

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

新 民

第 二 卷 第 四 期

目 要

中國學術史上漢宋兩派短長之得失

張君勱

董子性情攷釋

姜忠奎

論中西哲學問題之不同

唐君毅

方輿紀要補編序錄

吳廷燮

曹子建年譜

閔孝吉

尼采人生論與行爲論

楊白萍

晚榆雜綴

程樹德

王湘綺先生闡導圓明園詞自註

明 德 社 出 版

徵集華僑事蹟啟

卷之三

粵東地瀕海嶠。民習樸勤。遠涉重瀛。創業絕域。卓氏鐵冶。猗頓鹽。富比封君。起家鉅萬。鄉邦財源。資以挹注。華夏聲教。藉以遠颺。夫不假國家之威。復無兵役之助。冒犯炎毒。柔狎夷獠。赤手孤身。樹功異域。其艱苦卓絕。雖班超虎穴。張騫鑿空。持以相衡。殆無多讓。而末世史家。志識卑隘。輕鄙貨殖。聽其湮沉。此志士仁人所爲太息者也。思奎少讀儒書。夙欽俠行。揭來嶺表。時聽道聞。游燕市者。常佇想於荆卿。過大梁者。亦留連於無忌。爰發願徵采華僑遺事。泐成一書。非第芳塵不泯。遠慰幽靈。兼使英氣常存。激勵來者。輒諸傳襄陽之耆舊。記荆楚之歲時。取義尤宏。收效自偉。尙冀嶺海賢士。華僑子孫。不憚煩勤。共襄此舉。意存儲傑。先構野史之亭。書紀金源。庶比歸潛之志。徵稿條例。具列於左。

一、華僑自己之撰著。如詩文日記書札等。

二、華僑之傳狀碑誌。或子孫所作之行述。友朋所記之遺聞瑣事等。

三、凡華僑之戚友子孫。見此啟事後。如欲傳其人於不朽。無論己否。有以上兩種資料。尙希各就自己所知。於其世系行性。及創業之偉蹟。平居之軼事。盡量敘述。勿避煩瑣。文辭體例。俱可不拘。庶幾兼筆者多所資藉。可以曲盡生平。傳其真迹。蓋華僑之可貴。一言以蔽之曰。赤手創業而已。然其間之艱阻曲折。人人殊異。苟概以套語。將恐含混雷同。背於傳逝者勵來茲之旨。昔章實齋脩永清縣志。以爲貞節孝烈。錄於方志。文多雷同。觀者無所興感。則訪其見在者。或安車迎接。或走訪其家。引端究緒。俾自述其生平。其間悲歡哀樂。殆於人心。如面之不同也。前後接見五十餘人。皆詳爲之傳。其文隨事更易。不循俗例。於方志之中。嶢然特出。故此次徵稿。無取華詞。貴存實錄。史

家義例。竊本章君。

四、各種稿件請逕寄廣州東山中山路一號明德社編纂館。



月月紅

婦女經水通暢則身體健康容顏
 滋潤 月月紅丸為婦女安胎調經肝月經秘結
 或發露不消者必服之聖劑 每瓶一元



女界寶

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

五洲大藥房發行
 上海各埠



亞林臭水防疫

是殺菌的鐵軍！！
 是人類的保障！！

用亞林臭水澆洒各處
 則病菌消滅無遺確能
 保障人類安康

五洲大藥房發行

上海及各埠分支店均售

海波藥

血毒血熱 一切瘡毒
 皮膚濕爛 骨節痠痛

血解毒理濕化熱消腫止潰以故治理上列
 各症針對相合奏效最速 每瓶二元

五洲大藥房發行 各地均有

係用變質劑配製其特長效力即為清

五洲大藥房有限公司廣州分行謹啓
 永漢北路
 電話一三二九四七六

分發行所廣州永漢北及六洲藥房

商務印書館

續古逸叢書

續出五種發售特價

水經注

永樂大典原寫本
十五卷 八冊

是書收入大典附韻水字中，凡十五卷，與原書分卷不同，然首尾完善，一無殘逸。四庫總目謂原出宋槧，戴震校上是書。訂正時本至七千餘字。且創

為經注分之別三例，同時置一清著水經注釋，大致相合，於正三家爭端以起，學者各為左右袒，聚訟紛紜，皆以大典為樞紐。今異書特出，懸案可以大明，亦士林之快事也。卷末有總校官高拱正蒙題名為嘉靖重錄官本，謄寫句讀，訛誤均所不免。然四百餘年，頻經兵燹，煌煌鉅冊，完璧猶存，雖有微瑕，要亦人間瑰寶矣。

右書一種 八大冊 裝一布套

夾頁紙本 定價四元 特價廿五元

郵費 單純費六角

料半紙本 定價廿五元 特價十八元

郵費一單純費五角

春秋公羊疏

二十八卷存七卷 二冊 宋刊本

公羊疏本 唐志不載，崇文總目始著錄，無撰人名氏，是本存隱公三卷、桓公二卷、莊公二卷、僖公二十八卷，此遺存四分之一，阮文達校勘注疏，據惠定宇何君鏗校本與茲本頗有異同，此為惠何二氏所未見之宋刻宋印，可稱人間孤本。

中庸

庸說 六卷存三卷 一冊 宋刊本

宋張九成撰，宋史傳稱，九成早與學佛者游，議論多偏。當時嚴於儒釋之辨，朱子於是書力加抨擊，遂致湮沒不傳，四庫亦未著錄，是為南宋初年刊本，得自海外，全書六卷，後半已闕，分章分節，與通行章句迥不相同，近世學者思想寬廣，想治吾國哲學者必快先睹也。

乖崖先生文集

十二卷附錄一卷 四冊 宋刊本

宋張詠撰，詠任蜀帥，有治行，卒謚忠定。乖崖其自號也，其文光明俊偉，發於自然，詩為西崑體，四庫提要謂之。初僅十卷，森郭卿重刻，廣為十二卷。此本前有森卿序，善即書錄解題所收之本，後有附錄及忠定遺事十則，全部行疏字大，精整悅目。

謝幼槃文集

十卷 二冊 宋刊本

宋謝道撰，道字幼槃，臨川人。呂本中稱其詩似謝元暉，清王士禛亦謂在江西派中清逸可喜，四庫著錄，稱竹友集，係傳鈔本，然卷數與此相同。此本得自東瀛，為中土久佚之書。

右書四種共九大冊

定價合計 合四特價三十五元 郵費一單四十六元 純費一元

每種裝一布套 料半紙本 定價合計 合售特價二十六元 郵費一單三十五元 純費八角

特價期限一律自本年六月一日起至八月三十一日止

國際政情

第 一 卷 第 四 期

目 錄

(本期特大號)

- 西南冬電發出後之反響……………(一)
- 美國大選的展望……………李抱宏(三)
- 從廣田內閣構成的本質說到遠東的危機……………凌維素(九)
- 英德外交關係及萊茵問題……………蕭偉信(一七)
- 國際聯盟之不適宜于今日世界……………孫寶毅譯(二八)
- 蘇聯本年度經濟計劃的檢討……………葆 煦(三二)
- 日本財政及前任藏相高橋之政策……………蔡仲鑾譯(四三)
- 洛加諾條約之締結與撕毀……………趙自強(四七)
- 羅斯福總統之外交政策……………王世濂譯(五九)

附 錄

- 一、德國廢止洛約時希特拉在國會之演說……………虞澤廣譯(六八)
- 二、法國反對希特拉和平建議之備忘錄……………鞠宏德譯(九三)
- 三、法國之和平計劃……………鞠宏德譯(九三)
- 四、蘇聯大事紀要……………偵夫編譯(九六)

本期特大號零售大洋一角

編印 學海書院國際政情調查室

發行 學海書院事務課

地址 廣州東山中山路一號

代售處 各大書店

南京總經理處

南京太平路
新生命書局

每月十五日發行 郵票代價十足通用

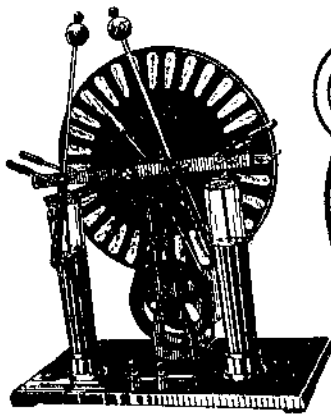
預 定		時間	期 數	國 內	國 外
半年	全年				
六期	十二期				
三角	五角				
					郵費大洋一角

華南唯一儀器專家

實學通藝館

館址在

SHIH SHIH TONG NEE KUAN



現貨充足

歡迎選購

新到德國名廠各種繪圖器數十種發售特價

經理德國著名克靈廠 (W. KLEIN) 各種大小檢驗用顯微鏡

經售美國派利克思廠 (PYREX) 各種化學用硬質玻璃器具

經理德國怡默克廠 (E. MERCK) 各種化學藥品

經理上海保安滅火機製造廠各種最新式滅火機



福泰隆傢俬店

承辦西式柚木樵木傢俬軍學
 校枱椅木器行軍布床樵木馬
 枱承接華洋大小建築工程包
 辦工料起貨依期不誤諸君光
 顧毋任歡迎舖在文明路賢思
 街門牌四十六號開張
 自動電話一二四九零

新 民 月 刊

第 二 卷 第 三 期

目 要

- 論語孔子論學……張國淦
- 大學制度之前途……毛以亨
- 唐宋兩代廣州之對外貿易……滄洲
- 廣東方志要錄……瞿兌之
- 西漢臺諫制度……楊宗適
- 國之家心理基礎……陳恩成
- 入阿毘達磨論講疏玄義……張孟劬
- 貴筑黃再同生先國瑛集外詩……

州 廣

開智書局

古今書籍教科新書！

軍政學界文具用品！

華洋紙張各界表冊！

標準籃球排球足球！

體育運動器具完備！

上等測量儀器用具！

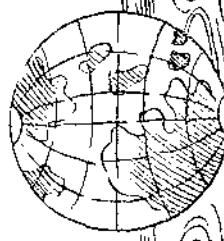
經理名廠墨水金筆！

總經理上海風箏牌熱心牌國貨鋼筆紙

(承印書報表冊大小文件)

地址：永漢北路一百三十三號電話：一三一八

(印備•體育•文具•表冊•書籍價目函索即奉)



新 國 民

承辦各江杉木棧松火木建小大築建及件物築建二零百一路祥古町行護
 護行町古路一百零二號電話一七九六一號

新民月刊第二卷第四期目錄

論 著

中國學術史上漢宋兩派之短長得失

張君勱

董子性情攷釋

姜忠奎

論中西哲學問題之不同

唐君毅

方輿紀要補編序錄

吳廷燮

曹子建年譜

閔孝吉

譯 述

尼采之人生論與行爲論

楊白萍譯

雜 俎

晚榆雜綴

閩縣程德樹

新
民
月
刊
目
錄

書
評

補
書
堂
日
識

文
苑

王
湘
綺
先
生
團
圓
園
詞
自
注

瞿
兌
之





論

著

中國學術史上漢宋兩派之短長得失

張君勱

第一、漢宋兩派之爭執

吾國學術史上漢宋之爭，不始於宋，不始於明，而始於清初。蓋宋明兩朝之理學，以獨往獨來之氣概，自關徑蹊，不獨不與漢學家度長挈短，自謂其所得有超於漢人之上者，此爭端之所不起也。明清之交，顧亭林輩反對王學之空譚心性，以陽明之學，比晉王夷甫之清譚，自是而後，有由王學而返於朱學者，是為程朱派，更有舍理學而專以六經為研究之對象者，是為漢學派。漢學自清初迄於清之中葉，為極盛之日。「家家許鄭，人人賈馬」，戴東原除從事於考證之學之外，並及於攻擊程朱，於是理學之復活運動又起矣。此運動中之中心人物，則唐鑑曾國藩輩是也。

唐鑑之言曰

今夫經也者，聖人之至文也。聖人之至文，聖人之至道也。聖人之至道，人人之至道也。得人人之至道

以求經而經傳、經傳而聖人之道亦傳、孟子之後傳、聖人之道以存經者、朱子一人而已矣、其他則大氏解說辭意者也、綜核度數者也、乃或以辭意之別於今、度數之合乎古、遂至於矜耀、以爲得所未得、而反厭薄夫傳聖人之道以存經者、是其所以自處亦太輕矣、秦人有敬其老師而慢其師者、或問之曰、老師衣紫、師衣褐、或曰、然則非敬其老師也、敬紫也、今之遵漢經師而誣朱子者、是亦敬紫之類也、又烏足與校哉、曾文正之言曰、

近世乾嘉之間、諸儒務爲浩博、惠定宇、戴東原之流、鈞研詰訓、本河間獻王實事求是之旨、薄宋賢爲空疏、夫所謂事者、非物乎、是者非理乎、實事求是、非即朱子所稱卽物窮理者乎、名目自高、誣毀日月、亦變蔽也、

同時有方東樹作漢學商兌一書、舉漢學家詆毀宋儒之言、一一從而駁之、以反攻之法爲理學張目、此理學復活運動、雖嘗發端、然因其中堅人物參與對抗太平天國之戰爭、未及開花結實、而先天折矣、

漢宋雙方之主張、可歸納爲下列各端

(甲) 道之所在之異

漢學家以爲求孔孟之道不離乎古經、

例證 戴東原之言曰、後之論漢儒者、輒曰、故訓之學云爾、未與於理精而義明、則試詰以求理義於

古經之外乎，若猶存乎古經中也，則鑿空者得乎，嗚呼！經之至者道也，所以明道者其詞也，所以成詞者，未有能外小學文字者也，由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志，譬之適堂奧之必循其階，而不可以躐等者。

宋學家以爲義理根於心，不必求諸古經。

例證 陸象山之言堯舜曾讀何書，又曰六經皆我註腳。

其稍溫和者，則有主張道學問尊德性並重之朱子，其言曰：大抵子思以來教人之法，惟以尊德性道學問兩事爲用力之要，今子靜所說專是尊德性事，而熹平日所論，卻是道學問上多了。（答項平甫書）

（乙） 道與佛教之關係

漢學家之自貴其學，謂其不爲佛說所染，其責宋學也，謂其雜以佛家思想。

例證 阮元之序漢學淵源記曰：兩漢經學，所以當遵行者，爲其去聖賢最近，而二氏之說尙未起也。

戴震曰：宋以前孔孟之書，盡失其解，儒者雜襲老釋之言以解之，於是有讀儒書而流入老釋者，有好老釋而溺其中，旣而觸於儒書，樂其道之得助，因憑藉儒書以談老釋者，對同己則其證心宗，對異己則寄託其說於六經。

宋學家中雖有習靜與覺悟之說，然其目的在乎立己立人，故去釋氏甚遠。

例證 王陽明之序象山集、曰象山文集所載、未嘗不教其徒讀書窮理、而自謂理會文字頗與人異者、則其意實欲體之於身、其亟所稱述以誨人者、曰居處恭、執事敬、與人忠、曰克己復禮、曰萬物皆備於我、反身而誠、樂莫大焉、曰學問之道無他、求其放心而已、曰先立乎其大者、而小者不能奪、是數言者、孔孟之言也、惡在其爲空虛者乎、獨其易簡覺悟之說、頗爲當時所疑、然易簡之說出於繫辭、覺悟之說、雖有同於釋氏、然釋氏之說、亦自有同於吾儒、而不害其爲異者、惟在於幾微毫忽之間而已、

(丙) 心性爲虛爲實之爭

漢學家以六藝之文、百王之典爲實、其於心性之探索、則目爲空譚、反之、宋學家則謂所事切於身心者、方得謂之爲實、

例證 顧亭林之言曰、昔之清譚、譚老莊、今之清譚、譚孔孟、未得精而遺其粗、未究其本而先辭其末、不習六藝之文、不考百王之典、不綜當代之務、舉夫論學論政之大端、一切不問、而曰一貫、曰無言、以明心見性之空言、代修己治人之實學、股肱惰而萬事荒、爪牙亡而血國亂、神州蕩覆、宗社丘墟、

戴震曰、以理爲學、以道爲統、以心爲宗、探之茫茫、索之冥冥、不如反而求之六經、

朱晦庵曰、聖賢說性命、皆是就實事上說、言盡性便是盡得三綱五常之道、言養性便是養得此道、而不害至微之理、至著之事、一以貫之、非虛語也、

陸象山曰：宇宙間自有實理，所貴乎學者，爲能明此理耳。此理苟明，則自有實行實事。又曰：千虛不博一實，吾生平學問無他，只是一實。

(丁) 方法之爭

漢學家既爲求聖人之道，不離乎古經，所以解經者，不離文字，故其下手之法，在乎訓詁小學。至於宋學家，則以爲義理自義理，不應求諸訓詁文字與典章制度之中。

例證 錢大昕曰：訓詁者，義理之所從出，非別有義理出乎訓詁之外也。又曰：訓詁之外，別有義理，非吾儒之學也。

戴震曰：後世儒者，廢訓詁而譚義理，則試詁以求義理於古經之外乎？若猶在古經中也，則鑿空者得乎？經之至者，道也，所以明道者，詞也，所以成詞者，未有能外于小學文字者也。

方東樹曰：漢學諸人釋經解字，謂本之古義者，大率祖述漢儒之誤，傳會左驗，堅執穿鑿，以爲確不可易。如以箕子爲荄，滋枯楊爲枯楊，蕃庶爲蕃遮，數百千條，迂晦難通，何義門云：但通其訓詁而不辨義理，漢儒之說詩，皆高子也。信乎朱子有言：解經者一在以其左證之異同而證之，一在以其義理之是非而衷之，二者相須不可缺。庶幾得之。今漢學者，全舍義理而求之左驗，以專門訓詁爲盡得聖賢之傳，所以蔽也。

方東樹又曰：至謂古聖賢義理即存乎典章制度，則訓詁以經典所載巨欽，曰明，曰安，曰恭，曰讓，曰慎，曰誠，曰忠，曰恕，曰仁，曰孝，曰義，曰信，曰慈，曰儉，曰懲忿窒慾，曰遷善改過，曰賤利重義，曰殺身成仁，反而言之，曰驕，曰奢，曰肆，曰苟，曰妄，曰自欺，曰讒，曰諂，曰貪，曰鄙，凡諸義理皆關修齊治平之大實，不必存乎典章制度，豈爲皆異端邪說歟？

漢宋兩派爭執之中心問題，不外如上所舉，吾人以今日之眼光評之，漢學家所研究爲文字爲名物，謂爲近於西方之文字學，攷古學可也，宋學家自心性之微處以求人之所以行己立身，與夫治國平天下之道，其所研究有屬於形上學，有屬於心理，有屬於倫理，簡而言之，可稱爲哲學，一方既爲文字學，他方爲哲學，在今日言之，不特不能以甲方打倒乙方，且兩方之間，雖欲衝突而不可得，何也？爲文字學者，攷文字之解釋，古書之真僞，與夫名物之由來，何能與以形上學以倫理爲對象之哲學發生衝突乎？雖然，雙方之爭執，起於吾國之古代典籍，一以欲求聖人之道，舍古經末由，故當從文字訓詁下手，一則以爲求聖人之道，雖不離乎典籍，然所以判斷典籍中之難題者，不能不以心中之義理爲斷，可知心中之義理，自爲判斷一切之最後標準，如是言之，所謂漢宋兩派之爭，不起於其研究之對象，不起於兩種學問之本身，而起於古代典籍之是否代表全部義理，與夫所以瞭解古代典籍者，應由文字入手，抑另有所以判斷之標準在也，與否之問題也。

吾人先將理學之性質解釋一番，俾世人曉然於理學之所以成立，自有其至強之根據，非漢學家所得

而任意推翻，所謂理學之根據二，一曰思想系統，二曰概念，凡所以成爲一科之學者，自有其思想，自有其系統，科學然，哲學然，乃至吾國之理學亦無不然，有天道焉，如所謂太極，無極理氣是，有人道焉，如心性，情欲是，自濂溪而後，此學自成一種統系，且確有超出古經之外者，若窮其由來，亦惟曰思想力實爲之，與古經之出於古先哲人之心思者一，若必取此後人之思力從而否認之，則後人之學將無能出乎前人之上者，此斷乎其不可通者也，凡所以成學者，既有其系統，而其爲之單位者，曰概念，由概念之連貫，而其系統以成，譬之朱子輩之言理，必舉孟子心之所同然之言以解釋之，而戴東原舉木中紋理，或文理密察之言以解釋之，一以爲理在心，故引孟子之言以說明之，一以爲理在外，故以木石爲之證驗，凡此解釋之不同，初不關乎文字，不關乎小學，蓋由哲學立場之不同，而理之概念因之以異，卽其他概念之異同亦以此根本立場之異爲之根，戴氏雖以文字訓詁爲護符，實則其所以自成一家言者（如孟子字字誼疏證）初非字義之疏證，乃其自創之哲學學說也，讀者誠明此二義，可知理學之所以爲理學，自有其至堅強之根據，非古經與小學之所得而範圍，自今日學術之性質言之，一爲文字典籍之攷證，一爲義理之探求，雙方各其範圍，各有其方法，彼此間正不必有所詆誹可矣。

第二、宋代學術之評價

以上所言乃就清代學者所以排濂洛關閩與爲陽明之學者而言之也，吾人更進而窮之，則有應攷察

者三事、第一、所謂宋學云云、如濂洛關閩之理學家、是否不講證據與訓詁之學乎、所謂宋學云云、但以濂洛關閩爲代表之說法、對於宋代學術之評判、是否公允乎、江藩氏有言、經術一壞於東西晉之清譚、再壞於南宋之道學、宋學家對於古經所負之責任、果如是重大乎、此三問題、吾人處今日、應以無偏無黨之精神、加以研究者也。

江藩氏之語曰、宋初承唐之弊、而邪說詭言、亂經非聖、殆有甚焉、如歐陽修之詩、孫明復之春秋、王安石之新義、是已。至於濂洛關閩之學、不究禮樂之源、獨標性命之旨、義疏書、東置高閣、視如糟粕、棄等弁髦、蓋率履則有餘、考鏡則不足也。

同時清代漢學家所主持之四庫全書總目、亦有言曰、

洛閩繼起、道學大昌、擺落漢唐、獨研義理、凡經師舊說、但排以爲不足信、

此江氏與四庫全書總目之言、自吾人今日觀之、不可謂爲持平、蓋一時代有一時代之精神、漢代學者、以守家法爲務、此漢代之精神也、宋代學者、讀古人書、求發前人之所未發、此宋代之精神也、當清人以漢代爲宗之日、自然以恢復漢人成法爲唯一能事、然就學術之進步言之、則發前人所未發之舉、安得而一概抹殺、朱字嘗序呂氏家塾讀詩記曰、

唐初諸儒作爲疏義、因爲踵陋、百千萬言、而不能有以出乎二氏（指毛鄭而言）之區域、至於本朝、劉

侍讀歐陽公、王丞相蘇黃與河南程氏、橫渠張氏始用己意，有所發明，雖其淺深得失，有不能同，然自是之後，三百五篇之微詞奧意，乃可得而尋繹，蓋不待講於齊魯韓氏之傳，而學者已知詩之不專於毛鄭矣。魏安行序孫明復之春秋尊王發微曰：

六經皆先聖筆削，而志獨在於春秋者，賞善罰惡，尊天子而已矣。奈何傳注愈多，而聖人之意愈不明。平陽孫明復先生，與學遠識，屏置百家，自得褒貶之意，立爲訓傳，名曰尊王發微，其詞簡，其義明。

自清代言之，以宋人之擺落漢唐爲非，自宋代言之，則以不出前人範圍爲陋，而以始用己意有所發明，屏置百家，自得褒貶之意爲高，可以知一時代有一時代之風氣，安可以甲代爲定是，而乙代爲定非乎？

吾人姑讓一步言之，治經者不應有所發明，應以守古人成法爲務，應從訓詁攷證據爲下手法門，則朱子於此，可以媲美清代漢學家，而一無媿色。陳東塾於其讀書記中，列舉朱子尊重漢學之說，茲引二三條爲之證。

朱子論語訓蒙口義序云：本之注疏以通其訓詁，參之釋文以正其音讀，然後會之於諸老先生之說，以發其精微。

學校貢舉私議云：其治開也，必專家法，天下之理固不能外於人之一心，然聖賢之言則有淵奧爾雅，而不可以臆斷者，其制度各物行事，本末又非今日之見聞所能及也，故治經者必因先儒已成之說而

推之、借曰未必盡是、亦當究其所以得失之故、而後可以反求諸心、而正其謬、此漢之諸儒、所以專門名家、各守師說、而不敢輕有變焉者也、

惟朱子之立論如此、陳東塾乃曰、朱子自讀注疏、教人讀注疏、而譏深不讀注疏者……近時讀注疏者、乃反訾朱子、皆未知朱子之學也、此可謂持平之論矣、

清代漢學家、聞若璩之古文尙書疏證、羣推爲大著者也、然古文尙書之僞、朱子語類中已屢言之矣、

尙書孔安國傳、此恐是魏晉間人所作、托安國爲名、與毛公詩傳大段不同、今觀序文、亦不類漢文章、如孔叢子亦然、皆是那一時人所爲、

某嘗疑孔安國書是假書、如毛公詩如此高簡大段、爭爭漢儒訓釋文字、多是如此、有疑則闕、今此却盡釋之、豈有千百年前人說底話、收拾於灰燼屋壁中、與口傳之餘、更無一字訛舛、理會不得、兼小序皆可疑、堯典一篇、自說堯一代爲治之次序、至讓於舜方止、今却說是讓於舜後、方作舜典、亦是見一代政事之終始、却說歷試諸艱、是爲要受讓時作也、至後諸篇皆然、況先漢文章、重厚有力量、今大序格致極輕疑、是晉宋間文章、况孔書至東晉方出、前此諸儒、皆不曾見、可疑之甚、

然漢儒以伏生之書爲今文、而謂安國之書爲古文、以今考之、則今文多艱澀、而古文反平易、或者以爲今文自伏生女子口授、龍錯時失之、則先秦古書所引之文、皆已如此、或者以爲紀錄之實語、難工而

潤色之雅詞易好，則暗誦者不應偏得所難，而攷文者反專得加所易，是皆有不可知者。至諸序之文，或頗與經不合，如康誥、酒誥、梓材之類，而安國之序又絕不類西京文字，亦皆可疑。獨諸序之本不先經，則賴安國之序而可見，故今別定此本，一以諸篇本文爲經，而復合序篇於後，使覽者得見聖經之舊，而不亂乎諸儒之說。又論其不可知者如此，使讀者姑務沈潛反復，平其所易而不必穿鑿，傳會於其所難者云。

朱子對於詩不信毛序，其言曰：

詩序之作，說者不同，或以爲孔子，或以爲子夏，或以爲國史，皆無明文可考。惟後漢書儒林傳以爲衛宏作毛詩序，今傳於世，則序乃宏作明矣。然鄭氏又以爲諸序本自合爲一編，毛公始分以寘諸篇之首，則是毛公之前其傳已久，宏特增廣而潤色之耳。故近世諸儒多以序之首句爲毛公所分，而其推說云云者，爲後人所益，理或有之，但今考其首句，則已有不得詩人之本意，而肆爲妄說者矣。况沿襲云云之誤哉。然計其初，猶必自謂出於臆度之私，非經本文，故且自爲一篇，列附經後，有以尙有齊魯韓氏之說，並傳於世，故讀者亦有以知其出於後人之手，不盡信也。及至毛公引以入經，乃不綴篇後，而超冠篇端，不爲注而直作經字，不爲疑詞，而遂爲決詞，其後三家之傳又絕，而毛說孤行，則其抵牾之迹，無復可見。故此序者，遂若詩人先所命題，而詩文反爲因序而作，於是讀者轉相尊信，無敢擬議，至於有所不通，則

必爲之委曲遷就、穿鑿而附合之、寧使經之本文繚戾破碎、不成文理而終、不忍明以小序爲出於漢儒也、愚之病此久矣、

此亦可謂疑古精神之至顯者矣、奈何漢學家於清儒則揚之、於宋人則抑之、何其尺度因人而施之不同至於如是乎、

况乎就朱子所注四書、其尊重漢儒之注、隨在可見、陳東塾評論語集注云、朱子集注、多本於何氏集解、然不稱某氏曰者、多所刪改故也、……讀朱注者、皆不讀集解、遂不知朱注所自出矣、友人姜忠奎近作中庸鄭朱會箋、比較兩家之注、謂朱注多與鄭注合、且言鄭朱非兩不相容之軍壘、可知江氏所謂「義疏諸書束置高閣」之語、斷不適用於朱子矣、

吾人由此可以定宋人對於古經埋沒所應負之責任矣、清儒之所深惡、則爲漢儒所注古經之淹沒、江藩有言、「易用輔嗣而廢康成、書去馬鄭而信僞孔、穀梁退糜氏而進范甯、論語則主平叔」此三十餘字、江氏對於孔冲遠朱子奢之定讞也、旋又繼之以詞曰

宋初承唐之弊、而邪說詭言、亂經非聖、殆有甚焉、

漢儒各經所以寢微之故、試畧爲之攷訂、則宋人對於各經之態度可知矣、易之爲書、王弼始有新解、王氏學說之所以流行、四庫總目已嘗論之曰、

易本卜筮之書，故未流寢流於讖諱，王弼承其極弊而攻之，遂能排擊漢儒，自標新學。

可知康成之易之所以廢，屬諸晉人之事，與宋儒無涉。至宋時，况有周易鄭康成註出之，王應麟之手，早於惠棟、鄭氏周易者約有五六百年之久，書之僞孔傳，始於晉而盛於唐，獨有朱子始起而疑之。至閻若璩、嚴古今文之辨，而古文尙書疏證以成，可以證朱子之無負於古經。春秋三傳之學，江藩氏嘗謂「至唐趙匡啖助、陸沈始廢傳譚經，而三傳束置高閣，春秋之一大厄也。有宋諸儒之說春秋，皆啖趙之子孫而已。」竊以爲所以治經者，不外求聖人之義法，與其求之於釋經之傳，何如直接求之於經，此亦人心之趨向，有必至者，不足怪也。宋之治春秋有譚經者，有求諸傳者，不能一概而論。茲以葉夢得書證之，葉夢得著春秋傳，以孫明復之春秋尊王發微主於廢傳以從經，蘇轍春秋集解主於從左氏而廢公穀，故其書以參攷三傳爲本，其自序中先述春秋之性質曰：

夫春秋者史也，所以作春秋者經也，故可與天下通曰事，不可與天下通曰義。左氏傳事不傳義，是以詳於史而事未必實，以不知經故也。公羊穀梁傳義不傳事，是以詳於經而義未必當，以不知史故也。由乎百世之後，而出乎百世之上，孰能覈事之實，而察義之當歟？

於是葉氏自答之曰：「不得於事，則考於義，不得於義，則攷於事，事義更相發明。」是以葉氏書之並重三傳明矣。他若胡文定之春秋傳通例通旨，事案左氏，義取公穀，劉敞之春秋傳，呂大圭之春秋或問，皆參用

三傳之文，可知宋代初未嘗廢傳譚經，若以合三傳而一之，視爲不合於漢朝治經家法，則又另爲一事矣。至於所謂論語則主平叔，自爲唐人之事，然於下文「宋初承唐之弊」一段中，竟未將朱子對鄭趙兩家之推崇，絕無一字表而出之，可知其所以抑之者未恐不力，其有可以表彰之者，則置不復道。至於歐陽修之詩本義，江藩以爲不祖毛公之第一書，其言曰：

自漢及五代，未有不本毛公而爲之說者，有之，自歐陽修本義始，於經義毫無裨益，專務新奇而已。然歐陽文忠公之序曰：

後之學者，因述先世之所傳而較得失，或有之矣，使徒抱焚餘殘脫之經，悵悵於去聖人千百年後，不見先儒中間之說，而欲特立一家之學者，果有能哉？吾未之信也。

可知歐陽文忠公亦主張窮竟先儒之說，未嘗以新奇爲專務也。吾人自大體觀之，宋儒自義理以求通經，反之於一己之身心，故各經經其解釋之後，令讀者殊覺其親切有味，乃能使千百載以前之經書，與今日之人心發生關係，其爲有補於學術，復何待論？即令其持論有與漢儒不相符者，亦出於發明義理之苦心，不得自爲「亂經非聖」，蓋不守漢儒家法，何能與「非聖」混爲一譚乎？

竊以爲評論宋儒之得失，當就其對於學術全部觀之，乃可達於公允。若如江藩氏以漢代學說之存否，定宋人之功罪，則宋代對於吾國文化之貢獻之真面全失矣。宋代爲吾國思想史上戰國以降第一蓬勃之

時代、新學術新方法由宋儒開其端者、不勝枚舉、茲畧表而列之、

第一、理學由邵周、程、張、創、始於北宋、朱、陸、繼承於南宋、

第二、經學如伊川之易傳、胡安定之春秋口義、王氏周禮新義、歐陽修詩本義、發前人所未發、爲漢以來經學界開一新局面、

第三、史學如司馬溫公之資治通鑑、袁樞之通鑑紀事本末、與鄭樵之通志、皆爲獨闢蹊徑之書、

第四、說文一書由宋承五代之後、令徐鉉氏爲之校正、使千載以上之文字學之典籍、益臻明備、鄭樵作通志中之六書畧、將象形指事、會意、轉注、諧聲、假借等、更就每一類分之爲小類、象形之中、一曰形兼聲、二曰形兼意、指事之中、一曰事兼聲、二曰事兼形、三曰事兼意、以下四類之小類、姑畧之、此皆宋代所特創、前世所未聞焉、

第五、輯逸之工自宋人始、曰王應麟之周易鄭康成註、及詩攷等、

第六、金石款識之學、有歐陽修之集古錄、有呂大臨之攷古圖等、

宋代對於學術界之創造工作如是、謂爲清代之漢學家開風氣之先可焉、奈何爲反對理學之故、乃並其全部貢獻而抹煞之、此吾所大惑不解者也、

第三、漢學家在學術上之成績

清代漢學運動之大動機，曰反於明學之空疏而已，去理學家所討論之心性理氣，而反諸古經而已，其初期黃、顧、王、顏四家各有其救國與治學之志趣，與後來之惠戴初不相涉，其所以卒成惠戴之學者，由於吾國除古經以外，無可以爲實事求是之憑藉者，苟當日之思想界早有如西洋哲學與科學之對立，或哲學上惟心步唯物兩派之對立，則康乾以後之學術界，決不僅以返諸漢代爲其全運動之惟一方針矣，奈明末清初，阮以王學爲空疏而求其不空疏者，除古經以外，別無他物，於是乃以求唐宋以來久已汨沒之古籍之復活爲惟一能事，有尙書今古文之爭，有「凡漢皆好」之惠氏主張，有惟求其是而不必漢代一家法，是尊之戴震，最後更有所謂今文學學派，此各家之注目處，雖各有不同，然其搜漢代古籍之原形一也，求漢代當時之眞解一也，如今文學家之言，謂由此運動得孔子所刪定各經之眞相，得孔子之眞思想，則斷乎其不然，何也，古文尙書卽令僞矣，其與之對待之眞者，僅爲伏生之二十八篇，其果爲孔子之書與否，不可知也，春秋之義，卽令以何休之公羊傳爲準，亦僅爲公羊與何休之所以解春秋者，其果爲孔子之春秋與否，不可知也，至詩卽令不用毛傳，而用齊魯韓三家之詩，亦僅成其齊魯韓三家之詩，其果孔子所刪定之詩否，不可知也，至於禮本存鄭康成之舊註，漢代以來，未之或改，易去王肅而返於康成，於是吾人可以斷言清學者治學之理想，曰求返於漢初所立之十四博士所用之舊本而已，求返諸鄭康成與許叔重而已，再伸言之，晉唐以來所確認之各經註疏外，復添一種今文家，或鄭康成之註疏而已，其去孔子刪定各經之原形如何，則不可知也。

今文學派好以僞字加諸「古文」之前，如曰「僞孔」，如曰「僞古文」。一若彼之所得者爲真本，其屬於古文派者爲僞，吾人今日以不偏於家法之眼光觀之，自西漢以來有久已確立之十四博士之學說，劉歆等爭立之左氏傳、逸禮二十九篇與書十六篇，其同爲當時之一種學說或本于一也，所以別者一立於博士而一則否，非能以真僞爲二者之分界。一若先聖所遺留，一出於後人之僞造也。在劉歆責讓太常博士之日，與夫東晉梅賾古文尙書未出之前，其爲古文者，世人初未嘗以僞目之。劉歆之所以責博士者曰：「今則不然，深閉固拒，而不肯試，猥以不誦絕之，欲以杜塞餘道，絕滅微學。」可知西漢博士僅以不誦爲拒絕之理由，未嘗觀之爲僞焉。當東漢杜林衛宏之日，古文尙書猶有存者，及乎晉豫章內史梅上賾孔傳諸文尙書增多二十五篇，此卽孔穎達之所疏注。唐宋以後所傳，而闕若璩所駁正者也。此書作僞之迹顯然，故駁校亦易爲力。至於其他各種，若左傳、若詩、若逸禮，雖有今文家言，然無僞本可爲攻擊之資，故雖有駁之者，而不若闕若璩破敵之易。況若左氏之本屬古文，毛詩之有鄭箋，三禮之鄭註，歷唐宋末之或改者，其不易搖動，更不待論矣。惟其然也，清儒之所成就者，爲西漢之今文家爭得一種地位，至於鄭康成之威權，絕不少受影響，蓋終清世僅造成一個今古文並存之局而已。各經之中，除尙書一書而外，絕少爲今文家所推翻者。清代漢學家之所成就，在經之本子猶小，而在其實事求是之工作則甚大。其駁前人之說，必臚舉若干證據，求之各書而無不通者，而後信以爲真，始爲闕若璩之古文尙書疏證，與胡渭之易圖明辨，次有惠氏惟漢是宗之主張，最後則

有戴氏之方法、錢大昕稱之爲實事求是、不主一家、其始也發動於經、漸次及於小學、子學、與史地、金石、諸學、凡古書之不易讀、不易通者、經清人之研究、而今日讀之、則疑難渙然冰釋、此即由於古書真偽攷證中所得之副產物、而其重要性更過之矣、

清代如江藩氏雖自標曰漢學、然漢代人所主張是否盡合於真理、盡合於孔子之意、吾儕實未敢信、假令漢代之學說如災異如陰陽五行、如織緯使、不因其後人之作僞而盡保其真面目、其有用於今日與否、未可知矣、戴震氏知其然也、於惠棟之惟漢是宗之標準棄之、而別求其必「徵諸古而靡不條貫」之方法、可知吾儕今日之所當問者、不在乎漢不漢而在乎漢人學說之適用於今日安在、漢學成績之應表彰者安在、梁任公稱戴段二王等之治學、爲合於科學方法、詳見於其所著清代學術概論中、茲不煩引、吾以爲自文化史上之功績言之、漢代與漢學家之所以貢獻於吾國者、不僅其文字訓詁之攷證、蓋別有其重大者矣、

第一漢學家保存古籍、鍾泰山於其所著中國哲學史有言曰、「秦之遇儒至虐、故漢之處境至苦、而惟其處境至苦、乃以成其自守之堅、秦禁偶語詩書、而伏生之尙書即口授而傳、詩三百篇、亦以諷誦而得不絕、禁藏詩書、百家語、令下三十日不燒者、黥爲城旦、而異日之古禮逸書、即出於壁中、蓋當秦漢之交、儒者保殘守缺出入於死生之際者、不知其幾何人矣、故三代古籍之存而不失、一皆儒者之力、而他家不與焉、」

又曰「不特此也、自是以來、其校定諸子者、如成哀時之劉向父子、安帝時之劉珍、順帝時之伏無忌、黃景、皆即皆儒者、是即不獨六藝因儒者而復顯、即諸子亦賴儒者而後傳、漢以前儒爲九流之一、漢以後儒爲百家之宗、嚮使無儒、則中國學術之亡久矣。」此漢學家之抱殘守缺、適以延吾族文化之壽命、應特別表而出之者也。

第二漢學家之義理、陳東塾之言曰「漢儒說經、釋訓詁、明義理、無所偏尙、宋儒譏漢儒講訓詁、不及義理、非也、近儒尊崇漢學、發明訓詁、可謂盛矣、禮以爲漢儒之說、醇實精博、蓋聖賢之微言大義、往往而在、不可忽也。」試舉陳氏書中之若干條如下、鄭氏之釋天曰「天者羣神之精、日月星辰、其著位也。」其釋陰陽曰「陰陽助天地、養成萬物之氣也。」白虎通之釋聖人曰「聖人者何、聖者通也、道也、聲也、道無所不通、明無所不照、聞聲知情、與天地合德、日月合明、四時合序、鬼神合吉凶。」鄭氏釋禮曰「禮者體也、履也、統之於心曰體、踐而行之曰履。」趙岐釋道字曰「道謂陰陽大道、無形而生有形、有形舒之六合、卷之不盈、握包絡天地、稟授羣生者也。」漢儒之言中、亦自有其義理、不僅以治訓詁爲能事、惟其立言樸實、尙未達於如宋儒受佛教影響後之精微、此其所以異也。

第三漢學家治算麻之學、漢書劉歆傳曰「典儒林史卜之官、攷定律曆著三統麻譜。」鄭玄傳云「始見京氏易、公羊春秋、三統麻九車算術。」鄭興傳曰「天鳳中、將門人從劉歆講正大義。」（註左氏義）歆

美與才使撰條例章句訓詁及校三統歷」何休傳曰「休善麻算」可知漢之經生同時兼治天文算學、迄於清代此風不替、故惠棟著交食舉隅、戴東原著天文畧、勾股割圖記、與麻問古麻攷等書、錢大昕講九章算學及歐羅巴測量弧三角諸書、可謂善繼漢代之志者矣、

第四漢學家攷定文字演變、漢學家既以識字爲讀書之法門、特注重小學、鄭樵之言曰「經術之不明、由小學之不振、小學之不振、由六書之無傳、傳聖人之道、惟藉六經、六經之作、惟務文言、文言之本、在於六書、六書不分、何以見義」孫星衍序說文曰「唐虞三代五經文字燬於暴秦、而存於說文、說文不作、成於不知六義」又曰「說文作後、鄭康成注經、晉灼注史、已多引據其文」夫許叔重爲文字學開山之祖者、無論矣、徐鉉之精校說文、與夫鄭樵之六學、何能不認爲許氏之功臣、至於清代段玉裁繼許徐而起、著說文解字注、蓋本戴氏嚴正之研究法、以施之於許氏書者也、

第五漢學家對於典章文物之精審、麻漢學家對於文字之形義、既之毫不輕放鬆、用時對於歷代典章文物、必求其至確而不疑之狀、禮制中之喪服也、兵車之制也、與夫古代之器皿也、其所以研究之者、類於今日科學家之必以數字爲憑、蓋漢學家具有數學頭腦、於名物之圖形、與制度之數字、斷不令其有毫忽之差、此其所以不可及也、

漢學家研究之範圍廣矣、如日食交食、麻算等、在今日爲數學、爲天文學、若攷工記、在今日爲工程學、若

明堂、宮闕、在今日爲建築學、若溝洫、兵車、在今日爲水利、爲軍制、音韻學、方言學、在今日爲語音學、吾儕處二十世紀、所以治此諸學者、自不能悉仍漢學家之舊法、而其正確精密之心思、在千百年後之今日、猶可爲吾人師法、若專以攷證訓詁爲漢人之專長、則不免於自貶漢代之成績矣。

結論

吾所欲爲國人告者、漢學宋學之性質、非對立而不相容、如清儒所想像焉、若但就狹義言之、以攷證爲漢學家之事、以義理爲宋學家之事、此兩派各有其不可動搖之地位、已如前述、蓋一國中之學術、以思爲源泉、古代之典籍、無一不出於其民族之思想、卽其至神聖之文字、亦其民族之思力爲之、故象山有堯舜曾讀何書之語、無非表示書本之上、應以思力、應以義理、爲理智之源頭而已、思力之變遷無窮、學術因之而演進、其不能以古代之典籍限制後人之思想、有斷然者、况乎民族之所以有爲民族、有其治學方法、則不能離名（論理）與數（數學）其待人接物、不離乎倫理、與政治、若此者、可謂爲學理方面之義理、與人生方面之義理、人生之演進、無已時、斯義理之探求、亦無已時、此則宋學之所爲、自其爲吾族樹立一種義理標準言之、在此千餘年中、確能有所貢獻者也、有力思矣、有義理矣、則不能不形諸文字、與書本之中、誠以古今中外之國家、無不有文字、無不有書籍、無不有典章與名物、此數者、皆起於數千載之前、而文字有變遷、書籍有疑信、制度有興替、名物有存亡、於是攷證之學、因之以起、其在歐洲、以之屬諸文字學家、其在吾國、謂爲漢學家之文字

訓詁與名物攷據，此種工作，自爲學術界之一種，然不能以此而廢止理學家之思想與義理，何也？理學之基礎在思索，在義理，漢學家之基礎在文字，理學自成一思想系統，漢學家但求諸一名一物之間，義理又可定生活之標準，由各時代之人，思索而後得，名物之攷證，惟有求諸古紙堆中，二者之分界至明，其不必以甲打乙或以乙打甲明矣，質言之，以宋學家之工作，施諸思想，施諸義理，求吾人之宇宙觀，人生觀，以漢學家之工作，施諸文字，施諸名物，以求攷古之正確，此兩者可以同時並存之明證也，更就廣義言之，則宋學漢學，彼此乃互倚而不可互離，以文字書籍之攷證，名之爲漢學，其爲攷證之學者，豈獨鄭康成與許叔重，即歐陽文忠之易童子問，詩本義，與司馬溫公之疑孟，朱子之疑古文尙書，與王應麟之輯逸，亦應以攷證學視之，以自學術上言之，當但問其問題性質之相同與否，不當因其人之生於何代而強分漢宋也，此言乎宋學之工，可以歸諸漢學之中也，反之，以漢學家之註疏言之，鄭康成曰：「禮者，體也，履也，統之於心曰體，踐而行之曰履，」此明明以身體力行之義解釋禮字，安得僅視爲小學之訓詁乎？鄭氏又曰：「易有三義，易簡一也，變易二也，不變三也，」云云，此亦先藏三義於胸中而後下有此「易一名而三義」之語，此言乎漢學之工，可以歸諸宋學之中也，以經之字句言之，如春王正月，大一統也，此在漢學家視之名之曰公羊之家法，然實則尊王之義，君君之義，已隱伏於「王正月」三字之後，此言乎字句之不離乎義理也，卽以一字之訓詁言之，其釋一字曰：「惟初太始，道立於一，造分天地，化成萬物，」此一字之義果得之於一字本身乎，抑得之於一字在

文字全體中之意義乎、其釋示曰、「天垂象、見吉凶、所以示人也、從二三垂、日月星也、觀乎天文、以察事變、示神事也、」此示字果得之於示字本身乎、抑得之於示字在文字全體中之意義乎、此言乎文字之不離乎義理也、如是漢宋兩派之性質、誠能分析明白、則兩家各有其範圍與方法、彼此可以各自發展、而不必互視爲仇敵、若從廣義言之、尤見兩家應相倚、而不應相離、換詞言之、漢不離宋、宋不離漢、

誠如是爲之、漢宋兩派之互相詬誶、其可從茲已矣、不獨此也、合以義理爲主、與以訓詁爲主之兩派、經籍註疏於一爐、可以爲經學另開一新面目、更就將來之思想途徑言之、以漢學家之精神、發揮之於攷古學、文字學史學、以宋學家之精神、發揮之於哲學、或人生觀、豈非中庸所謂「萬物並育而不相害、道並行而不相悖、」而爲吾學術界之大幸事乎、

本刊啟事一

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

通論 以一般的文化問題及道德理論為主，間及國際之根本問題及現代思潮。

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

譯述 外人之著作，其性質與通論專著兩欄相當者屬之。

特載 如演講記事之類。

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

外國詩詞戲劇之翻譯，此類文語不拘，仍照稿費奉酬。

雜俎 如筆記札記之類。

書評 就本國外國新著之有價值者，撮要批評之。

附錄 如社之訊類。

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

再本刊為體例簡明起見，由第二卷第一期起，通論專著兩門合併為一，改稱論著，并此奉告。

性

人受命於天、有善善惡惡之性、玉杯

性而善善惡惡、則性善明矣、

夫冒大辱以生、其情無樂、故賢人不爲也、而衆人疑焉、春秋以爲人之不知義而疑也、故示之以義、曰國滅君死之正也、正也者、正於天之爲人性命也、天之爲人性命、使行仁義、而羞可恥、非若鳥獸然、苟爲生、苟爲利而已、竹林



董子性情考釋

姜忠奎

一字之中、萬有之物、初本熙焉、一大群也、其後德衰、世亂、羣以類分、逮至德益衰、世益亂、而類又分、羣然好羣者、物之性也、蓋非羣則無以相助、非相助則無以全生、故羣者利之所由出、雖有分合、終不能廢也、羣之居是爲國、羣之主是爲君、君者外守其國、內修其治、以正羣之性命者也、以理而生、謂之正性、以理而死、謂之正命、故君之所務、在於窮理、理之六者、仁義而已、仁之言人、所以愛人也、人不被其愛、雖厚自

愛、不、予、爲、仁、義、之、言、我、所、以、正、我、也、我、不、自、正、雖、能、正、人、不、予、爲、義、夫、愛、人、正、所、以、自、愛、正、我、即、所、以、正、人、故、曰、枉、己、不、能、以、正、人、而、愛、人、者、人、恒、愛、之、相、愛、而、不、失、其、正、此、處、羣、之、要、道、也、守、此、道、者、爲、治、而、榮、廢、此、道、者、爲、亂、而、辱、古、有、爭、權、而、滅、人、國、者、亦、有、失、德、而、自、滅、者、君、子、皆、以、謂、不、仁、不、義、可、恥、可、羞、何、則、其、所、害、者、大、也、故、無、道、以、伐、國、雖、得、勝、春、秋、必、夷、狄、之、都、其、害、於、羣、也、無、道、而、亡、國、雖、復、位、春、秋、不、與、爲、君、譏、其、負、於、羣、也、惟、仁、義、之、君、既、能、愛、正、其、羣、又、復、推、而、大、之、以、愛、正、他、羣、所、謂、誅、其、君、而、吊、其、民、者、是、也、是、故、興、滅、國、繼、絕、世、非、爲、其、君、保、其、羣、之、治、也、湯、伐、夏、武、王、伐、紂、非、謀、其、財、除、其、羣、之、害、也、蓋、國、者、羣、性、所、寄、以、養、也、君、者、羣、性、所、托、以、治、也、今、既、負、羣、之、托、而、又、失、其、所、寄、無、面、目、以、見、人、又、遺、宗、廟、社、稷、之、辱、故、國、滅、君、必、死、之、其、不、死、者、苟、活、而、已、性、者、生、之、理、失、理、而、生、不、如、速、死、也、

凡人之性、莫不善義、然而不能義者、利敗之也、

義者、正我者也、利者、私我者也、何謂正順於理也、何謂私從所欲也、理原於性、欲起於情、性稟於天、其道自然、情感於物、隨物而遷、凡自然者、無有不善、遷於物者、或和或離、善惡未可決也、是故性無不善、而有不善者、情也、夫善惡之名、必斷以理、理者、衆生相與之達道、所謂仁與義者是也、仁愛人也、義正我也、與人相愛、而不失其正、此之謂善、不與人相愛、而失其正、此之謂惡、故君子之於物也、一視同仁、小人之於物也、惟利於己、君之言羣也、以其所務者羣、故謂之君子、小之言少也、以其所務者己、故謂之小人、孔子

曰君子喻於義、小人喻於利、喻於義者、盡性者也、喻於利者、任情者也、孟子教人存心以養性、荀子教人習禮以養情、一在持其內、一在制於外、易所謂殊途而同歸者、此類是也、

春秋有經禮、有變禮、爲如如讀爲而安、性平心者、經禮也、至有於性雖不安、於心雖不平、於道無以易之、此變禮也、以上玉英

性者、生之理、萬物稟性而生、故莫不有理、理之所在、生死以之、是爲得其正、而情感之過其理、有時而晦、聖人因事度理、制而爲禮、使之易而易知、簡而易從、是以推之四海、無不準也、雖然情物相感、其變無端、每有理然而事不然者、於是有變事、事變則禮亦變矣、大氏事與理和者爲經禮、理然而事非者爲變禮、變者其事也、理則萬世不能易也、人得正性以生、得正命以死、其事如斯、理亦如斯、是所謂經也、世有含辱而苟生者、雖生不得爲正性、亦有殺身以成仁者、雖死不失爲正命、其理如斯、事不如斯、是所謂變也、處經非易、處變尤非易、是故君子貴乎立而又貴乎權也、

天下者無患、然後性可善、性可善、然後清廉之化流、清廉之化流、然後王道舉、禮樂興、其心在此矣、盟會要

性成萬物、各與之理、遵理而行、自無不善、情物相感、變化遂繁、或和或離、而患生矣、聖人惡天下之多患、而傷衆生之莫得盡性也、於是按性之理、理其離者、悉歸於和、和則不相爲患、而生可全矣、相與以仁、而不相擾、是之爲清、相處以義、而不相犯、是之爲廉、既清且廉、無爲不德、天地位而陰陽平、風雨時、而百穀

成物無忿怒之意、人有熙皞之容、父不哭子、兄不哭弟、童子不孤、婦人不嫠、猛獸不搏、鷺鳥不擊、含毒者不螫、戴角者不抵、宇中萬有、茲不牲牲焉、而孳息故其發而爲音也、有利於樂、而其見乎行者、悉當於禮、此王道之所以大也、王道興、則衆生各得正其性矣、

知其物矣、然後能別其情也、故倡而民和之、動而民隨之、而引其天性所好、而壓其情之所憎者也、如是則言雖約、說必布矣、事雖小、功必大矣、而故明於性情、乃可輿論爲政、不然雖勞無功、正貫

性以成物、而各有其質、質以感物、而各有其情、是故物皆同性、而有異情、欲別其情、必先知物、魚躍於淵、鳶飛於天、各有所樂、不可相易、是以聖人之治、因其自然、不必憂、鷄脛之長、而斷之、悲、鳧脛之短、而續之、也、順其性而理之、養其情而給之、不拘不縱、既和且中、默若無爲、豁焉全通、故孔子曰、君子臨民、不可以不知民之性、達諸民之情、蓋性情通、而後理達、理達而後功成、自然之道也、

極理以盡情性之宜、則天容遂矣、符瑞

極理猶言窮理、易曰窮理盡性、以至於命、理者萬物之達道也、遵理則治、失之斯亂、是故理之所在、生死不可廢也、生以理謂之正性、死以理謂之立命、情物相感、制之以理、亦自和而得宜、外化於物、內守其真、雍容和合、所以大君泰然也、

聖人之治國也、因天地之性情、保位權

天地之大德、曰生、生萬物而不有成、化像而弗宰、生與成、天地之性也、不有弗宰、天地之情也、聖人則之、故能贊天地之化育、

舜性長於天文、禹性長於行、契性長於人倫、湯性長於天光、文王性長於地文勢、三代改制質文、

性生也、言生而有所長也、

今世闇於性、言之者不同、胡不試反性之名、性之名非生與、如其生之自然之資、謂之性、性者質也、詰性之質與性之名能中之與、既不能中矣、而尙謂之質善何哉、性之名不得離質、離質如毛、則非性已、不可不察也、春秋辨物之理、以正其名、名物如其真、不失秋毫之末、故名賈石則後其五、言退鷁則先其六、聖人謹於正名如此、君子於其言、無所苟而已、五石六鷁之辭是也、衽衆惡於內、弗使得發於外者、心也、故心之爲名、衽也、人之受氣、苟無惡者、心何衽哉、吾以心之名、得人之誠、人之誠、有貪有仁、仁貪之氣、兩在於身、身之名取諸天、天兩有陰陽之施、身亦兩有貪仁之性、天有陰陽禁、身有情欲衽、與天道一也、是以陰之行、不得干春夏、而月之魄、常厭於日光、乍全乍傷、天之禁陰如此、安得不損其欲、而輟其情、以應天、天所禁而身禁之、故曰身猶天也、禁天所禁、非禁天也、必知天性不乘於教、終不能衽、察實以爲名、無教之時、性何遽若是、故性比於禾、善比於米、米出禾中、而禾未可全爲米也、善出性中、而性未可全爲善也、善與米、人之所繼、天而成於外、非在天所爲之內也、天之所爲、有所至而止、止之內謂之天性、止之外謂之人事、事在性外、而性不得不成德、民之號取

之瞑也、使性而已善、則何故以瞑爲號、以質者言、弗扶將、則顛陷猖狂、安能善、性有似目、目臥幽而瞑、待覺而後見、當其未覺、可謂有見質、而不可謂見、今萬民之性、有其質而未能覺、譬如瞑者、待覺教之、然後善、當其未覺、可謂有善質、而未可謂善、與目之瞑、而覺一概之比也、靜心徐察之、其言可見矣、性而如瞑之、未覺天所爲也、效天所爲、爲之起號、故謂之民、民之爲言、固猶瞑也、隨其名號、以入其理、則得之矣、是正名號者、於天地、天地之所生、謂之性情、性情相與爲一、瞑情亦性也、謂性已善、奈其情何、故聖人莫謂性善、累其名也、身之有性情也、若天之有陰陽也、言人之質、而無其情、猶言天之陽、而無其陰也、窮論者、無時受也、名性不以上、不以下、以其中名之性、如繭如卵、卵待覆而爲雛、繭待繅而爲絲、性待教而爲善、此之謂王、王承天意、以成民之性、爲任者也、今案其直質、而謂民性已善者、是失天意、而去王任也、萬民之性、苟以已善、則王者受命、尙何任也、其設名不正、故棄重任、而遺大命、非法言也、春秋之辭、內事之待外者、從外言之、命、萬民之性、待外教、然後能善、善當與教、不當與性、與性、則多累而不精、自成功而無賢聖、此世長者之所誤出也、非春秋爲辭之術也、不法之言、無驗之說、君子之所外、何以爲哉、或曰、性有善端、心有善質、尙安非善、應之曰、非也、繭有絲、而繭非絲也、卵有雛、而卵非雛也、比類率然、有何疑焉、天生民有六經、言性者、不當異然、其或曰、性也善、或曰、性未善、則所謂善者、各異意也、性有善端、動之愛父母、善於禽獸、則謂之善、此孟子之善也、循三綱五紀、通八端之理、忠信而博愛、敦厚而好禮、乃可謂善、此聖人之善也、是故孔子曰、善人吾不聞得而見之、得見有常者、斯可矣、由是

觀之、聖人之所謂善、未易審也、非善於禽獸、則謂之善也、使動其端、善於禽獸、則可謂之善、善奚爲弗見也、夫善於禽獸之未得爲善也、猶知於草木、而不得名、知萬民之性善於禽獸、而不得名、善知書之名、乃取之聖人之所命、天下以爲正、正朝夕者、視北辰、正嫌疑者、視聖人、聖人以爲無主之世、不教之民、莫能當善、善之難當如此、而謂萬民之性、皆能當之過矣、質於禽獸之性、則萬民之性善矣、質於人道之善、則民性弗及也、萬民之性、善於禽獸者、許之、聖人之所謂善者、勿許、吾質之命性者、異孟子、孟子下質於禽獸之所爲、故曰性已善、吾上質於聖人之所善、故謂性未善、善過性、聖人過善、春秋大元、謹於正名、名非所始、如之何謂未善已善也、深察名號

淮南子曰、徒木者失其陰陽之性、則莫不枯槁、劉邵人物志云、凡有血氣者、莫不含元一以爲質、稟陰陽以立性、此咸以爲性有陰陽之別、陽性爲理而有仁、是爲德性、卽宋儒所謂義理之性也、陰性爲質而有欲、是爲形性、卽宋儒所謂氣質之性也、董子謂天有陰陽之施、身有貪仁之性、貪屬陰、仁屬陽、白虎通云、陽氣者仁、陰氣者貪、故情有利欲、而性有仁也、是董子所謂陰性、與白虎通之所謂情者、實一事也、說文性人之陽氣、性善者也、情人之陰氣、有欲者也、孝經援神契云、性生於陽、以理執、情生於陰、以繫念、白虎通曰、性者陽之施、情者陰之化、而董子亦曰、身之有性情也、若天之有陰陽也、言人之質、而無其情、猶言天之陽、而無其陰也、此竝以情爲陰、以性爲陽、然則所謂情者、卽陰性也、陽爲理、陰爲質、非理則無所

謂性、離質亦無所謂情、故性無不善、而情之善惡、則視其所感與所養者以爲差、民失其情也久矣、雖有善性、不能制其情、抑且縱欲而反汨其性、聖人說教修道、無非明理節情、以全其性而已、董子以性比於禾、善比於米、米出禾中、而禾未可全爲米、善出性中、而性未可全爲善、此言人雖有善性於內、而性不能善其情於外、則善之名、不得與性、而當與教、是固未嘗不以性爲善、而有不善者、乃其外見之情也、故曰情亦性也、謂性已善、奈其情何、此言情原於性、性雖自善、而不能善其情、情之善、必待於教、則善之名、固當與教、而不當與性、與性則多累不精、自成功而無賢聖、是董子所以不以善與性者、非謂人性不善、特恐人皆自恃其性之善、而有怠於賢聖之教焉耳、孟子曰、形色天性也、惟聖人然後可以踐形、又曰、堯舜性之、湯武反之、是亦不以盡人之性、皆能自善也、生而能自善其性者、惟堯與舜、降而聖若湯武、猶必有待於教、則萬民之性、不能自善明矣、今如曰、人性皆善、不惟無徵、不信抑且自破其說、以孟子之賢、何至贅猶若是、蓋孟子所謂善者、惟之本體、董子不以善與性者、言性非教、不能自善、故以善名與教、孟子卽其在內者言之、董子卽其在外者言之、立說之因不同、然其指歸一也、善惡之名、定于理、合乎理、謂之善、悖乎理、謂之惡、理者物之所公、性者物之所本、物有萬類、類有萬殊、生物者何必紛紜若是乎、蓋一物不能獨生、必合同類而後生、一類之生不備、必合異類而後備、譬諸一人之身心肝脾肺、其質各異、而其用無不宜、然則萬有之物、同處一字、亦應無不宜也、而人禽異狀、物我殊形、形狀不同、情遂不通、各徇其私、

而公是公非遂泯、於是異類相惡、甚至同類相殘、又甚則一人之行、朝三暮四、前後有各不相容者、是皆情感之過、并非性不善也、董子以爲性如繭、如卵、卵待覆而爲雛、繭待繅而爲絲、性待教而爲善、卵非雛、雖覆不爲雛、繭非絲、雖繅不爲絲、性非善、雖教不能有所化、是故性無有不善、有不善情也、天有陰陽、禁身有情欲、祗與天道一也、是以陰之行、不得于春夏、而月之魄、常厭於日光、乍全乍傷、天之禁陰如此、安得不損其欲、而輟其情、以應天、此謂情必待教、而後善也、與孟子乃若其情、則可以爲善者、其義豈有殊哉、孟子之教在正本、故說情善、要人存心以養善、荀子之教在制末、故說情惡、要人遵禮以節欲、董子祖述荀子之說、而特其名、以善與教、而不與性、其實未嘗不以性爲等也、學者觀其會通、則豁然而無不達矣、

孔子曰、名不正則言不順、今謂己善、不幾於無教、而如其自然、又不順於爲正之道矣、且名者、性之實、實者、性之質、質無教之時、何遽能善、善如米、性如禾、禾雖出米、而禾未可謂米也、性雖出善、而性未可謂善也、米與善人之繼天而成於外也、非在天所爲之內也、天所爲、有所至而止、止之內、謂之天、止之外、謂之王教、王教在性外、而性不得不遂、故曰、性有善質、而未能爲善也、豈敢美辭其實然也、天之所爲、止於繭、麻與禾、以麻爲布、以繭爲絲、以米爲飯、以性爲善、此皆聖人所繼天而進也、非情性質樸之能至也、故不可謂性正、朝夕者、視北辰、正嫌疑者、視聖人、聖人之所名天下、以爲正、今按聖人言中、本無性善名、而有善人、吾不得見之矣、使萬

民之性、皆已能善、善人何爲不見也、觀孔子言此之意、以爲善難當、甚而孟子以爲萬民性皆能當之過矣、聖人之善、不敢以名性、斗筲之性、又不可以名性、名性者、中民之性、中民之性、如繭如卵、卵待覆、二十日而後能爲雛、繭待繅、以宿湯而後能爲絲、性待漸於教訓、而後能爲善、善教訓之所然也、非質樸之所能至也、故不謂性、性者宜知名矣、無所待而起、生而所自有也、善所自有、則教訓已非性也、是以米出於粟、而粟不可謂米、玉出於璞、而璞不可謂玉、善出於性、而性不可謂善、其比多在物者爲然、在性者以爲不然、何不通於類也、卵之性、未能作雛也、繭之性、未能作絲也、麻之性、未能爲縷也、粟之性、未能爲米也、春秋別物之理、以正其名、名物必各因其真、真其義也、真其情也、乃以爲名、質石則後其五、退飛則先其六、此皆其真也、聖人於言、無所苟而已矣、性者天質之樸也、善者王教之化也、無其質、則王教不能化、無其王教、則質樸不能善、質而不以善性、其名不正、故不受也、實性

董子以善之名與教、而不與性、非謂性不善也、特以正善所由成之名耳、故曰性有善質、又曰善出於性、蓋性雖自善、不能善情欲、情之善、必待於教、教起於聖人、而推及於萬民、則善當歸於聖人之教、不當歸於天賦之性、歸於性、則縱任情欲、而無節、歸於教、則遵禮守法、而用中、故曰謂性已等不幾於無教、而如其自然、又不順於爲政之道、是可知以善與教者、用意之所在矣、萬民之性、當其未發、與聖人同、及其發而爲情也、因物所感、聖人中節、萬民或不能中、此其異也、中節則和而善、不中節則乖而不善、善則治

不善則亂、聖人見其亂也、遂以其所中者、教不中、使不中者、遵而中之及其中也、與聖人之、不待於教而自中者、亦無以異、是故即本者而言之、人情之發、皆有中節之可能、即其末者而言之、自非聖人、其情之發、未易中也、孟子言其本、故以仁義禮智爲我、固有教人反觀而求其誠、荀子言其末、故以禮義文理爲起於聖人、教人習僞以復其初、此其爲教之術不同、至於性情爲善爲惡、無或稍異也、董子祖述、荀子之說、故於孟子之言、有微辨、然亦止謂於事無徵、並非言其理之誤也、蓋人事愈變、人情愈複、所習彌深、天真彌晦、與其教反觀、不若教人遵禮之猶易有所據也、後世不察、但憑一知半解、斷某是某非、安足與論聖人設教之深意哉、

情

大富則驕、大貧則憂、憂則爲盜、驕則爲暴、此衆人之情也、聖者則於衆人之情、見亂之所從生、故其制人道而差上下也、使富者足以示貴、而不至於驕、貧者足以養生、而不至於憂、以此爲度、而調均之、是以財不匱而上下相安、故易治也、今世棄其度、而各從其欲、欲從所窮、而俗得自恣、其勢無極、大人病不足於上、而小民羸瘠於下、則富者愈貪利、而不肯爲義、貧者日犯禁、而不可得止、是世之所以難治也、

人之情感、善惡無常、不以禮節之、則恣肆無度、百弊叢生、此荀子所以重言情惡、而教人積慮習僞也、調均者中和之道也、

凡衣裳之生也、爲蓋形煖身也、然而染五采飾文章者、非以爲益肌膚血氣之情也、將以貴尊賢、而明別上下之倫、使教亟行使化易成爲治爲之也、若去其制度、使人人從其欲、快其意、以遂無窮、是大亂人倫而靡斯財用也、以上制度

五采文章謂禮也、禮所以節情、非益情也、

君子非禮而不言、非禮而不動、好色而無禮則流、飲食而無禮則爭、流爭則亂、夫禮體情而防亂者也、民之情不能制其欲、使之度禮、目視正色、耳視正聲、口食正味、身行正道、非奪之情也、所以安其情也、變謂之情、雖特異物、性亦然者、故曰內也、變情之變、謂之外、故雖以情然、不爲情說、故曰外物之動性若神之不守也、積習漸靡物之微者也、其入人不知、習忘乃爲常然、若性不可不察也、天道施

性者生之理、情者性之動、理無不同、故曰雖特異物、性亦然也、動而有變、故曰積習漸靡物之微也、變謂之情者、性本在內、發而爲情也、變情之變、謂之外者、外遷於物、內失其情也、情誘於外、神離於內、不能反己、天理滅矣、聖人按性而制禮、萬民遵禮以節情、情性相和、形神相守、視聽言動無或不宜、故曰所以安其情也、



論中西哲學問題之不同

唐君毅

(一) 導言

(二) 中西哲人對哲學態度之不同

一、重知重行之不同

二、重直覺重思辨之不同

三、重辯習討論與否之不同

(三) 中西哲學各所著重之問題之不同

一、本體現象關係問題對本體工夫關係問題

二、本體之性質爲心爲物之問題對心物等性質如何貫通之問題

三、一元多元之問題對一與多間如何配合之問題

四、人在宇宙中是否自由之問題對人之自由如何表現之問題

五、外界知識如何可能之問題如何知道自己之問題

六、人應當如何之問題對人性之善惡問題

七、如何建立價值之層層問題對如何說明各種價值理想之貫通的問題

八、不朽之問題對孝與祭意義之解釋的問題

與哲學問題相近的名辭，在中國哲學著作中是找不着的。中國哲學家在他的著作中，儘管表現很堅固的哲學信仰，很深刻的哲學思想，但是他究竟是因爲感着什麼哲學問題而有這種信仰這種思想，他著的書是在討論什麼哲學問題，中國哲學家却從不會明顯的指出。這與西洋哲學上每一主張之出現，都是爲意識着一種哲學問題的困難而欲求解決，每一本哲學書都是先指出問題所在，然後指出可能的答案，再到最後的答案，恰恰是一對照。我們追索其原因大約有三種，這三種都是屬於中國哲學家與西洋哲學家對哲學態度的根本不同。這三種態度之不同，與我們後來要講的哲學問題的本身之不同也有一種內在的聯繫，所以我在此地不厭稍加以詳細的說明，雖然這三點大家或許都多少注意到。

一、重知重行之不同：西方哲學家對於哲學一向是重在知。所以哲學原意爲愛「智」，雖然在柏拉圖斯賓諾薩等會特別注意哲學之愛的活動的一面，但是他們所謂愛仍以知作骨子。而且西方哲學家一貫相承的總是注重所愛的「智」的一面，因此西洋哲學家總愛說爲知識而求知識。近代的實用主義哲

學家雖然極注重知識的效用，但是滿足純粹的理智的欲望，詹姆士杜威便都承認是求知最直接的效用。而且實用主義的哲學尙遠說不上現代西洋哲學的主潮，所以我們決不要以爲西洋哲學因實用主義之出現，便放棄了他們傳統的重知的態度。然而在中國哲學家態度便大不同，中國哲學家從來無爲求知識而求知識的思想。孔子有兩句話，可以表示中國哲人對於純粹求知問題的最高的智慧。他說「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。」這是最斬截的說明純粹求知之不可能。此外老子曾說「絕聖棄智」而主張「修之于身，其德乃真。」莊子以逐無涯之知則殆已，而貴以知養恬以恬養知。都是重行不重知的論調。墨子雖有頗豐富的自然哲學論理學的興趣，但所重終在「言足以舉行」名家之公孫龍子惠施雖被稱爲辯者，故人以之與希臘 Sophists 比較。但公孫龍自序其書明說其目的在「正名」以行政，惠施之說在由「天地一體」「合同異」以說明「汜愛萬物」之理。下逮漢魏諸子，更無不以付諸實行爲思想之宗旨。到了宋明儒者直逕將德性之知與記問之知對立，視記問之知爲玩物喪志，而專貴由躬行實踐而証悟之德性之知。宋明儒雖好論太極陰陽之理，然其歸旨仍在于日用尋常。此乃粗習宋明儒書者所共知，因此在中國竟無哲學一名與哲學相當之名。均非如西洋哲學之專以愛智爲義，如莊子天下篇之道術，宋代之理學道學心學均兼含知解與實行二義。惟魏晉之所謂玄學，不含實踐意。但玄學實未嘗真成學，學玄學不過誦三玄之書而已。當時所謂玄學家其表異于世者亦在其任放超達之行，而不在其理辯，是均可見中國哲人之

重行而不重知也。

這重知重行之不同，爲中國哲學家無明顯之哲學問題西洋哲學家有顯明之哲學問題之第一原因。因爲哲學問題之正式成立必在我們把此問題之解決作爲本身目的，時方可能。但我們能把一問題之解決作爲本身目的，必以我們有純粹求知之心爲條件。不然哲學思想雖自問題之焦點過，然問題仍不能爲我們所自覺。若我們所重在行，則哲學思想全以歸宿于行爲目的，在未達到目的以前，唯努力于達到目的，決無暇停于中途自觀其問題所在，那當然不能有顯明之哲學問題了。

二、以思辨爲哲學方法與以直覺爲哲學方法之不同。西方哲學家治哲學方法自來便重思辨，此自泰利士以來即然。因爲據亞里士多德之玄學所載泰利士之以宇宙本體爲水，仍是根據好幾重理由，方得此結論。我們翻開西洋哲學家的著作一看，他們所採的方法幾無不是用思辨。如柏拉圖斯賓諾薩柏格孫等雖均灼見直覺方法之重要，但彼等哲學之入路仍無不由思辨入。他們之論哲學應用直覺方法，大均係指出「思辨無能爲力，故應用直覺」。然其指出之方法仍全是思辨。如尼采哥德等之哲學方法雖可謂純粹之直覺法，但在西洋哲學史家視之均視作文學的哲學，而不視作純粹的哲學。然在中國則全相反。中國哲學家之哲學方法十分之九均係直覺法。孔子有「默而識之」的話。孟子曾說「所惡於智者，爲其鑿也」。而以行無所事若禹之行水之智爲大智，正是直覺法。老子以道爲不可道，不可名，惟可于恍兮

惚兮中觀其象觀其物。莊子說「無思無慮始知道」又說「聖人之用心若鏡」。這亦是直覺法。中庸雖講慎思明辨，但最後終歸于自明而誠，再由明而誠，以達至誠如神之前知。荀子雖處處注重辨察，然歸根于心之「虛壹而靜」為知道之方。宋明儒者尤深論徒事思辨不足以知宇宙大理，故他們論思想的方法總是愛講「體認」「存養」「豁然貫通」「不思而中」一類的話。而且他們對於直覺法思辨法之取舍更嚴。譬如張橫渠他曾說「窮神知化，乃養盛自致，非思勉之所能強」「計度而知昏也，思蓋未能有也」。是他本人已深知直覺法之重要，但是程伊川尙說他「所論大概有苦心極力之象，無寬裕溫原之氣，非明睿所照，而考索至此，更願完養思慮涵泳義理」。又如邵堯夫他曾說「聖人之所以能一萬物之情者，謂其能反觀也。所以謂之反觀者，不以我觀物，不以物觀物之謂也。他所謂我觀物，正是理智，以物觀物，正是柏格孫所謂「智慧的同情」之直覺。但是程伊川同他談論也說他待推而知為不知。可見他們對於直覺法分辨之嚴了。

以直覺為哲學方法是中國哲學家無明顯的哲學問題之第二原因。以行為為哲學之目的，不過使哲學思想之進行迫切于達到目的，故無暇自反，不能自識其問題。但假設所用的方法是思辨法，則思辨是有步驟的。在每一步可遇着一思想進行的叉路，所以每一步都有前瞻後顧的機會。如此還可對自己的問題發生自覺。然而中國哲學家的哲學方法又是直覺法，于是更不易對其問題自覺了。（重行之極必主重直

覺但二者仍當分開。

三、重講習辯論與否之不同：這可以說是從前面二者而來。因重知重思辨自當重講習辯論。重行重直覺自當不重講習辯論，但是也可說因無講習辯論之習慣，故重直覺重行，因常講習辯論故重思辨重知。所以此地仍單獨列之爲一項。關於西洋講習辯論之風之盛自希臘以來即如此。希臘的學園是最便于講習講辯論的。我們看柏拉圖語錄所載其前輩聚會論學之情境，最可想見當時哲人對講習辯論興趣之濃。至近代大學成立既多，又均重知識之貫輸，哲學家自更重視講習辯論。但在中國則學術界素無講習辯論之習慣。孔子曰「余欲無言」，「君子欲訥於言」。老子曰「行不言之教」。莊子曰「言者所以得意，得意而忘言」。

「辯也者，有不見也。」所以荀子以「入乎耳，出乎口，爲小人之學」論教育方法主張「問一告一問二告二」。禮記學記也說：「善待問者如撞鐘，叩之以小則小鳴，叩之以大則大鳴。」所以人稱孟子好辯，孟子立刻便要聲明是「不得已」。宋明理學家雖聚徒講學，但仍不以單純之講說論辯爲重。故尹和靖見程伊川半年後始得大學西銘看游定夫問程伊川陰陽不測之謂神，伊川不答而說「賢是疑了問，而是揀難的問。」（見宋元學案伊川學案）故宋儒明者雖多于宇宙人生灼有所見，但關於天人性命之學之著作仍大半爲門弟子所記。論辯雖時或有，如朱陸之辯即其甚者，但亦未嘗必欲得結果以勝人爲高。故朱陸之辯

最後仍歸于各尊所聞各行所知」(朱子答象山第二書) 後來朱陸二派雖對峙不下然辯論之事仍極少。王陽明雖亟攻朱說，但亦必造一朱子晚年定論以爲如此「委屈調停以明此學」心方安。(王陽明報羅整庵書) 後來一般學者亦多以理一分殊，殊途同歸，百慮一致，言非一端，各有所當之語，以調和二家，可見中國哲人之怕辯論了。

中國哲學家不重辯論講習是中國哲學家無明顯的哲學問題的第三原因。重行重直覺雖係主觀上足以阻止哲學問題之自覺之原因，但哲學家們若常常討論辯駁，則因常有共同的論點問題自可漸漸具體提出，而有明白的意識。惜乎中國哲學家又素不重講習討論，於是哲學問題之自覺只好成爲完全不能了。

中國哲學家不先明顯的提出哲學問題而後加以討論，是爲中國哲學之所以缺乏系統與論證之所以無條理的根本原因。因爲只有在問題明顯的提出之後，然後有對於問題的次第的分析，于是由一問題至二問題思想逐步的進展，系統才能成立，論證才有條理。同時也是引起現代一般人對於中國哲學誤解的原因，因中國哲學家雖不會將其問題具體羅列，然而西洋哲學的問題却是羅列得非常明顯的。於是現在治中國哲學的人，便不期然而然的應用西洋哲學問題的分法來看中國哲學，以爲中國哲學家雖未嘗明顯的提出其哲學問題，但其實上感到的問題，仍不外西洋哲學上的問題。這種看法誠然有他的效用。

因爲我們確乎可以把西洋哲學問題配到中國哲學書上而找出那些話是解答什麼問題，那些話是解答其他的問題。但是這種看法只能證明中國哲學家在事實上——雖然不會自覺的具體提出——也有西洋哲學家的問題，但不能證明中國哲學家在事實上感到的問題只是西洋哲學家的問題，亦不能證明西洋哲學家的主要問題是中國哲學家的主要問題。換言之，即此種看法只能找出中國哲學家的問題與西洋哲學家的問題同的方面而不能找出異的方面。然而這異的方面正是構成中國哲學問題之特質的。所以我們要治中國哲學非打破以西洋哲學問題的分法來看中國哲學問題的分法不可。在我看來這種打破是有非常重大的意義的。假設我們真正心目中完全不存一點西洋哲學問題，然後從中國哲學著作中探索中國過去哲學家心靈中真正的哲學問題是些什麼。我們便可看出中國過去哲學家所最親切感着的問題，所認爲最重要的問題，與西洋哲學家所感到並認爲最重要的截然不同。這種不同並非偶然不同，這種不同大而言之，是本于兩種文化精神之不同，小而言之，是兩種哲學的心靈哲學的精神發展之不同。儘管這兩種心靈哲學精神之發展之途徑有許多交錯重疊的地方，然而這絲毫不礙其根本方向之差異。而且我們試就兩方所各特別著重的問題來看，我們簡直可以看出牠們是在互相對映的兩條路上排列着的。兩組問題，其他次要的問題，我們就最重要問題的踪跡追尋起去，也不難同樣尋出他們相應之點。不過詳細的探討非本文的任務，而且這種探討是可以有各種程度的深度，同各種方面的推進的。本文的目的是

在試把西洋哲學中最重要的問題拿來安排到中國哲學典籍上，指出他們在中國哲學上並非重要的問題，同時另外舉出與之相應的中國最重要的哲學問題來證明中西哲學問題確是在排列在兩條路上的兩組問題。

西洋哲學上最重要之第一問題，是形而上學中本體與現象之關係問題。西洋哲學自希臘泰利士以來，便以在現象以外探求本體爲任務。西洋哲學家總是相信現象的意義不限于現象，另外有賦與現象的意義的本體。在希臘哲學中除了感覺主義派及懷疑主義派外，幾無不承認現象以外之本體之存在。但就是感覺主義派懷疑主義派之否認本體都是原於追求本體而不得之失望所生。中世紀的哲學根本是建築在另一世界的信仰上。中世紀哲學家不管是唯名論者 *Nominalists* 唯實論者 *Realists* 都是同樣承認上帝爲世界之支柱承萬物之本體。近代哲學之始期如培根等雖欲人從今屏棄天國之問題而專論人國之問題。但笛卡兒領導之大陸學派仍從另一方面開闢了解本體之門。英國的經驗主義者雖自洛克便說明了我們對於本體知識之不可能。巴克萊因而否認物的本體。休謨因而否認一切本體。然而到了斯賓塞還是要保留一個不可知的「不可知體」。從康德直到後康德派的唯心論哲學，雖把超越的本體漸漸化爲內在的本體，使本體與現象漸漸連絡然而嚴格論起來，則即在黑格耳還是不能完全脫盡象外體之見。現代的新實在論者有意識的與西洋哲學上傳統的本體觀念決鬥，但大多數的新實在論者仍離不掉潛在

世界的假設，還是變相的象外體的觀念。西洋哲學既然都要從現象進一步求本體，本體的意義自不等於現象，本體與現象之關係，自必成嚴重的問題。這問題之具體提出在柏拉圖 *Parmenides* 語錄之前半部，因為柏拉圖是將本體界現象界視作截然劃分的。但是在該語錄中，這問題便懸而未決，以後哲學家們凡承認一本體觀念者無不曾對此問題提出主張。其中有各種不同的說法（以下諸說之安排多出己意，故不厭稍詳。）或持本體界與現象界無斷絕之差異，只有層級之不同之說，如亞里士多德或持現象界自本體界流出之說，如新柏拉圖學派（此派雖導源于柏拉圖 *Timeaus* 語錄然有新解釋）或持現象界附屬於本體界之說，如斯賓諾薩或持本體界附屬於現象界之說，如斯賓塞（斯賓塞之不可知體隨其所謂現象而分化，實為附屬於現象）或持本體界與現象界根本不同之說，如康德或持本體界與現象界外不同而內相通之說，如叔本華或持本體界與現象界內容之廣狹同而意義不同之說，如黑格耳（黑格耳以一切現象均存于本體，本體亦不能于現象外有其成份，唯現象入本體意義全轉化）或持本體界與現象界內容廣狹不同而意義同之說，如新實在論者多承認一潛在世界其中之中立實體 *Neutral entities* 或實有 *Beings* 實現于時空系統則入于存在世界潛在世界與存在世界中之質素 *Stuff* 實無不同，唯潛在世界中有無限之可能實有 *Possible entities* 故較存在世界範圍廣。）或持現象界即合本體界，本體界即攝于現象界之說，如詹姆士、柏格孫及懷特海此外還有各種混合的及其他不同的說法，誰也

得承認這是西洋哲學中最根本的一個問題。然而這一個問題儘管在西洋哲學中如此熱鬧，而在中國哲學中則幾乎無此問題。因為這個問題的產生，原是起於在象外求體。然而中國哲學家却從無正式承認象外有體之思想者。所以要說中國哲人對於西洋的現象與本體關係問題有什麼主張，這主張就是上述最後一種現象與本體融攝論。這一種主張差不多偏于中國過去哲學家思想中。中國哲學在他發展的途中，尤其是發展到宋明理學的末期，逐漸有承認象外之體的趨向。然就整個精神言，仍是屬於現象融攝論。在中國哲學上與本體相當之字，如道，如太極，如玄，如理，莫有一個含在象外之意。老子說「道法自然」中庸說「可離非道也」論語曰「人能宏道非道宏人」這幾句話便很明顯的指出道與現象不離的意義。莊子淮南雖將「道」推高一層說，如道生天生地，然這不過譬喻之辭。且生在古代原意與不離之意同。如老子說萬物生於有，有即萬物，何能說生。可知生即不離之意。太極初見於易，（或謂太極由道家之太一來，今不追論）易繫辭言易有太極。言易有太極，可見太極不離易。易本身意義如何，此另一問題。然易必攝現象，太極不離易是不離現象。此外楊雄抱朴子之所謂玄，宋明儒之所謂理，均未嘗外日用尋常之事物而言。此我們但讀他們之書可知。且即推道太極玄理諸字之本義。道言人之所行，極之爲言至也。玄黑白不分之色。理玉之紋理均無西洋所謂 Substance Substratum Logos Thing in Itself 之獨立存在之意。我們要找西洋哲學上其他各種現象本體關係論，幾全找不着。可見這問題之在中國哲學實遠不及在西洋哲學中。

之重要，而且幾乎可以說不算問題。因為凡成了一個問題的，必至少曾有兩類以上的正式對立答案，若只有一類主要的答案，則無異問題未嘗成立。

但是中國形而上學上雖無本體現象之關係問題，然有一與之相應之形而上學問題，即本體與工夫之關係問題。所以中國哲學上獨有本體工夫二名辭之相對，在我看實非偶然。因為中國哲學家既均承認本體與現象不二，則根本上自用之着撇開現象以求本體，而印象可以明體，所以假設我們不能見本體，其咎自不在現象之遮蔽，而在我們本身之自作障礙。於是撇開現象之努力，必然化爲祛除自身習氣的障礙之努力，分析現象與本體之關係問題，必然化爲了悟本體與工夫關係問題。我們從表面看現象與本體之關係問題，是純粹的形而上學問題。本體與工夫問題，只能算人生哲學的問題。但是這話是不對的，因人生哲學與形而上學之分，只能就其目的來分。如其目的在人生之修養，則談形而上學亦屬於人生修養事，而本屬於人生哲學之內容。如其目的在了解宇宙實相，則講修養工夫亦是了解宇宙實相事，而本屬於形而上學之內容。而且我們假設把宇宙人生割裂的偏見打破，我們便可看出如何撇開現象分析現象參透現象的內蘊，與如何祛除習氣對治習氣發露本來面目，全是同樣的事。因為習氣正可謂一種內部的現象，而現象正可謂一種外表的習氣。所以我們只盡把中國過去哲人對於本體與工夫關係問題的主張看作以了悟本體爲目的的，我們便可求屬之於形而上學。這樣一來，我們便可看出中國哲學家在形而上學之本

體與工夫關係問題上之貢獻，並不弱於西洋哲學家在形而上學之本體與現象關係問題上之貢獻。因為中國哲人凡言本體必對工夫，如言道必言修道，言理必言「理得」。楊雄言立必兼人道，（太玄七）抱朴言立尤重修持，易言太極，必歸於吉凶大案，宋明儒尤好言離工夫外無本體，所以本體與工夫關係之論極多。譬如我們拿動靜作工夫說，則有主張必有主靜之工夫，方能見本體的，如周濂溪太極圖說以為主靜方能立人極而體太極，或以為必有動而敬之工夫，而後能見體，如程伊川謂「敬則自虛靜」，又謂非靜以見天地之心，乃動以見天地之心，或以為必無動無靜之誠敬工夫，方能見體，如程明道識仁篇以「勿忘勿助之工夫」見「天地之用皆我之用」……之說。又如我們拿養心的工夫來說，則有主張盡心之工夫，方能見體，如孟子「盡其心者，知其性矣，知其性，則知天矣」，或以不必有洗心之工夫，方能見體，如易「洗心退藏於密……明於天之道」，或以為必心無思無慮，方能見體，如莊子知北游以無思無慮始知道得道……這都是不同方面的說法，雖然其中也有相通之處。此外論本體與工夫關係之說猶多，我們可擇取各種之分類標準來看中國之本體工夫關係論。我們可以看出大半非西洋哲學家所曾注意到或重視着的。誠然這樣分去所得的結果，在許多人看來，仍然找不着西洋哲學中那樣豐富的思想來講。不過這樣的意見仍是產生於把西洋哲學家對哲學的態度拿來對中國哲學之故。因為習於西洋哲學的人，總是以為哲學當重知取思辨方法，並且可以講述，於是總處處看着中國哲學思想之空疏。但是我們假設用中國哲人對哲

學態度來對中國哲學，我們便可看出哲學本來不必要有豐富的思想來講。因為所謂哲學的意義不外了解絕對的真實，我們並無理由說必有豐富的思想然後方能了解絕對的真實也無理由說必有豐富的思想然後有最高的哲學。所以在中國哲學中儘管找不着西洋哲學中那樣豐富的思想，然而只要牠有其特殊注重的問題，牠便可與西洋哲學對峙。而且思想的豐富之真義應該是內在的涵義之豐富，假設我們從內在的涵義之豐富來看，中國哲學思想，我們正可看內其內容之非常豐富之處。譬如主動主靜盡心洗心之問題，我們就表面看似似乎意義很貧乏，但我們就其與我們行為的聯繫上，用直覺的方法去體玩，我們便可看出其意義非常充實，而且確有問題之存在。高攀龍所謂愈窮愈微者是，但是我們必需放棄西洋哲學家對哲學之態度轉過頭來方能認識此點，以後我們再來用西洋哲學方法去分析而講述之，我們便可以了解其意義之豐富不在西洋哲學之下了。（此點不弄清楚對中國哲學永不能入門，而且對我下面所講也會發出同樣疑問，故不能不稍加解釋）。

西洋哲學最重要之第二問題是形而上學中本體之性質為心為物等之問題。這問題在西洋哲學中的重要極易看出，大約在希臘的宇宙論者最初的幾個唯物論者都同時是萬有有生論者。其所謂火氣之類均兼攝生命非只物質。但自 Heraclitus 出提 Logos 之概念， Empedocles 提出 Love and hate 之概念， Anaxagoras 提出 Nous 之概念則心與物開始割裂到德謨克利託與柏拉圖唯心唯物兩說屹然對峙之勢。

成後，西洋哲學上唯心唯物之爭遂驟延不斷如唯心論唯物論心物二元論一體兩面論副現象論之分，乃稍有哲學常識者所共知。至十九世紀以生物進化論之興起，哲學者溯物心皆源於生命遂有唯生命論。羅素霍爾特 Holt 一派新實在論者分析心物之邏輯構造，得心物均由邏輯原子感覺與料而成之結論，遂有心物均由中立質料構成之中立一元論。亞力山大溯各級存在至於原始蘊積 *Matrix* 得時空爲萬彙所從出，遂可謂時空一元論。但亞力山大又與摩根色勒斯 Sellar 等同主張宇宙中有心生命物各級之存在層層創出，又有所謂層創進化論。但是我們回頭來看中國則關於本體之性質爲何之問題却絕沒有這許多之爭論。姑無論中立一元論時空一元論心物二元論一體兩面論副現象論層創進化論之主張在中國絕對找不着。即唯物論在中國亦從來沒有。只明代有葉世傑著草木子一書其第一篇管窺論自然哲學，首即論天地始於水由水而土石而金而火頗有唯物論思想，但其全部思想仍非本於唯物論。王充之思想曾被人視作唯物論，但其論衡中只言一切由氣化，只可謂唯氣論，不可謂唯物論。唯物論不言善惡，論衡本性篇則言稟質之善惡，可見其非唯物論之比。唯生命論似與易經繫辭中之思想頗近，但易經中所謂生非一種實質，而爲一種狀態。如所謂生生之謂易，天地之大德曰生，均爲狀態而非實質。然西洋唯生命論之生命實爲實質，而非特狀態。唯心論似頗盛於中國哲學中，如宋明儒者即大均被稱爲唯心論者。陸王一派被嫌尤重。但就唯心論的一般意來說，唯心論是主張唯心眞實物依心存的，而中國之宋明儒者則從無此意。宋

明儒者雖極言心之作用，然亦不過言心體萬物而不遺與萬物同廣狹爲止，未嘗言唯心眞實物皆附心於爲心之屬性，如西方唯心論者之所持。程朱一派可不必論，陸王一派可上溯至程明道。明道只言「心可普萬物」，「心活可周流無窮」，又言「心要在腔子裏」，何嘗有唯真心實物依心存之意？陸象山只言吾心卽宇宙，但亦言宇宙卽吾心，亦只言心與宇宙用廣狹。所以又說「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。」（全集卷三十五）未嘗言宇宙屬於心也。楊慈湖已易篇言「天者吾性中之象，地者吾性中形；在天成象，在地成形，皆我之所爲。」誠若視宇宙唯心所造，然此亦只可視作譬喻之辭，用以明我與宇宙之不二，非眞謂心造宇宙。故下文卽說「吾未見乎天地與人有二也。」絕四篇又曰「此心無體，清明無際，本與天地同範圍。」王陽明謂「天地無我之良知，則不成天地。」「人死則其人之天地萬物與之俱去，」但亦不過心物不離之意。故曰「遺吾心而求物理，無物理矣，外物理而求吾心，吾心又何物耶？」又說「心無體，以天地萬物之感應爲體，」可見他仍無唯心眞實物依心存之意。可見卽最有唯心論嫌疑之陸王，尚不能稱心唯論者，遑論其他？我們假設要對於中國哲人對宇宙本體性質哲題一般所持的主張加一個名字，我們只可名之爲「心與物等性質交融論。」陸王是如此，程朱亦如此，孔孟如此，老莊亦如此，此地不必細論。這種主張從一方面看與菲希特之超越唯心論黑格耳之絕對唯心論微有相似，但菲希特黑格耳之心所含實質義，造作宇宙義仍較多。然而在中國哲人的心與物等性質交融論中則全不含能造作之

實質義。這種主張亦不能說是一體兩面論。因為中國哲人並不承認心與宇宙之間另有體，心與宇宙各為其屬性，如斯賓諾薩、席林之說。我們找與要這種主張最相近的，恐怕還只有懷特海之心物交關論，不過懷特海之心物交關論，尚不能算有自圓性之學說而已。

由上可見西洋哲學家對於宇宙本體性質問題所持各種學說中國都沒有。中國所唯一有的只有心與物等交融論一種。這一種說法可以說是中國哲人對本體性質問題唯一的貢獻。中國哲人不談此問題則已，談此問題總是採此說。照我們前面的話，「對於一題只一種答案，則此問題不能算正式成立」的說法，我們也可說此問題在中國哲學家心目中未正式成立。但是中國哲學家對此問題雖未正式成立，但却另外成立了一個問題，這問題就是「心物等性質如何貫通之問題」。此問題並不是覺着心物等有固定性質，不能相通，所以要追尋其貫通之道的問題。若果如此，則仍不外西洋哲學中心身關係、心物關係之問題。中國哲學家既持心與物等性質交融論根本上就不會覺着心物等有固定性質，不能相通，何必追尋貫通之道。所以此問題不是生於不能貫通而求貫通，恰巧相反，正是因為原覺貫通，所以要問貫通是如何一回事。正是因為原覺心物等性質均不固定，相交遍融攝，所以要問在這種相交遍融攝的狀態中是含蘊一種什麼意義，有一種什麼原則貫乎其中。然此所謂意義此所謂原則，又與西洋哲學家所謂意義原則不同。與其說意義，不如說意味，與其說原則，不如說意趣。這個問題是西洋哲學家所不會有的，也是習於西洋路子思想

的人所不易想像。因為要能親切感到這個問題，我們必先把宇宙間心物等性質的交通遍融攝之為交通。融攝作為我們意識的對象，最好說作為我們體玩的對象，使之縈迴宛轉於我們心目中，猶如一已成之客觀事實一般。然後我們才找出其意味，尋求其狀態，成一個問題。這問題在對於宇宙間各種性質，是否真正交通融攝尚懷疑的。西洋哲學家是決不成問題的，然而這確是一個問題，而且從一意義上可以說是上一級的問題。這問題從下一級去看，自然不成問題，或以為問題本身無意義。但只要有人能把宇宙間之種交通融攝之狀作為對象，而此時又並非想去分析此構成交通融攝之材料或關係，而專就此交通融攝之意味意趣來追問，則必生此問題。關於此問題中國過去哲人的答案，今可舉出數種為例。如老莊之道、原論中庸之誠、原論易經之易、原論程朱之理、原論張橫渠之虛氣、同原論。這各種學說都是以說明宇宙中交通融攝之狀態之意味或意趣為目的的。從表面看似乎道就是誠，誠即是道，並無分別。或者以為要有分別，我們必把物心等性質分別解釋進去。其實這全是錯的。我們之所以以為只有加進物心等性質，然後才能看出道誠理之分別，全是我們的一種成見。以為只有物心等性質才可造成分別。我們之所以看不出道誠等之分別，全是因我們未鑽進問題中之故。假如我們這種成見打破鑽進問題中，我們便可看出每種說法均各有其意旨。儘管同是要形容宇宙交通融攝中之意味，而其所形容之方面却不同。但即此方面不同，便已足為學說之特徵。若必要所說絕對相反，然後才算不同學說，則一切學說均可謂是一說，以同敘述，一

宇宙之不同方面故。現在我們首先來看老莊之道原論。老子言道曾說「道之爲物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。」又說「無狀之狀，無物之象。」莊子言道曰「芴漠無形，變化無常，死與生與天地並歟，神明往歟，茫乎何之，忽乎何適，萬物畢羅，莫足與歸。」老子曰「道者萬物之奧。」莊子曰「道無乎不在。」可見他們把道視作宇宙之根原。但是他們既不曾說道是心，也不會說道是物或其他性質。孝子只說「人法地，地法天，天法道。」是有心之人與天地之物，同法道。莊子說「天地與我並生，萬物與我爲一。」又說，氣深於心，能虛而待物。（人間世顏回見仲尼一段）也不會說心物孰爲根本，可見他們所謂道只是拿來說明形容宇宙間一種交遍融攝的狀態的，貫通「交遍融攝的狀態」之一種原則。一種意趣。假如我們不如此去看，而把牠拿來當作西洋本體性質問題的一種答案。則道究竟是一種什麼東西，老莊爲什麼要提出這個東西，我們全不解所謂，非使我們陷於一種神秘主義的解釋不可。其次我們來看中庸之誠原論。我們假設屏除文字的障礙，純用我們哲學的智慧去看哲學問題的發展。我們看便可看出誠原論實是對於道原論之一種修正。我們看中庸說誠者物之終始，不誠無物。可見誠非特一修養的境地，而同時是萬象的原始。貫乎宇宙一切存在中的一種狀態。所以說「誠者，天之道也，思誠者，人之道也。」天是宇宙，心屬於人。誠貫宇宙與心，可見誠非物心之性質。我們看中庸說「至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠，遠悠遠則博厚，博厚則高明，博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也，博厚配地，高明配天，悠久無疆。如此者不

見而彰，不動而變，無爲而成。天地之道也，一言而盡也，其爲物不二，則其生物不測。天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。」可見中庸所謂誠正不外一種貫時空天地動靜隱顯的一種原理，指明宇宙之交遍融攝之狀態的意味的，與老莊之所謂道作用全同。不過老莊所謂道所注重的是宇宙之交遍融攝之狀態中，之混○淪○不○分○流○轉○無○常○的○一○面，而中庸所謂誠則所重在交遍融攝狀態中悠久敦篤至誠無息的一○面。在中庸作者實有心反對老莊之道原論，以誠爲道之本。所以說誠是道而不說道是誠。在開始說「天命之謂性，率性之謂道。」天命正本于誠，（可參考誠者自成也一段）可見中庸作者以誠先于道。在「誠者自成也而道自道也」一段前二句中亦先言誠，後言道，但直下去則專言誠而不再言道。而且老莊言道均以「化」爲本好以化喻道。但中庸却說「唯天下至誠爲能化」可見中庸之誠原論明是老莊之道原論更進一步的主張。「關於中庸與老莊之時代先後誠然是問題，但是我此地只指老莊式的思想，中庸式的思想，從思想的發展上看，我們必得說老莊式的思想在前。」易之繫辭以「易不可見則乾坤幾乎息，」「乾坤爲易之蘊，」「乾坤爲易之門」是明以易爲主。故曰「易有太極是生兩儀。」又曰「易其至矣乎。」我們可名之曰易原論。這個說法也是目的在指出宇宙間交遍融攝之狀。易貫乾坤，可見其性質既非心也非物。易之義含變易與簡易二義，（鄭康成所謂易有三義今將簡易不易合爲一義）自易之變易之義言，可謂同于老莊之道；自易之簡易之義言，可謂同于中庸之誠。所以說「易則易知有親而可久，簡則易從有功而可大」有

親有功可久，可大均與中庸所言誠之德相同，所以人說易繫辭與中庸係一作者，不爲無見。不過易經繫辭將變易與簡易併列，則與中庸以誠統化之說不同。在我看來易繫辭之易原論明係道原論誠原論之綜合。現在我們再看宋儒之張橫渠之虛氣合原論。張橫渠謂「虛空卽氣」，謂「太虛不能無氣，氣不能不聚爲萬物，萬物不能不散爲太虛。」又曰「有無隱顯，通一無二。」又曰「彼語寂滅者往而不反，徇生執有者物而不化。二者雖有間矣，以言乎失道則均焉。聚亦吾體，散亦吾體，知死之不死者，可以言性矣。」可見他明明以虛氣夾持萬物而顯萬物之同體，以狀宇宙萬象交遍貫攝之態。這種說法把氣字提出，較以前諸說更爲實質。但氣仍是無所謂物心等性質的，如他一方面說「合虛與氣，有性之名，一方仍說風雨霜雪亦不外虛與氣之綱緼，（正蒙太和）可見虛與氣既不限于心，亦不限于物，而只是形容宇宙間的交遍融攝之狀態的原則。我們再來看朱子之理原論。朱子之理原論由程伊川來，不過在伊川尙未正式成立此說。正式成立此說者爲朱子。朱子以「凡天下之物莫不有理」（大學補傳）又說「理先于氣，氣生于理」（朱子語類卷一）從表面看去朱子之所謂理，頗與新實在論者之所謂共相 Universals 相同。但是我們看朱子一方面說物各有理，一方面又說萬物只是一理。所以他一方說「一物一太極」（太極卽是理）一方又說「統體一太極」。我們說一物一理之理是共相，還說得通。說萬物之統體是一共相，則朱子曾說理爲「包括乾坤提挈造化，無遠不周，無微不至」（全書卷四十六）理若是抽象之共相，如何能有此作用則無論如何

說不通。但是我們又不能說朱子所謂最高之理所謂太極，即西方唯心論者如黑格耳等之絕對 Absolute。因西方唯心論者之絕對，乃包裹萬物而又超乎萬物之上者。黑格耳之絕對乃萬象依其本身之辨証的發展之最高最後的綜合。而朱子所謂理，則朱子從不曾如此解釋過。因為朱子雖一方面說統體一太極，同時又說一物一太極。雖然唯心論者之絕對亦表現於任一物中，每一物均能表現絕對，然而唯心論者必不肯說一物一絕對。可見朱子之理亦不能解釋作絕對。在我看來，朱子之理只是一形容萬象之交遍融攝的原則。因為萬象處處都息息相關，所以交遍融攝的意味，在每一物均表現得出，因此才說「一物一太極」。前所引「包括乾坤，提挈造化，無遠不周，無微不至」朱子全書四十六，正當作如是解釋。理生氣亦當作如是解。若不如此解，而將理解釋作共相則共相，為固定之相，如何能為運行之氣？理生物猶可通，生氣如何可通？如將理解作絕對，則絕對包攝一切，何能有所生？所以只能將理解作形容宇宙間交遍融攝之狀態的意味的，然後理生氣才何通。朱子之理原論顯然較橫渠之虛氣同原論及以前諸說為細密，朱子也會說「理字細密」。（全書四十六）可見他之提出理原論實進一步之發展，此外對於宇宙交遍融攝之狀態有所說明的，尚有其他說法，但今均不一一論了。

西洋哲學最重要之第三問題為形而上學中一元多元之問題，西洋哲學自帕門尼德 Parmenides 主絕對一元論與恩比多克 Empedocles 等之多元論正式對立以來，一元多元之問題，遂一直成西洋哲

學之主要問題。中世紀哲學中關於三位一體之論爭，及其相連之唯名論唯實論之論爭，都是以一多問題爲爭之關鍵。近世哲學上一元多元之爭，更爲複雜，此乃畧諳近世哲學者所共知，今不具論。現代哲學中一般哲學家雖不復以抽象之一元多元爲問題，而多努力于宇宙構造之解釋。然一論及宇宙之層疊，宇宙之原始質料，仍無時不涉及一元多元之問題。如懷特海之哲學則逕以一多之範疇爲其哲學最根本範疇，可見此問題在現代西洋哲學中之重要。然而在中國又素無此問題，哲人論及一元多元時從未有視一之與多爲不相容者。老子說「一生二，二生三，非一元論」。蓋老子未嘗指出一爲何，二爲何，三爲何，我們看其下句爲「三生萬物」，則可知其義至只多能視作論萬物之相循無己的話，並不是論物之出于一元。莊子齊物論上有一段，「天地與我並生，萬物與我爲一，既已爲一矣，豈得有言乎？既已謂之一矣，豈得無言乎？一與言爲二，二與一爲三，自無適有，以至于三，而况自有適有乎？」假設我們以此段釋老子，亦可見老子那一段只是在講物之相循無己。易經「易有太極是生兩儀，兩儀生四象，生八卦」亦非一生多，因易之只爲形容宇宙間交遍融攝之狀態之原理，已在上文說明。太極在易之中，非單純之一。漢儒謂太極涵三爲一，姑無論其三何所指，然其不被認爲單純之一，可知。周濂溪太極圖說論「無極而太極，太極動而生陽，靜而生陰，陽變陰合生五行」，蓋與易繫辭意近，但周濂溪下卽補之曰「五行亦陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也」。可見易有太極不足爲一元論之証。至於多元論在中國哲學上亦未嘗有。五行八卦在原始中國人心目中，雖

或所以代表八種或五種不同之物，然就見於載記者言之，則自始未嘗有八元五元之論。故八卦五行均可歸於太極。所以絕對一元論與絕對多元論在中國皆未嘗有。中國對於一元多元問題只一種答案，就是卽一卽多說。老子說「道之在天下猶川谷之歸於江海」以川谷喻天下萬物，以道喻江海，江海所納不外川谷之流，這正是卽一卽多論。易繫辭曰「天下一致而百慮，同歸而殊塗」。莊子說「萬物皆種也，以不同形相禪」。(寓言)又說「通天下—氣耳」。(知北游)也是卽一卽多論。所以上文所引老子易經莊子之言，均當作論一多貫攝之理者解。宋儒尤好論萬殊歸一本，一本在萬殊之理。雖或重一本如李延平，或重萬殊如李愿中，但都只是修養注目之點不同，非持一萬分立之論。所以這樣看起來，對於一多問題中國又只有一種答案，又不能算正式成立的問題。

但是中國雖無西洋哲學中一元多元之問題，仍有一問題代替之，卽爲各種一與多間之配合問題。這問題正是中國從前所謂象數之問題，因中國從前所謂象數之問題中，所欲求的象與數數與數的聯繫，正是要配合各種一多關係。此問題在哲學問題中重要性如何，此屬估價之事，非今之所及。但此問題確是中國哲學所獨有之問題。雖然這種數的配合在原始民族中都曾有過。(Forker world conception of the chinese p. 244-249. 曾論及此可參考)但是決無一民族看重數的配合如中國者，而且在文化已很成熟的朝代如宋代的哲學家都還很看重牠，可見這決非只普通的原因所能解釋。在我看來這問題之產生全

是由卽一卽多論的思想，已普遍於中國哲學中而來。因爲中國哲學家既不視一多爲分立，以一多爲相卽不離，則其對於各種一多，必然要努力求貫徹以證其確未嘗離。所以此時各種一多間之配合問題，必然要產生，卽爲保存一多相卽不離之根本信念計，非迫切解決不可者。在了解此意者，恆不免奇怪中國過去哲學家爲什麼在作此配合工作時，雖明明覺得滯礙難通，還是要免強通之而後已。但若知此意，則大可無怪其然。關於此問題最早之答案，在易中上所舉繫辭「太極是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」一段卽係一種一多關係之配合。在說卦中復以八卦配各種可相應之八物。唯此問題之正式成立仍在漢代。漢初思想儒家思想道家思想及陰陽方士之說混作一團，亟須求一和諧，故關於各種一多之配合亦特成問題。當時思想家除以太極合陰陽，陰陽合五行之外，復以五行配五色，五聲，五氣，五臟，五常，五事，五帝，五方，五季……以至四季，六情，六氣，八卦，天干，地支，十二月等（可參考蕭吉五行大義）。漢代儒者如董仲舒淮南子服虔鄭康成王充之著述，及諸緯書無不對此問題多少有所論列。此外楊雄則另造系統，自立其玄之四重論。以一玄合三方，九州，二十七部，八十一家，遂有八十一首，以八十一首配歲時。（太玄曆）遂分天爲九天，各相當於一州，與九天相應者，有九地，九人，九體，九屬，九竅，九序，九事，九年，至於五行，五方，五色，五味，等又另有其配合之道。（太玄數）到了宋儒則司馬光之潛虛邵康節之皇極經世蔡九峰之洪範皇極雖立說各異，且較漢儒更著重純粹數間之配合，少如漢儒之雜配。但其目的同不在證明各種一多之能貫徹流通。

以見他們所謂「虛」「氣」「太極」之一貫乎衆多，無乎不在。不過此文不在舉出答案，而在指出問題，所以不一一論了。

西洋哲學最重要之第四問題爲形而上學。中人在宇宙是否自由之問題。自一義來說這問題可謂西洋哲學之中心問題。因爲這問題在形而上學與人生哲學之間，此問題一方即確定人在宇宙中之地位，一方即保障人生之努力之意義。希臘人素來對於人在宇宙間之命運，即有無限之惶惑，此自希臘文學宗教中最可見之。希臘哲學自蘇格拉底指出人對於其品德能自由造就以來，小蘇格拉底學派即努力於討論人可安靜於世界之道。以後經柏拉圖亞里士多德伊辟鳩魯派斯多噶派人之自由問題更逐漸重要。中世紀哲學以人如何得救爲根本問題，於是「自由意志乎？上帝恩典乎？」之問題更盤旋於當時哲人之心，而不可解。至於近代則一般科學家探險家實業家之心所祈嚮者均爲人在自然中之自由發展，而其所認識所處置者又爲純粹之物質世界無情機械。在此內心祈嚮與所處置對象之矛盾間，自由問題之須解決更迫急不可終日。關於此問題之學說，歸納而言不外機械論目的論自由論及其混合之諸說。此人所易知無待煩釋。但是我們回顧中國哲學史，則中國哲學家對於此問題之重視，又遠不及西洋機械論目的論在中國都沒有。有機械論的嫌疑的哲學家，一爲列子在力命篇所表現的，一爲王充在論衡中所表現。然我們細細一看，則均與西洋之機械論有殊。王充著論衡的動機，其自紀篇自謂由於「世書俗說，多所未安」故又

說「篇以十數，一言以蔽之，曰疾虛妄」（論衡佚文篇）其學說重在破而不重立。其說有類機械觀者，或出於矯枉過正之辭。如骨相逢遇命祿氣壽命義諸篇雖亟論人之有命，然其論命之原與其視作機械論，不如視作偶然論。因為西洋之機械論必承認自然先有固定之定律為萬彙所遵照以行者。但王充之論自然界則說「天自然無為者何，恬淡無欲，無為無事者也。」（自然篇）故謂「天地合氣，萬物自生。」（自然篇）「天地合氣，物偶自生。」（物勢篇）是均偶然論之思想。故其一方雖說人生有命，同時仍承認人之善惡可自為，而於率性篇論「人之賢不肖，在化不在性」可見王充不能視作西洋機械論一類。列子力命篇雖言力之不能勝命，然彼以力與命比，仍承認力有所及之範圍，只不過不能出此範圍，是仍未嘗視一切為機械同受一律之支配，如西洋機械論者之所持。至於目的論亦非中國所有，中國哲人從未有言宇宙本身有一定之目的，如西洋 Teleology 字之所指，是以引萬物向之而趨者，宋明儒者雖多論「道之在天下，從未嘗亡，不隨人而絕續」及「天地以生物為心」，然前一句話不過謂宇宙之理總是如此如此；後一句話不過謂天無不覆載，使萬物咸得養育，非謂有「道」或有一「天地之心」為萬物運行所向之客觀目的也。漢儒論天之賞善罰惡，墨子之論天志，亦只能天與人能感應，人有何等之行，則天有何變異。或「我為天之所欲，天亦為我之所欲」為止，非謂天自有目的，從外貫注於人之意願，若能迫人之意願，照之而行，如西洋目的論之所持。此外老子雖曾說「天道無親，常與善人」亦不過謂善人能謙虛自守，卑弱自持，天道如

張弓，遂能舉之補之，此不過自然盈消虛長相循之理，亦非天之有一貫目的之謂。機械論目的論在中國既均沒有，所以中國哲人對人在宇宙間是否自由問題差不多都是同聲同口的持自由論；以為人能自順其性自遂其志是不成問題的人之自由簡直是一已成的事實，並不是一要求的對象。所以西洋哲學家那樣對於人在宇宙間自由之要求之迫切，中國哲學家簡直不了解，因此對於這個問題也遠不及西洋哲學之重視。但是中國哲學家雖不重視此問題，但亦有一問題代之，即人之自由如何表現問題。表面看來此問題也同樣為主張自由論的西洋哲學家所注重。因為主張自由論的哲學家也要問人的自由從何處表現，不過有一點根本不同，即西洋自由論的哲學家之問人的自由如何表現是問人如何自不自由中表現其自由，如何自機械的自然必然的命運中表現其自由。如斯賓諾薩以為人在對於上帝有智慧的爱 *Intellect* actual love 時，可表現其自由，但是這自由全是對他所謂服從的必然律的自然說的。康德以為人在他道德的實淺中可表現其自由，這自由也是對他所謂服從因果律的自然說的。柏格孫以為人在生命的向上發展中可表現其自由，這也是對他所謂向下的物質之機械性說的。然而中國哲人之問人的自由如何表現則並不是問人的自由，如何自不自由的自然中表現。西洋哲學家那樣不自由的概念，中國哲人簡直不了解。中國哲人所要問的只是人的自由以何形態出現，什麼地方表現着人的自由，這是先承認人的自由為一已成立的事實，去看人的自由如何表現。這與西洋哲學家之想自不自由的自然中成立人的自由是

完全相反的假設。我們從這種眼光去看中國哲人之論人之自由如何表現問題，我們約畧可看出三種主要的說法：一是人之自由表現於天人合德之際。這可以說是漢代儒者的說法，漢代儒者大均以爲天人本同氣，人即氣之靈，人本處處象天，所以天人本和諧。人在天地間本無限制之者。所以只要人盡其道，便可與天合德，與天相感，而自由無礙，而獲福致祥。其所以獲禍致殃，純由人自己背道而行，破壞其原來之和諧與自由。漢儒書籍如白虎通、災變篇、陸賈新語、道基篇、淮南精神訓、董仲舒春秋繁露、循天之道、天地之行、天地陰陽、天地施第威德、所生如天之爲、諸篇、王符潛夫論、本訓篇、本政篇、荀悅申鑒、時事篇都是從天人之相感應來看人之自由的。此地不必細論。二是人之自由表現於人返於天說。老莊以爲人本天所生，來自天，原係逍遙自在，惟自造種束縛，「黥以仁義，剝以是非」而後有不自由。故自由之表現惟在返於天，無一切人造的觀念，「無已，無名，無功」，「齊是非」，「忘物我」，「一生死」因這一切都是人自作的分別，但只要把人自作的分別除去，則自能「乘天地之正，而御六氣之辨，以游無窮者，彼且惡乎待哉」自能「與天地精神相往來，而不敖倪於萬物」。一反其原來與天合一時之自由。除老莊外，淮南子、抱朴子、列子都是持此種說法。三是人之自由表現於不自限其性說。儒家以爲人但盡其性則可與天地參，存心養性則可以知天事。天而立命。因爲在我力之所及，我本可自盡其才，無能限制我者；非我力之所及，我本當不願於其外，亦無能限制我者。所以人亦本自由。其所以不自自由，乃由人之自暴自棄，自梏其性。所以人但不自限其性，即可表現

其自由，這種說法全部儒家均持之。這三種對於人之自由如何表現的說法，可概括其他各種混合的說法，所以不再加以論列了。

西洋哲學最重要之第五問題爲知識論上之外界之知識如何可能問題。西洋知識論之問題通常分爲知識之起原，知識之對象，知識之可能限度，真理之標準數問題，但其根本之問題，只是知識如何可能之問題。其他的問題，都是由此問題而來，所以如洛克康德等都會明白說他們的著作之目的是在決定我們知識的限度。因爲要決定我們知識的限度，所以不能不分析我們知識的來源，于是有知識之來源問題。因爲要決定我們知識的可能限度，所以不能不問我們知識的對象究竟是有多少客觀性，是在內或在外，于是有知識之對象問題。因爲要決定我們知識的可能限度，所以要問什麼是真理之標準，可以決定我們什麼時是真知道了，于是有真理之標準問題。但是西洋認識論者所謂知識之可能限度問題，實即我們對於外界知識之可能限度問題，這從Protagoras以來即是這問題（如再早可以說Empedocle已有此問題，因爲他曾主張我們所以能知道於外界，都是因我們內界有與外界相同的成份）。我們知道外界有多少，我們如何能知道外界。雖然蘇格拉底曾提出知道你自己Know thyself的口號，但這絲毫不能把當時的認識論者的外界知識如何可能的問題，轉移到內界知識的可能問題上來。柏拉圖雖然認爲知識之根據在內界，只有回憶前生的觀念，今生的知識方可能；但據柏拉圖對於認識問題最有系統的語錄Theaetetus看來

柏拉圖原來的知識問題，還是外界知識如何可能的問題，不過他認為外界知識之所以可能，其根據在內界而已。到了近代認識論的主要問題，更是外界知識何以可能之問題。笛卡兒便是對於這問題最看得嚴重的。他爲了無法證明我們關於外界的知識之確實性，幾乎使他發狂。以後洛克、萊布尼茲、巴克萊、休謨、康德的認識論無不以此問題爲中心。康德更明白的指出我們根本不能對我自己有知識。到了恩康德派之菲希特、席林、叔本華、黑格耳等雖對於自我之認識認爲可能，並且從一意義講他們之看重自我之認識，過于對外界之認識。但是他們所欲解決之主要問題仍是外界知識之問題，他們分析意識 *Consciousness*

自己意識 *Self consciousness* 普遍意識 *Universal consciousness* 的結果，最後總是要把我們對於自然的知識演繹出來。雖然他們並不承認通常所謂外界的實在，但是只要關於自然之知識，照我們現在的說法仍可謂外界知識，到了現代哲學因爲心理學、生理學之發達，對於外界如何認識之問題更見複雜，認識論者更著重此問題之研究。由烏黑派下來的新實在論派由梅農 *Meinong* 派下來的批判實在論派，其問題全集中于外界之認識問題，此外之實用主義派，柏格孫派及其他之唯心論者亦莫不特別重視此問題。唯一把認識問題另闢一方向不注重外界之認識而注重內界之認識只 *Husserl* *Hartmann* 等現象學派一派。這我想只要對於現代認識論會真正注意過的人必承認我的話。然而我們回頭來看中國哲學，則中國哲學家們從不曾把對於外界之知識如何可能的問題當作問題。中國哲學家因爲不重知識之故，對

據之必要。而且照中國形而
「萬物皆備於我矣」這是
通。內界外界既無障隔外
中國哲學家必然不會把他
亦可找着一些，但中國哲學

題，即如何知道自已之問題
問題。中國哲學家因爲覺得
家即注意到，老子有自知者
謂其見彼也，自見而已矣；吾
家所謂省身，自反，反身而誠，
滯礙之處，執着之處，所以孔

論我在此地只是要指出自知的理想，在中國極早的哲人便已提出，所以如何自知的問題，即自己在什麼狀態下了解自己的問題。一直成中國哲學家的問題。這在宋明理學家尤其特別著重此問題。如王陽明所謂致良知，正是叫人了解自己。關於這問題及其所統屬的問題的許多說法，其辨別在幾微間，此地不能細論。不過我們應當注意一點，就是中國哲學家所求之自己了解與西洋後康德派之超越唯心論之所求之自覺，現代之現象學派 *Husserl* 之認識超越意識中之本蘊 *Essences* 絕不能混淆。因為現象學派之認識本蘊雖亦是一種內界認識，即超越唯心論，亦從自我之認識去說明外界知識之可能，但這些西洋哲學家都是要由了解自己而過渡到超越自己的普遍意識或超越世界而中國哲學家之求了解自己，則只是爲了解自己使自己明白自己，使自己的心靈之光常有一種內在的自相映射，所以其問題也就不同了。

西洋哲學最重要之第六問題爲人生哲學中人應當如何之問題。西洋之人生哲學之根本問題，爲人應當如何之問題，什麼是人的根本義務，什麼是人生究意的祈嚮，什麼是最後的道德責任。這問題從蘇格拉底一直到近代的西洋道德學家，無不把牠視作人生哲學中根本的問題。尤其是康德更把我應當做什麼 *What ought I do* 一問題給與最嚴肅的討論。在純粹自然主義的道德學家雖然常把應當作什麼的問題化作事實上我們需要作什麼，或我們不得不作什麼的問題。然而我們從西洋哲學史上看起來，純粹自然主義的道德學家，始終沒有佔重要的地位，因他們實未嘗真認識西洋人道德生活中根本問題。原來西

洋人的道德生活與西洋人的宗教生活有不離的關係。西洋人在其宗教生活中已習于信仰一超越的。世界爲其最後的歸宿，習于信仰一種神的律令爲其生活的規範。所以其道德生活中也必然覺着一種自上而下的責任感支配着他們。因此所有的道德學說也非注重應當如何問題，不能與他們實際上的道德生活相符。這可以說是西方自然主義的道德學不能得勢。西方道德學一貫相仍的以人應該如何爲中心問題的主要原因。

我們現在回頭來看中國人生哲學中是否以此問題爲中心。我們馬上便可看出中國人生哲學中對于人應該如何問題之討論，遠不及西洋哲學中之熱鬧。在西洋哲學中討論人應當如何之問題，總有許多針鋒相對的不同學說。如人應當求至善，應當求幸福，應當利己，應當利他，而且常常只就單純的應當來說，把人性的根據常不免拋掉。即在論人性的根據時，都不承認人性中原來就具有我們現在應當實現的價值理想；總以爲價值理想是客觀的，超出人性之外的人性，只是實現價值理想基礎或材料。這在柏拉圖康德固然如此看，在亞里士多德斯賓諾薩黑格耳亦還不免如此看。亞里士多德所認爲最高的福德，必以思想生活爲主。他所謂思想生活即 *Worship and Contemplation of God*。斯賓諾薩所認爲最高之福德是 *Intellectual Love of God*。與亞里士多德之說頗相似。只是亞里士多德較之更看重其他之德，而且他們的上帝的觀念亦各不相同。不過他們對上帝的觀念雖不同，但他們同是主張 *God*，雖表現于世界而其本身終

在人性之外的。所以最高的福德在他們看起來，仍非人性本身所能俱有。黑格耳認為最高的人生活動是藝術宗教哲學，藝術中表現上帝，宗教中啟示上帝，哲學中體悟上帝，都不承認人生最高的價值即具備于人性本身。即在自然主義的道德學者如功利主義實用主義之道德學者，雖是號稱最注重道德之人性的基礎的，但如彌爾杜威等仍將人性放在一面，人所實現之社會價值放在另一面。然在中國哲學中則絕找不着這許多針鋒相對的人應當如何的問題的答案。雖然有偏重幸福，有偏重至善，有偏重利己，有偏重利他……但是並沒有多少舌劍唇槍的討論。雖然並不是全無細密處的爭執，但大體上各哲學者都有共同的意見。又在討論人應當如何的問題時，絕少就單純的應當來說。從沒有一個哲學家，有意要把人所應當實現的價值理想放在人性之外。所以中國哲學家提到「當然」，必說這本於「自然」。中國哲學家所謂自然與西洋哲學家所謂自然不同。西洋哲學家所謂自然或是物質的自然，或是生物的自然，是不含任何價值成份的。所以西洋道德學家必須視人所實現的價值為外在于自然的，同時也是外在于人性的。西洋自然主義道德學家之不能完滿的說明道德生活者以此。彌爾杜威等之必承認一客觀的社會價值來謀補救者，亦以此。但是中國哲學家的自然則根是包含人的價值理想，自然中本含攝當然的。所以要在人性外求人的價值理想的根據，自然外求當然自用不着。所以像西洋哲學中之純粹問人應當如何的問題，在中國哲學家必然不會看重，不過因為中國哲學家把自然與當然人性與人當實現的價值理想合一之故，于是

有另一問題產生，即人性之善惡問題。人性之善惡問題在中國哲學上討論得最多的，差不多要算中國哲學中最主要的問題。表面看來這是偶然，但照我剛才所說則這問題是中國哲學家必然要着重，拿來代替西洋之純粹人應如何的問題的。因為中國哲學家既然不承認單純的當然，在人性外的價值理想，則道德的根據全轉入人性的本身。假如在人性中找不着道德的根據，找不着人所當實現的價值理想，則無異根本摧毀道德。所以中國哲學家論道德必首先從人惟的本身追尋道德的根原，這在主張性善論的中國哲學家目的固如此，即在性惡論，性無善無不善論，目的亦是如此。性惡論，性無善無不善論，都是對性善論的反動。所以根本上先接受了性善論者的問題，想從人性中間人的道德的根原，所以他們在最初仍是相信道德的根原當在人性本身的。不過他們研究到最後，得着失望的相反結論而已。而且嚴格說起來，中國哲學中根本沒有性惡論。荀子雖主張性惡，但同時主張心善。其所謂心正別人所謂性至性無善無不善論，則亦不盛行。這正是因為這問題的發生時即根本有一當然之價值理想，必在自然之人性中有根據之故。不過中國哲學家雖大半相信人性中有善的一部，然究竟是只有善的部份，或兼有惡的部份，善的部份與惡的部份比例如何存在先後次序如何及其他相互關係如何，仍處處成問題。所以這問題成事中國哲學中最中心的問題。不過關於此問題的各學說之不同，因著作之多，我們都便于認識，而且述來太繁，所以此處也不必舉例了。

西洋哲學最重要之第七問題爲人生哲學中如何建立價值理想之層疊 Hierarchy 的問題。在西洋人生哲學中因爲注重人應當如何的問題，所以一向對於什麼是最高之價值的理想的討論非常多，同時對於千次的或較低的價值理想，亦連帶有許多討論。所以西洋哲學家一方論什麼是人生最高的價值理想的問題，同時亦卽是論各種價值理想之層疊的問題，這種對於各種價值理想層疊之討論，最早于柏拉圖的語錄。在柏拉圖的共和國中把正義作爲高的品德，因正義包含智慧勇敢節制各種品德，其次是智慧，其次是勇敢，其次是節制。此外在斐德諾篇 Phaedrus 中論各種愛的意義的解釋由低的解釋到高的解釋也同樣表現一種愛的價值之層疊。此外柏拉圖論到價值之高下的層疊的地方還很多，在亞里士多德的道德學中對各種品德中所包含的價值高下之分，雖不如柏拉圖之清楚，頗缺乏邏輯上的整齊，但仍表現有一種由低至高的層疊。在近代的道德學書只要論列各種品德亦無不涉及各種品德中所含的價值之高下。最近德國的一個思想家哈特曼 Hartmann 在他的道德學第二本中尤特別注重各種價值理想之高下的問題。他在此書中對於各種道德價值的分析，幾如分析一座寶塔。不過在他看起來他還不承認這寶塔的頂他已看見，他認爲在他所曾分析的最高的道德價值外還可有更高的待我們去探索的道德價值，他認爲這種探索是可以一層又一層的深的。所以在他的道德學中 Hierarchy 的觀念簡直被看重到極點，而最能代表一種西方道德學的精神。

但是我們回頭來看中國哲學方面則各種價值理想之層疊的問題又不曾被看重。中國道德學書中很少有確定的說，某種價值理想是最高的，某種第二，某種第三，建設一種價值理想的由低到高的層疊，不是中國哲學家的目的，因為中國哲學家根本就沒有層疊的觀念。所以我們拿中國道德學書來一看，總看不出系統的品德高下之討論。不過中國道德學家沒有品德的高下問題，他們却有另一問題，就是如何說明各種價值理想之貫通問題，如何指出各種品德之出于一原的問題。這問題在孔子時可謂纔正式成立。在書經中論各種品德的話很多如「直而溫，寬而慄，剛而無虐，簡而無傲，柔而立，愿而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，彊而義。」但那種品德是可以貫通各種品德的中心，却不會明白指出。但是到了孔子便明白提出仁字作為諸德之貫通。孔子一方面將仁與其他品德如知、信、直、勇、剛……併列說，似乎仁尚非全德，如說「好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。」這是就古代傳下來的仁字意義說。但是他根本的意思實是以仁統諸德。他從各方面說仁，每一方面都原是一特殊品德，但是他都認為是仁之表現，他看清楚了各種品德應該有共同的中心，而且他親切的覺到從仁的心理出發，就自然而能，在各種情形之下，表現各種外表不同的品德。所以他拿仁來統諸德。但是我們不能說他的意思是要把仁當作一最高的德，從此建立一德的層疊。因為他所謂仁與其他諸德是完全不能獨立的，離了仁沒有其他諸德，離了其他諸德也沒有

仁。因仁原是諸德周流互貫的中心，他不曾說仁是最高的德，其他諸德一一分列在下，這實無異把仁與諸德都分裂開，這決不是孔子的意思。假如孔子有此意，他便應首先規定仁的性質，再規定其他諸德的性質，並指明諸德間的結構與高下的層疊，然而孔子却從未如此做。孔子所謂仁及其他諸德都是活的，並無一定的性質。仁者固然必具諸德，然每一德至其極，仁亦在其中，而其餘諸德隨之以備。這是儒家道德哲學的根本觀念。以後儒者論各種品德之關係，都無不採同樣的見解。譬如孟子不單說仁而兼義禮智，仁固最爲孟子所著重，但是孟子並不會說這四德間有一二三四的高下的次序。以後儒家著作中雖各有所特著重之德，如中庸重誠，孝經重孝，荀子重禮，都有以之貫通其他諸德之意。但要拿西方德之層疊之觀念來附會，同樣是不可能。下逮宋明儒者，大約都仍本孔子之意，以仁統諸德。但是對於仁與諸德間周流互貫脈脈相通之處，亦更講得圓融透關，親切有味。因爲他們對於諸德間須要貫通的意思，體會得更深，所以他們對於如何貫通諸德的問題的答案，自然也更深刻。不過他們的話都須我們細心去涵泳，方能真正了悟。了悟之後，再用現代的話講，是非常困難的事。所以我在此地也不再講下去。我此地不過只說明中國哲學中有此與西洋哲學不同之問題而已。

西洋哲學最重要之第八問題爲人生哲學中不朽之問題。西洋哲學之重視不朽之問題，由來已久。據柏拉圖語錄所載，我們知道蘇格拉底對此問題，便已非常著重。此外在柏拉圖語錄中討論不朽問題的

地方也很不少。亞里士多德對於這問題的討論雖不及柏拉圖多但是他仍明顯的承認靈魂的不朽。因為靈魂中有能動的理性 Active Reason 之故。中世紀的哲學根本上就假設人精神的不朽，所以此問題討論之多，自不必說，到了近代亦沒有一個系統的哲學家不曾討論此問題。康德尤其把這問題認得清楚，他指出非承認不朽則道德生活題本不可能。這實道出了西洋人努力證明人之不朽之根本動機。從西洋人的道德生活上着眼，看不朽的建立確定必需的。雖然他們對於不朽有各種不同的說法，不一定都注重人格的不朽，個體精神的不朽；或重大我的不朽，或重社會的不朽，或竟不承認有所謂不朽，但是同是把這問題當作嚴重的問題來討論。但是這問題最初之成立，却是由承認不朽之可能來的。

但是我們回顧中國則不朽的問題又不爲各哲學家所重視，中國哲學家解決不朽問題的方法常常是很容易的，就是取消不朽問題。在中國哲學家中對於不朽問題，討論最多的是莊子。但是他解決不朽問題的辦法，是「察其始也，而本無生，非徒無生也，而本無形，非徒無形也，而本無氣，雜乎芒芴之間，氣變而有形，變形而有生，今又變之而死，是相與爲春夏秋冬，四時行也。」是想「吾惡乎知悅生之非惑耶？」是想「浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鴉炙。」都是極簡單的取消不朽問題的辦法。此外中國其他哲人對不朽問題所討論也很少。孔子說「朝聞道，夕死可矣。」死後如何，他全不問。他不像蘇格拉底，死時先要論一篇靈魂永存的大道理。王陽明死時只說了一句「此心光明

夫復何言，「他不像哥德死時還需要更多的光明」(More light) 蘇格拉底哥德是與中國哲人最相近的西方哲人，但是他們終不能如中國哲人之只以今生之仰不愧俯不作爲滿足。中國哲人的道德生活與西方哲人是不同，西方哲人須要建立不朽道德生活纔可能，而中國哲人看起來則希慕彼界，一定要不朽，正是私欲，正是不道德。這裏含有最深的意趣，只有曾照中國的道德理想生活過的才真正能了解中國過去的儒者均深知此意趣，所以他們都不把不朽的問題看重。中國哲學史上曾有一度關於神滅不滅問題的討論，但是這討論是由佛家引起的。在宋明儒中如朱子雖對於這問題論列頗多，但是他並不承認真正的不朽。他雖承認人死後可有暫不散之魂魄，但是他認爲遲早總是要散的，而且他認爲一定要求個體的不朽，正是「只緣有個私字分了界至故放不下耳」(答廖子晦書)可見他仍不看重此問題。但是中國哲學中雖無不朽之問題，却有另外一問題即孝與祭的意義的解釋的問題。中國儒者之重孝與祭，不只是原始民族的祖先崇拜的遺留，拿初民社會學的眼光去看，根本是要不得的。中國儒者之孝與祭的意義，非要對於中國儒者的整個人生態度有所參悟不能了解。不過在此地我只能就其意義之一方面來講，就是中國儒者雖不求自己人格之不朽，因爲這種要求根本同他的道德生活之理想衝突的。但是中國儒者對於他的父母祖先以賢哲師友之歿去，所生的悲感是很深的，同時中國儒者雖不能相信人定不朽，但是一死而無所存的觀念亦是沒有的。因這兩個觀念是相待而有，只有曾一度相信一死無所存的人纔一定要不

朽所以中國儒者不一定要求不朽，亦同時表示他從來不曾真正相信一死無所存在。中國儒者看起來，死不是一死無所存是很明白的。因為他的子孫的身體，便顯然是與死者一氣連綿。我們不能說子孫的生命是另一生命或其生命的基礎是另一堆物質。因為獨立的生命的觀念，分立的物質的觀念，都是要待我們把本體與現象分爲兩截，而後有中國的儒者根本無本體與現象分爲兩截的觀念。把構成子孫的身體的生命與物質作爲獨立于構成其父母祖先的生命與物質之外的觀念，當然不會有而勢必以爲子孫與父母祖先是一氣連綿的。而且死者的情感，志願，聲音，笑貌，都分明在我們生者的心裏。這也不能說只是我們的主觀的表象。因爲主觀與客觀，中國人也是不分的。所以死者顯非一死無所存，死者既非無所存，死者與我們的關係便仍然不會斷。即死者並非即歸烏有，然而又不能說真有假如此地。一個西洋哲學家跑來問，究竟是有還是無？那中國儒者便可馬上答復你：「亦有亦無。即你的生者能承繼死者的志願情感，死者即有不能承繼死者的志願情感，死者即無你的生者能誠心思念死者的聲音笑貌，死者即有不誠心思念死者的聲音笑貌，死者即無。」所以孔子說得好：「祭如在，祭神如神在。」假如這位西洋哲學家還不能滿意，要再進一步問究竟「如在」還是「真在」？究竟是「如有如無」還是「真有真無」？那中國儒者便可答復你：「你還是執着主觀客觀的分別，你還是在外面看，所以你必要分一個『如』與『真』。你假如能够真體念一個生者哀悼他親愛死者的心理，你便可了解這時如即是真，真即是如。這時他照着死者的情感志願去

努力，他便真覺得死者的情感，志願來感格他；他念着死者的聲音笑貌，他便真覺得死者雖歿猶存，你要問這「覺得」是主觀客觀，這是你根本弄錯了問題，因這原是超絕主觀客觀的問題，他此時不須求你所謂客觀的真不朽，你要他求客觀的真不朽，你並不能解決他的問題，他的問題是眞接的覺得一親愛的人死去，你不能使他親愛的人復生，你只是從邏輯上形而上學建立一種只有空洞形式的客觀不朽，你並不能安慰他，同時你要他離開當下的「如眞」去求客觀的眞，你無異根本摧毀他，此時哀悼的眞實情緒，使他喪失其當下的「如眞」，他此時只須當下的「如眞」即可解決他的問題，亦只有當下的「如眞」才可解決他的問題，因爲「如眞」卽是「眞眞」，所以中國儒者解決生死問題的方法，不採取西洋哲學家之努力證明人格不朽的方法，只想如何使生者體死者之志願情感，念死者聲音笑貌，覺死者實未嘗死，因而把他人生死問題解決而自己的生死問題又是不成問題，所以解決他人之生死問題卽無異完全解決生死問題，中國因是家族社會之故，我們最須體念之死者之志願情感，無過於父母之志願情感，中國儒者要人體死者之志願情感，第一就是要人體父母之志願情感，這就是中國儒者所謂盡孝的意思，中國儒者所謂盡孝主要的意思全在體父母之志願情感，所以孔子說：「夫孝者善繼人之志，善述人之事。」此外在禮記中孝經中及後代儒者之論盡孝的書中，亦都以繼志爲盡孝之主，至於致祭則其目。在思死者之聲音笑貌，同時亦思其志願情感，如禮記祭義所載：「齋之日，思其居處，思其笑語，思其志，思其所樂，思其所嗜，齋

三日，乃見其所爲齋者。祭之日，入室儼然必見乎其位，周還出戶，肅然必聞乎其容聲，出戶而聽，愴然必有聞乎嘆息之聲。亦因中國是家族社會之故，所以致祭之本義亦常偏於祭父母祖宗，但祭的眞正涵義的如繼志的眞正涵義都不限定對父母祖宗，而同是中國儒者用以解決關於親愛者之死的問題的方法。這種方法是中國儒者所特見到，西洋印度哲人雖亦知教孝論祭，但遠不及中國儒者所教孝論祭之精，所以中國過去儒者論盡孝致祭之意義之文，亦特別多。除論語孝經禮記曾子家語等出外，宋明儒者論此者亦不少。其中說法雖大體相似，然亦有不同之處。所以仍要算中國哲學上之一重要問題。不過現代一般中國學者都不了解盡孝致祭的意義之重大，所以無人研究之而已。

以上已將中西哲學主要的問題之不同，一一指出。自然此外還有其他次要的問題亦不相同，但是我們已不必再追索下去，以免淪于瑣碎。因爲我作本文的意思並非欲將兩方哲學同異之問題羅列淨盡，這不僅不可能，而且不必要。我的意思只是要使人知道兩方哲學問題確不在一條路上，我們不能毫無保留的把西洋哲學問題套在中國哲學書上，要知道中國哲學自有他所著重的問題，這些問題因爲中國從前的哲學家重行不重知；等等原因，所以莫有自覺的提出，而現在研究西洋哲學的人因其一肚子裝的都是西洋哲學觀念，仍把這些問題掩蔽了。所以我現在不嫌詞費的舉出八個重要問題的不同來。我的意思並不說西洋的哲學問題中國絕對沒有，我只是說兩方著重的問題不同。譬如本體與現象關係問題，在

中國也非絕對沒有。中國各哲人對此問題之說法，也有差異。所以我最近還著一文論中國本體現象觀念之變遷，不過拿來與西洋哲學相比，則中國的所有本體現象關係論都只能算本體現象不離論，因為他不會有意要分開本體與現象。所以我們可以說此問題在中國哲學是不成問題的。同時關於本體與工夫關係問題在中國哲學家確是非常看重，所以我們拿來與西洋哲學上之本體現象關係問題對立。此外其他問題也同樣不能說西方有的中國沒有，只要是人類的真正的問題，所有的人類都會多少感着的。但是因此說兩方哲學中的主要問題全是相同，則陷于嚴重的錯誤。不過關於一切大同小異大異小同的辨別全憑方寸衡量，當我們的心重在一面，則小同亦看作大同，或全同。當我們反轉來注重異的面，又覺小異亦成大異，或全異。此之謂扶得東來西又倒。我們要同時注重異同兩面已是難，又要決定異同之分量，自更難。關於這種問題我覺得沒有別的法，只是望各人把自己的心放穩去慢慢衡量。不過我要說明我本文內所論中西哲學重要問題之不同，尚不只是我個人細心分別衡量各個問題重輕之結果，而是根據一更高的原則演繹出來的。這更高的原則就是我們前面所謂兩種哲學心靈之根本不同。這兩種哲學心靈之根本不同，可謂對宇宙看法根本不同。這種對宇宙看法之根本不同，我在中國文化之根本精神之解釋一文中曾有所解釋。就是說中國人對宇宙的看法，根本上是採取「分全合一天人同體」的看法的。西洋人對宇宙的看法，根本上是採取「裂分子全離人于天」的看法的。（這兩種看法不同之事實的原因，很複

雜，今不能論。我在中西本體觀念之變遷一文中有一段很簡單的解釋是專從地理與經濟的原因解釋的。雖不完全，亦可參考。今錄於下：「中國古代民族都住在黃河流域一帶。黃河流域一帶是土地最平曠的地方。『大漠孤煙直，長河落日圓』。『天與水兮相即，山與雲兮共色』。處處都象徵一種天地相連沖虛綿邈之境。人在其中，但覺天覆吾，地載吾，與天地渾淪而不可分。這與希臘之海岸曲折，島嶼羅列，分別顯然者，根本不同。又中國古代黃河流域一帶都是肥沃之區，適于耕種。故中國民族一向業農。農人與自然接觸，「草榮識節和，木衰知風厲」。日看行雲流水暮靄朝嵐，且深感唯有四時之變化而後「五穀播熟，穰穰滿家」。故對自然之變化最有認識。這與希臘民族尙離游牧民族不遠，又最初希臘文化之創造者多爲原業商之民亦根本不同。在游牧民族與商業民族其行止均不固定，轉徙無常，他們不能常得暇以觀察自然之變化，所以他們對於宇宙總取分的看法，而與中國之合的看法相反。這兩種對宇宙看法之根本不同，直接決定兩方哲學心靈之不同，間接決定兩方各所著重之哲學問題之不同。我們假設追索前面所講各哲學問題之不同，我們便都可看出其原因在此種對宇宙看法之根本不同。譬如我們前面西方哲學所著重之第一問題是本體與現象關係問題，第二問題是唯心唯物之問題，第三問題一元多元之問題，這些問題之所以成立那一個不是由於我們先把宇宙全體劃成許多部份而後產生的本體現象的對立。心與物的對立。一與多的對立。是這些問題產生的根本前提。但這些對立便顯然由我們對整個宇宙加以割裂而後有的。如

西方哲學之第四問題爲人在宇宙中是應自由之問題，第五問題外界知識何以可能之問題，則顯然由我們將人與宇宙對立而生第六問題人應當如何之問題，第七問題如何建立德之層疊問題，第八問題如何成立人之不朽問題，表面看雖與裂分於全離人于天之看法無關，但我們稍細想便知這些問題的產生，都是生于要想把人的地位從當前宇宙中分出來，把人的尊嚴提到自然以上，所以要問人究竟有什麼神聖的義務有什麼超出自然外的當然人的品德如何層層疊積而上人可以如何一級一級升到他特殊的價值世界去人如何超出自然的時間的限制人的精神與自然不同人應當不朽我們如何建立這應有的不朽？現在中國人既然根本對宇宙不持裂分于全離人于天的看法，這些問題當然不會產生。同時中國人對宇宙持天人二分全自合一看法，必本體現象打成一片，而只問本體工夫如何聯係心與物等打成一片，而只問心與物等如何貫通？一與多打成一片，而只問一與多如何配合？人的意志與自然打成一片，而只問人的自由如何表現？自己與外界打成一片，而只問如何知道自己當然與自然打成一片，而只問自然的性中如何表現當然的善惡？分殊的品德與一本的品德打成一片，而只問諸品德間如何周流互貫？客觀的不朽與主觀的不朽打成一片，而只問如何盡孝致祭使死者感格生者？所以中西主要的哲學問題之不同，并不是偶然的事，而是由中國人與西方人對於宇宙看法之根本不同必然產生的。

本文的目的只在事實的敘述，不在事實的評判，所以關於中西各所著重之哲學問題之重要性之大

小，不是我所要討論的問題。而且這個問題是非常複雜的問題。不過我可以暗示一點意思，就是中西哲學根本是在兩種不同的進向上交叉如十字架從任一進向去看其他的進向，都覺其在下。所以我們從中國哲學的立場看西洋哲學，便覺西洋哲學家把好好的宇宙人生破碎割裂，然後慢慢在那兒連絡補綴，真是可憐。縱然補綴成功，也是鶉衣百結，未免可笑。從西洋哲學的立場來看中國哲學，便覺中國哲學家雖自以爲一貫天人，其實對於各種真正之哲學問題之困難，并未感覺其中之辛酸苦辣，從未嘗過所以無妨本其粗淺的直覺發些圓融通貫的觀察，所以從一方面看，中國哲學是西洋哲學的進一步；從另一方面看，西洋哲學是中國哲學的進一步。但無論限於那種看法，我們都作了這十字架上的犧牲者。（我前面許多地方都從中國哲學之問題是西洋哲學之進一步問題上看，這乃是一種對學西洋哲學的人說的話，我并不會說這是唯一的看法）都忽畧了哲學上可有并列的兩組不同的問題，都忽畧了人對宇宙可採兩種不同的看法。一是裂分於全離人於天的看法，一是分全合一天人二不二的看法。這兩種看法同是人必需採的對宇宙的看法，至於如何融合此兩種矛盾的看法去看宇宙去綜合的認識不同組的哲學問題，進而綜合的加以解決，這就全看各人哲學的智慧了。

新疆方輿紀要序

(按地名以民國十七年爲斷新增者酌爲附入)

方輿紀要補編序錄

吳廷燮 向之



據秦隴之上游。扼中外之關鍵者。非今日之新疆乎。何以言其然也。塔城鎮西者。科布多額濟納之藩籬也。吾守之則蒙古之西鄙固而燕
 晉鞏若苞桑矣。和闐莎車者。玉樹土司札什倫布之屏蔽也。吾保之則青海西藏之北門堅而隴蜀安如磐石矣。由伊犁而北出哈薩克。指揮奄
 蔡。震蕩堅昆。則維剌之東土可定也。由疏勒而南出巴達克山。問塗縣度。結筏恒河。則印度之全境可下也。而且西逾葱嶺。收浩罕。基發布哈爾
 縱橫於媯水雷震之間。以直走大秦。則歐洲之要膺斷矣。此所謂扼中外之關鍵也。往者張騫通西域而貢入條支。班超護西域而威揚安息。唐
 高宗經營西域。吐火羅道置都督府者十六。版籍盡西海。(今地中海)元太祖取西域則北之欽察阿速南之天竺天方胥臣服焉。尙得謂新
 疆不足爲乎。或曰新疆名爲幅員二萬里。而沙漠間阻。岡嶺盤紆。種類紛岐。心力不一言。輓運則無舟楫之便。言攻戰則乏騶勁之師。是以匈奴
 守伊吾廬不能以當資固。突厥阻浮圖城不足以禦侯君集。高昌焉耆證離于貞觀而相率獻俘。賀魯都曼跳梁於顯慶而終見繫組。畏吾都八
 失里而迎降於元氏。準部據伊犁而卒入於有清。他若龜茲沙車亦力馬力之屬。更不聞有興國焉。則新疆似無與中國損益之數也。曰是不

新民月刊 方輿紀要補編序錄

然夫瓦剌之在明。非強國也。及康熙雍正間。則噶爾丹東窺蒙古。而蒙古殘絮。安南窺藏。而藏破。以誘青海。而雍涼震驚。以襲烏蘭布通。而漠北倣擾。故綏遠之防。巴里坤之防。烏蘇台之防。廟廟猶爲之肝食。藉非夷酋內亂。王師戡定。則西域爲中國患者。固未有已也。且漢元朔以前。西域屬匈奴。則渾邪休屠王牧河右。而烽火通甘泉。唐貞觀以後。西域入吐蕃。則河隴淪左衽。而寇掠及郊甸。明不得西域。則瓦剌猖獗於前。土魯蕃憑陵於後。嘉峪晝閉。而甘肅一鎮。防邊寇。防海寇。且岌岌焉。豈非以不得新疆。則北邊塞。皆如捧漏卮哉。且夫葱河橫亘於山南。麗水縈回於嶺北。蒲昌牢蘭諸海。閼池碎葉諸川。胥足以供灌溉也。和闐沙車產玉。溫宿雅爾產金。布剌精良。銅鉛充物。胥足以供採取也。今建爲行省。議屯議墾。以保障西陲。固策之得者。如不開烽燧之驚。遂爲弃甌脫之計。是猶處堂者見盜之不常至。而遂謂門戶可不設也。豈不悖哉。近者新疆之亂。回匪東竄。烏科淪陷。直晉各邊。遠備庫倫。近補糧金。且有不遑安枕者。此又可証新疆不固。雍冀必不安也。抑又聞之。昔之善用新疆者。非特以衛內也。且可以攘外。李廣利道輪台。以滅大宛。甘延壽越赤谷。以斬郅支。蘇定方涉雙河。以震石國。張孝嵩起安西。以威大食。耶律大石巡北庭。而並河中地萬餘里。元太祖征曲出律。而滅報達等四十國。此皆能善用新疆者。今強隣僭處。窺伺方張。我不越雪山熱海。以攻人。則必有越雪山熱海。以攻我者矣。以孤懸絕域之區。習尙異宜之俗。而不能詰我戎兵。拓我疆宇。異日之變。亦何可量也。况不得浩罕。則膏腴不盡屬我。不得阿母河。鹹海。則形勢不全歸我。此豈可坐以待人之攻哉。或曰。新疆之重地。在伊犁乎。曰。在鎮迪一道。夫迪化。前阻雪山。後倚大磧。左通哈密。右拊精河。前漢車師六國地。武帝首通之。以制西域者也。後漢則置戊己校尉於此。而天山以南。修鄯賓。前涼則置高昌郡守於此。而葱嶺以東。聽役使。唐則建庭州治此。而昆陵濛池爲郡縣。元則降回鶻。有此而葉欽和闐無抗顏行者。是則迪化爲全疆重地之明証。故烏孫得伊犁矣。而不敢抗漢之都護。突騎施得伊犁矣。而不能取唐之輪台。悅般高車得伊犁矣。而皆不能并西域。是安得謂新疆重地。在伊犁乎。若疏勒一城。則班

超以之定西域。而近今彙集占阿古柏所倚爲窟穴亦南疆之要也。有斯土者不能追蹤漢唐元之偉績。撻伐西戎。而乃曰新疆不足自保也。此豈守國之道所宜。今新省舊境。關卡牆一路。吐魯番焉耆。取捷道至于閩。可田者數十萬頃。轉境又增阿山一道。可田者亦數十萬頃。地產豐阜。非新省舊境所及。漢之會稽豫章。均非十數縣。而唐宋進爲一路。今之新疆。已逾六十餘縣。得善者治之。則拓爲數省。壯中夏之形勢。廣西土之生聚。效益必過於嬰自珍置行省議所言萬萬也。

新疆阿山道方輿紀要論

阿山道爲古金山之域。南接奇台綏來。西接塔城。其東與科布多屬部毗連。額爾齊斯河爲西北大川。可通輪船。布爾根青吉斯諸河。縈繞東南。灌溉之利。實甲諸部。金礦雄富。若喀喇額爾齊斯河源。諸溝蘊藏數千年而莫之啓。煤鹽之盛。向均著稱。此固天留未闢之鴻荒。以待發展者。漢永元三年。耿夔出居延塞五千里。直奔單于于金微山。此阿爾泰用武之始。唐書言車鼻率部。遯去至金山北。三垂斗絕。惟一面可通行。壤土夷博。卽據之。稱可汗。西葛維祿。北結骨。皆併統之。今人言承化寺三面環山。惟東有缺口。以流克崙河水。聖武記謂阿爾泰形如筭箕。蓋非虛語。形勢之完固。地域之高峻。固正與唐史合也。突厥出金山。而柔然隨削弱。西突厥有金山。而西域諸國皆爲隸屬。開元天寶之間。突騎施擾攘于金山之側。時勞唐旅。金乃撥據金山。遂能通兵於幹爾。洎水諸流域。瓦刺有金山。俺答實畏其逼。屢西其兵。準部承之。則能侵喀什臣回部。極達什干薩瑪而干。諸皆爲之屬。此可知金山形勢之重。元祖得阿爾泰。及兀瀧古河。經營西伐。闢路懸轅。臨河置驛。遂得併西遼。服西域以河中爲行都。開拓二萬餘里。迨世祖時。海都諸王之叛。又以金山爲重鎮。成宗及寧遠王先後撫軍於此。土土哈土哇失諸將。亦先後於此敗其軍。而海都迄難大遏。其後海山自赤察兒等。離口勒台進額兒的失水。招降諸叛王。于是處降人于金山之陽。王師屯田于金山之北。而北陲遂靖。明

新民月刊 方輿紀要補編序錄

宗不得嗣。北去。阻兵山北。而終未能南下者。以金山之重鎮難越也。元人北歸。昭宗依擴廓帖木兒于金山。洪武竟無如之何。使紹昭宗之天元。仍保金山。不徙魚海。則和林以北。明懇於跋涉。苦于輓饋。藍玉亦無由飛度金山。元之基業。可也如舊。乾隆準部之款。我界科布多。準界阿泰爾。形勢未全歸我。故斂兵者十餘年。泊準部內訌。阿酋請帥大軍一踰金山。而伊犁蕩平之提奏。同治新省多虞。諸酋不能出迪伊。大肆侵擾者。以阿爾泰爲我兵所守。天山北路子遺及諸部。皆避居于此。曰耕曰牧。有以拊其背而扼其吭。錫論諸將領與回衆角。遂於烏隆古河青格里河之間。犄角西湖塔城諸屯戍。而安酋坐以待亡矣。李雲麟之疏。經官布倫托海者。雖無成績。而中朝乃知阿爾泰之可重。光緒之季。伊犁將軍長庚。又極言之。乃分科城新土爾扈特新和碩及阿爾泰烏梁海三部十旗。爲阿爾泰辦事大臣區域。民國八年。又以兵變。併歸新省爲阿山道。亦以控內安外。惟此最善。竊惜乾隆既平準部。而阿爾泰泊齋桑泊巴爾噶什泊諸流域之屬部。不與俄人詳盡。且有聽兩屬者。致成庚申西界訂約之禍。而西北樂地廣漠。竟俾東北之江左。論者謂受土爾扈特烏巴錫諸酋之降。于理非直。于事非順。不能再與俄爭也。可勝慨哉。

奉天方輿紀要序

遼海天府。百產豐盈。皮服貢于冀州。珣珣之美。書于爾雅。毛詩所歌。王會所列。職方所紀。三代稱盛。燕之禦胡。則遼東遼西與右北平。皆首置郡。秦長城之築。爰首于遼東。漢之平燕。則周勃定遼東西。武帝之郡立。菟真番。東遼益廓。西晉之統一車書。亦始司馬懿之克遼東。六戎亂後。遼東荒廢。自元魏迄于隋唐。郡邑之置。鎮戍之建。多在遼西。此顧氏所以言隋征之而不能有。唐有之而不能守也。然貞觀征下遼東。玄菟十城。實。在遼川鴨綠之間。其後李勣薛仁貴蘇定方之平高麗百濟。乃併今朝鮮而有之。安東都護海一再北移。又徙麗民于江淮。所謂有破壞而無建設。武后未營州之亂。遼海隔絕。關元經營平盧。限于遼川。而遼境爲奚契丹渤海離居之地。契丹徙何諸州各錦。義渤海遼豐諸州在臨江通。

化鄭。顧諸州則在昌圖一帶。遼祖勃興。建京遼陽。而渤海以平。室韋諸部無抗者。金之傾遼。蒙元之傾金。皆先得東京。而遼陽燕山。皆以次而下。元置遼陽行省。括今東三省熱河之地。惜軍府過多。民吏過少。洪武之初。遼陽納款。而納哈出盤踞。今奉吉之間。仍稱遼陽行省丞相。藩陽以北。錦州以西。明仍未能有。至二十年。納哈出降。而明之邊戍始達松花江。永樂宣德。經營海西建州。置奴而于都指揮司。奉朝貢。列衛得者逾三百之多。蓋今俄東海濱省阿穆爾省。皆在其內。實以遼東爲根本。迨大寧開平東勝皆棄。而遼東蹙然獨存。三衛海建。與元裔不得合一者。以遼東控馭之力也。萬歷之末。清祖崛起。拓地吉江。迨遼藩云亡。而時用大介之勢。已不可遏。崇禎之初。三衛東合。能至平行入塞。累殘幾甸。迄于明季。南迫淮海。東震齊魯。卽無李闖之入。而燕京恐亦不國。清奄有九夏。此爲陪都。漢人耕佃。止於明城。海建舊宇。仍畀國人。迨乎中衰。燕魯之人。流轉於南。蘇馬警之間。逋逃成數。剽掠爲雉。崇實帥遼。徵客軍。懲幹吏。釐治之。以郡以縣。爾出爾宅。而內訌始弭。嘉道而後。科爾沁部開荒。迄於光宣。墳邑十數。遼之疆索。軼于清初。幾三分之一。田壤之賦。鹽酪之利。林礦之啟。蓋有腹地不能及者。津榆之路。首通錦義。俄之東三省支路。遂至大連。日之安奉路。相次而成。民國以來。東通海吉。北通洮洮。西達大通。幹支線之開者。爲各省所莫及。莽曠之區。竟有城郭。帳帳之居。多易鄉聚。則鐵路之效也。中國山川。尾在遼碣。多謂山海四塞。雄勝無比。然甲午之戰。庚子之難。甲辰之爭。守者皆負。攻者皆贏。則信乎天險之未可恃。慕容燕之強于遼。滅宇文而得今熱河。滅高麗而得今渾川。以東。滅扶餘而得今松花以南。凌轢石趙。賓服拓跋。可謂盛矣。然至割有北戒。盡得關東。而苻秦一來。併遼東西而亦亡之。世亦人亡。政息所致歟。唐之重平盧節度。曰經契奚契丹。撫服靺鞨室韋。然祿山之叛。涇渭爲戎。諺曰。務廣疆者王。務廣地者荒。豈其然乎。願天不愛道。地不愛寶。連海之富厚。蓋蘊數千年而未啟。土地之榛曠。人民之寥落者。非理數之當然。乃封閉政策誤之也。今歐美列強。化無人之地。不穀之田。爲都邑者。固不可勝原也。與則異時遼左之興衰。殆可決矣。

吉林方輿紀要序

吉林者。東夏之中權。奉天之外障。而黑龍江之後衛也。形勢最重。甲于諸夏。自肅慎挾婁勿吉渤海。代有其地。皆爲國名。中國毋邱儉之討高麗。至沃沮。始用師於此。蓋在琿春延吉之間。唐薛仁貴之征高麗。下扶餘川中四十餘城。卽今松花江北匯嫩江。南出長白之流域。而高麗之北門洞開。其涑末末左近靺鞨之地。皆入高麗故也。遼滅渤海。亦自今扶餘而至寧安。金輿于今阿城。亦先得寧安依蘭琿春諸地。遠至雅蘭。則瀕于東海。是併舊吉林東境而全有之。混同一渡。奄有黃龍。而金盛遼亡矣。金建上京會寧府于今阿城。只有三縣。肇州濟州。規模均隘。而海蘭胡里改率賓。並置節度。治軍之官多。治民之官少。迨于末造。蒲鮮萬奴。以咸平跋扈。北踞上京。而全有吉境。是不待元師之來。而上京諸鎮。已非金有。終元太祖之世。萬奴稱東真國。畔服不常。元太宗乃命塔出諸人滅之。所謂師至恤品。東土悉平是也。雖置開元路。而州邑鮮建。今依蘭濱江一帶。則置斡朵憐諸萬戶府。永吉附近。則置南京諸萬戶府。重軍宿而輕民治。一如金制。其季吾者野人阻兵。旣平之後。又置吾者野人萬戶府。而東征元帥開府于今廟街一帶。以制蒐骨諸地。哈丹之叛。今吉境最受蹂躪。建州雙城。皆將淪胥。驅除之于高麗。而思乃已。明洪武置三萬衛于斡朵憐。而卒不克。二十八年。乃命周興出師松花江。分三路以征西陽哈。而竟不獲。永樂先之以招徠。繼之以爵賞。自奴而干。以迨亦東諸河。置衛所三百有餘。于是造船松花江。聚人弗提。忽兒海。河卽今牡丹江。大有經營建置之意。宣德紹述。亦盡舊吉東境。皆如郡縣。洎治統土木之。而元遺兵大盛。野人海西諸衛。附明者。一切南徙。而荒廢如渤海之亡。金元之代矣。清初之強。本以得兀制及寧古塔諸地。乃順治選燕。撫治未講。羅刹之入。始爲措置。而重軍輕民。無異金元。咸豐東界改約。俄人之言曰。精奇哩伯利諸處。無中國一官一兵。何得爲汝地。此松花黑龍江左棄地之本。庚子之禍。俄興重軍。分路而入。凡將軍副都統所駐諸城。無一能保守者。羣姓始失。而阿勒楚喀諸城。繼之。疆臣惟易旗送款。見幾

而作無一策之可出。綜而計之。遼滅渤海。徙東丹。元滅東真。僅置萬戶府。明招女真。降奴而干。而僅置羈縻衛所。清併兀剌。擊古塔諸部。而僅置軍屯。所謂有破壞而無建設。斯所以終無益于國家。而徒爲弄兵崛起者所憑藉。强大所吞噬也。道光初。松筠請屯田雙城子。烏蘇里矣。光緒初。吳大澂請改寧古塔三姓。彈春爲郡縣矣。而皆不用。甚至銘安之增建民吏。始然之。而終斥爲多事。銅鐵至此。其何能淑。及鼎命將移。強隣日逼。乃始增民吏。更舊治。所謂臨渴掘井也。君子觀東北之史。而歎國不能自治。爲詩箋所慨者。豈偶然乎。

黑龍江方輿紀要序

黑龍江於中國邊域。最在東北。幅員廣闊。林曠豐饒。那河。桓河。室建。凍末。諸川。錯匯於此。以入北海。形勝之雄。可與西之新疆相敵。而無戈壁。曠灘。生氣不鍾之地。土脈之膏沃。物產之富厚。實又過之。後漢書烏桓傳。言武帝遣霍去病。擊破匈奴左地。因徙烏桓於遼東五郡塞外。時烏桓居黑龍江西境。與車臣汗部相接。則可謂漢師曾涉其地。元魏併北燕。開市和龍。勿吉室韋諸部。咸受統於營州刺史。所兼之護東夷校尉。迄於北齊與隋。未之有改。唐貞觀既降回紇。置燭龍諸州。開元於黑嶽。轄置黑水十六州。則有黑龍江左右岸之地。室韋傳。詳列諸部。而烏丸。山。烏九川。其名猶在。則尤足爲漢烏桓在黑龍江西境之証。天寶平盧節度。名曰鎮撫。室韋。靺鞨。韓。昌。黎。烏。氏。廩。碑。言烏承珽管平盧先鋒軍。黑水室韋以五千騎來屬。則非特有其地。兼可用其衆。是以平盧領四府經營。而黑水與焉。安祿山以所部十五萬反於范陽。室韋與奚契丹。皆在其列。則可知平盧之節制遠矣。遼興於東北。而臨潢距江境極近。故上京道得江境至多。西至回紇。則出烏古。而經營於講里諸地。東北習泉。里。米。五。國。則有奚和朔奴兀惹。鐵驪之師。其自今龍江縣以趨綏化。而至湯源諸處。可知也。而泰州。春州。烏州。分控鴨子河。撻魯。魯。諸川。近地。有如別都。而不能丕啓規模。大建郡縣。今蘭綏一帶。漫無布置。聽其荒廢。無以增金源之肩背。此所以有女真之興也。金既有蒲與路。又置烏古。列統軍司。

萌骨唐古里亦分節度。而有軍府無郡縣。與遼之措置略同。廣吉刺散只昆諸部。與兀驍等。碎渙正多。時勞戡伐。而無規恢久遠之計。此所以有蒙古之盛也。元太祖發跡。湖濼捕余二海之地。與札木合戰于今呼倫境者不一。乃滅之。遂以縱橫凌突。莫之能禦。其後分幹赤斤合撒兒諸王之封。而控馭之疏。無異遼金。乃頽之起。竟以宗支而為戎首。字苦離與五萬戶府之刻。而建置之不詳。遼王之後。竟臣洪武。明初東北。制于納哈出。脫因帖木兒本欲依之立國。洎其降明。而捕魚兒海之庭。亦墜于藍玉。洪武之季。周興之師。分三路北出。而所謂松花江。腦溫江者。皆在江境。然不能乎西陽哈。永樂北征。海刺兒湖濼海子。實為阿魯台出沒之地。成祖累至其地。而不能列郡縣。堅河札木合布兒哈一帶。置衛所無算。然皆虛名而已。清之肇基東土。實先得呼蘭諸路。順康以後。北禦羅利。而愛琿墨爾根之屯興。西防準噶爾。而下魁呼倫之戍立。然究以地廣人稀。城邑過少。那彥成之請。召漢人耕墾者。不行於嘉慶。松筠之請。屯田烏蘇里者。又不行于道光。江左諸地。於焉終棄。同治以後。諸城增兵增餉。籠絡鄂倫春諸部。然國勢已衰。庚子之難。開辟于俄。俄分諸軍。大舉深入。第一軍八月二日取海拉爾。第二軍亦于是日取薩哈連。四日取愛琿。十五日取興安。十八日取墨爾根。二十一取依拉哈站。二十七取齊齊哈爾。三十日。與第一軍合。第三軍自取吉林哈爾濱三姓後。合第一二軍。遂陷呼蘭。不再月。而將軍副都統所駐之城。無一存者。迨于歸還。改郡縣。建行省。似可以矯遼金元之失。庚午辛未之間。沿邊又增令長。呼瑪諸鑛之入。可供軍糈者數百萬。已為江境自昔所未有。然林木中百姓。故態依然。內興安諸山。灌莽未闢者。蓋仍無限也。安所得秦應侯漢錫光諸人。開闢而富庶之哉。

熱河方輿紀要序

熱河者。遼察之輔車。黑龍江之後路。而燕趙之門戶也。戰國燕捍匈奴。而右北平與遼東西同時列郡。秦漢因之。今熱河郡縣。分隸於遼西

右北平。後漢規模漸隘。雖仍遼西右北平之名。而棄於烏桓。平岡舊路陷壞。竟絕。用田疇策。回軍從盧龍口。越白檀之險。塹山墾谷。五百餘里。涉鮮卑庭。東指柳城。平烏桓。則知後漢鮮卑烏桓之熾。由平岡諸地。盡爲所據。遼燕並邊。險塞膏腴。幾盡歸之。此所以沿邊諸郡。被害無已也。自晉已來。東北大勢。皆趨重於熱境。元魏直營州。護東夷。校尉開市和龍。而東之高麗勿吉諸國。北之奚契丹室韋諸國。靡不奉正朔。通朝貢。無敢恣睢者。唐始置營州都督府。盡統奚契丹渤海諸羈縻府州。而高麗百濟皆平。繼置平盧節度。控制愈遠。鞞鞫室韋諸部。均聽徵發。置長吏。兼四府經畧。則盡今東三省境。皆爲所統。規制之弘大。控馭之雄盛。度越齊隋。微祿山內訌。則今吉江之地。不難開鎮戍。置守令。比于內地。金之滅遼。則先中京。元之滅金。先得北京。明降納哈出。置大寧都司。北至金寧。東至朶顏。福餘。皆置衛所。營州興州諸衛。布置尤密。西達開平。(今多倫諾爾)東接遼東。皆通郵駟。斥候。鎮之以親王。領之以勳帥。自非靖難用兵。撤衛移藩。則薊遼諸地。必無虜患。清代經營熱河。與京師盛京。名爲三輔。康熙乾隆嘉慶三朝。歲時臨幸。集諸蒙部。秋彌木蘭。飭備綏邊。極畏懷之用。墾田殖民。大開郡邑。二百年近邊。無七豎之驚。胥由此也。若外裔得之。則每以併吞諸戎。馮陵中夏。鮮卑宇文氏。於西晉據此。與慕容段氏。鼎足而三。洎慕容滅宇文。則今熱境。皆其統內。于是入盧龍塞。入蠟螭塞。震憊幽冀。石趙北塞。如捧漏卮。石虎既亡。慕容雋遂滅冉閔。殄段龔。與苻秦分據中原。而成東帝之業。晚唐之衰。契丹述律氏據此。東墟渤海。西臣回紇。室韋諸部。盡爲之屬。竟以平洛汴。牧燕雲。列五京。分諸鎮。與宋並峙。爲南北朝。元人既歸朔漠。而永樂不守大寧諸地。元之嗣汗。先庭開平。旋又移庭於此。而九邊畏之如虎。迫俺答成款。綏以黃教。而邊烽始少息。清之興也。福餘先增。其後秦寧朶顏諸蒙部。以崇禎不賑。災東合于清。顧氏謂三衛東。合爲殘薊之本。是也。崇禎元年。遂入遼永。薄北京。祭金陵。如入無人之境。終崇禎之世。清大入畿甸者四。皆合蒙兵而後進。履崇禎如坦途。進有所導。退有所歸。以得熱境諸部也。民國別爲區域。迭增縣邑。鑛金伐木。地利頗關。初載雖有外蒙之入。而重鎮所在。足以保固。

特壤土磽瘠。物產不豐。以視遼吉。有大相逕庭者。拊循而安輯之。聯蒙爲骨肉。以城屋易氈廬。通鉄軌。治國道。使居者有樂土之安。往者有如歸之盛。作庫倫之堂。與鞏遼察之形勢化。彼朔漠。同我中冀者。其必以此爲嚆矢也夫。

察哈爾方輿紀要序

有清綏撫內盟。而察哈爾都統。實與熱河都統。綏遠城將軍。分轄諸部。同爲重鎮。漢初此爲匈奴左地。王將出沒要地。後漢則鮮卑之庭。當高柳之北。一有侵擾。則緣邊十郡。皆爲震驚。三國分峙。而濡源之境。入於拓跋。遂爲得幽薊。併營平之基。明元太武。旣服柔然。開建禦夷懷荒。諸鎮。皆在察境。而北邊無事者多年。孝昌之亂。一切徙廢。爲柔然突厥所據。於是周齊。皆斂衽下心於突厥。視若天驕。唐平頡利。旣有其地。而荒於建設。回紇室韋。往來其土。而亦無都邑。契丹旣興。經營撫昌諸州。及雲朔割讓。而西南西北。皆爲之臣。以有此也。金子桓撫。皆置鎮建節。而世宗名東川曰金蓮川。爲元建上都先導。阻韃萌骨諸部之橫。金每建行省於此。列邊堡置重鎮。汨烏沙堡之敗。桓撫均淪。而西京首陷。大都之由失此也。元之帝也。歲幸上都。北徼諸王。胥來賓享。如有清木蘭之盛。文宗據燕。上都猶與相持。非燕帖木兒等之力戰。則帝業不成。至正怠荒。坐視上都。被寇而莫之恤。關先主之入。宮室灰燼。城郭邱墟。固不待徐達之來。而已知大都之必覆矣。明主旣得開平。創立諸衛。西與東勝。東與大寧。爲犄角之勢。元裔不南侵者。三十餘載。永樂屢次北征。興和應昌。皆當蹕路之衝。而來往夷然。如履庭戶。則以開平在我。扼彼要害。無復他虞也。宣德棄開平。而守獨石。察境全亡。成化以後。爲元裔小王子保據。而明之九邊。日以多事。嘉靖中俺答時入畿甸者。亦以插部合兵故也。蘇尼特五部。皆出順帝之裔。又與上都相近。聲息聯絡。使凌丹汗不亡。南汗都開平。北汗都和林元。亡如不亡也。清平凌丹汗。而上都諸地。皆爲轄境。往往入北直入山西。如入無人之境。康熙準部之擾。凡喀部來降者。皆安插於此。六飛臨幸。諸藩賓享。幾如元代上都之盛。厥後平噶爾丹。

復喀部。皆以此爲根本。阿爾泰軍台首張家口。而終烏科者。是也。乾隆之定新疆。同治之防肅回。輓糧行軍。皆首措意於此。庫倫之戍。率倚宣化練軍。而分多倫之防。光緒中口北三廳。皆改撫民。移營列戍。墾地益廣。迨於末也。庫張汽車之路。出於其途。千里之遙。瞬息可達。有可以坐制庫烏之勢。庫佛獨立。烽火日南。然宣大保固。諸邊不淪者。由多倫危而復安。有大王廟之捷也。大王廟爲元應昌近地。獨錫林郭勒一盟。風氣未開。內地教令。多未克行。蓋由晉邊興墾。不知散財之爲生財。隸心先失。諸部引爲深慮也。今列布置邊地。每擲千百萬巨資。而視爲尋常。我國斤斤於錙銖之利。而棄遠大之圖。何歟。今集寧諸縣。增置漸多。關亦漸廣。庫張軌路。如取道集寧。則勢由順。利尤大。信乎。在聯絡人心。而不在汲取其利。在開拓物產。而不在培斂其財。禮運貨惡。其棄於地也。不必臧諸已。力惡其不出於身也。不必爲己。果如是也。天下事豈有不成者乎。

綏遠方輿紀要序

綏遠據雍冀之上游。爲朔漢之前戶。中國不得之。則無以制北陲諸部。且有不保燕秦之危。外國不得之。則如匈奴柔然回紇。終皆服於屬中國。而無以憑陵九夏。國策曰。秦下甲雲中。九原。驅趙而攻燕。卽利用綏遠之形勝也。兩漢皆以朔方雲中制虜。文帝以前。未得朔方。則烽火通於甘泉。而呼韓邪之初降。與南單于之款塞。皆特置將吏領護之。故度遼將軍使匈奴中郎將。爲重鎮。曹氏爲相。顯重內爭。葉朔方。九原雲中定襄西河五部。於不願蓋仿光武之初。然能效其業。而不能效其復。其後。竟爲拓跋之資。而成北帝。力微旣都盛樂。力。征經營迄於祿官。遂東有潢源。南有杏城。與晉分界。則燕秦皆爲侵畧。鬱律更破。劉虎兼烏孫。吞勿吉以西。浸成統一朔漠之勢。道武太武。據已成之業。下幽并。取雍夏。凡慕容赫連。馮氏沮渠諸國。皆掃蕩無遺。而與劉氏並峙爲北朝。又以柔然侵寇。大啓六鎮。渠開屯田。邊衛完實。跡所以戡難羣雄。震服外域者。皆善用綏遠也。遷洛以後。鎮戍不飭。舊京故畿。待如絕徼。任城之重邊任。李崇之請改州。皆不知用。而魏亡矣。唐平頡利薛延陀。建單于府。于此以制

漢南。泊乎中衰。而振武。夏州。天德。三帥鼎立。故回紇吐番。皆有以捍禦。宋無夏勝諸州。故關陝六路之畏西夏。與漢初之畏河南白羊王同。遼置開遠天德諸節度。西南招討使。以馭諸部。備西夏。元之南也。汪古以淨州降下。而金之西京。夏之興靈。不能守。明初置東勝雲川諸衛。故洪武至宣德。內地少警也。先之人。凡郡邑衛所在此者。非棄則徙。而熾燧滿諸邊。且及近畿。俺答頗欲搗擄拓跋。故屢薄亭都入並汾。中朝爲之旰食者幾三十年。皆由東之豐州。西之河套。凡今綏遠全境。皆爲所據。以東合套部。西合海部。故明之九邊。如捧漏卮也。清平插部。先舉歸化及河套諸蒙。無復西顧之憂。康熙三朝。馭準部。保喀部。皆以綏遠爲根本。同治關隴之亂。浸及朔漠。而右輔安奠庫烏科三城。不至淪胥者。亦以卓勝嵩武諸軍。皆先駐此。有以立西討之基。邊東犯之勢也。庫佛稱兵。綏境亦受其禍。終以防衛有素。未克大肆披猖。若其地河渠便利。煤鹽豐阜。成豐以來。邊商耕墾。溉田之盛。埒於魏唐。西征供饋。實大資。之光緒之末。原原諸廳。漸以分置。今則縣邑日增。生聚稍蕃。而渠田多廢。荒莽尙廣。煤鹽諸利。未啓仍繁。所爲謀邊域之發展。固漠北。磧西之根本者。固未可舍綏遠而他圖也。使包寧之路。不因內爭而輟。則火車水舫。早達諸邊。如戶庭矣。惜哉。惜哉。

青海方輿紀要序

青海者。新疆西藏之後援。西康之臂輔。甘蜀之外衛也。漢武渡河湟。築令居塞。通道玉門。隔絕羌胡。遣將軍李息徐自爲等。擊平先零。始置護羌校尉。統領諸羌。其後趙充國。用師罕井先零。馮奉世。擊三姐諸羌。關屯置戍。王莽遂以其地置西海郡。亭燧相望。莽無德政。勤遠路。致內外雜畔。然郡縣青海。實爲固河右保西域本計。未可厚非也。光武明章之代。雖復護蓋校尉。領護如故。而諸羌畔服不常。河湟時有兵事。滇良滇吾等之起。迄未能根本廓清。郝崇之敗。傳育之死。覆軍相繼。貫友欲造河橋進擊。而迷唐遠避。永初以後。諸羌且出河隴。掠三輔。走并益。漢至徙邊

郡避之出。重兵擊之。永初以後。迄于燕寧。西陲倨擾。幾無寧歲。亦以青海爲戍。無郡邑。無鎮戍兵。與諸羌俱流。而邊郡成墟。中藏爲匿者。皆由不得青海也。唐太宗使李靖等滅吐谷渾。而不能經營布置。竟令吐蕃因以爲資。四鎮之廢。大非川之敗。唐之盛時。吐蕃已橫不可制。無怪廣德以後。遂立帝成。鎬牧馬回中。河隴十八州。及松維諸郡。皆爲所有。以蕃有青海也。自唐季吐蕃之衰。青海雖名爲別部。然不能與藏合。宋熙寧以後。欲削弱西夏。進規湟鄯。而青海皆爲隸屬。元世祖之取西藏。所謂出臨洮道。金沙者。此爲必出之途。明洪武之初。藉下陝甘之威。朵甘諸部。皆置宣司。定安阿端。亦並置衛。餌以茶利。以驅以戍。使非火篩。入踞青海。則明西徼祇北防套虜而已。無青海之虞也。俺答旣封西海建寺。高拱張居正之崇佛教。以禦馭者。竟收巨效。瓦剌之不敢東畧者。亦未始非部之力也。清初。達賴東朝。故青海蒙蕃。亦皆效順。雍正初。羅卜藏丹津。一有蠢動。而年羹堯岳鍾琪。遽平之。畫青海之境。以封諸部。凡界準部要隘。自色布騰至噶斯備。實鎮戍。河湟安如磐石。而康藏得從容經紀。蓋就諸史論之。使後漢永元中。曹鳳之規功。得以成立。則歸義建威。夾河三十四部。屯田開關。兵食胥足。戍埃日密。何有勅姐當煎之叛。使貞觀仍復大業之置河源赤水鄯善諸郡。以治吐谷渾之城。則何致爲吐蕃之資。清有新疆西藏。而郡海爲腹地。故蒙蕃不敢輕有向背。喀喇烏蘇。柴達木。皆爲孔道。康熙雍正入藏之師。乾隆征廓喀之師。皆取道於此。以有青海。扼建瓴之勢也。然那彥成諸人之撫馭蒙蕃。陶模諸人之制甘回。竄逸者。亦罔不措意於此。且其地鑛產林業之富。實駕陝甘。而大河金沙瀾滄諸川。怒江。皆發源於此。岷隴蜀之頭項。而新藏之堂奧也。通道藝田。治鑛創邑。合甘川新藏爲一家。其必以青海爲始基矣。

西康方輿紀要序

西康者。青海雲南之唇輔。西藏之堂奧。而四川之屏障也。漢武帝欲由蜀道通大夏。始置沈黎郡于此。有縣二十一。通緹水。渡蘭滄。後漢施

牛徼外白狼唐嚴夷百餘種。來獻晉。宋亦有沈黎郡。範圍雖無漢代之廣。然自鴉隴江以西爲益州邊域。固無可疑。隋唐以後吐蕃盛強。此爲嘉良夷及西山弱水八國地。曰壘石爲礮者。卽今土司之碉樓。曰嘉良有水濶六七十丈者。卽今之金沙江。曰附國有水濶百餘丈者。卽今之瀾滄江。今仍以皮船濟渡。曰東北連黨項諸羌者。今西康之北。東可通松潘諸土司。西可通巴彥囊謙等土司。是也。及土谷渾爲吐蕃所併。而附國嘉良弱水等部。皆爲役屬。于是松維諸州。皆不可保。而河隴川蜀日肆憑陵。韋臬聯南詔以禦之。而東女弱水等國。及松州生羌等。以次內附。而吐蕃東侵之勢。始稍殺。五代孟蜀置碉門黎雅長河西魚通寧遠等安撫司。以扼川藏之衝。故迄宋無邊患。元世祖出臨洮。逕金沙江。以降大理。此固其必出之途。而建置之規。較前尤備。元史百官志宣政院下頗詳。明洪武末。合魚通寧遠長河西。置宣撫司。以綏輯之。宣德中。又由邛部開路。以通衛藏。則直視西康爲內地。終明之世。烏斯藏諸王。貢獻無阻。信使常通者。皆綏輯西康之效。前代康熙末。以準部入藏。始用師于此。而裏塘巴塘。相率內附。而四川噶喇之師。平行而至。察木多。岳鍾琪。又招撫諸司。以皮船濟瀾滄江。怒江。而準衆棄拉薩而遁。西藏始爲中國之有。使非岳鍾琪等先得西康。藏事能遽定哉。雍正初。羅卜藏丹津既平。年羹堯欲擴川境。西至江達。所以規畫西康。置鎮分疆者。頗詳。泊其獲咎。盡返其措置。自察木多以西。皆畀之邊賴。而川境止于寧靜山。厥後金川之禍。始于瞻對者。未必不由西康建置之疏。光緒之季。鳳全之禍。巴塘裏塘諸番。竟敢戕欽使。踞碉險。間截大路。川督錫良。專任趙爾豐。饋餉無闕。始克定之。尋又命兼轄乍丁。察木多。凡德格。三巖諸地。皆以次綏靖。及陸軍入藏。而江達以東。遍布軍戍。江卡雜綸。並置民吏。民國之初。悉改土司爲縣。然究以內訌不息。邊備積弛。瀾滄以西。等諸荒廢。此亦事之可慨者。又其地礦產頗豐。川流環繞。無外蒙新疆沙漠之阻。苟善撫其衆。殫力經營。使邊陲日固。地利日闢。道路大通。自不在滇黔之下可知也。

西藏方輿紀要序

西藏者。青海川康之障衛。新疆雲南之唇輔。實古三危黑水之域。其地高寒。其人醇樸。漢武欲由蜀郡通大夏。舍此莫由。身毒之市。邛杖及蜀布也。從東南身毒國數千里。得蜀賈人市。舍此無以致之。後漢朱輔之刺益州也。白狼獠木唐叢等百餘國。奉貢者。至戶百三十萬。口六百萬以上。其爲有藏人在可知。隋書言附國西有女國。向人望族。當迷渠步桑悟諸種。解釋者皆不知今地所在。實亦藏地。元自世祖逾金沙。出大理。撫有其地。列置郡邑。爲吐蕃等路宣慰司。烏思藏納里速古魯孫等三路宣慰司各一。沙魯思地等萬戶十一。而以宣政院掌釋教僧徒。總其治。明洪武六年。以其人來降。置烏思藏都指揮司。以次置宣慰司。招討司。萬戶府。千戶所。以撫安之。於是西藏開化。諸王相繼受封。所謂修其教。不易其俗。齊其政。不易其宜者。元明兩代皆師此意。以治藏。故無兵事者三百餘年。清又師元明之治。而整理之。自康熙準部。乾隆廓部。侵擾。乃兩用兵。而藏人之歸向中朝。不侵不叛者。固歷三朝如一貫。以諸史考之。西藏歷禹貢至今。善用其衆者。莫如吐蕃。夫自周隋附國。以西。無所謂強國。自唐太宗以公主降之。而吐蕃之出。遂莫能禦。一滅吐谷渾。通兵於河隴。再略四鎮。而西域多受蹂躪。役屬勃律等國。如俄隸。李敬玄劉審禮王君瓚等之挫覆。則關隴震駭。哥舒翰高仙芝等之擄伐。雖雖有所得。然多在青海葱嶺之域。固無損吐蕃之尺寸。安史之亂。吐蕃乘虛。畧有河隴十八州西域兩道。亦爲役屬。廣德之年。且入長安。立天子。唐之西境。止于靈武涇原。至徵師諸道。防秋竭。中國全力不能制蕃。而反爲蕃所制。今長慶之碑。具在。實直以河隴界吐蕃。歷來割讓邊地。未有甚于此也。泊韋臬利用南詔。以削弱吐蕃。而大食日強。又能爲吐蕃西鄙之患。迨于會昌以後。內訌頗甚。蕃勢日衰。北之河隴。南之松維。復聯袂歸唐。而蕃地亦四分五裂。不能再振。清未藏中。雖號獨立。兵力止及金沙瀾滄。去吐蕃固萬萬也。自新疆建省。多有謂西藏亦宜郡縣者。然新省因平安酋之後。國勢雄盛。故爲我措置。一無所仰。藏則安常處順。我無戡伐之功。同治騰對一役。尙資其力。故難易不同。迨波密之平。可以惟我所爲矣。而鄂難即起。九夏騰沸。川軍內訌。轉助藏人獨立之勢。諺曰。先治內。後治外。

固不易之論也。有清得藏二百年。于物產之豐。草水利之繁。繞道路之梗。阻。否。聽自然。以視印度之百業勃興者。不可同年而語。然其季乃又以更化失之。是撫馭得人在哉。

庫倫方輿紀要序

庫倫地域。外市俄國。內領圖車二盟。實湖漠之根本。黑龍江烏科之輔車。而熱察之藩籬也。漢之盛也。霍去病。自代以重兵入左地。臨瀚海。狹烏桓而南。徙之遼東五郡。而匈奴益西徙。漢南無王庭。元魏之盛也。太武出東道。會柔然之庭。分軍東至瀚海。降高車東部于已陂三十萬。其後樂平王丕等。累出東道。吐賀真汗益單弱。遠竄。邊猶息警。明洪武。以徐達圖拉河之敗。遂歛兵多年。邊之盛也。于臚胸河置塔刺主城。于皮被河。築皮被河城。用能捍禦室韋羽厥。防制阻轡諸部。金人不知成遼之塔刺主諸城。而西之阻轡。東之廣古刺諸部。遂日強大。明昌中。軍至龍駒河者。遂爲阻轡所圍。雖爲完顏襄所敗降。而仍無建置。迨成吉思汗起。成統一東北之勢。不待烏沙堡之敗。而知金大都。不保矣。永樂以邱福之敗。初次親征。至飲馬河。而兀裔西遁。瓦剌之叛。再烈。至圖拉河。而馬哈木等亦遁。康熙中。噶爾丹凌轢喀部。侵軼內蒙。至爲猖獗。乃車駕兩征。至克魯倫河。而噶爾丹不敢戰而遁。泊圖拉河之捷。噶爾丹亡不旋踵。而朔漠一定。歸喀部于故土。重勒永樂之銘。則皆用武庫城之效也。外裔之強。拓跋氏自拜加爾湖移此。遂南建庭于滿源。盡王北戒。回紇始樹牙獨樂。水至突厥。苾伽之亡。遂徙牙烏德。韃山。全有漠北。成吉思汗之起。先得客魯澁兀刺沐澁流域。而王罕諸部。相繼而亡。迫于內窺。桓撫。而金大都西京。皆不可保。圖謝圖汗。拊近諸旗。跨杭愛山。汗山。鄂爾坤。色楞格。圖拉。諸地域。山河表裏。爲漠北之關中。自匈奴龍庭。柔然。突厥。回紇之都。皆在此。今額爾德尼胎。仍在圖謝圖汗旗。爲元和林城西南故址。舊碑碣存者尙多。亦可息衆隊之爭。而知都會之必據形勝。圖汗爲漠北大汗。是仍與都和林無異也。夫圖車兩盟。水草豐饒。礦冶雄富。漢滅北匈奴。

矣。而不能郡邑左地。充實空曠。致鮮卑回紇。更起迭興。而不能收永靖邊塵之利。元及有清。可以郡邑庫域。化行國爲居國矣。而因仍舊貫。布置闕然。迨應昌和林之移。而盡爲墟莽。同治肅回之來。則張廷岳等。岌岌皇皇。幾于空國待人之人。後來庫佛之立。熱察綏三邊紛擾無限。陷經棚。圍多倫勦百靈廟。焚掠五原諸處。使非協約之成。則也先俺達之患。卽在眉睫矣。今建國者。皆以營市邑。闢草萊。開礦冶。興教育。治道路爲主。隱合孔孟富庶之訓。清之末季。有議開張庫鐵路者矣。有議開伊黑鐵路者矣。使能究厥功。固可化彼圖車。同我中冀也。善乎喜昌之鎮庫倫也。條上邊務曰。收蒙權。改台站。置邊關。重民吏。墾荒田。所以保固邊衛者。計畫固至周也。乃俄約之成。上下晏安。轉託建議者爲多事。惜矣。然庫倫恰克圖之間。自雍正乾隆之間。已多墾闢。若圖盟右翼左親王等旗。沿色楞格河。鄂爾坤河。哈拉河及其各支河流域。皆有漢蒙人農田不數千百頃。金廠則光緒二十四年。將軍連順奏曰。庫倫東北六台地。自鄂爾河哈拉河。至額能河。有金礦三。西北九台地。自邑瑯河至伊魯河。有金礦二。以依魯河所產爲最。三十三年。遂命庫倫大臣延祉爲督辦。而金礦以次漸開。地利漸出。然領邊寄者。惟計金砂報效之多寡。與捐稅收納之數。夫列邦經營邊荒。往往擲巨資于虛耗而不恤。乃能收富庶之效。漢唐之於邊地。亦如此。我願見卵而求時夜。宜其終於喪失也。

(自庫倫至科布多所統諸部自札哈沁三部外皆與俄接界)

烏里雅蘇台方輿紀要序

漠北形勢。自匈奴以後。都會在塔米爾河附近。而烏城之地域。遂視庫科爲重。清定邊左副將軍。初爲定邊大將軍。專以防準寇。衛喀部。總四路八十餘旗。及烏梁海。兵專制湖漠。乾隆平準部。併以科布多所屬諸部隸之。其後庫倫以外交之重。專置大臣。科布多亦分置叅贊大臣。而烏里雅蘇台將軍。乃專奏三扎爾盟要務。唐努烏梁海。以三扎爾盟部長等。皆有分隸佐領。故亦屬焉。漢武征匈奴。衛青之出定襄。北至寶顏山。

則已入烏城地域。公孫賀之出九原二千里。至浮苴井。趙破奴之出令居數千里。至匈奴河水。皆在斯境。二師之至。邽居水。本始五將軍之出。蒲離候水。烏員候水。亦皆在此。自衛霍之捷。匈奴西徙。故重兵多在右地。後漢則匈奴益西。漢軍不能不趨重於此。竇憲之滅北匈奴。所謂勒銘燕然山者。亦用武於此。元魏累征柔然。其出中道西道者。無能越此。以柔然之庭。亦近塔米爾河也。其後突厥之破柔然。回紇之滅突厥。黠戛斯之墟回紇。此皆其蹂血之墟。當金之季。乃蠻最盛。東界至韓爾洄薛良格流域。且以馮陵蒙古。俘戮王罕。元太祖整軍而來。納忽山東戰。乃蠻大駟。太陽汗死焉。而蒙古之取阿魯歡阿爾泰諸地。如摧枯拉朽矣。清初準部喀部之爭。皆視此地之勝負爲進退。噶爾丹之勝。則喀汗遁而南。額駙策零之勝。則準酋退而西。乾隆之初。準部成款。而鄂爾坤諸地。爲大軍所薈萃。開屯置戍。總喀部之軍者。實駐此。如臨大敵。泊準訖不己。車阿諾曾接踵來庭。平定伊犁之役。又以北路爲根本。銷兵百年。諸邊弛橫。肅回東擾。而烏城及附近諸地。皆爲蹂躪。一任出沒。于衮札爾盟之域。至徙游牧。徵客軍。以避以拒。外備庫倫。內備綏熱。北部岌岌。不可終日。非以烏城之單弱歟。豈待庫佛之畔。而後悟衮札之非中有也。康雍之防準衛喀。大興屯墾。今推河拜塔克里河流域。種植如故。隴畝未墾。使推而廣之。建郡邑。聚人民。固非不可期之效。乃伊約之更。憲政之興。亦有議及者。終以慮費艱難而止。兩盟上南界金山翁寰。礦產至富。乃置二十卡倫以禁之。歲循循例具報。並無偷挖。銅棄天地之寶藏。至于如此。所以有空穴生風之歎也。唐努烏梁海。本漢丁零唐回紇黠戛斯元謙河舊域。兼宜耕牧。百產豐茂。清前代竟棄置罔治。光緒十四年。烏里雅蘇台將軍祥麟等奏曰。俄人於沙賓達巴罕以東。霍呢音達巴罕以西。唐努烏梁海所屬。薩布塔爾。都木達果勒。畢德里克。荊格等四十五處。任意挖金。又在烏克多倫兩河地。開墾薩拉塔木等十五處。建造房屋。南入境至數百里之多。嗟乎。我有礦而不開。有田而不墾。有可以建城郭屋舍者。而聽其荒廢。則人之代我經營。而與天地之利。固勢有必至。理有固然也。有國者。其知所儆焉。

烏里雅蘇台在賽音諾顏中後旗烏里雅蘇台河北清駐定邊左副將軍專轄賽音

科布多方輿紀要序

科布多領杜爾伯特札哈沁額魯特明阿特諸部。爲庫烏之西障。新甘之北衛。有清定準部。後特置參贊大臣于此。列城戍。置屯田。以外馭羅刹。內藩喀新。邊陲無事者。蓋二百年。漢昭帝時。常惠以烏孫五萬騎。擊右谷蠡王廷。後襲北單于。右部。西繞天山。南渡微甘河。與右部軍俱會。則因皆在科城區域。以哈拉都爾根伊克阿拉克愛克奇勒稽思五泊。皆相近。故曰西海。其後唐高僞獲車鼻可汗于金山。梁建方潰朱邪于牢山。元太祖敗乃蠻進軍。察乞兒馬忽惕地。而後至阿勒台。亦皆經此。命鎮海。乾魯歡屯田于此。置鎮海城。迨于海都諸王。搆戎西北。而鎮海遂爲重鎮。大德以後。置都元帥府。浚古渠。治稱海屯田。教部落雜耕其間。歲得米萬斛。北邊大治。明宗以不得立。稱兵北去。而卒不能南越金山者。以稱海地防禦衛特。明初李文忠。亦嘗進軍。一至稱海。爲元兵所敗。其後爲瓦剌所有。清代康雍之間。準部稱雄。憑陵鄰域。而三札爾盟。不爲吞併。甘寧列鎮。有所捍衛者。亦以科城屬我。彼有後虞。不能深入。故雖查弼納等覆餗之重。而準不能所欲爲。乾隆初載。策零議款。堅請以科布多爲甌脫者。亦慮中國之西略也。及三車稜內附。阿酋請兵。大軍一西。而擒渠掃穴之捷奏。若外裔之自相攻者。柔然那蓋之出金山。追高車。突厥之自金山。破柔然。蓋未有不出此土者。乃蠻且自此東。有三札爾部。合塔塔兒諸部。以伐成吉思汗。其斡兒恒水戍將。且殺王罕。準部自明中葉。雄視西陲。亦以據有科城。川渠縈繞。耕牧有資。故至清初。遂能殘喀部。臣回部。併布魯特。哈薩克諸族。蹂躪衛藏。而莫禦。康熙末。廷議令將軍傅爾丹等。于科卜多。烏蘭岡木諸地。築城墾田。建立房舍。設置驛站。雍正二年。傅爾丹疏報。烏蘭岡木屯田稷麥之數。然自和通呼爾哈諾之敗。迄準部之未平。官軍仍以科布多爲甌脫。同治之末。肅回北犯。以邊備積弛。而科城幾于不守。于是科城以南。增台站。設兵衛時。與回衆相角逐。新疆

定而邊患始息。阿爾泰山金礦豐厚。甲于西北。委棄于地。莫之開啟。且有封禁之例。此亦沮遏生機者矣。光緒之末。從將軍長庚之請。析新土爾扈特。新和碩特。阿爾泰。烏梁海。三部十旗。專爲辦事大臣區域。民國復併隸新疆。而阿爾泰。涼爾烏梁海。二旗。則以庚申之約。匪復我有。蓋科境西北之界。割棄多矣。庫佛之獨立也。杜爾伯特之汗老矣。每呈新疆長官。効忠于國。及外蒙取消。自治汗圖們。德勒格爾。札布等。亦遣人由其部。行兩月之久。輸于新特。其時內爭方熾。政地無以援應。而堅其內向。新省復無力以與爲唇輔。迨其後。外蒙赤熾日張。且欲侵軼阿山。新省時有莫保北門之懼。失機之悔。胡可追也。科城以杜爾伯特爲主部。其地北包烏薩泊。南至札布堪河。西至索果克河。東至納林蘇穆河。縱橫數千里。而左翼在烏薩泊。南右翼在科布多。河南相距千里而遙。官書乃曰左右翼同游牧。何疏于邊地如是之顛預也。蒙旗于一佐領。皆有分地。而此則不特于每旗界限不明。卽左右翼之界。亦不爲分析。終失其地。不亦宜乎。（杜爾伯特左翼魯一旗。右翼三旗。則當從會典諸書。不宜從李胡諸圖。近人游記。有杜爾伯特親王游牧產此各旗。均有分地之証）

科布多在烏里雅蘇台城西一千二百里。清駐參贊大臣統杜爾伯特。札哈沁額十時。明阿特四部。爲東通烏里雅蘇台。西南通新疆。西通

阿山之孔道



曹子建年譜

江州閔孝吉肖佖撰稿
梅州古直公愚闕正

君諱植字子建姓曹氏父操魏武皇帝母卞皇后生子四人君其三也

魏志武皇帝二十五男卞皇后生文皇帝任城威王彰陳思王植蕭懷王熊武文世王公傳

漢獻帝初平三年壬甲君生

魏志太和六年陳思王植薨明帝紀年四十一本傳據此上溯則君生於初平三年也

是歲司徒王允與呂布共殺董卓卓將李傕郭汜殺允攻布敗傕等擅朝政青州黃巾衆百萬入兗州劉岱與戰爲所殺鮑信迎太祖兗領州牧進兵擊黃巾破之受降卒三十餘萬收其精銳號青州兵

魏志武帝紀

初平四年癸酉君二歲

是歲孫策渡江數年間遂有江東武帝紀

興平元年甲戌君三歲

是歲穀一斛五十餘萬錢人相食 武帝紀

興平二年乙亥君四歲

是歲長安亂天子東遷渡河幸安邑 武帝紀

建安元年丙子君五歲

是歲太祖至洛陽衛京都洛陽殘破董昭勸太祖都許九月車駕出轅轅而東以太祖爲大將軍封武平侯自天子西遷朝廷日亂至是宗廟社稷制度始立 武帝紀

建安二年丁丑君六歲

是歲公與張繡戰軍敗長子昂弟子安民遇害 武帝紀 昂字子脩弱冠舉孝廉 武文世王公傳

曹丕典論自敘余年五歲上以世方擾亂教余學射六歲而知射又教余騎馬八歲而能騎射矣以時之多故每征余常從建安初上南征荊州至宛張繡降旬日而反亡兄孝廉子修從兄安民遇害時余

年十歲乘馬得脫 魏志文帝紀 裴松之注引

建安三年戊寅君七歲

是歲公東征呂布生擒布殺之武帝紀

建安四年己卯君八歲

建安五年庚寅君九歲

是歲公破袁紹盡收其輜重圖書珍寶虜其衆而天下莫敵矣武帝紀

初袁紹進軍攻許先宣檄後漢書袁紹傳陳琳之辭也後漢書注袁氏敗琳歸太祖太祖謂曰卿昔爲本初移書但可

罪狀孤而已惡惡止其身何乃上及父祖邪琳謝罪太祖愛其才而不咎魏志王粲傳琳建安七子之一也

後與君友善

建安六年辛巳君十歲

魏志植年十歲餘誦讀詩論及辭賦十餘萬言善屬文太祖嘗視其文謂君曰汝倩人邪君跪曰出言爲論下筆成章願當面試奈何倩人魏本傳

建安七年壬午君十一歲

是歲公進軍官渡袁紹發病歐血死武帝紀

建安八年癸未君十二歲

建安九年甲申君十三歲

是歲公破袁尙定鄴天子以公領冀州牧武帝紀

建安十年乙酉君十四歲

是歲公攻袁譚破之斬譚冀州平武帝紀

建安十一年丙戌君十五歲

是歲春正月公征高幹斬之秋八月公征海賊至淳于樂進李典擊破之承走入海島武帝紀君自云臣

昔從先武皇帝東臨滄海本傳據此則君嘗從征管承也集中盤石篇云我本秦山人何爲客海東兼葭

彌斥土林木無分重當是寫從征時所見也

建安十二年丁亥君十六歲

是歲公北征三郡烏丸夏五月至無終秋七月大水傍海道不通田疇請爲鄉導公從之引軍出盧龍塞塞外道絕不通乃塹山堙谷五百餘里經白檀歷平岡涉鮮卑庭東指柳城末至二百里虜乃知之袁尙袁熙與蹋頓遼西單于樓班右北平單于能臣抵之等將數萬騎逆軍八月登白狼山卒與虜遇公縱兵擊之使張遼爲先鋒虜衆大崩斬蹋頓名王已下胡漢降者二十餘萬口尙熙犇遼東公孫康

斬送其首武帝紀君自云臣昔從武皇帝北出玄塞本傳據此則君嘗從征烏丸也集中白馬篇曰羽檄從

北來厲馬登高堤長驅蹈匈奴左顧凌鮮卑當是寫從征時所見破虜意狀也

是歲路粹枉奏收殺孔融

建安十三年戊子君十七歲

是歲秋七月公南征劉表八月表卒武帝紀王粲勸表子琮令歸太祖太祖辟為丞相掾賜爵關內侯

王粲傳十二月公至赤壁與劉備戰不利引運還武帝紀

是歲君異母弟冲殤冲字倉舒少聰察岐嶷太祖數對群臣稱述有欲傳後意年十三疾病太祖親為請命及亡哀甚文帝寬喻太祖太祖曰此我之不幸而汝曹之幸也言則流涕為聘甄氏亡女與合葬

武文世王

建安十四年己丑君十八歲

建安十五年庚寅君十九歲

是年冬鄴都作銅爵台武帝紀台成太祖悉將諸子登台使各為賦君援筆立成本傳賦曰從明君而嬉

遊兮登層台以娛情見太府之廣開兮觀聖德之所營建高門之嵯峨兮浮雙闕乎太清立中天之華

觀兮連飛閣乎西城臨漳水之長流兮望園果之滋榮仰春風之和穆兮聽百鳥之悲鳴天雲垣其既立兮家願得而獲逞揚仁化宇內兮盡肅恭於上京惟桓文之爲盛兮豈足方乎聖明休矣美矣惠澤遠揚翼佐我皇家兮寧彼四方向天地之規量兮齊日月之輝光永貴尊而無極兮等年壽於東王太

祖深異之表注引陰濟魏紀鄴中記云銅雀台因城爲基址高一十丈有屋一百二十間周圍彌覆其上

建安十六年辛卯君二十歲

是歲君封平原侯本傳太祖高選官屬以邢顒爲君家丞劉楨感賜爲君庶子見魏志邢顒王粲等傳顒防閑以禮無

所屈撓由是不合楨書諫楨曰家丞邢顒北土之彥少秉高節玄靜澹泊言少理多真雅士也楨誠不足同貫斯人竝列左右而楨禮遇殊特顒反疏簡私懼觀者將謂君侯習近不肖禮賢不足采庶子之

春華忘家丞之秋實爲上招謗其罪不小以此反側邢顒傳案子建少好文學故偏親於楨但後與楊德

祖書云吾雖德薄位爲藩侯猶庶幾戮力上國流惠下民建永世之業流金石之功豈徒以翰墨爲勳績辭賦爲君子哉其襟懷本趣亦未易量矣

春正月天子命公世子不爲五官中郎將置官屬爲丞相副武紀始不爲五官將及君皆好文學王粲與

北海徐幹廣陵陳琳陳留阮瑀汝南應瑒東平劉楨並見友善王粲傳時在鄴宮朝遊夕讌究歡愉之極

天下良辰美景賞心樂事四者雖并君昆弟友朋二三諸彥共盡之矣

謝靈運擬魏太子鄴中集詩序

不後與吳質書曰

每念昔日南皮之遊誠不可忘既妙思六經逍遙百氏彈碁間設終以六博高談娛心哀箏順耳馳騁北場旅食南館浮甘瓜於清泉沈朱李於寒水白日既匿繼以朗月同乘並載以遊後園輿輪徐動參從無聲清風夜起悲笳微吟樂註哀來愴然於懷又曰昔日遊處行則連輿止則接席何曾須臾相失每至觴酌流行絲竹並奏酒酣耳熱仰而賦詩當此之時忽然不自知樂也質答書曰昔侍左右廁坐衆賢出有微行之遊入有管絃之懽置酒樂飲賦詩稱壽自謂可終始相保君昆弟友朋當年逞志究欲之狀見之於此矣更錄諸子所賦詩數首以相參證

芙蓉池作曹丕

乘背夜行遊逍遙步西園雙渠相溉灌嘉木繞通川卑枝拂羽蓋脩條摩蒼天驚風扶輪轂飛鳥翔我前丹霞夾明月華星書雲間上天垂光彩五色亦何鮮壽命非松喬誰能得神仙遨遊快心意保己終百年

公謙詩曹植

公子敬愛客終讌不知疲清夜遊西園飛蓋相追隨明月澄清影列宿正參差秋蘭被長坂朱華冒綠池潛魚躍清波好鳥鳴高枝神姦接丹轂輕輦隨風移飄飄放志意千秋良若斯

公讌詩續

永日行遊戲歡樂殊未央遺思在玄夜相與復翱翔輦車飛素蓋從者盈路旁月出照園中珍木鬱蒼蒼清川過石渠流波爲魚防芙蓉散其華藟苕苕溢金塘靈鳥宿水裔仁獸遊飛梁華館寄流波豁達采風涼生平未始聞歌之安能詳投翰長歎息綺麗不可忘

雜詩王粲

吉日簡清時從君出西園方軌策良馬並驅厲中原北臨清漳水西看柏陽山回翔遊廣囿逍遙陂水間

列車息從駕相伴淥水眉幽蘭吐芳烈芙蓉發紅暉百鳥何續翻振翼羣相追投網引潛魚強弩下高飛白日已西邁懽樂忽忘歸

諸詩皆言西園案文選魏都賦右則疎圃曲池下畹高堂蘭渚莓莓石瀨湯湯弱蔓係實輕葉振芳述犇龜躍魚有際呂梁張載注文昌殿西有銅爵園園中有魚池堂皇然則西園想即銅爵園矣所以名西以在文昌之西故耳

秋七月公西征馬超韓遂楊秋大破之遂超走涼州楊秋犇安定關中平冬十月軍自長安北征楊秋圍安定秋降武帝紀君自云臣昔從先武皇帝西望玉門指此役也集中離思賦述行賦卽此時所作

離思賦序曰建安十六年大軍西討馬超太子留監國植時從焉意有憶戀遂作離思之賦

述行賦曰尋曲路之南隅觀秦政之驪墳哀黔首之罹毒酷始皇之爲君濯余身於秦井偉湯液之若焚

又有贈丁儀王粲詩曰從軍度函谷驅馬過西京山岑高無極涇渭揚濁清壯哉帝王居住麗殊百城
員闕出浮雲承露概太清皇佐揚天惠四海無交兵權家雖愛勝全國爲令名君子在末位不能譟德
聲丁生怨在朝王子歡自營歡怨非貞則中和誠可經案此詩李善謂作于建安二十年公西征張魯
時非也詳見古先生所著子建詩箋中

建安十七年壬辰君二十一歲

是歲冬十月丞相操征孫權武紀表請荀彧勞軍于譙彧疾留壽春以憂薨魏志或傳君有光祿大夫荀侯誅

是歲阮瑀卒王粲傳

建安十八年癸巳君二十二歲

是歲春丞相操進軍濡須口攻破權江西營引軍還夏四月至鄴武紀

五月丙申天子以冀州十郡封操爲魏公以丞相領冀州牧如故通鑑秋七月始建魏社稷宗廟天子聘

君女弟三人爲貴人少者侍年於國武紀君有敘愁賦賦其事

是歲魏初置尙書侍中六卿通鑑王粲拜侍中王粲傳君求自試表曰臣昔從光武皇帝南極赤岸然則

君嘗從征孫權也文選枚乘七發凌赤岸注引山謙之南徐州記曰京江禹貢北江春秋分朔輒有大

濤至江乘北激赤岸尤更迅狂寔宇記赤岸山在六合東三十里土色皆赤因名是則赤岸距濡須不

甚遠也後漢書荀彧傳注濡須水名在今和州歷陽縣西南

建安十九年甲午君二十三歲

是歲君徙封臨菑侯本傳會太祖創業召海內至德任嘏應其舉為臨菑侯庶子相國東曹掾屬尙書郎

王昶傳注引任綬別傳時未立太子君有才而愛魏志崔瑗傳西曹掾丁儀與弟黃門侍郎廙及丞相主簿楊脩數勸君

父立以為嗣通鑑廙嘗從容謂君父曰臨菑侯天性仁孝發於自然而聰明智達其殆庶幾至於博學

淵識文章絕倫當今天下之賢才君子不問少長皆願從其遊而為之死實天下所以種福於大魏而

永受無窮之祚也君父答曰植吾愛之吾欲立之為嗣何如廙曰此國家之所以興衰天下之所以存

亡非愚劣瑣淺者所敢與及廙聞知臣莫若君知子莫若父今發明達之命吐永安之言可謂上口天

命下合人心得之於須臾垂之於萬世者也魏志注引深納之文士傳

案春秋之義立嫡以長不以賢魏志注引孫盛曰魏武初欲傳後於倉舒繼復鍾愛於子建遭時未濟固不得以

常理格之矣文帝常言家兄孝廉自其分也若使俞舒在我亦無天下

魏志注引魏畧

其所以卒得立者蓋機

詐飾之力也今將魏志各傳關於子建子桓奪宗之事次之如左以便統覽焉

魏志荀彧傳彧薨子惲嗣侯初文帝與平原侯植並有擬論文帝曲禮事彧及彧卒惲與植善文帝深恨惲

魏志賈詡傳是時文帝爲五官將而臨菑侯植才名方盛各有黨與有奪宗之議文帝使人問詡自固之術詡曰願將軍恢崇德度躬素士之業朝夕孜孜不違乎道如此而已文帝從之深自砥礪太祖又嘗屏除左右問詡詡嘿然不對太祖曰與卿言而不答何也詡曰屬適有所思故不卽對耳太祖曰何思詡曰思袁本初劉景升父子也太祖大笑於是太子乃定

魏志崔琰傳魏國初建拜尙書時未立太子臨菑侯有才而愛太祖狐疑以函令密訪於外唯琰露板答曰蓋聞春秋之義立子以長加五官將仁孝聰明宜承正統琰以死守之植琰之兄女壻也太祖貴其公亮喟然歎息

魏志毛玠傳時太子未定而臨菑侯有寵玠密諫曰近者袁紹以嫡庶不分覆宗滅國廢立大事非事非所宜聞

魏志邢顒傳初太子未定而臨菑侯植有寵丁儀等並贊翼其美太祖問顒顒對曰以庶代宗先世之

戒也願陛下深重察之太祖識其意後遂爲太子少傅

魏志楊俊傳初臨菑侯與俊善太祖適嗣未定密訪羣司俊雖並論文帝臨菑才分所長不適有所據當然稱臨菑猶美文帝常以恨之

魏志桓階傳時太子未定而臨菑侯植有寵階數陳文帝德優齒長宜爲儲副公規密諫前後懇至魏志衛臻傳初太祖久不立太子而方奇貴臨菑侯丁儀等爲之羽翼勸臻自結臻以大義拒之

魏志本傳植既以才見異而丁儀丁廙楊脩等爲之羽翼太祖狐疑疑爲太子者數矣而植任性而行不自彫勳飲酒不節文帝御之以術矯情自飾宮人左右並爲之說故遂定爲嗣

是歲秋七月魏公操擊孫權留植守鄴

通鑑

戒之曰吾昔爲頓丘令年二十三思此時所行無悔乎今汝

年亦二十三矣可不勉歟

本傳

君有東征賦敘曰建安十九年王師東征吳寇余典禁兵衛宮省然神武

一舉東夷必克想見振旅之盛故作賦一篇十二月魏公操至孟津

武紀

案文選注引典畧曰質爲朝歌

大長軍西征太子南在孟津少城與質書然則曹丕時蓋從征也

建安二十年丁未君二十四歲

是歲君守鄴

去秋魏武征吳留子建守鄴十二月魏武至孟津未回鄴故知此年子建仍守鄴也

春三月魏公操而西征張魯大破之

武紀

君節遊賦曰覽宮宇之顯麗實大人之攸居建三臺於前處飄飛陛以凌虛案魏志建安十五年作銅爵臺十八年作金虎臺賦稱三臺其殆守鄴時所作乎文選魏都賦曰飛陛方輦而徑西三臺列峙以崢嶸張載注中央有銅爵臺南則金虎臺北則冰井臺二臺與法殿皆閣道相通

君臨觀賦曰丘陵崛兮松柏青南園夔兮果載榮樂時物之逸豫悲予志之長違歎東山之懃勤歌式微以詠歸案詩敘東山周公東征也三年而歸勞歸士大夫美之故作是詩也魏武前歲東征今歲西征至明歲二月始還鄴首尾離鄴三年賦云歎東山之懃勤蓋以周公相比也殆亦守鄴時作

文選有君與吳質書書曰昔日雖因常調得爲密坐雖晏飲彌日其於別遠會稀猶不盡其勞積也又曰墨翟不好伎何爲過朝譟而廻車乎足下好伎而正值墨氏廻車之縣想足助我張目也吳質答書亦載文選書云墨子廻車而質四年案魏志裴注引魏略曰質字季重以才學通博爲五官將及諸侯所禮質亦善處其兄弟之間若前世樓君卿之遊五侯矣及河北平定太將軍爲世子質與劉楨等並在坐席楨坐譴之際質出爲朝歌長後遷元城令二十三年太子又與質書曰歲月易得別來行復四年據此則質蓋於十六年秋冬之間爲朝歌長至二十年適滿四年故曰墨子廻車而質四年二十年由朝歌遷元着城至二十三年不滿四年故曰別來行復四年子建與質書當在此年也

建安二十一年丙申君二十五歲

是歲君守鄴

魏武二月始還鄴則二月以前子建仍守鄴可知也

有與楊脩書曰數日不見思子爲勞想同之也僕少小好爲文章迄

至於今二十有五年矣然今世作者可畧而言也昔仲宣獨步於漢南孔璋騰揚於河朔偉長擅名于青土公幹振藻于海隅德璉發迹於此魏足下高視于上京當此之時人人自謂握靈蛇之珠家家自謂抱荆山之玉吾王於是設天網以該之頓八紘以掩之今悉集茲國矣然此數子猶復不能飛軒絕迹一舉千里以孔璋之才不閑於辭賦而多自謂能與司馬長卿同風譬畫虎未成反爲狗也前有書嘲之反作論盛道僕讚其文夫鍾期不失聽於今稱之吾亦不能妄歎者畏後世之嗤余也世人之著述不能無病僕嘗好人譏彈其文有不善者應時改定昔丁敬禮常作小文使僕潤飾之僕自以才不過若人辭不爲也敬禮謂僕卿何所疑難文之佳惡吾自得之後世誰相知定吾文者邪吾嘗歎此達言以爲美談昔尼父文辭與人通流至於制春秋游夏之徒乃不能措一辭過此而言不病者吾未之見也著有南威之容乃可論於淑媛有龍泉之利乃可以議于斷割劉季緒才不能逮于作者而好詆訶文章摘摘利病昔田巴毀五帝罪三王咎五霸於稷下一日而服千人魯連一說使終身杜口劉生之辯未若田氏今之仲連求之不難可無太息乎人各有好尙蘭茝蓀蕙之芳衆人所好而海畔有逐臭之夫咸池六莖之發衆人所共樂而墨翟有非非之論豈可同哉今往僕少小所著辭賦一通相與

夫街該巷說必有可采擊攘之譌有應風雅匹夫之思未易輕棄也辭賦小道固未足以揄揚大義彰示來世也昔楊子雲先朝執戟之臣猶稱壯夫不爲也吾雖德薄位爲藩侯猶庶幾戮力上國流惠下民建永世之業留金石之功豈徒以翰墨爲勳績辭賦爲君子哉若吾志未果吾道不行則將采庶官之實錄辯時俗之得失定仁義之衷成一家之言雖未能藏之於名山將以傳之於同好非要之皓首豈今日之論乎其言之不慙恃惠子之知我也案子建平平生志事見於此書故備錄焉脩答書有對鷗而辭作暑賦而彌日不獻語則本集鷗賦大暑賦當作於此際矣

又案藝文類聚五十五載曹植前錄自叙曰故君子之作也儼乎若高山勃乎若浮雲質素也如秋蓬檣藻也如春葩汎乎洋洋光乎皜皜與雅頌爭流可也余少而好賦其所尙也雅好慷慨所著繁多雖觸類而作然蕪穢者衆故刪定別撰爲前錄字八篇此前錄疑即與楊脩書所謂少小所著辭賦一通也

春二月魏公操還鄴武紀

夏五月天子進魏公操爵爲魏王冬十月治兵遂征孫權武紀王粲從征王粲傳

是歲君兄彰封鄴陵侯任城王傳弟袞封平鄉侯彪封壽春侯武文世王公傳魏王令曰告子文汝等悉爲侯而子桓

獨不封止爲五官中郎將此是太子可知矣御覽二百四十引魏武帝令

建安二十二年丁酉君二十六歲

是歲君增邑五千並前萬戶傳本

魏志植嘗乘車行馳道中開司馬門出太祖大怒公車令坐死由是重諸侯科禁而君寵日衰傳本

春三月魏王引軍還紀王粲道病卒傳君為誄曰吾與夫子義貫丹青好和琴瑟分過友生據此則君

與仲宣交厚又集中七啟叙云并命王粲作焉則為此年以前之作矣

是歲疾疫徐陳應劉一時離災俱逝王粲傳君疫氣說曰建安二十二年癘氣流行家家有僵尸之痛室

室有號泣之哀或闔門而殮或覆族而喪或以疫者鬼神所作人罹此者悉被褐茹藿之子荆室蓬戶

之人耳若夫殿處鼎食之家重貂累屨之門若是者鮮焉此乃陰陽失位寒暑錯時是故生疫而愚民

懸符厭之亦可笑也御覽七百四十二引案君此說不特明通亦以見其仁厚之性矣

冬十月天子命魏王冕十有二旒乘金根車駕六馬設五時副車以五官中郎將丕為魏太子紀

君釋思賦曰家弟出養族父郎中伊予以兄弟之愛心有戀焉作此賦以贈之彼朋友之離別猶求思

乎白駒况同生之義紀重背親而為疏樂鴛鴦之同池羨比翼之共林亮根其何戚痛別幹之傷心案

魏志武文世王公傳武皇帝二十五男李姬生鄴戴公子整奉從叔父郎中紹後建安二十二年封鄴

侯然則子建此賦當作於此年之前也君寶刀賦叙曰建安中家父魏王命有司造寶刀五枚三年刀乃就以龍虎熊馬雀爲識太子得一余及余弟饒陽侯各得一焉其餘二枚家王自杖之案武文世王公傳武皇帝杜夫人生沛穆王林建安十六年封饒陽侯二十二年徙封譙又案建安二十二年冬十月以曹丕爲魏太子今敘稱太子然則此賦當作於此年十月之後矣

建安二十三年戊戌君二十七歲

是歲夏四月代郡上谷烏丸無臣氏等叛武紀君兄鄴陵侯彰爲北中郎將北征入涿郡界叛胡數千騎

卒至時兵馬未集唯有步卒千人騎數百匹用田豫計固守要隙虜乃散退彰追之身自搏戰射胡騎

應弦而倒者前後相屬戰過半日彰鎧中數箭意氣益厲乘勝逐北至於桑乾去代二百餘里長史諸

將皆以爲新涉遠士馬疲頓又受節度不得過代不可深進違令輕敵彰曰率師而行唯利所在何節

度乎胡走未遠追之必破從令縱敵非良將也遂上馬令軍中後出者斬一日一夜與虜相及擊大破之

斬首獲生以千數時鮮卑大人軻比能將數萬騎觀望強弱見彰力戰所向皆破乃請服北方悉平時

父魏王在長安召彰詣行在所彰自代過鄴兄太子丕謂彰曰卿新有功今西見上宜勿自伐應對常

若不足者彰到如兄言歸功諸將父喜持彰須曰黃須兒竟大奇也任城王傳案據此則曹丕時留守鄴也

秋七月魏王操治兵西征劉備九月至長安武安石從征魏武在長安能呼植救戒則知植此時從征矣

建安二十四年己亥君二十八歲

是歲春三月魏王自長安出斜谷軍遮要以臨漢中遂至陽平夏五月引軍還長安秋七月遣于禁助

曹仁擊關羽八月漢水溢灌禁軍軍沒羽獲禁遂圍仁武紀太祖以君爲南中郎將行征虜將軍欲遣救

仁呼有所敕植戒醉不能受命於是梅而罷之本傳魏氏春秋說曰植將行太子飲焉偃而醉之王召植

植不能受王命故王怒也本傳注引案曹丕此時留守鄴何能至長安偃飲子建魏氏春秋之說不殆於誣

乎文選載子建與吳季重書曰若夫觴波凌波于前簫笳發音于後足下鷹揚其體鳳歎虎視謂蕭曹

不足儔衛霍不足侔也左顧右盼謂若無人豈非吾子壯志哉過屠門而大嚼雖不得肉貴且快意當

斯之時願舉泰山以爲肉傾東海以爲酒代雲夢之竹以爲笛斬泗濱之梓以爲箏食若填巨壑飲若

塞漏卮其樂固難量非大丈夫之樂哉季重答書曰若追前宴謂之未究欲傾海爲酒并山爲肴伐竹

雲夢斬梓泗濱然後極雅意盡歡情信公子之壯觀非鄙人之所庶幾也則子建嗜酒固彰彰難掩藝

文類聚引子建酒賦曰此乃淫荒之源非作者之事若耿於觴酌流情縱逸先王所禁君子所斥其於

酒也垂戒深矣今乃沉醉不能受命豈知之而不能自克歟抑縱酒劇悔以明己無上兄之心歟說本李夢陽

初楊脩與丁儀兄弟謀立植爲魏嗣通鑑及植乘車行馳道中開司馬門出公車令坐死而寵日衰太

祖既慮終始之變以備有才策而又袁氏之甥也本傳乃發脩前後漏泄言教交關諸侯收殺之袁注引

時年四十五矣

後漢書注引續漢書

君柳頌絃曰余以閑暇駕言出遊過友人楊德祖之家視其屋宇寥廓庭中

有一柳樹戲刊其枝葉故若斯文表之遺翰遂因辭勢以譏當今之士

魏文類聚八十九

此頌不知作于何年

特錄此以見二人之平生

冬十月軍還洛陽

建安二十五年庚子君二十九歲

是歲春正月魏王操薨於洛陽年六十六諡曰武王二月丁卯葬高陵

武紀

初魏王至洛陽得疾驛召鄴侯彰未至王薨

任城王傳

羣臣拘常以為太子即位當須詔命陳矯曰王薨

于外天下惶懼太子宜割哀即位以繫遠近之望且又愛子在側彼此生變則社稷危矣即具官備禮

一日皆辦明日以王后令策太子即位

魏志陳矯傳

時鄴侯彰行越騎將軍從長安來赴問賈逵先王璽

綬所在

魏志賈逵傳

魏畧時太子在鄴鄴侯未到士民頗苦勞役又有疾癘於是軍中騷動羣寮恐天下

有變欲不發喪

賈逵傳注引

彰至謂君曰先王召我者欲立汝也君曰不可不見袁氏兄弟乎

魏注引

案子建

贈丁儀詩云思慕延陵子寶劍非所惜子其寧爾心親交義不薄史記吳太伯世家王壽夢有子四人

長曰諸樊次曰餘昧次曰季札賢而壽夢欲立之季札讓不可於是乃立長子諸樊諸樊已除喪讓位季札季札謝曰曹宣公之卒也諸侯與曹人不義曹君將立子臧子臧去之以成曹君君子曰能守節矣君義嗣誰敢于君有國非吾節也札雖不材願附于子臧之義吳人固立季札季札棄其室而耕乃舍之季札封于延陵故號延陵季子王餘祭四年吳使季札聘于魯去適晉札之初使北過徐君徐君好季札劍口弗敢言季札心知之爲使上國未獻還至徐徐君已死于是乃解其寶劍繫之徐君家樹而去從者曰徐君已死尙誰予乎季子曰不然始吾心已許之豈以死倍吾心哉子建思慕延陵蓋慕其讓國之節寶劍非所惜特卽小見大使人心知其意而已子其寧汝心親交義不薄蓋勸丁氏息其奪嫡之謀猶對鄢陵侯言不見袁氏兄弟乎之意矣蓋擬議立植出之魏武子建無與其間本傳特表之曰植任性而行不自彫勵文帝御之以術矯情自飾宮人左右並爲之說故遂定爲嗣良史直筆不微而顯哉文中子曰陳思王可謂達理者也以天下讓時人莫之知也丁儉卿曰陳思王仁孝智達一任兄所爲集中豫章行云子臧讓千言乘季扎慕其賢血誠之言可謂至德矣

君有武王誄

藝文類聚引武帝誄案魏時未受禪稱帝者後人追題之耳觀誄首句曰於惟我王可證

畧曰德美日爽功越彭韋虔奉本朝德美周文

君兄不嗣位爲丞相魏王改建安二十五年爲延康元年

文帝紀

是歲誅丁儀丁廙并其男口

本傳

儀字正禮沛郡人父冲宿與太祖善見國家未定與太祖書曰足下平

生常嘖然有匡佐之志今其時矣太祖得書乃迎天子詣許冲爲司隸校尉死太祖以冲前見開導常

德之聞儀爲令士辟儀爲掾到與議論嘉其才朗曰丁掾好士也魏注引 虞字敬禮儀弟少有才姿博

學洽聞初辟公府建安中爲黃門侍郎裴注引 文士傳 首植之黨也通鑑 魚豢論曰諺不學儉卑不學恭非性分人

殊也勢使然也假令太祖防遏植等在於疇昔此賢之心何緣有窺望乎彰之挾恨尙無所至至於植

者豈能興難乃令楊脩以倚注遇害丁儀以希意族滅哀夫余每攬植之華采思若有神以此推之太

祖之動心亦良有以也本傳 裴注引

魏志徐奕傳曰丁儀等見寵於時竝害之而奕終不爲動桓階傳曰毛玠徐奕以剛蹇少黨而爲西曹

掾丁儀所不喜儀屢言其短賴階左右以自全保魏書曰時丁儀兄弟方進寵儀與何夔不合尙書傳

異謂儀曰儀不相好已甚子友毛玠玠等儀已害之矣魏志何夔 傳注引 傅子曰武皇帝至明也崔琰徐奕一

時清賢皆以忠信顯於魏朝丁儀間之徐奕失信而崔琰被誅魏志徐奕 傳注引 案世多不直一子其實子桓

子建各樹黨與賈翊傳曰是時文帝爲五官將而臨萬僕植才名方盛各有黨與有奪宗之議 務以求勝忠於其黨亦可尙也必謂丁爲姦佞何夔曰儀

足害其身焉能害人且植姦佞之心立於明朝其得久乎見裴注引魏書王鳴盛曰奪嫡之罪儀廣爲魁而毛玠何夔桓階之流皆鯁臣碩輔等交構其惡疏斥之二人蓋巧佞之尤也見十七史商榷 則桀犬吠堯之見矣又

案魏志王粲傳曰自穎川邯鄲淳繁欽陳留路粹沛國丁儀丁廙弘農楊脩河內荀緯等亦有文采而

不在此七人之例則儀虞文學乃與建安七子抗衡隋書經籍志後漢尚書丁儀集一卷樂二卷錄一卷後漢黃門侍郎丁虞集一卷梁二卷錄一卷劉廙曰廙

丁儀共論刑禮文選左思三都賦敘注引錙答丁敬禮刑禮書曰崇飾侈言欲其往來又北則儀不僅長於文學而已

儀禮刑畧論曰天垂象聖人則之天之為歲也先春而後秋君之為治也先禮而後刑春以長生為德

秋以殺戮為功禮以教訓為美刑以嚴威為用故先生而後殺天之為歲也先教而後罰君之為治也

天不久遠更其春冬而人也得以古今改其禮刑哉藝文類聚五十四蓋粹然儒者之言矣南陽謝景善劉廙

先刑後禮之論陸遜呵景曰禮之長於刑久矣廙以細辨而詭先聖之教皆非也君今侍東宮宜遵仁

義以彰德音若彼之談不須講也吳志陸遜傳夫遜以廙論為非則必以儀論為是矣子建天性仁厚丁廙之言已見

上其與二丁親厚殆氣類之感召乎

武王既葬裴注引魏志植與諸侯竝就國本傳案子建鞞舞謂聖皇篇曰聖靈應曆數正康帝道休九州咸

賓服威德洞八幽三公奏諸公不得久淹留藩位任至重舊章盛率由侍臣省文奏陛下體仁慈沉吟

有愛戀不忍聽可之迫有官曲憲不得顧恩私諸王當就國璽綬何累縷使時舍外殿宮省寂無人主

上增顧念皇母懷苦辛何以為贈賜傾府竭寶珍文錢百億萬乎帛若雲烟乘輿服御物錦羅與金銀

龍旂垂九旒羽蓋參班輪諸王自計念無功荷厚德思一効筋力靡軀以報國鴻臚擁節衛副使隨經

營費戚並出送夾道交輜輶車服齊整設鞞擘耀天精武騎衛前後鼓吹簫管聲祖道魏東門淚下露冠纓扳蓋因內顧俯仰慕同生行行將日暮何時還闕庭車輪為徘徊四馬躊躇鳴路人尙酸鼻何況骨肉情此詩蓋追寫諸侯就國之事也

任城王傳文帝卽王位彰與諸侯就國今此詩首云聖皇應數曆正康帝道休明是追述其事矣

沉吟有愛戀不忍聽可

之等句當是遜辭何以爲贈賜一段極形君賜之盛若誇耀不絕口者然其情愈悲矣

說本沈德潛

君至國表求祭先王曰臣雖比拜表自計違遠以來已踰旬日垂竟夏節方到臣悲感有念先王公以夏至日終是以家俗不以夏日祭至于先王自可以今辰告祠臣雖卑鄙實秉體于先王臣雖貧窶蒙陛下厚賜足供太牢之具臣欲祭先王于北河之上羊豬牛臣自能辦否者臣縣自有先王喜鰈魚臣前以表得徐州臧霸上鰈百枚足自供事請水瓜五枚計先王崩來未能半歲臣實欲告敬且欲復盡哀博士鹿優韓蓋等以爲禮公子不得稱先君公子之子不得祖諸侯謂不得立其廟而祭之也禮又曰庶子不可祭宗廟謂曰得月二十八日表知侯推情欲祭先王於河上覽省上下悲傷感切將欲遣禮以舒侯敬恭之意會博士鹿優等奏禮如此故寫以下開國承家顧迫禮制推侯存心與吾同之

覽御

五百一十六 案此表至情無文益見仁孝之性子桓妄以禮格之酷哉

夏六月魏王丕南征秋七月軍次於譙大饗六軍及譙父老百姓于呂東文紀設伎樂百戲日夕而罷

注

引魏

孫盛曰昔者先王之以孝治天下也內節天性外施四海存盡其敬亡極其哀思慕諒闇寄政冢

宰故曰三年之喪自天子達于庶人夫然故在三之義惇臣子之恩篤雍熙之化隆經國之道固聖人之所以通天地厚人倫顯至教敦風俗斯萬世不易之典百王服膺之制也是以喪禮素冠鄙人著庶見之讖宰予降冓仲尼發不仁之歎子頽忘戚君子以爲樂禍魯侯易服春秋知其不終豈不以忘至痛之誠心喪哀樂之大節者哉故雖三季之末七雄之弊猶未有廢縗斬于旬朔之間釋麻杖于反哭之日也逮于漢文變易古制人道之紀一旦而廢縗素奪于至尊四海散其過密義感闕于羣后大化墜於君親雖心存貶約慮在經綸至於樹德垂聲崇化變俗固以道薄於當年風頽於百代矣且武王載主而牧野不陣晉襄墨經而三帥爲俘應務濟功服其焉害魏王旣追漢制替其大禮處莫重之哀而設饗宴之樂居貶厥之始而墜王化之基及至受禪顯納二女忘其至恤以誣先聖之典天心喪矣將何以終是以知王齡之不遐卜世之期促也

襄注

丁宴曰天不佑魏子桓承祚父喪在殯大饗受朝

設伎樂百戲不忠不孝其罪上通天矣陳王之見疏魏之所以速亡也

陳思王
年譜

冬十一月乙卯漢帝告祠高廟使行御使大夫張音持節奉璽綬詔册禪位于魏辛未

通鑑土升壇卽阼

改延康爲黃初大赦

紀文

魏志蘇則傳臨菑侯植聞魏氏代漢發喪悲哭案此事魏畧亦載之蓋可信矣子建懷心事漢每於

稱謂之間見之如與楊脩書云德璉發迹於此魏足下高視於上京上京許都也漢帝所在故尊稱之曰上京惟漢行云在昔懷

帝京日昃不敢寧帝京指東西京長安故尊稱之曰帝京也離思賦云願我君之自愛為皇朝而口已敝愁賦曰委微軀於帝室

充末列於椒房登臺賦云揚仁化於宇內兮盡肅恭於上京雖桓文之為盛兮起足方乎聖明翼佐我

皇家兮寧彼四方寶刀賦云有皇漢之明后思明達而玄通七啓曰世有聖宰翼帝霸世贈丁儀王粲

詩曰皇佐揚天惠四海無交兵凡此稱謂皆隱然有漢朝在張天如曰論者云禪代事起子建發服悲

泣使其嗣爵必終身臣漢若然則王之心其周文王乎余將登箕山而問許由焉陳思王集題辭

文帝黃初元年十一月癸酉以河內之山陽邑萬戶奉漢帝為山陽公行漢正朔追尊考武王曰武皇

帝

黃初二年辛丑君三十歲

是歲監國謁者灌均希指奏君醉酒悖慢劫脅使者有司請治罪帝以太后故貶爵安鄉侯本傳帝問周

宣曰吾夢摩錢文欲令滅而更愈明此何謂邪宣悵然不對帝重問之宣對曰此自陛下家事雖意欲

爾而太后不聽是以文欲滅而明耳時帝欲治弟植之罪偏于太后但加貶爵魏志周宣傳君謝表曰臣抱罪

即道憂惶恐怖不知刑罪當所限齊陛下哀愍臣身不聽有司所執待之過厚即曰於延津受安鄉侯印綬奉詔之日且懼且悲懼於不脩始違憲法悲於不慎速此貶退上增陛下垂念下遺太后見憂臣自知罪深責重受恩無量精魄飛散忘軀殞命 藝文類聚 五十一 後君有寫灌均上事令曰孤前令寫灌均所

上三臺九府所奏事及詔書一通置之坐隅孤欲朝夕諷詠以自警誡也 御覽五百 九十三 春正月以議郎孔

羨為宗聖侯邑百戶奉孔子祀令魯郡脩起舊廟置百戶吏卒以守衛之又於其外廣為室屋以居學

者 文紀 君有制命宗聖侯孔羨奉冢祀碑 魏釋十九載此碑曹植辭梁鵠書丁俊卿曰碑在今曲阜縣碑本後有陳思王曹植正書七字

是歲君兄鄢陵侯彰弟宛侯據魯陽侯口譙侯林贊侯衰襄邑侯峻弘農侯幹壽春侯彪歷城侯徽平

輿侯茂皆進爵為公改封君為鄆城侯 通鑑 鄆城屬東郡 續漢書 東郡太守王機防輔吏倉輯等誣白君獲

罪君反旋在國鍵門退掃彤影相守出入二載機等吹毛求瑕千端萬緒然終無可言者 文館詞林六百九十五引君自誠令

黃初三年壬寅君三十一歲

是歲三月君兄鄢陵公彰等皆進爵為王 通鑑 夏四月立君為城王 本傳 君謝表畧曰臣自分放棄抱

罪終身不悟聖恩爵以非望枯木生葉白骨更骨非臣罪戾所當宜蒙 藝文類聚 五十一 是時諸王皆寄地空名

而無其實王國各有老兵百餘人以為守衛隔絕千里之外不聽朝聘為設防輔監國之官以伺察之

雖有王侯之號而儕于匹夫皆思爲布衣而不能得法既峻切諸侯王過惡日聞通鑑既違宗國藩屏之

義又虧親戚骨肉之恩袁注引袁子曰爲法之弊一至此乎陳壽武文世王公傳評

君有毀郵城故殿令文館詞林六百九十五

黃初四年癸卯君三十二歲

是歲徙封雍丘王本傳

五月白馬王任城王與君俱朝京師會節氣贈白馬王彪詩敘上疏畧曰前奉詔書臣等絕朝心離志絕自分黃

耆無復執圭之望不圖聖詔猥隨齒召至止之日馳心輩轂僻處西館未奉闕庭踊躍之懷瞻望反仄

謹拜表獻詩二篇帝嘉其辭義優詔答勉之本傳

六月甲戌任城王彰薨於京都文紀魏氏春秋曰初彰問璽綬將有異志故來朝不及得見彰忿怒暴薨

袁注引世說尤悔篇曰魏文帝忌弟任城王驍壯因在卞太后閣共圍棋並噉棗文帝以毒置諸棗帶中

自選可食者而進王弗悟遂雜進之既中毒太后素水救之帝預飭左右毀餅罐太后徒跣趨井無以

汲須臾遂卒

七月君與白馬王還國贈白馬王彪叙時待遇諸國法峻任城王暴薨諸王既懷友于之痛君欲白馬王同路東

歸以叙濶隔之思而監國使者不聽君發憤告離而作詩曰謁帝承明廬逝將暹舊疆清晨發皇邑日夕過首陽伊洛廣且深欲濟川無梁汎舟越洪濤怨彼東路長回顧戀城闕引領情內傷太谷何寥廓山樹鬱蒼蒼霖雨泥我塗流潦浩縱橫中逵絕無軌改轍登高岡脩坂造雲日我馬立以黃立黃猶能進我思鬱以紆鬱紆將何念親愛在離居本圖相與偕中更不克俱鴟梟鳴衡軛豺狼當路衢蒼蠅間白黑讒巧令親疏欲絕還無蹊擊轡止踟躕踟躕亦何留相思無終極秋風發微涼寒蟬鳴我側原野何蕭條白日忽西匿孤獸走索羣銜草不遑食歸鳥赴喬林翩翩勵羽翼感物傷我懷慙心長歎息歎息將何爲天命與我違奈何念同生一征形不歸孤魂翔故城靈樞寄京師存者忽復過亡沒身自哀人生處一世忽若朝露稀年在桑榆間影響不可追自顧非金石咄咄令心悲心悲動我神棄置莫復陳丈夫志四海萬里猶比鄰恩愛苟不虧在遠分日親何必同衾幃然後展殷勤倉卒骨肉情能不懷苦辛苦辛何思慮天命信可疑虛無求列仙松子久吾欺變故在斯須百年誰能持離別永無會執手將何時王其愛玉體俱享黃髮期收涕卽長塗援筆從此辭

裴注引魏氏春秋

還濟洛川古人有言斯水之神名曰宓妃君感宋玉對楚王說神女之事遂作洛神賦

文選洛神賦敘

何義門

曰韓詩漢有遊女薛君注遊女漢神女洛神之義本於此離騷吾令豐隆乘雲兮求宓妃之所在植旣不得於君因濟洛川作爲此賦託辭宓妃以寄心文帝其亦屈子之志也自好事者造爲感甄無稽之

說蕭統遂類分入情賦於是植幾為名教罪人不揆狂簡為發明其意蓋孤臣孽子所以操心而慮患者猶若接于目而聞于耳也義門讀書記

君雜詩六首之一曰高台多悲風朝日照北林之子在萬里江湖迴且深方舟安可極離思故難任孤雁飛南遊過庭長哀吟翹思慕遠人願欲託遺音形影忽不見翩翩傷我心案此歸途懷白馬王之作

也故特着離思二字彪時封吳王吳距京師最遠故曰之子在萬里吳有江湖故曰江湖迴且深是時廣陵

魏廣陵吳王濞屬都也彪封當在吳此吳在洛陽之東南故曰孤雁飛南遊禮記曰兄之齒雁行孤雁南遊則失羣矣著一孤

字以寄不同東過之恨也

黃初五年甲辰君三十三歲

是歲帝幸許昌宮八月為水軍親御龍舟循蔡潁浮淮幸揚州壽春界九月遂至廣陵冬十月行還許

昌宮文紀

是歲君有賞罰令畧曰使臣有三品有可以仁義化者有可以恩惠驅者二者不足以導之則當以刑罰使之諸吏各敬在位孤推一概之平功之宜賞於疏必與罪之宜戮在親不赦此令之行有如皎日

於戲群臣其覽之哉文館辭林六百九十五

新民月刊 曹子建年譜

黃初六年己巳君三十四歲

是歲文帝東征還過雍丘幸君宮增戶五百本傳君爲自誠令曰吾昔以信人之心無忌於左右深爲東

郡太守王機防輔吏倉輯等任著黑白獲罪聖朝身輕於鴻毛而謗重於泰山賴蒙帝王天地之仁違

百師之典議舍三千之首戾反我舊居襲我初服雲雨之施焉有量哉反旋在國鍵門退掃形影相守

出入二載機等吹毛求瑕千端萬緒終無可言者及到雍又爲監官所舉亦以紛若於今復三年矣

然卒歸不能有病於孤者信心足以貫於神明也昔雄渠李廣武發石開鄒子囚燕中夏霜下杞妻哭

梁山爲之崩固精神可以動天地金石何況於人乎今皇帝遙臨鄙國曠然大赦與孤更始欣笑和樂

以歡孤隕涕咨嗟以悼孤豐賜先厚訾重千金損乘輿之副竭中黃之府名馬充廐驅牛塞路孤以何

德而當斯惠孤以何功而納斯貺富而不吝寵至不驕者則周公其人也孤小人爾以榮爲戚何者將

恐簡易之尤出于細微脫爾之愆一朝復露也故欲修吾德業守吾初志欲使皇帝恩在塵天使孤心

常存入地將以全陛下厚德究孤犬馬之年此難能也然孤固欲行衆人之所難詩曰德輶如毛民鮮

克舉此之謂也故爲此令著於宮門欲使左右共觀志焉

文館辭林六
百九十五

案子建妾薄命二音當爲此時作

結云恩重愛深難忘召延親好燕私毛詩曰諸父兄弟備言燕私傳曰燕而盡其私恩所謂欣笑和樂以歡孤也

黃初七年丙午君三十五歲

歲夏五月丙辰文帝疾篤召中軍大將軍曹真鎮軍大將軍陳羣征東大將軍曹休撫軍司馬懿並受

遺詔輔嗣主帝崩於嘉福殿時年四十六月戊寅葬首陽陵文紀君有文帝誄

明帝太和元年丁未君三十六歲

是歲徙封浚儀本傳

太和二年戊申君三十七歲

是歲復還雍丘君嘗自憤怨抱利器而無所施上疏求自試曰臣聞臣之生世入則事父出則事君事父尚於榮親事君貴於與國故慈父不能夢無益之子仁君不能吝無用之臣夫論德而授官者成功之君也量能而受爵者畢命之臣也故君無虛授臣無虛受虛授謂之謬舉虛受謂之尸祿詩之素餐所由作也昔二虢不辭兩國之任其德厚也且曠不讓燕魯之封其功大也今臣蒙國重恩三世於今矣正值陛下升平之際沐浴聖澤潛潤德教可謂厚幸矣而竊位東藩爵在上列身被輕煖口厭日昧目極華靡耳倦絲竹者爵重祿厚之所致也退念古之授爵祿者有異於此皆以功勤濟國輔主惠民今臣無德可述無功可紀若此終年無益國朝將挂風人彼己之譏是以上慙玄冕俯愧朱紱方今天下一統九州晏如顧西尚存違命之蜀東有不臣之吳使邊境未得脫甲謀士未得高枕者誠欲混同

宇內以致太和也故啟滅有扈而夏功昭成克商奄而周德著今陛下以聖明統世將欲率文武之功繼成康之隆簡賢授能以方叔邵虎之臣鎮御四境爲國爪牙者可謂當矣然而高鳥未桂於輕繳淵魚未懸於鈎餌者恐釣射之術或未盡也昔耿弇不俟光武亟擊張步言不以賊遺於君父故事右伏劍於鳴轂雍門刎首於齊境若此二士豈惡生而尙死哉誠忿其慢主而陵君也夫君之寵臣欲以除患興利臣之事君必以殺身靖亂以功報主也昔賈誼弱冠求試屬國請係單于之頸而制其命終軍以妙年使越欲得長纒纒其王羈致北闕此二臣豈好爲誇主而耀世俗哉志或鬱結欲逞其才力輸能於明君也昔漢武爲霍去病治第辭曰匈奴本滅臣無以家爲固夫憂國忘家捐軀濟難忠臣之志也今臣居外非不厚也而寢不安席食不遑味者伏以二方未克爲念伏見先武皇帝武臣宿將年耆卽世者有聞矣雖賢不乏世宿將舊卒猶習戰陣竊不自量志在效命庶立毛髮之功以報所受之恩若使陛下出不之詔效臣錐刀之用使得西屬大將軍當一校之隙若東屬大司馬統偏舟之任必乘危蹈險騁舟奮驪突刃觸鋒爲士卒先雖未能禽權賊亮庶將虜其雄卒殲其醜類必效須臾之捷以滅終身之愧使石挂史筆事列朝策雖身分蜀境首縣吳關猶生之年也如微寸弗試沒世無聞徒榮其軀而豐其體生無益於事死無損於數虛荷上位而忝重祿禽息鳥視終以白首此徒圈牢之養物非臣之所志也流聞東軍失備師徒小屨輟食棄餐奮袂攘衽撫劍東顧而心已馳於吳會矣臣昔從

先武皇帝南極赤岸東臨滄海西望玉門北出玄塞伏見所以行軍用兵之勢可謂神妙矣故兵者不可豫言臨難而制變者也志欲自效於明時立功於聖世每覽文籍觀古忠臣義士出一朝之命以殉國家之難身雖屠裂而功銘著於鼎鐘名稱垂於竹帛未嘗不拊心而歎息也臣聞明主使臣不廢有故犇北敗軍之將用秦魯以成其功絕纓盜馬之臣赦楚趙以濟其難臣竊感先帝早崩威王棄世臣獨何人以堪長久常恐先朝露墳溝墳土未乾而身名並滅臣聞騏驎長鳴則伯樂昭其能盧狗悲號則韓國知其才是以效之齊楚之路以逞千里之任試之狡兔之捷以驗搏噬之用今臣志狗馬之微功竊自惟度終無伯樂韓國之舉是以於邑而竊自痛者也夫臨博而企竦聞樂而竊怵者或有賞音而譏道也昔毛遂趙之陪隸猶假錐囊之喻以寤主立功何況巍巍大魏多士之朝而無慷慨死難之臣乎夫自衒自媒者士女之醜行也干時進通者道家之明忌也而臣敢陳聞於陛下者誠與國分刑同氣憂患共之也冀以塵露之微補益山海燧燭末光增輝日月是以敢冒其醜而獻其忠本君雖上此表猶疑不見用故曰夫人貴生者非貴其養體好服終竟年壽也貴在其代天而理物也夫爵祿者非虛張者也有功德然後應之當矣無功而爵厚無德而祿重或人以爲榮而壯夫以爲恥故太上立德其次立功蓋功德者所以垂名也名者不滅士之所利故孔子有夕死之論孟軻有棄生之義彼一聖一賢豈不願久生哉志或不展也是用喟然求試必立功也嗚呼言之未用欲使後之君子知吾

八月詔曰古者諸侯朝聘敦睦親親協和萬國也先帝著令不欲使諸王在京都者謂幼主在位母后攝政防微以漸關諸盛衰也朕惟不見諸王十有二載悠悠之懷能不興思其令諸王及宗室公侯各將適子一人朝後有少主母后在宮者自如先帝令申明著于令明紀

太和六年壬子君年四十一歲

是歲正月君朝本傳有元會詩二月以陳四縣封君為陳五邑三千五百戶本傳有改封陳王謝恩章君每

欲求別見獨談論及時政幸冀試用終不能得既還悵然絕望時法制待藩國既自峻迫寮屬皆賈豎

下才兵人給其殘老大數不過二百人又君以前過復事事減半十一年中而三徙都常汲汲無歡遂

發疾本傳十一月庚寅薨明紀諡曰思明紀稱陳思王植時年四十一遺令薄葬以小子志保家之主也欲立之

初君登魚山臨東阿喟然有終焉之心遂營為墓本傳子二苗高陽鄉公志穆鄉公藝文類聚引曹植封二子謝恩章志嗣本

志字允恭少好學以才行稱夷簡有大度後改封濟北王晉武帝受禪降為鄆城縣公詔曰曹志履德

清純才高行絜好古博物為魏宗英朕甚嘉之其以志為樂平太守志在郡上書以為宜尊儒重道請

為博士置吏卒遷趙郡太守咸寧初詔曰鄆城公曹志篤行履素達學通識宜在儒林以弘胄子之教

其以志為散騎常侍國子博士帝嘗閱六代論問志曰是卿先王所作邪志對曰先王有手所作目錄

請歸尋按還奏曰按錄無此帝誰作志錄以臣所聞是臣族父問所作「何義門曰元問不以文章名

世安得宏偉至此意者陳王感愴孤立常著論欲上以身屬親藩嫌爲己地至身沒而元罔以貽曹爽與」以先王文高名著欲令書傳於後是以假托帝曰古來亦多有是顧謂公卿曰父子證明足以爲審自今以後可無復疑何義門曰允恭最稱好學豈有先王所作必待按尋目錄乃定是非且素知元罔假託何不卽相証明待帝再問邪或緣此論於司馬氏後事有若燭照身立其廷恐招猜忌故遜辭詭對耳後遷祭酒齊王攸將之國下太常議崇錫文物時博士秦秀等以爲齊王宜內匡朝政不可之藩志常恨父不得志於魏因愴然曰安有如此之才如此之親不得樹本助化而遠出海隅晉朝之隆其殆乎哉乃奏議當如博士等議晉書曹志傳帝大怒免志官後復爲散騎常待志遭母憂居喪盡哀因得疾病喜怒失常太康九年卒諡曰定公魏志裴注引志別傳案魏志崔琰傳植琰之兄女壻也則子建初娶崔氏世語曰植妻衣繡太祖登臺見之以違制命還家賜死崔琰傳注引則集中謝妻改封陳妃表爲繼配矣集中金瓠哀辭金瓠予之首女生十九旬而夭折行女哀辭云行女生於季秋而終於首夏三年之中二子頻喪子建天屬之可攷者盡于此矣景初中詔曰陳思王昔雖有過失旣克己愼行以補前闕且自少至終篇籍不離于手誠難能也其收黃初中諸奏植罪狀公卿已下議尙書秘書中書三府大鴻臚者皆削除之撰錄植前後所著賦頌詩銘雜論凡百餘篇副藏內外

姜忠奎所著書

荀子性善證 三卷

說文轉注攷 四卷

六書述義 十三卷

說文聲轉表 不分卷

緯史論微 十二卷

北平琉璃廠宏遠堂
濟南西門大街東方書社
廣州東山中山路一號明德社

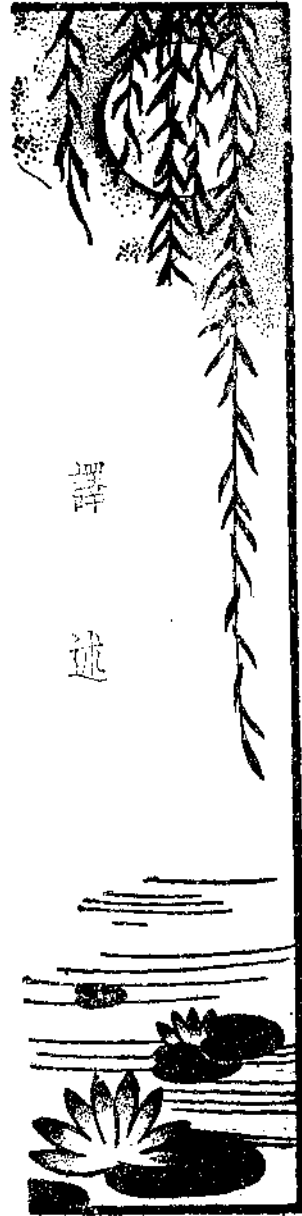
寄售

現在我們就進論尼采哲學之最著名的一部分了——即是他對於人生與行爲的意見以及他的超人思想。本來他的這些見解早成了公共的財富 (Common Property)，但這不是說他的思想就算得被正確的了解了，寧可說是一般的誤解他，以致於弄得他臭名滿身，甚而至於他的超人 (Superman) 思想也被一般人看得來如同看見一個可怕的瘋人 (Supermaniac) 一樣，到了現在，我們要想了解尼采之真精神，就應該把一切的叫成見廢棄，庶幾乎，我們才可在他的倫理學說中發現出許多有興味有教益的部分。假如此中稍有一二小疵，我敢說也絕無厭惡之處的！

尼采之人生論與行爲論

楊白萍譯

按：此文係自英國倫敦大學哲學教授渥爾夫氏 (A. Wolf) 近著尼采哲學 (The philosophy of Nietzsche) 一書中譯出。



譯 述

尼采說過當他剛好十三歲時，他的孩心已被道德問題纏擾不清了，尤其是罪惡的問題曾苦惱了他，很顯明的尼采生性，就不是一個人云亦云的人。後來他漸漸長大了，他愈不能忍受那些滿意於混沌沌沌過活的人，這些人不敢把眼睛睜開來正視人生，他們也從未曾加過一番考慮，向人生說出一句『是』(Yes)或『否』(No)的肯定話。

講起來，尼采對於人生與行的見解是經過了好幾個不同的階段。他的世界觀 (His conception of the world) 決不是帶有玫瑰色的，這種事實至少我們在他早年的生活中可以見到他。首先就像叔本華 (Schopenhauer) 一樣是一個悲觀主義者 (Pessimist) 他竭力否定人生，同時又逃到藝術裡去找尋避難地。而尼采之藝術的性向以及他的藝術的觀察，終身沒有捨棄過他，直至後來又大加色彩於他哲學的觀景 (Philosophic outlook) 并且因此又使他想到整個宇宙的進程，全人類的生命以及智識的活動都與藝術家們的創作相似。這是值得我們大加注意的。然而不久藝術於他也不能作人生之謎 (The riddle of existence) 的一個圓滿的解決了。此後他相信藝術不是人生問題的一個真實答案，寧可說是藉欺騙的幻像來逃避真實的一條路子。他以為向真實的世界去挑戰，去清理出宇宙之真實性來纔算是精妙，勇敢。我們看見他有一個時期會獻身於純正智識的追求，并且讚美縱是科學精神之一極細微的發現也高出乎藝術幻想之粗糙的飛躍。但這種觀念也同樣不能長久的滿足他。他發覺得他是被那些對人生加過一番考慮，但非

生活的學者們的『縐羊皮紙的老臉』(Wrinkled parchment faces)凍壞而且擊退了。此刻他纔認識到僅僅去研究人生絕不是把人生質地生活過，這只可說是逃避人生的另一條路而已。俟後他就進論到他終極的意見——人生之最充實而可能的理想。他以為僅僅真實地去看待生命還不够，一個人更應該奮力去生活一個全的生活。

這時候充實生命之理想首先印入尼采的腦裡，實由於他讀文學名著與研究天才如哥德(Goethe)等的影響。尼采像客萊爾(Carlyle)一樣，生就是一個英雄崇拜者。世界上的大英雄大天才之最能深入他的腦海者就是他們的生活較之一切原始愚人更充實更緊張。並且如我們已看到的，因為他深深不滿意當時的慘淡生活與思想纔激動起他作哲學的試探，到後來尼采果然得到了很大的成功。他對於他的人生觀算是奠定了一個智論和本體論(a theory of reality)的相當基礎。但是在這裡我們要說他的人生觀會大大影響了他的哲學的各部份方為正確。我想這種論斷就是尼采本人聽到也不會反對的罷。要是他的態度公允，那麼他可以指出這種相同的觀點幾乎可以適用到一切哲學裡去，因為大多數哲學的鑰匙都在他們那倫理的部門中找到。並且依照尼采的意思，他還可以說在人類的一切活動中求表現自己，就是完美，就是生命。即使在最抽象最疏遠的哲學沉思中也不能例外。無論如何，一個哲學系統最終造成了邏輯的組織，即是說完成了這個哲學系統本身的理性意義，必得先在這個哲學家的實際內心生活

中。有。其。動。念。與。默。感。雖。然。從。另。一。方。面。看。來，我。們。可。以。說。尼。采。的。人。生。觀。給。與。他。別。的。見。解。以。偏。見。和。路。綫，我。們。不。能。因。此。責。備。他。只。是。在。打。圈。子，只。是。問。而。不。答，因。爲。他。的。人。生。觀。確。是。植。根。在。他。的。知。識。論。和。本。體。論。上。的。

論及一般的人性，尼采以爲與宇宙間別的部分一樣，人是由於權力意志。(Will to power)衝動集中(Centres of Impulse)或至今尙在某一組織限度中爭取自身的縮權之本能所構成，通常所謂靈魂之物，也不過是權力之集聚，或是一切對之多多少少都要服從的主體(Subject)。他說：「只有一種主體的假設也許不需要，要假設多數的主體是同樣可能的，而這些主體的交互作用，相互爭奪通常都植根在我們的思想中與我們意識的底裡，統治權就賜給這「細胞」(註一)裡的一類貴族。(註二)照尼采看來，這種思想或可助我們說明無限人格之現象與死的意義了。」

本來生命的前進，一方面是由於我們的整個機體組織實行大鬥爭，即是說我們的全部本能與外界事物相爭奪，一方面是由於個體機構中之本能互相內攻，「凡一本能即是渴求權力之一角而每一本能又各有其主意以欺騙其他一切本能之模式(norm)」(註三)

再次論及意識這一概念(即是謂明白的意識)牠在人生中只佔次要的地位，唯有人生的工作在潛在意識與盲目的衝動之潛流中進行時，纔算是生命的大流中之燦爛的表面，一種本能之意識地出現時，

只算是出乎生命的大流中之潛流了，這恰好比生產工作之到了生命的王國時一樣。真正說來，生產工作只是瞬息的一刻，這只是後裔在轉變的不斷的進行中之一突發（an incident），而意識的覺悟之在本能的人生中也只是瞬息的一刻，一突發而已。這種理論是恰合於哲學家之反省的思想。『哲學家之大部分意識的思想是暗受了他本能的領導，且又被本能逼迫着取某種一定的途徑。在一切邏輯的背後以及表面上似有自主性的邏輯運動在背後，具有評價的觀念，明白點說，即具有保存某種形式的生命的生理需要』（註四）

意識的觀見與意識的思想本顯示出較深刻的理性，這我在第二章中已經暗示過的，為什麼尼采不在他健康允許他時，把他的思想弄得很有條理，而仍然繼續寫出一些格言式的東西？這因為他根本就不信任意識的理性與辯証的說法哪。他相信那無意識的與潛意識的提示他的推斷之本能的力量，更能證明本能勝過其他一切他能給與證明的意識思想。尼采認為一個人之意識的理性較之『大理性』（great reason）或者說較之自然付與人類本能之巨大智慧的總數，不過是『小理性』（small reason）而已。

自然，有一部分相同的理論得神秘主義者與（mystics）直覺論者（intuitionists）的同調，甚而至於在某些方面冷靜的經驗論者（empiricists）亦合流。例如彌爾（Mill）就常常認定說，若我們對一個有正確常識的人，他從未受過特殊的教育，却又處於裁判的地位，給與他一個忠告，而這忠告就是希望他作判

斷時不說用出他的理性，他的判斷（由於他本能的常識的提示）一定是正確的，而他的理性判斷（在缺乏必需的特殊教育情況下）一定是錯誤的。實在說近來關於無意識，潛意識活動的部分，大為學者們所留意，縱使我們不贊成全部的反理性主義者（anti-rationalist）的傾向，或者至少不承認反理智主義者（anti-intellectualist）之濫用「潛在意識」若我們說尼采之過分的襲擊以作反對他的理由，這真是毫無理由的了。

我們知道尼采的一些言論確被許多不了解或不記得他的對於意識思想，無意識，潛意識，本能等學說的人愚昧地誤解了。例如在查拉圖斯屈拉鈔裡（Thus spaks zarathustra）（註五），我們讀到他有這樣一句：『你要問我爲什麼嗎？我根本就不是一個能問得出爲什麼的人！』這句話就被許多批評家引來作尼采思想的解釋，或者說是他的誇大狂。然而我們要了解他的真意義在那裡，只消一看上下文就會明白的。在這同一段中他又繼續說出：『我所經驗得來的豈僅是昨天一刻之間的事嗎？我經驗到我所持的理論之理由已是很久以前的事了。』換而言之，尼采的理論爲他本能的力量，雖是無意識的，但確是很久就在他身上工作不停之成效，這早已爲他注意到了。他覺得沒有一種理性爲他能意識地了解的可謂正確。尼采這種見地也許會錯誤，但我們要知道這不是他一個人奇想的表白，他選述出了每個人的同樣見解。無疑的，從嚴格的哲學觀點說來，像奠基在這種無意識與潛意識勢力裡的理論，真是令人懷疑。因爲

這種說法致使一個人超出哲學的可認識界而又陷入一曖昧不明的區域，在這種地方使人很難分辨出究竟這是難言的深奧，抑是不能言說的妄謬。總之一個人對這種理論應該加以節省。我們看到尼采本人就是一個好例，這個例堪作走入無理性的（The darkness of unreason）這種黑死病的一個警告。尼采過去敘述他確確實實『本能地』覺得凡刻上莎士比亞（Shakespeare）之名的東西不是他自己的著作，要培根（Bacon）纔是這些著作的正作者（註六）但這不能蒙蔽我們去認識出前景（foreground），或說是心意識的部分與牠的背景（background），或說是我們的大多數本能有效的而又無意識的活動之內地（hinterland）裝扮在石灰光的意識裡。出現在台上之區別的重要性。真正說來，尼采之不看重有意識的角色，大半是由於他的言語過度。實際上他倡儀了一種哲學而又竭力勸人意識地去採納，並去追捕人生某一種理想，就表現了他不是真的不看重意識而以意識為一個不足重的丑角呀！

尼采之過於看重在人生深流中之無意識的勢力的一個不幸的結果，有時他在言辭間就不免洩露出一些極端的決定論（determinism）與宿命論（fatalism）的論調。然而恰與這種傾向相反他又着重在『創造的』（creative），或是天然有的『權力意志』之性格，這又被他對極端的不定主義（in-determination）與偶然之說（chance）提供出他的意見了。在同一的語調中，尼采又認定偶然與必然二者皆可影響宇宙進化的程序，特別能够影響人的生活。他說：「搖着偶然的骰子這隻必然之鐵手，永遠不過是賭戲。因此有

些回的點搖子出來完全與預定的點子一樣，而且是「一道」快 (Good sense)。我們之自告奮勇的事業與鵝的也僅與這鐵手搖出來的點子一樣，我們是太受限定了。然而僅想像我們十分限定了的情景也是徒然！要知道也許我們自身就用一雙鐵手來搖這骰子，因此即使我們所最慎重考慮的事業中，我們也不過玩玩必然這場賭博而已。這是可能的嗎！超出這種「可能」去，我們是不得不作下界的賓客，與地獄裡的皇后 (Proserpine) 在官庭內共作骰子戲」(註七)。尼采把偶然與必然組織在這段話中，看起來似乎有點奇特，但這與尼采之對自然事物的見解非常之一致。他雖說每個衝動之集中有其創造力 (creative power)，然而每一個衝動在別的方面又被其他的衝動限制，有許多人爲其生性之所制遠甚於別的限制。這些限制就引出了許多必然的要素，而每一個創造的自身却又引出一個偶然的要素。無論從那方面說來，尼采最終依舊是一致的相信意志自由有限制之說。他說：「你以爲自然、鄉土、氣候、習慣的教養可以改換你的意志，并且又能決定你嗎？誠然，這裡一大部分的意見是正確的，因爲這些東西確規劃了你的食物、住地、自然環境，以及你所在的社會」(註八)。究竟是什麼一種思想纔產生出這般論調？很明白的只有在困惑中的尼采 (nerplexed Nietzsche) 纔能够，并且這於他又似乎是與固有能力的定律相反對了。但是他又倡說思想雖無新能力，却可以「創造能力運動的新法則」，并且這種新法則又可以決定「人之新感情新希望」而不侵犯固有能力的定律 (註九)。他算是超過，也許是遭到循環的困難了。但無論如何，他已覺察出只有

有自由的假定(雖是一種有限的自由)人生與行爲的問題纔有牠的真意義。要是全部都爲必然的假說，那麼生命與行爲以及我們所想的事皆爲前定的了；但若全部都假定爲偶然，那麼沒有一樣東西，即使是我們的最好思想，也不能夠在任何事物上加上一點動作了。其實全部的人生與行爲的問題都緊接於我們的思想不爲無理性的勢力所前定，而是我們能夠去看牠的好與壞最低限度。我們要變革我們自身與我們思想之所得的幾層相符合這就是尼采所見的了。他雖執着人類是缺陷，但他却許牠以自由，他斷言「讀書可以改變我們……不過在我們的靈魂深處，十分的『深處』(down below)真有不可教化的東西。一塊無形神定的花崗石(granite)是預定的答覆特選給預定的問題的。」(註十)假如有人要再追問我們的學識或者我們的思想能夠改變我們到那種程度，或者說能夠幫助我們自身改變到那種程度？尼采的答覆是「我們只能像園丁一樣爲衝動效勞而已。」我們只能教化或改善衝動和本能所表現的一些樣式(styles)也許我們只可干預本能的一小部分，「我們要讓大性自行其道，我們只可在某些方面修剪和裝璜一點。」我們可以謹慎的自戒不完全落入他們的漩渦中，「我們可以讓他們依照他們的自然生長與範圍活躍起來，並且讓他們互相去惡戰。這樣一來，我們雖有一個痛苦的時候，我們還可以在這樣的混沌中得到大樂呀！」(註十一)

照尼采這種思想，人是完全可能爲自己教化(self-culture)的度量器——在某一定的範圍內，他能

新造他自己和他的命運。因此人生問題與行為論不是一個空泛的無味問題，而是一個真實的、有生氣的、有意義的問題——這真是人所值得去對付的問題。這兒就是尼采之堅決的挑戰：你向人生說些什麼？

『是』嗎？還是『不』？ (What say ye to life? Yea or Nay?)

我們要知道尼采之挑戰與「人是值得生活嗎？」這種濫用的問題不同。尼采是極端的鄙棄這種問題的。因為這種問題提示我們人生憑了外界的孤立的標準可以估價，可以被判為有價或無價的。這種說法素為尼采所反對。他固執地說：「人生之價值絕不能全由於引論別的事物可以估定。」(註十三) 生命自身就是牠最終的標準，就是一切裁判的準繩。我們能真正確定一件事物之為我們的信仰所宗者，必定是那對於生命有用的事物。生命自身就是我們所有一切判斷之最后裁判。在此我們還能藉別的事物來裁判生命嗎？尼采又再加上「一句」：除此而外，我們要想走進人生之價值問題，我們應該置身在人生之外，並且要了解生命是什麼以及……那些曾經在生命中真正生活過的人……每當我們一討論到人生之價值時，我們就算是在生命的呼息之下，透過生命的大眼，而生命自身就逼迫我們去決定價值。正當我們在決定價值之時，生命自身就用價值來穿透我們了。」(註十三) 因此我們可以說我們對待人生的態度就是牠的終極意義了。我們可以很歡快的擁抱人生，也可以屏棄了人生；我們可以向人生說出「是」，也可以向人生說出「不是」(Nay)——但不管在何種情況之下，我們的決定都不受任何外界的原因，不受任何外界的理

由與價值的幫助。假如我們向人生說出了「是」，也不是因為我們先估價牠，並且先就覺得牠是有價值。我們向人生說出了「是」，寧可說是我們發現了生命是值得生活的一回事。同理，假如我們向人生說出了「不是」，並不是因為我們找出了人生無價值，我們向人生說出了「不是」，寧可說是我們知道牠是一個重負。啊！照實說來，即使我們向生命採取了一種反對的態度，這還是因為生命本身在人生的否定價值方面找到了牠的表白。但唯有在這種情況之下，這是一種「衰頹的，孱弱的，倦怠的，罪惡的人生之表白……這是本能之衰微改變了牠自身而進入於「死」(Perish)的威令之下，這是一個人的命已定就該死的判斷。」(註十四)因為生命不僅能生長而已，牠還能夠宰治向下的傾向，而且任何一方面的前程都可意識的，謹審的加速和鼓勵着。

依照尼采的主張，人生只要是向上的，人生皆是毫無問題的，永遠是有價值的。我們應該無條件的肯定人生如生命之對自身作肯定一樣。然這不是說一切人生之形態皆可等價的。其實相差很遠，萬一都有價值了，其價值也有很大的區別。而決定其中價值量之大小者，全視乎生命之生活充實的量而定。所以「超人」僅是代表了尼采所認為人類生活之最大可能的充實的理想，或限制的概念。

然而尼采之特別早去專務於超人，英雄，天才，以及那些有超人般的成就的或其功業近似超人的，反對於許多人變為了一塊阻足石，讓我們最後再向大家說一次，尼采的目的真不是希望這個世界，這個

充實 (fulness) 不有超人或類似超人的哪。他並沒有企圖去殲滅凡庸，或把他們來作超人的奴役，他也並沒有嚴厲的阻擋他們。反之，尼采還認爲在人們中有一種階級的自然程序，他以爲有些人的才能與需要自然然而與別的人不同，不管一個人的地位處在那一種階級的自然程序裡，這也不足驕，也不足羞愧的——這恰是——樁被注意到了的事實。然而這種事實該留意却不可疎忽的，因爲一個人對人生與實體 (reality) 的全部觀景定與他之自然的稟賦不同，因此他的行爲也將有幾多不同之處。若想不顧這種自然的差別，那麼照尼采說來，其結果亦僅僞善的與困窮的人生而已。原來大多數人都未照着自然的區劃而生活，大家都帶上了一套假面具，玩着假的部分，因爲「少見多怪」(Mrs. Grundy) (註十四) 這位老太太有不神聖的恐怖，所以

「全。世。界。的。疆。土。都。是。劇。場，
男。女。們。都。是。唱。戲。的。戲。子。」

(All the worlds a stage, And all the men and women merely players.)

而尼采似乎很喜歡去揭開他們的面具當做玩意。

假如人類中之階級的自然程序得到了相當的考慮，那麼要想找出一個一切人都能行得通的行爲法則絕對是不可能的，並且設若人們只要能覺察出人類的行爲，同人類對於行爲之評價 (human value

tions of conduct) 是完全有助於人生和人生的需要，他們一定能夠看見，不僅是不同的人們應該有其不同的行爲法則，以應其天性與環境，就是同一的人們在不同的時代都需要不同的行爲法則。尼采貢獻了很大的地盤來表彰這就是在人類歷史上確曾產有的東西。他竭力的指示出「現今每一件好東西都是往古，那有利益的惡東西」(註十五) 在別處他又很生動地表述過「凡看見過昔年間包容有冰河的犁溝，很難想像在這兒將有森林草場河流的鄉村出現的時候會到來，在人類的歷史上亦然；那最野蠻的力量開出了路子，首先一定是破壞的活動，但是爲了後來的文明 (civilization) 可以建起華舍起見，這確乎是必需的動作。這些可怕的力量——人稱爲惡者——就是博學的建造家，就是人類的開路者」(註十六) 這裏尼采的意思是十分明白而且一點也不得遭反對的。但是關於道德觀念，他之歷史的或說是假歷史的論辯曾激起了許多正常的憤怒。即使我們就承認因爲他想表示出殘忍與復仇在人類早期的歷史上作過好的事件，到現今他還認定他們是好的話，然而要說尼采一點過錯也沒有這是一種荒謬。事實上他之歷史的或說是假歷史的推論實在是離題太遠了。幸好這些旁涉於他的哲學不大關緊要。因爲他很堅固地相信「雖然人們都執着研究道德價值及規律之起源與批評道德有關係，而其實一點也沒有關係」(註十七) 他在別處又加上了一句「一種道德可以由一種錯誤產出來，但這種知識一點也不關乎道德之價值問題的」(註十八)

講到此處，一定有人要問什麼纔算是批評或裁判行爲的正常見地從我們已講過的言論中看來，尼采一定要很明白的答覆生命自身就設立了唯一的正確的見地與道德裁判的基礎。但是還可再問這話確又暗示了什麼意義？

第一層牠包含了人生不應該附屬於任何東西——不附屬於天堂亦不附屬於地獄。依照尼采的主義，人生的格言不該是有生必有死，應該是戰勝者得以生存（man's maxim should be 'not Memento mori, but memento vivere'）他的忠告是：「弟兄們喲，要以你的道德權力來效忠於地，讓你那贈與的愛情與智慧，僅獻給地的意義……絕不要飛出地面去衝那永遠都撞不開的壁啊！這兒已有這樣多飛去了的，道德了」（註十九）他又再切迫地陳辭：「你要生活一種生活而能希冀再活一次，」不僅再活一次，却是無窮的次數呀！（註二十）於此我們看出他永遠再現（eternal recurrence）之理論的道德動機了。這種理論助成了人們看重生存於地之重要，并且增加了人生現實問題之嚴肅。不管怎樣，這大要之點是很明白的了。這恰與康德（Kant）之執着應該把人生看待成一個目的，不應該僅視爲手段，應該把牠看待成一個人，不應該僅當作工具看一樣（man should be treated as an end, and not merely as a means, as a person and not merely as a tool,）因之尼采也力說人生在地上應該視作目的，不該看作手段而已，至少也該看作一個滌罪所（purgatory）我想就是許多奉教的人也將贊成尼采之不主張現實生活的毀損爲達到另一種較高

的生活之大道這一說法罷。

第二層訴諸人生的道德標準，就包含那些凡能助人類生命之充實與富裕的東西皆爲好的 (good) 凡傾向於困窮生命的東西皆被認爲是壞的 (bad)。照尼采的意思看來，人就是一囊括本能，衝動，權力意志之集中的多少組織，構成因之一個人的這些本能愈豐富，他的機構愈健全，同時他的生命也將更充實。更美滿。在一定的觀念中，我們就可想到某些人具有人類在今日可能具有的大量的本能，而且這些本能力的力量恰合他們那和諧的機體組織，如此樣的人就是尼采的理想中之超人哪。

在此我們當留意到超人的一切的必需物和天賦的才能——(一)豐富的本能，(二)本能的力量，(三)和諧的機構。設若忽略了這些條件中最後一個條件——不用說尼采更需要超人應該有清楚與遠大的眼見——那麼他的超人一定要被匆忙的批評家們嘲笑爲一種巨大的蠻漢呀。由此看來，哥德或可算是最能接近尼采理想之一人，至于拿破倫一點也說不上，因爲尼采曾註解他把「超人的」(Superhuman)與「不仁的」(inhuman)連用在一起，而使一般好人對超人有恨惡之偏見者，却因爲尼采常常把「權力」(Power)一名詞來描寫超人。這個字自然而顯出那種粗暴殘鄙的力量。但在尼采看來，每一種本能或天賦才能 (Capacities) 好是一種權力 (Power) 一種「權力意志」，假如他用具豐富偉大才能者來描述他的超人就完全與他用權力一詞一樣了，並且因此他還可以少遭人的惡恨，更得到多的了解了。

尼采之超人，他以為是他完美的，自信的人格之最圓滿的可能實現（他想）『人之職位僅是些枝節節的樣本』（註二）他們的才能和本能是非常之受限制着不得發展，他們不是『十全的』人（All-rounder men）尼采又很玄妙的說：『有的人缺少了一隻眼，有的人缺少了一個耳朵，有的人缺少了一隻大腿，而別的人竟缺少了舌頭，鼻子，或是——一個腦袋！』不僅此也，他還看見比這些殘疾更壞的東西，如『顛倒的跛子』（Reversed cripples）是說那些『只有一種東西的人，而且有得太多了！——『僅只有』一隻大眼，一張大嘴，一個大肚子，或有別的大東西的人。』他曾親眼見過『一隻與人一樣大的耳殼……棲止在一支很瘦小的軀幹上——然而這軀幹就是人哪！人謂這隻大耳不僅是一個人，而且還是一個大人，一個天才……但這只是一個顛倒的跛子，他具有一件東西過分的多，對於別的東西，却又過分的少……我看見人打倒了，橫尸在戰場上，或是在屠宰場中……血肉橫飛，四肢零散——但不是一切的人哪！真不是一切的人（Complete men）』（註三）

然則什麼是人們這般殘缺的原因！尼采認為是沒有做過一件足以造就完人的可能條件，而反做出了許多不可能的事件。從這方面說來，尼采認定基督教有倍大的罪惡。基督教算是與地球與血肉以侮辱基督教的使人貧血與病弱的一切理想，化算是阻障了那更有力的如希臘人所從事的理想（註三）他痛斥如一般人所想像的『道德是將全世界改變成一座病院，而使每個人成爲別一個人的看護』（註四）

自然尼采對於真正的基督教與異教徒自有牠利別的認識然而他看到他周圍都是妥協的形式使他大大的不高興（他很輕蔑地說）『現代人的生活就在基督教與異教的往復中渡過了，在秘密的虛偽的基督教之門前與古怪作同樣可羞的無生氣的兒戲中渡過了；但現代人却不能在這古怪之下繁榮呀！』（註二五）真的，在現代文化中與古希臘文化比起來令人感到缺乏誠實的痛苦。事實上現代文化也只是『生命的一種裝飾——一種隱避和破壞』而尼采之為生命與行為的較大真誠詠辯乃當作走向純正文化（Genuine culture）之一步，即使這種真誠『一定要破壞裝飾文化（Decorative culture）的整個系統』（註二六）尼采也不能顧及了。

依照尼采所想到的來說，人之理想的形態就是超人的那個樣子。超人是完全的誠實。他是他所表露出的那個人，他亦只能表露出他是的那個人（This is what he appears to be, and appears as he is）他是十分的；他的生活是自治的與自動的。他自願的作正義之事，並不是有別人的命令命令他去作他之自戒的。不作壞事。僅是因爲他完全被作好事所佔據也並不是服從任何外界所安置的『禁止（Don't）』這個命令。一般人則不同，常人雖不完全是，而大半確是依賴別人的意見與例証爲生活。常人尊重，或是假裝着尊重外界製定的典型，他們是特別爲外界所安置的禁令作祟了呀！

假如尼采知道的話，他一定要引用一個故事來證明他之倫理理論的這種面貌。這故事敘述一個小

女孩，有人來問她的名字。她說：「我做瑪麗。」此人再問她：「你叫瑪麗什麼呢？」（Mary what?）這小女孩遲疑了一會兒乃說出：「媽媽常常叫我『瑪麗不准』（Mary Don't）」（註二七）這個故事也許可被尼采認爲是自從亞當（Adam）與夏娃（Eve）逐出伊甸園以來，一般希伯來人和基督教徒的思想與「在天上的父」關聯的簡明的表示。像這樣的人生之否定的樣式不爲尼采所樂取。這就是從他的行爲之理想劃分的標竿哪。

同時尼采雖斷言討論什麼是當爲的較之討論什麼是不當爲的是更要聰明點，然而我們不能太着重的說尼采就明白的承認外界安置的行爲法令對於一般人之需要。他說：「在這個大陸上，所有那些說：『禁止做這樣，要放棄克服你自己！』的道德系統，於我真是可厭的東西，然而在別的一方面我歡喜那些鼓勵我去作幾多事業的道德系統，日夜不息的再作，睡時做夢也夢見在作我的思維，除想把牠做好而外別的什麼也不想，而且也只有我一個人纔能作這事，像這樣過活的人與他的生活無關之事物一件件的驅除出來，他見着今日去掉這樣，明日又去掉那樣，他一點也不忌恨與反對……或許他竟未完全看見事物離開了他——他的眼睛是十二萬分的注視着他的目標，向前看，不旁觀，不後顧，不下覽。我們要做什么就應該決定拋棄不做的什麼，在我們做的一些事業中遺棄了別的不做……然而這不是說就這樣去滲淡經營我的困窮，我不願那要義是否定的與自暴自棄的任何否定道德。」（註二八）尼采信仰的是「阿林披

亞斯。(Olympus) (註四五)却不是那十字架上的人。(註二九)

然而縱是超人亦不能保有他全部的本能，同時亦不能把他所保有的本能平均地發展，因此說他的某些本能若完全不用就必然要萎縮的，而別的本能亦僅能佔住一從屬的地位。在他的身體機構中只有某一些本能够佔優勢，能够完完全全的得到培養。但我們一定要注意在尼采所思想的超人中，一定不讓他的衝動蔓生蔓長。他是他們的園丁，栽培一些，刪除一些，疏忽其餘的。他培植他的花園，他就是他自己。十足的主人。一談起本能的『教化』(cultivation)這是特別值得注意的一件事。這裡面包含了他們的『精神教化』(Spiritualization)例如色慾之化作愛情，敵意(再舉一例)之化作不再想我們的敵人之消滅，反因為競爭實現了價值，因此在政治生涯中，我們有時候遇見在野黨走來營救執政黨的奇觀，亦或是執政黨保全了在野黨不致於解體。如此的事真多得很！(註三〇)

超人所表現的特徵，不是如一些人所想的那樣殘酷的，自己放縱，而是很嚴格的，自行懲戒。他之行為的天然出發并非取悅於你 (So-as-you-please) 的禮貌之結果，而是長期訓練的成效。尼采說：『凡藝術家知道如何區別他自己要離開的情境是他最「自然」的一條件，并知在「頃刻」之間如何去自由處置，安排整理，組織——這算是何等嚴密精確的承受了一千條則律啊……這則律就是憑思考以反對一切的陳說的』(註三一)這也就是生活的藝術了。

並且超人的外表行為亦不是一定要與通常接受了的好行為之則律不同。尼采很明白的說：「自然，假如我不是蠢人，我一定不拒絕去避免和反抗許多大家都稱為不道德的動作；同時許多稱為道德的動作一定要受我的愛惜與鼓勵；在這兩種情形中，我以為一切動作都該除去。現今所流行的觀念而用另一種動機來實踐」（註三二）例如他的超人並不是殘酷的自私者，反顯示出他是爲了別人焦慮，他對於無力者較之對於自身或者類似超人之流更仁厚，但是他之援助無力者與不幸者，不是出於純粹感情的可憐，亦不是對痛苦之病的感受，他之所以助人者，寧可說是因爲他之過多的權力（Superabundance of power）在他身上產生了衝動促使他去帮他所能幫助之處，去增進需要增進的一切東西（註三三）

尼采之非難受苦的禮讚是很容易誤認爲殘暴，但這是一種笨拙的錯誤。我們應該記着尼采一生受過了不少的痛苦，因此他之反對痛苦取一種過分的柔弱態度，不僅表明了他之對於別人的痛苦，有時爲大家所未曾親自嘗試過的痛苦之感受，而且還表示了他之獨立與勇敢的不屈不撓之精神。在他眼光中，「丈夫氣」（Manliness）即是最高的道德——「道德」在牠原有的意義中，他希望看見養成他稱的「悲劇之意義」（a sense for the tragic），即是說能者如英雄一般的向人生挑戰，忍受着千千萬萬肉體承受的災禍而不發出怨言，在爲了幾多偉大的非個人主義而戰的戰場裡絕不吝惜自己（註三四）（查拉圖斯屈拉說）「我的痛苦，以及我同胞們的痛苦，有什麼要緊，我眞是在力求幸福嗎？我是在力求我的工作嗎？」

尼采曾經熱情地盡量地寫其超人(一名大才,英雄等等),他的名字也幾乎全被人認為與超人這個概念相同。因此除開對尼采之真正含義的超人那種流行的錯誤觀念而外,還有以為超人的特性是企圖造成每個人的直接理想這種普遍的印象,這很容易看出這是對於一些人加倍誤解的誘惑,許多粗莽的軍人以及別的人以為自己就是超人之一類,以為自己就是一種新哲學理想之化身,這很合他們的意,然而這纔是一種獸性的錯誤。這種可能產生的錯誤,尼采早就預料到了,所以他力求克服這種思想。(他抗辯道)「獨立,自由,發展與全部放任。(Laissez aller)恰被那些無十分嚴格限制的人鬧得非常之激烈。」(註三六)不管怎樣,尼采沒有一種最遙遠的企圖去混亂地建立一個普遍的理想以代替別的一個。他不相信普遍的理想可以同樣地適合一切的人。他說:「無論一個人有什麼理想,他不該堅執牠就是這個理想而已。」(註三七)他的全部爭論之主要的一點,就是在人羣中有其階級的自然程序,因之行爲之一種同樣的理想或標準絕不能同樣的安放在一切人之上。他之反對基督教與流行的道德觀念絕不是完全否認他們,而只是反對他們的壓制(Tyranny)反對他們僅追求道德的理想,反對他們那毫不區分的向各種樣的人要求而不顧及他們之階級的自然程序。尼采知道在歷史上無近乎超人之人,他也不能夠巧言奉承同時代之那一個就是接近超人者,因此這一定需要猛勇的人把自己造來適合那個理想。真的

尼采也會想過超人可以藉人類之一悠長而緩漫的進化程序進化出來，就如人類之曾由猿猴進化而來一樣但是他限制了他的意見，最後他想假如其餘的人，不藉強迫高級的自然階級之人的觀念與理想與自己的同等來壓制高級的自然階級之人，那麼超人算是高級的自然階級之人最能接近的理想，並且常常增多其人數哪。

尼采之不表同情於基督教與民主政治半由於他們之固執人類的平等。可是尼采本人相信的是人類不平等，而且將來也絕不能平等。人類平等之理論以及基定於此之道德，在大的方面說，尼采認爲要負缺乏偉大人格之責任。因此他執着要整個國家纔能產生六七個偉大的人物出來。（註三八）假如人們都知道識別偉人之真價值了，他們一定要在不息的生產人數中有意識的審慎的力求造就更適合偉大的個人（超人）產生之條件，這種準備工作一定要在一切階級中浸染一種「人之新樂趣」與新品格而勸人吸收這種工作就是尼采自訂的使命。但他並無意思去規定一切人都相同的同一理想，反之他是希望每一個人。在階級的。自然程序裡。實現其自身的。真實地位。並且要誠實的快樂的。把自己的一份。做得很好，而絕無空泛的思想與遺憾。他又說：「一個有天賦才能的職工，或是一個學者，假如他很滿意他的藝術品，他就可以炫耀於人了，且很樂意的滿意的注視着人生。另一方面，則只有一個補鞋匠或一個教員保持一種殉教的風度，使人知道他是生而爲善者，這種樣子算是最壞了。實在說，只有……有某一種天賦才能而

且能運用牠算是最好。了。這就是文藝復興時代，意大利式的道德(Virtù)。(註三九)

論及人群中之階級的自然程序，尼采大概分爲兩大階級：(一)爲「主人」(Masters)階級；(二)爲「奴隸」(Slaves)階級——一種很不幸的名稱。凡(一)階級的「主人」就是那些自然強有力和自信的非凡之人；而(二)階級的「奴隸」即是那些自然貧弱和依超他人之意見與行爲之人。一個人偶然的屬於這兩大類型之任何一面，真是不足驕，也是不足羞的事情，而是該真誠的去對付的一回事。事實非常之人有實現其生命的權利，同樣平庸之人也有實現他生命的權利。

不過對於非常之人，具有「主人」靈魂者，尼采特別視爲可以實現他的理想之超人。他們應該容受嚴厲的自我教育(Self-discipline)向那個理想奮鬥。然而常人在他們自己的生活中，也可取得致用的快樂的生活。在尼采的思想中，他以爲「常人」之爲常人是一種樂趣……要把任何異議視作本質的平凡(Plain)。這是深厚的思想家之無價值處。要知道，異議是「有例外之可能」的第一個條件。凡一種高等文化也是由此決定出來的。』很明白的尼采并未企圖超人要壓制常人或是想盡方法來剝削他們。常人也可有滿足的快樂的生活，不管是超人或衆人也不會做出那種毀壞自己命運的事情來。因此尼采之憤怒的對那些「社會主義者的暴徒們」(Socialistic rabble)，乃由於他們「陷害了工人們的本性，快樂，以及他們對生存的滿意；社會主義者引動他們忌妒，教會他們報仇」(註四〇)。

尼采尊重沒有虛偽的常人，無論如何不讓他們叛逆，不讓他們衝突，務必讓他們保存「團體道德」(Herdmorality)讓他們保持「綠色牧場上快樂」(Greenpasture happiness)的理想，甚至於他們的宗教意見。尼采評論道：「世上有些端莊勤謹之人，他們一身都被宗教刺繡着與最高人格之鑲邊無異，這於保持莊嚴甚善，同時也美化了他們。」(註四二)至于要想把我們自身從流行的道德理想之制裁中解放出來，尼采警告吾人，最重要之注意點不是從何種道德解放出來，而是我們爲了甚麼纔要求解放——我們要把甚麼新理想去代替舊理想。查拉圖斯屈拉問：「自由你在呼喚你自己嗎？我願能聽到你裁治的思想，我不願聽你從羈絆裡逃跑了去，你真的以脫逃制裁爲名嗎？許多人從他的奴役地位逃走了時，也就逃脫了他的最後價值。」(註四三)

這樣看來，尼采并未想把他的超人之理想預備普遍的採用。世上竟有許多尼采之「不道德主義」(Immoralism)的胡說，然而這是全由於誤解了尼采之超人的真含意和他的理想中之人這二者的影響。同時我們還可注意到爲中選的少數所擇之理想，不是從一切困難中得了解放了。假如牠有了效驗，我們可公斷牠爲一切人都有幾分可用得的人生之最後理想。這話我想尼采也不會完全否認的罷。這在他的著作的某幾節中也提到過的論點。然而在這種情形之下，他的階級之自然程序與各種道德又將作何解答。答覆是尼采把低等階級之道德認爲是發展到超人這高等理想之路上的步驟。只要是真屬於低

等階級向民族高等的理想真不適宜於他們，拿他們的解放事業來說，這是要被誤解的。像這樣的人遵守習慣與條例却有很大的價值，不過在另一方面，尼采雖有遺傳的熱烈信仰，他還是不深信人類階級有一定一個人之屬於某一階級，要以他自身是怎樣一個人來定，不是以他的父親或祖父是什麼來定。尼采叫喊道：『自○今○以○往○讓○你○的○光○榮○不○是○從○何○處○來○，只○問○你○是○去○向○何○所……你○的○高○貴○不○准○向○後○看，只○是○向○前○瞻。』（註四三）假如是這個樣子，我們便不能從一個人的身家說出他的身分是一個『生就的主人』（*Hereditary nature*）或者不是了。在這最后的憑藉中，我們就想到個人應該自行決定，並對於其行為的結果負責（*The individual must decide for himself and take the consequences*）總而言之，尼采思想中之超人這理想不是一種軟弱的放任，而是一種嚴厲的教養。

並且對於那些沒有虛誤了去實現他的天賦才能之人，在尼采的理想中是定有一些東西給他們的。一個充實的、勇敢的、天生的個性自會有消息傳給每個聰明伶俐之人。雖然尼采的明明白白的貴族主義之傾向（*Aristocratic leanings*），以及他公開的輕視社會主義（*Socialism*）與民主主義（*Democracy*），然而我們甚致于在民主主義者中也找到了超人之福音（*The gospel of superman*）的同調，這也就無足驚奇了。尼采也許誤解了民主主義和社會主義之最深的意義，雖然關於人類平等之說有若干博人喝彩之詭計，為尼采所深深痛恨，並加以拒絕者，然而民主主義之真正目的所在與牠所助以成就者是給個人以更廣

大的。受。教。的。機。會。民。主。主。義。之。最。遠。大。的。目。的。不。是。一。切。人。都。同。等。而。是。要。求。同。等。的。人。依。照。他。天。賦。的。成。分。都。該。有。個。培。養。自。身。特。性。的。機。會。這。個。目。的。可。謂。是。與。尼。采。內。心。中。懷。的。那。個。目。的。相。像。在。第。一。章。中。我。已。指。示。過。尼。采。很。熱。烈。的。尊。重。民。主。政。治。有。一。種。結。束。國。際。間。互。相。仇。恨。之。傾。向。因。此。人。類。可。望。貢。獻。出。全。部。力。量。於。較。野。蠻。戰。爭。更。高。尚。的。事。業。一。切。國。家。與。人。類。可。望。不。相。妨。害。與。慘。死。而。反。相。鼓。勵。與。幫。助。畢。竟。現。代。民。主。主。義。之。精。神。與。尼。采。之。哲。學。不。如。一。般。所。斷。言。的。相。反。同。時。如。我。在。第。一。章。所。指。示。出。來。的。他。的。對。於。人。類。將。來。國。際。間。之。關。係。的。意。見。也。只。有。一。種。虔。誠。的。願。望。完。成。的。好。意！

(註一) 這絕對不能認爲是尼采之物質主義(Materialism)的證明，此處尼采毫無「物質」的意思，一切都是「權力意志」。

(註二) The Will to power, vol. ii, § 490 (P. 18).

(註三) Ibid., § 481 (P. 13).

(註四) Beyond good and Evil, § 3 (P. 8).

(註五) Part 11—"Poets" (P. 151F.).

(註六) 請看George Brandes' Nietzsche (P. 115).

(註七) The Dawn of Day, § 130 (P. 137).

- (註八) Eternal Recurrence, § 28 (Vol. xvi, P. 251F.).
- (註九) Ibid., § 29 (P. 252).
- (註十) Beyond Good and Evil, § 231 (P. 151F.).
- (註一一) The Dawn of Day, § 550 (P. 388F.).
- (註一二) The Twilight of the Idols—"The problem of socrates," § 2 (P. 19).
- (註一三) The Twilight of the Idols—"Morality," etc., § 5 (P. 33F.).
- (註一四) The Twilight of the Idols—"Morality," etc., § 5 (P. 30F.).
- (註一五) The Will to power, vol. ii § 105 (P. 404).
- (註一六) Human All-Too-Human, vol. i, § 210 (P. 228).
- (註一七) The Will to power, vol. i, § 250 (P. 212).
- (註一八) Joyful Wisdom, § 345 (P. 282).
- (註一九) 查拉圖斯屈拉鈔第一冊「贈賂的道德」(見郭沫若譯本—譯者)
- (註二十) Eternal Recurrence, § § 25, 27 (vol. xvi, P. 250F.).
- (註二一) The Will to power, vol. ii, § 881 (P. 317)

(註二二) Thus spake zarathustra, part II, "Redemption" (P. 166F.).

(註二三) The Antichrist, § 22 (P. 151); The Will to power, vol. i, § 361 (P. 291). etc.

(註二四) The Will to power, vol. i, § 395 (P. 316).

(註二五) Thoughts out of Seanson, vol. ii—"Schopenhauer," § 11 (P. 112F.).

(註二六) Ibid., "The use and abuse of History," ad fin. (P. 199F.)

(註二七) 譯者註：照西人習慣，姓氏常在名字之後，今有人再由瑪麗之姓氏，因幼小不復記憶，故不能答。然因其母常以瑪麗不准之辭禁令此小孩，故印象頗深，人問其姓氏，則以其母之言答之，作者引此故事，以見一般之受制于嚴威之下而不敢內其理由也。

(註二八) Joyful Wisdom, § 301 (P. 238F.).

(註二九) The Will to power, vol. ii, § 1031 (P. 407).

(註三〇) The Twilight of the Idols—"Morality," etc., § 3 (P. 28F.).

(註三一) Beyond Good and Evil, § 188 (P. 107).

(註三二) The Dawn of Day, § 103.

(註三三) Beyond Good and Evil, § 260 (P. 228), § 293 (P. 259).

- (註三四) Thoughts ant of Season, vol. i.—“Richard wayner in Bayreuth, § IV (P. 130F.).
- (註三五) Thus spake Zarathustra. End of part IV, (P. 402).
- (註三六) The Twilight of the Idols—“Skirmishes,” etc., § 41 (P. 103).
- (註三七) The Will to power, vol. i, § 349 (P. 100).
- (註三八) Beyond Good and Evil, § 126 (P. 94).
- (註三九) The Will to power vol. i, § 75 (P. 64F.).
- (註四〇) The Antichrist, § 57 (P. 219F.).
- (註四一) Human All-Too-Human, vol. i, § 115 (P. 124).
- (註四二) 查拉圖斯屈拉鈔第一冊——「創造之路」(見郭沫若中譯本——譯者)
- (註四三) Thus Spake Zarathustra, part III—“Old and New Tables,” § 12 (P. 248).
- (註四四) Mrs. Grundy 此為古書中一女人,其含意為「少見多怪」今引申用作拘守禮節之意——譯者,
- (註四五) Olympus 阿林披亞斯為希臘一大山之名,昔年希臘之競技會即於此山上比賽,今著者舉此,乃為力的崇拜之意——譯者。

新民月刊 譯述 尼采之人生論與行為論

層冰堂五種

曹·阮·陶·三家詩箋定本
靖·節·年譜定本
層冰文畧

出版

梅縣古公
憑先生著

單宣紙本國幣二十一元

毛邊紙本國幣十元

光有紙本國幣五元

通訊處國立中山大學中文系

第二卷第三期要目

商職月刊

公債與財政

馬場財政和大眾生活

國聯機構動力衰弱

汎世的毒品貿易

天津剪影

算術平均數證法及例解

試算表

太原西北實業公司會計規程草案

商職月刊社發行

天津東馬路公立商科職業學校內

▲價目

每月一册	本埠一角二分
外埠一角五分	半年六册
本埠五角五分	外埠六角
全年十二册	本埠九角
外埠一元	郵費在內
自取者免	

晚榆雜綴

胡元入主中夏百年社會風俗之變遷

胡元入主中國。此百年中社會風俗完全改變。欲考唐宋以前之社會。非至日本不能得其彷彿。吾人今日所衣者胡服。非大漢衣冠也。所行者胡禮。非漢官儀也。世多習而不察。茲擇其著者言之。

(一) 始象胡俗地不鋪席。古人席地而坐。故地必鋪席。周禮司几筵註。筵亦席也。疏。初在地者一重謂之筵。重在上者謂之席。蓋筵所以鋪地。席所以坐。註疏區別甚明。史記梁孝王世家。帝詭席舉身曰。諾。漢書篤不疑傳。登堂坐定。不疑據地曰。竊伏海濱聞暴公子威名久矣。灌夫傳。紛起爲書。坐皆避席。伏已。嬰爲壽。獨故人避席。餘半膝席。此漢時席地而坐之證也。其坐則以尻著。以膝隱地。與跪相類。宋史。藝祖與趙普圍爐議伐北虜。則宋初坐尚席地。今日本屋每間皆鋪席。有四席六席八席十二席之別。卽其制也。

古人坐跪相類。故其視不甚重。至坐不席地。則恒以跪爲難。元史憲宗紀。擒欽察部酋巴齊馬克。命之跪曰。身非跪。何以跪人爲。其視跪之重如此。知席地之俗至元已廢也。

(二) 椅桌盛行坐不席地。古坐以席。憑倚則有几。承食則有案。無所謂椅桌也。椅字桌字皆俗字。爲字書所無。考高坐漢已來始有之。其名謂之牀。說文。牀安身所坐也。宋以後始有椅桌。楊大年談苑。咸平景德中。主家造檀香倚一副。宋史。鹵簿有金倚。皆作倚。不作椅。清波雜志。高



雜 俎

閩縣程德樹都廷

踐祚之初躬行節儉。設一木卓置筆硯等。並無長物。又嘗詔有司毀棄螺環椅卓。黃朝英靖康緇素雜記。爲人所倚者爲倚。卓卓在前者爲卓。是宋時倚或有作椅者。然卓尙不從木也。通俗篇。卓字元以前未見。椅則陸龜蒙詩竹牀蒲椅。但止高僧用之。程子語錄。天下無一物無禮樂。但置兩隻椅子。纔不正便無序。張子理窟云。古人無卓椅。智非不能及也。但席地則體恭耳。朱子家禮載用器具。有卓子交椅三大賢。俱以倚爲椅。則不可斥爲俗矣。王銍默記。徐鉉入見李後主。取椅子相待。是五代末已有椅子之名。但皆無背。貴耳錄載蔡京製太師椅。則有背之椅。始於蔡京。亦稱交椅。岳珂程史。爾但坐太師交椅。此鏤掉在腦後可也。惟宋時雖有椅桌。并不通行。大抵惟豪富之家始有之。且女子坐仍席。地老學庵筆記。往時士大夫家婦女坐椅子。兀子則人共譏笑其無法度。此其證也。元史。肆赦儀。開門官取赦書於卓子讀。此爲卓字入正史之始。癸元滅欽察及旭烈兀西征以後。習見歐俗。蒙古人又最不潔。因盡廢鋪席之制。而以椅桌代之。觀老學庵筆記。知宋雖有椅桌而地之鋪席如故也。陸平記事。平江圍急。士誠密以小兒置街上。有顧姓收抱之。此子每飯必須椅棹方食。若席地與之不食。蓋習宮中故事也。據此知元末雖已盛行椅棹。而民間仍多席地而坐者。

(註)老學庵筆記中之兀子。卽今所謂橙子椅子。雖始於宋。而棹則晉以來以有之。但皆作棹。晉書王獻之傳。魏時凌雲殿榜未題。而匠者誤釘。乃使韋仲將懸橙書之。晉陽秋。何無忌與高祖夜謀。其母置橙於屏風上。窺之。涪翁雜記。椅橘屬。今人書棹爲橙。非通俗篇。橙旣屢見舊史。而棹惟傳橙錄用之。涪翁偏執釋氏文而不信舊史。是其蔽也。

(三)始不穿木屐而用釘鞋。宋以前上下均著木屐。草屨。御覽六百九十八引風俗通。延熹中京師長者皆著木屐。婦女始嫁作漆畫屐。五色采作系。宋書謝靈運傳。常著木屐。上山則去前齒。下山則去後齒。是屐以木爲之。有兩齒。所謂系者。謂以繩係於足指之上。今日本人無論男女皆著木屐。其式猶古之遺製也。說文。屨。屐也。屐。屨也。二字互訓。今日本人所著之草鞋。亦以系貫足指上。製與屐同。惟以草爲之。而下無齒。宋書劉敬宣傳。夜與僚佐宴集。空中有放一隻芒屨於坐中。可見漢魏六朝屨屐無論貴賤男女通著之。唐以後弓足盛行。故其用止限於男子。太平御覽服章部。屐屨并列。知宋時上下猶通行也。今南方遇雨則著板鞋。北方則著油鞋。或釘鞋。則屨屐之廢。蓋在胡元入主

中夏以後。

屐屨之制與地之鋪席有不可離之關係。古室既鋪席，故入室必脫履。禮戶外有二屨。莊子陽子居脫屨戶外，膝行而前，皆其證也。六朝九錫文中屨有劍履上殿之語，以不去履為殊禮。知古人入室必脫履也。今日本猶沿此俗，屐屨之設，正為便於脫卸。至地不鋪席，則反不如板鞋釘鞋之便矣。

(四) 始不佩劍。通典自天子至於庶人，咸皆帶劍。史記載毛遂按劍而上，陳平問行杖劍，此皆古人帶劍故事。韓信至於乞食漂母，尚帶劍。則人幾無不佩劍者矣。賈子古者天子二十而冠，帶劍。諸侯三十而冠，帶劍。大夫四十而冠，帶劍。庶人有事得帶劍，無事不得帶劍。初學記云：漢儀諸臣帶劍。至殿階解劍。晉世始代之以木。唐人詩：把劍試問君，誰有不平事。是此俗至唐猶然。帶劍之制何時始廢。史無明文。考元史世祖紀：至元五年，禁民間兵器。犯者，驗多寡定罪。英宗紀：至治二年，禁漢人執兵器及習武藝。順帝紀：至元五年，巾漢人。南人高麗人不得執軍器弓矢之禁。此百年中漢人自不能帶劍。我國民之尚武精神，遂於是時消亡。

(五) 始有剃頭店。古人不特不剃髮，並不剃鬚。漢書高帝紀註：應劭曰：輕罪不至於髡，完其髡鬚，故曰髡。蓋漢制剃髮者謂之髡。剃鬚者謂之髡。均犯罪以示辱也。終軍傳：解編髮。顏註：編讀曰辨。匈奴傳：文帝遣匈奴比梳一註：辨髮之飾也。是漢時匈奴已有辨子矣。南朝北為案虜，謂辨子也。然其有無剃頭，則均不可考。滿洲入關，始下剃髮之令。此前古未有之例。蓋金元惟種人沿其舊俗，未曾強漢人南人以易冠服也。滿洲自太祖建國後，金固已自認為女真遺族矣。其辨髮剃髮均本女真之制。是金之種人無不剃而辨者。然吾閱元遺山年譜注引大梁遺事云：崔立詣軍前，歸附。令官吏士庶皆削髮為北朝民。是金俗止辨髮未剃髮也。蒙古皆剃髮，故崔立之叛，令民削髮。金之有辨，又見大金國志。其辨與元異。元之辨乃結髮為無數細辨，復倒捲曲折三四分，左右垂於腦後，與滿洲之垂髮於中者異。清宮中元帝像遺跡可徵也。今蒙人亦皆垂辨，非復元人舊俗矣。剃頭有店，蓋始於元。輟耕錄：有一少年嘗俟船飛雲渡旁，見一了鬚徘徊悲感，若將赴水。少年問何為輕生如此。答曰：我本人家小婢，主人借親眷珠子耳環，今日送還，竟於中途失去，寧死耳。遂同造主人，主人感謝，既而主人怒此婢道。

嫁業梳剃者。黃省曾吳風錄。張士誠走卒尉役皆授官符。剃頭爲待詔。磨工賣茶者。椎油者。俱稱博士。金源時尙無此業也。

(六) 女子始不剃眉。古代女子皆削去雙眉以墨畫之。謂之畫眉。玉篇。臚畫眉墨也。古婦女恒以墨畫眉。釋名。黛代也。滅眉而去之。以此畫代其處也。是畫眉必先剃去其眉。楚策。彼周鄭之女。粉白墨黑。墨一本作臚。東觀漢記。明德皇后眉不施黛。鹽鐵論。傅白黛青。衆。是此風周漢以來久已盛行。今婦女無削眉之俗。未知變自何代。後魏猶覺察雜記云。今婦人削去眉畫以墨。蓋古法也。並引釋名以證明其說。按隋覺察爲朱翌所著。是宋時婦女尙無不削眉者。自明以來。卽不聞有此俗。其變革亦必在胡元入主中夏以後。

(七) 始尙垂手不尙拱手。今人以垂手爲敬。而古人則尙拱手。不尙垂手。曲禮。遭先生於道。趨而進。正立拱手。檀弓。孔子與門人立。拱而尙右。玉藻。臣待於君。垂拱。武成。垂拱而天下治。是君臣之間尙循拱手之禮。此俗自三代迄宋末之有改。北夢瑣言。王文公凝每就寢息。必叉手臥。慮夢寢中見先靈也。野獲編。今胥吏之承官長。輿臺之侍主人。每見必躡袖垂手以示敬畏。此中外南北通例。而古人不然。如宋岳鄂王初入獄。垂手於庭。立亦倚斜。爲隸人呵之曰。岳某叉手正立。悚然聽命。是知古人以叉手爲敬。至今畫家繪僕從皆然。則垂手者倨也。是宋不以垂手爲敬矣。唐宋之所謂叉手。卽古之拱手也。明已不尙拱手。蓋胡元入主中國。古俗之變易者多矣。此特其一耳。

(八) 始通行自來火。自來火或稱洋火。北方謂之取燈。世皆以爲自歐亞交通後始入中國。而不知元已有之。輟耕錄。杭人削松木爲小片。其薄如紙。溶硫黃塗木片頂分許。名曰發燭。又曰粹兒。史載周建德六年。齊后妃貧者以發燭爲業。豈卽儗人之所製。歟。清異錄。云夜有急苦於作燈之緩。有知者批杉條染硫黃置之待用。呼引光奴。今途有貨者。易名火寸。據此五代末已有製者。而上下通行仍當在宋末元初也。

(九) 民間始穿棉衣。說文。布。麻織也。朱駿聲云。古無棉布。但有麻布。葛布。禮運。昔者先王未有麻絲。衣其羽皮。後聖有作。治其麻絲。以爲布帛。蓋自有衣裳以來。其所謂布均係麻織。此外尙有葛布。詩葛之覃兮。爲絺爲綌。服之無斃。蓋夏時服之。古既無棉布。其所謂棉袍。均係絮袍。漢書南粵王傳。上褚五十衣。中褚三十衣。下褚二十衣。註以綿絮衣曰褚。說文。褚。一曰裝衣。朱駿聲云。古無木棉。以絮納衾衣中。謂之裝褚。曰袍。陔餘叢考。古時未有棉布。凡布皆麻爲之。木棉作布。邱文莊謂元時始入中國。考元史世祖本紀。至元二十六年。置浙東江東江西湖。

廣福建木棉提舉司。程鉅夫集。有送人赴浙東木棉提舉詩。鉅夫仕元初。而其時未棉特設專官。則其初爲民利可知。蓋元版圖最廣。木棉之種必係來自外國。與西瓜葡萄事同一例。而其用尤廣。

(十)始不食狗肉。狗爲六畜之一。係常食品。蒙天見周禮。屠狗見漢書。食狗之禁。始於北宋崇甯。見曲洧舊聞。而習慣難改革。至南宋尚有屠狗之店。夷堅甲志。平江城中草橋屠者張小二。紹興八年往十五里外黃藤柳家買狗。狗見張屠有喜色。直前拖之。張提其耳以度。輕重用錢三千得之。據此可見南宋民間尙吃狗肉。故張屠以此爲業也。

我國爲農業國。漢趙過始用牛耕。故殺牛之禁特嚴。淮南子。法禁殺牛。犯之者誅。六朝雖無此律。而受佛學輸入之影響。故亦不許食牛。南齊書王玄載傳。永明元年坐於宅殺牛。免官。梁書傅昭傳。子婦嘗得家餉牛。因以進昭。召其子曰。食之則犯法。告之則不可。取而埋之。蒙古本游牧之國。食牛自非所禁。而獵犬尤所寶貴。非可任人屠殺。元史成宗紀。大德十年詔凡獵鷹犬者沒家資之半。來獻者給之以賞。元時色目人與漢人雜居。漸化其俗。食牛之禁既弛。食物之人日稀。此亦古今食品上一大改革也。

(十一)地方區畫始有省名。地方最高行政區域。秦曰郡。漢及南北朝曰州。唐曰道。宋曰路。無所謂省也。唐設中書門下尙書三省。省爲中央官制之名。今日本內閣部不曰部而曰省。沿唐制也。元以版圖過廣。始於各地方設行中書省。省之稱蓋自元始。非古制也。明廢中書省。改天下爲十三布政使司。然沿襲既久。省之名卒未能廢。至今因之。

(十二)北方街巷始有胡同之名。河南北山東各省其街巷概稱胡同。有以爲即弄之轉音者。有以爲說文本有衚字。應作衚衕者。偶以此詢之蒙古人。乃知胡同二字係蒙古語之衕字。蒙俗每街必有一井。即以井代表街巷。元時漢人多用蒙古語爲姓名。所謂漢兒爭作胡兒語是也。元都大都。即今之北京。今河北一帶其街巷無不稱胡同者。其變更蓋自元始。唐宋以前斷無此名稱也。

日本風俗之近古

語云。禮失則求諸野。伊尼曰。大矢矢官。學在四夷。我國自五胡亂華。中經遼金元之亂。外族勢力侵入。社會風俗已非復唐宋之舊觀。日本僻處

東陲。一姓相傳。未受異族蹂躪。中土舊俗。賴以保存。茲錄就余所知者。略舉之。

(一) 俎豆 日本風俗之最古者。莫如飲食之用俎豆。考一切經音義五引字書。俎四脚小盤也。今日日本乘食之盤。即謂之俎。其制最古。我國惟三代用之。漢以後改用食案。制稍異矣。廣韻。樛承食案也。章氏檢論。固時俎豆具食。漢始有案。後漢書梁鴻傳。妻爲具食。舉案齊眉。夫案而可舉。則其尺寸必極小而低可知。所以與俎異者。俎爲獨食。案可共食。石齋子孫有過失。對案不食。是三代俱獨食。共食之例自漢始也。豆以木爲之。說文。豆古食肉器也。曰古者。明漢已不用之義。後漢書東夷傳。倭國飲食以手而用。豆。三國志同。今日本人以木蓋碗盛湯。施於俎上以進食。猶古蓬豆之遺制也。我國自漢而後。食器概易以陶。東晉以來。瓷器盛行。木豆久廢。惟日本因徐福入海事在秦時。故猶有三代遺風也。

日本人以醬爲常食品。謂之味噌。讀如彌所。考論語不得其醬不食。今人之醬以豆豉爲之。左傳昭二十年正義。此說和羹。而不言豉。古人未有豉也。惠士奇曰。古者有鹽而無豉。漢始有豉。據此三代既無豉。其所謂醬必非今日之醬。意者即日本之味噌歟。書無實證。姑闕所疑。

(二) 坐 我國今日之坐。古之所謂箕踞也。日本坐則以尻著地。猶古坐法。朱子嘗作跪坐拜說。謂古者坐與跪相類。漢文帝不覺膝之前于席。管寧坐不笑。股榻當膝處皆穿。今成都學所存文翁禮殿刻石諸像。皆膝地方坐。兩膝隱然見於坐後帷裳之下。尤足證云。日本所以能維持古之坐法。蓋因席地之故。我國自金元以後。漸染胡俗。地不鋪席。人皆高坐。加以椅桌盛行。坐法隨之而變。此當然之理也。

(三) 蒲團 論語席不正不坐。其所謂席。即日本之蒲團。御覽引益部耆舊傳。刺史每自坐高床。爲從事設單席於地。新序。苑春謂衛靈公曰。君衣狐裘坐熊席。皆是物也。普通以布置棉爲之。夏則以草。富人冬或以皮爲之。遇有所致敬。則離席。次敬則半離席。漢書灌夫傳。齟齬爲壽。坐皆避席。伏已嬰爲壽。獨故人避席。餘半膝席。此種古禮。非至日本無從索解也。

(四) 衣裳 通典上古穴處衣毛。未有制度。後此以麻易之。先知爲上。以制其衣。後知爲下。復制其裳。衣裳始備。我國今日所著之服。有衣無裳。

蓋胡服也。日本服制雖不盡合唐宋之制。而猶爲近古。

古人衣服俱有等次。左傳所謂上下有服是也。說文卒字下云。卒衣有題識者。御覽六百九十七引晉令。士卒百工履色無過綠青白。婢履色無過紅青。市僧賣者皆當著巾額。題所繪賣者及姓名。一足著黑履。一足著白履。此卽所謂題識也。今日本商賈及工人衣服俱有題識。猶沿中土舊俗。

(五)木履草屨 釋名。屨。指也。爲兩足指以踐泥也。急就篇顏註。屨者以木爲之而施兩齒。所以踐泥。今日本人無論男女皆著木屨。其式猶古之遺制也。御覽六百九十八引風通。延壽中京師長者皆著木屨。婦女始嫁作漆畫屨。五色采作系。所謂系者謂以繩係於足指之上。其製殆全與日本同。唐以後女子盛行弓足。屨惟男子著之。胡元入中國後。此制遂廢。

說文。屨。屨也。屨。屨也。莊子天下篇。以吱嗚爲服。釋文。李云麻曰屨。木曰屨。今日本人所著之草鞋。亦以系貫足指上。製與屨同。惟以草爲之。而下無齒。故許以屨爲訓。

(六)几 說文。几。踞几也。象形。程林前几也。凭依几也。古無椅桌。僅有几以爲憑倚之用。三禮圖。几長五尺高尺二寸廣二尺。今日本民間不用椅桌。坐則以席。依則以几。俱仍中土舊俗。

(七)寢衣 論語。必有寢衣。長一身有半。說文。被。寢衣也。蓋三代皆曰寢衣。漢始有被名。今日本之被。有領有袖。惟長較常服之衣倍其半。蓋卽古寢衣之制。其式如衣。故曰寢衣。

(八)枕 日本之枕。以木爲之。易坎險且枕。鄭註。木在首曰枕。字從木。古枕蓋以木爲之。

(九)襦袢 論語。襦負其子而至矣。國策不離阿保之手。可見三代婦女多以襦袢負子於背。今日本女子無論已嫁與否。背必施襦袢以爲常服。猶古制也。

(十)舞劍 史記項莊拔劍起舞。此俗至唐猶存。今中土久已失傳。惟日本猶盛行之。

(十一)以居地爲姓。說文。神農居姜水。因以爲姓。黃帝居姬水。因以爲姓。虞舜居姚墟。因以爲姓。新唐書張說傳。古未有姓。自炎帝之姜黃帝之姬始。因所生地而爲之姓。今日本多以地名爲姓。猶古制也。

(十二)食。集韻。水沃飯曰浪。玉篇。煑水和飯也。禮玉藻正義。煑謂用飲澆飯於器中也。今人謂之開水泡飯。煑爲夕食。又從水。蓋古人一日一炊。夕不炊飯。故以開水泡而食之。現我國日或二炊三炊。惟日本多沿一炊之制。夕食不炊。以開水泡而食之。即古饗煑之禮也。

(十三)釋。說文。市鞞也。上古衣蔽前而已。市以象之。禮玉藻鄭註。鞞之言蔽也。古者田漁而食。日衣其皮。先知蔽前後。後知蔽後。後世易之以布帛。而猶存其蔽。前者重古道不忘本也。今日本男女俱不穿袴。惟以布遮其下體。男用白。女用紅。古之鞞也。

說文。綺。麗衣也。朱駿聲云。古之袴。今之套褲也。豈是紀始。古人袴皆無襠。今中國男女穿袴。不知始於何代。疑必在未以後。日本蓋沿唐制也。

日本男女或穿無裯之袴。方言。無裯之袴謂之褌。即所謂積鼻褌也。六朝人常服之。

日本女子概不穿袴。說文。縛字下云。畿貉中女子無紵。以帛爲脛。空用絮補核。名曰纒衣。狀如襦褌。按廣韻。畿貉夫餘國名。據此知漢時三韓女子皆不穿袴。日本蓋沿高麗舊制也。中國古代女子雖有袴。然係開襟。其合襟者謂之窮袴。漢書外戚傳。雖宮人使令皆爲窮袴。注。服虔云。窮袴前後裾不得交通也。據此則合襟之袴。古時不特男子即女子亦不常用也。

(十四)脫屣戶外。古室內鋪席。故入室則必脫屣。禮戶外有二屣。莊子。腐言篇。陽子居脫屣戶外。膝行而前。漢書蕭何傳。賜劍履上殿。以不去屣爲殊禮。故知古人入室必脫屣。今日本猶沿此俗。

(十五)龜。今人以烏龜爲醜語。蓋起於元時。陸餘叢考言之詳矣。宋以前尙無此諱。如唐有陸龜蒙李龜年。宋有楊龜山。以龜爲名不可指數。陸放翁築室曰龜堂。且以龜爲美稱矣。今日本人名字亦喜用龜字。猶古俗也。晚近俗語始以色中餓鬼號曰出齒龜。讀爲德八卡麥。意與我國迥異。

國迥異。

易序卦有夫婦然後有父子。有父子然後有君臣。此卽後世三綱之說所從出。國家組織之要素也。鄭康成注周禮云。有夫有婦然後爲家。卽今所謂小家庭也。有父子則成爲大家庭矣。歐洲學者論國家起源本於血族團體。卽孟子所謂國之本在家之義。旣成爲國。則必有治者被治者之關係。而君臣之名生焉。自國體改革。三綱五常之名懸爲厲禁。以爲君臣之名可廢。嗚呼。是由未解君臣之義也。我國自古爲君主國。然三皇稱皇。五帝稱帝。三代稱王。秦以後稱皇帝。其例猶匈奴稱單于。突厥稱可汗。俄羅斯稱沙。無一定之名詞也。爾雅釋詁。帝王后辟公侯君也。說文。君尊也。從尹發號。故從口尹治也。所謂君者。不過治者對於被治者發號令之人而已。古時君尹常通用。春秋隱公元年。君氏卒。公穀作尹氏卒。左傳成十八年。人之求君。使出命也。墨子。君者臣之稟命也。白虎通。帝王者何。號也。所以號令臣下者。漢書刑法志。君者國之元。國家無論用何種政體。必不能無元首。必不能無發號施令之人。卽不能無治者。與被治者之關係。故皇帝國王之名可廢。君臣之名不可廢也。論語。君臣之義如之何其廢之。莊子。君臣之義無所逃於天地之間。卽此理也。今共和國稱其首領曰總統。出於人民公選。似不宜稱君矣。而實不然。論法。從之成羣曰君。荀子。君道篇。君者何也。曰能羣也。能羣也者何也。曰善生養人者也。善班治人者也。善顯設人者也。善藩飾人者也。善生養人者人稱之。善班治人者人安之。善顯設人者人樂之。善藩飾人者人榮之。四德者俱而天下歸之。夫是之謂能羣。韓詩外傳。君者何也。曰群也。爲天下萬物而除其害者謂之君。春秋繁露。君者不失其羣者也。以上諸書所釋君之意義。歸納言之。有下列三條件。(一)國之元首。(二)羣下歸心。(三)發號令。具備以上三條件卽謂之君。與共和國體毫無抵觸。且我國文字通例。使用君字不限於君主。父子夫婦朋友亦用之。易家人有嚴君焉。父母之謂也。旣死則稱先君。禮檀弓。昔者吾先君子是也。儀禮喪服注。妾謂夫之嫡妻曰女君。今俗婦稱夫曰夫君。而夫稱婦亦曰細君。此外朋友彼此皆稱君。唐詩。君自故鄉來。知君斷腸共君語。皆其例也。官吏亦可稱君。戰國時有孟嘗君。平原君。信陵君。春申君。亦稱君子。禮記。君子狐青裘。注。君子士以上。玉藻注。君子在位者之通稱。其有德者亦稱君子。禮哀公問註。君子者有道德者之稱。然則君之不限於君主。其例甚多。且表示尊敬之意。故說文以尊釋之當矣。爾雅釋詁。臣服也。說文。臣。事君也。象屈服之形。釋名。臣。慎也。慎於其事以奉上也。詩。正月箋。臣

則事人之稱。無定名也。漢書高帝紀。臣少好相人。注引張晏曰。古人相與語多自稱臣。自卑下之道也。其用不限於對君主。例與君字同。由是言之。君者表示尊敬之意。臣者表示屈服卑下之意。無論何種社會。何種國家。皆不能無治人與治於人之關係。故階級之制可廢。而上下名分不可廢也。苟其廢之。則上無以率其下。官無以臨其民。帥無以統其卒。乃至父無以率其子。夫無以御其妻。而大亂成矣。易曰。鼎折足。覆公餗。夫婦父子君臣。國家組織之要素也。今去其一。無感乎綱紀凌夷而倒戈之禍烈也。

尚有欲附言者。君臣與忠之關係也。古人言忠亦不限於對君。周禮大司徒疏。於文中心爲忠。真西山曰。聖賢之言忠。不顯於事君。爲人謀必忠也。所朋友必忠告也。事親必忠養也。至於以善教人。以利愛民。無適而非忠也。見劉氏傳忠錄後序。余謂不特此也。臣事君以忠。此爲臣對君之忠。人之所知也。不知君之於民。亦可稱忠。左傳。上思利民忠也。又曰。所謂道。忠於民而信於神也。此對於民之稱忠也。左傳。公冢之利。知無不爲忠也。又曰。臨患不忘國。忠也。此對於國之忠也。善乎波蘭憲法。曰。人民以忠於國家爲第一義務。瓜分百五十年卒能光復舊物。有以哉。

道學

儒家中道學一派始於北宋而盛於南宋。元入中國。利用之以愚民。益曠其德。至明不衰。清初漢學復興。戴東原毛奇齡輩始攻之不遺餘力。余雖服膺儒術而不甚重視道學。則以東髮授書多習漢學家言。先入爲主故也。南宋諸儒除朱子外多不讀書。所作語錄出言鄙俚。伊川至以讀書爲玩物喪志。可謂巨謬。顧亭林謂孔門弟子不過四科。宋以下學者則有五科。曰語錄科。紀昀謂天下最易成之書莫如語錄。亦極輕視之。其所纂四庫提要。除濂洛關閩語錄以功令所在不敢不著錄外。其餘概付存目不錄其書。可謂有識。且宋儒概以禪理詮釋孔孟之言。此不特陸王。卽程朱亦何獨不然。知來至聖。雖有出世入世之別。然諸經典所言原與儒理息息相通。以之詮釋儒書。有何不可。今既根據禪理。又欲闢佛。近於作僞欺人。然自宋迄清。理學一派在中國勢力盤據至七八百年。雖經康乾漢學家大肆攻擊。卒不能損其毫毛者。其故何哉。蓋自孔子作春秋。嚴夷夏之防。其論管仲。畧其不死子糾之罪。而取其一匡九合之功。民族思想深入於國民之腦筋。自漢末佛教入中國後。輸入印度哲學。南北朝之老莊思想與佛家哲學混合。唐代以後遂別立宗派。而成爲中國自有之佛學。如禪宗天台宗華嚴宗皆中國特創。非拾印度之唾餘。

此稍明彼法者類能言之。宋代以後則儒家思想又與佛學混合成爲道學一派。蓋吸收異族文明之後。又必排斥其主張以發揮我國固有之文明。而後有以自存。此二千年歷史所謂示者也。宋儒不易爲人推倒。其原因卽在此。自歐化東漸。國人迷信西方文明。至欲盡棄所學而從之。其甚者至倡爲廢漢字廢中醫之論。皆坐不知此義者也。三十年來此等搖旗吶喊之書籍。何止汗牛充棟。世稱之曰洋聖人。曰洋八股。嗚呼。中國而亡也。則已。苟其不亡。卽幸而不遭始皇之劫。百年之後。其不徒供覆轍者幾希矣。善乎日本井上圓了之言曰。衣其衣。言其言。似矣。其如不能鬻其髮。盡其睛何。見其所著破惟物論。故宋儒之關佛。雖屬門面之談。而自其不忘本來民族之地位觀之。亦正未可厚非也。

淨土

余酷嗜內典。而於其淨土生西之說。則甚疑之。雖盡讀淨土十疑諸論。胸中仍不能釋然何也。佛氏立說在解脫痛苦。超出輪迴。其理本自通可。然人類自有始以來。罪孽牽纏。欲脫輪迴。必先斬斷糾葛。猶之店舖關門。必先清理帳目。債權固可拋棄。而債務必不能不履行。斷無逃債而可。免官廳逮捕之理。其事至顯。故佛家有一來之說。謂諸事俱了。止來一次。專爲償債而入輪迴也。與所謂帶孽往生說俱相反。且佛亦人耳。宇宙自有一定組織。寧容另造世界以爲藏身之固者。此其可疑一也。佛家最戒二執。所謂法執我執。今必欲生西。何不生東。生南。生北。是法執也。念念欲求往生。是我執也。在佛家已落下乘。況貪爲三戒之一。貪得富貴金錢。與貪生極樂世界。其爲貪則一念念求生極樂。非貪而何。此其可疑二也。淨土宗以生極樂世界爲宗旨。夫苦樂者相對之名。譬之囚犯幽閉終年。稍與以行動自由。已成天界。富人日食膏腴。高樓大廈居久。亦不自知其樂也。且反有美山居之可避塵囂者矣。卽果如十六觀經之言。金玉爲軌。琉璃爲瓦。終日枯坐蓮花之上。方閱損之不暇。何樂之有。此其可疑三也。持此三疑。以質高僧。雖有無碍辯才。亦不能答。考淨土宗始於天親菩薩所造之往生淨土論。天親滅後五百年。菩提流支始傳淨土法門於震旦。事在北魏永平元年。然唐以前未行。自宋以後乃大盛。東坡且習之。他可知矣。明清以來。禪宗浸微。所謂佛學者。幾純粹惟此一宗。則以法簡易行。愚夫愚婦之所知能。世人信其放下屠刀立地成佛之說。尤趨之若鶩。驚甲戌冬。偶從書肆中見抄本李威嶺雲軒瑣記中有論淨土數條。與余意合。茲錄存之。

蓮池大師一生念佛。深信西方有極樂淨土。惜無繪畫形容如輻川圖之悅人心目者。斯言也。殊未離色相。大抵人心不可有所偏注。偏注則不空。不空則粘着矣。夫滿大千世界一法王身。衆生皆從滅度。安用此方剛淨土爲哉。故余謂必以爲厲言而空之。乃合梵經之本旨。念佛往生西方之說。雖佛經乃寓言。以攝受中根以下人。非正法眼藏也。而人清多貪極樂。竟至視爲絕頂工夫。上掩菩提覺智。自李唐以後。古德大師皆溺其中。牢不可破。余素不以爲然。六祖得佛心印。其言則曰。東方人造罪。念佛永生西方。西方人造罪。念佛當生何國。凡恐不了自性。不識身中淨土。願東顧西。悟人在處一般。所以佛言隨所住處恒安樂。此豈其智不及後來釋子哉。蓋上乘法衰。群趨簡易。又雜以歆羨之心。殊失西來本意。口衆我寡。難與爭矣。

釋徒尊宿主念佛者。以爲一死生因緣大事。往生西方極樂世界爲究竟。諄諄示人。此自貶彼教之道也。佛之大處在乎盡攝衆生入無餘涅槃而滅度之。有無量功德在。豈獨爲一身而已哉。蓋不悟惟心淨土自性彌陀。止是明心見性上半截事。乃執經言爲實相而貪着之。無惑乎其受人詬病矣。

念佛法門。教人將信心融成一片。無論喜怒哀樂禍福死生。皆持此寶號。乃心頭念。非口頭念。久之心口兩忘。渾合無間。直至無念之念。方爲正念。斯見一誠無二之本真矣。故曰。唯心淨土自性彌陀。若貪着往生西方而念之。是誤以指爲月者也。無如必求人以實之者甚多。何李氏以淨土爲寓言。主惟心淨土說。亦舊說也。余對於此別有新解釋。不以爲寓言而以淨土爲佛家之理想世界。古來哲學家多有此種議論。不獨釋氏爲然。如禮運所載。不獨親其親。不獨子其子。是之謂大同。孔子之理想世界也。公妻共產之烏託邦。柏拉圖之理想世界也。二百萬人口之民主政治。盧騷之理想世界也。淨土亦若是而已矣。或曰。佛家不妄語。且修淨土念佛者。臨終實聞音樂香花接引。未必純出虛構也。則應之曰。理想係一種希望。不得謂之妄語。至臨終接引。余可舉一例以證其妄。世之殺人者。臨終輒見冤魂索命。見於記載者多矣。殺人於數十年前。必待臨終而始索命者何哉。蓋由內疚於心。精神恐怖。刻不忘懷。亦猶日日念佛結念往生也。其見鬼也。皆其平日念念流轉所結成。亦猶念佛者之見彌陀接引也。非必真有鬼也。此不過如電光石火曇花一現。其理正與此同。故余雖篤信釋氏。用其言以爲養心涉世之津梁。而從不

作生西之想。有詰之者。余笑曰。淨土有無不可知。而結念爲輪迴流轉之根。其理自不可誣。（昔有賣菜傭。每晨必至富家售之。黠羨之餘。念念欲生其家。一日富家婦生子。主人見賣菜傭直入婦室。忽不見。探之賣菜者之家。則是晨死矣。子生未逾月即歿。）設不幸而生於西半球或歐西。是所謂棄禮義之鄉而入無知之境。沉溺於權利競爭。迷其本來面目。乃真悔不可追耳。昔楊仁山修僧士。臨終頭暖三日。世以爲必生淨土。余謂古來高僧多轉世爲帝王將相。使其降生。爲美之羅斯福德之希特勒。愈之莫索里尼。猶之可也。萬一爲俄之史泰林。杜洛斯基。則萬劫不復。永沉地獄矣。豈不哀哉。今西半球華僑至七百餘萬人。蒙商大賈胥出其中。未必非中土滯孽往生者所轉世也。若曰念念生西即可立地成佛也。世間有如此便宜事哉。聞者粲然。

選舉

世固有觀其名則美。實則萬惡者。選舉是也。凡選舉必假於運動。君子不爭而選舉則非爭不得。君子無求而選舉則不求何獲。故其中少端人正士焉。其獲薦者非蠅營狗苟之小人。即欺世盜名之梟傑也。凡選舉必需於財貨。未有不假金錢之力而能獲選者。是使一國政權悉操於富豪之手。而寒賤弗與焉。名爲平等而實造成貧富階級也。是黨選舉制度根本上之二大弊。復次。凡競選者無不媚其選民。恣其酒食。誘以娼妓。窮形盡相。罄竹難書。故每選舉一次。而風俗之澆漓。人心之墮落。必爲之激增也。選舉人挾此一票。抱無窮之希望。終身衣食賴之。獲選者既貴之後。無不汲引其選民。小而部署。大而民社。非如是則任滿後誰肯再選者。此輩人自田間。未諳政治。惟知嗜利。作奸犯科。無所不至。特有與援。莫敢誰何。故行選舉之說。其吏治無不隳敗者。選舉費用與年俱近。雖極貧之國。猶需巨萬。個人財力萬萬不及。不能不需黨之補助。苟非賣身政黨。雖才智之士。無以自拔。是驅人以營私植黨也。選舉之術。積久彌工。凡選舉之年。必有無數之慈善家出現。救災恤貧。揮金如土。王莽謙恭。孟德孝廉。則所謂慈善費也。朝行善舉。夕登報端。則所謂廣告費也。高築演壇。聚衆游說。則所謂演說費也。選期既近。然後黨中鷹犬。按籍納賄。挾之上車。使之投票。故未開票而如操左券。然而時有失敗者何也。則勢迫利誘。人情不甘。廢票之多。終無法以防之也。農工商買票。身自好者。恒視選舉爲畏途。以故百人中投票者常不滿六十。甚而棄權者至九十。亦可以觀人心之趨向矣。近則政府嚴立強制選舉之法。科以罰金。奪

其公權。而民之不願投票如故也。嗚呼。是固所謂人人有參政權者。所謂代表民意者。烏知其醜態。乃至於是哉。

歐美自市會縣會鄉會莫不用選舉之法。而其最著者曰國會。國會之制。創始於英。各國次第效之。無論君主民主。奉行惟謹。罔敢踰越者。垂三百年於茲矣。其稍異者。昔惟下院由民選。而上院多為欽派之貴族。今則兩院多同用民選矣。昔之有選權者。恒限於地主及納多額稅者。今則改為普通選舉。並且及於女子矣。自德人伊耶陵對於代議制為根本上之攻擊。英人蒲徠士繼之。著近代民主政治論。謂英國將亡於國會。謂美人遇議員無不欲唾其面。世人始稍稍疑之。歐戰以還。國會聲價一落千丈。(一)德美瑞士西班牙等國憲法關於普通立法均承認國民之發案權及制定權。是不必有議會亦能制定法律也。(二)美各州憲法將應以普通法律規定之事項次第載入憲法。是本屬議會職權之事。亦禁其客隊也。(三)美洲各共和國其議會均無制定憲法之權。是國家根本法之起草及修正悉置諸議會職權以外也。(四)美各州凡議會制定之法律。其施行日期。恒在八九十日後。此期間內人民有一定人數。即得提出抗議。由國民投票決定之。是則認國民對於議會所定之法律有反抗權也。(五)德新憲法總統不同意於議會所定之法律。亦得於一個月內交付國民總投票。是並總統亦有反抗權也。(六)從前共和國除法國外。總統皆無解散議會之權。自德新憲首破此例。其後捷克芬蘭憲法效之。近則一九二九年奧國正修之憲法。一九三一年西班牙新憲法無不與總統以此特權者。是議會已失其最高機關之地位也。(七)普魯士新憲法明認人民得以解散議會請願於政府。且有一定人數得要求罷免議員。是議員已與官吏立於同等地位。非神聖不可侵犯者也。(八)西班牙里維拉政府時代意大利莫索里尼時代皆一度明目張胆取消議會。現雖恢復而意首相之演說已明言其為玩具。雖利用之而終痛詬之矣。現在世界仍有無議會之國家如蘇聯如土耳其。且不乏其例也。現今社會主義之政治家如列寧之類。直以議會為資產階級欺騙民衆之一種機關。認為保障資本之產物。馬克斯亦云。一切立法皆階級的立法。意首相莫索里尼謂議會乃好空談無實用之物。止可作為玩具為陳列品。總之社會主義之學者與非社會主義之學者對於代議制之非難。其立論雖不同。而其認為不良之制度則完全一致。其將來之必歸廢棄蓋必然者。吾國學者中首發明此理者為章氏炳麟。其所著之國會論(見章氏叢書)謂天殆將以是亡中國也。時值清廷立憲。人民要求開國會。而章氏能為此言。不愧先知之哲矣。次則章

氏行嚴於甲寅周刊嘗論及之。亦讀西籍中之校倭者。

地方制度

我國之地方制度。自秦廢封建。分天下爲三十六郡。爲郡縣二級。郡有守有尉。守以治民。尉以統兵。縣大者置令。小者爲長。漢因之。武帝元封五年。分天下爲十三州。天子所治置司隸校尉。其他十二州各置刺史一人。周行郡國。省察治狀。黜陟能否。斷治冤獄。乃察吏之官。非親民之官也。漢懲秦孤立之弊。於郡外設國。以封諸侯王。各置相以治之。其下置縣。一如郡制。唐初分天下爲十道。道置巡察使。後改觀察處置使。道下爲州。置刺史。州下爲縣。置令。蓋唐之道相當於漢之州。唐之州相當於漢之郡。皆虛三級制也。宋初分天下爲十五路。路徽宗增爲二十六路。路有監司。爲帥漕憲倉之總名。帥爲安撫使。漕爲轉運使。憲爲提刑。倉爲提舉常平倉。四者非必併置。或省其一。二路下爲府州軍府。京師所在地曰尹。其他爲知府事。府之小者爲州。有知州事。州之駐兵者曰軍。有知軍事。府州軍下爲縣。置令。爲三級制。元以版圖過廣。始於各地方設行中書省。省之稱蓋自元始。非古制也。唐設中書門下尚書三省。省爲中央官制之名。今日本內閣各部不曰部而曰省。沿唐制也。明廢中書省。改天下爲十三政布使司。然沿襲既久。省之名卒未能廢。洪武時以布政使掌錢穀。按察使掌刑。都指揮使掌兵。分司而治。府設知府。有同知通判推官以佐之。其小者爲州。亦曰直隸州。有知州。府下爲縣。置知縣。有縣丞主簿典史以佐之。縣之小者亦曰州。清沿明制。所異者省設總督或巡撫爲最高行政長官。總督多兼轄二省。如閩浙總督駐福建而浙江止設巡撫是也。大省止設總督。如四川總督是也。明清皆三級制。而區域較廣於宋。幸而未滋流弊者。則以總督巡撫皆文士爲之。民國後改稱都督督軍。任用武人。其害漸著。民十三年憲法採省縣二級制者。由未知省非中國古制也。蓋省之爲弊有二。(一)省大者轄百數十縣。小者猶數十縣。卽交通便利之省。猶恐耳目難周。況邊地鐵路未設。於屬官之良否督察更爲不易。(二)省大者當歐西之一國。軍權財政操於一人之手。易啟武人干政之漸。中央難手統治。此制之書尙不專在省之保留而在府之廢止。改革之法。應廢省存道。大省劃爲四道或三道。小省劃爲三道或二道。道置觀察使爲察吏之官。而於縣上增設置府一級。道設總兵。管理軍政。受觀察使節制。如此可無尾大不掉之患。古之言軍民分治者。必使操民政者有優越之地位與權力。非並行也。是故言地方制度者當自廢省。

政 治 結。

多 數

立憲制度以少數服從多數為不易原則。列為信條。久無異議。自德人伊耶陵著少數者權利一書。痛斥多數決之不當。力為少數人張目。核其論據約有四端。

(一)今試問一國之中賢智者多數乎。抑庸愚者多數乎。必應之曰庸愚者多數也。無論其國文明至何程度。斷不敢謂其國賢智之數。超過庸愚之數。故少數代表賢智多數代表庸愚。

(二)今試問世界進步至於今日。少數人之力乎。多數人之力乎。必答曰少數人之力也。古者茹毛飲血衣其羽皮。有聖人者作教之烹飪而後人知火食。製為衣服而後人免裸露。其發明者不過一二人而多數人蒙其幸福也。惟之火車電報飛機皆少數科學家所發明。絕非多數人所能議決也。苟事事取決多數。則世界進化因之終止。

(三)多數制於論理上不能成立。如父母為少數。子孫為多數。而謂父母當服從子孫可乎。主人為少數。僕隸為多數。而謂主人當服從僕隸可乎。匪特此也。教為多數。回教為少數。而謂回教當棄其所崇拜而服從耶教可乎。黃種白種為多數。黑種棕色種為少數。而謂黑種棕色種當棄其風俗習慣而服從黃白種可乎。此不待智者而知其無是理也。

(四)果欲用多數決。必人類知識平等而後可。否則名為多數實則少數。例如甲乙丙丁四人共議一事。甲為哲學家。乙丙丁均不識字者。甲反對而乙丙丁贊成之。甲誠少數矣。而不知乙丙丁三人之智識尚不足以當甲之毫毛。而謂之多數可乎。

伊氏原書考多數決沿革最詳。其言曰古代日耳曼民族常謂一人之勇於戰場戰勝五人。無使其服從此五人之理。中世等族會議有二格。言一曰宜決於長者。不宜決於多數者。又曰投票可量之。不可數之。所謂不可數之者。謂不行投票計算之制。日耳曼人種凡決議須全體一致。以喝采決之。雖其間非無少數之反對。然因多數喝采不聞其聲。故仍為全體一致。今日英美尚守此制。英庶民院選舉法由州會推薦代議士。

二人苟無唱異議者。卽作爲全體一致。若有多數候補者。始以投票決之。故純粹之多數決。英國法所不認也。最初採多數制者爲教會法皇之選舉。其始由僧侶團推舉。仍用喝采之法。後乃改爲三分二之多數。而僧正之選舉。止用單純多數。次則中古德意志皇帝之選舉。亦以選舉候之單純多數爲準。故中古判決例中。遂有少數服從多數之語云。伊氏此論。影響於歐洲政治頗大。茲畧舉之。(一)從前選舉均採用連記投票法。謂之多數代表。自伊氏唱此說後。遂漸次改爲減記投票。或重記投票。謂之少數代表。然當選人數仍不能與黨之人數相當。時有小黨得多數議員。大黨反出少數議員者。近則法美德奧諸國無不改爲比例代表。(二)從前議會審查報告。恒以多數之意見爲主。近則凡審查之案。雖係少數意見。苟有三分之一。仍須報告。(三)伊氏德國人也。故德國社會受此教訓最深。其新憲法。凡過半數議決之案。苟有三分之一之反對。卽延期公布。以待國民之投票。是明認少數得推翻多數也。他國尙未見有採此制者。近自法西斯蒂主義盛行。歐洲政治漸有趨於獨裁之勢。所謂多數決者。恐不久將成爲歷史上之名詞矣。

孔廟從祀

孔廟之有從祀。由來遠矣。但唐以前尙從嚴格。宋以後則濫等者多。止須稍掛道學招牌。便可託足其間。而功業彪炳。素履無玷者。輒在屏棄之列。天下事之不平。孰有過于是者。偶讀嶺雲軒瑣記管論及此。茲亟錄之。

至性格天。素履無玷。其人秦漢以來多有。此真聖賢之徒也。若在杏壇四科。首列德行。乃雖有表表者。亦不得從祀廟庭。而一二鑽研故冊。子中虛文飾說。規規目好者。則倖而獲運。月且如是。吾不知之矣。

爲聖賢者。悔過遷善。去妄存真。致知力行而已。要做道學者。便有許多色莊論篤。別戶分門。勝氣陰行於內。本原之地不潔。遂至孔孟門庭。腐生亦思託足。則雖同途。實有毫釐千里之判矣。此言無能道者。亦無肯道者。

李氏此論最爲通達。竊本此意以論斷孔廟之應從祀者。除七十子及宗聖子思亞聖孟軻外。代不過三數人而已。如蜀漢之諸葛亮。唐之郭子儀。宋之司馬光。范仲淹。岳飛。文天祥。明之方孝孺。王守仁。黃道周。清之曾國藩。兼德行。政事。文學而有之者。上也。次則或以立德。或以立功。奇節

獨行足爲民族生色。如漢蘇武之苦節。班超馬援之立功異域。關羽之臨難不貳。北魏高允之不賣友求榮。唐顏真卿明史可法。墨式耜之見危授命。又如李綱楊繼盛之抗顏極諫。李沅包拯之正色立朝。明之鄭成功清之林則徐。其人其事皆可爲萬世法。抑其次也。再其則立言之近正者。於漢儒取董仲舒術數家之代表也。取鄭康成註釋家之代表也。於宋儒取朱熹主敬派之首領也。取陸九淵主靜派之首領也。蘇文忠詩文嗜炙人口。而其公忠體國尤非普通才士所及。在孔門應附游夏之列。不當屏諸從祀以外。憶嶺雲軒瑣記有一段云。

東坡先生跡類曠達。於上書乃見其孤忠耿耿。其詩有云。爲鼠常留飯。憐蛾不點燈。則又慈悲佛子也。斯人也。惜不可得而見之。韓退之文起八代之衰。然其人格尙在東坡之下。觀其科目時與人書。哀呼躁競不無微疵。君子善善從長。不以言廢人可也。

宋儒在北宋正人爲多。如周茂叔之沖淡。程明道之涵養。邵康節之術數。皆有不可及處。入南宋則不免攀龍附鳳。遂至奸人託迹其中。因首喪而高談性理。以博取富貴功名。社會日趨腐化。坐令神州陸沉。書生誤國。南宋積弱不振。職此之由。胡元南牧。至求偏安江左而不可得。禍烈於清談矣。道學諸公實不能不任其咎也。瑣記論之曰。

聖賢之書把來作護身符。口談仁義道德。裝點面目向人。而其心中所包藏者不可問也。

每見仲學家文字語言。陳陳相因。不出前人窠臼。種種腐氣。令讀者如入敗屋中。是亦不可以已乎。陳恆猷君。孔子請討。集註仲引胡氏云。仲尼此舉先發後聞可也。爾時夫子無尺寸之柄。上有君卿。能爲此鹵莽事乎。又豈義所當爲者乎。迂腐之談。令人噴飯。奈何使學者童而習之耶。

恢復井田封建。爲宋儒一致之主張。使其生於今日。則亦馬克思之信徒耳。烏得不亂天下乎。善乎紀文達之言曰。伊川者未敗之安石。安石者已敗之伊川。子思作中庸曰。生今之世。反古之道。災及其身者也。孟子生戰國之世。絕口不言曾周。此其所以爲亞聖也。孔子爲聖之時。其持論絕不如此。而或者以道學爲直接孔孟之緒。則吾不知之矣。

有元一代最重道學。然蒙古人種族觀念最深。視漢人如奴隸。稍有氣節之士。斷不能立於其朝。故如姚樞劉因許衡吳澄輩之屈身虜廷者。根

本已失。其他可不問矣。元初諸儒中惟金履祥不仕。然亦尋常潔身自好之士。不足語於從祀也。

清代師元之故智。仍重道學。惟自聖祖開博學鴻詞科。高宗置四庫全書館。重經術講考據。而風氣爲之一變。言心性者稱宋學。言考據者稱漢學。宗漢學者首在攻朱。戴東原著孟子字義疏證。將宋儒根據根本推翻。其尤爲悍戾者。毛西河四書改錯一書。凡朱氏之說無論合與不合。概行攻擊。則真所謂言僞而辨學非而博者也。平心論之。宋儒可攻而朱子不可攻。何者。宋儒誠多空疏不學。而朱子獨爲淵賈。考據本館訂之學。壯夫不爲。朱子所注重者大義微言。因不復留意及此。小疵終不足以掩其大醇也。瑣記亦嘗論之曰。

近世考據之學盛行。一洗前人不讀書虛談性理之陋。其覃思刻志欲以嘉惠後人。洵不可及。顧余不能爲。亦正不願爲。蓋雖博辨精當。栩栩自多。而於天之所以予我。我之所以承天者。全無干涉。隳騎易逝。後悔難追。寸其千金。奈何虛擲聖賢教人。未有篤於外不求於內者也。攻朱之習不獨漢學家。卽言宋學者亦然。如顏習齋李剛主皆道學家也。而亦攻朱。蓋名高衆妬。不攻朱不說足以成己名也。憶某說部嘗言凡攻朱者必無後。東原西河習齋剛主皆無子。是雖迷信之談。然亦足爲輕訾古人者戒也。

近人所著中西學說通辨。以清末人心風俗之敗壞歸罪於考據之學。其書雖迂陋不足存。而其言則未可厚非。自康有爲著新學僞經考。力主周禮左傳諸書爲劉歆僞造。沿其流者變本加厲。至倡爲疑古之論。以堯舜禹爲無其人。以禹貢爲後人僞造。語云。其父殺人。其子必且行劫。昔者止於攻朱。今則進一步而打倒孔家店矣。此豈學家所及料哉。

民國後尙有可附從祀末席者曰王國維。王氏經學詞章俱堪不朽。民國十七年投頤和園昆明湖死。清室贈以美諡。正風雜誌評之曰。王氏不死於辛亥。不死於甲子。而死於南北統一之日。且其著作中時有指斥清廷語者。必非忠於一家一姓之人也。余謂王氏蓋效魯仲連之蹈東海而死耳。宋之亡也。汪立信歎曰。今江南無一寸乾淨地。某去尋一片趙家地上死。要死得分明耳。靜安之死。猶此志也。後必有表章之者。故揭而出之。

長沙瞿氏叢刊五種

天逸道人存稿 超覽樓詩稿

蘇常日記 長沙瞿氏家乘

使豫閩日記

北平隆福寺街文奎堂
廣州永漢南路登雲閣 寄售



補善堂日識

丹徒戴氏遺書

光緒間廣東補用道戴肇辰之遺書也

凡六種行述一卷從公錄一卷續錄二卷三錄一卷東牟守城紀略一卷求治管見一卷

從公錄僅錄公牘其東牟守城紀略則肇辰官山東登州知府時丁憂將去禦檢守城之紀事也求治管見寥寥數十條皆教令箴言之類
英吉利廣東入城始末 在仰視千七百二十九鶴齋叢書中

署七時河上釣叟撰

紀咸豐七年葉名琛督粵開國始末其自跋云余往來南北十餘年遇粵人及曾為粵客者輒詢當日情狀瑣屑必記圖見永嘉張茂才志
瑛詳述入城始末凡數萬言茂才父官粵時漢陽阻抑甚有怨言也最後乃見崇仁華觀察延傑日記觀察於漢陽能不負生死者也於是
盡取所記句櫛而字比之諸說同者可信也此或試之彼有怨詞也可信也

客舍偶聞一卷

瞿兌之

題康熙戊申九月淮南彭孫貽舉仁撰。

封而題甲午二月江陰繆炎之太史令寫官鈔贈越縵老人記。中有朱筆校改者多李氏親筆。攷其時正李氏捐館前數月也。册後有繆齋跋云。若齋先生生於萬曆乙卯卒於康熙癸丑。若齋即孫貽之號。據其自序則康熙戊申入郡之聞見隨筆也。第一則楊光光與湯若望爭歷法事即甚詳核。又所記戊申京師大水及各省地震事爲他書所未載。皆可珍也。

農田餘話 寶顏堂秘笈

明長谷真逸撰。

中多元明間江浙佚事。所記海隅曹宜慰之豪富可視當時經濟狀況。又豐州周月惜一事新齊譜取而衍之。

庚申外史 寶顏堂秘笈

題元葛溪權衡以制撰。

專記順帝朝事。權蓋廣西人。故知其徵時逸事。

王荊公年譜考略 二十六卷雜錄二卷附錄一卷

金縢蔡上翔元鳳撰。又新城楊希閔刪節其書成年譜考略節要又成年譜推論及熙豐知過錄一卷。近年燕京大學合刊成書以行。余按其書體例以荊公之著作及同時人言論爲資料。誠了推知真相。其合於著書之法不待言。功於荊公尤不待言。所惜於荊公新法未著其詳。無以窺見其大而徒於言之末斷斷與宋之道學諸公發爲空辯。非足以真知荊公者耳。又宋人所紀公之佚事足以表公性行者未能蒐采亦嫌不備。

兩宮鼎建記

明賀盛瑞撰。其子仲賦。聖瑞獲嘉人。見獲嘉縣志。

萬曆二十四年修乾清坤寧二宮。盛瑞官工部營繕司郎中。任其事。乃取工部及工科檔案鈔錄四百餘紙。是役凡費七十萬。一一覈實。皆其鈎稽勤苦所致。而以是獲罪內官。故其子錄其致毀工價之事以明其冤。不獨記工專之書古今罕有其比。即其疏列物價亦足爲最良史料。

竊撰日記鈔

近人吳縣王大隆所輯。祥符周季貺（是舉）之日記也。季貺爲道光間蘇州知府介室（衍齡）之少子。兄弟五人。皆知名。長沐潤進士常州知府。次源緒進士安慶知府。次星舉舉人無爲知州。次星舉翰林兩廣運使。季即季貺。諸生建寧知府。季貺與德清戴子高厚相善。又與其兄同倡益李詩客（慈銘）譚仲修（獻）皆社友。喜藏異書。嘗以陸佃爾雅新義校爾雅。郝經續後漢書校三國志。又藏金石書畫甚精。其所著有龜齋詩贊一卷。專錄五言近體。僅五十三首。譚仲修稱其撰劇微不至。凡此皆詳近人言鶴亭廣生所輯五周先生集及外家紀聞中。鶴亭即季貺之外孫。是書題吳游日記者。始光緒甲申閏五月朔。題客閩錄者始甲申十二月朔。題補船錄者始戊戌二月十四日。雖殘帙而中多評論時事致訂書籍之語。乃至吸煙狎使亦紀實不諱。錄其功課一則以見老輩勤學一斑。

晨讀駢文十遍。看十葉。看書不限數。無新書以通鑑輯覽代。

未後寫字一百

燈下看史三十葉

每日辰正起洗沐後。先看雜書。俟神氣清定。乃看駢文十葉。訖朗誦一篇。以百五十字。日十周爲程。爛熟乃易。午未後無應酬。談燕游。走則臨隸帖百餘字。聊以遣日而已。不必完也。備後看三國志十葉。要專心篤志一字一句不輕放過。此專門終身之業也。看史記前後漢御覽通典唐諸類。隨意以二十葉爲限。但看一書必首尾兩遍。不覓不易他書守之以恒。切切謹記。

民國龍游縣志 四十卷

新民月刊 書評 補書堂日識

民國十四年縣人余紹宋撰

按康熙衢州府志列舉天順王瓚成化樊瑩弘治袁文紀三志而學部志自有萬歷萬廷謙志已著錄據本書卷末修志始末一篇康熙以後議修志而未成者凡七次余氏夙留意於鄉邦故實是以縣人之推舉獨任撰述蓋自咸豐八年羊城遭寇亂康熙舊志已僅有存者綴之舉爲不可緩也。

萬歷壬子志成於倉卒康熙志則非一手譔成舛漏不一而是本書不取因襲別出新裁大要分正志附志正志爲志之本文務求峻潔以符史例附志爲志之附錄不妨廣收以免遺漏叙例正志曰通紀曰地理考曰氏族考曰建沿革考曰食貨考曰藝文考曰都圖表曰職官表曰選舉表曰人物傳曰列女傳附志曰叢載曰掌故曰文徵凡爲四十卷自章氏永清以後罕見此精心鏘鏘之作也。

試言其體例之善曰徵典凡有紀載一律標明出處亦有集數書而纂輯者則以數書原文不能貫串不得不彙輯彙輯者亦標明之其近事得之采訪者亦然凡所徵引亦多不限於史部古今人文集涉獵亦至廣故包舉宏大而鮮罅漏此最爲志家所難能一也曰識大舊志於一邑大事關係民生榮悴輿理變遷者每僅以大事表寥寥數語了之甚或絕不一道本書於方臘之亂元季之亂耿精忠之亂洪楊之亂皆力搜遺逸次爲綱目鉅細靡遺使人一覽而了然於一邑盛衰存亡之故故其通紀一篇實爲全志之骨幹非實齷漫以臆言割澤當紀體者可比二也曰辨族實齊士族一表雖已足震俗耳之響然其用意仍有未合本書編稽各家譜牒而知宋以後有三次之變遷是爲氏族研究大有造於考史之一證不獨方志中闕一良例且爲吾國史學啓一新途雖所舉五難（見叙例）稍足爲窮原竟委之柵然成就若斯已至不易且因闕譜牒而接拾佚聞以補入志中者亦至不少三也四曰敘賦田賦制度爲吾國經濟史上之最難梳剔之問題諸史舉其綱而方志臚其目諸志致其通而方志志其偏非比附觀之則直一雜亂無緒之帳目本書於舊案無一字不保存同時復攷諸正史以明其來歷使人所賦親之物悉然有當於心蓋史學之奧諦作者獨探其蘊矣四也五曰物價永清縣志路具物價自除近志中間有於

特產志其價值者（叙例云方志中無及之者失之太苛）然終無若本書以近六十年日用物價之升降考訂爲表者得此一篇而全縣濟經狀切之沿革了然在目矣。五也。六曰都圖。自來方志於鄉里村落之名稱隸屬無統馭之方。遂致俗名與官書舊跡與今址茫然不相通貫。本書於此有表以整比之。使歷史地理不成兩橛。六也。凡此六例。皆舊志所忽而本書斟酌盡善以出之。允堪爲今後修志之圭臬。懸之國門所不能易者也。

至其秉筆之苦心。更有人所能難者。作者於新舊各志皆曾審問明辨。往復參稽。故縣用其長而去其短。又每遇一人名一事。實皆必覓其出處而察其異同。往往因一節之微而徵引甚廣。又立論雖精而存心則恕。故於前志之缺失亦不過爲苛責。而人物列女皆本善之從長之義。雖涉空泛冗沓者亦不輒加刪汰。本書前有梁啟超序。於作者推崇甚至。然以上諸端有未道及者。有道及之而未盡者。故爲進一層之抉發如右。

本書立例惟有兩項似尙未妥。一則風俗附於地理。一則寺觀列入叢載也。風俗雖與地理有關。然既曰方志矣。志中之事本無一不與地理有關。要之風俗當包含諸諺禮文娛樂及一切居處服御飲食習尚而言實爲志人民生活之中心。宜立一專篇。至寺觀爲舊日沿俗之稱。宗教非止釋道。不應獨舉。此二者既爲人民公衆建築。不妨與祠祀一例列入建置篇中也。

廣州國民日報為中國唯一的大報

新 民 月 刊

△欲明瞭三民主義

△欲了解國內外大勢

△欲探討藝術

△欲得到常識

不可不看廣州國民日報

本報為華南唯一大報。內容之充實、消息之靈通、立論之正大、排印之精美久為社會人士所贊賞、同人不敢以此自滿、日仍繼續研究改良、以期至善、現為刷新計、不惜用數萬鉅金、向美國購買機器、改換字粒、使用以來、面目煥然一新。諸君欲明瞭國內外情勢乎、請從速購閱本報、當可滿意、

廣州國民日報社啓

社址 光復中路
電話 一〇六七五

報 費	連 費		報 費	
	本 市	中國及日本朝鮮	外 洋 各 國	香 港 澳 門 三 元
一個月	二元二角	一元四角	四元五角	一元
半年	六元二角	七元八角	二十六元	五元八角
全年	十二元	十五元	五十二元	十一元六角

附 注

- (一) 如須掛號或快郵寄遞國內掛號每月加郵費二元四角快郵每月加四元六角國外掛號每月加九元四角
- (二) 報費概須先付款盡報止恕不通融
- (三) 報費以粵小洋為本位郵票代現作大洋九五折算但以一角以下者為限其他各國銀幣概按市價伸計郵匯報費請用掛號信寄下否則本報不負責之責
- (四) 定報者如須將報改寄時請將改寄地址開列清楚連同原收據寄下以便照辦
- (五) 如蒙續定請將舊定字號或起止日期註明以便查攷
- (六) 郵費增減係按郵局新章照收外埠定閱幸祈注意

王湘綺先生

園遊

圓明園詞自注



湘綺先生圓明園詞刻本有冠以序者。題曰徐樹鈞撰。十年前石門唐氏得先生手寫本有自注者。曾景印分贈知好。而所傳未廣。檢核其文。與徐序大抵相類。蓋序行則注不行也。先生此詩作於同治之季。文網猶密。未敢顯斥以買禍。故既假名於徐以序其事。晚年定本遂復刊落。而自注本則專貽友好。不以入集。蓋其慎世。徐序托言子能詩者達於政事。曷以風人之意備繁霜雲漢之采。斯即先生所以自道也。先生之爲此詩。匪徒曲江潛行傷時念亂而已。其旨在於推論後金一代興衰治忽之由。政治之得失。風俗之升降。都邑之利病。人才之消長。匯而通之。因以明其倚伏迴環之數。其所昭鑒皆灼然大者。不得與耳食淺味恣口臆說者相提並論也。觀其自注曰。本朝吏事蓋凡四變。富順康時。州縣多不足衣食。外吏亦未有脂膏。然京輦貴豪。富厚充斥。及於雍乾。州縣大富。嘉慶廿載。府道高資。道光之時。督撫擁財。而上下俱困。盜賊起矣。斯非熟精一朝掌故。明於得失之故。卓然有史識者。其孰能言之乎。又曰。國家之亂。始於

乾隆末政。純皇倦勤。內外大臣。惟務粉飾。仁宗若從而振之。幾張弛之道也。宣宗縱以安靜。而事變迭生矣。盜之起也。國無失德。明智材武。莫有歸心。然始於州縣。屢有囚官辱吏之事。上司不敢問也。盜發者重不肯明法。調兵五百。遂爲大舉。小警裁聞。欽差相望。吏治軍務分途矣。斯於中葉以後。釀亂之因。與夫君臣束手。自召覆敗之狀。闡發備至。刺譏當代。無所回隱。董狐之直也。其詩曰。丹城紫禁猶可歸。豈聞江燕巢林木。又曰。錦紈枉竭江南賦。鴛文龍爪新還故。總饒結綵大宮門。何如舊日西湖路。而注之曰。十年浙撫楊昌濬奏言。織造需銀八十萬。請用地丁給之。又言軍餉緩發。蓋欲諷諫也。有詔許之。大婚禮新議宮門皆結綵幔。用縐綢八十餘萬匹。初擬費用數百萬。戶部尙書寶鋆言。舊制不過百餘萬。不聽。遂用至二千萬而不足辦。若以千萬修復園居。則羣知其非也。此則香山樂府所不敢斥言者。二千年來無此作矣。然吾尤重其移都之議也。其自注曰。自安史以來。燕地利久廢。民教不修。本非宅京之所。以明太宗先建藩國於此。又知江南之不可都。而憚於改作。當園盛時。無敢建言移都者。及夷兵將入。欲往長安。而督撫言不便。至今益無可往矣。余欲建言及今遷都。以大臣廟謨皆無遠略。兩宮九重不得引對。徒上封事無益衆議也。此在七十年前。不得不訝爲石破天驚之論矣。燕京之形勢。尤重於天下。實自安史。安史敗而降。將承其餘緒。擅兵甲形勝。以控全局。以至於遼。中原迭亂。文物漸墜。惟燕京獨安。然頗存故唐之遺。金元踵事。益乘中國多故。粉飾崇侈。極盡王制鉅麗。明太宗習於胡俗。狃於霸基。因故元之宏規。兼東南之

奢麗數百年來莫有能易。故咸秦邱墟。鞏洛煙莽。建業臨安。徒供兒女子之哈樂。帝者上儀。四方具瞻。惟在燕京。其實腥羶窟穴。風俗媮墮。生計壅塞。久辱首善之稱。徒容政本之蠹。有識者早知其不可久也。燕京之弊。極於明代。蓋漕南米以餉坐食。蠹其中者愈多。而生計愈廢。萬歷中。徐貞明請大修畿輔水田。而停漕米。時論羣起撓之。蓋甯使畿輔荒蕪而不肯捐坐食之便也。雍正中。當寧睿明。知水利不修。水害將見。將爲根本之患。以親王介弟督其事。輟台閣侍從。預其謀。乃不旋踵亦爲庸臣所壞。自此極保定以南。皆爲浮沙所沒。而永定時虞泛濫。歲糜巨金。民患昏墊。莫之能救。犖鞞之地。黃埃蔽日。道路不可修治。疾疫因之而作。左宗棠嘗言。道光中。畿甯尙不爾。及光緒初年。則沙塵徧野。灌溉失功。歲以旱聞。惄然憂之。老臣憂國。瞻言百里。豈乎其不可及如此。卽先生注中所謂燕地荒蕪塵土尤甚也。塵土之爲害。由於水利之不修。水利之不修。由於民俗之媮惰。極其敝則民愈貧弱。如環無端。互爲因果。吾嘗經行燕趙名都。見其城闕。如古昔盛時。而衢巷空寂。棟宇荒涼。幾若墟墓。未嘗不慨然以思。他日燕都之將至於此也。雖然。遷都於平日。素有預備。可也。因兵革以遷之。則無益而滋害也。漢獻入關。金哀移蔡。是矣。古者革代之際。或有移都之舉。高氏遷鄴。梁氏遷梁。亦皆不足以定民志。徒益亂亡之思。必欲遷都。常法魏孝文之遷洛陽。隋高祖之作大興耳。是事豫則立之效也。有清之季。後先生而發遷都之論者。有南海康氏。惟我先公亦嘗抗疏。而廊廟不省。至庚子而已無及矣。廟謨不定。論都無人。其害中於數世。吁可哀也。然若秉國

鈞者知都之不可驟遷而舊染之當與維新也。則因其故基。修舉地利。率以勤儉。懲絕浮倖。民志既定。土宇既完。因利乘便。居高臨下。以綏四方。抑可杜戎心之啓而示宅中之義也。豈若倉皇取決。苟便宴安之私。不恤暴露數千年文化滋長之區。以恣敵騎之軼也。論者徒狃於馬遷收功西北之論。知一而不知二。竟不悟箕子召公大啓土宇。逮於光武。用漁陽突騎。傾覆關隴。魏祖敗袁紹。定烏丸。乃成霸業。自是以還。無幽州不得保中原。古今形勢未有以異。重彼而輕此。非所聞也。生於今日。讀先生此作。其能無愴然以悲而重思哲人之達識耶。至說者撫其中六月十六日北狩。月日有誤。自由記憶偶失。當時既無報紙。而國史非常人所得見。時逾十載。欲於其中以事繫日。固不易易。先生所重者。在指言焚掠之舉。由奸民勾結敵兵爲之耳。此說亦見他家私紀。當爲官書所諱。烏得疑而詆之。（說見錢基博現代中國文學史）禁衛軍弱。法失其威。自嘉慶以來已然矣。細民覬覦。因而生心。凡曾目擊庚子之事者。皆能想像得之也。先生之詩。托體雅正。直掩唐賢。以詞采而論。己非後人所得望其項背。若其譏議精微。乃千令升晉紀總論之遺。雖唐賢未之有也。先生嘗自云。不敢望連昌津陽。但比梅村爲近雅耳。自謙之詞爾。余所見此本題云。同治十年七月書於南注太平館之定廬。蓋詩成未久。其與今集中刊本不同者。丞相避兵。祇握節。徒人拒寇死當門。今作生取節。生死對文。可知改本爲善也。錄而論之。以傳好事。徐序大體已在注中。然其文亦紆徐爾雅。宛有唐人風格。故並列之。丙子春日弟子瞿宣穎兌之謹記。

徐序

圓明園在京城西出平則門三十里。暢春園北一里許。世宗皇帝藩邸賜園也。聖祖嘗遊豫西郊。次於丹棱泚。樂其川原。因明武清侯李偉清華園舊址。築暢春園。藩邸賜園故在其傍。雍正三年。乃大宮殿朝署之規。以避暑聽政。前臨西山。環以西湖。湖水發源玉泉。山曰礪山。度宮牆東流入清河。水經註所謂薊縣西湖。綠水澄澹。燕之舊池者也。東流爲洗馬溝。東南合高梁之水。故魚稻饒衍。陂泉交綺。高宗皇帝嗣位。海宇殷闢。八方無事。每歲締構。專飾園居。大駕南巡。流覽湖山風景之勝。圖畫以歸。若海寧安瀾園。江寧瞻園。錢塘小有天園。吳縣獅子林。皆仿其制。增置園中。列景四十。以四處題扁者爲一勝區。一區之內。齋館無數。復東拓長春。西闢清漪。離宮別館。月榭風亭。屬之西山。所費不計億萬。園地多明權璫別業。或傳崇禎末諸奄皆以珍寶嘗宅於茲。乾隆間。濬池發銀數百萬。每歲夏幸園中。冬初還宮。內廷大臣賜第相望。文武侍從。並直園林。入直奏對。昕夕往來。絡繹道路。歷雍乾嘉道百餘年於茲矣。文宗初。粵寇踞金陵。盜賊蠡起。上初卽位。求直言。得勝保。曾國藩。袁甲三。三臣。旣以塞程。徐陸先朝重望。相繼傾覆。始擢用。前言事者。各畀重任。三臣支柱。賊不犯畿。然迭勝迭敗。東南數省蹂躪無完土。王上憫蒼生之顛沛。概左右之無人。九年冬郊。宿於齋宮。夜分痛哭。侍臣懷惻。大考翰詹。以宣室前席發題。憂心焦思。傷於禍亂。然後稍自抑解。寄於文酒。以宮中行止有節。尤喜園居。冬至入宮。初正卽出。時園中傳有囚之籠。皆漢女分居亭館。所謂杏花春。武陵春。牡丹春。海棠春者也。然上明於料兵。委權闕外。超次用人。海內稱哲。而部院諸臣無所磨厲。頗襲舊敝。晚得肅順。敢言自任。故委以謀議。先是道光二十

年。英吉黎夷船至廣東香港求通商不得。又以燒烟起釁。執政議和。予海關稅銀千八百萬。英夷請立約。廣督者英與期十年。屆時而徐廣縉督兩廣。夷使至廣州。拒不許入。以受封爵。夷酋恨焉。志入廣州。咸豐元年。英吉黎佛朗西米利堅各國乘粵寇鳴張。中國多故。復以輪船直入大沽口。台王僧格林沁託團練之名。焚其二船。盡擊走之。夷人知大皇帝無意於戰。特臣民之私憤。乃潛至海岸。買馬數千。募群盜爲軍。半年而成。再犯天津。稱西洋馬隊。聞者恐栗。夷馬步登岸。我未陳而敵騎長驅矣。十年六月十六日。上方園居。聞夷騎至通州。倉卒率后嬪幸熱河。道路初無供帳。途出密雲。御食豆乳麥粥而已。十七日。英夷帥叩東便門。或有閉城者。聞炮而開。王公請和。和議將定。十九日。夷人至圓明園。宮門。管園大臣文豐當門說止之。夷兵已去。文都統知奸民當起。環門守衛禁兵一無在者。索馬還內。投福海死。奸人乘時縱火。入宮劫掠。夷人從之。各園皆火。三晝夜不熄。非獨我無官守詰問。夷帥亦不能知也。初英夷使臣巴夏里已拘刑部。和議成。以禮釋囚。於是巴夏里與夏師各陳兵仗。至禮部訂約五十七條。予以海關稅銀三千六百萬。而夷人抵償圓明園銀二十萬。十一年七月。文宗晏駕。熱河今上卽位。奉兩宮皇太后還宮。垂簾十載。巨寇削平。而夷人通商江海。往來貿易。設通商王大臣以接夷使。然常言某省士民毀天主教堂。某省不行其教。某省民教挑釁。日以難我。應之不暇。蓋岌岌乎華夷雜處。又忽忽十有一年。園居荒墟。鞠爲茂草。西山大寺。夷婦深居。予旅京師。惻然不敢過也。同治十年春。同年壬子父重至輦下。追話舊游。張子雨珊亦以計偕來。約訪故宮。因駐守參將廖承恩許爲東道主。四月十日。命

僕馬同過繡漪橋。尋清漪園舊跡。頽垣斷瓦。零亂榛蕪。官樹蒼蒼。水鳴嗚咽。由葦路登廊如亭。望萬壽山。但見牧童樵子。往來林莽間。暮從昆明湖歸。橋上銅犀臥荆棘中。犀背御銘朗然可誦。明日訪守園者。得董監。自言年七十餘。自道光初入侍園中。今秩五品。居福園門旁。導余等從瓦礫中。循出入賢良門而北。指勤政光明壽山大和四殿遺址。至前湖。圓明寢殿五楹。後爲奉三無私殿。九州清晏殿各七楹。壞壁猶立。拾級可尋。董監言東爲天地一家春。后居也。西爲樂安和。諸妃嬪貴人居也。洞天深處。皇子居也。清輝殿爲文宗重建。與五福堂鏤月開雲台朗吟閣皆不可復識。鏤月開雲者。卽所謂牡丹春也。世宗爲皇子。當花時迎聖祖。至賜園。而高宗年十二。以皇孫召侍左右。三天子福壽冠前古。集於一堂。高宗後製詩常誇樂之。經其廢基。裴回怒焉。東渡湖爲蘇隄。長春仙館。藻園。又北爲月地雲居。舍衛城。日天琳宇。水木明瑟。濂溪樂處。僅約略指視所在。東北至香雪廊。階前葦荻蕭蕭。廢池可辨。復渡橋。循福海西行。爲平湖秋月。水光溶溶。一瀉千頃。望蓬島瑤臺。島上殿宇猶存數楹。惜無方舟。達其下。流水潺湲。激石成響。董監示余。此管園大臣文公死所也。西北至雙鶴齋。又西過窺月橋。登綺吟堂。經采芝徑。折而東。仍出雙鶴齋。園中殘燬幾遍。獨存此爲劫灰之餘。亂草侵階。窻櫺完在。尤動人忝悲爾。雙鶴離西爲溪月松風。翠柏蒼藤。沿流覆道。斜日在林。有老宮人驅羊豕下來。東過碧柳書院。地跨池。東爲金鼈。西爲玉螭。坊楔猶存。又東去皆敗壞難尋。遂不復往。暮色沈沈。棲鳥亂飛。揖董監出福園門。還於廖宅。廖澧州人。字楓亭。少從塞尙阿僧格林沁軍。亦能言行間事。感予來游。頗盡賓主之歡。旣夕言歸。則

禮部放榜日也。兩珊既落第南去。余與壬父每相過從。言念園游。輒罔罔不自得。壬父又曰。園之盛時。純皇勒記。必殷殷踵事之戒。然仁宗始能南幸。宣宗尤憂國貧。秋獮之禮。輟而不舉。惟夫張弛之道。宜及嘉道時。補純皇倦動之功。而內外大臣。惟務慎節。監司寬厚。牧令昏庸。諱盜容奸。以爲安靜。八卦妖徒。連兵十載。無生天主。教目滋繁。由遊民輕法。刑廢不用故也。江淮行宮。既皆斥賣。國之所患。豈在乏財。又曰。燕地經安史戎馬之迹。爰及遼金。近沙漠之風矣。明太宗以燕王舊居。不務改宅。仍而至今。地利竭矣。又園居單外。非所以駐萬乘。廢而不居。蓋亦時宜。余曰。然。前年御史德泰請按戶畝。鱗次捐輸。復修園工。大臣以侈心將啓。請旨切責。謫戍未行。忿悔自死。自此莫敢言園居者。而比年備辦大婚。費已千萬。結綵宮門。至十餘萬。公奏朝廷動用錢糧。婚以成禮。豈在華飾。若前明戶部司官。得以諫爭。余且建言矣。又余聞慈安太后在。文宗時有脫簪之諫。關雎車榮之賢。中興之由也。又園宮未焚前一歲。妖言傳上坐寢殿。見白鬚老翁。自稱園神。請辭而去。上夢中加神二品階。明日至祠諭詞之。未一稔而園毀。豈前定歟。子能詩者。遠於政事。曷以風人之意。備繁霜雲漢之采。於是壬父爲圓明園詞一篇。而周學士潘侍郎見之。並歎其傷心感人。筆墨通於情性。余以此詩可傳後來。慮夫代遠年逝。傳聞失實。詞中所述。罔有徵者。乃爲文以序之。同治十年立秋日長沙徐樹鈞撰。

圓明園詞

宜春苑中螢火飛。建章長樂柳十圍。離宮從來奉游豫。皇居那復在郊圻。舊池澄綠流燕薊。洗馬高梁游牧地。

水經注灤水東與洗馬溝水合。灤水上承薊水西注大湖。湖水二源俱出薊縣西北平地。道源流結西湖。蓋燕之舊池也。綠水滄澗川亭望遠。湖水東流為洗馬溝。東入灤水。又東南高梁之水注焉。水出薊城西北平地。魏土地記云在薊東。今海淀地也。北藩本鎮故

元都。西山自擁輿。王氣自安史以來燕地利久廢。民教不修。本非宅京之所以明太宗先建濟國於此。又知江南之不可都。而憚於改作。故遂為帝都也。九衢塵起暗連天。辰極星移北斗

邊。溝瀆填淤成斥鹵。宮庭映帶覓泉原。燕地荒蕪。塵土尤甚。宮中煩囂。故思曠寫矣。淳泓消見丹稜泮。泮蓋池泉之名。明萬曆中武清侯李氏於丹稜泮起別業。今暢春園地。陔陀

先起暢春園。康熙中始建行宮。以帝者不居但名。暢春風光秀南苑。霓旌鳳蓋長游宴。明時但有南苑。未作暢春園。時聖祖宴羣臣亦在南苑。今南苑今南門外地也。日海濱興

修稀復臨幸矣。地靈不惜鑿山湖。鑿山玉泉所發。今改萬壽山高宗以太后壽日而名。正臨昆明湖。建寺於上。天題更淑圓明殿。康熙中世宗為皇子侍游海澱。賜園一區。御題額曰圓明。圓明拜賜本

潛龍。因回邸第作郊宮。世宗以暢春先帝舊幸讓而弗居。雍正三十八籬門隨曲澗。園明園牆外溝水隨曲設十八門。晉宋凡行宮門曰籬門也。七楹正殿

倚喬松。正大光明殿為正衙。不加彫飾。廣七楹。後倚假山。木多松。齋堂四十皆依水。園中四字題額者為一所。凡四十所。純皇以爲四十景。山石參差盡亞風。北中艱於致石。故以湖石假山為奇。園中既多

貴戚大臣效之。唯知堆石耳。甘泉避暑因留蹕。長楊扈從已弢弓。初但避暑後遂春秋皆居園中。純皇續業當全盛。江海無波待游幸。行所留連

賞四園。畫師寫仿開雙鏡。乾隆六十年中國中日日有修飾之事。圖史珍玩充物。其中行幸所經。寫其風景。歸而作之。若西湖蘇堤。剡院之類。無不仿建。而海寧安瀾園。江寧瞻園。錢塘小有天園。吳縣師子林。則全寫其制。誰道江

南風景佳。移天縮地在君懷。當時只擬成靈囿。小費何曾數露臺。康熙雍正初修園。居斥內府之餘財。不仰給於戶部。至乾隆六十年。承世宗清裕之後。府庫充實。幾於貫朽。又當時

營作諸臣皆不見能於上。初不知浮冒報銷之弊。故一舉工作計日。而程濬水移石費至萬萬。殷勤無逸箴驕念。豈意元皇失恭儉。秋彌俄聞罷木蘭。妖氛暗已傳離坎。園中增修及更建。長春清漪諸園。純皇渤記必詳。詳於誦事之戒。仁宗繼之。遂不南幸。宣宗嗣服。始念國貧。秋彌之禮。輟而不舉。惟務無事以綏四民。然牧令貪庸。監司忠厚。務相掩覆。諛盜奸八卦。妖徒連兵十載。無生天主教。目滋多由游民。太繁刑廢不用。故也。吏治

陵遲民困痛。本朝吏事蓋凡四變。當順康時州縣多不足衣食。外吏亦未有脂膏。然京師貴家富厚。充斥及於雍乾州縣。大富嘉慶。非載府道高資。道光之時。督撫擁財而上下俱困。盜賊起矣。長鯨跋浪。海波枯。互市既以燒。

煙起。聲內奸導之。至浙江天津諸海口。意知上意。憚兵以脅。和耳林文忠。既非撥亂治劇之材。而始聞計吏憂財賦。欲實行宮作轉。

輸。古今弊政。憂貧者多矣。然皆求粟帛。以權輕重。惟明末道。成理財諸大臣。專好金銀。欲其堆積。算及小利。至可怪歎也。 沉吟五十年前事。眉火薪邊然已至。國家之亂。始於乾隆末政。

粉飾仁宗若從而振之。幾張弛之道。法調兵五百。遂為大舉。小警。法調兵五百。遂為大舉。小警。法調兵五百。遂為大舉。小警。 揭竿敢欲犯阿房。探丸早見誅文吏。文宗之初立也。留意程朱之學。下詔求言。盈廷并發。最有名者。揭竿敢欲犯阿房。探丸早見誅文吏。

關欽差相望。吏治軍務分途矣。此時先帝見憂危。詔選三臣出視師。文宗之初立也。留意程朱之學。下詔求言。盈廷并發。最有名者。關欽差相望。吏治軍務分途矣。

害未能及也。以言取人。其效止此。然聖人鑒觀四方。默察群臣。用勝保於河北。委曾國藩以東南。道袁甲三於宣室。無人侍前席。始文宗。害未能及也。以言取人。其效止此。然聖人鑒觀四方。默察群臣。用勝保於河北。委曾國藩以東南。道袁甲三於宣室。無人侍前席。

淮上雖聞采宿望。用許乃劍琦。善諸舊臣而不負任使。二人而已。其後大臣多曾所舉。惟胡林翼最有名也。臣有賢名者。林則徐。能名者。李星沅。陸建勳。張亮基。武名者。周天爵。皆外臣也。內臣清名者。塞尚阿。既覆軍得咎。二品以上。無復可談。故初惡陳孚恩。而卒起用。專任蕭順。無謀不與。無言不從。蓋當時實無論此二人矣。宣室前席考。御史詩題也。郊壇有恨哭。遺

黎。咸豐已未。郊天前一日。黎。咸豐已未。郊天前一日。黎。咸豐已未。郊天前一日。 年年豎路看春草。處處傷心對花鳥。唐文宗詩。豎路生春草。上林花滿枝。憑高何限意。無復。年年豎路看春草。處處傷心對花鳥。

壺強笑歌。金杯擲酒連昏曉。上既厭倦庸臣。罕所管接。退朝之後。始壺強笑歌。金杯擲酒連昏曉。 四時景物愛郊居。玄冬入內望春初。初例十月入大。四時景物愛郊居。玄冬入內望春初。

宗以宮中行止有節。侍御不樂常遲至。宮中例無漢女。純皇時采進。依賈婢妾之例。不挑選也。文宗時有四人承寵者。宗以宮中行止有節。侍御不樂常遲至。 嫋嫋四春隨鳳輦。分居牡丹春海棠。春武陵春杏花春亭館。內府號曰四春海棠春園。册無其地。嫋嫋四春隨鳳輦。

名未詳何。沈沈五夜遞銅魚。上所游幸從者。常百餘人。數移坐處。名未詳何。沈沈五夜遞銅魚。 內裝頗學崔家豔。崔氏漢婦會。內裝頗學崔家豔。

朝后召侍寢者。問狀傳欲擡之上。退朝入後殿。見內豎蕭棟。刺知后怒。將去。復還問此如何。罪后跪言。奴無狀。不能督率羣妾。使主妾起。恐外臣有議奴者。故有此。如戒傷之。無使奴受惡名也。上笑曰。此我多酒。彼馬能勸我酒。請從今少飯。太后謝而起。侍者莫不泣下。朝后召侍寢者。問狀傳欲擡之上。退朝入後殿。見內豎蕭棟。刺知后怒。將去。復還問此如何。罪后跪言。奴無狀。不能督率羣妾。使主妾起。恐外臣有議奴者。故有此。如戒傷之。無使奴受惡名也。上笑曰。此我多酒。彼馬能勸我酒。請從今少飯。太后謝而起。侍者莫不泣下。

驚車轂鳴。金鸞莫問殘鏡事。鼎湖弓劍恨空還。郊壘風烟一炬間。玉泉悲咽昆明塞。惟有銅犀守荆棘。乾隆四。驚車轂鳴。金鸞莫問殘鏡事。鼎湖弓劍恨空還。郊壘風烟一炬間。玉泉悲咽昆明塞。惟有銅犀守荆棘。

昆明湖成作銅犀。勒銘紀之。咸豐十年。英夷兵入犀。為土人擊尾。取銅犀。事定以棟圍之。青芝岫裏孤夜啼。青芝岫房山。大石。米萬鐘。取致良。郵費多不能給。築。昆明湖成作銅犀。勒銘紀之。咸豐十年。英夷兵入犀。為土人擊尾。取銅犀。事定以棟圍之。青芝岫裏孤夜啼。

昆明湖中橋舊曰兜婁俗皆誤曰婁句轉爲
泣羅哥即朱竹垞所云高粱湖水經其下也
何人老監福園門園東南門曰福園近皇子所居園殿既焚正門毀塞守園董監居福園門內曾綴朝班奉至尊董年六

時小使也昔日喧闐厭朝貴於今寂窳喜游人游人朝貴殊喧寂偶來無復金閨客初園居盛時內廷諸臣文武侍從俱有賜居環挂甲屯列第相望如鄉村焉君臣野

處故非戒備園正殿曰不虞之道也賢良門園正殿曰閉有殘軼光明殿正大光明燬尋積壁文宗新構清輝堂清輝殿在寢殿東亦舊建也成豐八年新葺之工成而毀爲

近前湖納曉光妖夢林神辭一品多年無過何爲而去對以彈壓不住得去爲幸上曰汝嫌官小耶可假二品階俄頃不見未一年而

亂作矣佛城舍衛散諸方園中舍衛城舊供于佛自康熙以來凡進佛祝壽及皇太后上壽造佛像九九皆送其中董湖中蒲稗依依

長階前蒿艾蕭蕭響枯樹重抽盜作薪游鱗暫躍驚逢網別有開雲鏤月臺太平三聖昔同來鏤月開雲舊名牡丹臺康熙五十五年雍

親王以花時迎聖頤賞宴詔許皇孫人侍即高宗也三聖並值國步全盛之時時三月初芍藥三世享國至百三十餘年爲自古未有之盛唐元宗謂一日見天子豈足比耶寧知亂竹侵苔出不見春花泣露開遍野而開雲臺

傾杜丹無復遺併平湖秋月在牡丹臺西北仿西湖亭館也自平湖以東幾無數尺之題壁銀鈎連到籬籬壁多紙紙稍

書所進金梯步步度蓮花宮中閣道皆磨板平砌通而漸高無階級也故王建綠窻處處留螺黛宮中窻多屋小望望相當時倉

卒動鈴駝咸豐十年六月十六日夷警已逼諸臣惟留上行以係人望文宗裴回羣議亦詔諭守宮上直餘嬪娥從行宮女其衆皆園

者皆不相聞其閑散班番安慰之先已集車馬忽救放散明日引見班集始聞從由園後門東巡遂大擾亂也守宮上直餘嬪娥從行宮女其衆皆園

諸女亦留園中不得從也蘆笳短吹隨秋月粥長飢望熱河惟發豆乳上獨有麥食耳東門日開胡維過亂乃遂長驅至東

便門始發空飽而城恭親王隱於碧雲寺夜趨長敵兵未蕪雍門赫牧童已見驪山火宮見陳設巨麗相

戒弗入云恐以失物索償也乃夷人出而普族窮者應憐蓬島一孤臣而明以事往熱河文當門拒夷人既退呼守兵則盡散矣文遂索

海中地文云公既殉為京師死節一人耳自餘將帥公卿皆不言兵變京師既諱而不言及奏卹文公但云突遭兵燹深堪憫惻而已死者不得為忠生者乃可無愧也百年成段何恩從四海荒殘如在目丹城紫

禁猶可歸。豈聞江燕巢林木。四海用兵廟堂未知民困之切以小廢宇傾基君好看。艱危始識中興難。已懲御史言脩

復。同治九年御史德東雲上言請脩復園居詔休遣中官織錦紈。太監安得海取中旨采買緞匹至山東德州枉竭江南賦。年

浙撫楊昌濬奏言織造需銀八十萬請用地丁製后寶衣上含珠玉值十餘大宮門。大婚禮新議宮門

給之又言軍餉緩發蓋欲諷諫也又有詔許之鴛文龍爪新還故。萬金已用十六萬成其半耳總饒結彩西湖地。薄比郇瑕。

八十餘萬匹初擬費用數百萬戶部尙書寶黎言若以千萬修復園居則翠知其非也大昏西湖地薄比郇瑕。

武清暫住已傾家。惟應魚稻資民利。李氏已敗宅地漸入民間莫教鸞柳門宮花。詞臣詎解論都賦。當園盛時無敢建言

欲往長安而督撫言不余欲建言及今遷都以大臣廟謨皆無遠畧相如徒有上林頌。不遇良時空自嗟。

便至今益無可住矣。挽輅難回幸雜車。兩宮九重不得引對徒上封事無益衆議也

本刊啟事二

本刊於通論專著兩門（現併稱爲論著）最爲注重。所期望於碩學鴻儒之討論者，約有事數：

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

如有就上列各點撰爲體大思精之作，見惠本刊者，拜謝之餘，所有稿費當從優奉酬。

本刊啟事三

本刊竊欲於嶺南文獻加意闡揚，如有以

先達圖像傳記及未刊或已佚之詩文著作見惠者，當酌致薄酬以答雅誼。

本刊啟事四

本刊出版以來，認承各地

讀者推許，銷路日增。特自第二卷第一期起（即自本年一月份起）將原定價目酌量核減（零售每冊大洋二角五分，預定半年二元二角五分，全年二元五角）又凡國內各地訂一閱律免除郵費，藉以輕減讀者負擔，如荷直接訂購，尤所歡迎，伏希

鑒察

張君 先生著 民族復興之學術基礎

卅二開本 四百餘頁 實價九角 本社寄售

緒言——凡例

學術界之方向與學者之責任

中國新哲學之創造

科學與哲學之携手

人生觀論戰之回顧

思想的自主權

當代政治思想之混亂

德國經濟學之特點

中外思想之溝通

東西政治思想之比較

「唯物辯證法論戰」序

「五十年來德國學術」序

黑格爾之哲學系統與國家觀

黑格爾之哲學系統及其國家哲學與歷史哲學

關於黑格爾哲學——答張真如先生

再與張真如先生論黑格爾哲學

中國民族性之養成四講

(一) 世界觀與國家觀

(二) 歐洲民族性之養成

(三) 中華民族之回顧

(四) 中華民族之未來

從東北熱河的失陷說到民族復興的責任

民族復興運動

中華民族復興精神的基礎

歷史上中華民族中堅份子之推移與西南之責任

覆王吉占(恒)先生論廣西居民來源書

民族觀點上中華歷史時代之劃分及其第三振作時期

山西對於未來世界大戰之責任

十九世紀初期德意志民族之復興

常燕生「德意志民族自由鬥爭史」序

本刊投稿簡章

本刊歡迎投稿惟字跡潦草者雖佳不錄。(能依本刊行格書寫者尤佳)
 來稿如何標點悉聽作者自便惟文中重要處請用密點或密圈
 譯稿一律須附原文並在譯文中註明來歷(譯文無論登載與否原書掛號寄還)
 來稿最好寫明名號並須另紙開列詳細住址
 一萬字以上之稿附寄郵票者如未掲載可以退還
 來稿文責自負
 來稿本刊有改削之權不受改削者請先聲明
 來稿掲載後本刊保留版權
 來稿掲載後酌奉稿酬每千字廣東法幣五元至二十元

廣告價目表

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

長期登載價目另議

新民月刊第二卷第四期

中華民國二十五年六月出版

主編人 陳鍾玉 崑

發行人 雷洪 鳴

自動電話 七〇五三三

廣州市東山中山路一號

發行所 兼 明德社

自動電話 七〇一三四

代售處 各省埠各大書店

定價表

訂購辦法	冊數	價目		郵費
		國內及日本	香港澳門外國	
零售	一	二角五分	免	
半年預定	六	一元二角五分	免	
全年預定	十二	二元五角	免	
國內及日本		一角五分	二角	
香港澳門		九角	一元二角	
外國		一元八角	二元四角	

每月一冊 全年十二冊

本刊價目以國幣為本位
 本國郵票代價十足通用但以一角以下為限
 新疆蒙古另照郵章辦理
 定閱諸君通信地址如有更改時務先聲明

