

神精之教儒

著 雄義內武
譯 明 高

局 書 平 太

武內義雄著
高門譯

儒教之精神

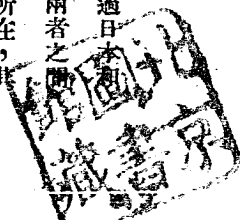
國立北平圖書館藏

原序

儒教雖然發生於中國，可是極早就傳到日本，對日本國民精神之昂揚，貢獻極大。不過日本和中國，國情和歷史都有不同之處，所以日本的儒教和中國的儒教，也不能說是完全相同。兩者之間，共通點固然極多，可是特異點也不少。因此本書要先記中國儒教之梗概，明示其精神之所在，其次說明儒教傳入日本，是如何日本化的。

本書的前半討論中國儒教的部分，是把舊稿「儒教思潮」（載岩波講座世界思潮）改寫而成，其後半記述日本儒教的部分，則是新稿，這在著者，乃是第一次嘗試。著者對於日本儒教，並沒有完成深刻的研究，現在得以草成本書，全靠前輩開荆拓棘之功，不能不深表感謝。

當本書起稿時，所參攷的前輩的名著，有故岡田劍西博士的「近江奈良朝的漢文學」，故西村碩園先生的「日本宋學史」和「懷德堂考」，故內藤湖南先生的「近世文學史論」和「日本文化史研究」，井上巽軒博士的「日本朱子學派的哲學」「日本古學派的哲學」和「日本陽明學派的哲學」等。



譯序

本書爲日本武內義雄著「儒教の精神」之全譯，原書出版於昭和十四年（民國二十八年）冬，爲岩波書版「岩波新書」之一種。武內氏爲日本「中國思想史」家之權威，現執教於東北帝國大學，其著作經我國人逐譯者，頗不爲鮮，可毋庸更爲之介紹。

原書不分「前篇」「後篇」，譯者因見其第一章至第十一章，敘述我國儒教之潮流（並見原序），第十二章至十七章，敘述儒教傳人日本後之演變，其界限至爲明顯，故甘爲冒險，爲之區分如茲。

譯文白話文言參用，要以達意爲主，至文辭則不遑修飾，除顯然之誤植多，亦不敢以私意竄改原書之舊。

譯此書時，最感困難者，厥爲還原工作。蓋書中引用前人著作處甚多，逐譯時非一一檢索原書不爲功。其前篇所引我國古籍，雖已就手頭所有，大抵返於其舊；而後篇所引日本古書，則此次返國時，未及携歸，以爲參照，致譯文非牛非馬者有之，不知所云者亦有之，於心殊覺不安。深願將

來再版時，有以改正之。又後篇中，需加註處極多，亦因註不勝註，僅擇要偶一爲之。讀者如欲求其「甚解」，則不妨別以一般日本史或文化史，爲之參照。

譯者不爲文辭，於茲已久，此番書肆主人以此書之譯事見囑，因其與年來居日所自修之學，方向一致，因樂於承其乏。使此小譯，得予讀者諸子以若何之啓示，則譯者之欣慰，無有加焉。

高明序於上海

民國三十一年八月二十三日

目次

前篇

- | | | |
|---|-----------------------|----|
| 一 | 儒教以前…………… | 一 |
| 二 | 儒教之創唱——孔子…………… | 七 |
| 三 | 儒教之紹述 其一——曾子與子思…………… | 一七 |
| 四 | 儒教之紹述 其二——孟子與荀子…………… | 二二 |
| 五 | 秦代之儒教——易傳與中庸…………… | 三三 |
| 六 | 漢代之儒教——大學之許立及其教育…………… | 四五 |
| 七 | 儒教之經典及其解釋…………… | 五四 |
| 八 | 新儒學 其一——朱子學…………… | 六三 |
| 九 | 新儒學 其二——陽明學…………… | 七六 |

- 一〇 朱子學與陽明學之長短…………… 八六
- 一一 儒教之實踐道德——五倫…………… 九一

後篇

- 一二 日本之儒教 其一——明經博士之學業…………… 一〇三
 （論語之傳來——五經博士——大學寮之教課目——明經博士之學業）
- 一三 日本之儒教 其二——名分論之展開…………… 一一九
 （神皇正統記——大日本史——日本外史）
- 一四 日本之儒教 其三——朱子學之展開…………… 一三一
 （林家之學——闇齋學——水戶學）
- 一五 日本之儒教 其四——古學之勃興…………… 一四一
 （山鹿素行——伊藤仁齋——荻生徂徠）
- 一六 日本之儒教 其五——大阪之朱子學…………… 一四七
 （蘭洲與竹山、履軒——石庵與仲基）

一七 日本之儒教 其六——陽明學之起伏……………一五五

(了庵桂梧——中江藤樹——熊澤蕃山——三宅石庵——三輪執齋——佐藤一齋)

一八 結語……………一六六

前
篇

一 儒教以前

儒教是距今約二千五百年前孔子所創唱的教，不僅從那時候以來直到今日為止，利導並教化了中國的民心，而且很早就傳至日本，對日本國民道德之宣揚，做了極大的貢獻。所以儒教實為日本和中國的精神結合的關鍵，尤以今日，大家都主張中日提携和宣揚東洋文化，儒教之究明，更是急不待緩的緊要事。

那麼儒教是怎樣的教呢？我們可以說，儒教是以孔子為開祖，以六經為聖典，欲因以說明仁義之道。既然它的開祖是孔子，儒教的說明，當然要從孔子起筆才是，不過因為據說孔子好古彌篤，述而不作，所以在進入本論之前，要就孔子以前的中國思想，稍加說明。

一切古代的事情，因為文獻無存，不能詳悉，不過若從種種方面綜合考察，中國古代民族，似乎相信人是天所生，順從天的意思即是人的道德。不過人民大多是愚昧的，他們不能察知天的意思何在，結果多陷於不德。因此天降聰明之人，以為天子，使之治民，所謂治民，乃是導民相與祭天

，並付度天之意，傳之於民，此二者，被認爲即是天子之職責。所謂率民祭天，乃是遵從某種形式，以行祭祀，這倒不是什麼難事，可是要付度天之意，却就不易。那麼古代的天子，究竟用怎樣的辦法，探知天之意呢？他們似乎相信燹甲（龜甲）以下，可以窺知天意。這一點，可以藉三十餘年前河南省湯陰縣所發掘的龜甲片上所彫刻的文字實證之。湯陰縣附近，曾被喚做殷墟，有一時期，曾爲殷都，這龜甲片，是供爲龜卜之用，其刻文中，時常提到殷代帝王的名字，所以顯然是殷代之物。這些龜甲文，起初完全不能明了其意義，後經孫詒讓，羅振玉，王國維等研究，才知道是殷代卜占的遺物，且爲知悉殷代文化的最有力的資料，振羅振玉氏研究，這些龜甲文，所刻係卜問之辭，從這裏面可以看出，殷代的人，不論遷都，出師，定祭祀之日，或是狩獵出行，一切事件，都問之於龜卜，而其中以關於祭祀和關於狩獵者爲尤多，關於狩獵之卜多，這可以說明當時社會未脫出狩獵時代，關於祭祀之卜多，這可以暗示當時政治尙有祭政一致的古代風習。既然在社會未脫狩獵時代，祭祀和政治尙未分立，當然殷代的文化，不能說是如何進步。像這種時代的人，固然或者可以相信天命得藉龜卜之類的迷信行爲而探知，可是等到文化進步，人智開明以後，單是這種宗教的儀禮，已不能令人滿足，轉而要求合理的說明，這乃是自然之勢。而周初，正達到這種時機。

若把尚書屬於周代的部分檢點一下，周書大誥篇有曰：

「已，予惟小子，不敢替上帝命，天休于寧王，興我小邦周，寧王惟卜用，克綏受茲命。」

這種口氣，尚未脫除相信龜卜的殷代故俗。又康誥中有曰：

「天畏棗忱，……往盡乃心，無康好逸豫，乃其乂民。」

這裏的「忱」字，義爲誠信，言無自欺，又所謂「往盡乃心」，是表示內省，所以這一條，可以解釋爲這種信念的表示，就是：

「人若內省，而無自欺，則自然隨順天命，得天之助。」

這種想法，乃是把「人的祖先是天，人生於天」的古代民族信仰加以論理的推究，想到「人既是天之子孫，則人自身之中即先天地宿有天的意思」的結果；這比以往用龜卜之類的儀禮推測天意，不得不說是極大的進步。像這樣，中國的民族，在周初已經進步到如此地步，如大雅烝民所云：

「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」

亦即基於此種信念。

那麼周初的人內省的結果，究竟悟得了什麼呢？周書康誥篇說

「元惡大憝，矧惟不孝不友。」

從這裏我們可以想像，他們似乎以爲孝與友二者，是人類道德的根本。人與人的關係，頗爲煩雜，其間存有種種道德，可毋待言，而其中最純真的感情，乃是親子的愛情，其次是兄弟的友情，在這裏面，既沒有分毫利害打算，也沒有任何修飾，所以正是出於天授的人類性情的發露。因此周初的人，就以孝與友，爲人類道德的根本。

周初的代表人物是周公。周公是文王之子，武王之弟，是一個偉大的政治家，他在武王歿後，輔佐成王，鞏固周室基礎，同時在思想方面，也似乎是劃時期的大人物。如前面引用的康誥篇，據說也就成於周公之手。周公大概認爲人係天所生，天當生人之時，授與種種性能，而其中最純真最熾烈的感情，乃是親子之愛情和兄弟之友愛，這乃是人類道德的根本，所以他就想制定一種政治組織，使這道德性得以完全發露。

據歷來傳說，周禮六篇，係記周公的制度，儀禮十七篇，係記其典禮，不過據最近研究結果，這些文獻之完成，乃在後世，並非成於周公時代。要之周公的制度，乃是實際施行的制度，並非記錄在文獻上的制度，現在其制度既已不行，當然要窺知其詳細，乃是不可能的事。不過從周初的狀態推測起來，周公改革殷之舊制的主要之點，可以歸爲（一）制定嫡子承繼法，（二）創設分家制度。第一點，我們看殷代天子的世系，從湯王至帝辛，凡三十帝，其中十四帝係弟繼兄位，其餘十

六帝，雖爲父子相承，可是多出末弟之子承繼，而非由嫡兄之子承繼，這可以證明，殷時代的承繼法，是以兄弟承繼爲主體，若無弟可以相繼，才讓於子。按照這種承繼法，武王崩後，理當由其弟周公，繼承王位，可是周公雖會踐祚，却輔佐幼主成王，等到成王成人之後，把政事交還給成王。這是周公躬先垂範，後來嫡子承繼，就成爲確定的制度。這是周公施政的第一主眼。第二，隨着嫡子承繼法發生的新制度，乃是分家制度。不消說，嫡子承繼法，是把嫡庶分清，而規定嫡子爲承繼人，所以弟無承繼權。若像股代一樣，以兄弟承繼爲本位，則無論何弟，在理論上均得一度承繼家門，可是嫡子承繼法確定之後，弟及弟之子孫却永久失去了承繼權。在弟的立場上，就發生了分家的必要。而這分家若行於王室，則成爲封建制度。所以周代的封建制度，可以視爲分家制度的特殊情形。周公封其弟康叔於衛，使備股民，封成王之弟唐叔虞於晉，使治河汾之地，封己子伯禽於魯，使防淮夷徐戎，這些雖都是因分家的必要而來，同時却在政治方面利用它做王室的藩屏，以鞏固周室的基礎，這乃是周公施政的第二主眼。綜上觀之，嫡子承繼法和分家制度或封建制度，乃是周公施政的三大主眼，而這三大主眼之所以得以確立，乃是因爲周公想要建立得以實現孝友二德的制度。也就是說，周公改兄弟承繼法爲嫡子承繼法，是爲了保全父子的天倫，制定分家制度，是爲了保全兄弟的友情。所以我們可以說，周公之制度，是把周公的道德觀具體化者。同時，因爲嫡子承

繼法確定，嫡庶之別和喪服之制也就被明細規定，因為分家制度即封建制度確定，王侯大夫士庶人的階級也就被嚴密規定，而因為各階級的典禮格式被規定，結果就成爲所謂經禮三百曲禮三千的煩雜的禮制，使周代禮制的完備，創前代之所未聞。孔子歎美說是『周監於二代，郁郁乎文哉』的禮，亦即指此而言。而儒教的開山祖孔子，就在這周之禮制開始頹廢的春秋末世出世，並且想要重復恢復之於盛周之往昔。

二 儒教之創唱——孔子

儒教是孔子所創唱的教。孔子名丘，字仲尼，以周靈王二十年（西紀前五五二）生於魯之昌平卿之陬邑（即今山東省曲阜縣東南鄆城），敬王四十一年（西紀前四七九）歿，享年七十四。其事跡記於史記孔子世家，其言語集於論語之中。史記孔子世家，係前漢史家司馬遷所作，在孔子傳記中，是最古而最可信用者，不過還有不少地方成疑問，而爲後世學者所議論不決。所以我想借論語爲政篇所記的孔子本身的話，推測他的一生。

『吾十有五，而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。』

這句話，是孔子到晚年回顧自己的一生而說的話，這在知道孔子的經歷，乃是最可靠的資料。這句話表示，孔子的修養，每十年有進步，而其中劃時期的事項，可歸於十五志於學，三十而立，五十而知天命的三項。也就是說，從十五歲到三十歲，乃是孔子的學問修養時代，而三十以後，則

爲活動於實際社會的時代。孔子三十而立，究竟立於怎樣的地位呢？史記孔子世家說：

『孔子貧且賤，及長，嘗爲委吏，料量平，嘗爲司職吏，而畜蕃息。』

這裏所謂委吏，是主管的穀倉庫的官員，所謂司職，是主管家畜的官員。所以東洋的大聖人孔子，起初亦會做過委吏和司職吏之類的無聊的事情。不過他對於他的職務，是極端忠實，因此迷穀的出入，得以平均，牧羊得以蕃息，忠實於職務的孔子，後來進而爲中都之宰，爲魯之司空，爲大司寇，走上政治舞台，不過不久就脫離魯國政治，而至諸國遊說。起初出外遊說的時候，據說是年五十六，所以是「五十而知天命」不久之後。而所謂天命，是指天賦於人的道德性而言，所以孔子是到五十而領悟到人有先天被賦與的德性，而發揮並完成這德性乃是人類的最後目的。這樣，孔子希望得以達成這目的的政治，能由魯國來實施，可是當時魯有陪臣三桓子專權，孔子的理想，絕無實行的可能性。所以孔子就翻然去魯，先赴衛，繼往陳，曹，宋，鄭，蔡，葉，楚諸國遊說，後來他知道像這樣也不能實行他的理想，於是回到他的鄉里，埋首於門人之教育。門人受孔子教誨的，爲數甚夥，單是知名的，已有七十餘人之多。這些門弟子的略歷，見史記仲尼弟子列傳。而這些門弟子和孔子的問答，則被記載於論語之中。

孔子是魯國人，魯國位於今山東省西南部，當周初是周公之子伯禽所封之國，所以魯國建國之祖的根元，乃是周公。孔子既然生於魯國，其敬慕魯國建國之祖之父周公，乃是當然之事。前面說過，周公是周初的偉大的政治家，燦然的禮制和八百年秦年，均成於此人之企圖經營。可是當孔子的時代，禮制已經崩毀，諸侯只想使自國富強，而蠶食他國。孔子看到這種淺陋的現實，頗想設法重復復興周代禮制，以歸於往昔，他常以周公為理想，夢寐不忘。這種心境，可以在論語的下列一章中明白看出：

『子曰，甚矣吾衰也，久矣，吾不復夢見周公。』（述而）

所以我們可以說，孔子教學的目的，是在復興周禮，實現周公的理想。

那麼所謂禮，究竟是怎樣的東西呢？若將禮字分析一下，則可分為「示」「豐」二字，示是指神而言，豐爲豆（供神之器）上載物之形，所以禮字的起初的意思，也許是指祭神的儀式而言，到後來，則一轉而爲人類交際的禮儀格式之義。像這樣的禮儀格式，乃是人類經營社會生活所自然發生的善風美俗，而經過爲政者的修正，則又在其中加入法律的要素。倘若再進一步，則禮與法分化開來，大家認爲禮是和法對立的東西，可是孔子的所謂禮，則是和法尚未分化以前的東西。

據史記孔子世家說：

『孔子爲兒嬉戲，常陳俎豆，設禮容。』

這個是否事實，姑置勿論，總之孔子對禮抱有極深的關心，則爲不難推察之事。又據論語說，孔子曾經爲要研究夏禮，前往夏之後裔杞國從事調查，同時爲要究明殷禮，前往殷之子孫之國宋從事調查，可是結果都因爲文獻不足，未能達到他的目的。可是因爲周禮乃是損益夏殷二代之禮而成，又是『郁郁乎文哉』，所以孔子說是：『吾從周。』而這『郁郁乎文哉』的周禮，卽由周公制定，所以倘若從「志於其復興」的點上說來，孔子完全是周公的祖述者。

不過不消說，禮乃是形式的傳承，因時勢的推移，而需要變更。便是周禮，到孔子的時代，也已經時代落後，不爲一般人所重，卽有若干遺留，亦已失去制定當時的精神，而徒存其形骸，所以孔子一方面竭力想保存禮之形式，同時也想賦與禮以新的精神。這是孔子教學的特徵所在。

那麼孔子所賦與的新精神是什麼呢？這就是仁。「仁」字是由「人」字和「二」字合成，義爲人與人相親，以營和平的社會生活。本來禮乃是爲使人類的社會生活順利進行而發生的習俗，所以自古就有人說：『禮以和爲貴。』而孔子則以「仁」字代替了「和」字。這樣，禮的精神，就由相互的調和，轉變而爲相互的親愛。調和和親愛，表面上雖然沒有多大分別，其實其中却包含極大的進步。若僅爲調和，那麼無論出於真心，還是出於打算的妥協，俱無不可，至於仁，則不容絲毫打

算，而應當是人類的道德性中所透出。這是「和」和「仁」的極大的差異點。

孔子說「五十而知天命」，所謂天命，是天對人的命令，這從人的一方面說，是人由天所享受的德。德者得也，意思是「所享受的東西」。所以孔子說「五十而知天命」，換句話說，也就是領悟人之德是什麼。同時通覽整部論語，孔子似乎以人之德在於知與仁二者。知是判斷是非善惡的知的作用，仁是愛他人的情的作用。人類的精神活動，是由這知仁兩面合成，這兩面並不是獨立的存在，而互相保有密切的關係。所以論語說：

「好仁不好學，其蔽也愚。」（陽貨）

主張若完成仁，須用學問去鍛鍊知。論語又說：

「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。」（衛靈公）

主張知也須靠仁去完成。這樣，仁知之爲德，是保有密切的關係，所以仁的背後，一定有知，知的半面，一定有仁，兩者畢竟不外是一個精神活動的兩面。所以孔子總括之曰仁。也就是說，天賦與人的德性是仁，而發揮並完成這德性的，則爲人類的道德。禮的精神目的，畢竟也不外是要發揚這仁德。所以孔子說：

「克己復禮爲仁。」（顏淵）

又說：

「人而不仁，如禮何。」

由此觀之，孔子雖然表面上是志於周公所制定的禮制之復興，可是在精神上，也許是欲使人得
以發揮天賦的仁德，相親相愛地過和平的社會生活。孔子所謂仁道，亦即指此而言。

那麼要怎樣才可以實現仁道呢？關於這一點，大概可以有兩種方法。前面說過，仁的本質是親
愛之情，而其最熾烈最純真者，乃是父子的愛情，兄弟的友情。從這一點上說來，仁的實行，先應
當從父子兄弟之間開始。孔子之弟子有若曾說：

「君子務本，本立而道生，孝悌也者，其爲仁之本歟。」（學而）

也就是這種意思。而父子兄弟間的親愛之情，倘若推廣到整個社會，那麼仁道就可算完成。也就是
說，國家社會的指導精神，也不出孝悌之外。所以孔子引用尚書逸文「孝乎，惟孝友於兄弟……」
，讚賞說是倘若孝友之道完全實行，其效果就等於爲國家行良好的政治。（爲政）所以在家庭內對
於父母盡孝，對兄弟和睦，再把這種心意推廣之於國家社會，這是仁道實行方法之一。不過，仁並
不是由外部而來，而是我們人類天賦的德性，所以不必求諸外部，却應當求之於我們自身之中。孔
子說：

「爲仁由己，而由人乎哉。」（顏淵）

也就是這種意思。有一次，孔子和門弟子等談話，特爲問曾子說：

「參乎，吾道一以貫之。」

曾子曰：「唯。」

子出，門人問曰：「何謂也？」

曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」（里仁）

這就是說，忠恕二字，乃是實行仁道的唯一方法。忠字從中從心，意思是說「內省不欺，依從良心所命」；恕字從如從心，意思是說「己所勿欲，毋施於人」。而要實行恕，先當實行忠。所以忠恕的根本，乃在忠之一字。所謂忠，是內省自己的心，鑑別何爲道德何爲不道德，這是行仁的第一方法。所以據孔子說，所謂仁道，是先內省自己，直覺道德；其次在家庭內對父母盡孝，對兄弟友睦，同時把這種心意推廣於整個國家社會，使整個社會，得以相親相愛，過和平的生活。

要之孔子立教，形式上是要復興周禮，精神上是要提倡仁道，而所謂仁道，是在於人類天賦的仁德之道，所以欲求其實現，先應當內省自己，要忠，其次應當由自己內省所直覺的父子之愛，兄弟之友情出發，使整個社會和親，這是實行的要諦。

上面所說，是孔子立教的精神，孔子以這種精神，教育許多門弟子，而爲儒教的開始者。據論語述而篇說，孔子是以文，行，忠，信四者，教育門弟子，所以我們要把這四者，加以說明，以窺見孔門教育的管豹。

第一文，是儒教的經典，後世的儒者，雖然把易，書，詩，禮，樂，春秋六者，喚做六經，尊崇備至，可是當孔子的時代，禮樂似乎只是通行的事實，而未成爲文獻，同時春秋一書，是孔子所著述，雖爲孟軻以後的儒家所推重，可是孔子本人，決無把自己的著作列爲經典之理。論語述而篇說：

「加我數年，五十而學易，可以無大過矣。」

後來學者，根據這句話，說是孔子晚年，愛讀易經，至於韋編三絕，可是論語此章的「易」字，在古書魯論中，是與「亦」字相同，所以此章的讀法，亦應作：

「加我數年，五十而學，亦可以無大過矣。」

這樣，並不能把這個作爲孔子尊重易經之證。所以孔子作爲經典而引用的書，只有書詩二者，禮，樂，春秋，易之成爲儒教的經典，乃是後來的事，至於孔子，只是把詩書二者，作爲教科書，教育門弟子。「詩」是集古代民謠和詩人佳作而成，「書」是集古代聖帝的詔勅訓戒之類而成。孔子就

據此二者，說明了中國古聖賢的精神。

第二行，是指孝悌之行而言。論語學而篇說：

「子曰，弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁，行有餘力，則以學文。」

在這裏，行與文是形成着對照，而所謂行，顯然是指上面的孝悌而言。四教之行，大概也是指孝悌而言。

第三忠和第四信，會由曾子加以明白規定。論語學而篇說：

「曾子曰，吾日三省吾身，爲人謀而不忠乎，與朋友交而不信乎，傳不習乎。」

亦卽忠是無欺己心之意，而「信」則從人言，意思是不違反和他人所做的約言。前者是內省主觀，直覺怎樣才是道德，而後者則教人以應當如何對人。兩者的對象雖然不同，可是其教人以無僞無欺，則是同樣。約言之，至誠的精神向內活動時是忠，向外活動時是信。所以論語裏面，常常把忠信二字連用。

總而言之，書與詩，乃是孔門教科書。而前者是集堯舜以來的典謨誓誥而成，爲其中心者是周公之語，其中最重孝友二德，所以孔子之以孝悌爲仁之根本，也許就由來於此。其次詩三百零五篇，盡是上代詩人的無僞之歌，所以孔子批評詩說：

『詩三百，一言以蔽之，思無邪。』

所以孔子似乎是借詩去養成人們的忠信的情操。所以孔門的教育，是要以詩書爲教科書，養成忠信之德，使其努力於孝悌之行，以達成仁道。

三 儒教之紹述 其一——曾子與子思

孔子之教——仁道，在思想方面，是要內省自己，直覺道德，在實踐方面是要努力於孝悌之行，推廣之於整個社會。而從前者而發展的，是性說，從後者而發展的，是孝道主義的道德說。我們現在要先看一看後者的發達，然後把前者說明。

儒教的實踐，始於孝悌，這在前面已經說過，而其中格外被重視的，乃是孝。所以論語裏面，雖然常常把孝悌並稱，而力言孝的部分，是格外的多。而最忠實地繼承這傾向的，是曾子。

曾子名參，字子輿，比孔子年青四十六歲，他精通孝道，據說孔子曾叫他作孝經。據這傳說說，孝經是曾參之所記錄，不過關於這一點，學者間頗有異論，極端的人，甚至說它是漢代的僞作。不過事實上秦代的述作『呂氏春秋』裏面，就有引用孝經的地方。所以孝經即使不是曾子本人的著作，其為先秦之書，則無可置疑。也許是成於繼承曾子之學的人的手裏吧？漢書藝文志裏，載有曾子十八篇，以為曾參之書，其完本今雖不信，可是其中的十篇，却收錄於大戴禮之中。且其內容，

有與孝經相通之處，所以我們可以藉孝經和大戴禮中的曾子十篇，以概觀曾子學派的主張。

孝經說：

「夫孝，德之本也，教之所由生也。」（開宗明義章）

曾子說：

「民之本教曰孝。」（曾子本孝）

這樣，以孝爲人類道德之起源，這一點，是和論語以孝悌爲仁之根本的主張，互相一致的。而孝經和曾子，又更進一步，說是：

「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也，天地之經，而民是則之。」（孝經）

「夫孝，天下之大經，夫孝，置之而塞乎天地，溥之而橫乎四海，施諸後世而無朝夕。」（曾子大孝）

這樣，把孝說明爲一貫於天地人三才的原理。這種說明，是論語之所尚未出現，正是曾子學派的特徵所在。孝經又把孝分爲三個階段，說是：

「夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。」（開宗明義章）

先說明事親，說：

「子曰：孝子之事親也，居則致其敬，養則致其樂，病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴，五者備矣，然後能事親。」（紀孝行章）

其次說明事君之道是孝道之發展，說：

「子曰：君子之事親孝，故忠可移於君，事兄悌，故順可移於長，居家理，故治可移於官，是以行成於內，而名立於後世矣。」（廣揚名章）

又說明所謂立身，是行道而揚名後世，以顯父母，並且認為其典型是周公，說是：

「曾子曰：敢問聖人之德無以加於孝乎？子曰：天地之性，人為貴，人之行，莫大於孝，孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也，昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂，以配上帝，是以四海之內，各以其職來祭，夫聖人之德，又何以加於孝乎？」（聖治章）

本來孝經分天子，諸侯，卿大夫，士，庶人等章，說明孝之表現實行，因階級而不同，便是說明孝之三階段時，也是就各種立場加以說明（如就士大夫之立場說明事君，至於事親，則就所有階級綜合說明），最後說明孝道之極致時，雖以天子之孝為例，不過這不過是舉例而已，顯然自天子以至庶人，都按照身分，而有孝之始中終。而這聖治章的一段，頗類似於子思的中庸，這旁敲暗示着曾子和子思的師承關係。

子思的繼承曾子之學者之一。子思是孔子之孫伯魚之子，伯魚先孔子而死，所以子思據說是由孔子所養大，而受教於曾子，究竟如何，不得而知。史記說，子思作中庸，據說便是今禮記中的中庸篇。這中庸篇曾由宋之朱子由禮記中抽出，加以註釋，題爲中庸章句，作爲四書之一，不過我們若冷靜讀之，似乎大體是分爲兩個部分。亦即從朱子章句本的第二章到第十九章（除第十六章），是中庸原有的部分，而從第二十章到第二十三章，則爲後人所添補，用以說明原有的部分。而這原有的部分，即非子思手筆，大概也是子思不遠的時代的文獻，而後來的部分，則爲直到秦的時代才由師承子思學派的無名學者所添補敷衍。關於這一點，我們到後面會加以詳論，這裏僅提議中庸篇是分爲新舊兩個部分，而單就其舊的部分，加以說明。

中庸先引仲尼的『君子中庸，小人反中庸』的話，加以說明，說是：

『君子之中庸也，君子而時中，小人之反中庸也，小人而無忌憚也。』

一方面讚歎中庸之道之至矣，一方面嘆息行之者之少，接着說舜執兩端之中以施於民，又說中即無過不及的兩端之中央之意。其次說明庸，庸常之道，雖匹夫匹婦之愚，可以與知，雖匹夫匹婦之不肖，可以能行，君子只是常常避免索隱行怪，庸言之謹，庸德之行。最後說君子之道，譬如行遠必自邇，譬如登高必自卑，應當先由孝養父母着手。又稱讚舜之大孝，武王周公之達孝，最後說：

「夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也，春秋，修其祖廟，陳其宗器，設其裳衣，薦其時食，宗廟之禮，所以序昭穆也，序爵，所以辨貴賤也，序事，所以辨賢也，施酬下爲上，所以逮賤也，燕毛，所以序齒也，踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。」

依此看來，子思之中庸，是繼承着曾子的孝道主義，只是用中庸的術語加以說明，所謂中庸，只是孝經的敷衍解釋而已。清末的學者廖平，說中庸是孝經的義疏，實爲的言。

若把孝經和中庸綜合地考察，我們可以知道，由曾子傳於子思的學問，是將主眼置於孔子的仁道的實踐的方面，以孝爲人類道德之代表，認爲應當先從這一點實踐才是。雖說如此，曾子和子思，並非忽視孝道以外的人倫，却認爲所有的人倫道德，應以孝道爲中心，且應從孝道實踐起。而曾子與其把孝說明爲親子關係的道德，毋寧把孝說明爲整個道德，曾子之孝，大有相當於孔子之仁之感，至於子思，則又提倡「中庸」這形式的標準。要之孔子之仁，是曾子之孝，子思之中庸，孔子根據人類天稟之德以說仁，曾子根據其實行之第一步以說孝，而子思則由形式立論，把它說明爲兩端之中無過不及，所以從孔子至於曾子子思，其名目雖有改變，至於道德本身的實質，則無變化。

四 儒教之紹述 其二——孟子與荀子

孟子名軻，生於今山東省鄒縣之地，學於子思之門人，私淑孔子，學成後遊說梁之惠王。梁原稱魏，據山西南部險要之地，當時因爲不堪秦之壓迫，遷於大梁，改國號爲梁。大梁即今河南省開封，現在開封中央，還有孟子遊梁祠，令人想起當時的遊說。時梁王爲惠王，正有心把國家重建，所以孟子來得正好，當詢以利國之術，而孟子却勸惠王放棄功利的念頭，而務於仁義。孟子開卷第一所載的對話，即是此時的問答。可是後來不久，惠王卽薨去，襄王繼立。孟子因爲對新王不甚慷慨，所以卽去梁而適齊，遊說齊宣王。當時宣王新立，有心羅致天下學者，以揚國威，所以對於孟子，也頗表歡迎。當時齊之都城，在今山東臨淄縣城東北之地，其南門隔淄水而與稷山相對，所以稱爲稷門，四方被羅致來的賓客，都在這稷門下賜有漂亮的邸宅，受着優待。歷史家把他們呼爲稷下學士。而孟子也是稷下學士的選良，居此相當長久，所以孟子七篇中，頗多在此地的議論，如被舉爲有名的性善辨的例的牛山，便是稷山的一角。而因孟子之遊說，儒教就傳到了齊國。可是後來

到宣王伐燕的時候，孟子因爲意見不合，終於去齊赴宋遊歷，又想仕魯，却不得志，最後就回到故鄉，專務門人之教育。集錄其言論者有孟子七篇。

孟子因爲是學於子思之門人而私淑孔子的人，所以其思想大體上是祖述孔子，不過同時也有其獨創的部分。據論語告訴我們，孔子提倡仁道，並竭力主張忠恕二字，以爲直覺仁的方法，至於忠恕爲何使人直覺仁，則說明不甚充分。孟子爲了填補這缺陷，就提倡性善說。所以性善說實出孟子之所獨創。不過倘若仔細調查一下，即使這一點，也並非完全出於獨創，而是胚胎於孔子的天命說。孔子之所謂天命或命，義爲「天所賦與的東西」，在主觀方面，是指我們人類心中先天地保有的道德心（卽心之德）而言，而在客觀方面，同時有着「人類所遭遇的境遇運命」的意思。孔子說是「不知命無以爲君子」的命，卽前一種意思，在事與願違的時候歎道「命歟」的命，則屬於後一種意義。因爲孔子把「命」字用作這兩種意思，所以常有引起混雜之虞。所以孟子爲避免這混雜起見，把孔子之「命」，分爲二字。便是用「性」字去表示其主觀的方面，卽人類固有的道德心，用「命」字去專門表示其客觀的方面，卽運命。

孟子像這樣把性與命分開，而提倡了性善說。不過「性」之一字，從它的構造上說來，便是表示人類天生的心之特質的文字，固然其中包含着道德的欲求，是不錯的，不過同時也存在着反道德

的分子，這一點也不得不承認。孟子的論敵告子，說性有善有不善，即是此意。可是孟子却排斥告子，主張人性爲善。那麼究竟孟子是根據什麼理由，作這樣的主張的呢？要理解這一點，不得不先知道孟子是怎樣解釋人類的精神作用（卽心之作用）。

孟子以爲人類的精神作用，是心之官和耳目之官的共同作用。所謂耳目之官，便是感覺器官，並不祇是耳與目，口鼻四體不消說也包括在內。孟子說明心之官和耳目之官的特徵說：

「耳目之官，不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣，心之官則思，思則得之。」（告子上）

據此看來，顯然孟子認爲人類先天地具有心之官和耳目之官，因其共同作用而有精神活動。耳目之官，接觸外物，則發生感覺，而欲望又隨這感覺而發生。倘若依照這欲望而行動，不顧心的判斷，則生罪惡。所以罪惡是因外物刺戟耳目之官使生欲望而起，罪惡的原因是在外物。反之心官只在內部思考，所以只要人能內省不欺，則罪惡無從發生。所以人心本身，沒有發生罪惡的地方，人性應謂爲善。惡是因爲被外物引誘而發生，而心之本性，具有判斷善惡的良知和去惡遷善的良能的兩種力量。因爲人心先天地具有這良知和良能，所以人心又稱良心。因爲人是天生有着良心，所以人性應當說是善。——這就是孟子的性善說。

那麼孟子的所謂善，是什麼意思呢？孟子說：

「惻隱之心，人皆有之，羞惡之心，人皆有之，恭敬之心，人皆有之，是非之心，人皆有之，惻隱之心，仁也，羞惡之心，義也，恭敬之心，禮也，是非之心，智也，仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思可矣。」（告子上）

照此看來，孟子所謂善，是仁義禮智四德，而我們人類心性中，具有可得而擴充爲此四德的潛性，所以性可謂爲善。

照孟子看來，性是善的，所以人類本身之中，無可發生罪惡，罪惡是因外界刺戟耳目之官使生欲望而起，所以其原因是外界，孟子稱吾人之心爲外物的欲望所引誘一事，爲「放良心」。他說：「牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，……是以若彼濯濯也，人見其濯濯也，以爲未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉，其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，且且而伐之，……有梏亡之矣。」（告子上）

這裏所謂「放良心」，是指人類固有的良心因爲外欲所引誘而失去作用而言。照他說，人有良心，但爲外物所引誘，常易喪失其良心，所以在積極方面，應當勿使良心失去，在消極方面，應當收回已經失去的良心。孟子稱前一種工夫爲「存心」，後一種工夫爲「求放心」。所謂求放心，意

愚是

「仁，人心也，義，人路也，舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鷄犬放，則知求之，有放心而不知求，學問之道無他，求其放心而已矣。」（告子上）

因爲所謂「放心」，是指心爲外物之欲所引誘而不能作正當之判斷而言，所以所謂「求放心」，是要使心不爲外物之欲所引誘。換句話說，卽是寡欲。所以孟子又說：

「養心莫善於寡欲。」（盡心下）

所謂寡欲，乃是求放心的工夫的準備。

其次，關於「存心」，孟子說：

「君子所以異於人者，以其存心也，君子以仁存心，以禮存心，仁者愛人，有禮者敬人，愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之，有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也，我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉。」（離婁下）

所以所謂「存心」，畢竟不外「自反」。所謂自反，換句話說，卽「反身而誠」。所以孟子又

說

「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」（盡心上）

這裏所謂「誠」，和論語中之「忠」同義，是指內省不欺而言。孔子主張忠恕，以爲行仁道的主觀方法，而孟子則認爲行仁義之道的工夫，積極地在「誠」，消極地在「寡欲」。他不把「誠」字單單解釋爲人類行爲的原則，且認爲天之道也不外在誠。他說：

「誠者，天之道也，思誠者，人之道也。」（離婁上）

卽是此意。至於中庸的新的部分，則這種說明，更見徹底。

要之孟子的性善說，是繼承孔子的天命說，進一步加以詳論，用論理方法使孔子的忠恕說完成它的基礎。不過這性善說，同時有着使荀子那樣的反對說得以成立的可能性。在這裏，我們要把荀子的立場簡單地介紹一下，把兩者作一比較。

荀子是孟子約四五十年後出現的學者。荀子名况，生於趙，據說五十始至齊之稷下。齊國因爲宣王時代優遇學者，結果一時頗有成爲中國文化中心之觀，可是後來宣王薨去，潛王繼立，恃前代遺烈，頻與四鄰構事，四方諸侯，就同盟以禦之，而學者也分散於四方，到襄王時代，僅留的幾個學者也都死去，於是曾經盛極一時的稷下，就一蹶而不振。正當此時，荀子來齊，所以頗被看重，晚年因被讒言而去齊，投奔楚之春申君，爲蘭陵令。蘭陵在今山東嶧縣東方六十華里，原爲魯「次

室」之邑，後爲楚所取，改名蘭陵。後來到晉大興年間，在今江蘇武進縣附近置蘭陵縣，所以這兩地常有混同之虞，不過春申君之居城，則在嶧縣東方，卽徐州東北。因爲荀子去齊之稷下而至蘭陵，所以文化中心，亦似乎隨同移轉於此，李斯韓非之徒既曾來遊，漢之孟喜，王臧，繆生，蕭望之，疏廣等有名的學者政治家，也由此輩出。

荀子的學問究竟屬於如何系統，不能明悉，惟其書中有「非十二子」篇，非難它黨，魏牟，陳仲，史鮪，墨翟，宋鉞，慎到，田駢，惠施，鄧析，子思，孟軻十二人，接着說：

「今夫仁人也，將何務者，上則法舜禹之制，下則法仲尼子弓之發，以務息十二子之說，如是則天下之害除，仁人之事畢，聖王之跡著矣。」

所以荀子似乎不悅子思孟子之儒，而繼承了仲尼子弓之學，仲尼之爲孔子之字，是明明白白的事，至於子弓爲何許人，則歷來有種種異說。據唐初的學者顏師古和韓退之說，子弓疑爲肝臂子弓。肝臂子弓據漢書儒林傳說，是傳授易學的學者，至於史記弟子列傳，則作肝臂子弘，似乎和子弓並非同一人，而並肝臂子弓除了傳授易學之外，別無功績，所以也許難爲荀子所崇拜。所以楊倞作荀子註，說子弓也許是指孔子弟子仲弓而言。我們知道，孔子的弟子子路，亦稱季路，依此類推，則仲弓之稱子弓，亦屬可能之事，所以這種解釋，遠勝前說，不過仲弓的言論，論語中所載僅數條

之多，所以把他擬爲荀子所崇拜的子弓，尙有不能令人愜意之盛。所以清朝的學者邵露辰，別立一說，說是孔子門人中，於禮最爲通曉的是子游，而荀子亦屬禮至上論者，所以荀子之學，也許淵源於子游，而荀子所崇拜的子弓，也許是子游門下的檀弓。這個說法，還沒有確實的證據，不過由荀子的學問看來，說它淵源於子游，雖可首肯，至以子弓爲檀弓，則太武斷。若許我們夾以想像，則我以為荀子之所謂子弓，乃子游之誤。子游之游字，在漢石經論語中作旡，這旡字壞爲弓字，並不能說是奇特的事。總而言之，荀子的學問，淵源於子游，與曾子孟子屬於別派，乃爲無可置疑之事。曾子孟子派，因爲孔子教人以忠恕，以爲仁道的實行法，就抓住這一點，展開了性善說，而源流於子游的荀子，則推衍孔子力言復禮的方面，提倡禮至上主義，主張性惡說。

荀子學說的中心，在於禮。他說明禮的起源說：

「禮起於何也，曰，人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭，爭則亂，亂則窮，先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。」（禮論篇）

據此則禮乃先王爲制人之欲，使供給之分配適當起見而制定的規則。不過所謂制欲，不僅是把它抑壓之意，同時也指養欲而言。凡人俱求快樂，不過倘若單求快樂，則反而自招滅亡，所以要藉

禮而適當地滿欲養欲。所以禮之目的，在個人方面，是要養欲，在社會方面，是要明貴賤長幼貧富之別，以維秩序，所以禮可說是養欲明別以防亂的規則。先王惡世之亂，而愛平治，故定禮。所以禮並非如孟子等人所說，本於人類的本性，而是先王人為地制定的規則。因為這是違反人類本性的人為規則，所以人應當不斷地學，不斷地努力，以積修養。——這乃是荀子的主張。

因為照荀子說來，禮是先王為避亂歸治而制定的法則，所以並非自然法，而是人為法。荀子尊重這人為法，自不得不提倡性惡說。荀子說：

「今人之性，生而有好利焉，順是故爭奪生而辭讓亡焉，生而有疾惡焉，順是故殘賊生而忠信亡焉，生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是故淫亂生而禮義文理亡焉，然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴，……用此觀之，然則人之性惡明矣，……聖王以人之性惡，……是以為之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之……」（性惡篇）

這是荀子性惡說的大略。

孔子以戒日常行為是務，不好幽遠的哲學言論。所以對於人性，亦似未深究，可是其門人中，已有討論人性問題者，如宓子賤，漆雕開，世碩等的性說便是。其中世碩據說曾著養性書一篇，說

是：

「人之性有善有惡，舉人之善性，養而致之，則善長，舉惡性養而致之，則惡長。」

後來告子也主張人性原無善惡之分，並且把它譬做湍水而論之曰：

「水決諸東方則東流，決諸西方則西流，人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」

而孟子則反對此說，主張性善。孟子主張說是，人類的精神作用，是因心之官和耳目之官而行，惡是因耳目之官被外物引誘發生了欲望而起，所以並非起因於人類的本性，人類的本性——心之判斷，常是純善，所以人性是善。而荀子又反對之，說欲正是人類的本性，人類在心中加以反省的判斷，乃是人爲的東西，亦即虛僞的東西。從這裏我們可以看出，在孟子和荀子，「性」字的內包有所不同。荀子之性即欲，孟子之性是心之思慮判斷，雖爲同一性字，而其所指完全不同。這是孟荀性說不能一致的第一點。其次孟子說：

「可欲之爲善。」（盡心下）

像這樣，主觀地考察善惡，而荀子則定義說是：「善是正理平治，惡是偏險悖亂」，而加以客觀的說明。這是孟荀性說不能一致的第二點。因爲他們站在完全不同的性之內包和善惡之意義上立論，所以他們的議論，也就成爲無謂之爭論。不過二子之間，也有共通之點，亦即離開天命或天道

而企圖靠人性之分析去說明道德之根源，這是二子相同之處。孟子把孔子的天命，分析爲「命」和「性」的兩個概念，而提倡性善說，以便在人性中發見道德的成分，而荀子則把人道和天道分開，重視人爲地制定的禮法，結果遂墮於性惡說。而孟子的性善說，可說是使孔子的忠恕說奠定基礎的有力的學說，不過照荀子的反對論看來，欲之發生，這事的本身似乎也不能說是出於人性以外。所以若要把性善說和性惡說止揚 (Anheben)，超而出之，首須拋棄心理的立場，立於形而上學的立場，進一步採取中庸首章所謂「天命之謂性，率性之爲道」的天命卽性，性卽道的態度。所以在下一章，我們要說一說中庸的哲學思想。

五 秦代之儒教——易傳與中庸

傳說在西曆紀元前二四六年，李斯辭荀子之門，西遊於秦，而爲呂不韋之舍人。呂不韋原爲無名商人，後事於秦之莊襄王和始皇帝二代，而爲宰相，實爲一代傑物，據說他曾廣招天下學者，養於幕下，所以李斯之西遊，或者是應其招聘。木來羅致天下學者以誇門下之盛的風習，是始於齊之宣王，當時四方學者，集於齊之都城臨淄，頗有成爲文化中心之觀，後來齊國衰弱，學士分散，等到最後留下的荀子投奔楚之春申君，文化中心遂遷於蘭陵。可是後來不久，春申君被殺，荀子退隱，於是秦相呂不韋之門，就趨於盛，而文化中心，也因之而移轉到秦，卽今陝西。據歷史所記載，集於呂不韋門下的食客，多至三千人，而呂不韋使這些食客，各錄其所聞，輯爲八覽、六論、十二紀。今日所存的呂氏春秋，卽合此三者而成。所以我們讀這呂氏春秋，就可以知道當時秦的文化。

呂氏春秋的第一部十二紀，自孟春紀至季冬紀，分爲十二紀，每紀各輯文五篇，共計六十篇，各季首篇，記該季之月令，與禮記之月令大同小異，其餘四篇，則屬有關政治道德之論說。而最後

的序意篇，可視為整個十二紀的後序，其中有言：

『維秦八年，歲在沼灘，秋甲子朔朔之日，良人請問十二紀，文信侯曰；……蓋聞古之清世，是法天地，凡十二紀者，所以紀治亂存亡也；……上揆之天，下驗之地，中審之人；……』

照此看來，則此等諸篇之編纂，是在秦始皇八年，其主意似在表示政治道德的基礎根柢，在於遵從天時。而孟春紀本生篇說：

『始生之者，天也，養成之者，人也；……（天子）立官者，以全生也。』

表示政治的目的，是在幫助天地生成的作用。到仲春紀又說：

『天下莫貴於生，夫耳目鼻口，生之役也；……耳目鼻口，不得擅行，必有所制；……聖人修節以止欲。』

同時季春紀中有言：

『欲論人者必先自論。』

到孟夏紀，又立勸學尊師之篇，以論忠孝之道，至仲夏季夏二紀，則紀音樂，秋之三紀，則紀兵，孟冬紀則紀葬，所以從大體的結構上說來，呂氏春秋是以儒家為經，諸子為緯，而自成一家，至其中心思想，則仍為儒家。

其次所謂八覽，是指有始覽，孝行覽，慎大覽，先識覽，審分覽，審應覽，離俗覽，持君覽八覽而言，各覽輯文八篇，共計六十四篇，其內容與十二紀大體調子相同。又在孝行覽中，力言孝行為治天下國家之本，下面又引用了曾子和孝經的語句，這可以暗示其主意屬於儒家，尤其是曾子派的儒家。同時在這各篇內，易與詩書，同被引用，這可以表示當時易之被認為儒家之經典。

最後六論大別為開春、慎行，貴直，不苟，似順，士容六論，各論輯文六篇，凡三十六篇，其中除特別提倡重農外，與其他部分無不同處。

所以我們可以因此書而想像下列三事：

- 一·據傳說告訴我們，秦排斥儒教，無而這是李斯的政策見容於始皇之後的事，至在秦初的思想界，儒家尚占優勢，特別是曾子派的儒教，行於當時。
- 二·當時的儒家，相信天文和人事有着密切的關係。
- 三·當時的儒家，頗重易，易的思想，似乎影響了儒教。

所以我們要先看一看易。現在的易經，分上下經二卷及十翼，上下經是伏羲畫卦，周公繫辭，十翼則為孔子的解釋，不過實際上易之上下經，原為卜筮之書，由占筮家間發生，與儒家完全無關

，到後來才附以十翼，用儒教去釋易。我們所以覺得易是儒教的，這是因為我們循十翼以觀易之故，所以若要站在儒教的立場論易，非由十翼出發不可。所謂十翼，是合彖傳上下，象傳上下，繫辭上下，文言，序卦，說卦，雜卦十篇而成，無論就其內容以觀，或是就其文章以觀，俱似非成於同一人之手，却是成於時代不同的數人之手。爲便利起見，我們可以把它大別爲三類，而加以考察。

第一類 彖傳和象傳

彖傳是彖辭的解釋，象傳是爻辭之解釋。象傳之首，有說明彖辭的一節，其性質略有不同，除此部分外，象傳和彖傳，均用韻文書成，思想亦前後一貫。

第二類 繫辭和文言及說卦

文言爲乾坤二卦之解釋，其中至少包含着三四種異說，有的部分，爲繫辭傳所引用，由此可知繫辭和文言，大體是同一派的易說。

第三類 序卦·雜卦

這兩篇純爲占筮家之解釋，和儒家思想關係較淺。

我們若把第三類除外，而就第一類和第二類加以考察，則第一類彖傳之首，有謂：

『大哉乾元，萬物資始，乃統天，……乾道變化，各正性命，信合大和。』

『至哉坤元，萬物資生，乃順承天，坤厚載物，德合无彊。』

由是觀之，象傳之作者，似乎認為乾坤二卦，是易的基礎，乾乃天德，坤乃地德，前者生萬物，後者順承前者，以完成之。又通覽象傳象傳的全體，其中是說，乾德剛健，坤德柔順，而剛柔得中，是人類道德之極致，同時也是所以正性命，保合大和。所以象傳的要點，只在「中」之一字，象傳說「中」者有三十三，象傳說「中」者有三十，共計有六十三之多。所以清朝的學者錢大昕說，易之象象傳之要義，盡於「中」之一字，而將「中」之一字視為人類道德的極致這一點，是與中庸前半的思想相通。

再看說卦傳，其中說：

『昔者聖人之作易也，將以順性命之理，是以立天之道，曰陰與陽，立地之道，曰柔與剛，立人之道，曰仁與義。』

這樣，主張天地人三才之道，以與象象傳之專藉剛柔之對立而說「中」者相對，這一點，正是第二類諸篇的特徵。不過，雖然並舉天地人三才之道，至其根本，則為陰陽，所以繫辭傳說：

『一陰一陽之謂道，繼之有善也，成之者性也，仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。』

這樣，認為人類道德仁義之道，畢竟也在於遵從陰陽消長化生萬物的天道，人類的德性，無論

是知是仁，都是承此陰陽之道而成性。而繫辭傳在另一方面，又說：

『生生之謂易。』

『天地之大德曰生。』

所以是認爲所謂易之道，畢竟是在因陰陽之消長而生成萬物，而助「生」之道，是仁，繼承所生之物而予以完成保存，是義。亦即人類之道仁義，是在順從天地生成之道，天道之外，別無人道，天之命即被保存於吾人之心性而爲仁而爲知，所以吾人可以藉

『庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠』

而進德修身，這是文言的主張。亦即照文言說，吾人修養的根本原則，盡於「存論」二字。所以一貫於說卦。繫辭·文言的主張，可說是在「誠」之一字。而其力言此「誠」之一字，是與中庸後半的思想一脈相通。

我在第三章會說中庸的前半和後半，作者和時代都不相同。詳言之，即朱子中庸章句的第二章至第十五章，和第十七章至第十九章，共十七章，是其古的部分，而自第二十章至第三十三章，共十四章，則爲新的部分，而第一章則似爲這新的部分的總論。而其古的部分之特別力言「中」字，

是和易之象象傳屬於同一步調，新的部分之力言「誠」字，則又與易之繫辭文言的思想相一致。所以易之象象傳和中庸之前半，也許是大略同一時代同一學派的思想，而繫辭·文言·說卦·則爲和中庸後半相去不遠的時代的方獻。而前面我們已經說過，中庸前半，疑爲和子思相近的時代的產物，至其後半，則未定其時代，所以現在要在這裏臆測一番。

日本東條一堂氏所著的繫辭問答裏說，繫辭傳雖言儒家之道德，而絕不引證詩書，這或者因爲它是詩書被嚴禁的秦始皇時代的述作之故。這雖不過是一種想象的說法，似若它是和中庸後半同時代的作品，則一堂的想像，雖不中不遠矣。關於中庸後半的製作年代，清末學者俞曲園在湖樓筆談「中庸乃秦書」條中有所論及，而德國萊布齊希大學教授愛爾開斯氏，也發表同樣見解。不過俞氏和愛爾開斯氏，都以整部中庸爲新的東西，而我則把它分爲舊的部分和新的部分，認爲其新的部分才是秦代之作，這一點是和二氏的意見稍有不同。

俞氏主張中庸爲秦書的理由之一，是因爲中庸第二十八章有謂：

『今天下，車同軌，書同文，行同倫。』

而據詐愼說文序說，當戰國七雄爭霸時代，各國田疇異畝，車涂異軌，言語異聲，文字異形，多有不便，而秦始皇統一天下後，才容納李斯的上奏，把它統一了，所以在始皇統一以前，不能說是『

今天下，車同軌，書同文」。固然，統一度量衡，使車同其軌，統一文字，使天下同文，這是秦始皇在政治上的功績，但是「行同倫」的批評（更應當說是讚辭），是否適合於秦始皇，則也許有人懷疑。我們因爲一直聽到漢人對秦始皇的批評，所以頗易把秦始皇想作古今第一等的暴君，可是實際上，秦始皇却似乎是相當英明的君主，對於道德問題也極爲注意。例如今江蘇浙江地區，在昔是吳越相爭之地，當時爲使人口增殖起見，男女關係，非常放縱，及始皇一統天下，就加以取締，使與中原同其軌範，這件事，在始皇巡狩會稽山時的頌德碑中，有所記載。而這無疑是「行同倫」的實證。所以這一節，是爲了讚美始皇的功績，同時也是令人把中庸後半斷爲秦代之作的第一個理由，其次，中庸第三十一章說：

『聲明洋溢乎中國，施及蠻貊，舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所隊，凡有血氣者，莫不尊親。』

這節文字，和始皇統一天下後巡狩天下所建立的頌德碑之一「浪邪臺碑」的『日月所照，舟輿所載，皆終其命，莫不得意』的文章，極爲近似，所以不難令人想像其爲大略同時代的作品。這是把中庸後半判斷爲秦代之作的第二個理由。其次中庸第二十八章說：

『子曰，愚而好自用，賤而好自專，生乎今之世反古之道，如此者，裁及其身者也。』

這一節，又和李斯對始皇的上奏中所謂

『今諸生不師今而學古，以作當世，惑亂黔首……如此弗禁，則主勢降乎上，黨於成乎下，……臣請……以古非今者族……』

相照應，這是以中庸後半爲秦代之作的第三個理由。上述三理由，是在俞曲園說中稍加鄙見，這樣，我們不難想像中庸後半爲秦代的作品。

所廢中庸後半，所言何事呢？作者從魯哀公和孔子的問答起筆，說是：

『天下之達道五，所以行之者三，曰，君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，……知仁勇三者，天下之達德也，所以行之者。』

所謂五達道，是脫胎於孟子的五倫，三達德，則在孔子認爲人道天粟之德的知仁二者之外，再加勇之一德。作者接着敘述其實踐的順序說：

『凡事豫則立，不豫則廢，言前定則不跲，事前定則不困，行前定則不疚，道前定則不窮，在下位，不獲乎上，民不可得而治矣，獲乎上有道，不信乎朋友，不獲乎上矣，信乎朋友有道，不順乎親，不信乎朋友矣，順乎親有道，反諸身不誠，不服乎親矣，誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣

，……故君子不可以不修身，思修身，不可以不事親，思事親，不可以不知人，思知人，不可以不知天，……誠者，天之道也，誠之者，人之道也，誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也，誠之者，擇善而固執之者也。」

這樣，說明誠爲其根本，接着又說明其效用，說是：

『唯天下至誠，爲能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。』

而這一節，是與中庸首章的下一節遙遙相應：

『天命之謂性，率性之謂道，修道之爲教，……喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和，中也者，天下之大本也，和也者，天下之達道也，致中和，天地位焉，萬物育焉。』

據此則中庸的後半認爲天命卽人性，而道卽因率性而生。喜怒哀樂未發之「中」，卽人類的本性，發而中節的「和」，卽人類之道。這裏所謂中和，乃被舉爲周禮大司徒的六德之二的「忠和」的假借，忠卽誠之義，人類順應天賦的德性卽知仁勇三者的自然的活動，而絲毫不加修飾，是謂之忠卽誠，像這樣五達道運行，卽和。所以所謂致中和，換句話說，卽「誠之」。惟有努力「誠之」，才能幫助天地的化育，這是因爲誠是天之道，天地間萬物，都因誠而生生化育。中庸說明這意思

說：

『天地之道，可一言而盡也，其爲物不貳，則其生物不測。』

這樣，中庸認爲天地之道在生物，因誠而順之，而易之繫辭則認爲天地之道在藉陰陽之消息而生成萬物，人之道在助成其生成作用，而文言又繼承此說，主張閑邪存誠，得順自然之大道，此三者之見解是相同。所以中庸後半的思想，是和易傳的第二類的思想互相一致，認爲生成萬物，乃自然界之作川（卽天之道），而人類之中，是藏有着這生成作用的潛在力，這便是人性，而發揮這潛在力以參贊天地之化育，乃人類之道德。所以所謂善惡，是因其適用是否中節而定，而中節之顯然者，卽君臣之義，父子之親，夫婦之別，長幼之序，朋友之信，蓋孟子的性善說，企圖從心理方面分析性，以確立道德之基礎，但卽遭荀子之反對，失去了絕對性。所以後來現的中庸後半的作者，就放棄心理的考察，而從哲學方面提倡天命卽性之說，以止揚孟荀之相反處。這樣，孔子的道德說，就獲得了磐石一般堅固的基礎。所以中庸在臨了時說：

『仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土。』

認爲孔子之道，畢竟也是在順天地之道。又說：

『唯天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。』

最後，易之道德說，尊重時，位，德三者。六十四卦表示時，各爻的位置表示位，爻的陰陽表示德。而占卜的人，是因「當其所得之卦之時，自己之德，是否副於所占得的爻之位」，而分吉凶，所以易是因德，位，時，三者的關係而定吉凶，而中庸也尊重此三者，說是：

『王天下有三重焉。』

這裏所謂三重，卽指德，時，位而言。人類的行爲，不消說是因其人之德而有價值，不過時的關係，亦不爲少。處於十九世紀的態度和處於二十世紀的態度固自有別，便是處於平時的態度和處於非常時期的態度也不相同。又即使同一事件，也應視其人之地位，而異其處理方法。卽父宜慈，子宜孝，兄宜友，弟宜悌，倘若把它的地位顛倒過來，決不能說是善良的行爲。這樣，由德時位三方面判別道德的價值，這是中庸後半的特徵，這是易之道德說的影響。

六 漢代之儒教

大學之設立及其教育

孔子所倡言的教，藉其後繼者的熱心的努力，逐漸發展，到秦始皇排斥儒教，就發生了一個頓挫。不過不久漢興，大家高唱文藝復興，就重新轉入興隆之氣運，據說漢高祖統一天下後，陸賈主張以詩書治天下，高祖說：「我是在馬上取得的天下，所以無用於詩書。」

而陸賈駁他說：

『天下可於馬上取之，而不能於馬上治之。』

於是著爲新語十二篇。這段逸話，是爲儒家吐了萬丈氣餒，到後來，儒教就漸漸開始抬頭。而到西紀前一四〇年，武帝卽位，容董仲舒策，設立大學，謀教育之振興，以儒教定爲國家之正教，於是沉滯一時的儒教，才奮然勃興了。而記載當時大學教育的大方針的，也許便是大學篇。

大學篇原爲禮記中的一篇，作者亦不明，北宋大儒程子，曾經表章它說是疑爲孔子之遺書，而朱子又繼承這個見解，撰爲大學章句，分別經與傳，認爲經是曾子所錄孔子之言，傳是曾子的門人

記其師之所說，從此之後，朱子派的學者，就把大學認爲會子的著作，到清朝，考證學風靡一世，才有學者漸漸對這一點發生懷疑。據說近世考證學之大家戴東原，幼時會就塾師習大學章句，他問先生說：

『如何見得大學的第一章是會子所錄孔子之言，而第二章以下則爲會子的門人所寫？』

塾師回答說：

『此乃大儒朱子之說。』

於是戴東原又問：

『然則朱子爲何時人？』

塾師說：

『南宋人。』

戴東原問：

『然則南宋與孔子，相去幾許？』

塾師答：

『凡二千年。』

於是戴東原問：

「二千年後之朱子，怎知得二千年前之事？」

塾師語爲之塞。

這種疑問，只要不是盲從傳說的說明，是當然會發生的，便是日本的學者，凡有識見者，也早就對此點抱有懷疑。如有名的伊藤仁齋，主張大學非孔氏之遺書，反對程氏，而其子蘭嶋則又說明大學是荀子之佚篇，卽是一例。較近日本盛岡的學者江愔梧樓，著有大學識小一書，其中有一篇題爲「大學非周人之所作辨」。據他的意見，孟子說天下之本在於家，家之本在於身，這是與大學之說相同，而孟子並不說這是曾子之言，足證大學非曾子之所作。其次「大學」這名字，最初見於荀子大略篇，呂氏春秋，大戴禮保傳篇，禮記王制篇，和學記篇等，在以前的文獻中，並不能發見，而這些文獻，却是秦漢以後之作，所以大學篇大約亦爲秦漢以後之作。朱子把大學解作學宮之名，司馬光把大學解作學問之大，王陽明把大學解作大人之學，可是禮記王制篇，說小學在公宮之南，大學在郊，大戴禮保傳篇也以大學小學爲學宮之名，所以朱子的解釋，應認爲最得其當，而稱作「大學」的學宮，非但爲周代所無，卽秦時示尙未有之，是到漢初，方才設立，所以大學篇也無疑的是漢代之作。以上乃江愔梧的意見的大概，雖然和在來的說法頗有出入，但確爲中肯之說。而大學

的建立，是始於武帝時代，而收有大學篇的禮記的編纂，是在宣帝時代，如是綜合觀之，大學篇的成立，無疑的是在武帝建立大學之時，而其主意，則在闡明大學教育的目的，即儒教的精神。那麼大學篇究竟作何主張呢？這在其開卷第一章，最能看出全篇的梗概。

『大學之道，在明明德，在親民，在止於至善，知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。』

『古之欲明明德於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先修其身，欲修其身者，先正其心，欲正其心有，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物，物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本，其本亂而未治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也，此謂知本，此謂知之至也。』

以上是大學篇的開卷第一章，是舉全篇大綱的文字。其中開頭一段說，大學教育之目的，在於三綱領，即（一）明明德，（二）親民，（三）止於至善，而從修養的順序說來，應當由止於至善開始。其第一所謂「明明德」，是和易象傳所謂。

「明出地上，晉，君子以自昭明德。」

同其意義，是說人類本性中，有昭然之德，而發揮此德，乃大學教育之目的。第二所謂「親民」，程朱學派的人們認爲「親」字乃「新」字之誤，所以應作「新民」。這是因爲下面引有「新民」之句，所以程朱學派的人們才作爲是判斷，這雖不無其理由，但是大戴禮王言篇（大戴禮疑爲漢初之作）說：

「七教修，則四海之內無刑民，上親下如腹心，下親上如保子之見慈母，上下相親，如是然後令則從，施則行，……下土之人信之，如夫暑熱凍寒，服其明德。」（大意如此）

將明德與親民並列，由此類推，則大學亦當作「親」字。所以王陽明竭力固執親民說，也有其理由。第三所謂「止於至善」，借中庫的話來說，便是「擇善固執」，而大學篇又說明說是：

「爲人君，止於仁，爲人臣，止於敬，爲人子，止於孝，爲人父，止於慈，與國人交，止於信。」

所以所謂至善，畢竟不外是指仁敬孝慈信等德目而言。所以大學教育的目的，在主觀方面，是要發揮自己天性所具有的明德，在客觀方面，要使一切人相親，以過和平的社會生活，而要求其實現，則應當先遵從仁敬孝慈信等道德法則而止之。所以大學篇說：

「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。」

所謂「能得」，即指能夠明德親民而言。這樣，大學篇主張應止於至善，後來又進一步舉出其細目，分爲八個條目，說明修養的順序。

所謂八條目，即平天下，治國，齊家，修身，正心，誠意，致知，格物。其中最初四個條目，是和孟子離婁上篇所謂。

「人有恆言，皆曰天下國家，天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」

和呂氏春秋執一篇楚王問詹何爲國的方法，詹何回答的所謂。

「爲國之本在於爲身，身爲而家爲，家爲而國爲，國爲而天下爲。」

意思相同，乃戰國時代大家都說的一句話，而非大學篇作者的創說。其次「正心」一條，是和董仲舒賢良對策中所謂。

「正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正萬民，正萬民以正四方，正四方以正遠近，」精神相同。其次所謂「誠意」一條，孟子離婁上篇說：

「居下位，而不獲乎上，民不可得而治也，獲於上有道，不信於友，弗獲於上矣，信於友有道，事視弗悅，弗信於友矣，悅親有道，反身不誠，不悅於親矣。」

中庸後半，又敷衍其意，提倡堂堂的「誠」之哲學，這一點我們在前章已予說明，所以大學的

誠意，或者便是從這裏得來的思想。所以大學八條目中，最初六條，只是把孟子、中庸、和董仲舒之說合糅，並附以體系，別未加添新的東西，至於最後說是。

「致知在格物。」

主張致知和格物，則爲歷來文獻所未有，而爲大學所首先唱出。

大學篇的作者，在未說明八條目之前，先說明「誠意」說：

「所謂誠其意者，毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也。」

其次說明「正心」說：

「身有所忿懣，則不得其正，有所恐懼，則不得其正，心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而

不知其味。」

其次說明「修身」說：

「人之其所親愛而辟焉，之其所賤惡而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉，故好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣，故諺有之曰，人莫知其子之惡，莫知其苗之碩。」

其次說明「治國必先齊家」說：

「所謂治國必先齊其家者，其家不可教，而能教人者，無之，故君子不出家而成不教於國，孝者，所以事君也，弟者，所以事長也，慈者，所以使衆也，……一家仁，一國興仁，一家讓，一家興讓，……詩云，其儀不忒，正是四國，其爲父子兄弟足法，而后民法之也。」

其次說明「治國爲治天下之根本」說：

「上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也，所惡於上，毋以使下，所惡於下，毋以事上，所惡於前，毋以先後，所惡於後，毋以從前，所惡於右，毋以交於左，所惡於左，毋以交於右，此之謂絜矩之道。」

所以修身齊家治國平天下，雖有廣狹之差，然皆爲同一標準同一之道，而修身乃一切之根本，這乃是大學篇全篇的主張。所謂「自天子以至於庶人，豈是皆以修身爲本」，卽是此意。

不過要修身，必須正心誠意，而要正心誠意，須由致知格物下手。關於正心的方法誠意的要訣，前面已有言及，至於關於致知格物，則大學篇並無任何說明。所以自昔關於此二條目，就有種種解釋，據說大凡有七十餘家之說，茲不遑一一介紹。總之所謂「致知」，是指獲得知識增長識見而言，而「格物」則爲其方法。「物」字有三種解釋，一謂「物」，二謂「事」，三謂「法」，易家人之卦中所謂「言有物，行有恆」之「物」，卽法之意。又禮記「哀公問」中所謂「仁人不過乎物，

孝子不過乎物」之「物」，亦爲道德法則之義。又周禮「地官」中說：

「司稽掌巡市，而察其犯禁者與其不物者而搏之。」又說：

「司門幾出入不物者。」

其中所謂「不物者」，卽不法者之意。又左傳昭公二十六年中說：

「君令而不違，臣共而不貳，父慈而教，子孝而箴，兄愛而友，弟敬而順，夫和而義，妻柔而正，姑慈而從，婦聽而婉，禮之善物也。」

其中所謂「善物」，卽善法之義。所以大學篇「格物」之「物」字，也可以解作法則或道德法之義。大學篇所謂。

「爲人君，止於仁，爲人臣，止於敬，爲人子，止於孝，爲人父，止於慈，與國人交，止於信。」

亦卽是物。至於「格」字，義爲「至也」，所以所謂「格物」，其意思是「通達道德法則」。而要通達道德原則，必須通曉聖經聖序——卽五經。所以所謂「至物」，歸根結蒂，不外是學習儒教的經典五經之意。而學習五經增長識見，亦卽所以格物致知。漢代大學中設置五經博士教授諸生，亦卽爲格物致知。所以漢代的儒教教育，是以五經之研究，爲其主體。

七 儒教之經典及其解釋

前面已經說過，在孔子時代，被當作經典者，是詩書二者。而到孟子時代，則又加入春秋一經。孟子離婁下篇說：

「王者之迹熄而詩亡，詩亡然後春秋作，……其事則齊桓晉文，其文則史，孔子曰，其義則丘竊取之矣。」

又際文公下篇說：

「世衰道微，邦說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之，孔子懼，作春秋。」

如此綜合以觀，足見春秋本是魯國之紀錄，後經孔子加以刪定，並在一字一句之間表示褒貶的微意，而從其記事內容看來，春秋雖爲齊桓晉文之霸史，但爲孔子理想之所寓。所以孔子決無將自己修正之物與詩書尊爲經典之理，但其門弟子，逐漸加以尊重，則又爲自然之結果。春秋有公羊傳，穀梁傳，左氏傳三派解釋，三派把握孔子之微言大義，雖有不同，但其中最古之說，則似爲公羊

傳。公羊傳「羊」字之音，與「明」字相近，「公羊」又書作「公明」，所以或者是始創於孔子之弟子公明賈，而爲其子孫公明高、公明儀等所繼承，此卽春秋公羊傳，孟子則或者是繼承公明儀之說，從此以從，春秋就爲一般人尊爲儒家之經典。而後來不久，到荀子時代，在詩、書、春秋三經之外，又加入了禮樂二經。荀子勸學篇說：

「學惡乎始，惡乎終，曰，其數則始乎誦經，終乎讀禮。」

又說：

「禮之敬文也，樂之中和也，詩書之博也，春秋之微也，爲天地之間者畢矣。」

認爲學者的對象是在禮、樂、詩、書、春秋五經。或者在以前，禮樂之類，是傳於專門的門第，其傳統因家而異，尙未成爲儒家的經典，而到荀子時代，這些異傳才被整理，今日我們所看到的禮經才因以成立，而樂經也被記錄下來。這樣，儒教的經典才變成五部。後至呂氏春秋，易與詩書被並視爲經典，而莊子（莊子似爲漢初之作）天運篇，正式將詩、書、禮、樂、易，春秋六者並稱爲六經。天下篇說明這一點說：

「詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分。」

蓋易原爲卜筮之書，初與儒家無關，到了這時，才逐漸接近儒家的中庸說，發生了象象傳那樣

的解釋，後來又發展而爲繫辭，文言那樣的哲學，成爲純粹的儒家經典，對儒家給與了會所未有的
一種清新的解釋。而六經之中，樂經風亡，不傳於漢，故漢代大學，僅有易，書，詩，孔，春秋，
立學官，置博士。而漢代諸生，便靠着學習此五經，而致其知，而增其識見。當時的學者董仲舒批
評道：

「詩言志，故長於質，禮制節，故長於文，樂詠德，故長於風，書著功，故長於事，易本天地
，故長於數，春秋正是非，故長於治。」

禮記經解篇論道：

「其爲人也溫柔敦厚，詩教也，疏通知遠，書教也，廣博易良，樂教也，絜靜精微，易教也，
恭儉莊敬，禮教也，屬辭比事，春秋教也。」

這些論評，固爲欲知當時學者之天經觀之良好資料，但僅表彰六經各個之特徵，尙未形成體系
關係，至漢書藝文志，則謂：

「六藝之文，樂以和神，仁之表也，詩以正言，義之用也，禮以明體，明者著見，故無訓也，
書以廣聽，知之術也，春秋以斷事，信之符也，五者蓋五常之道，相須而備，而易爲之原。」

如此，以樂詩禮書春秋五經，配仁義禮智信之五常，而以易爲其源泉。這顯然是把易置於五經

之上，於是易就成了儒教經典的中心。而此後六經之研究，也就以易爲中心而推移，這是值得注意的事。

及武帝立，儒家壓倒諸子，占到絕對優越的地位，其研究僅限於五經，且注其全力於從言語學上解釋五經之文字，於是指導世間的精神和氣魄也就逐漸稀薄。到下一個時代——卽三國時代，有爲之士，逐漸離開儒教，而愛好老莊之哲學。所謂老莊之哲學，卽信奉老聃和莊周之教的一派的思想，本來曾經有過和儒家相拮抗的偉大勢力，後因漢武帝尊崇儒教排斥異端，這一派的人，才離開中央，而集於淮南王安之門下。淮南王安是漢高祖之孫，封於淮南，性好讀書，廣致賓客，門下稱盛。這些賓客之中，特別有名的是蘇飛，李尚，左吳，田由，雷被，毛被，伍被，晉昌等八人，雖稱八公，今安徽省壽縣之八公山，卽因此八公而得名。水經注肥水條說：

『八公山，山無樹木，僅爲禿山，山上有淮南王劉安廟，廟中繪劉安及八公之像。』

這八公所編纂的淮南子二十一篇，到現在還留存着，至其內容，則以老莊爲中心，析衷諸家。想來淮南八公之徒，是在安徽北方壽縣附近，築起根城，而在儒教全盛時代，維持了老莊的傳統。但自三國至六朝之間，時勢一轉，老莊之思想，竟變得較儒教更爲人所尊重。甚至儒教經典，也要用老莊之哲學，加以說明。吾人可以王弼、韓康伯之易註，舉爲一例。

王弼字輔嗣，是一個早熟的天才，正始十年（西紀二四九）死去時，年僅二十四歲，其著作有老子註二卷，和易註六卷。其老子注是以莊周之哲學解釋老子，易註六卷則係以老莊之哲學說明易。他說明易之「復」卦說：

『復者，反本之謂也，天地以本爲心者也，……寂然至无，是其本矣，故動息地中，乃天地之心見也，若其以有爲心，則異類未獲具存矣。』

其口吻思想，都分明地表現着老莊清談流行的時代傾向。他的易註，僅解釋易之經文和彖象傳，而不及於擊辭傳，其後韓康伯繼承他的思想補之。而康伯也以老莊之无，說明易之道，他說：

『道者何，无之稱也，无不通也，无不由也，況之曰道。』

這樣，易與老莊，被處理爲彷彿完全相同的思想，並總稱此三者爲三玄，尤其到六朝末葉，梁武帝父子，以天子之尊，親講三玄，周弘正奉贊之，其化行於郡邑，學徒千餘，頗呈一時之盛。試檢閱書目，梁武帝則有老子講疏六卷，周易講疏三十五卷，簡文帝則有老子私記十卷，莊子講疏二十卷，周弘正則有老子講疏六卷，莊子疏八卷，周易講疏若干卷。這些著作，今日大抵亡而不傳，日本京都帝國大學舊鈔本叢書，曾影印周弘正的易講疏的殘卷，書雖缺而不全，但亦可令人髣髴當時三玄之學風。要之，因爲自三國至六朝，老莊思想風靡一時，連到儒教的經典（特別是五經之中

心——易）的解釋，也都老莊化，這是值得注意的事。

當老莊思想流行着的時候，從印度輸入的佛教，也着着擴張其教線。佛教的典籍，頗爲浩瀚，教義也涉及多方面，不過最初受中國人歡迎的，乃是般若部的經典，而這些經典之所以受歡迎，則是因爲般若的空的的思想，近似於老莊的無的思想之故。中國的佛教徒，以老莊之哲學說明般若的空之理，稱之爲格義，所謂格義，即指借中國之典籍（特別是老莊的書）以闡明佛經的意義的方法而言。而這種格義，有各種派別，其中著名的有竺法深的本無義，竺法溫的心無義，于法開的識含義，竺道壹的幻化義，于道邃的緣會義，支道林的卽色義等，這些都是要借老莊思想，以說明般若之空，最後釋道安又唱出另一本無義，於是對般若的理解，就更進了一層，終於嘉祥大師的三論宗，因以成立。而與此相前後，智者大師的天台宗，賢首大師的華嚴宗，相繼而起，中國佛教的教理體系，逐漸確立，同時與此相對峙，禪宗（禪宗可稱爲行之佛教）也宣告成立，初唐的佛教，呈現了非常的隆盛。唐代的形勢，雖屬儒佛道三教鼎立，但在實際上，最盛者是佛教，當時第一流的思想家，均屬僧侶。儒家者流目擊此種形勢，當然想要改造儒教，挽回頹勢。這樣，改造儒教的機運，從唐之中葉起，開始胎動，然其收得實際之效果，則在宋代。

宋初新的儒教的開拓者，以周茂叔和二程子首屈一指。周茂叔名敦頤，以五十七歲歿於宋神宗

熙寧六年（西紀一〇七三年），其著作遺留至今者，有太極圖說一卷和通書一卷。通書原稱易通，爲易之概論，太極圖說則根據易之「太極生兩儀云云」之語，圖解宇宙生成之過程，從其最後所說的。

『大哉易也，斯其至矣。』

一語推察起來，同樣是與易有關。大概圖說是根據易所考察的宇宙論，而通書則爲根據易所考察的道德論，所以兩者併在一起，可說是易之總論。其次，二程子是指程明道和程伊川兄弟而言，兄明道名顥，以五十四歲歿於神宗元豐八年（西紀一〇八五年），弟伊川名頤，以七十五歲歿於徽宗大觀元年（西紀一一〇七年）。集二人之語者，有二程遺書二十五卷。今通覽二程遺書，我們可以注意到這一點，就是其中有關於易之語，是特別的多，同時伊川又有易傳四卷的專著，所以我們可以知道其學問之中心，是在於易。伊川之易傳，是要離開歷來的易註，用理去說明易，他說易是因象而明理之書。據此說，易之象，是表象社會之事物，所以易是顯示社會事象與爲者根柢之理的關係之書。而他記這事象與理的關係說：

『至微者，理也。至著者，象也，依用一源，顯微無間。』

又說：

「事理一致，顯微一源。」

像這樣，伊川以事象爲理之作用，以理爲事象之本體，說明現象界之事物與本體之理之關係之不可分離，而這一點，正是伊川哲學的根本。然把這事與理作爲對照而加以說明，這是歷來儒家之所無，却爲佛教——特別是華嚴家——之常套語，所以伊川彷彿是以華嚴的哲學，而解釋了易。而二程遺書卷十八載道：

「劉元承問，某嘗讀華嚴經，第一真空絕相觀，第二事理無礙觀，第三事事無礙觀，譬如鏡燈之類，包含萬象，無有窮盡，此理如何？伊川答曰，此不過言萬理歸於一理。」（大意如此）

這樣聯想起來，大概伊川是對華嚴的教義抱着理解，他的「事理一致，顯微一源」的哲學，即本於華嚴的事理無礙觀。原來華嚴宗主張四法界觀，即第一事法界觀，第二理法界觀，第三事理無礙法界觀，第四事事無礙法界觀。第一事法界觀，是以現象界爲實在的東西之教，故其性質屬於小乘教；第二理法界觀，是否定現象之實在，主張存在於其根柢的理的世界，如般若經典，即屬此類；第三事理無礙法界觀，是主張現象與本體之一致；第四事事無礙法界觀，是主張現象界的各個事象，皆爲絕對，而互相包容：這些是在華嚴經中被說明着。以上爲華嚴宗的學者之所說，而伊川則採用其第三事理無礙法相觀的思想，說明了易的哲學。不過實際的現象，千差萬別，沒有一樣相

同之物，那麼如何可以把這千差萬別的現象認爲一理之作用呢？伊川爲回答這問題，是主張着「理一分殊」。所謂理一分殊，卽本體之理固爲一，然萬物皆各受此一理之一部分而生，而其所受之理之量和性質之差別，就決定萬物之差別。而人亦係受此一理之一部分而生，所以當然不能說是完全的東西，不過倘若今日究明一件事物之理，明日亦究明一件事物之理，積習既多，進至某種程度，自可豁然貫通（因爲事物本來是各受着同一之理之一部分）。所以伊川可說是爲了解釋易，而借用華嚴的理事的關係，構成了儒教的新哲學，根據此新哲學而主張了實踐道德。

要之自從漢代易占五經中心以後，儒家思想之發達，常有係於易之解釋之觀。而易在自三國到六朝之間，被以老莊的哲學，加以解釋，於是儒教就老莊化了，後至宋代，易又被以佛教——特別是華嚴——的哲學，加以解釋，於是儒家思想之中，又加入了佛教的調子。而這種調子愈加高張，就展開了新的儒教——朱子學和陽明學。

八 新儒學 其一——朱子學

朱子名熹，字元晦，有晦庵晦翁等號，安徽徽州婺源人，寧宗慶元六年（西紀一二〇〇年）逝世，享年七十一歲，其主要的著述有如下列：

（一）太極圖解一卷，通書解一卷，西銘解一卷，二程遺書二十五卷附錄一卷及外書十二篇，上蔡語錄三卷，廷平問答一卷後錄一卷，近思錄十四卷，伊洛淵源錄十四卷。

（二）論語精義十卷，同或問二十卷，同集註十卷

孟子精義十四卷，同或問十四卷，同集註七卷

中庸章句二卷

大學章句一卷

（三）周易本義十二卷，易學啓蒙四卷

詩集傳八卷，詩序辨說一卷

儀禮經傳通解三十七卷

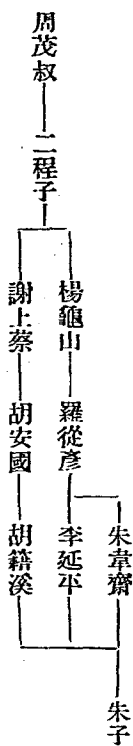
孝經刊誤一卷

(四) 資治通鑑綱目五十九卷

(五) 文集百二十卷，語錄百四十卷

右五類之中，第一類的書，係北宋諸儒著作之解釋或集錄，爲朱子較早時期的著作，可爲稽考朱子學問之由來的資料。第二類係四書之註釋類，爲朱子一生心血之所注。第三類主要是關於五經的著作，朱子晚年志於五經之研究，但完成者僅有易與詩，儀禮則未完稿，書與春秋則終未見成書。第四類是修改司馬光的資治通鑑而成，朱子欲因此書以明春秋之大義。第五類則係後人輯錄朱子的詩文和談話而成。

茲將朱子的家學及師承簡單表記如下：



看了這張表，我們就可以知道朱子爲何解釋周茂叔的太極圖說和通書，集二程之語，編纂上蔡

語錄和延平問答。周茂叔的通書說：

「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，一動一靜，互爲其根，分陰分陽，兩儀立焉，陽變陰合，而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。」

像這樣說明着太極分爲二氣五行生成萬物的過程，而朱子則以程子的哲學解釋周子的太極，以太極爲形而上之理，二氣五行爲形而下之器，並且認爲理予萬物以性，氣則決定其形，萬物各受太極之一理，而一其性，惟因其形不同，故現出差異。又說是：「在我們所經驗的世界中，萬物皆有理與氣之兩面，此兩面密合於一物之上，然理與氣應當分開想，理予物以性，氣則決定物之形。這樣說來，也許有人把朱子視爲理氣二元論者，不過朱子本人，却提倡理一元論，他說，以上所說，是就我們的經驗世界而言，若由理論上推論，則萬物生成之前，當有應生之理，在理氣對立之前，當有理之一元。不過這理之一元，祇能由理論上推論，至在實際的經驗世界，則僅有理氣對立之物。而在此經驗的世界，雖因陰陽五行之氣的結合的情狀不同，而現出千差萬別之相，但此千差萬別的相內所宿有的性，則爲太極的一理依存於萬殊之形，故萬物可說各一其性。所以性即理，而此理爲一個真實無妄之道，故又可謂爲誠。也就是說，太極之理，本身是誠，它在人物的性內，也完全地具備着。而這誠表現而爲具體的德時，則爲仁、義、禮、智、信之五德。五德之中，「信」固然是一

個真實無妄的道理，而仁、義、禮、智之四德，也都是真實無妄。信是徧及於五德之德，可不須再加說明，至仁義禮智之四德，則各有特徵，有予說明之必要。蓋仁是一個溫和慈愛的道理，義即斷制裁割的道理，禮即恭敬節文的道理，智即分別是非的道理；人的本性中，是具有着這四者。所以當其未發之時，雖似無從捉摸，但發出來，仁則爲惻隱，義則爲善惡，禮則爲恭敬，智則爲是非，而開始其活動。仁義禮智四德，雖被如此區分，但又可包攝於仁之一字。仁是仁之本體，義即仁之判斷，禮即仁之節文，智即仁之分別。例如一年之中，雖可區分爲春夏秋冬四季，其實却是一陰陽之流行，而春之生氣貫徹於四時。春即生之生時，夏是生之長時，秋是生之收時，冬是生之藏時。所以分開來說，是四季，併攏起來，則爲一事。同樣，仁義禮智，雖可分作四德，但又可把它概括說是仁之一事。同時此四德，又可分爲仁義二者。亦即仁是慈愛的道理，義是斷制的道理，禮是節文的道理，智是分別的道理，而禮之節文乃仁之著，智之分，則藏於義之斷制的道理之中，所以四德又可分爲仁義二者。例如一年之中，雖可分爲春夏秋冬四時，但春與夏則爲陽之屬，秋與冬則爲陰之屬，所以四時又攝於陰陽二者。所以孔子只說一仁字，而孟子則把它分爲仁義或仁義禮智之四德，其所歸是相同。人之性中，具有這四德（或仁義之德，或仁之德），所以是善。不過同時，人易因形氣之拘束而迷住本性。所以常應作修養，以明其本來之性——即明德。而朱子是借大學篇說

明着這修養法。

第一類的書，是朱子比較早期之作，而第二類的書——卽四書之註釋，則時期較晚。據年譜說，朱子在淳熙四年四十八歲時作論孟集註，而大學與中庸的序文，則寫於淳熙十六年六十歲時，如此看來，大概朱子注其全力於四書，是在四十八歲模樣至六十歲模樣之間。不過這當然並不是說：這些著作是到了這個時期突然寫了出來。據年譜說，朱子在乾道四年三十九歲時作論孟精義，在四十八時作集註與或問。蓋集註係取精義之微要，或問則記其取捨之理由，所以朱子研究論語與孟子，不得不認爲是着手於三十九歲時，或三十九歲以前。其次，大學與中庸的序，雖寫於六十歲時，足見是在此時大體完成，不過就是其後，也不斷加以修改，特別是大學，據說朱子在臨終的床上都加以修訂，所以應視爲朱子一生心血之所注。朱子語類卷十四說：

「某於大學，用工甚多，溫公作通鑑，謂臣平生精力盡在於此，某之於大學亦同。」

由這句話，我們也便可以知道他苦心的程度如何。又語類卷十九，關於論孟的集註說：

「此書某自三十歲，便下工夫，至今未改了，非是草草見得者。」

又說：

「某論孟集註，一字添不得，一字減不得。」

足見他是抱有多大自信。所以四書集註，實應說是朱子一生心血之凝集。

本來論說和孟子，自昔便爲人當作單行的書，而加以研究，但大學與中庸，則原爲禮記中之二篇，而非獨立的書籍。而朱子則認爲論語是記錄孔子言行的書籍，孟子是集錄孟軻言論的書籍，同時從禮記中摘出大學與中庸，認爲前者是記錄曾子之言而加以敷衍的書籍，後者是子思之作，並且把它配之於論孟，而作爲四書；這四書是貴重的資料聖典，由此可以窺見孔子、曾子、子思、孟子的傳統的學問，其中記錄着自堯禹舜湯文武傳承下來的儒教的精神，但自孟子歿後，沒有學者加以紹述，自然這聖典也就漸漸不爲人所知，到了宋朝，二程子出，接承千年不傳的聖學，而表章之，而朱子本人，則又繼程子之志，負起了闡明的責任。這個，乃是朱子的道統論。他在中庸章句序中說明此點如下：

「中庸何爲而作也？子思子發道學之失其傳而作也。蓋自上古聖神，繼天立極，而道統之傳有自來矣。其見於經，則允執厥中者，堯之所以授舜也；人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中者，舜之所以授禹也。堯之一言，至矣盡矣，而舜復益之以三言者，則所以明夫堯之一言，必如是而後可庶幾也。……夫堯舜禹，天下之大聖也，以天下相傳，天下之大事也，以天下之大聖。行天

下之大事，而其授受之際，丁寧告戒，不過如此，則天下之理，豈有以加於此哉？自是以來，聖聖相承，若成湯文武之爲君，臯陶伊傅周召之爲臣，既皆以此而接夫道統之傳，若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖，開來學，其功反有賢於堯舜者。然當是時，見而知之者，惟顏氏曾氏之傳得其宗，及曾子之再傳，而復得夫子之孫子思，則去聖遠而異端起矣。子思懼夫愈久而愈失其真也，於是推本堯舜以來相傳之意，質以平日所聞父師之言，更互演繹，作爲此書，以詔後之學者。蓋其憂之也深，政其言之也切，其慮之也遠，故其說之也詳，其曰天命率性，則道心之謂也，其曰擇善固執，則精一之謂也，其曰君子時中，則執中之謂也。世之相後，千有餘年，而其言之不異，如合符節，歷選則聖之書，所以提絜綱維，開示蘊奧，未有若是之明且盡者也。自是而又再傳以得孟氏，爲能推明是書，以承先聖之統，及其沒而遂失其傳焉。……然而尙幸此書之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考，以續夫十載不傳之緒，蓋子思之功，於是爲大，而徵程夫子，則亦莫能因其語而得其心中。……」

從這裏，我們可以領會朱子的所謂道統之傳是何所指而言。而這道統之傳，乃是新儒學的一種特色。要之舊儒學是要以五經爲中心，從其中抽出指導精神，而新儒學則要離開五經，借學庸論孟四書，以闡明堯舜以來傳統的儒學精神。

表章四書以明道統，是朱子學特色之一，而在四書中特別重視大學，教人以修養的順序，可以說是更大的特色。

朱子在大學章句序的開頭，說：

「大學之書，古之大學所以教人之法也。」

又說：

「三代之隆，其法寢備，然後王宮國都以及閭巷，莫不有學，人生八歲，則自王公以下，至於庶人之子弟，皆入小學，而教之以洒掃應對進退之節，禮樂射御書數之文，及其十有五年，則自天子之元子衆子，以至公卿大夫元士之適子，與凡民之俊秀，皆入大學，而教之以窮理正心修己治人之道，……及周之衰，賢聖之君不作，學校之政不修，教化陵夷，風俗頹敗，時則有若孔子之聖，……取先王之法，誦而傳之，以詔後世，……三千之徒，蓋莫不聞其說，而曾子之傳，獨得其宗，於是作爲傳義，以發其意，及孟子乃而其傳泯焉，……天運循環，無往不復，宋德隆盛，治教休明，於是河南程氏兩夫子出，而有以接乎孟氏之傳，實始尊信此篇，而表章之，既又爲之次其篇編，發其歸趨，……雖以憲之不敏，亦幸私淑而與有聞焉，願其爲書猶頗放失，是以忘其固陋，采而輯之，間亦竊附己意，補其闕略，……」

以上是朱子大學章句序的要點，從這裏面，我們也便可以知道朱子對於大學的見解。亦即（一）朱子認爲大學篇是曾子門人的記錄，所述爲古之大學的教育法；（二）現今的大學篇有錯簡，雖然程子已加改訂，但尙欠完備，故朱子又根據程子的改訂本，更加修正；（三）朱子認爲大學篇的內容，是說明窮理正心修己治人之道。所以我們要先考察朱子如何改定大學篇，其次說明朱子如何說明其內容。

朱子大學章句的開頭，引程子語曰：

「大學，孔氏之遺書，而初學入德之門也，於今可見古人爲學次第者，獨賴此篇之存，而論孟次之，學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣。」

接着是本文：

「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」。（此三者大學之綱領也）

「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能得，物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」

「古之欲明明德於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先修其身，欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物。」（此八者大

學之條目也）

「物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本，其本亂而未治者，否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。」

「右經一章，蓋孔子之言，而曾子述之，其傳十章，則曾子之意，而門人記之也，舊本頗有錯簡，今因程子所定，而更考經文，別爲序次如左。」

以上算是第一章，以下則作爲傳文，正其錯亂，分爲十章，在每章後面附以說明如下：

「右傳之首章，釋明明德。」

「右傳之二章，釋新民。」

「右傳之三章，釋止於至善。」

「右傳之四章，釋本末。」

「右傳之五章，蓋釋格物致知之義，而今亡矣。」

「右傳之六章，釋誠意。」

「右傳之七章，釋正心修身。」

「右傳之八章，釋修身齊家。」

「右傳之九章，釋齊家治國。」

「右傳之十章，釋治國平天下。」

「凡傳十章，前四章統論綱領指趣，後六章細論條目功夫，其第五章乃明善之要，第六章乃誠身之本，在初學尤爲當務之急，讀者不可以其近而忽之也。」

據此，我們可以知道朱子大學章句的大體。亦即朱子大學章句的特徵，是在（一）分全篇爲經與傳，正其錯亂；（二）對照傳之二章，以經文「親民」二字改作「新民」；（三）認爲釋致知格物之義之傳已亡，而補之。而其中尤堪注意的是格物致知的補傳，因此補傳，大學乃變成了朱子的實踐道德說。

同時朱子以「明明德」「新民」和「止於至善」爲大學三綱領，而一一加以說明說：

「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。」

這個說明，略嫌深奧，要之明德是人類的本性，更具體的說，即是仁義禮智之四德，而把它發揮，卽爲明明德。

接着說：

「新者，革其舊之謂也，言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。」
所以照朱子的意思，明明德是修己，新民則爲治人之意。而行此二者的標準，則爲至善，所謂至善，亦即事理之當然。

其次，八條目之中，平天下，治國，齊家三條目，是治人的條目；修身，正心，誠意三條目，是修己的條目；格物致知，則爲窮理盡性的方法，但其傳已亡，所以不能究明其意。因此朱子補之如下：

「右傳之五章，蓋釋格物致知之義，而今亡矣，聞嘗竊取程子之意，以補之曰，所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在卽物而窮其理也，蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也，是以大學始教，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極，至於用力之久，一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣，此謂物格，此謂知之至也。」

以上的補傳，是把程伊川之語略加修改而成。這裏所謂「致知」，是推廣吾之知識之意，所謂「格物」，是窮事物之理之義，所以所謂「致知在格物」，是「窮事事物物之理，正是擴充吾之知識之方法」之意。在朱子看來，一切宇宙間的物與人，都是太極之理的顯現，所以其中是極完全地

具有着太極之理；亦即存於吾人之心的感靈不昧的知的作用，和完具於事物奧裏的事物之理，都不是太極之理。所以窮事物之理，正是完成吾人之知之道，倘若吾人今日窮一件理，明日又窮一件理，如此積習至某種程度，就會豁然貫通（因為萬殊的事物中所存的理，原為一本），而一切之理可以通，吾心之大作用亦可以明。而這正是明明德之道。

九 新儒學 其二——陽明學

和朱子學相對峙的新儒學的一派，叫做陽明學。陽明學是明代學者王陽明之所倡，其淵源則出自南宋陸象山。象山名九淵，字子靜，江西金溪人，以五十四歲，卒於紹熙二年（西紀一一九一年），所以和朱子是同時的後輩。當時朱子繼承程伊川之學，而象山則似乎推服程明道，兩者的意見，似乎稍有不同。而王陽明，名守仁，字伯安，浙江餘姚人，明世宗嘉靖八年（西紀一五二九年）逝世，享年五十七歲，所以象山和陽明，前後相去三百三十八年，不過陽明對於陸子的主張，深表共鳴，終於樹立了和朱子學對抗的一派學說。所以陸象山的學問和王陽明的學問，又被總稱為陸王之學。

陽明的著述，到明末出有種種選輯本，而其最爲完備的，是王文成公全書三十八卷。這書的內容，包含傳習錄三卷，文錄五卷，別錄十卷，外集七卷，續編六卷，年譜五卷，世德記二卷，合計三十八卷，是將各個別行本合梓而成。

陽明最初學朱子之學，後來歸向陸象山。朱子和陸子不同之處，一言以蔽之，前者並說理與氣，以說明宇宙生成，而後者只說理，不說氣，進一步又認爲理與心是合一。象山說：

「心是一心，理亦一理，此心此理，實不可有二。」

又說：

「人皆有此心，心皆具此理，心卽是理。」

這些話，正可以表示象山的思想。而對象山的這種思想表示共鳴的陽明，在象山文集刊行的時候，寫了一篇如下的序文，以披瀝其敬仰之誠。

「聖人之學，心學也，堯舜禹之相授受曰，人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中，此心學之源也，中也者，道心之謂也，道心精一之謂仁，所謂中也，孔孟之學，惟務求仁，蓋精一之傳也，而當時之弊，固已有外求之者，故子貢致疑於多學而識，而以博施濟衆爲仁，夫子告之以一貫，而教以能近取譬，蓋使之求諸其心也，迨於孟氏之時，墨氏之言仁，至於靡頂放踵，而告子之徒，又有仁內義外之說，心學大壞，孟氏闢義外之說，而曰，仁，人心也，學問之道無他，求其放心而已矣，又曰，仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之，弗思耳矣，蓋王道息而伯術行，功利之徒，外假天理之近似，以濟其私，而以欺於人，曰，天理固如是，不知既無其心矣，而尚何有所謂天理

乎，自是而後，析心與理而爲二，而精一之學亡，世儒之支離，外索於刑名器數之末，以求明其所謂物理者，而不知吾心卽物理，初無假於外也，佛老之空虛，遺棄其人倫事物之常，以求明其所謂吾心者，而不知物理卽吾心，不可得而遺也，至宋周程二子，始復追尋孔顏之宗，而有無極而太極定之以仁義中正而主靜之說，動亦定靜亦定無內外無將迎之論，庶幾精一之旨矣，自是而後，有象山陸氏，雖其純粹和平，若不逮於二子，而簡易直截，真有以接孟子之傳，其議論開闢，時有異者，乃其氣質意見之殊，而要其學之必求諸心，則一而已，故吾嘗斷以陸氏之學，孟氏之學也。……

……」（文錄卷四；又象山全集卷首）

由此可知，陽明認爲聖人之學是心學，而心與理合一，孔子孟子繼之，至宋，周程二子又繼之，陸子又闡明之。再看陽明回答門人的質問說：

「諸君要識得我立言宗旨，我如今說箇心卽理是如何，只爲世人分心與理爲二，故便有許多病痛，……故我說箇心卽理，要使知心理是一箇，……此我立言宗旨。」（傳習錄下）

由此可知，陽明又繼陸子，主張着心卽理說。

繼承陸子的哲學而主張心卽理說的陽明，在說實踐道德時，是主張了致良知說。所謂致良知說，卽以大學之「致知」，與孟子之「良知」連在一起，解作致良知，又根據心卽理的哲學，說明良

知，教人以修養的方法。照陽明看來，良知是指「天理顯現於明覺的心之作用」而言，也便是孟子之所謂是非之心。這是非之心，是不慮而知、不學可行的靈妙的心之作用，是不分古今聖愚凡人所共通的作用，而其本體，則爲一箇真誠惻怛之情。這真誠惻怛之情，對親發動時則爲孝，對兄表露時則爲悌，對君隱見時則爲忠，其妙用並無方體，最難捉摸，然其發用流行，自得輕重厚薄之度，而絲毫不可增減。所以人若致吾心之良知，則無失策，譬如即使不知足之大小而作履，亦無作賣之虞。所以致良知三字，實爲吾聖門之正法眼藏，人要知此三字，才得謂爲知道，要領悟此三字，才得謂爲有德之人。——以上，是陽明的致良知說的大略，不過致良知說，原爲大學「致知格物」之說明，所以我們要在下面把陽明對於大學的見解說明一下，以示其詳。

朱子作大學章句，正其錯亂，施以分章，作爲補傳，這在上面已經說過。但是陽明，對於這種改定頗表不滿，說是：

「舊本析而聖人之意亡矣，……補之以傳而益離，吾懼學之日遠於至善也，去分章而復舊本，傍爲之什，以引其義，庶幾復見聖人之心，而求之者有其要。……」（文錄卷四，大學古本序）

並且特爲從禮記中摘出舊本，予以出版，又作「大學問」一篇，說明其意。

「大學問」一篇，載「文錄續編」卷首，據編者錢德洪說，此篇是嘉靖六年（西紀一五二七年）陽明出征思田時咐囑德洪的最後的教訓，據說陽明接初見之士，必借學庸首章以指示聖學之全功，所以此篇可以視為最簡明地說破整個陽明學說的最後教典。茲將其要點摘述如下：

所謂大學，是大人之學之意。大人是和小人相對立的名稱，小人區別形態，而分爾我，大人則視天地萬物爲一體，視天下如一家。試舉一例說明之，見孺子之入井，而生憫隱之心，這是因爲其人之心與小兒成爲一體。又聞鳥獸之哀鳴而抱同情，這時其人之心是和鳥獸成了一體。這個，就叫做天地一體之仁。而這天地一體之仁，乃根於人類的本性，而自然靈昭不昧者，所以又喚做明德。這明德不僅大人有之，卽小人亦有之，然小人因天地一體之仁爲私欲所蔽，故利害衝突忿怒相激時，則將賤物圯類，無所不爲，甚至有骨肉相殘者。故爲大人之學者，亦惟去其私欲之蔽，以明其明德，復其天地萬物一體之本性而已，非能於本體之外，而有所增益之。這便是大學「明明德」之教。

其次大學說「親民」，這也不過是「明明德」的手段方法而已。亦卽親吾之父，以及人之父，以及天下人之父，這樣，吾之仁就和吾之父、人之父、天下人之父，成爲一體。倘若自上兄弟君臣夫婦，下至山川鬼神鳥獸草木，均有以親之，以達吾一體之仁，卽可將吾之明德，明於天下。

其次所謂「至善」，乃明德親民之標準。凡人之天性，粹然天理，而無私欲之間雜，故稱至善。其靈昭不昧之明德，即係此至善之發見，是乃明德之本體，亦即所謂良知。此至善發見時，雖有是非之判斷，隨感隨應，變動不居，然變動之中，自有天然之標準。是即民彝物則之標準，本來存於吾心，而不容由外部加以議擬增損。後世之人（暗指朱子），不知至善之在吾心，而用其私智，以揣摸測度於其外，以爲事事物物，各有定理，是以昧其是非之標準，支離決裂，人欲肆而天理亡，明德親民之學亂，此正因不知止於至善之故。「止於至善」與「明明德」「親民」之關係，猶尺度之於長短，若無至善，則明德親民，均不得而行。故止於至善，以親民，而明其明德，爲大人之學問。

其次大學說：「古之欲明明德於天下者，……先修其身，欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物。」所謂修身，即爲善去惡；若要吾身（即形體）爲善去惡，必先心（即形體之主宰者）欲爲善去惡始爲功，故大學云：「欲修其身者必正其心」。其次心的本體是性，而性無不正，別無正之之法，但意念發動，則有不正。故欲正心，必就其意念之所發而正之，即凡其發一念而善，則好之如好好色，發一念而惡，則惡之如惡惡臭，如是則意無不誠，而心自然可正。故大學云：「欲正其心者，先誠其意。」然若不能區別善惡，則真妄錯雜

，無法誠意，故須「致知」。此所謂「致知」之「致」字，與禮記中所謂「喪致乎哀」之「致」字同作「致極」解，「知」字則指吾心之良知而言。故所謂「致知」，非若朱子所謂充廣其知識之謂，而是致吾心之良知之意。所謂「良知」，即孟子之所謂是非之心，是非之心是不待慮而知，不待學而能的作用，是乃天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者。凡意念發時，吾心之良知必知之。其發動是善是惡，惟吾心之良知知之，他人不得與知。故欲辨別善惡，以誠其意，惟在致其良知之所知而已。然致良知。並非影響恍惚，懸空無實之謂，而必實有其事。故「致知在格物」之格物，即其實際着手處。「格物」之「物」字，是事之義，詳言之，即指意念發動的事件而言，「格」字與孟子所謂「格君之非心」之格字同義，作「正」字解。亦即所謂格物，乃是就意念發動的一件一件的事項，依照良知之所指示，去惡從善。如是物無不格，而吾良知之所知者，無有虧缺障礙，而得以極其至。良知致，而後意念之發動可誠。故大學云：「物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修。」蓋其功夫條理，雖有先後次序之可言，而其體之惟一，實無先後次序之可分。

以上是陽明「大學問」的大略。由此可知，陽明的見解，在許多點上，和朱子有所不同。便是

(一) 朱子認爲大學篇是記古之大學教育法，而陽明則認爲大學篇是教人以大人之學之書；(二) 朱子認爲舊本有錯簡，而加以改訂，而陽明則認爲舊本並無欠缺之處；(三) 朱子認爲格物致知之傳已經散失，故作以補傳，而陽明則主張無補傳之必要；(四) 朱子改「親民」爲「新民」，而陽明認爲只是「親民」便好；(五) 朱子將致知格物，解釋作「窮至物之理以擴充吾知」，而陽明則把它解釋爲「正當地履行意念所發動的事件以窮極良知之本性」。這幾點，是朱子與陽明兩人見解的主要相異處。而其中最根本的差別，是在於格物致知的言釋，朱子以爲主客兩觀是對立，並且主張窮至客觀之物理以完成主觀之知，乃爲修養之根本，而陽明則否定主客兩觀的對立，以爲只是致極吾心之良知，便已充分。

陽明對於大學致知格物的解釋，已如上述，陽明又把它要約爲四句教言，教授門弟子。這四句教言說是：

無善無惡是心之體

有善有惡是意之動

知善知惡是良知

爲善去惡是格物

這四句教言，是把大學問的精研要約而成，但是照此看來，第一句和第二句之間，不無互相矛盾之感。亦即心之本體若是無善無惡，如何意之動會生善惡？關於這一點，有下面這一段插話。就是在嘉靖六年九月，陽明要去討伐思田之賊的前一天，門人王汝中舉陽明教言曰：

『無善無惡是心之體；有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。……此恐未是究竟話頭。若說心體是無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物是無善無惡的物矣，若說意有善惡，畢竟心體還有善惡在。』

這時另一門人錢德洪說

『心體是天命之性，原是無善無惡的，但人有習心，意念上見有善惡在，格致誠正修，此正是復那性體功夫，若原無善惡，功夫亦不消說矣。』

是夕兩人各舉請正。陽明曰：

『……二君之見，正好相資爲用，不可各執一邊，……利根之人，直從本源上悟入，人心本體，原是明瑩無滯的，原是箇未發之中，利根之人，一悟本體，即是功夫，人已內外，一齊俱透了，其次不免有習心，在本體受蔽，故且教在意念上實落爲善去惡，功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了，汝中之見，是我這裏接利根人的，德洪之見，是我這裏爲其次立法的，二君相取爲用，則

中人上下，皆可引入於道，若各執一邊，眼前便有夫人，便於道體各有未盡，……已後與朋友講學，……只依我這話頭（四句教言），隨人指點，自沒病痛，……利根之人，世亦難遇，本體功夫，一悟盡透，……豈可輕望於人？……」（傳習錄下卷）

照此看來，陽明是平等地承認着王汝中錢德洪雙方的見解，不過據日本佐藤一齋氏的欄外書說，陽明說這話，是爲了誘掖王汝中，其實還是左袒錢德洪。明史儒林傳批評這兩人說：

「德洪徹悟不如畿（王汝中），畿持循亦不如德洪，然畿竟入於禪，而德洪猶不失儒者矩矱。」
這樣看來，佐藤一齋氏的說明，似得其當。

要之，朱子學和陽明學，雖然同屬以四書（特別是大學）爲中心而構成的新儒學，但朱子並說理氣之二元，承認主客之對立，認爲窮客觀之事物之理以擴充主觀之知，乃爲實踐之第一步，而陽明則根據心卽理的哲學，不承認主客之對立，專講致良知的功夫，這乃是朱子學和陽明學相異之點。又若將朱王兩子之說，作一比較，在理論上，陽明似較朱子爲澈底，唯其謂心之本體無善無惡，仍不免在說意之動和格物時露出矛盾，這正是王畿汝中和錢德洪緒山兩人意見分歧之所在。而陽明在理論上雖然承認王汝中，在實踐上却支持錢德洪，這也許是因爲陽明覺得，止揚這矛盾，是在實踐。

十 朱子學與陽明學之長短

朱子學和陽明學，是中國近世儒教之二大學派，表面上看來，雖似不能相容，其實其間有着相同之點和相異之點，並非完全相反，兩者俱據大學以言修身齊家治國平天下之道，是其一致點，所以都可以說是以大學爲根據的道德說。兩者相異之點，是在對於大學的解釋，各不相同，至使其解釋不得不異的原因，則又由於兩者之哲學世界觀不同。

當大學甯制作的時代，儒教似尙無明確之世界觀哲學，但自魏晉六朝以來，因爲受了已入中國的佛教的哲學的刺戟，儒教的道德說的背後，也就需要一種哲學，以與之相括。於是哲學就用佛教哲學所鍊成的思索方法，新被構成，並且根據這哲學，去說明儒教道德，而這便是朱子和陽明的學說。所以若說朱子學和陽明學之對立，由來於其哲學之差異，則兩者之差異，也可說是係於其如何接受佛教哲學之差異。

無論是朱子學還是陽明學，當它構成的時代，均屬禪極其隆盛的時代，所以大概兩者直接均受

禪的影響。但禪有各宗各派，未必相同，吾人於其宗派之異同，茲不遑一一討論，抑亦無論之素養，惟據唐末名僧宗密之說明，禪之諸宗，就其主張之中心以觀，大體可以彙類爲三，卽一，息妄修心宗；二，泯絕無歸宗；三，直顯心性宗。息妄修心宗，是以唯識的哲學爲背景的修禪說；泯絕無歸宗，是以三論的哲學爲根據的禪定；直顯心性宗，是主要以華嚴的哲學爲根據的修禪說。此三大宗派之第二泯絕無歸宗的宗旨——卽三論系的教義，有近於老莊的傾向，老莊與此派，有緊密的關係，但與儒教，則距離較遠。故無論朱子學派，無論陽明學派，對於此派，均常表反對；他們排斥釋老之虛無，主要是以此派之主張爲其攻擊之對象。可是第一息妄修心宗——卽唯識系的見解——，和第三直顯心性宗——卽華嚴的教理——，却有可以和儒家提攜的要素。而朱子學的哲學，似係根據華嚴的教理組織而成，而陽明學的哲學，則似屬唯識系的見解。

周子的太極圖說，是朱子學的源流，吾人讀其書，如聽起信論的流轉門的說明，其中有許多地方，已極近似于華嚴的緣起思想，嗣至程子的理一分殊說，則分明可以看出華嚴的理事無礙法界觀的影響。朱子繼承其學，對佛教固取反抗之態度，但由周程所接受的華嚴系的思想，則依舊保有之。他說明理一分殊之理說：

「人人有一太極，物物有一太極，合而言之，萬物體統一太極，分而言之，一物各具一太極，

一物之中，天理完具，不相假借，不相陵奪，譬如月之在天只一，及散在江湖，處處可見，而不得日月分。」（大意如此）

吾人讀這一節文字，如聽華嚴的十玄緣起——特別是因陀羅網的譬喻。所以我覺得，朱子學的哲學，最富有華嚴哲理的影響。

朱子雖然像這樣，似乎受有華嚴教理的影響，但於佛教的唯心論的見解，則表反對。例如他說

：『聖人之學，以本心窮理、順理應物爲旨，而釋氏則以心求心，以心使心，殊失正鵠。』（大意如此）

即是明證。這樣，朱子雖然排斥佛教的唯心論的傾向，而陽明却倒反接受着這唯心論的世界觀。陸象山可說是陽明學的淵源，他就已說過：

『宇宙即是吾心，吾心即是宇宙。』

的話，不承認吾心以外，有宇宙存在，及至陽明，則這種傾向，更爲顯明。有一次，陽明遊南鎮，友人指岩間花木，問道：

『若說心外無物，則此花木，生於深山，又與吾心無關。』

這時陽明答道：

「君不看此花時，此花與君心俱歸於寂，君看此花時，此花之顏色，一時皆顯，故君心以外，則無此花。」

這一條問答，最能說明他的唯心論的見解。而這種唯心論的見解，乃爲中國原有思想之所無，自唯識宗傳入後，始行出現。所以我以爲陽明的哲學，是受有佛教唯識系的思想或禪的息妄修心宗的影響。

繼承華嚴系思想的朱子學，構成理一分殊的哲學，據此而說明大學篇，主張格物窮理；而受有唯識系影響的陽明學，則樹立心即理的哲學，據此而說明大學篇，倡爲致良知說。同時，站在格物窮理的立場上，將讀書一事並認爲窮理之一法，而注力於聖經賢傳的攷究，欲藉此而教育社會的，是朱子的道德說；而保持致良知的立場，認爲人唯有正其對於所遭遇的一一事件之意念之發動，才能達到修身治國的目的的，是陽明的道德說。

今比較兩者之長短，朱子之學說，對於一理發動，理氣的對立出現的過程，說明似欠充分。在這一點上，陽明的心即理說，雖脫出矛盾，但最後言致良知時，一方面說心之本體無善無惡，一方面又說意之動有善有惡，似不無唐突之感。關於這些點，也許是因爲我的理解尚見充分，不過總而

言之，以目前而論，我於此總覺得難於滿足。其次當言實踐道德時，朱子的格物窮理說，雖爲沒有危險的好的指導方針，但是因爲重視讀書，以讀書爲窮理的方法，結果常易發生只講求書本而將活的指導精神忘諸腦後的傾向。例如清朝的考證學者，就有此種弊害。陽明學力言致良知，重視事上磨鍊，雖可填補朱子學的此種缺陷，但又常易發生以自己內心之滿足爲主，甚或錯將反道德的本能並加肯定的傾向。如李卓吾的放縱生活，卽是一例。這種事例，雖或爲其極端者，但是即使不如是之甚，輕視學問之研究而常易陷於自己一人之獨斷的弊病，則似乎確實存在，不能否認。

一一 儒教之實踐道理——五倫

若將上文所說，要約一下，則如下述。儒教之開山祖孔夫子，當春秋之末世，復興禮樂，有心把它返諸盛周之古昔，但是後來他知道單靠形式上的復興，決沒有領導當時的力量，所以考慮到製作禮樂的精神，提倡了仁道。而孟子，則又爲了說明這仁道是本於人類天賦的性情，而主張了性善說。不過孟子的性善說，乃是從心理學上分析人性，以說明道德的判斷是人類的固有性，它對於奠定孔子道德說的基礎，固有相當的力量，可毋庸言，但是這種心理學的分析，若將觀點改換，則反對的議論，亦可成立，所以孟子歿後不久，就有荀子出而提倡性善說。於是到下一個時代，就有易傳和中庸的誠之道，從哲學方面證明人類的道德性和宇宙之道之合一，予孔子之仁道以哲學的根據。也便是，易傳把宇宙之道視爲生成作用，說明隨順這生成作用乃是人類道德，而中庸則又詳細地說明了隨順宇宙的生成作用而贊參天地之化育的方法。到這裏，儒教哲學乃就大體到達了完成之域。於是接着出現的大學篇，就整理歷來儒家所考察的思想，組織地說明了儒教教育的目的和方法。

據大學篇說，儒教教育的目的，是在明明德，所謂明德，是指人類天賦的道德性而言，而隨順之發揮之，乃是儒教的目的。不過要貫徹這目的，先應從止於至善開始，從致知格物着手。所謂致知格物，就是熟習儒教的經典——即五經——以知悉先王之道——即道德的法則。這樣，五經之研究，作爲儒教之實際學問，就占到重要的地位，而五經的註釋和講疏正義之類，也就陸續出現。唐孔穎達等奉勅編纂的五經正義，則其最後之大決算。

像這樣，當儒家正在汲汲於五經之訓詁註釋之際，佛教擴張到整個中國，完成了嚴整的哲學。所以到了唐代，儒教和佛教，雖處於對等地位，至言哲學之湛深和組織之龐大，則儒教決非佛教之敵。所以儒教勢不得不實行革新，以爲之抗。而實行這革新而告成功的，便是朱子學和陽明學。朱子學胚胎於北宋的大儒二程子，完成於南宋的朱子，是根據華嚴系統的佛教哲學而實行改革的新儒教；陽明學則淵源於南宋陸象山，隆盛於明王陽明，是採取唯識系統的佛教思想而實行改革的新儒教的別派。朱子學和陽明學，其主張雖然不同，但其接受佛教以改造儒教，則無異致。雖然朱子學是站於唯理論的立場主張窮理盡性的道德，而陽明學是墨守唯心論的立場而提倡致良知，在這一點是相差極遠，但是這不過是對於大學篇的解釋的差異，其終始於以大學爲中心的四書的研究，則是相同。倘若我們得將中國儒教分爲新舊二者，則我們可以這樣說：舊儒教是從訓詁學上研究五經，

欲以悟得修養之道，而新儒教是以四書爲中心，實行論理的推究，欲以捉摸道德之本質。

以上所說，是前文的要約，只是說明儒教思想發達的徑路，尙未進於儒教道德之具體說明。所以本章要捫稍爲具體一點的道德——亦卽何爲人倫的問題——說明一下，以填補前論的缺陷。

孔子之教，在理論上是仁道，而在實際上，則爲以孝道爲中心的道德。所以曾子注重其實踐的方面，重視孝道，而結果就有人假託於曾子，製爲孝經。至於另一門人有子，則把孝悌二者，置於同等地位，主張孝悌是仁道之根本。又另一門人子夏，則以「事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信」爲實踐道德。不過大體說來，置孝道於中心，這是孔門諸弟子共通的特色，至於對於實踐道德的具體內容，則似尙無一定的見解。然至孟子，却就明瞭地舉出了五倫。孟子滕文公上篇說：

「當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，……五穀不登，禽獸偪人，……堯獨憂之，舉舜而敷治焉，舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿，禹疏九河，……然後中國可得而食也，后稷教民稼穡，樹藝五穀，五穀熟而民人育，人之有道也，飽食暖衣，逸居而無教，則近於禽獸，聖人有憂之，使契爲司徒，教以人倫，父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」

據此則五倫之教，是堯舜時代契所教人的道德，故其存在，是遠在儒教開始以前，不過實際上

，也許是去孟子時代不遠的時代所定的項目。尙書舜典中，只說：

『帝曰，契，百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教。』

至於何爲五教，則未有說明，左傳文公十八年，敷衍這傳說，說：

「舜臣堯，舉八愷，使主后土，以揆百事，莫不時序，地平天成，舉八元，使布五教於四方，父義，母慈，兄友，弟恭，子孝，內平外成。」

這樣，把父義、母慈、兄友、弟恭、子孝五者，算做五教。此與孟子的契之記事，或者是同一傳說的異聞，然其所謂五倫或五教的安容頗不相同，這可以暗示：這種實踐道德的項目，並非當初有何規定，而是因時代而異。又左傳之五教，僅舉家庭內的條項，而孟子之五倫，則包含對社會對國家的項目，由此可知：左傳之五教，比之孟子之五倫，實爲較古之傳說。此外，左傳隱公三年，記石碯舉「君義、臣行、父慈、子孝、兄愛、弟敬」爲六順，昭公二十六年，記晏子舉「君令臣共，父慈子孝，兄愛弟敬，夫和妻柔，姑慈婦德」爲禮，由此看來，可見五倫之目，並非齊備於一朝一夕之間，其確定也許大體是在孟子時代。然及其確定後，後世儒家，就奉之爲金科玉條，視之爲實踐道德之標準。所以中庸後半，以君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友五者爲五達道，呂氏春秋和禮記，也襲川其說，同時近世大儒朱子，也在他的白鹿洞書院揭示之首，列舉「父子有親、君臣有義

夫婦有別、長幼有序、朋友有信」的五教，而王陽明也說聖人之教是教人以天地萬物一體之仁，其節目不出舜命契教民的五教之外。由此可知，儒教的實踐道德，始終未出五教之目的外。所以我們在這裏，要把所謂五教，略爲攷究一番。

(五倫)

(五達道)

(十際)

(十義)

一、父子有親

父 子

父 子

父慈子孝

二、君臣有義

君 臣

君 臣

君仁臣忠

三、夫婦有別

夫 婦

夫 妻

夫義婦德

四、長幼有序

昆 弟

兄 弟

長惠幼順

五、朋友有信

朋 友

朋 友

兄良弟悌

上面這張表，是將孟子的五倫，和中庸後半的五達道，和呂氏春秋慎行論的十際，和禮記禮運的十義，並列而成。據這張表看來，孟子的「長幼」，在中庸是作「昆弟」，在呂氏春秋是作「兄弟」，不過長幼之倫，乃是兄弟的推廣，長幼之中自然包括兄弟，所以兩者大體可視爲相同，但是禮運之十義，却把兄弟和長幼重複，而將朋友之一倫刪去。不過這也許是因爲難於把朋友的關係，分作二義，所以只得如此寫；所以上舉四書，其所設想的實踐道德的條目，可說是大體相同。五倫

的「倫」字，義爲「輩也」「類也」，是指人與人的關係而言，所以所謂五倫，即指父子、君臣、夫婦、長幼、朋友的關係而言，至於親，義，別，序，信，則喚做五教或五典。又若將五倫分作兩方面，則爲父慈子孝，君仁臣忠，夫義婦德，兄良弟悌（或長惠幼順），朋友相互的信。但是許多記錄，都只舉兩方面之一方（如於父子關係只言孝，於兄弟道德只言悌），所以有許多人，就批評儒教，說儒教的道德專責在下者之義務，未免顧此失彼，不過這乃是因爲許多書籍，都是爲教諭在下者而作，並非儒教道德的本身，專言在下者之義務，而把在上者置於不問，關於這一點，禮運的十義，是極好的證明。

五倫之中，父子和夫婦之二倫，乃是家庭內的道德，君臣和朋友之二倫，乃是對外的道德，至於長幼之序，則跨於內外兩方，在家庭內則爲兄弟之序，在家庭外則規定長老和幼弱的關係。所以若按家庭之內外而區分長幼之序，則可分爲兄弟之倫和長幼之倫。若是如此，則五倫成爲六倫，而其中父子，兄弟，夫婦的三倫，是家庭道德，君臣，長幼，朋友的三倫，是對國家社會的道德。

可是在家庭道德的三倫中，有一種見解，是特別重視父子關係，有一種見解，是特別重視夫婦關係。易序卦傳說：

『有天地，然後有萬物，有萬物，然後有男女，有男女，然後有夫婦，有夫婦，然後有父子，

有父子，然後有君臣，有君臣，然後有上下，有上下，然後禮義有所錯。」

這種見解，便是認爲一切道德的根本，都是始於夫婦關係。又禮記郊特牲說：

『夫昏禮，萬世之始也，……男女有別，然後父子親，父子親，然後養生，養生，然後禮作，禮作，然後萬物安。』

昏義說：

『昏禮者，禮之本也。』

便是這種見解的承傳。大體說來，關於禮的記錄，大都把夫婦關係視爲根本，所以儀禮的篇次，也是先有冠禮，其次有昏禮。冠禮是成人的禮，成人之後，便繼以昏禮，而人類一切道德禮儀，便從這裏開始。這些，都是把夫婦關係的道德，視爲家庭道德的根本，和五倫的中心。孟子五倫，規定夫婦關係的道德，說是『夫婦有別』，這與平常的所謂『男女有別』，意義是有不同。禮記郊特牲篇，在記昏禮之後，說是：

『男帥女，女從男。』

這便是夫婦之別。

又禮運篇說是：

「夫義婦德。」

這「義」字和「德」字，便是夫婦之別的說明。

又禮記曲禮篇說：

「外言不入於梱，內言不出於梱。」

其下鄭註說：

「外言內言，男女之職也。」

正義又加以說明說：

「男職在於官政，各有其領域，不得令婦人預之，……女職謂織紵，男子不得濫預。」

這也便是說，夫婦有別，其天職各異，夫當出外從事公務，婦當居家治內，互相不得干犯其本分。而易家人卦的彖傳說：

「女正位乎內，男正位乎外。」

也便是同一意思。總之，男人要像男人樣，出外工作，女人要像女人樣，從順治內，這是家庭道德的根本，而五倫之道，亦始於此。——這是第一種見解。

至於另一種見解，則在父子，兄弟，夫婦的三倫中特別重視父子關係，在君臣，長幼，朋友的

三倫中特別重視君臣關係，認爲父子之親與君臣之義是六倫之代表。孟子公孫丑篇，引用齊之大夫景子的話說：

「內則父子，外則君臣，人之大倫也。」

又荀子天論篇，亦將君臣之義和父子之親並稱，這些便是其例證。大學篇說：

「爲人君止於仁，爲人臣止於敬，爲人子止於孝，爲人父止於慈。」

這乃是把父子和君臣的關係，分作兩方面而言。這樣，把君臣關係的道德喚做忠，把父子關係的道德喚做孝，忠孝二字，乃見並稱。荀子禮論篇有曰：「忠臣孝子」，呂氏春秋勸學篇有曰「忠孝」，卽其一例。照這種見解說來，儒家的道德，最初起始於家庭道德，尊重「孝」字，接着就展開而爲孝悌，而爲五倫，後來五倫之中，父子和君臣之二倫，被特別重視，前者代表家庭道德，後者代表對國家社會的道德，忠孝二字，遂被並稱。不過就我所記憶的範圍來說，忠孝二字之被並稱，是以荀子呂氏春秋爲其始，在此以前，君臣的關係，是以義字來表示。固然論語爲政篇謂，季康

子問：

「使民敬忠以勸，如之何？」

孔子答道：

「臨之以莊則敬，孝慈則忠。」

已見「忠」字之使用，不過這裏的忠字，只是誠實的意思，並非舉爲對於君主的道德。所以忠孝之被並稱，忠字之表示對於君主的道德，多半是秦漢以後的事。

孝之成爲家族道德的中心，這在以家族制度爲背景的中國社會，乃是當然之事，而儒教也一向注重之，至於規定君臣關係的道德，則起初並不十分明確。本來中國所謂君臣，君固指君主而言，而臣則是仕祿者之意，與一般人民不同。固然有時也把臣字當作民字解（如言「率土之濱，莫非王臣」），不過大體上說來，民是一般人民，而臣則是仕祿之人，其間有顯然的區別。尤其是當儒教興起並逐漸發展的春秋戰國之世，周室已衰，毫無實力，諸侯皆成獨立的形勢，所以在中國不得志的臣，去而祿仕於乙國，是極爲便易。（當時的俗諺有謂：「臣雖一而君有二。」）像這種時代的臣，不一定是世祿之臣，大多是身懷一技，遍歷各國，以求利祿的人。所以君臣的關係，唯有靠着祿仕一事，方始成立，其與父子之愛之本於天倫，是有所不同。所以父子的關係，以「親」字來表示，「親」是以愛情爲其基礎，而君臣關係，則以「義」字來表示。所謂「義」，是指義理或義務而言；爲了平素的祿養的義理，當一旦有事時，致身於君，這是君臣之義。所以君若以衆人遇我，則我以衆人報之，若以國士遇我，則以國士報之，這就算做義士；同時君有失行時，三諫不聽則去

之，這也被認爲當然的事。到後來天下歸於一統，於是有了「天無二日，土無二王」的思想出現；而君臣的關係，也就被人用「忠」字來表示，忠孝二字，遂見並稱。忠經和孝經，便是言忠孝的書；而忠經之成立，是遠較孝經爲後。孝經是否爲曾子之述作，雖有疑問，但其爲先秦之書，則無疑義。忠經據傳後漢馬融所著，不過古來學者，對於此事，頗有異論，都認爲是後人之假託。今讀其書，序文中有曰：

「臣融巖野之臣……」

這就不合爲南郡太守的後漢馬融的身份，且其兆人章有曰：「此兆人之忠也。」冢臣章有曰：「正國安人。」武備章有曰：「王者立武以威四方，安萬人也。」其中將「兆民」「安民」之「民」字，一律改書「人」字，這是避唐太宗的諱，又其天地神明章和政理章中，當用「治」字處改書「理」字，這是避唐高宗的諱。由此看來，忠經一書，或爲唐代之作。同時，崇文總目五行類，錄有馬融絳囊經一卷，此馬融就據說是唐之居士，而非後漢之馬融。如果這樣，那麼忠經的作者，大概也是唐居士馬融之作，而非後漢馬融之作。（因爲「巖野之臣」四字，也正合居士身份。這是清丁晏尙書餘論之說。）同時，倘若孝經是先秦之書，而忠經是到唐代才被製作，那麼便由這一點，也可以想像中國忠孝思想發達的先後了。

要之，五倫的中心，雖被認為是父子之親和君臣之義，後來又用忠孝二字稱呼之；不過忠的思想，是發達於比較的後世，至於中國道德的根本，則爲孝。孝之被人視爲道德之根本，這是因爲中國的道德是以家族制度爲其背景，等到國家組織漸見完備之後，忠孝二字，乃爲人所並稱。不過在中國，忠與孝完全是對立的兩個德目，有不少時候，忠孝且難兩立。至於認爲此二者是完全一致的東西，且謂忠孝不二或忠孝一本，這乃是日本國民道德的特色，是在日本所發達的思想。

後

篇

一二 日本之儒教 其一——明經博士之學業

（論語之傳來——五經博士——大學寮之教課目——明經博士之學業）

上文已就中國之儒教，述其概略，下面要考察中國之儒教，如何爲日本所接受，如何爲日本所修正。

儒教之傳入日本，據說是以日本應神天皇十五年（西紀二八四年）百濟使者阿直岐渡日、翌年（十六年）復有博士王仁渡日獻論語十卷及千字文一卷爲其嚆矢。由種種方面綜合觀之，中國文化之流入日本，似乎開始於更古的時代，不過據日本歷史所記錄，則以此爲始。這時皇子稚郎子，曾以王仁爲師，學習論語。後來天皇駕崩，兄皇子大鷦鷯命和稚郎子，據說曾經互相推讓皇位，這頗近似於論語泰伯篇所記的泰伯的事跡。又大鷦鷯命卽位而爲仁德天皇後，見民家炊煙稀少，卽諭免三年課役，後來復登高臺，見炊煙轉盛，乃曰：「朕已富矣。」這句話，又與論語顏淵篇有若對魯哀公所說的

「百姓足，君孰與不足；百姓不足，君孰與足。」

一句話，頗相類似。這些美譚，固出於天皇仁慈之天性，但亦未始不可謂爲受有論語之啓發。後至繼體天皇七年（西紀五一三年），百濟五經博士段楊爾渡日，全十年（西紀五一六年）五經博士漢高安茂、馬丁安等渡日，嗣於欽明天皇十五年（西紀五五四年），又有五經博士王柳貴、易博士王道良等渡日，所以這時期，以五經爲中心的儒教學問之傳入日本，似乎頗極其盛。所謂五經，卽易書、詩、禮、春秋五書，其爲舊儒教的根本經典，已爲前篇所說。至推古天皇十二年（西紀六〇四年），聖德太子發布十七條憲法，其中頗多引用五經和論語的文句，或稍加改作，由是觀之，自應神天皇至推古天皇的約三百餘年間，似乎以五經爲中心的儒教，浸潤於日本，是相當的深。

下面是聖德太子十七條憲法的全文：

一曰：以和爲貴，無忤爲宗，人皆有黨，亦少達者，是以或不順君父，乍達於隣里，然上和下睦，諧於論事，則事理自通，何事不成。

二曰：篤敬三寶，三寶者，佛法僧也，則四生之終歸，萬國之極宗，何世何人，非貴是法，人鮮尤惡，能教從之，其不歸三寶，何以直枉。

三曰：承詔必謹，君則天之，臣則地之，天覆地載，四時順行，萬氣得通，地欲覆天，則致壞耳，是以君言臣承，上行下靡，故承詔必慎，不謹自敗。

四曰：羣卿百寮，以禮爲本，其治民之本，要在乎禮，上不禮而下非齊，下無禮以必有罪，是以君臣有禮，位次不亂，百姓有禮，國家自治。

五曰：絕養棄欲，明辨訴訟，其百姓之訟，一日千事，一日尙爾，况乎累歲，頃治訟者，得利爲常，見賄聽讞，便有財之訟，如石投水，乏者之訟，似水投石，是以貧民則不知所由，臣道亦於焉闕。

六曰：懲惡勸善，古之良典，是以無匿人善，見惡必匡，其諂詐者，則爲覆國家之利器，爲絕人民之鋒劍，亦佞媚者，對上則好說下過，逢下則誹謗上失，其如此人，皆無忠於君，無仁於民，是大亂之本也。

七曰：人各有任，掌宜不濫，其賢哲任官，頌音則起，奸者有官，禍亂則繁，世少生知，尅念作聖，事無大小，得人必治，時無急緩，遇賢自寬，因此國家永久，社稷勿危，故古聖王，爲官以求人，爲人不求官。

八曰：羣卿百寮，早朝晏退，公事靡盬，終日難盡，是以遲朝不逮於急，早退必事不盡。

九曰：信是義本，每事有信，其善惡成敗，要在於信，羣臣共信，何事不成，羣臣無信，萬事悉敗。

十曰：絕忿棄瞋，不怒人違，人皆有心，心各有執，彼是則我非，我是則彼非，我必非聖，彼必非愚，共是凡夫耳，是非之理，詎能可定，相共賢愚，如鑽無端，是以彼人雖瞋，還恐我失，我獨雖得，從衆同舉。

十一曰：明察功過，賞罰必當，日者賞不在功，罰不在罪，執事羣卿，宜明賞罰。

十二曰：國司國造，勿斂百姓，國靡二君，民無兩主，率土兆民，以王爲主，所任官司，皆是王臣，何敢與公，賦斂百姓。

十三曰：諸任官者，同知職掌，或病或使，有闕於事，然得知之日，和如曾識，其以非與聞，勿妨公務。

十四曰：羣臣百寮，無有嫉妬，我既嫉人，人亦嫉我，嫉妬之患，不知其極，所以智勝於己則不悅，才優於己則嫉妬，是以五百歲之後，乃今遇賢，千載以難得一聖，其不得賢聖，何以治國。

十五曰：背私向公，是臣之道矣，凡人有私必有恨，有憾必非同，非同則以私妨公，憾起則制害法，故初章云，上下和諧，其亦是情歟。

十六曰：使民以時，古之良典，故冬月有閒，可以使民，從春至秋，農桑之節，不可使民，其不農何食，不桑何服。

十七曰：大事不可獨斷，必與衆宜論，少事是輕，不可必衆，唯遠論大事，若疑有失，故與衆相辨，辭則得理。

（譯註：第十二條之「國司國造」，兩並地方官名。）

綜觀全文，除第二條「篤敬三寶」及第十條「絕忿棄暵」係屬佛教思想外，其他諸條，可說大半屬於儒教思想。而其第一條的「以和爲貴」，是出典於禮記儒行和論語的「禮之用和爲貴」，「上和大陸」是出典於左傳成公十六年的「上下和睦」或孝經的「民用和睦，上下無怨」；第三條的「君則天之，臣則地之」，是出典於左傳宣公四年的「君天也」，「天覆地載」是出典於禮記中庸的「天之所覆，地之所載」，「四時順行」是出典於易豫卦的「天地以順動，故日月不過而四時不忒」；第四條的「上不禮而下不齊」，是出典於論語的「道之以德，齊之以禮，有恥且格」；第五條的「石投水」的比喻，是出典於文選運命論的「其言如以石投水，莫之逆也」；第六條的「無忠於君，無仁於民」，是出典於禮記禮運的「君仁臣忠」；第七條的「賢哲任官」，是出典於尚書咸有一德篇的「任官惟賢材」，「尅念作聖」是出典於尚書多方篇；第八條的「公事靡盬」，是出典於詩唐風揚羽、鹿鳴四牡等的「王事靡盬」；第九條的「信是義本」，是出典於論語的「信近於義」；第十二條的「國靡二君，民無兩主」，是出典於禮記坊記的「天無二日，土無二王」；第十五

條的「背私向公，是臣之道矣」，是出典於韓非子五蠹篇的「蒼頡之作書也，自環者謂之私，背私謂之公」，和左傳文公六年的「以私害公，非忠也」等；第十六條的「使民以時」，是出典於論語的「節用而愛人，使民以時」。由此可知五經論語孝經之類，在當時是爲人所研證著。

儒教之經三韓而傳入日本，已如上述；至推古天皇之十五年（西紀六〇七年），小野妹子被遣至使，翌年（十六年）隋之答禮使裴世清與妹子同至日本，於是中日文化的直接交通，因以開始。後來不久，隋亡唐興，然使節之往來，仍舊一直繼續到日本仁明天皇承和元年即唐文宗大和八年（西紀八三四年）爲止，其貢獻於日本文化之向上，乃爲顯著之事實；尤以裴世清歸國時，再以妹子爲大使，率南淵請安、高向玄理等留學生八名，往渡彼土，乃爲值得注目之事實。這樣，這些留學生，留居中國，爲時都相當長久，尤以請安和玄理，研究中國文物，歷三十二年之久，到日本舒明天皇十二年（西紀六四〇年），方行返日，後來中大兄皇子和中臣鎌子（後來的藤原鎌足），就曾學周孔之道於請安，以籌畫大化革新之方策；到大化新政初行時，玄理和僧旻二人，又被任爲國之博士，以擔任新政之畫策；由是觀之，足見隋唐文化對日本大化新政的影響是極大，派遣使節的意義是極深。後來大化革新的事業，告一段落，日本朝廷，命編纂律令，俾將新政，化爲法文。其第一次編纂，是在天智天皇時，所成爲所謂近江令二十二卷，後至文武天皇時，藤原不比等諸人，又

奉命撰定律令，至大寶元年（西紀七〇一年），完成律六卷及令十一卷，嗣至元正天皇養老二年，又勅不比等諸人，把它刊修爲所謂養老律十卷及養老令十卷。這律令，是把大化的新政，化成了法典，其內容是以唐律及唐令爲根據，斟酌日本的國情，修訂而成，這一點可無疑義；倘若我們得以把中國唐朝的律令和日本的律令作一番比較研究，則或可將唐朝文化的影響和日本文化的特質闡明，可惜中國方面，令已消滅，僅有律遺留，而日本方面，則律已遺失，僅有令存在，所以不能把它比較對照。然至輓近，在日本仁井田陞博士的名著「唐令拾遺」中，唐令的大半，已被還原，所以令的比較，已經大體可得而爲之。所以我們倘若把日本養老令的學令，與唐令的遺文作一對照，則可想像日本如何接受了唐之儒學。現在試將日本養老令的學習中所舉的大學課目和唐令中的大學課目對照列表如下：

大學教科目表

日本養老令
大禮記
春秋左氏傳

唐令
大禮記
春秋左氏傳

		中經		
		儀	周	毛
		禮	禮	詩
小經	尚書	易		

(以上各爲一經)

孝經 孔安國、鄭玄註

論語 鄭玄、何晏註

(學者兼習)

		中經		
		儀	周	毛
		禮	禮	詩
小經	尚書	易		

(以上各爲一經)

孝經 舊令、孔安國鄭玄註
新令、開元御註

論語 鄭玄何晏註

老子 舊令、河上公註
新令、開元御註

(學者兼習)

右表中，大經中經小經的區別，是依部帙的多寡而分，學二經者，規定擇大小各一，或中經二，學三經者，規定擇大小經各一，學五經者，則大經二，必須並通，此外再由中小經中，擇三者而

學之。亦即大中小各經，乃爲選擇科目，至於論語和孝經，則規定必須兼習。

吾人若將日本養老令和唐令作一比較，則前者之模仿後者，實爲顯然，唯其中也不無稍異之處。亦即小經之中，唐令並舉四經，而日本養老令則刪去公羊，穀梁二傳，而僅舉周易、尚書二經。其次兼習課目中，唐令舉有孝經、論語、老子三書，而日本養老令，則刪去老子，而僅舉孝經、論語二書。這兩點，乃是唐令和日本養老令的主要差異點。而我們若考察日本養老令爲何刪去公羊、穀梁二傳和老子之故，則可以明瞭日本是如何接受了中國儒教。

先看老子。老子李姓，而唐朝的朝廷也李姓，因此當時的道士，附會宣傳，說老子是唐室的祖先，結果唐之諸帝，就對老子深表尊信。到高宗時，又規定明經進士科，課以老子，於是老子就與論語孝經，同列爲大學兼習科目。後來玄宗親註孝經，把孔安國鄭玄二註，加以折衷，又作老子註，刻之於石，勅天下家藏一本。於是孝經和老子，乃舍孔鄭二註和河上公註，而用開元御註。日本養老令中，孝經用孔安國鄭玄註，係與唐令之舊令相符合，至將老子刪去，則根據着日本特別的意見。這大概是因爲老子之學，尙無爲，而排斥儒教的仁義道德，與日本國家方針不能相容，故刪除之。傳當養老時，葛井廣成爲遣新羅使，曾對天皇策問，天皇問：

「李耳以嘉遁示虛玄之理，宣尼危難而修仁義之教，或以爲精，或以爲麤，其理如何？」

葛井廣井答曰：

「竊以玄以獨善爲宗，無愛敬之心，棄父背君，儒以兼濟爲本，別尊卑之序，致身盡命，由是尋之，鹽酸可斷。」

在同一時代，大學助教下毛野蟲麻呂，也對天皇的策問曰：

「玄涉清虛，歸契於獨善，儒抱旋折，資理於兼濟。」這裏李可是指老子，宣尼是指孔子；意思也便是說，孔子之教（即儒教）是以兼濟爲宗，教人爲君國致身，而老子之教，則爲獨善主義，背棄君父，有害名教。而這種見解，就使日本的養老令，由大學的教科中刪去了老子；這可表示日本教學的根本程度。亦即當時的日本，不甘步先進文化國——唐人的後塵，明白地認識儒教和老莊的區別，竭力排斥老莊的獨善主義，而欲藉儒教的兼濟主義，以明尊卑之別，扶持君臣之大義和父子之紀綱，這乃是日本教學的長處所在。

再看日本養老令，爲何在春秋三傳中，刪除公羊、穀梁二傳，而僅採用左氏傳。孔子之作春秋，係欲根據當時的歷史，以明大義名分，惟其文章，過於簡約，不易了解其精神，於是在孔子的後學之間，發生了種種解釋，終於有了公羊，穀梁、左氏三傳的差異。而在前漢初期，公羊春秋是被特別尊重；至其末期，則穀梁春秋與之並行，爲人所研究；降至後漢，則左氏春秋絕對凌駕二傳，

出而上之。後漢名儒賈逵，把三傳作比較研究，結果特別尊重左氏，舉左氏勝於其他二傳之點三十事，其中特別值得注意的，是說左氏傳力言君臣之正義和父子之紀綱。試披覽春秋左氏傳，其開卷第一篇，稱頌孝叔之孝曰：

「君子曰，頌孝叔，純孝也，愛其母，施及莊公，詩曰，孝子不匱，永錫爾類，其是之謂乎。」

接着在隱公四年，記衛州吁弑桓公而立，石碚助之，結果爲石厚之父石碚所誅戮的經過，其結

語曰：

「君子曰，石碚，純臣也，惡州吁而厚與焉，大義滅親，其是之謂乎。」

這也許是在其卷首激賞此二人之行事，而明示全書之精神吧？而日本大學之特別採取左傳使之代表春秋義，大概也就是爲了它力言這父子之紀綱和君臣之大義。

可是公羊、穀梁二傳往往有與左氏傳之說不能相容者。例如春秋經曰：

「隱公四年九月，衛人殺州吁于濮。」

而穀梁傳說明之曰：

「其月，謹之也，于濮者，譏失賊也。」

而范寧的註解，又敷衍其意，謂是譏石碯討州吁之緩慢。這明明與左傳之說相反。本來誅戮亂臣賊子，乃是春秋之義之最大者；左氏認爲石碯的態度，是純忠無比，加以賞揚，而穀梁却譏其緩慢，此實爲極大之矛盾。並存這種矛盾的經說，不但沒有益處，反使春秋之大義、孔子之精神，大受其累。日本大學教科目之刪去穀梁，也許就是爲了除去這種矛盾吧？

其次，公羊傳之有與左氏傳相矛盾處，亦與穀梁無異。在此之外，公羊傳更含有重大的思想。這就是公羊的革命思想。固然，倘若我們以公平之態度讀公羊傳時，其中是否含有革命思想，實不易斷言，但若依照當時通用的何休註而讀公羊傳時，則公羊傳有承認革命是自然的傾向（例如言儒教的開山祖孔子既據魯行王政，有將周室降爲諸侯使與股之後裔——宋同等之想）。這種思想。不消說是與擁戴萬世一系的皇室的日本的國體不能相容。日本養老令之排除公羊傳，其理由或即在此。

王仁獻論語後凡歷四百年（小野妹子遣隋後約歷百年），日本規定了律令，于是日本教學的大方針乃見確定，中國的儒教乃就化爲日本的東西。日本人的祖先，雖受先進文化國的誘掖，以謀日本國運之進展，但是他們並不並尊孔老，並存春秋三傳的異說，依樣畫葫蘆地採用不徹底的中國唐朝的制度。反之，他們却斷乎排斥老莊的獨善主義，而藉儒教的兼濟主義，以建立了教學的大方針。

，同時排除公羊、穀梁的異說，而藉左氏的名分論，以闡明了君臣之大義和父子之紀綱。而若要闡明君臣之大義，非先明上下尊卑之別不可，若要明上下尊卑之別，又非禮莫據。所以日本天皇的詔勅說：

『爲政之道，以禮爲先。』

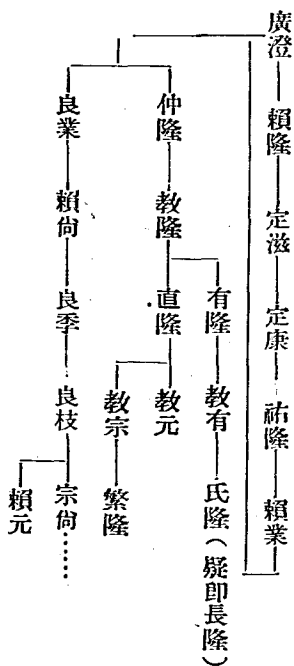
又說：

『安上治民，莫善於禮。』

此卽重禮之意。又孝經說明父子之紀綱，最稱親切，所以日本孝謙天皇，詔天下家藏孝經一本，同時把孝行之人，加以表彰，要之日本的祖先，認爲正上下之別，明君臣之義，獎勵孝行，增厚父子之親，乃爲政治之根本，教學之大方針；這種大方針，遠之則爲日本肇國精神之發揚，近之則爲聖德太子十七條憲法精神之擴充。這樣，取儒教之長而舍其短，使符合於日本肇國的精神，這乃是日本教學精神之所在，亦爲日本儒教特質之表現。而這種精神，是歷奈良平安二朝，永遠被保持着。

據養老令所規定，大學僅置經學；但在延喜式中，我們却可以看到文章博士、明經博士、明法博士、算博士的名稱；再往後，在職原抄中，則把這四博士總稱爲四道之儒。這是表示至平安朝，

大學膨脹，並設四道。日本平安朝的大學，其學舍在京都二條之南，朱雀之東，神泉苑之西，中央有廟堂，其北稱爲都堂院或北堂，其南稱爲明經道院或南堂。廟堂設孔子及十哲像，以每年春秋二次，在此舉行釋奠之禮；都堂院則爲紀傳道即文章博士的學舍，明經學院則爲明經博士的學舍，此外有明法道院及算道院，東西又有二曹，據說管江二家爲其曹主。四道博士，起初都是拔擢人材以任之，可是自從中古以來，無形中變爲世襲，其紀傳道由管家、江家等諸家任之，明經道由清原、中原兩家任之，明法道由坂上、中原兩家任之，算道由三善、小槻兩家任之。明經道兩家中，以清原家尤稱繁盛。清原家之任博士，以廣澄爲其始，至廣澄五世孫賴業時，家運頓趨隆盛，其子孫乃代爲明經博士。試摘錄廣澄以後至吉野朝爲止的清原家的系圖如下：



清原賴業爲左大臣清原夏野之後裔，曾補爲大外記明經博士，任高倉天皇之侍講，文治五年，以六十八歲歿。賴業學該和漢（譯註：日本和中國），一時仰爲國之大器，道之棟樑，其次子仲隆之子孫，自從教隆至謙倉爲將賴經之侍講後，世居於鎌倉，注力於關東文教之布殖；至末子良業之子孫，則久居京都，繼承家學。據職原抄說，那時清原良枝真人（譯註：真人、官職名），爲龜山、後宇多、後二條、後伏見、持明院、新院、東宮七代之侍讀，承恩許以昇殿，以七旬之耆老，授六經之說，而其子賴元，亦繼其父之後，承恩許以昇殿；由此看來，可見清原家的子孫，直到吉野朝前後，都還繼承着明經道的家學。而現存的舊抄本，有下列諸書：

春秋左氏傳殘卷（清原賴業手校、岩崎氏東洋文庫藏。）

春秋左氏傳三十卷（宮內省圖書寮尊藏、每卷卷尾、有賴業、仲隆、教隆、直隆等人之跋。）
古文尙書十三卷（伊勢外宮豐宮崎之庫舊藏，現歸徵古館、原書爲教隆之孫教有所抄其祖教隆之證本、此則係正和中重抄。）

論語十卷（岩崎氏東洋文庫藏、原書爲教隆抄定本、此則係正和中重抄、每卷卷尾、有教隆、直隆、教元、教宗、繁隆之跋。）

又（古梓堂方庫藏、今保管於京都帝國大學圖書館、建武四年賴元手抄。）

古分孝經一卷（內藤湖南氏藏、卷尾有仁治二年教隆之跋。）

又（京都洛北三千院藏、由賴尙真人之書轉抄。）

由此可以窺見清原家的學風。他們先搜集經典的異本，竭力求得正確的定本，其次依據唐陸德明的釋文正其音，最後依據孔穎達的正義解讀經註，並傾注其全力於訓點，而其加點之書，皆不出養老令所規定的經典的範圍之外，所以我們可以想像：從奈良朝到鎌倉末朝，明經家的學業，是嚴守着養老令的規定。不過有一點應當注意，就是當奈良朝及平安朝初葉，遣唐使所輸入日本的典籍，原應皆爲李唐之抄本，而賴業之校勘，既已使用宋槧本和宋釋文，至於教隆，則一切經典，均以宋槧本校勘之。自從宇多天皇寬平六年（西紀八九四年）根據管原道真的上奏廢止遣唐使後，日本和中國間的正式交涉，原已斷絕，但是便是後來，似乎也不斷有僧侶和私人的交通，結果宋槧本乃就傳入了日本，這自不難想像及之。例如一條天皇寬弘三年（西紀一〇〇六年），便有宋商人以五臣註文選和白氏文集贈道長，全八年，道長又以宋槧本文選和白氏文集上天皇，事見御堂關白記，可爲明證；所以到約一百五十年後的賴業時代使用宋槧本，實在不足爲奇。至當禪僧往來頻繁的鎌倉時代，教隆利用並尊重宋槧本，尤爲當然之事。而這種傾向，後來到吉野朝時代四書朱熹註輸入日本，就使日本儒學發生了一次革新。

一三 日本之儒教 其二——名分論之展開

(神皇正統記——大日本史——日本外史)

及至鎌倉時代，遊學中國的日本僧侶、和歸化日本的中國僧侶，逐漸增加，兩國間的關係，頓增其密切。這時日本人來的僧人，有榮西、俊芿、道元、圓爾等，宋僧歸化日本的，有蘭溪、兀庵、大休、子元、寧一山等，同時禪宗代替一時頗得王朝貴族信仰的天台、真言的佛教而開始勃興。而在儒教方面，歷來的舊儒教也逐漸衰退，新的儒教代之而起——亦即漢唐訓詁之學、以五經爲中心的儒學衰而來的性理學即以四書爲根本經典的新儒學開始抬頭。這新儒學，始倡於北宋之周茂叔，後爲二程子及張橫渠等師繼承，最後由南宋大儒朱子，把它大成。因爲周茂叔是濂溪人，二程子是洛陽人，張橫渠是關中人，朱子是閩中人，所以總稱之爲濂洛關閩之學，或簡稱爲濂洛之學或洛閩之學。

濂洛之學之傳入日本，究竟始於何時，所取何種經路，這一點不能詳悉，學者各有其意見。據「漢學紀原」的著者伊地知潛隱說，濂洛之學之傳入日本，是在京都泉涌寺開山祖俊芿由宋返日之

時；而「日本宋學史」的著者西村碩園，則說是始於東福寺之圓爾（卽聖一國師）和蘭溪（卽大覺禪師）；「日本儒教概說」的著者岩橋遵成，則又說寧一山才是最有力的宋學輸入者。伊地知潛隱說宋學輸入者是俊苻，是因爲俊苻曾遊宋十二載，返日的時候，院佛典多部外，又攜回儒書二百五十六卷，而其返國，乃在宋憲宗嘉定四年（日本建曆元年，西紀一二二一年），其年正當劉燿刊行四書之年，所以在他攜歸的儒書之中，或者包含四書在內；不過這種說法，祇是想像之論，實在缺乏確實性。其次，認爲聖一國師是宋學輸入者，是因爲他於日本嘉禎元年（西紀一一三五年）遊宋，曾居宋六載，在他所講的「大明錄」中，引有程明道之說，同時他有「三教要略」的著述；認爲蘭溪大覺禪師是宋學輸入者，是因爲他於日本寬元四年（西紀一二四六年）歸化日本，在他的語錄中，有與宋學相一致之言說；這種說法，較之前說，確實性較多。至於認爲寧一山是最有力的宋學輸入者，是因他是以日本正安元午（西紀一二九九年）歸化日本的學僧，同時他曾與其門人虎關，作關於宋學之問答，又其再傳弟子義堂，曾勸進程朱之學於公家及武家，而義堂之弟子岐陽，又傳爲日本訓點四書之第一人，故其學問之淵源，寧一山之曾介紹程朱之學，或爲事實。不過程朱之學之輸入日本，必非出於二三特殊學者之手，而應視爲當時入宋者或歸化僧在無形之中所自然傳播。而這新渡來的宋學之講授於日本朝廷，是以玄慧法師爲始。

玄慧居於京都之北小路，號「獨清軒」，又號「健叟」，曾任權大僧都，其人粗涉書史，有詞藻，常讀司馬溫公之「資治通鑑」，尊信程朱之學，嗣應後醍醐天皇之召，爲侍讀，其世系不詳（見「大日本史」）。不特其世系不詳，卽其學問之淵源亦不明。惟忠通怨曾有七律一首，題爲「春日過健叟舊居」，最後兩句說：

「淒涼三十餘年後，楚些臨風弔獨醒。」

如此看來，玄慧之號「獨清軒」，或爲「獨醒軒」之誤，或因「清」「醒」兩字，讀音相同，故而通用。又龍泉令淨的「松山集」中，有「貽獨醒老書」一篇，其中有曰：

「爲京學保障，而士大夫有文者，莫不從而受教。」

由此看來，玄慧之門，一時似乎相當繁榮。又關於他在宮中的講筵，「花園院御記」曰：

「元應元年閏七月二十二日甲辰，今夜（日野）資朝、（管原）公時等，於御堂殿上局，談論語，僧等濟濟交之，朕竊立聞之，玄慧僧都義，誠達道歟，自餘人皆談義勢，悉叶理致。」（原文如此）

又曰：

「元亨三年七月十九日己酉，凡近日朝臣，多以儒教立身，尤可然，政道之中興又因茲歟，而

上下合作所被立之道，是近代中絕之故，都無知實儀，只依周易論孟大學中庸立義，無口傳之間，面面立自己之風，依是或有難謗等歎。」（原文如此）

由是以觀，足見玄慧是離開歷來的明經家之說，而自由地據周易論孟大學中庸以立義，而其理致，是頗爲周到。同時「大日本史」更加以說明說：

「先是，經筵專用漢唐諸儒註疏，至是玄慧始倡程顥程頤朱熹之學，世人往往多學之者。」其改變承傳漢唐訓詁的明經博士的經學而提倡程朱之新學，這在日本儒教史上，實爲劃時期之舉。一條兼良的尺素往來，記述此事，更見明確，其言曰：

「近代獨清軒玄慧法印，以宋朝濂洛之義爲正，自開講筵於朝廷以來，程朱二公之新釋，見重一時。至於史學，則南式管江諸家，初傳史記及兩漢書三國史晉書唐書及十七代史等之說，至是人爭就玄慧傳受資治宋朝通鑑，尤以北畠入道准后，爲得其蘊奧。」

我們從這一節文字，可以看出玄慧的學問，以經學言之，則爲程朱的四書的學問，以史學言之，則爲司馬溫公的資治通鑑的學問。本來宋朝的學問，有二大源流，一爲以范仲淹爲中心的名節派，一爲以歐陽修爲盟主的文學派。從前一派中，出現了周茂叔、二程子、張橫渠等，發生了以周易和四書爲根柢的道德哲學；從後一派中，則有以教育爲目的的一種歷史的學問，發達起來。這種學

問，若尋其根源，可追溯至孔子之春秋，其目的是要竭力避免空言，藉批判歷史上的事實，以正名分，而司馬溫公的資治通鑑，卽其代表的著作。資治通鑑，乃是爲了資於天子治理天下的參考而編纂的歷史，不僅以記載之正確爲其目的。其書承春秋之後，以編年的體裁，記述至宋爲止的事跡，故其著書的用意，似乎是要繼左氏傳之後；又記事間時時插入「論」，這可比之於春秋的書法。那麼通鑑的大義，究竟是什麼呢？我們現在不論通觀其書二百九十四卷，加以攷究，惟其開卷第一章，便有一「名分論」，力言名分之當重，而所謂名分論，畢竟是以君臣之義爲中心，所以這書的目的，大概也就在於明君臣之大義。綜上所述，宋代的二大學派，其一爲淵源於范仲淹的周張二程之學，此派根據周易的哲學，把宇宙的原理視爲生成作用，同時根據四書，教人以隨順這生成作用而贊助天地之化育的方法——卽仁道；另一個學派，則以歐陽修爲盟主，欲根據後世的歷史，以實證孔子在春秋中所要開顯的大義名分，而司馬溫公的資治通鑑，卽其代表的著作。所以假使前一個學派可說是做了仁之哲學的研究，則後一個學派可說是以義之闡明爲目的。而南宋大儒朱子，則爲把這兩個學派綜合爲一家的學者；他引述周程之學問，著爲四書集註，又修正溫公的通鑑，著爲通鑑綱目，這樣藉兩者而宣揚了仁義之道。所以玄慧法印所宣揚的學庸論孟之義，和資治宋朝通鑑的精神，實爲同一朱子學之兩面。而通鑑的學問，得北菑親房而立發其光輝，至四書的思想，其闡明則尚

有待於時日。現在我們要先就親房卿，所看一看通鑑的名分論是如何日本化了的。

北畠親房卿，是日本南朝的忠臣，其赫赫的大節，炳然燦爛於日本史乘。卿受學於玄慧，改資治通鑑，頗得其蘊奧，後來將其精神移至日本，著爲「神皇正統記」。「神皇正統記」六卷，記述神代至後村上天皇的歷史，其書不止羅列史實，且說明日本國體所以度越萬國之由，蓋欲以正皇統之正閔，明君臣之大義，而期名教之作振，故其爲書，可與孔子的春秋相比擬。例如該書在記述日本第九十五代後醍醐天皇之晏駕後，說是：

「昔仲尼絕筆於獲麟，原可止此，但因欲敘神皇正統無柱之理，以著素意之一端，故記爲此書。」

由此可見，其著作之目的，是在正神皇之正統，以繼孔子春秋之遺意，其自負責不爲小。所以此書的開卷第一行就說：

「大日本者，神國也。」

接着又說：

「天祖始開基，曰神久傳統，惟日本有此事，異朝無其類，是故謂曰神國。」

同時又把日本的國體，和震旦天皇的國體相比較，力言日本國體之所以度越萬邦，是因爲皇位，繼承，永遠不替，一如天祖之所神勅。而皇位的繼承，是因神器之授受而明，所以神皇正統之根本義，實本於此神器。所以親房卿在詳述神器之由來之後，說明神器所表示的精神如下：

『三種神器之傳世，猶日月星之在天。鏡乃日之體，玉乃月之精，劍乃星之氣。……附隨於此三種神器之神勅，正可爲保國之道。鏡不蓄一物，無私心，照萬象而是非善惡之姿無不顯，以隨姿感應爲德。此乃正直之本源。玉以柔和善順爲德，爲慈悲之本源。劍以剛利決斷爲德，爲智慧之本源。不翕受此三德，則天下之治，誠難矣哉。神勅昭然，詞約而旨廣，又著於神器，此令人不勝惶恐者也。其中復以鏡爲本，仰爲宗廟之正體。鏡以明爲形，心性明，則慈悲決斷，亦在其中矣。……在天之物，莫明於日月，故制文字，亦合日月以爲明。我神「大日之靈」，以明德照臨，君臣皆受神明之光胤，或正爲受勅之羣神之苗裔，誰得不仰之哉。』

據此，則三種神器，乃以表示正直、慈悲、智慧之三德，因爲從前沒有文字，所以用器物表示精神。按正直、慈悲、智慧之三德，乃佛教之術語，若把它翻譯爲儒教的用語，則慈悲和智慧，與仁和知相當，正直則與論語之忠信、中庸之誠、大學之明德等相當。其中說「鏡以明爲形」「我神以明德照臨」，尤令人聯想起大學的明德。或者親房卿是企圖借儒佛之說，以說明日本肇國的精神

吧？卿在上述三德之中，特別看重正直之德，說是正直之中自具有慈悲和決斷，又說明正直之爲德，說是：

「倘學其末而不明其源，則有臨事不覺之過。其源也者，心中不貯一物之謂。然虛無之中不可留，有天地，有君臣，善惡之報如影響，捨己欲，以利人爲先，對境境如鏡之照物，明明而不迷，則可謂真正道矣。」

這段文字裏面，固然似乎同樣有着佛教思想的影響，但也令人聯想起朱子大學章句解釋明德的語來（「虛靈不昧，具衆理而應萬事」）。照這樣說來，也許有人會誤以爲親房是佞儒佛的人，可以他在上面所引用的三種神器的說明之後，說：

「若悟此理，不違其道，則內外典之學問，可窮於此。然此道之推廣，則常謂爲內外典流布之力。如得魚者雖爲網之一目。然若無衆目之力，則難得之。自應神天皇時代，儒書推廣，自聖德太子時代，釋教趨盛，是皆權化之神聖，所以承天照大神之聖意，以推廣並增深我國之道也。」

如此看來，親房實爲抱有日本中心的思想的人，他是借儒佛的思想以說明了日本之所以異於萬邦之由以及皇位之尊嚴。從這種信念，他遠之則追蹤孔子作春秋的用意，近之則學習司馬溫公著資治通鑑的形式，根據日本的歷史，以^皇位之正閏，認爲神器之所在即皇位之所在，以明大義名分

，——這乃是他的「神皇正統記」的精神。而這種精神，到二百數十年後，是爲水戶義公所繼承，所發揚。

義公名光圀，爲水戶藩主德川賴房之三子，幼名松千代。生性穎悟，六歲時以家光將軍命，越諸兄而立爲世嗣，十八歲時，讀史記伯夷傳，感於兄弟讓國之美譚，遂抱修史之志。明德三年（西紀一六五七年），設史局於江戶（今東京）駒籠之別莊，尋以寬文十二年（西紀一六七二年）春，遷之於小石川之藩邸，名之曰彰考館，廣招天下學者，以始其事。元祿三年（西紀一六九〇年）光圀致仕，隱棲西山，十三年（西紀一七〇〇年）薨，享年七十，惟修史事業，則繼續不絕，至止德五年（西紀一七一五年），成本紀列傳二百四十三卷，名之曰「大日本史」，奉告於光圀之廟，至文化七年（西紀一八一〇年），乃獻之於朝廷。當時的進獻表中，說明此書的內容，說是：

『起自神武，迄於明德，敘次一百代，上下二千載，闡幽微顯，原始要終，陞大友於帝紀，徵老翁之捧日，列神功於后妃，裊真主於遺腹。東西之爭，南北之亂，正閏皇統，唯視神器之在否，逆順之際，以忠奸別之，是非人臣，悉依公論折衷。知我罪我，蓋深自任。』

若把這段文字熟讀玩味，我們可以知道上下二千載二百數十卷的「大日本史」的精神，是在於下述三點，卽一，列大友皇子於本紀；二，列神功皇后於后妃；三，據三種神器之所在以明皇位之

正閏。而這三點，歸根結蒂，是歸於皇位之正閏，所以「大日本史」的編修，可以說是繼承親房的精而擴充之者。這樣，南北之正閏既決，人臣之所當歸向亦自決定，而楠氏之忠誠，亦隨而燦爛起來。所以義公在隱棲西山後不久，即建楠公之碑於湊川，以表彰其誠忠。其將有數的當時文人撤在一旁，而刻中國宋舜水之贊，亦見見其用心之深。要之，「大日本史」的編修和楠公碑的設立，乃為義公的三大事業，前者則為近世尊王論之源泉，而後者則為日本國民道德的燈台。

余前在大阪觀舊懷德堂之遺書，見其中有該堂有志者所分抄的「大日本史」的足本，因以想像當時此書之完了是如何引起了學界的注意，後讀賴山陽之書後題跋，方知山陽亦深慕此書。山陽激賞此書，為「開闢以來第一大典」，然無力購之，遂親自抄錄其論贊，聊以自慰，足見其敬仰之高為何如。而賴山陽之編纂「日本外史」，其目的之一，即病常藩之史之浩穰，欲有以簡潔化之，這一點，乃其「上樂翁公書」中所自白。據該書中說：「外史」二十二卷，係倣史記世家體，記錄源平以來武門之歷史，雖不另設本紀，然帝系年號，則明記之，表以條理，其與大義有關之處，則為特殊之寫法，以使名分截然，——這些地方似乎也繼承着「大日本史」的精神。

綜覽「日本外史」，其開卷第一頁，敘：日本建國之初，政體簡易，文武不分，兵馬大權，在於天皇，有事之時，天子親執征伐之勞，中世倣唐之制，畫分文武，兵馬實權，遂歸武門，致招源

平二氏之跋扈；並且說是：『後之愛世者，當留心及之。』言外之意，暗示幕政當還於朝廷。又第十二卷足利氏後記中，論毛利氏，山陽慨嘆時勢，說是：

『余安藝人，俯仰其都邑城池，輒懷毛利氏之盛時，每觀嚴島，亦未嘗不想見元就之鑣賊。夫室町之時，天下紛紛，日日以兵爭爲事，如羣兒之鬥暗中，喧嗽殿擊，一仆一起，誰知其曲直，孟子之所謂無義戰者是耳。』

此後讚歎元就的義戰，並且力言大義，說是：

『吾論元就，不言其智略而言其果斷，不言其果斷而言其事之合於義。至於讀之天子，又爲義之大者。且觀其效貢賦，助舉朝儀，則存心王室，非一日矣。』

若把這段文字和卷首的議論作一對照，則山陽之所欲言者爲何，不難想見。又其第五卷敘楠氏，最後結論謂：

『要之正成（楠氏）之宗族，與後醍醐之皇統，終始相成。楠氏亡後二百餘年，權中納言源光圀，立石於湊川，題曰嗚呼忠臣楠子之墓。』

然後寄以感慨，說是：

『外史氏曰：余數數往來攝播間，訪所謂櫻井驛，得之於山崎路，僅一小村，過者或不省其爲

驛址，蓋經足利織豐之數氏，世故變移，道里驛程，隨而輒改，余於是低回不能去，願望金剛山之巖立雲際，而想見公舉義之秋，及其子孫之據以扞護王室焉。」

其次敘楠氏之盡忠，說是：

「微楠氏，雖有三器，將安託，以繫四方之望？」

最後激賞道：

「其大節，巍然與山河並存，足維持世道人心，於萬古之下。」

或者這一卷，乃是「外史」全篇的金玉文字，它繼義公建碑之遺志，闡明竝高揚之，不禁使後之讀者爲之感憤興起。

要之，親房的「神皇正統記」，是學司馬溫公「資治通鑑」之據歷史以明大義明分，而根據日本的歷史，說明日本國體之尊嚴，曉諭君臣之大義；而義公的「大日本史」，是繼承親房的精神，更加明瞭地說明這一層；至於山陽，則更以簡明而流暢的文章，鼓吹這一點。日本明治維新之鴻業，有負於此等著作之啓導者良多。而「大日本史」是產生於幕府的親藩——水戶，「日本外史」則爲幕府的重臣樂翁公所顯揚；當想到這一層時，不禁令人感到：日本的國家是爲超絕人間的思慮、越絕人間的力的一種偉大的力所領導。

一四 日本之儒教 其三——朱子學之展開

(林家之學——闇齋學——水戶學)

玄慧所提倡的宋學，一方面是以四書爲其根據的道德之學，另一方面是以通鑑爲其根據的名分論。而北畠親房，爲其名分論所啓發，著爲「神皇正統記」，樹立了日本特有的名分論，而「大日本史」和「日本外史」，則又充而實之，這一層已在前章加以略論，所以在這一章，我們要略論以四書爲其根據的道德學之展開。

玄慧的學問，乃是據四書以構成的新儒學，其與歷來明經博士所傳承的以五經爲中心的儒教，是大異其趣。玄慧以正平五年（北朝觀應元，西紀一三五〇年）逝世，其後五山學僧之秦斗義堂，住南禪寺，在公卿和武家間講程朱之學；義堂門下的岐陽，住東陽寺，把朱註四書施以訓點，以助其流傳；岐陽門下的一慶，爲一條兼良之庶兄，於朱子學造詣極深；同門之惟肖，博學能文，曾爲將軍義教之祕書，從事於外交文書之起草，因爲這種關係，所以和當時司掌對明外交的大內氏，發生了特殊的關係，促進朱子新註之輸入，因而造成了將來桂庵、梅軒崛起的基礎。在這種情勢之下

，朱子學乃逐漸鞏固其地步，出舊儒學而上之。

要操棹於這種學海的新潮流中，即便是明經家，也不能祇是墨守舊來的口傳家法，此實爲當然之事。試將從吉野朝至德川初世的明經博士清原家的系圖列表如下：

良 枝（元亨三年出家）——宗 尚（正中二年出家）——良 兼（建武三年出家）——宗 季（永德三年逝世）——良 賢（應永四年出家）——賴 季——宗 業——業 忠（應仁元年卒享年五十八）——宗 賢——宣 賢（天文十九年卒享年七十六）——業 賢（永祿九年卒）——賴 賢——枝 賢——國 賢——秀 賢（船橋氏始祖）……

其中良枝乃賴業四世孫，「識原抄」說他「爲七代之侍講，以七十歲之老齡講授五經」。良枝之後，別無怎樣的大人物，而至業忠。業忠是以年五十八歲歿於應仁元年（西紀一四六七年）的學者，與惟肖、一慶、一條兼良、中原康富等大略同時，據說其辯如翻波，天下學者皆師之，清原家之學因之大興。然其講義，論語和孟子，雖然依據其家傳古註，而大學中庸，則據說是依據朱子之新註。據「康富記」說，清原家的大儒賴業，曾由禮記中抽出大學中庸，進講之於高倉帝，此爲朱子註尙未傳入日本時之事，賴業之選此二篇，與來朱見識相同；不過據「承應遺事」說，此乃近世之造言。由這時代的形勢推論之，這種說法，似乎是業忠等受新學的支配、講釋大學中庸時，爲裝

飾自家體面而製造出的造言。

其次業忠之子宗賢，因無子息，養卜部兼俱之子，而以爲嗣。這便是有名的宣賢。宣賢號瓊翠軒，爲人最巧於講說，於儒教之普及，功績良多，他無論京洛或田谷，均前往講說，後以天文十九年（西紀一五五〇年），至越前一乘谷講演旅行，遂客死其地，宣賢之筆記，遺留於各方面極多，吾人讀之，可以知道宣賢也是以朱子的新說折衷明經家之傳說的人。業忠和宣賢，是室町時代最傑出的明經家的學者，其折衷新註且如此，然則當時一般的趨勢，也不難想見了。

這樣，朱子的新學，壓倒明經家的古學，而於禪僧間，傳播最廣；至脫離禪家，而鮮明其旗幟者，則以藤原惺窩爲始。惺窩名肅，字斂夫，爲藤原定家十二世孫，以永祿四年（西紀一五六一年）生於播摩三木郡細河村，後薙髮入京洛相國寺，學佛典，未能滿足，遂去而歸儒。嗣立志渡明，因颯風不果，漂泊至薩摩，居其地半歲，再返京都，閉戶讀書，終成一家，後以元和五年（西紀一六一九年）逝世，享年五十九歲。惺窩之學，以朱子爲中心，然亦不排斥陸象山，頗有寬厚之趣。門人中傑出者，有林羅山和松永尺五。

羅山爲京都人，初入建仁寺爲僧，後歸向程朱之學，入惺窩之門。慶長中，以惺窩之舉薦，仕於家康，定德川氏之學政，後其子孫（鵝峯、鳳岡、榴岡、風谷、鳳潭、錦峯、述齋、樺宇、壯軒

、復齋）世世相繼，直至明治初年爲止，握有霸府之教權。德川氏三百年的文教，實可謂爲林家的朱子學。

這樣，羅山的學問，移到了江戶，而惺窩的另一位門人松永尺五，則留居京都，開設講習堂，教育了許多英才。其中以木下順庵，尤稱卓拔。順庵初居京都，從事於門弟子之教育，後祿仕於加賀侯，居江戶藩邸，其門下出有新井白石、室鳩巢等俊才，江戶學界，頓呈活氣。

正當此時，京都方面，有山崎闇齋之學，風靡一時。闇齋爲京都人，初託妙心寺爲僧，後移居士佐之吸江寺，修朱子學，遂蓄髮歸儒，還京都，垂帷其地。闇齋的學問，近之則淵源於起於土佐之一角之朱子學，遠之則淵源於周防之大內氏之文化，其興起於京洛的惺窩、羅山的朱子學，系統不同。大內氏原在足利時代，據周防之山口，掌握海外貿易的實權，所以很早就多受海外新文化的影響，而由這種寮圍氣中，就出現了桂庵和梅軒二人。桂庵以應永三十四年生於山口，九歲至京都，學於南禪寺的惟肖，應仁元年（時年四十一歲），渡往明國，歷遊蘇杭，與中國學者交，後於文明五年歸國，適京都受應仁兵亂之禍，狀殊慘澹，乃暫居石州，復至九州，培植朱子之學於薩南之地。後在薩摩，有月渚、一翁、文之、如竹之徒，繼承其學，宣揚朱子學。所以據說當惺窩漂泊此地時，亦曾見文之的和點四書，而爲之有所啓發。其次梅軒，亦爲周防人，天文中，渡至土佐，爲

弘岡城主吉良宣城的賓師，宣城歿後，遂不知所終。繼承梅軒之學者，有如淵、忍性、天室三人。天室壽命極長，至慶元之際，方行逝世，其門下有谷時中；時中門下，有野中兼山、小倉省三；而闇齋亦曾師事時中，受兼山等之切磋，乃成一家。

惺窩的朱子學，兼取陸王，態度雖稱豪放，而不免駭雜之譏。羅山注意陸王和朱子相異之點，而祇取朱子，棄惺窩之駁雜，使歸於純粹。而闇齋則又「百尺竿頭、更進一步」，主張即使同屬朱子學派的著述，其經濟世學者加以改修者，亦應一律擯斥，而當就朱子之原本而攻究之；故其爲學，專注精力於朱子一家，不免過於峻厲、墮於孤僻之感。要之，自惺窩而羅山，自羅山而闇齋，朱子學逐步趨於純粹，尤以闇齋之於朱子，簡直不是崇拜，而是信仰。不過闇齋也並沒有採取崇拜中國而忘去日本的卑屈態度。中國人固然自古尊重自國；號稱中國或中華，但是日本也自古號稱「葦原之中國」，自以爲中國。不過這所謂中國，並非在地理上占有中央地位之意，却是指各國自以爲自國是中心而言，此實爲當然之事。所以日本人若崇拜中國，而自以爲是東夷，此實爲卑屈之甚。朱子也會說過，宇宙只是一箇道理，所以國雖有日本中國之分，而其道則一，而闇齋的根本思想，亦即在此。所以闇齋說，本人雖爲孔孟的信奉者，但是假使孔子和孟子，率兵來犯日本，則當與之一戰，擒孔孟以報國恩，這可說是做日本人的義務，——在這句話裏，正表現出闇齋的日本主義。

而其晚年之所以棄儒而歸神道，倡爲所謂垂加神道，理由亦即在此。要之朱子之學，是被開齋純粹化、同時日本化了。而這日本化了的朱子學，輸入水戶，就成了水戶學。

遊於開齋之門之士，前後雖有數千人之多，而以佐藤直方、淺見綱齋、三宅尙齋三人。稱崎門三傑。然直方晚年背師，遭破門，尙齋則親炙開齋，僅三年之久，其後係學於綱齋；所以崎門之高足，實爲淺見綱齋。而當吾人想及一度師事開齋後來學於綱齋的三宅觀瀾和開齋的再傳弟子栗山僧峯之俱會仕於水戶得占重要地位時，不禁感到開齋和水戶學之間是有着一種連繫。

水戶藩自光圀以來，代代藩主，獎勵學問，因此水戶的學問，有相當長久的歷史；而從大體上說來，可以區別爲二期。第一期是以光圀爲中心注全力於「大日本史」之編纂的時代，這時代的代表學者，有安積澹伯、三宅觀瀾、栗山僧峯等。第二期是以文公、烈公爲中心、興學校、注力於人材教育的時代，這時代的代表學者，有立原立翠、藤田幽谷、及其子東湖、其弟子會澤正志齋等。第一期的事業「大日本史」的編纂，據說是因爲看見林家的「本朝通鑑」以日本人的祖先爲吳大伯，憤而創其議；而開齋亦排斥其說，謂爲俗僧之造言。又「大日本史」正名分之一大特徵，係將神功皇后剔出帝紀而列之后妃；而據內藤湖南氏說，開齋「倭鑑」的目錄，亦已將神功皇后歸入

仲哀天皇紀。如此看來，「大日本史」中，似乎相當地採取着閻齋學的精神；而這些地方，也許是三宅歸瀾和栗山信峯的意見被採用的結果吧？不過水戶學之真正採取有組織的體系，是在第二期，而我們在這期間的思想中，也可以看到閻齋學的影響。烈公的「弘道館記」，記述第二期的水戶學的精神，最稱簡潔，其中有如下的一節，說是：

「我國中之士民，夙夜不懈，出入斯館，奉神州之道，資西土之教，忠孝無二，文武不岐，學問事業，不殊其效，敬神崇儒，無有偏黨，集衆思，宣羣力，以報國家無窮之恩，豈徒不墜祖宗之志哉，神皇在天之靈，亦將淨鑒。」（弘道館記）

這段文字中的所謂「奉神州之道，資西土之教，……敬神崇儒，無有偏黨，……以報國家無窮之恩」，乃是閻齋學的根本主張，所以也許是水戶學繼承之於閻齋學的吧？而爲具體地表徵這種精神起見，弘道館曾祭祀「建御雷神」，建立孔子廟。建御雷神是奉天祖之命以平定「葦原之中國」的神，在常陸方面，自古就被祀爲鹿島明神的祭神。本來日本之道，是本於天祖，天祖乃日本天皇的先祖，爲皇室所祭祀，至人臣私祭，則爲不勝惶恐之至的事，因祀佐命之神，以致報本之誠，在這裏也表現着重視名分的學風。其次孔子，以周末生於東魯之地，祖述堯舜，憲章文武，是把中國的先聖之道集大成的人；弘道館之禮孔，亦即表示資西土之教。

西土之教——亦即儒教的綱要，乃是五倫之道，亦即君臣、父子、夫婦、長幼、朋友之道。這五倫中特別重要的，乃是君臣和父子的關係，亦即忠孝之二道。但是中國乃是革命極多的國家，君臣關係，並無一定。所以在中國，孝固常得行之，而忠則有不得行之時，而忠孝之兩全，亦難保持。可是日本，國家有如一大家族，忠孝係屬一致；而力言這忠孝的一致，便是日本道德之特徵，水戶學之精神。所以東湖的弘道館記述義說：

「人道莫急於五倫，五倫莫重於君父，然則忠孝乃名教之根本，臣子之大節，忠與孝，雖異途而同歸，在父則言孝，在君則言忠，至所以盡吾之誠，則一也，昔者孔子之教會參，謂夫孝始於事親，中於事君，終於立身，言一孝而忠寓其中，周宮師氏之教國子，謂以孝德則知逆惡，舉一德而衆行判，由是觀之，忠孝之無二，亦明矣，……夫孝子之敬身，身體髮膚，猶不敢毀傷，况大義之有於我者，豈獨虧哉，然則進而事君，全其大義，乃所以孝親，君子之事君也，委吏乘田，亦不敢苟且，况關於風教之治者，豈獨忽哉，然則退而養親，助其風教，乃所以忠君，忠與孝，其本不二，處所有何如耳。」

這是水戶學的忠孝一本之說，亦為日本國民道德異於中國儒教之處。其次，水戶學的另一個特色，是在主張文武兼修。弘道館記之所謂「文武不岐」，便是此意。東湖的弘道館記述義，也說明

這一點說：

「神聖以武建基，文亦寓其中焉，天祖天孫之垂統，神武崇神經綸之天業，其尙武亡論矣，然而其敬神愛民，爲政圖治之迹，豈可不謂之文耶，聖子神孫，世世承其緒，內安萬民，外撫四夷，諸王諸臣，亦有文而能附衆，有武而能威敵，國運之盛，赫赫如日之升，中葉以後，將相異職，文武背馳，公卿軟弱，手不知兵，源平互起，皇室陵夷，天下之大權，遂移於武人，夫文武之於國家，猶天地之有陽陰，陽陰並行，年穀豐饒，文武並舉，天下又安，其不然時反之，……蓋文武之道，各有大小，經緯天地，克定禍亂，是爲其大者，讀書挾冊，擊劍奮矛，是爲其小者，然書冊所以講道義，劍矛所以鍊心胆，心胆實而後可以臨難制變，道義明而後可以修己治人，且文之弊弱，武可以矯弱，武之弊愚，文可以醫愚，然則學者固不可語其大而忽其小，亦不可務其小而忘其大，尤不可分而爲二，又廢其一，……」

像這樣，力言著文武之應兼修。以上爲東湖「弘道館記述義」之說，同時會澤正志齋，著爲「新論」，更加以詳論。所謂「新論」，內容分（一）國體三篇，（二）形勢，（三）虜情，（四）守禦，（五）長計等七篇；其國體篇，論日本國體的特徵，是在神聖以忠孝建國，尙武而重民命；形勢篇，敘四海萬國之大勢；虜情篇，述戎狄覬覦之情況；守禦篇，論富國強兵之要務；長計篇，

述教化之理想。亦即國體上篇，論日本之所以自肇國以來，一姓相承，互於萬世而不渝，乃因君臣之大義和父子之至恩，浸透人心，永無變更；國體中篇，謂日本所以自古號稱「細戈千足國」，乃所以表示尙武精神之旺盛；國體下篇，謂日本所以號稱「瑞穗之國」，乃所以表示自天祖以來，列聖尊重民命，土地豐饒；至最後的長計篇，論道：

「循細戈之名而實之，乃所以足兵，循瑞穗之名而實之，乃所以足食，明忠孝，泮礪天下，乃所以使民有信，三者並舉，而食足，兵足，民有信，不拔之業也。」

要之這不外是說，日本的國家，乃是道義國家，而道義的根本，乃在忠孝二者。而在中國，因為忠孝二者，有時或相背反，所以常祇力言一孝字，然在日本，則兩者完全一致，所以盡孝於親，致忠於君，歸根結蒂，都是所以盡吾心之誠；這一點，乃是其特徵。

一五 日本之儒教 其四——古學之勃興

(山鹿素行——伊藤仁齋——荻生徂徠)

林家的朱子學，掌握德川氏三百年的教權，而逐漸日本化，其經過已如前述，而同時在另一方面，還有一種動向，想要反抗朱子學而跳出其圈外，這便是古學之勃興。

古學的提倡者，是山鹿素行。素行生於元和八年（西紀一六二二年），九歲時，從羅山學，才名頗盛，後又修兵學，研究神學，開始對朱子學感抱疑問，認為程朱的持敬工夫，使人品陷於沉默，不足以濟活社會，遂著為「聖教要錄」二卷，稱：

「予以周公孔子為師，而不以漢唐宋明之諸儒為師。」

同時特別排斥宋儒的理學，說是：

「道統之傳，至宋遂泯滅。」

這明明是對其師說樹反族。像這樣，他拋棄了朱子學，說是：

「學須據周公孔子之書，法須據本朝之典，二者自合為一，天下之大道，貫通於其中矣。」

遂著爲「中朝事實」三卷，說明聖教之實，是存在於日本，又著爲「武教小學」等書，闡明日本武士道。總之，素行是相信：捨朱子學而直接窮究周公孔子之道，其道是與日本本來之道相合致。

繼素行之後而出現的古學者，有伊藤仁齋。仁齋以寬永四年（西紀一六二七年）生於京都，以七十九歲歿於寶永二年（西紀一七〇五年），初修朱子學，窮其精奧，年三十六，別出一機軸，脫離了朱子學。仁齋著有「古學先生文集」，此書係收羅他壯年時代所作的詩文而成，其中的思想，頗多與朱子學相一致處，至其晚年的著作，則完全不同。仁齋尊信「論語」，認爲「論語」是最上至極宇宙第一之書，曾著「論語古義」十卷，把後世的註釋撇在一旁，而就「論語」本身，探鞏了孔子的精神。他認爲天下之所尊者，乃道與教之二者，「論語」大體從教的方面立論，而「孟子」則大體從道的方面立論，兩者在表面上雖似不同，其實却兩相爲用，所以又研究孟子，著爲「孟子古義」七卷，以補論語。仁齋的學問，要之是以論孟二書爲標準，而加以批判。所以他批判「中庸」，認爲最初的一章，是樂經的斷簡，把它刪去，而以「仲尼曰」至「父母其順乎」爲中庸的本書，並且認爲「鬼神章」以下，是另外一篇論誠的文章，與中庸並無關係。他又對照論孟，認爲大學不是孔子的遺書。這樣，仁齋脫離了認爲四書是傳示孔門道統的經典的朱子學，而直接根據論孟的

本文，理解其古義，因而倡爲古義學。其對朱子學感抱疑問，雖與素行相似，而其以論孟爲標準、實行經典之批判、因而奠定學問之基礎，此則爲仁齋傑出之處，亦爲其特徵之所在。又其子東涯，亦頗能繼承家法，而會試爲易之批判。朱子曾經區別「易」之卦、象辭、爻辭、和十翼，認爲卦是伏羲所畫，象辭是文王所繫，爻辭是周公所敷衍，十翼是孔子所作；而東涯則更進一步，依照歐陽子之說，斷定十翼並非孔子所作，又把它和論孟作比較，斷定十翼之爲書，時代較孟子爲晚。這就是根據古義學的家法，對「易」所作的批判。又東涯之弟蘭嶠，特別注力於五經之研究，同時也兼及歷史和諸子。他把「史記」伯夷傳和論孟作比較，而加以批判，又在「老子是在序」中，否定老聃之存在，其結論之當否，姑置勿論，至其議論之銳利和識見的卓拔，則可謂前無古人，後無來者。要之伊藤氏的家學，是要立足於經典之高等批判上，排除後人的曲解，而直接闡明聖賢之古義，其脫離朱子學，可說便是因爲這一點。

繼仁齋而起的古學者，有荻生徂徠。徂徠以寬文六年（西紀一六六六年）生於江戶，以六十三歲歿於享保十三年（西紀一七二八年），初從林春齋和鳳岡修朱子學，後讀仁齋的大學定本和語孟字義，大大佩服其卓見，因寄書以通敬慕之意，至四十九歲，百尺竿頭更進一步，倡爲古文辭學，以與仁齋的古義學相對峙，並著爲「護園隨筆」，以非難仁齋。所謂古文辭學，據他本人說，是發

源於他中年讀李于鱗、王元美之集，苦於其中古語之多，乃發憤徧讀西漢以前之書，追溯六經，因以了得古典之讀法；他的「辨道」「辨名」，即其努力之凝聚。據說數震庵曾寄書於徂徠，稱讚他的「譯文筌蹄」，說是「該書有益於後生」，而徂徠返書憤謂：

「譯文筌蹄乃土苴，若夫二辨之書，僕自謂開闢以來聖門之大功，吾子捨此而取彼，何不知僕之甚。」

由此看來，足見此二書乃爲徂徠的得意之作。而此二書的特徵，是在從古典中搜羅許多用例，把它歸納，而以闡明古語的意義。而這一點，不僅爲「辨道」「辨名」二書的特徵，且爲徂徠晚年著述的共通的特徵。所以徂徠學的特徵，可說是在用歸納法解釋古語。而他因爲要搜集材料之故，讀諸子之書最多，而「讀荀子」和「讀韓非子」，便是他這蒐集資料工作的副產物。這樣，他據荀子以觀孔子，以爲孔子之道，便是先王之道，因此其與朱子不能相容，固不待言，即與據孟子以觀孔子的仁齋，也不能相容。徂徠的結論的當否，姑置勿論，至於他研究古典所採用的方法，則實爲卓越，若要在清朝的考證家中求類例，則與高野王氏（念孫）的態度，頗爲相似。我們倘若把仁齋的古義學和徂徠的古文辭學作一比較，則古義學是以論孟爲中心而批判古典的批判態度，而古文辭學則爲一種訓詁學的態度，它由先秦古典中措摭用例，把它歸納，以闡明古語的意義，而因以究知古

典之所表示。兩者的學問方法雖有不同，而其想要跳出朱子學的圈外而自由地理解儒教的精神的態度，則爲同一。所以清末的學者俞曲園，批評此二人，說是：

「蓋東國人之治宋學，始於藤原惺窩，而林羅山成之，東國人之講漢學，始於伊藤仁齋，而物徂徠成之，是固彼中儒林之一巨擘，仁齋生於寬永四年，爲明熹宗天啓六年，其著論孟古義等書，在寬文之初，在我朝則康熙之初也，顧亭林毛西河諸先生之書未出，中華講古學者猶少，而東國已開此風，亦非偶然。」

本來清朝的學者，一般地是要拋棄宋明的傳註，而追溯漢魏之古註，故種之爲漢學，固未爲不可，至仁齋和徂徠，則要離開一切註釋，以求古典的原解，所以俞曲園評之爲「講漢學者」，實有所未當；不過總之先於清朝的考證學，而開古典研究之途，可說是日本的光榮。

綜觀當時的學界，幕府的官學，則有林家的第三代鳳岡，博得將軍綱吉的信任，改築湯島的聖堂，力圖統制學術；而木門的新井白石、室鳩巢，既猶健在，崎門三傑，亦復生存；所以仁齋徂徠的古學和朱子學之間之發生論難攻擊，實爲不難想像之事，又名爲「折衷派」的一派學風之興起，亦爲自然之數。所謂折衷學派中，有種種傾向，頗難予以界說，不過一般地說來，井上金峨——山本北山——大田錦城、海保流邨——這一系統，乃爲其代表。金峨一方面汲流於仁齋的學派，一方

面繼承林家之學，而把古學和朱子學加以折衷；至於錦城，則顯著地受有清朝考證學的影響，不無「與其稱之爲折衷不如稱之爲考證轉覺適當」之感；不過清朝的考證學，主要是以復興漢學爲目標，而錦城之學，則在理解周孔的精神，所以從這一點說來，或者仍以稱之爲折衷派，來得適當。同時因爲這些折衷派的學者，是以文獻爲其基礎，而作批判的考察，所以既易與古學派的态度趨於接近，亦自易與考證學握手，而在另一方面，根據朱子學而酌量採用古學，亦屬可能。至於代表這種态度的，則爲大阪懷德堂的學風。所以在下一章，我們要把大阪懷德堂的學風，加以一瞥。

一六 日本之儒教 其五——大阪之朱子學

(蘭洲與竹山、履軒——石庵與仲基)

大阪懷德堂，是享保九年（西紀一七二四年）中井菴庵聯合同志五人設立的學校，其第一任學主，是三宅石庵。石庵爲被聘於水戶的三宅觀瀾之兄，初學於淺見綱齋，然於陸王之學，亦抱有理解，其來居大阪，似乎是在元祿十二年前後，於是菴庵請石庵爲學主，又請會在大阪教授朱子學的五井持軒之子蘭洲爲助教。蘭洲之父持軒，曾師事尊信程朱時代的仁齋和中村惕齋，蘭洲亦承家學，尊信程朱，曾批評當時的顯學，謂：

「爲陸王之學者，廢問學而捨事物，其弊也禪莊。爲仁齋之學者，蔑義氣而疎心性，其弊也管商功利。爲徂徠之學者，局修辭，遺敬以直內之訓，其弊也放蕩浮躁。爲閻齋之學者，頗過於嚴毅而乏雍容和氣，其弊也刻薄寡恩。惟此四學，爭辯強聒，道學乃四分五裂，使學者眩於所從。」

這樣，他先作「非物篇」，以斥徂徠的「論語徵」，又作「非伊篇」，排斥仁齋，以墨守朱子學。「非物篇」現有單行的板本，「非伊篇」則其文集「鷄肋集」中，存有梗概。由此看來，可知

蘭洲是拈抗仁齋徠，而在大阪樹立了朱子學的旗幟。而其門下，出有中井竹山、中井履軒二人，因此懷德堂之名，乃名播天下。竹山與履軒，是懷德堂的創立者登庵之二子。

竹山生於享保十五年（西紀一七三〇年），歿於文化元年（西紀一八〇四年），享年七十五歲，其關於經學的著作，有「易斷」「書斷」「詩斷」「禮斷」「四書斷」等，不過都是批寫於朱子的集註或新註五經的欄外，而不流布於世。不過他對於經學的意見，則在「建學私議」中有所表明，說是：

「學術，於朱子之外無之，可毋待言，……至我邦近世，罵程朱，詆思孟，別立新奇之說，廢實行而馳於虛文，大壞人心，危害士風，而以荻生太宰爲其魁，如此之徒，不可一日使當教導之任，……至學術之尤當忌避者，厥爲山崎之一派，山崎氏雖篤信程朱，削浮文，而以實學實行爲主，故可謂大有功於朱子，以爲此次之教導，固無不可，然有一種僻見，拘泥於敬義直方之訓，而失本旨，諸事務嚴，無風起波，致陷岔戾之矜，以爲嫌耳，……伊藤氏之學，力斥程朱，拘滯執拗殊多，其病在歸於霸術功利，然大體有平實之風，雖陷於陳熟緩漫，而無大害如山荻二家者，故若確具人品才學，則因時承乏，亦屬無妨。」

像這樣，反覆着蘭洲的見解，此外又作「非徵」「閑距餘筆」，駁徠，並且說明自己的立場

，說是：

「吾學非林非山崎，而爲一家之宋學。」

那麼所謂「一家之宋學」，究竟是什麼學問呢？山本批評竹山的經學說：

「苟有可疑，則雖朱說不取之，而其大本緊要，則依據朱說。」

由此推測，則竹山之學，或爲把朱說酌量改訂的宋學。而這種特徵，在履軒的經說中，是發揮得最爲明顯。

履軒爲竹山之弟，生於享保十七年（西紀一七三二年），歿於文化十三年（西紀一八一六年），享年八十五歲，終身不仕，甘居陋屋，努力研經，其關於經學的著作，有「七經雕題」「七經雕題略」「七經逢原」三種。第一種「七經雕題」，是根據四書的集註和五經的新註本，用朱筆把註之不合意者塗去，在欄外記入應改之註或取捨的意見；這樣，積年累月，記入逐增，前後不免發生矛盾或重複，致難辨讀，於是將記入的部分謄清而爲別冊，這便是第二種「七經雕題略」；而至晚年，把這個整理而爲一家言的，這便是第三種「逢原」。這些著作，均以抄本流傳於世，至於左氏和禮記的雕題略，則已有印本，同時最近四書註釋全書中印有四書的「逢原」，所以兩者的差異處，大略可以知道。在「雕題略」的卷首，履軒說：

「好新奇而厭故常者，不可與論經，安故常而惡新奇者，亦不可與論經，剛戾而好爲物敵者，亦不可與論經，……惟平心讀書，愛憎不生於新故，信疑不岐於耳目，深愜古經之未瞭，痛聖人之心不伸於後世，如憤如悶，忘寢忘食，置毀譽得喪於度外，屹屹鑽攻，不知老之將至者，然後始可與論經耳。」

這裏所謂「好新奇」之輩，是指物（徂徠）諸子而言；所謂「安故常者」，是指林家的朱子學者；所謂「剛戾而好爲物敵者」，是指山崎氏的一派；至於所謂「惟平心讀書，愛憎不生於新故」，則是表示履軒本人的態度。又其「七經雕題」，將朱註的涉於理氣心性之說和類於佛氏口吻的語句，盡行塗去，而書其意見於欄外。由此看來，履軒的經學——亦即懷德堂的經學——，是將朱子近於說理的說明完全拋棄，而僅保留其常識之說，以便使無論何人均得明瞭；至遇有難解之處，則改作註解，甚或改訂經文，亦所不辭。而這一點，正是懷德堂朱子學特徵之所在。試舉一二例如下。

懷德堂的第一任學主三宅石庵，嘗讀中庸，覺得其第十六章鬼神之章，前後不相連貫，認爲當移之於第二十四章之後。這確爲聰明之說，竹山和履軒，亦均繼承之。竹山有墨帖，題名「中庸定本」。而履軒的「中庸逢原」，亦據石庵之說，加以改訂。

履軒在諸經中不信古文尙書、周禮、和孝經三書，又謂「春秋」和「易」之十翼並非孔子之作，而「詩」三百篇，亦未經孔子刪定，而爲孔子以前原有之物；他所披瀝的見解，是非獨特；而這些，畢竟不外是平心讀經書而加以批判的考察的結論，其態度相當受有古學派的影響。至其不被稱爲古學派，則是因爲他始終是以朱子派的註釋爲根柢，而加以修正。要之，懷德堂的經說，是本於朱子派的註釋，而以古學者的態度加以修正，此固不僅履軒一人爲然；而結果，以實踐道德之教說言之，則惟有四書，被尊重爲經典，至於五經，則不過被視爲表示孔孟之教發生以前的經過的史料而已。

上面已將懷德堂的蘭洲及其門下竹山，履軒的經學，予以概述；而據他們研究的結果，五經乃爲歷史的資料。而把經典處理爲歷史資料，其方法最見卓越者，則或爲石庵的門人富永仲基。

仲基是創立懷德堂五同志之一富永芳春之子，其生卒年月未詳。惟延享元年（西紀一七四四年）出版的「出定後語」的序文中有曰：

「余既三十以長……」

照此逆推，則其生誕似爲正德五年（西紀一七一五年），至其歿年，由下列二事推之，似爲延

享四年（西紀一七四七年）至寶曆十二年（西紀一七六二年）之間：

一、仲基在延享三年，曾爲其弟蘭泉的「鷄肋集」作序；

二、仲基之母，於寶曆十二年逝世，其碑文謂仲基先其母死去。

所以仲基似乎是生於正德五年，死於四十歲前後，較竹山和履軒早去相當之多。因其父芳春，與懷德堂關係極深，所以他自幼即從石庵學，十六歲時，石庵死去，遂入當時隱棲在攝津池田的祖徠的友人田中相江的吳江社，攻習詩文，後又至京都，受雇校訂鐵眼的一切經，讀佛典。他的著作，有「出定後語」「說蔽」「翁之文」三種，「出定後語」是以批判佛教，「說蔽」是以批評儒教，「翁之文」是以批判日本的神道教，他把一切過去的思想，視爲歷史性的東西，而倡爲誠之道。他說：一切思想的發展，都依照加上的法則，所謂加上的法則，是說後起的思想，排斥從前的思想，而出於其上。比方說，佛教原屬阿舍的小乘教，後有般若、法華、華嚴、涅槃、禪、真言等教相繼而起，逐漸否定前說，而爲新教。儒教也是同樣，孔子之祖述堯舜、憲章文武、主張王道，是出於齊桓晉文的霸道之上。孔子歿後，儒分爲八，這些也都是想要從種種方面，否定孔子，出而上的。告子之謂性無善無惡，是出於世碩之言性有善有惡之上。孟子之言性善，是出於告子之上。荀子之言性惡，則又出於孟子之上。宋儒不懂得這一層，以爲一切儒教都是同一，而近世日本的仁齋，

說是惟有孟子才是得護孔子血脈者，至於其他則均爲邪道，又徂徠認爲孔子之道卽是先王之道，至於子思孟子等則爲「戾矣」，——這些，都是錯誤的見解。不僅佛教和儒教是如此，便是日本的神道，也有發展。總而言之，思想是與時代共推移，而非固定不變。同時因爲佛教是印度的教，儒教是中國的教，而印度中國與日本，其國民性不同，所以不能把佛教和儒教，即便行之於現今的日本。本來印度的國民，其性好幻，所以佛教裏面，常常說什麼「神通」或是「不可思議法」，這是不適於中國日本。又中國乃爲好文之國民，所以一點小事，也說得天花亂墜，無論禮樂或是文章，都是其表現。而日本好質而無忍性，所以印度的幻和中國的文，都不足爲用。所以立教之方，因地因時而異，至其欲使人爲善，則一切相同。而神儒佛三教，若捨風土特質時代傾向而勿論，則可歸納爲「誠之道」三字。而現在的日本可以行的教，也惟有誠之道。所謂誠之道，也便是論語之所謂忠信，孟子中庸之所謂誠，朱子之所謂窮理盡性，陽明之所謂致良知，儒教精神焦點之在於此，固毋待言，而仲基認爲，便是佛教之教，也是一個至誠心或至信，而日本的精神，也以此爲歸。所以爲人所種種說明種種論爭的教說，都是思想發展上所表現的現象，而只有歷史的價值，至於我們能夠履踐的活教訓，則只是誠之一字。——仲基的結論是如此。這種見解，乃是大阪懷德堂所產生的一種見解，它把整個儒教，歸於一個誠字。所以水戶學把朱子學的實踐倫理，由五倫要約爲君臣父子

之二倫，由二倫又要約爲忠孝一本，而懷德堂則把理氣心性的朱子學的理论，壓榨爲誠之一字。於是所謂誠，就由中庸等中所言的哲學的思想，一變而爲行之教訓。推而言之，則這種論法，當亦可得而成立，即是說：忠孝一本的倫常和誠之教，非屬二致，對君盡誠是爲忠，對親盡誠是爲孝，忠孝二者，其表現誠的對象，雖然不同，而根本只是一個誠字，故爲一本。

要之，日本之受儒教的提撕誘掖，歷史甚久。日本人的祖先，按照時代而取長補短，培養日本的國民道德，而最後得到的結論，則爲「誠」字。這誠對君表現時則爲忠，對親發露時則爲孝。所以忠孝可謂一本。不僅忠孝而已，這誠露現於朋友之間時，則爲信；孝，則一家因以成立；忠，則國家因以成立；信，則人類社會因以成立。人而無信，則人類社會將變成黑暗，所以政治特別重信。孔子曾說若要治國，須足食足兵，使民有信，而其中信是特別要緊，即使去兵去食，使民餓死，也不可失去了信。這是因爲信乃人類社會成立的根本條件。人之所以爲人，得以立足於社會，其條件亦在「信」字，倘若沒有信，則不能做人。不過這信，亦爲誠之表現。不僅信而已，便是夫婦之和，長幼之序，亦爲誠之表現。所以父子、君臣、夫婦、長幼、朋友的五倫，一切均爲誠之表露。朱子之言窮理盡性，陽明之言致良知，也不外說明表現這誠的工夫而已。

一七 日本之儒教 其六——陽明學之起伏

(了菴桂悟——中江藤樹——熊澤蕃山——三宅石庵——三輪執齋——佐藤一齋)

我在第八章和第九章，曾說中國被改造的新儒學，有朱子學和陽明學兩派，而在第十四章和第十六章中，敘述了日本朱子學的起伏，所以在這裏，不得不對陽明學，加以一瞥。不過日本的陽明學，傳來的時期既不明，而其學問的傳統，也不像朱子學那樣明悉，只不過是斷斷續續，不時有信奉者出而作獅子之吼而已。不過其影響於日本國民道德之宣揚之大，則決不下於朱子學。

陽明學之傳於日本，據說是以了菴桂悟爲始。了菴桂悟別號鉢袋子，生於應永三十二年（西紀一四二五年），長而嗣法於真如寺的大疑和尚，文明年間，出家於伊勢的安養寺，後移東福寺，永正六年（西紀一五〇九年）奉命渡明，遭風不果，九年更續船入明。此時的紀行，有「壬申入明記」一冊，以抄本流傳於世（見西村碩園「日本宋學史」）。永正十年（明正德八年，西紀一五一三年）東歸，中國明朝一代大儒王陽明特作送序一篇，以壯其行。其真跡後歸山田之祠官正住單人家（見「拙堂文話」），今藏松方侯爵之文庫（見西村碩園「日本宋學史」該書並刊有其照片）。言

陽明思想之傳於此時，即因了菴桂悟曾晤陽明，並蒙贈以送序，惟此亦爲想像之談，不足據爲定論。不過從這時期起，陸象山王陽明之書之爲五山僧徒所研讀，則可得而想像及之。不過五山的僧徒們，似乎並不把朱子和陽明，區劃得如何嚴密，其讀朱王之書，不過視之爲流布佛教之一法而已。同時，藤原惺窩之兼修朱陸，想亦爲受這種時代思潮之支配，後羅山出，而朱子學化爲純粹，開齋起，而甚至發生了偏狹之議，這樣，陽明學之脫離朱子學而獨立發展，實爲當然之事。而這陽明學獨立的先驅者，爲中江藤樹。

藤樹名原，字惟明，以慶長十三年（西紀一六〇八年）生於近江之小川村，初信奉朱子學，三十三歲時，讀王龍溪「語錄」，始與陽明學接觸，然猶半信半疑，未能歸向，三十七歲時，獲王陽明全書讀之，遂翻然尊信陽明學。後來藤樹歿於慶安元年（西紀一六四八年），享年四十一歲，所以他之專心攻習陽明學，僅有五年，而其熱心與盛德，則於陽明學之流布宣揚，功績甚多。其門人中，值得注意的是熊澤蕃山和淵岡山。

蕃山爲一時俊才，年十六卽曾致仕於備前之池田光政，二十一歲，志於學，二十三歲，訪藤樹於江州小川村，翌年九月，遂爲其門人，時寬永十九年（西紀一六四二年），藤樹纔三十歲。這樣，在其門八月，直至二十五歲春四月爲止，聽大學、中庸、孝經的講義，歸藩之後，復致仕於光政

，治續昭著。蕃山之師事藤樹，正當藤樹接觸陽明學之後還在半信半疑之間的時代，自然蕃山對藤樹尊信的程度，也屬於疑問，不過他的天稟和努力，使他成爲德川氏以來儒家之巨擘，於顯揚藤樹的學問，功績很大。

淵岡山是與州金澤人，正保元年（西紀一六四四年）訪江州小川村，謁藤樹，結師弟之契。當時藤樹三十七歲，正當讀陽明全書翻然大悟的時代，所以他對藤樹的銘感，也許較蕃山爲深。這樣，岡山熱狂地信奉師說，而謀其流布。他在藤樹歿後三十九年間，始終盡力於斯學之宣傳，最後以貞享三年十二月逝世。其嗣子伯養，亦繼承父志，在京都宣揚藤樹之學；岡山的門人木村難波，難波的門人松本以休子，以休子的門人石河定源等，復相繼在京都之地傳布陽明學。懷德堂的第一任學主三宅石庵之所以兼修陽明學，或者就出於這種雰圍氣吧？

三宅石庵之從淺見綱齋學朱子之學，這已如前述；他同時尊道藤樹的學問，曾編輯「藤樹先生書翰雜著」一卷，並稱朱陸王三子皆吾道之宗子斯文之大家，兼修朱子學和陸王學。所以酷評石庵的人，說他。

「其學如鶴，首則朱子，尾則陽明，聲則仁齋。」

不過若是善意地批評起來，這也許可視爲石庵之博學而寬厚處吧？而這博學的一點，似乎是影

響着他的門人富永仲基。

在上面，我們概觀了從中江藤樹到三宅石庵的日本陽明學的傳統，其中有一點應當特別注意，就是日本的陽明學，自始即與日本的神道。有着連繫。藤樹的「神道大意」說：

「夫神道，以正直爲使，以愛敬爲心，以無事爲行。而正直、愛敬、無事三者，與彼「中庸」之所謂知仁勇三者相通。正直者，知也；愛敬者，仁也；無事者，勇也。」

這樣，以神道配於中庸的三德，又以此三德，配於三種神器（即鏡玉劍），加以論列，而藤樹這種見解，至蕃山而被說明得更爲明瞭。蕃山說：

「三種神器，即神代之經典。上古無書無文字，作器以爲象。以玉爲仁之象，以鏡爲智之象，以劍爲勇之象。智仁勇三者，天下之達德也。親義別序信五者，天下之達道也。父子之親，仁也；君臣之義，勇也；夫婦之別，智也；此之謂三綱。長幼之序，禮也；禮生於義之宜。信者，智仁勇之實理，天地之至誠也。」（集義外書十六）

這一節文字，是說智仁勇的德名，從神代的古昔，即爲行於日本的實德。他又論名與德之關係道：

「上古無名而德行，厚之至也。及於後世，不能無教，故其時之聖人，名之爲教。唐土（中國

）之聖人，謂之智仁勇三德，日本之神人，象之於三種神器。神者，心也；器者，象也；作神璽寶劍內侍所之象，以爲經書，使知心之三德。……名號文字，當用人之易通者，卽借亦可。」（全上）

這樣，說明不妨借中庸的三達德，以爲三種神器之註解，又進一步說：

「然有不能貸，不能借者。神道出於日本之水土，所不能貸借於唐土或我國者也。聖教出於唐土之水土，亦不能貸借於日本也。佛教出於我國之人心，亦然。文學器物理學，則可貸可借。」（全上）

在這一節文字裏，蕃山說明：日本中國印度，水土各異，故各有其特質，此特質不能互相假借，至於物質文化和說明之文辭，則可互爲假借，所以日本的「惟神之道」（按卽神道），得據中國經籍以說明之。蕃山的這種「因水土的差異而各爲特徵」之說，後來就爲富永仲基所繼承，使他比較三國文化之特徵，而說日本務質，中國務文，印度務幻，固然惟因三國的文化各有這樣的特徵，所以才有佛教，儒教，神道的三教，不過若將其特異點捨而勿論，則神儒佛三教可以同歸爲誠之一道。仲基的這種見解，是和蕃山借中庸之說而把智仁勇的三德結論爲「天地之至誠也」的思想相通。也許是因爲仲基從石庵處，學得了藤樹，蕃山的神道說，而被它所啓發，所以開始主張誠之道的

吧？

關於仲基和陽明學，還有一點，應當留意。即仲基認爲一切經典（不僅是經書）均屬歷史的資料，這也許是受陽明學的影響。陽明的「傳習錄」說：

『五經皆史。』

又說：

『以其事言之，則謂之史，以其道言之，則謂之經。』

這乃是把經書解釋作歷史之始，意思也便是說，同一書籍，若注意其道德的內容，則可算是經，若注意其記事內容，則可算是史。懷德堂的經學，把經學處理作歷史的傾向，頗見濃厚，特別是仲基，他想用歷史的方法整理一切，把經書和佛書，都當作表示思想發展過程的資料，而加以處理。這一點，或者也是從石庵處所轉受的陽明學的影響之一吧？

以上是關西——特別是以京都爲中心——的日本陽明學的情勢；這裏還有一個人，應當加以記述，這便是三輪執齋。執齋晚於石庵五年，以寬文九年（西紀一六六九年）生於京都，十九歲時，從佐藤直方學朱子學，三十歲前後，轉向陽明學，爲直方所破門。然執齋對於陽明學的信仰愈堅，

因設明倫堂於下谷泉橋之北，從事其宣傳。執齋著有「日用心法」、「四言教誨義」等通俗的著作極多，尤以「標註傳習錄」四卷，首先把「傳習錄」施以日本訓點，對於日本陽明學的宣揚，效果甚多。執齋與石庵似乎也有親交，同時與五井持軒也頗稱相得，享保十二年蘭洲赴江戶時，似乎也曾寄身於執齋。這一年的十月，蘭洲寄給麓庵的信中，報告當時執齋塾中情況說：

「明倫社中，多疎於文字，是以蒙日夜尋究。」

所以似乎蘭洲的博學能文，頗爲執齋門下所尊敬，當時執齋正在把「陽明全集」施以日本訓點，嘗使蘭洲校其當否，因其中官府公移之文極多，所以執齋的讀法，頗爲誤謬，這似乎使蘭洲大爲所窘。總之，蘭洲和執齋，似乎有着相當密切的關係，蘭洲且曾助執齋訓點陽明全集，所以蘭洲本人，似乎對於陽明學也有着相當理解。而蘭洲門下的中井竹山，也顯然受有這種影響。竹山的「建學私議」中有曰：

「講堂上可揭朱子白鹿洞書院學規，休息所可揭王子客坐私祝之類，先年曾踏上項私祝，雖非信王學，然此私祝，於學者次爲切要，故跋之以示無論何人，均當服膺云。」

由此可知，竹山雖以朱子學爲主，然於王學，亦並不加以排斥。所謂「客坐私祝」，見陽明外集卷六，是嘉靖丁亥八月陽明欲赴兩廣時留給弟子的訓誨。懷德堂改築竣工時竹山所作的「懷德堂

記」，即脫胎於這「客坐私祝」；綜觀此等之點，則可知山竹雖爲朱子學的信奉者，然於王學，亦不憚兼收並採。所以竹山門下之產生像佐藤一齋那樣的學者，亦可謂爲當然。

一齋名坦，爲美濃岩村藩之家老佐藤信由之子，安永元年（西紀一七七二年），生於江戶濱町岩村藩邸，十九歲，登藩之仕籍，被加於近侍之列。時藩之公子述齋，長於一齋僅四歲，因年齡相仿，故常交爲學友。二十一歲，一齋與同輩飲於品川，歸途覆舟，餘子皆死，惟一齋獲救，嗣因述齋斃旋，遊學大阪，遊於竹山之門。一齋初名幾久藏，此時遂改名爲捨藏，藍以表示死裏逃生，決心向學之意。「言志錄別存」中，記此時之事曰：

「余齡二十一時，快烈公猶在巖邑藩，從與余西遊，並賜遊學之資若干。乃蒯緜獨步至浪速（按卽大阪），問主大業家，從學於竹山先生。居半年，日夜在側，討論經義，輒至夜半，先生乃喜其切問，不以爲可厭。然數數有鄉信，兩慈之手書沓至，不得已而決定歸去。先生賜以詩曰：

聞君客迹自濃藩

目擊俱欣吾道存

累旬未極新知樂

歸路俄驚遠別魂

世故易抬雙白眼

詞場且對一青樽

妙年將任斯文責

何日遊踪再及門

又書賜大字一行，其語爲八子，曰：

困而後寢 仆而復興

余問出處，先生曰，「仆而復興」乃王文成語，首句則今臨筆加之耳。既東歸，執轅於簡順林公，借寓於其邸內之間宅。此時快烈公每來我寓，相與講習如故。」

這裏所謂快烈公，不消說是指述齋，所謂簡順林公，不消說是林信勝。從這一段文字裏面，我們可以知道一齋寓於竹山之門的情形，和竹山之曾書錄王陽明語以爲送別。也許一齋曾把品川覆舟之事對竹山說過，所以竹山特爲引用王文成語，以勉勵他吧？向現載於「愛日樓文集」的「書竹山遺墨後」一文中有曰：

「蓋以余信文成，故駢二句以爲警，先生默化人之妙如此，余平生服膺此語，致有今日。」

由此可知，一齋大概在這時候，已經尊信陽明學，竹山亦舉藤明語以諭之。像這樣，一齋的本心，也許在於陽明，但是他在聖堂的講義，却是朱子學，這也許是把朱子學調和融合之於陽明學吧？他的傳習錄欄外書，對論朱子和陽明，說是：

「譬之畫龍，晦翁寫全龍，隻鱗片甲，無有遺筆，但惜眼中欠一矚子耳。及陽明出，容易落筆而加一點，然後龍始活而躍如。」

這一段文字，最能表示一齋的心意，要之，他是把朱子折衷於陽明；而使他採取這種態度的，似是本於祖先以來的傳統。他說：

「惺窩藤公答林羅山書曰，陸文安天資高明，措辭渾浩，自然之妙，亦不可掩。又曰，紫陽（按即朱子）篤實而邃密，金谿（按即陸子）高明而易簡，人見其異，不見其同，然若一旦貫通，則回歎異歎，必自知而後可已。余謂我邦主唱濂洛之學者藤公，已並取朱陸如此，羅山亦出自此門，余曾祖周軒，受學於後藤松軒，而松軒之學，亦出自藤公，余欽慕藤公，則亦有淵源之所據。」（言志晚錄二八）

這就是說，一齋的折衷的態度，是淵源於惺窩；不過探折衷態度者，不僅惺窩，即藤樹、蕃山、石庵、竹山，亦無不然，大概一齋同樣繼承了他們吧？本來在中國，朱子學派和陸王學派，常相反目，有如冰炭之不相容，而在日本，却不一定互相反抗，而多取調和協調的態度，這可視為日本人凡事不愛走極端的國民性的表現。

一齋之折衷陽明和朱子，已如上述，而結果他的門人，是分成了兩派，一派趨向朱子學，一派趨向陽明學。例如安積艮齋，大橋訥庵，中村敬宇，都趨向朱子學；而山田方谷，佐久間象山等，都信奉陽明學。而象山的門下，是產生了吉田松陰，松陰的松下村塾中，又產生了許多人材，這

樣看來，一齋的影響，也可說不小了。而吾人若披閱松下村塾的士規七則，其第一則是說：

「蓋人有五倫，而以君臣父子爲最大，故人之所以爲人，以忠孝爲本。」

第二則說：

「蓋皇朝萬葉一統，邦國之士夫，世世繼祿位，人君養民而繼祖業，臣民忠君以繼父志，君臣一體忠孝一致，惟吾國爲然。」

其主張忠孝一致，是與那由朱子學發達而成的水戶學相同。所以從吉野朝以來輸入日本的朱子學和陽明學，是隨着時間的經過，而逐步日本化，至德川末期，雙方都主張忠孝一致，於是朱陸的異同，乃被歸一，而維新之大業，也在雙方協力之下被翼成。

一八 結 語

自從儒教興起以來，至今已有一千五百年。隨着時間的推移，其間發生了許多思想上的變化。不過大體說來，唐以前，乃是以五經爲中心的儒教，其趨向大體一致；宋以後，乃是以四書爲中心的儒教，雖有思想之同異，而其傾向則同。而日本之開始和儒教接觸，是在應神朝以後，不過從應神朝到鎌倉末之間日本所接受的儒教，仍是以五經爲中心的舊儒教；至於以四書爲中心的新儒教的輸入日本，則在吉野朝以後。

日本二千年來，攝取中國文化，受着儒教的影響。不過日本人的祖先，並非把它不加選擇，全盘接受，却常是把它批判取捨，以完成了日本獨特的發達。最初在接受以五經爲中心的儒學的時代，除去中國儒教中所包含的革命思想，使它和日本的國體趨於一致；其次在接受新儒教時，使那在中國不斷相爭反目的朱子學和陽明學（或程朱學和陸王學），輸入日本後，雙方日本化，而最後歸一於同一精神。而同時，又發揚了「忠孝一本、至誠本位」的國民道德。忠孝一本的思想，主要的

是由朱子學之中展開，至誠之道，主要的是由陽明學之中發展；而最後又把忠孝二者，歸於誠之一道，這樣，一方面忠孝成爲一本，而一方面誠之道也有了具體的內容；而這一點，乃是日本儒教的特色所在。

若將中國和日本的道德思想作一比較，則無論中國無論日本，都是以家族制度爲背景的道德，其力言五倫，兩者完全一致。不過中國的五倫，是以家族爲本位，所以特別重孝；而日本的五倫，却是國家主義，所以提倡忠孝之一致，而忠是在孝之上。關於這一層，兩國是有所不同。而這種區別，是由來於兩國國體的差異。

癩院受胎

及其他五篇
北條民雄
許竹園
說小園
集譯

癩瘋被認為世界最凶險的痼病患
者被認為世界所遺棄的人作者北條民雄日本青年作家因染着這凶險不治的症懷着沉痛的悲哀用着短篇小說一字一淚無怪其得到文學界的稱賞他的聲譽一躍成為文壇巨子這不是偶然的名實由至情流露在筆墨行間足以感動人的內心！

每册五元

四幕劇本 餘生 警俗

章瑞生著

章瑞生是廣東編劇名家富於體察社會的眼光寫成「餘生」將社會奸巧險詐勢利愚蒙的一輩子盡情羅致在一篇劇本裏面讀了本劇自能知道處世和對人的大道了劇情繁複暴露愛情的虛偽刻畫人心的險惡誠青年不可不讀的佳作

每册五元

太平書局出版

上海香港路一七號 電話一六一五五

儒教之精神

著者 武內義雄
譯者 高明

發行所 上海香港路一一七號
太平書局

印刷所

上海香港路一一七號
太平出版印刷公司
電話·一一六五五番

版權所有
不准翻印

中華民國三十一年十一月初版

一拾壹元伍角一

2

31448