一日。憤樂相生，可謂獨得聖人之心精者。至於學之道，大要在涵養性情，而以克己安貧爲實地，此正孔顏尋向上工夫，故不事著述而契道真。言動之間，悉歸平澹。晚年出處一節，卓然世道羽儀而處之泰然，圭角不露，非有得於道，其能如是？記云：「澹如秋水貧中味，和似春風靜後功。」可爲先生寫照。充其所詣，庶幾依乎中庸，邈世不見知而不悔氣象。余嘗潛評一時諸公，辭文澹多困於流俗，陳白沙猶激於聲名，惟先生醇乎醇云。

## 陳剌夫真晟

先生學方胡敬齋，而涵養不逮，氣質用事。晚年靜坐一機，疑是進步，惜未窺先生全書。

### 周小泉菴

愚按『非聖勿學，惟聖斯學』二語，可謂直指心源，而兩人亦獨超語言問答之外，其學至乎聖人，一日千里，無疑也。夫聖人之道，反身而具足焉，不假外求，學之卽是。故先生亦止言學聖。段先生曰：『何爲有大如天地，須信無窮自古今。』意先生已信及此，非阿所好者。是時關中之學，皆自河東派來，而一變至道。

### 陳白沙獻章

愚按前輩之論先生備矣，今請再訂之。學術疑似之際，先生學宗自然，而要歸於自得。自得故資深逢源，與鳶魚同一活潑，而還以操造化之樞機，可謂獨開門戶，超然不凡。至問所謂得，則曰：『靜中養出端倪。』向求之典冊，累年無所得，而一朝以靜坐得之。『似與古人之言自得異。』孟子曰：『君子深造之以道，欲其自得之也。』不聞其以自然得也。靜坐一機，無乃淺嘗而捷取之乎？自然而得者，不思而得，不勉而中，從容中道，聖人也，不聞其以靜坐得也。先生蓋亦得其所得而已矣。道本自然，人不可以智力與，纔欲自然，便不自然。故曰：『會得的，活潑潑地；不會得的，只是弄精魂。』靜中養出端倪，不知果是何物。端倪云者，心可得而擬，口不可得而言，畢竟不離精魂者近是。今考先生證學諸語，大都說一段自然工夫，高妙處不容湊泊，終是精魂作弄處。蓋先生識趣近濂溪而窮理不遠；學術類康節而受用太早；質之聖門，難免欲速見小之病者也。似禪非禪，不必論矣。

### 陳克庵選

愚按先生躬行粹潔，卓然聖人之徒無疑。其平生學力，盡見於張聚一疏，至誠而不動者，未之有也。通紀評理學未必盡當，而推許先生也至矣。文肅好古信道，真不愧先生友者。

## 羅一峯倫

愚按一峯自言：「予性剛，見剛者好之，若饑渴之於飲食，不能自喻於口者也。求之不可得，則尙友其人，於古相與論其世，如侍几杖而聆警效也。而歎嗟企羨，至爲泣下。予之好剛，蓋天性然也。」孔子曰：「吾未見剛者。」孟子曰：「吾善養吾浩然之氣，至大至剛，以塞乎天地之間，富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。」此真至剛至大丈夫哉！孔孟之所謂剛，予之所好者也。此可謂先生實錄。先生之學剛而正，或擬之孔融，非是。又傳先生既讀官，過崇仁，求謁康齋，康齋不見，意待再三而後見之。先生怒，投一詩去。康齋之不見，所以進先生之意深矣。惜先生不悟也。又當時張廷祥獨不喜康齋，故先生亦不喜之。然康齋終不可及也。

## 蔡虛齋清

先生闡修爲行，不聚徒，不講學，不由師承，崛起希曠之後，一以六經爲入門，四子爲標準，而反身用力，本之靜虛之地，所謂真道德性命，端向此中有得焉。久之涵養深至，日改而月以化，庶幾慥慥君子。前輩稱月湖過先生，殊未然。月湖之視先生，猶子夏之於曾子，至夫清修勁力，差可伯仲，惜未底於成。又先生嘗友林見素，考見素立朝，卓然名德，又累疏薦羅整庵、王陽明、呂涇野、陳白沙，則其聲氣所感通可知。俟再考以入。

王陽明守仁

先生承絕學於詞章訓詁之後，一反求諸心，而得其所性之覺曰良知；因示人以求端用力之要曰致良知。良知爲知，見知不囿於聞見；致良知爲行，見行不滯於方隅。卽知卽行，卽心卽物，卽動卽靜，卽體卽用，卽工夫卽本體，卽下卽上，無之不一，以救學者支離眩驚，務華而絕根之病；可謂震盪啓寐，烈燿破迷，自孔孟以來，未有若此之深切著明者也。特其與朱子之說不無牴牾，而所極力表章者，乃在陸象山，遂疑其或出於禪，禪則先生固嘗逃之，後乃覺其非而去之矣。夫一者誠也，天之道也；誠之者明也，人之道也；致良知是也。因明至誠以人合天之謂聖。禪有乎哉？卽象山本心之說，疑其爲良知所自來，而求本心於良知，指點更爲親切。合致知於格物工夫，確有循持較之象山混入道一心，卽本心而求悟者，不猶有毫釐之辨乎？先生之言曰：『良知只是獨知時。』本非元妙，後人強作玄妙觀，故近禪；殊非先生本旨。至其與朱子牴牾處，總在大學一書。朱子之解大學也，先格致而後授之以誠意；先生之解大學也，卽格致爲誠意。其於工夫似有分合之不同，然詳二先生所最喫緊處，皆不越慎獨一關，則所謂因明至誠以進至聖人之道一也。故先生又有『朱子晚年定論』之說。夫大學之教，一先一後，階級較然，而實無先後之可言。故八目總是一事。先生命世人豪，龍場一悟，得之天啓，亦自謂從五經印證過來，其爲廓然聖路無疑。特其急於明道，往往將向上一幾，輕於指點，啓後學躐等之弊，有之。天假之年，盡融其高明踔絕之見，而底於實地，安知不更有晚年定論出於其間？而先生且遂以優入聖域，則範圍朱陸而進退之，又不待言矣。先生屬續時，皆自言

曰：『我平生學問，纔做得數分，惜不得與吾黨共成之！』此數分者，當是善信以上人，明道而後，未見其比。先生門人徧天下，自東廓先生而外，諸君子其最著與？然而淵源分合之故，亦略可觀云。

## 鄒東廓守益

按鄧文潔公稱陽明必爲聖學無疑，及門之士，概多矛盾其說，而獨有取於念庵。然何獨近遺東廓耶？東廓以獨知爲良知，以戒懼謹獨爲致良知之物，此是師門本旨，而學焉者失之，浸流入猖狂一路。惟東廓斤斤以身體之便，將此意做實落工夫，卓然守聖矩無少畔援。諸所論著，皆不落他人訓詁良知窠臼，先生之教，卒賴以不蔽，可謂有功師門矣。後來念庵收攝保任之說，實迺諸此。

## 王龍溪微

愚按四句教法，考之陽明集中，竝不經見，有說乃出於龍溪。則陽明未定之見，平日間嘗有是言，而未敢筆之於書，以滋學者之惑，至龍溪先生始云『四有』之說，猖犯支離，勢必進之四無而後快。既無善惡，又何有心意知物，終必進之無心、無意、無知、無物而後元。如此，則致良知之字，著在何處？先生獨悟其所爲無者，以爲教外之別傳，而實亦併無是無有無不立。善惡雙泯，任一點虛靈知覺之氣，從橫自在，頭頭明顯，不離著於一虛，幾何而不蹈佛氏之坑塹也哉！夫佛氏遺世累專理會生死一事，無惡可去，并無善可爲，止餘真空性地，以顯真覺，從此悟入，是爲宗門。若吾儒日在世法中求性命，五慾薰染，頭出頭沒，於是而言無善惡，適爲濟惡之津梁耳。先生孜孜學道，八十

年猶未討歸宿，不免沿門持鉢，習心習境，密制其命。此時是善是惡，只口中勞勞行腳，仍不脫在家窠臼，孤負一生，無處根基，惜哉！王門有心齋、龍溪，學皆尊，悟世稱二王。心齋言悟，難超曠，不離師門宗旨；至龍溪，直把良知作佛性看，懸空期個悟，終成玩弄光景，雖謂之操戈入室可也。

### 羅整庵欽順

愚按先生之學，始由禪入，從庭前柏樹子話頭得悟；一夕披衣，通身汗下，自怪其所得之易，反而求之，儒，不合也。始知佛氏以覺爲性，以心爲本，非吾儒窮理盡性至命之旨，乃本程朱格致之說而求之；積二十年久，始有見於所謂性與天道之端。一口打併，則曰性命之妙，理一分殊而已矣。又申言之曰：「此理在心目間，由本而知末，萬象紛紜而不亂。自末而歸本，一真湛寂而無餘。」因以自附於卓如之見。如此，亦可謂苦且難矣。竊思先生所謂心目之間者，不知實在處，而其本之末，末歸本者，又孰從而之之歸之乎？理一分殊，卽孔子一貫之旨，其要不離忠恕者，是則道之不遠於人心，亦從可決矣。乃先生方斷斷以心性辨儒釋，直以求心一路，歸之禪門，故寧舍置其心以言性，而判然二之，處理於不外不內之間，另呈一心目之象，終是泛觀物理。如此而所云之之歸之者，亦是聽其自之而自歸之，於我無與焉。則亦不自覺其墮於悅德之見矣。考先生所最得力處，乃在以道心爲性，指未發而言；人心爲情，指已發而言；自謂獨異於宋儒之見，且云於此見得分明，則無往而不合。試以先生之言思之，心與性情，原只是一人，不應危是心而微者非心。止緣先生認定佛氏以覺爲性，謂覺屬已發，是情不是性；卽本之心，亦只是惟

危之心而無惟微之心。遂以其微者拒之於心外，而求之天地萬物之表，謂天下無性外之物。格物致知，本末一貫，而後授之誠正，以立天下之大本。若是，則幾以性爲外矣。我故曰：『先生未嘗見性，以其外之也。夫性果在外乎？心果在內乎？心性之名，其不可混者，猶之理與氣，而其終不可得而分者，亦猶之乎理與氣也。先生既不與宋儒天命氣質之說，而蔽以理一分殊之一言，謂理即是氣之理是矣，獨不曰性即是心之性乎？心即氣之聚於人者，而性即理之聚於人者，理氣是一，則心性不得是二；心性是一，性情又不得是二；使三者於一分一合之間，終有二焉，則理氣是何物？心與性情又是何物？天地間既有箇合氣之理，又有箇離氣之理；既有箇離心之性，又有箇離性之情；又烏在其爲一本也乎？吾儒本天，釋氏本心，自是古人鐵案，先生娓娓言之，可爲大有功於聖門。要之，善言天者，正不妨其合於人，善言心者，自不至流而爲釋，先生不免操因咽廢食之見。截得界限分明，雖足以洞彼我之弊，而實不免拋自身之藏。考先生於格物一節，幾用卻二三十年工夫，迨其後即說心、說性、說理氣，一字不錯，亦只是說得是，形容得著，於坐下毫無受用。若先生莊一靜正，德行如渾金璞玉，不愧聖人之徒，自是生質之美，非關學力。先生嘗與陽明先生書云：『如必以學不資於外求，但當反觀內省以爲務。則誠意正心四字，亦何不盡之有何必於入門之際，便困以格物一段工夫？』嗚呼！如先生者，真所謂困於格物一段工夫，不特在入門，且在終身者也。不然，以先生之質，早尋向上而進之，宜其優入聖域，而惜也僅止於是。雖其始之易悟者，不免有毫釐之差，而終之苦難一生，擾擾到底者，幾乎千里之謬，蓋至是而程朱之學亦弊矣。由其說，將使學者終其身無人道之日，困之以二三十



年工夫而後得，而得已無幾，視聖學幾爲絕德，此陽明氏所以作也。

### 呂涇野楠

悉按關學世所謂源，皆以躬行禮教爲本，而涇野先生實集其大成。觀其出處言動，無一不規於道，極之心術隱微，無毫髮可疑，卓然閔冉之徒，無疑也。當時陽明先生講良知之學，本以重躬行，而學者誤之，反遺行而言知，得先生向行之旨以救之，可謂一髮千鈞。時先生講席，幾與陽明氏中分其盛，一時篤行自好之士，多出先生之門。

### 孟雲浦化鯉 孟我疆秋 張陽和元汴

悉按二先生如冰壺秋水，兩相輝映，以紹家傳於不墜，可稱北地聯璧。吾鄉文恭張先生，則所謂附驥尾而名益彰者乎。讀二孟行張文恭作，可信也。文恭又嘗有壯哉行贈鄒進士遺戍貴陽，其爲臭味如此。君子哉若人，於今吾不得而見之矣。文恭與同鄉羅文懿爲筆硯友，其後文懿爲會試舉主，文恭自追友誼如昔，亦不署門生；文懿每憾之，文恭不顧。廷對係高中元，讀卷後相見，亦不署門生，其矯矯自立如此。文恭又與鄧文深交莫逆，及其沒也，文深祭以文，稱其好善若渴，以天下爲己任云。

### 羅念庵洪先 趙大洲貞吉 王塘南時槐 鄧定宇以讚

按王門惟心齋氏盛傳其說，從不學不慮之旨，轉而標之曰自然，曰學樂。末流衍蔓，浸爲小人之無忌憚，羅先生後起，有憂之，特拈『收』『攝』『保』『聚』四字，爲致良知符訣。故其學專求之未發一機，以主靜無欲爲

宗旨，可爲衛道苦心矣。或曰：「先生之主靜，不疑禪歟？」曰：「古人立教皆權法，王先生之後，不可無先生，吾取其足以扶持斯道於不墜而已。况先生已洞其似是而出入之，逃楊歸儒，視無忌憚者，不猶近乎？」趙、王、鄭三先生，其猶先生之意歟？鄧先生精密尤甚，其人品可伯仲先生。

## 羅近溪汝芳

鄧先生當土苴六經之後，獨發好古精心，考先聖人之遺經，稍稍補綴之，端委纘然，挽學者師心誣古之弊，其功可謂大矣。乃其學實本之東廓獨聞、戒懼、謹獨之旨，則雖謂先生爲王門嫡傳可也。余嘗聞江西諸名宿言，先生學本修，羅先生本悟，兩人斷斷爭可否；及晚年，先生竟大服羅先生，不覺席之前也。考其祭羅先生文，略見一斑。則羅先生之所養，蓋亦有大過人者。余故擇其喫緊真切者載於篇，令後之學莽蕩者，無得藉口羅先生也。

## 李見羅材

文成而後，李先生又自出手眼，諄諄以正修二字，壓倒良知。亦自謂考孔曾、侯後聖抗顏師席，率天下而從之，與文成同。昔人謂良知醒而蕩，似不若正修二字有根據實地，然亦只是尋得好題目做文章，與坐下無與；吾人若理會坐下，更何良知心修分別之有？先生氣魄大，以經世爲學，賡意學文成，故所至以功名自喜；傲叩其歸宿，往往落求可求成一路，何敢望文成後塵？大學一書，程、朱說誠正，陽、明說致知，心、齋說格物，盱、江說明明德，劍、江說修身，至此其無餘蘊乎！

許敬庵序

余嘗親受業許師，見師端凝敦大，言動兢兢，儼然儒矩，其密繕身心，纖悉不肯放過，於天理人欲之辨，三致意焉。嘗深夜與門人子弟輩宵然靜坐，輒追數平生，酒色財氣，分數消長，以自證，其所學篤實如此。

## 王文成集要三編序

附施邦曜陽明先生文集序

黃道周

有聖人之才者，未必當聖人之任；當聖人之任者，未必成聖人之功。伊尹歿而知覺之任衰，逃清者入和，逃和者入愿，至於愿而荒矣。周公救之以才，仲尼救之以學。其時猶未有佛老禪悟之事，辭章訓詁之習，推源致瀾，實易爲功；而二聖人者，竭力爲之，或與烏獸爭勝於一時，或與亂賊明辟於百世，其爲之若是其難也！

明興，而有王文成者出。文成出而明絕學，排俗說，平亂賊，驅烏獸，大者歲月，小者頃刻，筆到手脫，天地廓然，若仁者之無敵。自伊尹以來，乘昌運，奏顯績，未有盛於文成者也。孟軻崎嶇戰國之間，祖述周孔，旁及夷惠，至於伊尹，祇誦其言曰：『天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也；予天民之先覺者也，予將以斯道覺斯民也。』變學爲覺，實從此始；而元聖之稱，亦當世爛焉。仲尼獨且退然，讓不敢居，一則曰：『先覺者其賢乎！』再則曰：『我非生而知之也。』夫使仲尼以覺知自任，轍弊塗窮，亦不能輟絃歌，臨赤鳥，以成納濬之務，必不得已自附於斯文，仰託於後死，曰：『吾之志事在斯而已。』今其文章俱在，性道已著，剛定大業，無所復施，雖以孟軻之才，不過推明其

說，稍爲宜暢，無復發揮裨益，其下則天下古今著述之故概可知也。孟軻而後，可二千年，有陸文安。文安原本孟子，別白義利，震悚一時。其立教以易簡覺悟爲主，亦有耕莘遺意。然當其時，南宗盛行，單傳直授，遍於巖谷，當世所藉，意非爲此也。

善哉！施四明先生之言曰：『天下病虛，救之以實，天下病實，救之以虛。』晦庵當五季之後，禪喜繁興，豪傑皆溺於異說，故宗程氏之學，窮理居敬，以使人知所持循。文成當晦庵之後，辭章調詁，汨沒人心，雖賢者猶安於帖括，故明陸氏之學，易簡覺悟，以使人知所反本。雖然，朱氏學孔，才不及孔，以止於程，故其文章經濟，亦不能遽程。以至於孔。文成學孟，才與孟等，而進於伊，故其德業事功，皆近於伊，而進於孟。夫自孔願授受，至宋明道之間，主臣明聖，人才輩生，蓋二十年矣；又五百年而文成始出。陸文安不值其時，雖脩伊之志，負孟氏之學，而樹建邕然，無復足稱。今讀四明先生所謂集要三編，反覆於理學經濟文章之際，喟然興歎於伊、孟、朱、陸相距之遠也。子曰：『才難，不其然乎！』不其然乎！崇禎乙亥歲秋七月漳海治民黃道周書。

### 【附】施邦曜陽明先生文集序

自古稱不朽之業有三：曰立德、立功、立言。然果如是之蓋爲三等，如玄黃黑白之殊類乎？非也。蓋人未嘗生而有功，生而有言，惟此德，命於天，率於性，明此者謂之精；誠此者謂之一。惟明故誠，惟精故一，是謂聖賢之學。

至於誠，則有以立天下之本，一則有以盡天下之變德也者，功從此託根，言從此受響者也。惟學之入德未至，卽身奏一匡之績，祇成雜霸之勳名，卽文起八代之衰，終屬詞章之小乘。故上下古今，伊周之後無功，六經之外無言；非無功與言也，德之未至，卽功與言不足稱也。

先生從學絕道喪之日，獨悟良知之妙蘊，上接精一之心傳，就不睹不聞之中，裕經綸參贊之用，舉世所謂殊猷偉烈，微言奧論，不必分役其心，而已實有其理。將見富有日新，自然應時而發，截亂定變，人所視為非常之原者，先生唾手立辨，使世食其功而絕不見搶攘之跡，斯名世之大業也。創義豎詞，人所稱獨擅制作之林者，先生未嘗過而問焉。不外日用之雅言，而備悉夫繼往開來之緒，斯羽翼之真傳也。德立而功與言一以貫之，此先生之獨成其不朽哉！

世於先生之學，未能窺其蘊奧，故慕先生之功，若赫然可喜；誦先王之言，若澹然無奇。譬適滄茫者，不望斗杓爲準，與波上下，東西南北，揣摩向往，無一或是；而先生之爲先生自若。人惟學先生之學，試升其堂焉；入其室焉；而後知先生之不可及也。後知不可及者之其則不遠也。性命之中，人人具有一先生焉；人人具有一先生而竟無一人能爲先生，先生於是乎獨成其不朽矣。

余以蚴蚊之質，仰羨螭蝮之宮，每讀先生之書，不啻饑以當食，渴以當飲，出王與俱；然行役不常，苦其帙之繁而難攜也，因纂其切要者分爲三帙：首理學，次經濟，又次文章。便儲之行笈時，佩服不離，亦以見先生不朽之

業有所獨重云。

## 陽明先生集要三種序

嚴復

丙午長夏，方君苞涵、魏君、藩實，重刊陽明集要三種成，謾復爲之敘。自念如復不肖，何足以序陽明之書，故雖勉應之，未有以報也。

冬日，蘇荅江上，魏君又以爲言，且曰：非得敘，無以出書。既辭不獲，則曰：嗟乎！陽明之書，不待序也！夫陽明之學，主致良知；而以知行合一，必有事焉，爲其功夫之節目，其言既詳盡矣。又因緣際會，以功業顯，終明之世，至於昭代，常爲學者宗師；近世異學爭鳴，一知半解之士，方懷鄙薄程朱氏之意，甚或謂吾國之積弱，以洛閩學術爲之因；獨陽明之學，簡徑捷易，高明往往喜之；又謂日本維新數鉅公，皆以王學爲向道，則於是相與僣爾加崇拜焉。然則陽明之學，世固考之詳而信之益矣，何假不肖更敘其書也哉？

雖然，吾於是書，固亦有心知其意，而不隨衆人爲議論者，可爲天下正告也。蓋吾國所謂學，自晚周、秦、漢以來，大經不離言詞文字而已；求其仰觀俯察，近取諸身，遠取諸物，如西人所謂學於自然者，不多違也。夫言詞文字者，古人之言詞文字也；乃專以是爲學，故極其弊，爲支離，爲逐末，既拘於墟而束於教矣；而課其所得，或求諸吾心而不必安，或放諸四海而不必準，如是者轉不若屏除耳目之用，收服反聽，遺而求諸方寸之中，輒恍然而有遇；此違

所以有駭然無聖之言；朱子晚年所以恨盲廢之不蚤；而陽明居夷之后，亦專以先立乎其大者教人也。

唯善爲學者不然。學於言辭文字以收前人之所以得者矣，乃學於自然。自然何內之心身，外之事變，精察微驗，而所得或超於向者言辭文字外也，則思想日精，而人羣相爲生殺之樂利，乃由吾之新知而益備焉。此天演之所以進化，而世所以無退轉之文明也。知者，人心之所同具也；理者，必物對待而后形焉者也。是故吾心之所覺，必證諸物之見象，而后得其符。火之必然，理與！顧使王子生於魍人氏之前，鶻鶻燔烹飪之宜，未必求諸其一心而遂得也。王子嘗謂吾心卽理，而天下無心外之物矣；又喻之曰：『若事父，非於父而得孝之理也；如事君，非於君而得忠之理也。』是言也，蓋用孟子『萬物皆備』之說而過，不自知其言有蔽也。今夫水滯石礙，而碎削作焉，求其聲於水與石者，皆無當焉；觀於二者之衝激，而聲之所以然得矣。故倫理者，以對待而后形者也。使六合賦然無一物以接於吾心，當此之時，心且不可見，安得所謂理者哉？是則不佞所竊願爲陽明諍友者矣。

雖然，王子悲天閔人之意，所見於答聶某之第一書者，真不佞所低徊流連，翕然無間言者也。世安得如斯人者出，以當今日之世變乎？

魏君待吾言亟，則拉雜率臆書以郵之。侯官嚴復敬序。

原

书

空

白



## 範文

### 答顧東橋書 節錄

王守仁

夫聖人之心，以天地萬物爲一體；其視天下之人，無外內遠近，凡有血氣，皆其昆弟赤子之親，莫不欲安全而教養之，以遂其萬物一體之念。天下之人心，其始亦非有異於聖人也，特其間於有我之私，隔於物欲之蔽，大者以小，通者以塞，人各有心，至有視其父子兄弟如仇讎者；聖人有憂之，是以推其天地萬物一體之仁，以教天下，使之皆有以克其私，去其蔽，以復其心體之同然。其教之大端，則堯舜禹之相授受，所謂『人心惟危，道心惟微，惟精於一，允執厥中』，而其節目，則舜之命契，所謂『父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信』，五者而已。唐虞三代之世，教者惟以此爲教，而學者惟以此爲學。當是之時，人無異見，家無異習，安此者謂之聖，勉此者謂之

賢而背此者，雖其啓明如朱，亦謂之不肖；下至閭井田野農工商賈之賤，莫不皆有是學，而惟以成其德行爲務。何者？無有聞見之雜，記誦之煩，辭章之靡濫，功利之馳逐；而但使之孝其親、弟其長、信其朋友，以復其心體之同然；是蓋性分之所固有，而非有假於外者，則人亦孰不能之乎？學校之中，惟以成德爲事，而才能之異，或有長於禮樂，長於政教，長於水土播植者，則就其成德，而因使益精其能於學校之中；迨夫舉德而任，則使之終身居其職而不易。用之者，惟知同心一德，以共安天下之民，視才之稱否，而不以崇卑爲輕重，勞逸爲美惡；效用者，亦惟知同心一德，以共安天下之民，苟當其能，則終身處於煩劇而不以爲勞，安於卑瑣而不以爲賤。當是之時，天下之人，熙熙皞皞，皆相視如一家之親，其才質之下者，則安其農工商賈之分，各勤其業，以相生相養，而無有乎希高慕外之心。其才能之異，若臯、夔、稷、契者，則出而各效其能，若一家之務，或營其衣食，或通其有無，或備其器用，集謀并力，以求遂其仰事俯育之願，惟恐當其事者之或怠，而重己之累也。故稷勤其稼而不恥其不知教，視契之善教，卽己之善教也。

夔司其樂而不恥於不明禮，視夷之通禮，卽己之通禮也。蓋其心學純明，而有以全其萬物一體之仁，故其精神流貫，志氣通達，而無有乎人已之分，物我之間。譬之一人之身，目視，耳聽，手持，足行，以濟一身之用，目不恥其無聰，而耳之所涉，目必營焉；足不恥其無執，而手之所探，足必前焉。蓋其元氣充周，血脈條暢，是以癢癢呼吸，感觸神應，有不言而喻之妙。此聖人之舉，所以至易至簡，易知易從，學易能而才易成者，正以大端惟在復心體之同然，而知識技能非所與論也。

三代之衰，王道熄而霸術熿；孔孟既沒，聖學晦而邪說橫。教者不復以此爲教，而學者不復以此爲學；霸者之徒，竊取先王之近似者，假之於外，以內濟其私己之欲，天下靡然宗之，聖人之道遂以蕪塞，相仿相效，日求所以富強之說，傾詐之謀，攻伐之計，一切欺天罔人，苟一時之得以獵取聲利之術，若管、商、蘇、張之屬者，至不可名數。旣其久也，鬪爭劫奪，不勝其禍，斯人淪於禽獸夷狄，而霸術亦有所不能行矣。

世之學者，慨然悲傷，蒐獵先聖王之章典法制，而掇拾修補於煨燼之餘，蓋其爲

心，良亦欲以挽回先王之道。聖學既遠，霸術之傳，積漬已深，雖在賢知，皆不免於習染；其所以講明修飭以求宣暢光復於世者，僅可以增霸者之藩籬，而聖道之門牆，遂不復可觀。於是乎有訓詁之學，而傳之以爲名；有記誦之學，而言之以爲博；有詞牽之學，而侈之以爲麗；若是者紛紛籍籍，羣起角立於天下，又不知其幾家，萬徑千蹊，莫知所適。世之學者，如入百戲之場，謬譸跳踉，騁奇鬪巧，獻笑爭妍者，四而而競出，前瞻後盼，應接不遑，而耳目眩瞶，精神恍惚，日夜遨遊淹息其間，如病狂喪心之人，莫自知其家業之所歸。時君世主，亦皆昏迷顛倒於其說，而終身從事於無用之虛文，莫自知其所謂；間有覺其空疏謬妄，支離牽滯，而卓然自奮，欲以見諸行事之實者，極其所抵，亦不過爲富強功利五霸之事業而止；聖人之學，日遠日晦，而功利之習，愈趨愈下。其間雖嘗警惑於佛老，而佛老之說，卒亦未能有以勝其功利之心；雖又嘗折中於羣儒，而羣儒之論，終亦未能有以破其功利之見。蓋至於今，功利之毒，淪浹於人之心髓，而習以成性也，幾千年矣。相矜以知，相軋以勢，相爭以利，相高以技能，相取以聲譽；其出而仕

也，理錢穀者，則欲兼夫兵刑；典禮樂者，又欲與於銓軸；處郡縣，則思潘臬之高；居臺諫，則望宰執之要。故不能其事，則不得以兼其官；不通其說，則不可以要其譽。記誦之廣，適以長其敖也；知識之多，適以行其惡也；聞見之博，適以肆其辯也；辭章之富，適以飾其僞也。是以阜、夔、稷，契所不能兼之事，而今之初學小生，皆欲通其說，究其術，其稱名借號，未嘗不曰：吾欲以共成天下之務，而其誠心實意之所在，以爲不如是，則無以濟其私而滿其欲也。嗚呼！以若是之積染，以若是之心志，而又講之以若是之學術，宜其聞吾聖人之教，而視之以爲贅疣，柄鑿，則其以良知爲未足，而謂聖人之學爲無所用，亦其勢有所必至矣。

嗚呼！士生斯世，而尙何以求聖人之學乎？尙何以論聖人之學乎？士生斯世而欲以爲學者，不亦勞苦而繁難乎？不亦拘滯而險艱乎？嗚呼！可悲也已！所幸天理之在人，心終有所不可泯；而良知之明，萬占一日，則其聞吾拔木塞源之論，必有惻然而悲，戚然而痛，憤然而起，沛然若決江河，而有所不可禦者矣。非夫豪傑之士，無所待而興者，

## 吾誰與望乎？

## 【參讀】

作者大綱 (王文成全集)

## 【作者傳略】

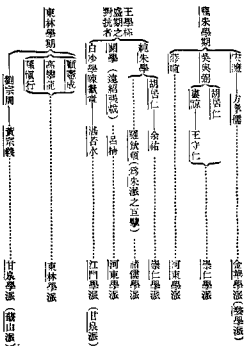
王守仁，字伯安，餘姚人。生明成化八年，卒嘉靖七年。（公元一四七二——一五二八）弘治進士。正德初，以論救言官戴銜等忤劉瑾杖下，謫龍場驛丞。瑾誅，移戍陝西。尋擢右僉都御史，巡撫兩廣。平大輦山之賊，定宸濠之亂。世宗時，封新建伯，總督兩廣，破斷藤峽賊，平羅文成。其學以良知為能知行合一為主，節格物致知，當自求諸心，不當求諸事物，故於朱熹特推重陸九淵。世稱姚江學派。嘗築學陽明洞，學者稱為陽明先生。著有王文成全集。傳見明史卷一百九十五。

【按】有明一代二百七十五年間（一三六八——一六四三）

其學術凡分三期：最初為『性朱學期』，自明初以程宗天、關、其問名、顧如宋、方學、曹端、吳與弼、薛瑄及與陽之門人胡居仁、蔡淵等。次為『性學最盛期』，約自憲宗成化至世宗嘉靖間，其間

名儒為王守仁及其門人。同時反抗王學者，有余英、呂柟、潘若水、欽順等。最後為『東林講學期』，約自世宗嘉靖以乾、明末，其間名儒如顧憲成、高攀龍、孫慎行、劉宗周等。當明太祖之耀起布衣，戡定宇內也，繫於元政之廢弛，於是法尚嚴峻，欲以救風俗，嚴紀綱。於時有宋濂及其門人方孝孺、宋濂、劉宗周、金華、學、即呂祖謙之文獻、之傳、方學、則嚴、進、朱學之後矣。成祖繼之，命儒臣、胡廣、等撰、五經大全、四書大全、性理大全等，一以程、朱之學為宗，欲以統一學者之思想；又勵行八股取士，欲以束縛學者之精神。以達其君權集中之計畫。此明初、程、朱學廢起之原因也。然而思想疎濶，學術支離，於是反動者起，陳獻章革命於前，王守仁擴張於後，而陳、王之學興矣。獻章之學，一宗自然，而妻歸於自得，可謂獨、門、戶，趨、然、不、凡。（劉宗周語）其繼之者，即甘泉、吳若水也。黃宗羲亦謂『有、明、之、學、至、白、沙』（陳獻章字）始入精、微，至、陽、明（王守仁）而後大。故白、沙之學，於有、明、一、代，不可忽視。陽明而後，其門人王、艮、宗、專、主、唯、心、之、說，競、尚、一、見、成、真、知，不、學、不、惑，一、海、峽、絕、法，獨、視、會、常、如、徐、樞、顏、約、何、汝、元、等，愈、流、於、空、疎、放、浪，於是東、林、學、興，以修、正

王學爲主旨；然好議論時事，高倡節義，後入政治漩渦，卒召黨國之禍，以迄明社之風；此一代學術思潮起伏之大略也。總之有明一代，承宋學之統緒，黜朱、陸之異同，門戶之爭，幾如冰炭；起伏之際，極其波瀾；由主入奴，風靡景從，而究其極，曾不能創立新說，發明新理。此



【按】王守仁少余話，雖欲七歲，少遜若水六歲。陳獻章沒時，（據於公元一五〇〇年，年七十三）守仁年已二十九矣。十五歲時，

無他，君權之高，科舉之牢，有以階之厲也。然自東林學興，旋倡節義，嗣後尚黨禍而死者，不知若干人；殉國難而死者，又不知若干人；學術之致，亦可觀已。今列表如下，以示明代學派之系統：



甘泉學派（龍山派）、石英、王勇亂龍內，石和尙、劉千金亂秦中，守仁同行出居庸關，逐胡兒騎射，獨而夷落，所以循禦之策，經月始返。年十七，自京師親迎夫

人謂氏於洪都。合卷之夕，偶行入園注，見這七跌伽，仰而叩之，相與對坐忘歸，翌日始還。十八，以褚氏歸餘姚，舟過廣信，謁上錢憲謀。  
 （按明史順年十七，今從陽明先生年譜。又按蘇原卒於弘治辛亥五月二十七日，享年七十。由此推算，爲生於永樂二十年壬寅，（即公元一四二二——一四九一）守仁獨處時，歲年已六十八，距致僅二年耳。）與論朱子格物大旨，慨然以聖人可學而至。二十一歲居京師，獨讀朱熹遺書，思諸儒雜衆物有表裏精實，一草一木，皆具至理，因見竹取而格之，沈思不得，遂被疾。二十六歲寓京師，時邊極甚念，詔舉將才，無以應。守仁因續究兵法，每遇宴飲，聚果核列陳旁爲戲。二十七歲，讀朱熹上光宗疏，有曰：「居敬持志，爲讀書之本；循序致精，爲讀書之法。」乃悔前日用力雖勤，而無以得者，欲速故也，因循序以求之。然物理吾心，終列爲二，沈思既久，發疾復作。簡道士談養生之說而悅焉。三十歲，游九華山，見道士陳蓬頭，問以仙術，泰曰：「尙未。」有頃，屏左右再拜請問。泰曰：「尙未。」問至三。泰曰：「汝體雖健，終不忘官相。」大笑而別。地藏洞有異人，坐臥松毛，不火食。守仁歷屢險訪之，值其睡，守仁默坐良久，方醒。問以第一義諦，不答。徐曰：「周誠謙，程明道，你儘家兩個好秀才也。」語畢復睡。守仁歸，

明日再往，不復見矣。三十一歲歸，築室陽明洞，行導引術。友人來訪，命僕迎之，且歷語其來歷，似先知者；衆驚異以爲得道。久之悟曰：「此絃弄精微非道也。」遂屏去其術，欲離家遠遊，念祖母與龍山公（守仁之父名梅，字德）在，一日悟曰：「此念生於孩提，此念亡，是斷滅種性矣。」乃移居四湖，往來南屏、虎跑間。有僧禪坐三年，不語不視。守仁嘆曰：「道和尙終日口巴巴道甚，歷終日眼睜睜看甚麼？」僧驚起，守仁問其家，對曰：「有母在。」曰：「起念否？」曰：「不能不起念。」守仁即指愛親本性論之。僧遂擊鉢而歸。三十四歲，歲將若水與盟，壽明盛學。三十七歲，請龍講學。鄉在貴州 萬山中，蛇虺蟲鼠畢聚，夷人極舌不通語言。守仁自計得失榮辱俱忘，惟生死一念尚在，乃鑿石鄰以俟命焉。會從者皆病，守仁親折薪取水，作糜飼之；又爲商討，調給曲，鑄藥笑，以相解慰。因沈思聖人處此，更有何道？忽中夜大悟格物致知之旨，不覺呼躍而起，從者皆驚，始知聖人之道，吾性自足，尙之求理於事物者誤也。獻聖五言之言，隱之真不啻合。三十八歲，始論「知行合一」之說；四十歲，始論障（朱）學（陸）九）之學；四十三歲，始專以「致良知」顯學者；四十七歲，刻古本大學及朱子晚年定論。綜計守仁一生學業之經



隱如是。滿若水作陽明萬壽錄曰：『初濶於任俠之習，再濶於騎射之習，三濶於辭章之習，四濶於神仙之習，五濶於佛氏之習。正德丙寅（明武宗即位之年，守仁三十五歲，公元一五〇六）始歸於聖賢之學。』夫守仁以天縱之資，稟適往之氣，而得道於臨沂流陞之際，信乎孟子所云『行拂亂其所爲，所以動心忍性，增益其所不能』也。大抵守仁之學，絕對主唯心論，即陸九淵『心即理』之說而發揮之者也。其答人論學書云：『夫物理不外吾心，外吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物耶？心之體，理也，物即理也。故有孝親之心，即有孝之理；無孝親之心，即無孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理；無忠君之心，即無忠之理矣。理豈外於吾心邪？陸九淵人之所以爲學者，心與理而已。心雖主乎一身，而實管乎天下之理；理雖散在萬事，而實不外乎一人之心。是其一分一合之間，而未嘗已。學者心理爲二之弊。此後世所以有專求本心，遂遺物理之患，正由不知心即理耳。』（全書卷二）至於物與心之關係，則云『只在感應上看』，意謂吾人之心之所以能認識萬物者，因吾人之心自有與天地萬物相感應之能力在焉。如無感應之力，則一切物象，俱當不至存在其言曰：『常問人是天地的心。曰：人又甚懸歎』

做心對曰：只是一箇靈明。不知充天塞地，中間只有這箇靈明，人只爲形體自間隔了。我的靈明，便是天地鬼神的主宰；天沒有靈明，誰去辨他吉凶災祥？天地鬼神萬物，離卻我的靈明，便沒有天地鬼神了。我的靈明，離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。』（全書卷三）其言物心如一之理論如是。由是發而爲『致良知』說與『知行合一』論。『良知』二字，始於孟子。孟子曰：『人之所不學而能者，其良知也；所不慮而知者，其良知也。』又曰：『盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。』程頤朱之學，認心性爲二元；而陸王皆主心理一元論，以爲人性至善，生來即具良心，此良心又即天地萬物之心，只要保持不失，我身即能統御萬物。至其心中之所以有善惡美醜之分者，則以蔽於人欲所致。程朱之『本然性』，即陸王所稱『良知』；程朱之『氣質性』，即陸王所稱『人欲』。守仁謂『心之遺靈明覺，即所謂本然之良知也；與良知即是未發之中，中是廓然大公，寂然不動之本體；人人之所同具者也；與未發之中，即良知也，無前後內外，渾然一體者也。』此與程朱論本然性之心理狀態，初無二致。惟程朱又認性有氣質之性，故生『即物窮理』之說，『變化氣質』之論；而守仁則謂只要能致其

知，何必卽物窮理，不必變化氣質，自然止於至善，故曰：『知是心的本體，心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井，自然知憫。此便是良知，不假外求。若良知之發，更無私意障礙，卽所謂克其慳隱之心，而仁不可勝用矣。然在常人，不能無私意障礙，所以須用致知格物之功，磨私復禮，卽心之良更無障礙，得以充塞流行，便是致其知，知致則意誠。』（全書卷一）至於致其知之工夫如何？則重在『格物致知』，『第格物致知之功，與未蒸截然不同。』（參閱第五節大學篇附格物致知說）大抵謂『格』爲『正』，『釋』爲『愈』，格物卽正意也。如其言曰：『朱子所謂格物云者，在物物而窮其理也。卽物窮理，是就事物物上求所謂定理者也。是以吾心而求理於事物物之中，析心與理而爲二矣。……此皆子義外之說，孟子之深闕也。……若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事物物也。吾心之良知，卽所謂天理也；致吾心良知之天理於事物物，則事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事物物皆得其理者，格物也。是合心與理而爲一者也。……』

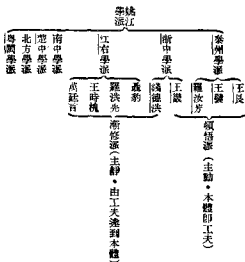
蓋致良知之道，止是克創私欲，且謂『減得一分人欲，便復得一分天理。』又謂『必欲此心純乎天理，而無一毫人欲之私，非防於未

萌之先，而克於方萌之際，不能也。防於未萌之先，而克於方萌之際，此正中庸戒慎恐懼，大學致知格物之功，會此之外，無別功夫。』（程朱之學，主『主敬靜坐』，而守仁則主『事上磨練』，此尤爲其獨到之處。蓋卽孟子『動心忍性，增益其所不能』之意也。守仁又認心有動靜兩面，非兼養之不爲功。其兼養之口訣曰：『省察是有事時存養，存養是無事時省察。』陸澄嘗問守仁：『象山在人情事變上做工夫』之說，守仁曰：『除了人情事變，則無事矣。喜怒哀樂非人情乎？白晝靜言動以至富貴貧賤患難死生，皆事變也。事變亦只在人情裏。』此正動時省察，靜時存養之意也。蓋知靜而不知動，動時不足以應變；知動而不知靜，靜時不足以養性，其修養之道，大略如是。至於知行合一之論，彼嘗舉有淺近之例曰：『譬如好好色，如惡惡臭。見好色屬知，好好色屬行；只見那好色時，已是好了，不是見了之後，又立箇心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行；只聞那惡臭時，已是惡了，不是聞了後別立箇心去惡。』（傳習錄上）又云：『知是行的主意，行是知的工夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一箇知，已自有行在；只說一箇行，已自有知在。』至知行合一之本旨，何在？則曾明言曰：『今人學問，只因知行分作兩件，故有一念發動，

雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止。我今既箇知行合一，正要人曉得一念發動處，便即是行了。發動處有不善，就將這不善的念克倒了。須要徹根徹底，不使那一念不善潛伏在胸中，此是我立言宗旨。（傳習錄下）至本齋經文，（顧東橋書）有拔木塞源之論，爲守仁五十六歲，受命征思田，有「天泉證道問答」，復弟子續論洪興王，各言其所學，而就正於守仁也。守仁寄青原贈記載：「陽明夫子之平兩廣也，錢王二子送於富陽。夫子曰：『予別矣，蓋各言所學。』」（明）謙洪對曰：「至善無惡者心，有善有惡者意，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。」（明）謙洪對曰：「心無善而無惡，物無善而無惡，知無善而無惡，意無善而無惡。」夫子笑曰：「洪甫（謙洪字）須識汝中（王）本體，汝中須識洪甫工夫。二子打併爲一，不失吾傳矣。」（明）（傳習錄下）王陽明天泉證道記則載：「丁亥年九月，先生起征思田，謙洪與汝中論學。謙洪舉先生教育曰：『無善無惡之心體，有善有惡之意，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。』汝中曰：『此恐未是究竟話頭。若說心體是無善無惡，意亦是無善無惡，知亦是無善無惡，物亦是無善無惡矣。』……是夕坐天泉講，

各舉精正。先生曰：『二君之見正好相實，不可各執一邊。……汝中之見，是我按利權人的。謙洪之見，是我爲其次立法的。』……既而曰：『已後講學，不可失了我的宗旨。無善無惡之心體，有善有惡之意，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。這話頭隨人指點，自沒病痛，原是徹上徹下功夫。利根之人，世亦難遇，人有習心，不敢他在良知上實用爲善去惡功夫，只去懸空想箇本體，一切事爲俱不著實，不過養成一箇虛氣，病痛不是小小，不可不早說破。』（傳習錄又載）「倪（薛侃）去花間草曰：『天地間何善難培，惡難去？』先生曰：『此等善惡，皆從軀殼起念。天地生意，花草一般，何曾有善惡之分？子欲看花，則以花爲善，以草爲惡；如欲用草時，復以草爲善矣。』曰：『然則無善無惡乎？』曰：『無善無惡者，理之體，有善有惡者，氣之動。不動於氣，即無善無惡，是謂至善。』曰：『佛氏亦無善無惡，何以異？』曰：『佛氏著在無上，便一切不管。聖人無善無惡，只是無有作好，無有作惡，此之謂不動於氣。』曰：『草既非惡，是草不宜去矣。』曰：『如此卻是佛者意見。草若有礙，理亦宜去矣。』曰：『如此又是作惡作好。』曰：『不作好惡，非是全無好惡，只是好惡一循於理，不去著一分意思，即是不會好惡一般。』曰：『然則善惡全不

在物。」曰：「只在汝心。循理便是善，動氣便是惡。」曰：「畢竟物無善惡。」曰：「在心如此，在物亦然，世間惟不知此，會心逐物，將格物之學看錯了。」此一說花草間答，與天泉間答迥異。是可知守仁在時，其門人已各持異論矣。天泉證道以後，越一年而守仁病歿，（天泉證道在五十六歲九月，翌年十一月病歿，年五十七）惜無以起九原而復之也。此後王門諸子，各分派系，茲示一表如下：



## 【辯論術】

B、反偶有性誤謬。與偶有性誤謬相反之誤謬，曰反偶有性誤謬。偶有性誤謬，誤在從普通原則推論及於特殊實例；反偶有性誤謬，誤在從特殊實例推論及於普通原則；其情形恰恰相反。拉丁名學家名之曰：「從有條件命題到無條件命題。」蓋兩件事實，一為有條件的，一為無條件的，當然不相等，今從此而推及於彼，勢必陷於誤謬也。例如：

- (一) 凡劊子手殺人無罪，劊子手人也，故凡人殺人無罪。  
 (二) 凡使遊民增多之事實應禁止，佛施乞丐使游民增多，故佛施應禁止。

(三) 凡食後害人者是毒藥，飲酒過度害人，故酒是毒藥。  
 右例，劊子手殺人，是受法律之委託，佛施乞丐，是基於慈善心之發現，飲酒害人，是指無節制之濫飲，均為有條件之特殊事實，今以之推論及於一般無條件之「殺人」與「佛施」與「害人」，自以不適用而誤謬矣。

尚有以特殊事實推論及於特殊事實者，其誤謬之性質相同，例

如：

冬季則降雪，今上海已屆冬季，故今上海當降雪。

冬季降雪為特殊事例，上海降雪更為特殊事例，貿然推論及之，不屬於類證者辭矣。

---

原

书

空

白

# 第八組

## 清初樸學

---

### ▲基礎教材▼

明清之交中國思想界及其代表人物……………

(附清初學術)……………梁啓超

清儒……………章炳麟

清代學術概論序……………蔣方震

清代學者治學的方法……………胡適

顧炎武……………胡適

浙東學術……………章學誠

### ▲範文▼

與友人論學書(附張爾岐答顧寧人書)……………顧炎武

留別海昌同學序……………黃宗羲

## 基礎教材

### 明清之交中國思想界及其代表人物

梁啓超

這一期的思想界，情形很複雜——方面很多，不能全講，專講他「黎明時代」的運動。

這一期，若依政治的區畫，是應該從一六四四年起的。但文化史的年代，照例要比政治史先走一步，所以本講所講的黎明時代提前二三十年，大約和歐洲的十七世紀相當。

想知道這箇黎明時代思想界變遷之動機，要注意那時候「時代背景」，如下四點：

(一) 就是上一期的「理學反動」。因為在前期末年，理學中之陸王學派，幾乎獨占了全學界。依我看：這一派的好處本來很多，但是到了末流，講得太玄妙了；隨聲附和的人也太多，放縱了；當然要引起一般人的厭倦和攻擊。所以反動的結果，學風全趨向客觀的或實踐的。

(二) 那時候有外界的一樁重大事件，是耶穌會教士之東來；利瑪竇、艾儒略、湯若望、南懷仁等輩先後入中國。他們除傳教之外，翻譯了許多數學、幾何、天文、地理、心理、論理各科書籍。所以那時候思想界很受刺激，和佛學初進來時有點相像。



(三)中國的學者，向來什有九都和政治有關係。這種關係，每每妨礙思想之獨立，最少也分減了研究的歲月和精神。清初，因為滿洲人初進來，統治者非我族類，第一流學者對於他們，或採積極的反抗態度，或採消極的『不合作』態度。這些學者，都對於當時的政治不肯插手，全部精力都注在改良學風作將來預備。所以有許多新穎思想自由發揮；而且因積久研究的結果，有許多新發明。

(四)那時候的康熙帝，真算得不世出之英主，他在位六十一年（一六六二至一七二二）和法國的路易十四，俄國的大彼得同時，性質和他們大略相類，所成就的事業還在他們之上。他即位初年，雖國內有點兵亂，後頭四十多年，卻是歷史上少見的太平時代。因為社會安謐，學者得有從容爲學之餘裕。康熙帝雖是滿洲人，但他同化於中國最早，人又極聰明，對於中國固有的文化和歐洲新輸入的文化，都有相當的了解，而且極力提倡。有這樣一箇人做一國的主權者，自然能令思想界發生好影響。

在這種時代背景之下，自然會產生出有特色有價值的學問。今將這期內各派學術的代表人物列舉如下：

(一)黃道周和劉宗周：道周，福建人；宗周，浙江人。兩位都是理學大師，都是一六四五年在南方舉兵反抗滿洲死的。他們雖然尊崇理學，卻都帶點修正色彩。道周提倡象數之學，用他自己的特別論理學推論事物。宗周對於實踐道德學，最爲切實謹嚴。這兩位都是在前期的理學家中有他的新立場。人格的壯烈，尤令人敬仰。宗周門人最多，江浙間學者大半出其門，影響到後來尤大。

(二)孫奇逢和李顥：奇逢，直隸人。(一五八四生一六七五卒)顥，陝西人。(一六二七生一七〇五卒)兩位都是陸王派的理學家。但他們都注重實踐，少談玄理，可以說是儒家的「清教徒」。奇逢是一位俠氣能任事的人，明末滿洲兵進關，殘破了許多州縣，他以一書生糾合人守城，竟把滿洲兵打退。後來他避亂跑到山裏頭，許多人跟著他去，他便給這些人立了許多組織成一箇小政府樣子。又用學問來教訓他們，成就許多人才。李顥的學風，最爲「平民的」，他常說不識字也可以做聖賢。兩位都是北方講學大師，孫奇逢年壽最高，(九十二歲)影響尤大。

以上四箇人，都是前期學派的結束。

(三)顧炎武和王夫之：炎武，江蘇人。(一六一三生一六八二卒)夫之，湖南人。(一六一九生一六九二卒)兩位當少年時候，都做過反抗滿洲的政治運動，到事無可爲，纔做一箇純粹的學者。炎武公認爲清學開山第一大師，各門學問，都由他提倡出來。他說除卻經學沒有理學。他說做學問的目的全在經世致用。他對於經學、史學、地理學、音韻學、金石學，都有極精審的著作。他的著作，都用客觀的歸納研究，給後人留下許多方法。

夫之學問之博，和炎武不相上下。但他對於哲學有獨創的見解：向來哲學家，大抵都是專憑冥想，高談宇宙原理，夫之所注重的問題是：「我們爲什麼能知有宇宙？」「知識的來源在那裏？」「知識，怎麼樣纔算正

確？」他以為這些問題不解決，別的話都是空的。這種講哲學法，歐洲是康德以後纔有的。夫之生在康德前一百年，卻在東方已倡此論了。

(四)黃宗羲和朱之瑜：兩位都是浙江人，和明朝大儒王守仁同縣。（宗羲一六一〇生，一六九五卒。一六〇〇生，一六八二卒）兩位早年都是反抗滿洲最激烈的人。宗羲被政府畫起相片，指名捕拿，前後十一次之瑜亡命到日本安南暹羅等處，仍常常秘密入內地，到處運動。前後經過十七八年，他們的政治活動纔停止。宗羲是劉宗周第一位門生；講陸王派理學。但他最長於歷史，著了一部宋元學案，一部明儒學案，把七百年理學家的人物和學說很詳慎的來敘述，很公正的來批評。兩書合共一百六十二卷。（宋元學案有一部分是後人續的）在全世界著作界中，關於哲學史的著述，恐怕沒有比他更早，比他更詳贍的了。他還有一部怪書叫做明夷待訪錄。這部書是說他的政治理想，極力排斥君主專制政體，提倡民權。這部書一六六二年出版。比法國盧騷的民約論早一百年。這種眼光，在十七世紀時候真是不容易得了。

朱之瑜學風和黃宗羲不同，他是排斥陸王派理學的。他不喜談玄，專求實踐，他政治運動失敗之後，亡命日本，發誓非到滿洲推翻之後斷不回國。他的偉大人格，漸漸為日本人所認識，那時候，日本宰相——事實上全國主權者德川光國十分敬禮他，尊他為國師。他很熱心教導日本人，日本近二百年的文化，最少有一半由他造成，這是日本史家人人公認的事實。

(五)顏元和李燻：他們兩位是師弟；都是直隸人。(顏元一六三五生，一七〇四卒。李燻一六五九生，一七三三卒)他們是思想界的大炸彈，對於漢以後二千年所有學問一切否認。他們排斥注釋古書，排斥讀書，排斥靜坐冥想，排斥開堂講說。他們以為學問不是從書本能得的，不是空想能得的，不是聽人講演能得的。比方你想認得北京的路，憑你把北京指南念得爛熟也不中用，日日聽人說路程方向也不中用，除非都親自跑一趟街而且天天跑。總而言之，他門以為凡有知識都從經驗得來，所以除卻實地練習外，沒有法兒得著學問。他們對於學問的評價，專以有無效率為標準。凡無益於國家社會或簡人身心修養的，一概不認為學問。他們的教育，專主張發展簡性，說：『斷沒有一箇藥方能醫好各種病，斷沒有一箇教法能教好各種人。』說：『一箇人想兼備衆長是絕對不可能的；要想把全社會的人在同一箇模型鑄出來，這種教育政策是很有害的。』總括起來，他們的學說，和現代詹姆士杜威等所倡之『唯用主義』十二分相像，不過他們所說早二百多年罷了。

(六)徐光啓和宋長庚：兩位都是三百年前科學大家。光啓，江蘇人，一六三三年卒。他是頭一位翻譯歐文書籍的人。他譯的幾何原本在古今翻譯界中，總算第一流作品。他對於數學，天文學，論理學，都有很深的修養，自己著書不少。上海徐家匯的天主堂和圖書館，是他把自己住宅及藏書捐出來創辦的，到今日還繼續他的事業，越發鞏固光大。

長庚，江西人。生卒年無考，大概一六五〇年還生存。他是一位工業科學家。著有天工開物一書，用科學方法研究食物、衣服、器用，以及冶金、制械、丹青、珠玉之原料工作，繪圖帖說，詳確明備。三百年前講工業天產的著作如此詳明者，全世界中怕沒有第二部。

(七) 王錫闢和梅文鼎：兩位都是初期數學家。錫闢，江蘇人；一六八二年卒。文鼎，江西人；一七二一年卒。他們都是把那時歐洲新輸入的天文學數學研究得十分透徹，自己更發明許多新法，補西法所不及，或訂正他的錯誤。錫闢年壽短，著述較少，但他的曉庵新法，在天文學上實有千古不磨的價值。文鼎壽八十九，著書八十餘種，中外著作家如此精勤博大者，實在少見。

(八) 徐宏祖和顧祖禹：兩位是大地理家。都是江蘇人。宏祖一五八五年生，一六四〇年卒。祖禹一六八〇年卒。宏祖是一位探險大家，單身步行，把全箇中國都走遍了。雲南四川的邊界，向來是一箇「秘密窟」，沒有人走過，舊地理書所講，純是捕風捉影。宏祖每遊一地，先審視山脈如何去來，水道如何分合，既得大勢，然後支節搜討。瀾滄江、金沙江、南北盤江的發源，向來沒有人到過，經宏祖實地踏勘，然後南部各水的源流始行清晰。他所著徐霞客游記，實一部破天荒的地理書。

祖禹的地理學，是把地理和歷史合攏起來研究的，他一生也只著有一部書曰讀史方輿紀要。這部書卻是從二十九歲起到五十歲沒有一天停工纔始做成。這部書把全國山川形勢說得瞭如指掌，對於軍事地理

方面，尤爲詳盡。

(九) 萬斯同和戴名世：兩位都是大史學家。斯同，浙江人，一七〇二年卒。名世，安徽人，一七一三年卒。斯同是黃宗羲的門生，著有明史稿五百卷；現在二十四史裏頭的明史，就是用他的底稿。其他關於史學的著作還很多。名世也是要獨立私著一部明史，因爲著作裏頭犯了滿洲朝廷忌諱，政府把他殺死，連許多史稿也燒了。但他所論作史方法的文章，還流傳下來，是永遠有價值的。

(十) 方以智和劉獻廷：兩位都是創造新字母的人。以智，安徽人，大概一六七〇年還生存。他反抗滿洲，跟著明朝最末的一位皇帝在雲南地方十幾年。他是近代研究中國文字學的頭一箇人，專從發音上研究，把歷代話語的變遷和各地方音之變遷，都研究出許多原則來。他主張仿歐洲的拼音文字造出一種新字母來替代漢字。獻廷，北京人，（一六四八年生，一六九五年卒）他沒有看見以智的書，卻是和他一樣見解，也造有一副新字母。他的學問方面很多，歷史地理尤其專長。

(十一) 德清和智旭：兩位都是浙江的和尚。德清一六二三年卒。智旭一六五五年卒。前一年的佛教徒，純屬「禪宗」一派。什麼經典都不研究，專講頓悟。有些假託的人連一切戒律都破掉了，弄得佛教很腐敗，他兩位提倡「淨土宗」，算是佛門下的「清教徒」。又注重研究經典，把許多部重要佛書都注釋一番，替本期佛教開一新局面。

(十二) 孔尚任和曹雪芹：兩位都是大文學家。尚任，山東人，孔子後裔。他著有一部歷史劇，名曰桃花扇，通共四十幕。專敘明末南京情事，極悲壯，極哀豔。雪芹，北京人。著有一部空前絕後的好小說，名曰紅樓夢，通共一百二十回。寫一對青年男女，因為婚姻不自由而犧牲性命的，帶著描寫滿洲關人社會生活狀況，曲折盡致。因為他文章太好了，二百餘年，成了人人共讀的作品。

以上所講十二類二十四箇人，大概可以代表那時候思想界的全部了。其餘各方面人物尚多，不能全述。依我看，這一百年是我們學術史最有價值時代，除卻第一期——孔孟生時，像是沒有別箇時代比得上他。

### 【附】梁啟超清初學術節錄論中國學術思想變遷之大勢

自明中葉，姚江學派，披靡天下，一代氣節，蔚為史光，理想繽紛，度越前古。顧其敝也，撫拾口頭禪，轉相獎借，談空說有，與實際應用益相遠，橫流恣肆，非直無益於國，而且蔑以自淑。逮晚明劉蕺山設人一派，已幾於王學革命矣。及明之既亡，而學風亦因以一變。

吾略以時代區分之：則自明永曆以訖康熙中葉，為近世第一期，於其間承舊學派之終者得六人：曰孫、李、陸、二張、呂。為新舊學派之過渡者得五人：曰顧、黃、王、顏、劉。開新學派之始者得五人：曰閻、二萬、胡、王。自餘或傳薪，或別起，皆附庸也，不足以當大師。凡為大師，十有六人。其為學界蠹賊者得四人：曰徐、湯、毛、李。今以次論之：

程朱、陸王之爭，最陋者，莫如清初。然其風特煽自後起之諸小人儒耳。若夫遺老大師，各尊所聞，未始或相非也。其時以王學顯者，莫如夏峯、二曲、梨洲。以朱學顯者，莫如梓亭、蕭庵、楊園。皆彼此析合，未嘗間然。其始標門戶以相排詆者，自陸隴其、熊賜履輩始。

請言齊派中之王學：晚明學風之敝，流爲狂禪，滿街皆是，聖人酒色財氣，不礙菩提路，猖幻至此，勢固不得不有所因革。夏峯少與東林諸君子遊，其傳授潛染，純出姚江，而晚年爲理學宗傳，特表周程、張邵、朱陸、薛王及羅念菴、顧涇陽爲十一子。二曲教學者當先觀象山、慈湖、陽明、白沙之書，闡明心性，直指本初；然後取二程、朱子及康齋、敬軒、涇野、整菴之書，玩索以盡踐履之功。而兩君子者之融治門戶，可概見也。次於孫李、黃者曰刁蒙吉，蒙吉最崇拜高忠憲而亦尊洛閩。自餘則有劉伯繩、高覺旃、沈求如、沈華甸，其學派大率出於顧高，堅苦、刻厲、鞭辟近裏，有中明遺風。當時江浙間傳習甚盛，及康熙中葉，諸賢彫喪，而派亦中絕。

請言齊派中之朱學：梓亭、楊園，首以醇儒名，而其本師乃在蕺山。蒿菴學無所承，專以篤謹苦行標宗。要之三君子者，猶宋之有泰山、徂徠，明之有康齋、敬軒也。其因勉篤行相類，其規模稍隘亦相類，然皆不敢有所詆訶於前輩。同時汲其流者，則有若應潛齋、謝約齋、李聞章諸先輩，最爲知名。此派在永曆、順治間，其盛不如王學，雍乾以後，亦殆泯滅。然究以時主所揭獎，故得援適者生存之例，媿阿託名此間者，猶代有其人。

其時齊學派中別有一大師爲呂留良。留良，字晚村，浙人，治朱學而能致用者也。自曾靜之獄以後，蒙大



道不道之號，戮尸赤族，此後學者無復敢習其學，稱其人；然據雍正正諭旨，稱其嘗以博學鴻詞薦，誓死不就，以山林隱逸薦，乃薙髮爲僧，其大節與夏峯、二曲、亭林、梨洲相輝映也。又言呂留良一人倡導於前，全浙從風而靡，地方官吏，懼其黨徒衆盛，皆加意優禮，是其學派之昌明普及，雖容城、盤屋有所不達也。吾嘗略鉤稽羣籍，竊疑清初講學之盛，殆未有及呂氏者，彼其茹種族之痛，處心積慮，以志光復，而歸本於以學術合羣，其苦心達證，百世下猶將見之。後世論晚村者，即不謂之大逆，亦不過以與八股家同類而並笑之，庸知夫隱於八股而藉以爲號召者，正晚村智深勇沈之徵證也。其生平著述，或燬，或禁，今無一存。余僅從舊籍中得見雍正問閣臣奉勅撰「駁呂留良四書義」一編，雖割裂剝落，不見其真，然微言大義，猶有存焉；其獨到處，固非尋常曲學所能夢見也。故吾論順康間大儒，必數呂子。

所謂舊學派諸賢者，語其在學界上之位置，不過襲宋明之遺，不墜其緒，未足爲新時代放一異彩也。其可稱近世學術史之特色者，必推顧黃、王顏、劉五先生。五先生之學，應用的而非理想的也。吾欲語其學，請先語其人：亭林自國變後，首倡義里中，贊魯王監國，魯王敗，欲赴海上，道梗未達，遂浪跡四方，徧遊秦晉齊豫燕代淮浙；凡六謁孝陵，六謁思陵，末乃卜居陝之華陰。以爲華陰鎗殺山河之口，雖足不出戶，而能見天下之人，聞天下之事，有警可以入山守險，若志在四方，則一出關門，有若建瓴。每出遊，所至阨塞，即呼老兵退卒，詢其曲折。史家謂先生既負用世略，不得一遂，所至每小試之，墾田度地，累致千金，而別儲之，以備有事。嗚呼！此其志爲何如，其才

爲何如哉！王石菴曰：「寧人身負沈痛，奔走流離，數十年靡訴之衷，曾不得快然一吐，而使後起少年，推以多聞博學，其辱已甚，安得不掉首故鄉，甘於客死，噫！可痛也！」由此觀之，顧先生之爲人何如也？樂洲少年袖錐，爲父復仇，氣節已轟一世。畫江之役，糾里中子弟數百人，號世忠營，從孫嘉績、熊汝霖，倡義江上軍，敗，復入四明，山結寨自固。其後副馬京第乞師日本，聞關轉徙，垂二十年。由此觀之，黃先生之爲人何如也？船山少年，自殘肢體，以贖其父。國變後，從桂王遷徙於肇慶、桂林、南寧間者十有餘年。緬甸覆沒，乃齋志老孺下，終身不蓬髮，竄伏窮山四十餘年，一歲數徙其處，故國之感，生死不忘。由此觀之，王先生之爲人何如也？習齋行事，不少概見，然相傳其折竹爲刀，以勝劍客，聲控馳射，中六的馬。其著述往往歎息於宋氏之亡，才士摧折，不盡其用。由此觀之，顏先生之志，猶願黃王之志也。繼莊益詫異矣。亭林以南人而足跡多在北，繼莊以北人而足跡多在南。其所浪遊，亦中國之強半。全謝山傳之曰：「繼莊出於改步之後，遭遇崑山弟兄，而卒老死布衣；又其栖栖吳頭楚尾間，莫不爲枌榆之念，將無近於避人亡命者之所爲？是不可以無稽也，而竟莫之能稽。」又曰：「其人踪跡，非尋常遊士所閱歷，故似有所諱而不令人知。」由此觀之，劉先生之爲人，與顧先生何酷相肖也！綜而論之，五先生皆抱經世之志，懷不世之才，深不願以學著，而爲時勢所驅迫，所限制，使不得不僅以學著；於近世學術史上，敘述五先生、五先生之遺痛也。雖然，近世學術史上而有五先生，又學術史之光也。

五先生之學，若顧、若王、若顏、若劉，皆前無所受，船山、習齋，更崛起山谷，與一時宿儒名士絕交通，可謂自得

而深造者也。繼莊平生講學之友，所嚴事者，曰顧昫滋，曰彭躬菴，曰船山，而當時北學甚盛，或有所得於夏峯二曲。其南遊數十年，黎洲、亭林、季野，皆相往還，所得麗澤之益當不鈔。若顧先生，則更取精而用宏矣。五先生中，其所承學統最明者，莫若黎洲；黎洲親受業戴山，以接姚江之傳。雖然，黎洲學自黎洲學，非陽明，亦非戴山也。要之五先生者，皆時勢所造之英雄，卓然成一家言，求諸前古，則以比周秦諸子，其殆庶幾。後此，惟南宋永嘉一派，亦略肖焉。然以永嘉比五先生，則有其用而無其體者也。卽所謂用者，亦有其部分而無其全者也。故吾欲推當時學派爲秦漢以來二千年空前之組織，殆不爲過。

五先生之學，有普通者，有特別者，請言其普通者：曰以堅忍刻苦爲教旨，相同也。習齋專標忍嗜欲，苦筋力之旨，爲學道不二法門，近世餘杭章氏以比諸羅馬之斯多噶派，諒矣。亭林講學，首倡行己有恥，其言曰：古之疑衆者，行僞而堅，今之疑衆者，行僞而脆，其宗旨所在可知也。王、黃、劉，雖不標名號，迹其生平行誼，非浮靡柔脆者所能望其肩背也。船山以不忍蓬髮之恥，顛頓匍匐於山谷者，數十年如一日，尤空前絕俗之行也。蓋以身教，教之大者也，此其一。曰以經世致用爲學統，相同也。五先生之著述，可覆按也，彼其經世，非猶其宋乾淳間永嘉派之言也，此其二。曰以尙武任俠爲精神，相同也。顧、黃、王三先生，歷參魯、唐、桂三王軍事，其勇略章章在耳目也。船山讀通鑑論宋論黃書，昭、夢諸作，痛歎於黃族文弱之病，其傷心如見也。繼莊絕世之秘密運動家也，惜其志不遂而其謀不彰也。習齋則屢言勇爲達德，日與徒肄於射圃，終身不衰也。以口碑所述，望洲絕擅技擊，亭林亦然；

習齋亦然。凡此誠不足以爲諸先生重。雖然，此亦國粹之一種，言尙武者所不可廢也。而諸先生皆躬嫻之，此其三。曰以科學實驗爲憑藉，相同也。亭林、梨洲、船山之著作等身，若地理、若歷史、若音韻、若律曆，皆有所創見，夫人而知矣。以全謝山所作繼莊傳證之，其學亦豈讓三子。習齋專主實行，而下手二夫，取的於周官德行藝之三物，蓋亦以矯明末空談之弊焉。傳習齋學最親切者，曰李剛主，觀剛主之著述，可以知習齋矣。此其四。

請言其特別者：亭林之日知錄，爲有清一代學術所從出，尙矣。其天下郡國利病書及肇域志，雖未成之本，然後世言人文地理者祖焉。至今日，其供學者參考之用者益廣也。亭林深知生計與政治爲密切之關係者也，故言之尤斷斷也。其生計學皆應用的也，彼小試之於墾闢而大效，惜不能盡其用也。不然，亭林一越之范蠡也。聲音訓詁，爲百餘年間漢學之中堅，其星宿海，則自音學五書也。金石學自乾嘉以來，蔚爲大國，則亦金石文字記爲其先河也。故言清學之祖，必推亭林。諸先生之學統，不數十稔而俱絕，惟亭林緜然獨存也。惜存者其瑣節，而絕者其大綱；存者其形式，而絕者其精神也。亭林曰：『今日只當著書，不必講學。』又曰：『經學卽理學。』而後儒變本加厲，而因以詆理學而仇講學者，非亭林所及料也。然亭林不能不徵分其過也。開拓萬古，推倒一時者，梨洲哉！梨洲哉！明儒學案六十二卷，爲一代儒林藪，尙矣；非徒講學之圭臬，抑亦史界一新紀元也。學之有史，自梨洲始也。明夷待訪錄之原君、原臣諸篇，幾奪盧梭民約之席，原法以下諸篇，亦釐然有法治之精神，此近世學子所既知，無俟吾喋陳也。律呂新義二卷，則後此言律學者祖焉。句股圖說、開方命算、測圓要義諸作，啓近世

研究算學之端緒。其後梅定九本周髀言曆，世稱絕學，而不知實黎洲發起之。黎洲誠魁儒哉！船山最崇拜橫渠，謂「其學如皎日麗天，無幽不燭，惜其門人未有殆庶者。又以布衣貞隱之故，當時鉅公，如文富、司馬，無絲資其羽翼，故其道之行，不逮周、邵。」吾今於船山之學，亦云然矣。正蒙注，思問錄兩書，本隱之顯，原始要終，瀏陽譚氏謂五百年來學者，真能通天人之故者，船山一人，非過言也。讀通鑑論宋論兩編，史識卓絕千古，其價值至今日乃大顯，無俟重贊。抑黃書亦明夷待訪之亞也，其主張國民平等之勢力，以裁抑專制，三致意焉。黃、王之軒輊，吾蓋難言之。習齋有存性、存學、存治、存人四編，其精華之論，皆在於是；號之曰周孔之學，以自別於程朱。其言曰：「以講讀爲求道，其距千里也；以書爲道，其距萬里也。」蓋其學頗有類於懷疑派，而事事而躬之，物物而肆之，以求其是，實求，明學之一大反動力，而亦清學最初一機振也。雍、乾以後，學者莫或稱習齋，然顯頗用習齋之術；但其術同而用之之目的地不同。以實事求是一語，而僅用之於習齋，所謂其距萬里之書，習齋其恫矣。乃者，餘杭章氏，極推習齋，以爲苟卿以後一人，其言或太過；然要之爲一代大儒必矣。五先生中，其最不顯者，莫如繼。使非有全謝山一傳，恐至今無復有道其名者，更遑論其學也。吾舉繼莊以應於顯、黃、王之列，聞者其將哈之。雖然，繼莊決不讓諸君子。繼莊所著書，或未成，或散佚，今傳者惟一廣陽雜記，得緣此以覬其崖略。繼莊之學，最足以豪於我學界者有二端：一曰造新字，中國文字，衍形不衍聲，以致國語不統一，而國民團結力因以大殺。今之識者，惘然憂之久矣。十年以來，新字問題，孳乳發生，而至今未有所成，烏知夫二百年前之先輩，早有從

事者，則繼莊之新韻譜也。二曰倡地文學。地文學今列於普通科，暫配之子，入新塾者，往往能道。若夫五十年前，則舉國學者未或注意於是也，而繼莊實發明之。吾以爲以繼莊學，顧、黃、王、易，以顧、黃、王學繼莊難，高山景行，吾嚮往焉。

由此觀之，近世學術史上所以爛然其明者，惟恃五先生；抑五先生不獨近世之光，卽置諸周秦以後二千年之學界，亦罕或能先也。顧明之末，清之初，以何因緣而得有此吾嘗推原之，以晚明政治之腐敗，達於極點，其結局，至舉數千年之禹域，魚爛以奉諸他族，創鉅痛深，自古所未嘗有也。故瑰奇絕特有血性之君子，咸惕然於天下興亡，匹夫有責，深覺其講求實際應用的政論之不容已，此其由時勢所造成者一也。姚江學興，既舉前此破碎支離之學而一掃之，晚明百年間，學者咸有發揚蹈厲之氣，異於前代。儒之有俠風也，孕而育之者姚江也。故謂五先生以王學爲原動力可也。但王學末流，狂恣滋甚，徒以一二口頭禪相尙，其對於自己也，去實踐愈遠，其對於社會也，去實用愈遠，物極必反，然後諸君子不得不以嚴整之戒律，繁博之考證，起而矯之。故謂五先生爲王學之反動力可也。兩者兼，然後此種特別之學派出焉。此其由舊學所造成者二也。使五先生生於他代，以其才與其學，必將有所藉手著之實施，則無暇以學鳴，而其學之深造，必不逮是。顧以亡國遺民，義不可以立人之本朝，其所懷抱，不得不盡假諸竹帛。又其奔走國難，各關闕數十年，於一切政俗利病，皆得之於實驗調查，以視不出戶而談天下事者，與夫擁旄節以問民疾苦者，相去遠矣。此其由諸先生之地位所造成者三也。綜此三

因，則此種學派，不產於他代而產於永曆、康熙之交，有以夫！有以夫！雖然，以諸先生之才，之學，之志，之節，各皆獻身以盡瘁於國事而卒無救於亡明，是則可痛也。若語其原因，蓋甚複雜焉。

## 清儒

錄檢論

章炳麟

清世理學之言竭而無餘華；多忌，故歌詩文史楮；愚民，故經世先王之志衰。家有智慧，大湊於說經，亦以紆死而其術近工，眇踴善矣。

始故明職方郎崑山顧炎武爲唐韻正、易詩本音，古韻始明，其後言聲音訓詁者稟焉。

太原閻若璩撰古文尚書疏證，定東晉晚書爲作僞，學者宗之。

濟陽張爾岐始明儀禮；

而德清胡渭審察地望，系之禹貢，皆爲碩儒；然草創未精博，時糅雜元、明詞言。

其成學著系統者，自乾隆朝始。一自吳，一自皖南。吳始惠棟，其學好博而尊聞；皖南始江永、戴震，綜形名，任裁斷，此其所異也。

先棟時有何焯、陳景雲、沈德潛，皆尙洽通，雜治經史文辭；至棟承其父士奇學，揖志經術，撰九經古義、周易述、明堂大道錄、古文尚書考、左傳補注，始精眇不惑於說聞；然亦泛濫百家，皆注後漢書及王士禛詩，其餘筆語尤衆。

棟弟子有江聲、余蕭客。聲爲尚書集注音疏，蕭客爲古經解鈎沈，大共篤於尊信，綴次古義，鮮下己見。而王鳴盛、錢大昕亦被其風，稍益發舒。

教於揚州，則汪中、錫台拱、李惇、賈田祖，以次興起。

蕭客弟子江藩，復續周易述，皆陳義爾雅，淵乎古訓是則者也。

震生、休寧，受學婺源江永，治小學、禮經、算術、輿地，皆深通。

其鄉里同學有金榜、程瑤田；後有凌廷堪、三胡。——三胡者，匡衷、承珙、培聲也，皆善治禮；而瑤田兼通水地、聲律、工藝、穀食之學。

震又教於京師，任大椿、盧文弨、孔廣森皆從問業。弟子最知名者，金壇段玉裁、高郵王念孫。

玉裁爲六書音韻表以解說文，說文明。

念孫疏廣雅，以經傳諸子轉相證明，諸古書文義詰詘者皆理解。授子引之，爲經傳釋詞，明三古辭氣，漢晉所不能理解；其小學訓詁，自魏以來，未嘗有也。

近世德清俞樾、瑞安孫詒讓，皆承念孫之學。樾爲古書疑義舉例，辨古人稱名、抵牾者，各從條列，使人無所疑眩，尤微不至。世多以段、王、俞、孫爲經儒，卒最精者，乃在小學，往往得名家支流，非漢世凡將、急就之儕也。

凡戴學數家，分析條理，皆多密嚴縝，上溯古義而斷以己之律令，與蘇州諸學殊矣。



然自明末有浙東之學，萬斯大、斯同兄弟皆鄞人，師事姚黃宗，稱說禮經，雜陳漢宋，而斯同獨尊史法。其後姚邵晉涵、鄞全祖望繼之，尤善言明末遺事。會稽章學誠爲文史校讎諸通義，以復歆、固之學，其卓約近史通。而說禮者，羈縻不絕；定海黃式三傳浙東學，始與皖南交通，其子以周，作禮書通故，三代度制大定。唯漸江上下諸學說，亦至是完集云。

初，太湖之濱，蘇、常、松江、太倉諸邑，其民佚麗，自晚明以來，喜爲文辭比興，飲食會同，以博依相問難，故好瀏覽而無紀綱；其流徧江之南北。惠棟興，猶尙該洽百氏，樂文采者相與依違之。及江永戴震起徽州，徽州於江南爲高原，其民勤苦善治生，故求學深邃，言直覈而無溫藉，不便文士。震始入四庫館，諸儒皆震竦之，願徵衽爲弟子，天下視文士漸輕，文士與經儒始交惡。

而江淮間治文辭者，故有方苞、姚範、劉大櫟，皆產桐城，以效法曾鞏，歸有光相高，亦願尸程、朱爲後世謂之桐城義法。震爲孟子字義疏證，以明材性，學者自是疑程、朱；桐城諸家本未得程、朱要領，徒援引膚末，大言自壯，故尤被輕蔑。從子姚鼐，欲從震學，震謝之，猶亟以微言匡飭。鼐不平，數持論詆撲學殘碎。

其後方東樹爲漢學商兌，微識益分。

陽湖、惲敬、陸繼輅，亦陰自桐城受義法；其餘爲儂辭者衆，或陽奉戴氏，實不與其學相容。

夫經說尙樸質，而文辭貴優衍，其分途自然也。文士既以嬰蕩自喜，又恥不習經典，於是有常州今文之學，務

爲瑰意眇辭，以便文士。

今文者春秋公羊、詩齊、尚書伏生，而排攬周官、左氏春秋、毛詩、馬鄭尚書；非皆以公羊爲宗。

始武進莊存與，與戴震同時，獨熹治公羊氏，作春秋正辭，猶稱說周官。

其徒陽湖錕逢祿，始專主董生，李育爲公羊釋例，屬辭比事，類列彰較，亦不欲苟爲核詭；然其辭義溫厚，能使覽者說釋。

及長洲宋翔鳳最善傳會，牽引飾說，或采翼奉諸家而雜以讖緯神祕之辭。翔鳳嘗語人曰：『說文始一而終亥，卽古之歸藏也。』其義瑰璋而文特華妙，與治樸學者異術，故文士尤利之。

道光末，邵陽魏源，夸誕好言經世，嘗以術好說貴人不遇；晚官高郵知州，益牢落，乃思治今文爲名高；然素不知師法略例，又不識字。作詩書古微，凡詩今文有齊魯、韓，書今文有歐陽、大小夏侯，故不一致；而齊、魯、大、小夏侯，尤相攻擊如仇讎；源一切捏合之，所不能通，卽歸之古文，尤亂越無條理。

仁和龔自珍，段玉裁外孫也。稍知書，亦治公羊，與魏源相稱譽。

而仁和邵懿辰爲尚書通義、禮經通論，指逸書十六篇、逸禮三十九篇爲錕、逢祿造；顧反信東晉古文，稱誦不衰，斯所謂倒植者。

要之三子皆好姚易卓犖之辭，欲以前漢經術助其文采，不素習繩墨，故所論支離自陷，乃往往如讖語。

惟德清戴望述公羊以贊論語爲有師法；

而湘潭王闈運徧注五經；

閩運弟子有井研廖平，自名其學，時有新義。以莊周爲儒術，左氏爲六經總傳，說雖不根，然猶愈魏源輩絕無倫類者。

大氏清世經儒，自今文而外，大體與漢儒絕異，不以經術明治亂，故短於風議；不以陰陽斷人事，故長於求是；短長雖異，要之皆徵其通雅，何者？傳記通論，闕遠難用，固不周於治亂，建議而不讎，夸誣何益！嚴鬼象緯五行占卦之術，以神教蔽六藝，怪妄執與斷之人道；夷六藝於古史，徒料簡事類，不曰吐言爲律，則上世人事汗隆之迹，猶大略可知。以此綜貫，則可以明流變；以此裂分，則可以審因革。故惟惠棟張惠言諸家，其治周易，不能無措摭陰陽；其佗幾於屏閑；體或瑣碎識小，庶將遠於巫祝者矣。

晚有番禺陳澧善治聲律切韻，爲一家言。嘗惠戴學衰，今文家又守章句，不調洽於佗書；始舛合漢宋，爲通義及讀書記。以鄭玄、朱熹遺說最多，故棄其大體絕異者，獨取小小翕盍，以爲比類；此猶掄毫於千馬，必有其分別色理同者。禮亦繁行善教授，諸顯貴務名者多張之。弟子不能傳其聲律韻書，稍尙記誦，以言談勸說取人。

及翁同龢、潘祖蔭用事，專以設問召諸小儒。學者務得宋元雕甍，而味經記常事，清學始大衰。

仲長子曰：「天下學士有三姦焉：實不知詳不言，一也；竊佗人之說以成己說，二也；受無名者移知者，三也。」

## 清代學術概論序

蔣方震

方震編歐洲文藝復興史既竣，乃徵序於新會，而新會之序，量與原書埒，則別爲清學概論，而復徵序於震。震惟由復古而得解放，由主觀之演繹進而爲客觀之歸納，清學之精神，與歐洲之文藝復興，實有同調者焉。雖然，物質之進步，遲遲至今日。雖當世士夫大聲以倡科學，而迄今乃未有成者，何也？

且吾於清學發達之歷史中亦有數疑問：

(一)耶穌會挾其科學東來，適當明清之際，其注意尤在君主及上流人，明之后，清之帝皆是也。清祖康熙，尤喜其算，測地量天，浸浸乎用之實地矣。循是以發達，則歐學自能逐漸輸入，顧何以康熙以後，截然中輟，僅餘天算，以維殘燼？

(二)致用之學，自亭林以迄顏李，當時幾成學者風尚。夫致用云者，實際於民生有利之謂也。循是以往，亦物質發達之門，顧何以方向轉入於經典考據者，則大盛，而其餘獨不發達，至高者，勉爲附庸而已？

(三)東原理欲之說震古礪今，此真文藝復興時代箇人享樂之精神也。『退欲之害，甚於防川，』茲言而在中國，豈非奇創？顧此說獨爲當時所略視，不惟無贊成者，且并反對之聲而不揚，又何故？

(四)迨至近世，震於船堅礮利，乃設製造局，譯西書，送學生，振振乎有發達之勢矣。顧今文學之運動，距製造

局之創設，後二十餘年，何以通西文者，無一人能參加此運動。而變法、維新、立憲、革命之說起，則天下翕然從之，輻輳致化學之席；而純正科學，卒不揚？

此其原因有原於政治之趨勢者：清以異族，入主中夏，致用之學，必遭時忌，故藉樸學以自保，此其一也；康熙末年，諸王相競，耶穌會黨太子，喇嗎黨雍正，（此言夏穗卿先生為我言之）既失敗於外，又遭讒於羅馬。而傳教一事，乃竟為西學輸入之一障害。此其二也。有原於社會之風尚者；民族富於調和性，故歐洲之復古為衝突的，而清代之復古，雖抨擊宋學，而憑聖經以自保，則一變為繼承的，而轉入於調和，輪廓不明瞭。此科學之大障也。此其三；民族尚談玄，藝術一途社會上等諸匠人，而談空說有者，轉足以自尊。此其四。今時局機運稍變矣，天下方競言文化事業，而社會之風尚猶有足以為學術之大障者。則受外界經濟之影響，實利主義興，多金為上，位尊次之，而對於學者之態度，則含有迂遠不適用之意味；而一方則談玄之風猶未變。民治也，社會也，與變法、維新、立憲、革命等是一名詞耳，有以異乎？無以異乎？此則願當世君子有以力矯之矣！

## 清代學者治學的方法

胡適

研究歐洲學術史的人，知道科學方法，不是再講方法論的哲學家所發明的，是實驗室裏的科學家所發明

的，不是亞里士多德 (Aristotle) 培根 (Bacon) 彌兒 (Mill) 一般人提倡出來的，是格利賴 (Galileo) 牛敦 (Newton) 勃里斯來 (Priestley) 一般人實地試行出來的。即如世人所推為歸納論理的始祖的培根，他不過曾提倡知識的實用和事實的重要；故略帶着科學的精神。其實他所主張的方法，實行起來，全不能適用；決不能當「科學方法」的尊號。後來科學大發達，科學的方法已經成了一切實驗室的公用品；故彌兒能把那時科學家所用的方法，編理出來，稱為歸納法的五種細則。但是彌兒的區分，依科學家的眼光看來，仍舊不是科學用來發明真理解釋自然的方法的全部。彌兒和培根都把演繹法看得太輕了；以為只有歸納法是科學方法。近來的科學家和哲學家漸漸的懂得假設和證驗，都是科學方法所不可少的主要分子；漸漸的明白科學方法不單是歸納法，是演繹和歸納相互的為用；忽而歸納，忽而演繹，忽而又歸納，時而由簡體事物到全稱的通則，時而由全稱的假設到簡體的事實，都是不可少的。我們試看古今來多少科學的大發明，便可明白這箇道理。更淺一點，我們走進化學實驗室裏去做完一小盒材料的定性分析，也就可以明白科學的方法，不單是歸納一項了。

歐洲科學發達了二三百年，直到於今，方才有比較的圓滿的科學方法論。這都是因為高談方法的哲學家，和發明方法的科學家向來不很接近，所以高談方法的人，至多不能得到一點科學的精神和科學的趨勢；所以創造科學方法，和實用科學方法的人，也只顧他自己研究試驗的應用，不能用哲學綜合的眼光，把科學方法的各方面詳細表示出來，使人了解。哲學家沒有科學的經驗，決不能講圓滿的科學方法論。科學家沒有哲學的興

趣，也決不能講圓滿的科學方法論。

不但歐洲學史可以證明我這兩句話。中國的學術史，也可以引來作證。

## 二

當印度系的哲學盛行之後，中國系的哲學復興之初，第一箇重要問題，就是方法論。就是一種邏輯。那箇時候，程子到朱子的時候，禪宗盛行；一箇「禪」字，幾乎可以代表佛學。佛學中最講究邏輯的幾箇宗派，如三論宗和法相宗都很容易研究；經不起少許政府的摧殘，就很衰微了。只有那「明心見性不立文字」的禪宗，仍舊風行一世。但是禪宗的方法，完全是主觀的頓悟，決不是多數人「自悟悟他」的方法。宋儒最初有幾箇人，曾採用道士派關起門來虛造宇宙論的方法，如周濂溪邵康節一班人。但是他們只造出幾種道士氣的宇宙觀，並不會留下什麼方法論。直到後來宋儒把禮記裏面一箇一千七百五十箇字的大學提出來，方才算是尋得了中國近世哲學的方法論。自此以後，直到明代和清代，這篇一千七百五十箇字的小書，仍舊是各家哲學爭論的焦點。程朱陸王之爭，不用說了。直到二十多年前，康有為的長興學記裏，還爭論「格物」兩箇字究竟怎樣解說呢！

大學的方法論，最重要的是「致知在格物」五箇字。程子朱子一派的解說：

所謂「致知在格物」者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知；而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，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矣。  
（朱子補大學第五章）

這一種「格物」說，便是程朱一派的方法論。這裏而有幾點很可注意：(1)他們把「格」字作「至」字解。朱子用的「卽」字，也是「到」的意思。「卽物而窮其理」是自己去到事物上，尋出物的道理來。這便是歸納的精神。(2)「卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。」這是很偉大的希望！科學的目的，也不過如此。小程子也說：「語其大，至天地之高厚；語其小，至一物之所以然；學者皆當理會。」倘宋代的學者，真能抱著這箇目的做去，也許做出一些科學的成績。

但是這種方法何以沒有科學的成績呢？這也有種種原因。(1)科學的工具器械不够用。(2)沒有科學應用的需要。科學雖不專爲實用，但實用是科學發展的一箇絕大原因。小程子臨死時說：「道著用，便不是！」像這種絕對非功用說，如何能使科學有發達的動機！(3)他們既不講實用，又不能有純粹的愛真理的態度。他們口說「致知」，但他們所希望的，並不是這箇物的理和那箇物的理，乃是一種最後的絕對真理。小程子說：「今日格一件，明日格一件，積習既多，然後脫然有貫通處。」又說：「自一身之中至萬物之理，但理會得多，自然豁然有覺悟處。」朱子上文說的「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。」是都可證宋儒雖然說：「今日格一事，明日格一事」，但他們的目的，並不在今日明日格的這一事；他們所



希望的，是那「一旦豁然貫通」的絕對的智慧。這是科學的反面。而科學所求的知識，正是這物那物的道理；並不妄想那最後的無上智慧，丟了具體的物理，去求那「一旦豁然貫通」的大澈大悟，決沒有科學！

再論這方法本身，也有一箇大缺點。科學方法的兩箇重要部分：一是假設。一是實驗。沒有假設，便用不著實驗。宋儒講格物，全不注重假設。如小程子說：「致知在格物。物來則知起。物各付物，不役其知，則意誠不動。」天下那有「不役其知」的格物？這是受了樂記和淮南子所說：「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。」那種知識論的毒。「不役其知」的格物，是完全被動的觀察；沒有假設的解釋，也不用實驗的證明。這種格物，如何能有科學的發明？

但是我們平心而論：宋儒的格物說，究竟可算得是含有一點歸納法的精神。「即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之。」這一句話裏的，確含有科學的基礎。朱子一生有時頗能做一點實地的觀察。我且舉朱子語錄裏的兩箇例

- (1) 今登高山而望，羣山皆爲波浪之狀；便是水泛如此。只不知因甚麼事疑了？
- (2) 嘗見高山有螺蚌殼，或生石中。此石即舊日之土，螺蚌卽水中之物。下者卻變而爲高，柔者卻變而爲剛。此事思之至深，有可驗者。

這兩條都可見朱子頗能實行格物。他這種觀察，斷案雖不正確，已很可使人佩服！西洋的地質學者觀察同

類的現狀，加上膽大的假設，作爲有系統的研究，便成了歷史的地質學。

## 三

起初小程子把「格物」的物字，解作：「語其大，至天地之高厚；語其小，至一物之所以然。」又解作：「自一身之中，至萬物之理。」像這箇「物」的範圍，簡直是科學的範圍。但是當科學器械不完備的時候，這樣的科學野心，不但做不到；簡直是妄想！所以小程子自己先把「物」的範圍縮小了。他說：「窮理亦多端；或讀書講明義理，或論古今人物，別其是非，或應接事物，處其當然，皆窮理也。」這是把「物」字縮到「窮經，應事，尚論古人」三項。後來朱子便依著小程子所定的範圍。朱子是一箇讀書極博的人，他的一生精力，大半都用在「讀書窮理」。「讀書求義」上。他曾費了大工夫，把四子書、四經（易詩書春秋）自漢至唐的註疏細細整理一番，刪去那些太繁的和那些太講不通的；又加上許多自己的見解，做成了幾部簡明貫串的集注。這幾部書，八百年來在中國發生了莫大的勢力。他在大學中庸兩部書上用功更多。每一部書有章句，又有或問。中庸還有輯略。他教人看大學的法子：「須先讀本文，念得；次將章句來解本文，又將或問來參章句，須逐一令記得；反復尋究，待他浹洽，既逐段曉得，將來統看溫過，這方始是。」看這一條，可以想見朱子的格物方法，在經學上的應用。

他這種方法，是很繁瑣的。而在那禪學盛行的時代，這種方法，自然很受一些人的攻擊。陸子批評他道：「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沈。」「支離事業」就是朱子一派的「傳注」工夫。陸子自己說：「學苟知本，則

六經皆我註腳。」又說：「六經註我，我註六經。」他所說的「本」就是自己的心。他說：「宇宙即是吾心。吾心即是宇宙。」他又說：「萬物皆備於我；只要明理。然理不解自明，須是陸師親友。」

朱子說：「人心之靈，莫不有知；而天下之物，莫不有理。」這是說「理」在物中，不在心內；故必須去尋求研究。陸子說：「此心此理，實不容有二。」心就是理；理本在心中，故說：「理不解自明。」這種學說，和程朱一系所說「卽物而窮其理」的方法，根本上立於反對的地位。

後來明代王陽明也攻擊朱子的格物方法。王陽明說：

「衆人只說格物要依晦翁，何曾把他的說去用！我著實曾用來。初年與錢友同論做聖賢，要格天下之物；因指亭前竹子令去格看。錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其心思，至於三日，便致勞神成疾。我當初說他是精力不足；因自去窮格，早夜不得其理；到七日，亦以勞思致疾。遂相與歎聖賢是做不得的！無他大力量去格物了！」

王陽明這樣挖苦朱子的方法，雖然太刻薄一點，其實是很切實的批評。朱子一系的人，何嘗真做過「卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之」的工夫？朱子自己說：「夫天下之物，莫不有理；而其精蘊則已具於聖賢之書；故必由是以求之。」從「天下之物」縮小到「聖賢之書」，這一步可算跨得遠了。

王陽明自己主張的方法，大致和陸象山相同。王陽明說：「心外無物。」又說：「物者，事也。凡意之所發，必有

其事。意所在之事謂之物。」又說：「如吾心發一念孝親，即孝親便是物。」他把「格」字當作「正」字解；他說：「格者正也，正其不正以歸於正也。」他把「致知」解作「致吾心之良知」；故要人：「於其良知所知之善者，即其意之所在之物而實爲之，無有乎不盡；於其良知所知之惡者，即其意之所在之物而實去之，無有乎不盡。」這就是格物。

陸王一派，把「物」的範圍限於吾心意念所在的事物，初看去似乎比程朱一派的「物」的範圍縮小得多了。其實並不如此。程朱一派高談「即凡天下之物」，其實祇有「聖賢之書」是他們的「物」；而程王明明承認「格天下之物」是做不到的事，故把範圍收小，限定「意所在之事謂之物」。但是陸王都主張「心外無物」的，故「意所在之事」一句話的範圍，可大到無窮；比程朱的「聖賢之書」廣大得多了！還有一層，陸王一派，極力提倡箇人良知的自由；故陸子說：「六經爲我註腳。」王子說：「夫學貴得之心，求之於心而非也；雖其言之出於孔子，不敢以爲是。」像這種獨立自由的精神，便是學問革新的動機。

但是獨立的思想精神，也是不能單獨存在的。陸王一派的學說，解放思想的束縛，是很有功的；但他們偏重主觀的見解，不重物觀的研究，所以不能得社會上一般人的信用。我們在三四百年後觀察程朱陸王的爭論，從歷史的線索上看起來，可得這樣一箇結論：「程朱的格物論，注重「即物而窮其理」，是很有歸納的精神的。可惜他們存一種被動的態度，要想「不役其知」以求那豁然貫通的最後一步！那一方面陸王的學說，主張真理

即在心中抬高箇人的思想，用良知的標準，來解說「傳注」的束縛。照這種自動的精神，很可以補救程朱一派的被動的格物法。而程朱的歸納手續，經過陸王一派的解放，是中國學術史一大轉機。解放後的思想，重新又採取程朱的歸納精神，重經過一番「樸學」的訓練，於是有清代學者的科學方法出現；這又是中國學術史的一大轉機。

#### 四

中國舊有的學術。只有清代的「樸學」，確有「科學」的精神。而「樸學」一箇名詞，包括甚廣；大要可分四部分：

- (1) 文字學。(Philology) 包括字音的變遷，文字的假借通轉等等。
- (2) 訓詁學。訓詁學是用科學的方法，物觀的證據，來解釋古書文字的意義。
- (3) 校勘學。(Textual Criticism) 校勘學是用科學的方法，來校正古書文字的錯誤。
- (4) 考訂學。(Higher Criticism) 考訂學是考定古書的真偽，古書的著者，及一切關於著者的問題的學問。

因為範圍很廣，故不容易尋一箇總包各方面的類名，而「樸學」又稱爲「漢學」，又稱爲「鄭學」。這些名詞都不十分滿人意。比較起來，「漢學」兩箇字。雖然不妥，但很可以代表那時代的歷史背景。而「漢學」是

對於「宋學」而言的。因為當時的學者不滿意於宋代以來的性理空談，故抬出漢儒來想壓倒宋儒的招牌。因此我們暫時沿用這箇字。

「漢學」這箇名詞，很可表示這一派學者的公同趨向。這箇公同趨向，就是不滿意於宋代以來的學者，用主觀的見解，來做考古學問的方法。這種消極方面的動機，起於經學上所發生的問題；後來方才漸漸的擴充，變成上文所說的四種科學。現在且先看漢學家所攻擊的幾種方法：

(1) 隨意改古書的文字。

(2) 不懂古音；用後世的音來讀古代的韻文；硬改古音爲「叶音」。

(3) 增字解經。例如「致知」爲「致良知」。

(4) 望文生義。例如論語：「君子恥其言而過其行。」本有錯誤；故「而」字講不通。宋儒硬解爲：「恥者，不敢盡之意；過者，欲有餘之辭。」卻不知道「而」字是「之」字之誤。（臧本如此）

這四項，不過是略舉幾箇最大的缺點。現在且舉漢學家糾正這種主觀的方法的幾箇例：唐明皇讀尚書洪範：「無偏無頗，遵王之義。」覺得下文都協韻；於是下敕改「頗」爲「陂」，使與義字協韻。至顧炎武研究古音，以爲唐明皇改錯了！因爲古音「義」字本讀爲我，故與頗字協音。他舉易象傳：「鼎耳革，失其義也。」覆公餗，僧如何也；「又禮記表記：「仁者，右也；道者，左也；仁者，人也；道者，義也。」證明義字正讀爲我。故與左字何字頗字協音。

又易小過上六：『弗遇過之，飛鳥離之。』朱子說當作『弗過遇之。』至顧炎武引易離九三：『日昃之離，不鼓缶而歌，則大耋之嗟。』證明「離」字古讀如羅，與過字協韻，本來不錯。

「望文生義」的例，如老子：『行於大道，唯施是長。』王弼與河上公都把「施」字當作「施爲」解。王念孫證明「施」字常讀爲「池」，作邪字解。他舉的證據甚多：(1)孟子離婁：『施從良人之所之。』趙岐注：『施者，邪施而行。』丁公著音池。(2)淮南齊俗訓：『去非者，非批邪施也。』高誘注：『施，微曲也。』(3)淮南要略：『接徑直施。』高注：『施，邪也。』以上三證，證明施與池通，說文說：『池，表行也。』(4)史記賈生傳：『庚子曰：施兮，漢書寫作：『日斜兮。』(5)韓非子的解老篇解老子這一章，也說：『所謂大道也者，端道也。所謂貌施也者，邪道也。』以上兩證，證明施字作邪字解。照這種考證法，還不令人心服嗎！

這幾條隨便舉出的例，可以表示漢學家的方法。他們的方法的根本觀念，可以分開來說：

- (1) 研究古書，並不是不許人有獨立的見解；但是每立一種新見解，必須有物觀的證據。
- (2) 漢學家的「證據」完全是「例證」。例證就是舉例爲證，看上文所舉的三件事，便可明白「例證」的意思了。

(3) 舉例作證，是歸納的方法。倘舉的例不多，便是類推(Analogy)的證法。舉的例多了，便是正常的歸納法(Induction)了。而類推與歸納，不過是程度的區別，其實他們的性質是根本相同的。

(4) 漢學家的歸納手續，不是完全被動的，是很能用「假設」的，這是他們和朱子大不相同之處。他們所以能舉例作證，正因為他們觀察了一些簡體的例之後，腦中先已有了一種假設的通則；然後用這通則所包涵的例，來證同類的例。他們實際上是用簡體的例，來證簡體的例；精神上實在是把這些簡體的例所代表的通則演繹出來。故他們的方法是歸納和演繹同時並用的科學方法。如上文所舉的第一件事，顧炎武研究了許多例，得了「凡義字古音皆讀爲我」的通則，這是歸納。後來他遇著「無偏無頗，遵王之義」一箇例，就用這箇通則解釋他；說這箇義字，古音讀爲我，故能與頗字協韻。這是通則的應用，是演繹法。既是一條通則，應該總括一切「義」字，故必須舉出這條「義讀爲我」的例來，證明這條「假設」的確是一條通則。印度因明學的三支，有了「諡體」，（大前提）還要加上一箇「諡依」，（例）就是這箇道理。

## 五

我現在且舉幾箇最精密的長例，來表示漢學家的科學方法。清代漢學的成績，要算文字學的音韻一部分爲最大。故我先舉錢大昕考定古今音變遷的一條例。錢氏於古音學有兩大發明：一是「古無輕唇音」，二是「古無舌頭舌上之分」。前一條，我已引在我的中國哲學史大綱裏了。現在且舉他的「古無舌頭舌上之分」一條。舌上的音，如北方人讀知澈澄三組的字，都是舌上音，舌頭音。爲端透定三組的字。（西文的 P, T 兩母的字）錢氏發明現讀舌上音的字，古音都讀舌頭的音。他舉的例如下：



(1) 說文「冲，讀若勳。」書「惟予冲人。」釋文：「直忠切。」古讀直如特。冲子，猶童子也。字母家不識古音，讀冲爲蟲；不知古讀蟲亦如同也。詩「蕙隆蟲。」釋文：「直忠反。」徐「徒冬反。」爾雅作蟻蟻，郭「都冬反。」韓詩作罔，音徒冬反。是蟲與同音不異。

(2) 古音中如得。三倉云：「中，得也。」史記封禪書：「康后與王不相中。」周勃傳：「子勝之尙公主，不相中。」小司馬皆訓爲得。

(3) 古音陟如得。周禮：「太卜掌三夢之法。……三曰成陟。」注：「陟之言得也，讀如王德翟人之德。」

(4) 古音趙如搗。詩：「其鐔斯趙。」釋文：「徒了反。」周禮考工記注引此作：「其鐔斯搗。」大了反。荀子楊倞注：「趙，讀爲掉。」

(5) 古音直如特。詩：「實惟我特。」釋文：「韓詩作直，云相當值也。」檀弓：「行并植於晉國。」注：「植或爲特。」王制：「天子植祔。」釋文：「植，音特。」

(6) 古音竹如篤。詩：「綠竹猗猗。」釋文：「韓詩作薄，音徒沃反。」與篤音相近，皆舌音也。篤，竹並從竹得聲。論語：「君子篤於親。」汗簡云：「古文作竺。」書：「篤不忘。」釋文：「本又作竺。」釋詁：「竺，厚也。」釋文：「本又作篤。」漢書西域傳云：「無雷國比與捐毒接。」師古曰：「捐毒，卽身毒，天毒也。」張騫傳：「吾買人轉市之身毒國。」鄧展曰：「毒，因督。」李奇曰：「一名天竺。」後漢書杜篤傳：「推天督。」注：「卽天竺國。」然則竺，篤

尋，督四字同音。

(7) 古讀豬如都。禮檀弓：「洿其宮而豬焉。」注：「豬，都也；南方謂都爲豬。」書：「大野既豬。」史記作既都。

『榮波既豬』周禮注引作：『榮播既都。』

(8) 古讀追如堆。郊特牲：「母追。」釋文：「多雷反。」枚乘七發：「臨岸出追。」李善注：「追，古堆字。」

(9) 古讀倬如勑。詩：「倬彼甫田。」韓詩作勑。

(10) 古讀棖如棠。孔子弟子申棖，史記作申棠……因棖有棠音。可悟古讀「長」丁丈切，與鶯音相似。正是

音和，非類隔。

(11) 古讀池如沱。詩：「滸池北流。」說文引作：「滸沱。」周禮職方氏：「并州其川摩池。」禮記：「晉人將有

事於河，必先有事於惡池。」卽滸沱之異文。

(12) 古讀廔如壇。周禮廔人注：「故書廔爲壇。」杜子春讀壇爲廔。「載師以廔里任國中之地。」注：「故書

廔或爲壇，可農讀爲廔。」

(13) 古讀秩如豔。書：「平秩東作。」說文引作豔，從豔，弟聲……凡從失之字，如跌，迭，蹀，蚨，跌皆讀舌音，則秩

亦有迭音，可信也。

(14) 姪姊本雙聲字。公羊釋文：「姪，大結反。姊，大計反。」此古音也。廣韻，姪有「徒結」「直一」兩切。

(15) 古讀陳如田。說文：「田，陳也。」陳完奔齊。以國爲氏，而史記謂之田氏。是古田陳同聲。

錢氏所舉的例，不止這十五箇，我不能全鈔了。看他每舉一例，必先證明那箇例，然後從那些證明了的例上，求出那「古無舌頭舌上之分」的大通則。這裏面有幾層的歸納和幾層的演繹。他從詩釋文檀弓注、王制釋文各例上尋出「古讀直如特」的一條通則，便是一層歸納。他用同樣的方法，去尋出「古讀竹如篤」、「古讀豬如都」等等通則；便是十幾次的歸納。然後把這許多通則貫串綜合起來，求出「古讀舌上音皆爲舌頭音」的大通則；便是一層大歸納。而經過這層大歸納之後，有了這箇大通則；再看這箇通則，有沒有例外。如字書讀沖爲蟲，他便可應用這條大通則，說蟲字古時也讀如「同」。這是演繹。他怕演繹的證法，還不能使人心服；故又去尋簡體的例，如蟲字的「直忠」和「都冬」兩切，證明蟲字古讀如同。這又是歸納了。

這是漢學家研究音韻學的方法。三百年來的音韻學，所以能成一種有系統的科學；正因爲那些研究音韻的人，自顧炎武直到章太炎都能用這種科學的方法，都能有這種科學的精神。

## 六

我再舉一箇訓詁學的例。清代講訓詁的方法，到王念孫、王引之父子兩人，方才完備。二王以後，俞樾、孫詒讓一班人，都跳不出他們兩人的範圍。王氏父子所著的經傳釋詞，可算得清代訓詁學家所著的最有統系的書；故我舉的例也是從這部裏來的。古人注書，最講不通的，就是古書裏所用的「虛字」。「虛字」在文法上作用很

大古人沒有文法學上的名詞，一切統稱「虛字」，（語詞語助詞等等）已經是很大的缺點了！不料有一些學者，竟把這些「虛字」當作「實字」用；如「言」字在詩經裏常作「而」字或「乃」字解，都是虛字；被毛公、鄭玄等解作代名詞的「我」字，便更講不通了。王氏的經傳釋詞全用歸納的方法，舉出無數的例，分類排比起來，看出相同的性質；然後下一箇斷案，定他們的文法作用。我要舉的例，是用在句中或句首的「焉」字。

「焉」字用在句尾，是很平常的用法。例如：『殆有甚焉，』『必有事焉，』都作「於此」解；那是很容易的。但是「焉」字又常常用在一句的中間，或一句的起首；他的功用等於「於是」「乃」「則」一類的狀詞，大概是表時間的關係；有時還帶著一點因果的關係。王氏舉的例如下：

- (1) 禮記月令：『命舟牧覆舟，五覆五反，乃告舟備具於天子，天子焉（於是）始乘舟。』
- (2) 晉語：『盡逐羣公子，乃立奚齊，焉（於是）始爲令於國。』
- (3) 墨子魯問：『公輸子自魯南遊，焉（於是）始爲舟戰之器。』
- (4) 山海經大荒西經：『夏后開焉（於是）始得歌九招。』
- (5) 祭法：『壇墀有禱，焉（則）祭之；無禱乃止。』
- (6) 三年問：『故先王焉（乃）爲之立中制節。』
- (7) 又：『焉使倍之，故再期也。』

- (8) 大戴禮王言篇：『七教修焉（乃）可以守。三至行焉（乃）可以征。』
- (9) 曾子制言篇：『有知焉（乃）謂之友；無知焉爲之主。』
- (10) 齊語：『鄉有良人焉（乃）以爲軍令。』
- (11) 吳語：『吾道路悠遠，必無有二命焉（乃）可以濟事。』
- (12) 老子：『信不足，焉（於是）有不信。』
- (13) 管子幼官篇：『勝無非義者焉（乃）可以爲大勝。』
- (14) 又揆度篇：『民財足，則君賦歛焉（乃）不窮。』
- (15) 墨子親士篇：『焉（乃）可以長生保國。』
- (16) 又兼愛：『必知亂之所自起，焉（乃）能治之。』
- (17) 又非攻：『湯焉（乃）敢奉率其衆以鄉有夏之境。』
- (18) 莊子則陽篇：『君爲政，焉（乃）勿鹵莽治民，焉（乃）勿滅裂。』
- (19) 荀子議兵篇：『若赴水火，入焉（則）焦沒耳！』
- (20) 又：『凡人之動也，爲賞慶爲之；則見傷害焉（乃）止矣。』
- (21) 離騷：『馳椒邱，且焉（於是）止息。』

(22) 九章：「焉（於是）洋洋而爲客。」「焉（於是）抒情而抽信兮。」

(23) 九辯：「國有驥而不知乘兮，焉（乃）皇皇而更索。」

(24) 招魂：「巫陽焉（乃）下招曰。」

(25) 遠遊：「焉（乃）遊以徘徊。」

(26) 僖十五年左傳：「晉於是乎作爰田。晉於是乎作州兵。」晉語作：「焉作鞶田，焉作州兵。」則是「焉」與「於是」同義。

(27) 荀子禮論篇：「三者偏亡，焉無安人。」而史記禮書用此文。焉作則。老子：「故貴以身爲天下，則可寄天下。」又在淮南道應訓引此則作焉；則是「焉」與「則」同義。

照這種方法，先搜集許多同類的例，比較參看，尋出一箇大通則來，完全是歸納的方法。但是以我自己的經驗看起來，這種方法實行的時候，決不能等到把這些同類的例都收集齊了，然後下一箇大斷案。而當我們尋得幾條少數同類的例時，我們心裏已起了一種假設的通則。有了這箇假設的通則，若再遇著同類的例，便把已有的假設去解釋他們，看他能否把所有同類的例，都解釋的滿意。這就是演繹的方法了。演繹的結果，若能充分滿意；那箇假設的通則，便成了一條已證實的定理。照這樣的辦法，由幾箇（有時只須一兩箇）同類的例，引起一箇假設；再求一些同類的例，去證明那箇假設，是否真能成立；這是科學家常用的方法。假設的用處，就是能使歸納

法實用的，格外經濟，格外省力。凡是科學上能有所發明的人，一定是富於假設的能力的人。宋儒的格物方法所以沒有效果，都因為宋儒既想格物，又想『不役其知。』不役其知，就是不用假設；完全用一種被動的態度。那樣的用法，決不能有科學的發明。因為不能提出假設的人，嚴格說來，竟可說是不能使用歸納方法。為什麼呢？因為歸納的方法，並不是教人觀察「凡天下之物」；並不是教人觀察亂七八糟的箇體事物。歸納法的真義，在於教人「舉例」；在於使人於亂七八糟的事物裏面，尋出一些「類似的事物」。當他「舉例」時，心裏必已有了一種假設。如錢大昕舉冲，中，陟，直，趙，竺……等字時，他先已有了一種「類」的觀念，先有了一種假設。不然，他為什麼不舉別的整千整萬的字呢？又如王氏講「焉」字的例，他若先沒有一點假設，為什麼單排出這些句中和句首的「焉」字呢？漢學家的長處，就在他們有假設通則的能力。因為有假設的能力，又能處處求證據來證實假設的是非，所以漢學家的訓詁學，有科學的價值。道光年間有簡方東樹，做了一部漢學商兌，極力攻擊漢學家；但他對於高郵王氏的經義述聞，也不能不佩服，不能不說：『實足令鄭朱俛首，自漢唐以來，未有其比！』可見漢學家的方法精密；就是宋學的死黨，也不能不心服了！

## 七

吾在上文已舉了音韻學和訓詁學的例；我現在再舉清代校勘學作例。古書被後人鈔寫剞劂，很難免去錯鈔錯刻的弊病。譬如我做了一篇一百字的文章，寫好之後，我自己校看一遍，沒有錯字。這箇原稿，可叫做「甲。」

我的書記重鈔了一篇，遂登北京大學月刊；因為「甲」是用草字寫的，鈔本，誤認了一箇字，遂鈔錯了一箇字。這篇「乙」稿，拿去排印，商務印書館的排工又排錯了一字；這箇印本可叫做「丙」。這三箇字本子的「可靠性」，有如下的比例：

「甲」本 100；「乙」本 98；「丙」本 97.02。

這一箇本子，只經過三手，已比原本減少 0.98% 的可靠性了。何況古代的著作，經過了一兩千年的傳鈔翻印，那能保得住沒有錯誤呢！校勘學的發生，只是要救正這種「日讀誤書」的危險。但是這種校勘的功夫，初看似乎很容易；其實真不容易！譬如上文說的「丙」本，只得尋著我的「甲」本，細細校對一遍，就可校正了。但是這種容易的校勘，是不常有的。有些古書，並沒有原本可用來校對；所有的古本，無論怎樣古，終究是鈔本。而有時一部書，只有一箇傳本，並無第二本。校書的人，既不可隨意亂改古書；又不可穿鑿附會，勉強解說。（說詳本篇第四篇）自不能不用精密的方法，正確的證據，方才能使人心服。清代的校勘學，所以能使人心服，正為他用的是科學的方法。

校勘學的方法，可分兩層說。第一是根據，第二是評判，根據是校勘時用來作比較參考的底本。根據大約有五種：（1）根據最古的舊本子。例如阮元的論語注疏校勘記，引據的本子，是漢石經殘字，唐石經，宋石經，皇侃義疏，高麗本，（據陳澧論語古訓引）十行本，（宋刻的元明修補的）闕本，（明嘉靖時刻）非監本，（明萬曆時



刻) 毛本 (明崇禎時刻) 共計九種古本。(2) 根據古書裏引用本書的文句。例如羣書治要 太平御覽等書，引了許多古書，可以用作參考。又如阮元校勘論語「君子恥其言而過其行」一句，先說：「臧本高麗本而作之；行下也有也；」這是前一種的根據。阮元又說：「按潛夫論 交際篇孔子疾夫言之過其行者，亦作之字。」這是第二種的根據。又如荀子天論「內外無別，男女淫亂，則父子相疑，上下乖離，」這四項是平等的，不當夾一箇「則」字。韓詩外傳有這一段，沒有「則」字。羣書治要引的也沒有「則」字。故王念孫根據這兩書說「則字是衍文。」(3) 根據本書通行的體例最明顯的例，是墨子小取篇「辟也者，舉也物而以明之也。」第二箇「也」字，初看似乎無意思，故畢沅校墨子，便刪了這箇字。王念孫後來發見「墨子書通以也爲他」一條通例，故說這箇「也」字也是「他」字；「舉他物以明此物謂之譬；」這就明白了。他的兒子王引之又用這條通例來校小取篇「無也故焉」的「也」字，也是「他」字；又「無故也焉」一句，也應改正爲「無也故焉，」那「也」字也是「他」字。後來我校小取篇「是猶謂也者同也，吾豈謂也者異也。」兩句；也用這條通例來把第一和第三箇「也」字，都讀作「他」字。(4) 根據古注和古校本。古校本最重要的，莫如陸德明的經典釋文。古注自漢以來多極了，不能遍舉。我且舉兩箇應用的例：易繫辭傳「擬之而後言，議之而後動；」議字實在講不通。釋文曰：「陸姚桓 元苟柔之作儀。」而「儀」字作效法解，與擬字並列，便講得通了。繫辭又有「幾者動之微，吉之先見者也。」說不懂得此處何故單說「吉」不說「吉凶」。後來我讀孔穎達正義說：「諸本或有凶字者，其定本則無也。」方才知要

唐初的人，還見過有「凶」字的本子；可據此校改。後來我讀漢書楚元王傳：「禮生曰：易稱知幾其神乎！幾者，動之微，吉凶之先見者也。」此又可證我的前說。(5)根據古韻，我引王念孫讀書記一段作例：

淮南子原道訓：「是故無所私而無所公，靡濫振蕩，與天地鴻洞；無所左而無所右，蟻委錯紛，與萬物始終。」按始終，當作終始。（上文云「水流而不止與萬物終始」）公洞爲韻。右始爲韻。（右古讀若「以」說見唐韻正）若作始終，則失其韻矣。

又假真訓：「若夫真人則動溶於至虛而游於滅亡之野，騎蜚廉而從敎園，馳於外方，（外方據道藏本各本作方外）休乎宇內，燭十日而使風雨，臣電公，役考父，妾宓妃，妻織女。」按「宇內」當爲「內宇」。（內字猶宇內也，大林中謂之中林，谷中謂之中谷矣。）內宇與外方相對爲文。宇與野，罔，雨，父，女，爲韻。（野古讀若野）說見唐韻正）若作「宇內」，則失其韻矣。

說林篇：「無鄉之社，易爲黍肉；無國之稷，易爲求福。」案「黍肉」當作「肉黍」。後人以肉與福韻相協，故改爲「黍肉」。不知福字古讀若福，不與肉爲韻也。社黍爲韻，（社古讀若野，說文社從示，土聲。甘誓：「不用命戮于社。」與祖爲韻，郊特性「而君親誓社。」與賦旅伍爲韻，左傳閔二年成季將生，卜辭「問於兩社。」與輔爲韻，管子揆度篇「殺其身以毀其社。」與鼓父爲韻）稷福爲韻。若作黍肉，則失其韻矣。

以上五項，是校勘學的根據。但是這幾種根據，都有容易致誤的危險：先說古本。我們所有的古本，已不知是

經過了多少次口授手寫的鈔本了；其中難保沒有錯誤。近人最崇拜宋版的書，其實宋版也有好壞，未必都可用作根據。次說古書轉引本書的文句，也有兩大危險：第一引書的人，未必字字依照原文，往往隨意增減字句。第二初引或不誤，後來傳鈔翻印，難免沒有錯誤。次說本書的通例，也許著書的人偶然變例。次說古注與古校本。古校本往往有許多種不同的，究竟應該從那一箇校本。古注本也有被後人妄改了的。例如老子二十三章，「信不足焉，有不信焉；」這句本當作「信不足，焉有不信；」（看上文第六節）故王弼注云：「忠信不足於下，焉有不信也。」（此據永樂大典）但今本王注改作「忠信不足於下焉，有不信焉；」這便不成話了。最後說古韻的根據，有時也容易致誤。我且引一條最可注意的例：

易經剝象傳：「君子得輿，民所載也。小人剝廬，終不可用也。」又豐象傳：「豐其沛，不可大事也。折其右肱，終不可用也。」這兩條的韻，很不容易說明。顧炎武作易音，竟不懂「用」何以能與「載」「事」爲韻。楊賓實說，兩「用」字皆「害」字之誤。盧文弨贊成此說，說：「害在十四泰，載在十九代，事在七志，古韻皆得相通。古害字作廬，故易與「用」字相混。」這一說從表面看去，似乎很圓滿了。後來王念孫駁他道：「凡易言君子小人者，其事皆相反。君子得輿，小人剝廬，亦取相反之義……非謂小人不能害君子也。右肱爲人之所用；右肱折，則終不可用……折肱，則害及肱矣；何言終不可害乎？今案「用」讀爲「以」。若韻篇：「用，以也。」用與以聲近而義同；故用可讀爲以。猶「集」與「就」聲近而義同，故集可讀爲就；「戎」與「汝」聲近而義同，故

戎可讀爲汝也……剝象傳以災，尤，載，用爲韻；豐象傳以災，志，事，用爲韻……於古音並屬「之」部……若「害」字則從丰聲；丰讀若介，於古音屬「祭」部……（在諸經中與害爲韻者）凡發，撥，大，達，敗，暫，逝，外，未，說，羣，邁，衛，烈，目，揭，竭，世，艾，歲等字，皆屬「祭」部。徧考羣經楚辭，未有與「之」部之災，尤，載，志，事等字同用者。至於老莊諸子，無不皆然。是害與災，尤，載，志，事五字，一屬「祭」部，一屬「之」部，兩部絕不相通。」（經義述聞卷二）

因爲這些根據，都容易弄錯；故校勘學不能全靠根據。校勘學的工夫，在於「評判」。校勘兩字，說是法律的名詞，都含有審判的意思。英文「Textual Criticism」譯言「本子的評判」。我們顧名思義，可知校勘學決不單靠本子或他種的根據；可知校勘重在細心的判斷。上文王念孫校一箇「用」字，便是評判的工夫。段玉裁有與諸同志書論校書之難一篇，說這箇道理最明白。

校書之難，非照本改字，不謬不漏之難也。定其是非之難，是非有二：曰底本之是非，曰立說之是非。必先定其底本之是非，而後可斷其立說之是非。二者不分，輕輒如治絲而棼，如算之淆亂其法實而替亂乃至不可理。何謂底本？著書者之稿本是也。何謂立說？著書者所言之義理是也。周禮輸人：「望而視其輪，欲其輟爾而下也。」自唐石經以下各本，皆作「下池」。唐賈氏作「不池」。故疏曰：「不池者，謂輻上至轂，兩兩相當，正直不旁池；故曰不池也。」文理甚明。今各本疏文皆作「下池」。（下池者謂輻上至轂兩兩相當正直不旁池故曰

下通也。其語絕無文理，則非賈文之底本矣。此由宋人以疏合經注者，故疏之「不」字，合經之「下」字。所仍之經，非賈氏之經本也。然則經本有二：「下」者是歟？「不」者是歟？曰：「下者是也。」「望而視其輪，謂視其已成輪之牙。輪圓甚，牙皆向下通邪？非謂輻與轂正直兩兩相當也。經下文：「縣之以視其輻之直，」自謂輻。『規之以視其圓，』自謂圓。輪之圓在牙。上文「轂，輻，牙爲三材。」此言輪，輻，轂，輪，卽牙也。然則唐石經及各本經作「下」是；賈氏本作「不」非也，而義理之是非得矣。倘有淺人校疏文「下通」之誤，改爲「不進」，因以疏文之「不進」而改經文之「下通」，則賈疏之底本得矣；而於義理乃大乖也！（段氏共引五例今略）故校經之法，必以賈還賈，以孔還孔，以陸還陸，以杜還杜，以鄭還鄭，各得其底本，而後判其義理之是非；而後經之底本可定，而後經之義理可以徐定。不先正注疏釋文之底本，則多誣古人。不斷其立說之是非，則多誤今人。

……（經韻樓集）

我們看了這種校勘學方法論，不能不佩服清代漢學家的科學精神。在淺學的人，只覺得漢學家斤斤的爭辯二字兩字的校勘，以爲「支離破碎」毫無趣味。其實漢學家的工夫，無論如何瑣碎，卻有一點不瑣碎的元素，就是那一點科學的精神。

凡成一種科學的學問，必有一箇系統，決不是一些零碎堆砌的知識。音韻學自從顧炎武，江永，戴震，錢大昕，段玉裁，王念孫直到章炳麟，黃侃研究古音的分部，聲音的通轉，不但分析更細密了；並且系統條理，也更清楚明

白了。訓詁學用文字假借，聲類通轉，文法條例三項作中心，也自成系統。惟校勘學的頭緒紛繁，很不易尋出一些通則來。但清代的校勘學，卻真有條理系統，故成一種科學。我們看王念孫讀淮南子雜誌的後序，說他訂正淮南子共九百餘條，推求「致誤之由」，可得六十四條通則。這一篇一萬二千字的空前長序，（讀書雜誌九之二十二）真可算是校勘學的科學方法論。又如俞樾的古書疑義舉例的五、六、七三卷，也提出許多校勘學的通則；也可算是校勘學的方法論。

## 八

我想上文舉的例，很可以使讀者懂得清代學者的治學方法了。他們用的方法，總括起來，只是兩點：（1）大膽的假設。（2）小心的求證。假設不大膽，不能有新發明。證據不充足，不能使人信仰。上文舉的許多例，大概多偏重求證一方面。我現在且引清學的宗師戴震論尚書考典「光被四表」的光字的歷史作為最後的一條例；作為我這一篇方法論的總結束。

考典：「光被四表，格于上下。」蔡沈解「光」為「顯」，這是最普通的解法。但是孔安國傳說：（光，充也。）光字作顯解，何等近情近理。為什麼古人偏要解作「充」字呢？豈不是舍近而求遠嗎？但是戴震說：

孔傳：「光，充也。」陸德明釋文無音切。孔冲遠正義曰：「光，充；釋言文。」據郭本爾雅「枕，頰，充也。」注曰：「皆充盛也。」釋文曰：「枕，孫作光，古黃反。」用是言之：光之為充，爾雅具其義……雖孔傳出魏晉間人手，以

僕觀此字，據依爾雅，又密合古人屬詞之法，非魏晉間人所能；必襲取師師相傳舊解，見其奇古有據，遂不敢易爾。後人不用爾雅及古注，殆笑爾雅迂遠，古注膠滯，如光之訓充，茲類實繁。余獨以謂病在後人不能徧觀盡識，輕疑前古，不知而作也。

戴震是不信僞孔傳的人，但他卻要爲「光，充也」一句很不近情理的語作辯護士。我們且看他的說法：

爾雅桃字，六經不見。說文：「桃，充也。」孫愐唐韻：「古曠反。」樂記：「鐘聲鏗，鏗以立號，號以立橫，橫以立武；」鄭康成注曰：「橫，充也；謂氣作充滿也。」釋文曰：「橫，古曠反。」孔子閒居篇：「夫民之父母乎，必達於禮樂之原。以至五致而行三無，以橫於天下。」鄭注曰：「橫，充也。」疏家不知其義出爾雅。

堯典古本必有作「橫被四表」者。橫被，廣被也。正如記所云：「橫於天下」「橫於四海」「橫四表格上下對舉……橫轉寫爲桃，脫誤爲光，追原古初，當讀「古曠反」。庶合充霏廣遠之義。

這真是大膽的假設。他見郭本爾雅的桃字在孫本作光，又見說文有「桃充也」的話，又見唐韻讀桃爲古曠反。而禮記的橫字既訓爲充，又讀古曠反。——他看了這些事實，忽然看出他們的關係來，遂大膽下一箇假設，說堯典的光字就是桃字，也就是橫字。但是尙書的各本，明明都作「光」字。戴震於是更大膽的提出一箇很接近於武斷的假設，說「堯典古本必有作橫被四表者。」這話是乾隆乙亥（一七五五）年與王內翰鳳喈書裏說的。過了兩年，（一七五七）錢大昕和姚鼐各替他尋著一箇證據：

(證一) 後漢書馮異傳：「有橫被四表，昭假上下。」

(證二) 班固西都賦有「橫被六合」。

過了七年多，(一七六二)戴震的族弟受堂又替他尋著兩箇證據：

(證三) 漢書王莽傳：「昔唐堯橫被四表。」

(證四) 王褒聖主得賢臣頌：「化溢四表，橫被無窮。」

過了許多年，他的弟子洪榜又尋得一證：

(證五) 淮南原道訓：「橫四維而含陰陽。」高誘注：「橫，讀枕車之枕。」是漢人橫枕通用，甚明。

他的弟子段玉裁又尋得一證：

(證六) 李善注魏都賦引東京賦：「惠風橫被。」今本東京賦作「惠風廣被」，後人妄改也。

這一箇字的考據的故事，很可以表示清代學者的學問的真精神；假使這箇光字的古本作橫已無法證實了，難道戴震就不敢不下那箇假設了嗎？我可以斷定他仍是要提出這箇假設的。如果一箇假設是站在很充分的理由上面的，即使沒有旁證，也不失為一箇很好的假設。但他終究只有一箇假設，不能成爲真理。後來有了充分的旁證，這箇假設便陸上去變成一箇真理了。

戴震自己論這箇字的考據道：



述古之難，如此類者，遺數之不能終其物。六書廢棄，經學荒謬，二千年以至今……僕情僻識狹，以謂信古而惑，愈於不知而作。但宜推求，勿爲株守。例以光之一字，疑古者在茲，信古者亦在茲。

「但宜推求，勿爲株守」八箇字，是清學的真精神。

## 顧炎武

錄幾箇反理學的思想家

胡適

顧炎武三十二歲時，明朝就亡了。他的母親是箇貞女，受過明朝的旌表，故明亡之後，她就絕食三十日而死，遺命教她的嗣子不做新朝的官，故他終身做明朝的遺民。他深痛亡國之禍，決心要研究有實用的學術。他是蘇州崑山人，國變後移居北方，住山東稍久，旅行西北各地。他旅行時用二匹馬，二頭驢子，載書自隨；遇山川險要，便尋老兵訪問形勢曲折；有新奇的發現，便在村店中打開書籍參考。他的著作有幾十種，最重要的是：

音學五書，三十九卷。

日知錄，三十六卷。

天下郡國利病書，一百二十卷。

顧氏很崇敬朱子，他在陝西時，曾捐錢助建朱子祠。但他很反對宋明以來的理學。他有與友人論學書說：

百餘年來之爲學者，往往言心言性，而茫然不得其解也……聚賓客門人數十百人，與之言心，言性，會

「多學而識」以求「一貫」之方，蓋四海困窮不言，而謬危徵精一……我弗敢知也……愚所謂聖人之道者如之何？曰博學於文，曰行己有恥，自一身以至於天下國家，皆學之事也。自子臣弟友以至出入往來辭受取與之間，皆有恥之事也。士而不先言恥，則爲無本之人，非好古多聞，則爲空虛之學。以無本之人而講空虛之學，吾見其日從事於聖人，去之彌遠也。

他的宗旨只有兩條，一是實學，一是實行。他所謂「博學於文」並不專指文學，乃是包括一切文物，「自一身以至於天下國家，皆學之事也。」故他最研究國家典制，郡國利病，歷史形勢，山川險要，民生狀況。他希望拿這些實學來代替那言心言性的空虛之學。

他又說：

古之所謂理學，經學也，非數十年不能通也……今之所謂理學，禪學也，不取之五經，而但資乎語錄；較諸帖括之文而尤易也。

他講經學，也開一箇新的局面。也反對那主觀的解說，所以他提倡一種科學的研究法，教人從文字聲音下手。他說：

讀九經自考文始，考文自知音始。以至諸子百家之書，亦莫不然。（答李子德書）

「考文」便是校勘之學，「知音」便是音韻訓詁之學。清朝一代近三百年中的整治古書，全靠這幾種工

具的發達。在這些根本工具的發達史上，顧炎武是一箇開山的大師。

我們舉一條例來證明他治學的方法。書經洪範有這二句：

無偏無頗，遵王之義。

唐明皇說「頗」不協韻，當改作「陂」字。顧氏說「頗」字不誤，因為古音讀「義」如「我」與「頗」字正協韻。他舉了兩條證據：

(1) 易象傳：鼎耳革，失其義也。

覆公餗，信如何也。

(2) 禮記表記：仁者右也，道者左也。

仁者人也，道者義也。

這樣用證據 (Evidence) 來考訂古書，便是學術史上的一大進步。這便是科學的治學方法。科學的態度只是一句話：「拿證據來！」

這箇方法不是顧炎武始創的，乃是人類常識逐漸發明的。「證」這箇觀念，本是一箇法律上的觀念。法庭訊案，必須人證與物證。考證古書，研究科學，其實與法官斷案同一方法。用證據法來研究古書，古來也偶然有人。但到了十七世紀初年，這種方法纔大發達。在顧炎武之前，有箇福州人陳第作了幾部研究古音的書，——毛詩

古音考等。陳第的書，便是用證據作基礎。他在自序裏說他考定古音，列「本證」、「旁證」兩種：

本證者，詩自相證也。

旁證者，采之他書也。

用詩經證詩經，爲本證。用易經楚辭等等來證詩經，便是旁證。

陳第的毛詩古音考作於十七世紀初年。（一六〇一——一六〇六）顧炎武的音學五書作於十七世紀中葉以後。（一六五〇——一六八〇）顧氏完全採用陳第的方法，每考證一箇古音也列舉「本證」、「旁證」兩項，但搜羅更廣，材料更富，證據更多。陳第考「服」字古音「逼」，共舉出

本證——十四，

旁證——十。

顧氏作詩本音，於「服」字下舉出

本證——十七，

旁證——十五。

顧氏作唐韻正，於「服」字下舉出。

證據——一百六十二。

爲了考究一箇字的古音而去尋求一百六十二箇證據，這種精神是古來不曾有過的；這種方法是打不倒的。用這種搜求證據的方法來比較那空虛想像的理學，我們不能不說這是一箇新時代了。

## 浙東學術

錄文史通義

章學誠

浙東之學，雖出婺源，然自三袁之流，多宗江西陸氏，而通經服古，絕不空言德性，故不悖於朱子之教。至陽明王子，揭孟子之良知，復與朱子牴牾，戴山劉氏，本良知而發明慎獨，與朱子不合，亦不相詆也。黎洲黃氏，出戴山劉氏之門，而開萬氏弟兄經史之學，以至全氏祖望輩，尙存其意，宗陸而不悖於朱者也。惟西河毛氏，發明良知之學，頗有所得，而門戶之見，不免攻之太過，雖浙東人亦不甚以爲然也。世推顧亭林氏，爲開國儒宗，然自是浙西之學，不知同時有黃黎洲氏出於浙東，雖與顧氏並時，而上宗王劉，下開二萬，較之顧氏，源遠而流長矣。顧氏宗朱，而黃氏宗陸，蓋非講學專家，各持門戶之見者；故互相推服，而不相非詆。學者不可無宗主，而必不可有門戶。故浙東、浙西，道並行而不悖也。浙東貴專家，浙西尙博雅，各因其習而習也。

天人性命之學，不可以空言講也。故司馬遷本董氏天人性命之說，而爲經世之書。儒者欲尊德性，而空言義理以爲功，此朱學之所以見讓於大雅也。夫子曰：「我欲託之空言，不如見諸行事之深切著明也。」此春秋之所以經世也。聖如孔子，言爲天鐸，猶且不以空言制勝，況他人乎？故善言天人性命，未有不切於人事者。三代學術，知

有史而不知有經，切人事也。後人貴經術，以其卽三代之史耳。近儒談經，似於人事之外，別有所謂義理矣。浙東之學，言性命者，必究於史，此其所以卓也。

朱陸異同，干戈門戶，千古桎梏之府，亦千古荆棘之林也。究其所以紛綸，則惟騰空言而不切於人事耳。知史學之本於春秋，知春秋之將以經世，則知性命無可空言，而講學者，必有事事，不特無門戶可持，亦且無以持門戶矣。浙東之學，雖源流不異，而所遇不同，故其見於世者，陽明得之爲事功，菽山得之爲節義，黎洲得之爲隱逸，萬氏兄弟得之爲經術史裁，授受雖出於一，而面目迥殊，以其各有事事故也。彼不事所事，而但空言德性，空言問學，則黃茅白草，掩面目雷同，不得不殊門戶，以爲自見地耳。故惟陋儒則爭門戶也。或問事功氣節果可與著述相提並論乎？曰：「史學所以經世，固非空言著述也。且如六經同出於孔子，先儒以爲其功莫大於春秋，正以切合當時人事耳。後之言著述者，舍今而求古，舍人事而言性天，則吾不得而知之矣。學者不知斯義，不足言史學也。」

## 範文

### 與友人論學書

顧炎武

比往來南北，頗承友朋推一日之長，問道於盲。竊歎夫百餘年以來之爲學者，往往言心言性，而茫乎不得其解也。

「命」與「仁」，夫子之所罕言也；「性」與「天道」，子貢之所未得聞也。性命之理，著之易傳，未嘗數以語人。其答問士也，則曰：「行己有恥。」其爲學，則曰：「好古敏求。」其與門弟子言，舉堯舜相傳所謂「危微精一」之說，一切不道，而但曰：「允執其中，四海困窮，天祿永終。」嗚呼！聖人之所以爲學者，何其平易而可循也！故曰：「下學而上達。」顏子之幾乎聖也，猶曰：「博我以文。」其告哀公也，明善之功，先之以博學。自曾子而下，篤實無若子夏，而其言仁也，則曰：「博學而篤志，切問而近思。」

今之君子則不然。聚賓客門人之學者數千百人，譬諸草木，區以別矣，而一皆與之言心言性，舍多學而識，以求一貫之方，置四海之困窮不言，而終日講「危微精一」之說，是必其道之高於夫子，而其門弟子之賢於子夏、祧東魯而直接二帝之心傳者也，我弗敢知也。

孟子一書，言心言性，亦諄諄矣；乃至萬章、公孫丑、陳代、陳臻、周霄、彭更之所問，與孟子之所答者，常在乎出處、去就、辭受、取與之間；以伊尹之元聖，堯舜其君其民之盛德大功，而其本乃在乎「千駟一介之不視不取」。伯夷、伊尹之不同於孔子也，而其同者，則以「行一不義，殺一不辜，而得天下不爲」是故性也，命也，天也，夫子之所罕言，而今之君子之所恆言也；出處、去就、辭受、取與之辨，孔子、孟子之所恆言，而今之君子所罕言也。謂「忠」與「清」之未至於仁，而不知不忠與清而可以言仁者，未之有也，謂「不忮不求」之不足以盡道，而不知終身於忮且求，而可以言道者，未之有也，我弗敢知也。



愚所謂聖人之道者，如之何？曰：「博學於文。」曰：「行己有恥。」自一身以至於天下國家，皆學之事也；自子臣弟友，以至出入往來辭受取與之間，皆有恥之事也。恥之於人大矣；不恥惡衣惡食，而恥匹夫匹婦之不被其澤，故曰：「萬物皆備於我矣，反身而誠。」

嗚呼！士而不先言恥，則爲無本之人；非好古而多聞，則爲空虛之學。以無本之人，而講空虛之學，吾見其日從事於聖人，而去之彌遠也！雖然，非愚之所敢言也。且以區區之見，私諸同志而求起予。

【附】張爾岐答顧寧人書

辱惠教言，訓勵諄切，多所獎勵；且示以康成、泰山、徂徠三先生之遺烈，而期之修述。此豈猥陋敢希萬一。雖然，自有識來，於六經亦常稍涉其流矣。見諸儒先之言經者，後先繼出。注疏之典核，程、朱之深醇，語詳而擇精，似已各極其至。學者苟能席其成業，尊所聞而行所知，上者可至於聖賢，下者亦足以效一官，濟一隅，名一善而

無難。私謂士生今日，欲倡正學於天下，似不必多所著述，正當以篤志力行，爲先務耳。不識高明以爲何如？

論學書粹然儒者之言，特拈「博學」「行己」二事，以爲學鵠，確當不易，真足砭好高無實之病；「行己有恥」一語，更覺切至。學之真僞，祇以行己爲斷；行己果有恥也，博學固以考辨得失，卽言心言性，亦非窺語。行己未必果有恥也，言心言性，固恍惚無據；卽博學亦未免玩物喪志之失。此愚見所以於二語中，更服此語之有裨世教也。爾岐老矣，於博學已無及，敢不益勵其恥以終餘年乎！

在愚見又有欲質者：性命之理，夫子固未嘗輕以示人；其所與門弟子詳言而諄後者，何一非性命之顯設散見者歟？苟於博學有恥，眞實踐履，自當因標見本，合散知總，心性天命，將有不待言而庶幾一遇者。故性命之理，騰說不可也，未始不可默喻；侈於人不可也，未始不可驗諸己；強探力索於一日不可也，未始不可優裕漸漬以俟自悟。如謂於學人分上了無交涉，是將格盡天下之理而反遺身以內之理

也，恐其知有所未至，則行亦有所未盡；將令異學之直指本體，反得誇耀所長，誘吾黨以去；此又留心世教者之所當慮也。寡昧之質，樂求師資，不敢苟異，亦不敢苟同，惟幸裁正！

拙作本欲請教，既承近日不作文字，遂亦不敢復以此等相瀆；所以然者，欲先生永不破除此戒耳。獨中庸論一篇，似與論學書旨有偶似者，謹錄奉覽，倘肯一涉筆繩削乎？

### 【參讀】

作者論東曉（日知錄五）

### 【作者傳略】

顧炎武見第一冊文人來古之編

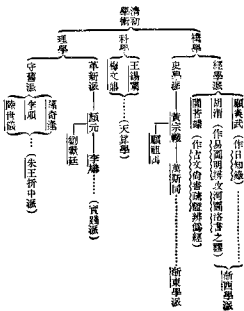
楊爾岐，字履若，號萬庵，山東濟陽人。生明熹慶四十年，卒清康熙十六年。（公元一六一二——一六七七）同季諸生，入清，隱居教授。

不求聞達。其學恪守理學，以篤志力行爲本。著有備遺錄、何禮儀禮考注、訂漢周易說、春秋傳義、夏小正傳注、菴園集、菴園問語等。

【按】清代學風之不變，基於二大原因：其一，爲對王學之反動。蓋自王學之衰，泰州學派之起，由『頓悟』而成於『狂禪』，至於顧皆盡人酒色財氣不礙菩提路，七習浮談，人鮮實學。雖得東林諸君子起而振之，而亦無節之士多，經濟之士少，故及湯寇之起，滿洲乘之，入主中夏，士大夫前仆後繼，斷斷捐踵。而曾無球於滅亡。於是若有以亡國之烈，歸之於講學者，如顧炎武曰：『以一人而易天』

下，其流風至於百有餘年之久者，古有之矣；王夷甫（晉王衍）之清談，王介甫（宋王安石）之新說，其在於今，則王伯安（守仁）之良知是也。其二，爲受隋之壓迫，蘇以還，顧炎武、黃宗羲、孫奇逢、懷宗之疑，抗首陽之志，不肯肩韓胡；有志之士聞風興起，而清則以英明之資，定懷柔之策，爲牛蓬之計，於是魏、羅舉手，優予蘭、魏、孫、佩、文、祖、傅、溥、戴、顧、顧、汪、吳、字、典、附、字、似、編、等，使之埋頭於故書堆中，而不以國、公、仇爲念。此考證學之所由興，而新思想之所由興也。嘗考清之初，學術之大別凡三：一爲理學，一爲科學，一爲理學。理學與科學爲新興之學，而理學則漢、宋、明之流者也。科學爲反理學之學，在清初爲啓、蒙、斯、科、學、則、因、明、季、四、洋、教、徒、之、傳、授，大部研究天、文、算、術，經、康、階、帝、之、提、倡，已入於大、成、期、矣。機學分兩派：一爲浙、西、學、派，主復、學、創、之、者，顧、炎、武、胡、渭、陶、晉、是、也。一爲浙、東、學、派，主復、學、創、之、者，黃、宗、羲、錢、謙、益、顧、祖、禹、萬、斯、同、等、是、也。理學亦分爲兩派：一爲魯、派，守程、朱、之、說，或折中於陸、王，孫、奇、逢、李、燾、陸、世、範、輩、是、也。一爲革、新、派，主實、踐、之、學，不涉冥、想，不尙空談，顧、元、李、塹、是、也。我國人研究西、洋、科、學者，實始於明、之、餘、光、啓、生

於隆、清、四、十、一、年（公元一五六二）；歿於崇、禪、六、年（一六三三）；嘗從意、大、利、人、利、瑪、羅、學、天、文、算、法、火、器、並、通、其、術，而尤專精於曆、與、日、人、觀、華、民、郭、玉、新、羅、雅、答、等、修、正、曆、法。譯著之書甚多，最著名者，爲幾、何、原、本、之、前、六、卷。泊平、清、初，有王、鳳、閣、應、文、鼎、等，竹、橋、爾、昇、之、學。歸國、生、於、明、崇、禪、元、年，卒於清、康、熙、二、十、一、年（公元一六二八——一六八二）。嘗條光、啓、等、修、新、法、時，聚、訟、說、庭，歸、門、獨、閉、戶、著、書，潛、心、測、算。造天、色、晴、舞，輻、登、輻、臥、爲、吻、向，仰、觀、景、象，竟、夕、不、寐，務、求、清、符、天、象，不、屑、屑、於、門、戶、之、分。著曉、庵、新、法、六、卷，考、古、之、觀、而，存、其、是、擇、河、說、之、長，而、去、其、短。海文畢、嘗、曰：『從來言交、食、者，無、有、食、其、分、數，未、及、其、途；黃、旭（陽、蘭、字）以日、月、圓、體、分、三、百、六、十、度，而、論、其、日、介、時、所、虧、之、邊，凡、幾、何、度，今、推、其、法、頗、精、確。』論者謂陽、關、之、學、精、而、核，文、德、之、學、博、而、大，各、造、其、極，翻、可、軒、輕。文鼎、生、於、明、崇、禪、六、年，歿於清、康、熙、六、十、年（公元一六三三——一七二二）。年二十七，與弟、文、聲、共、習、齋、食、法。其後所著天、算、之、書、共、八、十、餘、種，有發明、古、法、者，有發明新、法、者，或正其誤，或補其缺，其孫、謙、成、德、繼、其、業。今列清、初、學、術一覽表以明、之。



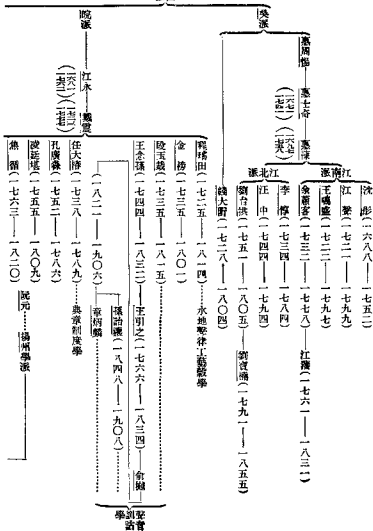
【按】顧炎武非提倡『考證學』者，其言『經學即理學』，第欲矯正陸王之空虛，主通經以致用耳。故其於《日知錄》曰：『君子之爲學也，以明道，以救世也……某自五十以後，篤志經史，於其音學，深有所得。今爲五書，以爲三百篇以來久絕之傳。而別著《日知錄》，上窮經術，中稽治道，下篤博聞，共三十餘卷。有王者起，將見諸行

事，以濟斯世於治古之隆，未敢爲今人道也。』(《英人書》二十五) 然於《日知錄》一書，其讀書求學之精神，則開科學方法之門徑，而導『考證學』之先路也。四庫全書《日知錄提要》云：『炎武學有本源，博而能貫通，每一事必詳其始末，參以佐證，而後筆之於書，故引據稽實，如紙積者少。』(《潘采日知錄序》)：『有一疑義，反覆參考，必助

於至當，有一獨見，擬古證今，必暢其說而後止。『吳武白序音學五書曰：』始發悟於中，而旁通其說，於是據古人以正宋人之失，據古經以正沈氏唐人之失。此皆清代考證學者治經之不二法門，而吳武則已明白顯之矣。故謂考證之風氣爲顧炎武所倡，亦無不可。大抵吳武之學，其方法爲歸納，其主旨爲獨創，而其目的在致用。而後之考證學者，取其方法，主旨則違其目的，或且據治勸懲，并其主旨而失之矣，此非吳武所及料者也。然亦科學之學，文字之獄有以使之然耳。顧炎武之著天下郡國利病書也，可與顧祖禹之讀史方輿記要等量齊觀，蓋因是而有閩苦曠之四書釋地，江水之春秋地名考實，戴震之水地記及校水經注，孔廣森之水經釋地，全祖望之校水經注，楊守敬之水經注疏，其作音學五書也，因之有江水之音學辨異與古韻標準，戴震之聲韻考與聲類表，段玉裁之六書音韻表等，其作石經考，金石文字記也，因之有錢大昕之金石文字跋尾，武億之金石跋，洪頤煊之平津讀禮齋記，嚴可均之鐵齋金石錄，陳介祺之金石文字釋等，而其日知錄割記之遺風，則有閩苦曠之論

『元清記，錢大昕之十駕齋養新錄，以及王念孫之讀書雜誌，王引之之經義述聞，陳澧之東塾讀書記等，至於顧炎武爲學之宗旨有二：卽『博學於文』與『行己有恥』是也。博學於文，既開一代學術之風氣矣；而行己有恥之教，似未曾影響及於後也。考吳武論恥之義，較前曾爲廣大。孟子曰：『人不可以無恥，無恥之恥，無恥矣。』又曰：『恥之於人大矣！爲權變之巧者，無所用恥焉。』又曰：『不恥不若人，何若人有？』是僅就關於一身者而言也。而吳武則本管子『禮義廉恥，國之四維；四維不張，國乃滅亡』之義，直曰：『士大夫無恥，是謂國恥。』又曰：『士人有廉恥，則天下有風俗。』又曰：『古人用兵之道，未有不本於廉恥者。』（見日知錄五）恥之攸關於國，實自吳武發之。蓋吳武生當鼎革之交，感異族憑陵之賦，身懷忠義之氣，見奴顏膝底之徒，其痛心疾首爲何如耶？是將有以挽人心於已死，發吳武之復興，激激而奮也。吳武爲浙西學派之鼻祖，其派別流衍，有可得而言者，今列表以明之：

浙西學派



郭德行(一七五七——一八二五)  
 胡國庚(?)——胡培羣(一七八二——一八四九)——胡春壽——胡適  
 胡承瑛(一七七六——一八三二)

阮元——劉文淇——劉毓棻——劉壽曾——劉師培

(一七四) (一七九) (一八六) (一八九)  
 (一八九) (一八九) (一八九) (一八九)

【辯論術】

○論點變更之誤謬。當辯論時，避去必當之論點，以他種論點

粉飾其論旨，是為論點變更。一種是無意的，由於辯論之認識未真，將  
 針對要點之話不說，反將不相干之廢話亂說，論點到兩處去。一種是  
 有意的，由於理屈辭窮，故意將不相干之話，接連遮掩，此即孟子所謂  
 『遁辭知其所窮』之遁辭也。

論點變更之誤謬，大抵最易犯者為攻擊人之辯論，即避開論點  
 攻擊立論人之本身是也。譬如某甲批評某乙之作品不佳，而某乙也  
 不就作品與之論辯，輒忿然作色曰：『我的作品不好，你拿得出這樣  
 的作品來麼？』或曰：『你不會做這樣的作品，你不配來批評我。』此

種辯論，諛諂之似乎理直氣壯，實則其非強辯而已。例如：

(一)張先生『學校不應廢止考試』一文，是毫無理由，因彼係教員，教員自然贊成考試。

(二)本校學生會應取消，因學生會主席違法舞弊，濫用職權。  
 右例，張先生之文章或許不妙，學生會或許有取消之必要，顯不  
 能以誤為教員故，即抹殺其文；以主席不得人而推翻其組織。蓋一則  
 事的問題，一則人的問題，丟開事實而專為人之秤量，即論點變更之  
 誤謬也。



## 留別海昌同學序

黃宗羲

嘗謂學問之事，析之者愈精，而逃之者愈巧。三代以上，祇有儒之名而已。司馬子長因之而傳「儒林」。漢之衰也，始有「雕蟲壯夫不爲」之技，於是分「文苑」於外，不以亂儒。宋之爲儒者，有事功、經制、改頭換面之異，宋史立「道學」一門以別之，所以坊其流也。蓋未幾而道學之中，又有異同。鄧潛谷又分理學、心學爲二。夫一儒也，裂而爲文苑，爲儒林，爲理學，爲心學，豈非析之欲其極精乎？奈何今之言心學者，則無事乎讀書窮理；言理學者，其所讀之書，不過經生之章句，其所窮之理，不過字義之從違。薄文苑爲詞章，惜儒林於皓首，封己守殘，摘索不出一卷之內，其規爲措注，與纖兒細士不見短長。天崩地解，落然無與吾事，猶且說同道異，自附於所謂道學者，豈非逃之者之愈巧乎？吾觀諸子之在今日，舉實爲秋，摛藻爲春，將以抵夫文苑也。鑽研服鄭，函雅故，通古今，將以造夫儒林也。由是而斂於身心之際，不塞其自然流行之體，則發

之爲文章，皆載道也；垂之爲傳註，皆經術也。將見裂之爲四者，不自諸子復之而爲一乎？某雖學文而不能廢夫應酬，窮經而不能歸於一致，灑掃先師蕺山之門，而浸淫於流俗。絃急調哀，不知九品人物，將來何等諸子苟不見鄙，庶幾以爲九十里之半，是某之眷眷於離別者，較諸子而益甚。雖然，諸子與某，相隔一帶水耳。天朗氣清，夏蓋空翠，可摘，此固晁無咎行吟之地也。某居其下，諸子倘聞長嘯若鸞鳳之音，響乎巖谷，焉知其非余耶？夏四月二十六日，書於北山。

【參讀】

作者原居原法（明夷待訪錄）

【作者傳略】

黃宗羲，字太冲，號梨洲，浙江餘姚人，生明萬曆三十八年，卒清康熙三十四年。（公元一六一〇——一六九五）其父尊素死詔獄，宗

羲具疏訟冤，袖長檄推許顯純等，莊烈帝歎爲忠義，遺見歸益肆力於學，盡發家藏書讀之，不足，復借鈔之，遂博鈔於南宮，爰樂劉宗周，傳

王以爲左倉都御史，後海上傾覆，乃奉母返里，畢力著述。其學先窮經而求事實於史，以濂洛之統，綜會諸家，從游日衆。康熙中，舉鴻博，薦修 明史，均力辭。私諱文學，爲清代史學大家。著有南雷文定、宋元明儒學案、明夷待訪錄等。

【按】黃宗羲長顯美，武三歲，其喪也，後顯美 武十四年，與王守仁同鄉，其生也，在王守仁 喪後八十年。父尊素，以御史 劾議 忠賢，死詔獄。宗羲少任俠，年十九，莊烈帝 即位，即袖長檄入都訟冤；至則忠賢已誅，乃椎殺賊卒之致其父於死者，及歸，奉父遺命，受學於劉

宗周之門宗周王學，言心性；同時有黃道周者，兼及象數，宗義曰：『此開物成務之學也。』因出所學律曆諸書相質證，並旁及於經史諸子之學。又憤科舉之舉人，思所以變之。既盡發家藏書讀之，不足，則鈔之。同里世學樓鍾氏，應生意邵氏，南中則于慎廣黃氏，歸雙樓錢氏。是時越中承海門周氏（汝登）之餘緒，接留人辭，石梁陳氏與齡爲之魁，王學之緒大遠，宗義約吳，越中高材生力捕其說。明亡，魯王立於紹興，糾合里中子弟數百人從之，魯世忠督魯王敗，宗義興復之志未已，東西奔走，與故將遺臣相要結，當道名捕之，屢瀕於險。及恢復無望，乃返里門，筆力著述。自日受學臨山（劉宗周）時，頗喜爲氣節，新一流，應繼後始多深造，而追恨爲過時之學。又謂：『明人講學，語錄之轉相，不以六經爲根柢。』教學者必免窮經，而求事實於諸史。又謂：『讀書不多，無以證斯理之變化，多而不求諸心，則爲俗學。』論者謂宗義之學，以謙格之統，核會諸家，陳陳（陳載）之禮教，陳邵（邵雍）之象數，東萊（呂祖謙）之文獻，吳賓（薛季宣）止齋（陳傅良）之經術，水心（陳道）之文章，莫不旁推交通，自來儒林所未有也。宗義作易學象數論，謂：『聖人以象示人，七有八卦之象，六爻之象，象形之象，爻位之象，反對之象，

方位之象，互體之象，賈導補注（少下卷二十二歲）易圖明辨之先河，其作大統法緯，時盡書法解新法，地文法圖經，割圓八機理，授時法假如，回回法假如，春秋日食曆筭，賈啓婦文編（亦少宗義二十二歲）之先聲，其作墨子師說，闡發良知之旨，推究事理，不爲空疏無用之談，亦不盡主姚江（王守仁）之說，實爲戴震（生於宗義沒後二十七年）孟子字義疏證之前聲，其作深衣考也，爲任大樽（生於宗義沒後四十二年）弁服釋例，深衣釋例之嚆矢，而其授書瓊華一卷，則四萬善藏（少宗義二十五歲）之開而作者也。至律呂新義二卷，管取餘杭竹管肉好符句者斷之爲十二律及四清聲試之而廣其說，於是有毛奇齡（少宗義十三歲）之覓山樂錄，江永（少宗義七十歲）之律呂新論，律呂簡微，江藩之樂編考，凌廷堪之燕樂考，最後乃有陳澧之聲律通考。然則宗義啓導後學之功，殊不下於顧炎武矣。雖然，以上所述，猶其餘緒耳。其學之最著者，一爲史學，二爲所發表之政治思想。所著明儒學案，晚年又輯宋元學案，以誌七百年間之儒學源流，中國之有學術史，蓋創見也。輯明史案二百四十四卷，立例凡三：一，國史取詳年月；二，野史當取是非；三，家史備官爵世系，則清代修明史之宗匠也。其餘明代史

料，有精州失事、昭武平立紀、海外嶺吳記、日本乞師記、舟山興廢、沙定洲紀、馮姓木氏等；於地理，有水火經、四明山志等。後之論者，謂顧炎武明經學之源，黃宗羲開史學之源，洵不謬也。至其政治思想，全在明夷待訪錄及留清二書，顧炎武嘗嘆爲三代之治可復，明夷待訪錄中，尤莫如原君、原臣、原法諸篇。原君篇曰：『有生之初，人各自私也，人各自利也。天下有公理而莫或與之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利爲利，而使天下受其利；不以一己之害爲害，而使天下釋其害；此其人之勳勞，必千萬倍於天下之人。夫以千萬倍之勳勞，而已又不享其利，必非天下之人情所欲居也……後之爲人君者不然。以爲天下利害之權皆出於我，我以天下之利盡歸於己，以天下之害盡歸於人，亦無不可。使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私爲天下之公，始而慚焉，久而安焉，視天下爲莫大之產，傳之子孫，受享無窮。漢高帝所謂「某業孰與仲多」者，其逐利之情，不覺溢之於辭矣。此無他，古者以天下爲主，君爲客，凡君之所舉世而經營者，爲天下也。今也以君爲主，天下爲客，凡天下之無地而得安寧者，爲君也。是以其未得之也，屢毒天下之肝腦，離斃天下之子女，以博我一人之產業；嘗不悔然，曰：我固爲子孫創業。

也。其既得之也，敲剝天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂，視爲當然。曰：此我產業之花息也。然則爲天下之大害者，君而已矣。而使無君，人各得自私自利也。嗚呼！豈數君之過，固如是乎……」原臣篇曰：『古者不傳子而傳賢，其視天子之位，去留猶夫宰相也。其後天子傳子，宰相不傳子。天子之子不皆賢，尙賴宰相傳賢，是相補救。則天子亦不失傳賢之意。宰相既罷，天子之子一不賢，更無與爲賢者矣……』原法篇曰：『三代以上有法，三代以下無法，何以言之？二帝三王，知天下之不可無養也，爲之授田以耕之，知天下之不可無衣也，爲之授地以桑麻之，知天下之不可無教也，爲之學校以興之，爲之婚姻之禮以防其淫，爲之卒乘之賦以防其亂。此三代以上之法也。固未嘗爲一己而立也。後之人主，既得天下，唯恐其非命之不長也，子孫之不能保也，患患於未然，以爲之法。然則其所謂法者，一家之法，而非天下之法也。是故秦燔封建而爲郡縣，以郡縣得私於我也；漢建庶孽，以其可以藩屏於我也；宋解方鎮之兵，以方鎮之不利於我也；此其法何嘗有一毫爲天下之心哉？而亦可謂之法乎……』論者謂有治人無治法，吾以爲有治法而後有治人。自非法之法，極極天下人之手足，卽有能治之人，終不

其牽連嫌疑之顧盼。有所設施，亦就其分之所得，安於苟簡，而不  
能有度外之功名。使先王之法而在，莫不有法外之意存乎其間。其  
人是也，則可以無不行之意；其人非也，亦不致深刻難納，文者天下  
故曰：有治法而後有治人。」原君之論，本孟子「民貴君輕」之義；原法  
之論，上明立法之本，下究用法之意。蓋有明一代，自太祖立嚴刑峻  
法，以制臣民，君權達於極點，臺閣僅樞密銜，然卒無以救其覆亡，故  
其實之深切著明有如是也。至宗理學學之主張，反對心為萬殊之  
說，而以萬物之萬殊歸於一心，實斥濤學之習，而以明心修德之工



### 【辨論術】

D. 感情論之誤謬。不從確切之理論上辯證問題之是非，祇從  
傳統思想、風俗、習慣、古人首行流俗見解等方面立論，是為感情論之  
誤謬。此種論證，係訴諸聽衆之感情而不訴諸聽衆之理智，故踐踏之，

夫為先。其例從學案(存有曰)：『致於天地者皆心也，變化不測，則不  
能不萬殊。心無本體，工夫所至，即本體也。故窮理者窮此心之萬殊，  
非窮萬物之萬殊也。是以古之君子，舉鑿五丁問道，而不假於屈辱  
之野馬，故其途亦不侈不殊。奈何今之君子，必欲出於一途，化厥  
體根之美，而為無夢絕滯也。夫先儒證錄，人人不同，只是印我心體  
之變動而不居也。若執定成局，終是不得受用。此無他，修德而後講  
學耳。今講學而不修德，又何怪其舉一而廢萬耶！』今欲明新東學  
派之流傳，列表如下：

似乎合情合理，非常動聽，實則多謬似是而非之說，其論調之根據，固  
與本題毫無干涉也。在實際上，利用於煽動、煽惑、或囑咐為多，我人一  
經發現，即可作為駁論之根據，蓋亦資料誤謬之一也。例如：

(一) 中國女子不應解放，因古有『男女授受不親』之訓，且  
中國女子向不解放。

(二) 達爾文進化論係謬誤，因依其所說，人豈非與猿處於同等地位乎？

右例，女子假使不應解放，其理由亦決非『授受不親』之古語，敬則及『向不解放』之傳統習慣。達爾文之進化論假使是謬誤，亦決非『人與猿同等』之流俗人獸階級觀念之故。此皆祇就感情立論，以察數難索而博得同情，初不能係於謬誤也。

# 第九組 清 哲 學

---

## ▲基礎教材▼

中國的近世哲學……………胡適

書學案小識後……………曾國藩

正顏……………章炳麟

顏元……………胡適

戴東原集序……………段玉裁

釋戴……………章炳麟

戴震……………胡適

## ▲範 文▼

論讀書窮理(附戴望顏先生傳)……………顏元

原善下……………戴震

## 基礎教材

### 中國的近世哲學 節錄幾箇反理學的思想家

胡適

中國的近世哲學可分兩箇時期：

(A) 理學時期——西曆一〇五〇至一六〇〇。

(B) 反理學時期——一六〇〇至今日。

理學是什麼？理學掛著儒家的招牌，其實是禪宗道家道教儒教的混合產品。其中有先天太極等等，是道教的分子；又談心說性，是佛教留下的問題；也信災異感應，是漢朝儒教的遺跡。但其中的主要觀念，卻是古來道家的自然哲學裏的天道感念，又叫做『天理』的觀念，故名爲道學，又名爲理學。

程頤（大程子，明道先生，死於一〇八五）最初提出『天理』的觀念，要人認識那無時不存，無往不在的天理。人生的最高境界只是體認天理，『廓然而大公，物來而順應。』這是純粹的道家的自然哲學。

程頤（小程子，伊川先生，死於一一〇七）的天資不如他的哥哥，但比他哥哥切實的多。他似乎受了禪宗注重理解的態度的影響，明白承認知識是行爲的嚮導，『譬如行路，須要光照。』他提出了一箇重要的方案，規



定了近世哲學的兩條大路——

涵養須用敬

進學則在致知

「敬」是中古宗教遺留下來的一點宗教態度。凡靜坐、省察、無欲等等，都屬於「主敬」的一條路。「致知」是一條新開之路，即是「格物」，即是「窮理」，「即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。」所以程子教人「今日格一物，明日又格一物；今日窮一理，明日又窮一理。」

後來的理學都跳不出這兩條路子。有些天資高明的人便不喜歡那日積月累的工作，便都走上了那簡易直截的捷徑，都希望從內心的涵養得到最高的境界。宋代的陸象山（九淵，死於一一九二）與明代的王陽明（守仁，生一四七二，死一五二八）都屬於這一派。

有些天資沈著的人便不喜歡那空虛的捷徑，便耐心去做那積錄累寸的格物工夫，他們只想腳踏實地，一步一步地做到那最後的「一旦豁然貫通」的境界。宋代的朱子（朱熹，生一一三〇，死一二〇〇）便是這一派的最偉大的代表。

要明白這兩派的爭點，可看王陽明格竹子的故事。陽明說：

衆人只格物要依晦翁，（朱子）何曾把他的說去用？我著實會用來。初年與錢友同論做聖賢要格天下

之物，因指亭前竹子，令去格看。錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其心思，至於三日，便致勞成疾。當初說他是精力不足，某因自去窮格，早夜不得其理，到七日亦以勞思致疾。遂相與歎聖賢是做不得的，無他大力量去格物了。

這箇故事，很可以指出「格物」一派的毛病。格物致知是不錯的，但當時的學者沒有工具，沒有方法，如何能做格物的工夫？癡對著亭前的竹子，能格出竹子之理來嗎？故程朱一派講格物，實無下手之處；所以他們至多只能研究幾本古書的傳注，在爛紙堆裏鑽來鑽去，跑不出來。反對他們的人都說他們「支離破碎」。

但陸王一派也沒有方法。陸象山說，心即是理，理不解自明。王陽明教人「致良知」。這都不是方法。所以這一派的人到後來也只是口頭說「靜」，說「敬」，說「良知」，都是空虛的玄談。

五百年（一〇五〇——一六〇〇）的理學，到後來只落得一邊是支離破碎的迂儒，一邊是模糊空虛的玄談。到了十七世紀的初年，理學的流弊更明顯了。五百年的談玄說理，不能挽救政治的腐敗，盜賊的橫行，外族的侵略。於是有反理學的運動起來。

反理學的運動有兩箇方面

(I) 打倒（破壞）

打倒太極圖等等迷信的理學，——黃宗炎毛奇齡等。

打倒談心說性等玄談，——費密顏元等。

打倒一切武斷的，不近人情的人生觀，——顏元戴震袁枚等。

## ②建設

建設求知識學問的方法，——顧炎武戴震崔述等。

建設新哲學，——顏元戴震等。

現在我想在這幾天內，提出四箇人來代表這反理學的時期。顧炎武代表這時代的開山大師。顏元戴震代表十七八世紀的發展。最後的一位，吳稚暉先生，代表現代中國思想的新發展。

## 書學案小識後

曾國藩

唐先生撰輯國朝學案，命國藩校字付梓，既畢役，乃謹書其後曰：

天生斯民，予以健順五常之性，豈以自淑而已，將使育民淑世而彌縫天地之缺憾；其於天下之物，無所不當。二儀之奠，日月星辰之紀，伏羲之生成，鬼神之情狀，草木鳥獸之咸若，灑掃應對進退之瑣，皆吾性分之所有事，故曰『萬物皆備於我。』

人者，天地之心也，聖人者，其智足以周知庶物，其才能時措而咸宜，然不敢縱心以自恣，必求權度而絜之。以

舜之辯哲，猶且好問好察。周公思有不合，則夜以繼日。孔子，聖之盛也，而有事乎好古敏求。顏淵、孟子之賢，亦曰博文，曰集義。蓋欲完吾性分之一源，則常明凡物萬殊之等；欲悉萬殊之等，則莫若卽物而窮理，卽物窮理云者，古昔賢聖共由之軌，非朱子一家之瓶解也。自陸象山氏以本心爲訓，而明之餘姚王氏，乃頗遙承其緒，其說主於良知。謂吾心自有天則，不當支離而求諸事物。夫天則誠是也，日巧所至，不繼之以規矩準繩，遂可據乎？且以舜、周公、孔子、顏、孟之知如彼，而猶好問好察，夜以繼日，好古敏求，博文而集義之勤如此，况以中人之質，而重物欲之累，而謂念念不過乎則，其能無少誣耶？

自是以後，沿其流者百輩，間有豪傑之士，思有以救其偏。變一說則生一蔽。高景逸顧涇陽之學，以靜坐爲主，所重仍在知覺，此變而蔽者也。近世乾嘉之間，諸儒務爲浩博，惠定宇、戴東原之流，鉤研詰訓，本河間歐王實事求是之旨，薄宋賢爲空疏。夫所謂事者非物乎？是者非理乎？實事求是非卽朱子所稱卽物窮理者乎？名曰自高，詆毀日月，亦變而蔽者也。別有顏習齋、李恕谷氏之學，忍嗜欲，苦筋骨，勤家養親，迹等於許行之並耕，宋賢爲無用，又一蔽也。山前之蔽，排王氏而不塞其源，是五十步笑百步之類矣。由後之二蔽，矯王氏而過於正，是因噎廢食之類矣。

我朝崇儒重道，正學翕興，平湖陸子、桐鄉張子，闢詖辭而反經，確乎其不可拔。陸桴亭（孚）顧亭林之徒，博大精微，體用兼賅；其他鉅公碩學，項領相望，二百年來，大小醇疵，區以別矣。唐先生於是輯爲此編。大乎！居敬而不偏

於靜，格物而不病於瑣，力行而不迫於隘，三者交修，采擇名言，略依此例。其或守王氏之故轍，與變王氏而鄰於前三者之蔽，則皆釐而剔之，豈好辯哉！夫古日遠，百家各以其意自鳴，是丹非素，無術相勝，雖其尤近理者，亦不能壓人人之心而無異辭，道不同不相爲謀，則亦已矣。若其有嗜於此而取途焉，則且多其識，去其矜，無以開道自標，無以方隅自固，不爲口耳之求而求自得焉，是則君子者已。是唐先生與人爲善之志也。

## 正顏

錄檢論

章炳麟

明之衰，爲程朱者，痿弛而不用；爲陸王者，奇觚而不恆。誦數冥坐與致良知者，既不可任，故顏元返道於地官，以鄉三物者，德、行、藝也，斯之謂格物。

保氏教六藝者，自吉禮以逮旁要三十六凡目也。更事久，用物多而魂魄強。兵、農、水、火、錢、穀、工、虞，無不嫻習，輔世則小大可用；不用而氣志亦日以熒，安用冥求哉！觀其折竹爲刀以勝劍客；擊控馳射中六的也。

當明室顛覆，東胡入帝而不仕官，蓋不忘乎光復者，藉在輓近，則騎驪而動膺也。故其言曰：『勇達德也。』又數數疚心於宋氏之亡，儒生耆老，摧折才士而不用其尙武，則義之所激也。然外飭九容，九思持之一跬步而不敢惰曲禮，自記言行，不欺晦冥，斯所以異於荆軻也。苦形爲藝，以紓民體，其至孝悌愴，至奔走保塞，求亡父兆墓以歸，講室列弦弛弓矢肄樂，而不與衆爲繫，斯所以異於墨子也。

形性內剛，孚尹旁迷，體駿風而志齊肅，足以任事；令得平敵之地，爲制約束，與婚姻嫁娶之禮，舉學校講授之業，班行其衆，則可以繼鄉之田疇也；會在平世，則可以任少學父師。

雖然，不校崇庫，謂其賢於程陸，適勝游微求盜之職矣。古者有云燕趙之士鈍如椎，顏氏其猶未脫於是耶？夫其所學，務得皮膚，而總摠之用微。

其譏朱元晦曰：「道，猶琴也。明於均調節奏之韻，可謂學琴乎？故曰：以講讀爲求道，其距千里也。卽又有妄人指說而曰：是卽琴也，辨音律，協聲均，理性情，通神明，無越於是；數果可以爲琴乎？故曰：以書爲道，其距萬里也。千里萬里，何言之遠也？亦譬之學琴然。歌得其調，撫嫻其指；弦求中音，徵求中節，聲求協律，是之謂學琴矣。未爲習琴也。指從志，音從指；清濁疾徐有常節，鼓有常度，奏有常樂，是之謂習琴矣。未爲能琴也。弦器可手制也，音律可耳審也，詩歌惟其所欲也；志與指忘，指與弦忘，私欲不作而太和在室，感應陰陽，化物達天，於是乎命之曰能琴。今指不彈，志不會，徒以習讀爲學琴，是渡河而望江也，故曰千里也。今日不觀，耳不聞，徒以讀爲琴，是指荆也，而談漢池也，故曰萬里也。」

夫不見其物器而習符號，符號不可任；然算術之橫從者數也；數具矣，而物器未形；物器之差率，亦卽無以跳躐，何者？物器叢縷而數總摠之也。夫舍讀以學琴者，自謂習久足以中協音律，此亦離於總摠，欲纖息簡而數之也。算者，說者，書者，皆符號也，自六經百家以速官書，旣不能昭晰如讀，故膠於講讀者，馳繆於古人，而道益遠。非詩者

不可用，無良書則不可用。今不課其良不良，而課其講讀不講讀，卽有良書，當一切廢置耶？良書廢而大言禮、樂、射、御、書、數，顏氏固弗能盡習也；就其習者，無過胥吏市井之用，固弗深致。學任驅使，而以內聖外王在是，則道術自此裂矣。

顏氏譏李頤不能以三事三物使人習行；顧終身淪於講說。其學者李璩、王源，亦皆懲創空言，以有用爲臬極。周之故言，仕學爲一調，何者？禮不下庶人，非官於大夫，無所師，故學者猶從掾佐而爲小吏。九流所萌蘖，皆時人之法，王官之契也。然更歲月久而偷，道、形、名，侵尋張大以爲空言者，四民生生之具，至爰錯矣。古者更世促淺，不煩爲通論；漸漬二三千歲，不推其終始，審其流衍，則維綱不舉，故學有無已而淩於虛。

且御者必辨於駿良玄黃，遠知馬性而近人性之不知；射者必謹而往鏃擬的，外知物塚而內識矜之不知；此其業不火馳乎，其學術不已悞頓乎！

觀今遠西之有玄學，不齊萬物爲當年效用，和以天倪，上酌其言，而民亦沐浴膏澤；雖清言理學至於桑門禪人，未其無云補也。用其不能實事求是而思理紊紛者多，習者彌易，識者彌寡，是故文實顛倒，國以削弱。

今卽有百人從事於三物，其一二則以名理爲空言；言必求是人之齊量，學之同律；既得矣，雖無用者，方以冥冥胥澤人事，何滯迹之有？

顏氏徒見中國淹於文敝，故一切以地官爲事守，而使人無竊窺曠閒之地，非有佗也，亦無總攬之用則然。

雖然，苟上不忘宗國，而下可備一官，其志可憐也。杞响阿諛記醜而託漢師，翁方綱影蟲篆刻而依宋儒，據非其有，亡異於世家大奴，此顏氏之所恥。

## 顏元 錄幾箇反理學的思想家

胡適

顏元，號習齋。他的父親本是直隸博野縣北楊村人，後來賣給蠡縣劉村的朱九祚做養子，故改姓朱。顏元四歲時，（崇禎十一年，二六三八）滿洲兵犯境，他的父親正同朱家鬧氣，遂跟了滿洲兵跑了，從此沒有音信。他十二歲時，他的母親也改嫁去了。顏元在朱家長大，在私塾讀書。他少年時曾學神仙，學鍊氣，學八股時文，不務正業，喝酒游嬉。他十歲時，明朝就亡了。後來朱家也衰敗，很貧了，顏元到二十歲時，才發憤務農養家。二十二歲，他因為家貧，學做醫生，為餬口之計。他十九歲時曾中秀才，二十四歲，他開了一所私塾，訓蒙度日，並為人治病。他那時完全是一箇村學究，卻有點狂氣，喜看兵書，也學技擊；後來他又讀理學書，先讀陸象山王陽明的書，又讀程子朱子的書，自命要學聖賢，做詩有

識得孔叟便是吾，

更何乾坤不照臨

他雖耕田工作，卻常常學靜坐。家中立一箇『道統竈』，正位供奉伏羲以下至周公孔子，配位供顏子曾子



子思孟子周敦頤程頤張邵邵雍朱熹。他三十歲時，有柳下坐記，說他的心得，最可表現他的村陋氣象：

思古人（他自號思古人）引僕控隸，披棉褐，馱麥豆。僕穰，獨坐柳下，仰日青天，和風泠然，白雲聚散，朗吟程子「雲淡風輕」之句，不覺心泰神怡……若天地與我外，更無一物事。微閉眸觀之，濃葉蔽日，如綠羅裏寶珠，精光隱露。蒼蠅繞飛，聞其聲而不見其形，如躋虞廷，聽九韶奏也！胸中空焉洞焉，莫可狀喻……

直到三十四歲時（一六六八）他忽然經過一次思想上大革命。這時候，他還不知道他的本姓。他的義親母死了，他是「承重孫」，居喪時，一切代他父親的「子職」，實行朱子的家禮，三日不食，朝夕哭。葬後，他仍盡哀，寢苦枕塊三箇月，日夜不脫衰絰。後來遍體生瘡，到了第五箇月，竟病倒了。有一箇老翁哀憐他，對他說明他不是朱家的孫子，何必這樣哀憫！他跑去問他出嫁的母親，證明了這件事，他方才減衰。然而他已扮演了五箇月的苦戲了！

他在這幾箇月裏，實地試驗了朱子的家禮，深深感覺宋儒有些地方不近人情，又碰了這一箇大刺激，使他不能不想他十餘年來做的理學工夫。他自己說，他最得力於這一年的居喪時期：

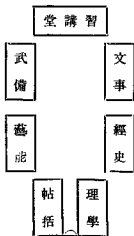
衰毀廬中，廢業幾年。勿知子不宜承重，衰稍殺。既不讀書，又不接人，坐臥地炕，猛一冷眼，覺程朱氣質之說，大不及孟子性善之旨。因徐按其學，原非孔子之舊。是以……存性存學之說，為後二千年先儒救參難之小失，為前二千年聖賢揭晦沒之本原……（存學編三，二）

他三十五歲（一六六九）著存性編，又著存學編，後來隨時有所增加，但他的思想的大旨都在這兩書之中。

三十五歲至五十七歲爲在鄉里講學時期。五十七歲（一六九一）他南游河南數月後回家。這一次出遊，使他反對理學的宗旨更堅決了。他說：

予未南遊時，尙有將就程朱，附之聖門支派之意。自一南遊，見人人禪子，家家虛文，直與孔門敵對；必破一分程朱，始入一分孔孟，——乃定以爲孔孟與程朱判然兩途，不願作道統中鄉愿矣！（年譜下十七）

他六十二歲時曾主教肥鄉漳南書院，他定下書院規模，略如下圖：



不幸那一年漳水大漲，書院都沒在水裏。他嘆曰：『天也！』遂辭歸。他死時七十歲。

他的學派，人稱爲「顏氏學派」；又稱爲「顏李派」，因爲他的弟子李塨（剛主生一六五九死一七三三）頗能繼續顏元的學派，傳授於南北；顏元的名譽不大；李塨與方苞毛奇齡等往來，傳授的弟子也有很出名的，（如程廷祚）故顏李並稱。

顏元與李塨的著作有

顏李遺書，畿輔叢書本。

顏李全書北京四存學會本。

★

★

★

★

★

中國的哲學家之中，顏元可算是真正從農民階級裏出來的。他的思想是從亂離裏經驗出來的，從生活裏閱歷過來的。他是箇農夫，又是箇醫生，這兩種職業都是注重實習的，故他的思想以「習」字爲主腦。他自己改號習齋，可見他的宗旨所在。他說：

僕妄謂性命之理不可講也，雖講，人亦不能聽也；雖聽，人亦不能醒也；雖醒，人亦不能行也。所得而共講之，共醒之，共行之者，性命之作用，如詩書六藝而已。即詩書六藝，亦非徒列坐講聽，要唯一講即教習。習至難處來問，方再與講。講之功有限，習之功無已。……人之歲月精神有限，論說中度一日，便習行中錯一日；紙墨上多一分，便身世上少一分。……（存學編，一二）

所以他的存學編的宗旨只是要人明白「道不在詩書章句，學不在穎悟誦讀，而期如孔門博文約禮，身實學之，身實習之，終身不懈。」

學習什麼呢？尚書裏的：

六府：金、木、水、火、土、穀。

三事：正德、利用、厚生。

還有禮裏的。

三物：六德——智、仁、聖、義、忠、和。

六行——孝、友、睦、姻、任、卹。

六藝——禮、樂、射、御、書、數。

這都是應學習的「物」，「格物」便是實地學習這些實物。格字如「手格猛獸」之格，格便是「犯手去做。」

這些六府六藝似乎太粗淺，故宋明儒者鄙薄不爲，偏要高談性命之理。這正是麗道。顏元說：

學之亡也，亡其粗也，願由粗以會其精。政之亡也，亡其迹也，願崇迹以行其義。（年譜）

這真是重要的發明。宋明儒者不甘淡薄，要同禪宗和尙爭玄關妙，故走上空虛的死路。救弊之道只在挽回

風氣叫人注重那粗的，淺的實迹。顏元又說：

孔子則只教人習事，迨見理於事，則已徹上徹下矣。（存學編）

宋儒的大病只是能靜坐而不習事。朱子敘述他的先生李侗的生平，曾有一句話說：

先生居處有常，不作費力事。

這句話引起了顏元的大反對。顏元說：

只『不作費力事』五字……將有宋大儒皆狀出矣。子路問政，子曰：『先之勞之。』天下事皆吾儒分內事。備者不費力，誰費力乎……夫講讀著述以明理，靜坐主敬以養性，不肯作一費力事，雖口口談仁義，稱述孔

孟，其與釋老之相去也幾何？（存學篇二，一三）

用『不作費力事』一箇標準，來比較『犯手去做』的一箇標準，我們便可以明白顏學與理學的根本大分別了。

顏元的思想很簡單，很淺近。因為他痛恨那故意作玄談的理學家，

談天論性，聰明者如打禪猜拳，愚濁者如捉風聽夢……各自以為孔顏復出矣。（存學編，一一）

他也論『性』，但他只老老實實地承認性即是這箇氣質之性。

譬之目矣……光明之理固是天命，匪論皆是天命。更不必分何者是天命之性，何者是氣質之性。（存

性編)

這便是一筆勾銷了五百年的爛帳，何等痛快！

人性不過如此，最重要的是教育，而教育的方法，只是實習實做那有用的實事實物。顏元是箇醫生，故用學醫作比喻：

譬之於醫。黃帝、素問、金匱、玉函，所以明醫理也。而療疾救世則必診脈、製藥、針灸、摩砭爲之力也。今有妄人者，止務覽醫書千百卷，熟讀詳說，以爲子國手矣；視診脈製藥針灸摩砭，以爲術家之粗，不足學也。書日博，識日精，一人倡之，舉世效之。岐黃盈天下，而天下之人病相枕，死相接也。可謂明醫乎？愚以爲從事方脈、藥餌、針灸、摩砭，療疾救世者，所以爲醫也。讀書，取以明此也。若讀盡醫書而鄙視方脈、藥餌、針灸、摩砭，妄人也。不惟非岐黃，並非醫也。尙不如習一科，驗一方者之爲醫也。讀盡天下書而不習行六府六藝，文人也；非儒也，尙不如行一節，精一藝者之爲儒也。（存學編一，一〇）

他在別處又用學琴作比喻：

以讀經史，訂羣書爲窮理處事以求道之功，則相隔千里。以讀經史，訂羣書爲卽窮理處事，曰道在是焉，則相隔萬里矣……

譬之學琴然。詩書猶琴譜也。爛熟琴譜，講解分明，可謂學琴乎？故曰以講讀爲求道之功，相隔千里也。

更有一妄人，指琴譜曰：『是卽琴也。辨音律，協聲韻，理性情，通神明，此物此事也。』譜果琴乎？故曰以書爲道，相隔萬里也……

歌得其調，撫嫻其指，絃求中音，徵求中節，聲求協律，是謂之學琴矣。未爲習琴也。絃器可手製也，音律可耳審也，詩歌惟其所欲也，心與手忘，手與絃忘，私欲不作於心，太和常在於室，感應陰陽，化物達天，於是乎命之曰能琴。今手不彈，心不會，但以講讀琴譜爲學琴，是渡河而望江也。故曰千里也。今日不親耳不聞，但以譜爲琴，是捐蘄北而談雲南也。故曰萬里也。（存學編三，六至七）

這種說法，初看似很粗淺，其實很透闢。如王明陽說『良知』豈不很好聽？但良知若作『不學而知』解，則至多不過是一些『本能』，決不能做是非的準則。良知若作『直覺』的知識解，若真能『是便知是，非便知非』，那樣的知識決不是不學而知的，乃是實學實習，日積月累的結果。譬如那彈琴的，到了那『心與手忘，手與絃忘』的地步，隨心所欲便成曲調，那便成了直覺的知識。又如詩人董家燭醉之後，與至神來，也能隨意成傑作，這也成了直覺的知識。然而這種境地都是實習功久的結果，是最後的功夫，而不是不學而知，不能而能的呵。

又如陽明說『知行合一』豈不也很好聽？但空談知行合一，不從實習實行裏出來，那裏會有知行合一！如醫生之診病開方，療傷止痛，那便是知行合一。如彈琴的得心應手，那才是知行合一。書本上的知識，口頭的話柄，決不會做到知行合一的。宋人語錄說：

明道謂謝顯道曰：「爾輩在此相從，只是學某言語，故其學心與口不相應。盍若行之？」請問焉，曰：「且靜坐。」

學者問如何行，先生卻只教他靜坐。靜坐便能教人心口相應，知行合一了嗎？顏元的批評最好：

因先生只說話，故弟子只學說話。心口且不相應，況身乎？況家國天下乎？措之事業，其不相應者多矣。

吾嘗談天道性命，若無甚扞格，一著手算九九數，輒差……以此知心中醒，口中說，紙上作，不從身上習過，皆無用也。（存學編二，一）

這是顏李學派的實習主義。（Pragmatism）

## 戴東原集序

段玉裁

先生卒於乾隆丁酉，年五十有五。

自先生以古學唱，三十年來，薄海承學之士，至於東髮受書之童子，無不知有東原先生，蓋其興起者盛矣。稱先生者，皆謂考覈超於前古。始玉裁聞先生之緒論矣，其言曰：「有義理之學，有文章之學，有考覈之學。義理者，文章考覈之源也；熟乎義理，而後能考覈，能文章。」玉裁竊以謂義理文章未有不由考覈而得者。自古聖人制作之大，皆精審乎天地民物之理，得其情實，綜其始終，舉其綱以俟其目，與以利而防其弊，故能奠安萬世，雖有姦暴，不



敢自外。中庸曰：「君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。」此非考覈之極致乎？聖人心通義理而必勞勞如此者，不如是不足以盡天地民物之理也。後之儒者，盡分義理，考覈文章爲三區，別不相通，其所爲細已甚焉。夫聖人之道在六經，不於六經求之，則無以得聖人所求之義理以行於家國天下，而文詞之不工，又其末也。

先生之治經，凡故訓、音聲、算數、天文、地理、制度、名物、人事之善惡是非，以及陰陽、氣化、道德、性命，莫不究乎其實；蓋由考覈以通乎性與天道。既通乎性與天道矣，而考覈益精，文章益盛，用則施政利民，舍則垂世立教而無弊。淺者乃求先生於一名、一物、一字、一句之間，惑矣。

先生之言曰：「六書九數等事，如橋夫然，所以昇橋中人也。以六書九數等事盡我，是猶誤認橋夫爲橋中人也。」又嘗與玉裁書曰：「僕生平著述之大，以孟子字義疏證爲第一，所以正人心也。」噫！是可以知先生矣。

先生所爲書，或成，或未成，孔氏體生，梓於曲阜十餘種，學者苦其不易得。文雖十卷，先生之學，梗概具見；武進 臧氏在東，顧氏子述，因增其未備，編爲十二卷，精校重刊，略以意類分次其先後，不分體如他文集者，意欲求其學者之易爲力也。壬子六月弟子金壇 段玉裁謹序。

## 釋戴

章炳麟

明太祖誦雜圖儒言，又自謂法家也，儒法相漸，其法益不馴。蓋昔韓非有言：『人主不自刻以遠，而責人臣以子胥，是幸般人之盡如比干。盡如比干，則上不失，下不亡。不權其力而有田成，而幸其身盡如比干，故國不得一安。廢堯舜而立桀紂，則人不得樂所長而憂所短；失所長則國家無功，守所短則民不樂生。以無功御不樂生，不可行於齊民。如此，則上無以使下，下無以事上。』顧大祖不知也。比明中世，人主喜怒，僻違而不循法，諫官有所長短，不以法律彈正，時藉雜圖重言以爲柄，矜記所謂援其所不及，煩其所不知。人主窮迫，亦以其言檢下，下復朋以要主，恣心難知，人主孤立，則庶事叢脞，終於嬖令謹誅，萬事自此墮矣。雜圖諸儒，制言以勸行己，其本不爲長民，故其語有廉梭而亦時軼出。夫法家者，輔萬物之自然而不敢爲，與行己者絕異，任法律而參雜圖，是使種馬與良牛並驅，則敗績覆駕之術也。清憲帝亦利雜圖刑罰無常，益以恣雉，會遭平世，無疑沮事者；然而吏惑於視聽，官困於詰責，憐憫莫能必其性命，冤獄滋煩，莫敢緩縱。戴震生雍正，未見其詔令，誦人不以法律，顧雜圖儒言以相稽，覘司隱微，罪及燕語。九服非不寬也，而刈之以叢棘，令士民搖手觸禁，其贖傷深。爰自幼爲買販，轉運千里，復具知民生隱曲，而上無一言之惠，故發憤著原善。孟子字義疏證，專務平恕爲臣民慰上天。明死於法可救，死於理卽不可救。又謂枉席之間，米鹽之事，古先王以是相民，而後人視之猥鄙，其中堅之言盡是也。震所言多自下摩上，欲上帝守節而民無羶。焦循據之云：『詩教亡於明，故言不本性情而聽者厭倦。至於忿毒相尋，以同爲黨，以比爲爭，或假宮廟祀儲貳諸名，千百人哭於朝，以激君怒，害及其身，禍延其國。』記曰：『臣不重辭，則君不勞。』亦庶幾得寢

意哉！如震所言，施於有政，上不慍苛，下無怨讟，衣食孳殖，可以致刑措。究極其義，及於性命之本，情欲之流，爲數萬言。夫言欲不可絕，欲當卽爲理者，斯固隸政之言，非飭身之典矣。辭有枝葉，乃往往軼出闕外，以詆雒閩。紀昀懷臂扔之，以非清淨潔身之士，而長流汙之行，雖焦循亦時感輓世，或盜其言，以崇飾恬淫。今又文致西來之說，教天下奢，以榮食裝衣爲恥，爲廉節士所非，誠明震意諸款言，豈得託哉？雒閩所言，本以飭身，不以隸政，震所訶又非也。凡行已欲陵而長民欲，陵之至者止於釋迦，其次若伯夷、陳仲，持以閱世，則淵爲淫哇，鹿鳴爲流酒，文王、大明爲盜言矣。不如是，人不與鳥獸絕。雒閩諸儒，躬行雖短，其言頗欲放物一二而不足以長民。長民者，使人人得職，篠簜其性，國以富強。上之於下，如大小羊，矜相犂犢而已；本不可自別於鳥獸也。夫商鞅、韓非，雖隸不隸法以施罪，勸民以任功，徒以禮義厲民猶難，況過其欲？民惟有欲，故刑賞可用，施若以此行己，則終身在鴉鵲之域也。以不隸故交擊，交擊故交弊，察其所以，皆失其本已。明之君臣，負雒閩之法度，紀昀以來，負戴震之法度。

問者曰：『戴震資名於孟子，其法不去欲，誠孟子意邪？』章炳麟曰：『長民者，輔萬物之自然而不敢爲，稍欲割制，而去甚，去奢，去泰。始於道家，儒法皆仰其流，雖有階易，其致一也。雖然，以欲當爲理者，莫察乎孫卿，孫卿爲正名一首，其言曰：『凡語治而待去欲者，無以道欲而困於有欲者也。凡語治而待寡欲者，無以節欲而困於多欲者也。有欲無欲，異類也；生死也，非治亂也。欲之多寡，異類也；情之數也，非治亂也。欲不待可得，而求者從所可，欲不待可得，所受乎天也；求者從所可，受乎心也。人之所欲生甚矣，人之所惡死甚矣，然而人有從生成死者，非不欲生而』

欲死也。故欲過之而動不及，心止之也。心之所可，中理欲雖多，奚傷於治？欲不及而動過之，心使之也。心之所可，失理欲雖寡，奚止於亂？故治亂在於心之所可，亡於情之所欲，不求之其所在，而求之其所亡，雖曰我得之，失之矣。性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。以欲爲可得而求之，情之所必不免也。以爲可而道之，知所必出也。故雖爲守門，欲不可去，性之具也。雖爲天子，欲不可盡，欲雖不可盡，可以近盡也；欲雖不可去，求可節也。所欲雖不可盡，求者猶近盡；欲雖不可去，所求不得慮者，猶節求也。道者，進則近盡，退則節求，天下莫之若也。『極震所議，與孫卿若合符。以孫卿言性惡，與虞意佛故解而赴原善。夫任自然者，則莫上老聃矣。寄於儒名，更賓老聃，以孟軻爲劊子，斯所謂寓言哉！震書多嬖議，老莊不得要領，而以浮辭相難，彌以自陷其失也。當是時，學者以老莊商韓爲忌，其執不能無廢百家，念在長民，願以持法爲諱，題旌其名，與儒行曲禮無別，令血氣不束者，得介以非修士。率於性善，無詰姦之術，而大臣得挾愚汙之人，以漁厚資貨財，上流而巧說者，用莫有議其非也。故莊子曰：『唇竭則齒寒，魯酒薄而邯鄲圍，聖人生而大盜起。』』

## 戴震

錄幾箇反理學的思想家

胡適

十七八世紀是箇反理學的時期。第一流的思想家大抵都鄙棄那談心說性的理學。風氣所趨，遂成了一箇「樸學」時代，大家都不講哲學了。「樸學」的風氣最盛於十八世紀；延長到十九世紀的中葉。「樸學」是做

「實事求是」的工夫，用證據作基礎，考訂一切古文化。其實這是史學的運動，是中國古文化的新研究，可算是中國的「文藝復興」(Renaissance)時代。這箇時期的細目有下列各方面：

- (1) 語言學 (Philology)，包括古音的研究，文字的假借變遷等等。
- (2) 訓詁學 (Semantics)，用科學的方法，客觀的證據，考定古書文字的意義。
- (3) 校勘學 (Textual Criticism)，搜求古本，比較異同，校正古書文字的錯誤。
- (4) 考訂學 (Higher Criticism)，考定古書的真偽，著者的事蹟等等。
- (5) 古物學 (Archaeology)，搜求古物，供歷史的考證。

這箇大運動，又叫做「漢學」，因為這時代的學者信漢儒「去古未遠」，故崇信漢人過於宋學。又叫做「鄭學」，因為鄭玄是漢代的大師。但「樸學」一箇名詞，似乎最妥當一點。

這箇運動的特色，是沒有組織大哲學系統野心，人人研究他的小問題，做專門的研究或專治一部書，(如說文)或專做一件事，(如輯佚書)或專研究一箇小題目。(如「釋繪」)這箇時代的風氣是逃虛就實，寧可做細碎的小問題，不肯妄想組成空虛的哲學系統。

但這箇時代也有人感覺不滿意。如章學誠(實齋)便說這時代的學者只有功力，而沒有理解，終身做細碎的工作，而不能做貫串的思想，如蠶食葉而不吐絲。

其時有大思想家戴震出來，用當時學者考證的方法，歷史的眼光，重新估定五百年前的理學的價值，打倒舊的理學，而建立新的理學。是爲近世哲學的中興。

★

★

★

★

戴震是徽州休寧人。少年時，曾從婺源江永受學；江永是經學大師，精通算學，又長於音韻之學，又研究程朱理學。在這幾方面，戴震都有很精深的研究。他是一箇舉人，但負一時的盛名，受當世學者的推重。壯年以後，他往來南北各省，著作甚多。乾隆三十八年（一七七三）開四庫全書館，他被召爲纂修，賜同進士出身，授庶吉士。他死時（一七七七）只有五十五歲。他的『戴氏遺書』有微波榭刻本。其中最重要的哲學著作是他的『孟子字義疏證』。此書初稿本名『緒言』，現有粵雅堂叢書本可以考見初稿的狀態。但當時是簡輕視哲學的時代，他終不敢用這樣一箇大膽的書名，故他後來修正此書時，竟改爲『孟子字義疏證』。表面上是一部講經學的書，其實是一部哲學書。（參看胡適校讀本，附在他的戴東原哲學之後，商務印書館出版）

★

★

★

★

我曾指出理學的兩條路子，即程頤說的。

涵養須用敬，進學則在致知。

程朱一派走上了格物致知的大路，但終丟不了中古遺留下來的這一點宗教的態度，就是主敬的態度。他

們主張靜坐，主張省察，「喜怒哀樂未發之前，是何氣象」，主張無欲，都屬於這箇主敬的方面，都只是中古宗教的遺毒。因為他們都不肯拋棄這條宗教的路，故他們始終不能澈底地走那條格物致知的路。萬一靜坐主敬可以得到聖人的境界，又何必終身勤苦去格物致知呢？

戴震生在樸學最盛的時代，他是箇很能實行致知格物的工夫的大學者，所以他一眼看破程朱一派的根本缺點在於走錯了路，在於不肯拋棄那條中古宗教的路。他說：

程子朱子……詳於論敬而略於論學。（疏證十四）

爲什麼程朱有這根本大病呢？因為他們不曾拋棄中古宗教留下來的謬見。戴震說：

人物以類區分。……人與人較，其材質等差凡幾？古賢聖知人之材質有等差，是以重學問，貴擴充。老莊釋氏謂有生皆同，故主於去情欲以勿害之，不必問學以擴充之。

在老莊釋氏既守己自足矣，因毀誓仁義以伸其說。……陸子靜王文成諸人同於老莊釋氏而改其毀誓仁義者以爲自然全乎仁義，巧於伸其說者也。

程子朱子等「理」而以爲天與我，……謂理爲形氣所污壞，是聖人以下形氣皆大不美，……而其所謂「理」別爲濬泊附著之一物，猶老莊釋氏所謂「真宰」、「真空」之濬泊附著於形體也。理既完全自足，難於言學以明理，故不得不分理氣爲二本，而各形氣。蓋其說雜糅傅合而成，令學者眩惑於其中……

理爲形氣所污壞，故學焉『以復其初』。『復其初』之云，見莊周書（莊子繕性篇）蓋其所謂『理』，卽如釋氏所謂『本來面目』。而其所謂『存理』，亦卽如釋氏所謂『常惺惺』……（疏證十四）

他認清了理學的病根在於不肯拋棄那反人情性的中古宗教態度，在於尊理而咎形氣，存理而去欲，故他的新理學，只是併力推翻那『難糅博合』的半宗教半玄學的舊理學。舊理學盲目的推崇『理』，認爲『天理』，認爲『得於天而具於心』，故無論如何口頭推崇格物致知，結果終走上主靜主敬的宗教路上去，終捨不掉那『復其初』的捷徑。舊理學崇理而咎欲，故生出許多不近人情的，甚至於喫人的禮教。一切病根在於分理氣爲二元與分理欲爲二元，故戴震的新理學只從推翻這種二元論下手。

他的宇宙觀，便否認向來的理氣二元論：

一陰一陽，流行不已，夫是之爲道而已。（疏證十七）

他說：

『道』猶行也。氣化流行，生生不息，是故謂之道。（疏證十六）

陰陽卽是氣化的兩箇方法，五行只是五種氣化流行，『行』卽道也。

他論『性』，也否認理氣二元。性只是氣質之性。他以爲古書論性的話，最好的是『大戴禮』的。

分於道謂之命，形於一謂之性。



道即是陰陽五行，分於陰陽五行以有人物，而人物各限於所分以成其性。陰陽五行，道之實體也。血氣心知，性之實體也。」（疏證十六）

這是很明白的唯物論（Materialism）宇宙只是氣化的流行。陰陽五行的自然配合，由於分配的不同，而成為人物種種不同。性只是「分於陰陽五行以爲血氣心知」。血氣固是陰陽五行的配合，心知也是陰陽五行的配合。這不是唯物論嗎？這裏面正用不著勉強拉出一箇「理」或「天理」來。「湊泊附著以爲性。」於是六百年的理學的天論與性論也都用不著了。

他是主張「性善」的，但他的根據也只是說人的知覺，高於禽獸，故說人性是善的。

性者，飛潛動植之通名。性善者，論人之性也。……人以有禮義，異於禽獸，實人之知覺大遠乎物，則然。（二十七）

這樣看來，說人性善，不過是等於說人的知覺比禽獸高一點。人性有三大部份：欲，情，知。三者之中，知最重要。惟有欲有情而又有知，然後欲得遂也，情得遂也。（三十）

情與欲也是性，不當排斥。

喜怒哀樂，愛惡感念，慍懣怒憤，恐悸慮歎，飲食男女，鬱悠成吝，慘舒好惡之情，胥成性則然，是故謂之道。

（原善中）

他又說：

「凡出於欲，無非以生以養之事。……天下必無舍生養之道而得存者。凡事爲皆有於欲，無欲則無爲矣。有爲而歸於至當不易之謂理，無欲無爲，又焉有理？」（疏證四十三）

這是反對向來理學家的無欲論。他說：

「使飲食男女與夫感於物而動者，脫然無之，以歸於靜，歸於一，又焉有側隱，有羞惡，有辭讓，有是非？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脫然無之，以歸於靜，歸於一，而恃人之心知異於禽獸，能不感乎所行，卽爲懿德耳。古聖賢所謂『仁義禮智』，不求於所謂『欲』之外，不離乎血氣心知。」（二十一）

這是很大膽的思想。性卽是血氣心知，其中有欲、有情、有知覺；因爲有情有欲，故有生養之道，故有事業，有道德。心知的作用，使人不惑於所行，不糊塗做去，便是美德；使行爲歸於至當，便是理。道德不在情欲之外，理卽在事爲之中。

這種思想同舊日的理學家的主張很有根本的不同。朱子曾說：

「理在人心，是謂之性。……性便是許多道理，得之天而具於心者。」

理學家先假定一箇渾然整箇的天理，散爲萬物；理附著於氣質之上，便是人性。他們自以爲「性」裏面具

有『許多道理』，他們誤認『性即是理在人心』，故人人自信有天理。於是你靜坐冥想出來的，也自命爲天理；他讀得傳會出來的，也自命爲天理。人人都可以把他自己的私見，偏見，謬作天理。『公有公的道理，婆有婆的道理。』人人拿他的『天理』來壓迫別人，你不服從他，他就責你『不講理』。

戴震最痛恨這種思想，他說這種態度的結果，必至於『以理殺人』。他說：

六經孔孟之言，以及傳記羣籍，『理』字不多見。今雖至愚之人，悖戾恣睢，其處斷一事，責詰一人，莫不輒曰『理』者，自宋以來始相習成俗，則以『理』爲如有物焉，得於天而具於心，因以心之意見當之也。於是負其氣，挾其勢位，加以口給者，理伸力弱，氣憤口不能道辭者，理屈。嗚呼！其孰謂以此制事，以此制人之非理哉？昔人知在己之意見，不可以『理』名，而今人輕言之。夫以理爲如有物焉，得於天而具於心，未有不以意見當之者也。（五）

以意見爲『理』，必至於『以理殺人』。

嗚呼！今之人其亦弗思矣！聖人之道使天下無不達之情，求遂其欲，而天下治。後儒不知情之至於纖微無憾是謂『理』，而其所謂『理』者，同於酷吏之所謂『法』。酷吏以法殺人，後儒以理殺人，浸浸乎合法而論理死矣！更無可救矣！（文集與某書）

怎麼叫做『以理殺人』呢？例如程子說：

餓死事極小，失節事極大。

這分明是一箇人的偏見，然而八百年來竟成爲『天理』，竟害死了無數無數的婦人女子！又如宋儒羅仲素說：

天下無不是的父母。

這也明明是一箇人的私見，然而八百年來竟成爲『天理』，遂使無數無數做兒子的，做媳婦的，負屈含冤，無處伸訴！所以說『以理殺人』，『酷於』『以法殺人』。

戴震因此提出他的『理』說。理即是事物的條理，分理。

理者，察之而幾微必區以別之名也。是故謂之『分理』。『在物之質曰肌理，曰腠理，曰文理。得其分，則有條而不紊，謂之條理。』(一)

『就事物言，非事物之外別有理義也。有物必有則，以其則正其物，如是而已矣。』(八) (『以秉持爲經常曰則。』(一) (三))

不謬之謂得理。……疑謬之謂失理。(一六)

在人事的方面，理即在情之中。

理者，情之不喪失者也。未有情不得而理得者也。(二)

無過情，無不及情，之謂理。（三）

人倫日用，……通天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽，是謂理。（四〇）

他所謂「理」總括起來，是：

事物之理，必就事物剖析至微，而後理得。（四一）

心之明之所止，於事情區以別焉，無幾微爽失，則理義以明。（原善中，四〇）

古人曰：「理解者，卽尋其賤理而析分之也。」（與段玉裁書，年譜頁三四〇）

依他的說法，理即是事物的條理，在事情之中，而不在人心之內。人心只有血氣心知，心知只是可以求理的官能，用心知去尋求事情的條理，剖析區分，至於無差失，那就是理。科學家求真理，是如此。法官判斷訴訟，也是如此。人生日用上的待人接物，謀合理的生活，也是如此。

理學最不近人情之處，在於困繫中古宗教排斥情欲的態度。戴學的大貢獻，正在於充分指出這一箇緊要關鍵。

宋儒以來的理學，掛著孔教的招牌，其實因襲了中古宗教的種種不近人情的教條。中古宗教的要點，在於不要做人而想做菩薩神仙。這固是很壞，然而大多數的人究竟還想做人，而不想做神仙菩薩。故中古宗教的勢力，究竟還有箇限度。到了理學家出來，他們把中古宗教做菩薩神仙之道搬運過來，認爲做人之道，這就更壞了。

主靜去欲，本是出世之法，今被誤認作入世之法，又傳會偽尚書：「人心惟危，道心惟微」的話，於是一班士大夫便不知不覺地走上了顧炎武所謂「置四海窮困不言，而講危微精一」戴震也說宋以來的理學家，對於

舉凡饑寒愁怨，飲食男女，常情隱曲之感，則名之曰「人欲」，故終其身見欲之難制。其所謂存理，空有理之名，究不過絕情欲之感耳。（疏證四三）

這都是中古不近人情的宗教的變相。人人亂談「存天理，去人欲」，人人瞎說「得乎天理之極而無一毫人欲之私」，於是中國的社會，遂變成更不近人情的社會了。

戴學的重要，正在於明白攻擊這種不近人情的中古宗教遺風。例如朱子曾說，

人欲云者，正天理之反耳。

這種人生觀把一切人欲都看作反乎天理，故主張去欲，無欲，不顧人的痛苦，做出種種違反人情的行爲。這正是認一種偏見爲天理了。戴氏以爲這樣把「理」「欲」看作相反的，有三種大害處。

(1) 專苛責賢者，使天下無好人，君子無完行。——俗語說的：「又要馬兒好，又要馬兒不喫草。」

(2) 養成剛愎自用，殘忍慘酷的風氣。——即是上文說的「以理殺人」，人人認見爲理，故掛了「理」的招牌，做許多殘忍慘酷之事。

(3) 鼓勵人做詐僞的行爲。——僞君子便是一種結果。虛榮心的引誘，使人做出不近人情的行爲，以博虛

名或私利。

所以他大膽地說：

理者，在乎欲者也。(十)

理者，情之不爽失者也。

情之至於纖微無憾是謂理。

所以他的人生哲學是：

老莊釋氏主於無欲無爲，故不言理。聖人務在有欲有爲之咸得理。是故君子亦無私而已矣，不貴無欲。

(四三)

而他的政治哲學也只是：

體民之情，遂民之欲，而王道備。(十)

這箇時代是一箇考證學昌明的時代，是一箇科學的時代。戴氏是一箇科學家，他長於算學，精於考據，他的治學方法最精密，故能用這箇時代的科學精神到哲學上去，教人處處用心知之明去剖析事物，尋求事情的分理條則。他的哲學是科學精神的哲學：

聞見不可不廣，務在能明於心。一事豁然，使無餘蘊，更一事而亦如是。久之，心知之明進於聖智，雖未學之

事，豈足以窮其智哉？（四一）

這才是宋儒『今日格一物，明日又格一物』的真意義。宋儒的毛病，在於妄想那『一旦豁然貫通焉』的最高境界。戴氏卻只要人從一事一物裏訓練那心知之明，使他漸漸進於聖旨：

致其心之明，自然權度事情，無幾微差失。又焉用知『一』求『一』哉？（四一）



## 範文

### 論讀書窮理

顏元

以讀經史，訂羣書，爲窮理處事，以求道之功，則相隔千里，以讀經史，訂羣書，卽爲窮理處事，曰：道在是焉，則相隔萬里矣。

茲李氏以先生解書，得聖人之本旨，遂謂示斯道之標的，以先生使學者讀書有序，遂將謂無理不可精，無事不可處，噫！宋元來效先生之彙別區分，遵先生讀書之序，果已無理不可精，無事不可處否乎？

譬之學琴然：詩書猶琴也，爛熟琴譜，講解分明，可謂學琴乎？故曰：以講讀爲求道之功，相隔千里也。更有一妄人，指琴譜曰：是卽琴也；辨音律，協聲韻，理性情，通神明，此物此事也；譜果琴乎？故曰：以書爲道，相隔萬里也。

千里萬里，何言之遠也！亦譬之學琴然：歌得其調，撫嫻其指，弦求中音，徽求中節，聲求協律，是謂之學琴矣。未爲習琴也。手隨心，音隨手，清濁疾徐有常規，鼓有常功，奏有常樂，是之謂習琴矣。未爲能琴也。弦器可手製也，音律可耳審也，詩歌惟其所欲也，心與手忘，手與弦忘，私欲不作於心，太和常在於室，感應陰陽，化物達天，於是乎命之曰能琴。今手不彈，心不會，但以講讀琴譜爲學琴，是渡河而望江也，故曰千里也。今日不覩，耳不聞，但以譜爲琴，是指薊北而談滇南也，故曰萬里也。

【附】戴望顏先生傳

顏先生元，字易直，又字渾然，直隸保定府博野縣北楊村人也。父景，爲蠡朱翁義子，遂姓朱，爲蠡人。先生孕十四月而生。既生，有文在其手，曰「生」，舌曰「中」。時明崇禎八年乙亥三月也。戊寅，遼東兵入畿輔，父被掠去，母改適甲申，鼎革癸巳，爲諸生。先生幼讀書，二三過不忘。學神仙導引術，取妻不近，既而知其妄，乃益折節爲學。朱翁以訟遁，先生被繫，在囚中，文日進。塾師異之，曰：「是子患難不能亂，豈常

人乎？一年二十餘，好陸王書。未幾，從事程朱學，信之甚篤。時先生父音耗絕，思之輒涕泣，而事朱翁媪至孝。初不知父非朱氏子也。既翁妾有子，稍疎先生，後更讒害，謀殺之。先生孝愈篤。媪卒，泣血哀毀幾殆。其長老有憐之者，私謂曰：『若過哀，徒死耳。若祖母故不孕，安有若父？若父，異姓乞養者耳。』先生大驚，潛如嫁母所，問之，信。及翁卒，乃歸顏氏。

初，先生居喪，守朱氏家禮惟謹。古禮，初喪，朝一溢米，夕一溢米，食之無算。家禮刪去無算句。先生遵之，過朝夕不敢食，當朝夕遇哀至，又不能食，病幾殆。又喪，服傳曰：『既練，舍外寢，始食菜果，飯素食，哭無時。』家禮改爲『練後止朝夕哭，惟朔望未除服者會哭。凡哀至，皆制不哭。』先生亦遵之。既覺其過抑情，校以古喪禮，非是因歎先王制禮，盡人之性，後儒無德無位，不可作也。自是始寤堯舜之道在六府三事，周公教士以三物，孔子以四教，非主靜專誦讀，流爲禪宗俗學者所可託。於是著存學存性存治存人四編以立教。名其居曰習齋。帥門弟子行孝弟，存忠信，日習禮。

習樂、習射、習書數，究兵農水火諸學。堂上琴、箏、弓、矢、籥、管、森列。嘗曰：「必有事焉，學之要也。心有事則存，身有事則脩，家之齊，國之治，皆有事也；無事，則道與治俱廢。故正德、利用、厚生曰事，不見諸事，非德、非用、非生也。德行、藝曰物，不徵諸物，非德、非行、非藝也。」

先生之學，以事物爲歸，而生平未嘗以空言立教。既歸宗，欲尋親，值三藩變，塞外蒙古遙應之，遼左戒嚴不可往。晝夜悽愴。又嗣未立，久之，乃如關東，誓不得親不返。所至徧揭「零丁」道上。人有問者，則拜之，求爲傳帖。既而果得其蹤於瀋陽，沒矣。尋其墓，哭奠如初喪禮。見異母之妹，招魂奉主，躬自御車哭導而行。既歸，遂棄諸生，卒三年喪。自是用世之志愈殷。曰：「蒼生休戚，聖道明晦，責實在予！敢以天生之身，偷安自私乎？」遂南遊中州，張醫卜肆於開封，得人甚衆，倡實學，明辯婉引，人多歸之。

商水 李子青者，大俠也。館先生。見先生攜短刀，目曰：「君善此乎？」先生謝不

敏。子青固請與試。先生乃折竹爲刀，舞相擊，數合，中子青腕。子青大驚，拜伏地，曰：「吾謂君學者爾。技至此乎！」遂深相結。使其三子拜從游。又於開封市上遇一少年，貌甚偉，問其姓名，曰：「朱超越，下也。」叩其志，不恆。沽酒與飲，半醉起舞，爲之歌曰：「八月秋風凋白楊，蘆葦蕭蕭天雨霜。有客有客夜旁皇，旁皇良久鶴鶴舞，雙眸炯炯空千古，紛紛世儒何足數？直呼小兒楊德祖，尊中有酒盤有餐，倚劍還歌行路難。美人家在青雲端，何以贈之雙琅玕。」遂別去。

先生自幼學兵法，技擊、馳射、陰陽、象緯無不精。遇豪傑，無貴賤，莫不深交之。而其論治，則以不法先王爲苟道。嘗推論明制之得失，所當因革者，爲書曰會典大政。記曰：「如有用我，舉而錯之耳。」然卒以高隱終。令長及大吏數表其門，或造廬而請，有勸之仕者，笑不答也。

肥鄉有漳南書院，邑人郝文燦請先生往設教，三聘始往，爲立規制甚宏。有文事、武備、經史、藝能等科，從游者數十人，遠近翕然。會天大雨，經月不解，漳水溢，牆垣

堂舍悉沒，人跡殆絕。先生嘆曰：『天不欲行吾道也。』乃辭歸。文燦與諸門人皆痛哭送之。

先生自漳南歸後，八年而卒。年七十。康熙四十三年九月二日也。卒之日，謂門弟子曰：『天下事尙可爲，若等當積學待用。』言訖而逝。門人私謚曰文孝先生。

【參讀】

作者存人亦治諸書李塨顧習齋年譜

【作者傳略】

顧元，字震，號頌元，生卒（公元一六三五——一七〇四）（雍正

事略李塨傳附。震，字子高，浙江德清人。生清道光十七年，卒同治十

二年。（公元一八三七——一八七三）諸生，棄舉子業，從宋翔鳳治

尚書今文之學。性儉樸，門戶之見，持之甚力，論學有不合家法者，必反

覆辯難而後已。同治中，任金陵水局校檢，嘗取公羊義例作論語注。又

有管子校注、顏氏學記、齋室遺集等。

【按】清初北學之殿最者，爲博野顧元及其弟子震澤李塨（

一六五九——一七三三）世所謂『顧李學派』是也。明季，定興

鹿巖魯、晉城羅奇遠（一五八四——一六七五）同游學於江村，

郡中好學之士多就講學，是爲清初北學之祖。清兵入關，奇遠力保

危城，繼率其族黨門生入山保聚，部勒而教化之。後因家鄉田里爲

清廷驅占，乃遷寓河南。顧康之，海內稱三大師，關中李頌，浙東黃

宗義，河北羅奇遠是也。其弟子有新陽王餘佑（一六一五——一

六八四）卽所謂五公山人也。奇遠少時，以任俠志節聞於鄉里，爲

雍陽三義士之一，餘佑宗之，蓋俠而有道者也。餘佑之父，以起義抗

清遇害，其長兄自投獄以與父同殉，其次兄手刃督督之仇家三十

餘口，亡命隱淇縣，以終。餘佑日勝經世之略，精技擊，善騎兵。著書曰

此者。顏元、李端皆顧事之。其後留中氣舉道皆餘佑者，有大博劍歌  
廷（一六四八——一六九五）及同題王師。（一六四八——一  
七一〇）劉、王性行志事學術，一一相同，交相愛若膠漆，其得力處  
皆取淑政治者也。原善兵法，能文章，氣概不可一世，晚乃折節學於  
顏元。元莊不及見，孫奇逢，惟管上苦實以所學，始得力於餘佑者較  
多。顏元生平學凡四變：少年曾治道家言，稍造學陰、王，再進學程朱，  
（奇逢之學，亦得力於馮、明，晚年務調和朱陸）中年以後，乃自創  
一派，專權唯用主義，排斥冥想，講誦、繹釋之學。蓋既排陸、陸、王程朱  
之理學，而復吐案詞詰考據之儒術者也。按考據本非北人所長，抑  
又非其所嗜，而北人實機耐勞，又受孫奇逢、王餘佑之影響，故形成  
為顏元之學說也。況顏元生於窮鄉，實於吳江，飽更憂患，日以養成  
堅苦卓絕之志。（均見戴望湖先生傳）李端父明性，性篤孝。其父  
春秋高，日必五六食，明注率其婦馮氏，雞鳴起，置飯而安，每食必手  
捧持之，自奉極不驕。學者私謚李聖光。生端戲奉庭訓，而受學於  
顏元，元蹤跡不出里閭，而端周歷南北，歷適京師，廣交天下之士，故  
能以博得之譽。綜析之辭，為顏元益張其軍。陳弟子之最著者，為清  
西馮辰，咸縣窮而贊，然其道大較，類墨、程，博者卒稱，不久遂中絕。清

平清末，林於內憂外患之迫，作自新圖強之策，乃復補遺墨、程、李之  
說而倡之焉。考顏元之學，注重於「習」，故有號習齋。李端作習齋  
評議，引元之言曰：「自驗無事時種種雜念，皆屬生平罕見言事境  
物，可見有先後皆因習作主。」又《存學編》曰：「心上想過，口上講過，  
書上見過，都不得力，臨事依舊是所習者出來。」又曰：「吾嘗讀天  
道性命，若無此打格，一著手算九九數俱差。以此知心中懷疑，口中  
講說，紙上敷衍，不由身習，皆無用也。」然此亦與王守仁「事上磨  
練」之說無異，特王不知顏之透徹耳。顏元時習，大抵含有兩種意  
義：其一，彼以為個性之善惡，皆由受生以後種種習慣所構成，故專  
引論語之「習相遠也」與論語之「習與性成」二語，使人知習  
之可畏；其二，彼以為務除實習外別無求學之方，故專引論語「惡而  
時習之」之句，令人知習之可貴。故習也者，一為改良習慣，為修養  
品格之工夫；一為練習實務，為增進才智之本根，故其詮釋格物致  
知之義，謂格即「手執紙墨」之格，致即左傳「致師」之致。凡書  
籍所載，傳聞之辭，俱不足盡信，要在親身經歷，動手實踐，方有確切  
之智識。王守仁倡「知行合一」之說，而顏元則謂「不知只是不  
行，行行得知，幾是知行合一」，亦庶幾「即物窮理」之說，而顏元

則謂「見理已明，仍不能成事，必凡事求分析之精，始謂窮理。」顧元又謂一人之身，決不能盡備智識；要想無所不知，轉成一無所知。嘗問一門人「自度才智何取？」曰：「欲無不知能。」頤元曰：「談矣！孔門諸賢，禮樂兵農各精其一；唐虞五臣，水火農牧，各司其一。後世非資，乃思兼長，如是必流於後儒思著之學矣。蓋吾本上見，心頭上思，可無所不及，而最易自欺欺世；究之其理一無能，其實一無知也。」（言行錄才過之語）故對於僅習書本智識者，痛斥之不遺餘力。其存學語曰：「人之歲月精神有限，論說中辰一日，便習行上少一日；紙墨上多一分，便身上少一分。」其哲學思想，實與西哲經驗派相符合。至對於身體訓練，亦非常重視。其言曰：「習行於身者多，勞枯於心者少。」（平譜卷上）「常動則筋骨強，氣脈舒。故曰：『立於禮。』」故曰「制舞而民不虛。」（宋元來儒者皆習靜，今日正可言習動。）「日行遠世性清。」（養身莫善於習動。夙興夜寐，振起精神，尋事去做，行之有常，並不困疲，日益精壯。但說靜息將養，便日就惰弱了。故曰「君子莊敬日強，安肆日偷。」）（言行錄學人篇）於宋人主靜之說，權輿已無完膚。頤元之學，最重經世之效，與宋儒功利派相近。其評朱子語類「漸學（即上水虛學派永康學派）卻尊是功

利」之說曰：「朱子之道，千年大行，使天下無一儒，無一才，無一苟定時，內不顧見效故也。」宋家老頭巾，壓天下人才於靜坐讀書中，以為千古獨得之秘；指幹辦政事為粗豪為俗吏，指經濟民生為功利為雜霸。究之使五百年中平常人皆謂儒學生操摩八股走富貴科捷之場，高賢人皆高談博學香梅文食從祀廟庭之典。莫論唐、漢、三代之英，孔門賢豪之士，世無一人，唐、漢、唐傑才亦不可得，世間之德乃真偽矣，萬有乃真空矣……」至頤元之論性，則於其存性，亦有曰：「若謂氣慾，則理亦應若謂理善，則氣亦善。說氣即理之氣，理即氣之理，烏得謂理統一善而氣偏有惡哉？……余謂更不必分何者為義理之性，氣質之性。……」又曰：「昔儒視氣質甚重，習禮習樂，習射御書數，非禮勿視聽言動，皆以氣質用力，即此為存心，即此為養性，故曰「志、至焉，氣次焉，持其志無暴其氣。」故曰「養吾浩然之氣。」故曰「唯聖人然後可以踐形。」（魏晉以來，佛老肆行，方於形體之外，別狀一空虚幻覺之性靈；禮樂之外，別作一閉目靜坐之存養。佛者曰入定，儒者曰吾道亦有人定也；老者曰內丹，儒者曰吾道亦有內丹也。借五經、語、孟之文，行揚激，參同之事，以習習其事為粗述，則自以氣質血肉為分，於是始以性命為精，形體為粗，乃



致以有增加之氣質也。」彼以人之氣質爲情性之表現，亦即其人爲人之本，故力作宋氣質有善有惡之說，而其言行錄又曰：「喪吾氣質之能，則經質矣。」此即近代教育學家發展情性之說也。顧元既以氣質爲各人個性之基礎，故於宋儒「變化氣質」之說，亦不以爲然。如其四書正義曰：「人之質性各異，當就其質性之所近，心志之所屬，才力之所能，以爲學，則無煩磨并格移身不就之慮；……今變化氣質之說，是必平丘陵以爲川澤，填川澤以爲丘陵，也不亦愚乎？」又存性編曰：「大約孔孟以前質之習，使人去其所未無，宋以後貴之氣，使人愾其所本有。是以人多以氣質自疑，竟有「山河易改，本性難移」之語矣，其談世豈淺鮮？」顧元既開靈溪宋以來一切訓詁義理之學，而特獨標存學之要於存性、存學、存心、存



人因節中，大抵以論語之「六府」——水、火、金、木、土、穀——「三事」——正德、利用、厚生——禮之「三物」——一、六德、知、仁、聖、義、忠、和、二、六行、孝、友、睦、姻、任、恤、三、六藝、禮、樂、射、御、書、數——爲主。而其所實行者，尤在六藝，故以躬耕、習醫、學技擊、學兵法、習禮、習樂，爲學科以教人，而使之各執一藝以爲準。質而言之：爲做事故求學，而做事即是學，而做事則無學問，蓋以質學代虛學，以動學代靜學，以活學代死學者也。（參啓通清代學術概論）按顧元少顯奕武十二歲，少黃宗羲二十五歲。今列其學之系統表如下：——  
參閱顧憲成氏學記，梁啟超氏李學源與現代教育思想，近代學風之地理的分布，清代學術概論。

【辯論術】

且無因因果之謬誤。將無因果關係之事體，作爲不成理由之理由，以導混淆，是爲無因因果之謬誤。却故意犯此種謬誤，是表現辯論者之不誠實，在對方可據爲駁論之資，在自己當細心檢點，戒除此謬誤也。例如：

(一) 火星上無生物之存在，因自無人能證明火星上確生有物也。

(二) 撒哈拉沙漠，不適用灌溉方法開墾，因至今尚未開墾過也。

右例，火星也許無生物之存在，顯其原因或在土地，或在氣候，或在空氣，決不在『無人能證明』之一點。撒哈拉沙漠也許不能開墾，顯其原因，當在土質河流等關係上，決不因『有否開墾過』之一點。此種論證，充然因果之理由，粗疏似含理極充足，實係謬論也。

## 原善下

戴震

人之不盡其材，患二：曰私，曰蔽。私也者，其生於心爲溺；發於政爲黨；成於行爲慝；見於事爲悖爲欺；其究爲私已。蔽也者，其生於心爲惑；發於政爲偏；成於行爲謬；見於事爲鑿爲愚；其究爲蔽已。

鑿者，其失爲誣，愚者，其失爲固；誣而罔省，施之事亦爲固。悖者，在事爲寇虐，在心爲不畏天命；欺者，在事爲詭隨，在心爲無良。私之在下愚也，爲自暴；蔽之在下愚也，爲自棄。自暴自棄，夫然後難與言善。是以卒之爲不善，非材之罪也。

去私莫如強恕；解蔽莫如學；得所主，莫大乎忠信；得而正，莫大乎明善。是故謂之天德者三：曰仁，曰禮，曰義，至善之目也；行之所節中也。其於人倫庶物，主一則兼乎三；一或闕焉，非至善也。謂之達德者三：曰智，曰仁，曰勇；所以力於德行者三：曰忠，曰信，曰恕。竭所能之爲忠，履所明之爲信，平所施之謂恕。忠則可進之以仁，信則可進之以義，

恕則可進之以禮。仁者，德行之本，體萬物而天下共覩其忠；義者，人事之宜，裁萬類而天下共覩其信；禮者，天則之所正，行於人倫庶物，分無不盡，而天下共安其忠。忠、恕，則不私而近於仁；忠、信，則不欺而近於誠。忠近於易，恕近於簡；信以不欺近於易，信以不渝近於簡。忠不欺於心，近乎仁；信不渝於事，近乎智；恕以推行，近乎仁；恕以度物，近乎智。斯三者，所以成德行，近乎勇。

不惑於心，不疑於德行，夫然後樂循理；樂循理者，不蔽不私者也。得乎生生者仁；反於是而害仁之謂私。得乎條理者智；隔於是而病智之謂蔽。巧與鑿以爲智者，謂施諸行不謬矣，是以道不行；善人者不踐迹，謂見於仁厚忠信，爲既知矣，是以道不明。故君子克己之爲貴也。

獨而不咸之謂己，以己蔽之者，隔於善；隔於善，隔於天下矣。無隔於善者，仁至，義盡，知天。是故一物有其條理，一行有其至當；徵之古訓，協於時中，充然明諸心，而後得所止。

君子獨居思仁，公言言義，動止應禮。達禮義，無弗精也；精義仁，無弗至也；至仁盡倫，聖人也；易簡至善，聖人所欲與天下百世同之也。

### 【參讀】

作者原卷上中二篇（載東原集）

### 【作者傳略】

戴震，字東原，安徽休寧人。生清雍正元年，卒乾隆四十二年（公元一七二三——一七七七）。乾隆舉人，薦充四庫館纂修。

旋聘同進士湯壽潛、古士少從陸源江水游，凡禮、經、制度、名物及地、步、天象，皆淵源原本，既乃精究區區，備詳注及說文諸書，由聲音文字以求訓詁，由訓詁以尋義理，實事求是，不主一家。著有詩經二南補注、毛鄭詩考正、考工記圖、方言疏證、並算繁簡考、爾雅文字考、古曆考、水地經、東原文集等。

【按】清代推溯宋明以來之理學而獨創新說者，前有顧元，後有戴震。震生顧元後十八年，師襲源江水，水精考證而注朱熹近

思，蓋以樸學而兼宋儒性理之學。震既承其緒，故既為考證學大師，而又為哲學家也。震十歲乃能言，就博讀書，授大學章句至「右經一章」以下，問其塾師曰：「此何以知其為『孔子之言而曾子述之』？又何以知其為『曾子之述而門人記之』？」師誨之曰：「此先儒朱子所注云爾。」即問：「朱子何時人？」曰：「南宋。」孔子曾子何時人？」曰：「東周。」宋去周幾何時？」曰：「幾二千年矣。」「然則朱子何以知其然？」師無以應，大奇之。即此可以見其實事求是之精神，與夫懷疑克陳之態度。震自童年已然矣。故戴震學生治學之方法有二：一曰「去蔽」，一曰「求是」。其首曰：「尋求所獲，有十分之見，有未至十分之見，所謂十分之見，必徹之古而靡不備，合諸今而不可餘議，經細畢究，本末兼察。若夫依於傳聞以擬其是，擇於衆說以裁其優，出於空言以定其議，鑿於孤證以信其過，雖滿溢可以知源，不且視淵泉所導，猶豈可以達極，不乎披枝肆所歧，皆未至十分之見也。以此治經，失不知為不知之意，而徒增一惑以

賤者之稱也。『與漢經傳書，文集九』又曰：『爲學之道，不以人觀己，不以己自蔽，不爲一時之名，亦不期後世之名。有名之見其弊二：非特弊前人，以自表揚，即依恃贊賞以附庸居，二者不同，而鄙陋之心同。』『答鄧用牧書，文集九』又曰：『學有三難：博、通、識。博難，審難。三者僕誠不足以與其闕，其私自持，豈爲書之大概，端在平是。』『與吳仲明書，文集九』又曰：『學者莫病於緣守舊聞而不復能造新意，莫病於好立異說，而不深求之，以至其精微所存。』『春秋究遺序，文集十』其治學之方，大略如此。故王鳴盛嘗評惠棟與錢曰：『方今學者，斷推兩先生。惠君求其古，錢君求其是。』錢大昕評戴震曰：『先生實事求是，不偏主一家，亦不過翻其辨，以排擊前賢。每立一義，初若創獲，及參互考之，果不可見。』至戴震治經之入乎方法，由於先治小學。洪榜戴先生曰狀云：『讀書每一字必求其義。塾師略舉傳注訓解之，意每不釋然。師不勝其煩，授以許氏說文解字，先生大好之，學三年盡得其節目。』又云：『先生以爲經之重者道也，所以明道者辭也，所以成辭者字也。必由字以通其辭，由辭以通其道，乃可得之。』錢大昕嚴東原傳云：『嘗謂今人讀書，尙未識字，僅憑傳註之學。夫文字之未能通，妄謂通其語言，語言之未能

通，妄謂通其心志，此惑之甚者也。』所著小學書，有聲韻考、聲韻表、方言疏證等。戴震之治天算也，洪榜戴先生行狀云：『先生以算在六藝，古者以實與賢能，教習國子。周禮之書雖傳於今，曆家不能通其用。有「正北極」及「北極璇璣」之名，有「七衡」、「六間」、「冬至日當外衡，夏至當內衡，春秋分當中衡」之規法。辨周禮者數家，未解「北極璇璣」所指。先生以爲「正北極」者，今之赤道極也；所謂「北極璇璣」者，今之黃道極也。赤道極爲左旋之極，黃道極爲右旋之極。自中土言之，皆在北方，故通曰北極。赤道極不動，黃道極每晝夜左旋環轉之而過一度，每一歲而周四週。故周禮謂赤道極曰正北極，而黃道極無其名，取諸測器之名命之。用是知周禮時殷禮環璇璣於中，辨大黃道極者也。此論雖僅得周禮之解，並以見古璣璣玉衡之遺制。』梁啟超戴先生傳云：『先生於天文學，所片不能與今世科學家相侔，此自時代所限，不容苛求。先生之功，則在能考古術，知吾國二千年前（周禮時代）之天文學如是而已。其在數學上所創造，上不逮王（揚）梅（文）下不逮汪（榮）李（銳）梅校較諸君於閩留既入之後，能理算正於而復其舊，使人知三國六朝間此學之若何發達，而因以引起研究與

味以促新學之獨立，則先生之功也。」其所著天算書，有原象、週日、地真紀、句股測明、環天文學、雜律等。此外如地理學，則校水經注、考輿圖、制度者，有考工記圖等。戴震於考證之學，雖博大精，然其思想所寄，排斥宋明諸儒，而特樹人生哲學之幟者，厥惟孟子。其論語一書，及原善三篇，陸晉與段玉裁皆曰：「僕生平著述之大，以孟子字義疏證爲第一，所以正人心也。」其自贊亦可以知矣。（按孟子字義疏證，在原善以後，本名陸言，晚始改今名。見段玉裁東原年譜）二書本漢學之性理，易宋學之空言，註明理欲之真謂「理在事情，不在意見。自宋儒會情求理，垂以意見當之，而生民遂受其禍無窮。……尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失謂之，卑者幼者賤者以理爭之，雖得謂之，於是下之人不能以天下之同情，天下所同欲者違之於上，上日以理責下，而在下之罪，人人不勝指數。人死於法，猶有憐之者，死於理，其誰憐之！」（孟子字義疏證卷上）又曰：「運人之道，使天下無不違之情，求遂其欲而天下治。後儒不知情之至於微無憾是謂理，而其所謂理者，同於隋吏之所謂法。隨吏以法殺人，後儒以理殺人，漫漫乎合法而論理，死有<sup>二</sup>近無可<sup>一</sup>救矣！」（與某書）此蓋深痛宋儒假道學之

名，張天理之幟，絕人情之檢，甚至倫常骨肉之間，亦必斷斷然繩之以理，致彼昏暴之國君，驕恣之家長，復作威福，得清理學家之言，爲監制民幼之具，使之不敢有所抗。（章炳麟謂「戴君生順正亂世，親見賊之過，士民不循法律而以洛謂之言相，其於庶民之不幸，方普無算於上。……」）太英文原善一說，林上。然則戴震之言，其發明真理，排斥專制，與近日所言平等自由之說，直不謀而合矣。戴震之言「理」也，略與顏元相似。（戴震與顏元之說，子緒言，本於顏元之說。顏元之言曰：「理者，木中紋理也，指條理言；四書止漢」而戴震則曰「理者，察之而幾微必區以別之名也，是故謂之分理。在物之實曰肌理，曰脈理，曰文理，得其分別有條不紊，謂之條理。」疏證卷上）蓋戴震謂理爲由於客觀的事物，故曰：「味也，條也，色也，在物而接於我之血氣，理義在事而接於我之心知。」（疏證卷上）理既客觀的事物而始存在，故曰：「事物之理，剖析至微而後能得。」（疏證卷下）此與程「心即理也」之類，大相逕庭。理既全憑客觀，然則吾人必如何而後能剖析之？曰在於「爲」。爲之原因何在？曰由於「欲」。故曰：「凡事爲皆由於欲，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，又焉得理？（疏證卷下）其至當不易之關鍵何在？曰在「情」，故曰：「理也者，情之不爽者也。自然之分理，以我之情，窮人之情，固無不得乎是也。」（疏證卷上）平情斯理。然則欲平情奈何？則曰：「一人之欲，天下人之同欲也。」（疏證卷上）論語：「己所不欲，勿施於人；」大學：「所惡於上，無以使下……曰：『所不欲』，曰『所惡』，不過人之常情，不言理而理寓於此，惟以情契情也。」（疏證卷上）故又曰：「通天下之情，遂天下之欲，權之而分，豈不爽謂之理？」（疏證卷下）此即兼顧「分理說」之大要也。然宋儒之不言欲，猶孟子之不言利，恐其流於私也；戴震既主情欲，而又恐人之流於私也，故先辨欲與私之別，其言曰：「聖賢之道，無私而非無欲；」（疏證下）又曰：「欲之失爲私；」（疏證上）又曰：「孟子言『養心莫善於寡欲』，明乎欲不可無也，寡之而已。人之生也，莫病於無以遂其生。欲遂其生亦遂人之生，仁也；欲遂其生而於他人之生而不顧者，不仁也。不仁實始於欲遂其生之心，使其無此欲，必無不仁矣。然使其無此欲，生道窮促，亦將漠然視之。已不必慮其生而遂人之生，是無情也。」（疏證上）蓋欲爲中性，欲而私者失其理而爲不仁，欲而公者平其情而爲公理也。故又曰：「曰：『

民之質矣，日用飲食；」（說曰：「飲食男女，人之大欲存焉。」聖人治天下，體民之情，遂民之欲，而王道備。）（疏證上）綜括戴震之意，以爲人類之所以生活於世界，全賴有真正之欲，與熱烈之情感；不則萬事俱廢，而其人亦如槁木死灰之味，然若喪生趨索寂矣。且物質生活，人類所同需，如必絕情察欲，則於人生之道大礙，人必不願處此非人生活也，則必以欺侮相態，是相率而爲僞矣。何如開放情欲，而絕其自私，俾無過分之欲望與奔放之情感之爲愈也。此戴震「情欲主義」之大略也。至戴震之論性，亦與宋儒不同。宋儒分性爲二：一爲義理之性，屬善；一爲氣質之性，屬惡，故於修養方法，則主張「變化氣質」則善以復其初。而戴震則曰：「人物分於陰陽五行以成性，含氣類更無性之名。」（疏證）又曰：「有天地然後有人物；有人物於是有人物之性。人物同有欲，欲也者，性之事也；人物同有覺，覺也者，性之能也。」（讀易繫辭論性）夫覺即情也；性之事爲欲，性之能爲情，是情欲皆出於性也。情欲之性，爲人物所同有；而人之所以異於物者，則以有理義也。故曰：「古人言性，不離乎材質而不遺理義。耳之於聲也，天下之擊，耳若其符節也；目之於色也，天下之色，目若其符節也；鼻之於臭也，天下之臭，鼻若其符節



也；口之於味也，天下之味，口若其符節也。耳目鼻口之官接於物而心通其則，心之於理義也，天下之理義，心若其符節也。是皆不可謂之外也，性也耳。『讀孟子論性』

戴震直以氣質爲性，而情欲爲性之表見，既不認性有義理氣質之分，亦不認有理與欲之分，故又曰：『性者，直氣心知，不守陰陽五行，人物莫不區以別焉是也；而理義者，人之心知有思慮通，能不惑乎所行也。』

『疏證』戴震既合理欲爲一，放於防『私』與『蔽』之說，於原善中開發至道，以『忠』『信』『罔怨』三者爲致力德行之要表，又以『智』『仁』『勇』三日爲達德，『仁』『禮』『義』三日爲大德。蓋『遏欲』之害，甚於防川，因之不得不申欲之道，當竭其所能，明其所履，極其所平，所謂忠信恕是也。而『縱欲』之害，甚於決堤，因之不得不去私解蔽，去私之道莫如強恕，解蔽之道莫如學，此其立說之大旨也。——參閱梁啟超戴東原先生傳、戴東原哲學、戴東原著述叢校書目考、清代理學術概論十一。

【辯論術】

F. 因果偶合之說謬 將先發生之事件認爲前因，將後發生之

事件認爲後果，或將偶然偶合之事實認爲其正之因果者，是爲因果偶合之誤謬。此種誤謬，在我人日常生活中最多遇見，一般迷信之造成，均屬此類。社會同愚夫愚婦之談，如『福星出現，天下將動刀兵』、『昨夜結燈花，今天客人來』、『雌雞飛上屋，街坊果遭火災』等，均爲絕好例子。此種推理，混淆黑白之處，固不值一笑，顧在辯論會中，錯認因果之誤謬，亦常有之，持較迷信之談爲輕微耳。一加檢察，其荒誕動雜之程度，正未易軒輊耳。例如：

(一)中國受不平等條約之束縛，故國家漸收至此。

(二)中國不用金幣，故釀成金貴銀賤之市面。

右例，中國腐敗之原因甚多，在政治上，在教育上，在經濟上，以至在倫理上，均有其因，不平等條約，至多不過其一副因，而其因決不在此。若中國在未有不平等條約以前，固早已腐敗也。金貴銀賤，其大原因當在米供四之時形發展，以及國際市場劇變之影響，中國之用金幣與否，於金銀價格之低昂，可謂影響甚微；此種推論，不啻說『馬死由於尾生瘡』，不亦幼稚可笑也耶。

原

书

空

白

## 第十組

### 清末古今文學

---

#### ▲基礎教材▼

墨子閒話序……………俞樾

清今文學之復興……………梁啟超

近代今文學與廖平……………蒙文通

#### ▲範文▼

與梁卓如論墨子書……………孫貽讓

答廖季平書……………康有為

## 基礎教材

### 墨子問詁序

俞樾

孟子以楊墨並言，辭而闢之，然楊非墨匹也。楊子之書不傳，略見於列子之書，自適其適而已。墨子則達於天人之理，熟於事物之情，又深察春秋戰國百餘年間時勢之變，欲補弊扶偏，以復之於古，鄭重其意，反復其言，以冀世主之一聽。雖若有稍詭於正者，而實千古之有心人也。尸佼謂孔子貴公，墨子貴兼，其實則一。韓非以儒墨並爲世之顯學。至漢世猶以孔墨並稱。尼山而外，其莫尙於此老乎！

墨子死而墨分爲三：有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。今觀尙賢、尙同、兼愛、非攻、節用、節葬、天志、明鬼、非樂、非命，皆分上中下三篇，字句小異而大旨無殊，意者此乃相里、相夫、鄧陵三家相傳之本不同，後人合以成書，故一篇而有三乎。墨氏弟子，網羅放失，參考異同，具有條理，較之儒分爲八，至今途無可考者，轉似過之。乃唐以來，韓昌黎外，無一人能知墨子者，傳誦既少，注釋亦稀，樂棗舊本，久絕流傳，闕文錯簡，無可校正，古言古字，更不可曉，而墨學塵蕪終古矣。

國朝顏洋畢氏，始爲之注，嗣是以來，諸儒益加難校，涂徑既闕，奧窔粗窺，墨子之書，稍稍可讀。於是羅安孫論

讓仲容，乃集諸說之大成，著墨子開詰。凡諸家之說，是者從之，非者正之，因略言補之。至經說及備城門以下諸篇，尤不易讀，整紛剔蕪，蠅摘無遺，旁行之文，盡還舊觀，說奪之處，咸秩無紊。蓋自右墨子以來，未有此書也。以余亦嘗從事於此，問序於余，余何足序此書哉！

竊嘗推而論之，墨子惟兼愛，是以尚同；惟尚同，是以非攻；惟非攻，是以講求備禦之法。近世西學中光學、重學，或言皆出於墨子，然則其備梯、備突、備穴諸法，或卽泰西機器之權輿乎！嗟乎！今天下一大戰國也，以孟子反本一言爲主，而以墨子之書輔之，備足以安內而攘外乎！勿謂仲容之爲此書，窮年兀兀，徒斂精神於無用也！光緒二十一年夏，德濟俞樾。

## 清今文學家之復興

錄清代學術概論

梁啟超

清學分裂之導火線，則經學今古文之爭也。何謂今古之初，秦始皇焚書，六經絕焉，漢興，諸儒始漸以其學教授，而亦有派別；易則有施（繇）孟（喜）梁丘（賀）三家，而同出田何；齊則有歐陽（生）大夏侯（勝）小夏侯（建）三家，而同出伏勝；詩則有齊魯韓三家，魯詩出申公，齊詩出轅固，韓詩出韓嬰；春秋則惟公羊傳，有嚴（彭祖）顏（安樂）兩家，同出胡毋生董仲舒，禮則惟儀禮，有大戴（德）小戴（聖）慶（普）三家，而同出高堂生。此十四家者，皆漢武帝宣帝時立於學官，置博士教授，其高本皆用秦漢時通行篆書，謂之今文；史記儒林傳所述經學傳授止此，所

謂十四博士是也。逮西漢之末，則有所謂古文經傳出焉；易則有費氏，謂東萊人費直所傳，書則有孔氏，謂孔子裔孫安國發其壁藏所獻；詩則有毛氏，謂河間獻王博士毛公所傳；春秋則左氏傳，謂張蒼曾以教授；禮則有逸禮三十九篇，謂魯共王得自孔子壞宅中，又有周官，謂河間獻王所得；此諸經傳者，皆以科斗文字寫，故謂之古文。兩漢經師，多不信古文；劉歆屢求以立學官，不得，歆移書讓太常博士，謂其「專已守殘，黨同妬真」者也。王莽擅漢，歆挾莽力立之光武復廢之，東京初葉，信者殊稀；至東漢末，大師服虔、馬融、鄭玄皆尊習古文，古文學遂大昌。而其時爭論焦點，則在春秋公羊傳；今文大家何林著左氏齊官穀梁廢疾公羊墨守，古文大家鄭玄則著箴膏肓起廢疾，發墨守以駁之；玄既淹博，徧注羣經，其後晉杜預、王肅皆衍其緒，今文學遂衰。此兩漢時今古文鬭爭之一大公案也。

南北朝以降，經說學派，只爭鄭（玄）王（肅）今古文之爭途熄；唐陸德明著釋文，孔穎達著正義，皆繼宗鄭王。今所傳十三經注疏者，易用王（弼）注，書用僞孔（安國）傳，詩用毛傳鄭箋，周禮儀禮禮記皆用鄭注，春秋左氏傳用杜（預）注，其餘諸經，皆汲漢疏，古文家之流；西漢所謂十四博士者，其學說皆亡，僅存者惟春秋公羊傳之何（休）注而已。自宋以後，程朱等亦徧注諸經，而漢唐注疏廢。入清代則節節復古；顧炎武、惠士奇輩專提倡注疏學，則復於六朝唐；自閩若璩攻僞古文尙書，後證明作僞者出王肅，學者乃重提南北朝鄭王公案，繆荃孫、申鄭，則復於東漢；乾嘉以來，家家許鄭，人人賈馬，東漢學燭然如日中天矣。懸崖轉石，非達於地不止；則西漢今古文舊案，終必

須翻騰一度，勢則然矣。

今文學之中心在公羊，而公羊家言，則真所謂「其中多非常異義可怪之論」，（何休公羊傳注自序）自魏晉以還，莫敢道焉。今十三經注疏本，公羊傳雖用何注，而唐徐彥爲之疏，於何義一無發明，公羊之成爲絕學，垂二千年矣。清儒既徧治古經，戴震弟子孔廣森始著公羊通義；然不明家法，治今文學者不宗之。今文學啓蒙大師，則武進莊存與也；存與著春秋正辭，刊落訓詁名物之末，專求其所謂「微言大義」者；與戴段一派所取途徑，全然不同。其同縣後進劉逢祿繼之，著春秋公羊經傳何氏釋例，凡何氏所謂非常異義可怪之論，如「張三世」「三通三統」「絀周王魯」「受命改制」諸義，次第發明；其書亦用科學的歸納研究法，有條貫，有斷制，在清人著述中，實最有價值之創作。段玉裁外孫龔自珍，既受訓詁學於段，而好今文，說經宗莊劉；自珍性跌宕，不檢細行，頗似法之盧騷；喜爲耍眇之思，其文辭傲詭連犴，當時之人弗善也，而自珍益以此自竊；往往引公羊義譏切時政，既排專制；晚歲亦耽佛學，好談名理。綜自珍所學，病在不深入，所有思想，僅引其緒而止，又爲瑰麗之辭所掩，意不豁達；雖然，晚清思想之解放，自珍確與有功焉；光緒間所謂新學家者，大率人人皆經過崇拜龔氏之一時期；初讀定庵文集，若受電然，稍進乃厭其淺薄，然今文學派之開拓，實自龔氏。又曾佑贈梁啟超詩云：「騷人（樂）申受（劉）出方耕，（莊）孤緒微茫接董生，（仲舒）」此言「今文學」之源流最分明；擬諸「正統派」，莊可比顧，龔則闕胡也。

「今文學」之初期，則專言公羊而已，未及他經；然因此知漢代經師家法，今古兩派，截然不同，知賈馬許鄭殊不足以盡漢學。時輯佚之學正極盛，古經說片語隻字，搜集不遺餘力，於是研究今文遺說者漸多；馮登府有三家詩異文疏證，陳壽祺有三家詩遺說考，陳喬樞有今文尚書經說考，尚書歐陽夏侯遺說考，三家詩遺說考，齊詩翼氏學疏證，近鶴齋有齊詩翼氏學；然皆不過言家法同異而已，未及真偽問題。道光末，魏源著詩古微，始大攻毛傳及大小序，謂爲晚出偽作，其言博辯，比於閻氏之書疏證。且亦時有新理解，其論詩不爲美刺而作，謂「美刺固毛詩一家之例，……作詩者自道其情，情達而止，……豈有懷愉哀樂，專爲無病代呻者耶？……」（詩古微齊魯韓毛異同論中）此深合「爲文藝而作文藝」之旨，直破二千年來文家之束縛。又論詩樂合一，謂「古者樂以詩爲體，孔子正樂卽正詩」（同夫子正樂論上）皆能自創新見，使古書頓帶活氣。源又著書古微，謂不惟東晉晚出之古文尚書（卽閻氏所攻者）爲偽也，東漢馬鄭之古文說，亦非孔安國之舊。同時邵懿辰亦著禮經通論，謂儀禮十七篇爲足本，所謂古文逸禮三十九篇者，出劉歆偽造。而劉逢祿故有左氏春秋考證，謂此書本名左氏春秋，不名春秋左氏傳，與晏子春秋呂氏春秋同性質。乃記事之書，非解經之書；其解經者，皆劉歆所竄入。左氏傳之名，亦歆所偽創。蓋自劉書出而左傳真偽成問題，自魏書出而毛詩真偽成問題，自邵書出而逸禮真偽成問題；若周禮真偽，則自宋以來成問題久矣。初時諸家不過各取一書爲局部的研究而已；既而尋其系統，則此諸書者，同爲西漢末出現，其傳授端緒，俱不可深考，同爲劉歆所主持爭立；質言之，則所謂古文諸經傳者，皆有連帶關係。



真則俱真，僞則俱僞；於是將兩漢今古文之全案，重提覆勘，則康有爲其人。

今文學之健者，必推魏、龔之時，清政既漸陵夷衰微矣；舉國方沈酣太平，而彼輩若不勝其憂危，恆相與指天畫地，規天下大計。考證之學，本非其所好也，而因衆所共習，則亦能之，能之而頗欲用以別開國土；故雖言經學，而其精神與正統派之爲經學而治經學者則既有以異。自珍源皆好作經濟談，而最注意邊事；自珍作西域置，而其精神與正統派之爲經學而治經學者則既有以異。自珍源皆好作經濟談，而最注意邊事；自珍作西域置行省議，至光緒間實行，則今新脈也；又著蒙古圖志，研究蒙古政俗而附以論議；（未刻）源有元史，有海國圖志，治域外地理者，源實爲先驅。故後之治今文學者，喜以經術作政論，則龔魏之遺風也。

今文學運動之中心，曰南海康有爲，然有爲蓋斯學之集成者，非其創作者也。有爲早年，酷好周禮，嘗貫穴之著政學通議，後見廖平所著書，乃盡棄其舊說。廖平者，王闈運弟子；闈運以治公羊聞於時，然故文人耳，經學所造甚淺；其所著公羊箋，尙不逮孔廣森，平受其學，著四益館經學叢書十數種，頗知守今文家法；晚年受張之洞賄逼，復著書自駁，其人固不足道，然有爲之思想，受其影響，不可輕也。有爲最初所著書曰新學僞經考，「僞經」者，謂周禮逸禮左傳及詩之毛傳，凡西漢末劉歆所力爭立博士者；「新學」者，謂新莽之學；時清儒誦法許鄭者，自號曰「漢學」，有爲以爲此新代之學，非漢代之學，故更其名焉。新學僞經考之要點：一西漢經學，並無所謂古文者，凡古文皆劉歆僞作；二秦焚書，並未厄及六經，漢十四博士所傳，皆孔門足本，並無殘缺；三孔子時所用字，即秦漢間篆書，即以「文」論，亦絕無今古之目；四劉歆欲彌縫其作僞之迹，故校中秘書時，於一切古書多所臆亂；五劉

故所以作偽經之故，因欲佐莽篡漢，先謀溷亂孔子之微言大義。諸所主張，是否悉當，且勿論，要之此說一出，而所生影響有二：第一清學正統派之立腳點，根本搖動；第二一切古書，皆須從新檢查估價；此實思想界之一大颶風也。有爲弟子有陳千秋、梁啟超者，並夙治考證學，陳尤精洽，聞有爲說，則盡棄其學而學焉；偽經考之著，二人者多所參與，亦時時病其師之武斷，然卒莫能奪也。實則此書大體皆精當，其可議處乃在小節目，乃至謂史記楚辭經劉歆入者數十條，出土之鐘鼎彝器，皆劉歆私鑄埋藏以欺後世；此實爲專理之萬不可通者，而有爲必力持之。實則其主張之要點，並不必借重於此等枝詞強辯而始成立；而有爲以好博好異之故，往往不惜抹殺證據或曲解證據，以犯科學家之大忌，此其所短也。有爲之爲人也，萬事純任主觀，自信力極強，而持之極毅；其對於客觀的事實，或竟蔑視，或必欲強之以從我，其在事業上也有然，其在學問上也亦有然；其所以自成家數崛起一時者以此，其所以不能立健實之基礎者亦以此；讀新學僞經考而可見也。新學僞經考出甫一年，遭清廷之忌，毀其板，傳習頗稀。其後有崔適者，著史記探原春秋復始二書，皆引申有爲之說，益加精密。今文派之後勁也。

## 近代今文學與廖平

康文適

今古文之爭，烈於漢代，清世經術，以漢學爲徽幟，搜討師說，尋研家法，遂亦不能不有今古文之辨。阮元、張惠言之治虞氏易，孔廣森之治公羊春秋，爲二千年來不傳之絕學。蓋各家之師法，至是而略明。然治公羊者亦治

周官，連治虞易者亦治左氏，莊存與惠棟之流皆是。一經之義明，而各經相互間之關係尙未窺其全，是則所知者各家一隅之今文說，尙無綜合各家整箇之今文學。劉逢祿之流，信公羊則並駁左穀，而周官亦爲疑書，黨伐之辭以起。宋子庭以十四博士爲一家，至是而後有聯合派，與古文爲仇，較爲整箇之今文學。然於今古兩派立說異同，其中心所在，實未之知，徒以立學官與否爲斷，是則知其表而仍不知其裏。故在清末，尙有治穀梁之專家，而謂穀梁爲古學者；亦有治公羊以駁穀梁，而亦謂穀梁爲古學者，皆由立學官爲斷之說蔽之。論事而不知其本，則爲已得門徑而未臻堂室，劉宋不足以言成熟之今文，然其區分今古，對壘抗行，自此以後，遂有整箇之今文學，功實亦未可沒。本師井研廖季平先生，初治穀梁，有見於文句禮制爲治春秋兩大綱後，乃知穀梁之說與王制相通。以爲王制者，孔氏刪經自訂一家之制，一王之法；與曲園俞氏之說，出門合轍。然俞氏惟證之春秋，廖師則推之一切今文家說而皆準。又推明古文家立說悉用周官。周官之制，反於王制，求之五經異義白虎通義而義益顯。至鄭康成徧註羣經，兼取今古，而家法始亂。推至於是，然後今古立說異同之所在，乃以大明。以言兩漢家學，若振裘之挈領，劃若江河，皎若日星，故儀徵劉左庵師稱廖師爲長於春秋，喜說禮制，洞徹漢師經例，自魏晉以來未之有也。前乎廖師者，陳壽祺喬樞父子，搜輯今文尙書三家詩遺說，而作五經異義疏證，陳立治公羊春秋而作白虎通義疏證，皆究洞於師法，而知禮制爲要。然大本未立，故仍多參差出入。廖師推本清代經術，常稱二陳著論，漸別古今。廖師之今文學，固出自王湘綺之門，然實接近二陳一派之今文學，實綜合羣言，而建其樞極也。至魏源變自珍之流，亦

以今文之學自翊，然詩書古微之作，固不必求之師說，究其家法，漢宋雜陳，又出以新奇慰說，徒以攻鄭爲事，究不知鄭氏之學，已今古並取，異鄭不必卽爲今文。世復有以阿鄭爲事者，亦得古文家之名，魚目混珠，彼此惟均。故魏之學別爲一派，別爲僞今文學，去道已遠，激其流者，皆依傍自附者之所爲，固無當於今古文之事。故有見一隅而不窺全體之今文學，有知其大概而不得其重心之今文學，此皆未成熟之今文學；而又別有漫無根蔕之今文學。至廖師而後今文之說乃大明。道以漸推而漸備，故廖師恆言禮事增華，後來居上。然不有莊張劉宋二陳之啟，關途徑於前，雖廖師亦未易及此。而魏以狂惑之說亂之於前，揚其波者又沿之於後，致求今文者亦非，擊今文者亦非；能遠紹二陳，近取廖師，以治今文者，經師唯皮鹿門一人而已。夫自三百年來，學者苦心孤詣，自宋而反諸唐而魏晉，反諸東漢而西漢，寸累銖積，然後僅有此之成績，乃病狂者以不根之說亂之，此作學術之可痛心者歟！

廖師既通穀梁，明達禮制，以穀梁王制爲今文學正宗，而周官爲古學正宗，以公羊齊學爲消息於今古之間。就禮制以立言，此廖師學根蔕之所在。於時變法之議起，潘翁方當國，公羊之說大行，世之學者，皆競言改制。穀梁釋經，本義密於公羊，故由穀梁而治公羊，其事至易。廖師以其餘力說公羊，言公羊者悉未之逮，廖師遂以公羊名於世。凡知廖師者皆在公羊，不在穀梁。夫以禮說經者，漢師之家法，石渠白虎之遺規，今古之大限；援經入緯者，漢學之旁枝，亦今古所同病，固非一家之過。由前之說，則穀梁魯學爲文宗；由後之學，則公羊齊學爲之巨擘。公羊多非常可喜之論，侈者樂焉；故其說易昌。言禮則樸實繁難，孟卿以禮經多而三傳煩雜，不以教子，故使孟喜學易。故

其道難明。清世言今學者，皆主於公羊，遂以支庶而繼大統。若言學脈，則固不如此。由穀梁以禮說今文者，魯學之遺規；由公羊以緯說經者，齊學之成法。此今文中二派對峙之主幹。經學者固魯人爲嫡傳，緯書者固齊學之本，齊學且不必專言經，治經者其餘事耳。自經學既盛，齊人亦起而說六典，遂以陰陽五行之論，入之其學，自不必以經爲主。況以何休之義言之，改制之說，推本於王魯，王魯之說，推本於隱公元年，以爲諸侯不得有元年，魯隱之有元年，實孔子王魯之義，亦卽改制之本。然左氏稱惠之二十四年，惠之十八年，皆語自以獻公以下紀年，諸侯之得改元，春秋著其實。白虎通義謂天子改元，卽事天地，諸侯改元，卽事社稷，則禮家斷其義，安在隱公元年，卽是王魯，而衍其說於改制？故改制者，實不根之說，鄭玄起廢疾於歲則三田之說，以爲孔子虛改其制，而存其說於緯，則康成亦言改制，又安在改制獨爲今文家之大義徵言？由改制故言託古，改制之事不實，則託古之說難言。秦漢之間，齊人之學，以陰陽五運之義，與孔氏之經合爲一家，而六經有齊學；端門受命之說與孔子幾於由人而變爲神，儒家幾於由哲學而變爲宗教，猶釋迦耶穌然。今古文諸家持其說者有之，幸破其說者有之，而孔子乃得仍爲人，此亦中國學術之一大事。由齊學者視之，則公羊緯書爲今文之正宗，而穀梁間居今古之間，故來以公羊遍說華經之譏。（緯書雖盛於東漢，其說實導原於先秦）廖師由穀梁而兼治公羊，故主於禮制而不廢神運之說，實以魯學而兼究齊學，其長在春秋禮制。此劉左所稱之爲魏晉以來所未有。於神運之說，尙非所長，世之侈言公羊齊學者，則又不究於災變之故，探五勝之原，尤不知其間各家異同分合之所在。純就齊學而言，惟淳安邵次公（瑞

彭、洞曉六歷於陰陽三五之故，窮源竟流，若示諸掌。自一行一人而外，魏晉及今，無與倫比。此固今世齊學一大師，而廖師實非齊學之巨擘。然邵氏實亦襲清儒之前功，而後有此創獲，事亦與廖師同。夫學安有不百年積之而可一朝偶致者耶？由邵氏之說，則足以周知諸緯派別異同源流先後之故，所係至大，可資之以處理秦漢各派之學說。齊學之爲用若何不必言，而古有齊學，其根柢則若是。是以齊學言，則邵氏齊詩鈴之作，其深合齊學家法固優於廖師也。

廖師之學，既推本於禮制，禮文異數，實爲今古學一大分限，視世之徒以文字辨今古文，以義理辨今古文者，虛實不侔也。惟禮既異數，學判今古，勢必進而推明其致異之故。廖師初年之學，以爲今文者，孔子晚年之定論，鄒魯之士實聞之。古文者，孔子初年之學，燕趙之士皆聞之。孔子初年之學主從周，遠方之士聞而先歸者實傳之；於後爲古文學。晚年修春秋，則損益四代之制，自爲一王之法，惟鄉黨之士聞之；於後爲今文學。及既與南海康有爲見於廣州，康氏遂本廖師之今古學考，古學考，以作新學僞經考，本其知聖籍以作孔子改制考。康氏之學，實以魏爲依歸，而未窮廖師之底蘊。梁啓超謂康氏之學非自廖氏，而盛推魏以及於南海，是爲實錄。知師固莫如弟子。惟僞經改制兩考，不能謂非影響於廖師，特自有廖氏學，不得以康氏之言概廖氏之學耳。廖師聞康氏以左氏周官諸古經皆劉歆所僞作，信而用之，遂作周禮刪，此當廖師學之一變，是爲康氏學之影響於廖氏。然劉歆胡能僞諸經？又胡爲必僞諸經？王肅好買馬之學而不好鄭玄所爲經注，異於鄭氏，慮不勝，然後有孔子家語尙

書孔傳之僞；有論語孝經孔叢子之僞。汲冢出書，而紀年周書皆被改竄，則僞之非一人一時所能爲。所由作僞者，又以鄭王兩學相爭之故，故書雖僞而義仍有據，事必有本。凡此作僞，皆南學之徒爲之，實爲王學而作僞。校鄭王兩派之異同，足知僞書之僞者安在，其不僞者又安在。紀年周書僞，而所據以作僞之材料不必僞，此辨僞者所宜知。其所改竄之書僞，而爲其學者所自爲書，又不必僞，所本之學不必僞。僞與不僞之書輔而行，不僞者信用之，僞者前世之儒亦信用之，以事固有所出，故廢則兩廢，行則兩行。（李正剛先生言：梁譯起信論之僞由天台，唐譯起信論之僞由賢首；有起信論之僞，而後有釋摩訶衍論之僞；有釋摩訶衍論之僞，而後有占察經之僞。原其始，則先有中國道家之言，天台宗等依之，欲自立據依，而僞論僞經以起。）必皆先有僞書之學，而後有僞學之書，今劉歆胡爲而作僞？又胡能一人而悉僞羣經？古文之起在先，古學之成在後，則先有僞書而後有僞學，本末倒置，劉歆實爲作僞而作僞，又能一手作僞，而掩盡天下之目，此皆事之不可能者。後之揚其波者，徒言作僞，而不能言作僞者屬於何學，果爲何事？一書之間，孰爲僞，孰爲不僞？遂欲以作僞二字，抹殺古代之書，掩盡天下之目，不知孟子見梁惠王，顯非子輿之辭；仲尼居，曾子侍，尤非孔子之筆；尋此例以言僞，則凡司馬遷言孟子退而與萬章之徒作孟子七篇，曾子傳孝經諸說，其愚爲不可及也！夫因改制之義，然後有託古之義，因王魯之說，然後有改制之說，後則徒揭託古之波，而莫知改制所本。有一家之學，然後有一家僞作之書，後則徒激辨僞之流，而不知求學派所據。則康氏流毒所被，又康氏所不及料。故僞經之說，世之明者，自莫之信。廖師於此久而不自安，復由大戴管子上證

周官之非經，則又易而爲大統小統之說。以今文爲小統，孔子所以治中國方三千里之學也。以古文爲大統，孔子所以理世界方三萬里之學也。由小戴言小統，由大戴言大統，小統主春秋，大統主尙書周禮。推而致之，文學，孔作也。詩易，以治六合也，其道益以幽妙難知。既收周禮爲孔書，則亦不廢左氏，公羊之外，復兼邱明。故廖氏之學，春秋其大宗，禮制其骨幹，及學益宏遠，世之譏笑亦因之。惟儀徵劉師，獨能知廖師之真，故稱道逾恆。左應四世以左氏世其家，方其作王制集注，猶不信有今古之分，及既接廖師，遂專治五經異義、白虎通義。其作白虎通義定本，辨析今古家法，極於毫芒。晚成周官古注集疏、禮經舊說考略，遂專以禮爲宗。其推明兩漢說禮沿革，足以輔廖師之說。自廖師之學行，能知其底蘊者，一人而已。劉師進而推明今古文立說之所由異，言禮不同之故，一則以爲洛邑鉅京之制有殊，一則以爲東周西周之禮不一，義既難定，說亦不著，惟徵詞示意而已，不同於廖師之張大其辭。廖劉兩家立言不同，而推本於禮則一；其辨析今古文則一，惟其說明今古相異之故，乃不同耳。要之，虞夏商周，禮則異數，齊魯，制亦不同。春秋之世，國異政，家殊俗，分爲七國，用時異晦，律令異法；至於漢世，先代之獻並存，百家之說猶在，故事不一揆。廖師過重視孔子，以爲皆一家之言，故以爲初年晚年之異說，又以爲大統小統之殊科。劉氏過重視周室，以爲皆一王之法，故說爲豐鎬洛邑之制不同，西周東周之宜有別。其言今古兩學立異之故不同，其所以辨今古兩學則一。苟不尋其所言今古之實事，而徒事其說明所以爲今古之虛言，則去道逾遠。能知劉師廖師爲學之中心，則自知所以截劉師廖師而研學之方指，先究其所言今古學之內容，再求其說明所以爲今古學



之得失，則庶乎近之。自廖師之說出，能尋其義以明今文者唯皮鹿門，能尋其義之言古文者唯劉申叔，他皆無與於此事。至若不習古文而自謂能知今文，或不習今文而自謂能持古文，則非愚拙如余之所知也。

廖師之學，長於春秋，善說禮制。惟長於春秋，能通三傳，既依何范服杜之注，以通公穀左氏之書；三傳既明，則又依傳以正服何杜范之失。既由三傳以通春秋；春秋既明，則又依經以正三傳之失。始則由注以明傳，由傳以明經，終則依經以正傳，依傳以正注。既爲穀梁古義疏，公羊補證，左氏古經說，以通三傳之義，傳家法不亂；復爲三傳折衷，以求春秋之全，不爲三傳所散，不憚救三傳之失。穀梁釋范，公羊解詁三十論，左傳集解辨正，以申三傳之本，不令爲注家所亂，而救何范杜三家之失。凡公羊穀梁二傳中，孰爲先師之舊義，孰爲後師所推行，抉別精明，以究春秋之本。於左氏之外，復取五行志中釋春秋者以當一家之學，並三傳而爲四，皆詳審深通，自漢以來所未曾有。清代三百年來之學，主於考據，尋名物，求訓詁，維治經而無與於經。能通鄭氏虞氏之易，服氏何氏之春秋，已未易親；至論虞鄭之得失，三傳之違合，則漢以來無此巨眼。唯善說禮制，依之以求漢師家法之變遷同異，故知居攝以前之古學，仍以王制爲主，以王制通周官。居攝以後，賈馬之徒，獨宗周官，而不復依傍王制。鄭玄而下之古學，又以周官爲主，而以周官通王制。則學術變合之故，瞭於指掌。故廖師於古學，實以賈馬爲說禮之正宗，劉歆賈服之說左氏，多牽引公穀，唯杜氏集解獨宗邱明，不復旁涉二傳。故廖師實主杜氏爲說左氏之正宗。蓋鄭玄之前，劉歆之後，言禮則今古之家法分明，而費易則取京孟，左氏則取公穀，毛詩則取三家。於禮則家法分明，餘經則今古家

法淆混。鄭氏以後，王弼專主於費易，王肅專主於毛詩，杜預專主於左傳，餘經之今古家法明，而禮之家法混。周官爲主而王弼爲附庸。故二王杜預南學之徒，未必遽遜於東漢之說。西漢今古之家法，禮與餘經皆混，而古文爲今文之附庸，故東漢之古學，未必遽遜於西漢。唯廖師實能卓見古學之真，不惑於西漢東漢之膚論。儀徵劉左庵師，深明廖師之學，唯篤於西漢古文學，其爲西漢周官師說考，春秋左氏傳略例，皆意同於劉賈，援今文以爲說。凡於詩書，莫不皆然。其言西漢之師法則是，而古文之真又未必是。蓋西漢之末，古學初興，壁壘未具，猶依附今文，桓譚衛宏，尙嘗左氏，餘更可知。唯左庵深明漢師經例，能知西京家法，其言西漢古文學則是，而實抑古學爲今學之附庸。故左庵能揚西漢學而未必卽張大古文學，廖師實真能張古學者也。章太炎雖未必專意說經，其於家法之故，實遠不逮左庵，然於左傳主杜氏，於費易取王弼，以周官爲孔子所未見之書，學雖遜於左庵，識實比於六譯。夫周官自有其價值，豈以附於孔氏則重，不附於孔氏則輕？廖師說春秋上，以辨周秦之嫌疑，至說禮，則下足以決兩漢之猶豫，於此固足以質先師而俟後世。古今說經之書，汗牛車，充棟宇，義尙有幾於此焉者耶！

自莊劉以來之今文學，至於近代，大體已明，雖時有浮惑不根之說，雜出於其間，然非瓊瑤之精，固非砒礞所能紊。廖劉兩師，既講明今古學，然今古究兩漢之學，未必卽可持以說周秦之學，勢不得不進而探索今古兩學原始之學。於是廖劉兩師皆略事齊魯學之研討。蓋西漢初年，祇齊魯之爭，齊魯合而後王制出，有今文；劉歆以來，始有今古之爭，而齊魯之爭息。廖師以魯學爲今文正宗，齊學消息於今古之間，而燕趙爲古學，以壁中書爲魯學，爲

今文。劉師以壁中書爲魯學，魯學爲古文，而齊學爲今文。夫古學之名，依於壁書，則壁書自應屬古學。然古學實以周官爲宗，非以壁書爲宗，佚書佚禮，以絕無師說，故古學家莫之傳，而周官豈有師說之傳耶？是古學家之不傳壁書，以壁書無係於古文學之根柢。古學徒以古文爲名，而不以之爲實，佚書本出自魯壁，自爲魯學，與魯詩穀梁之類，同爲今學而非古學甚明。則壁中古文非古學，古學之立，初不依於壁書，故佚書佚禮皆不傳，別取周官以爲宗，周官實無關於魯壁。則古文自古文，古學自古學，古學無傳壁書之實，徒假壁書之名，此廖師之說理實爲優。尋名則壁書自屬於古學，而劉師之說近是。究竟則魯學實爲今文，而廖師之說爲精。今古兩學之分，在禮制之差，非徒以文字佚篇爲別。故吳華甫以爲古文尙書出自壁中爲古文，今文尙書亦出自壁中爲古文，今文尙書以今文寫定正經，孔安國以今文讀之，亦以今文定正經，今文家唯傳二十九篇，古文家亦唯傳二十九篇，則今古之殊異安在？善哉吳氏之論。蓋古學三本，實非以古文，而究別有在耳。劉師廖師雖已進而談齊魯學，然其說究未暢。漢之齊魯學，卽爲晚周齊魯學之本真，無所變異耶？亦未之辨。齊魯之學，卽足以括盡晚周之學耶？亦未有說。夫周官爲孔氏未見之書，邱明不在弟子之籍，佚書佚禮出魯壁，當刪錄之經，費易毛詩出孔門，爲民間之學，其本非一途，其說非一致。羣書爲之說，建周官以爲宗，而古學立。公羊轅固本於齊，穀梁申培出於魯，鄭夾韓嬰其源又異。刺六經爲王制，合殊科爲今文，古學爲源異而流合，今學亦源異而流合，欲併胡越爲一家，貯冰炭於同器，自扞格不可得通。苟徒究心於今古已成之後，而不求之今古未建之前，不尋其所依之籍，義匪一家，思所以決蕩今古之藩籬，而辨

周秦之舊實，則徒有進而求齊魯學之意，而事則猶疎，於上溯晚周之緒，不過但啓其端耳。廖師之論清代經學，別之曰順康派、雍乾派、嘉道派、咸同派；劉氏之論清代經學，則別之曰懷疑派、徵實派、叢綴派、虛誣派；劉廖之見有不同，故抑揚有異，雖名遂殊。然於內容之分析，則無大異。清初之學在排宋明，繼則進而排唐與六朝，而宗漢，繼則又進而排東漢以上追西漢，而遠溯周秦。學至廖師，兩漢之家法已大明，其上溯周秦之意亦最急。由晚周之學論之，其降而西漢而東漢而魏晉而唐而宋，推而下之，以見識之變遷則如彼。由清儒復古之學觀之，其由唐末而魏晉，以進於東漢而西漢而周秦，推而上之則如此。審學術古今往復之情，則廖師所係於近代學術，其重要之點自見。廖師晚年，自謂爲哲學非經學，夫廖師之所以成一家之言，與所以繼千載之絕緒者，本自不同。統觀學脈，窮源而竟其流，則近世之學，孰爲正宗，孰爲旁支，孰爲賢勞，孰爲亂賊，於一人之言，孰爲諦論，孰其餘事，而後之人所以繼往哲竟前功，其端又安在，自可瞭然。觀乎自考據之興以來，積數百年之歲月，勞千百人之心神，銖積寸累，所就者亦僅此一途，所啓者僅此一端，奈何駸駸以來才智之士，自矜聰明，不究根實，漫爲浮論，雖自附於今文，而不思今古究爲不易之道否，假之以自飾其非，而亂前賢之實，是則誠可深憂痛惜者也！

## 範文

### 與梁卓如論墨子書

孫詒讓

前讀大著變法平議，於中國貧弱窳敗之故，洞究元本，俾閱顧方趾之倫，昭然發其蒙蔽。微管之望，中外翹仰，深以未得奉手承教爲憾。頃奉誦惠畢，猥以前呈拙著墨詰，厚荷藻飾，有逾涯分，伸紙玩繹，尤增媿悚。讓少溺於章句之學，於世事無所解。竊讀墨子書，深愛其探精道術，操行艱苦，以佛氏等慈之愷，綜西士通藝之學，九流匯海，斯爲巨派。徒以非儒之論，蒙世大詬，心竊憐之。孳校廿年，略識愷要，遂就畢本，補綴成注。然經說諸篇，閔義眇愷，所未窺者尚多。嘗謂墨經揭舉精理，引而不發，爲周名家言之宗。竊疑其必有微言大例，如歐士論理家亞里大得勒之演繹法，培根之歸納法，及佛氏之因明論者。惜今書譌缺，不能盡得其條理，而惠施公孫龍竊其緒餘，乃流於儂詭。

口給，遂別成流派，非墨子之本意也。

拙著印成後，間用近譯西書，復事審校，似有足相證明者。如經上篇云：「此有以相摟有不相摟也。」此疑卽幾何原本所云兩直綫於同西行至無窮，不相離亦不相遠而不得相遇，爲平行線。有以相摟，卽不相離不相遠之意；有不相摟，卽不得相遇之意。此殆亦形學之精理矣。又如經說上云：「無久之不止……有久之不止」二語，似卽力學永靜永動之理，而與奈端靜者不自動，動者不自止之例，亦復冥契。又如經下云：「火不熱，」似亦熱學之濫觴。蓋熱無盡界，以西人寒暑表測之，光熱相生，大抵不逾二百度，已足成餓。而近日化電諸家所能成之熱，已有增至三四千度者；新法日孳，熱度所之，亦復無竟，則一星之然，不翅冰界矣。而說迺以目見火不見熱爲釋，則義殊淺隘也。若此諸義，蓄之胸臆者匪一，因於西書所見甚少，其算例精繁者，復苦不能盡解，媿未洞窺窠窟，又慮近於皮傅，未敢著之於篇。以執事研綜中西，當代魁士，又夙服曆墨學，輒刺一二奉質，冀博一哂耳。

總之經經說上下及大小取六篇，文義既苦奧衍，章句又復褻，賢昔賢率以不可讀置之。爰山刊誤，致力甚勤，而於此六篇，竟不著一字，專門之學，尙復如是，何論其他！唯貴鄉先達蘭甫特夫兩先生始用天算光重諸學，發摛其情，惜所論不多；又兩君未遘精校之本，故不無望文生訓之失。蓋此學賅舉中西，郵徹曠絕，幾於九譯乃通，宜學者之罕能津逮也。近欲博訪通人，更爲墨詰補義，儻得執事，庶續陳鄒兩先生之緒論，宜究其說，以餉學子，斯亦曠代盛業，非第不佞所爲望塵擁篲，翹盼無已者也。

承詢學約，乃前年倭議初成，普天憤懣之時，讓適以銜恤家居，每與同人論及時局，憂悶填胸，輒妄有綴述，聊作豪語以強自慰藉。大旨不出尊著說羣之意，而未能精達事理，揆之時勢，萬不能行。平生雅不喜虛憍之論，不意懷抱鬱激，竟身自蹈之。及讀鴻議，乃知富強之原，在於興學，其事深遠，非一蹴所能幾；深悔前說之孟浪，已拉雜摧燒之矣。嚮亦未敢以示人，不密道希學士何從得之。猥荷垂詢，彌切汗顏。此外閒有甸緝，大抵芻狗已陳，屠龍無用，不足仰塵閱覽。茲勉檢舊刻兩種，奉呈大教。瑣屑校讎，無

# 益時需，儻足供覆醬齏耳。

## 【參讀】

作者墨子聞結史語彙，墨子學說

## 【作者傳略】

陳誥，字仲容，浙江瑞安人，生清道光二十八年，卒光緒三十四年。（公元一八四八——一九〇八）同治舉人，官刑部主事，彙分未久，即引疾歸。窮經著書，垂四十年。光緒間，吏部會考，張百熙、兩湖總督張之洞交薦，均不出。爲學力主專攻，爲清代古文學派之後勁。著有周禮正義、墨子聞古、古禮拾遺、古禮彙考、名原疑義、九府古義通、圖書辨補、尚書碎枝、大經禮記別錄、六經類考、廣漢性氏刊誤、禮述、札說、鳴林、周禮攷要、永嘉郡志等。其墨子聞古一書，闡發墨學之精蘊，尤爲不朽之作。

〔按〕陳誥爲古文學之後勁，亦爲墨學之前茅。當清之季世，今文學勃興，吳棫園獨治古文學者，陳誥所擬定海黃以周、瑞安陳誥而已。陳誥年最少，（少身歲二十七歲，少黃以周二十歲）

魏俞黃爲後述。有魏讀高郵王氏（王念孫、王引之）書，說經依王氏律令，詒讓私淑俞樾，與周桐吳共趣。（以周爲學，不拘秦漢宋門戶）而餘杭華炳、吳善、父衣言，治永嘉之學，而詒讓好六藝古文。父誥之曰：『選士雖自苦，師如錢、馬，不阻聚爲義塾，則賊善人，寧治史志，足以經世致道。』詒讓曰：『以人廢言，不可；且先漢諸家，風、義、禮、經，訓之以徒，舉一二人，傑、爽者，史、官、如、沈、約、許、敬、宗，可盡師耶？』父乃授此周有經，其後爲正義自此始。從父官於江寧，是時陳誥、蘇、海、寧、善、仁、壽、儀、制、壽、曾，皆治樸學，詒讓與游，學益進。以爲典、集、德於六官，故讀、周、禮，行其、實於樂、禮，故次、墨、子、聞、結、初、夏、公、彦、周、禮、疏、多、禮、略，世、儒、各、往、往、傳、以、今、文、師、禮、而、拘、秦、後、漢、義、者，皆、仇、王、疏、又、樂、孫、齊、登、同、學。詒讓一切依古文、禮、正、郊、社、禘、禘、則、從、郊、廟、制、昏、期、則、從、王、谷、宜、究、子、春、少、饋、仲、師、之、學、發、正、禮、夏、凡、百、餘、事。古今言禮者，莫能先也。墨書多古字古言，經、上、下、尤、難、讀、障、城、門、以、下、難、爲、非、審、曲、勿、能、治。始清、乾、嘉、間，校、勸、學、大、昌、汪、中、華、元、各、校、注、墨、子，畢、本、頗、行、於、世。王念孫、引之父子及俞樾所著



書，於墨子皆有所疑，自是稍稍可讀。後惠言《墨子經說解》，而經始有專注。章宗祥陳謬，時引西學解墨經，又此項重考考於前，聲明全書之概，然文義猶諸語不馴。論議集衆說下以己意，神情洞明，文可讀誦。自墨學廢二千載，從術孤行，至是較著。其後梁《啓超》胡《適》等始得德而論列之矣。（梁啓超作墨子年代考，墨經校釋，墨子學案，胡適作墨經新詁，論墨學等。）論議行亦大類墨氏，家居任郵，所至理學，與長吏構柱，雖衆怨弗動也。章炳麟謂其學術雖有金榜、錢大昕、段玉裁、王念孫四家，其明大義鉤深窮高過之。至所作漢先生《解》云：「遠不負德清師，（會題）近不負先生。」蓋章氏亦以先達視之云。——參閱章炳麟《論議集》、孫先生《論議集》。

### 【辯論術】

G 前後不符之誤謬。論證之前提，與結論不相符合，彼此不能聯絡一貫，使結論成爲光輝絕無根據，不知何從而得者，是爲前後不符之誤謬。此種誤謬，大抵在下結論時掉以輕心，致使所得結論，與所欲證明者，大相徑庭，然亦有故意爲之者，其目的在使論證之命題，橫生枝葉，以曲達其所欲達之論旨，或爲矜奇立異計，以眩惑聽衆耳目，

樹立其爲人之蕙辭。譬諸演說術者，本欲將甲匣中之兔，變至乙匣中，而結果兩匣俱空，忽從天上飛下一頭白鶴，縱其變化不測之觀，聽衆弄得莫明其妙，仍祇能以誤謬目之耳。例如：

凡運動爲我輩青年所應爲之事，游泳亦運動之一種，故運動大有益於人身。

右例，如非前提弄錯，即係結論弄錯，豈前提與結論，全然不相符合也。若將大前提改爲「游泳大有益於人身」，或將結論改爲「故我輩青年應習游泳」，斯前提與結論相合，而爲合理的推論式矣。

## 答廖季平書

康有爲

季平仁兄先生：大劫飛灰，人間何世？醫院臥病，淒苦寂寥。故人之書，忽來天上，循誦三四，如見神采；軒鑿鼓舞，頓爾忘憂。參商東西，亡由合併。願言懷思，我勞如何！

昔聞執事說經鏗鏗，見忤當道；其與僕書三焚，不略同耶？道大不容，與君正堪共笑耳。

僕昔以端居暇日，偶讀史記至河間獻王傳，乃不稱古文諸書，竊疑而怪之。以太史公之博聞，自謂網羅金匱石室之藏，厥協六經異傳，整齊百家雜語；若有古文之大典，豈有史公而不知？乃徧考史記全書，竟亡古文諸經；間著古文二字，行文不類，則誤由劉歆之竄入。既信史公而知古文之爲僞，卽信今文之爲真，於是推得春秋由董何而大明三世之旨，於是孔子之道，四通六闢焉。惟執事信今攻古，足爲證人，助我張目。道路阻修，亡由講析；又寡得大作，亡自發明。遙想著書等身，定弘斯道。方今大教式微，

正賴者舊有伏生田何者，出於任之，非執事而誰歸？

臥病困苦，無由一一吐盡肝膈，且待後日。今謹上中庸注、禮運注各一卷，惟乞是正端啓，敬問興居，不盡悽悽。

【參讀】

作者新學論經考

【作者傳略】

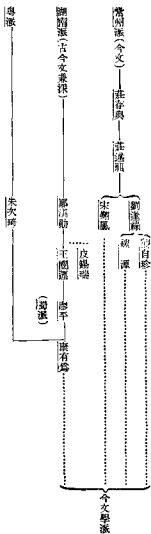
見第二冊遊蹤人說。

【按】清學自戴以後，經學裂爲古文、古文二派。古文主詞詁名物，今文主微言大義。蓋今古文學之爭，始於西漢之末，翟則附議太常博士者已略明其概矣。清儒既尊宋明理學之席，獨銜考證學之轡，其治學之方法雖善，而研究之範圍太狹，所謂放書堆中討生活而已。窮年兀兀，無以致用，自易生厭棄之心。且當清室盛時，文網最密，讀書之士，深慮觸冒時忌，不得不託經以自蔽，而自顧以選。

變亂相尋，積歲日弛，又海禁既開，外侮迭乘，西學東漸，學者之思想既獲解放，國家之盼導，愈思維明，學術之新奇，驟異耳目，於是本通經致用之心，參寓國強兵之略，因有舉假讓以抗古文家詞詁名物之學者，而今文學於博物興矣。蓋國人尊經好古之念，自始未熄，是必以經敵經，以古抗古，庶克有濟。今文之經，盛於西漢；古文始行於東漢，此以古抗古之謂也；今文尊公羊，而古文尊左氏，此以經敵經之謂也。公羊有「通三統」，與「祖周王晉」，與「受命改制」，「尊王攘夷」，「九世復讎」之微言大義，可藉以號召種族革命，政治革命，於時代思潮，適相濟泊，此今文學勃興之又一因也。今文學之中心在公羊，阮派經師之治公羊學者，爲顧震之弟子，孔漢森，著有公羊通義，然不明家法，治今文者不宗之。先是武派莊存與（生於康熙五十八年，卒於乾隆五十三年，公元一七一九——一七八八）著春秋正辭，蕭謂諸名物之末，專求所謂「微言大義」者，與阮

誤所取證，設然不同。其從子莊通祖繼之。主通祖弟子劉遂謙，（公元一七七六——一八二九）存與之外孫也。其公羊何氏傳例，公羊何氏解述，論語通何，申何鄭鄭諸書，務明大義，不尊章句。其傳例一書，尋其條貫，正其統紀，以微言大義，則劉遂謙指授之，推極屬辭比事之道，實為清代傑作之一。述祖之甥宋翔鳳，與劉承祚同年（一七七六——一八六〇）從學於舅，亦治今文學，更游段玉成之門。段玉成之外孫白珍，（一七九二——一八四一）既受

訓詁學於段，復與魏源（一七九四——一八五六）同學於劉遂謙，治今文。此「常州學派」之大略也。今文學之初期，專言公羊，未及他經。同時輯佚之舉正盛，古經說片語隻字，搜集不遺餘力，於是研究今文遺說者亦漸多。至考證經之真偽者，劉遂謙有左氏春秋考證，魏源著詩古義、書古義，至康有為之新學偽經考出，而古文學乃狂播剝無完膚矣。今列今文學派系統表以明之。



【按】康有為為今文學運動之中心人物，亦集今文學之大成者。自海禁既開，歐東首被西學之風，自太平天國興，廣東又為革命

策源地，此新思潮之所由發軔也。有為年十八，受學於朱次琦（一八〇七——一八八二）次琦學主朱，而探陸，又以經世致



域；二曰「總政府及陪政府皆由民選」；三曰「無家族，男女同棲不得逾一年，屆期須易人」；四曰「婦女有身者入胎教院，兒童出胎者入育嬰院」；五曰「兒童按年入蒙養院，及各級學校」；六曰「成年後由政府指派，分任農工等生產事業」；七曰「病則入養病院，老則入養老院」；八曰「胎教、育嬰、蒙養、養病、養老諸院，為各階最高之設備，入者得最高之享樂」；九曰「成年男女，例須以若干年服役於此諸院，若今世之兵役然」；十曰「設公共宿舍公共食堂，有等差，各以其勞作所入自由享用」；十一曰「習情為最嚴之刑罰」；十二曰「學術上有日發明者，及在胎教等五院有特別勞績者，得殊獎」；十三曰「凡則火葬，火葬場比鄰為肥料工廠」。

此書為其思想之結晶，書中首人生苦樂之根源，善惡之標準，極其詳辯；其最要關鍵，在毀滅家族，謂佛法出家，求脫苦也，不知優其無家可出，又謂私有財產為爭亂之源，無家族則雖復變有私產，若夫國家，則又隨家族而消滅者也。有為著此書時，一紙依傍，亦無虧礙，而其言若與今世談社會主義者多合符契，而陳義之高，且為之矣。其弟子曰梁啟超，曰陳千秋，千秋早卒，其名不顯。——梁啟超嘗語南海廣生傳。

## 【辨論術】

五、重覆證明之誤謬。將須待證明之事件，變換一種說法，即用以為證明，是為重覆證明之誤謬。此種論體，等於將自己證明自己，表面上虛作證明，實則係擅自斷定。譬如「牠是犬，因為牠是一隻狗」，雖曰論證，何異於不證不證。在文字中，亦有此種笑談，如朱注孟子「澶澶，猶吞吞也」句，曰：「吞吞，即澶澶之意。」律以邏輯，即陷於重覆證明之誤謬耳。例如：

(一) 販樂運動員不利於學校，因為若輩有害於學校也。

(二) 鴉片引入人體，因其為一種催眠劑也。

右例，「有害於學校」，即「不利於學校」，「催眠劑」，即「引入人體」之物，今以為證明之資，有何論證之價值乎？

在實際辯論時，如對於「社會主義思想為危險之思想」一命，而於危險之理由初無檢證，祇反覆說明「社會主義思想為含有危險性之思想」，「社會主義之思想為不穩健之思想」等，不是廢話，即屬白說，儘可根據邏輯之證據，以駁斥之也。

## 組 一 十 第

### (一) 想思術學代近

---

#### ▲基礎教材▼

- 國學季刊宣言(附研究國故的方法)……………胡適  
最近二十年間中國舊學之進步(附附子同關於甲  
骨學)……………抗父  
仁學序……………梁啓超  
孔子教義(附考子哲學作用論)……………梁啓超  
心理建設自序……………孫文  
▲範文▼  
仁學自序……………譚嗣同  
知不可而爲與爲而不有主義……………梁啓超  
知行總論……………孫文

## 基礎教材

### 國學季刊宣言

胡適

近年來，古學的大師漸漸死完了，新起的學者還不會有什麼大成績表現出來。在這箇青黃不接的時期，只有三五箇老輩在那裏支撐門面。古學界表面上的寂寞，遂使許多人發生無限的悲觀。所以有許多老輩遂說：『古學要淪亡了！』『古書不久要無人能讀了！』

在這箇悲觀呼聲裏，很自然的發出一種沒氣力的反動的運動來。有些人還以為西洋學術思想的輸入是古學淪亡的原因；所以他們至今還在那裏抗拒那他們自己也莫名其妙的西洋學術。有些人還以為孔教可以完全代表中國的古文化；所以他們至今還夢想孔教的復興；甚至於有人竟想抄襲基督教的制度來光復孔教。有些人還以為古文古詩的保存就是古學的保存了；所以他們至今還想歷語體文字的提倡與傳播。至於那些靜坐扶乩，逃向迷信裏去自尋安慰的，更不用說了。

在我們看起來，這些反動都只是舊式學者破產的鐵證；這些行爲，不但不能挽救他們所憂慮的國學之淪亡，反可以增加國中少年人對於古學的藐視。如果這些舉動可以代表國學，國學還是淪亡了更好！



我們平心靜氣的觀察這三百年的古學發達史，再觀察眼前國內和國外的學者研究中國學術的現狀，我們不但不抱悲觀，並且還抱無窮的樂觀。我們深信，國學的將來，定能遠勝國學的過去；過去的成績雖然未可厚非，但將來的成績一定還要更好無數倍。

自從明末到於今，這三百年，誠然可算是古學昌明時代。總括這三百年的成績，可分這些方面：

(一)整理古書。在這方面，又可分三門。第一，本子的校勘；第二，文字的訓詁；第三，真偽的考訂。考訂真偽一層，乾嘉的大師（除了極少數學者如崔述等之外）都不很注意；只有清初與晚清的學者還肯做這種研究，但方法還不很精密，考訂的範圍也不大。因此，這一方面的整理，成績比較的就最少了。然而校勘與訓詁兩方面的成績實在不少。戴震、段玉裁、王念孫、阮元、王引之的治「經」；錢大昕、趙翼、王鳴盛、洪亮吉的治「史」；王念孫、俞樾治諸子的治「子」；戴震、王念孫、段玉裁、邵晉涵、郝懿行、錢繹、王筠、朱駿聲的治古詞典，都有相當的成績。重要的古書，經過這許多大師的整理，比三百年前就容易看的多了。我們試拿明刻本的墨子來比孫詒讓的墨子問詁，或拿二徐的說文來比清儒的各種說文注，就可以量度這幾百年整理古書的成績了。

(二)發現古書。清朝一代所以能稱為古學復興時期，不單因為訓詁校勘的發達，還因為古書發現和翻刻之多。清代中央政府，各省書局，都提倡刻書。私家刻的書更是重要。叢書與單行本，重刊本，精校本，摹刻本，近來的影印本。我們且舉一箇最微細的例。近三十年內發現與刻行的宋元詞集，給文學史家添了多少材料？清初朱

彙尊們固然見著不少的詞集；但我們今日購買詞集之便易，卻是清初詞人沒有享過的福氣了。翻刻古書孤本之外，還有輯佚書一項，如古經解詁、小學鈞沈、玉函山房輯佚書和四庫全書裏那幾百種從永樂大典輯出的佚書，都是國學史上極重要的貢獻。

(三)發現古物。清朝學者好古的風氣不限於古書一項；風氣所被，遂使古物的發現，記載，收藏，都成了時髦的嗜好。鼎彝，泉幣，碑版，壁畫，雕塑，古陶器之類；雖缺乏系統的整理，材料確是不少了。最近三十年來，甲骨文字的發現，竟使殷商一代的歷史有了地底下的證據，並且給文字學添了無數的最古材料。最近遼陽河南等處石器時代的文化的發現，也是一件極重要的事。

但這三百年的古學的研究，在今日估計起來，實在還有許多缺點。三百年的第一流學者的心思精力都用在這一方面，而究竟還只有這一點點結果，也正是因為有這些缺點的緣故。那些缺點，分開來說，也有三層：

(一)研究的範圍太狹窄了。這三百年的古學，雖然也有整治史書的，雖然也有研究子書的，但大家的眼光與心力注射的焦點，究竟只在儒家的幾部經書。古韻的研究，古詞典的研究，古書舊注的研究，子書的研究，都不是為這些材料的本身價值而研究的。一切古學都只是經學的丫頭！內中固然也有婢作夫人的，如古韻學之自成一種專門學問。如子書的研究之漸漸脫離經學的羈絆而獨立；但學者的聰明才力被幾部經書籠罩了三四百年，那是不可諱的事實。況且在這箇狹小的範圍裏，還有許多更狹小的門戶界限。有漢學和宋學的分家，有今文

和古文的分家，甚至於治一部詩經還要捨棄東漢的鄭箋而專取西漢的毛傳。專攻本是學術進步的一箇條件，但清儒狹小研究的範圍，卻不是沒有成見的分工。他們脫不了『儒書一尊』的成見，故用全力治經學，而只用餘力去治他書。他們又脫不了『漢儒去古未遠』的成見，故迷信漢人，而排除晚代的學者。他們不知道材料固是愈古愈可信，而見解則後人往往勝過前人，所以他們力排鄭樵朱熹而迷信毛公鄭玄。今文家稍稍能有獨立的見解了；但他們打倒了東漢，只落得回到西漢的圈子裏去。研究的範圍的狹小是清代學術所以不能大發展的一箇絕大原因。三五部古書，無論怎樣絞來擠去，只有那點精華和精粕。打倒宋朝的『道士易』固然是好事，但打倒了『道士易』，跳過了魏晉人的『道家易』，卻回到兩漢的『方士易』，那就是很不幸的了。易的故事如此；詩書春秋三禮的故事也是如此。三百年的心思才力，始終不曾跳出這箇狹小的圈子外去！

(二) 太注重功力而忽略了理解。學問的進步有兩箇重要方面：一是材料的積聚與剖解；一是材料的組織與貫通。前者須靠精勤的功力，後者全靠綜合的理解，清儒有鑒於宋明學者專靠理解的危險，所以努力做樸實的功力而力避主觀的見解。這三百年之中，幾乎只有經師，而無思想家；只有校史者，而無史家；只有校注，而無著作。這三句話雖然很重，但我們試除去戴震章學誠崔述幾箇人，就不能不承認這三句話的真實了。章學誠生當乾隆盛時，（乾隆，一七三六——一七九五；章學誠，一七三八——一八〇〇）大聲疾呼的警告當日的學術界道：

「今之博雅君子，疲精勞神於經傳子史，而終身無得於學者，正坐……誤執求知之功力，以爲學即在是爾。學與功力實相似而不同。學不可以驟幾，人當致攻乎功力，則可耳。指功力以爲學，是猶指糶黍以爲酒也。」（文史通義·博約篇）

他又說：

「近日學者風氣，徵實太多，發揮太少，有如蠶食葉而不能抽絲。」（章氏遺書·與汪輝祖書）

古人說：「鴛鴦繡取從君看，不把金針度與人。」單把繡成的鴛鴦給人看，而不肯把金針教人，那是不大度的行爲。然而天下的人不是人人都能學繡鴛鴦的；多數人只愛看鴛鴦，而不想自己動手去學繡。清朝的學者只是天天一針一針的學繡，始終不肯繡鴛鴦。所以他們儘管辛苦殷勤的做去，而在社會的生活思想上幾乎全不發生影響。他們自以爲打倒了宋學，然而全國的學校裏讀的書仍舊是朱熹的四書集註、詩集傳、易本義等書。他們自以爲打倒了古文尙書，然而全國村學堂裏的學究，仍舊繼續用蔡沈的書集傳。三百年第一流的精力，二千四百三十卷的經解，仍舊不能替換朱熹一箇人的幾部啓蒙的小書。這也可見單靠功力而不重理解的失敗了。

（三）缺乏參考比較的材料。我們試問，這三百年的學者何以這樣缺乏理解呢？我們推求這種現象的原因，不能不回到第一層缺點——研究的範圍的過於狹小。宋明的理學家所以富於理解，全因爲六朝唐以後佛

家與道士的學說彌漫空氣中，宋明的理學家全都受了他們的影響，用他們的學說作一種參考比較的資料。宋明的理學家，有了這種比較研究的材料，就像一箇近視眼的人戴了近視眼鏡一樣；從前看不見的，現在都看見了；從前不明白的，現在都明白了。同是一篇大學，漢魏的人不很注意他，宋明的人忽然十分尊崇他，把他從禮記裏擡出來，尊爲四書之一，推爲「初學入德之門」，中庸也是如此的。宋明的人戴了佛書的眼鏡，望著大學中庸，便覺得「明明德」、「誠」、「正心誠意」、「率性之謂道」等等話頭都有哲學的意義了。清朝的學者深知戴眼鏡的流弊，決意不配眼鏡；卻不知道近視而不戴眼鏡，同瞎子相差有限。說詩的回到詩序，說易的回到「方士易」，說春秋的回到公羊，可謂「陋」之至了；然而我們試想這一班第一流才士，何以陋到這步田地，可不是因爲他們沒有高明的參考資料嗎？他們排斥「異端」，他們得著一部一切經音義，只認得他有保存古韻書古詞典的用處；他們拿著一部子書，也只認得他有旁證經文古義的功用。他們只向那幾部儒書裏兜圈子，兜來兜去，始終脫不了一箇「陋」字！打破這箇「陋」字，沒有別的法子，只有旁搜博採，多尋參考比較的材料。

以上指出的這三百年的古學研究的缺點，不過是隨便挑出了幾樁重要的，我們的意思，並不要菲薄這三百年的成績；我們只想指出他們的成績所以不過如此的原因。前人上了當，後人應該學點乖。我們借鑑於前輩學者的成功與失敗，然後可以決定我們現在和將來研究國學的方針。我們不研究古學則已；如要想提倡古學的研究，應該注意這幾點：

(1) 擴大研究的範圍。

(2) 注意系統的整理。

(3) 博採參考比較的資料。

(一) 怎樣擴大研究的範圍呢？『國學』在我們的心眼裏，只是『國故學』的縮寫。中國的一切過去的文化歷史，都是我們的『國故』；研究這一切過去的歷史文化的學問，就是『國故學』，省稱為『國學』。『國故』這箇名詞，最為妥當；因為他是一箇中立的名詞，不含褒貶的意義。『國故』包含『國粹』；但他又包含『國渣』。我們若不了解『國渣』，如何懂得『國粹』？所以我們現在要擴充國學的領域，包括上下三四千年的過去文化，打破一切的門戶成見；拿歷史的眼光來整統一切，認清了『國故學』的使命是整理中國一切文化歷史，便可以把它一切狹陋的門戶之見都掃空了。例如治經，鄭玄、王肅在歷史上固然占一箇位置，王弼、何晏也占一箇位置，王安石、朱熹也占一箇位置，戴震、惠棟也占一箇位置，劉逢祿、康有為也占一箇位置。段玉裁曾說：

校經之法，必以賈還賈，以孔還孔，以陸還陸，以杜還杜，以鄭還鄭，各得其底本，而後判其理義之是非……不先正注、疏、釋、文之底本，則多誣古人。不斷其立說之是非，則多誤今人。……（經韻樓集，與諸同志書論校書之難）

我們可借他論校書的話來總論國學；我們也可以說：

整治國故，必須以漢還漢，以魏還魏，以唐還唐，以宋還宋，以明還明，以清還清；以古文還古文家，以今文

還今文家；以程朱還程朱，以陸王還陸王……各還他一箇本來面目，然後評判各代各家各人的義理的是非。不還他們的本來面目，則多誣古人。不評判他們的是非，則多誤今人。但不先弄明白了他們的本來面目，我們決不配評判他們的是非。

這還是專為經學哲學說法。在文學的方面，也有同樣的需要。廟堂的文學固可以研究，但草野的文學也應該研究。在歷史的眼光裏，今日民間小兒女唱的歌謠，和詩三百篇有同等的位置；民間流傳的小說和高文典冊有同等的位置，吳敬梓曹霈和關漢卿馬東籬和杜甫韓愈有同等的位置。故在文學方面，也應該把詩三百篇還給西周東周之間的無名詩人，把古樂府還給漢魏六朝的無名詩人，把唐詩還給唐，把詞還給五代兩宋，把小曲雜劇還給元朝，把明清的小說還給明清。每一箇時代，還他那箇時代的特長的文學，然後評判他們的文學的價值。不認明每一箇時代的特殊文學，則多誣古人而多誤今人。

近來頗有人注意戲曲和小說了，但他們的注意仍不能脫離古董家的習氣。他們只看得起宋人的小說，而不知道在歷史的眼光裏，一本石印小字的平妖傳和一部精刻的殘本五代史平話有同樣的價值，正如道藏裏極荒謬的道教經典和尚書周易有同等的研究價值。

總之，我們所謂『用歷史的眼光來擴大國學研究的範圍』，只是要我們大家認清國學是國故學，而國故學包括一切過去的文化歷史。歷史是多方面的；單記朝代興亡，固不是歷史；單有一宗一派，也不成歷史。過去種

種，上自思想學術之大，下至一箇字，一隻山歌之細，都是歷史，都屬於國學研究的範圍。

(二)怎樣才是「注意系統的整理」呢？學問的進步不單靠積聚材料，還須有系統的整理。系統的整理可分爲三部說：

(甲)索引式的整理。不曾整理的材料，沒有條理，不容易檢尋，最能銷磨學者有用的精神才力，最足阻礙學術的進步。若想學問進步增加速度，我們須想法子來解放學者的精力，使他們的精力用在最經濟的方面。例如一部說文解字，是最沒有條理系統的，向來的學者差不多全靠記憶的苦功夫，方才能用這部書。但這種苦工夫是最不經濟的；如果有人能把說文重新編制一番，(部首依筆畫，每部的字也依筆畫)再加上「一箇檢字的索引」(略如說文通檢或說文易檢)那就可省許多無謂的時間與記憶力了。又如一部二十四史，有了一部史姓韻編，可以省多少精力與時間？清代的學者也有見到這一層的，如章學誠說：

「竊以典籍浩繁，閱見有限；在博雅者且不能悉究無遺，況其下乎？校讎之先，宜盡取四庫之藏，中外之籍，擇其中之人名地名官階書目，凡一切有名可治有數可稽者，路做佩文韻府之例，悉編爲韻；乃於本韻之下，注明原書出處及先後篇第；自一見再見，以至數千百，皆詳注之；藏之館中，以爲羣書之總類。至校書之時，遇有疑似之處，卽名而求其編韻，因韻而檢其本書，參互錯綜，卽可得其至是。此則淵博之儒窮畢生年力而不可究殫者，今卽中才校勘可坐收於几席之間，非校讎之良法歟？」(校讎通義)



當日的學者如朱筠戴震等，都有這箇見解，但這件事不容易做到，直到阮元得勢力的時候，方才集合許多學者，合力做成一部空前的經籍纂疏，『展一韻而衆字畢備，檢一字而諸訓皆存，尋一訓而原書可誦。』（王引之序）『卽字而審其義，依韻而類其字，有本訓，有轉訓，次敘布列，若網在綱。』（錢大昕序）這種書的功用，在於節省學者的功用，使學者不疲於功力之細碎，而省出精力來做更有用的事業。後來這一類的書被科場士子用作夾帶的東西，用作鈔竊的工具，所以有許多學者竟以用這種書爲可恥的事。這是大錯的。這一類『索引』式的整理，乃是系統的整理的最低而最不可少的一步；沒有這一步的預備，國學止限於少數有天才而又有閒空工夫的少數人；並且這些少數人也要因功力的拖累而減少他們的成績。偌大的事業，應該有許多分擔去做的，卻落在少數人的肩膀上；這是國學所以不能發達的一箇重要原因。所以我們主張，國學的系統的整理的第一步要提倡這種『索引』式的整理，把一切大部的書或不容易檢查的書，一概編成索引，使人人能用古書。人人能用古書，是提倡國學的第一步。

（乙）結帳式的整理。商人開店，到了年底，總要把這一年的帳結算一次，要曉得前一年的盈虧和年底的存貨，然後繼續進行，做明年的生意。一種學術到了一箇時期，也有總結的必要。學術上總結的用處有兩層：一是把這一種學術裏已經不成問題的部分，整理出來，交給社會；二是把那不能解決的部分特別提出來，引起學者的注意，使學者知道何處有隙可乘，有功可立，有困難可以征服。結帳是（1）結束從前的成績，（2）預備

將來努力的新方向。前者是預備普及的，後者是預備增長增高的。古代結帳的書，如李鼎祚的周易集解，如陸德明的經典釋文，如唐宋的十三經注疏，如朱熹的四書詩集傳，易本義等，所以都在後世發生很大的影響，全是這箇道理。三百年來，學者都不肯輕易做這種結帳的事業。二千四百多卷的清經解，除了極少數之外，都只是一堆「流水」爛帳，沒有條理，沒有系統；人人從「粵若稽古」「關關雎鳩」說起；人人做的都是雜記式的稿本！怪不得學者看了要「望洋興歎」了；怪不得國學有淪亡之憂了。我們試看科舉時代投機的書坊，肯費整年的工夫來編一部「皇清經解縮本編目」，便可以明白索引式的整理的需要；我們又看那時代的書坊肯費幾年的功夫來編一部「皇清經解分經彙纂」，便可以明白結帳式的整理的需要了。現在學問的途徑多了，學者的時間與精力更有經濟的必要了。例如詩經，二千年研究的結果，究竟到了什麼田地，很少人說得出的，只因爲二千年的詩經爛帳至今不曾有一次的總結算。宋人駁了漢人，清人推翻了宋人，自以爲回到漢人；至今詩經的研究，音韻自音韻，訓詁自訓詁，異文自異文，序說自序說，各不相關連。少年的學者想要研究詩經的，伸頭望一望，只看見一屋子的爛帳簿，嚇得吐舌縮不進去，只好嘆口氣，「算了罷！」詩經在今日所以漸漸無人過問，是少年人的罪過呢？還是詩經的專家的罪過呢？我們以爲，我們若想少年學者研究詩經，我們應該把詩經這筆爛帳結算一遍，造成一筆總帳。詩經的總帳裏應該包括這四大項：

(A) 異文的校勘：總結王應麟以來，直到陳喬樞李富孫等校勘異文的帳。

(B) 古韻的考究：總結吳棫、朱熹、陳第、顧炎武以來考證古音的帳。

(C) 訓詁：總結毛公、鄭玄以來直到胡承珙、馬瑞辰、陳奐，二千多年訓詁的帳。

(D) 見解（序說）：總結詩序、詩辨妄、詩集傳、偽詩傳、姚際恆、崔述、魏棣、方玉潤，等二千年猜謎的帳。

有了這本總帳，然後可以使大多數的學子容易踏進「詩經研究」之門：這是普及。入門之後，方才可以希望他們之中有些人出來繼續研究那總帳裏未曾解決的懸帳：這是提高。詩經如此，一切古書古學都是如此，我們試看前清用全力治經學，而經學的書不能流傳於社會，倒是那幾部用餘力做的墨子、閔詒、荀子、集解、莊子、集釋一類結帳式的書流傳最廣。這不可使我們覺悟結帳式的整理的重要嗎？

(丙) 專史式的整理。索引式的整理是要使古書人人能用；結帳式的整理是要使古書人人能讀；這兩項都只是提倡國學的設備。但我們在上文曾主張，國學的使命是要使大家懂得中國的過去的文化史；國學的方法是要用歷史的眼光來整理一切過去文化的歷史。國學的目的是要做成中國文化史。國學的系統的研究，要以此為歸宿。一切國學的研究，無論時代古今，無論問題大小，都要朝著這一箇大方向走。只有這箇目的可以整統一切材料；只有這箇任務可以容納一切努力；只有這種眼光可以破除一切門戶畛域。

我們理想中的國學研究，至少有這樣的一箇系統：

中國文化史：

(一) 民族史

(二) 語言文字史

(三) 經濟史

(四) 政治史

(五) 國際交通史

(六) 思想學術史

(七) 宗教史

(八) 文藝史

(九) 風俗史

(十) 制度史

這是一箇總系統。歷史不是一件人人能做的事；歷史家須要有兩種必不可少的能力：一是精密的功力，一是高遠的想像。沒有精密的功力，不能做搜索和評判史料的工夫；沒有高遠的想像力，不能締造歷史的系統。況且中國這麼大，歷史這麼長，材料這麼多，除了分功合作之外，更無他種方法可以達到這箇大目的。但我們又覺得，國故的材料太紛繁了，若不先做一番歷史的整理工夫，初學的人實在無從下手，無從入門。後來的

材料也無所統屬；材料無所統屬，是國學紛亂煩碎的重要原因。所以我們主張應該分這幾箇步驟：

第一，用現在力所能搜集考定的材料，因陋就簡的先做成各種專史，如經濟史，文學史，哲學史，數學史，宗教史，……之類。這是一些大間架，他們的用處只是要使現在和將來的材料有一箇附麗的地方。

第二，專史之中，自然還可分子目，如經濟史可分時代，又可分區域，如文學史哲學史可分時代，又可分宗派，又可專治一人；如宗教史可分時代，可專治一教，或一宗派，或一派中的一人。這種子目的研究是學問進步必不可少的條件。治國學的人應該各就『性之所近而力之所能勉者』，用歷史的方法與眼光擔任一部分的研究。子目的研究是專史修正的唯一源頭，也是通史修正的唯一源頭。

(三) 怎樣『博採參考比較的資料』呢？向來的學者誤認『國學』的『國』字是國界的表示，所以不承認『比較的研究』的功用。最淺陋的是用『附會』來代替『比較』：他們說基督教是墨教的緒餘，墨家的『巨子』即是『矩子』，而『矩子』即是十字架……附會是我們應該排斥的，但比較的研究是我們應該提倡的。有許多現象，孤立的說來說去，總說不通，總說不明白；一有了比較，竟不須解釋，自然明白了。例如『之』字，古人說來說去，總不明白；現在我們懂得西洋文法學上的術語，只須說某種『之』字是內動詞，（由是而之焉）某種是介詞，（賊夫人之子）某種是指物形容詞，（之子子歸）某種是代名詞的第三身用在目的位，（愛之能勿勞乎）就都明白分明了。又如封建制度，向來被那方塊頭的分封說欺騙了，所以說來說去，總不明

白；現在我們用歐洲中古的封建制度和日本的封建制度來比較，就容易明白了。音韻學上，比較的研究最有效果。用廣東音可以考侵覃各韻的古音，可以考古代入聲各韻的區別。近時西洋學者如 Karl Gren，如 Baron von Szeel-Holtztein 用梵文原本來對照漢文譯音的文字，很可以幫助我們解決古音學上的許多困難問題。不但如此：日本語裏，朝鮮語裏，安南語裏，都保存有中國古音可以供我們的參考比較。西藏文自唐朝以來，音讀雖變了，而文字的拼法不會變，更可以供我們的參考比較。也許可以幫助我們發現中國古音裏有許多奇怪的複雜音呢。制度史上，這種比較的材料也極重要。懂得了西洋的議會制度史，我們更可以了解中國御史制度的性質與價值；懂得了歐美高等教育制度史，我們更能了解中國近一千年來的書院制度的性質與價值。哲學史上，這種比較的材料已發生很大的助力了。墨子裏的經上下諸篇，若沒有印度因明學和歐洲哲學作參考，恐怕至今還是幾篇無人能解的奇書。韓非，王莽，王安石，李贄，……一班人，若沒有西洋思想作比較，恐怕至今還是沈寃莫白。看慣了近世國家注重財政的趨勢，自然不覺得李觀，王安石的政治思想的可怪了。懂得了近世社會主義的政策，自然不能佩服王莽，王安石的見解和魄力了。易繫辭傳裏「易者，象也」的理論，得柏拉圖的「法象論」的比較而更明白；荀卿書裏「類不悖，雖久同理」的理論，得亞里士多德的「類不變論」的參考而更易懂。這都是明顯的例。至於文學史上，小說戲曲近年忽然受學者的看重，民間俗歌近年漸漸引起學者的注意，都是和西洋文學接觸比較的功效更不消說了。此外，如宗教的研究，民俗的研究，美術的研究，也都是不能不利用參考

比較的材料。

以上隨便舉的例，只是要說明比較參考的重要。我們現在在治國學，必須要打破閉關孤立的態度，要存比較研究的虛心。第一，方法上，西洋學者研究古學的方法早已影響日本的學術界了，而我們還在冥行索塗的時期。我們此時應該虛心採用他們的科學的方法，補救我們沒有條理系統的習慣。第二，材料上，歐美日本學術界有無數的成績可以供我們的參考比較，可以給我們開無數新法門，可以給我們添無數借鑑的鏡子。學術的大仇敵是孤陋寡聞、孤陋寡聞的唯一良藥，是博採參考比較的材料。

我們觀察這三百年的古學史，研究這三百年的學者的缺陷，知道他們的缺陷都是可以補救的；我們又返觀現在古學研究的趨勢，明白了世界學者供給我們參考比較的好機會，所以我們對於國學的前途，不但不抱悲觀，並且還抱無窮的樂觀。我們認清了國學前途的黑暗與光明，全靠我們努力的方向對不對。因此，我們提出這三箇方向來做我們一班同志互相督責勉勵的條件：

第一，用歷史的眼光來擴大國學研究的範圍。

第二，用系統的整理來部勒國學研究的資料。

第三，用比較的研究來幫助國學的材料整理與解釋。

## 【附】研究國故的方法

研究國故，在現時確有這種需要。但是一般青年對於中國本來的文化和學術，都缺乏研究的興趣；講到研究國故的人，真是很少；這也原不怪得他們，實有以下二種原因：（一）古今比較起來，舊有的東西，就易現出破綻。在中國科學一方面，當然是不足道的；就是道德和宗教，也都覺淺薄得很！這樣當然不能引起青年們底研究興趣了！（二）中國底國故書籍，實在太沒有系統了！歷史書一本有系統的也找不到！哲學也是如此。就是文學一方面：詩經總算是世界文學上的寶貝；但假使我們去研究詩經，竟沒有一本書能供給我們做研究的資料的。原來中國底書籍，都是為學者而設！非為普通人一般人底研究而做的！所以青年們要研究，也就無從研究起。我很望諸君對於國故有些研究的興趣，來下一番真實的工夫，使他成為有系統的。對於國故，頭應起來整理，方能使人有研究的興趣，並能使有研究興趣的人容易去研究。

「國故」底名詞，比「國粹」好得多。自從章太炎著了一本「國故論衡」之後，這「國故」底名詞，於是成立。如果講是「國粹」就有人講是「國渣」！「國故」(National past) 這箇名詞是中立的。我們要明現社會底情況，就得去研究國故。古人講：「知道過去，才能知道現在。」國故專講國家過去的文化，要研究他，就不得不注意以下四種方法：

(一) 歷史的觀念 現在一般青年，所以對於國故，沒有研究興趣的緣故；就是沒有歷史的觀念。我們看舊書，可當他做歷史看。清乾隆時有箇叫章學誠的，著了一本「文史通義」；上邊說：「六經，皆史也。」我現在進



一步言之：『一切舊書——古書——都是史也。』本了歷史的觀念，就不其然而然的生出興趣了。如道家練丹修命，確是很荒謬的，不值識者一笑！但本了歷史的觀念，看看他究竟荒謬到了什麼田地？亦是很有趣的。把舊書當作歷史看，知他好到什麼地步？或是壞到什麼地步？這是研究國故方法底起點：是「開宗明義」第一章：

(二)疑古的態度 疑古的態度，簡要言之就是『寧可疑而錯不可信而錯』十箇字。譬如書經有古文尚書和古文尚書之別。有人說：『古文尚書是假的，今文尚書有一部分是真的；』餘外一部分，到了清時，才有人把他證明是假的。』但是現在學校裏邊，並沒把假的刪去，仍舊讀他全書；這是我們應該懷疑的！至於詩經本有三千篇，被孔子刪剩十分之一，只得了三百篇。關雎這一首詩，孔子把他列在第一首。這首詩是很好的；內容是一很好的女子，有一男子要伊做妻子；但這事不易辦到；於是男子「寤寐求之」，連睡在牀上，都要想伊；更要「悠悠哉哉，輾轉反側」呢！這能表現一種很好的愛情；是一首愛情的相思詩。後人誤會，生了許多誤解；竟牽到旁的問題上去，所以疑古的態度，有二方面好講：(一)疑古書底真偽。(二)疑真書被那山東老學究弄偽的地方。我們疑古底目的，是在得其「真」。就是疑錯了，亦沒有什麼要緊。我們知道那一箇科學家，是沒有錯誤的。假使信而錯，那就上當不淺了。自己固然一味迷信，情願做古人底奴隸；但是還要引旁人亦入於迷途呢！我們一方面研究；一方面就要懷疑；庶能不上老當呢！

如中國底歷史從盤古氏一直相傳下來，年代都是有「表」的；「像煞有介事」，看來很是可信。但是我們要懷疑這怎樣來的呢？根據什麼呢？我們總要「打破沙鍋問到底」，究其來源怎樣？要知道這年月的計算，有的自從假書來的。大部分還是宋朝一箇算命先生，用算盤打出來的呢？這那能信呢？我們是不得不去打破他的。

在東周以前的歷史，是沒有一字可以信的。以後呢，大部分也是不可靠的。如禹貢這一章書，一般學者都承認是可靠的。據我用歷史的眼光看來，可是不可靠的，我敢斷定他是偽的。在夏禹時，中國難道竟有這般大的土地麼？四部書裏邊的經、史、子三種，大多是不可靠的。我們總要有疑古的態度才好！

(三) 系統的研究 古時的書籍，沒有一部書是「著」的。中國底書籍雖多；但有系統的著作，竟找不到十部。我們研究無論什麼書籍，都宜要尋出他底脈絡，研究他的系統。所以我們無論研究什麼東西，就須從歷史方面著手。要研究文學和哲學，就得先研究文學史和哲學史。政治亦然。研究社會制度，亦宜先研究其制度沿革史，尋出因果的關係，前後的關鍵，要從沒有系統的文學、哲學、政治等等裏邊，去尋出系統來。

有人說：「中國幾千年來沒有進步！」這話荒謬得很！是妨害我們研究的興趣。更有一箇外國人著了一部世界史，說：「中國自從唐代以後，就沒有進步了！」這也不對！我們定要去打破這種思想的。總之我們是要從從前沒有系統的文學、哲學、政治裏邊，以客觀的態度，去尋出系統來的。

(四)整理 整理國故，能使後人研究起來，不感受痛苦。整理國故的目的，就是要使從前少數人懂得的，現在變爲人人能解的。整理的條件，可分形式內容二方面講：

(一)形式方面 加上標點和符號，替他分開段落來。

(二)內容方面 加上新的註解，折中舊有的註解。

並且加上新的序跋和考正，還要講書的歷史的價值。

我們研究國故，非但爲學識起見，並爲諸君起見，更爲諸君底兄弟姊妹起見。國故底研究，於教育上實有偉大的需要。我們雖不能做創造者；我們亦當做運輸人。這是我們底責任！這種人是不可少的。

## 最近二十年間中國舊學之進步

抗 父

舊學者，因世俗之名以名之；實則我中國固有之學術也。今人輒謂中國無學術，或謂中國雖有學術，絕無進步！或謂中國學術雖有進步，至今日則幾衰息者；皆大謬不然之說也！中國義理之學，與書畫諸技術，及羣衆普通舊學之程度，在今日誠爲衰頹。然昔人所謂考證之學，則於最近二十年中，爲從古未有之進步。特專門之事，少數簡人之業，世人鮮有知之者；而閱雜誌之少壯諸君，則知之者尤鮮。然今日專門舊學之進步，實與羣衆普通舊學之退步爲正比例，——此奇異之現象，殆徧於世界，不獨中國爲然。余因此機會，將介紹此進步情形於閱者諸君

之前。姑就耳目所及之出版物言之；而出版之書，亦只就其最重者言之；其未發表者，則不可得而記焉。爲記述之便，分二科述之：

(甲) 古器物古書籍之發見

此二十年中，古器物古書籍出世之最盛時代也。自來學術之興，無不本於古器古書之發見；有孔壁經傳之出，而後有兩漢以來古文家之學。有趙宋古器之出，而後有宋以來古文字古器物之學。惟汲冢竹簡發見後，未幾卽遭永嘉之亂，於學術上乃無甚結果耳！百年以來，古物之出，倍蓰於宋時；而近二十年，尤爲古物出世之黃金時代。數其最大者：則如殷虛之甲骨文，敦煌及西域諸城之漢晉木簡，敦煌千佛洞之六朝，唐人所書古籍，內閣大庫之宋元刊本并明以後史料。此數者之一，已足敵孔壁汲冢之所出。其餘各地所出之三代彝器，漢唐石刻及種種古器物，亦較前此二十年爲多。故此二十年中所出之古書古物，謂之絕後，則未敢言；謂之空前，則人人所首肯也。今更分別說之：(一) 殷商文字，昔人惟於古彝器中見之；然其數頗少！光緒戊戌己亥間，河南安陽縣西北五里之小屯，涇水崖岸爲水所翳。土人得龜甲牛骨，上有古文字，其地數十畝，涇水三周環之；史記項羽本紀所謂「涇水南，殷虛上」者也。估客攜甲骨至京師，爲福山王文敏公懿榮所得。庚子秋，文敏殉國難；其所藏悉歸丹徒劉鐵，岑氏，劉氏，羅氏所藏三千餘片，羅氏所藏二三萬片，其餘散在諸家者亦當以萬計；而駐彰德之某國牧師，所藏

亦且近萬片。其拓墨影印成書者有劉氏之鐵雲藏龜十冊（光緒壬寅癸卯間印）羅氏之殷虛書契前編八卷（甲寅印）後編二卷（丙辰印）殷虛書契菁華一卷（甲寅印）鐵雲藏龜之餘一卷（同上）後英人哈同氏復得劉氏所藏之一部八百片，印行俄壽堂所藏殷虛文字一卷（丁卯印，大都在鐵雲藏龜之外）甲骨所刻，皆殷王室卜祭祀，征伐，行幸，田獵之事，故殷先公先王及土地之名，所見甚衆。又其文字之數，比彝器尤多且古，故裨益於文字學者尤大！惟事類多同，故文字亦有重複。劉氏所印，未及編類，但取文字精者印之。羅氏則分別部居，去其重複，故其選印者，實所藏二三萬片中之精粹也。此殷虛文字，其始發見，雖在二十年以前，然其大半則出於前此十年中。此近時最古且最大之發見也。（二）漢晉木簡。此實英印度政府官吏匈牙利人斯坦因博士之所發掘也。博士於光緒壬寅癸卯間，曾游我國新疆天山南路；於和闐之南，發掘古寺廢址，得唐以前遺物甚夥；復於尼雅河之下流，獲魏晉間人所書木簡，約四十枚。博士所著于闐之故蹟中曾揭其影本。法國沙畹教授爲之箋釋。又於丁未戊申間，復游新疆全土及甘肅西部，於敦煌西北長城遺址，發掘兩漢人所書木簡約近千枚；復於尼雅河下流故址，得後漢人所書木簡十餘枚；於羅布淖爾東北海頭故城，得魏晉間木簡百餘枚；皆當時公牘文字，及屯戍簿籍。其後日本大谷伯爵光瑞前後所派遺之西域探險隊，僅於吐魯番側近得魏晉間木簡三四枚而已。故木簡之發見，殆可謂斯氏一人之功。斯氏戊申年所得之木簡，沙畹教授復爲之考釋，印行成書。羅君復與海寧王靜安氏圖維重加考訂，於甲寅之春，印以行世，爲流沙餘簡三卷，考釋三卷，補遺一卷，附錄二卷。（三）敦煌千佛洞

石室所藏古寫書。石室之開，蓋在光緒己亥庚子之際；然至光緒季年，尙未大顯。至戊申歲，斯坦因博士與法國伯希和先後至此，得六朝及隋唐人所寫卷子本書各數千卷，及古梵文、古波斯文及突厥回鶻諸古國文字無算；始爲我國人所知。其留在石室者尙近萬卷，後取歸學部所立之京師圖書館。前後復經盜竊，散歸私家者亦數千卷。其中佛典居百之九五。其四部書爲我國宋以後所久佚者。經部則有未經天寶改字之古文尙書孔子傳及陸氏尙書釋文，糜信春秋穀梁傳解釋，鄭氏論語注，陸法言切韻，史部則有孔衍春秋後語，唐時西州沙州諸國經，慧超往五天竺國傳。（以上並伯氏所得）子部則有老子化胡經，（英法俱有之）摩尼教經，（京師圖書館藏一卷，法國一卷，英國亦有殘卷，書於佛經之背）景教經。（德化李氏藏志玄安樂經宣元至本經各一卷，日本富岡氏藏壹神論一卷，法國國民圖書館藏景教三威蒙度讀一卷）集部則有玄謠集雜曲子及唐人通俗詩小說各若干種。（玄謠集藏倫敦博物館，通俗詩及小說英法皆有之。德化李氏亦藏有二種）而已逸四部書之不重要者，及大藏經論尙不在此數。皆宋元以後所未見也。己酉冬月，羅叔言氏即就伯氏所寄之影本，寫爲敦煌石室遺書，排印行世。越一年，復印行其影本爲石室秘寶十五種。又十一年癸巳，復刊行鳴沙石室逸書十八種。又五年戊午，刊行鳴沙石室古籍叢三十種，及鳴沙石室佚書續編四種。又四年辛酉，伯氏復以陸法言切韻三種影本寄羅君，未及精印。王靜安君先臨寫一本，石印以行世。故巴黎所藏要書，略皆印行。又京師圖書館所藏摩尼教經一卷，羅君亦於辛亥印入國學叢刊。其餘敦煌佛典及內閣大庫書，具在學部圖書館目錄。近時所出金石器物，羅君復

擬一一爲之結集；其書雖僅成一半；然不可謂非空前絕後之一大事業！此二十年中古書古器物之發見及其刊行之大略也。

### (乙) 新研究之進步

最近研究之事業，亦與古書古器之發見並行；故當承上章所言之三大發見述之：在二十年前，古器物學與古文字學，經瀝縣陳簠齋氏、介祺吳縣吳齋氏、大澂、已漸具眉目。及殷虛文字出，瑞安孫仲容氏詒讓即就鐵雲藏龜，考其文字，成契文舉例二卷；（書成於光緒甲辰，越十三年丁巳，羅君得其手稿印行）雖創獲無多，而殷虛文字之研究，實自此始。嗣是羅君之殷商貞卜文字考，（宣統庚戌）殷虛書契考釋，（甲寅）殷虛書契待問編，（丙辰）王君之戰壽堂所藏殷虛文字考釋，（戊午）先後成書。其於殷人文字，蓋已十得五六。又羅君考釋一書，兼及書契中所見之人地名及制度典禮。王君復彙其業，成殷卜辭中所見先公先王考，續考及殷周制度論各一卷，（丁巳）就經傳之舊文與新出之史料，爲深遠綿密之研究；其於經史二學，裨益尤多。茲舉其重要者：商自成湯以前，絕無事實。史記殷本紀，惟據世本書其世次而已。王君於卜辭中發見王亥、王恆之名；復據山海經、竹書紀年、楚辭、天問、呂氏春秋中之古代傳說，於荒誕之神話中，求歷史之事實。更由甲骨斷片中發見上甲以下六代之世系，與史記紀表頗殊。真古今所不能夢想者也！又書序、史記均謂盤庚遷殷，即是宅亳。羅君引古本竹書，謂殷爲北蒙，即今彰德；王君於三代地理小說中證成其說，遂無疑義。又王君之殷周制度論，從殷之祀典、世系，以證嫡

庶之制，始於周之初葉，由是對周之宗法喪服及封子弟尊王室之制，爲有系統之說明。其書雖寥寥二十葉，實近世經史二學上第一篇大文字。此皆殷墟文字研究之結果也。至西域漢晉木簡之研究，則審釋文字，多出羅君；而考證史事則多出王君。其所發見如漢時西域兩道之分歧，塞上各烽燧之次第，魏晉間葱嶺以東之國數及西域長史之治所，均足補史之闕文。而敦煌所出古書之研究，則全出羅君一人之手。其新得之成績：如高昌麴氏之年號世系，沙州張氏及曹氏之事實，皆前此所未知。此敦煌古書研究之結果也。至西域各處所出之古番文，伯希和君於此中發見古代窠利觀貨及東波斯三種世所未知之文字。而羅君之子君楚（福茂）亦從俄人所得西夏字書中珠殘本及種種西夏遺文，發明西夏文字之構造及意義。此今日研究之進步，皆與古書古器之發見相關者也。至經史小學，在前三百年中已大進步者，王君復由新材料出發以圖解決數千年未決之問題。其最重要者：如周書洛誥顧命之新說，鬼方豳狁之地理，明堂寢廟之制度，與聲音文字上種種之解釋，於乾嘉以來紙上之舊學及近時土中之新學問，確得其根本之結合與調和——此惟於最近十年中始得見之！凡此皆與新出之古書古器相關者也。其與此無關而由固有之學派發生者：經部如瑞安孫仲容氏之周禮正義，（序於光緒二十五年，然印行在後）史部如膠州柯鳳孫氏劭恣之新元史，其書皆浩大繁博，著手皆在數十年前，而皆出於此二十年中。孫博著萃諸家之說，全用六朝唐人義疏體裁，採擇既博，論斷亦允。而其所自發明，轉不若其所著論廣述林之富！長沙王葵園氏先謙之漢書補注，婁縣張開遠氏錫恭之喪服學，風尚略同。惟宜都楊星吾氏守敬之



水經注疏，要爲開河之學；其精密亦出諸家之上！柯氏新元史意在增訂舊史，惜未探考異致；其所以增訂之意及其所根據之書籍，晦而不明，顧皆竭一生之精力而成。前此二十年中未嘗有此大著述也！

由上所論觀之，則最近二十年中，我國舊學之進步，求之前古，蓋未有如此之亟者！而孫柯王楊諸君，其書出於此二十年中，然其研究實互於前此數十年。至近舊學之進步，則以羅王二君爲中心。羅君以學者之身，百方蒐求新出之材料，而爲近百年文化之結集；其研究之功，乃爲其保存流通之功所掩。王君以精密之分析力，與奇異之綜合力，發見舊材料與新材料間之關係，而爲中國文化第二步之貢獻；遂使羣衆舊學退步之近二十年中，爲從古未有之進步。余故草此篇以陰閱者，使知言中國學術無進步者之謬，并以爲二君祝，而羅君之子君楚——即發明西夏文字之讀法者，去歲以幼學死！更不能不爲中國學術前途致惜也！

## 【附】周子同關於甲骨學

### 一 甲骨的發現與甲骨學的命名

所謂「甲骨」原來是「龜甲獸骨」的簡稱。離現在三十一年前，當公曆一八九九年（清光緒二十五年己亥）在河南省安陽縣西北五里的小屯地方，忽然發現許多龜甲和獸骨。甲是腹甲；骨大概多是肩胛和脛骨，長的有三尺多，短的僅只一寸左右。在這些甲骨上面，刻有古代的文字——最初當然不曉得是文字！

「文字的多少不一定，大概一句爲一節；大的骨頭上有刻至十多節的，每節或加畫以爲分界。初出土的時候，士人誤以爲是龍骨，每用以治病；後來骨董商看見這些甲骨上刻有字畫，於是帶到北平（從前叫北京）出售，而成爲高價的骨董。又後來經過幾位考古學家的考訂，說安陽的小屯在洹水之南，原來是商代（也就是殷代）的故都，就是史記項羽本紀中所說的「洹水南」殷墟上。」商代迷信鬼神，凡有大事必卜，這些甲骨上的文字，原是商人掌卜者用刀筆所刻的。這些古文字，有人就發現的地點，稱爲「殷墟文字」或「殷墟書契」（虛墟字同）有人就文字的用途，稱爲「貞卜文字」或「卜辭」（貞，卜問也，貞卜義通）有人就文字的製作，稱爲「契文」或「契文」（契契字通）又有人就文字所施的質料，稱爲「龜甲獸骨文字」或簡名「甲骨文字」。我覺得「甲骨文字」的名稱比較地妥當，並且可和中國古代文字的「金石文字」對稱，所以現在就採用這箇名號。由研究「甲骨文字」而演進的獨立的學問，就稱爲「甲骨學」。

這些數千年前遺留下來而偶爾發現的古文字究竟有什麼了不得的價值呢？自然，諸位若是抱絕對的狹義的實利主義的觀點，這些骨董樣的物件，當然不值得一顧；但是假使承認一切學術的本身都具有超功利的價值，那麼，這些甲骨對於文字學者，古史學者，考古學者，卻含有絕大的誘惑的魔力呢！現在且先將這甲骨學的演進大略的說說。

## 二 甲骨的收集與調查

關於『甲骨文文字』大概可分爲收藏、調查、拓印、研究四方面。

本來談到考古，最重要的是發掘；但是中國考古學還在極幼稚時代，一切古器物的發現都是偶然的，談不到發掘，更談不到發掘以前之系統的研究。甲骨文當然也逃不了這個運命，起初只是偶然的發現，並不是有計畫的發掘，所以到現在，發現的地點依舊成問題，發現的數量依舊成問題，甚至於真偽也依舊成問題。

談到『甲骨文文字』的收藏，當首推福山王懿榮（廉生）公曆一九〇〇年（清光緒二十六年庚子）有范姓的骨董商得數百片到北平，王懿榮奇而收購；又有趙執齋得數百片，也售歸王氏。傳說當時每字售銀四兩，直視爲高價的骨董而已。那年秋間，義和團起，王氏以身殉。一九〇二年（清光緒二十八年壬寅）王氏的後嗣將甲骨出售於丹徒劉鶚（鐵雲，就是老殘遊記的著者）同時，劉氏得趙執齋和方樂雨的助力，前後收藏五千餘片。後來劉氏因事戍死邊陲，所藏的甲骨，一部分歸英人哈同，一部分歸丹徒葉玉森，其餘的多零星散出。繼劉氏而大事收藏的，是上虞羅振玉，他於一九一〇年（清宣統二年庚戌）遣山東及廠肆骨董商到河南購求，得萬餘片；繼又遣戚屬到安陽採掘，收藏增至二萬餘片；但現在是否仍舊保存，抑或出售給日本，則非我們所曉知。私人以外，公共機關收藏甲骨的，有北京大學和天津博物院，但數量並不多。國外，則日本方面，有三井源右衛門和林泰輔二氏；歐美方面，大英博物院（British Museum）、皇家蘇格蘭博物院（Royal Scotland Museum）、匹茲堡卡內基博物院（Carnegie Museum, Pittsburgh）、芝加哥費爾特博物院（Field

Museum, Chicago) 及霍布金氏 (L. C. Hopkins) 收藏頗不少，大半由山東青州牧師顧荅 (Samuel Cowling) 及濰縣牧師薩爾芬 (F. H. Chalfan) 搜集之力。

中外學者以學術的眼光親到那地方調查的，就我們所知，羅振玉之外，爲英人明義士 (James Mellon Menzies) 及日人林泰輔。明義士是河南彰德府長老會的牧師；他在他所著的殷墟卜辭的序文中說，一四四年（民國三年甲寅）的春天，嘗乘老白馬徘徊於殷墟；又自謂是中外考古學家中以純粹科學興趣探訪殷墟遺跡的第一人。一九一五年（民國四年乙卯）羅振玉也親自調查；他在他所著的五十日夢痕錄中說，「出甲骨之地約四十餘畝。」「穴深有二丈許。」「甲骨之無字者，田中纍纍皆是；」「甲骨以外，屢殼至多，與甲骨等。」「古獸角亦至多，其角非今世所有。」一九一八年（民國七年戊午）的初夏，日人林泰輔也來帶考察。那時甲骨出土的已少，僅攜歸二十片，但其他古物頗不少。至於繼這三人之後而從事調查和發掘的，總算是現在的中央研究院的歷史語言研究所了。

甲骨的拓印頗不容易，因這數千年遺留下來的骨殖，稍受潮溼，就會損裂。拓印的方法，先用薄紙覆在甲骨上面，拿棉絮蘸淡白芨潤它，再拿乾的棉絮敷它，再拿小軟毛刷按它，等水汁乾，然後再用蠟墨磨它，於是甲骨的文字才顯出。最初拓印甲骨的，是上述的劉勳。他於一九〇三年（清光緒二十九年癸卯）選印千餘片，不分卷，名殷虛書契前編。一九一二年（民國元年壬子）羅振玉印行殷虛書契前編，凡八卷，三百五十一頁，二千一

百〇六片，爲甲骨學拓印最精的書籍。一九一四年（民國三年甲寅）又選印殷虛書契精華，計大骨八片，小者六十片。一九一五年（民國四年乙卯）又選印鐵雲藏龜所未載的，名爲鐵雲藏龜之餘，凡十七頁。一九一六年（民國五年丙辰）又選印前編所未載的，名爲殷虛書契後編，凡二卷。一九一七年（民國六年丁巳）明義士寫印殷虛卜辭（Oracle Records from the Waste of Yin），由上海別發洋行（Kelly and Walsh）印行，凡二千三百六十九片。同年，王國維爲哈同編印所藏爲鐵壽堂所藏殷虛文字一卷，計五十頁，六百五十三片，已見於鐵雲藏龜的，凡十之一。一九二一年（民國十年日本大正十年辛酉）林泰輔印行龜甲獸骨文字二卷，凡六十頁，千〇二十三片；每卷之末，附抄釋以解釋可識的文字。（據林序，係大正六年）一九二五年（民國十四年乙丑）天津王襄印行篋室殷虛徵文，計二冊，分爲十三類，凡二百三十二頁，一千一百二十五片。同年，丹徒葉玉森也選印所藏爲鐵雲藏龜拾遺，計三十頁，二百四十五片。此外王緒祖亦曾印行殷虛書契萃菁一書。

### 三 甲骨學的研究

收藏、調查、拓印，不過是研究「甲骨學」的入手方法；真正從事研究而有成績的，那就非有基本的深博的學問不可。甲骨學研究的演進，大概由骨董的鑑賞，進而爲文字的校訂，再進而爲古史的考證，最近又再進而成爲考古學中之單立的一支。這種研究的開創者，當首推瑞安孫詒讓（仲容）起初劉鶚印行鐵雲藏龜，

於序文中定爲殷人掌卜者的刀筆書，已稍開研究的端緒。一九〇四年（清光緒三十年甲辰）孫詒讓根據鐵雲藏龜，考訂文字，成契文舉例二卷，分爲十篇：一、日月；二、貞卜；三、卜事；四、鬼神；五、卜人；六、官氏；七、方國；八、典禮；九、文字；十、雜例。孫氏深於古文字學，自謂「治古文大篆之學四十年，所見彝器款識逾二千種」；又曾著古籀拾遺，推爲晚清文字學的名著；所以這部書，在現在看，雖不免有些謬誤，但「筆路藍縷」的功勞固不可沒。次年，一九〇五年（清光緒三十一年乙巳）孫氏又成名原一書，取甲骨文文字以和說文金文中的古籀相勘校，以明文字的沿變。契文舉例向無單行本，一九一七年（民國六年丁巳）王國維得原稿於上海書肆，由羅振玉收印於吉石齋叢書第三集中。一九二七年（民國十六年丁卯）上海書肆又由吉石齋叢書中抽印單行。

繼孫氏而研究甲骨的，是羅振玉。初一九〇九年（清宣統元年己酉，日本明治四十二年）日本林泰輔撰清國河南省湯陰縣發現之龜甲獸骨一文，富岡謙藏撰古美里城出土龜甲之說明一文，都載於史學雜誌。林氏并曾將論文寄贈羅氏。次年，一九一〇年（清宣統二年庚戌）羅氏盡力研究，成殷商貞卜文字考一卷以答林氏，自題爲「可正史家之遺失，考小學之源流，求古代之卜法」。自這部書出，然後確定甲骨出土的地方是殷武乙的故墟，這些卜辭也就是王室的遺物。一九一四年（民國三年甲寅）羅氏得王國維的助力，復成殷虛書契考釋一書，分爲八篇：一、都邑；二、帝王；三、人名；四、地名；五、文字；六、卜辭；七、禮制；八、卜法。這書六萬餘言，關於人名、地望、祭典、詞例，都有明確的解釋；甲骨文文字可識的，達五百以上；在甲骨學著作中，不能不推爲名著。

(近出增訂本，分爲三卷)一九一六年(民國五年丙辰)羅氏又集錄不可識的字千餘，印爲殷虛書契待問編，以求學者的考訂。

使甲骨學由文字的校訂推進到古史的考證的，是海寧王國維。(靜安)王氏是羅氏的親友，時得見甲骨文字。一九一三年(民國二年癸丑)王氏撰明堂寢廟考一文，就引用殷商卜辭。一九一五年(民國四年乙卯)撰洛誥解，鬼方昆夷蠲狁考，三代地理小記諸文，徵引卜辭更多。一九一七年(民國六年丁巳)撰殷卜辭中所見先公先王考，殷卜辭中所見先公先王續考，殷周制度論諸文，考明商周間的史實，不僅上正史記漢書的錯誤，而且打破夏商周三代一系相承之儒家假設的歷史觀念。同年，又爲俄壽堂所藏殷虛文字成考釋一卷，頗多補苴羅氏所不及。一九二〇年(民國九年庚申)撰隨庵所藏殷虛文字跋，釋珏朋，釋禮諸文；而其他說罍，說俎，釋史，釋由，釋辟，釋昆，釋甸，釋酉，釋物，釋牡諸文，也都取證於甲骨。一九二五年(民國十四年乙丑)王氏就聘北京清華學校國學研究院，先後演講中國近二三十年來新發現之學問和古史新證，也頗多發揮甲骨學的話。王氏爲學，縝密而不自誇，絕無近代學人叫囂標榜的惡習；他對於甲骨學的成就決不止於此，但可惜王氏因爲思想和生活的苦悶，竟於五十一歲的壯齡赴昆明湖自殺了。

此外研究甲骨學而有所述作的，爲王襄，商承祚，葉玉森諸氏。一九二一年(民國十年辛酉)天津王襄依說文解字五百四十部，編著簠室殷契類纂，計四冊，三百餘頁，得字八百七十三，重文二千一百一十，頗便於

學者的翻閱。一九二三年（民國十二年癸亥）羅氏弟子潘禹商承祚編著殷墟書契類編，體例也一依說文，性質和類纂相近。同年十二月，丹徒葉玉森撰殷契契鈎沈甲乙二卷，載於學術雜誌第二十四期。次年（一九二四年，民國十三年甲子）又續撰說契一卷，研契枝譚卷甲，載於學術雜誌第三十一期。又次年（一九二五年，民國十四年乙丑）王襄復印行簠室殷契徵文，附考釋二冊。同年，葉玉森復印行鐵雲藏龜拾遺，亦附考釋。羅王之外，以葉氏為較特出，而有自得的研究。此外尚有丹徒陳邦懷撰殷虛書契考釋小箋（一九二五年，民國十四年乙丑）及殷契拾遺（一九二七年，民國十六年丁卯）丹徒陳邦福撰殷虛書契考及殷契辨疑，嘉興胡光燁撰甲骨文例（都在一九二八年，民國十七年戊辰出版）但都非巨著，發明亦不甚多。

#### 四 甲骨學與文字學

以上所說，不過是甲骨的發現和甲骨學者的研究的簡短的歷史，現在且進一步談談甲骨學對於學術的貢獻。

中國學術首受甲骨學的影響的，是「文字學」。這方面又可分為二：一為文字學上之原則研究，一為文字本身之字原研究。滿清乾嘉時候，是考證學（亦名漢學）最發達的時代；考證學以文字學為基礎的學問，但當時他們所提倡的文字學是以東漢許慎的說文解字一書為正宗。據說文，中國文字的產生和變遷是這樣的：黃帝的史官倉頡，初造文字；周宣王大史籀作大篆；大篆以前的文字，都叫做古文；到了秦始皇時候，因為




要統一六國的文字語言，於是命李斯、趙高、胡毋敬作小篆。照這樣說，中國文字好像非常有系統似地由古文而大篆而小篆，並且好像每種字體都有一定的型體。但這樣的文字發達史是很可懷疑的。自金文學者出，根據古代的鐘鼎彝器的款識來訂正說文，於是許慎的權威漸漸搖動。同時，經學今文派崛起，立場於今文學的見地。根本反對古文學的附庸的文字學的研究，於是許慎的學說更受影響。當甲骨沒有出土以前，中國文字學界的分野可析為『宗許』、『訂許』、『反許』三大派。自甲骨發現之後，卻給訂許派以絕大的助力。原來甲骨是殷商的遺物，它比較真偽雜糅，先後不齊的金文為信而有微。根據甲骨文字的研究而加以推測，我們很顯明的可以知道：中國古代文字的變遷是時時刻刻的在漸變，而不是如許氏所說的由古文而大篆由大篆而小篆的在突變。又甲骨文字的形體，繁簡任意，配置無定，每每一字有十多異體，可見文字是社會的產物，而不是個人的創作；可見倉頡、史籀、李斯創製的話，也都屬傳說而不是信史。這些都是對於研究文字學的原則上有非常重要的關係的。

中國文字之字原的研究，從前也多以說文為依歸，好像說文是文字學中的不可下犯的聖經似的。自甲骨文字出，於是字原的解釋獲得異常可信的史料，而說文的誤說曲解也得以一一矯正。甲骨學的研究以這方面為最多而最著；現在姑舉『射』、『爲』兩字以作例證。

### (一) 射 ( 歟 )

說文卷五矢部，「𦏧，弓弩發於身而中於遠也。从矢，从身。射，篆文𦏧，从寸；寸，法度也，亦手也。」

照說文的解釋，射字在六書爲「會意」，就是古文的𦏧字从矢从身會意，篆文的射字从身从寸會意。但是這解釋完全是錯誤的，因爲說文所根據的古文和小篆都是後起的誤字。

據甲骨文文字，射字作張弓注矢的形狀，是一個圖畫字 (Picture-gram) 按後起的六書的名稱，是屬於「象形」。其字作等形。

根據甲骨推求說文的錯誤：說文所謂「从身」，乃是由弓形而誤；所謂「从寸」，乃是由手形（可以說从又）而誤；而所謂「从矢」，雖大體不算錯，但仍將橫矢誤爲直矢。（詳可參考丁福保說文詁林頁二二五三——二二五五）


(二)爲

說文卷三爪部，「爲，母猴也。其爲禽好爪。下腹爲母猴形……」

段玉裁說文注加以校正，說：「腹當爲復。上旣从爪矣，其下又全象母猴頭目身足之形也……」

照說文的解釋，爲字，上从爪，下象母猴。按六書的類屬，是一箇「合體象形」字。但是這解釋也是完全錯誤的，因爲它所根據的篆文也是後起的誤字。

據甲骨文文字，爲字作以手牽象的形狀，也是一箇圖畫字；在「六書」中，是「象形」中的「純象形」，而

不是「合體象形」。其字作等形。

根據甲骨文字，我們可以推知中國古代役象助勞或在服牛乘馬之前。古代傳說，舜用象耕田。呂氏春秋古樂篇說：「般人服象，爲虐於東夷，周公以師逐之，至於江南。」羅振玉殷虛書契考釋也說：「今殷墟遺物有鑿象牙禮器。又有象齒甚多。卜用之骨有絕大者，殆亦象骨。又卜辭卜田獵有獲象之語。」則般人或者是用象工作的民族，所以「爲」字繪用手牽象工作的形狀，而訓爲「作爲」。到了後來，役象的事漸少，所以韓非子有「人希見生象，案其圖以想其生」的話，說文也有「象爲越南大獸」的話，而「爲」字無法解釋，遂誤謂象母猴形了。其實母猴和作爲有什麼意義上的關聯呢？（詳可參考了福保說文詁林頁一二一〇——一二一二）（這爲字不僅有關於文字學，而且和中國古生物學也有關聯了）

## 五 甲骨學與古史學

其次，中國學術受甲骨學的影響的，是古史學。這種影響仍在繼續的演進的狀態中，將來或有更可觀的成績，也未可知。就目前而言，大略可分爲三方面：一爲古代帝王名號的考訂，二爲古代禮制的推究，三爲古代社會生活的證釋，而以後一種爲最饒意味而有價值。

殷商一代的帝系和它的先世，在今日的我們的意識中已「若存若亡」。即偶加考查，也不過根據史記的殷本紀，三代世表和漢書的古今人表而已。自王國維，羅振玉和日本內藤虎次郎根據甲骨文字與世本，山

海經、竹書紀年、呂氏春秋、楚辭等書參證以後，很有點新發見，而可以校正史記漢書的錯誤。據他們的研究，湯以前的先世，有帝壽、相士、季、王亥、王恆、上甲、報乙、報丙、報丁、主壬、主癸等十一人，有好幾位是我們現在的古史上所不曉得的。這些考證之中，以王國維的考證王亥、王恆為最著名。據王氏的意見，甲骨文字中的王亥就是世本作篇的賅，楚辭天問「該乘季德」的該，漢書古今人表的坡，也就是史記股本紀和三代世表中所誤寫的「振」。又甲骨文字中的王恆，是亥的兄弟，就是楚辭天問「恆乘季德，焉得乎朴牛」的恆，而可補正史記和世本的缺漏。這些已死帝王的世數和名號，在我們一般的人，自然不感興趣；但在古史學者看來，以數千年後的我們居然能考得數千年前的帝王，而且可以校正史學上有權威的著作，那可真是大貢獻呢！（日本內藤博士曾撰王亥一篇，載於藝文雜誌）

在現在古史懷疑派沒有崛起以前，中國的歷史一向是在儒家假設的正統史觀的因襲的觀念支配之下。他們以為唐虞夏商是一個民族的一線相承的聖君賢王，不僅道統上是一貫的，就是典章制度上也不過是少少的因革。自清末經今文家榭與，才就經學上的立場，對於這種正統史觀加以攻擊；他們以為堯舜等聖王不過是代表儒家主觀的理想社會，並不是中國客觀的史實。近來的古史學者，比經今文家的懷疑精神更進一步，以為中國的古史都不過是一種傳說，堯舜等是否為客觀的存在也都成疑問。甲骨文學者的態度是比較客觀的公允的，他們既不是如舊史學家或道統家的頑腐，也不是如經今文學家或古史懷疑論者的

辨給。他們推究古代史實，取證於地下發現的甲骨，以審定紙上記載的真偽。王國維的古史新證中說：「史實之中，固不免有所緣飾，與傳說無異；而傳說之中，亦往往有史實爲之素地。」又說：「吾輩生於今日，幸於紙上之材料外，更得地下之新材料。由此種材料，我輩固得據以補正紙上之材料，亦得證明古書之某部分全爲實錄，即百家不雅馴之言亦不無表示一面之事實。」這都可以窺見他們態度的慎重和平允。甲骨學者對於古代禮制方面，如祭名，如祀禮，如官制等等，都有詳慎的推究；這不僅關係於古史學，而且將來和民俗學，比較宗教學方面的研究也有深切的關係。王國維所撰的殷周制度論，更根據甲骨文字爲出發點而暢論殷周二代制度的異同。據他的意見，立子立嫡的制度，同姓不婚的制度，都非殷時所固有。殷代自湯至桀，共二十九帝，以弟繼兄的，凡十四帝；且傳子的，也多傳位給弟的兒子，而不傳位給兄的兒子。又婦人沒有稱姓，甲骨文字中只見妣某母某字樣，可知同姓也不見得不能結婚。如果他這些考證是真實的話，那末，中國民族的來源和分合，中國宗法制度的形成和演變，都成爲嚴重的問題。這對於中國文化史的研究上，確是絕大的貢獻。

至於根據甲骨文字以考證古代社會生活，甲骨學者在這方面的成績並不豐富，或者只可以說剛在開始。葉玉森研究枝譚以外，立場於這一觀點的，只有日本小島裕馬的殷代的產業一文（見一九二五年支那學三卷十號）及陸懋德的由甲骨文考見商代的文化一文（見一九二七年清華學報第四卷第二期）陸氏所涉論的方面雖廣，但新義並不多。小島氏先根據農、商、國、駿、禾、黍、麥、米、糠、桑等字發見次數的繁多，以推定

當時農業興盛的狀態；又根據牛、羊、犬、豕等家畜名稱發見的次數及牧、牢、牝、牡等字雜從羊、豕、犬、馬而不僅限於從牛，以推定當時畜牧發達的狀態；因而再進一步斷定殷代爲農業的民族。這種研究，較以前二者——古代帝王名號的考訂及古代禮制的推究——不能不視爲甲骨學本身的進步。因爲前二者限於帝室，而這則遍及於一般的社會；前二者不過以甲骨爲記載的助手，而這則完全根據於甲骨本身的研究。當中國文化史，中國經濟史的學問日趨重要的現在，這方面的研究，在它的本身，在它的方法，都是值得嚴重注意的。

## 六 甲骨懷疑論

甲骨學，在中國近三十年來，無論如何，總算是一種值得鑽研的學問；但在現在，有許多學者對於它仍舊是抱懷疑的意見，甚或根本的加以反對。這些學者之中，最著的是章炳麟。（太炎）章氏是中國近代著名的文字學者，他的反對甲骨的意見，在我們談甲骨的人，實有注意的必要。他在理惑論（見章氏叢書國故論衡上頁四十八至五十）一文說：

「……近有拊得龜甲者，文如鳥蟲，又與彝器小異。其人蓋欺世豫賈之徒；國土可驚，何有文字而一二賢儒，信以爲質，斯亦通人之蔽。按周禮有籒龜之典，未聞銘勒。其餘見於龜策列傳者，乃有白雉之灌，酒脯之禮，梁卯之祓，黃絹之裹，而刻畫書契無傳焉。假令灼龜以下，理兆錯迎，罅裂自見，則誤以爲文字，然非所論於二千年之舊藏也。夫骸骨入土，未有千年不壞。積歲少久，故當化爲灰塵。龜甲，屨珞，其實同耳。古者同隨侯之

珠，照乘之寶，瑤琨之削，餘蜚之貝，今無有見世者矣。足明瑩質白盛，其化非遠，龜甲何靈，而能長久若是哉！鼎彝銅器，傳者非一，猶疑其偽；況於速朽之質，易蕪之器，作偽有須臾之便，得者非貞信之人；而羣相信以爲法物，不其僨歟……」

韋氏的文章不甚通俗，總括他的反對的意見，以爲：第一，古代沒有刻契卜辭於甲骨的典禮；第二，甲骨是速朽的物質，決沒有保藏到千年以上的可能；第三，當初收藏研究甲骨者，有些人的人格很可懷疑，難保沒有故意作偽的地方。一九一八年（民國七年）韋氏撰董齋吉金錄題辭，也仍舊存這見解。近來又對人說甲骨是宋人所造，或者是五胡十六國時候的古物。韋氏反對甲骨，我們原也可以贊同，但可惜他所反對的理由實太偏於主觀，而不免於意氣的爭辯。

第一，他說古代沒有刻契卜辭於甲骨的典禮；這是錯的。詩經大雅既篇已經很顯明的說：「爰始爰謀，爰契我龜。」周禮春官大司馬也有「掌三龜之法，以辨九筮之名，一曰巫目，二曰巫比，三曰巫式，四曰巫目，五曰巫比，六曰巫式，七曰巫目，八曰巫比，九曰巫式，十曰巫比，十一曰巫式，十二曰巫比，十三曰巫式，十四曰巫比，十五曰巫式，十六曰巫比，十七曰巫式，十八曰巫比，十九曰巫式，二十曰巫比。」及「遂獻其燧契以授卜師」的話。所謂「契」就是契刻文字的意思。第二，他以爲甲骨是速朽的物質，決沒有保藏到千年以上的可能；這是韋氏太沒有考古學的常識的緣故。依韋氏的意見，那末成爲近代學術之一的古生物學，人類學都沒有成立的可能了。去年北平周口店發現「猿人」的頭骨，比殷墟的甲骨不知早幾萬年，不是韋氏的話的反證嗎？第三，當初收藏研究甲骨的學者中，固不免有幾位如韋氏所譏斥的欺世豫買之徒；但一定說他們有意偽造，那也不是平允的話。數萬片

的甲骨，每片契刻著古奧的文字，在事實上，偽造是不可能的。況且經過中外學者的實地調查和考察，也決不是章氏主觀的意見所可否認。所以章氏反對甲骨的理由，在我們第三者的眼光看來，是難於成立的。

那末，章氏爲什麼以著名的文字學者而反對文字學上的重要資料呢？說到這一層，我們不能不先曉得章氏學術上的立場。我們上文曾經大略地說過，文字學者在現在分爲三派：右派爲宗許派，完全以說文爲正宗；左派爲反許派，根本不承認文字學有若何的價值；中派爲訂許派，關於宗許反許二派之間，其態度爲折中的，客觀的，他們以爲說文在文字學上自有相當的地位，但不能永久保持絕對的權威。這三派之所以區別，和經學學派有相當的關係。宗許派大抵爲經古文學家；其原因由於文字學爲經古文學的基礎學問，而許慎也是東漢著名的古文學者。反許派大抵爲經今文學家，他們爲意氣的關係，每每因爲反對經古文學而將古文學的工具的文字學也一併抹殺。訂許派主張爲文字學而研究文字學，其態度爲超經傳的。甲骨文字的出土，在反許派，以爲是無足重輕的古物；在宗許派，以爲是不足信賴的贗品；而在訂許派，卻以爲是研究文字，修正說文的重要資料。章氏是近代古文學大師，他對於今文學和搖動古文學的其他學說都一概排詆；甲骨學的興盛，無論如何，是給宗許派以一大打擊；所以他立場於古文學的見地，而努力的在反攻。我們如果明瞭這一層，則章氏反對甲骨的話，不過表示其經古文家的氣息而已。

## 仁學序

梁啓超



嗚呼！此中國爲國流血第一烈士亡友瀏陽譚君之遺著也。烈士之烈，人人知之；烈士之學，則罕有知之者；亦自有自謂知之，而其實未能知者。余之識烈士，雖僅三年，然此三年之中，學問、言論、行事，無所不與共；其於學也，無所不言，無所不契。每共居，則促膝對坐一榻中，往復上下，窮天人之奧；或徹數日夜，廢寢食，論不休；每十日不相見，則論事論學之書盈一篋。嗚呼！烈士之可以千古，尙有出乎烈士之外者，余今不言，來者曷述焉？

乃敍曰：仁學何爲而作也？將以會通世界聖哲之心法，以救全世界之衆生也。南海之教學者曰：『以求仁爲宗旨，以大同爲條理，以救中國爲下手，以殺身破家爲究竟。』仁學者，卽發揮此語之書也；而烈士者，卽實行此語之人也。

今夫衆生之大蔽，莫甚乎有我之見存。有我之見存，則因私利而生計較，因計較而生罣礙，因罣礙而生恐怖，刷至一事不敢辦，一言不敢發，充其極也，乃至見孺子入井而不怵惕，聞鄰榻呻吟而不動心，視同胞國民之糜爛而不加憐，任同體衆生之痛癢而不知覺，於是乎大不仁之事起焉。

故孔子絕四，終以無我；佛說曰無我相。今夫世界乃至恆河沙數之星界，如此其廣大；我之一身，如此其藐小；如地球初有人類，初有生物，乃至前此無量劫，後此無量劫，如此其長；我之一身，數十寒暑，如此其短；世界物質，如此其複雜，我之一身，分合七十三原質中之各質組織而成，如此其虛幻。然則我之一身，何可私之？有何可愛之？有既無可私，既無可愛，則毋寧舍其身以爲衆生之犧牲，以行吾心之所安。蓋大仁之極，而大勇生焉。

顧羅門及其他舊教，往往有以身飼蛇虎，或斷食，或臥車下，轍下求死，而孔佛不爾者，則以吾固有不忍人之心。既曰不忍矣，而潔其身而不思救之，是亦忍也。故佛說：『我不入地獄，誰入地獄？』孔子曰：『天下有道，丘不與易也。』古之神聖哲人，無不現身於五濁惡世，經歷千辛萬苦者，此又佛所謂『乘本願而出』，孔子所謂『求仁而得仁，又何怨也！』

烈士發為衆生流血之大願也久矣。雖然，或為救全世界之人而流血焉，或為救一種之人而流血焉，或為救一國之人而流血焉，乃至或為救一人而流血焉，其大小之界至不同也；然自仁者視之，無不同也，何也？仁者平等也，無差別相也，無揀擇法也，故無大小之可言也。此烈士所以先衆人而流血也。況有仁學一書，以公於天下，為法之燈，為衆生之眼，則烈士只可以無嫌於全世界也！夫亦可以無嫌於全世界也夫！

烈士流血後九十日，同學梁啓超跋。

## 孔子教義

節錄孔子教義實際裨益於今日國民者何在欲昌明之其道何由

梁啓超

吾國人誰不曰願學孔子；然自命為孔子之徒者愈多，而孔子之道乃愈闇，其故可得而言也。其最下者以諸孔氏書為干祿之資，自漢武帝立五經博士，即以此誘餌天下，其弊乃極於晚清之科舉，此誠可以等諸自鄒無也。其上焉者，可大別為三派：其一，以為欲明其義理，必先通其訓詁，則有兩漢、隋、唐注疏之學，而前清乾嘉諸儒

大汲其流。夫識大識小，各惟其人，考據發明，曷嘗不有大功於古籍？然吾以爲孔子之道之所以可尊，乃全在其文從字順之處，初不煩箋釋字義，而固已盡人可解；而此派者，競競於碎義逃難，耗精神於所難解所未解者；其所易解所已解者，則反漠置之，此其蔽也。其二，則專取孔子所言性命理氣之說，極深而研幾之。宋明之際，斯爲極盛；清初猶有存焉，今殆絕矣。吾以爲凡古今中外之大哲，能垂教以淑世者，其言皆有體有用，當其言用者，將使百姓與知與能；當其言體也，則常在不著不察之列；而宋明諸儒太重體而輕用，此其蔽也。此蓋受隋唐以來佛教之激刺，欲推挹孔子以與釋迦爭席，乃求索孔子於玄遠幽渺之域，遂竊效坐禪苦行之所爲，以詭顧學孔子，亦當自此起手，致衆人以學孔子爲畏途，此亦孔子之一厄也。其三，則自海通以來，見夫世界諸宗，多有教會，黨徒傳播，其道乃昌，欲仿效之以相拒圍；於是倡教部之制，議配天之祀，其衛道之心良苦，其儀式結集，且大有異於昔儒之所爲。吾以爲此又欲推挹孔子以與基督、摩訶末爭席，其蔽抑更甚焉……

綜而論之：漢學一派，太欲然自不足，以爲吾何足以語於孔子之道，吾惟詮解其文字，以待賢於我者之闡揚其義理而已；然使學孔子者而皆如是，則舉國遂終無闡揚義理之人。宋學一派與新學一派，則皆若以孔子爲有所不足，必以其所新學得於外者附益之；其流弊所極，甚則以『六經爲我注腳』，非以我學孔子，殆強孔子學我矣。吾以爲誠欲昌明孔子教旨，其第一義當忠實於孔子，直釋其言，無所加減，萬不可橫己見雜他說以亂其真；然後擇其言之切實而適於今世之用者，理其系統而發揮光大之，斯則吾儕誦法孔子之天職焉矣。

大抵孔子之言雖多，可大別之爲三類：其一，言天人相與之際，所謂性與天道，宋明儒竭才以鑽仰者也。以近世通行語指之，可謂爲屬於哲學範圍。其二，言治國平天下之大法，非惟博論其原理而已，更推演爲無數之節文禮儀制度。以近世通行語指之，可謂爲屬於政治學、社會學之範圍。其三，言各人立身處世之道，教人之所以爲人者，與所以待人者。以近世通行語指之，可謂爲屬於倫理學、道德學、教育學之範圍。其第一種，則孔子之哲學，誠有其精深博大之系統，視中外交古今諸大哲毫無愧色；然此當以付諸專門哲學家之研究，萬不可悉以喻全國民。……其第二種，則孔子所言治平之理法，爲百世後從政家所當守者殊多；至其節文禮儀制度，在孔子原爲彼時代彼國土之人說法，未嘗以治萬世，安能一一適於今用？且不適又安足病？彼其時猶封建，今則大一統也；彼其時席地，今則憑椅；彼其時服牛，今則駕汽；其禮文制度，什九不周今用，固宜爾。此惟當留以供考古者之講求，絕不必以之普教。即其治平理法之精粹者，亦僅從政者所當服膺，不必盡人而學。故吾以爲今日歸法孔子以從事國民教育者，宜將此兩大部分畫出，暫置爲後圖，斯有協於易簡理得之旨……

孔子教義，其實際裨益於今日國民者，則吾前舉第三種所謂教各人立身處世之道者是也。……孔子教義第一作用，實在養成人格。……人格之綱領節目，及其養成之程序，惟孔子所教爲大備；使人能率循之以自淑，而無所假於外，此孔子之聖所以爲大爲至也……

【附】

梁啟超老子哲學作用論節錄 老子哲學

五千言的老子，最少有四千言是講道的作用。但內中有一句語可以包括一切，就是：『常無爲而無不爲。』這兩句話書中凡三見；此外互相發明的語邊很多，不必真引。這句語直接的注解，就是卷首那兩句：『常無，欲以觀其妙，常有，欲以觀其微。』常無就是常無爲，常有就是無不爲。

爲甚麼要常無爲呢？老子說：『三十輻共一轂，當其無，有車之用。埴埴以爲器，當其無，有器之用。鑿戶牖以爲室，當其無，有室之用。故有之以爲利，無之以爲用。』

上文說過，老子書中的無字，許多當作空字解，這處正是如此。尋常人都說空是無用的東西；老子引幾箇譬喻，說車輪若沒有中空的圓洞，車便不能轉動；器皿若無空處，便不能裝東西；房子若沒有空的門戶窗牖，便不能出入不能流通空氣。可見空的用處大著哩；所以說：『無之以爲用。』老子主張無爲，那根本的原理就在此。

老子喜歡講無爲，是人人知道的，可惜往往把無不爲這句話忘卻，便弄成一種跛腳的學說，失掉了老子的精神了。怎麼纔能一面無爲一面又無不爲呢？老子說：『是以聖人處無爲之事，行不言之教。萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而弗居，夫唯弗居，是以不去。』又說：『明白四達，能無知乎。生之畜之，生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。』又說：『萬物恃之以生而不辭，功成而不居，衣養萬物而不爲主。』

作而不辭，生而不有，爲而不恃，長而不宰，功成而不居，這幾句話，除上文所引三條外，書中文句大同小異。

的還有兩三處。老子把這幾句話三翻四覆來講，可見他的學說最重要之處了。這幾句話的精意在那裏呢？諸君知道現在北京城裏請來一位英國大哲羅素先生，天天在那裏講學嗎？羅素最佩服老子這幾句話，拿他自己研究所得的哲理來證明。他說：「人類的本能，有兩種衝動：一是占有的衝動，一是創造的衝動。占有的衝動，是要把某種事物，據爲己有。這些事物的性質，是有限的，是不能相容的。例如經濟上的利益，甲多得一部分，乙丙丁就減少得一部分；政治上權力，甲多占一部分，乙丙丁就喪失了一部分。這種衝動發達起來，人類便日日在爭奪相殺中。所以這是不好的衝動，應該裁抑的。創造的衝動正和他相反，是要某種事物創造出來，公之於人。這些事物的性質，是無限的，是能相容的。例如哲學科學文學美術音樂，任憑各人有各人的創造，愈多愈好，絕不相妨。創造的人，並不是爲自己打算甚麼好處，只是將自己所得者傳給衆人，就覺得是無上快樂。許多人得了他的好處，還是莫名其妙，連他自己也莫名其妙。這種衝動發達起來，人類便日日進化。所以這好的衝動，應該提倡的。」羅素拿這種哲理做根據，說老子的「生而不有爲而不恃長而不宰」，是專提倡創造的衝動；所以老子的哲學，是最高尚而且最有益的哲學。

我想羅素的解釋很對，老子還說：「天之道，損有餘而補不足。人之道則不然，損不足以奉有餘。孰能有餘以奉天下，唯有道者，是以聖人爲而不恃，功成而不處。」

損有餘而補不足，說的是創造的衝動；是把自己所有的來幫助人。損不足以奉有餘，說的是占有的衝動；

是搶了別人所有的歸自己。老子說「什麼人纔能把自已所有的來貢獻給天下人？非有道之士不能了。」老子要想獎勵這種「爲人類貢獻」的精神，所以在全書之末用四句話作結說道「既以爲人已愈有，既以與人已愈多，天之道利而不害，聖人之道爲而不爭。」

這幾句話，極精到又極簡明。我們若是專務發展創造的本能，那麼，他的結果，自然和占有的截然不同。譬如我擁戴別人做總統做督軍，他做了卻沒有我的分，這是「既以爲人已便無」了。我把自己的田產房屋送給人，送多少自己就少去多少，這是「既以與人已便少」了。凡屬於「占有衝動」的物事，那性質都是如此。至於創造的衝動卻不然。老子孔子墨子給我們許多名理學問，他自己卻沒有損到分毫。諸君若畫出一幅好畫給公衆看，譜出一套好音樂給公衆聽，許多人得了你的好處，你的學問還因此進步，而且自己也快活得很多。這不是「既以爲人已愈有，既以與人已愈多」嗎？老子講的「無不爲」就是指這一類。雖是爲實同於無爲，所以又說「爲無爲則無不治。」

篇末一句的「爲而不爭」和前文講了許多「爲而不有」意思正一貫。凡人要把一種物事據爲己有，所以有爭，「不有」自然是「不爭」了。老子又說「上仁爲之而無以爲」，韓非子解釋他，說是「生於心之所不能已也，非求其報也。」無求報之心，正是「無所爲而爲之」，還有甚麼爭呢？老子看見世間人實在爭得可憐，所以說「天之道不爭而善勝。」「夫唯不爭故無尤。」「上善若水，水善利萬物而不爭。」「江海所以

能爲百谷王者，以其善下之。……以其不爭，故天下莫與之爭。」「不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。」「

然則有什麼方法叫人不爭呢？最要緊是明白「不有」的道理。老子說：「天長地久，天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。是以聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私耶？」

老子提倡這無私主義，就是教人將「所有」的觀念打破。懂得「後其身外其身」的道理，還有什麼好爭呢？老子所以教人破名除相，復歸於無名之樸，就是爲此。

諸君聽了老子這些話，總應該聯想起近世一派學說來：自從達爾文發明生物進化的原理，全世界思想界起一個大革命；他在學問上的功勞，不消說是應該承認的。但後來把那「生存競爭優勝劣敗」的道理，應用在人類社會學上，成了思想的中堅，結果鬧出許多流弊。這回歐洲大戰，幾乎把人類文明都破滅了；雖然原因很多，達爾文學說，不能不說有很大的影響。就是中國近年，全國人爭權奪利像發了狂，這些人雖然不懂什麼學問，口頭還常引嚴又陵譯的天演論來當護符呢！可見學說影響於人心的力量最大，怪不得孟子說：「生於其心，害於其政，發於其事，害於其事」了。歐洲人近來所以好研究老子，怕也是這種學說的反動罷。

老子講的「無爲而無不爲，」爲之而無以爲，」這些學說，是拿他的自然主義做基礎產生出來。老子以爲自然的法則，本來是如此，所以常常拿自然界的現象來比方。如說：「天之道利而不害，」「天之道不爭



而善勝。」「天之道損有餘而補不足。」又說：「上善若水。」都講的是自然狀態和「道」的作用很相合，教人學他。在人類裏頭，老子以為小孩的和自然狀態比較的相近，我們也應該學他。所以說：「專氣致柔，能嬰兒乎？」又說：「常德不離，復歸於嬰兒。」又說：「我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。」又說：「聖人皆孩之。」然則小孩子的狀態怎麼樣呢？老子說：「含德之厚，比於赤子……骨弱筋柔而握固……精之至也……終日號而不嘎，和之至也。」

小孩子的好處，就是天真爛漫，無所爲而爲。你看他整天張著嘴在那裏哭，像是有多少傷心事，到底沒有呢？沒有，這就是「無爲。」並沒有傷心，卻是哭得如此熱鬧；這就是「無爲而無不爲。」老實講，就是一個「無所爲。」這「無所爲主義」最好；孔子的席不暇暖，墨子的突不得黔，到底所爲何來？孔子墨子若會打算盤，只怕我們今日便沒有這種寶貴的學說來供研究了。所以老子又說：「衆人皆有以，而我獨頑似鄙。」說的是：「別人都有所爲而爲之，我卻是像頑石一般，甚麼利害得喪的觀念都沒有。」老子的得力處就在此。所以他說：「以輔萬物之自然而不敢爲。」又說：「功成事遂，百姓皆謂我自然。」

## 心理建設自序

錄建國方略

孫文

文奔走國事三十餘年，畢生學力，盡萃於斯，精誠無間，百折不回，滿清之威力所不能屈，窮途之困苦所不能

撓；吾志所向，一往無前，愈挫愈奮，再接再厲，用能鼓動風潮，造成時勢。卒賴全國人心之傾向，仁人志士之贊襄，乃得推覆專制，創建共和。本可從此繼進，實行革命黨所抱持之三民主義、五權憲法，與夫革命方略所規定之種種建設宏模，則必能乘時一躍而登中國於富強之域，躋斯民於安樂之天也；不圖革命初成，黨人即起異議。謂予所主張者，理想太高，不適中國之用，衆口鑠金，一時風靡，同志之士，亦悉惑焉。是以予爲民國總統時之主張，反不若爲革命領袖時之有效而見之施行矣。此革命之建設所以無成，而破壞之後國事更因之以日非也。

夫去滿洲之專制，轉生出無數強盜之專制，其爲毒之烈，較前尤甚。於是而民愈不聊生矣。溯夫吾黨革命之初心，本以救國救種爲志，欲出斯民於水火之中而登之衽席之上也；今乃反令之陷水益深，蹈火益熱，與革命初衷，大相違背者，此固予之德薄，無以化格同儕，予之能鮮，不足駕馭羣衆，有以致之也。然而吾黨之士，於革命宗旨，革命方略，亦難免有信仰不篤，奉行不力之咎也。而其所以然者，非盡關乎功成利達而移心，實多以思想錯誤而解志也。此思想之錯誤爲何？即『知之非艱，行之惟艱』之說也。此說始於傳說武丁之言，由是數千年來，深中於中國之人心，已成牢不可破矣。故予之建設計畫，一一皆爲此說所打消也。嗚呼！此說者，予生平之最大敵也！其威力當萬倍於滿清。夫滿清之威力，不過祇能殺吾人之身耳，而不能奪吾人之志也；乃此敵之威力，則不惟能奪吾人之志，且足以迷億兆人之心也。是故當滿清之世，予之主張革命也，猶能日起有功，進行不已；惟自民國成立之日，則予之主張建設，反致半籌莫展，一敗塗地；吾三十年來精誠無間之心，幾爲之冰消瓦解，百折不回之志，幾

爲之槁木死灰者，此也可畏哉！此敵；可恨哉！此敵。

兵法有云：『攻心爲上，』是吾黨之建國計畫，卽受此心中之打擊者也。夫國者，人之積也；人者，心之器也；而國事者，一人羣心理之現象也。是故政治之隆污，係乎人心之振靡，吾心信其可行，則移山填海之難，終有成功之日；吾心信其不可行，則反掌折枝之易，亦無收效之期也。心之爲用大矣哉！夫心也者，萬事之本源也；滿清之顛覆者，此心成之也；民國之建設者，此心敗之也。夫革命黨之心理，於成功之始，則被『知之非艱，行之惟艱』之說所奴，而視吾黨爲空言，遂放棄建設之責任。如是，則以後之建設責任，非革命黨所得而專也。迨夫民國成立之後，則建設之責任，當爲國民所共負矣；然七年以來，猶未覩建設事業之進行，而國事則日形糾紛，人民則日增痛苦，午夜思維，不勝痛心疾首！夫民國之建設事業，實不容一刻視爲緩圖者也。國民國民，究成何心，不能乎不行乎？不知乎？吾知其非不能也，不行也；亦非不行也，不知也；倘能知之，則建設事業亦不過如反掌折枝耳。

回顧當年，予所耳提面命而傳授於革命黨員而被河漢爲理想空言者，至今觀之，適爲世界潮流之需要，而亦當爲民國建設之資材也。乃擬筆之於書，名曰建國方略，以爲國民所取法焉。然尚有躊躇審顧者，恐今日國人社會心理，猶是七年前之黨人社會心理也。依然有此『知之非艱，行之惟艱』之大敵，橫梗於其中，則其以吾之計畫爲理想空言而見拒也，亦若是而已矣。故先作學說，以破此理之大敵，而出國人之思想於迷津，庶幾吾之建國方略，或不致再被國人視爲理想空談也。夫如是，乃能萬衆一心，急起直追，以我五千年文明優秀之民族，應世

界之潮流，而建設一政治最修明，人民最安樂之國家，爲民所有，爲民所治，爲民所享者也；則其成功心較革命之破壞事業爲尤速尤易也。

## 範文

### 仁學自序

譚嗣同

「仁」从「二」从「人」，相偶之義也。「元」从「二」从「儿」，「儿」占「人」字，是亦仁也。「无」，鄉說通「元」爲「无」，是「无」亦从「二」从「人」，亦仁也。故言仁者不可不知元，而其功用可極於无。

能爲仁之元而神於无者，有三：曰佛、曰孔、曰耶；而孔與耶，仁同而所以仁不同。能調變聯融於孔與耶之間，則曰墨。周秦學者必曰孔墨，孔墨誠仁之一宗也。惟其尙儉非樂，似未足進於大同；然既標兼愛之旨，則其病亦自足相消。蓋兼愛則人我如一，初非世之專以尙儉非樂苦人也。故墨之尙儉非樂，自足與其兼愛相消，猶天元代數之以正負相消，無所於愛焉。

墨有兩派：一曰任俠，吾所謂仁也。在漢有黨錮，在宋有永嘉，略得其一體。一曰格致，吾所謂學也。在秦有呂覽，在漢有淮南，各識其偏端。仁而學，學而仁，今之士其勿爲高遠哉！蓋卽墨之兩派以近合孔耶，遠探佛法，亦云汰矣。

吾自少至壯，徧遭綱倫之厄，涵泳其苦，殆非生人所能任受；瀕死累矣，而卒不死，由是益輕其生命，以爲塊然軀壳，除利人之外，復何足惜；深念高望，私懷墨子摩頂放踵之志矣。二三豪俊，亦時切亡教之憂，吾則竊不謂然。何者？教無可亡也。教而亡，必其教之本不足存，亡亦何恨；教之至者，極其量，不過亡其名耳，其實固莫能亡矣。名非聖人之所爭，『聖人』亦名也；聖人之『名』若『性』，皆名也；卽吾之言『仁』言『學』，皆名也。名則無與於存亡。呼馬，馬應之可也；呼牛，牛應之可也。道在屎溺，佛法是乾屎橛，無不可也。何者？皆名也，其實固莫能亡矣。惟有其實而不克傳其實，使人反瞥於名實之爲苦；以吾之遭，置之娑婆世界中，猶海之一涓滴耳，其苦何可勝道！

竊揣歷劫之下，度盡諸苦厄，或更語以今日此土之愚之弱之貧之一切苦，將笑

爲誑語而不復信；則何可不千一述之，爲流涕哀號，強聒不舍，以速其衝決網羅，留作券劑耶？網羅重重，與虛空而無極；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；終將衝決佛法之網羅。然其能衝決，亦自無網羅，真無網羅，乃可言衝決。故衝決網羅者，卽是未嘗衝決網羅。循環無端，道通爲一；凡誦吾書，皆可於斯二語領之矣。

所懼智慧未圓，語多有漏；每思一義，理奧例賾，岔涌奔騰，際筆來會，急不暇擇；修詞易刺，止期直達所見，文詞亦自不欲求工；況少有神悟，又決非此世間之語言文字所能曲肖，乃至非此世間之腦氣心思所能徑至。古之達人，悼夫詞害意，意害志，所以寧終默爾也。莊不云乎？「千世而一遇大聖人，知其解者猶且暮也。」夫既已著爲篇章，卽墮粗跡；而知解不易，猶至如此，何哉？良以一切格致新理，悉未萌芽，益復無由悟入，是以若彼其難焉。今則新學競興，民智漸闢，吾知地球之運，自苦向甘，吾慚吾書未

鑿觀聽則有之，若夫知解爲誰某，爲幾何，非所敢患也矣。

書凡五十篇，分爲二卷。首界說二十七條。華相衆生，自敘於蟲蟲蟲天<sub>之</sub>微大弘孤精舍。

【參攷】

作者仁學界說陳啓超譯稿同導（飲冰室集）

【作者傳略】

譚嗣同，字復生，號壯飛，湖南瀏陽人。生清同治四年，卒光緒二十四年。（公元一八六五——一八九八）能文章，好任俠，善擊劍。自甲午戰後，發憤提倡新學。官江蘇知府，以除政苛厲，加四品銜銜，充軍機章京，與楊銳、林旭、劉光第，同參新政，時號爲軍機四卿。政變，被誅，爲戊戌六君子之一。著有仁學、石室靈寶、參天一闕文、莽蒼蒼齋詩、遠遊堂集外文、樂就學誦思錄、吉函畫報書、壯飛樓治學、秋湖年華、繪畫、劍經、萬印錄。

〔按〕近代學術界，能領章，習考索，究心天章格致政治歷史之學，貫通孔、墨、佛、耶之旨，篤信今文學家太平大同之義，而又能以身殉道者，則譚嗣同爲其人也。嗣同雖生於官宦（父繼詢，官湖北巡撫），然自幼喪母，爲父妾所虐，備極孤苦。弱冠從軍，斬頭自後，往來直隸、魯、甘肅、陝西、河南、湖北、湖南、江蘇、安徽、浙江、廣東各省，視察風土，物色豪傑。自甲午戰後，益發憤提倡新學。幼好爲駢體文，繼是以窺今文學，其詩有「汪（中）（璣）（源）（澐）（白）（冬）（王）（國）（運）始是才」之句，可見其嚮往所自。又好王夫之之學，喜談名理。後在瀏陽設一學會，爲新學倡，而議有爲方立強學會於北京及上海，嗣同至京師謀議之，不遇，遇梁啟超，且聞康氏講學之宗旨，經世之條理，以及其所發明易、春秋之義，大同太平之論，乾元統天之旨，則大喜，自稱奴後弟子，一變其學。復以父命服官，請次金陵。金陵有



居士與文會者，博覽教業，熱於佛故，以流通經典爲己任，爾同時與之游，因得備三藏，與風信、印氏兼愛之教相參證，而悟世界無量，現真無量，無人無我，無去無住，無垢無淨，知教人外更無他事之理，而任事之勇猛亦增加，其學又一變。至其思想所寄，全在仁學一書，此書之成，約在戊戌政變就義以前之一二年間，首發明仁學界說，二十七則，以仁爲心之體，其本質至善而不動，感則流通天下。舉凡社會、人類、政治、道德、宗教諸問題，無不悟治於「仁」之一字，而於孔子之大同，墨翟之兼愛，佛之慈悲，耶之仁愛，孟子之重民權，莊子之言自然，乃至法蘭西之大革命精神，概爲仁心之體現。仁學自序謂衝決一切網羅，是其立言之宗旨；梁啟超謂「英奈論倡「打破偶像」論，遂啓近代科學；爾同之「衝決網羅」，正其義也。」仁學中有柳斥尊古觀念者，其言曰：「古而可好，則何必爲今之人役？」對於中國歷史，下一總批評曰：「二千年來之政，奉政也，皆大盜也；二千年來之學，苟學也，皆鄉愿也。惟大盜利用鄉愿，惟鄉愿工媚大盜。」又其詆駁名教之詞心也，有曰：「俗學陋行，勸官名教……以名爲教，則其教已爲實之賓而決非實也。又況名者由人創造，上以制其下而不能不奉之，則數千年三綱五常之慘酷酷毒由此矣。

……如曰「仁」則共名也；君父以貴臣子，臣子亦可反之君父，於摺制之術不便，故不能不有「忠孝廉節」一切分別尊卑之名。……忠孝既爲臣子之專名，則終不能以此反之，雖或他有所謂，意欲詰訴，而終不敢忠孝之名爲名教之所尚。……名之所在，不惟國其口便不敢言，乃並國其心使不敢泄想。……爾同既斥名教，故對於善惡之辨，如莊子之齊物，程欲之見，如關震之關朱。嘗謂「天地間無所謂惡，惡者名耳，非實也。」又謂「俗儒以天理爲善，人欲爲惡；不知人無欲安得有天理？」又爾同之唾棄名教，非如佞說爾之摺消極者也，而爲積極的革命者，亦非以一己之便利也，而爲殉身以救世者，故佞說之唾棄名教，頹廢之表現，而爾同之唾棄名教，爲血性所激發；此其思想之出發與歸宿，與極端的個人主義不同。此其倫理思想之大較也。至仁學下篇，多論政治，其言曰：「君統處，唐虞之後無可觀之政；孔救亡，三代之後無可讀之書。」其論君民之分，大似黃宗羲之明夷待訪錄，曰：「生民之利，本無所謂君臣，則皆民也。民不能相治，亦不暇治，於是共舉一人爲君。夫曰共舉之，則非君擇民，而民擇君也。夫曰共舉之，則其分際又非甚遠於民，則不下俯於民也。夫曰共舉之，則因有民而後有君。君末也，民本也，天

下無有因末而累及本者，亦豈可因君而累及民哉？夫曰共舉之，則且必可共廢之。君也者，爲民辦事者也；臣也者，助辦民事者也。」又曰：「天下爲君主私運，不始今日……然而有知憲、金、沅、清之罪，淨於前此君主者乎？其土則被擄也，其人則種種也，其心則貪心也，其俗則龔俗也。退其因殘淫殺，擄取中原子女玉帛……猶以爲未變，觀其耳目，極其手足，歷其心思，操其氣節……方念曰：此食毛踐土之分然也；夫果誰食誰之毛，誰踐誰之土？」此其民權與民族思想之發揮，可謂淋漓盡致。仁學中之政論，歸結於世界大同，其言曰：「春秋大一統之說，天應回不常有國也。」又曰：「不徒發願教本國，他彼極險之四國兵夫舍生之類，一切皆度之……不可自言爲某國人，當平視萬國，皆其國，皆其民。」則又似儒文「天下爲公」之旨矣。

【辯論術】

1. 引證不確之誤謬。將未經證明之事件，作爲證明之資料，是爲引證不確之誤謬。此種論證，縱令結論合理，亦無成立之可能。蓋用作證據之資料，本身已屬疑問，須另作證明方可，何況用以爲根據之

論證事件故格式方法，雖於邏輯無悖，結果仍屬無所證明，甚或引起聽衆之疑慮，論證時所當力行避絕者也。例如：

(一) 死刑當代以無期徒刑，因無期徒刑同樣有阻止謀殺事件之效力也。

(二) 中國應改用聯邦制，因聯邦制當較統一制適用也。

右例，即將未經證明之事件作爲證明之資料。夫死刑之應否廢止，確係一待證之問題，顧無期徒刑之是否能防止謀殺，尙屬疑問，乃卽用作證明資料，自屬誤謬。又聯邦制之於中國是否較統一制爲適用，非加以詳實的證明，無以確立，今卽認爲根據，以證明中國之應改用聯邦，其誤謬與虛作證據自斷定無異也。

## 「知不可而爲」與「爲而不有」主義 節錄

梁啓超

我自己的人生觀，是拿兩樣事情做基礎：（一）責任心。（二）興味。我是感情最富的人；我對於我的感情都不肯壓抑，聽其盡量發展。發展的結果，常常得意外的調和。「責任心」和「興味」都是偏於感情方面的多，偏於理智方面的很少。

「責任心」強迫把大擔子放在肩上，是很苦的；興味是很有趣的。二者在表面上，恰恰相反，但我常把他調和起來。所以我的生活，雖說一方面是很忙亂的，很複雜的；他方面仍是很恬靜的，很愉快的。我覺得世上有趣的事多極了；煩悶、痛苦、懊惱，我全沒有；人生是可贊美的，可謳歌的，有趣的。我的見解，便是（一）孔子說的「知其不可而爲之」和（二）老子的「爲而不有」。

「知不可而爲」主義，「爲而不有」主義，和近世歐美通行的功利主義根本反對。功利主義對於每做一件事之先，必要問：「爲什麼？」胡適中國哲學史大綱上講

墨子的哲學，就是要問爲什麼？「爲而不有」主義便爽快的答道：「不爲什麼。」功利主義對於每做一件事之後必要問：「有什麼效果？」「知不可而爲」主義便答道：「不管他有沒有效果？」

從一方面看來，「知不可而爲」主義，容易獎勵無意識之衝動；「爲而不有」主義，容易把精力消費於不經濟的地方。這兩種主義，或者是中國物質文明進步之障礙，也未可知。但在人類精神生活上，卻有極大的價值，我們應該發明他，享用他。

「知不可而爲」主義，是我們做一件事，明白知道他不能得著預料的效果，甚至於一無效果；但認爲應該做的便熱心做去。換一句話說：就是做事的時候，把成功與失敗的念頭，都撇開一邊，一味埋頭埋腦的去做。

這個主義如何能成立呢？依我想：成功與失敗，本來不過是相對的名詞。一般人所說的成功，不見得便是成功；一般人所說的失敗，不見得便是失敗。天下事有許多從此一方面看，說是成功，從別一方面看，也可說是失敗；從目前看，可說是成功，從將

來看，也可說是失敗。比方鄉下人沒見過電話，你讓他去打電話，他一定以為對牆講話，是沒效果的；其實他方面已經得到電話，生出效果了。再如鄉下人看見電報局的人，在那裏乒乒乓乓的打電報，一定以為很奇怪，沒效果的；其實我們從他的手裏，已經把華盛頓會議的消息得到了。照這樣看來，成敗既無定形，這「可」與「不可」不同的根本，先自不能存在了。孔子說：「我則異於是，無可無不可。」他這句話似乎是很滑頭，其實他是看出天下事無絕對的「可」與「不可」，即無絕對的成功與失敗。別人心目中有「不可」這兩個字，孔子卻完全沒有。「知不可而為」本來是晨門批評孔子的話，映在晨門眼簾上的孔子，是「知不可而為」實際上的孔子，是「無可無不可而為」罷了。這是我的第一層的解釋。

進一步講，可以說宇宙間的事，絕對沒有成功，只有失敗。成功這個名詞，是表示圓滿的觀念；失敗這個名詞，是表示缺陷的觀念。圓滿就是宇宙進化的終點，到了進化終點，進化便休止；進化休止，不消說是連生活都休止了。所以平常所說的成功與

失敗，不過是指人類活動休息的一小段落。

就事業上講，說什麼周公致太平，說什麼秦始皇統一天下，說什麼釋迦牟尼普渡衆生。現在我們看看周公所致的太平，到底在那裏？大家說是周公的成功，其實是他的失敗。『六王畢，四海一』這是說秦始皇統一天下了；但仔細看看，他所統一的到底在那裏？並不是說他傳二世而亡，他的一分家當完了，就算失敗。只看從他以後，便有楚漢之爭，三國分裂，五胡亂華，唐之藩鎮，宋之遼金；就現在說，又有督軍之割據，他的統一之功算成了嗎？至於釋迦牟尼，不但說沒普渡了衆生，就是當時的印度人也未全被他普渡。所以世人所說的一般大成功家，實在都是一般大失敗家。再就學問上講，牛頓發明引力，人人都說是科學上的大成功；但自愛因斯坦之相對論出，而牛頓轉爲失敗。其實牛頓並沒成功，不過我們沒有見到就是了。近兩年來歐美學界頌揚愛因斯坦成功之快之大，無比矣；但照牛頓的例看來，他也算是失敗。所以無論就學問上講，就事實上講，總一句話說，只有失敗的，沒有成功的。

人在無邊的「宇」，（空間）中，只是微塵；不斷的「宙」，（時間）中，只是段片。一個人無論能力多大，總有做不完的事；做不完的便留交後人。這好像一人忙極了有許多事做不完，只好說「託別人做罷！」一人想包做一切事，是不可能的；不過從全體有抽出幾萬萬分之一點做做而已。但這如何能算是成功？若就時間論，一人所做的一段片，正如「抽刀斷水水更流」，也不得叫做成功。

孔子說：「死而後已。」這個人死了，那個人來繼續。所以說繼繼繩繩，始能成大的路程。天下事無不可，天下事無成功。

然而人生這件事卻奇怪得很；在無量數年中，無量數人，所做的無量數事，個個都是不可，個個都是失敗。照數學上零加零仍等於零的規律講，合起來應該是個大失敗。但許多的「不可」加起來，卻是一個「可」；許多的「失敗」加起來，卻是一個「大成功」。這樣看來，也可說是上帝生人，就是教人作失敗事的。你想不失敗嗎？那除非不做事。但我們的生活便是事，起居飲食也是事，言談思慮也是事，我們能到

不做事的地步嗎？要想不做事，除非不做人。佛勸人不做事，便是勸人不做人。如果不能不做人，非做事不可。這樣看來，普天下事，都是「不可而爲」的事；普天下人，都是「不可而爲」的人；不過孔子是「知不可而爲」，一般人是「不知不可而爲」罷了。

「不知不可而爲」的人，遇事總要計算計算，某事可成功，某事必失敗；可成功的便去做，必失敗的便躲避。自以爲算盤打對了，其實全是自己騙自己，計算的總結與事實絕對不能相應。成敗必至事後始能下判斷的。若事前橫計算豎計算，反減少人作事的勇氣。在他挑選趨避的時候，十件事至少有八件事，因爲怕失敗，不去做了。算盤打得精密的人，看著要失敗，事都不敢做；而爲勢所迫，又不能不勉強去做，故常說「要失敗啦！我本來不願意做，不得已啦！」他有無限的憂疑，無限的驚恐，終日生活在搖盪苦惱裏。

算盤打得不精密的人，認爲某件事要成功，所以在短時間內歡喜鼓舞的去做；



到了半路上，忽然發見他的成功希望是空的；或者做到結尾，不能成功的真相，已經完全暴露，於是千萬種煩惱悲哀都湊上來了。精密的人不敢做，不想做，而又不能不做，結果固然不好；但不精密的人，起初喜歡去做，繼後失敗了灰心喪氣的不做，比前一類人更糟些。

「知不可而爲」的人怎樣呢？頭一層：他預料的便是失敗；他的預算冊子上，事件都先把失敗兩個字，擺在當頭。用不著什麼計算不計算，揀擇不揀擇，所以孔子一生一世只是：「毋意！毋必！毋固！毋我！」「意」是事前猜度，「必」是先定其成敗，「固」是先有成見，「我」是爲我。孔子的意思，就是說人不該猜度，不該先定事之成敗，不該先有成見，不該爲著自己。

第二層：我們既做了人，做了人既然不能不生活，所以不管生活是段片也罷，是微塵也罷，只要在這微塵生活段片生活裏，認爲應該做的，便大踏步的去做，不必打算，不必猶豫。

孔子說：「無適也，無莫也，義之與比。」又說：「鳥獸不可與同羣，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。」這是絕對自由的生活。假設一個人常常打算何事應做，何事不應做。他本來想到街上散步，但一念及汽車撞死人，便不敢散步；他看見飛機很好，也想坐一坐，但一念及飛機摔死人，便不敢坐；這類人是自己禁住自己的自由了。要是外人剝奪自己的自由，自己還可以恢復；要是自己禁住自己的自由，可就不容易恢復了。「知不可而爲」主義，是使人將做事的自由，大大的解放，不要作無爲之打算，自己捆綁自己。

孔子說：「智者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」不惑就是明白，不憂就是快活，不懼就是壯健。反過來說，惑也，憂也，懼也，都是很苦的人。若生活於此中，簡直是過監獄的生活。

遇事先計劃成功與失敗，豈不是一世在疑惑之中？遇事先怕失敗，一面做，一面愁，豈不是一世在憂愁之中？遇事先問失敗了怎麼樣，豈不是一世在恐懼之中？

「知不可而爲」的人，只知有失敗；或者可以說他們用的字典裏，從沒有成敗二字。那末，還有什麼可惑、可憂、可懼呢？所以他們常把精神放在安樂的地方。所以一部論語，開宗明義便說：『不亦說乎！』『不亦樂乎！』用白話講，便是『好呀！』『好呀！』

孔子說：『發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至。』可見他作事是自己喜歡的，並非有何種東西鞭策才作的；所以他不覺鬍子已白了，還只管在那裏做。他將人生觀立在「知不可而爲」上，所以事事都變成不亦說乎，不亦樂乎。這種最高尚最圓滿的人生，可以說是從「知不可而爲」主義發生出來。我們如果能領會這種見解，即令不可至於說乎樂乎的境地，至少也可以減去許多「惑」「憂」「懼」將我們的精神放在安安穩穩的地位上。這樣才算有味的生活。

「爲而不有」主義與「知不可而爲」主義，可以說是一個主義的兩面。「知不可而爲」主義可以說是「破妄返真」，「爲而不有」主義可以說是「認真去妄」。「知不可而爲」主義，可使世界從煩悶至清涼，「爲而不有」主義，可使世界

從極平淡上顯出燦爛。

「爲而不有」這句話，羅素解釋的很好。他說：人有兩種衝動：（一）占有衝動，（二）創造衝動；這句話便是提倡人類的創造衝動的。

「爲而不有」的意思，是不以所有觀念作標準，不因爲所有觀念始勞動。簡單一句話，便是爲勞動而勞動。這話與佛教說的「無我我所」相通。

常人每做一事，必要報酬，常把勞動當作利益的交換品；這種交換品，只准自己獨有，不許他人同有，這就叫做「爲而有」。如求得金錢、名譽，因爲「有」才去爲。有爲一身有者，有爲一家有者，有爲一國有者。在老子眼中看來，無論爲一身有，爲一家有，爲一國有，都算是爲而有，都不是勞動的真目的。人生勞動，應該不求報酬。你如果問他「爲什麼而勞動？」他便答道：「不爲什麼。」再問「不爲什麼爲什麼勞動？」他便老老實實說：「爲勞動而勞動，爲生活而生活。」

老子說：「上仁爲之而無以爲。」韓非子給他解釋的很好：「生於其心之所不

能己，非求其爲報也。」簡單說來，便是無所爲而爲；既無所爲，所以只好說爲勞動而勞動，爲生活而生活；也可說是勞動的藝術化，生活的藝術化。

老子還說：「既以爲人，己愈有，既以與人，己愈多。」這是說我要幫助人，自己卻更有，不致損減。我要給人，自己卻更多，不致損減。這話也可作爲而不有的解釋。按實說，老子本來沒存「有」「無」「多」「少」的觀念，不過假定差別相以示常人罷了。

在人類生活中最有勢的便是占有性。據一般人的眼光看來，凡是爲人的好像己便無。例如楚漢爭天下，楚若爲漢，楚便無；漢若爲楚，漢便無。韓信、張良幫漢高的忙謀皇帝，他們便無。凡是與人的，好像己便少。例如我們到磁器舖子裏賣瓶子，一個瓶子，他要四圓錢，我們只給他三圓半，他如果賣了，豈不是少得五角？豈不是既以與人己便少嗎？這似乎是和己愈有己愈多的話相反。然自他一方面看來，譬如我今天講給諸君聽，總算與大家了；但我仍舊是有，並沒減少。再如教員天天在堂上給大家講，

不特不能滅其所有，反可得教學相長的益處。至若彈琴唱歌給人聽，也並沒損失；且可使彈的唱的更加熟練。文學家、詩人、畫家、雕刻家、慈善家，莫不如此。

老子又說：「含德之厚，比於赤子；赤子終日號而不嘎，和之至也。」他的意思，就是說成人應該和小孩子一樣；小孩子天天在那裏哭，小孩子並不知爲什麼而哭；無端的大哭一場，好像有許多痛心的事，其實並不爲什麼。成人亦然。問他爲什麼喫？答爲餓。問他爲什麼餓？答爲生理上必然的需要。再問他爲什麼生理上需要？他便答不出了。所以「爲什麼」是不能問的，如果事事問爲什麼，什麼事都不能做了。

老子說：「無爲而無不爲。」我們卻只記得他的上半截的「無爲」，把下半截的「無不爲」忘掉了。這的確是大錯。他的主義，是不爲什麼，而什麼都做了。並不是說什麼都不做。要是說什麼都不做，那他又何必講五千言的道德經呢？

「知不可而爲」主義與「爲而不有」主義，都是要把人類無聊的計較一掃而空，喜歡做便做，不必瞻前顧後。所以歸併起來，可以說這兩種主義就是「無所爲

而爲「主義」也可以說是生活的藝術化，把人類計較利害的觀念，變爲藝術的情感。

### 【參讀】

作者余之死生觀

### 【作者傳略】

見第二冊論時代思潮。生於清同治十二年，卒於民國十九年。（公元一八七三——一九三〇）

【按】梁啟超少重有爲十五歲，少讀編年八歲。父復英，布衣教授終身。啓超四五歲時，母氏卽授以四子書及詩經；六歲，父教之，卽學五經；九歲，能作文。父教督極嚴，一言一動，不少假借，常斥之曰：「汝自視乃如常見字？」後入廣州學海堂，治戴、段二王之學；其師南海東瀚，番禺陳慶之弟子也。慶早歲者學海堂弟子籍，晚爲學長。三十一年，與南海朱次琦齊名。次琦好言理學及經世之務，學風嚴近浙東，慶亦特善考證，學風大類皖南及揚州；然其大旨皆歸於漢通

經文「知不可而爲」與「爲而不有」主義

漢、宋、唐遺儒說元之教也。（學海堂爲阮元所創）啓超年十八，廣有爲散教於里，開氣木草堂，因陳千秋往講之，一見大服，遂執弟子禮。從學三年，聞康氏之「大同義」，喜欲狂。嘗謂：「孔門之學，後好爲孟子，荀子、荀子、荀子，孟、荀大同。現代經師，不問爲今文家，古文家，皆出荀子。二千年間宗派屢變，皆皆歸於荀子。孟學絕而孔學亦衰。」又好墨子，語說其「兼愛」與「非攻」諸論。草堂常課，除公羊傳外，點讀資治通鑑、宋元學案、朱子語類等。又時時習古禮，啓超勿嗜也，則治周秦諸子及佛典，亦涉魏晉書經濟書及碑本四籍。後學遊京師，際交當世士大夫，而其講學最契之友，曰夏曾治，譚嗣同曾佐方治劉逢源，襲自珍今文學，每發一義，輒相視莫逆；嗣同方治王夫之之學，喜談名理及經濟。曾治之學，受夏譚二人之影響至鉅。其後啓超專談政治，劇時務於上海，著漢法通議，批評稅政而致敵之法，歸於廢科舉興學校，亦時時發「民權論」，但徵引其緒，未敢昌言。已而譚嗣同與黃遵憲、陳澧等，設時務學堂於長沙，

勝過主講席，唐才常等爲助教，以公羊、孟子講學生，其論學術，則自荀子以下，漢、唐、宋、明、清學者，皆擊無完膚。迨戊戌政變起，啓超亡命日本，日倡革命排滿共和之論，康有爲屢贊之；有爲大倡假孔，教會定國教祀天祀孔，啓超亦屢起而駁之。嗣後康留張勳復辟，陳範奏請起義，師生間之政見已大相逕庭矣。啓超自敘曰：「啓超與康有爲有最相反之一點：有爲成見太深，啓超太無成見，其應事也有然，其治學也亦有然。有爲常言：『吾學三十歲已成，此後不復有進，亦不必求進。』啓超不然，常自覺其學未成，且憂其不成，數十年在旁皇求索中……然啓超以太無成見之故，往往徇物而奪其所守，其創造力不逮有爲，殆可以斷言矣。」又曰：「啓超之在思想界，其破壞力確不小，而建設則未有聞。」啓超常治佛學，故其生平思想，常抱空觀，絕不作消極態度，其作余之生死觀云：「佛說以爲一切衆生，自無始來，有『真』、『無明』之二種性，在於識藏。而此無明，相與相習，其業力總體，演爲器世間，是即世界也；其個體演爲有情世間，即人類及其他六道衆生也。以今義釋之，則全世界者，全世界人類心理所造成；一社會者，一社會人之心理所造成；個人者，又個人之心理所造成也。佛說一切萬象，悉皆無常，剎那生滅，去

而不留；獨於其中有一物焉，因果連續，一能生他，他復生一，前波後波，相續不斷，而此一物，名曰羯羅。（譯名其義爲作樂）……於是乎有因果之律，謂凡造一業，必食其報，無所逃避。人之肉身，所含原質，一死之後，還歸四大，固無論已；就其生前，亦既剎剎變易，如川逝水，今日之我，已非故吾，方見爲新，交臂已故……故夫一生數十年間，至幻無常，無可留戀，無可寶貴，其事甚明。而我現在所有行爲，此行爲者，語其現象，雖後乍起即滅，若無所留，而其性格，常住不滅，因果相續，爲我一身及我同類將來生活一切基礎……是故今日我輩一舉一動，一言一語，一感一想，而其影響，真刻入此羯羅總體之中，永不消滅。將來我身及我同類，受其影響而食其報。」其云人生無可寶貴，而性格常住不滅，故能出生入死，處之泰然。然啓超雖沈浸於佛說，而於佛說出世之意味，則不受赫影響，純然爲入世主義之學者。至其所以能取佛氏出世之說，而構成入世之人生觀，則一因承受梁家之實用主義，二亦受西洋學說之影響而然也。其評德儒萊斯納之人生天職論有曰：「吾身爲爲生於天地間耶？吾佛焉草草，蚤作夜息，以度此數十寒暑，果何所求而何所得耶？……此一疑問，實千萬年來人類公共未能解決之最大疑問也。」



斯之人生尺蠖論，即思所以解決此問題；其解決之必為正常與否，吾不敢言，吾信其可以供吾儕之受用而已。……菲氏謂：「吾儕欲自知其天職之所在，則有一義務，當當確信者，曰我為生？我為我？我為得存？我為我而存？我為為動？我為我而動。故人類一切責任，更無所謂對世責任，所有者，唯對我責任而已。所謂我者，有理性之我，有感覺之我，理性為人類所獨有，感覺則與其他生物間之，故得名為良我者，唯此理性而已。……人類既有理性為其特徵，是宜勿以感覺之我，滅理性之我。……以我之真知，別擇事理，以我之真能，決定行為。……若是謂之自由意志，爾之獨立精神。」

綜考超一生，無時不抱趣味觀念，無時不持進取主義，實與畢氏之觀相適合。故其人生觀，乃合亞德之長，而兼承西方之學者也。至梁起鳳之社會觀，受亞德所譯歐學等之影響不鮮。曾作說單一文，於個人不能離人羣而獨立之理，發揮透切。此片思想之大略也。又好談老，本籍之「不可為而為」，為孔墨共賞之精神；「為而不有」，為老子獨具之思想；梁氏舍而言之，於譚嗣同仁學合孔墨，即為一爐者外，更欲增老子一席也。餘如論史學有獨到之處，所作歷史研究法及廣歷史研究法是已。至其自著之史，有先秦政治

雜文 「知不可而為」與「為而不有」主義

思想史、清代學術概論、中國近三百年學術史、朱澤水年譜、辛稼軒年譜等。考證方面，有漢書藝文志諸子略考釋、清花編傳奇考證、古書真偽及年代。

### 【辯論術】

J. 循環論證之謬誤。以結論為根據而設立前提，再由此前提而導出結論，是為循環論證之謬誤。蓋所對不證所問，所證同於所據，初則甲作因，乙作果，後則乙作因，甲作果，轉一圈子，成為甲——乙——甲之格式，實同於不證也。例如：

- (一) 因為我成功，所以我失敗；因為你失敗，所以我成功。
- (二) 彼為煽起暴動之人，因暴動起時彼在羣衆之中心；暴動起時彼在羣衆之中心，因彼為煽起暴動之人。

右例糾纏不清，畢竟誰因為誰，到底未曾明白。此種誤解，在辯論煽動名學謂之巧詞。觀我國禪家之機鋒語，多利用此種巧詞為辯析禪機之助者，例如杭州四明僧來峯冷泉亭聯：『泉從幾時冷起？峯從何處飛來？』有為作答語曰：『泉從冷時冷起，峯從飛處飛來。』論者以為僧永有翻機鋒，然以邏輯律之循環論證之謬誤而已。

## 知行總論

孫文

或曰：『行易知難之十證，於事功上誠無間言，而於心性上之知行，恐非盡然也。』  
 吾於此請以孟子之說證之。孟子盡心章曰：『行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者衆也。』此正指心性而言也。由是而知行易知難，實爲宇宙間之真理，施之於事功，施之於心性，莫不皆然也。若夫陽明知行合一之說，卽所以勉人爲善者也；推其意，彼亦以爲知之非艱，而行之惟艱也。惟以人之上進，必當努力實行，雖難有所不畏；既知之則當行之，故勉人以爲其難，遂倡爲知行合一之說曰：『卽知卽行，知而不行，是爲不知。』其勉人爲善之心，誠爲良苦。無如其說與真理背馳，以難爲易，以易爲難；勉人以難，實與人性相反。是前之能『行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者』，今反爲此說所誤，而頓生畏難之心，而不敢行矣。此陽明之說雖爲學者傳誦一時，而究無補於世道人心也。

或曰：『日本維新之業，全得陽明學說之功；而東邦人士，咸信爲然，故推尊陽明，極爲隆重。』不知日本維新之前，猶是封建時代，其俗去古未遠，朝氣尙存；忽遇外患，憑凌，幕府無措，有志之士，激於義憤，於是倡尊王攘夷之說，以鼓動國人，是猶義和團之倡扶清滅洋，同一步調也；所異者，則時勢有幸有不幸耳。及其攘夷不就，則轉而師夷；而維新之業，乃全得師夷之功。是日本之維新，皆成於行之而不知其道者，與陽明知行合一之說，實風馬牛之不相及也。倘知行合一之說，果有功於日本之維新，則亦必能救中國之積弱；何以中國學者，同是尊重陽明，而效果異趣也？此由於中國習俗，去古已遠，暮氣太深，顧慮之念，畏難之心，較新進文明之人爲尤甚。故日本之維新，不求知而便行；中國之變法，則非先知而不肯行；及其既知也，而猶畏難而不敢行，蓋誤於以行之較知之爲尤難故也。夫維新變法，國之大事也，多有不能前知者，必待行之成之，而後乃能知之也。是故日本之維新，多賴冒險精神，不先求知而行之，及其成功也，乃名之曰維新而已；中國之變法，必先求知而後行，而知永不能得，則行永無其期。

也。由是觀之：陽明知行合一之說，不過不能阻朝氣方新之日本耳，未嘗有以助之也；而施之暮氣既深之中國，則適足以害之矣。夫知行合一之說，若於科學既發明之世，指一時代一事業而言，則甚爲適當；然陽明乃合知行於一人之身，則殊不通於今日矣。以科學愈明，則一人之知行相去愈遠，不獨知者不必自行，行者不必自知；卽同爲一知一行，而以經濟學分工專職之理施之，亦有分知分行者也。然則陽明知行合一之說，不合於實踐之科學也。予之所以不憚其煩，連篇累牘以求發明行易知難之理者，蓋以此爲救中國必由之道也。

夫中國近代之積弱不振，奄奄待斃者，實爲「知之非艱，行之惟艱」一說誤之也。此說深中於學者之心理，由學者而傳於羣衆，則以難爲易，以易爲難，遂使暮氣畏難之中國，畏其所不當畏，而不畏其所當畏；由是易者則避而遠之，而難者又趨而近之；始則欲求知而後行，及其知之不可得也，則惟有望洋興嘆，而放去一切而已。間有不屈不撓之士，費盡生平之力，以求得一知者，而又以行之爲尤難，則雖知之而仍不

敢行之；如是不知固不欲行，而知之又不敢行，則天下事無可爲者矣。此中國積弱衰敗之原因也。夫畏難，本無害也，正以有畏難之心，乃適足導人於節勞省事，以取效呈功，此爲經濟之原理，亦人生之利便也。惟有難易倒置，使欲趨避者無所適從，斯爲害矣。

曠觀中國有史以來，文明發達之跡，其事昭然若揭也。唐虞三代甫由草昧而入文明，乃至成周，則文物已臻盛軌；其時之政治、制度、道德、文章、學術、工藝，幾與近代之歐美並駕齊驅，其進步之速，大非秦漢以後所能望塵追跡也。中國由草昧初開之世以至於今，可分爲兩時期：周以前爲一進步時期，周以後爲一退步時期。夫人類之進化，當然踵事增華，變本加厲，而後來居上也；乃中國之歷史，適與此例相反者，其故何也？此實「知之非艱，行之惟艱」一說有以致之也。三代以前，人類混混噩噩，不識不知，行之而不知其道，是以日起有功，而卒成於成周之治化，此所謂不知而行之時期也。由周而後，人類之覺悟漸生，知識日長，於是漸進而入於欲知而後行之時期矣。適

於此時也，『知之非艱，行之惟艱』之說漸中於人心，而中國人幾盡忘其遠祖所得之知識，皆從冒險猛進而來，其始則不知而行之，其繼則行之而後知之，其終則因已知而更進於行。古人之得其知也，初或費千百之時間以行之，而後乃能知之；或費千萬人之苦心孤詣，經歷試驗而後知之；而後人之受之前人也，似於無意中得之，故有以知爲易，而以行爲難，此直不思而已矣。當此欲知而後行之時代，適中於知易行難之說，遂不復以行而求知，因知以進行；此三代而後，中國文化之所以有退無進也。

夫以今人之眼光以考世界人類之進化，當分爲三時期：第一由草昧進文明，爲不知而行之時期；第二由文明再進文明，爲行而後知之時期；第三自科學發明而後，爲知而後行之時期。歐、美幸而無知易行難之說爲其文明之障礙，故能由草昧而進文明，由文明而進於科學。其近代之進化也，不知固行之，而知之更樂行之；此其進行不息，所以得有今日突飛之進步也。

當元代時，有意大利人馬哥波羅者，曾游仕中國，致仕後回國，著書述中國當時

社會之文明，工商之發達，藝術之進步，歐人見之尙驚爲奇絕，以爲世界未必有如此文明進化之國也；是猶中國人士於三十年前見張德彝之四述奇一書，所誌歐洲文明景象，而以爲荒唐無稽者同一例也。是知歐洲六百年前之文物，尙不及中國當時遠甚；而彼近一二百年來之進步，其突飛速率，有非我夢想所能及也。日本自維新以後五十年來，其社會之文明，學術之發達，工商之進步，不獨超過於彼數千年前之進化，且較之歐洲爲尤速，此皆科學爲之也。自科學發明之後，人類乃於能有具以求其知，故始能進於知而後行之第三時期之進化也。

夫科學者，統系之學也，條理之學也；凡真知特色，必從科學而來也；捨科學而外之所謂知識者，多非真知識也。如中國之習聞，有謂天圓而地方，天動而地靜者，此數千年來思想見識，習爲自然，無復有知其非者；然若以科學按之，以考其實，則有大謬不然者矣。又吾俗呼養子爲螟蛉，蓋有取於蝶變螟蛉之義。古籍所傳螟蛉、桑蟲也；蝶、蠶、蜂、蟲也；蜂、蟲無子，取桑、蟲蔽而殫之，幽而養之，祝曰：『類我！類我！』久則化而成

蜂蟲云。吾人以肉眼觀察之，亦必得同等之判決也；惟以科學之統系考之，物類之變化，未有若是其突然者也。若加以理則之視察，將螺羸之取螟蛉蔽而殪之幽而養之之事，集其數起，別其日數，而同時考驗之；又以其一起分日考驗之，以觀其變態，則知螺羸之取螟蛉蔽而殪之，是也；幽而養之，非也。蔽而殪之之後，螺羸則生卵於螟蛉之體中；及螺羸之子長，則以螟蛉之體爲糧，所謂幽而養之者，卽幽螟蛉以養螺羸之子也。是螺羸並未變螟蛉爲己子也；不過以螟蛉之肉爲己子之糧耳。由此事之發明，令吾人證明一醫學之妙術，爲螺羸行之在人類之先，卽用蒙藥是也。夫螺羸之蔽螟蛉於泥窩之中，卽用其蜂螫以灌其毒於螟蛉之腦髓而蒙之，使之醉而不死，活而不動也。若螟蛉立死，則其體卽成腐敗，不適於爲糧矣；若尙生而能動，則必破泥窩而出，而螺羸之卵，亦必因而破壞，難以保存以待長矣。是故爲螺羸者，爲需要所迫，而創蒙藥之術以施之於螟蛉。夫蒙藥之術，西醫用之以治病者，尙不滿百年，而不期螺羸之用之，已不知幾何年代矣。由此觀之：凡爲需要所迫，不獨人類能應運而出，創造發明，卽



物類亦有此良能也。是行之易，知之難，人類有之，物類亦然；惟人類則終有覺悟之希望，而物類則永無能知之期也。吾國人所謂知之非艱，其所知者，大都類於天圓地方、天動地靜、螟蛉爲子之事耳。夫人羣之進化，以時考之，則分爲三時期；如上所述曰不知而行之時期，曰行而後知之時期，曰知而後行之時期；而以人言之，則有三系焉：其一先知先覺者，爲創造發明；其二後知後覺者，爲做效推行；其三不知不覺者，爲竭力樂成。有此三系人相需爲用，則大禹之九河可疏，秦皇之長城能築也。乃後世之人，誤於知之非艱之說，雖有先知先覺之發明，而後知後覺者，每以爲知之易而忽略之，不獨不爲之做效推行，且目之爲理想難行；於是不知不覺者，則無由爲之竭力樂成矣。所以秦漢以後之事功，無一能比於大禹之九河，與始皇之長城者，此也，豈不可慨哉！

方今革命造端之始，開吾國數千年來未有之局，又適爲科學昌明之時，知之則必能行之，知之則更易行之；以我四萬萬優秀文明之民族，據有四百二十七萬方咪之土地，（較之日本前有土地不過十四萬餘方咪，今有土地亦不過二十六萬方咪

耳）爲世界獨一廣大之富源，正所謂以有爲之人，據有爲之地，而遇有爲之時者也。倘使我國之後知後覺者，能毅然打破知之非艱行之惟艱之迷信，而奮起以倣效，推行革命之三民主義，五權憲法，而建設一世界最文明進步之中華民國，誠有如反掌之易也。如有河漢予言者，卽請以美國之革命與日本之維新以證之。夫美國之革命，以三百萬人據大西洋沿岸十三州之地，與英國苦戰八年，乃得脫英之羈軛而獨立；其地爲蠻荒大陸，內有紅番之抵拒，外有強敵之侵凌，築路藍縷，開始經營。其時科學尙未大明，其地位其時機則萬不如今日我國之優美也；其建國之資，可爲之具，又萬不如我今日之豐富也；其人數則不及我今日百分之一也。然其三百萬之衆，皆具冒險之精神，遠大之壯志，奮發有爲，積極猛進，故自一千七百七十六年七月四日宣布獨立，至今民國八年，爲時不過一百四十三年耳；而美國已成爲世界第一富強之國矣。日本維新之初，人口不及我十分之一；其土地則不及我四川一省之大；其當時之知識學問，尙遠不如我之今日也；然能翻然覺悟，知鎖國之非計，立變攘夷爲師夷，聘

用各國人才，採取歐美良法，力圖改革。美國需百餘年而達於強盛之地位者，日本不過五十年，直三分之一之時間耳。準此以推，中國欲達於富強之地位，不過十年已足矣。或猶不信者，請觀於暹羅之維新。暹羅向本中國藩屬之一，土地約等於四川一省；人口不過八百萬，其中爲華僑子孫者，約二三百萬，餘皆半開化之蠻族耳。論其人民之知識，則萬不及中國，其全國之工商事業，悉操於華僑之手；論其國勢，則界於英法兩強領土之間，疆土日削，二十年前，幾岌岌可危，朝不保夕。其王室親近，乃驟然奮發爲雄，倣日本之維新，聘用外才，採行西法，至今不過十餘年，則全國景象爲之一新，文化蒸蒸日上；今則居然爲亞東一完全獨立國，而國際之地位，竟駕乎中國之上矣。今日亞東之獨立國，祇有日本與暹羅耳。中國尙未得稱爲完全之獨立國也，只得謂之爲半獨立國而已。蓋吾國之境內，尙有他國之租界，有他國之治權，吾之海關猶握於外人之手；日本暹羅，則完全脫離此羈軛也。是知暹羅之維新，比之日本更速；暹羅能之，則中國更無不能矣。道在行之而已。學者至此，想當了然於行之易而知之難矣。故天

下事惟患於不能知耳，倘能由科學之理則以求得其真知，則行之決無所難，此已十數回翻復證明，無可疑義矣。然則行之之道爲何？即全在後知後覺者之不自惑以惑人而已。上所謂文明之進化，成於三系之人。其一先知先覺者，即發明家也；其二後知後覺者，即鼓吹家也；其三不知不覺者，即實行家也。由此觀之：中國不患無實行家，蓋林林總總者皆是也。乃吾黨之士有言曰：「某也理想家也，某也實行家也。」以二三人可爲改革國事之實行家，真謬誤之甚也！不觀今之外人在上海所建設之宏大工廠，繁盛市街，崇偉樓閣，其實行家皆中國之工人也；而外人不過爲理想家，計劃家而已，並未有躬親實行其建設之事也。故爲一國之經營建設所難得者，非實行家也，乃理想家計劃家也；而中國之後知後覺者，皆重實行而輕理想矣。是猶治化學而崇拜三家村之豆腐公，而忽於裴在輅、巴斯德等宿學也；是猶治醫學而崇拜蜂蟲之蝶蠟，而忽於發明蒙藥之名醫也。蓋豆腐公爲生物化學之實行家，而蝶蠟爲蒙藥之實行家也，有是理乎？乃今之後知後覺者，悉中是病，所以不能鼓吹輿論，倡導文明，而反足

混亂是非，阻礙進化也。是故革命以來，而建設事業不能進行者，此也。予於是乎不得不澈底詳闢，欲使後知後覺者，了然於向來之迷誤，而翻然改圖，不再爲似是而非之說以惑世，而阻撓吾林林總總之實行家，則建設前途，大有希望矣。

### 【參讀】

作者述國方略心理建設全編

### 【作者傳略】

見第一冊述國大綱宣言。

【按】一代偉人，固必有天縱豔囑之資，亦必有精勤奮厲之志；蓋以環境之刺激，世變之推移，因而形成其思想，以發揮其事業。孫文一代偉人也，其生也，後康有爲八歲，譚嗣同一歲，而長梁啟超七歲，生之前二十六年，爲鴉片之禍，吾國對外第一次之挫也；前六年，爲英法聯軍入京之役，前三年，爲太平天國之敗亡。孫文一農家子也，生於廣東香山縣（今改中山縣）翠亨村，無都市之浮慕，習鄉村之誠樸。翠亨地近金翠瀟，瀟爲牙泊之鄉，村墟開明之氣，孫文

之父樂農，勤樸正直；其母任家，溫恭慈愛；其鄉村與家廟之環境，固適於養成偉大之人物。且專俗勇敢，勞苦之精神，爲全國冠；而粵地互市航海之風氣，開全國先。孫文年十二，入翠亨祠塾讀書；十三，聞人談太平天國遺事，慨然以洪秀全自許；十四，隨兄附赴廈香山入耶穌學校；是年，日本取琉球；十六，助兄營商牛儀；十八，至香港入皇家學校；二十，中法戰敗，清廷求和，訂馬南新約十條。孫文痛國事之日非，決致力於革命，乃入廣州博濟醫學校，在校繼三合會首領鄒上賢，又陳廉少白、尤少仙、馮煥勳、陸皓東等，野夕策畫革命之事。越九年，中日戰起，上書李鴻章，論富強之略，以人盡其才，地盡其利，物盡其用，貨暢其流爲綱，不報；翌年，日本割遼東；又一年，據收歸州權，而康有爲變法之議起。同時，孫文亦確定三民主義，爲革命時解決民族民權民生之標準。戊戌政變後二年，義和團起，聯軍入京，清宮擄遷，唐才常起事於武昌，不成。辛丑條約既定，孫文與梁啟超相見

於日本，論天下大事，意不介。孫文之謀覆清廷也，一敗於民前十七年廣州之役，陸皓東等死之，再敗於民前十二年謀炸兩廣總督張之役，史堅如死之；三敗於民前五年蘭州、黃河之師；四敗於同年惠州發難；五敗於同年討賊之役；六敗於同年威清湖之戰；七敗於同年欽廉之戰。一年之間，凡五不利焉。八敗於民前四年阿日之變；九敗於民前二年少阿之役；十敗於民前一年黃花園之役，七十二烈士殉難。屢敗屢起，再捷再厲，其艱難奮鬥有如此者。孫文之從事於革命也，民前十六年有倫敦之難；民前六年見逐於日本；民前二年通日本而不內；民前十一年有陳炯明之叛，其間出生入死，顛沛流離，其百折不回之精神有如此者。民國成立以後，民二討袁不成，乃別組中華革命黨；民八辭大元帥職，乃辦理總統府，草建國方略，創「知難行易」之說；民十二，發布第一次全國代表大會宣言，制定建國大綱，以樹民十六北伐之基。其深謀遠慮，周詳密慎有如此者。是以古之所謂究人者，曰三不朽，立德、立功、立言是也。若夫斷斷於稱道學術，發表思想，則亦立言之徒耳，德與功猶未逮也。若孫文者，德以犧牲，誓圖爲進，言以三民，五權爲則，而功垂民國，彪炳世界，可不謂之偉人矣乎。然其幼時之修養在鄉村，中年之滋潤在歐國

外學，而所以完成其人格者，在乎動心忍性，此可以信爲學爲人之道矣。孫文之思想，基於建國方略與三民主義二書，闡發其思想者，有宋教仁、廖仲愷、胡漢民、戴季陶等。他如陳安仁有孫先生之思想及其主義一書，周佛海著三民主義理論的體系，陳其美著三民主義與人口政策，虞孟武著三民主義政治學等。其思想之淵源，應貫古今，政治中外，具體往開來之鏡。前乎此者，道家之解放，儒家之賈賈，墨家之勤苦，法家之綜覈，佛家之覺濟，耶教之仁愛，中國全部之文化，無不熔冶於一爐。以言平等，則保國保民；以言平等，則親親長長；以言平等，則互助；以言平等，則博施；以言平等，則萬民；以言平等，則公明；以言平等，則平等自由，乃至高勇於奮鬥，求知於科學，如是發而爲保國，救民權，裕生計，保國族者，求國際上之平等也；張民權者，求政治上之平等也；裕生計者，求經濟上之平等也；求國際上之平等，必力求廢去不平等條約；求政治上之平等，必先剷除軍閥、官僚、上豪、劣紳；求經濟上之平等，必扶植農工，平均地權。然欲行此數者，初非有挾山超海之難也，而卒不能行者，則以局於所知，不能洞見輻輳，批卻導軌，中其肯綮故也；不能皆火覺悟，籠籠羸力，共圖國濟故也。於是而知隨行易之說，爲孫文

哲學思想之中心。蓋知之深者，其言必信，其行必果；亦惟知之深者，雖愚必明，雖柔必強。博覽之「知之匪艱，行之惟艱」，（讀書成命）其行必不果也；「守仁之「知行合一」，其行或多屢也；顏元之「固行得知」，其知或有謬也。夫欲求行事之不自從，不妄動，立忘之，不虛幻，不飛騰，會求知之深，其道末由矣。

### 【辯論術】

（四）音調上之誤謬。形式上，資料上誤謬以外，尚有音調上之誤謬。蓋中國字爲單音字，而音義又概然相連，故在實際語言上，因詞句曖昧之故，僅有誤謬之發生。有同語多義者，如「人」之在生物學與倫理學兩方面解釋時，有同音多義者，如「天」（天）之類。有異語同義者，如「我同僑」（僑）之類。有二語一義者，如「多少」（誠意）之類。一有不慎，即陷誤謬，茲舉一「而」字英語爲例：

甲問乙曰：「茲字如何寫法？」乙曰：「草頭下一個加字。」甲曰：「即「取人於荏苒之澤」之荏乎？」乙曰：「否，爲草頭下一勾一撇耳。」甲曰：「然則爲「蒼之蒼」之蒼矣？」乙曰：「否，勾與撇不若是也。」甲曰：「是必爲「臨想毋苟免」之苟字矣？」乙更明

曉之曰：「我之所指，乃草頭下一力字一口字耳。」甲恍然曰：「此則「南無觀世音菩薩」之著耳。」糾纏移晷，而終不得解。

是雖笑話，頗可爲中國字音義之發達於口者，恆有無法使之清晰不混感也。更有因發語強辯之不同而判別其義者，如日常語言中之「得罪」（對不也）等，本爲抱歉之義，然以「之」加重其聲浪，則變反對及爲難之意矣。

在口調之誤謬上，尚有一種曖昧疑因法，爲詭辯家所利用。例如問：「爾今日曾毆爾父乎？」苟答曰：「然。」則今日爾已作逆倫之舉矣。苟答曰：「否。」則爾昨日必曾毆父也無疑。此固應辯，即屬此類誤譯之利戶，在辯論時混之，儘可被誤讀之誤以斥之也。

原

书

空

白



## 組二十第

### (二)想思術學代近

---

#### ▲基礎教材▼

- |         |     |
|---------|-----|
| 章炳麟     | 梁啓超 |
| 章士釗等之政論 | 胡適  |
| 吳敬恆     | 胡適  |
| 人生觀與科學  | 梁啓超 |
| ▲範文▼    |     |
| 俱分進化論   | 章炳麟 |
| 論宗教書    | 章士釗 |
| 青年與工具   | 吳敬恆 |
| 玄學與科學   | 丁文江 |

## 基礎教材

章炳麟

節清代學術概論

梁啓超

在清學蛻分與衰落期中，有一人焉能爲正統派大張其軍者，曰餘杭章炳麟。炳麟少受學於俞樾，治小學極謹嚴；然固浙東人也，受全祖望章學誠影響頗深，大究心明清間掌故，排滿之信念日烈。炳麟本一條理縝密之人，乃其早歲所作政談，專提倡單調的一種族革命論，「使衆易喻，故鼓吹之力甚大。中年以後，究心佛典，治俱舍唯識，有所人。既亡命日本，涉獵西籍，以新知附益舊學，日益闊肆。其治小學，以音韻爲骨幹，謂文字先有聲然後有形，字之創造及其孳乳，皆以音衍。所著文始及國故論衡中論文字音韻諸篇，其精義多乾嘉諸老所未發明；應用正統派之研究法，而廓大其內容，延闢其新徑，實炳麟一大成功也。炳麟用佛學解老莊，極有理致，所著齊物論釋，雖間有牽合處，然確能爲研究「莊子哲學」者開一新國土。其詞藻徵言，深造語極多；其餘國故論衡檢論文錄諸篇，純駁互見。嘗自述治學進化之迹，曰：

「少時治經，謹守樸學，所疏通證明者，在文字器數之間，雖嘗博觀諸子，略識徵言，亦隨順舊義耳……繼閱佛藏，涉獵華嚴法華涅槃諸經，義解漸深，卒未窺其究竟。及囚繫上海，專修慈氏世親之書，此一術也，以分析

名相始，以排遺名相終，從入之途，與平生樸學相似，易於契機。……」

「……講說許書，一旦解寤，的然見語言文字本源，於是初爲文始；……由是所見與箋疏瑣碎者殊矣；……」

「爲諸生說莊子，且夕比度，遂有所得，端居深觀而釋齊物，乃與瑜伽掩殿相會。……」

「自揣平生學術，始則轉俗成真，終乃回真向俗；……秦漢以來，依違於彼是之間，局促於一曲之內，蓋未嘗睹是也。……」（蒯漢微言卷末）

其所自述，殆非溢美，蓋炳麟中歲以後所得，固非清學所能限矣。其影響於近年來學界者亦至鉅。雖然，炳麟謹守家法之結習甚深，故門戶之見，時不能免。如治小學排斥錢鼎文、龜甲文，治經學排斥「今文派」，其言常不免過當。而對於思想解放之勇決，炳麟或不逮今文家也。

## 章士釗等之政論

節錄五十年來中國之文學

胡適

當日俄戰爭（一九〇四——〇五）以後，中國革命的運動一天一天的增加勢力。同時君主立憲運動，也漸漸的成爲一種正式的運動。這兩黨的主張時常發生衝突。新民叢報那時已變成君主立憲的機關了，故時時同革命的民報做很激烈的筆戰。這種筆戰，在中國的政論文學史上很有一點良好的影響，因爲從此以後，梁啟

超早年提倡出來的那種「情感」的文章，永永不適用了。帖括式的條理不能不讓位給法律家的論理了。筆鋒的情感不能不讓位給紙背的學理了。梁啟超自己的文章也不能不變了；國風與庸言裏的梁啟超已不是新民叢報第一二年的梁啟超了。自一九〇五年到一九一五年（民國四年）這十年是政論文章的發達時期。這一箇時代的代表作家是章士釗。章士釗曾著有一部中國文法書，又曾研究論理學；他的文章的長處在於文法謹嚴，論理完足。他從桐城派出來，又受了嚴復的影響不少；他又很崇拜他家太炎，大概也逃不了他的影響。他的文章有兩翼的謹嚴與修飾，而沒有他的古僻；條理可比梁啟超，而沒有他的堆砌。他的文章與嚴復最接近；但他自己能譯西洋政論家法理學家的書，故不須模倣嚴復。嚴復還是用古文譯書，章士釗就有點傾向「歐化」的古文了；但他的歐化，只在把古文變精密了；變繁複了；使古文能勉強直接譯西洋書而不消用原意來重做古文；使古文能曲折達繁複的思想，而不必用生吞活剝的外國文法。

章士釗的文章，散見各報；但他辦甲寅時（一九一四——一九一五）的文章，更有精采了，故我們只引這箇時代的文章來做例。他先著學理上之聯邦論，中有云：

「理有物理，有政理。物理者，絕對者也；而政理祇為相對。物理者，通之古今而不惑，放之四海而皆準者也；政理則因時因地而有變遷。二者為境迥殊，不易並論。例如十鳥於此，吾見九鳥皆黑；餘一鳥也，而亦黑之，謂非黑則於物理有違，可也。若十國於此，吾見九國立君；餘一國也，而亦君之，謂非立君則於政理有違，未可也。何也？」

立君之制，縱宜於九國，而未必即宜於此一國也。或曰：「自培根以來，學者無不採經驗論。」此其所指似在物理，而持以侵入政理之域，愚殊未敢苟同。……科學之驗，在夫發見真理之通象；政學之驗，在夫改良政制之進程；故前者可以定當然於已然之中，後者甚且排已然而別創當然之例。不然，當十五六世紀時，君主專制之威披靡一世，政例所存，罔不然焉；苟如論者所言，是十七世紀後之立憲政治不當萌芽矣。有是理乎？」（甲寅一，五）

他的意思要說『聯邦之理，果甚充滿，初不特例以為護符。』後來有人駁他，說他的方法是極端的演繹法。章士釗作論答他（聯邦論答潘君力山）中有一段云：

『物理之稱為絕對，究其極而言之，非能真絕對也。何也？無論何物，人蓋不能舉其全體現在方來之量之數，一一試驗以盡，始定其理之無說也。必待如是，不特其本身歸納之業直無時而可成，而外籀演繹之事，亦終古無從說起。……是故範為定理，不得不有賴於「希卜梯西」（Hypothesis）焉。希卜梯西者，猶言假定也。凡物之已經試驗，歷人既多，為時亦久，而可信其理為如是如是者，皆得設為假定。用此假定之理以為演繹，歷人既多，為時亦久，而無例焉與之相反，則可證以絕對之稱矣。故「絕對」云者，亦假定之未破者而已，非有他也。』（甲寅一，一七）

第二次答復（甲寅一，一九）又說：

「若曰，『吾國無聯邦之事例，聯邦之法理即爲無根，』則吾所應該之法理，而無其事例者，到處皆是矣；若一切不談，政治又以何道運行耶？況事例吾國無之，而他國固有。以他國所有者，推知吾國之亦可行，此科學之所以重比較，而法律亦莫逃其例者也。安得以本國之有無自限耶？大凡事例之成，苟其當焉，其法理必已前立；特其法理或位於邏輯之境，而人不卽覺，事後始爲之說明耳。今吾飽觀政例，熟察利害，他人事後始有機會立爲法理者，而吾得於事前窮其邏輯之境，盡量出之，恣吾覽觀，方自幸之不暇，而又何疑焉？」

羅家倫在他的近代中國文學思想之變遷一篇（新潮二，五）裏，曾說章士釗的文章『可謂集「邏輯文學」的大成了。』他又說，『政論的文章，到那個時候，趨於最完備的境界。卽以文體而論，則其論調既無「華夷文學」的自大心，又無「策士文學」的浮泛氣；而且文字的組織上，又無形中受了西洋文法的影響，所以格外覺得精密。』（頁八七三）這箇論斷是很不錯的。我上文引的幾段，很可以說明這種「邏輯文學」的性質。

章士釗同時的政論家——黃遠庸、張東蓀、李大釗、李劍農、高一涵等，——都朝著這箇趨向做去，大家不知不覺的造成一種修飾的、謹嚴的、邏輯的，有時不免掉書袋的政論文學。但是這種文章，在當日實在沒有多大的效果。做的人非常費氣力；讀的人也須十分用氣力，方才讀得懂。因此，這種文章的讀者仍舊只限於極少數的人。當他們引戴雪、引白芝浩、引哈蒂浩、引蒲律士，來討論中國的政治法律的問題的時候，梁士詒、楊度、孫毓筠們，早已把憲法踏在腳底下，把人民玩在手心裏，把中華民國的國體完全變換過了！洪憲的帝制雖不長久，洪憲的餘

毒至今還在，而當日的許多政論機關都烟消雲散了。民國五年（一九一六）以後，國中幾乎沒有一箇政論機關，也沒有一箇政論家；連那些日報上的時評也都退到紙角上去了，或者竟完全取消了。這種政論文學的忽然消滅，我至今還說不出一箇所以然來。但甲寅最後一期裏有黃遠庸寫給章士釗的兩封信，至少可以代表一箇政論大家的最後懺悔。他說：

「這本無術學，澆腐士流，雖自問生平並無表見，然即其奔隨士夫之後，雷同而附和，所作種種政談，今無一不為懺悔之材料。蓋由見事未明，修省未到，輕談大事，自命不凡；亡國罪人，亦不能不自居一分也。此後第努力求學，專求自立爲人之道，如足下所謂存其在我者，即得爲末等人，亦勝於今之一等腳色矣。」

「愚見以爲居今論政，實不知從何處說起。洪範九疇亦只能明夷待訪……至根本救濟，遠意當從提倡新文學入手。綜之，當使吾輩思潮如何能與現代思潮相接觸，而促其猛省。而其要義須與一般之人，生出交涉。法須以淺近文藝普遍四周。史家以文藝復興爲中世改革之根本，足下當能語其消息盈虛之理也……」

甲寅（十）

這封信，前半爲懺悔，後半爲覺悟。當日的政論家苦心苦口，確有很可佩服的地方。但他們的大缺點只在不能「與一般之人生出交涉。」這一句話不但可以批評他們的「白芝浩——戴雪——哈蒲浩——蒲傑士」的內容，也可以批評他們的精心結構的政論古文。黃遠庸的聰明先已見到這一點了，所以他懸想將來的根本

救濟，當從提倡新文學下手，要用淺近文藝普遍四周，要與一般的人生出交涉來。章士釗答書還不贊成這種話，他說：『必其國政治差良，其度不在水平線下，而後有社會之事可言，文藝其一端也。』黃遠庸那年到美國，不幸被人暗殺了，他的志願毫無成就；但他這封信究竟可算是中國文學革命的預言。他若在時，他一定是新文學運動的一箇同志，正如他同時的許多政論家之中的幾箇已做新文學運動的同志了。

### 吳敬恆 錄幾箇反理學的思想家

胡適

吳先生是常州人，今年六十三歲了，但在思想界裏他仍是一箇打先鋒的少年。

前幾年他五十九歲時，有一天他對我說，他第一天進江陰的南菁書院，去見山長黃以周先生，見他座上寫著『實事求是，莫作調人』八箇大字。他說這八箇字在他一生留下很深的印象。『實事求是，莫作調人』是一種澈底的精神，只認得真理的是非，而不肯隨順調和。近幾十年來，國內學者大都是受生計的壓迫，或政治的影響，說不能有澈底思想的機會。吳稚暉先生自己能過很刻苦的生活，酬應絕少，故能把一些大問題細細想過，尋出一些比較有系統的答案。在近年來的中國思想家之中，以我箇人所知而論，他要算是很能澈底的了。

他的著作很多，最重要的是他前幾年發表的長篇『一箇新信仰的宇宙觀及人生觀』。我今天說他的思想便用此文作根據，有時候參考別種著作。



民國十二年（一九二三）中國的思想界裏忽然起了一場很激烈的筆戰，當時叫做『科學與玄學的論戰』（參看科學與人生觀，亞東圖書館出版）國內許多學者都加入這箇筆戰，大家筆端都不免帶點情感，一時筆飛墨舞，題外出題，節外生枝，打到後來，大家都有點莫名其妙了。現在事過境遷，我們回來憑弔古戰場，徘徊反省，用歷史的眼光來觀察這場戰事，方才明白原來這場爭論還只是擁護理學與排斥理學的歷史的一小段。引起爭端的導火線是張君勱先生的一篇『人生觀』，第一箇出來攻打張君勱先生的便是丁文江先生。張君勱先生的『再論人生觀與科學，並答丁在君』，洋洋幾萬字，然其結論（下篇，第二三節，頁七七至九五）仍然是明白地指斥物質文明與主張『新宋學』的復活。在這裏我們更可以明瞭這一次論戰的歷史的意義了。

當時參加這次筆戰的人都不會見到這一點歷史的意義——我在那年十一月月底做科學與人生觀論集的序時，也曾明瞭這一點。當時只有吳稚暉先生看得最清楚。他那年在北京晨報副刊上發表了一篇『箴洋八般化之理學』，他標出的題目便是一針見血，叫人猛省。他在那篇文章裏說：

『最近張丁科學之爭，雖大家引出了許多學理，沾溉我們淺學不少，然主旨所在，大家拋卻，惟鬪些學問的法寶，縱然工力悉敵，不免混鬧一陣。實在的主旨，張先生是說科學是成就了物質文明，物質文明是促起了空前大戰，是禍世殃民的東西。他的人生觀是用不著物質文明的。就是免不了，也大家住著高梁幹子的土房，

拉拉洋車，讓多數青年懂些宋明理學，也就够了。於是丁先生發了氣，要矯正他這種人生觀，卻氣極了謾罵了玄學鬼一場，官司就打到別處去了。後來他終究對著林宰平先生把他的初意簡單說了出來，他說：『林先生若承認歐戰不一定是科學促成，我的目的達了。』（大意如此）

吳先生曾從中國舊思想裏打過滾出來，經過了多少次的思想變遷與多年的親身閱歷，他深切感覺中國思想有澈底改造的必要。他又深切感覺中國思想的根本改造決不是『洋八股式』的理學所能收效的，也不是所謂『整理國故』的工作所能收效的。宋明的理學固然應該反對，清朝的漢學樸學也濟得甚事。吳先生在二十年前便同陳頌平先生相約不看中國書。他現在索性對我們說：

這『國故』的臭東西……非再把他丟在毛廁裏三十年（不可）現今鼓吹成一箇乾燥無味的物質文明，人家用機關槍打來，我也用機關槍對打，把中國站住了，再整理什麼國故，毫不嫌遲！

這些話自然叫我們大家聽了搖頭皺眉，但這種地方正是吳先生過人之處。他只是『實事求是，莫作調人』。我們若肯平心細想，定可以承認他這箇主張是思想改造的澈底方法，唯一方法。程朱來打陸王，用許慎鄭玄來打程朱，甚至於用顏元戴震來打程朱陸王，結果終不免拖泥帶水，做箇『調人』。所以吳先生止要我們下決心鼓吹一箇乾燥無味的物質文明，止有這條路子可以引我們到思想澈底改造的地位。

★

★

★

★

★

粗看吳先生的文章，我們定要嫌他太缺乏歷史的觀念，故說出那種極端的主張來。其實吳先生是箇最有歷史眼光的思想家，他對於中國文化演變的歷史最有精明的研究，最有獨到的見解。他那很像過激的主張，其實都是根據於他的歷史見解的。他見得透闢，故說得懇切；他深明歷史的背景，故不肯作拖泥帶水的調和論。

在他的『一箇新信仰的宇宙觀及人生觀』裏，他有這樣一段的文化比較史論：

自春秋戰國以來，有文化者四族。一白種亞利安族，即所謂希臘羅馬，至於英美德法，西洋化之民族也。二白種閃彌與罕彌兩族，即春秋前之埃及巴比倫，中古以來為希伯來，下至亞剌伯之民族也。三黃白合種，印度民族。四黃種，中國民族。

宗教皆創自亞剌伯民族，印度亦受其影響，故一為神祕，一為虛玄，簡直是半人半鬼的民族。所以什麼佛，什麼祆神上帝，好像皆是西遊記封神傳中人物。其實他的聖賢，皆懶惰蹠躡，專說玄妙空話。所以他的總和，道德最劣。最相宜的，請他講人死觀。凡懶惰蹠躡人接近之。我料三千年後，他們必定止賸少數，在山谷中苟延殘喘。（內惟猶太少數流徙者併入歐族）

中國在古代，最特色處，實是一老實農民，沒有多大空想，能建宗教；止祈禱疾病等，向最古傳入來的木石蛇鳳獻些虔誠，至今如此。即什麼宗教侵入，皆以此等形式待遇。他是安分守己，茹苦耐勞。惟出了幾箇孔丘孟軻等，始放大了膽，像要做都邑人，所以勉強成功一箇邦國局面。若照他們多數大老官的意思，還是要割斗折

衝，相與目逆，把他們的多收十斛麥，含饴鼓腹，算爲最好。於是孔二官人，也不敢蔑視父老昆季，也用樂天知命等委蛇。晉唐以前，乃是一箇鄉老（老莊等）局董（堯舜周孔）配合成功的社會。晉唐以來『唐僧』同『孫悟空』帶來了紅頭阿三的空氣，徽州朱朝奉就暗采他們的空話，改造了局董的規條。（六朝人止去配合鄉老的閒談，所以止是柴積上日黃中的話頭。到配了規條，便有了威權）所以現在讀起十三經來，雖孔聖人孟賈人直接晤對，還是溫溫和和，教人自然惟把朝奉先生等語錄學案一看，便頓時入了黑洞洞的教堂大屋，毛骨悚然，左又不是，右又不是。儘管那種良知先生已是粗枝大葉，然還弄得小後生『看花是天理，折花是人欲』，板殯了半邊。然而這種民族的真相還是止曉得擎了飯碗，歇工時講講閒話，完工後破被裏一攢，一覺黃梁，措眼睨再做工。怕做工的小半，便躲躲開，去雞偷狗竊。有福的跟著鄉老，有柴積上日黃中講講玄學，賞玩賞玩清風明月。雖局董也有什麼灑掃應對，禮樂射御，許多空章程貼著；他們祇是著衣也不曾著好，吃飯也不像吃飯，走路也不像走路，鼻涕眼淚亂迸，指甲內泥污積疊。所以他們的總和，道德叫做低淺。

祇有他們客住一種矮人，（指日本人）性情脾氣雖也大略相同，惟勤快得多，清潔則居世界之上。所以拿他們的總和看起來，他家雖然有名的聖賢極少，卻一班無名的局董倒是振作……

現在要講一箇算賬民族，（指西洋民族）什麼仁義道德，孝弟忠信，吃飯睡覺，無一不較上三族的人較有作法，較有熱心……講他的總和，道德叫做高明……（一二九至一三二）

這幾段議論，看上去像很平常，其實是很澈底的，很激烈的見解。第一，吳先生根本排斥宗教，他指出那些產生宗教的民族（亞刺伯印度）都是懶惰蹣跚，道德最劣；他們不配講人生觀，只配講人死觀。這不過是據事直說，毫不足怪。但中國人向來認印度爲『西天樂園』，如梁漱溟先生懸想印度文化將來可成爲世界文化，如梁啟超先生也會說那產生大乘佛教的印度文化是世界最高的文化。在這種傳統的眼光裏，吳先生的一筆抹殺印度文化，自然是很驚人的議論了。

第二，吳先生很老實地指出中國人的總和是道德低淺，而西洋民族『什麼仁義道德，孝弟忠信，吃飯睡覺，無一不較上三族的人較有作法，較有熱心……講他們的總和，道德叫做高明。』這樣不客氣地『內夷狄而外諸夏』，是最不合時宜的。近年國內的論調又漸漸回到三四十年的妄自尊大的神氣；所以吳先生說的老實話是很不中聽的。然而這種地方正可以表示吳先生的偉大，他說的話只是『實事求是，不作調人。』

第三，吳先生對於中國文化史有很透關的見解，當代的一般學者都見不到，說不出。我現在把他這箇見解的大意，略加說明如下：

(1) 中國古代民族的最大特色是樸實勤苦，沒有多大空想，不能建立宗教。他們也有不少迷信，卻沒有宗教。

(2) 到了中國文化成熟的時期，一面有老莊一派的鄉老思想，自己則樂天安命，逍遙自得，對政治則希望

不干涉，無爲而治；一面又出了孔孟一派的局董思想，愛談談什麼治國平天下之道，逐漸成箇國家的局面。唐以前，便是一箇鄉老（老莊）局董（周公孔子）配合成功的社會。

(3)但印度的宗教勢力侵入之後，中國文化便起了絕大的變化。中國從此有宗教了；本來不知道天堂的，忽然有三十三層天了；本來沒有地獄的，忽然有十八層地獄了；本來安分做人的，忽然妄想成佛成菩薩或往生淨土了。

(4)宋明的理學只是督唐以來的印度宗教被中國講學家暗采過來，雜糅傅合成巧的東西。在這一點上，吳先生見的最明白清楚。他說：

佛者，教人出世之道。徽州朱朝奉等倒暗把他來裝點入世之道，弄得局董的規條上生出戰慄的威權，真弄了一齣悲劇。你看南宋以後社會多少乾枯！（一四二）

他又說：

六朝人止（把紅頭阿三的宗教）去配合鄉老的閒談，所以祇是柴積上日黃中的話頭。到配了（局董的）規條，便有了威權。

這兩句話真是吳先生獨到的歷史眼光。他的意思是說，六朝人祇用老莊（鄉老）的思想來傳會佛教思想，不過是一種新式的清談而已。到了宋儒用佛教思想來解釋儒家（局董）的思想，用出世之道來做修

已治人的規條，便有了威權了。所以吳先生說：

現在讀起十三經來，雖孔聖人孟賢人直接晤對，還是溫溫和和，教人自然。惟把朝奉先生等語錄學案一看，便頓時入了黑洞洞的教堂大屋，毛骨悚然，左又不是，右又不是。

這種見解，從歷史上看來，同戴震等人的反理學的主張完全相同。但戴震等人想推翻理學而回到六經，那便是不懂歷史趨勢的論調。吳先生看清了歷史，所以他的反理學的結論要我們向前走，走上科學的路，創造物質文明。

吳先生承認這三百年的中國學術史是一箇「文藝復興時期。」他說：

南宋以後，社會多少乾枯！經老禪子（元）小和尚（明太祖）同他們纏夾二先生了一陣，空氣裏稍有一點生趣。不料他又耍噓冷氣；幸虧所謂王陽明顧憲成之類，也是粗粗粗；就被顧炎武等跑到前面去了。所以新禪子的世界便五光十色，大放光明。我們的經院黑暗時代，最冷酷的是南宋；文藝復興是清朝……今日社會尚有一種怪聲，輩謂我們還要從文藝復興入手，又是騎馬尋馬，倒開火車的大謬誤。我們今日文學美術自然也當整理改造，正是接連了令他光大的時代，與歐洲今日去整理改造那三百年前復興之草創物，其事正同。今之所謂國學，在顧黃輩遠接漢唐，推倒宋元之空疏黑暗，乃為復興。於是戴錢接顧黃，段阮接戴錢，經洪楊小頓挫，俞樾張之洞黃元同王先謙等又接段阮；接俞張等者，如劉師培章炳麟等，竟跑進民國，或尙生存。何時

黑暗而當復興？即文學美術，但就中國言，清朝至今，亦復興了漢唐之盛，遠過南宋元明。何時黑暗而當復興？難道把戊戌以後十餘年之一短時，給梁啟超的西學書目表打倒了張之洞的書目答問，又經陳頌平與吳稚暉私把線裝書投入毛廁，便算黑暗麼？然而其時恰又製造了中國裴根狄卡兒斯密亞丹等，如了文江張嘉森章士釗等一羣怪物出來。乃是文藝復興後的新氣象，何能算黑暗？文藝不會黑暗，復興二字，真算無的放矢之談。（一四二至一四三）

『文藝何時黑暗而當復興？』這也是吳先生獨到的歷史見解。歐洲的『文藝復興』時期，在歷史上固然重要，然而西洋文化之有今日，卻並不靠這箇時期的成績。希臘羅馬的文藝之提倡，宗教的改革，也不過如清代漢學時期脫離中古宗教稍遠，使社會稍有生趣而已。歐洲從文藝復興與宗教改革，再進一步，做到工業革命，造成科學世界的物質文明，方才有今日的世界。吳先生也只是要我們再進一步，拋開宋學漢學之爭，拋開洋八股，努力造成一箇乾燥無味的物質文明，然後這三百年的文化趨勢才可算有了箇交代也。

吳先生對於物質文明的信仰，是很可以叫我們這些信仰薄弱的後生小子奮發鼓舞的。他曾自己宣布他的幾箇信條：

(一) 我是堅信精神離不了物質。(宇宙觀及人生觀，頁一一二至一一三)

(二) 我是堅信宇宙都是暫局，然兆兆兆境沒有一境不該隨境努力；兆兆兆時沒有一時不該隨時



改進。(頁一一三至一一四)

(三)也許有少數古人勝過今人，但從大部分著想，可堅決的斷定古人不及今人，今人又不及後人。

(四)善也古人不及今人，今人不及後人；惡也古人不及今人，今人不及後人。知識之能力可使善亦進，惡亦進。人每忽於此理，所以生出許多厭倦，并成許多倒走。

(五)我信物質文明愈進步，品物愈備，人類的合一愈有傾向，複雜的疑難亦愈易解決。(一一四至一二八)

最後這一項便是他的『品物進步論』他說：

我們再講物質文明幫助人類在地球上大同之進行。前年美統總有選舉之說，無線德律風預備臨時添置二百萬具。那就人民普徧監察，運用愈周，共和可以愈真。如德國之工業教育，雖全廠工程師戰死，工頭能代行職務，工頭又死，工人亦饒勉強開工。於是勞工大學等之設備成爲理論。工人智識愈高，合作工廠將代用資本工廠，業組之社會主義可不煩流血而成。鐵柱口鑄萬枝，水泥日出萬桶，試驗儀器充積廠屋，精鐵油木之桌椅滿貯倉庫；三十里而峨煥完備之大學已在面前，二十里而崇闕宮麗之書庫博覽室又堪駐足；一動車而千畝雲堆，一開機而萬卷雪疊，人皆爲適量之節育，亦各操兩小時之工。如此而共產，庶幾名實兩符。你想，倘要如此『睡昏』的做夢，縛了理智之腳，要想請直覺先生去苦滴滴的進行，他高興麼？回頭過去，向後要求，走最高

等之一路，是其結果矣。

在這一方面，吳先生最接近戴震。戴震要人知道「理」只是事物的條理，並沒有什麼「得於天而具於心」的理。人心止有心知，可以擴充訓練到聖智的地步；訓練的法子止是「一事豁然使無餘蘊，更一事而亦如是；久之心知之明進於聖智，雖未學之事，豈足以窮其智哉？」戴震要排斥那「得於天而具於心」的理，因為他深信「以理為如有物焉，得於天而具於心，未有不以意見當之者也。」

吳先生所以要排斥那些「把直覺算靈機活動的玄學鬼」也止是因為認直覺為天理流行，或靈機活動，必至於把那些成見習俗「假冒仙傳」的老方子認作良知直覺，其害正等於認理為得於天而具於心。戴震要人「致其心之明，揣度事情無幾微差失」這種純任理智的態度也和吳先生相同。吳先生並不完全否認直覺，他祇要我們明白直覺到底「還是要經過理智不斷的幫助，叫他進而愈進。」不受理智指導幫助的直覺，正和戴震所謂「意見」是同樣的東西，同樣的盲目，同樣的武斷專制。

戴震要人「致其心之明」至於「無蔽」方才可以得理。吳先生更要進一步，要人平日運用理智，養成爲善的能力，造成爲善的設備。單有無蔽的理智，或單有直覺的好心，若沒有可以爲善的能力與設備，還不是空口講白話？例如孟子講惻隱之心，只敢說「今人乍見孺子將入於井，吳先生便要追問，假使把「將」字換了箇「已」字，又怎麼辦？（頁一〇七至一一）吳先生的人生觀是把人看作兩手一箇大腦的動物在臺上做義

務戲。這齣戲不是容易做的，須充分訓練這兩隻手，充分運用這箇大腦，增加能力，提高智慧，製造工具，品物越備，人的能力越大，然後『能以人工補天行，使精神上一切理想的道德無不可由之而達到又達到。』努力朝這路上走，『沒有一境不該隨境努力，沒有一時不該隨時改進，』這才算得『人生觀。』

吳先生的人生觀的結論是：

言生而至於有人，宇宙之戲幕自更精彩。至此而挾極度之創造衝動，及最高之克己義務，始可自責曰，人者庶幾萬物之靈，凡覆天載地之大責任，爲宇宙間萬有之朋友所不能招呼者，豈由吾人招呼之。如此，豈是『就生活而生活，』『順天理而待盡，』可以勝彼艱鉅？

是故人也者，吹筒大法螺，卽代表漆黑一團，而使處辦宇宙，又以處辦得極精彩的宇宙之一段雙手交出，更以處辦宇宙之責任付諸超人者也……

悠悠宇宙，將無窮極，

願我朋友勿草草人生！

## 人生觀與科學

對於張丁論戰的批評

梁啓超

張君勳在清華學校演說一篇人生觀，惹起丁在君做了一篇玄學與科學和他宣戰。我們最親愛的兩位老

友，忽然在學界上變成對壘的兩造。我不免也見獵心喜，要把我自己的意見寫點出來助興了。

當未寫以前要先聲明幾句話：

第一：我不是加在那一造去「參戰」；也不是想替旋兩造做「調人」；尤其不配充當「國際法庭的公斷人」。我不過是一箇觀戰的新聞記者，把所觀察得來的戰況隨手批評一下便了。讀者還須知道：我是對於科學玄學都沒有深造研究的人；我所批評的一點不敢自以為是。我兩位老友以及其他參戰人觀戰人把我的批評給我一箇心折的反駁，我是最歡迎的。

第二：這回戰爭範圍，已經蔓延得很大了，幾乎令觀戰人應接不暇。我爲便利起見，打算分項批評。做完這篇之後打算還跟著做幾篇：（一）科學的智識論與所謂「玄學鬼」。（二）科學教育與超科學教育。（三）論戰者之態度……等等。但到底作幾篇，要看我趣味何如。萬一興盡，也許不作了。

第三：聽說有幾位朋友都要參戰，本來想等讀完了各人大文之後再下總批評。但頭一件，因技癢起來等不得了。第二件，再多看幾篇，也許「崔顯題詩」叫我閉筆，不如隨意見到那裏說到那裏。所以這一篇純是對張丁兩君頭一次交鋒的文章下批評，他們二次彼此答辯的話，只好留待下次。其餘陸續參戰的文章，我很盼早些出現。或者我也有繼續批評的光榮，或者我要說的話被人說去，或者我未寫出來的意見已經被人駁倒，那末，我只好不說了。

凡辯論先要把辯論對象的內容確定：先公認甲是什麼乙是什麼，纔能說到甲和乙的關係何如。否則一定鬧到「噱頭不對馬嘴」，當局的辯論沒有結果，旁觀的越發迷惑。我很可惜君勵這篇文章，不過在學校裏隨便講演，未曾把「人生觀」和「科學」給他一箇定義。在君也不過拈起來就駁。究竟他們兩位所講「人生觀」所謂「科學」是否同屬一件東西，不惟我們觀戰人摸不清楚，只怕兩邊主將也未必能心心相印哩！我爲替讀者減除這種迷霧起見，擬先規定這兩箇名詞的內容如下：

(一)人類從心界物界兩方面調和結合而成的生活，叫做「人生」。我們懸一種理想來完成這種生活，叫做「人生觀」。(物界包含自己的肉體及己身以外的人類乃至己身所屬之社會等等)

(二)根據經驗的事實分析綜合求出一箇近真的公例以推論同類事物，這種學問叫做「科學」。(應用科學改變出來的物質，或建設出來的機關等等，只能謂之「科學的結果」，不能與「科學」本身併爲一談。)

我解釋這兩箇名詞的內容，不敢說一定對。假令拿以上所說做箇標準，我的答案便如下：

「人生問題，有大部分是可以——而且必要用科學方法來解決的。卻有一小部分——或者還是最重要的部分是超科學的。」因此我對於君勵在君的主張，覺得他們各有偏宕之處，今且先駁君勵。

君勵既未嘗高談無生，那麼，無論尊重心界生活到若何程度，終不能說生活之爲物能假脫離物界而單獨

生存；既涉到物界，自然為環境上——時間空間——種種法則所支配，斷不能如君勵說的那麼單純，專憑所謂「直覺」的「自由意志」的來片面決定。君勵列舉「我對非我」之九項，他以為不能用科學方法解答者，依我看來，什有八九倒是要用科學方法解答。他說：「忽君主忽民主忽自由貿易忽保護貿易……等等，試問論理學公例何者能證其合不合乎？」其意以為這類問題既不能驟然下一箇概括普遍的斷案，便算屏逐在科學範圍以外。殊不知科學所推尋之公例乃是：（一）在某種條件之下，會發生某種現象。（二）欲變更某種現象，當用某種條件概括普遍的斷案，無論其不能，即能，亦斷非科學之所許。若仿照君勵的論調，也可以說：「忽衣裳，忽衣葛，忽附子肉桂，忽大黃芒硝……試問論理學公例何者能證其合不合乎？」然則連衣服飲食都無一定公例可以支配了，天下有這種理嗎？殊不知科學之職務不在絕對的普遍的證明衣裳衣葛之孰為合孰為不合，他卻能證明某種體氣的人在某種溫度之下非衣裳或衣葛不可。君勵所列舉種種問題，正復如此。若離卻事實的基礎，硬地憑空說君主絕對好，民主絕對好，自由貿易絕對好，保護貿易絕對好……當然是不可能。卻是在某種社會結合之下宜於君主，在某種社會結合之下宜於民主，在某種經濟狀態之下宜自由貿易，在某種經濟狀態之下宜保護貿易……那麼，論理上的說明自然是可能。而且要絕對的尊重。君勵於意云：「何難道能並此而不承認嗎？」總之，凡屬於物界生活之諸條件，都是有對待的。有對待的，自然一部或全部應為「物的法則」之所支配。我們對於這一類生活，總應該根據「當時此地」之事實，用極嚴密的科學方法，求出一種「比較合理」的生活，這是

可能而且必要的。就這點論，在君說：『人生觀不能和科學分家。』我認爲含有一部分真理。

君勳尊直覺尊自由意志，我原是贊成的，可惜他應用的範圍太廣泛而且有錯誤。他說：『……常有所觀察也主張也希望也要求也，是之謂人生觀。甲時之所以爲善者，至乙時則又以爲不善而求所以革之；乙時之所以爲善者，至丙時又以爲不善而求所以革之。……』君勳所用「直覺」這箇字，到底是怎樣的內容，我還沒有十分清楚。照字面看來，總應該是超器官的一種作用。若我猜得不錯，那麼，他說的『有所觀察而甲乙丙時或以爲善或以爲不善』便純然不是直覺的範圍。爲什麼？甲時以爲善乙時以爲不善？因爲『常有所觀察。』因觀察而以爲不善，跟著生出主張希望要求。不觀察便罷，觀察離得了科學程序嗎？以爲善不善，正是理智產生之結果。一涉理智，當然不能逃科學的支配。若說到自由意志嗎？他的適用，當然該有限制。我承認人類所以貴於萬物者在有自由意志；又承認人類社會所以日進，全靠他們的自由意志。但自由意志之所以可貴，全在其能選擇於善不善之間，而自己作主以決從違。所以自由意志是要與理智相輔的。若像君勳全抹殺客觀以談自由意志，這種盲目的自由，恐怕沒有什麼價值了。（君勳清華講演所列舉人生觀五項特徵，第一項說：『人生觀爲主觀的，以與客觀的科學對立。』這話毛病很大。我以爲人生觀最少也要主觀和客觀結合纔能成立。）

然則我全部贊成在君的主張嗎？又不然。在君過信科學萬能，正和君勳之輕蔑科學同一錯誤。在君那篇文章，很像專制宗教家口吻，殊非科學者態度。這是我替在君可惜的地方，但也無須一一指摘了。在君說：『我們

有求人生觀統一的義務。」又說：「用科學方法求出是非真偽，將來也許可以把人生觀統一。」（他把醫學的進步來做比喻）我說：人生觀的統一，非惟不可能，而且不必要；非惟不必要，而且有害。要把人生觀統一，結果豈不是「別黑白而定一尊」，不許異己者跳梁反側？除非中世的基督教徒纔有這種謬見，似乎不應該出於科學家之口。至於用科學來統一人生觀，我更不相信有這回事。別的且不說，在君說：「世界上的玄學家一天沒有死完，自然一天人生觀不能統一。」我倒要問萬能的科學，有沒有方法令世界上的玄學家死完？如其不能，即此已可見科學功能是該有限制了。閒話少敘，請歸正文。

人類生活，固然離不了理智；但不能說理智包括盡人類生活的全內容。此外還有極重要一部份——或者可以說是生活的原動力，就是「情感」。情感表出來的方向很多，內中最少有兩件的確確帶有神祕性的，就是「愛」和「美」。「科學帝國」的版圖和威權，無論擴大到什麼程度，這位「愛先生」和那位「美先生」依然永遠保持他們那種「上不臣天子下不友諸侯」的身分。請你科學家把「美」來分析研究罷，什麼線，什麼光，什麼韻，什麼調，……任憑你說得如何文理密察，可有一點兒搔著癢處嗎？至於「愛」，那更「玄之又玄」了。假令有兩位青年男女相約為「科學的戀愛」，豈不令人噴飯！又何止兩性之愛呢？父子朋友……間至性，其中不可思議者何限？孝子割股療親，稍有常識的也該知道是無益。但他情急起來，完全計較不到這些。程嬰杵臼，代人撫孤，撫成了還要死。田橫島上五百人，死得半箇也不剩。這等舉動，若用理智解剖起來，都是很合理的，卻



不能不說是極優美的人生觀之一種。推而上之，孔席不煖，墨突不黔，釋迦割臂飼鹿，基督釘十字架替人贖罪，他們對於一切衆生之愛，正與戀人之對於所歡同一性質。我們想用什麼經驗什麼軌範去測算他的所以然之故，真是癡人說夢！又如隨便一箇人對於所信仰的宗教，對於所崇拜的人或主義，那種狂熱情緒，旁觀人看來，多半是不可解，而且不可以理喻的。然而一部人類生活歷史，卻什有九從這種神祕中創造出來。從這方面說，卻用得著君勳所謂主觀，所謂直覺，所謂綜合而不可分析……等等話頭。想用科學方法去支配他，無論不可能，即能，也把人生弄成死的沒有價值了。

我把我極粗淺極凡庸的意見總括起來，是：

「人生關涉理智方面的事項，絕對要用科學方法來解決，關涉情感方面的事項，絕對的超科學。」

我以為君勳和在君所說，都能各明一義。可惜排斥別方面太過，都弄出語病來。我還信他們不過是「語病」，他們本來的見解，也許和我沒有什麼大分別哩。

以上批評「人生觀與科學」的話，暫此爲止。改天還想討論別的問題。

原

书

空

白

## 範文

### 俱分進化論 節錄

章炳麟

善惡苦樂之竝進也，且無以社會明之，而專以生物明之。今夫有機物界，以乳哺動物爲最高，在哺乳動物中，又以裸形而兩足者爲最高，無爪牙而能禦患，無鱗毛而能禦寒，無羽翼而能日馳千里，此非人之智識，比於他物爲進化歟？

以道德言，彼雖亦有父子兄弟之愛，顧其愛不能持久，又不知枕充其愛，組織團體，以求自衛，聚麀之醜，爭食之情，又無時或息也。人於前者，能擴張之，於後者，能禁防之，是故他物唯有小善，而人之爲善稍大。雖然，人與百獸，其惡之比較，爲小乎？抑爲大乎？虎豹以人爲易與而啖食之，人亦以牛羊爲易與而啖食之；牛羊之視人，必無異於人之視虎豹，是則人類之殘暴，固與虎豹同爾。虎豹雖食人，猶不自殘其同類，而人有

自殘其同類者。太古草昧之世，以爭巢窟競水草而相殺者，蓋不可計；猶以手足之能，土丸之用，相觝相射而止。國家未立，社會未形，其殺傷猶不能甚大也。既而團體成矣，浸爲戈矛劍戟矣，浸爲火器矣，一戰而伏屍百萬，喋血千里，則殺傷已甚於太古。縱令地球統一，弭兵不用，其以智謀攻取者，必尤甚於疇昔，何者？殺人以刃，固不如殺人以術，與接爲構，日以心鬪，則驅其同類，使至於悲憤失望而死者，其數又多於戰，其心又僇於戰，此固虎豹所無，而人所獨有也。由是以觀，則知由下級之乳哺動物，以至人類，其善爲進，其惡亦爲進也。

以生計言：他物所以養欲給求者少，惟人爲多。最初生物，若阿米巴，若毛奈倫，期於得食而止耳；視覺、聽覺、嗅覺，皆未形成，則所以取樂者少。魚亦期於得水而止，鳥亦期於得木而止耳；供鱸以毛鱗，西施樂鸚以鈞天九韶，彼固無所於樂也。乳哺動物，愈進化矣，幼眇之音，姝麗之色，芳澤之氣，至於蝮狙而能樂之，其所樂者，亦幾微也。一昔而得之，而不爲甚樂；一昔而失之，而亦不爲甚苦，故苦樂之量必小。若人，則非獨有五

官之樂也，其樂固可以恆久；自五官而外，其樂又有可以恆久者，於是攝受之念始成，衽席之情，牀第之樂，芻豢之味，裘帛之溫，無不可以常住。其始徒以形質現前爲樂，其後則又出於形質以外，由飽暖妃匹而思土地，由土地而思錢帛，由錢帛而思高官厚祿。土地歟，錢帛歟，高官厚祿歟，此固不可直接以求樂者，而求樂之方便，必自此始；由此而後飽暖妃匹之欲，可以無往不遂也。雖然，其始之樂此者，爲間接以得飽暖妃匹之欲；其卒則遂以此爲可樂，而飽暖妃匹之欲，亦或因此而犧牲之。又其甚者，則以名譽爲樂，而土地錢帛高官厚祿，亦或因此而犧牲之，此其爲樂，豈他動物所敢望者？然而求此樂者，必非可以一踊獲也，將有所營畫而後獲之。下者奔走喘息，而目黎黑，以求達其五官之欲，其苦猶未甚也；求土地者，求錢帛者，求高官厚祿者，非直奔走喘息，面目黎黑而已，非含垢忍辱，則不可得。今夫動物之情雖異，而其喜自尊貴，不欲爲外物所陵藉者，則動物之同情也，必不得已，而至於含垢忍辱，答我詈我，蹙我踐我，以主人賊獲之分而待我，我猶鞠躬罄折以承受之，此其爲苦，蓋一切生物所未有也。

雖求名譽者，寧或異此。於世俗之名譽，求之道，固無以愈於前矣。道德功業學問之名譽，於名譽爲最高，其求之亦愈艱苦。有時而求此道德功業學問之名，乃不得不舉此道德功業學問之實而喪之；有時而求此道德功業學問之名，乃不得不舉此道德功業學問之實而喪之；有時而求此道德功業學問之名，乃不得不舉此道德功業學問之實而喪之。可以受用道德功業學問之名者而亦喪之，殺身滅種，所不恤矣。此其爲苦，則又有甚於前者。以彼其苦，而求是樂，其得之者，猶可以自喜也，而不得者，十猶八九，藉令得之，猶未知可以攝受否也；藉令可以攝受，受之愈樂，則捨之也愈苦。

佛說諸天終時，現五衰相，其苦甚於人類；今觀富貴利達之士，易簪告終，其苦必甚於貧子；貧子之死，其苦必甚於牛馬；牛馬之死，其苦必甚於魚鼈；下至腔腸囊狀桑椹諸物，而死時受苦之劑量，亦愈減矣。是不亦樂之愈進者，其苦亦愈進乎？

## 【參讀】

見第二冊《告發》以來死義諸君文。

## 【辯論術】

作者劉漢鏡言（章氏書信）

## 【作者傳略】

5. 覆疑。辯論有兩部，一爲主辯，即上述辯論、論證、結論三段合  
成之辯辭。一爲覆辯，其作用有二：一爲代自己方面之主辯作護衛，一

爲對反對方面之辯辭加攻擊。如以賤喻，覆辭之一歷程，正同互發炮火，各爲攻敵及自守之工作也。

駁論即屬覆辭中攻擊對方之部分，顧在主辯中，固須儘先駁斥反對方面之某一理由時，亦可插入。蓋對方理由，有礙於我主要辯辭之成立時，非先行駁覆不可也。

覆辭之限制，祇能討論已經發表之理由之是非真偽，不能另生新的理由。在正式辯論會中，是在正反兩面主要辯辭演述以後。但普通慣例，除正兩第一、二位辯論員無覆辭之外，以後每位辯論員登壇，大抵先作一段簡短覆辭，再行引出自己之主要辯辭。而於主要辯辭中，又隨時可以插入覆辭。（即上述之駁論。）

覆辭材料，端在辯論時之隨機活用，初不能如主辯材料之可從容準備，顧知彼知己，爲戰爭制勝之方，故檢點自己之弱點，逆料敵方之駁語，亦儘可於搜集材料，預備辯論之際，先爲之地。至臨機選擇剪裁之功，則有賴於敏捷之手腕耳。

覆辭之方法，與上述主辯之方法無異，惟當具有當機立斷之精神。較主辯時，心思須格外靈敏，眼光須格外明銳，辯詞須格外鋒利，態度須格外光明。尤當注意者，所衛護及攻擊之理論，須集中於事理上，

絕不容稍有對人間風靡入其間也。

## 論宗教書 答高一涵

章士釗

手教所論，乃哲學根本問題，不學如愚，何敢爲一辭之贊；雖然，西哲有論及此者，間嘗涉獵，得窺一斑，請爲賢者證之：

宗教本於歸依上帝，論列宗教有無，首當進扣上帝有無。足下祇謂玄奧難知之理，委爲天功，終不可通；懷疑不明之道，歸諸神祕，有所未安；而未嘗推究天功神祕，是否確有其物，可委可歸。愚意足下由此推勘，而能得一圓滿自足之解答，則玄奧者未必真難知，懷疑者未必真難明，而一切問題，皆歸冰釋矣。

笛卡爾者，哲學之母也，其學從尊疑入手，凡非深明其理而以爲實在者，決不妄語。本此爲推，世間萬物，在在可疑；所無可疑者惟我，何也？我有思也。苟我能設思，其事非妄，則我必非妄；若謂我不能設思，疑亦思也，卽無由起。苟能疑非妄，則能思必非妄，於是凡吾思之而明了者，皆真相也。舉明了之思，其中有最要者，爲上帝觀念。上帝現



於吾思之中，實爲一完全無對之體。人類者，不完全者也；不完全，焉知完全爲何相。是知此相發於人之腦中，必有主宰者焉，卽上帝是也。

笛氏主二元說者也。以爲心純乎覺，物純乎境，覺境兩離，非上帝從而斡旋，不生連繫。其徒可賓挪莎則主一元，謂心物同爲造物之見相，舍宇宙萬物而言上帝，實爲不詞；上帝者，卽物見之，體物而不可遺者也。此雖與師說有殊，而以邏輯絕嚴之律，證明上帝之存在，則較笛卡爾愈有加焉。爲說過繁，茲不徵引。

要之二氏皆理學名家，有神之論，悉本科律，揆之足下『論事求徵』、『說理推故』之意，信乎未睽；卽在吾儒，所言亦間與西賢合轍。荀子曰：『信，信也；疑，疑也；亦信。』必以疑疑爲信，而後一切論思之本以堅。由是而言，宇內萬象，皆不難求其歸宿。足下謂不聞懷疑爲信，似乎百尺竿頭，尙可更進一步。

此種蕪詞，知早在高明意境之內，張承下問，輒復陳焉，殊自忘其無似也。至前者拙論有謂通其不可得通，安其所不自安，本爲愚民說法，殊乏哲理可論之資。言非一

端夫各有當，不以詞害意。是望達者。

【參讀】

高一編與章行禮論宗教書

【作者傳略】

章士釗，字行嚴，湖南長沙人。英國倫敦大學畢業。歷任國立北京大學文科教授，兩廣都司令，都郵書長，參議院議員，國立北京農林大學校長，教育總長，司法總長，執政府秘書長。現在上海執行律師職務。於論學雅有深造，其論文一以邏輯為指歸。長於政論，兼擅印度因明。著有甲寅雜誌存稿，長沙章氏叢稿等。

【辯論術】

五、辯論之性質。辯論術是藝術，學者求辯論之完善，是在平日之準備工夫，願準備工夫，非矯揉造作，離開自然之謂，是將關係於辯論之惡習慣拋棄，而養成一種辯論藝術上之習慣。實言之，欲辯論術之成就，須有身心上之修養。

1. 身的修養。辯論上有官話、整調、姿勢三大要件，均係屬於辯

者身體方面之事，而口頭演述之異於文字之處，亦即在此三大要件之應用。分述如下：

(甲)官話。辯論之官話，應用國語，而廢除一切之方言、土語，且須說合於邏輯之完全國語。對於語勢之輕重，亦須練習，使自然顯出。

(乙)整調。言語之出發，全恃聲音之應用，聲音直係演述者與聽衆間之溝通工具，在激動聽衆之感情方面，其效用更為重要。聲音雖限天賦，願欲共合於演述辯論之言語，成爲含有適當調子之聲調，亦未始不可用壓強之毅力加以鍛鍊，務使(一)清爽而及遠，(二)含有美的質素，(三)有持久不敝之精神，(四)多變化。(輕重疾徐高下等)

(丙)姿勢。演述時用身體或身體某一部之動作表示情意者，是曰姿勢。姿勢之效用，在消極方面可補言語之不足，積極方面可增長興趣，表現情感。故演述者之一舉一動，一舉手，一頓足，在聽衆均受其暗示而發生心理作用。是須養成極自然之習慣，萬不可露出假啼假笑疾跡，起人反感也。

## 青年與工具

吳敬恆

坐吾於一室之中，悠然四顧，惟吾此身與相對之一貓，及窗前之樹，爲天然品。餘則上椽下席，筆硯几案，衣飾襪履，藉貓之褥，支樹之櫬，皆非天然所能有，概稱之曰人爲品。蓋莫不一一皆造自人也；苟其無人，則此椽，此席，此筆硯，此几案，此衣飾襪履，與夫此褥，此櫬，皆無從出現。貓則藉草，樹則枕石，皆在山川雲物邈迤回盪之中，生活於天造之草昧而已。縱亦有獸窟之穴，鳥築之巢，蜂成之窠，蟻聚之塚，稍與大造爭別異之觀，亦止點綴於天然品之間，非能相對爲物，有兩大之勢，有如今日人爲品之聳塔於高峯，建市於平原，連檣於巨川，鄢軌於大陸，一若山川雲物，必待城郭舟車，共組而爲世界也。然則吾人言人事，所可表異於天然之界者，惟此世界相待以爲組織成分之人爲品而已。

吾決非崇拜物質文明之一人；惟認物質文明，爲精神文明所由寄之而發揮，則

堅信無疑。幸福者果何物乎？幕吾以天，席吾以地，纏籐葉於吾身，坐山石之上，歌聲出金石，固何歉乎精神完固之我，而不認爲有一種高尚之幸福。但此種幸福，皆在物質備具，充養吾之精神，已使演進而有餘，而後偶任吾個體之返本自適，遂有若天地甚寬，其樂反未央耳。若真在籐葉纏身之世，共幕於天，共席於地之同胞，皆苦籐葉之不供，吾纏吾身，懷寶卽罪，殺身之慘，可以區區章身之籐葉，安在而能如戒約完具，盜賊屏遠之人境，有晏然之山石可坐。卽非出於人與人之相害，以籐葉自纏。苟焉生活之人功，豈能使蛇龍兇虎，斂迹深林，而多乾淨可坐之山石。而且歌則有思，哭則有懷，縱原人亦自有鳴鳴之天趣；然安在所謂聲出金石者，而望簡冊不富，縹緗不具之人類，足生吾人代爲設想之繁感。是則吾人理想中高尙之幸福，一若全發揮於精神者，亦幾幾乎實由物質文明伸縮之區域，爲其發揮弛張之區域耳。且認識幸福於自身，由慊然不敢備物之天德，覺與物質文明之進退無關；倘推舉吾爲幸福之製造家，則吾將造蛇龍兇虎，交相騰躍之山石，而坐吾同胞於上，爲盡職乎？抑將張羅設阱，驅蛇龍

兇虎而遠行，潔災害不生之山石，以坐之乎？循此以推，將使終年露坐於山石之上，與嚴霜畏日，爭烈於朝暮乎？抑將教之編茅伐竹，蔽山石之半，俾可朝坐而暮息，晴出而雨休乎？一一備物無休，而物質文明，遂與人類幸福，相驅而並進，於是幸福中不能不含有巨大成分之物質文明。吾視整然吾椽，潔然吾席，對精良之筆硯，馮堅適之几案，衣飾襪履，莫不周體；慵貓藉於褥，瘦樹扶於櫬。吾草此文於其中，方風雨之瀟瀟，而吾晏如；鄰之人力車夫家，大風吹折其樹枝，破椽瓦而去，雨水漬牀前，坐三足椅上，扶破桌，身著單衣，颯颯寒戰，磨『金不換』於碗底，執大蒜頭筆，伸表心紙作書，乞貸鄉人。彼此之情狀，製造幸福家，厚吾抑厚彼？若謂所予之幸福，果分厚薄，無非備物以貽吾兩人者，周與不周耳。是則物質之文明，決未可於人類之幸福，有所蔑視。

物質文明者何？人爲品而已。人爲品者何？手製品而已。故夫手也者，一切人爲品之產母也。生類萬物之造作，其工具以角以口以足；角與口足之外，更無別種之工具。人之初祖，立其兩後足，使能支持其全體，乃以兩前足轉變爲手。自有手而生類最良

之工具，因以出世，何也？惟手之爲工具，能產生他工具，若角，若口，若足，皆不能；攀枝而爲杖，拾石而成斧，此產生最初簡單之他工具。手能擊燧或引日，以取火，若角，若口，若足，又不能；火之利用，溥，杖且修焉爲矛，斧且修焉有刃，由乎產生簡單之他工具，又產生較繁複之他工具。於是網罟，耒耜，弓矢，舟車，以漸而備。自書契以來，經六千年之演進，於百年前十八世紀之末，尤繁複之工具，所謂蒸汽機者產生焉。蒸汽機既產生，不惟蒸汽機自身爲工具，千萬倍於手之作用也；卽有所謂機轉之刨牀者焉，他刨所不能刨者，刨牀能之；又有所謂機轉之鑽臺焉，他鑽所不能鑽者，鑽臺能之；又有所謂機轉之鋸座焉，他鋸所不能鋸者，鋸座能之。不惟能刨，能鑽，能鋸，擴張無限之力量而已；而且由刨牀，鑽臺，鋸座之所刨，且鑽，且鋸者，能得千分之一之精密，決非手之所能爲功也。此類之刨牀之鑽臺之鋸座，儘有號爲機轉，不過有機焉，可手搖足踏，非必盡轉以汽機；惟此牀此臺此座能具精密之機體，可手搖足踏而功用繁富，其所具之機件，固必造自汽機。所以自汽機之產生，汽機自身，固突然而爲古來未有之工具；由

彼產生之刨牀、鑽臺、鋸座之類者，亦皆爲古來未有之工具，蓋由此等工具，皆能產生若斧、若鑿、若樞、若括，無數能力皆備之工具，以佐吾手之不能也。

吾今卑之無甚高論。以今東方不能備物之民，與西方備物甚富之民較，固無異由人力車夫家之短垣，以窺吾室，備物周與不周而已；其備物不周之故，推想於物之所以備，卽工具短缺是矣。工具短缺之情狀，普通皆有覺悟，如所謂主張推廣機器製造也，所謂傳布實業主義也，所謂注重科學教育也，無非間接直接，亦望增多其工具。雖然，如不能成真正工具之嗜好，普及於青年間，則所謂機器製造，所謂實業主義，所謂科學教育，皆如隔雲霧而談天際也。古之青年，負篋於外，略具自治之能力者，其篋中必有小剪、有縫絨、有脩腳刀，或有鐵錘，今之青年則有進於上數者之外，又有裁紙削筆之刀，有開瓶之鑽，有起釘之鑿，甚而至於有剗孔之螺鑽，此人人認爲與時辰表、寒暑計、畫圖規尺，爲青年之所必備。嗟乎！此真中國之青年！欲知他國青年之生活，正在夢中。

西國鄙諺，即眼前品物而比較文明野蠻者，以吾所聞凡三：一曰國之文野，可以肥皂店多寡分之；二曰國之文野，可以硫酸製造所多寡分之；三曰國之文野，可以工具發售處多寡分之。三者各有其持論之目的。吾以爲工具發售處尤爲其母親；肥皂之廠，硫酸之器，皆從極便利極精密之工具，得保有廉價，保有良果，始能日以發達。正如甲生攜有小剪縫絨，方不至足穿裂縫之襪，裾曳垂落之紐，如乙丙各生之去家方遠，常露其窘態也。吾國昔年除張小全王麻子之外，曾否有正式之工具店？大匠之器具，百工之所爲備，或專有一匠，爲特別行業，鎔造於隘巷，或就普通鍛鐵所，由求者口講手畫以指製；所可適市而求者，不出乎小剪、縫絨、脩腳刀、鐵錘而已。間或有裁紙之刀，所謂開瓶之鑽，起釘之鑿，剗孔之螺鑽，必於洋貨舖。求他物於洋貨舖，吾所不忍提議；惟就洋貨舖而得工具，能得其製造之母親，得之而久之可以不復更得，此正所謂借矛攻盾者也。然中國之洋貨舖，能求得機轉之刨牀否？能求得機轉之鑽臺否？能求得機轉之鋸座否？吾恐吾之青年，既未見其製，或且未聞其名，有之，在上海鬧市。方用



於廣東、寧波之工匠者，確有無論何種青年，當備於其家中自修之室，而乃概駭之爲機器，不曰工人所用，卽曰機匠所需，與社會普通青年無關；有所關涉，亦工科之青年而已。嗟乎！此眞中國之青年，欲知他國青年之生活，正在夢中。

幸而世界事業演進之發達，循自然而推暨。年來工具之輸入，有所謂五金店者，月推而日盛。苟其吾之青年，能聯合全國青年，開一歡迎五金店之大會，而中國青年之生活，必開一新紀元。其故無他。吾所謂機轉之刨牀者，五金店間可以求之；所謂機轉之鑽臺，機轉之鋸座，五金店且盡可以求之。節縮青年製裘、觀劇、會食種種消耗無益之資，先求刨牀，求鑽臺，求鋸座，置於家中自修室中。開其手匣，有小剪、縫鍼、脩腳刀、鐵錘、裁紙削筆之刀、開瓶之鑽、起釘之鑿、剗孔之螺鑽，無不畢備；捫其衣袋，時辰表、寒暑計、畫圖尺規，亦無不具；於是燒蒸水之玻璃瓶，蓄電氣之積累機，與所謂普通斧鑿，若樞若刮之支架，相位置於刨牀、鑽臺、鋸座之間；復於六經、三史、圖譜、哲像，互相點綴，此等青年，方爲文明之青年。此正如古人驕養之青年，其父兄誇能永給子孫之驕馬，

無所用其手足，遂任天生之工具，萎縮而不用。今共知以驕馬廢其手足，緩急之苦累無窮，所以今日無論家富驕馬者，亦主張有相當運動，發展其天所賦予之工具。推而進之，今日開明人類，知欲充吾天然之工具，至於相當者，不必發高論，而普通之所謂機械品，宜人人附於天然工具之一手，皆求而有之，而後充一普通人之能力乃完。故吾不望青年為偉人，僅望青年為普通人，當求刨牀求鑽，求鋸座。

## 【參讀】

作者歐洋八股化之理學物質文明與科學制度著述選錄

## 【作者傳略】

吳敬恆，字稚暉，江蘇武進人。詩學人。日本弘文師範學校畢業。歷

任天津北洋大學、上海南洋公學及甬山路橋學校國文教員，法國里昂

中央法政大學校長。現任國民黨第三屆中央監察委員、中央政治會議

委員。其學術思想，擬隨時代潮流以俱進；年逾古稀而精力強健，兼搜

羅才，常以滑稽式之論調發揮其管理。胡適推為中國近代四大學者

之一。著有上下古今談、個個客座談話等。

## 【辯論術】

2. 心的修養。辯論術既為一種藝術，則辯論中當含有辯者個性之表現；且辯論之目的，在勸服他人使從自己之主張，是其最好方法，為心的交感。故辯論者，平日對於自己心的態度之修養，自屬重要。而修養工夫，當養成以下三種習慣：

(甲)誠懇。無論何事，欲求成功，非誠懇不可，至用官話勸人

服從，尤屬誠懇。而誠懇之表現，必須內心先有極忠實之熱情，然後

始有真情流露之態度。故在平日，當為內心忠實之修養，在辯論，當

爲忠實態度之應付。第一、對命運忠實，以極強之信仰心及極堅之判斷力爲命題辯護。第二、對自己忠實，以自尊心維護真理，承認自己品格之高尚。第三、對聽衆忠實，視聽衆之才智品格與自己同一高尚，予以設身處地之同情。

(乙)爽直。爽直者，重實質，重結果，不尚虛文之謂也。在辯論之時，虛張聲勢，說得天花亂墜，按其實際，則不名一錢，蓋皆虛文裝點而缺乏辯證之實質也。故辯論須撤去一切無謂廢話，爽利直捷，自開端至結束，處處顧及聽目而不放鬆一步也。

(丙)自信。凡事在設計之時，不妨自起疑問，隨時修改，以期完善，一垂實行之時，則須按照計畫實行，不容稍有猶豫，是爲自信。辯論術亦然。在登臺演說之時，須出以堅強之自信力，認自己主張爲顛撲不破之絕對真理，不能稍有動搖。此自信力之養成，則全在平日之以公平正直爲心耳。

## 玄學與科學 節錄

丁文江

我們所謂科學方法，不外將世界上的事實分起類來。求他們的秩序。等到分類秩序弄明白了。我們再想出一句最簡單明白的話來。概括這許多事實。這叫做科學的公例。事實複雜的。當然不容易分類。不容易求他的秩序。不容易找一個概括的公例。然而科學方法並不因此而適用。不過若是所謂事實。並不是真的事實。自然求不出甚麼秩序公例。譬如普通人看見的顏色是事實。色盲的人所見的顏色就不是事實。我們當然不能拿色盲人所見的顏色。同普通所謂顏色混合在一塊來。求他們的公例……

玄學這個名詞。是纂輯亞列士多德遺書的安德龍聶克士造出來的。亞列士多德本來當他為根本哲學或是神學。包括天帝、宇宙、人生種種觀念在內，所以廣義的

玄學在中世紀始終沒有同神學分家。到了十七世紀天文學的祖宗嘉列發明地球行動的時候，玄學的代表是羅馬教的神學家。他們再三向嘉列說，宇宙問題，不是科學的範圍，非科學所能解決的。嘉列不聽。他們就於一千六百三十三年六月二十二日開主教大會，正式宣言道：

「說地球不是宇宙的中心，非靜而動，而且每日旋轉，照哲學上，神學上講起來，都是虛偽的……」

無奈真是真，僞是僞；真理既然發明，玄學家也沒有法子。從此向來屬於玄學的宇宙，就被科學搶去。但是玄學家總說科學研究的是死的，活的東西不能以一例相繩。無奈達爾文又做了一部物種由來證明活的東西也有公例。雖然當日玄學家的忿怒，不減於十七世紀攻擊嘉列的主教，真理究竟戰勝，生物學又變做科學了。到了十九世紀的下半期，連玄學家當做看家狗的心理學，也宣告了獨立。玄學於是從根本哲學，退避到本體論。他還不知悔過，依然向哲學擺他的架子，說「自覺你不能

研究；覺官感觸以外的本體，你不能研究。你是形而下，我是形而上；你是死的，我是活的。『科學不屑得同他爭口舌，知道在知識界內，科學方法是萬能，不怕玄學終久不投降。』

玄學家單講他的本體論，我們決不肯荒費我們寶貴的光陰來攻擊他。但是一班的青年上了他的當，對於宗教、社會、政治、道德一切問題，真以為不受論理方法支配，真正沒有是非真偽；只須拿他所謂主觀的、綜合的、自由意志的人生觀來解決他。果然如此，我們的社會是要成一種什麼社會？果然如此，書也不必讀，學也不必求，知識經驗都是無用，只要以『自身良心之所命，起而主張之，』因為人生觀『皆起於良心之自動，而決非有使之然者也。』讀書、求學、知識、經歷，豈不都是枉費功夫？況且所有一切問題，都沒有討論之餘地。假如張獻忠這種妖孽，忽然顯起魂來，對我們說，他的殺人主義，是以『我自身良心之所命，起而主張之，以為天下後世表率，』我們

也只好當他是叔本華、馬克斯一類的大人物，是「一部長夜漫漫歷史中秉燭以導吾人之先路者」，這還從何說起？況且人各有各的良心，又何必有人來「秉燭」來做「表率」？人人可以拿他的不講理的人生觀來「起而主張之」，安見得孔子、釋迦、耶穌的人生觀比他的要高明？何況是非真偽是無標準的呢？一個人的人生觀當然不妨矛盾，一面可以主張男女平等，一面可以實行一夫多妻。只要他說是「良心之自動」，何必管甚麼論理不論理？他是否是良心之自動，旁人也當然不能去過問他。這種社會可以一日居嗎？

這種不可通的議論的來歷，一半由於迷信玄學，一半還由於誤解科學，以為科學是物質的、機械的。歐洲的文化是「物質文化」。歐戰以後工商業要破產，所以科學是「務外逐物」……

這種誤解在中國現在很時髦，很流行。因為他的關係太重要，我還要請讀者再耐心聽我解釋解釋……科學的材料，是所有人類心理的內容，凡是真的概念推論，

科學都可以研究，都要求研究。科學的目的，是要屏除個人主觀的成見。求人人所能共認的真理。科學的方法，是辨別事實的真偽，把真實取出來詳細的分類，然後求他們的秩序關係，想一種最簡單明瞭的話來概括他。所以科學的萬能，科學的普遍，科學的貫通，不在他的材料，在他的方法。安因斯坦談相對論是科學，詹姆士講心理學是科學，梁任公講歷史研究法，胡適之講紅樓夢，也是科學。

科學不但無所謂向外，而且是教育同修養最好的工具，因為天天求真理，時時想破除成見，不但使學科學的人有求真理的能力，而且有愛真理的誠心。無論遇見甚麼事，都能平心靜氣去分析，研究，從複雜中求簡單，從紊亂中求秩序；拿論理來訓練他的意思，而意思力愈增；用經驗來指示他的直覺，而直覺力愈活。了然於宇宙生物心理種種的關係，纔能覈真知道生活的樂趣。這種活潑潑地心境，只有拿望遠鏡仰察過天空的虛漠，用顯微鏡俯視過生物的幽微的人，方能參領得透徹，又豈是枯坐談禪，妄言玄理的人所能夢見。諸君只要拿科學家如達爾文、斯賓塞、赫胥黎、詹姆



士皮爾生的人格，來同甚麼叔本華、尼采比一比，就知道科學教育對於人格影響的重要了。又何況近年來生物學上對於遺傳性的發現，解決了數千年來性善性惡的聚訟，使我們恍然大悟，知道根本改良人種的方法，其有功於人類的前途，正未可限量呢！

工業發達當然是科學昌明結果之一；然而試驗室同工廠絕對是兩件事。試驗室是求真理的所在，工廠是發財的機關。工業的利害，本來是很複雜的，非一言之所能盡；然而使人類能利用自然界生財的是科學家；建築工廠、招募工人，實行發財的，何嘗是科學家？歐美的大實業家，大半是如我們的督軍、巡閱使，出身微賤，沒有科學知識的人。試問科學家有幾個發大財的？

.....

許多中國人不知道科學方法和近三百年經學大師治學的方法是一樣的。他們誤以為西洋的科學，是機械的、物質的、向外的、形而下的。庚子以後，要以科學為用，

不敢公然誹謗科學。歐戰發生，這種人的機會來了。產生科學的歐洲要破產了！趕快擡出我們的精神文明來補救物質文明。他們這種學說，自然很合歐洲玄學家的脾胃。但是精神文明是一樣甚麼東西？我們試拿歷史來看看這種精神文明的結果。

提倡內功的理學家，宋朝不止一個。最明顯的是陸象山一派；不過當時的學者還主張讀書，還不是完全空疎。然而我們看南渡時士大夫的沒有能力，沒有常識，已經令人駭怪。其結果叫我們受野蠻蒙古古人統治了一百年，江南的人被他們屠宰了數百萬，漢族的文化幾乎絕了種。明朝陸象山的嫡派是王陽明、陳白沙。到了明末，陸王學派風行天下。他們比南宋的人更要退化：讀書是玩物喪志，治事是有傷風雅。所以顧亭林說他們「聚賓客門人之學者數十百人……與之言心言性，舍多學而識以求一貫之方，置四海之困窮不言，而終日講危微精益之說。」士大夫不知古又不知今，養成嬌弱，一無所用。有起事來，如癡子一般，毫無辦法。陝西的兩個流賊，居然做了滿清人的前驅。單是張獻忠在四川殺死的人，比這一次歐戰死的人已經多了一

倍以上，不要說起滿洲人在南幾省作的孽了。我們平心想想，這種精神文明有什麼價值？……這種無信仰的宗教，無方法的哲學，被前清的科學經師費了九牛二虎之力，還不曾完全打倒；不幸到了今日，歐洲玄學的餘毒傳染到中國來，宋、元、明言心言性的餘燼，又有死灰復燃的樣子了！懶惰的人，不細心研究歷史的實際，不肯睜開眼睛看看所謂『精神文明』究竟在什麼地方，不肯想想世上可有單靠內心修養造成的『精神文明』；他們不肯承認所謂『經濟史觀』，也還罷了，難道他們也忘記了那「倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱」的老話嗎？

言心言性的玄學，『內心生活之修養』，所以能這樣哄動一般人，都因為這種玄談最合懶人的心理，一切都靠內心，可以否認事實，可以否認論理與分析。顧亭林說的好：「……躁競之徒，欲速成以名於世，語之以五經，則不願學；語之以白沙、陽明之語錄，則欣然矣。以其襲而取之易也。」

我們也可套他的話，稍微改動幾個字，來形容今日一班玄學崇拜者的心理；

「今之君子，欲速成以名於世，語之以科學，則不願學；語之以柏格森、杜里舒之玄學，則欣然矣。以其襲而取之易也。」

【參讀】

張君勱人生觀（科學與人生觀）

【作者傳略】

丁文江，字在君，江蘇泰興人。英國格位斯哥大學科學博士。歷任工部部地質研究所所長、農商部技正、滬滬商學督辦、英國庚款委員、中華文化教育基金會董事、中國地質學會會長。現任北平博物學會會長、北平政務整理委員會委員。為一極端的科學崇信者。其於哲學方面之主張，則主唯物而排斥唯心，與波東羅雅「科學與文學之論戰」一役，為科學一權下之優先錄。著有民智軍事近思、徐百春年譜等。

【辯論術】

六、辯論之實例。前南京高等師範學校教育研究室，於民國九年開辯論會，其辯論題目為「教育廳長由民選抑由官委」，茲將其辯論情形紀述如下：

在未辯論以前，乙甲兩方，各將自己所主張之要點，分別提出。

甲、民選的利益：

- 一、人民對於教育有切膚的關係。
- 二、多數人民觀察周密。
- 三、不致任用私人。
- 四、選出之人對人民負責。
- 五、如不得人易於更換。
- 六、符合輿論與民望。
- 七、易得人民幫助。
- 八、被選者是本埠人熟悉本地情形。
- 九、破除官僚階級。

## 乙、官委的利益：

- 一、免政客利用。
- 二、易於得人。
- 三、如不得人易於更換。
- 四、被委之人辦事少有掣肘。
- 五、行政易於統一。
- 六、責任能專。
- 七、時間財力人力之經濟。
- 八、人才調劑。
- 九、用人之權不致爲同黨所挾。

開始辯論，即以民選方面爲甲派，官委方面爲乙派。

甲派說：

乙派說：「官委可免政客利用，」我們試看現在的官吏，由運動而得的，是多數還是少數？何嘗沒有政客在那裏利用？所以第一條不能成立。

乙派說：「官委如不得人易於更換，」現在的官吏既多由運動而來，那就只會巴結上司，縱人民彈劾，做長官的也充耳無聞，甚

至有和長官朋比爲奸者；這樣看來，要更換一個官吏，談何容易？教育廳長也是如此。所以第三條不能成立。

乙派說：「被委之人辦事少有掣肘，」處省長監督現制度之下，無論教育廳長自由運動而來，要不聽省長的指揮，實在是難。所以第四條不能成立。

乙派說：「官委行政易於統一，」教育事業，應照各地方的情形設施，無須統一。所以第五條不能成立。

乙派說：「官委責任能專，」我們試看現在政治上的情形，實在不是這樣。假使有一件事情發生，省長或督軍，即來授意，責任那裏能專呢？所以第六條不能成立。

乙派說：「官委時間財力人力可經濟，」現在的官吏，都由運動而得任命，往往不顧民意，人民和政府隔膜得很，如有爭執，兩方竟不相上下，時間、財力、人力三者，也不見得經濟。所以第七條不能成立。

乙派說：「官委人才可以調劑，」我們知道，現在的政界，雖說得很好的人才，真像鳳毛麟角，不可多得，那裏能調人才呢？所以第八條不能成立。

乙派說：「官委用人之權不改爲同黨所委，這層也不妥當。無論何人，總有幾個同志，因此即有黨見，行政要不受同志之參與或干涉，卻是很難。所以第九條也不能成立。」

乙派說：

隨甲派所主張，選舉人是由委任而來，即帶有官僚氣味，民選和官委，精神上也無甚分別。現在中國的人民，無知無識的居多數，舊舊制察已不容易，更那裏能有精密的觀察？地方上有一種土豪，勢力很大，往往可以壟斷選舉，假如選舉人不選他做教育廳長，他就施其恫嚇手段，這樣一來，甲派所說：「民選不致任用私人」的利益，也靠不住。教育廳長既由民選，若需更換時，勢必齊集各縣選舉人，重行選舉，時間、財力、人力，三受其累，所謂「如不得人易於更換」，也談何容易？

甲派說：

假如認民選爲根本沒有利益，那麼由人民選出的大總統也不能好，大總統既然不好，他所委任的官吏，能否決定他是賢？

乙派說：

民選的主張，莫非本德頓克拉克的精神，但據現在選民方面

所定的條件，選舉人是應教育官長和縣教育科長或勸學所長，試問這兩個入能否代表全體人民的真意？我看是不能代表的。既然不能代表，那麼和官委有什麼分別？

甲派說：

這兩個入固然不能代表人民的真意，但是現在我們中國教育沒有普及，人民大半是無知無識，要講到代表全體人民的意思，簡直是不可能的，所以不得不出此代管方法，以爲目前的救濟。現在一位委任的教育廳長，好的固然也有，然而識字甚微，至於專制的作惡的卻是很多，所以兩兩相較，民選總比官委好得多。

乙派說：

甲派說：「官委是專制的，」實則民選更專制。有極勢的人，搬出滾喇梁子來，強迫舉已爲教育廳長，不覺則想出各種圖謀方法，這豈不是更專制麼？況且民選是地方主義，容易引起黨爭，各謀本地的教育發達，把本地的租稅加得很重，各自爲政，教育制度也改不劃一。

甲派說：

本地人辦本地的教育，這正是民選的好處。

乙派說：

教育是國家事業，是精神事業，所以全國須一致，不容分出畛界來，各自為政。

甲派說：

「教育是國家事業」，這話主眼，是目前的軍警士的武力主義，是軍國主義，這教育原理很遠。

乙派說：

所謂教育須統一，並非就要學職前的警備士，是要中國有中國的精神。

甲派說：

我們還是共同管理容易呢，還是各自管理容易？試看美國的教育，全國不一，各州各自為政，而他的教育比我們好得多，這是一個彰明較著的證據。所以一國的教育每須統一，況且選出的人是本地人，熟悉本地情形，自然格外能妥當。

乙派說：

實施教育，固以熟悉本地情形為佳，但是一個教育廳，除廳長外，還有許多助理人，這許多職員，亦未必都是外省人，所以教育廳

長，就是外省人，也屬無妨，何況被委者並沒有胡濫本籍之規定乎？

甲派說：

被委者假使不願意奉政府之命到那裏去幹，而專顧在自己所顧的地方幹自己所顧幹的事，又將怎樣？

乙派說：

假使遇到這種困難，教育總長自可另擇賢能之人呈請大總統任命。

總之：現在中國的人民，智識幼稚，程度低劣，談起選舉，便有種種弊病。這樣要選舉，那樣要選舉，耗時日精力也太多。且教育是要統一的，只要中國尚有存在的價值，則全國教育便應有統一精神，民選是地方主義。總上三大原因，所以主張官選。

甲派說：

這原是帶有幾分理想，希望我國人民的程度，日漸提高，並非是固於現在的。況且所選出之代表，是比較的有智識的，所以應括起來，民選仍比官委好。

總之：我們鑒於現在委任制的腐敗，而民選制較為有希望，所以主張民選。（終止辯論由主席聲明）

原

书

空

白



# 注釋音學五書敍

附江譚古今音讀表序——第一組範文

【鑿成文謂之音】見詩序及禮記樂記。

【六書】一曰指事，二曰象形，三曰形聲，四曰會意，五曰轉注，六曰假借。詳見前篇說文解字序。

【陳靈】陳靈公名平國，與孔寧、儀行父通於夏姬，爲夏徵舒所弑。詩陳風澤陂序曰：「澤陂，刺時也。首靈公君臣淫於其國，男女相說，憂思感傷焉。」

【十五國】周南之國、召南之國、邶、鄘、衛、王、鄭、齊、魏、唐、秦、陳、檜、曹、豳也。詩有十五國風，二南爲正風，十三國爲變風。

【帝舜之歌臯陶之庶】虞書益稷：「帝庸作歌曰：「勅天之命，惟時惟幾。」乃歌曰：「股肱喜哉！元首起哉！百工熙哉！」臯陶拜手稽首，颺言曰：「念哉！率作興事，慎乃憲，欽哉！屢省乃成。欽哉！」乃庶載歌曰：「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：「兪，往欽哉！」

【箕子之陳】謂箕子之陳洪範也。周書洪範序：「武王勝殷，殺受，立武庚，以箕子歸，作洪範。」

【文王周公之繫】謂周易之象、象也。

【周顛】字查倫，安成人。顛七世孫。初爲宋益州主簿，建元中爲始興王前軍諮議，直侍殿省，終國子博士。蒼四聲

切韻。

【沈約】 字休文。見第二册竹溪甘齋文作者傳略。

【班張】 班固、張衡。分見第二册鬻樓賦、第四册楊王孫漢葬作者傳略。

【曹劉】 謂曹植、劉楨也。植字子建，魏文帝之弟。封陳王，卒諡曰思。楨字公幹，亦魏人。爲建安七子之一。文心雕龍：『揚班之倫，曹劉以下，圖狀山川，影寫雲物。』

【陸法言切韻】 陸法言，隋臨漳人。官承奉郎。仁壽初撰切韻五卷，其書已佚。宋陳彭年等重修廣韻，猶題曰法言撰，蓋仍陸氏之舊也。

【景祐】 宋仁宗年號。(1034—1037)按景祐中命丁度等更編纂集韻，同時又撰禮部韻略。

【理宗】 名昀，太祖子燕懿王德昭後。在位四十年。(1225—1264)

【平水劉淵】 平水，金置縣名，在今山西新絳縣境。劉淵，平水人。始平水王文郁併合舊韻二百六韻爲一百七韻，至理宗淳祐十二年(1252)劉淵得其書重刊，名壬子禮部韻略，所謂平水韻也。

【黃公紹】 字直翁，宋昭武人。咸淳進士。入元不仕。所著古今韻會已散佚。

【廣韻】 原本爲陸法言撰，本名切韻，凡五卷。唐孫愐重爲刊定，改名唐韻。至宋大中祥符重修，賜名大宋重修廣韻，則爲宋陳彭年、邱雍等奉勅撰，非陸氏原書，惟分類二百六部，尙仍其舊。

【吾自衛反魯三句】 見論語子罕。

【綱】與殺同，替也。

【從龍之士】易乾卦：『雲從龍，風從虎。』古以龍爲君象，故沿稱從帝王創業者曰從龍。

【金科玉律】揚雄文：『金科玉條。』謂法令也。金玉言其貴重。律猶條也。

【證彙】證謂證據；彙，嚮往也，一說明也。莊子秋水：『證地今古。』

### 明難品 —— 第三組範文

【文殊師利菩薩】文殊師利亦簡稱文殊，又作妙吉祥。文殊，妙義；師利，德之義，吉祥之義。此菩薩與普賢常侍釋迦如來，而在左右司智慧者。

【覺首菩薩】覺首，菩薩名號，其義未詳。以下財首、寶首、德首、目首、進首、法首、智首、賢首諸菩薩同。

【佛子】菩薩之通稱。信佛教之人亦稱佛子。

【善趣】衆生以善業之因，當生善處，名曰善趣。

【惡趣】衆生以惡業之因，當生惡處，名曰惡趣。

【諸根】身口意三業之善，堅固而不可拔，謂之根。又善能生妙果，又能生餘善，皆謂之根。

【業】身口意善惡無記之所作，謂之業。其善性惡性必感苦樂之果，謂之業因。在其過去曰宿業，現在曰現業。

【因】 因此而生彼，謂之因，如因種子而生果是也。

【緣】 此物緣彼物而成，謂之緣，如瓶緣泥而成是也。

【偈】 梵語『偈陀』，如比方之詩頌，規定字數句數，以四句爲一偈。

【如實性】 卽真如之異名。謂真體實性常住而不變之理也。

【仁】 卽仁者，呼對座者之尊敬語。

【諦聽】 諦，審也；有真實不虛之義，謂不妄聽也。

【眼耳鼻舌身意諸情根】 眼、耳、鼻、舌、身、意，謂之六根。根能生之義，眼根對色境而生眼識，耳根對聲境而生耳識，

乃至意根對法境而生意識，故謂之根。六根，亦曰六情。卽根者爲有情識也。故亦曰情根。

【法性】 真如也。性之爲言體，也不改也；真如爲萬法之體，常住不改，故名曰法性。

【法眼】 五眼之一，謂能觀達究竟諸道也。按五眼：一、肉眼，二、天眼，三、慧眼，四、法眼，五、佛眼。

【世間】 世，遷流之義。墮於世中之事物，名曰世間。世間有二義：一、有情世間，人類是也；二、器世間，國土是也。

【出世間】 對世間之稱。世間爲一切生死之法；出世間爲涅槃之法。苦集之二諦，世間也；滅道之二諦，出世間也。

【如來】 佛十號之一。如，真如也；乘，真如之道，由因來果，而成正覺，謂之如來。——是眞身如來也。又乘真如之道，

而來三界乘化，曰如來。——是應身如來也。

【方便】方，方法；便，便用；謂隨方因便以爲利導也。

【見】審慮推求決擇事理曰見。正曰正見，邪曰邪見。

【寂滅】即涅槃也。寂爲無爲空寂安穩之義，滅爲生死之大患滅也。

【如實】眞如實相之義。又如者，平等之義；實者，不虛之義。

【依止住】依賴有德有力之處止住而不離也。

【有】衆生之果報，有因，有果，謂之有。

【無常】世間一切之法，生滅遷流，剎那不住，謂之無常。

【相】事物之相狀，表於外而想像於心也。

【四大】地、水、火、風也。地大性堅，支持萬物；水大性溼，收攝萬物；火大性煖，調熟萬物；風大性動，生長萬物。

【所】謂所緣也。

【大幻師】佛之德名。佛說幻化之事，能爲幻化之事，謂之幻師。

【四衢道】四達道也。爾雅釋宮：『四達謂之衢。』

【轉輪王】此王身具三十二相，卽位時感得天下輪寶，轉其輪寶以降伏四方，故曰轉輪王。又能飛行於空中，稱

爲飛行皇帝。其輪寶有金銀銅鐵四種，次第領次一二三四之大洲：卽金輪王四洲，銀輪王東西南之三洲，銅

輸王東南二洲，鐵輪王「南閻浮提」之一洲也。

【七寶】 諸經所說不同：如法華經則以金、銀、瑠璃、砗磲、碼磧、真珠、玫瑰爲七寶；無量壽經則以金、銀、瑠璃、玻璃、珊瑚、碼磧、砗磲爲七寶；阿彌陀經則以金、銀、瑠璃、玻璃、砗磲、赤珠、碼磧爲七寶。

【大梵王】 爲初禪天之王。稱曰大梵天王，略名大梵王。初禪天爲色界四禪中之最初者，其中分大梵天、輔梵天、梵衆天之三種。

【福田】 釋氏以恭敬供養佛法僧之三寶，則生無量之福分，謂之敬田；父母師長之恩德，人能供養，則生福芽，謂之恩田；常悲憫苦難貧窮之境界，向此惠施，得無量之福，謂之悲田；此三者，統名曰福田。

【布施】 以福利與人，謂之布施。

【辯才王】 辯才天之王。辯才，謂辯舌之才能，辯論之巧妙也。辯才天又名妙音天。

【大藥王】 猶言大醫王，譬佛菩薩也。

【十方】 十方位也。卽東西南北四維上下。

【四天下】 須彌山四方之四世界也。如東「弗婆提」，西「瞿耶尼」，南「閻浮提」，北「俱盧洲」是也。

【毗嵐風】 暴風之名。此風狂暴，能壞世界。

【三界】 欲界、色界、無色界也。詳下。

【色受想行識】 所謂五蘊也。色卽質礙之義。色蘊、總該眼耳鼻舌身諸根、及五根所緣之境界；受蘊、對境領納事物，爲心之作用；想蘊、對境想像事物，爲心之作用；行蘊、對其他之境，闢貪瞋等之善惡，爲一切心之作用；識蘊、對境了別識知事物，爲心之本體。

【欲界色界無色界】 此三界也。欲界爲地獄、餓鬼、畜生、脩羅、人間、及六欲天之總稱。（六欲天者：一、四王天，二、忉利天，三、夜摩天，四、兜率天，五、樂變化天，六、他化自在天）此界衆生，耽於食色眠等之諸欲，故名欲界。色界謂身體、宮殿、國土、物質之物，總爲殊妙精好，稱爲色界，有四禪十八天。無色界者，此界但有意識而無色質也。始從空處，終至非非想處，凡有四天，但有受想行識四心，而無形質，故以爲名。

【業障】 五逆十惡之業曰業障。

【讚】 美其功德曰讚。

【檀波羅密】 譯作布施到彼岸，六度之一。

【尸波羅密】 統名「尸羅波羅密」，譯名持戒到彼岸，六度之一。

【羶提波羅密】 譯作忍辱對彼岸，六度之一。

【毗黎耶波羅密】 譯作精進到彼岸，六度之一。

【禪波羅密】 統名「禪那波羅密」，譯作禪定到彼岸，或靜慮到彼岸，六度之一。

【般若波羅密】 譯作智慧到彼岸，六度之一。

【菩提】 舊譯爲道，新譯爲覺。道，通義；覺，覺悟之義。

【四等】 四種平等也。相非相平等，因果平等，我無我平等，人與所修法平等。

【一乘】 唯一之教法也。乘謂車乘，以譬佛之教法，教法能載人至涅槃之岸，故謂之乘。

【佛刹】 佛土也。亦以稱佛寺。

【法住】 法性十二名之一。真如之妙理，必在一切諸法之中而住，名爲法住。

【法王】 佛之異稱。

【力】 因信、進、念、定、慧五根，而破欺、怠、瞋、恨、怨五障之力，謂之力。

【無畏】 化他之心不怯，名曰無畏，亦曰無所畏。有四種稱，曰四無畏。

【法身乘】 法身菩薩也。二種菩薩之一，又名法身大士。斷一分之無明，顯現一分之法性之菩薩也。卽初地以上之菩薩是。

【人中雄】 佛之德號。佛於人中最爲健康，故曰人中雄。

【三世】 過去世、未來世、現在世也。

【娑婆世界】 已見註釋丑集三四頁。