

中華民國郵政特准掛號認爲新聞紙類  
內政部登記証警字第四六式九號  
西南執行部出版物編審會許可証審字第四五八號

# 新報

## 第一卷第三期

### 目 要

性命辨

教育與中國之出路

明德 上篇

孔子叙例

邏輯中之二分法

政治之社會基礎

明德之要義

人生之意義與價值

張東蓀之認識論書評

曾運乾

張東蓀

繆 篆

張國淦

孫寶昇

朱亦松

陳濟棠

陳濟棠

謝幼偉

民國廿四年七月 明德社出版

本刊重要啓事

本刊第三期原定七月中旬出版因承印之西南印書局遷  
移店址致爲耽延月餘屢勞

愛讀諸君來函催問殊深慚感特此誌歉統希  
鑒原爲盼





# 新民月刊

第一卷 第三期

## 通論

性命辨

曾運乾

教育與中國出路

張東蓀

明德 上篇

繆 篆

## 專著

孔子叙例 (續)

張國淦 謹若

論二分法

孫道昇

莊子齊物論「兩行」一名之研究

朱進之

## 譯述

社會學與政治學說

美國鮑恩斯著  
朱亦松譯

道德與科學

法國潘嘉萊著  
王衍孔譯

## 特載

明德之要義

陳總司令伯南講

人生之意義與價值

同上

文 苑

文 錄

持靜齋書目跋

四川蓬溪縣知縣鄒君墓誌銘

詩 錄

二月十八日至南京秋岳纒蘅釋戲敷  
庵仲恂靄林約飯浣花樓賦此報謝

纒蘅釋戲醇士同游郊外觀雪  
後桃花過靈谷寺不入

送冒鶴亭赴廣東修通志 甲戌季秋

壽石遺宗丈八十

龍頭渚觀太湖

蕪湖江行

書 評

『唯物辯證法論戰』

『認識論』

附 錄

學海書院緣起及章程

饒純鈞先生遺文

陳三立

夏映庵

前 人

陳鶴柴

前 人

劉錫之

前 人

謝幼偉

同 上



## 本刊啟事一

本刊大旨，在闡揚固有道德，探討中外文化，介紹西方學說，矯正唯物偏見。至於見地如何，措詞方式，可各本研究所得，盡量發揮。畧如英國政治季刊 *Political Quarterly* 所謂為各家觀念之清算，所為建設思想之媒介物，執筆之人，雖各有繁屬，而又有共通之見解，非雜湊而成者也。倘承讀者諸君惠賜大作，無任歡迎。茲將本刊體例畧述如下：

### 通論

以一般的文化問題，及道德理論為主。及國際之根本問題，及現代思潮。

### 專著

除自然科學外，凡學術上之專門研究，不論古今中外（如中國之經史百家，外國之哲學社會科學等）悉屬此欄。惟支離破碎之考據不錄。

### 譯述

外人之著作，其性質與通論專著兩欄相當者屬之。

### 特載

如演講記事之類。

### 文苑

詩文詞之名作，未經刊布，或流傳未遠者（如附于書內之序跋等）屬之。以文言為主，白話不錄。此類酌贈書籍。擬不奉酬。

外國詩譚戲劇之翻譯。此類文語不拘，仍照稿費奉酬。

### 雜俎

如筆記札記之類。

### 書評

就本國外國新著之有價值者，撮要批評之。

### 附錄

如社說之類。

本刊選舉從嚴，寧缺無濫。所有各門，不必每期皆備。除文苑一欄已另有申明外，其餘文言語體，悉聽作者自便。（文責自負）邦人君子，倘其教之。

## 本刊啟事二

本刊於通論專著兩門，最爲置重。所期望於碩學鴻儒之討論者，約有數事：

- 一、中國思想之特點。
- 二、中國文化之本質，及歷代之升降。
- 三、固有道德之本義與精神，及與西方道德之比較。
- 四、歷代制作之精意，及政治之得失。
- 五、儒先學說之個別研究，及比較研究。
- 六、中西文化之比較。
- 七、建設中國新文化，此後應取之途徑。

如有就上列各點，撰爲體大思精之作，見惠本刊者，拜謝之餘，所有稿費，當從優奉酬。

# 金華火腿公司

地址 永漢南路  
一〇一號

（中）（秋）（節）（大）（廉）（價）（半）（月）




# 亞林臭水防疫

是殺菌的鐵軍！！  
是人類的保障！！

用亞林臭水澆洒各處  
則病菌消滅無遺確能  
保障人類安康


五洲大藥房發行

上海及各埠分支店均售



# 月月紅

婦女經水通暢則身體健康容顏  
滋潤月信丸藥為婦女愛慕傷肝月經不結  
或經露不潔者必服之聖劑 每瓶二元

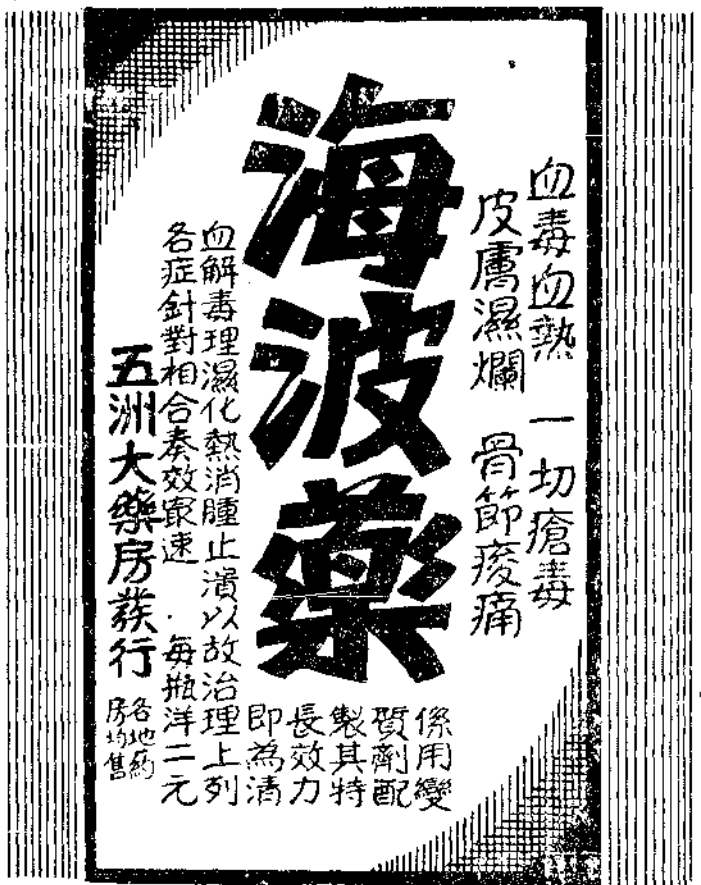


# 女界寶

婦女常患月經不調腰背痠痛諸症顯受  
身體不良之影響  
女界寶丸藥有養血平肝之功調經安胎  
之力故為婦女滋養聖品 每瓶一元

五洲大藥房發行

上海各埠



# 海波藥

血毒血熱 一切瘡毒  
皮膚濕爛 骨節痠痛

血解毒理濕化熱消腫止痛以故治理上列  
各症針對相合奏效最速 每瓶洋二元

五洲大藥房發行

各地均有售

係用變質劑配製其特長效力即為清

五洲大藥房有限公司廣州分行謹啓

永漢北路：電話一三九四七  
十甫：電話一二九四七





# 廣州國民日報為南中國唯一的大報

▲欲明瞭三民主義

▲欲了解國內外大勢

▲欲探討藝術

▲欲得到常識

不可不看廣州國民日報

本報為華南唯一大報、內容之充實、消息之靈通、立論之正大、排印之精美、久為社會人士所讚賞、同人不敢以此自滿、日仍繼續研究改良、以期至善、現為刷新計、不惜用數萬鉅金、向美國購買機器、改換字粒、使用以來、面目煥然一新、

諸君欲明瞭國內外情勢乎、請從速購閱本報、當可滿意、

社址 光復中路

廣州國民日報社啓

電話 一〇六七五

# 廣州市國民日報社定價報目表

無線電報八二五

電話一〇六七五

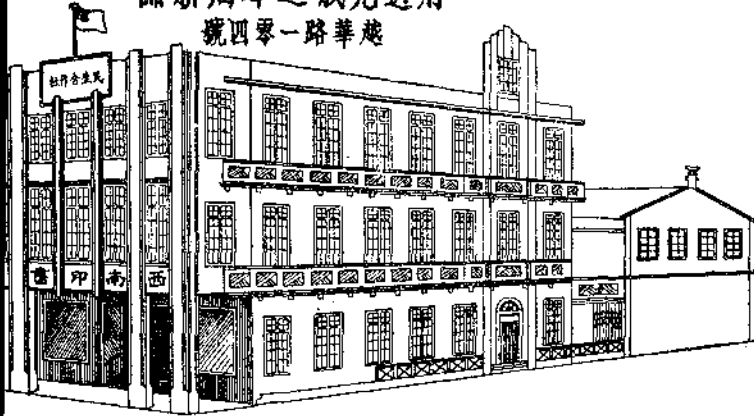
社址：廣州市光復路七十九號

報費連郵費				
地	本	中國及日本朝鮮	外洋各國	香港澳門
別	市			
閱				
期				
目				
一個月	一元二角	一元四角	四元五角	三元
半年	六元二角	七元八角	二十六元	一十八元
全年	一十二元	一十五元	五十二元	三十六元

## 附注

- (一) 如須掛號或快郵寄遞國內掛號每月加郵費二元四角快郵每月加四元六角國外掛號每月加九元四角
- (二) 報費概須先付款盡報止恕不通融
- (三) 報費以粵小洋為本位郵票代現作大洋九五折算但一角以下者為限其他各國銀幣概依市價伸計郵匯報費請用掛號  
信寄下否則本報不負失落之責
- (四) 定報者如須將報改寄時請將改寄地址開列清楚連同原收據寄下以便照辦
- (五) 如蒙續定請將舊定字號或起止日期註明以便查攷
- (六) 郵費增減係按郵局新章照收外埠定閱幸祈注意

將近完成之新舖  
越華路一零四號



# 西書局

本書局為適應時代需求發揚文化事業起見特聘名工精印中西書籍各種文件雜誌表冊股票支票證書商標畫報期刊呈文帖式信封信箋巧製電版五彩石印技術精良物質優美起貨依期價格克己所有上等文房用品體育玩具測量儀器無不兼備如蒙惠顧無任歡迎若以電話相召當即送到

西書局

# 明德社啓事

本社以實踐道德改造人心闡揚國粹獎勵學術爲宗旨除依照社章次第舉辦各種事業外並出版雜誌兩種一爲明德周刊每星期一、日假廣州民國日報副刊篇幅出版已於三月上旬刊行一爲新民月刊由本社自行印刷出版創刊號於五月上旬印行凡此皆爲本社欲以言易天下之微意亦卽本社事業之一種海內賢達尙希進而教之幸甚幸甚（本刊舉辦事業以後陸續在新民月刊附錄欄報告並希留意）

顯道 繆篆 著

仿宋精印本  
全一冊售價一元

齊物論釋注

章太炎先生所著齊物論釋，用極精之理論，貫穿中國九流，印度佛旨，陳義甚高，非注莫明，其徒繆篆費十餘年心力，作成注本，計共油印本二十五冊，每部售價毫洋十四元，附贈顯道一冊

代售處 廣州市東山中山路一號明德社



## 性 命 辨

曾運乾

清代經師阮芸臺作性命古訓譏切李習之之復性書曰周以前聖經古訓皆言勤威儀以保定性命未聞復性也曰李習之以靜而通照物來皆應言性九經中無此義也爾其自爲訓說則舉尙書召誥節性惟日其邁語及孟子盡心篇口之於味章建首以概其餘玩其詞意似以性非人所固有故言節性而不肯言復性實則率性盡性成性養性等語何嘗不出諸孔孟之口何必與節性之說一意相承又其釋孟子口之於味章則以味色聲臭安佚爲性以仁義禮智聖爲命皆不與性命古訓脗合抑又與孟氏本旨乖離蓋以經典立詞義多歧互有共名別名之辨有廣義狹義之殊持一義以衡數千載散箸之文詞而不細研其涵義之內包外延若何

騰諸學說，未有不陷於謬誤者。見諸行事，未有不流於偏激者。阮氏以味色聲臭安佚爲性，是祇知有耳目口鼻四肢之性，不復知有仁義禮智聖之性，可謂有見於物，無見於心。且其以仁義禮智聖爲命，極陳動作威儀之則，而未熟察乎天人授受之中，可謂有見於外，無見於內。故雖盛言節性盛言敬德，而諷一勸百，始微畢鉅學者之注重內心，常不足戰勝其競逐外物之念，循至舍本逐末，蔽於物欲，生心害政，發政害事，其流弊有不可勝言者。此立說所由不可不慎也。

性命之辨，自宋以來，糾紛難理矣。卽在古訓中，亦恆見有錯雜紛岐之處。竊意經義根乎訓詁，訓詁依乎聲義。義有引伸，聲有通段，引借不明，未有能通訓詁者。訓詁不明，未有能明經義者。卽就命字言之，說文：命，使也。從口，令，會意。本爲使命之命，引伸則爲性命之命。又引伸則爲命祿之命。是故皋陶謨：天命有德之命，與堯典乃命義利之命同，而與召誥自貽哲命之命有別。何者？一爲通常之使命，一則天賦之性命也。卽以性命之命言，亦有廣義狹義之辨。是故左傳：民受天地之中以生之命，與繫辭窮理盡性以至於命之命同，而與論語：死生有命，富貴在天之命有異。何者？一爲兼賅性命之命，一則僅言遭遇之命也。由廣義言之，則天地之生人爲貴，不獨吉凶福極之命，爲天所賦予，卽仁義禮智之端，血氣心知之性，亦莫非稟受於天。故後世言性命分離爲二者，古人言命或兼賅性命也。由狹義言之，則人事休咎遭遇通塞，古人乃專言命，不涉及降衷恆性也。涵義廣狹，古人旣隨文而施立說參差，學者當心知其意。然則言命者，當知有兼賅性命之命，當亦知有專言

命、祿、之、命。

次則性之爲說亦言人人殊。有言性善者，有言性惡者，有言善惡混者，有言無善無惡性之體，有善有惡性之用者。彼其認識各殊，其所立之學說，及其所主之政教，悉因之而有差異。則其說之關係於身心者爲大。自吾人觀之，性實本分爲二。有血氣之性，有心知之性。心知之性純乎善，血氣之性則不能無惡而皆善。荀子云，人之性，生而有好利焉，生而有疾惡焉，生而有耳目之欲，有好聲色焉。又曰，夫人之情，目欲綦色，耳欲綦聲，鼻欲綦臭，心欲綦佚。此就血氣之性言也。孟子云，惻隱之心，仁之端也，羞惡之心，義之端也，恭敬之心，禮之端也，是非之心，知之端也，仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。又曰，孩提之童，無不知愛其親，及其稍長，無不知敬其兄，此就心知之性言也。是故

朱子語類云，人有氣質之性，有義理之性。

程子遺書云，論性不論氣不明，論氣不論性不備。

鄭君禮運故人者其天地之德陰陽之交鬼神之會五行之秀氣也注云，言人兼此氣性純也。

又人者天地之心也五行之端也食味被色而生者也注云，此言兼氣性之效也。

又郊特牲男女有別然後父子親注云，言人倫有別則氣性醇也。

又昏義男女有別而後夫婦有義夫婦有義而後父子有親注云，言子受氣性純則孝，孝則忠也。



禮樂記，夫民有血氣心知之性。

然則人類之性，分爲二，先秦漢宋諸儒悉言之矣。血氣之性，卽耳目口鼻之欲也。心知之性，卽仁義禮智之常也。無耳目口鼻之欲，則人類無以相資相養而爲生。無仁義禮智之常，則人道或夷於禽獸，皆非天地生人之理也。是故言性者，當知有血氣心知之別。

孟子之說，其分辨最明者矣。曰：口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也。有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也，命也。有性焉，君子不謂命也。戴東原、孟子字義疏證說之云：

人之血氣心知，原於天地之化育者也。有血氣則所資以養其血氣者，色聲香味是也。有心知則知有父子，有昆弟，有夫婦，而不止於一家之親也。於是又知有君臣，有朋友，相親相治，則隨感而應爲喜怒哀樂。合色聲臭味之欲，喜怒哀樂之情，而人道備，欲根於血氣，故曰性也。而有所限而不可踰，則命之謂也。仁義禮智之懿，不能盡一如一者，限於生初，所謂命也。而皆可以擴而充之，則人之性也。謂者猶云藉口於性耳。君子不藉口於性以逞其欲，不藉口於命之限之，而不盡其材，由此言之。孟子之所謂性，卽口之於味，目之於色，耳之於聲，鼻之於臭，四肢之於安佚之爲性。所謂人無有不善，卽能知有限而不踰之爲善，卽血氣心知能底於無失之爲善。所謂仁義禮智，卽以名其血氣心知。所謂原於天地之化育者之

能協於天地之德也。

阮氏性命古訓說云云

哲愚授於天爲命，受於人爲性……惟其味色聲臭安佚爲性，所以性必須節，不節則性中之情欲縱矣。惟其仁義禮智聖爲命，所以命必須敬德，德即仁義禮智聖也。

又云

此章乃孔子言聖與天道之大義，必須得此性命兩節相通相互而言之，則五經性命之古訓無不合矣。味色聲臭安佚，孟子直斷之曰性也。且曰君子不謂性，則召誥之節性，卷阿之彌性，西伯戡黎之虞天性，周易之盡性，禮記中庸之率性，皆範圍曲成，無不合矣。

專篇論列，可謂反復求詳矣。而不能謂爲精密者，則以二家（一）不知命有廣義狹義之別，誤以本章命祿之命爲受中以生之命。故戴君以仁義禮智聖之限於生初者爲命，阮氏則直以仁義禮智聖爲命。試思性命對言，仁義禮智之根於生初者，明爲性而非命。仁義禮智之見諸行事而得於父子君臣賓主賢者天道與否，乃非性而爲命也。烏得混性於命耶。（二）不知性有血氣心知之別，誤以血氣之性即心知之性。故戴君謂孟子之所謂性，即口之於味目之於色耳之於聲鼻之於臭四肢之於安佚之爲性。又云，仁義禮智，即以名其血氣心知。阮氏則云味色聲臭安佚，孟子直斷之曰性也，故直以味色聲臭安佚爲性。試思孟子道性善，何以不舉味色聲臭

安佚爲性善之徵，而反舉惻隱羞惡恭敬是非之心爲性善之徵耶。且使性而僅爲味色聲臭安佚也。則孟子當言節性，不當言養性也。何者，養其色聲香味安佚之性，其不足以云善也。審矣。烏得混心知之性於血氣之性耶。竊意本文之命，皆言命祿，不涉及受中以生之命。性則別爲二，一言血氣，一言心知。色聲香味安佚血氣之性也。仁義禮智聖心知之性也。血氣之性，本諸生初，不得謂爲非性。而以命祿所限，不容放縱以求必得，故君子不藉口於性，以求逞其耳目口鼻四肢之欲。心知之性，施身及人，而常變有殊，順逆異勢，不得謂爲非命。而以性分當爲道在擴充以盡性，故君子不藉口於命，以自寬其勉強行道之心。趙岐孟子章句於本文上下兩節所言之命，同訓命祿遭遇。於上節之性，說以性欲，下節之性，說以才性，分貼明晰，不煩言而已。解戴阮二君，未審字義廣狹，輒下己意，轉見其繳繞難明也。

蓋嘗持此以衡孟子之性命說，其涵義廣狹，則皆於此有合焉。曰：

孔子進以禮，退以義，得之不得曰有命。而主癰疽與侍人瘠環，何以爲孔子。死壽不貳，修身以俟之，所以立命也。

莫非命也，順受其正。是故知命者，不立乎巖墻之下。盡其道而死者，正命也。桎梏死者，非正命也。是其言，命皆爲命祿，不以仁義禮智聖爲命也。至其言性，則分爲二。

告子曰：生之謂性。孟子曰：生之謂性也，猶白之謂白與。曰：然……然則犬之性，猶牛之性，牛之性，猶人之

性與。阮元云，告子生之謂性一言，本不爲誤，故孟子不驟關之，而先以言問之。蓋生之謂性一句爲古訓，而告子誤解古訓，竟無人物善惡之分。其意中竟欲以禽獸之生，與人之生同論，與孝經人爲貴之言大悖。是以孟子據其答應之然，然後以羽雪至犬牛人之性不同關之。蓋人性雖有智愚，然皆善者也。孟子非關其生之謂性之古訓也。

告子曰，食色，性也。仁內也，非外也。義外也，非內也。阮元云，告子此章食色性也四字，本不誤。其誤在以義爲外。故孟子此章，惟關其義外之說，而絕未關其食色性也之說。若以告子食色性也之說爲非，然則孟子明明自言，口之於味，目之於色，爲性矣。同在七篇之中，豈自相矛盾乎。

孟子曰，形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。按此以形色爲性，猶禮運言食、味、別、聲、被、色、而、生、也。鄭君彼文，以氣說之，則形色之爲性，所謂血氣之性也。

此皆言血氣之性也。

孟子道性善，言必稱堯舜。

告子曰：……今日性善，然則彼皆非與。曰：乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善矣。若夫爲不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之，羞惡之心，人皆有之，恭敬之心，人皆有之，是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也，羞惡之心，義也，恭敬之心，禮也，是非之心，智也。仁義禮智，非由外爍我也，我固有之也。

堯舜性之也。

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。

君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心。

天下之言性也，則故而已矣。故者以利爲本。說文故使爲之也。性者天所命，猶言自然而然而也。故惡於鑿。

此皆言心知之性也。惟有血氣之性，故味色聲臭安佚可言性，惟有心知之性，故云仁義禮智根於心。惟有血氣之性，故盡性不外於踐形。惟有心知之性，故存心乃足以養性。二者之別，如是其審。惟有當知者，孟子於仁義禮智之性，則推闡無遺於耳目口鼻四肢之性，則引而不發。蓋恐學者之重外輕內，舍心逐物，流蕩而忘反也。此則孟子之微意，學者所當推見至隱者也。又嘗持此而衡之經典古訓，則命有廣義狹義之殊。

甲、兼賅性命。

書召誥，若生子，罔不在厥初。生自貽哲命。今天其命哲，命吉凶，命歷年。按此言命哲，則性爲天所命也。言命吉凶，命歷年，則命祿爲天所命也。

左傳劉子曰，民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。

易說卦，窮理盡性以至於命。

乙、專言命、祿。

書西伯戡黎，天既訖我殷命，格人元龜，罔敢知吉。

洪範九五福，五曰考終命。

詩文王，永言配命，自求多福。

詩卷阿，爾受命長矣，弗祿爾康矣。

詩周頌，昊天省成命，二后受之。成王不敢康，夙夜基命宥密。

穀梁傳，人之於天也，以道受命。

易繫辭，樂天知命，故不憂。

論語，五十而知天命。不知命，無以爲君子也。死生有命，富貴在天。道之將行也與，命也。道之將

廢也與，命也。

禮中庸，君子居易以俟命。

性、有、血、氣、心、知、之、別。

甲、血氣之性。

書召誥，節性惟日其邁。王敬作所，不可不敬德。

禮樂記，人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。

又，夫民有血氣心知之性。

王制，司徒修六禮以節民性。

## 乙、心知之性。

書，西伯戡黎，故我棄我，不右康食。不虞天性，不迪率典。

詩卷阿，豈弟君子，俾爾彌爾性。

易繫辭，成性存存，道義之門。

禮中庸，天命之謂性，率性之謂道。

又，惟天下至誠，惟能盡其性。

論語，子貢曰，夫子之言性與天道，不可得而聞也。

分辨亦甚明焉。惟命有廣義，故受中以生爲命，盡性乃至於命，哲愚吉凶歷年同爲哲命，動作禮義威儀之則，乃以定命也。惟命有狹義，故國之興替爲命，年之殀壽爲命，道之行廢爲命，遇之夷險爲命也。惟有血氣之性，故書言敬德以節性，王制言修禮以節性，或與心知並舉，或以動靜對言也。惟有心知之性，故書言虞性，詩言彌性，易繫辭言盡性，亦言成性，中庸言盡性，亦言率性也。不加辨別，混爲一談，則經典逐步皆荆棘，前人

成說皆矛盾矣。

性命之辨既明，則性命之原，其可睹矣。天之生斯民也，既賦人以五官百體之機能，又賦人以獨靈於萬物之恆性。其於命祿也，或則富貴福澤，以厚其生，或則貧賤憂戚，以玉汝於成。其所以降衷下民，如是其諄諄不倦者，蓋天地之大德曰生，生生之道微，則乾坤或幾乎熄。是故慮斯民之無以相資爲生也，則養欲給求以康之。慮斯民之互戕其生也，則叙秩典禮以擾之。慮斯民之貪於佚樂而喪其生也，則空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，增益其所不能也。慮斯民之蠢愚鄙野，無與勞來匡直輔翼也，則厚殖一二人，超然於衆萌之上，作之君，作之師，使斯民之獲而無知，陋而無文，暨夫鰥寡孤獨窮而無告者，皆得以厚其生也。是故天地之生人爲貴，不獨血氣之性爲吾人所同具，卽心知之性，亦人道所必資。不獨富貴福澤，足廣天地化育之功，能即貧賤憂戚，亦足徵天地裁成之妙用。故曰乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞。各正性命者，天正性命，以與人人亦正性命，以承天。生生不絕，所以保合太和也。或者不察，乃以心知之性爲善，血氣之性爲惡，抑或以血氣之性爲質，心知之性爲虛，甚或以富貴福澤爲命之通，而幸其必得以貧賤憂戚爲命之塞，而冀其苟免。彼亦烏覩天人性命之原乎。

夫而後，聖賢性命之學，乃可言也。聖賢瞭然於天人性命之原，故其際乎命之塞也，於血氣之性，不能自遂，常稱命以自解，不藉口於本然之性，以求盈於心知之性，不能自遂，常稱性以自勵，不藉口於困窮之命而



有所不盡。是故顏子簞瓢陋巷而不改其樂，孔子蔬食飲水而曰樂在其中。則樂天知命之學也。舜不以父頑而弛其底豫之誠，箕比不以君虐而替其靖獻之志，孔子不以見譏於接輿沮溺諸人而易其悲憫之懷，孟子不以不得志於梁惠齊宣而易其王霸之說，則存心養性之學也。且也聖賢默察乎天人相與之際，知天地與人爲一體。故際乎命之通也，於血氣之性，不僮厚一己之生，常思有以厚天下之生。於心知之性，不僮盡一己之性，常思有以盡人物之性。發政施仁，必先天下之窮民而無告者，文王之治也。思天下之民匹夫匹婦，有不與被堯舜之澤者，若已推而納諸溝中，伊尹之任也。禹思天下有溺者，由己溺之也。稷思天下有飢者，由己飢之也。禹稷之勤也。以天產作陰德，以中禮防之，以地產作陽德，以和樂防之，周公之事也。禮運云：大道之行也，天下爲公，選賢舉能，講信修睦，使人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養，此厚一人之生，以厚天下之生也。中庸云：惟天下至誠，惟能盡其性，能盡人之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可與天地參矣。此盡一己之性，以盡人物之性也。且也天地之大德曰生，聖學之極功曰仁。聖人與天地合德者，生生之理也。故中庸言天命之性，率性之道，其效極於致中和，天地位而萬物育。朱子說之，以爲吾之心正，則天地之心亦正，吾之氣順，則萬物之氣亦順。然則性命之功，充乎其極，直將合天地萬物爲一體，而驗中和之妙用焉。於復性乎何有。

# 教育與中國出路

張東蓀

我有許多關於教育的意見。只因事忙，無暇執筆。現在廣東明德社要創辦一個書院。我願意把這些意見獻于明德社諸公。

著者附識

## 一

近來教育破產的呼聲一天多一天了。人們對於現行教育制度的不滿亦愈見增高。試就日報月刊等出版物來看，便見有種種批評教育的文章。他們都是就各人以其經驗上所受的而感到現行教育制度是非改造不可。不過各人所經驗的不同則其主張改造教育制度的理由恐怕亦就不一律。著者亦是有這樣感受之一人，常常想把所懷的感想組織起來。

在數月以來看見老友陳筑山先生在大公報上發表了一篇『學與事脫了節的教育』尤使我得着刺激。現在即將多年所感的述說出來。

## 二

陳筑山先生以為中國教育的大弊病在于所教育的人材不是社會上所需要的，而社會上事業所需要的人材却不為學校所供給。以致教育自教育，事業自事業，二者脫了關聯。換言之，教育不管所教的是

否爲社會所需要，而只是一味地去製造學校畢業生。大批學校畢業生在社會上却尋不着事做。因爲他們所學的那一套與做事時所要的並不相合。所以就做事來講，總是使人感到無適當人材。而就教育來講，却又使人感到畢業生無出路。陳筑山先生對於這一點看得十分真切。我想這是一個極自己明顯的事實，任何人都不能否認。

陳筑山先生不但見到這個弊病，並且擬了一個改良的方案。他的方案雖有多條，然就我看來，不外是先決定了事業，然後從實際上訓練人材。大約定縣的平民教育促進會就是想這樣做去。陳筑山先生這篇文章雖說是個人主張，却可看做代表定縣工作的一個宣言。我們從局外來推測，似乎他們感覺鄉村教育的工作由大學教育系的畢業生來担任是不夠的，鄉村衛生工作由大學醫科畢業生來充任是不成的。所以才發見做事與教育其間隔隙甚大。因此主張改變現行教育制度而特別注重于因事業需要而施實際訓練。

這種主張于暗中以定縣爲背景，我們當然十二分贊成，不過就全國而汎言之，似尙有不夠的地方。

### 三

首先我們要知道，何以教與事會這樣的脫了節。當然就專門以上的學校教育來說，至于中小學不在範圍以內。專門學校辦得大壞，亦够不上一提。只好專就大學來講了。據我所見，今天大學教育的大弊病在

于所教育出來的人使其做專門的事而他的專門技能與知識還是很不夠，但是使其做普通的事而他的知識却又嫌太專門太狹小了，以致于常識或基本知識亦還是不夠。所以今天的大學畢業生往往吊在空中，向上既不能專門到够用爲止，向下又不能得有廣汎的基本學識，以應付處世做人的需要。換言之，即一方面以專門學術作一個專門家而論他所學得的依然是不到家（即沒有專門到十二分），而他方面就做一個社會上中堅分子來說，又覺其所學太過于偏向某一點而不普遍。所以這些大學畢業生既不夠作專門學者，又不能做社會上普通公民。質言之，即他們若說是專家却嫌其不專，若說是擔負社會中堅的責任則嫌其太專。這種吊在不上不下的大學畢業生實在于社會國家沒有益處。

須知專門學者不是容易造成的。現在大學教育于無意中走入製造專門家的一條路上去。試檢閱各大學的畢業論文便可明白。有些論文題目真是很小。現在教授們好像以爲題目愈小便愈得精。其實這個趨勢亦不是中國人自動地想出來的，依然是美國的流風所扇。林語堂先生在他的大荒集中有譯述英國人論美國大學的一篇。我以爲中國的大學教授們不可不一讀。

話再說回來，專門的學識和普通的知識不相同，普通知識沒有特別用途，然却不至于完全無用。專門學識不然。倘使並未臻成熟的程度，便等于無用。例如農科對於種子改良以及土壤肥料等，倘使沒有極精深的研究與極熟練的實習，所有書本上的知識實在不及老農老圃來得合用。而要得精深的研究恐怕非

費十年以上的光陰不可。所以農科大學初畢業的人只可算有了進一步研究的基礎，却不能就去做事。又何況農業專門學校的畢業生呢？我主張如甲種專門學校可完全不設，因為所造的人材上既不能更進而為研究，下又不能從事于工作，所以可見專門人材的造就不是一件容易的事。

#### 四

此外還有一點可說，就是大學中所聘的教授，自然是注重于其所專長，不過專長與貫通是如鳥之兩翼，車之兩輪，不可偏廢的。凡對於一門學問有專長的人，必須同時對於凡與這一門學問有直接間接相關的其他一切學科，都得有相當的學養。有這樣訓練的，自是有人，但未受這樣訓練的，亦自在不免。

所以中國大學教育不是向專門化，乃是趨于支離割裂。尤顯明的實例就是關於國學。現在國學的研究顯然有變為「古骨之學」的情形。所有的瑣屑考據無異于西方人研究埃及石器與巴比倫文字。這些研究未嘗不精，無奈對於現代人的生活，直不發生關係。我實在看不出這樣的國學研究和坐在家裏種蘭花與養畫眉有甚麼區別。為甚麼大學裏不聘請養金魚與種菊花的教授，同是玩的茶餘酒後的消遣品，為甚麼會尊之為專家，而坐領三四百元一月。社會上似乎太不公道的了。

老實說，種菊花養金魚只是自己消遣，似乎比這一類的玩古骨式國學還要穩當些。因為這個東西至多不過害己，並不致于害人。而這樣的國學却就難言了。外國人以已死的文化來看中國文化，這是當然的。

中國人自己于不知不覺中亦走上外國人研究東方文化的態度那一條路上去。而自命爲時髦。這實在是。一個『不自覺』的現象。外國人研究東方的刺繡與印度的美術。不過想在他們的文化多添一些點綴而已。中國人研究自己的文化如採取這個態度，則國學決無前途，可以斷言。所以我說關於國學方面更可看出現在大學所教的日趨于支離破碎與瑣屑了。

## 五

把學問變爲玩藝兒，于是學問對於做人便不發生關係。我以爲這種以外國人治中國學的態度是和中。國。向。來。學。者。治。學。的。態。度。根。本。上。不。同。我。嘗。與。熊。十。力。先。生。討。論。過。這。一。點。我。以。爲。荀。子。上。幾。句。話。可。以。代。表。中。國。學。者。治。學。的。態。度。就。是：『君。子。之。學。也。入。乎。耳，著。乎。心，布。乎。四。體，形。乎。動。靜……：君。子。之。學。也。以。美。其。身。』換言之，中國向來的治學態度是把『學』與『人』打成一片。所謂玉不琢不成器。就是以人爲材料以學爲鍛鍊。經過鍛冶的人決不是僅僅得着一些技藝而已。必定是把全人格送到那個爐子裏去融化一番。而現在教育却不走這一條路。有人說現在教育偏重于智育，忽畧了德育。我對於這句話以爲只道着。一。半。須。知。中。國。舊。式。教。育。並。不。是。專。注。重。德。育。更。須。知。離。了。知。識。的。授。受，並。沒。有。所。謂。德。育。我。以。爲。德。育。就。潛。存。于。智。育。內。現。在。教。育。的。弊。病。不。僅。在。忽。畧。德。育。實。在。是。對。于。智。育。根。本。上。就。沒。有。辦。好。老。實。說，一。個。人。知。識。到。了。相。當。的。成。熟，其。道。德。品。行。自。然。而。然。亦。會。隨。着。醇。化。胡。適。之。先。生。曾。經。舉。出。數。個。未。受。舊。式。教。育。的。人。以。

爲其人品不在老生宿儒以下。我現在不願討論這些具體的人名。不過我以為這本是一個人倫使其所得于西方學問的而竟能達到『通』的地步，則其人品自然不會壞到那里去。不過我們中國既有這樣傳統辦法，而況這個傳統辦法亦還未完全喪失。我們何不就此發揮光大一下呢？

六

要使學與人打成一片，必須先把學與學打成一片。這便是我所以極端反對現下流行的這樣支離瑣屑的研究。現在大學中的課程與科目簡直是一個雜貨攤。學生本來只求滿足其學分的數目，所以可以隨便擇取一些互相不生關係的科目。即退一步來講，有些科目在表面上是相關的，然而教員所講的內容却可變爲無關。這個緣故乃是由于聘請教員的時候，未曾顧慮到課程的配合。不妨以唱戲爲比喻，現在大學的教員大部分都是唱獨角戲的。一個人愛如何唱，便如何唱。簡直不求有統一的脚本。學生聽了數十齣的，一人獨唱的戲以後，依然只在一齣一齣留在腦中，而不能貫通起來。這樣的學與學不能打成一片，所以以致學與人不能打成一片。這便是『學』與『學』分爲幾截，則『學』與『人』自必亦分爲兩截。所以現在的教育不能致其影響于人格就是因爲所教授的大部分是一鱗半爪的知識。

這種破碎的研究與知識，既不足使學生得了以後能在社會上做專門的事，又不能使其得了以後于人格有何影響。所以現在大學裏出身的既不够作個專門事業的『家』，又不够作個社會中堅的『人』。

我嘗說這種教育在實際上沒有用處。我自己在大學教了書多年，却常常覺得對於國家社會有些慚愧。因爲自己知道所作的工夫並不是國家所切要的。

七

對於這個現象，陳筑山先生只看見一半。就是他只知道「學」與「事」脫了關聯，而還不知「學」與「人」亦早脫了關聯。陳筑山先生的挽救法亦只是想把「學」與「事」聯成一片，然而我以爲倘使「人」與「學」不曾打成一片，則「事」與「學」的聯結必不能臻于完全。因爲學事合一只能造成有用的專門人材，而專門人材不自用，必定另有人去用他。倘使沒有人知道專門人材如何用法，則雖有專門人材亦是依然無辦法。所以專門人材固然十二分需要，而社會上中堅分子却同時亦是十二分需要。而況中國這數十年來一切混亂並不是由于專家的缺乏，實在是由于社會上失了中堅分子。無論任何機關，卽如一個比較大些的商店也罷，要覓得一個極適當的主持者就不易得。卽以大學而論，好的教授倒還可屈指一數，而好的校長院長却不可求了。可見中國今天的大患在于缺乏能獨當一面的人才。甚至于縣長一類人才卽很不易得。本來中國教育對於社會中堅分子的製造就很忽畧。近來更從社會方面加以破壞。所以這一類人才不但日見其出，却反而被淘汰無餘。社會上所有能起來的都是挺而走險的人。幾乎沒有真能擔負一件事而認真來幹的。因爲這種建設人材在這樣的混亂社會中是沒有法子自己起來的。倘使



沒有這樣負建設使命的社會中堅分子，則雖有專門家亦必歸于無用。這便是我要補充陳筑山先生的話了。

八

在社會各方面沒有劇大的變化以前，其所要求的人才當然和現在不同。以前社會中堅分子的養成大半不完全靠教育，而乃是由于在社會上做事的經驗。這便是所謂社會淘汰。由社會淘汰中所選出來的便是社會上優秀分子。無奈社會自身壞了一切，所以維繫社會的都崩潰了。在這樣混亂中社會淘汰乃實現其反面的作用：即好人反被汰除，而壞人竟得上升。所以到了現在，想依靠社會而養成人才，這一條路是絕了。有人告訴我說：青年比較純潔。我想這就是因為青年涉世未深的緣故。須知在正軌的社會裏，社會本身就是養成人才之所。但在這個變態的社會裏，社會却變了毀壞人才的所在了。可見普通製造社會中堅分子的方法在今天中國完全不適用。

並且我們應知道在治世所需要的治理人才，其分量遠不如在亂世所需要的撥亂人才那樣重。就好像一個軌道上火車推動起來所需的力量自然比一個倒在軌外的火車為小。因為對於倒在軌外的火車必須先把他扶得起來，納入軌中。所以亂世所需的人才其分量必數倍大于治世所需的人才。而社會愈亂其撥亂反正的人才所必需的能力資格必須愈高，可以說世愈亂則才愈難，兩者完全成一正式反比例。

今天、中、國、的、亂、可、謂、已、達、極、點、了。我。在。上。文。所。說。社。會。中。堅。分。子。在。別。國。可。以。就。是。社。會。上。各。種。事。業。的。獨。當。一。面。的。人。才。而。在。中。國。都。如。此。還。是。不。够。因。為。今。天。不。是。如。何。推。動。在。軌。道。中。的。火。車。乃。是。想。法。子。要。把。倒。在。軌。外。的。火。車。救。起。來。使。其。得。以。推。行。換。言。之。即。今。天。所。需。要。不。僅。是。治。世。的。人。才。乃。並。是。亂。世。的。撥。亂。人。才。

## 九

說。到。這。里。必。定。有。人。反。對。我。以。為。這。樣。的。人。才。就。是。所。謂。領。袖。而。中。國。今。天。的。亂。並。不。是。因。為。缺。少。領。袖。乃。却。是。因。為。領。袖。太。多。了。以。致。互。相。爭。奪。我。對。于。此。說。未。能。滿。意。我。以。為。今。天。中。國。的。大。患。不。在。于。領。袖。的。過。多。而。乃。只。在。于。領。袖。慾。的。太。畸。形。發。展。了。我。們。不。可。把。領。袖。與。領。袖。慾。併。為。一。談。本。來。領。袖。二。字。很。容。易。引。起。誤。會。總。以。為。凡。作。領。袖。的。人。是。不。肯。下。人。的。殊。不。知。領。袖。如。果。正。等。于。美。國。人。所。謂。Leader，實。在。沒。有。這。個。含。義。所。謂。領。袖。在。社。會。學。上。謂。之。曰。Elite。各。方。面。都。可。以。有。這。樣。的。人。所。以。領。袖。二。字。不。是。很。好。的。翻。譯。但。照。原。義。來。講。決。不。含。有。只。是。領。率。他。人。而。不。服。從。他。人。或。與。他。人。合。作。的。意。思。老。實。說。所。謂。既。不。能。令。又。不。受。命。乃。是。相。關。的。凡。能。令。的。人。必。同。時。是。受。命。的。人。斷。沒。有。一。人。只。能。令。而。不。受。命。（但。只。受。命。而。不。能。令。者。則。有。之。且。很。多。）所。以。今。天。的。問。題。不。在。領。袖。的。人。數。而。在。于。無。領。袖。能。力。而。其。領。袖。慾。却。太。高。人。人。想。作。領。袖。這。句。話。並。不。包。含。人。人。能。作。領。袖。同。樣。人。人。能。作。領。袖。却。未。必。都。想。作。領。袖。可。見。『想』與『能』乃。完。全。是。

兩件事。

十

或許又有人反對我，以為專注意于社會中堅的人才，未免太偏于社會的上層了。我向來所見，即與梁漱冥先生不同。梁漱冥先生把農村運動提出來，以為是中國民族自救之最後的覺悟，在我看來，以農民在社會的壁壘來說，自可說是最後的，但以民族自救的方法而論，是否最後的，似尙難言。我對於他們提出農民來，亦很知道其中大有苦心。乃是由於屢次政治改革的經驗，而知上層階級的不可靠。殊不知鄉村裏老百姓，只是社會的最後一層壁壘。凡事都要從社會的最後層做起，便幾乎等于沒有多少辦法了。因為最後一層亦就是最固定一層，愈上便愈浮動。然以社會力來講，下層既是固定的，則只能有抵抗力與保守性。上層惟其浮動，所以能有適應性與創造力。二者各有優劣，未可一概而論。下層因為比較上是偏于保守，所以只能在穩定中方可有進步。而在轉變的時期，往往失其功用。故我以為鄉村運動，必以安定為前提。但在上層社會無辦法的時候，你在下層求安定，他在上層來擾亂之。於是安定乃永不可得。其故乃在于以下層制上層難，而上層影響下層則易。明白了此理，便可知道僅僅鄉村運動不是中國唯一的出路。

十一

我所說世界愈亂而所要求的人才愈高，乃不僅指社會秩序而言，而文化的接觸亦是一個重要方面。

在以前中國未曾與西方文化充分接觸，自然有人才可以適如當時社會所要求。到了現在則以前適宜的人才却變了低落一級了。因此凡以前所以養成人才之道不但事實上已破壞無餘，然即使存留亦必無所用之。就這一點來講，現在不談中國民族自救，則已，否則必須有一種新教育。這種新教育之重要，讀者苟細味吾言，必可恍然而悟。

我現在不願詳細討論這個新教育的內容，但以爲有幾個要點，則不可不一提及。

第一，當恢復舊日講學的精神，把學問與做人打成一片。

第二，當照中國舊式幹政治之方法，把做學與做人和從政打成一片。所謂政者正也，正已而後正人，就是此意。中國的先儒做學問，是荀子所謂以養其身，至于從政，乃是他的「人格放出來的光芒」。我嘗說中國人的幹政治，完全是以德感人，所以不限于必登政台，必執政柄。現在人們不了解此意，只知道搶政權。這個辦法真和中國傳統精神正相反。因爲舊式的政治在于移風易俗，移風易俗並不是單單得了政權就能辦到的。只有把「學」與「人」與「政」三者，凝合在一起，方有辦法。須知中國的「政」與「教」是分不開的，而「教」又必與「化」合而爲一。這就是孔子的辦法，亦就是儒家所謂聖人的辦法。到了今天，自無所謂聖人，只是民族精神的結晶的寄托者。不過這種寄托者不限于一二個人，能愈多愈妙。教育之使命應該在于此。我敢言，倘此路不通，則中國必亡。

## 明 惠 三 篇

繆 篆 子 才

本師蒞漢先生鑒定

先生函評云：貞爲智惠，李鼎祚之說今得誠證矣。從損革說信，從睽說鄰，良然。七月二十一日

詩有之曰：惠如毛，民鮮克舉之。古人矜慎，伊可法也。士生千百年後，豈曰有知。今茲所述，上篇讀易，中篇讀論孟老莊，下篇補誌諸書五惠以外各目，負咎前徽，彌滋悚懼云爾。

### 明 惠 上篇（讀易）

易經六十四卦名，皆「道稱」也。故曰：乾道變化，各正性命。（乾彖傳）坤道其順乎，承天而時行。（坤言文）伏羲言天道地道人道之總持語曰「乾」。文王乃言天惠地惠人惠之總持語曰「元亨利貞」。其旨遠，其辭文，天下莫能知。孔子於是作文言，謂在乾爲元亨利貞，在君子爲仁禮義智。曰：元者善之長也，君子體仁，足以長人。亨者嘉之會也，君子嘉會，足以合禮。利者義之和也，君子利物，足以和義。貞者事之幹也，君子貞固，足以幹事。君子行此四惠者，故曰乾元亨利貞。（周易全書，惠字凡七十八見）然則易經在兩千四百餘年之前，已屬不是。元亨利貞之立言，而是指明仁禮義智之實惠。世有對於文言未明言「智」字，致疑於「貞固足以幹事」之未必訓智者，試觀塞卦文王之彖辭曰「貞吉」，孔子之彖傳曰「智矣哉」，則可釋然矣。且孔子嘗云「我欲載之空言，不如見之於行事之深切著明」（太史公自序載孔子語）故明夷之彖曰：文王以之，箕子以之。六十四卦之大象，則曰君子以大人以先王以后，以上以而元亨利貞四惠，在文言

則曰君子足以在晉卦大象則曰「君子以自昭明德」以者用也，孔子通經專重致用，恒、蹇、睽、象辭皆言時用，繫辭亦言「致用莫大乎聖人」後世惟泰州胡安定爲宋世學術開山之祖，講學分立「經義」「治事」

二齋得孔子遺意（宋儒學案第一家）繆篆曰：讀書貴在擴充，乾坤二卦有文言，僅起例耳。其餘六十二卦

無文言，學者當推而知也。乾坤言元亨利貞，在君子爲仁禮義智，他卦或言元或言亨等等者，在君子或爲仁或爲禮等等明矣。六十四卦元亨利貞，有孚各不同，則知君子仁禮義智信（有孚）亦各不同明矣。然則論

孟諸經中，其明見仁義等字者易知，其暗契仁義等意者難曉，或在言論或在事實，多不可計，用各有當，其大系統乃攝在易經之元亨利貞，有孚中也是故仁各不同，不能出乾之元、坤之元、屯之元、比之元、大有之元、隨之元、蠱之元、臨之元、无妄之元、損之元、升之元、革之元、鼎之元之外，義各不同，不能出乾之利、坤之利、屯之利、蒙之利、需之利、訟之利、同人之利、豫之利、隨之利、蠱之利、臨之利、噬嗑之利、賁之利、復之利、无妄之利、大畜之利、大過之利、離之利、咸之利、恒之利、遯之利、大壯之利、明夷之利、家人之利、蹇之利、解之利、損之利、益之利、夬之利、萃之利、革之利、漸之利、巽之利、兌之利、渙之利、中孚之利、小過之利、既濟之利之外，禮、智、信、諸德目視此矣。此尚不過就六十四卦之彖辭觀之也。其有彖辭不明言者，再就周公之三百八十四爻辭分觀之，孔子之十翼分觀之，仁不可勝數也，在「體仁足以長人」定義中而變動不居也，義不可勝數也，在「利物足以和義」定義中而惟變所適也，禮、智、信等視此矣。繫辭說「立人之道，曰仁與義」仍是舉此二德起例，學者仍



坤	
元	（孔子）傳曰：至哉！元，大也。物資生，承天順之。
亨	（孔子）傳曰：含弘光大，品物咸亨。
利	利主後，子傳曰：得常順。
貞	（孔子）傳曰：貞者，安順利貞。
有孚	
孔子大象	坤（直方大，不習而德，不孤）
其他德論德目	彖曰：德合无疆、文言：敬義立而

表(二)

屯	伏羲所命六畫卦之名
元	元（仁） 文王家辭
亨	亨（禮） 又
利	利（義） 又 利，利建侯，
貞	貞（智） 又 （王闓運說：物初生必備乾德也）
有孚	有孚（信） 又
孔子大象	屯（利建侯，大貞凶）
其他德論德目	經（周公爻）傳（孔子十翼）



	臨	无妄
隨	元	元
亨	亨	亨
利	利	利 不利有攸往。
貞，无咎（王闢運說：隨乾乃无咎）	貞，至于八月有凶（王闢運說：臨不能有四德，凡曾元亨利貞者五卦皆戒詞也）	貞 （王闢運說：无妄與屯相對，屯為初生，无妄復生，故俱備乾象）
澤中有雷，初九，貞吉○象曰：大亨利隨，君子以六三，利居貞（古本有利，歸晦入宴息○九四，貞字）○象曰：凶、○上六，有孚在道，明王用亨於西山功也，（王弼亨訓通）○九四，有孚任道）	澤上有地臨初九，貞吉、象曰：大亨以君子以教○九二，无不正思无窮，容利○六三，无保民无疆，攸利	天下雷行，六二，則利有攸往○九四，正○不利有攸先王以茂對可貞，无咎○往○象曰：可時育萬物。上九，无攸利貞无咎。
象曰：大亨利	象曰：大亨以	象曰：大亨以

損

元吉

曷之用？二簋利有攸往  
可用，亨。（  
篆按亨即享字  
，俗本改爲享  
字，無謂。）

可貞

有孚（篆按損山下有澤，  
有六義，（一）損，君子以  
有孚（二）元吉懲忿塞欲。  
（三）无咎（四）  
可貞（五）利有  
攸往（六）曷之  
用，二簋可用  
，亨。）  
九二，利貞，象曰：九二利  
征凶○六五，貞，中以爲志  
弗克違，元吉也。○六五元  
○上九，貞吉，自上祐也  
吉，利有攸往○繫辭：損德  
之修也。損，  
先難而後易。  
損以遠害。

革

元

亨  
（孔子傳曰：  
大亨以正）

利

貞

悔亡，（王闡  
運說：元亨利  
貞乾德全，乃  
悔亡也，六爻  
變皆无悔也）  
已日乃孚（孔澤中有火，  
子傳曰：已日革，君子以  
乃孚，革而信治曆明時。  
之○于寶曰：  
天命已至之日  
也，乃孚，大  
信著也）  
九三，革言三  
象曰：改命之  
就，有孚○九  
吉，信志也。  
四，有孚改命  
○九五，未占  
有孚（王闡運  
說：有孚者未  
占而孚，言不  
疑也）○上六  
，居貞吉。

論語云「惠不孤必有鄰」(里仁篇)古今來鮮有知其真諦者。繆篆曰：我乃知之矣。坤之文言曰：「敬義立而惠不孤」論語不常見「鄰」字，易經則小畜之九五，泰之六四，謙之六五，皆稱「以其鄰」。既濟之九五則稱「東鄰西鄰」。東鄰者，東伯也。西鄰者，西伯也。伯爲諸侯之長，元亦爲善之長，論語稱鄰，義符周易矣。惠功言三不朽也，論語稱「有惠者必有言」是言必與惠鄰也。反之，有言者不必有惠謂之孤言。不以人廢之言，而非成惠者之言。智仁勇三達惠也，論語稱「仁者必有勇」(憲問篇)是勇必與仁鄰也。反之，勇者不必有仁謂之孤勇。一人衡行之勇，而非成仁者之勇。今夫惠之在卦者爲元亨利貞，有孚在人者爲仁禮義智信六十三卦無孤惠。故彖辭爻辭中不單言元，不單言亨，不單言利，不單言貞，不單言有孚。惟一「睽」卦，從睽孤得名，單言「孚」耳。一切人事亦無孤惠。宋襄公傷於泓，孤仁也。(穀梁僖二十三)有扈氏亡於夏，孤義也。(淮南子齊俗訓)宋宣公讓國而肇數世之禍，孤禮也。(公羊隱三年)臧文仲居蔡而妨柳下之賢，孤智也。(論語卷五及十五)尾生高水死而堅女子之約，孤信也。(莊子盜跖篇)他如申生許止之孝，孤孝也。(僖五昭十九)伋壽之悌，孤悌也。(桓十六)叔向直而殺弟，孤直也。(左氏昭十四)趙盾忠而弑君，孤忠也。(宣二)伯姬貞而焚身，孤貞也。(穀梁襄三十)孤也者，古語所謂知一而不知二也。(一二，即陰陽)不孤也者，繫辭所謂因貳以濟民行也。說卦以立人之道曰仁與義起例者，仁不孤必義鄰也。依此例推之，大有元亨，仁禮鄰也。復賁亨利，禮義鄰也。大畜利貞，義智鄰也。觀與習坎亨及有孚，禮信鄰也。蠱元亨

利，仁禮義鄰也。咸亨利貞，禮義智鄰也。屯，隨，无妄，元亨利貞，仁禮義智鄰也。損，革二卦，元亨利貞有孚，仁禮義智信鄰也。內聖之功莫備於損卦，外王之學莫備於革卦。損有孚，故七十子服膺于洙泗。革乃孚，故八百國會師於孟津。仁禮義智必待信與爲鄰焉。聖人之惠同於乾坤者，元亨利貞，聖人之惠擴充於乾坤者，增多有孚也。彼鼓萬物，此憂天下，天下至賾，故其他「惠論」與「惠目」日繁，皆聖人憂患之作也。

論語又曰：信近於義，繆篆曰：信近於義者，信鄰於義也。孔子曰：鄰，有子曰：近，有若智足以知聖人，洵不誣也。原夫易之「有孚」從四惠中之「利」惠分析而出。大有爲易經變化最善之卦，其六五曰：厥孚交如，上九曰：吉无不利，厥孚履信也。无不利，使民宜之也。繫辭三次申說吉无不利，而信鄰於義之旨躍如矣。「信」原從「義」分析而出，而「信」又或與「義」爲鄰，譬猶昆弟自立門戶，有時昆弟仍同里閭，同時異姓亦同里閭，昆弟仍同里閭之謂信鄰義，異姓亦同里閭之謂信或鄰仁禮等等也。德目雖繁，皆能隨時隨事，尋求其次第建立之迹，試再舉恭近於禮一例證之。商頌那之篇曰：自古在昔，先民有作，溫恭朝夕，執行有恪。此謂「恭」「恪」二惠目，從「禮」惠中分析而出。那之篇言諸侯來助祭以祀商之成湯，易所謂嘉會合禮也。於

儀節則稱溫溫然而「恭」於薦饌則稱執事人有「恪」。恭恪諸德目，蓋取諸「亨」。

萬物資始於乾而資生於坤，屯者萬物之始生也。

卦序

屯爲物之初，必備元亨利貞四惠，性爲人之初，必

備仁禮義智四惠。孟子謂人有四端，猶有四體，惻隱人之端，辭讓禮之端，羞惡義之端，是非智之端，端者物初

生之題也。說文：耑本字。孟子性善之說，根本於屯卦。屯之彖曰：天造草昧，孟子所謂夜氣萌蘖也。屯之彖曰：難去聲

生，苟得其養，無物不長之謂生。苟失其養，無物不消之謂難去聲也。孟子言性善，從屯卦之生，擴充「繼善成性」之道，苟卿言性惡，從屯卦之難去聲，作爲「蒸矯襲厲」之法。孟荀皆大儒，悉本於屯彖言仁禮義智，惟微性

危之戒。（佛說生物必有見（智）愛（善）慢（惡）癡（愚）俱生，則孟荀皆是也）

屯爲初生，无妄爲復生。序卦曰：復則不妄矣。屯具元亨利貞之應，在初生則仁禮義智極純無雜，无妄具元亨利貞之應，在復生則仁禮義智宜嚴「有眚」之防，其垂戒之旨同也。

隨元亨利貞无咎者，知仁禮義智而不知隨時，則不免有咎，惟隨時乃无咎也。所謂隨時者，非鄉原「生

斯世也爲斯世也」之謂。周易彖傳言「時大矣哉」者四卦，頤、大過、解、革也。言「時用大矣哉」者三卦，坎、睽、蹇也。言「時義大矣哉」者五卦，豫、隨、遯、姤、旅也。王弼易畧例曰：卦者時也。爻者適時之變者也。老子稱「仁

義先王之蘧蘧」，莊子天運篇，蘧蘧，傳舍。止可以一宿而不可久處。郭象釋之曰：隨時而變，無常迹也。子貢曰：「堯授舜

舜授禹，禹用力而湯用兵，文王順紂而不敢逆，武王逆紂而不肯順。」天運篇北海若曰：昔者堯舜讓而帝，之噲

讓而絕，貴賤有時，未可以爲常也。帝王殊禪，三代殊繼，差其時，逆其俗者，謂之篡夫。當其時，順其俗者，謂之義

徒。秋水老莊皆體驗道意之專家，既曰尊道貴德，魚相忘於江湖。又曰絕仁棄義，魚不可脫於淵。非一人之論，作

聖又作狂也。悉斟酌於隨彖言仁禮義智之有咎无咎。在時有否泰，而在辭有險易也。老莊善易而不言易，不

先明懷義文周孔言仁禮義智信之專書之精詣者，下士讀老莊書，有不大笑絕纓者乎。

臨元亨利貞，而云「有凶」之戒詞者，何也？爾雅釋丘云：「右高臨丘。」謂右高而左卑者爲臨丘也。紂都河北，文王都西岐，仁禮義智在西岐則高，在河北則卑明矣。然史稱帝紂資辨捷疾，聞見甚敏，材力過人，手格猛獸，智足以距諫，言足以飾非，矜人臣以能，高天下以聲，以爲皆出己之下。股本紂未嘗不自以爲仁禮義智也。齊太公世家曰：脫姜里歸，與尚父陰謀修應。殷本紀曰：西伯歸，乃陰修應行善。富否塞晦盲之世，仁禮義智懷有凶之戒，故應尚陰修云。

損卦具元亨利貞四應，而必首言有孚者，內聖有仁禮義智四應而以信行之遠也。損卦之象曰：損下益上，其道上行，論語所謂下學上達。車有輓軛而可行也。損卦之大象曰：窒欲雖孔子從心所欲，已欲立而立人，已欲達而達人，在老子猶以爲「驕氣多欲」。（史記老子列傳）聖功貴「損之又損」有如此者。

革卦具元亨利貞四應，而必首言「日乃孚者」，外王有仁禮義智四應而以信應乎人也。三分天下有其二，文王尙以爲未孚，必待武王觀兵，自西自東，自南自北，無思不服，（詩大雅文王有聲篇）始爲「日乃孚」。革之象傳曰：「日乃孚，革而信之。」干寶曰：天命已至之日，大信著也。又曰：順天應人，繫辭曰：天助順人，助信也。以上乾、坤、屯、隨、无妄六卦，仁禮義智具備之卦也。損、革二卦，仁禮義智具備之卦也。應爲五者之總稱。其他忠、信、溫、良、恭、儉等繁多之子目，皆此五者之支與流。裔論孟老莊，有時通說，則於此五應舉一善以賅

萬。有時別說，則於此五惠兼三才而錯兩。賅萬以量言，錯兩以質言。易之言惠為公式論孟老莊之言惠為例題。此則繆篆抱蜀之見也。

以上一二兩表證易言仁禮義智信之原。以下第三表證乾坤六子卦達仁禮義智信之用。

表(三)

巽	震	伏羲所命六書卦之名	元(仁)	亨(禮)	利(義)	貞(智)	有孚(信)	孔子大象	其他德論德目
		文王彖辭	又	又	又	又	又		
小亨	亨	(彖按說卦云：一震為長子，其究為健、道、象云後有則效之，僅須守健父之四德矣。)	又	又	又	又	又	溶雷震，君子以恐懼修省。	經(周公爻) 傳(孔子十翼)
利有攸往，利見大人。								隨風巽，君初六，利武人。子以申命行之貞○九五，貞吉，无不利。○上九，貞凶。	象曰：利武人之貞，志治也。○繫辭：巽，稱而隱，巽以行權。

<p>良</p> <p>也。三離、此、襲、卦、重、二、加、：、 畫，艮、乾、此、襲、通、異、卦、重、二、加、：、 卦，兌、坤、此、襲、通、異、卦、重、二、加、：、 同，卦、兌、坤、此、襲、通、異、卦、重、二、加、：、 義與不加巽水、習畫、明名說</p>	<p>兌</p>	<p>離</p>
	<p>亨</p>	<p>亨</p>
<p>利（見爻辭）</p>	<p>維心亨 （孔子傳曰： 維心亨，乃以 剛中也。）</p>	<p>利</p>
<p>永貞（見爻辭）</p>		<p>貞 （孔子傳曰： 兌，說也、剛 中而柔外，說 以利貞。）</p>
<p>言有孚（見爻辭）</p>	<p>有孚，行有尚 （孔子傳曰：坎、君子以 水行險而不失 其信。）</p>	
<p>兼山艮，君 子以思不出 其位。</p>	<p>水洊至，習 常德行，習 教事</p>	<p>照于四方。 明兩作離， 大人以繼明</p>
<p>○六五言有孚 明○象曰：以</p>		<p>初九，敬之</p>
<p>厚終也。</p>		<p>九二，孚兌吉象曰：孚兌之 子以朋友講、○九五，孚吉，信志也、 于剝，（王闡）○孚于剝，位 運說：于而通正當也。 用字。）</p>



震、巽、離、兌、坎、艮，都不稱元。子道也。六子雖齊聖，不敢專美也。惟八小成卦兩兩相鄰，乃成六十四卦。

震以長子之亨，惠可以守乾父之四惠，震惠有鄰矣。巽則禮義鄰焉。離兌則禮義智鄰焉。坎則禮信鄰焉。

艮則義智信鄰焉。且綜以上三表所取之十四卦觀之，除少數備元亨利貞四惠之卦次第順序外，其他各卦

仁禮義智信之次第有先後錯雜者焉。非謂仁之鄰必爲禮，禮之鄰必爲義也。仁或鄰羣惠中之一，禮或鄰羣

惠中之一也。王弼易畧例亦云：其有先貞而後亨者，亨由於貞也。又不但此也，置仁禮義智信五惠於此，以算

數之排列式演之，兩兩取之則成惠若干焉。三三取之又成惠若干焉。四四取之又成惠若干焉。最高者五取

之而成惠。上文所述內聖之用損卦外王之用革卦是也。最下者一一取之而不能成惠。上文所述宋襄公之

仁有扈氏之義是也。於文外得於人內得於己之謂惠（說文）即二得之謂惠，即二惠目之謂成惠也。又即

二惠目以上之謂成惠也。是故易經於仁禮義智信，譬如算數之公式，周髀算經幾何原本是也。而論孟老莊

於仁禮義智信，譬如算數之例題，偶爾設問「求作」用公式以作答案，而非創造公式之專書也。以古人易

有三義譬喻之，例題者變易之相，公式者不易之體。知某例題之應用某公式，馭也。則易簡而天下之理得矣。

而况文言所引「體仁足以長人」八語，誦自穆姜（左傳襄九年，文小異）猶之論語所引「克己復禮仁也

」六字，傳自古志。（左傳昭十二）孔子述而不作，此種公式，積歷史上悠久之證驗，故左氏丘明能言其根

據。且如乾文言云「善世而不伐，德博而化」，繫辭上云「勞而不伐，有功而不德」，聖謨洋洋，法堯謙謙，與歷史家老子說道，息息相通。故繆篆決文言繫辭之「子曰」，爲孔子之師，老聃之言。（孔子適周，問禮於老子。篆按昭公二年左傳：韓宣子觀書於太史氏，見易象與魯春秋，曰：周禮盡在魯矣。據此，則周易如何贊，是問禮時所有事。）

說卦有「帝出乎震」章，崔觀曰：帝者天之王氣也。王，去聲。說卦繼以「萬物出乎震」章，鄭玄曰：雷發聲以生之也。二章言天地之道，鼓萬物備矣。若夫聖人之憂民如何？

竊聞之黃師希平先生，黃先生聞之李師平山先生，李先生聞之周師太谷先生，其以仁禮義智信說「帝出乎震」章如左：

周曰：帝出乎震，仁始施也。李曰：仁始施也者，萬物化生，仁道之始也。

周曰：齊乎巽，惠施普也。李曰：惠施普也者，雲行雨施，無遠弗届也。

周曰：相見乎離，禮之用也。李曰：禮之用也者，日往月來，易行乎其中也。

周曰：致役乎坤，禮之復也。李曰：禮之復也者，寒往暑來，無往不復也。

周曰：說言乎兌，義達乎道也。李曰：義達乎道也者，信近乎義，澤上於天也。

周曰：戰乎乾，智動也。李曰：智動也者，溥博淵泉而時出之也。篆按鄭康成中庸注：言其臨下皆偏，思慮深重，非得其時不出政教。

周曰：勞乎坎，智止也。李曰：智止也者，民勞則思，思不出其位也。

周曰：成言乎艮，合四惠而為信也。李曰：合四惠而為信也者，仁義禮智根於心，眸然見於面，盎於背也。

周曰：信也者，終百行始百行之謂也。李曰：於戲，知始始之，知終終之，合八體而一之者，其惟聖人乎。

周曰：人而無信，雖有道，其何從容而中也。李曰：人而無信，仁道失矣，人而不仁，如禮何，人而不仁，如樂何。

子故曰：雖有道，其何從容而中也。。象按：津文集論信篇：人道，信為之端也。人無信，雖道何以教乎，道推信、所以行也、信導道、所以達也、君子務道，是故謹於信也。

三傳弟子繆篆謹注曰：從容中道，八體合一之聖人，非革卦之文王、武王，損卦之老子、孔子，不足以當之。

乾文言云：合惠繫辭上亦云：合惠八體合一者，道通為一也。道如何通，視惠如何合也。合仁禮義智信五惠所

以行革損之道，合仁禮義智信五惠亦所以通『震巽離坤兌乾坎艮』之道。道不可居者也。（繫辭下）言

惠而道乃顯矣。（繫辭上）惠不可孤者也。（坤文言）合惠而惠乃成矣。（乾文言）

（表四）

伏義所	命六畫	卦之名
(仁)	元	文王象辭
(禮)	亨	又
(義)	利	又
(智)	貞	又
(信)	有孚	又
孔子	大象	象
其他德	經(周公爻)	傳(孔子十翼)
論德目		





師

(孔子傳曰：師，衆也)

丈人(王闢運說：卽君子體)

仁長人，丈長古今字)

貞

(孔子傳曰：貞，正也)

地中有水，初六，師出以豕曰：剛中而

師、君子以律、○六五，應○六四象曰容民畜衆。田有禽，利、：未失常也○

○六五，貞凶上六象曰：以正功也。

比

元

永貞

地上有水，初六，有孚○象曰：以剛中也○其道窮也○九四象曰：建萬國，親六四，貞吉。外比於賢○九五象曰：位中也○上使中也。

井

元吉

有孚

(見爻辭)

木上有水，上六，有孚元象曰：乃以剛井、君子以吉。勞民勸相。中也○九五象曰：中正也，○繫辭：井，德之地也、井居其所而遷、井以辨義。

(鄭玄云：井，法也；井以入汲水，無空竭，猶人君以政教養天下惠澤無窮也○王弼云：井以不變爲德者也。

程頤於大有之注，分甲乙二說如下：

(甲) 諸卦具元亨利貞者，則彖皆釋爲大亨，恐疑與乾坤同也。元之在乾，爲「元始」之義，爲「首出庶物」之義。他卦則不能有此義，但爲「善」爲「大」而已。

(乙) 諸卦有元亨不兼利貞者，則彖釋爲元亨，盡元義也。元有「大」「善」之義。有元亨者四卦，蠱、大有、升、鼎也。惟升之彖，誤同他卦作大亨。(彖按此恐傳寫致誤，非孔子致誤。)

篆按卦名有一字多義者。離下兌上之革，彖辭言革命。爻辭又言黃牛之革矣。坎下艮上之蒙，訓爲「童

蒙」其本字爲蒙，說文覆也。雜卦又云「蒙雜而著」其本字爲牀，說文白黑雜毛牛也。元亨利貞有孚有一字多義者。元訓始訓首訓大訓善。亨訓通訓獻。(即享獻，上表已引)利訓就。(干寶注乾利見大人)訓得。(虞翻注

蹇利西南) 訓宜。(程頤注蠱利涉大川)貞訓正。(乾文言)訓智。(蹇彖)訓卜。(益六二)訓木。(剝

初六) 孚訓信。(有孚)訓卯孚。(中孚)仁。禮。義。智。信。有。一。字。多。義。者。老。子。道。德。經。言「仁」又別言「上仁

」言「禮」又別言「上禮」。言「義」又別言「上義」。論孟等書，斯而析之，精至於無倫，大至於不可圍

矣。仁禮義智信亦有多字一義者。劉劭人物志之九徵篇，以仁禮義智信與書皋陶所說九惠相衡，其意曰：直

而溫，擾而毅，木之惠也。剛而牽，彊而義，金之惠也。愿而恭，亂而敬，水之惠也。寬而栗，柔而立，土之惠也。簡而廉，

火之惠也。(原書多誤字，今校)在易爲五惠者，在書爲九惠矣。書之九惠，又增爲十八惠目矣。其孳乳寔多

若此，觀其會通，夫豈易言哉。（舜命夔曰：「直而溫寬而栗」云者，有溫栗爲鄰，從「息教」以成直寬之惠也。「剛而無虐簡而無傲」云者，有無虐無傲爲鄰，從「消教」以成剛簡之惠也。說詳予著顯道中篇）

復次：巽下坎上之井。彖言「上水」爲象。爻兼井田（九三，井渫，王明，井受其福）阡阱（初六，舊井無禽，上六，井收勿幕）谷（九二，井谷）泉（九五，井冽寒泉）諸義。

坎下艮上之蒙。彖言「蒙覆」爻兼墨幘（初六，發蒙）髦士（六五，童蒙）諸義。

乾下坎上之需。彖言「須待」爻兼濡（六四，需於血）餽（九五，需於飲食）諸義。

艮下兌上之咸。彖言「咸感」爻則專取於鍼（以物感氣而治人疾）大象又訓爲函舍。

巽下艮上之恒。彖言「恒久」爻兼垣（初六，浚恒）義。

艮下乾上之遯。遯或作遁，隨山循行也。彖傳言遠小人使之遠，循自退。爻又爲隱遯義。

坎下巽上之渙。彖訓散，又訓寘垣。（彖辭有廟九五，渙王居）爻兼奐（初六，用折六三，渙躬）喚（九

二，渙奔六四，渙羣九五，渙號）明（上九，渙血）諸義。

巽下兌上之大過。依繫辭聖人易棺槨，則若鳥之大窠。彖則訓國之大事在祀與戎。

兌下乾上之履。卦取「禮」義。爻取足所依之履象（初九，素履，絲履）

坤下乾上之否。彖稱「否之」謂不從之也。爻兼否結（上九，傾否，讀否爲痞）可否（大象不可營以

祿）不然（六二，大人不亨）諸義。



(表五)

<p>伏羲所命六畫卦之名</p>	<p>元(仁)</p>	<p>亨(禮)</p>	<p>利(義)</p>	<p>貞(智)</p>	<p>有孚(信)</p>	<p>孔子大象</p>	<p>其他德論德目 經(周公爻)傳(孔子十翼)</p>
<p>蒙 (序卦，物之穉也、鄭玄注：蒙，幼小之貌，齊人謂「萌」爲「蒙」也)</p>	<p>象文辭王</p>	<p>亨 (孔子傳曰：蒙亨，以亨行，時中也)</p>	<p>利</p>	<p>貞 (王弼注：蒙之所利，乃利正也、夫明莫若聖，昧莫若蒙，蒙以養正，乃聖功也、然則養正以明，失其道矣。)</p>	<p>有孚</p>	<p>山下出泉，蒙、君子以果行育德。</p>	<p>初六，利用刑家，以剛中也。○聖功也。○六五象曰：順以巽也、○上九象曰：上下順也。</p>
<p>需</p>	<p></p>	<p>光亨</p>	<p>利涉大川</p>	<p>貞吉 (程頤傳：得真正而吉也。凡貞吉，有既正且吉者，有得正則吉者，當辨也)</p>	<p>有孚</p>	<p>雲上於天，需、君子以飲食宴樂。○上六，敬之終吉</p>	<p>初九，利用恒象曰：其雖不困窮矣、○以止中也○九三象曰：敬慎不敗也○六四象曰：順以聽也○九五象曰：以中正也。</p>

<p>恒 (程頤傳： 所謂恒，謂</p>	<p>咸</p>	<p>同人 (程頤傳： 同人者，天 下大同之道</p>
<p>亨</p>	<p>亨</p>	<p>于野亨</p>
<p>利，利有攸貞 往。</p>	<p>利</p>	<p>利涉大川，貞 利君子。</p>
<p>貞</p>	<p>貞</p>	<p>貞</p>
<p>雷風恒，君 子以立不易 方。</p>	<p>山上有澤， 咸，君子以 虛受人。</p>	<p>天與火，同 人。君子以 類族辨物。</p>
<p>初六，浚恒貞 九三，不恒其 道，恒久而不</p>	<p>初六，浚恒貞 九三，不恒其 道，恒久而不</p>	<p>象曰：文明以 健，中正而應 ，君子正也○ 九四象曰：義 弗克也 九五 象曰：以中直 也○繫辭上曰 ：君子之道， 或出或處，或 默或語，(九 五，同人先號 咷而後笑)</p>
<p>象曰：久於其 道也○大地之</p>	<p>象曰：久於其 道也○大地之</p>	<p>象曰：久於其 道也○大地之</p>

<p>可恒久之道，非守一隅而不知變也。</p>	<p>遯 (王弼卦畧云：遯，小人浸長，辯在於內，亨在於外，與臨卦相對者也)</p>	<p>萃</p>
	<p>亨</p>	<p>亨</p>
	<p>小利</p>	<p>利，利見大貞人，利有攸往。</p>
	<p>(小)貞</p>	
<p>德，或承之者，貞吝。○六五，恒其德貞，象曰：能久中也。○九三，象曰：不恒其德，無所容也。○六三，象曰：繫辭：制義曰：夫子○五○象曰：○六○無所容也。○六○恒，德之固也。○恒，德之固也。○恒，德之固也。</p>	<p>天下有山，上九，肥遯，遯，君子以无不利。遠小人，不惡而嚴。</p>	<p>澤上於地，初六，有孚不終，○六二，有孚不終，○六三，利無攸往，○六四，利無攸往，○九五，利貞，○上六，利貞，○不虞。</p>
<p>已也。○聖人久於其道而天下化成。○九二，象曰：能久中也。○九三，象曰：不恒其德，無所容也。○六三，象曰：繫辭：制義曰：夫子○五○象曰：○六○無所容也。○六○恒，德之固也。○恒，德之固也。○恒，德之固也。</p>		<p>象曰：順以說，剛中而應，○利見大人，亨，○利貞，○利有攸往，○天命也。</p>

<p>渙</p>	<p>小過</p>
<p>亨</p>	<p>亨</p>
<p>利，利涉大川貞。</p>	<p>利 （孔子傳：過以利貞，與時行也。）</p>
<p>貞，可小事不可大事（王闡運說：小，臣事，大，君事）</p>	<p>貞，可小事不可大事（王闡運說：小，臣事，大，君事）</p>
<p>風行水上，渙。先王以享于帝立廟。</p>	<p>柔得中，是以小事吉也，剛失位而不中，是以不可大事也。</p>
<p>山上有雷，九四，永貞。</p>	<p>山上有雷，九四，永貞。</p>
<p>初六象曰：順也。六四象曰：光大也。</p>	<p>以行過乎恭，喪過乎哀，用過乎儉。</p>
<p></p>	<p></p>
<p></p>	<p></p>

既濟

亨小（孔子傳利曰：小者亨也。虞翻注：柔得中，故亨小，程頤傳：大者已亨，小者尚有亨，不能无小未亨。故曰亨小，他卦言小亨，則為亨之小也。

貞（孔子傳曰：剛柔正，故位當也。）

水在火上，既濟，君子以思患而預防之。

彖曰：柔得中也，○初九象曰：善无咎也。○六二象曰：以中道也。

噬嗑			利用獄（孔子傳曰：剛柔分，動而明，雷電合而章，柔得中而上行）。			雷電噬嗑，九四，利艱貞。先王以明罰勅法（朱熹本義云：當作電雷）。	六二象曰：乘剛也，○九四象曰：未光也。○六五象曰：得當也。○上九象曰：聰不明也。
賁	（鄭玄注：離天文，艮地文，二文相飾成賁，猶人君以剛柔仁義之道，飾成其德也。）	亨	小利有攸往（鄭玄注：剛柔雜，仁義合，然後嘉會禮之則可矣。）		山下有火，九三，永貞吉。賁、君子以明庶政，无敢折獄。	象曰：文明以止，人文也。觀乎人文以化成天下，○初九象曰，義弗乘也。○六四象曰：終无尤也。○序卦，賁者飾也。	

復

(序卦，復，反也，○象按老子致虛極章，知其雄章，反者道之動章，屢言復道、繫辭下顏氏之子節，子決為孔子述其師老聃許顏淵之語。)

亨

(孔子傳曰：子傳曰：剛長也)。

利有攸往(孔)

雷在地中，初九，元吉。

復、先王以至日閉關，商旅不行，后不省方。

初九象曰：不遠之復，以修德也。又見繫辭下顏氏之子節(候注)：子以此修身，顏○六二象曰：休復之吉，以○六二象曰：三象曰：無咎之厲，義無咎也。○六四象曰：中行獨復，以從道也。○復六五象曰：敦復，無悔也。○中六○考也。○上六象曰：迷復，凶。○繫辭也。復、○德之本也。復、○小而辨於物。復以自知。

<p>大過  <small>(程頤傳：堯舜禪讓，湯武放伐，道本中常，以世人所不習見，故謂之大過於中常也)</small></p>		<p>亨  <small>(孔子傳曰：柔得中也)</small></p>	<p>利有攸往</p>			<p>澤滅木，大九二，无不利。豕曰：剛過而過，君子以獨立不懼，遯世无悶。</p>	<p>中，巽而說行。</p>
<p>未濟</p>		<p>无攸利</p>			<p>火在水上，九二，貞吉。○初六象曰：亦未濟、君子六三，貞凶，○二象曰：中以慎辨物居方。</p>	<p>初六象曰：亦未濟、君子六三，貞凶，○二象曰：中以慎辨物居方。</p>	



<p>泰</p>	<p>履</p>
<p>吉亨 (孔子傳曰： 萬物通也，其 志同也)</p>	<p>亨</p>
<p>貞 (見爻辭)</p>	<p>貞吉，貞厲 (見爻辭)</p>
<p>孚 (見爻辭)</p>	<p>上天下澤，九二，履道坦坦，柔中。君子以辨上下，定民志。</p>
<p>天地交，泰。九二，得尚于象曰：君子道、后以財成，中行。○九三，長，小人道消、天地之道，艱貞无咎，勿也。○九二象曰：輔相天地之，恤其孚。○六四：以光大也、宜，以左右，不戒以孚。○六五象曰：六五，以祉元中，以行隨也。○吉。○上六，貞，序卦，泰者，各。</p>	<p>上天下澤，九二，履道坦坦，柔中。君子以辨上下，定民志。</p>
<p>○六五象曰：六五，以祉元中，以行隨也。○吉。○上六，貞，序卦，泰者，各。</p>	<p>○九二象曰：九二，自亂也。○六三象曰：志剛也。○繫辭：履，德之基也。履和而至，履以和行。○序卦：物畜然後有禮，故受之以履。</p>
<p>○九二象曰：九二，自亂也。○六三象曰：志剛也。○繫辭：履，德之基也。履和而至，履以和行。○序卦：物畜然後有禮，故受之以履。</p>	<p>○九二象曰：九二，自亂也。○六三象曰：志剛也。○繫辭：履，德之基也。履和而至，履以和行。○序卦：物畜然後有禮，故受之以履。</p>

<p><b>困</b>          (孔子傳曰：困，剛揜也)</p>	<p><b>謙</b>          (孔子傳曰：謙尊而光，卑而不可踰)</p>
<p><b>亨</b>          (孔子傳曰：困而不失其所亨，其唯君子乎)</p>	<p>亨</p>
<p><b>貞</b></p>	<p><b>貞</b>          (見爻辭)</p>
<p>澤无水，困，君子以致命遂志。          九二，利用享祀。          九五，利祭祀。</p>	<p>地中有山，初六，謙謙君子，裒多益寡，稱物平施。          六二，直不桡也。          六四，无攸遂，不攸言。          九五，利用行師，征邑國。</p>
<p>家曰：以剛中也。○六三象曰：困，剛揜也。○九五象曰：困，剛揜也。○九五象曰：困，剛揜也。</p>	<p>象曰：天道，地道，人道，○初六象曰：地中有山，○六二象曰：直不桡也。○六四象曰：无攸遂，不攸言。○九五象曰：利用行師，征邑國。</p>

<p>旅</p>	<p>節</p>
<p>小亨</p>	<p>亨 (孔子傳曰： 剛柔分而剛得 中)</p>
<p>旅貞吉(孔子傳曰：柔得中乎外而順乎剛，止而麗乎明)</p>	<p>苦節不可貞</p>
<p>山上有火，六二，貞，○六二象曰：終旅、君子以九三，貞厲。无尤也。</p>	<p>澤上有水，六四，安節亨象曰：其道窮節、君子以○上六、苦節也，○中正以制數度，議貞凶，悔亡。德行。</p>
<p>明慎用刑，而不留獄。</p>	<p>○初九象曰：知通塞也○九二象曰：失時極也○六四象曰：承上道也○九五象曰：居位中也○上六象曰：其道窮也。</p>

小畜  
 (鄭玄注：  
 畜，養也)

亨  
 (孔子傳曰：  
 健而巽，剛中  
 而志行；乃亨)

有孚  
 (見爻辭)

風行天上，初九，復自道上九象曰：鶴  
 小畜、君子○六四、有孚 積載也  
 以懿文德、○九五、有  
 孚○上九，備  
 德載，婦貞厲

觀

盥而不薦(彖  
 曰：盥而不薦  
 ，禮也，即亨  
 字)

有孚顯若(孔  
 風行地上，六二，利女貞 六二象曰：女  
 子傳曰：有孚觀、先王以○六四，利用貞，亦可醜也  
 顯若，下觀而省方觀民設 賓於王。  
 化也○(彖按教。  
 ；此象辭惟程  
 頤易傳所載胡  
 翼之說最合：  
 )  
 ；爻以爲利，  
 傳以爲可匹也  
 ，言女智可取  
 )○六三象曰  
 ；未失道也。



解

否  
（王闢運說：卦以「否」之「為義」，謂不從之也。○卦一名而象加二字者，若「習坎」一重巽一是一也。○象加二字者，若「齋豫」是也。）

利西南

匪人不利  
（王闢運說：匪人，猶無親也。）

貞  
（見爻辭）

君子貞

有孚  
（見爻辭）

雷雨作，解九二，貞吉。○象曰：往得衆、君子以赦六三，貞吝。○也，乃得中也過宥罪。九四，斯孚（往有功也。○王闢運說：信初六象曰：義其戒令。○六无咎也。○九二五，有孚于小象曰：得中道人。○上六，无也。不利。

天地不交，初六，貞吉，六三象曰：位否，君子以亨。○六二，不當也。○九儉德辟難，大人不亨（王五象曰：位正不可營以祿。闢運說：不本當也。作否：書曰。儀不及物曰不亨。）

<p>豫</p>	<p>剝</p>
<p>利建侯行師</p>	<p>不利有攸往</p>
<p>貞(見爻辭)</p>	<p>初六，蔑貞○ 六二，蔑貞。</p>
<p>雷出地，奮 豫。先王以六五，貞疾。 作樂崇德， 殷薦上帝， 以配祖考。 (王闔運說 ：豫有「喜」 ，「踊」二義 ，明此取於 奮踊。)</p>	<p>山附於地， 剝。上以厚 下安宅。</p>
<p>六二，貞吉○ 象曰：聖人以 順勸○六二象 曰：以中正也 ○六三象曰： 位不當也○六 五象曰：乘剛 也○繫辭下說 六二云：君子 知微知彰，知 柔知剛，萬夫 之望。</p>	<p>六五，无不利 象曰：順而止 之，觀象也○ 六五象曰：終 无尤也(王闔 運說：尤說古 今字，罪也)</p>

大畜

(孔子傳曰：剛健篤實，輝光日新，其德，剛上而尚賢、能止健，大正也)

頤  
(孔子傳曰：天地養萬物，聖人養賢以及萬民。)

利，利涉大川貞

利  
(見爻辭)

貞吉 (孔子傳曰：頤貞吉，養正則吉也。)

天在山中，初九，利巳○九二象曰：中大畜。君子九三利艱貞○无尤也○上九以多識前言利有攸往○六象曰：道大行往行，以畜四，元吉○上也。其德。(王九，亨 闡運說：德虛以言行實之，猶天虛以山實之。)

山下有雷，六三，貞凶○六三象曰：道頤、君子以慎言語，節飲食。九，利涉大川上也。



<p>大壯 (孔子傳曰：大壯，剛大者也，故曰大壯。以動，故曰大壯。以朱熹本義，則以陽長過中，則以陽德壯也。言、動、則以乾剛也。壯也。)</p>	<p>明夷</p>
<p>利</p>	<p>利</p>
<p>貞 (孔子傳曰：大者正也，正大而天地之情可見矣。)</p>	<p>艱貞</p>
<p>雷在天上，初九，有孚。○初九象曰：其大壯、君子九二，貞吉。○九二以非禮勿履九三貞厲。○九象曰：以中也。 (王弼易畧四、貞吉悔亡。○六五象曰：例曰：未有。○上六、无攸位不當也。違謙越禮能利。全其壯者也。)</p>	<p>明入地中，九三，不可疾。明夷、君子貞，○六五，以蒞衆，用利貞。晦而明。</p>
<p>象曰：內文明而外柔順，內難而正其志。○初九象曰：義不食也。○二象曰：順以則也。○九三象曰：乃大得也。○六四象曰：發心也。○五象曰：明不也。○上六象曰：失則也。○也。</p>	

<p>家人 (孔子傳曰：父父子子，兄兄弟弟，夫婦而家。道正，正家而天下定矣。而天正，義切，上父，三曰：子，五，夫，四，二，婦，五，兄，三，弟，以卦畫推之，又有此象。)</p>	<p>蹇</p>
<p>利</p>	<p>利西南，不利貞吉。東北，利見大人。</p>
<p>女貞</p>	<p>象言智矣哉。</p>
<p>風自火出，六二，貞吉。○家人，君子上九，有孚。以言有物而行有恒。</p>	<p>山上有水，上六，利見大人。○蹇、君子以反身修德。</p>
<p>初九象曰：志未變也。○六二象曰：順以巽也。○九三象曰：失家節也。○六四象曰：順在位也。○九五象曰：交相愛也。○上九象曰：反身之謂也。</p>	<p>象曰：見險而能止，智矣哉。○往得中也。○其首窮也。○有也。○初六象曰：宜待也。○六二象曰：終无尤也。○六四象曰：當立實也。○九五象曰：以中節也。○上六象曰：志在內也。</p>

<p>姤 (王闢運說 ：鄭玄作造 ，說文無姤 字，蓋漢末 以今文改之 。)</p>	<p>漸</p>
<p>利(見爻辭)</p>	<p>利</p>
<p>貞吉 (見爻辭)</p>	<p>貞</p>
<p>天下有風， 姤、后以施 命誥四方。</p>	<p>山上有木， 漸、君子以 居賢德善俗 (朱熹本義 ，賢字疑衍 。)</p>
<p>初六·貞吉○象曰：天地相 姤、后以施 命誥四方。</p>	
<p>也○剛遇中正 ○初六象曰： 柔道牽也○九 二象曰：義不 及賓也○九五 象曰：中正也 ○志不舍命也</p>	<p>象曰：往有功 也○可以正邦 也○剛得中也 ○初六象曰： 義无咎也○九 三象曰：失其 道也○順相保 也○六四象曰 ：順以巽也○ 九五象曰：得 所願也。</p>

歸妹

无攸利

貞見爻辭

澤上有雷，九二，利幽人。象曰：位不當也。○柔乘剛也。○初九象曰：以永終知敝，无攸利。

中孚

（孔子傳曰：柔在內而剛得中，說而異，孚，乃化邦也。）

利，利涉大川貞。

澤上有風，九五，有孚。○中孚、君子上九，貞凶。以議獄緩死。

象曰：信及豚魚也。○中孚以利貞，乃應乎天也。○初九象曰：志未變也。○九二象曰：得中道也。○六三象曰：得中道也。○六四象曰：得中道也。○九五象曰：得中道也。○上九象曰：得中道也。

中孚：信及豚魚也。○中孚以利貞，乃應乎天也。○初九象曰：志未變也。○九二象曰：得中道也。○六三象曰：得中道也。○六四象曰：得中道也。○九五象曰：得中道也。○上九象曰：得中道也。



<p>夫  <small>(孔子傳曰：夫，決也。)</small></p>	<p>睽  <small>(孔子傳曰：二女同居，其志不同行。)</small></p>
<p>不利即戎，利有攸往。</p>	
<p>孚號有厲、</p>	<p>孚(見爻辭)</p>
<p>得于於天，九四，聞言不象曰：健而說夫。君子以信○九五，中施祿及下，行无咎。居德則忌。</p>	<p>上火下澤，九四，睽孤，象曰：說而麗睽。君子以交孚厲无咎。乎明，柔進而同而異。</p>
<p>二象曰：得中道也○九四象曰，位不當也○九五象曰：中未光也。</p>	<p>(虞翻注：震為交，坎為孚，動而得正，故交孚厲无咎道也○六三象曰，位不當也○九四象曰，志行</p>
<p>○九四象曰，志行</p>	<p>○九四象曰，志行</p>

繆篆曰：六十四卦惟睽卦爲孤，應僅一交孚耳。九四稱睽孤，上九稱睽孤，睽孤爲雙聲字，皆乖離之詞也。序卦曰：睽者乖也。雜卦曰：睽外也。睽卦而僅九四爲交孚，所謂自古皆有死，民無信不立，非耶。睽之彖曰：火動而上，澤動而下，二女同居，其志不同行，睽孤甚矣。王弼所以云：「未至於治，先見殊怪。」然而當睽乖之時，惟大聖人乃能用之。王弼又云：「至睽將合，至殊將通，恢懣愧怪，道將爲一。」睽孤之時，大人用元，應爲鄰焉。則天地睽而其事同之謂睽，孤之時，大人用亨，應爲鄰焉。則男女睽而其志通之謂睽，孤之時，大人用利，應爲鄰焉。則萬物睽而其事類之謂睽，孤之時，大人用貞，應爲鄰焉。則小事吉之謂，彖言「睽之時用大矣哉」者，殷憂啓聖，多難興邦，敵國外患，國有君子不亡也。老子書曰：侯王自謂孤寡不穀，故貴以賤爲本，高以下爲基。又曰：人之所惡，唯孤寡不穀，而王公以爲稱，故物或損之而益，或益之而損。繆篆曰：「獨夫紂」之罕有，猶如「則天之堯」之罕有。老子胸襟，豈謂侯王以隸寡孤獨之惇子爲鑑者。孟子論紂事，明明云：「仁不可爲衆也，」紂亦何孤之有。蓋貴本賤，高基下者，禮智信相鄰，則天地交泰，禮義智相鄰，則水在火上，既濟也。損而益，益而損者，義與信鄰，亦能損下益上，其道上行。仁禮義智信相鄰，亦能損上益下，民說无疆也。

表(六)

周易繫辭言總義

繫辭分章(依張惠言周易虞氏義)

其他德論德目

天尊地卑，乾坤定矣，——天下之理得，而成位乎其中矣。

明庖犧作易，立乾坤以起消息，成於既濟。

乾道成男，坤道成女。可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡而天下之理得矣。

聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶。——是以自天祐之，吉无不利。

象者，言乎象者也。——原始反終，故知死生之說。精氣為物，遊魂為變。——百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。

顯諸仁，藏諸用，——成性存存，道義之門。聖人有以見天下之賾，——同心之言，其臭如蘭。初六，藉用白茅无咎，——負且乘致寇至，盜之招也。大衍之數五十，其用四十有九，——此之謂也。天，地二，天三，地四，——又以尚賢也，是以自天祐之，吉无不利也。子曰：書不盡言，言不盡意，——默而說之，不言而信，存乎德行（以上繫辭上篇凡十章）

八卦成列，象在其中矣，——禁民為非曰義。古者包犧氏之王天下也，——是故，吉凶生而悔吝著也。陽卦多陰，陰卦多陽，——窮神知化，德之盛也。

言文王繫辭，用九六以正消息。承上章言觀象觀變之大義。言易以消息為神，是謂之道。

言道以乾坤為門。言繫辭擬議變化，引二爻以明言動之義。承上章，明君子觀象觀辭之要。言著卦皆神之所為。

言聖人象數立卦消息之序，所以幽贊神明。言既辭當求之神，神當求之乾坤六位。

言爻象變動消息在正，正者乾元也。言聖人觀象以作易，故能通神明之德，類萬物之情，以制器尚象之事明之。

言陰陽有君子小人之道，是為德行。

言聖人象數立卦消息之序，所以幽贊神明。

言既辭當求之神，神當求之乾坤六位。

三極之道也。

故能彌綸天下（一作地，非）之道。知周乎萬物而道濟天下故不過。安土敦乎仁故能愛。通乎晝夜之道而知。一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也，仁者智者見之謂之仁智，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。

盛德大業至矣哉。日新之謂盛德。易簡之善配至德。夫易，聖人之所以崇德而廣業也。智崇禮卑。成性存存，道義之門，以行其典禮。出具言善，出其言不善。可不慎乎。君子之道，或出或處，或默或語。慎之至也。慎斯術也以往。勞謙。勞而不伐，有功而不德，厚之至也。德言盛，禮言恭。是以君子慎密而不出也。天下之能事畢矣。顯道，神德行。知變化之道者。易有聖人之道四焉。

言天下之道。善之德員而神，卦之德方以智。古之聰明睿智神武。是以明于天之道。以神明其德夫。利用出入。立成器以為天下利。吉无不利。履信思乎順，有以尚賢也。變而通之以盡利。形而上者謂之道。舉而措之天下之民謂之事業。以行其典禮。默而成，不言而信，存乎德行。

貞勝者也。貞觀者也。貞明者也。貞乎一者也。天地之大德曰生。理財正辭禁民為非曰義。

以通神明之德。耒耨之利。吉无不利。舟楫之利以利天下。服牛乘馬以利天下。白杵之利。弧矢之利。

其德行何也。君子之道也。小人之道也。以崇德也。德之盛也。德薄而位尊。

其德行何也。君子之道也。小人之道也。以崇德也。德之盛也。德薄而位尊。

其德行何也。君子之道也。小人之道也。以崇德也。德之盛也。德薄而位尊。

其德行何也。君子之道也。小人之道也。以崇德也。德之盛也。德薄而位尊。

其德行何也。君子之道也。小人之道也。以崇德也。德之盛也。德薄而位尊。



易曰：困于石，據于蒺藜——易曰：莫益之，或擊之，立心勿恒，凶。

子曰：乾坤其易之門耶——非以辨義，巽以行權。

易之爲書也不可遠，爲道也屢遷，權以終始，其要无咎；此之謂易之道也。

夫乾。天下之至健也，德行恒易以知險——失其守者其辭屈，（以上繫辭下篇，凡七章）

周易說卦言總義

承上章言陰陽君子小人之道，窮神知化之盛德

陰陽合德。以通神明之德。履，德之基也。履，和而至，履以和行，（以上履謙復恒損益困井巽共二十七句，各見上表本卦下）恒以一德

鋪觀上表，元亨利貞有孚各不同，則仁禮義智信亦各不同無疑義矣。易爲羣經中惠目最詳博之書。爲

義文周孔慘澹經營之作。試舉繫辭上下篇中關係鉅大者釋之。如左：

乾 坤

六十四卦名皆道稱。故乾坤爲道稱。有指一畫爲乾坤者，繫辭「乾坤定矣。」「乾知大始，坤作成物，乾以

易知，坤以簡能。」「夫乾，其靜也專，夫坤，其靜也翕。」「乾坤其易之緼」（此節乾坤字凡四見）「乾坤其易

之門」（此節乾坤字二見）等等是也。有指三畫爲乾坤者。說卦「天地定位」（下文山澤，雷風，水火，均指三

畫卦言）「乾，天也，故稱乎父，坤，地也，故稱乎母」等等是也。有指六畫爲乾坤者。繫辭「夫乾確然，夫坤隤

夫乾健，德行恒易以知險，坤順，德行恒簡以知阻。聖人成能。百姓與能。變動以利言。

將以順性命之理。立天之道。立地之道。立人之道曰仁與義。和順於道德而理於義。窮理盡性以至於命。神也者，妙萬物而爲言者也。

然。夫乾，天下之至健也。夫坤，天下之至順也。『垂衣裳而天下治，蓋取諸乾坤。』彖傳：『乾道變化，』文言：『坤道其順乎』等等是也。老子有云：『道生一，一生二，二生三，三生萬物。』繆篆曰：『道生一者，道生一畫之乾，即繫辭所謂太極也。』許慎所謂惟初太極道立於一也。（繫辭屢用極字，『太極』二字與『三極』、『大始』同類，本無怪異之說，不知宋儒何故惑於養生家書，轉益支離，用以說易。）一生二者，從一長畫之乾，生二短畫之坤，即繫辭所謂兩儀也。（王闖運說儀匹也。）二生三者，由一長畫，由二短畫，各三倍之，得三畫之坤，繫辭所謂『八卦而小成』者，指三畫所成天地雷風日月山澤之象言也。『引而伸之，觸類而長之，』指六畫所成乾坤震巽離坎艮兌之象言之也。

## 道 惠

道字本是玄名（玄，深也），又是懸名（若虛懸也者）。賈誼新書道惠說曰：『道者無形，惠者離無而之有』是也。（道惠二字界說，賈誼新書分析最精，其說甚長，見予所著顯道篇中）惠爲仁禮義智之總稱，不待解說，已見於文言『君子行此四惠者』一句意義中，但繫辭及說卦道惠等字，惜趣各殊，今可言者如左：（採用韓康伯注，李鼎祚集解，王闖運說，參以己意）

道字有指一爻言者。『乾道成男，坤道成女。』謂乾初適坤，成長男，震，坤初適乾，成長女，巽，等等也。

道字有指六爻言者。繫辭曰：『六爻之動，三極之道也。』又云：『六者非他，三才之道也，道有變動，故曰』

爻。』說卦曰：『立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。』（按：仁義二字，代表上文道、惠、義、理（窮理之理），性、命、六字及一切應目之屬於人者。猶之『仁者見仁，智者見智』，言外即含有義者見義，禮者見禮，等等句也。）繆篆曰：六十四卦皆六畫所成。於一卦之彖辭，明言天道地道人道者，謙卦是也。其實各卦皆具陰陽剛柔仁義三者消息相對之道。而每卦必從觀象翫辭始能察其陰陽剛柔仁義之屬於某爻。且天道陰陽亦具柔剛仁義地道柔剛亦具陰陽仁義人道仁義亦具陰陽柔剛。是以六十四卦之道稱，襍而不越。所謂不越者，分陰分陽之謂。所謂襍者，（襍，漢人訓集）陰陽合意以通神明之應。（隱藏稱神，著見稱明）之謂。所謂不越者，迭用柔剛之謂。所謂襍者，剛柔有體以體天地之撰之謂。說卦言分繫辭言合，說卦言用繫辭言體。六十四卦之道稱，皆有如是『立之又立』之意義。（立訓深）老子云『道不可言，言而非也』。蓋謂『道稱』含義太闕，人世語言不足以罄說其義。猶之立契譯印度經典，於『道稱』之含義太闕者，僅敢譯音，不敢譯義。俾後人知其中有不能罄言之義在也。推而論之，世界上殊文之國，欲譯中國易經，欲通中國應目，當尊老子之訓，而守立契之法。（繆篆曰：乾坤屯蒙等名，可擬之爲『希有陀羅尼』元亨利貞等名，可擬之爲『旋陀羅尼』。僅能譯音。仁禮義智等名，說別義者可譯，說總義者當譯音。猶之八識有時可譯『藏』，有時必用『阿羅耶』音。七識有時可譯『意根』，有時必用『末那音』。）

是故『履』道備三才，獨言人『應之基』。其應目爲『和』與『至』（訓大）相鄰而成『以和行』。

之惠。『謙』道備三才，獨言人「惠之柄」其惠目爲「尊」與「光」（訓廣）相鄰而成「以制禮」之惠。『復』道備三才，獨言人「惠之本」其惠目爲「小」與「辨於物」相鄰而成「以自知」之惠。『恒』道備三才，獨言人「惠之固」其惠目爲「襍」（訓集）與「不厭」（不迫）相鄰而成「以一惠」之惠。『損』道備三才，獨言人「惠之脩」其惠目爲「先難」與「後易」相鄰而成「以遠害」之惠。『益』道備三才，獨言人「惠之裕」其惠目爲「長裕」與「不設」（不空）相鄰而成「以興利」之惠。『困』道備三才，獨言人「惠之辯」其惠目爲「窮」（固窮，不濫）與「通」相鄰而成「以寡怨」（不怨天不尤人）之惠。『井』道備三才，獨言人「惠之地」其惠目爲「居其所」與「遷」（安安而能遷）相鄰而成「以辯義」之惠。『巽』道備三才，獨言人「惠之制」其惠目爲「稱」（訓銓）與「隱」（今穩字）相鄰而成「以行權」之惠。繆篆曰：觀惠不察惠鄰，是「視石不得堅，拊石不得白」之淺智也。公孫龍亟辨之立惠不誠，惠孤是「東鑠西墮」之體性也。爾雅題爲異氣。

道字有指全部人道言者。一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。道字有指一部分人道言者。仁者見之謂之仁，（仁者謂道唯有仁）知者見之謂之知，（智者謂道唯有智）百姓日用而不知，（百官日用道以治事）故君子之道黜矣。（六十四卦大象所用君子以較易道該遍萬物則稱少）

道字有指全部妙用言者。『形而上者謂之道，形而下者謂之器』謂天地萬物，其形質稱器，其妙用稱

道。天地以圓蓋方軫爲器，以萬物資始資生之用爲道。動物以形軀爲器（拉丁文 *Organologia* 原生）以靈識之用爲道（*Psychologia* 原靈）植物以枝幹爲器，以生性之用爲道。老子書云：無（讀）名天地之始，有（讀）名萬物之母。常無（讀）欲以觀其妙，常有（讀）欲以觀其徼。（欲以訓得以將以）繆篆曰：無乃指萬有之總持語，有乃指萬有之總持語，所謂原有 *Ontologia* 者，漢儒許慎知之矣。曰：无，通於元者，虛无道也有，不宜有也。春秋傳曰：日有蝕之，說文言有無，蓋博訪大通人所訓也。常無指常道，常有指常惠中國之陀羅尼語也。所謂原原 *Theologia naturalis* 者，唐僧玄奘窺基知之矣。於一切經典常樂我淨詮『常』老子書之常也。於六百卷大般若經詮空，老子書之無也。於百卷瑜伽師地論詮假，老子書之有也。於七十卷成唯識論及述記詮有，亦老子書之有也。讀書嘗此甘苦以後，始懷然於易云『神』『精』『變』老子云『有』『無』『常』者，『惟聖能知』『惟佛窮了』之行境，大伽葉顏淵且忽後瞻前，予末小子，獨且奈何哉。

道字有兼惠行（平聲）二義者。如問陽卦奇陰卦偶之惠行而答以『陽卦君子之道，陰卦小人（民）之道』，即陽卦君子之惠，陰卦凡民之行也。

道字有指全部易經言者。易之爲書也，有天道焉，有人道焉，有地道焉。又云：其道甚大，百物不廢，此之謂易之道也。又云：易與天地準，故能彌綸天下之道。（下，一作地，非）又云：夫易，開物成務，冒天下之道。又云：智周乎萬物而道濟天下。又云：『通乎晝夜之道而知』，謂通於乾坤之道，無所不知矣。又云：『易有聖人之道』

四焉』以言以動以制器以下筮各有所尚也。又云：易之爲書也。爲道也屢遷。

道。應。字。有。指。全。部。易。經。言。者。『顯道神（讀）應行（平聲）』謂顯明易經道之不測。又顯明易經應之所行也。道不可測，故曰『神无方』。謂萬物無常，道之鼓萬物者自无常方也。應有所行，猶曰『易无體』。謂人事无定，應之應變化者自无定體也。

道。應。字。有。專。屬。繫。易。之。文。王。言。者。『苟非其人，道不虛行』。謂知易道不虛而自行，必文王然後能弘也。又云：『易之興也，其當周之盛應耶。』謂文王以盛應蒙難，而能亨其道，故稱文王之應，以明易之道也。

有以應屬天業屬地者。『日新之謂盛應，富有之謂大業。』又云：『可久則賢人之應，可大則賢人之業。』謂賢人法天以日新爲應，賢人法地以富有爲業也。又云：『夫易，聖人之所以崇應而廣業也。』謂崇應效乾，廣業法坤也。

有以應爲天地之統稱者。『易簡之善配至應』。謂乾應至健，坤應至順，乾坤易簡相配於天地也。『天地之大應曰生』。謂聖人行易之道，當法天地之大應也。

有以應訓著卦之本體者。『著之應員而神，卦之應方以智，神以知來，智以藏往。』謂著員象天，卦方象地也。

有以應訓八卦之神明者。『包羲始作八卦，以通神明之應，』乾坤爲天地，離坎爲日月，震巽爲雷風，艮

兌爲山澤，此皆神明之應也。

有以應行（平聲）屬全卦者。『夫乾應行恒易，夫坤應行恒簡。』又云：『默而成，不言信，存乎應行。』謂伏羲成六十四卦，不有言述，而人信之，在乎合天地之應。聖人之行也。

有以應行（平聲）屬一爻者。謂陽卦君子之應，陰卦凡民之行。繫辭舉十一爻以釋之，其說應行者一爻。咸九四之憧憧往來，朋從爾思。是也。其說應者六爻。噬嗑初九履校滅趾，无咎。上九何校滅耳，凶。否九五其亡其亡，繫于包桑。鼎九四鼎折足，覆公餗，其刑渥，凶。復初九不遠復，无祇悔，元吉。益上九莫益之，或擊之，立心勿恒，凶。是也。其說行者四爻。困六三困於石，據於蒺藜，入于其宮，不見其妻，凶。解上六公用射隼于高墉之上，獲之，无不利。豫六二介於石，不終日，貞吉。損六三三人行則損一人，一人行則得其友。是也。

有以應屬中四爻者。（中爻，二三四五爻）『雜物撰應，辨是與非，則非其中爻不備。』謂中四爻稜合所主之事，撰集所陳之應，能辨其是非，備在卦之中四爻也。

### 仁禮義智信

仁有以法坤言者。『樂天知命，安土敦乎仁。』謂樂天法乾，安土法坤也。

禮有以法天地言者。『應言盛，禮言恭。』謂乾爲盛，應，『應言』主盛，猶智崇也。坤爲禮，禮卑，故其『言』恭也。

禮有以法全部易經言者。『觀其會通，以行其典禮。』謂觀三百八十四爻陰陽動移，各有所會，各有所通，文王行其典禮，以卦象合人事也。

禮智有以法天地言者。智崇禮卑，崇效天，卑法地，是也。

有以道屬乾義屬坤者。『道義之門』謂乾爲道門，坤爲義門也。

有以義屬聖人者。『理財正辭，禁民爲非曰義。』財貨以義理之，則無敗。言辭以義正之，則無辱。凡民有非以義禁之，則能改善也。

有以信屬人助順屬天助者。『履信思乎順』者，吉无不利也。

上文僅舉繫辭說卦所載。僅舉乾坤，道惠仁禮義智信九字。畧畧分別部居，已浩博如右。吾謂易經爲吾國道惠學之公式書。論孟老莊爲吾國道惠學之例題書。是語也，或有合於晉卦大象『君子以自昭明德』之旨乎。若再將前表六十四卦惠論惠目如上文分別部居之，所發現當更不少也。好學之士，盍興乎來。（例如易經『中』字一百四十餘見，若有人理而董之，可證明子思中庸一書之非極致，予茲不暇及也）

『明德』一訓，在拉丁文爲『原行』Ethica。禮法也而本於性，實性法也，亦可以言『原禮』中國孔子沒後一百五十年，希臘有集大成之哲士曰阿理是道Aristoteles。興。規定『欲司』Voluntas。作用，發爲

『行誥』Moralitas之學說。抑亦希臘Graeca羅馬Romana士林Scholastica新進Recens四期『致知學』



Philosophia 中「原行」學說之公式書耶？非乎？九六老人丹徒馬相伯師嘗著原行十卷以闡發斯義云。

(上篇已完)

蝶 戀 花

漁洋詩話載粵西謠歌  
語特妍媚爲演此閱

曾習經剛甫

蝴蝶思花不思草，落盡殘紅；冷盡春懷抱，幾日西園人不到，飄零金粉誰知道？  
任是無情還懊惱，過眼繁華；一夢輕如掃，絲雨濛濛天亦老，石榴陰下黃鸝叫。

夜 深 無 寐 起 書 一 詩

梁節庵先生遺詩

惺惺人間事，事違玉顏金骨恐全非，驢因旋磨忘宵苦，燕爲尋香向暮歸，聞笛無端飄涕淚，下簾有意惜芳菲，千年心念滄桑見，精衛當時力已微。

石 虎 亭

同上

大笑無遮法，常明自在心，危亭蹲石虎，禿柳叫秋禽，寺衲知巖洞，法千僧引探  
龍泓諸洞與人欺水陰，管碑墮一紙，歸洗兔尖蹄。



## 孔子叙例 (續)

蒲圻張國淦 乾若

### 第一編 經

通常所謂經者凡五

詩三百五篇 『刪詩』之說，自孔穎達即已疑之，後之言詩者，謂『夫子有正樂之功，無刪詩之事，孔子不過以詩合樂已爾』，果爾，則孔子之於詩，僅僅『以詩合樂』之關係已乎。說者據左氏傳『吳公子札適魯觀樂』，『工歌篇名，與今本無異，謂此三百五篇，當時已有通行之本，然季札觀樂，在魯襄公二十九年，是時孔子九歲，周南召南至雅頌，魯盡歌之，即就樂論，已能『以詩合樂』矣，孔子晚年『正樂』，寧非多事，左氏成書在春秋後，其所追記不敢謂無浮夸之失，即就此篇論之，公子札於魯之叔孫穆子，於齊之晏平

仲於鄭之子產，於衛之蘧瑗等，於晉之叔向，所論禍福興敗，無一不驗，其於晉之趙文子、韓孫子、魏獻子，在春秋魯襄公時，即逆知『晉國萃於三族』。此必戰國以後追述其事而附益之者也。要之，古者詩三千餘篇者，當時太史所陳者也。三百五篇者，孔子於三千餘篇中，太史公所謂『去其重取其三百五篇』。即孔子顓門講授之一也。三百五篇以外之詩，孔子並未刪之，在當時亦並行而不廢，特未取以爲講授云耳。今之散見於傳記者，勿論已，即如儀禮，其中鄉射、燕禮、大射、鄉飲酒、陔、陔、燕禮、鄉飲酒、南陔、白華、黍、由庚、崇丘、由儀、燕禮、大射、新宮、大射、蕤首，不在三百五篇以內，皆已亡逸。其三百五篇，當即孔子平日所取以講授者。弟子及一再傳之弟子相與誦習之，至漢樂亡而詩存，如陔、夏、貍首等爲孔子所未講授者，日久則亡逸無傳也。今通行十三經注疏內毛詩本，篇次章次，與漢石經魯詩不同，茲以詩三百五篇，即漢志二卷，依漢石經魯詩今文魯詩今文，併諸家所引，爲定本，齊韓今文分注其下，其毛詩古文與三百五篇外之南陔六詩，有毛詩注疏本，不復錄。

書二十八篇 『刪書』之說，出自尙書緯，更不足信。古者書百篇，蓋舉成數言，藏在史記，史記儒林傳序『

孔子序序書』，即在此百篇中。序其二十八篇，以爲顓門講授之一也。漢伏生傳授本二十九篇，史漢儒林

傳皆云然，孔子序書似不止二十九篇，因伏生傳授只二十九篇，漢疏以立學官，故言今文者相承以爲二十九篇，詳第一編書叙例。武帝時孔安國獻古文尙書五十七篇，增多

二十九篇，只十六篇因，九共分九篇。尙當時果有是事，此十六篇，當係百篇中史氏所藏者，非孔氏僞造也。因未立學官，至

東漢末已散佚。劉逢祿謂「此十六篇係劉歆偽爲，散逸不足惜。」至東晉初梅頤獻五十八篇，乃依託孔氏傳而造僞古文尚書矣，齊

建武中姚方興又得舜典比舊文多二十八字。今通行十三經注疏內尚書本，即採用梅氏本，非孔氏原本，

自宋吳棫朱熹元郝經吳澄明梅樞清閻若璩胡渭姚際恒惠棟程廷祚崔述諸儒，俱斷爲「僞書」，茲以

書二十八篇，即漢書藝文志二十九卷，大誓闕，併諸家所引爲定本，尚書古文及二十九篇外之十九篇，有

尚書注疏本，不複錄，

禮十六篇 孔子於三千餘篇之詩及百篇之書，取其三百餘篇及二十八篇，此十六篇，是否孔子亦於當時

通行若干篇之禮，取其十六篇乎。是又不然，小戴記檀弓篇，「恤由之喪，哀公使孺悲學士喪禮于孔子，士

喪禮於是乎書。」其他諸篇，固未能推定爲孔子所制，而士喪禮篇，當時並未纂著，始自孔子，可斷而知，是

孔子之於禮，一部分爲因，又一部分爲創也。今通行十三經注疏內儀禮十七卷篇次，大戴與小戴鄭玄不

同，其中十二篇記併子夏喪服傳，非孔子書，茲以禮十六篇，即漢志十七篇，除去十二篇記併子夏喪服傳，併諸家依漢石經儀禮今文所引儀

禮令爲定本，其儀禮古文有儀禮注疏本，不複錄，至冠禮篇記所述孔子，錄於傳類，

易上經下經上彖下象上象下象 易，卦是否伏羲作，重卦，是否文王作，卦辭，是否文王作，爻辭，是否周公作，

非一二言可以斷定，然皆爲孔子彖辭象辭之所本也。史記孔子世家「孔子晚而喜易序彖繫象說卦文

言，」此漢初言孔子易也，序彖，今卦辭，繫象，今爻辭，說卦，今彖辭象辭，詳第一編文，言今附乾坤兩卦內，又太

史公自序引『易大傳』即今繫辭，無所謂十二篇與上下經十篇也。田何所傳，即孔子易也。論衡正說篇，『宣帝時逸易益一篇』，即隋書經籍志三篇故漢書藝文志有『易經十二篇施孟梁丘三家』，『費直以彖象系辭十篇鮮說上下經』，此十二篇與上下經十篇，非田何所傳者也。世以施孟梁丘爲傳田何易者誤也。並詳易敘例自宋歐陽修易童子或問『繫辭文言說卦』非史說卦而下，皆非孔子之作。『葉適習學記言』趙汝楳周易輯聞，均力攻十翼，今之今文學者，靡不宗之。然不先究史世家序彖繫象序卦之解釋，文言繫辭之區別，說卦序卦之發見在宣帝以後，則此所謂上下經十翼之說，終末由判明也。要之，爲今文說者，今卦辭爻辭彖辭象辭，漢初曰彖曰象曰說卦，皆孔子作也。今文言，漢初亦曰文言，弟子說孔子之言也。今繫辭，漢初曰易大傳，爲後學傳易者所記，其中引有孔子之言也。今說卦序卦雜卦皆後得者，於孔子無與也。爲古文說者，今卦辭爻辭，文王周公作也。彖辭象辭以下爲十翼，孔子作也。此易今古文學之所由分也。今通行十三經注疏內之周易本，即王弼以傳附經本，非田氏今文易，併非費氏古文易，茲以易上經下經上彖下象上象下象，依漢石經周易今文爲定本，其周易古文及上下經彖象各篇有周易注疏本，不複錄，至文言併繫辭所述孔子，錄於傳類。

春秋十一卷 春秋經自爲經，傳自爲傳，漢書藝文志，『經十一卷』，『公羊傳十一卷，穀梁傳十一卷』，不與經合也。公羊傳何休解詁，但釋傳，未釋經。即『古經十二篇』，『左氏傳三十卷』，亦不與經合也。漢熹平石經春秋用公

羊本，祇刊經文，魏正始石經用左氏杜預注本，亦經傳分立。自唐徐彥疏公羊傳，晉范寧解穀梁傳，始以傳併今文經，晉杜預注左氏傳，始以傳併古文經，唐功令三傳並稱，以傳附經，故唐石經，春秋經文，與傳文合一。今通行十三經注疏內春秋經本，就年月次第，三傳皆同，所異者，左氏傳多「哀公十四年西狩獲麟」以後至「十五年孔子卒」之經，此亦足見今古文文學傳授之不同。茲以春秋十一卷，即漢志經十一卷依漢石經春秋公羊今文爲定本，其穀梁今文，近人崔適始以穀梁爲古文左氏古文，有春秋穀梁春秋左氏注疏本，不複錄，至三傳所述孔子，錄於傳類。

## 第二編 傳

孔子弟子及弟子以後學者所記在兩漢以前屬儒家者述孔子凡五十九

論語 漢書藝文志，「論語古二十一篇，齊二十二篇，魯二十篇」，今所傳二十篇，名爲魯論，其實卽何晏集

解據張禹鄭玄合併今古文本。後漢書張禹傳「始魯扶風及夏侯勝王陽蕭望之章玄成，皆說論語，篇第或異，禹先事

何晏敘「安昌侯張禹。本受魯論，兼講齊說，善者從之，號曰張侯論，爲世所貴，古論唯孔安國爲之訓解，前世不傳，崔氏洙泗考信錄論語源流附考「張禹嘗更定篇章，其篇目雖從魯論，其文實兼采於齊論，非漢初襲奮所傳魯論之舊本」是張禹就魯論而合併齊論也。何晏敘「漢末大司農鄭玄，就魯論篇章，考之齊古，爲之注，」隋書經籍志「漢末鄭玄以張侯論爲本，參考齊論古論而爲之注，」是鄭玄就張侯論而合併齊古也。隋書經籍志「鄭玄以張侯論爲本，何晏又爲集解，」皇侃義疏敘「今日所講，卽是魯論，爲張侯所學，何晏所集，」是今通行本卽何晏據張禹鄭玄合併之本也。其中一部分爲孔子弟子所記，一部分爲有子曾子之門人所記，書中於有子

人所記，曾子稱子，又一部分則爲其他弟子之門人所記，有在孔子生時者，有在孔子卒後者，並有在孔子

弟子卒後者，書中記曾子其中如有子言凡四，曾子言凡十，子夏言凡十一，子貢子游言各凡三，子張言凡二，

閔子騫言凡一，子夏與子游司馬牛又子張與子夏門人問答凡三，皆記弟子，未及孔子，齊景公有馬千駟

章，邦君之妻章，柳下惠爲士師章，太師擊適齊章，周公謂魯魯公章，周有八士章，堯曰咨爾舜章，周有大賚

章，皆突起，非孔子之言，亦非弟子之言也，茲錄其屬於孔子者，除去記弟子及非孔子之言四十一章依漢石經魯論今文本，齊論

今文分注其下，其古論古文與非孔子所言者，有論語注疏本，不複錄，七略次第，論語在易書詩禮樂春秋後，茲經與傳別，而論語爲傳中記孔子最純粹而

且完備之書，故列傳首，

儀禮冠禮篇記 儀禮十七篇，冠禮昏禮即夕士虞特牲鄉飲酒鄉射燕禮聘禮公食覲禮十二篇有記，即夕

喪下篇，故士喪無記，喪服子夏傳亦有記，相見少牢有司徹大射四篇無記。賈公彥疏『凡言記者，皆是記經不備，兼記經外遠

古之言，當在子夏以前孔子之時，未知定誰所錄，』據此，則十二篇記，雖附於經，而實非經，其中冠禮篇『

孔子曰』文，與小載記冠義篇同，以此例之，亦與小載記四十九篇等，非孔子講授之原文也。茲以冠禮篇

記所述孔子，別於經爲傳，凡一條。

禮記即小戴記漢書藝文志『記百三十一篇，七十子後學者所記也』大戴記在內 隋書經籍志『禮記二十卷，漢九江

太守戴聖撰，』陸德明經典釋文，『禮記者，本孔子門徒共撰所聞，以爲此記，後人通儒，各有損益，』就其

所述孔子論之，如坊記表記樂記緇衣，取子思子公孫尼子，皆不類先秦之文，馬總意林採子思子九條，其

二見於禮記表記緇衣，體記有『子曰』，而意林未有，近人謂表記坊記緇衣『子言之』、『子曰』，係指子思，儻其然與。齊召南謂『禮記本叢書撰錄非一人，薈粹非一說，自孔子門弟子，下逮秦漢諸儒所記，並採兼收』，是禮記者，春秋戰國秦漢儒家言者之一大叢錄，爲戴聖所纂集而成者也。茲以禮記所述孔子，別於經爲傳，凡九篇，又一百三十一條。

易文言繫辭 文言，史記孔子世家，以文言與序彖繫象說卦同稱，繫辭，史記所謂易大傳，以通常所謂經言，如儀禮十二篇之記，大小戴之禮記，春秋之三傳，以通常所謂傳言，則尙書大傳之類，非孔子所自作也。茲以文言繫辭所述孔子，別於經爲傳，凡二十一條，其所述孔子以外之繫辭傳並說卦序卦雜卦，古文家以爲孔子作者，有周易注疏本，不複錄。

公羊傳 漢書藝文志，『公羊傳十一卷，公羊子，齊人』，徐彥疏引戴宏序，『子夏傳與公羊高，高五世傳與壽，至漢景帝時，與胡生著於竹帛』，傳內有『公羊子曰』，自非公羊所自作，當是子夏傳與公羊之徒，承其師說，至漢著於竹帛，始成爲傳，述孔子凡八條。

穀梁傳 漢書藝文志，『穀梁傳十一卷，穀梁子魯人』，楊士勛疏，『穀梁受經於子夏，爲經作傳』，傳內有『穀梁子曰』，自非公羊所自作，當亦是子夏傳與穀梁，穀梁之徒，承其師說，始成爲傳，述孔凡九條。

左氏傳 漢書藝文志，『左氏傳三十卷，左丘明，魯太史』，『仲尼以魯周公之國，故與左丘明觀其史記，據行



事，仍人道，有所褒諱貶益，不可書見，口授弟子，弟子退而異言，丘明恐弟子各安其意，以失其真，故論本事而作傳，『是以左丘明與孔子為同時人。劉歆傳『歆以為左丘明好惡與聖人同，親見夫子』杜預左氏傳序，即以『左丘明受經於仲尼』，是以左丘明為孔子弟子。左丘明是否左其姓，丘明其名，或左丘其姓，明其名，論語左丘明恥之，是否即此一人，論者不一，近人衛聚賢以『左傳著者係衛卜商士夏，傳者係衛左氏人吳起，韓非子外儲說右上吳起衛左氏中人也，後寓於楚，以家傳之，名之曰左氏。』惟其紀事至『西狩獲麟』後二十七年，則在戰國初期明甚。史記十二諸侯年表，『魯君左傳，而以地名著之』

子左丘明，因孔子史記，具論其語，成左氏春秋，衛氏謂此『係劉歆竄入』是左氏傳亦名左氏春秋，如晏子春秋呂氏春秋之類，即謂其因孔子史記，非必與孔子同時作也。自劉歆治左氏，欲以左氏古文，與公羊今文，并立學官，故謂『左氏為傳春秋』，又『引傳文以解經』，如『不書即位攝也……』說者謂『皆劉歆所自造以增益之，始名春秋左氏傳。』並詳國語條下今通行左氏傳為春秋古文本，述孔子凡四十一條。

孝經 漢書藝文志，『孝經古孔氏一篇，二十二章，孝經一篇，十八章』，『孝經者，孔子為曾子陳孝道也』，王應麟困學紀聞引晁氏云，『當是曾子弟子所為書』，又引馮氏云『是書成於子思之手』，而朱熹疑之，有『孝經刊誤』之作，又謂『衡山胡侍郎疑孝經引詩非本文，玉山汪端明亦以此書多出後人附會』，姚際恒謂『是書來歷，出於漢儒，不惟非孔子作，並非周秦之言，勸其文義，絕類戴記中諸篇如曾子問哀公問仲尼燕居孔子問居之類，同為漢儒之作，篇首云仲尼居，使非自作』，崔述謂『孝經十八篇中，孔多

子與曾子問答之語，然則是曾子之門人筆之於書耳，非孔子所自爲書也。果孔子自爲，豈得稱其門人爲曾子乎？是此書非孔子作，當係曾子弟子或其後學者原本孔子言孝所推衍而成者。若置諸戴記，則亦八十五篇或四十九篇之一也。所云『十八章』者今文，『二十二章者古文』自唐明皇取王肅劉邵虞翻章昭陸澄劉炫之說注孝經，雜合今古文後，原本皆不可見，今通行十三經注疏內孝經即明皇注本，述孔子一篇十八章。

孟子 漢書藝文志，『孟子十一篇』，述孔子凡四十條，以上原屬經類。

齊論語 漢書藝文志，『論語齊二十二篇多問王知道』，如淳曰『多問王知道，皆篇名也』。王應麟困學紀聞『問王疑即問王』，朱彝尊經義考，『今逸論語，見於說文初學記文選注太平御覽等書，其詮玉之屬特詳，竊疑齊論所逸二篇，其一乃問玉，非問王也，考之篆法，三畫正均者爲王，中畫近上者爲王，初無大異，因譌玉爲王耳』。據玉函山房輯本，述孔子凡四條。

大戴禮記 漢書藝文志，（同上）隨書經籍志，『大戴禮記十三卷，漢信都王太傅戴德撰』，述孔子凡十四篇又九條，以上原併屬經類。

國語 漢書藝文志，『國語二十一篇，左丘明著』，律歷志作春秋外傳，附書經籍志作春秋外傳，國語，劉熙釋名亦曰國語，亦曰春秋外傳，司馬遷傳贊『孔

子作春秋，左丘明爲之傳，又纂異同爲國語』，傅玄劉炫陸淳陳振孫謂『非左丘明所作』，葉夢得謂『

古有左氏左丘氏，太史公稱左丘失明厥有國語，今春秋傳作左氏，而國語爲左丘氏，則不得爲一家，文體亦自不同，其非一家書明甚。『近人則以『古文學者，從國語抽出一部分爲左氏傳，附於春秋經，』要之，此書即非左丘明作，當在戰國初期，與左氏傳不甚相遠。述孔子凡九條，

世本 漢書藝文志，『世本十五篇，古史官記黃帝以來，訖春秋時諸侯大夫，』司馬遷傳贊，『又有世本，錄黃帝以來，至春秋時帝王公侯卿大夫祖世所出，』顏之推家訓書證篇，据皇甫謐帝王世紀，『世本左丘明所書，』王應麟漢志攷證，章宗源隋志攷證，皆本此，孫星衍謂『周末史氏所爲，』顏之推誤讀班彪傳之文，彪傳言左丘明作

左丘氏傳三十篇，又撰異同號曰國語二十篇，下又有紀錄黃帝已來至春秋時帝王公侯卿大夫，號曰世本十五篇，稱又有者，別有人撰此書不必左氏，若彪以爲左氏撰，其子固作藝文志，何古史官乎，『張澍謂』係秦漢以前，中壘孟堅以爲出古史官者近之，』據二酉堂輯本，述孔子凡三條，

戰國策 漢書藝文志，『戰國策三十三篇，記春秋後，』隋書經籍志，『劉向錄，』太史公采戰國策，是太史公前已有是書，當在戰國末期，劉向特校錄之，今原書錄向自言甚明。述孔子凡一條 以上原屬史類

晏子春秋 漢書藝文志，『晏子八篇，』隋書經籍志作『晏子春秋，』柳宗元謂『齊人治墨學者所假託，』姚際恒謂『後人採嬰行事爲之，』述孔子凡十四條，

公孫尼子 漢書藝文志，『公孫尼子二十八篇，七十子之弟子，』據玉函山房輯本，述孔子凡四十一條，

荀子 漢書藝文志，「孫卿子三十三篇，名況趙人，爲齊稷下祭酒。」師古曰「本曰荀卿，避宣帝諱，故曰孫。」

「引孔子凡三十三條，」

王孫子 漢書藝文志，「王孫子一篇，」據玉函山房輯本，引孔子凡一條，

魯連子 漢書藝文志，「魯仲連子十四篇，」據玉函山房輯本，引孔子凡一條，

以上原屬子類

以上周

齊詩傳 漢書藝文志，「齊后氏傳三十九卷，」應劭曰「后倉作齊詩，」王先謙謂「后氏弟子從受其學，」

而爲之傳，」如易周氏傳伏生大傳之例。據玉函山房輯本，述孔子凡一條，

韓詩內傳 漢書藝文志，「韓內傳四卷，」隋書經籍志「韓詩二十二卷，」當係內傳據玉函山房輯本，述孔子

凡四條，

韓詩外傳 漢書藝文志，「韓外傳六卷，」隋書經籍志，「韓詩外傳十卷，」述孔子五十九條，又佚文八條，

毛詩傳 漢書藝文志，「毛詩故訓傳三十卷，」又有毛公之學，自謂子夏所傳，而河間獻王好之，未得立，

後漢書儒林傳「趙人毛長傳詩，是爲毛詩，」

隋書經籍志，「毛詩二十卷，漢河間太守毛萇傳，」鄭玄詩譜，「魯人大毛公爲訓

詁，河間獻王得而獻之，以小毛公爲博士，」陸璣疏「魯國毛亨作訓詁傳，以授趙國毛萇，時人謂亨爲大

毛公，萇爲小毛公，」四庫全書總目，「據鄭陸二書，定作者傳爲毛亨，」所謂傳者，亦如齊詩傳韓詩內傳

外傳，乃附之毛詩經，則失之矣。述孔子凡三條，

尚書大傳 漢書藝文志，『尚書傳四十一篇』鄭玄叙，『蓋自伏生也，張生歐陽生從其學而授之，生沒後，

數子各論所聞，以己意彌縫其闕，別作章句，又特撰大義，因撰屬之，名之曰傳，』玉海三十七引中興書目是此書出自伏

生，而撰者為其徒陳生歐陽生輩。唐書藝文志別出「暢訓」一卷，「陳壽祚謂「疑即畧說形近之譌。」據左海文集輯本，述孔子凡二十條，

尚書大夏侯章句 漢書藝文志，『大小夏侯章句各二十九卷』據王函山房輯本，述孔子凡一條，

洪範五行傳 漢書藝文志，『劉向五行傳記十一卷』劉向傳「洪範五行傳論」隋書經籍志，『尚書洪範五行傳論十

一卷，漢光祿大夫劉向注，』舊唐書經籍志，無『論』字，據太平御覽述孔子凡一條，

京氏易傳 漢書藝文志，『孟氏京房十一篇，災異孟氏京房六十六篇，京氏段嘉十二篇』今存三卷，述孔

子凡二條，又佚文一條，

春秋繁露 漢書藝文志，『公羊董仲舒治獄十六篇』又『董仲舒百二十三篇』無春秋繁露之名，史記董仲舒傳，「仲舒著災異之記，」漢書董仲舒傳，「仲舒說春秋得失，開舉玉杯蕃露清明竹林之屬數十篇。」隋書經籍志，『春秋繁露十七卷，漢膠西相董仲舒撰，』陳

振孫謂『總名曰繁露，而玉杯竹林，皆其篇名，決非本真，』姚際恒謂『東京而後，章次殘闕，好事者因以

公羊治獄，合於此書，又妄取班氏所記繁露之名係之』，四庫全書總目，謂『仲舒本傳，蕃露玉杯竹林，皆

所著書名，而今本玉杯竹林，乃在此書之中，故崇文總目頗疑之，而程大昌攻之尤力，今觀其文，雖未必全

所著書名，而今本玉杯竹林，乃在此書之中，故崇文總目頗疑之，而程大昌攻之尤力，今觀其文，雖未必全

出仲舒，然中多根極理要之言，非後所能依託也。」述孔子凡十三條，又佚文一條。

公羊嚴氏春秋 隋書經籍志，「春秋公羊傳十二卷，嚴彭祖撰。」據玉函山房輯本，作公羊嚴氏春秋，述孔

子凡一條， 以上原屬經解類

楚漢春秋 漢書藝文志，「楚漢春秋九篇，陸賈所記。」述孔子凡一條，

史記 漢書藝文志，「太史公百三十篇。」無史記之名，隋書經籍志，「史記一百三十卷，漢中書令司馬遷

撰。」述孔子凡二篇，又 一條

新語 漢書藝文志，「陸賈二十三篇。」無新語之名，陸賈傳「著新語十二篇」隋書經籍志，「新語二卷，陸賈撰。」司馬

遷傳，「取陸賈新語作史記。」史記無新語中文，是今新語傳本，常有亡佚，非原書。述孔子凡四條，

新書 漢書藝文志，「賈誼五十八篇。」無新書之名，隋書經籍志，「賈子十卷，漢梁太傅賈誼撰。」唐書藝

文志，「賈誼新書十卷。」陳振孫謂「多錄漢書語，其非漢書所有者，輒淺駁不足觀，決非誼本書。」盧文

弔謂「此書出於其徒所纂集。」述孔子凡三條，

鹽鐵論 漢書藝文志，「桓寬鹽鐵論六十篇。」述孔子凡十二條，

新序 漢書藝文志，「劉向所序六十七篇，新序，說苑，列女傳頌圖也。」隋書經籍志，「新序三十卷，劉向撰。」

述孔子凡十三條，又佚文二條，

說苑 漢書藝文志，(見上) 隋書經籍志，『列女傳十五卷，劉向撰，』述孔子凡一百三十條，又佚文一條，

列女傳 漢書藝文志，(見上) 隋書經籍志，『列女傳十五卷，劉向撰，』述孔子凡二條，以上原屬史類

太玄經 漢書藝文志，『楊雄所序三十八篇，太玄十九，法言十三，樂四，箴二，』隋書經籍志，『楊子太玄經

九卷，』述孔子凡 條，

法言 漢書藝文志，(見上) 隋書經籍志，『楊子法言十五卷，楊雄撰，』述孔子凡 條，

伏侯古今注 唐書藝文志，『伏侯古今注三卷，』據漢學堂輯本，述孔子凡一條，

孔叢子 隋書經籍志，『孔叢七卷，陳勝博士孔鮒撰，』是書非漢孔鮒作，詳見前 姑附於此，述孔子凡 篇，又

條，  
以上原屬子類

楚辭七諫 今本楚辭章句『東方朔撰，』述孔子凡一條，  
以上原屬集類

以上漢

尚書馬氏傳 隋書經籍志，『尚書十一卷，馬融注，』唐書藝文志，『馬融傳十卷，』據玉函山房輯本，述孔

子凡一條，

尚書大傳鄭注 隋書經籍志，『尚書九卷，鄭玄注，』據玉函山房輯本，述孔子凡二條，

周禮鄭司農解詁 後漢書鄭衆傳，『衆與父興並作周禮解詁，』據玉函山房輯本，述孔子凡一條，

琴操 隋書經籍志，「琴操三卷，晉廣陵相孔衍撰。」孫星衍校本作「蔡邕撰。」序云，「崇文總目中興書

目並以屬之孔衍，而傳注所引，及今讀書齋叢書所傳本，皆屬蔡邕，惟初學記引箏篴引爲孔衍琴操，其文與蔡邕琴操不殊，是知隋志言孔衍撰者，謂撰述蔡邕之書，非謂孔衍自著也。」述孔子凡八條，

春秋公羊傳解詁 隋書經籍志，「春秋公羊解詁十一卷，漢諫議大夫何休注。」述孔子凡六條，

春秋左氏傳解詁 隋書經籍志，「春秋左氏解詁，（漢侍中）賈逵撰。」孔氏正義謂「取公羊穀梁以釋

左氏。」據玉函山房輯本，述孔子凡五條，

春秋左氏傳解詁 隋書經籍志，「春秋左氏傳解詁三十一卷，漢九江太守服虔撰。」據玉函山房輯本，述

孔子凡二條，

春秋釋例 隋書經籍志，「春秋釋例十卷，漢公車徵士穎容撰。」據玉函山房輯本，述孔子凡一條，

六藝論 隋書經籍志，「六藝論鄭玄撰。」據玉函山房輯本，引孔子凡四條，

說文解字 隋書經籍志，「說文十五卷，許慎撰。」述孔子凡十條， 以上原屬經解類

漢書 隋書經籍志，「漢書一百一十五卷，漢護軍班固撰。」述孔子凡 條，

越絕書 隋書經籍志，「越絕記十六卷，子貢撰。」或曰「子胥。」四庫全書總目，「袁康撰，吳平所定，後漢

初人。」述孔子凡四條，



吳越春秋 隋書經籍志，『吳越春秋十二卷，趙曄撰，』述孔子凡二條，又逸文二條，

東觀漢記 隋書經籍志，『東觀漢記一百四十三卷，長水校尉劉珍等撰，』是書於明帝時剞修，至熹平乃

成書，據太平御覽述孔子凡一條， 以上原屬史類

潛夫論 隋書經籍志，『潛夫論十卷，後漢處士王符撰，』述孔子凡五條，

正部論 隋書經籍志，『正部論八卷，後漢侍中王逸撰，』藝文類聚作『王逸子，』據玉函山房輯本，述孔子凡一條，

中論 隋書經籍志，『徐氏中論六卷，魏太子文學徐幹撰，』述孔子凡十條，

以上原屬子類

以上後漢

### 第三編 傳

一、兩漢以後屬儒家者述孔子凡三十

喪服要記 隋書經籍志，『喪服要記一卷，（魏衛將軍）王肅注，』孫星衍謂『是肅依托，』據漢學堂輯本，述孔子凡七條，

春秋左傳王氏注 隋書經籍志，『春秋左氏傳三十卷，王肅注，』據玉函山房輯本，述孔子凡一條，

以上原屬經解類

典略 隋書經籍志，『典略八十九卷，魏邴中魚豢撰，』據藝文類聚，述孔子凡二條，

聖賢高士傳 隋書經籍志，『聖賢高士傳贊三卷，嵇康撰，周續之注，』唐書藝文志，『嵇康聖賢高士傳八

卷，』又『周續之上古以來聖賢高士傳謂三卷，』丁國鈞補晉書藝文志，『傳讚皆康所撰，唐志以傳屬

康，以讚屬周續之誤，』據玉函山房輯本，述孔子凡四條， 以上原屬史類

孔子家語 漢書藝文志，（見前）漢書經籍志，『孔子家語二十一卷，王肅解，』是書蓋肅偽託，今所傳家

語，又爲元王廣謀本，並詳見前述孔子凡 一篇。

藝經 魏邴鄆淳撰，據玉函山房輯本，述孔子凡四條 以上原屬子類

### 以上魏

春秋左氏經傳集解 隋書經籍志，『春秋左氏經傳集解三十卷，（晉征南將軍）杜預撰，』述孔子凡 條，

春秋穀梁傳注義 隋書經籍志，『春秋穀梁傳十二卷，（東晉太子前率）徐邈撰，』又『春秋穀梁傳義

十卷，徐邈撰，』又『徐邈答春秋穀梁義三卷，』唐書藝文志，『徐邈注十二卷，』馬國翰云『注義二書，

不能區分，總以注義題之，』據玉函山房輯本，述孔子凡一條， 以上原屬經解類

三國志 隋書經籍志，『三國志六十五卷，晉太子中庶子陳壽撰，』述孔子凡 條，

後漢紀 隋書經籍志，『後漢紀三十卷，袁彥伯撰，』述孔子凡三條，

帝王世紀 隋書經籍志，『帝王世紀十卷，皇甫謐撰，』述孔子凡一條，

高士傳 隋書經籍志，『高士傳六卷，皇甫謐撰，』述孔子凡三條，

孝子傳 隋書經籍志，『孝子傳八卷，師覺授撰，』據漢學堂輯本，述孔子凡二條，

神仙傳 隋書經籍志，『列仙傳十卷，葛洪撰，』述孔子凡四條，

春秋後語 唐書藝文志，『孔衍春秋後國語十卷，』據漢學堂輯本，述孔子凡一條，

吳地記 唐書藝文志，『張勃吳地記一卷，』述孔子凡一條， 以上原屬史類

以上晉

後漢書 隋書經籍志，『後漢書九十七卷，宋太子詹事范曄撰，』述孔子凡一條，

三國志注 隋書經籍志，『三國志六十五卷，宋大中大夫裴松之注，』述孔子凡一條。 以上原屬史類

以上宋

三禮義宗 隋書經籍志，『三禮義宗三十卷，崔靈恩撰，』據玉函山房輯本，述孔子凡二條，

論語隱義注 隋書經籍志，『梁有論語隱義注三卷，』據玉函山房輯本，述孔子凡一條。 以上原屬經解類

宋書 隋書經籍志，『宋書一百卷，梁尚書僕射沈約撰，』述孔子凡一條， 以上原屬史類

以上梁

十六國春秋 隋書經籍志，「十六國春秋一百卷，魏崔鴻撰，」述孔子凡一條，

水經注 隋書經籍志，「水經三卷，郭璞注，」唐書藝文志，「桑欽水經三卷，一作郭璞撰，」酈道元注水經

四十卷，「述孔子凡九條，」以上原屬史類

以上魏

大戴禮注 後周廬辯注，述孔子凡二條，

禮記熊氏義疏 唐書藝文志，「熊安生義疏四十卷，」據玉函山房輯本，述孔子凡一條，

七經義綱 隋書經籍志，「七經義綱二十九卷，（後周縣伯中大夫）樊文深撰，」據玉函山房輯本，述孔

子凡一條，」以上原屬經解類

以上後魏

春秋公羊傳疏，「口徐彥疏，述孔子凡 條，」以上原屬經解類

晉書 唐書藝文志，「晉書一百二十卷，房玄齡等修，而名爲御撰，」述孔子凡 條，

後漢書注 唐書藝文志，「章懷太子賢注後漢書一百卷，」述孔子凡 條，」以上原屬史類

搜神記 「口句道興撰，據敦煌零拾本，述孔子凡一條，」以上原屬子類

以上唐

二、儒家外屬其他諸家者述孔子凡三十四

文子 漢書藝文志，「文子九篇，老子弟子，與孔子並時，而稱周平王問，似依託者也，」柳宗元謂「蓋駁書，竊取他書以合者多，」述孔子凡二條，

列子 漢書藝文志「列子八篇，名圜寇，先莊子，莊子稱之，」姚際恒謂「戰國時本有其書，或莊子之徒依託爲之，但自無多，其餘盡後人附益，」崔述謂「後人所僞撰，故柳子厚謂其書多增竄，高氏亦謂後人會

萃而成之者，」近人梁啓超謂「卽東晉時張湛，注列子採集道家之言湊合而成者，」述孔子凡十八條，

莊子 漢書藝文志，「莊子五十二篇，名周，宋人，」內篇莊子作，外篇雜篇，晉郭象已疑之，梁啓超謂「是後人注解或僞託者，」述孔子凡四十八條，又佚文五條，

黔婁子 漢書藝文志，「黔婁子四篇，齊隱士，守道不誦，威王下之，」據玉函山房輯本，述孔子凡一條，

以上周

抱朴子 隋書經籍志，「抱朴子內篇二十一卷，葛洪撰，」又「抱朴子外篇三十卷，葛洪撰，」內篇道外編雜述孔子凡六條，又佚文一條，

孫子 隋書經籍志，「孫子十二卷，孫綽撰，」或稱「孫綽子，」據玉函山房輯本，述孔子凡一條，  
符子 隋書經籍志，「符子二十卷，東晉員外郎符朗撰，」據玉函山房輯本，述孔子凡一條，

列子注 隋書經籍志，『列子八卷，東晉光祿勳張湛注，』述孔子凡一條， 以上晉

亢倉子 唐書藝文志，『王士元亢倉子二卷。亢桑子求之不獲，襄陽處士王士元謂莊子作庚桑子，太史公

列子作亢倉子，其實一也，取諸子文義類者補其亡，』舊本題『庚桑楚撰，』述孔子凡二條，

无能子 唐書藝文志，『無能子三卷，不著人名氏，光啓中隱民間，』述孔子凡三條， 以上唐

### 以上道家

慎子 漢書藝文志，『慎子四十二篇，名到，先申韓，申韓稱之，』姚際恒謂『今止五篇，其偽可知，』今明人

慎懋賞校本，係慎懋賞偽造，述孔子凡八條，又佚文一條，

申子 漢書藝文志，『申子六篇，名不害，京人，相韓昭侯，』據玉函山房輯本，述孔子凡二條，

韓非子 漢書藝文志，『韓子五十五篇，韓子名非，韓諸公子，』述孔子凡二十四條，又佚文二條， 以上周

### 以上法家

尹文子 漢書藝文志，『尹文子一篇，說齊宣王，先公孫龍，』姚際恒謂『後人依托，』述孔子凡一條，

公孫龍子 漢書藝文志，『公孫龍子十四篇，趙人，』姚際恒謂『後人偽作，』述孔子凡一條， 以上周

### 以上名家

黑子 漢書藝文志，『墨子七十一篇，名翟，爲宋大夫，在孔子後，』首七篇可疑，述孔子一條，又佚文七條，又

孔叢子引三條， 以上周

以上墨家

尸子 漢書藝文志，『尸子二十篇，名佼，魯人，秦相商君師之。』據平津堂輯本，述孔子凡十六條 以上周

呂氏春秋 漢書藝文志，『呂氏春秋二十六篇，秦相呂不韋輯智畧士作。』述孔子凡三十八條， 以上秦

淮南子 漢書藝文志，『淮南內二十一篇，<sup>王</sup>安淮南外三十三篇。』今存者蓋內篇，述孔子凡三十七條，以上漢

白虎通 隋書經籍志，『白虎通六卷。』不著撰人，舊唐書經籍志，『白虎通六卷，漢章帝撰。』唐書藝文志，

『班固等白虎通義六卷。』後漢書班固傳，『天子會諸侯儒講論五經，作白虎通德論，令固撰集其事。』

今本四十二篇，莊述祖謂，『後人編類，非其本真。』述孔子凡十條，

論衡 隋書經籍志，『論衡二十九卷，後漢徵士王充撰。』述孔子凡三十四條，

風俗通 隋書經籍志，『風俗通義三十一卷，應劭撰。』後漢書應劭傳，作『風俗通。』如白虎通義之稱白

虎通，省去義字。述孔子凡三條，又太平御覽引一條 以上後漢

蔣子萬機論 隋書經籍志，『蔣子萬機論，蔣濟撰。』據玉函山房輯本，述孔子凡一條，

子華子 舊本題『晉人程本撰。』陸德明謂爲『魏人。』宋志注『自言程氏，名本，字子華，晉國人。』姚際

恒謂爲『依托，非先秦古書。』述孔子凡二條， 以上魏

金樓子 隋書經籍志，『金樓子二十卷，梁元帝撰，』述孔子凡六條，  
以上梁

劉子 卽『劉子新論』，袁孝政序，『北齊劉晝傷己不遇作，』或云『劉歆』，又云劉孝標，唐書藝文志有

『劉子，劉勰撰，』非此書，述孔子凡六條，  
以上北齊

衝波傳 未詳，據藝文類聚，述孔子凡三條，  
案此藝文類聚引，是唐以前書不知何時何人，姑附於此，

『李氏刊誤』 『李涪撰述孔子凡一條』

長短經 唐書藝文志，『趙蕤長短要術十卷，字太寶，梓州人，開元中，召之不赴，』今本作『長短經』，述孔

子凡二條，  
以上唐

### 以上雜家

白澤圖 隋書經籍志，『白澤圖一卷』，不著撰人，述孔子凡一條，

五行大義 唐書藝文志，『五行記五卷，蕭吉撰，』述孔子凡一條，  
以上隋

### 以上五行家

搜神記 隨書經籍志，『搜神記三十卷，干寶撰，』述孔子凡六條，  
以上晉

李氏刊誤 唐書藝文志，『李涪刊誤二卷』，述孔子凡一條，  
以上唐

太平廣記 宋史藝文志，『李昉太平廣記五百卷』，述孔子凡一條，



續博物志 舊本題「晉李石撰，」四庫全書總目，謂「黃宗泰跋，稱爲方舟先生，方舟爲宋李石之號，宋紹興乾道閒人，」即集孔子聖語例者也，述孔子凡六條，

以上宋

以上小說家

三緯織凡十

周易乾坤鑿度 述孔子凡一條，

周易乾鑿度 述孔子凡三十三條，

易緯 引孔子凡五條，

詩緯 述孔子凡二條，

尚書緯 述孔子凡三條，

禮緯 述孔子凡二條，

樂緯 述孔子凡四條，

春秋緯 述孔子凡十八條，

孝經緯 述孔子凡十七條，

以上緯

論語識 述孔子凡九條

上以識

以上所舉，僅僅就平時所見孔子之書蒐葺之而已。有其書見存者，有其書已佚爲後人所輯者，茲編所述，皆各紀其源委，與其時代派別，某書在前，某書在後，某派屬此，某派屬彼，其中真僞異同，就前人所已論者，有間附已意者，疏列某書某條之下。竊思讀古人書所當循途以進者，一文字，二訓詁，三義理，吾人生數千百後，得以知數千百年之古人，何以爲學，何以爲教，惟此陳編所遺之文字，爲後人研究之資，故必先辨其文字，而後能詳其訓詁，究其義理，不第孔子之書，他家亦準此也。

難者曰：世人所奉爲經者，不可易也，茲編別之孰爲孔子，孰非孔子，並以禮十二篇之記，易之文言繫辭列於傳，若此者非割裂聖經乎。曰：經不可易者，所謂孔子之經之真者也，若雜以非孔子者，則非經也。至禮十二篇之記，易之文言繫辭，本非經也，乃後之尊經者附於經，古之禮十六篇，而子夏喪服傳，後加入，古之易卦辭爻辭彖辭象辭，本各爲卷，而文言附乾坤兩卦，亦後加入，至於春秋，經傳分立，而傳又後附於經，尙書僞古文，不待言已。則今之所謂經，其非經之舊者，蓋在漢以後學者，不問其爲孔子非孔子，而以一人一時所見者附益之者也，以此爲推崇孔子，無怪孔子之真愈以晦矣。

難者又曰：孔子之書，相傳所謂經者，且有疑問，其散見於諸子百家者，尤多背謬，甚者如孔子家語孔叢子之

類，人人知爲僞書，奚一一列入之乎。曰：古人之書，傳時久遠，其真僞殺雜，至有以僞亂真者，非古人之書之過，乃後人讀其書者，不求甚解之過也。就孔子言之，荀子人人視與孟子同爲儒家大師，荀子一書，人人不以爲僞書也，孔子家語，僞書也，而「孔子誅少正卯」事，載在荀子家語此文，乃剿襲荀子，今之以「孔子誅少正卯」事爲不經者，只攻家語，不及荀子，人以爲真則真矣，人以爲僞則僞矣，以此讀書，不僅孔子之書不能讀也，不深究之，又何能判其純駁是非乎。

自來纂輯孔子者，爲王肅之孔子家語，託名孔鮒之孔叢子，已列前編，茲不具論，其後有宋楊簡之先聖大訓，薛璩之孔子集語，尙書大傳輯校本所引，元王廣謀之聖賢語論，王廣謀又有孔子家語注，卽姚際恒謂「今之家語卽王廣謀本」，明潘士達之增訂論

語外篇，鍾韶之論語逸編，清曹廷棟之逸語，孫星衍之孔子集語，皆嚴於經，鍾氏間引禮記，孫氏亦引穀梁傳，又大都以類相

從。茲於通常之所謂經，及後學者所記，與其他諸家並緯識之說，概爲收入，區區之意，在所謂孔子之書者，胥萃於是，所謂孔子之書，其中孰爲孔子云云，孰非孔子云云者，亦胥萃於是也。世界之大，學術日昌，私心竊冀，凡在中國舊有之儒道墨法諸家，並其他諸家由外輸入之佛回耶蘇諸教，以及近今發明之學說，在學術上能卓然獨立一派，其簡冊散見，真僞歧出者，一一整理，各自爲編，俾人人欲研求某種學說者，卽有某種專書之可尋，生平頗以勿論何學，勿論何事，不知其全，則不能會其通，不求其詳，則無從返其約，自揣疏謏，見聞無多，卽此關於孔子之書，兼收並探，所已讀者，尙恐不無遺略，所未讀者，更復不知凡幾，掛一漏萬，竊滋慙焉，所

望當世君子之匡其不逮也，戊辰夏五張國淦識。（完）

## 論 二 分 法

孫道昇

二分法英文叫做 *Dichotomy*。分類 (*Division*) 與歸類 (*Classification*) 不同，分類是由普遍的類型到特殊的個體之同中求異，歸類是由特殊的個體到普遍的類型之異中求同。二分法不是異中求同的由特殊的個體到普遍的類型，而是同中求異的由普遍的類型到特殊的個體，所以他屬於分類一類而不屬於歸類一類，因而他有时也被稱作 *Dichotomous Division*。

分類法共有三種：一是形上的分類 (*Metaphysical Division*)，二是物理的分類 (*Physical Division*)，三是邏輯的分類 (*Logical Division*)。二分法當然是一種邏輯的分類。

邏輯的分類須要合乎邏輯，二分法既是邏輯的分類則二分法就得合乎邏輯。二分法到底合不合邏輯呢？我們可以這樣說：舊日邏輯教科書上所講的二分法，大半都不合邏輯。茲分三層探討：

(一) 二分法之內容：何謂二分法？把說話的對象分成彼此不相容和彼此無遺漏的兩個部分就叫二分法。這樣的二分法所根據的原則有四：

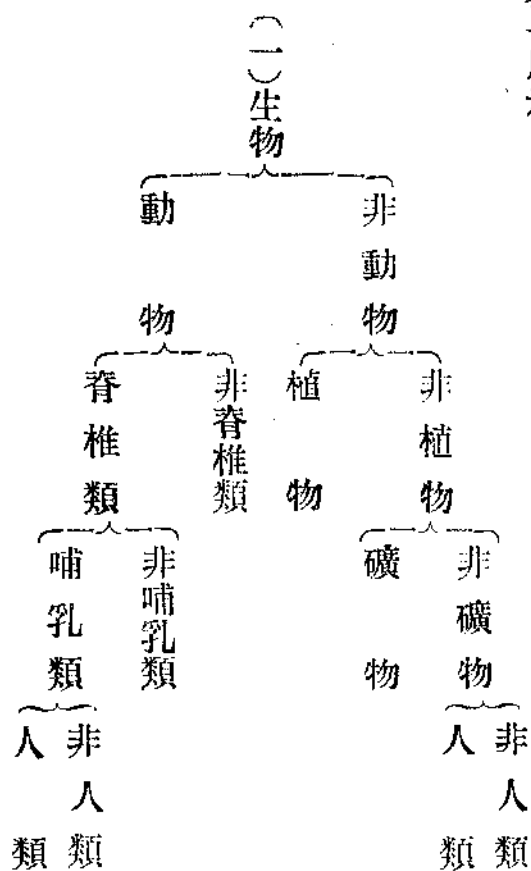
(一) 所分出的兩個部分必須彼此不相容；

(二)所分出的兩個部分必須彼此無遺漏；

(三)所分出的兩個部分之和必須仍等於其所分；

(四)在一分類過程中必須始終遵循唯一原則。

這樣的二分法所表現的形態，是逐步用正負兩矛盾名辭表示所分出的兩個彼此不相容彼此無遺漏的部分，如表一所示：



連合二分法所根據的原則及所表現的形態，便是二分法之內容。

(2)二分法之謬誤：一般講邏輯的人都一致的主張二分法合乎邏輯，我的意見則適與他們相反，主

張二分法不合邏輯，其謬誤處就在他自己違犯他自己的原則。二分法自己違犯了自己兩條原則，茲把他分別指出：

(甲)二分法違犯自己的「所分出的兩個部分之和必須仍等於其所分」之原則：二分法所分出的兩個部分之和不等於其所分而大於其所分，例如表一：動物與非動物之和，依照原則，應等於生物，但在事實上動物與非動物之和不等於生物而大於生物；脊椎類與非脊椎類之和，依照原則，應等於動物，但事實上脊椎類與非脊椎類之和不等於動物而大於動物；其餘如人類與非人類之和，植物與非植物之和，礦物與非礦物之和等等，無不可以此類推。「這是由那裡說起？」探本窮源，端在消極名辭。

二分法所用的消極名辭(Negative terms)，範圍至不確定，表面上似乎有限，骨子裡實是無限，所以這些消極名辭有時也稱作無限名辭(Infinite terms)。因為這些消極名辭的範圍沒有限制，所以他們不但包括被分之類以內的一個部分，而且包括被分之類以外的一切所有；如由生物中分出的非動物一消極名辭，論理他只應當包括植物，不應當包括礦物；但在事實上他不惟包括植物，而且包括礦物和礦物以外的日月星辰風俗習慣等等。如由哺乳類中分出的非人類一消極名辭，論理他只應當包括走獸，不應當包括走獸外的任何事物；但在事實上他不惟包括走獸，而且也包括走獸外的

任何事物，上至日月星辰，下至山河大地，具體的如棹椅板櫈，抽象的如思想感情，知的與不知的等等，皆囊括無遺。所以易通（Eaton）說「這個無限名辭『非脊椎類』，不但包括油魚蜘蛛等動物，而且包括棹椅日月等東西。」消極名辭既都把被分之類以外的一切東西囊括無遺，則他與他自己同級的積極名辭相加，如何會能不比他們所分的原來之類大？我所謂二分法所分出的兩個部分，不等於其所分而大於其所分，其故在此。

二分法所分出的兩個部分之和既大於其所分，可見二分法違犯了他的「所分出的兩個部分之和必須仍等於其所分」之原則了。這是二分法不合邏輯的第一點。

（乙）二分法違犯了他自己的「所分出的兩個部分必須彼此不相容」之原則：二分法所分出的兩個部分，不是彼此不相容，而是彼此互相包。仍就表一來說：如由生物中所分出的動物與非動物兩個部分，由動物中所分出的脊椎類與非脊椎類兩個部分，由非動物中所分出的植物與非植物兩個部分，由非植物中所分出的礦物與非礦物兩個部分……：就都是彼此相容不相斥，茲分析消極名辭所代表之類包容其同級積極名辭所代表之類於下，用作證明。

消極名辭所代表之類，若不再分，看不出他包容有他自己同級的積極名辭所代表之類；一加再分，即看出他包容有他自己同級的積極名辭所代表之類。例如非動物一消極名辭，加以再分，則得植

物與非植物兩個部分，在這兩個部分中，非植物一部分中包容有動物在內，因為動物是「非植物」故。動物與非動物同級，非植物是非動物的子類，非動物的子類，非植物中既包容有動物，可見非植物的母類非動物中本已包容有動物了，否則不能由非動物的子類非植物中再分出動物，今既能由非動物的子類非植物中再分出動物，可見非動物中本已包容有動物了。同理，我們可以證明非植物中包容有植物，可以證明非礦物中包容有礦物，可以證明非脊椎類包容有脊椎類，可以證明非人類中包容有人類等等；同理，我們也可以證明任一個積極名辭都包容有他自己同級的消極名辭。

分析至此，便可以看出二分法達到了兩條絕路：一是二分法因所分出的兩個部分互相包容使他變成功一種橫跨分類（Cross-Division），一是二分法因所分出的兩個部分互相包容使他變成功一種循環分類（Circulus in Division）。循環分類與橫跨分類都是不合邏輯的，二分法改變成這樣兩個不中事理的東西，如何還能說他合乎邏輯？

二分法所以走到這種絕地，主要原因就在他所引用的消極名辭之消極，數學上有兩頁相乘為正的原則，正好拿來說明此理。把消極名辭加以再分，則再分出來來的消極名辭對於原來之消極名辭即不啻加以否定，亦即是否定的否定。否定了否定等肯定，消極了消極等積極。消極名辭所代表之類所以能包容其同級積極名辭所代表之類，其故在此。焦是佛（Joseph）說「消極名辭不供給再分



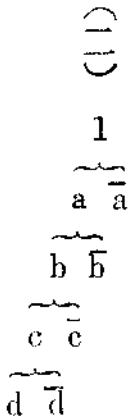
之基礎，『或者就是有見及此吧！』

二分法所分出的兩個部分，既然互相包容，可見他明白的與他自己『不相容』之原則相違，這  
是二分法不合邏輯之又一點。

二分法既然違犯了分類法兩條原則，可見他本身有問題，在邏輯上說不過去，因而我方敢毅然決然的  
宣佈他不合邏輯。

有些人說：『二分法所犯的這些困難，可用羅素等所提出的層次原理 (Theory of types) 把他們解  
除。』此中道理，愧我不能想像。何以故。因為羅素等的層次原理所解除的謬誤是類之分子包括類之自身，  
而不是類與其分子包容他們的矛盾名辭所代表之類故。

又有些人說：『上舉二分法之謬誤，早為萬尼 (Venn) 所圖解的名理世界 (Universe of Discourse) 之  
原理把他們解除了。現在可以不再提出。』他們以為名理世界等 1，1 是名理世界的符號。在名理世界中，  
無論某層的正負兩部分，皆是直接對於名理世界負責，他們之和皆等於 1。假若我們用符號表示二分法  
之程序如表二：



則在此表中  $a$  加  $\bar{a}$  等於  $1$ ， $b$  加  $\bar{b}$  也等於  $1$ ， $c$  加  $\bar{c}$  更等於  $1$ 。無論某層所分出的正負兩部分之和既都是直接對名理世界負責，既都等於  $1$ ，則二分法就自然不發生違犯分類的原則之謬誤了。

我的見解則不如此，我以為把萬尼所圖解的名理世界之原理應用於二分法，等於自殺殺人。不是碰碎名理世界之原理，便是加重二均分法之困難，結果非弄到兩敗俱傷不可。如果不信，請看證明。

(a) 用二分法實現名理世界之原理足以毀滅名理世界之原理。以表二為例：名理界所要求的是： $a$  加  $\bar{a}$  等  $1$ ， $b$  加  $\bar{b}$  等  $1$ ， $c$  加  $\bar{c}$  等  $1$ ；二分法所要求的是： $a$  加  $\bar{a}$  等  $1$ ， $b$  加  $\bar{b}$  等  $a$ ， $c$  加  $\bar{c}$  等  $b$ ；若用二分法之分類去實現名理界之原理，則就可用  $b$  加  $\bar{b}$  等  $1$  之  $1$  去代替  $a$ ，等  $b$  加  $\bar{b}$  之  $b$  加  $\bar{b}$ ，則就可用  $c$  加  $\bar{c}$  等  $1$  之  $1$  去代替  $b$  等  $c$  加  $\bar{c}$  之  $c$  加  $\bar{c}$ ；何以故？因  $(c + \bar{c}) \parallel (b + \bar{b}) \parallel 1$  故。用  $1$  代替  $b$  加  $\bar{b}$ ，則  $a$  等  $b$  加  $\bar{b}$  就變成  $a$  等  $1$ ，用  $1$  代替  $c$  加  $\bar{c}$ ，則  $b$  等  $c$  加  $\bar{c}$  就變成  $b$  等  $1$ ， $a$  等  $1$  與  $b$  等  $1$  都是萬尼的名理界所不能允許的，這豈不是名理界之原理反被二分法打碎了麼？

(d) 用名理世界之原理解除二分法之困難足以增加二分法之困難。仍以表二為例：依照二分法，有了名理界，當該亦有非名理界。名理界之符號是 (1)，非名理界之符號當是 (0)。在二分法中，消極名辭的範圍是無限的；因而由名理界  $1$  中分出的  $\bar{a}$ ，不但包括名理界之 (1) 之 (0)，而且要包括非名理界的  $\bar{1}$ ，於是  $a + \bar{a} = a + [(1 - a) + \bar{1}] = a + [(1 - a) + \bar{1}] > 1$  故  $a + \bar{a} \neq 1$ 。單這  $\bar{a}$  已經够對付了，現在又無端弄

出一個 I，豈非更給二分法找麻煩麼？

根據以上的討論，可見萬尼所圖解的名理世界之原理，對於二分法困難之解除，不惟無益，而且有損。那麼，主張萬尼所圖解的名理世界之原理已經解除二分法之困難者，豈非全是捕風掠影，痴人說夢？萬尼所圖解的名理世界之原理既打不破二分法之難關，可見二分法所犯的不合邏輯之謬誤，仍是依然存在，有待解決。

(3) 假設的修正二分法所以犯不合邏輯之謬誤，既全因他所用消極名辭的範圍之無限，那麼，對症下藥，我們修正二分法就應在限制消極名辭的範圍上着手。只要我們能把消極名辭的範圍加以限制，使他們化無限為有限，則自然滿天雲散，冰雪全消。

限制消極名辭的範圍之方法，即是用母類去形容子類。母類是被分之類，子類是分出之類，那也就可說限制消極名辭之方法是用被分之類去形容分出之類。

例如表二：I 是 a 與  $\bar{a}$  的母類，a 與  $\bar{a}$  是 I 的子類；a 是 b 與  $\bar{b}$  的母類，b 與  $\bar{b}$  是 a 的子類。我們處理  $\bar{a}$ ，應該說是 I 中的  $\bar{a}$ ；處理 b，應該說是 a 中的 b。只要能夠這樣，則  $\bar{a}$  為 I 所限，自然就不會把 I 拉到 a 中了；b 為 a 所限，自然就不會把  $\bar{a}$  拉到 b 中了。這樣一來，則  $\bar{a}$  止於是 I 中的  $\bar{a}$ ，則 a 加  $\bar{a}$  自然就不會大於 I 了；b 止於是 a 中的 b，則 b 加  $\bar{b}$  自然就不會大於 a 了。



正面的主張業已說完。茲將全文大旨撮述數語，用作結束：二分法是一種邏輯的分類法，他有四條原則，他根據他的四條原則逐步將『說話的對象分成彼此不相容和彼此無遺漏的兩個部分。』因為他所用的消極名辭的範圍之無限，使他違犯了他自己的兩條原則，而把他陷入在不合邏輯之謬誤中。解除二分法所犯這種謬誤的方法，我們暫時假定用母類去形容子類。

二十四，五十八，脫稿。

本文的參考書：

- (1) 萬 尼 (Venn) ·· Symbolic Logic
- (2) 易 通 (Eaton) ·· General Logic
- (3) 錢百萬 (Chapman) ·· The Fundamentals of Logic
- (4) 吉達時 (Jevons) ·· Elementary Lessons in Logic
- (5) 焦是佛 (Joseph) ·· Angntroduction to Logic
- (6) 金岳霖 ·· 思想律與自相矛盾 (清華學報七卷一期)

# 莊子齊物論「兩行」一名之研究

朱進之

一

「兩行」是齊物論裏一個極重要的名詞。原句云：「是以聖人和之以是非而休乎天鈞。是之謂『兩行』。」齊物論爲整個莊子哲學精華之所寄，已爲讀莊子者所一致公認的事實。現在即以「兩行」一名爲線索以窺探整個兒的莊子哲學。看看莊子心目之中到底有幾個什麼問題，和他對於這幾個問題的解決的方法。論中重要的專門術語，當然不止「兩行」二字。如所謂「因是」、「以明」，都不容輕輕放過。牠們在本篇中一般會被討論到，我祇是隨手拈出「兩行」二字作爲論究之起點而已。

## 二

請先粗釋「兩行」以立基礎。照表面上看來，可以有兩個解釋法，一方面是「是」，一方面是「非」。不廢是非，不執是非，是謂「兩行」。合是與非爲一方面，另一方面是天鈞。是自行乎是之途，非亦行乎非之途，而各各休乎天鈞，是謂「兩行」。如實以談，兩個解釋並沒有分別。因爲「和之以是非」，當下便是「休乎天鈞」。天鈞並不是離開了是非的一個超越的外在的境界。用現代哲學上的術語來說，這兒所謂是非，即是現象，或相對的境界。所謂天鈞，即是本體或絕對的境界。絕對的境界即在相對的境界之中，並不是離開了相對另有一個超越的外在的絕對。

## 三

這一段話雖然簡畧，但裏面包含得好幾個重要的問題。第一，凡相對的都是現象。第二，相對的現象外有一個絕對的本體。第三，相對的現象與絕對的本體之關係。由第三又可生出一個問題。本體既是絕對，絕對者不能有外，故本體必是無所不包的一個「全整」。絕對

的本體既是「全整」則「個體」在本體界豈不是完全沒有了地位？這裏涉及哲學上的一個「一」與「多」的問題。如果有見於一，無見於多。豈不是又墮了一般形上學的舊套？所以爲了成立兩行之說，又非說明「個體」在本體界之地位不可。本篇翻來覆去，要不過發揮這幾層意思。

四

莊子是生在一個儒墨交閃的時代。照韓非子的說法，自孔子沒後，儒分爲八。墨家自墨翟沒後，裂而爲三。這些事實，在齊物裏也都經提及。所以兩行說之提出，其用意很分明地是在息止當時思想界的紛爭。給各執一端以鳴於世的人眼一劑清涼散。現在要問：當天下紛紛以爲道在於斯的時候，莊子誠何所見而來淋頭澆下一盆冷水？教他們「因是」，教他們不要夢想着以一己之說一天下。在這裡，我很清楚地覺得莊子的炯眼看透了這一層真理。因爲看透了這一層真理，所以他的立論才能够高據在百尺樓上。懂得了這一層，便懂得哲學、宗教、和科學三樣東西的性質。爲什麼人類的思想會有這三條不同的去路。據我的觀察，苟人類一日不滅，這三樣東西均會同時存在。所以最聰明的辦法是各遵所聞，各行所知。一切的證論皆不外乎是白費時光。

看重哲學的人說科學對於宇宙間的事物祇有描寫，*Description*，而不能有所解釋 *Explanation*，根據各專門科學的描寫，而對於宇宙作一尋根究底的解釋，乃是哲學的職志。同時，看重科學的人則說：科學家又何嘗僅以描寫爲滿足，他們不也是要找描寫的理由？我在這裏，倒不欲對於科學和哲學二者有所軒輊。我們不妨說凡一切學問之努力，總不外乎是想對於宇宙有所解釋。這樣，可以把科學和哲學二者滙通爲一。可以說科學是努力之始，而哲學是努力之終。但問題是：宇宙是不是可以解釋呢？甲之所以爲甲，與乙之所以爲乙，這其間畢竟有無一個所以然之理可說呢？我私心對此頗有點懷疑。莊周對此，也頗有點懷疑。如下面所引的一節齊物論的文字，分明是對於這個問題作否定的答案。

「可乎可，不可乎不可。道行之而成。物謂之而然。惡乎然？然于然。惡乎不然？不然于不然。物固有所以然，物固有所可。無物不然，無物不

可。

據太炎先生的齊物論釋，「惡乎然，惡乎不然，不然於不然」這四句話，可以從三方面來講。第一，無義界可說。第二，無真因可求。第三，無實質可得。

所謂無義界可說者，蓋謂我們根本不能不用字界字。而能界之字，其自身仍復待界。結果祇是更互相界。而更互相界，即等於不界。譬如問「二」字之涵義時，你說「二」是「一」的兩倍。及問「一」字之涵義時，則又祇說能「一」是「二」的一半。是謂以義界義，以字界字。始終是囿在名言的圈子裏而未能越雷池一步。

穆勒在他的名學義說所謂定義者不過是分析而已。故但使一名有可析之義，則斯為可界之名。照莊子這樣的說法，我們雖不能說分析的工作是一場沒結果，但分析的工作決不能盡於事物邊際。不過這樣的問題已經出乎名學的範圍之外，為名學家所不問而已。為什麼說分析的工作不能盡於事物的邊際呢？因為所謂分析者，不外乎是懸舉此一名所涵之種種物德。但分析到物德，還未曾推到究竟。因為物德也是一名，例如說物之白德。物之白德仍然需要界說。而物之白德則無從再施以分析。於是界說祇能這樣下：物德乃是物的一種「能」。這一種「能」能使我生白的感覺。姑不論這樣的界說根本未嘗有所說。即使這已算將白德界得很清楚了，也還未曾推到究竟。因為白覺的覺仍是一名，仍然需要界說。但問題到了這裡已經推車碰壁。因為白覺的覺，無論如何不能施以界說。本來不能加以界說者，祇有專名。但專名是沒有意義的。而白覺之覺又並不是沒有意義。這在一班人看來，原是一個不成問題的問題。但根據莊子的玄學見地，不妨說除了覺性，別無宇宙。我們既沒法說明覺之所以為覺，所有的對於解釋宇宙的努力，可以說均不得不以不澈底而終。這是「惡乎然，然于然，惡乎不然，不然于不然」的第一解。

為什麼無真因可求呢？假定有一個人說我們身上的細胞都在動。問細胞為什麼都動呢？答覆是因為萬物都在動。世間根本沒有一物是靜止的。細胞是萬物之一物，所以細胞也在動。為什麼萬物又都在動呢？答覆是萬物皆含有一種動的力。問到這種時，使再也無從



問了。而且本來的目的是要問細胞什麼動。結果却是細胞因爲有動力所以要動。問來問去，不會問出一個究竟。休謨的破斥因果律純粹是從經驗的見地來說明因果法則。結果，把一向認爲在外界存在的因果打破了而認爲是我們內心的習慣。雖然休謨祇是一個懷疑論者，始終沒有樹立起玄學的系统，但他的破壞工作也正是我們所應該做的。這一點待下文講莊子的宇宙論時再討論。以上是「惡乎然，然于然，惡乎不然，不然于不然」的第二解。

爲什麼無實質可得呢？這一個問題，我以爲在現代談，比在古代談更要便利得多，因爲近代任何一家的學說均可以資爲左証。在柏格森的立場看來，本體即變。不管我們贊成他與否，總之，我們沒有理由從故諾和柏拉德來的立場來反對他說實在沒有什麼叫做變。變是一個自相矛盾的概念。因爲柏格森之所謂變和我們之所謂變，完全是兩回事。在他是祇有變，而無變者。澈內澈外，澈上澈下，祇有這一個空靈的變。柏格森固是如此，即在號稱爲新實在論的羅素等人的哲學裏，也無從尋出所謂實質來。他們從關係者說明關係，從關係說明關係者。關係者好像有點實質的意味了，但奇妙的是他們之所謂關係者不是物，而祇是事。懷特海之所謂「現實事素」不是物，也是事。而且即關係，即關係者，向外是一層一層地開展，向內也是一層一層地推進。所以宇宙自空間言，祇剩了一個空架子。自時間言，懷特海之所謂現實事素是剎那剎那生滅滅生的。因爲生滅滅生，所以非斷非常。因爲非斷，所以相續之現實事素仍得說爲同一。例如一張桌子，今天看是一張桌子，明天看也仍然是一張桌子，不會變成一張燈。雖然明天看見的桌子已非今天所看見的桌子。因爲非常，所以雖得說爲同一，而無同一不變之體。與柏格森的哲學，可以說是殊途同歸。這是「惡乎然，然于然，惡乎不然，不然于不然」的第三解。

五

這種思想，誠然非常透關深遠，但是驟然看來似極危險。因爲這一套論証如果能够成立，則科學固然失其基礎，哲學似乎也無處安放。假使科學和哲學的目的，總是以解釋宇宙間最根本的那一點東西爲職志的話，更明目張胆地說一句，一切學問的努力便都是白費。這樣的世界如何能一日居呢？我的答覆是這樣的世界也未始不可安居。莊子也早已替我們安排好了一個可安居的世界。一個可以建

立哲學與科學的世界。先說如何建立哲學，所謂最後的實在雖然不可追求，但你如果息止追求，則當前便是最後的實在。這一層待下文詳說。次說如何建立科學，以最後的實在不可追求故，科學的世界無可安立，以當前便是最後的實在故，科學的世界又未嘗不可方便安立。現在世界伸說此義。

我們先看齊物論裏的下面一節文字：

『……凡物無成與毀，復適爲一。惟達者知通爲一。惟是不用而寓諸庸。庸也者用也。用也者通也。通也者得也。適得而幾已。因是已，已而不知其然謂之道。』

這一段話便是摧毀了可追求的，外在的絕對真理後所不得不有的出路。我覺得從這兒有一條橋樑，由這一條橋樑可以過渡到杜威，詹姆斯一派的實驗主義“Pragmatism”。實驗主義者放棄了傳統哲學上的關於形上學的探討，認爲一切的精方向那條不通行的死路上化了，實在是浪費。但本體是什麼雖可以不問，真偽是什麼，却不能不有一個標準。傳統形上學的系統裏，大都是先解決第一個問題，而後第二個問題跟着解決。現在既認第一個問題爲無法解決而放棄，很顯明地，祇能以我們自身爲解決第二個問題之標準了。這便是所謂人本主義或工具主義的根據。因爲所研究的不是一個客觀的，死板板的，形而上的本體，而是我們自身與經驗範圍內的事物之關係，（這兒所謂我們自身，祇是指意識現象，也是經驗範圍內的事物。）所以他們有一套極精密的認識論。由認識作用上明知識之可靠。（有真偽可分。卽是知識可靠之證據。）由知識之可靠而得到一個安定的，有秩序的經驗世界。至于六合之外，則存而不論。

如果走上了這一條思想的路子，則至少有下面這樣一個顯著的結果：本體的問題和知識的問題是兩個問題便頗撲不破。換句話說，不論有無一個本體，或有一個本體而非知識所行境界，均不害于我們之有知識。我們的知識可以不行於本體之境而依然是正確的，可靠的知識。這樣一來，可以省却不少的無謂糾紛。因爲學者可以認取各人心中所獨有的問題，奔赴各個獨有的問題的鮮明旗幟之下。然而莊子自己的思想沒有從這一條路上走出去。後世之讀莊子者，也沒有看出從這裡可以有這樣一條路。中國沒有自然科學，這一個

大問題當然在這裡不能討論。據我妄揣，本體的問題和知識的問題未經清楚地分開，總也算是很大的一個原因。

六

可是我們絲毫沒有理由從現代思潮的立場去責難我們的先哲。莊子本來是一個玄學家，而不是一個認識論者。他本不想從這一個「用」字上做出什麼大文章。覺得這裡有一條橋樑，由這一條橋樑可以達到建立科學的世界，決不是莊子的意思，乃是我們受了近代西方思想的影響的人將這個意思讀到莊子裏去。這是很要緊的一點。我所以要詳細說明這一點者，意在指出在同一軌道上進行着的思想，結果却不妨各自有各自的去路。顯見得揚朱歧路之泣不是無因。莊子的心目中是祇有一個本體的問題。他又深知那最要緊的場所，始終是為精確的方法所不及之地。不得已，他想出了一個旁敲側擊的方法來詮釋本體。在他這樣的目的之下，這一個「用」字與實驗主義者的所謂「用」字精神迥殊。然而這樣說法還未盡善安。應該這樣說：自究竟的一邊說，無一法可以安立。更從何處安立科學的世界？自方便的一邊說，無一法不可安立。科學世界為什麼不能安立。佛家常謂種種名相，惟佛為能建立，便是這個意思。由此看來，如果我們站在莊子哲學的立場，則科學世界的安立與否誠非他措意所及。使實驗主義者而識得莊子的這一段密意，則他們的話一句句皆是真理。何以故？方便即究竟故。相對即絕對故。否則他們的話，便也不過是自以為是而以人家為非的許多學說中之一而已。現在先泛論幾句，以結束自第三節以下的討論，兼作一篇的綱領。一切的困難都從宇宙間那一點說不清是什麼的地方而起。一切高明的與不高明的宗教的想入非非的玩意，都從此中演出。一切科學的努力都在想一步一步地向牠接近。雖然科學自有其可安立之道，但這却根本是一個迷夢。介乎二者之間的種種談名說理的哲學系統，也都是環繞在牠的周圍搔首延佇。此所以我說荷人類一日不滅，這三種人均將同時存在。即使如科學家所云：宗教家都在胡鬧，但胡鬧也自有胡鬧的根據。這世上原該有一種人，他到世上來的使命便是胡鬧。所以我主張在學問上我們應當採取不干涉主義。各人幹在各人自己認為是頂對的事，同時承認人家也有權利幹在他自己認為是頂對的事，不這是非，而是非自派，不齊萬物，而萬物自齊。兩行道理，如是如是。下節便請轉入本體論的討論。

在上文第三節中，已深明本體之無可建立，形上學之根本不可講。在第五節中，我又說如不追求最後的實在，則當下便是最後的實在。又說惟有用旁敲側擊的方法可以詮釋本體。假使這一個原則可以名之曰「道」，那麼，可以說天不變，「道」亦不變，雖天變，「道」亦不變，至於怎樣旁敲，怎樣側擊，則全視乎詮釋本體者之聰明善巧。具有這樣一副手眼，然後可以衡量古今中外的一切形上學的系統，可以董理萬緒千頭的事理名相，可以轉法華，而不爲法華所轉。所謂旁敲側擊者，蓋謂言語文字雖不能詮于本體之域，却能顯示在言語文字的疆域之內沒有本體。這一層如果做到了，即是從消極的方面對於本體的一個指示。用楞嚴經上的比喻，手指頭雖然並不是月亮，但却可以令人因手指頭而看見月亮。但本體又非能外于言語文字乃至于其他的一切事相。蓋若爾，則是把本體與現象截成兩片，二者互不相到，便成大失。由前一說，我們要破一切見，由後一說，無見可破，亦無破者。一篇齊物論，一部莊子，你看他一路說出去，若似乎不知其所以，然而結果却依然回到原處來，實際上等于一字未說。識得了這個秘訣，現在可以來講所謂「以明」與「因是」。「以明」是教我們破一切見，「因是」是說無見可破，亦無破者。先畧說第一層。凡執見之所以成，在于我們不能對於世間事物作平等觀。其所以不能作平等觀者，在于各人祇知道自家的「是」，而目人家爲「彼」，殊不知人家也有人家的「是」，我之所謂「是」，亦復是「彼」之所謂「彼」。「以明」便是要教你看兩方面。能够從兩方面看，便知道「彼」和「是」僅是觀點之差異，而實無高明與不高明之分。由一切見皆是基于某種觀點的某種看法，而非彼事自相。因而推出一個不可從任何觀點去看而又統攝任何觀點的絕對的本體。

懂得了破一切見，還祇能說是懂得了道理之一半。我們還應當知道實無見可破，亦無能破見者。爲此義故，當談「因是」。雖然我們應該超出於彼是之外以窺本體，但我們却惟有卽在彼是之中而超出於彼是之外。我們若能見得諸相非相，却又不妨于一「無」中見諸有相。這是說雖然「彼」和「是」同爲本體的一個方面，雖然彼和是都是平等平等，無有差別，然而「彼」是「彼」，「是」是「是」。離開了形形色色的「彼」和「是」便又無從見本體。彼與是之間有一個假立的差別，便一任這個差別假立。科學家並不比哲學家高明，

也。並不比哲學家不高明，但科學家不同于哲學家。這便是所謂「因是」便是佛家所謂「不壞假名而得實相」。分開來雖可作兩層說，合起來却依舊祇有一個意思。「以明」即是「因是」，「因是」即是「休乎天鈞」，即是所謂「兩行」。道理本來一句便可說盡。

由「以明」說到「因是」，由「因是」說到「休乎天鈞」，說到「兩行」，都是說出去又說回來，說回來又說出去。隨立隨破，通達無礙。但莊子還怕人家不達其立言之旨，所以還要更老實地宣說一番。為明此義，先須看「以明」下面的一節郭象的註字：

「夫有是有非者，儒墨之所是也，無是非者，儒墨之所非也。今欲是儒墨之所非，而非儒墨之所是者，乃欲明無是非也。欲明無是非，則莫若還以儒墨返覆相明。返覆相明，則所是者非是，而所非者非非矣。非非則無非，非是則無是。」

這一節注解雖好，但起頭幾句似乎微嫌着了痕跡。不善讀者一定會因此發生迷惑。照這一節註文所說，儒與墨各自以為是而以對方為非。莊子出來說無是非。「是亦彼也，彼亦是也。但儒墨雖各執一邊，自其執定有是有非一點而言，儒墨又同在一邊。而與主張無是非的莊子相對立。這豈不是所謂「類與不類相與為類」？莊子又奚殊於儒墨呢？這樣說來，同於儒，或同於墨，固墮于一邊，均異于儒墨也。仍然是墮于一邊。求所謂中道，終不可得。然則將奈何？仍請郭象來答覆。

「然則將大不類，莫如無心。既遣是非，又遣其遣，遣之又遣之，以至于無遣。然後無遣無不遣，而是非自去矣。」

再看莊子的本文：

「雖然，請嘗言之。有始也者，有未始有始也者。有有也者，有無也者。有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎，其果無謂乎。」

這一段話全完是用名遣名。般若金剛經上說：「不應住色生心，不應住聲香味觸法生心。應無所住而生其心。」便是指遣一種名相盡遣，一切都已空虛粉碎之後的境界。試以郭註與莊子的本文比觀，可以這樣說：「有始也者」是指有是非的境界。「有未始有始也者」是指遣是非的境界。「有未始有夫未始有始也者」是指連遣是非的境界也。遣了的境界。「有有也者」一節仿此。「今我則已有謂

矣。」和以下兩句，是指無遺無不遺，心境兩忘的境界。圓覺經上有一段話，也可與此互相發明。

「善男子，一切菩薩及末世衆生，應當遠離一切幻化虛妄境界。由堅執持遠離心故，心如幻者，亦復遠離。遠離爲幻，亦復遠離。遠離幻，亦復遠離。得無所離，即除諸幻。」

照這樣說來，同于儒固可，同于墨亦可。均異于儒墨，亦無不可。要之隨處皆是中道。依然由「以明」說到「因是」。

## 八

由「兩行」推到「惡乎然，然于然，惡乎不然，不然于不然」。再由這兩句話講到「以明」，由「以明」講到「因是」。由「因是」復歸到「兩行」，歸到「休乎天鈞」。我因此不得不想起一句程明道先生的話，明道先生說：「教人譬如扶醉漢，扶得東來西又倒」。懂得明道先生的這句話，便自然也懂得「兩行」。譬如扶着你不教你倒向東，又何嘗便教你倒向西，但醉漢則因爲自己的身體失去重心，所以不倒向東，則倒向西。殊不知扶醉漢的人的心中，並不對於東西二方向有所偏愛。所以問題全在自己是否識得重心。識得重心，則不虞跌倒。不虞跌倒，則扶向東與扶向西，便都成了廢話。所謂衆生不執，佛即不說，便是這個意思。如果醉了而有跌倒之虞，則扶向東與向西，種種無非方便設施。現在再要本此原則來討論一個問題。這個問題，我在本篇之始便已經提出。上節所談「因是」一名之涵義，亦已畧與此問題有關。現在再來詳細研討一下。問題是：「個體」與「全整」之關係。這在一般哲學上，是一個宇宙論的問題，也是一個人生哲學的問題。我現在是從第一條路子向這個問題進攻。但還有一點須要伸說者，在莊子，是把本體與現象打通了的。所以宇宙論的問題也即是本體論的問題。

所謂「個體」與「全整」之間之關係，其實可以說也即是現象與本體之間之關係。不過這一句話須得善于領會。不可死執定了。「個體」是現象，而「全整」是本體。因爲這樣的說法是攝相對入絕對，但不可忘了由絕對還可以趨入相對。不但如此，因爲離開了相對並不再另有一個絕對，所以相對即是絕對。基于這三層道理，所以我們對於「個體」與「全整」之間之關係，應當有三個說法。第一，

自全整一邊言，一切個體間的此疆彼界盡應消泯，而歸于一。第二，自個體的一邊言，一法有一法的相貌，一法有一法的功用。山是山，水是水。這裏絕對沒有詭辯派搗亂之餘地。第三，自不能有一個離于個體而超越地存在着的全整而言，個體即是全整。「個體」即是「全整」。這一句話聽了似乎有點費解，其實說穿了也極容易明白。借用一個佛家的名詞，可以說「法性」是不增不減。一個「個體」裏所具的法性和統攝一切「個體」的「全整」所具的法性絲毫沒有兩樣。譬如有人研究黃河的水，祇須取少分黃河的水來施以分析，即得。正不必待分析盡了一黃河的水而後方為知黃河的水性。

不消說這三點中的任何一點，引伸開來，都可以寫成一部厚書。我們當然不能希望莊子關於每一點都有極豐富的理致。不通如我們沒有認錯了莊子形上學的方向，那末，這三點都是在這一個方向之下所應當有的精義。歷來註解莊子的人，自郭子玄以次，和依據莊子以建立自己的思想的系統的人，皆偏于發明莊子哲學中的第一點和第二點。關於第三點，似乎少有人註意。我看來，如不把握住這第三點，齊物論裏有許多話便不能懂。現在先引一點原文，然後再引一點各家的註釋，以証吾說之不謬。

「彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰：莫若以明。」以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也。萬物一馬也。」

「謂之道樞」下郭註云：偶，對也。彼是相對，而聖人兩順之。故無心者與物冥，而未嘗有對於天下也。此居其樞要，而會其玄極，以應乎無方也。」

「以應無窮」下，郭註云：「夫是非反覆相尋無窮，故謂之環。環中空矣。今以是非為環，而得其中者，無是無非也。無是無非，故能應乎是非，是非無窮，故應亦無窮。」

「是亦一無窮，非亦一無窮也」下，郭註云：「天下莫不自是，而莫不相非。故一是一非，兩行無窮。唯涉空得中者，曠然無懷，乘之以遊也。」

「天地一指也，萬物一馬也。」下郭註云：

……將明無是非，莫若反覆相喻。反覆相喻，則彼之與我，既同於自是，又均於相非。均于相非，則天下無是，同于自是，則天下無非。何以明其然耶？是若果是，則天下不得復有非之者也。非若果非，亦不得復有是之者也。今是非無主，紛然殺亂，明此區區者，各信其偏見，而同于二致耳……是以至人知天地一指也，萬物一馬也。故浩然大甯，而天地萬物，各當其分，同于自得，而無是非也。」

王船山先生的莊子解，將「物無非彼，物無非是」至「是亦一無窮，非亦一無窮也」故曰「莫若以明」。劃為一節。

解云：夫其所謂是非者，豈是非哉？彼此而已矣。我之所謂彼，彼之所謂我，無定之名也……故有儒而後墨，與有墨而後儒之說盛，夫相倚以生，則相倚以息。相倚以可其可，相倚以不可其不可。則攻人者，招攻之媒也。若是而聖人豈屑以之哉……

自「以指喻指之非指」至「凡物無成與毀，復通為一」。劃為一節。

解云：「指之屈伸，因作用而成乎異象。馬之白黑，因名言而為之異稱，局于中者執之。超于外者忘之。故以言解言之紛，不如以無言解之也。浸使白其黑而黑其白，屈其伸而伸其屈，則名與象又改矣，則天地萬物，豈有定哉……」（莊子解見船山遺書卷八二至八六）

其餘的註家，我想也不必再多所徵引。讀者如欲深究，可以自去尋求。單就上文所引兩家而論，當然我也不能說他們所講的一定與莊子的原意相背。照我看來，這一種冒萬法以為言的玄學，本來可以各人有各人的說法。不過我總覺得他們所講的不是造微之談。我為什麼敢這樣說呢？因為他們始終祇看到一切分別的名相都是如幻，如夢，如露，如電，必須歸于一個「絕對」，接着便拿出他們的任運待靈的人生哲學。我也知道這是一個人生哲學的問題，其詳待下文再說。不過這依然祇是一個方面。一篇齊物論分明是一篇研究本體的論文。而他所成立的本體，又祇是憑于論理的工具而推究出來的宇宙的真相而已。必須懂得了這一層，而後方知萬事萬法，實在並沒有什麼本體。所有的哲學上的萬世不決的迷惑，如唯心，唯物，始終一多，因果等等問題，至此均可以希望得到一個解決。

如果莊子的這一段話仍然是在破斥名相，那末，他第一句便不該說「彼是莫得其偶」。而應當說「彼是得其偶了」。既然「彼是



莫得其偶，所以「彼」是一個絕對，「是」也是一個絕對。宇宙之間的每一「個體」都是一個絕對。這一個一個的「個體」怎樣構成的呢？答覆是：每一個體都含攝了全宇宙的一切「個體」而不能有毫髮在外。照這樣看來，假使恒河裏忽然消失了一粒微沙（不是說換了一個化學上的狀態，乃是說滅跡無有），則大千世界不復成爲大千世界。所以者何？大千世界必待此微沙而後成。故照這樣看來，山不是山，當下便是真如法性。水不是水，當下便是真如法性。乃至一切個體不是一切個體，當下便是真如法性。偶然從禪家一本語錄裏看見一段文字，覺得他所說的，也正是我這裏所要說的。茲錄之如下：

於十界萬法，隨拈一法，無非卽心全體。具心大用，橫偏十方，豎窮三際。離于四句，絕于百非。獨體全真，更無有外。彌滿清淨，中不容他。一法既爾，萬法皆然。各約諸法當體，絕待無外，是名絕待。又以十界萬法，各各互遍，各各互含。一一交羅，一一該徹。彼彼無障無礙，各各無壞無雜。如當臺古鏡，影現重重。如帝網千珠，回環交攝。此約諸法迭互相望，是謂圓融。今合絕待圓融爲一宗。正絕待時卽圓融。正圓融時卽絕待。這一段意思很明顯。是從華嚴經裏來的。比我的說法透關得多了。從這裏面有許多奧義可以發明出來。

我且先把莊子的這一段話都解釋出來，而後再研究什麼是一個一個的個體，和爲什麼每一個體之構成使得含攝整個宇宙的一切個體。「彼是莫得其偶，謂之道樞，」二語已明。「是亦一無窮，非亦一無窮也，」是斥不平等因。蓋如上文所明的絕待圓融的宇宙論，一法待一切法而成，一法能成一切法。互爲緣起，故喻之如環。環則無端，故任何一點，皆可名之曰起點。從任何一點順逆推之，皆無窮盡。「天地一指，」謂天地合于一指，「萬物一馬，」謂萬物具于一馬。郭象在「大宗師」，「以其知之所知，以養其知之所不知，終其天年而不中道。天者，是知之盛也。」下註云「人之生也，形雖七尺，……乃舉天地以奉之……一物不具，則生者無由得生。」我認爲倒可以移來說明這裏的意思。「以指喻指……」二句則仍是上承「是亦一無窮，非亦一無窮也，」的意思。如果爲了研究黃河的水而要取少分黃河的水，不必說這一分視那一分孰爲優劣。圓融絕待，二義俱成。然這樣看來，下文所謂彭祖不爲壽，殤子不爲夭，泰山不爲大，秋毫之末不爲小，乃是各約諸法當體，各各絕待無外。彭祖雖壽，泰山雖大，但與殤子和秋毫之末同爲一個個體。大千世界內的一切其他個體之成爲其

他個體，其有待于殫子和秋毫之末，止無殊于其有待于彭祖和泰山。是則世俗分別之見，云何而能成立。再者，一切個體，自其「絕待」而言，固已無始無終，無內無外。自其「圓融」而言，雖各各互遍，各各互舍，一一交羅，一一該微，但畢竟各住本位，互不相到。這樣看來，所謂「天地與我並生」，乃是我的天地與我並生，萬物與我爲一，乃是我的萬物與我爲一。這裏所用「絕對」一名，與西方哲學所謂「大我」、「大心」或社會心，絕對不相干。這是極重要的一點，亟需辦正。

## 九

個體在宇宙間的地位已經說明了。現在的問題便到了個體畢竟是什麼東西。這一個問題，老實說，莊子不曾有說明。莊子畢竟生在二千年前。所以他雖善談名理，但究不能十分臻于精細之境。我們現在既然問到這裏，却不能不來尋究一下。

所謂個體，在佛法，便是所謂諸法自相。諸法自相，既不可說，亦不可知。所以者何？以一切名言概念，皆祇能詮于諸法共相故。譬如說，這是一隻橘子。所以知道這是一隻橘子者，無非因爲視之澤然而黃，鼻之鬱然而香，撫之粲然而圓，食之滋然而甘。但是黃，香，圓，甘，都是概念，都能分別詮于橘子以外的其他個體。即使說黃，香，圓，甘，疑結在一起，祇能成功一隻橘子。但也可以詮于一切橘子。至于這一隻橘子的特有之點，所以使這一隻橘子殊于其他任何橘子者，則遺漏得干干淨淨。爲此義故，名言概念絕不能說明這一個「這」。

據此，故我們可以說，絕不知道這一個「這」。不特如此，其實連「這」自己也不能自知。所以者何？所謂自知，無非是靠內省。但當內省時，前「這」已滅，後「這」又生。剎那剎那，相續不絕。爲此義故，我們絕對無由與每一剎那間生起的「這」，如相應。要證明「這」是剎那剎那，生滅相續，其事至易。譬如我與某甲，天天相見，決看不出今日之某甲與昨日之某甲有殊。但假使我與某甲十年不見，一朝聚晤，則頓覺他在形體上老了許多，在思想上也進步了許多。假使某甲有一個常自同一之體，將何以明乎十年後之變。然「老」與「進步」又決不能驟然而至。由此推之，可知某甲實無時無刻不在那裡變。特變甚微細，故我們無由覺得。因假名此每一個變的單位爲一個剎那。緣每一個變的單位祇是這一個剎那，所以連「這」自己也不能自知。

可是雖然我們不能知道「這」、「這」自己也不能自知，但宇宙之間則確確實實有許多這一個「這」那一個「這」不但如此，宇宙之間祇有許多這一個「這」那一個「這」此外便再也沒有什麼。

假使有人說除了黃，香，圓，甘，等等屬性外，便再也沒有一隻橘子的個體。相信「這」的存在乃是由于我們虛妄的執着。這樣說來，一切綜合推斷中的主詞使都毫無意義。（請參看黃子通先生的「分析推斷與綜合推斷」哲學評論一卷三期）這一個說法是似是而非的。因為這樣說來，建立哲學的唯一路徑，便是趨向于名言概念的世界，普遍的世界。但名言畢竟祇是名言，概念也畢竟祇是概念。我們終無由抹煞一個一個的個體。因為這是一個事實的問題。這一隻橘子不同于那一隻橘子。此刻這一隻橘子，不同于上一刻的這一隻橘子。

對於「什麼是一個個體」的問題，現在可以算是答覆了。個體便是「這是一隻橘子」這一個判斷中的「這」。牠的性質是不可取，不可說。因為他祇有一刹那的存在，所以不宜說是一物，較善妥一點的辦法是說牠是一件事。

十

現在到了第二個問題。問題是：這一件事是怎樣構成的？為什麼宇宙之間有這樣一件事？我在上文已說過：甲之所以為甲與乙之所為乙，這其間畢竟無有所以然之理可說。宇宙之間，因為有了這件事，所以有這件事。莊子不是已經很坦白地承認了不能答覆這個問題麼？那末，我為什麼還要再提出這個問題來呢？我的思想自信一毫也並沒有自相矛盾。莊生的惡乎然，然于然，這一段話，祇是對於不懂得概念名言之所以為概念名言的人的當頭棒喝。既懂得了這一個「這」是不可取，不可說，却又不妨對於「這」之所以為「這」來一套戲論。為此義故，當談四緣。云何四緣？一，因緣。二，等無間緣。三，所緣緣。四，增上緣。四緣俱足，于是宇宙間便有這一件事。

現在先來談一談因緣。這裡所謂因緣，在佛法又名為「種子」。與休謨所要破斥的因果律完全是不相干的兩回事。譬如說，你罵我，我因被罵而發怒。因發怒而打你。你因被打而覺得疼。自休謨看來，自罵至怒，自怒至打，自打至疼，這一大串連，其間並無必然的因果關係。

各是一個獨立的經驗界的現象。然而我們之所以以因果關係加于其間者，乃因為這許多經驗現象，我們恒見其相續而起，遂妄以為苟有其一，必有其他。其實「罵」是一個現象，乃至「怒」、「打」、「疼」等莫不如是，各各獨立，互不相到欲于其間求因果關係，終不可得。休謨的破斥可以說是顛撲不破。

休謨的破斥既顛撲不破，這理之所謂因緣，或種子又是怎麼一回事呢？請約畧言之如次。一個現象，或一件事，佛家的專門術語，名為「因」「現行」。一個「現行」，與其先後之「現行」誠然沒有因果關係，但不妨假立因緣一名以明現行之所以現行。如上所舉例，「罵」誠然非「怒」之因。怒之為怒，誠不可知。方便立言，不妨說怒有怒種。此種先乎怒時，潛覆不彰。迨乎怒時，是謂種生現行。既現行已，又成新種。為此義故，種與現行，交互作用，自無始起，迄于無終。

或者有人要說這一套話根本並沒有什麼意義。對於這樣的質詰，我姑且不答。等我成立其他三緣既竟，當以片言明因緣一名，所以不得不假立之故。

所謂等無間緣者，便是說，在現行相續的宇宙裏，必前現行滅，後現行方生。譬如你現據着一個差缺，必定要你辭職，而後旁人方能擠進去。是則你的辭職，正是作成旁人。所以說有「緣」的作用。但假使你現據着的是一個汽車夫的缺，那末，緣你的辭退而擠進來的，也祇能是一個汽車夫，不能是一個黃包車夫。據此，故一件由視覺器官構成的現行，與一件由聽覺器官構成的現行，不能為緣，以不等故。

所緣緣的問題是一個極困難的問題。我要老實說一句，對於這一點我尙未深澈。現在又沒法不談，祇能粗畧說幾句。一個現行，如視色，如聞聲，都由「能」、「所」二分構成。所對於能，可以說有所緣緣的作用。不過這還是一個未決的問題。因為能所是分不開的。合能與所才是一個現行。所以不必再說所緣對於能緣還有緣的作用。所緣的色或聲必有所依托。其所依托者名為本質塵。本質塵也是剎那剎那，生滅相續的東西。本質塵對於一個現行應該有緣的作用。不然，夢境幻想，等等便與覺時的生活無異。（請參看景昌極先生的「能所雙忘空有並遣的唯識觀」見所著哲學論文集）

第四應該談增上緣。增上緣的範圍最廣。譬如「打」的現行與「疼」的現行雖非因果，但却不能不是疼的現行增上緣。春天來了，青春的兒女們不免勾起種種愁悶。春天雖非愁悶的因，但却不能不是愁悶的現行的增上緣。照此看來，凡科學上所求的因，其實都祇是增上緣。而凡足以爲這一因現行的增上緣的現行，其自身仍有待于四緣而後成就。其所待者又必有所待。據此故對於這一利那間的這一因現行之構成，整個兒的宇宙都有其貢獻。此所以我說每一個個體都含攝了全宇宙而不容有毫髮在外。使恒河裏但消失了一粒微沙，大千世界便不復成爲大千世界。此之有待于彼者，又無殊于彼之有待于此。故喻如帝網千珠，回環相望。

十一

現在這兩個問題都算已經答覆了。自審學力不充，不能入於更深細之境。尤其談所緣緣一段，不能愜意。這裏突然提出了本質塵一個名詞。論理應得有一個交代。不過一說下去，便又不要牽連得太遠。故暫時祇索以此自足。現在要問：假立種子一名在這裏有什麼理據？答覆是：不立種子，則我們的宇宙便純乎是一個機械的宇宙。每一個個體，便純乎是無條件地破決定于宇宙間的其他一切個體。是欲求超出種種名相，而無形中已不知不覺地墮入了定命論的範疇。與兩行的道理豈不是大相謬刺。且今有爲法，雖各各攝盡了整個兒的宇宙，然却一法有一法的自己的相貌。譬如一個小孩，得到增上緣便能讀書，能識字。一隻狗無論得到怎樣的增上緣，終不能讀書識字。然則不立種子，將何以明此宇宙間之差別安立。照這樣看來，種子一名，與現代懷特海哲學中構成「現實要素」的「心極」(Mental pole)，一名實具有同樣的作用。心極也祇是一個假名。沒有心極，則宇宙間便沒有這一個「道」。沒有這一個「道」，便沒有宇宙間的一切的「道」。依然從圓融說到絕待。由前一說，萬法畢竟皆無自性。萬法互爲其元而實無一法是真正的元。由後一說，畢竟自心能生萬法。上天下地，惟我獨尊。三世諸佛，平等平等。

十二

本體論與宇宙論都已成立了。現在可以來衡量一般哲學上的幾個基本的範疇。因果的問題上文已說得很詳盡。對于一多的問題

應當作何說法呢？答覆是：在這一系統裏，對於宇宙的起原，不能說一，也不能說多。然以絕待故，不妨一說，以圓融故，又不妨說多。其實則是卽一卽多，卽多卽一。終始的問題呢？答覆是：因爲每一個「這」卽構成一個宇宙，而每一個「這」祇有一剎那的存在，所以當下便是宇宙之始，同時，當下也便是宇宙之終。唯心唯物，更是兩個要不得的名詞。所有的因這方面而引起的糾紛，殆無一不是庸人自擾，萬事萬法的本體，既不能說是物，亦何能便說是心。確確實實的祇有這一個當前的「這」。這一個這，便是這一個這。非心非物，非非心物。然而爲了對治一般的執着，不妨對唯心論者說是唯物，對唯物論者說是唯心。究極的目的，在使他體認出當前的諸法真相。體認出諸法的真相，便知道唯心唯物，無一不是戲論。識得是戲論，戲論又頓時盡成真諦。由此可知，華嚴經所說「三界唯心」，楞嚴經所說「山河大地，皆是妙覺明心中物」。楞伽經所說「當知虛空生汝心內，猶如片雲點太清裏」。絕對不是執定心是本體。乃是指點當前便是本體。所以指點當前便是本體者，乃緣人多一往向外追求本體。爲此義故，於萬法之內，拈出任何一法，皆可成立唯義。唯色，唯香，唯味，唯觸，乃至唯尿唯糞，無不可說。梁漱冥先生深明此意。他在印度哲學概論裏有下面一段話：

「……今試問此所謂心者，爲有心之自相，抑無心之自相。若許有自相，則非佛法。佛法中不見一法有其自相……若更舉一有自相之心而指爲佛法中之本體，此尤非所敢聞也。何以故，離一切相故。若所謂唯心之心者，並無心之自相，則何所謂唯心。無心相而曰心，一切無心相者無不是心，則物亦是心。則唯物卽是唯心，唯心反唯非心。唯心之言，乃全無意義矣。蓋從離一切相而言，則心物并非故。楞嚴說非心非空。乃至種種俱非。從卽一切法而言，則心物皆是，故楞嚴說卽心卽空，乃至種種俱是。必以佛法爲唯心論者，抑何悠據也……」（見印度哲學概論頁九十五）

梁先生的這一段話我完全接收。我對於佛法是作這樣看法。對於莊生，乃至對於老莊一派所代表的道家也作這樣看法。因爲我認爲這是成立這一種圓融絕待的形上學的必有的態度。惟有這樣才可以超出名相。超出名相才能够兩行。明白決定，不容詰難。馮友蘭先生在其所著郭象的哲學一文中說：郭象的形上學是實在論的，佛法的形上學大概是觀念論的。（見哲學評論一卷，一期。）

自我看來，似乎馮先生的看法未免屬淺。下文的討論，便要由兩行的形上學轉入兩行的人生哲學。

十三

要了解莊子的人生哲學，第一，先須掃除「積極」、「消極」、「樂觀」、「悲觀」一類的名詞，這都是對於人生的腐淺不堪的看法。自大智慧眼看來，這世上那裡有一個要得的人？那裏有一件看得進的事？請問怎樣樂觀得起來？自大慈悲眼看來，任何卑鄙無恥的人都可以引與爲友，任何下流醜惡的事都可與以同情的解釋。又有什麼可悲觀的地方？樂觀悲觀，皆是不達諸法實相，既知諸法實相，當然也就知道人生畢竟祇是這樣一回事。人生既不過是這一回事，而我又已犯形爲人，自然就不得不有這一回事。正和天明便被衣起來，昏夜便脫衣睡覺，何所用其欣厭之情？積極、消極，在一般哲學裏也許是兩個極有用的名詞，但都不能用來加在莊子的身上。莊子不積極，在他的形上學的系統裏，沒有「進化」，沒有「創造」，沒有「堆積」Accumulation。沒有去來，他不相信人的力量可以增加人的幸福。種種安排營謀，都不過是一場可憐的春夢。所以他有時不免要對於孔墨諸家加以嘲笑。但是他也不消極。消極是懷疑主義者，虛無主義者的行徑。消極的結果是放縱、墮落、沈醉于無聊旦夕之樂。然而莊子並不懷疑。他對於宇宙、人生，自有他的深澈的見解。他篤信他所持的見解。這使他過着清淨自守的生活，雖然他的成熟的藝術修養使他的生活帶上一種濃厚的浪漫情趣。

十四

既不消極，也不積極。既不樂觀，也不悲觀。隨遇而安，隨感而應。這便是和之以是非而休乎天鈞的玄學在人生態度上的應用。東萊師在其近著「從西洋哲學觀點看老莊」一文中說老莊並沒有純粹的形上學。祇有一個形上學的人生觀。（見燕京學報第十六期）我覺得東萊師的話是不错的。我上文述莊子的形上學，我的方法是把捉住莊子形上學的根本領想，然後徵引佛法及近代哲學來爲之闡發。莊子本人的書是說不上幾句便接上一個「是以聖人……」。要之是歸結到人生哲學上來。從這一點看來，我雖不滿于歷代註家，或者他們反較我忠實，亦未可知。東萊師的話，看天下篇敘莊子學說之處更加可以証明。還一點胡適之先生倒也注意到了。胡先生說「天

下篇」敘莊子學說處不過二百字，而敘其人生哲學處倒佔了大半。」（見所著中國哲學史）是的，我們看他最後說「其于本也，弘大而辟，深宏而肆，其于宗也，可謂稠適而上遂矣。」在敘述人生哲學之後，忽然提到所謂本，所謂宗，分明是說他的人生哲學是築基于一種精深的形上學系統之上。而所以要講形上學者便是爲了要成立他的人生哲學。

「隨遇而安，隨感而應，」關於這一點，秋水篇裏更有一段極明澈的說明：

「是故大智觀于遠近，故小而不寡，大而不多，知量無窮。證證繼繼今古，故遙而不閤，撥而不跂，知時無止，察乎盈虛，故得而不喜，失而不憂，知分之無常也。明乎坦塗，故生而不悅，死而不禍，知終始之不可故也。」

下去不遠，又有這樣一段文字：

是故大人之行，不出乎害人，不多仁恩，動不爲利，不賤門隸。貨財弗爭，不多辭讓事。馮馮不借人，不多食乎力，不賤貧污。行殊乎俗，不多辟異。爲在從衆，不賤佞諂。

圓覺經上有一段文字，與此也若合符契。

「豈成就故，當知菩薩，不與法縛，不求法脫，不厭生死，不愛涅槃。不敬持戒，不惜毀禁。不重久習，不輕初學。」人間世裏說：「彼且爲嬰兒，亦與之爲嬰兒。彼且爲無町畦，亦與之爲無町畦。彼且爲無崖，亦與之爲無崖。遠之入于無疵。」大宗師裏說：「浸假而化余之左臂以爲鴟，余因之以求時夜。浸假而化余之右臂以爲彈，余因之以求鶡鶡。」

能夠這樣，便可以逍遙，便可以解脫一切塵勞。逍遙遊裏說：

「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉？……至人無己，神人無功，聖人無名。」

「是其塵垢秕糠，將猶陶鑄堯舜者也。孰肯以物爲事？」

「今子有大樹，患其無用，何不樹之于無何有之鄉，廣漠之野？彷徨乎無爲其側，逍遙乎寢臥其下。」



這裏最要看重的是無待二字。無待是逍遙的秘訣。

在內篇裏，逍遙遊一篇特別見出莊子的藝術趣味。這一種疎狂野逸的態度，在魏晉時代得到一個充分的發展。厚重平實的人自然不歡喜唱這樣高調。自我看來，這一句話用來批評魏晉時代的人生態度，可謂切中肯綮。但却未易拿來批評莊子。這道理上文已說過。莊子實在是看透了萬事萬物的真髓。所以他唱的雖似高調，同時却也非常平實。至于魏晉時如竹林七賢之流，則于莊子的所謂本，所謂宗，完全沒有能够把握到。所以這箇裏面，似乎有一個毫釐千里之分。

這樣的主張，在理論上算是成立了，然而問題是我們畢竟是人，畢竟有一個有限的形體。既有一個有限的形體，則難以種種妙喻成立無待，畢竟祇能是心平氣靜時的一種玄想。要想把這一種玄想應用到做人的態度上來，確實是老大不易之舉。故此，故不得不看重修養。修養即是用理知來克服感情。將由理知推証所得的道理，如實地在生活上表現出來。

現在把莊子所說的關於修養的話畧畧引錄如下：

「無聽之以耳，而聽之以心。無聽之以心，而聽之以氣。聽止于耳，心止于符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者，心齋也。顏回曰：回之未得使，實自回也。得始之也。未始有回也，可謂虛乎。夫子曰：盡矣。」

「人間世」

「形莫若就，心莫若和。」

「人間世」

「夫若然者，不知耳目之所宜，而遊心乎德之和。」

「德充符」

「以其知之所知，以養其知之所不知。」

「古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深……其嗜欲深者，其天機淺……不忘其所始，不求其所終，受而喜之，忘而復之。」

「古之真人，其狀義而不彰，若不足而不承。」

「故善吾生者，乃所以善吾死也。」

「……參日而能外天下……吾又守之七日，而後能外物。已外物矣，吾又守之九日，而後能外生。已外生矣，而後能朝徹。朝徹而後能見獨。見獨而後能無古今。無古今而後入於不死不生。」

「安排而去化，乃入于寥天一。」

「墮枝體，黜聰明，離形去知，同于大通，此謂坐忘。」

「遊心于淡，合氣於漠，順物自然，而無庸私焉。」

「所謂聰者謂自聞，所謂明者謂自見。」

「聖人之生也天行，其死也物化。」

「不為福先，不為禍始。感而後應，迫而後動。」

「古之治道者，以恬養知。生而無以知為也，謂之以知養恬。」

「至樂無樂，至譽無譽。」

莊子的這一種修養的方法，我想如有對於禪學有研究的人，或可以尋究出這裏面次第。我對於這方面既然一點工夫也沒有做過，自然不能說什麼。所謂「心齋」、「坐忘」還是一剎那的境界呢？還是一朝得着，便更不失去呢？所謂「外天下」、「外物」、「外生」、「朝徹」、「見獨」、「無古今」、「不死不生」還是僅僅搬搬名詞而已呢？抑確確實實有這許多階段呢？都是我所不能答覆的問題。不過我可以說莊子確做這一種修証的工夫。大宗師裏假托子祀，子輿，子來，子犁，四個迥殊常情的朋友表示出莊子確能對於生死的問題作等量齊觀。子來病了，子犁去看他。叱退了環繞着子來在哭泣的妻子，說出下面一段荒謬離奇的話：

「偉哉造化又將奚以汝為？將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？更妙的是子來的答覆：

以上「大宗師」

「應帝王」

「騁拇篇」

以上「天運」

「繕性篇」

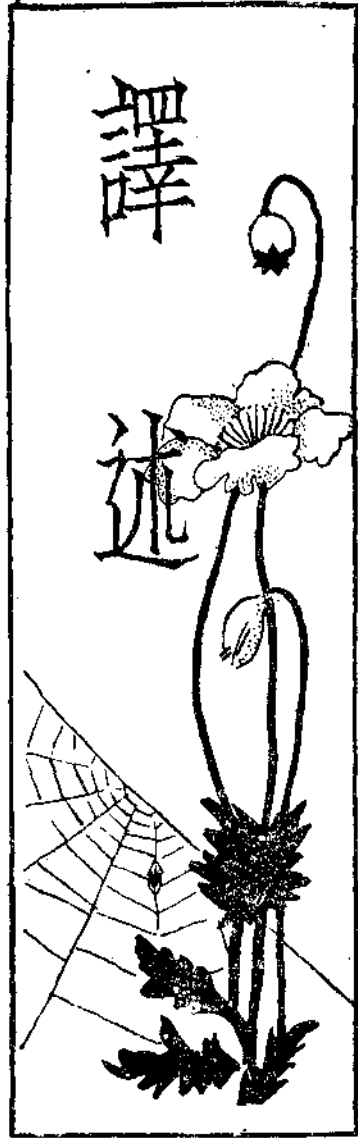
「至樂篇」

「……陰陽於人，不翅于父母。彼近吾死，而不聽。我則悍矣，彼何罪焉。」

這雖然祇不過是寓言，但是說得這樣親切，決不是徒唱高調。至樂篇裏說莊子妻死一段也可以參看，我因此決定相信莊子和他的信徒在當時確有一種迥異常情的生活。這一種生活，我一想像時，便在我眼前活動。

在本文裏已說過，我對於莊生乃至於老莊一派所代表的道家認為與佛法屬於同一個思想基型。魏晉時人本來是作此看法，唐朝的談唯識的和尙如玄奘窺基之流才開始揚佛法而抑老莊。這一層是章太炎先生對我說用的。特附誌于此。本文匆匆寫就，不免相疎腐淺，知言君子，幸垂教之。





## 社會學與政治學說

美國鮑恩斯著  
朱亦松譯

新民月刊鍾介民先生索稿。茲檢奉拙譯美國哈黎鮑恩斯先生 Harry Elmer Barnes 所著社會學與政治學說 *Sociology and Political Theory* 之第一章 *The Development of a Sociological Orientation in Political Theory* 以貽之。惟譯事非易，信達雅三者之標準甚難兼之。錯誤之處或所不免。博雅君子儻不吝指正，則不惟譯者之幸也！

譯者識

### 第一章 政治學之社會學的基礎

我們將政治學主要問題的時下意見總述一下，注意其社會學的基礎和種種涵義，即此便足以見得

社、會、學、的、概、念、對、於、政、治、學、的、重、要、而、毋、須、更、要、其、他、証、據、了。用柯爾 G. D. H. Cole 的話來說，便是「國家 The state 已不復被看做爲是一個獨一特殊的物事，存在於虛空裏面」我們也不能用黑智爾的術語 Hegelian terminology 來解釋它爲『完善的理性』：“Perfected rationality”『精神的恆永和必然要素』：“The eternal and necessary essence”『理性的本質』：“The rational in itself and for itself”或『其自身爲絕對的固定目的』：“The absolute fixed end in itself”我們却毋寧看它是一個分工組織的社會，或一個有目的的結合，其情形和現代社會中的許多其他功能的組織 Functional or organizations 相似。依據許多晚近政治理論家的意見，即就國家行使強制的力量這一點上面而論，它是否能以適當的從其他組織分化出來，甚至也可懷疑。多數人現在都把這個國家看做爲一個仲裁者，它對於社會裏面的種種『利益團體』The various “interest-groups”的競爭實行最低限度的必要限制，而使其成爲一種和平的暨守法的競爭。它彷彿執行競技的規則，用以規範社羣間和階級間的衝突。少數積極的思想家，則認爲國家主要的任務，乃是一般消費公衆之權利的監護者。The guardian of the rights of citizens as consumers 他們同時認爲社會生產的全部控制權，須交付於許多其他功能的團體。甚至竭力擁護國家活動的人們，都承認雖然國家乃是增進社會福祉和進步的一個强有力的工具。然而它唯有根據社會學的定律和對諸般社會勢力之適當的理解，方能完成其任務。不但如此，這國家已不復被認做爲在歷史開始的時候即

已存在了。現在一般人都相信，在國家未演化形成以前，人類歷史的十分之九，而強已經過去了。因此，它的結構及其心理形態方面，如果一個人要探討國家的真正起源，便必得轉而研究社會演化所形成的人性了。這乃是一個必然的步驟。國家僅是一個社會制度由演化而產生的，它漸漸地變成能以適應一個發展的社會的需要，儘管它的這樣發展尚未達到美滿地步。

由此便導至對社會、國家和政府間之關係的一個轉變的概念。所謂這『社會的臆說』(The so called "Social hypothesis")現在已經贏得幾於普遍的勝利了。社會顯然是一個渾沌的胚素，從它的裏面，國家演化了出來，而為其一個特別的器官或機關。同時政府對於國家的關係，則被認為是國家委託的代理者，而為其代表。較新的學說多有主張政府的許多具體活動將在國家的範圍和監督以外進行，而由種種特別市區及功能的團體監督之。在這些團體當中，其最時常受重視的便是鄰里團體和職工工會(Trade-unions)。至於什麼形式的政府方能最適應一個新社會，則吾人將根據相對論的原理定之。換一句話來說，就是沒有絕對的最好政府罷了。在某特殊時期最能合於某社會之需要的政府型式，便是其所需要的政府型式。此類非常事態，例如戰爭一類的危機，將招致政府權力和機構的改變，以及造成一個基本的，即或臨時的，政府型式的更易，縱然在法律分類上面它並無所謂變更。易言之，社會情況蓋不僅決定了正常的和流行的政府型式，而且有時產生了一些革命的變更，以應付當前特別情況或事變之重壓。雖然現在一般

人。都。承。認。民。治。主。義。對。於。今。日。社。會。的。需。要。乃。是。最。能。適。應。的。它。却。並。不。是。一。個。尊。崇。無。比。的。徽。號。但。大。概。祇。可。看。做。爲。乃。是。諸。般。政。治。控。制。形。式。當。中。的。一。個。毛。病。最。少。的。形。式。罷。了。

然。而。民。治。主。義。的。涵。義。遠。非。普。及。選。舉。權。所。能。賅。括。它。包。含。着。一。種。社。會。的。型。式。一。種。國。家。的。型。式。和。一。種。特。殊。的。政。府。機。構。至。於。它。是。否。係。政。治。機。構。的。一。個。最。後。發。達。的。型。式。則。尙。不。能。確。定。之。某。社。會。採。用。了。民。治。主。義。其。勝。利。情。形。將。視。某。物。質。的。和。文。化。的。主。要。條。件。之。存。在。與。否。爲。定。實。際。上。說。一。些。並。非。頑。固。的。批。評。家。對。於。民。治。主。義。的。信。條。及。實。施。其。後。面。所。假。定。的。人。們。根。本。上。平。等。的。大。前。提。常。致。疑。慮。他。們。認。爲。若。不。能。發。現。一。些。更。有。效。的。手。段。以。保。証。能。以。較。諸。往。昔。獲。得。更。有。能。力。的。領。袖。則。民。治。主。義。將。變。成。爲。一。個。無。希。望。的。和。失。去。信。仰。的。政。治。實。驗。而。必。然。消。滅。政。治。控。制。的。機。構。The machinery of political Control 現。在。已。被。看。做。爲。是。一。個。有。機。性。的。整。個。而。不。是。一。組。敵。對。的。部。門。或。區。界。構。成。一。個。箝。制。的。和。均。衡。的。可。怕。系。統。以。互。相。遏。抑。孟。德。斯。鳩。Montesquieu 的。尊。嚴。學。說。在。理。論。的。批。評。和。實。際。的。實。驗。之。下。已。經。不。能。維。持。它。的。陣。地。了。直。至。後。來。它。竟。被。視。做。係。一。個。歷。史。的。錯。誤。和。一。個。時。代。不。合。的。政。治。怪。異。

國。家。主。權。並。不。是。一。個。神。聖。的。和。立。學。的。權。力。它。祇。是。由。特。殊。機。括。所。運。用。的。社。會。壓。力。罷。了。其。功。用。在。於。維。持。政。治。制。度。和。那。些。受。委。託。的。政。權。代。表。者。它。的。基。礎。建。築。在。風。俗。和。傳。說。上。面。較。多。在。理。性。的。分。析。和。意。識。的。贊。助。上。面。則。較。少。它。所。爲。人。稱。述。的。品。質。如。原。創。性。普。遍。性。絕。對。性。以。及。不。可。限。制。性。在。批。評。之。下。已。

久經消失了，並且現在甚至它的統一性都爲人所懷疑。此外另有人則懷疑它的實在性，並且認爲除掉現代國族的國家 Modern national states 互相依賴性之截然限制的殘留政治權力而外，任何概不能假定之或確立之。實際上，他們並且進一步的懷疑在社會壓力的紛錯和消長裏面所謂確定的政治首長是否能以指證得出。簡言之便是這主權的整個理論乃是一個廣大的社會學和心理學的分析問題而不是一個律師們顯微鏡式的考驗問題罷了。

雖然政治學家仍然承認自由可以看做爲係法律所保證、解釋和限制的行動，此祇是關於自由一個初步的定義，但他們相信社會的勢力蓋所以表明羣體的贊助與否較諸形式的法律規定尤其重要得許多。易言之，便是風俗、教育、階級的利益和志願在人們行爲的主要形態上面較諸形式的國家命令或禁戒發生更遠大的影響罷了。一個人行爲上的抑制構成了他的自由的真正限制。然而大概尙不到此等抑制的十分之一方是法律的產物。此外却有一個有意義的事實，爲饒思可潘德 Roscoe Pound 予以適當的注重。便是一切有活力的法律都是社會的產物，而爲社會利益之所造成的。唯有它們受了輿論支撐的時候方能獲得一般的服從。仿此個人權利也須得從社會的隅角加以研討，社會科學是不知道有一個抽象的孤立的個人這樣一回事的。這也並不是說一切個人權利乃是玄學的事物。它們祇是社會所認可的行動之方向和形式罷了。它們對於這整個社會有機體 The social organism as a whole 的有秩序和有效率的



活。動。頗。為。緊。要。職。是。之。故。它。們。乃。是。為。社。會。利。益。和。需。要。之。所。創。造。次。定。解。釋。和。限。制。的。物。事。人。的。權。利。並。不。是。元。始。的。物。事。社。會。對。之。殊。無。講。求。順。調。之。必。要。國。家。亦。非。為。保。護。它。們。乃。特。別。地。創。造。了。出。來。的。

有。人。關。於。國。家。活。動。的。問。題。把。這。國。家。認。做。為。是。一。個。集。體。性。的。警。察。A collective Police man。此。乃。是。法。律。的。政。治。理。論。The legalistic Political theory 之。特。徵。但。這。樣。概。念。已。經。完。全。被。推。翻。了。現。在。多。數。著。作。家。認。為。社。會。利。益。乃。是。對。於。國。家。活。動。的。唯。一。的。限。制。並。且。也。是。適。當。導。率。它。的。唯。一。標。準。根。據。社。會。科。學。原。理。而。建。設。的。社。會。立。法。儘。管。付。給。功。能。的。團。體。Functional groups 以。很。多。行。政。職。權。却。都。被。看。做。為。乃。是。促。進。社。會。進。步。之。唯。一。有。意。識。的。集。體。活。動。方。式。The consciously collective mode of Furthering social Progress。

一。些。較。激。進。的。著。作。家。則。要。限。制。國。家。的。權。力。於。保。護。社。會。消。費。者。利。益。上。面。但。是。甚。至。在。這。一。部。分。園。地。裏。面。他。們。所。願。賦。予。國。家。的。廣。大。權。力。已。經。要。使。得。邊。沁。Bentham 戈。布。登。Cobden 或。奧。斯。丁。Austin 駭。怪。了。

人。們。認。為。國。族。的。國。家。The National States 係。政。治。演。化。的。最。後。階。段。的。舊。觀。念。已。大。部。分。的。消。滅。了。國。家。的。幅。員。大。小。顯。然。祇。是。社。會。演。化。的。一。種。功。能。此。國。族。的。國。家。祇。是。政。治。集。體。演。化。的。一。個。重。要。階。段。An important stage in the evolution of political aggregates 它。的。地。位。在。相。當。時。期。將。為。國。際。聯。盟。和。同。盟。所。代。替。最。後。它。或。者。將。變。成。為。一。個。世。界。的。國。家。A world state 亦。未。可。知。國。家。間。有。相。倚。存。活。的。關。係。已。為。衆。

所認識。所謂國族的國家的絕對主權須受廣大的限制，已爲衆所坦白的承認。

甚至較諸前文所述更饒意義的，便是晚近政治著作家對政治問題之法律外的形態，有較透澈和較廣大的研究傾向。輿論的意義已獲得了較充分的認識和較深刻的分析。它已被看出並不是玄學的，超經驗的和超個人的物事，而是社會心理力量的一般組織和表現。其內容和方向由風俗傳說，慣習式的教育，暨其他非理智的因素所規定，或爲「盤踞的利益」(Vestred interests) 之意識的和藝術的宣傳所形成。不論它的缺點是些什麼，它乃是支撐和指導公衆權力的最有權威的勢力。因此人們改進輿論使其內容和作效能以逐漸的變爲真正理智領袖的產物，而不爲風俗之陳腐的和反理性的力量或得勢階級之邪惡和自私的操縱，這事便亦又成重要了。

政黨不復被看做爲祇係法律外的物事，其存在爲憲法之所不會考慮，或被看做爲係公而無私的仁愛團體。竭誠從事增進整個國家的利益。它們却被看做爲係以某類鮮明利益爲中心而成立的組織，意在獲得公衆的承認，幫助和保護。這些「利益團體」可以是特殊性質的，和主張很分明的，例如衆所熟知的勞工黨或農民黨便是。或它們具有一般的和概括的性質，例如大不列顛的保守黨和自由黨之劃界便是。甚至在美國，它的主要政黨除掉係一種努力剝削公衆的組織而外，久已失去存在的理由。它們對於今日的活躍問題不生何等真正關係。有勢力的利益團體往往發現有效的方式，設法利用這政黨機構以促進

它們的特別目的和利益，雖然這些方式是間接的和曖昧的。

在這分析政治的法律外形態。Extralegal phases of politics 園地裏面，尤其重要的，便是對社會制裁及社會自我制裁。Social self-control 的活躍源泉和器官，給予以日逐增長的注意。在上文簡單述及國家起源和主權性質的現代觀念裏面，對這樣傾向已經予以敘述。一切進步的政治學家都樂於承認政治服從。Political obedience 的整個問題和關於形成個人服從及團體訓練之社會制度的整個問題，必得交給社會學家和心理學家。（普通心理學家和社會心理學家）俾其分析和解決。

最後，政治思想史之研究的方式，亦受了社會學的影響。這已成爲一個真理了：便是對於個人或一個特殊學派之政治學說的分析，無論如何完善和詳盡，總不能夠被認做爲適當，若我們不將其社會的和經濟的環境予以賅括敘述，因爲他的環境都反映在他的學說裏面的緣故。換一句話來說，便是政治學說和政治制度之社會決定的理論。The social determination of political theory as well as of political institutions 現在已爲人所接受了。在實際上一般較進步的政治學家都抱怨着甚至公法之形式的和分析的研討都係純粹建築在成文憲法，法律文書，和法官判詞的基礎上面，而並不把政治制度的實際作用和政治爭鬥暨變遷裏面之基礎的社會和經濟勢力所造成的焦點，予以檢驗。

上面這樣簡略的和不完全的對政治學轉變方向之討論，至少在某限度上指出了社會學的觀點的

影嚮。司馬爾氏 Small 說得好：

一種理智運動有無需要，其唯一可能的辯証，便是人們過了一些時候不自知覺的，依照它的路線，從事思考。一切關於社會關係的思潮，都是不可禦的，流向着社會學的渠峽。就如一切我們的思想受了達爾文影嚮的一樣。它乃是同樣明顯的事實……

對政治問題這樣較廣大方式的，研究當然沒有人如此傻法，認做爲係過度摩登化，或它是社會學的獨特貢獻。差不多自有政治以來，便有很多著作家重視政治現象的社會經濟和心理背景。亞里斯多德對政治制度裡面之心理和經濟因素的分析，麥克維尼 Machiavelli 對領袖之心理的分析，布旦 Bodin 對政治之物質和心靈基礎的粗陋解釋，愛兒蘇錫思 Althusius 對羣體的注重而認之爲社會和政治生活的基礎，海靈吞 Harrington 對財產和心靈能力在政治活動和政策佔有重要地位的見解，他如孟德斯鳩 Montesquieu 的政治相對論，則建立在國家創造和形成的因素之社會學的觀點之上，福開森 Ferguson 論究國家的歷史起源則實開耿伯勞維希 Gumplowicz 的先河，利加圖底社會主義者 The Ricardian Socialists 則唱導政治的經濟觀，韓穆敦 Hamilton 爭說政治的原料須在人性事實裏面尋找，而不可在朽爛的羊皮紙文書裏面尋找，在亞當斯 Adams 麥廸生 Madison 韋勃思德 Webster 和克爾洪 Calhoun 的著述裏面，則載述着財產怎樣底決定了政治聯合陣線之銳利的分析，以及克爾洪爭說代議政治應當

大部分的建立在承認這些經濟的利益團體上面——這些祇不過對政治現象之研究和分析，從顯然的社會學的研討方式構成其一些較彰著的早年例証罷了。

雖屬如此，律師們對政治學說和救治措施的影響阻滯了這個傾向的進展，已有了半個世紀。他們的影響如此底偉大，乃至如岳翰布哲思 John W. Burgess 這樣一位卓越政治學家其人，竟宣稱「我對美國政治制度稱之為法律界的貴族制度，而無所躊躇，並且我宣佈此係有史以來世界產生的最真實的政治貴族制度，也無所躊躇。」甚至形式的政治學也很受了奧斯丁底分析的法律學和日耳曼法律學的支配。或者這個學派最可稱道的一件事，便是其分子都樂意坦白承認他們的信條和社會學派的信條，乃是沒有一點共同的。這句話並不含有社會學的假定不能和法律學家的觀點相調和的意思。這並不是一件社會學對法律學相反的事情，而是社會學對某型的法律問題。蓋此等法律實為玄學底法律家的政治教理 The political doctrines of the metaphysical jurists 所代表，或為美國最高法院 The Supreme

Court of the United States 所代表。例如美國最高法院在處理此等案件上面 As in the case of Lochner V. New York or of the Hitchman Coal and Coke Company V. Mitchell 都看得出它的信條。實際上此等律師們如蓋爾克 Gierke 梅德蘭 Maitland 杜克 Duguit 潘德 Pound 佛勞德 Freund 和古德諾 Goodnow 法官如哈楠 Harlan 霍恩思 Holmes 布蘭狄斯 Brandeis 韓德 Hand 安德生 G.

W. Anderson 迦爾多薩 Cardoza 和其他儕輩却完成了一些最饒重要意義和最有幫助的社會學的研  
究方式。他們都不是玄學的法律家。

社會學爲政治學之所成就的，並非它首創對政治學之綜合的研究方式，而是將它屬於玄學的、和機  
械式學派的那些律師們、打敗和恢復了福開森 Ferguson 哈爾 Hall 麥迪生 Madison 及克爾洪的觀點。  
誠然它所成就的，尚不止於恢復這個觀點。由於它注入了達爾文底生物學和動的心理學的結果，它遂增  
強了這個觀點。而使之現代化。這個觀點的改變是否僅係由社會學的影響所致？或係由於隨同社會學的  
逐漸發展，關於方法和態度上的一般改變所致？我們要把這樣問題討論清楚，是不能够的。不拘如何情形，  
我們都不免有了這樣一個信念，便是它乃是社會學底運動勝利的一個產物。因爲在奧斯丁 Austin 的學  
說裏面，決然直接的找不出和潘德 Pound 發生的關係。在拉龐德 Laband 或耶黎勒克 Jellinek 的思想  
裏面，也少有地方能以產生華荔士 Wallas 饒生霍斐耳 Ratzenhofer 邊德萊 Bentley 拉斯基 Laski 杜  
格 Duguit 克拉裴 Krabbe 或俾爾德 Beard 的學說。

現在我們在下文裏面便可分析社會學的性質及其與政治學的關係，然後關於社會學家對政治學  
的各種問題之主要貢獻，作一個簡短的陳述。

## 道德與科學

法國潘嘉萊 Henri Poincaré 著  
王衍孔 譯

亨利潘嘉萊(或譯邦格勒) Henri Poincaré, 一八五二年生於法國東部之龍西省 Nancy 卒於一九一二年。氏為法國前總統及大政治家潘嘉萊之從兄,乃現代最偉大的數學家及數理的物理學家。單是在函數論、微分方程式、代數學等純粹數學範圍之內,其論文有百五十種之多,除著「天體力學的新方法」Les Methodes de la Mecanique Celeste 之外,晚年尤浸淫於「科學的哲學」之研究,使用那純粹哲學家所不可企及的豐富材料,以其哲學的批評的眼光,考察科學的自身認識之本質,而依獨特的方法闡明科學所依據的基礎,方法和界限。就是他哲學的思索之中心問題,在闡明科學所用的方法;依此方法分科學的認識為假說和必然的二種。這樣,這認識之客觀的意義,即在欲知價值。關於這點,他的著述有「科學和假說」La Science et l'Hypothese, 1902。「科學的價值」La valeur de la Science, 1905。「科學和方法」Science et Methode, 1909。「最後的思想」Dernieres Pensees, 1913 (這是在他死後,他人替他編輯刊行的)等書,因這些研究的結果,一九〇九年他被舉為法國學士院及科學院之會員(Academie Francaise et Academie des Sciences)。他的著作見識卓絕,影響現代思想甚深。此文即由「最後的思想」一書中譯出,其中論道德與科學之關係,有獨特之見解,誠是糾正目下在社會上流行之科學與道德不相伴之謬論也。

譯者附誌

在十九世紀之後半葉,有人常夢想創造一種科學的道德。他們誇張科學的教育價值和人類的靈魂,為要完成自身,與真理面對面的關係所得到的好處,還不算數,他們更想科學把道德的真理化成為無可疵議,如他對於數學的論題與物理學者所發出的法則所獻的功勞一般。

宗教對於信徒的靈魂可以有很大的力量,但人人并不都是信徒;信仰只可命令少數人,而理性却命令全體。我們所需要的便是理性,我并不是說那玄學家的理性,這些理性的建築固然漂亮,但是片刻的好像皂泡一般,開心一刻,便破裂了。祇有科學建築得堅固;他會

經建築天文學和物理學；現時又建築生物學，明天便會以同樣的歷程建築道德學了。科學的箴言將獨自君臨世界，將來沒有人敢低聲辯論他們，更不會有人想起來反叛道德的法則，一如今日沒有人想起來反叛數學的論題和萬有引力的法則一般。

但在別一方面，有些人以為科學之壞是無以復加的，他們看科學是一個無道德的學派。這並不僅因他太重物質，他還把我們虔敬之心提去，因為我們只虔敬那些我們不敢仰視的事物。但這些（事物的）結論不會成為道德的否定嗎？這便如我記不起那一位著名的作家說過一般：他（科學）要把上天的光輝都熄滅，或者最低限度都把這光輝的神秘的地方除掉，降他們為瓦斯燈。他要把造物主的詭計揭破，令他失却莊嚴。讓兒童去看劇場之後臺，並不是好的方法，因為這樣，他們便會懷疑劇中人物之存在。倘若我們任由那些科學家去幹，不久我們便不再會有道德了。

我們對於這方面的希望和那方面的恐慌應該有什麼的意見呢？我不遲疑的回答，便是兩方面都無濟於事。我們不能有一種科學的道德，我們更不會有無道德的科學。其中的理由很簡單，這個理由，我怎樣說呢？這是一種規範的理由罷了。

倘若三段論法的兩個前提都是直言的，那結論當然都是直言的，要結論是命令的，至少兩個前提之一是命令的。哦，科學的原理，幾何學的定理，都是也不能不是直言的；實驗的真理都是如此，所以在科學的基礎上，沒有也不能有一些別樣的事情。那麼，最犀利的辯證家能够把這些原理隨意變弄，合併，重疊，但他們所得的結果都是直言的。他永不會得到一個命題說幹這些，不要幹那些，就是說，一個證實或反駁道德的命題。

這便是許久已來，一般道德家所遇到的困難。他們努力證明道德的法則。這應該原諒他們，因為這是他們的職業。他們想把道德憑藉在某種事物之上，好像他可以不要憑藉自己，而憑藉自身以外的事物一般。科學指示我們，人類如何如何自卑。但是，倘若我不管我之自卑，而你們所謂自卑，我却尊之為進步，使如何呢？玄學叫我們依照他自以為發見的生存的普遍法則。但人們可以回答，我寧願服從我自己的特殊法則。我不知玄學將如何反駁，但我可以實在的苦訴你們，他將不會有最後的一句話。



宗教的道德會比科學與玄學更爲得意嗎？你們要服從因爲上帝所令，因爲他是一個可以打倒一切抵抗的主人。這可是一個證明而我們不可以說，立起來反抗那萬能的上帝是一件美舉，Cuplter 與 Promethee 之死鬥，受拷的 Promethee 是真正得勝者嗎？（註）而且服從并不是向權力讓，步心之服從是不可以勉強的啊！

（譯者註：Cuplter 天帝，Promethee 火神。在希臘的神話中，他是人類最初文明之創始者。他以泥渣揉成人形後，想把他弄活，偷竊上天之火，天帝下令懲罰他，囚之於高加索山（Caucase，肝爲鷄鳥所吞）。）

我們也不能把道德建立在團體利益，祖國意念，利他主義之上，因爲要證明，在必需時應犧牲自己爲那自己也是一份子的團體，或爲他人的幸福，但這證明，邏輯與科學都不能供給我們，而且所謂利益的道德本身，利己主義的道德是沒有能力的，因爲自利是否妥善，和有許多人都不是自利，（這些事情）是不確實的。

所有獨斷的道德，所有道德的證明，都預先自認確實失敗。他好比一副機器，祇有運動的傳遞，沒有發動的能力。那令所有傳遞輪接的器具發動的，只能是一種情感。人們不能向我們證明我們應當憐憫那些不幸的人，但讓他們把我們放在那些無辜的慘禍之前，呵！這是常有的景況，我們便覺得被一種反叛的情感所提起，我們不知道什麼的一種能力在我們之中興起，他不聽什麼理由，不可抵抗的牽引我們，好像不由自主一般。

人們不能向我們證明我們應當服從上帝，雖然有人向我們證實他是萬能，可以毀滅我們，雖然有人向我們證實他是善心，我們應當對之感恩，有許多人却相信「受恩忘報」是最珍貴的自由。但倘若我們愛這個上帝，一切證明將變爲無用，而服從對於我們便好像很自然了。這便因爲如此，一切宗教都有力量，而玄學却不然。

常人們叫我們用推理作用來證明我們對祖國的愛情，我們便覺得不知如何作答，但我們在想像中呈現我們的軍隊敗北了，法國被侵入了，我們整個的心便都提起來我們淚盈欲出，不再聽什麼理由了。倘若今日有些人堆積許多花言巧語來反對這種情感，這無疑

是因爲他們想像力不夠，不能自行呈現這些惡事，但倘若不幸之事或上天的責罰，想他們親眼看見，他們的靈魂也如我們的一般反叛起來的。

那末，科學單獨自己是不能創造一種道德的；他也不能自己單獨直接的搖動或被壞傳統的道德。但是他不能施行一種間接的動作嗎？我剛纔所說的指示他（科學）用什麼法式來干涉。他可以令人發生一種新的情感，並不是那些可以做證明的對象的情感，但因為一切人類活動的形式都影響人的自身，給他一個新的靈魂。各種職業都有一種職業的心理；農夫的情感與理家的情感並不一樣。科學家也有他的特殊的心理，我是說他的感應的心理；就是對於偶然涉獵科學的人也會有多少存在的。

在別一方面科學可以令人類本來具有的情感發生作用。再把我剛纔的比擬來看，人們徒然把皮帶輪齒的複雜物重疊建築起來，倘若熱爐中沒有水蒸氣，機器也是不動的。但是，即使熱爐中有水蒸氣了，他所做的工作并不會常是一樣，他要依靠人們應用他的法式。我們也可以一樣的說，情感僅給我們以一種行動的一般動機；他給我們以三段論式的大名辭，這當然是命令的。至於科學給我們以小名詞，這是直言的，他由此便能伸引出一個命令的結論。我們依序的把這兩個觀點攷察一下。

首先便是科學可以成爲情感的創造者或啓示者；科學所不能幹的，科學之愛可能幹嗎？

科學令我們不絕的和比我們更爲偉大的事物接觸；他給我們以一種常更新常擴大的景象。在他所指示給我們的偉大事物之後，還令我們想想那些更爲偉大的這景象對於我們是一種歡愉。在這歡愉之中，我們把我們自己都忘掉，所以在精神上是有益的。

即使能遠遠的看見和領略自然法則的優美和諧的人，便比其他人更少傾向於那些自私的細小利益的勾當。他將有一個比愛自己還愛的理想；這便是我們可以在其上建築道德的唯一的田地了。他爲這個理想工作，沒有估量他的辛苦，也不等待尋常人所求的粗俗的報酬。當他已經養成那種無利害觀念的習慣的時候，這種習慣使隨處都跟着他，他的整個生命便永遠的帶着芬芳了。

而且給他以靈感的激情，是一種真理之愛，這種愛情還不是道德嗎？還有比之攻擊說謊，因爲他是原始的人類常有的惡德，而且是

最墮落之一，更爲重要的事情嗎？當我們養成一種科學方法的習慣，他的精審正確，他的對於經驗的草率的畏懼，當我們習於忍介，爲不榮譽之尤，即使是無意的弄錯我們的結果，被人責難，當所有這些習慣成爲我們職業上不可磨滅的痕跡。我們的第二天性的時候，我們便會把這種絕對誠實的關心施行於我們的一切行動，直至到我們更不明白令人詭詐的動機何在，這豈不是獲得那最希罕、最難得的誠實，那種不自欺的誠實的最好方法嗎？

在類張中，我們的理想的偉大扶持我們。人們可以歡喜別一個（理想），但總之，科學的上帝不是離我們愈遠愈是偉大嗎？他是容易將就，這是真的，有許多人惋惜他，但至少他不分受我們的狹小和我們的卑劣的含恨，如神學家的上帝所常幹一般。這固比我們更強的軌則的觀念我們對之不能逃避，而要犧牲一切來將順他的觀念亦可以有一種有益的效果。我們至低限度可以扶持他。

如亞里士多德所說，科學以普遍的爲目的。在一種特殊的事項之前，他想知道那普遍的法則，新學達到一種更廣大的概括作用。驟眼的看來這好像不過是一種理智上的習慣，但這些理智習慣也有他的道德的反响，倘若你習於不慣幹那些特殊的事情，因爲你的智慧不可對之發生興趣，你便自然的不給他以多大的價值，不看之爲可欲之物，犧牲了他而無所惋惜了。因爲要遠觀事物，我們便變成爲遠視之人，而不再見那細小者，不再見細小者了，我們便不再以之爲我們人生的目標了。這樣我們便自然的傾向把特殊的利益依附於普遍的利益之下，這也是一種道德。

再者，科學替我們盡別種義務。他是一種團體的作品，他不能是別項事件。好比一塊紀念碑一般，他的建築需要許多世紀的工作，而人人應肩荷一石，這塊石頭，或時要費一生之力。那末，科學便給我們一種必須的合作的情感，我們和我們同時代的人的努力之休戚相關之情。而且這些努力要上推古人下及來者呢，我們明白我們不過是一名小卒，全體中的一份子。便是這種規律的情感磨練軍隊的良心，他把農夫的粗野的靈魂，或者一個行險的人無細慮的靈魂變遷到這般程度，便能令他們幹那些英勇和一切盡忠的行爲。在相異的條件之下，他可以用相同的方式，施行一種有益的行爲。我們覺得我們爲人類而工作，而人類對於我們便變成更親愛了。

以上是贊成方面，以下便是反對方面。倘若科學不再表露對於心情是無能的，對於道德是不關心的，難道他就祇有有用的影響，而沒有傷害的影響嗎？首先便是一切激情都是獨一的，那末，他不能令我們不見是他以外的事物嗎？真理之愛無疑是一件偉大的事情，但是這種美譽，倘若要追尋他，我們要犧牲那更為無限珍貴的對象，如善心，憐憫，和愛他人；聽見有什麼天災，地震，我們忘記了受災者的苦難，祇想及震動的方向和廣度。倘若我們能證明地震學幾種未知的法則，我們便以為這是一個好機會了。

這裏立刻有一個例子令我們留意。生理學家無審慮的實施解剖，在許多老婦人的眼中，這是一種罪惡，無論科學過去未來的善舉都不能辭罪的。倘若相信她們，那些生物學家對動物毫無憐憫心，也應當對人殘暴了。她們無疑是自騙；我曾認識許多很和順的生物學家呢？

解剖的問題值得我們留意，雖然他稍為牽引我們走出問題之外。這是我們實習的生活常指示給我們的義務上的衝突之一。人類不能放棄知識而不變為渺小，這就是科學的利益所以為神聖的原因，這也是因為他可以療治和預行警告那無數的惡事之故。但在別方面，苦難是冒瀆的（我不說死亡我祇說苦難），雖然下等生物對於苦難的感覺無疑的沒有人類那般靈敏，但他們也是值得憐憫的。生物學家就是對於一隻壞蛋，祇應該幹那些真正有用的實驗。我們常有方法把苦痛化為最低限度，他應該應用他。但是在這方面，我們應該自問良心，所有合法的干涉都不適當而且有些可笑。在英國，有人說：議會可以幹無論什麼事情除了把男人變為女人。我可以說，議會可以幹無論什麼事情，除了他在科學材料上有一種能幹的裁判。沒有一種威權能指定裁決一種實驗是否有用的律例。

我回到我的題目來。有許多人說，科學是乾枯的，他令我們執着物質，他為一切高尚感情的泉源的詩歌殺死。被他曾觸過的靈魂枯萎了，對於高尚的衝動，一切感動之心和熱情都拒而不納了。這些事情，我不相信，剛纔我曾說過那相反的事實，但是在這一方面，有一種很流行的意見，這應該有幾分根據的。他證明一種營養物并不適合於一切人。

我們應該有什麼的結論呢？從廣義方面看來，科學一件東西，如果被一箇了解他而愛他的師長教授；可以在道德教育上施行一種

很重要的作用。但想目地爲獨一的角色，這便錯了。他可以使善意的情感發生，他可以做道德的發動機，但他種規律也同誰如此拋棄別種輔助物是一件笨事，我們把他們一切力量集合起來還不多呢。有許多人沒有對於科學事情的智慧。在學徒的所有班級中，有強於文科的，有強於理科的，這是一個很普遍的觀察。倘若相信科學不能動他們的智慧而能感他們的心，這是何等的幻想啊！

我講到第二點來，科學如其他的活動的注式一般，不獨可以產生新的情感，而且可以於舊情感之上，於從人心自然發生的情感之上，樹立那新的建築。我們不能設想一個三段論式他的兩個前提足面言的，結論是命令的。但我們可以設想一個，他是依下面的樣式來建設的。幹這些職倘者我們不幹那些，我們不能幹這些，那末幹那些。這類的推理并不是科學所不能及的。

道德可以憑藉的情感性質是極不相同的；他們在所有的靈魂中并不能有同等的程度。在有些人中，是這些情感作優勢，但在別種人中，却是別種絃索，常準備震動了。這些人特別對憐憫的感覺敏銳的，他們於是被別人的痛苦所感動。別種人把一切都放在社會的和諧，普遍的興隆之下，或者他們希望祖國的偉大。更有別種人或者有一種美的理想，或者他們相信我們的首要的義務便是把我們自身弄完全，勉力成爲最強的人，令我們優於一切事物不計及財富，不要使我們現眼墮落。

所有這些趨勢都是可嘉賞的，但他們并不是同一，或者會在其中發生衝突來。倘若科學對我們證明這種衝突是不必懼怕的，倘若他證明我們不能達到這些目的之一而不認定其他（這些是他份內之事），他便做了一種有用的工作。他便給道德家以一種珍貴的幫助了。這羣人，一直到現在，都是各自爲戰，每個軍士都向一特別的目的物而走，如今使集權起來，因爲已經有人向他們證明，各個人的勝利是全體的勝利。他們的力量便併佈起來，那無意識的羣衆便變成有規律的軍隊了。

科學確是在這方向前進的嗎？這是許可我們希望的。他不絕的向我們證明宇宙的各部份的休戚相關，向我們揭發他們的相互的諧協。這可是因爲這諧和是真的，抑或這不過是我們的智慧的需要，因此是科學的一個公理呢？這問題我不從事決定。但科學趨向統一，令我們也走向統一之路。也如他把特殊的法則集攏起來，把他們繫著於一個更普遍的法則之下一般，他不會也把我們的內心的親

密的斬望，在外表上是這麼分歧，這般遊移不定，這般各不相及的斬望化為純一嗎？

但是，倘若科學在這種工作中失敗，這是何等的危險，何等的失望啊！他不會做那麼多的惡也如他可以做那麼多的善嗎？這些情誼，這些如此脆弱，如此微妙的情感要受分析了；些微的光輝不會發覺他們的誇張，我們不會歸結到那永久的「有什麼好處？」的態度嗎？憐憫有什麼好處？因為你愈爲人他們愈向你有所要求因此他們的遭際愈是不幸；因爲憐憫不獨可以做成那些不感恩的人，這是沒有什麼要緊，但是又祇能做些寒酸的人呢？愛祖國有什麼好處？因爲他的偉大常常不過是一種炫耀的災難。尋求完善我們自己有什麼好處？因爲我們不過僅有一日的生存。倘若不幸，科學把他的威權的重量放在這些詭辯一邊他的結果便不堪設想了！

而且我們的靈魂是一種複雜的織物，在那裏，由觀念的聯合所形成的絲線，在各方面交互重疊。對斷一根線，便會引生沒有人能預知的廣大的裂痕。這織物，並不是我們所遺，他是過去的遺物。常常我們的最高貴的斬望附着於那些最陳舊最可笑的成見中，而我們憐知的廣大的裂痕。這織物，並不是我們所遺，他是過去的工作，這是他的義務。但那些高貴的趨勢，老習慣曾把他們連繫其中的，不會因此受苦嗎？然不知。科學要破壞這些成見，這是他的自然的工作，這是他的義務。但那些高貴的趨勢，老習慣曾把他們連繫其中的，不會因此受苦嗎？不，無疑的在那些強的靈魂中是不會的，但在世上不僅是有強的靈魂和清楚的頭腦，而亦有些簡單的靈魂，抵受不住這些試驗啊。

有人便以爲科學會是一個破壞者。他們恐怕他會做成的痕跡，驚懼他雙足所任之處，社會再不能生存。在這些畏懼中，不會有一種內在的矛盾嗎？倘若我們科學證明這種或那種習俗，人們以爲他是對人類社會的生存是不能免的，實際上並沒有如人們所給予他的那般的重，他不過是由他的可尊敬的古香古色來令我們發生幻想罷了。倘若我們證明這些（假設這證明是可能的）那末，人類的道德生活不會因此被搖動嗎？兩件事情之一，或者這習俗是有用的，那末，一種合理的科學不能證明他不然！倘若他是沒有用的，我們使不當對之悔惜。當我們把產生道德性的高貴的情感之一放在我們的三段論式之上，仍然是他，因此，仍然是道德，我們在所有的推理連鎖中的終結所再行尋得，倘若這推理的連鎖是依據邏輯的規則而行，那些會冒險跌下來的，並不是那主要的，這不過是那些引道德生活中是偶然的罷了。那一件重要的東西，不能不在結論中存在，因爲他是存在前提中的原故。

我們祇應當懼怕那些不完全的科學，那些自騙自的，那些以外表的微光來閃耀我們，令我們破壞那些，當我們更爲明白了解而太遲的時候，我們隨後想再行建設的科學。有些人歡喜一種思想，並不是因爲他是合理，不過因爲他是新奇，是「趨時」。這些人便是可怕破壞者，但這不是……我要說這不是學者。但我看見他們之中有許多曾對科學會服過重大的任務的，那末，他們便是學者，祇是因爲他們（好新奇和趨時，而不計及真理，使不是學者了）。

真正的科學恐怕那些忽遺的概括作用，和那些理論的演繹。倘若物理學者對之競介，雖然他們所應用的（理論）都是有連絡而堅固的，那末，那些道德學者、社會學者，當在他們面前之所謂理論，不過是如以社會比有機物的粗淺的比較，應該有怎樣的態度呢！反之，科學不能不是實驗的，而實驗在社會學中是過去的歷史，是過去的傳統，我們應批評，但我們不能把他化爲白紙。

道德對於具有真正的實驗精神的科學無所畏懼；這樣的一種科學是尊重過去的，他是與容易被新奇之物所騙的，科學的尙外表的行爲相反。他祇踏實地步前進，但常常向同一的方向走常常與善見不相離；反抗「半科學」的最好藥料便是超科學。

還有別種觀察科學與道德的關係的態度；沒有一種現象不能做科學的對象，因爲沒有一種現象是不可以觀察的。道德的現象也如其他現象一般，不能逃脫。自然科學者以雷靜的精神研究蜂蟻的社會；同樣學者研究人類也當他好像不是一人一般，他們變作我不知道是什麼一種狼星的遠處的居民，我們的城市對他們不過是些蟻巢罷了。這是他的權能，這是學者的職業。

民情的科學首先純是記載的，他令我們知道人類的風俗習慣，告訴我們這些風俗習慣是怎樣，而不告訴我們他們應該怎樣。隨後他是比較的；他令我們遊歷空間，令我們比較各種民族的風尙，那些野蠻人的與那些文明人的；他亦令我遊歷時間，比較過去與現在的風俗習慣。最後他要變爲解釋的，這是一切科學的自然的進化。

達爾文學派向我們解釋爲什麼我們所知道的民族都受一種道德法則所支配，告訴我們自然選擇把那些不能善巧逃脫的人消滅了。心理學家向我們解釋爲什麼道德的命令不是常與普通的利益相合。他們告訴我們人類被生命的風颶所牽引，沒有時間反省他

的行爲的結果；他祇能服從普遍的規則；這些普遍的規則愈是簡單愈少爭論；要他們的職務有用，因此要（自然）選擇能夠創造他們，祇要他們常與普遍的利益相合便够了。歷史學家向我們解釋那兩種道德，把個體依附社會，與憐憫個體，叫我們以他人的幸福爲目的，是那第二種，當社會變爲更廣大，更複雜時，有不絕的進步；而且，總計起來，少受災害。

這民情的科學並不是一種科學，他永不會是的；他不能代替道德，好像一篇消化生理學的論文不能代替一席酒一般。根據我在上面所說的（他的道理已明白），這裏更不必多贅了。

但我想講的並不是這些。我想講的是他（民情的科學）不是一種科學了，但他對於道德或者是有用或者是危險呢？有些人以爲解釋（一件事）在某方面看來，便是證實他，這是很容易自圓其說的。那種人以爲把依隨種族與地域的各種不同的道德證示我們，並不是沒有危險的；這樣會教我們爭辯那些應該盲目接受的事物，令我們習於在我們祇要見得是必須的地方，看出偶然的來。他們並不是完全沒有理由，但是坦白的說來，這豈不是把那些皮毛的理論和常留在外邊的抽象作用誇大他們對人類的影響嗎？當那些激情，有些是高尚的，有些是卑鄙的，在我們的良心中互相爭鬧的時候，在這般強勢的仇敵之旁，可以用什麼重量來權衡那偶然的和必須的玄學的分別呢？

我不能留下一個重要的地方而不說，便是科學是決定主義者，他先天便如此。他肯定決定論，因爲沒有他，科學便不能存在。但他亦是後天的；倘若他開始便肯定這定命論，當他是他的生存的一種不可缺的條件，他隨後正是在生存中證明他（科學）的每種勝利品都是決定論的一個勝利。一種調和或者是可能的；我們可以承認這種決定論向前走的步武，沒有停止，沒有退縮，沒有遇着不可超越的難阻的繼續前進，但究竟要承認我們沒有超過一定的限度之權。如我們數學所說一般，不可歸結到一種絕對的決定論，因爲到了邊際，決定論便變爲言語重複，意思矛盾嗎？這是一個問題，經過許多世紀的討論，還沒有得到解決的希望，我在此短文中更不能詳談了。

但我們是在一件事實之前，科學無論如何是決定主義者，凡他足跡所至的地方，他都把決定論放入，當這些關及物理學與生物學



便沒有什麼要緊，良心的領域沒有被侵犯。但當道德輪到他變為科學的對象時，便會有什麼現象發生呢？他必然滲入在決定論中，這便會是他的塌臺的時候了。

一切都是無望，抑或倘若有一天，道德要與決定論相諧合，他能够在那裏適應，而不至於滅亡呢？一種這般深刻的形而上學的革命對於風俗中並沒有很多的影響，如一般人所想像。

除了這些外，一切都如從前一般。本能比之一切玄學都靈。雖然有人證明他，雖然有人認識他的力量，他的秘密，他的動能也不變弱的。萬有引力自從牛頓出生後便沒有從前那麼不可抵抗嗎？所以引導我們的道德能力會繼續的導引我們。

倘若自由的觀念自身是一種力量，如傅業所說，倘若學者證明他是一種幻想，這種力量也不會減少。這箇幻想是太堅韌，不是用推理作用所能消滅的。那最不易讓步的決定主義者，在常的談話中，繼續的說「我想」而且說「我應該」，用他的靈魂的最強的部份來思想，就是說，那非意識而不推理的部份。當他動作時，人們不能不好像是一個自由人一般的動作，也如當他研究科學時，不能不像是一個決定主義者一般的推理。

那麼，那幻影并不是如人們所說的一般可怕，或者亦有其他不必畏懼他的理由；我們可以希望在絕對中，一切都調和；對於無限的智慧，那兩種品德，動作好像自由，與及思想好像是全無自由一般，便好像同是合法了。

我們會立在各種觀點來觀察道德與科學的關係，現在要下結論了。照他的本身的意義說來，現在沒有將來也不會有一種科學的道德。但科學可以由一種間接的法式做道德的補助者。科學一物，廣義的看來，祇能對道德服務；非然者就是「半科學」而不充足的半科學是最可懼怕的，因為他只能見人類的一部份，或者他看見一切，但常以同一的態度看，而且還要想及那些不是科學的頭腦呢。在別方面恐慌一如廣汎的希望一般，我看來都同是空想；道德與科學，當他倆有進步時，是會互相適應的。



## 明德之要義

六月八日在明德社  
學術研究班講演

陳總司令伯南講  
研究員筆記

明德社自成立以來，振衰式靡，頗能引起社會人士之注意與同情。而學術研究班之設，將以融會中西之學術，陶鑄高尚之人格，苦心孤詣，尤足令人欽服。鄙人今日趁暇來社，得與諸君晤談一室，至為愉快。爰就平日蓄諸胸臆，與一時感想所及，稍稍論列，願與諸君一商榷焉。

自頃兩三年來，吾粵種種建設，經依照三年施政計畫，按步實施。在物質方面，不可謂無相當進步。然在精神方面，則缺憾彌多。夫精神建設，為復興民族之原動力。精神建設不成功，則物質建設，雖有進步，究亦如無本之木，無源之水，其枯涸可立而待也。且人之生活，固不能不有資於物質，要亦不能全恃物質。若以物質支配精神，不惟失却人生意義，且恐相攘相奪，不至率獸食人不止。然欲謀精神建設，非先從恢復固有道德

入手不可。無道德以植其基，則所謂精神建設，終屬空談。明德社諸君，積極提倡，固有道德，與鄙人平日所持宗旨，不謀而合。可見人同此心，心同此理。苟能原始要終，鏗而不舍，剝復之機，其在是矣。自今以往，鄙人有暇，當不時到社與諸君再作進一步之研究也。

明德二字，本於大學。朱注：明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理，而應萬事者也。但爲氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏。然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其力所發而遂明之，以復其初也。觀此，可知明德本諸天賦之良知良能，非由外鑠。惟人自入世之後，爲習俗所薰染，名利所拘牽，物慾所障蔽，乃於不知不覺中，盡喪其虛靈之本性。本性既失，詐僞萌生，則其去生人之道遠矣。故非亟求所以明之不可。明之之道奈何？曰：力學而已。顧所謂學者，非徒咿唔咕嚕，尋求書本智識之謂。乃檢身克己，力求所以做人之謂。古者八歲入小學，教以灑掃進退應對之節，禮樂射御書數之文；十五入大學，教以窮理盡性，修己治人之道。使當世之人無不知學，學者無不知其性分所固有，及其職分所當爲。此入德之始基，而亦做人之準則也。自後世學術不明，忘本逐末，日惟耽研於文藝之一途，以爲獵取富貴功名之具，而於爲人之道，反忽畧而不知求。遷流至今，震於海外之物質文明，乃藩籬盡抉，舍己芸人，舉先聖昔賢所垂訓者，悉土苴而草芥之。於是羶陵恢譎，難可復制，風尚群趨於偏激，彝倫日卽於焚泯。由今之道，無變今之俗，雖日日言振興教育，謂之無教育焉可也。須知人之爲人，必有其所以爲人之道在。若不知爲人之道，則本質先撥，無論物質發達至若何程度，皆

不知所以運用之。豈惟不知運用，國家社會或且反受其累，而日以膠擾不寧。吾國先民，非無研究物理，克服自然之智慧，特以生人之道，自有本原。要使人人相安於覆幬之下，無一夫不得其所。而所以達到此願望者，則在人人知所以爲人之道。爲人之道，不求諸物，而求諸人；不求諸他人，而求諸自己。夫求諸自己，豈有他哉，亦明其德而已。明一己之明德，推而及之於社會，更推而及之於全國，使人人知自克，人人皆相安，己立立人，己達達人，所謂修身齊家治國平天下，其道固一以貫之也。大學開宗明義，所以教人者在此；明德社所以取此二字，以名其社者，其旨趣亦在此。吾國現在教育，完全偏重於智識方面，而忽視立身處世之道，其去教育真義，似乎尚遠。有人以爲今日中國之未亡，幸在教育尙未普及。此雖過激之論，要亦含有幾分至理也。雖然，無平不陂，無往不復，今世界人類方日趨於奇險大厄之一途，安知他日扶翼而拯救之者，其道不卽在斯乎。

明德社既以明德二字命名，則顧名思義，凡屬社員皆當曉然於社旨之所在。蓋明德二字探源大學，則凡所敷陳，自無一不本大學之教以爲教。大學之教人也，其始基在於明明德，其推賢在於新民，誠意，正心，修身，明明德之事，亦卽所謂修己之事也。齊家治國平天下新民之事，亦卽所謂治人之事也。諸君來此研究學術，尤應明瞭自己所負之使命。切切實實研究修己治人真學問，有弗學，學之弗能弗措也；有弗問，問之弗知弗措也；有弗思，思之弗得弗措也；有弗辨，辨之弗明弗措也；有弗行，行之弗篤弗措也。果能如此，則學必有成。以之成己也可，以之成物也亦可。倘若掉以輕心，循例上課，悠悠忽忽，虛度韶光，結果數月研究之期匆匆過

去，而實則一無所知，一無所得，貿貿然出而應世，欲求完成自己所負之使命，何可得哉。

鄙人兩年以來，見及中國文化之精神，繫於固有道德之存廢，故一面力求物質建設，一面力謀心理改造。如讀經之提倡，祀孔祀關岳之恢復，凡以端視聽而正人心也。特別法庭之設立，則以法律濟道德之窮，所以懲貪墨而肅官常也。今試舉例言之。三年施政計劃，亦可謂網舉目張矣。第使全省官吏，實心做去，自能日起有功。然而詳加審察，則意存敷衍，或更因緣為奸。是則徒法不行，咎在人心之太壞。人心一壞，雖有良法美意，亦安所施。故根本問題，仍在道德。兄弟年來所以喋喋不休者，蓋為此也。大抵今日人心之壞，不出四字：曰虛，曰偽，曰慾，曰昧。虛者，中無所主，任人擺弄，其見於事也，甲以為是則是之，乙以為非則又非之，隨風轉舵，無適而可，天下事之敗於此等無定見之人者，蓋不知凡幾。其去為非作惡者，僅消極積極之分耳。偽者，存心欺罔，工於牟利，巧於彌縫，雖極功令森嚴，而亦陽奉陰違，凡可以達其慾望者，無不畢慮竭智，百出其狡詐技倆，以求之。慾則祇知圖利，不恤其他，雖至行險僥倖，以身殉財而不惜。古所謂見金夫不有躬者，即指此輩而言也。昧則皂白不分，利害不辨，方寸之間，幾無纖毫清淑之氣，以此應事，其曷克臧。凡此四者，皆人心之蠹賊。生於其心，害於其政，發於其政，害於其事。此蠹賊一日不去，即亂源一日不戢。何以去虛，曰誠。誠則心志專一，胸有主宰，不致偷恍而無憑。何以去偽，曰信。信則爾無我詐，我無爾虞，既求信於己，更求信於人。何以去慾，曰義。慾緣利生，義者利之反也。人禽之所由判，舜跖之所由分也。何以去昧，曰明。明則清明在躬，志氣如神，任是非

利害之交錯，而物無遁形，若燭照而數計也。

以上所言，卑無高論。然諸君能依此潛心修養，則於修己治人之道，思過半矣。但凡事重實踐，不可徒託空言。知而不行，仍是不知。鄙人上面說過，所謂學者，非徒咿唔咕暉，尋求智識之謂，乃檢身克己，力求所以做人之謂。就是要諸君將平日研究所得，見諸身體力行。當此人心風俗日就頹靡之際，非得一般有實心做實事之人，本身作則，切實匡救，則橫流所屆，將靡有底止。諸君既負挽救人心，轉移風俗之使命，對於此點，尤宜注意。若僅僅製爲口號，張貼標語，試問有何用處。昔孔子之稱顏回也，曰得一善則拳拳服膺，而弗失之矣。蓋言實踐之不可不力也。願諸君本此實踐之精神，勇往邁進，造次於是，顛沛於是，則異日出而爲社會國家服務，必能由善己以推及於善人，蔚成良好之風尚，而致國家於治平之域。此即修己治人之說，亦即心理改造之成功也。鄙人學識膚淺，凡所云云，第就累年經驗之所得，且時時用以自勉者，不揣固陋，竊願與諸君交勉之，幸勿以爲河漢可也。

## 人生之意義與價值

六月廿二日在明德  
社學術研究班講演

陳總司令伯南講  
研究員筆記

人之所以爲人，其根本要素，究竟何在，兄弟愧非學者，不能作學理上之討論。惟有二義可以常識及閱歷比較而判斷之者，則人乃有心靈的，與有社會性的。是也。

宗教家有靈魂不滅之說，其言信否，茲勿具論。惟人爲萬物之靈，具有良知良能，其聰明智慧，迥非一般蠕行喙息之動物所能比擬；則人之所以爲人，必有其翹然特出之人格在，可斷言也。人格如何養成，曰在尊德性而道學問。質言之，卽在精神之修養是也。蓋人類生活，有物質精神兩方面；而精神生活，尤比物質爲重要。故人之爲人，應以精神支配物質，不應以物質支配精神。若於男女飲食之外，別無所求，羣焉以生，泯焉以滅，則視禽獸之飢而食，渴而飲，雌雄相和鳴，牝牡相追逐，又何以異。且人類之演進，不知其幾千萬年矣。今之所目爲人者，非太古之原人，乃遞演遞進，有智識有歷史之人也。惟其有歷史，故能相生相續，以前代之所積遞傳遞衍於無窮。自來風俗習慣之成，其始也必有爲之先者，其既也遂轉相仿效，而蔚成風氣。昔曾滌生氏嘗論風俗厚薄之所自，而歸本於一二人之心之所向。可見人與人之間，其相互之影響，蓋至大也。譬如一鄉有善士，鄉人薰其德，羣靡然以從之，而風俗遂因之而淳美。謂此爲一二人之事耶，則爲之者固不止一二人也。謂非爲一二人之事耶，則有開必先者，固明明祇此一二人也。謂非人與人相互之影響，胡可得耶。此中機括相繫，至爲密切。推之一縣然，一省然，乃至於一民族，一國家亦莫不然。由是以觀，靈魂不滅之說，雖信否不可知，而人之精神有歷久不磨者在，則固確然而無疑也。此精神之蘊結卽心靈也，所謂人爲萬物之靈者，亦卽此心靈也，人之所以爲人端在於此。

復次，人之生也，爲孤立耶，抑與接爲構，必有並世同居之人耶。此雖三尺童子，亦知之矣。亞里士多德有

言，人爲社會動物。蓋人之有社會，固與生而俱來者也。惟其有生俱來，故人有社會性。豈獨人然，卽下至動物，如蟻有聚，蜂有羣，鴛鴦有偶，亦社會性也。假使天地之間，只有個人，而無社會，則凡衣食住行，所資以爲人類之生活者，必哀集具備於一身而後可。吾有以知其必不能也。故社會愈複雜，人之所需於社會者亦愈殷，而人之社會觀念亦愈重。於是共同生活之規律及道德，遂爲人世間必不可缺之原素。

此兩點爲人生觀最基本之概念。如不明白此兩點，則將無從了解人生之意義與價值。竊嘗默察國人心理，對於上述兩點，多未了澈，久而久之，便生出種種之心理病態。於是五種不正確之人生觀，紛然錯出：

一曰個人之人生觀 卽知有小我，而不知有大我；知有自己一身，而不知有國家社會。

一曰功利之人生觀 卽認功利爲無上之目標，只求能弋取功利，無論手段如何卑劣，亦所不顧。

一曰浪漫之人生觀 卽放情縱慾，爲所欲爲，不顧道德之責備，不顧社會之批評，乃至法律之制裁，有時亦所不恤。

一曰苟安之人生觀 卽苟且偷安，無自強之志氣，無勇往之精神，務保守而怯進取，務敷衍而憚實行。

一曰糊塗之人生觀 卽立身漫無準則，處事漫無方針，一受環境淘化，便隨風而靡，一受別人愚弄，便相率盲從。（以上五條參閱心理改造三七至四〇頁）

此五種不正確之人生觀，流弊之大，非言可喻。將欲箴砭而矯正之，必自根本上先明瞭人有心靈及社



會性始。

人既有心靈，又有社會性，故生斯世也，處斯世也，從縱的方面言，不應僅爲一時之謀，而應負繼往開來之責，從橫的方面言，不應僅爲一己謀，而應負善己善人之責。凡道德智識，均應以此爲出發點。本此以求，則心地自然光明，行爲自然正大。諸君試思之，人生數十寒暑耳，天之所以予我者既如此其厚，而社會之所以奉我者，又如此其溥博而無極也，倘不及時努力，爲國家社會盡一分責任，悠悠忽忽，虛度此生，反問良心，能無愧赧。況諸君均爲會受相當教育之人，在人類中屬於智識分子，其所受於社會者較常人爲厚，則所負之責任，亦應較常人爲巨大。且中國有四千餘年之歷史，其文化亦自成爲一系統之文化。以中國之文化，與歐西之文化較，其高下優劣，固不遽易定論。然其蘊藏之富，與其仁愛和平之精神，則世界有識之士，亦既承認之。今天下滔滔，受物慾之桎梏，咸趨於爭奪殘殺之一途，極其弊，非至於率獸以食人不止。將欲解其惑而救其危，則闡揚中國文化之精神，以供世界全人類之採擇，吾輩中國人，生當今日，尤覺責無旁貸也。然而環顧國中，其能負此等重責者，究有幾人。兄弟一介武夫，未嘗學問，年來怵於國難日深，外憂日迫，仰觀俯察，以尋求人生之意義與價值之所在，憬然有見於吾人對於後代，對於社會所負之責任之鉅。是用不憚煩言，毅然守此人生觀，以自勵勵人。所定本省三年施政計畫，即本此主旨以爲之者也。然三年計畫雖爲確定之方案，而所以推動而演進之者，則在人，而且不在於一人，而在於人人。得其人則人存政舉，不得則反是。所謂得其

人者，卽得此能了解人生之意義與價值之人而已。

既明此旨，上述五種錯誤之人生觀，乃可得而矯正之。如醫者之治病，必明病源，乃投方劑。夫今日中國之病源，果安在乎，非缺乏正確之人生觀乎。因缺乏正確之人生觀，則人心之陷溺，乃日以深，道德之破壞，亦日以烈。然則對症發藥，不在其他，祇在自反。道德者，吾人固有之民彝，卽吾國道地之良藥也。至道德條目，析言之，不可以縷數，最切要者有八：一曰孝悌，二曰忠信，三曰禮義，四曰廉恥，五曰仁愛，六曰和平，七曰公正，八曰守法。此八德之意義，兄弟在心理改造一文中，已經詳細闡述。（參照心理改造四二頁五四頁）諸君取閱原文後，當能了然一切也。

抑更有進者，諸君既了解人生之意義與價值，及得到正確之人生觀，則第一須正己正人，第二須能知能行。（參照心理改造五四頁至五六頁）孔子有言，其身正，不令而行，其身不正，雖令不從。又曰，君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。王文成曰，知而不行，祇是未知。果能卽知卽行，以身作則，示以圭臬，樹之風聲，則觀感所及，萬彙景從，由此己立立人，己達達人，豈獨一人之自淑而已耶。

各位研究員，本爲社會之優秀分子，將來對於學問及事業，均有無限之希望。本社設班研究之主旨，在使諸君能了解人生之意義與價值，得到一種正確之人生觀，然後平日所學，非僥託諸空言，而能取其實用。四個月之光陰雖短，倘能本此主旨，融會貫通，則如航行之有南針，庶不致有迷途之感矣。竊願與諸君共勉。

之

仁愛月刊  
第一卷第二期  
民國二十四年六月號

目錄

辦理慈善事業者應有的認識	陳濟棠
為慈善界進一言	黃國琦
救護隊員所應具的條件	詹慕禪
道家哲學	繆篆
王陽明思想之淵源及其本質	翁琴崖
從莊子中所發現孔子的地位	陳召培
忠孝之精釋	關生
儒家的人生觀	仲侯
仁政與慈善事業之一貫性	梁寶雅
為罪人請願	陳恩成譯
治水的根本問題	志民
堂務紀要	錫康
(一)新禮堂工程完成	
(二)養老院工程近况	
(三)佈施部會議	
(四)增聘醫生	
(五)分配實習醫生	

(六)設臨時診症分室	
(七)藥品之集散	
(八)贈醫統計	
(九)施藥統計	
(十)舉辦龍舟比賽大會	
(十一)五月份財政收支概況	
(十二)董事會議	
(十三)各地善堂不得改辦救濟院	
我悔悟了(小說)	子潯
雜二 八德箴言	翼
雜三 八德選粹(紀二十四悌)作	道人
醫學宜以四聖之書為根抵論	王道
經驗良方五則	
一月來之救濟事業及防潦工事	民
黃炎視察記(續)	
會議錄	

定價：零售每份洋二角，半年一元二角，全年二元四角。  
郵費：國內每份洋二角，半年一元二角，全年二元四角。  
地址：廣州、香港、澳門、各埠。  
總發行所：仁愛月刊社。  
民國二十四年六月出版

新 民 月 刊 特 載 人 生 之 意 義 與 價 值

# 文 錄



## 持靜齋書目跋

潮安饒純鈞先生鐫遺文

石持靜齋書目。無卷數。吾鄉丁雨生中丞日昌藏書。而編輯者則元和江建霞太史標也。首有標序。並題辭。畧曰中丞藏書半是吾郡舊物。庚申兵火後爲中丞所得。中丞歸田後編錄藏書曰持靜齋書目四卷。續增一卷。又云丙戌客粵中。見於汪郇亭師架中。爲之重編。分宋元校鈔四類。印記收藏間一附載。甲午秋攜稿來湘。寫而刻之。存吾郡藏書掌故也。則是書已有刻本矣。丁氏原編書目余未之見。戊申冬於舊書攤無意獲此。凡宋本經部十四種。史部十六種。子部十二種。集部十六種。元本經部十三種。史部五種。子部十二種。集部十三種。校本經部二種。史部二種。子部五種。集部三種。鈔本經部二十五種。史部一百二十一種。子部一百十三種。集

部一百四十七種。舊刊本十二種。都五百三十一種。皆世間希邁之本。為歷來藏書家所秘重。考葉昌熾藏書紀事詩注云。雨生藏書極富。其為上海道時宜稼堂郁氏宋元舊本都歸插架。有持靜齋書目五卷。其尤精者景祐本漢書。世綵堂韓昌黎集。及宋刻禮記要義禮記集說兩漢會要東都事畧。皆至寶也。今書日中宋本有此六部、惟禮記集說

作集釋、不知同一書否、又莫友芝宋元本經眼錄。儀禮鄭注宋淳熙本。同治甲子蘇松太道丁雨生獲之上海肆中。審定

為實事求是齋經籍之冠。今書日中亦有此部凡十七卷、舊傳雨生撫吳時介紹應敏齋廉訪至郁氏閱書目。取架上宋元刊

本五十餘種。命材官騎士擔負而趨。時泰豐已故。按同治上海縣志、郁松年字萬枝、號泰豐、恩貢生、好讀書、購藏數十萬卷、手自校讎、以元明舊本世不多見、刊宜稼堂書、諸

孫尚幼。率其孀婦。迫及於門。雨生不能奪取。其卷帙少者。自置輿中。其卷帙多者。僅攜首帙而去。後經應敏齋

調亭。以宋刊世綵堂韓文程大昌禹貢論。今書日以此書冠首、九朝編年。今書日中無此書、毛詩要義儀禮要義金刊地理新

書等十種為贈。餘乃返璧。以上陸氏心余謂雨生撫吳精明慈惠。吳人至今多頌其德。郁氏取書未必強暴。至此

蔣香生注宜稼堂書目。謂郁氏家人不欲零售。是時心源在閩。久垂涎其精槩。舊本及歸而毛詩要義等書已

為雨生所得。故大嘆之。而曲為是言。此語當不虛造。足為雨生洗冤矣。雨生藏書自郁氏外。多取之長洲顧沅。

時新經喪亂之後。湘舟藏書盡為雨生所得。故標謂半是吾郡舊物。即指此也。然雨生歿後。書籍稍稍散失。多

為上海書賈零星購去。今已寸簡無遺。足見天下之物不能常聚。先人殫一生心力。以有此奇書秘本。而子孫

不能繼承先志。珍其所守。如陸氏之陌宋樓藏書。今亦歸之日本。即陸心源藏書、丁未以上萬元代價售於日本岩崎氏。島田彥積著有陌宋樓藏書源流考、敘述東南藏書

家流傳始末。則生前百方搜羅。惟恐不得者。亦何爲哉。此余讀丁氏書。日不能無慨息於中也。

### 四川蓬溪縣知縣鄒君墓誌銘

陳三立

君姓鄒氏。諱鼎祺。字瑞人。維三蘇逸皆其所別署也。先世自閩遷廣東大埔。遂世爲大埔人。祖鸞章。以武功起家。官至四川提督。考國瑜。將家子。知兵。弱冠積功。官知縣。軍叙州。被急檄赴下游募兵。盛漲舟敗。沒於水。當是時。提督君已老退。君生纔四齡。家貧甚。母江太夫人躬紡織。養衰翁撫孤子。拮据萬端。卒致君於成。故終君之身。行已治人。仁孝忠恕。其漸漬母教者。然也。習法家言。佐縣幕。治獄務矜慎。所不可未嘗屈撓。往往以去就爭讞。定無枉縱。用此被重名。名州劇邑。幣聘狎至。以幕客川中者二十餘年。年四十餘。始以廕襲州判。改知縣。官四川。君旣以佐幕有聲。尤諳悉吏事。先後充川東商務局提調者一。管官運鹽局者四。曰江安。曰江巴。曰涪岸。曰富廠。權知縣事者二。曰永川。曰蓬溪。所至有名蹟。而以全礦產。濟鹽荒。及知蓬溪。所著績效。尤爲人所稱。四川古稱天府。重慶初闢埠。外商爭扶巨資。覲地利。江北縣龍王洞產煤富。英商以開採請於當道。許之矣。將鳩工毀墓築鐵道。民大譁。官其地者。恆怯不知所爲。以屬君。君據約往復。卒廢成議。取垂失之礦。還之川民。民謳思至今不衰。富廠者。富順產鹽所也。川鹽泰半所自出。歲庚戌。鄰邑有匪患。廠商多避地。資猝乏。鹽不時出。遠近無所得食。大府檄君往主其事。君治巖政久。信望孚洽。至是馳書各岸局。出存金以濟鹽。產驟饒。官不費帑。民不淡食。蓬溪邱氏孤女。少字何。何貧。其叔父將別嫁女。何訟於官。君資以奩歸於何。夫婦感泣。國變軍事。

起。縣以東無完區。君誠士民練團繕守備具悉擒治境內諸盜潰卒入輒收其械聲勢壯甚鄰境兵匪莫敢窺蓬溪蓬溪以西諸縣因以無擾事畧定君求代去蓬溪民環跪縣庭乞留不得已爲留數月調知遂甯稱疾不上遂不復出天性肫篤廉謹自佐幕至爲令所蒞必迎養母年五十後謏日必稱壽狀母節孝因其鄉人請於部得旌考殉難遺骸不可得語及必流涕母卒奉齒爪合葬焉居官時嘗兼他職本俸外與之糈必固辭不可必以與戚黨之貧者體羸多疾然屏嗜欲耐勞苦晚歲用道家言養生春秋七十有一乃卒元配王繼配張皆能以勤儉明惠佐君於內先君卒子四琴琳樞女六蘭適葉爾德棠適李侃先卒慈適張鏡明芙適周健堂梅適呂公望康適毛慎之孫男女十六人將以重光協洽之歲十月十六日葬華陽縣高店子之原狀來請銘乃爲銘曰。

觥觥提督功篤棊教忠有子死無悔挺生哲孫作循吏禦侮障亂趾厥美貽謀貴義賤財賄不躬其逢後受祉幽潛蓄德耀文字石可泐兮名不止。

### 詩錄

二月十八日至南京秋岳纒蘅釋戡敷庵仲恂靄林約飯浣花樓賦此報謝

夏映庵

數年不蹠秣陵春來就吟朋意倍親百罰難辭宰宿約一杯無異及良辰江山入座多情甚樓館當衢舉目新重念茗寮群策罷夢尋闌角墜花茵。

前人

纒齋釋戲醇士同游郊外觀雪後挑花過靈谷寺不入

擊我郊游一走車。路桃隨處布緋霞。定知春雪多溫意。幻作寒林吐艷葩。峯頂曉猶餘璀璨。枝頭晚未褪些些。

何須更叩禪關問。聖解如斯儻不差。

陳鶴柴

送冒鶴亭赴廣東修通志甲戌季秋

海天如鏡恣遨遊。申戌頻年兩汎舟。南越采風來謝客。君生長于廣州西江洗甲靖蚩尤。瓊瑤玉珮羣英集。珊瑚網珠塵

一例收。却憶仙羊街畔住。得閒會上五層樓。余少隨宦住五仙觀旁仙羊街、五層樓在粵秀山、一名鎮海樓。

前人

壽石遺宗丈八十

羈栖漢上又燕京。晚瞻江南獨主盟。媿媿清言詩入畫。寥寥耆舊佛同生。夏歷浴佛日生辰依人海燕堪爲侶。留客春蕙

慣作羹。度隴紀遊勞獎借。還將詞賦助稱觥。

劉錫之

龜頭渚觀太湖

昔年玄霧曾探梅。遙望震澤如浮杯。豈知沙渚更奇絕。龜頭伸入琉璃堆。我從梁溪泛孤艇。更沿蠡湖兼溯澗。沙平風軟泊渚岸。瘦筇扶上山之隈。太湖三萬六千頃。浩淼直自雲端來。餘波瀟灑濺飛雪。驚浪澎湃鳴春雷。山腰亭觀何岌嶮。背湖八面文牕開。但見雲帆與沙鳥。出沒煙波經幾回。包山洞庭應不遠。恨未着屐登崔嵬。夕陽在山覓歸逕。又聽野寺疎鐘擺。



蕪湖江行

波平風軟送歸舸。一路煙村柳色青。隴畔插禾聞鳥語。江干曬網覺魚腥。驚濤拍岸疑奔馬。列岫當牕似畫屏。應有沙鷗驚客鬢。一行飛起落前汀。

前人



書

評



『唯物辯證法論戰』

謝幼偉

編者 張東蓀

出版者 北平民友書局

價目 一元四角

晚近青年之醉心唯物辯證法，已爲不可否認之事實，此可於坊間流行之雜誌譯著見之。此等新作品，十之七八，均含有唯物辯證之傾向，且文筆粗劣，句鉤字棘，不可卒讀，而青年反嗜之，亦可見其說之入人深也。但所謂唯物辯證法者，今日一般青年，亦未必眞解，卽解矣，來源如何，錯誤何在，亦多不明，惟以先入之見爲主。盲從之後，不復用腦，持論之異於唯物辯證法者，卽詆爲唯心或譽爲資產階級或小資產階級之意識。

形態，以塞其口，一若不如此不足以顯其富有革命性者然。荒謬狂悖無以復加。張東蓀先生等懼青年之迷而不返也，因疊爲文，加以駁斥，並輯爲一書，曰「唯物辯證法論戰」。書雖以論戰名，實則皆爲反對唯物辯證法之正面文字，內分上下卷，共文十四篇。卷首復有張君勳先生之序言，卷末則有附錄四篇，一爲羅素之「我何以不是共產主義者」，二及三爲杜威與柯亨之「我所以不做共產主義者的理由」，四爲張東蓀先生之「答覆『張東蓀哲學批評』著者之公開信」。

全書十四篇論文中，以張東蓀先生之「唯物辯證法之總檢討」一文及牟宗三君之「邏輯與辯證邏輯」一文爲最有精采。牟君文從邏輯本身着論，認邏輯是「理性自身的發展」，這個理性全是法模，全是架子，這架子間的推演關係就是所謂套套邏輯。套套邏輯的推演完全是先天的，不依靠經驗的。凡一個前題確定，就可以推出全部的邏輯世界。邏輯只講可能而不講實際，實際是它的應用。邏輯只是客觀絕對，主觀相對或選替乃是它的表達或應用。」（原書九三頁）故邏輯僅有一個，而不能有兩個。路易士（C. I. Lewis）之所謂選替邏輯（Alternative Logic）乃從邏輯之表達上及界說上言，而非從邏輯之本身言。路氏之選替邏輯純以不同之含蘊（Implication）界說而造成。此點美國哈佛大學教授挾華爾氏（H. M. Sheffer）已有批評。據挾氏意不惟邏輯未嘗有兩個，即幾何學亦未嘗有兩個。所謂「非歐克立」幾何學者，實以不同之空間界說而成，以不同之點、面、線界說而成，此可視爲派生的幾何學何（Derivative Geometry）而

非選替幾何學。將歐氏幾何學上之幾條公理改變其一二條意義，所得自與歐氏幾何學不同，然不能謂此爲另一幾何學也。同理，將邏輯上之根本概念，（如含蘊）改變，亦可得不同之邏輯系統，然亦非另一邏輯也。牟君所言實與挾氏暗合。據此則所謂另有辯證邏輯可與形式邏輯對立而克服之者，實不明邏輯之真義也。我國唯物辯證法之信仰者，對形式邏輯之誤解，牟君有顛撲不破之批評。其病全在不知邏輯規律爲思想上的，而非事實上的。吾人不運思則已，一運思，則同一律也。矛盾律也，拒中律也，皆不能不遵依也。

張東蓀先生一文，則注重批評黑格兒與馬克思之混用「對待」（Contrary or Contrast）「負面」（Negation）「矛盾」（Contradiction）三名辭而統謂之「相反」（Opposite）實則此三名辭之意義，全不相同。所謂對待者，如動靜，冷熱，上下，左右之類是也。此在名學上爲「相對名辭」（Relative term），即此一名辭之成立須依賴他一名辭之相對。然宇宙內之名辭，不皆相對也。次所謂負面者，即「人與非人」「椅與非椅」之類是也。然「非人」者，除人以外之一切事物皆爲「非人」，實事上決無「非人」之一物。「非椅」亦然。此「非人」「非椅」之負面在名學上可有，在事實上必無。以名學上之「負面」用爲事實之「相反」可謂爲張冠李戴也。至「矛盾」則純爲名學上之專門名辭，指兩個命題之不相容或不皆真而言，如謂「凡人必死」之一命題爲真，則「有人不死」之一命題必假，如「有人不死」之一命題爲真，則「凡人必死」之一命題必假。此兩命題不能同真，故矛盾。矛盾之生，生於堅執此兩命題爲真也。「馬克思與黑格兒對

於這三個都不加以分別，並且利用其混淆不清，以偷關漏稅之法，由負面而移至矛盾。因為這二者在他二人皆統名之相反。乃是使「相反」一辭具有三個不同的意義，以致有時明明說負面的相反，而却一轉變為矛盾了。有時明明說對待的相反又一轉變為矛盾的相反了。而在我看來，就負面來講，甲之與非甲並沒有不相容不並言的關係，並且亦決不會互相抵消，至於對待，則雖不能使一物同時是大又是小，然而只須觀點變化一下，這個東西本來是大亦可變為小，這裏亦沒有矛盾。因為矛盾是在名學上的，而對待則在經驗上，二者性質不同。黑格兒與馬克思總是把對待與負面混而為一，使其最後都移於矛盾。他們的根本錯誤就在於此。（原書一七一及一七二頁）換言之，馬黑二人均誤於（一）不知分別此三種名辭，（二）不知將名學與事實分開，將名學上有效之名辭，亦以為在事實上為有效。其中尤以馬氏之誤為最不可想。因黑氏本謂思想與實體為一，其邏輯則純為討論思想形式之書，故矛盾，負面等辭可用，一被馬氏移用於政治經濟上，則不知所謂。再加進「鬥爭」一辭，則更從天外飛來，以對待也，負面也，矛盾也，皆不含鬥爭之意。謂在辯證歷程上有鬥爭者，非馬氏曲解黑氏之義，即由馬氏強硬拉進者。雖信仰辯證法者，亦不必信仰馬氏之「階級鬥爭」說也。

除張牟二君之文外，其他各篇對唯物辯證法之錯誤處，亦各有深刻之批評，讀者可自行披閱，茲不多贅。簡言之，此書實為人生觀與科學之論戰後，我國思想界最有意義，最有價值之討論。所令人痛心者，則此

種問題在歐美思想界無須費許大氣力以駁斥之耳。以歐美思想界非如我國有此許多馬克思之信徒，雖有之，亦非如我國信徒之謬妄，謂可推翻形式邏輯，及視馬氏哲學爲獨一無二之哲學也。作者希望今日青年於未信仰唯物辯證法之前，請先讀此一書，然後決定或迎或拒可也。此書錯字甚多，望其於再版時改正。

## 『認識論』

全上

著者 張東蓀

出版者 上海世界書局

價目 五角

國人之談西洋哲學，亦有二十餘年之歷史矣。其工作止於介紹而已，敘述而已，至多亦不過畧加批評而已，未嘗有自創之哲學也，即未嘗有系統完密，獨樹一幟之哲學也。此非謂中國無哲學，中國自有一種可以傲人之哲學。惟中國哲學以人生哲學爲止境，本體論雖偶有所見，而認識論，則可謂全未涉及。即我國人生之哲學近年來亦無人加以發揮，除拾前人牙慧，將前人所言，加以分類，名之曰某人之宇宙觀，某人之人生觀外，不聞有步武前人而自創一宇宙觀或人生觀者也。此豈今人之智力不如前人，毋亦今日思想界之懶惰性爲之耳。

張東蓀先生治西洋哲學甚久，用力亦最勤。於西洋哲學之各家學說，幾於無所不窺。其以前工作偏於介紹，最近則有自成一家，獨表所見之意。向所著「認識論」一書，其濫觴也。此書雖不能謂為張先生之成熟作品，然在我國則可謂絕無僅有者矣。作者不能不佩服張先生之勇氣，更不能不佩服張先生之學識，覺其前途無限，實我國最有希望之哲學家也。

「認識論」一書，共分五章。第一章論知識之由來，第二章論知識之性質，第三章論知識之切否，第四章論知識之標準。以上四章均根據 Gamertsfelder and Evans: Fundamentals of Philosophy 一書寫成，非張先生個人意見。惟第五章「認識的多元論」，則為張先生獨抒己見者。於哲學已有相當研究者，前四章可不讀，而專讀其第五章，以張先生之哲學，即在此第五章也。

所謂認識的多元論者，別於認識的一元論與認識的二元論而言。認識的一元論，非將能知歸併於所知，即將所知歸併於能知。認識的二元論，則能知與所知相對，即僅為主客之對立而已。張先生認此為太簡單，主張認識應為多方面的。「因此我承認外界有其條理；內界（即心）亦有其立法，內界的立法又分兩種，一為直觀上的先驗方式，一為思維上的先驗方式」（這一點與康德相似）至於感覺則不是真正的「存在者」。所以我此說有幾個方面，因名之曰多元論。（原書四六頁）

在未批評張先生哲學之前，應知張先生之思想實以康德之影響為最深，其所走之路，仍是康德所走

之路，不過除康德之外，懷黑德教授（Prof. A. N. Whitehead）與路易士教授（Prof. C. I. Lewis）兩人學說亦有相當影響。張先生之長處在能融貫各家學說，採取各家之說而不爲其說所束縛。『認識的多元論』於批評各家學說處，最有精采。次則謂『外界有其條理』，亦似不可駁斥之論。將條理全屬於內界，實爲康德之錯誤。蓋外界若毫無條理，則內界之條理所加於外界者，必不能如是之適合也。見方而知其爲方，見圓而知其爲圓，方圓雖可爲吾心之概念，然吾之不誤圓爲方，誤方爲圓者，則方圓之間，自有客觀的不同點在也。

本文無詳細批評張先生認識論之企圖，惟有數點可提出以供讀者及張先生之考慮：（一）張先生之所謂認識的多元，是否爲多元？以愚所見張先生之認識論，仍爲二元的，仍爲主客對立的，不過其所謂主則爲有概念，設準及格式之主，其所謂客，則爲有原子性，聯續性及創變性之客而已，所謂認識者，即此主與客間之關係，仍跳不出二元論之範圍也。蓋吾人不談認識問題則已，一涉及認識，則不能不分能知與所知，能所既分，則不論此能如何複雜，此所如何複雜，始終必能爲一事，而所又爲一事，始終必爲能所間兩造之交涉，無第三者置喙之餘地。即唯心論者欲將能所加以歸併，然歸併之結果，已爲本體論而非認識論矣。故在本體論上可以有一元，二元，及多元之分，在認識論上則愚意但有二元而已，一元與多元均不可能也。（二）張先生內界外界之分是一種武斷的假定，並無理論上之根據。內外兩界之截然可分，在張先生若毫無可



難者，此在理論上，未免稍欠圓成。蓋在未入認識論之範圍時，張先生已假定有內外兩界，然後從而分析內界所有者爲何物，及外界所有者爲何物也。(二)張先生認識多元論之目的原在避免循環論證之毛病，然以愚觀之，張先生所主張之「過去的唯用論」(見原書一一八至一一九頁)仍不能免此毛病。據「過去的唯用論」，觀念之真假必須視其用於實際有效與否而定。譬如見此筆而謂爲筆，此經驗上事也。持以作書，揮灑自如，因曰：此真筆，是亦經驗上事也。今謂筆之觀念真假，由於能否書寫，則亦以經驗證經驗耳，仍是循環論證也。

上述三點，不能視爲一種批評，特個人認爲有可疑處，乃提出而冀張先生注意之耳，有暇或將再以所見請益也。愚認張先生此書是一部極有價值之著作，研究哲學者，不論贊成之或反對之，均有細讀之必要也。

存心則緝熙光明，如日之升，修容則正位凝命，如鼎之鎮，內外交養，敬義夾持，何患無上達。

# 附錄



## 明德社主辦學海書院簡章

### 緣起

古者官師政教出於一自周政不綱王官失守孔子始以師儒之責講學洙泗文行忠信謂之四教詩書執禮以爲雅言而教宗所繫則備載於大學一篇內之誠意正心外之齊家治國平天下而以修身爲澈上澈下一貫心傳之本二千年來雖道俗有隆污世運有升降然其立教之鵠的則固與日月並懸而未嘗或易也乃者士風日敝襲拾外人緒論不憚芸人舍己以撓吾民族立國之精神且並吾先民教學造士成己成物之闕規舉唾棄以爲無用而其取範於他邦之教育制度及其方法又未能折衷至當適合國情由是言與行不相資學與人亦不相附遂釀爲社會國家之殷憂吾人蒿目慟心亟圖補救將欲衡量當今需要酌採往代成

規不徇時不囿古儲之大道願爲前驅此學海書院之所由建立也

自新教育制度移植中土以來其弊之甚著而不可掩者約有數端由小學至於高等教育第足以陶育中材而不足以簡拔非常之秀弊一學之粗者支節餽釘其精者亦不過束鱗西瓜不能養成融會貫通之才弊二有學而無養遺本而逐末無以得宏毅任重之器弊三時至今日民族復興之巨任端賴國中多數英賢起而擔負自不待言而所謂英賢云者必須有深醇之修養堅定之品節於本國政治社會經濟沿革狀況有明澈之了解於西方學術思想有確切之認識而又於近代民治方式有運用之能力然欲謀根本之解決則必須有一自由講習之地方祛今日學校一切泛求泛應諸積習招聚英才從容陶冶以實踐道德樹立基礎以融和新舊求其會通實事求是體用兼資循是爲之庶收拔十得五之效學海書院之設所由本此宗旨期與海內名賢共勉者也

我國自孔子杏壇設教聚徒講學師儒擔當世道之功幾軼政治之力而上之非特先聖先師爲然也即唐宋以來儒家受業傳薪蔚爲風氣書院精舍海內駢列莘莘學子鼓箏登堂者相繼不絕而以宋初四書院爲尤著其光耀之遠實爲近古文化中一大偉績此外以人而言如胡安定教授湖州以經義治事分齋爲有宋一代學術導其先路朱子講學白鹿洞拓千餘年正學之宏規而象山慈湖南軒上蔡諸巨儒造詣既深教澤亦遠後人卽本其稱名創設書院南宋以後學人其收功於此諸講舍者皆昭昭在人耳目逮及明世王陽

明以良知之學繼武象山其講學之所若龍岡若貴陽若濂溪稽山咸立書院以聚會生徒流風所被到處景從同時湛甘泉亦分築西樵講舍白沙書院於粵東與陽明遙相應和由是五嶺以南文教大昌清之中葉阮文達以通儒秉粵政特闢學海堂以樸學教士其陶鑄之宏纂述之富蔚爲一代文化之光至今緬懷先哲尤令人翬然神往而不能自已也最後張文襄廣雅書院之設規模遠嗣盛阮公維周等遠考歷史成規近應時勢需要勉竭螽力期紹前徽以昌學術以正人心以作育適時之英才而挽拯垂危之國命兢兢此志固願與當世賢達共諗之然循其名而旣其實是又在於學者不揣固陋爲述其緣起於此

明德社  
社長 陳維周 謹識  
副社長 陳玉崑

## 簡章

第一條 本院之宗旨在振起民族文化參以西學方法及其觀點以期於融會貫通之中重建新中國文化之基礎

第二條 本院之教育在於學行並重于知識之授受多用西方學術之方法而于人格之陶養則多取吾國先儒之遺規務使所造之人才其知識足以應付世界潮流其品行足以擔當民族復興

第三條 本院之課程與工作暫分四組（一）國學一類宗旨在從民族復興之需要上整理國故（二）科

學原理與哲學一類宗旨在澈底了解西方學術之根本觀念(三)社會科學一類包含政治經濟社會宗旨在以學理根據而製作關於復興民族之建設方案(四)政情一類宗旨在調查各國國勢

#### 第四條 本院設下列職員

- 一、院長副院長教務長院長副院長教務長主持行政
- 二、學長副學長 其職務爲(甲)學科講授(乙)專題演講(丙)指導工作(丁)自己研究
- 三、導師分通信教授與到院教授兩種
- 四、助教 其職務爲指導學生之思想品行工作每人管轄學生若干名每月須將該生之思想品行工作以及生活之情狀製成報告
- 五、其他關於事務之職員

第五條 一切院內重要事務由院務會議議決之院務會議列席者爲院長副院長教務長學長副學長

第六條 本院之學生分預課生正課生特課生與附課生四種

第七條 凡學生于大學畢業後尙有若干科未有深刻研究者列爲預課生

第八條 預課生正課生由本院供給膳宿(或並給予制服)與每月零用俾其簡單生活不致仰給於家

庭

第九條 預課生正課生之名額以本院給費之預算所定者爲限其資格爲國內各大學畢業生其入學

必須經過(甲)中英文之預試(乙)專門各科之考試(丙)口試(丁)呈驗文憑及歷年在學各科成績與畢業時之論文

第十條 特課生係特別保薦者其規則另定之

第十一條 附課生不駐院凡大學畢業生或有治學五年以上之証明者得請求爲附課生 凡請求者交  
審查合格後由本院指定專題以及參考書籍令其在院外研究之附課生於指定之期限不交  
成績其資格卽行消失

第十二條 預課生之修學年限爲一年正課生之修學年限爲兩年期滿後及格者各給以畢業文憑預課  
生畢業後得升爲正課生至於正課生畢業以後仍願駐院研究者院中仍供給其膳宿及零用  
第十三條 預課生正課生之必修科目依各人之研究目的編定之其應讀之書亦依各人情形不同各別  
指定之

第十四條 正課生預課生於入學後一學期末舉行甄別考試正課生不及格者改爲預課生(或附課生)  
預課生考績優良者升爲正課生

附課生得參加甄別考試其成績在八十分以上者得升爲正課生

第十五條 預課生正課生必須參與下列各會

甲 討論會 由學長指定專題

乙 工作報告會

丙 共同生活之練習會（旨在訓練近代民治式之生活）

第十六條 爲學次第與生活規約另定之

第十七條 本章程經董事會議決後發生効力如有未盡事宜由院務會議議決後提交董事會修改之  
董事會章程另定之

## 明德社主辦學海書院招生章程

本院以昌明學術實踐道德養成學行兼優人才重建中國文化基礎爲主旨授課暫分三組一爲國學（注重綜合整理）一爲哲學與科學理論一爲社會科學（包括政治經濟社會）雖分組而實合作現經聘定張東蓀先生爲院長並敦請國內著名學者分任學長導師等職茲將招生辦法列下

（甲）資 格 大學或獨立學院相當學系之畢業生

(乙)報名日期 八月一日至八月廿八日(星期日除外)報名時須繳驗畢業證書及畢業論文又四寸半身照片兩張報名費兩元(取錄與否概不發還)外埠得先來函報名(註明姓名年歲籍貫學歷)考前補繳證書等項

(丙)報名地點 廣州東山石馬崗明德社(中大農學院舊址)

(丁)考試日期 約在報名截止後第五日開始屆時連同考試地點發函及登廣州民國日報通知

(戊)考試科目 第一日 中英文 第二日 各人所習之專科 第三日 口試

(己)待遇及期限 正課生兩年畢業預課生一年正課生每月給膏火四十元(粵幣)預課生二十五元均另供膳宿

(庚)名額 正預課生各五十名共一百名分在廣州北平兩處招考(此次考試係在廣州舉行)

注 意 正預課生均須大學畢業考試分別舉行以試驗科目之多少及題目之難易爲別章程函索即寄  
餘可到社面詢

明德社

社長  
副社長

陳維周  
陳玉崑 同啓



# 正風半月刊

第一卷

第十三期

## 目 要 期 本

### 通論

讀書方法

戀愛

### 專論

計劃經濟與自由經濟中的投資問題

意大利所得稅之研究

爲什麼要建設中國本位的文化

昨年東北貿易及其問題

中國農村復興的途徑

### 學說

人民思想史(續)

民俗及歷法上之一問題

十二支與十二生肖

先秦楊朱學派

### 史傳

余天休  
余天休

龍國權

方銘竹

荆玉珩

許興凱

方達觀

吳希庸

吳貫因

孫道昇

### 文藝

明齋齋師袁崇煥傳

北平法源寺沿革考

凌雲漢閣筆記

樞隱廬隨筆

燕都崇效寺訓鷄圖題詞集(續)

夷白樓隨筆

詩林

冀豫會匪誌

專載

廣東省三年施政計劃說明書

國聞

本國時事要略

外紀

外國時事要略

張伯楨  
羅彙彭緒  
徐彬彬

張仲麥

張次溪

蔡潤卿

延爽樓主

卓然

▲本社爲便利各地讀者起見擬再招請下列各地分銷處利益優厚書局報社代辦最爲適宜備有簡章函索即寄

- |     |    |    |    |    |    |    |    |    |    |
|-----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|
| 保定  | 定縣 | 冀州 | 青島 | 威海 | 鎮江 | 銅山 | 無錫 | 揚州 | 清江 |
| 鄞縣  | 永嘉 | 湖州 | 安慶 | 合肥 | 徽州 | 九江 | 歸綏 | 大同 | 甯夏 |
| 張家口 | 宜昌 | 沙市 | 襄陽 | 岳陽 | 湘潭 | 常德 | 衡陽 | 北海 | 三水 |
| 江門  | 惠陽 | 瓊山 | 香洲 | 拱北 | 中山 | 梧州 | 龍州 | 桂林 | 柳州 |
| 鄭州  | 洛陽 | 忠州 | 成都 | 夔州 | 建甯 | 泉州 | 漳州 | 昆明 | 貴陽 |

### 郵費

國內及香港 澳門 國外

零售 二分 五分 一角 二角

半年 四分 七角 二元

全年 八角 三元 四角

全年 八角 二元 八角

總發行所

天津正風社

天津法租界 三十三號路

電話三局 二八八五



### 本刊投稿簡章

本刊歡迎投稿。惟字跡潦草者，雖佳不錄。（能依本刊行格書寫者尤佳）

來稿如何標點，悉聽作者自便。惟文中重要處，請用密點或密圈。譯稿一律須附原文，並在譯文中註明來歷。（譯文無論登載與否原書掛號寄還）

來稿最好寫明名號，並須另紙開列詳細住址。

一萬字以上之稿，附寄郵票者，如未揭載，可以退還。

來稿文責自負。

來稿本刊有改削之權。不受改削者，請先聲明。

來稿揭載後，本刊保留版權。

來稿揭載後，酌奉稿酬。每千字廣東毫洋五元至二十元。

### 廣告價目表

等次	地位	位	全	頁	半	頁	四分之一
特等	底封面之外面		八十元				
超等	(一)封面裏頁 (二)底面裏頁		七十元	三十八元			
優等	(一)封面及底面裏頁對面 (二)目錄前後 (三)正文首篇前面		六十元	三十三元	二十元		
上等	首篇以外正文前後		五十元	二十八元	十八元		
普通	其餘地位		四十元	二十三元	十五元		

長期登載價目另議

### 新民主月刊第一卷第三期

中華民國二十四年八月出版

主編人 陳玉民

發行人 雷洪鳴

印刷所 兼 廣州市東山中山路一號  
明德社

代售處 各埠各大書店

自動電話七〇一三四

### 定價表

每	月	一	冊	全年十二冊	
				郵	費
訂購	冊數	價目	國內及日本	香港澳門	國外
零售	一	三角二	分	一角五分	二角
半年定	六	一元五角	一角二分	九角	一元二角
全年定	十二	三元	二角四分	一元八角	二元四角

本國郵票代價十足通用但以一角以下者為限  
新疆蒙古另照郵章辦理  
定閱諸君通信地址如有更改時務先聲明

