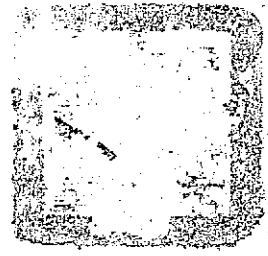


075
487

廈門大學演講集

第一集



378.04

015.8
669
451



3 1762 8018 2

廈門大學演講集(第一集)

目錄

卷頭語

今日孔教是否有保存之價值.....	林文慶.....	一
今日孔教是否有保存之價值.....	郭瀚士.....	五
初期佛教倫理觀.....	戴密微.....	八
止於至善.....	陳秋卿.....	一八
在廈門大學研究生物學之機會.....	鍾心燧.....	二二

目錄

目錄

二

一個唯我主義者的奮鬥	朱謙之	二二五
民族主義和帝國主義	湯樹楹	二二八
生物學與大學教育	秉志	三二九
比利時之工業	李其燾	四二二
現代之考古學	毛燁	四二六
瓊嶼之大學	秉志	四九九
民主精神與體育	格雷	五〇〇
本校五週年紀念會演說辭	林文慶	五二二
怎樣做大學生	王孝泉	五五六
唯識宗之人生觀	常惺	五八八

氣象學之應用·····	李英標·····	六四
雲南文化·····	郝立權·····	七〇
今日佛教之危機及其挽救方法·····	馮城·····	七五
植物學史述略·····	鍾心遠·····	八三
孔子何以成爲聖人·····	顧頡剛·····	八九
緣起性空之人生宇宙觀·····	太虛·····	九八
對日方法之批評·····	邱椿·····	一〇一
美國教育的批評·····	朱君毅·····	一〇七
普瓦斯戰大綱·····	宋文政·····	一一八
原自由·····	張頤·····	一二五

目錄

四

由文字的意符研究「孝」字在中華民族之根據·····	李笠·····	一四五
大學生擇業問題之討論·····	朱君徽·····	一五三

卷頭語

本演講集爲厦大各教授於過去四五年間課外演講的一部分，其原稿均已在本校週刊或其他的刊物上發表過的。茲爲便於檢閱計，由學校主張，彙集成冊。其編輯的次序，以演講時日的先後爲準。時日較近的演講，此次未能編入者，當編入於第二集內。

所有演講，雖屬舊有紀錄，但均經過一番校閱。凡屬在校教授所講的部份，概歸各人自己校閱；凡屬已經離校教授所講的部份，則由編譯委員會委員分途校閱。至於校對事宜，概由學校負責。

編譯委員會 二十年，三月，二十日。

今日孔教是否有保存之價值

——十三年孔子聖誕節誌——



慨自歐風東漸，科學大進；一切我國故有學說，胥以棄置，而至趨重於新文化。但觀一般自命爲新人物者，祇徒向其新名詞；而新說舊說之究屬如何；以及新說果能代表舊說，中國現時果能盡用新說，故有之國粹文化，果決無存在之價值與否？初不加以思索；此誠促進文化之一大憾事也。今日爲聖誕紀念日，乘此機會，吾樂與列位一研究焉。——爲何而欲紀念之？此種思想究屬有何價值——惟以時間短促，恐難盡致，茲姑舉其大概。

孔聖乃我國保存古道真理之唯一獨尊者；其精神乃參造化而察天地。雖其「述而不作」，故一切上古天經地義之記載，咸賴之以存。而凡對於人生及社會國家之盛衰存亡，亦莫不發揚盡致。定從前未定之大道，明從前未明之至理，發從前未發之真義；俾後人知所敬仰，知所遵循。故中國人咸目之爲萬古不泯之至聖，爲中國萬世文化之代表也。設中國無斯人出現，則自古一切文化，如詩，如書，如禮，如易，歷今數千年，其不沉淪散失者難矣。人民亦不免流爲野蠻民族。然則今日所以尊敬，所以紀念，其價值可以知其大概矣。

今日孔教是否有保存之價值

以爲個人思想，今日中國果欲促進文明，非仍由舊學入手，而後再參以新文化不可。蓋一國有一國之真正精神，一國有一國之特別靈性；夫所謂國者，非徒以土地畛域爲界限，實爲人民所組成；而爲靈氣之結合；人民社會爲其體，國粹文化卽其靈。卽國魂之迹也。此抵禦一切外界之壓迫，排除一切野蠻之侵犯，莫不藉是靈之功用及能力，以爲全國治平之保障。故孔聖乃中國靈魂之整理者製造者，其學說流傳迄今，數千餘年，使我國永稱爲世界最大最古之文明國，至今仍巍然屹立而不稍受搖撼；中間雖爲野蠻民族之摧迫，如蒙古滿洲金遼之侵犯，雖此時以一時之力不足敵，遭其禍患，而此後究能逐漸感化，其害遂消滅無形；此非靈魂之功用之效力而何？

試觀埃及巴比倫希臘羅馬等國，在漢以前，皆稱雄於世界，而今竟至於此，其故爲何？以其無靈也。既無靈，則國死；其國體雖存，精神則完全喪失；精神既失，則民無自衛感化之能力，是以不免爲歐洲各國所分散；而民族亦爲各處所同化。此國家無靈魂之不能存在之一明證也。

又觀猶太國亦爲世界最久之文明國；（在巴勒斯坦之南部，崇拜耶和華，「爲基督教之所由出，」其經典有舊約全書，）與埃及巴比倫同時稱盛於世界。後於西元前七二二年及五八六年滅亡。當其被滅時，人民散處四方，爲歐人奴隸，受種種虐待；然仍不屈不撓，自立社

會，以保固有之國粹精神。屢被各國脅逼服從耶穌，卒未之從；仍以自己故有之舊約，竭力研究，以作其宗教，以保其國魂；故雖民族分散四方，國土被人侵佔，而其精神則仍然結聚一體，略無散失，蓋以其靈尚未泯也。現今與英美各國，已平等待遇；並許其恢復其國。觀此，則國靈之作用，詎不大哉？詎不大哉？

故愚以爲國士可死，國粹不可棄也；國民可分，國靈不可泯也。果如斯，雖死何損？雖分何害？且亦何致於死？何致於分？然則今日中國之孔教聖道，詎可以其舊而忽之耶？

爲今日促進文化計，大概可分兩種：一則竭力保存歷來統系所傳流之習慣；一則吸收外界觀感之境况，互爲參和，互相補助。以新舊兩派，加以極深刻而極細微之研究，擇其善者而從之，其不善者而去之；舊說之如何不良，則設法以改良之；新學之如何善美，則撮要以灌輸之。然仍當以我國故有之國粹爲根本，以新說爲輔佐，而使之至於盡善。猶治病然，投以補劑，必探病者之能有原力以抵抗之，調和之；否則，未有不反爲其害者。今之提倡文化者，能循是道以行，則得之矣。若專尙新文化而廢置舊學說，是舍其本而齊其末，豈智者之所爲哉。

且不特此之，孔學乃我國文化之結晶，固定不移之國粹；爲中國人民之根本化。若一旦廢置，則自身之根本失矣，本國之精神亦因而頹喪，雖有新學，亦何濟？實亦不能使我數千

年來國家之風儀，人民之習慣，盡行破除也。故今日中國受外界新文化之逼迫，必先有一種原有精神以調和之，然後融匯貫通，收百無一失之效；不然，將來新文化未成，而國粹已失，反貽登虎類犬之誼，詎不大可惜乎？此參觀歐洲中世之陷於黑暗時代，歷八百餘年，可以借鑒矣。

又況我國孔聖之道，即對於近代一切學說，一切制度，雖有進化之差異，而其真理，其大綱，何一非由孔聖發明於先？不但中國爲然，即歐洲各國，以科學發明之一切理論，以及對於社會國家之制度，其與義真理，亦莫非如孔聖之所謂「致知在格物」；又曰「修身而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平」；夫有格物，而後一切天然理想，天然物質，始可得其真義而進於實用，由個人之修身而齊其家而治其國，猶不特齊家治國，而又進於平天下，實行進於大同，此現時歐洲各國所組織之聯邦萬國聯合會，其意義詎非以是耶。由是觀之，孔子之道，不但適用於中國，且可適用於外國，則我中國人豈可不加意研究，竭誠敬服；尙何敢以其廢置哉？

茲再舉其顯而易曉之徵證如下：

「子曰：學而不思則罔，思而不學則殆。」今歐洲各國，促進文化之機關及各地大學，學問以外，則專以啓發人之思想，蓋以學而思則理可明，思而學則道乃得，是孔子之道，非盡

不可行於今時也，借乎吾中國數千年來，凡一假讀孔子書者，徒誦其章句，略不加以思索，此國家所以無進步之可言也。

孔聖之教人也，自立自動；以爲教育方針，今 MONTESORI 之教育，豈非重是意乎？孔聖之治國主張，重仁義而輕權利；甯以個人犧牲，而得天下治平。試觀從前歐洲各國尊重利祿，故終不免有歐戰之勃興，至今始知非力求治平不可也。然則我國孔聖治國之用意，豈淺鮮哉？

子曰：爲民治國，又曰：以與民共樂——堯舜之時也——然則今日民國之制度，詎非是乎？雖其編制有重新之處，而其綱本不外乎是也。

由上以觀，則孔教之可尊可敬，可以明矣。蓋是即尊敬全國之靈魂，故本大學卽本斯道以進行，促進新文化而外，卽竭力以保存國粹爲職志；而尤重孔子之所謂「仁」之一字。如辜庚先生犧牲個人之金錢，以造就人才，爲國造福；此實行仁道也。故本大學將來卽擬爲中國數千年來文化之代表，實行利人利己主義；爲人民求幸福，爲國家造光榮；是則鄙人尊敬孔教聖道之區區微忱也。

今日孔教是否有保存之價值

郭瀚士

今日孔教是否有保存之價值

五

諸君！今天是東亞至大至尊的孔夫子聖誕。我以極誠懇而極崇拜的心理向諸君作第一次的演講，我知道今天當然是中國人所最敬愛的一天，當可感動全國人的熱誠的尊敬心，來紀念東亞洲最大的聖人，紀念他在二千餘年前俾中國人得了極高的智識和學問，這種智識和學問，不但中國人當視為至寶，並且可以遍佈全球。

雖然現在他的身體已化了，可是他的這種大道，依然存在著，凡地球上的一切生物，莫不含有孔子之靈，這樣靈是無窮的，是穿透全國人心的，為萬世所不泯滅的，因為沒有這種靈，中國就沒有主宰的靈魂了。

孔子說：「吾道一以貫之」這些話頭，吾人細揣其義而廣言之，則哲學研究文化精神科學政治的一切，莫不蘊乎其中了，可見中國社會無一隙無孔子之靈，無論家庭善舉及誼學問哲學宗教官禮等等，總言之，即中國人在生活上的一舉一動無處無孔夫子的道理。

今中國所有一切道德學問，皆由數千年前統系所傳流的，賴孔子的保存於先，所以至今還進行不停，假使沒有孔子的保存，那中國不免流於野蠻，即高麗安南日本等處，也不免完全變為野蠻民族了，所以人類雖由天生，可是各國有各國的精神，各國有各國的性質，各國有各國的能幹，就是人民也是不同的，千萬人有千萬的異樣，有千萬靈魂的特性，若使其有適合的團結的精神，那末，非全靠著提倡指導不可，所以孔夫子乃是中國實施適當指導的唯一。

獨尊者，這種指導的大道，可說是千古不變萬國尊崇的，現在有種國家，強施一種很大的壓力的制度，來使人民服從，使國家不致於衰敗，還有一種是專尚霸道的，這種舉動，總是不能永久存在，使人有敬仰的價值的，終不免受一番反動力的推測，受無窮的苦楚，然後才知道謙順和仁義的利益，照這樣看來，比較中國孔夫子的仁義道德，相去沒有幾萬里嗎？

諸君！孔聖是真不愧為『萬世師表』了！這個牌子，我在北京聖廟裏看見過，是前清康熙皇帝尊崇他供奉他的——那末，今日中國人的出辭吐氣以及高等學問的典雅與妙，無一不是由孔夫子的精神而得來的，所以人類雖皆屬天的驕子，而其強靈及思想智識……莫不由得天之靈的一人，來導之教之，因為人民很多易惡難善，所以聖人乃得天之靈，發揚真正的大道，提倡幽微的至理，以光明逼照黑暗的世界，而合乎一切生物的作用，使其享受不盡，不但中國是這樣，就是其他各國也是一樣，中國有孔夫子，印度有釋迦，希臘有蘇格拉底，哈喇伯有摩喇末底，猶太有耶穌，——耶穌在摩喇末底前四百年——這種聖人可說是一特別代表天理的使者，可是他們各稱的道理，總不外乎如中國孔夫子所說：『四海之內皆兄弟也。』又曰『己所不欲，勿施於人。』這些道理，所以我總認定中國孔道，乃是地球上萬萬不可泯滅，萬萬不可放棄的生命的結晶。

可是這道大道，總重乎實用，若徒讀其書，不免變成固執不化滿腹的死書了，耶穌說：

今日孔教是否有保存之價值

『如能信我的話，且實行經典的大道，自然可從腹中流出活水。』我深希望中國人也這樣親信敬愛中國文學中唯一獨尊的孔夫子，實行他的真理，確切研究他的學說，我雖是外國人，可是對於孔夫子的道理，是很崇拜的尊敬的，因為他傳流的舊文學，是很文雅而很高深的智識，很可以使我們研究的，並使我們讀着完全向光明的路上走，這種道理，乃是國家的至寶，作廢東西都不能比的，我一生的宗旨，就是把他說：『天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教』的一段，作做人的標準，我很盼望中國人也個個這樣行，個個這樣尊敬，那末，人們可以與天理同生，並且可以永久生了。

初期佛教倫理觀

戴密微譯
林藜光記

佛門經典可分三藏：一曰經藏，佛陀及其徒之教理在焉；二曰律藏，僧徒之條例屬之；三曰論藏（即辯法藏）各宗派對於佛理之討論皆屬之。三藏譯本今存者凡三種——巴利本，西藏本及中國本。巴利本屬上座部，今盛行於錫蘭及緬甸暹羅諸地。相傳此本在西元前三世紀時，已傳誦於世，迨後世西元前一世紀時，始鑄錄於書。西藏本及中國本則含數派及數時代之作品。在梵語中今存者僅少數之零箋散佚而已。在此汗牛充棟之古書中，又幾乎不能窺其

就爲可惡。得迦牟尼往矣，其宏著傑作或不可得而見矣；吾人今日之所藉以爲研究之資者，惟就佛滅後佛徒之言說所得之蛛絲馬跡而已。然而加以搜求攷證之工夫，此蛛絲馬跡不無可以代表當時佛家之大概情形。此即歐西學者之所依據，而幸不至千里之謬者也。在此項材料中，其最要者爲律藏中之零碎作品，及經藏中之四集（內含說教及問答）。四集在中國日本曰四阿含，在巴利本曰尼迦耶，(Nikaya) 尼迦耶凡五集，其第五集爲四阿含所無。此外則耶先比丘經；此書記印度僧那先與希臘王彌盧問答之語。今不佞所欲討論者，即根據以上諸書，略述佛家初期之學理，而特注重於倫理方面。

相傳佛陀當未成覺(菩提)之先，即得四聖諦之理；四聖諦者，一苦諦，討論苦之存在；二集諦，解釋苦之由來；三滅諦，研究脫離苦難之理；四道諦，即脫苦之法。此四諦者，佛之大地，不特爲修道之基礎，抑亦爲研究本題之線索。

在討論四聖諦之前，吾人當先定一觀念；即四聖諦者皆論苦者也。由此觀念，佛陀根本思想之爲悲觀，可斷言也。雖然，就四聖之重點言之，即悲解而非絕望之悲觀。何則？佛之抱悲觀也以苦，而苦既有解之法，則悲觀必終於樂觀也。

今請先言第一諦——苦諦。苦何生乎？經曰：『生，苦也；老，苦也；病，苦也；死，苦也；與所惡居，苦也；與所歡別，亦苦也……』諸如此類，蓋無往而非苦也。而要之此無窮之苦，

有共同之性質焉。其性質維何？即無當是已。何以見之？蓋苦屬於世間，而世間之爲物，則變幻無常也。無常即苦，佛家與印度諸宗蓋同者。然婆羅門敎承認此遍壇幻象之中，有不生不滅之元素；在天者曰梵者 (Brahman 卽客觀精靈之質)；在人者曰我 (Atman) 卽主觀精靈之質；或此二者合而爲一無比之元素，玄同客觀之世界及主觀之我，是曰梵我 (Brahman-Atman) 佛家則否認此種元素之存在；彼等以爲世界固無始終，無涯際，周通萬物之物質；而在吾人，亦無所謂不滅之真性。吾人之「我」，蓋五蘊之所結成；五蘊者色，受，想，行，識，是也。受，想，行，識，四者，合而爲吾人形上之「我」；色則爲形下之「我」；五者合而成「名色」。「名色」空蕩無常，倏成倏毀，無時或息；不得謂之存在也。有見聞，有知識，有苦難，然而見之，聞之，知之，遭受之者誰乎？則固不得而知也。五蘊之合而爲人也，猶輪，軸，轆，輓，之合而爲車也；合則成，離則毀，本無主體也。此卽佛家無我之說也。

第二諦——集諦。苦之存在，既如上述，茲更進而求其因，苦何自來乎？經曰：「苦發於渴愛，由渴愛之念，遂有轉生……」此卽印度之輪迴說也。彼等謂人死之後，並非全歸烏有，豈轉生他世，循環不息。夫世既無不滅之物質，則人死之後，其「我」必破滅無餘；焉知其能轉生耶，佛家既否認「我」之理，而又承認輪迴之說，不幾自相矛盾乎？是故佛家欲自圓其說，乃採印度報應之理；謂吾人今世之情形，卽前世作業（羯磨）之果；今世所作之業，又結來生未

了之因。人死之後，其「我」雖滅沒無存，然因其業緣之力，五蘊復聚，而成另一人。此復生之人，雖「名色」大異，而就其遺業言之，則前「我」後「我」，若合符節。是故人經輪迴之變遷。「名色」疊換，而業緣恆保其同，若節之於繩然。業之隨人，猶影之附身；無所逃於天地之間也。若是，自殺亦歸於無用矣；蓋其人雖死，其業則留，特變其形相以受之而已。雖然，生滅固如是矣，輪迴始際何在？此綿延不斷之生生世世，果何自而起乎？其端倪為何物？凡此問題，佛陀皆未曾答復。蓋凡無直接關於解脫之問題，佛陀恆不肯思辦於其間也。釋迦本非形上學者；乃實利主義，功利主義之思想家也。其唯一之目的在完成苦難之解脫。故以因果歸諸個人，而創為綿延不絕之十二因緣。其性質半屬性質半屬心理；所謂心理上之性質，即本諦所論之渴愛也。在此十二因緣，其最後之果，即其最初之因。嘗猶母鷄生卵，卵為母鷄之果，亦為鷄雛之因；即因即果，如環不絕。其始既不可知，其終復不可求，塊然自足，故曰生輪。輪始得其環中，而無復初因後果之足言矣。

第三諦——滅諦。論苦難之解脫，經曰：「解脫者，蓋由壓抑情慾以求消滅渴愛者也……」夫愷閃倏忽，變幻無常者，世界之現象也；時而憤氣如焚，時而憂心忡忡，「我」之現象也。故世界與「我」猶烈火也，不寧惟是，經曰：「萬物皆在烈燄之中也；眠焚也，色焚也，識（知色之情）焚也，合（與色相觸謂之合）焚也，苦樂之受（與色相觸之感謂之受）亦焚也，推而極

之，蓋無物而不焚也」。然則欲何自生乎？曰由愚慾之火，由愛惡之火，由無明之火。生也。老也，悲也，苦也，憂也，失望也，死亡之痛苦也，皆生慾之火也。是故賢智之學，開（開）爲禪迦及門之徒，親聆其道者也。必去眼色，及衆相之識；衆相之識去，則五蘊皆空；五蘊皆空，則慾滅；慾滅，則惡解。惡解而生生之累畢矣。其行程終止，其事功亦盡矣。世界於彼無足復戀矣。經又曰：「熱去則涼生；欲求解脫，當先去三火；三火者，愚慾之火，愛惡之火，無明之火也。三火已去，是爲熄滅」。熄滅在梵文中爲涅槃（Nirvana），佛家慣用於解脫之名詞也；其義卽由撲滅渴愛之念所得最後之解脫也。就理論言之，則涅槃卽生命之完全棄離也。然生命之棄離，固人之所難忍也。故佛家所謂涅槃者，蓋卽離苦斷業之意也。在最早佛經中，涅槃一字，時或作幸福，有常，不可知不可道之存在解，於是衆說紛紛，競隨身後之情形，而佛陀則獨標己見，謂身後之事本無足知。生命猶火也，火滅，則人真能測其何在。其爲東西南北，莫獲知也。故佛家五蘊一空，而達於寂寞之境，其何去何從，人亦莫由揣測也。與其徒分思辯，何如量之度外。

第四諦——道諦，論解脫之法。吾人誦至此，已達今天討論之問題矣。就上所論解脫必由於慾情之厭抑，然此果何自而致乎？其道有三：一曰戒，二曰定，三曰慧。定者，精神止之狀態也，精神之凝著，坐忘之實行也；彼修禱之釋子之服氣練形，用以脫離常之桎梏者，卽此之道。

也。禁即第四諦之學問者在其中，人能達此，則解脫矣。戒，即禁錮之謂也；蓋無關世俗者得行之，非若定慧之專爲僧侶而設也。凡世俗通行之律例，含有禁上之性質者，皆可以佛家倫理觀之。

道德之法則，自佛家觀之，本非主宰大神之賦畀，亦非吾人理性上無上大法之指命。蓋直接發於羯摩因緣之律也。此律連續不斷，而在無常世間爲唯一之常主及常法也。合於道德之思想行爲與不合道德之思想行爲，其差別只在其對於作者來世所生之結果而已。業緣綿綿一受成形，無所逃於天地之間也。經曰：「業果之來也，蓋運驟難憑，非若瓶傾乳流，彰彰可見者，然而蟄伏隱藏，如灰中之餘燼，須時而發，發則燎原。其勢力實瀾漫乎天地，磅礴乎衆生，陰騭而潛率。雖以幽冥之暗，亦未始不受其主宰也。而悠久不盡，地獄之猛火不能滅，痛苦不能磨，千載之下，猶綿延不絕，必俟孽債償清，而後有散場之日也。佛家之言道德者，非純爲沙門釋子而設也，其宏詞偉旨，蓋兼濟僧俗也。當肇始之時，卽下普渡衆生之願，然而秉情淨俗，濟渡何由？於是對於當時社會之習尚與道德之傾向，自不得不表示相當之尊重。其始也，世徒覓其虛無縹緲蓋痛詆之不遺餘力焉。然彼則主於順世，故凌辱之來，大率譏然受之。若此之例，塵中蓋指不勝屈也。雖涸跡塵世，燼燼往來，其道行之高超，蓋無日而不足以自表於世，迥異於衆人也。其鄙夷婆羅門，蓋鄙其宗教方面，非其社會方面也。此種寬大之精神，

宜其優遠柔媚，而爲佛宗傳佈興盛，遠邁印土其他各宗派之原也。就佛門之，宗旨而言之豈人人皆爲其徒。雖其始排斥婦人，然因佛陀姨母波闍鉢提之戀，彼亦不得不勉從。由是而佛門之中，無人不納矣。雖然，世尊之承認尼姑，蓋出於萬不得已，其言曰：

「田禾繁滋，穰其盛矣，一旦蝗螟紛至，則盛况難留矣。推之其他，亦猶是也。舉凡神聖之道，婦人之廁足，則神聖亦不永矣。今此清淨真理，苟無巾幗之潤，壽且千年。今也不然，損其半矣」。

由此言之，佛蓋深不憚於婚姻眷屬也，彼或且謂自制，耐心，與冷靜之鍛煉，待之家庭者，彼之得諸世外生活者爲難。關於此事，增一阿含有專篇論之。其文至美，中國自漢以來屢有譯者。蓋俗人主孝，釋子拋家，此二行至不相容也。此篇之目的卽以調和之焉。茲以浩翰不具引，特撮其要點述之：

「僧雖拋棄親恩，然大道成後，當濟渡其父母使永離苦難，用以報也」。

其他關於綱常倫理之法則，亦復散見他書，如父子之親，師弟之恩，夫婦之情，朋友之義，主僕之職，僧俗之交，亦均有專篇論之，而不悖失通常之倫理焉。就中父子，夫婦，朋友三者，與中國之五倫則尤不約而同也。蓋此種關係，乃人類道德之共通點，而非佛家之所特有也。他如誠律亦猶是也。佛之十誠，其前五爲：（一）誠殺生，（二）誠偷盜，（三）誠邪淫，（四）

誠妄語。(五)誠沈酒，皆改過明善之旨，蓋僧俗彙箴也。此前五誠不特佛家有之。其中四誠，卽婆羅門及猶太教亦採之，且皆爲否認式。佛門箴訓，多屬否認式。蓋禁惡之語氣，較之明善爲強也。此語不必盡然，然而此種否認，亦無甚足怪，蓋卽羯摩(業緣)理所發生羅輯上之結果也。遺棄世味之資也。其後五誠，則純爲僧侶抑情制慾，就業理而言，動則有愛惡、愛惡生，則真惛失，故有爲則損也。由是言之，苟佛教初期之倫理方法合於羅輯，則凡百動作皆當戒除矣。雖然，道德，行則無禁，以其能結翼初學——尤其是俗人中之信徒——使漸入無爲之域也。故佛家正面之教條多由否認之誠律而生。殺生之誠，其尤著者矣。僧侶之持此誠也，不得妄殺生靈，雖杯水之微，苟其中有生物，則僧不得傾；跬步之間，苟有生物，則僧不得踐，灌而廣之，且有仁人愛物之效焉。經文中有一段，最足表示此由負之正之跡。茲并引之：

『惟汝僧侶，毋許殺傷生靈，置汝刀杖，養汝慈悲，克盡厥力，以造衆生之福』

由是言之，初期佛門之慈悲與耶教之仁慈，僅表面上之類似而已。蓋佛之慈悲，其要在乎無情，在乎消極，在乎受而不施——人不可恨其仇敵，恨人情也。情動則苦至。故經曰：

『吾嘗見辱於人，吾嘗見屢於人，吾嘗見敗於人，吾嘗見奪於人，有存斯念者，其心中猶有恨也。惟不存此念者，爲能恨海冰銷。蓋恨不足以釋恨，欲恨之釋，舍慈悲莫由也』。又曰：

『請看讓讓我，狡者詆我，我則曰：善哉，彼人也，未嘗撻我，猶有仁也；兇者死我，我則曰：佛門聖徒，未嘗受身，生之累，懸解無方，而自尋死趣矣。今我莫之求而自至於我亦云幸矣。不亦善哉！』

由是觀之，慈悲者，佛門所藉以增進人我之福利之利器也。耶教之仁則反是。猶聖保羅所訓釋言之，則摩頂放踵，以利天下，為耶教無上美德。此種兼愛主義，初期佛教蓋未之前聞也。就上所論，吾人研究初期佛理之結果，可以數言盡之：佛門不信有主宰之大神，不可為宗教也。佛門戒思辨，又不可為哲學也。質言之，即救苦之方，解脫之法耳。譬如醫者治病，佛醫也，苦病也，佛法，治病之方也，病端在自持，不能依賴他方。反之，荷人僅關切於一己之運命，其自持即其解脫也。何以故？彼一旦悟道即歸寂滅，而世界之升沉，不問不問也。嘗耶教創造之時，此等佛門思想全受改造。初期佛教之所默認而未確定之佛陀常生不滅說，至是確定。而釋迦牟尼自成神後，隨其側者，蓋為無量數之神。其為時人所崇拜者，即其所出之阿彌陀佛阿彌陀，再出觀音菩薩；菩薩以救度衆生之故，至遍其寂滅之期，古代「惟我」之聖人，至是一變而為苦心濟世，甘為犧牲之菩薩矣。人羣苟信於佛，菩薩，則願其助，可得無限光榮，而轉生極樂天界，遑論其過去之惡業幾何。惟佛之力者，他方也，此其說與佛法自持之說，大不相容也，蓋菩薩學解脫而推倒解脫，藉佛法以改良佛法。不第此也，形上

之恩辨，至是遂得力焉。其後多派之佛家實已出焉。佛言革新之成功，外界之努力，亦與有功焉。或者以是歸諸耶教之影響。然當時之耶教正在幼稚之年也。且當時聖保羅在敘里亞，亦鼓吹耶教之改革。當此之時，佛法與耶教蓋均受亞洲西部波斯等國思想之影響焉。何以見之？他方解脫之佛理，其最初發現在那先比丘經書。即此事實，已足證明當時印度他國思想之關係焉。蓋此書爲印僧與希臘王問答之語也。其言曰：

『雖有人焉，造萬惡於百年之中。苟其垂死之時，一心念佛，亦得超生天界。投沙礫於水，雖輕必沉，置巨石於舟，雖重必浮。推之於人，理亦如是。沙礫猶不信佛法之人也。雖其過惡不然，而業緣難斷。雖不免輪迴之苦也。信徒猶巨石也。信心一念猶舟也。總之可以渡苦海，登彼岸，而免輪迴之苦焉。』

其後一念脫解之理，遂成阿彌陀宗（卽淨土宗）之根本思想，而屬靡一世，幾乎排斥其他東方各派焉。關於此理之爭辯其最劇烈之地，要推日本。在十三世紀時，日本北部有一念派。其主義之輸入於吾僑，蓋出其反抗者傳送之力焉。此主義最足以表明釋迦牟尼及其徒以後佛家倫理之變遷。故尤足爲本文之結論。茲略述之。彼等以欲求五識之變，故雖犯三惡之孽亦所不惜。其言曰：人能信賴阿彌陀解脫之本願，則五戒之過犯不足慮也。人人惟爲其欲爲，恣情食肉，無往而不可，固不必茹素餐披袈裟而後得達解脫也。

止於至善

陳秋卿

廈門大學，是閩南最高的學府，到這裏演說的，大概是名人博士，所演的題目，就是哲學，科學，政治，專門學，時事等，今天站在這兒，是一個平民，不是官紳；所演的題目，不是時新的題目，亦不是西洋化的題目，是什麼呢？就是我們中國幾千年前的老題目，是本色的哲學，沒有半點歐美的色彩。孔夫子所傳下的特產，中國歷來所寶貴的。

或者說：「現在不是八股文章的時代，這裏又不是儒學書院，何以要講孔夫子經傳中的題目呢？」鄙人答覆說：「道理若是真的；無論是載在儒書，佛經，基督教聖經，別的書，都可以研究的，都可以在各時代各地方演說的；因為真理，是天下古今所公共的，不是一人一察一國一時代所得而私的；亦不是同一條理，載在這本書的就承認，載在他本書的就承認，比如金子這個東西，舊金山產的是金子，新金山產的也是金子，無論英國，中國，日本，非洲所產的，既是足成的金子，都是金，色澤或有少異，但寶貴是一樣的，功用亦不差的；可見真理就是真理，沒有分別古今東西的。」

話說了這麼多，究竟題目是什麼呢？就是貴大學校徵上所大書特書的「止於至善」。這條就是大學三大綱之一，孔子在幾千年前，能夠發明這條大學的大綱，很佩服他哲理教真理的

淵深。『止於至善』，意思是到至善的點總站穩，還未到至善的點不肯停止，究竟善有終點沒有，恐怕沒有人能夠找着他的終點。好像人不能找着空間的終點一樣，因為人的腦細胞是有限的，不能明白無限的，然而我們既懂得有善，從此推想，就知道有至善；不過這個至善，眼睛不能見着，耳朵不能聽着，手不能摸着，腦細胞不能測量他的長闊高深就是了。哲學家，科學家，宗教家，政治家，教育家，美術家，各學家都是向前而進，不以爲所有的已經完備了；要進到那兒呢？彼此都是以至善爲目的地，比如有一座山，那山峯是很好的地方，人們從東西北上要上那山峯去，東邊的人疑西邊的人走的路不對，南邊的人疑北邊的人走的路不對；但是末了，從東從西從南從北的人都到山峯上，大家相見面相攜手。各種學理，豈不是要找着至善的點，要利益人羣嗎？或者方法不同，但存心是一樣的；是以各種學理可以批評，不可以攻讟。

觀那黃河在汭流匯集少的地方，他的水流前很漫；到在汭流匯集多的地方，就怒濤駭浪，急奔大海。按這樣，各種學理若能互助進行，必更快近於至善，更能大益人羣了！

可惜目下粗得科學皮毛的，常常攻讟宗教；粗得宗教皮毛的，也常常攻讟科學；其實都不可如此，因為科學有科學的價值，宗教也有宗教的價值，且無論任何方面，要攻讟他的方面，應當細心研究到真知灼見他方面之原理，有何錯誤，而後爲之指摘；如尙未知其原理。

而遽下攻擊，就使瞎目的射箭，射不中的只射空，徒招觀者捧腹而已。

宗教裏邊，也許有迷信，亦有真理，但是真理可以永存的，迷信必歸淘汰的，比如人家掛一幅山水的畫圖，在堂上聚觀的人，有的說：「地上那兒有這麼美麗的地方呢？」有的說：「你走過地球了嗎？何以知道地上沒有這個地方呢？」有的說：「你們倆不要爭辯，這幅圖掛在堂上，很有美術的價值，他的背景很有趣味的。」人家看宗教裏邊，有的好像是迷信的，殊不知他的背景，也很有趣味的；所以說：各種學說，應互相匡扶，互相策勵，以「止於至善」！

「至善」兩字，既是沒有界線的，就人們對在各種學說，應當如何呢？按孔子的主張，就是非精進不可，前清的時候，學子進了秀才，他就頭戴金頂子，身披青衫兒，坐了大轎，旗兒寫着「狀元初步」父兄帶前，到親友家去拜客。後來廢科舉，興學校，高等小學畢業生，同秀才一樣的，在那時候，鄉下也有人照秀才的樣子拜客。好排場呵！有的小孩子坐在轎子裏很高興，自以為學問很好了，不久就要做官了。不知道還有中學，大學，途程還遠。俗話說：「生二百歲，學一百歲。」人生有限，專理無窮。孔子提出「止於至善」，為大學的大綱，是到大學程度，還不可停止的，是要精進的，意旨很深很妙呵！

以上所說的，是學理要到「至善」之點，必須互助精進，然而人們道德，何處對於至善呢？此如要學做好的文章，要讀好文章，要學好的書法，要臨好的字帖。這樣要道德好，就

要選一位人格完全的來做導師，現世代有這樣的人可以；過去的古入也可以。孔夫子可以，佛氏可以，基督可以，別個聖賢也可以。不過我們應當先把他們的人格學理大加研究，用了精細的工夫，去批評他，比較他，那個學理真，人格完全，就可以崇拜他為我們的導師了。

世界也能夠止於至善嗎？或者說：如今歐美物質文明，已到極點，恐怕有退無進了。答覆說：豈有此理！科學尚未到至善之點，物理尚未完全找着，他的進步，還無窮期。或者說：現在中國亂七八糟，從此陸沉了，沒有希望。有人，就有太平的希望。又或者說：國際親善是假的，強欺弱是真的，有何希望呢？唉！世界人心全死就罷了。人心不死，就黃金世界，大同天下，當有表現之一日。『止於至善』詞是萬古不滅的哲學學理止於至善，人格止於至善，世界止於至善，是人們所應當希望的，信仰的，努力的。

在廈門大學研究生物學之機會

鍾心煒譯
W. P. 記

諸君，今日講題，為『在廈門大學研究生物學之機會』，此題意義，可分廣狹二層，狹義云者，為本大學理科，設有動植二系，設備完全，規模宏遠，於圖書標本之蒐集，亦力求豐富，諸君有志研究，可無向隅之憾，此層無容鄙人贅述，諸君如往標本室及實驗室等處實地

參詳，便知其詳。

廣義云者，則以廈門地處溫帶而接近熱帶，四面環海，西鄰漳泉，氣候溫暖宜人，既適於生物之培養滋殖，而種類又繁多，舉凡產於海陸溫熱帶等之生物，均易採集其新鮮之材料，以供研究。聞嘗求中國之大學，瀕海而設有生物科者蓋鮮。例如東南大學之生物學生，欲得陸地及淡水所產之生物而研究之固易，然欲得新鮮之海洋生物則甚難，而廈大近水樓台，海洋生物，採集至易，以環境言，甚適於研究生物，而尤適於海洋生物之研究，此即鄙人所謂機會是也。願與諸君討論其略。

今試設問，吾人何爲而研究生物。答之者曰，研究之重要有二：

(一)學術上之重要。(a)關於生命起源之知識，至今吾人尙不能確知，惟最初之生物，經今昔諸大生物學家之研究，決其必生存於淺海之濱，所以吾人研究海洋生物，或能關於生命起源之問題，有所發現，雖此種機會，千載難遇，而事屬可能，吾人幸勿自餒，努力前進可耳。(b)吾人知全球面積，約爲一萬九千七百萬方英里，大洋湖海，則占百分之七十，(即一萬四千萬方英里)故海洋生物之數，或超過其他所有生物之總數，且也。海洋浩渺，深廣莫測，生物以日光與他環境等種種之不同，其形態，生理，變化，適應之詭特殊異，有非僅觀察陸地生物者所可推想而得，故吾人欲求生物學知識之豐富與完備，則安可不詳海洋

生物。

(二)經濟上之重要。水產之豐富，吾人而知之，在昔國人茫昧，海產委之於無知之漁夫。素乏大規模之經營，執近漸知注重，例如集美學校，特設水產科，以謀改良及發展閩南一帶之漁業，將來有益於閩南人民之生計，當非淺鮮。海產種類繁多，因時間匆促，未能詳述，祇得就水產中最重要之魚類，加以討論。今設問吾人用何方法，可使魚類產量增多乎。欲答此問，當先略述海中魚類之食料情形。

動物不能自製食料，故魚之食物，或為微小之動物，或為微小之植物，而微小之動物，又以植物為食，故裸目不能見之微小植物，乃為魚類及其他動物之根本食料，即大如鯨魚。亦待此類微小植物為食，較大之海藻海帶等，反不占重要，猶之陸地牛羊之食料，為綠草之青草，而非葱蘢之樹木也。故海洋中微小植物之數量統計之足以驚人，據白蘭脫氏(Brandt)所言，於起爾海灣(Kiel Bay)之水中，每滴含有硅藻二百個；又據恆生氏(Hensen)之計算，在歐洲北海或波羅的海中，每一平方米達，硅藻之數，竟達數億云云。按魚之根本食物，既為微小植物，而微小植物所需要者，為碳酸氣，水分及淡化合物，利用日光，自製食料。故吾人如增加淡化合物若干於一定之水中，則微小植物加多，而魚類亦因之可增至五六倍不等。惟此法祇可試之於池塘，而決不能施之於海洋，蓋海洋深廣，且有潮汐海流之循環。

以此之故，即魚之產量，亦無從計算。惟吾人若用下述方法，則可得其概數焉。

法於魚類產子期內，魚子為波流所蕩漾，而平均分佈於海面時，吾人得擇一定之海面，而計其數，更乘以魚子長成之百分率即得。

外人研究海洋生物者甚衆，世界文明各國，大都擇生物繁盛之海濱，設立濱海生物研究所，英名為 Marine Biology Station，研究之結果，頗與吾人平時所想着不符，茲擇其一二普通者，以饗諸君。

(一) 陸地生物，除沙漠荒曠外，其數量之多少，常與面積之大小為正比例。吾人平日推之於海洋，必曰海洋愈深，則容積愈大，而生物之數愈繁，實測之始知不然。海洋深處，陽光莫至，水中所含養氣、炭酸氣及淡化合物等，均遠不若淺海及海岸附近之濃厚，故各種生物，亦遠不如淺海之繁滋，此異於陸地生物一也。

(二) 陸地生物，在熱帶為最繁茂，溫帶次之，寒帶更次之。而驗之海洋生物，則不然，其在熱帶也，數量常一定，而寒帶，則夏季生物，生殖滋繁，其數量每超過熱帶，時屆冬季則反是。考其原因，為海中所含淡化合物，大有不同。而此海中之淡化合物，固陸上之淡化合物所溶於水而匯於海者也。惟海水中有無數之分解淡化合物之細菌，(Denitrifying Bacteria) 生存其間，故一部分合用於微小綠藻之淡化合物，被分解為游離氮氣，及亞母尼亞

而零散於空氣中。但此類細菌，在攝氏五度以下之溫度，即失其活動力，故此類細菌在寒帶終年繁殖，結果則淡化合物常有定限；而在寒帶，平時溫度甚低，細菌不甚繁殖，淡化合物停積至富，一屆夏季，萬物生機活潑，浮游之藻類，繁殖異常，浮游藻類，爲細小動物之食料，而細小動物，又爲大魚之食料，此世界之大漁場所以多位於寒帶也，例如北美之阿剌斯加，日本之北海道，庫頁島及歐州之瑞典，挪威等處是。

北京協和大學，曾派人至中國沿海一帶，調查何處爲最適於研究生物之地點，據調查結果，則推廈門大學，倘能於設備方面，逐漸擴充，以求漸臻完善，同時復多聘著名生物學者從事研究，則將來之廈大，或將爲我國研究生物之重心，此實於全國學術大有裨益，又豈特一校之光榮也哉。

一個唯我主義者的哲學

朱謙之譯
林仙亭記

宋楊慈湖是陸象山的弟子，他是一個唯我主義者，在當時影響很大，可是後人却很少知道。他的書很不容易找到，只有四庫全書中有之。他確確實實是積極的肯定「我」的，是尋常書本以外的更確實的學問。現在很多摧殘個性，看輕「我」的，與他剛剛相反，他教人不要靠

資本，不要靠知識；要看重自我的表現，才是真學問，此外都是支離破碎的學問。

陸象山看重自我，看輕外面的學問，認讀書為破碎支離，對於朱子的格物方法，極力反對。到了楊慈湖，更極端的主張主觀，主張直覺了。

他說，天地從那裏出來，我們不知其所自始，無聲無臭，不識不知，「我」本來有的，我們說話便不對，要以直覺去證會他，不是言語思想所能得到；因為內心的直覺，是絕對的，惟有自己知道，不能告訴別人，也不能用話來說明。可見他的方法，就是直覺——我知道我自己——從這種思想出發的宇宙觀，自然是一個極端的唯心論者。他說，宇宙是由心表現，宇宙就是心，宇宙就是我，天地是我，雲雨是我，日月升降，四季循環，都是心裏的種種變化。他以為天地是我的天地，天地的變化就是我的變化，我們把自己看得太小了，便與天地分開了。易經說：「在天成象，在地成形」。他說，天是心中的象，地是心中的形。像這樣徹底的唯我宇宙觀，在中國裏再沒有第二個。

他說，「真我」和宇宙是一樣的，我們把「真我」充分的表現出來就夠了。但那個是「真我」？那個是「假我」？他說，分別的我是「假我」，與天地一體的我是「真我」。我們要實現「真我」，要打破分別的「假我」。

他說，分別的我，是由偏見而生，無有偏見，便無假我。吃是我吃，穿是我穿，坐是我

坐。讀書是我讀書，做事是我做事；不知方意念未作時，洞然寂然，無倚不立，何者爲我？他說，真我沒有意念，沒有我見，真我永遠如生，我們要犧牲分別的我，要打破狹窄的我，情與天地同流，心與天地並大，一舉一動，與四季流行同體，這樣活潑潑地『真我』，何等自然！何等通暢！

有人誤會他是講佛理，實則不過真我表現的無我境界，如雪化爐中，流通爲一。我們一切任其自然，一點不失本性，就是無我，就是『真我』。

他又極端主張性善，且更進一層，主張心即是神。他最喜歡說良知良能，我們一任良知良能去做，自然會剛剛好，自然不會錯。他又說，我們如知本心是好的，則自然而感，與天同大，不是神是什麼？所以主張心就是神，心就是道，『此心無我，唯有至神』。我們能相信自己，便相信大家；我們相信自己有神，便相信一切是神；上看下看，內看外看，無處非神，無處非絕好境界。他既極力肯定本心是好的，則本心之表現，真情之流露，便都是對，也就是禮。所以他說，吾心即禮，還求什麼？我們無意，無必，無固，無我，則任你如何做，都是對的，都是合禮的。我們看見善人，自然愛他；看見惡人，自然憎他；人心有所同然，不但聖賢如此，平常人亦如此。他說，禮出于誠，不是外來的，不是表面的。可見他是反對壓迫虛偽的禮教，反對壓迫人本性的禮教。由上看來，他有偏見的地方，也有獨到的地方。

但我們應該記着一句話，就是「大家應該看重大家自己的我。」

民族主義和帝國主義

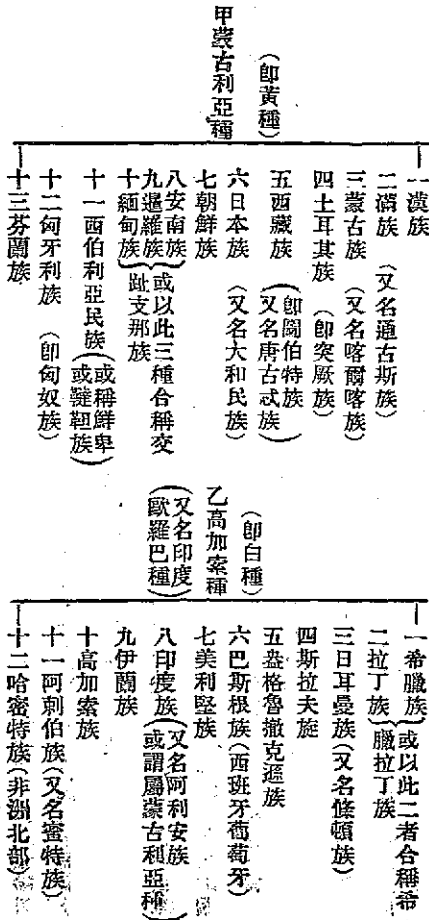
湯城譯
尤伯熙記

今天所講的題目，是「民族主義和帝國主義」。我們先問怎樣叫做主義呢？大概一個主義的成立，必定要經過三個階段。第一是思想，就是先知先覺者，將他個人的思想，為系統的整理，再用語言或文字傳佈大眾。第二是信仰，就是許多人對於先知先覺者底言論，都能了解，並且能發生信仰心。第三是力量，等到大多數人發生信仰心了，這個主義，就有力量。這是無論那一個主義，都是一樣的。譬如佛的說法，基督的布道，是第一個階段。諸大菩薩及門弟子的一心皈依，是第二個階段。後來佛教基督教的盛行，是第三個階段。推至於現在的資本主義，社會主義，個人主義，國家主義，世界主義，以及其他一切主義，無不如此。「民族主義和帝國主義」，自然也是這樣成功的。現在我們要問「民族主義」是什麼？須先要研究民族的起源，及其成立的要素。據現在人類學家的研究，各民族本出一源；因為生活的關係，或到山涯，或走海濱，或居沙漠之旁，或住平原之地，東西遷移，南北流轉，後來分佈的範圍愈廣，乃有住熱帶的，住溫帶的，住寒帶的，因為氣候的不同，地域的限制，漸漸變

成許多種族。譬如住熱帶的，因受太陽直射的關係，皮膚漸漸變黑；住溫帶的，因為太陽斜射的緣故，皮膚變為黃色；住山邊的，軀幹偉大；住海濱的，肢體短小；於是民族逐漸漸分起來了。又以上古時代交通的不便，隔了高山大河，就不容易相見，于是住在一地方的，互通婚嫁，成了血統上的關係；既住在一地方，言語，風俗，習慣自能相同，再有聖哲者出來創造文字宗教相結合，則自能變成一種民族。故民族的起源，可以說氣候，地域，生活的關係；而民族的所以成功，實在是血統，言語，文字，風俗，習慣，及宗教的四大要素。譬如希臘民族的所以成立，全是因為一同祭祀的緣故；猶太民族的所以不亡，全是因為宗教的緣故；其餘若婆羅門教回教，都能夠化幾種民族為一種。故宗教亦是一國很要緊的要素。等到民族成功了，「民族主義」自然會發生，如外來的民族，侵略我們住的地方，一民族的人，自然會聯合起來反抗的。古代如希臘的同波斯戰爭，羅馬的同高盧迦太基戰爭，黃帝的同蚩尤戰爭，都是這個道理，實為民族主義的起源。所以講到民族主義，是人類所固有的，不是什麼近代發明的呀！

現在民族主義明白了，再談談民族的現狀，以見我們所處的地位怎麼樣。等地位明白了，再談我們所以要倡民族主義的緣故。現在的民族情形怎麼樣呢？大家曉得有黃，白，黑，紅，白，紅五六種，每種之中，又分為若干族。也有人分為三大種的，因為紅種（即印第安種）

及褐色種(即馬來種)同黃種都有血統上的關係。古代亞美兩洲相連(白人之海峽經地理學家證明古代是沒有的)故美洲的印第安種，實在是黃種人，至於馬來人，更是顯而易見的黃種人了。而且黃，白，黑等等名辭，也不甚確實，因為人種的分類，有頭骨毛髮身長等種種標準，不是專以皮膚為標準的。如白種人中的伊蘭族，阿刺伯族，哈密特族，皮膚均不見得白。故現在大概分為蒙古利亞，高加索，內韋羅三種。三種之中，尤以前二種為重要。現在姑列表於左，以供研究。



以上爲蒙古利亞種及高加索種的分類。其內革羅種，因無甚關係，從略。其中交趾支那族，卽古代的苗人，上古時據有中國，全部爲漢人所驅逐，漸漸搬到南方去建國的。匈奴族，卽漢代之匈奴。土耳其族，卽唐代之突厥。均爲漢人所驅逐，搬到西方去的。而匈奴的西奔，竟衝散了歐洲的日耳曼民族，各自逃走，致成中世紀的人種大遷徙，這是諸君所知道的。西班牙，葡萄牙，本是拉丁種，因中世紀曾受過阿剌伯人的侵略，致成了一種混血民族；現在人種學家，稱之爲巴斯根族的，美利堅是盎格魯撒遜人所建立的，但是建國之後，容納了不少外來的移民，什麼拉丁人呀，日耳曼人呀，歐洲各國人都有，就成了混血人種，學者稱之爲美利堅民族。也有人主張屬蒙古利亞的，但大多數還是排在高加索人種中，此僅就要者而言，若要細分起來，則西伯利亞一隅，至少有一二十種，而內革羅人，馬來人，印第安人，亦各有十多種。好在今天不是講人種學，只好略而不談了。這百數十種民族中，只有拉丁民族，盎格魯撒遜民族，美利堅民族，日本民族，能夠不受人欺侮，其餘沒有不受帝國主義的壓逼。日耳曼民族，本是天之驕子，當初尼采所謂超人的。現在亦竟受盎格魯撒遜民族及拉丁民族的壓逼。斯拉夫民族，本來雄視歐亞，一卽以帝國主義壓逼人家的，現在乃爲被壓迫民族的領袖，這是一件很可注意的事。從前鮑羅庭會對孫中山先生說：列寧爲什麼受列寧的攻擊呢？因爲列寧敢說世界上有兩種人，一種是被壓迫的，有十二萬五千萬人；一種壓

壓迫人家的，只有二萬五千萬人；現在應當十二萬五千萬人聯合起來，抵抗這二萬五千萬人，所以列強都反對他。這句話，是否可信，另一問題。總之，現在的俄國，確是不肯壓迫人家的。如允許芬蘭，波蘭的自由，援助土耳其的獨立等均是。不過對於蒙古，西伯利亞，還不能益如人意罷了。

現在再來談帝國主義。帝國主義是近世所發生的。古代雖有許多大帝國，如波斯帝國，馬基頓帝國，（即亞歷山大帝國）羅馬帝國，大食帝國，（或稱薩拉森帝國）蒙古帝國，土耳其帝國（或稱奧斯曼帝國）等，其領域過於現在的中俄美。如蒙古帝國的疆域，西包俄羅斯，波蘭，匈牙利，北盡西伯利亞，東南據南洋羣島，西南達非洲，為有史以來最大的帝國。但帝國主義那時候尚未發生。因為當時的帝國，都為幾個英雄所創造，其思想沒有普及到民眾。也沒有傳統的政策，故不得謂帝國主義。到近代的英俄法德等帝國起來，乃有帝國主義的發生。一面以武力兼併弱小國家，一面以商業吸收人的膏血。有時候還用傳教師外交官，使傳統的政策循序漸進，百出其技，不達目的不止，用這種的手段，依次吸收了美洲，征服了非洲，鼓浪而東，我中國乃首蒙其禍了。要給我們中國有四千年的文化，四百萬英方里的疆域，四萬萬的人口，物產的豐富，又為世界第一。假使要實行帝國主義，當然首屈一指了。可是我們向來講仁政的，窮兵黷武為史家所最反對。即有許多小國，感受了我們的文化，首願

來朝。亦從沒有兼併他的。甚至於像漢光武的時候，西域諸國請求屬漢，還是不許。即遼朝的對匈奴，唐朝的對突厥，亦不過逐出塞外爲止。明朝鄭和的下西洋，還在哥倫布發見美洲以前。其時東至菲列濱，西至馬達加斯加，南洋羣島諸國，均願屬我。亦沒有設官分守。可見我國實在不肯行帝國主義。所以四方的小國畏威懷德，到現在還感念我國不置。從前我有一個朝鮮朋友，他常常對我說，我們屬中國二千年沒有滅亡，到日本人手裏沒有二十年就亡了。孫中山先生說，從前在暹羅同他的外交次長談話。那位外交次長說，如果中國革命能夠變成國富兵強。我們暹羅情願歸還中國，做中國的一省。還有尼泊爾國，在印度的北邊，他國雖小而強悍善戰。英國人沒奈何，只好每年貼他幾十萬作爲撫卹費，可是他到民國元年還來朝貢中國。這就可見王道的入人之深了。我們中國向來是用王道，從沒有用過霸道，霸道就是帝國主義。但是自己雖不用霸道，人家却用帝國主義來侵略我了，自鴉片戰爭以來，我們所受帝國主義的壓迫，一言難盡。現在姑分爲政治侵略及經濟侵略兩種。而政治侵略又分爲割地賠款及不平等條約三種，依次說明。

(甲) 政治侵略

一。割地

道光以來，我們中國喪失領土二十餘處。第一是香港。第二是浩罕。第三是庫頁島。第

四是黑龍江以北，外興安嶺以南。第五是烏蘇里江以東至于海，連海參威在內。第六是琉球。第七是伊黎河流域。第八是安南。第九是緬甸。第十是暹羅。第十一是哲孟雄。（即錫金）第十二是不丹。第十三是尼泊爾。第十四是台灣澎湖。第十五是朝鮮。第十六是青島。第十七是旅順，大連。第十八是廣州灣。第十九是威海衛。第二十是澳門。一共喪失領土百數十萬英方里。人口照現在計算在六七千萬以上。合起來比我們住的還要大。這真是可怕極了！現在青島威海衛雖然收回。可是極小的地方。其餘還在帝國主義的渣下。

二。賠款

賠款的數目，亦非常可驚。道光二十一年廣州休戰條約賠款六百萬兩。二十二年南京條約賠款二千一百萬兩。咸豐八年天津條約賠款二百萬兩。十年北京條約賠款一千六百萬兩。同治十三年台灣事件賠款五十萬兩。光緒七年伊黎條約賠款九百萬盧布。二十一年馬關條約賠款二萬萬兩。後來贖回遼東，又增賠款五千萬兩。二十七年辛丑和條賠款四萬五千萬兩。三十年英藏條約賠款五十萬鎊。合計七千五千萬兩以上。約合國幣十一萬萬元。

三。不平等條約

自道光以來，中外所締結的條約一百多種，大概都是不平等的條約。其最著者如協定關稅，領事裁判權，居留地制度，京津駐兵，不割讓于他國之約，門戶開放，及其他等等，真是一言難盡。今日限于時間不能細講，他日另外講演。

(乙) 經濟侵略

政治侵略是我們容易覺得的，最利害者為經濟侵略及文化侵略。經濟侵略使我們天天受他侵略而還不覺得。文化侵略使我們受了他侵略，還心服誠願。不過文化侵略現在大家有人說，各處的教會學堂現在已破產了。我們且來談經濟侵略。經濟侵略我們沒有確實的統計，現在大約計算一次。則數目的可驚，比賠款還要十倍而不止。現在我們每年償還外債約一萬五千萬元。進口貨超過出口貨每年約三萬萬兩，合國幣四萬二千萬元。因為海關在他們手裏，我們不能行保護稅。所以洋貨源源而來，我們的出口貨一天一天減少。還有外國輪船在我們沿海行駛，我們不能禁止。要到外國去，又不能不趁他的輪船。每年的客貨運費，照貿易額計算，大約有一萬萬元。還有外國人在我們中國設立了許多銀行，做存款放款發行紙幣匯兌等種種事業。現在沒有詳細調查，不過據我所知。匯豐銀行一家，中國人存款在五千萬以上者有三戶，三千萬以上者有五戶，一千萬以上者有九戶，五百萬以上者有二十一戶，一百萬以上者不計其數。試問匯豐銀行收了許多存

款有何用處。自然借與中國政府或中國商家。他收存款，利息至多月利四釐。他借與中國政府，至少八釐，借與中國商家，至少一分。還有什麼回扣鈔賄，至少與合到一分幾釐。商家雖沒有回扣，可是月月要用繁利息計算。你想這六七萬萬的存款，他每年能賺多少錢。況且他還要發行紙幣，彙做匯兌，這不是匯豐銀行全是我們中國人的錢嗎。他不過拿幾張紙來騙你，拿我們的錢一船一船裝回去罷了。況且外國銀行也不只匯豐銀行一家呀。什麼花旗銀行，麥加利銀行，華比銀行，荷蘭銀行，東方匯理銀行……等等不一而足。你想他們每年能夠賺多少呢。我想至少總在一萬五千萬元以上。再者居留地制度，就是我們俗語上所謂租界的。租界之內什麼行政權司法權都在他們手裏。他於是創立了種種苛細雜捐，什麼房租呢，車捐呢，牌捐呢，碼頭捐呢，樂戶捐呢，……柴米油鹽醬醋茶，無一不捐。僅上海公共租界，每年收入一千五百萬元，法租界還不在其內。全國的商埠一百處，大多數有租界。自然上海最發達。可是至少總有一萬幾千萬元。再者地價地租三項合起來，至少有三四萬萬元。因為未開商埠以前，地價大約每畝數十元。現在如上海黃浦灘及大馬路衝要的地方，每畝至少二三十萬元，甚至有至四五十萬元者。此種地方都在外國人手裏。他租與中國人造房子，每年至少五厘。即每畝十萬元，每年要租金五千元。你想這個錢有多少呢。再有外國人在我們中國造了工廠。掘了

中國工人製造出品，還是賣與中國人。此項利息，每年大約有一萬萬元。還有外國人來做投機事業騙中國人的錢，至少每年也有幾千萬元。以上外債償還，貿易超過，出入口貨運費，外國銀行餘利，租界內關稅地價地租，外國人在國內營業所得。及不正當的投機事業，六七項統計，每年至少有十三萬萬元。即平均計算，我們每人要負擔三元送於外國人，差不多是人頭稅。但是中國的女子向來不生產的。男子還有老頭兒小孩子不能生產。能生產者至多全人口六分之一。還有這六分之五，均須我們中年人負擔。故實在計算，我們中年人每年應負擔十八元的人頭稅。但是我這計算，還是依據民國八年及十年的統計表。現在已經十四年了。照從前的統計，每十年增加兩倍半。即到民國十八年或二十年的時候，我們每人每年要負擔四十五元的人頭稅，無論遊民化子都不能免的。你想這還了得嗎，故經濟侵略的可怕，比政治侵略簡直要幾十倍。

照以上所講，帝國主義侵略的情形及我們民族所處的地位已經明白了。那末我們為什麼要倡民族主義，亦自然容易明瞭了。我前面不是說過。據人類學家的研究，世界民族同出一源。既是同出一源，當然一律平等。為什麼要分出優等劣等民族來。為什麼幾種的民族欺侮其餘百數十種的民族。強凌弱，衆暴寡，這是野蠻時代的行爲，文明人所絕對不應當有的。況且他們的民族，也未嘗多。我會經算過。美國大約一萬萬，日本大約五千幾百萬，法國大

約四千萬，意大利大約三千六百萬，英國雖有吧千五百萬，但除了他不同種的蘇格蘭愛爾蘭威爾士外，至多不過三千萬，再加以荷比西葡也不過三萬萬。而其中美國的一萬萬，能否同他們合作，還是疑問。照現在的統計，世界人口有十六萬萬。則是明明少數壓迫多數。他們少數的人要吃飯，我們也要吃飯。少數的人要穿衣，我們也要穿衣。少數的人要住居，我們也要住居。所以不能不倡民族主義，這是無可如何的。而且民族主義是人類所固有。近世如希臘的復興，比利時的獨立，德意志及意大利的統一，無不原於民族主義。即協約國的能夠戰勝德國，亦因為德皇想要統一世界，認日耳曼民族為超人。協約國得美國的援助，而美總統威爾遜所倡導者，為民族自決主義。所以許多被壓迫的民族大家幫協約國去打。不曉得後來巴黎和會，僅僅承認了波蘭，芬蘭，捷克，匈牙利等國的獨立，及南斯拉夫的統一。其餘多數被壓迫民族，仍舊壓制在雷霆萬鈞之下。這是何等的不幸呀。現在我們要起來倡導民族主義。不是同那一個民族有怨，也不是想報復的方法。只要那一個與我們同情，我們就認為同志。就是從前壓迫我的，只要以後不再壓迫我，我們即當他朋友。如若仍舊照常壓迫我，我們只好振起精神與他周旋。即最消極的近法，亦可以不合作。我們曉得國家強盛的原因，第一是武力，第二是文化，第三是道德。我們的道德比他們高。我們的文化亦未必一定不及他們。如文學哲學美術，我們先民的造就，均不亞于他。科學方面，我國古代亦有許多重要的

發明。如指南針，印刷術，火藥等等，均極重要的東西。工業方面，如瓷器絲織品等，各國到現在還自嘆不如。我們不要自餒。我們的民族亦未嘗不聰明。我們學他的科學。要迎頭趕上去，不要從他的腳跟後跟上去。我們唐朝的時候，日本，高麗，新羅，百濟，高昌，吐蕃諸國，均遣子弟來留學。我們要恢復當年的盛事。現在我們所缺乏的，就是有組織的政治。有訓練的兵力，有根底的科學。我們而努力去做。但仍舊保存我們向日的道德。——一種柔亦不茹剛亦不吐的道德。——一方面爭我們的民族，與英美的民族平等。一方面扶持全世界的弱小民族，使他們能夠獨立自由。不要學他們的帝國主義。

生物學與大學教育

秉志論
何亞丁記

近年來歐美各國中小學校之課程表，頗多更改。蓋昔之課程，多注重拉丁希臘數理等。而今則有增加生物學，減少拉丁希臘數理化之趨勢。此非于學問之本質有所歧視，其變更之原因，蓋有下列之數理由在焉：(一)生物充滿于自然界，隨時隨地，可得研究，且顯而易解，合于兒童之所需。(二)關於男女性之衛生問題，在中小學校甚難解釋，若以生物為例，則極易明瞭。(三)生物之採集，于心身兩有裨益。總上數種原因，生物學乃有增加之趨勢。此

不過就中小學校而言。至于大學教育，又何獨不然。蓋大學教育，總不外下二者之範圍，即修養及實學之講求是也。一為爲人之道 *Study of man* 一為爲人生而講求者 *Study for man* 此二者之在吾國，自昔已然，固不自今日始也。惟二者之範圍至廣，于大學之有限年月，欲使學者兩有所獲，得達完全目的，不亦至難。蓋大學多專門教育，如專攻數學理化之類，以之解決物質之問題則甚易，欲藉以解決形而上之徵象，則甚難。專攻社會心理等學者，固足以解決形而上之問題，而不足與語物質之進化。欲于二者並求，而免偏枯之弊，則生物學或足以當之。蓋生物學在在爲實質，固屬物質之科學。而其生命之現象，則又確爲形而上者。誠科學中之中堅也。純粹科學中最爲獨立者爲數學。故數學無需他種科學之輔助。生物亦獨立之科學也。然今之研究生物學者，莫不以數理化爲方法，以達其研究之目的。如以X光線研究骨骼等是。而生物之一止一動及其飲食營業，在在莫不根據理化之原理而爲之。及今生物統計，生物物理，生物化學，發達日甚。而其關係乃益切矣。且生物不能能利用他種科學，又足爲他種科學所應用，列如心理學其明證也。W. James 爲心理學之著名專家，而藥乃動物專家 Agassiz 之門人，得有醫學博士學位，于基礎既固之後，盡三十年之精力而成心理專家者也，其在美國得爲試驗心理之鼻祖，豈無故哉。蓋心理學中之言感覺 *Sensation* 如耳目等之種種構造，皆生物學之範圍也。他如由生物學而生者，則有社會學。Spencer 之社

會學，完全引用生物學。誠以社會爲有機體，由簡單以至複雜，其進化也一似生物。故人之原始胚胎，乃由原生動物形似之物——生殖細胞——逐漸發達，經種種下等動物階級，而成人形。社會亦然。故社會學乃完全需生物爲基礎。若夫哲學，則多由生物學而成，如亞里士多德，其最著者也。且哲學中有專言進化之一派。夫哲學心理等，皆爲高等之學問，而需乎生物有如此者。欲言美術，亦須明瞭生物。以二者有共同之背景。畫家詩家，不丁解生物者。不能知天地間之真美。蓋春鳥秋虫，在在與之有密切之關係也。至以實用科學言，則農業醫學，固不能離生物學而獨立。卽工程師乃亦需之。如各國著名工科大學，亦設生物學一科。蓋工程如建築等，與地質學中之地層有關，而藉以研究地層之標準，則爲古生物學也。人在動物中之位置爲最高。而Haeckel言人之全體，乃由多數之小生物堆積而成者。Haeckel言原生動物與人相似。蓋以原生動物中之鞭毛虫，變形虫，皆可于人體之中，得與之類似之細胞。黑格爾則言自高等動物以直趨至下等動物，皆可證明人自下等動物而來。希臘昔日之哲學家 Anaximander 以爲人係自魚而來，以人之在胚胎時期，曾有一期，其形似魚，而頸上則現鰓跡，而鰓則魚類特有者也。自達爾文之進化論出，不獨人猿同祖之說成立，而人類之來源，至是亦確切固定矣。總以上諸說而言之，則人類爲動物中之最高者，其餘之動物，皆人類之同伴也。吾人現既于最高學府，而從事於最高深學問之研究，乃不能知其自身

之來源，其可羞孰甚！故吾人不獨爲生物學與他種科學關係之密切而研究之。欲知人類進化之原委者，更不能不研究之也。故生物學在今日大學之教育中，可謂最有關係最普遍最有興味之科學。

比利時之工業

李英標

比利時東與德意志接壤，西南與法蘭西相毗連，西北與英吉利隔海對峙，東北與荷蘭低平原相接觸，一國的面積僅有二萬九千四百五十六方呎，與我國相較，要小三百七十餘倍。這麼樣小的國，介于三大強國之間，能夠成一個富而且強的小國家，其中自然是足供我們研究的材料。英標在比國時間最久，所學的是工業，於他這一國的出產及工業，是特別留意的。今天就將英標在比國留學所得工業上的調查，報告與諸同學，比國的面積有二萬九千四百五十六方呎，等于二百九十四萬五千六百方呎，其中可耕種的，只有二百七十五萬五千平方方呎。所以他每年所出的糧食，還不足他全國六個月的應用。農業既不發達，國民的生活，完全在工業上。計做工的，佔了九十五萬人。每年所變的工金，有二十二萬萬佛郎，工人做的甚麼工？又在甚麼地方做工呢？

一。炭廠。在蒙斯 Mons 沙勞王 Charleroi 里也日 Liège 等城。綿延數百里。煤炭最富。地質學家，稱他爲 Black Country 約有十萬工人專事此業。

二。石廠。環塞斯河流域，拿米耳 Namur 赫諾 Hainaut 里也日等城周圍，產一種石。其色青，其性軟，能製成四五紆厚的石板，用代陶瓦及保護牆壁之用，也是他們最大的工場。用的工人很多。

三。冶鐵廠。沙勞王及里也日兩城周圍炭廠既多，他的溶鐵爐有六十餘座。可信他的鐵礦不能夠供給他的應用。要從西班牙伊大利等國買入。計世界上每年所產的鑄鐵，以北美洲爲最多，約一千四百十萬噸。次則爲英，德，約九百萬噸左右。再則爲俄與法，約二百八十萬噸。再其次則爲比利時與義大利，約百二十餘萬噸。比利時在世界產鐵國佔第四位置。其他如瑞典，西班牙，坎拿大，伊大利諸國，均在比利時之下。他的鑄鐵既多，他就有色鑄 Stearing 之各種煉鋼廠。如馬且法煉鋼 (Systeme Martin) 多馬法煉鋼 (Systeme Dorn) 電流煉鋼 (Systeme Electrique) 均應有盡有。他既有絕好的鋼，他的製造機器廠，也就層出不窮。大者如色翰及崗省 (Gand) 之造大蒸汽引擎，蒸汽臥輪，瓦斯引擎 (大至每機有八千馬力) 及輪船等等，均消納了許多工人。

四。冶金廠。除冶鐵而外，他的特別金礦，也不甚多。但是，他的冶鋅廠 (Mina d'Ange)。

de Zino) 是極發達的，原來銻的性質，在普通溫度之中間，容易破碎，僅僅在一百度至百十五度之間能將銻提平至十分一杆的厚，比國人明白了這個性質最早百年前，比國就有冶銻廠，但是他謬而不傳，後來經外國工人在他工廠裏知道這種銻的性質，就在外國做造。於是冶銻廠，不久就風行全球了。因為他的用處很大，用以蓋屋，用以製器，用以作化學，及電學上的應用品。但是比利時仍不失了他這第一的位置。世界上產銻的國有三，如美，德，比是。據歐戰前之調查，比國與德國供給世界所用的銻約百分之八十。一千九百零八年，比國產出之銻，約十六萬一千九百四十噸，零九年，產出之銻約十六萬七百十噸，據比國冶金家報告，比利時供給全世界所用的銻，約為五分之一，其發達之盛如此。

五。玻璃廠。沙勞王，拿米耳，里也日周圍玻璃廠最多，最著名的是 Val Saint Lambert 廠。該三耶伯地方所造成之玻璃杯，瓶，他的外觀，完全是同水晶一樣，彈之有金石聲，製出各種彩色，為紅為綠，據化學上的研究，須要金液加入，始能得這同樣的顏色。至今還沒有人知其術者，他的工廠，也不容易去參觀的，至普通玻璃片，輸入我國者最多，曾在海關上調查，每年造出五六百萬元的玻璃。

六。染織廠。在費維 Verber 城周圍五六十里染織工廠最多，專製各種毛織布，及毛氈等等，費城有高等染織工業學校，學生很多。有湖北同學友人曾在該校畢業得染織工程師學

位返國，其外如福郎特 Pander 之總工，崗省之棉布，昂弗而斯之手工花邊，都是他價的工業大出品。

以上六者之外，有製啤酒及製糖製臘製手鎗等，都是極大的建設。葛龍城有高等工藝學校一所，我國亦有人在該校肄業者，他的工廠如此其多，所以他的交通機關，也感非常的發達了。由國家造成的公共馬路有九千杆，鐵路有四千五百七十二杆，可舟行的運河及河流有二千二百杆，電綫有六千三百五十杆，至電話則早已擴張至外國了。近來無綫電話通行，在各城市上之茶樓酒肆，都安置了接收無綫電話的機器了。有自行製造的輪船，近則與英倫通航。遠則與他的非洲屬土孔哥航行，每月數次。他經過歐洲大戰之後，元氣大傷，而恢復程度及經濟上的狀況反在法國之上，其人民之勤勇，於此亦可見一斑也。

再將中國的工業，與比利時的關係略言之，滿清末葉，李鴻章出使歐洲，曾經比利時參觀最著名之哥克里耳大工廠，是時比王是烈和保耳第二，以他的雄才大略，惜身處中立國，用武無地，他見到遠東的中國將來必為世界上之商場，而又以該國工業發達之盛，非以遠東為消費場不能，於是特別歡迎了大名鼎鼎的李合肥。果然，李合肥返國後，曾送了許多工人，到比利時之哥克里耳廠學習，又聘了該廠的工程師到中國，纔有我們今天漢陽鐵廠之建設。及京漢鐵路建築的結果。後來烈王又以正式公文，要求中國派學生到比，首先派往者為游

北四川兩省，約七八十人。烈王死後，繼之者爲阿耳伯。兩年前，比國政府與中政府在沙勞王廳了一座極大屋子，專備中國學生居留，現在在沙勞王勞工大學學工業者尙有中國學生七十八人，這就是中國工業及中國留學生與比利時之關係也。

現代之考古學

毛常

中國古代原有一段考古學歷史，如漢初孔壁中發現古文書籍，於是治經有古文之學。晉太康中汲郡發現竹書，當時荀勗等亦有考校寫定之本。許氏說文序，謂那國山川往往得鼎彝，其銘皆前代古文。鄧善長水經注，謂隨潘發塚，得胡公之棺，其前十數字多爲篆體。證錄書不始於秦。宋世趙德夫歐陽永叔搜羅古器，徵求墨本，得物既多，考校亦勤，因有金石錄集古錄之刻。而秘閣所藏，士大夫所搜之器，復有宣和博古，與叔考古之圖。下迨清世，乾隆之初，錄內府藏器，爲西清古鑑。自是阮文達有積古齋鐘鼎彝器款識。吳子苾有續古錄。訖於阿齊吉金錄，所收之器，數倍宋人，考校之業，亦勝前朝。然至現代，（自西歷一九零零年以後迄於今日，二十餘年中。）考古學乃大進步。清光緒二十四五年間，河南安陽縣發現殷墟甲骨文。初爲劉鶚所得，印鐵雲藏龜一書。繼羅叔言先生得數萬片，編爲殷墟書契

前後編。廣倉學堂復印戴壽堂所藏殷墟文字一卷。先由孫詒讓先生考校，著契文舉例。繼王國維先生從契文中證明殷王寶所卜征伐田獵祭祀之事，及先王先公與地理之名，著殷墟書契考釋。殷卜辭中所見先公先王考，商周制度論，三代地理小記諸書，其間證明「亥」爲帝嚳之名，「王亥」卽世本之核，古今人表之核，天問之該，亦卽竹書紀年之殷侯子亥，山海經之「亥」。「王恆」卽天問「恆秉季德」之恆。考證精密，足以釋一般疑古者之疑。光緒二十七八年間，匈牙利人斯坦因遊歷西域，於和闐廢寺故址尼羅河下流等處，發現兩漢六朝隋唐人所書木簡千餘片。法國沙畹博士爲之考釋。王國維先生作流沙墜簡考。關於漢代西域之屯戍，烽燧，餽饋，器物，種種情形，證之甚詳。孫毓修先生作唐寫本公牘契約考，發現唐代安西都護所轄有梨謝鎮，足以補唐書之闕。今沙畹博士方從事研究，將來所得成績，不可預料。光緒三十二三年間，法人伯希和與斯坦因博士，先後於敦煌千佛洞發見六朝隋唐人所寫古書。伯氏所得十大篋，大半已寄回法國，存巴黎圖書館。斯氏所得者，存倫敦博物館。而北京京師圖書館所得，不過其殘餘而已。羅叔言先生有莫高窟石室謄錄，載東方雜誌。其子羅福苙有倫敦博物館敦煌書目，載北大國學季刊。其他王國維先生所考校者，如敦煌古寫本周易校勘記，鄭注論語跋諸作，以及伯希和氏與歐美人士所研究，足爲東西文化溝通之證者。其成績方日出未已。此種發現，近人謂之現代三大發現。遂引起國內外學者研究之興趣。故此二十餘

年來，可謂考古學發達之時期。吾人就所得之成績言之，可以證知歷史上記載之具。尙有（龜甲，牛骨，木簡，與手鈔之書卷時代，爲未有雕版書以前之公器。此外關於古器物之發現者，若奉天沙鍋屯所發見之石鏃，石矛，石刀，等器；河南滎池縣所發現之石鏃，石鏃，石斧，等器。足證古代民族有用器爲戰具者，與夫新石器時代工藝之程度，是爲歷史以前所遺之古物。民國十二年，河南新鄭縣發現古墓中之鐘鼎彝器諸器凡九十餘件。（今春開封古物陳列所）其中一器有銘辭。羅叔言先生謂係王子頽之飯廬，猶是春秋時代之物。同年並津縣黃河南岸，發見銅壺鼎敦之屬及車飾數十件。（聞存北京大學）尙未見研究者之發表。其餘在河南山西一帶所發見之古墓，陶器，明器，符璽，權度，泉布，之類，印拓於廣倉學藝叢編等書尤夥。此類古器物，其銘辭，可以審定古文之形體。其形製，可以考證古代之圖制。其雕刻，可以考證美術工藝之變遷。社會學者可以證知古代社會生活之狀態。歷史學者可以證知古代民族思想活動之經過。將來之成績，殆未可限量。又有從古碑爲考證之資者。舟麥人湯姆生，從蒙古所發見之闕特勤碑爲研究中亞細亞語言之發端。（此碑一面爲突厥語體陳撥穆先生，從開封之清真寺碑，研究以色列拉致（亦謂挾筋教）在中國之頭末，証明非同回教。從北京證國寺聖旨碑，（碑爲元至正十四年立，語體文，有「和尙也里可溫先生每」之語）研究也里可溫教（即天主教），在元代之待遇。從蒙古九姓可汗碑，推証摩尼教隨回鶻之勢力並申

國。又有考查古蹟爲考証之資者，如按菴先生從閩書所述泉州華表山摩尼教菴古址，証知閩省摩尼教之盛。從韋述兩京新記，兩京城坊考所載諸胡祿祠，証唐代火祿教在中國之尊崇。日本桑原隲藏氏，從泉州蒲壽庚（南宋時西域人）題海雲樓詩，推知蒲壽庚壽庚兄弟愛中華文化之深。凡此種種，均足以徵現代考古學範圍之廣。其考証方法之縝密，迥非前代學者可比。其所發現之事實，可以使歷史上不明瞭之記載，愈益明白正確云。

理想之大學

秉志

今日鄙人所講者，爲「理想之大學」。大學，英文爲 University，又曰 College。後者爲單科大學，或多至二三科而止，其中率無高深之研究。前者規模較完備，以形式而論，其中至少有四科，注重研究，有學問深，經驗富，之教授，在校中引導學者精研學術，如深山大澤，珍奇充溢，竭一人終身之精力，取之不盡。如此足以爲極當意之大學。世界各國大學，能如是者，不多觀。德國大學重研究，精神甚佳。美國約翰何卜京大學，初立之時，有研究而不授課，只有教授七人，皆世界著名學者。該校吸收各校畢業之菁英，俾從事深造，其精神庶幾一理想大學。觀凡而滿氏 Gilman 氏所著 The Launching of a University 一書，可知

該校原始之目的，蓋欲別開生面，成一極高之學府也。惜後來增加四年未畢業之課程，原來計劃，遂未能達到耳。昔瑞士之大學者 Louis Agassiz 氏，往美國哈佛大學教授，嘗笑該校不足爲大學，不過一高等學校而已。謂其無研究也。（案「研究」非讀書學習之謂，乃精深討探。發見新知也。）吾國今日各大學，以此而論，皆不足爲大學矣。政府不足恃。國立大學，甚難有希望。吾人不能不由人民一方面希望之。倘吾人從事於此校，努力奮進，將來教授，皆做高深之研究。畢業院中之學生，亦能深造。師生研究之結果，無論其屬何種學科，而皆足以與世界之學者相見。教授學識富，無論有如何程度高遠之學生，欲來校內研究，無不其欲專攻何學，而校內必有專家，可以導之前進。而學生之在社會服務者，足以爲知識階級之領袖。其道德學問言論行事，皆足以爲國人師表。則此校庶乎近於理想之大學矣。願吾同學同學共勉之。

民主精神與體育

格雷
葉培元記

鄙人來此得與諸君聚會一堂，私心莫名欣幸。回憶貴校校舍未建設之前，鄙人曾過此一遊，今則校舍巍峨，蔚爲大觀，不勝嘆羨。邇年世界各國有兩大運動，一爲民主運動，一爲

體育運動，此兩種運動，可爲世界空前絕後之壯舉，諸君類皆知之。至此兩種運動有何關係，吾人不可不加以詳細之研究。民主二字之意義，言之甚長，今限於時間，不能詳爲解釋。茲撮其要，不外兩端：一爲以先覺覺後覺，負啓迪來者之責；一爲使通國人民同心戮力，一致行動。夫欲陶鑄民主精神，宜循序漸進，非一蹶可幾，體育運動亦然。其來甚漸，六七十
年前，此種運動，先肇自歐洲，次及東亞，今則瀰漫於全球，成爲世界莫大之運動矣。近數
年來，中國對於體育運動，極力提倡，亦不後人，惟應如何使之發達，則當首定標準，標準
既立，可使體育發達，體育發達，可以養成人民尚武之精神，勇於赴敵。數年前歐戰發生，
參戰國人民勇於從軍，是其明証。但此種結果，演出流血之慘劇，有乖世界和平之義，不願
中國效之也。此外歐洲蕞爾小國，常以體育運動擴而爲國家運動者頗多。瑞典其一例也。至
其目的，却有兩端，一爲養成人格，一爲保衛健康。至其貢獻，亦有兩端，一爲合作精神，
使全國之大，成爲運動之場，士庶如雲，盡是健兒身手，一爲培養道德之觀念，即假體育運
動爲道德運動之媒介。其提倡公民道德，造就公民資格，日進無已。今日中國，其情狀有類
於美國世界各國運動，會而來歸，派別紛紜，莫衷一是。爲中國今日運動計，當定自己之標
準，標準惟何，即養成運動家之態度是也。夫所謂運動家態度者，即爲有道德之人，在中國
則稱之爲君子。願運動家對於運動，應出於天性喜樂而爲之，不可有所勉強。美國對於體育

運動，數年以來，極力提倡，不遺餘力，全國學校，皆設有運動一科，學生則喜爲運動員，故體育運動，非常發達。鄙人甚望中國青年，急起直追，與之爭先也。運動之時，心懷好勝，乃人之常情，然必須出之以正當手段，遵守運動規則，不可妨人利己，見責於裁判員，且宜具有貫徹之精神，奮往直前，終始如一，不可半途而退，貽譏觀者。例如任者遠東運動會，中國參加運動者，見勢不及人，中道而輟，翌日爲衆詰責，勉以終程，後竟獲第三名之獎品，可見運動之時，堅持到底，是爲第一義。此外又須具有合作精神，願全團體，不斤斤以一己之利害爲前提，至於選舉領袖，尤當慎重，不因人多金而揀選，不因人勢大而取諛，總以長德公正者堪應其任，凡此所言，皆關於道德上之問題，所以養成運動家態度者也。至於以運動精神應用於學校方面，可以養成學生合作之精神，應用於學業，可得優良之成績，爲運動而運動，亦能爲讀書而讀書，事雖不同，其理則一，此運動精神應用於學業者也。畢業之後，如應用運動精神以爲事，可得社會上之信仰。蓋善於運動之人，在社會服務，必能愉快勝任也。貴校對於體育非常注意，倘能循此漸進，將來成績卓著，未可限量，諸君其勉旃。

本校五周年紀念會演說辭

林文慶

(十五年四月六日)

今天是大學五週年紀念日，我們大家都很歡喜，所以趁這機會，同諸君研究研究將來
的希望。但要希望將來，應先回顧以前的經過怎樣？現在的情形怎樣？

我很歡喜，去年我們學校裏，除略受五卅案的影響外，其餘都很平靜。上海廣東的慘案
發生後，很影響到全國。關於教育商業工人方面，中國受極大的損失。後來又引起戰事，全
國的大局，到處騷動。現在還沒有全國承認的中央政府，沒有一省完全平靜，人民全失了所
應享的幸福，不能安安靜靜營業。有很多地方，連生命財產都不能保，自由平等更不必說了。
各省統兵者，公然劫掠人民。人民無可逃避。我們看了全國這樣的現象，回顧我校，真是
無上的幸福哩！想許多學校，關門的關門，解散的解散。就是不至於關門，解散，也大概經
費缺乏，勉強敷衍。獨本校還能積極進行，力謀擴充。因此我們不能不格外感謝陳嘉庚先生
對於本校的熱心毅力。經費非僅足用而已，且常常有超過陳嘉庚先生已經應允之鉅款，亦無
不承認。所以本校進行，全無妨礙。即有妨礙，亦非經濟的問題，或為大局的不靖，各方意
見的不同。所以往往要快不能快，這是我覺得很困難的。譬如建築新校舍，我們建築的錢是
有了，但是計劃還是不能實用。因為地基問題，還沒有解決。不過我們總有希望，這種困難
漸漸減少，就慢些也不妨。因為可以穩當一些。譬如圖書館，如隨便草創，去年九月就可動
工。就因為想費了巨款，總要有詳細的計劃。所以圖樣至今還在請專門家研究，有種種的新

意見可以採用哩。

去年教職員學生的行動及態度均很好。因為他不為愛國運動，而拋棄自己的職務及學業。所以今天我們特別歡喜，前途的希望更大。至於中國的前途，我們假使沒有實在的宗旨和毅力，幾乎失望。但是中國的病，總是要醫的。所在趁此機會，請大家研究。我看病是已經很重了，所以處方要仔細。救中國的方法很多，今天不能全講。但大學教育，一定是其中最重要的一部分。因為他能夠養成全國的領袖人才，所以大學的教職員及學生，對於國家都有很大的責任，應當格外要研究。

目前中國所需要的，究竟是什麼呢？這問題國內人士及各種報紙常常有得研究。現在歸納起來，不外乎三種：（一）富國，（二）治安，（三）與各國平等。但這些問題，不是大聲疾呼所能得到的。也不是各處騷動可以得到的。雖然我們各處的國民運動很多，不過建設的方法却很少。我看這箇方法，是很容易，亦很舊，只要能殼實行。中庸上說的三達德，就行了。第一，富國是經濟問題。是關於智的。第二，治安，是仁。至於要同各國平等，則非有大勇不可。但智仁勇三者，非有相當的舊道德涵養，是不能得到的。所以要救中國，先非養成人格不可。沒有人格，就沒有法子。但人格何來呢？自古在家庭中得來。家庭教育自治家起。家能治，國才有希望。而治家之根本在修身。修身雖個人之事，而亦在家長的有無教育。故欲

國之根本，在普及教育。普及教育何來？在學校。學校之希望在教員。教員之陶冶成材在師範大學。中國無禮拜堂無寺院，所以全靠有相當的大學，指導人格教育，養成全國的風氣，使人人爲士君子。如此看來，大學教育，是應該德智體三方面完全的，不應偏於一方面。所以在大學裏，應當研究歷史，哲學，政治，宗教，社會，風俗，習慣……，使知中國有很久的文化。我們當用何種方法，使他發揚光大。我們不能忘却中國有特別的情形，與歐洲不同。中國五千年的文化，是完全中國的。不像歐洲各國，互相參酌的，可以互相借用。因爲他們同出一源，同是希臘，羅馬，希伯來的文明。我國四五千年文明，全在舊的經書裏。如大學所謂平天下之道，禮運所謂大同之世，爲西洋各國所萬想不到的。羅馬與中國最相近。但細別起來，還是相差很多。所以我們學外國文化，不能完全做效他。比較上我們所缺乏的是科學，除我們都很好，不要破壞了，只可略爲修正。日本很早明白這個道理，所以他的維新，馬上成功，現在居然列在五大強國之內。我們應照他做去，學新科學，不要忘却了舊文化！這是教中國的不二法門。國內各大學，應負責提倡，使全國之人明白。國之希望在民。人民能照天理做，自然能存。否則，一無辦法之憤激，是無用的。中庸說：天之生物，必因其材而篤焉。故栽者培之，傾者覆之。我國能照此做去，自然可以治平，自然可以富強，自然可以與各國平等。現在國內像本大學這樣設備完全的還很少，所以我對於本大學有無限的希望。

孔子所謂斯文在茲，天必不棄我的，願與諸君共勉之。

怎麼做大學生

王孝泉

今大週會的演講，是輪流到兄弟的。兄弟剛纔在座中一想，究竟講那一個題目纔好，實在這種講演性質，和通常學術講演略有不同。因為時間也不多，在座諸君，都是上堂纔下來的。彼此對於這會，一定各有各的感想。兄弟剛纔坐在這裏，忽然想起在座諸君，有的在預科，有的在本科，這還是大體的分置，詳細分起來，有的是正式生，有的是特別生，有的是旁聽生，還有的是試讀生，單就做學生種類而論，已經有這麼多了；再就諸生所習學科言之，有志願文科的，有志願理科的，而文科底下還有國文，外國文，歷史，社會學，哲學，教育，政治，商學各系。理科底下還有動物，植物，物理，化學，數學，工程各系。將來更要分析起來，那麼教育科，商科，醫科，法科，工科，都許可以分許多系了。我們試想在這五花八門中間，是否進了大學之門，花了若干註冊費，得了正式生，特別生，旁聽生，或者試讀生底頭銜，就算是一個大學生嗎？或者大學生之所以爲大，還有其他很深的意味呢。這是兄弟今天在這裏徘徊腦際，認爲極難解答而極願意解答之一問題。但是這種問題，也纔太

大，決非時間所許，所以兄弟特就前次週會中所演講者，略爲引申前說，以備諸君參攷。請

君知道秉博士在第二屆週會中，發表理想之大學，是以有深遠之研究為標準的。又知道林院長在前次週會中，演講人生哲學，在于追求無窮之興趣。兄弟認為兩種問題，都與我們大學生有密切之關係。但是兄弟更進一步，我們當大學生的，不獨專務理想，還要身體力行，不徒玩賞無窮，還須利用限度。就第一說言之，現在人類生活，不是想構成一烏托邦，而在真善美之實現。我們之求知慾望，非徒滿足我們內心的要求，還要應付環境的需要，世界文化。由我們祖若宗用幾千年的工夫，積銖累寸獲得，而傳下來的，我們繼承他的遺產，也要發揚光大，傳諸同時代或以後底人。所以我們在這地位，一定要自覺起來做一個文化的繼承者，并且負一種傳布的責任纔行。講到這個地方，諸君請想一想，我們平常所選修底學科，是否能適合這一種的斷向，副這一種的期望。我想諸君要達這種目的，頭一步要打破為學分而求學，和不論什麼科目容易得些學分都來之惡現象。功課不完全，是學校負責的，諸君要有這種實在求學貢獻社會的決心，然後當一個大學生，纔有價值。第二點，宇宙興趣，儘管無窮，但我們生命，究竟有限，精神究竟有限，就是求學光陰也有限的。莊子說得好，吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯殆矣。但是莊子目的，在于養生，我們目的，又在于怎樣利用這有限底生命，有限底精神，和有限底時間，開發那一種無窮的學問，這和經濟家一樣，財富是無窮的，但是怎樣利用有限的生產，取那無窮的財富，這就是經濟家的本領。

假如有一個不會打算的人，不但財富不能取得，還把有限生產，弄成空了。我想諸君在這大學，至多的已有五年，至少的也有一兩個月。平常能發寶貴這種生命精神時間，不會錯過，固然不少，然而整天渾渾沌沌，糟蹋許多精神時間的，恐怕也非少數。等到五年期滿，纔昏在校時間，實在有限，未免太遲。所以兄弟希望諸君，再進一步講究怎麼利用有限精神和時間的方法，追求那無窮學問的趣味，這也是大學生所應該知道的。兄弟今天所感想的，就是這兩點，兄弟以爲遇會是師生同在一堂，沒有旁的人，何等親切，所以不敢拿出什麼套語，恭維諸君，也不敢敷衍衍塞責，敢把平日觀察所及，認爲與諸君前途很有關係，提出談話，還有應聲明的，兄弟這一篇話有許多太不客氣的地方，還請諸位原諒！

唯識宗之人生觀

常惺上人

一——導言

居今日而言佛法，其難點有二：一佛在世說法，處處以現量智證，果德神通有非吾人所能想像者，若以人乘眼光觀之，多半疑爲虛誕。二印度國民最富宗教思想，故所流傳之神話亦獨多，釋迦順世說法，世間法上往往沿用其舊說。吾人當茲佛藏雜亂之秋，欲從故紙堆中，求得有系統之知識，以應今日之潮流，尙非旦夕所能致。故今日承諸君之寵招，且從唯識

宗中一窺人生之究竟，至果德神通等，姑存而不論。是否有當，尙乞諸君加以明確之指正，鄙人謹當虛心承教。

佛家論人生與科學家有一最大異點，即各個人有一長久普遍不滅之真性，隨業牽纏，六道往返，乃至進登佛位，此性方圓滿顯露。故吾人現在所具之真性，雖不滅於佛，但如在礦之金，爲沙土所污，未能自在耳，此爲佛家八大宗之通談。然此平等真性，何因流轉？同一流轉，何以有愚智貧富之差？用何方法可以發遷人生至於究竟？此等問題，在唯識宗中獨有嚴密之答案，故欲解決人生，當捨諸宗而研唯識。

二——唯識成立之背景

唯識之理雖爲佛說，但至佛滅後九百餘年，無著世親興世，始成爲專宗。嘗考其教理之演進，與當時小乘外道，實有密切之關係，故欲見唯識之真面，須先明當時思想之背景。茲分兩種，表明如次：

(甲) 教外的

- 梵天派……束縛自由
- 極微派……縱我制物
- 僧住派……一因多果

印度思想學說，極爲複雜，約分之可得三種：一唯神的梵天派，主張萬有皆聽命於神，

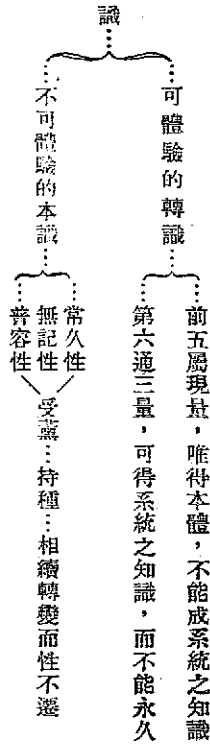
人生毫無自在之權能。二唯物的極微派，以爲萬有之形成，皆以他水火風各種極微爲本體，雖極微外無精神之存在，故縱慾日恣，等人生於機械。三神物混合相僧住派，以爲萬有不全聽命於神，亦非全屬物質的機械，乃由真神欲思受用諸塵，卽由萬有本源之自性中，轉變一切諸法，故人生以真神自性二物爲本源。此說雖可補神物兩派之缺恨，然以至簡單之二元，卽能生起極複雜之現象，實有因果不相似之弊。故唯識家對此三派，極不滿意，在唯識論中極力破斥，而另建唯識的人生觀。

小乘派感業緣起論，不立賴耶……因
不感果
破相派萬有全空論否認緣生……易
墮漸滅

印度外道之通弊，卽爲迷心認物，故佛出世大唱緣生之說，以破唯物之夢。小乘未了緣生之旨，卽執感業緣生爲究竟。今試詰之曰，吾人何以有感耶？由感造業，境謝則空，誰使之受報耶？小乘但知六識，不立賴至，於此卽不能自圓其說。破的空宗受般若教之熏洩，欲離小乘法執之弊，主張萬有皆空，此說雖可救執實之病，然亦易落空亡。蓋萬有雖空，必有知空者在，安在其爲一切盡空耶？唯識家於此二說，亦不能滿意，故思建立非有非空的識變緣起論，以救小乘偏空之弊。

三——識變因果之真理

唯識家既否認羣說，而其自所建立者，即爲萬有唯識所變，故萬有不離於識。此識之作
用雖甚繁曠，今分兩部表之如次：



於一識中從其各部分運用不同，區分爲八。吾人日常可體驗者，唯前六識，如眼見色耳聞聲乃至身覺觸，此唯屬現量，得諸法自相，不能了其差別，故不能形成有系統之知識。能前後貫穿，由各種經驗中得有系統知識者，爲第六識，故此識能徧緣三境，通乎三量，功能最大。心理學者以爲腦能思量記憶，在唯識家觀之，腦但爲有拘礙之物質，斷不能起此無礙之作用。或可爲意識所依，徒以意識無可認識，心理學者不得已推之於腦耳。此識功能雖大，但有時斷絕不行，如悶絕及熟睡無夢時，此識中斷。雖此識外，若非有一能持知識記憶於不斷者，吾人睡起何以不同隔世？數十年前之事，偶一憶及，影相何以恍現於目前？此中認

與、頗耐玩味。至腦能記憶之說，匪特有限物質，不能起此無窮變化，且物質念念生滅，過去不居，數十年前記憶之腦，今日已不能存在，持此記憶於不斷者，果爲誰耶？故唯識家於此可驗六識外，比知尚有第八阿賴耶識。此識有長久普遍性，故能廣持一切於不斷，本體非善非不善，故能不拒染淨之薰習。由此義故，前六識見一色、聞一香，乃至起一善行一惡。各各皆有一印象留於阿賴耶識中，此識并能執持其印象，令其歷千萬世而不失壞，故形成受薰持種之不共功能。以此識如相機之軟片然，凡前六識對外境時，此識卽爲境相所薰，而留其影相，故云受薰。此影相自類緣具時，必有發生似果之功能，而此識能執令不失壞，故云持種。此能薰成種子之六處新境，亦屬本識共相種所生之親相分，爲同居此界一切有情所共變，以相不離見，同依自証而起，故唯識之理得以極成也。——防難甚多廣如唯識，——

由阿賴耶識有受薰持種不共功能故，現在受何等薰習，此識執持不壞，將來卽發生何等似果。共相種則成依報世界，不共相種則成有情異熟，雖有因果輪迴之相，實一識體相續不斷，等流異熟，從時間上觀察不同，假名因果而已，非有一造物者，主持於其間也。以此而觀唯識家對人生之主張，因梵天派之束縛自由，則主張自由意志，發揮人類之本能。因極微派之縱我制物，則主張萬有識現，相不離體。因僧伽派之一因多果，則主張等流因招等流果，善惡不亂。至立第八受薰持種，以濟小乘因不感果之窮，緣生幻有不空，以救破相易墮斷

滅之弊，在在皆示吾人以靈知不斷，因果不差，苟能順道而行，則可發展此性至究竟不生滅地。既不流於唯物之斷滅，亦不入於唯神之偏常，而爲之樞機者，實唯阿賴耶識。故唯識宗觀察人生之結變，從各方歸納之；卽識變因果不失不亂，——成依他——幻智對治，——唯循計——漸合本德，——契圓成——所謂從依他，唯循計，契圓成，如是而已。

四——依唯識理解決人生

依唯識理而觀察人生，則吾人現前之苦樂智愚，實唯自招，唯識所變。心理學者所謂遠傳環境之說，但得其變之增上緣，未了不共變之親因緣也。夫現前人生既爲不共相種所招之異熟報，則此人生非一成不可改變，亦非以此爲最終點而不可前進。故依唯識家有法解決之，其道有三：

解決人生之方法

普通的……衣食具足長保人生
自利的……遠離生死精神自在
圓滿的……自由平等同登樂國

高深哲理，既難家喻而戶曉，亦非人人所必需，故普通人類，但能衣食具足，更了靈知不斷，因果不亂，爲善足以勸，爲惡足以懲，不放僻縱慾，不悲觀自殘，持五戒行十善，人生可以永保而不失，使其精神有所安慰，不至流蕩而無依，則其人生已得不解決之解決矣。

更進而有不滿意現實之生活，欲求精神自在，遠離生老病死種種痛苦者，則當為其求出世之解脫。蓋人生六道輪轉，因造種種不善之業，阿賴耶識中持種不失，故隨業受報。能起對治，修我空觀，不造新業，已成之種，使其乾枯，無緣受報，則得出世偏真涅槃，永不轉迴。故人生可得自利一部分之解決。至欲究竟解決，首在發明平等普偏之覺性，有情同具，一切有情，交沙互徧，非一非異。我念諸苦而求解脫，即當為一切有情同求解脫，良以一切有情，不離於平等覺性，有一衆生未度，即我之法身一分未圓，况緣起法界，一攝一切，一入一切，未有衆生未度而自能度脫者也。大心之士，欲決人生，當先緣衆生界而發菩提心，依四宏誓願而廣行六度，不限時節，不拘方所，總以阿賴耶識中惑業種子，對治淨盡，四智顯露，自他平等，同登樂國為極至，故唯識家解決人生之特質，不在求生天國，不在求生他方，乃在以堅忍剛毅之宏願，即人身而成佛身，轉穢土而成樂國，尊重箇性，破宗教家之諛話，發達人生，無階級制之惡習，果能依斯而行，離人生之光明不遠矣。

氣象學之應用

李英標

氣象二字，係 Meteoere 之譯，即天空發見之各現象。氣象學 Meteorology 者，所以研究

大空間各種現象之定律也。類如壓力，溫度，溼度，風，雲，雨，霧，等，均爲地學界重要範圍。世界文明各國，已早有氣象測驗所之設。至一千八百五十六年，法國物理學家羅蒙諾索夫（Lomonosov）有感於一千八百五十四年有始名亨利第四，在墨海因颶風沉沒，乃建議以電報將各處氣象測驗所逐日報告。由是歐洲之氣象學，乃增大進步。我國科學不穩，遂以多神教國著名於世界，凡不可解釋之問題，均以冥冥中自有主宰推却，如風伯，雨師，雷公，電母等名稱，均其明証，此吾國氣象學不發達之大原因也。英標於氣象學研究甚少，自泰西以後，有感於廈門地方風之多而且強，轉內地行省特甚；又以此地煤炭價值特貴，有礙於工業之進步，擬用天然風力，作原動機以生電，因研究風力問題，遂涉及氣象學。但本校對於氣象學書籍尙缺乏，已向歐洲購買，均未寄到。今日所談氣象學的應用，係英標個人之觀察，掛漏之弊，在所不免。試列舉如下：

一。應現於農業 風，雨，晴，三事，與農業家最關緊要。宜風，宜雨，宜晴，吾人雖不能自爲左右。但如能於學理上經驗上準一定之變符，先事報告，俾得早事綢繆，在農業家必獲最大利益。

二。應用於長途飛行家 歐戰以還，飛機事業之進步，一日千里。年來歐美，歐非，歐亞之長途飛行，已數見不鮮。如於大空間之氣候，無確切把握。一旦狂風驟起，縱令駕駛

者，有六轡在手之能，恐亦難脫險也。此氣象學家為飛艇家之保障也。

三。應用於航海家 航海家之最大障礙物為風。例如自波賽至哥倫布，經印度洋，歷時七晝夜，始見大陸。如有巨風促來，毫無準備。舍沉沒海底，無他法也。有氣象學家將風之起點，止點，經緯度，一一標指。航海家得藉此脫險。年來輪舟以風失慎事，已罕見聞，亦氣象學驅之使然也。

四。應用於生物學家 世界文明各國，均有大規模之動植物園，陳列世界所應有盡有之生物，以資研究，以廣見聞。但如寒帶上之動植物，應如何始能生存於熱帶，均利用氣象學之觀測，以保存不同帶所產之生物。

五。應用於建築學家 鐵橋，或一切高建築，在計畫中，風力最關緊要。略之，則建築物必不能支持。計而不得其詳，即所用材料必不能相當。我國建築事業，大半為外人操縱。計畫者既於我國之氣候無確切把握，既厚其材料，以為堅固耐久之準備。例如一直角鋼板，用 $100 \times 100 \times 10$ 而已足矣，或用至 $150 \times 150 \times 15$ 之類。一點之材料增多，全體組織必同時增加，建築費遂由此大昂其值。又如凡一切金類，遇熱則膨脹，冷即收縮。鐵路之上鋼軌，恆由無數短鋼軌續而加長。如於建築處之最高最低溫度不詳，於兩軌接觸間，當最高最低溫度時代，必有出軌之虞，貽禍豈淺鮮哉！我國於建築鐵路鐵橋等事始

萌芽。亟應於各省縣多設氣候測驗所，以備建築家之考究。

六。應用於水電事業。吾人已知用水力發電。第一以水平差愈高愈善。其實仍以水量爲最要

。欲明水力所產生之馬力若干，試令 P 代馬力， H 代水平差， Q 代水量，則其公式爲 $P = 10 \times Q \times H$ 。欲測其水量，當於該地每年每月之平均雨量，有若干呎，由太陽熱蒸發若干？應餘若干？以識該處每秒應有若干呎立方積，始足以定相當之馬力，及其電能。其他如自來水工作，亦必預算水量，始足以定蓄水池隄防之高低。（測量之法因限於時間，姑從略）

氣象學之應用。既如以上所述。以英德所研究之點，及與實際上關係最密切者，莫如風。今試將風之來源，風之種類，及颶風之產生觀察，與諸位約略言之。

一。風之來源。地球上所得之太陽熱不一致，於是甲地與乙地之溫度各殊，空氣密度，乃生此厚彼薄之點。溫度高處，熱空氣上升。始則容積膨脹，繼則以空氣愈高，壓力愈減。熱空氣遂變冷。於是有靜止之橫空氣層。但在高處之熱空氣，恆向空氣較冷之處移動。若在低處，則由熱空氣上升之吸收，恆自冷空氣處入熱空氣。此即風之所由來也。其方向又如何，欲求方向，當先明等壓力線。Isobars 等壓力線者，係由各處測候所同時日測候所得每年所得之平均壓力若干，而以壓力相等之處，聯之而成。風之方向，即與此

線成直角。但以地球旋轉之故，遂小有變更。在北半球向右偏。在南半球向左移。

二。風之種類

(甲) 循環風 以一定之月日及時間發現者，曰循環風。循環風有三：(子) 莫松風 *Mohr*。

Siro 每六月始易一方向。中國海有之。其方向在夏日由海上向大陸吹，冬則即反是。

(丑) 西木風 *Sirocco* 此風係由沙漠發源，中國無。唯伊大刺及阿爾及利有之，係

由薩哈那沙漠地方吹入。(寅) 蕪風 沿海一帶甚多。因水之比熱甚大。沿水面日間

收熱比地面少。故由地面上至海面，產生一種風。至夜間，又以地面放熱較水為易

。又由水面上至地發生一種風。此類風名曰蕪風。物理學家稱曰對流，*Convection*

熱帶及迫於熱帶之沿海居人，得以生存者，皆賴於此。

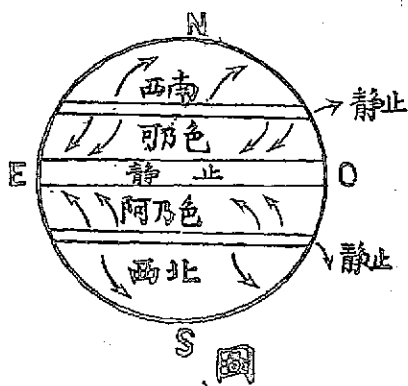
(乙) 有規則之風 近於赤道上各處，其壓力較他處為低。此中原因，則以溫度甚高，將

空氣密度減小之故。由此低壓空氣之下層，釀成一種風曰阿乃色，*Alise* 其方向有

定。不為地球旋轉為變更。在北半球由北而東，過此帶之上下。有一帶係靜止。近

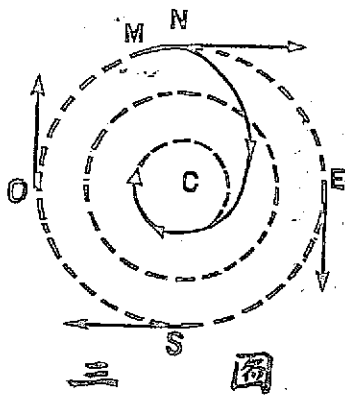
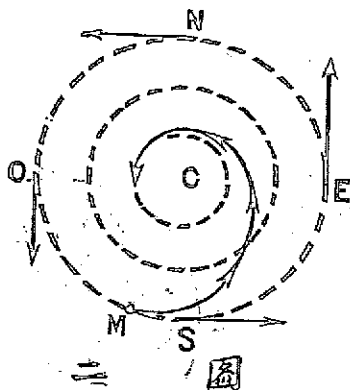
南北兩點之各點。又以遠心力之原因，將氣壓減低，又釀成一風。但其方向與阿乃

色相反，與阿乃色相隔之距離，約三十度。(如圖一)



(丙) 颶風 颶風從何事預測，是吾人所亟欲知者。如吾人逐日將各處氣象測驗所之報告，詳細檢察，準前法作等壓力線。再從四面觀察，有一點為極低或極高。過此如環各方面計算，壓力即陸續增加或陸續減小。準查理斯定律，Charl's law 壓力與溫度為正比例。以溫度差過大之故，是即為颶風之起源。至其進行之方向，則在北半球者與南半球異。如在北半球上，則由右方速進。例如自某點由南而東而北成螺旋

狀軌道，匯歸於中心點，與時針旋轉之方向相反。(圖二)當其在南北半球也。則此風進行之方向與時針同。自M點由北而東而南而西以達於中心點。(圖三)由地圖上觀察，足以知此風之範圍，應擴充至若干經緯度，故能先事預防。此即風之大略也。



雲南文化

郝立權

雲南古稱滇國。唐玄宗開元二十六年，以晟皮子歸義為雲南王。滇之稱雲南始此(通鑑)至

於置雲南爲行省。則在元世祖克大理以後。按滇由滇池而得名。滇池之說有二。

(1) 顛倒說

水經溫水注，溫水自味來西南經滇池，城池在縣西北，周二百里許。上流深廣，下流淺狹，有似倒流。

(2) 顛頂說

上林賦文成顛歌文穎注顛縣其人能作西南歌。顛與滇通。說文顛，頂也。(阮福說)

要言之，滇居萬山之中，高出海面五千尺，而流泉瀑布，飛漱其間，往往上流深而下流淺。兩說俱近理，可並存也。

(一) 立國

中國文化，由北而南。春秋以前，滇爲酋長部落時代，戰國以後，始具國家模型。史記西南夷傳曰：

楚威王時，使將軍莊蹻將兵循江上略巴蜀黔中以西躋子滇池，地方三百里，旁平地肥饒。

數千里欲歸，因道塞不通，因還以其衆王滇蠻服從其屬以長之。

可知滇之立國，始於莊蹻。前此尙爲部落時代也。

(二) 雲南文化之起源——漢至兩晉——中土文化輸入時代

雲南文化

滇之立國始於戰國時代，亦既言之矣。而滇之文化，則至兩漢而始著。滇與蜀接壤。蜀之有文化，亦始於兩漢也。漢書文翁傳曰：

景帝末爲蜀郡首，仁愛好教化。見蜀地僻陋有蠻夷風。文翁欲誘進之，乃選郡縣小吏關敏有材者張叔等十餘人，親自飭屬遣詣京師受業博士。數歲，蜀生皆成就，還歸文翁。以爲右職用次察舉官有郡守刺史者。

蜀志秦宓傳曰：

文翁倡其教，相如爲之師，而蜀之學遂與齊魯並。

自文翁守蜀，而蜀之文化開。滇爲四川鄰省，故其文化亦因之而漸著。其輸入之故有二。

(1) 交通的 蜀卓氏居臨邛鐵山鼓鑄鑄算賈滇蜀氏富至重八百人(貨殖傳)商賈既遷，交通遂變，而蜀之文化遂亦因之輸入矣。

(2) 政治的 漢武帝開通西南夷，以滇爲益州郡，政治上既有設施，故文化亦隨之而入焉。

按其時張騫唐蒙司馬遷及相如，或通西域，或通夜狼，或望若水，或奉使而臨邛。爲巨碩彥，遊不絕蹤，中土文化，隨與俱去。而其時滇人杜撫以薛濬受韓詩作韓詩章句歸鄉教授其弟子千餘人，尹珍從學許慎應章亦還鄉教授。大抵武帝前文化盛於蜀，武帝後流傳入於滇。

。及章帝元和，蜀郡王追爲益州太守，建興學校。而白狼王唐菽且因刺梁國朱郁憲化歸，作詩三首，一曰遠夷樂德歌。二曰遠夷慕德歌。三曰遠夷懷德歌。

兩晉以還，演爲蠻氏所據，其事蹟見之載記者蓋盛寡。惟兩爨碑一出東晉，一出劉宋，迄乎唐代烏蒙別種，蒙氏起於西方，既吞五詔，復滅兩爨，南服交趾，西破吐蕃，武功之盛，爲歷代最。

(三) 唐時之雲南文化——儒化時代

唐以公主僑與南詔和親。南詔使段義宗楊奇鷄等入唐，逆女唐以策謀多出奇鷄等，因而耽之。奇鷄有詩曰：

風裏波花吹更白

雨中山色洗還青

而義宗思鄉聽妓及洞雲歌諸篇，且載入全唐詩。唐德貞元三年，開羅夙陷雋州，獲西遞令鄭回，相州人，通經術，開羅夙愛重之。其子夙伽，異孫異伴，曾孫夢溪，皆師事之。文化碑文，多出其手。維時雲南政教，風俗，文章，幾與中土訴合，故明章演闡晉語曰：

漢唐以來，龍佑那出山林，徙居平地，是慕中國之德。夙伽異入朝得樂一部以歸，是沿中國之樂。西遞令教異伴尋祀岳瀆改官號，是法中國之禮。段正淳遣使求經籍得六十九家，

是贖中國之譽。

是有有唐時代，雲南文化，完全則效乎土。化外蠻區，幾同郡縣。故此時爲完全中國文化時代。

(四) 宋時之雲南文化——佛化時代

南詔崇儒術，大理尚佛敎，故古以大理爲滇西佛國，又稱天妙香國。邦人士以去天然不遠。其俗尚浮屠，家無貧富，皆有佛堂，人無老壯，手不釋數珠。一年之間，齋戒幾半，絕不茹葷飲酒，至齋戒畢乃已。沿山寺宇極多，禮佛游玩者不絕。其時最盛於滇者爲臨濟宗。蓋宋興以來，北有遼金，征伐連年，不遑南顧，故聘問不通於中國。而其時雲南與中土，交通亦與以前不同，自唐以來，雲南與內地往來，皆取道四川，貴州。而此時則由廣西南寧。

(五) 元明清時代雲南之文化——完全中土文化時代

元世祖克大理以滇置行省。其後又拜賽典赤瞻思丁爲平章政事行省雲南。瞻思丁既至滇，乃改置郡縣，敎民播種，爲陂池以備水旱。創建孔子廟明倫堂，聘經史，授學田。至於明清，學者輩出。其在明代，爲宋明理學者，有蘭茂，究心程朱之學。楊士雲私淑陳白沙，明尙書今古之辨。李元陽學雜儒釋。著心性圖說。文祖堯學紹安定，楊向春著心性發微，存於四庫。爲聲韻之學者，有蘭茂韻略易通。通經者，有楊黼孝經注，(寫以小篆明史載之)楊士

雲邇尚書今古文。藏書豐富者，沐公恕那崙。而郭文揚一清楊慎輩，或歸隱江湖，或調居謫學，或抗言朝政，聲振遐邇，知者甚多。有清一代，研究理學者，如趙士麟。以博博稽者，如王思訓（著思乘二十五卷）師範（著演繁）王崧。（雲南備徵志）通經者，如王崧（說緯載入皇清經解）方玉潤。（詩經原始）負詩名者，如張漢，朱燾，饒澄等。

附註

郭文清以布衣買舟青草湖，都督沐璘聞而造之，避蘆中不見。一日揮去待從，攜小童帽巾斗酒移棹物色，相與吟詩訂交。其詩見滇南詩略，無塵俗氣。

楊一清（文襄公）之關中奏議指陳政，亦能詩，王守仁稱公之道德文章可比歐陽修。楊慎（永樂間滇之詩人）以議大理謫戍永昌，居滇三十年，士大夫多從之游。

王宏祚（永昌人）初從袁崇煥於遼瀋，頗諳塞外情形。其後又以善會計受知於清世祖。趙士麟官浙江巡撫有惠政。

保山袁文典文揆集雲南文略詩略，昆明黃宗有滇詩嗣音集，石屏許芳有滇詩重光集。

今日佛教之危機及其挽救方法

湯城

今天承常惺法師邀兄弟到貴院演講，但兄弟對於佛學，一無研究，貿然來此演講，真是

斑門弄斧，慚愧萬分，所以只能將「佛教的危機及其挽救方法」略為談談，至於講到學問，愧不敢當。

本來今天是釋迦牟尼佛誕日，所謂恆星不見，六種震動的日子，我們乃在這裏講佛教的危機，似乎有些褻瀆教主，但是事實如此，不可隱諱。佛滅渡後，至今已二千四百餘年，我輩佛教徒，不能將佛的教義，普及全世界，濟度一切衆生，而還在這裏講佛教的危機，實屬愧對祖師。以後當朝夕惕厲，想如何闡明教義，挽救危機，庶不負我佛一生救世之心，現在分三段來講：

第一，佛教的教義及現狀

佛教的教義，諸位當很明瞭，無庸兄弟講述，總之廣大圓通，無所不在任何宗教哲學之上。猶太的耶穌教，只能比梵天派外道；中國之老莊哲學，差可比三論宗；近世之西洋哲學，其上者，亦只能比俱合法相；至於華嚴天台禪宗等教理，無論何種宗教哲學，都比不上。此非兄弟一個人的私言，凡研究過大乘佛教者，當無不首肯。那末佛教自當普及全世界，使一切衆生都可以得救，乃事實上却大大不然，非僅遠不及基督教，並不及回教婆羅門教這是何等的可痛！我們先就統計的數字來講，基督教徒合天主教耶穌帶臘三派，有五萬八千萬（其中天主教二萬七千萬，耶穌教一萬八千五百萬，希臘教一萬二千五

百萬人回教徒二萬四千萬，婆羅門教徒二萬三千萬，佛教徒名義上雖有四萬六千萬，似乎在同教婆羅門教之上，但中國向來是儒釋道三教並行的。儒教的學說雖非宗教，可是崇拜祖先敬天地神祇，有宗教的意味。日本除佛教外，亦有神道教，至於安南暹羅緬甸，更是拜物教盛行之地，恐怕以上各國佛教徒均不滿半數罷；再就流行的區域而論，如中亞細亞波斯天山南北路南洋羣島，均當時佛教盛行之地，今全受回教的支配，印度爲佛教發祥之地，今亦爲婆羅門教及回教所分擾，其餘歐美及海洋洲爲基督教的勢力範圍，亞洲中部西部及非洲北部爲回教的勢力範圍，佛教僅保持東亞一隅，比之唐以前不及其半，而況中國的佛教，只有些偶像儀式，至於佛教的教義，更不知何處去了！

第二。佛教衰頹的原因

現在我們要重興佛教，不能不先追求佛教衰頹原因，譬之醫生的治病，必先要曉得他病根的所在，然後纔能用藥。究竟佛教衰頹的原因，在那兒呢？我看不出兩種，一是外緣，一是內緣，現在讓我慢慢道來：

甲，外緣

原來文化的傳播，不能不靠政治的力量，必定你這種民族，在政治上佔有勢力，然後你的文化，纔配給人家尊重效法，這是人類的劣根性，無可如何的。譬如希臘底

今日佛教之危機及其挽救方法

文化，能穀傳播於西亞的，因有亞歷山大帝國故；回教底文化，能穀傳播於亞歐非三洲的，因有大食帝國（即薩拉森）故；中國文化之能穀傳播於東亞各國的，因有漢唐的武功故；近世西洋文化能穀傳播於全世界，因有歐美列強故。假使沒有這實力，我可以斷定這種文化，一定沒有人理會。就是佛教當初能盛行於印度，波斯，中亞細亞，天山南北路者，亦因為有摩揭陀的阿育王，大月氏，的迦膩色迦王，烏苾的戒日王竭力提倡之故。至於能穀傳播於東亞各國的，則靠中國的力量。故佛教滅度不過一千年，已經傳播到全亞洲。不幸唐以後，西方突有回教的創立，他用武力傳播宗教，不滿百年，凡亞洲的西部，非洲的北部，歐洲的東南西南部，均席捲以去。基督教比較上有抵抗的力量，幾次十字軍戰爭，僅能保其殘喘，佛教徒向來以無抵抗為主義的，於是中亞細亞波斯天山山南北路印度河流域，南洋羣島，無不改革回教，而其時適婆羅門教起了革新運動，依喇提耆提族，（印度西北部土人與塞種月氏屬寧結合之混血民族）為證法壓逼佛教。於是佛教徒東西四散，竟至發祥地之印度，亦不能保有。而中國自唐以後，又國勢衰，蒙古雖寧佛教，而享國日短，至於道光以後，歐美各國，挾其排山倒海之勢，鼓浪而來，一面用武力強迫締結不平等條約，一面即利用其不平等條約，故師神父及其他種種實行文化侵略，於是佛教

乃如秋風落葉，一掃而空了。

乙、內緣

以上說外力的壓逼，假使佛教徒能深明教理，勇猛精進，則雖有外力的壓逼，也還不至於如此。如基督教當時亦未嘗不受回教的壓逼，可是他的教徒信仰堅定，至死不變，所以終能戰勝回教。論佛教的教義，本是大無畏不退轉，故成佛六度功夫第四是精進，如佛在世時說法三萬六千場，老而不倦，周遊列國，（時印度列國分立適如春秋戰國之世）席不暇暖。佛滅度後，迦葉阿難開第一次結集編纂經典，自後百年而開第二次結集從事訂正，以後阿育王迦膩色迦王徒開第三第四次結集討論異同，其時印度講學之風甚盛，諸大菩薩到處說法，弟子常數千人，各以其學專人，不肯隨聲附和。故初有佛與外道之爭，次有上座大乘之分，次有大乘小乘之別，再有相宗性宗之辨，到中國後，更有十大宗之分派。自阿育王派遣僧徒宣揚佛法，於是宏法之士，西至安息，北至康居，南至獅子，東至中國，如佛國澄鳩摩羅什達摩真諦等，均遠道而來，中國好學之士，復不憚勞瘁，跋涉萬里，負笈担囊，到印度去求法者更不知凡幾，如法顯玄奘義淨等更是婦孺皆知的了。此種求知求真宏法布道之精神，無論何種宗教，都比不上。不意自唐以後，此種精神，逐漸消失，僧

侶變爲清淨無爲，鎮天到晚，只念阿彌陀佛，希望指引到西方去，偶然有人要念經說法，求些學問，反而笑他不安分，這樣糊塗下去，一千多年，學問退步，而教亦就此不振。

第三，挽救的方法

以上佛教衰頹的原因明白了，那末我們挽救的方法，也就容易着手了，自然仍舊分內部外部兩方面講，現在我先講內部。

甲·內部

一，提倡禪學

我們曉得佛教衰頹的原因，第一在僧侶的沒有學問，所以我們現在要提倡禪學，恢復從前的精神，像佛的到處說法，諸大菩薩的執經問難，必定將佛的教義，完全明瞭，不能設圈吞棗，隨聲附和，而且現在各種科學，都進步了，互相發明

二·整理佛典

佛典的難讀，盡人皆知，第一，翻譯得不好，第二，印度文法的累贅。現在應當從事整理翻譯不好的，可將一部經有兩種以上譯品者，印行最通行的一本，其餘

作爲考據家之用，（如小品般若現在尚有五本只須將玄奘本印行是）文法繁賾的，可以刪爲節本，印度的文法，往往說了一遍再說一遍，循環往復，再四叮嚀，此種態度，未嘗不是。不過現在各種學問發達，佛典浩如煙海，使人望而却步，這也是佛學不發達的原因。所以應刪爲節本，或另編佛學大綱，各宗大綱，各部經論大綱等，以廣流傳。

三、修正戒律

佛教的教律甚嚴，但往往因爲太嚴，而不能實行，如僧尼的禁慾茹素等，因爲教規所束縛，不能不如此，反而弄得弊端百出，以後應當根本改革，凡自願出家而能通一經以上者纔許剃度，否則勒令還俗受戒的儀式，可以廢止獨身茹食等，完全聽個人的自由，不加強制。

四、改良儀式

佛教的儀式，最爲複雜，有原是婆羅門教的儀式。而佛教沿用的，有係中國祖先敬拜物教的儀式，而佛教亦參用的，其最可笑者，即人家喪葬用和尚尼姑作懺仗。人死請和尚尼姑去誦經拜懺，還有打鬼捉妖，迎神賽會，放饑口等等，鬧得烏煙瘴氣，一塌糊塗，佛的教理，完全給他們丟了。此等之人，佛教的盜賊，罪該

萬死，而社會上反以此等人爲佛教徒，真真佛頭着糞了。以後此等儀式，應一概廢除，即佛寺裏亦不能再供財神，關帝，城隍，雷祖等神像，以清界限，而趨趨向。或以爲廢除此種儀式後，恐僧尼不能生活，其實亦不妨，因我本主張出家，用試經底方法的。現在全國的廟產，供此少數有智識的和尙，綽有餘裕，如再不費用，可向信徒募捐。

乙，外部

以上佛教的內部整頓了，但還不能般廣被羣倫，一定還要有發展的方法，我可以舉出兩條來，作爲結論。

一，宣傳教義

無論何種教義，一定要宣傳到羣衆纔行。佛教的失敗，就因爲關門做和尚，不去宣傳。以後對於學校，兵隊，工場，監獄等羣衆集合之地，應廣事宣傳，或以大乘教義，覺人覺世，或以方便說法，懲惡勸善，或教以勇猛精進，或教以忍辱持重，因人說法，擇地而施，自然佛教的教義，普及羣衆了。

二，參加政治運動

人類是政治的動物，無論何種行爲，不能超出政治之外，況且文化一定要靠政治

的力量，纔能傳播，前面已經說過。現在帝國主義者，文化侵略，最爲利害的時候，如再不起來抵抗，佛教不久就要消滅，故應當起來參加政治運動，打倒帝國主義者的文化侵略，然後佛教纔能自存。

如以上各種，均能做到，則佛教自然發揚光大，普及全世界，濟渡一切衆生，到那個時候，眞眞所謂恆星不見六種震動天雨曼陀羅華了。南無阿彌陀佛！

植物學史述略

鍾心焯
徐錫蕃記

(十五年十月二日)

人類研究植物，可以說是很早的。我們何以知道呢？因爲植物的知識，對於太古人民，已經就是非常的需要了。因爲有了人類，就是要吃，吃是要吃到植物的；有了人類，就要生病，病是可以利用植物（古代的藥，全仗植物，徵之神農氏嘗百草，及本草綱目可信）醫的。因爲植物對於人類的關係這樣密切，所以很早的人類，就已經著手研究植物了。但是他們研究的目的，統是屬於應用方面。而他們研究的方法，則全恃經驗。譬如種稻，因爲稻是可以吃的，所以研究他。更由平常的經驗，曉得稻是什麼時候下種，什麼時候放水，加什麼肥料頂好，

於是就去下種，放水，及加肥。而他們由經驗所得來的智識，於是就歷代相傳下去。但是，我們看古代書籍的記載，植物一科，關於言耕種食用植物的比較很少，而大多數皆關於藥物的性質，這又是什麼緣故呢？蓋因植物可以供我們作食用的，到底種類很少；並且因為食用植物的耕種方法，大概人人都知道，所以史冊上就少記載了。至於藥用植物，則種類甚多，不是普通一班人所能夠統統知道的；且關於這種藥用植物底採集與耕種方法，則知道的人更少，所以就有記錄的必要。譬如我們中國的本草綱目，紀述得這麼詳細，就是一個好例子。——這是講人類研究植物的起源。至於此後植物學的歷史，大概可分為四期，大略述之如下：

一。古希臘時期 (Classical Period) 這個時期內最重要的人物，就是齊弗納斯他 (Theophrastus)，他是西歷紀元前三世紀時候的人，為歐洲真正研究植物最早的人。他是亞里斯多德 (Aristotle) 的學生，專門研究植物，著有 *Historia Plantarum* 一書，算是研究植物最古的一本書了。但是，自他以後，到了中世紀時代，這是所謂歐洲的黑暗時代，所以植物學亦沒有發展。其間雖有幾位植物學家著了關於植物學的許多書，然大率抄抄前人所著的，此時植物學，可謂一點也沒有進步。但是到了文藝復興以後，植物學又換新面目了，於是就有第二時期。

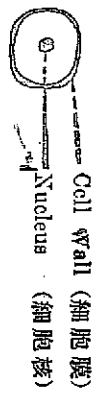
二。草藥家的時期 (Herbalist Period) 因在這個時期內研究植物的人，大概是園藝生。

他們不僅是知道了植物學，并且還知道了一點動物學。他們在那個時候診病，全仗了植物做藥；如同我國醫生全仗本草綱目內的植物一樣，所以他們非常歡喜研究植物。因為是醫生藥研究植物，所以叫做草藥家時期。這個時期，是從文藝復興的時候起。在這個時候，幾位植物學家，大率是在北歐德意志及比利時一帶。而從前齊弗納斯他所研究的植物，僅僅在他自己希臘國一帶。希臘一帶植物的性質，同北歐一帶植物，當然是有許多不同的地方。齊氏以後的學者，亦只因襲着齊氏，沒有什麼更正的地方。但到了這個時期，這班植物學家看着齊氏所記錄的植物性質，比較他們本國的植物有許多實際上不對的地方。他們懷着這一點疑心，於是乃自己親採植物，而重新詳細記載。這一種功績，在植物學史上，當然是很大。在當時最有名的植物學家，當中可以舉勃拉弗兒斯 Brunfels 及捷拉特 Ceard 二人，做他們的代表。而捷拉特是一個英國人，他著書是用英文的，所以後世的英文植物學名詞，大率依照着他，他并且對於植物的藥性的記載，亦甚詳細。過了這個時期，乃就是現代這個時期了。

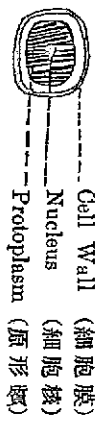
四。現代時期 (Modern Period) 在這個時期以內，名家最多，而最著名的，總要算林那 (Linné)。他是一個瑞典人。在那個時候動物學與植物學尚不大分開。他對於動物，植物，礦物三者，統很有研究。他著有 *Systema Naturae* 一書，而將世界萬有分為動植礦三界 (Kingdom) (這種分法，現在雖是不適用了，但他仍舊是有他的價值。) 他為植物分類學

(Taxonomy) 的始祖。他的二項定名法 Binomial System of Nomenclature 對於植物學上，很爲有功。因爲以前植物的每個名詞甚長，有時一個名詞有四五個字，或甚至有四七八個字成一個名詞。他覺到這樣是頂不便當，乃重定每種植物名詞爲二個字。第一個字爲植物的屬名，第二個字爲種名，有了這個二項定名法，研究上少了許多阻礙，所以植物分類學就發達起來。在這個時期以內，除了這植物分類學的發達外，尚有最重要的細胞學。發明細胞的第一個人，是英國人霍克 Hooke，近代生物學 Modern Biology 可謂從他的發明細胞起，我們可以見得他發明的重要了。他的發現細胞，與當時顯微鏡的進化是很有關係。歐洲在羅馬的時候，本來顯微鏡也有了，但是很簡單的單鏡子。Simple Lens 到了十七世紀的時候，始有複式顯微鏡。Compound Microscope 霍克就是當時一個研究製造鏡子的人。他做好了顯微鏡以後，任憑什麼東西，統拿到顯微鏡底下去看看。他有一天因爲軟木塞 Cork 可以切成很薄的薄片，他把他放在自己的顯微鏡底下去看。他忽然看見一顆一顆的蜂房樣子的東西，很像當時天主教堂內碑甫所住的房間 Monastery Cell 一樣。所以他就叫這一顆一顆的東西爲 Cell (譯爲細胞，) 時在一六六五年。但這時候的 Cell 一字，是專指細胞膜 (Cell Wall) 而言。他並沒有曉得細胞的裏面，尚有別的東西，只當作一個輪廓如 □ 形一樣。霍克以後，就有許多人研究這細胞問題了；然大概亦同霍克的觀念一樣，只當作一個空洞的輪廓 (○) 看待。

一直到了十九世紀的時候，英國植物學家洛柏布朗 (Robert Brown)，他在一八三一年時，看見細胞裏面尚有核。如圖：



因之叫外面這一層爲 Cell wall (細胞膜) 裏面這一點爲 Nucleus (細胞核)，此時的細胞的觀念，又有一進步了。此後有一個德國叫做摩兒 (Mohr)，他在一八四六年的時候，發現植物細胞內除細胞膜與細胞核之外，更有一種透明的半流質 (Semi-fluid) 充滿着。他叫這種半流質爲 Protoplasm (譯爲原形質)，如圖



原形質的發現，可算細胞學的一大進步。以後到了一八三八年，植物學家舒拉薩 von Schleiden 發表了植物無論那一部分，并且無論這株植物是大得有數十丈高，或小得如顯微鏡底下看出的菌類，統是由一個一個的細胞組合而成。所以他是彷彿在植物學上築了細胞學的大

成一體。同時尚有舒華恆氏 (Schwann)，他說動物亦同植物一樣，統統是從細胞一個一個地組織的。所以細胞學的進步更大了。有了細胞學的進步，於是植物學上的形態學 (Morphology) 乃能發展。此外在這時期內著名的人尚多，姑且從略。現在以下更說關於植物進化上最有名的兩個人。一個就是達爾文 Darwin，他是生物學界的泰斗，是大宗統屬曉得的。人家說現在的時代，為達爾文時代 Age of Darwin，這就是因為他著了一本物種原始 *Origin of Species*，說明物種進化的道理。他說：各種動植物的種類不同，都要生存競爭，結果是適者生存，劣者失敗。又因為生物的形質，可以由父母傳到子孫，就是遺傳。但是有同前代不一樣的地方，就是所謂變異。從這些變異漸漸的進化。自達爾文的物種原始一書出版以後，世界的思潮，遂受了極大的變動。故一八五九這一年，可說是世界學術思想進步最可紀念的一年。達爾文以後，還有一個最著名的人，就是曼特爾 Mendel。他為研究遺傳學 Heredity 最著名的人。從達爾文以來，所言生物演進，大率為一種科學的猜想 (Guess)，到了曼特爾，乃用實驗的方法來證明。譬如說紅花的豌豆由異種交配的法則，可以變做白花的種，他必定要經過實驗，由自己種了這種植物親眼看他從紅的花變做白的花，這方纔算是可靠的演進。他所種的豌豆植物很多，經過多時的研究，發明了他的遺傳的定律。——我們由這時期的歷史看起來，就可以曉得近來植物學上之分類學及形態學之發展的緣故。分類學的發展，可說是

林那的功勞。形態學的發展，則要歸功到霍克及荷拉騰等的細胞學說明的緣故了。

孔子何以成爲聖人

顧頡剛講
尤伯照記

我今天所擬講的題目，原來是「春秋時的孔子和漢代的孔子」可是今天時間不多，恐怕不能講完，所以現在更改一個「孔子何以成爲聖人」的題目來和諸位談談。這個問題給信仰孔教的人看來，是不成問題的，因為他們知道孔子的本質是聖人，不必別人替他贊助成功。但我們研究歷史的人就不能這樣，我們對於一件事情，要知道他的原因，要知道他的結果，孔子的本質固然是聖人，但何以孔子以前不用聖人的名來稱後世所承認的幾個古帝王（如堯舜禹湯文武周公），又何以孔子以後再沒有聖人出來？在這上面看，可見聖人的出身，不是偶然的，必須在孔子這個時候，就是春秋之末。

孔子以前沒有聖人嗎？不然，孔子以前的聖人多得很。但孔子以前的聖人不即是孔子的聖人。我們可以從古書裏尋出一點材料。

我們先看詩經。詩經的大雅小雅，都是西周後期的詩。小雅正月篇說，「召彼故老，詠之占夢，具曰予聖」這是說故老和占夢，都自己看做聖人。又十月之交篇，是罵鄉士皇父的，其中

說「皇父孔子」孔，甚也。這是說皇父自以爲甚聖。又小晏篤說，「國雖靡止，或聖或否」。這是說國雖不定，然而做官的人也有聖的，也有不聖的。小宛篤說，「人之齊聖，飲酒溫克，彼昏不知，一醉曰富」。這是說，齊（蕭）聖的人喝了酒，還能夠保持溫文的樣子，那種昏亂不知的人，就一天比一天醉得利害了。在這些材料裏看，聖似乎只有聰明的意思，並沒有道德怎樣好的意思，在西周時無論那個人都可自以爲聖人，正和現在無論那個人都可自以爲聰明人一樣。北京話中有一句說叫做「您聖明」，意思是「你是明白人」，就是這個意思。

最顯明的，是大雅中的兩首詩。抑篤說「其維哲人，告之語言，頤德之行，其維愚人，覆謂我僭。」哲，知也。這是說有知識的人，告了他話，他就可以順了德而行，沒有知識的人，若告了他，他就反說我差了。桑柔篤說，「維此聖人，瞻言百里，維彼愚人，覆狂以善。」這是說聖人所看見的所說的可以燭照得很遠，愚人不知禍患將臨，反要狂而喜了。抑篤以哲人與愚人對舉，桑柔篤又以聖人與愚人對舉，可見聖人和哲人的意義相同。哲也是只有聰明的意思，並沒有道德好的意思。大雅瞻卬篤說，「哲夫成城，哲婦傾城，懿厥哲婦，爲梟爲鷃。」那是人是不愛女子有知識的，所以說聰明男子造成了城，給聰明的女子推倒了；聰明的女子乃是惡鳥。聖哲只是本能的敏捷，不是德行的美滿，說的非常明白。

再看尙書，多方說「惟聖罔念作狂，惟狂克念作聖。」這是說聖人沒有了念，就要作狂；狂人，（這狂人便是「覆狂以喜」的愚人）狂人能動念也就變了聖人。可見聖人和狂人，只是有念與無念的分別。秦晉說：有容量的人是「人之有技，若己有之，人之彥聖，其心好之。」這是說對於有技藝的人看作自己的一般，對於彥聖的人，心裏邊便歡喜他。彥聖與有技並舉，而且這聖人是很容易碰見的，可見聖人不是「曠世而不一見」的人。洪範裏以「貌，言，視，聽，思，」列爲五事，而曰「思曰睿，睿作聖。」貌言視聽思，是個個人有的，只要把「思」用得好，就可以睿，就可以作聖。下邊列休徵咎徵，以聖列休徵，與靈的咎徵對舉，靈，昧惑也。在他對面的當然是聰敏。

聖人只是聰明人，是極普通的稱呼，爲什麼後來會得變做「神化無方」的不可捉摸的人呢？這是有複雜的原因在裏面，我且簡單的說一點。我們讀論語，便可捉住他的中心問題，——造成君子。一部論語，提出君子的有七八十條，但說到聖人的不過五條。把這七八十條提出君子的話歸納起來，可以得到幾條主要的觀念：（一）有禮貌（恭敬），（二）有感情（仁惠），（三）有理智（知學），（四）有做人的宗旨（義勇）。這實在是切實的人格陶冶，但君子一名也是由別種意義變化來的。先進篇說「先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也。如用之則吾從先進。」照這條看，似乎孔子不贊成君子；其實這個君子便是君子一名的原始意義。君

子，是國君之子，是一國中的貴族，與公子王孫等同義。因爲是貴族，所以君子可以與野人（平民）對舉。但後來意義變了，凡是有貴族的優美的風度和德行的，都可以稱爲君子。這君子便成了陶冶人格的目標。凡論語中所載，都是向着這方面走的。

論語中的聖人，比了詩書中的聖人，確是改變了意義了。孔子說：『聖人，吾不得而見之矣，得見君子者斯可矣。』子夏說：『君子之道，孰先傳焉，孰後倦焉，譬諸草木，區以別矣。……有始有卒者，其維聖人乎！』可見他們確以聖人置於君子之上。君子既是陶冶人格的目標，而聖人又在其上，可見聖人成了理想中最高的人格，不是普通人能發達到的。子貢問道：『如能博施於民而能濟衆，何如？可謂仁乎？』子曰：『何事於仁，必也聖乎？堯舜其猶病諸！』孔子又道：『若聖與仁，則吾豈敢；抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。』在這兩條上面着，可見聖在仁上，雖以堯舜這種偉大的人物，而對於博施濟衆的這種聖人的事情，還感受困難，可見聖人的高不可攀。

但論語中有一條似乎還沿着詩書中的聖人的原義，太宰問于子貢曰：『夫子聖者與？何其多能也？』子貢曰：『因天縱之將聖，又多能也。』子聞之曰：『太宰知我乎！吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉，不多也。』在這三個人說的話中，孔子是自居于君子，說言君子不必多能。子貢說天要將他做成一個聖人，多能不過是些餘事。太宰的語則以多能爲聖人的標

徵，因爲見孔子多能，所以疑心他是一個聖人。這三種話是三個意思，竟不連接。以多能爲聖，似乎奇怪，其實也平常。試看周公，孟子是以他列爲三聖之一的，但尙書金縢篇他自稱『且外材多藝，能事鬼神』，論語上又說，『周公之材之美』，可見材美的人也是可以做聖人的。和詩書中的話合看，就具備了聖人的條件。但這是古義，我們不必再講。

我們所要知道的，何以子貢會說『固天縱之將聖』一句話？我們知道，天是天的，所謂天縱之將聖，實即是『人縱之將聖』。春秋戰國期，因爲交通的便利，土地的開發，社會的文化 and 人民的智識漸漸地高了起來。但因爲國家很多，終年征戰；國內階級又很多。（左傳昭十年，楚芊平無字云：『人有十等，……王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣輿，輿臣隸，隸臣僚，僚臣僕，僕臣臺。』）人民苦痛得很。自從春秋末期以至戰國末期，三百餘年之中，他們長有天下統一的要求，有剷除階級的要求。因爲要求統一，所以有禹的分益九州，有堯的協和萬邦之說，因爲要求平等，所以有堯舜禪讓墨子尚賢之說。孟子要求以王政定天下，又說舜發於畎畝之中的故事，即是代表這兩種要求。春秋末期人民的苦痛固然沒有像戰國時那樣利害，但僭封人已說，『天下之無道也久矣，天將以夫子爲木鐸』。可見那時苦於天下無道，大家希望有一個傑出的人出來，收拾時局。孔子是一個有才幹的人，好施行他們的教化來救濟天下。在孔子成名以後，原已有過許多民衆的中心人物，如宋國的子罕，鄭國

的子產，晉國的叔向……齊國的晏嬰，衛國的蘧伯玉都是。但是他們一生做官，沒有餘力來徵誦門弟子，惟有孔子，因爲他一生不會大得志，他收的門弟子很多，他的思想，有人替他宣傳，所以他的人格格外偉大。自從孔子沒後，他的弟子再收弟子，蔚成一種極大的勢力，成爲儒家。自春秋末到秦漢，儒家之外有勢力的只有一個墨家。儒家以孔子爲聖人，墨家以墨子爲聖人，（莊子上說墨者『以巨子爲聖人』巨子即墨家中之首領）

孔子被許多人推做聖人，這是他自己料想不到的。我們讀論語，便可知他修養的意味極重，政治的意味很少。不像孟子，他終日汲汲要行王政，要救民於水火之中。這是時代的關係，我們是很瞭解的。但那時的人那能這樣，他們以爲孔子也是像孟子這般的。恰巧有一却儒家所傳習的魯史記春秋，度是孔子所作，於是就在這一部書上推求孔子的政治見解。在論語上，我們絕沒有看見春秋二字，在左傳上，我們也沒有看見孔子作春秋的事。但孟子上却說，『世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作春秋。春秋，天子之事也。』後人更從他的話上開發於是說哀公十四年西狩變麟，就是孔子受天命，他受了命，自號素王，於是作春秋，變周制，自作勅王。他是不肯直言的，私把這番意思告給弟子，喚作『微言』。弟子口頭相傳，到漢始寫出，即是公羊傳，這種話可靠不可靠？我們現在不必去討論，我們只要知道古代的儒者對於孔子曾經有過這一種揣測罷了。

我們知道，孔子是切實的人。他對子路說，「知之爲知之，不知爲不知。」他所不說的有四種：「怪，力，亂，神。」又說「我有知乎哉，無知也。」又說「學知不及，惟恐失之。」又說「吾嘗終日不食，終夜不寢以思，無益，不知學也。」又說「未知生，焉知死？」在這種地方，都可見他是一個最誠實的學者，不說一句玄妙的話，他決不是一個宗教家。他自己既不能輕信宗教，「敬鬼神而遠之」祭如在，祭神如神在，作一個宗教的信徒，及不能自己創立一種宗教吸收信徒。他只是自己切實的求知識，更勸人切實的求知識。但是以君子自待的孔子，固然可以持這樣的態度，而以聖人待他的一班人都不能如此。他們總覺得聖人是特異的人，應當什麼都知道，不能說「無知」；應當多說宇宙間的神祕現象，不能說生死和鬼神之事是不顯露的。因此，當時對於他的傳說，就有兩方面的發展，一方面是前知，一方面是博物。左傳上說魯國的桓僖廡災，孔子在陳，聞魯火，說道「其桓僖乎？」國語上說季桓子穿井獲羊，厲孔子道，吾穿井而得狗，孔子答道，以我推來，是土怪殯羊。吳伐越，獲大骨，去問他，他又說：這是禹致拳神於會稽之山，防風氏後至，禹殺之，其骨節專車。這種話都是和論語上的孔子絕不相同的。推其所以致此之故，實在是一般人對於聖人的見解本來如此。莊子胠篋篇道，「跖之徒問於跖曰：『盜亦有道乎？』跖曰：『何適而無道耶！夫妄意室中之藏，聖也。入先，勇也。出後，義也。知可否，知也。分均，仁也。』」這幾句話裏，以聖與知爲立

，可見聖與知的意義不同。妄意室中之藏，卽是未卜先知之術。以未卜先知爲聖，可見民衆對於聖人信仰的真諦。孔子既是聖人，孔子也應當未卜先知。

這還是戰國時的語呢。到了漢朝，真是鬧得不成樣子了。我們只要把緯書翻出一看，真要笑歪了嘴。他們說，孔子母徵在，游大澤之陂，睡，夢黑帝使請已。往，夢交，語曰：『汝乳必於宮桑之中，』覺則若感，生丘於宮桑。他們說他的頭像屋宇之反，中低而四方高。身長九尺六寸，人皆稱爲長人，他的胸前有『制作定，世符運，』六字之文。坐如蹲龍，立如牽羊。海口，牛唇，虎掌，龜脊，輔喉，駢齒，面如蒙俱。他們說，孔子生之夜，有二蒼龍，自天而下，有二神女擎赤霧於空中以沐徵在。先是有五老列於庭，則五星之精。有麟吐玉書於闕里人家云：『水精之子，繼商周而素王出，故蒼龍繞室，五星降庭。』徵在知其爲異，乃以緇絨繫麟角而去。至魯哀公十四年，魯人鉏商田於大澤，得麟以示夫子，夫子知命之終，乃把麟解絨而去，涕泗焉。他們說孔子作春秋，制孝經，旣成，使七十二弟子向北辰禱祈而立，使曾子抱河洛事北向。孔子齋戒，簪縹筆，衣縫單衣，向北辰而拜，告備於天曰：『孝經如卷，春秋河洛凡八十一卷，謹以備。』天乃洪鬱，起白霧摩地，赤虹自上下，化爲黃玉，長三尺，上有刻文，孔子跪受而讀之曰：『寶文出，劉季握。卯金刀，在軫北。字赤子，天下應。』拿這種語和論語上的話一比，真要使人心痛，痛的是孔子受了委屈了。他們把一個不語怪

力亂肆的孔子，浸入怪力亂神的醬缸裏去了。但是我們要知道，孔子若不受他們的委屈，給他們作弄，孔教的一個名詞是不會有的。經他們這樣的造了謠言，於是孔子便真成了黑帝之子，真成了孔教的教主。到現在，你去隨便問一個鄉下人，「文字是什麼人造的？」「是孔夫子」，「書籍是什麼人做的？」「是孔夫子」，「禮儀是什麼人定的？」「也是孔夫子」，「這便是孔教的勢力。若是永遠從論語中去看孔夫子，民衆所需要於孔子的乃一無所有，孔子決不會得到纖毫的勢力。

但是，孔教是一個沒有完工的宗教。何以說沒有完工？這和漢朝的經學很有關係。西漢的經學本來就是宗教，董仲舒是春秋大師，而 he 會求雨止雨。翼奉是詩經大師，而 he 會用時辰卜來客的邪正。王莽之時，假借符命以圖篡位，圖讖大盛。有一人名哀章，作銅匱爲兩枚，署其一曰天帝行璽金匱圖，其一署曰赤帝行璽，傳於黃帝金策書，書言王莽爲與天子。圖書皆書莽大臣八人，又取令名王興王威，章因有竝姓名，凡爲十一人，皆署官爵爲輔佐。他表了黃衣，持置到高廟。明天，王莽到高廟，拜受金匱神譚，下書曰，「皇天上帝，臨顯大祐，符契圖文，金匱策書，神明詔告，賜予以天下兆民。予甚誕畏，敢不欽受。」遂即與天子位，定國號曰新，哀章封國將，美新公。因爲這種事做得太多了，又太顯明了，所以一般的民衆有了覺悟，每每相戲道「獨無天帝降書乎？」向來這種話集中於孔子，到很可加增人

孔子何以成爲聖人

民的信仰，到這時成了日常的事情，於是大家不由得不信用起來。恰巧這時經學方面有一個新派——古文家——起來，於是這一個派裏就絕對不收進神語的材料，只順着經書的文字釋義，把經書看成了歷史。經這樣一幹，孔教的勢力就失掉了。宗教一面的材料沒有寄頓之處，就改拉了老子做教主，成就了道教。有了道教，於是民衆的信仰一齊流了進去，孔子就成了士大夫的先師了。

我們在這一講裏，可以知道：春秋時的孔子是君子，戰國時的孔子是聖人，西漢時的孔子是教主，東漢後的孔子又成了聖人，到現在又快要成君子了。孔子成君子並不是薄待他，這是他的真相，這是他自己願意做的。我們要崇拜的，要紀念的，是這個真的孔子！

緣起性空之人生宇宙觀

太虛法師講
常惺法師記

久慕貴大學爲南方學府，太虛昨在南普陀寺與諸教授相見，濟濟一堂，皆海內知名之士，良足欣幸！今日承邀講演，實無可說。然既經到此，不能不貢其一得，以就正於諸位之前。諸題爲「緣起性空之人生宇宙觀」，先將人生宇宙之界說略加說明，後以緣起性空而抉擇之。通常以人生二字，專屬於全人類，不及其他一切有機物。今此二字，雖隨世沿用，而內

包被廣，人類及以外一切有生命者，如飛潛蠕動等皆屬之，即佛典所說有情世間者是也。宇宙本由時間空間交互造成，無具體之實物，今則以吾人所對一切有情除外之環境相屬之，如礦植虛空等，即佛典所謂器世間是也。

此二種（人生宇宙）之起源為何如，各家學說不同。在昔印度有主一神論者，如梵天派，則以一切萬有皆以梵天為本源與基督教等大同。有主二元論者，如僧徒派，彼以一切有情各各有一自我，此我豎窮橫徧而無相，為精神的，我之對面有微隱而不可知的原素，略同中國所言太極，謂之自性。由此自我向自性要求享受，乃和合而起作用轉變成人生宇宙形形色色之萬有。此二元皆偏於精神方面，似西洋之唯心論者。更有主張唯物者，從現實之萬有，仔細分析，分至不可分處，彼則以此為萬有之本源，故有主張唯動煖堅溼之微子者，與近今之唯物的一元論略同。

統觀以上諸說，雖紛歧不同，而有一共同點，皆從所生現實之果，而推究現實外能生之因，於是從現象因果以外，復立一本體為萬有之起源。各以佛法觀之，雖各有相似道著之處，然皆落於偏見，未能徹底明了萬有之真相，以各有所限故。是以佛法不從現象以外建立本體。但觀緣起現象而了其性空，緣即萬有現起所必需之關係條件，不確指一實物。以萬有現象各別不同，故其所必需之關係條件亦各別不同，萬有但從此各別不同之關係條件所起，非

專從一天神，或自我自性，或地水火風等所生，其現象如何，即說明其爲如何，不再靈蛇添足，建立本體，故曰法爾如是。諸家不明此理，妄有異說，若依緣起體格量之，實無存在之可能，是以佛陀興世，外道披靡也。

復次一法生起，關係條件多至不可紀極。仔細剖析，復有親疏不同，凡爲此法生起之主要條件者謂之親因緣，凡助成此法之生起者謂之增上緣，有情心法之生起，其增上緣中更有前後引生連持不斷之等無間緣，及爲能緣之所慮而託彼生起之所緣緣。由此親疏二緣論之，一法生起表面雖似簡單，而內容至爲繁賾。如吾人渺小七尺之軀，淺識者但知從父母所生，不知父母但爲疏遠之增上緣，而構成人身之主要條件，爲過去精神活動之業識，而此精神，又各有其必需之自類條件，遞而上之條件中更有條件，萌前乃不見其始。而吾人現身之活動，又影響他種事物，爲構成他種事物之主要條件或助成條件，推而下之，後後乃不見其終盡。由斯吾人之一舉一動，影響於社會人羣者至爲重大，但由各箇人毅力之雄否，其結果有遍遠不同耳，非是強者得果而弱者消滅也。此但就人身主要條件推其繁賾。若更從增上緣論之，父母所生成之吾身，又必有其資生必要條件，若衣食居處，若親戚朋友，而衣食居處親戚朋友等，又各有其自類條件，構而論之，無有邊際。故華嚴家講法界緣起，以一法生時，續而論之，與大字內萬有諸法，皆有增上關係，豈而論之，過去過去，未來未來，皆有親因

增上或無間關係，非此法決定從其時間依其法而單獨生起，以緣起法界，無始終，無內外，無中邊，光光相徧，互存無礙，法爾如斯也。雖緣各種關係條件而使此一法現前，前卷各種關係上，實無此一法之實性，亦非有一大力創造者主宰乎其間，故曰性空。明此性空之理，諸法但有因果條件關係，非離此法現象外，而另有一實體存在，此佛說之所以異於羣說，而亦性空真勝義性之所在也。既知諸法性空，而大乘佛說復建立種種緣生因果相者，以爲味着不了緣起性空之理，妄執一因不平等因等，故佛方便假說，除其種種迷執，欲其證入圓明空海，得無上正徧知覺也，故以俗諦論之，法法全影，因果不亂。以真諦論之，相相全空。因果俱泯。有真諦故，卽世離世，得成超人之正覺。有俗諦故，不捨世間得成大悲之普渡。佛法無邊，二諦攝之，亦無不盡，但在各人善觀而自得耳。

今此所言，疏略殊甚，尙祈各位加以評判而指正之！

對日方法之批評

(十七年五卅紀念日在廈門公開演講)

邱 韓語
黃寄萍記

日本這回在濟南暴行，算是二十世紀以來空前絕後最殘酷的慘事，我同胞們，誰不感憤

對日方法之批評

，想滅此朝食；但因國家還沒統一，軍事未有準備，暫且不能對付。假定在統一之後，用全副精神去應付他，四萬萬人交換意見，統一意志，固非難事。若是步驟不一致，那也是無希望的。兄弟今天發表幾種意見，和諸位來討論，現在全國對日方法，在報紙上所經見的綜合有三：

其一。經濟絕交，這是全國輿論界主張最力的，便是英美人也說除此別無他法，其利益爲

(1)日本對外貿易在華實佔百分之六十以上，如果切實抵制他，他便受了極大的影響。

煤鐵棉等日本是百分之五十以上依賴中國的，如不供給他們，日本便無來源。全國早能共同一致，堅持到底，使日本經濟發生恐慌，國民受了極大的痛苦和損失。

(2)日本出兵山東，並非其國人之意，完全是田中內閣的詭計。田中因國內平民主義運動有不利於內閣，他便用外交政策去迷惑國民，分散其反對的氣焰。我們只要使他們經濟發生恐慌，日本國民覺悟了，便可自動推倒內閣，像東京大阪的報紙已在痛詆田中用砲艦政策的錯誤，即是他們民衆的表現。

(3)無論人與人，國與國，能看出我們對方的長短，萬不能用己之短而攻人之長，現在我們的軍備，是比不上日本的，但商業上可以抵制用己之長，而攻其短，用非政治的絕交，制他死命，他雖有堅甲利刃，也是無用的。

(4) 經濟絕交是不抵抗主義，易得世界同情，譬如印度甘地不合作抵抗英人，是講理性的，所以世人都同情於印度。我們使日本經濟起恐慌，國民自動罷工內閣，不難引起世界公論的同情，基上四點來批評。

1. 經濟絕交是不易持久的，從前的五四與五卅，兩回抵制，最長不過數月，從沒有一年的，這回事情較大恐難維持一年，並且今年抵制，明年加倍購買，現在許多地方，商民不覺悟，仍暗中偷販，且商民眼光短淺，只求本經利重，有錢賺，也不管是什麼貨物，所以經濟絕交，是不能持久的，不是澈底的。

2. 退一步說，抵制能堅持了，日本經濟起恐慌了，日本國民未必能覺悟，他們明知田中措施是錯的，但爲了愛國心的衝動，除非把他們所出的兵完全消滅，否則那裏推翻內閣。以歐洲歷史證之，如德皇威廉曾因國民的反對，他也出兵到別國去，施行對外侵略，以鞏固其地位，因而得到國民的諒解，所以要使日本國民自動推倒內閣，簡直是夢想！

3. 絕交是不抵抗的，這話是不錯，但我們須要顧到國家的尊嚴，與國民的名譽，我同胞是愛和平，尤其要愛尊嚴與名譽，容忍也須有限度的，沙氏說：「勇士祇死一次，懦夫不知死了多少次？」假使一味退讓，即使幸全，也等於亡了！

其二。運用外交手腕，解決濟案，這是國民政府的主張。日本這次破壞華府會議協定的議案，各協約國當然不致於袖手旁觀的。我們先用宣傳方法，取得別國或全世界的同情，使其強迫交還山東，如日俄戰後之交還遼東半島，及歐戰後之交還青島，更有魯案之對象；A.是國際聯盟會；B.美國，因為美是華府會議的主動者，國府或私人及全國教育會議，都發出電報，請美總統主持公道；C.俄羅斯，我國雖曾與俄宣告絕交，但俄未嘗承認，只要我們請他援助，他是一定可以的。用外交手腕的利益如：

(1) 折衝樽俎，不費一彈，而可收回山東，並取得人家的同情，算是最經濟的辦法。

(2) 用外交手段，可使日本在國際上陷於孤立的地位，有第三國起來與日開釁，我們反而可以處中立的地位，我們如能煽動日美或者日俄開戰，那末日本立足，一定不穩。

(3) 取容忍不戰的態度，像美國國務卿開洛格說：『以後世界不必用武力，什麼事都用外交手腕來解決』羅素說：『中國人以不戰驕人』意思是中國非不欲戰，實不稱戰，照這樣說我們雖容忍，似亦榮耀。

(4) 這次用外交手腕，敷衍過去，須受十年緩訓，再以實力相見，國府要人，都如虎羊張，很足引起輿論的同情；但是容忍，貴有限制，過限則失掉民族奮鬥的精神。其

譬如：

1. 在國際會議上，要求得自由，這是夢想！從前巴黎和會，將青島斷送於日本；華府會議，不過是列強想在華利益均沾，何嘗來替我被壓迫民族謀解放，所以當時有幾國說他是等於分贖會議，如關稅會議，也給了我們一個教訓，至於目前夢想廢除不平等條約，在個人看起來，也是夢想！

2. 中國目前未必有外交家能與日本神通廣大的外交家相周旋。

3. 我國的宣傳機關，遠不如日本，日本在各國都設立通訊社，傳佈他們的消息，而我們須依類別國，代為宣傳於世界，即此一點，已差得多了。在兩星期前，聽得某外人說，濟案是我們錯的，有的說蔡公時的被割耳鼻，遭槍斃，是中國暴徒的野蠻舉動；諸如此類的反宣傳，都因為他比較我們靈通的緣故。

4. 國際聯盟會是靠不住的，何況因為我們沒有統一，連代表權還是一個問題呢。

5. 美國恐也未必不可靠，我政府已經幾次去電，請其援助，並表示態度，而迄未答覆。
6. 即使俄國肯出兵來幫助，也不見得真心誠意，而況俄國是有野心的，且與日本似已
有諒解，所以外交手腕，也未必可以勝利。

其三。對日宣戰。一般青年的心理，都是主張對日宣戰，便是素稱穩健的申報，也主張最後

之準備，主戰的理由是：

(1) 自由是依自己流血，才可爭得的，不是大流血，便不能適存於世界，土耳其便是一個好榜樣，祇要國人下流血的決心，結果定可以爭得光榮。

(2) 對日宣戰，日本一定失敗，因為日本要佔據我全海岸，而影響列國的商業，列國便出來干涉。

(3) 日本疲於奔命，海軍有美國為敵，陸軍有俄國為敵，所以會失敗，我不信我們的思想，勇氣，比不上日本，假使有決心去奮鬥，一定不會危險的。

(4) 此戰影響很大，不但山東一省，可以收回，即一切不平等條約，也可一齊推翻。列國見我們拚命犧牲的精神，也許自願放棄在華特殊權利。

(5) 宣戰後的經濟絕交，才能普遍與澈底，至多一年，日本便會破產。

(6) 這次戰爭，含有國際的意味，不但中國有益，大而言之，全亞東及世界弱小民族，都有利益，其弊端如：

1. 我們並沒有對外的準備，恐怕未必即能應付，而且重要商埠，都在海岸，日本如乘攻擊，未必即能抵禦，損失必巨。

2. 美，俄，具有私心，恐怕前門拒虎，後門進狼，反而得不償失。我國是肥沃之地。

列國視綫所集中，情勢與比利時不同。

3. 共產黨利用機會，起來暴動，不但不敢對外，且內部重起了糾紛與變亂。

總而言之，國人從今具下犧牲的決心，等全國底定之後，統一意志，集中力量，不顧一切的痛苦，與之周旋，這是最澈底的辦法。

兄弟附帶聲明，今天是以國民資格，依普通的見理，來剖解其中的利害，謬誤之處，尚請鑒原。！

美國教育的批評

朱君發辭
沈君澤記

(十七年十一月十六日教育科同學會學術演講)

在這種公開學術演講之下，要選定一個適宜講題，殊覺困難。因為此種講題，既不能太普通，又不能太專門，太普通，便不能稱為學術演講；太專門，則聽講諸君，未必盡是教育科同學，或不見發生興趣。所以鄙人只好選出這個題目——美國教育的批評——。因為教育是普通的事業，故無論何科同學，對此講題，都能容易領略而感興趣。同時並可討論許多教育上的專門問題。

美國教育的批評

我國教育制度，可算是朝秦暮楚，從前效法日本，後又效法美國，今又效法法國（如大學區制），沒有一定的標準。但總起來說，還以採取美國者為多。譬如現在通行的六三三制，就是取法於美國的，不過我國試行，只有幾年，效果如何，還未能十分判斷。

美國教育的好壞，歐美的教育專家，已有嚴峻的批評，我們不妨把這些批評，彙集徵說們的隨筆，一方面參加鄙人的意見。

美國教育的範圍很廣泛，要在這一二點鐘內把牠全部下個充分的批評，實是難能之專。所以現在只好把牠提綱挈要的拿來講一講。

我們先講牠的弱點，然後講牠的優點，可謂用「先抑後揚」的方法。茲分述於下：

甲，弱點

(一) 學制不經濟

(1) 每人教育時間太長：美國的學校制度，是小學八年，中學四年，大學四年，專門四年（或三年）。那麼每個兒童自六歲入小學至二十六歲才能畢業專門學校，其間要度了二十年的光陰。時間這樣長，便生出下面幾個結果：

(A) 個人自立的機會減少：學生時代都是依賴家庭及教師。如把這時間延長，那自立的機會，當然減少了。

(B) 父母的意外負擔太重；富裕的家庭，當然不甚緊要，可是中產以下的家庭，不免難於支持。所以有些大學或專門學生，因為家境清談，讀書一年就要去做工一年，再讀一年，再去做工兩年，等到學位到手，已把有用的精神，消耗殆盡，因此個人的境况就受影響。

(C) 婚嫁的時期改遲；結婚過早，當然有害，但過遲也不適宜。一旦要等到專門學校的畢業，就使他的進程，如平水行舟，無任何的阻礙，也要在二十六歲，再謀到生活獨立，已在三十左右歲了，那時才能結婚，不免稍遲。

(D) 受智識的時期加長，則發展思想的時期減短。

(2) 每年讀書的期間太短；歐洲學校每年至少有四十多星期的上課，美國除了暑假兩個月，年假一個月外，其餘上課期間不過六七個月，虛度光陰不少。

(3) 中學教育期間太短；美國中學期間只有四年，所學無幾。并且大學程度，也因受這種影響而仍合中學性質，最少要在美國大學二年讀完後，其成績才會和歐洲中學或稱高等學校畢業的成績相等。因此美國二十歲學生的程度和歐洲十八歲學生的程度相等。這樣要給三年，太不經濟。

要除此弊，應用六三三制。不過美國教育行政系統，是自由演進的結果，各地方的制度不同。如有壞處，除非其自身覺悟而情願改革，政府是無法監管的。有什麼良好的新制度，

要希望各地方都一律採行，也很不容易。所以這六三三制，實行雖比我國還早，而普遍却比我國更緩。據一九二四年調查，此類學校祇有初中七零四所，佔全數百分之四。八。及高初中一三二六所，佔全數百分之八。八，共佔全數百分之十三。六。這也是一個大缺點。

最近趨勢，有的大學（如霍布京大學），把大學第一二兩年除去，併入中學，稱為初等大學（Junior College），這實在是一個補救的辦法。

(4) 各級教育界限不清：如學習外國語，應在十一二歲的時候，英德都是這樣，而美國此時的學生，尚在小學，無機會去學習，所以美國學生外國語程度，普通極低。

(5) 美國的移民很多，從德法意俄等國來的都有，這班兒童，不諳英語，在讀書的歷程內，無形中最少損失一年。

(二) 注重中材教育忽略人才教育

(1) 美國教育是單軌制的，不分男女，不分階級，不分種族，同入一樣的小學中學，且高能與低能的兒童，混在一班，因之高能兒與低能兒未能除去，而犧牲上進的機會。結果中材人才多，傑出人才少。

現有一般學者，以為要免除此病，應極力提倡測驗，選擇優秀學生而培養之，這確是一個補救的方法。

(2) 大學祇注重通常工作，極少獎勵「創造智力」。結果第一流的人物，如科學家，文學家，美術家，音樂家等，多產自歐洲。

(3) 教授的著作，多淺顯而少深奧；這可把歐美的書籍，拿來比較，就很明白。

(4) 美國大學教授，其升降的標準，常憑其學生數的多寡，口才的擅長與否；和著作的多少，而不根據其研究的價值如何。

(三) 教育行政的專制——教學之不自由

(1) 小學教師好像機器的輪齒，其教授與管理種種方法，都要受指導員的節制，不得逾越常規一步，所以創新的機會很少。

(2) 美國教育局長，可任意辭退教師，而教師不得辯護。所以教師對於局長，畏之如虎，常自懷不穩的狀態。歐洲各國則不然，如德國教員，若非觸犯學校的規律，不得任意免除。

(3) 大學教授常因言論有關政治而被免職。當歐戰開始時，美國加入協約國，極力反對德國，所以一般袒護德國的教授，常有很多學術的言論，因受節制而不能發表；或因發表而被辭退。可見號稱平等自由的北美，尙乏教學的自由 (Academic Freedom)！

(4) 美國校長和董事會，可任命教授，校長的權力，實在很大。但德國大學教授的任命

。乃根據教授會的推薦，因為校長一人，對於教授的優劣，未必能洞悉無遺。現有時不免陷於感情用事。若用教授會推薦，則此弊可免。

(四)師資缺陷

(1) 小學教師，培養殊不充分。資格不合的教師，約佔全數四分之一。

(2) 教師的待遇太薄，薪奉既微，養老金又缺，所以學力較優的教師，不願久居其位。

(3) 教師地位，因局長的權力太大，常不穩固，又教師見異思遷，服務期間太短，平均

一教師在一學校服務，至多不過五六年。

(4) 中小學校多女教師：美國教育雖極普及，但女子教育遠遜男子，而女教師既多，無形中將師資減低。

(5) 女教師嫁後不得再執教鞭：這層極無理由，既允女子掌教，應准其嫁後繼續教職。

困已嫁的女子，多知兒童的心理，且性情既定，再執教鞭，實極適宜，而反加以禁止，難怪缺少良好的師資！

(6) 中學教師們大多數是大學畢業生，缺少師範智識。

(7) 大學院教育科畢業生，尚理論，乏實習。

因以上種種原因，教育未能成爲專業。

(五) 訓育太放任

(1) 美國人以發展個性為要務，因之欲培養自由自治自動的精神，反而養成不敬，大言好辯，諸惡習，而缺少謙讓，涵養，尊敬，敏思，諸美德。所以歐洲人批評美國人為缺乏美術的欣賞，科學的精神，和真理的觀念。

(2) 美國的教師，常不欲將祖傳的禮教傳授學生，而使學生自由探討，重演幾千百祖宗的經驗，殊不知祖傳的風俗禮教，有絕對的價值，不妨直授學生，較為經濟。

(3) 美國學生雖重自由探討，但年少學生，判斷力薄弱，結果難免錯誤。

(4) 忽視強迫教育，成人教育，黑人教育，和鄉村教育。

(1) 美國雖有強迫教育訓令，但不能嚴厲實行，查現時美國白人百人中尚有七人不識字，黑人百人中尚有四十七人不識字，這就是美國忽視強迫教育的明證。

(2) 在歐戰時，美人於軍隊中發現許多不識字的兵士，始知成人失學者之多，但對於補習學校，毫未舉辦。其實此種學校，正為成人失學者而設。英國最為注意，美國雖感需要，而竟忽略。

(3) 黑人在美國沒有享受教育平等的機會，而以大學教育為尤甚。可見美國人對於自由平等主義，雖極信仰，有時未能實行。

(4) 美國教育制度，係地方自主。於是在富庶的城市，教育完美；在貧苦的鄉村，教育不振。現在有一般教育家，以為要求市鄉教育之平等，則城市有襄助鄉村的必要。

乙，優點

(一) 教育的平等與普及：美國自小學至中學而大學，其歷程如坦坦大道，貧富同行，可謂實行「大家一校」(One School for all) 的主義。

(1) 中小學校概不收學費，所以男女黑白，貧富貴賤，都有上學的機會，最近有大學免費的趨勢。

(2) 美國學制為單軌制，而非雙軌制，或複軌制，所以一般學子，不受任何的阻礙，而得同等求學的機會。

(3) 男女學生，不特同學，而且研究同一的課程，這是美國男女平等的特徵。

對於男女同校一事，在美國雖極普通，而歐人則目為奇異，因此便有許多的批評。有人說男女同校，是有利無弊的，茲撮錄其理由如下：

一，比較的經濟。

二，兩性互相勉勵。

三，男可變為溫文爾雅，女可養成自信力與自願性。

四，減少性慾，而改良男女間的道德。

五，完滿的結婚，常爲其結果。

六，訓育較易。

七，兩性有同等的機會。

八，把家庭精神，寓於學校之中。

九，使男女互起尊敬心。

但另有一般人以爲男女同校，有很多弊端，茲復撮其理由如下：

一，男女同校，毫無美德，不過是一種需要而已（因爲比較的經濟）。

二，兩性互起妨害，諸多不便。

三，男性女化，女性男化。

四，引起男女間不道德的行爲。

五，婚姻提早。

六，女子有特性，有若干學校課程，對女子不適用。

七，使女子不滿意於家庭生活。

八，女子畢業後，無充分做事的機會。

(二) 個性的尊重和發展——無窮完美的個性

歐洲學生，所得學識，全賴教師灌輸式的講演。美國則令學生自由搜討，以冀養成智力獨立的精神。

(1) 自幼稚園以至大學，學生都有自動的機會，并得選習其所喜歡的學科。

(2) 小學學生，自看教科書，自閱參考書，自動搜羅圖書。

(3) 中學大學，都採取選科選課制，此層足以刺激不良的教師。

(三) 學制之銜接——承認學分制 (Accrediting System)

(1) 凡小學畢業生，都可一律升入中學。

(2) 大學中學互相聯絡，免除誤會。

(3) 予中學校以相當的刺激而增高程度。

(4) 中學教師的教授法，不致太呆板，而求發展其創造力，因乏教師的人格，便可提高。

(5) 明示教育漸進的專業，并非臨渴而掘井的。

(四) 教育由地方自主——所得結果如下：

(1) 教育可以適應各地方的需要。

(2) 用本地人，主持本地方教育，熱心較濃，且可由競爭而得進步。

(3) 若有改良計劃，必得人民許可，進步雖較遲緩，但比較的鞏固而永久，若集權中央，改變易如反掌，一旦行政失人，貽禍不淺。

(4) 美國無教育部，只有教育局，凡一切聘請專家研究教育，和發印報告，傳播智識，都是這局辦理，功績不少。

(五) 試驗精神的豐富

(1) 海巴德主張應用心理學於教育上，使教育科學化，此主義之實驗，以美國為最盛。

(2) 福祿勃之幼稚園試驗，亦風行美國。

(3) 提倡六三三制度，中國近已採行。

(4) 設立工讀遊戲的學校（如格雷學校）。

(5) 智力和學力測驗的實驗，應用與推廣。

(6) 實施設計教學法，道爾頓制，及文納加制 (Winnetka)。

(六) 師生的和睦

(1) 中小學校學生，常循規蹈矩，絕無嘲詆教師的舉動。

(2) 大學學生，常崇拜他們自己的教授。

(3) 大學教授，常邀請學生到他家中，視若子弟，毫無尊嚴態度。

美國教育的批評

(4) 美國師生間，未嘗發生風潮。

(七) 人民對於教育有充分的信仰

(1) 人民很願捐錢辦學，所以校舍華美，設備完全，這就可以證明美人熱心於教育。

(2) 豪富之家常捐助大學，如比包代氏洛基氏加內基氏等，捐助學款，為數甚鉅。

(3) 富家而乏子女者，常把他所有遺產捐助學校。

(4) 社會和學校聯絡一氣，各公司銀行，對於學校畢業生，莫不盡力收用。

(5) 貧苦子弟在校半工半讀，社會人士，不但不加嘲笑，且反稱譽。蓋彼輩視求學為神

之聖事。

毒瓦斯戰大綱

宋文政講
李叔涵記

(十七年十一月四日理科同學會學術演講)

應用毒瓦斯於戰爭，二千年前即有此動機，惟規模甚小，效力不著，至十八世紀末由化學家之研究，與軍事家之注意，俱深信毒瓦斯之猛威，遠勝爆烈品，俱有用於戰爭之極大危險性。因之一九零七年，萬國海軍第二次和平會議，有禁止應用毒瓦斯於戰爭之議決，一經愛

和平者深幸此類科學研究成績，不至爲殘害人類之工具，孰知於議決未滿十年後，毒瓦斯即大肆威毒的歐大陸乎。

查歐州大戰之開始，法軍即已實際採用毒瓦斯，惟配置不當，故無成效，而予英法聯軍以絕大打擊。厥爲一九一五年四月廿二德軍在依普（Ypern）要塞附近對聯軍第一次之毒瓦斯攻擊，觀當時法軍統帥之報告爲：

「我軍（法）於激烈砲轟敵軍（德）後，敵於午後五時，大舉反攻，同時由飛機偵查報告，自敵軍陣地放出陰隆黃煙，濃濃向我軍陣地彌漫而至，此後結果，過於殘酷，吾幾不忍詳述，即受毒煙攻擊之我軍，茫然不知所措，荊那之間，慘苦之死，如電光雷火，宣布全軍，計前後未及一時，吾軍則放棄大小砲五十門，與無數屍體，及堅固陣地而敗退，予對此敗殘軍隊，不忍加以最輕之處罰」即知其大概矣。

當時聯軍之言論界，俱痛指德爲破壞國際公法，蹂躪正義仁道之鴻首，此類批判，是否正當，殊難決定，因高唱正義仁道之聯軍，於一九一四年，即有採用毒瓦斯之計劃，搜索一九一四年十一月號之法國化學與工業雜誌中芬勒（E. Viala）將軍之記事，謂「吾國於一九一四年，即填充溴醋酸酒精於廿六種擲彈砲中，一九一五年一月七日，由霞飛將軍運往西部戰場，於二月十一日，全量放射」，即可明瞭矣。

且聯軍自受此次之慘痛攻擊後，臥薪嘗膽，決心復讐，未及一年，亦能使德軍受毒瓦斯之脅威，所謂正義仁道云者，僅可依哀因斯坦之相對律解釋歟。

(一)毒瓦斯決然受採用之理由——歐戰爆發之初，德軍恃其猛烈砲火與優秀戰術，馳驅東西，毫無顧忌，惟不久英法聯軍，對於防備方面，頗得堅巧之臭，故掠取陣地，已覺不易，陷落城堡，更覺困難，猶以戰地敵軍，散佈森林，低地戰壕內，巧為掩蔽，以猛烈砲火既不能全體殲滅，即其所在地亦難發覺，若徒以高貴砲火，盲目轟擊，收效小而損失大，為持久戰上最宜忌避之事，因此德軍事家與化學家協議，決採用新兵器毒瓦斯，以開大戰之新生面，猶憶昔倡此議者，為柏林大學校長勒恩斯特(Nernst)，實地指揮者，為德京威廉研究所長哈伯(Haber)因毒瓦斯具有彌漫擴散於大空，而密聚於砲火不能直達之鹽壕，森林，低地等處之特性。嚮之特以防禦砲火之安全地，對毒瓦斯適呈反對現象，即一變而為受攻擊之良好目標，如號稱天險之法國西部要塞依普，受長時之劇烈砲火攻擊，並未震動，而遭毒瓦斯之奇襲，未二月即陷落，適足表示毒瓦斯猛威之一斑。

(二)毒瓦斯應具有之共通性——用於戰爭之各種毒瓦斯，並非全為氣體，如霧狀粉狀之液體與固體，習慣上統稱毒瓦斯，凡無色，無臭，易揮發，易液化，較空氣重，難分解，劇毒之物質，俱極適於毒瓦斯戰，有毒之液體與固體物質，受爆藥之爆裂後，揮發為霧狀或粉狀

與氣體所呈結果，大致相同。

(三) 毒瓦斯之發射方法——計分放射，投射，瓦斯彈射擊三種；(a) 毒瓦斯發射，為最初之方法，即以高壓低溫使毒瓦斯液化而保存於具有活塞耐壓之金屬罐內，握機此毒液體數百或數千於第一火綫前，利用清塵，黃昏，陰天，每秒三米之順風，將活塞一齊開放，則毒瓦斯即發生揮發而出，成瓦斯雲而向敵軍彌漫進行，其高度為三乃至五米。有效距離，約二千乃至三千米。故只能攻擊敵軍之前綫，且此法受天時地利之限制過大，近僅作為一種補助戰法，如逆風不能放射，晴天瓦斯易於升騰，不宜放射，由下而高，瓦斯易於返迴，不宜放射，水能溶瓦斯，雨水亦不能放射，順風風速過大，瓦斯易受吹散，亦不宜放射，且違備預備時日，易為敵人發覺，預為防備，或更施以砲轟，自軍反蒙其禍，猶以僅能用於固定陣地之攻擊，而不能移動作戰為其缺點。(b) 毒瓦斯彈射擊，係用投射器，構造甚簡，為直徑四英寸之鋼筒，筒底呈半球形，內有彈簧，司瓦斯彈之發射，彈內含多量之毒瓦斯液與少量爆藥，藉其爆力，即可投射前方，可達距離，為一千五百乃至三千米，投射前之準備為埋伏投射器數百或數千門於最前綫，以金屬綫連結全體投射器後部之信管，通電則可為同時之放射，準備約需廿四時間，受天時地利之限制，雖不及前法之大，然仍難免受敵方之發覺。(c) 瓦斯彈射擊，為最進化之毒瓦斯戰，因依瓦斯溜彈之大小，可應用於輕，中，重各途

發砲，山砲，野砲，重砲等，彈內毒液與爆藥有適當之混合比例，由其發射，即可發揮猛毒與爆烈兩作用，且放射器爲各種砲門，無需準備，無受敵人發覺之缺點，且可隨時放射，使敵人防不勝防，可達距離在萬米以上，故幾不受天時地利之制限，陣地戰與運動戰可同時並施，更爲前二法所不能舉行者。

(四)毒瓦斯之分類與各論——由其效力遲速上可分爲遲效速效二種，由其毒性上又可分爲窒息性，中毒性，催淚性，噴嚏性，腐爛性五種，前四種爲速效毒瓦斯，遲效方面，極腐爛毒瓦斯一種，間有催淚性毒瓦斯屬於此方面者，概括而言，氣體與易揮發之液體，屬速效者多，難揮發之液體與固體屬遲效者多，以下就五種毒瓦斯中各舉一二例略爲解釋以明毒瓦斯之本體。

(甲)窒息性毒瓦斯——其主要攻擊部爲呼吸器官，猶以肺爲第一(a)綠氣——爲最初採用之毒瓦斯，易於製造，易於保存，加壓則易於液化，減壓則易於揮發，較空氣重二倍半，故其性質俱適於海瓦斯戰，惟有特臭與綠黃色，易受查覺，易溶於水，易爲曹達或炭酸曹達之分解爲其缺點，其功效甚少，近已不採用，但以此爲原料，可製造各種毒瓦斯，故其價值仍未可輕視。(b)日光氣——混合等容之一氧化碳與綠作用於日光下，即可合成此毒氣，故名日光氣，無色無味無臭，較空氣重三倍餘，肺部一受此毒瓦斯之攻擊，即生腫脹，且組織

遭受腐蝕液化，進而波及心臟，遂致於死，吾人居屋中設有此毒液微滴之揮發，則身發後毒可致命，其劇毒諒可想見，中毒症狀之表現約在十二時後，惟遇水即分解為無毒物。

(乙) 中毒性毒瓦斯——青酸——多以配糖體形廣存植物界，為沸點二五度之毒液，最少量能致人於死，其氣體之淡薄者能麻醉人之神經中樞使成白癡，濃厚者則立時破壞神經組織，致人於死，比重較空氣輕，易於揮散，故一般多與哥羅仿混用。

(丙) 催淚性毒瓦斯——綠化匹克林，為沸點百十二度較水重之液體，易於揮發，對視官之侵犯，極為銳敏，空中有此氣百萬分二之存在，即不能啓目而視，且為安定不易分解之化合物，其效用能支持至五日，歐戰中期，曾大為採用。

(丁) 噴嚏性毒瓦斯——俱為含砒之同體化合物，由爆藥之爆破呈粉霧狀而肆其猛毒，於催噴嚏外兼誘嘔吐——(a) 二因青化砒，為固體有蒜臭，其微量即可刺激嗅覺，濃度稍大，鼻孔咽喉俱受燒灼之刺激，而催噴嚏，繼以嘔吐，惟遇水即分解。(b) 麥水耳二綠化砒，為無色之液體，其少量之蒸汽，能作用於鼻孔粘膜，喉，肺，催進嘔吐，並促皮膚與粘膜之腐爛，不易防止，毒性較日光氣強，故大戰中亦多採用，惟遇水則亦分解。

(戊) 糜爛性毒瓦斯——伊普乃特 (Yperite) 即 BB^1 dichloro-ethyl sulfide 為最猛毒之毒，故有毒王之稱，目為天險之法國伊普要塞，係受此毒瓦斯之奇襲而陷落者，故名之曰伊

皆乃特，以爲慘痛之永久紀念。據英軍統計，在伊普靈塞聯軍受伊普乃特攻擊之損傷，較大戰中由他種毒瓦斯所受之一切死傷爲巨，其威脅實可想見，由綠化硫黃與耶水倫 (Dithyane) 作用，即可合成此毒瓦斯，爲有惡臭之無色油體，沸點爲二百十六度，揮發較難，普通多與哥羅仿 Chloroform 混合填充榴彈內，以促其揮發，中毒者雙目，皮膚，呼吸器官等俱受侵蝕，而生成結膜炎，喉頭炎，氣管炎並紅疹與水泡帶，劇烈者即時死亡，輕者亦爲侵蝕皮膚病。難以治癒，據云，此毒瓦斯極易溶於脂肪質，故能滲透皮膚而深入體內，且迅速擴散於各處，起加水分解，生成鹽酸，而被壞原形質之生活組織，故罹者極難治癒，空中有此毒瓦斯千四百萬分之一之存在，即侵犯雙目，有五百萬乃至三百萬分之一存在，即能糜爛皮膚，但遇變化劑仍分解爲無毒物，故普通多以漂白粉防禦。

結論——毒瓦斯之威脅，既如上述，所謂國際聯盟，所謂非戰公約，果能禁絕此物於戰爭乎，俄法之份我穴 (Foch) 元帥，在紐約大晤士發表之言論「次期之大戰，決非血戰，而爲毒戰，直言之，即爲毒瓦斯戰，吾人不能禁止毒瓦斯之採用，猶不能禁止戰爭，故一國統帥於一般戰術外，對新化學兵器須有充分之準備與訓練，始可應付切迫之環境，」即可知其不能矣。且由英軍事當局之統計，歐戰間凡對毒瓦斯有防禦之進化國，因毒瓦斯攻擊而發生之死亡率，僅佔全死亡率百分之三，(砲彈死亡率在百分之七十以上) 可證明毒瓦斯並

如砲火之殘虐，且受攻擊者勢必着用笨重之防護面，防毒衣等，呼吸既覺不便，視察亦不自由，運動更感困難，故戰鬥力全受剝削或減少，避免戰禍之趨於極頂，無形中或更可促和平之實現云。總之毒瓦斯戰爲化學技術戰，並爲瓦斯原料戰，若德之毒瓦斯研究較各國俱爲進步，而大戰末期，因各種原料之缺乏，不能不向物質豐富取用不竭之聯軍乞和，蓋人皆知，對科學尙無根底之中國國民，當此切迫時期，縱不能爲攻擊之準備，亦當爲防禦之研究，不然將來果變若何慘害，則非予所忍預想矣！

原自由

張頤 講
陳兆恩 林蔭光 記

（十七年十二月十三日在文科同學會學術演講）

自由之義，我國漆園叟於逍遙游篇以「無待」二字闡之，於在宥篇則言「自在」矣（郭象註在訓自在，陸德明釋文宥訓寬。近今論彙人口所謂「自由」(Freedom)一名，乃數十年中歐化東漸之舶來品。彼亦具有精義，非可含糊謂即我國之舊也。此後風起雲湧，不脛而馳，遂爲一般人士之口頭禪，西人「不自由毋寧死」之說，傳徧國人之口，一若自由之真義，已家噓戶曉矣。然按諸事實，蓋有大謬不然者。其所謂自由，不外以訛傳訛之一種佳話而已。實以自由之真諦，則莫名其妙。先總理三民主義民權第二講中，曾慨乎言之矣。

然此亦無足怪，自由一名，其在西洋之歷史，凡二千餘年。其始起於希臘城國（Greece）政治之衰後，人心對於當時政府，深覺不滿。個人願望，不能得之於國家，乃求所以改善其當前之社會情形者。此其起原實出於消極之需要。迨後碩彥輩出，對於自由之真義，研究者代不乏人，積二千餘年之極意發揮，至於今日，猶未能得澈底之正解，但大致不差已。

自由者，人生之必要條件也。苟能得其實義，見諸施行，則足為我國民權之先導，以發展我國固有高尚之精神，是誠不可不深切研究者也。然苟望文生義，則末流之弊，必入於放僻邪侈，肆無忌憚，於青年之修養，國運之培奠，有莫大之影響，則尤不可不深切研究也。惟此題範圍甚大，若細加討論，以每週一小時計可講一學期，殊非片言所能了事。今日譚頌，不過粗述梗概，聊為發端耳。

按晚近自由說之甚囂塵上者，類為信教自由也，思想言論自由也，集會結社自由也。此有識者所公認為行為上之自由也。然細按之此等只可謂從自由本義推衍而來，見於行為上之果，非即自由之本義也。人之言，動，視，聽，出處，語，默，莫不決於意志。意志決於然後五官百骸應之。是故凡言自由與否，只適用於意志，至於思慮，信仰，乃至一切動作，皆皆意志之命令也。本無所謂自由也。意志者，一身之發動機也。其人之意志何若，則其行為之品格亦如之，我欲為兢兢業業，不遑寧處，抑為飽食終日，無所用心，皆在我者，自我決之。

也。此五官百骸未動之先，意志之所有事，絕不受任何外力之束縛，縶絆者，是自由之至也。是故人之自由與否判於是。若外意志而談自由，着眼於行為上之一支一葉，則每所謂自由。即有之亦只爲外表之自由，執行法令之冒似自由，而非根本自動之真自由。質證自由之本義，已落下乘，無足貴也。是故德國學者羅德克氏 (Rohde) 從意志立論，確定人類之自由，以爲自由即自決 (Self-Determination) 之謂。意志之是否自由，即視其能否自決。兩自動者是曰自由，由外鑠者曰不自由。個人有個人之自決，民族有民族之自決，各個人各個民族，各有其人生觀，宇宙觀，及文化背景，依之以自定其理想的人生之極則，其行為之標準，生活之趨向，由是而決。此其意志之自由者也。迨乎目標既定，則須悉力赴之，以實現其所懷抱之理想。如是則須一依其思想之法則與所定之計劃，邁往無前，不容徘徊瞻顧，以圖目前之自由也。此西哲二千餘年幾經研究之結果，是即自由之真義也。非謂放棄一切，惟意所欲，見異思遷，中踟躕之謂也。

是故自由之義，訓爲自決 (Self-determination)。則不但具有積極的提示，且可免望文生義，以僞亂真，淆亂自由本旨之弊，常人或以爲所欲爲爲自由，實則此種自由，茫無涯岸，決於欲而不決於理，決於情而不決於志，情欲之動，兩覆雲翻，不足以爲自我之代表，故此種動作，只得謂爲放縱 (Licence)，不足爲自由。蓋其結果，只縱情任欲，蕩檢踰閑而已。

或以惟意所欲，一無牽拘爲自由，實則此種自由，儼若士女許樂之觀劇 (Opportoe)，靡無動因，後無鵠的。無動因則外乎統一之意志，無鵠的則失其進行之趨向。頃刻萬變，漫無歸宿，雖謂之爲決且不可，况於自決，故亦不得爲自由。或以不受制限，無可無不可爲自由。其實此種自由，乃一種模稜兩可，精靈無擇之隨意 (Option)，東決東流，西決西流，「任其自然率爾之因果機緣，而自體則一無所守，可以隨時隨地而起，亦可以隨時隨地而止，猶閒雲無意，流水無心。一日之中，其認爲可決者且千百，而實未嘗一決，似此烏得謂之自由？或以當機立斷，一乘成心爲自由，實則此種自由，乃一種偏執之武斷 (Arbitrariness)。石心不轉，一成不變。乃出於非理之拗性，非出於合理之自我也，大抵真正之自我，乃合理之意志。而此則爲悖理之意志，不足以代表真正之自我。故決則決矣，而不足爲自決。是亦豈得云自由。

此四者皆通常所妄認爲自決者。其實皆出於非理之自我。實際上每至出爾反爾，自相矛盾。故動多悔尤，蓋當任意妄行之際，未或深省，輕靈緩急，胸中絕無權衡，致或過或不及。迨其窒礙難行之候，始回頭猛省，謬誤多多，始願初不及此，幾若本心不願負此責任之罪前後如出兩人，自不得不推翻故我，以維今我。然其所謂今我，又非經通盤計算者，則審過境遷之候，後我勢又必推翻今我。如是以往，終其身任悔禍怨尤之中，晝夜漫漫，無有是處。

。就自由之本義言之，世間最不自由者，莫此若也。今之空言自由者，大率類是謬所纏積，非成是者也。

自由之義雖如此，然吾人實際生活上究能得自由否，吾人意志究係自決否，是不可不知也。大抵吾人生活境域，可分三界：(一)自然界 (Realm of nature)。(二)社會界 (Realm of Society)。(三)向慕界 (Realm of Aspiration)。三界性質不同，條件各殊，其間自由意志之表見，亦各處隨之而異：

自然界者，時，空，因果關係，及其他自然法則所纏維之物質現象界也。現象之中，有其必至之事，當然之理，水潤火燥，土重而氣輕。柄鑿不相入，前後不相蒙，是孰使之然耶？其必曰自然法則。自然法則之最普遍而必然者曰因果。因必生果，果復為因。因果相隨，藥如貫珠。事無大小，物無巨細，無不為此連珠線上之一節。譬如電燈，開其櫃則發光，閉機其因，發光其果也。然溯而上之，則發光之因，復有其因，因復有因，以至無窮。求其初因，則固不得其朕也；推而下之，發光之果，復有其果，果復有果，以至無窮，求其最後之果，則亦莫窮其際也。故物質世間之事物，皆息息相關，有往必來，無張不弛，參伍錯綜，牽一髮而全身皆動，此因果相乘之理也。

然而何以有此因果相乘之一大事乎？既不得其邊際，則其故惟有求諸因果之自身。然而

即因即果，其自身皆被動而非主動者也，果從何處求得一主之源，以爲無量因果之初因乎？依亞里士多德言之，此主動之源，即『不動始動』(Unmoved prime mover)之本體。惟其不動，故能外因果之律；惟其始動，故能爲衆動之因。物莫不趨慕本體(Reality)，而期與之冥合。以此爲因故衆動起，而本體則不動者也，此猶我國所謂太乙居所而衆星拱之也。故唯此本體爲外因果，爲真自由。至於一於一切現象，皆不足以言自由也。

康德(Kant)於其純理檢核(Critique of Pure Reason)中申西自由乃超邁之名稱，屬於理解的本體，經驗之現象無之。復於其實理檢核(Critique of Practical Reason)中揭示人類道德生活(Moral Life)之存在，以爲吾人本有向善之意志(Good will)能志於無上之道德律(Moral Law)，而此向善意志者，蓋即理性之實踐方面。此實踐理性(Practical Reason)又卽此道德規律，不容假借之絕對命令(Categorical Imperative)之原，故向善意志者，不過吾人理性，曉然此律，因而屏絕外誘，不屈不撓，自承受之，自執行之。換言之，卽志於窮理盡性，盡吾人之天職。倘非意志自由，不受外鑠，不克臻此也。蓋此理性，乃宇宙人生大經大法之所寄。人類不僅有形而下之身體，爲現象中之一物；且兼有形而上之精神，爲超現象之理性，今此理性，既爲現象之本體，萬事萬物之理，於此得其天樞。則吾人苟能窮理盡性，是卽神全氣合，與本體並，與天地參矣。人類生活，苟達此境，自然能獨因果而

上之，此即西人對於物質因果與人類自由之說明，與中土思想，相去並非甚遠者也。

雖然人生而有欲，爲畢生之大累，無智愚莫能外。孟子所謂物交物則引之。故物欲陷溺，則夜氣亡。放其心而不知求。由此觀之，人之超於自然界者，雖有自由，其在自然界者，則直與鹿豕同歸，無自由之足云矣。是亦有辨，從來所謂欲者，蓋兼括食色之欲，名利之欲，學問之欲，道德之欲而言也。欲雖則一，其間高下之殊，則判若霄壤。吾人飢而不能不食，寒而不能不衣，男女居室，人之大倫。凡所以維持肉體之生活者，舉出於天然之需要 (Natural Wants)。天然之需要，盲瞽無知，任運而行，無間動植皆同之。植物之需雨露，亦猶動物之求食色也。然此種狀態，其在人者，微乎其微，幾於不可見，蓋人類之需要，雖乘諸天然，而對於其所需喪之對象 (Object)，恆有多少之知覺 (Consciousness)。此種需要而兼知覺之欲，是曰獸慾 (Appetite)，就禽獸中已可見其概，於人實尤顯著者也。既有多少之知覺，則其間亦必有多少自動 (Spontaneity) 之成分在，然此猶不足以明人類在自然界之自由也，人性中最顯著之現象，即尋常所謂欲 (Desire) 也。欲者，對象在望，而求以得之之態度也，求而得之則滿足 (Satisfied) 而快感生，是曰樂 (Pleasure)；求而不得，則希冀之情益熾而不快感生，是曰苦 (Pain)。其所對目的，率爲一種美好之事 (The object as a good)，自食色，財貨，以至才智，名譽，仁義，道德，莫不可爲欲之對象，老子所

謂「不見可欲，使民心不亂」之「欲」，卽此是也。其非美好者則不足以起欲，然美好之利，依主觀而定，見解有高下，則好惡亦懸殊。「好德」，「好色」，罔不聲應氣求，急其所好，求其所無，而殊等異倫。雖在一人，亦依其當前心緒 (Mood) 而所欲有不同。蓋人恆於同時具備種欲。其一時之趨向，視其中最強有力者而定；而其平均趨向，則視其人所有諸欲之平均性而定。故就其所好 (What one likes)，可以想見其爲人 (What one is)，是故嗜欲爲格之外表。尼山所謂「人焉廋哉。」卽此之由也。

然則人欲之中，實有充分之自動性 (Spontaneity) 在也。唯其有自動性，故其權出於我，可輔之代理，以成善而去惡。赫格爾氏 (Hegel)。於其著作中，間以欲字 (Desire) 爲意志 (Will) 及道德觀念 (Moral sense) 之代名，職是之故，而宋儒之言「欲當卽理」亦卽此也。非是則陷溺於欲者無足資矣。是故人類雖在自然界中，亦可謂之爲自由也。

雖然，人者合羣之動物也，政治之動物也。有生卽有社會。而社會之中，則有風俗，習慣，政治，宗教種種權力之束縛。雖一動之微，罔不推移因應于有形無形中，受種種之顯管暗示。雖有自由之意志，自動之嗜欲，必壓之抑之，驅策而軟化之，使之不能從心所欲，唯志所顯。就表面上觀之，社會亦有其必至之事，當然之理。人之不能自由，幾同於物矣。雖然人非木石，乃具心力意志之靈。雖與世推移，然社會，政治，宗教種種法則，關係之來，

乃卒於人心之所同然，發於中而見於外者，所謂由儲能 (Potentiality) 而成教實 (Actuality)，非外加之壓力或迷信。由是言之，社會上諸必然條件，皆自我施之，自我受之，未可藉目爲社會之桎梏，人羣之羶綫也。

抑社會何以有此必然關係乎？此則由於人類之有理想學的 (Ideal)，蓋人莫不懷抱其莫大之理想目標，不以當前之滿足而止，恆踴躍前進，以求其盡善盡美，苟安自足者，每爲社會所不齒，以其無遠大之志也。人惟不自足，故常有所願 (wish)，欲 (desire)，希望 (Hope)，當其未經理性之調節，而一意貪求，是曰欲。心有所好，而對於所向目的，僅留幾希之望，未詳究其能否達到，是曰願。既有明確之理想，而冀其實現者，是曰希望。有所願，欲，希望，則必求所以達之。由是社會種種關係起。故社會上之關係，不必卽爲不自由之徵也。

然此亦有別，所謂社會關係，乃指爲實現理想而起之條件，非囊括非理之成分也。所謂理想，乃指意志經理性輔佐審核後所定之目標。蓋必如是而後能合理，合理乃能得真自由，非謂放情任意之欲望也。若一憑盲目之情感，使意志屏息於嗜欲之下，則沉迷不返，跼促如轡下之駒，不足以構成理想，更無所謂自由也，即使合理之目的，而因屏息於外界非理權力之下，不克致力於其所懷抱之理想，則亦不能得真自由，不第此也，宗教之信仰，本出於人心之所同然也。然苟其所宗之教，過於幼稚，揆之文化既進，智識既高之心理，顯然相悖

。則宗之者意志受其壓逼，思想受其束縛，是直全無自由。是故真自由不特必出於意志之自動，尤須待自由理性之轉導，及自由環境之助成焉。

是故自由也者，非絕對破除制限也。絕對破除制限，即是破除自由。真自由不過於生活行程之起點，能充分用合理之意志，以自主自決之謂也。若無限制之自由，乃自相矛盾之幻想，是形式之假自由，世間必無之事也。蓋行爲必有其繩墨生活必有其鵠的，非可率爾棄置，生活而無鵠的，行爲而乏繩墨，則泛濫無歸，抵抗無力，如無舵之舟，飄風之葉，外界得而制之矣。外界得而制之，是之謂不自由也。故與其制於外界而不自由，孰若自制之猶有自主之餘地。此所以人生必有制限，而無絕對之自由也。吾人可反對某種法律，然此種法律廢除之後，必有他種法律以代之，不能遂一無法紀也。雖然，自制固屬消極，然吾生之理想，我自擇之也；吾人之繩墨，我自引之也。立法者我，執法者亦我，其誰曰不自由？且我之所以自立法而自行之者，非徒以抵制外力已也。將以達我自由選擇之大目的也。此的不達，則吾生之意義無以明，吾志之自由無以見。白駒過隙，棄我而去，我其爲自然之芻狗乎？是故苦心壹志，胼手胝足，我必爲之。雖若似於不自由，然而所以達我之大目的，成我之真自由，使我實證真我，睥睨盎背，通暢四肢者在此也。自然之律，社會之法，我所以兢兢守之，不越其藩者，以其皆足爲我奮進之資，皆爲我所慘憺經營而求得者也。非然者，則自然法則

，社會關係，我苟置之不問不問之列，其奈我何？譬之食飯則果腹，開燈則發光，因果相隨，如聲起響，我因之而知所措手，因勢利用之，以成我之計劃，是不啻以吾力而審觀化 (Objectivity) 於外也。不然，則食飯或果腹或否，開燈或發光或否，則雖有英雄，無用武之地矣，是故自由者，積極而非消極也，制限而非放縱也。真自由不但不悖於自然律，社會法，且必待此數者而後可以成其為自由之真義也。

自由之意志既成，則必隨其所指，守一定之軌道，不容毫髮變更。是故道德生活之中，有其必然之途徑，為人生之制限，而不容不謹遵恪守。蓋遵守此自由意志之制限，即所以尊重此自由意志也。故自由意志唯一而已。否則今日之自由意志，所決之案，明日推翻之，是無所謂自由也。是故康德以自由意志所志之道德律為絕對不容假借之命令 (Categorical imperative) 者此也。

唯然，故自由意志有其固定之具體 (Embodiment)，其在個人者曰性格 (Character)，在社會者曰民族精神 (Ethos)。性格者，所有原動力 (Motives) 之經組織為一首尾相連之系統，使各得其相當之位置，不相衝突者也。西哲有謂人因有原動力故為不自由者，其實非是，蓋原動力即自由意志之所在，非外樂也。性格既成，則不能輕易改變，故善惡判而君子小人分。譬之信義乎之人，言必信，行必果。或告貸於人，雖窮困必償。蓋此種人對於行為之

善惡，有一定之權衡。凡一事之來，必以其所持之權衡較量之，故是非立判，擇善而從，雖乎不拔，雖九死而不悔。例如政治家每每宣傳主義獨還時網，瀾且不測。此可謂不自由之至也。然而首義之士，終不以是而懼其氣，且再接再厲，視死如歸。非不知有生之可貴也。蓋其理想目的所在，以死殉之，正所以實證其壯志之不奪，真我之自由。所謂求仁得仁，是即其自由意志之絕對命令也。

不寧唯是，性格既成之人，對於其所抱持之理想，恆具一種俯首皈依，全力以赴之誠心 (devotion)，猶宗教之信仰然。故西哲謂「人各有一上帝」，東哲謂人各有天，即此意也。信仰既深，行爲偶有不善，則良心之責罰隨之，故君子慎獨，雖暗不欺。是故人格爲希世之寶者此也。今人譏輕諾寡信之人爲「無人格」者，以其性格未成，一身之中，如焚如醉，其自我等於朝暮之蜉蝣也。民族精神者，社會之性格也。社會當過度時代，則異論百出，莫衷一是，無所謂公是非，蓋選擇其理想目的之時也。迨選擇既定，人必翕然，則依之以爲是非之權衡，合者是之，悖者非之。故是非自有公論，蓋社會性格已成之時也。此即自由意志之實現於生活中者也。

抑更有進者，自由意志既爲個人及社會之基本原理，其來源必本於正確之人生觀及宇宙觀。蓋人生之所以爲人生，與外界實有不可分離之關係。自由之意志奚若，根本上必視人生

之意義奚若；而人生之意義奚若，則必視其對於宇宙萬有之解釋何如。此從自由之研究而入於形而上學之中心，乃哲學上之根本問題也。其詳要非可立談而盡，姑述其略可也。

吾人雖不研究哲學，而日常思想言語之中，不知不覺已先假定一種宇宙觀，人用觀，蓋必如是而後有所謂思路，否則對於宇宙人生既胸無成竹，則思想必失其經緯，與頑石何殊？故理論上哲學思想為普通思想之條件，非僅備員之學而已。常人平日無意中所假定之宇宙觀，最普遍者類為素樸實在論 (Naïve Realism)。以主觀與客觀對立，而於中推想其關係。外則或唯心，或唯物，因智力之殊，着眼因之而異，宇宙人生之觀法，亦因而不同。故雖同此宇宙，同此人生，而在人心目中者，則千差而萬別，是故欲討論自由之普僑義，必先研究宇宙之性質。世間萬有紛紜，其為冥頑不靈之物質乎？抑為先明洞澈之精神乎？其為秩然有序，各具目的乎？抑為變幻無端，一憑衝動乎？如為冥頑不靈，變幻無端，一憑衝動之物質，則懂懂往來之人羣，亦物質界中因果連珠線上之一節，人生不過數十寒暑之機械運動耳。無所謂意志，竟無所謂自由也。苟其為先明洞澈，秩然有序，各具目的之精神，則必有一潤治宇宙，磅礴萬有之統一靈，以為萬事萬物之基本原理，就上所論。吾人生活中雖在自然界尚有自主之餘地，而在社會則純為合理意志所行之境，則人類之為自由，固彰明較著，不可誣也。是故向慕界瀾淪宇宙，磅礴萬有之統一靈，其存在尤不容疑也。然而自然界中欲求一能

與此基本原理冥合者，查不可得。吾人只能於人類精神界中略見其朕耳。故人類精神與普徧之統一性必有與立。即使普徧之統一性，非即人類之精神；而人類精神，必屬於普徧統一性而無疑。然則物質界之必然律，安知非即精神之律貫乎？由此觀之，宇宙之中，竟無所謂主客內外之絕對分別也。

吾人苟能不拘墟於小我（你我之我，各別之我）之界限，以純理之辨證（Dialectic），從宇宙人生全系統之著見於實際上者，慎思明辨，貫通其條理，則見萬象紛紛，莫不同出於一元，而人心天理，竟不可得其分別。互六合之廣，只得其一，而無其二。蓋其初莫非一理，雖中散為萬事，而莫不合乎一理也。此所以僭言『一貫』，老言『得一』，佛說『一如』，而柏拉圖則謂能由多中見一，哲理思過半也。夫唯一，故凡天下之理，莫不出於是；天下之事，莫不決於是，大我之外，纖芥不存，是誠無外之大，更何主客之分，物我之辨哉？然則自然界之因因果果，社會界之推移因應，皆自動而不由他，易所謂『天下之動貞夫一』也。貞夫一，故能出入萬有，自強不息也。

雖然，此所謂大我，非抽象之玄我（Abstrakt Selb）也。苟其為抽象之玄我，則非抑物從心，必至離著談玄。柏拉圖所以造空中樓閣，斯賓洛莎所以立心外上帝，職是故也。自我者，意志之充分發展，而經理性之調節輔翼者也。然而意志與理性非二事也，心一而已。從其

致動之因言，則爲志；從其了別之力言，則爲理。志唯能動，故沛然莫之而禦，理唯了別，故湛然而不可測，雖功能各異，未始非渾然之心體也。理智活動之際，意志未嘗不推之挽之，擴充而接濟之；意志活動之際，理智亦未嘗不輔之導之，誘掖而啓迪之，雖有消息於其間，而罔不通力合作，聯爲一氣，故心量如流，滔滔而莫識其倪。是故以言自由，則意志自由，而理智亦非空疏；以言明瞭，則理智明瞭而意志亦非盲動，蓋一而二，二而一，無所出入於其間也。前言自由只適用於意志，乃爲方便計，別乎其他動作而言也。是故在人則成一整個之小我，在宇宙則成一整個之大我。人心與宇宙，大小之別而已，推其極則未嘗非一理之貫注有元有會。可以殊途同歸，百慮一致也。

是故就向慕界言，則大我者，無對之一也。無對則無他，唯一則無二，其爲自決自由，可不煩言而證，然其所以雖決自由，要有其道，可以推證而得，非徒托於幻想空談也。

於此有一要義當先說明：卽此大我爲有知乎，爲無知乎？此常人所必發之疑問也。然而無可疑也。大我有知者也。特此所謂知非必指吾人腐體上知覺之知，知者以理，理之所在，雖不必有見，聞，觸覺，其爲知則一也。人之能知，理也。吾官百骸，雖以附於理而有其覺，然而終以其性別於理而不足爲真知也。孟子謂「耳目之官不思」。「不思」是不覺也。耳目爲聰明之官尙如此，其餘蓋等而下之也。今人動以肉體之知覺例形而上學所說之知性，故井蛙

語天。無有是處。是故孔之天，老之道，下至費希特 (Fichte) 之真我，柏克烈 (Berkeley)，斯賓洛莎之上帝。雖闢發幽查，談言微中，罔不篤爲河漢，詫爲怪誕，下土聞道大之，有由然也。所云知者，以其有理 (Rational) 有極 (Teleological)，井然不紊之謂也。此唯心論 (Idealism) 之精義，知乎此則足與言大我之生成矣。

大我之生成，從何處說起乎？此哲學之問題也。其道不外乎二：(一)原其所自始，(二)跡其所以終。知所終始，則其中可不言而喻矣，終云者，大我最後之鵠的也。大我唯其有最後之鵠的，故能不斷進行，於無常 (Contingency) 中得其常 (Constancy)，雖就科學所研究，亦無而不可推見此最後鵠的之存，蓋天道有序，自然有理。有序有理，則有其傾向之致，必至之境，故四時行而百物生，非一任衝動 (Impulse)，放而不知所歸者。唯心唯理之所以異唯物者，其端在此。

由是觀之，則大我之有最後鵠的，無可疑也。然此鵠的孰令致之乎？若言由於他力，則大我亦命定耳，無異於物也。大我唯一無者對也。唯一無對，則此最後鵠的，除大我自空之外，竟無其他能代其危也。故大我行程之最後鵠的，自立者也。自立故自決。自決是自由也。

雖然，大我之自立其鵠的，在何時乎？若立於行程之終點或其中途，則其始必有徘徊歧路，不知所歸之時，混沌之說難知，創世之記難憑，其或有鴻濛始分之日，不可得而知也。

若以由推之，則大我固無端，而宇宙本無際也。時，空，因果之參伍錯綜，不斷進行，蓋終古如斯，去者無窮，來者無盡，生滅之事未已，大造之向不易，生類聯延之歷史，會不離現前一瞬也。然則大我最後之鵠的，其早定於泰始時乎？夫然，故萬有雖雜障並出，熙來攘往。從大我——從宇宙之全系統——觀之，則各具意義，其生也有自來，其逝也有所為。對於最後之鵠的，而未嘗一日或失之也。

就尙所論，此最後鵠的之起，同於其始者也。始既無始，故最後鵠的亦無始。更復析之，無始者無終。最後鵠的終也。終既無終，乃至大我之行程亦無終。曰，然則大我所立之鵠的，不幾等於無乎？曰，否。彼固未嘗立一端之的也。其所向者中也。唯其中故能外終始而因應無窮。禪宗所謂『來處來，去處去』即此意也。且中者不偏之謂也，大我既向於中，故言時間則無先後，言空間則無左右。是故大我而超時空外終始者也。大抵時空之中，人事有終始，時空之外，真理無參差，大我超時空者外終始，故其相只可證而得，不可言而辨也。此老氏所以『希言自然』，釋氏所以『法爾』，『如如』，赫格爾所以談絕對 (Absolute) 不離乎有 (Being) 也。

雖然，真理非遠也，苟能不執不固，如實理解，則可由文字以入實相，是故大我之立，亦有得言者。前言個人性格及民族精神之成，由於自由意志之實現，使生活有一定之目標，

蓋經通盤計算，將所有種種意向(Purposes)，種種假記(Postulates)，及種種原動力(Motives)，通同別異，折衷斟酌，組爲不相矛盾之系統。故能持之而不疑，行之而無悔，則爲真自由。大我之立，其理亦然。蓋既將一切可能意向，假設，及原動力，通體位置之，使恰如其量，既不相衝突，又能各盡所能，以取邁往之功；各取所需，以塞滿足之望。是故大我生命之觀點(View of life)唯一，宇宙行程之計劃無二。允執其中，不背於自然界，社會界之事實，又冥合乎向慕界之真理，美醜同來，善惡並立，而莫不自得。所謂以不齊齊也。是故迅雷破山而不驚，大浸稽天而不溺。着着進行，以貫徹其觀點，實現其計劃。其事必至，其理當然。雖因定如機械，而莫非大我之所志。其自決始於無始，終於無終。故其自由亦曠百世而永保，是真自由也。

復次，所謂大我，非可着相以求，亦非可離相而得也。創世記察察之上帝。着相以求者也；汎神論(Pantheism)泊泊之上帝，離相而得者也。前者失之執，後者失之泛，皆未能得其環中也。大我不可見者也。吾人所以知之者，由其生活之觀點，行程之計劃，推而得者也。外乎此則固不得其倪也。是故大我卽此觀點，卽此計劃，出入萬有，周行不殆。我國所謂道者此也。道爲萬物締造之本，又卽萬物共由之路。道之所念，卽道之所之。是誠自由之至也。是故向慕界爲真自由之境域，萬殊歸一，不特無所謂自然界及社會界之束縛，卽自然界

及社會界之分壤，亦不足道矣。

或曰，向蕪界萬殊歸一，以成無外之大我，其爲自由固也。然此乃從宇宙全系統之觀察點而言。所謂大我，無異言大自然，或宇宙之全體全生也。真絕對，真自由皆唯一而不容有二。然則涉爾吾人，不過大我之一小部而已。大我絕對(Absolute)。則小我爲相對(Relative)；大我自由，則小我爲不自由。是不啻斯賓洛莎之絕對實體(Substantia)矣。曰否，小我，大我之倫也。欲知其說，則不可不明小我與大我之關係，換言之，卽意志與宇宙人生之關係也。

大我與小我之關係何如乎？一言以蔽之曰，通局之辨而已。局者卑卑而不能自恢宏，自山棄者也。局於身者外心，獼猴依樹，木石同觀，唯物之論是也；局於心者外物，鑿眼空華，真幻不辨，主觀唯心論是也。他若局於總則不知別，故斯賓洛莎崇上帝而忘個體；局於別則不知總，故萊布尼子(Leibniz)立元子(Monad)而破統一(萊氏『先定和諧』(Preestablished Harmony)之說，仍以上帝爲大地，推其極必入於斯氏汎神之境，不足以救其元子支離破碎之病)。下至曲學之流，則或依違於心物而不能一貫；或眩惑於多元，而莫知所歸。皆病於局者也。通者則巨細無遺，密不藏針，疎能走馬。知理性爲萬物之本體，故別異(Diversity)之中寓統一(Unity)；知時空爲思想之形式，故統一之中含別異。不圍一曲，不感虛無，其

所謂我卽道也。靜則爲理，理則爲志。理者道之所以，志者道之所之。蓋吾人生而有理有志，苟能通而不局，則是莫不合於道也。換言之，大我局則爲小我，小我通則爲大我，大小之別，一聞而已矣。故浮屠『轉識則成智』，莊生亦言『和以天倪，因以曼衍』，皆通局之辨也。

然而何以舍局就通乎？其說在知，行。知者，通其理也。理通則拘墟偏執之習去。故必學以養之，然後能不迷於情慾，不惑於利害。蘇格拉底 (Socrates) 以至德 (Supremacy) 爲理智活動之純者。孟子則以浩氣爲『集義所生』，皆此之謂也。至於行則舉人類無窮事業，統括而無遺。人之能通其志者，以其能達其所抱之理想目標也。大義之存在，由其著於事實之造詣而見也。璀璨莊嚴之世界，卽是大我之化身 (Incarnation) 也。然則人生於世，亦視其事功何如耳。人莫不有理志。蘊而不發，則雖生猶死。故無所著見而費志以歿者，爲大可哀也。大抵貢獻愈大，則其志愈通。志通則其真我亦見。此所以精神傳於歷史，人類有不朽之盛業也。蓋通云者，對窒而言也。無窒則不通。是故意志之通，行而達之也。非不勉而中，不慮而達也。故人事之美滿者則曰『幾生修得到』。是以求意志之通，則困窮抵塞，在所不計。千迴百折，阻力愈大，則其成功亦愈大。蓋非有不屈不撓之志者，不能經艱險而不變。而能經艱險而不變者，則其事雖敗，其志益堅。若夫成功，則回顧來時，益知來處不易。痛定思痛，此日之一片眼淚，卽是一片快活。老將成功，其遍體癢痕，卽其莫大之紀功碑，若

盡甘來，夫豈偶然而已哉！故德爲行道而有得於心。蓋非身所涉歷，雖知之必不能深切著明也。執袴所以無成，非必其才之不可造也，其席豐履厚，有以溺其心，使無所用其志也。難能者可貴，卽此之由也。

大抵理者志之鑑也，理無不善，所以指導而輔翼之者也。志通則理無不得，而二者乃水乳交融，相得益彰。陽明所以致良知，合知行者此也。理志合一，則是我之通也。小我通則爲大我矣。故古德謂人與天地參，夫豈妄言？是故志通理得者，則是天地之主人翁也。化身千萬，凡宇宙之一花一草，莫非其理之所以，而志之所之。是擴小我爲大我，萬類芸芸，皆我之註腳也，何不自由之有哉？此義在儒家曰『成仁』，捨生取義，殺身成仁，皆所以盡其志之通也。蓋儒家融小我於大我之中，以『天下歸仁』爲極則。然其道則『克己復禮』，其目則歸本於視，聽，言，動之微。雖在當時，亦惟顏氏子爲能『庶幾』，則此義固未易言也！

由文字的意符研究「孝」字在中華民族之根據 李 笠


(十七年十二月三日紀念週演講)

(一)

孫中山先生在民族主義第六講中說：「要恢復民族的地位，要把固有的舊道德先恢復起

由文字的意符研究「孝」字在中華民族之根據

一四五

來」。又說：「中國固有的道德，首是忠孝。忠字從前因染了帝國主義的色彩，所以在民國初元的時候，是一個厭人聽聞的腐敗名詞；現在好了，「忠實黨員」，「忠實同志」……等稱謂，漸漸地流行起來，忠字有了他的地位，有了他的資望，不用吾們來饒舌了。孝字呢？十數年前還沒有人敢指斥他，自某雜誌「非孝」一類的文章發表以後，大家對於孝字漸漸地藐視，彷彿談到孝字，便含有腐敗的意義及舊家庭專制的氣象。所以生活力充足的人們，樂得脫離父母，組織小家庭度其永久的蜜月；所以孝字到了現在，幾無立足之地！孝為中國人的特長，中山先生已經講過；就民族特性言，其位置應居忠字之上，所以今天特地談這「孝」字。對於孝的理論，前人發揮得很完備，用不着吾來再說。吾要講的是『在文字學上發見孝字在中華民族之根據』，換言之，即初民對於家長之感情是怎麼樣的？孝是不是吾民族固有的德性？就可知道了。孝篆文作，从子爻聲，依文字發生的次序，形聲字是很遲的，那就「孝」的名稱，或非原人時代所有了。至於孝的實質，可分為二項來說：（1）父母生前如何待遇？（2）父母死後，對於身體如何處置？對於精神如何紀念？孔子說：「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮」；就是這三件事。不過上古的時候，不會有孔老先生所說的禮罷了。

(1)

初民待遇父母的情形，有二種方法可以考察。（1）從供給父母的飲食方面，直接的衡量

其厚薄；(2)從父母在家庭的職權方面，間接的推求其尊卑。

怎麼知道供給父母的飲食呢？由周以來，通稱供給父母曰「養」，其言蓋甚古。說文食部「養，供養也。从食羊聲」。今案：養本「意符」字兼「聲」，當云「从食羊，羊亦聲」。初民以羊爲美食，所以羊部的「美」訓甘，从羊大。許君云「羊在六畜主給膳也」，其言良是。又調和五味之「羹」，古人以爲食之美者，而字从小羊之羔；說文以羹入鬻部，作「鬻」，「鬻」數形。鬻高二字同，是一種烹飪食物的鍋子，則羹字的本義，分明是說羔羊在鍋中煮羹的意。那麼，「養」的食羊，就等於食肥甘之美，美味之羹了。


「養」之本義爲美食，既如上述；然「養」字有二種聲讀，下之養上者，讀去聲；上之養下者，讀平聲；古人雖無四聲的分別，而「養上」「養下」通謂之養，則由來甚古，所以父母的養子，大官僚大資本家的養僕奴養走卒，也叫做養。造字的本意，究竟是上面養下面呢？還是下面養上面呢？如不先弄清楚，就供養的情形，亦終不確切明白。考「養」古文作「𠂔」，見說文，小徐本作「𠂔」，玉篇因收入「𠂔」部。从支之義，從來不得其解，所以王筠釋例有「不如附之養下，糊塗了事」之言。其實「𠂔」即「父」字。父，金文及甲骨文並作「𠂔」，从燈火之「火」，其形爲三棧，古文或僅畫匡殼，因作「𠂔」，下劃與「𠂔」之上畫混，因作「𠂔」，後又離開即成「𠂔」形，又變作支。(說詳余所著釋支文中。)那麼古文之「養」字是从羊从父，有孟子嘗「牛羊父


母」之意，羊爲美味之代表，就是以美味奉父母者，謂之「養」，則造字之初，沒有後來讀「養」的意義可知了。



怎麼知道父母在家庭的職權呢？「父」古作「𠂔」，△就是主字，就是燈火的餘，象形，上面已經說過，「𠂔」就是手，父的字義，是以手執炬，許慎誤以△爲「𠂔」，云「从𠂔」舉杖，是不對的。茲以叟字證之益明：叟篆文作「叟」，甲骨文作「叟」，即火字，此从火又，與「𠂔」从△又同意，加「𠂔」係表示在家的意思，叟父古蓋同字。吾們如果知道執火的職權是怎樣的，就知道父叟在家庭的地位是怎麼樣的了，要知道執火的職權，須先明瞭火的功用，和初民生活的關係是怎樣的？依文字學的見解，初民用火的地方有四種：

(1) 武器 觀叔字金文作「𠂔」，从人執弓矢；侯字龜甲文作「𠂔」，从矢；王字金文作「王」，从「𠂔」即古火字；父叔（叔古不爲伯叔義，爲一切尊長之稱。）侯王，同是尊長的稱謂，所構成文字的意符，當不甚相遠，弓矢是武器，火也應是武器了。證之孟子曰：「益烈山澤而焚之，禽獸逃匿」，火的勢力，多麼可怕呀！

(2) 耕種 由田獵時代，進於農牧時代，如何芟除草木以爲耕地，是值得注意的一件事。說文云「焚：燒田也，从火燒林意」，甲骨文焚作「𠂔」，「𠂔」形，从𠂔从林，用意正同。是知初耕時代，有燒田之法，火又爲耕田的利器了。

(8) 烹飪 中國人民甚麼時候脫離茹毛飲血的生活呢？「覓」字篆文作，「覓」字出
「𠂔」，「𠂔」就是窗字，大概古人窗戶，就是炊煙出入的地方，熏成焦黑的顏色，因以為
黑字。那麼，有房屋的時候，就已知道熟食了。說文「炙：黍肉也。从肉在火上」，
就知道田獵的時代飲食已需火了。

(4) 燈炬 最初知道取火的方法，當便知道火的光耀是可以燭照隱暗的。「覓」篆文主作
「士」，「士」象燈形，△即其燄。古代「瓦豆式」的燈形，還可識其大概哩。又「𠂔」从
炎在木上，說文訓盛貌，造字的意思是說柴木上火焰的重疊和歧出，則古代亦炬的楷
形，亦可知道了。甲骨及金文幽字並从火，作諸形。幽訓隱，就是說隱暗之
處必須用火去燭照，（說文云从山中，幽，謬。）古人用火的知识，不更明白麼？


火有這麼大的效用，當時對於火的原質既不明瞭，取火的方法又不高明，相傳「鑽木取
火」，雖未知信否？其取得的艱難，是不待言的。不明火之何以發生，就由神話而生尊敬；
取火的手續繁雜，就由經驗而生愛惜。「覓」字甲骨文作，从人踞形从火，是崇拜的意
思。「光」古文作（見說文）从口吹火會意；柴炭之火，得氣而燃，是保護火的意思。火
的效用是關係人類生存的，火的物質是可尊敬和愛惜的，掌火的人，在家只有父安，在國只
有王，其職權的重要，地位的尊嚴，非僅執武器之叔侯所能比擬可知了。或說「安之从火」








，是年老之人在家執炊爨之役」，是不對的。假定依此見解，則「𠂔」字从二从火，二即古文上字，也可說王是在上位而替人民執炊爨的麼？

(三)

父母生前家庭中所付與的職權既如上述，父母死後感情是否因此而絕，則可於喪葬和祭祀的雛形中見之。分述如下：

(A) 葬禮之形成葬，篆文作𠂔，說文部部云「从死在部中。一，其中所以薦之。易曰「古之葬者，厚衣之以薪」」依此看來，上古的葬禮，就是藏尸於草間，是簡陋不過的。但篆文的𠂔字作𠂔，說文人部云「从人弔，古之葬者厚衣之以薪，故人持弔會獸禽也」。那麼，初民雖無棺槨殯厝的制度，而守尸獸禽，對於死者留戀不舍的感情，比之枕苦昏迷的習俗，切實的多哩。吳越春秋勾踐陰謀外傳，陳音曰「臣聞養生於弔，弔生於彈，彈起於古之孝子，不忍見父母爲禽獸所食，故作彈以守之，歌曰「斷竹續竹，飛土逐宍（同肉）」。其言蓋有所本。左傳有「間人以弔」之言，就是弔喪的遺習吧。原人的時代，究竟是曉得不曉得掩埋的事呢？孟子說「蓋上世嘗有不葬其親者，其親死，則舉而委之於壑，他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘍之，……蓋歸反葬裡而掩之」。《滕文公上》此是揣測的話，蓋周時已無獸禽的事實，孟子因以爲上古的草葬，總是給獸蟲，吃去的。不知既云「反葬裡而掩之」

是掩埋的工具和經驗已經有了，何不掩之於初，而待禽虫吃了纔去掩呢？鄙意初民的智識雖簡陋，掩埋的方法不會不知道的，其所以藏在草間的緣故，大概是親雖死，不即忍使其滅沒不見，猶西人「木乃伊」的用意罷。呂氏春秋節喪篇說「葬淺，則狐狸相之；深，則及於水泉」，此雖是後世藏棺於土的埋葬，而「及於水泉」云云，是恐其尸身之速壞，此種心理的遺傳，亦可證明草葬的用意了。又三體石經葬作，此雖形聲字，而上艸下覆，下艸上薦，表示藏尸草間的意思更明顯，字形必有所本。此可見孟子「親死委壑」之說，未必可信了。

(B) 祀祖之來源 初民對於神的崇拜，是大家知道的，神是後起的形聲字，初文只作示。說文示部「示，神事也」，所以从示旁同字，都含有神的意義。祖宗二字並从示，則古人視祖宗和神的尊嚴一樣可知。祖爲後起字，甲骨文作，諸形蓋本無專字，借凡組字當之；齊子仲姜罇，始加示作祖，（見吳大澂古籀補）則此字產生甚遲，或不足以觀察初民的意趣。然此與般人把父祖的私名加示旁正相類；甲骨文有字，經振玉以爲卽史記湯祖壬壬的壬字，又卽湯父主癸的癸字；（見貞卜文字考）王國維則以「示」示癸爲四字，因「甲文亦或寫直行爲   的緣故。（見觀堂集林殷卜辭中所見先王先公考）無論示字加字之旁，或加名之上，其欲先人的人格「神化」，用意正同，那麼，祖之

从示，雖始見於齊罇，而此種觀念，殷商之先實已有了。他如宗廟之石主作祏，父親之道廟作禰，此種思想的普遍與因襲，亦可見一斑。說文示部云「宗：尊，祖廟也。从示」。又云「宀：交覆深屋也。象形」。示是屋，就是廟；示是神，就是祖；此更直以祖爲神了。父祖死後，如何能永久紀念呢？歲時祭祀，是一種辦法。如何能配得上祭祀呢？有神的資格纔行。所以祖宗的神化，就是祀祖的起源哩。

由上述二事看來，初民對於父母的感情，死後是和生前一樣的。尊敬的分量，且更有過之哩。聞西南獠獠民族，有限制人口的辦法，苟一家的人口過賸；食物的供給發生恐慌時，就將年老的丟在森林之中，給禽獸吃去，叫做天葬，和漢族野蠻時代的守尸獸禽，民性何其相遠呢？西洋人民拜天主耶穌，而不能使祖宗天主化耶穌化；中國人民則能移天神地祇的崇拜，以崇拜祖宗；這就是西洋人對於先人的感情沒中國人的厚，西洋人對於祖宗的觀念，沒有中國的深刻；東西民性的不同，於此可見。

(四)

中山先生是說孝在民族精神上的重要，我所說的是民族歷史上的根據。有了根據，就如古人所說「非外鑠我」，只要提倡就容易實現。此種實現，是引伸的，是發展的；不是闕殆的，創造的。

孝的範圍，有廣義的和狹義的不同。狹義的孝，是專對父母而說的；廣義的，則由父母縱推之及高會以上，橫推之及叔伯以旁。我所說的孝，是廣義的；換言之，就是「家族的愛和敬」。所以我所說的是客觀的考察，是歷史的根據，是提倡家族互愛的精神，是正義，是人道。至於不近人情的和賊害身體的愚孝，除了殺人禮教的教主作他的護法外，是沒有人不反對的。

大學生擇業問題之討論

朱君毅

大學學生，初進校時，其切要問題，為選擇終身職業。此問題之解決，對於其天才之發展，學問之造就，事業之成功，均有密切關係。茲伸論之。

設有法，教，農，工，商，醫，六種職業。其中任何一種，個人某甲，均有選擇之機會。又設某甲既於此六種職業之成功，根據其天賦之能力，在法律上為最大，用一百分之；教育次之，為八十；農業又次之，為六十；工程為四十；商業為二十；醫學為零。如是，則某甲苟幸而選擇法律，則其對此職業，將必興趣濃厚，精神貫注，發展其天才，造福於社會，其成功不啻登峯造極。此可謂人生擇業之美滿；百中不得其一焉。苟某甲不幸而選擇醫學

，則方柄圓鑿，削足就履，興趣既無，進益缺如。其結果將必困難橫生，或另就他業。此可謂人生擇業之失敗，百中亦不得其一焉。苟某甲「遇機」選擇農或工爲其職業，則其對於所業，雖不能發展天才，或有特殊貢獻，然亦能敷衍就事，勉強應世。不能利己，亦不害人。以其未至失敗，故亦不思改業。或且詡詡自鳴得意，而不自知其誤擇職業之可悲。此可謂擇業之失當，百人中不啻六七十人焉。以上所述三種情形，以第三種之害人，最爲普遍。因第一種固屬完滿，而第三種以其失敗顯著，或有改弦之機。第三種成敗莫判，真僞難辨，最易陷人於庸碌之途，而使英雄無用武之地。然則職業指導問題之重要顯矣。職業指導之機關，年來中外勃興。但其所用方法，鮮有適當者。茲就理想目標立論，將職業指導客觀步驟，分條陳述，惟具體方法，尙冀中外研究人，將來有以充實焉。

古今擇業，常以父母命令，友朋規勸，師長影響，社會需要爲標準。此種主觀方法，均難免顧此失彼，詒誤青年。例如父命其子，承繼其業，未必盡皆妥適。蓋按科學研究，父子不必同能。若父囑其子，選擇他業，尤屬武斷。因父母愛子雖爲深切，而知子未必周詳。友朋規勸，意見紛歧，姑不論其所規勸，有無價值。師長影響，多屬一時之情感與向慕。致師往往以其人格與魄力，感動學生，此固爲教學上之美事。然學生是否即應隨其師之所學，置本人之能力與興趣於不顧，而定學生之職業，殊爲疑問。社會需要爲外界之事，更不應以之

作內力之標準。今日學生，選擇職業，往往競尚時習，以社會之需要為標準，自誤實多。其當任何職業，若能專精，社會莫不時急需。苟所習無所擅長，社會即需要之，亦不能以之間世。故一人之成就，不在職業本身之重要與否，而在其對於選擇者適當與否。苟為適當，則本人在該職業上，定能發展其天才，而有奇特之貢獻，所謂「行行出狀元」也。

然則選擇職業，應以何者為標準。余意一人擇業，應以其普通智力為主要標準；以其特殊能力為次要標準；而以其興趣，體力，精力，魄力，為附帶條件。設社會上各種職業，為便利討論起見，約為百種。則根據難易，為之分組，定可歸為甲，乙，丙，丁，戊五組。每組計二十種。設甲組二十種，為社會上最高之職業，性質最難。選擇者亦必具有最高之智力；乙組二十種次之；丙，丁，戊各組各二十又次之。再將從事於甲組職業之普通智力求出，假定為A；又將乙，丙，丁，戊各組之人之普通智力求出，假定為B，C，D，E。如是則苟欲斷定個人某甲，應擇何種職業，先決問題，即為其應擇何組職業。解決之法，為求其普通智力，若用智力測驗，而得其智力度為A，即知其應入甲組職業。如是主要標準，可以決定。

但甲組之二十種職業，所需之普通智力，雖同為A等，而所需之特殊能力，則彼此互異。即令相同，其分量亦必互異。例如天文家，哲學家，工程師，心理學家，若均屬甲組職

業，選擇者均需 A 等智力；但除此同等之普通智力外，天文學家或須再具數學，精確等特殊能力；哲學家或須再具邏輯，推理等特殊之力；工程師或須再具測量耐苦等特殊能力；心理學家或須再具生物銳敏等特殊能力，由此以觀，上述四種職業，所需之普通智力相同；而所需之特殊能力則彼此懸殊。吾人決某甲，若能更進一步，爲之斷定其特殊能力爲「測量」與「耐苦」等者，則其選擇工程學之可能性，已得十之七八，如是，次要標準，可以決定。但此處有二種困難，目下未能解除。第一，吾人須將各種職業所需之各種重要特殊能力，用客觀方法，爲之一一求出。第二，吾人須將個人之各種特殊能力，用可靠測驗，爲之一一斷定。藉求職業與個人之適應。二者吾人均未能精確做到，因之職業指導，發生一極大阻礙。

吾人既根據某甲之普通智力，與特殊能力，而暫定其應入甲組之工程。其擇業問題，大致可謂解決。但某甲對於工程，有無興趣。其體力能否勝任，其精力，魄力，是否適合，是又爲原素中之不可不顧及者。吾人須用客觀方法，考查某甲之興趣，體力，精力，與魄力及考查工程所需之興趣，體力，精力，及魄力之程度如何，式樣如何。此類問題，極其複雜，然必有解決之一日。

以上所述，爲擇業應知之適當理想步驟。雖一時以缺乏客觀方法，未能完全履行，但大學生，苟能知其梗概，有所遵循，則較之以主觀意見爲擇業之標準者，不可同日語矣。

中華民國二十年四月六日初版

廈門大學演講集（第一集）

實價小洋三角

編輯者 廈門大學編譯委員會

印刷者 廈門大學印刷所

發行者 廈門大學販賣部

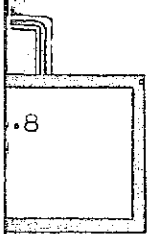
代售處 廈門各書坊

525

52

00-971

15



8