

中華民國郵政特准掛號認爲新聞紙類
西南執行部出版物編審會許可証審字第四五八號

新學

要

理學之系統結構之第一步

張君勱

說報

曾運乾

孝治

瞿宣穎

孔子叙例

張國淦

讀張橫渠東銘西銘

繆篆

懷特海的機體哲學

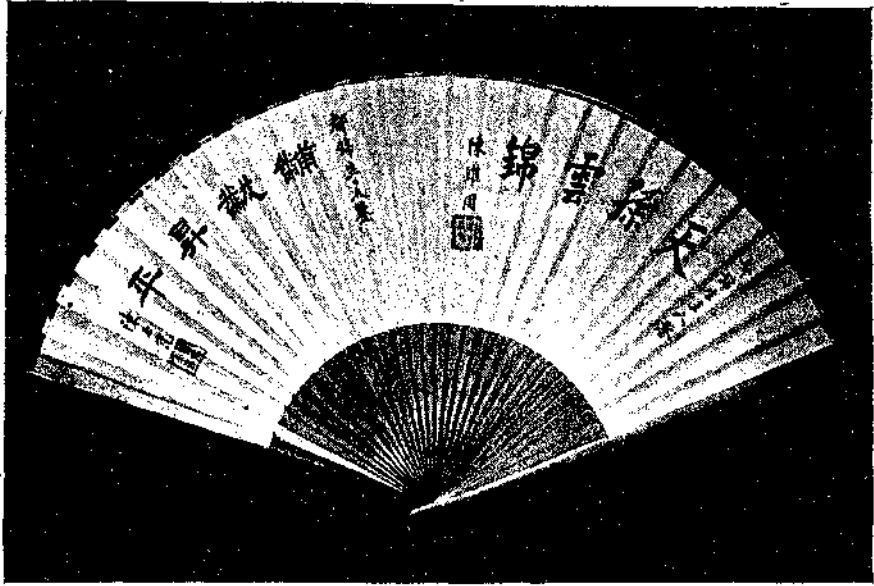
朱進之

羅素評唯物辯證法

張東蓀

讀曾文正集筆記

瞿宣穎



都錦生粵行

地址永漢北路一零四號
 支店八十甫一三一號

檀香綢扇

美麗的新出品

新民月刊

第一卷 第二期

通論

理學之系統結構之第一步

張君勱

說報

曾運乾

孝治

瞿宜穎

專著

孔子叙例

張國淦

讀張橫渠東銘西銘

繆 篆

懷特海的機體哲學

朱進之

中庸鄭朱會箋

姜忠奎

譯述

羅素評唯物辯証法

張東蓀譯

滂德法律哲學述評

陳恩成譯

特載

文化問題

鄒 魯





明德社學術研究班演詞彙錄

一 學術研究班開學致辭

陳維周

二 學術研究班科目說明及成立經過

陳玉崑

三 演詞

劉攄卿

四 演詞

繆 篆

五 演詞

張君勳

文苑

文錄

春秋穀梁傳注自叙

柯鳳蓀勳齋先生遺文

天樂鳴空集叙

葉爾愷

雜俎

讀曾文正集筆記

瞿宣穎

附錄

明德社學術研究班簡章

明德社學術研究班科目說明及研究規則

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：爲各家觀念之清算所，爲建設思想之媒介物，執筆之人，雖各有繫屬，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，及道德理論爲主，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。以文言爲主，白話不錄。此類酌贈書籍。擬不奉酬。

外國詩詞戲劇之翻譯。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

如社訊之類。

本刊選稿從嚴，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，尙其教之。

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

浩記

地址永漢南路二零一號

專售金華名產火腿

貴州名產茅酒

紹興名產紹酒

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

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

廣州國民日報社定報價目表

無線電報七二五

電話一〇六七五

社址：廣州市光復中路七十九號

報費連郵費				
地	別	費	連	報
閱	價	目	市	期
香港澳門	外國	中國及日本朝鮮	本市	一個月
三元	四元五角	一元四角	一元二角	半年
一元十八元	二十六元	七元八角	六元二角	一年
三十六元	五十二元	一十五元	一十二元	全年

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

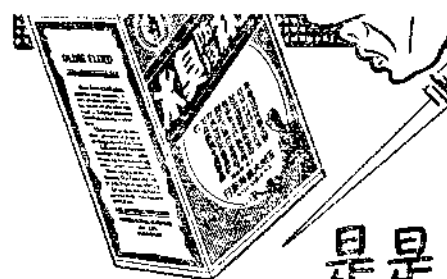
(三) 報費以粵小洋爲本位郵票代現作大洋九五折算但以一角以下者爲限其他各國銀幣概依市價伸計郵滙報費請用掛號信寄下否則本報不負責失落之責

(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

亞林臭水



是殺菌的鐵軍！！
是人類的保障！！

用亞林臭水澆洒各處
則疫菌消滅無遺確能
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 或月月紅丸藥為婦女愛護婦科月經秘結
或發露不清者必服之聖劑 每瓶一元



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

五洲大藥房有限公司廣州分行謹啓

永漢北路：電話一三九四六七
十甫：電話一二九四六七

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瀆以故治
各症針對相合奏效最速 每瓶洋二元
五洲大藥房發行 各地藥房均售

係用變質劑配製其特長效力即為清

五洲大藥房發行廣州分行



理學之系統結構之第一步

張君勳

第一篇 理學之定義

近代所謂學如物理學，如心理學，如哲學，非徒片斷之文句。非徒一人思想之記載，蓋有其一定之對象，此對象上有問題焉，有判斷焉，益之以理由與說明，此種種間有其所以貫穿之線索，且構成一井然有條之系統者也。在科學然，在哲學亦無不然。

吾國、理、學、之、是、否、爲、『學』，視其對象如何，問題如何，其所以貫穿之者如何，其系統如何而定。此數者如何合而一之，以形諸一個定義之中，此今日所當第一有事者也。此定義誠成立，則吾國理學之系統的結構亦因以立矣。然定義成立之先，尙有說明之二點：第一，理學與西方哲學之異同；第二，理學在文字上表現之方式。

第一，自宋以降，有所謂理學，或曰性理學，或曰道學，或曰心性學。此理學之名與西方之哲學有相似處，而非盡同。西方哲學之所研究，其關於本體者是爲形上學，其關於智識之性質與效力者是爲認識論，其關於智情意之研究者是爲心理學，其關於道德之標準者是爲道德學。此四者有時同隸於哲學總名之下，而實爲四個對象。吾國之理學，雖有涉及本體處，然其目的初不若形上學之但求宇宙最後根據，其着手處亦嘗有外物與內心之爭，然其目的不在乎認識之可靠否焉，其所謂道德亦非僅以成立一種理論爲限，而貴乎其能驗諸身心而形諸踐履，理學有時涉及性心情欲之分合，然不以分合爲了事。如是吾國理學之異於西方哲學，顯然可見矣。

第二，吾國之理學雖有其特點，所以以文字表現之者，與西洋之哲學大異。各理學家之學說，或見於問答，或見於書牘，或見於其他文字，各爲單獨之若干意見，若干命題，若干事實，而初無聯絡之線索以貫串之，此其一。所謂宋元學案，所謂明儒學案，以個人之學說爲本位，至於理學之本身出發點如何，內容如何，範圍結論如何，竟未嘗有一定之結構，此其二。朱子近思錄上編爲道體，爲學大要，格物窮理等等，下編爲齊家治國平天下之道，所以示我人以理學之範圍者，自以此爲最明確。然每卷之中，皆採取周張二程之言，至於各篇之關係如何，初無所以貫串之者，此其三。以此三故，西人中批評吾國理學之無系統的結構者，屢有其人矣。

雖然，吾國理學，豈真無系統哉。蓋有之，而所以形諸文字者不同耳。吾國人之著書，往往舉一二語以爲意思具足，如云雞雛可以觀仁，意謂雞之撫雛中，可以見萬物相愛相需之理，此一語中，吾國人觀之，已含有宇宙間之

至理，然自西方之所謂「學」言之，此乃零星報告，獨立命題而已，決不能因此便謂之爲「學」或學中之一節。吾國之畫，常以二三筆之簡，可以成一入形，其不盡之意，則留於言外。吾國理學中之單詞片義，殆亦同爲一種簡筆寫意畫耳。特文字雖畧，而意思之聯絡自在焉。

試爲吾國理學下如左之定義，而分四段以解釋之，乃知理學之所以爲人指擬爲無系統者，乃其筆之簡而非意之不全也。

理學者，從宇宙與人生一貫之關係之基礎上，研究各人立身處世之正當途徑之學也。其方法或側重物理或側重內心，或兼二者而用之。其內省時體驗所得，尤貴乎能身體力行。

甲、宇宙與人生一貫之關係，理學家之目的，在修身齊家，然其基礎則置之於宇宙與人生一貫之關係上，周子太極圖之言曰：

無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動，一動一靜，互爲其根，分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性，無極之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物。萬物生而變化無窮焉，惟人也得其秀而最靈，形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義而主靜（自註云，無欲無靜），立人極焉，故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰，立

天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。又曰原始反終，故知生死之說。大哉易也，斯其至矣。

吳氏草廬嘗釋之曰：

眞實無妄曰誠，全體自然曰天，主宰造化曰帝，妙用不測曰神，付與萬物曰命，物受以生曰性，得此性曰德，具於心曰仁，天地萬物之統會曰太極，道也，理也，誠也，天也，帝也，神也，命也，性也，德也，仁也，太極也，名雖不同，其實一也。

明道之言曰：

蓋上天之載，無聲無臭，其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神，其命於人則謂之性。率性則謂之道，修道則謂之教，孟子在其中，又發揮出浩然之氣，可謂盡矣。

又曰：

天地之大德曰生，天地絪縕，萬物化生，生之謂性，萬物之生，意最可觀。此元者善之長也，斯所謂仁也，人與天地一物也，而人特自小之，何哉？

伊川曰：

一人之心，卽天地之心；一物之理，卽萬物之理，一日之運，卽一歲之運。

學者問伊川，孟子言心性天，只是一理否？伊川曰：然。自理言之謂之天，自稟受言之謂之性，自存諸人言之謂之心。

學者又問人有言盡人道謂之仁，盡天道謂之聖，此語何如？伊川曰：

此語固無病，然措意未是。安有知人道而不知天道者乎？道一也，豈人道自是一道，天道自是一道，中庸言盡己之性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，則可以贊天地之化育，此言可見矣。

陽明接初見之士，先爲之解釋，大學首章其詞曰：

大學者，昔儒以爲大人之學矣。敢問大人之學何以在於明明德乎？陽明子曰：大人者，以天地萬物爲一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物爲一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而爲一也，豈惟大人，雖小人之心亦莫不然，彼顧自小之耳。是故見孺子入井，而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而爲一體也。孺子猶同類者也，見鳥獸之哀鳴僻處，而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而爲一體也。鳥獸猶有知覺者也，見草木之摧折而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而爲一體也。草木猶有生意者也，見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而爲一體也。是其一體之仁也，雖小人之心亦必有之，是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也，是故謂之明德。小人之心既已分隔隘陋矣，而其一體之仁猶能不昧若此者，是其未動於欲，而未蔽於私之時也。及其動於欲，

蔽於私，而利害相攻，忿怒相激，則將戕物圯類，無所不爲，其甚至有骨肉相殘者，而一體之仁亡矣。是故苟無私欲之蔽，則雖小人之心，而其一體之仁猶大人也；一有私欲之蔽，則雖大人之心，而其分隔隘陋猶小人矣。故夫爲大人之學者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳，非能於本體之外而有所增益也。

由上所言可知理學中之宇宙論，易詞言之，即天人相與論，由造化之始以及於人生，實爲一切理論所自出之源，與西方形上學中之實在論，但求事物之最後根據而不及乎人生者，迥乎不同矣。

乙 側重處爲心爲物，或二者並用，以一人處乎宇宙之中，自一方言之爲內心，自他方言之爲外物；人之與外物接也，乃有知覺，因之以得知識。然人自有生以來，日與外物相接相媾，其所以處外物者，有其與生俱來之知，此孟子所謂良知良能，或伊川所謂德性之知；更有關於事物之萬殊，非學焉習焉則不能得之者，是爲聞見之知，或如朱子所謂有待於格物窮理者也。自宋及清之理學家，對於以上兩種之知，不外三種態度。伊川曰：「涵養須用敬，進學則在致知。」又曰：「德性之知，不假見聞。」朱子曰：「生而知之者，義理禮樂名物，必待學而後知。」此二者並重之說也。陽明曰：「物理不外吾心，外吾心而求物理，無物理矣；遺物理而求吾心，吾心又何物耶？」心之體性也，性即理也，故有孝親之心，即有孝之理，無孝親之心，即無孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理，無忠君之心，即無忠之理矣。理豈外於吾心耶？晦菴謂人之所以爲學者，心與理而已，心雖主乎一身，而實管乎天下之理；理雖散乎萬物，而實不

外乎一人之心，是其一分一合之間，而未免已啓學者心理爲二之弊。此重心之說也。朱子之學於古今一切知識，無所不講，已啓博聞之端，至於戴東原更謂：『經之至者，道也，所以明其道者，其詞也，所以成詞者，未有能外文學文詞者也。』其意謂欲求義理，不離乎古今典籍與訓詁之工，是不僅側重於外物，且重外物中之書本，此重物之說也。

丙 內省之工 理學家之工作在求人情物理之至當，然此至當者由於自己體驗中得來。周濂溪有主靜之說，程伊川見人靜坐，便歎其善學，且曰：入道莫如敬，未有能致知而不敬者。至於南宋之朱陸，一曰居敬窮理，他曰先立乎其大者，要皆返求諸己，而有得於心之謂也。此內省之中，尤重心理上之分析。伊川曰：性卽理也。朱子曰：性者心之理，情者心之動，心性情之主。又曰：心如水，性猶水之靜，情則水之流，欲則水之波瀾。宋儒主以天理制人欲之說，尤重人心道心之辨。陸子之白鹿洞講義，題曰君子喻於義，小人喻於利，皆所以去心中之私而求達於大中至正之軌者也。白沙曰：靜中養出端倪，聶雙江曰：歸寂，劉念臺曰：慎獨，皆一己內省之經驗也。

丁 立身處世之正當途徑 理學家之立身，事事驗諸心術之微，如邪念紛乘，如驕矜未除，如怒氣易發，皆彼等認爲身心之病，而存養省察之功，有所未至者也。其處世也，則有父子夫婦君臣朋友之倫，齊家之訓曰：父慈子孝，然如舜之處父頑母嚚與象之不仁，則其所以善處一家之內者，非易事矣。君臣之際，有義之原則以支配之，然所以事昏君庸主者，有直言極諫之難，及乎國破家亡，隨之而從容就義，如岳武穆之盡忠報國，方孝儒之十族

以。殉。皆。儒。家。所。認。爲。義。之。所。不。得。不。然。者。也。

茲舉歐人哈克門氏（Hackmann）評吾國理學無系統之說而答覆之哈氏曰：

若問中國有無偉大哲學家，稍有識者莫不答曰然也；若問中國哲學有無首尾完具之系統如歐洲之柏刺圖與康德所造成，則惟有答曰無。蓋中國之哲學思想，以零星事項爲題材，爲問題，而缺貫串一切之氣力，貫串一切之氣力者，由惟一之原則中以瞭解多數現象，且本惟一之標準以衡量此各問題之相關聯處之謂也。歐洲人讀中國哲學書所得之印象：第一，常由一事而跳躍至於他事；第二，隨所遭值而論之；第三，出於一人之冥想。故哲學上之思攷，竟流爲各不相關之格言式矣。即令有時題材互相關聯，然竟不能達於明晰之論理的結構矣。

中國哲學家，非長於造成系統之人也。其立說也，非以一磚一石層累以上，以達乎整然之建築之成立爲止。所注意者爲單獨現象或爲關聯之事項，然隨與會之所至而處置之，非有一井然之學說系統也。

吾國哲學書，所以不見有如康德輩之哲學系統者，非吾國思想力之不如人也。師生間之問答爲對話體，與康德之大本著作異，故系統不易表現，一也。各哲學家以默識而心通者筆之於書，如所謂觀天地生物氣象，如要息思慮，便是不見思慮，以一時感想所及表而出之，二也。因此二故，以一二原則貫串於一個思想系統中，自爲吾國哲學界所不易多見矣。

雖然，統觀自宋以後理學家之立言，上文所舉定義，自足以概括之，任何一家之言，與以上定義中之四項，皆有相合處，或一家之言中，不能具足一完全系統，而取各家之言以綜合之，其自成一井然之系統，顯然焉。由此系統的結構中，可以見理學自成一種所謂「學」，且可於此答覆西方批評家之言曰：中國理學，非無系統也，特以著述之方法，異，故隱而不見耳。吾人今日於千百年後，追跡而完成之，非難事也。

第二篇 理學之方法

凡所謂學，莫不有其方法，方法云者，即一種學問中概念與判斷之獲得與所以使其全體內容成爲井然有條之途轍者是也。有所謂演繹，歸納，分析，綜合諸法，乃至定義，証據，分類，類推云云，皆屬於方法中之一部。自然科學，固有其不易之方法，曰觀察，曰試驗，曰假設，迄於自然公例之成立而後止。關於哲學上之方法，遠不如自然科學之確定。笛卡兒與斯賓諾塞嘗欲以數學方法推廣於哲學，雖經斯氏一度應用，然終未得後人之承認。康德氏之哲學方法曰先驗 (Transcendental)，所以求經驗成立之條件也；新康德派哥亨氏以爲學問方法產於思中，柏格森以直覺爲哲學之方法，由此可見關於哲學方法上衆說紛拏之狀爲何如矣。

一 理學家方法論之爭

理學之方法，亦爲吾國理學家爭執最烈之一點，因其學派之不同，方法隨之以異。如漢宋兩派之言，一曰義理存乎訓詁，一則曰義理存乎人心之同然。如朱子陸王格物之爭，一則曰格物窮理，一則曰心即理，此即吾國理

學家意見之歧出，亦猶歐洲哲學上經驗主義與理性主義之爭執也。漢宋之爭，茲暫擱置，先舉程朱關於方法上之言論，更進而論其可合可分之故。

理學之目的，在窮究天地萬物之理，其潛心思索者，即在窮理之法。

程伊川曰：

凡一物有一理，須是窮致其理。

一草一木皆有理，須是察。

朱子釋程子之言曰：

窮理者，欲知事物之所以然，與其所當然者而已。知其所以然，故志不惑；知其所當然，故行不謬。非謂取彼之理而歸諸此也。程子所謂物我一理，才明彼即曉此。

問草木當如何格？曰：此推而言之，雖草木亦有理存，如麻麥稻粱，甚時種，甚時收，地之厚薄不同，宜植某物，亦皆有理。

格物之論，伊川意雖謂眼前無非是物，然其格之也，亦須有先後緩急之序，豈遽以爲存心於一草木器用之間，而忽然懸悟也哉。今爲學而不窮天理，明人倫，講聖言，通世故，乃兀然存心於草木器用之間，此是何學問。如此而望有所得，是炊沙而欲其成飯也。

伊川之理學方法有二：曰涵養，莫如敬，此就德性之知言也；曰進學，莫如致知，此就聞見之知言也。然伊川在北宋五子之中，最重思，最重知，故其言曰：

思曰睿，睿作聖，纔思便睿，以至作聖，亦是一個思，故曰勉強學問，則聞見博而知益明。

伊川重思重知之故，最注意於物理之攷求，其言曰：隨事觀理，而天下之理得矣；天下之理得，然後可以至於聖人。君子之學，將以反躬而已矣；反躬在致知，致知在格物。格猶窮也，物猶理也，猶曰窮其理而已矣。窮其理，然後足以致知，不窮則不能致也，物格者，適道之始，與欲思格物，則固已近道矣，是何也？以收其心而不放也。由以上兩段觀之，誠陷於陽明所謂「心物爲二」之弊，既已隨事觀理矣，如何能有反躬之結果？既已格物矣，如何能有「收其心而不放」之結果？此種方法之不澈底，南宋之象山已見及之，及明之王陽明而始提出心物合一，知行合一之主張。

格物說之難點，在於須一切物皆格乎？抑格若干物便可乎？一切物皆格，在事實上爲不可能，但格若干物，則所以選擇之之標準安在？伊川亦知對於此二說無正確之答覆可言，但有一種理會，既多豁然有覺之折衷說。錄其言如下：

今人欲致知，須要格物，物不必謂事物，然後謂之物也。自一身之中，至萬物之理，但理會得多，相次自然，豁然有覺處。

窮理亦多端，或讀書講明義理，或論古今人物，別其是非，或應接事物而處其當，然皆窮理也。或問格物，須物物格之，還是格一物而萬物皆知。曰：怎生便會該通？若只格一物，便通衆理，雖顏子亦不能如此道，須是今日格一件，明日格一件，積習既多，然後脫然有貫通處。

此二段，卽後日朱子解釋大學中格物二字之所本也。

然程伊川重知之結果，至朱子而更益重好學多聞之工作。下段九百餘字之譚話，可以証朱子「無所不學，無所不通」之用心。

或問理會應變處。曰：今且當理會常，未要理會變。常底許多道理，未能理會得盡，如何便要理會變？賢聖說話許多道理，平舖在那裏，且要闊著心胸，平去看通透後，自能應變。不是硬捉定一物，便要討常，便要討變。今也須如僧家行脚，接四方之賢士，察四方之事情，覽山川之形勢，觀古今興亡治亂得失之迹，這道理方見得周徧。士而懷居，不足以爲士矣，不是塊然守定這物事，在一室閉戶獨坐便了，便可以爲聖賢。自古無不曉事情底聖賢，亦無不通變底聖賢，亦無關門獨坐的聖賢，聖賢無所不通，無所不能，那箇事理會不得，如中庸天下國家有九經，便要理會許多事物，如武王訪箕子，陳洪範，自身之貌言視聽思，極至於天人之際，以人事則有八政，以天時則有五紀，稽之于卜筮，驗之於庶徵，無所不備。如周禮一部書，載周公許多經國制度，便有國家當自家做，只是古聖賢許多規模大體也要識，蓋這道理無所不該，無所不在。且如禮樂射御書數，許多周旋

升降文章品節之繁，豈有妙道精義在，只是也要理會，理會得熟時，道理便在面上；又如律歷刑法天文地理軍旅官職之類，都要理會，雖未能洞究其精微，然也要識得箇規模大概，道理方浹洽通透，若只守箇些子，捉定在這裏，把許多都做閒事，便都無事了。如此只理會得門內事，門外事便了不得，所以聖賢教人要博約，須是博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之，子曰：我非生而知之者，好古敏以求之者也。文武之道，布在方策，在人，賢者識其大者，不賢者識其小者，夫子焉不學，而亦何常師之有。聖人雖是生知，然也事事理會過，無一之不講，這道理不是只就一件事上理會得便了，學時無所不學，理會時卻是逐一件上理會去。凡事雖未理會得詳密，亦有箇大要處，縱詳密處未曉得，而大要處已被自家見了。今只就一線上窺天理，只恁地了便要去通那萬事，不知如何通得。萃百物然後觀化工之神，聚衆材然後知作室之用，于一事一義上，欲窺其聖人之心，非上智不能也。須開心胸，去理會。天理大，所包得亦大。且如五常之教，自家而言，只有箇父子兄弟夫婦，才出外，便有朋友。朋友之中，事已殺多，及身有一官，君臣之分便定，這裏面又殺多事，多事都合講過，他人未做工夫底，亦不敢向他說，如吾友于己分上已自見得，若不說與公，又可惜了。他人於己分上不會見得，泛而觀萬事，固是不得，而今已有個本領，却只捉定這些子便了也不得，如今只道是持敬，收拾人心，日用要合道理，無差失，此固是好，然出應天下事，應這事得時，應那事又不得。學之大本，中庸大學已說盡了，大學首說格物致知，爲甚要格物致知，便是要無所不格無所不知，物格知至，方能意誠心正身修，推而至於家齊國治天

下平，自然滔滔去，都無障礙。

然朱子亦知「物物皆格」之目的，不易達到，且有時反成爲收放心之障礙，故又有反躬求己之主張，其言曰：「熹舊時亦要無所不學，禪道文章楚辭詩兵法事事要學。一日忽思之曰：且慢，我只一箇渾身，如何兼得許多？自此逐時去了。學者須是主一上做工夫，若無主一工夫，則所講的義理無安著處，都不是自家物事。工夫到時，纔主一，便覺意思好，卓然精神。不然，便散漫消索了，沒意思做工夫，只自脚下便做將去，固不免有散緩時，但纔覺便收斂，將來漸漸做去，但得收斂時節多，散緩之時少，便是長進處。故孟子說學問之道無他，求其放心而已，所謂求放心者，非是別去求箇心存著，只纔覺放心便在此。孟子又曰：雞犬放則求之，心放則不知求，某嘗謂雞犬猶在外面，纔放了，須去外面捉將來，若是自家心，更不用別求，纔覺便在這裏。雞犬猶有求不得，自家心則無求不得之理。」

自上二段觀之，可知朱子方法，不離乎尊德性道問學之二元論。

明之王陽明本其「意之所着爲物」或曰「以其明覺之感應而言則謂之物」之大發明，乃恍然於「心物合一」之說，以現代西洋哲學術語言之，存在即知覺之謂也，因此立場之故，乃有致良知之主張，其意謂良知誠致，自能合乎物理之當然，錄其駁朱子之言如下：

朱子所謂格物云者，在即物而窮其理也。即物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也，是以吾心而求理

於事事物物之中，析心與理而爲二矣。夫求理於事事物物者，如求孝之理於其親之謂也，求孝之理於其親，則孝之理，果在於吾之人心耶？抑果在於親之身耶？假而果在於親之身，則親沒之後，吾心遂無孝之理歟？見孺子之入井，必有惻隱之理，是惻隱之理，果在於孺子之身歟？抑在於吾心之良知歟？其或不可以從之於井歟？其或可以手而援之歟？是皆所謂理也，是果在於孺子之身歟？抑果出於吾心之良知歟？以是例之，萬事萬物之理，莫不皆然，是可以知析心與理爲二之非矣。

以上所舉，可見方法論在吾國理學中所占地位之重要，至於兩方之是非，本節中暫置不論。我人先就理學家所得之若干定論，如云仁者以天地萬物爲一體，如云天卽理也，如云心統性情者也。此等原則，果由朱子格物之法而得之歟？抑如陽明致良知之法中得之歟？蓋超於心物之爭以上，別有其總原則在焉，吾名之曰默識心通。曰「天地之大德曰生」，「一陰一陽之謂道」，此中所含對象上之觀察爲多，非盡爲致良知之事。曰非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，此屬於存心養性之工作。故默識心通之下，可分二目：曰理之體察，言心之所對也；曰心之存養，言心之爲主也。此之所云爲學術方法上之分析，與晦菴陽明兩家一主格物，一主良知之本體論無涉焉。

理學方法伸論

理學中有若干不易之定論，爲一切推論之所由出者，畧如下方：

明道曰：仁者渾然與物同體。

陽明曰：雖天地也與我同體的。

明道曰：天即理也。

伊川曰：性即理也，所謂理性是也。

伊川曰：論性不論氣不明，論氣不論性不備。

凡此諸原則，既非科學上對象之可以觀察，可以試驗，其所以達於此結論者，依明道之言之，所謂「自家體貼出來」自家體貼之法，如何可以伊川之言証之：

或問如何學可謂之有得？曰：大凡學問，聞之知之，皆不爲得，得者須默識心通。

蓋理學家之定論，非如自然科學定則之由歸納法得來，亦非如數學之由自明理中演繹而來，故無所謂必然性。其所以得之也，皆由平日之靜觀默察，而一旦有會於心，故明道曰：

天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，不知手之舞之，足之蹈之也。

「每中夜以思」五字中，可見其思之深，惟日之不足而繼之以夜也。不知手舞足蹈者，言其貫通後心上之愉快也。

陽明集中記其始悟格物致知之新解曰：

日夜端居澄默，以求靜一，久之，胸中灑灑，而從者皆病，自析薪取水，作糜餽之，又恐其懷抑鬱，則與歌詩，又不

悅，復調越曲，雜以談笑，始能忘其爲疾病夷狄患難也。因念聖人處此，更有何道？忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人語之者。不覺呼躍，從者皆驚，始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者，誤也。乃以默記五經之言証之，莫不脗合。

此與明道中夜以思而繼之以手舞足蹈者，正復相類。故曰：默識心通，實理學方法上之總原則也。然此總原則，可分爲二項：一曰理之體察，二曰心之存養。心之與外物，不論爲朱子之心與理爲二，或王子之心與理爲一，要不離乎能所對待之關係。所體察者名之曰理，能體察者名之曰心。吾人之爲此言，非如王子所謂外心以求物理，亦謂心不能離乎對象而已。

伊川之言曰：

今人欲致知，須要格物，物不必謂事物，然後謂之物也。自一身之中，至萬物之理，但理會得多，相次自然豁然有覺處。

窮理亦多端，或讀書講明義理，或論古今人物，別其是非，或應接事物而處其當然，皆窮理也。

吾國理學之對象爲理，其至要之工作爲窮理，然所謂理，非若自然科學之求公例於事物中，乃處置事物而得其當之謂，所謂天地之大德曰生，所謂天地萬物一體，所謂知行合一，此理之獲得，謂爲歸納乎固，非若自然科學之一一攷驗而後得，亦曰普通現象之顯於直觀中者如是耳。謂爲演繹乎，亦非由若干自明理中演繹而後出。

然確有一人所公認之理，爲其基礎者也。試以下文明道之言証之：

醫書言手足痿痺爲不仁，此言最善名狀。仁者以天地萬物爲一體，莫非己也，認得爲己，何所不至，若不有諸己，自與己不相干。如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己，故博施濟衆，乃聖人之功用，仁至難言，故曰己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。欲令如是觀仁，可以得仁之體。

彼之大原則爲天地萬物爲一體，然所以証明之者爲手足之痿痺不仁，此卽所謂既非歸納而不離乎歸納，雖非演繹而不離乎公認之理之明証也。

明道之言曰：

天地之大德曰生。天地網緼，萬物化醇，生之謂性，萬物之生，意最可觀，此元者善之長也。

張橫浦嘗記明道之生活曰：

明道書窻前茂草覆砌，或勸之芟，曰：不可，欲常見造物生意，又置盆池，畜小魚數尾，時時觀之，或問其故，曰：欲觀萬物自得意。草之與魚，人所共見，唯明道見草則知生意，見魚則知自得意，此豈流俗之見，可同日而語。

其總原則爲天地之大德曰生，而所以觀此生意者爲窻前茂草之不除，爲盆池中，小魚之蓄養，此卽總則之獲得由於體會，而所以實之者，不離乎零星之事實，自他方言之，亦可謂此總則爲公認之理，其所舉實例則導源於此中者也。

以上關於理之體察。

理學工作之要點曰：心之存養。自然科學家以心爲認識之主，然其公例存乎外物一體之現象，非內心所得而任意高下。至於理學家之心，猶之量長短之尺度，較輕重之權衡，其關係尤爲重要矣。孟子曰：

口之於味也，有同嗜焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳，故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。

孟子牛山章曰：

故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：操則存，舍則亡，出入無時，莫知其嚮，惟心之謂與。

明道曰：

聖賢千言萬語，只是欲人將已放之心，約之使反復入身來，自能尋向上去，下學而上達也。

明道因呂與叔患思慮多，不能驅除之，問答之曰：

此正如破屋中禦寇，東面一人來未逐得，西面又一人至矣。左右前後，驅逐不暇，蓋其四面空疏，盜固易入，無緣作得主定。又如虛器入水，水自然入，若以一器實之以水，置之水中，水何能入來？蓋中有主則實，實則外患不能入，自然無事。

至於正心之難，可以明道下列一段故事爲例。

明道先生在澶州日，修橋少一長梁，曾博求之民間。後因出入，見林木之佳者，必起計度之心，因語以戒學者，心不可有一事。

伊川與謝上蔡一段譚話，亦可爲治心之難之証：

謝子與伊川先生別一年，往見之，伊川曰：相別一年做得甚工夫。謝曰：只去箇矜字。曰：何故？曰：子細檢點得來，病痛盡在這裏，若按伏得這箇罪過，方有向進處。伊川點頭。因與在坐同志者曰：此人爲學，切向近思者也。心之存養克治，不論爲程朱爲陸王，同視爲理學入門之第一步，而陸王則視此點尤重矣。

以上關於心之存養。

以上將默識心通分之爲二：曰理之體察，曰心之存養。一就心之對象言之，一就心之爲主言之，如此立說，原非分心與理爲二。然一中固有二之可言，但雖爲二而不視爲判然各別之心物二者，以所謂理所謂物不外乎心之所向，此則合中有分，分而可合之方法也。

說 報

曾運乾 星笠

說文，仁，親也，從人從二，會意，與人言爲信，止戈爲武，同例。仁之定義，蓋已隱括於史、皇、造、字之初，人由人，二相

與而生仁，卽由人二體驗而得。禮運云：人者天地之心也。孟子亦云：仁人心也。此其意居然可知也。是故鄭君釋中庸仁者人也云：人，讀如相人偶之人。又釋表記仁者人也云：人，謂施以人恩也。正義云：仁者人也，言仁恩之道，以人情相愛偶也。比斯二義，則知仁之通俗語爲相人偶。說文偶，相人也，今本作桐人誤。相人偶，蓋漢時方俗通語。其義訓爲施以人恩。相人偶者，蓋取諸合偶俱彼此親密之意。施以人恩，則謂以人道待人也。故必有二人以上對立之關係，乃足以言仁。近人謂仁之概念，在智的方面所表現者爲同類意識，情的方面所表現者爲同情心，其能參透此義者也。

仁既爲相人偶之定名，由是人類間之分際及其相與之關係，乃有可得而言焉。此其說見於禮表記予言之仁者天下之表也，義者天下之制也，報者天下之利也。仁義並舉，熟見之矣。此特與報連言者，蓋仁爲人類相與之儀表，所以制其分際者曰義，所以顯其關係者曰報。分際爲親疏厚薄之等差，關係卽彼此相互間之通則。各循其分際之所當爲，而肆應曲當，則曰義。各守其相互間之通則，而兩劑于平，則曰報。夫使僅舉仁以端儀表，僅舉義以示斷制，漫然號于衆曰：爾宜敦仁由義也，其應之者蓋鮮矣。設曰：彼于爾甚厚，爾于彼亦宜有相當之酬報，則其人必有瞿然以悟者矣。故曰：報者天下之利也。孔子重申之云：以德報德，則民有所勸；以怨報怨，則民有所懲。勸懲之效宏，仁義之用顯，兩得其平而無所間，則曰利。利者義之和也。自其彼此無間言爲和，自其推行無阻言爲利。說文亦云：和，然後利也。說文利從刀，從和。省，和然後利也。此報之所由與仁義並舉也。

今人常謂東方文化爲不算帳文化矣。彼其意以謂君子正其誼不謀其利，明其道不計其功，我自盡其職分。

之所當爲，亦皇暇計及報者之奚若。此其論非不甚偉，然世固有放言高論，託名甚美，而事往往適得其反者。孔子則準情酌理，平易近人，使其道得行於齊民，而不必與超世軼俗者流較其議論之高下。此其意於論語論報見之。或曰：以德報怨，何如？子曰：何以報怨？以直報怨，以德報德。以直報怨者，即以公正待人，而求得其平之謂。以德報怨，雖非惡德，然其弊在忽視人。我聞之公平，直接足以長惡，間接則阻碍正義之發展，故孔子主張權衡輕重審度，長短以其人之所應得者歸諸其人，不使有銖兩尺寸之差。他如表記述子言：以德報怨，則寬身之仁。以怨報德，則刑戮之民。鄭注：寬，猶愛也。愛身以息怨，非禮之正。仁亦當言民，聲之誤也。其語與論語所記相應，足明孔子之道，仁爲學術大端，報爲施行準則。人偶相與，務劑于平，不故持卓絕僥異之論，強斯世以難行，亦不過嚴尊卑上下之防，使情意不相屬，因物取舍，與時爲度，卑之無甚高論也。近人意欲推崇中國文化，一切薄功利不言意，與西人言權義平均者爲別。庸詎知孔子之道，雖曰求諸在己，然我之間，務求其直，則固不可磨之事實也。

蓋嘗由此推求孔子之倫理學說，而知其人偶之間，務劑于平也。論語言君使臣以禮，臣事君以忠。又曰：君君臣臣，父父子子。大學亦云：爲人君止於仁，爲人臣止於敬，爲人子止於孝，爲人父止於慈，與國人交止於信。其言皆兩相對待，不存一毫軒輊之心。至中庸言君子之道四，丘未能一焉。所求乎子，以事父未能也。所求乎臣，以事君未能也。所求乎弟，以事兄未能也。所求乎朋友，先施之未能也。則又對舉忠恕之道，顯見報施之理。是故先舉君父，不必謂君父道在先施。後舉臣子，不必謂臣子祇宜順應。總之，各有其分際之所當爲，各有其通則之所宜守。君臣父

子兄弟朋友之間，一仁相與也。孟子承孔子之說，言之稍肆。曰：君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。以直報怨，以德報德，可謂充類至義之盡也。惟此有當辨者，君臣朋友以義合德，怨惟其所施。父子兄弟以恩合，施報惟虧於德。禮喪服四制，所謂門內之治，恩揜義，門外之治，義斷恩也。

又嘗由倫理學說而推求古代之喪禮，則知喪服以仁爲出發點，以報爲施行準，則論語記宰我欲短喪，孔子以爲不仁，而曰：子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎？然則喪以仁親，三年之喪，所以報其三年之愛也。孟子對齊宣王舊君有服之禮，云：古之爲臣者，諫則行，言則聽，膏澤下於民……此之謂三有禮焉，如此則爲之服矣。今也不然，諫則不行，言則不聽，膏澤不下於民……此之謂寇

讎。寇讎何服之有？然則爲舊君有服者，所以報其有禮也。其無服者，所以報其寇讎也。禮檀弓穆公問於子思曰：爲舊君，進人以禮，退人以禮，故爲舊君反服之禮也。今之君子，進人若將加之膝，退人若將隊之淵。毋爲戎首，不亦善乎？又何反服之禮之有？按孟子受業子思之門人答宣王問，蓋稱師說。荀子論君喪三年云：詩曰：愷悌

君子，民之父母。彼君子者，固有爲民父母之說焉。父能生之，不能食之；母能食之，不能教誨之。君者，已能食之矣，又善教誨之者也。三年畢乎哉？得之則治，失之則亂；文之至也，得之則安，失之則危。情之至也，兩至者俱積焉，以三年事之，猶未足也，直無由進之耳。然則爲君三年者，所以報其飲食教誨之德，安危治亂之功也。然則親親尊尊之服，皆報也。惟此仍有當辨者：門內之服，以恩斷；門外之服，以義斷。以恩斷者，親親爲大，以義斷者，尊賢爲首。親親之服，

罔可解免，尊賢之服，義爲之衡。所尊而賢，生則號爲父母，死則服以隆服。所尊非賢，生則欲與偕亡，死且爭食其肉。子思譬以戎首，子孟視同寇讎。故書有撫我則后，虐我則讎之戒。易稱湯武革命，順乎天而應乎人矣。斯皆以義制服之根本精義也。荀子所論，雖主報德實亦以義斷恩之說。特其言隱而未露耳。曰能飲食之，又善教誨之，則爲之三年。若愚其民而奪之食者，義固不得有三年也。例猶喪服，父卒繼母嫁，從爲之服齊衰杖期。繼父同居者，爲之服齊衰不杖服。則繼母嫁而不從，繼父未嘗同居者，其無服可知也。皆當以義斷者也。以義斷者，卽全視其恩之厚薄以爲取舍也。

禮經喪服一篇，人偶之差，次報施之極，則也。所制各服，皆人類相與往來施報之理。故除純爲尊尊之服，若諸侯爲天子，庶人爲國君，臣爲君，妾爲君等，爲勢不可報，及親親而兼尊尊之服，若子爲父，父卒則爲母，妻爲夫，孫爲祖，父母等，爲理不當言報外。自餘昆弟之服，旁尊之服，率皆互相施報也。畧配於下，以資條證。

一、昆弟之服

疏衰不杖期章，昆弟。注，姊妹在室亦如之。按昆弟姊妹之服，經傳不言報，然既平舉昆弟姊妹，其爲互相爲報可知也。

大功九月章，姊妹適人者，從父昆弟，女子子適人者爲衆昆弟，女子子嫁者未嫁者爲姊妹。

小功五月章，從祖昆弟，從父姊妹適人者。按上皆互相報。

總麻三月章，族昆弟，從祖姊妹適人者，報。

同上，姑之子也。外兄弟傳曰何以緦報之也。

二、旁尊之服

疏衰不杖期章，世父母，叔父母，傳，世父叔父何以期也，與尊者一體也。然則昆弟之子，何以亦期也。旁尊也，不足以加尊焉，故報之也。

同上，昆弟之子，傳曰，何以期也，報之也。

同上，夫之昆弟之子，傳曰，何以期也，報之也。

同上，為人後者為其父母報。按言報者，其父母為此子亦疏衰不杖期也。

大功九月章，姪，丈夫婦人報。按言姑為姪姪為姑皆大功九月也。

小功五月章，從祖祖父母，從祖父母報。按經言報者，皆互相為也。

總麻三月章，族曾祖父母，族祖父母，族父母。

同上，從祖昆弟之子。按此即族父母之親服也。例推，則族曾祖父母，族祖父母，亦當有報。

同上，夫之諸祖父母報。注，夫之所報為小功。

小功五月章，夫之姑報。

總麻三月章，從祖姑適人者報。

同上，妻之父母，壻，傳報之也。

同上，舅，甥，傳報之也。

小功五月章，從母，丈夫婦人報。

疏衰不杖期章，父卒，繼母嫁，從為之服。按繼母為此子亦報疏衰不杖期。

又試由此而推求古代祭祀則上自天神地示下至昆蟲鳥獸咸列祀典似與他邦拜物教無殊然實有智與

愚之別。蓋他邦拜物教，以祈禱爲出發點。吾國祭祀，則以崇報爲出發點。因吾國倫理，仁以爲本，報以爲用。凡有恩於我者，皆以人道待之。詩所謂無言不讐，無德不報者也。父母于子，有三年之愛，故報以三年之喪。有終身之教養，故報以沒世之享祀。祭祀之理，全基於此。天神地祇之覆載，帝王聖賢之功德，昆蟲貓虎之驅除，古人皆視爲人道相與者，而祀典以立。然則我國之祭祀，全爲倫理之擴充，絕非宗教之迷信矣。他如出車，有兩軹之祭，軍行有表貉之祭，儀禮，群祭，酒祭，肺祭，俎祭，薦之儀，論語，記，疏，食，菜，羹之祭，凡以記念先造，此飲食器物者，即均以人恩報之也。今試舉古祀典之言報者，以實吾說。

一、天神之祭

禮郊特牲，郊之祭也，迎長日之至也，大報天而主日也。

又，萬物本乎天，人本乎祖。郊之祭也，大報本反始也。

祭義，天下之禮，致反始也，致鬼神也，致鬼神以厚其本也，致鬼神以尊上也。注，反始，謂報天之屬也。

二、地祇之祭

郊特牲，社，所以神地之道也。地載萬物，天垂象，取材于地，取法于天，是以尊天而親地也。故教民美報焉。惟社，

丘乘供粢盛，所以報本反始也。

淮南子天文訓，涼風至，則報地德。

易緯通卦驗，立秋涼風至，報土功，祀四鄉。

白虎通社稷篇，王者所以有社稷何，爲天下求福報功。人非土不立，非穀不食，故封土立社，示有尊也。稷，五穀之長，故立稷而祭之也。

詩小雅甫田，以社以方。箋，秋祭社與四方，爲五穀成熟，報其功也。

三、人、鬼、之、祭、

國語，魯語，幕能帥顓頊者也，有虞氏報焉。杼能帥禹者也，夏后氏報焉。上甲微能帥契者也，商人報焉。高圉太王，能帥稷者也，周人報焉。注，報，報德之祭也。

禮祭法，夫聖王之制祭祀也。法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大菑則祀之，能捍大患則祀之。是故厲山氏之有天下也，其子曰農，能殖百穀，夏之衰也，周棄繼之，故祀以爲稷。共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以爲社。帝嚳能序星辰以箸衆，堯能賞均刑法以義終，舜勤衆事而野死，鯀鄩鴻水而殛死，禹能修鯀之功，黃帝正名百物以明民共財，顓頊能修之，契爲司徒而民成，冥勤其官而水死，湯以寬治民而除其虐，文王以文治，武王以武功，去民之災。此皆有功烈於民者也。及夫日月星辰，民所瞻仰也，山林川谷邱陵，民所取財用也。非此族也，不在祀典。

禮祭義，君子反本復始，不忘其所由生也。是以致其敬，發其情，竭力從事以報其親，不敢不盡也。

荀子法行篇，有親不能報。楊注，報，孝養也。

四、物、彪、之、祭、

禮郊特牲，伊耆氏始爲蠟。蠟也者，索也。歲十二月合聚萬物而索饗之也。蠟之祭也，主先嗇而祭司嗇也。祭百種以報嗇也。饗農及郵表嘏，禽獸仁之至，義之盡也。古之君子，使之必報之。迎貓爲其食田鼠也，迎虎爲其食田豕也，迎而祭之也。祭坊與水庸事也。

又由此而推諸人事，酬酢則皆以報爲之。經曲禮云，太上貴德，其次務施報。禮尙往來，往而不來，非禮也。來而不往，亦非禮也。故古人行禮，無不具賓主者。祭祀以尸爲賓，燕禮使宰夫爲主人，至公食大夫禮，則公與大夫相酬答。經云，及廟門，公揖入，賓入，三揖。注云，相人偶是也。推之，通行之禮，有拜必有答，飲酒之禮，有獻必有酢。禮經十七篇，直可以報字統其大例矣。

又由此而推及刑律，則出乎禮，即入乎刑，其爲報亦顯然也。說文，法從水去，取其平也。報從良卒，當罪人也。玩文字製造之意，我國刑禮同源，皆主于報而刑之爲報，又有文字以來，皆然矣。蓋人類相與，務劑于平，兩得其平，禍乃不作。然而上或陵下卑，或踰尊彼此不能循其施報之常，即人類失其和親之道。刑法者報齊民之所不能報，以平其爭競之心。嚴當報而背者之誅，以戢其乖戾之氣。周公之誥，康叔也曰，元惡大憝，矧惟不孝不友。子弗祗服厥父事，大傷厥考心。于父不能字厥子，乃疾厥子。于弟弗念天顯，乃弗克恭厥兄。兄亦不念鞠子哀，大不友于弟。惟弔。

弔至也

極也。茲而不于我政人得罪，天惟予我民彛大泯亂。曰乃其率由文王作罰，刑茲無赦。蓋以父慈子孝，兄友弟恭，

此天叙之彝倫，亦報施之常理。爲子弟者固不可持此以責其父兄，而在國家則父子兄弟同受平於一法之下。故左氏傳釋之云：父不慈，子不祗，兄不友，弟不恭，不相及也。不相及者，不以父子兄弟之故而罪相連及，亦不以尊卑上下之分而情有偏私也。一例以報視之也。周官鄉大夫以鄉八刑糾萬民，一曰不孝之刑。孝經云：五刑之屬三千，而罪莫大於不孝。刑律繁矣，不孝居首者，蓋人道之始，恩義有乖，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。卽不如是不愛其親而愛他人，不敬其親而敬他人，亦大乖彝倫，報之常故，刑法之加尤嚴也。凡此皆報之一義，所引申也。

又試由此而推及名教。則孔子之作春秋也，因魯史之舊文，寓褒貶之義例，褒貶一時，薰蕕千載，所謂名教立則榮辱公名分定，而是非顯也。或稱春秋爲聖人之刑書，亦稱爲禮義之大宗。禮義刑律同原於報，故春秋之旨，因其可褒而褒之，因其可貶而貶之，名實不違，刑罪相副。此其律意輕重本以濟當王刑賞之窮，而權衡筆削，又所以立人倫品目之準。董生其知之矣。曰爲人君父，而不通於春秋之義者，必蒙首惡之名，爲人臣子，而不通於春秋之義者，必陷篡殺之誅，死罪之名。此其故何也？蓋春秋義例，弑君稱君，君無道稱臣，臣之罪。其殺大夫也，稱國，則罪在大夫，目君則罪在君上。是故書宋人弑其君杵臼，書晉弑其君州蒲，以明其爲衆所棄。書晉侯殺其世子申生，書天王殺其弟佖，夫以明其骨肉相殘。所謂爲人君父，而不通於春秋之義，必蒙首惡之名也。盾不討賊，止不嘗藥，楚比劫立，陳乞流涕，子家憚老，皆不免於大戾。所謂爲人臣子，而不通於春秋之義，必陷篡殺之誅，死罪之名也。孟子云：

世衰道微，邪說暴行又作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之，孔子懼作春秋。春秋成而亂臣賊子懼。此固言也。然春秋以正名定分爲經，以名蓋名彰爲用。君不君，臣不臣，父不父，子不子，是名不正而言不順也。春秋口誅筆伐，纖芥必謹。君不君則犯，臣不臣則誅，父不父則無道，子不子則不孝，予之以大過而不敢辭，臣子固罰無可逃，君父亦理無倖免。凡所進退皆視人倫分際以爲之衡，抑又統尊卑上下而示之極，是故春秋成，不獨亂臣賊子懼，即爲人君父者亦惴惴焉有陷於刑辟之慮。此又報之一義所推廣也。

循此而觀人類之同情心，蘊諸內心則爲仁，見諸行事則爲報。以淺持博，以一持萬，探其本，萬事理矣。夫婦至親也，禮喪服傳語壹與之齊，貞操各守，喪服妻爲夫三年，夫爲妻期，而子夏說之云：夫必三年而後娶，則夫婦間相報之禮例也。父子至親也，父母于子有終身之愛，子于父母自當有終身之養。詩所謂欲報之德，昊天罔極者也。推之前代聖賢肇造區夏，創制顯庸者，彼於人羣旣建莫大之功勳，則人民於彼自宜有相當之崇報。春秋外傳所謂報德之祭也。推之元首於官吏具信任之忱，受任者自應竭忠貞之節。國家於人民盡保護之責，被治者自宜輸擁戴之誠。書所謂民非罔克，胥匡以生，后非民罔以辟四方也。又推之國與國間，彼以平等遇我，自宜報之以欵誠。設彼以暴亂相加，我自不宜寬身以自愛。此春秋所以大齊襄復九世之讎，榮魯莊乾時之敗也。至於刑法操諸司士之手，以平爭競于一時。清議操諸史官之手，以定是非于萬世。其所問者，則又不外人類互相人偶，能否盡其分際之所當爲，能否守其相互間之通則而已。班孟堅云：儒家者流，蓋出於司徒。此其故可深長思也。

孝治

瞿宣穎 允之

太邱陳實之後，隱居江州，自唐及宋，聚族三千九百餘口，迄未分異，屢蒙旌表，號曰義門陳氏。（詳見德安縣志）

吾讀方志至此，未嘗不愴然想見古昔之淳風。今日社會組織變遷，人民觀感迥異，父子兄弟且當異居，更有於宗族奔走都市容膝之居，計日之食，自顧不遑，更何能興敬宗收族之感？其自今以後，不復見此事者，固勢所必然，非人力所能阻格也。

雖然，吾於此別有感焉。中國社會，何以獨能孕育家族制度？夫一族聚居，千餘年不變，若陳氏者，於事實固罕其倫比。凡遠識之士，有鑒于子孫同居日久，既足阻其進取之志，且或反召勃谿詬誶同室戈矛之禍，輒預爲定析產之規。大抵子孫成立之後，多各營其生，畧券授田焉。若強其子孫以必同居，固無是事。唐宋以來，士大夫宦成而後，不復還鄉者，所在多有。前人嘗詳紀之，若是者，宜皆足以使家族制度日即於崩壞，顧獨不然。此何以故？無他，吾國教孝之義，久已樹爲大防，深入人心，而社會維繫之力，不能舍是也。

吾國人夙無政治觀念，中人以下，不與聞國家事，居鄉里爲良民，不識不知，順帝之則。此昔人所懸爲理想者，然真能不問政治乎？昔之牧令視官如傳舍，自視則爲催科聽訟之吏，坐堂皇持籌策，施鞭扑，以是爲盡其責。至於

人。民。教。養。保。衛。捍。患。救。災。之。事。幾。無。一。不。賴。邑。士。大。夫。自。爲。之。牧。令。總。其。簿。書。期。會。而。已。其。尤。號。循。良。者。亦。不。過。發。爲。條。教。促。厲。之。而。已。舉。凡。地。方。應。辦。之。事。蓋。無。一。不。在。士。民。謂。中。國。無。地。方。政。治。則。已。藉。曰。有。之。則。固。畧。具。自。治。規。模。者。也。

夫以素無政治思想之民族。而地方之事。猶得畧具此規模。果孰自來乎？自其家族觀念擴而充之也。有家族而後有鄰里。有鄰里而後有鄉政。士大夫以一身任一鄉之事者。無他。皆出自保家之一念。不觀八十年前湘軍諸君子之事乎？湘中士大夫鑒於外寇之日迫。目覩焚掠流離之禍。且熟察官軍之不足與謀。其始也。乃相與自爲團練。以衛鄉里。其繼也。知僅衛其鄉爲不足。必進而衛省。又知僅衛其省爲不足。必進而援鄰省。於是。以一縣之衆。進而與聞天下事。即其端而尋之。固不外保家一念之擴充。非皆有以天下爲己任之意也。又不觀千五百年前晉南渡後諸君子之事乎？携其宗族賓從。擇地而居。據險而守。進則如李特祖逖之立功名。退亦如劉隗譙秀之全宗族。南渡以後。田土益闢。文化益進。其始亦皆由於苟全身家之一念也。

由家族推之。鄉里而鄉政。以成。此在農業本位國家。固爲了不爲奇之象。人無貴賤。家無貧富。要不能外隴畝。而別求生存。故鄉里之安危禍福。即吾身家之安危禍福。所不得不出死力以謀之。使在今日。則何必然。海宇之大。何莫非吾托身之所。苟全性命。何愛於父母之邦耶？

論者爭曰。中國薄於國家觀念。拙於政治組織。皆家族觀念有以致之。惟其重家族。故忘家之上有國。西方之

人則不然，個人主義發達，故家輕而國重。此中國所以不見有愛國思想也。是說也，驟視之，成理而覆審之，不能無疑焉。中國薄於國家觀念，是誠無辭。然豈得謂家族主義爲之哉？謂有家則不必有國，然則無家者其不必有國，甯不更甚？中國愛國思想不得謂其必無。無甯謂未得正當之發展耳。必若所言，假令吾曹競張個人主義，揮斥家族羈絆，天空海闊，縱意所如，則吾見其但有黃金與紅粉熒熒於目中而已，安見其必有西方之國家思想？

由吾國固有之家族思想，進而發展國家思想，其事猶易。舍固有之家族思想，步他人之個人主義，則去國家思想之發展，益遠而益難。吾爲此懼，而不能無言焉。

中國何以無愛國一詞？地理爲之也，歷史爲之也，本無他國之對待，則國之爲吾有，更不待言。降及後來，雖有異族之侵，不過統治者之更迭，而人民秩序無以大異。未嘗深感亡國之痛，故愛國一詞無由出。西方何以有愛國一詞？則亦其歷史地理使之然。壤地褊小，錐刀是競，使無吾國，則無吾身。其出死力以衛國，殆亦與吾國前此出死力以衛鄉者同。使吾國而采個人主義，其不知愛國也必更有甚焉。使西方而采家族主義，其愛國也亦必加厚焉。謂家族思想有妨於愛國，絕無是處。

政治組織爲吾人所不習，蓋亦別有故。交通之道艱，交友之節簡，所以養成此習性者，非一朝一夕矣。然猶賴向來由家族制度衍成之鄉政，稍具規模。今後欲培養人民政治能力，非提倡其愛家以至愛鄉之觀念，更無由着力。吾國自有近代都市以後，又數十年以都市與農村較，孰爲較有組織能力，耶甯能顯爲軒輊耶？曰必提倡個人

主義而後習於政治組織亦無是處。

試從史蹟以察近代社會組織則大體固爲以農業爲基礎以家族制度爲中心之社會組織也。吾久游北方北方最小地方單位爲村。村多以氏爲名數百家大抵同一姓氏溯其源則皆自一家族而發展者。北方文化稍低譜牒罕存不復能辨昭穆然賴此宗族觀念之維繫而獲善果者數端。村居環聚守望相助其善一耕穫之具井渠之利彼此共之其善二大族公塋不佔農畝而無歲久湮沒之患其善三諸如此類不假縷舉一村之事村長任之其人多爲衆望所歸循循善良不致魚肉其鄰里所患者村長必奉行縣府符檄歛錢徵車馬不暇其他及聯村爲鄉則此鄉彼鄉素少系屬鄉長多不得人北方自治事業之窳敗多在於此若但入一村而觀其俗則熙熙皞皞固一以家族爲中心之極良組織也。

南方稍不然民居四散無此團聚然其宗祠組織極有力譜牒多完具故宗祠能行久不廢地方事業賴此以舉其義莊義倉卽救恤事業之基義學卽民衆教育之基其公租所入足以雇募團丁其祠宇足以資辦公假令先民無此遺留則今日欲言自治更不知從何著手此南方之宗祠又一以家族爲中心之極良組織也。

吾國正史不詳於社會狀況然卽近代文集筆記及各地志乘譜牒求之則知此等家族中心制度已孕育若干年經若干之演變而至於此其間因革損益豈盡能如人意今茲之所表襮又豈盡利掩其弊然既往之史迹所以詒我者固彰彰若此。

先民所詒，既具其端緒，則今後因勢利導，亦必仍循此途而進，要無可疑。由此而普遍發展之，然後可以啓發國家思想，然後可以訓練組織能力。新民新民，其在是乎！

定縣平民教育促進會爲研究平民教育而診得吾國人之通病，曰愚，曰窮，曰弱，曰私。其前三者，姑不於此具論。私之一病，則尤爲今後危機所在乎！吾國人本無公共生活之習性，而益之以個人主義之提倡，則私孰私於個人？其究竟也，非私其一已而並外其妻子不止，何有於國家？由此而欲其能公，祇見南轅北轍而已。平民教育會爲救私計，乃實施公民教育，爲施公民教育計，乃爲種種集會以興其觀感。嘗於歲首開村民大會，老幼畢集，預製紅色粉色兩種徽章，有父母者佩紅色者二，父母一存一亡者佩粉紅色各一，無父母者佩粉紅色者二，屆時每家聚其家人爲一組，尊長在前，卑幼在後，於是父母俱存者景象融和，嫠婦孤兒頓然慘沮，相形之下，大衆無不感動，乃迎機而導之以互相周恤之義，以此爲喚起愛羣心之絕好機會。（詳見河北月刊第一卷第五期定縣平民教育促進會訪問記）

觀乎此，而益令人巽然有所感矣。所謂老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，古人豈虛語哉？充其私我之心，然後能愛妻子，充愛妻子之心，然後知孝父母，充孝父母之心，然後知睦姻任卹。能睦姻任卹，然後人人急公而社會秩序於以鞏定。『先王有至德要道以順天下』，『國之本在家，家之本在身』，誠哉其不能不造端於孝也！

難者必曰：凡此老生庸言，口誦心維者數千年，國以之弱，民以之愚，今拉雜摧燒之不暇，而安用是吾聞斯語，

媿不能對。雖然，難者於此，亦嘗致深思乎？難者將一切摧燒之後，別有可取以代此者乎？凡民族文化云者，淵源乎地理環境，歷史遺痕，薰習嬗衍以成，非人力所能變置移易。今使吾民族自今以後，斬然與已往所薰習者絕緣，心人之心，血人之血，面目人之面目，更造一彌完善之文化，斯固所禱諸天而不可得者。難者假亦知其不能，則幸無徒逞口舌之快，而忘其理之不可通也。

吾人所口誦心維數千年者，固不能無誤。然其誤既已中於心髓，就令欲去之，亦非旦夕所能幾冀。則吾人甯能不亟思所以補偏救弊，因勢利導者？

如吾向者所說，以孝爲治，匪但不爲陳言，且當爲此後鼎新之關鍵。益重家族，使民愛鄉里，重本務急公事，由此乃能樹立地方自治楷模。就令斯說也，嘗弱吾國，愚吾民，然吾國之轉弱爲強，吾民之轉愚爲智，終亦必自此始作孝治。

狷 潔

錄陶南邨先生輟耕錄

鄭所南先生思肖福州連江人，宋太學上舍，應博學宏詞科，剛介有立志，會元兵南叩闕，上疏犯新禁，衆爭目之，由是遂變，今名曰肖曰南，義不忘趙，北面他姓也。隱居吳下一室，蕭然坐必南向，歲時伏臘，望南野哭，而再拜，乃返。人莫識焉，誓不與朔客交往。或於朋友坐上見有語音異者，使引去，人咸知其狷潔，亦弗爲怪。工畫墨蘭，不妄與人，邑宰求之，不得。聞先生有田三十畝，因脅以賦役，取先生怒曰：頭可碎，蘭不可畫，誓自寫一弓，長丈餘，高可五寸許，天真爛熳，超出物表，題云：純是君子，絕無小人。深山之中，以天爲春，過齊子芳之書塾，云：此世但除君父外，不曾別受一人恩，寒菊云：禦寒不藉水爲命，去國自同金鑄心，其忠肝義膽於此可見。晚年究竟性命之學，以壽終。



孔子叙例

蒲圻張國淦乾著

近日讀經之說，忽焉以起。若云讀經，則尊孔其先決問題矣。世未有尊其人而不讀其人之書者。亦未有讀其人之書而不尊其人者。曩者管見所及，意欲將中國數千年來古昔先哲之學說，凡獨立成一家言者，詳審搜羅，彙列成編，以爲有志研求者之資料。卒以事牽，祇就孔子老子墨子數種。茲承新民月刊索稿，倉卒因檢孔子敘例以報。經宜讀否，孔應尊否，此次學者討索，自有定論，而此編輯錄，亦不過向之陳迹而已。民國二十四年四月著者附識

吾中國二千餘年來爲儒家言者，無人不知孔子，無人不讀孔子之書，此不待問而知者也。然孔子之書，究有若干種，世人所號稱孔子之書者，孰爲孔子云云，孰非孔子云云，此則所不能盡人皆知者也。中國學術，在今日可

考者，春秋戰國間，最爲繁茁，秦漢以後，大抵由當時諸子百家所遺留者，以區分爲流派，紛然殺列，莫可究詰。西漢之末，劉歆承其父向之業，於是始輯有『六藝』（六經）『諸子』（儒家道家陰陽家法家名家墨家從橫家雜家農家小說家）諸略，班固本之以纂藝文志。其後言藝文者，雖以『經』『史』『子』『集』分部，而其大要仍不外乎『七略』之旨。就其中最著者，諸子首儒家，儒家以外，如道家，如墨家，如法家，自漢後以迄清季，其由外輸入者，如佛教，如回教，如耶蘇教。世界之大，無論宗教，非宗教，其始也，皆必其人以一人剏造之思想，獨立爲一家之學說，而其勢力足以亘數千年數百年左右一切，以維繫固結於信仰者之心，如是者始成爲學派，其遺言遺行，始爲後學者所宗，至其學說之醇駁是非，與夫信仰者見仁見知之不同，則又別一問題也。道家有道德經，墨家有墨子，法家有商君韓非子，卽所謂佛教也有大小乘經，回教也有阿蘭經，耶蘇教也有舊新約經，凡此云云，皆信仰其學說者所奉以爲準繩者也。若吾孔子之書，爲儒家所奉爲準繩者，果何謂也，應之者曰，吾孔子之書，世人所謂四書，五經，九經，十三經，經外諸子如孔子家語，如孔叢子等，人人習聞之而習見之矣。是說也，吾竊疑之，且不僅吾一人疑之也。

世人所謂四書者，大學，中庸，論語，孟子。大學中庸，本小戴禮記中之兩篇，自宋程頤謂『大學孔子之遺書，中庸乃孔門傳授心法，子思以授孟子』，朱熹始創爲『四子書』之名。清時陳曜大學辨，謂『大學非孔子曾子作』，崔述洙泗考信餘錄，謂『中庸非子思所作』，蓋此兩篇，本在小戴禮記中，與小戴禮記四十餘篇相等，非孔子所自作也。孟子所記者，孟子之言論行事，則又不待言而知非孔子書也。論語詳見後

世人所謂五經者，周易，尙書，毛詩，禮記，春秋左氏傳。兩漢立學官者，魯詩尙書儀禮周易春秋五經，又公羊傳論語。周易十翼說，尙書三十四篇，

毛詩三百十一篇，左氏傳有哀公十有四年以後至孔子卒之經，若此者，雖有孔子云云，而非盡孔子書也。均詳見後禮

記爲七十子後學者所記，則又不待言而知非孔子書也。六經次第，論語「詩書禮」，小戴記經解篇，「詩書樂易禮春秋」，荀子儒效篇，「詩書禮樂春秋」，莊子天下篇，「詩書禮樂易春秋」，

運篇同，史記儒林傳序，「詩尙書禮易春秋」，是以詩爲六經之首，今文學者宗之，漢書藝文志，「易書詩禮樂春秋」，儒林傳，「易書詩禮春秋」，是以易爲六經之首，古文學者宗之，樂經亡從缺，故六經曰五經。

世人所謂九經者，如上述外，益以周禮，儀禮，公羊傳，穀梁傳，周禮，漢書藝文志，「周官六篇」，列儀禮禮記之

後，自鄭玄始以爲「三禮之首」，朱熹謂「非周公不能作」，胡宏則謂爲「劉歆僞撰」，姚際恒古今僞書考，謂

「出於西漢之末」，公羊穀梁兩傳與左氏傳同爲解經，非孔子書也。唐禮詳見後

世人所謂十三經者，如上述外，又益以孝經，論語，孟子，爾雅。唐九經附孝經論語爾雅，無孟子。孝經，非孔子所自作。詳見後爾雅，漢

書藝文志，「爾雅三卷二十篇」，附孝經家，舊說以爲「周公作」，有謂爲「劉歆僞造」者，有謂爲「秦漢間經

師誥經之文，本爲百三十一篇中之一篇或數篇者」，非孔子書也。

此外有所謂十四經者，如上述外，又益以大戴禮記。史繩祖學齋佔畢，「大戴記列之十四經」，大戴禮記，與

小戴禮記同爲傳記。詳見後自功令十三經行，無有述及十四經者矣。

世人所謂經外諸子爲孔子專書者，孔子家語，漢書藝文志，「孔子家語二十七卷」，師古曰「非今所有家

語」，唐書藝文志，有「王肅注」本，王柏家語考，謂「王肅自取左傳國語荀孟二戴記割裂織成之」，姚際恒謂「肅

掇拾諸傳記，托名孔安國作序，卽師古所謂今之家語，今世所傳家語，又非師古所謂今之家語，殆元王廣謀本，是又僞中之僞也。』孔叢子，舊稱『漢孔鮒撰』，姚際恒謂『隋唐志皆無，中興書目有，嘉祐中宋咸注，鮒不得爲漢人，又安得爲鮒撰，李燦以爲東漢末季彥輩爲之，朱仲晦以爲卽注者僞作，其說近是。』非孔子書也。

信斯說也，則世人所謂孔子之書，果孰爲孔子云云，孰非孔子云云乎。今欲知孰爲孔子，孰非孔子，自非以世人所謂孔子之書（卽通常所謂經）併孔子云云之散見於諸子百家，其真者，僞者，同者，異者，一一搜集，分析之，綜合之，以推究其孰真孰僞，孰同孰異，則未易確定其標準也。今欲求此確定之標準，當先解決下列問題。

今日不知今古文者，不足與言經，然如書二十九篇，近日學者，於今文之堯典禹貢諸篇，有以爲『戰國時或漢初時所作』者，俱在孔子後，則今文且有問題，而今古文更不待論矣。然今文與古文，今文學與古文學，此二者不混爲一說，而後討論此問題始有根據。茲就通常所謂今古文者言之，先漢言六經者，今文，其立於學官者，亦今文，史記儒林傳，『言詩於魯則申培公，於齊則轅固生，於燕則韓太傅，言尙書自濟南伏生，言禮自魯高堂生，言易自菑川田生，言春秋於齊魯自胡毋生，於趙自董仲舒，』漢初所通行者，祇此魯齊韓詩伏生書高堂禮田易胡董春秋，皆今文也，漢書藝文志，『武帝末，魯恭王壞孔子宅，得古文尙書及禮記論語孝經，凡數十篇，皆古字，』河間獻王傳，『獻王所得書，皆古文先秦舊書，周官尙書禮記孟子老子之屬，皆經傳說記七十子之徒所論，』魯恭王傳，『孝景三年，魯恭王壞孔子舊宅，於其壁中得古文經傳，』皆古文也，是漢初今文自爲今文，古文自爲古文，不

相混也。自有書契以來以迄春秋戰國，其間經千數百年著之簡編者，決非僅漢初通行之今文若干篇若干卷而已，即就詩書禮言之，史記孔子世家，「古者詩三千餘篇，孔子去其重，取可施于禮義，上采后稷，中述殷周之盛，至幽厲之缺，三百五篇，孔子皆絃歌之，」漢書藝文志，「孔子純取周詩，上采殷，下取魯，凡三百五篇，」在今文家以孔子詩祇三百五篇非三百五篇之外無詩也。史記儒林傳，「秦時焚書，伏生壁藏之，漢興，伏生求其書亡數十篇，獨得二十九篇，」漢書藝文志，「書之所起遠矣，至孔子纂焉，上斷於堯，下訖於秦，凡百篇，而爲之序，」此數十篇百篇，亦如古者詩三千餘篇，但有非孔子纂焉者，在今文家以孔子書祇二十九篇，非謂二十九篇之外無書也。史記儒林傳，「禮固自孔子時，而其經不具，及至秦焚書，書散亡益多，於今獨有士禮，高堂生能言之，」漢書藝文志，「及周之衰，諸侯皆滅，去其藉，自孔子時而不具，至秦大壞，漢高堂生傳士禮十七篇，」在今文家以孔子禮十六篇，（十七篇內有子夏喪服傳，詳見後，）非謂十六篇之外無禮也。孔子論次詩書，修起禮樂，此詩三百五篇，書二十九篇，禮十六篇，在當日文字，亦屬古文，自七十子後學者，相繼講學，以至漢初古篆變爲今隸，故有魯齊韓三家伏生高堂生傳授之今文，而此外有爲孔子所不論不修者，散在民間，又未經秦漢隸文之寫定，一仍頡文籀篆之舊，至漢亦陸續發見於世，此種古文，在劉向父子未校書以前，有自成篇簡者，如漢書藝文志所載「某古經」「某某古」之類，有錯亂者，如隋書經籍志魯恭王壞孔子宅，所藏之書，孔安國合成五十八篇，其餘篇簡錯亂，不可復讀，並送官府，「之類，有岐出者，如論衡「河內女子得泰誓一篇，」隋書經籍志「孔子舊宅所藏之書，其泰誓與河南女子所獻不同，」之類，有依託者，如漢書藝文志「文子九篇似依託，……」之類，凡此更世久遠零星散布之篇籍，無論在何時代，此種情事，皆不能免，若謂魯恭王河間獻王事，全係附會，殆非確論。漢書藝

文志，如易如詩，首今文「易經十二篇，施孟梁丘三家」今文也，「詩經二十八卷，齊魯韓三家」今文也，「毛詩

二十九卷，」古文也，其次，先古文，後今文，「尚書古文經四十六卷，」古文也，「經二十九卷，」今文也，「禮古經

五十六卷，」古文也，「經七十篇，」十當作十七，今文也，「春秋古經十二篇，」古文也，即左氏傳三十卷之春秋經「經十一卷，公

羊穀梁二家，」今文也，「論語古二十一篇，」古文也，「齊二十二篇，魯二十篇，」今文也，「孝經古孔氏一篇，二

十二章，」古文也，「孝經一篇，十八章，」今文也，劉歆主古文，而於當時人人習見之今古文卷數，仍舊一一詳列，

在劉歆挾所憑藉，抑今文以崇古文，其派別又別一問題，至就今古文論，西漢末並未淆亂也。匪唯西漢末然也，東

漢靈帝熹平時刊立石經，今可考者，詩用魯詩，有齊韓二家異字，儀禮用大戴禮，有大戴鄉飲酒第十篇題，公羊傳

用嚴氏，有顏氏異字，論語有盍毛包周諸家異字，以一家本爲主，兼存諸家異同於後，皆今文本，在東漢古文方盛

用嚴氏，有顏氏異字，論語有盍毛包周諸家異字，以一家本爲主，兼存諸家異同於後，皆今文本，在東漢古文方盛

之時，而蔡邕等以「經籍去聖久遠，文字多謬，俗儒穿鑿，疑誤後學，求正定六經文字，」仍用今文，是今古文在東漢末亦未淆亂也。若以今古文學論，漢時古文學者，欲以古文並立於學官，於是今古文學之爭以起，左氏春秋傳，毛詩，逸禮，古文尙書，哀帝建平時劉歆欲立於學官者也，費氏易，及左氏春秋，光武建武時韓歆陳元欲立於學官者也，雖皆未得立，而魯詩之外有毛詩，伏生書之外有古文尙書，高堂生禮之外有逸禮，田生易之外有費氏，公羊春秋之外有左氏，後漢學者，相率偏重古文，然與今文學者，尙兩派分立，各守家法，自鄭玄採今古文，以注周易尙書毛詩儀禮論語孝經，晉魏間，杜預注春秋左氏傳，王弼本費氏注周易，至唐孔穎達等周易毛詩禮記春秋左傳諸經正義頒行，而古文學大盛，今文學於是寢廢，故魏正始石經，尙書春秋左傳始用古文學本，唐開成石經，周易尙書毛詩周禮儀禮，禮記春秋左傳公羊傳穀梁傳，並孝經論語爾雅，除公羊穀梁兩傳外，悉用古文學本，自是以後，沿用唐本未改，惟清乾隆石經易上下經象象繫辭文言說卦序卦雜卦分卷，非復王弼本之舊耳，其初今古文學之爭而已，而今古文自若也，其後因古文學者之淆亂今古文，而今古文亦不可考，寢淫千百餘矣。此今文與古文不可不辨者一也。

禮記經解篇，孔子曰，「溫柔敦厚，詩教也，疏通知遠，書教也，廣博易良，樂教也，絜靜精微，易教也，恭儉莊敬，禮教也，屬辭比事，春秋教也，」此六教者，初無六經之名也。莊子天運篇，「丘治詩書禮樂六經，」史遷述六藝之序曰，「詩書禮樂易春秋，」所謂六藝者，卽六經也。經以外則別之爲傳，曰「記」曰「說」等，傳之類也。漢書藝文志，於

易首「經」次「傳」一「說」二章句」等，於書首「經」次「傳」三章句「解故」四「說義」五「傳」六「記」等，於詩首「經」次「故」一「傳」二「雜記」三「說」四「故訓傳」等，於禮首「經」次「記」三「說」四「傳」等，於春秋首「經」次「傳」五「微」六「外傳」七「章句」八「雜記」九「記」等，樂經云亡，故無「經」首「記」其於經傳分析明瞭如此。至於論語，則云「孔子應答弟子時人及弟子相與語而接聞于夫子之語也，當時弟子各有所記，夫子既卒，門人相與輯而論纂，故謂之論語」，是論語列諸傳記，不以經名也。於孝經則名曰「經」何也，其於易也書也詩也禮也春秋也，曰「經」曰「古文經」曰「古經」經字皆屬下，對傳說等而言，故曰「易十三家，書九家，詩六家，禮十三家，春秋二十三家」，而於孝經曰「經古」曰「經」亦對下傳說而言，而以經字屬上，曰「孝經十一家」志曰「夫孝天之經地之義民之行也，舉大者言，故曰孝經」姚際恒指爲「曲說」，謂「安有取天之經經字配孝字以名書，而遺去天字，且遺去地之義諸句之字，書名取首章之字或有之，况此又爲第七章中語」是孝經之不得如詩書禮易春秋之爲經也審矣。由是言之，則所謂經者，經之中有傳，經之外又有傳，若不剖晰其爲經爲傳，以推求經與傳之分合之故，則孔子之書，愈勢不可治。此經與傳不可不辨者二也。

世人尊經，對於所謂經者，不敢割裂一字，故如宋楊簡薛璩元王廣謀明潘士達鍾韶清曹延棟孫星衍所輯孔子遺言，大都蒐採諸史諸子，不及經文，鍾韶論語逸編，間引禮記，論者至詆其「割裂經典」尊經亦云至矣。其實古之經猶今之史也，尙書爲記言之史，春秋內外傳爲紀事之史，詩則輜軒采之，易主卜筮，周之儀禮周官，漢之

大小戴記，猶唐之六典開元禮，清之會典通禮也。儒家者流，漢書藝文志，列入諸子畧，謂其「游文於六經之中」，更不待論已。經史子本無定名，後之學者究其本原，別其流派，而名之曰經，復名之曰史曰子耳。通常所謂經者，吾以經名之矣，六經外，後人所名之經，與史與子，所引孔子之言一也。何世人之於經也，不問其爲孔子非孔子，一例尊之，而於史也子也，同一時代，同一一傳或再傳之弟子，其所紀載，即不得與後人所名之經所引孔子之言並論，斯誠大惑不解矣。此經與史與子不可不辨者三也。

爲儒家言者，自周秦以迄唐宋，所述孔子，是否皆可一律視之乎。間嘗論之，孔子之學之教，其屬於顓門者，則爲詩書禮樂易春秋。論語「子所雅言詩書執禮」。史記孔子世家，「孔子以詩書禮教弟子，蓋三千焉，身通六藝者七十二人」。六藝易者，秋在內。所謂詩書禮樂易春秋者，即孔子所顓門講授者也。子夏禮喪服傳，曾子問禮諸篇，公羊穀梁受經于子夏，而爲春秋傳等，皆一傳或再傳詩書禮樂易春秋之學者，即孔子弟子顓門之記錄也。自漢以後，今文學者，如史記儒林傳，詩之申培公轅固生韓太傅，尙書之伏生，禮之高堂生，易之田生，春秋之胡毋生董仲舒，或「傳」或「故」或「章句」等，古文學者，如漢書儒林傳，毛萇傳，詩，孔安國傳，書，鄭康成傳，詩傳禮，或「序」或「傳」或「注箋」等，皆由孔子弟子以後所傳授者，亦即顓門之記錄也。論語本屬傳記，其所紀者，雖間及詩書禮易，而其大要則爲論學論政論教之類，可謂孔子所通常講授者，即可謂孔子弟子及弟子以後通常之記錄也。此後諸子之屬於儒家者，除詩書禮易春秋顓門著述外，或「論」或「書」或「序記」等，其不出乎論學論政論教之類，亦即通常

之記錄也。兩漢以前，經師人師，傳授雖有不同，要皆恪守家法，兩漢以後，所謂經師人師者，既不如兩漢以前之謹嚴，而時代漸遠，其立說之深淺醇駁，顯有不同。蓋見而知者，與聞而知者，親炙之者，與展轉傳授者，入之於耳，而筆之於書，以孔子之言，經數百年後，非得諸舊聞，卽憑諸傳說，自魏晉迄唐宋以來，號稱儒家言者，豈人人所述孔子，盡屬臆造，譬如吾輩今日紀載數百年數十年以前之事，決不能如彼時之紀載者，一一脗合，時代使然，末由強附。此兩漢以前與兩漢以後不可不辨者四也。

漢書藝文志，六藝略有易書詩禮樂春秋論語孝經諸家，諸子略有儒道法名墨雜小說諸家，數術略有五行家，以上就諸家引後之言藝文者，大都本此。六藝畧諸家，皆儒家言也，其他法名墨雜小說五行等，非儒家言，而亦引

孔子之言，何也。其一，在當時孔子之教，周遍列國，故如諸侯大夫，以至隱逸如長沮桀溺輩，無不知有魯孔丘其人者，因之他家亦依託孔子之說，以自矜重。其一，在反對孔子之教者，各立一說，互相爭勝，當時人人知有孔子，故取孔子之說，以爲抨擊之具，若謂孔子尙有可議，則吾說乃益足以自尊。其一，在誣毀孔子之教者，舉凡人間瑣細離奇之事，荒誕神怪之談，在五尺童子猶知其非者，或相驚其爲異者，往往嫁名於孔子，若謂孔子尙有是說，則其說可謂不經。道法諸家，且不能免，小說五行家，並其時又在兩漢後者，更無論矣。儒家之說，固不足盡孔子之真，若在他家，依託者半，抨擊者亦半，其甚者則誣毀之而已。此儒家與其他諸家不可不辨者五也。

緯讖之書，漢書藝文志不載，隋書經籍志，一說者又云，孔子既叙六經，以明天人之道，知後世不能稽同其意，

故別立緯及讖，以遺來世，其書出於前漢，有河圖九篇，洛書六篇，云自黃帝至周文王所受本文，又別有三十篇，云自初起至于孔子九聖之所增演，以廣其意，又有七經緯三十六篇，並云孔子所作，並前合爲八十一篇，『今所傳易緯尚書緯詩緯禮緯樂緯春秋緯論語讖等，隋志尙有其書，但『列于六經之下，以備異說』，在隋志已疑『世人造爲，非孔子作』已。緯與讖並稱，其實緯自緯，讖自讖。班固謂『聖人作經，賢者緯之』，所謂經者，漢初諸儒推闡經說，各成一家，如董氏之春秋，京氏之易，雖亦偏於象數云云，然與所謂緯者，其本旨仍不盡合也。流傳既久，其他展轉撰述者，原本術數，推衍災異，私冀其說之盛行，不得不附會孔子，以證其立言之有所本，於是緯之名以立，而與經顯然分矣。至於讖說，孔安國賈逵之徒，已相目爲『祿妄』，桓譚新論『讖出河圖洛書，但有朕兆而不可知，後人妄復加增，依托稱是孔丘，誤之甚也』，是圖讖之學，與經尤爲不類，緯尙託經，讖則悖經，要之皆非孔子所作無疑。此經與緯讖不可不辨者六也。

依此立論則所謂孔子之書者

五經之中，今古文爭論最熾者爲書，書之今古文，曩者已有定讖，近之今文有異議者，尙待異日論定，其次爲春秋，春秋之爭，在公羊穀梁左氏三傳之今古文學，不在春秋經之今古文，又其次爲禮，今之儀禮，古文家所謂禮，不止十七篇，今已亡佚，其十六篇今古字，則鄭氏已於注中敘其異文矣，至於詩，僅三百五篇與三百十一篇之異，易彖辭象辭爲孔子作，卽古文家亦無疑義，若卦辭爻辭，今文家以爲孔子作，古文家以爲文王周公作，在今日尙

無定論，繫辭文言爲傳，傳非盡孔子作，則古文家亦無以難也。均詳見後是所爭者，在古今文家學者之派別，而不盡關乎今古文字也。自漢以後，人人皆習於古文家之說，現通行本十三經注疏內之五經，又幾家有其書，近年漢石經出土殘字，可證明所謂今文者如是，所謂古文者如彼，據此今古文，以推求今古文學，則於今古文之原文，不相殺雜，學者各自尋繹其旨趣，亦尠扞格不通之慮已。此今古文之說也。

經傳之別，前者論之備矣，茲再分晰之。詩經也，韓詩外傳等，皆傳也，書漢初始稱尙書經也，尙書大傳等，皆傳也，禮

東漢始稱禮經也，大小戴禮記等，皆傳也，易經也，繫辭文言傳等，皆傳也，春秋經也，公羊傳、穀梁傳、左氏傳等，皆傳也，論

語傳也，孝經亦傳也，其有記載孔子言論如周秦兩漢諸子等，皆傳之類也。或者曰：詩序書序，有以爲孔子作者，奚

不可並列爲傳乎？曰：詩序之作，後漢儒林傳「謝曼善毛詩，乃爲其訓，衛宏從曼卿受學，因作毛詩序，於今傳於世，

是詩序爲衛宏作，至宋程頤則以「大序爲孔子作，」王得臣又以「首句爲孔子所題，」以明明出自衛宏手者，

乃在千百年後，徒憑臆測，託名於孔子，詎值一噓，黃以周經說略，不主衛宏說，本「鄭詩譜大序子貢作，小序子夏

毛公合作，子夏意有未盡，毛公更足成之，」亦不以爲孔子作也。書序百篇，相傳爲孔子作，有言「今文二十九篇，

其多一篇卽書序，」孔安國序云，「引之各冠篇首，」因有「伏生傳孔子書序」之說，史記三代年表「序尙書，」

世家「序書傳，」漢書藝文志「孔子纂書凡百篇而爲之序，」朱熹以爲「非孔子作，」程廷祚晚書訂疑謂「殆

周秦間爲尙書之學者，記其所聞而作，疑與安國壁中書同出，故司馬遷從安國問，而載於史記，歐陽夏侯三家皆

不言，則序出於孔，信矣。」近人康有爲僞經考，謂「劉歆所僞造」，則書序決非孔子作也。李鼎祚周易集解，以序卦冠六十四卦之首，係沿詩序書序之失，又安可以詩序書序爲孔子作，益增其妄也。此經與傳之說也。

漢書藝文志，六藝略易書禮樂春秋，別於諸子略，經與子分，「左史紀言，右史紀事」，皆附春秋家，經與史未分也。隋書經籍志，區爲「四部」，與「七畧」，孰得孰失，別一問題，今茲所論，在經與史與子所引孔子，不在原書之體例奚若也。通常之所謂經，如詩如書如禮如易如春秋外，其中如儀禮冠禮篇記，易繫辭傳，所引孔子，五經外，如春秋三傳，如小戴禮記，如孟子，所引孔子，雖名曰經，與史與子所引孔子，一也，又如尙書大傳，如韓詩外傳，如大戴禮記，皆解釋或補助諸經，所引孔子，一也，不得以世人未列諸經而歧視之也。史如史記，「司馬遷父談受易于楊何，遷問書故于孔安國，問春秋于董生，講業齊魯之都」，如漢書，「班固博貫載籍，窮究九流百家之言」，所引孔子，一也，不得以其爲史而歧視之也。子如荀子，史記「孟子荀卿合傳」，「孟子荀子同爲儒家大師，所引孔子，一也，其他儒家諸子等，所引孔子，亦一也，不得以其爲子而歧視之也。凡此所引孔子，在吾人祇當詳究其正確與否，倘重視經而輕視史與子，則大戴記與小戴記，史記與春秋三傳，荀子與孟子，凡此顯著者，且有軒輊，孔子所言，不將隨後人所稱道者以爲轉移乎。此經與史與子之說也。

或者曰，時代之說，兩漢與兩晉等耳，奚爲斷自兩晉以後乎，曰，自秦始皇焚書後，古籍蕩然，其詩書禮易春秋，爲申培公轅固生韓太傅高堂生田生胡毋生董仲舒所傳授者，勿論已，諸子傳記，散佚尤甚，西漢學者，不敢謂其

無所附會，然如陸賈司馬遷戴德戴聖劉向輩，蒐輯亡闕，成爲巨篇，沿至東漢，尙能承其緒餘，如班固許慎輩，雖屬古文之學，亦能各守師說，存千百於什一，則今日於五經及其傳記，得見孔子之言論行事，以攷証其是非得失者，不可謂非兩漢學者之功也。兩漢中，惟劉歆主張『立古文尙書並春秋左氏傳於學官』，所謂古文尙書者，孔安國所獻之本也，後人謂爲『歆所僞造』，尙屬疑問，春秋左傳以左氏春秋附經，於經之原文無損，在當時尙啓師丹等之責難，至兩晉以後，如梅賾之古文尙書，王肅之孔子家語，託名孔鮒之孔叢子，竟公然僞造矣，然則先秦古籍，在兩漢已亡佚尙未發見，則以後所發見者，未有不在疑似之間也，降至唐宋時代更遠，烏得以兩晉以後，與兩漢以前等量之也。此時代之說也。

或者又曰，儒家以外諸子，如道法名墨雜諸家，大都在兩漢以前，卽緯讖諸書，亦有謂出自漢代者，詎盡不足傳孔子之眞乎，曰，道法名墨雜諸家，固多在戰國時，而其書亦有爲後人附益者，如道家所引孔子，其近似者，文字語氣，無不偏勝於道家，例如論語莊子俱載『楚狂接輿』事，一爲較量，卽知其有儒道之分，不僅寓言諸篇然也。法名墨諸家，皆務在抑他說以伸己說，而墨家尤甚，故其所引，非攻儒，卽與儒不相類者也。雜則介乎儒與非儒之間，所引孔子，非無儒家，然其實則揉雜他家，亦非純然儒家者言也。若緯讖諸書，雖萌芽於西漢中葉以後，而其原則出自陰陽家五行神仙之說，隋書經籍志卽已疑之，決非孔子書也。此儒家外諸子與緯讖之說也。

據此，就孔子之書，區爲三編，第一編，經（通常所謂經）

古人最初纂述著之竹帛者，無所謂經，經者後起之名，今日立論，本不必因襲後起之名，惟自漢以來，以孔子「六教」「六藝」爲

「六經」相承至今已爲通用之名詞，茲故仍沿用其名，以推究其實焉。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，第三編亦傳一、兩漢以後屬儒家者，二、儒家外屬其他諸家者，三、緯讖所述者，分敘如下。

(未完)

讀張橫渠東銘西銘

繆 篆 子才

張橫渠學堂雙牖，右書訂頑，左書砭愚。程伊川爲之易砭愚爲東銘，易訂頑爲西銘。後人承用，遂不復求張氏從砭愚之題所生「戲言出於思也」云云之文之旨；從訂頑之題所生「乾稱父坤稱母」云云之文之旨。夫不知其旨，雖手書萬本口讀萬遍，飲其寶而莫名其器，仍是辜負古人，無裨「自」「他」孔子所謂不思則罔而已。

今夫東西二字對待，人人之所知也，橫渠拈「愚」「頑」二字並立，一般讀者固然不及推求，卽三數注家，亦何嘗講明其所謂。夫中國文字，名詞之與「愚」「頑」字相類者可數十字；動詞之與「訂」「砭」字相類者亦可數十字。若以爲作者意旨是「東去惡銘」「西去惡銘」然則「戲言出於思也」云云，雖題爲訂頑亦無妨。「乾稱父坤稱母」云云，雖題爲砭愚亦無妨，世亦何貴橫渠有此八面鋒之格言哉。且尤奇者，張橫浦朱晦翁二氏作注，皆僅注西銘不注東銘（見橫渠學案本文下及近思錄二卷）惟劉戡山氏兩銘並注，然終嫌不能貫澈（亦見橫渠學案本文下）後來偏注西銘者亦有數家。夫橫渠原文兩銘並重，注者乃偏重焉，將謂東銘易解耶？其實東銘原本易經論語含義甚廣，並非淺近通俗之言。其所以致此偏重之誤者，由於尋繹本文不解命題之義，或僅能從文字上看

出西銘以「孝」字爲主，不能從文字上看出東銘以何字爲主；在西銘文中尙見一「孝」字，東銘文中既不見「禮」字，又不見「仁」字。且讀者根本上不明了「視」攝於「動」，「聽」攝於「言」，論語視聽言動之四目，易經繫辭僅攝爲二目之故。此亦由作者橫渠之本身，其德行追蹤顏閔，而文學終不逮游夏。君子是以歎言理之文，七十子之後，不得不賞心於周之荷卿，唐之玄奘也。

茲先揭示二銘之主義曰：

東銘主義是「仁覆天下」，

西銘主義是「孝治天下」，

閱者疑吾言乎，試分說之如左：

(甲)東銘本文一百十二字，原題從愚。

戲言出於思也，戲動作於謀也。發乎聲，見乎四支。謂非已心，不明也；欲人無已疑，不能也。

過言非心也，過動非誠也。失於聲，繆迷其四體。謂已當然，自誣也；欲他人已從，誣人也。

或者謂出於心者歸咎爲已戲；失於思者自誣爲已誠。

不知戒其出汝者，歸咎其不出汝者。

長傲且遂非，不智孰甚焉。

今案億公二十四年左傳云：心不則德義之經爲頑。口不道忠信之言爲嚚。廣雅釋詁：嚚，愚也。然則橫渠以『愚』『頑』平列，卽古訓『頑』『嚚』平列之舊耳。

夫去非所以求是，則『砭嚚』所以求『口道忠信之言』明矣。但橫渠之意，非僅說『言』乃兼說『動』以爲嚚。雖訓愚，而愚字能兼指言動兩者之謬，嚚字僅指言之謬耳。故立題曰『砭愚』。

既曰『砭愚』則其目的之詞爲何？曰其目的之詞曰『復禮』。『復禮』者仁也。明乎此則東銘之文，讀者乃知其所謂。

昔者顏淵問仁，而孔子答之以復禮，曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。蓋復禮之節目，此四者平列而已可知。但如何知其『非』如何使之『勿』？孔子明明告之曰『由己』。『由己』云者，言由己聽，動由己視之謂也。言由己聽，而如或非禮也，則戰勝己之非禮言，而恢復己之禮言。動由己視，而如或非禮也，則克服己之非禮動，而光復己之禮動。故曰『爲仁由己，而由人乎哉』。惟其不由人，則視聽言動四目，約之爲言動二目，乃與易繫辭云『擬之而後言，議之而後動』相符合。何爲擬之而後言？繫辭引中孚之鳴鶴在陰，其子和之，同人之先號咷而後笑，節之不出戶庭，无咎，以釋之。何爲議之而後動？繫辭引大過之藉用白茅，无咎，謙之勞謙，君子有終，吉，乾之亢龍有悔，解之負且乘，致寇至，以釋之。易有聖人之道，以言者尙其辭，以動者尙其變，其坦白易行也如此。繫辭又曰：君子安其身而後動，易其心而後語，危以動，則民不與也。懼以語，則民不應也。如何易民之心而後語？則當就施者之言與

受者之聽約爲一。換言之，先就自施之言而自受以聽之也。如何安民之身而後動則當就施者之動與受者之視約爲一。換言之，先就自施之動而自受以聽之也。孟子云：湯武反之，又云反身而誠。（於文法爲自反「云謂字」或循環「云謂字」拉丁文爲 *Verbum reflexivum*）即繫辭及東銘所用言動二字也。

橫渠爲學易專家，東銘專說言動，其根據於易經繫辭既明矣。至於如何謂之爲非禮之言，橫渠釋之以戲言過言；如何謂之爲非禮之動，橫渠釋之以戲動過動，是故口業身業，受制裁於意業。

夫以衛武公之聖，而詩美之曰善戲謔兮；以孔子之聖，而論語載之曰前言戲之耳，戲亦似無大謬。然橫渠所謂戲，則非此之比也。橫渠乃謂愚者之言，無稽之言也；不肖者之言，詐譏之言也；愚者之動，無意識之動也；不肖者之動，多患害之動也。此皆戲言、戲動之屬於非禮者也。且夫一人之身，克念則作聖，罔念則作狂。成王與叔虞戲，削桐葉爲珪以與叔虞，曰：「以此封若。」史佚因請擇日立叔虞。成王曰：「吾與之戲耳。」史佚曰：「天子無戲言，言則史書之，禮成之，樂歌之，於是遂封叔虞於唐。」故橫渠謂「長傲」者爲戲言、戲動。若夫等而下之，言不及義，舉止輕浮之類，則又橫渠所不屑責矣。

夫以蘧伯玉之賢，猶曰欲寡過而未能；以孔子之聖，猶曰學易可無大過，過亦似無大差。然橫渠所謂過，亦非此之比也。橫渠乃謂智者之過言，思想太銳之言也；賢者之過言，陳義太高之言也；智者之過動，易滋流弊之動也；賢者之過動，好爲難能之動也。此皆過言、過動之屬於非禮者也。且夫頌祈招之詩，言昭德音，動式金玉，始而寢饋

自克繼而不能自持。楚靈王起章華之臺而死於乾谿，仲尼曰：『古也有志，克己復禮，仁也，信善哉。』故橫渠謂『遂非』者，爲過言過動。若夫推而上之，繫辭稱顏淵『有不善』，此非孔子不能察成，唯識論稱菩薩有『微細誤犯愚』，此非釋迦不能知，則又橫渠所不得不視人太高者矣。（昭公十二年左傳：古也有志，篆按志訓如周志之志，則古也有志，卽古史有之。然則論語稱『克己復禮爲仁』，本於古訓『克己復禮，仁也』，明矣。夫以楚靈王之汰侈，孔子猶嘉其有克己之明，惜其無克己之力。聖人之性，不絕人也。如此克己之難，能而可貴也。又如此。）」

由此觀之，戲言戲動，過言過動，一言以蔽之曰：不克己之言動而已。因不克己而有戲言戲動，故橫渠本文曰：『謂非己心，不明也。』『欲人無己疑，不能也。』此『出於心者，歸咎爲己戲』，是『不知戒其出汝者』也。愚不肖者之所以『長傲』也。因不克己而有過言過動，故橫渠本文曰：『謂己當然，自誣也。』『欲他人己從，誣人也。』此『失於思者，自誣爲己誠』，是『歸咎其不出汝者』也。賢智者之所以『遂非』也。

予故曰橫渠之東銘，名曰『砭愚』者，此復禮之文也。教人知『仁覆天下』，自克己始。已如何克，不待外求也。視己之動，聽己之言而已矣。視己之動而非禮，則『勿』之，戒慎乎其所不覩，故其動也仁。聽己之言而非禮，則『勿』之，恐懼乎其所不聞，故其言也仁。淮南子齊俗訓曰：所謂明者，非謂其見彼也，自見而已。所謂聽者，非謂其聞彼也，自聞而已。書有之曰：天視自我民視，天聽自我民聽。夫豈徒謂蒼蒼之天哉？求在我者也。荀子正名篇曰：『緣天官』，天則指耳目言也。老子曰：『治人事天莫如嗇』，韓非解之，天則指聰明言也。君子言而世爲天下法，動

而世爲天下道，故曰非禮勿言，非禮勿動，而天下歸仁。至天下歸仁矣，則不動而敬，不言而信，無聲無臭至矣。子貢有言：至人固有尸居而龍見，雷聲而淵默，發動如天地者。（莊子天運篇）

復次，孔子詔願淵之旨，言非小子應對之謂，動非小子進退之謂，禮更非一若龍一若虎一成規一成矩之謂。（溫伯雪子語，見莊子田子方篇）原夫周自姬旦制禮，以迄荀卿篤禮，八百年中，一切天地春夏秋冬之官，吏戶禮兵刑工之職，均以一禮字包之。周之所謂『禮』，在學術上其猶希臘時之所謂『哲學』，在政治上其猶近世歐洲諸國所謂法治國之『法』爾。顏淵稱夫子約我以禮，夫子亦與弟子云爲國以禮，行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞，放鄭聲，遠佞人，皆禮之顯示者也。是故以云言達則渙汗大號，金玉爾音，窮則一字褒貶，亂賊知懼。以云動達則北辰居所，衆星拱之；窮則南面可使，居敬行簡。太史公禮書曰：洋洋美德乎，宰制萬物，役使羣衆，豈人力也哉。

如上所述，已知砭愚之文爲『仁覆天下』，主義之文也。若訂頑之文，則又何說？曰『孝治天下』，主義之文也。今欲申說西銘，常有二簡語如下：

一曰，本儒家孝經參以易理，

二曰，闢佛說『無我』故稱訂頑，

（乙）西銘本文二百五十三字，原題訂頑，

乾稱父；坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。

天地之塞吾其體；天地之帥吾其性。

民吾同胞；物吾與也。

大君者吾父母宗子；其大臣宗子之家相也。

尊高年所以長其長；慈孤弱所以幼其幼。

聖其合德；賢其秀也。

凡天下疲癯殘疾，惛獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。

于時保之，子之翼也；樂且不憂，純乎孝者也。

違曰悖德；害仁曰賊；濟惡者不才。

其踐形，惟肖者也。

知化則善述其事；窮神則善繼其志。

不愧屋漏爲無忝；存心養性爲匪懈。

惡旨酒，崇伯子之顧養；育英才，穎封人之錫類。

不弛勞而底豫，舜其功也；無所逃而待烹，申生其恭也。

體其受而歸全者，參乎，勇於從而順令者，伯奇也。

富貴福澤，將厚吾之生也；貧賤憂戚，庸玉汝於成也。

存吾順事，沒吾寧也。

諸家批評

橫渠嘗于其書室之兩牖作兩銘，銘於西牖者曰訂頑，是此文第一次張氏自題之名稱。

程伊川見之，曰：銘名訂頑，是起爭端，不若改稱西銘。依程氏說，西銘乃銘之在西牖者，西銘兩字等於一銘字耳。

此銘，程明道嘉之曰：「極醇無雜，秦漢以來學者所未到。」又曰：「訂頑立心便達得天德。」又曰：「訂頑一篇，意極完備，乃仁之體也。學者其體此意，令有諸己，其他位已高，到此地位自別有見處，不可窮高極遠，恐於道無補也。」又曰：「游酢得西銘讀之，即渙然不逆於心，曰：『此中庸之理也，能求於言語之外者也。』」

程伊川答楊中立問曰：「西銘之文，推理以存義，擴前聖所未發，與孟子性善養氣之論同功。」

朱晦翁曰：「程門專以西銘開示學者。」

諸家注解

注解此銘文者有三家：（一）張橫浦氏（張九成，字子韶）；（二）朱晦翁氏；（三）劉戡山氏（劉宗周，字念臺）。張注劉注錄在橫渠學案本文下；朱注錄在近思錄卷二本文下。

按此銘有整固之系統，蓋二百五十三字中，包括一千八百餘字之孝經在內。若能察其旨要，知其根據，則字字均有着落矣。且細閱諸家注文，乃有岐異，如「長其長幼其幼」二「其」字，橫浦說「其」字指天地，晦翁說「其」字指自己，不同也。「于時保之，子之

翼也」橫浦屬上疲癯句請，晦翁駁山屬下與「樂且不憂，純乎孝者也」兩句爲對偶，二不同也。今從孝經對照，則能判定晦翁駁山不誤，而橫浦注誤矣。

又「存吾順事，沒吾寧也」兩句，橫浦晦翁都以爲屬自己存沒說。屬自己說，顯然與舜之底豫參之全歸重複。今依孝經對照，乃知屬親之存沒說。（朱子語錄說「孝經疑非聖人之言」且作刊誤，其輕視孝經如彼。而宋史朱熹傳云「嘗與林栗論西銘」其重視西銘又如此。惟其疑孝經，所以不能知西銘乃攝一千八百餘字之孝經在內也。）

今將西銘與孝經比勘之，則知西銘不獨出於孝經，並且參有易理。

西銘，乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃混然中處。

橫渠自幼講習周易。中國未有文字之先，先有八卦，八卦者，父母卦六子卦也。在周易說卦三索章即云：乾天也，故稱乎父。坤地也，故稱乎母。震長男，巽長女，坎中男，離中女，艮少男，兌少女。橫渠云：「予茲藐焉，乃混然中處」者，說卦稱「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義」謂之「三才」。中庸所謂「至誠與天地參」也。孝經三才章（第七）曰：「夫孝，天之經也，地之義也。」謂事父孝者天之常也，謂事母孝者地之宜也。又感應章（第十六）曰：「昔者明王事父孝，故事天明，事母孝，故事地察。」吾師黃希平先生曰：「父母之於人子也，無一息不得其所而父母之心始安。天地之於萬物也，無一物不得其所而天地之心始安。深知父母之心，則天地之心乃可一默而見。」然則橫渠之志氣，由父母而達諸天地者，必有事焉。則下文「民胞」「物與」「尊老」「慈幼」「希聖」「希賢」等等節目爾。

『孝治天下』一語極平易而極神奇之語也。驟而問人曰：『孝何以能治天下？』古今來注孝經疏孝經者，都不能答。否則引孝經一二節以塞責，亦答如不答。按惟王士元所著之僞亢倉子之訓道篇有此答案。該篇立論，探源於全部孝經第一章第一句『先王有至德要道』之前，說明『何故以孝治天下』之由。振衣千仞岡，濯足萬里流，王士元此文其庶幾乎其言曰：

閔子騫問仲尼，道之與孝相去奚若。仲尼曰：道者自然之妙用，孝者人道之至德。夫其包運天地，發育萬物，曲成萬類，不希性壽，其功至實而不爲物府，不爲事官，不爲功尸，捫求視聽，莫得而有，字之曰道，用之於人，字之曰孝。讀此則『孝治天下』之答案，卽『道治天下』。彼功利派恒謂貧弱之國惟富強是師，於不出家庭之孝無與焉者，可憬然於孝卽人道之代表，在他國吾不敢知，在中國則有定義曰：『富強有道，惟孝是視。』『治平有道，惟孝是視。』

西銘故天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。

案此二語原本於孟子養氣章『志氣之帥也，氣體之充也』二語。橫渠上句是說氣，下句是說志，所以程伊川云：『與孟子養氣之論同功。』清末大儒李平山先生曰：人之有志，乃所謂人心也。人之有氣，乃所謂道心也。志有心也，有心故曰惟危。氣無心也，無心而後可以見天地萬物之心，故曰惟微。志能帥氣，故曰惟一。舍志從氣，故曰惟精。允執厥中者，志氣合德，故時措之宜也。

西銘，民吾同胞，物吾與也。

堯典：羲氏和氏，敬記天時以授人，仲春民析鳥獸孳尾，仲夏民因鳥獸希革，仲秋民夷鳥獸毛毳，仲冬民隩鳥獸氄毛，中國有史以來，言民胞無不言，物與者所以然者，伏羲開物成務，黃帝正名百物，民有不能離物類以獨存之事實，非侈言澤及禽獸，化被草木之德音也。孝經天子章（第二）曰：「愛敬盡於事親，而德教加於百姓，刑於四海。」謂身教施於百族生民，九夷八狄七戎六蠻於茲取法焉。

西銘，大君者吾父母宗子，其大臣宗子之家相也。

孝經廣揚名章（第十四）曰：「君子之事親孝，故忠可移於君。」此在禮祭義述曾子之言亦云：事君不忠，非孝也；戰陣無勇，非孝也。又孝經孝治章（第八）曰：「昔者明王之以孝治天下也，不敢遺小國之臣，而況於公侯伯子男乎，故得萬國之歡心，以事其先王。」橫渠所稱大臣，於古則列國之君，而爲五等諸侯者是。

西銘，尊高年所以長其長，慈孤弱所以幼其幼。

禮大學云：上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍。又孝經三才章（第七）云：「先之以博愛，而民莫遺其親；陳之以德義，而民興行。」

西銘，聖其合德，賢其秀也。

孝經聖治章（第九）說「聖人之德，無以加於孝。」易文言云：夫大人者，與天地合其德，繫辭云：陰陽合德。

說卦云：昔者聖人之作易也，將以順性命之理。清儒周太谷云：天之賦我曰命，父母賦我曰身，合德曰性。李平山解之曰：天之賦我曰命，猶乾也。父母賦我曰身，猶坤也。合德曰性，猶易也。人之生也，有身命而後有性，所謂乾坤毀則無以見易是也。人之學也，不知性則身命終非我有，所謂易不可見則乾坤或幾乎熄是也。聖功無他，合德曰性而已矣。吾師黃希平先生評西銘曰：身受之父母者也，知父母之心可與修身矣。命受之天者也，知天地之心猶父母之心，可與立命矣。是故知父母之心，然後可以爲子。知天地父母之心，然後可以爲人。可以爲子，嗚乎！豈獨張子有其天地父母哉。

西銘：凡天下疲癯殘疾，惴獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。

禮運曰：大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子。橫渠上文尊高年所以長其長，慈孤弱所以幼其幼。使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養。又孟子說文王發政施仁，必先蘇寡孤，獨四者無告之窮民。又孝經孝治章（第八）云：『治國者，不敢侮於鰥寡，而況於士民乎，故得百姓之歡心，以事其先君。』

西銘：于時保之，子之翼也。

孝經諸侯章（第三）云：『富貴不離其身，然後能保其社稷。』又孝經士章（第五）云：『故以孝事君則忠，以敬事長則順，忠順不失，以事其上，然後能保其祿位，而守其祭祀。』

西銘，樂且不憂，純乎孝者也。

孝經聖治章（第八）云：『君子言思可道，行思可樂云云。』

西銘，違曰悖德，害仁曰賊，濟惡者不才。

孝經聖治章（第九）云：『故不愛其親而愛他人者，謂之悖德。不敬其親而敬他人者，謂之悖禮。以順則逆，民無則焉。不在於善，而皆在於凶德，雖得之，君子不貴也。』

西銘，其踐形，惟肖者也。

孟子曰：『惟聖人然後可以踐形，』踐形之義訓，孟子於他章申說之曰：『君子所性，仁義禮智根於心，其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。』橫渠此云其踐形，惟肖者也，仍是孝經聖治章『君子不貴也』一句直接之下文。其文曰：君子則不然，言思可道，行思可樂，德義可尊，作事可法，容止可觀，進退可度，以臨其民，詩云，淑人君子，其儀不忒。

西銘，知化則善述其事，窮神則善繼其志。

述事繼志，中庸所紀武王周公之達孝也。孝經聖治章（第八）云：孝莫大於嚴文，嚴父莫大於配天，則周公其人也。昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝，是以四海之內，各以其職來祭。橫渠此下六句，總釋其義如下：

孔子有言：欲觀我衰，貶諸侯之志，在春秋，崇人倫之行，在孝經。所以孝經稱說先王，即易經乾卦所稱九三九五合天德之君子大人，乃聖乃神，乃武乃文，集于一身之元首也。西銘本文亦然。

以「知化」爲聖功。下接則「善述其事」爲王道。以「窮神」爲聖功。下接「則善繼其志」爲王道。此其一，以「不愧屋漏」爲聖功。下接「爲無忝」爲王道。以「存心養性」爲聖功。下接「爲匪懈」爲王道。此其二。

以「崇伯子之顧養」爲聖功。上文稱「惡旨酒」爲王道。以「穎封人之錫類」爲聖功。上文稱「育英才」爲王道。此其三。

西銘，不愧屋漏爲無忝；存心養性爲匪懈。

孝經士章（第五）云：「詩云：夙興夜寐，無忝爾所生。」又孝經卿大夫章（第四）云：「詩云：夙夜匪懈，以事一人。」

西銘，惡旨酒，崇伯子之顧養；育英才，穎封人之錫類。

論語稱禹致孝乎鬼神，鄭立孝經注謂開宗明義章云：「先王有至德要道以順天下，先王者禹也。故章太炎文集有孝經本夏法說。」

又孝經庶人章（第六）云：「用天之道，分天之利，謹身節用，以養父母。」又孝經紀孝行章（第十）云：「孝子

之事親也，居則致其敬，養則致其樂。」又云：「居上而驕則亡，爲下而亂則刑，在醜而爭則兵，三者不除，雖日用三牲之養，猶爲不孝也。」

詩曰：孝子不匱，永錫爾類，隱公元年左氏傳引以贊穎考叔也。

西銘，不弛勞而底豫，舜其功也；

孝經廣要道章（第十二）云：「敬一人而千萬人悅，所敬者寡而悅者衆。」與孟子「舜盡事親之道而瞽瞍底豫，瞽瞍底豫而天下悅」同意。

西銘，無所逃而待烹，申生其恭也。

孝經諫諍章（第十五）云：「曾子曰：敢問子從父之令，可謂孝乎？子曰：父有諍子則身不陷於不義，從父之令，又焉得爲孝乎？」云云，與孝經此章相發明者，有荀子子道篇其言曰：

從義不從父，人之大行也，孝子所以不從命有三：

從命則親危，不從命則親安，孝子不從命，乃衷。

從命則親辱，不從命則親榮，孝子不從命，乃義。

從命則禽獸，不從命則修飾，孝子不從命，乃敬。

故可以從而從，是不子也，未可以從而從，是不衷也，明於從不從之義，而能致恭敬忠信端懿以慎行之，則

可謂大孝矣。

禮記檀弓載申生事，評之曰：「是以爲恭世子也。鄭玄注曰：『言行如此，可以爲恭，於孝則未之有。檀弓鄭玄之所流傳，是孔門聖學之言。非宋儒理學之言也。此條朱晦翁注，牽強。但張橫浦注前段甚精，其言曰：『孝子逢父怒，大杖則走，小杖則受。申生不明乎道，以死爲恭，成父之惡，不可爲訓。』不過橫浦注後段，則又失之敷衍附會矣。吾師黃希平先生曰：春秋書申生見殺，在滅夏陽後，執虞公前，觀申生之死，可以爲禍亂滅國者戒。桓莊之族何罪，而以爲戮，申生宜見幾而諫，一也。晉侯作二軍，一出而滅人三國，申生宜見幾而諫，二也。伐東山皋落氏，申生宜見幾而諫，三也。璧馬假道，申生宜見幾而諫，四也。禮記檀弓所載，蓋表示申生之仁，不如重耳之智。申生死而晉難成矣，微重耳而晉遂亡矣。孔子曰：未智焉得仁。又曰：好仁不好學，其蔽也愚。申生其仁而愚者歟。以仁孝殺其身，禍並及于家國，豈真仁孝足以致禍哉。嗚乎！此聖人之學，所以澤被萬世也。」

西銘體其受而歸全者，參乎。

論語載曾子有疾，啓予足，啓予手之文。禮記檀弓載曾子易箦之語。

西銘勇於從而順令者，伯奇也。

太平御覽五百一十一卷錄琴操云：尹吉甫，周卿也。子伯奇，母早亡，吉甫更娶後妻，妻乃譖之於吉甫，曰：伯奇見妾美，欲有邪心。吉甫曰：伯奇慈仁，豈有此也。妻曰：置妾空房中，君登樓察之。妻乃取毒蜂，綴衣領，令伯奇撥之，於

是吉甫大怒，放伯奇於野，宣王出遊，吉甫從之，伯奇作歌以感之。宣王聞之曰：「此放子之辭也。」吉甫乃求伯奇而感悟，遂射殺其妻。篆按孟子小弁小人之詩也。趙歧注，小弁小雅之篇，伯奇之詩也，趙歧在漢，豈其有異聞耶，不解。

荀子子道篇：故勞苦彫萃，而能無失其敬，災禍患難，而能無失其義，則不幸不順見惡，而能無失其愛，非仁人莫能行。詩曰：「孝子不匱，此之謂也。」荀子所說，伯奇足以當之矣。

西銘，富貴福澤，將厚吾之生也。

孝經諸侯章（第二）云：「高而不危，所以長守貴也；滿而不溢，所以長守富也。」

西銘，貧賤憂戚，庸玉汝於成也。

西銘本文，「知化則善述其事」以下，是富貴福澤者之孝。「不弛勞而底豫」以下，是貧賤憂戚者之孝。禹，武王，天子也；周公，諸侯也；穎封人，大夫也；皆富貴福澤者之孝也。舜，天子也；申生，諸侯之子也；伯奇，卿之子也；曾參，士也；皆憂戚貧賤者之孝也。西銘本文，句法交綺參錯。注者目迷五色，為之逐句附會，隨文解釋，其具體之典故，而不說明抽象之意義，遂令作者精神不顯豁呈露，而原文反成堆砌矣。

西銘，存吾順事。

孝經開宗明義章（第一）云：「子曰：先王有至德要道，以順天下。」又三才章（第七）云：「則天之明，因地之利，以順天下。」又孝治章（第八）云：「詩云：有覺德行，四海順之。」又廣至德章（第十三）云：「詩云：愷

悌君子，民之父母，非至德其孰能順民如此其廣大乎？」孝經舊注云：天下原自順者以此順之，天下或不順者亦以此順之而使順。

西銘，沒吾寧也。

孝經紀孝行章（第十）云：「孝子之事親也，喪則致其哀，祭則致其嚴。」又喪親章（第十八）云：「生事愛敬，死事哀戚，生民之本盡矣，死生之義備矣。」又感應章（第十六）云：宗廟致敬，不忘親也，修身慎行，恐辱先也。茲再將西銘關佛之大旨，及所以稱爲訂頑之故，申述如下。

篇中用九「吾」字，一「予」字。張朱劉三家注解，大半望文生義，敷衍附會，似乎「吾」字是廣義說「吾人」，又似乎「吾」字是張載兩字之代名詞。

「天地與我並生，萬物與我爲一」已見于莊子。「老者安之，少者懷之」已見于論語。何待橫渠作更爲親密之言，謂天地爲「本生親」，謂民物爲「自家人」乎？然而事有大奇，橫渠文真義所在，是乾爲天，爲「吾」父，爲「吾」君，坤爲地，爲「吾」母，等等。泰山可移，「吾」字不可變，東海可涸，「吾」字不可改。閱者搔不着「吾」字之癢處，浮淺淺從文句上求，似乎有幾「吾」字，用得異常生硬，不解是何緣故矣。

今鄭重告知閱者曰：橫渠此文，是關佛是關佛說。「無我」何以知之？從歷史上觀察，提倡忠孝者，大都關佛。昔唐高祖時，傅奕與蕭瑀辨論瑀曰：佛聖人也。奕曰：禮本於事親，終於奉上，則忠孝之理著，臣子之行成。而佛踰城

出家，逃背其父，以匹夫抗天子，以繼體悖所親，罔非出於空桑，乃遵無父之教，非孝者無親，罔之謂矣。又梁時有皇侃（北史作侃）者，性至孝，常日誦孝經二十遍，以擬觀世音經。今謂西銘闢佛說無我，蓋非突如之論矣。

此文題目，橫渠原用「訂頑」，程伊川曰：是起爭端，不若改曰「西銘」。閱者須知爭端二字中，含蓄有「儒釋之爭」意義在內。

此文完全說「大孝者孝天地」。夫不孝謂之「逆」，題目應作「去逆」。書經稱舜父頑，然則頑是不慈，於「大孝者孝天地」無涉，於不孝亦無涉。

繆篆曰：頑字來歷，我知之矣。原來佛說有大乘小乘兩種，小乘自利，但知「無我」。大乘自利利他，先破「人我執」，「法我執」之「我」，後證「常樂我淨」之「我」。

又小乘但知「無我」，往往「執空」。大乘佛法亦斥小乘為「頑空」。其實大乘佛法，如人人能讀之，大乘起信論，明明說「如實空」，接說「如實不空」。大乘佛法並非「頑空」。此如中國老子書說「無為」，接說「無不為」，道德經並非「消極」。其理論之精密，頗有相同。（羅大經鶴林玉露云：貴真空不貴頑空，頑空木石是也，惟真空不壞）

原夫佛分三時說教，窺基法苑義林章云：（一）佛初說四諦法輪，令知「我」空，惟有其「法」。四阿笈摩（四阿含經）等，是初時教。（二）以聞「法、有」者，証「我、皆空」，封著小果，不求大位。（篆按頑空即指此等人）故

於二時教說般若經等。(二)說非空非有，稱中道教者，講唯識之經典，乃在第三時也。明乎三時說教之次第，則泥法爲實有，斥曰『執有』。泥我爲實空，斥曰『頑空』者，專指第二時教導小乘人言也。

其實佛書說『無我』並說『有我』茲分甲乙二則說之如下：

(甲)佛法破諸外道執我。(印度九十五種外道，佛斥小乘亦爲外道，故稱九十六種外道)遂說『無我』如大般涅槃經十四卷佛說『諸行無我』云：(一)色法非我也。(二)非色之法，亦復非我。(三)斥諸外道以專念故知有我。(四)斥諸外道以憶想故知有我。(五)斥諸外道以有遮故知有我。(六)斥諸外道以伴非伴故知有我。(七)斥諸外道以名字故知有我。(八)斥諸外道以生已求乳故知有我。(九)斥諸外道以相貌故知有我。(十)斥諸外道以見他食果口中生涎故知有我。所以到漢微言云：印度數論執我是思，勝論執『實』德，句義是實有性，多墮『常見』。故佛唱言無我，雙破二執，以顯眞常。

(乙)佛法大乘以常樂我淨爲四德，如大般涅槃經壽命品說『我德』云：比丘白佛言：譬如有人，歎芭蕉樹以爲堅實，無有是處。衆生亦爾，若歎『我』人，『衆生』，『壽命』，『養育』，『知見』，『作者』，『受者』，是眞實者，亦無是處。我等如是修，無我想。如佛所說一切諸法無『我』，『我所』，汝諸比丘，應當修習，如是修已，則除我慢，離我慢已，便入涅槃。佛答：欲伏外道故，唱是言，無『我』，『人』，『衆生』，『壽命』，『養育』，『知見』，『作者』，『受者』。如來於佛法中，唱言無我，爲調衆生故，爲知時故，說是無我。有因緣故，亦說有我。是故說言諸法無我，實非無我。何者是我？若法是實，是

眞，是常，是主，是依，性不變易，是名爲我。如來爲衆生故，說諸法中眞實有我。所以成唯識論科簡二卷云：佛說無我，但無外道。『卽蘊』、『離蘊』我。既不可說，亦不可言。形量大小等有受者，乃至成佛。此我非無。

無著大乘莊嚴經論善提品說『法界大我相』云：此無漏法界，由『第一無我』爲自性故。『第一無我』謂清淨如，彼清淨如卽是『諸佛我』。自性由佛，此我最得清淨，是故號佛以爲『大我』。由此義意，諸佛於無漏界建立『第一我』。所以荊溪微言云：佛法雖稱無我，祇就藏識生滅說耳。其如來藏自性不變，卽是佛性，卽是眞我，是實是徧是常。今應說言：依『眞我』如來藏是實徧常起『幻我』阿賴耶非實徧常。依『無我』依無我現『眞我』。

宋儒以關佛爲衛道，而其所闢者是『小乘徧見一語』，或所闢者是『禪宗機鋒』語。宋世各理學家在其範圍內，對於佛教觀念往往如此。（此種門戶之見，歷宋元明清諸理學家、文學家，一脈相傳不改，所闢之語都是錯誤。直至咸同年間，石埭楊文會仁山，宜黃歐陽漸竟吾，翻刻大乘經論，著書立說，佛是思想家，非宗教家。讀儒書者觀念始從此放大。又因歐洲哲學入中國，一般人士始確知佛書大部分是哲學書。）

橫渠闢佛家『無我』之說，以『無我』爲『頑空』，故此文命名爲『訂頑』。訂之云者，指彼說未爲圓滿，未爲準確，較訂之，訂正之，訂頑之『訂』字，比關佛之『闢』字自謙多矣。蓋『頑空』字本來爲印度大乘斥小乘之語，橫渠意謂彼教既自知其『頑』，予不妨以中國之正道較準而訂正之也。佛家說『地水火風』四大皆空，同時『我』也無。西銘訂之說『天地民物』混然一體，同時『吾』也。所以『訂頑』是訂『無我』之『頑空』。

篇中用「吾」字。「予」字。乃是不許說「無我」之意義也。後來朱晦翁亦嘗云：「讀書要處處有我在。」其實論語紀孔子說「無我」如云子絕四毋意毋必毋固「毋我」孔子何嘗與佛無相同之點，然宋儒見論語則不加驚奇。見佛說則大爲駭怪。此一蔽也。猶之乎論語說顏淵是「虛無」如曾子云「昔者吾友有若無實若虛」顏淵何嘗與老子無相同之點。然宋儒見論語則以爲平常。見老子則斥爲異端。此又一蔽也。（此種謬惑，自韓愈起，歷宋、元、明、清，不改，而其所不議處都是錯誤。）

篆最後將東海西海此心同，此理同之精詣，正襟危坐告知閱者曰：佛說「大我」與橫渠西銘說「吾」本來同義。宋儒不願多閱大乘經典，以爲玩物喪志，不無固閉之處，然憑其衛道之精神，天才之發越，訂小乘「無我」之頑，而適與大乘「大我」之德隱合。橫渠誠應傳千古矣。可敬哉！可敬哉！彼歐洲哲學家之說真我（英國文）豈能專美哉！

況且宋世諸大儒，師弟授受，皆有口口相傳之真解，而精神並不全賴紙上寫明。可想程伊川對於橫渠訂頑，必有相視而笑，莫逆於心之致趣。所以朱子云：「程門專以西銘開示學者。」後人去古已遠，徒鑽研幾篇列傳幾卷學案之故紙，雖曰得之識者，仍嗟失之矣。昔者孔門四科，顏子未宰一邑，而以德行著；子游未著一書，而以文學顯。讀西銘者不能不假途於文字，然真實了解西銘後，所謂「民胞」「物與」「尊老」「慈幼」「希聖」「希賢」諸節目，又豈文字遂畢乃事哉？又豈文字遂畢乃事哉？

（完）

懷特海的機體哲學

朱進之

(一)

今日哲學界之有懷特海 (A.N. Whitehead) 猶如十八世紀哲學界之有康德。康德當日曾經說過：他已經對於所有的哲學上的問題都找得了一個澈底的解決。雖然所謂「澈底」二字，祇屬於天國而不在人間，但當日的康德却有資格誇這樣的海口。假如今日我們要找一個配說這樣一句話的，那便是本篇所要介紹的懷特海。

懷特海的哲學不易了解，已為一般學者所共認。其所以不易了解的原因，據我看來，不外下列幾個。第一，他是一個數學家。由一個純粹科學家而百尺竿頭，更進一步，到哲學的國土裏來，自然他是步步腳踏實地，無一字落空。我們生長在東方，對於自然科學是那樣隔膜，自然不易了解他。第二，他所用的都是一套新造的術語。他所要解決的又都不過是歷史上的一套舊的問題。我們對於哲學史既不熟悉，對於某一個問題在某一個古人手裏時發展到什麼程度以及某一個古人對於解決某一個問題的甘苦得失，都不十分了了，這當然也是我們不能了解懷特海的一個重要原因。據此，本篇將盡力之所及，也敘述一點哲學史實，以為了解懷特海哲學之一助。不過這裏所敘的，祇是從懷特海的立場看出來的哲學史實。絕對客觀的歷史或歷史自身本來也是沒有的。

(二)

現在第一件要做的事，是把懷特海的哲學描寫出一個大概來。他是一位多元的實在論者。這大概沒有錯。他在『歷程與實在』一書中每有機會便把他這一點根本態度宣說出來。在歷程與實在一書的序言中說：「他很得力于現代哲學派別中之所謂實在論者。」但可注意的是下面兩件事。第一，他說他的哲學是要把直覺主義的柏格森和唯用主義的詹姆斯、杜威等從『反智主義』的罪名下救出來。他說他的哲學受他們這一派思想的影響是很大的。其所以然待下文講『感知』(Feeling)時便可明白。第二，他說他的哲學體系從大體看來，和柏列萊 (Bradley) 一派的絕對一元論像是背道而趨，但最後的歸結却並沒有多少差異。(以上均見序言。)這一句話對於我特別親切有味。我曾寫過一篇粗淺的文章，想說明羅素一派的實在論和柏列萊一派的觀念論的殊途同歸。(見哲學評論第五卷第四期。)內容雖非堅實，然今觀于懷特海之言，自喜方向尚不會認錯。

(11)

懷特海他自己的哲學為有機主義的哲學 (The Philosophy of organism) 所謂有機主義的哲學是什麼，當然此刻沒有法子用一兩句話把牠說明白。涯畧言之，全宇宙是一個有機體。宇宙是多元的。每一個元在他名為一個『現實事素』(Actual entity)。每一個『現實事素』之所以能成爲一個『現實事素』，全靠了有兩種『攝住』的作用。第一是積極的『攝住』(Positive prehension) 第二是消極的『攝住』(Negative Prehension) 這一個術語的作用其實也大畧相當于一般新實在論者之所謂關係。積極的『攝住』又可分兩方面去說。一

是『攝住』構成這一個『現實事素』的所謂『永久事物』(Permanent objects)例如這一桿筆是黃的，硬的，長的，亮的那末，這一桿筆對於黃，硬，長，亮等『永久事物』便都有積極的『攝住』懷特海自己說，他的哲學的基型是柏拉圖式的。(Process and Reality, P.P.63.)他又說『暫時之物是由于分享永久之物而起』The things which are temporal arise by their participation in the things which are eternal)(同上)不過他之所謂『永久事物』却和柏拉圖之所謂理型大不相同。這一點現在也沒有法子說，看到下文自會明白。二是攝住構成這一個宇宙的這一個『現實事素』以外的一切『現實事素』。換言之，在這一個『現實事素』的構成中，全宇宙的一切『現實事素』都有牠一部份的貢獻。這樣說來，這個宇宙大有牽動一髮而全身動的樣子。息息相通，所以名為有機主義的哲學。還有一點要加以伸說一下。『攝住』不必一定要靠意識。下等動物，植物，和無生物其有無意識均不可知，但却不能沒有『攝住』。沒有『攝住』便無法說明牠之所以存在。以上已說明了積極的『攝住』。一個『現實事素』對於構成這一個『現實事素』的『永久事物』以外的一切『永久事物』皆有一種消極的『攝住』。凡對於這一個『現實事素』有消極的『攝住』的『永久事物』對於這一個『現實事素』的貢獻也是不可忽畧的。因為牠們自身都是一件積極的事實(Positive fact)都有一個主觀的形式，(Subjective form)所以牠們雖不能成爲這一個『現實事素』的客觀的『所與』却有所增益于其『情叢』(Emotional complex)還有一個與積極的『攝住』意義相同的名詞便是『感知』(Feelings)當然，這裡之所謂

感知，與我們普通使用這個名字的意義也完全兩樣。一個『現實事素』當爲另一個『現實事素』所『攝知』時，是爲被那另一個『現實事素』所『客觀化』(Objectification)。

(四)

所謂『永久事物』，畧當于一般哲學上之所謂共相。所謂『現實事素』，畧當于一般哲學上之所謂殊體。但『永久事物』絕不是一般所謂共相，『現實事素』也絕不是一般所謂殊體。自懷特海看來，一切過去哲學上的學說所碰到的困難，其焦點即在于把所謂共相與殊體之間劃了一條很清楚的界線。結果，經驗上的一件一件事物的殊體，一經分析，便祇剩了一羣共相的結合。于是有所謂共殊的先後的問題。有所謂本質與屬性的問題。結果，洛克只好相信有一個不知道牠是什麼東西的本質。休謨的懷疑主義則把一切都看成印象。除了印象外，便什麼也找不出。柏列萊則否定了現實世界。實在論者如羅素和桑跌耶拿的所謂本能信仰 "Instinctive Belief" 和禽獸信仰 "animal faith"，也都是智盡能索，想出來的不得已的辦法。懷特海以爲，在今日，假定我們更要建立一個哲學體系，那非得根本上換上一套新的範疇不可。一落古人的陷阱，便到處都是死路。換一個方式來說，他這一種哲學的精神是對於歷史上這一類紛爭不決的問題，不採取他們任何一方面的進路，因爲一採取任何一方面的進路，便落于呆板而有所輕重。却找出一個中立的立場來把本質，屬性，共相，殊體等等糅在一處。這一種精神，從『歷程與實在』一書第一章，第五節以次懷特海批評古人的學說處可以看出。他不遺餘力

地攻擊笛卡兒對宇宙的二元的看法。因為這樣一來，心的本質與物的本質怎樣可以溝通起來是一個絕對不能解決的問題。更可注意的是他批評洛克的話。他說：洛克不應當把他的哲學限于悟性與知覺的探討，而應當採取一個比較不偏于主觀的，中立的名詞，來表示宇宙間的綜合的創進。靠了這個綜合的創進，宇宙間的許多事物，便凝為一個『現實事素』(Op. cit. P. 81.) 不過這樣說法還不能使人明白。現在請先討論畢竟什麼是一個『現實事素』。

每一個『現實事素』，懷特海有時又名之為一個『緣現』Occasion。是從許多許多的『所與』裏湧出來的一個經驗的動作。"Each actual entity is conceived as an act of experience arising out of data" (Op. cit. P. 65.) 牠是一個『感知』的歷程，由『感知』許多『所與』而凝成的一個『個體的滿足』。"Individual satisfactions"。所謂『滿足』，便是說牠已達到了牠的目的，現形為那樣一個『現實事素』。所謂『感知』，則是由客觀的『所與』到主觀的『現實事素』的一個動作的過程。關於這一點，下面當有更詳盡的討論。一個『現實事素』具有心物二極 (Mente and physical pole)。『心極』說明牠之所以能『感知』許多『所與』而凝成一個『個體的滿足』。從這裡，我們可以見出永久事物一名在懷特海哲學中的作用。在潛在世界裏如沒有『永久事物』，在實在的世界裏決不能有『現實事素』。爲了說明現實事素和構成這一個現實事素的永久事物之兩種攝住，懷特海又立一個名詞叫做『概念的認識』。"Conceptual recognition"。『物極』說明許多

「所與」的凝集而構成這一個「現實事素」。換句話說，雖然在邏輯上是先有「永久事物」而後有「現實事素」，但假使沒有「現實事素」，「永久事物」也是無所附麗。所以「永久事物」即在於「現實事素」之中。更赤裸裸地說一句，在許多「所與」未曾凝集而構成一個「現實事素」之前，實在並無一個「感知」的主體，或感知者。但當一個個體已得到最後的「滿足」而形成一個「現實事素」時，却不得不說有一個「感知」的主體，或感知者，目的在「感知」許多「所與」而形成一個「現實事素」。這一種說法真是聰明善巧之極。共相與殊體的分別至此已根本打破。因為每一「現實事素」祇是一刹那的一個「緣現」，所以縱用百千共相也不能將牠描寫出來。因為方說「這個」時，已經不是「這個」。共相既不能描寫任何一個殊體，共相自身豈不也是一個殊體？反之，每一個「現實事素」對於任何一個其他「現實事素」的構成都有牠一部分的貢獻，殊體豈不又是和共相一般具有普遍的意義？這便是在上文所說的把共相與殊體一齊糅在當前的這一個「現實事素」之中，而這樣的「現實事素」是充塞乎宇宙之間。懷特海愛用一個術語叫做“Solidarity of the universe”便是說明「現實事素」充塞乎宇宙之間的這一種狀態。本質與屬性的問題至此也得到一個根本的解決。

(五)

雖然每一個「現實事素」祇是一刹那的一個「緣現」，但全宇宙却是一個日新月異，突變不已的歷程。每

一個『現實事素』是方生方死，方死方生，牠的存在，離不開那一個剎那，那一點空間，雖然牠是宇宙之間不可磨滅的一件事實。然則所謂突變進化論的根據在什麼地方呢？此中的奧妙且聽我慢慢道來。現猶未暇從事于詳細分析一個『現實事素』的內容。且先說一個『現實事素』由感知許多許多客觀的『所與』而成。這許多許多客觀的『所與』其自身都是一個『現實事素』。而這個能感知的現實事素，其自身又貢獻給另一個『現實事素』而為一個客觀的『所與』。據此，故全宇宙是曰在生長的程途中。其內容是曰趨于緊密，曰趨于豐滿，曰趨于複雜。懷特海自己承認他的哲學得力于當代的新實在論者不少。單關於上面所討論的這一點，我以為羅素在他的『哲學中之科學方法』一書中論原子命題“Atomic proposition”與分子命題“molecular proposition”一節文字中皆有類似的討論。（看原書第二章。）不過他沒有懷特海說得這般具體而完密。所以我在上文說懷特海的所謂「感知」一名之作用，與一般新實在論者之所謂關係，頗有少分類似之處。不過懷特海斥關係一名不用。又另立了一個名字叫做『對比』“Contrast”一個『對比』其實也即是一個『現實事素』。不過須看，在什麼場所使用什麼名詞。『對比』之所以有殊于關係者，因為關係是一個抽象名詞。不能表示『對比』一名裏所含有的具體的，特殊的意義。『對比』因為是具體的，特殊的，所以離開了對比者便沒有『對比』。譬如說，這個紅與那個黑之間的『對比』，不但不能是這個色與那個聲之間的『對比』，而且也不能是紅與黑之間的『對比』，祇能是這個紅與那個黑之間的『對比』。因有了這個『對比』，所以紅不是先前的紅，

黑也不是先前的黑，而是一個新的『現實事素』。所以懷特海說『完全的總合表示此一對關係者之共有的特點，而不聯絡其他。』Thus the synthesis in completeness expresses the joint particularities of that pair of relata, and can relate no others? (Op. cit. P. 348—349.) 然則抽象的，沒有內容的共相固不足以表明宇宙的真際，而殊體却決不是如亞里斯多德和笛卡兒所想像的那樣簡單。(Op. cit. P. 79.) 照這樣看來，柏列萊之所以把一切都斥為現象，而把『實在』歸於一個絕對者，也由于他未能把殊體與共相真正打通。未能分別『對比』與關係這兩個名詞之間有天壤之隔。

(六)

據上文所說，我們已經可以知道什麼是一個『現實事素』。現在却要換一個方面——這一個方面也許更可以入于問題深處——來講一講畢竟什麼是一個『現實事素』。一個『現實事素』便是一個『現實事素』。爲什麼宇宙之間會有這一回事呢？因爲有了這一回事，所以有這回事。這一點如果懂得了，我們便可以恍然大悟原來哲學家之不能窺探萬有的秘密，正和我們常人一樣。精密的邏輯畢竟祇是變的一套把戲。但這也還是必需的，是有意義的。因爲人類總是想活下去，想活下去便不得不有這一種努力。

所以不能追問一個『現實事素』的構成的因果關係的原故，乃是因爲一個『現實事素』的構成是煩復到不可思議，而因果律則是太簡陋，太固定的一個範疇。今假定宇宙之內祇有 A, B, C, D, 四個『現實事素』。

A之所以爲A，因爲牠能感知B，感知C，感知D。同時，B與C D之間也都有互相的『感知』。是則A又從B之中『感知』C D。從C之中『感知』B D。從D之中『感知』B C。從這一點，又有許多妙義可以引伸出來，不過現在萬萬來不及說。不消說B之于A C D，C之于A B D，乃至D之于A B C亦復如是。但事實上，宇宙之間，何止恒河沙數的『現實事素』。那末，這其間的互知的感知或攝住，憑你怎樣也想像不出。據此，故懷特海說科學家力求簡單是可以的，但不可以因此便相信簡單。不但如此，我們現在已經知道一個『現實事素』祇是一個『緣現』，而不是一個固定的物體。那末，牠對於牠上一個剎那的一個『緣現』有什麼關係呢。答覆是上一剎那的那一個『緣現』不是決定牠的唯一的原因，但却不失爲決定牠的衆緣之一。這一個緣現，不就是上一剎那的『緣現』也並非不是上一剎那的『緣現』。這裏恰好借用兩句佛家的話叫做『雖隨緣而不變，雖不變而隨緣』。但上一剎那的『緣現』由『感知』了上一剎那全宇宙的客觀的『所與』而構成，是則上一剎那的全宇宙都積集在這一個剎那，這一點空間的這一個『緣現』。可是從另外一方面說，這一個『緣現』對於宇宙間其他的『緣現』又祇是一個客觀的『所與』。可知每一『緣現』都有兩個方面。第一方面謂之主體。第二方面謂之超體。Subject and superject。從這裡，可以很分明地看出懷特海把一般哲學上之所謂本體與現象兩個世界糅在一起的苦心。上文引懷特海自己的話，說他要把柏格森和杜威等從反智主義的罪名下救出來，便是因爲柏格森太看重了主體的世界而不知道超體的世界和主體的世界一般應該被看重。爲什麼原

故呢？懷特海說：『一切現實事素皆依照延長之規定而聯結……此爲所謂潛在的實體，其性質則爲現實的真成分。』“All actual entities are related according to the determinations of this continuum;……It is the reality of what is potential, in its character of a real component of what is actual” (Op. cit. P. 103.) 這裏所謂『延長』“Continuum”和『潛在』“Potentiality”即是指超體的世界。爲什麼超體的世界會是潛在，這一點待下文講『時空』時再細說。杜威一派的哲學雖和柏格森異趣，但其指摘名言概念的知識則一般無二。要之是不懂得當前的這一個『緣現』的複雜構造。但上一剎那的『緣現』雖能直接影響這一剎那的『緣現』，却祇能間接影響下一剎那的『緣現』。照這樣看來，拋開了全宇宙生長進展的歷程不說，單就每一個『緣現』而論，都是橫遍十方，豎窮三際。『牠因爲要存在，所以牠便存在了。』是一個『緣現』所以存在的最乾脆，最妥貼的說明。

上文已大畧說過懷特海哲學的根本精神。他的偉大處在他能從中立的立場，兼收經驗理性兩大派的優點而織成一個調和的，一貫的系統。我們應該知道，經驗和理性兩派哲學所說的話，本來都不曾錯。錯誤在他們不知道除了他們一方面的話是不錯外，人家的話也不會錯。這一點，懷特海的眼光是看到了。在他的哲學裏，『決定』“Decision”也是一個重要名詞。『決定』是從『心極』的一方面說明『緣現』。正和『對比』從關係者一方面說明『緣現』，『感知』或『積極的攝住』從主體一方面說明『緣現』一樣。因爲有了『決定』，所以潛存者便實現爲『所與』。折穿了說，便是牠因爲要存在，所以牠便存在了。但這裏有一點應該加以注意。

的是『決定』一名，正和『攝住』、『感知』一樣，與意識沒有關係。懷特海說：意識先認有經驗，不是經驗先認有意識。』“Consciousness presupposes experience, and not experience consciousness” (Opt. cit. P. 33.) 所以這些作用儘管在經驗範圍之內，却不妨爲攝住者或決定者所不覺。當然，這些作用也儘有涉及意識的，但那祇是極小極小的部分。『決定』既使潛在者實現爲『所與』，所以『所與』與潛在者兩個名詞若輔車之相依，不可偏廢其一。如廢其一，那另外一個便也跟着失其意義。沒有潛在者便沒有『所與』，同時沒有『所與』便也沒有潛在者。因爲『決定』一名是從『心極』的一方面說來的，所以在邏輯上，潛在者先乎『所與』而存在，但這又並不是說在『所與』存在之先，真有這樣一個決定者，正和上文所說的在許多許多被『感知』的『所與』凝爲一個『現實事素』之先，並不真有一個『感知』的主體或感知者是一樣道理。這樣看來，『自由』和『有定』兩極端相反的學說也可以得到一個解決的辦法。一個『緣現』或一個『現實事素』，自『心極』一方面說來，是自由的。自物極一方面說來，是有定的。自『心極』一方面說來，牠的存在，便是有待于全宇宙的一切其他『現實事素』。究極則是一個『現實事素』的存在，非自由，非決定，亦自由，亦決定，一切理性主義的哲學都有一個根本的假定。假定這個世界是可理解的。 “The world can be rationalized” 這個假定是合理的。因爲如沒有這個假定，更何能從事于思辯的學問？所以當你一着手于思辯的學問時，你實際上已經是接收了這一個假定。但是一層層分析進去，探索進去，却不能不止

于這一個當前的「緣現」，「緣現」是我們理解思辯的資料。『Material for theorizing』。對於我們理解思辯的資料，實在沒有法子再加以理解思辯。明白了這一番洞澈本源的話，便知道人類知識範圍的邊際，知道了人類知識範圍的邊際，便不至於對於哲學上的問題生出許多各執一邊的諍論。

(七)

我個人自己知道有一種偏見。我相信有許多治西方哲學的東方人也都有同樣的偏見。便是討厭西方人著作中時常碰見的「上帝」這一個名詞。這一個名詞在懷特海哲學裏也佔一個重要的地位。本來「上帝」在西方思想上是一個重要的問題。懷特海上承傳統的西方思想，對於這個問題自不能不有一番處理。在我看來，如懷特海所建立的「上帝」在東方西方任何一家玄學系統裏，均不能不有這樣一個作用類似的概念。根據這一點，我們可以看出人類的思想儘管越進越精微，越進越深細，但無論如何，畢竟逃不出思想的幾個基本形態。

上文曾引過懷特海自己的話，說他的哲學與柏列萊的哲學的出發點雖異，但却不意找到了一個同樣的歸宿。懂得了懷特海的所謂「上帝」，便懂得他這一句話裏所含有的意義。粗淺點先說一句：懷特海着重在「個體」『individual』。柏列萊着重在「整個」『Whole』。但懷特海着重「個體」，同時也並沒有忘記了「整個」。柏列萊着重「整個」，同時也並沒有忘記了「個體」。兩個人的精神都是想把本體、現象、相對、絕對、緣為一片。

但後來居上，懷特海的說法自然是更周密，更透闢。

我們已經知道了在懷特海的哲學裏有兩個世界。一個是『永久事物』的世界。一個是『現實事素』的世界。原來『上帝』的作用便是把這兩個世界融合起來。懷特海說：『永久事物與現實事素是爲一個結合時間的現實與超時間的潛在之物所媒介。這最後事素即宇宙內的神聖原素，有了這神聖原素然後可使空漠，無能，而分離的抽象潛在先在的取得理想實現之有效的結合。』*The two sets are mediated by a thing which combines the actuality of what is temporal with the timelessness of what is potential. This final entity is the divine element in the world, by which the barren inefficant disjunction of abstract potentialities obtains primarily the efficient conjunction of ideal realization (Opt. cit. P. 64.)*這裏所謂『最後事素』便是(上帝)上帝具有兩種性質。第一是『先在性』：『*Primordial nature of God*』第二是『後在性』：『*Consequential nature of God*』其實是離開了永久事物，便無所謂『先在性』。離開了現實事素，便無所謂『後在性』。照這樣看來，可以說『上帝』的法身是充塞乎兩個世界，也可以說兩個世界都統攝在『上帝』之內。試問這樣的『上帝』和斯披挪 的本質的作用，柏列萊的『絕對』的作用，豈不是十分類似？不過懷特海的善巧過人處在他能向那一辯說去，又能向這一辯說回來。所以他始終不落一隅。上文雖說有兩個世界，其寔却又祇有一個世界，因爲『永久事物』是在『現實事素』之中。所以最根本的，最寔在的，還是一個一個的『現實事素』或當前的這一個刹

那，這一點空間的這一個『緣現』沒有牠，便沒有『永久事物』，便沒有上帝的『先在性』，便沒有上帝的後在性，便十方虛空，盡成粉碎。照這樣看來，上帝對於『現實事素』，也祇是邏輯底在先。我們不妨說『上帝創造了一切『現實事素』，但其實却是一切『現實事素』自己創造了牠們自己。我們不妨說『上帝』是宇宙的起點，但其實却是每一個『現實事素』都是宇宙的起點。因為每一個『現實事素』都是一個主體，同時又都是一個超體。所以從牠那一點可以吸盡了整個宇宙，從牠那一點又可以貢獻到整個宇宙。沒有牠，便沒有宇宙間其他的一切『現實事素』。而且因為上一剎那的全宇宙都被上一剎那的一個『現實事素』所『攝住』，而積集在這一剎那的這一個『現實事素』。所以這一個『現實事素』是豎窮三際，不能推究牠的前後。如果說一個『現實事素』是有所從而來，那便等於說牠是從『無』而來。宇宙間根本不能有『無』，此理柏格森言之甚詳。(Creative evolution, Chapter 4.)茲不及細說。照這樣看來，『上帝』是內在于每一個『現實事素』之中。但再從另一方面說，上帝的先在性，表現在一切『永久事物』之中。一切『永久事物』都是構成這一個『現實事素』的『心極』。這裏更可順便說一說『消極的攝住』對於構成一個『現實事素』的重要。譬如說這一管筆是長的，硬的，黃的，亮的。由對於長，硬，黃，亮，四個『永久事物』的攝住而構成這一管筆，但你如果說這一管筆不是短的，紅的，暗的，軟的，在某種限度之內，也未嘗不足幫助人家認識這一管筆。上帝的後在性表現在一切『現實事素』之中。一切『現實事素』都是構成這一個『現實事素』的『物極』。所以必需要有一個

『上帝』或『最後事素』而後方能說明這森羅萬象的秩序，說明這一個一個的『現實事素』的由潛有者變爲『所與』這樣的『所與』構成突進不已，創新不已的全宇宙的歷程。因爲『攝住』有消極和積極的不同，所以這一種學說對於說明宇宙間的差別安立不發生困難。現在我們可以看懷特海自家的話。懷特海說：『現實的職司是在形容這創造性，而上帝即是永久的先生性……離開了『創造物』，創造性便無意義，離開了創造性及其『時間的創造物』，上帝亦無意義，離開了創造性及上帝，『時間的創造物』亦無意義。』

“It is the function of actuality to characterize the creativity, and god is the eternal primordial character... there is no meaning to creativity apart from its“, creatures;” and no meaning to god apart from the creativity and the “temporal creatures;” and no meaning to the “temporal creatives” apart from creativity and god” (Opt. cit P. 345.) 這是何等明澈超脫的說法。自懷特海的哲學一出，於是唯心與唯物物的爭論壓根兒都是廢話。從實際經驗方面來講，我們的心誠然不是萬能（這兒所用的『心』字是普通的意義，不是哲學的意義）但又何嘗有如唯物論者所想像的片面的決定。並且懷特海用『上帝』一個名辭，來調和一元與多元的問題。所以這一種哲學應該名爲一元的多元哲學 “Monistic Pluralism”。或名爲多元的一元哲學 “Pluralistic Monism”。從懷特海哲學的立場看來，柏列萊可謂有見于一，而無見于多。因爲有見于一，而無見于多，所以他把一一殊體都排斥了，認爲他們都站不住，都是現象。殊體既然都是現象，他的哲學的唯一出路自然是趨向於建立普遍的，概念的世界。所以

他把一個命題的賓詞認爲是屬於普遍世界的一個共相。而命題的主詞便是絕對的本體。這樣一來，把一切都變成共相而歸于絕對。在他雖然以爲是也把兩個世界打通，但在懷特海看來，殊體實在是受了很大的委屈。懷特海借用了柏列萊的一個很有趣的「狼—吃—羊」的命題來說明他自家的哲學（見Bradley's Logic, Chapter 1）。懷特海認爲在這一個命題裏，狼是一個「現實事素」。羊是另外一個「現實事素」。『狼—吃—羊』合起來又是一個不可分的，複雜的「現實事素」。因爲「在那一個時候，在那一段空間，那一個狼吃那一個羊」。這一件事在宇宙之內是可一而不可再的。是自本自根（*Causa sui*）自生自滅的。而宇宙之內所有的都是如這樣的可一而不可再的，自本自根，自生自滅的事。所以建立哲學便應該看重這樣一件一件確實不磨的，可一而不可再的，自本自根，自生自滅的事。關於一件事或一個「緣現」的構成的複雜的理論上已具說。準是則懷特海的哲學與柏列萊的哲學可謂剛剛相反。後者把一切殊體都變成共相，前者則把一切共相都融入殊體。雖相反，而其所要解決的問題則一樣。懷特海生在比柏列萊較後的時代，自然他更能採取柏列萊系統的優點而彌補了他的缺陷。一件事，或一個「緣現」是可一而不可再的，這句話彷彿和佛家所說的「諸行無常」有相同的意義。但佛家因此建立了出世的人生觀，而懷特海却建立了他的實在主義的哲學。因爲一個「緣現」的存在雖祇有一個剎那，但在那一個剎那，却確實有牠的存在。關於這一點，我不願多說。因爲這已不是理論的問題，而是哲學家個人的主觀的信仰問題了。

「上帝」的概念已經講明白了。現在我們可以領會懷特海的這一句話：「上帝」是永遠不完全的。」這一句話的着眼之點是突進不已，創新不已的全宇宙的歷程。單就每一個「現實事素」而論。當牠得到了最後的個體的「滿足」時，牠是已經一切具足，無一毫一髮的缺憾，苟有一毫一髮的缺憾便不名「滿足」，不「滿足」便不成爲那一個「現實事素」。但就突進不已，創新不已的全宇宙的歷程而言，當一個「現實事素」得到了個體的「滿足」時，立刻便要貢獻給另一個「現實事素」而構成牠的個體的「滿足」。據此，故有百千恒河沙數可能的「現實事素」應該在未得到牠們的「滿足」。有一個「現實事素」未得到牠的個體的「滿足」，「上帝」便不能說是完全的。因爲上帝的「後在性」是表現在每一個「現實事素」之中。這樣說來，「上帝」在懷特海的形上學裏，仍然一方面是萬事萬物的根源，一方面是萬事萬物未來所趨向的鵠的。亞里斯多德和笛卡兒等人的看法，又何嘗不是如此？所以我說思想儘管越進越精微，越進越深細，要之無論如何，不能逃出那幾個基本形態。

(八)

現在我要來從事於一個現實事素的詳細的分析。

一個「現實事素」是不可分析的。懷特海自己說：「一個現實事素是可分的，但事實上是沒有分。」

“An actual entity is divisible, but is in fact, undivided. (opt. cit. P. 347,) 照這樣說來，所謂分析云者，不過是「

種方便的說法。從分析一個『現實事素』的工作之中，愈加見得一個『現實事素』是自本自根，自生自滅。此中的無窮理趣，一言難盡。

一個『現實事素』是一個『主體』，同時又是一個『超體』。自『主體』的一方面看，一個『現實事素』是動的。這構成懷特海的所謂生發的理論，『Genetic theory』。自超體的一方面看，一個『現實事素』是靜的。這構成懷特海的所謂形態的理論，『Morphological theory』。懷特海又說：『用柏格森哲學的名詞來說，後者即是一個『現實事素』的所謂『空間化』"Spacialization" (Opt. cit. P. 336.)』據此，故懷特海又說他的『感知』一名與柏格森的『直覺』一名也有相當的淵源。(Opt. cit. P. 65.) 其詳俟下文講空時，講認識論時再說。現在先說所謂分析一個現實事素，完全是從牠『主體』的方面來分析牠。這裡應當以『感知』一名為線索。一個現實事素的構成，可以析為好幾個階段。第一，有無數無數的『感知』，各各『感知』無數無數的『所與』。再經過其次的階段，這無數的『感知』便逐漸凝合，逐漸滲透，成為較少數的，較複雜的『感知』。『感知』較少數的，較複雜的『所與』。直到得着最後個體的『滿足』時，○便剩了一個最複雜的『感知』。『感知』一個最複雜的『所與』。因為其生也成也，其成也毀也，所以上面所說的便是一個『現實事素』的整個的生命史。此所以懷特海說一個『現實事素』是一個經驗的動作。他又說『一個『現實事素』當牠已得到最後個體的『滿足』時，便不能再容許任何一個新的『所與』的加進。』(Opt. Cit. P. 71.) 因為牠的『決定』已因牠的

『滿足』而完成牠的那一個『現實事素』新的『所與』的加入便破壞了那一個『現實事素』而完成了另一現實事素。所以懷特海說：『一個感知』或一個積極的『攝住』是本質的爲一個影響『集現』的過程。

『A Feeling or a positive prehension is essentially a transition effecting a concrecence?』(Op. cit. P. 337.) 一個『感知』是被決定于五個條件。第一，被這個『感知』的『主體』所決定。第二，被『感知』的『所與』所決定。第三，被這個『感知』的『主體』所消極地『攝住』的『永久事物』所決定。第四，這個感知的『主體』所『感知』的，最後滿足時的客觀『所與』所決定。第五，被這個感知的『主體』感知那個複雜的客觀『所與』的主觀形式所決定。當然，在這許多條件之中，彼此又都相互決定。此之有待于彼者，正不異于彼之有待于此。核實說一句，則這裏所談的一切都是戲論。『主體』離不開『感知』。『感知』離不開『所與』。無數的『感知』和『所與』離不開凝結的最後的個體『滿足』。所以『主體』、『動作』、『材料』、『目的』，一切都在『現實事素』之中。一個現實事自吸收其所當吸收，而排斥其所當排斥。前者指其他『現實事素』及和牠有積極『攝住』的『永久事物』。後者指和牠有消極『攝住』的『永久事物』。但却要從四面八方說來，顯見得牠的產生不是一件偶然的事。根據上文對於一個現實事素的分析，可以看出懷特海的宇宙，是由一個套着一個的『現實事素』所構成。後者對於前者是謂『所與』。但『所與』照懷特海講來，是屬於一個『現實事素』的靜的方面，是屬於潛在世界的。這一點我已提過一次。實在非常奇怪。現在姑且接收這一點，不去追究牠的所以

然。這一個『現實事素』的靜的方面，當然可以被套在任何一個現實事素之內。據此，我想我們可以解釋他的宇宙原則。他說：『每一件事物都是積極地實現于宇宙間之某處，而潛在于宇宙間之任何一處。』(Opt. cit. P. 64)這等於說：每一件事物的動的方面，祇積極地實現于宇宙間之某處，但靜的方面却存在于宇宙間之任何一處。靜的方面根本便是潛在的。接下去請述關於『現實事素』的構成的三條範疇。第一條範疇是主體的統一。The category of subjective unity。第二條範疇是客體的同一。The category of objective identity。第三條範疇是客體的差異。The category of objective diversity。這三條範疇將補充上段對於一個『現實事素』的分析所未竟之義。雖然萬言千語都不離其宗，但這裏却又有一點新的意思。

第一條範疇說：當一個『現實事素』未曾得到最後的『滿足』之前，那許多分頭攝住無數『所與』的『感知』，彼此之間都有一個預定的調和。Pre-established harmony。這使得牠們能够凝結為一個最後的滿足。這一條範疇告訴我們，未曾凝結的許多『感知』確有一個共同所趨向之的。這個共同所趨向之的便是感知者。感知者在許多感知未曾凝結之前，存在于這許多『感知』的互向決定之中。據此，故我不厭重復，把上文說過好幾遍的話拿來再說一說。『主體』不能從『感知』抽象地分開，牠是內在于一個『現實事素』未曾凝結之前的許多『感知』之中。這樣才又歸到一個『現實事素』在牠感知許多其他『現實事素』之先，已和構成牠的『永久事物』不構成牠的『永久事物』，有積極與消極的『攝住』。更說得細緻一點，這還是在構成那

個『現實素』的『感知』的階段裏一步一步表現出來的。懷特海說：『這根本的概念感知』在『集現』的各階段上受了簡單化的傷害。這『感知』是由規定的可擇物開始，經過一級一級的『決定』而凝合。『This basic Conceptual feeling suffers simplification in the successive phases of the concrecence. It starts with conditioned alternatives, and by successive decisions is reduced to coherence.』(Opt. Cit. P. 342.) 這樣才能說明宇宙的歷程是由于內在的，自動的創造。自然，每一個『現實素』都是一個創造的原動者。但上文曾借用 A, B, C, D, 四個『現事實素』來說明一個『現實素』的構造。A 『感知』 B, 『感知』 C, 『感知』 D。又由 B, 『感知』 C, 由 D 『感知』 C。照預定的調和的理論看來，當 A 直接『感知』 C 時，必不能『感知』 C 這一個整個『現事實素』。必有所排斥而為消極的『攝住』。蓋必有所排斥而後方能與由 B 『感知』的 C, 和由 D 『感知』的 C 相調和。蓋由 B 『感知』的 C 和由 D 『感知』的 C 經過了後二者的主觀形式，已經不同于先前的 C。從這裏可以看出一個『現實素』和『永久事物』的積極消極兩種『攝住』，一步一步在感知的階段裏表現出來。第一條範疇的涵義大畧如此。

第二條範疇說：在一個『現實素』的個體『滿足』裏，構成那一個『滿足』的客觀『所與』，祇能担任牠所担任的一種職務。不能担任其任何職務。這一條範疇其實祇是第一條範疇的註腳。重在說明一個『現實素』的預定的調和。不調和如何能有同一。因為有了這條範疇，我們才能說明許許多多的『感知』經過

了若干的階段，而終能凝爲一個『現實事素』。至于這個『現實事素』對於其他『現實事素』在突進的宇宙歷程中的職務，祇是這個『現實事素』的職務，而不是那許多零零星星的『感知』的職務。當狼——吃——羊。這一件事情呈到我們眼簾來時，我們是一下子便攝住這一件整個兒的事情。不是先看見一隻狼，後看見一隻羊，再看見那狼在吃羊。此所以懷特海說：『客觀的同一需要一個對象的許多『感知』綜成這個對象的一個『感知』。』(Thus objective identity requires intergration of the many feelings of one object into the one feeling of that object? (Opt. cit. P.347.)

以上已講明了第二條範疇。第三條範疇則與第二條剛好相反。原來第二條範疇着重在同，第三條則着重在異。前者着重在一，而後者則着重在多。雖相反，而其同爲說明第一條範疇也則一。第三條範疇說：構成一個現實事素的客觀『所與』，雖然是各人玩着各人的一角，但各人玩的不同角色却互相成就。彼此間之相異，不破壞彼此間之相互合作，相互調和。但彼此却確實是相異的。每一個『所與』都有牠的具體的，特殊的狀態。在那一個現實事素裏，必定要那樣一個『所與』，具有那樣一種具體的，特殊狀態。而具有那樣一種具體的，特殊狀態的『所與』又祇能安放在那一個『現實事素』的那一種境地之中。據此，故如果應用類的概念 "Class-sphere" 來說明宇宙間事物的眞象，實陷于非常錯誤之域。因爲類的概念畧去了牠裏面各個分子的差異之相。但事實上却不是如此。例如說這一班哲學系的學生，這一個『班』的概念祇告訴我們這些分子都是哲學

系的學生而已。可是他們之中，有的是七長八短的關西大漢，有的是紅巾翠袖的江南少女。可知在這樣一個抽象概念裏的分子，是僅僅把他們加疊起來的。三人亦可，五人亦可，總之都是一班。而不是互相滲透的一個凝結的個體。在互相滲透的凝結的個體裏，三人的凝結，不同于五人的凝結。一個分子有一個分子的特殊的作用。一個分子的加入或退出便結束了上一刹那的經驗動作，而湧起了一個新的經驗動作。從這裏我們不得不佩服懷特海的大匠精神，同異，一多的問題經他這樣解決之後，我不知道還有什麼爭論可起。『現實事素』之內又有『現實事素』。向內是一層一層推不盡。向外也是一層一層推不盡。這一種學說如應用到人生哲學上來，便也成功一種極端興奮的，自強不息的人生哲學。因為當前便是宇宙的起點，為英雄，為豪傑，全在乎你自家的『決定』。

(九)

現在要來講一講懷特海的認識論。本來懷特海的哲學是一套極精深的宇宙論。他是用他的宇宙論來解決一般認識論上的問題。從這一點看來，懷特海與康德剛好相反。康德是聚精會神于解決認識論的問題，而把立學上的問題，如本體論、宇宙論等完全拋在一邊。（此意東蓀師說。）不過從另一點看，懷特海又與康德不無相同之處。下文再說。認識論上最困難的便是空時的問題。我對於懷特海的空時觀不敢自信已有了透澈的瞭解。現在粗淺地試說一說。希望人家採取一種批評的精神來看我的敘述。

懷特海在這方面依然是一個調和論者。觀念論與實在論，或從能知的方面說來，或從所知的方面說去，說來說去，要之是兩個分裂的世界。極端經驗主義者如休謨在理論上雖能自圓，却又不能說明知識。據此，我覺得康德和柏格森在認識論上的主張，其精神與懷特海比較相近。因為三人都是調和論者，雖然其調和之道則彼此互異。康德把時空認為認識時的純粹方式『Pure Form』。他又名之為純粹直覺『Pure intuition』。純粹直覺與經驗俱始而不來自經驗。由純粹直覺與經驗所貢獻的材料，的結合而成知識。這樣的辦法雖然是超出了休謨的圈套，但是其認識論背後所假定的玄學，依然是陷于笛卡兒的迷陣之中。從這一點看來，柏格森較康德為更接近于懷特海。第一，他打破了物如與現象間不可逾越的鴻溝，而認為是一個生命之流的順逆之別。當然，柏格森不用物如這一個名詞。第二，對於本體採取動的有機的看法。因為本體是渾然一動，所以他特別看重時間，而把牠與空間分開來，認為是屬於順流逆流的两端。渾然一動是不可分析的。所以他看重『直覺』。懷特海說他的『感知』一名與柏格森的直接有相當的淵源。便是因為『感知』也是不可分析的。自『感知』的主體感知『所與』以凝成一個『現實事素』也是渾然的一片。現實事素裏面的空時，也絕非我們所能想像的空時。這與柏格森的綿延也有幾分相同的義趣。不過柏格森不知道宇宙的構成由于一個一個的『現實事素』。故無由說明宇宙間的複雜難名的狀態。然『現實事素』雖不可分析，但這一個『現實事素』與那一個『現實事素』之間却是分開的。每一個『現實事素』都是原子式的『Atomic』。這在懷特海便謂是實在世界 Actual world。這

實在世界是理論上的推定，我們無由認識牠。雖無由認識牠，却在經驗範圍之內。實在世界雖相入相到，但相入相到後，已經是另一個實在世界，而非復前之實在世界。但真正潛在的世界，「Real potentiality」却是一片整個兒的無盡的擴延。『Extensive continuum』所謂真正潛在的世界畧相當於柏格森所謂逆流而上的世界。牠的世界也即是我們日常生活經驗中的世界。在這一個世界裏，每一個『現實事素』都成爲其他『現實事素』的『所與』。所以每一個『現實事素』都是擴延的起點。擴延的世界雖可分，而其實却是分不開的。沒有實在的世界，便沒有真正潛在的世界。沒有後者，當然也沒有前者。懷特海說『現實事素將無盡的擴延原子化』。『Actual entity atomizes the extensive continuum.』(Opt. cit. P. 104) 那末，我們的宇宙是割斷而又不割斷，連續而又連續。現在我們應當知道分別二種潛在。真正潛在與普通潛在。『Real potentiality and general potentiality』前者即謂一個『現實事素』的『客觀化』。後者即謂一個『現實事素』尙未凝成，吸收與排斥二者均未決定時，等着吸收，等着排斥的一束永久事物。

爲什麼一個『現實事素』的『客觀化』要名之爲真正潛在呢？因爲擴延的世界實不在那實在的世界之內，在那實在的世界之內，實在並沒有如我們日常生活經驗之所謂空間時間。可見得空間時間實在是在我們看出來的。這是懷特海與康德的認識論的相同處。但雖是看出來的，却不是如康德的所謂認知的主觀格式。而乃是依實在的世界而起的。換言之，擴延的世界雖不在實在的世界之內，却是從實在世界裏來的。所以擴延

的世界也是真的。"The extensive continuum is real, because it expresses a fact derived from the actual world and concerning the contemporary actual world." (Opt. cit. P. 103) 懷特海還有一句話意思與此差不多的, "This datum…… is nothing else than the actual world itself in its character of a possibility for the process of being felt. (opt. cit. P. 101,) 因為『所與』即是構成一個『現實事素』的最初的階段, 所以靠了真正潛在的世界才把一個一個的實在世界聯為一個有關係的整個。統貫過去, 現在, 未來的有關係的整個。而且因為即『現實事素』即『所與』兩個世界又融為一片。再用一句懷特海自己的話:『擴延是在每一現實事素中, 每一現實事素又滲透了擴延。』Thus the continuum is present in each actual entity, and each actual entity pervades the continuum. (Opt. cit P. 105,)

(十)

上一節所說的不免失之簡畧, 因為說得簡畧, 或者可以倖免陷于錯誤。關於一個『現實事素』為其他『現實事素』所『客觀化』一層, 懷特海還有一套極難懂的理論, 學力未充, 一時還不敢強作解人。本來懷特海的哲學奧義絡繹, 真是一個汪洋的知慧大海。從每一章一節裏都可有無窮的意思發揮出來。我所以願意把我淺嘗的一點一滴組織一番拿出來的原因, 可以說有兩點: 第一, 我一向以為惟佛法為獨得名言善巧。于今始知其非是。這一點, 我希望能引起國內佛學界中不把佛法當宗教或歷史材料研究的學者的注意。至于因此而

引起他們思想方向的根本改變，則非所敢望。不過關於懷特海哲學中突變和創新的這兩點，我未暇發揮。每一個現實事素都是不動的，而宇宙歷程却是新新不已的。我將來一定要寫一篇文章專明此義。第二，國內哲學界實在太寂寞了，看看懷特海，便知道組織龐大系統的事，在今日西洋，正和在過去一樣。

按：著者所引懷特海語多爲英文原文。茲特代爲譯出以便讀者。如有錯誤，編者負責。

編者

中 庸 鄭 朱 會 箋 卷 二

姜 忠 奎 叔 明

哀公問政。子曰。文武之政。布在方策。其人存則其政舉。其人亡則其政息。人道敏政。地道敏樹。夫政也者。蒲盧也。故爲政在人。取人以身。修身以道。道修以仁。仁者人也。親親爲大。義者宜也。尊賢爲大。親親之殺。尊賢之等。禮所生也。在下位不獲乎上。民不可得而治矣。故君子不可以不修身。思修身不可以不事親。思事親不可以不知人。思知人不可以不知天。

鄭注。方板也。策簡也。息猶滅也。敏猶勉也。樹猶殖草木也。人之無政。若地無草木矣。敏或爲謀。蒲盧。蝶蠶。謂土蜂也。詩曰。螟蛉有子。蝶蠶負之。螟蛉。桑蟲也。蒲盧取桑蟲之子去而變化之。以成爲己子。政之於百姓。若蒲盧之與桑蟲然。爲政在人。在於得賢人也。取人以身。言明君乃能得人。人也。讀如相人偶之人。以人意相存問之。言在下位不獲乎上。民不可得而治矣。此句其屬在下。著脫誤重在此。故君子不可以不修身。言修身乃知孝。知孝乃知人。知人乃知賢不肖。知賢不肖乃知天命所保佑。

朱注。哀公魯君名。蔣。方板也。策簡也。息猶滅也。有是君。有是臣。則有是政矣。敏速也。蒲盧。沈括以爲蒲葦是也。以人立政。猶以地種樹。其成速矣。而

蒲葦又易生之物。其成尤速也。言人存政舉。其易如此。爲政在人。此承上文人道敏政而言也。爲政在人。家語作爲政有於得人。語意尤備。人謂賢臣。身指君身。道者天下之達道。仁者天地生物之心。而人得以生者。所謂元者善之長也。言人君爲政。在於得人。而取人之則。又在脩身。能仁其身。則有君有臣。而政無不舉矣。仁者人也。人指人身而言。具此生理。自然便有惻怛慈愛之意。深體味之可見。宜者分別事理各有所宜也。禮則節文。斯二者而已。爲政在人。取人以身。故不可以不脩身。脩身以道。脩道以仁。故思脩身不可以不事親。欲盡親親之仁。必由尊賢之義。故又當知人。親親之殺。尊賢之等。皆天理也。故又當知天。

按文武之政。卽前章所云郊社之禮。禘嘗之義。治國如置諸掌者。政以治國。而本在於身。欲身之脩。必先知天命。知天命乃後知人性。知人性乃後知人道。知人道乃後知仁。自親始。義自尊始。知親之有殺。尊之有等。乃後知禮之所自起。知者明乎此者也。信者行乎此者也。五者備至而身脩矣。知己之脩。乃後知人之脩。故能取人與爲政也。舜文武周。皆由事親以化成天下。蓋孝者德之至。道之要也。事親之前。必先脩身。則好問好察。擇善不變。皆不敢不勉矣。事親之後。乃知敬長。則辨貴辨賢。達賤序齒。皆以類而推矣。以人治人。其道易簡。是以治國如置諸掌也。爾疋果蠶。蒲盧。螟蛉。桑蟲。說文。蠹。蠹。細。要。士。蠶也。蝶。蝶之或體。果蠶之借字也。朱以敏爲速。蒲盧爲蒲葦。因其易生。譬政易成。似失本義。聖人於庸。德庸言。不敢不勉。况推己以治人乎。鄭於修身不可以不事親。事親不可以不知人。知人不可以不知天。曰修身乃知孝。知孝乃知人。知人乃知賢。不肖。知賢不肖。乃知天命所保佑。是逆經文而言之。蓋知先行後。知當自天而至於人。行必由人。以至於天。始若相逆。終相符也。

此節言政教之本。在於修身事親。前章言舜能知命率性。所行者道也。文武周公。治而廣之。是教也。此言爲政者當由武周之教。進而至於道。則理窮性盡而命立矣。

天下之達道五。所以行之者三。曰君臣也。父子也。夫婦也。昆弟也。朋友之交也。五者天下之達道也。知仁勇三者天下之達德也。所以行之者一也。

鄭注。達者常行。百王所不變也。

朱注。達道者。天下古今所共由之路。卽書所謂五典。孟子所謂父子有親。君臣有義。夫婦有別。長幼有序。朋友有信。是也。知所以知此也。仁所以體此也。勇所以強此也。謂之達德者。天下古今所同得之理也。一則誠而已矣。達道雖人所共由。然無是三德。則無以行之。達德雖人所同得。然一有不誠。則人欲閒之。而德非其德矣。程子曰。所謂誠者。止是誠實此三者。三者之外。更別無誠。

按五達道。應上君子之於夫婦。孔子之於子臣弟友。三達德。應上舜之知。回之仁。君子之強。所以行之者一。謂古人以三德行五道。今人亦必以三德行五道。所謂先聖後聖。其揆一也。朱以一爲誠。則知之一。成功一。將何以說。

此節總上三德五道。卽凡人而言。

或生而知之。或學而知之。或困而知之。及其知之。一也。或安而行之。或利而行之。或勉強而行之。及其成功。一也。

鄭注。困而知之。謂長而見禮義之事。已臨之而有不足。乃始學而知之。此達道也。利謂貪榮名也。勉強恥不若人。

朱注。知之者。所行之者。謂達道也。以其分而言。則所以知者。知也。所以行者。仁也。所以至於知之成功而一者。勇也。以其等而言。則生知安行者。知也。學知利行者。仁也。困知勉行者。勇也。蓋人性雖無不善。而氣稟有不同者。故聞道有蚤莫。行道有難易。然能自強不息。則其至一也。呂氏曰。所入之途雖異。而所至之域則同。此所以爲中庸。若乃企生知安行之資。爲不可幾及。輕困知勉行。謂不能有成。此道之所以不明不行也。按知謂知道。行謂行道也。孟子言人皆可以爲堯舜。荀子言塗之人可以爲禹。卽此所謂成功一也。孔子曰。生而知之者。上也。學而知之者。次也。困而學之。又其次也。困而不學。民斯爲下矣。次指用力而言。非謂成功異也。

此節言五達道。有生知安行者。誠者也。有學知利行困知勉行者。誠之者也。

子曰。好學近乎知。力行近乎仁。知恥近乎勇。知斯三者。則知所以脩身。知所以脩身。則知所以治人。知所以治人。則

知所以治天下國家矣。

鄭注言有知有仁有勇。乃知脩身。則脩身以此三者爲基。

朱注此言未及乎達德。而求以入德之事。通上文三知爲知。三行爲仁。則此三近者勇之次也。呂氏曰。愚者自是而不求。自私者徇人欲而忘返。懦者甘爲人下而不辭。故好學非知。然足以破愚。力行非仁。然足以忘私。知恥非勇。然足以起懦。斯三者指三近而言。人者對己之稱。天下國家。則盡乎人矣。言此以結上文脩身之意。起下文九經之端也。

按前言爲政在人。取人以身。脩身以道。脩道以仁。道卽五道。仁該三德。取人亦所以治人也。此申其義。而卽學知利行者言。以好學力行知恥脩三德。以三德脩五道。以五道脩身。身脩然後可以取人治人。齊家治國平天下。皆基乎此也。

此節言反身而誠。可以治天下國家。

右第五章言天下五道。有生知安行者。有學知利行者。其成功一也。

凡爲天下國家有九經。曰脩身也。尊賢也。親親也。敬大臣也。體羣臣也。子庶民也。來百工也。柔遠人也。懷諸侯也。脩身則道立。尊賢則不惑。親親則諸父昆弟不怨。敬大臣則不眩。體羣臣則士之報禮衆。子庶民則百姓勸。來百工則財用足。柔遠人則四方歸之。懷諸侯則天下畏之。齊明盛服。非禮不動。所以脩身也。去讒遠色。賤貨而貴德。所以勸賢也。尊其位。重其祿。同其好惡。所以勸親親也。官盛任使。所以勸大臣也。忠信重祿。所以勸士也。時使薄斂。所以勸百姓也。日省月試。既廩稱事。所以勸百工也。送往迎來。嘉善而矜不能。所以柔遠人也。繼絕世。舉廢國。治亂持危。朝聘以時。厚往而薄來。所以懷諸侯也。凡爲天下國家有九經。所以行之者一也。

鄭注。體猶接納也。子猶愛也。遠人蕃國之諸侯也。不眩所任明也。同其好惡。不特有所好惡於同姓。雖恩不同。義必同也。尊重其祿位。所以貴之。不必授以官守。天官不可私也。官盛任使。大臣皆有屬官所任。使不親小事也。忠信重祿。有忠信者重其祿也。時使使之以時。日省月試。考校其成功也。既讀爲饑。饑廩稍食也。稟人職曰。乘其事者。其弓弩以上下其食。一謂當豫也。

朱注。經常也。體謂設以身處其地。而察其心也。子如父母之愛其子。柔遠人所謂無忘賓旅者也。此列九經之目也。呂氏曰。天下國家之本在身。故修身爲九經之本。然必親師取友。然後修身之道進。故尊賢次之。道之所進。莫先其家。故親親次之。由家以及朝廷。故敬大臣體羣臣次之。由朝廷及其國。故子庶民來百工次之。由其國以及天下。故柔遠人懷諸侯次之。此九經之序也。視羣臣猶吾四體。視百姓猶吾子。此視臣視民之別也。修身則道立云云。此言九經之效也。道立謂道成於己。而可爲民表。所謂皇建其有極是也。不惑謂不疑於理。不暗謂不迷於事。敬大臣則信任專。而小臣不得以間之。故臨事而不眩也。來百工則通工易事。農米相資。故財用足。柔遠人則天下之旅皆悅。而願出於其塗。故四方歸。懷諸侯則德之所施者博。而威之所制者廣矣。故曰天下畏之。齊明盛服云云。此言九經之事也。官盛任使。謂官屬衆盛。足任使令也。蓋大臣不常視細事。故所以優之者如此。忠信重祿。謂待之誠。而養之厚。蓋以身體之。而知其所賴乎上如此也。既讀曰饑。饑廩稍食也。稱事如周禮稟人職曰。考其弓弩。以上下其食是也。往則爲之授節。以送之。來則豐其委積。以迎之。朝謂諸侯見於天子。聘謂諸侯使大夫來獻。王制比年一小聘。三年一大聘。五年一朝。厚往薄來。謂燕賜厚而納貢薄。一者誠也。一有不誠。則是九者皆爲虛文矣。此九經之實也。

按一亦謂百王所不變也。欲道立則必修身。欲修身則必非禮不動。此先聖後聖之所同也。鄭以一爲豫者。非禮不動乃修身之豫。修身乃立道之豫。義亦通也。

此節列治國九經。卽在位者而言。

凡事豫則立。不豫則廢。言前定則不跲。事前定則不困。行前定則不疚。道前定則不窮。在下位不獲乎上。民不可得而治矣。獲乎上有道。不信乎朋友。不獲乎上矣。信乎朋友有道。不順乎親。不信乎朋友矣。順乎親有道。反諸身不誠。

不順乎親矣。誠身有道。不明乎善。不誠乎身矣。

鄭注。踰也。疾病也。人不能病之。獲得也。言臣不得於君。則不得居位治民。誠身有道。言知善之爲善。乃能行誠。

朱注。凡事指達道達德九經之屬。豫素定也。踰也。疾病也。此承上文言。凡事皆欲先立乎誠。如下文所推是也。在下位云云。此又以在下位者推言素定之意。反諸身不誠。謂反求諸身。而所存所發。未能真實而無妄也。不明乎善。謂未能察於人心天命之本然。而真知至善之所在也。

按凡事指九經而言。豫之言卽前定也。獲上爲在下位之前定。信朋友爲獲上之前定。順親爲信朋友之前定。誠身爲順親之前定。明善爲順親之前定。明善者明道之善。卽下文所謂擇善也。九經以修身爲首。修身以明道爲基。故曰爲政在人。取人以身。修身以道也。

此節言治天下國家。必反身而誠。

誠者天之道也。誠之者人之道也。誠者不勉而中。不思而得。從容中道。聖人也。誠之者擇善而固執之者也。

鄭注。言誠者天性也。誠之者學而誠之者也。因誠身說有大至誠。

朱注。此承上文誠身而言。誠者真實無妄之謂。天理之本然也。誠之者未能真實無妄。而欲其真實無妄之謂。人事之當然也。聖人之德。渾然天理。真實無妄。不待思勉。而從容中道。則亦天之道也。未至於聖。則不能無人欲之私。而其爲德。不能皆實。故未能不思而得。則必擇善。然後可以明善。未能不勉而中。則必固執。然後可以誠身。此則所謂人之道也。不思而得。生知也。不勉而中。安行也。擇善學知。以下之事。固執利行。以下之事也。

按誠者率性而行也。誠之者由教而入也。及其成功亦一也。

此節言治國九經。有從容中道者。生知安行者也。有擇善固執者。學知利行者也。

博學之。審問之。慎思之。明辨之。篤行之。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。人一能之。己百之。人十能之。己千之。果能此道矣。雖愚必明。

雖柔必強。

鄭注。此勸人學誠其身也。果猶決也。

朱注。此誠之之目也。學問思辨。所以擇善而爲知。學而知也。篤行所以固執而爲仁。利而行也。程子曰。五者廢其一。非學也。君子之學。不爲則已。爲則必要其成。故常百倍其功。此困而知勉而行者也。勇之事也。朋者擇善之功。強者固執之效。呂氏曰。君子所以學者。爲能變化氣質而已。德勝氣質。則愚者可進於明。柔者可進於強。不能勝之。則雖有志於學。亦愚不能明。柔不能立而已矣。蓋均善而無惡者性也。人所同也。昏明強弱之稟。不齊者也。人所異也。誠之者所以反其同而變其異也。夫以不美之質。求變而美。非百倍其功。不足以致之。今以鹵莽滅裂之學。或作或輟。以變其不美之質。及不能變。則曰天質不美。非學所能變。是果於自棄。其爲不仁甚矣。

按學問思辨行。謂治國九經也。雖愚必明。雖柔必強。明生知學知。成功一也。

此節承上而申述誠之之功。及擇善固執之事。

自誠明謂之性。自明誠謂之教。誠則明矣。明則誠矣。

鄭注。自由也。由至誠而有明德。是聖人之性者也。由明德而有至誠。是賢人學以知之也。有至誠則必有明德。有明德則必有至誠。朱注。自由也。德無不實。而明無不照者。聖人之德。所性而有者也。天道也。先明乎善。而後能實其善者。賢人之學。由教而入者也。人道也。誠則無不明矣。明則可以至於誠矣。

按此孟子所謂堯舜性之也。湯武反之也。

此節言性教異途。而成功則一。

右第六章。言治國九經。有從容中道者。有擇善固執者。其成功一也。

以上二章。側重修道之義。而以孝爲始。

唯天下至誠爲能盡其性。能盡其性。則能盡人之性。能盡人之性。則能盡物之性。能盡物之性。則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育。則可以與天地參矣。

鄭注。盡性者。謂順理之使。不失其所也。贊。助也。育。生也。助天地之化生。謂聖人受命在王位。致太平。

朱注。天下至誠。謂聖人之德之實。天下莫能加也。盡其性者。德無不實。故無人欲之私。而天命之在我者。察之由之。巨細精粗。無毫髮之不盡也。人物之性。亦我之性。但以所賦形氣不同而有異耳。能盡之者。謂知之無不明。而處之無不當也。贊。猶助也。與天地參。謂與天地並立爲三也。此自誠而明者之事也。

按三德五道。誠者順而行之。所以盡其性也。復廣其教。使人效之。所以盡人之性也。若畋不掩羣。不取麋天。漁不涸澤。獵不焚林。豺未祭獸。置罟不布於野。獮未祭魚。網罟不入於水。鷹隼未擊。羅網不張於谿谷。草木未落。斧斤不入山林。昆蟲未蟄。不以火燒田。孕育不殺。穀卵不探。魚不長尺。不取。歲不期年不食。此所以盡物之性也。荀子禮論篇。天能生物。不能辨物也。地能載人。不能治人也。宇中萬物生人之屬。待聖人然後分也。天地以合。日月以明。四時以序。星辰以行。江河以流。萬物以昌。好惡以節。喜怒以當。以爲下則順。以爲上則明。萬變不亂。戒之則喪也。此所以贊化育而與天地參也。

此節說自誠明。

其次致曲。曲能有誠。誠則形。形則著。著則明。明則動。動則變。變則化。唯天下至誠爲能化。

鄭注。其次。謂自明誠者也。致。至也。曲。猶小小之事也。不能盡性。而有至誠。於有義焉而已。形。謂人見其功也。盡性之誠。人不能見也。著。形之大者也。明。著之顯者也。動。動人心也。變。改惡爲善也。變之久。則化而性善也。

朱注。其次通大賢以下。凡誠有未至者而言也。致推致也。曲一偏也。形者積中而發外。著則又加顯矣。明則又有光輝發越之盛也。動者誠能動物。變者物從而變化。則有其知。其所以然者。蓋人之性無不同。而氣則有異。故惟聖人能舉其性之全體而盡之。其次則必自其善端發見之偏。而悉推致之。以各造其極也。曲無不致。則德無不實。而形著動變之功。自不能已。積而至於能化。則其至誠之妙。亦不異於聖人矣。

按致讀如格物致知之致。曲謂心也。其機甚微。人所不見。故曰曲。亦曰獨也。下言內省不疚。無惡於志。君子之所不可及者。其唯人之所不見乎。正謂此也。著明皆形也。特形之至耳。變化皆動也。特動之至耳。荀子不苟篇。養心莫善於誠。致誠則無它事矣。誠心守仁則形。形則神。神則能化矣。誠心行義則理。理則明。明則能變矣。變化代興。謂之天德。此言雖由人道而入。實能與天道合也。又曰。不誠則不獨。不獨則不形。不形則雖作於心。見於色。出於言。民猶若未從也。雖從必疑。此言獨而未形。則不化也。又曰。操而得之則輕。輕則獨行。獨行而不舍。則濟矣。濟而材盡。長遷而不反其初。則化矣。此言形而不舍。則能化也。又堯問篇。舜對堯曰。忠誠盛於內。賁於外。形於四海。天下其在一隅邪。夫有何足致也。并與此節義合。

此節說自明誠二者皆能化天下。

至誠之道。可以前知。國家將興。必有禎祥。國家將亡。必有妖孽。見乎蓍龜。動乎四體。禍福將至。善必先知之。不善必先知之。故至誠如神。

鄭注。可以前知者。言天不欺至誠。前亦先知。禎祥妖孽蓍龜之占。雖其時小人愚主。皆爲至誠能知者出也。四體謂龜之四足。春占後左。夏占前左。秋占前右。冬占後右。

朱注。禎祥者福之兆。妖孽者禍之萌。善所以爲龜。所以卜。四體謂動作威儀之間。如執玉高卑。其容俯仰之類。凡此皆理之先見者也。然惟誠之至。極而無一毫私僞。留於心目之間者。乃能有以察其幾焉。神謂鬼神。

按誠者能贊天地之化。誠之者亦能化成天下。能變化物者亦能知物之變化。天地間皆一氣所感召。善惡之來必先見朕兆。或於草木。或於禽獸。唯至誠爲能察其微耳。故曰如神。鬼神之情。感變至速。易曰寂然不動。感而遂通。非天下之至神。其孰能與於此。又曰知變化之道者。其知神之所謂。蓋至誠之修。皆在不睹不聞之間。此其所以能成變化而行鬼神也。說文蠶下云。衣服歌謠草木之怪。謂之葆。禽獸蟲蝗之怪。謂之蠶。孽卽蠶之借也。

此節統誠者誠之者而言。及其成功皆爲至誠。能前知者言其知通乎大道。應變而不窮也。蓋不唯能知。且能補救之也。前以鬼神盛德明誠之不掩。此說誠之前知明精而入神。孟子曰聖而不可知之謂神。荀子曰神莫大於化道。皆此義也。

誠者自成也。而道自道也。誠者物之終始。不誠無物。是故君子誠之爲貴。誠者非自成己而已也。所以成物也。成己仁也。成物知也。性之德也。合外內之道也。故時措之宜也。

鄭注言人能至誠。所以自成也。有道藝所以自道達。物萬物也。亦事也。大人無誠。萬物不生。小人無誠。則事不成。誠之爲貴。言貴至誠。以至誠成己。則仁道立。以至誠成物。則知彌博。此五性之所以爲德也。外內所須而合也。外內猶上下。時措言得其時而用也。

朱注言誠者物之所以自成。而道者人之所當自行也。誠以心言本也。道以理言用也。天下之物。皆實理之所爲。故必得是理。然後有是物。所得之理既盡。則是物亦盡。而無有矣。故人之心。一有不實。則雖有所爲。亦如無有。而君子必以誠爲爲貴也。蓋人之心。能無不實。乃爲有以自成。而道之在我者。亦無不行矣。誠雖所以成己。然既有以自成。則自然及物。而道亦行於彼矣。仁者體之存。知者用之發。是皆吾性之固有。而無內外之殊。既得於己。則見於事者。以時措之。而皆得其宜也。

按顧祥者誠之充也。妖孽者誠之虧也。誠者盡己之性以盡人之性。盡人之性以盡物之性。則人與物各得其所。妖將焉興。對物而言已。則人在己中。己立。立人已達。達人是誠之仁也。善必先知。不善必先知。是誠之知也。知之而後可以成之。不成其始。則性不盡。不成其終。則命不立。始終

不成。則妖孽頻仍。物皆失其性命之正矣。成已成物。是性之德也。參贊天地。是合內外之道也。時措之宜。言其道措之與國而宜。措之亡國而亦宜。蓋無時不可行也。荀子不苟篇。天地爲大矣。不誠則不能化萬物。聖人爲知矣。不誠則不能化萬民。父子爲親矣。不誠則疏。君上爲尊矣。不誠則卑。夫誠者君子之所守。而政事之本也。正合此節貴誠之義。

此節承上言誠者之道。無時不可行也。

故至誠無息。不息則久。久則徵。徵則悠遠。悠遠則博厚。博厚則高明。博厚所以載物也。高明所以覆物也。悠久所以成物也。博厚配地。高明配天。悠久無疆。如此者。不見而章。不動而變。無爲而成。天地之道。可壹言而盡也。其爲物不貳。則其生物不測。天地之道。博也。厚也。高也。明也。悠也。久也。今夫天。斯昭昭之多。及其無窮也。日月星辰繫焉。萬物覆焉。今夫地。一撮土之多。及其廣大。載華嶽而不重。振河海而不洩。萬物載焉。今夫山。一拳石之多。及其廣大。草木生之。禽獸居之。寶藏興焉。今夫水。一勺之多。及其不測。黿鼉蛟龍魚鼈生焉。貨財殖焉。詩曰。惟天之命。於穆不已。蓋曰天之所以爲天也。於乎不顯。文王之德之純。蓋曰文王之所以爲文也。純亦不已。

鄭注。徵猶效驗也。此言至誠之德。既著於四方。其高厚日以廣大也。徵或爲徹。悠久無疆。後言悠久者。言至誠之德既至。博厚高明配乎天地。又欲其長久行之。不見而章云云。言其德化與天地相似。可一言而盡。要在至誠。不貳不測。言至誠無貳。乃能生萬物。多無數也。博也厚也云云。此言其著見成功也。今夫天云云。此言天之高明。本生昭昭。地之博厚。本由撮土。山之廣大。本起拳石。水之不測。本由一勺。言天地山川。積小致大。爲至誠者。以如此乎。昭昭猶耿耿。小明也。振猶收也。卷猶區也。天所以爲天。文王所以爲文。皆由行之不已。爲之不止。如天地山川之云也。易曰。君子以順德積小以成高大是與。

朱注。至誠無息。既無虛假。自無間斷。久常於中也。徵驗於外也。徵則悠遠云云。此皆以其驗於外者言之。鄭氏所謂至誠之德。著於四方者是也。存

諸中者既久。則驗於外者益悠遠而無窮矣。悠遠故其積也。廣博而深厚。博厚故其發也。高大而光明。悠久即悠遠。兼內外而言之也。本以悠遠致高厚。而厚後又悠久也。此言聖人與天地同用。博厚配地云云。此言聖人與天地同體。見猶示也。不見而章。以配地而言也。不動而變。以配天而言也。無爲而成。以無疆而言也。不貳不測云云。此以下復以天地明至誠無息之功用。天地之道。可一言而盡。不過曰誠而已。不貳所以誠也。誠故不息。而生物之多。有莫知其所。以然也。博也厚也云云。言天地之道。誠一不貳。故能各極其盛。而有下文生物之功。昭昭猶耿耿。小明也。此指其一處而言之。及其無窮。猶十二章及其至也之意。蓋舉全體而言也。振收也。卷區也。此四條皆以發明由其不貳不息。以致盛大。而能生物之意。然天地山川。實非由積累而後大。讀者不以辭害意可也。詩周頌維天之命篇。於歎辭。穆深遠也。不顯猶言豈不顯也。純純一不雜也。引此以明至誠無息之意。程子曰。天道不已。文王純於天道。亦不已。純則無二無雜。不已則無間斷先後。

按易言天行健。君子以自強不息。健者即此所謂不貳不已也。天地之生物。至誠之成物。皆以此耳。天之無窮。地之廣厚。山之廣大。水之不測。皆言充其誠之量也。亦猶誠者充其量。而盡一人之性。盡物之性。至與天地參也。此以道言。如泥於形質。謂天地山川。由積而大。則誤矣。

此節由至誠不息。說到天之不貳。而又由天之不已。說到文王之純。正見天人相參。其道一貫。

右第七章言誠者之化。天道也。始於至誠盡性。參贊化育。終於文王不已。

大哉聖人之道。洋洋乎發育萬物。峻極于天。優優大哉。禮儀三百。威儀三千。待其人而後行。故曰。苟不至德。至道不凝焉。

鄭注。育生也。峻高大也。言爲政在人。政由禮也。凝猶成也。

朱注。大哉聖人之道。包下文兩節而言。峻高大也。此首道之極於至大無外也。優優充足有餘之意。禮儀經禮也。威儀曲禮也。此首道之入於至小而無間也。待其人而後行。總結上兩節。至德謂其人至道。指上兩節而言也。凝聚也。成也。

按大哉聖人之道。言致中和也。發育萬物。言萬物育也。峻極于天。言天地位也。洋洋言無所不至。優優言無或不善。聖人蓋謂文武三百三千。皆道之所脩廣也。待其人而後行。言斯道之行。必待三德充至之人而後可也。如舜之知。罔之仁。君子之強。至道卽三百三千之禮也。

此節言聖人之道之至之美。蓋承前節文之不已。而申明之也。

故君子尊德性而道問學。致廣大而盡精微。極高明而道中庸。溫故而知新。敦厚以崇禮。

鄭注。德性謂性至誠者。道猶由也。問學學誠者也。廣大猶博厚也。溫讀如焯溫之溫。謂故學之孰矣。後時習之。謂之溫。

朱注。尊者恭敬奉持之意。德性者吾所受於天之正理。道由也。溫猶焯溫之溫。謂故學之矣。復時習之也。敦加厚也。尊德性所以存心。而極乎道體之大也。道問學所以致知。卽盡乎道體之細也。二者修德凝道之大端也。不以一毫私意自蔽。不以一毫私欲自累。涵泳乎其所已知。敦篤乎其所已知。此皆存心之屬也。析理則不使有毫釐之差。處事則不使有過不及之謬。雖義則日知其所未知。節文則日謹其所未謹。此皆致知之屬也。蓋非存心無以致知。而存心者又不可以不致知。故此五句。大小相資。首尾相應。聖賢所示入德之方。莫詳於此。學者宜盡心焉。

按問學謂禮也。溫故學之事。知新性之事。敦厚性之事。崇禮學之事。致廣大盡精微。學而屬於知也。極高明。道中庸。性而屬於行也。

此節言後起之聖。尊天命之性。道前聖之禮。異時互證。是以能知新也。如周監二代。郁郁乎文。孔子祖述堯舜。而春秋獨裁。皆道學崇禮尊性知新也。

是故居上不驕。爲下不倍。國有道其言足以興。國無道其默足以容。詩曰。既明且哲。以保其身。其此之謂與。

鄭注。興謂起在位也。保安也。

朱注。興謂起在位也。詩大雅烝民篇。

按言謂號令。容謂儀法也。

此節言君子尊性道學。三德備至。或進或退。惟素位以行道耳。

子曰。愚而好自用。賤而好自專。生乎今之世。反古之道。如此者。裁及其身者也。

鄭注。反古之道。謂曉一孔之人。不知今王之新政可從。

朱注。以上孔子之言。子思引之反復也。

按自用者在上而驕也。自專者在下而倍也。生今反古。是温故而不能知新。則言無足與。默無足容。既愚且賤。不能保其身矣。今蓋謂周。周監二代。郁乎大備。故不可反古也。

此節承上文而言。不能尊性道學。故進退失措。斯皆行險徼幸。無忌憚之流耳。

非天子不議禮。不制度。不考文。今天下車同軌。書同文。行同倫。雖有其位。苟無其德。不敢作禮樂焉。雖有其德。苟無其位。亦不敢作禮樂焉。

鄭注。此天下所共行。天子乃能一之也。禮謂人所服行也。度。國家宮室及車輿也。文。書名也。今孔子謂其時。言作禮樂者必聖人在天子之位。

朱注。此以下子思之言。禮親疏貴賤相接之體也。度。品制文書名。今子思謂當時也。軌。轍迹之度。倫。次序之體。三者皆同。言天下一統也。鄭氏曰。言作禮樂者。必聖人在天子之位。

按天子有德有位者也。今天下方輿度。政事繁。禮樂之作。非有德有位者。不能斟酌今古。使人信而從也。

此節言制禮作樂。必德位兼備。蓋有位無德。則愚。而必至於自用。有德無位。則賤。而有嫌於自專。以承上文而言。

子曰。吾說夏禮。杞不足徵也。吾學殷禮。有宋存焉。吾學周禮。今用之。吾從周。

鄭注。徵。猶明也。吾能說夏禮。顧杞之君不足與明之也。吾從周。行今之道。

朱注。此又引孔子之言。杞夏之後。徵證也。宋殷之後。三代之禮。孔子皆嘗學之。而能言其意。但夏禮既不可考證。殷禮雖存。又非當世之法。惟周禮乃時王之制。今日所用。孔子既不得位。則從周而已。

按孔子尊性學禮。無天子之位。不得議禮制度。而三代之相。因惟周禮爲備。故從之耳。

此節引孔子言。明制禮必德位兼備。則無自用自專之弊。禮必斟酌時宜。則無生今反古之戕。

王天下有三重焉。其寡過矣乎。上焉者雖善無徵。無徵則不信。不信民弗從。下焉者雖善不尊。不尊則不信。不信民弗從。故君子之道。本諸身。徵諸庶民。考諸三王而不謬。建諸天地而不悖。質諸鬼神而不疑。百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑。知天也。百世以俟聖人而不惑。知人也。是故君子動而世爲天下道。行而世爲天下法。言而世爲天下則。遠之則有望。近之則不厭。詩曰。在彼無惡。在此無射。庶幾夙夜。以永終譽。君子未有不如此。而蚤有譽於天下者也。

鄭注。三重。三王之禮。上謂君也。君雖善。善無可徵。則其善不信也。下謂臣也。臣雖善。善而不尊君。則其善亦不信也。徵。或爲登。知天知人。謂知其道也。鬼神從天地者也。易曰。故知鬼神之情狀。與天地相似。聖人則之。百世同道。徵。或爲登。遠之則有望。用其法度。想思若其將來之。射。厭也。水長也。朱注。呂氏曰。三重。謂議制度考文。惟天子得以行之。則國不異政。家不殊俗。而人得寡過矣。上焉者謂時王以前。如夏商之禮。雖善而皆不可考。下焉者謂聖人在下。如孔子雖善於禮。而不在尊位也。此君子指王天下者而言。其道。卽議禮制度考文之事也。本諸身。有其德也。徵諸庶民。驗其所信從也。建立也。立於此而參於彼。天地者道也。鬼神者造化之迹也。百世以俟聖人而不惑。所謂聖人復起。不易吾言者也。知天知人。知其理也。勳兼言行而言。道兼法則而言。法法度。則準則也。詩周頌振鷺之篇。射。厭也。所謂此者。指本諸身以下六事而言。

按三王之禮。皆治天下之要道。故曰三重。而其始乃在於修身寡過。故曰苟不至德。至道不凝。爲君上者。位雖至尊。而其德無徵。則民不信從。爲

臣下者。德雖有微。而不爲人君所尊。亦不足使民信從。故議禮制度。非德位兼備者不敢也。天地鬼神皆天道也。故曰知天。三王及百世之聖。皆人道也。故曰知人。大人與天地合其德。與鬼神合其吉凶。此所謂致廣大而盡精微。極高明而道中庸也。是以或在上。或在下。而其言行動作。咸足以爲天下後世所儀法。則所謂國有道。其言足以與國無道。其默足以容也。鄭言善而不尊君。謂不見尊於君也。朱以三重爲議禮制度考文。以寡過爲凡人。以無微爲夏商之禮。義與前文不貫。

此節言君子之道。始於崇禮寡過。終於知人知天。亦以明天人相參。其道一貫。

右第八章言誠之者之化人道也。始於增人制禮教育。萬物終於君子寡過。

以上二章。一言誠者之化。以明率性之道。一言誠之者之化。以明脩道之教。

仲尼祖述堯舜。憲章文武。上律天時。下襲水土。辟如天地之無不持載。無不覆幬。辟如四時之錯行。如日月之代明。萬物並育而不相害。道並行而不相悖。小德川流。大德敦化。此天地之所以爲大也。

鄭注。此以春秋之義。說孔子之德。孔子曰。吾志在春秋。行在孝經。二經固足以明之。孔子所述堯舜之道。而制春秋。而斷以文王武王之法度。春秋傳曰。君子曷爲爲春秋。撥亂世反諸正。莫正諸春秋。其諸君子樂道堯舜之道。與未不亦樂乎。堯舜之知君子也。又曰。是子也。繼文王之體。守文王之法度。文王之法。無求而求。故譏之也。又曰。王者孰謂。謂文王也。此孔子兼包堯舜文武之盛德。而著之春秋。以俟後聖者也。律述也。述天時。謂編年四時具也。襲因也。因水土。謂配諸夏之事。山川之異。聖人制作。其德配天地如此。唯五始可以當焉。幬亦覆也。小德川流。浸潤萌芽。喻諸侯也。大德敦化。厚生萬物。喻天子也。幬或作幬。

朱注。祖述者。遠宗其道。憲章者。近守其法律。天時者。法其自然之運。襲水土者。因其一定之理。皆兼內外該本末而言也。錯猶迭也。此言聖人之德。悖猶背也。天覆地載。萬物並育。於其間而不相害。四時日月錯行代明。而不相悖。所以不害不悖者。小德之川流。所以並育並行者。大德之敦化。小

德者全體之分。大德者萬殊之本。川流者如川之流。脈絡分明。而往不息也。敦化者敦厚其化。根本盛大。而出無窮也。此言天地之道。以見上文取辭之意也。

按孔子作春秋。蓋亦建諸天地。質諸鬼神。上考三王。下俟百世之聖。是以能與天地合其德。與日月合其明。與四時合其序。與鬼神合其吉凶。孔子生堯舜文武之後。以誠明之德。兼明誠之功。集諸聖之成。故德尤大也。朱以律天時爲法。其自然之運。襲水土爲因其一定之理。與下文天地持載四時錯行之義複。

此節言孔子之德。以物理喻之。小者如川。大者如天地之代。以人事證之。小可爲侯。大可爲天下之王。凡此皆實有所指。非虛張聖美也。故鄭以本事說之。

唯天下至誠。爲能聰明睿知。足以有臨也。寬裕溫柔。足以有容也。發張剛毅。足以有執也。齊莊中正。足以有敬也。文理密察。足以有別也。溥博淵泉。而時出之。溥博如天。淵泉如淵。見而民莫不敬。言而民莫不信。行而民莫不說。是以聲名洋溢乎中國。施及蠻貊。舟車所至。人力所通。天之所覆。地之所載。日月所照。霜露所墜。凡有血氣者。莫不尊親。故曰配天。

鄭注。臨容執敬。別言德不如此。不可以君天下也。蓋傷孔子有其德。而無其命。溥博淵泉。言其臨下普徧。思慮深重。非得其時。不出政教。如天下取其運照不已也。如淵取其清潔不測也。尊親尊而親之。

朱注。聰明睿知。生知之質。臨謂居上而臨下也。其下四者。乃仁義禮知之德。文文章也。理條理也。密詳細也。察明辨也。溥博周徧而廣闊也。淵泉靜深而有本也。出發見也。言五者之德。充積於中。而以時發見於外也。如天如淵。莫不敬信。說言其充積極其盛。而發見當其可也。舟車所至以下。蓋極言之。配天言其德之所及。廣大如天也。

按不已如天。即至誠不息也。不測如淵。即至誠如神也。見而民莫不敬。即動而世爲天下道也。言而民莫不信。即言而世爲天下則也。行而民莫不說。即行而世爲天下法也。洋溢中國。施及蠻貊。即遠之則有望。近之則不厭也。盡人物之性。故莫不尊親。參天地之化。故曰配天。

此節言孔子雖無王位。而至德可以配天。

唯天下至誠。爲能經綸天下之大經。立天下之大本。知天地之化育。夫焉有所倚。肫肫其仁。淵淵其淵。浩浩其天。苟不固聰明聖知達天德者。其孰能知之。

鄭注。至誠性至誠謂孔子也。大經謂六藝而指春秋也。大本孝經也。安有所倚。言無所偏倚也。故人人自以被德尤厚。似偏頗者。肫肫讀如海爾。肫肫之肫肫。肫懇誠貌也。肫肫或爲純純。孰能知之。言唯聖人乃能知聖人也。春秋傳曰。宋不亦樂乎堯舜之知君子。明凡人不知。

朱注。經綸皆治絲之事。經者立其緒而分之。綸者比其類而合之也。經常也。大經者五品之人倫。大本者所性之全體也。惟聖人之德。極誠無妄。故於人倫。各盡其當然之實。而皆可以爲天下後世法。所謂經綸之也。其於所性之全體。無一毫人欲之僞以雜之。而天下之道。千變萬化。皆由此出。所謂立之也。其於天地之化育。則以其極誠無妄者。有默契焉。非但聞見知之而已。此皆至誠無妄。自然之功用。夫豈有所倚著於物。而後能哉。肫肫懇至。以經綸而言也。淵淵靜深貌。以立本而言也。浩浩廣大貌。以知化而言也。其淵其天。則非特如之而已。固猶實也。鄭氏曰。唯聖人能知聖人也。

按春秋經世之書。故謂之大經。如治國有九經也。孝經爲仁之本。故謂之大本。如言中也者。天下之大本也。所以參天地化育者。以此也。斯中和之道。故無所偏倚也。肫肫其仁性之德也。淵淵其淵化不測也。浩浩其天誠不息也。朱以大德爲五品之人倫。大本爲所性之全體。鄭注中已兼括其義矣。孟子曰。孔子成春秋。而亂臣賊子懼。又曰。未有仁而遺其親者也。臣子者五品之二。是春秋亦明倫之書也。仁者五性之一。是孝經亦盡性之書也。

此節言孔子聖德。世莫能知。蓋歎時君之不能用也。

右第九章言孔子以誠明之性。兼明誠之功。雖集諸聖之成。而無王者之位。始於祖述。終於知化。

詩曰。衣錦尙絢。惡其文之著也。故君子之道。闇然而日章。小人之道。的然而日亡。君子之道。淡而不厭。簡而文。溫而理。知遠之近。知風之自。知微之顯。可與入德矣。

鄭注言君子深遠難知。小人淺近易知。人所以不知孔子。以其深遠。禪爲綱。錦衣之美。而君子以剡表之。爲其文章露見似小人也。淡其味似薄也。簡而文。溫而理。猶簡而辨直而溫也。自謂所從來也。三知者皆言其睹末察本。探端知緒也。入德入聖人之德。

朱注。前章言聖人之德。極其盛美。此復自下學立心之始言之。而下文又推之。以至其極也。詩國風。衛碩人。鄭之手。皆作衣錦裝衣。裝絢同。禪衣也。尙加也。古之學者爲己。故其立心如此。爲綱故闇。然衣錦故有日章之實。淡簡溫絢之譽於外也。不厭而文且理焉。錦之美在中也。小人反是。則暴於外而無實以繼之。是以的然而日亡也。遠之近見於彼者由於此也。風之自著乎外者本乎內也。微之顯有諸內者形諸外也。有爲己之心。而又知此三者。則知所謹而可入德矣。故下文引詩言謹獨之事。

按君子之道。始於慎獨。終於贊化。其闇者人莫能見。而章者人亦莫能知也。知遠之近。以行言。父母之順。始於妻子好合。知風之自。以化言。天下之化。始於曲能有誠。知微之顯。以誠言。治天下國家。始於反身而誠。人能知斯三者。則知道不遠。人不可行怪行險。登高自卑。不可徵倖無忌憚。如此方可與之入德。方可與之論人。至於知聖。則又須視其人德之量爲何如耳。

此節言孔子之道。由闇而章。本不期人之知。而世人入德者鮮。知又不足以及之。是以但能發其化耳。

詩云。潛雖伏矣。亦孔之昭。故君子內省不疚。無惡於志。君子之所不可及者。其唯人之所不見乎。

鄭注。孔甚也。昭明也。言聖人雖隱居。其德亦甚明矣。疚病也。君子自省。身無愆病。雖不遇世。亦不損害於己志。

朱注詩小雅正月之篇。承上文言。莫見乎隱。莫顯乎微也。疾病也。無惡於志。猶言無愧於心。此君子慎獨之事也。

按內慎其獨。故人莫之見。志在明德。故不期人之知。小人之無忌憚。不能省乎內也。素隱而反行怪。有所顯於外也。此君子之所以不可及也。

此節言君子之道始於關。

詩云。相在爾室。尙不愧于屋漏。故君子不動而敬。不言而信。

鄭注。言君子雖隱居。不失其君子之容德也。相視也。室西北隅。謂之屋漏。視女在室獨居者。猶不愧于屋漏。屋漏非有人也。况有人乎。

朱注。詩大雅抑之篇。相視也。屋漏室西北隅也。承上文。又言君子之戒謹恐懼。無時不然。不待言動而後敬信。則其爲己之功。益加密矣。故下文引

詩。並言其效。

按不動而敬。敬之誠也。不言而信。信之誠也。動而敬。言而信。人多能之。無爲之動而能敬。無爲之言而能信。人鮮能之。至於不動之敬。不言之信。

則非慎獨之君子不能也。

此節仍就闡然者言。而前屬於心。此屬於容。則漸章矣。

詩曰。奏假無言。時靡有爭。是故君子不賞而民勸。不怒而民威於鈇鉞。

鄭注。假大也。此頌也。言奏大樂於宗廟之中。人皆肅敬。金聲玉色。無有言者。以時太平。和合無所爭也。

朱注。詩商頌烈祖之篇。奏進也。承上文而遂及其效。言進而感格於神明之際。極其誠敬。無有言說。而人自化之也。威畏也。鈇。莠刀也。鉞。斧也。

按敬信之誠已著。人皆羞於犯法。樂於爲善。故不待賞罰也。

此節就日章而言。

詩曰。不顯惟德。百辟其刑之。是故君子篤恭而天下平。

鄭注不顯言顯也。辟君也。此頌也。言不顯乎文王之德。百君盡刑。謂諸侯法之也。

朱注詩周頌烈文之篇。不顯說見二十六章。此借引以爲幽深玄遠之意。承上文言天子有不顯之德。而諸侯法之。則其德愈深。而效愈遠矣。篤厚也。篤恭言不顯其敬也。篤恭而天下平。乃聖人至德淵微自然之應。中庸之極功也。

按積誠爲德。諸侯法之。則德可以王矣。恭敬也。蓋承上敬信而省言之。篤者積漸而篤厚也。

此節言王者之德。爲諸侯法。視前諸侯爲民之法。則更章矣。

詩曰。予懷明德。不大聲。以色。子曰。聲色之於以化民。末也。

鄭注予我也。懷歸也。言我歸有明德者。以其不大聲爲嚴厲之色。以威我也。

朱注詩大雅皇矣之篇。引之以爲上文所謂不顯之德者。正以其不大聲與色也。又引孔子之言。以爲聲色乃化民之末。今但言不大之而已。則猶有聲色者存。是未足以形容不顯之妙。

按聲謂言。色謂動。用言動以化民。倘非德化之本。若大其聲色。則是強之。更不足言化矣。

此節言化民當以德爲本。

詩曰。德輶如毛。毛猶有倫。

鄭注輶輕也。言化民當以德。德之易舉而用。其輕如毛耳。言毛雖輕。倘有所比。則有重。

朱注。烝民之詩。所言德輶如毛。則庶乎可以形容矣。而又自以爲謂之毛。則猶有可比者。是亦未盡其妙。

按謂德如毛。是倘自有德也。老子曰。上德不德。

此節言此能以德化民矣。然猶未至也。

上天之載。無聲無臭。至矣。

鄭注。載讀曰栽。謂生物也。上天之造生萬物。人無聞其聲音。亦無知其臭氣者。化民之德。清明如神。淵淵浩浩。然後善。

朱注。文王之詩。所言上天之載。無聲無臭。然後乃爲不顯之至耳。蓋聲臭有氣無形。在物最爲微妙。而猶曰無之。故惟此可以形容不顯篤恭之妙。非此德之外。別有是三等。然後爲至也。

按此無爲而治。所謂贊天地之化育。而與天地參也。

此節言至德之化。

右第十章。稱時明聖祖之德。始於內省。終於贊化。

以上二章。明孔子之德。兼率性修道而言。

(全篇完)

對雨同江生聯句

錄自梁節庵先生遺詩

微驅託江海。分長嘯到山林。翠麓凌霄迴。連長青霞映。樹深題名愛。浮玉鼎芬聚。話憶分襟客。路雙蓬鬢。蓬蓬長。僧廬百衲琴。平生慕幽介。鼎芬蹤跡已冥沈。况此瀟瀟雨。連長吹成薄。薄陰秋苔淒掩。月鼎芬寒葉漸驚禽。雷碣探龍爪。連長風濤警鷗心。明時笑焦隱。鼎芬佳處續蘇吟。石巖松峯峭。連長霜零柏樹。梅懷賢看疏。烈鼎芬考古說書淫。閑冷微詩事。連長波餘擊楫音。千年豪傑盡。鼎芬百戰歲華駸。陳迹隨流水。連長深憂及積霖。幾人上災異。鼎芬有客念黎黔。都說鴻嗷澤。連長會無虎在岑。鈞天惟奏樂。鼎芬大地遍輸金。燕雀聯翩起。連長蟲沙次第侵。今宵鏡罷剪。鼎芬密坐酒頻斟。夢遠西湖隔。連長才疏北海禁。塞蘭表芳潔。鼎芬種樹待蕭森。講席仍思昨。連長先生近學痞。藏書煩汝守。鼎芬問字更誰箴。無翼隨黃鶴。連長關心到碧蟬。相思試展卷。鼎芬將別怕聞砧。竹榻虛樓夜。連長荷花淺。水淖談兵長。心力鼎芬學道僅。蹉跎造極應千丈。連長搜奇要百琛。娛親勸奉杖。鼎芬避地盍抽簪。行矣關河遠。連長兼之天日懸。臨分詞鄭重。鼎芬何物意商參。永好憐坡谷。連長成材薄。沈任茫茫我。無賦鼎芬煙寺倚。重尋連長。

上海紡織印染廠股份有限公司

新民月刊 專著 中庸鄭朱會箋卷二

出品種類

花府綢	花羽綢	月光綢	色子貢
花直貢	素直貢	花嗶嘰	花麻紗
冲洋紗	印花布	印花絨	花素漂布

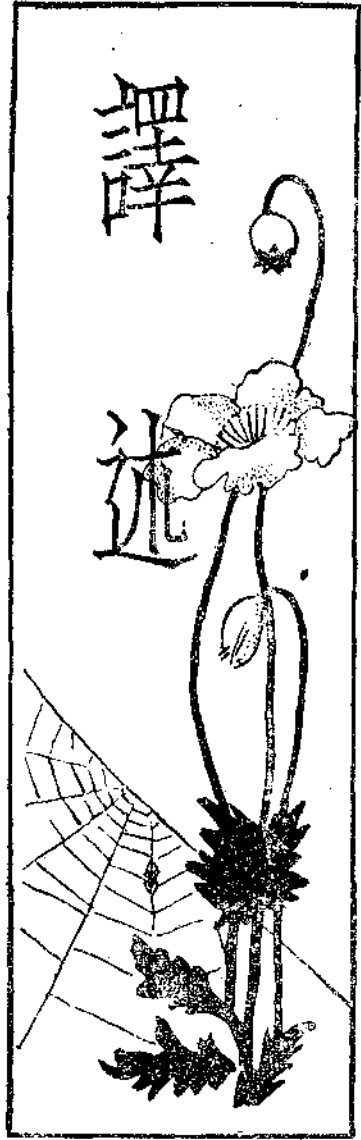
商標名稱

三星圖	三義圖	十牡丹	義勇軍
-----	-----	-----	-----

自織自紡……自印自染

完全國貨……遠勝舶來

總工廠 上海廣東路三百四十二號
 弄福五路津天海海上 司公總
 橋 郎 高 路 德 華 海 上 廠 工
 號 二 十 四 百 三 街 畔 濠 州 廣 行 粵



羅素評唯物辯証法

張東蓀譯

羅素近撰有自由與組織一書，其中第十八章專批評馬克思之唯物辯証法。語語有力，且含諷刺。特譯之以寄介民。蓋余曾編有唯物辯証法論戰一書。就中有拙作唯物辯証法之總檢討一文，乃係會合舊作三篇而成。其寫定皆在去年以前。質言之，即在羅書出版以前是已。今讀羅書，其持論之諸點竟有與余不謀而合者，則可知余之批評唯物辯証法固非一人之私言也。余尙欲就羅素所言各點加以詳析。且余又發見唯物辯証法之與普通哲學不同者不在內容而在名辭之涵義未能一致。倘能一一解析之，必見其中並無嶄新之論據。此則余欲繼續從事以就正于讀者者。而非本篇之所及也。

譯者誌

馬克思與恩格斯對於理論之貢獻有二，一爲馬克思之剩餘價值論，一爲彼二人之歷史發展論，亦名証辯唯物論。吾人先論後者，因我覺後者較前者實更爲真確而重要。

吾人姑先一觀，辯証唯物論之理論爲何，辯証唯物論乃一包含許多成分之理論。自形上學方面而言，爲唯物論，自方法方面言，則彼採用黑格爾辯証法之形態，而許多重要之處，乃與黑格爾辯証法不同。彼採用黑格爾演化之見解，此中之演化各時期均可以邏輯各詞表明，此種變化乃係發展之性質，而無倫理及邏輯之意義。此卽言，此種變化乃按一固定計劃而進行。對於此計劃苟有一知識充分之人卽可以理論而預測之，而馬克思自己已大畧預言之，卽將來世界必成爲共產主義是已。馬克思之形上學之唯物論，其中亦包括人類事業者，其要義乃謂，一切社會變化之主要原因乃在於生產方法，與交換方法。此理論之最明白說明，見於恩格斯之反杜林，此書有一部份于英國出版，題名爲由空想的到科學的社會主義。吾人可引一二以明之。

『所有過去之歷史，除原始時期外，皆爲階級爭鬥史。此種敵對之社會階級永爲生產形態及交換方法之結果——簡言之，亦卽爲當時經濟情形之所生。故社會之經濟結構實爲基礎，由此，吾人對於某一時期之整個上層建築，如法律及政治制度宗教，哲學及其他之思想等乃得有澈底之解釋。』

據馬克思及恩格斯之意思，由此原則之發現，卽可知，社會主義之來臨乃係不可避免。

『自此之後，社會主義乃非一聰明頭腦之偶然發現，而爲歷史上兩階級間卽無產者與資產者之鬥爭之

必然結果。社會主義之使命亦非爲盡力以成一新社會制度，而爲研究階級爭鬥所必出之「歷史及經濟歷程」，且亦爲發見制止階級衝突之經濟條件。但初期之社會主義乃與唯物史觀相反，有如法國唯物論者之自然觀與辯証法及自然科學之相反。固然，初期之社會主義曾批評當時之資本主義之生產方法及其結果，惟彼仍不能解釋其現象，故亦不能得其深奧，彼僅以其爲不善而反對之。但其愈反對資本主義對於勞動階級之不可避免的剝削，而對於此剝削之意義及其所以產生之原因則愈不能解釋。」

辯証唯物論之學說又名爲唯物史觀。恩格斯言：「唯物史觀以爲維持人類生存之生產，及次於生產貨物之交換，乃爲社會結構之基礎。歷史中之每個社會，其中財產支配之方式，社會分成階級之事實，皆因生產品，生產法，及產物之交換而成。由此而言，吾人求社會改變及政治革命之最終原因，不在於人腦中，亦不在於人類對於真理及正義之認識，而在於生產方式及交換之變化，此原因之尋得，不由於哲學，而由於彼一時期之經濟。吾人所以對於現存社會而感到其不公正，對於其合理而感爲不合理，對於其爲真實而感爲錯誤，乃皆由於「生產方法及交換於暗中正在改變。致以前經濟上之適宜的社會條件，不復存在。至於設法以消除不調和亦當於此中求之。蓋此種方法，非可由根本原則演繹以出，而必於現存生產制度之事實中發見之也。」

引起政治革命之衝突，初不爲人類思想及感情上之意見不同。

「生產力與生產方式之衝突，並非由吾人心意中而生之衝突如對於宗教上罪惡與神意之不同見解者

然。實乃超出吾人心意以外，與人之志願行爲無關，且亦非賴有躬與其事之人而始成。蓋近代社會主義非他，乃係以事實上之衝突投映於思想中。即身當其衝之勞動階級對於當面之事實有所反映也。」

此外於馬克斯與恩格斯合著之德意志意識學一書內，亦有對於歷史之唯物論之說明。其中言曰：「唯物論以一個時代之實際生產過程爲出發點。以爲經濟生活之形態與其生產形態乃爲歷史之基礎。彼二人又言。此即表示公民社會之各時期及其造成國家之舉動。此外，此唯物論又以經濟基礎以說明宗教哲學及道德，並述其發展過程中之理由。」

所引証者已足見此說之性質。如吾人欲批判之，則可見其中問題固甚多也。

在未論及經濟學以前，吾人必須考按第一，唯物論於哲學上是否爲真。第二，馬克思之發展論中所包括黑格爾之辯証法，設其離開黑格爾之系統，是否能得証明。尙有更深切之問題，即此形上學之理論是否與經濟發展之歷史有關。此外最後之問題則爲對於歷史事實本身之考察是也。以下我欲證明，我以爲（1）唯物論在某種意義上可以爲真。但不能証其必然。（2）馬克思採取之黑格爾辯証法，視歷史乃一合理的歷程，而事實上却非盡然，彼又因此以爲一切變化皆有進步可言。使其對於未來有所敢必。但此則無科學之保障。（3）設渠之形上學非真理，則渠之經濟發展說乃完全爲真理。設其形上學爲真理，則其經濟發展說反非真理矣。蓋渠若不受黑格爾之影響，決不能以如此純爲經驗之事實，而強使其倚靠於抽象的形上學也。（4）關於歷史之經濟的解

釋，我以為大部分係真理，且亦為社會學上一大貢獻。但我決不以為完全係真理，且我亦不信歷史上大改故。皆可視為進展，今就此諸點一一論之。

(1) 唯物論。馬克思之唯物論為一特別之唯物論，與十八世紀之唯物論全不同，馬克思所謂唯物史觀，並非注重於哲學之唯物論，而僅言及社會現象之經濟原因，吾人可於渠之評費耶巴赫之十一條論綱中，見渠在哲學上之地位。其中彼言：

『所有從前唯物論之主要缺點——包括費耶巴赫在內——即對於事物，實在及感覺，僅視為對象於靜觀中得之，而不以為得之於人類活動中，故其主動方面乃反為與唯物論相反之唯心論所取得也。』

『客觀真理是否屬於人類思考之問題，乃非理論上之問題，而乃為實踐上之問題，真理（即實在與力量），必須由實踐而得。至於一思想之為實在與否（即不實在），倘離却實踐，則純為經院哲學中之問題矣。』

『靜觀的唯物論所能達到之最高點，（此種唯物論不承認感覺為實踐之活動者）即為有產者社會中各各散立之個人之靜觀。』

『舊唯物論之觀點乃有產者之社會，新唯物論之觀點乃人類社會，或社會化之人性。』

『哲學家曾種種解釋世界，但其真工作却為變更世界。』

此論綱中前一部份所主張之哲學，後來已由杜威博士以實用主義及工具主義之名，致為人所熟知，杜威

是否感受馬克思之影響，吾不之知，但彼對於物質之在形上學的地位，其說明顯然與馬克思相同。因馬克思對於物質之說甚爲重要，故吾將更一詳之。

舊式唯物論中之物質概念，乃與感覺之概念合而爲一，物質爲感覺之原因，物質根本上亦即感覺之對象。例如視覺及觸覺，在感覺中人爲被動，而僅接受外界之印象。但將感覺訓爲被動的，乃爲一抽象概念，而與實際不相符應，試觀一動物接受其他動物所與之印象，其鼻漲，其耳搖，其目直視，其筋肉亦預備爲相當之活動，此悉動作也，要在對於印象之報告性質有所改進，亦在對於此對象得引起新的動作，貓之見一鼠也，決非純粹靜觀的印象之被動的接收，貓之與鼠殆猶紡織者與其棉花也，一束棉花即其產生行動之機會，乃其所以製作者，至於造棉之機械，則更顯然爲人類活動之產品，大體言之，依馬克思言，所有物質皆視爲有如機械者，然僅爲予吾人行動以機會之材料而已，迨其既經完成，則成爲人類之出產品矣。

哲學自希臘後乃得「被動的靜思」之概念。而以爲，知識可以由靜思得之，依馬克思主張，吾人永在動作，縱使吾人在純粹感覺之時亦然。吾人亦決非單純了解吾人之環境而已，必須改變之。如此，則舊日之知識見解，必不合於今日吾人與外界之關係，吾人之知一物，非由被動以接受其印象，乃僅由吾人動作於上成功而得知之。此其所以馬克思以爲試探眞僞之標準在於實踐也。因吾人行動於其上，故使對象爲之變化。於是眞理乃不爲靜止的，而爲常變化與常進展化者也，馬克思之所以名其唯物論曰辯証法者在此，蓋其中亦如黑格爾之辯

証法，皆包有一進展不已之基本原則也。

然我甚疑，恩格斯未必了解馬克思對於物之性質及真理之實用性之意見。而恩格斯本人則認與馬克思所見相合。但事實上，恩格斯却與正統的唯物論相近，恩格斯於一八九二年爲山空想的到科學的社會主義所作之序文中，曾對於『歷史的唯物論』作下列之解釋，在此序中，彼以辯証唯物論注重行動一則，改爲注重科學的証實，彼曰：『糖餅之證明即在於食之之時，惟在於此時，由吾人使用其物故能就所有感的之性質乃對於官感之真確予以可靠之試驗……不僅於此一例，而吾人總可得有下列之結論，即吾人官感，設能以科學支配之，必可使我心中得產生外界依官感而有實際的種種變化之觀念或使吾人得知外界與吾人對之之官感，有所不一致也。』

此處不見馬克思實用主義之痕迹，亦不見『感覺對象概爲人類活動所產之見解，但亦不見有何與馬克思所說不相合之迹。或馬克思日後自改其說亦未可知。更有可能者，即或馬克思一時同具二種見解，而有時則用此說，有時用彼說耳。吾見馬克思確認有一二命題爲真實，並非採取實用主義之意，當渠于資本論中列舉皇家委員會所報告之工業制度下之殘酷事實時，渠固承認此種殘酷事實乃真有其事，初非謂設想其事之發生，以便引起有效的行動。同時，當渠預言共產主義革命時，亦非以如此想法乃爲方便，渠確信將來必成爲事實。因此，馬克思之實用主義祇爲偶然的耳。

此外可注意者即列寧，渠以爲馬克思與恩格斯乃無不同。而渠于唯物論及經驗之批判論一書中，所採取之見解，接近恩格斯較馬克思爲多。

在我，則雖以爲唯物論不能證明，然亦認列寧謂唯物論不爲近代物理所反証一語亦不謬。蓋自列寧以後，物理學家皆漸與唯物論離遠矣，此則殆與渠之成功爲一反動，且物理學家皆信此乃由物理學發展所致。我同意于列寧之言，即謂自柏克萊時代之後，哲學家並無一新論証，但乃有一例外，此例外即馬克思于其費耶巴赫論綱中之論証，最奇者乃爲列寧所漠視。倘若無感覺其物，倘若我人被動所感之物質皆爲幻影，倘若真理乃爲一實踐而非理論之概念，則舊唯物論如列寧所持者則必不能成立矣，並且柏克萊之言亦同爲不能成立。因渠已將我入行動可與發生關係之所對而去之，馬克思之工具主義學說，雖其自名曰唯物的，而實則並不然，以渠之說而反對唯物論，則反甚爲有力，此種理論是否根本正確，爲一極困難之問題，對此，我當審慎而避免表示意見。因設不作一哲學論文，決不能回答此也。

(2) 歷史中之辯証法，黑格爾之辯証法爲一包含極富之系統。設從其中一個部份的概念出發而思之，立即轉入其對立者。此概念與其對立之概念復聯合成一綜合。此綜合又與其對立相綜合。最後達到『絕對』。觀念爲止，至此縱再思之亦永不能得一新矛盾，在時間中，世界之歷史發展，僅爲思想過程之一種客觀化，這種觀點在黑格爾似爲可能，因黑格爾以心靈爲最後的實在，但馬克思却以物質爲最後的實在，然馬克思却亦以世

界之進展乃依一邏輯公式。在黑格爾之意，歷史之發展，其爲邏輯的有如棋局。馬克思與恩格斯亦留棋局之意，但以爲棋子自身乃能依物理法則以活動，而無下棋者加以阻止。前文所引恩格斯之言，就中有曰：「設法以消除不調和必須求之于生產方法自身之變化中。」此「必」字即爲黑格爾以邏輯管理世界之信念之遺骸，何以每次政局之衝突必有一較前爲進步之制度之設立而事實上，則有多例並不如此。如羅馬民族侵略西班牙之驅逐母耳氏，法蘭西南部之毀滅亞爾里根賽斯，皆並未產生有較進步之經濟情形。在荷馬時代，米西安那之文化竟爲毀滅，直至數世紀之後，始重見于希臘，在歷史中，沒落與退化之事至少與發展之事例同樣多。馬克思與恩格斯之反對此說者不過十九世紀樂觀論而已。

此爲一實際上及理論上重要之事。共產主義者常假定共產主義與資本主義之衝突，而以爲一時資本主義或得勝利，但最終必歸于建立共產主義。彼等乃不思及有另外可能之結果，有如回復至野蠻狀態亦即甚爲可能，我人皆知，近代戰爭爲一極危險之事，下一次世界大戰之中，或有大多數人將爲毒氣及毒菌所毀殺。在如此一大戰之後，人口之中心及工業區域均將消滅無餘，此剩餘之人數果能建設科學之共產主義乎？此輩剩餘者或竟變成野蠻人，乃因一蘿蔔或甜菜而起爭鬥，亦未可知也。馬克思嘗于英國博物館中工作，但大戰之後，英國政府于博物門外置一坦克車，顯然爲欲使知識份子知其地位。共產主義爲最高知識之理論，其制度當然亦可以成立，如在俄國者然，但俄國則僅經過徐緩之初步的戰爭，如一九一四至一九一八之戰爭。若在一次嚴重

大戰後，則恐不能行也，我恐共產主義者之獨斷的樂觀主義殆將爲維多利亞主義之殘留也。

更有奇者，則共產主義之解釋辯証法也，吾人皆知，黑格爾結論乃以普魯士國家以爲其歷史辯証法之說明，因黑格爾認普魯士國家爲一絕對觀念之完滿形體，而馬克思對於普魯士國家並無好感，以爲此乃一具有缺點而不健全之結論。彼曰：辯証法本質上應爲革命性者，而彼亦暗示曰：辯証法不能達到最後靜止之狀態。但我人却未聞馬克思言當共產主義建立之後，尙有何更進一步之革命，在哲學之貧困中，馬克思曾言：

「在此種事物秩序之中，再無階級及階級鬥爭，而社會革命亦將不爲政治革命矣。」

但馬克思對於此種社會革命究爲何物，及無階級鬥爭之推動力如何能使社會革命發生等問題皆迄無說明。實則，吾人在馬克思學說中，頗難尋到，在共產社會成立後尙有任何進一步演化爲可能之意見。除從現代政局以觀者外，馬克思之辯証法並不較黑格爾者爲更革命。且馬克思既望所有人類發展皆受階級鬥爭之支配，則在共產主義之下，儻有一階級，恐將不能再有進一步之發展矣，人類亦即將永久止于一種文化靜止之狀態，此並非不可能。否則必有另外可能的原因于政治上，而爲馬克思所未提及也。

(3) 與形上學不相干，吾以爲凡相信形上學可致其影響于實際事實者，乃證明其爲缺乏邏輯頭腦也。吾人可見物理學家各有所信，或信從休謨，或信從柏克萊，或爲基督徒，或爲唯物論者，或爲感覺主義者，亦有爲懷疑主義者。但此並不使彼之物理學不同。彼等對於何時月蝕發生之問題，並無異見，彼等對於一橋樑穩定性之

條件，亦無異議。此蓋物理學中有一真確之知識。故無論彼等相信何種形上學，而仍必採取此真確之知識也。社會科學中亦有此同樣之真確知識，故必亦有同樣情形，至于由形上學可得到一結論者，則祇因此結論不能以科學方法得之耳，即謂無充分之理由以証其爲真，所可知者，即不由形上學亦得知之。所必須由形上學爲之證明者，乃不可證明者也。事實上，馬克思于其書中陳述許多歷史的論據，大體言之，皆爲可靠，但其中無一爲依于唯物論者，例如自由競爭之因專利而致終止，此純爲一經驗中之事實，此事實之證據，無論各人之形上學如何，對于其此人皆同樣明顯也。馬克思之形上學由二方面而成：一方面爲使事象得較日常生活所見者爲明確，絕與呆板。另一方面，則又預示一未來之一必然性，而此則非科學所能保證者也。但吾以爲，如馬克思之歷史發展之說爲正確，則彼之形上學全成爲不相干，共產主義是否能普遍成立之問題，乃與形上學無關。吾固知形上學于戰爭中或有幫助，如早年回教徒之勝利，乃受下列之言之支配：即死于戰場中之忠實信徒，必可直昇天國，同此，共產黨之努力，或亦可以此類信念而鼓舞，即謂有一上帝，名曰辯證唯物論，足以助彼等，而使之成功，然而世間頗有多人，不信此種不能證明之言，失却此許多人，則不得不歸咎于共產主義形上學之有不利也。

(4) 歷史中之經濟原因，大體上，吾同意于馬克思，彼以爲經濟原因乃歷史上許多重大運動之根本原因，不僅于政治運動，而亦爲宗教、道德、藝術運動之原因，但吾人對于此言，必須爲重大修改，第一，馬克思似未充分承認時間之延長。例如，基督教發生于羅馬，故于許多方面皆含有彼時代社會制度之痕迹，但基督教乃迄今猶

存，且經過甚多變化。馬克思目之爲瀕死之物，「當古代世界至其最苦痛之時，古代之宗教乃爲基督教所爭服，及至十八世紀基督教之思想屈服于理性主義之時，封建社會乃與後來之革命資產階級作殊死鬥。」（馬克思與恩格斯之共產黨宣言）然殊不知即在馬克思之本國，仍爲實現其理想之大阻力，即在西方各國，其政治影響亦仍爲極大，我則以爲我不妨承認，一新理論之我功，固與當時之經濟情形有關，而同時舊理論亦可以潛存數世紀，不與仍何重要經濟情形發生關係也。

尙有一點我以爲馬克思之歷史學說太呆板者，即渠不承認兩大勢力當其在大概均衡狀態中，有一小勢力即可左右之而破其均衡，吾固承認大勢力皆出于經濟原因，然勝利之孰屬則往往繫于左右其間之偶發的小勢力。吾人讀脫羅斯基對於俄國革命敘述之時，我乃不信有人能言，如無列寧，俄國之革命能如此之成功。更舉一例，如普魯士人于威爾美之戰爭時，設有一良好之將才，則普魯士或可消滅法國革命矣，更舉一較奇之例，我人似亦可言，設亨利第八不曾與安妮鮑倫戀愛，則今日之獨立的美國或將不能存在。設英國依然信仰天主教則今日之美國早爲西班牙阿美利加之一部，亦屬可能。

至此又令我思及馬克思歷史哲學另外不妥之一點。彼以爲經濟間之衝突永爲階級間之衝突，而實則多各種族及民族間之衝突，十九世紀初年英國之工業主義乃爲國際主義者。因其求保持工業上之專利，此自馬克思觀之，則爲世界逐漸趨向于大同，但畢斯麥却于事實上爲一轉變，即竟使工業主義乃漸成爲國家主義的。

是已。于是資本主義與共產主義之爭，亦採取國家間爭鬥之形態矣，誠然，國家間之衝突多半經濟的，但世界之所以集合以國家爲單位者，却大體上爲非經濟原因所決定。

歷史中尙有一種重要原因，卽所謂醫學的是也。例如，黑死病之爲重大，卽馬克思亦知之，但黑死病之原因，僅有一部份爲經濟的。高級經濟生活誠不易得此症，但歐洲數世紀來皆甚貧窮，有如在一三四八年者，故流行症之原因非由于貧困，再舉一例，如瘧疾之流行及熱帶病之傳染。此種疾病在現代已皆可預防，總之，此種疾病雖可致有經濟上重要的結果，但其本身則並無經濟的性質。

對於馬克思學說尙須爲更重要之改革者，卽關於生產方法變化之原因之一問題是已。生產方法在馬克思視爲一根本原因，但生產方法時變化之理由，馬克思却毫無解釋，以我觀之，事實上，生產方法之變化大都爲知識之故，此卽言，由科學上之發現及發明，而致生產方法有變化。馬克思以爲科學上發見及發明之出現，乃由于經濟上之需要，此則甚不合于歷史學之觀點，亞其米底斯以後六世紀以來之經濟條件頗可使科學工作容易出現，但何以自亞其米底斯至耶那多之時實質上乃無實驗科學，而必直至文藝復興之後，方有科學之發生，且因而產生近代之工業，馬克思對於此經濟過程之「知識」的原因，竟忽視之。

歷史可以自各方面觀，吾人設能慎選若干事例，亦可另行發明一普通公式，而得其充分根據，如對於工業革命原因得另外製得一種解釋，卽謂工業主義由于近代科學，近代科學由于蓋利奧，蓋利奧由于哥白尼，哥白

尼由于文藝復興，文藝復興由于君士坦丁諾扑失敗，君士坦丁諾扑之失敗由于土耳其人移民，土耳其人移民由于中亞之乾燥，然則：追求歷史的原因之基本的研究將爲水道地理學矣。

滂德法律哲學述評

格羅斯孟著
陳恩成威伯譯

按：美國哈佛大學法學院教務長滂德 Dean Roscoe Pound 博學多才，以「社會學派」之法律哲學鳴於時。其名著有法律哲學概論 An Introduction to the Philosophy of Law，普通法之精義 The Spirit of the Common Law，及法制史集解 Interpretations of Legal History（此書經鍾介民先生譯成中文）等。其學說之神髓在純粹哲學上則傾向新黑格爾派與杜威 John Dewey，在法理學上則歸附耶林 Ihering 及柯拉爾 Kohler，在心理學則依趨詹姆士 Wm. James，在法制史上則嚮慕梅恩 Sir Henry Maine（梅恩所著之古代法經鍾介民方孝岳兩先生譯成中文列入商務書館萬有文庫第一集）在政治經濟思想上則追踪邊沁 J. Bentham。滂德以通敏之才，融會諸說而貫通之，故能卓然自成一家之言，以自異於衆。格羅斯孟 Wm. L. Grossman 爲紐約名律師，評述滂德法律哲學上之建設論 The Engineering Theory，及相對論 The Relativity of Philosophies of Law，意義明暢，得其簡要，文載耶魯大學法律月刊 Yale Law Journal 第四十四卷第四期（一九三五年二月）。讀者倘參閱東吳大學法律學院院長吳經熊博士所著法學論

叢 Juriaical Essays and Studies 1110至1142頁，與此文名同而趣異之論，其於滂德學說之真諦，當愈明悉也。

譯者誌

滂德學說之精神充溢，富有熟諳人情之善意，及暢然了解法律學運用之方法，足以指導及興起人類之觀感，其效力超軼於近代美國法學家之上。且彼之文詞博洽，能於各種學說中搜幽探奧，以鈎稽法律發展過程中未明之秘。彼稀有之分析天才，見於浩博縝密之著述中，使吾人於是得到法律哲學史上一種廣大之綜合認識，因而貫通法律發展各時期思想之精微，以致其用。此種才能及其價值之高邁，可不待深論。惟此蓋非一哲學家獨有之特長，亦非一哲學家獨具之特質；吾人今所當注意檢討者，乃滂德哲學之內容也。

雖然，世決無有完全離絕其他學問及學者個人之特性而存在之哲學。在簡明評述滂德之法律哲學發展之程序時，勢當兼論諸家之說及世界思潮，以便徵証，並以興起下文，使對於滂德之哲學可作更深切之認識也。

滂德之先導者

在每一思想家成爲其時其學之中心人物，卓然爲世界之權威時，世人倘欲明指少數哲人學者爲彼之思想之祖，此幾爲絕不可能者；是不如謂彼自世界思潮中吸收其神髓，爲尤確當。彼於專門學諸書無所不讀，且幸而有搜探諸說精義之特長，融會貫通以自成一家。世乃欲強論其淵源，是當倍難而不可幾矣。在選取學者三人以爲滂德之導師時，作者誠自知迹近武斷。然吾人從可知此種選擇至低限度可使世人相當明瞭耶林、柯拉爾、

及詹姆士所加於滂德之影響，及其學說深入於滂德法律哲學之中心爲何如也。

耶林 Hering 最馳名之著作爲『法律之目的』Der Zweck im Recht 此書說明彼所領導之法理學上之革命，此種革命爲彼具有兼人之才力所完成者。在其先，十九世紀之法律哲學僅限於探討法律之性質。耶林始搜求法律之目的或其功效。the end or ends of Law 實際上，此種功作並非如世人所見之簡易。是時，歷史派之玄學方盛行於德國，頗有意於法制史中追尋自由之意義之迹象。表面上，斯僅爲一種研求法律之性質之功作，然豈無一種根本倫理觀念潛流於其間哉？自由之意義豈非兼含法律之靈魂與其目的者歟？進一步言之，在耶林，在彼之意志學中又豈無闡論法律之性質之原理者哉？蓋耶林尙未滿意目的 Purpose 應當操持法律存亡之權之說，且進一步堅稱目的確已操持法律存亡之權，而一切行爲皆受目的之控制云。

嚴格言之，從文字上解釋耶林之學說，則可見上述新意尙未足稱爲法律哲學上之革命。此種批評並可加於耶林之種種法律思想上。雖然，此語殆未足以盡估量耶林全部學說之內容也。從精神上言之，彼之學說確有革命之意義存乎其間。所謂革命者即彼之治學方法與昔人異。昔人研習法制史即視之爲一種目的或視之爲法律玄學上一種理想之現實，但耶林棄之轉而注重更切近之事物與其目的及功能舍棄空泛之『人』與其抽象之『權利』耶林轉而注重現實之社會，其目的及達到此種目的之應有手段；舍棄概念的法理學，耶林轉而注重普遍的現實的法理學。從理論上言，最重要者爲彼反對薩委尼 Savigny 而勇敢倡述『以意志立法以求

最大功效』之原理。此種革命之痛苦既終，新奇之創造久乃漸變爲平庸。耶林去後，滂德繼之，乃以較圓巧而謹慎之思想之演進，代耶林之地位，而高據法律哲學史中之要席焉。

法律中之歷史相對論，在耶林視之，既有一部分明顯可觀，但其大部尙屬隱晦難知；幸而在柯拉爾學說中，此相對論已具體成立。柯拉爾視法律爲文化之表現，文化變遷不息，所以法律亦應繼續演進。法律之原理及制度適用於一文化時期者，或不適用於第二時期。嘗讀滂德之論文者，當能知此種思想盤據於彼之哲學中，其根深蒂固爲何如也。柯拉爾之學說，茲不復多贅。

滂德在實驗哲學中，直接間接吸收思潮，而受詹姆士之影響最大。懷特海教授 Prof. A. N. Whitehead 嘗謂詹姆士創造哲學上一新紀元；蓋實驗哲學之勢力足以影響學者，固甚普遍也。在滂德之哲理中，斯種勢力在兩方面特別明顯，一爲倫理學，又一爲智識學。

在倫理學方面，簡言之爲詹姆士所主張之最高目的論。The end of ends 旨在盡力滿足時時所有之需求。滂德接受此說，而以之爲法律之目的與功用。是故依據實驗哲學之真確傳統思想，彼卽利用此最高目的論中之「優美成績」方式以爲審判其他學說之標準，並以之爲建立一己學理之南針焉。

從智識學一方面言之，所謂滂德之實驗主義，Pragmatism 乃蘊藏於彼之真理相對之原理中，由是言之，世所謂真理者，僅爲企圖適應其時其地之情形或事件之一種意見，故不得標榜爲合之萬世而皆準行之天下。

而不悖之至理。此眞理相對論，卓然特立如赫拉克力托之原子波動律，Heracitus Law of Flux，爲一切變動漩渦中不易之砥柱。滂德因此將法律哲學移入實驗哲學之範疇，並謂斯二者目的並在創造一法理學之根本大原則以適應某時期法律進化之要求云。

耶林在新法律哲學上，披荆斬棘之功甚偉；滂德因之而發見法律目的，說謂之爲法律哲學中之根本問題。正如柯拉爾，彼確認法律本體爲變動不居，且爲文化之一種表現。其全部學說皆包含於一實驗主義之批評律及實驗的倫理要義中。此三人之學說匯合而成近代法律哲學，及世界思潮中一種廣大之趨勢，離棄論理學上抽象空泛之談，而歸附現實主義 Realism 之領域。此種學說顯示滂德不愧爲實驗哲學發達史上承先啓後之思想家焉。

法律哲學中之建設論

在發明法律哲學中之建設論 Engineering Theory of Law 時，滂德並不嚴格分別「敘述之法理學」與「批評之法理學」，換言之，彼素不喜區別哲學上法律性質之敘述與法律目的之研求。其學理常敷衍一種法律之目的，且常意在至低限度顯示一部分法律哲學中眞實之現象，雖則此種現象之範圍在彼並非常常確定。就嚴格之實驗主義觀點言之，學者將某事「現在如是 IS」與「將應如是 Ought」混爲一談，並非不通。蓋在彼以將應如是之事理視爲現在如是時，或稍有辨認不清之嫌；但使將某事理之尚不失爲健全之理想者，認爲

一種具體之現象，則此學者之進一步而引是種理想使趨向實現之路，已算成功，而實驗主義將嘉賞是種努力之爲不虛，且榮加真理之桂冠於是種學理上矣。

【法律之目的 The End of Law】 無論如何，滂德之建設論顯然爲探尋法律目的之原理，此吾人所當先討論者。

詹姆士之倫理哲學。所謂努力時時滿足所有之要求者，經滂德變通爲努力獲得最大之社會利益。法律之唯一目的遂爲『利用種種可能之方法以滿足人類正當之慾望』矣。利益 Interests 與慾望 Desires 要求 Claims 與需要 Wants 此數字在滂德之言論中意義常相通，惟利益一語或有時專爲一種內包之術語而已。斯語固無顯然或隱含之享樂主義藏於其中，但爲實驗主義者與社會功利派變通而習用之之名詞。故曰，獲得人類最大之利益，而非最大之快樂，乃爲最終之目的。所謂利益者又不外人類所共認爲正當應有者，換言之，此卽爲彼輩所希求者。嚴格言之，此論尙需更精細之分析。人人希求快樂或享福，希求達到某種目的，或其他最終目的，既達到某種目的，更利用之爲手段，人人希望以此獲得更美之目的或更大慾望之滿足，於是目的與手段輾轉延續，至於無窮。或詰問曰，在目的與手段輾轉延續之螺旋線中，所謂利益者當屬何部歟？換言之，滂德所謂慾望或利益者究有何意義歟？實際上，更無何物足以媲美快樂或享福之優美高尚。滂德曰，在物權之安全律中固有社會利益在焉，蓋因吾人之經濟組織建立於其上，且依此理，在個人生命中，亦有社會利益之存在，個人與社會固休

戚相關者也。更依此而推論，滂德指明社會利益存在於經濟勢力之進展，存在於公共道德之維持，存在於公共安全之保障，等等。所謂利益者於此可知為社會所公有，而不因個人對某一爭訟之判決所生之希望而變遷。故自滂德觀之，譬如法庭判決一案，使社會獲得鞏固物權之利益，然而社會本身，因愚昧之故，不知感德，反而拒絕是種判決，斯案亦可如此秉公判決乎？法庭則已相信是種判決將獲鞏固物權之益——斯亦足為判決之理由乎？在余觀之，吾人依滂德之法律哲學之旨歸，應解答上述之問題曰是。

由是推之，假定法庭能秉公否認某種特有之社會利益與希求之成立，而使一較大之社會利益得以存在，吾人應有學說以證明是舉之為合理無誤。譬如社會希求甲事，或因誤以乙事為獲得甲事之手段，所以希求乙事；又或因認丙事為獲得乙事之媒介，所以希求丙事，如此類推，以至於希求壬事與癸事，此即為某種訟案中必有之判決，勢必得之始足以成其志。滂德既以利益與要求或慾望相比，更依彼之建設原理而推之，吾人即可謂在上述之公式中法律之目的為乙事，或更切實言之，是項目的之達到，有賴於丙事之成功，或丁事之獲得；如此類推，以至於癸事。假若乙事真為法律中之利益，而副乙乃為獲得乙事之唯一手段，則縱使不免有固執理論之法學家或將選擇丙事以代副乙，而法庭亦不應希求丙事之實現。在此輩法學家選擇上述公式中之任何一項以為達到法律目的之手段時，彼自得以其選擇為合理，此不僅可以是項利益為適應希求者一語為證，因在上述公式中所有事項皆為適應希求者也；彼並可以是項利益為所有事項中最關緊要者一語為證。此種法理

學上之辯証法惟在有超越上述公式以外之標準以爲依據時始得引用。然而滂德則否認此種標準之存在。其果敢自信殆不啻欲以自己所御之靴統自舉其身也。不亦慎乎？

或反詰曰，上述疑難之點豈不以「人盡所能以獲得所有之社會利益」而解決乎？假使社會希求甲事，因此復希求乙事以爲手段，次及丙事，以至於癸事，吾人勢須盡力滿足所有之希求矣。此種學理實行之結果必爲淆亂無章；吾人或不應推測滂德之意在獲得上述公式中，由手段以求目的之所有事項。依理言之，彼之意當就一切競存之利益中，如於甲，副甲，與第三甲等；或乙，副乙，與第三乙等，慎選其正確者，以滿足其目的也。縱或如此，吾人必應有理由以處分某一類利益而放棄其他。滂德則意在盡力維持諸項殊途同歸之利益之平衡或調和，以求達到最後之目的。

在數種利益互相衝突時，滂德對之將若何歟？自吾輩觀之，彼殆將慎重估計數種利益之價值，測度對於斯數種利益而下之各式裁判所生之禍福，然後根據之以判決是項爭訟。彼又將如何完成其估計價值之工作歟？滂德之答案曰：

世界哲學家曾竭志盡心以圖發現種種方法以測量各種利益之內包之價值，以求得一絕對正確之公式或標準，俾便利用以斷定內包較重要之利益必將受人尊重。但余尙懷疑是種絕對標準之能否成立。關於此點，吾人應先解決社會及政治哲學上之根本問題。余則以爲法學家但能認識此間

題之存在爲已足，而不必過事追求也。

社會功利主義者殆將主張以法律之目的爲標準以估計數種不能並容之利益之價值。然而吾人豈有絕對的「法律之目的」堪用爲標準哉？所謂法律之目的者，豈不較重大於任何手段或方法用以滿足人慾者耶？（原文見滂德之法制史集解 *Interpretations of Legal History* 第九十五至九十六頁。）

似此吾人乃復惘然繞回於問題之出發點，且未能引用任何標準以助法學家從事於公平解決爭訟，而在互相衝突之利益間定其去取也。

滂德嘗問曰：法學家在解決問題時所受之限制豈有異於司法機關所定之限制哉？或答之曰：誠哉斯言。此項限制半屬純粹論理學之所啓示。譬如在一訟案中，原告要求甲種利益，而全社會中之半數人贊助之，被告與其餘之半數人則反對之。在審判時，爲法官者無論如何竭智盡心，終不能模稜兩可以顧全雙方之要求也。期合於公平之原則，以解決爭訟，所必需者厥爲一種法理及法律手續，吾人依據之以辨認甲種利益之獲得是否較有利於社會之全體，從此而判斷是項爭訟之解決應用何種方法至何種程度乃可以使兩造當事人之利益得公平之處分。假使僅有社會及政治哲學家能創造此種法律原理及法律程序，則法理學家必須搖身一變爲哲學家，否則終不能解決上述問題也。

滂德教授以實驗主義爲中堅之法律目的之原理固尙未能使吾人利用之以解決上述問題也。在哲理上言，是種原理不過爲一種空泛之意見，堪爲解決訟案時之南針而已。吾人根據哲理故作此言以批評之，殊允當無誤，蓋研求法律之目的而探尋一達到目的之方法，本爲哲學問題也。

【法律之性質 The Nature of the Legal Order】 滂德闡明法律性質之原理固非離法律目的之原理而獨立者。實際上，彼嘗援引法律之目的以解釋法律之性質，如曰：

法律殆可視爲一種工具或爲社會建設中應用之無數相聯之工具；而其作用在儘量減少社會間無窮之糾紛而避免無益之糜費，以求在相對有限之生存所需之物質中，充分獲得人類無窮希望之滿足也。（原文見滂德之法制史集解第一五六頁）

又如曰：

爲欲明瞭近代法律之真諦，余已滿意於想像一種學理之實現，此即以極少之犧牲充分滿足人類全體之需要是也。余已滿意於認識法律爲一種社會之工具，旨在滿足社會之需求——滿足文明社會在生存上正當之需求與希望——使吾人得以極少之犧牲獲得最大之功利，假定此種需求乃可以人類行爲在政治團體之活動中發生效力而獲得者。以適應現狀而言，余已覺滿意於法制史之所披露，可見社會制裁力之繼續不斷使人類之需要或希求或慾望得更普遍之認識與更平均之滿

足使社會利益得更切實而有效之獲得；使世界得更充分繼續享受生存之幸福而更圓滿減少無益之浪費與避免有害之衝突——簡言之，使社會之建設得繼續更有功效。（法律哲學概論九八頁）

吾人試擬想滂德以社會建設比喻法律之進程，其美妙為何如乎！法律學家建築社會似土木工程師，但不能以赤手空拳從事耳。有如土木工程師，彼法律家必須有堅韌之材料以為建築之用，假若無是，則彼乃不能以海市蜃樓塞責也。且在建築時，彼必時時遭遇困逆之環境。於是衝突與浪費之見於犧牲欲得之社會利益者，必須克服與避免之。此種工程乃人力所專任；雖常需要機械式之方法以為助，而實則並無固執不變之現象存乎其間。機械式之方法與所用之材料可以改善。法律家必應繼續努力，必應創造一更大而較前時更有用之建築物。此社會建設之比喻乃若是其明顯而合時也。

再就上所引述諸定義論之——凡富有哲學思想之讀者殆已發見一至要之點矣。所謂法律者「殆可視為一種工具」，「為欲明瞭近代法律之真諦」，「以適應現狀而言」，「凡此種種語氣中顯已明示一沉重有力之實驗主義之原理矣。上述滂德之法律性質之定義顯然非示吾人以法律性質之本義，但其意乃在表彰法律之功用，為助吾人獲得現代所需之「利益」耳。依任何純粹之客觀而言，非謂法律之本體「是」一種社會建設，但「尚可視為」具有建設社會之功效。吾人於此乃如習讀神話；或半合實際之故事；而信以為真，蓋未有人否認希求「更切實有效之社會利益之獲得」是種原則之大有貢獻於法律之發榮滋長也。

滂德教授既熟諳法制史，固不致全受彼自己創設飽含實驗主義之「半真理」所迷騙。試觀彼所持之多元哲學態度，加以其謙卑無私之善意，足以使彼自拔於機械式之實驗主義之陷阱而免於過失也。在滂德批評史事最富精采之法制史集解一書中，彼逐一研究歷代法學家對於法制史之解釋，而在每一解釋中發見一點真理。在此真理之一部份，凡經彼發見者皆屬於實驗主義者也。換言之，是即含有「指示法律之進程與過去及現在社會之需要有連帶關係」之價值者也。此第置真理之另一部分亦足以映發法制本體之實況者暫不具論。譬如現代多數主張之唯物史觀「既已爲刺激事功之一種信仰，雖則此種信徒常認法律家之努力爲空虛無效者」且唯物史觀現正指導法律家使得正確認識法律之目的矣，是即「法律之進程注重於利用彼有限之存生必需物質以充分滿足人類之需求」之說也。上述所有評論皆純粹含有實驗主義之色彩，且與社會建設原理之確立並行不悖，蓋彼認定其他法律原理或法制解釋，僅在與社會建設原理相調合時，乃爲正確可信耳。是故凡法制解釋與社會建設論異調殊旨之處，卽爲妄誕矣。滂德不願完全師承柯拉爾之法律原理，卽因後者不似建設論之注重建設之工具，而偏重建設之原因也。非實驗主義之科學家，在努力搜求及明瞭事實時，固將偏重於事實之原因，而不足怪也。

但合實驗主義之批評而言，滂德或有時顯然脫離實驗主義之範疇，有時則又嚴密與之結合，於是彼乃予吾人以一依據於正統派適應現象之真理標準而作之明確評論，此種評論涉及含有功利色彩之價值問題之

處僅爲酌據客觀，且爲非依實驗主義之真理標準而發之批評共同公認者。唯物史觀在此不僅在實行上引人信仰工作之效驗及其他合乎希求之結果，並且在一定限度之內明示世事之實際情形，故曰：

凡檢視十九世紀之立法情形者，不能不發見階級組織之壓力中含有團體之經濟利益足爲法典中種種荒謬不經之律例之根本說明。★★★是故高等法官達爾林格 Justice Darling 有對於立法之評語，意在讚稱某種團體之人爲享受特權而不與其他英王之屬民並處於「可恥之地位」者同，此殆可以移用於批評美國之數種法典也。

由是言之，法律時或不免離棄其調和各種利益衝突之原則，轉而慎重偏利於「某特權階級之人物」。在此情形之下，法律之社會建設觀乃爲虛妄不經，惟有唯物史觀能說明其真象矣。此種事例或非常有，然而吾人倘欲解釋法制史之內容，倘欲抉擇一種原理以綜合法制史中之現象，吾人必須依據他種科學家之指示，而剪裁吾輩法律家之衣裳，使適合於各種赤裸裸之事實。立法與司法之常傾向於擁護特權階級之利益，固已無待贅言，不必加以疑問矣。

由是言之，滂德之法律建設論，在解釋實際情形上，不能不有例外。在實際上，如滂德之堅執其說，曰：常有數種原因影響法律之訂立。在此論點上，彼乃根本爲一多元哲學之信徒。然而彼之多元哲學並非完全負責創造其法律建設論，惟從廣義言之，此建設論乃非屬一元哲學者耳。在立法者與司法官努力調和利益之衝突以期

獲得社會之綜合利益外，尚有種種必須克服之障礙，此種障礙亦足爲形成法律之一種勢力，在建設論中不能不兼論之，立法者與司法官之下意識及有意識之徇私成見，嘗爲心理學派之法律家所不甚公當而特若好奇加以抨擊者，既經滂德在建設論中辨認爲建設學派之法律家所當克服之障礙之一部分矣，因此，法律之訂立與應用乃「受立法者之才能，品行，與其徇私成見之影響，受彼輩所採用之材料之限制，受彼輩所處之環境之推移，並受彼輩所負之特別使命之操縱。吾人必須盡力克服是種『無意識之障礙』也，明矣。

法律建設論之價值，在解釋法律之實際情形，乃比吾輩多元哲學派之法律家所期許者爲尤偉大。是論內容包含二元哲學，一關於有意識之社會創造，一關於種種不能免之障礙，並且在上述二元哲學之後半部內，對於彼賦有社會思想之法官指示所有應加抗爭而克服之惡勢力時，充分闡述立法及司法程序中種種原因。僅在立法人或司法官立意反對社會或厭惡社會時，滂德之建設論乃失其目標與效用，而吾人必須期待真確科學方法之調查，以斷定是種變態之發現次數及其影響，然後乃可計算建設論之缺憾也，無論如何，建設論失效之處顯已存在，且此論固非能盡言法律性質之全體也。

今尚未易斷言滂德曾否察覺其建設論之缺憾，有數語似足爲彼明認其缺憾之證，如曰：

強顏謂司法與立法在事實上完全受合乎科學方法之規律之控制以平衡種種利益，並希圖調合其衝突，使得以最少之犧牲獲最大之效果，此乃謬言也。種種要求或慾望之壓力，以及一切社會心

理上嚴重之勢力，固將不免隨程度而毀損。司法與立法上各種社會利益之切實調和。（法制史集解第一五七頁）

假使「種種要求之壓力」與「社會心理上嚴重之勢力」挾其破壞之能，以操縱立法者與司法官之審判，此類惡勢力僅與其他影響法學家之種種原因相同，而滂德建設論之尊嚴必不因此現象而受損。假使在別一方面言，滂德之本意在指陳立法者與司法官有時不免故意違棄社會建設之事，斯則建設論之尊嚴僅繫於實驗主義之基礎上矣。余信下列滂德之結論實暗示前者之爲是，如曰：

吾人討論法律固將如昔之不得寧靜，欲得寧靜必在吾人儘量獲得最大之社會利益之後，蓋一切未經確定之利益或未得鑿足之要求繼續使吾人力求更滿意之解決故也。吾人或不能充分瞭與人類行爲發生密切關係之法律，然而在吾人能更明悉吾人之使命與其目的時，在更深知法律實爲處分各種累積之要求與調停各種衝突之慾望而加以極公平可能之制裁之一種工具時，則破壞此法律使命之種種無意識舉動必將隨之而減少。換言之，在吾人更明悉吾人之行爲與其理由時，法律之社會建設必將隨之而更有功效。（法制史集解第一五七頁）

據上述言論觀之，法律家所當努力者乃爲儘量認明一已是建設社會之工程師，而吾人得因此斷言彼舉生自命爲此類工程師矣。至於彼立法者與司法官之自暴自棄，不奮力以求社會利益之獲得者，對於法律所生

影響如何，在此可闕而勿論焉。

或將疑問法律建設論，既爲研求法律本體之原理，是否確能以實驗主義之機能貢獻社會。吾人應不眩惑於彼目的不在社會建設之立法或司法者之行爲。欲使法律建設論與此類人物之存在並行不悖，吾人似應修改之曰，法律家之所以爲建設社會之工程師，僅在彼能盡忠職責時爲然；吾人既作此說，必須釋明彼社會工程師之職務，而因此吾人又繞回法律目的之領域矣，蓋在制定是種職務時，吾人勢必迴溯法律之目的以爲準繩也。法律建設論之爲研求法律目的之哲學，其功效既評述如上矣。

法律哲學中之相對論

英美學者相率輕視純粹哲理及玄學，此種風氣深入實驗主義中，而因此復揚溢於滂德之法律哲學上。斯可從彼之顯而易知之法律真理相對論驗之也。由此論之，每一法律哲學必依據及適應一定時地之特別需要而產生。滂德曰：

法律哲學之使命嘗在以相當理由解釋某一定時地之法律，或在創設法律之原理以解釋某一時。期法律發展之要件，又或在表彰上述兩種使命之普遍結果而使之若萬民法之堪適用於天下萬世也。

此原理固若是明晰，且復隱現於滂德之數篇論文內。上述第三種使命之涵義遠大，並不減失相對論之原意；蓋法律哲學之要旨於此僅在表彰前二種使命之結果，且是皆各以時地關係爲立場，已確切不移而爲相對

論之中堅也。

關於滂德所引用以證實其相對論之淹博之法律思想史乘，余在此僅能作一膚淺之評述。亞里士多德 Aristotle 區別『自然之公平』(Just by nature) 與『法定或俗尚之公平』(Just by Convention or enactment) 此說已能滿足希臘人之要求，『以維持公衆安寧，並在一黨派紛爭，宗族勢盛，自誇爲神之驕子之梟雄競起之社會中，維持社會組織之安全。』此種區別旋且受羅馬法家之採用，因其理論極適合於當時自然法與議院法之對抗而並行不悖也。經過相當時期之無政府與暴動時代，學院派之法律哲學適應歐洲急切要求和平與秩序之心理。而基督教新教徒中之法律神學家，以其『天授王權』及『根據理性之自然法』諸說，適應封建制度崩潰後，王國勃興之際，歐人需求國家統一法典之心理。迨至十七與十八世紀，歐洲政教之苦爭，與君主之狂暴，遂引起根據自然法之『天賦人權』說，以適應歐人之需求。自時厥後，法律日趨繁雜，而有整理及融化貫通之必要，且在工商業逐漸發達之時，爲欲維持交易之安全，遂引起十九世紀多數法律哲學之發生，此際法學家常視法律爲不受人類意志之支配者，爲永久不變，而自古代一定不易之法律本體依固定程序所遺傳者。由是言之，法律發展之每一時期必有其適當之法律哲學以爲經緯，每一派法律哲學又適應某一定時間與空間之需要。在著作一部法律思想史時，以滂德之相對論爲貫通諸說之骨幹，則相對論之價值乃至偉大。更加以滂德法律詞藻之精密富麗，使吾人得領畧彼浩如煙海之法律哲學史之真諦，蓋倘無相對論以爲經，則史中繁複瑣

碎之事實殆將有陷入渾沌糾結之危險也。誠哉，相對論之足以經緯法律哲學史也。

然偷窮其源委，相對論與亞里士多德之哲學實有枘鑿不相容處。『自然公平』與『俗尚公平』之分，根本上爲『行之天下而皆準之公平』與『限於一隅之所宜之公平』之分。此種區別之本體固無內容或色彩可言；所注重之點僅在研究法律之性質或法理上之公平，此則更可分爲理性的、普遍的原則，與實驗的原則二者。惟今則難知此種法律哲學簡畧之原理，既兼重上述二種原則，何故乃根據希臘社會之特殊需要或其利益而發生耳。亞里士多德於此予吾人以種種法律科學正確之出發點。此種方式簡單之法理之內容一方面能反映某時某地之需要，然在別一方面吾人亦可視其方式爲獨立存在者。滂德於此承認『是種區別之遺留於近代法律哲學內，實出於亞葵那斯 Thomas Aquinas 之賜，勃萊斯東 Blackstone 採納之於英美法律思想中，且發揚光大之而爲英美法系之主要原理云。』亞里士多德之說閱滄海桑田之變異，歷文化與法制之遷移，猶能保留至於今日，可見其性理之普遍矣。至於彼以非普遍之法律與政府所立法制相比，轉使公平之意義與強制法之意義相混，此則與上述之根本區別無關者也。

現代法學家中有一人焉，其學頗類亞里士多德，純注重哲理之方式，而滂德在相對論中僅約畧言之者，是爲舒丹木拉。Rudolf Stammler 彼所創述之『自然法有變動之實質』一種方式僅補充亞里士多德所立二類公平之區分而已。自然法爲永久不變之原則；然而變動之種種社會需要變通之法律原則。舒丹木拉之方式

實未予吾人以法律原則也。其方式乃爲純粹形式而缺乏內容者；且其效力初不隨某一特殊文化之變遷而異也。舒丹木拉依康德 *Kant* 之傳統思想而列舉之自然法真實原理，且既附會之亞里士多德所定之綱領中，顯然可列於相對論中（或尙有對此懷疑者），然使強執此說之爲是，亦非可僅認爲屬一種法律上之穿鑿成理以求掩飾，或附會於社會之時間空間之需要以求自圓其說也。

滂德之法律哲學相對論既爲治學工具中之最利者之一，能助吾人明瞭法律思想史之內容，固已無疑。然據其所自標榜以其論爲有合之天下而皆準之價值，吾人於此則不必深論矣。

結 論

從根本上言，滂德教授是一歷史家兼法律思想之批評家。現代一純粹歷史家僅能敘述事實者固可無須以哲學裝飾其立場。然而正確有效之批評，則必須有正確之哲學基礎；蓋因評論必包含數種標準，倘無高齋之哲學原理以爲綱領，則其標準必將游移不定而無足輕重也。滂德之哲學尙間有浮泛不全處，彼對於法律哲學之評論亦將隨而意義未明，範圍褊狹矣。

然而在法律思想批評家中，滂德固自卓爾不羣；彼至少亦已認明在法律學中哲學問題之存在，且曾努力研究以求其解決。此種努力，加以彼之詞藻富麗，中懷謙虛，與實際考察之勤，其成就之偉大已足使聰俊好學之士，初不深求哲理之正確與明晰者，讀其書而皆滿意焉。

特 載



文化問題

五月十一日在明德社
學術研究班演講

鄒海濱先生講
關紆筆記

兄弟今天所討論的是文化問題。但是這問題所包括的範圍博大無垠；又因時間有限，祇能提出幾項要點來講；而且兄弟所見到的，祇是問題的一部分，不是全部。問題既然是那麼大，講來一定不見得完備。不過，兄弟看見近來注意討論這問題的人很多，這問題本身，又是非常重要的，所以，兄弟也來參加討論。中國現在有一部分人的見解，主張整個的毫無抉擇的接受西洋文化。他們所持的理由自然是：西洋的一切都是好的，中國的一切都是不好的；而為其最好之護符，則謂文化是沒有國家種族的界限的。這種見解，在一方面自然有相當理由。可是我們須知道：文化雖無國家種族的界限，却有特殊歷史。無論那一國那一民族的文化，決不是驟然從天空掉下來，他是自有他固有的風俗習慣國情做背景，從很長遠的歷史上慢慢形成出來的。這樣形成出來的文化，是國家民族的精神寄托的所在。決不能把他人的文化，生吞活剝地搬過來，同時把自家固有的文化，一概把他掉開不問。此中關鍵繫乎國家民族的興亡，所以不能不特別注意環境是甚多關係的。

我們既認定文化雖無國界却有歷史；第二步便當討論中西文化根本上的分界。中國文化注重道德，西洋文化注重知識。中國人所謂道德與西洋人所謂道德又有不同；西洋言道德有宗教意味，多少總有點迷信的成分；中國的道德是由個人的心性發出，無迷信的色彩。故數千年前

已能憑各人的心性發揚出很精采的文化。

現在姑且拿孔子來做個標準人物，在他以前的文化，經過他的整理，在他以後的文化，概受他的支配，所以拿他做代表是很恰當的。孔子所言之道德，祇是「反求諸己」。曾子謂「夫子之道忠恕而已矣」。朱子解為一盡己之謂忠，推己之謂恕，可見其除心性外一切毫無粘着。這就是構成中國數千年中國民族社會意識的主要原素。申言之：西洋、埃及、阿剌伯、印度之道德觀念，都離不了迷信；祇有中國的道德觀念是注重反身而誠。曾子所謂「吾日三省吾身」便可以代表此項的精神。中國人既重道德，所以中國的社會不單靠法律來維持。中國歷史上的政治很多變亂，而社會的秩序甚少搖動，這是什麼緣故？因為維持中國社會的是由道德形成的風俗習慣，此種風俗習慣是以孝弟忠信為基本；孝弟忠信的道德標準不變，所以中國社會不會搖動。

中國道德上的哲學基礎，已是原于心性，一切本諸忠恕，「己所不欲，勿施於人」。因而養成謙德。故中國人對人寬大，即當強盛之世，亦不以牛馬奴隸待已降服之民族，這是忠恕二字精神的表現，但因此中國人每每自愛過甚，凡事適可而止，而無勇猛的進步；同時個個人都注重心性團體組織之精神，遂致薄弱，故海禁大開以來，一挫再挫。這種短處，却也無可諱言的。至於西洋文化的哲學基礎是競爭，所謂物競天擇，所謂階級鬥爭，都無非從這裏出發的。和中國文化的哲學基礎，拿來兩相對照，便不難窺見其中的異同得失了。

外人每每謂中國「落伍」，我們決不承認。不過因為中國過去偏於道德之發展，所以對於藝術方面，雖有發明，並無演進。西人偏于知識之發展，用能克服自然，成今日之進步科學，舉一切自然界之物以供人類之應用。精神不同，所以表見出來的也不同。

中國人最壞的心理，以為外來的一切都是好的，自己的都是不好的，把自信心完全喪失。其實按照今日的現象，若以西方的競爭精神做出發點，來利用現在正在前進途中的科學，則人類不全部滅亡，亦必至大部分滅亡。以前的戰爭，僅以手搏，殺人很少。再進而用刀槍砲火，殺人遂多。再進而用毒氣毒菌，被害的必全城全市。試問世界有幾多個城市，來供毒氣毒菌的消滅？又試問現在那一國不全部的用科學計畫來做戰爭準備呢？故目前欲救此人類大劫，除將西方之競爭觀念易以中國之忠恕觀念外別無他道。孫中山先生說得好：「我們對於西洋科學文明，應迎

頭趕上去。」固然不可排斥，亦不可跟在後面，還要趕在前頭去。同時孫中山先生又謂中國的固有道德應該保存，應該發揚，并謂中國固有的政治哲學，如大學上修身齊家治國平天下的道理，爲世界各國所未知。要言之，以西方之競爭觀念來利用現在科學，人類必滅；以中國之忠恕觀念來利用現在科學，則人類以福。由是以言中國人目前對於文化之負責，不特不應無自信心，還要大大的負起責任來。

數年前曾與西友談論文化，當時我謂西方的階級鬥爭，決不能救世界，現在人類有了國界種界，已經打殺不已，若國界種界之外，又再劃分各階級，各階級之中，又不免分出許多黨許多派，那人類還有安寧的一天嗎？正如孟子所云：「王何必曰利，亦有仁義而已矣；王曰何以利吾國，大夫曰何以利吾家，士庶人曰何以利吾身，上下交征利，而國危矣。萬乘之國，殺其君者必千乘之家；千乘之國，殺其君者必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不爲不多矣，苟爲後義而先利，不奪不壓。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已，何必曰利。」這一段話，很可拿來證明馬克斯階級鬥爭的出發點全爲「利」，因爲利是不能滿足人類的慾望的，所以階級鬥爭不能解決階級；同一理由，鬥爭亦不能解決人類。要想挽救人類，須改變人類的思想出發點，就是以「義」不以「利」，以「忠恕」不以「鬥爭」，以博愛之心，行互助之事；無論在商業工業農業上，都利用進化的科學，可以減少工作的勞苦，可以生產適足的物品，可以獲得適宜的分配，可以增加人類的康健快樂，然後文化才是真進步，才有真價值。

現在戰爭的火藥庫快爆炸了，各國正在埋頭用腦，從事于飛機戰艦的製造，和戰時糧食的儲藏準備；一碰即發，人類就消滅淨盡。我們現在，無論西洋東洋，都有責任來挽救這個危機，來改正人類思想的出發點。

總括的說：今天的問題有三點，應特別注意！

- (一) 文化雖是無國界之分，但各有其歷史的背景。這種歷史背景，就是我們所謂民族精神，決不能輕易放棄。
- (二) 中西文化根本有不同；中國偏于道德的發展，其要點在啓發心性，西洋偏于知識的發展，其成績在克服自然。
- (三) 若以西洋人的競爭觀念做哲學基礎，應用現在的科學，則人類必亡。若以中國人的忠恕觀念來做哲學基礎，應用現在的科學，則人類以

福。

明德社學術研究班開學演詞彙錄

案：明德社學術研究班，於五月六日開學，七日上課。舉行開學典禮時，正副主任、董事（明德社）及導師，均有演說。茲彙錄演詞如下。

編者

（一）學術研究班開學致詞

主任 陳維周

今天學術研究班開學，兄弟感覺得有極大之興趣。而且這種興趣，是向來沒有發生過的。這是什麼道理呢？因為學術研究班這種辦法，是向來沒有過的。近年以來，中國的教育制度，總是離不了鈔襲。不是鈔這國，便是鈔那國。所以除了時局關係、環境牽制等種種原因，以致教育不能辦得好外，就是教育制度的本身，也頗受人非議。現在學術研究班這種辦法，是創造的，不是鈔襲的。我們就既有的研究員，拿這種辦法來試驗，是具有很大的熱誠和希望的。諸位研究員，經過這四個月研究之後，所有學問上所得到的途徑，思想上所發生的變動，和自己所決定的人生觀，究竟是怎麼樣，屆時諸君自己可以體驗出來，用不着兄弟今天來預言。兄弟只有一句話要說，就是，諸位除了學術的研究外，還要注意人格的修養。因為近年以來，中國人太不講究做人的道理了。他們以為只要學問好，能力好，便可以成功。所以學問好的有，能力好的有，而成功的却少。就是缺乏人格的緣故。所謂成功，是說或做學問，或做事業，都要有益於國家社會，乃至於全人類；不是指個人的富貴利達。如果諸君抱定這個宗旨，來在這裏研究，這裏修養，兄弟敢說到四個月結束的時候，諸位必會發見那時的自己，和從前的自己總有些不相同；而且會感覺到四個月的時間，不免太短，要令人流連不忍去了。兄弟自問學問事功，都無成就，甚覺慚愧。惟具如此，對於諸君的期望，自然更為迫切。明德社的事，無論如何，兄弟總用全副的精神能力去做。學術研究班，是明德社創始的事業，是最重要的事業中之一種，各位研究員又是這中第一批的人才，凡兄弟可以幫助諸位的成功的，兄弟無不樂為；請諸君努力就是。

末了，兄弟附帶說一句。這次學術研究班所禮聘的導師，大半是盛義務的，以各導師的學問，又具有這種熱誠，兄弟非常感念。謹向各導師致謝。

(二) 學術研究班科目說明及成立經過

副主任 陳玉崑

今天本班舉行開學典禮。剛才陳主席已把本班成立的意義大畧說過了。現在，兄弟是來報告本班成立的經過及課程編配的大畧，並介紹各位導師的畧歷。

本班的主旨是在抉取國學精華，探討西洋思想，比較中外文化，闡揚固有道德，所有課程的編配，都以這個宗旨為標準；而選擇取舍之間，實在經過一番苦心考慮才定出來的。現在簡單說明如下：

(一) 經學——經學為本國一切固有學術的根本。幾千年來的政教制度和民族德性都涵孕於經義之中。闡揚固有文化，非先從這裏研究不可。所以本班課程首列經學。經學之中，又分作兩部分去研究。一是孝經，四書孝經，四書闡發人倫道德，切於身心日用，是與國人生活最有關係的典籍。現經當局的提倡，全省中小學校都已用作課本。本班研究的目的，尤在貫穿羣經，折衷諸家，而以時代的眼光為之闡發，務使古經精義，適合於現代之用。並擬在可能範圍內，酌擬體裁，編纂課本，以備將來普及於一般民衆。一是羣經大義，這項科目以講明指要為主旨，其研究方針，於易則進義理，退術數，注探王弼傳探程頤，於書則進今文，退偽孔，大傳探伏生，注疏探孫星衍；於詩探毛傳鄭箋；於三禮探鄭注，王闈運箋；於左傳探章炳麟說。總之，掃落一切誕妄無根的浮說，而本「求真」和「實證」的態度，來發明聖賢的微言大義，以期窺見吾國政教之本原。

(二) 子學——關於諸子學術的研究，現在選定老子和莊子兩種。因為兩部書在諸子中是最富於哲理，而在今日人欲熾盛的社會中，尤有針砭愚頑的價值。不過在這裏，有要解釋明白的，國人素來心目中都認老莊為消極派，以為清淨虛無的理想，與儒術根本不相容。不知這種觀察是謬誤的。老子書中如「為無為，則無不治」、「道常無為，而無不為」等說，大都發明積德久國之意。漢志所謂「秉要執本，人君南面之術」，與

論語載大舜無爲而治，理正相通，莊子書中在宥天道二篇，也有詳細的闡釋。可見「無爲」之道，實有積極的作用。若認作消極頹廢，及與儒術冰炭不相容，都未免厚誣古人。而且晚近人心，方沈醉於物質的享受，爭名奪利，舉世滔滔，致形成社會上種種浪蕩的現象。老子書中「上善不爭」，「知止不殆」，「知足常足」，「去泰去甚」諸說，正是救時礙俗的良藥。而莊子得逍遙之真詮，抒齊物之偉論，使人人各如其分以自適，而不役於外境之美惡；其學說亦足以澄清志慮，鑄攝身心。我們認定這個目標去研究老莊，自然覺得老莊學說隨在都有匡時正俗的妙用；不但無悖於儒術，且可與儒術相輔而行了。

(三) 宋明理學與顏李學說——宋明理學，闡明心性的奧義，爲研究精神生活最有價值的學說；亦我國千年來學術上最大的貢獻。顏李學說在理學各派中，異軍突起，反對冥想的和書本的死學問，而提倡實習的和做事的真生活，以實代虛，以動代靜，與近世教育新思潮，頗相照合。可是這些博大精深的學問，都沒有用系統的方法來研究和介紹。現在得到張君勵先生用融會中西哲學的方法來指導研究，拿裏頭的條目爲主，不以個人爲主，融會貫通，樹立一個體系，相信必能爲這門學問放一異彩。

(四) 西洋哲學與科學思想——我國哲學自有其特別優異之點；但缺乏精密的方法，忽畧於系統的組織和理論的一致。本班開設這門科目，是要把哲學上科學上的方法和思想聯在一起，作個貫通的研究。不獨這門學問的本身，大足以啓發人之神智，就是運用這種方法和眼光來治國學，也一定大有益處的。

(五) 中外文化原理——研究中外文化是非常重要的而又最有興趣的科目。近日討論文化問題的論戰，甚囂塵上。我們辦理文化事業的人，對於這項問題，都要胸中有點主意，才能確定工作的方針。本班研究這個科目，是要用分析和總合的眼光，探本窮源，不偏不倚，來比較中外各種文化的優劣得失，予這項問題以澈底明瞭的答案。

(六) 現代政治經濟社會之思想及制度——政治經濟社會之思想和制度，是隨世界潮流和時代需要而轉移的。尤其是這百年以來變動得最快，我們研究文化，固要博古，但亦要通今。本科主旨是在闡述及批評現代關於政治經濟社會各方面的主要學說和制度，並解釋其與本省

三年施政計劃的關係；庶於政治經濟社會各種事業上，能够因時制宜，知所因應，而時時得到適合環境需要的實效。

以上已把本班編配各種科目的大意說明。總之，這項課程的編配，都是幾費經營，然後訂定，是創造的，不是因襲的；是融會貫通的，不是離析支節的；是求能够消化的，不是生吞活剝的；是要兼求做人道理的，不是死在書本鑽研的。至在研究員方面，是自由研究的，不是強迫束縛的。在導師方面，是啓發的，不是灌注的。本班用一種精神來試驗這種學制，同時得到幾位導師不辭勞苦來擔任這種煩雜的工作；這都很值得我們歡欣鼓舞的。講到這裏，兄弟要把各位導師的畧歷按照科目的次序，來介紹一下：

經學導師劉冕卿先生是學海堂經師劉昌齡先生之子，前清優貢，廣東師範最優等生，學海堂專課生，廣雅書院九年大成畢業生，歷任南洋學校的校長；著有乙照山房國粹彙編，現任勸勤大學教授。

經學和子學導師繆子才先生，是章太炎馬相伯兩先生的高弟，前在廈門大學任教授九年，著有齊物論釋注，顯道，國故論衡，子部注，老子古微，中國道術史等書。

宋明理學和中外文化原理導師張君勵先生，精通數種外國文字，曾在德國耶納大學講學；著作等身，是國內第一流的學者。想各位都已見過他的著作，不必詳細介紹了。

西洋哲學與科學思想導師謝幼偉先生，前在美國哈佛大學專研哲學，並歷主南洋各大報筆政，對中國舊學，並有深切的研究。

現代政治經濟社會之思想及制度導師梁明致先生，前在英國愛丁堡大學專攻政治經濟回國已十餘年，除歷任各大學教授外，最近在武漢大學專教經濟，接續五年現任國立法科學院教務長。

復次，兄弟要趁今天的機會，附帶把明德社和本班成立的經過向各位報告。

明德社是在去年九月二十一日成立，其主旨在實踐道德，改造人心，開揚國粹，獎勵學術，自成立以來，不覺已有半年多了。同人等本着實事求是的宗旨，不事粉飾，不尚鋪張，只從實際上尋求工作去做。現在已經舉辦的事業，可分出版和教育兩方面來講：

本社主編的出版物有三種：一是明德周刊，一是新民月刊，一是明德社譯叢。

明德周刊係借廣州民國日報副刊的篇幅來出版，已由三月上旬起，每星期一出版一次。

新民月刊除由本社同人自行撰述外，並約請國內各地有名學者之表同情於本社，或主張與本社相近者，擔任撰述。現在第一期創刊號已於本月出版了。本刊選稿從嚴，標準提高，相信在本國雜誌界據有相當的地位。

明德社譯叢係就外國四種名著翻譯。一為外人研究中國文化之作；一為研究哲學與科學關係之作；一為社會科學中反對馬克思主義之作；一為研究各國民族性之作。現已就這四種內選得極有價值的著作四十餘部，分請國內專家開始翻譯，約在年底便可陸續成書。

此外如編纂社會科學指南和搜求專家著述，皆為本社已定的計劃，將一步一步的實行。

關於教育方面現在已經舉辦的有兩件事：一是招考輪迴講師，一就是成立了今天開學的學術研究班。

本社因見近日人心風俗日趨敗壞，其中最大原因，就是受了各種邪說的誘惑。禮記說：「化民成俗，其必由學乎！」所以特定輪迴演講的計劃，派有學術研究的人，到各縣去演講，想藉勸導之力，漸漸轉移人心，挽救末俗。前月已舉行一次公開的考試，取定輪迴講師二十名。本想早日派出宣講，後來經過一番考慮，各位講師雖各有相當的學問，但這種大規模的宣講計劃，必先立定中心的思想，制定一致的綱領，然後能收預期的效果。所以又草擬章程，暫請各位講師留社研究，以便深刻認識本社宗旨和議定具體的宣講方法。當時兄弟又把這項章程報告陳總司令。陳總司令對於課程的編配，導師的人選和其他種種辦法，都非常贊成。又把第一集團軍派往民財兩廳服務之政訓人員，曾在專門以上學校畢業或修業的，統統撥送過來，併在一起來研究。本班因為接受陳總司令的意旨，對於班址就發生了問題。後來幸得中大鄒校長允許，借出中大農科學院舊址為本班之址，才能計劃修理布置。在今天開學。這是兄弟應該代表本班對鄒校長致謝的。本社招考輪迴講師和設立學術研究班的原委大致就是這樣。

本班課程的編配，本社和本班成立的經過，都經大眾說明了。各位研究員都是熱心向學而且學有根底的人。將來研究有成，能够按照本社

的宗旨，發展平生的抱負，昌明學術，以轉移風氣，達到民族復興的偉大目的。便是兄弟今日所懇切期望的了！

(三) 演 詞 (1)

導師劉冕卿

兄弟學殖荒落。濫學本班講席，慚愧之至。剛才聽見正副社長和林參議長所說，都是明言至理，發揮盡致，兄弟何能更贊一詞，惟明德社主辦學術研究班，將來影響風俗人心者頗大，兄弟敢以愚見所及，貢獻於諸君，古來真讀書人都重在身體力行，若但空談義理，耽玩詞章，或於詞話草句間，探討搜索，雖然日日讀書，究不能算是真正讀書，試觀孔子教弟子先以孝弟謹信，汎愛親仁，終乃曰：行有餘力，則以學文，他的意思，就是重在實行，惟行之而有餘力，乃以學文耳，更就五經言之，如易之爲書，具吉凶消長之機，寓進退存亡之道，故孔子云：假我數年，五十以學易，可以無大過。是孔子以學易求寡過，此學易之重實行也。如書本以道政事，漆雕開長於書，孔子嘗使之仕，其對孔子子曰：吾斯之未能信，謂未敢信能行否也。此學書之重實行也。如詩則孔子云：誦詩三百，授之以政不達，使于四方，不能專對，雖多亦奚以爲，是詩對於政治外交，均可行之，不徒諷誦而已也。此學詩之重實行也。如禮本以明節制，子游長於禮，檀弓載曾子襲裘而弔，子游撻裘而弔，曾子指子游而示人曰：夫夫也爲習於禮者，是子游長於禮，而能行禮不失也，此學禮之重實行也。至若春秋，漢世名儒，多以春秋決事，如馬不疑、蕭望之、與及馮奉世，皆本春秋公羊以斷事，後世稱之，此學春秋之重實行也。綜而論之，可知古人讀書，以實行爲主，從未有不學而能從事者，子夏曰：仕而優則學，學而優則仕，以今語釋之，則與讀書不忘革命，革命不忘讀書，正同一意，乃後人讀經，專尚訓詁，往往解一二字之義，累至二三萬言，班堅所謂儒家者流，博而寡要，勞而鮮功，蓋即譏其不能力行也。今明德社主辦學術研究班，是以實行爲主，故研究一經，必實行一經，使人人皆通經以致用，其頗力何等宏大，倘徒學而不能行，卽非經世之學，亦非正副社長苦心經營之意矣。論語載子路使子羔爲費宰，子曰：賊夫人之子，蓋以子羔質美而未學，恐其不能見諸行事，正如鄭子產所云：儻聞學而後入政，未聞以政學者也。誠以政治原於學術，以不學之人而蒞官治事，鮮有不敗事者，本班將來肄業期滿，冀望諸君，各能本其所學，出而任事於社會，由明德而新民，而期止於至善，爲明德社放一異彩，此則區區微意，所願與同人交勉者也。

(四) 演 詞 (2)

導師 繆 篆

適間正副社長，參議會議長，劉導師，先後演說，崇論閎議，都有發揮。鄙人在此際，對於在座諸君，不能有鉅大之貢獻，但鄙人於此數十分時間，可縮小範圍，舉曾經親炙諸先生之行事，為在座諸君述之，原來學不單是在文字書冊之間，顏淵好學，孔子舉其成績，是不遷怒，不貳過，論語稱孝弟謹信愛衆親仁，是德行之行，餘力乃及文藝之文耳。鄙人十六七歲時，師南海張元鈺字鳳池先生，從學算學，張先生於幾何原本能背誦，其學甚堅，而性至孝，鄙人尊其孝，較尊其算學為甚。二十一二歲，師合肥蒯光典字禮卿先生，從學經學，先生於接見賓客時，每遇某省某縣人，必詳詢其鄉里，問有何人材，有何專長，客退，必記入日記簿中，鄙人尊其愛人材，較尊其談經學為甚。（蒯先生談經，有金粟齋遺集行世，清史稿有列傳）嗣從秦州黃葆年字希平先生游，先生有友，而願居弟子之列者，為豐城毛慶蕃字實君，黃先生對於毛先生之切磋琢磨，較曾子之責子夏爾罪一爾罪二爾罪三者尤為詞嚴義正。彼時黃先生年近八十，而毛先生僅少黃先生一歲，修學行誼，同門者以為兩先生相若，而毛先生自以為去若天淵。其間存養省察之境地，關於其學適道可立可權之分際，非鄙人及同學所敢知而已。以上是已故之先師也。其生存者，馬相伯先生，章太炎先生，在座諸君，必有曾經與二先生款洽者。馬先生今年九十有六矣，章先生今年六十有八矣。此二先生者，人但知其有過人之學，而不甚知其有過人之德。今各舉一小節言之，馬先生之虛，已於九十四歲時，讀陳援庵先生（名垣廣東新會人）文，自署於書首曰：我弗如也。章先生之誨人，雖三尺童子，有片長者，無不容許其容情陳述，常犧牲許多時日，教誨一聞風興起之有志之士。鄙人以上所述，是諸先生書本以外之事，而鄙人以為與書本共同重要，不識聞者以為然否。又祝書本論，古之學會著書者，往往每一文成，經幾十個學者草創討論，修飾潤色工夫，然後發表。如呂氏春秋，淮南子是，藝文志列二書於雜家，漢人訓雜為集大成之集，古之個人著書者，往往經數十年而成，或數世而成，魏之王弼清之劉師培，一朝而發表數世之寶藏。又如高郵王氏之經學，溫州黃氏之三禮，每一書成，皆祖孫父子，竭百年之力於其間。即外國學者亦然，德儒康德，屏絕人事，數十年成書兩冊，出版後各國翻譯而去，世人謂地球上每一小時中，必有談康德書之人，蓋成書不易，而出版後可貴如此。今之書肆，一書出版，不逾二月，五折三折

乃至二折不計紙張工料大犧牲矣，是豈買真正嘉惠士林耶，抑有別因耶。觀此則知在得書太易之時期，讀書又發生困難問題矣（完）

（五）演 詞（3）

導師 張君勳

有一年，我在倫敦，到牛津去，牛津大學某院長指着校舍內電燈，自來水，和一切科學的新發明對我說：「三百年前的人，做夢也想不到物質文明，會到這種境地。原始建屋的人，決想不到屋中會有此物。」蓋英國人的性質，最喜歡保留舊制度的外形而革新其內容。就以學校的房子而論，牛津，劍橋的房子，猶是四百年或三百年前的房子，但房子的內部加多了些新的東西。現在的校舍，猶是四百年或三百年前校舍，惟學校的教科題材，儘管跟時代走。所以外形雖舊，內容則新，然其制度常不失其舊日面目。

我們可以說：英國的人對於文化對於教育的態度，可用兩句話來代表：一曰「內容可逐漸變換，制度外形繼續不變。」二曰「學校功課儘可改變，而學校外觀無妨保存。」這便是英國人的中心思想，一貫的態度。

返觀我國，則大反此道。特別是近四五十年，因為受了外來的刺激，幾欲將二三千年的文物制度，一概廢掉，譬如中國古代書院，是我們的教育機關，歷代的政治上學術上的偉人，不少從書院造就出來的，如廬山的白鹿洞，是宋晦庵當年聚徒講學之所，然而白鹿洞的院址，在洪楊兵燹中已經被焚燬了。民國前後，就原址修葺，改辦農科學校，現在連房屋也不見了，我在十三年前到廬山去，特地到白鹿洞書院原址一看，但見頹垣數壁，瓦礫錯雜而已。這是中國文化上最不幸的事。又如書院中的學田制度，為書院經費所由出，以書院管業的田租，維持學校開支，不受政府的支配影響，頗有教育經費獨立的好處，現在也棄掉了。

其他中西文化精神的不同之處，約畧也可以說，譬如一個人心理分為知情意三方面，這二者是人類性情所表現，無論往那方走，都可達到教育上之目的。西洋教育偏重「知」的方面，即學問方面；中國古時教育偏重於「意」，即是道德的方面。西洋中尤其是德國，教育偏重知識，德國的大學學生多不住校，所以學生生活，學校不負責任，把知識灌輸作為盡教育的能事。英國則有些不同，劍橋，牛津兩校，不單重知識，亦注重

做人，注重學生生活。牛津、劍橋的教育制度與精神，和中國古代的書院制度相彷彿，人品為院中所常注意的事。惟彼所謂人格教育，較諸我國宋代之書院，不能不說他的訓練是太粗淺。中國書院最發達時，如宋如明，每個書院總有一個大師做主腦，一方面談知識學問，一方仍不忘涵養品性，培植人格，如朱子白鹿洞的規程，雖有「博學之，審問之，明辯之」的規條，同時尚有修身、處事、接物等三項。

我國近年來，一般人牢記培根「知識是權力」(Knowledge is Power)一語。大家震驚於西洋的物質文明，以為知識一項，便可了却一切。要知道西洋教育偏重知識，我國舊教育偏重心身之克治，是屬於意志。現在既一反舊日所為，而效法西洋，然吾國注重德性之教育，自有其不磨的價值。這是我所望於今日成立之學術研究班的。

檢 田 吏

錄自陶南邨先生較耕錄

有一老翁如病起破衲羸瘦如鬼曉來扶向官道傍哀告行人乞錢米時予奉檄離江城邂逅一見憐其貧倒囊贈與五升米試問何故為窮民老翁答言聽我語我是東鄉李福五我家無本為經商只種官田三十畝延祐七年三月初賣衣買得犁與鋤朝耕暮耘受辛苦要還私債輸官租誰知六月至七月雨水絕無潮又竭欲求一點半點水却比農夫眼中血滔滔黃浦如溝渠農家爭水如爭珠數車相接不到稻田一旦成沙塗官司八月受災狀我恐徵糧喫官棒相隨鄰里去告災十石官糧望全放當年隔岸分吉凶高田盡荒低田豐縣官不見高田早將謂亦與低田同文字下鄉如火速過我將田都首伏只因噴我不肯首却把我田批作熟太平九月開旱倉注首貧之無可償男名阿孫女阿惜逼我嫁賣陪官糧阿孫賣與運糧戶即日不知在何處可憐阿惜猶未笄嫁向湖州山裏去我今年已七十奇饑無口食寒無衣東求西乞度殘喘無因早向黃泉歸旋旋言旋拭腮邊淚我忽驚慚汗沾背老翁老翁勿復言我是今年檢田吏此衰介踏災行也足可以為民牧不恤民瘼者之勸介字可潛皆掾松江蓋能以儒術飾吏事者因載之



文錄

春秋穀梁傳注自序

柯鳳孫先生初菴遺文

自瑕邱江公紉於董子而穀梁之學微，孝宣以後劉子政爲穀梁大師，其學說尙有存者，子政通儒達識，兼采公羊，然用傳義者十之七八，用公羊義十之二三而已，漢書五行志劉向治穀梁春秋，數其禍福，傅以洪範，知子政演說春秋禍福皆穀梁義也，東京之末篤生鄭君，兼通三傳，尤篤好穀梁之學，其言曰：穀梁善於經，又曰：穀梁近孔子，可以知其宗尙，其起廢疾之說發揮傳義至精至密，舉一反三，斯爲善學，故舍子政、康成而從事於穀梁，猶面牆而立也，何邵公治公羊，智慮深長，爲經師之冠，其說三科九旨不用古說而別爲條例者，按公羊徐疏引宋君春秋注三科者：一曰張三世，二曰存三統，三曰風內外九旨者：一曰時，二曰月，三曰日，四曰天王，五曰天子，六曰王，七曰

譏八曰貶九曰絕，何氏則就三科分爲九旨，摺古說之九旨不用，蓋以三科爲公羊學，九旨則穀梁學，故取其三科而不取其九旨也，今以穀梁傳證之日月時之例，傳義較公羊詳數倍，天王天子王之三稱，傳義備矣，公羊未之及也，譏貶絕之例亦較公羊爲密用，是知宋君所謂九旨者，誠哉爲穀梁之義例矣，何氏崇治公羊，故舍之不取，奈何治穀梁者，熟視無睹，而自棄綱領之大者乎，師說久湮，傳義恒疑，其無條理，若統之以九旨，則如綱在綱右，條不紊矣，今就子政康成之遺文墜義而推闡之，以九旨爲全書綱領，復取本傳之文旁參互證，以通其未備，庶幾穀梁一家之學得其門而入乎，至於疏通疑滯，其事有三，一曰正文，文字之譌，如僖十六年公子季友卒，傳曰稱公弟仲叔賢也，此謂經文稱公弟叔肸仲彭生，可證文十一年叔彭生會晉卻缺當依左氏經文作叔仲彭生，今本奪仲字，傳之大義湮矣，桓二年取郕大鼎于宋，傳曰責以賂，今本譌爲數日以賂，數日者責字傳寫之譌，賴有敦煌石室穀梁傳殘葉可證，一曰正說解之譌，如僖三十一年四卜郊乃免牲，傳曰乃者亡乎人之辭，言其咎不在乎人，與宣三年八年成七年十年襄七年之傳義並同，范武子各爲之說俱失之，賴高郵王文簡公深明訓詁，大義始晦而復明，一曰通傳文之義例，傳文有二事相比之例，如隱五年公觀魚于棠，傳曰尊不親細事，卑不尸大功，此以公觀魚之事與士句不伐齊喪之事尊卑比例以見義之高峻，說者皆失之，有釋此事而證之以彼事之例，如莊公六年齊人來歸衛寶，傳曰惡戰則殺矣，此謂鞏之戰取汝陽田，視取衛賂之惡爲差減，范武子謂我與主人戰罪差減，桔鞠不辭，有因此事而通釋彼事之例，如宣七年衛侯使孫良夫來盟，傳曰不言及以國與之，不言其人亦以國與之，此舉成

七年及荀庚盟及孫良夫盟之言，及閔二年齊高子億四年楚屈完之不言其人而通釋之，不言其人者不言使其人也，若衛侯使孫良夫則言其人矣，因此釋彼，尤傳之達例，至於同一事有發傳不發傳之別，有前後發傳之別，又有處處發傳不嫌重複者，日月時之例如內外之會盟內大夫之卒外諸侯之卒葬，參差錯互，皆精義之所在，吾友鄭東父有言穀梁之複傳其文省而理密，嗚乎可謂知言矣，竊謂世亂方亟，撥亂反正莫尚於春秋，非兼通三傳不足以治春秋之學，丕氏傳有杜元凱，公羊傳有何邵公，皆可以津逮後學，獨范武子穀梁集解多襲杜氏何氏之說，其自爲說或不免於淺膚，近人有爲之補注者，汎取唐宋以後諸家之說亦無裨傳義也，劭恣構味，無能爲役，譬茅塞之途，粗知墾闢，成穀梁傳注十五卷，敬俟大雅君子，匡其不逮焉，丁卯冬十月朔膠西柯劭恣

天樂鳴空集叙

葉爾愷

潮陽郭君輔庭以初刻山陰鮑性泉居士所著天樂鳴空集見示，書凡三卷，有蕩益大師序及鮑君傳畧，皆謂其晚年皈依蓮池大師臨終念佛坐化，是其末後一着得力全在淨土，彰彰明甚，而是書上中下卷八十五篇明言淨土處絕少，讀者或疑之，不知師弟著述，面目不必出於一轍，亦猶四子書皆孔聖一脈親授，而義理文字絕不相蒙，卽至文人如歐陽永叔得力於韓退之，今以韓歐文並觀，其體勢聲情皆自關涂軌，蓋得其神而不襲其貌，善學者絕不爲依草附木之徒，文士且然，况於佛法，權實攝化，一無定方，若必泥執其文，則以有分別心測大圓鏡智，未有不化醍醐爲毒藥者矣，是書於破執見蕩邪空，除我相，祛識神，戒勝心，旣已諄諄言之，而真我假我，剖析疑似，功

夫功德，並歸無作，佛慧命則引入圓頓，融事理則力斥狂禪，並皆直截透關，縱橫無礙，獨於相宗則未嘗涉及，蓋其時言之者少也，然亦有發明者，夫盈天地間唯萬物，若天之高地之厚山之峙川之流，其最顯者，天地山川即名也，高厚流峙即相也，然而天地山川未始自標，其有此名亦未嘗自知，其有此相推之於世出世間，凡一切有知無知之物，莫不皆然，其所以有此名相者，皆萬物中最靈之人爲之安立，名相既立，萬法由是而興，所謂一切唯心造也，顧心能爲萬物立名相，爲萬事立法，而任何智巧獨不能爲心立名相與法，以所立名相與法即心也，心之一字已屬贅設於心上，再加測擬，更爲頭上安頭矣，心字說文爲象形，象肉團心，係無情攝，佛祖應世，隨緣立教，若真如般若，菩提圓覺，各經典中，種種異名，不可殫述，達之則當下全彰，昧之則觸途成滯，內外教典，善則爲仁義禮智，惡則爲貪瞋癡慢，名色萬千，悉隨所在而強爲指稱，奈何執指稱者分割不已乎？是書大旨欲明斯義，而久修功夫等篇，無論禪淨各宗均須經過此一番迷悶境，使心意識不行，然後認得路頭，既認得路頭，尤當切實煎銷習氣，人自無始劫來一念之迷，顛倒虛妄，以愛心而滋戀，不捨遂成內外水界，以瞋心而勃發，莫遏遂成內外火界，以癡心而馳逐不定，遂成內外風界，以執心而斷截，堅固遂成內外土界，內外四大交相感，騁妄想變幻，刻無停息，六道輪迴相尋靡已，所以修行人惟是休心更無別法，心如何能休，要於日用境緣上隨時返躬內勘，使尋常慣習結縛處，剔教淨盡，腳根穩實，自有下落，壇經云：常見自己過，與道即相常，孔子假年學易以寡過，而以不善不能改爲憂，皆是此意，然則又何以知其得力於淨土，曹溪而後，其提倡淨土最力者，莫如永明，是書於永明推崇極至，永明四料簡，直

尙淨土而宗鏡錄則多圓頓之語蓋一念相應一念佛念念相應念佛與孔言欲仁仁至有能一日用力於仁未見力不足者無二無別永明作宗鏡復著萬善同歸集勸人廣行六度以資薰修並引大集月藏經云當今末法五濁唯有淨土一門可通入路自行難圓他力易就如劣士附輪王之勢飛游四天凡質假仙藥之功昇騰三島實爲易行之道疾得相應慈旨叮嚀須銘肌骨其言篤實切至故此書以國土終篇而以與諸上善人同會一處爲結束其旨趣可想此書續藏未收郭君亟爲印布願讀之者得其微意觀其會通勿狃於帶惑往生之說而力淨其積習庶不負居士隱衷與郭君之盛意矣辛未夏葉爾愷謹序

梁節庵先生歎紅樓詞

紅窗睡 春日過葉叔達碧螺盦

亭子簾垂花暗落愁未醒把好春遲開紅脂新洗痕猶薄豈驚誰 酒病類煩憐汝弱悄無語閒時學字倦時行藥此間流轉到喧時寂寞

一片子 同芙蓉訪春

繫馬櫻桃下攀來紫白花逕將春信報笑隔一層紗

金蓮繞鳳樓 人日海王村作

人影圍花花園馬渲染穀春街澗冷東風都說細桃嫁笑誰凝可曾休也 張郎自然韻雅比翠柳纖纖一把浮生日日同嗟咤暮驚心夕陽初下

臨江仙 槐市斜街買花

帽影鞭絲人比玉踏春同到郊園與花相對試溫存不知何事盡日兩無言 猶憶去年輕拗折翠瓶清供黃昏素琴彈能不關門那堪重省一處一銷魂

杭州福大火腿支行

本行專售真正金華茶腿，高庄風肉，家鄉南肉，自開設以來，貨式之優良，久已膾炙人口，本年爲利便顧客起見，又在廣州市惠愛中路，開設第一分店，各界光顧請認明本號招牌庶不致悞。

地址

總行：杭州市察院前

支行：廣州市十八甫北六十四號

分店：惠愛中路六十二號

電話：一六〇八五號



讀曾文正集筆記

(道志居筆記之一)

瞿宣穎 免之

近見張蔭麟書水窻夢囈後（見國聞週報十二卷）有云：『中國近百年史謂曾文正始辦團練殺戮甚時人有曾薙頭之號，予嘗讀而疑之，心念論語中子爲政局焉殺之語，意謂文正豈有讀論語不熟者。』余按文正初辦團練時，力主用重典，文正固嘗自言之。其奏議卷二有云：

積數十年應辦不辦之案而任其延宕，積數十年應殺不殺之人而任其橫行，遂以釀成目今之巨寇。……臣之愚見，欲純用重典以鋤強暴，但願良民有安生之日，卽臣身得殘忍嚴酷之名亦不敢辭。……至於匪盜匪與會匪事同一律，三者之外又有平日之痞匪與近時新出之游匪……臣現在省城辦理街團，於此

三種游匪尤認真查拿，遇有形跡可疑曾經搶掠劫盟者，卽用巡撫令旗恭請王命立行正法，臣寓館設審案局派委員二人，拿獲匪徒，立予嚴訊，卽尋常痞匪如奸胥蠹役訟師光棍之類亦加倍嚴懲，不復拘泥成例概以寬厚爲心，當此有事之秋，強弱相吞，大小相侵，不誅鋤其刁悍害民者則善良終無聊生之日，不敢不威猛救時以求於地方有益。

又其咸豐三年六月奏報有云：

自上年粵匪竄逼長沙，各處搶劫之案層見叠出，臣設局以來，控告紛紛，或簽派兵役緝拿，或扎飭紳士躡捕，或著落戶族勒令跟交，或卽令事主自行擒縛，一經到案，訊明立予正法。計斬決之犯一百四名，立斃杖下者二名，監斃獄中者三十一名，此外扎飭各州縣擒拏匪黨實呈供摺，批令無庸解省，就地正法者，不在此數。又如安化藍田串子會匪前經扎飭湘鄉縣知縣朱孫詒密往掩捕擒獲九十二名，其陸續正法者，俟結案後另摺會奏，亦不在此數。雖用刑稍過於嚴峻，而地方頗藉以安靜。

公年譜有云：拏獲匪徒立予嚴訊，或卽斃之杖下。斃之杖下，蓋卽所謂加倍嚴懲不復拘泥成例之註脚也。再觀批牘卷一批永順縣稟亦云：「當此有事之秋，奸民狡焉思逞，不隨時懲治則恐釀成巨案，斷不拘泥常例，稍存姑息。」當時固已播爲文告矣，然文正固未肯一味獎勵殺人也。其批安福縣稟云：「快役以獲盜之多寡定功過，亦有流弊，若非實指某處某賊令其前往擒拏，泛泛海捕，恐有誣拏平民之患，不可不慎。」批安化縣稟云：「此案必

應斬決之犯，究以何名爲最要，何名爲次要，仰細心訪查，於原告被告之外，另傳紳耆再三推求，本部堂亦旁詢博訪，互相研證，以期不枉殺一人，不寬縱一人云。然則文正亦斷非鹵莽者流，惟以文正晚年之和平恭慎形之，似此時不免於劍拔弩張氣象耳。

雖然，文正嘗云：『現在團練之道，以本處不容留匪人爲第一要務，本境旣清，然後練丁習藝，以備鄰境之土匪，處處如此，則匪徒自無駐足之區。』（批牘卷一）自是當時入手不二法門。

晚年議論則不如是。其復劉韞齊函云：『國藩前覆做縣劉虞九明府一函，專主外寬立論，並未著內嚴之說，蓋亦矯枉而先過乎正，後乃求得其中耳。就做縣言之，所謂外寬者，凡控告會匪者皆不批准，凡供報會匪者皆不捕拿，苟無他罪，囹圄無專收入會之囚，苟無他犯，差役無專拘入會之票云云。』

有清一代懲朱明宰輔專擅植黨之弊，君主所與參決庶政者惟三五文學吏事之臣，尤必以親信滿大臣爲之領袖，箝制之，防閑之，惟恐不至。此軍機處所以爲古今絕無之非常制度也。滿大臣旣多不習故事，不能執筆札，於是事之涉典章律例者，必顧問漢大臣，事之待撰擬文字者，必倚賴漢大臣。漢大臣實等於較高之部屬而已，充其量亦不過唐之學士，宋之待制而已，萬不足以言當國也。故其人大抵勤敏機捷而且愼密恭遜者，方能長承主眷。自于敏中梁國治戴衢亨曹振鏞以來，積成風氣，但知承順風旨，步趨成憲，相率而至，諧媚軟熟，習常蹈故之一途。文正實深惡之，故其敬陳主德疏曰：

若不取此等，則必專取一種諧媚軟熟之人，料其斷不敢出一言以逆耳而拂心，而稍有鋒銳者必盡挫其勁節而銷鑠其剛氣，一旦有事，則滿庭皆疲齷沓泄，相與袖手一籌莫展而後已。

又曰：

今軍興一載，外間既未呈進地圖，規畫全勢，而內府有康熙輿圖乾隆輿圖，亦未聞樞臣請出與皇上熟視審計。

不獨樞廷爲然，自嘉道以來，內外官民久已盡染此風，而無一絲一毫振作進取之氣矣。此公之所甚懼而豫爲人心風俗憂者也。其道光三十年應詔陳言一疏尤痛切言之：

乾隆嘉慶之際，人尙才華，士鶩高遠，故大行皇帝歛之以鎮靜，以變其浮誇之習。一時人才循循規矩準繩之中，無有敢才智自雄鋒芒自逞者。然有守者多而有猷有爲者漸覺其少。大率以畏蒞爲慎，以柔靡爲恭。以臣觀之，京官之辦事通病有二，曰縮退，曰瑣屑。外官之辦事通病有二，曰敷衍，曰顛預。有此四者，習俗相沿，但求苟安無過，不求振作有爲，將來一有艱鉅，國家必有乏才之患。

公晚年復袁小午書亦有云，來示以少年盛氣蹈厲無前者不宜以孟浪繩之，昔在道光之季，國藩餞聞此等議論，蓋嘗深患而痛懲云云。

文正之於主德匡繩切直，可謂至矣。咸豐元年公上敬陳聖德疏，其時文宗初踐阼，雖貌爲切於求賢納諫，而

實則仍不外自矜自尊之心，公則直抉其隱衷曰：

自去歲求言以來，豈無一二嘉謨至計，究其歸宿，大抵皆以毋庸議三字了之。間有特被獎許者，手詔以褒倭仁，未幾而疏之萬里之外。優旨以答蘇廷魁，未幾而斥爲亂道之流。是鮮察言之實意，徒飾納諫之虛文，又曰：

去歲求言之詔，本以用人與行政並舉，乃近來兩次諭旨皆曰黜陟大權朕自持之……黜陟者天子一人持之，是非者天子與普天下人共之，宸衷無纖毫之私，可以謂之公，未可謂之明也。必國人皆曰賢，乃合天下之明以爲明矣……自古之重直臣，非特使彼成名而已。蓋將借其藥石以折人主驕侈之萌，培其風骨，養其威稜，以備有事折衝之用……目今軍務警報，運籌於一人，取決於俄頃，皇上獨任其勞而臣等莫分其憂，使廣西而不遽平，固中外所同慮也。然使廣西遽平，而皇上意中或遂謂天下無難辦之事，眼前無助我之人，此則一念驕矜之萌，尤微臣區區所大懼也。

此等議論不獨專制政體下臣僚所難言，抑非如公之高瞻遠慮引天下爲已任者不足以語此。

文正於權勢之際，常兢兢若不敢居，固由公謙抑性成，實亦有鑒於世態險巇羣言浮薄，不得不善自藏歛以維大局。否則事之成敗固有不可知者矣。當時臣僚之中，挾其貴勢，深忌漢人獨專威柄者，有其人。比肩事主不甘聽命者，亦有其人。嫉公名譽獨盛者，亦有其人。賞罰任使之際，不盡如人意，因而缺望者，尤有其人。故公於節制江

浙四省節制直魯豫三省之命，皆屢疏力辭，始終不肯拜命。其實諭旨已行，公即默然順受，何不可者。調遣諸軍，固已居其實矣，去此名亦不過毫髮之間耳。而公必露章陳請者，即以預杜內外臣僚之疾視也。同治四年九月，又有節制楚北之諭，公又疏陳。有云：湖廣督臣官文久歷戎行，老成持重，資格在臣之先，名位居臣之右，所有湖北防務及越境剿賊諸軍，久經官文派定，乃以臣分居節制之名，縱官文不稍存芥蒂，而駭中外之聽聞，滋將士之疑貳，所關實非淺鮮。天下至大，事變方殷，決非一手一足所能維持，伏懇朝廷廣收羣策，不因用一二人而沮衆臣之氣。觀此方知公所以不得不力避權勢之苦心。

文正以在藉之文臣，貿然以軍事自任，不獨志在保全桑梓，且進而分天下之憂，其名不正，其權不屬，退既不

能置身事外，進又不能見信於朝廷，見諒於悠悠坐論成敗者。咸豐三年十二月，公力陳船砲未備，不能下援，寄諭則云：『現在安省待援甚急，若必偏執已見，則太覺遲緩，朕知汝尙能激發天良，故特命赴援以濟燃眉。今觀汝奏，直以數省軍務一身克當，汝問汝之才力能乎否乎，平時漫自矜詡，以爲無出己之右者，及至臨事，果能盡符其言甚好，若稍涉張皇，豈不貽笑於天下，着設法趕緊赴援，能早一步即得一步之益，汝能自擔重任，迥非畏葸者比，言既出諸汝口，必須盡如所言，辦與朕看。』公之覆奏則惟有曰：『臣自維才智淺薄，惟有愚誠，不敢避死而已。至於成敗利鈍，一無可恃。皇上若遽責臣以成效，則臣惶悚無地，與其將來毫無功績，受大言欺君之罪，不如此時據實陳明，受畏葸不前之罪。伏乞聖慈垂鑒，憐臣之進退兩難，誠臣以敬慎，不遽責臣以成效，臣自當殫竭血誠，不敢妄』

自矜，亦不敢稍涉退縮。」

文正在兵間十餘年，雖甲子以後共推元功，而自咸豐四年至十年之間，實處常人所萬不能堪之境。公雖盛德，亦不能無言也。咸豐七年六月，公瀝陳辦事艱難，仍懇終制一疏有云：

臣未奉有統兵之旨……大小不足以相維，權位不足以相轄。去年會籌江西軍務，偶欲補一千把之缺，必婉商巡撫請其酌補，其隸九江鎮標者，猶須商之總兵。雖居兵部堂官之位，而事權反不如提鎮，此一端也。臣辦理軍務，處處與地方官相交涉，文武僚屬，大率視臣爲客，視本管上司爲主。賓主既已歧視，呼應斷難靈通……臣身爲客官，職在軍旅，於勸捐擾民之事，則職分所得爲，於吏治學額減漕豁免諸務，則不敢越俎代謀。縱欲出一愷惻詳明之告示，以儆官邪而慰民望，而身非地方大吏，州縣未必奉行，百姓亦終難見信。此一端也。

臣前後所奉援鄂接皖籌備船砲肅清江面諸諭旨，皆係接奉廷寄，未經明降諭旨。外間時有譏議，或謂臣係自請出征，不應支領官餉。或謂臣未奉明詔，不應稱欽差字樣。或謂臣曾經革職，不應專摺奏事。臣低首茹歎，但求集事，雖被侮辱而不辭。迄今歲月太久，關防之更換太多，往往疑爲僞造，釀成事端……此外文員之憑，武官之割，皆由督撫轉交臣營，常遲久而不到。軍中之事，貴取信如金石，迅速如風霆，而臣則勢有不能。此一端也。

胡文忠在鄂，與一糊塗傲慢之官文相處，已煞費苦心。文正所遇之督撫司道守令，故意掣肘者，更不知若干。雖嘗劾一江西巡撫陳啓邁而去之，豈遂足以樹威而去敵哉。說者謂文正之不得實權，皆祁雋藻一言有以致之。胡文忠有鑒於此，故極力交驩官文，使官文密奏假文正以專閩，事機方得一轉。當時閣主庸臣何嘗足與一謀，而曾胡不惜苦心孤詣，屈己以求伸者，迺真爲國家爲民族爲文化爭存亡耳。世人動謂爲一姓延數十年之命，抑未足以測大賢哉也。

文正在江南任內，於吏治積弊，鮮所指摘，移督直隸，則痛切言之。如云：臣入境以後，略詢民間疾苦，大約積獄太多，羈累無辜，聞有州縣到任年餘，未曾坐堂一次，訊結一案者。又因連年用兵，差徭甚重，大戶則勒派車馬，供支柴草，小戶則攤派錢文，擴充長夫，劣紳勾通書役，因緣訛索，車輛有出而無歸，貧戶十室而九逃。今雖軍事大定，尙復派修城之資，索前欠之費，誅求無已，大吏過於寬厚，罔恤民艱，加以政出多門，相忍爲國云云。（同治八年正月奏）於今七十年矣，河北情形猶復如此。訟累之多，北畿爲最。文正到任時，未結之案至有一萬二千餘起之多，良駭聽聞，故公手定清訟事宜，專章入告。聞今日河北仍有數十年未結之案，誰爲爲之，孰令致之哉。

公於吏治之見解，有較常人深一層者，公之言曰。

州縣陋習，以不催正供爲市恩之地，即以多徵少解爲中飽之謀。胡文忠昔年痛憾此風，故專以催科課州縣之賢否。且謂陽城二語爲不肖州縣之護身符，又謂催徵則導民親上，急公之忱，不催徵則長民犯上作

亂之機等語。國藩亦深以胡文忠之論爲然。但須力禁浮收，地丁每兩一正一耗，收錢二千，實不爲少。請閣下查有溢收分文者，立予撤任。既革浮收之弊，則催徵乃州縣之本分，民間之大義，不可放鬆。復丁雨生

又曰：
州縣與民相近，轄地亦少，心思耳目皆易周到。督撫大吏則不過董率州縣。州縣不能人人皆賢，其不賢者或懶惰而以便於民爲詞，其害猶淺。或派丁役四出，名爲督率興工，實需索擾民，其害更深。大凡出財出力之事，民間願者十之二三，不願者十之六七，故非果得賢令，不敢下通飭之文。從來保甲社倉及一切勸課農桑，皆非諸政，自大吏諭行，罕有著有成效者。復劉子恕

此二條皆閱歷極深之言，今日地方官徵收之責稍輕，第一條或不甚適用。第二條則尤切時弊。蓋省中大吏朝下一令夕發一電，未見能有絲毫影響及民，而民間已大受攤派追呼之害矣。苟非縣政機構有改絃更張之具，則無甯少辦一事反少一害也。

文正作奏，每遇極有關係之戰事，極盡繪影繪聲之能事。詞甚質樸，而氣則肅括抗厲，蓋深有得於左氏記事之法。他人之鋪敘軍功，則一味裝點，不能傳神也。其報水師克復岳州一摺有云：

該匪船駛過城陵磯，卽遇嚮導官小船，意甚輕之。何南霄繞湖伴走，逆船尾追，我先鋒艇遽出，褚汝航夏鑾催各船齊進，搶砲兼施。趁北風稍逆，之字斜行，穿梭開砲，擊折該匪頭船之舵，該匪紛紛落水，其船遂爲我

得。各勇爭握藤牌跳船立斬賊首。復有大鈞鈎船上坐戴紫金冠穿黃馬褂黃傘龍旗之賊目，我軍攢砲齊擊，各弁勇必欲得而甘心，該匪脫袍撲水，登時涸沒……

其報徽州防軍獲勝也，同治三年四月則云：

是時金國琛毛有銘留兩營守休寧，會帶馬步十二營行抵富堪，隔河而屯，傳餐未畢，賊遽以大股俯至小岡上下，若蟻若蠅。金國琛等……部勒既定，姑不出戰，俟賊涉水將半，一聲號砲，突出奮擊，賊恃衆悍，捨上隄埂，我軍猛撲猛進，更以騎卒沿隄包抄……

又云：

當唐義訓率隊上山抄過賊後，毛有銘等揮令各營從溪河上流大呼衝入，斬馘無算，駢尸塞流。正擬入山追剿，而日斜士飢，乃分軍少息齊雲之麓，俄而賊旗隱現，右側山衝復出一枝，我軍再起破之，餘匪遁遁藍田山溪一帶。是夜月色正明，唐義訓派隊赴南渡，循河直上……賊半在西館過河，半在南渡過橋，我軍鼓角齊鳴，一擁而上，各山伏兵突出，殺聲大震，羣賊驚亂，不復成伍。其未及渡者，衆軍蹙之入水，其已渡者爲滑橋巖脚之軍所截，前股擊散，後股續至，奪路狂奔。

文正在京時奏議極爲宏實雅切，兼有賈誼劉向之長。公之文性本毗於陽剛，自於賈爲近，然亦有極似劉者，如云：『粒我烝民，后稷所以配天也，純亦不已，文王所以配上帝也。』（遵議大禮疏）又云：『仁宗親裕藏之大紕，

思阿桂之遠慮，慨增兵之仍無實效，特詔裁汰於是各省次第裁兵一萬四千有奇。（議汰兵疏）此等處規模漢人，皆有形迹可尋，不得謂非似劉向也。若督師以後之奏議，則指陳委曲，益就斂抑，不襲古人形似，但求易於動聽，蓋得之於陸宣公者爲多。

公嘗以古書比附今事，證史之不可盡信，而公之奏報，實事求是，可以概見。

敵部如塔羅李鮑外，間有文人叙其戰績，已與當時實事迥不相符，竊疑古書亦復爾爾。儒者紀兵事以遷史爲最善，遷史以淮陰傳爲最詳。其中如木罌渡河沙囊壅灘，國藩頗疑其并無是事。今臨晉之黃河尙在，果木罌所能渡乎？沙囊堵水溢漏如故，斷不能頃刻而成堰，水大則不能忽堵忽決，水小則決之而無損於敵。以物理推之，遷書尙可疑如此，則此外諸史叙述兵事，其與當年實績相合者益寡矣。復尹杏農

當咸豐之末，文正自皖東征，議辦江西厘金，以充東征軍餉。復撥江西漕折以充徽寧兩防之餉。逮同治初年，又因各軍逃亡過多，奏撥九江洋稅三萬以清積欠。沈葆楨撫贛，乃先後罷之，最後請將江西牙厘悉歸本省經收，文正乃不能復忍矣。其力爭此事之疏，詞氣激烈，爲公生平所未有。中有云：

臣忝督兩江，又緝兵符。凡江西土地所出之財，臣皆得奏明提用，即丁漕洋稅三者一一分提濟用，亦不爲過。何況厘金奏定之款，尤爲分內應籌之餉，不得目爲協餉，更不得稱爲隔省代謀。如江西以臣爲代謀之客，則何處是臣應籌餉之地……沈葆楨於臣處軍餉論分論情皆應和衷熟商。元年八九月間，臣軍疾疫大

作，而忠逆大舉援救金陵，沈葆楨乃於是時截留漕折銀四萬，既不函商，又不咨商，實屬不近人情。二年潯關洋稅一案，關道蔡錦青分撥萬五千兩，解至臣營，沈葆楨乃大怒，嚴札申飭蔡錦青，并移咨詰問臣處，但有峻厲之詞，絕無婉商之語。此次截留厘金，亦并未函商，咨商一次……或臣明於責沈葆楨而闇於自責。臣例可節制江西，或因此而生挾權之咎。臣曾保奏沈葆楨數次，或因此而生市德之咎。然臣閱世已深，素以挾權市德爲可羞。卽如漕折一案，臣曾函商一次，咨商一次，洋稅一案，臣接撫臣峻詞詰問之咨，曾經密函婉復，茲特鈔呈御覽，以明臣不敢有挾權市德之意，自此二案外，臣之公牘私函在江西者極多，其中如有挾權市德措詞失當者，請旨飭下沈葆楨多鈔數件進呈

公又嘗云：

戶部疏中言湖北每月協我五萬，四川月協五萬，湖南月協二萬五千，江西月協三萬云云，實則四川兩湖三省四年以來並無協我絲毫之款。江西除厘金外，亦別無月解之款。去年潯關解到一月洋稅萬五千金，因沈中丞盛怒已退還矣。不知戶部何故疑我得此巨款。弟嘗謂用事日久，恐人疑我兵柄過重利權太廣……

……復 吳竹如

其時金陵已合圍，功成在旦夕，而忌者猶如此。

討捻之役，文正初持四鎮屯兵以逸待勞之說，自是老謀深算，而時論不與之。然文正自徐北上以後，策定劉

松山鮑超劉秉璋李昭慶劉銘傳及忠襄六軍爲游擊之師，其駐防之兵則除濟寧周口四鎮外再加襄陽三河尖兩鎮，六鎮則多屯糧藥，六游則專講追逐，若一戰之後即能追逐二三百里則六游分追梭織不斷此賊終有窮時。公晚年辦理交涉，備受無識之譏訕，而公未嘗置辯。蓋以隱忍順受者一時之權宜，發憤圖強者百年之大計也。左列數語最傳公心事。

辦理洋務，小事不妨放鬆，大事之必不可從者乃可出死力與之苦爭。當康熙全盛之事，而天主教已盛行中國，自京師至外省名城，幾於無處無天主堂。以今日比之康熙時，則傳教一事猶爲患之小者，故鄙意不欲過於糾纏，正欲留全力以爭持大事耳。復吳竹莊

承示馭夷之法，以羈縻爲上，誠爲至理名言。自宋以來，君子好痛詆和局而輕言戰爭，至今清議未改此態，有識者雖知戰不可恃，然不敢一意主和，蓋恐羣情懈弛，無復隱圖自強之志。鄙人今歲所以大蒙譏詬而在已亦悔憾者此也。復李中堂

今中國輪船甫經修造，尙不盡如洋人兵船之式，洋槍洋砲，甫經操練，亦不能及洋人技藝之精，至若召募水軍出海操演，此時尙未議及，苟欲捍禦外侮，徐圖自強，自非內外臣工各有臥薪嘗膽之志，持以一二十年之久，未易收效。然因事端艱鉅，畏縮不爲，俟諸後人，則後人又將托詞以俟後人，且永無自強之一日。周治

文正奏議以詞意淺顯爲主，其讀書錄中論賈生治安策云，奏議以明白顯豁人人易曉爲要。後世讀此文者疑其稱名甚古，其用字甚雅，若倉卒不能解者。不知在漢時乃人人共稱之名，人人慣用之字，即人人所能解也。卽以稱名而論，其稱淮南濟北，如今日稱端華肅順也。其稱匈奴，如今日稱英吉利也。其稱郡國，猶今日稱府廳也。其稱傅相丞尉，猶今日稱司道守令也。又以用字而論，其用厝字，猶今日用置字也。其用慮字，猶今日用大也。由此等以類推，則當日通稱之名通用之字，斷無不共論者。然則居今日而講求奏章，亦用今日通稱之名通用之字可矣。蓋公之著作除詩文外，實無處不以最通俗之文體，而軍中諸文檄更參用口語。然不害其爲雅者，以言之有物也。

文正於文章則曰文章須得偏鶩不平之氣乃佳，（讀書錄卷三）於書法則曰側勢遠從天上落，橫波雜向弩端涵。（丁卯日記）又曰，作書之道寓沈雄於肅穆之中，乃有深味。雄字須有長劍快戟龍拏虎踞之象，鋒鋃森森不可逼視者爲正宗，不得以劍拔弩張四字相鄙作一種鄉愿字，名爲含蓄深厚，非之無舉，刺之無刺，終身無入處也。作古文古詩亦然，作人之道亦然，治軍亦然，（辛酉日記）

觀此數語，知公之性分實偏於剛強，其取人亦如此。若但見公平，好用省克工夫，多作謙卑遜順之語，遂以爲公毗於柔，則大誤矣。秉剛強而劑以柔順，乃成公之大傳。曰知柔知剛。又曰，沈潛剛克，高明柔克。公其深於此義者也。

公又嘗云：古來英傑非有一種剛強之氣，萬不能成大事。復劉仲良

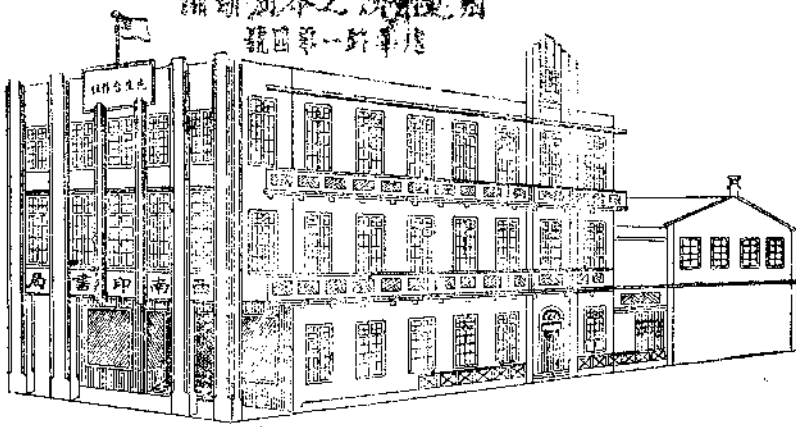
又云：未有無陽剛之氣而能大有立於世者，有志之君子，養之無害可耳。雜著

公之論文，往往自道性情好尚，如云：文章之道，以氣象光明俊偉爲最難而可貴，如久雨初晴，登高山而望曠野，如樓俯大江，獨坐明窗淨几之下，而可以遠眺，如英雄俠士，裼裘而來，絕無齷齪猥鄙之態。此三者皆光明俊偉之象。文中有此氣象者，大抵得於天授，不盡關乎學術。自孟子韓子而外，惟賈生及陸敬輿蘇子瞻得此氣象最多。（讀書錄）奇詞大句，須得瑰璋飛騰之氣驅之以行。（辛亥日記）又云：古文之道，亦須有奇橫之趣，自然之致，二者並進，乃爲成體之文。（同上）光明瑰璋皆毗於剛者，與上說互相發明。公之詩文，自成機杼，所得於此者最多。公雖推搨桐城，而視桐城諸老之搖曳作態酸腐可掬者，實大不侔。細味自見。

文正自言：余性魯鈍，他人目下二三行，余或疾讀不能終一行，他人頃刻立辦者，余或沈吟數時不能了。友人陽湖周弢甫嘗謂余儒緩不及事，余亦深以舒緩爲媿。（雜著）又其訓子作字之法云：既要求好，又要求快，余生平因作字遲鈍，吃虧不少。爾須力求敏捷，每日能作楷書一萬則幾矣。（家訓）此雖自謙之語，然觀公平日動作習慣，實非敏疾一流。其卒無廢事者，皆勤而有恒之效也。敏而不勤，勤而不能有恒，蓋有甚於鈍魯也。

新設木業印刷局

地址第一號



西商印書局

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

電話 壹零七壹

現舖在西北湖路四十四號



明德社學術研究班簡章

- 第一條 本班以抉取國學精華探討西洋思想比較中外文化闡揚面有道德爲主旨
- 第二條 本班以明德社輪迴講師暨第一集團軍派往民財兩廳服務之政訓人員曾在大學或專門畢業或修業者爲研究員
- 第三條 研究員均由導師指導研究其指導及研究之時間與辦法暨研究科目另定之
- 第四條 本班研究期間暫定爲四個月遇必要時得延長之
- 第五條 本班設主任副主任各一人綜理本班一切行政事宜由明德社社長副社長兼任
- 第六條 本班設專任秘書一人掌理不屬各處事務兼任秘書若干人勸辦各處室事務
- 第七條 本社設敎務主任一人掌理本班敎務事務主任一人掌理本班事務其他職員若干人分別助理各處室事務
- 第八條 研究員於開課後兩星期內應組織一研究員幹事會並選舉主任幹事一人副主任幹事一人本班開班務會議時該主任幹事副主任幹事得列席發表意見
- 第九條 本班每半月開班務會議一次以主任副主任秘書敎務主任事務主任組織之
- 第十條 研究員成績之考核以平日研究之勤惰及札記或論文之高下爲憑(研究期滿時如有必要得另舉行考試)成績及格者本班得發

給憑證

第十一條 在研究期中各研究員之原為明德社輪迴講師者其考績即以研究之成績為定成績優異者明德社得予以升擢或另定優待辦法

其原為第一集團軍政訓人員者所有成績由明德社函選第一集團軍總司令部核辦

第十二條 研究員成績優良願意再求深造者將來明德社舉辦研究院時得准其免考入學

第十三條 本簡章有未盡事宜得隨時修改補充之

明德社學術研究班科目說明及研究規則

第一條 凡研究員除例假外應於每日上午九時至十二時下午二時至五時在指定地點自行研究

第二條 研究科目如下

(一)經學甲 孝經 四書

導師 劉堯卿

主旨在貫穿群經折衷諸家而以時代之眼先為作新解務使合於現代之用并在可能範圍內酌擬體裁編纂課本（如就經文中之要義摘為標題若仁者孝等融會其旨附以新解并廣設例証以資觀感）以備將來釐定成書呈請政府頒行（本節明德社定）

(二)經學乙 群經大義

導師 篆子才

本科於易進義理退術數注採王弼傳探程頤於書進今文退偽孔大傳採伏生注疏採孫星衍於詩採毛傳鄭箋於三禮採鄭注王闈運箋於左傳採章炳麟說（本節導師篆定）

(三)子學 老子 莊子

導師 篆子才

老子為孔仲尼之師莊子為顏淵氏之儒老子所說大都積德久國莊子所說首重自在平等妄人儻之於張道陵譬說稱之為消極派厚誣古人迷誤後學生心害政莫此為甚蒙與本師章太炎先生各萃二十餘年之心力成書數種以質海內今本此旨指明端緒俾學者知所擴充焉（全上）

(四)宋明理學與顏李學說

導師 張嘉森君勳

本科演講及研究之範圍如下

緒論

理學之定義

理學之方法

理學之特點

上編 宇宙

原始

理氣

中編

性

心

下編 人生

心物

知行

理欲

義利

格物 致知

存養

施爲

政術

(五)西洋哲學與科學思想

本科演講及研究之範圍如下

新民月刊 附錄

明德社學術研究班章程

(本節導師張君勳定)

導師 謝幼偉

(一)常識 科學 哲學

(二)科學之方法

(三)哲學之方法

(四)科學與哲學

(甲)外界

自然 時間 空間 物質 因果

(乙)內界

自我 意識 感覺 思維 意志

(丙)內界對外界之認識

(五)科學哲學與人生

(六)一種正確人生觀

(六)中外文化原理

本科演講及研究之範圍如下

一 何謂文化

甲 物質文化

乙 精神文化

二 歐洲印度中國文化之比較

甲 希臘 羅馬 歐洲近世

乙 印度

丙 中國

(本節導師謝幼偉定)

導師 張嘉森君勛

(本節導師張君勛暫定八月開課)

(七)現代政治經濟社會之思想及制度

導師 梁明致

本科主旨在闡述及批評現代關於政治經濟社會各方面主要之學說及制度並將本省三年施政計劃與現代政治經濟社會各方面之關係予以詳確之解釋(本節明德社定)

第三條 凡研究應具分析及綜合之眼光下列各點尤須注意

- 一 中國思想之特點
 - 二 中國文化之本質及歷代之升降
 - 三 中國固有道德之本義與精神及與西方道德之比較
 - 四 中西文化之比較
 - 五 建設中國新文化此後應取之途徑
- 第四條 各科除按期演講外所有研究方法及應閱書籍由導師規定之導師演講時各研究員應自行筆記
- 第五條 除例假外上午九時至十一時為導師演講時間十一時至十二時為導師與研究員問答時間
- 第六條 各研究員於導師之演講或所閱之書籍有不明瞭時除在問答時間可以請問外並可在暇時自就各導師研討其較繁重者應用書面陳請導師批答惟不能軼出範圍
- 第七條 各研究員應將研究所得作成札記或論文每半月一次繳交教務處轉送各導師分別批閱
- 第八條 經學甲(孝經四書)各研究員研究有得可以編纂課本時應如何分工合作及釐定成書屆時明德社另行規定辦法辦理之如時間不及舉辦或不及成書時所有已經預備之材料由明德社接管另行辦理
- 第九條 本班每星期六下午一時至三時舉行談話會一次以主任或副主任或教務主任為主席各導師專任及秘書事務主任屆時均須出席研究員以一次三十名為限依次輪流屆時各研究員可就各人之心得疑問感想等隨便談話
- 第十條 在研究期中本社以時教請名人演講其日期臨時宣布之
- 第十一條 本規則有未盡事宜得隨時修改補充之

