

中華郵務局特准掛號認爲新聞紙類

民國十三年五月

第二十九期

學衡

桂居村題

THE CRITICAL REVIEW

No.29 May 1924

學衡雜誌簡章

(一)宗旨 論究學術。闡求真理。昌明國粹。融化新知。以中正之眼光。行批評之職事。無偏無黨。不激不隨。

(二)體裁及辦法 (甲)本雜誌於國學。則主以切實之工夫。為精確之研究。然後整理而條析之。明其源流。著其旨要。以見吾國文化。有可與日月爭光之價值。而後來學者。得有研究之津梁。探索之正軌。不至望洋興嘆。勞而無功。或盲肆攻擊。專圖毀棄。而自以為得也。(乙)本雜誌於西學。則主博極羣書。深窺底奧。然後明白辨析。審慎取擇。庶使吾國學子。潛心研究。兼收并覽。不至道聽塗說。呼號標榜。陷於一偏而昧於大體也。(丙)本雜誌行文。則力求明暢雅潔。既不敢堆積餽釘。古字連篇。甘為學究。尤不敢故尚奇詭。妄矜創造。總期以吾國文字。表西來之思想。既達且雅。以見文字之效用。實繫於作者之才力。苟能運用得宜。則吾國文字。自可適時達意。固無須更張其一定之文法。摧殘其優美之形質也。

(三)編輯 本雜誌由發起同志數人。擔任編輯。文字各由作者個人負責。與所任事之學校及隸屬之團體。毫無關係。

(四)投稿 本雜誌於投稿者。極為歡迎。投稿所逕寄南京鼓樓東保泰街十號學衡雜誌社收。不登之稿。定即退還。但采登之稿。暫無報酬。

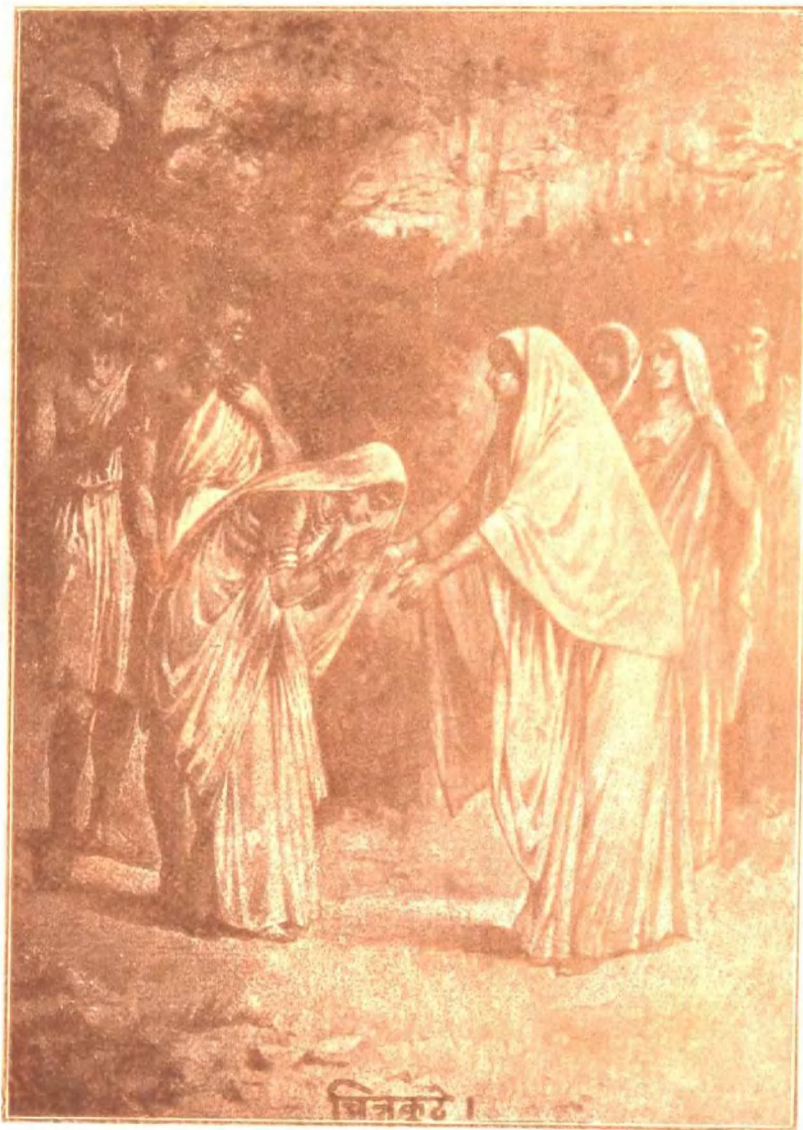
(五)印刷發行 本雜誌由上海中華書局印刷發行。每月一冊。陽歷朔日出版。每冊二角五分。凡欲定購本雜誌。或就登廣告者。所逕與中華書局總分局接洽可也。

附本雜誌職員表

總編輯兼幹事吳宓

撰述員人多不具錄

羅摩武勇譚附圖之一



The Meeting in the Forest

圖之中林于會弟兄多羅婆與摩羅

羅摩武勇譚附圖之二



Ravana's Coming

圖之主公多私去劫拏伐邏王魔

學衡第二十九期目錄

插畫

羅摩武勇譚附圖二幅（英國 F. Stuart Hardy 繪）參閱本週世界文學史

其一 羅摩與婆羅多兄弟會於林中之圖

其二 魔王邏伐拏劫去私多公主之圖

通論

○ 學校考試與教育前途

○ 今日吾國教育界之責任（錄太平洋雜誌）

述學

由讀莊子而考得之孔子與老子

佛法淺釋 導言

八識本體即真如義

世界文學史（續第二十八期）

向紹軒

向紹軒

范 禕

景昌極

唐大圓

吳 宓譯補

文苑

詩錄

晚泛湘江(柳詒徵) 持齋丈自臨川來視尊兄再雲先生賦懷奉簡(王易) 菊歎(龐俊) 環
子(龐俊) 新歲過簡庵燈下見瘦湘子阿牛感而有作(邵祖平) 東湖觀早漁作(王易) 峨
眉絕頂觀日出(趙熙) 峨眉絕頂觀日入(趙熙) 江行續賦四首(邵祖平) 趙迎德寄示新
詩喜贈(林思進) 人日行西城還小飲作(林思進) 五月十四夜大雨明日黎弟將返勺園賦
和一首(方守彝) 梅泉先生有重印弢叔詩集之議詩以促之(莊義) 江仲方生子賦賀(龐
俊) 田家鎮口號(柳詒徵) 旅程雜詩三十八首(胡先驥)

詞錄

卜算子(葉玉森) 菩薩蠻(葉玉森) 鬲沙行(葉玉森) 鷓鴣天(劉永濟) 喜遷鶯(劉永
濟)

書評

評陸懋德周秦哲學史

柳詒徵

學校考試與教育前途

向紹軒

不佞草此文。第一申明廢考試問題。不在本文討論範圍之內。第二本文中。所論係根據事實。并非捕風捉影之談。但亦不敢以所見所聞。遂謂國中學校一概如是。若曰國中教育有此種情形。吾人不可不思有以救之而已。

學校所以必有考試者。其理由有二。一曰。以驗學子讀書之勤惰。因而鼓勵之。督促之。使勤者顯而惰者亦奮。故考試必取嚴格主義。蓋不嚴則勤者無以自見。惰者且得以自欺者欺人。如此則不獨失學校行考試之本旨。且有破壞青年德性之害。二曰。以別學子天賦之高低。因材施教。使愚者有進。於明。柔者有進。於強。之機會。蓋天稟低者。與天稟高者。求學之功。相去甚遠。教師藉考試以覘其相去之程度。因得於日常教授之間。寓扶植調劑之道。使天稟低者。苟不甘自棄。人一己百。人十己千。亦斷無不能成學之事。是故考試者。學校促進青年成學之一種方法也。在辦學者與教師一方面。固當注重增高青年進學之興趣。他方面更當注重防閑青年過激之競爭。萬不可以鋪張文飾。爲成績引起。青年虛榮心。使之相習於作僞。則所以作人者。乃所以賊人也。

國中中等以上學校。有主廢考試者。無庸論矣。然有不廢考試。而試題預告學生。俾先期答好。臨時照本

宣科。甚至有將試卷亦先期分給學生者。如此考試。尚不如廢考試之爲痛快也。蓋廢考試之弊。在放任太過。使青年荒忽學業。然無害於德性也。至爲此有名無實之考試。則直是教學生作僞。國家培植元氣。造就人材之地。而以作僞導青年。其可言乎。

或者曰。國中學校問題亦多矣。如經費問題。設備問題。學科問題。皆爲根本極重要者。至如考試不過爲督促學生進學之一端。苟經費無着。設備不完。教科不良。則雖有嚴格主義之考試。亦豈足言教育。今不於諸根本問題。爲久遠之規畫。而汲汲焉惟區區考試之是憂。非所謂不求其本而齊其末者耶。曰。誠然。然不知所謂本者果何在。國家廣建學校。將以土木建築之美爲本耶。將以圖書之富。標本儀器之備爲本耶。將以東西洋教員之多爲本耶。抑以養成人材爲本耶。如以養成人材爲本。則恐不佞之所憂。乃真正根本問題。於教育前途關係綦大也。請分晰言之。

一曰障礙學術進步。在學校未興以前。吾國學術之樞紐。操之於書院。書院既廢。學術之柄。轉於學校。任何國家。必其辦學者與求學者均具有勇往直前。絲毫不苟之精神。而後其國之學術有日新月異。發揮光大之盛。今辦學者既以學校考試爲可敷衍了事。則求學者自以學校功課爲可隨便過去。辦學者多暮氣。求學者安苟且。辦學者欺人。求學者自欺。如此辦學。如此求學。尙可望學術進步乎。且學校功課。即在專門大學。亦不過爲研究學術立基礎開門徑而已。今并此基礎門徑。而亦無志求之。更何望於深造。

此不佞之所以愬焉憂者一也。

二曰破壞青年德性。當書院時代。入院讀書者。成年居多。德性之陶成。已具於家庭。學校既興。就學者概屬髫齡。在學校之日多。在家庭之日少。故辦學者與求學者之關係。不獨對於讀書方面。負有嚴師之責。卽於其日常行己。亦當兼盡父兄之道。一面督促其修學。一面砥礪其進德。庶爲不負主持教育之責。夫閑邪莫先於有誠。行己莫貴於有恥。不獨吾國聖賢之教如此。卽西人德育。重信戒誑。亦莫非此旨。今辦學者。平時不能盡嚴師之責。臨事則出於文飾。一途。是自以不誠示學子也。知之爲知之。不知爲不知。是知也。今必欲假不知以爲知。在辦學者對外則不免欺官廳。欺社會。對內則直爲欺學生。在求學者對人則不免爲自欺。行己則難言有恥。辦學者不能以身作則。率學子於仁義之途。而以墮誠。敗恥。詔青年德育。安在哉。且世道人心之責。重在士大夫。今辦學與求學。竟有如此者。世道人心。尙可問耶。此不佞之所以愬焉憂者二也。

三曰流毒社會無窮。今日社會之壞極矣。間嘗默察社會情狀。覺作僞爲一種通有之惡現象。

參觀太平洋雜誌

著今日教育界之責任夫社會惡習。全恃教育改良。若教育亦隨社會潮流捲入漩渦。則惡習與年俱深。世道人心將永劫不返矣。就中等以上教育言。如專門。如大學。如高等師範。卒業者非執教鞭。卽分入政商各界。卽以中學及初級師範言。其卒業者亦多不能繼續升學。而散就各地方教育機關服務。使學校教育完全。

屏去社會惡習。則學校出一卒業生。即社會中添一分正氣。然猶懼社會惡習太深。教育之力不足以挽之也。今以萬惡之社會。又逐年增加惡教育。養成之無數學子。以惡傳惡。流毒社會。其有既乎。此不佞之所以怒焉憂者三也。

上述三者。至爲淺近。稍具常識者。類能言之。國中中等以上教育當局。不宜反昧於此。所以然者。厥有二端。(一)近年來飯碗問題。競爭劇烈。不獨政界軍界。各以保位置固地盤爲惟一妙諦。即學界清流所在。亦往往有視校長位置爲優差。角逐經營。駭人聽聞。既得之。復患失之。於是有敷衍教部。敷衍地方官廳。敷衍本堂教職。敷衍本校學生種種舉動。其對於考試一事。不惜犧牲學生之人格。以成其鋪張粉飾之私實。卽其保全位置。敷衍各方面手段之一端。此辦學者之過也。(二)自近年文化運動以來。青年學子。心理日趨浮競。不復知有苦學之事。其在學校。大抵開會之時多。讀書之時少。爲人之事多。力己之功少。對於教師平時所授學科。擱置不習。等於舊日之高頭講章。對於報紙所記東鱗西爪。往往奉爲至理名言。牢記襲取。以相誇詡。所知所言者。非其所習。而所習者。不盡能知能言。夫考試者。考試其所學之謂也。今驚於所不學。而荒其所已學。則其視考試爲畏途也。固宜。然國中方以過激黨爲戒。廢考試之論。其新奇直爲頑固者所目爲過激派之主張。則學校考試之不能廢也。亦事勢之當然。學校不廢考試。學生不能考試。於是而有辦學者於不能之中。求其可能。使學校無廢考試之名。學生有受考試之利。此固青年

學。子。所。歡。迎。者。始。猶。視。爲。偶。然。繼。則。視。爲。固。然。積。久。成。習。且。不。復。知。其。欺。人。自。欺。之。非。矣。此。求。學。者。之。過。也。

嘗。以。現。時。國。中。教。育。狀。況。與。前。清。光。緒。間。初。辦。學。校。時。比。較。覺。有。三。勝。一。不。如。何。謂。三。勝。曰。學。校。及。卒。業。生。數。目。比。前。多。學。校。設。備。比。前。好。教。科。比。前。完。備。此。三。勝。也。何。爲。一。不。如。曰。辦。學。者。與。求。學。者。之。精。神。不。如。從。前。之。堅。強。當。初。辦。學。校。時。辦。學。者。與。求。學。者。全。是。朝。氣。現。則。辦。學。者。與。求。學。者。咸。多。帶。暮。氣。當。初。辦。學。校。時。辦。學。者。與。求。學。者。殆。無。不。存。一。種。振。刷。精。神。現。則。辦。學。者。與。求。學。者。各。帶。一。種。苟。且。意。思。雖。不。能。以。此。概。視。全。國。然。國。中。教。育。實。有。此。狀。況。則。無。庸。諱。也。不。佞。書。至。此。更。當。申。明。既。無。攻。訐。之。意。亦。非。影。射。之。文。特。以。教。育。前。途。攸。關。率。筆。直。述。深。冀。辦。學。者。與。求。學。者。回。頭。一。省。知。我。罪。我。不。遑。計。也。

請看改良後之上海中華新報

本報創刊於民國四年國慶日為反對袁氏帝制之第一報茲值法統恢復建設伊始爰應時勢之需要更為積極之改良自去年九月一日起內容大加刷新

(一)新聞的新聞 報紙生命在新聞正確乃海內報紙往往以私見為是非以感情掩真相本報力矯此弊以報告事實為本位除各大都會特駐專員探訪外遇有重大事件並隨時派旅行記者所在調查務期讀者但讀本報便知內政外交一切真實情形以便其為自由之判斷

(二)公共的機關 中國通弊甲黨報紙不載乙黨新聞本報力矯此弊完全公開凡各黨派各社會之負責紀事與合法言論本報一律平等紹介務期讀者得同時知各黨派各部分之言論行動

(三)反映社會生活之各方面 我國報紙記載向偏重政治本報擬加改良務期使社會生活之各方面情形得隨時反映於紙上而教育經濟藝術宗教等項尤為注意

(四)養成專門學術之權威 本報特約專門學者若干人遇有重大問題請專門名家著論解決以期養成學術之權威發揚健全之輿論

(五)注重地方調查 我國報紙記載不外數處都會之事件或若干個人之行動至地方情況人民生活概從簡略本報特設法徵集全圖各處之調查報告尤注重兵燹善後情形

(六)涵養世界智識 我國報紙對於世界事件向只賴簡單之電訊故一般讀者罔能領悟本報特聘熟悉國際政治之專門記者常發表統系的紀載務期讀者得隨時知世界變遷之真相而無思索費解之苦

(七)解決女子問題 婦女運動成爲中國一大問題本報刻特設專欄聘請學識優長之女記者擔任本提倡女子經濟獨立教育獨立之宗旨以促女界穩健之進步

以上所述僅舉大端至於印刷之鮮明編輯方法之新穎則有事實證明更不待論海內人士幸垂教焉

今日吾國教育界之責任

錄太平洋雜誌

向紹軒

吾嘗冥思靜索民國以來之歷史。得有四種現象。一曰爭。有軍閥之爭。有財閥之爭。有軍閥與財閥之爭。有財閥附於一軍閥與他軍閥之爭。有民黨異同之爭。有官僚新舊之爭。有民黨與官僚之爭。有民黨附於官僚與他民黨之爭。尊至元首。萬民所俱瞻。可以爭而得。重若方岳。一方所託命。可以爭而受。位微如縣令局吏。非有爭之力。則位不能安。職清如教廳校長。非有爭之力。則職不能守。環顧國中。幾無事無地。不有一爭之現象。存爭不止。則亂亦不止。殷鑒不遠。未知後車何如也。二曰僞。政府曰爲國爲民。僞也。爲其所親所私而已矣。官吏曰守土子民。僞也。守其祿位。子其親故而已矣。武人曰保國衛民。僞也。保其地盤。衛其家室而已矣。政客曰謀國統一。僞也。謀升官發財而已矣。學者曰提倡某新主義。僞也。提高其某種社會地位而已矣。商人曰爲東家或股東謀利益。僞也。爲其身在市面上謀活動而已矣。社會中耳所聞目所見。殆無一不含有作僞之情。在僞之情。見之於事實。僞之根起源於人心。人心之僞。根未去。則人世之僞習難除。僞習愈久。則僞根愈深。此世道之憂也。三曰貪。總統之年限歲俸。皆有法定數目。而爲總統者。家資乃有積至累千萬者。非貪何以得此。巡閱使督軍地位較總統卑。歲俸亦大減。然巡閱使督軍家資大者。積至數千萬。小者亦動稱數百萬。非貪何以得此。師長旅長地位又卑。歲俸益少。然家資積數

百萬者數見不鮮。而十數萬以上者則皆是也。非貪，又何以得此。推之於各部總長、各省廳長、各關監督，或一躍而爲財閥，或小試而稱富翁。非貪之故，又何以至此。更推之於公司經理、銀行要人，每月薪資不過數百，每年紅利多不過萬，而一賭之擲動以千計，一壽之祝動費萬金。非貪之故，又何以至此。國人日相習於貪之中，故不復知以貪爲怪。貪則必爭，爭則必亂，爭不止，亂故不止，貪不止，爭猶不止。然則貪者，又爭亂之源也。孟子曰：上下交，征利而國危矣。此其時也。四曰：污。父母者人之親而無上者也。然苟可以得富貴，則有謂他人父母而不恤者矣。妻妾者人之愛而有別者也。然苟可以圖利達，則有與他人共而無憾者矣。友朋者人之相期以共患難者也。然苟可以要功名，則有落井下石而不辭者矣。盜賊者人之羞與爲伍者也。然苟可以增勢力，則有訂蘭譜呼兄弟而不諱者矣。卑污之習，湯及人心，積非勝是，舉國若狂。孟子曰：人之所以異於禽獸者，幾希。時至今日，人禽之辨，吾誠不知其何如也。

或曰：四種現象，誠有如上所述者。然何以至今日而特著。曰：吾國數千年立國之本，在於管子所謂四維。定社會之秩序以禮，立個人之人格以義，嚴物我之防閑以廉，杜卑污之途徑以恥。其謂之維者，則以國家之大，本全恃四者維繫人心於不墜也。本是四者以教人民，其有背之者，則以政刑隨其後，教誘之於前而刑迫之於後。是以人咸知崇禮而貴義，尊廉而尚恥。故曰：禮不踰節，不踰節則人各安其分而爭奪之禍息矣。義不自進，不自進則人咸知自愛而作僞之事寡矣。廉不蔽惡，不蔽惡則人各潔其身而貪婪之

路絕矣。恥不從枉，不從枉，則人不苟行己，而污穢之途塞矣。今試反觀民國以來，則何如者？政體驟更，國人怵於君主專制與民主共和之異同，愿者噤不敢聲，黠者則用打破專制舊習之名，摧殘禮教，一若數千年來制禮之意，專爲君主而設者，不知歐美爲國以法，學者懼其法之過也，故倡爲自由平等之說，以防法之敝，亦吾國刑禮相濟之意。吾國素以禮爲本，以刑爲輔，今首先廢禮，而又無歐美信賞必罰之法，以易之，且自由平等之說，在吾國更多誤解，故自民國以來，人心浮動，政治不上軌道，非偶然也。禮之用在和，禮之本則在正名，名正而後分定，分定而後民和。今天下之患不在不和，而在不安，分不安，分故爭，此禮失之過也。人既各不安分，則忠信之本已撥，忠信者義之體也，忠信撥則義失，義失則人各急於自進，人急於自進，則務以巧相尙，以詐相高，巧詐者得志，人民乃競趨於作僞之途矣。是故禮失而民爭，義失而民僞，皆相因而至者也。於斯時也，有法焉，彰善彈惡，以匡救之，則猶有身。然人民既習於爭奪，安於作僞，其在上位者，非屬強暴者，流卽爲矯詐之輩，強暴矯詐者，均非能守法者也。以不能守法之人而居上位，則舞文可以弄法，贖貨可以蔽惡，法有所弄，惡有所蔽，則廉隅破矣。廉隅既破，於是潔身自好者不能上達，利爭貨競者皆登顯庸，上以利求，下以利應，貪婪之毒中於人心，庸常者流類難自拔，豈不悲哉！清季禮教雖衰而未廢，正義雖淹而未絕，廉隅雖壞而猶有法，然無耻之徒輩出，或結闍寺以進身，或阿親貴以固位，然猶黑夜資緣，畏人彈劾，羞惡之心未盡泯也。民國以來，禮義廉三字既絕於人心，羞惡之

良因之亦全汨沒故舉凡前清佞臣污吏所不能爲者今日之遊士政客俱坦然行之而不慙蓋人至於無恥則無所不至管子曰國有四維一維絕則傾二維絕則危三維絕則覆四維絕則滅傾可正也危可安也覆可起也滅不可復錯也是故今日之患不在南北之分裂不在軍閥之專橫不在財政之紊亂不在外交之困難而在人心之傾危覆滅正其傾安其危起其覆而使不至於滅以維繫人心者維繫人國此教育家之責任也

昔孟子欲救戰國之亂首以正人心爲己任今日之亂甚於戰國四維之絕深及人心然國中任教育者頗少注意及此夫教育之目的不外教人做人做人之道知行一貫非知無由得行非行不能言知今之學校教育似偏重知一方面如科學教育如職業教育如文化教育如哲理教育皆屬知一方面其關於行一方面之訓育如倫理如修身大多視爲隨意科目授者既無精神聽者更少興味至若舉禮義廉恥爲四維以垂教者則徧國中學校未之或遺也雖然任教育之責者當爲良心上之主張不宜與時俯仰竊意禮義廉恥學者立身之大本科學知識特其用具於學校之中立其大本則異日置身社會一切用具皆有所麗若大本未立用具雖備在社會中卽能依附迎合博取富貴亦終無補於時故吾意今日有教育之責者當從根本地方着手身體力行大張四維於學校之內由寡以及衆由近以及遠其道雖迂其效甚遠竊計數十年之後撥亂反正之功在此而不在彼也

雖然言之非難。行之實難。當茲環球交通之日。學雜言龐。各神其說。以相誇耀。青年驚於新奇。耳震目眩。村學墮入潮流。心悸口噤。於斯之時。欲張四維。以迥逆流。竊謂宜有三戒。一曰戒好名。三代以下。人恐不好名。謂其好名。則可引與爲善也。然在主持教育者。則決不可有名之念。存蓋一存命之念。則有兩種妄相。不能破除。一虛榮心。二作僞心。此兩種妄相。不去。雖日日言尊禮崇義。而壞禮失義。必自我始。日日言重廉貴。恥而喪廉。墮恥必自我始。何也。存一好名之念。而尊禮。則尊禮之意。在求人知。而禮即壞於人。不知我知之時。存一好名之念。而崇義。則崇義之意。在冀人傳。而義即失於人。無可傳之地。存一好名之念。而重廉。則重廉之意。在使人見。而廉即喪於人。不我見之事。存一好名之念。而貴恥。則貴恥之意。在畏人議。而恥即墮於人。不我議之頃。故欲張四維。而不能絕好名之念。而猶八股時代。以四書文課士。代孔孟立言。所以尊之者。適以侮之也。二曰戒近利。君子喻於義。小人喻於利。利字關頭。乃人生一鬼門關。打破則升天堂。不打破則墮地獄。今日社會中。四種現象。皆活地獄也。墮其中者。皆由不能打破。此關之故。欲度衆生。先度我。我不能打破。此鬼門關。何能自脫離。此四重地獄乎。三曰戒蹈空。當茲科學競爭之世。若空談性理。不切實用。則徒爲識者所笑。自宋以來。理學爲人詬病。卽在於此。明王陽明深知其蔽。故倡知行合一之說。以矯之。正與西儒不行非真知之說同。日本傳其學。明治維新。一時宰輔。多本陽明之學。以行歐西之治。國基大定。於今爲烈。雖其國小易治。未可爲例。然其改革之際。審於國情。明於體用。不失其本。

其故可思也。吾國數千年立國之大本在禮義廉恥。今欲張此四維不可視爲門面語。惟本陽明知行合一之旨。以身爲則。以誠相見。不在使學生能爲禮義廉恥之言。而在率學生習於禮義廉恥之行。不求近效。不避時評。守之以定。持之以恆。庶幾不致以空談爲人所詬病也。

吾述上文畢。自覺所見皆極淺近。極平常。知必有竄之而目爲卑之無甚高論者。雖然。天下事惟極平常。極淺近者。往往爲人所忽略。能讓千乘之國。而不免變色於簞食豆羹。明察秋毫。而不能自見其睫。天下類此者正多。吾寧就其常者。近者。言之。以自勉者。與人共勉。而不忍舉其高者。遠者。以炫人者。自欺也。

述

學

由讀莊子而考得之孔子與老子

范禕

一 莊子叙道術不及孔子

莊子天下篇列舉古之道術所在。其在於度。其在於數。其在於詩書禮樂。而後繼之曰。天下大亂。賢聖不明。道德不一。則又繼之曰。後世之學者。不幸不見天地之純。古人之大體。道術將爲天下裂。於是乃序次墨翟、禽滑釐、宋鉞、尹文、彭蒙、田駢、慎到、關尹、老聃。更及自己與惠施。皆道術既裂之後。得一察焉以自好者。故於每一家必曰古之道術有在乎是者。某某聞其風而悅之。此所謂百家往而不反。必不合者也。然獨不及孔子。何哉。夫莊子一書。言孔子言仲尼者甚多。或褒或貶。不一而足。似其生平所最喜援引。以甄明道術者。獨於此不及焉。其擯孔子於百家之外耶。抑不儕孔子於百家之列耶。此疑問始發於蘇東坡莊子祠堂記。從來未有人答覆東坡之意。以莊子爲暗示予孔。世之非儒者必噴其妄。而究無以爲莊子解也。余讀駢拇諸篇。措擊仁義。辭最激烈。而忽以曾史爲鵠的。避孔子而不施。東坡謂惟盜跖漁父。則似真詆孔子者。遂疑其僞。然漁父之說。亦與論語所記晨門、荷簣、沮溺、丈人之說等耳。豈在莊子而卽爲詆孔。至如盜跖篇之無理謾罵。乃借一窮凶極惡人之口。語類滑稽。初不足爲孔子辱。是豈莊子固有微意存乎其間耶。過此以往。不敢強爲之說矣。或曰。今盜跖漁父。非莊子原本。爲太史公所見者。然無左證。 反而觀之。太史公老子列傳云。世

之學老子者則絀儒家。儒家亦絀老子。道不同不相爲謀。今攷先秦儒家言傳於今者絕無絀及老子之文。孟子拒楊墨至斥爲無父無君而獨不及老。荀子非十二子亦不數及老子。荀子全書中辨墨辨宋辨孟至不憚煩。而於老子祇天論篇載有有見於詘無見於信八字異哉。孟荀皆以好辨著。則於老子當視爲淫辭邪說異端之尤。顧反默然箝口竟無所謂不得已存也者。是皆古書驟難解答之問題也。

莊孟同時而不相遇。由孟子觀之則當日社會盛行之學說祇有儒墨楊。由莊子觀之則當日老子勢力似非常浩大。然而孟子熟視無覩也。或疑楊朱即老氏之代表。顧孟子舉楊朱宗旨不過爲我二字。以比老子培擊仁義於儒家中心點。有直接之傷害者。墨子非儒大不相同爲我不足代表老子道德宗旨楊朱爲我老子外身楊朱非老學也。荀子儒教篇無以異於墨子矣。各本皆同。陳蘭甫莊子屢言楊墨。又言儒墨楊乘。而記老子弟子則爲陽子居。楊陽朱居。雖可通假。而以學說論之。則決非一人也。列子黃帝篇襲莊子寓言篇以陽子居爲楊朱。僞書不足爲證。陸德明莊子釋文云。陽子居姓陽名戎。則亦不以爲楊朱也。

一一 莊子著老孔學案

莊子一書紀老聃事十六條。而老孔相遇居其九。合之御覽引逸篇中。猶有兩條。共一十一條。蓋老孔事迹莫詳於此矣。竊意莊子之學源本於老。然老學之高尙初無待莊生抑孔以張之。乃獨於老孔問答非常注意。述之如是其備。更以己意曼衍而發揮之者。殆以此爲當日內家最大之學案。並非以之軒老輕

孔也。還觀儒家所紀。僅在禮記曾子問中。得寥寥數語。又瑣屑及於禮之末節。蓋此學案。爲彼方的。故此方不甚記載。譬如陸象山對於朱晦庵而有辨論。當然爲象山門徒所寶貴。而晦庵門徒則棄擲之。而不屑道。所以陸氏之言。留在朱氏者。祇有白鹿洞講義一章。與朱陸異同無與也。進而言之。或者陋儒之見。對於老子。雖憤其說之惑世誣民。而又苦無高出於彼之理論。以爭勝。遂欲深沒當日相競之大端。如經籍與仁義等。而姑留此促數破碎之賸言。以爲孔子見老聃。不過問禮。如孔子世家所記。而所聞於老聃者。又不滿如此云云而已也。世但據曾子問。遂謂守禮唯謹之老聃。決非作五千言。文甚至謂禮者忠信之薄。而亂之首等語之老子。於是以作五千言者。臆爲老萊子或周太史儋。斯真受古人之愚矣。今由莊子所記老孔學案觀之。儒家最重仁義。孔子第一次欲西藏書於周室。而因老聃。老聃問十二經之要。孔子答以要在仁義。老聃卽斥其以仁義亂人之性。孔子第二次年五十有一。南之沛見老聃。老聃又告以仁義。先王之蘧廬。可一宿而不可久處。又謂孔子見老聃而語仁義。老聃以爲如播糠眯目。則天地四方易位。蚊虻噬膚。則通昔不寐。仁義憤心之亂亦如是。此皆老子之掎擊仁義者也。其可寫於儒家之書乎。次之。儒家最重者經籍。而莊子所記孔子以治詩書禮樂易春秋之久。告老聃。而老聃乃謂六經先王之陳迹。而非其所以迹。如迹爲履之所出。而迹非履。斥孔子不求所以迹。而但求其迹。又記老聃倚竈觚而聽孔子讀春秋。以爲聖人讀之。汝不必讀。御覽引莊子逸篇此條。其文不全。以同書所引神仙傳足之。其意蓋如輪扁之告齊桓公。聖人已死。而所讀者爲古人之糟魄相同。亦即陸象山六經皆吾注脚之意。此老子之反對經籍。而爲孔門所不能贊成者也。

其三。儒家遊方之內。以修身行己爲最要。而老聃則告孔子以忘形。其與無趾私論孔子。謂其不能自解桎梏。等於天刑。故嘗告之曰。有形者與無形無狀者皆無。忘乎物。忘乎天。其名爲忘己。忘己之人。是之謂人於天。又曰。生有所乎歸。死有所乎歸。始終相反乎無端。而莫知其所窮。非是也。且孰爲之宗。又曰。處於天地之間。直且爲人。將反於宗。自本觀之。生者暗醜物也。雖有壽夭。相去幾何。須臾之說也。奚足以爲堯桀之是非云云。孔子一生汲汲於倫理範圍之中。日不暇給。聞此高曠玄妙之哲學。深悟夫造化之精微。物性與人性。鳥鵲孺魚。博沫細要者。化有弟而兄。啼之自然。與真摯則安得不歎爲尸居而龍見。雷聲而淵默乎。然而孔子之徒如子貢者。猶且聞其言而不信也。則其他可知矣。然則由莊子觀之。孔子之見老子。果爲區區之間。禮耶。孔子所聞於老聃者。果僅曾子問所記之四條耶。以上所舉犖犖大端。皆蒙叟之寓言。耶。苟無偏心。吾知決不能持此謬說已。

王肅僞撰孔子家語。於五帝篇執轡篇。皆有吾聞諸老聃之文。都不足信。而執轡篇子夏問於孔子曰。節。全襲大戴記易本命篇。而中間增出昔吾聞諸老聃數語。爲戴記所無。作僞之迹。更顯。孔叢記義篇亦有聞諸老聃語。亦僞書不足信。

二 莊子證明五千言出於老聃

道德五千言。爲老聃所著。莊子天下篇明引其文。本無可疑。太史公亦以著之老子列傳。而世之儒者偏

據曾子問以疑之。謂孔子師老聃。其所聞紀於曾子問者。是而五千言。則非老聃所作。或謂是老萊子。或

謂是周太史儋。然據太史公所言老萊子。自有著書十五篇。其書見於漢書藝文志。非五千言也。太史公

叙老萊子於老子傳中。不過爲其亦楚人。史公固不謂老萊子卽老子也。史記仲尼弟子列傳云。孔子所嚴

見史公不謂老子卽老萊子之證。莊子記老萊子與孔子問答。則稱老萊子與老聃之稱老子。絕不相蒙。故以五千言屬諸

老萊子者。可謂絕對之謬誤。若周太史儋。僅見於秦史記。其見秦獻公而爲預言。非老子斥前識爲愚之

義。德經論德章云。禮者忠信之薄而亂之首也。前識者道之華而愚之始也。以一句疑曾子問之老聃非老子。何故不以下句疑見秦獻公之周太史儋非老子乎。吾意作五千言之老子。決不作

此伎倆也。能作五千言文者。其人品學識理想。必不肯借預言以自見。則誰謂周太史儋而能作五千言

乎。夫考老子不取信於莊子。豈有當耶。謂莊子不問其祖師爲誰。而姑借周太史儋之書。漫造爲寓言。以

誣罔老聃與孔子耶。或者莊子不知五千言爲同時之周太史儋所作。誤認爲老聃而遽以古之博大真

人稱之。欲立之以爲宗耶。周八史僂見秦獻公。據周秦本紀。在孔子歿後百有五年。老子傳作百二十九年。而莊子

是周太史儋。可以與莊子同時。或相差二三十年耳。莊子果如是之陋且妄耶。汪容甫老子考異。以或曰。明著作五千言者爲老聃。但言

或言老聃而不及五千言者不數。莊子而外。史記以前。其他周秦古書。亦有可謂莊子助者乎。愚不能多憶。姑證諸韓非韓

非爲老氏之學。作解老喻老兩篇。必是深知老子者。不下於莊子也。雖此兩篇中不言老子之名字。惟其

內儲下經有云。其說在老聃之言失魚也。而說中引魚不可脫於淵。國之利器不可以示人。此爲道經微

明章之文。則五千言之作。於老聃。在韓非書中。亦有確據矣。至於文子一書。固解說五千言文者。全書多祇稱老子。不能為證。惟其第五篇有平王問文子曰。吾聞子得道於老聃云云。此即漢書藝文志注所謂

文子老子弟子。與孔子同時。而稱周平王問。似依託者。班固所指依託。蓋猶依託在秦以前。王伯厚謂荀子及莊列准

南皆引用文字之言則文子之老子。即老聃。似亦足為一證也。至呂覽審分不二篇云。老聃貴柔。今本作老聃。從困學紀聞引改。呂書四篇

老子。兩作老聃。兩作老聃。疑為聃之俗寫耳。貴柔之出五千言。更其明證。

四 莊子之老子列傳

余讀莊子所記之老子。而覺太史公之老子列傳。殊不足為信史也。吾人信二百年後其書多所牴牾之

太史公乎。抑信二百年前與老子時代較接近。而欲明老子之術之莊子乎。則請述莊子所以傳老子者

與太史公書相較。太史公云。老子姓李名耳。余嘗疑李耳之名。自太史公外。竟不見於其他古書。不知太

史公何所本。若莊子。則祇稱老聃。無所謂李耳也。一也。太史公記老子生平。是楚國人。先官於周。後隱於

秦。中間並無何等之更端。而莊子則記孔子及陽子居皆嘗南之沛。見老子。則老子固久住於沛者。釋文云。老

子沛國相人。相今屬苦縣。與沛相近。非免而歸。居即由周適秦。且依夫道篇。孔子適周。見老子。固已在老子免官之後也。又見

二也。太史公說孔子適周。將問禮於老子。而莊子則記孔子見老子凡兩次。其一在周。其一在沛。在沛為

不聞道。在周為藏書。皆非問禮。則問禮者。儒家之飾說。而史公誤以為事實也。見三也。太史公記老子謂

孔子有去子之驕氣與多欲態色與淫志之語。而莊子則記去汝躬矜與汝容止云云。乃爲老萊子。非老聃也。可見史公心中。或竟不能分別老萊子與老子。四也。太史公說老子至關。關令尹喜曰。子將隱矣。強爲我著書。而莊子則稱關尹爲列御寇之師。與老聃爲同志。且天下篇先舉關尹。後及老聃。並引關尹曰。老聃曰。而俱指爲古之博大真人。則關尹似非僅強老子著書之人。至關而始見。則至關見尹之事。似不足信也。五也。太史公記尹喜曰。子將隱矣。又記著書而去。似老子入秦不返者。而莊子記陽子居南至沛。老聃西遊於秦。邀於郊。至梁而遇老子。則老子入秦。不過一時之西遊。而沛則老子之家在焉。故陽子居孔子皆往彼見之也。六也。太史公謂老子入秦後。莫知其所終。而莊子則記老聃死。秦佚弔之。有老者哭之。如哭其子。少者哭之。如哭其子之語。則非莫知所終者也。七也。太史公之傳老子曰。字伯陽。以影射西周時代爲預言之伯陽父。而聯合戰國時代爲預言之太史儋。又曰。著書而去。莫知其所終。又曰。蓋老子者一百六十餘歲。或言二百餘歲。以其修道而養壽也。又曰。或曰儋卽老子。或曰非也。世莫知其然否。迷離惝恍。一片神話。特未至若神仙傳之荒唐耳。要之自秦皇漢武而後。方士蠡起。長生不死之詭言。一託之於黃老。太史公當漢武時。浸受已久。雖不盡用其說。而刪除未盡。遂成此傳。而莊子則不然。其記老子爲周徵藏史。免官而歸。恆居於沛。教授弟子。又嘗西遊於秦。既而死。並無一語之涉及神話焉。然後從而贊之曰。古之博大真人。真人者卽刻意篇能體純素謂之真人。大宗師言亦卽天下篇所謂不離於真之

至人。仰企天人神人。而立於聖人君子之上。是莊子五等人格之一也。又記孔子見老子。被髮將沐。熱然似非人。則以其形體掘若槁木。似遺物離人而立於獨。以見老子超越凡俗之意態。記秦佚弔老子曰。始吾以爲其人也。而今非也。則以老者少者哭之。有不斲言而言。不斲哭而哭者。以見老子感孚羣衆之精神。莊子固以人道說老子者。比於太史公。大有徑庭者也。八也。故依莊子以撰老子列傳。當與太史公迥異。至太史公謂老子之子名宗。爲魏將云云。并及其曾玄。考其年代。正與周太史儋相值。決非與孔子同時之老聃。竊疑史儋後裔。欲自命爲神聖之胄。胤不惜自認其祖。而所謂儋卽老子者。卽彼等所附會耳。姚惜抱據莊子以老子居沛。沛乃宋地。疑是宋人。宋爲子姓。李乃子之轉語。如妣姓之爲弋。老者氏也。宋有老氏。老子字聃。據釋文及後漢書注可證。今史記字伯陽。謚曰聃者。唐玄宗以後用河上公注所改。詳見老子章義序其說依莊子以推測老子之姓氏。名字里居。似亦有理。顧附會太多。如老子若爲楚人。見史記或陳人。文釋而不爲宋人。卽不能居沛耶。居沛老子。旣不必定宋人。則子姓之說。又何所附麗耶。惟老爲氏。聃其字。則固莊子所亟稱。且稱老子猶稱孔子。孔亦氏也。否則老之爲云。必取生而皓首。四字見釋文之神話矣。至於李耳之名。楚人陳人之說。吾以爲莊子所未言。無關緊要。闕之可也。

五 莊子不皆寓言及孔門學派

太史公謂莊子著書十萬餘言。大抵率寓言也。於是後人讀莊子。先橫寓言兩字於胸中矣。余獨以爲不

然。今鈎考老孔之事。尤覺此言之非。如莊子與論語同記楚狂接輿。而論語簡古。接輿之歌。僅有六句。莊子則有二十餘句。未知論語爲接輿之原歌。而莊子衍之耶。抑莊子爲接輿之原歌。而論語節之耶。然世必以莊子寓言之故。謂論語較爲可信。而不知實武斷之甚也。今姑不論歌詞之長短。卽以接輿之名論之。亦復離奇太甚。苟不見有論語。則以與畏累虛亢桑子同疑爲空言無事實矣。豈非莊子之以寓言著名。遂致其一部分之事實。亦大受損失乎。進而言之。莊子記子桑戶。孟子反子琴張三人相與友。下及子貢孔子問答。又記孔子問子桑季。蓋子桑季卽子桑戶。釋文學音戶亦卽論語之子桑伯子。孔子以爲簡。仲弓以爲太簡者。孟子反卽論語記孔子稱其不伐者。子琴張則孟子嘗與曾皙牧皮並指爲孔子所謂狂者。是三人者。固非莊子之寓言。而其事亦必有幾分之實在者也。余嘗以是推之。可以想見孔子時代。老氏學說。非常之盛。然簡也不伐也。狂也。固苟非證諸莊子。無以定其爲浸淫於老氏者也。更進而言之。莊子記子桑戶死。孟子反子琴張臨尸而歌。及子貢以禮詰之。二人笑曰。是烏知禮意。以例諸檀弓所記原壤母死登木而歌云云。則孔子故人。壤子固亦老氏之流。朱了云其遊方之外。與子桑戶輩同。亦可以莊子測之也。琴張爲孔門弟子。余竊疑孔氏門徒中。受老子之影響者。亦不少。世皆知曾皙之言志。浴沂風雲之對。有一種超然之天趣。近於老氏。故孟子亦與琴張並舉。而子游子之禮運首章。慨慕大同。以禹湯文武成王周公爲六君子。以其時代爲小康。此與莊子所記老子告子貢五帝三王之治天下一章。意致相

符。蓋孔門南方之學派。固在老氏勢力範圍之內。有如是也。夫二程子門人。其後大半入於禪。陽明之徒。變爲狂禪。學術遷流。乃其常事。朱子謂由儒家拘縛不住。其實無孰謂孔門高賢。而皆株守一先生之緒言。如莊子所呵爲暖暖姝姝。而私自說者。韓非謂孔子既沒。儒分爲八。取舍相反不同。又況據莊子所記孔子自身之受老子感化。與其門徒之受感化。若類子坐忘之類。固非一端哉。且孔門讀老子書。固有明徵。如論語記或曰以德報怨。何如。則直舉五千言文爲問。知孔子並不以其書爲異端。而不許學人之研究也。要在讀者之自爲衡斷耳。然則讀莊子者。於老孔事迹。與其學案。慎勿以寓言兩字。一概而相量可矣。

佛法淺釋

景昌極

導言

今之淺釋佛法者衆矣，要不免於下之二弊。

(一) 侈陳福報罪業人天因果等事，以求信於愚夫愚婦，曾不脫一般宗教家之面目。

(二) 多用佛書名詞語句，解釋佛家口頭禪之道理，已有佛法常識者，無須更讀，未有佛法常識者，雖讀而無所得。

前者患不能深入，後者患不能淺出。前者偏帶宗教色彩，後者嫌於學究氣味。其於宏法明理之旨，似皆未達。本篇期以極淺顯之文言，釋最精要之道理，用不偏不黨之眼光爲今世有志學問之青年說法。豈曰能之心勉焉耳。

當今佛法之不振，非由信徒太少，由於理懂之者太少。不懂理而信者有之矣，愚夫愚婦之所能，雖舉全世界而爲迷信之佛徒，其于佛法何加焉。真能理懂而仍不信者，以余所知，未之有也。信曰有之，余將虛心而就教焉。故本篇之旨，惟在使人理懂佛法，不必使人信佛法。惟求使人從事於佛學，不必使人從事於學佛。

「佛」字譯音。其在印度梵文之本義則覺也。釋教信徒認釋迦牟尼爲已於世界之迷夢中覺悟之人。故稱其人爲佛。而名其教爲佛教。猶之「基督」二字係由希臘文譯音。其在希伯來文之本義爲灌頂。灌頂爲帝王登極典禮。耶教信徒認耶穌爲救世界苦惱衆生之王。故稱其人爲基督。而名其教爲基督教也。宗教家莫不自尊其教主。此人情之常有不能盡信者。釋迦牟尼果足爲大覺大悟之人與否。學者當待畢讀其經論。領會其教理。然後判之。惟斯教之宗旨在使人明白世間究竟道理。解決世間一切問題。與耶回諸教之純以禍福罪業動人者有異。則斷然而無疑者。蓋佛法非不講救世求覺悟實所以救世亦非盡無迷信。迷信特其方便法門耳。方謂方法。使謂便宜。方便者。便宜之。方方法。示真正之宗旨不在是也。後詳。

法字義有廣狹。其最廣義通指宇宙萬有。佛家所謂「法界」之「法」是也。惟是「萬有」之「有」頗涉含混。舉凡有名字可得者。除「無」字及「龜毛」「兔角」佛家用以表舉竟無者等詞外。皆不得謂之無。何以故。名者所以表實體。所以詮境相。每一名字皆有其所詮表之實物或境相。故即如「人之初性本善性相近習相遠」「人」字「性」字所詮表之實體固不得謂無。即「之」「初」「本」「善」「相」「近」「習」「遠」諸字所表之境相亦安得謂爲無。既不得謂爲無。即不得不謂爲有。且若以「相」論。則「無」亦是相。「有」固有「有」之相。「無」亦有「無」之相。人見「有」之相。故知其爲「有」。若不見「無」之相者。夫安知其爲無。如人居屋內不見天上有雲之相。亦不見天上無雲之相。故不知天上爲有雲抑爲無雲。及既出屋觀天。見「有雲之相」。

「而後知爲「有雲」見「無雲之相」而後知爲「無雲」斯則「有雲」有「有雲」之相「無雲」亦有「無雲」之相彰彰甚明「無雲」既有相以此推之可了然於「無毛」等於「無角」「無角」等於「無物」「無一切」莫不有相既莫不有相斯莫不可謂之有若然則無論何字無論何詞皆代表一「有」且非獨字詞然也每一句有一句所詮表之意思如「人之初性本善」一句即係表一意思推之有

數句而表一意思者有一段一篇而表一意思者其所表之意思要亦不得謂之無夫世間之字字即佛

家所謂「名」以萬數世間之詞以億數詞謂數字成一一名詞如「佛法」「佛身」世間之單句謂「句」佛家所謂「句身」外此

謂「名」「文」當於英文一字母所發之音。文身當於英文數字母共成之一則以無窮無量數斯則萬有者實「無窮無

量有」或「無往而非有」之別名矣。雖然同謂之有則不可遂謂其中無「真有」「幻有」「假有」「無有」之別亦猶同謂之相則不可遂謂其中無「形相」「色相」「美相」「惡相」「有相」「無相」之別也。余觀古今中外諸思想家多以迷此萬有之別遂成偏頗謬妄之說謂此爲有而不知其如何有謂彼爲無而不知其如何無各得一曲以相諍論者蓋比比也。竊嘗本之佛家之義重以平日觀察之所得潛究默驗而得宇宙萬有之五分法如下。

(一) 物件 色青黃赤白等 聲抑揚高下等 香芬芳腥臭等 味酸鹹苦甜等 觸冷暖飢痛等。極按凡除色聲香味外，人身各部之所

佛家與今世科學家皆嘗見 (吾人了別各物件之五種直接經驗)

固體。液體。光體。尙有光體，即所謂第四體，火燄電光等屬之。蓋研究真空管放電之結果也。氣體（上云

五種經驗結合之四種形式或結合數種直接經驗於一處而使不離之四種功能）例一如有

於此肉之味在焉，肉之香亦在焉，此肉者即肉味肉香，以及其色聲觸等結合之形式，或結合肉香肉味及其色聲觸等於一處，而使不離之功能也。佛家分爲「地、水、火、風」或曰「堅、濕、煖、動」，總稱之曰「四大」，猶言四種物

體也。或以色聲香味觸等之出現，皆與此四「形式」並現而不相離，若此四種形式，或分或離時，則色聲等亦隨之或分或離。如肉分爲二塊，則肉之色亦分二處。肉由固體化爲液體，則固體之色即離隱，而液體聲之

色隨生。以是因緣，故曰「四大造色」。此色字蓋包括色聲香味觸五種而言者也。然此四種，實由意識分別推求而得，故不得謂之直接經驗。後當更詳，姑止於此。

(二) 心識。 視覺。聽覺。嗅覺。味覺。觸覺。佛家名爲「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、總稱之曰「五識」。

了別此色彼色此聲彼聲等之覺。佛家名爲「五俱意識」，謂與五識相俱之意識也。

了別瓶盆等及「自我」「靈魂」等之覺。我等依心識之相續而假立。猶一月依三十日而假立。且

了別影像或意象或觀念之覺。此三者同實而異名，謂每一名字所引起心上之影像也。

了別事理、關係、道理之覺。見下

了別感情、意志、記憶、想像等之覺。此等佛家謂之心所有法，簡稱「心所」，謂伴了別之心而起之別各種了心

別。至心所之種類，都五十一，茲暫不具論。以上三種覺，與禪定中意識，並稱「獨頭意識」。佛家總稱五俱意識，與禪定中意識，並稱「獨頭意識」。

念念執「我」之覺。此與意識計我之念不同。意識有時中斷，此則念念不舍。無時不念，故謂我似無念，亦如

度，曾不稍減，則佛家所謂「意」或「末那」或「七識」爲之也。後更詳論。

影像或意象或觀念。此為意識所緣之物，下所云之事，皆以觀念歸之於心，故仍之，實則觀念既屬於心，則上所云之物，亦莫不屬於心，正所以為「三界唯心」然。

彼四項，有似在外，而此則無不知其在內。物雖不在內，而物之觀念則在內。其他事之觀念，關係何，吾念，道理之觀念，心識之觀念，乃至觀念之觀念，無不在內，更可不言而喻。故以之納於內心焉。觀念者何，吾

請重言以申明之曰：即每一名字或名詞所引起意識上之影像，是已。佛家有所謂五法者，曰相、名、分別、正智、真如。分別、正智、為能覺諸法之心識，真如為諸法之本來面目，今暫不論。其中「名」即觀念，而相、名、分別、正

證、表也。「名」或「觀念」與「相」之差別若何，試以例喻之。火以能燒物為相，然為人，則終不能飽，此事、情、之、相、與、事、並、不、燒、腦、此、物、件、之、相、與、物、件、之、名、或、觀、念、異、也。吃、飯、能、飽、而、說、食、或、想、食、則、終、不、能、飽、此、事、情、之、相、與、事、

觀、念、則、唯、能、詮、表、物、之、觀、念、而、不、能、詮、表、物、是、猴、念、之、相、與、觀、念、則、有、也。「物」之、觀、念、能、詮、表、物、而「物」之、觀、念、之、觀、念、則、唯、能、詮、表、物、之、觀、念、而、不、能、詮、表、物、是、猴、念、之、相、與、觀、念、則、有、也。「物」之、觀、念、能、詮、表、物、而「物」之、觀、念、之、觀、念、則、唯、能、詮、表、物、之、觀、念、而、不、能、詮、表、物、是、猴、念、之、相、與、觀、念、則、有、也。

識、所、覺、之、相、之、觀、念、則、唯、意、識、所、覺、是、相、之、觀、念、與、相、之、觀、念、異、也。蓋、相、皆、有、名、或、觀、念、而、不、必、即、是、觀、念、如、五、念、不、為、相、而、其、自、身、亦、即、是、相、故、於、五、法、中、相、可、包、括、名、或、觀、念、而、名、或、觀、念、不、可、包、括、相、明、乎、此、則、於、紛、擊、之、萬、有、思、過、半、矣。後、當、更、詳、姑、止、於、此。

有、為、相、而、其、自、身、亦、即、是、相、故、於、五、法、中、相、可、包、括、名、或、觀、念、而、名、或、觀、念、不、可、包、括、相、明、乎、此、則、於、紛、擊、之、萬、有、思、過、半、矣。後、當、更、詳、姑、止、於、此。

感情意志記憶想像等。「心所有法」即心理狀態，故以附屬於心。

(三)事情。說話、行路、吃飯、穿衣、征戰、經營、哭笑、歌舞等。此謂心物之變遷活動，亦意識之所了別也。附於心

動、之、相、蓋、指、此、相、滅、而、彼、相、生、此、相、隱、而、彼、相、現、而、言、有一、實、體、來、去、活、動、也。此、理、後、詳。

(四)關係。上下、左右、長短、方圓、古今、久暫、大小、多少、數量、因果、同異、繫屬等。此謂心物之分位次第，亦意識

上、之、十、則、十、之、觀、念、而、非、十、之、相、也。其、餘、做、此、後、當、詳、論。

(五)道理。「凡人皆有死」「烏黑」「粉白」「一加二為四」等。此謂聯接心識物件、關係等而成立之判斷

是、名、曰、特、別、念、為、名、為、字、而、道、理、為、言、為、句、耳。聯、接、名、字、而、成、言、句、斯、聯、接、觀、念、而、成、道、理、如、烏、之、觀、念、與、

黑之觀念，相聯而成烏黑之道理是也。又按思想言語本是一物，思想者如羅素報，亦稱思想為在內之思想。今心理學家多主其說。謂將來可於筋肉之顫動，測知人之思想。哲學家如羅素報，亦稱思想為在內之思想。

語 Inner Speech。此理佛家於數千年前，即已見到。佛著菩薩所造攝大乘論言之最顯。其言曰：「名有二種。一言說名，二思惟名。」言說即言說名，思想即思惟名也。後當詳論。姑止於此。

外此有諸法之「真如」何便還他如何，故謂真如。謂宇宙萬有之本來面目，又有諸法之「種子」謂字。

宙萬有之潛在功能。如種子非芽，而有生。皆不可以之納於宇宙萬有之中，而與諸法並列。外此又有證知

真如之正智與攝藏種子了別種子。非常人所至。微細之八識。亦曰阿賴耶，亦曰一切種子識。可以屬之心

識類。外此又有八識所變所緣了別之根身器界。此指不可見之淨色根，與本質塵。為可以屬之物件類。此

非日常經驗之所能及。然夫然後可以總攝宇宙萬有而無遺矣。凡有名字可思議之相，皆可分屬於上五類

者，即可分屬二類或五類。不必一字一類也。如「法」之一字，即可分屬五類。其他含混不知所屬之字，皆可分析其所指之

相，而後定之。試仍以「人」之初性本善為例。此人字，若指人之身，則物件類也。若指人之心，則心識類也。若兼指身心，則兼

屬二類也。之字關係類，以其表此屬於彼之關係也。初字本字，亦關係類。以其表前後之關係也。性字若指潛在之功能，

則為種子。若指心理作用，則為心識類。若指常一不變之靈魂，則惟能詮表之名言或觀念為有。而所詮之相乃為無。

與龜毛兔角無異。善字指善物類也。至若「人」之初性本善一句，則顯然道理類也。然此宇宙萬有者，孰為真，有耶。孰為

幻，有耶。孰為假，有抑無，有耶。孰為能緣耶。孰為所緣耶。又曰「見分」。所謂被動者（Object）又曰「相分」。今試為一

表，略見指歸。至其所以然，則留待以下諸章論之。真有謂常，一不變不幻，用而非實也。幻有謂因緣所生，如夢如幻，頓

為之更立一名也。無有謂其相本無，徒有其名而已。後詳。

種子 = (潛在功能)【法】(本來面目) = 真如
(所) (幻有) (現 前 面 目) (所) (真如)
(觀念及道理所詮之相)

一、物件(所)

色、聲、香味、觸、本質塵
(幻有)
 瓶、盆、山河、大地等
(假有)

五識、六識、七識、八識、正智、(能)
(幻有)

感情、意志、記憶、想像等、(兼通能所)
(幻有)

觀念(所) (幻有) 「觀念雖為所緣、為幻有、但能詮表相、故

於「緣」為「所」於「詮」則為「能」

自我、靈魂、作者、受者等(所)
(假有)

三、事情(假有) (所)

四、關係(假有) (所)

五、道理(假有) (所) (道理依數觀念之相續而假立、亦能詮表相、故與觀

念同為能「詮」)

龜毛兔角上帝「常」「一」之物件、心識、事情、關係、道理等
(假有)

本篇所謂佛法之法、偏重其第五類。是則佛法云者、即謂之佛家所說之道理、亦無不可。佛家道理、本篇以下諸章所欲詳論者也。道理所以解決問題。西人語云、問題明白則其解答已思過半。

斯言信然。請先略述佛家從事討論之問題。

生老病死、煩惱熾盛、愛別離苦、怨憎會苦、求不得苦。凡茲諸苦，胡爲而然？其生也有自來耶？其死也有所去耶？脫苦得樂，其道何由？流轉生死，其故焉？在斯曰：「大事因緣。」斯爲生死問題。

滄桑變幻，新陳代謝，風雲翕忽，時序遷流。是中果有所謂常住不變之「物體」如「元子」、「分子」、「電子」印度名曰「極微」後詳。者耶？見聞覺知，交代乎前，喜怒哀樂，紛紜於內，前念後念，倏遷而來，此想彼想，奔湊並至。是中果有所謂常住不變之「心體」如「靈魂」、「精魄」、「自我」印度名之曰「我」或曰「神」或曰「神我」後詳。者耶？斯爲心物本體問題。佛家應之曰：無理由見後。

人或驟臨荒島，忽睹井井有條之宮室，必追究其由來，雖其由來不可必知，然其必有由來，從可知也。譬此宮室之在荒島也，猶之宇宙萬有之在太空也。自然律令，秩然不紊。火必熱，水必冷，人食毒藥必死，日月麗天，必有常軌，花開葉謝，必有時序。一身之中，頭必在上，足必在下，一樹之果，非圓則橢圓，決無有正方形者，突出其間。凡茲必然，儼若機械，冥冥之中，果有所謂「上帝」、「造化」印度名曰「自在天」或曰「諸神」之曰「天」。之流，從而操縱之耶？佛家應之曰：無理由見後。信曰：無之。胡爲若是？斯爲宇宙由來問題。

廣宇天地四方曰宇，即空。悠宙古往今來曰宙，即時。漫漫綿綿，橫不見其邊際，豎不得其終始。果有邊有始耶？抑無邊無始耶？謂無邊無始歟？則無邊無始之相，實不可思議。凡可以思議者，皆有邊有始者也。讀者如不信，可閉目想像。

無一無邊無始之相，視能得否。將見所謂「二加二等於五」之說之不可思議。將母同謂有邊有始歟，則邊之外更無空歟，始之前更無時歟。無外之邊無前之始，其不可思議亦與無邊無始同。斯爲時空問題。

人類天質有智愚，品格有善惡，情性有剛柔，今之社會學者不以歸之父母遺傳，即以歸之社會環境。然以瞽瞍之父頑母鬻而生舜，以堯之比屋可封而有丹朱，縱古傳不可信，而同胞兄弟或有性情絕不相侔者，則世所共見以相差甚微之因，生霄壤懸絕之果，亦寧非前之所謂不可思議者。斯爲種性問題。

積善獲慶，積不善獲殃，雖實有然，然而似有不盡然者。既無上帝誰爲保證。伊古聖賢將母欺人，懷疑之士諛辭實多，不有至理曷申正義。斯爲道德問題。

富貴壽考不可強求，貧賤夭亡未能苟免，此命運前定之說也。匹夫不可奪志，人定可以勝天，自然環境待我改造，此意志自由之說也。孰是孰非，並是抑並非，斯爲命定與自由問題。佛家應之曰：並是理由見後。

昔有閱歷今能辦事，今日讀書後成學問，恩怨之情前後如一，既無「自我」與「靈魂」誰爲保存，持續斯爲經驗銜接問題。

萬象蟬聯，相生相引，或多因而生一果，或一因而生多果，其因與果或同時而異處，或異時而同處，

或同時而同處，或異時而異處。雖紛紜複雜，而有軌可循。此中孰爲正因，孰爲助緣，孰爲正果，孰爲副果，孰爲直接，孰爲間接，因有幾名，果有幾類。斯爲因果問題。

心之與物，既無本體，而又變幻陸離，不「常」不「一」。然則宇宙萬象，究有常一之本體否耶？世之學者，或曰唯心，或曰唯物，或曰唯神，或曰唯觀念，或曰一元，或曰多元，或曰唯用，或曰唯感覺，或曰唯現象，或曰唯關係，或曰唯渾然一體，或曰唯生命之流。此孰是孰非，何去何從。斯爲宇宙本體

問題。佛家應之曰，俱失一偏。未達大體，理由詳後。

事物遷流，曾無停晷。本無今有，暫有還無。謂之有耶，則周秦古人而今安在？後之視今，亦猶今之視昔。如夢如幻，安可謂之定？有謂之空耶，則諸相宛然，各有功用。雖如夢幻，有異龜毛。非「一」非「常」。安可謂之定？空斯爲空，有問題。見聞覺知，各有界限。目不能見百里以外之色，耳不能聞百里以外之聲。心思不能覺知他人之痛癢，而況宇宙之大，品類之盛，種種道理之紛紜繁複，有非算數譬喻之所能及者耶？玄學家嚮壁虛造，想入非非，既不能見信於學者，科學家局於見聞，惟圖實利，過此更非所問，亦未足鑿人求知宇宙究竟之欲。然則宇宙究竟，其果不可知耶？信曰可知，其道何由？斯爲知識範圍問題。佛家應之曰，努力增進經驗則可，盡越經驗範圍則不可。如理思惟則可，妄作妄想則不可。說亦見後。

喜怒哀懼見聞覺知種種心理現象，其類別若何，其功用若何，其生滅變化若何，其相互間之關係

若何。斯爲心理學問題。佛家統謂之「心法」及「心所有法」

色聲香味固液氣光種種物理現象。其類別若何。其功用若何。其生滅變化若何。其相互間之關係

若何。斯爲物理學問題。佛家統謂之「色法」

人無眼則不能見。無耳則不能聽。無腦則不能思。飲食不調則病。積力過勞則倦而思睡。反之。心廣

而體胖。心志憂鬱而形容憔悴。心欲手動而手遂動。心欲足行而足遂行。凡茲現象。舉見心身關係

之切。詳究身體內容。且明其與精神相互之關係。斯爲生理學問題。佛家所謂「根身」

真理必待反復辨論而後明。疑似必待展轉推求而後見。而辨論推求亦必先有共循之軌道。然後

可定孰爲矛盾。孰爲順理。孰爲籠統。孰爲明晰。斯爲論理學問題。佛家謂之「因明」之學。

茲惟舉其彰彰著者。所餘問題。奚啻千萬。更當擇要。隨文討論。

欲於以上問題得正當之解決。必有正當之態度與方法而後可。請先略述佛家之態度。大智度論龍名。

菩薩造。以釋摩訶般若波羅密經者。摩訶者。大也。般若者。智也。波羅密者。度衆生到彼岸之度也。大智度論。意謂人智廣經之釋論也。姚秦鳩摩羅什譯。文淺而意賅。最便初學。現各地刻經。或以佛經流通。多有出售。價約六七元左右。共一

百卷。九。述釋迦牟尼佛臨終時誥誡徒衆之語曰。

佛欲入涅槃。涅槃。音。或。聖。泥。洹。義。爲。寂。滅。今。謂。和。死。曰。一。圓。寂。圓。寂。於。梵。文。之。般。涅。槃。時。語。諸。丘。丘。者。徒。衆。也。「從今日應依法。不依人。應依義。不依語。應

依智。不依識。應依了義經。不依不了義經。」

此佛家所謂「四依」亦即吾佛詔人之態度也。其中依法不依人一語已可包括其他三依。何謂依法不依人。入大乘論堅意善有曰。

假令魔說能除惑障不違正法。雖曰魔說即是正法與佛語不異。何以故。如佛所說法不依於人。謂道理是者自是以人之惡而非。非者自非不以人之

善而是以吾今但從正理不取名字。正印即法。名字即人。

質言之。即惟問所言道理之是非。不問其能言者為誰是已。儒家王陽明先生答羅整菴先生書亦嘗有曰。見傳習錄卷中

求之於心而非也。雖其言之出於孔子。不敢以為是也。求之於心而是也。雖其言之出於庸常。不敢以為非也。

正可作此句註脚。依義不依語者。書不盡言。言不盡意。孟子所謂不以辭害義也。依智不依識者。質言之。即依神志清明心境純一時之所覺知。不依昏昏冥冥眩亂反覆時之所覺知是也。佛家有轉八識成四智說。茲暫不論。依

了義經不依不了義經者。佛經多係對於通俗人民之講演錄。人民程度不齊。自不得不多設方便。隨機引導。方便權宜。其意義多非究竟。凡義非究竟之經。謂之不了義經。佛自言有不了義之經。令人不可違依也。

由是言之。可謂極思想之自由。極言論之自由。且非徒理想也。實際上亦多能行之。故佛家宗派特多。絕對相反之說。可以並行不悖。禪宗大師。至於罵佛。意旨不同。亦惟以道理相駁詰。從未聞有以暴力壓迫。

異說若耶回之宗教戰爭然者其廓然大公惟真是求之態度爲何如哉。

然則佛家果有一定不移之信仰否曰有佛家有根本之信仰三即信有無上菩提一信我及衆生謂衆生

生卵生濕生化生之各種動物胎生如人卵生如蟲濕生如霉菌化生如分裂而生之阿米巴皆能得此菩提二信己有得此菩提之人三菩提者覺也無上

菩提者究竟正覺也。真實性相也。諸法本來面目也。即謂之信有究竟真理。信衆生能得此真理。信己有得此真理之人。亦無不可。惟普通所謂道理。皆可以意識知。而菩提惟可以正智證。道理必爲意識之「所緣」。必爲其他體相之「能詮」。而菩提則即能即所。即體即相。不如名之曰本來面目或真相之爲愈耳。此三信者。非迷信也。理有所必然。勢有所必至。有令人不得不信者。試分疏之。

一曰信有無上菩提。今世唯用主義者若杜威之流。每有真理爲相對的。非絕對的。爲隨時變化的。非一成不變的之說。其言曰。真理者價值之選擇耳。(Reality is the choice of value)而其所謂價值。又隨各人之主觀而異。故於此人爲真者。於彼人或爲僞。如上帝於耶教徒爲真。於佛教徒爲僞。是也。於昔時爲真者。於今時或爲僞。如牛頓之通吸律。於昔時爲真。於愛因斯坦學說之出。則爲僞。是也。此其所謂真理。蓋個別之好惡。而非究竟之是非。以之利用。厚生。則可以之討論。實相。則悖謬特甚。今試詰之曰。汝謂「凡真理皆爲相對的」。此亦一理也。此理爲絕對的真歟。抑相對的真歟。彼若曰絕對真。是則真理亦有非相對者。不得謂之「凡」矣。彼若曰相對真。則詰之曰。何以知其爲

相對真。彼若曰：前此如是，後此或不如是，故曰相對真。杜威曾以此語應人。則應之曰：「前此如是。」此理固顛撲不破。縱後此或不如是，亦只能謂後此不如是，是不能推翻「前此如是」之說。是則真理亦有非相對者矣。更詰之曰：「二加二等於四」兩點之間直線為最短。「凡自相矛盾者非真理」此等真理，絕對歟？相對歟？彼將猶有說曰：是相對。何以故？真理者，所以敘述事物之真相，詮表事物之意義。故事物既無時而不變，真理宜亦隨之。二加二等於四之類，應用於今之事物則然，他日時移世易，亦未見其必然也。則應之曰：真理非必詮述當前之事物也，又可詮述過去之事物焉。事物之已過去者，曾無變遷，是故真理亦無變遷。如曰：「古時有孔子耶穌諸人」如曰：「二十世紀時有歐洲大戰」是皆絕對的真理也。真理又非必詮述實有之事物也，又可詮述想像之事物焉。事物之想像而得者，曾無變遷，是故真理亦無變遷。如曰：「假令世界有龜毛，則二根龜毛加三根龜毛，必等於五根龜毛」是亦絕對的真理也。由是觀之，縱事物變遷，漫無常軌，而真理之絕對不變，如故。況非漫無常軌者乎？至若此人逐臭，彼人嗜痂，古代重農，今時重商等事，要皆有其所以然，則皆屬於好惡習慣利害苦樂之異，無與於真理之是非也。雖然，理之真偽，視與所經驗之相，是否「相應」而定。相應者，是如便遷他如何之謂。佛家所謂「真如」或「如」，皆有相應之義。所謂「瑜伽」意譯即為相應。相應之大矣哉。世之科學家哲學家，每不能守「足如何便遷他如何」之良箴，輒思超越經驗，而有所臆議。如本未嘗離心物而見有空間時間，而輒曰空間時間可以獨立存在。本未嘗離心物而得道理，前雖云能詮述過去與非實有之相，然過去之相必行記憶，非實有之相必符想像，仍未能離心而獨存。而輒曰道理自在天壤間。本未見有

上帝或神、而輒曰有上帝或神。本未見有元子、電子、而輒曰有元子、電子。凡是種種、一經推證、皆與所經驗者不相應。佛家謂之「不相應行法」。蓋意識所造作之法、而與經驗不相應者也。相之真偽、又將

何以判之歟。翳目見空中狂華、閉耳聞殷殷之聲。前日爲香、今忽變臭。昔時爲少、今忽變老。從高山下觀羊、則如螻蟻。從水中觀箸、則成曲折。戴藍眼鏡則物皆藍、戴紅眼鏡則物皆紅。人以水爲冷、魚以水爲暖。推之一時有一時之相、瞬息千變。一地有一地之相、尺土別天。斯皆相也。胡可謂真。復次所謂經驗或感覺者、大抵爲意識所記憶、所想像、積無數刹那、綜合推求之所成。非一刹那間五識所得之單純感覺也。例如以手指疾從燈焰中馳過、則並不能覺火之熱。以電影片一張疾從眼前馳過、或疾張眼而疾闔眼、亦必茫然若無所見。此一來一往一張一闔之間、已不知經過無數刹那。吾人尙不能得其感覺、而謂真正一刹那間之感覺、吾人能得之耶。又如盲者初愈、見諸物無遠無近、皆在目前、如一平面之風景畫然。小兒最初觀物聽聲、亦不能辨方所遠近。吾人瞠目觀遠山、亦時覺其與近水成一平面。斯皆足證明當意識未發達或未專注時、眼識實不能有遠近之感覺。佛家與今心理學家、皆言遠近之覺、係意識綜合觸覺與視覺之結果。而常人則皆以爲無論觸覺或視覺、皆能獨得遠近之覺。以此推之、可知常人之見聞覺知、無往而非意識之所造作。其與前之所謂「不相應行法」相異者、幾希。此佛經所以有「一切唯有名」或「一切唯是假名」之說。換言之、卽一切唯是觀念（名）道理。（言或若干相續之名）言說（言說名）思想（思惟名）而

已斯則即謂常人一切感覺知識皆從「記憶」「想像」而得亦無不可。夫記憶想像之所得固無由知其恰符實相與否。斯其相也亦安可謂定真。復次吾人所得果即是真何以恆有煩惱迷惑昏擾擾相文章美術之妙旨深趣猶有非常人所能驟得者。而況宇宙之真相乎。吾人偶爾神志清明心境純一時之所得猶有異於平日而況諸佛大「止」「妙」「觀」之所得乎。止即定。觀即慧。復次宇宙萬有相互影響一指可以掀動五大洋之海水一呼吸間可以攪亂全世之空氣一微塵之有無可以轉移天體之軌道。前二項就波動論後一項就通吸律論。蓋一指雖微亦能壓迫其指旁之水其被迫他去之通此。此猶就液體氣體言至若固體近科學家亦已證明分子振動之說。光體則自無線電發明尤可見其息息相通之致。通吸律云者謂任何二物皆相吸引微塵雖微其亦必與日月星辰乃至無量天體相為吸引無疑。既相為吸引自必影響其方位。以是推之世間斷無漠不相關之物是故欲明白一事一物之所以然非明白一切事物

不為功。西諺有云「知一切而後知一」。而常人之所知者橫則限於有限之空間縱則限於有限之時間。斯其所得亦胡可謂之究竟。由是可知日常經驗之所得是幻相非真相是虛妄覺非究竟覺。此既非真必另有真。此既非究竟必另有究竟。猶如煙霧迷離既非廬山真面目廬山必另有真面目。信曰毫無面目須知此毫無面目亦即其真面目。此為推理之所必至何可疑者。信有菩提者非他信有此究竟覺真實相諸法之本來面目而已。或有難言世間之相既是幻相胡又謂世間之理如「二加二等於四」古時有孔子耶穌諸人

等爲絕對之真理也。應之曰：前不云乎？「理之真偽視與所經驗之相是否相應而定相應者是如。何便還他如何之謂？」世間是幻。便還他是幻。幻相中二加二等於四。便還他二加二等於四。幻相中於古時有孔子耶穌諸人。便還他古時有孔子耶穌諸人。更不超越人類之經驗而有所擬議。胡得不謂之絕對之真理。佛家謂絕對之真理曰「諦」或「諦實」。諦有二種。一曰世俗諦。二曰勝義諦。如上所云之真理。凡詮述常人之經驗。是如何便還他如何者。皆爲世俗諦。凡詮述真實相究竟覺諸法本來面目。諸佛不可思議境界。是不如何便還他是不如何於不可說中強起言說。以「遮」作「表」。表即如何如何如何遮。即不如何不如何。趣人親證者皆爲勝義諦。即所謂真如。蓋名言所得惟是名言。凡敘述名言所及者爲世俗諦。反之爲勝義諦也。

或復難言。既非名言所及。烏得從而敘述。既不可說。即說爲「不可說」。亦復不可。既可說爲「不可說」。安在其爲不可說。應之曰：所謂不可說。或非名言所及者。謂名言不能得其自性耳。豈若世之宗教家。猥假不可思議之名。禁人懷疑。真難云爾哉。抑佛家所謂不可思議之事。亦皆不能其自性之謂。豈必悖道逆理。若「二加二等於五」。上帝全知全能。之不可思議云爾哉。不能得其自性云者。如眼識不能聞聲。耳識不能見色。說火不能覺熱。小兒不能識字之類是也。然與耳識俱之五俱意識。則能聞聲。與眼識俱之五俱意識。則能見色。與身識俱之五俱意識。則能覺熱。學者之獨

頭意識，則能識字。所謂五俱意識，獨頭意識之所得，仍即是名言之一種。即名思已如前說，或雖不稱為名而稱為相，此相既能喚起獨頭意識中之名。即觀念、意象，或心中影像。而令隨起言說，要亦不得謂非名言所及，或雖非五俱意識所及，而可由獨頭意識用比量智推見其影像，如月之反面地之中心。即比量

知，如凡物必有反面，比知月亦有反面，凡球必有中心，比知地亦有中心。

之類者，要亦不得謂非名言所及，以是義故，世間萬法皆不離言。

謂之世俗諦，惟世間萬法之真如。

或實性，或本來面目。

為離言謂之勝義諦。對法論云：又名集論，無著菩薩造，安慧菩薩釋論，為雜集論。

「待名言者，一切皆假，離名言者，一切皆實。」假即說假，謂之世俗諦，實即說實，謂之勝義諦。何

為假幻，如何為真，後當詳論。

斯之二諦攝一切佛法，雖有世俗勝義之不同，而皆不害其為諦諦，即真理、達理之

說，即不得為諦。斯則佛法之中，固不容有違理之信仰也，明矣。

極按宗教家多假「不可說」之說，使人無從辯駁，今特為拈出，不可說之

之真義，倘仍有以不可說為遁辭，以避人之責難者，則可斥之曰：君既以為不可說，即並不可說，亦不可說，既任何話皆不可說，斯君於此問題已無發言權。吾則以為可說，故任何話皆可說，斯君獨於此問題有發言權。如是則彼

惟先自認輸，方可許其說話。不然，雖欲置辯而不得，以一置辯，即不啻認輸。故佛家雖一面說真如，為不可說，而一面則說真如為「真」為「常」為「上」為「一」為「無為」為「與諸法不一不異」及「非諸法之因果」等，亦不以此禁人討論，此其不可說

之真義，不亦可深長思乎。

一曰信我及眾生能得此菩提。既有菩提矣，我及眾生曷為不能得。吾人苟不信世間有改良進化

之事，則已信曰有之，則改良復改良，進化復進化，安得不有登峯造極，究竟大覺之一日。法相深廣

固屬無邊，時間綿延，亦復無邊，以無邊之時間，究無邊之法相，豁然貫通，自意中事，是故佛之成佛

非三大阿僧祇劫不辦。

一、天地日月等毀壞一次，謂之一劫。今科學家所謂出於星雲，歸於星雲者，近是。此一歲及也。三大阿僧祇劫，年代之久遠可知。

恆河沙數諸佛，無不如是。人徒知釋迦牟尼於此劫中成佛，而不知其歷劫修行，乃有今日也。此在胸襟狹窄之今人聞之，或將驚怖其言。若河漢而無極，然井蛙不可以語海，夏蟲不可以語冰，瞽者無以與夫黼黻之觀，聾者無以與乎鐘鼓之音。吾人又安可以有有限之見聞，而概宇宙之無窮乎？復次，所謂能得菩提者，謂有能得菩提之資耳。非必得菩提也。信有人焉，自暴自棄，甘居下流，自謂不能得此菩提，或雖自知能得菩提，而因循怠忽，進寸退尺，或雖能精進而不聞妙法，不知有無上菩提，則亦終於不得菩提已耳。孔子有言：「上智與下愚不移。」陽明先生解之曰：「不是不能移，只是不肯移。」余於菩提亦云。芸芸衆生，至今多有不成佛者，是不爲耳，非不能也。或有難言現見，蟲蟻茫無意識，意識且無，遑云成佛，則應之曰：前非云乎？成佛非三大阿僧祇劫不辦，尚非一劫所能蕺事，何況一生？若惟論一生，則豈惟蟲蟻不能成佛，卽意識發達之人類，亦幾非流轉生死而不能自拔者？若以三大阿僧祇劫論，則生物學家所言由單細胞之阿米巴，進而爲最高之人類，如一轉瞬間事耳。以無數劫之時間，觀一劫內事，故若轉瞬間。蟲蟻雖非絕無意識，然其意識茫昧，不足直接趣入正覺，則斷然無疑。諸大菩薩雖有「衆生不成佛，吾不成佛」之宏願，然成佛仍待衆生自力精進，菩薩所能爲者，惟有於機緣湊合時，努力感化。其有機緣不合者，則雖欲感化而不能。愚癡之人

且有然而况蟲蟻乎。諸佛亦有以神通力感化禽獸者，必有特別機緣，不足為常訓也。所可悲者機已應緣已合而乃貪嗔性成頑不受教坐失機緣重自陷於感化不及之地不知幾世幾劫更得機緣而更失之以致曠劫而不返者往往而是耳。古德有言曰「得人身難聞佛法難」抑亦可以發人深省也已。

或復難言人生百年死則已耳輪迴流轉虛渺無憑縱有菩提誰其歷劫而能得之應之曰輪迴之說理有必然後當詳論今且略明第一當知有不能無無不能有若謂有而能無者則世界一切早應斷滅以同是有而能無故若謂無而能有者則豆種應能生稻木石應能生人以同是無而能有故然今科學家則能證明物質勢力之不生不滅不增不減物質勢力既已如此精神勢力何獨不

然。實則精神物質本是一物。物質之潛勢力與精神之潛勢力佛家俱名曰種子同為八識相分此理後詳。復次當知因必有果果必有因因必似果果必似

因精神不能生物質物質又安能生精神物質既不能生精神斯人之生也其精神必有所從生之精神以為之因精神既不能生物質斯人之死也其精神必有所續生之精神以為之果不若是則無因無果無因無果則違背世間共知共見道理不可思議。謂如不可加二等於無同法喻。謂於世間

之無果亦犯論理學上「充足理由律」。喻如天平兩頭重量平衡斷不能無故而忽現低昂之相。若由平衡狀態而現低昂必其一端較重或受特別之重力而後可以。

有特異之果必有特異之因，必不無因而然也。復次世有孿生兄弟而智愚迥異者或具夙慧或具鈍根其得肉體以生同也非有別因何以解此世人心性隨習而異。讀書則識字見聞多則經驗富修養省察則優入聖域放

僻邪侈則儕於小人。高下相差，奚啻霄壤。其捨肉體以死，又同也。非有別果，何以解此。佛家於此，則有種生現行之說，則有現行熏種之說，則有種子等流之說，則有頓生頓滅之說，則有非常非斷之說，則有業招異熟之說。後詳輪迴流轉，理實不虛。吾人又安可昧然主斷滅之說，以自陷於萬劫不復之地也。

三曰：信已有得此菩提之人。既有菩提矣，我及衆生，既能得此菩提矣，我生之前，已不知無量無邊劫數，其必有出類拔萃之人，已得菩提也無疑。今之生物學者，研究地球成形以來，生物進化之迹，輒謂文明愈後而愈進，在近代以前，斷無高於近代之文明。斯蓋局於一劫之中，未能想像歷劫以外，橫欲以有始之時間，概無始之時間者也。嘗試思之，假令推廣日本大地震之範圍於全地球，全地球震歸星雲而後，不知其幾億萬年復凝而爲地球。又不知其幾億萬年而有生物而復生人，而漸開化，乃至能研究古代歷史，彼其所得者，最多不過數百萬年之陳迹，豈復信一劫以前，尚有今日之文化乎。後之視今，亦猶今之視昔。吾人知數百萬年之於歷劫，猶俄頃也。則前乎今日，已有無量數佛，夫復奚疑。

或有難言，世界既壞，衆生隨壞，衆生既壞，孰其成佛。應之曰：斯又局於所居世界之中，未能想像無量世界以外，橫欲以有限之空間，概無限之空間者也。若以佛法言之，衆生無量，其業力所變之世

界即八識相分亦無量。聚若干業力相似，所變世界亦相似之。衆生斯爲一世界，如一室內各各燈光，和合似一。迨此若干衆生舊業既盡，新業更生，則其舊業所變之世界隨毀，新業所變之世界隨生。以故有死。此生彼輪迴流轉之象，正惟若是。縱令一世界壞，其餘世界不壞，縱令其餘世界盡壞，衆生仍得不壞。何以故？以有衆生而後有世界，非以有世界而後有衆生。故三界唯心，萬法唯識。此中道理，廣大精微，後當詳論，姑止於此。

依彼四依，信茲三信，誰有智者而不來歸？已明佛家之態度，請更略述佛家之方法。

今世科學方法之特色，厥爲實驗。實驗之義有二：一者根據現前經驗，是如何便還他如何，私毫不加玄想，此即前所謂相應或如如之義也。二者恐經驗之不足恃也，則以人力改進之。如目不能見甚微與甚遠之物，則製顯微鏡、望遠鏡以驗之；熱帶不能見冰雪，則於實驗室內製人造冰雪以驗之；玉石在尋常氣候中不能化至液體，則加高壓力與熱度，化爲液體以驗之。凡茲種種，皆所以補通常經驗之不足。佛家之修行，亦猶是耳。知煩惱擾心之令人昏眩也，則修戒以祛之；知心念雜亂之迷惑真相也，則習定以一之；知成見塞心之謬執重重也，則運慧以破之。戒定慧三謂之三學，皆所以改進通常之經驗者也。戒以生定，定所以生慧，定又名止，慧又名觀。止可助觀，觀亦可助止。大學曰：知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後慮，慮而後能得。中庸曰：誠則明矣，明則誠矣。其言修學次第，頗與佛家暗合。特科學家之改進經驗，重在客觀之物件，佛學家之改進經驗，重在主觀之心識。如人患目眩不能辨物，科學家則多方移

置其物以求一辨。佛學家則努力醫治其目以求復明。其爲實驗雖同而治標治本又有異焉。

當前直接之經驗不假記憶想像綜合推求而得者佛家名之曰現量。惟一剎那之見緣一剎那之相之所得可爲當前可爲直接而通常所謂感覺大抵積無數剎那意識所記憶所想像綜合推求之所得已如前說。努力於記憶想像綜合推求之術以求經驗之真在今日心理學上曰內省法。雖然內省法豈易言哉。列子周穆王篇嘗舉一事曰：

鄭人有薪於野者。遇駭鹿。御而擊之。斃之。恐人見之也。遽而藏諸墜中。覆之以蕉。不勝其喜。俄而遺其所藏之處。遂以爲夢焉。順途而詠其事。傍人有聞者。以其言而取之。既歸。告其室人曰。向薪者夢得鹿。而不知其處。吾今得之。彼直真夢者矣。室人曰。若將是夢。薪者之得鹿耶。詎有薪者耶。今真得鹿。是若之夢真耶。夫曰。吾據得鹿。何用知彼夢。以夢耶。薪者之歸。不厭失鹿。其夜真夢藏之。處。又夢得之之主。爽且按所夢而尋得之。遂訟而爭之。歸之士師。士師曰。若初真得鹿。妄謂之夢。且夢得鹿。妄謂之實。彼真取若鹿。而與若爭鹿。室人又謂以認人鹿。無人得鹿。今據有此鹿。請二分之。以聞鄭君。鄭君曰。嘻。士師將復夢。分人鹿乎。訪之闕相。相曰。夢與不夢。臣所不能辨也。欲辨覺夢。惟黃帝孔丘。今亡黃帝孔丘。孰辨之哉。且徇士師之言可也。

通常經驗之眩亂恍惚有如此者。苟不得正定。以散亂之心。行內省之事。又焉知其必不然也。以是義故。通常所謂直接經驗。佛家名曰似現量。修行所得真正之直接經驗。佛家名曰真現量。去似現量以求真現量。是爲佛家求學方法之一。似現量又名世間現量

凡以已知之經驗比知未知之事物者。佛家名之曰比量論。未知者曰「宗」謂尙待成立之宗旨。舉已知者曰「喻」謂衆所共知之比喩。已知未知共通之點曰「因」。謂據以推論之原因。例如過去諸人皆死。比知現今諸人亦死。何以故。以同是人故。此中現今諸人亦死。即尙待成立之宗。過去諸人皆死。即衆所共知之喩。同是人故。即據以推論之因。世間一切推理。皆不外此三支。「因」「喻」爲已知者。必衆所共知。或立敵共許。立謂主張其宗旨者。反對此宗旨者。而後可。若不然。則此尙爲未知。尙有待成立。更安能以之比。知其未知。「宗」爲未知者。不必爲衆所共知。亦斷非立敵共許。以若衆所共知。則不必立。若立敵共許。則敵已不成。其爲敵故。佛家因明論中謂之相符極成。例如有人立量云。

孔子已死(宗)

是神故(因)

如他神(喻)

則恰與上言原理相反。以孔子已死之宗。衆所共知。不必更立。而孔子爲神之因。與他神皆死之喩。則尙在不可知之列。尙有待於成立也。如是之量。非真比量。

佛家因明之學。敘述三支原則。條例精嚴。直駕今之論理學而上之。後當專列一章。詳加考覈。今惟摘論其宗中現量相違。比量相違。自教相違。世間相違。自語相違之五過。三支共有三十三過。以見其會通歸納演繹。二法而成一系統學說之旨趣焉。

推理之事。皆所謂「演繹法」。然無經驗以爲之基。則亦無從推起。既推得矣。苟無經驗以爲之後。則亦

末由證明求經驗以爲推理之基礎及後盾皆曰「歸納法」此近代倡科學方法者以歸納始以歸納終之精義也。卽如過去諸人皆死此從歸納法得來之經驗也。由是用演繹法推之現今諸人亦死然後此推理乃有基礎。及至將來而現今諸人果死是又待歸納法而得之經驗也。由是用歸納法證明現今諸人亦死然後此推理乃有後盾。假令現今發現過去諸人有不死者則此理喪其基礎。假令將來發現現今諸人有不死者則此理失其後盾。皆不得爲真比量失於歸納故耳。又如有人立量云。

聲非人所聞(宗)

以是感覺故(因)

如色香等(喻)

孔子不字仲尼(宗)

以是人故(因)

如其餘人(喻)

民國十四年不當爲西曆一九二五年(宗)

以是年故(因)

如餘年(喻)

色香等一切是人所聞(宗)

以是感覺故(因)

如聲(喻)

一切人皆字仲尼(宗)

以是人故(因)

如孔子(喻)

一切年皆爲西曆一九二五年(宗)

以是年故(因)

如民國十四年(喻)

凡此諸量演繹之法則均無誤。然而人皆知爲非正理者。則以與歸納法所得之經驗違悖故也。凡與歸納法所得之經驗相違者。佛家析之曰「現量相違」「世間相違」「自語相違」。三者雖有別。但大抵可通。犯其一者。每犯其二。後當

詳論。

有演繹法而無歸納法誠不足恃徒事歸納而無演繹厥弊惟均何以故以常人所謂經驗往往出於妄計其範圍又極狹小有待於推理之修正補足故如常人所經驗者本為若干無常之心識而妄謂為常一之自我或靈魂法哲學家笛卡兒亦誤認常一之我為經驗本為若干無常之色聲香味觸而妄謂為常一之物體或本質一經推驗矛盾立見矛盾律者演繹推理之根本法則吾人所據以修正妄計之經驗者也所謂常人之經驗範圍狹小有待於推理之補足者常人見聞皆有限度迨無一時一地不有待於推理古今來之大思想家發見範圍一切之原理原則者大抵皆由善於臆測推求之故彼缺乏想像專事歸納之考察家最多不過能如哥倫布之發見美洲斷不能於世間根本道理有所影響牛頓見萍果落而有通吸律之思瓦特見壺蓋起而知水蒸汽之用古人多有以一言一事悟入妙理豁然貫通疑滯盡融者神宗此類事甚多舉不勝舉讀者如當從事於沉思默想此又豈缺乏想像之歸納法所能得也牛頓非能偏觀日月星辰而後發見通吸律其他例此應知故我謂以思想價值論與其偏於歸納法毋寧偏於演繹法復次事物有非通常經驗所能及者如月之反面地之中心上帝之有無等更不得以演繹推理之法則研覈其是非如有人云

月無反面

地無中心

上帝造宇宙

則可以比量破之云

月有反面(宗)

以有正面故(因)

如紙等(喻)

地有中心(宗) 以有外圍故(因) 如皮球等(喻)

宇宙不待他物造(宗) 以是有故(因) 如上帝(喻) 如是則無須上帝

上帝亦應是他物所造(宗) 以是有故(因) 如宇宙(喻) 如是則不成爲上帝

上帝亦死(宗) 以能造物故(因) 如工人(喻) 如是亦不成爲上帝此不過舉例下當專章論之

彼必不能置辯。何以故。以彼所主張不合於演繹推理之法則故。凡不合於演繹推理之法則者。佛家謂之比量相違。復次。大思想家臆測推求。創爲學說。必求系統完密。前後一貫。凡不能前後一貫。以致矛盾者。佛家謂之自教相違。如是等比量。是似比量。非真比量。去似比量。以求真比量。是爲佛家求學方法之二。

以世間現量爲基礎。以真比量爲推理。以諸佛真現量一切智爲證明。以現量始。以現量終。蓋兼有今世所謂科學方法之長。而又更進一步者也。諸佛真現量。既非常人所得。舍諸佛之言語經籍外。尙安從略窺其面目。以故諸佛之言語經籍爲聖言量。(或名正教量)聖言量者。非他以他人可恃之親知。現爲我之聞知耳。設有北極探險家報告北極之情狀。苟其人極可恃。斯其言爲聖言。諸佛以其甚深境界告人。亦猶是耳。然聖言量。既從真現量得。必不違悖真比量。理教不違理。違理非教。以故佛徒每有諍論。必曰。「從教及理。」夫從教與理。求得真比量之道也。若欲求真現量。則又有境行果之三次第。卽認明現境。

發起修行俾得聖果是也。(教理境行果攝一切佛事)由教理境而行又曰「從聞思修」從聞思而獲修由戒定而生慧即知即行即行即知又並行而不悖者也上來略述佛家方法中庸所謂「博學之審問之慎思之明辨之篤行之」與暗合於佛家從聞思修之旨。

由上所言佛家之宗旨一切有志之士所應有之宗旨也佛家之問題一切有志之士所應有之問題也佛家之態度方法一切有志之士所應採取之態度方法也以是因緣作佛法淺釋

前人論釋佛法者首須摧破外道廓清邪說此亦本篇所從事也前人所破大抵限於印土諸宗本篇則偏重歐西諸家哲學蓋印土諸宗式微已久不復能興人之妄計前人亦多破斥無遺而歐西哲學方興未艾非詳加批導將茫然莫辨其是非也雖然歐西學問晚而愈精其間多有根據世間現量正比量智之所得者又烏可以出主入奴之見一概抹煞且佛法固依法不依人宏納衆流而無所遺者大涅槃經「佛告摩訶迦葉善男子所有種種異論呪術言語文字皆是佛說非外道說」悉曇藏釋云「問言所有呪說文字皆是佛說者爲是佛口所說名爲佛說爲非佛口所說耶解云不必盡是佛口所說名爲佛說如大論即瑜伽地論爲法相宗最云如是我聞中明佛法有五種人說一者佛自說二者弟子說三者諸天說四者仙人說五者化人說等皆名佛說然說於衆生有益者皆是佛說若無益者則是外道說大乘入楞伽經「佛告大慧我於娑婆世界即現前有三阿僧祇百千名號諸凡愚夫雖聞岸說而不知是

如來異名，其間所舉多爲外道所不神或其本師。」平等大觀，曷嘗稍有門戶之見。如是則孔子之綱紀倫常，耶穌之令人相愛，科學家之利用厚生等說，固無不可涵容於佛法之內。蓋世間方便善巧之幻法，千變萬化，後後每勝於前，前諸佛菩薩隨機應化於此等處，少有開演固不拘拘於一，是也。此等處佛家謂之世間法，其所特重者則在背棄流轉趣向還滅之出世間法，然大悲不捨世間，故有善薩於何求當於五明處求之語。五明者，內明、聲明、因明、醫方明、工巧明，固皆世間各種科學之事也。

然則佛法與外道不將無別乎？曰：佛家四法印曰：諸行無常，行指各種心理作用。諸法空無，煩惱未盡謂之有漏。我有漏皆苦，煩惱未盡謂之有漏。涅槃寂靜。合此者爲佛法，違此者爲外道。無常無我之理，煩惱涅槃之道，自釋迦牟尼以來，數千年間，英傑代興，或潛帷著書，或當衆辨論，宏義妙旨，闡發無遺，系統完密，絕鮮疵瑕。故可高視歐西諸家之說，而正其謬執。讀者試思之，歐西諸家哲學，曾有經人往復討論，修正闡發，至數千年之久者乎？有與異派相見於演臺之上，相互破斥，自由辯駁，若印度佛家之與外道者乎？此可參看玄奘法師入唐西域記，然自傳入機會，而學理亦變衰，馴至視解論符具文，誤方便爲迷信，以觀。即此一端，其說之遠遜佛家，已無足怪。而況佛家知行並進，躬親體驗，大止妙觀，有非若輩所能夢見者乎？然此非徒以空言相尚，本篇以下諸章，當依正理逐一辨之。

「佛以一音演說法，衆生隨類各得解。」佛徒之遵守四法印，雖同而解釋不能無異。大乘小乘以及其中各部各宗之分，由斯而出。大乘顯教，對密空，有兩宗，亦名二論宗，從中論百論十二門論之論得名。宗本解深密等經，瑜伽師地等論，亦

殊，始自龍樹其後有提婆青目清辨智光諸人師，繼起闡揚，姚秦時鳩摩羅什法師傳入中國，後有隋嘉祥人吉藏作二論疏，中經喪亂，人傳近復由日本獲得。有宗亦名唯識宗，從所主唯識之學得名。宗本解深密等經，瑜伽師地等論，亦

名。意。者。佛。法。其。再。興。乎。唐玄奘法師、游學印度、途傳唯識、因明之學於中國。後有慈恩大師窺基、作唯識述記等。中經喪亂、失傳。近亦由日本獲。

宗之說、以明其流別。或義有紛歧、則依正理、去取其間、或疑莫能明、則直抒之以待方家之解答。

嗟乎諸君、今世何世。功利物欲、充塞人心。道義恥廉、寢成迂腐。因果之義不明、善惡之辨都絕。且顧自我、寧恤他人。且趣當生、奚遑死後。異說肆其紛披、羣氓靡所嚮往。非陷武斷、卽蹈懷疑。非縱驕奢、卽甘暴棄。利足以欺世、辨足以飾非。耶回失其權威、孔孟喪其世法。非佛法、其孰正之。蓋佛法者、真能說明道德之。所以然者也。真能破除世間一切謬見、而與以正見者也。真能破除世間一切迷信、而與以正信者也。真能破除世間一切惡行、而與以正行者也。真能破除世間一切幻覺、而與以正覺者也。真能涵蓋世間諸教之長、而補其不足者也。真能廣被羣機、而無所遺者也。惜夫自唐而後、學術沈淪、方便善巧、流爲迷信。嘉祥慈恩之學、法性性相之義、若浮若沈、幾同絕響。西學東來、國人競逐、身懷瑰寶、而不自知。偶有一二特出之士、大聲疾呼、冀申正義、而文字障深、衆生機淺、終不免於曲高和寡之概。是用忘其鄙陋、述爲淺釋、以告世之有志者。

八識本體卽眞如義

唐大圓

第八阿賴耶識爲眞異熟之依正二報總主體。謂由先業所引。異時異類而熟者。以其能引之業。因雖有善惡而所引之識果全屬無記。如是世間一切善惡業。因雖能感得未來之苦樂等異熟果。而此異熟果體實非善惡性而爲非善非惡之無記性。依此道理。發見以下之二事。

一者中國自古言性者。如孟子道性善。荀子談性惡。揚子言善惡混。乃至孔子言性相近等。皆爲就諸轉識之現行上以推究。到未現行時。強爲施設。曰性而止。實無一能窺見藏識本身者。惟告子言性無善無不善。爲能窺見藏識之本身。雖其智或未能眞窺見藏識底蘊。就彼性猶濺水。決諸東方。則東流。決諸西方。則西流。等喻觀之。其明無記之識體。法喻妙顯。惟

未能說如何無記之狀。以未眞窺見耳。

而談言微中誠未有若告子之妙者也。二者由一切有情造善惡業。數數取得五趣受生。故亦名有情爲數取趣。但此能引諸趣有情識體之業力。雖是善惡而彼所引之五趣報體。無論上至天堂。下至地獄。皆非善惡性。攝此譬如竹與毛合成一筆。國王用之爲御筆。庶民用之爲毛筆。善人用之。文章華國。惡人用之。刀筆傷人。而筆之本身非善惡。隨人用之。乃有善惡。亦猶衆生之識體。非善惡。隨俱起之心所用。有善惡。乃始有善惡耳。

第八識既由先業所引。非有善惡等性。然前六識之由先業引生者。雖不得稱眞異熟。而亦名異熟生。前

五識之現量性境。全然無執。故其本身決非善惡。第六意識既亦名異熟生。從先業報得。則其本身亦應是無記性。第七識雖非異熟生。而其本身亦是無記。惟前七與癡等心所相應。六七由無始我法習氣起。俱生我法二執。六識再由現生名相熏習起。分別我法二執。故其境乃為帶質獨影。量有比非性。亦有有覆及善惡等之不同。即前五以依第七為染污。依第六為分別。依故遂亦通於有覆三性也。

由上種種證明。不惟阿賴耶之本身。是無記。即前五識。乃至第六第七之本身。皆應無記。其所以有善惡者。全由癡見愛等心所相應起。種種執著。而然。今應觀察彼能所執。夫阿賴耶識體是無記。七識雖妄執其見分為我。其所執之我相。實非賴耶之本相。頌曰。以心緣心真帶質。中間相分兩頭生。謂七八二識皆心法。以七識心之見分緣八識心之見分。則此二中間所生我相之相分。即由七識見分之一頭挾帶八識見分之一頭。為本質和合生起。故亦謂之真帶質境。既是帶質。則所執之我。非賴耶本相能執之。末那不得賴耶本相。徒執其妄。妄法本空。故末耶之執。賴耶等於無執。譬如由日。眚故妄於燈上。為有五彩華輪。而保愛之。然所保愛之。五彩華輪。實非燈光所有。

第六意識與前五識同時起者。名為五俱意識。同緣性境。獨頭意識。即起計度分別。則所緣之境。為帶質境。其不能得境之實相。亦如上例。或時緣過去未來。非現境界。名獨影境。斯境分二。其緣色聲香味觸五塵等有本質之物。名有質獨影。若緣龜毛兔角等無質之物。名無質獨影。然則意識除定中所緣現量。

性境以外而普通一切有情所緣總不出帶質獨影二境及比非二量是於一切法之實相終緣不到緣不到而虛妄緣之故其所緣亦空由是觀察可說一切有情八識本身皆無善惡能使之現善惡之用者由彼無始無明或其餘相應之心所成之耳

無始無明亦屬心所

相應心所云何謂隨心所起與心相應同緣一境不相違逆如一眼識起同時有信精進等諸善心所起或貪嗔癡等諸惡心所起眼識惟無善惡故見色但見之而已見後而起貪見之念者非是眼識乃隨眼識所起之貪心所以此證知眼識無善惡而心所有善惡如是耳鼻舌身意末那阿賴耶等餘七識之對於心所亦復如是惟因識用之利鈍不同而與彼相應之心所有多少故起惑造業之強弱亦有不

問八識規矩說前六識皆通三性六識又通三量三境七識則爲非量有覆無記性今言八識體皆無記如何會釋曰規矩雖詮八識而實兼心所言者以心所與心王相應同處同時同依同緣安危相共關係密切若但言識體則攝法不周故雖言八識之性卽爲言八識心心所之性成唯識論亦云此唯識言亦兼心所又云如言王來臣亦隨從以此應信規矩言八識有通三性三量三境者非僅談識體若專談識體則八識皆可云是性境現量無記性也

普通皆言以無漏智擇滅煩惱所知二障證我法二空之真理謂之眞如今明識體非善惡則談眞如不必如是但云八識體卽眞如如純白紙了無染汚然自無始以來有無量善惡種子含藏其中未起現行

時與藏識體不一不異。起現行時則一切善惡諸法皆由此生。惟種子與藏識不一。故起現行時則見善惡。惟種子與藏識不異。故未起現行時無善無惡。無善無惡名曰無記。無記對有善惡而言。若無善惡相對則無記亦可云純善。以是義故無記之藏識體即可云無漏。無爲不垢不淨之真如。設有難言真如不生不滅。藏識體及所藏種子皆剎那生滅。何得相比。曰言種子生滅者由見種子之現行生滅。言藏識體生滅者由其所含之種子生滅。今應觀察種子生滅之有無。經言無始時來界一切法等依界即因義。又云種子是習氣異名。夫能造種子之因與習氣雖有善惡而由善惡所造之種子體應無善惡。體既無善惡則亦無生滅。其有生滅者不過由體所起之用亦即前因體中之習氣用。復現如家藏穀麥之種子體本不發生及播種後藉水土等緣始起生長。由是證知種子體無生滅則藏識體亦應無生滅。若藏識之本體無生滅則一切染污善惡等皆不可言如是可云煩惱即菩提。生死即涅槃等。故吾亦以爲阿賴耶識之本體即真如也。

雖成立藏識之本體即真如。然其所含藏之種子實各有清淨染污等作用不同。若不調伏其用亦未能同彼真如之殊勝。此菩薩至修習位所以必證轉依轉八識成四智以顯真如之淨用。設有難言既須修習證得轉依方名真如。則與唯識舊義無殊。今乃別立識體即如之義。豈非贅疣。復何勝用。答曰此蓋同中有異。亦有種種勝用。世人聞捨二蠱重證得轉依或誤已捨煩惱所知二障。識體既空雖淨用亦無致

墮斷滅。今言本體。卽如謂依依他起。上轉捨徧計所執。同時亦能轉得圓成實性。轉變得捨無動。本體斯亦符於六祖。但轉名言無實性之義。且眞如亦名如來藏。亦名法身。法身盡未來際。作諸功德。若但言不生不滅。則法身何能作諸功德。是故今應爲中道之正詮。謂言法身者。卽八識之本身。言眞如者。卽令不起妄執契證實相。去其妄執境自如如是。故就二空顯眞如者。是從所斷之執上顯以識體顯眞如者。是從所證之境上顯歸元無二方便多門而已。

中外地名辭典

GEOGRAPHICAL
DICTIONARY OF THE WORLD

精裝一冊 定價二元五角 預約一元五角 預約六月截止 出版七月 郵費每冊七分 掛號另加

▲ 蕭山丁管盒編著 ▲

我國地名辭典，前無專書；研究地理者，殊鮮參考之善本。是書遠徵博引，依據東西洋各國地誌，參證輿圖；旁及志乘、遊記，搜集中外圖籍至數十種。合中西各地，為一書，凡八千餘條，共五十萬餘言。其特色有八：

①是書關於中外地名——上自國名、都會，下至商埠、城鎮，以及名山、大川，鑛區、鐵路，靡不刊載。

②是書為研究現今地名而設，凡涉及歷史上之古國名、古郡縣名，概不輯錄，以免混淆。

③外國地名，譯音至為紛糾，本書悉從習見之譯音，以為標準，並附列英文原名，以供參照。

④書後附英文對照表，一覽瞭然，讀英文書者，亦可藉資研究。

⑤中國地名，民國以來，道縣等區，頗多增改。外國地名，歐戰後，變遷亦鉅。是書資料嶄新，內容豐富。

⑥各條雖以新地名為準則；其舊時之沿革，亦說明於下，俾易瞭解。

⑦中外地名，不為複雜——有異地同名者，以①②③④表示之。有異名同地者，以(甲)(乙)(丙)(丁)表示之。條分縷晰，明若列眉。

⑧檢查各字，俱以中文筆畫為次序；篇末英華檢查表，以英文字為次序，翻閱極為便利。

基於上述諸點，故是書實為研究地理最精詳之善本。凡政治家、教育家、實業家、旅行家，皆宜人手一編。

印有樣張

中華書局發行

承索即寄

世界文學史

Richardson & Owen "Literatures of the World" (續第二十八期)

吳 宓譯補

第二章 東方諸國文學(續)

第四節 印度文學

印度與波斯同爲阿利安人種(卽印度歐羅巴人種)文明肇興之地。約當紀元前二千年時。阿利安人侵入印度。近頃東方學者。將該種人留遺之紀載。詳加研究。趣味無窮。藉是得知阿利安人語言文字之起原。進而讀其豐富之文學。而稔悉其人之思想及生活之狀況焉。彼阿利安人於吠陀詩中。歌頌諸神之德威。而自表揚其種族之貴。阿利安義云高貴與功業之偉。始則戴一家之長爲首領。兼爲祭司。成羣結隊。逐漸前行。至印度河之兩岸。於是奠居。分爲部落。該種人之文明程度頗高。以牲畜計財。乘馬以行。且以作戰。食牛肉而飲醇酒。播種於田以耕。泛舟於河以運。若鐵工。薙匠及其他手藝人等。均到處有之。一言以蔽之。阿利安人種遠祖之情況。吾今人已能知之甚詳。且深饒趣味也。

印度之文學可分爲三時期。(一)吠陀時期。約自紀元前一五〇〇年至一〇〇〇年爲止。然其後仍綿延未絕者數百年。(二)各宗文學時期。自釋迦牟尼佛誕生時起。(三)梵文時期。其前半與吠陀時期相重。直至紀元後數百年爲止。故印度文學連綿不斷而發達。至三千年之久。其中典籍極宏富。合希臘羅

馬之書計之。尙不及其多。其體裁極新異而屬特創。而以宗教哲學爲最要。婆羅門教爲一國一民族之宗教。佛教則世界之宗教。二教之儀節道理。悉寓於印度文學中。然印度之文學向由記誦口傳。直至佛生後二三百。始有筆之於書者。願讀書之人猶不多。而仍恃記誦口傳之功。其所用心力之巨。亦足驚矣。印度有書籍著作之後。其文體泰半倣自北方細米底或腓尼基文。紀元後十四世紀以前之書。今幾無傳者。蓋由印度之書皆寫於櫟樹皮 *Bhurja-patra* 及貝葉上。易破毀而不耐久故也。印度自經回族征服（紀元後一〇〇〇年）以後。始有用紙作書者。

印度古代之文字爲吠陀文及梵文。梵文者雅言之謂二者極相近。各地之方言早已行用。今日印度之各種土語。卽由此類方言變化而出。佛教經典則用佛生時之俗語作成。尤以佛所生之地之語爲多。是曰巴利文。

（一）吠陀時期 印度文學以四種吠陀 *Vedas* 爲最重要。吠陀者頌神之詩之彙編。作成極古。而直傳至今。四吠陀之中以黎俱力一譯吠陀 *Rig-Veda* 爲主。其中有頌神之詩約千篇。音律則有十五種之不同。其詩句雖有抑揚頓挫。然惟每句之末四音段（*Syllables*）具有音律。黎俱吠陀共分十卷。多爲僧侶或其族屬所撰。其中頌神之詩。有頌天者。有頌晨曦者。有頌日者。有頌地者。然以頌諸神者爲多。神之主。要者爲火神（又分爲祭壇上之火。電光中之火。太陽中之火等）因格羅神（狂風颯颯之神）佉馬神

(祭祀中所用酒醴之神)三者。例如頌火神之詩有曰：「神力無疆。人莫能外。」頌風神曰：「神手搖鞭。鞭聲甚近。神行愈遠。愈增光榮。」(中略)神之威力。人類震驚。山嶽震驚。頌日月之詩亦有之。外此則有爲己身祈禱求福之詩。婚姻喪祭祝神之詩。宇宙創造之歌。及玄想哲理之詩。種別甚多。今舉吠陀中頌晨曦之詩如左。其詞甚美也。

仰彼晨曦。美光閃爍。升入中天。右如水波。

(中略)

神袒其胸。盛其容飾。神兮偉哉。閃爍晶瑩。

(中略) 神路蕩蕩。走登山巔。神體白光。穩度瀛海。

天之貴女。神路寬平。錫我貨財。與我飲食。

神兮神兮。長我活我。惟神所欲。使我獲福。

(中略)

神曦既出。鳥飛離巢。人亦離家。相將覓食。

吠陀中頌星光之夜之詩。雖爲晚出之作。與此實爲一類。茲錄其詩如下。

夜色既來。神兮光明。千眼

乃天上之星

遠矚。百美畢具。

(中略)

神兮既降。我儕歸休。若鳥歸巢。羣

飛至樹。衆人歸休。獸各歸休。鳥各歸休。貪鷹歸休。

如波之夜。防我護我。遏彼豺狼。遏彼盜賊。

戰勝奏凱。供獻羣牲。我作此詩。獻神求福。

此時代之文學。吠陀以外。則有婆羅摩。Brahmanas 專論祭祀儀節。以解釋吠陀頌神之詩者也。奧義書。Upanishads 其中詩與散文互見。論究吠陀中之哲理者也。修多羅。Sutras 詳釋婆羅門教祭祀儀式之教科書也。

尼熱曼波

Upanishads

其中詩與散文互見。論究吠陀中之哲理者也。修多羅。

Sutras 詳釋婆羅門教祭

(二)各宗文學時期。婆羅摩著成以後。二大教宗勃興。而皆有大影響於印度之文學。即佛教與耆那教是也。佛教本釋迦牟尼佛之所教。起於印度東部。與婆羅門教絕不相容。耆那教則起於印度西部。而與舊日之婆羅門教尙可融洽。巴利文之文學。即由此各宗文學時期起。逐漸作成。中多說法之詞。訓誨之語。及歷史等。今就佛經中摘錄其敘佛涅槃之一段。以見一斑。

按原書此段所錄。乃英人大衛氏 Rhys Davids 註見後 所譯佛經 Mahā-parinibbāna-Sutta (The Book of the Great Decense) 英

文譯本之第六章。見東方聖書 Sacred Books of the East 第十一卷第一一二至一一四頁。大衛氏之英文譯本與巴利文原本(今存)字句密合。可以覆按。然吾國昔時之譯佛經者。多撮取大意。自造詞句。或割裂拼合。顛倒次序。且彼時印度之佛經。浩博繁雜。未必皆傳於後。此本與彼本。歧異互見之處。自不能免。故今於中國人所譯佛經中。求此段譯文。欲其字句密合。毫無出入。竟不可得。大藏經中共有四段。皆與此段英文譯本約略相似。茲錄其二。段於下。至其餘二段。則分見於「般泥洹經」「佛般泥洹經」中。原書之入此段。聊以示例。譯文出入。固無妨也。

須伽精舍校刊大藏經。是九佛說長阿含經(竺佛念譯)卷第四第二十一至二十二頁。佛告諸比丘。汝等若於佛法衆有疑。於道有疑者。當速諮問。宜及是時。無從後悔。及吾現存。當爲汝說。時諸比丘默然無言。(中略)阿難白佛言。我信此衆皆有淨信。無一比丘疑佛法衆疑於道者。佛告阿難。我亦自知。今此衆中最小比丘。皆見道迹。不趣惡道。極七往返。必盡苦際。爾時世尊即記別千二百弟子。一譯作五百所得道果。時世尊披鬱多羅僧。出金色臂。告諸比丘。汝等當觀。如來時出。出世。如優曇鉢花。時一現耳。爾時世尊重觀。

此義而說偈言。

右臂紫金色

佛現如小瑞

去來行無常

現滅無放逸

類伽精舍校刊大藏經。是十大般涅槃經（釋法顯譯）卷下第三十二至第三十三頁。爾時世尊告諸比丘。汝等今昔若有疑難。恣意請問。莫我滅後生悔恨言。如來近在娑羅林中。我於爾時不往諮決。致令今日情有所滯。我今雖復身體有疾。猶堪爲汝等解釋疑惑。若欲於我般涅槃後奉持正法利益天人。今宜速來決所疑也。世尊乃至如是三告。諸比丘等默然無有求決疑者。爾時阿難卽白佛言。忝哉世尊。如是三誨。而此衆中無有疑者。佛言。如是如是。阿難。今此衆中五百比丘。未得道者。我般涅槃後。未來世中當得盡漏。汝亦當在此中數也。（中略）於是如來卽便說偈。

諸行無常 早生滅法 生滅滅已 寂滅爲樂 爾時如來說此偈已。告諸比丘。汝等當知。一切諸行皆悉無常。此今雖是金剛之體。亦復不免無常所遷。生死之中極爲可畏。汝等宜應勤行精進。速求離此生死火坑。此則是我最後教也。

（三）梵文時期。梵文時期之著作。皆屬世俗而無關宗教。與吠陀時期適成相反。其中有史詩、蒲羅那 Puranas（此乃以史詩之韻律作成而發明教義學理之詩）奇特之寓言、戲劇（多爲諧劇情景殊可發噱）及表揚愛情及自然界之美之情詩等。茲不及備述。惟論其一大史詩。

一曰大婆羅多譚。

The Mahabharata

譯名悉從日本常盤大定「印度文明史」

爲史詩巨製。長至二十餘萬句。（其長爲荷馬

「伊里亞」及「奧德西」兩詩合計之七倍）名爲大戰紀。實乃描敘古代印度兩種之人爲爭得恆河流域沿岸之土地而啟釁之戰爭者也。其戰場適在今之特里（Tritra）地方。此詩爲史詩之體。敘事歷

歷如繪。然詩中橫插入之故實及哲理之論議甚多。致正題本事爲之間斷。意者「大婆羅多譚」於紀元前三四百年時。即有人着手編撰。經千百年始得竣事。又此詩當係由印度西部傳來者云。

二曰羅摩武勇譚。The Ramayana 此詩之作成。當在印度東部。敘印度民族之英雄羅摩之漂泊及其經歷。較「大婆羅多譚」爲簡短。然事蹟則較奇詭。相傳此篇乃詩人跋彌仙 Valmiki 所作。其作成當在前詩之後約二二百年。其中包括印度民族諸多傳說故事。敘述各宗教派之情形。詩中象徵及神秘之處極多也。

按羅摩武勇譚曾見於中國舊譯佛經。但作邏摩。衍摩。邏摩。即羅摩也。阿毗達磨大毗婆沙論第四十六云。『如邏摩衍摩 (Ramana) 書有一萬二千頌。惟明二事。一明邏伐擊 (Ravana) 劫私多 (Sita) 去。二明邏摩將私多還。』其餘詳見下節。

晚近各國均公認印度爲世界思想文學之一大中心。古印度有名之典籍。今西人均能熟知之。而深服其力量之宏。印度各宗哲學。究論之人尤夥。而即在印度本土。近二三十年中。亦確有文藝復興之象。尤以孟加拉地方爲甚。若太谷兒 一果爾塔 者。其在文學界之聲譽。固印度多年所未能見者矣。太谷兒生於一八八〇年。系出孟加拉之名族。父祖皆聰慧多才。太谷兒自其幼時。即著述宏多。或論自然。或敘愛情。或究哲理。或述靈魂無限之交接。太谷兒之詩。其本省之人皆取而歌唱。他省之人亦譯成其地之方言而玩味之。太谷兒所作散文、戲劇及詩。均用孟加拉之方言。復自譯成英文。遂得揚名各國。一九一三年

民國二年之諾貝爾文學獎金歸其所得。如太谷兒之學術淵深，才思卓絕，及文筆能暢所欲言者，今世實不數覩也。太谷兒詩中深微之美，於其所作「吉檀迦利」歌曲中，最能見之。此詩之英文譯本，有葉慈君 W. B. Yeats 愛爾蘭文人，愛爾蘭文藝運動中之健將也。 所作序。讀太谷兒「吉檀迦利」歌曲，如讀比利時人梅特林 Maeterlinck 之詩。又如讀愛爾蘭詩人之名作。讀之者莫不深為感動。蓋此等詩正代表今世所盛行之詩派者也。

按英文書籍之論述印度文學者，以 Arthur A. Macdonell 所著之 *A History of Sanskrit Literature* (Heinemann; Appleton, 1900) 一書為最佳。學者可取讀之。夫歐人之研究梵文，近百餘年事耳。古代及中世，雖歐印皆相交通，文化學術互有影響。然歐人通習梵文者絕少。一六五一年羅川氏 Abraham Roger 譯印度詩人伐緻訶梨 Bhartrihari 之梵文詩（美國穆爾先生 Paul Elmer More 曾譯伐緻訶梨之詩為英文詩一小冊，題曰 *A Century of Indian Epigrams* Houghton, Mifflin Co. (Boston) 1899 極佳宜取讀）為荷蘭文。乃不常見之事。除印川之寓言流傳歐洲而外，歐人殆不知有印度文學。十八世紀中葉，福祿特爾得見 *Isour Vedam* 一書，傳謂來自印度，遂亟賞之。而於其所著 *Essai sur les Indes, etc.* 中力贊作者學識之淵博。然為時尚早，故卒無應者。既乃知此書並非印度傳來，而係十七世紀中耶穌會徒之傳教者所偽造。其朦混斯固之事既破，於是歐人益不信世間有印度文學在矣。至十九世紀中，尚有哲學家 Dugald Stewart 其人，著論謂即梵文之文字亦係奸詐之梵僧所偽造。而本於亞歷山大王傳入印度之希臘文而作者。一八三八年都柏林某教授猶襲其說。當時情形亦可概見。治英國名總督哈斯丁 Warren Hastings (1732-1818) 治印度之時，為撫取得宜計，始命梵僧若干人，彙集印度古來法律之書之精華，成為印度法律彙編，以處理印人刑

律訴訟之案。又將該法律彙編譯爲波斯文。復由波斯文轉譯爲英文。於一七七六年刊布。此後歐洲之人始略知印度之文字與文學。其時英人韋金斯 Charles Wilkins (1749—1836) 以哈斯丁之教勸。研究梵文。遂得於一七八五年譯薄加梵歌。卽世尊歌。詳見爲英文行世。越二年。又譯寓言曰忠言 Hito padega (Friendly Advice) 者是爲印度文學譯爲英文之始。瓊斯爵士 Sir William Jones (1746—1794) 爲治印度文學者之始祖。居印度十一年。殫心印度古代文學。又於一七八四年創建孟加拉之亞洲學會。一七八九年。譯印度名劇指環記 Oakuntala 爲英文。當時文學鉅子如德之葛德及海達 Herder 皆亟賞之。又譯摩奴法典 Code of Manu 梵文法律最要之書也。又於一七九二年。以英文註釋四季詩 Ritusamhara (Cycle of the Seasons) 以爲讀本。其作始之功亦偉矣。繼氏而起者爲柯布魯克 Henry Thomas Colebrooke (1765—1837) 資質聰慧而用功勤苦。始以科學條理研究梵文及文學。著譯宏富。各類齊備。確立此學之根基。時當十九世紀之初年也。其時又有英人哈密頓 Alexander Hamilton (1765—1824) 者。嘗居印度。通梵文。一八〇二年歸英國。道出法國。適值英法開戰。以拿破侖之命。被捕幽囚於巴黎。歷久始釋。哈密頓身在羈囚之中。則以梵文教授法國學者。以自遣。而德國浪漫派詩人希雷格爾 Friedrich Schlegel (1772—1829) 亦來學。就其所得。著印度人之文字及智慧論 Uber die Sprache und Weisheit der Indier 一八〇八年出版。風行一時。梵文及比較語言學之基礎遂立。而自是德國學者之研究梵文者日益衆。一八一六年卜蒲氏 Franz Bopp (1791—1867) 著 Vergleichende Grammatik 一書。以梵文之動詞變化格與希臘拉丁波斯德文比較。而明其關係。自時厥後。治語言學者。奉視梵文爲必修之學科矣。柯布魯克雖於一八〇五年著吠陀論 On the Vedas 然在十九世紀之上半葉。學者僅通梵文時期之梵文。

而止。若古代吠陀時期之梵文。則尙無人問津也。一八三〇年後。德人羅森氏 Friedrich August Rosen (1805—1837) 始在東印度公司蒐集古梵文書籍。又校註黎俱吠陀之首卷。約八分 刊行於世。一八三八年 然創立吠陀文字學者實爲羅特氏 Rudolf Roth (1821—1895) 氏於一八四六年刊行 *Ueber die Literatur und Geschichte der Vedas* 吠陀文學及歷史論。此書一出。影響

極鉅。於是吠陀時期之典籍。遂得先後校註刊布。羅特氏造就極宏。近今梵文大家。若德之 Paul Deussen 英之 Richard Garbe 美之 William Dwight Whitney (1827—1894) 及 Charles Rockhill Lanman 爲哈佛大學教授。今猶存 等。皆氏之門徒也。德人馬克彌勒

一譯米 Friedrich Max Müller (1823—1900) 任英國牛津大學教授多年。著述校刊之書尤衆。不能悉舉。若東方聖書 英名已見前

巨集。則尙不限於印度與梵文也。近今之梵文學者固衆。而以英人大衛氏 F. W. Rhys Davids (1843—1922) 爲最重要。蓋前此之學者。如馬克彌勒等。於印度六宗之哲理。推闡極明。或於佛教之源流歷史。考證亦詳。然於佛教之教義及道理。則多誤解。蓋多受叔本華 Arthur Schopenhauer (1788—1860) 之影響。誤以佛教爲浪漫派之悲觀主義。Deussen 爲叔本華之徒。即隨此誤 直至大衛氏出。始

研習巴利文。得讀佛教經典。探源入室。佛教之旨義始明。故西人之論究佛法者雖多。而以大衛 之言爲純正精當。而可憑信云。大衛氏又於一八八一年創立巴利文典籍學會 The Pali Text Society 於倫敦。專以蒐輯校刊佛經真本爲事。成就極偉。大衛

氏前年冬歿後。其夫人能繼其業。蓋其夫婦咸誠心信服佛法。終身以闡揚教導爲事。至東洋人之研究梵文者。則始於日本人南條文雄。淨土宗僧 從馬克彌勒學於牛津大學。繼之者有荻原雲來、高楠順次郎、姊崎正治。數年前任美國哈佛大學教授 等。吾國人之研究梵文於歐

美者。近今亦有其人。然爲數極微。竊願國人加以注意。異日昌明佛教。發揚東方文化。其道必由研習梵文巴利文而誦讀佛經原

本此乃惟一之正途也。

今日者。印度文學之全部業已爲西方學者所抉發。梵文中重要之典籍。皆經校刊翻譯。其尙未及校刊翻譯者。則亦皆蒐集編臧於圖書館中。研究梵文需用之字典及印度學百科全書等。燦然具備。百餘年中。之成功。亦偉矣。然從事於梵文及印度學之學者。其數遠。設他種學問爲少。是則尤足稱已。印度文學之浩博。已申明於前。至論印度文學之特點。約有數端。(一)印度文學固極浩博。而除歷史外。各類各體之文章。無一不備。凡人類智識理想。探索造詣之所能及者。此中無不有之。故印度之政治史。雖甚慘淡。而其文學史。則光明燦爛也。(二)印度文學。皆印度民族之所自創。而非由他國他族影響。蓋印洋半島。其北高山峙繞。阻絕外界之交通。故自阿利安人侵入之後。卽在此土。獨力自造文明。至紀元前四世紀。希臘人侵入之時。業已燦然完備。其後雖屢經波斯人、希臘人、塞種、回族之攻伐夷滅。而其文明。終未受損。故印度文學。綿延繼續。而發達者。三千餘年。至今未絕。今印度之千百婆羅門僧人。猶能背誦吠陀經典。操梵語。以梵文著書作報。無異昔年。故欲究文學源流。變遷始末。一貫之跡者。則當於印度文學史中求之矣。(三)印度文學。以宗教及哲學之著作爲主。占其大部分。印度所以貢獻於世界之文明者。在此。(四)印度文學中。詩多而散文少。甚至法律道德哲理科學之書。亦皆以具有音律之詩體作成。蓋取便記誦耳。(五)印度文學。常流於奇詭浮夸。如佛經中之事物。必曰四萬八千。其他空間時間數量等之形容詞。必極其浩大久遠繁多。而不可紀極。乃至不可思議。其史詩之長。爲世界各國所莫能及。他如祭祀禮節之繁瑣。淨身修道者之極端刻苦。神話中描敘人物宮殿之崇偉富麗。陸離光怪。皆此好爲浮夸之心理作用也。(六)印度文學。受其人宗教信仰之影響。極深。故名主苦行。虔修悲觀。厭世。喜言他世中之極樂園。而能犧牲小己。絕

對不存我見(七)印度文學所最缺乏者爲歷史蓋其人急於逝世毀身以生淮行事爲毫無價值不足傳後故史乘紀載及墓銘碑誌之類實屬絕無僅有而古亦文人所生之時及詩文作成之年皆淹沒而不可考僅可由種種憑據從旁約略推測而已如迦利陀沙 Kalidasa 爲印度古今最大詩人其所生之時亦不可確定後人所臆斷竟有相差至千年者而作者之生平更不可得知此乃治印度文學史者最難之事也。

印度文學史通常區分爲二時期卽吠陀時期與梵文時期是也(一)吠陀時期約自紀元前一五〇〇年起或謂自紀元前二〇〇〇年起者然似屬早至紀元前二〇〇年時止吠陀時期更分爲前半期與後半期在其前半印度文學多爲創造而以詩歌爲主文化之中心在印度河流域卽近世之旁加普地方 (Punjab) 而至其後半則文學多爲宗教哲理之辯論而以散文爲主文化之中心在恒河流域可知此千年中阿利安人之文明已自東而西流播於喜馬拉雅山脈與頻閣訶 (Vindhya) 山脈之間(二)梵文時期約自紀元前五〇〇年起或曰自紀元前二〇〇年起然如釋迦牟尼佛歿於紀元前四八〇年而佛教之文學固不隸於吠陀也至紀元後一〇〇〇年止或謂直至今日未止其時印度遂爲回人所征服在梵文時期中游羅門之文明更由印度北部而推廣至頻閣訶山脈之南遂漸被於印度全土此時期之文學種類繁雜若詩歌戲曲小說等均甚著稱采也。

至論印度之文字通常亦分爲二時期一曰吠陀文 (Vedic) 二曰梵文古文 (Classical Sanskrit) 印度古代之典籍多以口授及記誦而傳故寫印之本得傳於後者絕少印度文字真跡傳於今日之最古者厥爲阿育王 Ashoka 一譯阿輸迦王 之石碑阿育王當紀元前二五九至二二二年之間爲北印度之主時當佛教第三結集 紀元前二二一年 之頃立碑於各地刻文其上以紀念佛教之盛其

中一碑。如石柱。所以誌佛之生地者。近於一八九六年始行發見。云前此之文字。其真跡皆不得見。據德人布勒氏 *Beiler* 所考。印度古文有二種。其一曰佉盧文 (*Kharoshthi*)。源出紀元前五世紀細米底文中之 *Arnaic* 支。於紀元前四〇〇至紀元後二〇〇之間。行於印度之西北部。此種文字自右而左行。其二曰婆羅門文 (*Brāhmi*)。乃印度真正之古文。自左而右行。其最初或亦自右而左源出於紀元前八九〇年時之北方之細米底文。即腓尼基文。約於紀元前八〇〇年傳入印度。吠陀中之文字。蓋即此。婆羅門文也。婆羅門文初僅有二十二字母。其後增為四十六字母。至紀元三五〇〇年時。業已發達完備。其字母之排置。純依文字音韻學之原理。母音在前。子音在後。凡梵文中所有之音。此中無不備具。其完美殆非今之英法文等所可及也。此婆羅門文 (即吠陀文) 旋分為南北二種。更由此南北二種文字而衍出無數之方言。當印度之中世。即梵文時代。此諸種方言行於各地。為通俗之用。故總稱之曰質言 (*Prakrit*)。而其時書籍著述所用之文字。及僧侶貴族文士所操之語言。則名曰梵文 (*Sanskrit*)。梵文者雅言之義。與質言相對而言也。猶云文雅語 梵文之名始見於「羅摩武勇譚」中。梵文乃由昔之吠陀文即婆羅門文 逐漸變化而成。其變化之跡大略有二。一則文法語尾由繁而趨簡。二則所用之字由少而增多。今所謂印度文學。除吠陀經典及註釋吠陀之書籍而外。蓋皆用梵文作成也。惟獨佛經不然。當紀元前第五第四世紀。佛教初起時。佛教經典皆以佛所生地摩揭陀 (*Magadha*) 今日伯哈 之方言作成。是曰摩揭陀文 (*Magadhi*)。而至紀元前第三世紀。以邇。則悉改用另一種方言。曰巴利文 (*Pali*)。舊有之經典亦均由摩揭陀文譯為巴利文。摩揭陀文之佛經今無存者 阿育王之碑刻。亦皆用巴利文。自是巴利文遂為南印度佛教之文字。又於紀元前第三世紀中。巴利文流入錫蘭島。遂為今世錫蘭文 (*Sinhales*) 之基礎。阿育王竭力提倡佛教。詔令公牘。命悉以巴利文為之。故當

其時巴利文甚盛。未幾復衰。梵文仍起而代之。而其後佛教徒及耆那教徒均研習梵文。故北印度佛教及耆那教所用之文字。實為巴利文與梵文之混合物。名曰偈文 (Gāthadialect) 迨久後回人征服印度之時。紀元後十世紀梵文已全恢復其勢力。而巴利文無復存矣。印度中世之方言即質言。大別為東西二種。由此更分為四種。再華乳為多種。紀元後一〇〇〇年以還。遂逐漸變為今世印度各地之土語矣。此印度文字變遷源流之大略也。試以歐西文字為譬喻以明其關係。則吠陀文之與梵文。猶荷馬詩中之希臘文與紀元前五世紀雅典之文字之分別。至印度中世之梵文。絕類歐洲中世之拉丁文。乃出於口中之文言。亦各族公用之文字。而質言則可比於歐洲中世自拉丁衍出之意大利文、西班牙文、法蘭西文等。就中巴利文擬意大利文尤合。巴利文較梵文為圓融柔軟如一經之

吠陀時期之文學。可分為三階級。曰四種吠陀。曰婆羅摩。曰修多羅。茲約略分述之。

(一) 吠陀 (Vedas) 一譯皮陀又譯明論等 者印度人之聖經也。共信為神所傳授。其實乃祭祀所用頌神之詩祈禱之詞之總集 (Samhitā)。

即彙編 也。吠陀者智識 或預言 之義。其字原出於動詞「見」字 (vid) 吠陀共分四部。其作成之時不一。四部之中。前三者較為重要。

茲表列如下。四部吠陀譯名不一「百論疏」一作「治受皮陀」(四)阿闍皮陀 (1) 黎俱吠陀 (Rig-Veda) (讚頌吠陀) 為四部吠陀中之

最古而最重要者。其中皆讚頌諸神之詩。其名原出Ruh一 與波斯人之聖書「阿威士陀經」(Zand-Avesta) 詳見下節波斯文學 文多相同

之處。故當為阿利安人未入印度以前所作成者。共分十卷。(2) 儀馬吠陀 (Sama-Veda) (歌詠吠陀) 其中除七十五首外。皆

係摘取黎俱吠陀中之詩。而按照儀馬祀典歌唱之次序而排列者。儀馬乃酒醴之神。本為一種植物名。其汁用以奉神。(3) 耶

柔吠陀 Yajur-veda (祭祀吠陀) 其中之詩亦皆由黎俱吠陀中摘取而來。然附以散文之程式規例。則係新撰。其內容亦按照諸種祭祀禮節之次序而編列。蓋祈禱之詞也。又分白黑二部。白耶柔吠陀中只有禱頌之詩。黑耶柔吠陀中則兼具散文註疏。詳敘祭祀儀節。此其別也。(4) 阿他婆吠陀 Atharva-Veda (禳災吠陀) 此為四部中最晚出者。故歷久始得認為正宗經典。其中皆魔術咒語。誦之則可召集驅役鬼神。以助人成事。蓋本於當時下流社會之習俗。不出淺薄之迷信祈禱。故其作成雖晚。而比之黎俱吠陀實較簡陋也。

(二) 婆羅摩 (Brahmanas) 者吠陀之註疏也。或訓釋吠陀中之詞句。或詳敘祭祀之儀節。或說明器物之形狀。或追溯神話之源。常流於乾枯瑣細。其作成亦非一時。總之較吠陀為晚。約在紀元前八百與五百年之間也。又有森書 (Aranyakas) 者為婆羅摩之一部。乃後來之潛居林中修習之哲人所作。專以解釋吠陀之義理者也。波羅摩偏於考據 故有別於森書 至若奧義書 譯音為郎 波尼然曼 (U-

panishads) 則為森書最後而最晚出之一部。而論究哲理之書也。作出非一時。至今猶有續作者。奧義書中所陳多屬汎神論。後來六宗之理論皆見於此中。然吠檀多 (Vedanta) 義云吠陀之終極 派。獨自謂出於奧義書云。

(三) 修多羅 (Sutras) 譯云經。原義為絲或縫。蓋節取吠陀及婆羅摩中重要之篇章。以其首句為繫屬。編成極簡短之文句。取便記憶。誦此中一句而憶及原書之內容。故其文字至極簡賅凝鍊。固目錄索引之類也。修多羅之作成。約在紀元前五百至二百年之間。修多羅之最要者如下。曰 Sranta-Sutras 吠陀中之字彙也。曰 Grihya-Sutra 居家祭祀之規程也。曰 Dhamma-Sutras 法律及習俗之規例也。

各宗文學時期之二大教宗。曰佛教與耆那教。佛教爲人所熟知者。耆那教 (Jainism) 乃尼犍陀 (Nigantha) 所創。故又稱爲尼犍子。或並其母之名若提子 (Jnata-putra) 而稱此教爲尼犍子。若提子。其實卽耆那教也。該教徒稱其教主曰耆批 (Tina) 譯云勝者。又稱之曰大人 (Mahā-Vira) 所以名耆那教者以此。尼犍陀約於 599—527 B. C. 時在世。其教與佛教同時同地創立。教義亦有相近之處。其後佛教既衰。耆那教猶盛。至今猶未滅絕也。

印度者世界寓言 (Fables) 之淵泉也。歐洲寓言之始祖。羣推希臘之伊索 (Aesop) 然伊索之書不傳。紀元初第一世紀中。羅馬之斐都魯斯 (Phaedrus) 及巴布留斯 (Babrius) 節譯伊索之寓言。并自撰若干。而傳於後。其實此類寓言多來自印度。印度文學中。若佛本行經 (Jatakathavannana: Buddhist Birth Stories) 尤寓言之寶藏與總匯也。其流入歐洲之途徑略如下。(一) 古印度有「五書」Pancha Tantra 者。寓言集也。曾經譯爲波斯古文。紀元後七五〇年頃。猶太人由波斯文譯爲敘利亞文。名 Kalilag and Damag 又譯爲阿拉伯文。名 Kalilah and Dimnah 由是更譯爲希伯來文。希臘文。拉丁文。遂傳於歐洲。(二) 紀元後第八世紀。有號爲達馬斯加 (Damasus) 人。聖約翰者。以希臘文著小說曰 Barlaam and Josephat 實卽婆羅門 (Brahman) 與菩薩 (Bodhisat) 也。此書於第十一及十二世紀中。譯成拉丁文。(三) 此外若十字軍。若西班牙之阿拉伯人。若匈奴。悉携帶印度之寓言以入歐洲。故在歐洲中世。印度寓言實遍傳於彼土。而最奇者莫如羅馬教皇 Sixtus V (在位之年 1585—1590) 冊封印度之 Barlaam 及 Josephat 爲天主教之聖人。後來「殉道錄」上之名。又希臘教皇亦命崇祀「印度王 Abaner 之子。聖約瑟 (Iosaph)」實卽佛也。夫以佛教教主。而久爲基督教。非趣事。總而言之。「佛本行經」實歐洲

寓言之根源。若天方夜譚若拉曼且之寓言。若喬塞 Chaucer 詩中之故實。若莎士比亞「威尼斯商」內之本事。皆取給於印度文學中耳。

印度之史詩。分爲二類。一曰自然史詩。即根於歷史之事實。成於積累之傳說。自然生成。而爲一國一族之所公有者。荷馬之伊里亞與德西即

屬此「大婆羅多譚」Mahābhārata 其最著之代表也。二曰人爲史詩。即詩人所作。而大體成於一人之手。事多虛造者。桓吉兒之類

屬此「羅摩武勇譚」Ramayana 其最著之代表也。此二詩中本事之比較。又頗似荷馬「伊里亞」之與「奧德西」。「大婆羅多譚」

之起源甚早。約在紀元前一千年以前。其大體之結構與事實。當已有定傳。至紀元前五世紀中。約四五百年頃全詩作成。至紀元前三

百年後。又復有改變增益之處。遂成爲今世所傳之本。至於「羅摩武勇譚」。世傳爲跋彌仙人所作。其初次作成。當在紀元前五

百年以前。至紀元前第二世紀中。另有人增廣之。後復加添材料。遂成今本。「大婆羅多譚」共分十九卷。「羅摩武勇譚」共分七卷。

其中二卷。當係後人所增補。至二詩之本事。今撮述如下。

大婆羅多譚。敘婆羅多王 Bharata 之子孫。拘留古路 Kurus 般都一班社 Pandus 兩族間之大戰。其戰僅十八日。然書中事實則

歷數十年之久。先是婆羅多王之國。又稱拘留國。從王族之稱都城曰象城 Hastinapura (其遺址在今特里 Delhi 之東北五十七英里)

王之後裔有兄弟二人。兄名德里達拉塔 Dhritarashtra 立爲王而盲。乃以其弟般都 Pandu 攝政。英武賢明。國人愛戴。般都有

子五人。是曰般都氏之族。五子中以長子由德希拉 Yudhishtira 中子比瑪 Bhima 幼子阿圓那 Arjuna 爲最知名。德里達

拉塔王 有子百人。是曰拘留氏之族。其中以杜羅達那 Duryodhana 爲最知名。未幾般都遽死。盲王乃復親理政務。以侄五人

均養之宮中。待如己子。五人者均武勇。屢著戰功。盲王乃立長侄由德希拉爲太子。拘留氏之族百人者忌之。力謀陷害。此五人不獲已。出亡至般遮羅國。Panchala 適值國王爲其女道巴底公主 Draupadi 擇婿。以比武定去取。各國君王將帥羣集於此。而阿圓那力能挽國王之勁弓。又射鵠而中之。武藝出諸人上。遂爲駙馬。公主恐五人兄弟之間復相鬪爭。乃自願爲五人之妻。又於比武之時。般都氏兄弟得識耶達巴國 Yadavas 之英主黑大王 Krishna (乃毗搜紐天王 Vishnu 之化身) 與訂深交。自是黑天王遂爲般都族之主謀者。盲王見般都族與二強國相結。締姻聯盟。慮有不利。乃招之歸。分其國爲二。一與己之諸子。使居故都。而以其一予般都族。爲城因陀羅拉沙 Indraprastha (即今之特里) 以居之。以上般都族以賢得民心。日益強盛。杜羅達那深爲忌嫉。決殲除之。乃用其叔莎庫尼 Kalani 之計。慫恿盲王招般都族歸居象城。既至。杜羅達那誘由德希拉爲擲骰之戲。由德希拉屢博屢負。於是己之國土、貨財、軍旅、合諸弟一妻之身。所用以爲博注者。悉歸杜羅達那所有。般都族欲不遵行。爭持久之。乃議決由德希拉應挈諸弟及妻。出亡於外者十二年。再隱居埋姓名一年。然後歸來。仍得主其舊國。以上於是般都族遂出亡至沙拉斯巴底 Sarasvati 河上之甘亞伽 Kamayaka 林中。居此凡十二年。聽人叙說故事以自遣。以上卷三是最長之卷至第十三年中。則變服爲馬慈耶 Matsyas 國王比拉陀 Virata 之僕隸。時值拘留族與他國聯盟。合兵攻伐馬慈耶國。王敗逃。般都族乃出而擊退敵兵。復王之國。並自道其姓名及爵位。乃與比拉陀王聯盟。以上又遣使往拘留族索還己族之國土。以符前約。不報。般都族大憤。乃興師。兩族之兵遇於本國之平原。時印度諸國或助拘留族。或助般都族。各以兵來來會。聲勢浩大。震動天下。爲空前之大戰。以上此戰歷十八日而畢。兩敗俱傷。拘留族之衆盡殲。般都族及同盟各國亦全軍覆滅。僅由德希拉兄弟及黑天王與其御者得以

身免。以上卷六戰死將士。以次殯葬如儀。卷十般都族之主帥比瑪臨歿。教其長兄由德希拉以爲君之道。語極詳盡。卷十二盲王以百子皆死。乃與般都族言歸於好。迎諸如回國。禪位於由德希拉。仍都象城。殺馬以祭神。卷十盲王既禪位。退居十五年。然後挈其妻 Gandhari 走入林中隱居。林災皆焚死。卷十當兩軍大戰時。耶達巴國之人。有助拘留族者。亦有助般都族者。至是不相協。起兵尋仇。自相殘殺。全國之人。誅戮殆盡。黑天王悲痛之極。退居山野。不問人事。爲獵者誤以矢中之而死。以上卷十六般都族之衆。亦深厭世。乃立阿闍那之孫。名巴里克希 Parikshit 者爲王。仍都象城。而衆相率隱居林中。望神山之所在而趨。將至而皆死。以上卷十七死後乃偕其妻道巴底共登天堂。卷十八「大婆羅譚」遂終。又傳新立之國王巴里克希爲毒蛇所噬而死。其子繼立。乃命以禮祭蛇。祭時。伯莎巴亞那 Vadmpa Vana 誦「大婆羅多譚」之詩。詩乃廣博仙人 Vyasa 所作。仙人既編次四種吠陀。乃復作此詩。以著般都族之善。拘留族之惡。及黑天王之偉云云。至續作一卷。卷十九則專述黑天王之事。名曰毗搜紐天王家乘。Harivamca 此卷長約一萬六千句。分爲三段。首段述黑天王祖上之歷史。直至毗搜紐降凡。化身爲黑天王爲止。次段叙黑天王之功業。末段論世界將來之四大時期。(Kali) 以上所述。爲「大婆羅多譚」本事之大略。至此詩中插入之故事自成段落者。多不勝數。而以「薄伽梵歌」又曰「世尊歌」見下爲最重要云。

羅摩武勇譚紀羅摩。Rama 之奇蹟。分爲二段。前半叙羅摩爲人。皆入情人理之事。後半則以羅摩爲毗搜紐天王之所託化。故多靈異神怪之事。以示尊崇此神之旨。先是拘薩羅國 Kosala (都于阿踰闍城 Ayodhya) 之名王曰十車王 Dagaratha 有后妃三人。名高沙亞 Kaucalya 開克伊 Kaikeyi 蘇米塔 Sumitra 各生一子。名羅摩 Rama 婆羅多 Bharata 即大婆羅多 拉克希

摩那。Lakshmana 羅摩娶毗提訶 Videha 王阮那加 Janaka 之女私多 Sita 爲妻。十車王自以年已古稀。乃當衆宣諭。立羅摩爲太子。衆皆歡慶。蓋羅摩賢。久爲衆所愛戴也。開克伊謀立己子婆羅多。乃告於王。謂王嘗許彼以二事。必從所欲。今敢請。王鄭重諾之。開克伊乃曰。第一事。請立婆羅多爲太子。第二事。請命羅摩居外十四年。王謂此實難行。而開克伊必不許。王失信。王輾轉憂思。終夜無眠。卒從其所請。次日。羅摩册立爲太子。禮將具。忽聞父王之召。命其出亡。羅摩受命。以爲孝莫大於順親。毫無怨懟之意。卽日辭父去。其妻私多與異母弟拉克希摩那從之行。王實不忍見羅摩之去。悲痛不勝。乃棄開克伊而與羅摩之母高沙亞同居。以樂餘年。未幾。因思子成疾而死。羅摩出亡後。偕妻及弟居丹達加 Dandaka 之林中。是時婆羅多居於外家。及老王崩。其母召婆羅多登極。婆羅多恥奪其兄之位。怒而去之。走入林中。擬挽羅摩歸而踐祚。見本期插畫第一圖羅摩雖感其弟之義。然以誓言在先。父命難違。堅不肯歸。繼乃以金綵履一雙贈婆羅多。曰。持此歸而爲君。猶吾禪讓與子者也。婆羅多歸。仍不敢自立爲君。置金綵履於御座。上張傘蓋。旁列羽葆。率百官而朝。遙奉羅摩爲君。而自攝行政務焉。此下。乃入全書之後半。時丹達加林中常多巨魔出現。遠近震懾。隱居修道者不得審處。羅摩決往討之。從仙人 Vasistha 之教。神因陀羅神之兵器。遂與魔戰而勝之。誅斬魔數千。魔王邏伐擊 Lavana 憤甚。謀復仇。乃使其徒變形爲金色之鹿。現於私多公主之前。私多見而悅之。請羅摩共拉克希摩那往追獲此鹿。邏伐擊乃乘機幻形爲道士。劫私多去。見本期插畫第二圖大驚 Jatayu 守護私多之居者被傷。羅摩歸。悲痛不自勝。乃焚大驚之屍體而葬之。忽聞體中有聲出。告以如何而可復仇。並救還私多。羅摩乃往與猿猴之王漢努馬 Hanumat 及蘇格巴 Sugriva 訂盟。蘇格巴助羅摩殲巨魔巴里 Bali 而漢努馬渡海至邏伐擊所居之楞伽 Lanka 島。得見私多徜徉園中。慘然不歡。乃告之故。遂斬魔多。

名。歸報羅摩。於是定攻戰之策。猿王以海神之助。築造巨橋。自大陸直抵楞伽島。羅摩遂引軍飛渡。直入魔窟。斬邏伐擊而取還私多公主。羅摩疑其妻不貞。以火利驗之。證得其未失節。乃迎之同歸阿踰闍城。羅摩踐位為王。引其弟婆羅多共圖治理。天下大治。人民歡樂。咸歌頌昇平焉。以上乃「羅摩武勇譚」之本事也。至此詩之首卷及末卷必係跋彌仙人所增。以頌毗搜紐天王之威德者。據此則邏伐擊者。初受大梵天王 Brahma 之教許。具勇力。凡百鬼神皆不能傷其肢體。乃其後邏伐擊為諸種罪惡。諸神悔之而無可如何。忽憶邏伐擊之博。雖為鬼神所不能傷害。而人則能之。乃共籲請毗搜紐天王降凡投胎為人。以除此魔患。毗搜紐天王遂託生為羅摩。而奏此奇功。此首卷中之所叙也。末卷^七即卷之結穴處。則謂諸神自大梵天王以下。均來展謁羅摩。慶其成功。尊之為天上之毗搜紐天王。而稱其威德不置。以「羅摩武勇譚」之所載。故印度之人共尊羅摩為神。至今猶崇祀之也。又「羅摩武勇譚」中亦插入自成段落之故事數則。惟其數甚少。「羅摩武勇譚」中之婆羅多。即「大婆羅多譚」中交戰之兩族之祖。是則以事蹟淵源論。「羅摩武勇譚」當在「大婆羅多譚」之前。特其作成似較晚耳。

薄伽梵歌又名世尊歌 Bhagavad Gita (The song of the Exalted One) 乃印度文學中譯成歐文最早一七八五年英人韋金

文譯本出 之篇章。而最為西人所稱賞之妙文也。此歌本係「大婆羅多譚」中之一段。後人或提取出之。列為專書。歌分十八節。

每節若干首。此歌之作。約在紀元後二百五十年頃。其時耶教已漸傳於印度。故西人謂此歌曾受耶教之影響。至其中道理。半取之於六宗中之數論。半取之於瑜珈。益之以汎神論之哲理。而其宗旨。則在申明「行而無著」Work without Attachment 之義。

以此為教。參讀美人穆爾先生文集 Paul H. More "Shelburne Essays" 卷六第四三茲略述其事。次明其旨。歌叙拘留族與般都族

至六四頁。又參閱本誌第十六期「我之人生觀」第二二至二三頁。

大戰之時。兩軍各自成陣。未及交鋒。般都族之大將阿圓那駕兵車直至戰場之中心。黑天王（即毗搜紐天王之化身。所謂世尊歌之世尊

即指毗搜紐天王）爲之御。阿圓那忽念今日之事。鼓角一鳴。則此兩軍數十萬衆。甲仗鮮明。精神勇邁者。將霎時畢命。同歸於盡。且其中

又多叔姪昆弟。骨肉相殘。寧不可悲。遂命停車。顧其御曰。『我身戰慄。口乾髮豎。四肢疲軟。不能戰矣。芸芸此衆。皆我親族。殺之

何益。徒以取禍。榮名快樂。非我所欲。戰勝攻取。終亦何裨。寧人殺我。我不殺人。縱得天下。亦所不爲。我必不戰。願神恕我。』

其時阿圓那身處兩軍之衝。悲喪萬狀。爲其御之毗搜紐天王。顧而微笑。語之曰。『汝言有理。願誠多事。知者不憂。何慮生死。人

無死者。我固不死。汝亦不死。此衆不死。人生如寄。體亡魂存。魂今悠久。常住不滅。古語有云。謂我殺人。謂人見殺。二者皆誤。

譬人更衣。以新代舊。魂脫此體。復入彼體。古語止此 體內所藏。永不能滅。睹此衆士。汝不當憂。以上爲一段 汝身爲將。當爲義戰。溺職背

義。無所逃罪。勿計苦樂。勿問成敗。挺身入戰。庶可免爾。不問收穫。但問耕耘。既不貪功。亦毋袖手。按此四句乃全篇之主旨 立誠無着。致

行不息。成敗無驚。無驚即誠。智慧之士。行不邀功。遂免輪迴。得往福地。汝能用智。不墮迷惘。古往今來。都不繫心。即有迷眩。

立定脚根。靜思篤信。必底真誠。惑溺諸色。緣着遂起。由着生欲。由欲起爭。行諸色界。而無愛憎。內凝立己。得致寧靜。絕去諸

欲。所向無求。不存我見。必獲靜福。古語有云。桎梏手足。縱心安想。是謂偽善。若彼眞人。心爲體主。用其肢骸。行而無着。古語止此

行所當行。較不行善。血脈凝滯。人身亦死。故應無着。行事不息。行而無着。便成大覺。俯仰三界。萬事畢具。我神自無可爲。猶當

力行。若我倦休。衆人倣效。三界將滅。混亂無歸。愚人行事。爲所着故。知者無着。行以勵人。勿回愚人。觸處迷惘。效彼知者。行

事得樂。萬事安排。自然之機。據爲己功。愚不可及。無欲而爲。行必所知。若斯之人。乃可云智。成敗等觀。不爲行縛。隨遇而安。

不伎不求。如火燃薪、變灰而滅、知之所燭、萬行皆空。堅信苦行、絕欲得知、知定而安、遂入正覺。」阿闍那聞神之教、恍然大悟。乃奮身入戰。大戰遂合。世尊歌旨在宣明毗搜紐大王所教「行而無着」之道理。故其本事簡單如此。阿闍那者、東方之漢姆來德一譯哈孟雷特 Hamlet也。夫人之理想與義務、宗教信仰與實際生活、二者之間、往往互相突衝。於是世之行事者、皆冥然無知、可憫可嘆。而一二高明智慧之士、既知矣、而視世事皆為不合乎理、不衷於義。於是疑惑畏縮、無行事之勇氣。甚或放蕩荒淫、以自遣。並知行二者悉蔑棄不顧。然則人之出處進退之間、誠為極難解決之問題矣。「世尊歌」於此問題之答案、持調和而並存之說。意謂知行既不能合一、則不必求其強合。但當知其所能知行其所當行。二者之間、各從其是。無妨聽其矛盾。若行事不背道德、義務完全盡到、實事上已收佳果。較之過崇理性、強作曲解、不為愈乎。知行之所以不能合一者、以人性二元、本存町畦。知屬於一行、附於多。知識須求諸內心。行事則緣於外境。故欲以理智解決此問題、實勢所不能。不如專就實際行事、定一完美之標準。則莫善於「行而無着」之律矣。行而無着、則不墮迷惘而無害於知。彼厭世悲觀、一事不行者、實由我見過深。今既不計苦樂、不問成敗、則欲行事固不難也。於是由動作而獲安定。遵道德而得自由。誠兩全之妙法也。（按世尊歌所立做人之二大規矩曰：知曰行、又謂地獄之門有三、皆易使人陷溺。一曰淫欲、二曰忿怒、三曰貪吝。此正與孟子人由少而老戒之在色、戒之在圖、戒之在得之說符合也。）

第五節 波斯文學

波斯文學與印度文學頗有關係。蓋其起原皆在伊蘭高原。而當阿利安種之印度波斯兩支尙未分離之時也。賈克孫教授Jackson（今美國哥倫比亞大學教授）曰：「詩之發生於此僻遠之區。若晨星之始現而對歌。其所唱者乃

讚頌神祇之詞。印度河恆河流域度即與裏海波斯灣之間度即固同一例也。」

波斯文學可顯分爲三時期。一曰伊蘭文 *Iranian* 即波斯古文 時期。或上古時期。此期文學以創教之先知蘇魯阿士德 *Zarathustra, or Zoroaster* (紀元前第七世紀或更在其前) 之著作爲主。尊爲聖書。二曰巴拉韋文 *Pahlavi* 時期。或中世時期。自西歷紀元後第三世紀至第九第十世紀之間。三曰近世時期。實自回教徒征服波斯之年(紀元後六四一年)起。以至今日。波斯古文極類梵文。巴拉韋文及波斯今文亦然。惟後來千餘年中頗多變化耳。

按波斯古文又名生文 *Zendic* (義云生 *living*) 即阿威士陀經 *Zend-Avesta* 中之文字。詳見下節起於波斯北方。半似梵文。而半似迦勒底文。書寫自右而左。與日耳曼文亦有相同之處。巴拉韋文(一作 *Pahlvi* 義云英雄)乃古波斯西部之方言。與生文無多出入。當安息 (*Parthia*) 諸土時代。發達臻於美備。巴拉韋文時期之後。又有波斯西南部之方言名 *Parsic* 者。盛行於薩珊王朝 (*Sassanides* 紀元後二二九至六三六年) 之時。波斯今文即係此文即阿拉伯文相合而成者也。

(一) 上古時期 波斯古文之紀載中有楔形文字之石刻。其中最可觀者。厥爲大流士第一 波斯王其在位之年 所命鑄於伯赫斯坦 *Behistun* 山側之五方石上之文。阿威士陀經 (*Avesta, or Zend-*

Avesta) 義云生言 *living word* 爲古波斯文章之最重要者。古波斯文學甚爲豐富。其傳於今者僅此而已。(據

羅馬人卜林尼 指 *Pliny the Elder 23-79 A. D.* 著有 *博物志 *Historia Naturalis* 三十七卷* 所說僅蘇魯阿士德一手所撰之經文即有二百萬句之

多)阿威士陀經爲火祆教之聖經。其中最爲人尊崇之部分。厥爲讚頌諸神之詩。再則典籍及祈禱之文。法律禮儀之紀述。與夫古波斯人所作宙宇創造之故事而已。蘇魯阿士德自述得與光明之神 *Ormizd* 會接。能知諸天及未來事。勸諭世人速速改悔。蓋神道設教者之常有事也。近百年中。「阿威士陀經」已譯成歐西各國文字。使人誦讀。其翻譯之歷史及批評之著作。均深饒趣味者也。

按蘇魯阿士德 *Zoroaster* (*Zarathustra*) 舊譯之名甚多。四裔編年表作瑣羅阿司得。西史綱目作瑣羅斯的。東洋史要作會呂亞斯太。宋姚寬撰西溪叢話作蘇魯支。見陳垣所引今從陳垣「火祆教入中國考」載北京大學「國學季刊」第一卷第一號中譯名作蘇魯阿士德。其所

創之宗教。(*Zoroastrianism*) 舊稱波斯教、拜火教、太陽教、天神教、胡天神教、祆教、火祆教等名。今亦從陳垣作火祆教。陳垣文述該教在中國

國之歷史甚詳宜參讀至蘇魯阿士德所作該教經典。(*Zarad-Avesta*) 近已經日本人譯出。名曰阿威士陀經。西史綱目舊譯作仁邁瓦斯

太經。蘇魯阿士德之生。約當紀元前第八世紀。爲火神星神之祭司。因其國之故俗而創教。陰陽善惡二元之說。及謂善神 (*Ormizd*)

舊譯作沃爾摩) 清淨而光明。惡魔 (*Ahriman* 舊譯作亞利曼) 污濁而黑暗。善神與惡魔常互鬪爭。凡此皆波斯原有之

信仰。蘇魯阿士德沿用之。而加以改正。遂另成一新教。謂至世界末日。善神必完全戰勝惡魔。故人當棄惡從善。棄暗投明。爲善神

之徒。其於人生道德。三致意焉。阿威士陀經相傳乃其所作。共二十一篇。今存三篇。全書分二部。一部以波斯古文作成。一部則用

巴拉韋文。書叙波斯上古開創殖民之神話歷史。道德格言。宗教規律。祈禱之詞。及天文之觀察記載等。

(二)中世時期 此時期之著作。有阿威士陀經之譯文。譯爲巴拉韋文及註疏。宗教歷史典籍。及小說等。然在

文學史上皆不關重要也。

(三)近世時期。近世時期之典籍材料。則異常豐美。尋常所謂波斯文學者。殆指此時期而言者也。詩

人費圖錫。Hirdausi。義云天 (紀元後九二五年生) 褒然居首。其主要之著作爲史詩「諸王紀」Shah

Namah (Book of Kings) 費二十五年之力始作成。初版於一〇一〇年行世。其詩敘波斯國史。自紀元

前三千六百年之神話時代起。至回教徒阿拉伯人 征服波斯之時。紀元後六四一年 止。篇幅極長。以兩句同韻者爲

一聯。則全書有六萬聯。其敘事以伊蘭人即波斯人 與土蘭人 Turanian 非阿利安種 之戰爭

爲主。中間插入之故事。有極能動人者。如安諾德之詩「索拉與魯斯突」Sohrab and Rostum 魯斯突出外從軍多

年未回其子索拉長成亦外出從軍以覓父子初不相識兩軍交戰各在一邊陣前交鋒子爲父所斬殺 所咏之事是也。此時期所作「諸王紀」而外。尙有其他

史詩。根據史事。奇美動人。又有戲劇。小說。短篇小說。故事。寓言等。他類文學。不及備舉。而究以情詩爲此

時期文學之大宗。或嘗謂「波斯之國。薔薇生樹。羣鶯亂飛。實爲情詩產生之地。」誠非虛語。波斯之詩。

其題目材料之範圍甚狹。又過事雕琢。然其形式美備。音韻和諧。有足稱者。波斯情詩中最常見之題目。

爲男女愛情及飲酒二事。情詩而外。並有宮廷之詩。及宗教訓誨之詩焉。

按費圖錫本名Abul Kasim Mansur。國人以其詩精美無瑕。故稱之爲「費圖錫」。費圖錫者天堂詩人之義也。其生約當馬穆

德王Mahmud在位之時。(紀元後九四〇至一〇二〇年)王命費圖錫作詩述波斯歷代諸王之事蹟。且謂詩成每聯當賜以金

幣千枚。費圖錫慘澹經營三十餘年。及「諸王紀」作成。而費圖錫已垂垂老矣。其詩進呈後。王意殊不滿。不加褒賞。並食前言。費圖錫怨王。作詩諷刺之。王見詩甚怒。乃命賜費圖錫以制錢六萬。以其詩長而不給金以辱之。費圖錫於公共浴場得錢。憤不可遏。盡舉其錢以與僕御。又探知王之吝於賞賜。乃由其所寵之宰相某進讒所致。遂再作為諷刺之詩。語更激切。而輾轉託人進呈。此詩與某宰相緘封甚固。書其外曰。此詩值王政務繁難。身心不豫。時讀之。可以解王憂云云。費圖錫乃逃之異國。消息傳來。知王讀詩大恚。立罷斥某宰相。費圖錫既復前怨。乃走之報達 (Raschad) 王所作「諸王續紀」一千節。頌報達王之威德。報達王賜以金幣六萬枚。費圖錫詩名益著。遐邇知聞。波斯王乃命人往賜以六萬金。並朝服一襲。道王自悔自怨之意。求其捐棄前嫌。速即返國。且當重用。然使者至時。費圖錫已以疾卒。享年八十。家人得賞金。用作善舉。修治故鄉之道路。建造屋宇。從費圖錫意也。

鄂馬開亞謨。波斯詩人所作情詩之佳篇。為西人所稱賞者。已歷數世。譯成英文詩者。亦有多家。就中

尤以十二世紀之鄂馬開亞謨 Omar Khayyam 或傳其卒於一一二三年 及十四世紀之哈非思 Hafiz 或傳其卒於一三八九年

最為英國人所愛讀。非其他波斯詩人所能及。鄂馬開亞謨之「四句詩集」 Rubaiyat 按此字係 Rubai 之多數義云。每首四句之

詩也。每句即一行 Verse。中國之五七言絕句。皆每首四句。故初擬譯為絕句集。以經由斐慈解羅 Edward Fitzgerald 據近於勉強湊合。乃譯今名。○下段譯此詩為中文。亦每首四句。以符原意。

(1809-1883) 英國文人所譯之四句詩。譯為英詩者。其譯筆之工。以較英譯他國之詩。最佳之篇章。毫無

遜色也。鄂馬開亞謨者。詩人而兼天文學家。波斯之尼夏普 Nishapur 城人。相傳其生平所作「四句詩」多至一千二百首。大率怨命運之多舛。世事之不平。譏彼貌為虔誠者之作偽。恪奉正教者之迂腐。言男

女相愛者離合之情。贊春日百花之鮮妍美媚。盛道飲酒尋樂者之陶然自得。又雜以翰誠悔過之詞。此其大略也。斐慈解羅所選譯者約有百首。其中之半數。能謹遵原作之意而達以麗詞。餘則雜以己意。不盡密合原詩也。今擇其最足動人者。錄若干首如下。以下所列數目字乃指斐慈解羅所譯四句詩集中之第幾首而言也

(其七)

春到何須戀敝裘 勸君斟酒且消愁 由來時逝如飛鳥 振翼凌空不可留

(其十六)

絞腦迴腸大可哀 人生希望總成灰 青沙覆雪連天白 一現曇花安在哉

(其二十一)

莽莽奇愁古又今 與卿斟酒滌煩襟 塚中枯骨七千載 明日吾身何處尋

(其二十七)

筆舌紛騰無一是 天人消息許相窺 村氓聖哲同愚魯 却悔當年苦擇師

(其二十八)

虛心問學事耕耘 明辨慎思爲底勤 智海無邊吾未飲 空空來去水天雲

(其四十六)

莫緣死別淚長揮 撒手人天爾我歸 億兆浮生原泡幻 女神造命故難違

(其四十七)

筵散曲終人不見 天荒地老世仍存 石沈大海無消息 微末死生何足論

(其六十四)

幾人曾過鬼門關 此路悠悠去不還 夷險平陂君莫問 餘生未盡悵緣慳

(其六十六)

界隔幽明未許通 遊心造化涉鴻濛 天堂地獄今纔悟 只在靈臺方寸中

(其六十八)

傀儡登場儼若神 衣冠誰憐夢中身 長夜漫漫燈一盞 笑啼歌哭總由人

(其六十九)

解道生涯似奕棋 朝來夕去任推移 局終惟剩枯枰在 成敗興亡空爾爲

(其一百) 陰晴圓缺變無端 月到中天夜氣寒 園林大好光長在 照人不見涕洟瀾

(其一百零一) 清露如珠點翠苔 星光掩映骨長埋 尋歡良夜卿來過 慰我仍傾酒一杯

按莎士比亞「漢姆來德」Hamlet劇第三幕第一節Act III Scene I自語一段。言死後情形不可得知。故人以畏死而儉生。正與此處(其六十四)之詩意思相同。

哈非思 哈非思 Hafiz 非僅以詩鳴者。與鄂馬開亞謨同。蓋哈非思性嗜科學。又嘗講授神學及哲學。其一生行事之傳於後者。如遊行各地。謁見帖木兒大王。違犯回教正宗之規律。等等。均奇詭動人。其歿約當十四世紀之末葉云。按保一三 八九年

哈非思之詩。固有專為一人而作者。然大率歌詠飲酒歡愛。少年美人。春景花香。鶯歌等事。常多寓意。即其詩之詞意最直率。最明顯者。或亦有神秘奧妙之哲理蘊藏於中也。哈非思欣賞自然景物。所作又極自然渾成。筆力雅潔。造詞迴不猶人。故人多愛讀哈非思之詩。哈非思最擅長之詩體。為其所作之短歌。名曰 Ghazals。此體每篇長自五至十六聯。聯即 Couplet 每相連二句而同一韻者曰一聯不等。其押韻之法極繁複。往往於末句中嵌入作者之名氏。若一題而作若干首。則各首之第一字須按照字母之次序而排列。以此定各首之孰先孰後云。

哈非思所作詩之最主要者。厥為「一卷集」Divan。按波斯文之 Divan 本無「詩集」之義。指一人之專集。集中所收之詩約七百首。強半皆上節所言短歌之體。(Ghazals)「一卷集」中之詩。已經雷葛良 Richard Le

Gallienne 馬加西 Justin Huntley McCarthy 李夫 Walter Leaf 皮克奈 H. Bicknell 貝爾女士 G. L. Bell 等人以上諸人皆英國近今文人且大部生存今不一詳註譯爲英文而以貝爾女士所譯爲最佳。除斐慈解羅之「四句詩集」外。波斯詩譯爲英文莫能及此譯之精美者矣。今節錄哈非思白題墓碣之歌以見一斑。貝爾女士所譯今即由彼之英譯轉譯成中文也

骨未化灰隨風舞 塚中猶是人間士 願神福我如昔時 護以慈雲注法雨 神兮

念我惠臨存 玉簫在手酒滿樽 厚槲重衾遮不住 便當起舞答神恩 定知神明

不我棄 良宵偃倚徵靈瑞 鬪饑也使變紅顏 老朽何難還童稚 神態莊嚴神體

芳 人天接引泛慈航 億兆蒼生蒙顧復 豈獨私衷遺愛長

第六節 阿剌伯文學

阿剌伯文學甚爲豐富而種類繁多。有詩、故事、東方之奇譚、歷史、哲學、及宗教之論著等。吾西人心目中之東方之情況。每得之於阿剌伯及其他回教諸國所傳來之奇詭新穎之故事。此殆勢所難免者。一讀此類故事。則恍若復置身於報達、開羅、科斗瓦Cordova 西班牙名城。中世回教徒占領西班牙時之大都會也。之盛時。行過其喧闐輻輳之市廛。入其宏闊壯麗之清真寺。邂逅其教中之長老及羈面之婦人。瞻仰其名王赫命挨力斯怯得。

Haroun al-Rasid (Aron the Just) 茲譯名從「入方夜譚」譯本。(詳見下) 該王於紀元後七八六至八〇九年之間。爲報達 (Bagdad) 之王。而浮遊於彼靈詭奇妙之仙境中焉。

阿刺伯文詩之最盛時代。厥為穆罕默德生前及在世之時（即紀元後七世紀）按穆罕默德之生世為五七〇至六三二年其

詩人敘述阿刺伯之風土習俗。若沙漠。若水田。若駱駝。若羚羊。若畋獵之追逐。若部落之轉徙。悉詩中之

材料也。其詩由眾口相傳。輾轉誦述。遂成為阿刺伯人一羣之所公有。後此之時代。則都市生活發達。若

報達。開羅諸名城。皆為回教文化之中心。西班牙既歸隸屬。阿刺伯人之在其地者。亦作詩極多。第十世

紀中。選詩者得二萬句。則其多可知。又哈克 Harakib 義云賢人。蓋阿刺伯人在西班牙所建國之主也。 矢意獎勵文學。建圖書館於

科斗瓦城。館中藏書多至四十萬卷。及阿刺伯人吟詠之風既衰。他類文學乃大興盛。尤以故事軼聞。及

卷帙浩繁之宗教註疏之書。為最夥云。阿刺伯者可蘭經作成之地。而可蘭經則全世界中回教諸國之

所共虔遵而恪守者也。可蘭經英文譯本。有塞氏 George Sale (1680-1736) 其譯本 Translation of the Koran 於一七三四年。冷氏 Edward William Lane (1801-1876) 諸家。

譯筆並甚佳。惟今人之研究可蘭經者。則多視為宗教經典。而不視為文學之書耳。

天方夜譚 The Arabian Nights 中文譯本有奚若所譯。凡四冊。譯筆甚佳。不減林

地名篇名。凡曾見「天方夜譚」中者。皆從該譯本之名。以求其云。中所敘東方奇傑美妙之生活。殆為千古所不能易者矣。天方夜譚一書

係故事彙編。其得傳於歐洲。則始於十八世紀初年加蘭氏 Antoine Galland (1646-1715) 法之 法文譯本。自時

厥後。「天方夜譚」中之著名人物。如赫命挨力斯怯得 見前。斯怯得 見前。軼事 見前。等篇。篇名悉從奚若譯本。史希罕拉才得

亦悉從奚若譯本。噶稜達 見前。二人。小係回教某派游行募化之僧人。非一人之姓名也。愛里巴柏 見前。奇亞那殺盜事 見前

篇 星柏達 〔Sindhāt〕 見 〔談瀛記〕 篇 愛拉亭 〔Aladin〕 見 〔神燈記〕 篇 等。乃成爲全世界之人消遣娛樂之資矣。

「天方夜譚」何時作成。說者紛紜。末由斷定。然謂其作於紀元後第十三。第十四世紀之間。當非誤也。書中所誌各地風俗民情。多與十三十四世紀時開羅 〔Cairo〕 埃及之大都會。臨尼羅河右岸。城中之情形相同。故此書似當在開羅編成。惟書中之故事。則來自多國。或源出數百年前。而非得之於一時一地者。論者嘗謂國土之名。見於此諸故事中者。有非洲西部埃及。敘利亞。及古印度。而書中敘仙魔等等。則波斯國之舊俗也。其一故事 〔按此指〕 似脫胎於荷馬之「奧德西」。另一故事 〔按此指〕 似脫胎於猶太人所作。聖經舊約中之一「以士帖紀」。Isther 而書中敘名王赫侖挨力斯。怯得御極時報達京城中之景況。則確類阿刺伯回教國都城 〔麥加〕 最繁盛時也。鮑爾敦氏 〔Mr. Richard Burton (1821-1890) 曾譯「天方夜譚」爲英文。定名曰「一千一世紀時已略具。其後但事增修。而要必爲多人所共作。非出一手者云。』 謂此書之大體結構。原出波斯。書中故事之最古者。當係紀元後八世紀時事。全書之規模。於紀元後十世紀時已略具。其後但事增修。而要必爲多人所共作。非出一手者云。

鮑爾敦氏又申明「天方夜譚」描畫中世時之阿刺伯人。善惡並著。瑕瑜互見。無所隱諱。其人性行頗高貴。幼童則孝敬父母。篤愛朋友。讀書勤奮。舉止大方。至成人則勇而和。能自立。忠於國王。忠於回教。遇外人殷勤而有恩禮。爲父則慈。爲夫則賢。爲友則忠。好名而有信任。俠而尙義。又其賦性循良。篤信天心。及命運而不思違抗。對貧病疾苦之人。極爲仁厚。亦其天性。且自信死後可得極樂。故少鬱鬱之意。凡此均

其所長也。

顧「天方夜譚」中之阿刺伯人。其性行之疵瑕亦甚多。常流於蠻野橫暴。其一人幼稚而精幹。愚魯而狡獪。外貌溫恭莊嚴。而內心則輕佻浮靡。蓋極複雜之能事者矣。按此段乃引鮑爾敦氏之說又懶惰而倨傲。頑梗而迷信鬼神。天性狂熱而一偏。故崇奉回教。而於此外所有之宗教。則皆攻斥不遺餘力云。

「天方夜譚」中之故事。以小說中常用之一法。即由一人口述強勉連貫組合。故結構甚不嚴密。其「緣起」中謂

昔者印度某王。按王名史加利安。書中稱為蘇丹。實係波斯之王而兼領印度者。因其后不貞。怒而欲盡殺國中諸婦女。乃著為令甲。每夜

必以良家女一進御為妃。次晨破曉即縊殺之。令行全國。婦女皆洵懼。幸得維齊Visier 即宰相之長女曰史希

罕拉才得。前名見者以巧計解之。乃免。蓋女以己身進御。而於每晨破曉前為王即蘇丹述說故事。極快詭動

聽。滔滔不絕。王欲知故事之究竟。遂命暫緩行刑。如是夜復一夜。積至一千零一夜之久。而王往日殘刻

之心業已消滅淨盡。遂除此苛律。而冊女為后云。詳見天方夜譚緣起及全書之末頁。讀者可參讀譯本。此即「一千一夜」此書之別名書

中故事之所由來也。其實此諸故事來源。匪一優劣雜廁彙編而成者耳。然全書描敘東方風俗人情。瑰

璨陸離。若萬花鏡。俗名百花筒之鑒物。至足動人之稱賞者也。

「天方夜譚」固非完備之文學著作。然如潘氏 John Payne 鮑爾敦氏前見諸家譯本。則幾於文學名著之

林矣。蓋一經此諸家之傳譯。原文冗漫缺略之處。均於無形中刪節彌補。冷氏前見譯本最為通行。然非最

佳之譯本。譯出者。按冷氏之譯本。即係由冷氏之英文本轉。鮑爾敦氏譯本中之註釋及論評。具見其學問之淵博。此君研究東方學之著述。篇篇皆可貴也。吾西方之人。讀「天方夜譚」不宜讀字句密合原文之譯本。蓋因原書卷帙過繁鉅。(鮑爾敦氏譯本有十六冊之多)且常多猥褻及重複支蔓之處。故以讀已經刪節而撮取大意之譯本。為較善也。

今試錄取書中一段。以史各脫氏 Jonathan Scott 通行之意譯本。與鮑爾敦氏富於詩情之直譯本。兩相比較。趣味殊深。如下。按今在中文譯本。不能比較。姑錄奚若所譯此段。以見譯筆之。

一日風驟作。帆若飛鳥疾。數時許。抵一島。草芊芊。一碧。景色幽寂。舟下旋。客多登陸眺矚。余亦從。舟處久。倦悶。得散步遊目。心曠甚。相與席地飲。忽鳥搖曳若浮舟波浪中。主舟者忽大呼亟歸。稍遲。難將及。蓋巨鯨往往背出海面。峙若山嶽。且叢生草木。多誤為島。

略下

「天方夜譚」書中之材料。雖極雜糅。然可約別為數類。一曰歷史。其中有長篇者。情事奇詭。然多本於前代之實事。二曰前朝軼事。多述某朝諸加利弗。Caliph 國君之生平。三曰神仙鬼怪故事。最為奇詭。為全書之特點。四曰顯示學問之故事。或窮究哲理。或圖狀名物。博物志等書五曰禽獸寓言。至文中引用雜出之詩句。則多取之於古代阿刺伯正宗之詩。或後此著名詩人之作。其中優劣不齊。有設想甚美妙者。亦有情致極平庸者。

按上言之五類。今每類各爲舉例如下。(一)海陸締婚記(二)二黑犬(三)神燈記(四)談瀛記(五)雞談

「天方夜譚」一書。開卷卽云。「仁慈悲憫之上帝回教人稱上帝爲Allah與耶教不同鑒之。上帝乃仁惠之王。宇宙之創造者。三界之主。願上帝無疆之庥。」由是可知書中故事。實表明回教正宗信徒奉神之虔與信道之篤。而足爲研究回教各國之風俗習慣信仰者借鏡之資也。

今就「天方夜譚」中。擇取故事一篇。題爲荒塔仙術記。見譯本第二冊一百一十七至一百五十八頁撮述其情節。以概其餘。卽如下。

太子客馬力兒瑟孟 Camaralzaman 者。英偉之少年。而某島國王之嗣子也。太子年十五。國王欲內禪。先命選賢淑女爲太子妃。太子夙謂女爲不祥之尤。禍中於男子且無極。聞命怵惕。不願立妃。以自蹈不測。遂堅辭。閱二載。仍無成議。國王怒其子之頑梗。乃幽諸荒塔。當是時。中華國亦有類此之奇事。蓋中國皇帝有女。名白達力 Bathi 美如晨曦。姿容絕世。求婚者踵相接。公主無一當意。久之。皇帝怒。遂幽公主於別院。女仙密夢里 Maimone 者。潛居於太子所幽之荒塔壁中。某夜得睹太子。驚爲修美。映麗絕世無匹。又有惡魔登赫斯克 Danhasch 者。嘗出漫遊。至中華。得見白達力公主。亦震眩於其美。已而密夢里與登赫斯克飛翔天空。不期而遇。因互道其所見太子及公主之美。爭持各不相下。遂決比較。以定軒輊。於是登赫斯克以電光一閃。攝公主至荒塔。置太子榻上。使共枕。

相偎傍。太子寤。見公主。不覺神爲之蕩。愛情如熾。與互易約指。旋復入寐。女仙與魔促公主醒。見太子亦驚羨且愛。自語曰。不意天壤間有此俊物。余自悔疇昔孟浪。遽逆父言。今不復能堅執前說矣。既復酣睡。魔乃携公主返中華。翌晨。太子必欲得夢中所見之美人爲妻。顧遍覓弗能得。太子自此意惘惘。容銳減。瘦骨柴立。呻吟牀褥間。病日劇。公主起。亦以夢中所遇者語人。人咸以爲狂。皇帝卒乃宣諭國中。有能愈公主疾者。卽以妻之。且嗣帝位。但承命而治之不愈者。殺無赦。惟此事至難。挾術而至。不能奏效。因而見殺者。百五十人。初。公主之乳媪。有子曰墨沙文。Marsavand。幼與公主同撫育。親愛若兄弟。遊海外歸。得悉宮中事。以計潛入宮禁。謂公主。已將漫遊天下。窮搜博訪。必覓得太子之所在也。墨沙文出行四月。至一國。聞人道太子之奇疾。墨沙文循跡求之。進謁國王。自言能愈太子病。試之。太子疾果立愈。衆以爲神。墨沙文與太子以計脫離島國。行抵中華。太子喬裝爲方士。自言具法術。能治公主疾。衆見其爲美少年。憐而勸阻之。不聽。太子乃作書致公主。自陳顛末。具道相愛之情。而以公主之約指封入函中。並寄呈之。公主得書驚喜。拔關趨出。相見。互通款曲。於是衆皆大歡喜。卽日爲公主太子行合巹禮。儀文豐盛。又置酒高會。如是者數月。後此太子偕公主返己國。途中散失。公主所佩之瑪瑙驅邪符。誤爲太子攜去。太子至異教人之國。幾遭殺戮。隱居避禍。掘地得窖中藏金。又復獲驅邪符於死鳥腹中。終局團圓。太子並得意白里島公主爲妻。兩后和洽無

間。幸福靡極。情事繁多。述之有不能盡者。要之。此篇為極奇美之小說。而東方色彩精神之所寓也。此奇美玄妙之幻境。吾人莫不遨遊其中。蓋凡讀此諸故事者。莫不稱賞豔羨。而手不忍釋卷也。按天方

西人所最愛讀而最通行之書。雖婦孺皆知之。有類吾國之三國志封神演義等。故此與如是云云。曰噶稜達三人所述之故事。按此實為三篇(名見前)註並非一稿之題目曰談瀛記。

曰報德記。即蓋納曼曰素駝。曰神燈記。曰記瑪奇亞那殺盜事。即愛里巴柏曰異馬記。但一讀此等故事

之題目。即已憶及其中無窮生動之情事。彼印度之王。因出令殘毒。故須得人以此等故事娛而解之。彼

慧美賢淑之妃史希罕拉才得。乃能講述此諸多故事。吾儕生百世之下者。指讀天方夜並深感王與妃

之恩惠矣。微王與妃。則無此奇故也。「天方夜譚」全書之結局曰。照錄突若譯本第四册一百六十六頁

史希罕拉才得歷道異聞。以娛蘇丹之聽。言若炙數。日出不窮。蘇丹深奇。后具此記憶力。且嘉其穎悟。益愛之。原書所錄由地處始日月在昔。

自史希罕拉才得入宮以來。已閱千有一夜。並已產三子。蘇丹徐察其幽媚貞靜。既悅其美。復欽其賢。往日殘刺之心。為之漸殺。隱

自悔前日設律之奇矣。史希罕拉才得揣知其意。乘機求救。並請廢殺妃苛例。蘇丹笑許之。且曰。卿靈心慧舌。假述故事。以為講諫。

朕早有感於中。雖徒以盛怒。設此苛例。實則非朕本意。然微卿女子之死。吾手者。將不知凡幾矣。卿明知白刃在前。甘犧牲己身為

衆女請命。勇義尤不可及。朕今冊汝為后。立母儀為天下率。勿負朕厚望焉。史希罕拉才得俯伏而謝。抱蘇丹足。以示威嚴。蘇丹即

以告大維齊。即史希罕拉才得之父使布告國中。聞者咸額手頌后德。且為蘇丹祈禱也。

文苑

詩錄

晚泛湘江

柳詒徵

輕舟浩凌風。際夕道煩熱。湘江淨無波。浸我上下月。星洲互若帶。航程曲如玦。稍稍岸燈繁。翳翳沙樹列。衡麓時低昂。微雲挈山活。羣賢縱雄談。一引不可絕。胸藏汨羅圖。耳吸峨眉雪。縷縷話遊踪。吳生尤峻潔。使我思心飛。乾坤任旋斡。彼哉塵中人。冰山何屑屑。

持盃丈白臨川來視尊兄再雲先生賦懷奉簡

王易

巾車偶凌塵。城市稀識面。羨公垂老年。兄弟得相見。一丘心所期。八口力已倦。風簷接對間。萬語歸一歎。平居味昔言。識字始憂患。溫訓故相寬。學問出屯難。時方際陽九。大野看龍戰。篝火驚夕枕。椎埋訝朝畔。溝壑填罷癘。民命一何賤。偷息幸吾儕。經書得再飯。出門憚搔首。返棹已嫌緩。蒙方養毛羽。公其守文獻。髭白日以添。觀河自知變。相思苦公遙。相逢喜公健。斯世惜餘黎。時無誦雲漢。

菊歎

龐俊

夏正紀菊榮。世降種彌繁。秋深歷場圃。衆色何爛斑。同心而異貌。所貴俱耐寒。苟無貞亮節。桃李亦已妍。茁英濯風露。託根悅邱樊。奈何山澤姿。乃辱閭肆間。雕欄列盆盎。華燈曜游觀。氛惡氣又囂。鄂拊從凋殘。

豈伊霜霰威。空歎蘭蕙燼。何如原上草。猶得依榛菅。

栗子

龐俊

栗子二歲餘。牙牙日以大。雞鳴索母起。已復喧內外。日長強不寢。時欲騎人背。又好繫竹馬。向母索裙帶。往往爲曼歌。其辭莫能解。何時如我長。撫頂爲一慨。人生逢百罹。樂與天屬對。乃知舐犢情。正爾良可愛。

新歲過簡庵燈下見瘦湘子阿牛感而有作

邵祖平

歲暮相見淺。君忙我歸促。叩關再相訪。春盤綠已簇。僮奴張夜燈。幼稚鳴爆竹。而我與君子。清談展胸腹。問訊生事佳。稍喜家室足。書生遭亂世。當歡應不束。燈下令姪來。感歎在轉燭。誰歟故人兒。因伯想其叔。雙卵弱未舉。睇視秀兩目。學言未成音。不然語陸續。而翁絕世稟。秀羸能事屬。英詞懾鬼膽。驚才發古覆。賦詩何必多。高者雲門曲。如何堂堂姿。就戢悠悠木。世間頑鈍兒。騎牛不見鵬。斯人慨遽往。江山莽塵俗。我悲豈徒然。箭鋒傷一鏃。詩愁異相哀。浩漫不可掬。

東湖觀早漁作

王易

寒烟暖空霜。四圍水壩赤。赤髡柳枝一。嘗壓水時昂。低一人一筏。如卓錫。大魚來衆心。所期萬事不理。惟水知湖隄。車馬還怒馳。往來熙攘徒。爾爲老漁在世與世違。與地爭利無怨欺。綠蓑青笠不思歸。蓐騰一醉如爛泥。游鱗潑潑更忘機。眼前得失殊安危。掉頭遠去毋遲迴。應視此漁同虎犀。江湖瀕洞人命微。吾

行。却。曲。安。所。之。早。眠。晚。食。堪。自。怡。

峨眉絕頂觀日出

趙熙

朝氣淨。東方地。銜雞子。黃微升。萬壑霽。靜裊一鐘涼。呼吸餘秋色。虛空蕩。水光搖搖日。天子紅處認扶桑。

峨眉絕頂觀日入

趙熙

日落未落處。萬山如火紅。入西瓦。雪界玉立琢。屏風絕壑神。燈出羣星鼻。息通夜堂。搗法鼓。搖蕩小鴻濛。

江行續賦四首

邵祖平

歸家一箇月。纔煖上元煙。此地今宵別。相須下水船。暮江波動席。春色曙當天。漸遠尋陽郭。朝鐘若爲傳。客程茲可短。江急下行舟。減食常防病。增詩爲散愁。地飛沙水雁。天亂雨晴鳩。懷璧人何罪。吾行與世游。舟晚蕪湖泊。前程淹速迷。槿籬寒犬吠。沙戶病嬰啼。訪客春相問。還船月欲低。離情伴愁緒。詩寄大江西。物色難相假。春江浩蕩行。客談山郭改。川迴鷺鷗明。減米成同濟。賦詩剩獨賡。江南桑下日。又作一番晴。

趙迦德寄示新詩喜贈

林思進

濁世翩翩玉樹行。新詩宛宛碧城章。已聞好古通千卷。翻欲呼卿作五郎。此事自關門戶計。當年曾笑老兵裝。迦德十五時肄業講武堂余日笑之季倫高曠瞻虛遠。林下諸兒待品量。

人日行西城還小飲作

林思進

七日危城暫得安。行春還覓少城寬。柳從黃瓦街邊發。花向紅牆巷口看。人意尙含新歲喜。雲陰已散昨宵寒。開尊未肯忘佳節。手摘青蔬薦翠盤。

五月十四夜大雨明日槃弟將返勺園賦和一首

方守彝

舊題愁憶作詩年。愁裏榴花似火然。有地著書終覆瓿。何人不寐夜鳴絃。孤亭閱世成今古。寒色滿寰無近邊。聊復高歌和新句。離情龐雜雨喧天。

梅泉先生有重印弢叔詩集之議詩以促之

莊 義

秋蟻巢經伯仲間。退之山谷可追攀。百年論定天何祚。萬口名傳道不慳。鄭叟題詩言尙友。蘇堪師有詩言得叟叔詩集事周侯刻石勝藏山。堂堂爲有斯人在。身後窮通詎等閒。

江仲方生子賦賀

龐 俊

不換公卿不換愚。添丁一笑愛瑤瑜。後房啼罷知英物。大婦妝成賀老奴。鄉俗團油還速客。家風夢筆定爲儒。里閭羊酒寧辭醉。明歲來看第二雛。

田家鎮口號

柳詒徵

跂足風樵夜不關。雪山爭似客心閒。荒江老屋田家鎮。誰識當年戰血殷。

旅程雜詩三十八首

胡先驕

鼎食鐘鳴亦已奢。如山大艦似浮家。微茫一髮吳淞岸。但見斜陽蹴浪花。去國

頻領壽聲成美睡。還觀舞袖映華燈。孤蹤慣作乘桴客。閒味差同退院僧。閒味

浪花如雪沒荒碕。沙鳥風帆靜四圍。古剎松風縈舊夢。七年景物認依稀。長崎

尋仙采藥總茫然。聚族三山亦自仙。終古一邱徐福墓。等閒魏晉幾桑田。徐福墓

許結同心感舊恩。司勳薄倖復誰論。羅提新逝菊娘老。綺夢重溫定斷魂。謂子假婚事

神戶長崎幾海程。更從縮地指東京。短衣席帽宮之驛。閒數輪蹄漾市聲。神戶宮之驛候車赴東京

憶曾夜雪走征車。行旅匆匆又海涯。安得餘生老閒暇。琵琶湖上學浮家。過西京

燈火閭閻幾萬家。展聲雜沓笑聲譁。從知富矣應施教。比戶絃歌倘足誇。過大阪

盡夕車聲破夢酣。斷碕野艇指荒灣。曉窗淡日曛曩裏。嵐翠侵眉富士山。車中破曉望富士

馳道崇樓氣象新。管商霸業羨東鄰。怕論光緒維新事。回首神州倍愴神。東京

矮屋疏籬畫裏看。芳郊雲樹接林巒。孤蹤五日壺中住。便欲行歌詠考槃。郊居

葛衫木屐試新裝。小立橋頭趁晚涼。自顧萍蹤應失笑。東京郊外看斜陽。小立

沙路無塵蘚色青。松顛老鶴自梳翎。朱門有此山林韻。人傑還應仗地靈。過某男爵邸

桑港曾聞三浦歌。歌場今日許經過。散花密證維摩病。邢尹聲容奈爾何。過帝國劇場為梅蘭芳來日戲於世

草樹成蹊花滿枝。脂香眉語總多姿。禁迴一帶宮牆水。應有隨流紅葉詩。日比谷公園與宮橋僅一水之隔

如雲賈舶列帆檣。百國珍奇聚此方。小住輕爲萬里別。乘風重渡太平洋。發橫濱

十日惟看浪拍天。眼明荒礁破蒼烟。便思散髮扁舟去。閒逐沙鷗自在眠。檀香山附近小島

鬢髮銅膚踏浪兒。覓錢能作水中嬉。興闌緩步踏沙去。信口清謳解自怡。善遊者

阿儂慣費買花錢。項飾鬢籠摘露鮮。一曲夫拉工短舞。踏歌歸去有餘妍。檀香山土人姓名愛花善音樂夫拉舞名

海色碧連天際去。花城紅似畫中看。歸程小立金剛頂。袖底天風六月寒。金剛頂野望

濤聲澎湃草芊綿。花氣熏人倦欲眠。翠葉交陰椰子曠。暖風送馥鳳梨田。海邊小憩

驚看地上啓鮫宮。海底然犀倘許同。應覓琴高從跨鯉。更邀柳毅學乘龍。水放館

一代名王奠此邦。故宮離黍百堪傷。至今花樹留遺愛。賸撫銅仙弔夕陽。故后果留卡蘭尼國故王卡墨九哈墨哈第一始統一各島西歷一八八八

午美國取夏威夷爲屬地故后乃遜位

金門形勢鬱崔巍。廣集帆檣曉望開。從此更堪蟠木夢。海獅石畔小徘徊。抵舊金山爲金門港夕照與海獅石爲金門山名勝

天馬雲峯聳碧霄。百尋古木轟岩堯。禁生皺面觀河感。人事音書百寂寥。望天馬排山憶昔僧張納川沈蘇卿張季隆來遊山屐指使已七年納川

陸終末一階也

天西草樹四時春。久欲團瓢老此身。水石烟霞猶好在。墜歡斷夢久成塵。游金門公園

四載研幾異國書。浮生判老注。蟲魚濟蹠更待從多士。閒逐揚雲問字車。訪嶼州人學

大嶽天西鎮百蠻。終年古雪積雲關。何當一撫將軍樹。更聽風湍響佩環。夜過雪山。雪山之東有大稀林樹皆高四五。雪山各名字。洵天下奇觀也。

沙磧連雲草不生。蹲熊怪石肆猙獰。牧兒快馬馳如電。敕勒歌殘暮靄橫。雪山以東。是為美洲大沙漠。以牧場著稱。伯顏博覽。

蟠木名山首落機。陰崖蒼雪雜雲堆。飄波故族餘殘壘。大峽洪河走巨雷。過落機山。名勝惜未能過之。大峽。

萬頃鹽湖水不波。征車宛似鏡中過。夕陽倒影浮霞綺。奇景當前且放歌。車廄鹽湖。

行盡風沙見草原。雞鳴犬吠百家村。麥田黍隴兼梨栗。如畫風光似故園。愛巖瓦野。

輪蹄接跡萬雲屯。詭服龐言雜市喧。富甲寰區一都會。獨傷禮俗未全敦。芝加哥。

太湖三萬六千頃。視此真猶潢潦如。一葉浮家應得計。商量聽水對詩書。望密根湖。

大國名都萬象春。綠陰夾道淨無塵。百尋石塔甘棠念。聖德歐西第一人。華京仰塔。

十里燈光麻哈壇。金迷紙醉萬年歡。槐封蟻穴知如夢。負手車箱一倚闌。過紐約。

文物新邦首此州。絃歌猶有舊風流。郊居靜闌無塵思。兩度星霜且暫留。抵波頓。

漫遊真覺快平生。海陸舟車三萬程。且待瓜期兩寒暑。一桴行更涉滄瀛。漫遊。

詞錄

卜算子 和鶯翁韻

葉玉森

心似未灰檀。眼似將舒柳。臘鼓誰家賽細腰。喧得春魂透。
酒是甕頭新。淚是襟邊舊。拚醉翻愁夢易成。
夢裡江山瘦。

菩薩蠻 和瀟尹韻

葉玉森

闌干一曲愁千里。斜陽滿地涼如水。微睇畫樓東。杏花嬌靨紅。
爲伊疎鈿鏡。兩鬢柔雲冷。莫更賦無題。
春心杜宇知。

鬪莎行 和瀟尹韻

葉玉森

春草牽裙。夕陽兜扇。花開陌上清遊遍。亂山處處有啼鶻。鬧紅未省芳華變。
酒半回腸。燈初揉眼。藤蕪顏色羅敷怨。鸞咽欲轉不成聲。輸他輕語雙飛燕。

鷓鴣天 甲子元旦立春作

劉永濟

玄髮逢春祗自驚。百年佳節歲朝并。韶華漫喜堪薰染。可要人間十萬鈴。
金剪冷。翠尊停。高樓寒重柝微醒。何當喚取年時意。消領東風婉轉情。
芳事天遙未可期。十年幽恨等春泥。驚寒疊鼓愁相續。隔雨紅樓夢久稀。
新節序。舊數癡。翠盤銀縷那教知。撩人無奈牆頭柳。幾日東風欲展眉。

喜遷鶯霖雨添秋黯然成賦

劉永濟

雲深春隔聽欄瀑。暗傾疑天眞。坼凍柳妨鶯潤。泥遲燕。獨自帳昏燈寂。早恨夢因春亂。那更情牽花泣。鈿車阻。總芳遊輕誤。金刀無力。南陌誰念取。竟日迷濛。和草和煙。織風雨。高樓杜郎多感。愁近醉花瑤席。簾旌颺晚。橫斜吹急。

杜牧之惜春詩曰。春半年已除。其餘強爲有。卽此醉殘花。使司管照酒。可謂鍾情獨至。故下淫生日。刻意傷春。復傷別。人間惟有杜司勳也。

况是楚山寒峭。滿目鷓鴣枝。淒碧腸斷久。又

裝飾佳品

下列各種都是裝飾佳品廳堂懸掛滿室生輝

歐美畫片

屏聯堂幅

五彩美術畫

本局特請美術名家，法繪各種五彩美術畫片，用十五套彩色石印，精美無比。已出九種，定價低廉，每種只售三角。

本局精選古今書畫，彩色單色，印刷精良，字畫清楚，與原樣絲毫不爽。綾裱絹裱，種類極多。另有目錄，函索即寄。

本局特請美術專家，親到歐美各國，挑選名家畫片，分批運回。人物山水，花卉鳥獸，種類極多，定價克己。

中華書局發售

審

評

評陸懋德周秦哲學史

柳詒徵

濟南陸懋德近著周秦哲學史。全書分十一章。第一章概論。第二章周秦哲學之考原。第三章周秦哲學之興起。第四章第五章道家哲學。第六章第七章儒家哲學。第八章墨家哲學。第九章名家哲學。第十章法家哲學。第十一章周秦哲學補遺。後附周秦哲學書目考及參考書目。徵引詳贍。斷制多當。其自序曰。「抉擇必求其審。考訂必求其是。議論必求其平。」可見其著書不苟。其書作於清華學校。北京各書肆多售之。而南方學子尙罕肄習者。爰爲介紹。以諭學者。

陸氏著書之起因。蓋由讀日本人宇野哲人支那哲學史講話。病其缺略。又讀胡適中國哲學史大綱。病其擇焉不精。語焉不詳。故別爲一書。以明古代道德政治學說之精旨。全書駁斥胡氏之謬誤者。凡廿餘條。而於宇野之書一未之及。殆以宇野非中國人。其誤有可原者歟。陸氏自謂議論必求其平。全書頗能副此宗旨。如第二章論哲學勃興之原因。謂近人謂周秦哲學之勃起皆由於政治不良之結果。此實大誤。因歷舉其遠因近因凡十三則。復申言之曰。周秦哲學之勃興其遠因近因至爲複雜。決非僅因政治不良之一端。而政治不良亦爲各種原因之一。此說自不可廢。持平之旨。於此可見。

陸氏本治法政之學。非哲學專家。然其學頗能根據中國聖哲之理論。箴砭歐美近世之思想。如第四章

論老子之學有曰。

道家哲學皆不重知識論。老子且以去知識爲教。故曰聖人之治。虛其心。實其腹。弱其志。強其骨。常使民無知無欲。前識者道之華。而愚之始。民之難治。以其智多。善爲道者。非以明民。將以愚之。絕學無憂。老子之厭惡知識於此可見。世人習而不察。不考知識何由發生。不考知識有何作用。故對於知識不敢懷疑。其實老子之屏絕知識。大有主理。蓋知識之出。原爲競爭之用。且知識與詐僞相因而起。知識之程度增高。則詐僞之程度亦與之俱高。故老子又曰。知惠出有大僞。如存至治之世。物我尚競爭無用。人己的競爭無用。國際的競爭無用。則人類知識尙有何用。苟無所用於知識。則知識自不足貴。不貴知識。則詐僞不生。而競爭亦息。或疑如此至治之世。恐難發現。然宇宙之時間無限。人類之進步無窮。又安知終不能到此境界。

又第五章論莊子之學有曰。

道家不重知識。故於知識之來原。知識之作用。皆不論及。至莊子則爲之下一定義曰。出乎爭。知也者。爭之器也。蓋有生之初。假如食料無缺。人人相安。則無所用於知識。而知識亦無從發生。其後因人與物競爭之關係。人與人競爭之關係。而需用知識。因需用知識。而知識發生。然則知識之爲物。原爲不祥之器。宜其爲道家所羞稱。西國蘇格拉底謂智識即道德。倍根謂智識即能力。二說既行。其結果則養成歐美人好計算。與好競爭的生活。至今不蓋人因競爭發生知識。知識愈高。競爭愈烈。二者相迫而進。永無止境。觀此次世界戰爭。可以了悟。而未來之世界戰爭。尤可恐懼。故莊子又曰。天下每每大亂。罪在於好知。甚矣夫好知之亂天下也。自三代以下者是已。又曰。舉賢則民相軋。任知則民相盜。千世之後。其必有人與人相食者也。然則何以止亂。曰去爭。何以息爭。曰去智。故又曰。絕聖棄智。天下大治。

此雖一時難以達目的而吾人則不可不知此高尚理想。

皆非今之醉心物質文明者所能言所敢言。又其論進化不如自化之說。尤足正近人之謬解。原書第五章論列子之學有曰。

西洋哲學自發明進化論後。思想驟變。吾國哲學殆無其比。然其末流。誤以進化爲由好而進於更好。英國哲學家羅素已識其非美國杜威一派哲學中

進化論之毒太深且往往以進步爲目的而不知其爲方法其實萬物之變化。原含進化退化二象。且其實只有變化。無所謂進。亦無所謂退。無所謂好。亦

無所謂不好。列子之言曰。有生之氣。有形之狀。盡幻也。造化之所始。陰陽之所趨者。謂之生。謂之死。窮數達變。因形移易者。謂之化。

謂之幻。又引壺丘子林之言曰。生者不能不生。化者不能不化。故常生常化。常生常化者。無時不生。無時不化。列子解之曰。生物者

不生。化物者不化。自生自化。謂之生化。所謂自化者。非能化而化。乃不得不化。而進退好不好皆不足言。地球生命有限。日球熱力

有盡。何能常由好進於更好。是知進化之說。不如自化之說。西文進化之字義爲自然發展原義本不誤而近世學者皆誤以爲由好進於更好

雖襲日人輪化之說。與傅銅氏之主張相近。而明斥杜威一派哲學。則真可謂談言微中矣。

陸氏於道家之學。既能因其理論以申其誼。不據新說以斥古人。其論儒墨諸家。亦有見地。於儒家則知

中庸之說出於堯舜。而爲國民性所由來。第二章論上古哲學之發生有曰。

堯命舜曰。允執其中。舜亦以命禹。按執中爲堯舜相傳之學理。亦爲吾國最精之哲學。孔子中庸之學。即出於此。而四千年來國民

不走極端之持性。亦即由此養成。

既引其端。第六章論儒家哲學，又申言之曰。

中庸者，即謂調和於過不及二者之間。而求得其中。孔子蓋以此爲人類行爲之標準。實本於堯舜執中之說。其事雖難。然至今吾人評論他人之言語。作爲不曰太過。則曰不及。蓋無意中無不以此中庸爲權衡。希臘古代亞里士多德亦有中庸說。謂勇爲中庸。過則爲暴。不及則爲怯。慷慨爲中庸。過則爲侈。不及則爲吝。敬爲中庸。過則爲諂。不及則爲倨。此說可補吾國中庸說之缺。然中庸說在西洋無甚勢力。而在中國則影響極大。至今吾人注重中庸之態度及不趨極端之性情。皆由此說養成。故中庸在孔學爲孔子之真精神。在中國爲孔學之真勢力。

是亦今之索隱行怪好趨極端者所不知也。於墨學則曰。古代哲學內墨家最爲淺薄。而力斥近人侈陳墨學之非。如曰。

從墨子之教。則不能免終身困於計算的生活。若從孔子之教。則胸中先養成大本自然合義。不需計算的方法。墨子書中僅有七法三表之說。並無三段之說。近人多拆取書中成句。以嵌入西洋三段例之內。余所不取。蓋如果用拆取嵌合之手段。無論何家書中皆可如此引說。又不獨墨子爲然。墨子尙同之說。實爲政治的專制主義。董仲舒所謂不在六藝之科。孔子之術者。皆絕其道。勿使並進。邪僻之說滅息。然後統紀可一。蓋即祖述墨子之說。此等主張阻礙社會進步甚大。近人在董子則非之。在墨子則不敢非。此實一偏之見。墨子既重利而又尙儉。既明鬼而又薄葬。既位天而又非命。既尙賢而又尙同。此皆其自相矛盾之處。王充曰。墨家之議。自違其術。又曰。墨家薄葬右鬼。道乖相反。廢而不傳。蓋有以也。墨家之缺點固如此。近人治墨學者頗不乏人。然所

治者皆書本的墨學並非實行的墨學

皆可謂洞見癥結之言。然於墨學之優點亦非一概抹殺。如曰：

墨家知識論之詳密如此。西洋古代惟亞里士多德之說可與抗衡。統觀墨子之論理學雖不及希臘論理學之完備。然其歸納法之注意確遠在英人培根之前。

信乎其能持平矣。

近年學者喜談周秦諸子之學。時時以其說質予。予輒告之曰。周秦諸子之書談何容易。專治一家已非寢饋其中熟讀深思不能得其要領。況兼及九流十家乎。兼及九流十家而籀繹之而評論之。如堂上人判堂下人。曲直是吾人之學。縱不高過此諸子。必已與之平衡矣。人人能兼孔墨老莊之學。則孔墨老莊之學不足貴。而春秋戰國時代學術之盛直遠遜於今時矣。故今之操筆而談諸子之學者。當自有其心得。亦必有疏略舛誤之處。胡氏之書揚墨而非孔老。陸氏駁之當矣。然陸氏之書亦未始無可議者。請就管見略述其說。以質陸氏。

周秦諸子之學。惟道家最不易講。蓋此學絕非口耳筆舌所能宣究其蘊。惟恃一心參證。老子一書開口即稱道可道非常道。名可名非常名。以其一涉名言。即落邊際。強事形容。終難髣髴也。然道不可言而可學。學之法備見於老子。如曰。爲學日益。爲道日損。損之又損。以至於無爲。又曰。上士聞道。勤而行之。又曰。

載營魄抱一。能無離乎。專氣致柔。能嬰兒乎。滌除玄覽。能無疵乎。明白四達。能無爲乎。又曰。致虛極。守靜篤。皆學道之法也。故欲講老子之所謂道。必先明老子之所以爲道者。陸氏之書亦知老子之所謂道。不可以言語形容。而未講出學老子之道之法。故於老子之屏絕知識。僅能抉出知識之無用。而未能證明無知識之有用。實則老子之道。與世人之知識。絕對相反。有如南轅北轍。知識愈多。去道愈遠。故必須致虛守靜。損之又損。滌除世俗一切知識。始能反於純樸。反觀內省。塞光閉門。久之又久。證此大道。則真知識出焉。無知而無不知。無爲而無不爲。其爲微妙玄通。迥出擬議言思之表。世間區區國際競爭。何足置意。陸氏惟不知此。故專說向表面。而所期望者。乃在人類進步之極終。能到此境界。吾謂老子之道。不是期望他人。乃在自身。實行自身。雖在大亂之世。吾人亦可歸根復命。自身不能證。而望他人證之。直是畫餅充飢。去胡氏所謂老子要人做一個無思無慮的愚人。亦無幾也。

吾嘗謂中國聖賢之學。不可謂之哲學。祇可謂之道學。哲學則偏於知識。道學則注重實行。觀老子之言曰。上士聞道。勤而行之。曰行於大道。曰吾言甚易知。甚易行。天下莫能知。莫能行。是老子所重在行也。孔墨諸家。無不如是。下至程朱陸王。所見雖有不同。而注重躬行心得則一。故世人觀吾國之學術者。往往病其陳陳相因。初無層出競進之勝。不知此正吾國注重實學之一脈。不徒騰口說。而兢兢實踐。至其受用。有得處。略道光景。又慮說破。而人皆易視。徒作言詞播弄。道聽塗說。出口入耳。了不知其實際。若何故。

老子曰。多言數窮。不如守中。又曰。不言之教。無爲之益。天下希及之。孔子亦曰。予欲無言。天何言哉。四時行焉。百物生焉。故真止最高之道。不可言。亦不必言。所可言者。祇是從學入門之法。陸氏謂近人所治者。皆書本的墨學。並非實行的墨學。吾謂老孔之學。亦有書本與實行兩方面。並非墨學專重此點也。居今日而談老莊之學。真是方鑿圓枘。與世齟齬。蓋今人最尙積極。而惡消極。語以老莊反樸還淳之說。必曰。此消極主義。鮮不望而却走。然今人之所謂積極者。大約不外四種。一則物質之變化。二則制度之改革。三則知識之分析。如講心理學及論理學等四則嗜欲之擴張。如講美術音樂及衣食住等前二者固屬身外。後二者雖屬於精神方面。仍卽列子之所謂幻而非老子之所謂真。舉世營營於此幻象。有如鏤冰畫脂。畢竟無得而其本來之真宰。乃日卽於泯滅。消亡。老莊不然。其所切實。用功。積極。進行者。專在真宰方面。所謂修之於身。其德乃真也。不知此中之真。則必疑其無用。笑爲不可行。而老莊亦不屑與辯。故吾以爲居今日而談老莊之學。必先明目張膽。宣言於世曰。此種學說。絕對與今人之思想不相合。無論物質之學。顯然不同。卽一切浪漫主義。虛無主義。破壞主義。亦不容其傳會。何則。今人所倡之主義。無非對外之擴張。改造。初未反求於根本。縱使學理日新。要皆老子所絕棄之聖智。其根本完全不同。陸氏謂克魯樸金所著無政府主義的道德論。立說多與老子暗合。又引羅素崇拜老子之語曰。人類原有創造及佔有二種衝動。由老子之說。則有創造而不佔有。實爲人類至高之道德。皆雜以今人之說。傳會老子。而不知其最大不同之點。

在克魯樸金與羅素皆是對外立論老子則完全對內立論也老子主張無爲卽是一切不必創造羅素說老子主張有創造而不佔有不知此創造之一念已入恃之境地與老子所謂爲而不恃之義相去天淵創造者有心之爲也老子之所謂爲無心之爲也陸氏於此境尙未能辨析清楚故不免認賊作子則甚矣知言之難也雖然認老子之學與今人之說相合固無是處謂老子之學專欲反趨太古使其生於今日必須一切破壞今人之所爲亦非真知老子之學老子之學在先反求其本致虛極靜不爲知識嗜欲所迷溺然後無入而不自得故曰無爲而無不爲無爲者根本也無不爲者因應也隨所遇而因應之而我之根本初無所動若必絕去外緣其心已執滯而爲所動矣是故此等境地最難狀況但見老子說五色令人目盲五音令人耳聾五味令人口爽馳騁畋獵令人心發狂難得之貨令人行妨卽以爲老子必須屏去一切聲色財貨不令接於耳目則老子實一毫無價值之人須知老子卽入巴黎紐約金迷紙醉之場亦自處之泰然並不須加以改造使老子居銀行老子亦必精研簿記使老子入議院老子亦必討論議案然問其心境如何則其心絕不爲簿記議案所驅役此所謂無爲而無不爲之真本領不知此等境地不能解老子也

陸氏謂上古哲學蓋以八卦九疇爲主又謂子思稱孔子祖述堯舜斯卽爲儒家哲學所自出其見地固已高出於專以春秋戰國政治不良爲哲學勃興之原因者之上然其於八卦九疇並未道出實際於孔

子祖述堯舜之道亦未能切實說明須知伏羲作八卦專明陰陽消息六藝論伏羲作十言之教爲老子孔子祖述堯舜之道亦未能切實說明須知伏羲作八卦專明陰陽消息子之學之大根本亦卽堯舜禹湯文王周公之學之大根本蓋世間萬事萬物以時間空間之關係變化無窮彙集此種種變化之現象歸納於一說則謂之爲陰陽消息或陰消陽息或陽消陰息不外一彼一此伏羲以卦畫象之文王周公孔子又從而引伸其說於是哲理大備其說之顯而易見者如否泰剝復損益既濟未濟諸卦皆以證明陰陽消息者也陽息陰消則爲泰陽消陰息則爲否然陰陽二者均不能消極而至於無故剝極則復剝之陽卽復於初例如一學說之勃興如日方中可以排斥其他學說不能敵其優勢然以時間空間之關係經歷久傳布既廣人心厭故喜新不覺自生反對之學說是卽易之陰陽消息之理也乾卦六爻皆陽而易曰元龍有悔明其不可以純陽而無陰也故否泰二卦陰陽之爻相等但視其消長地位而判其吉凶以此知世界無絕對之惡亦無絕對之善但使善之分數較勝於惡之分數卽爲人類邇隆之時世人懸一理想以爲人類進步無窮最後之世界必有一圓滿無缺幸福無涯之時卽由不知易理故爾爲此妄想易則終之以未濟不求其圓滿無缺也今之世界交通國際聯絡物質發達愈於古昔矣而人類享受之幸福與其所造之罪惡所受之苦痛乃正相等故謂今日文明昔日野蠻文明人快樂野蠻人苦惱者皆是嚙說野蠻之時代有最文明之精神文明之時代有最野蠻之舉動而人類之苦樂亦復互有消長不可以一概論吾國聖賢惟其深知此理故立言析理

絕。不。同。於。一。偏。老。子。謂。曲。則。全。枉。則。直。窪。則。盈。敝。則。新。少。則。得。多。則。惑。重。爲。輕。根。靜。爲。躁。君。知。其。雄。守。其。雌。知。其。白。守。其。黑。知。其。榮。守。其。辱。物。壯。則。老。反。者。道。之。動。皆。以。明。易。之。陰。陽。消。長。對。待。之。理。也。然。陰。陽。消。長。相。爲。對。待。人。居。其。間。不。能。無。所。適。莫。則。執。中。之。道。出。焉。易。之。卦。象。專。示。中。道。故。二。與。五。爲。中。得。其。位。則。吉。不。得。其。位。則。凶。一。部。易。經。六。十。四。卦。言。中。者。凡。五。十。七。卦。中。字。凡。一。百。六。十。一。見。故。講。執。中。之。道。莫。詳。於。易。但。知。堯。舜。禹。之。執。中。及。孔。子。之。中。庸。而。不。從。易。象。明。其。學。自。伏。義。畫。卦。之。示。陰。陽。消。息。而。來。不。得。爲。知。中。國。哲。學。之。根。本。也。雖。然。但。講。執。中。而。漫。無。權。衡。是。子。莫。之。執。中。胡。廣。之。中。庸。非。古。昔。聖。賢。之。所。謂。中。也。易。之。言。中。與。言。時。相。依。曰。六。位。時。成。曰。時。成。六。龍。曰。乾。乾。因。其。時。而。惕。曰。與。時。偕。行。計。六。十。四。卦。中。言。時。者。凡。二。十。八。卦。時。字。凡。四。十。八。見。可。見。中。必。視。其。時。間。空。間。而。定。老。子。曰。無。爲。而。無。不。爲。孔。子。曰。無。可。無。不。可。皆。時。中。也。楊。子。爲。我。墨。子。兼。愛。抱。定。一。種。主。義。不。問。何。時。不。問。何。地。以。此。立。說。以。此。教。人。蓋。皆。不。知。時。中。者。也。孟。子。獨。許。孔。子。爲。時。中。而。不。稱。老。子。蓋。老。子。猶。有。賢。智。之。過。孔。子。則。專。注。重。於。人。倫。日。用。務。求。其。無。過。無。不。及。故。獨。成。爲。聖。之。時。者。此。中。分。際。固。非。專。打。孔。家。店。者。所。能。夢。見。然。卽。陸。氏。謂。哲。學。出。於。八。卦。亦。不。能。知。其。所。以。然。也。

九疇之義與八卦相通。第五疇言皇極。極卽中也。第六疇言三德。沈潛卽陰。高明卽陽。平康正直卽中。故九疇與八卦無二理也。陸氏謂皇極之說蓋出於堯舜。不知其說所本。又謂皋陶九德之說其源蓋自洪

範三德推衍而出。又謂九德之說，可謂吾國最古之道德論。爲後世道德哲學所自出。訖未說明，皋陶謨、洪範皆是教人，就其毗陰毗陽之德而引之於中道。吾以是知陸氏於古代聖賢所講道德哲學，尙未能真實體驗也。陸氏又謂上古哲學蓋以八卦九疇爲主，而終於道家。吾又不知其說所指，謂後來道家之學，傅會八卦九疇耶？則後來之道家，非上古之哲學家也。此道家專指老子耶？則老子之言，初未嘗一及八卦九疇。而孔子則讀易刪書，舉八卦九疇之說，皆出於儒家。何以不說終於儒家，而偏歸於道家耶？道之與儒，初無分別。惟道家偏重反樸還淳之功，而儒家則就人倫日用，指示不得謂老子所見之道。孔子不知特孔子教人不躐等，先從博學於文入手，徐及性與天道耳。

陸氏釋中庸，謂調和於過不及二者之間，而求得其中。孔子蓋以此爲二類行爲之標準。實本於堯舜執中之說。於中庸二字之別，亦欠分曉。中庸篇中明言庸德之行，庸言之謹，是庸自有其定義，非與中字合成一個名詞。孔子所舉以爲庸德庸言之例者，卽是子臣弟友。蓋庸者用也。常也。人倫日用，平常之道，無非君臣父子夫婦兄弟朋友。故中道卽寓乎其中。合之則爲中庸，舍庸德庸行而言中，則此中爲虛玄之中，而非平常之中矣。堯舜禹湯之執中，與孔子所本於堯舜之執中者，於何見之？見之於庸德庸言而已。故中字屬於理境，而庸字屬於行爲。講儒家之學，必須注重倫理。始可見其自契敷五教以來，一脈相承之統系。否則儒家者流，出於司徒之官之說，亦不能得其解。陸氏於孔子之說未及倫理，惟於述曾子之

學一節。謂曾子所講之孝。實爲一家哲學。是亦未明儒家講倫理之淵源也。

大抵編著新史。最重識解。治哲學史。尤貴理想。有最高之理想。始能冥與古會。如大禹之導山導水。一得其脈絡源流。此事固非易。故予教學者。與其讀近人新著。毋寧就古人原書。探蹟索隱。從近人書中。摸索門徑。轉易入於歧途。陸氏之書。固較他著爲純正。然以其力趨正軌。遂視掉弄偏鋒者。尤難著筆。舉鼎絕臙。在所不免。要其佳處。自在不必吹毛索癢。予讀陸氏之書。因悟持論者。以能立能破爲主。而破他實易於自立。破者負而立者正。破他之詞。有古人爲我依據。故易爲力。立則以今情達古意。不是徒借古人以自重。而視自己之程度。以爲言。程度稍遜。罅漏立見。欲求一語破的。盛水不漏。仍有待於實證。易曰。修詞立其誠。又曰。言有物。誠與物卽實證所得。吾願與陸氏及海內學者。恆以此相勸也。