

[

第一輯

梁任公學術講演集

商務印書館印行

28410

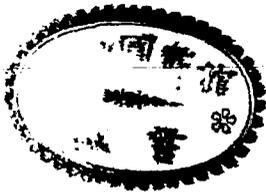


# 梁任公學術講演集第一輯目錄

|                             |     |
|-----------------------------|-----|
| 評胡適之中國哲學史大綱.....            | 一   |
| 我對於女子高等教育希望特別注重的幾種學科.....   | 四三  |
| 美術與科學.....                  | 五三  |
| 評非宗教同盟.....                 | 六五  |
| 情聖杜甫.....                   | 八一  |
| 佛教心理學淺測（從學理上解釋「五蘊皆空」義）..... | 一〇九 |
| 趣味教育與教育趣味.....              | 一四七 |

梁任公先生學術講演集 第一輯 目錄

一



3 1772 8864 8



# 梁任公學術講演集第一輯

新會梁啓超著

## 評胡適之中國哲學史大綱

(在北京大學爲哲學社講演)

一

近年有兩部名著，一部是胡適之先生的中國哲學史大綱，一部是梁漱冥先生的東西文化及其哲學；哲學界裏頭能覓有這樣的產品，真算得國民一種榮譽。兩位先生的精神，可謂根本不同，差不多成了兩極端；然而我對於他們，各有各的佩服。他們都也會要求我對於他的大著切實批評；我讀這兩部書的時候，也隨時起了許多感想。但苦於沒有時候把他聚攏寫

出來；這回乘哲學社講演之便，我很願意將我所見提出來和諸君討論，並求兩先生指教。

今日先批評胡先生的哲學史大綱，但批評之前有三件事應該聲明：

第一：批評和介紹不同：介紹，只要把這書的要點和好處提掣出來便數了；批評，不單是如此，是要對於原書別有貢獻。胡先生這部書，治哲學的人大概都讀過，都認識他的價值，用不着我添些恭維話來介紹；所以我只是把我認為欠缺或不對的地方，老實說出。

第二：我所批評的，不敢說都對；假令都對，然而原書的價值，並不因此而減損；因為這書自有他的立腳點，他的立腳點很站得住；這書處處表現出著作人的個性，他那銳敏的觀

察力·緻密的組織力·大膽的創造力·都是『不廢江河萬古流』的

第三：我所講的·有時溢出批評範圍以外；因為我有些感想·沒有工夫把他寫出來·趁這機會·簡單發表一發表。又原書還有許多小節，和我意見不相同的，因時間限制，只好省略了。

## 二

凡學問上一種研究對象，往往容得許多方面的觀察，而且非從各方面觀察，不能得其全相。有價值的著作，總是有他自己特別的觀察點。批評的人，儘可以自己另外拿出一個觀察點來，或者指駁那對手的觀察點不對；然而總要看定了人家的觀察點所在，而且絕對的承認他相當之價值。胡先生觀

察。中國古代哲學，全從『知識論』方面下手；觀察得異常精密。我對於本書這方面，認為是空前創作；其間想替他修正之處很有限，而且非批評的焦點。我所要商量的：是論中國古代哲學，是否應以此為唯一之觀察點？這觀察點我雖然認為有益且必要；但以宗派不同之各家，都專從這方面論他的長短，恐怕有偏宕狹隘的毛病。

胡先生專從時代的蛻變，理會出學術的系統，這是本書中一種大特色。我們既承認他的方法不錯，那麼，對於各時代真切的背景，和各種思想的來龍去脈，應該格外慎重審查。我對於本書這方面，覺得還有些疏略或錯誤之處，應該修正。

胡先生是最尊『實驗主義』的人，這部書專從這方面提

倡，我很認爲救時良藥。但因此總不免懷着一點成見，像是戴一種著色眼鏡似的，所以強古人以就我的毛病，有時免不掉。本書極力提倡『物觀的史學』，原是極好了；我也看得出胡先生很從這方面努力做去。可惜仍不能盡脫却主觀的臭味。我也知道這件事很難；（我自己便做不到）但對於『學問成家數』的胡先生，我們總要求他百尺竿頭再進一步。

這是我對於這書的總批評，以下分段別論。

### 三

這書第一個缺點。是把思想的來源抹殺得太過了。著者倡『諸子不出王官』之論。（原書附錄）原是很有價值的創說：像劉歆班固那種無條理的九流分類。每流硬派一個官爲他所自出。自然是不對。但古代學問。爲一種世襲智識階級所

專有。是歷史上當然的事實；既經歷許多年有許多聰明才智之士在裏頭。自然會隨時產生新理解；後來諸子學說。受他們影響的一定不少。胡先生曾說：「大凡一種學說。決不是劈空從天上掉下來的。」（三五葉）這話很對；可惜我們讀了胡先生的原著。不免覺得老子孔子是『從天上掉下來』了。胡先生說哲學勃興的原因。就只爲當時長期戰爭，人民痛苦。這種論斷法。可謂很淺薄而且無稽。次段更加詳辯。依我看來。夏商周三代——最少宗周一代——總不能說他一點文化沒有：詩書易禮四部經。大部分是孔子以前的作品。那裏頭所含的思想。自然是給後來哲學家不少的貢獻；乃至各書所引夏志商志周志以及周任史佚：；等先民之言論。許多已經後來哲學問題。引起端緒。大抵人類進化到某水平綫以上。自然會想到一

宇宙是什麼』『人生所爲何來』『政治應該怎麼樣』……種種問題。自然會有他的推論。有他的主張。這便是哲學根核。例如人類該怎樣的利用自然適應自然。這是我們中國人幾千年最刻意研究的問題。這問題決非起於老子孔子；像詩經說的『天生蒸民。有物有則。民之秉彝。好是懿德』。『唯號斯言。有倫有脊』；書經說的『天敘有典。天秩有禮』。『洪範九疇，彝倫攸敘』；易經爻辭說的『君子終日乾乾。夕惕若』。『直方大』。『觀我生進退』。『不遠復。无祗悔』……等等。都含有哲學上很深的意義；左傳國語裏頭所記賢士大夫的言論。也很多精粹微妙之談；孔子老子。自然是受了這種熏習。得許多素養。纔能發揮光大成一家之言；胡先生一概抹殺。那麼。忽然產生出孔老。真是他所說的『哲學史變成了靈異記神秘記了』

『。胡先生的偏處。在疑古太過；疑古原不失爲治學的一種方法。但太過也很生出毛病；諸君細讀這書。可以看出他有一種自定的規律。凡是他所懷疑的書都不徵引。（但有時亦破此例下文再論）所以不惟排斥左傳周禮。連尙書也一字不提；殊不知講古代史。若連尙書左傳都一筆勾消，簡直是把祖宗遺產蕩去一大半！我以爲總不是學者應採的態度。又如管子這部書。胡先生斷定他不是管仲所作。我是完全贊成；若說管仲這個人和後來法家思想沒有關係。我便不敢說；胡先生說『管仲是實行的政治學家。不是法理學家』（三六三葉）請問！難道實行政治家就不許他發明些少法理嗎？管子書中許多與行的法理。我絕對承認是由後人引申放大；但這種引申放大的話。爲什麼不依託令尹子文。不依託狐偃趙衰。不依託子產。獨獨

依託管仲？便可以推想管仲和這種思想淵源，一定有些瓜葛。我對於孔老以前的哲學，拿這種態度來觀察他，以為必如此纔能理出他的來龍去脈，不知胡先生以為何如？

#### 四

這書第二個缺點，是寫時代的背景太不對了。胡先生對於春秋以前的書，只相信一部詩經；他自己找一個枯窘題套上自己，所以不能不拿詩經的資料作唯一的時代背景。殊不知詩經的時代，在孔子前二三百年。（這還是照原書三六葉所推算的，其實書中所引諸詩，有許多恐怕年代更在前。）豈不是拿明末清初的社會來做現在的背景嗎？何況講古代哲學，自當以戰國為中心，戰國學術最盛時，上距孔子又二百多年了；胡先生拿采薇大東伐檀碩鼠諸詩，指為憂時的孔墨，厭

世的莊周·縱欲的楊朱，憤世的許行……思想淵源所從出，簡直像是說辛幼安的摸魚兒姜白石的暗香疏影和胡適之的哲學史大綱有什麼聯絡關係·豈不可笑？胡先生亦自己知道有些牽強·所以只說個「懷胎時代」·（但那篇名却標的是「哲學發生時代」）但我所不解者·出胎時代的背景·自然比懷胎時代尤爲緊要·爲什麼把次要的說了一大堆·那最要的倒不說了昵？懷胎一直懷了兩三百年·爲什麼老產生不下來？兩三百年後·爲什麼忽然便會產生呢？這都是史學上極要關鍵·胡先生沒有給我們一個答案·我們不能不失望。

胡先生專宗淮南子要略·說：「諸子之興皆因救時之敝」·所以他書中第二篇·講了許多政治如何腐敗·社會如何黑暗·就是因這種時勢的反動·就把後來各派哲學產生出來。

他所講的時勢狀況對不對，已經很是問題。據我看來，內中一部分，總不免有些拿二十世紀的洋帽子，戴在二千五百年前中國詩人的頭上。讓一步說，算是那狀況都對了，恐怕胡先生的結論，還不能言之成理：頭一件：古代社會交通甚笨，結合甚鬆，一個地方的腐敗黑闇，不容易影響到別個地方；你看，這一兩年內，湖南湖北陝西等地，鬼哭神號，北京南京，還是絃歌不輟，上海天津一樣的金迷紙醉；現在尙且如此，何況古代？拿某處所采幾首詩，代表完了全社會現象，怕有點不妥吧？第二件：原書所舉詩人時代三百年，誠然是腐敗黑闇；但腐敗黑闇，怕不止這個時代吧？前乎此者怎麼樣？難道胡先生真信文武成康是黃金時代？他說的『長期戰爭，喪亂流離』，並起自此時，唐虞三代的部落爭鬪，比春秋前後的慘痛，只有增

加斷無減少。後乎此者怎麼樣？史籍上很可考見。更不必多說了。然則胡先生所列舉四種現象——所謂「一·戰禍連年·百姓痛苦·二·社會階級漸漸銷滅·三·生計現象貧富不均·四·政治黑闇百姓愁怨」·（四二葉）除却第二種稍帶點那時代的特色外·其餘三種·可算得幾千年來中國史通有的現象·爲什麼別的時代都不結哲學胎·單在這時代結胎呢？第三件：拿政治腐敗社會黑闇當作學問發生的主要原因·這種因果理法·我實在不懂；據我所見·凡屬波瀾壯闊的學術·倒是從政局較安寧社會較向上的時候產生出來；這種證據·下文再說。

第四件：應時救弊·自然不失爲學說發生之一種動機；但若說舍此別無動機·那却把學術的門庭太看窄了；爲活動而活動·爲真理而求真理·確是人類固有的良能；哲學這件東西·格

外帶有『超時間』的意味；胡先生的學風·最尊效用·所以把各家學派都看成醫病的藥；其實他們所說的·一小半固然算得藥方，一大半還是他們認作自己受用的家常茶飯；所以拿『救時之敵』四個字來概括他·我覺得不對，

依我說：研究當時社會背景·推求諸子勃興的原因·當注意下列各事：

(1) 自周初封建以來·社會上智識階級·積有宏富的素養·經四五百年到春秋戰國之交·有文化大發展之可能性。

(2) 西周時代·凡百集中王室；春秋以後·漸為地方的分化發展·文化變成多元的。

(3) 境內之夷蠻戎狄·次第被滅或被同化·民族之外

延益擴大·內容益複雜·思想當然應起一種變化。

(4) 兼并之結果·由百餘國合爲十數國；國土既大·取精用宏·容得起高等文化的發育。

(5) 霸政確立之後·社會秩序·比較的安寧·人民得安心從事學問；加以會盟征伐·常常都有·交通頻繁·各地方人交換智識的機會漸多。

(6) 從事學問·爲貴族階級所專有；因兼并爭亂之結果·階級漸混合；例如黎侯之賦式微·樂却胥原之降爲卑隸·平民階級中·智識分子漸多；即如孔子本宋之貴族·入魯已爲平民；學問自然解放且普及。

以上春秋時代的背景·到戰國·這種背景越發擴大且生變化·如下：

(7) 戰國時·兼并更烈·合爲七國·而且大都會發生·有蒼萃人文的淵藪·加以縱橫捭闔盛行·交通益頻數；以前列第4 5兩種原因·循加速率的法則進行。

(8) 戰國時·貴族政治消滅殆盡·智識分子·全散在平民中；所以前列第6種原因·也循加速率的進行。

(9) 因爲列國並立·競爭人才·於是處士的聲價日增·思想言論的自由·也隨着發展。

(10) 因爲鈔書的方法漸通行·書籍漸富·所以墨子南遊·載書甚多·蘇秦發書·陳篋數十；傳達智識的媒介工具·普及利用·學術自然驟進。

以上十件·都是環境的原因·還有兩件心理的原因·是：

(11) 因社會變遷劇急，人人都起一種驚異；便把研求真理的念頭刺激起來，各各建設新人生觀。

(12) 對於社會現狀，都懷抱一種不安不滿感情；所以社會問題，成了各家研究的焦點。

依我看：周秦諸子的時代背景，大略如此。總之春秋戰國之交，是我們民族大混合大醇化時代，是我們社會大蛻變大革新時代；在歷史上求他的比對，除非我們現在所處的時代，或者比得上。在這種時代之下，自然應該是民族的活精神盡情發露，自然應該有光怪陸離的學術思想。絕不是胡先生所說那種簡單的消極的理由所能了事，和春秋前詩人時代的社會更沒有很大的關涉。我很盼望胡先生採納我這一段的意見。

## 五

這部書從老子 孔子講起。蔡子民先生說他『有截斷衆流的手段』。(序文)這是我極同意的。但應否從老子起。還是問題；這却不能怪胡先生。因為這問題是我新近纔發生的。我很疑心老子這部書的著作年代，是在戰國之末。諸君請恕我枝出題外。許我趁這機會陳述鄙見。

我們考老子履歷。除了史記老莊申韓列傳外。是沒有一篇比他再可靠的了。但那篇傳實在迷離惛恍。一個人的傳有三個人的化身：第一個是孔子問禮於老聃。第二個是老萊子。第三個是太史儋。又說：『蓋老子百有六十餘歲。或曰二百餘歲』。又說：『或曰儋即老子。或曰非也。世莫知其然否』；這樣說來。老子這個人。簡直成了『神話化』了。所以崔東

壁說著書的人決不是老聃。汪容甫更咬定他是太史儋。特因舊說入人太深。很少人肯聽信他們。我細讀那篇傳。前頭一大段。固然是神話。但後頭却有幾句是人話；他說：『老子之名宗。宗爲魏將。宗子注。注子宮。宮玄孫假。假仕於漢孝文帝。而假子解。爲膠西王卬太傅；』這幾句話就很發生出疑問。魏列爲諸國。在孔子卒後六十七年。老子既是孔子先輩。他的世兄。還捱得到做魏將。已是奇事；再查孔子世家。孔子十代孫蕞。爲漢高祖將；封蓼侯。十三代孫安國。當漢景武時；前輩的老子八代孫。和後輩的孔子的十三代孫同時。未免不合情理；這是第一件可疑。孔子樂道人之善。對於前輩或當時的賢士大夫如子產蘧伯玉等輩。都常常稱歎。像史記說的『老子猶龍』那一段話。孔子既有怎麼一位心悅誠服的老夫子。

何故別的书裏頭沒有稱道一句？再者：墨子孟子都是極好批評的人。他們又都不是固陋。諒來不至於連那著「五千言」的「博大真人」都不知道。何故始終不提一字？這是第二件可疑。

就令承認有老聃這個人。孔子曾向他問過禮。那麼禮記曾子問篇記他五段的談話。比較的可信。（因為裏頭有講日食的事實）却是據那談話看來。老聃是一位拘謹守禮的人。和五千言的精神。恰恰相反；（這話前人已曾說過）這是第三件可疑。

史記這一大堆的神話。我們試把他娘家根究一根究。可以說什有八九是從莊子中天道天運外物三篇湊雜而成。那些故事。有些說是屬於老聃。有些是屬於老萊子。莊子寓言十九。本就

不能拿作歷史譚看待。何況連主名都不確定？這是第四件可疑。

從思想系統上論：老子的話。太自由了。太激烈了。像「

民多利器·國家滋昏；人多伎巧·奇物滋起；法令滋彰·盜賊多有；『六親不和有孝慈；國家昏亂有忠臣』；這一類的話·不大像春秋時人說的；果然有了這一派議論·不應當時的人不受他的影響·我們在左傳論語墨子等書裏頭·爲什麼找不出一點痕跡呢？這是第五件可疑。再從文字語氣上論：老子書中用『侯王』『王侯』『王公』『萬乘之君』等字樣者凡五處·用『取天下』字樣者凡三處·這種成語·像不是春秋時人所；還有用『仁義』對舉的好幾處·這兩個字連用·是孟子的專賣品·從前像是沒有的；還有『師之所處·荆棘生焉·大兵之後必有凶年』·這一類的话·像是經過馬陵長平等戰役的人纔有這種感覺·春秋時雖以城濮鄆陵……等等有名大戰·也不見死多少人損害多少地方·那時的人·怎會說出這種話呢？還

有『偏將軍居左上將軍居右』這種官名，都是戰國的。前人已經說過了：這是第六件可疑。這樣說來，老子這部書，或者身分很晚，到底在莊周前或在其後，還有商量餘地。果然如此，那麼，胡先生所說三百年結的胎，頭一胎養成這位老子，便有點來歷不明了。胡先生對於諸子年代，考核精詳，是他的名著裏頭特色之一，不曉得爲什麼像他這樣勇於疑古的急先鋒，忽然對於這位『老太爺』的年代竟自不發生問題！胡先生聽了我這一番話，只怕要引爲同調罷？

說到這裏，我還附帶着討論一個問題：列子楊朱篇，我近來越看越不相信了。列子這部書的靠不住，差不多成爲學界定論，胡君和我，都是同一看法；不過因爲這位大名鼎鼎的楊朱，他名下的遺產就只留下一點，凡屬學者，都很愛護他

；我自己也是好幾次「刀下留人」·雖然將全部列子「宣告死刑」·獨獨想替這一篇開一條生路；胡先生對於這件案·也是持很謹慎的態度·到底還是割捨不得；這篇東西本來有惹人戀愛的魔力·這也難怪。但我現在已經毅然決然當「劊子手」了！我看這篇書文章雖然優美·却前是漢以後人的筆法·試拿來和莊子頭七篇一比·便比出來。裏頭所講的·完全是晉代清談家的「頹廢思想」；周秦諸子·無論那一派·都帶積極精神·像這種沒出息的虛無主義·斷斷不會有的。胡先生啊！我勸你也割愛罷！至於原書把楊朱這一篇·插在墨子和別墨兩篇中間·編次體例上·我也有點莫名其妙·還要請教著者哩。

## 六

這。部。書。講。墨。子。荀。子。最。好。講。孔。子。莊。子。最。不。好。總。說。一。句。：。凡。關。於。知。識。論。方。面。到。處。發。見。石。破。天。驚。的。偉。論。；。凡。關。於。宇。宙。觀。人。生。觀。方。面。什。有。九。很。淺。薄。或。謬。誤。這。由。於。本。人。自。有。他。一。種。學。風。對。於。他『脾。胃。不。對』的。東。西。當。然。有。些。格。格。不。入；。我。並。不。敢。要。求。胡。先。生。采。用。我。的。主。張。但。把。我。所。見。到。的。貢。獻。些。出。來。罷。了。

現在先批評胡先生所講的孔子。我所看的孔子，既已和胡先生所看有不同之處，那麼，要先把我所看的講出來，纔能批評他：可惜不是短期講演所能辦到。在今日這個講題裏頭，尤其不能喧賓奪主。我前年在清華學校講國學小史，曾有一篇論孔子的，差不多有三四萬字，那稿子是也曾寄給哲學社的；因為我對於這篇文章還有許多不滿意之處，不願意印出；

如今我苦於沒有時候校改他，打算就印在本社的雜誌上，求海內同學的批評。今日只能用極簡單的話，把我的意見說說，作爲批評胡君的基礎。

我想我們中國哲學上最重要的問題，是：「怎麼能令我的思想行爲，和我的生命融合爲一？怎麼樣能令我的生命和宇宙融合爲一？這個問題，是儒家道家所同的，後來佛教輸入，我們還是拿研究這個問題的態度去歡迎他，所以演成中國色彩的佛教。」這問題有靜的動的兩方面，道家從靜入，儒家從動入。道家認宇宙有一個靜的本體，說我們須用靜的工夫去契合他；儒家呢，與道家及其他歐洲印度諸哲有根本不同之處：他是不承認宇宙有本體的。孔子有一句很直捷的話，說：「神無方而易無體」。然則這無體的「易」，從那裏

來呢？怎樣纔能理會得他呢？孔子說：『生生之謂易』；拿現在的話翻譯他，說的是：『生活就是宇宙，宇宙就是生活』。只要從生活中看出自己的生命，自然會與宇宙融合爲一；易傳說的『窮理盡性以至於命』，中庸說的『能盡其性，則能盡人物之性，可以與天地參』，就是這個道理。

怎麼纔能看出自己的生命呢？這要引宋儒的話，說是從『體驗』得來。體驗是要各人自己去做，那就很難以言語形容了。但我可以說他三個關鍵：第一件，他們認自然界是和自己生命爲一體，絕對可讚美的，只要領略得自然界的妙味，也便領略得生命的妙味，論語『吾與點也』那一段，最能傳出這個意思。第二件，體驗不是靠冥索，要有行爲（有活動）纔有體驗，因爲儒家所認的宇宙，原是生生相續的動相，活動

一旦休息·便不能『與天地相似』了。第三件·對於這種動相·雖然常常觀察他·却不是靠他來增加知識·因為智識的增減·和自己真生命沒有多大關係的。

體驗出這個真生命·叫做『自得』；中庸說：『君子無入而不自得』孟子說：『君子深造之以自道·欲其自得之也·自得之則居之安·居之安則資之深·資之深則取之左右逢其源』；這話是已經自得的人纔能說出。有了這種自得·自然會『樂以忘憂不知老之將至』·自然會『爲之不厭誨人不倦』·自然會『知其不可而爲之』。坦蕩蕩的胸懷·活潑潑的精神·都從此出。這種理論對不對·方法好不好·儘可以任各人主觀的批評；但從客觀上忠實研究孔子·恐怕孔子的根本精神·大略是如此。

我剛纔說過·胡先生這部書·凡關於知識論的都好；他講孔子·也是拿知識論做立腳點；殊不知知識論在孔子哲學上只占得第二位第三位·他的根·本·精·神·絕·非·憑·知·識·可·以·發·見·得·出來；所以他對於孔子說了許多·無論所說對不對·（自然有許多對的）依我看來·只是棄菁華而取糟粕。我對於本書這一篇總批評是如此·下文更將裏頭的節目·擇幾處來討論

論語頭一個字說的是『學』·到底是學個甚麼？怎麼個學法？胡先生說：『孔子的『學』·只是讀書·只是文字上傳受來的學問』；（百十葉）我讀了這段話·對於胡先生的武斷·真不能不吃一大驚！魯哀公問弟子孰爲好學·孔子就只舉了一個顏回·還說：『不幸短命死矣·今也則亡·未聞好學者也』；他說顏回好學·還下了一個注腳·是『不遷怒不貳過』

；我們在易傳論語莊子裏頭很看見幾條講顏回的。却找不出他好讀書的痕跡；他做的學問是『屢空』。是『心齋』。是『克己復禮』。是『三月不違仁』，是『不改其樂』，是『無伐善無施勞』。是『有不善未嘗不知知之未嘗復行』。都與讀書無關；若說學只是讀書。難道顏回死了。那三千弟子都是束書不觀的人嗎？孔子却怎說『未聞好學』呢？孔子自己說。『吾十有五而志於學』。難道他老先生十五歲以前。連讀書這點志趣都沒有嗎？這章書跟着說『三十而立』……等句。自然是講歷年學問進步的結果；那立。不惑。知天命。耳順。不踰矩。種種境界。豈是專靠讀書所能得的。孔子的學。學些什麼。自然是學個怎樣的『能盡其性』。怎樣的『能至於命』。拿現有的話說：就是學個怎樣的纔能看出自己的真生命，怎樣的纔

能和宇宙融合爲一。問他怎樣學法。只是一面活動一面體驗。論語說的『食無求飽。居無求安。敏於事而慎於言。就有道而正焉。可謂好學也已矣』。此外這一類的話還甚多；孔子屢講『學而不厭。誨人不倦』，但有時亦說『爲之不厭。誨人不倦』，『爲』字正是『學』字切訓，可以說爲便是學，學便是爲。至於『行有餘力。則以學文』。『多聞多見知之次也』。這是胡先生所說讀書的。孔門論學問，把他放在第二位。依我看。顏習齋所講的學。和原始的孔學最相近。宋明儒的學。大半屬於孔子所謂『思』了。把個學字從這方面解釋。那麼。『學而不思則罔。思而不學則殆』。和『以思無益不如學也』。這兩段話都明白了。胡先生解這兩章。用什麼『經驗推論』等名詞來比附。原是不該。若勉強用這名詞。那麼孔子的『學

「正是屬於經驗方面。（經驗只算孔學的半面而且還是粗跡）他的思纔是推論。胡君所攻擊，純是無的放矢。」

胡先生解「一以貫之」和「忠恕」。引章太炎先生所說，略加修正，（一〇五至一〇九葉）章先生從知識方面解這句話，原屬新奇可喜，剛剛投合胡先生脾胃，自然是要採用了。

其實「一貫忠恕」，當然不能從知識方面索解；用知識來貫孔學是貫不來的。梁漱冥先生說：「胡先生沒有把孔子的一貫懂得，所以他底下說了好多的『又一根本觀念』，其實那裏有許多根本觀念呢？」（東西文化及其哲學一七七葉）這句話很可尋味，既然有許多根本觀念，還算得「一貫」嗎？一貫既是孔學裏頭最重要的一句話，這個解釋錯誤，便可以引起全部的錯誤了。

胡先生又說：「孔子只說這事應該如此做。不問爲什麼應該如此做」；（一五四葉）梁漱冥先生說這「不問爲甚麼」正是孔子的好處。（梁著一九三至一九九葉）我想梁先生這段話固然很有妙理。但拿來講老子可以說全對。拿來講孔子。不過得一半；胡先生的話。却是完全無根。孔子講事理。最愛推求所以然之故。易傳裏頭。最表出這種態度：易爻辭說「潛龍勿用」。爲什麼潛龍該勿用呢？因爲「陽在下也」；說「亢龍有悔」。爲什麼亢龍便有悔呢？因爲「盈不可久也」；若再問爲什麼盈不可久呢？這篇傳雖然沒有答。別篇傳却有了：謙象傳說：「天道虧盈而益謙，……人道惡盈而好謙」；若再問爲什麼虧盈益謙呢？他跟着就答：因爲「謙尊而光。卑而不可踰」。繫辭傳說：「仰以觀於天文。俯以察於地理。是

故知幽明之故」；又說：「感而遂通天下之故」！又說：「明於天之道而察於民之故」；又說：「明於憂患與故」。我們可以說一部十翼，只是發明一個「故」字，就是答的胡先生所說「爲什麼」這句話。胡先生這一段，是引墨子攻擊儒家的話，墨子說儒家言「樂以爲樂」，無異言「室以爲室」，這個比例，本來不通；我們自然不應該說「爲喫飯而喫飯」，但儘可以說「爲美而愛美」，「爲文學而做文學」，「爲科學而做科學」，前者是和「室以爲室」同性質，後者是和「樂以爲樂」同性質；墨子只看見狹隘的實用主義，自然會起這種謬見，胡先生並非見不到此，何故附和他呢？

我對於孔子，還有好些意見和胡先生相出入，但爲講演時間所不許，只得就此而止。胡先生說孔子，有許多獨到之

處·雖然他的觀察點和我不同·我還是很尊重他的意見；獨裏頭有小小一節·我要忠告他：他相信孔子殺少正卯這件事·還把那傳說三件罪名譯成今文·是「聚衆結社鼓吹邪說·淆亂是非」。(七三葉)別人我不責備；胡先生是位極謹嚴的考證家·任憑怎麼有權威的舊說·都要查一查來歷估一估價值·纔肯證引·爲什麼對於這樣無稽的事忽然不懷疑了呢？這件事·最初是見於荀子宥坐篇·那詳細的罪名·見於家語；家語之僞·不必說·宥坐篇胡先生也明明說是一後人東拉西扯雜湊成」·(三〇六葉)爲什麼這幾句雜湊話？忽然變了可寶的史料？其實一·春秋時候很不容易殺一個大夫；二·在那種貴族政治底下·斷不是一撮徒成黨飾邪焚衆反是獨立」的人所能亂政；那時候亦絕對沒有這種風氣；三·諸書中記齊太公殺的華士·

子產殺的鄧析·孔子殺的少正卯·罪名都是一樣·天下那有這情理？四·孔子說：「子爲政焉用殺？」齊之以刑·民免而無恥」·我們若沒有證據證明孔子是言行不相符的人·就不該信他有這件事；若信·便是侮辱他的人格。我相信胡先生不是輕薄人·但時髦氣未免重些·有時投合社會淺薄心理順嘴多說句把俏皮話·書中還有好幾處是如此；我還記得胡適文存裏頭有一篇說什麼「專打孔家店」的話·我以爲這種閑言語以少講爲是。辨論問題·原該當仁不讓；對於對面的人格·總要表相當敬禮·若是嬉笑怒罵·便連自己言論的價值都減損了；對今人尙且該如此·何況是有恩於社會的古人呢？我想胡先生一定樂意容納我這友誼的忠告吧？

胡先生講的莊子，我也不甚佩服。這篇裏頭最重要的話，是說莊子發明生物進化論；（二五五至二六五葉）內中講「種有幾」那一段，確是一種妙解；但我以為無論這話對不對，總不是莊子精神所在。寓言篇：「萬物皆種也，以不同形相禪」，這兩句，章太炎先生拿佛家「業力流注」的意義來解釋，胡先生拿生的進化的意義來解釋，我想還是章先生說得對。章先生的名著齊物論釋，用唯識解莊子，雖然有些比附得太過，却是這個門庭裏出來的東西；胡先生拿唯物觀的眼光看莊子，只怕全不是那回事了。

莊子的學說，我今日也不能多說，但可以用齊物論裏頭兩句話總括他全書，是：「天與我並生，而萬物與我爲一」。他所理想的境界，和孔子也差不多；但實現這境界的方法不

同：孔子是從日常活動上去體驗。莊子嫌他嘈囉了。要「外形骸」去求他。所以他說孔子是「游方之內」。他自己算是一「游方之外」。這兩種方法那樣對。暫且不論；但我確信這種境界。是要很費一番工夫纔能實現的；我又確信能覈實現這境界。於我們自己極有益；我還確信世界人類的進化。都要向實現這境界那條路上行。胡先生在這篇末說了有一個有趣的譬喻：「譬如我說我比你高半寸。你說你比我高半寸。你我爭論不休；莊子走過來排解道：『……我剛才在那愛拂兒塔上看下來。覺得你們二位的高低實在沒有什麼分別。不如算作一樣吧。』這種學說。初聽了似乎有理；却不知世界上學識的進步。只是爭這半寸。社會的維新。也只是爭這半寸。……」這段譬喻。我也承認他含有一半真理；但我還要告訴胡先生：張作霖

曹錕也只是爭這半寸。兩兄弟因遺產拔刀相殺，也只是爭這半寸；一個好好的青年，或因落第，或因失戀，弄成發狂或自殺，也只是爭些無聊的半寸。我希望胡先生別要把應用的學問和受用的學問混爲一談。那麼說話也少些流弊了。

## 八

第七篇講的墨子·第八篇講的別墨·都是好極了。我除了讚歎之外·幾乎沒有別的說；現在且把我對於這書講名學地方的感想·總說幾句。

我最初讀這書·就起一種異感·覺得他講名學的差不多占了一半·我曾和朋友說：若改稱中國名學史·倒更名副其實。後來胡先生和我說·本來是由名學史的底稿改成·那就毫不足怪了。胡先生不認名家爲一學派·說是各家有各家的名學

·真是絕大的眼光；評各家學術·從他的名學上見出他治學的方術·令我們古代哲學在認識論部門占得極重要的位置；這一部分事業·雖是章太炎先生引起端緒·却是胡先生纔告成功；我們治國學的人·都應該同聲感謝。書中講的名學·無處不好·若要我講我微微不滿的地方：第一：說孔子的春秋·以正名爲唯一作用·像是把春秋看窄了些？第二：把墨經從墨子手上剝奪了·全部送給惠施公孫龍·我有點替墨子抱不平。

第三：未免把公孫龍擡得太高了；天下篇的二十一事·雖然有胡先生替他當律師·說出許多微眇的道理·但內中除了三五條叫我心折外·其餘的·我還用孔穿那句老話回答：「臧三耳甚難而實非也·臧兩耳甚易而實是也」。就拿「臧三耳」這句爲例：胡先生依司馬彪說：「臧的第三隻耳朵·必是他心神了

「果然如此。既已是心神。爲什麼叫他做耳朶？豈不是一異物名實互紐」嗎？詭辯家之所以爲詭辯就在此；這種詭辯派出來。把正名主義的價值都喪失了。

胡先生講墨學固然甚好。講墨學消滅的三種原因。還不甚對；依我說：第三種「詭辯太微妙」應改爲「詭辯太詭」更有第四種原因。發於墨學自身：就是莊子天下篇說的「其道大澁，使人憂。使人悲。其行難爲也，……反天下之心。天下不堪。墨子雖能獨任。奈天下何」？我和胡先生都是極崇拜墨子的人。但這一點。是不必爲墨子諱的。

## 九

其餘各篇。雖然還有些異同。不必多說了。惟有篇末說古代哲學中絕之原因。該有點商量。胡先生說那四種原因

：一：懷疑主義的名學。二：狹義的功用主義。三：專制的一尊主義。四：方士派的迷信。我都承認。但是還有未盡。依我說：有兩個更大的原因：

第一：凡當民族混化社會劇變時代。思想界當然像萬流競涌。怒濤奔馳；到這種局勢完全經過了。社會狀況。由川湍變成大湖泊。當然是水波不興。一拭如鏡。戰國和秦漢的嬗變。正是如此；思想界發揚蹈厲了幾百年。有點疲倦了。自然移到休息時代。

第二：中國人本是大平原民族。因他的環境和遺傳。久已養成一種愛中庸厭極端的性質；春秋戰國間。因社會劇變。發生特種刺激。纔演出這個例外。像孔子這派的中庸態度。本來是最適於這個民族的心理；他本身又有很豐富的

資料，儘穀人受用，所以特種刺激過去之後，自然是唯他獨尊了。

我很高興，這次得有批評這部名著的光榮。我用十分的誠意，對於胡先生致敬禮。我希望胡先生和海內好學君子更有對於我這批評的批評。



## 我對於女子高等教育希望特別注重的幾種學科

梁啟超

(四月一日北京女子高等師範學校講演)

中國女子，不能和男子有受同等教育的機會，是我們最痛心的一件事。但據目前趨勢而論，這種缺憾，或者漸漸可以彌補了。當這過渡時代，爲女學前途開拓的方便起見，應該注意到女子高等教育的學科問題。

我是不承認男女天賦本能有等差的，那麼，男子所能學的學科，女子自然都能學，何必提出幾門來特別注重呢？不錯，原則是如此，所以高等學校以上男女同學，我是根本贊成。凡男子所學的各种學科，女子都有機會自由選擇着學，我也認爲必要。但我覺得有一個問題應該十分注意：什麼問題

呢？是教育和職業的關係。教育是教人生活的，生活是要靠職業的，受完了某種程度的教育，立刻可以得着程度相當的職業，而且得着之後，能毅勝任愉快，這種教育纔算有效用。

從前把女子當作男子附屬品，當然不發生職業問題；往後却不同了，女子是要以一個人的資格，經營他自主的生活，各人都要預備一套看家本領來做職業的基礎，往後女子和男子，在職業上爲不斷的激烈競爭，怕是萬萬無可逃避的。所以提倡女子教育，總要找出幾種學問，可以作爲女子高等職業之基本者，格外施以訓練，令將來男女競爭時，女子有優勝的把握。

男女的聰明才力，不能認他有差等，却不能不認他各有特長。據多數學者所說，女子的創造力，不如男子，男子的整理力，不如女子，這個原則，我是承認的。諸君別要誤會

，以爲說女子創造力比較差，便是看輕了女子；須知社會是要不斷的創造。不斷的整理，這兩種事業，正如車的兩輪鳥的雙翼，缺一不可，斷不能說整理的功勞比創造的功勞有優劣之分。教育的目的，總要使受教育的人各盡其性，發揮各人最優長的本能，替社會做最有效率的事業。就一個人而論，無論爲男爲女，都各有各的特長，那是不消說得；就男女兩性而論，男性有男性的特長，女性有女性特長，教育家也不能輕輕看過。

女子將來基本的高等職業，應該利用他們整理力的特長去找出來。據我所見，有四種職業現在人才甚缺乏，前途開拓的餘地甚多，而確與女子特長相適應者，試舉如下：

第一：史學。據許多大學的統計，男女同班上課的史學

班，總是女子成績比男子優些。問他理由，大概因為史學含有整理舊案的性質太多，很麻煩的，男子不大有耐心去做。以中國國內這幾年的學風而論，各種學問，都漸漸有專門家出來了，但史學方面，仍舊很缺乏；外國留學生學歷史的，也聽不出有幾個，這也是男子不大喜歡史學的一種證據。史學爲很重要的一門學科，是人人共知的，內中尤以中小學教育的需要爲尤甚，又以本國歷史的需要爲尤甚。倘若中小學裏頭沒有好好的國史教育，國民性簡直不能養成。現在我們教育界情形，說起來可憐！最感缺乏的就是國史教習。我想這種責任，是要希望女子來擔負了。將來學校一日一日推廣，史學教習的需要自然一日一日加增；女子高等教育若能注重這一門，將來這種職業，可以立於無競爭的地位，就令有競爭，男子

怕也爭不過女子。中國歷史和其他一切文獻，好像原料極豐富的礦山，從前都是土法開採；今日若能用科學方法重新整理，便像機器採掘一樣，定能闢出種種新境界，而且對於全人類文化，有很大的貢獻。諸君別要笑我『三句話離不了本行』；我自己素來嗜好史學，固然有些話像特別替他鼓吹；但以實際論，這門學問，的確是需要甚切而專門人才最缺乏。我想將來這一片學界新殖民地，是要靠女子當哥侖布哩！

第二：會計學。現代世界經濟大勢所趨，非用新式經營，一定站不住，這是稍有常識的人所能判斷。即以行政方面論，除非中國政治長此終古，倘使將來有革新之一日，一定要走法治那一條路。那麼這兩方面事務人才，非經過一番新教育的訓練不可。現在中國這種人才，也太缺乏了。近年來

歐洲各公司各銀行乃至各官廳的職員，大半採用女子；而且女子的成績，平均在男子以上。內中會計一業，尤見特長。將來中國有從事新建設的一日，我覺得爲分勞互助起見，應該把這部分職業，全部分或大部分讓給女子。這種希望將來能否實現，就要看目前女子教育方面的預備如何。

第三；圖書館管理學。近年來到處提倡自動的教育，算是我們教育前途最可慶幸的一種現象。自動研究，離得了圖書館嗎？所以將來中國教育若長此終古，那便無話可說；如其不然，圖書館便要日日加增，或各學校中的設備，或都市公開用。那麼，管理問題，立刻就要發生了。管理圖書館，是一種特別技能，非經過專門研究不可；現在歐美的大學，多有這門專科。中國提倡這門學問，自然是目前切要之圖。

我極盼望女子教育方面，率先養成這種人才。因爲女子的精細和誠懇，都是管理圖書館最好的素地：女子在館管理，能令館中秩序格外整肅；能令閱覽者得精神上無形之涵養。所以我盼望這種職業，全部分大部分由女子擔任。喜歡研究學問的人，自己選擇職業，我想比這個再好沒有了。古人說：『擁書百城南面王。』在一個大圖書館裏頭，一面替社會服務，一面能讀生平未見的書，日日和中外古今的大著作家做朋友，人生的樂事，還有比他再大的嗎？我盼望多數女子，從這方面圖自己的立身；並盼望主持女子教育的人，從這方面極力預備。女子對於這門學科，只要有相當的素養；這門職業，我信得過男子一定競爭不過女子。

第四：新聞學。報館事業，在現時的中國，可謂極幼稚

，但將來的發達，是不可限量的。然而組織和編輯兩方面，都要經一番革命。專就編輯方面論，男子特長固然甚多，女子却也很不少。頭一件：女子觀察社會事物，有些地方比男子精細。第二件：女子無論對於何等事項，比較的不含黨派的色彩，持論易得公平。第三件：女子充當訪員，社會對於他們，總該有相當的敬禮，在實際上先自占了便宜，用訪問方法去搜集資料，所得能格外豐富。所以女界裏頭，若能養成多數新聞編輯家，將來和男子競爭這門職業，一定立於優勝的地位，而且於社會極有益。

我所舉這四門學科，性質好像不倫不類。但我的立論，是根據女子整理力特強這個前提，演繹出來。我以為凡屬於發揮整理力的學科，都可以為女子專業，這四件不過舉例罷了。

。至於各人個性不同，有許多發揮創造力的學科，女子也能成就，這是不消說的。這些都可以在男女同學的大學裏頭，聽女子自由選擇。但現在既然有專門替女子預備高等教育機關，就不能不從普通男女兩性的特長上注意，認定幾門可以爲女子基本職業的學科。所以我提出這意見，供海內教育家參考。



## 美術與科學

（四月十五日在北京美術學校講演）

稍爲讀過西洋史的人，都知道現代西洋文化，是從文藝復興時代演進而來。現代文化根柢在那裏？不用我說，大家當然都知道是科學；然而文藝復興主要的任務和最大的貢獻，却是在美術。從表面看來，美術是情感的產物，科學是理性的產物，兩件事很像不相容。爲什麼這位暖融融的阿特先生，會養出一位冷冰冰的賽因士兒子？其間因果關係，研究起來很有興味。

美術所以能產生科學，全從「真美合一」的觀念發生出來。他們覺得真即是美，又覺得真纔是美，所以求美先從求真入手。文藝復興的太祖高皇帝雷安那德達温奇——就是畫

最有名的耶穌晚餐圖那個人，諒來諸君都知道了。達溫奇有幾件故事，很有趣而且有價值：當時意大利某村鄉，新發見得希臘人彫刻的一尊溫尼士女神裸體像，舉國若狂的心醉其美，不久被基督教徒說是魔鬼，把他塗了臉鑿了眼睛斷了手脚丟在海裏去了。達溫奇和他幾位同志，悄悄的到處發掘，又掘着第二尊。有一晚，他們關起大門在那裏賞玩他們的新發見品，被基督教徒偵探着，一大羣人聲勢洶洶的破門而入。入進去看見達溫奇幹什麼呢？他拿一根軟條的尺子在那裏量那石像的尺寸部位，一雙眼對着那石像出神，簡直像沒有看見衆人一般，把衆人倒楞了。當時在場的人，有一位古典派美術家老輩梅爾拉，不以達溫奇的舉動爲然，告訴他道：『美不是從計算產生出來的呀！』達溫奇要理不理的，許久才答道：『不

錯；但我非知道我所要知的事情不肯干休。」有一回傍晚時候，天氣十分慘淡，有一位年高望重的天主教神父，當衆講演，說「世界末日快到了！基督立刻來審判我們了！趕緊懺悔啊！趕緊歸依啊！」說得肉飛神動，滿場聽衆受了激刺，哭咧，叫咧，打噤咧，磕頭咧，鬧得一團糟。達溫奇有位高足弟子也在場，也被羣衆情感的浪捲去，覺得自己跟着這位魔鬼先生學，真是罪人，也叫起「耶穌救命」來！猛回頭看見他先生却也在那邊！在那邊幹什麼呢？左手拿塊畫板，右手拿管筆，一雙眼釘在那位老而且醜的神父臉上，正在畫他呢！這兩件故事，諸君聽着好煩麼？諸君啊！不要單作好煩看待，須知道便是美術和科學交通的一條祕密隧道。諸君以爲達溫奇光是一位美術家嗎？不不！他還是一位大科學家！近代的生物學

，是他「筆路藍縷」的開闢出來；倘若生物學家有道統圖，要推他當先聖周公，達爾文不過先師孔子罷了。他又會造飛機，又會造鐵甲車船，現有他自己給米蘭公爵的書信爲證。諸君啊！你想當藝術家嗎？你想知道驚天動地的藝術品怎樣出來嗎？請看達溫奇！

我說了半天，還沒有說到美術科學相溝通的本題，現在請亮開來說罷。密斯忒阿特密斯賽因士，他們哥兒倆，有一位共同的娘，娘什麼名字？叫做密斯士奈渣，翻成中國話，叫做「自然夫人」。問美術的關鍵在那裏？限我只准拿一句話回答，我便毫不躊躇的答道：「觀察自然」；問科學的關鍵在那裏？限我只准拿一句話回答，我也毫不躊躇的答道：「觀察自然」。向來我們人類，雖然和「自然」耳鬢廝磨，但總是

「魚相忘於江湖」的樣子；一直。到。文。藝。復。興。以。後，纔。算。把。這。位。積。年。老。夥。計。認。識。了。認。識。過。後，便。一。口。咬。住，不。肯。放。鬆。硬。要。在。他。身。上。還。出。我。們。下。半。世。的。榮。華。快。樂。哈。哈！果。然。他。老。人。家。葫。蘆。裏。法。寶，被。我。們。搜。出。來。了！一。件。是。美。術，一。件。是。科。學。認。識。自。然，不。是。容。易。的。事；第。一。件。要。你。肯。觀。察，第。二。件。還。要。你。會。觀。察。粗。心。固。然。觀。察。不。出，不。能。說。子。細。便。觀。察。得。出；笨。伯。固。然。觀。察。不。出，弄。聰。明。有。時。越。發。觀。察。不。出。觀。察。的。條。件，頭。一。樁，是。要。對。於。所。觀。察。的。對。象。有。十。二。分。興。味，用。全。副。精。神。注。在。他。上。頭。像。莊。子。講。的。承。蜩。丈。人。雖。天。地。之。大。萬。物。之。多，而。惟。吾。蜩。翼。之。知。一。第。二。樁。要。取。純。客。觀。的。態。度，不。許。有。絲。毫。主。觀。的。僻。見。攙。在。裏。頭；若。有。一。點，所。觀。察。的。便。會。走。了。樣。子。了。

。達。溫。奇。還。有。一。幅。名。畫。叫。做。莫。那。利。沙，莫。那。利。沙，就。是。達。溫。

奇愛戀的美人，相傳畫那一點微笑，畫了四年。他自己說：雖然戀愛極熱，始終却是拿極冷酷的客觀態度去畫他。要而言之，熱心和冷腦相結合是創造第一流藝術品的主要條件；換個方面看來，豈不又是科學成立的主要條件嗎？

真正的藝術作品，最要緊的是描寫出事物的特性；然而特性各不相同，非經一番分析的觀察工夫不可。莫泊三的先生教他作文，叫他看十個車夫，做十篇文章來寫他，每篇限一百字。晚餐圖裏頭的基督，何以確是基督，不是基督的門徒；十二門徒中，何以彼得確是彼得，不是約翰，約翰確是約翰，不是猶大；猶大確是猶大，不是非賣主的餘人？這種本領，全在同中觀異，從尋常人不會注意的地方，找出各人情感的特色。這種分析精神，不又是科學成立的主要成分嗎？

美術家的觀察，不但以周徧精密爲能事，最重要的是深刻。蘇東坡述文與可論畫竹的方法，說道：「畫竹必先得成竹於胸中，執筆熟視，乃見其所欲畫者，急起從之，振筆直遂，以追其所見，如兔起鶻落，少縱則逝矣」。這幾句話，實能說出美術的祕論。美術家彫畫一種事物，總要在未動工以前，先把那件事物的整個實在體完全攝取，一攫攫住他的生命，霎時間和我的生命併合爲一。這種境界，很含有神祕性，雖然可以說是在理性範圍以外；然而非用銳入的觀察法一直透入深處，也斷斷不能得這種境界。這種銳入觀察法，也是促進科學的一種助力。

美術的任務，自然是在表情；但表情技能的應用，須有規律的組織，令各部分互相照應。相傳五代時蜀主孟昶，藏

一幅吳道子畫鍾馗，左手捉一個鬼，用右手第二指挖那鬼的眼睛；孟昶拿來給當時大畫家黃筌看；說道：若用拇指，似更有力量，請黃筌改正他；黃筌把畫帶回家去，廢寢忘餐的看了幾日子，到底另畫一本進呈；孟昶問他爲什麼不改；黃筌答道：「道子所畫，一身氣力色貌，都在第二指，不在拇指，若把他改，便不成一件東西了；我這別本，一身氣力，却都在拇指」。

吳黃兩幅畫，可惜現在都失傳，不能拿來比勘；但黃筌這番話，真是精到之極：我們看歐洲的名畫名彫，也常常領略得一二。試想！畫一個人，何以能全身氣力，都趕到一個指頭上，何以內行的人，一看便看得出來？那別部分的配置照應，當然有很嚴正的理法藏在裏頭；非有極明晰極密的科學頭腦，恐怕畫也畫不成，看也看不到。這又是美術和科學不能分離的

證據。

現在國內有志學問的人，都知道科學之重要，不能不說是學界極好的新氣象。但還有一種誤解，應該匡正：一般人總以為研究科學，必要先有一個極大的化驗室，各種儀器具備，纔能着手。化驗室儀器，為研究科學最利便的工具，自無待言；但以爲這種設備沒有完成以前，就絕對的不能研究科學，那可大錯了。須知儀器是科學的產物，科學不是儀器的產物。若說沒有儀器便沒有科學，試想歐洲沒有儀器以前，科學怎麼會跳出來？即如達溫奇的時代，可有什麼儀器呀？何以他能成爲科學家不祧之祖？須知科學最大能事，不外善用你的五官和腦筋；五官腦筋，便是最複雜最靈妙的儀器。老實說一句：科學根本精神，全在養成觀察力。養成觀察力

的法門，雖然很多；我想，沒有比美術再直捷的。因爲美術家所以成功，全在觀察『自然之美』；怎樣纔能看得出自然之美，最要緊是觀察『自然之真』。能觀察自然之真，不惟美術出來，連科學也出來了。所以美術可以算得科學的全鎖匙。

我對於美術科學都是門外漢，論理很不該饒舌。但我從歷史上看來，覺得這兩樁事確有『相得益彰』的作用，貴校是唯一的國立美術學校，他的任務，不但在養成校內一時的藝術人才；還要把美育的基礎，築造得鞏固；把美育的效率，發揮得加大。校中職教員學生諸君，既負此絕大責任，那麼，目前的修養和將來的傳述，都要從遠者大者着想。我希望諸君，常常提起精神，把自己的觀察力養得十分緻密十分猛利。

十分深刻；並把自己體驗得來的觀察方法，傳與其人，令一般人都能領會都能應用。孟子說：『能與人規矩，不能使人巧，』遵用好的方法，能否便成一位大藝術家，這是屬於『巧』的方面，要看各人的天才。就美術教育的任務說，最要緊是給被教育的人一個『規矩』；像中國舊話說的『可以意會，不可以言傳，』那麼，任憑各人亂碰上去也罷了，何必立這學校？若是拿幾幅標本畫臨摹臨摹，便算畢業，那麼一個畫匠優爲之，又何必藉國家之力呢？我想國立美術學校的精神旨趣，當然不是如此。是要替美術界開闢出一條可以人人共由之路，而且令美術和別的學問可以相溝通相潛發。我希望中國將來有『科學化的美術』，有『美術化的科學』。我這種希望的實現，就靠貴校諸君。



## 評非宗教同盟

梁啓超

（四月十六日爲哲學社公開講演）

一月以來，因基督教同盟在北京開會的反動，引起非宗教同盟的運動，我認爲是一種好氣象。爲甚麼說他好呢？凡向來不成問題的事情，忽然成了問題，是國民思想活躍的表徵，所以好。一個問題到跟前，便有一部分人打着鮮明旗幟，發刺刺的運動，是國民氣力昂進的表徵，所以好。要而言之，凡一切有主張的公開運動，無論他所主張和我相同或相反，我總認他的本質是好。

凡從事於公開運動的人，有一個原則必要遵守。那原則是：『一面堅持自己的主張，不肯拋棄；一面容許旁面或對

面。有別的主張，不肯壓迫。爲什麼必須如此？因爲凡一個問題總有多方面，又正性有各方面纔成問題。我從這方面看，有這樣的主張，你從那方面看，有那樣的主張，於是乎問題成立。若只許有甲方面的主張不許有乙丙丁等方面的主張，那麼結果還是『不成問題』四個大字完事。德謨克拉西精神存在與不存在，所爭就在這一點。我想非宗教運動從怎麼起呢？爲的是現在所謂『教會的宗教』，只許有片面的主張，在他主張範圍內，總是擺出那副『不成問題』的面孔來，所以要『非』他。那麼，主張非宗教的人，自然和他相反；必定要連那『非非宗教』乃至『非非非宗教』的各種主張，都一視同仁的拿研究問題的態度歡迎他，那精神纔算貫徹。我承認國中加入非宗教運動的人都應該有這種精神，在這個前提下，

很願意提出我的主張，對他們作一回「問題的」討論。

## 二

對於「非宗教」的問題表示贊否以前，有一個最要緊的先決問題，「宗教是什麼？」這個問題，古今學者所下的定義不知多少；我不是宗教學專門家，沒有批評他們的學力，更不敢說我所下的定義一定對。依我所見到的，只能說：

「宗教是各個人信仰的對象。」

這句話很籠統，要稍爲下一番解釋：

- 1 對象。對象有種種色色，或人，或非人，或超人，或主義，或事情。只要爲某人信仰所寄，便是某人的信仰對象。
- 2 信仰。信仰有兩種特徵：第一，信仰是情感的產物，不是理性的產物。第二，信仰是目的，不是手段；只有爲信仰

犧牲別的，斷不肯爲別的犧牲信仰。

3 各個人。信仰是一個一個人不同的，雖夫婦父子之間，也不能相喻。因爲不能相喻，所以不能相強。

照這樣解釋，我所認的宗教範圍，大略可見了。總而言之，從最下等的崇拜無生物崇拜動物起，直登最高等的如神論無神論，都是宗教。他們信仰的對象，或屬「非人」，如蛇如火如生殖器等等；或屬「超人」，如上帝天堂淨土等等；或屬「人」，如呂祖關公摩訶末耶穌基督釋迦牟尼等。不惟如此，凡對於一種主義有絕對信仰，那主義便成了這個人的宗教：例如現在歐洲信奉馬克思主義的人，我們可以叫他做「馬克思教徒」；前清末年信奉排滿主義的人，我們可以叫他做「排滿教徒」；因爲他們的對於這個主義的精神作用，和一般

教徒對於所信的教無二無別。不惟如此，凡對於一件事情有絕對信仰，那事情便成了這個人的宗教：例如趙氏遺孤，可以說是程嬰杵臼的信仰對象；睢陽城可以說是張巡許遠的信仰對象；因為他們對於這件事情的精神作用，和一般教徒對於所信的教無二無別。不惟如此，任憑一個人都可以做別人的信仰對象：例如海島五百人，拿田橫做他們的信仰對象；朱祖文顏佩韋等，拿周順昌做他們的信仰對象；乃至老親是孝子的信仰對象，弱子是慈母的信仰對象，情郎是淑女的信仰對象；因為他們對於這個人的精神作用，和一般教徒對於所信的教無二無別。

說到這裏，還是把信仰的特徵，鄭重聲明一下。我剛纔說過：『信仰是目的，不是手段』。倘若有人利用一種信

仰的招牌來達他別種目的，我們不能承認這個人有信仰。例如羅馬城外土窰裏頭許多被烟薰死的基督教徒，我們認他對於基督教有信仰；彼得寺裏頭許多窮侈極麗的教皇墳，那墳中人我們絕對的不承認他對於基督教有信仰；因為他們完全是靠基督的肉做麵包，靠基督的血做紅酒。和這個同類的，像滿街的和尚，我們不承認他對於佛教有信仰；喫孔教會飯的人，我們不承認他對於孔子有信仰；天上呂祖濟公乩壇，求什麼妻財子祿的人，我們姑且不必問他們的信仰對象爲高爲下，根本就不能承認他們是有信仰。亦如靠幾句剩餘價值論當口頭禪出鋒頭的人，我們不能認他對於馬克思有信仰；蕩婦和狎客山盟海誓，我們不能認他們相互間有信仰。我所謂宗教，是要把一類「非信仰的」淘汰去了，赤裸裸的來研究信仰的本質。

### 三

我在這種宗教定義底下，要試一試，研究宗教這樣東西到底是好是壞？非宗教的生活，到底可能不可能？

宗教這樣東西，完全是情感的。情感這樣東西，含有秘密性，想要用理性來解剖他，是不可能的。凡有信仰的人，對於他所信仰的事，總含有幾分默氣，自己已經是不知其然而然，旁人越發莫名其妙。你要把他的信仰對象，和他條分縷晰的說『這裏不對那裏不對，』除非他已經把他信仰拋棄，不然，任憑你說到唇焦舌敝，也是無用。因為只有情感能變易情感，理性絕對的不能變易情感。俗語說的：『情人眼裏出西施；』譬如有個男子愛戀一個醜女子，你和他用理性來解剖說：『如何如何纔算得美人的標準，你所愛戀的人如何如何

的不對，「這種話，說一萬遍也無用，因為他和你不同一個世界。你拿萬人一律的眼睛，歸納得一個客觀上萬人一律的美人標準；他的眼睛，却是排在第一萬零一，你歸納出來的標準，他完全不適用。凡帶有宗教性的人，帶有宗教性的事，多半如此。從科學的眼光看來，這些人很是可憐：客觀的事理明明是如此，為什麼經過你的主觀就會變了樣？你這個人不是發狂，一定是有病。不惟可憐，而且危險，而且有害：分明用數學算得出用幾何畫得出用玻璃瓶化驗得出的事理，你却不懂，你却憑你那盲目的情感橫衝直撞；倘若個個人都如此，這世界如何是了！從這方面看來，可以說宗教是一件極幼稚極野蠻極不合理極妨害進步極破壞規律的東西，我們應該極力撲滅他。

從別方面看來，却完全不是怎麼一回事。宇宙間是否有絕對的真理，我們越發研究，越發懷疑。卽如方纔所說萬人一律的美人標準，偏有第一萬零一個人不肯承認，何以見得那一萬個人一定是，這一個人一定非？你說人類要做合理的生活，我就要先問你什麼才算合理？「理」是那一門的學者所能包辦？你說憑效率來判斷，我就先要問量效率的尺在那裏？從什麼地方產出？老實說：人生不是這樣呆板的；人生不過無量數的個人各各從其所好，行其所安，在那裏動。所好所安，就是各個人從感情發出來的信仰。各人的所好所安，誰合理誰不合理，那樣有效率那樣沒有效率，絕不是拿算學的式物理學的眼光所能判斷。周順昌算得一個多大人物，朱祖文拿他一期的生活都送給他，值得嗎？依我個人看，很值得，而

且很是明朝人的光彩。屈原這個人真歎極了，楚懷王不信你的話，有什麼要緊？就氣成那個樣子，自己去尋死？須知：世界上不是這種獸子，再不會創造出離騷九歌九章這等好文學來。保羅倒釘十字架，有什麼益處？還不是替後來的基督教徒做幌子，令他們多賣幾張贖罪券？但倘若沒有保羅這一班人，一部西洋中世史可都冷落了。盧騷的民約論，馬克思的價值論，後人批評指摘出他們的缺點，不知多少；倘若歐洲人個個都有這種圓滿細密的批評頭腦，那麼，人權宣言，勞農政府，永世不會出現了。孔子說顏回：『一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂；』從一般不堪其憂的「人」看來，這還有什麼可樂？何不和那「富於周公」的季氏，主張物質上享用均等，然而非這樣便不成其為顏回了。須知理性是一

件事，情感又是一件事，理性只能叫人知道某件事該做某件事。該怎樣做法，却不能叫人去做事；能叫人去做事的，只有情感。我們既承認世界事要人去做，就不能不對於情感這樣東西十分尊重。既已尊重情感嗎？老實不客氣，情感結晶，便是宗教化。一個人做按部就班的事，或是一件事已經做下去的時候，其間固然容得許多理性作用；若是發心着手做一件項天立地的大事業，那時候，情感便是威德巍巍的一位皇帝，理性完全立在臣僕的地位；情感燒到白熱度，事業纔會做出來；那時候若用邏輯方法，多歸納幾下，多演繹幾下，那麼，只好不做罷了。人類所以進化，就只靠這種白熱度情感發生出來的事業；這種白熱度情感，吾無以名之，名之曰宗教。

有人說：「宗教的起源，因為人類承認自己脆弱；因為

恐怖時候，用來做倚靠；絕望時候用來做安慰。我想，下等宗教，或者是如此，高等宗教，決不是如此；受用宗教的人，或者是如此，宗教的本質，決不是如此。這類話，全是從消極方面看宗教；宗教的作用，却完全是積極的不是消極的。

說到這裏，可以提出我對於「非宗教」贊否的結論了。

我對於那些靠基督肉當麵包靠基督血當紅酒的人，對於那些靠釋迦牟尼化緣的人，對於那些喫孔教會飯的人，對於那些膜拜呂祖濟顛的人，都深惡痛絕，從這方面看來，也可以說我是一個非宗教者。雖然，我本來不承認那些鬼頭鬼腦的行動是宗教行動；我只認他們是宗教的蠹賊；我在我所下的宗教定義之下，認宗教是神聖，認宗教爲人類社會有益且必要的物事；所以我自己徹頭徹尾承認自己是個非宗教者。

#### 四

我是個非非宗教者，然而對於非宗教的運動，却表十分敬意。爲什麼呢？因爲非宗教運動，便是宗教。我剛纔說信仰對象的時候，認主義爲信仰對象之一種；「非宗教」是個主義，在這個主義旗幟底下開始運動，是表明他們對於這個主義信仰到白熱度；他那精神作用，和我所謂宗教，無二無別。我既已認宗教是神聖，所以對於這種「非宗教的宗教」，當然也認他是神聖。

然則這回我們國裏頭的非宗教大同盟怎麼樣呢？我對於這件事，現時還不敢下判斷；但我可以先懸一個判斷的標準：他果然是個「非宗教的宗教」，我便敬重他；他若不是個「非宗教的宗教」，我便不敬重他。兩種的分別在那裏呢？假

如他們並不是拿非宗教主義做目的，乃是拿來做達別的目的的一種手段，就不是『非宗教的宗教』。假如他們並未嘗對於這主義有什麼熱烈的信仰，不過趁熱鬧隨聲附和一回，越發不是『非宗教的宗教』。我希望這回主持非宗教運動的人，不是如此。

有幾句枝葉的話，我還要說說；我覺得這回各處非宗教同盟團體發出來的電報，那態度有點不對。爲的是客氣太勝，把懇切嚴正的精神倒反掩沒了。我以爲許多『滅此朝食』、『剷除惡魔』一類話，無益於事實，徒暴露國民虛憊的弱點，失天下人的同情。至於對於那些主張信教自由的人加以嚴酷的責備，越發可以不必了。我希望非宗教運動諸君，對於這兩點，有一番切實的反省。

我轉個方面，向基督教徒說幾句話：我希望他們因這次運動喚起一種反省。他們在中國辦教育事業，我是很感激的；但要尊重各個人的信仰神聖，切不可拿信不信基督教來做善惡的標準。他們若打算替人類社會教育一部分人，我認他們爲神聖的宗教行動；若打算替自己所屬的教會造就些徒子徒孫，我說他先自污穢了宗教兩個字。

我最後還對於非宗教同盟會中人有一種積極的要求；而且這種要求，是我們都該分擔責任的：既在瀰漫國中的下等宗教——就是我方纔說的拿信仰做手段的邪教，什麼同善社咧，悟善社咧，五教道院咧：：：實在猖獗得很，他的勢力比基督教不知大幾十倍；他的毒害，是經過各個家庭，侵蝕到全國兒童的神聖情感。我們全國多數人在這種信仰狀態底下，實在

沒有顏面和基督教徒爭是非。我希望持非宗教主義的人，急其所急，先從這方面下一番討伐的苦功，庶幾不至貽基督教徒以口實啊！

要而言之，信仰是神聖，信仰在一個人爲一個人的元氣，在一個社會爲一個社會的元氣。中國人現在最大的病根，就是沒有信仰：因爲沒有信仰——或者假借信仰來做手段，所以復辟派首領打復辟派的首領，洪憲派首領革命派首領鬚匪首領可以聚攏在一齊幹事；所以和尙廟裏頭會供關帝供財神，呂祖濟公的乩壇，日日有釋迦牟尼耶穌基督來降乩設法。像這樣的國民，說可以在世界上站得住，我實在不能不懷疑。我說：現在想給我們國民一種防腐劑，最要緊是確立信仰。信仰怎麼樣才能確立呢？我再覆述前頭一句話：「只有情感能變易情感，理性絕對的不能變易情感」。

## 情聖杜甫

梁啓超

（五月二十一日爲詩學研究會講演）

今日承詩學研究會囑託講演，可惜我文學素養很淺薄，不能有甚麼新貢獻，只好把僂們家裏老古董搬出來和諸君摩挲一番，題目是「情聖杜甫」。在講演本題以前，有兩段話應該簡單說明：

第一：新事物固然可愛，老古董也不可輕輕抹殺。內中藝術的古董，尤爲有特殊價值。因爲藝術是情感的表现，情感是不受進化法則支配的；不能說現代人的情感一定比古人優美，所以不能說現代人的藝術一定比古人進步。

第二：用文字表出來的藝術——如詩詞歌劇小說等類，多

少總含有幾分國民的性質。因為現在人類語言未能統一，無論何國的作家，總須用本國語言文字做工具；這副工具操練得不純熟，縱然有很豐富高妙的思想，也不能成爲藝術的表現。

我根據這兩種理由，希望現代研究文學的青年，對於本國二千年來的名家作品，着實費一番工夫去賞會他。那麼，杜工部自然是首屈一指的人物了。

## 二

杜工部被後人上他徽號叫做「詩聖」。詩怎麼樣纔算「聖」，標準很難確定，我們也不必輕輕附和。我以為工部最少可以當得起情聖的徽號。因爲他的情感的內容，是極豐富的，極真實的，極深刻的。他表情的方法又極熟練，能鞭

辟到最深處，能將他全部完全反映不走樣子，能像電氣一般一振一盪的打到別人的心絃上。中國文學界寫情聖手，沒有人比得上他，所以我叫他做情聖。

我們研究杜工部，先要把他所生的時代和他一生經歷略敘梗概，看出他整個的人格：兩晉六朝幾百年間，可以說是中國民族混成時代。中原被異族侵入，攙雜許多新民族的血；江南則中原原舊家次第遷渡，把原住民的文化提高了。當時文藝上南北派的痕跡顯然，北派真率悲壯，南派整齊柔婉，在古樂府裏頭，最可以看出這分野。唐朝民族化合作用，經過完成了，政治上統一，影響及於文藝，自然會把兩派特性合冶一爐，形成大民族的新美。初唐是黎明時代，盛唐正是成熟時代。內中玄宗開元間四十年太平，正孕育出中國藝術史

上黃金時代。到天寶之亂，黃金忽變爲黑灰。時事變遷之劇，未有其比。當時蘊蓄深厚的文學界，受了這種激刺，益發波瀾壯闊。杜工部正是這個時代的驕兒。他是河南人，生當玄宗開元之初。早年漫遊四方，大河以北都有他足跡，同時大文學家李太白高達夫都是他的摯友。中年值安祿山之亂，從賊中逃出，跑到甘肅的靈武謁見肅宗，補了個「拾遺」的官，不久告假回家。又碰着飢荒，在陝西的同谷縣幾乎餓死。後來流落到四川，依一位故人嚴武。嚴武死後，四川又亂，他避難到湖南，在路上死了。他有兩位兄弟一位妹子，都因亂離難得見面。他和他的夫人也常常隔離，他一個小兒子，因飢荒餓死，兩個大兒子，晚年跟着他在四川。他一生簡單的經歷大略如此。

他是一位極熱腸的人，又是一位極有脾氣的人。從小便心高氣傲，不肯趨承人。他的詩道：

「以茲悟生理，獨恥事干謁。」（奉先詠懷）

又說：「白鷗沒浩蕩，萬里誰能馴。」（贈韋左丞）

可以見他的氣概。嚴武做四川節度，他當無家可歸的時候去投奔他，然而一點不肯趨承將就，相傳有好幾回沖撞嚴武，幾乎嚴武容他不下哩。他集中有一首詩，可以當他人格的象徵：

「絕代有佳人，幽居在空谷。自言良家子，零落依草木。……在山泉水清，出山泉水濁。侍婢賣珠回，牽蘿補苴屋。摘花不插鬢，采柏動盈掬。天寒翠袖薄，日暮倚修。」

竹。」（佳人）

這位佳人，身分是非常名貴的，境遇是非常可憐的，情緒是非常溫厚的，性格是非常高抗的，這便是他本人自己的寫照。

三

他是個最富於同情心的人。他有兩句詩：

「窮年憂黎元，歎息腸內熱。」（奉先詠懷）

這不是瞎吹的話，在他的作品中，到處可以證明。這首詩底下便有兩段說：

「彤庭所分帛，本自寒女出。鞭撻其夫家。聚歛貢城闕。」

」（同上）

又說：

「況聞內金盤，盡在衛霍室。中堂舞神仙，煙霧散玉質。」

煖客貂鼠裘，悲管逐清瑟。勸客駝蹄羹，霜橙壓香橘。  
朱門酒肉臭，路有凍死骨。……」（同上）

這種詩幾乎純是現代社會黨的口吻。他做這詩的時候，正是唐朝黃金時代，全國人正在被鏡裏霧裏的太平景象醉倒了。這種景象映到他的眼中，却有無限悲哀。

他的眼光，常常注視到社會最下層。這一層的可憐人那些狀況，別人看不出，他都看出；他們的情緒，別人傳不出，他都傳出。他著名的作品三吏三別，便是那時代社會狀況最真實的影戲片。垂老別的：

一老妻臥路啼，歲暮衣裳單。  
熟知是死別，且復傷其寒。  
此去必不歸，還聞勸加餐。」

新安吏的：

「肥。男。有。母。送，瘦。男。獨。伶。俜。白。水。暮。東。流，青。山。猶。哭。聲。  
莫。自。使。眼。枯，收。汝。淚。縱。橫。眼。枯。卽。見。骨，天。地。終。無。情。」

石壕吏的：

「三男鄴城戍。一男附書至，二男新戰死。存者且偷生，死者長已矣。」

這些詩是要作者的精神和那所寫之人的精神併合爲一，纔能做出。他所寫的是否他親聞親見的事實，抑或他腦中創造的影像，且不管他；總之他做這首垂老別時，他已經化身做那位六七十歲拖去當兵的老頭子，做這首石壕吏時，他已經化身做那位兒女死絕衣食不給的老太婆，所以他說的話，完全和他們自己說一樣。

他還有戲呈吳郎一首七律，那上半首是：

「堂前撲棗任西鄰，無食無兒一婦人。不爲家貧寧有此，只緣恐懼轉須親。……」

這首詩，以詩論，並沒什麼好處，但敘當時一件瑣碎實事，——一位很可憐的鄰舍婦人偷他的棗子喫，因那人的惶恐，把作者的同情心引起了。這也是他注意下層社會的證據。

有一首縛雞行，表出他對於生物的汎愛，而且很含些哲理；

「小奴縛雞向市賣，雞被縛急相喧爭。家人厭雞食蟲蟻，未知雞賣還遭烹。蟲雞於人何厚薄，吾叱奴人解其縛。雞蟲得失無時了，注目寒江倚山閣。」

有一首茅屋爲秋風所破歎，結尾幾句說道：

「……安得廣廈千萬間，大庇天下寒士俱歡顏。風雨不動安

如山。嗚呼！何時眼前突兀見此屋，吾廬獨破被凍死亦足

○ 有人批評他是名士說大話，但據我看來，此老確有這種胸襟，因爲他對於下層社會的痛苦看得真切，所以常把他們的痛苦當作自己的痛苦。

#### 四

他對於一般人如此多情，對於自己有關係的人更不待說了。我們試看他對朋友：那位因陷賊貶做台州司戶的鄭虔，他有詩送他道：

「……便與先生應永訣，九重泉路盡交期。」  
又有詩懷他道：

「天台隔三江，風浪無晨暮。  
鄭公縱得歸，老病不識路。」

……」（有懷台州鄭十八司戶）

那位因附永王璘造反長流夜郎的李白，他有詩夢他道：

『死。別。已。吞。聲。生。別。常。惻。惻。江。南。瘴。厲。地。逐。客。無。消。息。

故。人。入。我。夢。明。我。長。相。憶。恐。非。平。生。魂。路。遠。不。可。測。

魂。來。楓。林。青。魂。返。關。塞。黑。君。今。在。羅。網。何。以。有。羽。翼。

落。月。滿。屋。梁。猶。疑。照。顏。色。水。深。波。浪。闊。毋。使。蛟。龍。得。』

（夢李白二首之一）

這些詩不是尋常應酬話，他實在拿鄭李等人當一個朋友，對於他們的境遇，所感痛苦和自己親受一樣，所以做出來的詩句句都帶血帶淚。

他集中想念他兄弟和妹子的詩，前後有二十來首，處處至性流露。最沈痛的如同谷七歌中：

「有弟有弟在遠方，三人各瘦何人強。生別展轉不相見，胡塵暗天道路長。前飛鴛鴦後鶯鶯，安得送我置汝旁。嗚呼！三歌兮歌三發，汝歸何處收兄骨。」

「有妹有妹在鍾離，良人早沒諸孤癡。長淮浪高蛟龍怒，十年不見來何時。扁舟欲往箭滿眼，杳杳南國多旌旗。嗚呼！四歌兮歌四奏，林逋爲我啼清晝。」

他自己直系的小家庭，光景是很困苦的，愛情却是很穩  
擊的。他早年有一首思家詩：

「今夜鄜州月，閨中只獨看。遙憐小兒女，未解憶長安。  
香霧雲鬟濕，清輝玉臂寒。何時倚虛幌，雙照淚痕乾。」

（月夜）

這種緣情旖旎之作，在集中很少見，但這一首已可證明工部是

一位溫柔細膩的人。他到中年以後，遭值多難，家屬離合，經過不少的酸苦。亂前他回家一次，小的兒子餓死了。他的詩道：

「……老妻寄異縣，十口隔風雪。誰能久不顧，庶往共飢渴。入門聞號咷，幼子餓已卒。吾寧舍一哀，里巷亦鳴咽。所媿爲人父，無食致夭折。……」（奉先詠懷）

亂後和家族隔絕，有一首詩：

「去年潼關破，妻子隔絕久。……自寄一封書，今已十月後。反畏消息來，寸心亦何有。……」（述懷）

其後從賊中逃歸，得和家族團聚，他有好幾首詩寫那時候的光景：羌村三首中的第一首：

「崢嶸赤雲西，日脚下平地。柴門鳥雀噪，歸客千里至。

妻。孥。怪。我。在。驚。定。還。拭。淚。  
鄰。人。滿。牆。頭。感。歎。亦。歔。歔。  
世。亂。遭。飄。蕩。生。還。偶。然。遂。  
夜。闌。更。秉。燭。相。對。如。夢。寐。」

北征裏頭的一段：

「況我墮胡塵，及歸盡華髮。  
慟哭松聲迴，悲泉共嗚咽。  
耶。背。面。啼。垢。膩。脚。不。襪。  
坼。波。濤。舊。繡。移。曲。折；天。吳。及。紫。鳳，顛。倒。在。短。褐。  
懷。惡。嘔。咽。臥。數。日。那。無。夔。中。帛，救。汝。寒。凜。慄！粉。黛。亦。解。  
苞。衾。裯。稍。羅。列。瘦。妻。面。復。光，癡。女。頭。自。櫛；學。母。無。不。爲。  
，曉。妝。隨。手。抹；移。時。施。朱。鉛，狼。藉。畫。眉。闌。生。還。對。童。穉，  
似。欲。忘。飢。渴。問。事。競。挽。鬚，誰。能。卽。噴。喝。翻。思。在。賊。愁，  
甘。受。雜。亂。聒。」

其後挈眷避亂，路上很苦。他有詩追敘那時情況道：

「憶昔避賊初，北走經險艱。夜深彭衙道，月照白水山。

盡室久徒步，逢人多厚顏。……癡女飢餓我，啼畏虎狼聞。

懷中掩其口，反側聲愈嘖。小兒強解事，故索苦李餐。

。一句半雷雨，泥濘相牽攀。……」（彭衙行）

他合家避亂到同谷縣山中，又遇着飢荒，靠草根木皮活命，在他困苦的全生涯中，當以這時候爲最甚。他的詩說：

「長。錢。長。錢。白。木。柄，我。生。託。子。以。爲。命。黃。獨。無。苗。山。雪。盛，  
短。衣。數。挽。不。掩。脛。此。時。與。子。空。歸。來，男。呻。女。吟。四。壁。靜。

……」（同谷七歌之二）

以上所舉各詩寫他自己家庭狀況，我贊他起個名字叫做「半寫實派」。他處處把自己主觀的情感暴露，原不算寫實派

的作法。但如羌村北征等篇，多用第三者客觀的資格，描寫所觀察得來的環境和別人情感，從極瑣碎的斷片詳密刻畫，確是近世寫實派用的方法，所以可叫做半寫實。這種作法，在中國文學界上。雖不敢說是杜工部首創，却可以說是杜工部用得最多而最妙。從前古樂府裏頭，雖然有些，但不如工部之描寫入微。這類詩的好處，在：真事愈寫得詳，真情愈發得透。我們熟讀他，可以理會得「真即是美」的道理。

## 五

杜工部的「忠君愛國」，前人恭維他的很多，不用我再添話。他集中對於時事痛哭流涕的作品，差不多占四分之一，若把他分類研究起來，不惟在文學上有價值，而且在史料上有絕大價值。為時間所限，恕我不徵引了。內中價值最大者

，在能確實描寫出社會狀況，及能確實謳吟出時代心理。剛纔舉出半寫實派的幾首詩，是集中最通用的作法，此外還有許多是純寫實的。試舉他幾首：

「獻凱日繼踵，兩蕃靜無虞。

漁陽豪俠地，擊鼓吹笙竽。

雲帆轉遼海，粳稻來東吳。

越裳與楚練，照耀與臺軀。

主將位益崇，氣驕凌上都。

邊人不敢議，議者死路衢。」

（後出塞五首之四）

讀這些詩，令人立刻聯想到現在軍閥的豪奢專橫——尤其逼肖奉直戰爭前張作霖的狀況。最妙處是不著一個字批評，但把客觀事實直寫。自然會令讀者嘆氣或瞪眼。又如麗人行那首七古，全首將近二百字的長篇，完全立在第三者地位觀察事實。從「三月三日天氣新」到「青鳥飛去脚紅巾」，占全首

二十六句中之二十四句，只是極力鋪敘那種豪奢熱鬧情狀，不惟字面上沒有譏刺痕跡，連骨子裏頭也沒有。直至結尾兩句

：  
一。炙。手。可。熱。勢。絕。倫，慎。勿。近。前。丞。相。噀。一。

算是把主意一逗。但依然不著議論，完全讓讀者自己去批評。這種可以說諷刺文學中之最高技術。因為人類對於某種社會現象之批評，自有共同心理，作家只要把那現象寫得真切，自然會使讀者心理起反應，若把讀者心中要說的話，作者先替他傾吐無餘，那便索然寡味了。杜工部這類詩，比白香山新樂府高一籌，所爭就在此。石壕吏垂老別諸篇，所用技術，都是此類。

工部的寫實詩，什有九屬於諷刺類。不獨工部爲然，

近代歐洲寫實文學，那一家不是專寫社會黑暗方面呢？但杜集中用寫實法寫社會優美方面的亦不是沒有。如遭田父泥飲那篇：

『步屣隨春風，村村自花柳。田翁逼社日，邀我嘗春酒。酒酣誇新尹，畜眼未見有。回頭指大男，「渠是弓弩手。名在飛騎籍，長番歲時久。前日放營農，辛苦救衰朽。差科死則已，誓不舉家走。今年大作社，拾遺能住否？」一叫婦開大餅，盆中爲吾取。……高聲索果栗，欲起時被肘。指揮過無禮，未覺村野醜。月出遮我留，仍噴問升斗。』

這首詩把鄉下老百姓極粹美的真性情，一齊活現。你看他父子夫婦間何等親熱；對於國家的義務心何等鄭重；對於社交，

何等爽快何等懇切。我們若把這首詩當個畫題，可以把篇中各人的心理從面孔上傳出，便成了一幅絕好的風俗畫。我們須知道：杜集中關於時事的詩，以這類爲最上乘。

## 六

工部寫情，能將許多性質不同的情緒，歸攝在一篇中，而得調和之美。例如北征篇，大體算是憂時之作。然而「青雲動高興幽事亦可悅」以下一段，純是玩賞天然之美。「夜深經戰場寒月照白骨」以下一段，憑弔往事。「況我墮胡塵」以下一大段，純寫家庭實況，忽然而悲，忽然而喜。「至尊尙蒙塵」以下一段，正面感慨時事，一面盼望內亂速平，一面又憂慮到憑藉回鶻外力的危險。「憶昨狼狽初」以下到篇末，把過去的事實，一齊湧到心上。像這許多雜亂情緒進

在一篇，調和得恰可，非有絕大力量不能。

工部寫情，往往愈揆愈緊，愈轉愈深，像哀王孫那篇，幾乎一句一意，試將現行新符號去點讀他，差不多每句都須用「。」符或「；」符。他的情感，像一堆亂石，突兀在胸中，斷斷續續的吐出，從無條理中見條理，真極文章之能事。

工部寫情，有時又淋漓盡致一口氣說出，如八股家評語所謂「大開大合」。這種類不以曲折見長，然亦能極其美。

集中模範的作品，如憶昔行第二首，從「憶昔開元全盛日」起到「叔孫禮樂蕭何律」止，極力追述從前太平景象，從社會道德上讚美，令意義格外深厚。自「豈聞一縑直萬錢」到「復恐初從亂離說」，翻過來說現在亂離景象，兩兩比對，令讀者膽戰肉躍。

工部還有一種特別技能，幾乎可以說別人學不到：他最能用極簡的語句，包括無限情緒，寫得極深刻。如喜達行在所三首中第三首的頭兩句：

「死去憑誰報，歸來始自憐。」

僅僅十個字，把十個月內虎口餘生的甜酸苦辣都寫出來，這是何等魄力。又如前文所引述懷篇的：

「反畏消息來。」

五個字，寫亂離中擔心中情狀，真是驚心動魄。又如垂老別裏頭：

「勢異鄴城下，縱死時猶寬。」

死是早已安排定了，只好拿期限長些作安慰，（原文是寫老妻送行時語）這是何等沈痛。又如前文所引的：

「鄭公縱得歸，老病不識路。」

明明知道他絕對不得歸了，讓一步雖得歸，已經萬事不堪回首

。此外如：

「帶甲滿天地，胡爲君遠行。」

「萬方同一慨，吾道竟何之。」（秦州雜詩）

「國破山河在，城春草木深。」

「親朋無一字，老病有孤舟。」（登岳陽樓）

「古往今來皆涕淚，斷腸分手各風烟。」（公安送韋二少

府）

之類，都是用極少的字表極複雜極深刻的情緒。他是用洗鍊工夫用得極到家，所以說：「語不驚人死不休」。此其所以爲文學家的文學。

悲哀愁悶的情感易寫，歡喜的情感難寫。古今作家中，能將喜情寫得逼真的，除却杜集聞官軍收河南河北外，怕沒有第二首。那詩道：

「劍外忽聞收薊北，初聞涕淚滿衣裳。  
漫卷詩書喜欲狂，白日放歌須縱酒，青春結伴好還鄉。  
即從巴峽穿巫峽，便下襄陽到洛陽。」

那種手舞足蹈情形，從心坎上奔迸而出，我說他和古樂府的公無渡河是同一樣筆法。彼是寫忽然劇變的悲情，此是寫忽然劇變的喜情，都是用快光鏡照相照得的。

## 七

工部流連風景的詩比較少，但每有所作，一定於所詠的景物觀察入微，便把那景物做象徵，從裏頭印出情緒。如：

「竹涼侵臥內，野月滿庭隅。重露成涓滴，稀星乍有無。暗飛螢自照，水宿鳥相呼。萬事干戈裏，空悲清夜徂。」

（倦夜）

題目是「倦夜」，景物從初夜寫到中夜後夜，是獨自一個人有心事睡不着疲倦無聊中所看出的光景，所寫環境，句句和心理反應。又如：

「風急天高猿嘯哀，渚清沙白鳥飛回。無邊落木蕭蕭下，不盡長江滾滾來。……」（登高）

雖然只是寫景，却有一位老病獨客秋天登高的人在裏頭。便不讀下文「萬里悲秋常作客百年多病獨登臺」兩句，已經如見其人了。又如：

「細草微風岸，危檣獨夜舟。星垂平野闊，月湧大江流。」

……」（旅夜書懷）

從寂寞的環境上領略出很空闊很自由的趣味。末兩句說：「飄飄何所似，天地一沙鷗。」把情緒一點便醒。

所以工部的寫景詩，多半是把景做表情的工具。像王孟韋柳的寫景，固然也離不了情，但不如杜之情的分量多。

## 八

詩是歌的笑的好呀還是哭的叫的好？換一句話說：詩的任務在讚美自然之美呀抑在呼訴人生之苦？再換一句話說：我們應該為做詩而做詩呀，抑或應該為人生問題中某項目的而做詩？這兩種主張，各有極強的理由；我們不能作極端的左右袒，也不願作極端的左右袒。依我所見：人生目的不是單調的，美也不是單調的。為愛美而愛美，也可以說為的是人生目

的；因爲愛美本來是人生的目的的一部分。訴人生苦痛，寫人生黑闇，也不能不說是美。因爲美的作用，不外令自己或別人起快感；痛楚的刺激，也是快感之一；例如膚癢的人，用手抓到出血，越抓越暢快。像情感恁麼熱烈的杜工部，他的作品，自然是刺激性極強，近於哭叫人生目的的那一路；主張藝術觀的人，固然要讀他。但還要知道：他的哭聲，是三板一眼的哭出來，節節含着真美；主張唯美藝術觀的人，也非讀他不可。我很慚愧：我的藝術素養淺薄，這篇講演，不能充分發揮「情聖」作品的價值；但我希望這位情聖的精神，和我們的語言文字同其壽命；尤盼望這種精神有一部分注入現代青年文學家的腦裏頭。



## 佛教心理學淺測

梁啓超

（從學理上解釋「五蘊皆空」義）

（六月三日爲心理學會講演）

諸君。我對於心理學和佛教都沒有深造研究，今日拈出這個題目在此講演，實在大膽！好在本會是討論學問機關，雖然見解沒有成熟，也不妨提出來作共同討論的資料。我確信：研究佛學，應該從經典中所說心理學入手；我確信：研究心理學，應該以佛教教理爲重要研究品。但我先要聲明：我不過正在開始研究中，我的工作，百分未得一二。我雖自信我的研究途徑不錯，我不敢說我的研究結果是對。今天講演，是想把個人很幼稚的意見來請教諸君和海內佛學大家，所

以標題叫做「淺測」。

二

倘若有人問佛教經典全藏八千卷，能用一句話包括他嗎？我便一點不遲疑答道：「無我我所」。再省略也可以僅答兩個字：「無我」。因為「我」既無，「我所」不消說也無了。怎樣纔能理會得這無我境界呢？我們爲措詞便利起見，可以說有兩條路：一是證，二是學。「證」是純用直觀，擺落言詮，炯然見出無我的圓相；若據入絲毫理智作用便不對了。「學」是從學理上說明「我」之所以無，用理智去破除不正常的理智。學佛的最後成就，自然在「證」；所以「有學」這個名詞，在佛門中專指未得上乘果的人而言。但佛教並不排斥學；若果排斥學，那麼，何必說法呢？我們從「證」

的方面看，佛教自然是超科學的；若從「學」的方面看，用科學方法研究佛理，並無過咎。

佛家所說的叫做「法」。倘若有人問我法是什麼？我便一點不遲疑答道：「就是心理學」。不信，試看小乘俱舍家說的七十五法，大乘瑜伽家說的百法，除却說明心理現象外，更有何話？試看所謂五蘊，所謂十二因緣，所謂十二處十八界，所謂八識，那一門子不是心理學？又如四聖諦八正道等種種法門所說修養工夫，也不外根據心理學上正當見解把意識結習層層剝落。嚴格的說：現代歐美所謂心理學和佛教所講心識之相範圍廣狹既不同，剖析精粗亦迥別，當然不能混爲一談。但就學問大概的分類說，說「心識之相」的學問認爲心理學，並無過咎。至於最高的「證」，原是超心理學的，那

是學問範圍以外的事，又當別論了。

### 三

佛教爲什麼如此注重心理學呢？因爲把心理狀態研究得真確，便可以證明「無我」的道理。因爲一般人所謂我，不過把「意識相續集起的統一狀態」認爲實體，跟着妄執這實體便是「我」。然而按諸事實，確非如此：狀態是變遷無常的東西，如何能認爲有體？唯識頌說：

「由假說我法。有種種相轉。彼依識所變。」

意思說是：「因爲說話方便起見，假立「我」和「法」的名稱，於是在這假名裏頭有種種流轉狀態之可言。其實在這假名和他所屬的狀態，不過依憑「識」那樣東西變現出來」。簡單說：除「識」之外無「我」體，然而「識」也不過一種狀態。

。幾千卷佛典所發明的，不外此理。

我們爲研究便利起見，先將「五蘊皆空」的道理研究清楚，其餘便可迎刃而解。

五蘊或譯五陰，或譯五聚。「蘊」是什麼意思呢？

大乘五蘊論說：

「以積聚義說名爲蘊。謂世相續，品類趣處差別。色等

總略攝故」。什麼是一世相續？謂時間的隨生隨滅，繼續不斷。什麼是一品類趣處差別？謂把意識的表象分類。

佛家以爲從心理過程上觀察，有種種觀念在時間上相續繼起，而且內容像很複雜很混亂，但可以用論理的方法分爲五類。每類都是狀態和狀態聯構而成，一聚一聚的，所以叫做聚又叫做蘊。

五蘊是色，受，想，行，識。佛家以爲心理的表象，這五種包括無遺。這五種的詳細解釋，很要費些話。今爲講演便利起見，姑用現代普通語先略示他的概念。

色——有客觀性的事物

受——感覺

想——記憶

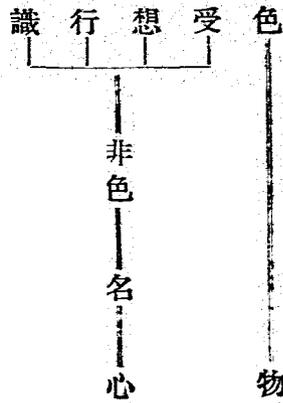
行——作意及行爲

識——心理活動之統一狀態

我這種訓釋是很粗糲的，不見得便和五蘊內容脗合。詳細剖析，當待下文。但依此觀念，用西洋哲學家用語對照，可以勉強說：前一蘊是物，後四蘊是心。大毗婆沙論（卷十五）說

一總立二分：謂色，非色。色卽色蘊，非色卽是受等四蘊。……色法麤顯，卽說爲色；非色微隱，由名顯故，說之爲名」。

色蘊是客觀性較強的現象，有實形可指或實象可擬；故屬於西洋哲家所謂物的方面。受等四蘊，都是內界心理活動現象，像是離外緣而獨立。專靠名詞來表他性質——例如什麼是「記憶」，沒有法子把他的形或象呈獻出來，不過我們認識「記憶」這個名詞所含的意義，便也認識「記憶」的性質。這類心理現象「微隱而由名顯」，佛家把他和色對待，叫做非色，亦叫做名。卽是西洋哲家所謂心的方面。據這種分析，則是色蘊與後四蘊對峙，其類系如下：



五蘊還有第二種分類法。佛家因謂要破除「我」和「我所」所以說五蘊。說五蘊何以能破除我所？因為常人所認為我我所者，不出五蘊之外。大乘阿毗達磨雜論（卷一）說；

一問：何因蘊唯有五？答：為顯五種我事故。謂為顯身具我事（色）受用我事（受）言說我事（想）造作一切法非法我事（行）彼所依止我自體事。（識）於此五中，前四

是我所事，第五卽我相事。……所以者何？世間有情多於識。蘊計執爲我，餘蘊計執我所。

這段話怎麼講呢？據一般人的見地，眼耳鼻舌是我的，色聲香味是我接觸的，自然色是我所有的色。乃至我感覺故受是我所有，我記憶故想是我所有，我作意或行爲故行是我所有。

這四種雖然或屬物理現象或屬心理現象，但都是由我觀察他認識他，所以都說是我所。然則能觀察能認識的我是什麼呢？一般人以爲「心理活動統一之狀態」的識卽是我。笛卡兒所謂「我思故我存」就是這種見解。依這樣分析，則是識蘊與前四蘊對峙。其類系如下



佛家以爲這五種都是心理過程，一樣無常不實。所以用平等觀建設五蘊皆空的理論。

我們要證明五蘊皆空說是否合於真理，非先將五蘊的內  
容性質分析研究不可。內中受想行三蘊，就常識的判斷，人  
人都共知爲心理過程，沒有多大問題。獨有那客觀存在的色  
蘊和主觀所依的識蘊，一般人的常識都認爲獨立存在，何以佛

家也把他和那三蘊平列一律說是無常說是空？明白這道理，可以知道佛法的特色了。今引據經論，順序說明：

#### 四

##### 1 色蘊。

大乘五蘊論（以下省稱五蘊論）說：

「云何色蘊？謂四大種及四大種所造色。……」

大乘阿毗達磨雜集論（以下省稱雜集論）（卷一）說：

一問：色蘊何相？答：變現相是色相。此有二種：一，觸對變壞，二，方所示現。觸對變壞者，謂由手足乃至蚊蛇所觸對時即便變壞。方所示現者，謂由方所可相示現如此如此色。如此如此色或由定心或由不定尋思相應種種構畫。……如此如此色者，謂形顯差別。種種構畫者，謂如相

而想。」

五事毗婆沙論（以下省稱五事論）（卷上）說：

「問；依何義故說之爲色？ 答：漸次積集，漸次散壞；種種生長；會遇怨親能壞能成；皆是色義。 佛說：變壞故名爲色。 變壞卽是可惱壞義。」

順正理論（卷三）說：

「諸所有色，若過去若未來若現在若內若外若麤若細若勝若劣若遠若近，如是一切略爲一聚，說名色蘊。」

我們試綜合這幾段話研究佛家所謂色。所謂「四大種」者，指堅，濕，煖，動，四種性；——世法呼爲地，水，火，風，之「四大」。所謂「所造色」者，指由這四種性構造出來形形色色的事物。內中大別爲兩樣性質：一，有形可指的

，叫做「觸對變壞」，如山川草木眼耳鼻筆墨棹椅等皆是。觸對變壞怎麼講呢？或爲手等所能觸，或爲眼等所能對，但用人力或他種力加到他身上，他會變樣子或破壞。二，有象可尋的，叫做「方所示現」，如長短方圓青黃赤白甜酸苦辣等以及其他許多抽象觀念皆是。方所示現怎麼講呢？我們將各種印象（相）各各給他安上一個名，如何便是方，如何便是圓。……方圓等名是我構畫出來；碰着對象合於我構畫的方便認爲方合於我構畫等圓便認爲圓；這便是「如相而想」。

這種種色依物質運動的理法，碰着有和合性的便相吸，碰着有牴逆性的便相拒；相吸便成，相拒便壞；所以說「會遇怨或親便能壞或能成」。既已怨親交錯成壞迴環，所以凡物質（色）都是一漸次積集漸次散壞」。不獨觸對變壞的色爲

然，卽方所示現的色亦然。所以說是變現或變壞或惱壞。惱是刺戟的意思，壞是變化的意思。

如是種種色不問爲過去現在未來內界外界所變現，不問變現出來的麤細勝劣遠近，我們用邏輯的分類，認他同一性質，統爲一「聚」，叫做色蘊。爲什麼把他們統一爲聚呢？

集異門足論（卷十一）說：

一問：云何一切略爲一聚？答：推。度。思。惟。稱。量。觀。察。集。爲。一。聚。是。名。爲。如。是。一。切。略。爲。一。聚。說。名。色。蘊。」

因爲我們用同樣的推度思惟稱量觀察的方式認識所謂「色」這類東西，所以說是一聚。其餘那四聚的名稱，也因此而立。

佛家又將色相分爲三大類。大毗婆沙論（卷十六）說：

「色相有三種：可見有對；不可見有對；不可見無對。」

這三色相怎麼講呢？例如我們環境所見的一切實物，是可見有對的色相。例如別人的性格或思想，是不可見有對的色相。例如宇宙普遍性，是不可見無對的色相。常識上認爲性格懸殊的三種現象，佛家用邏輯的方式都把他们編歸一聚，通叫做色。所以佛家所謂色，固然一切物質都包含在內，但我們不能拿物質兩個字翻譯色字，因爲範圍廣狹不同。

「不可見有對」「不可見無對」這兩種色，不能離開我們心理而獨自存在，這是人人易懂的。至於「可見有對」的色——即通常所謂物質如草木棹椅等，分是有客觀的獨立存在，如何能說他無實體呢？成實論（卷三）爲辨明此義，設問道：

「問曰：四大是實有。所以者何？阿毗曇中說：『堅相是地種，濕相是水種，熱相是火種，動相是風種』。是故四大

是實有」。

這話是根據佛說設難說客觀物質實有——起碼總實有地水火風四件東西，既有這四件，自然這四件所造色也是實有。佛家怎樣反駁呢？俱舍論（卷一）說：

「地謂顯形，色處爲體。隨世間想假立此名。由世間相示地者，以顯形色而相示故，水火亦然。」

意思說：地水火風這些名字，不過我們爲整理觀念起見，將堅濕熱動四種屬性權爲分類；除却堅相，我們便理會不出什麼叫地；除却濕等相，我們便理會不出什麼叫水等，所以說「四大是假名」。

外人又反駁道：「那麼最少堅等四相是實有。」佛家再反駁道：「不然，因爲相本來無定的。」成實論（卷三）

說：

「堅法尙無，况假名地！若泥團是堅，泥團卽爲軟，故知無定堅相。又以少因緣故生堅心；若微塵疏合名爲軟，密合爲堅，是故無定。」

意思說，堅和軟，不過主觀的評價，若離却主觀的狀態，說是客觀性有堅軟的獨立存在，是不合理的。

佛典中討論這問題的話很多，限於時間，恕不詳細徵引剖析了。要之佛家所謂色蘊，離不開心理的經驗，經驗集積的表象，名之爲色。成實論（卷一）說：

「如人病愈，自知得離。如水相冷，飲者乃知。……如地堅相，堅何等相，不得語答，觸乃可知。如生盲人不可  
以語以青黃赤白。」

可見離却主觀的經驗，那客觀是什麼東西，我們便不能想像。嚴密勘下去，也可以說色蘊是受。想行色種種經歷出來。譬如我們說屋外那棵是柳樹。怎麼知道有柳樹呢？那認識活動過程第一步先感覺眼前有一棵高大青綠的東西，便是受。其次聯想起我過去所知道的如何如何便是樹，如何如何便是柳樹，把這些影像都再現出來，便是想。其次將這些影像和眼前所見這樣東西比較看對不對，便是行。最後了然認得他是柳樹，便是識。凡我們認爲外界的「色」，非經過這種程序後不能成立。所以「色」是我們心理的表象。我解釋色蘊，暫此爲止。

## 五

### 2 受想行三蘊

這三蘊是講心理的分析。我們爲時間所限只能略述他的定義。五蘊論說：

「云何受蘊？謂三領納：一苦，二樂，三不苦不樂。」

「云何想蘊，謂於境界取種種相。」

「云何行蘊？謂除受，想，諸餘心法及心不相應行。」

雜集論（卷一）說：

「問：受蘊何相？答：領納是受相，謂由受故領納種種業所得異熟。……」

「問：想蘊何相？答：構了是想相。由此想故構畫種種諸法像類，隨所見聞覺知之義起諸言說。……」

「問：行蘊何相？答：造作相是行相。由此行故令心造作。謂於善惡無記品中驅役心故，又於種種苦樂等位驅役

心故。」

辨中邊論（卷上）說：

「於塵受者，謂領塵苦等，說名受陰。」

「分別者，謂選擇塵差別，是名想陰。」

「引行者，能令心捨此取彼，謂欲。思惟，作意等，名爲行陰。」

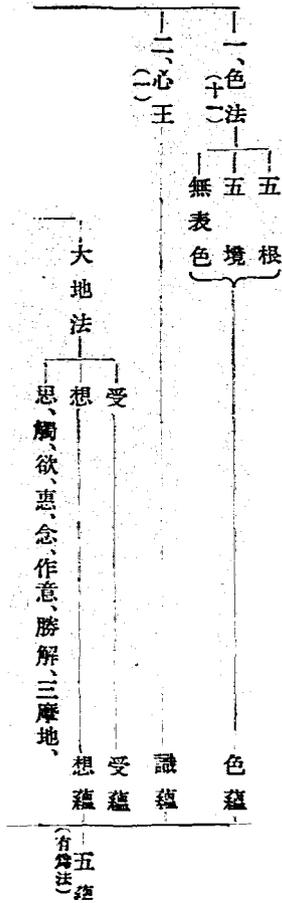
「受」訓領納，即是感覺，一種現象到跟前，我感受他或覺苦或覺樂或覺不苦不樂。

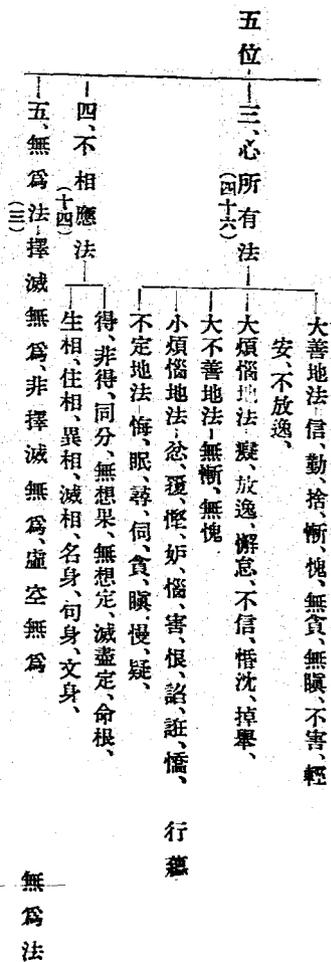
「想」於境界取種種相。阿毗曇雜心論說：「想蘊於境界能取像貌。」墨子經上篇說：「知者以其知過物而能貌之。」即是此義。我們遇見一種現象，像用照相鏡一般把他影照過來，形成所謂記憶，做「諸言說」的資糧，便是想。

「行」是造作。除受想兩項外其餘一切心理活動都歸入這一蘊中。他的特色，在「能令心趣此舍彼」。今欲明行蘊的內容，不能不將佛家所謂五位諸法先說一說：

佛家將一切法分爲五位：一色法，二心王法，三心所法，四不相應行法，五無爲法。五法的分類是各家所同的，位次先後及每位的數目，各有出入。例如俱舍家只講七十五法，唯識家講百法。五位中除無爲法靠證不靠學外，其餘四位，統名有爲法，都屬心理學範圍。色法指有客觀性的事物之相。心王法指心意識的本相。心所法舉全文應云心所有法，亦名心數法，西洋學者所說心理現象正屬此類。名目如受，想，觸，欲，念，作意，貪，瞋，癡，信，勤，慚，愧，等類皆是。不相應法舉全文應云心不相應行法。心不相應

行怎麼講？五蘊論說：謂「依色，心，心法，分位，但假建立，不可施設」。用現在話講，可以說是；不能歸入色法心法心所法三類的叫做不相應法。名目如得，非得，生，老等類；如名，句，文等類。今將諸法分配五蘊列一表。（左表依小乘家俱舍論的法數製出，其大乘家五蘊論瑜伽師地論等所講百法，有些出入，但心所法及不相應法分配受想行三蘊大致相同。）





看這表可以見出行蘊內容如何複雜了。大抵佛家對於心理分析，異常努力，愈析愈精。釋迦牟尼時代，雖僅分受想行三大聚，「行」的方面，已經錯雜舉出許多屬性，後來學者將這些話整理一番，又加以剖析增補，大類中分小類，小類中又分小類，遂把「行相」研究得如此綿密。我的學力還說不上解釋他，而且時間亦不許，姑說到此處爲止。但我敢說

一句話：他們的分析是極科學的。若就心理構造機能那方面說，他們所研究自然比不上西洋人；若論內省的觀察之深刻，論理上施設之精密，恐怕現代西洋心理學大家還要讓幾步哩。

## 六

### 3 識蘊

「識」是最難了解的東西。若了解得這個，全盤佛法也都了解了。我萬不敢說我已經了解，不過依據所讀過的經典熱心研究罷了。有說錯的，盼望諸君切實指教。

「識」是什麼？五蘊論說；

『云何識蘊？謂於所緣境了別爲性。亦名心，意。由採集故，意所攝故。』

雜集論（卷一）說：

「問，識蘊何相？答：了別相是識相。由此識故了別色聲香味觸法等種種境界。」

我們試下個最簡明的解釋：「識就是能認識的自體相。」前表所列色法，心所法，不相應法乃至無爲法，都是所認識的。識卽心法，亦稱心王法，是能認識的。

初期佛教。但說六識。後來分析愈加精密。纔說有第七的末那識和第八的阿賴耶識。今且先講六識。

六識是眼識耳識鼻識舌識身識意識。六識之中，眼耳鼻舌身識亦名前五識，意識亦名第六識。合這六種，亦名前六識。前六識的通性如何呢？順正理論（卷三）說：

「識謂了別者，是唯總取境界相義。各各總取彼境相，各各了別。謂彼眼識雖有色等（按此色字是色聲香味之色非

色蘊之色）多境現前，然唯取色不取聲等；唯取青等。……

∴如彼眼識惟取總相，如是餘識，隨應當知。」

讀這段話，可以懂「了別」兩字意義。了。是。了。解。別。是。分。別。許多現象在前，眼識唯認識顏色，不管聲香味等；許多顏色在前，眼識當其認識青色時，不管黃赤白等。認識顏色是了解，把顏色提出來不與聲香味等相混是分別；認識青色是了解，把青色提出來不與黃赤白等相混是分別。所以說識的功能在了別。眼識如此，鼻舌身意識同爲前五識，可以類推。

第六的意識要稍加說明：前五識以可見有對的色爲對象，意識以不可見有對及不可見無對的識爲對象。例如釋迦牟尼何樣的人格，極樂世界何樣的內容，這不是眼看得見手摸得着的，便屬於第六意識的範圍。

識是怎麼發生呢？佛典有一句最通行的話：

「眼。色。爲。緣，生。於。眼。識。」

這句話幾乎無論那部經那部論都有，真算得佛家基本的理論。意思說是：「眼睛與外界的顏色相緣，纔能發生所謂眼識者。」省略說便是：「根。塵。生。識。」（眼耳鼻舌身意名六根，色聲香味觸法名六塵。）這句話怎麼講呢？順正理論（卷十）說：

「眼，色，識，三俱起時，眼不待二；色亦如是。識生必託所依所緣故眼識生；故眼識生要待餘二。……然彼所依復有二種：一是和合所依，謂識；二是相離所依，謂眼。或識是彼親密所依；眼根是彼繫屬所依。所緣卽是彼所取境。故彼生時必待三法。眼及色爲緣生於眼識者，謂眼

與色和合爲緣生於眼識。……」

說眼根我們或者可以想像他獨立存在，說色塵我們或者可以想像他獨立存在。至於能了別顏色的眼識，一定要面上的眼睛和外界的顏色起了交涉時纔能發生。但了別顏色的並不是面上眼睛，乃是眼睛的識。譬如瞎子或睡覺的人或初死的人眼睛雖然如故，却不能了別顏色；因爲他沒有了眼識。耳鼻舌身識可以類推。所以說「識從三和合生。」前五識的性質大略如是。

意識是什麼？用現在的話講，可以說；意。識。是。心。理。活。動。的。統。一。態。一方面「無對色」專靠意識了別他，是意識特別的任務；一方面前五識所了別的「有對色」也靠意識來整理他保持他，是意識總攬的任務。初期佛法，僅提綱領，所以汎

言意識。後來把意識內容愈剖析愈精細。成實論（卷五）說：

「心，意，識，體一而異名。若法能緣，是名爲心。」  
順正理論（卷十一）說：

「心意識三，體雖是一，而訓詞等義類有異。謂集起故名心，思量故名意，了別故名識。」

順正是小乘著作，雖未立六七八識等名目，其義實與後來大乘唯識家相通。集起的心即第八識，思量的意即第七識，了別的識即第六識。

爲甚麼要立出這許多異名有這許多分析呢？大智度論

（卷三十六）說：

「心有二種：一者念念生滅心，二者次第相續心。」

又說：

「前意已滅，云何能生後識？ 答曰：意有二種：一者念念

滅，二者心次第相續。」

當時未將識分析立名，所以或名爲意，或名爲心，其實所指只是一物。我們的心意識，有隨滅和相續兩種狀態，是確的，試稍加內省工夫，自然察覺。這兩種狀態，本來是一件東西的兩面。但據粗心或幼稚的哲學家看來，那「念念生滅心」剎那不停新陳代謝，容易看出他無常不實，所以公認他是心理上所研究的對象，會給他「意識之流」或其他名目。至於「次第相續心」，他遞嬗的變化很微細不易察見，表面上像是常住的，而且他又能貯藏過去的經驗令他再現，很像總持我身心的。一個主宰，像是能有一切能知一切的主入翁。所以一般人的

常識乃至一部分哲學家，多半起「我思故我存」等妄見，認這個爲「自我」。據佛法看來，其實不過五蘊中之一蘊。顯揚聖教論（卷一）引佛說：

「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流。我於凡愚不開演，恐彼分別執爲我。」

阿陀那識卽阿賴耶識，亦名第八識。他是次第相續心的集合體，能將剎那生滅心所積經驗執持保藏。因爲執藏且相續故，常人把他構成自我的觀念。其實他與前六識相依相緣，並不能單獨存在。所以佛家將他和諸識通爲一聚，名爲識蘊。

若要不達識相，非把唯識瑜伽諸論真真讀通不可。我既沒有這種學力，只能粗述大概。說識蘊的話止於此。

## 七

佛說五蘊，不外破除我相。因爲常人都妄執五蘊爲我

。成實論（卷十）說：

『韋陀中說：「冥初時大丈夫神色如日光，若人知此，能度生死，更無餘道。小人則小，大人則大，住身窟中。有坐禪人得光明相，見身中神如淨珠中縷」。如是等人，計色爲我。麤思惟者，說受是我。以木石等中無受故，不知受卽是我。中思惟者說想是我。以苦樂雖過猶有想我心故。細思惟者說行爲我。……深思惟者說識爲我。是思雖過故猶有識我心故。』

色受想行識，本是心理活動過程由粗入細的五種記號。常人  
不察，往往誤認他全部或一部是我。最幼稚的思想，以爲軀  
殼中住有個靈魂。如韋陀所說『身中神如淨絲中縷』。數論

派所謂「神我」正指這種境界。中國方士講的什麼「元神出竅」，基督教講的什麼「聖靈復活」，都屬此類。其實他們的「身中神」，就佛法看來，不過「法處所攝之無表色」，不過五蘊中之一種事實，認這種色相爲我，可笑可憐已極。進一步的，稍爲用些內省工夫認心理過程中之「受想行」爲我，最高的認「識」爲我，所謂「我思故我存」一類見解。內中尤以認「識」爲我者最多；如前所引雜集論所說：「世間有情多於識蘊計執爲我餘蘊計執我所。」就佛法看來，他們指爲觀察對象之一「第一我」（阿賴耶識）與他們認作能觀察的主體之一「第二我」（末那識）不過時間上差別之同質的精神作用。一經徹底研究，則知一切自我活動，皆「唯識所變」而已。

成實論（卷十）說：

「五陰中我心名爲「身見」。實無我故，說緣五陰。五陰名身，於中生見，名爲身見。於無我中而取我相，故名爲見。」

「身見」兩字說得最好。「於無我中而取我相」不過一種錯覺。把錯覺矯正，纔有正覺出來。

何以見得「身見」一定是錯覺呢？只要懂得「蘊聚」的意義，便可以證明。順正理論（卷三）說：

「言聚，離聚所依，無別實有聚體可得。如是言我，色等蘊外，不應別求實有我體。蘊相續中假說我故，如世間聚，我非實有。」

「離聚所依無別實有聚體可得」這句話怎麼講呢？大智度論（卷三十六）所引譬喻，可以互相發明。他說：

「諸法性空但名字。因緣和合故有。如山河草木土地人  
民州郡城邑名之爲國，巷里市陌廬館宮殿名之爲都，梁柱椽  
棟瓦竹壁石名之爲殿。……離是因緣。名字則無有法，今除  
山河土地因緣名字更無國名，除廬里道陌因緣名字則無都名  
，除梁椽竹瓦因緣名字更無殿名。……」

這種道理很易明白。如聚了許多樹不能沒有個總名，假定如  
此如此便名爲林；聚了許多兵官兵卒，不能沒有個總名，假定  
如此如此便名爲師爲旅。樹是林名所依，兵是師旅名所依，  
離了樹和兵，那裏別有林師旅等實體？五蘊相續的統一狀態  
假名爲我，亦復如是。

蘊卽是聚，前已說過。然則五聚之無常相無實體，較  
然甚明，譬如說某處森林，森林雖歷久尙存，那組織成林的樹

，已不知多少回新陳代謝。五蘊的相，正復如此，漸次集積，漸次散壞，無一常住。所以成實論（卷十）說：

『是五陰空，如幻如炎，相續生故。』

雜阿毗曇心論（卷二）亦說：

『一切有爲法，生住及異滅，展轉更相爲。』

所謂人生，所謂宇宙，只是事情和事情的交互，狀態和狀態的銜接，隨生隨住隨變隨滅，隨滅復隨生。便是五蘊皆空的道理，也便是無我的道理。

然則佛家講無我有什麼好處呢？主意不外教人脫離無常苦惱的生活狀態，歸到清淨輕安的生活狀態。無常是不安定不確實的意思，自然常常惹起苦惱。清淨是純粹真理的代名，佛家以爲必須超越無常，纔算合理生活；合理便是清淨。

隨相論（卷下）說：

「有生有滅，故名無常。有爲法有生滅故，不得是常。生卽是有，滅卽是無；先有後無；故是無常。生何故非常生滅何故非常滅而言生滅是無常耶？解言：生壞於滅，故滅非常，滅復壞生，故生亦無常。相違性故名苦。五陰是苦聚，恆違逆衆生心令其受苦。……所以恆違逆衆生心者，由所緣境界非真實故，違逆生苦。」

我們因爲不明白五蘊皆空的道理，誤認五蘊相續的狀態爲我，於是生出我見。因我見便有我癡我慢。我癡我慢的結果，不惟傷害人，而且令自己生無限苦惱。其實這全不是合理的生活，因爲「他所緣境界非真實違逆衆生心」。人類沈迷於這種生活，鬧到內界精神生活不能統一，長在交戰混亂

的狀態中。所以如此者，全由不明真理。佛家叫他無明。我們如何纔能脫離這種無明狀態呢？要靠智慧去勝他。最關鍵的一句話是：「轉識成智」。怎麼纔轉識成智呢？用佛家所施設的方法虛心努力研究這種高深精密心理學，便是最妙法門。

我很慚愧我學力淺薄，不知道所講對不對。我熱心盼望諸君和海內佛學大家指教匡正。

## 趣味教育與教育趣味

梁啓超

（四月十日在直隸教育聯合研究會講演）

### 一

假如有人問我：『你信仰的甚麼主義？』我便答道：『我信仰的是趣味主義』。有人問我：『你的人生觀拿什麼做根柢』？我便答道：『拿趣味做根柢』。我生平對於自己所做的事，總是做得津津有味，而且興會淋漓；什麼悲觀咧厭世咧這種字面，我所用的字典裏頭，可以說完全沒有。我所做的事，常常失敗——嚴格的可以說沒有一件不失敗——然而我總是一面失敗一面做；因為我不但在成功裏頭感覺趣味，就在失敗裏頭也感覺趣味。我每天除了睡覺外，沒有一分鐘一秒鐘不是積極的活動；然而我絕不覺得疲倦，而且很少生病；因為我每

天的活動有趣得很，精神上的快樂，補得過物質上的消耗而有餘。

趣味的反面，是乾癟，是蕭索。晉朝有位殷仲文，晚年常鬱鬱不樂，指着院子裏頭的大槐樹嘆氣，說道：「此樹婆娑，生意盡矣」。一棵新栽的樹，欣欣向榮，何等可愛！到老了之後，表面上雖然很婆娑，骨子裏生意已盡，算是這一期的生活完結了。殷仲文這兩句話，是用很好的文學技能，表出那種頹唐落寞的情緒。我以為這種情緒，是再壞沒有的了；無論一個人或一個社會，倘若被這種情緒侵入瀰漫，這個人或這個社會算是完了，再不會有長進。何止沒長進？什麼壞事，都要從此產育出來。總而言之，趣味是活動的源泉，趣味乾竭，活動便跟着停止。好像機器房裏沒有燃料，發不出蒸

汽來，任憑你多大的機器，總要停擺。停擺過後，機器還要生鏽，產生許多毒害的物質哩！人類若到把趣味喪失掉的時，老實說，便是生活得不耐煩，那人雖然勉強留在世間，也不過行尸走肉。倘若全個社會如此，那社會便是癆病的社會，早已被醫生宣告死刑。

## 二

「趣味教育」這個名詞，並不是我所創造，近代歐美教育界早已通行了。但他們還是拿趣味當手段，我想進一步，拿趣味當目的。請簡單說一說我的意見：

第一：趣味是生活的原動力，趣味喪掉，生活便成了無意義，這是不錯。但趣味的性質，不見得都是好的；譬如好嫖好賭，何嘗不是趣味？但從教育的眼光看來，這種趣味的

性質，當然是不好。所謂好不好，並不必拿嚴酷的道德論做標準；既已主張趣味，便要求趣味的貫徹，倘若以有趣始以沒趣終，那麼趣味主義的精神，算完全崩落了。世說新語記一段故事：「祖約性好錢，阮孚性好屐，世未判其得失；有詣約，見正料量財物，客至屏當不盡，餘兩小籠，以著背後，傾身障之，意未能平，詣孚，正見自蠟屐；因嘆曰：「未知一生當着幾編屐一意甚閑暢；於是優劣始分」。這段話，很可以作為選擇趣味的標準。凡一種趣味事項，倘或是要瞞人的，或是拿別人的苦痛換自己的快樂，或是快樂和煩惱相間相續的，這等統名爲下等趣味。嚴格說起來，他就根本不能做趣味的主體；因爲認這類事當趣味的人，常常遇着敗興，而且結果必至於俗語說的「沒興一齊來」而後已，所以我們講趣味主義的

人，絕不承認此等爲趣味。人生在幼年青年期，趣味是最濃的，成天價亂碰亂逛；若不引他到高等趣味的路上，他們便非流入下等趣味不可。沒有受過教育的人，固然容易如此；教育教得不如法，學生在學校裏頭找不出趣味，然而他們的趣味是壓不住的，自然會從校課以外乃至校課反對的方向去找他的下等趣味；結果，他們的趣味是不能貫徹的，整個變成沒趣的。人生完事。我們主張趣味教育的人，是要趁兒童或青年趣味的正濃而方向未決定的時候，給他們一種可以終身受用的趣味。這種教育辦得圓滿，能穀令全社會整個永久是有趣的。

第二；既然如此，那麼教育的方法，自然也跟着解決了。教育家無論多大能力，總不能把某種學問教通了學生，只能令受教的學生當着某種學問的趣味，或者學生對於某種學問

原有趣味，教育家把他加深加厚。所以教育事業，從積極方面說，全在喚起趣味；從消極方面說，要十分注意不可以摧殘趣味。摧殘趣味有幾條路：頭一件是注射式的教育：教師把課本裏頭的東西叫學生強記；好像嚼飯給小孩子喫，那飯已經是一點兒滋味沒有了；還要叫他照樣的嚼幾口，仍舊吐出來看；那麼，假令我是個小孩子，當然會認喫飯是一件苦不可言的事了。這種教育法，從前教入股完全是如此，現在學校裏形式雖變，精神却還是大同小異，這樣教下去，只怕永遠教不出人才來。第二件是課目太多：爲培養常識起見，學堂課目固然不能太少；爲恢復疲勞起見，每日的課目固然不能不參錯掉換。但這種理論，只能爲程度的適用；若用得過分，毛病便會發生。趣味的性質，是越引越深。想引得深，總要時間。

和精力比較的中。纔可。若在一個時期內，同時做十來種的功課，走馬看花，應接不暇，初時或者惹起多方面的趣味，結果任何方面的趣味都不能養成。那麼，教育效率，可以等於零；爲什麼呢？因爲受教育受了好些時，件件都是在大門口一望便了，完全和自己的生活不發生關係，這教育不是白費嗎？

第三件是拿教育的事項當手段：從前我們學入股，大家有句通行話說他是敲門磚，門敲開了自然把磚也拋却，再不會有人和那塊磚頭發生起戀愛來。我們若是拿學問當作敲門磚看待，斷乎不能有深入而且持久的趣味。我們爲什麼學數學，因爲數學有趣所以學數學；爲什麼學歷史，因爲歷史有趣所以學歷史；爲什麼學畫畫，學打毯，因爲畫畫有趣打毯有趣所以學畫畫學打毯。人生的狀態，本來是如此，教育的最大效能，

也。只是如此。各人選擇他趣味最濃的事項做職業，自然一切勞作，都是目的，不是手段，越勞作越發有趣。反過來，若是學法政用來作做官的手段，官做不成怎麼樣呢？學經濟用來做發財的手段，財發不成怎麼樣呢？結果必至於把趣味完全送掉。所以教育家最要緊教學生知到是爲學問而學問，爲活動而活動；所有學問，所有活動，都是目的，不是手段，學生能領會得這個見解，他的趣味，自然終身不衰了。

### 三

以上所說，是我主張趣味教育的要旨。既然如此，那麼在教育界立身的人，應該以教育爲唯一的趣味，更不消說了。一個人若是在教育上不感覺有趣味，我勸他立刻改行，何必在此受苦？既已打算拿教育做職業，便要認真享樂，不辜負

了。這裏頭的妙味。

孟子說：『君子有三樂，而王天下不與存焉，』那第三種就是：『得天下英才而教育之』；他的意思是說教育家比皇帝還要快樂。他這話絕不是替教育家吹空氣，實際情形，確是如此。我常常想；我們對於自然界的趣味，莫過於種花；自然界的美，像山水風月等等，雖然能移我情，但我和他沒有特殊密切的關係，他的美妙處，我有時便領略不出；我自己手種的花，他的生命和我的生命簡直併合爲一；所以我對着他，有說不出來的無上妙味。凡人工所做的事，那失敗和成功的程度都不能預料；獨有種花，你只要用一分心力，自然有一分效果還你，而且效果是日日不同，一日比一日進步。教育事業正和種花一樣：教育者與被教育者的生命是併合爲一的；教育

者所用的心力，真是俗語說的「一分錢一分貨」，絲毫不會枉費；所以我們要選擇趣味最真而最長的職業，再沒有別樣比得上教育。

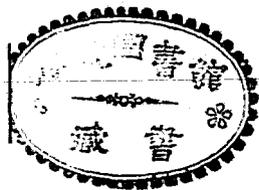
現在的中國，政治方面，經濟方面，沒有那件說起來不令人頭痛；但回到我們教育的本行，便有一條光明大路，擺在我們前面。從前國家託命，靠一個皇帝，皇帝不行，就望太子；所以許多政論家——像賈長沙一流都最注重太子的教育。如今國家託命是在人民，現在的人民不行，就望將來的人民；現在學校裏的兒童青年，個個都是「太子」，教育家便是「太子太傅」。據我看：我們這一代的太子，真是一富於春秋典學光明」，這些當太傅的，只要「鞠躬盡瘁」，好生把他培養出來，不愁不眼見中興大業。所以別方面的趣味，或者難得

保持，因為到處挂着「此路不通」的牌子；容易把人的興頭打斷；教育家却全然不受這種限制。

教育家還有一種特別便宜的事，因為「教學相長」的關係，教人和自己研究學問是分離不開的：自己對於自己所好的學問，能有機會終身研究，是人生最快樂的事，這種快樂，也是絕對自由，一點不受惡社會的限制。做別的職業的人，雖然未嘗不可以研究學問，但學問總成了副業了；從事教育職業的人，一面教育，一面學問，兩件事完全打成一片。所以別的職業是一重趣味，教育家是兩重趣味。

孔子屢屢說：「學而不厭，誨人不倦，」他的門生讚美他說：「正唯弟子不能及也」。一個人誰也不學，誰也不誨人，所難者確在不厭不倦。問他為什麼能不厭不倦呢？只是領

略得個中趣味，當然不能自己。你想：一面學，一面誨人，人也教得進步了，自己所好的學問也進步了，天下還有比他再快活的事嗎？人生在世數十年，終不能一刻不活動，別的活動，都不免常常陷在煩惱裏頭，獨有好學和好誨人，真是可以無入而不自得，若真能在這裏得了趣味，還會厭嗎？還會倦嗎？孔子又說：「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」諸君都是在教育界立身的人，我希望更從教育的可好可樂之點，切實體驗，那麼，不惟諸君本身得無限受用，我們全教育界也增加許多活氣了。





梁任公先生著

墨經校釋

一册 定價七角

墨子爲古籍中極難讀之書，並多訛誤遺佚之字，是編爲梁任公先生十餘年來讀墨子經上下經說上下四篇，將其字之誤者正之，佚者實之，並加以詳審之註釋，學者自不難卒讀矣。

商務印書館發行

元(930)

中華民國十一年十一月初版

(梁任公) 學術講演集

(第一輯定價大洋陸角)  
(外埠酌加運費匯費)

著者 新會

發行者 商務印書館

印刷所 上海北河南路北首寶山路 商務印書館

總發行所 上海棋盤街 商務印書館

分售處 商務印書館分館

北京 天津 保定 奉天 濟南 太原 開封 鄭州 西安 漢口 青島 蕪湖 蘇州 南京 廣州 香港 梧州 汕頭 廈門 漳州 長沙 常德 衡州 成都 重慶 瀘州 貴陽 昆明 梧州 汕頭 梧州 汕頭

▲此書有著作權翻印必究▼

九七六四號

10

33 30 34

(+)