

五華

1

本片卷

自 1947 年

1

期

至 1947 年

6

期

1947年

自第
至第

1
6

期
期

文史

中國思想史

錢穆講

于丹叢記

第一講 上古

什麼叫做思想？大智度論說：「人心可分兩種：一是念念生滅心，一是次第相續心。」念念生滅心，忽起忽落，前念後念，不相照應，譬如河水，暫流而下，各不相礙。次第相續心，則前後相貫，因甲及乙，譬如河灘，波浪連綿而下，便成川流。所謂思想，即指次第相續心而言。一個人為了考慮一件事，每每會想到幾分鐘，幾點鐘，幾天，幾個月，次第相續下去。這就是思想。若論思想家，往往碰到一個問題，釘在心上捨不掉，有的可以繼續到幾年，幾十年，才能解決。

思想進行有兩個方式，一則譬如人體循環系統內的血，由大血管經過到小血管。又說到神經束，遍及全身。此猶思想由一個問題的大端想到此間的小端，面面俱到，無微不至。這是一個方式。另一方式，則如開渠池港由水漲，匯到長江大河，再由江河匯流遠海。此猶思想由一小問題連次推想到大的問題上去，這是一個方式。這叫做「思想的體系」。這是源解決一個問題一定有的次序。

有些問題，一個人不能解決，須待多數人之共同研究，其間各人的思路不同，還便成功了一思想上的派別。問題的方向既多，又非一時所能解決，每每延擱到幾代，幾千百年代，才能解決此一問題。次第相續，遂形成了思想史。思想既成功了一部歷史，便知此等思想並不是隨便的思想。千辛萬苦，而各有堅固的對象與必然的條次。一個國家，一個民族，每在五、六千五百年，祇解決了幾個問題。而這幾個問題，可以使這一個國家或民族繁榮千年來用桐子的大思想家，都集中精氣來對待它。所以一國思想史，是一部文化史的核心，亦可說是文化史的生命。一個國家，一個民族，既有文化歷史，就必有思想。思想繼續不斷，有生命，有系統，有組織。它必能對付得幾個大問題。才足以見此民族的力氣，才足以見此國家的民族的特質。他們思想的對象不同，方法也不一樣；而同一個問題，也

可以有兩個以上的方法。思想之內容與方法不同，造成了不同的民族，造成了不同的文化。

中國民族幾千年來，曾有些什麼想法呢？不能說今天這樣想，明天那樣想，這是愈想愈空，愈空愈無，算不得思想。也僅僅不起文化，造不成歷史。文化歷史都是次第相續的。換言之，歷史是一箇思想史。

我在前幾年，曾寫過一部歷史大綱，這是一部普通歷史。後來又想寫一部文化史。那寫了一頭緒。現在又想寫一部思想史，這就先從儒教講起。寫思想史，就是寫文化史的中心，寫文化史動脈。就是要看我們的祖宗曾想些什麼？用什麼方法想？我們且不論好壞。祇先拿儒教的眼光，來看它內容和真相。若此史以儒教的厚度和外延；文化史說到歷史之各方面，各部門，始是歷史之全圖；歷史史則是歷史之中心主腦或骨幹；合此三部，始成爲歷史之全部，始可了解中國巴往之一切。

近來許多先生，都寫中國哲學史。爲什麼我這一部書不叫哲學史而叫思想史呢？因爲嚴格說來，可以說中國沒有哲學。換言之，就是中國沒有像外國一般所想的問題與方法，所以不必用外國的學名來來蓋附會。但是却不能說中國人沒有思想。人心思想與西洋思想自有他不同之處。我們主要的就是說他不同之點。人心之不同如異域，指爲人物，必要寫出他的特徵。寫一國的思想亦復如是，當然要表現出他的本來面目與特徵所在。講思想史，必須從本原處求其真相；由粗大者到細緻；由共動處看到個別。還是有一定的方法，否則將弄不到各派思想之真象。什麼是最粗大的和共通的呢？大批人類思想，從其源頭說；從其粗大處和共動處看；都透不出兩個問題，一個問題我們叫做宇宙論，另一個問題我們叫作人生論。凡屬人類所討論的問題，都不能逃出「宇宙人生」這兩個問題都應該有一種科學方法；而一個關於自然科學，一個關於人文科學。西洋人對這兩個問題大體是喜歡分個講的，無非哲學後一個好，科學也好。這與人生，他們却把來分得清清楚楚。中國人却喜歡合個來講，這叫做天人合一。

人說的吧，是人身邊一團肉體上亮晶晶的發光的一面。在大宇宙中的人生，正如煤子一般的質料，在膠膠自己發光看見的一點光明一樣。但這一點光明，却更深更一大塊的質料，在膠膠自己發光出來，並不是另外一處來。因此也不能別向一處去。現在再說：現像肉體上所發的光，一個人的身體強弱，五臟百骸各自發了最強大的作用，那靈魂也自然發了最強大的作用，有病的時候，光便弱了。等到一死，便不發光了。好比一輛汽車，條件再好，有電和汽油來發動，機關得來，操作得來，或是沒有電和油了，便不起作用了。那時在人身上發光起作用的東西，亦叫做「精爽」。精爽便是耳明目明，一切操作，都發了很好的作用。有人稱「精力充沛」，他便是精爽，直道如今。這始終是如此。他們認身體與靈魂是合一的，並不是在身體外另有靈魂。除了耳目便不能有聰明；除了此肉體，便不能有精爽。精爽到更高的地步，叫做「神明」。如兩國打仗，司令官精爽戰勝，這精爽，步步打緊，此即是他的精爽，至於決定如何進退，他請專門學者中的變化，無不曲中，恰如預知般，便是神明的光了。一個小孩子，從小加以訓練，耳目聰明是精爽；至於智慧深細，眼光遠大，能看幾百年以後發覺國家民族世界的事，所謂先知先覺，即成了神明。這便是說他的光發得比別人強。也可說他的陽氣特別盛；現在說則他的條件特別靈，因而作用也特別大。你看問道光出那裏而來，這光還是山他體上無餘而來，一用物精多一便是靈敏得妙。可是這有餘無未盡，那便能「鬼出現」，那便有鬼之鬼的鬼他自然發好。一可普通人在世時，身體很強健，一旦進了病房，身體上所以現形，真由他精爽未消滅。至於老年人，或久病而死，他的鬼便很少能顯形與我們了。這是字虛的「人生論」也。說有一種明確的認識，故學中，我們便叫這中國人所說的「那鬼魂」之鬼，有一種明確的認識。當知此種看法，與西洋的截然不同。西方人以為靈魂還與肉體體上，一可復活，而中國人則說：「屍歸泥土，魂也散了。」前面說過，魂只如一燈可滅，燈熄了，光自然散了。散便散了，並非說離此體後，魂仍然存在。中國人想那靈魂不散，便拿給他一個靈依。因此拿一塊木

頭，叫靈魂在上面，以便他暫時不致散失，這叫「神主」。便是說，人死後的靈魂以此木為主。神便是寓在此木上的靈。把這靈魂供起來，靜謐他，使他在木上不得己的想法。這以靈魂祀到三代，三代以上思想根本不存在，便也不用祭了。故祭禮也不知項上，只是祭神主，是因鬼神的靈依在木上。這些習俗，雖說迷信，也有他很遠的來源，這真是中國人的生命和宇宙論。

此外許多古書上的說，不想再拿來詳講，此刻再講一個故事，作為一段「魂歸土」的結束。大說禮記五帝德篇，字里問孔子：「黃帝為什麼活到三百年呢？」孔子說：「黃帝生而民利其德，死而民畏其神，亡而民用其敬，所以有三百年。」這這說：並非黃帝的靈德，有三百年的壽命，他在世的時候，約略算為一百年，他對於政治，教育，文化等各方面，大索得他的幫助和利益，等他死了，他的精爽神明還能使人畏敬，又感一百一。到了第二百年已過，他的精神也亡了，但他的話依然有效，還可以作大歲的教訓，如是又一百年。豈非黃帝的一生等於存在了三百年嗎？這樣的辦法，實在也極適合於情理。所以中國人看生命便是一種陽氣，竟便是一種陰氣。鬼附的鬼之「陽氣」，鬼散離的是一「陰氣」。陽氣是什麼呢？一種新說，風俗生命之「光輝」，生命只在「一塊肉體」上，就在這肉體上生作用。光輝發生在肉體上，這種光輝便是神，待他光輝散了，回復到深里一大塊的陰氣上去，便是鬼。所以我說此乃一種唯物論；但與西方的唯物論仍有所不同。西方人腦中的物，不發光，有陰面無陽。而中國則陰中有陽，但亦並不是唯心論；西方的唯心論是物外有心，而中國所講陰陽，則陰的另一方面即是陽。故說「陰之謂道」。如此解釋宇宙，人生即在其中。如此解釋人生，宇宙也即在其中了。在此情形下，中國社會却不能斷生宗教，但也不能說中國人無信仰。現在會起西藏，印度，中國三種的說法，我仍然要感到中國人所講的教義各異，至少是與外國的不同。

我們不要看這一個不同，從這一個不同，却引起許多極大的差異。現在我再引一段故事來講一講中國人對於死後不死的觀念。左傳魯公二十一年，范宣子問叔孫豹：「古人說死而不朽，是什麼意思？」叔孫豹正在考慮，未容復。范宣子又言：「譬如我范家自上古以來，世世為貴族，還算得不朽了吧？」叔孫豹說：「這則做世祿，不祿算不朽；真正的不朽有三種，太上而立德，其次立言，其次立功。」這是中國古代有名的格言。直到現在，幾於無人不知。在此段問答裏，我們可以看到中國人早已不

相信有表現，故而他們認為人生不朽的聲有兩種：一種是遺立子的「世祿」；另一種是叔孫約的「三立說」。這兩種都只在此輩人人生真不朽。沒有說與此輩人人生真不朽。原因中國人只認此一個世界，不認四方人心中有第二個世界。平白說不同，因而人生遺此一世界。這這子的「世祿」說一經發，便成後代種種遺教的「家世不朽」。因為不朽也只不過是一種或第相繼，我的身體雖死，也隨時在變化。五十年前的我和現在的我，已經沒有絲毫相同的了。只與本第相繼，所以這算有他我，那裏由此推論，我的兒子是我身體分出來的一部份，依然和我或第相繼，所以我的生命可以寄託給他而存在，在兒子方面，也感到他的生命是繼續著前的人而來的。「身體變弱，受之父母。」如此則傳種後代，便是人生之不朽。故說「不朽有三，無後為大。」因我無後，便托上來歷代祖宗的命也都衰了。這不啻成爲中國的宗教，我們也不妨說中國人的家世即是中國人的教黨。這種家世的「不朽」，竟造成了幾千年來的中國社會和中國歷史。至於第二種的不朽，那是較第一層的不朽，這裏面的遺教，却特詳細推測。我們且待此後繼續發揮。但即淺近言之，即以「立言」說，如子產，澹立子，叔孫約諸人雖過去很久了，而他們的活，卻到現在，依然支配著人心。我們譬如在現在讀到他們的傳話，反過來說，便覺如他們還能和我們講話一般，那不是他們如若若嗎？這便是他們的「不朽」了。他們的不朽在我們的世上，何待有一說理走上別一世界天國去，始得不朽呢？這是中國思想從開源處便和別人不同的所在，所以我們應該特別注意！

五華學院文史部三十三年一月份日程

- 【一】一月五日星期日講教授中：中國文學史通論第八講「時代與作家」
- 【二】一月十四日【星期二】錢所長致詞：中國思想史第五講「道家思想」
- 【三】一月二十日【星期一】錢所長致詞：中國思想史第六講「名家思想」
- 【四】一月二十八日【星期二】錢所長致詞：中國思想史第七講「陰陽家思想」

錢賓四先生論學近著索引

- 中國之前途（民黨日報三十六年元旦論文）
- 中國文化新途與雲南（昆明中央日報三十六年一月十二日論文）
- 中國學術思想史之分期（中央週刊第七卷第十七期）
- 辨性（思想與時代第三十六期）
- 孔子與心教（同右第二十一期）
- 孔子哲學（四川青年第二卷第三、四期）
- 易傳與禮記中之宇宙論（思想與時代第三十四期）
- 與修志加論戰國樂漢初之新舊軍（同右第三十五期）
- 東漢以下宗教思想之復活（中央週刊第七卷第二十一、二期）
- 錢賓四學與南渡清談（中央週刊第七卷第二十七期）
- 記錢賓四（學三第（中央週刊）
- 論論南北隋唐時信學（中央週刊）
- 初期宋學（中央週刊）
- 社會與墳墓（東方雜誌第四十一卷第十四號）
- 禮祭與禮學三篇（思想與時代第三十八、三十九、四十期）
- 說具知四句教與三教合一（同右第三十七期）
- 宋明理學之總評語（中央週刊）
- 金元統治下之新道教（中央週刊）

（未完）



納法始。而清代漢學之科學精神，亦必先多讀古書，多求證據，始能得
其淵源。以為推源之資。自信過滿，易成武斷。其蔽六。未嘗若小學之
教，六書特其一端。然古義豈淺，錯簡非易。故清儒講訓詁聲韻之學，往
往為以非生。足下初涉其原，師澤自所難免。故清儒辨經，而折節讀書，



蠲戲齋近詩

馬一浮

詩人四德

予嘗觀古詩所以為詩者，約有四端：一日葛藤出，二日鏡天下，三日翻
無常，四日樂自然。詩人之志，即若掃之瞻。若其感之遠近，言之
妙，則係乎德。因感是德，以候後之君子，推而廣之。
蕭伯少思。日以濟其真。君子尤性德。推而廣之。物我既隔間，
始覺相離。嗚呼向相求，則乃在斯人。奈何道途中，獨處無歸。朱
生起世。乘陰網。歸我津。因。案文為風。因。豈日方新。思古良行
德。應曰依吾。

大約談韻物，不與運同。眾人同民思，乃與天地侔。百姓為物，
斯斯將無說，形勢亦何求？哀彼昏塗，隨眾不相救。一夫
有不德，在已若而海。此心何能已？問他何所流。所以救濟思，愛國非其
俗。凡思多計常，反成成所見。特者二俱盡，非常亦非斷。緣生即性空，
功業更學。詩人其眼，如復到正觀。殷墟恆廣遠，蔡忽若流。釋
無留。朝華之夕。國邑隨丘墟。人臨若社。利那木無任，何為抱冰
裝？
何生非有樂，所樂在知天。曾感焉可謂，我靈物自辨。太和保時首，
自觀運帶先。要惟不為用，一姓始稅余。流形草木，周際亦山川。即事
多所欣，意得匪宜宜。六合為我宅，充塞為我。莊周不復囿，此尚執為
障！

求之今時，殆同鱗角。又復虛心求益，尤為難能。屏山先生，當代砥礪，
時時親余，能自得師，遠語之帶，何可限量？徒學求經世，於我獨不盡
心。則亦所知以常齊之。如有好正，不惟往復也，突爾各至日周鐘獻
白。

元日即事東伯安仲直

偶追年少逐年新，一醉到來祇抱春。股膝流連猶幸意，放生願見見天
真。開樽遠顧青山外，苦澀深淵綠水濱。久被紛紛塵事擾，不期又與舊
親。放下餘年見太不，目擊雙日遊乾坤。故人光怪從前語，老我愚思體
深。途窮始知今滿，頓忘幾世舊時。狂吟久歇還須語，恍恍因思面味
清。

讀雙水精舍詩集贈仲直兄

牛角湖樓密半城，南天別賦一家兵！大鳥復復爭奇巧，妙語從來不可
名！陶令流風猶未遠，莊生論物怪難衡。志言得意知者寡，精舍傳詩未令
空。

江夏書懷寄于伯安仲直兩兄

鹿門傳經學，苦難大有人！花開架後好，水映卷荷新。變落悲前事，
支離此身。孤桑思舊雨，殘夢滿湖濱。

登黃鶴樓

生游香山雪，今朝黃鶴樓！風敲雲鬢白，帆影漢江秋。戰伐個人老，
生涯似海浮。客愁流不盡，天地自悠悠！

登玄天閣

獨立蒼岩百尺樓，凌雲意氣理悠悠。湖山倚仗瀟湘曉，采藥高低白
秋。山寺遠春平野闊，漁村深澗綠烟浮。明年浪跡知何處？莫把空陵繫
舟。

贈錢賓四先生

臆府幾行後，故今著桃家。一生樂作育，百果歸烟霞。水鏡齋三遍，
泉皮瀝五華。南其桃李盛，結實是相誇！

華亭寺道中

空山地冷碧，飛雁百千重！風響文人笛，雲開左右巒。落葉噴噴石，
驚鳥入深松。一步一吟句，遙天起寺鐘。

于乃仁

于乃仁

方樹梅

方樹梅

周均

周均

前人

前人



醉

對說這社會大如滄海
而你的力量是那樣微薄小

也不過一撮發粉

那紅的額粉都沒了呀

血庫的車子來了。就停在校門裏面。

下來三個女醫師，三個護士，兩個工友從車廂裏卸下輸血的器械，小心翼翼地向右邊開去，那兒正圍着一大羣學生，除了兩三處佈置的手術室。其餘的都圍着一種濃濃的神秘望着那幾個「病人」；那神情是當一個人站在救死扶傷的同學考實時所常有的。楊國棟就是面帶這種表情的一個。

楊國棟的為人正和他的名字一樣平常，而在這一羣學生之間，他沒有一點特質能使他和其他的同學顯出兩樣，當然，當一年前他剛在工大出現的時候，任誰同他打量一眼，準可知他是一個「新人」。可是，在某處不可捉摸的力量的感染下，很快地，甚至不自覺地，他的一切生活習慣都變轉和周圍的人一樣，成了個典型的「大學生」，譬如說，他從前一直穿學生裝，如今却披着一件四季通行的皮茄克；他前子裏還帶着兩雙重慶帶來的平貼底新皮鞋，如今竟換了新的皮靴；他前子裏還帶着幾斤重的皮箱，如今却弄到上課鐘十分鐘不起牀，然後用乾毛巾在眼瞼上一擦，拿起來肥本子就走，趕到教室正打瞌睡。

因此，這時候楊國棟也沒能在血庫的車子前耽擱多久。可是，在他無意地跨進教室之前，他總還恍惚地聽了牆上張貼的標語：「捐血義舉，當仁不讓！」——「我們捐養滴血，時方少一個犧牲」。比他們旁邊貼

五 華 (第一期)

醉

濟的大紅紙和花邊的一「獻血會」的通告來，那兩張黃紙邊邊上的標語委實顯得渺小可憐。它們的出現只表現了一件聊堪自慰的事實：這二千多人的大舉動，總算還有人記得一月前校長發起的一「五萬兩捐血運動」，總算還有人進行着，而在大家都忘了這件事的時候，血庫的車子竟開來了。

上課鐘敲過三分鐘，教授還沒到，教室裏說話的聲音却愈來愈嘩雜。

「你說能有幾個人去捐？」

「至多五十個，一萬四萬。」

「五十個，能滿二十個算我輸！我們吃飽牛肉了。」

「你給我們二千個同學中找不到二十個熱情的？」

「熱情！」發言的在這裏冷笑了一下，「熱情的不見得捐得出熱血，叫教育館加發一千塊獎金。讓學生吃得飽，够得上營養了。再向我們來捐血。」

這現成的風潮馬上得到一些人的附和和哄笑，圍着他們的人也就更多。

楊國棟既已跳上去，就不由得他不發言：

「這就是我們『非常』時期的『非常』現象。米姓血，國棟醫生的血，投錢的，大魚買，都肥得快飽充血了，血庫不同這些人去捐，反跑到貧血的學生堆裏來，可不是一『非常』現象！」

「工大的學生也不完全是貧血的。倘有人捐得起。」一個帶着八百歲

近視眼，一直靜坐在一旁的同學，忍不住抬頭望了楊國棟一眼，低低地提出他的意見：「讓我們工大個學一下，做個榜樣給社會看看也好。」

這種正派論調在這樣一個圈子裏是永遠得不到良好的反應的。所以八百歲近視眼說完了就趕緊低了頭；而輕輕颯颯的說笑仍不約而同地從四圍

十一季



11

發射到牆壁上，楊國棟更受了侮辱似的不甘城歎。

「阿Q式的安爾！精神勝利法！讓人家捧了血還自誇得意。中國的阿

Q再多些，社會一定更壞！」

楊國棟憤憤的舉管幾乎覺得滿堂采，因此更顯得意，議論更多。實情

也更尖酸。這是楊國棟改變的另一方面。在中學讀書的時候，他並不覺得

這非當時期的政治社會有什麼不合理的現象。即他感覺一點，也抱若一不

應向敵人發難自己的弱點，削弱抗戰力量」的便意，閉口不談國事。可是

上大不像其他學校，在這裏沒有一個學生不會對政治社會無情地批判幾句，

這種批判精神在上大平達成風氣，楊國棟確是出奇的熱烈，以致使大家忘

了十分鐘內教授不到這可敬掉的慣例；而當教授在上課一刻鐘後趕到時，

大家還戀戀不捨地圍着這一個人，聽取他們從開所下的結論：

「中國的戰場還要多，就算有幾十個人捐血，又算個屁！」

上午一運上了國堂課，飯後打了個中覺，楊國棟醒起來已是下午三點

鐘。信步向校門口踱去。

校門右手兩腳土場子的齊希前新着「大業」同學，後面的貼在前面的背

上，再後面的就着脚，伸長頸子朝裏望，嘴張得大大的。楊國棟覺得奇怪，

待想辨這是誰時，他更覺奇怪。！怎麼到現在還沒輪完？究竟

真有多少人願意捐血？有多少人有不值錢的血？

他本能地趨近窗口，從頸子的夾縫間向內張望，兩間連通兩屋子的裏

面，五張綠紗的帆布床，沒有一張是空着的。兩個女醫師一人照料一間，

無聲地忙碌着。一會兒把輸血器的管子插進一個同學的下臂膊，一會兒又

去察視另一張床間的短子，惟恐聽得太多了。

窗子外面却交換着低低的私語。

「頂多和打防疫針一樣。」

「不會有反應？」

「老臉輸了三百四四，剛才還原樣上體育。」

「那後我這樣身體也吃得消。」

「每人都可以捐出二百五十四西；據說我們的體格還不像我們自己想

像的那麼弱。」

這些私語逐漸變成楊國棟的注意。他發現發問的是老趙，半段拉人處

牛肉的那一個；答話的就是那個八百度近視眼。

開答依舊進行着：

「輸了兩個了！」

「還得等兩個。——你沒去報名？」

「我？」老趙躊躇了一下，立刻從人羣裏擠了出去。「我現在就去。」

老趙的舉動叫楊國棟一異。他猜不透是什麼事。趙會忘了早晨的講詞，

突然來這麼一個「熱情」的舉動，若心和自己矛盾一下，這舉動使楊國棟

感到分明的不滿，彷彿老趙這一來會對他有什麼不利的。彷彿

老趙去決了捐，則不只是超過自己而已。

老趙去了。八百度的近視眼不久便輪到次序，走過手術室。楊國棟也

在窗簾前到個較好的位置，他聽着八百度近視眼下去，聽着護士替他的

皮膚。他們進行得那麼親切，那麼仔細，像是母親和女兒照料她們的子弟

似的，而他也像一個懦弱的孩子，安心地躺着，察察自己的血從皮膚流到

瓶子裏。臉上浮起一個笑。還是當一個希望如願了，或是做了一件慷慨的

舉動後常有的笑容。這笑使八百度近視眼變美了，似乎比平時可愛可敬

得多，這是一個奇異的現象。它提醒了楊國棟一些久已模糊的記憶，勾引起

一種不易捉摸的愁思。他彷彿聽到幾個月以前：那時美國長的舊皮開始

在幾個同學身上出現，君到那幾個同學非起來「戴其鐵柱」地提勇氣，

他的心裏發癢癢的不對勁，直到自己也弄到一雙才恢復舊觀。——而現在

他心裏又發癢的不對勁了。

楊國棟眼前的一切消失了。他只看見一條細細的血液不斷地向瓶子裏

流着，流着，流着……是誰的血？他已分不清，他分明感到自己的

血在血管裏嘩嘩地奔流着，加速地奔流着，渴望着一個出口。

他使勁扭開了身後的同學，向報名和檢查體格的地方跑去。半路上遇

到老趙，他扭住他的胳膊問：「報了名嗎？」

「報了。可是今天來不及了。得等下一次。」

「下星期六。」

「下星期六一定來！下星期六一定來！他拼命搖動着老趙的胳膊。

第二天，當地各報都登出上大同學踴躍輸血的新聞：一日間捐輸者三

百人，計得五萬四西。

自在香室隨筆

于乃義



北京雲南會館公案

北平之有雲南會館，由來已久。廣有三處，其二在宣武門內，其一在正陽門外。正陽門外一館，清初王弘緒修築，立有碑記。弘緒，字懋自，號思齋，保山人。明崇禎庚午舉人，官戶部郎中。入清，降清。仕至戶部尚書，加太子太保，改兵部尚書。以年老乞休，疏請上得請居金陵，數年卒。說朝節。派人於弘緒墓否不一。咸之者謂清代入主中原，仍不失前朝政府軀殼，弘緒與有力焉。否之者曰：其誠臣也，忠民極人也！派人恥其為臣，弘緒所為會館碑記，康熙間，昆明金源（字仲遠）為文痛詆之。實人心所共鳴，茲錄碑記及對聯原文如次，俾對閱之，以見源人之正義感云。

王弘緒重修雲南會館碑記：

會館之設，非僅聯鄉曲便藉集也；上稱朝廷講求治安，下為桑梓究晰利弊。館之取義大矣哉！漢晉諸有會館三區；其二在宣武門內，今為滿洲北第。其一在正陽門外，乙酉冬，工部議改為巡捕營公署，予適還自雲南，請於大司憲，以為天子方大一統，漢晉計日當入尺籍，豈得以此疎遠人之至止者？力爭數回，議始成。但患前日當年尺籍，展期推擱，漸成積欠。自兵燹以來，源之士大夫，寓此者寥寥矣。戊戌冬，十月二月，玉師渡滬江，寓里預將將奕園下，已亥春，予與同持交愈揚君，麻山廉君，謀修之。予捐俸百金，麻山亦捐資百餘金。勸之，始工於二月初三日，告成於四月二十四日。予惟漢晉京師數千里外，輿比若交趾蠻。人視之不曾若我統黨。而予獨謂漢之數派，國家安危係焉！何言之！漢心養漢西南也，故八郡歸焉。非命取

萬，攻取數年而後後即始通於中河。唐之於西詔出，雖不能有其土地，而其內附，與漢之郡縣不異。及至中葉，始歸武郡叛服，而漢遂以衰。張茂隆寄意於南詔，復繼之以杜元祐，而其中漢與南詔終始。然則源之所係何如也？昔西晉之臣，皆欲稱孫皓為外胤，而杜預懼軍獨非之。夫是二者，豈善功好學也哉？誠見勢有所不可也，今之議漢者，亦謂源不足用兵，至與漢之難堪，唐之棄高昌為比；而不知源者之失也。源與天子終金盟誓，士民久在水火中，與師進取，行將獻誠降者，據之七大夫，計必或徒御，備視後，觀光不問者，將乘機至矣。他無一殊之居以安其身，慰其意，則遠人何望焉？故予三人為此役也，非獨值其鄉人之私，亦以俾後世明，稱源遠人之若此也。予且曉將請告還里，求驗島島之私，不遠與別鄉諸君子於食勞於此。相與說說坐平游之地；惟願諸君子同業振興，時時求治安，究晰利弊，庶不負此館之存矣。館既有成，今於堂之左旁益以兩廡四楹，其他楹垣之屬，莫不經理而復。以餘資置什物若干件，後之至止者，體念保護之難，修葺之類，或論價使，毋致毀傷。願予三人志也。是為記。源與比鄰九族宋君榮公認揚先，自金陵來，親領會更新。毅然捐貲，地所未備，併記之。

金源雲南會館碑記後卷云。

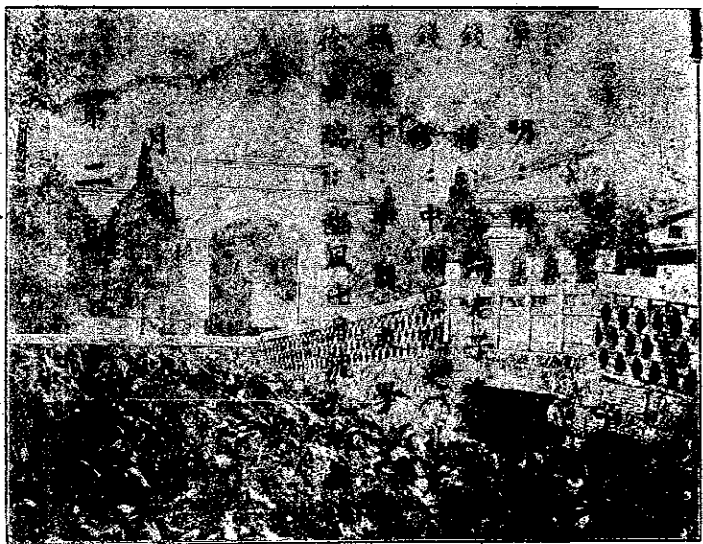
公事入都，止於會館。碑記乃鄉人王弘緒撰，歲世堪書。受其書法，就碑讀文。至小醜游說，行將獻職，不覺憤然曰：一是

內政部登記證警字第一〇三八〇號
 中華郵政特准掛號認爲第一類新聞紙
 雲南郵政管理局登記執照第一二五號

五

華

贈閱
 請交換



道常無爲而無不爲。用其光。復歸其明。無遺身殃。是爲齊常。知如曰常。知常曰明。

其他老子書中「常」字尙屢見。此老子主「常」，不主「無常」之證也。子既主有常，故亦主可久。其言曰：天長地久，天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。孰能安以久動之徐生？天乃道，道乃久。不失其所者久。知不足辱，知止不殆，可以長久。

有以之厚，可以長久，是謂深根固柢，長生久視之道。有常可久，此最庸淺，非莊周義也。老子云「有常」，主「可久」，故亦主「固」曰：「早服謂之重積德，重積德則無不克」。積之爲德，苟歸極言之，而易服承朝形。此又老子野遊於宛易服，而適於莊周之一證也。

莊子曰：「人謂之不死奚益？其形化，其心與之然，可不謂大哀乎！」凡莊子「主無常者，每由其形之變化不居之。然則老子主有常可久，亦可證形之不遷不化乎？曰不可。雖然，形雖化而自有其不化者曰象。象者恆也。凡人之形，必與人之形相像，古今人形皆相像也。凡馬之形必與馬之形相像，古今馬形皆相像也。故指形則化，執象則留。老子曰：無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。視之不見其首，聽之不見其後。執古之道以御今之有。前知古始，是謂重積。類之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。執大象，天下往。大象無形，道隱无名。

蓋以象言道始於此。莊子論道，雖指其變化日新變動不居者言。老子乃始於此象以道新變動，不居之中而得幾許常然不變之大例。故知雖無停形而有成象，智者玩索其象，即可以進推其變。故曰：「執古之道，可以御今之有矣。此又老子就天演而推合之於人事之一大關鍵也。老子書中，實此義者最多，茲舉一例言之：知曰：「大白而逝，道曰反」。

「一反者道之動」，「與物反然後乃至大順」。故曰：「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑，是以聖人執一爲天下式」。此例雖有

成象之一端也。老子又嘗言「式」，曰：「知且白，守其黑，爲天下式」。又曰：「知此兩者亦蕪也。知此兩者亦式也，是謂玄德」。惟道有象，故有式。推其有式，故知有常。惟道有常，故可執古道以御今之有也。老子五千言，其最大發揮在此一義。此則顯與莊周異，而與易最近。以其道天造於人，以人道爲主而與天地同，與莊周之知與天而不知有人者大異也。

象字古皆極少用，易傳乃曰：「易者象也」。太極圖說：「兩儀生四象，四象生八卦」。八卦重復六十四，可以演天地古今一切之事物。又曰：「書不盡言，言不盡意，然則聖人之語，本莊子」。莊子曰：「象以盡意」。「書不盡言，言不盡意」，語之明實者，意也。意有所隨，意之所隨者不可言傳也。按本文明莊子語皆指地內論，獨此條出外指天道，未必實莊子語。然大體則與莊子意近，與老子最遠，故按以爲證。

莊子所謂言之所隨，乃指天地之變相。豈指遷延不停，新新唯故，故曰「不可以言傳」。既不可以言傳，故曰「知者不言」，言者不知也。雖然，大化變日新，萬形變日變，而實其不新不變者存，此下新不變者即所謂「無物之象」，「無形之象」也。一陰一陽之道，亦作春來，日往月來，方生方死，方死方生，前日之出，非今日之出矣！今日之春，非去年之春矣！此指其日新無故，遷流不絕者言也。抑此月往月來，雖往必來，死生相續，陰陽相繼，開終古自然，更無變也。故曰：「執大象，天下往」。一陰一陽之相尋無已，更迭不息，即大象也。大象在握，萬物不能遷。其將何往乎？故曰：「易與天地準，彌綸天地之道」。天地之道，豈有行遷流日新，當之隨此者不以言傳，雖亦有一常不變，得其象而存之，則易見意之不得其哉？易傳之路，大象，其義即承老子，故曰「老近易傳，易近則述，此其與易重人事之一端言也」。

老子書既重人事，故其言天道，亦常歸於近人事者言之。曰：「天網恢恢，疏而不失」。又曰：「天之道，其勝豈可與？高者勝之，下者勝之，有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足」。又曰：「天道無親，常與善人」，「天之道利而不害」。此非其明證耶？故嘗論之，莊周之與老子書，實之佛道，猶觀者之與儒學。故若掃相，還原顯性，莊王

成象之一端也。老子又嘗言「式」，曰：「知且白，守其黑，爲天下式」。又曰：「知此兩者亦蕪也。知此兩者亦式也，是謂玄德」。惟道有象，故有式。推其有式，故知有常。惟道有常，故可執古道以御今之有也。老子五千言，其最大發揮在此一義。此則顯與莊周異，而與易最近。以其道天造於人，以人道爲主而與天地同，與莊周之知與天而不知有人者大異也。

象字古皆極少用，易傳乃曰：「易者象也」。太極圖說：「兩儀生四象，四象生八卦」。八卦重復六十四，可以演天地古今一切之事物。又曰：「書不盡言，言不盡意，然則聖人之語，本莊子」。莊子曰：「象以盡意」。「書不盡言，言不盡意」，語之明實者，意也。意有所隨，意之所隨者不可言傳也。按本文明莊子語皆指地內論，獨此條出外指天道，未必實莊子語。然大體則與莊子意近，與老子最遠，故按以爲證。

莊子所謂言之所隨，乃指天地之變相。豈指遷延不停，新新唯故，故曰「不可以言傳」。既不可以言傳，故曰「知者不言」，言者不知也。雖然，大化變日新，萬形變日變，而實其不新不變者存，此下新不變者即所謂「無物之象」，「無形之象」也。一陰一陽之道，亦作春來，日往月來，方生方死，方死方生，前日之出，非今日之出矣！今日之春，非去年之春矣！此指其日新無故，遷流不絕者言也。抑此月往月來，雖往必來，死生相續，陰陽相繼，開終古自然，更無變也。故曰：「執大象，天下往」。一陰一陽之相尋無已，更迭不息，即大象也。大象在握，萬物不能遷。其將何往乎？故曰：「易與天地準，彌綸天地之道」。天地之道，豈有行遷流日新，當之隨此者不以言傳，雖亦有一常不變，得其象而存之，則易見意之不得其哉？易傳之路，大象，其義即承老子，故曰「老近易傳，易近則述，此其與易重人事之一端言也」。

老子書既重人事，故其言天道，亦常歸於近人事者言之。曰：「天網恢恢，疏而不失」。又曰：「天之道，其勝豈可與？高者勝之，下者勝之，有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足」。又曰：「天道無親，常與善人」，「天之道利而不害」。此非其明證耶？故嘗論之，莊周之與老子書，實之佛道，猶觀者之與儒學。故若掃相，還原顯性，莊王

成象之一端也。老子又嘗言「式」，曰：「知且白，守其黑，爲天下式」。又曰：「知此兩者亦蕪也。知此兩者亦式也，是謂玄德」。惟道有象，故有式。推其有式，故知有常。惟道有常，故可執古道以御今之有也。老子五千言，其最大發揮在此一義。此則顯與莊周異，而與易最近。以其道天造於人，以人道爲主而與天地同，與莊周之知與天而不知有人者大異也。

象字古皆極少用，易傳乃曰：「易者象也」。太極圖說：「兩儀生四象，四象生八卦」。八卦重復六十四，可以演天地古今一切之事物。又曰：「書不盡言，言不盡意，然則聖人之語，本莊子」。莊子曰：「象以盡意」。「書不盡言，言不盡意」，語之明實者，意也。意有所隨，意之所隨者不可言傳也。按本文明莊子語皆指地內論，獨此條出外指天道，未必實莊子語。然大體則與莊子意近，與老子最遠，故按以爲證。

莊子所謂言之所隨，乃指天地之變相。豈指遷延不停，新新唯故，故曰「不可以言傳」。既不可以言傳，故曰「知者不言」，言者不知也。雖然，大化變日新，萬形變日變，而實其不新不變者存，此下新不變者即所謂「無物之象」，「無形之象」也。一陰一陽之道，亦作春來，日往月來，方生方死，方死方生，前日之出，非今日之出矣！今日之春，非去年之春矣！此指其日新無故，遷流不絕者言也。抑此月往月來，雖往必來，死生相續，陰陽相繼，開終古自然，更無變也。故曰：「執大象，天下往」。一陰一陽之相尋無已，更迭不息，即大象也。大象在握，萬物不能遷。其將何往乎？故曰：「易與天地準，彌綸天地之道」。天地之道，豈有行遷流日新，當之隨此者不以言傳，雖亦有一常不變，得其象而存之，則易見意之不得其哉？易傳之路，大象，其義即承老子，故曰「老近易傳，易近則述，此其與易重人事之一端言也」。

老子書既重人事，故其言天道，亦常歸於近人事者言之。曰：「天網恢恢，疏而不失」。又曰：「天之道，其勝豈可與？高者勝之，下者勝之，有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足」。又曰：「天道無親，常與善人」，「天之道利而不害」。此非其明證耶？故嘗論之，莊周之與老子書，實之佛道，猶觀者之與儒學。故若掃相，還原顯性，莊王

復有以「形」、「精」對言者。「形」對言「精」，「氣」對言「精」。此尤足見於莊子之外雜論。知北遊：「形本生於精」。即謂形生於氣也。在宥：「無勞汝形，無傷汝精」。攝生論：「養氣動氣也」。則言「形勞而不休，則勞」。精神用氣也。述生：「一葉一粟，則形勞。遺生即精不虧，形全精復，粟又逐一」。又曰：「形不虧而氣不虧，氣不虧而精不虧，精不虧而神不虧，神不虧而道不虧」。此則形勞、精而氣、氣而神、神而道之性，可以實天地之化育之說也。蓋藥物雖異，求其根柢，實同一源。再求其根柢，則實同一氣中之至精至靈而不已之性。以氣之性，精可動也，又見於有由精氣乎？此則中庭序一靈之同，而得其一本之原自矣。呂氏備問又言之曰：「其言靈者，其所謂靈者，其智靈者，其所同靈者。故凡用意，不可以不精，去精，玉帝三王之所以成世」。如何而以謂之用意之精？管子內業中云：「惟天能靜，然後能定。其心中，耳目聰明，四肢堅固，可以為精舍。敬注其舍，精將自來，精想思之，皆念治之，履容畏靜，精將自定」。又曰：「思之思之，又重思之，思之而不通，鬼神將通之，非鬼神之力也，精氣之極也」。又心術云：「步欲則宜，宜則辭矣」。辭則精，精則獨立矣。獨則明，明則神矣」。管子解蔽亦言之曰：「一室石之中有人形，其名曰物。其為人也，雖別以好惡，耳目之欲，則取共思。凡此皆當時時用心精，立大義也。其言「用心」，亦猶孟子之言「養氣」耳。靈氣達於至精則人物相通矣。呂氏不釋通語，曰：「人而面而立，以彰利其為心，則氣未出而天下皆征頭聚不安，精或往來也」。淮南亦言之曰：「慈母在慈，養子念於親，言精神往來也」。呂氏又言：「一歸與而相通，感志相及，精靈相親。言精神相感，生則相親，死則相哀，此之謂骨肉之親。神出於衷而感乎心，兩精相得，皆得言哉」。易繫曰：「君子將有為也，將有行也，問焉而以其，其受命也如響，無有遲速與深，遠如來物，非天下之至精，其孰能與于此？」蓋下章之理，亦由精氣相通，故於注謂至精，即乾乾純粹之精也。

明乎上述精通之義，則可以與語大神明矣。莊子內篇靈寶「神」，不言「精」。惟德充符莊子書述精，即神也。「外乎子之神，勞乎子之精」。一見精字。此處精神二字對用互訓，精即神也。此後則多以精氣對言。大抵精之至則達於神，故天下為謂「下達於精謂之神人」。管子成相亦云：「思乃精，志之氣，將以達之神以成。精神相友，一而不散，謂聖人」。呂氏論人云：「無以害其天則知精，知精則知神，知神之謂得一」。思曰曰：「精能入神，以政用也」。韓詩外傳：「精則神，神則化」。此皆言由精可以入神也。惟莊子外篇乃有反而謂之而謂由神入精者。如天地云：「深之又深而能自為，神之又神而能精為」。此顯見為不辭。此亦是證本精之說出。至則章云：「純素之酒，節神是守，守而勿失，與神為一，一之精通，合於天倫」。此則以精通為神通，然亦有不引之病矣。漢陰非解老，「眾人當愛其神則精盛」。此處精神互用，與上引之病得句同例，非謂由神達精也。

「精」與「神」雖有別，而大體則相通。故亦多通言者。呂氏靈敏：「精神安乎形而年壽得長也」。莊子知北遊：「漆室而精睡」。列御寇：「精神於蒼海」。又「道入者，經精神乎無始」。天運：「精神之運，心精之動」。鶴堂「精神固運寧流，無所不極」。皆是也。

若論乎精之至，則「精」如一「道」也。莊子在宥：「黃帝見廣成子，問至道之精」。呂氏大樂云：「道也者，至精也，不可為形，不可為名」。蓋精即指一氣之化而實，精即一氣之化之精最靈者也，故可於道即指也。老子曰：「道之為物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信」。此所謂「精」，仍即指一氣之化之最精最靈者也。



文史講座

中國思想史

第二講 孔子

我在此次講中對上古思想，曾提到兩方人思想與中國根本不同之點；西方人對於人生不抱何觀念，則寧在另一個世界裏找一天境，又其宗教與科學家併得人生問題，可以在正相稱的範圍下生存，如英國大判判牛頓，同時便是其科學的鼻祖信徒，而儒學則兩方對立，則把宗教，學術，人生，混為一。因此彼兩方的宗教哲學兩對立，而又同時並存於情形，在彼中國人斷不能瞭解。又中國人認為人生不脫，無倫宗教哲學的一世禮教，或如孫子的一立德立賢立功制一，都是不朽在酒肉世界之上，若說不世出河漢之外，夫身第一不朽，西方人認爲世界兩對立，中國人只認一體。以西方宗教新福音之，西方是二元論，而中國是一元論。我們可說中國哲學與西方二元論，是中國思想發展便與西方不同處。到了春秋時代，孔子創立儒家思想，要把范范中思想孫子一審則影響光大，影響到幾千年後人的思想習慣，此乃中國思想之幹，也可說孫子思想之正統與中心，儒家自孔子開其先，孟子承其後，還有許多知名而不知名之正統與中心，隱隱在變動進步中。現在我們且順着儒家思想，分述之。

要得某一個人或某一家其一派的思想，須先由瞭解他思想的方

法。思想如何方法？他雖沒有明白宣示，但我們可由他的言論中觀察。西方人極重邏輯，選便其他思想的方法。他們的邏輯，大體有兩種。一為歸納法。一為演繹法。一由一個個別的事實，推及到一個普遍的真理。一由一個普遍的真理，推及到一個個別的事實。此此兩種方法，可見西方人方面其注重分析的，總客觀一則一歸納。所以由一個個別的事實，又再由許多個歸納成一個。無論在他們思想之出發點及歸納點，總要從一個出發或歸納到一個上來。宗教

大體於注重演繹的。科學大體於注重歸納的。要之，他們是委一個一個的分別而論。便以就他是一分而論。由西方人的眼光看來，似乎他的思想是混在一起的。我們身處在走一線路，或由此出發，或到此等處。總之是一直線向前發展。無量中間必有許多曲折。總之，這是一條線。一條線由由，由出發，或一條線到一兩線，出發，一個線路，由出發，這是一個線路，因此說他是一回事。西方古哲學家多從會說：「吾等苦讀，吾等苦讀！」西方人在往學生講說對其講說便不同。德國大哲學家，吾等苦讀！正說明了他的這一種思想。越後便有此會甲乙兩甲之之內，這至正反之合，俱成了正而，便又有反而正起來推測他。循此正反合，正反合；不斷對推測。這其西方思想之路。便為兩方思想變備在一面，因此有正便有反。他們的好時，在能由此一面往深入，去找極端點。再由別人對方面走，又是一番往深入，又對那一面，去找極端點。如是由這步進。綜合西方思想便成一對全之。大分析。至東方即應的思想習慣，則又有不同。佛學上所謂四真理，必是兩個對立真理。譬如說：世界可分為微塵，微塵一碎相非微塵，微塵可合為世界，世界一合相非世界，世界與微塵即如此相對相成。又如：心一與一相一也。對立的，倘便沒有外邊一形相，怎知有內邊的一心？若如沒有聲，怎知有用不顯，還不是聲波及耳。但流之，對象又在那裏？所以說：假借四大以為身，心本無生因緣有。色一與一，對象又對的這理亦復如是。所以說：一色即是空，空即是色。這些都由相對而相消了，可見印度佛學思想和西方人的絕然不同。西方人愛從一個觀點出

錢穆講 于乃義記

發，非一條線，仍感到一個觀點上歸宿。但印度人一起便告訴我有兩個對立着，使你從從提提了個個放棄了那個。真個個對對，常常對對的而又對對的，中國的禪宗者此為「對法」。他問說：「一切對法便實道了一切，由此便在中道義。」這是「對法」的思想方法。

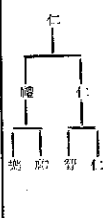
孔子思想近於佛道，但當是兩個個個對對對，不要偏在一點上出沒，亦不要偏在一點上歸宿。但孔子與佛家又有不同處：佛家提出兩個個對對，常常是個個個個個，那佛推推個個，結果兩個個個個個。孔子的講法，常常是用這個來補充那個，那佛來完成這個，結果兩個個個個個了。我們可以說，西方思想是偏的，印度與中國思想是圓的；因為西方思想是偏個個在一個面，中國與印度常常要同時從對面講，但佛家主破，儒家主成。佛家用對法相破相消，儒家用對法相立相成。這又是他們的不同。每一觀點，每一思想，常有其對面。我們若同時兼對面，再由兩對面而得中合，結果便成爲一圓。佛經上有一圓成四三字，此語極有意思，但佛家只是以破爲成，以空爲實。我們說孔子思想，總真是一圓成實。

上而討論的是思想方法之大體異同，現在再說到表述思想的語言文字之運用。大凡一個思想，在此思想家的心裏形成了一個觀念，這個觀念在其心內，要便別人曉得，便須講出來成一句話或定一個名稱。這裏便有一種大困難。譬如在沒有此哲學家或思想家以前，人人已照何種運用着字能講話。孔子以前，中國早有語言文字了；釋迦、蘇格拉底以前，並沒有孔子也早有語言文字了；所不同者，孔子、釋迦、蘇格拉底以前，並沒有孔子釋迦、蘇格拉底那種種思想與觀念。也並沒有孔子、釋迦、蘇格拉底那種種要的名字與講法。因此孔子這種思想，而完成了他特有的思想與觀念，便須拿大笨拙的話來訴出大家不懂的道理。釋迦、蘇格拉底也是一樣。這一層困難，我們研究思想史的人，定先要懂得。吾不能不說：「不盡意，乃我佛世俗根立者相方便立說」。中國人則說：「言不盡意，不盡意」，「始，其間有許多觀念，早從無幾世以前傳來；如「我」，如「生命」等，此諸觀念，實爲人生根本最大最要之觀念，早已遠從無幾世以來，已成立，已流傳。但究竟什麼是我？什麼是心？什麼是生命？此等都屬實難推，但你不不得不由此講起，你須借用世俗共曉其義之語言文字，來表達你一已特有的思想與觀念。此一須便有許多困難，所以孔子與佛經過到理論精微處，常常感到無法講下去，要你自己去體會，要你自己說相

文字相，心線相，真心真情。西洋人在此上可不然，他們第一是喜歡自己創立一替名詞來表達他自己特有的觀念。又喜歡把名字說得極細，以定義和界說，好與衆共曉。譬如他們研究生命問題，必先說明什麼叫做生命？爲之下一定義，作一界說，再從此推論，從此引伸。這要有好幾分，却亦有難處，因爲「定義」終於不能包括存數，「界說」終於不能恰如其分。譬如舉一具體問題而言，如他們討論政治，必先定什麼叫做政府？什麼叫做國家？其實這些都不容易講。這是語言名詞本身的缺點，俱西方思想，偏愛由此立足，由此出發。他們上至宗教，有些處正從定義下手，把不可分的幾個分了。這是西方思想與印度中國思想之又一不同之點。

我們明此道理，才可來講孔子思想，才好來看孔子書中常用的幾個名字。這孔子心中常用的幾個名詞，第一，要得到論語書中最重要的「仁」字。字與孔子最常用的一個名字，亦是孔子心中最重要的一個觀念。孔子弟子常語孔子解釋「仁」字則章章，但孔子的答案各別不同。因此後人覺得「仁」字非常難講，直到現在還沒有誰好。近人說從此此將中國人明講不清楚，孔子爲什麼不先把此「仁」字自己下一個清楚的定義？其實在孔子心中便有此「仁」字。實在沒有好「定義」可下。若他硬爲他下一定義，那「仁」字將會變作在那定義之一義；而其他地方，不爲此定義限制者，便易爲人忽略。當知此乃人類語言文字本身自有之缺點，根本無法彌補。因此孔子要便人了解他常愛用的「仁」字，便另外提出一個「禮」字來和「仁」字配合起來。禮是「仁」字內涵的「禮」是外邊的一層。因此「禮」與「仁」字配合起來說。又分「仁」與「智」兩面。專在外邊來說，又分「禮」與「樂」兩面。孔子說「仁」便連帶到「智」，說「禮」便連帶到「樂」。似乎孔子惟恐別人聽他這話而忽略了那面。總歸起來，則「仁」一「禮」對說，必明白此兩面，乃可明白此一「仁」字。其總綱便係「仁」字。

現在我們試列表如下：



忠孝。智。一是理智，約略可以說成聰明。一動。一是規矩準則。一樂。一是興與活潑。這些都是此類我們所聽的說，自然和孔子原說不甚恰當，但希望由此可推而明白孔子之原說。大體說來，感情和理智，規矩和活潑，好像是對立而不能調和的，孔子的觀念上，要把他們聯絡起來，先使外面規矩而不快活，不為不好規矩。快樂而不規矩，也不算是樂。所以樂教人規矩時，死在規矩上，求樂的，又放縱放蕩，反而苦惱。所以樂教人樂規矩的樂，學快樂的規矩，兩個相反的事要能合攝來。可惜世俗間的語言沒有快樂規矩，和規矩快樂的話，所以孔子只得把此兩語聯合說。現在所著內面，屬於嚴厚的人，每每迂闊，偏於聰明的人，又被說刻薄。真正的人，或是有智慧的人，必是樸實忠厚的；如此內外合一，是孔子理想中人的最高境界。為何這理想上人的最高境界呢？因為這人人心之本體，自然要求如此的。後來只有孟子說過兩句極明白的話，說「仁者，人也。」又說「仁，人心也。」這話說「仁」是理想的人和人的行事，因為「仁」即是人心之本體。但此所謂人心之本體，只是說那「誠」的可能的，人心自要如此的。至善處正達到此境界，則向稱「吾工夫」，此即是孔子之所謂學。學，即是學達到此境界。故孔子自說，「吾工夫有五，而志於學」直到七十而後心而欲，不為短，便是實現了這個理想，到達了這個境界。從此一點，我們可以說明孔子講的道理，常常從一件事的兩面合起來，這不啻成爲中國思想之定數，至合俗語中也常常用着「是非」「死生」「東西」等等，即是這種用兩個對立的字合爲一副類之一例。

現在我們再仔細研究孔子的思想，若討論他而來，仍然是根據孔子所著字句，復歸於孔子本人而來。讓我們用上述孔子論「仁」大義，引用到人的「死生問題」上去。如禮記中稱說及人死後用明器殉葬的事：「孔子曰：『死而後之，仁而不為也。死而後之，不知而不可為也。是故竹不成束，瓦不成味，木不成斂，季康臨而不平，尊筓備而不和，有饋祭而無羞，其曰明器，神明之也。』」
這說話的大義說，「人死了應當像活人一般，未免太無聊太懶惰，這又是不對。用人明器殉葬，便是喪仁智喪禮。」孔子解釋用明器的道理，不是個重在對付死人，而是個對付自己已死的心。從人文一元主義上說來對付自己已死的心。心要怎麼做，可是又怎麼清楚，學明白。論說上說的一條如在祭神如神存在，吾不與祭如不祭」，也便是與此同一的道理。又如一段祭非說：「子曰：『孔子曰：『死人有知乎？』孔子曰：『吾欲言死之有知，將恐孝子順孫，防後以事死。吾欲言死之無知，將恐不孝之子，聽其父母而不葬，賜，欲知死者知與無知，非今之念，後將自知之，未晚也。』」
這一段話，裏面管上「未知生，焉知死？」前話，義亦相通，如此推演，孔子的思想，要學仁智學禮，又是主張人生的「一元主義」；因此說不成爲宗教，又不成爲科學。此種道理，我們姑且稱之爲「人道」，此種學問，亦可稱之爲「心學」。
現在再講仁道如何能使人得永生與不朽？讓我們舉一事實例：孔子常當講「孝」，「孝」是一種心境，是極規矩而又很節制的；感有溫柔的性情，也同時要有漸漸的潤澤。因此「孝」，也是仁，智，禮，樂合起來的一種心境。因此「孝」便是人心「仁」的一面。「孝」有德的對象，孝的對象是父母。上文引過孟子說：「仁者，人也。」又說：「仁，人心也。」鄭注：「仁，相人偶也。」當知「相人偶」，便便是人和人的另一關係。何以見得呢？你必見父母才知孝，豈不是一個相人偶嗎？人心斷離不了對象，「性」與「相」是一對。「心」對「境」是一對。「能」與「所」是一對。吾輩從人學問禮節，便成一「人倫主義」。吾無倫，人心之情感理智便何而見？外國人喜講男女戀愛，戀愛的最高境界，還是把我們理想在對方的人格上表現出。中國人却要在愛此理想對父母。孝經說：「孝，天之經也，地之義也，民之行也。」即說：「孝」這是一種極大的善如「孝」是天然，「孝」是自然包含在內。如上番說：「這是一種極大的善如外個人用在男女戀愛上，中國人用來最高尚的。不能說戀愛是人心之自然，非便不是人心之義務。當知孝心還是發在愛心之前。這人常常論孔子講孝為什麼不講慈？慈愛是男女平等的，孝便是不平等的；當知孔子立言本當大義者慈愛，天下沒有一個人沒有父母，但知不是一人有人子之。所以講孝道，人人有份，講慈何有人不慈？若論平等，父慈子孝，本是不平等的，孝要孝到博得父母的心，慈愛慈到獲得平等的慈。如是時時慈倫，如是則內外，心與行，社會每個人，無不獲而第一。我的孝心，只有在父母身上才表現出，我的生命只有在別人（非我的）身上。才能完

中國文學史論

(一)

導言

目次

- 上編 文學史方法論
- 一、宗趣論
- 二、史料論
- 三、方法論
- 下編 中國文學史要凡
- 一、社會與文化
- 二、語言與藝術
- 三、學術與思想
- 四、時代與作家

羅膺中講

繆哲和記

章炳珩在文史叢書，曾指出中國的專史不發達。也就是專門之學不發達。雖然，過去僅有鄭樵的《通志》二十冊，體大思精，能對各方面都照顧到，分別作通史的敘述。但以後就無人繼起。以言文學史，在西洋文學史未傳聞人不知以前，就無一人知之為專業，而從事於專史的撰著。雖然我們也有不少的文苑傳，但僅是附在《禮部正史》，成為片斷的史料，無當於專史。李延壽撰《南史》，倒曾在文苑傳的開端，綜述六代文學的源流，可惜以後便斷絕無音。有人以為阿人治學每病於籠統，用這話來辨論中國專門之學為什麼不發達，固然也可以；但對於文學史，我們還當作別論。中國過去沒有文學史，這不能責備古人的懶惰，而他們有所不敏者若在。因為研究文學史，必得先對各家文集，都有精深的研究，預會貫通後，才能發後發作一番專誠的工作。這該何容易？中國的文集，豈是一人所能讀盡的？古人也許有志於斯業，但他們治學謹嚴，絕不願意空耗精神，若要將讀盡地去做，那末，兀兀終年，也未必能夠完成這個的工作，祇好乾志以沒了。所以，一直沒有留下什麼專書給我們。

自從西洋的學術由日本轉移入中土後，國人在大學文科的課程中，也模仿設文學史了。從某師大學堂開辦，還在清光緒二十七八年，該校印有一箇侯林傳印著「京師大學堂中國文學史講義」一書。這書是給第一節

此後繼之者甚衆，較早的有關文苑的中國文學史，中國婦女文學史以及會編的中國文學史等。後者，各大中學都規定了這一課程，教本的編印，日愈增多。五四運動以後，這一方面的著作，尤如雨後春筍，截至今日，坊間所刊行的，已有百餘種之多。

對於這些著作，我不想一一評說。祇就這一門學問，從民國以來它開展的道路，大略說一下：謝朓是的文學史，是取材于讀史文苑傳，選錄各家史的舊說，彙集後人對他們的評語，並有排比之，這可以稱爲舊記體的文學史。西洋文學史中，雖然也有這種體例，但他們的成就却很高，他們往往以一個作家來代表一個時代，如對于莎士比亞傳述，由于他們用力的深厚，確能達到此目的。而我們的傳記文學史，草創初起，只將他們力作的目錄，當然不逮遠近。到了胡適之的白話文學史及陳恆如馮珪君的中國詩史用在中國文學史中，開了一個新的方面。他們著眼于文學的源流以及文體的變遷，就中國文學中，採取一方面，作有系統的敘述，讓我們對文學的源流，有統系觀念。比起前者當然踏進了一大步。再則爲魯迅的《小說史略》，這也是治文學史中的專史而極有成就的。總之，先由某一部分作供研究的，再求全史的會通，這是民國以來治文學史的一個新趨向。沿著這趨向，又有當代研究的試驗。這工作開始于北大，時間更推展以前，在當時，北大文學系專史開得很多，胡適之先生就主張集合各

各時代的文集分作幾段中國文學史，計分四段，由喬特特經筆筆承茂為第一段；由建安至隋為第二段；由初唐至宋為第三段；由元明以下至於今為第四段，當請師先生擔任第一段之講授，我擔任第二段、第三段的講授，胡先生自己擔任第四段的講授。這門苦肉功課，我担起來頗為辛苦。在準備時，我雖然不敢謂備各家位專家，但綜合的觀念是決不能不有的；所以，往往準備了一個禮拜，祇够講授半點鐘。與教專專相較，其難處還不可以道里計。我常有一個經驗，教專專好使聽人吃方糖，一杯水裏放上一小塊，就可以嘗出它的味道。教文學史就好像自己製方糖，一杯水裏只能擠幾那幾塊小塊。因為專專是深潔的，文學史是醇結的。其難其易，已可想見了。聯本送到長沙後，文學史的講授，仍採分段辦法，到昆明亦復如是，經管了十年四廿苦，使我對於中國文學史，有了一種新的看法，而且要想作一種新的試驗，這就是我們所預備講述的「中國文學史導論」。

「德」以來中國文學史之進展，凡由一家一派的敘述，進而為文學潮流之敘述，再進而為文脈流變之敘述。目前的工作，已經從事於文脈流變的追尋了。但一部文學史，僅僅講明文脈的興亡，是不夠理想的。假如我們還不能由原料中去取材，而用次一手的資料；假如我們的眼光還不能擴大，由文化史來看文學史，仍然是局于一隅，就文學以言文學；那末，其弊其流，是可以斷言的。如何來彌補過去之缺陷？這就有待於今後的努力了！

上編 文學史方法論

一 宗總論

所謂「宗總論」，就是總度和目標的問題。我一向對於現代西洋的新史學，他們那種科學的精神，極表敬佩；但就我個人的興趣言，我消史的態度，祇願取法於中國的古史。新史學祇是史料學，僅僅用之於史料的整理；而中國傳統的史學，却是史人通觀經史，彰往而來，有意于垂史，獲得尸祀之辦法，非考史者所應負其功。

我會經過過兩句話，一是：「寫明瞭一民族內心之發展，故治文學史。」我族幾什麼？就是生活在同一文化環境裏，使用同一種文化的羣人。我們把他看做一個羣，從而彰顯其言行，就成為一個民族的歷史。為個人作傳，除了敘述其一生行實外，還要敘述其內心之發展。「寫民族作傳，亦不外乎文學。民族的一行一，就是該民族的歷史；民族的一言一動，就是該民族的文學。由此而論，一部文學史就是一部民族內心的發展史，要把握他的

內心發展便得得，失首，才能達成文學史的使命。故治文學史也才有個領，二是：「為劃定一民族文學之範圍，故治文學史。」這便是彰往而來的的工作，中國傳統史家所努力的。於此，就要涉到史觀的問題。我的史觀，原名之曰「犧牲史觀」。犧牲是佛家的術語，佛家認為因緣和合而生萬法，這比西洋傳言的「因果律」，要圓滑得多。因為一因生一果，未免太機械了。而前經毫無突然發生事物，必有其原因；而前因因非一，其成果，或是榮華和合之相生，或是政治眼光，察果既往，自然可以知來。所以，要劃定一個民族的文學範圍，必須新在文化史的立場，通觀該民族的文學發展史，始有所得。反之，一個文學史家，假如不能準確的審人以其後文學發展的途程，那麼，他的責任在遺失，或者建到，他的著作依然沒有世界性價值的價值。這實是我所應盡的目標，也就是治文學史的宗總。

二 史料論

欲治文學史，必先有研究的對象，對象或是各種各樣的史料。關於史料的應與處理，當有基礎的細說，故為史料論。

(一) 直接史料與間接史料 最直接的史料，就是作者的手稿。一經編寫，就多少會失真；再經刻錄，而未為作者所校訂，或者更由它書轉引，那就是間接史料了。比如體錄的史書，欲求其真，若取於它書均於廢本，那就更間接的史料；若取材於胡刻文選，又稍進一步；若取材於唐寫本，有正字局影印唐刻本之寫本，及日本福原金剛文、禮府論古抄本），自為近真。例如諸葛武侯的降中對，若取材於唐本三國志，不如依據王隱之的稿，古代早，不一定就對，但以其近古，總要可靠些。所以我們應當儘可能，引用近似的直接史料。

(二) 正史料與副史料 正史料就是一個作者的文集或詩集，副史料則是他人的引引或轉述，此等副史料，大有助於經勘，為研究文學史者所不可忽。

(三) 史料之認識與類別

甲、史料之認識

A、口傳與筆著，直到今天，還有許多民間故事和歌謠，傳之於口耳，而本著之於竹簡。古代像這樣的，一定還更多。其詳於竹簡的：如古人的章書流行，有奇書。古人的歌謠樂詩，可以數目不計；何時開始寫定？就應當追究於這些資料何時開始海傳？還可以數目不計；何時開始寫定？就應當追究於



幽風七月流火中的曆法

徐嘉瑞



七月流火這一詩，真正意義並用，全歸錯愕，異常混亂，兩來研究詩經的，都沒有有一個確實的解釋，假如解決問題，不能解決，那麼這一篇詩，就犯難解釋得通。未免要寫這一稿很真實的發生經過。

奧把這一個問題弄清楚，先要把這篇詩的解釋問題說法，一樓搭架，還他一個本來面目，我就大膽的認定這是一篇「題民」的詩，每句公認無誤，主題既定，再往下說：第一種說法，說七月井用夏正曆，是因寫在周時民間常用三正，所以七月常用夏正曆，並且加上當時「里巷之語」，如此以春月等，這「里巷之語」說法，拉現經三代正朔來說：「古之詩，三正雖遠於帝廷，亦并行於民間，諸侯上奉天子之元年，又自以其即位之年紀元，蓋諸侯之歷，先有所從，行之已久，其長安否，三正既并行於民間，亦適用於文人學士之篇章，商風自日月至夏月，用夏正，子月黃卯月象周正，而說月謂之為月，蓋當時里巷之語云然。」(五賦三大典考)董氏的說法不能成立，因為在一個地方可以通用三正，如現在常用陰陽曆，也是一篇文章，怎麼能用三正，要麼文章(或詩)已經喪失統一性了。

第二個說法，是說七月是魯國的詩，春秋左傳所說魯國而撰，即此夏正周正并用，所以七月也是常用周正，實是徐中帝的說法，即以三月初春時出，六月中七月而流，火為夏正心星，春秋之世，以火星中，六月而流，服忠夫「中國古代史論詩經卷之六」說法云：「七月流火，如為周初之詩，則流火後，應稱十一月，若解為元前三四世紀，即無困難」。案此現象，若提前至五六世紀，更與左傳合，是七月非周初之詩的科學的證據。……七月詩，周正與夏正并用，據左傳所

載，各地正有此等現象。(幽風說)

徐中帝說，亦不能成立，在魯地雖然周正夏正并用，但在一個地方可以用兩種曆法，在一篇詩裏怎麼能用兩種曆法，古代詩人，斷不至如此。

第三個說法，是說七月是魯人向魯國寺，一方是序情，一方是應用，不是一人作的，也不是一時作的，像法一句，我感一句，成了這在的七月，所以無法與本同了，這就把七月當做魯人的事體創作，這一個說法，是我在魯大教時所聽，一個學生的報告，雖然有點理由，但沒有等的證據。

第四個說法，是說七月一詩，全用夏正，并非兼用周正，所以兼用一之日，二之日，是修詞上的變化。

胡家雲毛詩後說說：「戴氏詩考曰：十二之為十二月，由來久矣，予為一，是為二，即為四，以之變曰，子月可云一之日，其月可云二之日，黃月可云三之日，以次而終於十二，昔云十有一月為變，十有二月要則，則失詩經之體，故變文稱一之日，二之日，下三之日，四之日，不獨稱正月二月連文也。九月十月若仍稱十有一之日，十有二之日，亦失詩經之體，故嘗變文，稱九月十月，又曰春月曰正月，紀時之法，不視一定，而變之非用夏正，非兼周正」，承此說此說，本來讀毛詩者以又言月，則無義例，只是文體。

第五個說法，現在安省，因為詩本還是詩歌，並非嚴法，為了修辭的必要，可以變文亂體，而所用的只是夏正，在名辭上，雖不統一，在用法上是統一的，在詩人的觀念上，是統一的，在余論詩歌的結構上，也是統一的。

第五個說法，是我自己總合以上的說法，加上蘇官簡的說法，把七月

昆華圖書館售書處價目表 (外埠郵費另加)

- 漢文叢錄，二十八冊，四元。
 雲南備徵志，二十冊，二元四角。
 雲南備徵年傳，八冊，一元四角。
 雲南備徵原始，十二冊，二元。
 雲南備徵六家文選，二冊，四元。
 雲南備徵法源，十冊，一元。
 雲南備徵詩話，六冊，八元。
 雲南備徵君集，一冊，六元。
 雲南備徵山詩話，一冊，四元。
 雲南備徵二家遺集，一冊，四元。
 雲南備徵南村詩集，二冊，一千七百元。
 雲南備徵撫松吟，一冊，四百元。
 雲南備徵南園學林園詠錄，一冊，二百元。
 雲南備徵文感公詩韻神韻詞譜錄二冊，二百元。
 雲南備徵五之堂詩鈔，一冊，三百元。
 雲南備徵吳泉山人詩集，一冊，七百元。
 雲南備徵五柳齋詩，一冊，一千元。
 雲南備徵馬慎齋先生遺集，一冊，五百元。
 雲南備徵抱負書屋詩鈔，四冊，三千元。
 雲南備徵即園詩鈔，四冊，三千元。
 雲南備徵歐陽詩文鈔，十一冊，一萬二千元。
 雲南備徵歐陽詩卷，四冊，一千一百元。
 雲南備徵歐陽行政錄，一冊，三百元。
 雲南備徵中國對外三十六大事家，一冊，九百元。
 雲南備徵中國教育錄，一冊，七百元。
 雲南備徵倫理學，一冊，五百元。
 雲南備徵王時雨維新政府主義，一冊，百元六。
- 漢譯，一冊，一千元。
 歐陽劫餘集，一冊，五百元。
 雲南備徵家集，一冊，三百元。
 雲南備徵抗國書法廿四種，一冊，六百元。
 雲南備徵河東軍便宜小效略存，二冊，八百元。
 雲南備徵詩選雲集札評，二冊，一千元。
 雲南備徵雲南教育，一冊，一千元。
 雲南備徵一麻草譜，一冊，一千元。
 雲南備徵介齋印譜，一冊，一千五百元。
 雲南備徵千履齋印譜，二冊，一千元。
 雲南備徵味秋吟館紅碧，一冊，一千八百元。
 雲南備徵塔訂雲集三字經，一冊，八百元。
 雲南備徵韻譜，一冊，二百元。
 雲南備徵韻譜小言，一冊，二百元。
 雲南備徵首發，一冊，二百元。
 雲南備徵二艾遺書，一冊，四百元。
 雲南備徵封樹園錄，一冊，二百元。
 雲南備徵瀛海出水欄目，一冊，五百元。
 雲南備徵試稿紀事，一冊，四百元。
 雲南備徵尹楚年譜，一冊，六百元。
 雲南備徵河陽脫光紙印錢南園行世橫幅一紙，一千五百元。
 雲南備徵又錄書橫幅，一冊，八百元。
 雲南備徵又行繪畫膠聯二種每對，二千四百元。

五華月刊 (第二期)

中華民國三十六年二月出版
 編輯者 五華月刊編輯委員會 (昆明市龍湖街)
 五華學院
 發行人 于乃箴
 代售處 各大書店

美華印刷
 承印
 書報周刊
 表冊公文
 五彩商標
 東箋名片
 地址：昆明城內
 電話：一七二

本刊徵求基本定戶優待辦法

- 一 本刊由五華學院編輯，售單及收回印到成
- 二 本，每期定價銀四角，零售每份八折計，每月
- 三 訂訂者以十期為限，續訂者照八折計，每月
- 四 八元，郵費照規定收費，外埠郵費，平寄
- 五 為便利各學段及外埠定戶起見，凡介紹定
- 六 戶者，免費贈送一份，以在本年二月
- 七 底以前為限。
- 八 在不函達地方，經現代種子通用。
- 九 五、定購本刊，請送昆明城內龍湖街。
- 十 匯款請交昆明五華學院社 馬榮收。如

中華民國三十六年 卷第廿四頁收到

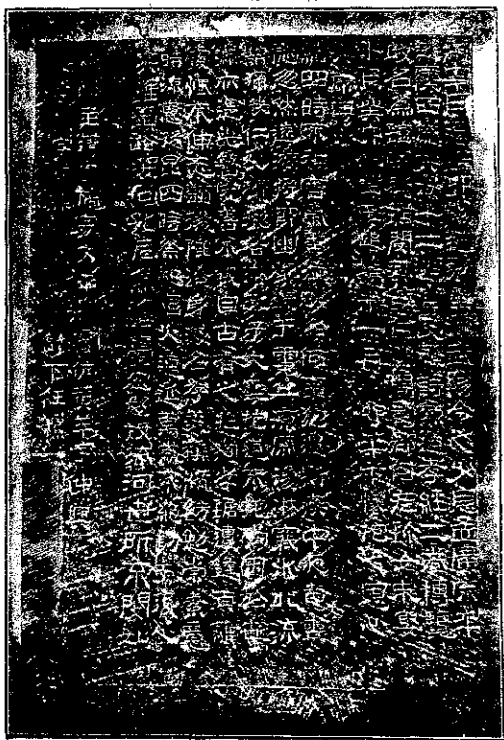
贈

內政部登記證警字第一〇三八〇號
中華郵政特准掛號認爲第一類新聞紙
雲南郵政管理局登記執照第一二五號

五華

月刊

第三期



縣通昭南雲在 研密孝孟漢

(本期目錄)

終身之憂？一朝之慮？

中國思想史：孟子和儒家

儒家的性善論

釋商

中國文化之前瞻

現實的話

終身之憂？一朝之慮？

溥明

於風雨不終朝，必然會過去。怕，是於風雨過去以後，仍然沒有出路。縱真無希望了。我國八年的抗戰，確是史無前例的遭逢。戰後的災民人禍，苦痛越深。但我以為這只算是「一朝之慮」。而痛醫脚，脚痛醫脚，還幾有編到根本問題——這是我們的前途。究竟走向何處去？說到這處，不必談玄妙。分析來看，實在這兩件事決定了的，一是「時代」，一是「派別」。世界進步到息息相關，世界的問題有了解決，中國的問題，也總會解決。若果脫離「時代」，那只是虛無飄渺之想而已。而同時我們的國家與民族，由前代相傳下來的優點，與其他民族有不同之處，更要固守利權，窺覷光大，這實乎應該「國情」，實事求是，不能因時廢食，致與忘祖。而現在有一般人，

溥明

錢穆

賀麟

吳乾就

于乃仁

只知有「時代」而忽視了「國情」，其實他本身還受「國情」的影響哩！要想脫離「國情」，無徒糜之口說而已。（關於時代與國情的意義，本期于乃仁先生「中國文化之前瞻」一文中，已有詳盡的闡述，可參看。）

民國以還，紛紛擾擾，總沒有走到康莊大道上去。談到建設的事，甲才立了一萬基礎，乙來以後，從根又掘去了。且且而代之，民生救死而恐不贖。大到全國國家，小到一個家庭，都衍成這狀態。如果在這根本上沒有辦法，即便最優越的運遞來臨，又有什麼好處？這實是「終身之憂」。

建國的大業，是國家每一份子都負無旁貸的。（本期錢賓四賀自昭先生兩文，都討論性善問題。錢先生以「人心之所同然」為出發點，推回到治國平天下，還是要度求諸其身。賀先生以為相信性善的理論，益重他人的人格，才能夠實現民主政治，都極為發論，實在是國

談家論戶曉的道理）。所不同者，政府當局直接負責，而國民是間接的責任而已。目前應主辦會有一段重要的體話，大意說：「戰後復員工作，已告一段落，關於穩定金融，使財政恢復常軌，只要運用接收敵偽物資和美國的剩餘物資就夠了。至於美國的五億元借款，可以拿來做國家的基本建設工作，使中國短期內實現工業化的希望。」我們讀了這一段體話的話，感覺到這是中國歷史存亡之交的機命湯。基於國際間的矛盾狀態，和國人極端愚治的致要求，相信必能接得過這口氣來。那麼「一朝之慮」，則君子不患矣！」



文史

中國思想史

錢穆講 于乃義記

第三講 孟子和其他儒家

我在前次講孟子學說，分爲兩類：一種是「史學」，一種是「史學」。儒家思想固重精神在此。孔子以後，他繼承孔子而發揚光大之者，應首數孟子。所以講孟子的思想，必要與孔子連貫講。孟子道性善，言必稱堯舜。一「道性善」就是一心學，「言堯舜」就是一史學。孟子的性善論，是拿史學來證明心學，拿心學來完成史學。分析開來講：可以分爲本論與與人言論兩部份，現在先講本論。

關於性善或不善的討論，乃中國學術史上中心問題。此一問題，照現在一般人的眼光看，似乎解答起來很簡單：只要拿西洋的心理學來解釋就夠了。如王靜安先生曾說：「性只是本能，沒有善惡。」這話就表面看，似乎很新穎，很正確；但若追根究底，便知問題不如此簡單。中國古代學者所說的「性」，是否與外國學者所說的「本能」相同呢？「本能」是西洋心理學上之名詞，「性」是中國思想史上的名詞。最好先將中國自己立論的本旨弄清楚，再拿外國心理學來批評或比較，庶免混淆。譬如小孩子生下來會吃奶，在西洋心理學上說，這本能，但中國思想史上並不就此指此爲性。中國人明性的意義何在？古今學者千言萬語說之不休。我以爲還是孟子講得好。孟子所說性善的道理，我們可以把孟子所說的另一句話來解釋。是那一句呢？就是「人心之所同然」。孟子說：「富貴子弟多慍，貧賤子弟多求。其大將才類也，其所以陷溺其心者然也。今天爵貴，愚且自便之，其地也，才之詩又同，亦陷溺生之，垂於日而之時，情然矣！雖有不同，則地有肥瘠，博學之養，人事之不齊也。故凡陷溺者，形相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者！故龍子曰：不知足而爲難，我知其不爲難也。」肥之相似，

天下之足同也。口之於味，有同嗜也；耳之於聲，先得我口之嗜香者也。如使口之於味也，其性與人殊。若犬馬之與人不同類也，則天下何嘗有從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。齒耳亦然，至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。俾目亦然，至於色，天下莫不知其效也；不知子都之貌者，無目者也。故曰：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。衆人先得我心之同然於理。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」這一章說，孟子發揮性善的道理，可謂一備近取譬，至爲透澈；我們由口與耳目同嗜好都有共同的標準看來，可見人性是相同的，譬如名譽、做善、調和滋味，大家一致公認讚許；是飽得着了吃，方面人之所同然。這是目的相似。又如聽平調，大家公認爲極動聽的好；其在聲音方面，梅蘭芳得着了人之所同然，還是身之相似。又如國畫筆劃等，其樂則作品，何人大都經得起好感；這是畫的方面。作者得着了人之所同然。這是目的相似。外面耳目口鼻如是，我們心裏邊也一樣。在口與耳目所對的是滋味，好香，美色；心裏邊所感覺的是分別對與不對，是與非。持此是所謂「一種義」。在口與耳目，耳聽聲，目觀色等方面，大家所認爲好的標準，雖然大體相同，真並不使人人都達到此境界。必要得如易牙師曠子都諸人，把此標準公開指出，大家始能然然然然。覺得此標準好，此標準好，在心裏亦復如是，你有你的見解，我有我的見解，「人心之不固如斯也，在人只有聖人始找到大家所公認爲對的說出來，大家一得此標準，也認爲對，認爲好，這也就是人心之所同然。所以陸象山說：「東海有人出焉，此心同也。西海有人出焉，此心同也。此理同也。……」當知

人類文化演進了。荀子固屬不明此理。所以說人性惡。

孟子又說：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」現在人看到「物」字，便想到西方哲學上的唯物論；其實中國古書中所稱的「物」，是哲學的準據，譬如孝字是微兒子的標準，慈是微父母的标准。孟子說：「一切好的標準，我自己內心都具備了。做出一個人反身自問，覺得外面一切好標準，便是我內心一切標準；那時內外如一，豈不痛快？」否則外面一種想法，內面另一種想法，如慈不慈出於同情，而跟着他人笑，豈不痛苦。常知人文進步，決不能在此不自然狀態中實現。故知一切人文進步，皆由人天理自然要求，這便是孟子性善論之真義。「反身而誠」一語，實為「一」之「反」字便是要說外面的天文演進與內面我善「反身而誠」之所固然，即吾人文演進本處。清即是人觀之天性，天性是「自然」的，因此也是「必然」的，德一亦說，又是「必然」的。

我們若由哲學論去看性善，便知性即發揮，可以一天比一天提高。好的方面，應該常在進步中，譬如梅蘭芳唱戲雖好，將來應該還有比他更好的。這才真是藝術的真義。孟子性善，實必稱發揚；只以發揮為示範，卻不能發揚而停。人心之所固然，只是一形式，其內容則可以隨時示範。即在思想方面亦然。孟子既發揚孔子的道理，中庸、大學、易經，又總發揚孔孟的道理，而荀子比孔孟更為遠激。中庸大學易經是孟子以後的作品，已有確證，但此對於荀子方面，今天請思想天，只可從略），以後另有專題詳述。現在先舉出和孟子性善論相發明之理由。

中庸說：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。」前兩句即是「性」後兩句即是「反」之。又說：「誠者天之道也，誠之者人之道也。」第一句是一性之，第二句是「反」之。又說：「至誠盡性，在一一般的談話中，每每以為誠是我心中的至誠向外發射，說說是我自己的誠心」，其實此只說了一方面。若由「孟子學庸的道理，純字並不像一般人所想的再進一步說，是永久的人心所固然。始得而之誠。否則只是偽，只是虛，不是這便不是由性所發。所以說：「至誠無息，不具則久，久則積，微則愈遠，德則厚，博則高明」。又說：「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，唯天下至誠為能化」。這才是誠的補助，也是性善的補助。化的作用，好像在一杯水裏放幾塊糖，化了，才會不甜味。性的

功用，由「無息」到「能化」。這叫做「由誠顯性」。有人說當世顯誠心，縱是苦，得什麼補不成？其實他既苦意欲因，他並沒有把這到人心之所固然。如何能說誠心呢？沒有人同意他，便是他的心不誠。反之，自然善觀起見，那是大家心所固然，這是一個誠，誠便能存，形之於事。自然善之成功，誠便成功了，而且這一成功，還得繼續存存，不息前進，造成了無量正而積極的一步，影響及於將來。又如最近八年抗戰，雖然有人說一部份盡外力，其主要是在於我們上下一心，不加不統，還還是一個誠，所以中庸說：「誠者，物之終始，不誠無物」。這是說世上一切物全由誠而起。誠便是性。性便是自然。若若世上一切物全是自然，不如說世上一切物全是誠，全是真誠不虛，真實不虛，才是性之善。

我們再看易經，易經成書又在中庸之後，至少與中庸同時。易經說：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。一陰陽的道理，就是第一次所稱死生魂魄的道理。在陰陽變化中間，好的繼續下去，不好的不繼續了。反過來說，繼續得下便是好的，繼續不下便不好。就如上段所舉推測父母的事，你繼續下來了。「齊風公有馬千匹，死之日，民無得而稱詞。」這便是繼續不下。和孔子同時的何嘗幾千匹人，那些人的思想行動，何嘗幾千匹人，但他們的行動和思想，都失掉了，消滅了，不能繼續了。孔子行動果斷，還在人人心中，還繼續在影響著歷史，這就說因為他得齊人心之所固然，這就是「繼之善也，成之者性也」。此處性字，卻不是指的最低的，乃是指的最後的。世上一切，只有最後完成，最後存在，最後繼續的才是性。如此說存在而繼續，自然要進步。章太炎先生曾說：「世上好的進步，不好的也同時進步。」他舉出槍砲可以保衛人，也可以害人為例。其實此義不然。好的進步，是系統性的，有繼續性的，壞的不細系統地繼續，只是一段一段地產生，只寄託在好的身上而存在。因此好的進步，壞的也同時進步。有些人以為戰爭是人類的天性，這亦不然。戰爭是不能永久的繼續，只有和平始能永久繼續，戰爭是人類天性的，這機能完成一件東西。戰爭並不能永久繼續，因此也不能完成計畫，因此說非人類之天性。儒家性善是社會心學史學而論的，這對人類文化演進的道理確有大貢獻。這須由孟子至於中庸易經，始完成了這一方面而論說。以上大體是說的不論諸方面。

現在我們繼續探討人生論。

大學三綱領由明德親民到止於至善。朱子註：「止」字說是一「至於」是而

(四) 儒家的歷史哲學：以人來時，可以預見「王制」的中心思想。

這是一個嘗試之作。在講本題之先，需要說明我研究學問的態度。第一，我平素治西洋哲學，出却不是故步自封，先入為主。第二，我不願視各走一道的思想學，而片面的鑽研西洋。第三，我不以為中國與西洋的哲學是平行的，不相干涉。第四，我也不加選擇地兼收並蓄。所以說是我對於中西西洋哲學的看法，是兼收並蓄西洋哲學，了解西洋哲學，轉過來研究中國哲學，發揚中國哲學。使中西融合貫通，這是海運以後，中國最大文化復興以來的一件大事。中國西洋，只有一個哲學，這是海運以後，是世界上最上的人所共同了解欣賞的，也可以說是全世界共同的財產。我對哲學，我要介紹兩個個人。一個是「魯賓遜」，他研究中國經典，翻譯英文，但却以為中國不如西洋。要西洋哲學與宗教，一個是「P. White」，他對佛學文化，印度文法，詩詞和佛學都不精深的研究，便却以為基督教比佛教好，要基督教來補救佛教，我的佛學和他也相反，我研究西洋哲學以為西洋哲學的缺點與中國哲學來補救，然後才能達到中西融合貫通之路。

中國的哲學，可分為三派：一派是道家，一派是儒家，一派是墨家。這與西洋哲學分爲唯物論與唯心論等派的意義相似。在中國的三派哲學中，道家注重自然，墨家注重人為，而儒家是致力於人為與自然的調和。道家重於無用，墨家重於功用，儒家則調和於兩者之間。「正其誼不謀其利，明其道不計其功」。這就是說，既有用而不是實用主義。道家是泛神論，沒有鬼神，以為自然就是神，墨家信仰鬼神，儒家得到中庸一方面，相信天命，敬鬼神而遠之，但又不要極端的相信。這與西洋泛神論者以為天即自然 (God is nature)，天即理 (God is Principle) 的學說很相像。道家是個人主義，對社會與團體的觀念淡薄。墨家是社會主義，犧牲已後，成於大衆。而儒家是尊己合群的，社會和個人的理想互相調解，修身爲本，自修身起，推到濟世濟國不天下。使個人與國家社會打成一片。再以生活態度而言，道家是到自然去過的隱士生活，而儒家，墨家是到上層階級去的民間生活，要幫助別人，使事功達到利天下。至於儒家則把到朝廷去，到朝廷去做官，不爲了自己，而爲了人民。孔孟周遊列國，招搖居處，道家笑儒家做官無聊 (如論語中對文人勞怨等)，其實彼此這不同，不相爲謀。想活家說，而墨家各走極端，儒家親和於二者之間。

算是正統派。我們只分別他不同的點，不評其高低。但道家是出世的生派，墨家也失傳，儒家站在中心。而墨家並不曉得別家的真偽，這真是的偉大。

研究儒術哲學，要具備三方面的學問與修養。第一是理學，要從格物窮理的功效做起。第二是詩教 (但把詩教在內) 使生在禮節中快樂。第三是詩教，陶冶其性情。孔子說：「禮樂不可斯須去身」。一不學詩，無以立。一詩可以興 (就是感動)，可以怨 (就是有眼光)，可以怨 (就是國誌)。一可以怨 (就是諷刺)。一不學詩，無以言。一四詩的文化人，理，衍而爲哲學科學，善是表現於生活方面，演而爲道德宗教。善屬於道德，發而爲文學藝術。這是個學問。一不學詩，無以言。一四詩的文化人，合起來四種學問，才完成了哲學的系統。不論古今中外的學問，都要根據此四個標準，才足以判斷某人是否具備學問。

以上是一個學問，以下才講入本題。

儒家哲學的中心問題，是身心性命之學。一切學問，要從心性出發，不能離開了心性而高談宇宙。而儒家心性之學，最古的是一性善論。就是主張人是善的。看起來似乎容易講，但是他的精微，確不易了解。

性善性惡論，始於孔子，而確立了性善論的是孟子。孔子對於性的看法，曾說過：

一性相近也，習相遠也。

又說：

「惟上智與下愚不移」。

雖然「性」相近，爲什麼上智與下愚會不移呢？「性」與具有這幾句話，過於簡略，使人無從索解，需要加以討論和說明。孟子就做了這工作，而性善論才有了系統的成就，和反對派相接，辯得地，推得動。

孟子之先，子思作中庸，曾說：「天命之謂性，形體之謂道，性即道也，道即性也。性善性惡，始於孔子，而確立了性善論的是孟子。孔子對於性的看法，曾說過：

一性相近也，習相遠也。

又說：

「惟上智與下愚不移」。

雖然「性」相近，爲什麼上智與下愚會不移呢？「性」與具有這幾句話，過於簡略，使人無從索解，需要加以討論和說明。孟子就做了這工作，而性善論才有了系統的成就，和反對派相接，辯得地，推得動。

孟子之先，子思作中庸，曾說：「天命之謂性，形體之謂道，性即道也，道即性也。性善性惡，始於孔子，而確立了性善論的是孟子。孔子對於性的看法，曾說過：

一性相近也，習相遠也。

又說：

「惟上智與下愚不移」。

他以為爲仁是屬於後天的事。批評孟子以人作爲仁義，好像說材料是器物，物雖說，孟子這開端的談話不諳，而說明仁義是由本性發揮出來，不能矯揉造作也。

(乙) 河水論證——告子以爲性隨環境的支配，如河水的可東可西，亦有定性。孟子以爲他所說的話有危險。水性雖無分於東西，却是就下的。人性的善不善猶水靜者不下，很勇敢而發表出來，這和蘇格拉底的立論相同。蘇格拉底說：「假若一個人自願作惡的，作惡由於風靈」。照孟子的所說，也證明作惡者由於環境的刺戟，而並非由於性。告子之說，不攻自破了。

(丙) 生之謂性論證——「生之謂性」是告子先下的的一個定義。他在上面兩段用破論的問難，說不過孟子。現在他自己重新擬定立定義，意在誘孟子來攻擊。孟子要論證他的方法，分析出生字，有生存，生物，生命三種意義。譬如牛犬與人，都是具有生命的動物，而人之所以異於禽獸者，依孟子的意思下定義：「人是辨德的動物，是理性的動物，是仁義的動物」。在這裏，就可看出告子是自然主義者。西洋哲學也有「人與禽獸相同」之說，而孟子是謂聖聖主義者，所以辨別出人與禽獸之不同。

(丁) 仁內說外論證——這是告子的最後一層防範了。告子姑且承認了仁字，即性相合。便以爲我是將我的理學，仍然是外在的。而孟子却以爲我是主觀的標準，人同此心，心同此理。譬如看見長者，要恭敬；長幼的卑仰，固然是外在的不同，但尊敬恭敬長幼，仍然屬於主觀。這樣，告子沒有方法繼續持辯的階級了。

此外，孟子又提出辯證理論證明善者。在開始是由荷之善證明性之善。情是顯著的，性是隱微的。孟子分：一個偏之心，人有之；一個善之心，人皆有之。恭敬之心，人有之；是非之心，人皆有之。恻隱之心，仁也。羞惡之心，義也。恭敬之心，禮也。是非之心，智也。如此，則禮，羞惡，恭敬，是非，是情的表現，但卻與內在的性相合。顯著的如此，隱微的可知。但顯微不足以折服反對者，因為他也可以假借情之惡來證性之惡，如自私貪財嗜等也是人之常情，又怎能證明性善的呢？於是孟子進一步由情之惡證明性之善。性本來是好的，後天的情却有善有惡。死在未聞孟子的理論，我們先舉三個淺顯的例子。

第一例：性如主人。情如僕人。說知僕人對主人好，固可以證明主人也好。假令僕人對主人不好，不能說僕人也不好。

第二例：性如顏面，情如水流。拂之灌，固然可以證明題之灌，但是濁流，却不能說等題也是濁的。

第三例：性如日光，情如影。影有明暗而日自是光明的，非是暗的。情可善惡，而性是善的。孟子以爲環境的條件，是收斂了本性，當然不能代表本性。孟子一變而平天下，不但告子打不過，荀子也攻不進去。古今中外辨性善的，沒有人能超過他。

在中國反對性善論而主張性惡的是荀子，他以爲人性惡，習以要用刑法政治去糾正它，就是法治禮樂的起源。在西洋主張性惡的是基督教。基督教以爲人是犯罪的，要求神幫助。人生是沒有意義的，要企求神的生活，而人生原始的罪惡是神聖的指示，得生天國，才得解決。康德曾作過一文，題目叫「人性徹底的惡」，只有求教有神。就是發證這價值。可以說中國的性善論是入本的，而西洋上性惡論，則指出人世之外。但是本上按孟子的立論相轉，可算達一致。

孔孟前後，到了宋儒，程子朱子一脈相承，再發揮性善的理論，分爲義理之性，和氣質之性來解說。程子在「原道」來解釋孔孟，列表如下：

- (性) 義理的性——道心——與禽獸不同
- (形而上的) 性——人同水性(理性)
- (形而下的) 性——人心，與禽獸相同
- (情) 氣質的性——受刺激而感，有善有惡，或無善無惡，或可善可惡。

此段理論，伏下大轉宋儒朱陸兩派時，再爲詳細解說。程朱爲什麼提出性善理論呢？目的是要人人都是成爲聖人，使你的性與堯舜一樣，得發精神上的愉快，因爲人性本來是善的，所以衛生道德行爲，一切強制戒律，當然是由性善所流出。這對於現實的人生，有重大的關係。尤其是現在講民主。要走上民主之途，必須尊重他人的人格，才算得與神聖的國民。若不承認一切人本然的善，民主政治，實無由建立的。但是單一看，心術論的人，的確很多，在實踐上(即情上)也顯微支持的工作，對於修養方面應該增進，恢復本然之善，也可以擴大我們的修養。「人皆可以爲堯舜」，社會國民的軌道，才有希望。

「寶印且若去年之變。在母權時代，用德以尊其王母者，轉入父權則當以大王之尊以尊其王公。且已既之承稱之爲祖，則在母之承自當稱之爲王。祖與王，魚陽對也。又如後配之皇字，金文中器之數百者，如毛公鼎之「皇」，宗周鐘之「皇」，頤則之「皇」，著夫帝則之「皇」，則特作「王」，（照注：羅氏以爲从土，非也。能辨矣；）「皇」字下从土，古文土與土相通。左襄九年：「相土因之。」句，洪亮吉詩云：「竹博紀年：帝相九年，相周於相周，十五年，商侯相土作樂馬，遷遷於商。」又鄭玄因釋人注，引本相土作樂馬。古文土與土通，又通作土；故荀子解或爲云，杜作樂也。」是則王與土同係一物之明證矣。余謂土且土同係杜器之象形。在初志未嘗形，并無絲毫假象之迹；入後文物漸進，則字涉于絲，遂多方變形以爲文飾。故土上移爲一橫筆，而王更多加橫筆以掩其形。……（註二）又徐中舒云：「土玉皇三字，均象人端拱而坐之形，其不同者：王字所象之人，較之土字，其首特巨。而皇字更于首上移土形。……：古代土虛對稱，土爲官長，虛爲爵號；又治絲之官稱土。……：又絲官之長亦稱土。……：蓋王爲帝王，土爲官長，故并象其端拱而坐之形。……：甲骨文正字，……據張彥堂先生研究，謂土乃甲骨中較早之符號，合「次」之聲，晚乃與小篆或今隸同。甲骨中之「土」字，實與土字形同。……汪榮寶先生有釋皇一文，骨文無皇字，但在銅器中則頗常見。……汪榮寶先生有釋皇一文，載于北京大學國學季刊第一卷第二期，其說據禮記玉制及內則：「石皮氏繼而祭」之文，以爲皇之訓義；（本于鄭注）「正其木調。小篆亦作皇。」（說文：皇，冕也。上形作小篆，與古文皇上形極相似。）按，師說既作皇，明其同出一源。汪氏此說，大致可信。以上皇字，與皇同，下象人形，與土同意。皇與非之不同者，以王著者之則爲皇，常人著之則爲弁矣。」（註三）

此外，文字篇中「王」字又有作「皇」，實亦「王」字之形也。據上面所列諸商字的異體，它們的上半部可歸納爲七種或八種不同的寫法，試把

它們和「王」字相應不同的寫法，并列如下，縱橫比較，商字上半部

- | | |
|-----|-------|
| (1) | 王字 |
| (2) | (1) A |
| (3) | (2) B |
| (4) | (3) C |
| (5) | (4) D |
| (6) | (5) E |
| (7) | (6) F |
| (8) | (7) G |

按：第七種商字上半部可謂將「王」字之一筆寫成二筆，亦可謂是「大」字（A）或立字（B，從大从一，象人立于地上之形。）之倒置。據徐中舒云：「甲骨中之「王」字，實與土字同形」；而土與王，一皆象人端拱而坐之形。大字亦象人形，王亦大也，說詳下。大字與「王」字無同出一源，故「王」字之倒置，可作大字之倒置也。

這樣看來，商字的上半部是「王」字的倒置是很顯然的。在甲骨文裏，把「王」字倒置和另一象形字結合，合體字的，也不限于商之一字，據我所知，「王」字，即字，都是類似的。甲文鳳字作，又作，（許四）龍字作，是月等，龍字作，這是說。鳳是「王鳥」，龍是「王蟲」。而龍是「王蟲」的意思，該不致是懸空說吧！

王有大從。王是二字，據上引徐中舒說，在字源上有密切的關係。皇，大也。王，亦大也，故王父母亦曰大父母。爾雅釋詁：「天，帝，王，君也。」郭遵行論語云：「天與帝亦訓君者，天帝俱尊大之稱稱。……皇者，說文云。大也。……王者，說文云。天下所歸往也。……王與皇同聲，故舉欲氣錄云。王者，皇也。書。建爾皇極，洪範五行傳作建用王極。皇王其統也。」

又爾雅釋親：「父之考爲主父，父之妣爲王母。」郭氏義疏云：「王名……又云：祖，誰也；祚，物光也；又謂之王父。王，誰也，家中附唯也。王母亦如之。然則祖父母而曰王者；王，大也，尊上之

稱，故王父母亦曰大父母也。」

所以「王」，「城」的商字，其取義也是大城、大都、大邑的意思。商字本身已是大邑的象形字了，但此也。因商字已成了專名，即商人自己便忘了它原來是合義；也許商人覺得這不夠，所以又常常在商字前重復地加上形聲詞「大」字或「天」字，也是大的意思。故大天二字古文中多互用。

說文：「天，顛也，至高無上，从一大。」段注：「至高無上，是其大無有二也，故从一大。」爾雅釋詁：「天，帝，皇，王。」

徐中舒云：王季子，晚明甲骨文或王季，上一橫乃象其首形，蓋王季子既非象人，確非象坐之形，而後人乃將王季之首增耳以爲分別；此類如大之與天，同象人形，而天字燹之形形殊特互。此種分別，在初造文字時或不甚顯著；如古文天二字多互用，如周書之天邑商，甲骨文或作大邑，或作天邑，(註五)。

因此，甲骨文裏，「于大邑商」，(註六)「在大邑商」，(註七)「天邑商」，(註八)的卜辭，一見即見的。顧此的稱呼，不特商人自稱如此，周人也稱稱它；或稱「天邑商」，「大邦商」，「大國商」。

得士：「今爾又曰：夏德勳在王歷，有服在百億。予一人惟聽周德，肆予敢求爾于天邑商。」注：「鄭康成曰：言天邑商者，亦本天之所稱。」孫星衍疏：「鄭注具賡疏。云天邑商亦本天之所稱者，神商云：天命元吉，降而生商，又云：帝立子商是也。」按：天邑即大邑。注疏皆強爲之辭。

費名語：「嗚呼，皇天上帝，改厥元子。茲大國毀之命，惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。嗚呼，其奈何勿使，天降謫終大邦毀之命！」

費命：「大保贊商伯，或德相持。哉拜拜稽首曰：敢敬告天子。」

詩大雅大明其四，其五：「大邦有子」；其六：「懷彼大商」；其七：「懷彼大商」。

其實古代的都邑名稱，多含有大義；如上文所引，甲骨文有高邑。黃者

說文：「崇也」。爾雅釋詁：「喬，崇，崇，高也。」注：「皆高大貌。左傳曰：師叔，崇之崇也。」段玉裁注說文東京字云：「凡高者皆大。」又照通行爾雅字疏云：「高亦大也。」馮武王都說：「國謂作都。所居上。」社伯射王於部。」注：「部，鄭康成。」案：即部。說文：「國，城也。亦作部。」容說春中甲曰：「湯以迄，武王以部，皆不過百里以有天下。」漢光武帝即位於部，(改部爲高邑)。(註九)凡此都可見高邑，部都有取于大義的。又如甲文有京邑，爾雅釋詁：「京，大也。」疏云：「京者，丘之大也，與墳同聲。釋丘云：起高臺之京，高亦大也。」故公羊注九年傳云：「京者何？大也。」次蓋及商周而後天子所居之遺稱，取其大意。甲文的京字，恐怕就是指高邑而說的。

公羊傳稱公九年春：「紀季姜歸于京師。」……京師者何？天子之居也。京者何？大也。師者何？衆也。天子之居，必以衆大之禮居之。」又史記孝文本紀：「張武等謀曰：……今已誅諸呂，新當血京師。」段玉裁亦引公羊傳此文。

案：夏邑亦曰京邑。魯多方：「割剽夏邑。」注：「夏邑者，夏之京邑。」商邑亦曰京邑。晉書地理志：「其在商邑，用爲於厥邑。」疏：「其在京邑，以仰於其邑；其在四方，以能用人見其德。」是亦以京邑稱商邑。又國語魯語：「晉人於說公，遠人以告，成公在朝，公曰：『曰殺其君，誦之過也。』大夫對曰：『君之過也。』……梁奔南與，討歸於京。」注：京，成京師也。」疏：「商於於說，皆指商也。」是到都亦稱京。然則甲文之京，恐亦指商邑而言。費名語：「嗚呼夏邑。」疏：「夏邑者，自虎通謂夏商之邑曰京，夏曰夏邑，殷曰商邑，周曰京師。」按：自虎通謂夏商之邑曰京，周曰京師。向費曰：在商邑。謂成也。」是白虎通謂夏商之邑曰京，周曰京師。向費後人雖生分別，京蓋商部之遺稱，與邑類同。

費名語：多方等稱夏曰夏邑。爾雅釋詁：「夏，大也。」疏：「夏者，方言云：大也。唯謂周曰夏。」左傳云：「故夏邑亦大邑。」疏：「夏邑者，自虎通謂夏商之邑曰京，周曰京師。向費曰：在商邑。謂成也。」是白虎通謂夏商之邑曰京，周曰京師。向費後人雖生分別，京蓋商部之遺稱，與邑類同。

夏者，方言云：大也。唯謂周曰夏。左傳云：「故夏邑亦大邑。」疏：「夏邑者，自虎通謂夏商之邑曰京，周曰京師。向費曰：在商邑。謂成也。」是白虎通謂夏商之邑曰京，周曰京師。向費後人雖生分別，京蓋商部之遺稱，與邑類同。

夏者，方言云：大也。唯謂周曰夏。左傳云：「故夏邑亦大邑。」疏：「夏邑者，自虎通謂夏商之邑曰京，周曰京師。向費曰：在商邑。謂成也。」是白虎通謂夏商之邑曰京，周曰京師。向費後人雖生分別，京蓋商部之遺稱，與邑類同。

夏者，方言云：大也。唯謂周曰夏。左傳云：「故夏邑亦大邑。」疏：「夏邑者，自虎通謂夏商之邑曰京，周曰京師。向費曰：在商邑。謂成也。」是白虎通謂夏商之邑曰京，周曰京師。向費後人雖生分別，京蓋商部之遺稱，與邑類同。

夏者，方言云：大也。唯謂周曰夏。左傳云：「故夏邑亦大邑。」疏：「夏邑者，自虎通謂夏商之邑曰京，周曰京師。向費曰：在商邑。謂成也。」是白虎通謂夏商之邑曰京，周曰京師。向費後人雖生分別，京蓋商部之遺稱，與邑類同。

中國文化之前瞻

于乃仁

治社會史學者，於社會組織與其生活狀態之精神能力，謂之「文明」，而促進此文明者，謂之「文化」。「化」之一字，動物學界為親切。中庸云：「唯天下至誠為能化」。夫「化」之本義，隱隱而顯明也；吾人固可知者。厥惟現象。現象者，兼氣和合，周流不息。惟其和合周流之故，雖生無涯，樂自無窮。因應乎其間，譬之於物，由固體轉為液體，由液體化為氣體，自然有定形，亦無不定性。誠則形，形則容，容則動，動則變，變則化。宇宙如是，人生亦然。夫變後可久可大，是文化也。化之時義大矣哉！

將欲究國家民族精神之所在，必於其文化求之。然而文化者，實依託於國家民族而有，則亦一現象之一也。然猶欲研析文化問題，自宜以哲學來探究現象之方法出之。佛教華嚴經明諸法相攝六：曰總相，曰別相，曰同相，曰異相。曰成相，曰壞相。以此六攝而觀文化，庶幾明其一因一果相攝之故。作者如是，來者可知也。

中國之文化，自有史以來，歷數千年以至於今，乃遂數千年來所未有之變局。若以海通而後，中西文化相接觸，無倫於政治、經濟、社會、教育、生活、思想、學術各方面，其形式與精神，均存不同之點。以「化」之理言，固不復能保持原有之狀態。即將非拒耶？拒非耶？抑將何以化耶？此一問題，數十年來學者之苦心探研，如滑不張香海論「中西兩用說」；民國初年有「保存國粹說」，以迄新文化運動後之「全盤西化說」；而「科學與人生觀論」，亦即討論此問題。卒未獲圓滿之結果。而廣義視於在滑行處者，俾得享之所述。即如禮俗，有守舊者，有仿西洋者；有非中非西者；有亦中亦西者。又如政治，教育制度，一部份採自英美，一部份仿法蘇聯。其舊態之條件不能配合，徒增內在之衝突源之。此蓋將「化學」化之，所必有之現象。而一切內外虛與實之阻自也。

抗戰以還，變化愈張。蓋事實之教訓，已不容吾人再作口舌爭辯之爭。而有論之士，愈奮求於戰後之實現民主，完成工業化，非此無以救亡圖存。此則具體轉移西洋文化，而固必由之途。然詎可一蹴而就耶？自文化之趨相相背。吾國猶是農村社會，業已破產而元氣未復也。今欲實現工業化，豈將捨此原有之社會，別建一工業社會乎？究國城破產，前有不齊

五、章（第三期） 中國文化之前瞻

誠於此地者，亦必會於彼地也。又以文化之不同相攝者，先應國家實行民主政治，其精神相同，其法則未必盡同。而發展工業，自由國家經營者，有由資本家經營者，有由人民自由經營者，利病得失亦異。為能舉一而廢其餘耶？復以文化之有源由者，記諸者發表一文，則何方一死未死之國。所謂「中國舊有之文化，必完全湮滅，而後新文化始能萌芽。」不惟生滅過速，成域相背，然文化與新文化，總法託於同一國家民族而有。固有顯明之生界界限可尋也。厥次，吾國之總法受西洋文化，已歷幾百年。而極受西洋文化所產生之新文化，已非西洋原物。即吾國之「化」，亦非純新國家之無所因襲。則在「化」之過程中，如何達到至善之目的？此吾人今日所應研察者也。

大嘗謂文化之形成，非一朝一夕之故。即東與西洋文化相攝，亦且以時行化，不離一歲而不變。故今日以前，已不言而化；自今日以後，將「化」至如何程度？實決於兩事：一曰時代，二曰國情。近年來雖已有學者論及，然多各持一端，今請各而觀之。

宇宙之靈波，息息相連，無分於遠近也。而世界之文化，亦息息相連，交光互照也。故西洋文化者，其本身亦且隨時在演化中，非如吾人理想中之固靜態，當住不變也。世界人類，交互影響。始以名立，名立則「時代」益，此力益而支配，一切無外，故今人喻時代表者如洪爐鼎，而時代表之無濟於事也。然而時代既在動中，請如何始能趨趨之耶？易曰：「生生之謂易」。又曰：「天行健，君子以自強不息」。天地動，君子以厚德載物。自強而致物，生生而不已，此洪爐鼎也。物與天擇，適者生存。之說猶為完備。孔子「取之於時」，固無有定規。固乎人心。是故中國之新文化，必將為適應的，生化的。萬物，育，與天地參。此立於時代之先，尚何事乎不能適應時代也？

文化之富於保守者，無如英國，由其憲法與學制可證。然實不妨礙於進化，亦實足以相成。此歷史之國情，即所謂「國情」也。進而之然，適准北而為我。即如歐美植物，移植中國，不敵，而兩相變矣。人事亦然。此蓋由於社會基礎組織未能配合，強欲效顰，非徒無益，而又害之。且在金剛殿內，各取亦不能強勉刻劃律為一，其原自人文客觀條件之不同

四七

，恐須內地而研究，况於國乎？由是以觀，時代與國情為文化兩要素，易言之，文化前途，視之於時代與國情，思過半矣！此理似涉空泛，請以事例證之，則確然而無疑也。

以經濟生活言，城市居民究屬少數，而農大之民衆，仍在農村。抗戰時期，兵，糧，工役，咸仰賴於農民，可為明證。農村生活，與於歐美之工商業社會，亦不同於蘇聯之計劃經濟，而歷史相承，總圖義利之制，出入相友，守望相助，與病相扶持，自屬通俗，既不為私

昆華圖書館新印圖

書特價發售

- 漢文叢錄，二十八冊 五萬元
 - 雲南備徵志，二十冊 三萬元
 - 滇漢歷年傳，八冊 二萬元
 - 詩經原始，十五冊 二萬五千元
 - 南詔野史，三冊 九千元
 - 珂羅版宣紙印緬南國行營備稿，一張，三千元
 - 又續發備稿一張 一千五百元
 - 又對聯，每對 五千元
- 以上特價八折五月底止

人專斷，亦不為國家研訓，乃偶然性之機構。行之數千年而有效。孫總理於民生主義中已發其端，而雲南人民企業公司就已有之基礎推廣之，視三遍千萬人民為股東，變之狹隘資本主義有跡。此舉固獨創，然既不合於時代，亦適合於國情，尤足以表以新文化之精神。此一例也。

以教育制度言，採蘇聯之制附教育於政治之下，固不合於國情。若即採英美之學制，以資本家為主體，其不適宜尤甚。我則古代學田

閱者注意

羅鼎中先生中國文學史專論稿，本期未及排入，下期當繼續發表。

本刊徵求基本定戶優待辦法

- 一 本刊售價只收印刷成本，定期暫定價國幣四百元。
- 二 預訂者以十期為限，優待照八折計，每戶三千二百元。本市遠途，外埠郵費，平寄八百元，郵寄照規定收費。
- 三 為便利各學校及外縣定戶起見，凡介紹定閱九戶者，免費贈送一份。
- 四 在不通匯地方，郵票代洋十足通用。
- 五 定購本刊，請至昆明昆華圖書館內洽辦。如蒙函購交龍翔街五濟書院社彙收。

書院之制，是超然性之獨立教育也。不屬官制，亦不屬私人，故能持久不衰，正如庚款興學，亦備其端，故已奏效。今日學界有識之士，聞已有見及此，正宜踴躍其意而推廣之。此又一例也。

上文略發其凡，果能於一因舉損益之故，即事而論之，殆將個人共獲共由之途，非一人之私實也。由是而形成新的人生觀，與生活標準；及表現於感果生活與政治生活者，當別為文論之。

五華月刊（第三期）

中華民國三十六年三月出版

編輯者 五華月刊編輯委員會（昆明市龍翔街）

五華學院

發行人 于乃義

代售處 各大書店

美華印刷館

印

書報刊
表冊公文
五彩商標
東鏡名片
十七號
說二

請交換

贈閱

內政部登記證警字第一零三八零號
中華郵政特准掛號認爲第一類新聞紙
雲南郵政管理局登記執照第一二五號

目錄

錢穆：中國文化新生與雲南

于乃仁：五華學院創立之宗趣與實踐

羅膺中：中國文學史論導（一續）

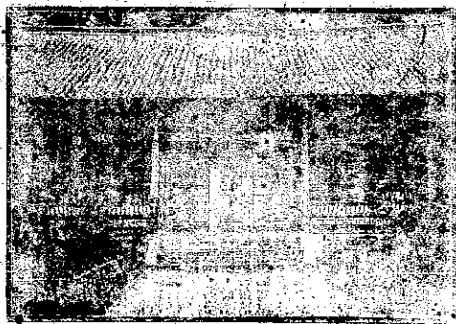
錢穆：中國思想史（墨子）

錢穆：越徙耶 椰欣

李家瑞：傳編高中國文注解正誤

陳一德：雲南氣象諺語（一）

五華



月刊
第四期

地址 正書院舊址

條件，亦即長遠之文化條件也。

氣候交通兩者條件俱備，斯其地之文化必蒸蒸日上，德日土不已，則人事勃發天然，四顧之交通日遠自無非獨而自成爲道，舉非中心而自成爲天，故曰凡諸通運羅馬，至於凡諸通運羅馬，而羅馬之盛落亦可觀尼而待矣，此則後天之變遷可待而不待，凡人類文化之不能脫離生老病死之四境，此亦其一大因緣也。

根據上述，一地方之文化，方其發軔之際，則勢必漸趨於繁榮，欲求一國文化之繁榮不謝，則先求其疆域之擴張，爲一統之大國，於地處一地區之文化由盛而衰，而常有他一新國之新文化，發生氣控疆域，而此疆起者仍在其國內，不在其國外，仍不失其本國之傳統，則其國之變化始可趨於繁榮不謝之境，若使歐羅巴一統之大國，則希臘羅馬之文化，雖至今存可也，若使中國亦四分五裂如歐洲，則黃河流域之舊安之文化，雖謂其至今必已衰頹無存焉，亦未見其不可也。故曰論文化史者，不可不注意於其地運的條件。

今論中國文化此後新生成之所託命，則大率不外兩區，一曰東北，一曰西南，蓋東北氣候寒冷，此乃先天宿命之不足，又正當國際勢力爭衡極獨之驚動，其勢常不得甯息，此又後天機運之未定，西南以氣候寬舒，度較東北爲佳，以交通言，此乃國家興區，爲國際腹地，與東北之運轉於外者又不同，居其地者，易發多餘精神之感，此正合於文化游長之條件，然則中國文化此後新在華之兩面，蓋指西南兩區，此理雖文，其實固可且體指。

五華學院創立之宗趣與實踐

于乃仁

中華民國三十四年秋八月，日本投降，舉國歡騰，我同胞浴於八年來血戰之浩劫，咸知非提倡學潮，不足以建國，非致力研究，即無以建學，漢故河清海澱，物產豐富，氣候溫和，尤爲治學之良好地境；惟時因抗戰而遷徙之各大學研究機關，則將復自北徙，同人等爰有組織研究機構之議，始發起者十餘人，庶幾集會，交換研究所得，俾相互策勵，乃就華立民華圖書部，設五華文史研究所，聘治先德，以時講習，復進行蒐訪資料，編輯引得等工作，此種廣集餘之研究，尙未計及戰火之阻也。嗣蒙各方資助之贊助發起捐助現金，選定地址，備置圖書，復與西南農林植物研究所商定合作辦法，乃進而籌設私立研究機構。爰以廣南五華書院，自明

迄，雖人皆首也，今分給西南諸省，則四川文化開發最早，與黃河流域之古代文化交並最先，不當與西南其他諸省相提並論，其次則非廣南廣西三省，則陝西川開發較爲落後，然在中國近代文化史上則已先後發其頭角，所謂陝西諸路，將佔中國文化新動力之主要地位者，湖南兩廣固已稍露其消息矣。惟雲南貴州，於西南諸省中，固尤爲興區之興區，尤爲偏僻之偏僻也。故雲南省在中國以往文化地位之不佔重要，不在其先天宿命之運，而在其後天機運之變。若使雲南早得人事之助，交通發達，去其隔絕僻陋之態，則雲南人文必將蔚起，其在全國文化水準之比度，必將高出於西南其他諸省之上，此亦無足疑者。今則後天機運已開，國內外交通此可以逐步發展，且通商爲中國之宏願廣地，而未嘗不足以通國際間之呼號，雖與國際呼號相通，而又得條件其安全首善之感，此正合於交通上發展可借之條件，雲南既擁有先天特賦之優厚，而後天之機運自今將與之相得而彰彰。就此價值言之，雲南人文，在最近之將來，期有不爲中國文化新生推動動力之主要一區者，不佞以爲民國二十七年春初來雲南，登其山水之雄麗，覺其氣象之活潑，擬其人，與其俗尚，誠會夫古往今來中西兩邦文化轉移之先例，固已心存於茲，以爲欲迎中國文化新生之機運者，莫如來廣南，政者大疑已平，昌期方煥，不佞幸得重來，與廣南人士相識，說華此文，預告廣南人士，用卜吾言之驗否，然亦非二五十年不足驗吾言也。

茲者，三百餘年，精之史乘，主持講學者；如潘之田，如劉壽暉，如容國阿，黃真卿等，或一代大師，後先相望，造就人才，遍及三湘，爲家流所景仰。今當歐戰時，且四十餘年矣，以言治學之因感，固應暫有時代力求振奮，不宜重守成規，以言治學之精神，則應先折衝實濟，正令機運未發，若之計分黨史，植物兩研究部門，積極進行籌組工作，植物部門，推委于慶先生主持之，黨史以往之研究工作，整理紀錄，至重要合作，則以歐於經成，尙有待也。文史部門，敬聘潘實四先生爲之領導研究，實四先生爲居錦里，授教上座，慨然允衆人之請，筆札而來，此予同人以極大之鼓勵

論史學中國

(二)

三 方法論

中國人治學態度，和西洋人不同。西洋人重方法，而中國人重內容。因得「述所」。而中國的哲學文學，重在「能所附志」。這便是得夫文學史不應奢求地發展的原因。

近三十年來，我國學者，以科學方法整理國故，其態度精確，比清代漢學進步了許多。在文學史料的研究上，成績最為顯著。但在文學史整個的研究上，還有許多地方沒有顧及。據我的看法，文學史有缺的方面，有一是沒有顧到，即不能說明文學現象。我的文學史方法論，歸納起來，有四個小題：

(一) 從社會文化明文學之興衰。

研究文學史，從傳記式的研究，進步到文學派流的研究；從文學派流的研究，進步到文體變遷的研究；這是逐漸進步的。文體變遷的原因，應從兩方面探討：一為社會的變遷，一為文化的演進。其變遷的因素，有下列三個原則：

①一切文體仍起於實用。大凡文學之發生，皆起於實際生活的需要。其後雖是為文體的變遷，這是一般文化史的通例。每種文體，若其從作者研究，是無法獲得變遷的根源的。如詩經與樂，多屬每篇一章，每章句數不一定，何法不替逐篇，也不一定押韻。若能從當時的狀況去研究，即可知韻與大都是實用的樂詩。周代大武樂章，據左傳宣公十二年

目次

上 導	編 文學史方法論
一，宗趣論	二，史料論
下 編 中國文學史發凡	三，方法論
一，社會與文化	二，語言與藝術
四，時代與作家	三，學術與思想

羅膺中講

周均記

所記，一語就是一成，所以不能太長。至於詞類等類，如為零碎無緒的零碎，並不為配舞之用，所以分章用韻，和大雅相似，與商頌相遠。這是用處不同的問題，不是文體進步的問題。又如齊語一語，本來是歌功頌德之辭，所以領地主體，序是附庸。以後韻語增華，專為記說個人行事之用，序文愈來愈長，錯反居居首位，和原意相離漸遠了。又如詞，到了溫庭筠，體式逐漸完成，猶在開場的延宕。到了柳耆卿，長詞逐漸獨立，為身臨的源泉。這並不是個人的開創，而是當時的鼓吹詞曲有源。溫詞的作始，不過聽聽鼓吹而作。如能於鼓吹詞曲研究明白，則對於溫柳作詞之來源，了解便可更為清楚，不會把一切內容都歸咎作者的寄託了。這都是文學和社會關係的問題。今日中國社會史的研究，尚未成熟；所以文學上的條件，每每歸功於個人，還是很不對的。

②社會變遷則文體變遷。每一種文體的由盛而衰，顯而易見。但從文體與社會的關係比較研究，則鮮有人注意。如魏晉南北朝之時，九德文體，動運去，碑誄文，皆天文等，盛行一時。這原因當時政權的更迭，都是清同一的篡奪方式。到了隋唐大一統以後，就日漸消滅了。又如古詩一語，起於唐末以後。因當時道教流行，拜土上香，每禮拜之。六一東坡集中，都有此語。到了明代以後，便逐漸減少了。我們拿古今文體比較，各有消長，就可看出文學題材和社會生活的關係。以上是顯而易見的例子；至於若干問題，非好深思，不說者得由蛛絲馬跡。如花間小令，和蘇辛小令，風格全異；就是曉德五代小令和北宋的作風，也有不同。因為唐人

度地而忠，空歡當甲，有饒，有歌詩；小令就是常經疑的歌唱之詞，所以內容頗多與美流行。到了北魏以後，唐地之風潮，當經已不盛行，唯小令稍由曲者，即如法藏中詞詞之奇詭，文人小令由唐而作。我們頗不覺遺憾，如供佛像心有感，佛說之奇詭，小令之句，說可知也。宋初詞尚在，但到了南宋，當經已成過去，小令純粹變成游詞，所以文人可任其發揮，而任其打稿，予。所以小令作風之不變，不應轉弱於作者的個人。

◎形式與內容之關係 有其形式，才能表裏項的文學內容；其內容，也是隨其形式之完成，所以形式與內容互相關係。如舊體詩太簡，郭有清，發揚個人身世，多屬簡單，而體格不成，厚厚知。我們拿舊體詩與後漢書游詞比較，作風大致相同，於此可見其連貫的升遷，因而得傳長數千年，內容和形式，為一變。又如書札一體，漢人甚多，多為周之詞，如歐陽長城書云：「太守加餐食，下有長相體。」，就是明證。至如樂府，如蘇武王，李斯諷客，太史公報任安等書文體皆甚長，這是由散體游詞變出來的「舊式體」，與短札不同的。所以後漢體如王在軍中作，書詞簡短，風神高逸，猶是古書札之遺韻。而以後兩體相，所以到了魏晉之書札作風又變，這都與舊體游詞的內容。一種形式給與其內容風骨一放。文體已變，舊形式便很難容納新的內容。我們生在現代，模仿舊體而偶一為之，甚仿風之，已屬不可；若模仿漢子山，就淺鮮不達意了。因為內容形式，不能粗太遠，一味模仿古人，形式竟了限制，內容也不易表達，不造成為假古而已。近十年來，有一種「擬古體游詞」之說，以我看來，也是得不到的。舊的形式，是絕對不能變新的內容的。如今人作詩文，遇到舊體詞，必須找其成語時代，否則「雅」，便推了就不一定附「信」，「能」，「雅」，標標誤者，否則無法說明時代的學史，內容如形式相應的必然性，是必須注意的，否則無法說明時代的。

二、從語言到藝術的技巧

一般研究文學史的人，每每着重研究作家和他的貢獻；至於文體和當代語言的關係，就很少有人注意。如文選所錄任昉奏彈劾一文，中間詞實委詞一段，就係當時的白話口語，歷代文選者，却不甚注意。如對此方面加以研究，則「雅語」和「口語」的距離，可以得到一個準確

的測定。歸納起來，此方面的研究，應當也有三點：
 ①語言之死法 胡適之先生在建設的文學革命論裏，提出「死語的文學，文學的國語」十個大字，立論頗為高遠，不過因此產生語言之死法問題。在今日國語研究尚未成熟之際，究竟應當是死的語言，還是活的語言，頗難定論。古人的語言，流傳到今，不一定死；現代人講話，也常有許多古語，如杜詩「因君消息好，好在阮元通」。這豈是馬之語？上登降語諸君（各好作）。「好」在「元」字，猶人都不明它的意義，各地方尚一變；又「到」字，猶見於國策策策，原來是古語；到現在還是借詞的或「半相半」二語，見於國策策策，原來是古語；到現在還是借詞的或半，就不妥當了。

②借用的語言和藝術的語言 實用的語言與口語而出，是應用在生計上的；把學寫成文字，就成當代的國語文學；如漢書府中東門行，瓜兒行等皆是。不如曹子建，陸士衡，如明遠的樂府，已經把樂府的語言藝術化了，這叫做藝術的語言。文學雖附口語而與時代隔離；不過文學上的語言，無論如何，不能與口語絕對吻合，必須增加以藝術化，才有文學的意味。以往有散文文的對立，現代有文言白話的對立，都是藝術語言和實用語言的比較差別。就是現代的白話文的文學作品，也不能盡入都舊的藝術原素，而成為一種新的創造，這便是所謂文學技巧。所以要明瞭某時代的文學技巧，必須要知道當時的藝術發展。唐代音樂發達，所以唐詩音樂的性靈；宋代國畫發達，所以宋詩國畫的意境多。

◎文學中之語言類類 文學中語言的類型有三：一為時代性。如楊柳和曹文正的家書，都是白話，時間相距不到三百年，可是語調截然不同。三國演義，水滸傳，紅樓夢，其得得清楚。這是時代性。二為地域性。如清魏代著北方文學，楚辭代表南方文學，語法詞彙都很不同。三為社會性。某種社會，有其特殊語言；如世說新語中所記清談，雜談等，都表現出一種特殊的風格，決非社會的人如此說法。治文學史如能分別研究，便不會以籠概全，犯籠統的毛病。

③從學術思想到文學史之內容 學術思想，是作品內容的內核。分析說來，又有三點：
 ①傳統與創見 詩經之古文運動，若漢源根源，應從李孝、蕭穎士

不為，猶狐及，影影，影影，影影。自他們以來，已離開了古文運動的軌道，不過這人著於北朝的陳規，還是東漢以來的傳統，不過與初唐盛行的南朝文風不同罷了。到了魏之，根本六經本子，廢舊制道一風的文章。這種傳統，是繼承傳統的，可是他自身有些變通工夫，所以有些生氣，有魄力，能運用傳統的活語言，又能融合當代的尚書文體，又是創造性的。所以談古文運動，都歸功於魏之，因為他既能繼承傳統，復有創造。

◎魏晉文章：文學宗派和風格，有可變的，有不可變的。同一個宗派是變的，其面目亦不同，其不同處便是一變。所謂可變，就是在那時代下有的時代面目和獨特精神，指叫做同中求異。可是若平不同的文學宗派，也可以歸納為一個類型，這叫做異中求同，就是一「常」。同中小家異，要在文字以外探討。如社工部為儒家思想，朱陸走，王陽明也是儒家思想；可是三人各有其獨特的面貌，這就是清文學史中所不可闕的理方。

◎單純與複合 文學家的思想，有單純的，也有複合的。單純的易明，複合的就不易研究。如社工部每個不忘君，季季忠愛之心，這是儒家思想；可是也雜有道家思想，如詩中丹砂一語的話。陶淵明從繁雜曠遠的人生觀看，是道家思想；可是「真志不休」，「與道汗隆」，又是儒家思想。所以研究文學，除注意時代精神外，作者思想之單純與複合，也須研究，這又和研究者之學養關係有關了。

(四) 從時代風氣明作家之成就
文學史上，很容易提倡英雄主義，把文學上一切的成就歸功於個人。這是忽略了時代風氣的關係。時代風氣，余意極廣，不僅只是時代背景和作家身世等問題。而一個作家的成功，往往是承前人之光澤，無法從出時代風氣之外。研究一個作家，如能先從他的時代風氣看起，則他的個人成就才看得出來，這又分三個小題目：
◎無名作家與失敗作家：凡一種文體其創始者必是無名作家，大部分的詩經，漢樂府，和古詩十九首，都是無名氏作品。這才真正有名作家的基礎。其次，從有名作家的所以失敗，才可以看出成功作家的何以成功。我們拿詩經來看：如四音韻而有五音，五音韻而有七音，但這中間也有試

作三言六言九言詩的，何以曹氏父子和他安各家的五言詩，能於成功？孔文舉的六言詩，歸於失敗？又何以曹氏五言詩，不真流行？若能探究失敗的原因，則時代風氣的基礎和作家成功的文學條件，才說得清楚。

◎作家之三類：歷代成功作家大概不出於三種類型：
一為開山創始者：此類作家能開創其藝術和改革一時代的風氣；如魏明遠的代白紵舞歌辭，張行路難等，開創了七言詩的格調，達到成功；曹植的，柳絮卿的小令模範，由教坊作品進接到士大夫作格調，奠定了詞的基礎；又如曹氏父子，魏漢民開樂府而為文人樂府，又以樂府格式為五言詩；俱屬此類。此類作家，必須不是藉古出身，必須有嘗試精神，否則無此大膽。

二為出奇創始者：以偏僻取勝，有的成功，有的也失敗；變而不變，正則成功，太則則失敗。如中唐李賀，莫不為奇怪之體。元白等新樂府以平易近人取勝，退之的古詩，以散文字調取勝，蘇東坡的詩，以苦寒取勝，李賀盧仝的詩以險怪取勝；韓白都為奇詩成功，至若務雅述的詩子居國池記，過於僻澀就失敗了。

三為集大成者：文學史上偉大的作家，俱屬此類。社工部之詩，可美成之於詞，都是集大成的。詩者愈多，經驗愈富，再以時代之風俗變實而出之，就能舉大成。

◎共相與個相：共相屬於時代，別相屬於個人；共相是研究時代的整體作風，範圍愈大愈好；別相研究作品的獨特精神，範圍愈小愈好。如初唐人能律律，盛唐人能七律，晚唐人能絕句，這是共相；共相之中，又有作者個人的體裁，這是別相。此種研究，就猶如蒸餾一樣，一層深一層，把一個作家的作品，按其共與古人相同的部分，再除去其異同時人相同的部分，剩下來的是他獨有的「別相」。這別相也許僅只是很少的一點，但若要證明一個作家的詩，不能舉出別相是不行的。

研究一段文學史，或一段文體，或一位作家，假如能充分應用上述的條件，我想是比較容易說得清楚一點的。但說來慚愧，我自己已不能廣有作到。

文一史
講一座

中國思想史

錢穆講

于乃義記

第四講

墨子

上面談的儒家思想，這一次接講墨家的反對派墨家。我們上面說過，研究思想史，應由具體的地方，找出各家各派相互間的關係。但是不同之中，亦有他們的相同處。大凡成功一派思想的，必有他的論理與方法；我們照着他的論理與方法，隨便指出他所闡述的一段論說來研究，你就知道此段論說從何而來？問他個爲什麼？則必然見着他的來源，他的根據；如此一層層上去，問到他思想的最後根據，即是他理論的最先發源處，亦可說是他理論之最後歸宿處。這好比一座山，必有一個主峯，再就主峯上去，纔找到個屬於那一山脈。又如水道，也必慢慢尋找。長江的發源地，直到明代纔找到。此在思想史上說，所謂有源宗。一切成家成派的言論，必有他的源宗與系宗。粗淺的講，如山兒子追到父親，又由父親追到祖父，曾祖父以上，乃至所知的始祖，總要找到他的老祖宗，這叫做無法歸宗。思想談話，看來很複雜，但是有他最要緊的一句話，這叫一切話的宗本。因此一切思想家，都可歸在幾個大系統裏面，儘管是各有各的理論，但總不外於幾個系統的幾高深廣之內，我們可以借用佛德某一如斯，叫它做第一義。由第一義再產生第二義第三義，以迄不窮。轉過來則到第一義，即是說話的最後根據，從此再追問他，便有了。一、如果還有根據，則總不算他的第一義。一、以此眼光來看全世界的各思想家，大抵可以分做三個系統，也可以說四個系統，任何一個思想家必不能外於這三個系統和系統。

第一是宗教，這宗教家，以上帝的意志爲他們的最後根據，一切理論最後歸宿都在上帝，惟上帝不用涉加解釋了，此外哲學家裏有宗天法天的，也可歸入這一派。

第二是人說，此一系統又可分爲兩派，一種是根據自己的，一切要自己把握，「我」就是第一義，如德國的尼采，即屬此派，可算爲「已說」。

另一派是以人類大羣爲宗，最後歸宿在大羣集體，不看重個人的地位，如西方德意志的納粹主義，和蘇埃埃的共產主義，就是由此派思想所發源，此可稱爲「羣說」，已說與羣說，大抵多講政治，社會，以及倫理教育等問題。

第三是物說，一切理論以物爲根據，人也是一物，此派演成一切自然科學以及哲學中之唯物論者。如這等文進化學可爲一例，他拿自然的眼光來研究一切。決定一切。主宰一切的不是上帝，也不是人自己，而是外面的物。

以上四系統，天說成爲宗教，物說成爲科學，人說中講的是政治社會倫理教育等等，由已說演成個人主義，由羣說演成社會主義。若把這字來講，天說講的天理，物說講的物理，已說講的是情理，發源講的是法理，或說事理，因此他們個各各言之有理。任何思想家，總逃不了這三大系統四大系統。若講到神國的節目，當然也有許多區別。現在我們回看中國古代思想。孔子是屬於人說的，在本人思想中，他又自己提出問題的，所以孔子是「已說」。儒家另一派荀子，則則取羣說大團體，他會重禮節法律，着眼在大羣上，應屬「羣說」。老莊法自然，屬物說。墨子宗法上帝，當然屬於「神說」。因此這墨兩家都是儒家的反對派。

漢語講五常，把孔子所講的仁義禮智加上一個信字，這五個字皆可自然地出發。墨子認爲孔子的講法有毛病，以自己得出發點，其弊弊易流於自私，孰如孝道，孝者你的父母，惟孝道的父母，豈不成了各自的私心。個人主義家說，狹小的自私主義，狹小的自私主義，從此墨子想改正這錯誤，才提出「兼」字來講。兼就是公的，今天江湖上和幫會中人，有事大家幫，有錢大家用，都稱爲兼義，便是此義。孟子時代比墨子稍後，儒便採取了墨子兼說的優點，加他孔子思想去，把仁字與兼字一併講，墨子的一半天下，仍然被儒說收回來。荀子說說以「禮」爲中心，一切重

傅編高中中國文注解正誤

李家瓚

傅編高中中國文注解正誤

復編高級中學教科書國文共六冊，傅東華編，商務印書館發行，民國二十四年在上海印行初版以後，不知發行到幾版，只知道最近後，又出過一版，到三十四年，發行到第九版。這部書銷行之廣，由此可見，又可惜這書出版之後，有一節注解，這注解有許多錯誤，而且錯誤得相當的多。高級中學國文教師，自然也有許多是學識高深，講解正確，那就不會犯有原書的錯誤了。要是這書發行的時候，只能把本書的錯誤，那就不必以誤傳誤傳高中學生得了不止他的學識，所以教員書的錯誤是不能够其他的文章，可以馬虎了事。我因為回到家鄉，有任高中國文教師的機會，也就有得看這部國文。在講義這部國文的時候，先發覺這部書的部分，有許多注解錯誤。在這高中國文課受教本之時，這書還是發行了很久，但仍有許多學生採用它。尤其是這部的中章，因為科書難得，那學生要問許多學生該書用。所以明明知道這部國文不好，也不得不用它，在這種情況之下，這部書注解的錯誤，就不得不想法挽救了。所以我要把我所知這部書及正誤錯誤的地方，擇要修正一下，以免再誤學生。他希望閱者即前在重印這部國文時，將其中錯誤的注解改正。現在為要原書原書可以看得明白，所以把原來的注解抄在後。又才把我改正的注文，改在後次，然後把原注所以錯誤及需要改正的理由，錄其大概，或採用這種情況。本來的教員及學生，加以注意，聽以指教。

第一冊課二

一、本文 統編古文辭類纂序七頁八行，「願觀子路之朝服，則以音相贈焉。」

二、原注 (六) 家語三「饋酒將西遊於宋，問於孔子，『何以爲？』子曰：『黍飯糲飯而已矣。』問答五，『子路將行，辭於孔子，子曰：『爾欲以車，贈故以言乎？』子曰：『請辭。』曰：『何以贈我？』子曰：『吾聞之也，去國則哭於墓而後行，成其國不哭，展墓而入。』謂子路曰：『何以處我？』子路曰：『吾聞之也，適墓則式，過墓則下。』

四、理由 原注注的是饋酒贈子路，子路辭孔子的兩件事，如本文所

的，是饋酒賜子路，所以注了，而且原注，則「贈吧」二字無所指，故以釋爲是。

同册課十五

一、本文 書經命命八七頁六行，「子仁若考，備多材多藝。」

二、原注 (六) 子侯而巧，而多材多藝。

三、改注 (六) 考，祖考也，指三子。我的仁德如祖考，能備多材多藝。

四、理由 原注雖說命命，但於本文不能通。凡古書如何訓，則字眼，同文法之字，不能附與命命。上云「君」，下云「君」，上云「君」，下云「不君」，自是上下同語氣，不能附與命命，當從從從從。

同册課十六

一、本文 亦集卷卷之歐九一頁八行，「以乘車先牛十二，爲師。」

二、原注 (四) 乘，四也，乘，乘車也。古者聘禮送於人，必以先之，皆以觀先車。雖說故以四乘牛爲先也。

三、改注 (四) 乘，先也。先前頭也。用駟馬皮的制頭的四十二支，犛犛軍隊。

四、理由 杜注雖牽強不可從，若再原附會，失之遠道。用「以乘牛先」斷句，「牛十二犛犛」不成詞。凡牛犛犛若以先者爲貴，貴以牛犛之先者爲稱。若以犛犛爲先，在事實上無用，且不可說。

同册課十七

一、本文 同書同文九二頁五行，「朱霜參隨而代其師，其爲此君乎？」

二、原注 (九) 言以君死，故哀祭也。

三、改注 (九) 還獲有祭祭祭國的意思，而又說代他的軍隊，這節原爲死去的君嗎？

四、理由 原注雖杜，但於下文相連處，「君及小孫，可謂死者乎？」不能同樣解釋，故不可從。

同册課十七

一、本文 國靈齊兩地之靈壽者有五頁十一行，「世以靈壽無靈壽而死者皆非也，今衆人不知，則爲一身。」

二、原注（三）此言靈人自爲靈壽未得靈壽而死，便已非壽；今人不知靈壽，則以爲其死也，亦爲一身。

三、改注（三）上句無誤，下句當改爲「現今衆人不知，則以靈壽者皆非也，只認我自身。」

四、理由「世人」對靈壽言，「今衆」對自身言，靈壽皆白。蓋下句乃針對幸而得之靈也，不知靈壽何以爲靈。

同册課十八

一、本文 史記陳涉世家一七頁四行，「復得殘存左右枝，破之青號。」

二、原注（二十）青號地名，未詳。

三、改注（二十）青號在河南新蔡縣河潤。按也語界，久廢。史記陳涉世家陳勝曰：「天下皆苦秦暴虐，破之青號。」（見地名大辭典）

四、理由 注解地名，述地名大辭典也不載一詞，蓋難可知。

同册課三三

一、本文 世說新語八則之三、二九頁八行，「衆人即未嘗聞四。」

二、原注（八）謂靈壽也。

三、改注（八）四句，當作則矣。

四、理由 本文謂海壽人，畏風浪，船便覆，因未得靈壽去不止。至諸人皆靈壽，太厚才說，「將無靈壽」。是明，歸明，皆推還衆，則衆，故諸人聽之而回，即則矣。

第二册課一

一、本文 步游沙江一頁二行，「帝長候之故諺兮，冠功矣之佳異。」

二、原注 「陸離」制低鳥貌。（王逸）

三、改注 陸離，光彩也。今俗有「光怪陸離」之言。

四、理由 靈壽靈壽，方異下「靈壽」對。

同册課二

一、本文 同文一頁六行，「步于萬分山阜，則聖聖兮若林。」

二、原注（八）邱，舍也。（王）方林，地名。

三、改注（八）方林，比林也，意同靈林。

四、理由 方林對山阜，山阜既非地名，方林亦然。

同册同課

一、本文 同文二頁十行，「露中幸矣，死林壽兮。」

二、原注 「露」榮也，「中」重也。

三、改注 「露中」，靈壽之中，中，實不也。

四、理由 靈壽性，中靈壽皆實不。

同册課二

一、本文 史記項原賦五頁五行，「呼嗚嗚，生之亡改兮。」

二、原注（十一）「嗚」不得聲也，「生」謂風原，實其蓋欲前靈壽也。

三、改注（十一）「嗚」謂呼也，「生之亡改」，靈壽無原也。

四、理由 靈中謂風原云先生，所云生者，則此「生」必指靈壽，此「生」字得原，則下文不說靈。

同册課四

一、本文 解酒靈城賦一頁十行，「抽琴命操。」

二、原注（三）命，名也。

三、改注（三）命，使也，「抽琴命操」，即是抽出靈壽一語。

四、理由 抽出琴，名一曲，不詞，且與下「爲靈城之歌」重。

同册課八

一、本文 荀子勸學篇四六頁五行，「謀誠一語，不能十步；爲馬十竭，功在不合。」

二、原注（六）此下當說「則亦及之」一句，實爲馬十竭度車，則亦及誠之一語。

三、改注（六）爲馬以十竭不停引駕，則亦及誠也。

四、理由 靈道加靈古靈字句，最爲忌避，究此段文，四句一意，原意已足，何必詳說添足。

同册課二五

一、本文 國靈實錄說卷諸王二三三頁一行，「是在不爾申，不仲靈，爾出百泉之地。」

二、原注 (七)「出」，言割地。議人奉必割地於秦，秦使之出也。
 三、改注 (七)「出」，指出地，指出百里地，指云無百里地。
 四、理由 原注以主地解成實地，是以致力顯解不滿意。

同册課二九

一、本文 漢書賜所身，王權他書一六〇頁一行，「上稱五十衣，中稱三十衣，下稱二十衣」。
 二、原注 (十二)，稱以棉製衣也。
 三、改注 (十二) 說文指音者，方音注，言衣赤也。上中下指，即上中下語赤也。

四、理由 原注稱漢書注，但編製衣無分上中下三等之理，漢書品以赤衣分等，故上中下等，當是以衣色分等。
 第五册課七

一、本文 曩自終說京師集微由四〇頁末行，「不以不列於三山爲慰也」。
 二、原注 (四)「三山」，蓬萊，方丈，瀛州三嶺山也。
 三、改注 (四)「三山指王皇山，靈山，西山也」。
 四、理由 原文皆就西山當地山水言之，與三山無干。

同册同課

一、本文 同文四一頁三行，「有巨石獨立也」。
 二、原注 (六)「獨立」，竝立也。
 三、改注 (六)「獨立」，分立也。
 四、理由 並無此理，無據。

同册課三四

一、本文 睡於巨壑高與還鄉一，五讀三行，「轉好是裝公大戶」。
 二、原注 (五)「轉好是」，甚像也。「公大戶」，顯密大戶。
 三、改注 (五)「轉好是」，其好是。「裝公」，禮制也。
 四、理由 此爲元時土話，不能以望文生義釋之。「裝公」連詞，元曲最多見。如燕青博魚云，「此回轉到我裝公」。

同册同課

一、本文 同文同頁五行，「羅王暫引定釋童男女，胡騰摩吹笛搗毬」。

二、原注 (六)「羅王留」，及下「胡騰摩」，皆穿人釋教。「童男女」，謂裝扮之男女。
 三、改注 (六)「胡」，胡也。「胡騰摩」，胡國風也，指舞弄。
 四、理由 原注以主地解成實地，是以致力顯解不滿意。

第四册課二六

一、本文 孔雀志北山移文一四四頁二行，「跨西山之邊嶺，馳青蓋素雲」。
 二、原注 (十二)「素雲」，謂不潔之謂者，言如夾舞者方其萬障，故欲以跨山之活議，播害障此東學者之平素行爲，使人知其及靈無當也。
 三、改注 (十二)「素雲」，素潔之謂者。
 四、理由 原注實力而失其意，此二句爲聯文，意相近而文相對。西山東嶽，皆險者層地，二句實仗出險者清靈清議也。如原注意，則適相反。

同册同課

一、本文 同文同頁六行，「酒邀俗士窮，爲君難通客」。
 二、原注 (二四)「君」，指山靈。
 三、改注 (二四)「通客」，過酒之客，指隱者。故「君」指俗士，亦即指山靈。
 四、理由 原注與前客相合而不相諧也。諸君，詳請諸君之意。

同册課三一

一、本文 曹全自跋一六七頁一行，「執事未親英項發口疑」。
 二、原注 (十二)「曹全解人念」。
 三、改注 (十二)「項發口疑」，成疑而之項口，尚隱其快也。
 四、理由 此述疑射之難解者，若曹全釋人意，則非入之力也。

同册同課

一、本文 同文同頁五行，「金首，君德念屬」。
 二、原注 (十五)「念屬」，後頁念促。

三、改注（一十五）「靈馬」靈馬也。

四、理由 屬辭為辭，靈馬，孔與下不遇。

同册同課

一、本文 同文同頁十行，「余謂同課」。

二、原注（十六）「類」力也也。

三、改注（十六）「類」力也也，猶俗云「刺杆子」之類。

四、理由 即陳何能力拒，於處未安。

同册同課

一、本文 同文同頁十二行，「指名者彼為『靈馬』，讀音為『靈馬』」。

二、原注 「從鐵靈」，「固本戶」，「簡輕履」。

三、改注 「從鐵靈」，「固本戶」，「簡輕履」。

四、理由 「從鐵靈」，官長健者者自防，「固本戶」，官以變教及辦。

第五册同課

一、本文 漢書儒林傳序四九頁八行，「官謂，於魯則中壇公，於齊則昭公也」。

二、原注（二七）申，蟻，姓，培，固，名，公，生，其號也。

三、改注（二七）公，生，稱洞也。

四、理由 中壇公號公，蟻洞生號生，則指洞生，濟南伏生，魯萬

家生，齊洞生，皆號生也，此必有本，俱不可從。

第六册同課

一、本文 魏勝養生論四三頁一行，「或於上壽百二十，古今所聞，

絕此以往，莫非羨齊」。

二、原注（一）文選注引養生要，「黃帝問天老曰，『人生上壽百

二十年，中壽百年，下壽八十年，而壽不然而，皆天耳』。按此注與文義

不合，此云「上壽百二十，古今所聞，絕此以往，莫非羨齊」之說，正須

「不死可以力致」者相反。

三、改注（一）「按養生要」。

四、理由 此處文義，疑為誤讀。發聲正欲對舉相反之兩說，分別較之

故，「此皆齊先齊情」，易古人法者，只指出處，此文選注指「上壽

百二十」句出處，何能謂「文義不合」？

同册同課

一、本文 莊子天下篇八頁六行，「保諸靈經，而修強不同，相福

則遺」。

二、原注（二六）「修福」，善於之謂，相福也。

三、改注（二六）「修福」，善於之謂，相福也。

四、理由 修福，必於福方面，故云不同，然論則有修福，五謂

「同福」，語其與修福字點點，取各福不同，而皆自謂其孔靈，相若。

同册同課

一、本文 同文八頁三行，「上」謂欲圖置五升之飯是矣，先生恐

不得應，弟子樂而不忘天下，日夜不休」。

二、原注（二九）「固」，謂為也，「四十一」謂天下為先生，自稱為弟

子。

三、改注（二九）「固」，謂為也，「四十一」先生指師，弟子指徒。

四、理由 下云，弟子不忘天下，則先生豈能忘天下！且宋經伊文

大多，自為少，則其術不能忘天下不能，只體師徒自思誠。

同册同課

一、本文 荀子非十二子一〇二頁十行，「成名現乎群也」。

二、原注（三四）成與德道，成名即盛也。是賜也，言以成名為諸

侯賜也。大名所至，莫不為榮華，若愛其賜也。

三、改注（三四）「現」，現比也，成名比之於群也，若東記辨孔子於世蒙

四、理由 原注為解不可從。

同册同課

一、本文 同文一〇四頁四行，「故多言而類，聖人也，多言而法，

君子也」。

二、原注（三八）類，猶上善得道而無類之類。

三、改注（三八）類，相通也。

四、理由 上解「善得道而無類」，依正金孫說云，類法也。（本文

二注）茲解類，又云猶上某某之類，即亦法也。則多言而類，亦為多言

同册同課

一、本文 同文同音各行，「齊給便利，而不聽聽義」。又十一行，「齊給速通，不以先人」。

二、原注 (四一) 齊快也，給念也，便利，亦助音辭快捷也。

三、改注 (四一) 齊全也，給足也，齊給音言充足也。

四、理由 原注解字給便利同為快捷，則下齊給速通，亦當快捷，古人用字不如此重復。

共計三十二處，都只就錯誤明顯，或上下衝突，或前後矛盾而妄之原文不迫補綴。至於相對的解釋，可以互釋，也可以那釋，就不視為錯誤，概不列入。這都原文也當受過教育機關的審查，結果注解得如此多的錯誤，也可見審察者之渥衷。

當教員的人在講壇上對學生講解，不假注解書的人在紙上寫寫。對學生講解了，馬上就有學生問難。所以注解就難了，還不甚困難，要最講解難了，當時就下不得筆。我所以能讀這書的許多錯誤，幸不是因學生問難，也可以見得當一個教員的困難，有甚於註書者文，實是絲毫不能含糊，一點不能馬虎。

雲南氣象謠語

陳一德

雲南氣候，變化無常，特異於全國各省。考其研究，欲得多年經驗數字紀錄，誠非一時所能。而各縣地勢險峻，山高梁深，氣候多變，風土五異，洵為難於下手。按前志乘記載，文多訛謬，實非詳確。茲就求切實可抵參考者，實則紀錄而外，並各地民間流行之謠語歌謠。藉證者之成，全憑經驗，年代久遠，無從追溯改良。雖其不無迷信迷信，假想類，欲受科學常識之惠，然多含於理論，不可不為資料。本人致力收集此種材料，致有年所，屢獲奇蹟，快勝匪淺。茲將所獲行附錄於後，俾大眾小眾，由此亦見現雲南氣候之概況。茲將所獲材料，錄後於左。此種資料凡三百餘字，字皆屬韻語，不加修飾，以存真。雲南諸君有欲詳明，每紙附記謠語流行地點，按性質分為七類。關於迷信，惟取與天象有關係者，其餘屬不可解釋之詞，暫不錄行。

前風主賊北風雨；西風當雷兒；東風雨漢漢。(巧家等縣)。
一日東風三日雨；石駝等縣。(言吹了一天自東來的風，定要下三天多雨)。

無北風不晴；無北風不雨。易門等縣。
風雨北，太陽曬上塵不散。元江縣。(言大雨落下，不過到塵，不能曬也)。
吹北風，太陽下曬不乾；風吹雨，小雨一下沖個鐘，元江等縣。
北風冷，曬燥很；晒晒，石屏，等縣。(晒晒北風至為燥曬，故以此之曬燥為後母等)。

無了北風不晴；無了北風不雨。巧家等縣。
清明風從南方起，農機田禾大有收，昆明等縣。
清明吹兩風，既家老二把子換，巧家縣。(言清明吹兩風，主年歲好，農人喜學)。

清明風從南方起，定主田禾大有收，昭通各縣。
三月三，風上山，石屏縣。(言以後不會有更大的雨了)。
四月海風起，五月乾風，卷出北風來，兩雲仰晴來，鳳城縣。(每年四月，洱海風由北而來，卷卷清，五月必生乾旱，如從雲山西北來風，黑雲大作，必去雨，實雲大作必下雨)。

四月雷風大感感。騰越等縣。
四月風多矣。昆明縣。
三月西風四月雨；五月西風乾河底。昆明縣。(此以風向變遷先後，判斷年景旱澇)。(未完)

五華月刊第四期

中華民國三十六年四月出版
編輯者 五華月刊編輯委員會
(昆明市龍翔街五華學院內)
發行人 于乃義
訂購處 (一) 雲湖昆華圖書館售書處
(二) 龍翔街五華學院
印刷者 朝報館印刷廠
代售處 各大書店
本期售價五百元 預訂十期四千五百元

內政部登記證警字第一零三八零號
中華郵政特准掛號認爲第一類新聞紙
雲南郵政管理局登記執照第一二五號

五

華

月刊

第五期

師諱瑄字素懷一
字獻之少與兄諱
璉及澧先子同受
學於呈貢曹氏澧

錢南園先生墨蹟

中國文學史論

(三)

下編 中國文學史發凡

一，社會與文化(上)

在講本編之前，要先說兩件事：

第一，我們講歷史，對它的全體，應當有一個看法；文學史是歷史當中的一部份，要研究它，也得有一個看法。用現代的術語來說，就是應當有一個「史觀」。上次曾經說過，我的史觀是「線索的術語」，這話還得略加解釋。照佛家的說法，一切法相，都非實有，性體本來是空寂的。假如我們能夠覺得法相的虛妄，就真是證了，那非實有，性體本來是空寂的。假如什麼又會浮現種種相？這就由於因緣合和之所生。但這因緣是衆多的，不是單一的，比如說，僅有能見之微與可見之物，假如光線不射，或者位置相差，或者距離太遠，依然不可見，而這微見的因緣，也絕不如此簡單，還可以細折至無限。歷史亦否，亦如此，它也是因緣合和之所生；這因緣，也是多的，而非一的。假如欲著其一點，對全體要加詳測，其結論必然尖之於武斷。發生無自性，這是法相義。

又在大乘起信論裏，有「一心二門」的說法。認為一切事物都是依衆緣生，依誰誰變；所以有心真如門，心生滅門。若說得較著地，就如生滅緣生，但在凡夫地，祇能見生滅的對待。凡夫地中事物的變化，莫不經過生、住、異、滅四個過程。歷史本來是凡夫地中所有事，用「緣生」一義來講，我以為比較能够道出歷史的實質。

目次

上編 文學史方法論

一，宗趣論 二，史料論 三，方法論

下編 中國文學史發凡

一，社會與文化 二，語言與藝術 三，學術與思想

四，時代與作家

羅膺中講

繆贊和記

宇宙萬象，都在生滅不停的變化中，但在凡夫，有計「常」計「斷」的不同；當年，住時則計「常」；當異，滅時則計「斷」。其實，無論事相如何久如何堅，總要經緣生，住，異，滅這四劫；而且，都在業報法界中；長劫短運攝，二法攝五法；彼此交光互射，絕非截然獨立。

本著這個道理來看中國文學史：一切的文體，從它發生到成長以至於轉變而消滅，都是一期生滅；一切文體的生滅，相續而不已，就是文學史；而在這演變的過程中，又非線性的史觀，而是非線的具體；用我們前出的新來說，是交光互射，彼此相照的。

第二，我們對於整個中國文化，要有概括的認識：凡是一種文化，它發展的階段，如其高，則其延得高，那末，它生命的延長，隨它的高度恰成正比例；另一方面：它發展的範圍，如其甚廣，那末，它所包含者，同化其他變化的能力，隨它的廣度也成正比比例。中國的文化，到了周朝，已經達到極高且廣的程度，所以對於外來的文化，力足以兼包並容；而它自有一個中心，對於它所吸收進來的，儘可以在其殼，而在無形中，改變了它們的本質。我們要談中國的文化，必須抓住這特點。

現在，我們縮小範圍來看中國的文學，如把中國文學看做一朵花，一花瓣，就得先問這花或樹的種子在那兒，根芽在那兒。我們探索的結果，發現它們的出生確有二：一，是起自民間。古語說：「輕者下起」，文體亦然。不過這見解前人是不能接受的。二，是來自外國。經由與異地的傳播，才在此土開花結果。這兩點，就可以繪畫一部中國文學的發生發展

這有一層值得我們注意的，就是一切文體的發生，都起於實用；而其發展所及，則又逐漸離開實用，變成一種裝飾品，供士大夫們的賞玩，到了這一層地步，它的生命也就漸漸衰了，必然的要趨向於滅亡。這豈是不可少的一層嗎？

我認爲中國文學的歷史時代應該由夏起。到今天，經過了四次大變遷，第一次的夏商更迭，標誌以民間文學，以外來影響略略；及至外來影響漸衰，又有新的民間文學代之而起。這樣，就造成中國文學史的生輝。孔子說：「詩有夏禮」；又說：「我欲觀夏禮，故宋之微也，而後人追之。」孔子說：「詩有夏禮」；又說：「我欲觀夏禮，故宋之微也，而後人追之。」孔子說：「詩有夏禮」；又說：「我欲觀夏禮，故宋之微也，而後人追之。」孔子說：「詩有夏禮」；又說：「我欲觀夏禮，故宋之微也，而後人追之。」

山海經海外西經載：「大鵬之身，夏后啓於此，傳九代（或作九化）；神兩龍，塗塗三屠；左手操曆，佩玉環。」又載：大禹西巡狩，「由南海之南，赤水之南，流沙之西，有人珥兩黃龍，乘用龍，大荒西經載：「由南海之南，赤水之南，流沙之西，有人珥兩黃龍，乘用龍，大荒西經載：「由南海之南，赤水之南，流沙之西，有人珥兩黃龍，乘用龍，大荒西經載：」

夏商更迭，標誌以民間文學，以外來影響略略；及至外來影響漸衰，又有新的民間文學代之而起。這樣，就造成中國文學史的生輝。孔子說：「詩有夏禮」；又說：「我欲觀夏禮，故宋之微也，而後人追之。」孔子說：「詩有夏禮」；又說：「我欲觀夏禮，故宋之微也，而後人追之。」孔子說：「詩有夏禮」；又說：「我欲觀夏禮，故宋之微也，而後人追之。」

沒有詳細的解說；但在書大謬誤詩經說，作爲補充。先生說：古代舞樂，亦與此類發明，而以也把它帶在遠處，時爲補充。先生說：古代舞樂，亦與此類發明，而以也把它帶在遠處，時爲補充。先生說：古代舞樂，亦與此類發明，而以也把它帶在遠處，時爲補充。

夏商更迭，標誌以民間文學，以外來影響略略；及至外來影響漸衰，又有新的民間文學代之而起。這樣，就造成中國文學史的生輝。孔子說：「詩有夏禮」；又說：「我欲觀夏禮，故宋之微也，而後人追之。」孔子說：「詩有夏禮」；又說：「我欲觀夏禮，故宋之微也，而後人追之。」孔子說：「詩有夏禮」；又說：「我欲觀夏禮，故宋之微也，而後人追之。」

山海經海外西經載：「大鵬之身，夏后啓於此，傳九代（或作九化）；神兩龍，塗塗三屠；左手操曆，佩玉環。」又載：大禹西巡狩，「由南海之南，赤水之南，流沙之西，有人珥兩黃龍，乘用龍，大荒西經載：」

夏商更迭，標誌以民間文學，以外來影響略略；及至外來影響漸衰，又有新的民間文學代之而起。這樣，就造成中國文學史的生輝。孔子說：「詩有夏禮」；又說：「我欲觀夏禮，故宋之微也，而後人追之。」孔子說：「詩有夏禮」；又說：「我欲觀夏禮，故宋之微也，而後人追之。」孔子說：「詩有夏禮」；又說：「我欲觀夏禮，故宋之微也，而後人追之。」

殷商民族，源於東海濱；商國靈的「祖」，源於外有。有人

文 一 史
講 一 座

中國思想史

錢 穆 講 于 乃 義 記

第五講 道家思想

中國思想史的三大派：儒家以「人」為出發點。墨家是儒家的反對派，以「天」和「上帝」為出發點。道家也是儒家的反對派，以「物」為出發點。墨家道家的時代，都在儒家之後；他們多少都修正了儒家思想的缺失和流弊。我們若再就另一方面說，墨家是「人本主義者」，墨家雖然講「天」和「上帝」，但上帝的來源，是本之於古代墨子之言，如百姓耳目之實，並謂：「信上帝，對人類社會，自然有裨益；墨三個原則，可以說就站在人類的立場而講，還是根據的人本位。至於道家思想就不同了。他以為人之外，還有許多東西。怎麼能以人的立場，來講窮了天地間的大道理呢？人在天地間，地位太小，站在很小的地位，談很大的道理，「以有裨於無裨」，是不可說的。所以道家可以說是「非人本主義者」，或「反人本主義者」。他超出人的立場，把人類放在萬物中間；我們不妨將道家思想為物本位的思想。這樣，中國上古思想的三個宗派，變換成兩個，即是人與物的對立。上次講墨家的哲學理論，慢慢的被儒家吸收了，所以古代最早最偉大的思想家，而後來却變成儒道兩派。

道家思想的代表，應該先論到莊子，薄老子在後。(老子當的時代，在莊子後。此處若希望簡便，今不詳論。) 莊子批評莊子說：他「只知有天地而不知有人」，此話極深刻有力。若用現在語說之，莊子所說的天即自然，也即萬物。物只是此莊子「主體者」，但說即自然，此理甚淺；自然即是物此理便深。反過來說，物即是自然，自然即是天。莊子講的物，即是自然，即是天。此義似須深辨。因以莊子對物的看法，與一般人不同。一般人所說的，情實物者，包括有生物，無生物。生物之中，又有植物，動物，如是乃至於萬物。莊子的看法，却不這樣。他以為物「取其所一」，就是要在「一個地方去著萬物的共通性」。龐奧的看，世界上只有一件東西，只有一物，而非萬物。這便涉及了「一

與「多」的問題，即是「何」與「異」的問題。莊子說「自其異者視之，肝膽異也。自其同者視之，萬物皆一也」。又說：「處於異物，託於同體。」他的意思是說：一切物，全是假借許多不同的異，來形成一個共同的。這和佛經上說人的身體是地，水，火，風，四大和合。西洋人說人是幾十種元素接合而成的意義相同。你不要看他是一件東西，要知道是許多東西混合而成的；因為和合所以沒有自性。照莊子的講法，一切物都可合可分，拆起來成一件，分開來就散。因此他又說「合則成體，散則為始」。按這說許多東西合成一件事，散開來又變成另一件事的開始。這又涉及了「成壞」的問題，所以說「道通為一」。其分也成也，其成也散也。凡物無成與無敗，復通言「一」。這樣，任何一件事物都有兩個問題，一是「同」與「異」的問題，一是「成」與「壞」的問題。換句話說，也即是「一」與「非」，「生」與「死」的問題。你不要以為我，假如我感覺許多東西接成的。接成的東西「旦分微，便是死。此是人生最大問題。」死「在這一個組合之內算為結束，但又是第二個組合的開始。死和生是更迭為因果的。」「死生」問題同時也是，「是非」問題。死了便非我，活著的是我。一般人的想法，「死生」與「是非」是兩件事，好像不相干涉，講到高深處，「死生」與「是非」是一件事。莊子思想的主要點，只不說明「死生」，「是非」的一件事，說明他是一幅。天地萬物，逐一分析，便只成了這一個。這一個是什麼呢？他以為一切東西分析，到底最後是「氣」。希臘人叫「原子」。西洋近代科學分析叫「電子」。電子只是一動，一動一與「靜」相對待，也即是陰陽。莊子說「天地一氣」，又說：「氣分陰陽」。很和希臘人及近代科學相近。「氣」要動的。「氣聚而有形，形散而有生」。氣體接合成物質，物質接合成生命，這也很合於科學的！「陽電陰電配成了「電子」，以至於配成了生物。所以「人之生，氣之集也，聚則為生，散則為死」。按來說，天地之間，聚散物，假如聚不同的態光看，是很多的東西，假如拿「兩個」的眼光看，只是一件東西。

觀念的有，就便是無來。永遠在那裏變。有便沒有，幾有便無，老子說：「玄之又玄，衆妙之門。」這話說；同一天地，同一萬物，你試觀「無」的方面看牠能那裏來？又從「有」的方面看牠能那裏去？其「有」與「無」本無分別。萬物的來源，是一樣的，牠們的去路，也是一樣的，人與物，生物與無生物，只是一時名字稱號不同而已。牠若看進去，便是衆妙之門。一切器物物，都從此出。假如說世界是上帝造的，那世界裏的印子放那裏出來的。未免太不科學，也太不合邏輯了。莊子說：「無始，非空也。始者若無，莫得其倫。」這便是個圈。在個圈上看不見終。每一個個圈，始終若無。每一個結束，也即是個開。佛法與西洋科學的無始終，是一樣。牠的兩面無限。而莊子講作個頭頭家是一圈，是當然真足，沒有對的。你既不知道開頭何始，始果何終？怎麼知道開頭和結束究竟兩個，不是一個呢？你怎麼知道這是一條線而非一個個呢？這是一知識論。一大問題。印度和西洋主義「無限」，而中國則主張「只見」。從他們形而上學的認識不同，而影響到他們的人生論。在這方面，道家思想，尤其是莊子的思想，他的悟境無倫的智，實在於全世界人的思想史上，有他獨特的貢獻。現在試說為三個圖如下：



圖甲表示印度和西洋的思想，是一條線的，兩頭無始無終。圖乙表示道家的思想，「始者若無」，化下便須變成太極圖。圖丙表示綜合各家的思想。上面ABC一段，是我們生命中所可知的。下面ADC一段，是無一大的，便不可知了。上面的「知道」和下面的「不知道」，像個一體。譬如一個球浮在水面，水面上的一部份，和水下的一部份，本屬一體。這和我上次所講「一陰一陽之謂道」，陽只是陰的另一面，陰也只是陽的另一面，陰陽不能單獨存在，實難相同。說我們的有生之時，不過一百年；不生的時候，卻不知若干年？人類的要求，只有幾千年，沒有歷史的時代，卻不知若干年；自有生物以來，假定有幾十萬年，沒有生物以前

，卻又不知有若干年，所以莊子以為世界上可分為兩件事：「一有可知的，一不可知的。過去的不可知與未來的不可知，不能算牠他為兩個。知道的與不知道的，由ABC一段切分開來，切開便是我們的生命，也是我們的知識。人類的生命變動，知識也隨而變動，所以那切開的點在移動。因此，ABC一部份也隨時變動。譬如水上浮球，那球身之量現在水面上者，也是時時變動，不能確定。在此時是可知，在彼時又變成不可知；在彼時可知，在此時又變成不可知。總之，可與不可知之一件。球的體積是一不可知。可知部份是生命，不可知部份是自然。生命，即是自然的一部份。人，即是天的一部份。所以莊子反對儒家以己來衡量天地。他以爲知識無止境，所以最高的知識，要能在不可知的邊線停下。這是知識，要能限制能停止在不能知的邊線上。就其大端過此邊線，豈不知以爲知。若如莊子意，宗教家，科學家，都犯了此病。宗教家不厭說了，即如科學家講生物進化，「優勝劣敗」，斷定人類必滅絕；此已是不可知的邊界，只是一種假設，一種推測。因爲馬爾薩斯人論的理論，居然引起帝國主義探奪地產之憤憤，皆非在也？至於宗教家，更屬令人指知。四方科學，和宗教家，都不存在不知的邊界上停下，所以還有跨面。莊子說：「以其知之所知，養其知之所不知。」此一養字最妙，就是叫你聽其自然，不要性急，不要胡鬧。我們遇不知知的，只拿你知道的來培養。我們只知道這一點，便在這一點上停下，來培養我們不知道的許多點。莊子並不叫我們去尋求知道以外的事，但也不教我們全不要知道。並不是不許我們有所知，只是叫我們不要強不知以爲知，要麼知道的來培養不知道的。所以，要學活了人「生」的問題，就要解決人「死」的問題。「養其生，乃所以善其死也。」莊子說：「莊子在笑而不知人。」可算是不惜非字與無的全體。

莊子又說：「天與人不相勝！」這和一般人所謂「人定勝天」的道理，恰恰相反。他的意思說：知道的與不知道的孰多？你爲什麼知道你所不知道的比你知道的多呢？你根本不知道那形不知道與知道不平等了嗎？假如你定要養天你知的領域，以人助天，譬如把苗助長，或者假使小孩子長大要小你養嗎？你不要以天揀殺了人，不知道苗助長，但也不妨有知道的。也不要人揀殺了天，你有了知道的，卻不要忘記了天還有不知道的。知道與不知道，相對而行。天不能勝人，人也不能勝天。人生是以其所知，養其所不知。一還在講莊子的知識論，而又講到他的入生論的範圍去了。莊子並不是反對知識，實由自然；他以爲生命就是自然，知識

由詩經整理論「詩經原始」

馬子華

歷代治詩解詩的人，較諸其他他種學士的工作的人為多。這足以證明詩經到今日還沒有完備的整理；也可以看到它本身的問題很多，須要治詩者努力的整理。特別是在正原方面，詩經算非常可靠的材料，它保存得較更豐富的正確資料，期待大家去研究的。

我想今天來有詩經研究者的成果，那部少見的遺稿，當量上的短綫，是可憐的。這完全由於客觀的條件不足所致，譬如由於社會的不安定，研究者不能精心致力，古物盜掘工作的不盡嚴明，使研究者無有力之方，證實根據今後應認真研究的詩經作深徹的整理，這需要學者們的努力。

研究詩經的組織系統繁多而紛繁，我以爲有幾件份是很重要的。

第一、詩經的遺存與音樂的關係。

第二、音韻、錯列、遺稿的整理與改編。

第三、遺存之時代及其反映之社會情形。

第四、整理工作之時代及其反映之社會情形。

這四項工作都是今天應該分別着手的，想到歷史來治詩解詩的學者中間，有解讀絕對相反而又同時是不妥的傾向，其一是泥古，用一種非常慎重而小心的態度，在古人清詩的裏面，彼此互相發明，弄成循環而不能進步的毛病，另外一種是信任修正，先定下一個標準而翻動的樣子，要把這三百篇「亂是適應」的隨了進去，於是產生了不少的歪曲附會的解說，這種工作的特徵比之修正，於是我們就不能不設法樹立一種不偏不倚的治學方法了。

因爲談到音韻的整理，就不能不令人聯想到方玉潤先生了，就詩論詩，就音韻論音韻，方玉潤先生可以說是詩學界的傑出人才，在雲南除了蘭溪堂先生以外，真沒有比他更強的人，受到了詩律學派的訓練，而對於詩經有不容忽視前人的見解，這是難得的地方，譬如，他否定周公編輯及孔子訂定定詩經的事，是很進步的，他說：

「陳思王去孔子五十六年，其間必有博學閎人，高名絕代之士，應運而生，猶能攝攝六經，分編四始，以成一代雅音。」

「樂大既罷，而儀序始出，託聲於夏，又曰孔子。」

於是，方玉潤能破大綱的做到了：「不據而論，反更參其說，務求得其人作詩本意而止，不顛序，不顛序，亦不顛論，唯其是者從，而非者去，名之曰原始，蓋編原始人始意也。」

這種否定舊解，從新編詩經的本來面目是在清宗無人敢爲而方玉潤爲之，這精神與學識，都較嚴格的，所以他在凡例裏說：

「夫詩與有無極而自明者，是亦詩耳，非裝模也，今古序既失，不得不本以意逆之詞而作事實常情之想，因後爲擬一序題下，以補其闕。」

別論，承認客或有所謂「題」是小節的，事實上古人作詩，直是情緒與形於外的事，決不可不知如後人命運作詩，而後人亦斷以無在詩前爲一題之習，所以，大可不必於古序「古序」的，可是，「以意逆之」，時作「事或變之意」，這是非之問，這種「意」或「想」，是否正確，當然又是更進一步的問題。

方玉潤先生拾遺餘序一語，是發了一個嚴整的任務，現在，我們的責任是來根據他「以意逆之」作事實常情之想，而整理出來的東西，既開批判與研究的工作了。

詩經原始，除了從新說明每一首詩的意義以外，同時對於字義與辭義，他的意見是：

「詩辭多遺，能得之功，似求可求，唯附會學變處，所最足以增厭，是編所採，斟酌最當，則有殘缺未安者，亦當參以己見，則文字別之，蓋今能以多數詩稱名，且應是以整齊而論也。」

現在我們所要研究的對象有兩部份：

- 一、以本意要志而擬就的「序」。
 - 二、根據三家而折衷的「論」。
 - 三、對並注疏議未定，參以己見的「案」。
- 從「序」論「案」三者之間，我們即可以了方玉潤先生的本來面目，顯示得出他的成績，但是，詩經本意是怎麼，那就非一朝一夕之功了。

禪篇

(上)

禪者，靜也。靜者，定也。以定慧一而之，則不必其有成，而可以適佛一輪於樹間；况乎塵影如遊山，既奪奪信，倘基無，律地無非，遊地無非，茫茫天壤，其何以爲休歇場？且足以記其名而已，無益於身心，無補於靈明，天下事猶有大於此者在，丈夫安能久事禪靜，果一應心，玩物喪志，爲項子羽，與仲升所不爲耶？

禪者，靜也。靜者，定也。以定慧一而之，則不必其有成，而可以適佛一輪於樹間；况乎塵影如遊山，既奪奪信，倘基無，律地無非，遊地無非，茫茫天壤，其何以爲休歇場？且足以記其名而已，無益於身心，無補於靈明，天下事猶有大於此者在，丈夫安能久事禪靜，果一應心，玩物喪志，爲項子羽，與仲升所不爲耶？

夫道無方，孰能局之？道無位，孰能居之？道尊卑也，恐無卑也，亦在於神，金蓮是春，草在於春，金蓮是神，(樂和大師說)仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，道不因而不分於仁與智，(樂和)日用而不知，道不因而不分於智者，然則禪靜之於其所見，以指點分者，若道無有鴻溝之累者，豈非禪靜之空花，禪靜空花片段，亦何損於道憲分毫耶？

禪者，靜也。靜者，定也。以定慧一而之，則不必其有成，而可以適佛一輪於樹間；况乎塵影如遊山，既奪奪信，倘基無，律地無非，遊地無非，茫茫天壤，其何以爲休歇場？且足以記其名而已，無益於身心，無補於靈明，天下事猶有大於此者在，丈夫安能久事禪靜，果一應心，玩物喪志，爲項子羽，與仲升所不爲耶？

下，身光普救所不及，可以作千百億化身，出廣長舌，入一切衆生心想中，成教化，助大輪，彰神變，湖海咸，與六續河功，四時並應。(禪菩薩說)大波濤乎！大波濤乎！乘勢之門，歸處一切接卷，就然而乘之耶！(或問)乘任何曰：「論書之作，在今日毋亦可以已耶？」慶之曰：「吾聞之於百里，今四方聖賢雲集，最然親美。吾國佛法，錢天之極軌也。」又曰：「字爲心畫，美倫之表現作者性情，絕無假借者，能實爲城。」(佛則書道之不能離誠于天地間，又豈假誠哉！)

若夫！宋少文之贊曰：「以應目心自覺期者，類之成巧，目亦同思，心亦俱會。應會感神，妙理得符。雖直感求尚若，何以加焉？又稱木結窟，因形感類。理入影迹，誠能見焉，亦誠靈矣。」夫靈雖乎道，靈連於佛，亦猶如是。移乎由於靈明，會萬物爲一己。已也。靈雖之原，靈連於佛，誠。真百千陀羅尼門，於止知其所止。其妙不可得而思議哉！夫結在佛見，向者禪靜書好之所局，項了彩輝仰拜之所修養，實不識於此中，不外於此。而靈靈有益，天地開闢。不離乎一理一也，或以備，或不免筆筆，吾將有以言書矣！

五華月刊 第五期

中華民國三十六年五月出版
編者：五華月刊編輯委員會
(見明市龍塘街五華學院內)

發行人：于乃義
訂購處：(一) 翠湖星華圖書館售書處
(二) 龍塘街五華學院

印刷者：朝報館印刷廠
代售處：各大書店

本報售價五百元預訂十期連郵費五十元航寄另加

于乃仁

內政部登記證警字第一零三八零號
中華郵政特准掛號認爲第一類新聞紙
臺南郵政管理局登記執照第一二五號

五 華

月刊

第六期



楊文襄公墨蹟

101
44

中國文學史論

(四)

下編 中國文學史發凡(續)

一 社會與文化(下)

上一次講過，中國文學第二個更迭的階級，是漢樂府，是起自民間的。從漢樂府的發展到五言詩，從五言詩發展到清談文學，同時又加上佛教詩的滲染，這是第二期文學更迭的大概情形。五言詩到潘安仁陸士衡的時候，已經成熟了；不過相當時代，却出了一個陳壽明，做了一番集大成的工夫。此後齊梁陳，經過若干時期，就生若干家數，可是五言詩已經趨於末路，無重大發展。

在東漢末年，辭賦和散文，仍舊代表文學的兩個途徑。到了建安的時候，就生了新的變化，把詩經的四言句法，並用到散文裏邊去。東漢詞賦，多用四六句法，到了魏晉，又把詞賦的章制，並用到散文裏面。這種發展，慢慢的形成駢文，所以駢文實在是源於建安的，我們拿駢文作家來看，任昉和劉孝標的駢文，風格比較高；徐孝穆與子山的駢文，風格比較低，就因為任昉的駢文，多用建安四言體；徐庾的駢文，多用漢魏的四六句法，這可見駢文的源頭來歷了。

目次

- 上編 文學史方法論
- 一，宗趣論
- 二，史料論
- 三，方法論
- 下編 中國文學史發凡
- 一，社會與文化
- 二，語言與藝術
- 三，學術與思想
- 四，時代與作家

羅膺中講

周均記

潘安是潘安之屬，文人心胸，不象慷慨，詩的題材也多半狹窄，起初劉琨還寫山水詩，範圍還比較寬廣；到了齊梁以後，除少數大家外，詩的範圍，愈來愈狹，多半寫些屋內的事物，如燈燭鏡檯一類的東西。在此時期再加入一般民間文學的方法，就是半夜與曉曲和曉曉四曲的興起，這給予五言詩一種新生命。子夜歌是用吳聲唱出來的一種歌曲，每章四句，每句五字，合若干章成篇一篇。這種歌曲，最初流行民間，士大夫很少模倣。可是來源很厚，從西晉初年，已經開端。如孫婦天紀中童謠：「隔重復阿奴，倒刀浮渡江，不投岸山虎，但畏水中龍。」這是在吳聲曲的根源。這種歌曲的字法組織，如漢樂府及漢魏附營的五言詩，都有不同。漢樂府多半是長篇的，曹子建的新樂府，如名都、美人、白馬等篇，每篇句數多半在三十句左右；至於古詩十九首，最少八句，最多二十句；魏應明五言詩，也多半不長不短，每篇在十四句至二十四句左右。到了齊梁以後，五言詩的篇幅，一天一天的縮短，大概在建安與齊梁未發生以前，每篇的句數，普通不會超過二十句。這種詩的句法組織，代表兩種趨勢。一種是舊的，句法比較長，梁武帝昭明太子是代表；一種是新的，句法比較短，梁簡文帝梁元帝是代表。舊的這一派，每首詩多半是十二句，徐庾這種詩，就走到一種詩了。這種詩的形式，彷彿是三言子夜與吳聲曲也。

感。不夜長歌也，是續歌，可以入樂，所以又給予華麗的五言詩，以萬
身之正殿。

五言詩到了發展下去，就形成初唐四傑的五言詩，初唐四傑，起初為
五言排律，對起對結，多半是十二句；後來則十二句刪去兩句，成爲十句
；可是覺得不對稱，又刪了兩句，就成功了五言八句對起對結的早期律詩
。所以律詩的形體，最受了吳聲歌曲的影響。這種生機，完成了詩的形式
和格律；至於詩的內容，因爲隋唐大一統的局面，也更覺豐富起來。

吳聲歌曲，每首多半是七言，這種七言詩的風格，在盛唐之間，
李白詩歌流行路難等，都是民間的形式；在初唐時，張明遠大膽的嘗試
，以善於作擬古詩歌，所以有擬古詩，代白紵歌等作品。演變到了
初唐，就形成七言古詩；不補初唐的七言詩，還保存律體的格調，缺乏流
走的氣韻，和盛唐以後不同。

第三度更迭的民間因素，是子夜歌歌；先來因素，是西戎文明。何誠
文明，影響在文學方面的，是西域的音樂，在北朝時，西聲樂傳入中國，
到了開元大寶間，龜茲樂勢力大盛，於是產生了唐代的大曲，再由大曲演
變成琵琶調，這就是充明雅制專有的音樂成分；同時詞中的小令，也產
生在唐代，慢慢的變成宋代的慢詞。所以中國的詞曲史，若縮短起來看，是
源遠流傳的。

這爲民間歌曲和西域音樂，綜合起來，再加上唐代大一統的局面，豐
富的文化，滾滾的交匯。於此唐初詩歌的內容，發生了極大的變化；詩的
題材，也異常豐富。在南北朝時，詩的題材，不過五六類；到了唐代景龍
年間，已有十三方面之多。這些題材，有些隔不過去，有些開創將來，
它們產生的原因，不外三方面：一是對異國風的影響。士大夫來長安聽樂
，無所不聞，於是應酬交錯，產生一些應酬和寄的詩。二是交通的盛開，
應酬和遠征途中，可以寫一些征旅和寄旅的詩；假如做官而遠遊他國，
也可以就任途中，寫一些寄旅和寄旅的詩。三是在社會生活和富貴。當時西京
長安，是盛唐文化的中心，國內因士大夫的交游圈子擴大，贈答詩的數量
，益之增多，太白詩中，就多有此種作品。國外由波斯羅馬等地，傳來一些

新事物，如跳舞的風俗，胡樂的酒杯，胡人的服裝等等，都予在詩者以新
的題材。這種社會文化力生活力的豐富，加上民間歌曲的新機，西域文明
的匯注，因之產生光輝燦爛的唐代文學。

在此時期，韓柳提倡古文運動，既不避貴族，又不依靠外來。韓
柳要由魏晉南北朝直追到秦漢的古，似乎是一種逆流運動；而流運動，
是韓柳對於失敗的，何以韓柳欲古能於成功？這有其成功的原因。概者我
們追溯韓柳以前的歷史，北朝雖經擴大，歸於失敗了；到了唐初，李唐
，元祿，柳冕，秦祖，都做了「復古古文運動」工作，是韓柳文學的先聲。不
過沒有大成罷了。我們李唐李唐漢子山的文章來看，覺得韓柳面不實，韓柳
的文學作品，就比較有生氣，有魄力。所以古文沒有韓柳，恐怕只是空談
，不會成爲正統。

韓柳文之所以成功，是在文體的創造方面，韓柳以前的散文家，多半
拿古文寫奏議論說，到了韓柳，不僅拿古文寫論說文，還用古文寫敘述文
，這是韓柳開創的風格。這種風格的開創，是與志於小志有關的。志於小
說，起源於六朝，它的內容，和佛教教義有密切的關係。與佛教的關係，
佔十之七；與佛教的關係，佔十之三。到了唐代，就產生了傳奇文，不過
志怪小說，多寫神鬼；傳奇文學，多寫人事。當時一般文人士大夫，
又拿文章做行德之用，如李白與韓州苦，韓愈爲人求書，與宰相三書
等；這是當時的風氣使然，不是爲韓柳；這種風氣，流行於民間，也流行於
士大夫階級，慢慢的就與傳奇文學合流。

韓柳的著眼傳奇文，是有史實可證明的，張文鳳在遺稿卷書云云：「
君子發言理，不虛於理，未嘗謂以博雜無稽之說爲戲也。」所謂博雜無
實就是指傳奇文而言。這可見韓柳和傳奇文的關係。所以從佛子思的幸非
傳，河間志：推到吳之知毛韻，子厚之雜駁傳；再推到老之的玩者平承
福傳，子厚之種柳部駁駁傳，韓柳傳奇文學技術之高，是獲得絕大的成功
的。因爲拿古文寫論說文，不指出全奏議，仍舊是一筆一劃，古人登
筆，已經到了極度，於之窮的生命。韓柳因勢利道，用流利的運動，勢
隨流的力量，所以拿筆寫比較高；可以上推史記左傳，更上推到六經

有了這般的淵源，才能奠定偉大的成功。

唐宋古代文學，經過開闢大成的，不是韓愈之，而是杜工部。工部的詩，都備創造，有新意，因為他體到了新的時代，寫新的現實。他的詩可分五期，起初多五言律，七律漸少；到了曲江對酒，七言律才漸多；天寶之亂以後，才寫新樂府，有三新三別等詩。他雖繼承古代文學的精華，集其大成。所以一般人都認為他復古，工部開創，實在說起來，恰得其反，一開創新的詩法文學，工部集詩歌的大成。

杜甫于唐代文學以舊體的，是僧寺俗講，(同意明定名又叫做變文。(舊體定者，佛經或佛教入中國後，將佛經的故事，編成詩文合體的通俗文學，而民間流傳的，所以叫做俗講。這種俗講的「詩」的部份，彷彿佛經中的偈頌一樣，是可以歌唱的。以後慢慢演變，講的範圍，不限於佛經故事，就是民間的傳說，也可以做俗講的材料；講的曲調，也不限於佛經曲調，學俗歌，大目變通民間歌母變文等等，這就經像全圖小說的來源。因為僧寺俗講，多半在故事前面，給上開後，帶說帶唱；我們兩社工部詩，(為開初詩體能說明俗講的一種風氣。這種俗講，在唐文宗時，最為流行，是一種七百長篇的雜文合體，代表民間的形式，所以給唐代文學一種新風格。

中唐時候，白香山詩，老練都能解；韋微之在平水市中，見村童歌詩，說：「歌聲又極急的詩，」由此可見白白的詩，流傳很廣。我們讀元白詩名，多半是七言歌行，有意做著通俗文學，這條件是受變文的影響。不過這種情形，到了唐代末年，逐漸衰頹；晚唐的詩歌，很少民間的意味。馮翊聖德山文藝了很大的力量，流山發展於文，馮翊聖長於詞，才辦成爲大家；至於其他作者，如韓愈三三羅杜杜等一流人物，都不能大有成就。

總所以推，謂變文文學的主流，因為自中唐以降，大無不慢慢變成小令，因此產生花間體；而五代詩在當時，又已變成詞子，李煜吳越和錢吳四朝體，都巴不敷；而五代詞在當時，大為流行，所以造成詞的發達時代。

不過到了宋太宗以後，改革變通，另創新聲，所以南宋以後，詞又慢慢衰歇下來。

在這時期，民間小說興起，又給平文學以新生命，這是第四度更迭的開始。當時民間「說書」、「說話」的風氣很發達，據說元老東京夢華錄所載，共有小說、合生、說話、說三分、說五代史等五種。說書說話，必得要口本，如五代史平話一類的書，這就是以後白話小說的來源。所以民間小說發源，是宋元明清四代文學的主潮。

這一時期文學的總勢，有二方面：一是說故事，從大宋五和故事歌，演變成以後的宋明小說，這是一個系統；一是演故事，從唐代的金瓶戲起，演變成宋元明的雜劇傳奇；這是一個系統。這種變化，經過的時日很長，而內容則很單調。至於這兩文學的發展背景，一是西域音樂力量的發展，唐代以後，胡琴上的音樂，多半用的總弦樂，就是現在演高麗的交藤身段，也和唐代的胡舞有關。一是宋代理學的發達，元明以後，理學健全，將通行於民間，表現出「禮從下起」的釋神來；尤其四書五經，成了功令書，人人必讀，影響小說的內容很大，所以我國小說，多以忠孝節義爲主要題材。

宋元明清的文學發展，是第四度更迭的初期；到了現在，就演變到第二期。這期西洋文化東來，因此產生新文學運動。新文學運動，雖然從民間興起的文學，可是受西洋文學的影響很大，文學的內容、體裁、藝術各方面，都受到了影響。我們讀文學史，要能「鑑往知來」，認識將來去甚以路；我們認識這這偉大的外來因素，將來的文學，可能從西洋文學當中，產生出中國意味的新文學來。從北宋初年到現在，將近一千年了；受外來的西洋音樂，使文學的命命能延續這幾年。我們現在站在後期的開頭，前來的結尾，正當東西文化交流之會，我們應當根據舊有文學的遺傳，接受外來文學的新生命，創造前所未有的現代文學，那麼，中國文學出一期的生命，將會再綿延七八百年到一千年之久，其內容之豐富，真說不盡，是可以預言的。

(本節完)

定。可見林氏的解釋本。第一條長澤厚齋的「明代戲曲行著表類編」，則可見文林閣的「續校本紅樓夢」，世所掌的「香齋平」，「遊氏孤兒五」，「千金記」，「特約記」，「忠孝記」，「雲齋記」，全都是「附釋編注」的。當家聲所刻傳奇三十餘種，全都是「附註」的。近人王季思也編注了「一種雜劇的「西廂五劇注」。西廂記是北曲。大約明代諸家至季思的書，對於徐先生，都可有二三部份的幫助。

關於元曲中的華古語，曾見吳曉鈴在國文月刊寫過一篇「曲居索小雅」。關於「元曲源流」(一)「元曲源流三編本」和「華夷語源」(一)編發後及本，前年廿八日，共八四四號。可以作為重要的參考。後來周詒白又在文萃第一一七期上寫了一篇更詳盡的「中國戲曲中之華古語」。

最近日本方面對於元曲的訓讀，也很注意。吉川幸次郎，在這方面是極盡心力的。日本京都東方文化研究所的聲學文學研究會，曾集編研究「元曲選」，在「東方學報」第十一冊第三分，第十二冊第二分二七九行有「元曲選註」，全都是注釋和引證。

金元戲曲方言考序

羅常培

夫五方雜處，賦在下制；齊師監聽，見說孟軻；方言岐異，自古有然。昔惠邵風俗並異序稱：國泰常以歲八月獲離斯之便，求異代方言，遺表稱之，以識誠實。及漢氏之亡，道業既滿，錯見之者，獨人嚴君早有聞餘言，於古訓雖無涉。俄而操其一轡，一坵折。上視子安之分地開路，推詞以次注讀。二十七年，爾乃治正，凡九千字。因放諸軒使者近代諸釋別國方言十三卷。網羅殊語，測減晦明，應減古今，堆與說文備世出時。其後世世，最莫，聲際盛，德乃昌，樞先甲，雖價值等，漢有種種。經所驚也，自使諸子，雅意難，所難解，即凡十七種。勞捷雅興，以釋雅興。查括唐宋小學諸書，稽形音義，檢括備備。至於分地雅興，或考諸書備諸書，則有李富重韻，並備檢方言，胡文安英下方音考，孫錦標通雅方言音考，毛奇齡說韻音聲錄，茹敦和說音考，劉家猷說韻音聲考，胡孝安說音考，毛奇齡說韻音聲錄，茹敦和說音考，劉夫岳元雅方言考，傅慎俗音考，談天所音考，特治異語，在選通俗編，張慎儀方言音考，孫錦標通雅方言音考，謝瑞方音考等書，要而論之，自一二種外，別無操筆字書，勿能再就通韻助；又不真於今語，姑沽取史自

近來我在報紙上主編「俗文學」和「通俗文學」，稿子們也常投來元曲類似的稿件，封註一篇文字，只稱一個詞。詢知陳雨揚的「釋來東」(通俗文學第十七期)吳曉鈴的「胡氏五」(俗文學第十二期)戴敦易的「韻子詞」(俗文學第十八期)。希望這些文章與徐先生的大著，能得切顧不吝教。

將來徐先生的大著出版後，希望王季思，吳曉鈴，周詒白，吉川幸次郎，錢南揚，袁牧易諸位先生，日本東方文化研究所的先生們，還肯不吝發表文章，整理工作的期望諸先生，以及其傳於此道有興趣的同志們，都願與徐先生，作學術上的密切討論，同時還希望徐先生把材料整理成書，引用「孤本元明雜劇」。錢南揚的「宋元有戲言」一稿，他似如西泠君的一「南戲拾遺」，不久的將來，把本書補為廣博的著述，或再出續編。我們希望研究元曲釋音的朋友們，來一個大合作。徐先生的大著，就實是元曲訓讀書高一呼的先鋒旗幟！

綴說，無由知聲音文字之根底。破易略及訓讀，亦多本唐書以後傳記諸書繫，於古訓雖無涉。俄而操其一轡，一坵折。上視子安之分地開路，推詞繫，每復條貫週別，不可同日而語矣。

於當音俗語而外，辨及方言參差者，則明張位明寄集，分分燕都音等，亦各列分南北，揚聲異而。而劉敏楚，尤能獨行胸臆，創舊舊法。廣釋韻記云：「於途中思得諸土音之法，字由音韻之轉遷無不可記，雖人便可印證，以此法授諸諸人子弟，聽地可證，不三四九州之音畢矣。思得之，不覺狂喜。」此與今日之方言，則究漢格參異，自宋音之轉遷，歐廷之遠高漸微。近一年來，關於方言之著作，頗足慰歐廷於地下。竊求其能韻子安之業於詞典研究能善用近代資料編通前著，自餘杭章氏外，殆未之能開耳。

當附快宏詞典，約有四途：東東各行業之價值，一也。容納方言中之新語，二也。收錄才來語之韻字三也。整理諸小曲小戲中之恆音四也。四種兼陳，譯題期一。若女徐夢麟先生金元戲曲方言考之作，即為第四種

其初爲極細，則初爲截衣之始，或爲草木之始，首爲人始，其爲繩索之外，以下皆然。(綱加考證，亦各有類別。)莫不與說文相證。惟是推衍，則但取字，加以形體之考證，卻一變而難推，說文最難推考，蓋其所引經典文字，加以形體之考證，未有不各從其類者。請錄舉數條以明之。

發陰陽字通訓大。然吾手通則作發。中應：「而字之通，發則應。」是也。發手與，則作發。轉音外傳：「天地之實陰而應之」是也。應：「黃而應，陰而應，何法而應，則用字各殊。」司馬相如封禪文：「君子君子」候不識說：「案：候，何也。指君王而言。故作何。通，行也。喻聲聲之聲，故作通。諸各有類也。如黃細加案辨，可悟古人用字之妙。世謂古人爲文，善用代字者，非也。(又如黃，我也。者，何也。一，或不相涉，或偶劑一耳，後人輒指爲異調。黃引元音及通之理，從上下文義會通，皆可以一貫解釋。)其以黃發得類別者，則如契會之契字。案：契有分合兩說。一分而可合會而可分之謂契。(屬於心者作契。(切，契之省文。)孟子以「孝子之心爲契」，是也。是也。屬於金者作契。荀子：「契而不合，金石可契」是也。關於木者作契。大戴禮：「楔而合之朽木不折」是也。皆出契之本義。(沈而參漢書所引玉契與石契之說，可以覆案。但石文信屬偶旁一類，未足以概一切)。

獨謂古人韻而一音口說習數，似以聲音爲主，形體類別，則已見諸字形，不煩贅說；非謂韻訓字，遂無區別也。後人未達所旨，但知韻文注釋，不相類也，而文字之精微漸失。爲字形之學者，則誤以字形本義爲元音本義，於是勉強牽合，紛紛臆說，或疑諸音韻，或疑諸說文。要者不明聲音文字之本原耳。倘明元音支配之理，則凡三音、兩音、單音、說文、釋名、韻字譜，舉可以融匯而貫通焉。

元音之尋求，既以通訓爲根據；然有時通訓不著，即以語根證明之。凡各方文字，言不約而商，其發聲部位，又多屬於重唇舌者，皆將根也。

文字形體既定，於是引伸之法。例如：「說文：黨、與也。乃引伸之義。與，說文從稊從頁，謂均物相授與也。」(說文：黨、與也。乃引伸之義。與，說文從稊從頁，謂均物相授與也。)

「郭璞曰：『四與猶子也。』是其本義。案：子淺釋之，即今俗語猶子。案：「義何踐義」言義猶子義也。又「或與中朝說義主」言或與中朝說義主也。西漢書曰：「義與天下福」。晉書於天說主」言義曰：「昔禹子出表矣」。晉書於子出表也。韓子：「名與多與之，其

「實少」。言給其多與之名，其實則少也。據此本義。

引伸之，有心許之義。如易象辭傳曰：「子可故與雖難可與雖難。」引伸之，行三軍則與焉。子曰：「發虎馮河，死而無懼者，我亦與也。」又「志與也」。中應：「可與入德」語與字是。

又引伸之，有比擬之義。大戴禮四代篇曰：「事必與食，食必與位，位必與相稱。」言事必比於食，食必比於位也。案：「食必與位，位必與相稱。」言比其始孰也。齊策曰：「救周孰與勿救孰？」言救比不救孰也。他如：「十六年左傳：「與其不寧，毋失其時。」經傳：「與其用」之例屢見。聞其，猶比其也。故與，亦比也。或但用與。晉書：「與余以在廣管也，不勿亡靈狂漢之。」比爲亡上其也。

又引伸之，喻以也。禮記檀弓：「設人殯於椁之際，則與賓主夾之也。」晉以賓主夾之也。漢書曰：「大夫有所往，必與公士爲相也。」言必以公士爲相也。(以上見音韻與音韻)案不作與而必作與者，發聲有輕重，文義有緩急也。(以音韻，與音韻)

又引伸之作聲。漢書：「士卒稱與」。與與，猶後也。引伸：「謂容與」。容與，即容豫也。或作參煩之類，助音聲變其音韻。(發聲有輕重，未有聲變而音不轉者也。特以今音調古音，時覺含混不分耳。)然不作本字而必作與者，亦發聲有輕重，文義有緩急也。

又引伸之，作聲調、藉助詞。則發其音韻而爲平聲。如論語：「然則與與？」「其爲仁之本與？」之類是。(與，後世作與。)又引伸之，運用作形容詞。案：「我與與與」形容其甚應也。論語：「與與如也」形容其聲齊也。案：善應與聲齊有相對相混之義，仍不失相與之本義也。

凡向字與與(即一字數義)之屬於引伸一類者，惟此。引伸而外，復有借音之法。借音如無形體，而形體足以互證。惟發聲有輕重，斯文義有緩急，非任意牽合之謂也。茲舉對稱詞之屬於兩字者例。

發之之作對稱詞。原字作(借字)與之與與與與。但以今音讀之。讀：「爾與氏切。」原爲借音，「汝，清切。」否上音，讀音極於舌上，知發其切音，即原音與與。考其字形，發文：「爾與與，發聲與也。從門，發其切音，案：案重，有連續不斷之義。汝、水名。從水女聲。屬爾與之類。」(原爲借音)案：發古字，屬爾與女對稱詞用，形與與男女之義相混，故發汝字代耳。夫言有所指，音斯隨之。物指與與

其書也。而世書者，其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

其如世書也。其書非。其書非自註而然。此則汝用字，發聲之聲也。

五華月刊 第六期

中華民國三十六年六月出版

編輯者 五華月刊編輯委員會

發行人 平 乃 差

訂購處 (一) 翠湖昆華圖書部售書處

(二) 龍湖街五華學院

印刷者 朝報館印務處

代售處 各大書店

本期刊價五百元訂十則連郵費五千元郵費另加

五華

1

本片卷

自 1947 年

1

期

至 1947 年

6

期