

胡适文存三集

(一—四卷)

上册



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

014010639

C52
291
V3-1

胡適文存三集



C52
291
V3-1



北航

C1696874

紀念

四位最近失掉的朋友：

李大釗先生，

王國維先生，

梁啓超先生，

單不庵先生。

胡適。

胡適文存三集自序

胡適文存第一集是民國十年十一月結集的，第二集是十三年夏間結集的，這第三集是十九年春間結集的。這六年之中，我在國外住了十個月，又在江南住了幾年，生活雖然不安定，但因為稍稍脫離了教書的生活，著述的時間較多一點，故在這六年中，先後出了戴東原的哲學詞選，白話文學史，神會和尚遺集，人權論集五部書，還積下這五十萬字的散文，合計也有一百多萬字，總算還有點成績了。

這一集的文字共分九卷。第一卷是幾篇可以代表我對於國中幾個重要問題的態度的文字。第二卷至第四卷都是整理國故的文字，其中卷二的幾篇文字可以表示我近來對於整理國故的意見，卷三的二篇只是治學方法的三個例子，卷四是整理佛教史料的文字。第五第六兩卷都是考證舊小說的文字，也可說是整理國故的一部分。第七卷是

我的讀書雜記。第八卷是關於中國文學的幾篇序跋。第九卷是一些雜文。

這幾十萬字，除了卷一和卷九發表我的一點主張之外，其餘七卷文字都可算是說明治學方法的文字。我在文存第一集的自序裏曾說：

我這幾年做的講學的文章，範圍好像很雜亂，目的却很簡單。我的唯一的目的，是注重學問思想的方法。故這些文章，無論是講實驗主義，是考證小說，是研究一個字的文法，都可說是方法論的文章。

我很盼望讀我的文章的人能注意這一點。

我在近年做過幾篇討論政治的文章，因為已收在人權論集裏單行了，故此集裏只收了名教一篇。

這一集裏有一些不曾發表過的文字，如卷三的讀呂氏春秋，卷四的論禪宗史的綱領，卷七卷八的幾篇短文，如陸賈新語考，再論王莽等。其餘的文字都在各種刊物上登載過，我不能一一列舉這許多刊物的名稱了，只能借這個機會謝謝他們的主編者，謝謝他們富

日許我發表文字的好意。

講演的筆記，除非是我自己寫的，我向來不收入文存裏。這一集卷二有一篇讀書，是一篇講演筆記，因為曾經我自己修改過，故收在這裏。

有幾篇文字的後面附錄有朋友的文字，有些是已得著者同意的，有些是我知道他們必然許我轉載的，我對他們都應該道謝。還有一些是有意介紹附錄的文字的，如卷六關於鏡花緣的通信，是因為孫佳訊先生發見的材料可補我的鏡花緣引論（文存二集卷四）的不足，故借我的短信介紹他的長文。又如單不庵先生的幾篇文字（卷四，頁四八九—五三一；卷七，頁九五四—九五七；卷八，一〇九九—一一二）是因為不庵死後他的遺文尙未收集印行，我把這些稿子收存在這裏，紀念一個最可敬愛的朋友。

關於這五十萬字的搜集，保存，整理，校勘，我的朋友章希呂先生的功力最大最辛苦。我對他表示最深摯的感謝。

十九，廿三夜，胡適記於上海極司非而路四九號甲。

胡適文存三集目次

卷一

| | |
|--------------------|----|
| 我們對於西洋近代文明的態度..... | 二 |
| 附錄 機器與精神（林語堂）..... | 二三 |
| 請大家來照照鏡子..... | 三九 |
| 漫遊的感想..... | 五一 |
| （一）東西文化的界線..... | 五一 |
| （二）摩托車的文明..... | 五三 |
| （三）一個勞工代表..... | 五八 |

目次

二

(四) 往西去.....六一

(五) 東方人的「精神生活」.....六四

(六) 麻將.....六八

歐遊道中寄書.....七二

寄謝慈(三封).....七三

寄志摩(兩封).....七七

名教.....九一

卷二

幾個反理學的思想家.....一一

(一) 引子.....一二

(二) 顧炎武.....一六

(三) 顏元……………二二一

(四) 戴震……………一三三

(五) 吳敬恒……………一五一

治學的方法與材料……………一八七

整理國故與『打鬼』(給浩徐先生信)……………二〇七

附錄一 西灣跋語……………二一三

附錄二 主客答問(浩徐)……………二一八

讀書……………二二一

廬山遊記……………二三五

卷三

左傳真偽考的提要與批評……………二七七

| | |
|------------------------------------|-----|
| (一) 著者 <u>珂爾爾倫倫</u> 先生 | 二七七 |
| (二) 作序的因緣 | 二七九 |
| (三) 什麼叫做『 <u>左傳的真偽</u> 』 | 二八〇 |
| (四) 論 <u>左傳</u> 原書是 <u>焚書</u> 以前之作 | 二八二 |
| (五) 從文法上證明 <u>左傳</u> 不是魯國人做的 | 二八七 |
| (六) 關於這一部分的批評 | 二九二 |
| (七) 下篇的最後兩部分 | 二九九 |
| 入聲考 | 二一一 |
| 附錄 寄 <u>夏劍丞</u> 先生書 | 三三九 |
| 後記 | 三五〇 |
| 讀 <u>呂氏春秋</u> | 三五一 |
| (一) <u>呂氏春秋</u> 的貴生主義 | 三五三 |

| | |
|---------------|-----|
| (二) 呂氏春秋的政治思想 | 三六三 |
| (三) 呂氏春秋與李斯 | 三八六 |

卷四

| | |
|--------------------|-----|
| 禪學古史考 | 二九五 |
| 從譯本裏研究佛教的禪法 | 四二三 |
| 菩提達摩考 (中國中古哲學史的一章) | 四四九 |
| 書後三則 | 四六二 |
| 論禪宗史的綱領 | 四六七 |
| (一) 湯用彤教授來書 | 四六七 |
| (二) 胡適答湯用彤教授書 | 四六八 |
| 白居易時代的禪宗世系 | 四七五 |

跋宋刻本白氏文集影本……………四八一

附錄一 單不庵先生來書……………四八九

附錄二 答單不庵先生書……………四九八

附錄三 單不庵先生二次來書……………五〇一

附錄四 再答單不庵先生書……………五一一

附錄五 單不庵先生三次來書……………五一二

附錄六 三答單不庵先生書……………五一七

附錄七 單不庵先生四次來書……………五一九

附錄八 四答單不庵先生書……………五二八

附錄九 單不庵先生五次來書……………五三〇

海外讀書雜記……………五三二

(一) 敦煌寫本的略史……………五三四

(二) 敦煌卷子的內容……………五三五

(三) 神會的『顯宗記』及語錄……………五三八

(四) 所謂『永嘉證道歌』……………五四一

(五) 維摩詰經唱文的作者與時代……………五四四

卷五

重印乾隆壬子本紅樓夢序……………五五一

考證紅樓夢的新材料……………五六五

(一) 殘本『脂硯齋重評石頭記』……………五六五

(二) 脂硯齋與曹雪芹……………五六八

(三) 秦可卿之死……………五七五

(四) 紅樓夢的『凡例』……………五七九

| | |
|-------------------|-----|
| (五) 脂本與戚本 | 五八四 |
| (六) 脂本的文字勝於各本 | 五九三 |
| (七) 從脂本裏推論曹雪芹未完之書 | 六〇〇 |
| 百二十回本忠義水滸傳序 | 六〇七 |
| (一) 水滸版本出現的小史 | 六〇七 |
| (二) 十年來關於水滸傳演變的考證 | 六一一 |
| (三) 我的意見 | 六二四 |
| (四) 論百二十回本 | 六三六 |
| (五) 水滸版本源流沿革表 | 六五七 |

卷六

| | |
|-------|-----|
| 三俠五義序 | 六六一 |
|-------|-----|

| | |
|-------------------------|-----|
| (一) 包公的傳說..... | 六六一 |
| (二) 李宸妃的故事..... | 六七〇 |
| (三) 三俠五義與七俠五義..... | 六八七 |
| 海上花列傳序..... | 七〇七 |
| (一) 海上花列傳的作者..... | 七〇七 |
| (二) 替作者辯護..... | 七一四 |
| (三) 海上奇書..... | 七二一 |
| (四) 海上花是吳語文學的第一部傑作..... | 七二八 |
| 兒女英雄傳序..... | 七四一 |
| 官場現形記序..... | 七六七 |
| 老殘遊記序..... | 七八九 |
| (一) 作者劉鶚的小傳..... | 七八九 |

| | |
|------------------------|-----|
| (二) 老殘遊記裏的思想 | 八〇一 |
| (三) 老殘遊記的文學技術 | 八一四 |
| (四) 尾聲 | 八二三 |
| 宋人話本八種序 | 八二五 |
| 附錄 燈花婆婆 (節本) | 八四七 |
| 讀吳承恩射陽文存 | 八五一 |
| 重印 <u>文木山房集序</u> | 八五五 |
| 關於 <u>鏡花緣</u> 的通信 | 八五九 |
| 附錄一 孫佳訊先生回信 | 八六〇 |
| 附錄二 <u>鏡花緣補考</u> (孫佳訊) | 八六一 |

卷七

| | |
|------------------------|-----|
| 陸賈新語攷 (跋潮陽鄭氏龍溪精舍叢書本新語) | 八七三 |
| 漢初儒道之爭 | 八七九 |
| 再論王莽 | 八八五 |
| 讀北史雜記 | 八九一 |
| (一) 北方民族的『鱗象卜』 | 八九一 |
| (二) 魏朝曾訂正北方語音 | 八九三 |
| (三) 北史記男色之風 | 八九四 |
| (四) 崔浩 | 八九五 |
| (五) 北朝的女權 | 八九六 |
| 蘇洵的辨姦 | 九〇一 |
| 歐陽修的兩次獄事 | 九〇三 |
| 考作象棋的年代 | 九一一 |

胡笳十八拍.....九一五

建文遜國傳說的演變（歐崇禎本遜國逸書殘本）.....九一七

焦循的論語通釋（與馬幼漁先生書）.....九二九

翁方綱與墨子.....九三一

跋郎兆玉刻本墨子（傅沅叔先生藏）.....九三五

墨字.....九四五

附錄一 邵瑞彭先生來信.....九四七

附錄二 墨子入神仙家之雜考（邵瑞彭）.....九四七

宋元學案補遺四十二卷本跋.....九五—

附錄 宋元學案補遺四十二卷本跋（單不庵）.....九五四

除非.....九五九

中國教育史料（與陳世棻先生書）.....九七一

吳淞月刊發刊詞……………九七五

卷八

白話文學史自序……………九八一

詞選自序……………九九七

詞的起原……………一〇〇七

元人的曲子……………一〇二七

曲海序……………一〇三七

揚州的小曲……………一〇四二

吳歌甲集序……………一〇四七

跋白屋文話……………一〇五五

附錄 白屋文話自序(劉大白)……………一〇六〇

| | |
|-------------------|------|
| 三百年中的女作家（清園秀藝文略序） | 一〇六七 |
| 賀雙卿考 | 一〇八一 |
| 南通張季直先生傳記序 | 一〇八七 |
| 小雨點序 | 一〇九三 |
| 論長脚韻 | 一〇九九 |
| （一）單不庵先生來書 | 一〇九九 |
| （二）答單不庵先生書 | 一一〇一 |
| （三）單不庵先生二次來書 | 一一〇七 |
| 論翻譯（與曾孟樸先生書） | 一一二三 |
| 附錄 曾先生答書 | 一一二五 |

卷九

| | |
|-------------------|------|
| 人生有何意義····· | 一一四三 |
| (一) 答某君書····· | 一一四三 |
| (二) 爲人寫扇子的話····· | 一一四四 |
| 愛國運動與求學····· | 一一四五 |
| 中國公學十八年級畢業贈言····· | 一一五五 |
| 今日教會教育的難關····· | 一一五九 |
| 祝賀女青年會····· | 一一七一 |
| 慈幼的問題····· | 一一七五 |
| 市政制度序····· | 一一八三 |
| 四角號碼檢字法序····· | 一一八九 |
| 後記····· | 一二〇六 |
| 追想胡明復····· | 一二二一 |

胡適文存三集

卷一

附錄文存三集 卷一

我們對於西洋近代文明的態度

今日最沒有根據而又最有毒害的妖言是譏貶西洋文明爲唯物的（*Materialistic*）而尊崇東方文明爲精神的（*Spiritual*）。這本是很老的見解，在今日却有新興的氣象。從前東方民族受了西洋民族的壓迫，往往用這種見解來解嘲，來安慰自己。近幾年來，歐洲大戰的影響使一部分的西洋人對於近世科學的文化起一種厭倦的反感，所以我們時時聽見西洋學者有崇拜東方的精神文明的議論。這種議論，本來只是一時的病態的心理，却正投合東方民族的誇大狂；東方的舊勢力就因此增加了不少的氣燄。

我們不願『開倒車』的少年人，對於這個問題不能沒有一種澈底的見解，不能沒有一種鮮明的表示。

現在高談『精神文明』『物質文明』的人，往往沒有共同的標準做討論的基礎，故只能作文字上或表面上的爭論，而不能有根本的了解。我想提出幾個基本觀念來做討論的標準。

第一，文明(Civilization)是一個民族應付他的環境的總成績。

第二，文化(Culture)是一種文明所形成的生活的方式。

第三，凡一種文明的造成，必有兩個因子：一是物質的(Material)包括種種自然界的勢力與質料；一是精神的(Spiritual)包括一個民族的聰明才智、感情和理想。凡文明都是人的心思智力運用自然界的質與力的作品，沒有一種文明是精神的，也沒有一種文明單是物質的。

我想這三個觀念是不須詳細說明的，是研究這個問題的人都可以承認的。一隻瓦盆和一隻鐵鑄的大蒸汽爐，一隻舢板船和一隻大汽船，一部單輪小車和一輛電力街車，都是人的智慧利用自然界的質力製造出來的文明，同有物質的基礎，同有人類的心思才智。

這裏面只有個精粗巧拙的程度上的差異，却沒有根本上的不同。蒸汽鐵鐘固然不必笑瓦盆的幼稚，單輪小車上的人也更不配自誇他的精神的文明，而輕視電車上人的物質的文明。

因爲一切文明都少不了物質的表現，所以『物質的文明』(Material Civilization) 一個名詞不應該有什麼譏貶的涵義。我們說一部摩托車是一種物質的文明，不過單指他的物質的形體；其實一部摩托車所代表的人類的心思智慧決不亞於一首詩所代表的心思智慧。所以『物質的文明』不是和『精神的文明』反對的一個貶詞，我們可以不討論。

我們現在要討論的是(1)什麼叫做『唯物的文明』(Materialistic Civilization) (2)西洋現代文明是不是唯物的文明。

崇拜所謂東方精神文明的人說，西洋近代文明偏重物質上和肉體上的享受，而略視心靈上與精神上的要求，所以是唯物的文明。

我們先要指出這種議論含有靈肉衝突的成見，我們認為錯誤的成見。我們深信，精神的文明必須建築在物質的基礎之上。提高人類物質上的享受，增加人類物質上的便利與安逸，這都是朝着解放人類的能力的方向走，使人們不至於把精力心思全拋在僅僅生存之上，使他們可以有餘力去滿足他們的精神上的要求。東方的哲人曾說：

衣食足而後知榮辱，倉廩實而後知禮節。

這不是什麼舶來的「經濟史觀」；這是平恕的常識。人世的大悲劇是無數的人們終身做血汗的生活，而不能得着最低限度的人生幸福，不能避免凍與餓。人世的更大悲劇是人類的先知先覺者眼看無數人們的凍餓，不能設法增進他們的幸福，却把「樂天」「安命」「知足」「安貧」種種催眠藥給他們吃，叫他們自己欺騙自己，安慰自己。西方古代有一則寓言說，狐狸想吃葡萄，葡萄太高了，他吃不着，只好說「我本不愛吃這酸葡萄」；狐狸吃不着甜葡萄，只好說葡萄是酸的，人們享不着物質上的快樂，只好說物質上的享受是不足羨慕的，而貧賤是可以驕人的。這樣自欺自慰成了懶惰的風氣，又不足為奇了。

於是有狂病的人又進一步，索性回過頭去，戕賊身體，斷臂，絕食，焚身，以求那幻想的精神的安慰。從自欺自慰以至於自殘自殺，人生觀變成了人死觀，都是從一條路上來的：這條路就是輕蔑人類的基本的欲望。朝這條路上走，逆天而拂性，必至於養成懶惰的社會，多數人不肯努力以求人生基本欲望的滿足，也就不肯進一步以求心靈上與精神上的發展了。

西洋近代文明的特色便是充分承認這個物質的享受的重要。西洋近代文明，依我的鄙見看來，是建築在三個基本觀念之上：

第一，人生的目的是求幸福。

第二，所以貧窮是一樁罪惡。

第三，所以衰病是一樁罪惡。

借用一句東方古話，這就是一種『利用厚生』的文明。因為貧窮是一樁罪惡，所以要開發富源，獎勵生產，改良製造，擴張商業。因為衰病是一樁罪惡，所以要研究醫藥，提倡衛生，

講求體育，防止傳染的疾病，改善人種的遺傳。因為人生的目的是求幸福，所以要經營安適的起居，便利的交通，潔淨的城市，優美的藝術，安全的社會，清明的政治。縱觀西洋近代的一切工藝，科學，法制，固然其中也不少殺人的利器與侵略掠奪的制度，我們終不能不承認那利用厚生的基本精神。

這個利用厚生的文明，當真忽略了人類心靈上與精神上的要求嗎？當真是一種唯物的文明嗎？

我們可以大胆地宣言：西洋近代文明絕不輕視人類的精神上的要求。我們還可以大胆地進一步說：西洋近代文明能夠滿足人類心靈上的要求的程度，遠非東洋舊文明所能夢見。在這一方面看來，西洋近代文明絕非唯物的，乃是理想主義的，(Idealistic)乃是精神的。(Spiritual)

我們先從理智的方面說起。

西洋近代文明的精神方面的第一特色是科學。科學的根本精神在於求真理。人

生世間，受環境的逼迫，受習慣的支配，受迷信與成見的拘束。只有真理可以使你自由，使你強有力，使你聰明聖智；只有真理可以使你打破你的環境裏的一切束縛，使你戡天，使你縮地，使你天不怕，地不怕，堂堂地做一個人。

●求知是人類天生的一種精神上的最大要求。東方的舊文明對於這個要求，不但不想滿足他，並且常想裁制他，斷絕他。所以東方古聖人勸人要『無知』，要『絕聖棄智』，要『斷思惟』，要『不識不知，順帝之則』。這是畏難，這是懶惰。這種文明，還能自誇可以滿足心靈上的要求嗎？

東方的懶惰聖人說，『吾生也有涯，而知也無涯，以有涯逐無涯，殆已。』所以他們要人靜坐澄心，不思不慮，而物來順應。這是自欺欺人的誑語，這是人類的誇大狂。真理是深藏在事物之中的；你不去尋求探討，他決不會露面。科學的文明教人訓練我們的官能智慧，一點一滴地去尋求真理，一絲一毫不放過，一銖一兩地積起來。這是求真理的唯一法門。自然（Nature）是一個最狡猾的妖魔，只有敲打逼拶可以逼她吐露真情。不思

不慮的懶人只好永永作愚昧的人，永永走不進真理之門。

東方的懶人又說：『真理是無窮盡的，人的求知的欲望如何能滿足呢？』誠然，真理是發現不完的。但科學決不因此而退縮。科學家明知真理無窮，知識無窮，但他們仍然有他們的滿足：進一寸有一寸的愉快，進一尺有一尺的滿足。二千多年前，一個希臘哲人思索一個難題，想不出道理來；有一天，他跳進浴盆去洗澡，水漲起來，他忽然明白了，他高興極了，赤裸裸地跑出門去，在街上亂嚷道，『我尋着了！我尋着了！』（Eureka! Eureka!）這是科學家的滿足。Newton Pasteur 以至於 Edison 時時有這樣的愉快。一點一滴都是進步，一步一步都可以躊躇滿志。這種心靈上的快樂是東方的懶聖人所夢想不到的。

這裏正是東西文化的一個根本不同之點。一邊是自暴自棄的不思不慮，一邊是繼續不斷的尋求真理。

朋友們，究竟是那一種文化能滿足你們的心靈上的要求呢？

其次，我們且看看人類的情感與想像力上的要求。

文藝，美術，我們可以談，因為東方的人，凡是能睜開眼睛看世界的，至少還都能承認西洋人並不會輕蔑了這兩個重要的方面。

我們來談談道德與宗教罷。

近世文明在表面上還不會和舊宗教脫離關係，所以近世文化還不會明白建立他的新宗教新道德。但我們研究歷史的人不能不指出近世文明自有他的新宗教與新道德。科學的發達提高了人類的知識，使人們求知的方法更精密了，評判的能力也更進步了，所以舊宗教的迷信部分漸漸被淘汰到最低限度，漸漸地連那最低限度的信仰——上帝的存在與靈魂的不滅——也發生疑問了。所以這個新宗教的第一特色是他的理智化。近世文明仗着科學的武器，開闢了許多新世界，發現了無數新真理，征服了自然界的無數勢力，叫電氣趕車，叫「以太」送信，真個作出種種動地掀天的大事業來。人類的能力的發展使他漸漸增加對於自己的信仰心，漸漸把向來信天安命的心理變成信任人類自己的心。

理。所以這個新宗教的第二特色是他的人化。智識的發達不但抬高了人的能力，並且擴大了他的眼界，使他胸襟闊大，想像力高遠，同情心濃摯。同時，物質享受的增加使人有餘力可以顧到別人的需要與痛苦。擴大了的同情心加上擴大了的能力，遂產生了一個空前的社會化的新道德，所以這個新宗教的第三特色就是他的社會化的道德。

古代的人因為想求得感情上的安慰，不惜犧牲理智上的要求，專靠信心（Faith）不問證據，於是信鬼，信神，信上帝，信天堂，信淨土，信地獄。近世科學便不能這樣專靠信心了。科學並不菲薄感情上的安慰；科學只要求一切信仰須要禁得起理智的評判，須要有充分的證據。凡沒有充分證據的，只可存疑，不足信仰。赫胥黎（Huxley）說的最好：

如果我對於解剖學上或生理學上的一個小小困難，必須要嚴格的不信任一切沒有充分證據的東西，方才可望有成績，那麼，我對於人生的奇祕的解決，難道就可以不用這樣嚴格的條件嗎？

這正是十分尊重我們的精神上的要求。我們買一畝田，賣二間屋，尚且要一張契據；關於

人生的最高希望的根據，豈可沒有證據就胡亂信仰嗎？

這種「拿證據來」的態度，可以稱爲近世宗教的「理智化」。

從前人類受自然的支配，不能探討自然界的祕密，沒有能力抵抗自然的殘酷，所以對於自然常懷着畏懼之心。拜物，拜畜生，怕鬼，敬神，「小心翼翼，昭事上帝」都是因爲人類不信任自己的能力，不能不倚靠一種超自然的勢力。現代的人便不同了。人的智力居然征服了自然界的無數實力，上可以飛行無礙，下可以潛行海底，遠可以窺算星辰，近可以觀察極微。這個兩隻手一個大腦的動物——人——已成了世界的主人翁，他不能不尊重自己了。一個少年的革命詩人會這樣的歌唱：

我獨自奮鬥，勝敗我獨自承當，

我用不着誰來放我自由，

我用不着什麼耶穌基督

妄想他能替我贖罪替我死。

I fight alone and win or sink,

I need no one to make me free,

I want no Jesus Christ to think

That he could ever die for me.

這是現代人化的宗教。信任天不如信任人，靠上帝不如靠自己。我們現在不妄想什麼天堂天國了，我們要在這個世界上建造『人的樂園』。我們不妄想做不死的神仙了，我們要在這個世界上做個活潑健全的人。我們不妄想什麼四禪定六神通了，我們要在這個世界上做個有聰明智慧可以截天縮地的人。我們也許不輕易信仰上帝的萬能了，我們却信仰科學的方法是萬能的，人的將來是不可限量的。我們也許不信靈魂的不滅了，我們却信人格是神聖的，人權是神聖的。

這是近世宗教的『人化』。

但最重要的要算近世道德宗教的『社會化』。

古代的宗教大抵注重個人的拯救；古代的道德也大抵注重個人的修養。雖然也有自命普渡衆生的宗教，雖然也有自命兼濟天下的道德，然而終苦於無法下手，無力實行，只好仍舊回到個人的身心上用工夫，做那向內的修養。越向內做工夫，越看不見外面的現實世界；越在那不可捉摸的心性上玩把戲，越沒有能力應付外面的實際問題。即如中國八百年的理學工夫居然看不見二萬萬婦女纏足的慘無人道！明心見性，何補於人道的苦痛困窮！坐禪主敬，不過造成許多「四體不勤，五穀不分」的廢物！

近世文明不從宗教下手，而結果自成一派新宗教；不從道德入門，而結果自成一派新道德。十五十六世紀的歐洲國家簡直都是幾個海盜的國家，哥倫布（Columbus）馬汲倫（Magellan）都芮克（Drake）一班探險家都只是些大海盜。他們的目的是尋求黃金，白銀，香料，象牙，黑奴。然而這班海盜和海盜帶來的商人開闢了無數新地，開拓了人的眼界，抬高了人的想像力，同時又增加了歐洲的富力。工業革命接着起來，生產的方法根本改變了，生產的能力更發達了。二百年間，物質上的享受逐漸增加，人類的同情

心也逐漸擴大。這種擴大的同情心便是新宗教新道德的基礎。自己要爭自由，同時便想到別人的自由，所以不但自由須以不侵犯他人的自由爲界限，並且還進一步要要求絕大多數人的自由。自己要享受幸福，同時便想到人的幸福，所以樂利主義（Utilitarianism）的哲學家便提出「最大多數的最大幸福」的標準來做人類社會的目的。這都是「社會化」的趨勢。

十八世紀的新宗教信條是自由，平等，博愛。十九世紀中葉以後的新宗教信條是社會主義。這是西洋近代的精神文明，這是東方民族不曾有過的精神文明。

固然東方也曾有主張博愛的宗教，也曾有公田均產的思想。但這些不過是紙上的文章，不曾實地變成社會生活的重要部分，不曾變成範圍人生的勢力，不會在東方文化上發生多大的影響。在西方便不然了。『自由，平等，博愛』成了十八世紀的革命口號。美國的革命，法國的革命，一八四八年全歐洲的革命運動，一八六二年的南北美戰爭，都是在這三大主義的旗幟之下的大革命。美國的憲法，法國的憲法，以至於南美洲諸國的憲

法，都是受了這三大主義的絕大影響的。舊階級的打倒，專制政體的推翻，法律之下人人平等的觀念的普遍，「信仰，思想，言論，出版」幾大自由的保障的實行，普及教育的實施，婦女的解放，女權的運動，婦女參政的實現……都是這個新宗教新道德的實際的表現。這不僅僅是三五個哲學家書本子裏的空談；這都是西洋近代社會政治制度的重要部分，這都已成了範圍人生，影響實際生活的絕大勢力。

十九世紀以來，個人主義的趨勢的流弊漸漸暴白於世了，資本主義之下的苦痛也漸漸明瞭了。遠識的人知道自由競爭的經濟制度不能達到真正「自由，平等，博愛」的目的。向資本家手裏要求公道的待遇，等於「與虎謀皮」。救濟的方法只有兩條大路：一是國家利用其權力，實行裁制資本家，保障被壓迫的階級；一是被壓迫的階級團結起來，直接抵抗資本階級的壓迫與掠奪。於是各種社會主義的理論與運動不斷地發生。西洋近代文明本建築在個人求幸福的基礎之上，所以向來承認「財產」為神聖的人權之一。但十九世紀中葉以後，這個觀念根本動搖了；有的人竟說「財產是賊贓」；有的人竟說「財

產是掠奪。』現在私有財產制雖然還存在，然而國家可以徵收極重的所得稅和遺產稅，財產久已不許完全私有了。勞動是向來受賤視的；但資本集中的制度使勞工有大組織的可能，社會主義的宣傳與階級的自覺又使勞工覺悟團結的必要，於是幾十年之中有組織的勞動階級遂成了社會上最有勢力的分子。十年以來，工黨領袖可以執掌世界強國的政權，同盟總罷工可以屈伏最有勢力的政府，俄國的勞農階級竟做了全國的專政階級。這個社會主義的大運動現在還正在進行的時期。但他的成績已很可觀了。各國的『社會立法』(Social Legislation)的發達，工廠的視察，工廠衛生的改良，兒童工作與婦女工作的救濟，紅利分配制度的推行，縮短工作時間的實行，工人的保險，合作制之推行，最低工資 (Minimum Wage) 的運動，失業的救濟，級進制的 (Progressive) 所得稅與遺產稅的實行……這都是這個大運動已經做到的成績。這也不僅僅是紙上的文章，這也都已成了近代文明的重要部分。

這是『社會化』的新宗教與新道德。

東方的舊腦筋也許要說：「這是爭權奪利，算不得宗教與道德。」這裏又正是東西文化的一個根本不同之點。一邊是安分，安命，安貧，樂天，不爭，認吃虧；一邊是不安分，不安貧，不肯吃虧，努力奮鬥，繼續改善現成的境地。東方人見人富貴，說他是「前世修來的」；自己貧，也說是「前世不曾修」，說是「命該如此」。西方人便不然；他說，「貧富的不平等，痛苦的待遇，都是制度的不良的結果，制度是可以改良的。」他們不是爭權奪利，他們是爭自由，爭平等，爭公道；他們爭的不僅僅是個人的私利，他們奮鬥的結果是人類絕大多數人的福利。最大多數人的最大幸福，不是袖手念佛號可以得來的，是必須奮鬥力爭的。朋友們，究竟是那一種文化能滿足你們的心靈上的要求呢？

我們現在可綜合評判西洋近代的文明了。這一系的文明建築在「求人生幸福」的基礎之上，確然替人類增進了不少的物質上的享受；然而他也確然很能滿足人類的精神上的要求。他在理智的方面，用精密的方法，繼續不斷地尋求真理，探索自然界無窮的

秘密。他在宗教道德的方面，推翻了迷信的宗教，建立合理的信仰；打倒了神權，建立人化的宗教；拋棄了那不可知的天堂淨土，努力建設『人的樂園』、『人世的天堂』；丟開了那自稱的個人靈魂的超拔，儘量用人的新想像力和新智力去推行那充分社會化了的新宗教與新道德，努力謀人類最大多數的最大幸福。

東方的文明的最大特色是知足。西洋的近代文明的最大特色是不知足。

知足的東方人自安於簡陋的生活，故不求物質享受的提高；自安於愚昧，自安於『不識不知』，故不注意真理的發見與技藝器械的發明；自安於現成的環境與命運，故不想征服自然，只求樂天安命，不想改革制度，只圖安分守己，不想革命，只做順民。

這樣受物質環境的拘束與支配，不能跳出來，不能運用人的心思智力來改造環境，改良現狀的文明，是懶惰不長進的民族的文明，是真正唯物的文明。這種文明可以遏抑而決不能滿足人類精神上的要求。

西方人大不然。他們說『不知足是神聖的』(Divine Discontent) 物質上

的不知足產生了今日鋼鐵世界，汽機世界，電力世界。理智上的不知足產生了今日的科學世界。社會政治制度上的不知足產生了今日的民權世界，自由政體，男女平權的社會，勞工神聖的喊聲，社會主義的運動。神聖的不知足是一切革新一切進化的動力。

這樣充分運用人的聰明智慧來尋求真理以解放人的心靈來制服天行以供人用來改造物質的環境來改革社會政治的制度來謀人類最大多數的最大幸福——這樣的文明應該能滿足人類精神上的要求；這樣的文明是精神的文明，是真正理想主義的（Idealistic）文明，決不是唯物的文明。

固然，真理是無窮的，物質上的享受是無窮的，新器械的發明是無窮的，社會制度的改善是無窮的。但格一物有一物的愉快，革新一器有一器的滿足，改良一種制度有一種制度的滿意。今日不能成功的，明日明年可以成功；前人失敗的，後人可以繼續助成。盡一分力便有一分的滿意；無窮的進境上，步步都可以給努力的人充分的愉快。所以大詩人

鄧內孫（Tennyson）借古英雄 Ulysses 的口氣歌唱道：

我們對於西洋近代文明的態度

111

然而人的閱歷就像一座穹門，

從那裏露出那不會走過的世界，

越走越遠，永永望不到他的盡頭。

半路上不幹了，多麼沉悶呵！

明晃晃的快刀爲什麼甘心上鏽！

難道留得一口氣就算得生活了？

.....

朋友們，來罷！

去尋一個更新的世界是不會太晚的。

.....

用掉的精力固然不回來了，剩下的還不少呢。

現在雖然不是從前那樣掀天動地的身手了，

然而我們畢竟還是我們，——

光陰與命運頹唐了幾分壯志，

終止不住那不老的雄心，

去努力，去探尋，去發見，

永不退讓，不屈伏。

一九二六，六，六。

附錄 機器與精神

林語堂

一 論機器文明與精神文明等

諸位，今天承貴校中國語文學會之邀，得與諸位有談話之機會，至為欣幸。我想就將個人對於機器文明與精神文明等現代最通行的幾個名詞的鄙見，與諸君商榷一下。

近人的談東方文明與西方文明等大題目，在這些題目的討論之下，個人以為含有多少東方的忠臣義子愛國的成分，暗中要拿東方文明與西方文明相抵抗。愛國本是好事，兄弟也是中國人，愛國之誠，料想也不在常在報上發通電的要人之下。不過愛國各有其道，而最要一件就是要把頭腦弄清楚。若是愛國以情不以理，是非利害不明，對於自己與他人的文明，沒有澈底的認識，反以保守為愛國，改進為媚外，那就不是我國將來之幸了。譬如日本人勇於改進，華人長於保守，也不便因此認為日本人的愛國不及我們中華民國國民。

所以我們不妨把大家所謂物質文明，機器文明，道德文明，精神文明幾個名詞解剖一下。

論者每謂西方文明為物質文明，機器文明，而口稱吾國文明為道德文明，精神文明。單就字面上講，我們已經大得國際上的勝利了。什麼國際上的不平等，早已被我們的理學家在這做文章上取消而有餘了。取消而不足，將來難免還非遣派教士到世界各國去

宣揚吾國之『精神文明』，打倒或補充洋鬼子的『機器文明』，或『不道德文明』不可。不過文章儘管這樣做，將來打得倒打不倒，還得看將來的事實。

自然西洋人的不道德是顯而易見的。譬如戀愛自由，男女同學，女子也來昌言社會政治問題，不如中國閨範謹嚴，中國女子的幽嫻貞靜，其不道德一；風俗奢靡，服裝華麗，放浪形骸，香豔肉感，不如中國之儉樸守約，淡掃蛾眉，平胸板臂，端莊嚴肅，其不道德二；西洋夫婦動輒離婚，且涉訟法庭，要求給養費，毫不知恥，不如中國之夫唱婦隨，百年偕老，其不道德三；思想自由，宗教破產，異端邪說蠶起，非聖滅法，毫無顧忌，不如中國人之守古不變，尊崇孔孟，其不道德四；機器發達，兵械日精，歐戰禍起，殺人盈野，伏屍流血，尤其是為西洋文明不道德之證，其不道德五。諸如此類，不勝枚舉。

二 論物質文明並非西洋所獨有

但是我們且再仔細考究一下，就知道東方文明西方文明並非這些幾個籠統名詞所

能包括。拿東西文明當做物質文明與精神文明的相對抗解說的人，用意不外要表示吾國的精神文明與西洋的物質文明性質不同，不可同日而語，未使相談並論。實則東西文明同有物質與精神兩方面，物質文明並非西洋所獨有，精神文明也非東方的奇貨。即以物質文明而論，在某方面，中國何嘗後人。人生的物質方面，不外衣食住三事，然而他事吾不知，衣食兩事，中國恐怕真要可以於日內瓦國際聯盟會列入第一等國而無愧了。說中國人不講究「吃」，誰也不信？你想我們所不願吃的 Chop-suey 及最視為不足道的炒麵，已經被西人奉為珍羞異味，征服了歐美二大洲了。至於中國人的綢緞紗羅，輕煖無比，可以使最懶骨頭的公子少爺及最瘦弱的鴉片烟鬼穿起來，也不覺有何痛苦；至於朱門綠扉，深宮大院，亭臺樓榭，苑囿園池，更加是有藝術的雅緻。所以說西方文明是物質文明，東方文明纔是精神文明，是根本就沒有看清東方文明的實質。自從我們聖人孔夫子認清「人之大欲」以至於當今的黨國要人，都未嘗怎麼看不起衣食男女，造洋樓，買田地等物質事件。這層道理，料想不必我來詳細闡揚了。

三 論有機器文明未必即無精神文明

倘是我們再把問題進一步說，東西雖各有物質文明，所不同者在於機器與手藝之別而已。這樣，我們把西洋的機器文明與東方的手藝文明相對，却沒有什麼不可，不過，在文章上，就沒有那麼冠冕堂皇，而稍稍有落伍遜色之意了。不過，我們也須明白，機器文明仍然不能與精神文明相對，只能與手藝文明相對。因為有機器文明的人，未必就沒有精神文明。我們知道這句所謂機器文明的話，還是五十年前中國人心理中的一件事。那時的中國人只看見西洋人火車輪船電報鎗礮等顯而易見的文明，故謂之機器文明。五十年以來稍開通的國人，早已承認中國的政治政體不如西洋了，而政治固屬於精神界的東西；三十年來中國人也漸漸感覺中國的學術思想，科學方法不如西洋了，而科學哲學又是屬於精神界的東西；十年前的中國人又感覺連文學上，都有不及西洋人了，於是而有近代文學的運動，盡量的翻譯西洋文學。做戲劇的人不學關漢卿馬致遠王實甫李笠翁而學

易卜生王爾德了，做短篇小說的人不學蒲松齡抱甕老人而學柴霍甫莫泊桑了，做長篇小說的人不學羅貫中吳敬梓而學陀思妥耶夫斯基杜格涅夫了。到了現在，也已有有一部分人，心中明確認識，却未敢說出來，東方的道德是腐敗不堪，貪污淫穢，卑鄙懦弱，不如西洋人的道德了。然而政治，學術，文學，道德，以至於圖畫，音樂，及一切美術，都是精神界的東西。所以要拿東方的精神文明與西方的機器文明比較，論理上也就有許多欠妥的地方，恐怕不是事實所容許。

四 論沒有機器文明不是便有精神文明之證

再講到東方文化的精神方面，我們也要認清東方文明自有東方文明的精神。說西方文明沒有精神文明，固然是不對，而說東方文明沒有精神的方面，自然也是粗淺之見。不過我們不得以為沒有機器文明便是有精神文明之證。辜鴻銘有一句名言，說中國人之隨處吐痰，不講衛生，不常洗浴，就是中國人精神文明之證。這句話，固然甚有道理，不過

我們須記得辜氏所以這樣說，因為他有怪癖，好聞婦人的足，恐怕衛生一講，足上的穢氣一洗，他的精神少了刺激，而他的精神文明就同女人的足氣一同消滅了。況且痰吐得多，也未必精神就會文明起來。我們要知道沒有機器文明，不過是說一國的工業尙在手藝時代而已，同時政治上常在封建時代。這種工業的手藝文明，與政治的封建文明，自有他特殊的詩趣，也有特別精神上的美緻的慰安。這種精神上的慰安與美緻最容易於美術上以圖畫詩歌表現出來。英國十九世紀中葉有所謂 *Pre-Raphaelite* 美術運動，專門提倡西歐中古時代的藝術精神。誦讀中國的古詩，及玩賞中國的名畫，的確可以使我们領悟古代生活的一種詩趣。中國的學術思想到周秦之末，已經不足道了，但是藝術上，仍然還能表現人生的美出來。少陵的詩，摩詰的畫，左傳的文，馬遷的史，薛濤的箋，右軍的帖，南華的經，相如的賦，屈子的離騷，確有寄托着中國精神文明的美的結晶；滄海的日，赤城的霞，峨眉的雪，巫峽的雲，洞庭的月，彭蠡的烟，瀟湘的雨，武彝的峯，廬山的瀑布，都經過我們的藝術家用最特殊的藝術表現出來了。

大凡說那一方面是物質文明，那一方面是精神文明，都是過於籠統膚淺之談，無論何種文明，都有物質與精神兩方面，並且同一物質方面也有他的美醜，同一精神方面也有他的長短，不能只用兩個字，『物質』或『精神』的招牌給他冠上完事。中國文明裏，不但包括有少陵的詩，摩詰的畫，同時也包括吐痰，裹足，醒鼻子，不洗浴等。我想這是中國文明與西歐中古文明共通之點。中國古代有『捫蝨而談』的佳話，英國以利沙伯時代也有一位『玄學派』詩人 John Donne 做一首詩贈給他愛人胸前的蝨蟲。至於不洗浴更加不是中國獨有的國粹，只看 Buckle 的英國文化史的人就知道十七八世紀的蘇格蘭人也是認洗浴為一種除夕過年的大事。Fuchs 的風俗史、淫畫史（德文）也給我們許多材料，看起來蘇格蘭及荷蘭人的馬桶，都不比中國文明。自然據辜鴻銘講起來，現代的蘇格蘭人用起自來馬桶，已經是精神文明退化的明證了。至於隨處吐痰小便，莎士比亞的戲院的一班羣衆，本來也是如此，（見 Taine 英國文學史，所不同者，華人所稱為方便的小便，西人稱為不便（Committ nuisance）而已。『方便』是自我觀之，『不便』是自社會

行人觀之。用不着我們的愛國同胞認爲東方文明唯此一家真正老牌的國貨。精神方面，中國人也自有他獨長之處，例如忍耐的美德是西人所萬萬不及的。（這是由「百忍」的大家庭鍛鍊出來的。）中國人之肯忍辱含垢，任人宰割，只以吞聲忍氣工夫對付，西人真不能望我們的肩背。記得三一八慘案時，燕京大學美人教授 Hotter 先生當場對我說，若使美國政府做出這種事，登時全市人民會叛變起來，但是那天我們國立九校的校長當中還有的態度十分老成，十分鎮靜，連一個宣言都不大願意發出。中國百姓今日所受武人摧殘，政府壓迫的苦痛，若在外國，也應當已有七八次的革命而有餘了，但是在中國，我們仍然是「和平統一」的一個局面，做好百姓的多。這種聽天由命的德性中庸不偏的涵養工夫都是西人精神文明中所無的。再如做文章一層，也是西人所萬萬不及的。中國的武人，凡要舉兵動武，必先發一道呼籲和平的通電，在下的要叛變，必先作一「擁護中央」的宣言，在上的要窮兵黷武，也必先開一個裁兵會議。這種的槍花，不但是外國人所無，就是中國的寶貝武人耍出來之後，還要弄得外國記者目眩頭昏，眼花撩亂。所以外國

記者及外國一班看報的人，都對於中國政治變化，茫茫渺渺，一點也看不出來。恐怕再一萬年，西洋武人也學不到中國武人的槍花，通電的文章也決不會做得中國武人那樣圓密。所以我們每說西人頭腦簡單，却也是確有的事。這便又是中國精神文明的一個長處。

不過，我們不要認錯，以為中國機器不發達，便是中國精神文明之證。平心而論，坐在自來馬桶上大便的人，精神上未必即刻腐化，坐在中國的蘇揚馬桶上大便的人，精神也未必保得住健全。西人機器文明，鬧出歐戰大禍，固然是為西洋文明破產之證，而中國雖然沒有騰克，毒氣砲，達姆達姆子彈，戰艦，飛機等，只有衣履破爛的流氓軍隊，橫衝直撞，搶劫焚機，姦淫婦女，也不見得就精神發達到如何程度。

五 論機器就是精神之表現

還有一樣，我們須記得機器文明原來也是人類精神之一種表現。有了科學，然後有機器，有了西人精益求精的商業精神，纔有今日人人歡迎的舶來貨品。國粹家每每要效

辜鴻銘的故智，雖然身穿用洋針洋線洋布所做成的衣服，足上着西洋襪機所製的機器襪，看的又是用西洋機器所造的紙料及用西洋機器印成的報紙，走的又是西洋機器軛成的柏油路，坐的又是西洋機器造成的舟車，却一味要鄙夷物質，矜伐吾國固有的精神文明。但是你們只要細想，這些機器造成的舶來品，豈不是精神所創造出來的。中國人發明紙最早，但是今日經過幾千年之後，仍須採用洋紙；中國人發明火藥，到了今日還須用西洋的鎗礮；中國人發明絲，到了今日，中國的生絲，仍須運到美國日本去煉好，再運來中國製成綢緞；這能夠算爲中國精神上的勝利嗎？西人發明電影，還以爲未足，再發明有聲電影，中國人連拿他的機器來演電影都演不過西洋電影，難道這是中國人精神文明高尙的證據嗎？上海公共租界物質文明，似乎比中國南市開北的物質文明略高一點，難道這就是可認爲歷任的上海市政局諸公的精神道德比公共租界的工部局董事會高尙嗎？西人有這種勇於改進的精神，纔有這種精益求精的物質上的發達，我們若還要一味保存東方精神文明，去利用西方的物質，遵守『中學爲體西學爲用』狗屁不通的怪話，（體用本來不能分

開，譬如以胃爲體以肝爲用，這成什麼話，恐怕連拾人牙慧都拾不起來，將來還是非永遠學海上寓公手裏拿着一部大學中庸（體）去坐西人所造的汽車（用）不成。大學中庸盡管念的熟爛了，汽車還是自己製造不出來，除了買西洋汽車，沒有辦法。

六 論機器文明非手藝文明人所配詆毀也無所用

其詆毀

所以這樣看來，國粹家就難免有點無賴了。拾人牙慧而不得，然後去發明出來的「精神文明」大概已經不大中用了。若再不閉門思過，痛改前非，發憤自強，去學一點能演化出物質文明來的西人精神，將來的世界恐怕還是掌在機器文明的洋鬼子的手中。就使機器文明應該詆毀，應該修正補充，也不是封建時代的手藝文明人所配來詆毀的。機器文明，固然鬧出歐戰的大禍，到底還有母親勸子從戎，妻勸夫出征，捨身救國的精神在。比起我們年頭到年底的混戰，同胞自相殘殺，勇於私鬪，怯於公憤，還強一倍吧！再退一萬

步說，佳兵果然不祥，死光及毒汽砲果然有將來消滅人類的危險，這種補救的辦法，還是在於機器文明人自己會想出來，我們的勇於私鬥怯於公憤的濫污武人流氓軍隊是不會促進世界的大同的。

七 論機器之影響於人生

再退一萬步，就說東方文明有了不得的寶貝，國粹家想極力保存，試問國粹保存起來了沒有？我們的圖書館在那裏？我們的博物院在那裏？我們的古樂今日在那裏？我們的古物古蹟有相當的保存沒有？我們的歷朝國寶古玩書畫，今日販賣到什麼地方去了？我們的古板書籍，是日本保存的多，還是南京北平保存的多？我們的燬燼石室叢書散佚到什麼地方去了，是在倫敦巴黎，還是在北平？我們的古玩古畫今日是在紐約東京呢，還是在北平呢？東陵盜竊的東西，今日售在物質文明的國家呢，還是售在幾個窮光蛋的國粹家手裏？你想有盜竊東陵的事發生的國，到底是物質文明呢，還是精神文明呢，還

是兩樣都不是，只是半開化的國中應有的事。再想我們所稱為物質文明機器文明的泰西各國，何以保存本國的國粹還不足，偏偏要來收買東方古國的國寶呢？到底這是物質文明呢，還是精神文明呢？今日的莘莘學子，書都沒地方讀，一個完備的圖書館也沒有，試問精神要怎樣文明起？再看出版界，美國的小說一出版可以五十萬部，好銷的可以銷到幾百萬部，日本的小說也可以銷到十幾萬部，中國的新出小說只能銷幾千部，最好的也不過二三萬部。這到底是我們精神文明呢，還是我們精神落伍呢？西洋重要書籍，不到幾月，日本人就有日本的譯文可讀，中國學生還讀不到，這是精神文明呢，還是精神落伍呢？我們須明白，今日中國，必有物質文明，然後纔能講到精神文明，然後纔有餘閒及財力來保存國粹。在一個盜賊猖獗，災民遍野，舟行有海盜，旱行有山賊，跑人租界又有綁匪的國家，大家衣食財產尚不能保存，精神文明是無從顧到的。我們只須看日本先有物質上的發達，纔有閒暇金錢來保存古籍，翻印古書，有系統的保存古物，建立大規模的圖書館博物院，大學教授也纔能專心致志於專門學術。像中國的大學教授，連買米的錢都常要發

生問題，那裏去買書，又那裏去潛心研究學問呢？

至於機器文明之影響於吾人的生活，範圍廣大，不及細談。本篇僅就機器文明與吾國固有文明的性質大略闡說一點。希望諸位對於這個西方文明，多考慮一下，把他清楚認識，纔不會爲中國文明將來發展的一種障礙，愛國心切，反而間接減少中國變法自強的勇氣。我們不會學西洋人，至少也得學東洋人。中國人早肯洗心革面澈底歡迎西歐的物質文明，也不至有今日老背龍鍾的狀態了。

十八年十二月廿六日在光華大學中國語文學會講稿。

（錄自中學生第二號）

請大家來照照鏡子

美國使館的商務參贊安諾德先生製成這三張圖表：第一表是中國人口的分配表，表示中國的人口問題不在過多，而在於分配的太不均勻，在於邊省的太不發達。第二表是中國和美國的經濟狀況，生產能力，工業狀態的比較，處處叫我們照照鏡子，照出我們自己的百不如人。第三表是美國在世界上佔的地位，也是給我們做一面鏡子用的，叫我們生一點羨慕，起一點慚愧。

去年他把這幾張圖表送給我，我便方勸他在中國出版。他答應了之後，又預備了一篇長序，題目就叫做「中國問題裏的幾個根本問題」。他指出中國今日有三個大問題：第一，怎樣趕成全國鐵路的幹線，使全國的各部分有一個最經濟的交通機關。

第二，怎樣用教育及種種節省人力，幫助人力的機器，來增加個人生產的能力。

第三，怎樣養成個人對於保管事業的責任心。

這是中國今日的三個根本問題。

安諾德先生的第二表裏有這些事實：

| 面積（方英里） | 鐵道線（英里） | 摩托車 |
|-----------------------|----------|--------------|
| <u>中國</u> 4, 273, 000 | 7, 000 | 22, 000 |
| <u>美國</u> 3, 743, 500 | 250, 000 | 22, 000, 000 |

我們的面積比美國大，但鐵道線只抵得人家三十六分之一，摩托車只抵得人家一千分之一，汽車路只抵得人家一百分之一。

我們試睜開眼睛看看中國的地圖。長江以南，沒有一條完成的鐵路幹線。京漢鐵路以西，三分之二以上的疆域，沒有一條鐵路幹線。這樣的國家不成一個現代國家。

前年北京開全國商會聯合會，一位甘肅代表來赴會，路上走了一百零四天才到北京。

這樣的國家不成一個國家。

雲南人要領法國護照，經過安南，方才能到上海。 雲南匯一百元到北京，要三百元的

匯水！ 這樣的國家決不成一個國家。

去年胡若愚同龍雲在雲南打仗，打的個你死我活，南京的中央政府有什麼法子？現

在楊森同劉湘在四川又打的個你死我活，南京的中央政府又有什麼法子？這樣的國家

能做到統一嗎？

所以現在的第一件事是造鐵路。 完成粵漢鐵路，完成隴海鐵路，趕築川漢川滇寧湘

等等幹路，拚命實現孫中山先生十萬里鐵路的夢想，然後可以有統一的可能，然後可以說

我們是個國家。

所以第一個大問題是怎樣趕成一副最經濟的交通系統。

*

*

*

安諾德先生的第二表裏又有這點事實：

美國人每人有二十五個機械奴隸。

中國人每人只有大半個機械奴隸。

去年二月份的大西洋月報裏，有個美國工程專家說：

美國人每人有三十個機械奴隸。

中國人每人只有一個機械奴隸。

安諾德先生說：美國人有了這些有形與無形的機械奴隸，便可以增進個人的生產能力；故從實業及經濟的觀點上說，美國一百十兆的人民，便可以有二十五倍至三十倍人口的經濟效能了。

人家早已在海上飛了，我們還在地上爬！人家從巴黎飛到北京，只須六十三點鐘；我

們從甘肅到北京，要走一百零四天！（二千五百點鐘。）

一個英國工人每年出十二個先令（六元）他的全家便可以每晚坐在家裏聽無線電傳來的世界最美的音樂、歌唱、演說；每晚上只費銀元一分七厘而已。而我們在上海遇着

緊急事，要打一個四等電報到北京，每十個字須費銀元一元八角！還保不住何時能送到！

人家的磚匠上工，可以坐自己的摩托車去了；他的子女上學，可以有公家汽車接送了。我們杭州蘇州的大官上衙門還得用人作牛馬！

何以有這個大區別呢？因為人家每人有三十個機械奴隸代他做工，幫他做工，而我們却得全靠赤手空拳，——我們的機械奴隸是一根扁担挑担子，四個轎夫換抬的轎子，三個車夫輪租的人力車！

我們的工人是苦力。人家的工人是許多機械奴隸的指揮官。

故第二個大問題是怎樣利用機器來減除人的痛苦，增加人的生產能力，提高人的幸福。

*

*

*

*

安諾德先生是外國人，所以他對於第三個問題說的很客氣，很委婉。他只說：

保管責任之觀念，在華人中無論如何努力終不能確立其穩定之意義。其故蓋在此偏愛親人一點。而此點又與中國家族制度有密切關係。此弊為狀不一，根深而普遍。欲將家屬之責任與現代團體所負保管的責任之適當關係注入於中國人之腦中，須得千鈞氣力從事之。

這幾句話雖然說得委婉，然而也很夠使我們慚愧汗下了。

這個問題，其實只是「公私不分」四個字。古話說的，「一子成佛，一家生天。」古話又說，「一人得道，雞犬登仙。」仙佛尚且如此，何況吃肉的官人？何況公司的經理董事？

幾千年來，大家好像都不會想想，得道成佛既是那樣很艱難的事，為什麼一人功行圓滿之後，他們全家雞犬也都可以跟着登天？最奇怪的就是今日的新官吏也不能打破這種舊習氣。

最近招商局的一個分局的訟案便是最明顯的例子。據報紙所載，一個家長做了名

義上的局長，實際上却是他的子姪親戚執行他的職務，弄得弊端百出，虧空到幾十萬元。到了法庭上，這位家長說他竟不知道他是局長！

招商局的全部歷史，節節都是缺乏保管的責任心的好例子。我們翻開『國民政府

清查整理招商局委員會報告書』，竟同看官場現形記一樣，處處都是怪現狀。上册五十
九頁說：

查自壬戌至丙寅最近五年內，歷年虧折總額計有四百三十七萬餘兩。然總滙局每年發給員司酬勞金，五年共計二十四萬五千九百九十四兩。查自癸亥年來，股東未獲得分文股息，乃局中員司獨享此厚酬。

又六十頁說：

修理費總計每年約六七十萬兩……而內河廠（所承辦）實居最多數，約占全額之半。查丙寅年內河廠共計修理費三十一萬四千餘兩……惟內河廠既係該局附屬分枝機關，內部辦事人員當然與該局辦事者關係甚密……曾經本會

函調帳籍備查，而該廠忽以帳房失蹤，帳簿遺失呈報。內中情形不問可知矣。

這樣的輕視保管的責任，便是中國的大工業與大商業所以不能發達的大原因。

怎樣救濟呢？安諾德先生說：

天下人性同爲脆弱。社會與個人之關係愈互相錯綜依賴，則制定種種適當之

保衛……愈爲急需矣。

人性是不容易改變的，公德也不是一朝一夕造成的。故救濟之道不在乎妄想人心大變，道德日高，乃在乎制定種種防弊的制度。中國有句古語說：「先小人而後君子。」先要承認人性的脆弱，方才可以期望大家做君子。故有公平的考試制度，則用人可以無私；有精密的簿記與審計，則帳目可以無弊。制度的訓練可以養成無私無弊的新習慣。新習慣養成之後，保管的責任便成了當然的事了。

*

*

*

*

這是安諾德先生提出的三個大問題。

用鐵路與汽車路來做到統一，用教育與機械來提高生產，用防禦制度來打倒貪污，這才是革命，這才是建設。

但依我看來，要解決這三個大問題，必須先有一番心理的建設。所謂心理的建設，並不僅僅是孫中山先生所謂「知難行易」的學說，只是一種新覺悟，一種新心理。

這種急需的新覺悟就是我們自己。要認錯。我們必須承認我們自己百事不如人，不但物質上不如人，不但機械上不如人，並且政治社會道德都不如人。

何以百事不如人呢？

不要儘說是帝國主義者害了我們。那是我們自己欺騙自己的話！我們要睜開眼睛看看日本近六十年的歷史，試想想何以帝國主義的侵略壓不住日本的發憤自強？何以不平等條約網不住日本的自由發展？

何以我們跌倒了便爬不起來呢？

因為我們從不曾悔禍，從不曾澈底痛責自己，從不曾澈底認錯。二三十年前，居然有

點悔悟了，所以有許多譴責小說出來，暴揚我們自己官場的黑暗，社會的卑污，家庭的冷酷。十餘年來，也還有一些人肯攻擊中國的舊文學，舊思想，舊道德宗教——肯承認西洋的精神文明遠勝於我們自己。但現在這一點點悔悟的風氣都消滅了。現在中國全部瀰漫着一股誇大狂的空氣：義和團都成了應該崇拜的英雄志士，而西洋文明只須『帝國主義』四個字便可輕輕抹煞！政府下令提倡舊禮教，而新少年高呼『打倒文化侵略！』

我們全不肯認錯。不肯認錯，便事事責人，而不肯責己。

我們到今日還迷信口號標語可以打倒帝國主義。我們到今日還迷信不學無術可以統治國家。我們到今日還不肯低頭去學人家治人富國的組織與方法。

所以我說，今日的第一要務是要造一種新的心理：要肯認錯，要大澈大悟地承認我們自己百不如人。

第二步便是死心塌地的去學人家。老實說，我們不須怕模倣。「學之爲言效也。」這是朱子的老話。學畫的，學琴的，都要跟別人學起；學的純熟了，個性才會出來，天才才會

出來。

一個現代國家不是一堆昏庸老朽的頭腦造得成的，也不是口號標語喊得出來的。我們必須學人家怎樣用鐵軌，汽車，電線，飛機，無線電，把血脈貫通，把肢體變活，把國家統一起來。我們必須學人家怎樣用教育來打倒愚昧，用實業來打倒貧窮，用機械來征服自然，抬高人的能力與幸福。我們必須學人家怎樣用種種防弊的制度來經營商業，辦理工業，整理國家政治。

只要我們有決心，這三個大問題都容易解決。譬如粵漢鐵路還缺二百八十英里，約需六千萬元才造得起。多少年來，我們都說這六千萬元那裏去籌。然而國民政府在這一年之中便發了近一萬萬元的公債，不但夠完成粵漢鐵路，還可以造大鐵橋貫通武昌漢口了。

義務教育辦不成，也只因經費沒有。然而今日全國各方面每天至少要用一百萬元的軍費（這是財政部次長的估計）。一個國家肯用三萬六千萬元一年的軍費，而不能給全

國兒童兩年至四年的義務教育，這是不能呢？還是不肯呢？

所以我們應該感謝安諾德先生，感謝他給我們幾面好鏡子，讓我們照見自己的醜態，更感謝他肯對我們說許多老實話，教我們生點愧悔，引起我們一點向上的決心。

我很盼望我們不至于辜負了他這一番友誼的忠告。

一九二八，六，二四夜。

漫遊的感想

一 東西文化的界線

我離了北京，不上幾天，到了哈爾濱。在此地我得了一個絕大的發現：我發現了東西文明的交界點。

哈爾濱本是俄國在遠東侵略的一個重要中心。當初俄國人經營哈爾濱的時候，早就預備要把此地開作一個二百萬居民的大城，所以一切文明設備，應有盡有；幾十年來，哈爾濱就成了北中國的上海。這是哈爾濱的租界，本地人叫做「道裏」，現在租界收回，改為特別區。

租界的影響，在幾十年中，使附近的一個村莊逐漸發展，也變成了一個繁盛的大城。

這是「道外」。

「道裏」現在收歸中國管理了，但俄國人的勢力還是很大的，向來租界時代的許多舊習慣至今還保存着。其中的一種遺風就是不准用人力車。（東洋車）「道外」的街道上都是人力車。一到了「道裏」只見電車與汽車，不見一部人力車。道外的東洋車可以拉到道裏，但不准再拉客，只可拉空車回去。

我到了哈爾濱，看了道裏與道外的區別，忍不住歎口氣，自己想想：這不是東方文明與西方文明的交界點嗎？東、西、洋、文、明、的、界、線、只、是、人、力、車、文、明、與、摩、托、車、文、明、的、界、線、——這是我的一大發現。

人力車又叫做東洋車，這真是確切不移。請看世界之上，人力車所至之地，北起哈爾濱，西至四川，南至南洋，東至日本，這不是東方文明的區域嗎？

人力車代表的文明就是那用人作牛馬的文明。摩托車代表的文明就是用人的心思才智制作出機械來代替人力的文明。把人作牛馬看待，無論如何，夠不上叫做精神文

明。用人的智慧造作出機械來，減少人類的苦痛，便利人類的交通，增加人類的幸福——這種文明却含有不少的理想主義，含有不少的精神文明的可能性。

我們坐在人力車上，眼看那些圓顛方趾的同胞，努起筋肉，灣着背脊梁，流着血汗，替我們做牛做馬，拖我們行遠登高，爲的是要掙幾十個銅子去活命養家，——我們當此時候，不能不感謝那發明蒸汽機的大聖人，不能不感謝那發明電力的大聖人，不能不祝福那制作汽船汽車的大聖人；感謝他們的心思才智，節省了人類多少精力，減除了人類多少苦痛！你們嫌我用『聖人』一個字嗎？孔夫子不說過嗎？『制而用之謂之器，利用出入，民咸用之，謂之神。』孔老先生還嫌『聖』字不夠，他簡直要尊他們爲『神』呢！

二 摩托車的文明

去年八月十七日的倫敦晚報（*Evening Standard*）有下列的統計：

全世界的摩托車共二四·五九〇·〇〇〇輛。

全世界人口平均每七十一人有一輛摩托車。

美國每六人有車一輛。

加拿大與紐西蘭每十二人有車一輛。

澳洲每二十人有車一輛。

今年一月十六日紐約的國民週報 (The Nation) 有下列的統計

全世界摩托車 二七·五〇〇·〇〇〇

美國摩托車 二二·三三〇·〇〇〇

美國摩托車數佔全世界百分之八十一。

美國人口平均每五人有車一輛。

去年 (1926) 美國造的摩托車凡四百五十萬輛，出口五十萬輛。

美國的路上，無論是大城裏或鄉間，都是不斷的汽車。紐約時報上曾說一個故事：有

一個北方人駕着摩托車走過 Miami 的一條大道，他開的速度是每點鐘二十五英里。後

面一個駕着兩輪摩托車的警察趕上來問他爲什麼擋住大路。他說：「我開的已是三十
五里了。」警察喝道：「開六十里！」

今年二月裏我到費城 (Philadelphia) 演講，一個朋友請我到鄉間 Haverford 去住
一天。我和他同車往鄉間去，到了一處，只見那邊停着一二百輛摩托車。我說：「這裏開
汽車賽會嗎？」他用手指道：「那邊不在造房子嗎？這些都是木匠泥水匠坐來做工的
汽車。」

這真是一個摩托車的國家！木匠泥水匠坐了汽車去做工，大學教員自己開着汽車
去上課，鄉間兒童上學都有公共汽車接送，農家出的雞蛋牛乳每天都自己用汽車送上火
車或直送進城。十字街頭，向來總有一兩家酒店的；近年酒禁實行了，十字街頭往往建着
汽油的小站。車多了，停車的空場遂成爲都市建築的一個大問題。此外還發生了許多
連帶的問題，很能使都市因此改觀。例如我到丹佛城 (Denver) 看見牆上都沒有街道
的名字，我很詫異。後來才看見街名都用白漆寫在馬路兩邊的『行道』 (Pavement or

Side Walk) 的底下，爲的是要使夜間汽車燈光容易照着。這一件事便可以看出摩托車在都市經營上的影響了。

摩托車的文明的好處真是一言難盡。汽車公司近年通行「分月付款」的法子，使普通人家都可以購買汽車。據最近統計，去年一年之中美國人買的汽車有三分之二是分月付錢的。這種人家向來是不肯出遠門的。如今有了汽車，旅行便利了，所以每日工作完畢之後，回家帶了家中妻兒，自己開着汽車，到郊外去遊玩；每星期日，可以全家到遠地旅行遊覽。例如舊金山的「金門公園」，遠在海濱，可以縱觀太平洋上的水光島色；每到星期日，四方男女來遊的真是人山人海！這都是摩托車的恩賜。這種遠遊的便利可以增進健康，開拓眼界，增加智識，——這都是我們在轎子文明與人力車文明底下想像不到的幸福。

最大的功效還在人的官能的訓練。人的四肢五官都是要訓練的；不練就不靈巧了，久不練就遲鈍麻木了。中國鄉間的老百姓，看見汽車來了，往往手足失措，不知道怎樣迴

避；你儘着嗚嗚地壓着號筒，他們只聽不見；連街上的狗與雞也只是懶洋洋地踱來擺去，不知避開。但是你若把這班老百姓請到上海來，請他們從先施公司走到永安公司去，他們便不能不用耳目手足了。走過大馬路的人，真如封神傳上黃天化說的『須要眼觀四處，耳聽八方』。你若眼不明，耳不聰，手足不靈動，必難免危險。這便是摩托車文明的訓練。

美國的汽車大概都是各人自己駕駛的。往往一家中，父母子女都會開車。人工貴了，只有頂富的人家可以僱人開車。這種開車的訓練真是『勝讀十年書』！你開着汽車，兩手各有職務，兩脚也各有職務，眼要觀四處，耳要聽八方，還要手足眼耳一時並用，同力合作。你不但要會開車，還要會修車；隨你是什麼大學教授，詩人詩哲，到了半路車壞的時候，也不能不捲起袖管，替機器醫病。什麼書獃子，書獃頭，傻瓜，若受了這種訓練，都不會四體不勤，五官不靈了。你們不常聽見人說大學教授『心不在焉』的笑話嗎？我這回新到美國，有些大學教授如孟祿博士等請我坐他們自己開的車，我總覺得有點慄慄危懼，怕他們開到半路上忽然想起什麼哲學問題或天文學問題來，那才危險呢！但是我經過幾

回之後，才覺得這些大學教授已受了摩托車文明的洗禮，把從前的「心不在焉」的默氣都趕跑了，坐在輪子前便一心在輪子上，手足也靈活了，耳目也聰明了！
騎獸休哉！摩托車的教育！

三 一個勞工代表

有些自命「先知」的人常常說：「美國的物質發展終有到頭的一天；到了物質文明破產的時候，社會革命便起來了。」

我可以武斷地說：美國是不會有社會革命的，因為美國天天在社會革命之中。這種革命是漸進的，天天有進步，故天天是革命。如所得稅的實行不過是十四年來的事，然而現在所得稅已成了國家稅收的一大宗，鉅富的家私有納稅百分之五十以上的。這種「社會化」的現象隨地都可以看見。從前馬克思派的經濟學者說資本愈集中則財產所有權也愈集中，必做到資本全歸極少數人之手的地步。但美國近年的變化却是資本

集。中。而。所。有。權。分。散。在。民。衆。一個公司可以有一萬萬的資本，而股票可由僱員與工人購買，故一萬萬元的資本就不妨有一萬人的股東。近年移民進口的限制加嚴，賤工絕跡，故國內工資天天增漲；工人收入既豐，多有積蓄，往往購買股票，逐漸成爲小資本家。不但白人如此，黑人的生活也逐漸抬高。紐約城的哈倫區，向爲白人居住的，十年之中土地房屋全被發財的黑人買去了，遂成了一片五十萬人的黑人區域。人人都可以做有產階級，故階級戰爭的煽動不發生效力。

我且說一件故事

我在紐約時，有一次被邀去參加一個『兩週討論會』(Fortnightly Forum) 這一次討論的題目是『我們這個時代應該叫什麼時代？』十八世紀是『理智時代』，十九世紀是『民治時代』，這個時期應該叫什麼？究竟是好是壞？

依這個討論會規矩，這一次請了六位客人作辯論員：一個是俄國克倫斯基革命政府的交通總長；一個是印度人；一個是我；一個是有名的『效率工程師』(Efficiency Engi-

neer) 是一位老女士；一個是紐約有名的牧師 Hoines；一個是工會代表。

有些人的話是可以預料的。那位印度人一定痛罵這個物質文明時代；那位俄國交通總長一定痛罵鮑爾雪維克；那位牧師一定是很悲觀的；我一定是很樂觀的；那位女效率專家一定鼓吹他的效率主義。一言表過不提。

單說那位勞工代表 Fraime (?) 先生。他站起來演說了。他穿着晚餐禮服，挺着雪白的硬襯衫，頭髮蒼白了。他站起來，一手向裏面衣袋裏抽出一捲打字的演說稿，一手向外面袋裏摸出眼鏡盒，取出眼鏡戴上。他高聲演說了。

他一開口便使我詫異。他說：我們這個時代可以說是人類有歷史以來最好的最偉大的時代，最可驚歎的時代。

這是他的主文。以下他一條一條地舉例來證明這個主旨。他先說科學的進步，尤其注重醫學的發明；次說工業的進步；次說美術的新貢獻，特別注重近年的新音樂與新建築。最後他敘述社會的進步，列舉資本制裁的成績，勞工待遇的改善，教育的普及幸福的

增加。他在十二分鐘之內描寫世界人類各方面的大進步，證明這個時代是人類有史以來最好的時代。

我聽了他的演說，忍不住對自己說道：這才是真正的社會革命。社會革命的目的，就是要做到向來被壓迫的社會分子能站在大庭廣衆之中歌頌他的時代爲人類有史以來最好的時代。

四 往西去！

我在莫斯科住了三天，見着一些中國共產黨的朋友，他們很勸我在俄國多考察一些時。我因爲要趕到英國去開會，所以不能久留。那時馮玉祥將軍在莫斯科郊外避暑，我聽說他很崇拜蘇俄，常常繪畫列寧的肖像。我對他的秘書劉伯堅諸君說：我很盼望馮先生從俄國向西去看看。即使不能看美國，至少也應該看看德國。

我的老朋友李大釗先生在他被捕之前一兩月曾對北京朋友說：「我們應該寫信給

適之，勸他仍舊從俄國回來，不要讓他往西去打美國回來。』但他說這話時，我早已到了美國了。

我希望馮玉祥先生帶了他的朋友往西去看看德國美國；李大釗先生却希望我不要往西去。要明白此中的意義，且聽我再說一件有趣味的故事。

我在日本時，同了馬伯援先生去訪問日本最有名的經濟學家福田德三博士。我說：『福田先生，聽說先生新近到歐洲遊歷回來之後，先生的思想主張頗有改變，這話可靠嗎？』

他說，『沒有什麼大的改變。』

我問，『改變的大致是什麼？』

他說，『從前我主張社會政策；這次從歐洲回來之後，我不主張這種妥協的緩和的社會政策了。我現在以爲這其間只有兩條路：不是純粹的馬克思派社會主義，就是純粹的資本主義。沒有第三條路。』

我說：「可惜先生到了歐洲不會走的遠點，索性到美國去看看，也許可以看見第三條路，也未可知。」

福田博士搖頭說：「美國我不敢去，我怕到了美國會把我的學說完全推翻了。」

我說：「先生這話使我頗失望。學者似乎應該尊重事實。若事實可以推翻學說，那麼，我們似乎應該拋棄那學說，另尋更滿意的假說。」

福田博士搖頭說：「我不敢到美國去。我今年五十五了，等到我六十歲時，我的思想定了，不會改變了，那時候我要往美國看看去。」

*

*

*

*

這一次的談話給了我一個絕大的刺激。世間的大問題決不是一兩個抽象名詞

（如「資本主義」「共產主義」等等）所能完全包括的。最要緊的是事實。現今許多朋友却只

高談主義，不肯看看事實。孫中山先生曾引外國俗語說「社會主義有五十七種，不知那

一種是真的。」豈但社會主義有五十七種，資本主義還不止五百七十種呢！拿一個

「赤」字抹殺新運動，那是張作霖吳佩孚的把戲。然而拿一個「資本主義」來抹殺一切現代國家，這種眼光究竟比張作霖吳佩孚高明多少？

朋友們，不要笑那位日本學者。他還知道美國有些事實足以動搖他的學說，所以他不_敢去。我們之中却有許多人決不承認世上會有事實足以動搖我們的迷信的。

五 東方人的「精神生活」

我到紐約後的第十天——二月二十一日——紐約時報上登出一條很有趣味的新聞：

昨天下午一點鐘，紐吉賽邦的恩格兒塢 (Englewood, N. J.) 的山郎先生住宅
面前，圍了許多男男女女，小孩子，小狗，等着要看一位埃及道人 (Fa'ri) 名叫哈

密 (Hamid Bey) 的被活埋的奇事。

哈密道人站在那掘好的墳坑的旁邊，微微的兩點灑在他的飄飄的長袍上。他
身邊站着兩個同道的助手。

人越來越多了。到了一點一分的時候，哈密道人忽然倒在地下，不省人事了。兩個請來的醫生，同了三個報館訪員，動手把他的耳朵，鼻子，嘴，都用棉花塞好。隨後便有人來把哈密道人抬下墳坑，放在坑裏的內穴裏。他臉上撒了一薄層的沙。內穴上面用木板蓋好。

內穴上面還有三尺深的空坑，他們也用泥土填滿了。填滿了後，活理的工作算完了。

到場的許多人都走進山郎先生的家裏去吃茶點。山郎夫人未嫁之前就是那位綽號『千眼姑娘』的李麻小姐。她在那邊招待來賓，大家談着『人生無涯』一類的問題，靜候那活埋道人的復活。

一點鐘過去了……一點半過去了……兩點鐘過去了……到了下午四點，三個愛耳蘭的工人動手把墳掘開。三個黑種工人站在旁邊陪着——也許是給那三個白種同伴鎮壓邪鬼罷。

四點鐘敲過不久，哈密道人扶起來了。扶到了空氣裏，他便顫動了，漸漸活過來了。他低低地喊了一聲『胡帝尼』，微微一笑，他回生了。

他未埋之先，醫生驗過他的脈跳是七十二，呼吸是十八。復活之後，脈跳與呼吸仍是七十二與十八。他在坑裏足足埋了兩點五十二分。

這回的安排布置全是勒烏公司 (Loew's) 的杜納先生辦理的。杜納先生說，本想同這位埃及道人訂一個『雜耍戲』的契約，不過還得考慮一會，因為看戲的人等不得三個鐘頭就都會跑光了。

哈密道人却很得意，他說他還可以活埋三天咧。

*

*

*

*

美國是個有錢的地方，世界各國的奇奇怪怪的宗教孺客都趕到這裏來招攬信徒，炫賣花樣。前一年，有個埃及道人名叫拉曼 (Rahman) 的，自稱能收斂心神，停止呼吸。他當大衆試驗，閉在鐵棺內，沈在赫貞河裏，過一點鐘之久。當時美國有大幻術家胡帝尼

(Harry Houdini) 研究此事，說這不是停止呼吸，乃是一種「淺呼吸」，是可以操練出來的。胡帝尼自己練習，到了去年夏間，他也公開試驗：睡在鐵棺裏，叫人沉在紐約謝爾敦大旅館的水池裏過了一點半鐘，方才撈起來。開棺之後，依然復生，不過脈跳增加至一百四十二跳而已。胡帝尼的成績比拉曼加長半點鐘，頗能使人明白這種把戲不過是一種技術上的訓練，並沒有什麼精神作用。

胡帝尼死後，這班東方道人還不伏氣，所以有今年一月二十日哈密道人的公開試驗。哈密的成績又比胡帝尼加長了八十二分鐘，應該夠得上和勒烏公司訂六個月的『雜耍戲』的契約了，然而杜納先生又嫌活埋三點鐘太乾燥無味了，怕不能號召看戲的羣衆！可惜，可惜！大概哈密先生和他的道友們後來仍舊回到東方去繼續他們的『內心生活』了罷。

胡帝尼的試驗的精神是很佩服的。其實即使這班東方道人真能活埋三點鐘以至三天，完全停止呼吸，這又算得什麼精神生活？這裏面那有什麼『精神的份子』呢。

裏的蚯蚓，以至一切冬天蟄伏的爬蟲，不是都能這樣嗎？

六 麻將

前幾年，麻將牌忽然行到海外，成爲出口貨的一宗。歐洲與美洲的社會裏，很有許多人學打麻將的；後來日本也傳染到了。有一個時期，麻將竟成了西洋社會裏最時髦的一種遊戲；俱樂部裏差不多桌桌都是麻將，書店裏出了許多種研究麻將的小冊子，中國留學生沒有錢的可以靠教麻將吃飯掙錢。歐美人竟發了麻將狂熱了。

誰也夢想不到東方文明征服西洋的先鋒隊却是那一百三十六個麻將軍！

這回我從西伯利亞到歐洲，從歐洲到美洲，從美洲到日本，十個月之中，只有一次在日本都的一個俱樂部裏看見有人打麻將牌。在歐美簡直看不見麻將了。我曾問過歐洲和美國的朋友，他們說，「婦女俱樂部裏，偶然還可以看見一桌兩桌打麻將的，但那是很少的事了。」我在美國人家裏，也常看見麻將牌盒子——雕刻裝璜很精緻的——陳列在室

內，有時一家竟有兩三副的。但從不見主人主婦談起麻將；他們從不向我這位麻將國的代表請教此中的玄妙！麻將在西洋已成了架上的古玩了；麻將的狂熱已退涼了。

我問一個美國朋友，爲什麼麻將的狂熱過去的這樣快？他說：「女太太們喜歡麻將，男子們却很反對，終於是男子們戰勝了。」

這是我們意想不到的。西洋的勤勞奮鬥的民族決不會做麻將的信徒，決不會受麻將的征服。麻將只是我們這種好閑愛蕩，不愛惜光陰的「精神文明」的中華民族的專利品。

當明朝晚年，民間盛行一種紙牌，名爲「馬弔」。馬弔只有四十張牌，有一文至九文，一千至九千，一萬至九萬等，等於麻將牌的筒子，索子，萬子。還有一張「零」，即是「白板」的祖宗。還有一張「千萬」，即是徽州紙牌的「千萬」。馬弔牌上每張上畫有水滸傳的人物。徽州紙牌上的「王英」即是矮脚虎王英的遺跡。乾隆嘉慶間人汪師韓的全集裏收有幾種明人的馬弔牌。（在叢書汪氏叢書內。）

馬弔在當日風行一時，士大夫整日整夜的打馬弔，把正事都荒廢了。所以明亡之後，

吳梅村作綏寇紀略說，明之亡是亡於馬弔。

三百年來，四十張的馬弔，逐漸演變，變成每樣五張的紙牌，近七八十年中又變為每樣

四張的麻將牌。（馬弔三人對一人，故名「馬弔脚」，省稱「馬弔」；「麻將」為「麻雀」的音變，「麻雀」為

「馬脚」的音變。）越變越繁複巧妙了，所以更能迷惑人心，使國中的男男女女，無論富貴貧

賤，不分日夜寒暑，把精力和光陰葬送在這一百三十六張牌上。

英國的「國戲」是Cricket，美國的國戲是Baseball，日本的國戲是角抵。中國呢？

中國的國戲是麻將。

麻將平均每四圈費時約兩點鐘。少說一點，全國每日只有一百萬桌麻將，每桌只打

八圈，就得費四百萬點鐘，就是損失十六萬七千日的光陰，金錢的輸贏，精力的消磨，都還在

外。

我們走遍世界，可曾看見那一個長進的民族，文明的國家，肯這樣荒時廢業的嗎？

個留學日本朋友對我說「日本人的勤苦真不可及！到了晚上，登高一望，家家板屋裏都是燈光；燈光之下，不是少年人跳着讀書，便是老年人跪着翻書，或是老婦人跪着做活計。到了天明，滿街上，滿電車上都是上學去的兒童。單只這一點勤苦就可以征服我們了。」

其實何止日本？凡是長進的民族都是這樣的。只有咱們這種不長進的民族以「閑」爲幸福，以「消閑」爲急務，男人以打麻將爲消閑，女人以打麻將爲家常，老太婆以打麻將爲下半生的大事業！

從前的革新家說中國有三害：鴉片，八股，小脚。鴉片雖然沒禁絕，總算是犯法的了。雖然還有做「洋八股」與更時髦的「黨八股」的，但八股的四書文是過去的了。小脚也差不多沒有了。只有這第四害，麻將，還是日與月盛，沒有一點衰歇的樣子，沒有人說牠是可以亡國的大害。新近麻將先生居然大搖大擺地跑到西洋去招搖一次，幾乎做了鴉片與楊梅瘡的還敬禮物。但如今牠仍舊縮回來了，仍舊回來做東方精神文明的國家的國粹，國戲！

後記

『漫遊的感想』本不止這六條，我預備寫四五十條，作成一本遊記。但我當時正在趕寫『白話文學史』，忙不過來，便把遊記擱下來了。現在我把這六條保存在這裏，因為遊記專書大概是寫不成的了。

十九，三十，胡適。

歐遊道中寄書

(一)

慰慈：

車上讀了 Morgenthau 的 All in a Life Time 很受感動。此人是一個「錢鬼子」，（Money maker）中年以後，決計投身於政治社會的服務，為「好政府」奮鬥，威爾遜之被選，很靠他的幫助。

前次與你談國中的「新政客」有二大病：一不做學問，不研究問題，不研究事實；二不延攬人才。近來我想，還有一個大毛病，就是沒有理想，沒有理想主義。

我們不談政治也罷，若談政治，若幹政治，決不可沒有一點理想主義。我可以做一

句格言：

「計畫不嫌切近，理想不嫌高遠。」

適之。

(11)

懋慈：

這是莫斯科的第三晚了。

在一個地方遇見美國芝加哥大學教授 Merriam 與 Harpers。今早同他們去參觀監獄，我們都很滿意。昨天我去參觀 Museum of the Revolution，很受感動。

我的感想與志摩不同。此間的人正是我前日信中所說有理想與理想主義的政治家，他們的理想也許有我們愛自由的人不能完全贊同的，但他們的意志的專篤 (Certainties of purpose) 却是我們不能不十分頂禮佩服的。他們在此做一個空前的偉大政治新試驗；他們有理想，有計畫，有絕對的信心，只此三項已足使我們愧死。

我們這個醉生夢死的民族怎麼配批評蘇俄……

今天我同 Meriam 談了甚久，他的判斷甚公允。他說，狄克推多向來是不肯放棄已得之權力的，故其下的政體總是趨向愚民政策。蘇俄雖是狄克推多，但他們却真是用力辦新教育，努力想造成一個社會主義的新時代。依此趨勢認真做去，將來可以由狄克推多過渡到社會主義的民治制度。

我看蘇俄的教育政策，確是採取世界最新的教育學說，作大規模的試驗。可惜此時各學校都放假了，不能看到什麼實際的成績。但看其教育統計，已可驚歎適之。

(三)

慰慈：

我這兩天讀了一些關於蘇俄的統計材料，覺得我前日信上所說的話不為過當。我是一個實驗主義者，對於蘇俄之大規模的政治試驗，不能不表示佩服。凡試驗與淺嘗不

同。試驗必須有一個假定的計畫（理想）作方針，還要想出種種方法來使這個計畫可以見於實施。在世界政治史上，從不曾有過這樣大規模的『烏託邦』計畫居然有實地試驗的機會。求之中國史上，只有王莽與王安石做過兩次的『社會主義的國家』的試驗；王莽那一次尤可佩服。他們的失敗應該更使我們了解蘇俄的試驗的價值。

去年許多朋友要我加入『反赤化』的討論，我所以遲疑甚久，始終不加入者，根本上只因我的實驗主義不容我否認這種政治試驗的正當，更不容我以耳爲目，附和傳統的見解與狹窄的成見。我這回不能久住俄國，不能細細觀察調查，甚是恨事。但我所見已足使我心悅誠服地承認這是一個有理想，有計畫，有方法的大政治試驗。我們的朋友們，尤其是研究政治思想與制度的朋友們，至少應該承認蘇俄有作這種政治試驗的權利。我們應該承認這種試驗正與我們試作白話詩，或美國試驗委員會制與經理制的城市政府有同樣的正當。這是最低限度的實驗主義的態度。

至於這個大試驗的成績如何，這個問題須有事實上的答案，決不可隨便信任感情與

成見。還有許多不可避免的困難，也應該撇開；如革命的時期，如一九二一年的大災，皆不能不撇開。一九二二年以來的成績是應該研究的。我這回如不能回到俄國，將來回國之後，很想組織一個俄國考察團，邀一班政治經濟學者及教育家同來作一較長期的考察。總之，許多少年人的「盲從」固然不好，然而許多學者們的「武斷」也是不好的……

適之。

(四)

志摩：

我在火車上寄你的長信（由眉轉）收到了沒有？我在London住了十幾天，委員會的人都四散了，沒有事可做，所以來巴黎住幾天。還想到瑞士去玩玩。

我這回去國，獨自旅行，頗多反省的時間。我很感覺一種心理上的反動，於自己的精神上，一方面感覺 depression，一方面却又不少新的興奮。究竟我回國九年來，幹了一些什麼！成績在何處！眼看見國家政治一天糟似一天，心裏着實難過。去國時的政治，比

起我九年前回國時，真如同隔世了。我們固然可以自己卸責，說這都是前人種的惡因，於我們無關，話雖如此，我們種的新因却在何處？滿地是「新文藝」的定期刊，滿地是淺薄無聊的文藝與政談，這就是種新因了嗎？幾個朋友辦了一年多的努力，又幾個朋友談了幾個月反赤化，這又是種新因了嗎？

這一類的思想使我很感覺煩惱。

但我又感覺一種刺激。我們這幾年在北京實在太舒服了，太懶惰了，太不認真了。前年叔永說我們在北京的生活有點 frivolous，那時我們也許以此自豪。今年春間你寫信給我，叫我趕緊離開上海，因為你們以為我在上海的生活太 frivolous。但我現在想起來，我們在北京的生活也正是十分 frivolous。我在莫斯科三天，覺得那裏的人有一種 seriousness of purpose，真有一種「認真」「發憤有為」的氣象。我去看那「革命博物館」看那一八九〇—一九一七年的革命運動，真使我們愧死。我想我們應該發憤振作一番，鼓起一點精神來擔當大事，要嚴肅地做個人認真地做點事，方才可以對

得住我們現在的地位。

我們應當學 Mussolini 的『危險地過日子』——至少至少，也應該學他實行延長工作的時間。

英國不足學；英國一切敷衍，苟且過日子，從沒有一件先見的計劃；名為 evolutionary，實則得過且過，直到雨臨頭時方才做補漏的工夫。此次礦工罷業事件最足表現此民族心理。

我們應當學德國；至少應該學日本。至少我們要想法子養成一點整齊嚴肅的氣象。這是我的新的興奮。

你們也許笑我變成道學先生了。但是這是我一個月來的心理，不是一時偶然的衝動。我希望北京的幾個朋友也認真想想這點子老生常談。

傅孟真幾天之內可以到 Paris。我在此等他來談談就走。見着 Waley，我很愛他。在此見着 Polliot，我也很愛他。昨天在 Bibliothéque

Nationale 裏看見敦煌卷子，很高興。今天去遊凡賽野，到傍晚方歸。

庚款會大概要到十月初才續開。我十月底到 Frankport A. M. 去演講一次。十一月須回到英國，到各大學講演，約有十處，由 British and Irish Universities' China Committee 布置。以後的行止，尙不可知。如身體尙不甚健壯，擬往瑞士可過冬處去住一個冬天。以後便要作歸計了。

我預備回國後即積極作工。很想帶點「外國脾氣」回來耍耍。帶些什麼還不能知道。大概不會是跳舞。

適之。十五年八月二十七日。

(五)

志廉：

謝謝你的長信。

讓我先給你賠個罪。我在八月底寫了一封長信給你，信裏說了許多「拉長了面孔」

的話寫成了，我有點遲疑：我怕這是完全不入耳之言，尤其在這「坐不定，睡不穩」的時候，所以我把這信攔起了，這一攔就是一個多月。今天取出前信來看看，覺得還可以不必改動，現在補寄給你，並且請你恕我那時對你一點的懷疑。

你對於我關於蘇俄的意見似乎不很能贊同。我很高興，你們至少都承認蘇俄有作這種政治試驗的權利。但你們要「進一步」問：

第一，蘇俄的烏託邦理想「在學理上有無充分的根據，在事實上有無實現的可能？」

第二，他們的方法對不對？

第三，這種辦法有無普遍性？

第四，「難道就沒有比較平和，比較犧牲小些的路徑不成？」

我在蘇俄可算是沒有看見什麼，所以不配討論這些問題。但為提起大家研究這問題的興趣起見，我也不妨隨便談談。

第一，什麼叫做「學理上的充分根據」？他們根本上就不承認你心裏所謂「學理」這却也不是蠻勁。本來周公制禮未必就恰合周婆的脾胃，我們也就不應該拿周公的「學理」來壓服周婆。平心說來，這個世界上有幾個制度是「在學理上有充分的根據」的？記得前年獨秀與天仇討論，獨秀拿出他們的「辨證的邏輯」來做武器。其實從我們實驗主義者的眼光看起來，從我的歷史眼光看來，政治上的歷史是紅樓夢上說的，「不是東風壓了西風，便是西風壓了東風。」資本主義有什麼學理上的根據？國家主義有什麼學理上的根據？政黨政治有什麼學理上的根據？

至於事實上的可能，那是事實的問題。我本來說過，「至於這個大試驗的成績如何，須有事實上的答案，決不可隨便信任感情與成見。」

其實這個世界上的大悲劇還只是感情與成見的權威。最大的一個成見就是：「私有財產廢止之後，人類努力進步的動機就沒有了。」其實何嘗如此？許多科學家把他們的大發現送給人類，他們自己何嘗因此發大財？近年英國醫生發現了一種醫肺病的

藥方，試驗起來，有百分之八十五的成績；但他不肯把藥方告人，所以英國醫學會說他玷辱科學家的資格，所以把他的會員資格取消了。試問，難道今日的醫生因為科學的尊嚴不許他謀私利，就不肯努力去發明新醫術或新方子嗎？

最明白的例就是我們在國內辦雜誌。我做了十年的文章，只有幾篇是賣錢的。然我自信，做文章的時候，決不因爲不賣錢就不用氣力。你做詩也是如此的。

無論在共產制或私產制之下，有天才的人總是要努力向上走的。幾百年前，做白話小說的人，不但不能發財做官，並且不敢用真名字。然而施耐庵曹雪芹終於做小說了。現今做小說可以發大財了；然而施耐庵曹雪芹還不曾出頭露面。

至於大多數的『凡民』，（王船山愛用這個名詞）他們的不向上，不努力，不長進，真是「富貴不能淫，威武不能屈」的。私產共產，於他們有何分別？

蘇俄的政治家却不從這個方向去着想。他們在這幾年的經驗裏，已經知道生產（Production & productivity）的問題是一個組織的問題。資本主義的組織發達到

了很高的程度，所以有極偉大的生產力。社會主義的組織沒有完備，所以趕不上資本主義的國家的生產力。今年「Trotsky」著『俄國往那兒走』（Whither Russia?）一書說，蘇俄的生死關頭全靠他能不能製造出貨物，比美國還要便宜還要好。他承認，此時還做不到，但他同時承認此事並不是絕對不可能的。

我們也許笑他痴心妄想，但這又是一個事實的問題，我們不能單靠我們的成見就武斷社會主義制度之下不能有偉大的生產力。

第二和第四都是方法。方法多着咧！你們說的是那一種？你們問：『難道就沒有比較平和，比較犧牲小些的路徑不成？』這是孩子氣的問題，你沒有讀過“Human Nature in Politics”嗎？你爲什麼不問問前回參加世界大戰的那些文明國家？你爲什麼不問問英國今日罷工到一百五十多天的鑛工人？你爲什麼不問問吳佩孚張作霖馮玉祥孫傳芳？誰說沒有『比較平和，比較犧牲小些的路徑？』但是有誰肯這樣平和靜氣地去想呢？

去年我有幾次向幾個朋友說說我的「協商的割據論」，他們都笑我是書生之見，「行不通！行不通！」可是「機關鎗對打」就行得通了嗎？然而他們却不笑了！

認真說來，我是主張「那比較平和比較犧牲小些」的方法的。我以為簡單說來，近世的歷史指出兩個不同的方法：一是蘇俄今日的方法，由無產階級專政，不容有產階級的存在。一是避免「階級鬥爭」的方法，採用二百年來「社會化」(Socializing)的傾向，逐漸擴充享受自由享受幸福的社會。這方法，我想叫他做「新自由主義」(New Liberalism)或「自由的社會主義」(Liberal Socialism)。

共產黨的朋友對我說，「自由主義是資本主義的政治哲學」。這是歷史上不能成立的話。自由主義的傾向是漸次擴充的。十七八世紀，只是貴族爭得自由。二十世紀應該是全民族爭得自由的時期。這個觀念與自由主義有何衝突？為什麼一定要把自由主義硬送給資本主義？

美國近來頗有這個傾向。勞工與資本之爭似乎很有比較滿意的解決法；有幾處地

方尤其是 Detroit，很可以使英國人歎羨。最近英國政府派了一個考察團去到美國實地調查工業界解決勞動問題的方法，我這回到美國也想打聽打聽。只怕我這個書生不配做這種觀察！

英國是不足學的。英國鑛業的危機是大家早已知道的，但英國的苟安政治向來是敷衍過日子的，所以去年到今年，政府津貼鑛業，共費了二千三百萬金鎊，一比退還庚款的本利全數多一倍多！只買得一年多的苟安無事。這二萬多萬元的錢是出在納稅人的頭上的，納稅人出了這麼多的錢，到今年仍舊免不了這一場大亂子。罷工以來，五個多月了，還沒有一個根本救濟的方法。上個月，工人代表願意讓步，情願減去一成工資，要求政府召集三方會議。鑛主見工人有屈服的傾向，遂拒絕會議。（其中內容我前回給慰慈信上略提及。）現在政府仍是沒有辦法。政府提出的辦法是：（一）各鑛區自定辦法；（二）政府設仲裁法庭，以處理之。現在工人拒絕「地方解決」，即使工人承認此法，而「仲裁法庭」之案未必能通過這個保守黨佔多數的議會。也許終於「以不了了之」而已！

這種敷衍的政治，我最反對。我們不幹政治則已，要幹政治，必須要有計劃，依計劃做

去。這是方法，其餘皆枝葉耳。

第三，蘇俄的制度是否有普遍性？我的答案是：什麼制度都有普遍性，都沒有普遍

性。這不是笑話，是正經話。我們如果肯「幹」，如果能「幹」，什麼制度都可以行。如其換湯不換藥，如其不肯認真做去，議會制度只足以養豬仔，總統制只足以擁戴馮國璋曹錕，學校只可以造飯桶，政黨只可以賣身。你看，那一件好東西到了咱們手裏不變了樣子了？

*

*

*

*

你們以為「贊成中國行共產制」是「赤化」，這是根本大錯了。這樣赤化的有幾個人？

我以為今日的真正赤化有兩種：一是迷信「狄克推多」制，一是把中國的一切罪狀歸咎於外國人。這是道地的赤化了。

我們應該仔細想！這兩個問題，這兩帖時髦藥，是不是對的。這兩個是今日的真問題，共產制實在不成什麼真問題！

我個人的主張，不能詳細說，只可說個大意。第一，我是不信「狄克推多」制的。今日妄想「狄克推多」的人，好有一比，那五代時的唐明宗每夜焚香告天，願天早生聖人，以安中國！這種捷徑是不可妄想的。列寧一班人，都是很有學問經驗的人，不是從天上掉下來的。況且「狄克推多」制之下，只有順逆，沒有是非——今日之豬仔，（不限於議員）正是將來「狄克推多」制下的得意人物。這種制度之下沒有我們獨立思想的人的生活餘地。我們要救國，應該從思想學問下手；無論如何迂緩，總是逃不了的。第二，我是不肯把一切罪狀都堆在洋鬼子頭上的。中國糟到這步田地，一點一滴，都是我們自己不爭氣的結果。爲什麼外國人不敢去欺負日本呢？我們要救國應該自己反省，應該回自己家裏做點澈底改革的工夫。不肯反省，只責備別人，就是自己不要臉，不爭氣的鐵證。

第一，不妄想天生狄克推多來救國，不夢想捷徑而決心走遠路，打百年計劃；第二，「躬

自厚而薄責於人』——這是『反赤化』。

*

*

*

*

關於蘇俄教育一層，我現在不願意答辯。

我只要指出：（1）蘇俄並不是輕視純粹科

學與文學：前天見着蘇俄科學院（Academy of Sciences）的永久秘書 Oldenburg 博士，他說政府每年津貼科學院四百萬盧布，今在科學上努力的有六百人之多。他說，一切科學上的設施，考古學家的大規模的探險與發掘，政府總是竭力贊助的。（2）我們只看見了他們的『主義教育』一方面，却忽略了他們的生活教育的方面。蘇俄的教育制度，用劉湛恩先生告訴我的一句話，可說是『遍地是公民教育，遍地是職業教育』。他的方法完全採用歐美最新的教育學說，如道爾頓制之類，養成個人的公民程度與生活能力，而同時充分給與有特別天才的人分途專習高等學問的機會。這種教育制度是不可抹煞的。（3）我用人家的『統計』向來是很慎重的。如他們說，小學教員最低薪俸每月有二十五盧布的，做火柴的工人每月連住屋津貼只有二十八盧布，這是他們自己深抱歉的事實。

這不是「說瞎話」的。

適之。十五年十月四日。

（一）我個人認為「說瞎話」一詞，在社會上，是極其普遍的。……

（二）我個人認為「說瞎話」一詞，在社會上，是極其普遍的。……

（三）我個人認為「說瞎話」一詞，在社會上，是極其普遍的。……

（四）我個人認為「說瞎話」一詞，在社會上，是極其普遍的。……

（五）我個人認為「說瞎話」一詞，在社會上，是極其普遍的。……

（六）我個人認為「說瞎話」一詞，在社會上，是極其普遍的。……

（七）我個人認為「說瞎話」一詞，在社會上，是極其普遍的。……

（八）我個人認為「說瞎話」一詞，在社會上，是極其普遍的。……

（九）我個人認為「說瞎話」一詞，在社會上，是極其普遍的。……

（十）我個人認為「說瞎話」一詞，在社會上，是極其普遍的。……

名教

中國是個沒有宗教的國家，中國人是個不迷信宗教的民族——這是近年來幾個學者的結論。有些人聽了很洋洋得意，因為他們覺得不迷信宗教是一件光榮的事。有些人聽了要做愁眉苦臉，因為他們覺得一個民族沒有宗教是要墮落的。

於今好了，得意的也不可太得意了，懊惱的也不必懊惱了。因為我們新發現中國不是沒有宗教的：我們中國有一個很偉大的宗教。

孔教早倒臺了，佛教早衰亡了，道教也早冷落了。然而我們却還有我們的宗教。這個宗教是什麼教呢？提起此教，大大有名，他就叫做「名教」。

名教信仰什麼？信仰「名」。

名教崇拜什麼？崇拜「名」。

名教的信條只有一條：「信仰名的萬能。」

「名」是什麼？這一問似乎要做點考據。

正名，謂正書字也。古者曰名，今世曰字。

儀禮聘禮注：

名，書文也。今謂之字。

周禮大行人下注：

書名，書文字也。古曰名。

周禮外史下注：

古曰名，今曰字。

儀禮聘禮的釋文說：

名，謂文字也。

論語裏孔子說：「必也正名乎。」鄭玄注：

總括起來「名」即是文字，即是寫的字。

「名教」便是崇拜寫的文字的宗教，便是信仰寫的字有神力，有魔力的宗教。

這個宗教，我們信仰了幾千年，却不自覺我們有這樣一個偉大宗教。不自覺的緣故，正是因為這個宗教太偉大了，無往不在，無所不包，就如同空氣一樣，我們日日夜夜在空氣裏生活，竟不覺得空氣的存在了。

現在科學進步了，便有好事的科學家去分析空氣是什麼，便也有好事的學者去分析這個偉大的名教。

民國十五年有位馮友蘭先生發表一篇很精闢的「名教之分析」。（現代評論第二週年紀念增刊，頁一九四—一九六。）馮先生指出「名教」便是崇拜名詞的宗教，是崇拜名詞所代表的概念的宗教。

馮先生所分析的還只是上流社會和智識階級所奉的「名教」，牠的勢力雖然也很偉大，還算不得「名教」的最重要部分。

這兩年來，有位江紹原先生在他的『禮部』職司的範圍內，發現了不少有趣味的材料，陸續在語絲貢獻幾種雜誌上發表。他同他的朋友們收的材料是細大不捐，雅俗無別；所以他們的材料使我們漸漸明白我們中國民族崇奉的『名教』是個什麼樣子。

究竟我們這個貴教是個什麼樣子呢？且聽我慢慢道來。

先從一個小孩生下地說起。古時小孩生下地之後，要請一位專門術家來聽小孩的哭聲，聲中某律，然後取名字。（看江紹原小品百六八，貢獻第八期，頁二四。）現在的民間變簡單了，只請一個算命的排排八字，看他缺少五行之中的那一行。若缺水，便取個水旁的名字；若缺金，便取個金旁的名字。若缺火又缺土的，我們徽州人便取個『灶』字。名字可以補氣稟的缺陷。

小孩命若不好，便把他『寄名』在觀音菩薩的座前，取個和尚式的『法名』，便可以無災無難了。

小孩若愛啼啼哭哭，睡不安寧，便寫一張字帖，貼在行人小便的處所，上寫着：

天皇皇，地皇皇，我家有個夜啼郎。過路君子念一遍，一夜睡到大天光。

文字的神力真不少。

小孩跌了一交，受了驚駭，那是駭掉了「魂」了，須得「叫魂」。魂怎麼叫呢？到那跌交的地方，撒把米，高叫小孩子的名字，一路叫回家。叫名便是叫魂了。

小孩漸漸長大了，在村學堂同人打架，打輸了，心裏恨不過，便拿一條柴炭，在牆上寫着詛咒他的仇人的標語：「王阿三熱病打死。」他寫了幾遍，心上的氣便平了。

他的母親也是這樣。她受了隔壁王七嫂的氣，便拿一把菜刀，在刀板上剝，一面剝，一面喊「王七老婆」的名字，這便等於亂剝王七嫂了。

他的父親也是「名教」的信徒。他受了王七哥的氣，打又打他不過，只好破口罵他，罵他的爹媽，罵他的妹子，罵他的祖宗十八代。罵了便算出了氣了。

據江紹原先生的考察，現在這一家人都大進步了。小孩在牆上會寫「打倒阿毛」了。他媽也會喊「打倒周小妹」了。他爸爸也會貼「打倒王慶來」了。（頁九期，江紹

原小品百七八。)

他家裏人口不平安，有病的，有死的。這也有好法子。請個道士來，畫幾道符，大門上貼一張，房門上貼一張，毛廁上也貼一張，病鬼便都跑掉了，再不敢進門了。畫符自然是『名教』的重要方法。

死了的人又怎麼辦呢？請一班和尚來，念幾卷經，便可以超度死者了。念經自然是『名教』的重要方法。符是文字，經是文字，都有不可思議的神力。

死了人，要『點主』。把神主牌寫好，把那『主』字上頭的一點空着。請一位鄉紳來點主。把一隻雄雞頭上的雞冠切破，那位趙鄉紳把硃筆蘸飽了雞冠血，點上『主』字。從此死者的靈魂遂憑依在神主牌上了。

弔喪須用輓聯，賀婚賀壽須用賀聯；講究的送幛子，更講究的送祭文壽序。都是文字，都是『名教』的一部分。

豆腐店的老板夢想發大財，也有法子。請村口王老師寫副門聯：『生意興隆通四海，

財源茂盛達三江。」這也可以過發財的癮了。

趙鄉紳也有他的夢想，所以他也寫副門聯：「總集福蔭，備致嘉祥。」

王老師雖是不通，雖是下流，但他也得寫一副門聯：「文章華國，忠孝傳家。」

豆腐店老板心裏還不很滿足，又去請王老師替他寫一個大紅春帖：「對我生財。」貼在對面牆上，於是他的寶號就發財的樣子十足了。

王老師去年的家運不大好，所以他今年元旦起來，拜了天地，洗淨手，拿起筆來，寫個紅帖子：「戊辰發筆，添丁進財。」他今年一定時運大來了。

父母祖先的名字是要避諱的。古時候，父名晉，兒子不得應進士考試。現在寬的多了，但避諱的風俗還存在一般社會裏。皇帝的名字現在不避諱了。但孫中山死後，「中山」儘管可用作學校地方或貨品的名稱，「孫文」便很少人用了；忠實同志都應該稱他爲「先總理」。

南京有一個大學，爲了改校名，開了好幾次大風潮，有一次竟把校名牌子擡了送到大

學院去。

北京下來之後，名教的信徒又大忙了。北京已改做「北平」了；今天又有人提議改南京做「中京」了。還有人鄭重提議「故宮博物院」應該改作「廢宮博物院」。將來這樣大改革的事業正多呢。

前不多時，南京的京報附刊的畫報上有一張照片，標題是「軍事委員會政治訓練部宣傳處藝術科寫標語之忙碌」。圖上是五六個中山裝的青年忙着寫標語；桌上，椅背上，地板上，滿鋪着寫好了的標語，有大字，有小字，有長句，有短句。

這不過是「寫」的一部分工作；還有擬標語的，有討論審定標語的，還有貼標語的。

五月初濟南事件發生以後，我時時往來淞滬鐵路上，每一次四十分鐘的旅行所見的標語總在一千張以上；出標語的機關至少總在七八十個以上。有寫着「鎗斃田中義一」的，有寫着「活埋田中義一」的，有寫着「殺盡矮賊」而把「矮賊」兩字倒轉來寫，如報紙上尋人廣告倒寫的「人」字一樣。「人」字倒寫，人就會回來了；「矮賊」倒寫，

矮賊也就算打倒了。

現在我們中國已成了口號標語的世界。有人說，這是從蘇俄學來的法子。這是很冤枉的。我前年在莫斯科住了三天，就沒有看見牆上有一張標語。標語是道地的國貨，是『名教』國家的祖傳法寶。

試問牆上貼一張『打倒帝國主義』，同牆上貼一張『對我生財』或『擡頭見喜』，有什麼分別？是不是一個師父傳授的衣鉢？

試問牆上貼一張『活埋田中義一』，同小孩子貼一張『雷打王阿毛』，有什麼分別？是不是一個師父傳授的法寶？

試問『打倒唐生智』、『打倒汪精衛』，同王阿毛貼的『阿發黃病打死』，有什麼分別？王阿毛儘夠做老師了，何須遠學莫斯科呢？

自然，在黨國領袖的心目中，口號標語是一種宣傳的方法，政治的武器。但在中小學生的心裏，在第九十九師十五連第三排的政治部人員的心裏，口號標語便不過是一種出

氣洩憤的法子罷了。如果『打倒帝國主義』是標語，那麼，第十區的第七小學爲什麼不可貼『殺盡矮賊』的標語呢？如果『打倒汪精衛』是正當的標語，那麼『活埋田中義一』爲什麼不是正當的標語呢？

如果多貼幾張『打倒汪精衛』可以有效果，那麼，你何以見得多貼幾張『活埋田中義一』不會使田中義一打個寒噤呢？

故從歷史考據的眼光看來，口號標語正是『名教』的正傳嫡派。因爲在絕大多數人的心裏，牆上貼一張『國民政府是爲全民謀幸福的政府』正等於門上寫一條『姜太公在此』，有靈則兩者都應該有靈，無效則兩者同爲廢紙而已。

我們試問，爲什麼豆腐店的張老板要在對門牆上貼一張『對我生財』，豈不是因爲他天天對着那張紙可以過一點發財的癮嗎？爲什麼他元旦開門時嘴裏要念『元寶滾進來』，豈不是因爲他念這句話時心裏感覺舒服嗎？

要不然，只有另一個說法，只可說是盲從習俗，毫無意義。

張老板的祖宗下來每年都

貼一張『對我生財』，況且隔壁剃頭店門口也貼了一張，所以他不能不照辦。

現在大多數喊口號，貼標語的，不外這兩種理由：一是心理上的過癮，一是無意義的盲從。

少年人抱着一腔熱沸的血，無處發洩，只好在牆上大書『打倒賣國賊』或『打倒日本帝國主義』。寫完之後，那二尺見方的大字，那顏魯公的書法，個個挺出來，好生威武，他自己看着，血也不沸了，氣也稍稍平了，心裏覺得舒服的多，可以坦然回去休息了。於是他的一腔義憤，不會收斂回去，在他的行爲上與人格上發生有益的影響，却輕輕地發洩在牆頭的標語上面了。

這樣的發洩情感，比什麼都容易，既痛快，又有面子，誰不愛做呢？一回生，二回熟，便成了慣例了，於是『五一』『五三』『五四』『五七』『五九』『六三』……都照樣做去：放一天假，開個紀念會，貼無數標語，喊幾句口號，就算做了紀念了！

於是月月有紀念，週週做紀念，週，牆上處處是標語，人人嘴上有的是口號。於是老祖

宗幾千年相傳的『名教』之道遂大行於今日，而中國遂成了一個『名教』的國家。

* * * * *

我們試進一步，試問，爲什麼貼一張『雷打王阿毛』或『鎗斃田中義一』可以發洩我們的感情，可以出氣洩憤呢？

這一問便問到『名教』的哲學上去了。這裏面的奧妙無窮，我們現在只能指出幾個有趣味的要點。

第一，我們的古代老祖宗深信『名』就是魂，我們至今不知不覺地還逃不了這種古裏老迷信的影響。『名就是魂』的迷信是世界人類在幼稚時代同有的。埃及人的第八魂就是『名魂』。我們中國古今都有此迷信。封神演義上有個張桂芳能夠『呼名落馬』；他只叫一聲『黃飛虎還不下馬，更待何時！』黃飛虎就滾下五色神牛了。不幸張桂芳遇見了哪吒，喊來喊去，哪吒立在風火輪上不滾下來，因爲哪吒是蓮花化身，沒有魂的。西遊記上有個銀角大王，他用一個紅葫蘆，叫一聲『孫行者』，孫行者答應一聲，就被裝進

去了。後來孫行者逃出來，又來挑戰，改名做「行者孫」，答應了一聲，也就被裝了進去。因為有名就有魂了。（參看寶獻八期，江紹原小品頁五四。）民間「叫魂」只是叫名字，因為叫名字就是叫魂了。因為如此，所以小孩在牆上寫「鬼捉王阿毛」便相信鬼真能把阿毛的魂捉去。黨部中人製定「打倒汪精衛」的標語，雖未必相信「千夫所指，無病自死」，但那位貼「鎗斃田中」的小學生却難保不知不覺地相信他有咒死田中的功用。

第二，我們的古代老祖宗深信「名」（文字）有不可思議的神力，我們也免不了這種迷信的影響。這也是幼稚民族的普通迷信，高等民族也往往不能免除。西遊記上如來佛寫了「唵嘛呢叭咪吽」六個字，便把孫猴子壓住了一千年。觀音菩薩念一個「唵」字咒語，便有諸神來見。他在孫行者手心寫一個「唵」字，就可以引紅箍兒去受擒，小說上的神仙妖道作法，總得「口中念念有詞」。一切符咒，都是有神力的文字。現在有許多似乎真相信多貼幾張「打倒軍閥」的標語便可以打倒張作霖了。他們若不信這種神力，可以不到前線去打仗，却到吳淞鎮的公共廁所牆上張貼「打倒張作霖」的標

語呢？

第二，我們的古代聖賢也曾提倡一種「理智化」了的「名」的迷信，幾千年來深入人心，也是造成「名教」的一種大勢力。

衛君要請孔子去治國，孔老先生却先要「正名」。他恨極了當時的亂臣賊子，却又「手無斧柯，奈龜山何！」所以他只好做一部春

秋來褒貶他們，「一字之貶，嚴於斧鉞；一字之褒，榮於華袞。」這種思想便是古代所謂「名分」的觀念。尹文子說：

善名命善，惡名命惡。故善有善名，惡有惡名……今親賢而疎不肖，賞善而罰

惡。賢不肖，善惡之名宜在彼；親疎賞罰之稱宜屬我……「名」宜屬彼，「分」

宜屬我。我愛白而憎黑，韻商而捨微，好臚而惡焦，嗜甘而逆苦。白黑商微，臚焦

甘苦，彼之「名」也；愛憎韻捨，好惡嗜逆，我之「分」也。定此名分，則萬事不亂也。

「名」是表物性的，「分」是表我的態度的。善名便引起我愛敬的態度，惡名便引

起我厭恨的態度。這叫做『名分』的哲學。『名教』『禮教』便建築在這種哲學的基礎之上。一塊石頭，變作了貞節牌坊，便可以引無數青年婦女犧牲她們的青春與生命去博禮教先生的一篇銘贊，或志書『列女』門裏的一個名字。『貞節』是『名』，羨慕而情願犧牲，便是『分』。女子的腳裹小了，男子贊爲『美』，詩人說是『三寸金蓮』，於是幾萬萬的婦女便拚命裹小腳了。『美』與『金蓮』是『名』，羨慕而情願吃苦犧牲，便是『分』。現在人說小腳『不美』，又『不人道』，名變了，分也變了，於是小腳的女子也得塞棉花，充天腳了。——現在的許多標語，大都有個褒貶的用意：宣傳便是宣傳這褒貶的用意。說某人是『忠實同志』，便是教人『擁護』他。說某人是『軍閥』，『土豪劣紳』，『反動』，『反革命』，『老朽昏庸』，便是教人『打倒』他。故『忠實同志』，『總理信徒』的名，要引起『擁護』的分。『反動分子』的名，要引起『打倒』的分。故今日牆上的無數『打倒』與『擁護』，其實都是要寓褒貶，定名分。不幸標語用的太濫了，今天要打倒的，明天却又在擁護之列了；今天的忠實同志，明天又變爲反革命了。於是打

倒不足爲辱，而反革命有人竟以爲榮。於是「名教」失其作用，只成爲牆上的符籙而已。

兩千年前，有個九十歲的老頭子對漢武帝說：「爲治不在多言，願力行何如耳。」兩千年後，我們也要對現在的治國者說：

治國不在口號標語，願力行何如耳。

一千多年前，有個龐居士臨死時留下兩句名言：

但願空諸所有。

慎勿實諸所無。

「實諸所無」如「鬼」本是沒有的，不幸古代的渾人造出「鬼」名，更造出「無常鬼」、「大頭鬼」、「弔死鬼」等等名，於是人的心裏便像煞真有鬼了。我們對於現在的治國者，也想說：

但願實諸所有。
慎勿實諸所無。

*

*

*

*

末了，我們也學時髦，編兩句口號：

打倒名教！

名教掃地，中國有望！

十七，二一

關於『名』的迷信，除江紹原馮友蘭的文章之外，可參攷

Ogden and Richards: *Meaning of Meaning*, Chapter 2.

Conybeare: *Myth, Magic and Morals*, Chapter 13.

Compendium der Psychologie und pädagogischen Psychologie, von

Oskar von Hirtzinger, Director der Kaiserlichen Lehrerbildungsanstalt in

Regensburg, 1897.

1897

Die Psychologie der Kindheit

von

Dr. phil. Hermann von Helldorff

1897

Die Psychologie der Jugend

von

Dr. phil. Hermann von Helldorff

胡適文存三集

卷二

歐陽文忠公三集

卷二

幾個反理學的思想家

前年（一九二七）我在上海東亞同文書院講演『中國近三百年的四個思想家』我舉了四個人代表這三百年中『反理學』的趨勢：（一）顧炎武，（二）顏元，（三）戴震，（四）吳敬恆。講演全文曾在貢獻雜誌第一卷裏發表過。本來我想把前三章放大重寫，加上幾個人，作為一部單行的冊子。但一年多以來，這個志願終不能實現。現在只好把這幾篇講稿收在文存裏，改題為『幾個反理學的思想家』表示這三百年中不僅是這四個人，我不過舉他們四人作為有代表性的例子罷了。

參看我的『費經虞與費密』（文存二集卷一，頁七五—一三八。）和『戴東原

的哲學』(商務印書館出版)

十九, 廿八。

一 引子

中國的近世哲學可分兩個時期：

(A) 理學時期——西歷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？理學掛着儒家的招牌，其實是禪宗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。但其中的主要觀念却是古來道家的自然哲學裏的天道觀念，又叫做『天理』觀念，故名爲道學，又名爲理學。

程顥(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。」他提出了一個重要的方案，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」是一條新開的路，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。

有些天資沉著的人便不喜歡那空虛的捷徑，便耐心去做那積銖累寸的格物工夫，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：

衆人只說格物要依晦翁，（朱子）何曾把他的說去用？我着實曾用來。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。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！

這個故事很可以指出「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？癡對着亭前的竹子，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。

五百多年（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。

反理學的運動有兩個方面：

(1) 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

建設求知識學間的方法，——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，提出四個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。

二 顧炎武 (亭林, 生一六一三, 死一六八二)

顧炎武三十二歲時，明朝就亡了。他的母親是個貞女，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，二頭騾子，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，二百二十卷。

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。聚賓客門人數百人，與之言心言性，舍「多學而識」以求「一貫」之方，置四海困窮不言，而講危微精一……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，那國利病，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，而但資之語錄，較諸帖括之文而尤易也。

他講經學，也開一個新的局面。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，顧炎武是一個開山的大師。

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！』

這個方法不是顧炎武始創的，乃是人類常識逐漸發明的。『證』這個觀念本是一

個法律上的觀念。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，有個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，每考證一個

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。

爲了考究一個字的古音而去尋求一百六十二個證據，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個新時代了。

三 顏元（習齋，生一六三五，死一七〇四）

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，一六三八）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，為糊口之計。他十九歲時會中秀才，二十四歲，他開了一所私塾，訓蒙度日，並為人治病。他那時完全是一個村學究，却有點狂氣，喜欢看兵書，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，

更何乾坤不照輝！

他雖耕田工作，却常常學靜坐。家中立一個『道統龕』，正位供着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程頤張載邵雍朱熹。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）引僕控驥，披棉褐，馱麥里左。僕穉，獨坐柳下，仰目青天，和風冷然，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，聞其聲不見其形，如躡虞廷，聽九韶奏也！胸中空焉洞焉，莫可狀喻……

直到三十四歲時，（二六六八）他忽然經過一次思想上的大革命。這時候，他還不知道他的本姓。他的義祖母死了，他是「承重孫」居喪時，一切代行他父親的「子職」，實行朱子的家禮，三日不食，朝夕哭。葬後，他仍盡哀，寢苦枕塊三個月，日夜不脫衰經。後來遍體生瘡，到了第五個月，竟病倒了。有一個老翁哀憐他，對他說明他不是朱家的孫子，何必這樣哀慟？他跑去問他出嫁的母親，證明了這件事，他方才減哀。然而他已扮演了五個月的苦戲了！

他在這幾個月裏，實地試驗了朱子的家禮，深深感覺宋儒有些地方不近人情，又碰了這一個大激刺，使他不能不回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，

哀毀廬中，廢業幾年。忽知予不宜承重，哀稍殺。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雜之小失，為前二千年聖賢揭晦

沒之本原……（存學編三，2）

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為在鄉里講學時期。五十七歲（一六九二）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，尚有將就程朱，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。乃定以為孔孟與程朱判然

兩途，不願作道統中鄉愿矣！（年譜下，17）

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「顏李學派」，因爲他的弟子李塉（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，李塉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。

顏元與李燾的著作有

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。他是個農夫，又是個醫生，這兩種職業都是注重實習的，故他的思想以「習」字為主腦。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，誦說中度一日，便習行中錯一日；紙墨上多一分，便身世少一分……（存學編一，2）

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？尙書裏的

六府：金，木，水，火，土，穀。

三事：正德，利用，厚生。

還有周禮裏的

三物：六德——智，仁，聖，義，忠，和。

六行——孝，友，睦，婣，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。這正是魔道。

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，要同禪宗和尚爭玄門妙，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。儒者不費力誰費力乎……夫講讀著述以明理，

靜坐主敬以養性，不肯作一費力事，雖日口談仁義，稱述孔孟，其與釋老之相去也

幾何？
（存學編二，13）

用「不作費力事」一個標準，來比較「犯手去做」的一個標準，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，聰明者如打諢猜拳，愚濁者如捉風聽夢……各自以為孔顏復出矣。

（存學編一，1）

他也論「性」，但他只老老實實地承認性即是這個氣質之性。

譬之目矣……光明之理固是天命，睚眦皆是天命。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。

顏元是個醫生，故用學醫作比喻。

醫之於醫，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，以爲予國手矣；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。尙不若習一科，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。（存學編一，10）

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，訂羣書爲窮理處事，曰道在是焉，則相隔萬里矣……

醫之學琴然。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，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，清濁疾除有常規，鼓有常功，奏有常樂，是之謂習琴矣，未爲能琴也。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。今目不視，耳不聞，但以譜

爲琴，是指蓊北而談雲南也。故曰萬里也。（存學編三，6至7）

這種說法，初看似很粗淺，其實很透闢。如王陽明說『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。又如詩人畫家，爛醉之後，興至神來，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，不學而能的呵。

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。』
行之？請問焉，曰，『且靜坐。』
盍若

學者問如何行，先生却只教他靜坐。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。（存學編二，1）

這是顏李學派的實習主義（Pragmatism）

四 戴震（東原，生一七二四，死一七七七）

十七八世紀是個反理學的時期。第一流的思想家大抵都鄙棄那談心說性的理學。風氣所趨，遂成了一個『樸學』時代，大家都不講哲學了。『樸學』的風氣最盛于十八世紀，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。其實這是一個史學的運動，是中國古文化的新研究，可算是中國的『文藝復興』（Renaissance）時代。這個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。

這個大運動，又叫做「漢學」，因為這時代的學者信漢儒「去古未遠」，故崇信漢人過于宋學。又叫做「鄭學」，因為鄭玄是漢代的大師。但「樸學」一個名詞似乎最妥當一點。

這個運動的特色是沒有組織大哲學系統的野心，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)或專研究一個小題目。(如「釋論」) 這個時代的風氣是逃虛就實，甯可做細碎的小問題，不肯妄想組成空虛的哲學系統。

但這個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
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。他是一個舉人，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』，現有粵雅堂業書本可以考見初稿的狀態。但當時是個輕視哲學的時代，他終不敢用這樣一個大胆的書名，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。）

我會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有一點宗教的態度，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，都屬于這個主敬的方面，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？

顏元李塉終身攻擊程朱的主靜主敬，然而顏李每日自己記功記過，『存理去欲』，做那『小心翼翼，昭事上帝』的工夫，其實還是那『主敬』的態度。相傳李塉日記上有『昨夜與老妻教倫一次』的話，此言雖無確據，然顏元自定功過格裏確有『不爲子嗣比內』的大過。（年譜，畿輔叢書本，下，頁十。）他們儘管要推翻理學，其實還脫不了理學

先生的陋相。

戴震生在樸學最盛的時代，他是個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？因爲他們不會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，因毀譽仁義以伸其說……陸子靜王文成諸人同於

老莊釋氏，而改其毀譽仁義者以爲自然全乎仁義，巧於伸其說者也。

程子朱子尊『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』別爲湊泊附著之一物，猶老莊釋氏所謂『真宰』

『真空』之湊泊附著於形體也。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。蓋其說雜糅傳合而成，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』。而此所謂『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，在於尊理而各形氣，存理而去欲，故他的新理學只是併力推翻那『雜糅傳合』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『得于天而具于心』，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。舊理學崇理而答欲，故生出許多不近人情的，甚至於吃人的禮教。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，使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）

陰陽即是氣化的兩個方面，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。他以為古書論性的話，最好的是

「大戴禮」的

分於道謂之命，形於一謂之性。

道卽是陰陽五行；「分於陰陽五行以有人物，而人物各限于所分以成其性。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，由于分配的不同，而成爲人物種種不同。性只是「分子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

不著勉強拉出一個「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着了。

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。人性有三大部分：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，情得達也。（三十）
情與欲也是性，不當排斥。

喜怒哀樂，愛隱感念，惛憊怨憤，恐悸慮歎，飲食男女，鬱悠戚咨，慘舒好惡之情，胥成性。則然是故謂之道。（原書中）

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（有惻隱）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；而特人之心知異於禽獸，不能惑乎所行，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）

這是很大胆的思想，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；便行爲歸于至當，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，得之天而具于心者。

理學家先假定一個渾然整個的天理，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；他讀書傳會出來的，也自命爲天理。人人都可以把他自己的私見，偏見，認作天理。「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于「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，悻戾恣睢，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」爲如物焉，得于天而具于心，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；力弱氣懦，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，得于天而具于心，未有不以意見當之者也。（五）

以意見爲「理」，必至于「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，浸浸乎舍法而論理，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。

這分明是一個人的偏見，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。

這也明明是一個人的私見，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』酷于『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。

(一八) (『以乘持爲經常曰則。』——三)

不謬之謂得理……疑謬之謂失理。(六)

在人事的方面，理即在情之中。

理者，情之不爽失者也。未有情不得而理得者也。(二)

無過情，無不及情，之謂理。(三)

人偷日用……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，無養微爽失，則理義以明。（原善中，四。）

古人曰：理解者，即尋其賡理而析分之也。（與段玉裁書，年譜頁三四。）

依他的說法，理即是事物的條理，在事情之中，而在人心之內。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，至于無差失，那就是理。科學家求真理，是如此的。法官判斷訴訟，也是如此的。人生日用上的待人接物，謀合理的生活，也是如此的。

理學最不近人情之處在於因襲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個緊要關鍵。

周子通書曰

聖可學乎？曰，可。

有要乎？曰，有。

請問焉。曰，一爲要。一者，無欲也。無欲則靜虛動直。靜虛則明，明則通。

動直則公，公則溥。明，通，公，溥，庶矣哉！

戴氏引此段，加上評論道：

此卽老莊釋氏之說（他說「老莊釋氏」，卽是泛指「中古宗教」，全書一致如此。）朱

子亦屢言「人欲所蔽」皆以爲無欲則無蔽……有生而慙者，雖無欲，亦慙也。

凡出於欲，無非以生以養之事。欲之失爲私不爲蔽。自以爲得理，而所執之

（疑當作者）實謬，乃蔽而不明。

天下古今之人，其大患，私與蔽二端而已。私生子欲之失，蔽生于知之失。欲生

於血氣，知生於心。因私而答欲，因欲而答血氣。因蔽而答知，因知而答心。

老氏所以言常使民無知無欲。彼自外其形骸，貴其真宰。後之釋氏，其論說似

異而實同。宋儒出入於老釋，故難平老釋之言以爲言。（程明道「出入於老釋者幾十

年。」張橫渠「訪諸老釋之書累年，盡究其說。」朱子學禪最早，見李延平後，復回到釋氏，

至四十歲左右，尙說「爲他佛說得相似。」）

詩曰，「民之質矣，日用飲食。」記曰，「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。人知老莊釋氏異於聖人，聞其無欲之說，猶未之信也。於宋儒則信以爲同於聖人，理欲之分，人人能言之。故今之治人者，視古賢聖體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措諸意——不足爲怪。而及其責以理也不難舉曠世之高節，著於義而罪之……（疏證十）

這裏的歷史見解是很正確的。宋儒以來的理學掛着孔教的招牌，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個限度。到了理學家出來，他們把中古宗教做菩薩神仙之道搬連過來，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，又傳會偽尙書「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「置四海困窮不言，而講危微精」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——俗話說的：『又要馬兒好，又要馬兒不吃草。』

(2) 養成剛愎自用，殘忍慘酷的風氣——即是上文說的『以理殺人』。人人認意見爲理，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。

所以他大胆地說：

理者存乎欲者也。(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）

這個時代是一個考證學昌明的時代，是一個科學的時代。戴氏是一個科學家，他長

于算學，精于考據，他的治學方法最精密，故能用這個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，務在能明于心。一事豁然使無餘蘊，更一事而亦如是。久之，心

知之明進于聖智，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。宋儒的毛病在于妄想那「一旦

豁然貫通焉」的最高境界。戴氏却只要人從一事一物裏訓練那心知之明使他漸漸進

于聖智。

致其心之明，自然權度事情，無幾微差失。又焉用知「一」求「一」哉？（四二）

五 吳敬恆（稚暉）

吳先生是常州人，今年六十三歲了，但在思想界裏他仍是一個打先鋒的少年。近年國內的人大都知道他的爲人，所以我不敘述他的歷史了。

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，見他座上寫着「實事求是，莫作調人」八個大字。他說這八個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，都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。在近年的中國思想家之中，以我個人所知而論，他要算是很澈底的了。

他的著作很多，最重要的是他前幾年發表的長篇「一個新信仰的宇宙觀及人生觀」

我今天說他的思想，使用此文作根據，有時候參攷別種著作。

* * * * *

中國近世思想的趨勢在於逐漸脫離中古的宗教，而走上格物致知的大路。但中古宗教的勢力依然存在；「居敬」、「主靜」、「無欲」都是中古宗教的變相。致知是純粹理智的路，主敬是宗教的路。向來理學家說這兩條路「如車之兩輪，鳥之雙翼」其實這兩條路「分之則兩全，合之則俱傷」。五百年的理學所以終于失敗，正因為認路不清，名為脫離中古宗教，其實終不曾跳出宗教的圈子。

這三百年學術界的趨勢只是決心單走那格物致知的路，不管那半宗教半玄學的理學。顧炎武以後，有了做學問的方法，故第一二流的人才自然走到學問的路上去。但程朱的威權始終存在，如漢學家惠定宇的楹帖：

六經尊服鄭，（服虔，鄭玄。）

百行法程朱。

可見當時一種調和派的心理，很像西洋近世初期的科學家說「宗教治心，科學治物」，只要你們不干涉我們的治學，我們也不排斥你們的講道。這種態度的缺點是缺乏一種自覺性，不能了解「樸學」運動自身帶有反理學的使命。那些明目張胆反抗理學的人，如北方之顏李，又輕視學問，故末流終帶點陋氣，不能受南方學術界的信仰。「樸學」的大師能同時明白反抗理學的，止有戴震一派。戴學後來雖然聲勢浩大，但真正的傳人其實很少；傳得考訂訓詁之學的最多，傳得戴震大胆破壞的精神的已不多了，傳得他的建設的思想的竟沒有一個人（參看胡適戴東原的哲學，頁八十至一九七。）戴震死于一七七七年，這一百五十年中（一七七七至一九二七）正統的理學雖然因為「樸學」的風尚，減了不少的氣餒，然而終因為缺乏明白自覺的批評與攻擊，理學的潛勢力依然存在，理學造成的種種不近人情的社會禮俗也依然存在。到了最近一二十年中，中國的學者學得西洋正統哲學（也是富有中古宗教的遺毒的）的皮毛，回轉頭來做點雜糅傳合的工夫，於是正統的理學居然又成為國粹的上品捧場鼓吹的人又不少了。

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個筆戰，

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」，在此文裏，張先生很明白地說：
自孔孟以至宋元明之理學家，側重內心生活之修養，其結果為精神文明。三百
年來之歐洲，側重以人力支配自然界，故其結果為物質文明。

第一個出來攻打張君勱先生的便是丁文江先生，他認清了論爭之點，故他的題目便是「玄學與科學」，丁先生一方面極力擁護科學，

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……拿論

理來訓練他的思想，而想象力愈增；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，才能發真知道生活的樂趣。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？

他一方面又很明白地排斥理學：

明末陸王學派風行天下……士大夫不知古又不知今……有起事來，如癡子一般，毫無辦法。陝西的兩個流賊，居然做了滿洲人的前驅。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……這種精神文明有什麼價值？配不配拿來做招牌攻擊科學？

這些議論都可見當日所謂「科學與玄學」的爭論其實只是理學與反理學的爭論的再起。丁先生是科學家，走的是那條純理智的格物致知的路。張先生推崇「內心生活」走的仍是那半宗教半玄學的理學的路。

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——我在那年十一月底做科學與人生觀論集的序時，也不會明瞭這一點。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『箴洋八股化之理學』，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，大家拋却，惟門些學問的法寶，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。他的人生觀是用不着物質文明的。就是免不了，也大家住着高梁幹子的土房，拉拉洋車，讓多數青年懂些宋明理學，也就夠了。於是丁先生發了氣，要矯正他

這種人生觀，却氣極了，罵了玄學鬼一場，官司就打到別處去了。後來他終究

對着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—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二十年（不可）現今鼓吹成一個乾燥無味的物質文明，人家用機關鎗打來，我也用機關鎗對打，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，定可以承認他這個主張是思想改造的澈底方法，唯一方法。用程朱來打陸王，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，做個『調人』。所以吳先生正要我們下決心鼓吹一個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。其實吳先生是個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，其實都是根據于他的歷史見解的。他見得透關，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『一個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

以來爲希伯來，下至亞刺伯之民族也。三黃白合種，印度民族。四黃種，中國民族。

宗教皆創自亞刺伯民族，印度亦受其影響，故一爲神祕，一爲虛玄，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，皆懶惰躑躅，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。凡懶惰躑躅人接近之。我料三千年後，他們必定止贖少數，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，向最古傳下來的木石蛇鼠獻些虔誠，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。惟出了幾個孔丘孟軻等，始放大了胆，像要做都邑人，所以強成功一個邦國局面。若照他們多數大老官的意思，還是要剖斗折衡，相與目逆，把他們的多收十斛麥，含鋪鼓腹，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，乃是一個鄉老（老莊等）局董（龔舜周孔）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，徽州宋朝奉就暗采他們的空話，改造了局董的規條（宋朝人止去配合鄉老的閑談，所以止是柴積上日黃中的詰頭。到配了規條，便有了威權。）所以現在讀起十三經來，雖孔聖人孟賢人直接晤對，還是溫溫的和，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，』板僵了半邊。然而這種民族的真相還是止曉得擎了飯碗，歇工時講講閑話，完工後破被裏一攢，一覺黃梁，揩揩眼眵再做工。怕做工的小半，便躲躲閑去鷄偷狗竊。有福的跟着鄉老，在柴積上日黃中講講玄學，賞玩賞玩清風明月。雖局董也有什麼洒掃應對，禮樂射御，許多空章程貼着；他們止是着衣也不會着好，喫飯也不像吃飯，走路也不像走路，鼻涕眼淚亂進，指甲內泥污積疊。所以他

們的總和道德叫做低淺。

止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，却一班無名的局董倒是振作……

現在要講一個算賬民族（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）都是懶惰躑躅，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為「西天樂國」，如梁漱溟先生懸想印度文化將來可成爲世界文化，如梁啟超先生也曾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前的妄自尊大的神氣；有先知先覺的使命的人如孫中山先生，有時也不免要敷衍一般誇大狂的中國人，說「中國從前的忠孝仁愛信義種種的舊道德」都是「駕乎外國人」。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，不作謬人」。

第三，吳先生對於中國文化史有很透闢的見解，當代的一般學者都見不到，說不出。我現在把他這個見解的大意，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。他們也有不少的迷信，却沒有宗教。

(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，要談談什麼治國平天下之道，逐漸成個國家的局面。晉唐以前，便是一個鄉老

(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)宋明的理學只是晉唐以來的印度宗教被中國講學家暗采過來，雜糅傳合成功的東西。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）去配合鄉老的閑談，所以止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止用老莊（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，用出世之道來做修己治人的規條，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，毛骨竦然，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個「文藝復興時期。」他說：

南宋以後，社會多少乾枯！經老韃子（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。所以新韃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，羣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，俞樾破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，或尚生存。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表根狄卡兒斯密亞丹等，如丁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，却並不靠這個時期的成績。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，努力造成一個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個交代也。

丁文江先生罵張君勸先生被『玄學鬼附在身上』張先生也就居之不疑，極力代玄學辯護。吳老先生在旁邊看的分明，忍不住大笑道：

張先生並不是撞見了玄學鬼，他乃不會請教玄學鬼。他的人生觀是誤在他的

宇宙觀（燕洋八股，頁三。）

這不是說笑話。吳先生的意思是說，現在我們若要討論人生觀的問題，不可不建立一種新的玄學。當日替科學作戰的丁文江先生，也只到了英國式的『存疑主義』便停住了，不肯再向前進。只有吳老先生奮勇衝向前去，大胆地建立他的新玄學。當時我曾代他說明道：

我們在這個時候，既不能相信那沒有充分證據的有神論，心靈不滅論，天人感應論……又不肯積極地主張那自然主義的宇宙觀，唯物的人生觀……怪不得獨秀要說『科學家站開！且讓玄學家來解疑』了。吳稚暉先生便不然，他老

先生寧可冒「玄學鬼」的惡名，偏要衝到那「不可知的區域」裏去打一陣。他希望「那不可知區域裏的假設，責成玄學鬼也帶着論理色彩去假設着」。

（宇宙觀及人生觀，頁九。） 這個態度是對的。我們信仰科學的人，正不妨也做一番大規模的假設。只要我們的假設處處建築在已知的事實之上，只要我們認我們的建築不過是一種最滿意的假設，可以跟着新證據修正的，——我們帶着這種科學的態度，不妨衝進那不可知的區域裏，正如姜子牙展開了杏黃旗，也不妨衝進十絕陣裏去試試。

吳先生自己也說：

我敢說，附在我身上的玄學鬼，他是受過科學神的洗禮的。這種玄學鬼一定到世界末日可以存在，不受孔德排斥的。

新玄學要建築在科學的基礎之上，在現在看來，並不算很困難的事，因為

有的東西，在從前聖人也糊塗的，到如今柴積上日黃中的老頭兒也知覺了。

吳先生的新宇宙觀與人生觀就建築在那向來聖人不懂得而現在鄉下老兒都可以懂得的科學常識之上。

先說他的新宇宙觀

他假定一個「一個」做個起點。這「一個」是有質，有力，有感覺的活東西。他不耐煩同我們辯論，他只「劈頭」的假設着：

萬「有」皆活，有質有力，并「無」亦活，有質有力。

從這「一個」生出宇宙：

在無始之始，有一個混沌得着實可笑，不能拿言語來形容的怪物，住在無何有之鄉，自己對自己說道，「悶死我也」……說時遲，那時快，自己不知不覺便破裂了。……頃刻變起了大千宇宙，換言之，便是說兆兆兆的「我」。他那變的方法也很簡單。無非是具質力的「不思議」量，合成某某子；合若干某某子，成爲電子；合若干電子，成爲原子；合若干原子，成爲星辰日月，山川草木，鳥獸昆蟲魚鱉。

……終之他至今沒有變好，並且似乎還沒有一樣東西值得他滿意，留了永久不變。——這是我的宇宙觀。（三五）

在這個自然的變化裏，用不着什麼上帝，也用不着什麼靈魂，或「精神元素」等等。他曾借用柏格森（Bergson）同尼采（Nietzsche）的話頭，作這樣的假設：

宇宙是一個大生命，他的質同時含有力。在適用別的名詞時，亦可稱其力曰權力。由于權力，乃生意志。其意是欲「永遠的流動」及至流動而爲人，分得機械式之生命，（實與力）本乎生命之權力，首造意志。從而接觸外物，則造感覺。迎拒感覺，則造情感。恐怕情感有誤，乃造思想。而爲理智。經理智再三審查，使特種情感恰像自然的常如適當，或更反糾理智之蔽，是造直覺。有些因爲其適於心體，而且無需審檢，故留遺而爲本能。於是每一作用，皆于神經系增造機械，遂造成三斤二兩的腦髓，又接上五千零四十八根腦筋。（常州俗話：「頭大九斤半」，三分之一是「三斤二兩」，又常州俗話說極多爲「五千〇四十八」，故吳先生戲用這兩個數目字。）

他這樣嘻嘻哈哈的胡講，便輕輕的「開除了上帝的名額，放逐了精神元素的靈魂，」只剩一個純粹自然的演變。他嫌西洋哲學家都不免帶着「紳士氣，」不能不應酬上帝，故終不敢排斥靈魂。我們東方人得罪上帝不算什麼大罪過，正不妨老實承認乾脆的自然主義，大不必向上帝靈魂獻假殷勤也。

從這新宇宙觀上生出他的新人生觀。

什麼叫做「人」？

人便是外面止贖兩隻脚，却得到了兩隻手，內面有三斤二兩腦髓，五千〇四十八根腦筋，比較占有多額神經系質的動物。(三九)

什麼叫做「生」？生就是那兩手兩脚，戴着大腦的動物在宇宙的舞台上演他的戲。

生者，演之謂也，如是云爾。生的時節就是鑼鼓登場，清歌妙舞，使槍弄棒的時節。

未出娘胎，是在後台。已進棺木，是回老家。（四十）

這齣戲不是兒戲，該當唱得認真。吳先生雖像是說戲話，却是很嚴肅的演說他的人生觀：

所謂人生，便是用手用腦的一種動物，輪到『宇宙大劇場』的億垓八京六兆五萬七千幕，正在那裏出台演唱。請作如是觀，便叫做人生觀。

這個大劇場是我們自己建築的。這一齣兩手動物的『文明新戲』是我們自己編演的；並不是敷衍什麼後台老板，貪圖趁幾個工錢，乃是替自己盡着義務。倘若不賣力，不叫人『叫好』，反叫人『叫倒好』，也不過反對了自己的初願。因為照這麼隨隨便便的敷衍，或者簡直踉踉跄跄的鬧笑話，不如早還守着漆黑的一團。何必輕易的變動，無聊的綿延，担任那兆兆兆幕，更提出新花樣，編這一幕的兩手動物呢？

並且看客也就是自己的衆兄弟們，他們也正自粉墨了登場。演得好不好，都沒有什麼外行可欺。用得着自己騙自己嗎？

並且，賣錢的戲只要幾個「台柱子」便敷衍過去。其餘「跑龍套」的也便點綴點綴，止算做沒有罷了。這唱的是義務戲，自己要好看才唱的，誰便無端的自己扮做跑龍套的，辛苦的出台，止算做沒有呢？

並且，真的戲，唱不來，下場了不再上場，就完了。這是叫做物質不滅，連帶着變動，連帶着綿延，永遠下了場馬上又要登台的呀！儘管輪到你唱，止是隨隨便便的敷衍，跟跟踉踉的鬧笑話，叫人搜你的根脚，說道，「這到底是漆黑一團的子孫，終是那漆黑一團的性氣！」不丟人嗎？（四七至四八）

這是吳先生的人生觀。他盼望「既有了人生，便要……把演唱的脚本做得好好的，然後不枉一登場。」（九二）

怎麼樣方才能把這齣義務戲唱得好好的呢？吳先生說：用你的兩隻手去做工，用你的腦力去幫助兩隻手製造器械，發明科學，製作文明，增進道德。

人是製器的動物，器械愈備，文明愈高。科學愈進步，道德越進步。

人之所以尤進於禽獸者，何在？即以其前之兩足，發展爲兩手。所作之工愈

備，其生事愈備，凡可以善生類之羣，補自然之缺者，愈周也。（勤工儉學傳書後）

這個思想常在他的口中。

人者，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，又達到者

也。（杭育十）

說得詳細點，便成了他的『品物進步論』

總括言之，世界的進步只隨品物而進步。科學便是備物最有力的新法。

什麼叫做世界的進歩止隨品物而進歩呢？……人類或云已有三兆年，或云有了

一兆年。姑取後說，認爲止有一兆年，於是分

七十四萬年爲原人時代，品物一無所有。

一十五萬年爲老石器時代，器物止有不多幾種的堅石卵，名曰石斧。

十萬年爲新石器時代，器物始有石斧，石箭，骨針，角錘，種種——甚而至于有青銅器。

一萬年至今爲書契代了結繩，文明肇開時代。自琴瑟，耒耜，杵臼，至今輪船，火車，飛機，潛艇，無非極言其品物之多而已。

卽論這書契以後的一萬年：

五千年草昧初開時代……那時的茹毛飲血，衣不蔽體的狀態，東西不能諱。

三千五百年爲專制時代……

三百年爲憲政時代——西方歌白尼（Copernicus）一聲大喊，太陽居中而不動，金牛憲章成立。

一百五十年爲共和時代，則華特（Walt）的汽機出世之故……（杭育十一）

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鑿的。他會自己宣布他的幾個信條：

(一) 我是堅信精神離不了物質 (宇宙觀及人生觀，頁一二至一一三)

(二) 我是堅信宇宙都是暫局，然兆兆兆兆境沒有一境不該隨境努力；兆兆兆兆時沒有一時不該隨時改進 (頁一三至一四)

(三) 也許有少數古人勝過今人，但從大部分着想，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，弄成許多倒走。

(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。前年美總統有選舉之說，

無線德律風預備臨時添置二百萬具。那就人民普遍監察，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，工人亦能勉強開工。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。鐵柱日鑄萬枝，水泥日出萬桶，試驗儀器充積，廠屋精鐵，油木之棹椅滿貯倉庫；三十里而峨煥完備之大學已在面前，二十里而崇闊富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『昏昏』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。

*

*

*

*

吳先生『開除了上帝的名額，放逐了精神元素的靈魂，』但是舊玄學鬼還有幾件法寶可以拿出騙人，如『直覺』、『良知』、『良心』、『非量』等等。吳先生把這些有麻醉

性的名詞也都一筆勾銷了；他很堅決地說：

直覺罷，良知罷，非量罷，良心罷，都明明是理智支配的東西；並不是什麼靈機活動，
麻醉得了不得的神物。（頁一〇〇）

他本來說過（引見上文）

……人……接觸外物，則造感覺；迎拒感覺，則造情感；恐怕情感有誤，乃造思想而
爲理智；經理智再三審查，使特種情感恰像自然的常如適當，或更反糾理智之蔽，
是造直覺；有些因其適於心體，而且無需審檢，故留遺而爲本能。如是每一作用，
皆於神經系增造機械，遂成三斤二兩腦髓，又接上五千零四十八根腦筋。（頁三
〇，又一〇一。）

這裏關於直覺與本能的起原，最不滿一班舊玄學者之意。吳先生自己另有詳細說明，
（頁一〇一至一〇三）大意是說，

本能便是情感要登台，經理智習練成的動作，作爲不能候登台後再整備的應用

品。直覺便是情感要盲進，理智在恆河沙數時代，及恆河沙數環境，細細審查過，遺傳了，經驗了，留爲情感一發不及思索時的救急扶持品。

他指出

因爲直覺（其中含有舊理智）並能糾新理智之失，故古來把直覺算靈機的玄學鬼就誤把直覺放到理智之上，（那裏知道他不過是理智精神的產物？）以爲理智是不能批評直覺。豈知直覺固然一定是一種救急寶藥，却並非萬應靈丹。他也要靠着情感、理智更迭作用，做一個恆河沙數不斷的演進。沒有理智常川的助他演進，那直覺就可以顯出無辦法，無意味，鬧起直覺的破產，那就「良心靠不住」

「良知包辦不來」的怪聲反聒耳的來了。（頁一〇三）

舊玄學者最愛引用孟子說的「四端」來證明直覺出於先天。吳先生也就用「四端」來證明直覺不出於先天。四端之中，辭讓之心與是非之心，「自己的面孔便不像天生，可以省却糾纏」故吳先生止討論惻隱與羞惡兩端。他在討論惻隱之心的一段（頁一

○四至一一一裏，舉了兩件北京實事作例。一位中國陸軍次長的汽車撞傷了兩個學生，竟自開車走了，不顧那受傷流血的學生。一位瑞典使館秘書的汽車撞傷了一個煤車夫，也流血了；那位瑞典秘書立即停車，叫人把受傷的人扛上自己的汽車，送入醫院，留下自己的住址，方才回去。吳先生說：

這就是，瑞典秘書的祖宗已算了幾十代賬；陸軍次長的祖宗止把惻隱之心（此四字原文作「鬻子入井」，今以意改。）算做靈機活動，沒有算賬到少爺翻車上去，所以直覺便有程度差等的分別。

關於差惡的直覺，他說：

激起差惡，雖較銳利，然而要想解決他，却靠了理智更多，理智要替他用算賬工夫籌備得更勞。

他試舉男女的關係作例，舉出了三件實事：

（1）後漢名士荀爽（八龍中的無雙）之女荀采，嫁給陰氏，生一女而夫死。荀爽把

她別許郭氏，他自己許稱病篤，把女兒騙回家，強載她送到郭家。她到郭家，自縊而死。後漢書記此事，但表荀采之節，而完全不責荀爽之迫女再嫁。

(2) 一千七百年後，松江周女士在某校教書，因與校長互相愜意，就正式結了婚。她的父親周舉人以爲他的女兒做出『不端』之事，把女兒騙回家，同船到中途，推她墜水而死。

(3) 又過了十五年，日本文學家有島武郎是個有妻之夫，同一位有夫的波多野夫人發生了極熱烈的戀愛，遂相約自殺了。中國有位理學少年謝先生對於此事却居然大加贊歎，稱他們倆有殺身成仁的直覺。

依這三件事看來，究竟誰的羞惡之心可算是先天的直覺呢？吳先生說：

所以理智審查了情感，預貯些直覺在腦子裏，做個應急時的寶丹，是我們人動物（或不止人動物）的一種能耐。然而環境的變動，靜穩舒緩，一代一代止把老方子使用，好像只是一個上帝欽定的御方……也就說得去。若環境變動劇烈，止十

五。年。便。藥。不。對。症。；。一。定。發。見。或。是。前。的。直。覺。；。或。是。後。的。直。覺。；。終。有。一。個。假。冒。仙。傳。

若。要。說。彼。此。被。環。境。改。動。；。那。就。要。問。誰。是。改。方。先。生。呢。；。方。才。曉。得。那。改。方。先。生。姓。

理。名。智。；。於。是。理。智。先。生。在。劇。烈。變。動。的。環。境。中。；。便。門。診。出。診。；。應。酬。一。個。不。了。

（頁一五一至一五五）

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。于。天。而。具。于。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。

正等於認理爲得於天而具於心。戴震要人「致其心之明，權度事情無幾微差失。」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，他止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」字換了個「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個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，充分運用這個大腦，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○』

反乎此者，都只是『人死觀』、『涅槃』、『寂滅』、『出世』，都是人死觀，不用說了。就是那些什麼『持中』、『調和』、『順天理而待盡』、『物來而順應』，也都只是懶惰人的半生半死觀，——人也夠不上整個的人，生也夠不上活潑潑的生，止是苟延殘喘而已。

世間一班昏人，偏要贊歎這種半生半死的生活，自命爲『精神生活』。吳先生喝道：

玄學美學先生，他的個體精神被自然物質屈服了，發起一種麻醉性的精神，被清風明月弄得窮愁潦倒，又把同類的臭皮囊害得風餐露宿，反自矜精神以外無長物，便叫做『精神生活』。

以被屈爲和平，以被屠爲犧牲；青山綠野，載寢載眠，似乎神仙境界，特不免於刀俎

上之宛轉呼號而終，——這叫牛羊的精神生活（杭育五）

這便是吳先生說的『無端的……辛○苦○的○出○台○，止○算○做○沒○有○』

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，壹由吾人招呼之。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，吹個大法螺，即代表漆黑一團，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，

願吾朋友勿草草人生！

一九二八，二七，改定稿。

與吾國宗教家或人士

敬請予極力贊助

一九二八年二月

宇宙之一切現象皆由山與海與千百之質升合而成人亦事

其始人生亦如斯大哉造物力之宏深一聞而嘆與哉宇宙又以靈氣而

天賦而賦靈一何以是為靈哉

亦之理或謂之靈靈和靈靈由吾人推測之 故謂性靈一賦也而此語一

度曰靈靈故曰白質曰人等則謂之神之靈 且靈天靈賦之大質曰靈字由開

言也而此靈字人宇宙之靈其自靈而然 靈而靈其對之靈靈而靈氣最高之

治學的方法與材料

現在有許多人說：治學問全靠有方法；方法最重要，材料卻不很重要。有了精密的方法，什麼材料都可以有好成績。囊同溺可以作科學的分析，西遊記同封神演義可以作科學的研究。

這話固然不錯。同樣的材料，無方法便沒有成績，有方法便有成績，好方法便有好成績。例如我家裏的電話壞了，我箱子裏儘管有大學文憑，架子上儘管有經史百家，也只好束手無法，只好到隔壁人家去借電話，請電話公司派匠人來修理。匠人來了，他並沒有高深學問，從沒有夢見大學講堂是什麼樣子。但他學了修理電話的方法，一動手便知道毛病在何處，再動手便修理好了。我們有博士頭銜的人只好站在旁邊發歎感謝。

但我們卻不知道這上面的說法只有片面的真理。同樣的材料，方法不同，成績也就不同。但同樣的方法，用在不同的材料上，成績也就有絕大的不同。這個道理本很平常，但現在想做學問的青年人似乎不大了解這個極平常而又十分要緊的道理，所以我覺得這個問題有鄭重討論的必要。

科學的方法，說來其實很簡單，只不過『尊重事實，尊重證據』。在應用上，科學的方法只不過『大膽的假設，小心的求證』。

在歷史上，西洋這三百年的自然科學都是這種方法的成績；中國這三百年的樸學也都是這種方法的結果。顧炎武閎若璩的方法，同萬利略（Galileo）牛敦（Newton）的方法，是一樣的；他們都能把他們的學說建築在證據之上。戴震錢大昕的方法，同達爾文（Darwin）柏可德（Pasteur）的方法，也是一樣的；他們都能大膽地假設，小心地求證。（參看胡適文存初排本卷二，「清代學者的治學方法」，頁二〇五—二四六。）

中國這三百年的樸學成立於顧炎武同閎若璩；顧炎武的導師是陳第，閎若璩的先鋒

是梅鷟。陳第作毛詩古音考（一六〇—一六〇六）注重證據；每個古音有「本證」，有「旁證」；本證是毛詩中的證據，旁證是引別種古書來證毛詩。如他考「服」字古音「逼」，共舉了本證十四條，旁證十條。顧炎武的詩本音同唐韻正都用同樣的方法。詩本音於「服」字下舉了三十二條證據，唐韻正於「服」字下舉了一百六十二條證據。

梅鷟是明正德癸酉（一五一三）舉人，著有古文尙書攷異，處處用證據來證明偽古文尙書的娘家。這個方法到了閻若璩的手裏，運用更精熟了，搜羅也更豐富了，遂成爲尙書古文疏證，遂定了偽古文的鐵案。有人問閻氏的考證學方法的指要，他回答道：
「不越乎『以虛證實，以實證虛』而已。」

他舉孔子適周之年作例。舊說孔子適周共有四種不同的說法：

- (1) 昭公七年（水經注）
- (2) 昭公二十年（史記孔子世家）
- (3) 昭公二十四年（史記索隱）

(4) 定公九年 (莊子)

閻氏根據曾子問裏說孔子從老聃助葬恰遇日食一條，用算法推得昭公二十四年夏五月乙未朔日食，故斷定孔子適周在此年。(尙書古文疏證卷八，第一百二十條。)

這都是很精密的科學方法。所以「亭林百詩之風」造成了三百年的樸學。這三百年的成績有聲韻學，訓詁學，校勘學，考證學，金石學，史學，其中最精采的部分都可以稱爲「科學的」；其間幾個最有成績的人，如錢大昕，戴震，崔述，王念孫，王引之，嚴可均，都可以稱爲科學的學者。我們回顧這三百年的中國學術，自然不能不對這班大師表示極大的敬意。

然而從梅賾的古文尙書攷異到顧頡剛的古史辨，從陳第的毛詩古音攷到章炳麟的文始，方法雖是科學的材料卻始終是文字的。科學的方法居然能使故紙堆裏大放光明，然而故紙的材料終久限死了科學的方法，故這三百年的學術也只不過文字的學術，三百年的光明也只不過故紙堆的火燄而已！

我們試回頭看看西洋學術的歷史。

當梅騫的古文尙書攷異成書之日，正哥白尼（Copernicus）的天文革命大著出世（一五四三）之時。當陳第的毛詩古音攷成書的第三年（一六〇八）荷蘭國裏有三個磨鏡工匠同時發明了望遠鏡。再過一年（一六〇九）意大利的葛利略（Galileo）也造出了一座望遠鏡，他逐漸改良，一年之中，他的鏡子便成了歐洲最精的望遠鏡。他用這鏡子發現了木星的衛星，太陽的黑子，金星的光態，月球上的山谷。

葛利略的時代，簡單的顯微鏡早已出世了。但望遠鏡發明之後，複合的顯微鏡也跟着出來。葛利略死（一六四二）後三三十年，荷蘭有一位磨鏡的，名叫李文厚（Leeuwenhoek）天天用他自己做的顯微鏡看細微的東西。什麼東西他都拿來看看，於是在簞溜水裏發見了微生物，鼻涕裏和痰唾裏也發見了微生物，陰溝臭水裏也發見了微生物。微菌學從此開始了。這個時候（一六七五）正是顧炎武的音學五書成書的時候，閻若璩

的古文尙書疏證還在著作之中。

從望遠鏡發見新天象（一六〇九）到顯微鏡發見微菌（一六七五）這五六十年之間，歐洲的科學文明的創造者都出來了。試看下表：

中國

一六〇六 陳第古音考。

一六〇八

一六〇九

一六一〇 黃宗羲生。

一六一三 顧炎武生。

一六一四

歐洲

荷蘭人發明望遠鏡。

葛利略的望遠鏡。

解白勒（Kepler）發表他的火星研究，

宣布行星運行的兩條定律。

奈皮爾（Napier）的對數表。

一六一九 王夫之生。

一六一八—二一

一六二三 毛奇齡生。

一六二五 費密生。

一六二六

一六二八 用西法修新曆。

一六三〇

一六三二

一六三五 顏元生。

一六三六 閻若璩生。

一六三七 宋應星的天工開物。

胡適文存三集 卷二

解白勒的行星第三律。

解白勒的哥白尼天文學要指。

倍根死。

哈維 (Harvey) 的血液運行論。

葛利略的天文談話。

解白勒死。

葛利略因天文學受異端審判。

笛卡兒 (Descartes) 的方法論發明。

一九三

解析幾何。

葛利略的「科學的兩新支」

葛利略死，牛敦生。

葛利略的弟子托里傑利 (Torricelli) 用水銀試驗空氣壓力，發明氣壓計的原理。

英國皇家學會成立。

化學家波耳 (Boyle) 發表他的氣體新試驗。波耳氏律

一六三八

一六四〇 徐霞客 (宏祖) 死。

一六四二

一六四四

一六五五 閻若璩開始作尚書古文

疏證，積三十餘年始成書。

一六五七 顧炎武注韻補。

一六六〇

一六六一

一六六四 廢入股。

一六六五

一六六六 顧炎武的韻補正成。

一六六七 顧炎武的音學五書成。

一六六九 復入股。

一六七〇 顧炎武初刻日知錄八卷。

一六七五

一六七六 顧炎武日知錄自序。

一六八〇 顧炎武音學五書後序。

一六八七

波耳的「懷疑的化學師」

牛敦發明微分學

牛敦發明白光的成分。

李文厚用顯微鏡發見微生物

牛敦的傑作「自然哲學原理」

我們看了這一段比較年表，便可以知道中國近世學術和西洋近世學術的劃分都在這幾十年中定局了。在中國方面，除了宋應星的天工開物一部奇書之外，都只是一些紙上的學問；從八股到古音的考證固然是第一大進步，然而終久還是紙上的工夫。西洋學術在這幾十年中便已走上了自然科學的大路了。顧炎武閻若璩規定了中國三百年的學術的局面；葛利略解白勒波耳牛敦規定了西洋三百年的學術的局面。

他們的方法是相同的，不過他們的材料完全不同。顧氏閻氏的材料全是文字的，葛利略一班人的材料全是實物的。文字的材料有限，鑽來鑽去，總不出這故紙堆的範圍；故三百年的中國學術的最大成績不過是兩大部皇清經解而已。實物的材料無窮，故用望遠鏡觀天象，而至今還有無窮的天體不會窺見；用顯微鏡看微菌，而至今還有無數的微菌不曾尋出。但大行星已添了兩座，恆星之數已添到十萬萬以外了！前幾天報上說，有人正在積極實驗同火星通信了。我們已知道許多病菌，並且已知道預防的方法了。宇宙之大，三百年中已增加了幾十萬萬倍了；平均的人壽也延長了二十年了。

然而我們的學術界還在爛紙堆裏翻我們的筋斗！

不但材料規定了學術的範圍，材料並且可以大大地影響方法的本身。文字的材料是死的，故考證學只能跟着材料走，雖然不能不搜求材料，却不能捏造材料。從文字的校勘以至歷史的考據，都只能尊重證據，却不能創造證據。

自然科學的材料便不限於搜求現成的材料，還可以創造新的證據。實驗的方法便是創造證據的方法。平常的水不會分解成輕氣養氣，但我們用人功把水分解成輕氣和養氣，以證實水是輕氣和養氣合成的。這便是創造不常有的情境，這便是創造新證據。

紙上的材料只能產生考據的方法；考據的方法只是被動的運動材料。自然科學的材料却可以產生實驗的方法；實驗便不受現成材料的拘束，可以隨意創造平常不可得見的情境，逼拶出新結果來。考證家若沒有證據，便無從做考證；史家若沒有史料，便沒有歷史。自然科學家便不然，肉眼看不見的，他可以用望遠鏡，可以用顯微鏡。生長在野外的，他可以叫他生長在花房裏；生長在夏天的，他可以叫他生在冬天。原來在人身上的，他

可以移種在兔身上，狗身上。畢生難遇的，他可以叫他天天出現在眼前；太大的，他可以縮小整個的，他可以細細分析；複雜的，他可以化為簡單；太少了的，他可以用人工培植增加。故材料的不同可以使方法本身發生很重要的變化。實驗的方法也只是大膽的假設，小心的求證；然而因為材料的性質，實驗的科學家便不用坐待證據的出現，也不僅僅尋求證據，他可以根據假設的理論，造出種種條件，把證據逼出來。故實驗的方法只是可以自由產生材料的考證方法。

葛利略二十多歲時，在本地的高塔上拋下幾種重量不同的物件，看他們同時落地，證明了物體下墜的速率並不依重量為比例，打倒了幾千年的謬說。這便是用實驗的方法去求證據。他又做了一塊板，長十二個愛兒（每個愛兒長約四英尺）板上挖一條闊一寸的槽。他把板的一頭墊高，用一個銅球在槽裏滾下去，他先記球滾到底的時間，次記球滾到全板四分之一的時間。他證明第一個四分之一的速度最慢，需要全板時間的一半。越滾下去，速度越大。距離的相比等於時間的平方的相比。葛利略這個試驗總做了幾百次，他

試過種種不同的距離，種種不同的斜度，然後斷定物體下墜的定律。這便是創造材料，創造證據。平常我們所見物體下墜，一瞬便過了，既沒有測量的機會，更沒有比較種種距離和種種斜度的機會。葛氏的試驗便是用人力造出種種可以測量，可以比較的機會。這便是新力學的基礎。

哈維研究血的循環，也是用實驗的方法。哈維曾說：

我學解剖學同教授解剖學，都不是從書本子來的，是從實際解剖來的；不是從哲

學家的學說上來的，是從自然界的條理上來的。（他的「血液運行」自序）

哈維用下等活動物來做實驗，觀察心房的跳動和血的流行。古人只解剖死動物的動脈，不知死動物的動脈管是空的。哈維試驗活動物，故能發見古人所不見的真理。他死後四年，（一六六一）馬必吉（Malpighi）用顯微鏡看見血液運行的真狀，哈維的學說遂更無可疑了。

此外如佗里傑利的試驗空氣的壓力，如牛敦的試驗白光的七色，都是實驗的方法。

牛敦在暗室中放進一點日光，使他通過三稜鏡，把光放射在牆上。那一圓點的白光忽然變成了五倍大的帶子，白光變成了七色：紅，橘紅，黃，綠，藍，靛青，紫。他再用一塊三稜鏡把第一塊三稜鏡的光收回去，便仍成圓點的白光。他試驗了許多回，又想出一個法子，把七色的光射在一塊板上，板上有小孔，只許一種顏色的光通過。板後面再用三稜鏡把每一色的光線通過，然後測量每一色光的曲折角度。他這樣試驗的結果始知白光是曲折力不同的七種光複合成的。他的實驗遂發明了光的性質，建立了分光學的基礎。

以上隨手舉的幾條例子，都是顧炎武閣若璩同時人的事，已可以表見材料同方法的關係了。考證的方法好有一比，比現今的法官判案，他坐在堂上靜聽兩造的律師把證據都呈上來了，他提起筆來，宣判道：某一造的證據不充足，敗訴了；某一造的證據充足，勝訴了。他的職務只在評判現成的證據，他不能跳出現成的證據之外。實驗的方法也有一比，比那偵探小說裏的福爾摩斯訪案：他必須改裝微行，出外探險，造出種種機會來，使罪人不能不呈獻真憑實據。他可以不動筆，但他不能不動手脚，去創造那逼出證據的境地與機

會

結果呢？我們的考證學的方法儘管精密，只因為始終不接近實物的材料，只因為始終不曾走上實驗的大路上去，所以我們的三百年最高的成績終不過幾部古書的整理，於人生有何益處？於國家的治亂安危有何裨補？雖然做學問的人不應該用太狹義的實利主義來評判學術的價值，然而學問若完全拋棄了功用的標準，便會走上很荒謬的路上去，變成枉費精力的廢物。這三百年的考證學固然有一部分可算是有價值的史料整理，但其中絕大的部分却完全是枉費心思。如講周易而推翻王弼，回到漢人的『方士易』；講詩經而推翻鄭樵朱熹，回到漢人的荒謬詩說；講春秋而回到兩漢陋儒的徵言大義——這都是開倒車的學術。

爲什麼三百年的第一流聰明才智專心致力的結果仍不過是枉費心思的開倒車呢？只因爲紙上的材料不但有限，並且在那一個『古』字底下罩着許多淺陋幼稚愚妄的胡

說。鑽故紙的朋友自己沒有學問眼力，却只想尋那「去古未遠」的東西，日日「與古爲鄰」，却不知不覺地成了與鬼爲鄰，而不自知其淺陋愚妄幼稚了！

那班崇拜兩漢陋儒方士的漢學家固不足道。那班最有科學精神的大師——顧炎武、戴震、錢大昕、段玉裁、孔廣森、王念孫、王引之等——他們的科學成績也就有限的很。他們最精的是校勘訓詁兩種學問，至於他們最用心的聲韻之學簡直是沒有多大成績可說。如他們費了無數心力去證明古時有「支」「脂」「之」三部的區別，但他們到如今不能告訴我們這三部究竟有怎樣的分別。如顧炎武找了一百六十二條證據來證明「服」字古音「逼」，到底還不值得一個廣東鄉下人的一笑，因為顧炎武始終不知道「逼」字怎樣讀法。又如三百年的古音學不能決定古代究竟有無入聲；段玉裁說古有入聲而去聲爲後起，孔廣森說入聲是江左後起之音。二百年來，這個問題似乎沒有定論。却不知道這個問題不解決，則一切古韻的分部都是將錯就錯。況且依二百年來「對轉」「通轉」之說，幾乎古韻無一部不可通他部。如果部部本都可通，那還有什麼韻部可說！

三百年的紙上工夫，成績不過如此，豈不可嘆！紙上的材料本只適宜於校勘訓詁一類的紙上工作；稍稍踰越這個範圍，便要鬧笑話了。

西洋的學者先從自然界的實物下手，造成了科學文明，工業世界，然後用他們的餘力，回來整理文字的材料。科學方法是用慣的了。實驗的習慣也養成了。所以他們的餘力便可以有驚人的成績。在音韻學的方面，一個格林姆（Grinn）便抵得許多錢大昕孔廣森的成績。他們研究音韻的轉變，文字的材料之外，還要實地考察各國各地的方言和人身發音的器官。由實地的考察，歸納成種種通則，故能成爲有系統的科學。近年一位瑞典學者珂羅佩倫（Bernhard Karlgren）費了幾年的工夫研究切韻，把二百六部的古音弄的清清楚楚。林語堂先生說：

珂先生是切韻專家，對中國音韻學的貢獻發明，比中外過去的任何音韻學家還重要。（語絲第四卷第廿七期）

珂先生的成績何以能這樣大呢？他有西洋的音韻學原理作工具，又很充分地運用方言

的材料，用廣東方言作底子，用日本的漢音吳音作參證，所以他幾年的成績便可以推倒顧炎武以來三百年的中國學者的紙上工夫。

我們不可以從這裏得一點教訓嗎？

紙上的學問也不是單靠紙上的材料去研究的。單有精密的方法是不夠用的。材料可以限死方法，材料也可以幫助方法。三百年的古韻學抵不得一個外國學者運用活方言的實驗。幾千年的古史傳說禁不起三兩個學者的批評指摘。然而河南發現了一地的龜甲獸骨，便可以把古代殷商民族的歷史建立在實物的基礎之上。一個瑞典學者安特森 (J. G. Anderson) 發見了幾處新石器，便可以把中國史前文化拉長幾千年。一個法國教士桑德華 (Père Licent) 發見了一些舊石器，便又可以把中國史前文化拉長幾千年。北京地質調查所的學者在北京附近的周口店發見了一個人齒，經了一個解剖學專家步達生 (Davidson Black) 的考定，認為遠古的原人，這又可以把中國史前文化拉長幾萬年。向來學者所認為紙上的學問，如今都要跳在故紙堆外去研究了。

所以我們希望一班有志做學問的青年人及早回頭想想。單學得一個方法是不夠的；最要緊的關頭是你用什麼材料。現在一班少年人跟着我們向故紙堆去亂鑽，這是最可悲歎的現狀。我們希望他們及早回頭，多學一點自然科學的知識與技術：那條路是活路，這條故紙的路是死路。三百年第一流的聰明才智銷磨在這故紙堆裏，還沒有什麼好成績。我們應該換條路走走了。等你們在科學試驗室裏有了好成績，然後拿出你們的餘力，回來整理我們的國故，那時候，一拳打倒顧亭林，兩腳踢翻錢竹汀，有何難哉！

十七年九月。

附錄 治學的方法與材料

附錄 治學的方法與材料

附錄 治學的方法與材料

附錄 治學的方法與材料

附錄 治學的方法與材料

附錄 治學的方法與材料

附錄 治學的方法與材料

附錄 治學的方法與材料

附錄 治學的方法與材料

整理國故與「打鬼」

——給浩徐先生信——

浩徐先生：

今天看見一〇六期的現代，讀了你的「主客」，忍不住要寫幾句話寄給你批評。

你說整理國故的一種惡影響是造成一種「非驢非馬」的白話文。此話却不盡然。今日的半文半白的白話文，有三種來源。第一是做慣古文的人，改做白話，往往不能脫胎換骨，所以弄成半古半今的文體。梁任公先生的白話文屬於這一類；我的白話文有時候也不能免這種現狀。纏小了的脚，骨頭斷了，不容易改成天足，只好塞點棉花，總算是「提倡」大脚的一番苦心，這是大家應該原諒的。

第二是有意夾點古文調子，添點風趣，加點滑稽意味。吳稚暉先生的文章（有時因為

前一種原因）有時是有意開玩笑的。魯迅先生的文章，有時是故意學日本人做漢文的文

體，大概是打趣『順天時報派』的；如他的小說史自序。錢玄同先生是這兩方面都有一

點的；他極賞識吳稚暉的文章，又極賞識魯迅弟兄，所以他做的文章也往往走上這一條路。

第三是學時髦的不長進的少年。他們本沒有什麼自覺的主張，又沒有文學的感覺，

隨筆亂寫，既可省做文章的工力，又可以借吳老先生作幌子。這種懶鬼，本來不會走上文

學的路去，由他們去自生自滅罷。

這三種來源都和『整理國故』無關。你看是嗎？

平心說來，我們這一輩人都是從古文裏滾出來的，一二十年的死工夫或二三十年的

死工夫究竟還留下一點子鬼影，不容易完全脫胎換骨。即如我自己，必須全副精神貫注

在修詞造句上，方才可以做純粹的白話文；偶一鬆懈，（例如做『述學』的文字，如章實齋平議之

類）便成了『非驢非馬』的文章了。

大概我們這一輩『半途出身』的作者都不是做純粹國語文的人。新文學的創造者應該出在我們的兒女的一輩裏。他們是『正途出身』的；國語是他們的第一語言；他們大概可以避免我們這一輩人的缺點了。

但是我總想對國內有志作好文章的少年們說兩句忠告的話。第一，做文章是要用力氣的。第二，在現時的作品裏，應該揀選那些用氣力做的文章做樣子，不可挑那些一時游戲的作品。

*

*

*

*

其次，你說國故整理的運動總算有功勞，因為國故學者判斷舊文化無用的結論可以使少年人一心一意地去尋求新知識與新道德。你這個結論，我也不敢承認。

國故整理的事業還在剛開始的時候，決不能說已到了『最後一刀』。我們這時候說東方文明是『懶惰不長進的文明』，這種斷語未必能服人之心。六十歲上下的老少年如吳稚暉高夢旦也許能贊成我的話。但是一班黑頭老輩如曾慕韓康洪章等諸位先

生一定不肯表同意。

那「最後一刀」究竟還得讓國故學者來下手。等他們用點真工夫，充分採用科學方法，把那幾千年的爛賬算清楚了，報告出來，叫人們知道儒是什麼，墨是什麼，道家與道教是什麼，釋迦達摩又是什麼，理學是什麼，駢文律詩是什麼，那時候才是「最後的一刀」收效的日子。

近來想想，還得雙管齊下。輸入新知識與新思想固是要緊，然而「打鬼」更是要緊。宗杲和尚說的好：

「我這裏無法與人，只是據款結案。恰如將個琉璃瓶子來，護惜如什麼，我一見便爲你打破。你又將得摩尼珠來，我又奪了。見你恁地來時，我又和你兩手截了。所以臨濟和尚道，「逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢。」你且道，既稱善知識，爲什麼却要殺人？你且看他是什麼道理？」

浩徐先生，你且道，清醒白醒的胡適之却爲什麼要鑽到爛紙堆裏去？「白費勁兒」爲什

麼他到了巴黎不去參觀柏斯德研究所，却在那敦煌爛紙堆裏混了十六天的工夫。

我披肝瀝膽地奉告人們：只爲了我十分相信『爛紙堆』裏有無數無數的老鬼，能吃人，能迷人，害人的厲害勝過柏斯德（Pasteur）發見的種種病菌。只爲了我自己自信，雖然不能殺菌，却頗能『捉妖』『打鬼』。

這回到巴黎倫敦跑了一趟，搜得不少『據款結案』的證據，可以把達摩慧能，以至『西天二十八祖』的原形都給打出來。據款結案，即是『打鬼』。打出原形，即是『捉妖』。

這是整理國故的目的與功用。這是整理國故的好結果。

你說，『我們早知道在那方面做工夫是弄不出好結果來的。』那是你這聰明人的一時懵懂。這裏面有絕好的結果。用精密的方法，考出古文化的真相；用明白曉暢的文字報告出來，叫有眼的都可以看見，有腦筋的都可以明白。這是化黑暗爲光明，化神奇爲臭腐，化玄妙爲平常，化神聖爲凡庸。這才是『重新估定一切價值』。他的功用可以解放

人心，可以保護人們不受鬼怪迷惑。

西滢先生批評我的作品，單取我的文存，不取我的哲學史。西滢究竟是一個文人；以文章論，文存自然遠勝哲學史。但我自信，中國治哲學史，我是開山的人，這一件事要算是中國一件大幸事。這一部書的功用能使中國哲學史變色。以後無論國內國外研究這一門學問的人都躲不了這一部書的影響。凡不能用這種方法和態度的，我可以斷言，你想站得住。

梁漱溟先生在他的書裏曾說，依胡先生的說法，中國哲學也不過如此而已。（原文記不起了，大意如此。）老實說來，這正是我的大成績。我所以要整理國故，只是要人明白這些東西原來『也不過如此！』本來『不過如此，』我所以還他一個『不過如此。』這叫做『化神奇為臭腐，化玄妙為平常。』

禪宗的大師說：『某甲祇將花插香爐上，是和尙自疑別有什麼事。』把戲千萬般，說破了『也不過如此。』（下略）

適之。十六，二七。

附錄一 西澄跋語

適之先生要我看這信，轉交給浩徐。這時浩徐不在北京，好在適之先生本預備發表，所以就在這裏發表了。

適之先生說我批評他的作品，單取他的文存，不取他的哲學史，因此斷定我『究竟是一個文人』。這話也許有部分的理由，因為正如適之先生所說，『以文章論，文存自然遠勝哲學史』。可是我並不是單把文章好壞做我去取的標準。文存裏大部分是提倡革命，掃除舊思想，建設新文學的文字。在那裏適之先生引我們上了一條新路。可是在『革命尙未成功，同志還須努力』的當兒，胡先生忽然立停了腳，回過頭去編他的『哲學史』了。固然不錯，他做的還是破壞的功夫，『捉妖』『打鬼』的事業，只是他去開了另一方面，在我們看來，更加重要的工作。沒有走過的新路是不容易走的。前面得有披荆

斬棘的先鋒，熟識途的引導者。適之先生的地位應當在那裏。可是他殺回頭去了，所以雖然還有些人在新路上往前覓道，大部分的人只得立住了脚，不知道怎樣好。更不幸的，一般近視眼的先生，不知道胡先生是回去掃除邪孽，清算爛賬的，只道連胡先生都回去了，他們更不可不回去了。於是一個個都鑽到爛紙堆裏去，「化臭腐爲神奇，化平常爲玄妙，化凡庸爲神聖」弄得烏烟瘴氣，迷濛天地。吳稚暉先生說：「胡先生的大綱，雜有一部分澆塊墨的話頭，雖用意是要革命，也很是危險，容易發生流弊。果然引出了梁漱溟的文化哲學及梁啓超的學術講演。胡先生所發生的一點革命效果，不夠他們消滅。」他的話真是說的入骨三分。所以對吳老先生的又一句話，線裝書給胡先生看，他「是熱烈贊同的」，我實在熱烈的不贊同。我以為別人可以「整理國故」，適之先生却不應當「整理國故」。這怪他自己不好，誰叫他給自己創造出來一個特殊的地位呢？

老實說，我對於「整理國故」這個勾當，壓根兒就不贊成。本來，一個人喜歡研究國故，猶之另一個人喜歡研究化學，第三人喜歡研究昆蟲，他有絕對的自由，用不着我們來贊

成或反對。可是研究化學的人，在試驗室靜悄悄的做他的試驗。研究昆蟲的人，不聲不響的在田野中搜集他的標本。只有研究國故的人，整日價的搖旗吶喊，金鼓震天，吵得我們這種無辜的人不能安居樂業，叫人不得不干涉。國故學者總以為研究國故是「匹夫有責」的；適之先生自己就給我們開了一個最低限度的國學書目；梁任公先生更進一步，說無論什麼人沒有讀他開的書單，就「不能算中國的學人」；國立大學拿「整理國故」做入學試題；副刊雜誌看國故文字為最時髦的題目。結果是線裝書的價錢，十年以來，漲了二三倍。浩徐先生說：「國故整理運動倒也不是完全無益，」因為「國故整理家對國故所下的結論，是在那半生不死的國故動物的喉嚨裏，殺進去的最後一刀，使以後的青年們能夠毫無牽掛地一心一意地去尋求新道德新知識新藝術。」我們不能不說他實在看錯了。那「最後一刀」的結論，適之先生已經不敢承認了，雖然他說「究竟還得讓國故學者來下手。」可是，我們試問，除了適之先生自己和顧頡剛唐擘黃錢玄同等三四位先生外，那一個國故學者在「磨刀霍霍」呢？唉，那一個不是在進湯灌藥，割肉補瘡呢！

那一個不是在垃圾桶裏掏寶，灰土堆中搜珍奇呢！青年們本來大都是『學時髦的不長進的少年』。『整理國故』既然這樣時髦，也難怪他們隨聲附和了。

我覺得現在還沒有到『整理國故』的時候。一座舊房子裏的破爛傢具，無論你怎樣的清查，怎樣的整理，怎樣的搬動，怎樣的燒劈老朽，怎樣的重新估定價值，怎樣的報告一個『不過如此』弄來弄去，左不過還是那些破舊東西。而且，『入鮑魚之肆，久而不覺其臭』。外國人登廣告的目的，就利用人們對於常常耳聞目睹的東西認為自然良好的心理。所以一個人整天的鑽在爛紙堆裏，他也許就慢慢的覺得那也不是什麼索然無味的事，甚而至於覺得那是人生最有趣味的事了。所以我們目前的急需，是要開新的窗戶，裝新的地板，電燈，自來水，造新的廚房，闢新的毛廁，添種種新的傢具。新的有用的來了，舊的無用的自然而然的先被擠到一邊去，再被擠到冷房子裏去，末了換給打估的人了。所以只有一心一意地去尋求新道德，新知識，新藝術，然後才能『在那半生不死的國故動物的喉嚨裏，』殺最後的一刀。要是倒因為果的做起來，那一刀是萬殺不進去的。這時候我

們大夥兒一心一意的去尋求新道德新知識新藝術還嫌『力薄能疏，深懼隕越，』那裏再有閑功夫去算什麼舊賬？

還有一層，我覺得現在的國故學者十九還不配去整理國故。他們大家打的旗幟是運用『科學方法』。可是什麼是科學方法？離開了科學本身，那所說的『科學方法』究竟是什麼呢？一個人不懂得什麼是科學，他又怎樣的能用科學方法呢？而且，用『科學方法』做工具，去整理國故，與用『外國文知識』做工具，去翻譯西方的各種學識一樣的可笑，一樣的荒唐。一般人都以為一個人認識了幾個洋字，就可以翻譯愛斯坦的相對論，佛洛愛特的心理學，拜倫的詩，法郎士的小說，而且有人就這樣做。不知道一個人學了幾年物理，還不一定懂得相對論；一個人沒有細心研究過心理，斷不能懂佛洛愛特的學說；一個人沒有注意過英法兩國的人情風俗，思想潮流，也不能完全了解拜倫的詩，法郎士的小說。研究國故不也是這樣的嗎？什麼是國故？是不是我們過去所有的成績都包括在裏面？適之先生似乎是這樣想，因為他說過『中國的一切過去的文化歷史，都是我們

的國故。』那麼，我們要問了，這種工作，是不是一個僅僅能讀幾本線裝書的人，挾了『科學方法』所能夠勝任的？還是要讓經濟學者去治經濟史，政治學者去治政治史，宗教學者去治宗教史，文藝批評者去治文學史藝術史呢？上面已經說過了，我們要這些人都去研究經濟，政治，宗教，文藝等種種方面的新思想，新知識，新藝術；我們要他們介紹種種歐美各國已經研究了許久，已經有心得的新思想，新知識，新藝術給我們，沒有時候去弄『國故』那玩意兒。再過幾十年，他們也許有這樣的餘力了，這樣的閑暇了。那麼到那時再說『整理國故』不好嗎？

附錄二 主客答問

浩徐

（客）民國十五年又快到盡頭了。在這迎新送舊的時候，你有什麼感想呢？或把問題縮小些，你對於中國的知識階級有什麼希望呢？

（主）希望多着哪！第一，希望大家別忙着整頓國故……

(客) 對不起，讓我插說一句，那「整頓國故」的工作，是近來一重要部分知識階級的重要工作哪！

(主) 但是整頓出來的結果呢？整頓了四五年之後，他們的結論仍然是：「這樣受物質環境的拘束與支配，不能跳出來，不能運用人的心思智力來改造環境改造現狀的文明，是懶惰不長進的民族，是真正唯物的文明。這種文明只可以過抑而決不能滿足人類精神上的要求。」這是整頓國故的首功胡適之的結論。又比如唐擘黃雖然不昌言整頓國故，也是在國故裏下過功夫的，他的結論是：「可惜太聰明了！」倒是成長期中的白話文倒受了國故的影響，弄出來了現今這種「文言爲體白話爲用」的非驢非馬的白話文，無怪乎章行嚴說白話文看不下去，現在這種白話文是古人讀不通今人看不懂的。

(客) 這話不錯。整頓國故的工作，真是白費勁兒，要那些優秀的知識分子的有爲的光陰，去認真輸入西洋的各種科學藝術，那是多麼有益，想起來真是可惜。

(主) 國故整理運動倒也不是完全無益。說功勞他也是有功勞的。因為民國七八年那時候是中國人初次對於西洋文明開了眼睛的時候，那時候中國人雖然讚美西洋文明，但是還不會從西洋文明的立腳點來看察過中國文明。就好像一個嫁了人的娘們，雖然對於夫婦生活覺得滿足，總還對於娘家多少有點留戀。等到回到娘家過了一些日子之後，才能夠覺到娘家的生活只是過去的生活，那新生活才是她真正應該生活的生。要是沒有那些人去幹一陣整頓國故的工作，中國人一定對於他們的國故，還抱着多大的幻想，還以為那國故海上，一定還有虛無縹緲的仙山。要等那國故整頓艦隊開進那海裏去搜討一番，然後大家才能相信那裏頭真正是空虛。所以國故整理家對國故所下的結論，是在那半生不死的國故動物的喉嚨裏殺進去的最後一刀，使以後的青年們能夠毫無牽掛地一心一意地去尋求新道德新知識新藝術。這就是國故整頓運動的功勞，不過在文化那建築物上他不會積極地加上一磚一瓦罷了。我們早知道在那方面做工夫是弄不出好結果來的。(下略)

讀書

「讀書」這個題，似乎很平常，也很容易。然而我却覺得這個題目很不好講。據我所知，「讀書」可以有二種說法：

(一)要讀何書。關於這個問題，京報副刊上已經登了許多時候的「青年必讀書」；但是這個問題，殊不易解決，因為個人的見解不同，個性不同。各人所選只能代表各人的嗜好，沒有多大的標準作用。所以我不講這一類的問題。

(二)讀書的功用。從前有人作「讀書樂」，說什麼「書中自有千鍾粟，書中自有黃金屋，書中自有顏如玉」，現在我們不說這些話了。要說，讀書是求智識，智識就是權力。這些話都是大家會說的，所以我也不必講。

(三)讀書的方法。我今天是想要根據個人所經驗，同諸位談談讀書的方法。我的第一句話是很平常的，就是說，讀書有兩個要素：

第一要精，

第二要博。

*

*

*

*

現在先說什麼叫「精」。

我們小的時候讀書，差不多每個小孩都有一條書籤，上面寫十個字，這十個字最普遍的就是「讀書三到：眼到，口到，心到。」現在這種書籤雖不用，三到的讀書法却依然存在。不過我以為讀書三到是不夠的，須有四到，是「眼到，口到，心到，手到。」我就拿牠來說一說。

眼到是要個個字認得，不可隨便放過。這句話起初看去似乎很容易，其實很不容易。讀中國畫時，每個字的一筆一畫都不放過。近人費許多功夫在校勘學上，都因古人忽略

一筆一畫而已。讀外國書要把A,B,C,D,……等字母弄得清清楚楚。所以說這是很難的。如有人繙譯英文，把port看作park，把oats看作aks，於是葡萄酒一變而為豬肉，小草變成了大樹。說起來這種例子很多，這都是眼睛不精細的結果。書是文字做成的，不肯仔細認字，就不必讀書。眼到對於讀書的關係很大，一時眼不到，貽害很大，並且眼到能養成好習慣，養成不苟且的人格。

口到是一句一句要念出來。前人說口到是要念到爛熟背得出來。我們現在雖不提倡背書，但有幾類的書，仍舊有熟讀的必要；如心愛的詩歌，如精采的文章，熟讀多些，於自己的作品上也有良好的影響。讀此外的書，雖不須念熟，也要一句一句念出來，中國書如此，外國書更要如此。念書的功用能使我們格外明瞭每一句的構造，句中各部分的關係。往往一遍念不通，要念兩遍以上，方才能明白的。讀好的小說尙且要如此，何況讀關於思想學問的書呢？

心到是每章每句每字意義如何？何以如是？這樣用心考究。但是用心不是叫人

枯○坐○冥○想○，○是○要○靠○外○面○的○設○備○及○思○想○的○方○法○的○幫○助○。○要○做○到○這○一○點○，○須○要○有○幾○個○條○件○：

(一) 字典、辭典、參考書等等工具要完備。這幾樣工具雖不能辦到，也當到圖書館去看。我個人的意見是奉勸大家，當衣服、賣田地，至少要置備一點好的工具。比如買一

本章氏大字典，勝於請幾個先生。這種先生終身跟着你，終身享受不盡。

(二) 要做文法上的分析。用文法的知識，作文法上的分析，要懂得文法構造，方才懂得牠的意義。

(三) 有時要比較參考，有時要融會貫通，方能了解。不可但看字面。一個字往往有許多意義，讀者容易上當。例如 *turn* 這字：

作外動字解有十五解，

作內動字解有十三解，

作名詞解有二十六解，

共五十四解，而成語不算。

又如 Strike.

作外動字解有三十一解，

作內動字解有十六解，

作名詞解有十八解，

共六十五解。

又如 *so* 字最容易了，然而這個字：

作內動字解有二十二解，

作外動字解有三解，

作名詞解有九解，

共三十四解。

以上是英文字須要加以考究的例。英文字典是完備的，但是某一字在某一句究竟用第幾個意義呢？這就非比較上下文，或貫串全篇，不能懂了。

中文較英文更難，現在舉幾個例：

祭文中第一句「維某年月日」之「維」字，究作何解？字典上說牠是虛字。詩經

裏「維」字有二百多，必需細細比較研究，然後知道這個字有種種意義。

又詩經之「于」字，「之子于歸」「鳳凰于飛」等句，「于」字究作何解？非仔細

考究是不懂的。又「言」字人人知道，但在詩經中就發生問題，必須比較，然後知「言」

字爲聯接字。諸如此例甚多。中國古書很難讀，古字典又不適用，非是用比較歸納的研

究方法，我們如何懂得呢？

總之，讀書要會疑，忽略過去，不會有問題，便沒有進益。

宋儒張載說：「讀書先要會疑。於不疑處有疑，方是進矣。」他又說：「在可疑而不

疑者，不曾學。學則須疑。」又說：「學貴心悟，守舊無功。」

宋儒程頤說：「學原於思。」

這樣看起來，讀書要求心到；不要怕疑難，只怕沒有疑難。工具要完備，思想要精密，就

不怕疑難了。

現在要說手到。手到就是要勞動勞動你的貴手。讀書單靠眼到，口到，心到，還不夠的；必須還得自己動動手，才有所得。例如：

(1) 標點分段，是要動手的。

(2) 翻查字典及參考書，是要動手的。

(3) 做讀書札記，是要動手的。札記又可分四類：

(a) 抄錄備忘。

(b) 作提要，節要。

(c) 自己記錄心得。張載說：「心中苟有所開，即便劄記。不則還塞之矣。」

(d) 參考諸書，融會貫通，作有系統的著作。

手到的功用。我常說：發表是吸收智識和思想的絕妙方法。吸收進來的智識思想，無論是看書來的，或是聽講來的，都只是模糊零碎，都算不得我們自己的東西。自己必須

做一番手脚，或做提要，或做說明，或做討論，自己重新組織過，申敘過，用自己的語言記述過，——那種智識思想方才可算是你自己的了。

我可以舉一個例。你也會說『進化』，他也會談『進化』，但你對於『進化』這個觀念的見解未必是很正確的，未必是很清楚的；也許只是一種『道聽塗說』，也許只是一種時髦的口號。這種知識算不得知識，更算不得是『你的』知識。假使你聽了我句話，不服氣，今晚回去就去遍翻各種書籍，仔細研究進化論的科學上的根據；假使你翻了幾天書之後，發憤動手，把你研究所得寫成一篇讀書札記；假使你真動手寫了這麼一篇『我為什麼相信進化論？』的札記，列舉了

(一) 生物學上的證據，

(二) 比較解剖學上的證據，

(三) 比較胚胎學上的證據，

(四) 地質學和古生物學上的證據，

(五) 考古學上的證據。

(六) 社會學和人類學上的證據。

到這個時候，你所有關於『進化論』的知識，經過了一番組織安排，經過了自己的去取敘述，這時候這些知識方才可算是你自己的了。所以我說，發表是吸收的利器；又可以說，手到是心到的法門。

至於動手標點，動手翻字典，動手查書，都是極要緊的讀書秘訣，諸位千萬不要輕輕放過。內中自己動手翻書一項尤爲要緊。我記得前幾年我曾勸顧頡剛先生標點姚際恆的古今僞書考。當初我知道他的生活困難，希望他標點一部書付印，賣幾個錢。那部書是很薄的一本，我以爲他一兩個星期就可以標點完了。那知顧先生一去半年，還不曾交卷。原來他于每條引的書，都去翻查原書，仔細校對，注明出處，注明原書卷第，注明刪節之處。他動手半年之後，來對我說，古今僞書考不必付印了，他現在要編輯一部疑古的叢書，叫做『辨僞叢刊』。我很贊成他這個計畫，讓他去動手。他動手了一兩年之後，更進步

了，又超過那『辨偽叢刊』的計畫了，他要自己創作了。他前年以來，對於中國古史，做了許多辨偽的文字；他眼前的成績早已超過崔述了，更不要說姚際恆了。顧先生將來在中國史學界的貢獻一定不可限量，但我們要知道他成功的最大原因是他的手到的工夫勤而且精。我們可以說，沒有動手不勤快而能讀書的，沒有手不到而能成學者的。

*

*

*

*

第二要講什麼叫『博』

什麼書都要讀，就是博。古人說：『開卷有益，』我也主張這個意思，所以說讀書第一要精，第二要博。我們主張『博』有兩個意思：

第一，為預備參考資料計，不可不博。

第二，為做一個有用的人計，不可不博。

第一，為預備參考資料計。

在座的人，大多數是戴眼鏡的。諸位為什麼要戴眼鏡？豈不是因為戴了眼鏡，從前

看不見的，現在看得見了；從前很小的，現在看得很大了；從前看不分明的，現在看得清楚分明了？
王荊公說得最好：

『世之不見全經久矣。讀經而已，則不足以知經。故某自百家諸子之書，至於難經素問本草諸小說，無所不讀；農夫女工，無所不問；然後於經爲能知其大體而無疑。蓋後世學者與先王之時異矣；不如是，不足以盡聖人故也……致其知而後讀，以有所去取，故異學不能亂也。惟其不能亂，故能有所去取者，所以明吾道而已。』（答曾子固）

他說：『致其知而後讀。』又說：『讀經而已，則不足以知經。』即如墨子一書在一百年前，清朝的學者懂得此書還不多。到了近來，有人知道光學，幾何學，力學，工程學……等，一看墨子，纔知道其中有許多部分是必須用這些科學的知識方才能懂的。後來有人知道了論理學，心理學……等，懂得墨子更多了。讀別種書愈多，墨子愈懂得多。

所以我們也說，讀一書而已，則不足以知一書。多讀書，然後可以專讀一書。譬如讀

詩經，你若先讀了北大出版的歌謠週刊，便覺得詩經好懂的多；你若先讀過社會學，人類學，你懂得更多了；你若先讀過文字學，古音韻學，你懂得更多了；你若讀過考古學，比較宗教學等，你懂得的更多了。

你要想讀佛家唯識宗的書嗎？最好多讀點論理學，心理學，比較宗教學，變態心理學。無論讀什麼書總要多配幾副好眼鏡。

你們記的達爾文研究生物進化的故事嗎？達爾文研究生物演變的現狀，前後凡三十多年，積了無數材料，想不出一個單簡貫串的說明。有一天他無意中讀馬爾圖斯的人口論，忽然大悟生存競爭的原則，於是得着物競天擇的道理，遂成一部破天荒的名著，給後世思想界打開一個新紀元。

所以要博學者，只是要加添參考的材料，要使我们讀書時容易得「暗示」；遇着疑難時，東一個暗示，西一個暗示，就不至於呆讀死書了。這叫做「致其知而後讀」。

第二，爲做人計。

專工一技一藝的人，只知一樣，除此之外，一無所知。這一類的人，影響於社會很少。好有一比，比一根旗竿，只是一根孤拐，孤單可憐。

又有些人廣泛博覽，而一無所專長，雖可以到處受一班賤人的歡迎，其實也是一種廢物。這一類人，也好有一比，比一張很大的薄紙，禁不起風吹雨打。

在社會上，這兩種人都是沒有什麼大影響，爲個人計，也很少樂趣。

理想中的學者，既能博大，又能精深。精深的方面，是他的專門學問。博大的方面，是他的旁搜博覽。博大要幾乎無所不知，精深要幾乎惟他獨尊，無人能及。他用他的專門學問做中心，次及於直接相關的各種學問，次及於間接相關的各種學問，次及於不很相關的各種學問，以次及毫不相關的各種泛覽。這樣的學者，也有一比，比埃及的金字三角塔。那金字塔（據最近東方雜誌，第二十二卷第六號，頁一四七。）高四百八十英尺，底邊各邊長七百六十四英尺。塔的最高度代表最精深的專門學問；從此點以次遞減，代表那旁收博覽的各種相關或不相關的學問。塔底的面積代表博大的範圍，精深的造詣，博大的同情心。

這樣的人，對社會是極有用的人才，對自己也能充分享受人生的趣味。宋儒程頤說的好

須是大其心使開闊，譬如爲九層之臺，須大做脚始得。

博學正所以『大其心使開闊』。我會把這番意思編成兩句粗淺的口號，現在拿出來貢獻給諸位朋友，作爲讀書的目標：

爲學要如金字塔，

要能廣大要能高。

十四，四，廿二夜改稿。

廬山遊記

四月三日的早晨，我走過沈崑三先生的門口，他見了我，便說，「適之，昨天晚上我同夢旦想來看你，我們想邀你逛廬山去。」我問何時去，崑三說，「明晚就行，船票都定好了，你不去？」我問還有誰去。他說，「高夢旦，蔣竹莊，你和我。」

我想，要我自動地去逛廬山，那是不容易做到的事。我在北京九年，沒有遊過長城，我常常笑我自己。任叔永常說，「當趁我們脚力尙健時，多遊幾處山水。」我想起了叔永的話，便聯想到前十天我因脚上有一塊紅腫，竟有六天不能下樓。這雙脚從來沒有享過這樣清福，現在該讓他們鬆動鬆動了。

所以我便問崑山道，「我可以帶我的兒子去嗎？」他說，「帶他到船上再補票。明

天晚上，太古碼頭，吳淞船上再見。」

*

*

*

*

十七，四，七

船到九江，已一點一刻。

先到商務印書館，經理王少峯先生替我們招呼，僱人力車到汽車公司。九江表面情形同我兩年前所見沒有什麼不同；除了幾處青天白日旗之外，看不出什麼革命影響。路上見兩個剪了髮的女子，這是兩年前沒有的。

汽車到蓮花洞，即由汽車公司中人替我們僱藤轎上山，經過斗笠樹，踏水河，月弓壘，小天池等處，到牯嶺。踏水河以上，山路很陡峻，很不易行。小天池為新闢地，幾年前志摩歡海都說此地很好，將來可以發展。我們今天不曾去看此地，但望見其一角而已。

到牯嶺住的是胡金芳旅館。主人胡君給我們計畫三天的遊玩路程如下：

八日（上午）御碑亭，仙人洞，大天池。（下午）五老峯，三疊泉，海會寺。

九日由海會寺到白鹿洞，萬杉寺，秀峯寺，青玉峽，歸宗寺，溫泉。

十日由歸宗寺到觀音橋，金井，玉淵，棲賢寺，含鄱口，黃龍寺。

*

*

*

*

夢旦帶有吳煒的廬山志，（淮南李潛，歙州閩麟嗣大概是實際編輯人，書成於康熙七年。）共十五卷，我借來翻看。這也是臨時抱佛脚的工作。此書篇幅太多，編輯又沒有條理，一二百年前的路徑是不能用作今日的遊覽程序的，故匆匆翻讀，很難得益處。

*

*

*

*

十七，四，八

七點起程。因山志太繁，又借得陳雲章陳夏常合編的廬山指南（商務出版；十四年增

訂四版。）作幫助。

將起程時，見轎夫玩江西紙牌，引起我的注意，故買了一副來查考，果有歷史價值。此牌與福建牌，徽州牌，同出於馬弔，源流分明。一萬至九萬皆有水滸人物畫像。一弔至九

弔，一文至九文，則都沒有畫像了。此二十七種各有四張，共百零八張。另有千萬四張，

枝花（一枝花繁慶）四張，『全無』（轎夫說，湖北人叫做『空文』，則與馬弔更合。）四張，此則今

之中發白三種之祖。空文即『零』故今為『白版』。以上共百二十張。另有福祿壽，

喜財五種，各一張，則『花』也。共一百二十五張。

徽州牌有『枝花』五張，『喜』五張，『千萬』五張，『王英』（矮脚虎）五張。

*

*

*

*

到御碑亭。亭在白鹿昇仙台上（此據舊志。今則另有一『白鹿昇仙台』，其實是捏造古跡也。）

地勢高聳，可望見天池及西北諸山。亭內有碑，刻明太祖的周顛仙人傳全文。此文見廬

山志二，頁三十六—四十一，叙周顛事最詳，說他在元末天下未亂時，到處說『告太平』後

來『深入匡廬，無知所之』。末又記赤脚僧代周顛及天眼尊者送藥治太祖的病事。此

傳真是那位『流氓皇帝』欺騙世人的最下流的大文章。王世貞游東林天池記（廬山志

二，頁二十八。）論此碑云：

顛聖凡不足論，天意似欲爲明主一表徵應，以服衆志耳。

這句話說盡明太祖的欺人心事。自明以來，上流社會則受朱熹的理學的支配，中下社會則受朱元璋的『真命天子』的妖言的支配，二朱狼狽爲奸，遂造成一個最不近人情的專制社會。

濟顛和尚的傳說似與周顛的神話有關。將來當考之。（小說英烈傳說周顛故事甚詳。）

御碑亭下爲佛手崖，更下爲仙人洞，有道士住在此，奉的是呂祖，神龕俗氣可厭。

由此往西，到天池寺。天池本在天池山頂，朱熹山北紀行所謂

天池寺在小峯絕頂，乃有小池，泉水不竭，（志二，頁七。）

是也。今之天池寺似非舊址。寺中亦有池水，寺極簡陋；宋明諸人所游覽詠嘆的天池寺，

今已不存片瓦。寺西有廬山老母亭，有鄉間小土地廟那麼大，時見鄉下人來跪拜。遙望

山崗上有新起塔基，人說是舊日的天池塔，舊志說是韓侂胄建的，毀於洪楊之亂，僅存五級；

去年唐生智最得意時，毀去舊塔，出資重建新塔，僅成塔基，而唐已下野了。朱和尚假借周

顛的鬼話，裝點天池，遂使這一帶成爲鬼話中心。唐和尚（唐生智信佛教，在他勢力所及的巖者大倡佛教。）也想裝點天池，不幸鬼話未成立，而造塔的人已逃到海外。朱和尚有知，不知作何感想。

天池寺在明朝最受帝室禮敬，太祖在此建聚仙亭，祀周顛等，賜銅鼓象鼓；宣德時，恩禮猶未衰。王守仁於正德己卯擒宸濠，明年游天池，有詩三首，最有名。其中一首云：

天池之水近無主，木魅山妖競偷取，公然又盜巖頭雲，却向人間作風雨。

又文殊台夜觀佛燈一首云：

老夫高臥文殊台，拄杖夜撞青天開，撒落星辰滿平野，山僧盡道佛燈來。

此老此時頗有驕氣，然他的氣象頗可喜。今則天池已不成個東西，僅有赤脚鄉下人來此跪拜廬山老母而已！

我們回到旅館吃午飯，飯後起程往遊山南。經過女兒城，大月山，恩德嶺等處，山路極崎嶇，山上新經野燒，無一草一木，使人厭倦。大月山以後，可望見五老峯之背，諸峯打成一

片，形如大靈芝，又如大掌扇，聳向鄱陽湖的方面，遠望去使人生一種被壓迫而向前傾倒的感覺。平常圖中所見五老峯皆其正面，氣象較平易，遠不如背景的雄渾逼人。

鄱陽湖也在望中，大孤山不很清楚，而鞋山一島很分明，望遠鏡中可見島上塔廟。湖水正淺，多淤地，氣象殊不偉大。

夢旦帶有測高器，測得山高度如下：

牯嶺（胡金芳旅館） 一一五〇公尺

女兒城 一三八〇

大月山 一五五〇

恩德嶺 一五五〇

據此則大月山高五千〇三十八英尺。陳氏指南說：

大月山計高四千六百尺，較漢陽峯僅低百六十尺。（頁六十五）

不知是誰的錯誤。指南（頁四十一）又說：

漢陽峯高出海面四千七百六十尺。

據牯嶺測量原工程師 John Barkin 說，他不曾實測過漢陽峯，陳氏所據不知是何材料。

途中看三疊泉瀑布，源出大月山，在五老峯的背面。這時正當水少的時候，三疊泉並不見如何出色。這也許是因為我們在對山高處遠望，不能盡見此瀑布的好處，也許是因為我曾幾次看過尼格拉大瀑布（Niagara Falls）但我看了此泉後，讀王世懋方以智諸人驚歎此瀑布的文字，（廬山志九，頁十七，又十九。）終覺得他們的記載有點不實在。夢旦先生也說，此瀑大不如雁宕的瀑泉。

廬山多瀑布，但唐宋人所稱贊的瀑布大都是山南的一些瀑布，尤其是香爐峯、雙劍峯一帶的瀑布。他們都不會見三疊泉。方以智說：

閱張世南紀聞載水簾三疊以紹熙辛亥始見。（志九，頁二十。）

廬山志又引范杲云：

新瀑之勝，其見知人開始於紹熙辛亥（一一九二）年。至紹定癸巳（一二三三）湯

制幹仲能品題之，以爲不讓谷簾，有詩寄張宗端曰：……鴻漸但知唐代水，浩翁不

到紹熙年。從茲康谷宜居二，試問真巖老詠仙（九，頁二十一。）

朱熹送碧崖甘叔懷遊廬阜三首之二云：『直上新泉得雄觀，便將傑句寫長杠。』自跋云：

『新泉近出，最名殊勝，非三峽漱石所及，而余未之見，故詩中特言之……』此可證三疊泉之發見在朱子離開南康以後。

* * * * *

過山入南康境，樹木漸多，山花遍地，杜鵑尤盛開，景色絕異山北。將近海會寺時，萬松青青，微風已作松濤。松山五老峯崢嶸高聳，氣象渾穆偉大。一個下午的枯寂乾熱的心境，到此都掃盡了。

到海會寺過夜，海會寺不見於舊志，即古代的華嚴寺遺址，後（指南說，清康熙時。）改爲海會菴。光緒年間，有名僧至善住此，修葺增大，遂成此山五大叢林之一。（指南說，重建在癸卯。）

寺僧說寺中有高閣可望見鄱陽湖與五老峯，因天晚了，我們都沒有上去。寺中藏有趙子昂寫畫的法華經，很有名；我們不很熱心去看，寺僧也就不拿出來請我們看。我問他借看至善之徒普超用血寫的華嚴經八十一卷全部。他拿出普賢行願品來給我們看，並說普超還有血書法華經全部。華嚴經有康有為梁啓超兩先生的題跋，梁跋很好。此外題跋者很多，有康白情的一首詩尙好，但後序中有俗氣的話。

刺血寫經是一種下流的求福心理。但我們試回想中古時代佛教信徒捨身焚身的瘋狂心理，便知刺血寫經已是中古宗教的末路了。莊嚴偉大的寺廟已僅存破屋草菴了；深山勝地的名刹已變作上海租界馬路上的「下院」了；憨山蓮池的中興事業也只是空費了一番手足，終不能挽救已成的敗局。佛教在中國只剩得一隻飯碗，若干飯桶。中古宗教是過去的了。

寺中有康有為先生光緒己丑（一八八九）題贈至善詩的真跡，署名尙是「長素康祖詒」。書法比後來平易多了。至善臨終遺命保存此詩卷，故康先生戊午（一九一八）重

來游作詩很有感慨，有「舊墨籠紗祇自哀」之語。後來他游溫泉，買地十畝，交海會寺收管，以其租穀所入作為至善的香火燈油費。（溫泉買地一節，是歸宗寺僧告我的。）

*

*

*

*

十七，四九

昨夜大雨，終夜聽見松濤聲與雨聲，初不能分別，聽久了才分得出有雨時的松濤與雨止時的松濤，聲勢皆很夠震動人心，使我終夜睡眠甚少。

早起雨已止了，我們就出發。從海會寺到白鹿洞的路上，樹木很多，雨後青翠可愛。滿山滿谷都是杜鵑花，有兩種顏色，紅的和輕紫的，後者更鮮豔可喜。去年過日本時，櫻花已過，正值杜鵑花盛開，顏色種類很多，但在公園及私人家宅中見之，不如今日滿山滿谷的氣象更可愛。因作絕句記之：

長松鼓吹尋常事，最喜山花滿眼開。

嫩紫鮮紅都可愛，此行應為杜鵑來。

到白鹿洞。書院舊址前清時用作江西高等農業學校，添有校舍，建築簡陋潦草，真不成個樣子。農校已遷去，現設習林事務所。附近大松樹都釘有木片，寫明保存古松第幾號。此地建築雖極不堪，然洞外風景尚好。有小溪，淺水急流，錚淙可聽；溪名貫道溪，上有石橋，即貫道橋，皆朱子起的名字。橋上望見洞後諸松中一松有紫藤花直上到樹杪，藤花正盛開，豔麗可喜。

白鹿洞本無洞；正德中，南康守王濬開後山作洞，知府何濬鑿石鹿置洞中。這兩人是大笨伯！

白鹿洞在歷史上佔一個特殊地位，有兩個原因。第一，因為白鹿洞書院是最早的一個書院。南唐昇元中（九三七—九四二）建為廬山國學，置田聚徒，以李善道為洞主。宋初因置為書院，與睢陽石鼓嶽麓二書院並稱為「四大書院」，為書院的四個祖宗。第二，因為朱子重建白鹿洞書院，明定學規，遂成後世幾百年「講學式」的書院的規模。宋末以至清初的書院皆屬於這一種。到乾隆以後，樸學之風氣已成，方才有一種新式的書院起

來；阮元所創的話經精舍，學海堂，可算是這種新式書院的代表。南宋的書院祀北宋周邵程諸先生；元明的書院祀程朱；晚明的書院多祀陽明；王學衰後，書院多祀程朱。乾嘉以後的書院乃不祀理學家而改祀許慎鄭玄等。所祀的不同便是這兩大派書院的根本不同。

朱子立白鹿洞書院在淳熙己亥（一一七九）他極看重此事，曾劄上丞相說：

願得比祠官例，爲白鹿洞主，假之稍廩，使得終與諸生講習其中，猶愈於崇奉異教。

香火無事而食也。（志八，頁二，引洞志。）

他明明指斥宋代爲道教宮觀設祠官的制度，想從白鹿洞開一個儒門創例來抵制道教。他後來奏對孝宗，申說請賜書院額，並賜書的事，說：

今老佛之宮布滿天下，大都逾百，小邑亦不下數十，而公私增益勢猶未已。至於

學校，則一郡一邑僅置一區，附郭之縣又不復有。盛衰多寡相懸如此！（全上，頁

三〇）

這都可見他當日的用心。他定的白鹿洞規，簡要明白，遂成爲後世七百年的教育宗旨。

廬山有三處史蹟代表三大趨勢：(一) 慧遠的東林，代表中國『佛教化』與佛教『中國化』的大趨勢。(二) 白鹿洞，代表中國近世七百年的宋學大趨勢。(三) 牯嶺，代表西方文化侵入中國的大趨勢。

從白鹿洞到萬杉寺。古為慶雲菴，為『律』居，宋景德中有大超和尚手種杉樹萬株，

天聖中賜名萬杉。後禪學盛行，遂成『禪寺』。南宋張孝祥有詩云：

老幹參天一萬株，廬山佳處着浮圖。祇因買斷山中景，破費神龍百斛珠。(志五，

頁六十四，引糧史。)

今所見杉樹，粗僅如瘦腕，皆近年種的。有幾株大樟樹，其一為『五爪樟』，大概有三四百年的生命了；指南說『皆宋時物』，似無據。

從萬杉寺西行約二三里，到秀峯寺。吳氏舊志無秀峯寺，只有開先寺。毛德琦廬山

新志（康熙五十九年成書。我在海會寺買得一部，有同治十年，宣統二年，民國四年補版。我的日記內注的卷頁數，皆指此本。）說：

康熙丁亥（一七〇七）寺僧超淵往淮迎駕，御書秀峯寺賜額，改今名。

開先寺起於南唐中主李景。李景年少好文學，讀書于廬山；後來先主代楊氏而建國，李景爲世子，遂嗣位。他想念廬山書堂，遂於其地立寺，因有開國之祥，故名爲開先寺，以紹宗和尚主之。宋初賜名開先華藏；後有善暹，爲禪門大師，有衆數百人。至行瑛，有治事才，黃山谷稱「其材器能立事，任人役物如轉石於千仞之溪，無不如意」。行瑛發願重新此寺。

開先之屋無慮四百楹，成於瑛世者十之六，窮壯極麗，迄九年乃即功。（黃庭堅開先禪院修造記，志五，頁十六至十八。）

此是開先極盛時。康熙間改名時，皇帝賜額，賜御書心經，其時「世之人無不知有秀峯」。（耶廷極秀峯寺記，志五，頁六至七。）其時也可稱是盛世。到了今日，當時所謂「窮壯極麗」的規模只剩敗屋十幾間，其餘只是頽垣廢址了。讀書臺上有康熙帝臨米芾書碑，尙完好；

其下有石刻黃山谷書七佛偈，及王陽明正德庚辰（一五二〇）三月紀功題名碑，皆略有損壞。

寺中雖頽廢令人感嘆，然寺外風景則絕佳，爲山南諸處的最好風景。寺址在鶴鳴峯下，其西爲龜背峯，又西爲黃石巖，又西爲雙劍峯，又西南爲香爐峯，都嶽奇可喜。鶴鳴與龜背之間有馬尾泉瀑布，雙劍之左有瀑布水，兩個瀑泉遙遙相對，平行齊下，下流入壑，匯合爲一水，進出山峽中，遂成最著名的青玉峽奇景。水流出峽，入於龍潭。崑三與祖望先到青玉峽，徘徊不肯去，叫人來催我們去看。我同夢旦到了那邊，也徘徊不肯離去。峽上石刻甚多，有米芾書「第一山」大字，今鈎摹作寺門題榜。

徐凝詩「今古長如白練飛，一條界破青山色」，卽是詠瀑布水的。李白瀑布泉詩也。是指此瀑。舊志載瀑布水的詩甚多，但總沒有能使人滿意的。

由秀峯往西約十二里，到歸宗寺。我們在此午餐，時已下午三點多鐘，餓的不得了。

歸宗寺爲廬山大寺，也很衰落了。我向寺中借得歸宗寺志四卷，是民國甲寅先勤本坤重修，用活字排印，錯誤不少，然可供我的參考。

我們吃了飯，往游溫泉。溫泉在柴桑橋附近，離歸宗寺約五六里，在一田溝裏，雨後溝水渾濁，微見有兩處起水泡，即是溫泉。我們下手去試探，一處頗熱，一處稍減。向農家買得三個雞蛋，放在兩處，約七八分鐘，因天下雨了，取出雞蛋，內裏已溫而未熟。田隴間有新碑，我去看，乃是星子縣的告示，署民國十五年，中說，接康南海先生函述在此買田十畝，立界碑爲記的事。康先生去年死了。他若不死，也許能在此建立一所浴室。他買的地橫跨溫泉的兩岸。今地爲康氏私產，而業歸海會寺管理，那班和尚未必有此見識作此事了。

此地離栗里不遠，但雨已來了，我們要趕回歸宗，不能去尋訪陶淵明的故里了。道上見一石碑，有『柴桑橋』大字。舊志已說『淵明故居，今不知處』（四，頁七。）桑喬疏說，去柴桑橋一里許有淵明的醉石（四，頁六。）舊志又說，醉石谷中有五柳館，歸去來館。歸去來館是朱子建的，即在醉石之側。朱子爲手書顏真卿醉石詩，並作長跋，皆刻石上，其

年月爲淳熙辛丑（一一八一）七月（四，頁八。）此二館今皆不存，醉石也不知去向了。莊

百愈先生廬山游記說他曾訪醉石，鄉人皆不知。記之以告後來的遊者。

今早轎上讀舊志所載宋周必大廬山後錄，其中說他訪栗里，求醉石，土人直云：「此去有陶公祠，無栗里也。」（十四，頁十八。）南宋時已如此，我們在七百年後更不易尋此地了，不如闕疑爲上。後錄有云：

嘗記前人題詩云：

五字高吟酒一瓢，廬山千古想風標。

至今門外青青柳，不爲東風肯折腰。

惜乎不記其姓名。

我讀此詩，忽起一感想：陶淵明不肯折腰，爲什麼却愛那最會折腰的柳樹？今日從溫泉回來，戲用此意作一首詩：

陶淵明同他的五柳

當年有個陶淵明，

不惜性命只貪酒。

骨硬不能深折腰，

棄官回來空兩手。

甕中無米琴無絃，

老妻嬌兒赤脚走。

先生吟詩自嘲諷，

笑指籬邊五株柳。

「看他風裏儘低昂！

這樣腰肢我無有。」

晚上在歸宗寺過夜。

*

*

*

*

歸宗寺最多無稽的傳說，試考訂其最荒謬的幾點，以例其餘：

(一) 傳說歸宗寺是王羲之解濟陽郡守後，捨宅爲西域僧佛馱耶舍造的。(志四，頁二十四，引乘疏。) 此說之謬，歸宗志已辨之。歸宗志說：

考晉史，佛陀耶舍於安帝義熙十年甲寅(四一四)始至廬山，羲之守九江在成帝咸康初。歸宗寺則咸康六年(三四〇)所造也。前後相去六十餘年。當知所

請爲達磨多羅，而耶舍實金輪開山，繼主歸宗耳。(廬山志四，頁二十五引。)

歸宗志能指出王羲之不會爲佛馱耶舍造寺，是很對的。但他又說，羲之所請爲達磨多羅，那又是極荒謬的杜撰典故。達磨多羅的禪經是廬山道場譯出的，但達磨多羅從不曾到過中國。此可見羲之造寺之說，全出捏造。咸康六年之說亦無據。

(二) 歸宗寺有王羲之洗墨池。羲之造寺之說大概因此而起。宋荦商丘漫語已辨之，他說：

臨池而池水黑者，謂因墨之多也。羲之雖善書，安能變地脈，易水色，使之久而猶

黑哉？（志四，頁二十六引。）

知道了墨池之不可信，便知因此而起之義之造寺說也不可信。

（三）歸宗寺背後山上有金輪峯，峯上有舍利塔，莊百俞遊記說：

金輪峯頂有鐵塔，佛馱耶舍負鐵於峯頂成之，以藏如來舍利。

這是最有趣的傳說，其說始見于釋慶宜的復生松記略，毛志（四，頁三十一。）始引之。慶

宜大概是康熙時人。二、三百年來，此說已牢不可破了。今試考其來源，指其荒謬：

（A）舊志引神僧傳中的佛馱耶舍傳，從無說他負鐵造塔藏舍利的話，也無王羲之爲他造寺的話。

（B）周必大廬山錄云：

石鏡溪上直紫霄峯，鐵塔在焉……（志十四，頁十五。）

又他的廬山後錄云：

三將軍正廟……自歸宗登山，才里餘。又其上八里，則紫霄峯，峯頂有鐵浮

闌九級，藏舍利。遠望如枯木，而晉梵僧耶舍亦有墳在其上。(志十四，頁十八)

這是我們所得的最早記載。可見南宋時已有鐵塔，但不名耶舍塔，其峯名紫霄

峯。(廬山錄下文另有一個金輪峯)其時已捏造出一座耶舍墳，用意在於坐實王羲

之爲耶舍造寺的傳說，却不在與塔發生關係。

(C) 元延祐己卯 (一三二五) 李洞有廬山遊記，中說：

從報國寺杏壇間遙望白雲紫霄諸峯，森猶紫筍，矗其巔耶舍塔，冠簪玉如

(十四，頁三十五。)

其時人已不知耶舍墓，而此塔遂叫做耶舍塔了。但其峯仍名紫霄峯。

(D) 明嘉靖中桑喬作廬山紀事 (自序在嘉靖辛酉，一五六一。)即舊志所稱「桑

疏」爲後來廬山志的根據。他說：

耶舍塔山在般若峯東。……明正統中，(約一四四〇) (塔)爲雷所擊摧折，惟

一級存。

此時去正統不很遠，其言可信。那時人已不知紫霄峯之名了，但稱耶舍塔山。

舊志因襲此說，故云：

峯從山腰拔起，峭麗如簪玉筍。然無名，以塔得名。（志四，頁二十。）

（E）此塔正統間被雷毀去之後，至萬曆間，僧修慈重修。（據歸宗寺志） 舊山志不

記此事；毛氏續志也不記此事，但有施閭章詩云，

鐵塔孤飛峯頂烟。（志四，頁三十七。）

又王養正（死于清初）詩云，

塔聳金輪舍利藏。

皆可證明末清初塔已修好了。王養正詩說『塔聳金輪』又可證晚明以後的

人都誤認塔所在之峯為金輪峯。其實金輪峯在歸宗寺後，山並不高，舊志明說

他『形如輪』（四，頁二十五。）與那『峭麗如簪玉筍』的耶舍塔山顯然是兩

處。舊志卷首有地圖，（圖五）歸宗之上為金輪，再上為觀音岩，再上為耶舍塔山。

可以爲證。但後人皆不知細考；歸宗寺志（民國三年活字本）卷二也遂認此塔所在之山爲金輪峯。陳氏指南、莊百齋遊記皆沿其誤。於是宋人所謂紫霄峯，一變而爲耶舍塔山，再變而爲金輪峯了。寺後之金輪峯從此高升兩級，張冠李戴，直到如今。

（F）元人誤稱此塔爲耶舍塔，以後遂有耶舍負鐵上山頂造塔之謬說出來。慶宣作復生松記略，便直說

耶舍躬負鐵於金輪峯頂爲浮屠以藏如來舍利。

其時考證之學風漸起，故歸宗舊志（廬山志所引）竟能證明耶舍與王羲之的年代相差六十餘年。（引見上文）但這班和尚總不肯使耶舍完全脫離關係，故一面否認耶舍爲歸宗開山之祖，一面又擴大耶舍造塔的神話，於是有了金輪開山，繼主歸宗（引見上文）的調和論。毛德琦續志說的更荒謬了：

耶舍尊者定中三見輪峯，乃奉佛舍利至匡廬，建塔於頂。（四，頁二十。）

於是耶舍之來竟專爲造塔來了！

(G) 此塔既是神僧負鐵所造，自然歷久不壞！於是世人皆不信此塔年代之晚。此塔全毀於正統間，(見桑喬紀事)重修於萬曆間，再修於乾隆十四年，後來又毀了；至光緒三十一年，海會寺至善之徒碧蓮募款重修，得方□□(我偶忘記其名)之助，僱用寧波工匠，用新法鑄補。以上均見歸宗志。此塔孤立山頂，最易觸電，故屢次被毀；所謂『新法』大概有避電的設備。此塔今日能孤立轟天，雲遮不住，雷打不傷，原來都出寧波工匠用科學新法之賜。但有信心的善男子善女人都不肯研究歷史，或仍認爲耶舍負鐵所造，(如莊百餘遊記)或稱其『歷久不圯』(指南頁五十三)。此事是一個思想習慣的問題，故不可不辨正。

以上是我在船上記的，手頭無書，僅據舊志所引材料，略加比較參證而已。我回上海後，參攷各書，始知佛陀耶舍從不曾到過廬山，一切關於他的傳說都可不攻而破了！

梁慧皎高僧傳的佛陀耶舍傳中說耶舍於秦弘始十二年（四一〇，即晉義熙六年。）在

長安譯出四分律長阿含等。至十五年（四一三）解座。

耶舍後辭還外國，至罽賓，得虛空藏經一卷，寄買客傳與涼州諸僧。後不知所終。

（金陵刻經處本，卷二，頁十六。）

這是很明白的記載。他是罽賓人，仍回到罽賓，走的是陸路，決沒有繞道江南的必要。他既沒有到過廬山，於是

（1）歸宗志所謂「考晉史，佛陀耶舍於安帝義熙十年甲寅始至廬山」，乃是妄說。晉書那有此事？王羲之傳也不說他守江州在何年。

（2）神僧傳說他在「弘始元年譯四分律并長阿含等經……南至廬山，與釋慧遠會蓮社」的話，也是妄說。弘始元年，鳩摩羅什還不曾到長安，何況耶舍？廬

山結社的話全無根據。

（3）他既還外國，廬山那會有他的墳墓？

(4) 他既不會到廬山，那有王羲之爲他造歸宗寺之事？那有他『金輪開山，繼主歸宗』的事？那有負鐵造舍利塔的事？

我於是更考佛陀耶舍到廬山之說起於何時。日本僧最澄於唐德宗貞元二十年

(八〇四)入唐，明年回日本，攜有經典多種；他著有內證佛法相承血脉譜，中引傳法記云：

達磨大師謂弟子佛陀耶舍云：『汝可往震旦國傳法眼。』……耶舍奉師付囑，便

附舶來此土……耶舍向廬山東林寺，其時遠大師見耶舍來，遂請問……後時耶

舍無常。達磨大師知弟子無常，遂自泛船渡來此土……(傳教大師全集，卷二，頁

五一七。)

敦煌本歷代法寶記 (倫敦巴黎皆有唐寫本，我有影印本。)所記與此略同，但把『佛陀』『耶

舍』誤截作兩個人。此種荒誕的傳說起於當日禪宗和尚爭法統的時期，其時捏造的法

統史不計其數，多沒有歷史的根據。如上引傳法記的話，謬處顯然，不待辨論。

此爲耶舍到廬山之說之最早記載，其起原當在八世紀。後來的東林十八高賢傳

（北宋時始出現，釋陳舜俞刊正，沙門懷悟詳補。）與神僧傳都更是晚書，皆是刪改高僧傳，而加入到廬山入社一句。李龍眠畫蓮社十八賢圖，李元中作記，晁補之續作圖，又自作記，皆依此說，此說遂成真史蹟了。

但後來這個傳說又經過不少變遷，可以作故事演變的一個好例。起初耶舍與廬山的關係只在北山東林寺一帶。故廬山志（十二上，頁二。）說：

分水嶺之西，（東林寺之北）有耶舍塔。
桑喬紀事云：

耶舍塔，并塔院，西域僧佛馱耶舍建。並廢。

後來山南佛寺大興，也要拉幾位神僧來撐場面，於是把耶舍的傳說移到山南。於是有王羲之為耶舍造歸宗寺的謬說，有耶舍墳的捏造，有耶舍定中三見金輪峯，遂奉舍利來造塔的傳說，以至於耶舍負鐵至山頂起塔的神話。久而久之，北山的耶舍塔毀了，耶舍的傳說也冷淡了；而南山的耶舍塔却屢毀屢造，耶舍的神話也遂至今不絕！

讓我再進一步，研究耶舍神話的來歷。佛馱耶舍的傳說全是抄襲佛馱跋陀羅的故

事的。廬山當日確有印度名僧佛馱跋陀羅；高僧傳（卷二，頁十七至廿一。）道他在長安時，

語弟子云：『我昨見本鄉有五船俱發。』既而弟子傳告外人，關中舊僧咸以為

顯異惑衆……大被謗黷……於是李侶宵征，南指廬岳。沙門釋慧遠久服風名，

聞至欣喜……乃遣弟子曇益致書姚主及關中衆僧，解其擯事。遠乃請出禪數

諸經。賢（佛馱跋陀羅，譯言覺賢。）志在遊化，居無求安，停山歲餘，復西適江陵。

他在廬山住了一年多，便到江陵，再移建業道場寺，譯出華嚴經等。他死在元嘉六年（四二

九）年七十一。

佛馱跋陀羅為華嚴譯主，又曾譯禪經，名譽極大，故神話最多。他和廬山不過一年的

因緣，廬山却一定要借重他，故十八高賢傳說他於元嘉六年『念佛而化，塔於廬山北嶺。』

廬山志（十二上，頁二。）說：

東林寺之北為上方塔院，有舍利塔。

桑喬說：

舍利塔卽上方塔，在平岡之巔。初西域佛馱陀羅尊者自其國持佛舍利五粒來，瘞於此山。在東林之上，故曰上方。

南唐保大丙辰（周世宗顯德三年，九五六。）彭演奉敕作舍利塔記，（志十二，頁二至四。）中叙佛馱陀羅在長安時，

……忽爾西望白衆曰：『適見東國五船俱來。』衆皆責其虛誕，遂出之廬山。未久，五船俱至，共服其靈通。卽持佛舍利五粒，建塔於寺北上方。其後……以元嘉十七年乙亥（此與高僧傳不合。乙亥爲元嘉十二年，亦誤。）終於京師……其舍利塔至開元十七年（七二九）……重建，又感舍利十四粒……保大甲寅歲，（九五）四）奏上重修……

元明之際，王禕有廬山遊記云：

佛馱耶舍入廬山，常舉鐵如意示慧遠，不悟，卽拂衣去。（十二上，頁十七。）

明末但宗皐論此事云：

予考諸燈錄，止載跋陀禪師拈起如意問生公……恐誤以跋陀爲耶舍耳。（十二

上，頁四十二。）

其實何止此一事？到廬山的是佛馱跋陀羅，而傳說偏要硬拉佛馱耶舍。耶舍『定中三見輪峯』即是抄跋陀的定中見印度五舶俱發。耶舍造塔藏舍利，即是抄跋陀造塔瘞舍利。故東林之耶舍塔即是抄東林之跋陀舍利塔；而歸宗之耶舍舍利塔却又是抄東林之耶舍塔；其實都是後起的謬說，都沒有歷史的根據。

十七，四，十四，補記。

今夜又見游國恩君的蓮社年月考，（國學月報彙刊第一集，頁二六五—二六八。）游君責備梁任公先生『并蓮社傳亦未寓目』。其實蓮社傳（即十八高賢傳）乃是晚出的偽書，不足依據。

又記。

十七，四十

從歸宗寺出發，往東行，再過香爐雙劍諸峯與馬尾瀑水諸瀑。天氣清明，與昨日陰雨

中所見稍不同。

到觀音橋。此橋本名三峽橋，即棲賢橋，觀音橋是俗名。橋建於宋祥符時。橋長約

八十尺，跨高岩，臨深淵，建築甚堅壯。橋下即宋人所謂「金井」，在橋下仰看橋身，始知其

建築工程深合建築原理。橋石分七行，每行約二十餘石，每石兩頭刻作樁頭，互相銜接，漸

灣作穹門，歷九百年不壞。崑三是學工程的，見此也很贊嘆。他說：「古時人已知道這樣

建築可以經久，可惜他們不研究何以能經久之理。」橋下中行石上刻「維皇宋祥符七

年歲次甲寅（一〇一四）二月丁巳朔，建橋，上願皇帝萬歲，法輪常轉，雨順風調，天下民安。

謹題。」（字已有不清楚的，此據舊志。）又刻「福州僧智朗勾當造橋，建州僧文秀教化造橋，

江州匠陳智福，弟智汪，智洪。」這是當日的工程師，其姓名幸得保存，不可不記。（也據舊志）

金井是一深潭，上有急湍，至此穿石而下，成此深潭，形勢絕壯麗。蘇東坡三峽橋詩寫此處風景頗好，故抄其一部分：

吾聞泰山石，積日穿線溜。況此百雷霆，萬世與石鬥！深行九地底，險出三峽右。長輪不盡溪，欲滿無底竇……空濛烟雨間，瀆洞金石奏。彎彎飛橋出，激激半月殼……垂瓶得清甘，可咽不可漱。

我們又尋得小徑，走到上流，在石上久坐，方才離去。

由此更東北行，約二里，近棲賢寺，有「玉淵」，山勢較開朗，而奔湍穿石，怒濤飛沫，氣象不下乎「金井」。石上有南宋詩人張孝祥石刻「玉淵」二大字。英國人 Baker 對我說，十幾年前，有一隊英國遊人過此地，步行過湖石上，其一人臨流洗腳，餘人偶回顧，忽不見此人，遍尋不得。大家猜為失腳捲入潭中；有一人會泅水，下潭試探，也不復出來了。餘人走回牯嶺，取得撈尸繩具，復至此地，至次日兩尸始撈得。此處急流直下，入潭成旋渦，故

最善泗水的也無能爲力。現在潭上築有很長的石欄，即是防此種意外的事的。

金井與玉淵皆是山南的奇景，氣象不下於青玉峽。由玉淵稍往西，便是棲賢寺，也很衰落了。但寺僧招呼很敏捷，山南諸寺，招待以此處爲最好。我們在此午飯。

飯後啓行回牯嶺。過含鄱嶺，很陡峻，我同祖望都下轎步行。嶺上有石級，頗似徽州

各嶺。莊百俞遊記說這些是民國七年柯鳳巢關鶴舫等集款修築的，共長八千四百七十

英尺。陳氏指南說有三千五百餘級，長二萬五千二百二十一尺。我們不曾考訂兩說的得失。

嶺上有息肩亭，再上爲歡喜亭，石上刻有『歡喜亭』三字，又小字『顧貞觀書』，大概是清初常州詞人顧貞觀。由此更上，到含鄱口，爲此嶺最高點，即南北山分水之嶺。此地有張伯烈建的屋。含鄱嶺上可望漢陽峯。鄱陽湖則全被白雲遮了。

夢日測得高度如下表：

歸宗寺

五〇公尺

三峽橋

三九〇

棲賢寺

一六〇

(夢且疑心此二處的高度有誤。)

歡喜亭

七八〇

舍鄱口

一二〇〇

指南說舍鄱嶺高三千六百尺，與此數相符。

過舍鄱口下山，經俄租界，到黃龍寺。

黃龍寺也是破廟，我們不願在廟裏坐，出門看寺

外的三株大樹，其一爲金果樹，葉似白果樹，據 *Benny* 說，果較白果小的多，不可食。其二爲柳杉，相傳爲西域來的『寶樹』，真是山村和尚眼裏的寶呵！我們試量其一株，周圍共

十八英尺。過大樹爲黃龍潭，是一處陰涼的溪瀨。我坐石上洗腳，水寒冷使人戰慄。

從此回枯嶺，仍住胡金芳旅社。三日之遊遂完了。枯嶺此時還不到時候，故我們此

時不去遊覽，只好留待將來。我們本想明天下山時繞道去遊慧遠的東林寺，但因怕船到

在上午，故決計直下山到九江，東西二林留待將來了。

*

*

*

*

我作廬山遊記，不覺寫了許多考據。歸宗寺後的一個塔竟費了我幾千字的考據！

這自然是性情的偏向，很難遏止。廬山有許多古跡都很可疑；我們有歷史考據癖的人到了這些地方，看見了許多捏造的古跡，心裏實在忍不住。陳氏廬山指南云：

查廬山即古之敷淺原……今在紫霄峯上（山之北部）尚有石刻「敷淺原」三字，足以證此。（頁一二）

這裏寥寥四十個字，便有許多錯誤。紫霄峯即是歸宗寺後的高峯，即今日所謂金輪峯，考證見上文，並不在「山之北部」。康熙時李滢作敷淺原辯，引南康舊志說，

山南紫霄峯有「敷淺原」三大字，未詳何時刻石。

這句話還有點存疑的態度。陳氏不知紫霄峯在何處，自然不會見此三字。即使他見了這三字，也不能說這三字「足以證此」。一座山上刻着「飛來峯」三個大字，難道我們

就相信此三字『足以證』此山真是飛來的了？又如御碑亭上，明太祖刻了近二千字的周顛仙人傳，一個皇帝自己說的話，不但筆之於書，並且刻之於石，難道這二千字石刻就『足以證』仙人真有而『帝王自有真』了嗎？

一千八百多年前，王充說的真好：

世間書傳，多若等類；浮安虛僞，沒奪正是。心潰涌，筆手擾，安能不論。論則考之。

以心效之以事，浮虛之事，輒立證驗。（論衡，對作篇）

我爲什麼要做這種細碎的考據呢？也不過「心潰涌，筆手擾」，忍耐不住而已。古人詩云：

無端題作木居士，便有無窮求福人。

黃梨洲題東湖樵者祠詩云：

姓氏官名當世豔，一無憑據足千年。

這樣無限的信心便是不可救藥的癩病，便是思想的大仇敵。要醫這個根本病，只有提倡

一點懷疑的精神，一點『打破沙鍋問到底』的習慣。

昨天（四月十九日）民國日報的覺悟裏，有常乃惠先生的一篇文章，內中很有責備我的

話。
常先生說：

將一部紅樓夢考證清楚，不過證明紅樓夢是記述曹雪芹一家的私事而已。知

道了紅樓夢是曹氏的家乘，試問對於二十世紀的中國人有何大用處？……試問

他（胡適之）的做紅樓夢考證是『爲什麼？』

他又說：

紅樓夢考證之類作品是一種『玩物喪志』的小把戲；唱小丑打邊鼓的人可

以做這一類的工作，而像胡先生這樣應該唱壓軸戲的人，偏來做這種工作，就未

免太不應該了。

常先生對於我的紅樓夢考證這樣大生氣，他若讀了我這篇廬山遊記，見了我考據一個塔

的幾千字，他一定要氣的鬍子發抖了。（且慢 相別多年，常先生不知留了鬍子沒有 此句待下回見

面時考證。)

但我要答覆常先生的質問。我爲什麼要考證紅樓夢?

在消極方面，我要教人懷疑王夢阮徐柳泉蔡子民一班人的鑿說。

在積極方面，我要教人一個思想學問的方法。

我要教人疑而後信，考而後信，有充分證據而後信。

我爲什麼要替水滸傳作五萬字的考證？我爲什麼要替廬山一個塔作四千字的考證？我要教人一個思想學問的方法。我要教人知道學問是平等的，思想是一貫的，一部小說同一部聖賢經傳有同等的學問上的地位，一個塔的真僞同孫中山的遺囑的真僞有同等的考慮價值。肯疑問佛陀耶穌究竟到過廬山沒有的人，方才肯疑問夏禹是神是人。有了不肯放過一個塔的真僞的思想習慣，方才敢疑上帝的有無。

十七，四，二十補記。

十月四日

香江不許放風一盞燈油是積恨思過暫爾次之宜早止常的惡法

同學以爲東印山 有種別命即那空說廣性對取山爲本諸人法之皆其因與之其曾或人

今能開一時是應家對古同會而本個上論其質一歸長油與進因海中山的長應爾是與許

論 其意於人一體思然地可印苦結 其意於人似在奉問去千應的思應長一其前了那

與五行運去林公術以印正法十餘年的一印私其應應善德山一歸次引開平之印年

與五其人歸而地印多而然謂其其能謂能印善結

其意於人似在奉問去千應的思應長一其前了那

其意於人似在奉問去千應的思應長一其前了那

其意於人似在奉問去千應的思應長一其前了那

其意於人似在奉問去千應的思應長一其前了那

其意於人似在奉問去千應的思應長一其前了那

其意於人似在奉問去千應的思應長一其前了那

其意於人似在奉問去千應的思應長一其前了那

其意於人似在奉問去千應的思應長一其前了那

其意於人似在奉問去千應的思應長一其前了那

胡適文存三集

卷三

陸龜父文集卷二

卷三

左傳眞僞考的提要與批評

一 著者珂羅佩倫先生

這本左傳攷是歐洲的『支那學』大家珂羅佩倫先生 (Bernhard Karlgren) 做的。珂先生是瑞典人，在中國頗久，回歐洲後仍繼續研究支那學。在西洋的支那學者之中，除了法國的伯希和先生 (Paul Pelliot) 他要算是第一人了。他的專門研究是中國言語學，包括音韻與文法的方面。他在音韻上的研究最有成績，著有中國音韻學研究 (Études sur la Phonologie chinoise) 及近年編成的傑作中文解析字典 (Analytic Dictionary of Chinese)。中國向來研究古今聲韻沿革的學者，自陳第顧炎武以至章炳麟，都只在故紙堆裏尋線索，故勞力多而成功少，所分韻部只能言其有分別，而不能說明其分別是

什麼樣子至於聲母，更少精密的成績了。珂先生研究中國古音，充分地參攷各地的方言，從吳語閩語粵語以至於日本安南所保存的中國古音，故他的中文解析字典詳列每一字的古今音讀，可算是上集三百年古音研究之大成，而下開後來無窮學者的新門徑。

他在中國文法沿革的研究上也曾有很好的成績。我見着的只有他在一九二〇年發表的「論原始的中國文」 (Proto-chinois-langue flexionnelle) 一篇與此書的下半那篇論原始的中國文是說中國古文是有文法上的變化的，如「吾」「我」之別「爾」「汝」之別，「其」「之」之別，都是可以證實的。他當時並沒有看見我早年發表的爾汝篇與吾我篇，但他用的方法與材料都和我大致相同，故結論也和我相同；不過我作那兩篇文字時是在海外留學時代，只用了一些記憶最熟的論語孟子檀弓（珂先生所謂「魯語」的書）下的結論也只是概括的結論。珂先生却用了統計法，並且把各條例外都加上心理學上的說明，大可以補我的不逮。

我在爾汝篇之末曾表示文法的研究可以用來做考證古書的工具。但十幾年來，人

事匆匆，我竟不曾有機會試用這種工具來攻證古書。今讀珂先生這部書，見他的下篇完，全是用文法學的研究來攻訂左傳，他這種開山的工作使我敬畏，又使我慚愧了。

二 作序的因緣

承著者珂先生的好意，把他這本小冊子寄給我。我在太平洋舟中讀完之後，曾費了半日之功，把書中大意節譯出來，做了幾十頁的提要，寄到廈門大學給顧頤剛先生看，請他看了之後轉給錢玄同先生看，並請他們兩位都做一篇跋，與我的節譯本同時發表。

不幸我的提要寄到廈門時，顧剛已不在那邊了；後來他從廣東來上海，至今還不曾見着我的原信。恰好陸侃如先生從北京來，帶着他譯此書的全稿來給我。那時我的一本原書又不在身邊，故我只能匆匆看過不能細細替他校對。現在此書已排好了，顧剛的序還沒有做，玄同又遠在北方，新月書店同人要我做一篇序。我對於左傳的問題沒有特別的研究，本不配說什麼。但為讀者的便利起見，我很願意做一篇提要式的序文。

三 什麼叫做『左傳的眞僞』

珂先生此書分上下兩篇。上篇專論左傳的眞僞。下篇從文法的分析上研究左傳的性質。

先述上篇。珂先生先問，什麼叫做左傳的眞僞問題？中國學者如劉逢祿、康有爲等人說左傳是僞造的，不過是說劉歆把國語的一部分與春秋有關的，改作春秋左氏傳；或是說當日原有一部左氏春秋，劉歆取出一部分做了春秋左氏傳，剩下的部分做了國語。依此說法，春秋本無左氏傳，故今之左氏傳是『僞托』的。但左傳的來源，叫他做左氏春秋也罷，國語也罷，却是真的古代史料。疑古最力的錢玄同先生雖說：

劉歆把國語底一部分改成春秋的傳，意在抵制公羊傳。

但他同時又說他

對於今之左傳，認爲它裏面所記事實遠較公羊傳爲可信，因爲它是晚周人做的。

歷史，而公羊傳則是「口說流行」，至漢時始著竹帛者。（古史辨頁二八〇）

這就是說左傳是一部「偽」的春秋傳，而却是一部「真」的晚周人做的歷史。

柯先生做此書，大致也持這個態度。他說：

假使能證明此書在焚書（前二二三）前存在，也不能因此證明從孔門產出。反過來說，假使能說牠與魯國無關係，這也不是說此書是偽造的。

只有能證明此書是漢人所作來冒充焚書前的文件，然後可說牠是偽的。（頁三一）

四）

他又說：

如果牠真是在紀元前二一三年以前寫定的，假使牠是紀元前七二二到四六八年中的事實的真記載，是作者尚可自由參考各種文件的時候所寫定的，——那麼，此書便是真的了。（頁四一五）

柯先生的話，與錢玄同先生的主張正相同。但錢先生先就承認左傳是「晚周人做的歷史

史」而珂先生却先要證明此書是否「晚周人做的歷史」是否焚書以前的真記載。

四 論左傳原書是焚書以前之作

珂先生自己似不曾讀過劉逢祿康有爲諸人的書，只引據德國弗朗克（Otto Franke）的轉述；至於近人的著述如崔適的史記探原春秋復始等書，便連弗朗克先生也不曾見了。弗朗克的結論（頁一六引）是：

向來傳爲左傳一書，並非春秋的傳注，乃是一部完全獨立的著作，大約是晚周傳下的各種春秋之一；一直到了紀元前一世紀的末年劉歆竄亂之後，才同春秋連了起來，變成春秋傳。

此意與上文引的錢玄同先生的話完全相同。但珂先生總嫌「康有爲是個政客，並且是個宣傳家」並且疑心「他的考證方法不是科學的論證，而有點新聞紙的味兒。」所以珂先生有點想替劉歆打抱不平。他提議要研究三項的佐證：

(1) 研究劉歆在祕府發現左傳的記載。

(2) 評判後漢前期關於劉歆以前左傳存在與否的別種佐證。

(3) 評判百年前司馬遷關於左氏春秋及其作者的記載。(頁一九二〇)

關於(1)項，珂先生實在未免太信任漢書劉歆傳了。他因此相信左傳在劉歆之前已有「牠的門徒，其中最著名的一個就是翟方進」。(頁二二) 翟方進的自殺在紀元前七年，在劉向死之前一年。他與劉歆尹咸都是同時的人，也許都是同謀改造左傳的人。故無論翟方進傳說他「好左氏傳」一句是否可信，方進之治左傳並不足證明左傳之早出而早有傳人。

關於(2)點，(頁二五—二九) 珂先生也有同樣的錯誤。他所引的人——班固王充許慎——都是後一世紀的人；他們的話只可以表示紀元後第一世紀有某種傳說而已，並不足證明劉歆以前左傳的存在與傳授，更不足證明「劉歆以前左傳已很著名，並且自成一派的研究」。

劉歆移讓太常博士書，並不敢說左傳是壁中書，而後一世紀的王充却敢說「春秋左氏傳蓋出孔子壁中」了。劉歆原書並不敢說西漢早年有人傳左傳，而後一世紀晚年的許慎在說文序裏却敢說「北平侯張蒼獻春秋左氏傳」了。西曆一〇〇年頃の許慎捏造左傳的傳授，還不過到張蒼爲止；而七世紀的陸德明孔穎達却敢捏造劉向別錄敘述左丘明傳曾申以下十餘世的詳細傳授表了！這都是世愈後則說愈詳，如滾雪球越滾越大。這不可以使我們懷疑反省嗎？

故對於這(1)(2)兩項，我們不能不說柯先生的評判是頗有錯誤的。

但關於(3)項，司馬遷的記載！柯先生的見解却是很可佩服的。史記十二諸侯年表說「魯君子左丘明」的一段，今文家多很懷疑，弗朗克也很懷疑，但柯先生却認爲確是史記的原文。(頁二九一三四) 我以爲柯先生的主張是不錯的。這一段文字向來只引關於左氏春秋的一小部分，柯先生也不會全引。我試引其相連的各部分如下：

孔子……論史記舊聞，與於魯而次春秋……約其辭文，去其煩重，以制義法。王

道備，人事決。七十子之徒，口受其傳，指爲有所刺譏，褒諱摺損之文辭，不可以書見也。

魯君子左丘明懼弟子人人異端，各安其意，失其真，故因孔子史記具論其語，成左氏春秋。

鐸椒爲楚威王傳爲王不能盡觀春秋，采取成敗，卒四十章，爲鐸氏微。

趙孝成王時，其相虞卿上采春秋，下觀近世，亦著八篇，爲虞氏春秋。

呂不韋者，秦莊襄王相，亦上觀尚古，刪拾春秋，集六國時事……爲呂氏春秋。

及如荀卿、孟子、公孫固、韓非之徒，各往往摭摭春秋之文以著書，不可勝紀。漢相張蒼歷譜五德，上大夫董仲舒推春秋義，頗著文焉。

看這一段，我們可以知道司馬遷只認左氏春秋爲許多春秋的一種，並不會說它是一部春秋左氏傳。至於司馬遷說此書的作者是「魯君子左丘明」這大概是一種傳說，或是一種猜想。這種猜想是錯的，說作者是「魯君子」更是錯的，這一層柯先生在本書下篇另

有專論。

珂先生在上篇（頁三四—四四）只要證明左傳的原本（左氏春秋）比史記早。他的方法是考察史記裏所有的左傳的文句。司馬遷用尚書，常把古奧難懂的文句翻譯成淺近的文句；他引用左傳，也是這樣。珂先生引了幾十條例（三四—四二）如左傳昭二十七年「我爾身」，史記作「我身子之身也」；如哀七年「求之曹，無之，戒其子曰」，史記改爲「求之曹，無此人，夢者戒其子曰」——都可見「司馬遷改動左傳；左傳是原本，史記是副本」。

故珂先生的結論是：「司馬遷看見一部鉅製的史書（他叫牠做左氏春秋）便從牠引用了許多材料。」所以我們可以說至少在前一〇〇年的時候，左傳已經存在了。」

司馬談與司馬遷去藏書解禁之時（二九〇）不遠；若此書是焚書以後的偽作，司馬遷父子不會容易受欺。珂先生因此深信司馬遷所見的左傳是作于焚書以前的。

故此書上篇的結論只是左傳的原本（大概有別的名稱，並且沒有割成整年的形式。）是焚書以前存在的。

五 從文法上證明左傳不是魯國人做的

現在要說此書的下篇了。下篇又分三個部分：第一部分（頁四五—七七）從文法上證明左傳不是魯國人做的。第二部分（頁七七—一〇〇）用書經詩經莊子國語等書來比較左傳的文法，證明左傳有特殊的文法組織，不是作僞者所能虛構的。第三部分（頁一〇〇以下）又用左傳的文法來比較『前三世紀的標準文言』，證明左傳是前四五世紀的作品。先說第一部分，這是柯先生最得意的一部分。這是用文法的研究來考證古書的初次嘗試，他的成功與失敗都應該引起我們的注意。

司馬遷說左氏春秋是魯君子左丘明做的。柯先生要試證此說是否可信，所以從文法上着手，把左傳的語言假定作『左語』，又把論語孟子的語言假定作『魯語』，再看左語是否魯國的語言。

他選了七種『助詞』作爲比較的標準：

(1) 「若」與「如」。

珂先生統計的結果是：

(甲)作「假使」解時，左傳全用「若」，而魯語全用「如」。

(乙)作「像」解時，左傳全用「如」，而魯語則「如」與「若」並用。

(2) 「斯」字作「則」字解。

珂先生說，「斯」字這種用法，如「觀過斯知仁矣」，在魯語裏很常見，而在左語裏是沒有的。

(3) 「斯」字作「此」字解。

珂先生說，「斯」字作「此」字解在魯語中是很常見的，而在左傳中是沒有的。

(4) 「乎」字作「於」字解。

他說魯語裏「乎」字常常用作「於」字，而在左傳裏却是絕無而僅有的。

(5) 「與」字作疑問語尾。

他說魯語常用『興』(歟)字作疑問話的語尾，而左傳裏竟全沒有這個用法。

(6) 『及』與『與』

他又說，兩個並列的名詞之間，魯語內只用『與』字，如『富與貴』，『惟我與爾』；而左語內則兼用『及』與『與』而『及』字尤其通行，如云『宋及鄭平』，『生秦穆夫人及太子申生』。魯語裏從不用『及』字。

(7) 『於』與『于』

柯先生的最大發現是左傳裏『於』和『于』的分別。他指出這個介詞有三種不同的用處：

(甲) 用如法文的 *chez, auprès de, vis-à-vis de*，置於人名之前表示一種動作所向的人。在左傳裏多用『於』字。例如『請於武公』，『公問於衆仲』，『言於齊侯』，『晉君宣其明德於諸侯』。

(乙) 用如英文的 *at, to*，或法文的 *à*，置於地名之前，表示一種行為所在之

地。在左語裏多用『于』字，例如『敗宋師于黃』、『至于廩延』、『遂田于貝丘』。

(丙)用如英文的 *in* into, 法文的 *en* 表示地位所在或動作所止，但其下不是地名，故與(乙)項不同。

此一類在左傳裏頗不分明，『於』與『于』亂用。例如『見孔父之妻于路』、『殺孟陽于牀』，但又有『淹久於敝邑』、『趙旃佞至於楚軍』。

柯先生作一個統計表如下：

於 于

(甲)用如 *au*queste

五八一 八五

(乙)用如 *a*

九七 五〇一

(丙)用如 *dans*

一九七 一八二

柯先生又從校勘學上得着有力的旁證。例如雷格(*Legg*)用的是欽定春秋傳說彙纂

本，其中的「於」「于」多不嚴格地分開。而阮元左傳校勘記與經典釋文所載古本異同，與四部叢刊所據宋本，其中作「于」字之處，彙纂本皆作「於」。又伯希和在敦煌發見的古寫本左傳四殘卷，其中「於」「于」的分別也都和柯先生的（甲）（乙）兩類的區分相符合。

但左語裏的這些分別，在論語孟子裏却都不存在。魯語裏只用「於」字。如地名之前，左語常用「于」，而魯語一律用「於」。故柯先生作一比較表如下：

左語

魯語

（甲）

於

於

（乙）

于

於

（丙）

於 于

於

柯先生依據上列七項標準得的結論是，左傳的文法與論語孟子的文法是很不同的。故左傳不是孔子作的，也不是孔門弟子作的，也不是司馬遷所謂「魯君子」作的，因

爲此書的語言不是魯語，這部書的文法一致，可見它是一個人或同一學派中的幾個同鄉人作的。

這是下篇第一部分的提要。

六 關於這一部分的批評

我們趁此機會討論這一部分的重要結論是否完全可以成立。

清華學校研究院的衛聚賢先生給此書做了一篇跋，（頁二〇九—二二〇）他批評阿先

生所論「於」「于」的分別是只「有時間性的，而無空間性的。」他說：

甲骨文、金文、尚書、詩經、春秋都是用「于」字作介詞的；左傳、國語、論語、孟子、莊子，都是用「於」和「于」作介詞的。

他又說，「於」和「于」的比例，

左傳爲 19:17

國語爲 9:2

論語爲 21:1

孟子爲 36:1

莊子爲 849:1

衛先生說，這可見「於」和「于」的「升降之際」了。

衛先生之說，也有相當的價值，因爲文法的變遷確有時間的關係。如論語與孟子同爲魯語，而孟子用「于」字比論語少的多。又如論語只有「斯」字，而無「此」字，而孟子裏便多用「此」字，很少「斯」字了。（參看我的國語文法概論，胡適文存初摺本卷三，頁六五—六六。顧炎武在日知錄裏已指出「論語之言「斯」者七十，而不言「此」；檀弓之言「斯」者五十有二，而言「此」者一而已。」）此外如我在爾汝篇（胡適文存初摺本卷二，頁十二。）指出論語與孟子時代用「爾」「汝」的風尚的不同，也是時間性的一例。又如柯先生所舉第一項的「若」「如」兩字的例均含有時代先後的影響。如「何如」則全用「如」「若何」

則用「若」多於「如」爲什麼呢？爲的是「何」在「如」之先爲古文法，而「何」移在「如」或「若」之下則是後起的新文法了。故衛先生指出文法變遷之有時間性是很不錯的。

但衛先生說「於」「于」之別只有時間性而無空間性，那便是太武斷的結論，是大的錯的。卽如衛先生舉出各書用「於」與「于」的比例從論語的“21:1”到孟子的“36:1”，還可說是時代升降的關係，但何以解釋左傳的“10:17”呢？難道衛先生可以說左傳之作遠在論語之前嗎？（依衛先生自己的結論，左傳作於西元前四二五與四〇三之間；論語之作不會在其後。）

況且衛先生說柯先生用「於」「于」的分別來證明左傳非魯國的作品，這未免太冤枉柯先生了。柯先生明明用了七項標準作證，「於」「于」之別不過是七項中之一項。七項參校的結果，柯先生認左傳的文法與論語孟子的文法是兩種不同的方言的文法。我以爲這種研究方法是不錯的；柯先生的結論也是很可以成立的。

柯先生的特別貢獻正在他指出文法差異與地域的關係。近年趙元任先生指出北京話裏有「我們」與「咱們」的區別，國語區域裏只有此一處了，吳語區域裏也只有無錫一處。這便是文法差異的地域關係的一例。又如唐宋人詩詞裏常有「底」字用作「什麼」的意思，如「干卿底事」之類。現在只有常州幾縣之中，還有用「底」字的地方，有讀如ㄉㄧ的，有讀如ㄉㄨㄛ的。這也是一個例。我們要知道，文法因時代變遷而有沿革，其起點都是從某地方言裏來的。一個代名詞的被採用，一個介詞的區別，一個助詞的廢止，大抵都起於一地的方言而漸漸推行到各地去。故文法上的變遷，有時是某地方言的勝利，有時是某地方言的失敗；有時由方言變為普通話，有時或由普通話降作方言。故「於」「于」由有別而變成無別，可說是左語的失敗，也可說是魯語的勝利；而「斯」終被「此」字打倒，又是魯語的失敗了。人稱代名詞的多數，各地方言皆有，或稱「我人」或稱「我家」，或稱「唔俚」，或稱「阿拉」，或稱「我們」，而「們」字竟成為普通話。這是由方言而升作普通話。如「底」在一個時代似很普通，現在僅限於常州幾處，那又

是降爲方言了。

故柯先生指出的地域關係，我們不但應該贊成，並且應該推行到別種古書研究上去。如詩經與楚辭的比較，又如詩經中各國風詩的分析的研究，都可採用這種方法。

最可注意的是柯先生用文法上的區別來證明左傳不是魯國人做的，而同時不相識的衛聚賢先生也從別的方面證明左傳的著者不是山東人。衛先生的文章共有三篇：一是左傳之研究，（國學論叢第一卷，第一號，商務印書館發行。）一是春秋的研究，（國學月刊第二卷，第六號以下，北京樸社發行。）一是本書的跋。他在左傳之研究裏舉出兩項證據。

（一）從春秋左傳國語分國紀事詳簡的統計上知左傳的著者所在之地爲晉國。

（頁二一八）

這一項證據頗薄弱。晉是大國故佔左傳篇幅最多約百分之二十六，魯以小國而佔百分之十三有另，不算少了。國語紀晉事也最多，佔百分之四十以上，而衛先生却不因此斷定國語作者也在晉國。國語紀魯事遠不如左傳之詳，而他却信國語的作者是魯人。故這

一項的證據是沒有多大用處的。

(2) 他從方音上證明左傳的著者「非齊魯人」。

這一項，他後來在本書跋裏說的更詳細，故當依此跋爲準。（本書頁百二十一—百十三）他用了三個例證：(a)「邾」公羊與禮記作「邾婁」鄭語孟子莊子作「邾」有左傳作「邾」與紀年合，因此可見左傳非山東人的作品。(b)左傳的春秋莊十二年書「宋萬弑其君捷」而公羊的春秋作「弑其君接」衛先生以今日山東山西的方言證之，定左傳爲非山東人的作品。(c)左傳桓五年的「仍叔」穀梁作「任叔」衛先生以今日的方言證之，定左傳爲非山東人的作品。

衛先生舉出的三個方音的例，都有點漏洞。我們從何處得知公羊穀梁爲山東人呢？不過根據漢書藝文志的小注而已。我們試舉「邾」「仍」「捷」三字的三傳異同表（依衛先生自己的春秋的研究，頁二七八—二八〇）來批評衛先生的方法：

(左傳) (公羊) (穀梁) (異文次數)

邾

邾婁

邾

二五

仍

仍

任

一

捷

接

捷

三

「邾」字與「捷」字，公羊異於左傳，而穀梁同於左傳；「仍」字則公羊同於左傳，而穀梁異於左傳。同於左傳則不取，異於左傳則被取，故於「邾」字與「捷」字皆僅取公羊之異，而不顧穀梁之同；而於「仍」字則不顧公羊之同，而僅取穀梁之異！故在「邾」「捷」兩條下，左傳與公羊不同，那便是山西話的證據，而與穀梁相同却不是山東話的證據。到了「仍」字條下，左傳與公羊相同，却又不是山東話的証據，而與穀梁不同却便可證明其為山西話了！這種任意的去取，豈不是很危險的方法嗎？

故我以為衛先生說左傳不是山東人的作品，那不過是一個大胆的假設；他的證據却不能算是充分的。倒是柯先生的文法比較上的證據，可以替衛先生添不少強有力的證據。衛先生得着這個有力的助手，應該擁護他，不應該冤枉他。

七 下篇的最後兩部分

下篇的第二部分（頁七七—一〇〇）是用左傳來比較書經、詩經、禮記和大戴禮、莊子、國語等書，看他們文法上的同異。他的結果都在他的比較統計表（頁九六—九八）裏，我們不必逐一申述了。他的總結論是：

在周秦和漢初書內，沒有一種有和左傳完全相同的文法組織的。最接近的是國語，此外便沒有第二部書在文法上和左傳這麼相近的了。（頁九九）

珂先生原定了七項文法標準，在這一部分裏他又加上了兩項：一項是「吾」「我」「予」一項是「邪」「耶」，共計九項。珂先生的比較表上顯出只有國語與左傳有八項相符合，只有第一項（「如」「若」）有點不同。所以他說國語最接近左傳。

這種結果大可幫助今文家的主張。今文家說劉歆割裂國語，造爲春秋左氏傳，今本的國語只是劉歆割裂的殘餘了。如今珂先生從文法比較上證明這「兩部書的文法組

織很是相同，」這豈不是給今文家尋得了有力的新證據嗎？我很希望我的朋友錢玄同先生能繼續珂先生的工作把左傳與國語再作一番更精密的比較，對這個問題下一個最後的結論（錢先生的主張見顧頡剛的古史辨，頁二七八—二八〇）

珂先生在這一部分的工作，雖然給了我們不少的有用的暗示，却不算是很精密的工作。尚書、詩經、大小戴記、莊子都是複合的作品，沒有一部書可以攬統地算作一種單純的作品。珂先生把這幾部書都認作自成文法系統的作品，這是根本的大錯。珂先生研究禮記，也承認這一點，故他不曾把大小戴記列入比較總表內。其實尚書詩經也都應該這樣辦。

況且這幾部書都是大書，每一部的文法研究已够一位外國學者的長期工作了。珂先生却要把這些書合起來作綜合的研究，他的工作自然太難了，他的不精密之處是很可以原諒的。

試舉一條作例。珂先生說：

詩經裏照例用「于」，有幾處還用「於」，（沒有特別的作用，和「于」完全同義。）多數見於那不曾嚴格整理的國風。一共有十八個「於」，十二個見於國風，（在六國的六篇內）兩個見於小雅的一篇，三個見於大雅的两篇，一個在頌內。（頁八八：譯文略有修改。）

詩經用作介詞的「於」字只有十四個，十一個見於國風，兩個見於小雅，一個見於頌。大雅裏的「於」字都是感歎詞。這十二個之中，只有周頌清廟裏的一句

無射於人斯

頗不容易解釋。其餘十一條似乎都是「有特別的作用」的。試把他們排列如下：

（一）與「我」連用，凡九次。

俟我於城隅（詩女）

俟我於著乎而（著）

俟我於庭乎而

俟我於堂乎而

於我乎夏屋渠渠（權輿）

於我乎每食四簋

於我歸處（辭辯）

於我歸息

於我歸說

（2）與「女」連用二次。

於女信宿（九履）

於女信處

（3）與「焉」連用二次，

於焉逍遙（白駒）

於焉嘉客

這豈是隨便亂用的嗎？再看詩經裏，凡用「子」作介詞，決不同「我」「女」「焉」連用。最可注意的是「我」字。珂先生曾指出國風裏有二十二個「乎」字用作介詞的（頁八七）他不會留意那二十二個之中，十六個也是同「我」字連用的：

期我乎桑中 三見（桑中）

要我乎上宮 三見

送我乎淇之上矣 三見

俟我乎巷兮（丰）

俟我乎堂兮

遭我乎糶之間兮（邶）

遭我乎糶之道兮

於我乎夏屋渠渠（權輿）

於我乎每食四簋（這兩個「乎」似不是介詞？）

我們似乎可以假設「于」字與「我」字因爲聲音上的原因，不能不互相迴避。故「我」字的上下不用「于」而改用「於」或「乎」。「女」字與「我」同紐，「焉」字古音近「于」，故也不用「于」。此外用「乎」之字，如「胡爲乎」如「殊異乎」如「心乎愛矣」似乎也都是因爲聲音上的原因。我是不懂古音的人，手頭又沒有珂先生的解字，只好提出這個假設來請教于珂先生和別位古音學者。

我舉這一條來表示詩經等書的文法研究不是那樣容易的事，滿意的結果似乎要等待將來的工作。但珂先生有開路的大功，那是我們都該感謝的。

*

*

*

*

下篇的最後一部分（頁一〇〇—一〇七）是用左傳來比較一些前三四世紀的書，如莊子，荀子，呂氏春秋，戰國策，韓非子之類，看他們文法上的關係。珂先生歸納的結果定出一種「前三世紀的標準文言」，大致有下列幾種現象：

（一）沒有代「則」字的「斯」。

(2) 沒有代「此」字的「斯」。

(3) 有「若」，有「如」，都作「像」解。

(4) 沒「乎」的介詞。

(5) 有句尾的「與」(歟)。

(6) 沒有介詞「及」。

(7) 沒有「於」「于」的特殊區別。

(8) 有句尾的「邪」(耶)。

柯先生說左傳和這種「前三世紀的文言」大不同，「這便天然使我們猜想左傳代表一個更早的時期」，所以斷定他此書多份是前四六八年到三〇〇年中間作的。他又說，「無論如何，總在前二一三年（焚書之年）以前」。

柯先生敬愛左傳，總想把此書抬到前四五世紀去。這是個感情問題，而感情往往影響到人的理智。柯先生自己也曾說過，孟子在三世紀可以用魯語著書，何以見得左傳的

作者就不能在三世紀仍用他自己的方言著書呢？但珂先生感情上不認這個假定，故他說這話繞灣子太遠了，不如說左傳是更早的作品罷。這豈非感情的戰勝嗎？

故我以為珂先生用左傳的特別文法組織來和「魯語」相比較，證明左傳的語言自成一個文法組織，決非「魯君子」所作——這是他的最大成功。其次，他因此又證明左傳和國語在文法上最接近，這是他的第二功。這兩個結論和劉逢祿康有爲崔適錢玄同諸人的主張的大旨都可以互相印證。但今文家所主張的枝節問題，如說「左傳是國語裏抽出來的」，「左氏春秋變成春秋的左氏傳是劉歆幹的」……這些問題還是懸案。珂先生不能證明左傳原是春秋傳，今文家也不能根據珂先生的成績而就斷定劉歆的作偽。珂先生又想進一步證明左傳著作的年代，在這一方面，他的成績便不好了。我們懷疑的原因有幾點：(1)如上文所說，孟子可以用魯語著書，何以左傳用「左語」便應屬于更早的時代呢？(2)珂先生討論尚書的時候，(頁八五—八六)也曾指出尚書的偽造部分，文法反比真的部分更精密一致。這豈不要幾乎根本推翻這種文法學上的工具嗎？

(3) 珂先生又在討論淮南子的時候（頁九—一九二，注十。）會指出淮南子的前五卷用「於」與「于」同左傳國語的規則一樣。這豈不要使我們更懷疑左傳著作的年代嗎？所以我以為研究左傳著作的年代應該參用左傳本身的證據。在這一點上，我以為衛聚賢先生的左傳之研究頗有參考的價值。

衛先生說「左氏」是地名，不是人姓名。他引韓非子外儲說右上：

吳起，衛左氏中人也。

又引國策衛策

衛嗣君時，胥靡逃之魏，衛贖之百金，不與。乃請以左氏。羣臣諫，君曰：「民無廉恥，雖有十左氏，將何用之？」

但衛先生是山西人，他的感情作用使他抬出子夏爲左氏春秋的作者，說此書是子夏在魏之西河時作的；因傳于左氏人吳起，故有左氏之名。其實左氏若真是因地得名，那麼，何不直截假定吳起爲左傳的作者呢？

這一點感情作用，也影響到左傳著作的年代問題。左傳稱趙襄子的諡法，故衛先生說左傳之作最早在襄子死後，在前四二五年之後。這是可信的。但昭公二十九年說「晉其亡乎」，昭公二十八年說魏氏「其長有後于晉國乎」，閔公元年說畢萬「公侯之子孫必復其始」，莊公二十二年說田完「八世之後，莫之與京」——這都可見作者親見三家分晉，與田和代齊，故此書著作的年代又當移後；至早當在前四〇三年三晉爲諸侯之後，或竟在三八六年田和爲諸侯之後。但衛先生定要委曲說明此書之作最晚當在前四〇三年以前，這未免是他的偏見了。

總之，左傳的年代問題，此時還在討論的時期，還沒有定論，現在我們稍稍有把握的一點只是左傳不是「魯君子左丘明」做的。衛先生提出的「左傳不是山東人做的」一個假定，得着珂先生的文法比較的結果，可算是有了強硬的佐證；而衛先生在左傳之研究裏舉出左傳和魏，又詳於述晉國霸業，而略於齊桓霸業，等等佐證也可以幫助珂先生的結論。這可見我們只要能破除主觀的成見，多求客觀的證據，肯跟着證據走，終有東海西

海互相印證的一日的。

一九二七，十，四，在上海寓所。

胡適文存三集 卷三

三〇九

左傳真偽考的提要與批評

三〇

左傳真偽考

一、或謂左傳非左丘明所撰

入聲考

入聲是韻母收聲于-k -p -t 三種聲尾的聲韻。試用廣韻第五卷所分韻部爲根據，入聲有三種大分別

(1) 收聲于-k 爲的

(a) 屋覺類 (屋——覺) 皆閉口

(b) 藥德類 (藥——德) 皆開口

(2) 收聲于-p 的爲輯之類 (輯——乏)

(3) 收聲于-t 的爲質薛類 (質——薛)

現在只有粵語各系中保存古入聲最完全，長江中流下流的入聲已無此三類的區別。

只存一種短促的收聲而已；北方各地則自宋元以來入聲已分散在平上去三聲了；西南語言則入聲皆變成平聲了。

本篇所考，只關於漢以前有無入聲的問題。這問題二百年來未有定論，學者之說約有下列各種：

(1) 古無入聲說。孔廣森首倡此說，但他還立「合」部，是還不否認收聲于-p 的入聲。到了嚴可均以下，乃廢「合」部，併入「談」部。

(2) 古有平上入而無去聲說。段玉裁倡此說，他又說「古平上爲一類，去入爲一類」。

(3) 有一部分古有去入而無平上說。王念孫立「至」「祭」二部，無平上；江有誥立「祭」部而不分「至」部。

(4) 古無上去惟有平入說。黃侃倡此說，其書我未見。

這幾種說法，至今沒有定論，故古音的研究至今弄不清楚。因爲入聲有特別的聲尾，和陽

聲之收聲于-m-n-ŋ者固然不同，和陰聲之收聲于單純韻母或複合韻母者，也絕不相同。
三百篇中，入聲字往往同他聲之字協韻，如「來」字可以有這些協韻法：

思來，(雄雉) (子衿)

期哉，峙來，思，(君子于役)

疚來，(采芣) (杜)

來又，(南有嘉魚)

牧來，載，棘，(出車)

來服，(大東)

頭來，囿，伏，(靈台)

塞來，(常武)

究竟「來」字是平聲呢，還是入聲呢？若「來」是平聲則不當和入聲之「服」「棘」「棘」等字爲韻。若是入聲，則不當和平聲字爲韻。若「來」是平聲，則「服」「棘」

等字當然也是平聲，方可爲韻；若是入聲，則「思」「期」「時」「哉」等也是入聲，方可爲韻。但決無入聲和平聲相爲韻之理。

又如「昭」與「樂、慄、藐、虐」爲韻，（御）段玉裁說此部無入聲，皆是平聲。但我們何以不可說「昭」字與「沼」「炤」等字古時同是入聲呢？

故古代有無入聲的問題不解決，則古音的研究開口便錯。

舊說之最謬者爲古無入聲之說。孔廣森說：

至於入聲，則自緝合等閉口音外，悉當分隸自「支」至「之」七部，而轉爲去聲。

蓋入聲創自江左，非中原舊讀。其在詩曰：

參差荇菜，左右芼之。

窈窕淑女，鐘鼓樂之。

初不知哀樂之樂當入聲也。離騷曰：

理弱而媒拙兮，導言之不固。

時涵濁而嫉賢，好蔽美而稱惡。

初不知美惡之惡當入聲也。

昔周捨舉「天子聖哲」以曉梁武帝，帝雅不信用。沈約作郊居賦以示王筠，讀

至「雌霓連蜺」句，常恐筠呼霓爲倪。是則江左文人尙有不知入聲者，況可執

以律三代之文章哉？（詩聲類卷一，經解本四四，頁二。）

孔廣森的話似乎很有理由，其實是很錯的。凡從毛的字古皆讀入聲，板之四章，「老」字協

虐，謹，蹻，老，謹，熯，藥，

抑之十一章，

昭，樂，懌，藐，教，虐，老，

皆可爲證。又「羣」字亦是入聲，亦是一證。從固的字古亦讀入聲，涸字可爲證。故關雎

之「老」與楚辭之「固」皆入聲也。

段玉裁雖說古有平上入而無去，但他實不曾明白入聲的性質，其說仍多錯誤。他分

配平入，以質櫛屑配真先，以緝合配侵覃，王念孫已指其誤了。他的大錯在於不明入聲爲最古之聲，故說「第二部平多轉爲入聲」，竟是認入聲爲可以從平聲變出的了。

段氏所謂「第二部」包括有下列偏旁的字：

毛 樂 樂 寮 小 廩 暴 天 敖 卓 倫 翟 交 虐 高 喬
刀 召 季 勺 ……

他見從這偏旁的字現在讀平聲的居多，而中古韻書已多有列在平聲的，故斷定此部的字古本爲平聲，後來轉爲入聲。殊不知一部的字古時本都在入聲，中古時代始有一部分脫去聲尾，變成平聲。段氏之說正是倒果爲因。

向來研究古音的材料不外兩種：

(1) 古韻文的韻脚。

(2) 諧聲字的偏旁。

故段玉裁說：

考周秦有韻之文，某聲必在某部，至嘖而不可亂。故視其偏旁以何字爲聲，而知其音在某部。易簡而天下之理得也。（六書音均表卷二）

這話固然不錯，但有一條附帶的原則，不可不知。從某字得聲之字音的演變，有先後的不同，約有兩條路子：

(1) 母聲之字歷久未變，而滋生的字早已變了。

如「卓」仍是入聲，而「淖悼」已成去聲。

如「谷」仍是入聲，而「裕」字已成去聲。

如「各」仍是入聲，而「路」字已成去聲。

如「北」仍是入聲，而「背」字已成去聲。

如「白」仍是入聲，而「怕」字已成去聲。

(2) 母聲之字變了，而滋生之字中尙留有古音的遺跡。

如「乍」已變去聲，而「作」「昨」等字仍入聲。

如「亞」已變去聲，而「惡」字仍入聲。

如「固」已變了，而「澗」字仍入聲。

如「寺」已變了，「時」「詩」「埶」等字也變了，而仍留一個「特」字是入聲。

如「毛」已變了，仍留一個「毳」字是入聲。

如「交」已變了，仍留「獵較」的「較」字是入聲。

如「高」已變了，而仍留一兩個入聲的「塙」「嗚」。

如「喬」已變了，而仍留一兩個入聲的「躡」「厲」。

如「召」已變了，而仍留一個入聲的「炤」……

兩條路都是很自然的。（聲紐之變，也有這兩條大路。如「登」不於紐，而「蒸」聲已變；如「眞」與「稕」已變紐，而「填」「澁」「聞」仍存古紐。）但何以知道入聲爲古而他聲爲轉音呢？

瑞典學者珂羅佩倫（Karlgren）曾根據粵語及日本之漢音，舉出一條頗撲不

破的證據。他說：

「乍」已讀成去聲，而「昨」字仍是入聲；「敝」已讀成去聲，而「瞥」字仍是入聲。如果先有去聲，後變成入聲，則「乍」「敝」等字的韻母儘可以隨便加上三種入聲聲尾之任何一種，可以加-t尾（屋藥等部）可以加-p尾（耕乏等部）可以出-t尾（質薛等部）何以從「乍」之入聲字皆只有-t尾（鐸部）從「至」之入聲字皆只有-t尾（質屑部）從「敝」之入聲字皆只有-t尾（質部）而不會混入別種聲尾呢？

由此可知「乍」字古本是有喉音聲尾（-k或-g）的入聲，「至」與「敝」本是有齒音的聲尾（-t或-d）的入聲。（節譯分析字典引論二七）

不但如此，如上文所舉母聲之字已變而滋生之字尙留入聲之例中，如從「交」之字已全變，只留半個「較」字；從「毛」從「高」從「喬」從「召」之字都已全變了，而只剩那幾個絕冷僻的「毳」「矯」「蹻」「炤」——以常識論之也就可以知道這幾個

不變的音是本來的古音，因為絕冷僻而得殘留的了。

所以我們可以大胆地說：

段氏的第二部，古代皆讀入聲。此部之字，脫去入聲本尾甚早，其時只有平入，一尚無去聲，一故一變便成平聲。到中古時仍讀平聲。

我們又可以大膽地說，

凡同偏旁之字，古代平入同押的，其時皆是入聲。

此說在下文另有詳論。

王念孫江有誥之說，稍稍進了一步，但仍承認古有四聲，終是不徹底。江有誥之說更不如王念孫之說，故我取王氏之說稍加討論。王氏分古韻爲廿一部，其要點有五：

(1) 陽聲九部：東，蒸，侵，談，陽，耕，眞，諄，元。他反對孔廣森江有誥之分東冬二部，皆無入聲。

(2) 歌部無入聲。

(3) 盍緝二部無平上去。

(4) 至部與祭部皆有去入而無平上。

(5) 脂支之魚侯幽宵七部有平上去入四聲。

(1)(2)(3)三點都不錯。(1)陽聲無入聲者，陽聲收聲於-m, -n, ng, 與入聲收聲於-k, -p, -t, 正同等，故決不會有入聲。普通人所謂『東董凍篤』固然大錯，段玉裁先生的以質配真，以緝合配侵覃，也是大錯的。(2)歌部無入聲者，歌部收聲於純粹韻母，不帶聲尾，與陽聲之帶-m, -n, ng, 聲尾固然不同，與入聲之帶-k, -p, -t, 聲尾也絕不同性質。此所謂『孤駒未嘗有母』，有母便非孤駒了。(3)盍緝兩部無平上去聲者，此二部各韻皆收聲于-p, 其有-p尾脫落，便混入陰聲各韻，例如「劫」從去，而其他從去之字已混入他部。其有-p尾轉爲-m尾，便成侵覃類的陽聲，(例如「玷貶」)也不是入聲了。故盍緝二部只有入聲，孔廣森雖不信古有入聲，亦不能不認此二部『不能備三聲』(詩聲類十三)

(4)王念孫指出『至』『祭』二部古有去入而無平上，乃是一大發現。江有誥也

分出「祭」部，但不分「至」部，其說見于答王石臚先生書。如今看來，似王說爲長。

氏說：

案去聲之「至」「霽」二部，及入聲之「質」「櫛」「黠」「屑」「薛」五部中，凡從「至」從「霽」從「質」從「櫛」從「黠」從「屑」從「薛」必從「尸」從「節」從「血」從「微」從「設」之字，及閉實，逸，一，別，等字，皆以去入同用，而不與平上同用。固非「脂」部之人聲，亦非「真」部之人聲……

又說：

「祭」「泰」「夬」「廢」四部……考三百篇及羣經楚辭，此四部之字，皆與入聲之「月」「曷」「末」「黠」「鎋」「薛」同用，而不與「至」「未」「霽」「怪」「隊」及入聲之「述」「物」「迄」「沒」同用。且此四部有去入而無平上……

王念孫的觀察不錯，但他的解釋不很對。這些去入同用的字，古時皆是入聲，皆有「尾」後

來。一。部。分。脫。去。七。尾。皆。成。去。聲。『至』字已變，而埤，室，窰，姪等字還是入聲。『祭』字已變，而察字還是入聲。『夬』『快』已變，而決，玦，訣等字還是入聲。『廢』字已變，而發，潑等字還是入聲。『害』字已變，但古與『曷』通，而『曷』字至今是入聲，轄，豁，割等字至今是入聲。皆可爲證。（參看阿氏分析字典引論二七以下）

王念孫能知道這兩部不是『脂部』之入聲，亦非真部之入聲，他能把這兩部分出，別立無平上的兩部，這確是一大進步，比段玉裁孔廣森等精密多了。

但王念孫的第五點——支，脂，之，魚，侯，幽，宵，七部有平上去入四聲，——仍是爲舊見解所拘束，根本上有錯誤，所以他和江有誥都主張古有四聲之說。

根本上的錯誤是什麼呢？就是那人人平常都不疑問的『某部有平上去入』一句最不通的話。入聲自有特別的聲尾，故決不會和平上去爲同部。故說某部四聲皆備，開口便錯。

所謂某部古備四聲，其實只是某種入窮字有一部分很早就失掉了聲尾，變成了平上

聲。後。來。又。有。一。部。分。失。掉。了。聲。尾。變。成。了。去。聲。

王念孫知道『至』『祭』兩部的字古無平上，這就等于說這些字古時都是入聲，他們已在上文討論過了。他們所以要說陰聲七部古有四聲，只因爲兩個理由：（一）是古韻文中這七部的字往往平入同協韻，（二）是此類平入同協的字（或同偏旁的字）在中古（切韻時）時代已多讀平上去聲了。

這兩項理由即是段玉裁認第二部入聲古讀平聲的理由。我們在上文論段氏第二部時已曾證明蕭宵等部內凡與入聲同用的字都是古入聲。今更就其他六部試舉一些證據。

支部之字如

枝，知，（隲有長楚）

斯，提，（小弁）

提，辟，掃，刺，（葛屨）

簾，知斯，（何人斯）

易，知，祇，（何人斯）

故知「知」與「易」爲同韻而「提」與「辟」等爲同韻，但「易」「辟」「刺」等皆是入聲，如

益，易，辟，（蕩一）

辟，績，辟，適，解，（殷武三） 績，辟，（文王有聲）

璧，鷓，惕，（防有鷓巢） 辟，別，（皇矣）

刺，狄，（瞻邛）

以此推之，可知「斯」「知」「提」等字古時皆是入聲；「斯」讀如「析」，「知」讀如「的」，「提」讀如「湜」，「遂」。

大概此部之字，古皆入聲，皆有上尾。其脫去聲尾最早者轉入平聲上聲。其變平稍晚者成爲去聲。故「簾」爲平聲，「禡」爲上聲，而「遞」爲去聲，古時皆入聲也。卑字

之爲入聲，有擗，草，隄，紳等字可證。帝字之爲入聲，有雷，適……等字可證。兒字之爲入聲，有說，處，閱，瀾等字可證。

以上說支部古無平上去。當稱爲「益」部，其韻母爲*-ik*。其後去聲尾脫去，轉爲*-i*者，則入「之」「哈」各部；轉爲-u者，則入「宵」「幽」各部，如弔本讀的，條本讀滌。翟音狄，見鄜風，其與「爵」爲韻者，見邶風簡兮，此是方音之不同，但皆在入聲，一爲*-ik*，一爲*-ik*。孔廣森詩聲類十一：「一定要說翟『於古祇有去聲』便是倒果爲因。」

「之」部之字，上文已略指出一點。如「來」字一面與「思」「期」「哉」「塒」等爲韻，一面又同一些明明入聲的字爲韻，如

牧，來，載，棘，（出車）

來，服，（大東）子，來，子，服，子，裘，子，試。（）

亟，來，圍，伏，（靈台）

塞，來，（常武）

可知『來』字在古時必是入聲，與『麥』字爲同韻，讀如「ㄌㄞ」。『來』字既是入聲，則同『來』爲韻的『期』『思』等字也應該是入聲。『時』字是入聲，從寺的字皆是入聲，有『特』字字可證，雞棲于時，卽是棲于雞棚也。

以此推之，『之』聲在古時大概也多是入聲，當改稱『弋』部，其韻母爲「ek」。脫去轉爲「i」，則成『哈』『海』等部，如『代』從『弋』聲，『刻』從『亥』聲。亥亦是古入聲。

『脂』部的字在古韻文中無有平上與去入同用之例，大概『脂』『微』等韻的平聲爲古陰聲。其韻母爲「i」。

『至』『祭』各去聲韻則是古入聲，說已見前。此部的入聲與上文所舉的『益』(支)『弋』(之)兩部的入聲有根本的不同。『益』『弋』皆有「k」聲尾，而此部各韻則皆收聲於「t」尾。這是脂部所以同支之有分別的原因。段玉裁晚年答江有誥書云：

足下能確知所以支脂之分爲三之本源乎？僕老耄倘得聞而死，豈非大幸？(經韻)

(續集六)

他若問廣東人，便早知道了。可惜他問的戴震江有誥都是我們徽州人，所以他終于抱憾而死。

『宵』、『幽』、『侯』等部大概古時多是入聲，也收聲於-k聲尾。證之古韻文：

軸陶抽好，(清人)

皓繡鶴憂，(揚之水)

脩獻淑，(中谷有穡)

祝六告，(于旄) 椒告，(既醉)

木附猷屬，(角弓)

留離售，(谷風)

翠造憂覺，(兔爰)

這可見『陶』『抽』『好』『憂』『脩』『猷』『離』『翠』等都是古入聲字。從

由之字皆與「軸」同韻，從肅之字皆與「蕭」同韻，從告之字（如造）皆與「鵠」同韻，從叔之字（如椒、假）皆與「叔」同韻，從谷之字（如裕）皆與「谷」「欲」同韻，從「麥」之字（如瘳、膠）皆與「戮」同韻。這都是從偏旁裏得來的證據，可以助證古韻文裏的證據。

從孚之字也是入聲。兔爰詩中「孚」與「造」「覺」爲韻。角弓之「木附猷屬」

「附」即是「桴」字的假借字，即「朴」字。（鄭箋：「附，木桴也。」疏謂木表之鱗皮也。說文

「朴，木皮也。」角弓八章之「浮流髮憂」「髦」爲入聲，說已見前。「憂」字與「鵠」

繡皓」爲韻，（楊之水）與「造覺」爲韻，（兔爰）亦是入聲字。以此推之，從孚之字皆是入

聲。

東漢之初，佛陀譯爲「浮屠」，此音不甚用收聲於d的入聲，可知那時候「浮」字已
失掉聲尾，不讀入聲，只剩pu音了。

「魚」「模」各韻，也是古入聲，皆有-k聲尾。試以古韻文證之。

夫，夜，夕，惡，(兩無正)

度，虞，(御五)

呼，夜，(蕩玉)

惡，斲，夜，譽，(振鶯)

御，莫，度，度，路，(汾沮御)

茹，稷，(六月)

從夜之字皆是入聲，有「液」、「掖」、「掖」、「腋」等字可證。以此推之，可知「夫」

「呼」、「譽」等皆入聲字。「稷」、「穰」、「度」、「莫」、「路」(從各之字同)皆入聲，故知「茹」

「御」亦皆入聲，以此推之，從如之字皆入聲也。

上文曾論及「固」字是入聲。三百篇中，

固，除，庶，(天保)

据，柘，路，固，(皇矣)

老子五十五章用

螫，據，搏，固，作，噎。

管子內業篇用

舒，固，舍，薄。

從庶之字皆是入聲，有墟，撫，麼，可證。從石之字皆是入聲，有碩，祐，銘，斷，拓，跖，超，鶴等字

可證。
楚茨三章用

踏，碩，炙，莫，庶，客，錯，度，獲，格，醉。

我們試以此章之韻比較老子五十五章之韻，便可知「庶」「固」「路」等之爲入聲絕無可疑，又可知孔廣森以離騷「固，惡」互韻證「惡」爲去聲正是恰得其反了。

以上所論，都是要證明「支，脂，之，魚，侯，幽，宵，等七部的字古有平上去入四聲」之說是錯誤的。以我的觀察，陰聲各部的古音在三百篇時代大概有下列的狀況：

(1) 歌部是收聲於韻母和平聲。

(2) 脂微的平聲在古時大概是收聲於-i的平聲。

(3) 至祭各去聲韻是收聲於-t的古入聲。

(4) 術物等入聲是古入聲。

(5) 支部是古入聲，無平聲，可稱「益」部。

(6) 之部是古入聲，似無平聲，可稱「弋」部。

(7) 宵幽侯各部古時也是入聲。

(8) 魚模各韻也是古入聲。——以上從支到魚模，皆收聲於-k。

最後我想申說幾句關於方法的話。段玉裁有「古音韻主諧說」

明乎古本音，則知古人用韻精嚴，無出韻之句矣。明乎音有正變，則知古人吟音

同之先音同真，本無詰屈聲牙矣。明乎古四聲異今韻，則知「平仄通押」『去，

入通押」之說未爲審矣。

古文音韻至諧。自唐而後，味茲三者，略歸之「協韻」二字。

「古文音韻至諧」是一條最重要的原則。古時沒有韻書，民間歌唱都用當時當地和諧的音韻，故無出韻之理，亦無陰聲與入聲通押之事。出韻便不諧和了；陰聲與入聲通押，便更不和諧了。

但段玉裁諸人都不明白「入聲」的性質，故終不能充分了解「古文音韻至諧」的原則的意義。入聲的特別性質在於有 *-k*、*-b*、*-t* 三種聲尾。故(1)決不能與無聲尾之陰聲平上去通押，(2)也決不能與有 *-m*、*-n*、*-ŋ* 聲之尾陽聲同押。而段玉裁以「質」「櫛」「屑」配「真」「臻」「先」以「緝」「葉」「估」配「侵」「鹽」「添」以「合」「盍」等配「覃」「談」是認入聲爲可與陽聲同部了。後來的學者雖已能知陽聲無入聲，却終不能明白陰聲各部與入聲各部有根本的區別，決不能認爲同部。

既認古文韻本是和諧的，故不能不說明何以古韻文中有平入同押和去入同押的現

象。段玉裁最謹慎，但他也認蕭部之入聲古時是平聲。孔廣森以後的學者便把各部的入聲都認爲古平去了。我們的解釋恰恰相反。我們認入聲爲最古凡古韻文中平入同押或去入同押的字，古時都是入聲。我們的證據已散見上文了，現在總括起來，這些證據可分三種。

(1) 同偏旁的字，絕大多數全都變平聲或去聲了，但往往有幾個冷僻不當用的字還在入聲。如從高之嗃，從交之較，從喬之蹻，從召之炤，從毛之羸，從固之涸，從夜之掖，從至之蛭，從寺之特，從是之滫……此項冷僻之字決不會是由平聲變成入聲，必是因冷僻而得保留古音。故我們認入聲爲古。

(2) 用方音的參證。珂羅倂倫先生用廣東話和日本的漢音吳音作參證，推知中古時期（隋代初韻成書時期）的入聲的音值。就這一千幾百年的音韻演變的歷史看來，無論在那一種方言裏都只見入聲之變平從不見平聲之變入。故我們可以推知入聲之古。

(3) 珂羅偈倫先生指出，如果入聲是後起的，那麼，由無聲尾的陰聲韻母變爲有聲尾的入聲，其間應該可以隨便亂加聲尾，可以加^{-k}，加^{-p}，也可以加^{-t}，何以同偏旁之字，從『乍』者皆只有^{-k}聲，同在入聲之一韻，從『至』者皆只有^{-t}尾，又同在入聲之另一韻，而不會紊亂呢？故知『乍』本讀『昨』音，『傲』本讀『警』音，乃入聲之變去，而不是去聲之變入。

依據這三組證據去重新整理古代的韻文，便可以解決許多困難的問題，便可以明白古代聲韻的真面目，又可以知孔廣森古無入聲之說爲妄說，而『某韻部有平上去入』之說也是開口便錯的了。

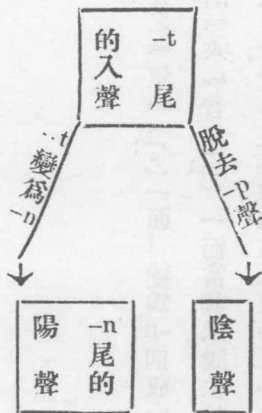
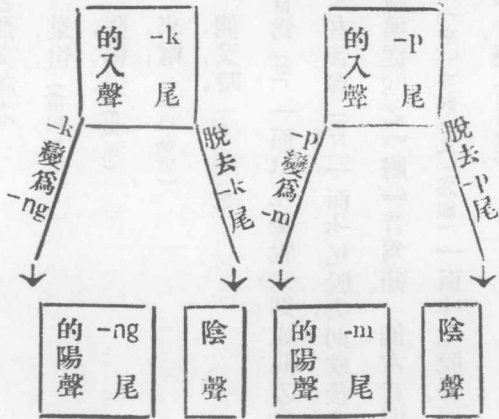
我這個主張可以解決的問題甚多，如段玉裁的第二部古皆平聲的問題，如『之脂支』分別的真原因的問題，本篇已說起了。此外如『對轉』『通轉』等等問題，皆可從此解決，譯說當另作專篇，此處只可略舉大意，表示解決的方法而已。

『通轉』的問題，即所謂『合韻』『通韻』的問題的一部分。其關於聲紐的，我們

可不論。其關於韻的，大都與入聲有關。如「實」「寔」本不可通。「疾」「戚」本不可通，而漢朝經師指出當日東部方音中實寔通用，讀疾如戚，此可證當日在那一個區域裏入聲的 k 與 t 兩種聲尾已失掉了，故兩種絕不同的入聲已沒有分別了。故我們當用歷史演變的眼光去研究「通轉」的現象。

「對轉」也是「合韻」「通韻」的問題的一部分，——其中較有規律可尋的部分。因為較有規律可尋，故自孔廣森以至章太炎先生，都把這種規律看作古韻學的重要部分。但這關學者不會明白這個現象和入聲的關係，故他們只把「對轉」看作陽聲和陰聲的雙方關係，却不知道牠是入聲同陰陽聲的三角關係。凡入聲有 k 聲尾的，一方面脫去聲尾，便成陰聲；一方面 k 轉爲 gn ，（或由 gn 再混爲 ng ）便成耕蒸各部的陽聲了。故所謂之支與耕蒸對轉者，其實是聲尾上「見溪羣疑」同類的混化也。凡有 p 聲尾之入聲，一方面脫去聲尾成爲陰聲，（如初從去，有去字無 p 聲。）一方面 p 轉爲 m ，便成談侵各部的陽聲了。故所謂談合對轉者，其實是聲尾上「邦滂並明」同類的混化也。又有 t 聲尾的入聲，一

方面脫去聲尾，便成陰聲，一方-t轉為-n，（如「但」之與「旦」）便成真寒各部的陽聲了。故所謂脂真對轉者，其實是聲尾上「端透定泥」同類的混化也。



試以古韻文證之：

桀，怛，（甫田）

發，偁，（匪風）

來，贈，（女曰雞鳴）

能，又，時，（省之初筵）

怛古音爲 *fat*，一面 *t* 尾全脫去，則成北方今音之『姐』（*ts*）一面 *t* 變爲 *n*，則成『旦』音。來古音爲 *l*，一面 *k* 尾脫去，則成後來的『來』音（*li*）一面當其未脫去的，亦可以勉強與從 *ng* 之『贈』音爲韻。能古音似是 *ɲ*，故與從 *k* 聲的古入聲『又』『時』爲韻（『來』亦與『又』爲韻）一面 *k* 尾脫去，便成『耐』音（*nai*）一面 *k* 轉爲 *ng*，便成今『能』音，便是陽聲了。

一九二八年十月初稿。

一九二八年除夕寫定。

附錄 寄夏劍丞先生書

先生一定要我說幾句討論大作古聲通轉例證的話，我本不配說話，只因爲却不過先生的好意，只好說幾句門外漢的話，還請先生切實指正。

大作兩部分的絕大貢獻在於搜羅例證。這三大本的例子便是研究古聲韻的材料。卽此搜集之勤與廣，已足令前人俯首。何況有這樣精密的分析部勒呢。這種功力，我最敬服。每一部之末列舉各種「例外」，眉目清楚，最有用處。

我于此道完全是門外漢，但以門外漢的眼光看來，總覺得這三百年的音韻學方法固然精密，功力固然勤苦，而見解上終不免有點根本錯誤，故成績上也就不免因此受大影響。所謂見解上之根本錯誤者，第一，不曾先辨清某字某字的古音究竟如何讀法，却去先分韻部；各個字的音未能決定，故其所分韻部未免只是紙上的區分，仍無從確定某部之音究竟如何讀法。此一誤也。段玉裁認古有人聲，而去聲爲晚出。孔廣森謂古無入聲

魏晉以下始有之。此一個重要問題，至今未有定論。然清代學者分古韻部，其陰聲各部平入同收，究竟古讀平聲呢？還是入聲呢？還是平入可以同部呢？如關雎用「老」協「樂」，是「樂」應讀去聲呢？還是「老」應讀入聲呢？而近百年學者似多從孔氏古無入聲之說，於是古音的真相遂更不易認識了。此又一誤也。古人未有韻書，民間歌唱多依其地之自然方音爲韻脚。其有一地不可通協，而在他地可通協者，皆由于方言之異。（如鄭玄高誘皆明說禽人讀股如衣）聲韻之變遷固然有條理可尋，然此類變遷皆是一時或一地的現象，不當離開時與地的限制而認爲古聲韻的普遍現象。孔廣森以下，學者不先辨各個字音，而好談通轉的律例，此又一誤也。

舊日學者之分韻部，以不立入聲各部爲最無理由。孔廣森不信古有入聲，然他仍立「合」部。嚴可均與先生皆不立「合」部，併入「談」部，似無充分理由。徧觀古韻文，皆沒有緝合諸部入聲與談部陽聲協韻之部。

此外陰聲各部之入聲，皆須分出，自爲一大類別。其分部可略依切韻之次第，先分三大類：

(1) 屋藥類

(屋——覺) 收聲于-k
(藥——德)

(2) 質薛類

(質——薛) 收聲于-t

(3) 緝乏類

(緝——乏) 收聲于-ʔ

然後于此三類之中，依開口閉口等分別，參證古韻文，爲分子目，成爲入聲的古韻部。

此三類之音，與『陰聲』不同之處，在於陰聲各韻皆收聲于韻母，而此三類皆于元音之後另有聲尾。其與『陽聲』又不同者，陽聲之韻母之後也有聲尾，但陽聲之聲尾爲-n，

(真元) -ng, (耕蒸) 及-m, (侵談) 而入聲之聲尾爲-k, -p, -t。

我以爲既要分韻部，自宜加詳，加細。段玉裁以平上爲一類，去入爲一類，其說最有理，可作爲大綱領。前者爲『平』，後者可名爲『仄』。王念孫分陽聲九部，大致已不差。王氏分陰聲及入聲，似尙多可加細。緝盡之分，可仍其說。至祭之增，亦是一大進步。推

至祭二部之理言之，則其陰聲各部（除歌部）皆可如此分割。

試以「支」韻爲例。偏觀古韻文，似此部古無平聲。如「知」協「斯」（陳棻門）

「斯」協「提」，（小弁）「提」協「辟」，「刺」，（葛羅）「知」又協「易」，「祇」，（何人斯）

「辟」則爲入聲無可疑，以此言之，似是古讀「斯」如「析」，讀「提」如「提」，讀

「知」如「的」，皆入聲也。「刺」，「解」，「帝」等更易證明。

脂之兩部，平仄之互協，古韻文多可爲證。先生所舉之例證中，脂部所有平仄互協

之例皆似是誤舉，如豳風七月首章之「火衣」自相協，與下二章之「火衣」「火葦」同

例，而與本章之「發烈褐歲」無關。又如小雅杖杜之用韻，更爲明白，其式如下：

——至

——恤

——偕止

——近止

此處前後兩組各不相關也。

賓之初筵之「旨借」與「設逸」生民之「惟脂」皆與此同。

鴟鴞之「既取我子，無毀我室」並非用韻，下文句句用韻，起首不妨無韻也。

「之」部的入聲與「支」部的古入聲都收聲於「ㄐ」聲尾。而「脂」部的古入聲則

收聲於「ㄌ」聲尾，與「之」「支」二部絕不相通。

「之」部中入聲也特別多。此部在古韻文中所以與「蕭」部通協甚多者，正以此

部入聲之字收聲於「ㄐ」與「告」「造」「毒」「鞠」等字同一種聲尾，故可相協。

「之」部中有許多平聲字，在古時大概多讀入聲，「之」讀如「的」「試」如

「式」「寺」「詩」如「特」

最可怪的如「來」字；

小雅出車 牧來載棘，

大東 來，服，裘，試，

大雅靈台 亟，來，囿，伏，

常武 塞，來，

我疑心古時必有一地方音讀『來』與『麥』同韻的。

以此推下去，蕭，魚，侯，幽諸部之去入聲皆可如此分出，自爲韻部。

如此分法，約計韻部可增一小半，或可稍近於古代的韻部了。

段玉裁認入聲爲古，而去聲爲後起，其說甚是。然而他又說『第二部平多轉爲入

聲』恰得其反。他的第二部的樂，命，爵，綽，較，虐，藥……等字，他說『釋三百篇皆平聲』

這是他不能篤信入聲之古。他只見三百篇中此部之字與從毛從召從喬之字相協，遂疑

此部的入聲字古讀平聲。他不知道從毛從召從喬之字古多讀入聲，後來乃變爲去聲平

聲。但一部分的字還不會變，故『炤』之音灼，『躡』之音『其略反』，『焯』之音『許

各反』猶是古音。從毛之字，關，隴，以『耄』協『樂』，板之四章以『耄』協『虐，詭，藥』

從夜之字液，掖，掖，腋等字皆收韻于上尾。

以此看來可知古音「乍」字原有喉音的韻尾，「敝」字原有齒音的韻尾，至中

古時代乃失掉的。（分析字典引言二七）

柯先生之論雖專爲入聲變去聲之字而發，然其理可推到陰聲字之平上去三聲。大概古與入聲同協而後世讀爲平聲之字，皆脫離入聲韻尾之最早者，年代久遠，遂不易辨認其入聲的本來面目了。

蕭蕭等字皆久已成平韻，然「肅」字仍爲入聲。從麥之字多有讀平聲的，然「蓼」，「戮」仍是入聲。此如聲紐之變，「者」已變了，而「都」「睹」仍保存古紐，「真」已變了，而「填」「滇」仍保存古紐。

此皆幸有不變的一部分可以爲證據。但有些字已無同偏旁之字可作證的，那便不能不靠古韻文作證了。

萬一這樣研究的結果竟逼我們承認陰聲之中有幾部在古代某一時期只有入聲而

無平聲，例如「支」「侯」等部這也不足爲奇。惟如孔廣森所謂古無入聲乃異足奇怪耳。

總之，古人用韻，既無韻書可遵守，自必依音韻之自然和協爲標準。此天然的和協卽是當日的「韻部」。古人用「昭」協「樂」，若非「昭」讀入聲，則是「樂」讀平聲。但必無平與入同用之理也。

但聲韻之變，最宜注重時與地的關係。三百篇之韻文包含的時代很長，地域的距離又很大，其間必有時代上縱的不同，與地域上橫的不同。以時言之，則周頌與大雅爲古，而國風之中，除豳風外，似皆東周之詩。以地言之，則秦、齊、王與大雅、周頌同其區域，同爲西北之詩；齊爲最東，二南有最南；（江漢汝之間）餘皆中部之詩也。古韻中所謂通協，所謂對轉，大率皆可以時與地的關係解釋之。

大作經傳師讀通假例證中有許多方言音變的例子，最有用處。如詩韓奕箋云，

實當作寔。趙魏之東，實寔同聲。

又禮記緇衣「資冬祈寒」註：

資當有至，齊魯之語，聲之誤也。祈之言是也，齊西偏之語。

又周禮考工記「無以爲戚速」註：

齊人名疾爲戚者。

『寔』字古音 *tiək*，『實』字古音 *diət*，『疾』古音 *diət*，『戚』古音 *siək*，絕不相同，其所以「寔」爲「實」，「以」爲「疾」者，因爲其時曾方的一種方言（趙魏之東即齊也）已有將入聲之尾吞沒而成爲今日下江流域之入聲的趨勢，故可以混用。若以

爲僅支脂或脂蕭之通假，則錯了。大作又引詩瓠葉「有兔斯首」箋云：

斯，白也。今俗語斯白之斯作鮮，聲魯之間聲近斯。

斯白即析白，即白晰。爾雅釋詁，「鮮，善也。」釋文，「鮮本亦作誓。」禹貢之析支，大戴記作「鮮支」。此皆方古音與音之異。若皆以通轉或通假釋之，則是以例外爲通則矣。何況「支」「元」不在對轉之列呢。

從前治古韻者，爲入聲所累，把入聲和平聲混在一部，故不敢斷定古韻部的正確音讀。今後的古韻學，宜先將「對轉」「旁轉」等等枝節問題暫時擱起，先設法研究某一字古音究竟怎樣讀法。各字的音讀明白後，「韻部」自然區分了。若只分韻部，而始終不知各部之各字之讀法，豈是真正研究古音之目的嗎？

今先將入聲提出，陰聲各類的字音便較易研究了。此如歌部無入聲，故歌部之音較易規定。其他各部，亦復如此。

陰聲各韻的精確規定，比較最爲困難。此外的入聲與陽聲便很容易了。陽聲各韻的古音，惟「東」「侵」二部稍費周詳。其餘無大困難。

入聲則非細研究廣東音與日本漢讀吳讀不可。文字上的材料，但可作爲材料之一種而已。

總之，古音學必須先辨各個字的古音，通轉等等不過是其中的一種現象耳。

以上全是我的外行話，其中定多過于武斷或過于大胆之處，然先生既要我大胆說出，故不敢不說，千萬請先生切實指示教正。

先生的書使我得益不少。以上所說，雖大半是引申王念孫與珂羅倬倫之說，然若沒有先生的三大冊例證，我決無從說起。我對於此道，向來毫無研究，因見了先生的書，引起我一點興致，遂稍稍翻了幾部書，略窺一點門徑。此皆先生之厚賜，不可不再三道謝。

書稿三冊奉上。偶有筆誤，曾用鉛筆記出一二處，以便修正。

胡適敬上 十七，廿九。

後記

這篇入聲校本是夏劍丞先生（敬觀）的兩部書引起的，故將我寄夏先生的原書附錄在此。其中有一部分的議論可以補充入聲考的主張。

本篇得力於珂羅倬倫先生的書之處最多。珂先生研究『切韻』最精，但他不會注

意到漢以前的古音，故我當初作此文，實在是想引申珂先生的研究，略補他的不足。又珂先生認古入聲變去聲的，古聲尾爲-g, d; 其不會變的入聲，古聲尾爲-k, t。這個區別，我認爲不必要，故本篇全不用-g, d的說法。

但本篇初稿寫定後，忽收到珂先生從瑞典寄來他的近作中國古音問題 (Problems in Archaic (Chinese) I 篇長文，是在十月份的 *Journal of Royal Asiatic Society* 發表的專文。他這次也放手討論中古以前的「古音」了。最奇怪的是他用的材料，方法和得的結論，都幾乎完全和我相同。他在分析字典裏主張的-g, d兩種聲尾說也修正取消了。(珂先生的主張，將來另有介紹和討論。)

珂先生從前研究中國古文中的代名字，發表了一篇文章，他的方法，材料，結論，也和我發表的爾汝篇吾我篇差不多相同；林語堂先生當時詫爲奇事。今年我和珂先生研究古音，彼此又不相謀，又得着差不多完全相同的結論，恰巧林語堂先生又是最先讀我的文章的人。這也可算是中國學史上的一樁很巧的因緣了。

一九二九，一十六，胡適。

林語堂先生允許我一篇文字專討論這個問題。我很盼望我的外行話可以引起專家學者的教正討論。

讀呂氏春秋

一 呂氏春秋的貴生主義

呂氏春秋是秦國丞相呂不韋的賓客所作。呂不韋本是陽翟的一個商人，用秦國的一個庶子作奇貨，做着一筆政治上的投機生意，遂做了十幾年的丞相（前二四九—二三七）封文信侯，食客三千人，家僮萬人。史記說：

是時諸侯多辯士，如荀卿之徒，著書布天下。呂不韋乃使其客人人著所聞，集論以爲八覽，六論，十二紀，二十餘萬言，以爲備天地萬物古今之事，號曰呂氏春秋。

（史記八十五）

呂不韋死於秦始皇十二年（前二三五）。此書十二紀之末有「序意」一篇的殘餘，首稱「維秦八年」當紀元前二三九年。此可見成書的年代。

呂氏春秋雖是賓客合纂的書，然其中頗有特別注重的中心思想。組織雖不嚴密，條理雖不很分明，然而我們細讀此書，不能不承認他代表一個有意綜合的思想系統。序意篇說：

維秦八年，歲在涪灘，秋，甲子朔。朔之日，良人請問十二紀。文信侯（呂不韋）曰：「嘗得學黃帝之所以誨顓頊矣！爰有大圖在上，大矩在下。汝能法之，爲民父母。」蓋聞古之清世，是法天地。（大圖卽天，大矩卽地。）凡十二紀者，所以紀治亂存亡也，所以知壽夭吉凶也。上揆之天，下驗之地，中審之人，若此則是非可不可無所遁矣。天曰順，順維生。地曰固，固維寧。人曰信，信維聽。三者咸當，無爲而行。行也者，行其理也。行（其）數，循其禮，平其私。夫私視使目盲，私聽使耳聾，私慮使心狂。三者皆私設精則智無由公。智不公則福日衰，災日隆……」

這是作書的大意。主旨在於「法天地」，要上揆度於天，下考驗於地，中審察於人，然後是

與非，可與不可，都不能逃遁了。分開來說，

天曰順，順維生。

地曰固，固維寧。

人曰信，信維聽。

第一是順天，順天之道在於貴生。第二是固地，固地之道在於安寧。第三是信人，信人之道在於聽言。「三者咸當，無爲而行。」無爲而行，只是依着自然的條理，把私意小智平下去，這便是「行其數，循其理，平其私。」一部呂氏春秋只說這三大類的事：貴生之道，安寧之道，聽言之道。他用這三大綱來總匯古代的思想。

法天地的觀念是黃老一系的自然主義的主要思想（這時代有許多假託古人的書，自然主義一派的人因爲儒墨都稱道堯舜，堯舜成了濫調了，故他們造出堯舜以前的黃帝的書來。故這一系的思想又稱爲「黃老之學」。）而這個時代的自然主義一派思想，經過楊朱的爲我主義，更趨向個人主義的一條路上去，故孟子在前四世紀末年

說楊朱墨翟之言盈天下，又說當時的三大系思想是楊墨儒三家。楊朱的書，如列子書中所收，雖在可信可疑之間，但當時的「爲我主義」的盛行是決無可疑的。我們即使不信列子的楊朱篇，至少可以從呂氏春秋裏尋得無數材料來表現那個時代的個人主義的精義，因爲這是呂氏春秋的中心思想。

呂氏春秋的第一紀的第一篇便是「本生」，第二篇便是「重己」，第二紀的第一篇便是「貴生」，第二篇便是「情欲」。這都是開宗明義的文字，提倡的是一種很健全的個人主義，叫做「貴生」主義，大體上即是楊朱的「貴己」主義。（不二篇說，「陽生貴己。」李善注文選引作「楊朱貴己」。是古本作「楊朱」，或「陽朱」。）其大旨是：

聖人深慮天下莫貴於生……堯以天下讓於子州支父，子州支父對曰：「以我爲天子，猶可也。雖然，我適有幽憂之病，方將治之，未暇在天下也。」天下重物也，而不以害其生，反况於他物乎？惟不以天下害其生也者，可以託天下。（貴生）
儻至巧也；人不愛儻之指而愛己之指，有之利故也。人不愛崑山之玉，江漢之珠，

而愛己之一蒼璧小璣，有之利故也。今吾生之爲我有而利我亦大矣！論其貴賤，爵爲天子不足比比焉。論其輕重，富有天下不可以易之。論其安危，一曙矢之終身不復得。此三者，有道者之所慎也。（重己）

這就是「拔一毛而利天下，不爲也」的本意。本意只是說天下莫貴於吾生，故不以天下害吾生。這是很純粹的個人主義。呂氏春秋說此義最詳細，如云：

身者，所爲也。天下者，所以爲也。審（所爲）所以爲，而輕重得矣。今有人於此，斷首以易冠，殺身以易衣，世必惑之。是何也？冠所以飾首也，衣所以飾身也。殺所飾，要所以飾，則不知所爲矣。世之走利，有似於此。危身傷生，刳頸斷頭以徇利，則亦不知所爲也。……不以所以養害所養。……能尊生，雖貴富不以養傷身。雖貧賤，不以利累形。今受其先人之爵祿，則必重失之。生之所自來者久矣，而輕失之，豈不惑哉？（審爲）

凡聖人之動作也，必察其所以之，與其所以爲。今有人於此，以隨侯之珠彈千仞

之雀，世必笑之。是何也？所用重，所要輕也。夫生豈特隨侯珠之重也哉？（貴

生）以上都是「貴生」的根本思想。因為吾生比一切都重要，故不可不貴生，不可不

貴己。貴生之道是怎樣呢？重己篇說：

凡生之長也，順之也。使生不貴者，欲也。故聖人必先適欲。（高誘注，適，節也。）

情欲篇說：

天生人而使有貪有欲。欲有情，情有節。聖人修節以止欲，故不過行其情也。

故耳之欲五聲，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者，貴賤愚智賢不肖欲之若

一。雖神農皇帝，其與桀紂同。聖人之所以異者，得其情也。由「貴生」動，則

得其情也。不由「貴生」動，則失其情矣。此二者，死生存亡之本也。

怎麼叫做「由貴生動」呢？

夫耳目鼻口，生之役也。耳雖欲聲，目雖欲色，鼻雖欲芬香，口雖欲滋味，害欲生，則

止。在四官者不欲，利於生者則弗爲（止）。由此觀之，耳目鼻口不得擅行，必

有所制，譬之若官職，不得擅爲，必有所制。此貴生之術也。（貴生）

這樣尊重人生，這樣把人生看作行爲動作的標準，看作道德的原則，這真是這一派個人主義思想的最大特色。

貴生之術不是教人貪生怕死，也不是教人苟且偷生。呂氏春秋在這一點上說的最分明：

子華子（據呂氏春秋審爲篇，子華子是韓昭侯時人，約當前四世紀的中葉。昭侯在位年代爲前三五八到三三三。）曰：『全生爲上，虧生次之，死次之，迫生爲下。』故所謂『尊生』者，全生之謂。所謂全生者，六欲皆得其宜也。所謂虧生者，六欲分得其宜也。（分是一部分，故叫做虧。虧是不滿。）虧生則於其尊之者薄矣。其虧彌甚者，其尊彌薄。所謂死者，無有所以知，復其未生也。所謂迫生者，六欲莫得其宜也，皆獲其所甚惡者，服是也，辱是也。（服字高誘訓『行也』，是錯的。服字如『服牛乘馬』的服，在此有受人困辱羈勒之意。）辱莫大於不義，故不義迫生也。而迫生非獨不義也。故曰迫生不若死。

奚以知其然也？耳聞所惡，不若無聞；目見所惡，不若無見。故雷則撻耳，電則撻目，此其比也。凡六欲皆知其所甚惡，（墨經云，知，接也。）而必不得免，不若無有所以知。無有所以知者，死之謂也。故迫生不若死。

嗜肉者，非腐鼠之謂也。嗜酒者，非敗酒之謂也。尊生者，非迫生之謂也。（貴生）正因爲貴生，所以不願迫生。貴生是因爲生之可貴，如果生而不覺其可貴，只得其所甚惡，故不如死，孟軻所謂「所惡有甚於死者」正是此理。貴生之術本在使所欲皆得其宜，如果生而不得所欲，死而得其所安，那自然是生不如死了。呂氏春秋說：

天下輕於身，而士以身爲人。以身爲人者如此其重也！（不侵）

因爲天下輕於一身，故以身爲人死，或以身爲一個理想死，才是真正看得起那一死。這才叫做一死重於泰山。豈但重於泰山，直是重於天下。故呂氏春秋又說：

石可破也，而不可奪堅。丹可磨也，而不可奪朱。堅與朱，性之有也。性也者，所受於天也，非擇取而爲之也。豪士之自好者，其不可漫以污也，亦猶此也……

(此下引伯夷叔齊餓死的事)：人之情莫不有重，莫不有輕。有所重則欲全之，有所輕則以養所重。伯夷叔齊此二士者，皆出身棄生以立其意，輕重先定也。(誠廉)

全生要在適性，全性即是全生。重在全性，故不惜殺身「以立其意」。老子曾說：

故貴以身爲天下，若(乃)可寄天下。愛以身爲天下，若可託天下。

呂氏春秋解釋此意道：

惟不以天下害其生也者，可以託天下。

又說：

天下輕於身，而士以身爲人。以身爲人者如此其重也！

明白了這種精神，我們才能了解這種貴生重己的個人主義。

儒家的「孝的宗教」雖不是個人主義的思想，但其中也帶有一點貴生重己的色彩。孝的宗教教人尊重父母的遺體，要人全受全歸，要人不敢毀傷身體髮膚，要人不敢以父母之遺體行殆，這裏也有一種全生貴己的意思。「大孝尊親，其次弗辱」這更有貴生的精

神。推此精神，也可以養成「不降其志，不辱其身」的人格。所不同者，貴生的個人主義重在我自己，而儒家的孝道重在我身所自生的父母，兩種思想的流弊大不同，而在這尊重自身的一點上確有聯盟的可能。故呂氏春秋也很注重孝的宗教，孝行覽一篇專論孝道，甚至於說：

夫執一術而百善至，百邪去，天下從者，其惟孝也。

這是十分推崇的話了。但他所引儒家論孝的話，都是全生重身的話，如曾子說的：

身者，父母之遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎？居處不莊，非孝也。事君不忠，

非孝也。蒞官不敬，非孝也。朋友不篤，非孝也。戰陳無勇，非孝也。五行不遂，

災及乎親，敢不敬乎？

又如曾子「舟而不游，道而不徑」的話，又如樂正子春下堂傷足的故事裏的「父母全而生之，子全而歸之，不虧其身，不損其形，可謂孝矣」的一段話，都可以算作貴生重己之說的別解。孝行覽又說：

身也者，非其私有也，嚴親之遺躬也……父母既沒，敬行其身，無遺父母惡名，可謂能終矣。

這正是一種變相的貴生重己主義。

二 呂氏春秋的政治思想

呂氏春秋的政治思想，根據於「法天地」的自然主義，充分發展貴生的思想，側重人的情欲，建立一種愛利主義的政治哲學。此書開篇第一句話便是：

始生之者，天也。養成之者，人也。能養天之所生而勿撓之，謂之天子。天子之動也，以全天爲故者也。此官之所自立也。立官者，以全生也。令世之惑主多官而反以害生，則失所爲立之矣。譬之若修兵者，以備寇也。今修兵而反以自攻，則亦失所爲修之矣。（本生）

政府的起原在於「全生」在於利羣。特君篇說：

凡人之性，爪牙不足以自守衛，肌膚不足以扞寒暑，筋骨不足以從利辟害，勇敢不足以却猛禁悍，然且猶裁萬物，制禽獸，服狡蟲，寒暑燥溼弗能害，不唯先有其備而

以羣聚耶？羣之可聚也，相與利之也。利之出於羣也，君道立也。故君道立則利出於羣，而人備可完矣。昔太古嘗無君矣，其民聚生羣處，知母不知父，無親戚兄弟夫妻男女之別，無上下長幼之道，無進退揖讓之禮，無衣服履帶宮室畜積之便，無器械舟車城郭險阻之備，此無君之患……自上古以來，天下亡國多矣，而君道不廢者，天下之利也。故廢其非君而立其行君道者。

這裏可以看出呂氏春秋的個人主義在政治上並不主張無政府。政府之設是爲一羣之利的，所以說：

置君非以阿君也，置天子非以阿天子也，置官長非以阿官長也。（特君）

所以說：

故廢其非君而立其行君道者。

所以說

天下非一人之天下也，天下之天下也。（貴公）

政府的功用在於全生，故政府的手段在於利用人的情欲。（用民篇說）

民之用也有故。得其故，民無所不用。用民有紀有綱。壹引其紀，萬目皆起。壹引其綱，萬目皆張。爲民紀綱者何也？欲也，惡也。何欲？何惡？欲榮利，惡辱害。辱害所以爲罰充也。（充，實也。）榮利所以爲賞實也。賞罰皆有充實，則民無不用矣。

爲欲篇說：

使民無欲，上雖賢，猶不能用。夫無欲者，其視爲天子也，與爲與隸同；其視有天下也，與無立錐之地同；其視爲彭祖也，與爲鳩子同。天子至貴也；天下至富也；彭祖至壽也。誠無欲，則是三者不足以勸。與隸至賤也；無立錐之地，至貧也；鳩子至夭也。誠無欲，則是三者不足以禁……

故人之欲多者，其可得用亦多。人之欲少者，其得用亦少。無欲者，不可得用也。

從前老子要人「無知無欲」，要「我無欲而民自樸」，要「不欲以靜，天下將自定」。墨者一派提倡刻苦節用，以自苦爲極，故其後進如宋鉞有「情欲寡淺」（欲字是動詞，卽「要」字。）之說，以爲人的情欲本來就是不要多而要少的。（荀子正論篇，正名篇，莊子天下篇；看我的古代哲學史第十一篇第三章三，第十二篇第一章二。）這種思想在前三世紀已很受嚴重的批評了，最有力的批評是荀卿的正名和正論兩篇。荀卿很大的說：

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。……治亂在於心之所可，亡於情之所欲（正名）

呂氏春秋從貴生重己的立場談政治，所以說的更徹底了，竟老實承認政治的運用全靠人有欲惡，欲惡是政治的紀綱；欲望越多的人，越可得用；欲望越少的人，越不可得用；無欲的人，誰也不能使用。所以說：

善爲上者能令人得欲無窮，故人之可得用亦無窮也。（爲欲）

這樣尊重人的欲惡，這樣認政府的作用要「令人得欲無窮」便是一種樂利主義的政治學說。墨家也講一種樂利主義，但墨家律已太嚴，人人「以自苦爲極」，而對人却要「兼而愛之，兼而利之」，這裏面究竟有點根本的矛盾。極少數人也許能有這種犧牲自己而樂利天下的精神，但這種違反人情的人生觀之上決不能建立真正健全的樂利主義。創始的人可以一面刻苦自己而一面竭力謀樂利天下，但後來的信徒必有用原來律己之道來責人的；原來只求自己刻苦，後來必到責人刻苦；原來只求自己無欲，後來必至於要人人無欲。如果自苦是不應該的，那麼，先生爲什麼要自苦呢？如果自苦是應該的，那麼，人人都應該自苦了。故自苦的宗教決不能有樂利的政治，違反人情的道德觀念決不能產生體貼人情的政治思想。莊子天下篇說的最好：

其生也勤，其死也薄，其道大毅，使人憂，使人悲，其行難爲也……反天下之心，天下不堪。墨子雖能獨任，奈天下何……將後使世之墨者必自苦，以胼無絨，脛無毛，相進而已矣。亂之上也，治之下也。

故健全的樂利主義的政治思想必須建築在健全的貴己貴生的個人主義的基礎之上。
近世的樂利主義 (Utilitarianism) 的提倡者，如邊沁，如穆勒，皆從個人的樂利出發。
呂氏春秋的政治思想重在使人民得遂其欲，這便是一種樂利主義。故此書中論政治時
時提出「愛利」的目標，如云：

如云：
若夫舜湯，則苞裹覆容，緣不得已而動，因時而爲，以愛利爲本，以萬民爲義。（離俗）

如云：
古之君民者，仁義以治之，愛利以安之，忠信以導之，務除其災，思致其福。（適威）

如云：
聖人南面而立，以愛利民爲心，號令未出而天下皆延頸舉踵矣。（精通）

愛利之爲道大矣！夫流於海者，行之旬月，見似人者而喜矣。及其期年也，見其所嘗見物於中國者而喜矣。夫去人滋久而思人滋深歟？亂世之民，其去聖王

亦久矣，其願見之，日夜無間。故賢王秀士之欲憂黔首者，不可不務也。（聽言）

這一派的思想以愛利爲政治的綱領，故雖然時時欽敬墨者任俠好義的行爲，却終不能贊同墨家的許多極端主張。他們批評墨家，也就是用樂利主義爲立論的根據。如他們批評「非樂」的話：

始生人者，天也，人無事焉。天使人有欲，人弗得不求。天使人有惡，人弗得不辟。欲與惡，所受於天也，人不得興焉，不可變，不可易。世之學者有非樂者矣，安由出哉？（大樂）

這樣承認音樂是根據於「不可變，不可易」的天性，便完全是自然主義者的樂利思想。他們批評「非攻」「偃兵」之論，也是從人民的利害上立論。第一，他們認戰爭爲人類天性上不可避免的：

古聖王有義兵而無有偃兵。兵之所自來者久矣，與始有民俱。凡兵也者，威也。威也者，力也。民之有威力，性也。性也者，所受於天也，非人之所能爲也。武者不

能革，而工者不能移。（蕩兵）

這仍是自然主義者的話，與上文所引承認欲惡爲天性是一樣的理論。第二，戰爭雖是不能革，不能移，其中却有巧拙之分，義與不義之別，分別的標準在於人民的利害。他們說：

夫有以饑死者，欲禁天下之食，悖。有以乘舟死者，欲禁天下之船，悖。有以用兵喪其國者，欲偃天下之兵，悖。

夫兵不可偃也。譬之若水火然，善用之則爲福，不能用之則爲禍。若用藥者然，得良藥則活人，得惡藥則死人。義兵之爲天下良藥也亦大矣！

兵誠義，以誅暴君而振苦民，民之說也。若孝子之見慈親也，若饑者之見美食也。民之號呼而走之也，若疆弩之射於深谿也，若積大水而失其壅隄也。（蕩兵）

攻無道而伐不義，則福莫大焉，黔首利莫厚焉。禁之者，是息有道而伐有義也，是窮湯武之事而遂桀紂之過也。（振亂）

在這些話裏，我們可以看出秦始皇的武力統一政策的理論。我們不要忘了呂不韋是秦

始皇的丞相，秦始皇是他的兒子，將來幫助始皇做到天下統一的李斯也是呂不韋門下的舍人，也許即是當日著作呂氏春秋的一個人。當時秦國的兵力已無敵於中國，而武力的背後又有這種自覺的替武力辯護的理論，明白的排斥那些非攻偃兵的思想，明白的承認弔民伐罪是正當的。這是帝國統一的思想背景。看他們說：

今周室既滅，而天子已絕。秦滅周室在始皇即位前十年，紀元前二五六〇亂莫大於無天子。無天子則疆者勝弱，衆者暴寡，以兵相殘，不得休息。今之世當之矣。（謹聽）

這完全是當仁不讓的口氣了。

呂氏春秋的政治思想雖然側重個人的欲惡，却不主張民主的政治。不二篇說：
聽羣衆人議以治國，國危無日矣。

爲什麼呢？因爲治國是一件很繁雜的事，需要很高等的知識和很謹慎的考慮，不是羣衆人所能爲的。察微篇說：

使治亂存亡若高山之與深谿，若白堊之與黑漆，則無所用智，雖愚亦可矣。

可惜天下沒有這樣簡單容易的事！

治亂存亡則不然。如可知，如不可知；如可見，如不可見。故智士賢者相與積心。

愁慮以求之，猶尚有管叔蔡叔之事，與東夷八國不聽之謀。故治亂存亡，其始若

秋毫，察其秋毫則大物不過矣。

因為治亂存亡的樞機不容易辨別，「如可知，如不可知；如可見，如不可見，」所以有賢能政治的必要。「弩機差以米則不發，」（察微篇語）治國之事也是如此。羣衆往往是短見的眼光望不出一身一時的利害之外，故可以坐享成功，而不能深謀遠慮。

禹之決江水也，民聚瓦礫。事已成，功已立，爲萬世利。禹之所見者遠也，而民莫

之知。故民不可與慮化舉始，而可以樂成功。（樂成）

舟車之始見也，三世然後安之。夫開善豈易哉？（同）

樂成一篇中歷舉孔子治魯，子產治鄭的故事，來說明民衆的缺乏遠見。最有趣的是魏襄

王請史起引漳水灌鄴田的故事

史起曰：「臣恐王之不能爲也。」

王曰：「子誠能爲寡人爲之，寡人盡聽子矣。」

史起敬諾，言之於王曰：「臣爲之，民必大怨臣，大者死，其次乃籍臣。（籍是抄沒家產）臣雖死籍，願王之使他人遂之也。」

王曰：「諾。」使之爲鄴令。史起因往爲之。鄴民大怨，欲籍史起，史起不敢出而避之。王乃使他人遂爲之。水已行，民大得其利，相與歌之曰：

鄴有聖令，時爲史公。

決漳水，灌鄴旁。

終古斥鹵，生之稻粱。

使民知可與不可，則無所用賢矣。

治國之道，知慮固不易，施行也不易。不知固不能行，行之而草率苟且也不能有成，行之而

畏難中止，或畏非議而中止，也不能有成。計慮固須專家，施行也須要賢者。這是賢能政治的理論。

呂氏春秋主張君主政治，其理由如下：

軍必有將，所以一之也。國必有君，所以一之也。天下必有天子，所以一之也。天子必執一，所以專之也。一則治，兩則亂。令御驩馬者使四人操一策，則不可以出於門閭者，不一也。（執一）

這是當時政治思想的最普通的主張，無甚深意。墨家的尙同主義不但要一個一尊的天子，還要上同於天。儒家的孟荀都主張君主。孟子雖有民爲貴之論，但也不會主張民權，至多不過說人民可以反抗獨夫而已。古代東方思想只有「民爲邦本」「民爲貴」之說，其實並沒有什麼民主民權的制度。極端左派的思想確有「無君」「無所事聖王」之說，但無政府是一件事，民主制度另是一件事。東方古代似乎沒有民主的社會背景，卽如古傳說的堯舜禪讓，也仍是一種君主制。因爲沒有那種歷史背景，故民權的學說無從

產生。西洋的政治史上是先有民權制度的背景然後有民權主義的政治學說。

但世襲的君主制究竟和賢能政治的理想不能相容。君主的威權是絕對的，而君主的賢不肖是不能預定的。以無知或不賢的人當絕對的大威權，這是絕大的危險。而名分既定，臣民又無可如何，難道只好聽他虐民亡國嗎？這是古代政治思想的一個中心問題。這問題便是怎樣可以防止避免世襲君主制的危險。前四世紀到三世紀之間，政治哲學對於這個問題會有幾種重要的解答。第一是提倡禪國讓賢。禪讓之說在當時代最風行，造作的讓國神話也最多，似乎都有暗示一種新制度的作用。第二是主張人民對於暴君有反抗革命的權利。孟子所謂「君之視民如土芥，則臣視君如寇讎。」聞誅獨夫紂矣，未聞弑君也，」都是很明白的承認人民革命的權利。第三是提倡法治的虛君制度。慎到（古代哲學史第十二篇，第一章，一。）韓非（同書第十二篇，第二章，四。）等人都主張用法治來代替人治。韓非說的最透澈：

釋法術而以心治，堯不能正一國。去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪……使中

主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣。君人能去賢巧之所不能，守中拙之所萬不失，則人力盡而功名立。（韓非子，用人篇。）

這是說，若能守着標準法，則君主的賢不賢都不關重要了。這是一種立憲政體的哲學，具來源出於慎到的極端自然主義。慎到要人「棄知，去己，而緣不得已」，莊子天下篇說此理最妙：

推而後行，曳而後往，若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧，全而無非，動靜無過，未嘗有罪。是何故？夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽。故曰：至若無知之物而已，無用賢聖。夫塊不失道。

這是當日的法治主義的學理的根據。慎到要人學無知之物，棄知，去己，不用主觀的私見，不用一己的小聰明，而完全依着物觀的標準，不得已而後動，如飄風之旋，如石頭之下墜，動靜皆不離於自然之理。這種無知無爲的思想應用到政治上，便成了法治的哲學。

呂氏春秋的政治哲學大概很受了這種思想的影響，故雖不主張純粹的法治主義，却

主張一種無知無爲的君道論。君守篇說：

得道者必靜，靜者無知。知乃無知，可以言君道也。乃字疑當在可字上……天無形而萬物以成，至精無象而萬物已化，大聖無事而千官盡能。此乃謂不教之教，無言之詔。故有以知君之狂也，以其言之當也。有以知君之惑也，以其言之得也。君也者，以無當爲當，以無得爲得者也。當與得不在於君而在於臣。故善爲君者無識，其次無事。有識則有不備矣，所事則有不恢矣。

任數篇說：

君道無知無爲，而賢於有知有爲，則得之矣。

爲什麼要無知無爲呢？因爲

耳。目。心。智。其。所。以。知。識。甚。闕。其。所。以。聞。見。甚。淺。以淺闕博居天下，安殊俗，治萬民，其說固不行。十里之間而耳不能聞，帷牆之外而目不能見，三畝之宮而心不能知。其以東至開梧，南撫多鷄，西服壽麻，北懷僂耳，若之何哉？（任數）

因爲

人主好以己爲，則守職者舍職而阿主之爲矣。阿主之爲，有過則主無以責之，則人主日侵而人臣日得。（君守）

因爲

人主自智而愚人，自巧而拙人，若此則……請者愈多，且無不請也。主雖巧智，未無不知也。以「未無不知」應「無不請」，其道固窮。爲人主而數窮於下，將何以君人乎？（知度）

因爲這些理由，人主應該無知無事。

去聽，無以聞，則聰。去視，無以見，則明。去智，無以知，則公。去三者不任則治，三者任則亂……

耳目知巧固不足恃，惟循其數，行其理，爲可（任數）。循字舊作脩，依序意篇改。）這就是上文所引序意篇所說「行其數，循其理，平其私。夫私視使目盲，私聽使耳聾，私慮

使心狂』的意思。用個人的耳目智巧，總不能無私，所以人君之道須學那無知之物，然後可以無建己之患，無用知之累，故說：

至智棄智，至仁忘仁，至德不德。無言無思，靜以待時。時至而應，心暇者勝……
無唱有和，無先有隨。古之王者，其所爲少，其所因多。因者，君術也。爲者，臣道也。爲則擾矣，因則靜矣。因冬爲寒，因夏爲暑，君奚事哉？（任數）

無唱有和，無先有隨，即是慎到所謂「推而後行，曳而後往」，即是「因」。慎到說「因」字最好：

因也者，因人之情也。人莫不自爲也……用人之自爲，不用人之爲我，則莫不可得而用矣。此之謂因。

人皆欲榮利，惡辱害，國家因而立賞罰，這便是因人之情，便是用人之自爲。（說詳上文）
分職篇說：

先王用非其有，如己有之，通乎君道者也。夫君也者，處虛素服而無智，故能使衆

智也。智反無能，故能使衆能也。能執無爲，故能使衆爲也。無智，無能，無爲，此君之所執也……

武王之佐五人，武王之於五人者，事無能也，然而世皆曰取天下者武王也。故武王取非其有，如己有之，通乎君道也……棗，棘之有；裘，狐之有也。食棘之棗，衣狐之皮，先王固用非其有而已有之。

用非其有，如己有之，也是「因」。

今召客者，酒酣歌舞，鼓瑟吹竽。明日不拜樂己者，而拜主人，主人使之也。先王之立功名，有似於此……

譬之若爲宮室必任巧匠……巧匠之宮室已成，不知巧匠而皆曰：「善，此某君某王之宮室也。」此不可不察也。（分職）

我們看了這種議論，可以知道呂氏春秋雖然採用自然主義者的無知無爲論，却仍回到一種虛君的丞相制，也可以說是虛君的責任內閣制。君主無知無事，故不負責任，所謂

「塊不失道，」即是虛君立憲國家所謂「君主不會做錯事。」不躬親政事，故不會做錯事。政事的責任全在丞相身上。君守篇所謂「當與得不在於君而在於臣」是也。慎到是純粹法治家，故說「無用賢聖，夫塊不失道。」但呂氏春秋的作者是一代一個丞相立言，故有時雖說「正名，」有時雖說「任數，」却終不能不歸到信任賢相，所謂「爲宮室必任巧匠，匠不巧則宮室不善。」君主是世襲的，位固定而人不必皆賢。丞相大臣是選任的，位不固定而可以選賢與能。故說：

凡爲善難，任善易。奚以知之？人與驥俱走，則人不勝驥矣。居於車上而任驥，則驥不勝人矣。人主好治人官之事，則是與驥俱走也，必多所不及矣。夫人王亦有居車，無去車，則衆善皆盡力竭能矣。（審分）

有司請事於齊桓公，桓公曰：「以告仲父。」有司又請，公曰：「告仲父。」若是三。習者曰：「一則仲父，二則仲父，易哉爲君！」桓公曰：「吾未得仲父則難已得仲父之後，易爲其不易也？」（任數）

這是虛君的丞相制。勿躬篇又說管仲推薦甯越爲大田，隰朋爲大行，東郭牙爲大諫臣，王子城父爲大司馬，弦章爲大理，

桓公曰，善，令五子皆任其事，以受令於管子。十年，九合諸侯，一匡天下，皆夷吾與

五子之能也。

這是虛君的責任內閣制。大臣受令於丞相，丞相對君主負責任，這種制度似乎遠勝於君主獨裁制了。但在事實上，誰也不能叫君主實行無知無爲，這是一大困難。丞相受任於君主，誰也不能叫他必任李斯而不任趙高，這是二大困難。一切理想的虛君論終沒有法子衝破這兩大難關，所以沒有顯著的成績可說。貓頭上掛串鈴兒，固然於老鼠有大大利益。但叫誰去掛這串鈴呢？後世的虛君內閣制所以能有成效，都是因爲實權早已不在君主手裏了。

我在上文曾指出呂氏春秋不信任民衆的知識能力，故不主張民主政治，而主張虛君之下的賢能政治。但呂氏春秋的政治主張根本在於重民之生，達民之欲，要令人得欲無

窮這裏確含有民主政治的精神。所以此書中極力提倡直言極諫的重要，認爲宣達民人欲望的唯一方法，遂給諫官制度建立一個學理的基礎。達鬱篇說：

凡人三百六十節，九竅，五臟，六腑，肌膚欲其比（高注，此猶致也。畢沅注，謂緻密也），血脈欲其通也，筋骨欲其固也，心志欲其和也，精氣欲其行也。若此，則病無所居，而惡無由生矣。病之留，惡之生也，精氣鬱也。故水鬱則爲污，樹鬱則爲蠹，草鬱則爲蕘，（畢沅引梁履繩說，續漢書郡國志三注引爾雅「木立死曰蕘」，又引此「草鬱卽爲蕘」，疑蕘本是蒿字，卽蕘也，因形近而訛。）國亦有鬱。生德不通，民欲不達，此國之鬱也。國鬱處久，則百惡竝起，而萬災叢至矣。上下之相忍也，由此出矣。故聖王之貴豪士與忠臣也，爲其敢直言而決鬱塞也。

此下引召公諫周厲王的話：

防民之口，甚於防川。川壅而潰，敗人必多。夫民猶是也。是故治川者決之使導，治民者宣之使言。是故天子聽政，使公卿列士正諫，好學博聞獻詩，矇箴，師誦，

庶人傳語，近臣盡規，親戚補察，而後王斟酌焉。是以下無遺善，上無過舉。（此文又見國語，文字稍不同。）

自知篇說：

欲知平直，則必準繩；欲知方圓，則必規矩。人主欲自知，則必直士。故天子立輪弼，設師保，所以舉過也。夫人固不能自知，人主獨甚。堯有欲諫之鼓，舜有誹謗之木，湯有司過之士，武王有戒愼之銘，猶恐不能自知。今賢非堯舜湯武也，而有掩蔽之道，奚由自知哉？……范氏之亡也，百姓有得鍾者，欲負而走，則鍾大不可負；以椎毀之，鍾况然有音。恐人聞之而奪己也，遽揜其耳。惡人聞之，可也。惡己自聞之，悖矣。爲人主而惡聞其過，非猶此耶？

這都是直言極諫的用處。達民欲，決鬱塞，聞過失，都可以補救君主政治的缺點。中國古來本有這個直言極諫的風氣，史傳所記的直諫故事不可勝舉，最動人的莫如呂氏春秋所記葆申答責楚文王的故事：

荆文王得茹黃之狗，宛路之贈，以敗於雲夢，三月不反，得丹之姬，淫甚，年不聽朝。葆申曰：「先王卜以臣爲葆，吉。」（說苑引此事，葆作保。保卽是保傅，申是人名。）

今王得茹黃之狗，宛路之贈，敗三月不反，得丹之姬，淫甚，年不聽朝，王人罪當答。」

王曰：「不穀免衣經綵而齒於諸侯，願請變更而無答。」

葆申曰：「臣承先王之令，不敢廢也。王不受答，是廢先王之令也。臣寧抵罪於

王，毋抵罪於先王。」

王曰：「敬諾。」

引席，王伏。葆申束細荆五十，跪而加之于背，如此者再。謂王：「起矣！」

王曰：「有答之名一也，遂致之。」（既然打了，爽性用力打罷！）

申曰：「臣聞『君子恥之，小人痛之。』恥之不變，痛之何益？」葆申趣出，自流

於淵，請死罪。

文王曰：「此不穀之過也，葆申何罪？」

王乃變更，召葆申，殺茹黃之狗，折宛路之燔，放丹之姬。（直諫）

這一類的故事便是諫諍制度的歷史背景。御史之官出於古之「史」，而巫祝史卜同是宗教的官，有宗教的尊嚴。春秋時代，齊之太史直書崔杼弑君，兄弟相繼被殺而不肯改變書法；晉之太史董狐直書趙盾弑君，而趙氏不敢得罪他。史官後來分化，一邊依爲記事之史，而執掌天文星占之事，仍有一點宗教的權威；一邊便成爲秦以下的御史，便純粹是諫官了。葆申故事裏說先王卜他爲保，故代能代表先王，這裏面也含有宗教的權威。古代社會中有了這種歷史背景，加上自覺的理論，故諫官制度能逐漸演進，成爲裁制君權的最重要制度。

三 呂氏春秋與李斯

我在前面曾說呂氏春秋也許有李斯的手筆，這雖是一種臆測，然而此書的政治思想有「不法先王」的議論，上承荀卿「法後王」的思想，而下合李斯當國時的政策，李斯與

韓非同是荀卿的弟子，而在這一點歷史進化的見解上他們的主張完全相同，這大概不是偶然的事吧？試看呂氏春秋說：

上胡不法先王之法？非不賢也，爲其不可得而法。先王之法，經乎上世而來者，也。人或益之，人或損之，胡可得而法？

雖人弗損益，猶若不可得而法。東夏之命，（東是東部，秦在西部，故自稱夏而稱餘國爲東。）古今之法，言異而典殊，故古之命多不通乎今之言者，今之法多不合乎古之法者。殊俗之民有似於此。其所爲欲同，其所爲異……先王之

法胡可得而法？

雖可得，猶若不可法。凡先王之法，有要於時也。時不與法俱至，法雖今而至，猶

若不可法。

故擇（一作釋）先王之成法，而法其所以爲法。先王之所以爲法者，何也？先王之所以爲法者，人也。而已亦人也。故察己則可以知人，察今則可以知古。古

今一也，人與我同耳。有道之士貴以近知遠，以今知古，以所見知所不見。故審

堂下之陰而知日月之行，陰陽之變；見瓶水之冰而知天下之寒，魚鼈之藏也。（察今）這裏的『古今一也』之說最近於荀子的『古今一度也，類不悖，雖久同理』（古代哲學史第十一篇第二章二至三）。其實此說不够說明『不法先王』的主張，並且和『時不與法俱至』的話是恰相衝突的。如果真是『古今一也，人與我同耳』，先王之法何以不可得而法呢？何以還怕『時不與法俱至』呢？大概『法後王』之說出於荀卿，但荀卿所謂『法後王』並不含有歷史演化的意義，只是說『文久而滅』，不如後王制度之粲然可考。既然古今同理，何必遠談那『久則論略』的先王制度呢？韓非李斯一輩人雖然也主張『不法先王』，但他們似受了自然演化論的影響，應用到歷史上去，成爲一種變法的哲學，韓非所謂『世異則事異，事異則備變』，即是此書所謂『有要於時，時不與法俱至』，這才是此書主張不法先王的真意義。（韓非的書流傳入秦，史不記何年。始皇本紀說用李斯計攻韓在始皇十年，其時始皇已讀了韓非的書了，似韓非書傳入秦國或在八年呂不

（韋著書之前。）這裏偶然雜入了一句荀卿舊說，其實不是著書者的本意。試看此篇下文云：

荆人欲襲宋，使人先表澠水（表是測量）。澠水暴益，荆人勿知，循表而夜涉，溺死者千有餘人……響其先表之時，可導也。今水已變而益多矣，荆人尚循循表而導之，此所以敗也。

今世之主法先王之法也，有似於此。其時已與先王之法虧矣，而曰「此先王之法也」，而法之，以爲治，豈不悲哉？

故治國無法則亂，守法而弗變則悖。悖亂不可以持國。世易時移，變法宜矣。

譬之若良醫，病萬變，藥亦萬變。病變而藥不變，響之壽民，今變爲殤子矣。故凡

舉事必循法以動，變法者因時而化。若此論則無過舉矣。

夫不敢議法者，衆庶也。以死守（法）者，有司也。因時變法者，賢主也。是故

有天下七十一聖，其法皆不同，非務相反也，時勢異也。（察今）

這種變法的哲學最像韓非的五蠹篇，其根據全在一種歷史演進的觀念。此種觀念絕非荀卿一輩主張古今雖久而同理的儒家所能造出，乃是從莊子一派的自然演化論出來的，同時又是那個國際競爭最激烈的時勢的產兒。其時已有商鞅趙武靈王的變法成績，又恰有自然演變的哲學思想，故有韓非李斯的變法哲學。察今篇中的表澠水的故事，說的何等感慨懇切。此故事和同篇的「刻舟求劍」的寓言，和韓非五蠹篇的「守株待兔」的寓言，命意都絕相同，很可以看出他們的思想淵源。韓非不得用於韓國，又不得用於秦國，終於死在李斯姚賈手裏。韓非雖死，他的變法的哲學却在李斯手裏發生了絕大的影響。李斯佐秦始皇統一中國之後，廢除封建制度，分中國爲郡縣，統一法度，畫一度量衡，同一文字，都是中國有歷史以來的絕大改革。後來因爲博士淳于越等的反對新政，李斯上焚書的提議，說：

五帝不相復，三代不相襲，各以治，非其相反，時變異也。

此與察今篇的「七十一聖」一段相同。議奏中又切責諸生「不師今而學古」，「語皆

道古以害今，』又說『三代之事何足法也，』又有『以古非今者族』的嚴刑。這都是五蠹篇和察今篇的口氣。究竟還是呂氏春秋採納了韓非的思想來做察今篇呢？還是李斯借了呂不韋來發揮他自己的變法哲學呢？還是李斯不過實行了韓非的哲學呢？還是李斯和韓非是時代的產兒，同有這種很相同的思想呢？——可惜我們現在已無法解答這些疑問了。

十九，三十四——二十初稿。

十九，三，二十校改。

一九三二年

一九三二年四月二十二日

（此處為極淡之印文，內容難以辨識，疑似為手稿或底稿之殘留）

胡適文存三集

卷四

禪學古史考

印度人是沒有歷史觀念的民族，佛教是一個『無方分（空間）無時分（時間）』的宗教。故佛教的歷史在印度就沒有可靠的記載。去年（一九二七）的夏間，我在上海美國學校的中國學暑期講習會內講演了四次『中國禪宗小史』聽講的有兩位印度人，他們聽我講『慧能死於西歷七一三年……道一死於七八八年……百丈懷海死於八一四年……丹霞天然死於八二四年……』覺得十分可怪。他們後來到我家裏閑談，說起此事，認為中國民族特別富於歷史觀念的表現。他們說：『怎麼連佛教和尚的生死年代都記的這樣清楚詳細！』

關於禪學在古代的傳授，史料很殘缺；我們沒有法子，只能在中國舊譯的禪法書及其

序跋裏面鈎出一點比較可信的材料，使人知道古代佛教徒的傳說裏的禪法傳授史是個什麼樣子。

古代翻譯的禪法諸書，舉其重要的，約有下列各種：

(1) 道地經一卷（縮刷藏經暑六）

『天竺須賴拏國三藏僧伽羅叉漢言衆護造』
西曆一四八一—一七〇）譯。凡七章。後漢安息國三藏安世高（約

(2) 大安般守意經一卷（宿五）

安世高譯。舊錄作一卷。今縮藏所收乃是康僧會與陳慧注本，注文與經文混合，故分二卷。

(3) 禪行三十七品經一卷（宿八）

(4) 禪行法想經一卷（宿八）

以上均安世高譯。安世高還有大小十二門經各一卷，也是禪書，今不存。

(5) 小道地經一卷(暑六)

後漢支曜(約一八五)譯。

(6) 禪要經一卷(暑六)

在後漢錄。譯人不詳。

(7) 修行道地經七卷(暑六)

衆護(僧伽羅叉)造，西晉三藏竺法護譯。跋作六卷二十七品，今本有七卷三十

章，而目只有二十九章。南條文雄說，末三品依法華經。大概此三品是後來加

入的。

序題「瑜迦遮復彌經，晉名「修行道地」。跋言太康五年(二八四)二月二

十三日譯成。

(8) 坐禪三昧法門經二卷(暑六)

僧伽羅利造。姚秦鳩摩羅什(四〇二—四一二)譯。

(9) 禪法要解經二卷(暑六)

(10) 思惟略要法一卷(暑六)

(11) 菩薩訶色欲法一卷(暑六)

以上都是鳩摩羅什譯的。

(12) 禪秘要法經三卷(宿五)

鳩摩羅什譯。首行有「後秦弘始年……譯」字樣。

此書乃衆家所造。高僧傳七,僧叡傳云「禪法要三卷,始是鳩摩羅陀所製,末是

馬鳴所說,中間是外國諸聖共造。」僧叡序文中說出更詳細:

「……尋蒙(鳩摩羅什法師)抄撰衆家禪要,得此三卷。初四十三偈是

鳩摩羅羅陀法師所造。後二十偈是馬鳴菩薩之所造也。其中五門是婆

須密,僧伽羅叉,羈波囉,僧伽斯那,勒比丘,(疑是「脇比丘」之誤)馬鳴,羅陀禪

要之中抄集之所出也。六覺中禡，是馬鳴菩薩修習之以釋六覺也。初觀

淫恚痴相及其三門，皆僧伽羅叉之所撰也。息門六事，諸論師說也。序文

見僧祐出三藏記九)

(13) 修行方便禪經四卷(即所謂達磨多羅禪經)(藏八)

達磨多羅與佛大先造。東晉佛陀跋陀羅在廬山(約四一〇)譯，慧遠作序。

序尾有一行云：『庚伽遮羅浮迷，譯言修行道地。』

(14) 五門禪經要用法一卷(暑六)

『佛陀蜜多撰，宋鬪賓三藏曇摩蜜多(四二四—四四〇)譯。』

(15) 治禪病秘要法二卷(宿五)

宋居士沮渠京聲譯。跋言孝建二年(四五五)譯成。

* * *

以上譯出的禪法書，是依時代的先後排列的。我們可以作一表如下：

第二世紀的晚年

安世高譯道地經，大安般經等。

支曜譯小道地經。

第三世紀的晚年

二八四年，竺法護在敦煌譯修行道地經的全文。

第五世紀的初期

鳩摩羅什在長安譯各種禪經。（約在四〇四）

佛跋跋陀羅在廬山譯達磨多羅禪經。（約在四一〇）

曇摩蜜多在建業譯五門禪經。（約在四五〇）

這表上可以看出印度禪法逐漸輸入中國的歷史。安世高等譯的書，都很簡略，不很容易懂得。故道地經有道安等的章句，而安般經有道安的注及陳慧等的注本。法護譯的是僧伽羅叉的全文，但其書遠在敦煌，又不久即遭大亂，似乎不很流通。故五世紀初年

慧遠作禪經序云：

每慨大教東流，禪教尤寡。三業無統，斯道殆廢。頃鳩摩者婆（即鳩摩羅什，

Kumarajiva）宣馬鳴所述，乃有此業。雖其道未融，蓋是爲山於一篑……

故其時僧叙序羅什所出禪經云：

此土先出修行大小十二門，大小安般，雖是其事，既不根悉，又無受法。學者之戒，

蓋闕如也……

以此推知禪法之推行是五世紀以後的事。五世紀初期，北有羅什，南有慧遠，其所出諸書，又都是提要鉤元的書，故印度的禪法遂稍稍流行於中國。

據近代學者的考證，釋迦牟尼大概生於紀元前六世紀（約五六〇）死於前五世紀（約四八〇）。故鳩摩羅什時代上距釋迦不過八九百年，可算是「去古未遠」。這八九百年中的傳說之中，含有一些史料，其可信之程度總稍勝於後世的種種傳說。故我們

研究印度禪學的傳授，應該先研究這些較古的史料。

佛教的禪法的來源很古與義書 (Upanishads) 中已有禪定之法，其名爲「瑜伽」(Yoga) (看忽滑谷快天禪學思想史上卷，頁二九—五二。) 此種書在佛教產生時已成爲很有勢力的經典，故佛教不免受他的影響。數論一派 (Sankhya) 印度六家哲學之一。) 也注重「瑜伽」。稍後起之瑜伽一派 (六家之一) 更把禪定作爲主要的修行法門，故其學派即稱瑜伽。看忽滑谷快天同書上，頁六六—八四。)

佛教之禪法也名爲「瑜伽」，習禪者名爲「瑜伽遮羅」，禪法名爲「瑜伽遮羅布迷」，即是「瑜伽師地」，譯言「修行道地」。故法護譯的僧伽羅叉的修行道地經序題：

瑜伽遮復彌經，晉名修行道地。

故廬山譯出的達摩多羅禪經序末說：

庚伽遮羅浮迷，譯言修行道地。

僧祐記錄此經，也說

禪經修行方便二卷。一名庾伽遮羅浮迷，譯言修行道地。一名不淨觀經，凡有十七品。

可見僧伽羅叉的書，和達摩多羅與佛大先合作的書，都叫做『瑜伽遮羅布迷』（Yoga-charabhumī）都可譯作『瑜伽師地論』（高僧傳二，佛陀跋陀羅傳，他譯有修行方便論，本不稱（經）也。）

南條文雄的（明藏目錄）於道地經下注原名爲 Margabhumī

又於修行道地經下注原名爲

Karyamatgabhumi

又於達摩多羅禪經下注原名爲

Dharmatara Dhyana-sutra

這都是出於臆測的，全沒有根據。

這個書名關係不小。我們因此可以知道這時期的禪法上承奧義書，中間與外學勝論派及瑜伽派相關，下接唯識宗的瑜伽師地。

漢晉時代譯的許多禪法書之中，從不提及無著 (Asanga) 弟兄之名。大概無著弟兄的時代很晚，其年代約在第四或第五世紀。Pasi 說他們的年代在二八〇至三六〇之間，似乎還過早。(參考 Eliot *Hinduism and Buddhism*, Vol. II, P. 65) 他們不過是『瑜伽遮羅』的後起之秀。試取無著的瑜伽師地論 (玄奘譯本) 與法護、羅什、佛陀跋陀羅諸人譯的各種瑜伽師地論相比較，便可知他們的內容大致相同，演變的線索也很明顯。不過無著所造更多煩瑣的分析，遂成爲唯識的煩瑣哲學。更進一步，便成了下流的密宗了。

在中國方面，賴有中國古代思想的抵抗力，這種煩瑣的分析同中國人的頭腦不能相容。中國的文字也不配玩這種分析牛毛的把戲，故五世紀以下的禪學趨勢便是越變越簡單，直到阿佛罵祖而後止！中間雖有玄奘窺基的大賣氣力，而中國思想終走不上唯識的煩瑣哲學上去，雖有不空金剛智同許多帝后的提倡，而中國居然不會墮落成爲真言宗。

與喇嘛教的國家。

這兩種趨勢可以表示如下：



這是後話，表過不提。

我們現在要研究古禪學的傳授略史。廬山譯出的禪經有小序云：

……佛滅度後，尊者大迦葉，尊者阿難，尊者末田地，尊者舍那婆斯，尊者優波崛，尊者婆須密，尊者僧伽羅叉，尊者達摩多羅，乃至尊者不若密多羅，諸持法者，以此慧燈次第傳授。我今如其所聞而說是義。

此是佛大先的口氣，故有達摩多羅而無佛大先自己。我們應該先考定佛大先的年代。

佛大先即佛陀斯那。(Buddhasena) 禪要秘密治病經有後記云：

河西王從弟大沮渠安陽侯，於子園國衢摩帝大寺，從天竺比丘大乘沙門佛陀斯那。其人天才特拔，諸國獨步；誦半億偈，兼明禪法；內外綜博，無籍不練。故世人咸曰「人中師子」。沮渠親面稟受，憶誦無滯。以宋孝建二年九月八日，（四五五）於竹園精舍書出此經，至其月二十五日訖。尼慧濬爲檀越。出三藏記九。

據開元釋教錄四：

安陽侯沮渠京聲，卽河西王蒙遜從弟……少時嘗度流沙，到子填國，於瞿摩帝大寺遇天竺法師佛陀斯那，安陽從之諮問道義……以茂虔（卽牧犍）承和年中譯禪法要解一部。

高僧傳二，曇無讖傳後附安陽侯傳，也說他從子園高昌東歸，回到河西，卽譯出禪要。又說：及僞魏吞併西涼，乃南奔於宋……初出彌勒觀世音二觀經……後竹園寺慧濬尼復請出禪經。安陽旣通習積久，臨筆無滯，旬有七日，出爲五卷。

沮渠王國被滅時在承和七年，當宋元嘉十六年己卯（四三九）其譯禪經，在宋孝建二年（四五五）開元錄記載有誤。也許他在河西，曾譯初本，後在南方受請，又重譯一本，故十七日而譯成。沮渠蒙遜開國在四〇一年，僧傳說安陽侯少時在于闐見着佛大先，大概佛大先當四百年時還生存。

此說頗多傍證。高僧傳三，智嚴傳中說：

智嚴……周流西國，進至罽賓，入摩天陀羅精舍，從佛駄先比丘諮受禪法。漸染三年，功踰十載。佛駄先見其禪思有緒，特深器異。

智嚴與佛陀跋陀羅同回中國，僧傳二說：

佛駄跋陀……少受業於大禪師佛大先。先時亦在罽賓，乃謂智嚴曰：「可以振維僧徒，宣授禪法者，佛駄跋陀其人也。」

他們到長安時，鳩摩羅什已在長安，當五世紀的初年。這都可證佛大先當四百年時還生存。他的及門弟子到中國的有三人。

佛陀跋陀羅（死于四二九，年七十一。）

佛大先

智嚴

沮渠京聲（死在四五五以後）

其次，我們要考定佛大先以上的幾個人的年代。慧觀序修行地不淨觀經云：

此一部典名為具足清淨法場。傳此法至于闐賓，轉至富若蜜羅，亦盡諸漏，具足

六通。後至弟子富若羅，亦得應真，此二人于闐賓中為第一教首。

富若蜜羅去世已來五十餘年，弟子去世二十餘年。曇摩多羅菩薩與佛陀斯那

俱共諍得高勝，宣行法本。佛陀斯那化行闐賓，為第三教首。有于彼來者親從

其受法教誨，見其涅槃時遺教言，「我所化人衆數甚多，入道之徒具有七百。」

富若羅所訓為教師者十五六人，如今于西域中熾盛教化，受學者衆。

曇摩羅（依上文當作曇摩多羅）從天竺來，以是法要傳與婆陀羅，婆陀羅與佛陀

斯那 佛陀斯那啓此旃丹(震旦)無真習可師，故傳此法本流至東州……(出

三藏記九)

慧觀是鳩摩羅什的弟子，又與佛陀跋陀羅同在建業道場寺，死于宋元嘉中。他的史事知識大概是從這兩個大師得來的，故有可信的價值。他說的闍賓一派的世系都是幾十年間的事，故更可信。闍賓的三世教首是：

富若蜜羅 富若羅 佛大先 (佛陀斯那)

又有從天竺來的一支：

曇摩多羅 (即達摩多羅) 婆陀羅 佛大先

考僧祐出三藏記集十二有薩婆多部的世系表兩種。一種是僧祐所輯，一種是「長安齊公寺薩婆多部佛大跋陀羅師宗相承」世系，其中有可與慧觀所記相印證的，今列表如下：

薩婆多部記

慧觀所記

(1) 僧祐所記

(2) 齊公寺本

(49) 弗若蜜多羅漢(衍漢字)

(無)

富若蜜羅

(50) 婆羅多羅

(48) 婆羅多羅

婆陀羅

(51) 不若多羅

(44) 不若多羅

富若羅

(52) 佛駄先

(49) 佛大先

佛陀斯那

(53) 達磨多羅菩薩

(50) 曇摩多羅

曇摩多羅

慧觀又說：

富若蜜羅去世已來五十餘年，弟子(富若羅)去世二十餘年。

可惜慧觀所序的修行地不淨觀經，今不傳了，各種經錄皆不載此經的傳譯年代。此經與廬山所譯達摩多羅禪經必是同一本子。僧祐雖載其序，而不記錄此經，我們竟不知此書有第二譯本。故我疑心此序即是他來南方後為廬山禪經作的。此序之作約在四一〇年之後。他同佛陀跋陀羅都棲止建業的道場寺，跋陀即廬山禪經的譯主，慧觀為作新序，大旨與慧遠原序相同，稍補其史實的不足而已。若作序年代在四一〇至四二〇之間，則

我們可以推定

富若蜜多羅（廬山禪經序的不若蜜多羅）死於三六五年左右。

富若羅（不若多羅）死於三九五年左右。

更合鬪寶與天竺兩支的禪師爲下表：

富若蜜多羅—富若羅

佛大先

達摩多羅—婆陀羅

可知達摩多羅與婆陀羅都是四世紀中葉至下半的人。焦鏡法師作後出雜阿毗曇心序（出三藏記十）說達摩多羅生在「晉中興之世」這可證他是四世紀的人（後秦弘始年中，有鬪寶律師弗若多羅到長安，與羅什共譯十誦律，未完而死。此人似另是一人，不是富若羅？）

慧遠序中說達摩多羅與佛大先兩人的禪法的不同，很可注意。他說：

達摩多羅與佛大先，其人西域之儒，禪訓之宗……弘教不同，故有詳略之異。達

摩多羅闍衆爲於同道，開一色爲恒沙，其爲觀也，明起不以生，滅不以盡，雖往復無

際而未始出於如故曰，「色不離如，如不離色；色則是如，如則是色。」佛大先以爲澄源引流固宜有漸；是以始自二道，開甘露門，釋四義以反迷，啟歸塗以領會，分別陰界，導以正觀；然後令原始反終，妙尋其極……

這裏面便有了頓漸二門之別。達摩多羅之說近於般若宗的中觀（Madhyamaka）他是從印度來的，故頗有大乘意味。佛大先似乎受鬪賓的薩婆多部（Sarvastivadin）的影響最深，故謹守小乘禪的漸修法門。序中所謂「二道」，卽方便道與勝道；「四義」卽（1）退，（2）住，（3）升進，（4）決定。用此標準來看廬山的禪經，我們只見佛大先的「二道」，「四義」籠罩一切，其中似很少達摩多羅的成分。此書後來被稱爲達摩多羅摩經，真是冤枉了達摩多羅！

以上的考證，只到第四世紀爲止。四世紀以上，我們就在迷霧裏了。從不若蜜多羅和達摩多羅，一跳就到僧伽羅叉。出三藏記十引失名作者的僧伽羅利經序云：

僧伽羅利者須賴國人也。佛去世後七百年生此國，出家學道，遊教諸邦，至憐乾，

越土甄陀，闍賓王師焉。高明絕世，多所述作。此土修行經，大道地經，其所集也。

又著此經……

此序作于苻秦建元二十年（三八四）元明藏本皆說是道安作的。其時道安未死，序中所說史實當有所本。佛去世在前五世紀之初，則僧伽羅叉當是紀元後第二世紀至三世紀的人。但羅叉的道地經，在二世紀下半，已由安世高摘要譯出，故羅叉的年代至晚當在第一世紀的前半，或至二世紀中葉尙生存，而其書已到中國；正如後來佛大先尙生存，其書也已到中國了。

舊來傳說往往把釋迦的年代提早二三百年。故凡用「佛滅度後若干年」計算的年代，都只是存一個大概而已，都不能作為正確的計算。

僧祐記薩婆多部的師資，羅叉在第二十九。他又引齊公寺的本子，羅叉（衆護）在第二十六。僧伽羅叉行化於闍賓，闍賓即 *Asamini*，亦譯闍貳，在當時爲薩婆多部的中心。大概僧伽羅叉又是「有部」的大師。

僧伽羅又雖在「有部」却是一個折衷派的學者。他的僧伽羅利集經便是採集各家造成的。他的修行道地經也是採集各家的書造成的。高僧傳一安世高傳說：

初外國三藏衆護，撰述經要爲二十七章。高乃剖析護所集七章，譯爲……道地經。

修行道地經序云：

衆護「總衆經之大較，建易進之徑路」

修行道地經第二品有偈云：

從。若。干。經。採。明。要。立。不。老。死。甘。露。言。

我們在上文說過，「瑜伽遮羅」（禪法）本是印度各宗派所同有，本不是佛教所獨創。佛敎各宗派之中，也各有他們的「修行道地」。僧伽羅又採取各經的禪法要義，編爲二十七章，其書明顯扼要，故成爲禪學的名著，不但風行西域，且能風行中國。

不但羅叉的道地經採集各家的。廬山所出的禪經也就是幾家合成的。鳩摩羅什

在關中譯的禪經也是採集諸家合成一書的。僧叡序羅什所譯禪經云：

……尋蒙抄撰衆家禪要，得此三卷。初四十三偈是鳩摩羅羅陀法師所造，後二十偈是馬鳴菩薩之所造也。其中五門是婆須蜜、僧伽羅叉、溫波崛、僧伽斯那、勒（脇）比丘、馬鳴、羅陀禪要之中抄集之所出也。六覺中偈，是馬鳴菩薩修習之。以釋六覺也。初觀姪悲痴相及其三門，皆僧伽羅叉之所撰也。息門六事，諸論師說也。菩薩習禪法中，後更依持世經，益十二因緣一卷。要解一卷，別時撰出。

……（出三藏記九）

羅什採自羅叉最多，而羅叉本書自說：『從若干經採明要。』這可見這些書的折衷的性質了。

僧叡所記的禪法作者，與廬山禪經序首所記稍有不同。同者三人

優波崛

婆須蜜

僧伽羅叉

廬山禪經所無者四人：

鳩摩羅陀

馬鳴

僧伽斯那

脇比丘

廬山經序又有最早的三人：

大迦葉

阿難

末田地

除了僧伽斯那無可考外，其餘九人都見于付法藏因緣傳及僧祐所記兩種薩婆多部世系之中，列表如下：

(1) 僧祐記薩婆多部

大迦葉第一

阿難第二

末田地第三

優波崛第五

婆須密第八

(2) 齊公寺本薩婆多部

阿難第一

末田地第二

優波崛第四

婆須密第六

(3) 付法藏傳

大迦葉(1)

阿難(2)

末田地(旁出)

優波鞠多(4)

(無)

脇長老第十

馬鳴第十一

鳩摩羅跋第十二

僧伽羅叉第廿九

大迦葉本是外道，後歸佛教。

弟子，後來在屬寶傳教。這幾個人大概多是前五世紀上半的人。

優婆曇是佛去世百年後的人，其年代當紀元前四世紀。阿育王傳說他與阿育王同

時。阿育王的年代，經近世學者考定，他即位約當紀元前二七三年，死時約當前二二二年。

優婆曇似乎在他之前。

慧遠序禪經云：

……如來泥洹未久，阿難傳其共行弟子末田地，末田地傳舍那婆斯。此三應真

咸乘至願，冥契於昔……其後有優婆曇弱而超悟，智絕世表，才高應寡，觸理從簡。

勸(脇)比丘第八

馬鳴第九

鳩摩羅大第廿五

衆護第廿六

阿難是佛的忠實信徒。據阿育王傳四，末田地是阿難

脇比丘(9)

馬鳴(11)

鳩摩羅陀(18)

(無)

八萬法藏，所存惟要，五部之分始自于此……自茲已來，感于事變，懷其舊典者，五

部之學並有其人，咸懼大法將頽，理深其慨，遂各述讚禪經，以降盛業……

慧觀序中與此略同，也說五部之分起于優婆闍。僧祐記薩婆多部十誦律六十一卷的緣

起云：

……昔大迦葉具持法藏，次傳阿難，至于第五師優波闍，本有八十誦。優波闍以

後世鈍根不能具受故，刪為十誦……自茲以下，師資相傳五十餘人……（出三

藏記三）

五部卽

(1) 薩婆多部 (Sarvativada) 律為十誦律。

(2) 曇無德部 (Dharmagupta) 律名四分律。

(3) 彌沙塞部 (Mahisasaaka) 律名五分律。

(4) 迦葉毗部 (Kasyapiya) 律與五分律同。

(15) 婆羅富羅部 (VasiPutriya) 卽犢子部，其律卽摩訶僧祇律。

婆娑觸雖是十誦律的創始人，他又是一個大禪師。諸書說他『坐禪第一』。又記他感化淫女婆須達，用的理論卽是後世所謂『不淨觀』。付法藏傳三記他少時，商那和修教他『繫念』之法。

若起惡心，當下黑石；設生善念，下白石子……漸漸修習，白黑正等。至滿七日，心轉純淨，黑石都盡，惟有白者。

這也是禪法的方便法門。

婆須蜜亦作筏蘇蜜咀羅 (Vasumitra) 譯言世友，或作天友。據俱舍光論，他是佛死後三百年時人，著有業事分阿毗曇。又異部宗輪論的作者也名世友，宗輪論述記稱他是佛滅度後四百許年時人，大概另是一人。出三藏記集十收有婆須蜜集序，却說婆須蜜是佛的及門弟子，佛死後他教化周妬國，槃荼國。此說似不可信。婆須蜜是很通行的印度名字，而薩婆部大師世友大概是紀元前二三世紀的人。

脇比丘，梵言波奢；(Parsva) 他晚年出家，刻意苦修，脇不至席，故有此名。

據鳩摩羅什譯出的馬鳴菩薩傳(藏九)脇比丘是馬鳴之師；僧祐所記婆薩多部兩種

傳授表，也都說馬鳴直承脇比丘。付法藏傳則說脇比丘傳富那奢，富那奢傳馬鳴。

馬鳴是佛滅度後五百年時人，當西曆第一世紀。他先是外道沙門，後歸佛教。他有

文學天才，為大乘佛教的大詩人。

鳩摩羅陀，亦作鳩摩羅邏多，譯言童首，亦言童受。僧叡序成實論云：

成實論者，佛滅度後八百九十年，罽賓小乘學者之匠鳩摩羅陀上足弟子訶梨跋

摩之所造也。

玄暢作訶梨跋摩傳，(出三藏記十一)說與此同。訶梨跋摩既是佛死後八百九十年時

人則羅陀是四世紀人，或生于三世紀，而死于四世紀。

我們現在可以把古代傳說裏的禪學傳授者，列為一個總表如下：

大迦葉 } 西 曆
阿 難 }前五世紀
末 田 地 }

優 婆 崛前四世紀

婆 須 蜜前二三世紀

脇 比 丘紀元前後

馬 鳴一世紀

僧 伽 羅 叉二世紀

鳩 摩 羅 陀三四世紀

達摩多羅 富若蜜多羅 }四世紀

婆 陀 羅 富 若 羅 }

佛 大 先四世紀末尙存

{ 佛陀跋羅陀(死于429)
 智嚴
 沮渠京聲(死于455以後)

十七年七月。

| | | | | |
|-------|----|---|----|--|
| 第一冊 | —— | 大 | —— | |
| 第二冊 | —— | 國 | —— | |
| 第三冊 | —— | 未 | —— | |
| 第四冊 | —— | 未 | —— | |
| 第五冊 | —— | 未 | —— | |
| 第六冊 | —— | 未 | —— | |
| 第七冊 | —— | 未 | —— | |
| 第八冊 | —— | 未 | —— | |
| 第九冊 | —— | 未 | —— | |
| 第十冊 | —— | 未 | —— | |
| 第十一冊 | —— | 未 | —— | |
| 第十二冊 | —— | 未 | —— | |
| 第十三冊 | —— | 未 | —— | |
| 第十四冊 | —— | 未 | —— | |
| 第十五冊 | —— | 未 | —— | |
| 第十六冊 | —— | 未 | —— | |
| 第十七冊 | —— | 未 | —— | |
| 第十八冊 | —— | 未 | —— | |
| 第十九冊 | —— | 未 | —— | |
| 第二十冊 | —— | 未 | —— | |
| 第二十一冊 | —— | 未 | —— | |
| 第二十二冊 | —— | 未 | —— | |
| 第二十三冊 | —— | 未 | —— | |
| 第二十四冊 | —— | 未 | —— | |
| 第二十五冊 | —— | 未 | —— | |
| 第二十六冊 | —— | 未 | —— | |
| 第二十七冊 | —— | 未 | —— | |
| 第二十八冊 | —— | 未 | —— | |
| 第二十九冊 | —— | 未 | —— | |
| 第三十冊 | —— | 未 | —— | |
| 第三十一冊 | —— | 未 | —— | |
| 第三十二冊 | —— | 未 | —— | |
| 第三十三冊 | —— | 未 | —— | |
| 第三十四冊 | —— | 未 | —— | |
| 第三十五冊 | —— | 未 | —— | |
| 第三十六冊 | —— | 未 | —— | |
| 第三十七冊 | —— | 未 | —— | |
| 第三十八冊 | —— | 未 | —— | |
| 第三十九冊 | —— | 未 | —— | |
| 第四十冊 | —— | 未 | —— | |
| 第四十一冊 | —— | 未 | —— | |
| 第四十二冊 | —— | 未 | —— | |
| 第四十三冊 | —— | 未 | —— | |
| 第四十四冊 | —— | 未 | —— | |
| 第四十五冊 | —— | 未 | —— | |
| 第四十六冊 | —— | 未 | —— | |
| 第四十七冊 | —— | 未 | —— | |
| 第四十八冊 | —— | 未 | —— | |
| 第四十九冊 | —— | 未 | —— | |
| 第五十冊 | —— | 未 | —— | |

一九三九年九月

從譯本裏研究佛教的禪法

我們現在研究古代所謂「禪法」是些什麼東西，應該用敦煌關中廬山三處所出的禪經作研究資料；三世紀以前所譯的禪書太簡單了，不能應用。

坐禪三昧經說五門對治法，我們用作禪法的網要：

- (1) 多婬欲人，不淨法門治。
- (2) 多瞋恚人，慈心法門治。
- (3) 多愚痴人，思惟觀因緣法門治。
- (4) 多思覺人，念息法門治。
- (5) 多等分人，念佛法門治。

「等分」二字不明，辭典也沒有說明，細看文義，似是指那些兼有淫欲、瞋恚、愚痴、思覺各病，成分略相等的人。經文又言「治等分行及重罪人求索佛，如是人等當教一心念佛三昧。」故知「等分」是兼有上種種病的重病。

先說「不淨觀」

禪經云：

修行愛欲增，應往至冢間，取彼不淨相，還來本處坐。所見諸死屍，我身亦復然。

一心內觀察，如彼冢間相。彼爲我作證，由是得真實。已得真實相，不復起邪念。

（卷三第九）

這是很淺近的說法。又如教人觀察：

從足至髮，不淨充滿。髮毛爪齒，薄皮厚皮，血肉筋脈骨髓，肝肺心脾腎胃，大腸小腸，屎尿痰唾汗淚，垢坵膿腦胞膽痰水，微膚脂肪腦膜，身中如是種種不淨（三昧經）

上（此名三十六不淨）

不淨觀爲印度宗教的一個發明；其說有粗有細，粗者略如上說；細者分析人身一切骨節筋脈，九十九萬毛孔，每一毛孔內八萬侵食細蟲——這樣分析，不是爲生理及醫學，乃是要人了知人身不淨，『生死內外，都是不淨』。禪經云：

五欲亦五壞，隨病而對治；相對真實相，修行正觀察。『色變』若『離散』，『威儀容止滅』，『羸朽』及『磨碎』，是名五種壞。此則自身中，無量諸境界；修行正憶念，悉能得自在。

不淨觀有時發生厭患，便可用『淨觀』對治，使人於不淨中看出淨相，『除肉觀骨』，『白骨流光出』，以至於『種種微妙』，『處處莊嚴現』。

禪經說：

佛說不淨念，一切諸種子。世尊說貪欲，利入深無底；正受對法藥，當修厭離想。一切餘煩惱，悉能須臾治。（卷三，十一。）

次說慈心法門。修行道地經云：

修行道地建大弘慈，當何行之？

設修行者在於暑熱，求處清涼，然後安隱；在冰寒處，求至溫暖，然後安隱；如飢得食，如渴得飲，如行遠路疲極困甚而得乘車，然後安隱……熱心不亂，所可愛敬，親親恩愛，父母兄弟妻子親屬朋友知識皆令安隱；一切衆生諸苦惱者，亦復如我身得安隱；十方人民，悉令度脫，身心得安。欲使二親宗族中外悉得安隱。次念凡人等加以慈。普及怨家，無差特心，皆令得度，如我身安（第六）。

此經在別處（第八）說慈有四品：

一曰父母宗親；二曰中間之人無大親疎；三曰凡人衆庶；四曰護於怨家，仁心具足。修行道地經有『忍辱』及『棄加惡』二品，與『慈心法門』有關，附錄於此：

設使有人搗罵行者，爾時修道當作是觀：

所可罵言，但有音聲；諦惟計之，皆爲空無，適起卽滅。譬如文字，其名各異，一一計字，無有罵聲。……譬如夷狄異音之人，雖來罵我，譬如風響，是聲皆空。（認辱品十

三）

假使行者坐於寂定，人來搥捶，刀杖瓦石以加其身，當作是觀，名色皆空，所捶可捶，悉無所有，本從何生？誰爲瞋者？向何人怒？（棄加惡品十四）

次說思惟法門。思惟是觀因緣。十二因緣之觀省，分爲三步：

若初習行，當教言：生緣老死，無明緣行，如是思惟，不令外念。

若已習行，當教言：行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，如是思惟，不令外念。

若久習行，當教言：無明緣行，行緣識，識緣名色，緣名色六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，如是思惟，不令外念。（三昧經上）

次說安那般那三昧法門，卽數息門。安那(ana)是入息，般那(pana)是出息。亦譯爲安般。三昧經也分三步：

若初習行，當教言：一心念數入息出息，若長若短，數一至十。若已習行，當教言：數一至十，隨息入出；念與息俱，止心一處。若久習行，數隨，止，觀，觀轉清淨。

禪經分『數隨，止，觀』四步。上文第一步『數一至十』卽是數。第二步『隨息入出，念與息俱，止心一處』卽是『隨，止』兩步。第三步卽是四步合修。羅叉與羅什皆以『止觀』爲一步，而以『還淨』爲最後一步。

數息甚易明，不須細說。

『隨』者，禪經云：

內外出入息，去則心影隨……修行出入息隨到所起處。

原注云：

出入息所起處同在臍。

隨只是「念與息俱」跟着氣息，跟到他所到處。

「止」者，「止心一處」；禪經云：

安止極風處。

原注云：

極上下風際。

風即是氣息。

「觀」者，禪經云：

修行止住已，種種觀察風。

諸書說「觀」各有長處，不易合在一塊。修行道地經云：

修行者已得相隨，爾時當觀如牧牛者，住在一面，遙視牛食；行者若茲，從初數息，至

後究竟，悉當觀察。

此卽是「止觀」，近于禪經所謂「止」。道地經接着說：

修行者已成于觀，當復還淨如守門者，坐于門上，觀出入人，皆識知之；行者如是，繫心鼻頭，當觀數息，知其出入。（二十三）

此卽羅什所謂「轉觀清淨」，卽禪經所謂「觀」。

禪經分「止觀」二事甚明白。他說：

修行觀若增，制之令以止。修行若止增，起之令從觀。（第五）

又說：

出息入息時，正觀無常相。息法次第生，展轉更相因，乃至衆緣合，起時不暫停；當知和合法，是性速朽滅，法從因緣起，性羸故無常；一切衆緣力，是法乃得生，虛妄無堅固，速起而速滅……

修行如是觀，此則決定念。譬如運行天，息變疾于彼。決定無常想，修行趣涅

繫……

於○息○能○覺○了○具○足○衆○苦○相○如○是○諦○思○惟○說○名○爲○決○定○(第七)

修○道○地○經○于○數○息○品○之○外○也○另○有○觀○品○也○是○以○無○常○一○念○爲○主○(第二十四) 觀品列舉

五十五事『明身則本無』如云：

是身爲聚沫，不可手捉；是身如海，不厭不欲；是身如江，歸于溷海，趣老病死；是身如糞，明智所捐；是身如沙城，疾就磨滅……

觀品又云：

修行者當以四事觀其無常：

一曰，所生一切萬物皆歸無常。

二曰，其所興者無有積聚。

三曰，萬物滅盡，亦不耗滅。

四曰，人物悉歸敗壞，亦不盡滅。

頌曰：

人物雖有生，不積聚，不滅，

亦不捨衆形，雖沒而不滅。

雖終相連續，皆從四因緣。

觀萬物如是，超越度終始。

佛教本重智慧，故「觀」爲極重要的一步。數息法門中所謂「觀」範圍尙小；因息而推知萬法無常，便不止「如守門人坐於門上觀出入人」的觀法了。

梵文 Samatha，譯言止； Vipasyana，譯言觀。大乘義章十曰：「守心住緣，離於散動，

故爲止；止心不亂，故復名定……於法推求簡擇，名觀；觀達稱慧。」後來天台宗用「止」

來包括數息法門的前三步，用「觀」來指後一步，而推廣「觀」義，包括智慧思惟。天台

宗又有「六妙法門」一數，二隨，三止，四觀，五還，六淨。這是強分道地經，四步爲六步；還是

「反本還源，」淨是「體識本性清淨。」

次說念佛法門。三昧經分三步：

若初習行，令往觀佛像，相相明了，一心取持，還至靜處，心眼觀佛像，令意不轉，繫念在像，不令他念……如是不已，心不散亂，便得心眼見佛像相，光明如眼所見，無有異也。

是時當更念佛初降神時震動天地，有三十二大人相，八十種小相；以至後來成正等覺，初轉法輪……得至涅槃，佛身如是感發無量。專心念佛，不令外念……如是不亂，便得見一佛，二佛，乃至十方無量世界諸佛色身——以心想故，皆得見之。既得見佛，當復念佛功德法身，無量大慧，無崖底智，不可計德……爾時復念……無量盡虛空界皆悉如是……爾時惟觀二事：虛空佛身及佛功德，更無異念，心得自在，意不馳散，得成念佛三昧。

念佛法門大概是晚出的。然而這裏的念佛還與淨土一派不全同。這也是可以注

意的。

以上述五法門，完了。次說習禪的結果，所謂「四禪」的境界。

(1) 初禪 行者呵棄愛欲，滅斷欲火，一心精勤信樂，令心精進，意不散亂，觀欲心厭，除結惱盡，得初禪定。(三昧經下) 初禪相有多種，如空，明，定，智，善心，柔軟，喜樂，解脫，境界相應等，是爲十功德。(辭典八〇九)

(2) 二禪 初禪得力于「思力」居多，如不淨觀，慈心觀，念佛三昧皆是。此等名爲「覺觀」，「因善覺觀，而生愛著」，故已得禪者，當除却覺觀，始可入第二禪。要解云：

覺觀惱亂，如人疲極安眠，衆音惱亂——覺觀亂心，如風動水——無覺無觀，定生

喜樂，入於二禪……以無覺觀故，內心清淨，如水澄淨，無有風波；星月諸山悉皆照

見。如是內心清淨，故名賢聖默然……定生喜樂，妙勝初禪。

(3) 三禪 二禪已除覺觀，還有喜心。要解云：

得二禪大喜，喜心過差，心變着喜，生諸結使。以是故，喜爲煩惱之本……喜是悅樂，甚爲利益，滯着難捨。以是故，佛說捨喜得入三禪……復次，喜爲麤樂，今欲捨粗樂而求細樂，故言離喜更入深定，求異定樂……第三禪身受樂世間最樂無有過者。

Eliot(1.314)譯喜爲 joy 樂(Sukham)爲 Ease。

(4) 四禪 三禪捨了喜，還有樂在。第四禪就連樂也去了。要解云：

行者依於涅槃樂，能捨禪樂……若比丘斷樂斷苦，先滅憂喜，不苦不樂，護念清淨，入第四禪……第四禪名爲真禪，餘三禪者方便階梯。是第四禪譬如山頂，餘三禪定如上山道。是故第四禪佛說爲不動處……又名安隱調順之處。譬如善御調馬，隨意所至。

要解云：

行者得此第四禪，欲行四無量心，隨意易得；欲修四念處，修之則易；欲得四諦，疾得不難；欲得六通，求之亦易。

我們依此次第，說明禪法的功用。

什麼叫做四無量心？

- 一者慈無量。
- 二者悲無量。
- 三者喜無量。
- 四者捨無量。

茲無量心與前面說的慈心觀略同。禪經第十四云：

……於一切衆生起法饒益心，修三種慈：廣大慈，極遠慈，無量慈；捨除瞋礙，住仁愛心，隨其所應，功德善根，一切佛法，皆悉與之；謂與種種法樂，修種種慈；先與在家樂，

次與出家樂，次與禪定正受樂，次與菩提樂，次與寂滅樂。

要解云：

念一城衆生，願令得樂；如是一國土，一閻浮提，四天下，小千國土，三千大千國土，乃至十方恆河沙等無量無邊衆生，慈心遍覆，皆願得樂。

悲與慈有分別。禪經云：

饒益衆生，說明慈心；除不饒益，說名悲心。……若先觀衆生受無量苦，起除不饒益心，然後見衆生除不饒益，除不饒益已，受種種樂——非與樂也。是名慈心。

喜無量者，禪經云：

修行於慈境界，以……一切功德饒益衆生；見一切衆生得法樂已，其心歡喜，……

念言快哉，永使安樂。

捨無量者，禪經云：

謂平等清淨，離苦樂相。

什麼叫做四念處？四念處又名四空定，又名四無色定。Eliot 譯爲四種 Frances

(1) 空無邊處，又名虛空處，又名初無色定。要解云：

……離一切色相，得入虛空處。

又云：

行者繫心身內虛空，所謂口鼻咽喉眼耳胸腹等，既知色爲衆惱，空爲無患，是故心樂虛空。若心在色，攝令在空，心轉柔軟。令身內虛空漸漸廣大，自見色身如藕根孔。習之轉利，見身盡空，無復有色。外色亦爾。內外虛空同爲一空。是時心緣虛空，無量無邊，便離色怨，安隱快樂；如鳥在瓶，瓶破得出，翱翔虛空，而所觸礙是名初無色定。

這段文章真是妙文，故全引之。

(2) 識無邊處，又名識處。要解云：

行者……知是心所想虛空欺誑虛妄，先無今有，已有還無；既知其患，是虛空從識而有。謂識爲真，但觀子織，捨虛空緣。習于識觀，漸見識相相續而生，如流水燈焰，未來，現在，過去，識識相續，無邊無量……是名無邊識處。

(3) 無所有處。要解云：

行者得識處已，更求妙定，觀識爲患……觀識如幻虛誑，屬諸因緣，而不自在；有緣則生，無緣則滅，識不住情，亦不住緣，亦不住中間。非有住處，非無住處，識相如是……行者如是思惟已，得離識處……虛空虛誑，識相亦爾……空無所有，是安隱處。作是念已，卽入無所有處。

虛空處與無所有處有何差別？答曰：前者心慧虛空爲緣，此中心慧無所有爲緣，是爲差別。

(4) 非想非非想處。要解云：

行者作是念：一切想地，皆粗可患，如病，如瘡，如箭。無想地則是痴處。今寂滅微

妙第一處，所謂非想非非想處。如是觀已，則離無所有處想地，則入非有想無想處。是中爲有想，爲無想？答曰：是中無……此地中想微細，不利，想用不了，（想的作用不大明了）故不名爲想。

要解又謂無所有處屬想，非想非非想處屬行。五陰之中，「行」最難說。俱舍論云：「行名造作，」大乘義章三說「內心涉境」爲行。這樣看來，行是內心的造作（Mental construction）

四諦卽「苦，集，滅，道」四諦。我們不用細說了。

五神通或六神通，皆是第四禪的效果。今舉五神如下：

(1) 神境通，（巴利文 *iddhi*）又名如意通，又名變化神通。

(2) 大耳通。

(3) 他心通。

(4) 宿命通

(5) 天眼通

神境通又分四種：

(1) 身飛虛空，如鳥飛行。

(2) 遠能令近。

(3) 此滅彼出。

(4) 猶如意疾。

今試舉要解說明飛行的一段，作一個例。

人身雖重，心力强，故身飛虛空……若行住于第四禪，依四如意分，一心攝念觀身，處處虛空如藕根孔，取身輕疾相，習之不已，身與心合，如鐵與火合，滅身粗重相，但有輕疾身。

五神通是一種印度古來的迷信。釋迦牟尼自己大概也相信這種神通的可能，他的

大弟子之中便有以如意通著名的。四阿含中也提及各種神通。佛教入中國後，這種迷信常見於各種記載之中。各種僧傳裏常有其事；小說雜記裏更多了。非佛家的宗教也往往受他的影響，如抱朴子記墨子五行記有變化的幻術；又如儒家記邵雍死時能開遠處人談話，那也是一種天耳通。

我們現在可以總括的討論古代禪法的基本性質了。修行道地經云：

何謂修行？云何謂行？

謂能順行修習遵奉，是爲修行。其修及習是謂爲行。何謂修行道？專精寂道。是爲修行道（一）

又云：

其修行者計有三品：一曰或身行道而心不隨，二曰或心行道而身不從，三曰修道身心俱行也。（八）

結珈趺坐，不動如山，而其心迷散，是第一類。心性調和而身不端坐，是第二類。身坐端

正，心不放逸，內根皆寂，亦不走外隨諸因緣，」是第三類。此名「身心相應」。『瑜伽』本義爲相應，謂身心相應也。

修行道地經的勸意品（九）寫一個擊鉢大臣的故事，說修習心不放逸的效用。這個故事最有文學意味；不但是一種哲學的寓言，故我摘抄在這裏，作這篇記載的結論。

昔有一國王，選擇一國明智之人以爲輔臣。爾時國王設權方便無量之慧，選得一人，聰明博達，其志弘雅，威而不暴，名德具足。王欲試之，故以重罪加於此人，敕告臣吏盛滿鉢油而使擊之，從北門來，至於南門，去城二十里，園名調戲，令將到彼。設所持油墮一滯者，便級其頭，不須啓問。

爾時羣臣受王重教，盛滿鉢油以與其人。其人兩手擎之，甚大愁憂，則自念言：其油滿器，城里人多，行路車馬觀者填道……是器之油擊至七步尙不可詣，况有里數邪？

此人憂憤，心自懷據。

其人心念：吾今定死，無復有疑也。設能擊鉢使油不墮，到彼園所，爾乃淫耳。當作專計：若見是非而不轉移，唯念油鉢，志不在餘，然後度耳。

於是其人安行徐步，時諸臣兵及衆觀人無數百千，隨而視之，如雲興起，圍繞太山……衆人皆言，觀此人衣形體舉動，定是死囚。斯之消息，乃至其家；父母宗族皆共聞之，悉奔走來，到彼子所，號哭悲哀。其人專心，不顧二親兄弟妻子及諸親屬，心在油鉢，無他之念。

時一國人普來集會，觀者擾攘，喚呼震動，馳至相逐，躡地復起，轉相登躡，間不容容。其人心端，不見衆庶。

觀者復言，有女人來，端正姝好，威儀光顏，一國無雙；如月盛滿，星中獨明；色如蓮華，行於御道……爾時其人一心擊鉢，志不動轉，亦不察視。

觀者皆言，寧使今日見此女顏，終身不恨，勝於久存而不睹者也。彼時其人雖聞此語，專精擊鉢，不聽其言。

當爾之時，有大醉象，放逸奔走，入於御道……舌赤如血，其腹委地，口脣如垂；行步縱橫，無所省錄，人血塗體，獨遊無難，進退自在，猶若國王，遙視如山，暴鳴哮吼，譬如雷聲；而擊共鼻，瞋恚忿怒……恐怖觀者，令其馳散；破壞兵衆，諸衆奔逝……

爾時街道市里，坐肆諸賣買者，皆據收物，蓋藏閉門，畏壞屋舍，人悉避走。又殺象師，無有制御，瞋或轉甚，踏殺道中象馬，牛羊，豬犢之屬；碎諸車乘，星散狼籍。

或有人見，懷振恐怖，不敢動搖。或有稱怨，呼嗟淚下。或有迷惑，不能知覺；有未著衣，曳之而走；復於迷誤，不識東西。或有馳走，如風吹雲，不知所至也……彼時有人曉化象咒……即舉大聲而誦神咒……爾時彼象聞此正教，即捐自大，降伏其人，便順本道，還至象廐，不犯衆人，無所燒害。

其擊鉢人不省象來，亦不覺還。所以者何？專心懼死，無他觀念。

爾時觀者擾攘馳散，東西走故，城中失火，燒諸宮殿，及衆寶舍，樓閣高台，現妙巍巍。

展轉連及。譬如大山，無不見者。煙皆周遍，火尙盡徹……

火燒城時，諸蜂皆出，放毒齧人。觀者得痛，驚怪馳走。男女大小面色變惡。亂頭衣解，寶飾脫落，爲烟所熏，眼腫淚出。遙見火光，心懷怖懾，不知所湊，展轉相呼。父子兄弟妻息奴婢，更相教言，「避火！離水！莫墮泥坑！」

爾時官兵悉來滅火。其人專精，一心擊鉢，一掃不墮，不覺失火及與滅時。所以者何？秉心專意，無他念故……

爾時其人擊滿鉢油，至彼園觀，一掃不墮。諸臣兵吏悉還王宮，具爲王說所更衆難，而人專心擊鉢不動，不棄一掃。得至園觀。

王聞其言，歎曰，「此人難及，人中之雄！……雖遇衆難，其心不移。如是人者，無所不辦……」其王歡喜，立爲大臣……

曰：修行道者，御心如是一。雖有諸患及姪怒痴來亂諸根，護心不隨，攝意第一……頌

如人持油鉢，不動無所棄。

妙慧意如海，專心擎油器。

若人欲學道，執心當如是……

有志不放逸，寂滅而自制。

人身有病疾，醫藥以除之。

心疾亦如是，回意止除之。

心堅強者，志能如是，則以指爪壞雪山，以蓮華根鑽穿金山，以鋸斷須彌寶山……
有信精進，質直智慧，其心堅強，亦能吹山而使動搖，何況而除姪怒垢也……

我們讀了這個極美的故事，忍不住要引宗門武庫裏的一條來做個比較：

草堂特立晦堂。晦堂（黃龍寶覺禪師，名祖心。）舉風幡話問草堂。草堂云，

「迥無入處。」晦堂云：「汝見世間貓捕鼠乎？雙目瞪視而不瞬，四足踞地而不動，六

根順向首尾一直，然後舉無不中。誠能心無異緣，意絕妄想，六窗寂靜，端坐默究，萬不失一也。」

一九二五，一月。

菩提達摩考

——中國中古哲學史的一章——

菩提達摩的傳說在禪宗史上是一件極重要的公案。禪宗尊達摩爲初祖，造出許多無稽的神話，引起後來學者的懷疑，竟有人疑達摩爲無是公鳥有先生一流的人。我們剔除神話，考證史料，不能不承認達摩是一個歷史的人物，但他的事蹟遠不如傳說的那麼重要。

記載達摩最早的書是魏楊銜之的洛陽伽藍記。此書成于東魏武定丁卯（西曆五四七）其中記達摩的事凡兩條。其一條云：

修梵寺有金剛，鳩鵲不入，烏雀不棲。菩提達摩云：得其真相也。（綠君亭本，卷

一，頁二十一。）

其一條云：

永寧寺，熙平元年（西曆五一六）太后胡氏所立也。……殫土木之功，窮造形之巧。佛事精妙，不可思議。……時有西域沙門菩提達摩者，波斯國胡人也，起自荒裔，來遊中土，見金盤炫日，光照雲表，寶鐸含風，響出天外。——歌詠讚歎，實是神功，自云：『年一百五十歲，歷涉諸國，靡不周遍；而此寺精麗，閻浮所無也。』極佛境界，亦未有此。』口唱『南無』，合掌連日（同上本，卷一，頁一以下。）

楊銜之著書的時候，距此寺被毀之時不遠，他與達摩可算是先後同時的人，此其可信者一。那時未有禪宗的傳說，楊氏無僞託的必要，此其可信者二。故從楊氏的記載，我們可以承認當日實有菩提達摩，『起自荒裔，來遊中土』，自稱年一百五十歲。

永寧寺建於熙平元年（五一六）至孝昌二年（五二六）剎上寶瓶被大風吹落，建義元年（五二八）爾朱榮駐兵于此；明年（五二九）北海王元顥又在此駐兵。至永熙三年（五

三四)全寺爲火所燒，火延三個月不滅。依此看來，達摩在洛陽當在此寺的全盛時，當西曆五一六至五二六年。此可證景德傳燈錄所記達摩于梁普通八年(五二七)始到廣州之說是不確的了。

* * *

記達摩的書，伽藍記之後要算道宣的續高僧傳爲最古了。道宣死于唐高宗乾封二年(六六七)他的僧傳續至貞觀十九年(六四五)止。那時還沒有禪宗後起的種種傳說，故此書比較還算可信。道宣的達摩傳云：

菩提達摩，南天竺婆羅門種，神慧疏朗，聞皆曉悟。志存大乘，冥心虛寂，通徹微數，定學高之。

悲此邊隅，以法相導。初達宋境南越，末又北度至魏。隨其所止，誨以禪教。于時合國盛弘講授，乍聞定法，多生譏謗。有道育慧可，此二沙門年雖在後，而銳志高遠，初逢法將，知道有歸，尋親事之，經四五載，給供諮接，感其精誠，誨以眞法。(卷

十六

以下述「四法」與「壁觀」末云：

摩以此法開化魏土。識真之士，從奉歸悟，錄其言語，卷傳於世。

自言年一百五十餘歲。遊化爲務，不測于終。

這篇傳與洛陽伽藍記有一點相同，就是說達摩自言年一百五十餘歲。最不同的一

點是伽藍記說他是波斯國胡人，而此傳說他是南天竺婆羅門種。此可以見傳說的演變，

由「起自荒裔」的波斯胡，一變而爲南天竺婆羅門種，再變就成了南天竺國王第三子了！

然道宣所記，有幾點是很可注意的。（1）此傳說達摩「初達宋境南越」，此可見他

來中國時還在宋亡以前。宋亡在西曆四七九。此可以打破一切普通八年（五二七）或

普通元年（五二〇）達摩到廣州之說。假定他于四七九年到廣州，「末又北度至魏」到

五二〇年左右他還在洛陽瞻禮永寧寺，那麼他在中國南北共住了四十多年，所以他能在

中土傳授禪學，自成一宗派。此說遠勝于「九年化去」之說。

(2) 此傳說他在本國時「冥心虛寂」「定學高之」又說他到中國後，「隨其所止，誨以禪教」又說他的「定法」「壁觀」。大概達摩確是一個習禪定的和尚，故道宣把他引入「習禪」一門。伽藍記說他見了永寧寺便「歌詠讚歎，口唱「南無」，合掌連日」這又可見他雖習禪定，却決不像後來中國禪宗裏那種「呵佛罵祖」打倒一切文字儀式的和尚。

(3) 此傳中全無達摩見梁武帝的故事，也沒有折葦渡江一類的神話，可見當七世紀中葉，這些謬說還不會起來。達摩與梁武帝問答的話全是後人偽造出來的。

(4) 此傳記達摩的結局云：「遊化爲務，不測于終」。此可見七世紀中葉還沒有關于達摩結局的神話。同傳附見慧可傳中有「達摩滅化洛濱」的話，但也沒有詳細的敘述。記達摩的終局，當以此傳爲正。舊唐書神秀傳說「達摩遇毒而卒，其年魏使宋雲於葱嶺回，見之。門徒發其墓，但有隻履而已」。此爲後起的神話。洛陽伽藍記記宋雲事甚詳，也不說他有遇達摩的事。八世紀中，東都沙門淨覺作楞伽師資記（有敦煌唐寫本）

其中記達摩事尙無遇毒的話。八世紀晚年，保唐寺無住一派作歷代法實記，（有敦煌唐寫本）始有六次遇毒，因毒而終的神話。此亦可見故事的演變。

（5）道宣記達摩的教旨最簡單明白。傳云：

如是安心，謂壁觀也。如是發行，謂四法也。如是順物，教護譏嫌。如是方便，教令不著。

這是總綱。

然則入道多途，要惟二種，謂理行也。

何謂「理入」？

藉教悟宗，深信含生同一真性；客塵障故，令捨僞歸真，疑（同凝）住壁觀：無自無他，凡聖等一；堅住不移，不隨他教；與道冥符，寂然無爲，名「理入」也。

何謂「行入」？

行入，四行，萬行同攝。

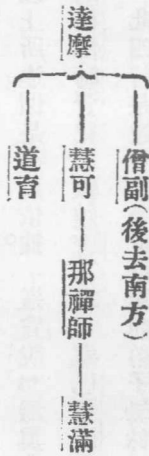
初，報。怎。行。者。修。行。苦。至。當。念。往。劫。捨。本。逐。末。多。起。愛。憎。今。雖。無。犯。是。我。宿。作。甘。心。受。之。都。無。怨。懟。經。云。逢。苦。不。憂。識。達。故。也。此。心。生。時。與。道。無。違。體。怨。進。道。故。也。
二。隨。緣。行。者。衆。生。無。我。苦。樂。隨。緣。縱。得。榮。譽。等。事。宿。因。所。構。今。方。得。之。緣。盡。還。無。何。喜。之。有。得。失。隨。緣。心。無。增。減。違。順。風。靜。冥。順。于。法。也。（按。末。二。語。不。易。解。据。敦。煌。寫。本。楞。伽。師。資。紀。引。此。文。云。『喜。風。不。動。冥。順。于。道』。可。以。參。證。）
三。名。無。所。求。行。世。入。長。迷。處。處。貪。着。名。之。爲。『求』。道。士。悟。真。理。與。俗。反。安。心。无。爲。形。隨。運。轉。三。界。皆。苦。誰。而。得。安。經。曰。『有。求。皆。苦。無。求。乃。樂。也』。
四。名。稱。法。行。卽。性。淨。之。理。也。

以上所述，似是有所依據。道宣說：「識真之士，從奉歸悟，錄其言語，卷傳于世。」據淨覺的楞伽師資紀（敦煌唐寫本，藏巴黎圖書館，及倫敦大英博物院）說：

此四行是達摩禪師親說，餘則弟子曇林記師言行，集成一卷，名曰達磨論也。

曇林的事蹟無可考，疑卽是續高僧傳附傳之「林法師」。據傳云：林法師當「周滅法時，

(五七四)與可(慧可)同學，共護經像。續僧傳記達摩的宗派傳授如下：



林法師

向居士

化公

廖公

慧滿死時，已在貞觀十六年(六四二)以後，與道宣正同時，故道宣所記應該是最可信的。

達摩的教旨分「理」與「行」兩途。理入只是信仰凡含生之倫同有真性；因為客

塵障蔽，故須擬住壁觀。壁觀只是向壁靜坐，要認得「凡聖等一，無自無他」。所謂少林

面壁的故事乃是後人誤把少林寺佛陀的故事混作達摩的故事了。

四行之中，第四行即性淨之理，即是「理入」一條所謂「合生同一真性」之理。其餘三行，報怨行認「苦」爲宿業，隨緣行認榮譽爲宿因所造，苦樂均不足動心，故能行無所求。無所求即無所貪著，「安心無爲，形隨運轉。」

總括看來，達摩的教旨不出三端：一爲衆生性淨，凡聖平等；二爲凝住壁觀，以爲安心之法；三爲苦樂隨緣，心無所求，無所執著。續僧傳附向居士傳中說向居士寄書與慧可云：

除煩惱而求涅槃者，喻去形而覓影。離衆生而求佛者，喻默聲而尋響。

煩惱即是涅槃，故甘心受苦；凡聖平等，衆生即是佛，故不離衆生而別求佛也。此正是達摩的教旨。這一宗派主張苦樂隨緣，故多苦行之士。續僧傳記那禪師「唯服一衣，一鉢，一坐，一食。」又慧滿也是「一衣，一食，但畜二針；冬則乞補，夏便通捨，覆赤而已。往無再宿，到寺則破柴造履，常行乞食。」……「貞觀十六年（六四二）滿於洛州南會善寺側宿柏墓中，遇雪深三尺，……有請宿齋者，告云，「天下無人，方受爾請。」」這都是達摩一派的遺風。

宋代的契嵩不明此義，妄說四行之說非「達摩道之極」。（傳法正宗記卷五）他生在宋時，聽慣了晚唐五代的禪宗玄談，故羨慕後人的玄妙而輕視古人的淡薄。他不知道學說的演變總是漸進的，由淡薄而變為深奧，由樸素而變為繁縟；道宣所述，正因為是淡薄樸素，故更可信為達磨的學說。後來的記載，自景德傳燈錄以至聯燈會要，世愈後而學說愈荒誕繁雜，全是由于這種不甘淡薄的謬見，故不惜捏造「話頭」，偽作「機緣」，其實全沒有史料的價值。

*

*

*

*

今試舉達摩見梁武帝的傳說作一個例，表示一個故事的演變的痕跡。

七世紀中葉，道宣作續高僧傳，全無見梁武帝的事。

八世紀時，淨覺作楞伽師資紀，也沒有達摩與梁武帝相見問答的話。

九世紀初年（八〇四—八〇五）日本僧最澄入唐，携歸佛書多種；其後他作內證佛法相承脈譜，引傳法記云：

謹案，傳法記云……達磨大師……渡來此土，初至梁國，武帝迎就殿內，問云，「朕廣造寺度人，寫經鑄像，有何功德？」達磨大師答云，「無功德。」武帝問曰，「以何無功德？」達磨大師云，「此是有爲之事，不是實功德。」不稱帝情，遂發遣勞過。大師杖錫行至嵩山，逢見慧可，志求勝法，遂乃付囑佛法矣。（傳教大師全集卷二，頁五一八。）

傳法記現已失傳，其書當是八世紀的作品。此是記梁武帝與達磨的故事的最早的。八世紀晚年，成都保唐寺無住一派作歷代法寶記，記此事云：

大師至梁，武帝出城躬迎，昇殿問曰：「和上從彼國將何教法來化衆生？」達磨大師答，「不將一字來。」帝問：「朕造寺度人，寫經鑄像，有何功德？」大師答，「並無功德。此有爲之善，非真功德。」武帝凡情不曉。乃出國北望，有大乘氣，大師來至魏朝，居嵩山，接引羣品，六年，學人如雲奔雨驟，如稻麻竹筆。（此据巴黎圖書館藏敦煌寫本）

此與傳法記同一故事，然已添了不少枝葉了。

柳宗元在元和十年（八一五）作大鑿禪師碑，其中有云：

梁氏好作有爲，師達摩譏之，空術益顯。（柳先生集八）

這可見九世紀初年所傳達摩與梁武帝的問答還不過是「有爲」一段話。

越到後來，禪學的「話頭」越奇妙了，遂有人嫌「有爲」之說爲太淺薄了，於是又造

出更深奧的一段話，如傳燈諸錄所載：

十。月。一。日。到。金。陵。帝。問，「朕自卽位而來，造寺寫經度僧不可勝數，有何功德？」

祖云，「並無功德。」帝云，「何得無功德？」祖云，「此。但。人。天。小。果，如。影。隨。形，

雖。有。非。實。」

帝云，「如何是真功德？」祖云，「淨智妙圓，體自空寂。如。是。功。德，不。可。以。世

求。」

帝問，「如何是聖諦第一義？」祖云，「廓然無聖。」帝云，「對朕者誰？」祖

云，「不識」

帝不領旨。祖於是月十九日潛渡江北。十一月二十二日屆於洛陽（此用宋僧悟明的聯燈會要卷二，頁二二九。）

這一段記事裏，不但添了「真功德」「廓然無聖」「對朕者誰」三條問答，並且還添上了詳細的年月日！七世紀人所不紀，八世紀人所不能詳，而十一世紀以下的人偏能寫出詳細的年月日，這豈非最奇怪的靈蹟嗎？（參看忽滑谷快天禪學思想史，頁三〇七，論「廓然無聖」之語出於僧肇之涅槃無名論。）

這一件故事的演變可以表示菩提達摩的傳說如何逐漸加詳，逐漸由唐初的樸素的史蹟變成宋代的荒誕的神話。傳說如同滾雪球，越滾越大，其實禁不住史學方法的日光一照便銷溶淨盡了。

達摩的傳說還有無數的謬說。如菩提達摩（*Bodhidharma*）與達摩多羅（*Dhar-*

matra) 本是兩個人，後來被唐代的和尚硬併作一個人，竟造出一個最荒謬的名字，叫做菩提達摩多羅！於是六世紀還生存的菩提達摩，竟硬被派作五世紀初年（約四一二）譯出的禪經的作者了！

又如傳法記（最澄引的）說菩提達摩會遣弟子佛陀耶舍先來中國。歷代法寶記也記此事，却把佛陀耶舍截作兩人（見敦煌唐寫本）這真是截鶴之頸，續鴨之腳了！

一九二七年八月二十一日。

書菩提達摩攷後

我假定菩提達摩到中國時在劉宋亡以前；宋亡在四七九年，故達摩來時至遲不得在四七九以後。我的根據只是道宣僧傳中「初達宋境南越」一語。

今日重讀道宣僧傳，在僧副傳中又得一個證據。傳中說僧副是太原祁縣人，性愛定靜，遊無遠近，裹糧尋師，訪所不逮。有達摩禪師，善明觀行，循擾巖穴，言問

深博，遂從而出家。義無再問，一貫懷抱，尋端極緒，爲定學宗焉。

後乃周歷講座，備嘗經論，並知學唯爲己，聖人無言。

齊建武年，南遊楊輦，止於鍾山定林下寺。……蕭淵藻出鎮蜀部，遂卽拂衣附之。

……久之還返金陵，……卒於開善寺，春秋六十有一，卽（梁）普通五年也。

齊建武爲西曆四九四—四九七。梁普通五年爲五二四。僧副生時當四六四年，卽宋孝

武帝末年。建武元年他才有三十歲，已快離開北方了。故依據傳文，他從達摩受學，當在

二十多歲時，約當蕭齊的初期，西曆四八五—四九〇之間。其時達摩已在北方傳道了。

以此推之，達摩到廣州當在宋仁以前，約當四七〇年（宋明帝泰始六年）左右。

他在南方大概不久，卽往北方。他在北方學得中國語言，卽授徒傳法，僧副卽是他的

弟子中的一人。

他當五二〇年左右還在洛陽瞻禮永寧寺，可見他在中國約有五十年之久，故雖隱居

巖穴，而能有不小的影響。他大概享高壽，故能自稱一百五十歲。

又記

道宣在「習禪」門後有總論，其中論達摩一宗云：

屬有菩提達摩者，神化居宗，闡導江洛。大乘壁觀，功業最高。在世學流，歸仰如

市。然而誦語難窮，厲精蓋少。審其口慕，則遣蕩之志存焉；觀其立言，則罪福之

宗兩捨。詳夫真俗雙翼，空有兩輪，帝網之所不拘，愛見莫之能引，靜慮籌此，故絕

言乎？

「誦語」二語，是指他的學徒雖衆，真能傳道的很少。「遣蕩」是指壁觀。「罪福兩捨」

是指他的四行。

「詳夫」以下不是單論達摩，乃是合論僧稠與達摩兩宗，故下文云：

然而觀彼兩宗，卽乘之二軌也。稠懷念處，清範可崇；摩法虛宗，玄旨幽蹟。可崇

則情事易顯，幽蹟則理性難通。

「念處」是禪法的「四念處」。僧稠傳的是印度小乘以下的正宗禪法。達摩只有壁觀而已，已不是正統了。道宣是律師，故他論中推崇僧稠及南嶽天台一派，而對於達摩一派大有微詞。

十八，九，卅。

又記

慧可傳中明說「達摩滅化洛濱，可亦埋形河浹……後以天平之初，北就新鄴，盛開秘苑。」這可見達摩死于東魏天平（五三四—五三七）以前，其時尚未有北齊。北齊開國在五五〇年。故今本續僧傳傳目上作「齊鄴下南天竺僧菩提達摩傳」這「齊」字是錯誤的。

十八，九，卅。

論禪宗史的綱領

一 湯用彤教授來書

適之先生：

前任現代評論增刊中見尊作菩提達摩考，至爲欽佩。茲寄上舊稿一段，係於前年冬日在津所草就。其時手下書極少，所作誤略至多，今亦不加修正，蓋聞台端不久將發表「禪宗史」之全部，未見尊書，不能再妄下筆。先生大作如有副稿，能寄令先睹，則無任欣感。

達磨「四行」非大小乘各種禪觀之說，語氣似婆羅門外道，又似與義書中所說「達磨學說果源於印度何派，甚難斷言也。」

湯用彤 七月十六日。

二 胡適答湯用彤教授書

用彤先生：

七月十六日的手書，已讀過了。

中國佛教史畧中論禪宗一章，大體都很精確，佩服之至。先生謂傳法爲史「蓋皆六祖以後禪宗各派相爭之出產品」此與鄙見完全相同。我在巴黎倫敦發見了一些禪宗爭法統的史料，影印帶回國，尙未及一一整理。先生若來上海，請來參觀。

此項史料皆足證明禪宗法統至八世紀之末尙無定論，與我數年前所作二十八祖考完全相印證。但九世紀禪宗所認之二十八祖，與宋僧契嵩以後所認之二十八祖又多不相同，尤其是師子以下的四人。其作僞之跡顯然，其中有許多笑柄，去年我在科學社年會講演，曾略述之。

我的禪宗史稿本尙未寫定，大部分須改作，擬於今夏稍涼時動手改作。有所成就，當寄呈乞正。

今將我的大綱略述於此，不能詳也。

(一) 禪有印度禪，有中國禪。自安般經以至於達摩多羅禪經，皆是印度之禪。天台一派，續僧傳列入「習禪」一門，其人皆承襲印度禪，而略加修正，「止觀」卽舊禪法的兩個階級，天台始以爲禪之要旨。故天台是過渡時期。達摩一宗亦是一種過渡時期的禪。此項半中半印的禪，盛行於陳隋之間，隋時尤盛行。至唐之慧能道一，才可說是中國禪。中國禪之中，道家自然主義的成分最多，道一最好代表。

(二) 菩提達摩一宗在當時名爲楞伽宗。其傳法系統見於道宣續僧傳「感通門」之法沖傳中。巴黎倫敦有敦煌本楞伽師資記，是此宗的重要史料。

(三) 「頓悟」之說起源甚早。僧傳與續僧傳中可以尋得許多線索。

(四) 慧能在當日確有革命之功；現發現敦煌本壇經，我有影本，可以考見他的思想。

(五) 慧能在當時並不出名，其人不過南方一派的大師而已。至神會北上，與正統派挑戰，自稱正統，並說其師有傳衣爲信，於是始有法統之爭。北宗神秀已死，無對證，而神會之才辯又足以奪人，故北宗的權威大搖動，不得已乃出於壓迫的手段，故有盧奕的彈劾。神會放逐三次，名聲更大，安史亂後，北宗遂倒，神會遂成第七祖。

(六) 精會著作散失，我在巴黎發見兩卷他的語錄，最可寶貴。又在倫敦發見他的「顯宗記」古本。

(七) 八世紀下半，各派爭造法統僞史，其多不可勝記。有七世說（楞伽宗北宗）有十三世說（神會最早之語錄）有二十四世說，二十五世說，……二十八及二十九世說，甚至有五十世說（白香山集傳法堂碑）雜見于全唐文，及敦煌殘卷中。

(八) 續法說寶林傳皆當時法統僞史的一部份。

(九) 唐代所出傳法之說的根據爲（1）達摩多羅禪經序，（2）付法藏傳。師子以下之諸人則出于捏造，無所依據。

(十) 故宋僧契嵩出而修正之，有「正宗」「定祖」的大議論，其說以僧祐出三藏記集爲據，後來竟爲正統的法統說。今比較唐宋之世系如下：

唐(宗密) 日本書 敦煌卷子)

宋以後

第23 師子

第7 婆須密

24 舍那婆斯

24 師子

25 優婆掘

25 婆舍斯多

26 婆修密

26 不如密多

27 僧伽羅叉

27 般若多羅

28 菩提達磨多羅！

28 菩提達摩

(十一) 八世紀下半至九世紀上半的禪宗派別，應以宗密圓覺大疏鈔卷三之下及禪源諸詮集都序所述爲最可信的史料。大疏分七家，都序分十室，我們向來不很了解，今在敦煌發見新史料之中，有許多史料可補充，於是十室之中可得七八了。

你所引的北山錄作者神清即出於七家之一——金和尚——其世系如下：

弘忍——智詵——處寂——無相（金和尚）——神清。

他出於北宗，故多摺擊當時的偽法統系。

（十二）南宗成爲正宗之後，北宗門下又多捏造世系，自附于正統。故保唐寺一派，

（七家之一）本出於金和尚門下，也自附於南宗。馬祖道一也出于金和尚門下，因爲有懷

讓的關係，遂成爲南宗宗子了！

（十三）神會一派不久便衰歇。道一門下不久成爲正統。「中國禪」至此始完

全成立。

以上略述綱要，似乎能成一個有線索的故事了。材料太多，一時不及整理。將來也許有隨時更動之處。所以先寫呈此綱領者，正欲得先生的指示教正耳。千萬請勿吝珠玉爲盼。

又付法藏傳之爲僞作，自不待言，但其書作於何時，亦有考證之價值。鄙意此書是天台一派造出的，其內容引見智者之摩訶止觀，及湛然之止觀輔行傳弘決等書。故自迦葉至師子之世系，本是天台一派所認之世系，後來乃被「南宗」攘爲宗譜。此意不知有當否，也請指教。

又來書疑達摩四行說「似婆羅門外道，又似與義書中所說」此意似不誤。楊銜之說達摩是波斯胡，道宣說他是南天竺婆羅門種。他又提倡楞伽經，此經是南方佛教徒所造無疑。「大乘入楞伽」似是史實。大概佛教行到南天竺與錫蘭與外道教義結合，成此新經，達摩卽是此南方新佛教的產兒。

印度之「南宗」後來竟成中國之「南宗」也是有趣的偶合。

胡適敬上 十七，七，廿一。

田賦之制，自漢以來，皆以田賦為重。其法之變遷，亦隨時代而異。其法之變遷，亦隨時代而異。

田賦之制，自漢以來，皆以田賦為重。其法之變遷，亦隨時代而異。其法之變遷，亦隨時代而異。

田賦之制，自漢以來，皆以田賦為重。其法之變遷，亦隨時代而異。其法之變遷，亦隨時代而異。

白居易時代的禪宗世系

白氏長慶集卷二十四有傳法堂碑，也是九世紀的一種禪宗史料。

傳法堂碑（校改本）

王城離域有佛寺號興善。寺之坎地，有僧舍名傳法堂。先是大徹禪師，冥居於是寺，說法於是堂，因名焉。有問師之名迹，曰：號惟寬，姓祝氏，衢州西安人，祖曰安，父曰皎。生十三歲出家，二十四具戒，僧臘三十九，報年六十三，終興善寺，葬灞陵西原，詔謚曰大徹禪師。元和正真之塔云。有問師之傳授，曰：釋迦如來欲涅槃時，以正法密印付摩訶迦葉，傳至馬鳴；又十二葉，傳至師子比丘；及二十四葉，傳至佛駄先那；先那傳圓覺達摩，達摩傳大弘，可傳鏡智璨，璨傳大醫信，信傳大滿忍，忍

傳大鑿能，是爲六祖。能傳南岳讓，讓傳洪州道一，一謚曰大寂，寂卽師之師。貫而次之，其傳授可知矣。有問師之道屬，曰：自四祖以降，雖嗣正法，有家（原作家）嫡而支派者，猶大宗小宗焉。以世族譬之，卽師與西堂藏、甘泉賢、勒潭海、百巖暉，俱父事大寂，若兄弟然。章敬澄若從父兄弟。徑山欽若從祖兄弟。鶴林素，華嚴寂，若伯叔然。當山忠，東京會，若伯叔祖。嵩山秀，牛頭融，若曾伯叔祖。推而序之，其道屬可知矣。有問師之化緣，曰：師爲童男時，見殺生者，憇然不忍食，退而發出家心。遂求落髮於僧臺，受尸羅於僧崇，學毗尼於僧如，證大乘法於天台止觀，成最上乘道於大寂道一。貞元六年（七九〇）始行於閩越間，歲餘而迴心改服者百數。七年馴猛虎於會稽，作勝家道場。八年（七九二）與山神受八戒於鄱陽，作迴響道場。十三年感非人於少林寺。二十一年（八〇五），卽永貞元年，作有爲功德於衛國寺。明年（八〇六）施無爲功德於天宮寺。元和四年（八〇九）憲宗章武皇帝召見於安國寺。五年（八一〇）問法於麟德殿。其年復

靈泉於不空三藏池，十二年（八一七）二月晦，大說法於是堂。說訖，就化。其化緣云爾。有問師之心要，曰：師行禪演法垂三十年。度白黑衆殆百千萬億。應病授藥，安可以一說盡其心要乎？然居易爲贊善大夫時，常四詣師，四問道。第一問云：既曰禪師，何故說法？師曰：無上菩提者，被於身爲律，說於口爲法，行於心爲禪，應用有三，其實一也。如江湖河漢，在處立名，名雖不一，水性無二。律卽是法，法不離禪，云何於中妄起分別？第二問云：既無分別，何以脩心？師曰：心本無損傷，云何要脩理？無論垢與淨，一切勿起念。第三問云：垢卽不可念，淨無念，可乎？師曰：如人眼睛上，一物不可住。金屑雖珍寶，在眼亦爲病。第四問云：無脩無念，亦何異於凡夫耶？師曰：凡夫無明，二乘執著。離此二病，是名真脩。真脩者，不得勤，不得忘。勤卽近執著，忘卽落無明。其心要云爾。師之徒殆千餘，達者三十九人。其入室受道者，有義崇，有圓鏡，以先師常辱與予言，知予嘗醍醐嗅菴藷者有口矣。師既歿後，予出守南賓郡，遠託撰述，迨今而成。嗚呼，斯文豈直起

師教，敝門弟子心哉，抑且志吾受然燈記，記靈山會於將來世，故其文不避繁。

銘曰：佛以一印付迦葉，至師五十有九葉，故名師堂為傳法。

此為馬祖嫡派造出的傳法世系，大可注意。此說與諸家皆不同。篇末銘云：

佛以一印付迦葉，至師五十有九葉。

今試倒數上去：

佛馱先那——達摩——可——璨——信——忍——能——讓——道——惟寬

- 50
- 51
- 52
- 53
- 54
- 55
- 56
- 57
- 58
- 59

這個世系是根據於僧祐出三藏記的。此書載佛大跋陀羅的師宗相承，自阿難第一到佛

大先為第四十九，達摩多羅為第五十。若加上大迦葉為第一，則佛大先為第五十，而達摩

為第五十一，與此世系正合。故知其出于此。

又此碑云：

釋迦如來……以正法密印付摩訶迦葉，傳至馬鳴，又十二葉，傳至師子比丘，及二

十四葉，傳至佛馱先那；先那傳圓覺達摩……

按出三藏記的次第，馬鳴第九，師子第二十一，其間正是十二葉。惟師子第二十一，而佛大先第四十九，其間有二十八代，疑白碑本作二十八葉，謄爲二十四葉。此皆可證此派主張的世系是根據出三藏記的。

白碑甚精確，所記惟寬的「心要」四項，正合道一的學說，故此碑不是潦草應酬之作。大概道一一派也加入當日爭法統之爭，而不滿意於當日各家捏造的世系，故他們依據出三藏記，建立這「五十代說」。

權德輿作百嚴禪師碑（唐文粹六四）說懷暉作有法眼師資傳一編，「自雞足山大迦葉而下，至於能秀，論次詳矣。」懷暉也是道一的門下，其書今不傳了，但我們可以推想他的主張也許是這「五十代說」。

惟寬死在八一七，此說可算是八九世紀之間的一種說法。

十七,三二四。

國民主權也。這是「五十年來」

這話而不至於動搖。這話是「五十年來」

對胡適者不無新義。這話是「五十年來」

三國同盟宣言「五十年來」

大書第一一。這話是「五十年來」

白話文運動宣言「五十年來」

論新文學運動宣言「五十年來」

大書四十七。這話是「五十年來」

論新文學運動宣言「五十年來」

十四。這話是「五十年來」

跋宋刻本白氏文集影本

此本是涵芬樓用瞿氏鐵琴銅劍樓藏本影照的。瞿氏有提要，見他家的書目卷十九，頁三九—四十。瞿氏因書中「構」字注「御名」，「桓」字注「淵聖諱」，故定爲紹興初年刻本；並說，白集「無踰是本之最古矣。」

昨夜用日本翻宋本的影印本（四部叢刊本）校此本，始知這兩本互有得失。瞿本有極好處，遠勝日本本；然亦有大誤，不如日本本之處。我不會全校，但舉曾細校的幾篇的異同如下：

傳法堂碑（卷數頁數及行數依日本本）

卷 頁 行 日本本

宋本

備考

24

11

上 8

師有之

有問師之

宋本是

12

下 4

天鑿

大鑿

又

13

上 2

從父兄弟

從父兄弟

又

14

上 2

遙山

徑山

又

13

下 3

迴響道場

迴響道場

又

13

下 3

感非人

感非人

又

13

上 6

在立名

在處立名

又

14

下 3

金屑雖珍

金屑雖珍寶

又

14

上 2

志音

志吾

又

以上九條，皆瞿本不誤，皆足校正日本本之脫誤。

但有一條似應依日本本：

24

13

下 5

不得勤，不得忘。

不得勤，不得妄。

24

13

下 6

勤即近執著，忘即落無明。

勤即近執著，忘即落無明。

此處兩「忘」字，釋本一作「妄」，一仍作「忘」。大概原本皆作「忘」，釋本偶誤其一耳。

與元九書

| 卷 | 頁 | 行 | 日本本 | 宋本 | 備考 |
|---|----|----------------|--------|------|-----------|
| 1 | 28 | 上 ₂ | 不可及他 | 不暇及他 | 舊唐書作「暇」 |
| 2 | | 下 ₄ | 因雪 | (脫) | 舊唐書有此二字 |
| 3 | 5 | 上 ₄ | 李杜。李之作 | 李杜之作 | 舊唐書有下「李」字 |
| 4 | | 上 ₆ | 千餘首 | 千餘人 | 舊唐書作「首」 |
| 5 | | 上 ₇ | 新開安 | 新安 | 舊唐書作「新安」 |
| 6 | | 上 ₈ | 蘆子關 | 蘆子開 | 舊唐書作「關」 |
| 7 | | 上 ₉ | 三十四 | 三四十 | 舊唐書作「三四十」 |
| 8 | | 下 ₁ | 憤發 | 憤發 | 舊唐書作「憤」 |
| 9 | 11 | 下 ₄ | 城南 | 成南 | 舊唐書作「城」 |

胡適文存三集

卷四

以上九條，舊唐書所引，同於翟本的，只有四條。其中第7條，雖與舊唐書相同，然以文義看來，似以日本本作「十三四」為優。此外五條，舊唐書所引皆與日本本相同，顯然是宋本的譌誤或脫文。此文為集中極重要的文章，然翟本脫三字，誤四字，倒一處，不如日本本之佳。

長恨歌傳

| 卷頁 | | 行 | | 日本本 | 宋本 |
|----|----|-----|-----|-------|-------|
| 12 | 14 | 上 3 | 上 3 | 列在清貴 | 列在清貫 |
| | | 上 6 | 上 6 | 為之側目 | 為側目 |
| | 16 | 上 3 | 上 3 | 言訖惘默 | 言訖惘默 |
| | | 下 9 | 下 9 | 不亦久人間 | 亦不久人間 |
| 18 | | 上 7 | 上 7 | 緩歌緩舞 | 緩歌慢舞 |
| 19 | | 下 9 | 下 9 | 字玉真 | 字太真 |

備考

琵琶引

| | | | | | | | | | | | |
|------|------|------|---------|-----|------|------|-----|-----|-----|-----|--|
| | | | | | | | | 12 | | | |
| 24 | | | | | | 23 | | 22 | | 20 | |
| 下 2 | 下 3 | 上 9 | 上 9 | 上 9 | 上 2 | 下 1 | 下 2 | 上 2 | 下 2 | 上 2 | |
| 杜鵑啼血 | 東船西舫 | 凝絕不通 | 冰泉冷澀絃凝絕 | 水下灘 | 猶抱琵琶 | 曲罷憫默 | 無盡期 | 淚闌干 | 無盡期 | 淚闌干 | |
| 杜鵑啼哭 | 東舟西舫 | 疑絕不通 | 冰泉冷澀絃凝絕 | 水下難 | 猶把琵琶 | 曲罷憫默 | 無絕期 | 淚闌干 | 無絕期 | 淚闌干 | |

這兩篇是白詩中最風行的，我故校出兩本的異文，以備參考。這些異文大體都不很關緊要。但有一點可作校勘學的趣事看。段玉裁曾說：

白樂天「聞闌鶯說花底滑，幽咽泉流水下灘。」「泉流水下灘」不成語，且何

以與上句屬對？昔年曾謂當作「泉流水下難」，故下文接以「冰泉冷澀」

「難」與「滑」對，「難」者「滑」之反也。「鶯語花底」，「泉流水下」形

容澀滑二境，可謂工絕。（與阮芸臺書，經韻樓集卷八〇。）

段氏未見古本，但就文理推測，假定原文如此。他校說文，也往往有這種大膽的假定。今

日本本果作「水下灘」，而瞿藏的宋本作「水下難」，但宋本下句作「冰泉冷澀絃疑絕」，

這可見底本大概作「水下難」。（全唐詩此句下校云，一作「水下難」，是康熙時尙有

見古本如此的。）段氏的假設可算是證實了。這豈非校勘學史上一段佳話嗎？

下二句「冰泉冷澀絃疑絕」，瞿本作「疑」，日本本作「疑」，更下一句也如此；這

裏的優劣很難決定。我的私見却以爲日本本近是。因爲上句說「疑絕」還可通；下句

說「疑絕不通聲暫歇」，便不如作「疑」字的通順，原意似說「絃由凝澀而到完全不通，

故聲暫歇」，所以下文明說「此時無聲」。

舊唐書白居易傳有奏狀幾篇，我試用兩本校之，都以翟汝的宋本爲優：

初授拾遺書日本本（卷四十一）有

臣與崔君同狀陳謝

宋本作「崔羣」與唐書合。

論魏徵舊宅狀日本本（卷四十一）有

合加憂卹

宋本作「優卹」

論王鏐狀日本本（卷四十一）有

皆生異望之心

宋本作「皆生冀望之心」又此下有

若盡與則典章大壞，又未感恩。

「未」字宋本作「未」不知何者爲原文。

論元稹第三狀（卷四十二）兩本全相同，但有三處可與舊唐書參校的：

（1）「內外權貴，親黨縱橫，有大過大罪者，必相容隱而已。」

舊唐書無「橫」字，則「縱」字連下讀，文義更順。然原文似有「橫」字，史臣有意刪去的。

（2）「又奏王紹遠法給券，令監軍神柩及冢口入驛。」

舊唐書王紹作王沼，不知原文究竟如何。又「神柩」舊唐書作「押柩」。張菊生先生

校云，「宋本作神」與白集兩本相合。

論元稹狀明說

元稹與中使劉士元爭廳……劉士元踏破驛門，奪將鞍馬，仍索弓箭，嚇辱朝官。

舊唐書白居易傳載此書全文，元稹傳中也詳記他與劉士元爭廳，被士元毆傷的事。新唐

書却於元稹傳中改劉士元為仇士良。這大概因為仇士良為最著名的宦官，故史官誤記。

新唐書的元白兩傳都極乾枯無味，遠不如舊唐書。這種錯誤更不應該有。因校白集，偶

想及此事，遂附記於此。

附錄

適之先生：

大著允登館報，欣幸無已，敬謝敬謝

近來無暇校書，讀尊稿頓覺技癢，因就尊校傳法堂碑諸篇（長恨歌傳琵琶引不在內）以全唐文與四部叢刊本白氏長慶集互相勘對，即舉其異同如下：

（一）傳法堂碑（卷頁行數依四部叢刊本）

卷頁 行

四部叢刊本

全唐文

1 24

11

上 1

傳法堂碑

西京興善寺傳法堂碑銘（並序）

2

上 2

次也

坎地

14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3

12

下 3 上 4 上 2 上 2 上 2 下 8 下 7 下 4 上 8 上 8 上 5 上 4

迴響 曾伯叔祖 鶴林 遙山 之父 家嫡 自四祖 天鑒 師有之 正直 信安 因名曰焉

迴響 曾祖伯叔 鶴林 徑山 從父 家嫡 由四祖 大鑒 有問帥之 正真 西安 因名焉

23 22 21 20 19 18 17 16 15

14

13

上₂

下₆

下₆

下₅

下₃

上₉

上₆

下₇

下₃

志音

勤即近執著

不得勤

是名真修。真修者

雖珍

本無損傷

在立名

三藏也

感非人

志吾

勤即近執著

不得勤

是名真修。真(一作真)修者

雖珍寶

心本無損傷

在處立名

三藏池

感非人

右列二十三條與尊校合者九條，如 6 7 10 11 14 15 17 19 28 條是。可以全唐文正四部叢刊本之誤者六條，如 1 2 3 4 9 16 條是。可灼知全唐文誤而四部叢刊本不誤者兩條，如 21 22 條是。至 5 8 12 13 18 五條，未敢斷其是非，請教正。

(二) 與元九書

卷頁行

| | | | | | | | | | |
|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|
| 10 | 9 | 8 | 7 | 6 | 5 | 4 | 3 | 2 | 1 |
| | | | | | | | | | 28 |
| | | | | 3 | | | | | 2 |
| | 4 | | | | | | | | |
| 上 ₉ | 上 ₂ | 下 ₄ | 下 ₂ | 上 ₂ | 下 ₃ | 上 ₉ | 上 ₈ | 上 ₅ | 上 ₂ |
| 陵夷矣 | 不可及 | 作戒 | 大寶 | 賢聖 | 所蓄 | 卒不能 | 亦無出 | 既受 | 枉贈答 |

四部叢刊本

| | | | | | | | | | |
|----|-----|----|----|----|----|-----|----|----|-----|
| 陵夷 | 不暇及 | 足戒 | 大寶 | 聖賢 | 所蓄 | 率不能 | 亦無 | 既愛 | 所贈答 |
|----|-----|----|----|----|----|-----|----|----|-----|

全唐文

21 20 19 18 1 16 15 14 13 12 11

7 6 5

上 9 下 5 上 6 下 2 下 1 上 6 上 7-8 上 6 上 4 上 3 下 4

舉世不過 手請 鄉賦 嗟乎 憤發 十三四 吏廬子關花門之章 然提其新開安石壕潼關 千餘首 李杜。李之作 鮑防 因雪

舉不過 月請 鄉試 嗟呼 憤發 三四十首 塞廬子留花門之章 然提其新安吏石壕吏潼關吏 千餘篇 李杜。李之作 鮑防 因雪

33 32 31 30 29 28 27 26 25 24 23 22

11 10 9 8

上 1 下 6 下 4 上 2 上 1 下 9 下 5 下 4 上 9 上 1 上 2 上 1

才麗 非平生所尚者 故覽僕詩 絕句 情理 事物 所適 囊篋 謫佐 其間哉 空拳 初應進士中時朝

清麗 非平生所尚 故覽僕詩者 短句 情性 事務 所遇 囊篋 謫在 其間 空拳

初應進士時，中朝

| | | | | | |
|--------|--------|--------|--------|--------|----------|
| 39 | 38 | 37 | 36 | 35 | 34 |
| 13 | | | 12 | | |
| 上 6 | 下 9 | 上 6 | 下 4 | 下 4 | 上 4-5 |
| 微之微之 | 詩筆 | 且與僕 | 城南 | 知吾最要 | 然人貴之 |
| 微之 | 詩律 | 且欲與僕 | 城南 | 知吾罪吾 | 然後人貴之 |

右共三十九條。其中9條，似當從全唐文，與尊校合。16條然如尊論，以日本本為優。此外如8、12、15、19、22、23、25、34、8條，似當從四部叢刊本。有疑不能決者，如1、2、4、5、6、14、20、24、26、27、30、33、37等十三條，還希指示。

(三) 初授拾遺獻書

卷 頁 行
四部叢刊本

4 41
1 1
下 8
崔君

全唐文

崔羣

| | | |
|---|-----|-----|
| 2 | 2 | 庭諍 |
| 3 | 上 3 | 未足惜 |
| 4 | 上 4 | 頤頤然 |
| 5 | 上 7 | 候陛下 |

廷諍
不足惜
禹禹然
倘陛下

此篇第 1 條同尊校，第 2 條當從全唐文，第 4 條當從四部叢刊本，第 3 5 條且存疑。

(四) 論魏徵舊宅狀

卷 頁 行 四部叢刊本

| | | | |
|---|----|-----|------|
| 1 | 41 | 下 6 | 合加憂卹 |
| 2 | 17 | 下 9 | 臣恐非宜 |
| 3 | 18 | 上 4 | 使還後嗣 |

全唐文

合加憂卹
臣知非宜
使還後嗣

此篇第 1 條同尊校，餘兩條恐當從四部叢刊本。

(五) 論王鐔欲除官事宜狀

卷 頁 行

四部叢刊本

全唐文

1 41 上 9

右臣竊有所聞云

右臣竊聞

2 下 5

冀望

冀望

3 下 6

又未感恩

又未感恩

以上 2 3 兩條以同尊校第一條恐以四部叢刊本爲是。

(六) 論元稹第三狀

卷 頁 行

四部叢刊本

全唐文

1 49 下 2

先以

必先以

2 下 4

縱橫

縱橫

3 上 9

枉法收沒

枉法收沒入

4 下 1

王紹

王紹

5 下 2

神樞

押樞

胡適文存三集 卷四

9 8 7 6

11

上 9 上 7 下 7 下 6

京師 所損者微 臣聞 方便

京師 所損者深 臣伏聞 方鎮

此篇與尊校舊唐書同者爲 2 5 兩條，四部叢刊本是而全唐文誤者爲 6 8 兩條，全唐文是而四部叢刊本誤者爲第 9 條，餘闕疑（王紹雖與香山同時，然考新舊唐書本傳，無「違法給券」等事，似當「蓋闕」。）

上來所校，是否有當？統希切實指教，幸甚幸甚。

不庵。 十七，五，七。

不庵先生：

二

全唐文的白集出於一個很好的古本，其本遠勝日本本與摺藏宋本。

即以傳法堂碑一篇論之，計尊校之 1 2 3 9 16 五條，皆可以正日本本之誤。 9 條我也校出了，因其譌誤顯然，故已改正，不列入校記。 3 條明衍一「曰」字，及見宋本也如此，遂不敢改；全唐文不誤，惟 4 條則全唐文誤而日本本宋本皆不誤。信安即今衢州常山也。

21 22 兩條，尊校甚是。頃檢景德傳燈錄卷七惟寬傳中引白居易問法四段，正作「勤」字「忘」字，可證日本本不誤，全唐文誤兩「勤」字，宋本誤一「妄」字。

至尊校未斷定諸條，8 條不成問題，兩讀皆可用。 13 條似當從日本本及宋本作「曾伯叔祖」爲順。 5 條當從「正真」傳燈錄作「正真」可證。 12 條當從「鶴林」此乃潤州鶴林寺之玄素也。「鶴林」乃佛教典故，寫者因上句「兄弟」字樣，誤改爲「鶴林」。 18 條當有「心」字，此四句當作五言偈讀，少一字便不成偈了。傳燈有「心」字，可證。

又 17 條，傳燈有「處」字； 19 條傳燈有「寶」字，此四句也當作五言偈讀。 20 條，傳燈作「真」，皆可證。

我也去借了全唐文來，再校一遍，又得先生失校者幾條，列舉於下：

卷 頁 行

全唐文

(a) 24 12 上 1

百嚴禪

百嚴禪

作「巖」是也。此即柏巖。

(b) 24 12 下 8

說訖說化

說訖就化

作「就」是也。我初擬改爲「峽」後見宋本同，遂不敢改。傳燈作「說法訖就化」可證。

(c) 24 12 下 2

八日與山神受

八日（一作年）與山

八戒於鄱陽

神受八戒於鄱陽

作「八年」是也。我初校改爲「八年」後見宋本，遂不敢堅持，乃以「八日」屬上句讀。今當依全唐文改「八年」此貞元八年也。屬下讀。傳燈作「八年，至鄱陽，山神求受八戒」可証。

此碑現已完全可讀了。此碑乃是禪宗重要史料，故我曾作一篇考證。其中疑點，今皆冰釋了。止有『及二十四葉傳至佛馱先那（24，11，下₂。）』一句，我認爲當作『二十八葉』至今尙未得旁證。編考金石萃編續編及佛教史蹟等，皆不見此碑文。不知此碑見於何種金石書否？先生得空閒時，乞代一檢，不勝感謝。

碑文標點本及跋語，寄上乞正。閱後請仍賜還，因未及錄副也。

畢藏宋本現將由商務影印單行。尙未出版，我所見乃是底樣。

其餘白集諸篇，先生所校皆極有用。連日極忙，今日曾取舊唐書一校，尙未及寫出。

適之。十七，五十二夜。

三

適之先生：

尊著白居易時代的禪宗世系，考定『馬祖嫡派造出的傳法世系，根據出三藏記』。此語前人所未道，一經先生證明，頓令我昭若發矇，既佩卓識，亦歡喜無量。

先生謂白碑「及二十四葉傳至佛馱先那」一句，當作「二十八葉」所論極是。惟編考館中所藏金石書，俱不載此碑文，又考陝西通志亦未見此碑，竟不能為先生覓一確證，愧極歎極。

近見明隆慶刊本文苑英華卷八六六載有白碑，即以四部叢刊本所載碑文覆勘一過，校記如左：

傳法堂碑（卷頁行數依四部叢刊本）

| | | | | | | | |
|---|-----|---|---|---|-------|-----------|---------------------------|
| 1 | 24 | 卷 | 頁 | 行 | 四部叢刊本 | 文苑英華本 | 附記 |
| 2 | 11 | | | | | | |
| 3 | 上 1 | | | | 傳法堂碑 | 西京興善寺傳法堂碑 | 全唐文所載，「碑」下有「銘」字，并注「并序」二字。 |
| | 上 2 | | | | 次也 | 坎地 | |
| | 上 4 | | | | 因名曰焉 | 因名焉 | |

11 10 9 8 7 6 5 4

胡適文存三集 卷四

| | | | | | | | |
|-------|--------|-------|-----|---------|-------|-------|-----|
| 下 4 | 下 3 | 下 2 | 下 1 | 上 8-9 | 上 8 | 上 6 | 上 5 |
| 信傳圓滿忍 | 達摩傳大弘可 | 及二十四葉 | 葉 | 傳至馬鳴又十二 | 師有之傳授 | 二十四具戒 | 信安 |

| | | | | | | | | | | |
|-------|-------|----|--------|----|---------|---------|--------|----|--------|----|
| 信傳大滿忍 | 達摩大弘可 | 四葉 | 又集作及二十 | 二葉 | 傳至馬鳴文)十 | 其下(二字集作 | 有問師之傳授 | 正真 | 二十四歲具戒 | 西安 |
|-------|-------|----|--------|----|---------|---------|--------|----|--------|----|

全唐文無「歲」字。

原注「文」字疑「又」字之誤。全唐文與四部叢刊本同。

全唐文同四部叢刊本。

全唐文同四部叢刊本。

全唐文「圓」下有注

五〇三

19 18 · 17 16 15 14 13 12

12

上 4 上 2-3 上 2 上 1-2 上 1 下 8 下 5 下 4

若曾伯叔祖 伯叔然 鶴林素華嚴寂若
遙山 弟 章敬澄若父父兄
百嚴暉 家嫡

若曾伯叔祖 嚴集若伯叔然 鶴林素花（集作華）
徑山 兄弟 章敬塵澄若從父
百嚴暉 家嫡

云「一作大」

五〇四

全唐文同四部叢刊本。

全唐文無「塵」字。

全唐文「嚴寂」與四部叢刊本同。

全唐文作「若曾祖」

23

22

21

20

下₁

上₉

上₇

上₆

歲餘

始行於閩越間

受戶羅於僧崇

見殺生者

藏余

始行化閩越間

受戶羅於僧藏崇

見殺生

本。全唐文同四部叢刊

本。全唐文同四部叢刊

「一作僧藏崇」

「僧崇」下有注云：

下有注云：「一作戶。」

四部叢刊本。「尸」

全唐文「受」字同

本。

全唐文同四部叢刊

伯叔。

31 30 29 28 27 26 25 24

13

| | | | | | | | |
|-------|------|-------|--------|---------|---------|-----|---------|
| 上 1 | 下 8 | 下 7 | 下 5-6 | 下 3 | 下 3 | 下 2 | 下 2 |
| 殆百千萬億 | 說訖說化 | 不空三藏也 | 憲宗章武皇帝 | 盛非人於少林寺 | 迴響 | 八日 | 勝家 |
| 百千萬億 | 說訖就化 | 不空三藏池 | 憲宗章皇帝 | 感非人於小林寺 | 迴響(集作鬱) | 八年 | 勝(集作勝)家 |

本。全唐文同四部叢刊

全唐文作「八日」有注云「一作年」

全唐文作「迴響」

全唐文「小」作「少」

本。全唐文同四部叢刊

本。全唐文同四部叢刊

38 37 36 35 34 33 32

| | | | | | | |
|------|------|-------|-----|------|------|------|
| 下 1 | 上 9 | 上 6-7 | 上 6 | 上 4 | 上 3 | 上 2 |
| 第三問云 | 本無損傷 | 水性無二 | 在立名 | 何故說法 | 常四詣師 | 應病授藥 |

| | | | | | | | | |
|-----|-------|----|---------|------|------|------|---|----------|
| 第三問 | 心本無損傷 | 無二 | 水性如一（集作 | 在在立名 | 何故問法 | 常四詣師 | 藥 | 應病受（集作授） |
|-----|-------|----|---------|------|------|------|---|----------|

| | | | | | | | | |
|------------|------------|------------|------------|------------|------------|------------|------------|------------|
| 本。全唐文同四部叢刊 | 本。全唐文同四部叢刊 | 本。全唐文同四部叢刊 | 名。全唐文作「在處立 | 本。全唐文同四部叢刊 | 本。全唐文同四部叢刊 | 本。全唐文同四部叢刊 | 本。全唐文同四部叢刊 | 本。全唐文同四部叢刊 |
|------------|------------|------------|------------|------------|------------|------------|------------|------------|

| | | | |
|-----------------|---|------------------|--|
| 39 | 40 | 41 | 42 |
| 下 2 | 下 2-3 | 下 3-4 | 下 5 |
| 師曰 | 金屑雖珍在眼亦 為病 | 亦何異於凡夫耶 | 是名真修 |
| 師告之（集無此 二字）曰 | 念玉（二字即作 金屑雖珍實在 眼前亦為病 | 又（集作亦）何異 於凡夫耶 | 是名真修 |
| 全唐文同四部叢刊 本。 | 注中「即」字疑「集」 字之誤。全唐文 「珍」下有實字，餘 同四部叢刊本。 | 全唐文同四部叢刊 本。 | 全唐文「真」作「貞」。 下文「貞修者」 句中有注云：「一作 真。」 |

43

下
5-6

不得勤不得忘勤
即近執著忘即落

不得動不得忘動
即近執著忘則（

全唐文作「忘即落
無明。」

44

下
7

無明
其入室受道者

集作即）落無名
明其入室受遺（集

全唐文同四部叢刊
本。

45

下
8

以先師常辱與予
言

以先師嘗欲與予
言

全唐文同四部叢刊
本。

46

14

上
2-3

抑且志音受然燈
記記靈山會於將
來世

抑且志吾受信默
（仁字作然）燈
記記於靈山會於
將來世

原注「仁」恐當作
「二」，「作」上疑脫
「集」字。全唐文
「音」作「吾」餘
與四部叢刊本同。

又補校

11 下 7 自四祖以降

自四祖以降

全唐文「自」作「由」

以上所校，無附記者文苑英華本與全唐文同。

就中 1 10 13 16 18 28 31 34 38 九條，自以全唐

文所載爲是。

20 條「殺生」下，贊寧高僧傳卷十有「者」字，23 條「藏余」，高僧傳（卷

同上）作「歲餘」，（「藏」）「歲」形近致誤，「余」蓋「餘」之破體字，此說或足

備一解。）26 條「迴響」，高僧傳作「迴向」，27 條「少林寺」，高僧傳作「少林寺」，均

與全唐文合，又 35 條「在在」，五燈會元卷三作「在處」，亦與全唐文合，皆足據改文苑英

華本。惟 5 條「二十四」下有「歲」字，似足補全唐文四部叢刊本之遺。22 條「行化

」二字，與高僧傳卷十所載同，44 條「受遺者」，高僧傳作「受遺寄者」，似皆足證文苑英

華本不誤。至 40 條「在眼」下多「前」字，43 條「無明」之「無」下多「名」字，45 條

「辱與」作「欲與」，46 條「記靈山會」之「記」下多「於」字，又謬誤顯然，未可據依。

全唐文載白碑於「圓滿」「尸羅」「僧崇」「八日」「貞修」下皆注「一作某」

文苑英華本校注尤多，如 8 9 18 24 26 32 36 39 40 41 43 44 十二條，皆注「集作某」，（46 條不注「集」字，殆誤脫。）以意度之，文苑英華所載或根據石拓，惜考之累日無左證，幸先生有以教之。

尊示謂「信安即今衢州常山」恐未諦。考新唐書卷四十一地理志云：「西安……」

本信安……咸通中更信安曰西安，」據此則信安即今衢縣。先生以爲然否？

不庵。十七五二二。

四

不庵先生：

文苑英華本多注「集作某」，雖不能定其所據必爲石拓，然必是集以外的本子，故其本雖多譌誤，也有很可供考證的。先生校出的 2 3 5 9 11 15 18 之「鶴」字，22 25 30 37 44 諸條，皆足使我們高興。5 22 44 三條尤可貴。

4 條信安作「西安」與全唐文同。先生指出信安即今衢縣，是也。我前次所說是錯的。但信安改西安在咸通中，故白碑當從「信安」。

21條當從「尸羅」(Śīla)卽「戒」作「戶」者誤。

24條似以英華本爲優，但我不曾考得「勝家」之義。以「迴嚮道場」例之，似作

「勝」者爲誤。

9條作「又」爲勝。此處之「二十四葉」蒙先生徧考諸書，感謝之至。我終疑此

處當作「二十八」因上文「二十四具戒」而誤耳。不知將來能得一確證否？

頃檢常盤大定之支那佛教史蹟，雖有與善寺的照片，却不見此碑。

爲了這一篇碑文，你和我竟費了這許多精力，還不能得完全滿意。史料之難用，近古

正未必易於上古也。

稍得閒暇時，當重寫此碑文一通，用全唐文爲主，把其他各本異文附注於下。

胡適 十七，五，二五。

五

適之先生：

近檢文苑英華所載白香山文，多注「集作某」與別家文字注「一作某」，「文粹作某」，「或作某」者不同，因考得其校語之由來，即以奉告。

文苑英華有周必大識語，其文曰：

臣伏觀太宗皇帝丁時太平，以文化成天下；既得諸國圖籍，聚名士於朝，詔脩三大書：曰太平御覽，曰冊府元龜，曰文苑英華，各千卷。今二書閩蜀已刊，惟文苑英華士大夫家絕無而僅有……臣事孝宗皇帝，間聞聖諭欲刻江鈿文海，臣奏其去取差謬不足觀，帝乃詔館職哀集皇朝文鑑。臣因及英華雖祕閣有本，然舛誤不可讀。俄聞傳旨取入，遂經乙覽。時御前置校正書籍一二十員，皆書生稍習文墨者，月給餐錢，滿數歲，補進武校尉。既得此爲課程，往往妄加塗注，繕寫裝飾，付之秘閣，後世將遂爲定本。臣過計有三不可：國初文集（集作籍，雖寫本，然離校頗精。後來淺學改易，浸失本指。今乃盡以印本易舊書，是非相亂，一也。凡廟諱未祧，止當闕筆。而校正者，於賦中以「商」易「殷」，以「洪」易「弘」，或

值押韻，全韻隨之。至於唐諱及本朝諱，存改不定，二也。元闕一句或數句，或頗用古語，乃以不知爲知，擅自增損，使前代遺文幸存者轉增疵類，三也。頃嘗屬荆帥范仲藝均倅丁介稍加校正。晚幸退休，徧求別本與士友詳議，疑則闕之。凡經史子集傳注通典通鑑及藝文類聚初學記下至樂府釋老小說之類，無不參用。惟是元脩書時歷年頗多，非出一手，叢脞重複，首尾衝突。一詩或折爲二，三詩或合爲一，姓氏差互，先後顛倒，不可勝計。其間賦多用「員來」，非讀秦晉正義，安知今之「云」字乃「員」之省文？以「堯韭」對「舜荼」，非本草注，安知其爲菖蒲？又如「切磋」之「磋」，「馳驅」之「驅」，「掛帆」之「帆」，「仙裝」之「裝」，廣韻各有側音，而流俗改「切磋」爲「効課」，以「駐」易「驅」，以「席」易「帆」，以「仗」易「裝」，今皆正之，詳注逐篇之下，不復徧舉。始雕於嘉泰改元春，至四年秋訖工……深懼來者莫知其由，故列與國至雍熙成書歲月，而述證誤本末如此。闕疑尙多，謹俟來哲。（據文苑英華本節錄）

又彭叔夏文苑英華辨證序曰：

叔夏嘗聞太師益公先生之言曰：校書之法，實事是正，多聞闕疑。……文苑英華一千卷，字畫魚魯，篇次混淆，比他書尤甚。曩經孝宗皇帝乙覽，付之御前校勘官，轉失其真，詳見益公序篇。公既退老丘園，命以校讎，膚見淺聞，寧免謬誤。然考訂商榷，用功爲多，散在本文，覽者難徧，因薈粹其說，以類而分，各舉數端，不復具載，小異同，在所弗錄。原注頗略，今則加詳，（謂如一作某字非者，今則聲說。）其未注者，仍附此篇。（初不注者，後因或人議及，今存一二。）勅成十卷，名曰文苑英華辨證云。（據文苑英華辨證節錄。小注悉仍原本。）

如上所載，知校正文苑英華者爲周必大、彭叔夏，今本所有校語，卽出周彭二人之手。顧周彭雖曾校刊，而今所傳隆慶刻本，卻未必盡仍周彭之舊。武英殿本文苑英華辨證卷一有案語曰：

案此書所載文苑英華語句，考之文苑英華刊本，每有不同，如李邕日賦之「閑谷」

改作「閉閣」董思恭日詩之「十枝」仍作「十丈」王延昌河濱碑之「塵城」

誤作「靡城」子邵謝賜甘子狀之「絕劣」又作「絕少」殆後來校刊未見此

辨證且不盡依彭叔夏所據原本。今略舉大凡附識於此。

據此則隆慶本英華有據彭說改正者，如「閑谷」之「閑」作「閉」是。有妄改者，如

「閑谷」之「谷」作「閣」「塵城」之作「靡城」「絕劣」之作「絕少」是。然有

辨證在，苟有空閑，將全書一一校勘，所獲當不少，如英華不易得何！

我前信謂文苑英華所載傳法堂碑，恐據石拓，此次一經考訂，自知其誤，慚愧慚愧。

不但此也，前校文苑英華所收白碑，於「水性無二」句，失校一字，茲補正於左：

卷頁 行 四部叢刊本

文苑英華本

24 13 上 6-7 水性無二

水往如一（集作無二）

「性」誤為「往」，顯而易見，我又輕輕略過，吾過矣！吾過矣！

白碑所云「滕家道場」，英華本「滕」作「勝」而注「集作滕」。尊示謂作「滕」

似誤，但不曾考得「勝家」之義（未照原文，乞恕之。）我欲覓一確解供先生浮一大白，那知東找西找，祇見大唐西域記有「昔如來起自勝林」語，楞嚴經有「當初發心於我法中如何勝相」語，絕不見「勝家」二字。必不得已，祇可說佛家本好用「勝」字，如「勝幢」「勝因」「勝果」之類，皆屬習見，以此例推，「勝家」二字，或係佛家一種術語。如此推測，先生得無笑其瞎說乎？

先生欲重寫傅法堂碑，用全唐文爲主，并其他各本異文附注於下，甚好甚好。

「二十四葉」當作「二十八」，自無可疑。既未得確證，將來寫定碑文時，明注尊意於下，以俟續考，何如？

不庵。十七，六，三。

六

不庵先生：

承示文苑英華校語之由來甚感。家中偶有周益國文忠公集，因檢文苑英華序校之。

亦稍有同異，如：

凡廟諱未祧

集作「凡廟諱未祧之前」

三詩或合爲一

集「三」作「二」

廣韻各有側音

集「音」作「聲」

効課

集作「郊課」註云：「翰苑本注，郊一作效。」

文苑英華的傳法堂碑，雖不是據石拓，然周氏序中說：

修書官于宗元居易……輩，或全卷取入。

可見英華所收白集，乃是據宋初寫本，也很可寶貴了。

來示不曾提及文苑英華辨證於傳法碑有所辨證否，此間無辨證，便中乞一示知，甚感甚感。

「勝家道場」鄙意疑是「勝業道場」，但不敢臆斷，將來或別有旁證發見，亦未可知。

胡適 十七六八

適之先生：

七

承示文苑英華序，隆慶本與周益國文忠公集本略有同異，甚感。浙館無周集，茲據文淵閣本文忠集與隆慶本英華相校，與尊校頗有出入，列舉如左：

文苑英華序

隆慶本文苑英華

文淵閣本文忠集

1 詔脩三大書

紹修三大書

2 修書官於宗元居易權德輿李商隱

故修書官於宗元居易權德輿李商隱

顧雲羅隱輩

雲羅隱輩

3 國初文集(集作籍)雖寫本

國初文集雖寫本

4 浸失本指

浸失本旨

5 凡廟諱未祧止當闕筆

凡廟諱未祧止當闕筆(與隆慶本同)

6 一詩或折爲二

一詩或折爲二

7 三詩或合爲一

二詩或合爲一

8 安知今之云字乃員之省文

安知之云字乃員之省文

9 廣韻各有側音

廣韻各有側音（與隆慶本同）

10 而流俗改切磻爲効課

而流俗均切磻爲効課（効課二字同隆慶本）

11 以駐易驅

以註易驅

12 七月七日少傅觀文殿大學士致仕

七日七日具位臣周某記

益國公食邑一萬五千六百戶食實

封五千八百戶臣周必大謹識

右第7條與尊校合。5910條與尊校截然不同，考邵亭知見傳本書目卷十三文忠集下

註「四庫依鈔本」疑文瀾本亦據鈔本逐錄。故與尊處刻本不同，此說是否有當請教正。

又3條「文集」之「集」不作「籍」，不知刻本如何。2條「脩書官」上多「故」字，

9 條「折爲二」作「析爲二」似文瀾本爲優。1 條「詔脩」之「詔」作「紹」10 條「改切磋」之「改」作「均」11 條「以駐易驅」之「駐」作「註」均屬誤字，8 條「今之云字」作「之云字」又係脫字，似皆可以斷定。倘荷先生以刻本數示，尤盼。

文苑英華辨證於傳法堂碑未經提及，我前次已細檢過矣。

文瀾閣本白集與英華，誤脫頗少。近取傳法堂碑與四部業刊本校了一遍，頗有從未見過者，如白集所載碑文，於「僧曇」「醜翻」「蒼荷」各注音，亦至可寶（英華無特異處）茲將校文另紙錄呈，請察閱。

文瀾閣本周文忠集，乾隆時原鈔尙存一百四十八卷，英華序即係原鈔，并告。

不庵。十七，六一二。

附傳法堂碑校文

傳法堂碑校文（卷頁行數依四部叢刊本）

卷 頁 行 四部叢刊本白氏 文瀾閣本白氏長 文瀾閣本文苑英華

24

11

| | | | | | | | | |
|---------|----------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|
| 下 1 | 上 8-9 | 上 8 | 上 7 | 上 6 | 上 5 | 上 4 | 上 2 | 上 1 |
| 傳至馬鳴又十二 | 師有之傳授 | 正直 | 六十三 | 二十四 | 信安 | 因名曰焉 | 寺之次也 | 傳法堂碑 |

長慶集

慶集

有問師之傳授

因名焉

△西京興善寺傳法堂
 △碑
 △寺之坎地
 △因名焉
 △西安
 △二十四歲
 △三十三（三十必六
 △十之誤）
 △正真
 △有問師之傳授
 △其下（二字集作傳

12

| | | | | | | | | | | | |
|-----|-------|-----|-----|-----|-------|--------|-------|-------|--------|-------|---|
| 上 2 | 上 1-2 | 上 1 | 上 1 | 下 8 | 下 7 | 下 5 | 下 4 | 下 4 | 下 3 | 下 2 | 葉 |
| 遙山欽 | 若從父兄弟 | 章敬澄 | 百巖禪 | 家嫡 | 自四祖以降 | 讓傳洪州道一 | 忍傳天鑒能 | 信傳圓滿忍 | 達摩傳大弘可 | 及二十四葉 | |

徑山欽
若從父兄弟
百巖禪
田四祖以降
忍傳大鑒能

至馬鳴文)十二葉
又(集作及)廿四葉
達摩大弘可
信傳大滿忍
忍傳大鑒能
讓洪州道一
(田必由之誤)
家嫡
百巖禪
章敬澄
若從父兄弟
徑山欽

| | | | | | | | | | | | |
|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|
| 上 ₂ | 上 ₂ | 上 ₃ | 上 ₄ | 上 ₈ | 上 ₇ | 上 ₇ | 上 ₉ | 上 ₉ | 下 ₁ | 下 ₂ | 下 ₂ |
| 鶴林 | 素華 | 嚴寂 | 若曾伯叔祖 | 見殺生者 | 僧曇 | 尸羅 | 僧崇 | 始行於越閩間 | 歲餘 | 滕家 | 八日 |

鶴林

若曾祖伯叔

僧曇(徒含切)

| | | | | | | | | | | | |
|----|---------|----|-----|----|-----|--------|----|---------|----|---|---|
| △ | △ | △ | △ | △ | △ | △ | △ | △ | △ | △ | △ |
| 鶴林 | 素花(集作華) | 嚴集 | 見殺生 | 尸羅 | 僧藏崇 | 始行化閩越間 | 歲余 | 滕(集作滕)家 | 八年 | | |

| | | | | | | | | | | |
|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|------------------|-----------------|----------------|
| 上 ₆ | 上 ₆ | 上 ₄ | 上 ₃ | 上 ₁ | 上 ₁ | 下 ₈ | 下 ₇ | 下 ₅₋₆ | 下 ₃ | 下 ₃ |
| 水性無二 | 在立名 | 何故說法 | 常四詣師 | 應病授藥 | 殆百千萬億 | 說訖說化 | 不空三藏也 | 憲宗章武皇帝 | 盛非人於少林寺 | 迴響 |
| | 在處立名 | | 嘗四詣師 | | | | | | □非入於少林寺 | 迴響 |
| △水往如一(集作無二) | △在立名 | △何故問法 | △嘗四詣師 | △應病受(集作授)藥 | △百千萬億 | △說訖就化 | △不空三藏池 | △憲宗章武皇帝 | △感非人於小林寺(入必人之誤) | △迴響(集作響) |

| | |
|-------|---------|
| 上 9 | 本無損傷 |
| 下 1 | 第三問云 |
| 下 2 | 師曰 |
| 下 2-3 | 金屑雖珍 |
| 下 3 | 任眼亦為病 |
| 下 3-4 | 亦何異於凡夫耶 |
| 下 5 | 真修。真修者 |
| 下 5 | 不得勤 |
| 下 5 | 不得忘 |

心[○]本無損傷
 金[○]屑雖珍寶
 真[○]修。真修者
 不得妄

五二六
 心[△]本無損傷
 第三問[△]
 師告之[△]（集無此二字）
 曰[△]
 念[△]玉（二字即作金）屑
 雖珍寶[△]
 任眼前亦為病[△]
 又[△]（集作亦）何異於
 凡夫耶
 不得勤[△]

4

上
2-3

下
8-9

下
8

下
7-3

下
6

下
6

記

抑且志音受然燈

葡者有日矣

知予嘗醜醜嗅蒼

常辱與予言

其入室受道者

忘即落無明

勤即近執著

記

抑且志吾受然燈

矣

嗅蒼(靚敢切)蒼
(步黑切)者有日

知予嘗醜(杜兮
切)醜(洪孤切)

妄即落無明

仁字作然)燈記

抑且志吾受信默(

嘗欲與予言
道)者

其入室受遺(集作

名明

忘則(集作即)落無

勤即近執著

I 3 記靈山會

△記有靈山會

上 3-4

故其文不避繁 一故其不避繁

(其下必脫文字)

文瀾閣本白氏長慶集卷四十一與文苑英華卷八百六十六皆丁氏補鈔。

文瀾本白集與全唐文同者以○識之。

文瀾本英華與隆慶本英華同者以△識之。

八

不庵先生：

我藏的周益國文忠公集裏的文苑英華序與文瀾閣本稍有出入，除上次已奉告的幾條之外，其餘幾條如下：

文瀾本周集

刻本周集

(1) 紹修三大書

○詔修三大書

(2) 故修書官於宗元……

○故修書官於宗元……

(3) 國初文集

國初文集。

(4) 寢失本旨

浸失本旨。

(5) 或析爲二

或析爲二。

(6) 安知之云字

安知今之云字。

(7) 而流俗均切磋爲効課

而流俗改切磋課爲郊(翰苑本注;郊一作効。)

(8) 以註易驅

以駐易驅。

(9) 七月七日具位臣周某記

七月七日具位臣周某謹記。

據刻本諸序中說，王贈芳在史館時借得翰苑鈔本(又說是「內府皮閣本」)與諸同人分冊繕錄。即所謂「翰苑本」。

我這部周益公集是江西歐陽棨刻本，共二百卷。前百六十二卷成於道光二十八年戊申，後刻雜著述二十三卷，書稿十五卷，附錄五卷，成於咸豐元年。我這一部的首頁又有「光緒二十五年鐫，周日新堂藏板」字樣；惟續刻之首頁則仍有「咸豐元年鐫」字樣。

似亂後此書之板尙存。但今日此書全部已不易得；我在北京偶然買得此書，中有補鈔的三冊。價約三四十元，我記不得了。

傳法碑又承用文瀾閣本英華與白集校兩遍，感謝之至。文瀾閣本英華全同於隆慶本，其誤處亦然，可見當日鈔書時總算是很謹嚴的了。

胡適 十七，六十四夜。

九

適之先生：

接奉七月十六日手書，并荷以劉大白先生信見示，感謝感謝。

傳法堂碑中「勝家道場」先生六月八日來示謂「疑是「勝業道場」」昨夜讀

白氏長慶集卷六十祭中書宰相公文，有云：

去年臘月，勝業宅中，公云：「必結佛緣，無如願力。」因自開經篋，出大方廣佛華

嚴經中十願品一誦，合掌焚香，口讀手授……曾未經旬，公即捐館……今即日於

道場齋心持念，一願一禮，如公在前……（日本本白集卷六十頁十一下面）

上云「勝業宅中……出大方廣佛華嚴經中十願品……口讀手授，」似在章氏「宅中」作佛事，故不曰「道場」，曰「宅中」。下云「於道場齋心持念……如公在前，」似在廟中作佛事，故有「道場」之名。果爾，則「勝業宅中」與「勝業道場」似名詞雖有異其實則同。如此說法，先生以爲牽強否？幸教吾，勿客氣。上海報載先生須往廣西講學，信否？祝先生康樂。

不庵。七二〇。

海外讀書雜記

我去年到歐洲，除會議及講演之外，居然能在巴黎的國立圖書館（Bibliothèque Nationale）和倫敦的英國博物院（British Museum）讀了不少的敦煌寫本。我在巴黎讀了五十卷子，在倫敦讀了近一百卷子。我的主要目的在於發現關於禪宗史的唐代原料。在這一點上，我的成績可算是很滿意。但這些原料一時還不能整理出來，須待將來回國之後細細考證一番，纔可發表。現在我且把一些零碎的材料，整理出幾件來，送給留英學生會的雜誌主任，也許可以引起海外留學的朋友們的注意，也許可以勾引他們也到這破紙堆裏去掏摸一點好材料出來。

在我的雜件之前，我不能不略說這些古寫本的歷史與內容。

一 敦煌寫本的略史

敦煌的千佛洞中，有一個洞裏藏有古代寫本書卷，大概是一個「僧寺圖書館」。這一個洞自從北宋仁宗時（約一〇三五）就封閉了，埋沒了年代久遠，竟無人過問。直到八百多年後，約當光緒庚子年（一九〇〇）此洞偶然被一個道士發現，人間始知道這洞裏藏着二萬多卷寫本經卷。那時交通不便，這件事竟不會引起中國人士的注意。一九〇七年英國斯坦因爵士（Sir Aurel Stein）到中亞細亞去探險，路過敦煌，知道此洞的發現。斯氏不懂漢文，帶去的翻譯也不是學者，不知道如何選擇，便攏統購買了六千多卷，捆載回去。到了第二年（一九〇八）法國伯希和氏（M. Paul Pelliot）也到此地，他是中國學的大家，從那剩餘的書卷堆裏挑了約有二千多卷子，帶回法國。後來中國的學者知道了此事，於是北京的學部方纔命甘肅的當局把剩餘的經卷儘數送到北京保存。其時偷的偷，送人情的送人情，結果還存六七千卷，現在京師圖書館裏。

這一洞藏書，全數約有二萬多卷，現在除去私家收藏不可稽考之外，計有三大宗：

(A) 倫敦 約六〇〇〇卷

(B) 巴黎 約二五〇〇卷

(C) 北京 約七〇〇〇卷

這二萬卷裏，除了幾本最古印本（現在倫敦）之外，都是寫本。有許多是有跋尾，有年代可考的。從這些有年代的卷子看來，這洞裏的寫本最古的有西曆五世紀（四〇六）寫的，最晚的約在十世紀的末年（九九五—九九七）。這六個世紀的書卷，向來無從訪求，現在忽然湧出二萬卷的古書卷來，世間忽然添了二萬卷的史料，這是近代中國學術史上的一件絕重要的事。

一一 敦煌卷子的內容

北京的幾千卷子，至今還沒有完全的目錄。倫敦的六千卷，已有五千多「目」編成，

還有一千多『目』未成。北京大學國學季刊第一卷裏有羅福襄先生的倫敦藏敦煌寫本略目，可以參看。巴黎的二千多卷子已有目錄；法文本在巴黎『國立圖書館』（Bibliothèque Nationale）中文有羅福襄譯本，載在國學季刊第一卷。

我們可以說，敦煌的寫本的內容可分爲七大類：

（甲）絕大多數爲佛經寫本，約佔全數的百分之九十幾。其中絕大部分多是常見的經典，如般若，涅槃，法華，金剛，金光明……之類，沒有什麼大用處，至多可以供校勘而已；但也可以考見中古時代何種經典最流行，這也是一種史料。其中有少數不會收入『佛藏』的經典，並有一些『疑僞經』，是很值得研究的。『日本的學者矢吹博士曾影印了不少，預備收入新編的『大正藏經』。』

（乙）道教經典。中古的道教經典大多是僞造的，然而我們都不知道現行的道藏裏那些經是宋以前的作品。敦煌所藏的寫本道經可以使我們考見一些最早的道教經典是什麼。其中的寫本老子，莊子等，大可作校勘的材料。

(丙) 宗教史料。以上兩類都可算是宗教史料；但這裏面最可寶貴的是一些佛經道經之外的宗教史料。如禪宗的史料，如敦煌各寺的尼數，如僧寺的帳目，如摩尼教 (Manichaeism) 的經卷的發現……皆是很有價值的史料。

(丁) 俗文學 (平民文學)。我們向來不知道中古時代的民間文學。在敦煌的書洞裏，有許多唐五代北宋的俗文學作品。從那些僧寺的「五更轉」、「十二時」，我們可以知道「填詞」的來源。從那些「季布」、「秋胡」的故事，我們可以知道小說的來源。從那些「維摩詰唱文」，我們可以知道彈詞的來源。(戊) 古書寫本。如論語，左傳，老子，莊子，孝經等，皆偶有校勘之用。(己) 佚書。如字寶碎金，賈耽勸善經，太公家教，韋莊秦婦吟，王梵志詩集，等等，皆是。

(庚) 其他史料。敦煌藏書中有許多零碎史料，可以補史書所不備。如沙州曹氏的歷史，已經好幾位學者（如羅振玉先生等）指出了。此外尚有無數公文，

『社司轉帖』戶口人數，帳目，信札……皆有史料之用。

三 神會的『顯宗記』及語錄

在禪宗的歷史上，神會和尚（荷澤大師）是一個極重要的人物。六祖（慧能）死後，神會出來明目張膽地和舊派挑戰，一面攻擊舊派，一面建立他的新宗教——『南宗』。那時舊派的勢焰薰天，仇恨神會，把他謫貶三次。御史盧奕說他，『聚徒，疑萌不利，初貶到弋陽，移到武當，又移到荊州。』然而他奮鬪的結果，居然得到最後的勝利。他死後近四十年，政府居然承認他為『正宗』，下敕立神會為禪門第七祖。（貞元十二年，西曆七九六。）從此以後，南宗便成了『正統』。

這樣一個重要的人物，後來研究禪宗史的人都往往忽略了；他却是兩個無名的和尚，（行思與懷讓）依靠後輩的勢力，成為禪宗的正統！這是歷史上一件最不公平的事。

神會的語錄與著作都散失了；世間流傳的只有景德傳燈錄（卷三十）裏載的一篇顯

宗記，轉載在全唐文（卷九一六）裏。我當時看顯宗記裏有這幾句話

「自世尊滅度後，西天二十八祖共傳無住之心，同說如來知見。至於達摩，屈此爲初，遞代相承，於今不絕。」

我很疑心「二十八祖」之說不應該起的這樣早，所以我疑心這篇「顯宗記」不是神會的著作。

我到巴黎，不上幾天，便發現了一卷無名的語錄，依據內容，定爲神會的語錄的殘卷。後來我從別種敦煌卷子裏得着旁證（例如歷代法寶記）可以確定此爲神會的語錄。（卷子號曰 Pelliot 3488）

過了幾天，又發現了一長卷語錄，其中一處稱「荷澤和尚」，三次自稱「會」，六次自稱「神會」，其爲神會的語錄無疑。此卷甚長的，確是唐人寫本，最可寶貴。（號曰 P.3047）從此世間恢復了兩卷神會語錄的古本，這是我此行最得意的事！

我到了倫敦，無意之中發現了一卷破爛的寫本，尾上有「頓悟無生般若詔一卷」九

個字。我讀下去覺得很像是一篇讀過的文字；讀到「如王繫珠，終不安與」，我忽然大悟。這是顯宗記的「如王繫珠，終不安與」！檢出顯宗記全文細校，始知這殘卷果然是向來所謂「顯宗記」的古本，前面缺去約三分之一，從「□□不有，即是真空」起，以下都完全。

此殘本有可注意的兩點：

第一，此卷有原題，叫做「頓悟無生般若詔一卷」。南宗本是「頓宗」，主張「頓悟」；此文中有云：

般若無照，能照涅槃；

涅槃無生，能生般若。（顯宗記「照」作「見」）

又云：

無生既（顯宗記作「卽」）無虛妄，法是空寂之心。

如空寂而了法身（了法身）（原卷脫此三字，依顯宗記補）而真解脫。

可證原題不錯。「詔」當是「頌」或「說」之譌。顯宗記當是後人立的名字，應該改

用原題。

第二，上文我引了那幾句可疑的話，指出「二十八祖」之說不應出現如此之早。此卷裏却沒有「自世尊滅度後，西天二十八祖共傳無住之心，同說如來知見」二十四個字。此可見這二十四字乃是後人添進去的。這一點可以證明「二十八祖」說的晚出，又可以使我們承認這篇文字爲神會之作了。

此卷與顯宗記傳本，文字上稍有異同，我已一一校出了，將來可以發表。(號目 Stein 4 88)

從此以後，我們不但添了兩卷神會的語錄，又還給顯宗記洗刷去後人添入的字句，恢復了原本，恢復了他的信用，也可以說是替神會添了一件原料了。

四 所謂「永嘉證道歌」

大藏經裏收有永嘉玄覺和尚的證道歌一篇，向來無人懷疑。

但此篇却使我們研究史料的人十分懷疑。爲什麼呢？舊史都說玄覺是六祖同時

的人，曾參謁六祖，言下大悟，六祖留他一宿，明日下山去。故他有「一宿覺」的綽號。六祖死於先天二年（七一二）聯燈會要說玄覺也死於先天二年。釋氏通鑑說他死於先天元年（七一一）宗統編年說他死於開元二年（七一四）無論如何，舊史都說玄覺與六祖同一年死，或先後一年死。

然而証道歌裏已有這些話：

「建法幢，豎宗旨，

明明佛勅曹溪是。

第一迦葉首傳燈，

二十八代西天記。

入此士，菩提達磨爲初祖。

六代傳衣天下聞，

後人得道何窮數。」

如果證道歌是真的，那麼，慧能（六祖）在日，不但那「六代傳衣」之說已成了「天下聞」的傳說，並且那時早已有「二十八代」的傳說了。何以唐人作和尚碑誌，直到九世紀初年，還亂說「二十三代」「二十五代」呢？

這回我在巴黎發現一卷子，有「太平興國五年」（九八〇）的字樣，上面抄着各種文件，其中有一件題爲：

「禪門祕要決」

招覺大師一宿覺。

我抄出細讀，始知爲世間所謂「永嘉證道歌」的全文！後來校讀一遍，其中與今本幾乎沒有什麼出入。

我現在還不會考出「招覺大師」是誰。但我們因此可知此文並不是玄覺所作，原題也不叫做「證道歌」，本來叫做「禪門祕要決」。

我們竟可以進一步說，所謂「永嘉禪師玄覺」者，直是一位烏有先生！本來沒有這

個人。那位綽號「一宿覺」的和尚，叫做「招覺」，生在「二十八祖」之說已成定論的時代，大概在晚唐五代之時。他與六祖絕無關係，他生在六祖死後近二百年。

玄覺有永嘉集十篇，爲一卷，舊說是唐慶州刺史魏靜所集，其中並無證道歌。向來的人因此疑永嘉集是偽作的，現在看來，證道歌與玄覺無關，永嘉集不收證道歌，也許倒可以證明永嘉集是一部比較可靠的書。若永嘉集也是偽作，那麼，玄覺更是烏有先生了。（手頭無永嘉集，無從考證。）

讀禪宗書的人，應該知道禪門舊史家最喜歡捏造門徒，越添越多。六祖門下添一個玄覺，便是一例。（此卷號目P.2104）

五 維摩詰經唱文的作者與時代

自從敦煌寫本發現之後，我們漸漸知道唐朝民間有許多白話的文學作品。蔣氏的沙州文錄，羅氏的敦煌零拾，都載着一些敦煌寫本的唐代民間文學。其中最可注意的是

維摩詰經的唱文殘卷。（羅氏稱爲『佛曲』）

維摩經爲大乘佛典中的一部最有文學趣味的小說。鳩摩羅什的譯筆又十分暢達。所以這部書漸漸成爲中古時代最流行，最有勢力的書。美術家用這故事作壁畫；詩人用人用這故事作典故。大詩人王維，字摩詰，雖然有腰斬維摩詰的罪過，卻也可見這部書的魔力。

這些殘本的唱文便是用通俗的韻文，夾着散文的敘述，把維摩詰的故事逐段演唱出來。往往一百來字的經文可演成四千字的唱文。這種體裁，有說有唱的，確是後代絃索彈詞的老祖宗。這部唱文，現在只存殘片；北京存兩長卷，倫敦存一些殘卷，巴黎存若干卷。依原文一百字演成三四千字的比例，全部唱文至少須有二三百萬字！這要算是世界上最偉大的『記事詩』(Epic)了！

我們看這些殘卷，知道他在中國白話文學史上的重要，只苦於不能考定這種偉大作品的作者與時代。

今回我到巴黎，發見了一卷完整的維摩詰唱文，演的是「佛告彌勒菩薩」一長段，及

「佛告光嚴童子」一長段。兩段都完整無缺。卷尾跋云：

「廣政十年（西曆九四七）八月九日，在西川靜真禪院寫此第二十卷文書，恰遇抵黑書了。」

又一行云：

「不知如何到鄉地去。」

跋尾另黏上一紙，有大字跋云：

「年至四十八歲，於州中應明寺開講，極是溫熱。」

卷首也黏有一紙，是一張問候帖子：

「普賢院主比丘靖通

右 靖通 謹祇候

起居，陳

賀

院主大德。謹狀。

正月 日 普賢院主比丘靖通狀。

這帖子的反面有號數云：第『十九，二十』與跋尾『第二十卷』相合。

我們從這些跋尾裏可以知道一些極重要的事實：

第一，這部唱文是一部有組織，有卷第的大著作；此卷爲『第十九，二十』卷彌勒一卷爲第十九，光嚴一卷爲第二十。依此類推，我們可以想見這部偉大的B.C.的組織。

第二，這兩卷作於『廣政十年八月九日，在西川靜真禪院。』這正是花間集出世的時代；蜀中太平日久，文物富麗，是我們知道的；但誰也想不到西川當日一個僧寺的客僧有這樣偉大的作品。我們可以推想這些唱文的其他部分也是作於十世紀的中葉。

第三，我們不知道靖通是否這些唱文的作者。也許此帖是人家問候他的；也許是他自己寫了問候院主，丟了不用的。爲方便起見，我們可以暫時假定作者是靖通。

我們可以知道他大概是敦煌一帶的人；先到西川，流寓在靜真禪院，「不知如何到鄉地去！」他在這無聊作客的時候，作了一些唱文，也許是他解愁破悶的法子。後來他回到家鄉了，大概是沙州，或瓜州。他四十八歲的時候，在「州中」的應明寺開講這兩卷唱文。他說：「極其濫熟，」我們可說是「極其熱鬧。」他高興的很，回到房裏，黏上一紙，大筆加上一跋，特別記出這幾卷客中破悶的文字現在居然極受聽衆的歡迎。這一點「人的風趣」不但寫出作者的爲人，還可以使我們想像當日這種民間文學的背景。

隨便寫來，手實在酸了，可以交卷了。

一九二七，一十。在「American Banker」船上，船在大西洋上已

十天了。「不知何時到鄉地去！」

（附記）關於（三）（四）兩節，我近來見解稍變，參看我的神會和尚遺集。（亞東出版）