

郭鼎堂 著

先秦天道觀之進展

中法文化出版委員會編輯
商務印書館發行

中華民國二十五年五月初版

(22518)

先秦天道觀之進展一冊

每冊定價國幣玖角

外埠酌加運費匯費

著者 郭鼎堂

編輯者 中法文化出版委員會

發行人 王雲五
上海河南路

印刷所 商務印書館
上海河南路

發行所 商務印書館
上海及各埠

* 版 翻 *
* 權 印 *
* 所 必 *
* 有 究 *

四〇〇二上

殿

(本書校對者林東塘)

目次

一 天的觀念之起源.....	一
殷以前是傳說時代——殷代卜辭中的「帝」——天的稱號後起——商書之檢討——帝 俊傳說——二子傳說——玄鳥傳說——巴比倫的影響——圖騰的轉化	
二 天的觀念之利用.....	一九
周人的蹶起——天的統治之繼承與利用——「德」的強調——懷疑思想者之周公—— 周人傳說之偽造——夷厲時代的代表思想——天的統治的動搖——天的統治之恢復 ——天的虛偽化	
三 天的觀念之轉換.....	三八
春秋時代的矛盾性——老子的問題——道德經的問題——「道」的獨創性——易的晚 出——論語中所表現的孔子的思想——墨子的宗教復興——墨學興亡的原因	
四 天的觀念之歸宿.....	六一
楊朱學派的代表者惠施之思想——五行說倡始者子思之思想——孟子的思想——莊子 的思想——百家之集大成者荀子之思想——出於荀門的易傳的思想	
追記.....	七八

先秦天道觀之進展

—

生在二五〇〇年前的孔子，在古代研究上對於資料的缺乏，已經在發着浩嘆。他說「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也，文獻不足故也，足則吾能徵之矣。」（註一）夏殷距孔子時未遠，已無十足的文獻可徵，但在孔子以後的禮家，對於夏禮殷禮卻言之頭頭是道，甚至如唐虞揖讓，君臣賡歌，其表現在典謨上的儼然就像昨天的事情一樣。這是表明了七十子的後人，在求學的態度上遠不如其先師之有客觀的精神。在現今傳存着的尚書中，所謂「虞書」和「夏書」都是戰國時的儒者假造的，已經是成爲了定論。就是「商書」除掉殷末的幾篇而外，也都大有問題——這個問題我在本節中要附帶着加以解決。照現在由地底發掘及古器物古文字學上所得來的智識而論，大抵殷商以前只還是石器時代，究竟已經有沒有文字還是問題。「周

書」上的周初的幾篇文章，如多士，如多方，如立政，都以夏殷相提並論，夏以前的事情全沒有說到。就是說到夏殷上來在詳略上也大有懸殊，夏代只是籠統地說一個大概，商代則進論到它的比較詳細的事蹟，尤其是無逸與君奭兩篇，敘殷代的史事，頗爲詳盡，而於夏代則絕口不提，可見夏朝在周初時都是傳說時代，而殷朝纔是有史時代的。多士上周公的一句話也說得很明白，便是「惟殷先人有冊有典，」典冊便是文獻，便是用文字寫出來的史錄，只有殷的先人纔有，足見得殷以前是沒有的了。單是根據這項周初的記錄，我們要斷定夏代還是傳說時代，可說是不成問題的。斷定夏代爲傳說時代，並不是說夏代沒有。有是有的，不過不會有多麼高的文化，有的只是一點口頭傳下來的史影。凡是傳說，在時間的經過中是要受着多量的粉飾的，特別是夏代還有杞國那樣的後裔存在，在後來文化進展了的時候要把自己的祖先粉飾起來，那是毫不奇怪的。孔子所說的「文獻不足」的話，大約也就是可信賴的資料不足；而周末秦漢的儒者和禮家也就是把那些不可信賴的資料當成了信史，所以說起古禮古事來比周公孔子更詳，然而要說他們全無根據，他們也是有多少的根據的，所以也能博得一部人的相信。

但關於殷代，我們卻很是幸運，我們得到了一大批恐怕連孔子也不會見過的殷代的太史太卜們所留下來的紀錄。那便是由一八九八年以來由河南的安陽小屯出土的在龜甲獸骨上契刻着的殷代的卜辭。那項資料在初本是出於偶然的發現，是安陽的農民胡亂地挖出來的東西，有一部分很慎重的學者對於它取着懷疑的甚至否認的態度，但近幾年來由有有計畫的發掘，已經把地層的關係弄得相當明瞭，尤其是關於卜辭本身的研究已達了能夠斷代的地步，便是那一片骨版是殷王的那一代所卜的都已經知道了。對於這項資料，到了現在還要懷疑或否認，那和前幾年的俗人把龜甲獸骨當成『龍骨』拿來做藥品的態度，是同樣的不足取，因為那是恰好該當着孔子所說的『過猶不及』。

卜辭是卜的紀錄，殷人是最為迷信的，無論什麼大小的事情都要卜，一卜總是要連問多少次。卜的資料是用龜的腹甲和牛的肩胛骨與肋骨，所卜的日期和事件便記錄在兆壘的旁邊，有時連卜的人和所在的地方都記載上去，有時更記錄着所卜的效應，便是在卜之後若干日期果然效驗了的事情，那種效驗有在一百七十六日（註三）以後的，有那樣長遠的日期，可以說每一卜都是不會失掉時效的。據此可以想見殷人是

怎樣的迷信了。但是殷人之所以要卜，是嫌自己的力量微薄不能判定一件行事的吉凶，要仰求比自己更偉大的一種力量來做顧問，那個顧問是什麼呢？龜甲獸骨只是用來傳達那位顧問的意旨的工具，並不是直接乞靈於龜甲獸骨。因為殷人把龜甲獸骨用過之後便拿來毀棄，這在殷虛的地層中是表現得很明白的，殷人並沒有直接以龜甲獸骨為靈。卜這項行為之成分是卜問者的人加卜問的工具龜甲獸骨加被卜問者的一位比帝王的力量更大的顧問，這位顧問如沒有則卜的行為便不能成立，這位顧問是誰呢？據周書的大誥上看來，我們知道是天。

「于（囂）天降威，用文王遺我大寶龜，紹天明。……天休于文王與我小邦周，文王惟卜用，克綏受茲福。今天其相民，矧亦惟卜用。」

周代的文化都是由殷人傳來的，據此我們知道殷人所卜問的對象也一定是天，但是在殷時代的漢民族中至上神的觀念是已經有了的。這在卜辭本身也有它的十足的證明。

1 「帝佳（唯）癸其雨。」（卜辭通纂·三六四片，下略稱卜。）

（天老爺在癸的一天要下雨。）

2. 『今二月帝不令雨。』（卜·三六五）
（在這二月裏天老爺不會下雨。）
3. 『帝令雨足年帝令雨弗其足年？』（卜·三六三）
（天老爺要下雨來使年辰好嗎？天老爺要下雨來使年辰不好嗎？）
4. 『帝其降董（饑）？』（卜·三七二）
（天老爺要降下飢饉來嗎？）
5. 『伐呂方，帝受（授）我又（佑）？』（卜·三六九）
（要出兵征伐呂國，天老爺肯給我們以保佑嗎？）
6. 『勿伐呂，帝不我其受（授）又（佑）？』
（不要出兵征伐呂國，天老爺不會給我們以保佑。）
7. 『王封邑，帝若。』（卜·三七三及三七四）
（國王要建都城，天老爺答應了。）
8. 『我其已宥，乍（則）帝降若。』
我勿已宥，乍（則）帝降不若。』（卜·三六七）

（我要免宥的職，天老爺是會答應的。我不免宥的職，天老爺是不會答應的。）

這幾條是比較上文字完整而意義明白的紀錄，大抵都是武丁時的卜辭。這兒的「帝」自然是至上神無疑，凡是詩書彝銘中所稱的「帝」都是指的天帝或上帝，卜辭中也有一例稱「上帝」的，（註三）惜乎上下的文字殘缺，整個的辭句不明，但由字跡上看來是帝乙時代的東西，大抵殷代對於至上神的稱號，到晚年來在「帝」上是加了一個「上」字的。上下本是相對的文字，有了「上帝」一定有「下帝」，殷末的二王稱「帝乙」「帝辛」，卜辭有「文武帝」的稱號，大約是帝乙對於其父文丁的追稱，又有「帝甲」當是祖甲，可見帝的稱號在殷代末年由天帝兼攝到了人王上來。在這兒卻有一個值得注意的現象，便是卜辭稱至上神為帝，為上帝，但決不會稱之為天。天字本來是有的，如像大戊稱為「天戊」，大邑商稱為「天邑商」，都是把天當爲了大字的同意語。天者顛也，在卜辭是作𠄎，在周初的金文如大豐殷是作𠄎，大盂鼎作𠄎，都是畫一個人形，特別顯示着有巨大的頭腦，那頭腦便是顛，便是天。顛字是後起的。因為頭腦在人體的最高處，故凡高處都稱之為天，樹頭稱顛，山頭稱顛，日月星辰

所運行着的最高的地方稱天。天字被太空所獨佔了，又纔有顛字出來，連山顛也都另外造出了一個顛字。天字在初本沒有什麼神祕的意思，連後人所說的「從一大」都是臆說。卜辭既不稱至上神爲天，那麼至上神稱天的辦法一定是後起的，至少當得在武丁以後。我們可以把這來做一個標準，凡是關於殷代的舊有的典籍有對至上神稱天的地方，都是不能信任的東西。那樣的典籍在詩中有商頌，在書中有商書。商頌本是春秋中葉宋人做的東西，在史記宋世家中是有明文的，因爲宋字本是商的音變，春秋時的宋人也自稱商，如左傳僖公二十二年宋子魚言「天之弃商久矣」便是例證，故宋人做的頌也可以稱爲商頌。至於商書在現今還有人在整個地堅信着，這是應該加以討論的。我現在就檢今文尚書所有的幾篇以及散見於各種古籍的真古文尚書的佚文，凡有關於天的說話引列在下邊。

〔微子〕「天毒降災荒殷邦。」

〔史記宋世家作「天篤下菑，亡殷國。」〕

〔西伯戡黎〕「天既訖我殷命。……天棄我。……天曷不降威。……我生不有

命在天。……責命于天。」

〔史記殷本紀及宋世家所引大抵相同，無末句。〕

〔高宗彤日〕「惟天降監下，典厥義，降年有永有不永，非天夭民，中絕其命。民有不若德，不聽罪。天既付命正厥德。……王司敬民，罔非天胤。」

〔參照殷本紀訂正。〕

〔盤庚上〕「先王有服恪謹天命。……罔知天之斷命。……天其永我命于茲新邑。」

〔盤庚中〕「予迓續乃命于天。」

〔盤庚下〕「肆上帝將復我高祖之德。」

〔湯誓〕「有夏多罪，天命殛之。……予畏上帝不敢不正。……爾尚輔予一人致天之罪。」

〔太甲佚文〕「顧諟天之明命。」〔禮·大學〕

〔同〕「天作孽猶可違〔也〕，自作孽不可活〔道〕〔也〕。」〔孟子公孫丑及〔禮·緇衣〕〕

〔伊訓佚文〕「天誅造攻自牧宮。」〔孟子·萬章〕

〔仲虺之告佚文〕「我聞有夏人燹天命于下，帝式是會（愷）用爽（喪）厥師。」（墨子·非命下「上·中文稍異」）

〔湯說佚文〕「惟予小子履敢用玄牡告于上天。」（墨子·兼愛下）

（論語堯曰篇作「予小子履敢用玄牡敢昭告于皇皇后帝。」）

以上十二項都有「天」或「上帝」的稱呼，除掉微子和西伯戡黎的兩篇是在卜辭的年代範圍以外，其餘的都是不能相信的。高宗彤日據史記是作於祖庚時代，在武丁之後，稱帝為天庸或有之，但那種以民為本的觀念，特別是「王司敬民罔非天胤」的說法，在古時是不能够有的。民在周人本是和奴隸相等的名詞，卜辭中沒有見到民字以及從民的字。高宗彤日的那一篇也是不能相信的。

此外還有鴻範的一篇，左傳三引其文以為「商書」，（註四）說文六引其文亦以為「商書」，（註五）漢書儒林傳言「遷書在堯典、禹貢、洪範、微子、金縢諸篇多古文說」，洪範列在微子之前，可見班固也是認洪範為商書的。但洪範那篇文章其實是子思作的，其出世的時期在墨子書之後和呂氏春秋之前。墨子兼愛下引周詩曰「王道蕩蕩，不偏不黨，王道平平，不黨不偏。」這分明是洪範中語，而稱為「周詩」，可見在墨子及其

弟子們的時代，洪範還沒有出世。洪範根本是一篇尊重神權的宗教論文，並託始於禹，在以繼承禹道自任的宗教家墨子，不應不多事徵引，且偶一引用之反誤其名。但到了呂氏春秋便不同了，孟春紀的貴公篇上說：

『鴻範曰無偏無黨，王道蕩蕩。無偏無頗，遵王之義。無或作好，遵王之道。無或作惡，遵王之路。』

語次雖然和現傳的洪範依然不同，但鴻範的名稱已經出現了。韓非子有度篇也有所徵引：

『先王之法曰：「臣毋或作威，毋或作利，從王之指。毋或作惡，從王之路。」』
這也分明是洪範中的話，但字句稍有不同，而引作『先王之法。』這是因為韓非是荀子的弟子，子思之徒是荀子所攻擊的，韓非子雖讀過洪範而記憶不詳，故有此誤。要之，洪範是子思著的，本文在後面還別有證明。

由上所論足見殷時代是已經有至上神的觀念的，起初是稱爲『帝』，後來是稱爲『上帝』，大約是在殷周之際的時候已經是稱爲『天』，因為天的稱謂在周初的周書上已經屢見，在周初的彝銘如大豐殷和大孟鼎上也是屢見，那是因襲殷末人是

無疑的。由卜辭看來可知殷人的至上神是有意志的一種人格神，上帝能够命令，上帝是有好惡的，一切天時上的風雨晦冥，人事上的吉凶禍福，如年歲的豐歉，戰爭的勝敗，城邑的建築，官吏的黜陟，都是由天帝所主宰，這和以色列民族的神是完全一致的。但這般人的神同時又是殷民族的宗祖神，便是至上神是殷民族自己的祖先。在這兒有種種的傳說可以證明。

第一是帝俊的傳說。帝俊在山海經中一共有十六處。

1. 「帝俊生中容。」
 2. 「帝俊生晏龍。」
 3. 「帝俊生帝鴻。」
 4. 「帝俊生黑齒。」
 5. 「有五彩之鳥相鄉（向）棄沙，惟帝俊下友。帝下兩壇，彩鳥是司。」
- 以上見大荒東經。
6. 「帝俊妻娥皇，生此三身之國。」
 7. 「帝俊生季釐。」

8. 「羲和者帝俊之妻，生日。」

以上見大荒南經。

9. 「帝俊生后稷。」

10. 「帝俊妻常羲，生月十有二。」

以上見大荒西經。

11. 「帝俊竹林，大可爲舟。」

以上見大荒北經。

12. 「帝俊生禹號。」

13. 「帝俊賜羿彤弓素贈。」

14. 「帝俊生晏龍，晏龍是始爲琴瑟。」

15. 「帝俊有八子。」

16. 「帝俊生三身。」

以上見海內經。

這位帝俊是日月的父親，不用說是天帝，而同時又是一些聖賢的父親，又好像是人王。

特別如像「妻娥皇」和帝舜的傳說是一致的。因此山海經的注者晉時的郭璞便以爲帝俊卽帝舜，只有在「帝俊生后稷」的條下說是「俊宜爲馨。」近時王國維更證明了帝俊均當是帝馨。（一）史記五帝本紀索隱引皇甫謐說「帝馨名俊，」初學記九引帝王世紀言「帝馨生而神異，自言其名曰俊。」王氏云帝俊卽帝俊。（二）左傳文十八年言「高辛氏有才子八人，伯奮、仲堪、叔獻、季仲、伯虎、仲熊、叔豹、季狸。」王氏謂「帝俊有八子，」卽此八人的才子，其中內容便是仲熊、季釐便是季狸。（三）帝王世紀說「帝馨次妃詛訾氏女曰常儀，」王氏謂常儀卽常羲，羲和娥皇均一音之轉。（四）卜辭卜祭其先祖有名夔者，有時又稱爲高祖，如云「於夔高祖（祗）」（殷契佚存第六四五片。）夔字原文與夔字形極相近，而夔音與馨音亦復相近。蓋帝馨本卽是夔，因形譌而爲俊，更由音變而爲馨若倍。王氏根據這些論證斷定帝俊卽是帝馨，亦卽是卜辭上的「高祖夔。」而同時否認帝俊之爲帝舜。王氏的攷證自然較郭璞更進一境，但在我看來，帝俊、帝舜、帝馨、高祖夔，實是一人。山海經中帝俊傳說與帝舜傳說相似之處可無庸論，此外如國語和禮記便各有一條足以證明舜卽是馨。

〔國語·魯語〕「般人禘舜而祖契。」

〔禮記·祭法〕「殷人禘饗而郊冥，祖契而宗湯。」

舜與饗分明是一人。還有楚辭的天問篇也有一個絕好的證據，在那兒舜的傳說是敘在夏桀之後，般的先公先王之前的。從前的人不明白這個情形總以為是文字上的錯誤，或簡編的錯亂，其實斷沒有錯得這樣湊巧的。總之，根據這些資料我們可以知道卜辭中的「帝」便是「高祖饗」，饗因音變而為饗，又因形誤而為俊，俊又由音變而為舜，後世儒者根據古代傳說偽造古史，遂誤帝俊、帝舜、帝饗為三人，這是明白地可以斷言的。

第二是二子傳說。二子傳說見左傳昭元年，同時在史記鄭世家中也有記錄，兩者相差甚微，今根據左傳的文字錄之如次：

「昔高辛氏有二子，伯曰閼伯，季曰實沈，居於曠林，不相能也，日尋干戈以相征討。后帝不臧，遷閼伯於商丘主辰，商人是因，故辰為商星。遷實沈於大夏主參，唐人是因，以服事夏商。」

左傳本是有問題的書，但是二子傳說既同見於史記，可知當是真的左氏春秋的原文，不會是劉歆的竄入。並且除史記而外還有準古物上的證據，便是卜辭有無數的支干

表，所用的十二辰文字第一位的子作癸是說文『夔籀文子』的省略，第六位的巳卻作子。這個事實一發現了，解決了在金文上的一個問題。金文上常見『辛子』、『癸子』、『乙子』、『丁子』等的日辰爲六十干支中所無，自宋以來便不得其解的，有了卜辭的出現纔渙然冰釋了。但是一個問題解決了卻另有一個問題發生了出來，便是十二辰中古有二子。這個新的問題根據作者的研究也算是解決了的，詳細的論證請看拙著甲骨文字研究的釋支干篇，在這兒只能道其大略。便是十二辰本來是黃道周天的十二宮，是由古代巴比倫傳來的。子當於房心尾，卽是商星，巳當於參宿，參商爲高辛氏之二子故十二辰中有二子。

又左傳襄九年還有一段關於關伯的說話，便是：

『陶唐氏之火正關伯居商丘，祀大火，而火紀時焉。相土因之，故商主大火。』此以關伯爲陶唐氏之火正，參照昭元年傳文，可知陶唐氏卽是后帝。高辛氏帝嚳據上述帝俊傳說知卽帝舜，帝舜在儒家的經典上是受了陶唐氏的禪讓而爲人王的，但照傳說上看來，這禪讓的一幕史劇是應該演在天上的。這是極有趣的一個問題，但在這兒不想有更進一步的展開。

第三是玄鳥傳說。

〔商頌·玄鳥〕「天命玄鳥，降而生商。」

〔楚辭·天問〕「簡狄在臺，嚳何宜，玄鳥致貽女何嘉？」

這傳說是說殷人的祖先最初的王母簡狄在春分的時候到河邊上去沐浴，看見玄鳥遺卵，便取來吞了，因而懷孕，生下了契來。玄鳥是天遣來的，故爾契依然是上帝的兒子。這個傳說比較前兩個傳說要遲一點。因為前兩個傳說，殷人是在天上的，到了這個傳說來，天和人有區別，其中是以玄鳥為媒介。玄鳥舊說以為是燕子，但我想和山海經的「惟帝俊下友」的「五彩之鳥」是同一的東西。在離騷中可以找到一個證據，便是「望瑤臺之偃蹇兮，見有娥之佚女。……鳳凰既受（授）詒（貽）兮，恐高辛之先我。」這分明說的是簡狄的故事，「鳳凰受詒」便是天問篇的「玄鳥致貽」，可見玄鳥就是鳳凰。玄是神玄之意，不當解成黑色。「五彩之鳥」大約就是卜辭中的鳳。晚期的卜辭有祭鳳的記錄，稱鳳為「天使。」

〔于帝史（使）鳳，二犬。〕（卜·三九八）

〔甲戌貞其浮鳳，三羊三犬三豕。〕（簠·典禮一六）

大約是鳳或「五彩之鳥」在傳說的演進中化爲了玄鳥或燕子的。但無論是鳳或燕子，我相信這傳說是生殖器的象徵，鳥直到現在都是生殖器的別名，卵是舉丸的別名。由以上三種的傳說，可知道殷人的帝就是帝嚳，是至上神而兼宗祖神。

但還有可注意的是「帝」的稱號的產生。

帝字在甲骨文字是作采，周代的金文大抵和這相類，這是花蒂的象形文，象有花萼有子房有殘餘的雄雌蕊，故爾可以斷言帝字就是蒂字的初文。那嗎以至上神而兼宗祖神的尊貴者爲什麼用了花蒂的帝字來命名呢？要說果實從蒂出，由果實中又能綿延出無窮的生命，藉此以表彰神之生生不息的屬性也可以說得過去，但蒂有成果實的，有不成果實的，與其拿蒂來象徵神，何不就假借果實或根元一類的文字呢？這兒的確是一個問題。

外國的學者例如鮑爾，主張帝字是由巴比倫的采字而來。因爲巴比倫的這個字，字形與帝字相似，有 *din-gir*, *di-gir*, *dim-mer*, *dimer* 等的發音，首音與帝音相近，而又和帝字一樣兼有天神和人王二義。（註六）這個見解在帝的字源未被揭發之前的，確是很有見地的一個提示，但中國的帝字本是花蒂的初文並非外來，而巴比倫的采字是星形

的轉化，兩者在字源上是全不相干的。但是鮑爾氏的見解還不好便立被拋棄，就近年安得生博士的彩色陶器的發掘以及卜辭中的十二辰的起源上看來，巴比倫和中國在古代的確是有過交通的痕跡，則帝的觀念來自巴比倫是很有可能的。我現在對於鮑爾氏說要提出一番修正，便是巴比倫的梁的觀念在殷商時代輸入了中國，殷人故意用了字形和字音相近的帝字來翻譯了它，因而帝字便以花蒂一躍而兼有天神和人王的稱號。

但是巴比倫的梁字是天上的一切神祇的通稱，而殷人的帝字在初卻是至上神所專有的稱號，在這兒我看是有殷人的一段發明潛藏着的。殷人的帝就是「高祖夔」，在上面是已經證明了的，但是夔字本來是動物的名稱。說文說「夔貪獸也，一曰母猴，似人，」母猴一稱獼猴，又一稱沐猴，大約就是猩猩（Orang-utan）。殷人稱這種動物爲他們的「高祖」可見得這種動物在初一定是殷人的圖騰。殷人待與巴比倫文化相接觸，得到了梁字的觀念，他們把帝字來對譯了之後，讓它成爲「高祖夔」的專稱，把自己的圖騰動物移到天上去，成爲了天上的至上神，故爾他們的至上神「帝」同時又是他們的宗祖。至上神的這樣的產生我敢斷定是殷人的獨自的發明。

禮記的表記上有幾句話：

「夏道尊命，事鬼敬神而遠之。殷人尊神，率民以事神。周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之。」

這所說的『夏道』是沒有根據的，但所說的殷人和周人則頗近乎事實。

殷人尊神的態度在上章中已經說得很詳細，到了周人在關於天的思想上卻有了一個很大的進步。

周人本是後起的民族，在古公即太王的時代都還在穴居野處，經過王季和文王的兩代便突然興盛了起來，僅僅五六十一年間終至把殷朝滅了。在這民族的遞禪上有一個很重要的關鍵便是殷末的經營東南。文王的父親，據古本竹書紀年是被殷王文丁所殺了的，大約文丁是看見了周人的興盛，所以對於他們加過了一番膺懲。但到了帝乙和帝辛的時代，這兩位帝王都盡力在東南方面，把西北方面的敵人忽略了。後漢

書的東夷傳有下列的記述：

『夷有九種，曰吠夷、于夷、方夷、黃夷、白夷、赤夷、玄夷、風夷、陽夷。……殷湯革命，伐而定之。至于仲丁，藍夷作寇。自是或服或畔三百餘年。武乙衰敝，東夷浸盛，遂分遷淮、岱，漸居中土。』

這所說的『分遷淮、岱，漸居中土，』在卜辭上是有實證的。卜辭中記載帝乙征伐夷方和孟方的紀錄甚多，夷方即是東夷，孟方即是于夷。征伐所經的地方有齊、有、雇（即韋）顧、既、伐之顧，都是在山東方面，有淮、有、濰都是在安徽北部的淮河流域。征伐的時期是在帝乙十年前後。又在二十年也有長期的南征。大約終帝乙之世，東夷都是或叛或服的，直到帝辛的時代才澈底把東南征服了。

〔左傳昭四年〕『商紂爲黎之蒐，東夷叛之。』

〔同昭十一年〕『紂克東夷而隕其身。』

〔同宣十二年〕『紂之百克而卒無後。』

殷紂的征略一定是大規模的，因爲古本泰誓說『紂有億兆夷人亦有離德，余有亂臣十人同心同德，』（左傳昭二十四年萇宏引）這億兆的夷人是他得來的俘虜，

俘虜有億兆之多，可見殷的士卒之損耗也必定是很大的。原有的兵力受了創傷，把新歸附的民族來填補，等他一和周武王接觸的時候，便發生了有名的「前徒倒戈」的故事，那便是俘虜兵的掉頭了。

周人就在這帝乙和帝辛的兩代沒有餘暇顧到西北的時候，便乘着機會把自己的民族振興了起來而獲得了最終的勝利。

周人的祖先是沒有什麼文化的，在現今關於周代的青銅器傳世的很多，但在武王以前的器皿一個也還沒有出現。而自武王以後則勃然興盛起來。這分明是表示着周人是因襲了殷人的文化。

關於天的思想，周人也是因襲了殷人的。周初的彝銘大豐段和大孟鼎，和周書中的大誥、康誥、酒誥、梓材、召誥、洛誥、多士、無逸、君奭、多方、立政的幾篇，以及周頌的前幾章，都是很明顯的證據。

〔大豐段〕「王祀于天室降，天亡尤王。衣（殷）祀于王丕顯考文王，事喜上帝。文王監在上。」

〔大孟鼎〕「丕顯文王，受天有（佑）大命。在武王嗣文作邦，闢厥匿，匍（撫）有

四方，峻正厥民。……故天冀臨子，濃保先王（威王）□有四方。」

這兩項彝銘可以說是第一等的證據，因為在銘詞中自己表明了自己的年代，便是前者是武王時代的，後者是康王時代的。我們根據着這兩個證據，同時可以安心着信賴周書中的十幾篇和周頌，雖然免不了是有些譌變和脫佚，但大體上是周初的文章：因為它們的文筆和思想都相同。我們權且從周書中引用些資料來罷。

〔大誥〕「于（粵）天降威，用文王遣我大寶龜，紹天明。……天休于文王，與我小邦周，文王惟卜用，克綏受茲命。……天明畏，弼我不丕基。」

〔康誥〕「天亦大命文王殪戎殷，誕受厥命越（與）厥邦厥民。」

〔酒誥〕「惟天降命，肇我民，惟元祀。」

〔梓材〕「皇天既付中國民越（與）厥疆土于先王。」

〔召誥〕「皇天上帝改厥元子茲大國殷之命。」

〔多士〕「昊天大降喪于殷，我有周佑（有）命，將天明威，致王罰，勅殷命終」于帝。……今惟我周王，丕靈承帝事，有命，曰（爰）割殷，告勅于帝。」

〔多方〕「惟我周王靈承於旅，克堪用德，惟典神天。天惟式教我，用休。簡畀殷

命，尹爾多方。」

這些例證所有關於上帝的屬性以及說話者對於上帝的態度和般人是完全一致的。但是把眼光掉向另一方面看的時候，周人和般人的態度卻是大有不同。

〔大誥〕「天棗（非）忱，爾時罔敢易定。」

〔康誥〕「天畏（威）棗（非）忱，民情大可見，小民難保。……惟命不于常。」

〔君奭〕「天不可信。」

所謂「天棗忱」或「天畏棗忱」便是大雅小明的「天難忱斯不易惟王」也就是「天不可信」的意思。棗都是非字（孫詒讓說，）舊時的注家都訓爲輔，弄得大錯。「惟命不於常」和大雅文王的「天命靡常」也是同義語。

像這些例子都是對於天取着懷疑的態度的。這從關於天的思想上說來，的確是一大進步。這一進步是應該有的，因爲般人自己那樣虔誠的信仰上帝，並且說上帝是自己的祖宗，然而結果是遭了失敗，般家的天下爲周人所得到了。這樣還好再信天嗎？所謂「天命」所謂「天威」還是靠得着的嗎？這是當然要發生的懷疑。周人一面在懷疑天，一面又在做效着般人極端地尊崇天，這在表面上看來很像是一個矛盾。然

而是一點也不矛盾的。請把周初的幾篇文章來細細地讀，凡是極端尊崇天的說話都是對待着殷人或殷的舊時的屬國說的，而有懷疑天的說話是周人對着自己說的，這是很重要的一個關鍵，便是周人之繼承殷人的天的思想只是政策上的繼承，他們是把宗教思想視爲了愚民的政策。自己儘管知道那是不可信的東西，但拿來統治素來信仰它的民族，那是很大的一個方便。自然發生的原始宗教成爲了有目的意識的一個騙局。所以表記上所說的『周人事鬼神而遠之』是道破了這個實際的。

周人根本在懷疑天，只是把天來利用着當成了一種工具，但是既已經懷疑它，那嗎這種工具也不是絕對可靠的。在這兒周人的思想便更進了一步，提出了一個『德』字來。

〔君奭〕『天不可信，我其惟文王德延。』

〔康誥〕『文王克明德，慎罰，不敢侮鰥寡，庸庸，祗祗，威威，顯民，用肇造我區夏。』

〔康誥〕『王曰，封，予惟不可不監，告汝德之說于（與）罰之行。……敬哉，無作怨，勿用非謀非彝蔽時（是）忱，丕則敏德，用康乃心，顧乃德，遠乃猷裕，乃以民寧，不汝瑕殄。』

〔梓材〕「肆王惟德。用和擇先後迷民，用擇先王配命。」

〔召誥〕「天亦哀于四方，其眷命用懋，王其急敬德……王敬作所，不可不敬德。王其德之用，祈天永命。」

這種「敬德」的思想在周初的幾篇文章中就像同一個母題的疊奏曲一樣，翻來覆去地重復着。這的確是周人所獨有的思想。在商書的高宗彤日中雖然也有同樣的思想，但那篇文章在上面說過是很可疑的。還有一個主要的旁證，便是在卜辭和殷人的彝銘中沒有德字，而在周代的彝銘中如成王時的班段和康王時的大孟鼎都明白地有德字表現着。

〔班段〕「父身三年靜東國，亡（罔）不成，斃天畏（威），否與屯陟。公告厥事于上：「佳（唯）民亡（氓）徯（拙）哉。彝恣（味）天命，故亡。允哉，顯佳（唯）敬德，亡（攸）遠。」

〔大孟鼎〕「今我佳卽刑稟于文王正（政）德，若文王令二三正。今余佳令汝孟紹，玆敬誰德。經，敏朝夕入諫，享奔走，畏天畏（威）。」

這些都是把周初的思想繼承了下來。根本的主意是「人定勝天」，便是要把人的

力量濟天道之窮。德字照字面上看來是從循（古直字）從心，意思是把心思放端正，便是大學上所說的「欲修其身者先正其心。」但從周書和周彝看來，德字不僅包含着主觀方面的修養，同時連客觀方面的規範——後人所謂「禮」——都是包含着。禮字是後起的字，周初的彝銘中不見有這個字。禮是由德的客觀方面的節文所蜕化下來的，古代有德者的一切正當的行爲的方式彙集下來便成爲後代的禮。德的客觀上的節文，周書中說得很少，但德的精神上的推動，是明白地注重在一個「敬」字上的，敬者警也，本意是要人時常努力不要有絲毫的放鬆。那在消極一方面的說法便是「無逸。」還有周書和周彝大都是立在帝王的立場上所說出的，故爾那兒的德不僅是包含着正心修身的工夫，並且是有治國平天下的作用包含在裏面的。便是王者要努力於人事不使喪亂有縫隙的可乘，天下不生亂子，天命也就算是時常保存着的。

這一套思想，以天的存在爲可疑，然而在客觀方面要利用它來做統治的工具，而在主觀方面卻強調着人力；以天道爲愚民的政策，以德政爲操持這政策的機柄，這的確是周人所發明出來的新的思想。發明了這個思想的周人，在周書中表示得很明白的，那便是周公。因爲上揭的周書十一篇中除掉召誥的前半部是召公所說的話外，

其餘的都是周公所說的話。那其中流露着的思想，我們不能不說就是周公的思想。在三千年前的周公，已有這樣進步的想念，的確不能不說是一位傑出的人物。他假如不是政治家，不是立在統制者的立場上的人，說不定他在思想上怕早是把天來完全否認了，而另外建設了一個什麼想念來代替了它的，但他的意識卻不能不爲他的存在所囿，他的懷疑的精神沒有更加以發展的必要，也就沒有更進一步的可能。

周公的思想除開周書而外，在大雅裏面也還見得一些。大雅的首篇文王據呂氏春秋古樂篇以爲是周公所做的，大概是可靠的，因爲我們從那詩中可以得到幾個內證。例如：

「天命靡常。」

「聿脩厥德，永言配命，自求多福。」

「上天之載，無聲無臭，儀刑文王，萬邦作字。」

和見於周書中的思想也完全一致。並且不僅是文王這一篇，就是文王之什裏面所收的十篇，似乎都可以認爲是周初的文字，縱使有些地方是經過後代儒者的潤色。大凡周初的文字在追頌祖德的時候是只說到太王而止的，綿篇的「古公亶父」自來是

說爲太王，太王以前，周人還是以女性爲會長的社會。但一到後來便不同了，呂刑裏面鑽出了后稷來，大雅的生民之什裏面，更有了姜嫄生后稷的傳說，又有所謂公劉傳說。這些傳說，據我看來，都是由成康時代或以後的人所編造出來的，用意是要籠絡殷人而掩蓋自己的暴發。后稷傳說自然是由『帝俊生后稷』的傳說敷衍而來，更做着簡狄的故事造出了一個姜嫄，或者是把自己的宗母推到了帝嚳和后稷的中間，與殷人認成了同宗。同在大雅中生民之什和文王之什的時代是完全不同。但在詩的體裁上卻幾乎是完全同一的，這是表示着詩經全體經過後代的纂詩者（不必是孔子）的一道通盤的潤色，以纂者的個性把全書整齊化了。請看墨子中所引的詩和今詩的語句多所不同，便可以證明。周人本是初興的民族，而在初期卻已有周書和文王之什那樣的文字似乎是一個矛盾，但這個矛盾是不難解決的，便是那些文字都是仰仗殷人的手筆，就和滿清入關前後，所有的文誥是仰仗漢人的手筆的一樣。不過文字雖然是殷人做的，意思可以說是周公授的。

文王篇的頭幾句『文王在上，於昭于天。周雖舊邦，其命維新。有周不顯，帝命不時。文王陟降，在帝左右。』這和『文王監在上』的語句是相同的。這表示着在殷末周初

的時候，中國人確是有天堂的思想。這種思想在南方的楚人的文學中多少還有一些的保存，譬如招魂上說：

「魂兮歸來，君無上天些。虎豹九關，啄害下人些。一夫九首，拔木九千些。豺狼從目，往來侏侏些。懸人以娛，投之深淵些。致命于帝，然後得瞑些。」

這些雖是後來的文字，但楚人是傾服殷人而不滿意周人的，這種觀念可以相信一定是由殷代傳來。

周公之思想可以說就是周人的「建國方略」一方面是利用宗教以統治愚民，一方面是努力不懈以操持政柄。周人的統制方略都是根據着他的思想傳統下去的。譬如夷厲時代的彝銘，如大克鼎、虢旅鐘、番生段、叔向父段一直都是守着這個傳統的。

「大克鼎」克曰「穆穆朕皇祖師華父，恩讓厥心，虛靜于猷，淑哲厥德。肆克龔保厥辟，龔王，諫辭王家，惠于萬民，柔遠能邇。肆克友于皇天，瑁于上下，賁屯亡敗，錫釐亡疆。」

「虢旅鐘」虢叔旅曰「不顯皇考惠叔，穆穆秉元明德，御于厥辟，賁屯亡敗……
皇考嚴在上，翼在下，敷數龔龔，降旅多福。」

〔番生殷〕「不顯皇祖考穆穆克哲厥德，嚴在上，廣啓厥子孫于下，擢于大服。番生不敢弗帥型皇祖考不忝元德，用綢繆大命，定王位。虔夙夕敷求不僭德，用諫四方，柔遠能邇。」

〔叔向父殷〕叔向父禹曰「余小子嗣朕皇考，肇帥型先文祖，共明德，秉威儀，用綢繆奠保我邦我家。皇祖其嚴在上，降余多福繁釐，廣啓禹身，擢于永命。」

凡在這些文字裏面所表現的都是以德爲基礎，以德爲修身齊家治國平天下的根本義，因而上獲天佑，有德的人死了是昇在天上的。在號旅鐘和番生殷裏面和德並列着的雖然有一個「元」字出現，但這個字是沒有什麼深義的，只是如像易傳所說的「元者善之長也」的意思，用近代語譯出來，或者可以譯成「第一義。」故爾在整個上說來，夷厲時代的這些爲政者的思想和周公的思想是沒有什麼距離的。但是對於天的信仰卻遠在周公之上。周公的思想是由懷疑出發的，天只是政策上的工具，宗周的統制一經久了，所謂「殷鑒」漸漸遠隔了起來，「天命業常」的認識朦朧了，周公的那種懷疑的精神完全受了隱蔽，只是所利用的工具煥發着異樣的光輝。我們試把厲王用衛巫來監諂的事情來思索一下，便可以知道那時的爲政者對於天的信仰

是怎樣專一的了。

〔國語·周語〕厲王虐，國人謗王。邵公告曰：「民不堪命矣。」王怒，得衛巫使監謗者，以告則殺之。國人莫敢言，道路以目。王喜，告邵公曰：「吾能弭謗矣。」……三年乃流王於彘。

且看他用的是巫，而且用的是衛巫，衛是殷之舊地，這很明顯地表明着厲王是怎樣地依賴神權。王者的暴虐是得了神權的保證的，王者的屠殺謗者自然是「恭行天罰」，王者的政治上的責任，可以說是讓天來擔任了。在這兒不僅激起了政治上的反動，而且激起了思想上的反動。向來相信着是「福善禍淫」的天，成爲了衆矢之的，被當時一般作「變風」「變雅」的詩人們責嚷了起來。大雅中相傳是厲王時代的幾篇如：板，如蕩，如桑柔，以及時代相近的雲漢，責嚷天的語言是層出不窮的。例如：

「上帝板板，下民卒瘵。……天之方難。……天之方蹶。……天之方虐。……天之方穢。」（板）

「蕩蕩上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。天生烝民，其命匪諶。」（蕩）

「國步滅資，天不我將。……我生不辰，逢天僇怒。……天降喪亂，滅我立王。」（桑

(深)

這裏面的『上帝』和『天』，舊時的注家都講成厲王，那是秦以後的語法，在詩經裏是絕對講不通的。而且這些詩人並不是立在民衆的立場上怨天，而是立在王室的立場怨天的，他們是怨天不作主宰，使下民暴動了起來。板板蕩蕩都是惡字眼，意思是上帝反動了，上帝昏亂了。上帝鬧着亂子，上帝跌了跤，上帝暴虐，上帝冒了火，上帝多邪僻的行爲，上帝出言不信……把一個上帝罵得不亦樂乎。又如小雅的十月之交也是厲王的詩，近時由函皇父毀的出土已經得到了證明。那裏面說：

『下民之孽，匪降自天。噂沓背憎，職競由人。』

又說：

『天命不徹，我不敢效我友自逸。』

(天命沒有一定的軌道，我是不敢跟着我的同僚學乖，不圖自勉。)

由對於天的信仰降到了相信人力來，這位詩人的想念可以說是周公思想的復活。

大抵由夷厲以後，天的思想發生了動搖。這一次的動搖和周初的不同，是很普遍而深刻的。周初的一次動搖只是一二傑出者的懷疑，並且那一二傑出者是有意識地

要利用宗教，不僅是不肯使宗教的信仰在民間稍稍生出動搖，甚且是用着了全力來要維繫着那種信仰的。我們可以說在夷厲以前殷周的關於天的思想的傳統是一貫的，沒有改變的。到了夷厲時代，那動搖是發生在民間，且看民衆可以糾合起來放逐天的代理者的「天子」，便可以知道那深刻的程度是怎樣。在政治上周人的統制雖然還經歷過一次宣王的中興，但不久仍然衰頹了下去，卒竟失掉了它的真實的統制權，只是留存着一個「天子」的虛位一直綿延到周赧王爲秦所滅。天的思想在古時候和政治是不能分離的，所取的路徑和政治上的路線也剛好是一樣。在宣王的時候隨着政治的中興，天的思想也曾中興過一回。大小雅中有好些是宣王時的詩，特別像崧高和烝民兩篇，連作者的名字都是在詩裏面自行表示着的。吉父便是兮甲盤的兮伯吉父，連他的彝器在世上都有流傳。烝民裏說：

「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」

天監有周，昭假于下，保茲天子，生仲山甫。」

這是說一切的庶民都是天所生的，有物質上的身體，有精神上的規律，人之守常務正者是喜歡有好的身體和好的精神。這種人便是有德的人，是天生來保佑國家和

王者的。物與則兩方並沒有偏輕偏重，所以知道的是在下文：

『仲山甫之德，柔嘉維則。令儀令色，小心翼翼。古訓是式，威儀是力。』

『令儀令色……威儀是力』是物一方面的修飾，『柔嘉維則……小心翼翼』是則一方面的執守，詩人的德是兩方面兼顧着的。這種有德的人便足以治國平天下，故又說：『既明且哲，以保其身，夙夜匪解，以事一人。』明哲保身的意思是說要心地光明，同時要保存着自己的身體之有威儀，這被後人誤解了，以為是圖身體的安全，避免禍敗。詩人的意思並不是那樣退讓的，所謂『維仲山甫，柔亦不茹，剛亦不吐，不侮矜寡，不畏強禦』這豈是徒靠聰明避免禍害的態度嗎？由這幾句可以看出『柔嘉維則』的意思，柔是消極一方面的謙沖，嘉是積極一方面的剛毅，虞翻注《易》遯卦的『嘉遯』說『乾爲嘉』又隨卦的『孚于嘉』說『陽爲嘉』便是這兒的嘉字的意思，故爾所謂『柔嘉維則』是說『剛柔合中』，審察尹吉甫的這種一面尊天，一面尚德的思想，和周公的思想並沒有什麼兩樣，他稱仲山甫『古訓是式』可見得他自己實在是保守『古訓』的。

還有毛公鼎銘也是宣王時的文字，那兒所記錄的是宣王自己所說的話。例如說：

「丕顯文武，皇天宏厥厥德，配我有周，膺受大命。……唯天將集厥命，亦唯先正襄又厥辟，勞動大命，肆皇天無斃，臨保我有周，丕鞏先王配命。」

這說到天眷有德及有德者必配天的意思，但已經含有「天命靡常」的意思在裏面，便是沒有德的便不會得着天佑。所以接着又說：

「啟天疾威，司余小子弗弋（急）邦將害吉……余非庸又昏，汝亡敢妄寧，虔夙

夕惠我一人，雖我邦小大猷，毋折緘，告余先王若德。用印邵皇天，綢繆大命，康能四域，俗（欲）我弗作先王憂。」

明白是兢兢業業，不敢懈怠，恐天命將要失墜的意思。

在宣王時代爲政的一方面雖然努力把周初的思想喚醒起來希圖恢復周家的統制，但是已經普遍而深刻地遭了動搖的天，有意志的人格神的天，再不能有從前的那樣的效力了。一入春秋時代，天就和他的代理者周天子一樣只是擁着一個虛名，對於他信仰的人自然也還有，但是不信仰他的人卻是特別的多。譬如在古時候王者是要仰仗龜卜來傳達神命的，而楚的鬬廉要說「卜以決疑，不疑何卜。」（左傳桓十一年）古時候說一切的休咎禍福是由天降下來的，而鄭的申繻說「妖由人興，人無

覺焉，妖不自作。人棄常則妖興，故有妖。」（左傳莊十四年）晉的伯宗說「民反德爲亂，亂則妖災生。」（左傳宣十五年）又如魯昭二十六年有彗星在齊的分野，齊侯要禳，晏嬰勸他莫禳。哀六年「有雲如衆赤鳥夾日以飛。」楚昭王命人去問周大史，周大史叫他禱，可以把禍移給令尹，楚昭王也終不肯禱。鄭國的子產有一句話更說得透徹，便是「天道遠，人道邇，非所及也。」（左傳昭十八年）這些都表示着春秋時代的爲政者的思想是很有點程度地脫離了天的羈絆，連把舊時的愚民政策的各種工具都沒有熱心再維持下去了。這層由官制的進化上也可以證明。古時候的官職是以關於天事即帶宗教性質的官居於上位的，其次是政務官和事務官。曲禮下說：

「天子建天官，先六大，曰大宰、大宗、大史、大祝、大士、大卜。天子之五官曰司徒、司馬、司空、司士、司寇、典司五衆。天子之六府曰司土、司木、司水、司草、司器、司貨、典司六職。天子之六工，曰土工、金工、石工、木工、獸工、草工，典制六材。」

六大中的大宗、大祝、大卜，都是宗教性質的官職，在初原是很重要的，但在春秋時代這些官職都式微了下來，轉是次位的五官大出其風頭。更到漢代，如司馬遷報任少卿書上所說：

「文史星歷近乎卜祝之間，固主上所戲弄，倡優所畜，流俗之所輕也。」
這項官職貴賤之推移史正明白地表現着天道思想的沒落。

三

春秋時代的智者對於天雖然取着不信的態度，但天的統制就和周王仍擁着天的虛位一樣，仍然在慣性中維持着的。所以當時的諸侯強凌弱，衆暴寡，完全在執行着以力爲正義的霸道，而聲罪致討的時候，動輒便要稱天，動輒是要鬧一齣勤王的把戲。就如申稱『天道遠，人道邇』的子產也時而要高談其鬼神（參看昭七年左傳）。所以春秋在政治上是爭亂的時代，在思想上是矛盾的時代。政治上的爭亂是在求定，思想上的矛盾是醞釀着新的統一的。在春秋末年這種新的統一逐漸地出現了，在中國的思想史上展開出了燦爛的篇頁。

在這兒是應該討論老子的思想的，但在說到他的思想之前，卻有討論老子這個人的存在和年代的必要。老子這個人的存在和其年代，近年來成了很大的問題：原因是世間所傳的「老子」那部書明顯地表示着戰國時的色彩，那決不是春秋末年所有的書。由這個事實便生出了對於人和年代的懷疑。有人說老子這個人和他的書一

樣都是戰國人所假造的，這是根本否定老子的存在。又有人說老子是有其人，但不是春秋末年的老聃，而史記老子列傳裏所說的在孔子死後百二十九年的周太史儋。問題到現在依然是沒有解決的。

據我自己最近的研究，知道了對於老子的懷疑在漢初本來就是有的。史記的一篇「老子傳」表示得非常明白。那兒對於老子的存在有三種主張，一說是老聃，是孔子的先生。一說是老萊子，與孔子同時。又一說是太史儋，是在孔子死後百二十九年。太史公自己和他同時的人又想調和這幾種說法，創出了老子長壽說來，說「老子蓋百有六十餘歲，或言二百餘歲。」老子有這樣的長壽，那嗎上而老聃，下而太史儋，都含蓋在裏面去了。然而調和說和其它三種主張一樣都是沒有把問題解決了的，看太史公在自己的長壽說上加上一個「蓋」字，便可以知道連太史公自己都是沒有把握的。但我們要知道這些問題之所以發生，在老子傳中雖然未曾明言，那一定是漢人早見到了「老子」那部書的時代性，故爾對於老子纔生出了懷疑並生出了提供新的解說的要求的。

但我們要知道老子就是老聃，本是秦以前人的定論，莊子、呂氏春秋、韓非子都是

絕好的證明。

莊子天下篇裏論及老聃，引用了他的「知其雄守其雌爲天下谿，知其白守其黑爲天下谷」的話，那在今存老子的第二十八章中，可見天下篇的作者是認定老子即是老聃。而老聃曾爲孔子的先生，是在德充符、天道、天運諸篇裏散見着的。

呂氏春秋裏有五處說到老聃的地方。

(一)「荆人有遺弓者，曰：「荆人得之，又何索焉？」孔子聞之曰：「去其荆而可矣。」老聃聞之曰：「去其人而可矣。」故老聃則至公矣。」(貴公)

(二)「孔子學於老聃，孟蘇、夔靖叔。」(當染)

(三)「老聃則得之矣，若植木而立。」(法尤)

(四)「老聃貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉(兼)，關尹貴清，子列子貴虛，陳駢貴齊，

陽生貴己，孫臏貴勢，王廖貴先，兒良貴後。」(不二)

(五)「聖人聽於無聲，視於無形，詹何、田子方、老聃(即老聃)是也。」(重

信)

此所謂「至公」、「貴柔」、「聽於無聲，視於無形」的老聃明白地是道德經中所表

現着的老子，而老子與孔子同時，且爲孔子的先生，在呂氏門下的那一批學者也是毫無疑問的。

韓非子有解老、喻老諸篇，所解所喻的老子都和今存的「老子」無甚出入。而六反篇裏引老聃有言曰「知足不辱，知止不殆。」在今本第四十四章。內儲說下六微裏言「權勢不可以借人……其說在老聃之言「失魚」也。」其所引伸的說明又引着用着「國之利器不可示人」的話，都在今本第三十六章中。喻老篇也有同樣地解說着這一章的話。可見在韓非子眼中的老子也就是老聃。

老子卽老聃，在秦以前人本來是沒有問題的，而在秦以後便生出了問題來，這是什麼原故呢？這是因爲秦以前人都知道老子成書甚晚，那是老子的遺說而爲後人所纂集的，就和論語是孔門弟子所纂集，墨子是墨家弟子所纂集的一樣，那自然是不會有問題發生的；而在秦以後的人以爲老子是老子自己所作，故爾在一發現到書中飽和着戰國時代的色彩的時侯，便對於老子的存在發生了問題來。提出了這問題的漢人是表示着大有研究的精神，但可惜那研究沒有到家，沒有把問題的全面顧慮周到，便性急地提出了一些結論來，那便結果出了太史公的那篇支離滅裂的老子列傳。

其實老子的道德經是纂成於戰國時人的環淵，在史記的孟荀列傳中替我們保存下了這一個史實。孟荀列傳上說：

「自鄒衍與齊之稷下先生，如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒，各著書言治亂之事，以干世主。……慎到趙人，田駢、接子齊人，環淵楚人，皆學黃老道德之術，因發明序其旨意。故慎到著十二論，環淵著上下篇，而田駢、接子皆有所論焉。」

太史公的這段文字自然是根據着齊國的史乘而來的。但這「學黃老道德之術，因發明序其旨意」的環淵所著的上下篇，不就是老子道德經的上下篇嗎？太史公引用了這個史實，連他自己都不曾明白這上下篇就是道德經，卻在老子列傳裏面又另外記出了一段上下篇成立的傳說。

「老子修道德，其學以自隱無名為務。居周久之，見周之衰，乃遂去。至關，關令尹喜曰：「子將隱矣，強為我著書。」於是老子乃著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。」

這完全是傳說，而且造成了這個傳說的一定是漢人，是那主張老子即太史儋的那批漢人。在漢人的眼目中總是把「老子」認為是老聃自己做的書，因為書的時代性太

晚，故爾又把老聃認爲太史儋。太史儋是由周入秦的，其中必然要經過一些關門，故爾又造成了這項過關做書的傳說。這傳說中的『關令尹』就是莊子天下篇和呂氏不二篇中的關尹，其實就是環淵的音變。天下篇中所舉的墨翟、禽滑釐、尹文、宋鈞、彭蒙、田駢、慎到、關尹、老聃、莊周、惠施、桓團、公孫龍，不二篇裏所舉的老聃、孔子、墨翟、關尹、子列子、陳駢（卽田駢）、陽生、孫臏、王廖、兒良，都是人名，斷不能說『關尹』兩個字特別是官職。只因環淵由方言之故變成了關尹，這就和老聃一作老耽，田駢一作陳駢，宋鈞一作宋攄（見孟子）的一樣，在秦以前是常有的現象，落到漢人手裏便望文生義地把關尹弄成了『關令尹』，又因環淵本是箸上下篇的人，便又轉化成老子爲『關令尹』做書的故事。這種轉變已經是可笑的，弄到漢書藝文志更生出了『關尹子九篇，名喜』的話。關尹子不用說是漢人的依託，『名喜』的根據是由於誤讀了太史公的『關令尹喜曰』的那句話，其實『喜』字是動詞，並不是說『關令尹』名喜。

環淵這個人的姓名譌變得最爲厲害，除變爲關尹而外，在典籍中還有玄淵、娟淵、娟蠓、娟蠓、便蠓、便娟的種種的異稱。而在荀子的非十二子篇中誤爲它蠹，在韓詩外傳中更誤爲范睢。關於這些的轉變我另外有詳細的專文，在這兒不願意多生枝節。我在

這兒所要說的，只是道德經是環淵所纂集的。老子的遺說，他是楚人，遊宦於齊，是與孟子約略同時。環淵除掉纂錄了上下篇之外，也還有他自己的著作，便是藝文志的「蚡子十三篇。」可惜那部書是亡逸了。環淵之纂集老子遺說，就和孔門弟子纂集孔子遺說，墨家弟子纂集墨子遺說一樣，在秦以前人大約是周知的事實，故爾完全沒生問題，而莊子天下篇把關尹（即環淵）和老聃並舉，特別稱他們爲「古之博大真人」（這是說古時候所有的博大真人，不是以關尹、老聃爲古人，）足見得環淵和老聃的關係很密切，他是道家的正統，而莊子的一派又是自認爲是承繼着這個道統的。但是環淵是文學的趣味太濃厚的楚人，他纂集老子遺說的態度卻沒有孔門弟子那樣的質實，他充分地把老子的遺說文學化了，加了些潤色和修飾，遂使道德經一書飽和了他自己的時代的色彩。因此我們對於道德經所應取的態度，雖不是完全的不信，然而不可全信。便是文章的詞藻多半是環淵的，而所言道德的精神則是老子的。闡明了「老子」這部書的來歷，我們然後纔可以在限定的範圍內利用它來討論老子的思想以及中國思想史的發展。

老子的最大的發明便是取消了殷周以來的人格神的天之至上權威，而建設了

一個超絕時空的形而上學的本體。這個本體他勉強給了它一個名字便是「道」，又便是「大」。道德經的第二十五章說：

「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，故強字之曰道，強爲之名曰大。」

這段文字是老聃的根本思想，不是到戰國時候纔生出來的東西，在莊子和韓非子上是有旁證的。莊子的天下篇說：

「以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居。古之道術有在於是者，關尹、老聃聞其風而悅之。建之以常無有，主之以太一。」

所謂「常」便是「獨立而不改」，所謂「無」便是「寂寥」，所謂「有」便是「混成」，「周行」，所謂「太一」便是「大」，便是「道」。

韓非子的解老篇上也說：

「夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而後衰者不可謂「常」。唯夫與天地之剖判也俱生，至天地之消散也不死不衰者謂「常」。……聖人觀其玄虛，用其周行，強字之曰「道」。然而可論，故曰「道可道非常道」也。」

所謂「強字之曰道」即出本章，而「道可道非常道」更是道德經中的第一句。故爾在資料上以及由文字上來說，「道」這個觀念爲老子所發明，是毫無疑義的。

道字本來是道路的道，在老子以前的人又多用爲法則。如尚書 康王之誥的「皇天用訓厥道，付畀四方」，左傳 中子產所說的「天道」、「人道」以及其它所屢見的道字，都是法則或方法的意思，但到了老子纔有了表示本體的「道」。老子發明了本體的觀念，是中國思想史上所從來沒有的觀念，他找不出既成的文字來命名它，只在方便上勉強名之曰「大」，大字終嫌太籠統，不得已又勉強給它一個字，叫着「道」。選用了這個道字的動機，大約是因爲有「天道」的成語在前，而且在這個字中是包含有四通八達的意義的。這些話正表示着老子的苦心孤詣的發明。

「道」是宇宙萬物的本體，是爲感官所不能接觸的實在，一切由人的感官所生出的範疇不僅不能範圍它，且都是它所引伸而出；一切物的與觀念的存在，連人所有的至高的觀念「上帝」都是由它所幻演出來的。

「道冲而用之或（又）不（至）盈，淵兮似萬物之宗，……湛兮似或存。吾不知誰之子，象帝之先。」（第四章）

連『上帝』都是由『道』所生出來的，老子對於殷周的傳統思想的確是起了一個天大的革命，上帝和鬼神沒有道的存在是不能存在的，有了道在智者看來鬼神也就失其威嚴。

『天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下貞。』（第三十九章）

『以道莅天下其鬼不神；非其鬼不神，其神不傷人。』（第六十章）

第六十章的話見於韓非子解老篇，第三十九章有『貴以賤爲本，高以下爲基』的話見於戰國策齊策四，爲顏觸所引用爲老子語，故爾這些話我們是能够相信的確是老子的。鬼神都失其尊嚴，則相傳是通達鬼神之意的卜筮自然失其神祕。故爾他說：

『能无卜筮而知吉凶。』（莊子庚桑子篇所引）

但是在政治思想上老子是主張『愚民』的人，在作爲愚民的手段上，他書中對於天若鬼神仍然是肯定着的。如說：

『天之所惡，孰知其故？』（第七十三章）

『天將救之，以慈衛之。』（第六十七章）（見韓非子解老篇）

『天道無親，常與善人。』（第七十九章）

『是謂配天，古之極。』（第六十八章）

『善建者不拔，善抱者不脫，子孫以祭祀不輟。』（第五十四章）（見韓非子解老及

《喻老》）

這些辭句和向來的傳統思想並無多大的差別，這正是春秋時代的矛盾思想的子遺。老子自己把那矛盾沒有清算得乾淨。他的思想的特色是建立了一個新的宇宙的根元，而依然保守着向來的因襲。就是他的新的發明也還沒有十分圓熟。例如本體的『道』是從什麼地方發生出來的，在他都還是疑問。他說『吾不知誰之子，』便是這個疑問的表明。又譬如第二十五章上說：

『人法地、地法天、天法道、道法自然。』

於『道』之上又列出『自然』來，所謂『自然』當然是指天地中的一切雲行雨施的變化，讓『道』來取法乎它，是連『道』也失掉了它自至上性了。這些地方正表現着老子思想的未圓熟，也表現着他的苦心處，他對於他自己所產生出的『道』的來歷實實是還在苦心探索着的。

繼老子而起的偉大的智者是孔子，孔子和老子有過師生的關係，在孔子自己的門徒們都是承認着的。論語述而篇說「述而不作，信而好古，竊比于我老彭。」老彭就是老聃。(註七)禮記曾子問記載四處論禮的話，孔子都說是「聞諸老聃。」孔子既向老聃問過禮，想來於老聃的形而上學的思想一定是曾經接觸過的。但遺憾的是孔子是自稱「述而不作」的人，他的思想沒有由他自己體系出來。他所表彰的六經都不是他自己作的。易經的十翼在前是以爲孔子作的，但到近年來已經遭了否認，竟連他曾經見過易經與否都是靠不住的。孔子和易經發生過關係的痕跡，在論語上只有兩處。

「子曰：加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」(述而)

「子曰：南人有言曰：『人而無恆，不可以作巫醫。』善夫，『不恆其德或承之羞。』子曰：『不占而已矣。』」(子路)

但這前一例在魯論是作「五十以學，亦可以無大過矣。」(據經典釋文)又漢高彪碑「恬虛守約，五十以學」也就是根據的魯論。後一例「不恆其德或承之羞」是周易恆卦九三的爻辭，但論語上並沒有引作「易曰。」還有憲問篇有曾子曰「君子思

不出其位』的語和易經艮卦的大象相同，也沒有引作『易曰』這些與其說是孔子曾子曾經見過易經，寧該說是編製易經的人盜用了他們的話。因為周易的經部本來是由既成的繇辭或諺語所編集出來的。晉時太康年間由汲郡的魏襄王墓所發掘出的竹簡，關於易的部分很多。

晉書束皙傳云：

『其易經二篇與周易上下經同。易繇陰陽卦二篇與周易略同，繇辭則異。卦下易經一篇似說卦而異。公孫段二篇，公孫段與邵陟論易。……師春一篇，書左傳諸卜

筮，師春似是造書者姓名也。』

其次，杜預左傳集解後敘云：

『周易上下篇與今正同，別有陰陽說而無象象文言繫辭。……又別有一卷純集左氏傳卜筮事，上下次第及其文義皆與左氏傳同，名曰師春。師春似是抄集者人名也。』

據此則周易上下經在魏襄王時即孟子時代確已成書，然又有與『周易略同繇辭則異』的易繇陰陽卦二篇，可見易經的編製在當時也不只一種。今存左傳中所載的卜

筮繇辭，有與周易同，也有與周易不同的，大率即由於根據這些不同的底本而來。那當是師春的著作，其書在漢之祕府中當有殘存，爲劉歆所割裂，分載入於左傳。這部師春是可以從左傳摘取出來使它復元的。左傳記卜筮終於哀公十一年，因爲所說的都是預言而且都是的中了的，那自然是事後的假託無疑。因此我們可以斷定師春一定是孔子以後的人。他做書的目的是在保證周易的神祕，而所依據的底本復有種種，同時也可以斷定他在保證周易之外還在保證易繇陰陽卦。大約這些書就是公孫段、邵陟、師春這一批人所纂集並依託的。這一批人的年代至早不得過戰國初年，而他們和儒家的關係也全不可考，因此孔子和周易的關係也就莫須有了。

至於莊子的天運篇裏言孔子「求之於陰陽十有二年」又說「丘治詩、書、禮、樂、易、春秋六經」而天下篇裏也說「其在於詩、書、禮、樂者，鄭、魯之士搢紳先生多能明之。」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。」雖明白地表示着孔子和易的關係，但天運篇是莊子的後人作的，大約是在戰國末年，而天下篇的「詩以道志」以下六句，近人馬敘倫更疑是「古注文，傳寫誤爲正文」的，（註八）由上下的文脈來看，此疑很近情理。

孔子和易雖然沒有關係，但他在老聃思想已經發生了的空氣中，受了它的感化是可能的。目前最可靠的資料是論語，雖然那已經是曾子的後人所纂集成的，但纂集的態度頗質實，我們是很可以置信的。在那兒我們很可以得到一些消極的引證。

「子貢曰：『夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道不可得而聞也。』」
(公治長)

「季路問事鬼神。子曰：『未能事人焉能事鬼？』曰：『敢問死？』曰：『未知生焉知死？』」(先進)

「子疾病，子路請禱。子曰：『有諸？』對曰：『有之，誅曰：『禱爾于上下神祇。』』」
曰：『丘之禱也久矣。』」(述而)

「子不語怪力亂神。」(述而)

據這些資料可見孔子對於殷周以來的傳統思想取的是否認的態度。但他卻肯定祭祀。

「祭如在，祭神如神在。子曰：『吾不與祭如不祭。』」(八佾)

這兒好像是一個矛盾。但我們要看重那兩個「如」字，鬼神是如像在，並不是真正的

在。他的肯定祭祀是求的祭祀者的心理的滿足，並不是認定被祭祀者的鬼神之真正存在。禮記檀弓裏有一段話，說「惟祭祀之禮，主人自盡焉爾，豈知神之所饗？」正是這句話的注釋。後來的禮家談到祭禮的精神上大抵都是這一種態度的發揮。所以孔子又說：

「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」

這也就是檀弓上的「之死而致死之，不仁而不可爲也。之死而致生之，不智而不可爲也」的另一種說法。孔子是否認鬼神的，有以鬼神爲存在的他說是不智，但自然與祖宗父母對於自己有很大的恩德，他在祭祀中便來表示着自己的恩德的意思，若連這種恩德的意思都要否定，他是認爲不仁。所以他的肯定祭祀始終是在感情方面的滿足。（註九）

孔子又相信命。

「不知命無以爲君子。」（堯曰）

「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。」（季氏）

「道之將行也與，命也。道之將廢也與，命也。」（憲問）

「五十而知天命。」（爲政）
也時常稱天。

「子畏於匡。曰：『文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何！』」（子罕）

「顏淵死，子哭之慟。曰：『天喪予！天喪予！』」（先進）

「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎。」（憲問）

「獲罪于天，無所禱也。」（八佾）

「吾誰欺？欺天乎？」（子罕）

「唯天爲大，唯堯則之。」（太伯）

這些命和天或天命假使是般、周傳統思想上的至上的人格神和神的意旨的解法，那和否定鬼神的態度又是矛盾的。然而孔子所說的「天」其實只是自然，所謂「命」是自然之數或自然之必然性，和向來的思想是大有不同的。且看下列的一句話便是證據。

「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（陽貨）

這兒的兩個『天』字古本有作『夫』的，但由四時百物的兩句話看來，那顯然是字誤。看了孔子這句話便可以知道孔子心目中的天只是自然，或自然界中的理法，那和舊時的有意想行識的天是不同的。故爾他可以『不怨天』也不必向天祈禱，假使他心目中的天是有意想行識的，那在道之不行的時候，一定會和做變風變雅的那一批詩人一樣，對於天生出怨嗟祈向來了。

從論語中所能剔取出的孔子的天道思想就止於此，但就止這一點在天道思想的整個的歷史也要算是一個進步。他是把老聃思想和殷周的傳統思想融和了。他避去了老子的『道』的一個名稱，而挹取了他的精神來對於向來的天另外加了一番解釋，他是把天來合理化了的，也可以說把老子的道來神化了的。在他的思想中『道』即是『天』。後來的儒家，特別是做易傳的人，是深深地體得了這種思想的。

老子和孔子在根本上都是汎神論者，而在肯定人格神的狹隘的宗教家看來，便都是無神論者，故爾到了宗教家的墨子對於他們便一樣地非毀了起來。

墨子是一位宗教家，他的思想在今存的墨子書中只能夠根據左列的幾篇。

尙賢

尙同

兼愛

非攻

節用

節葬

天志

明鬼

非樂

非命

這幾篇是分成了上中下三篇的，都是大同小異的文字，那便是墨家三派所個別著錄出的墨子的語錄，其餘的各篇都是後人所附益的。

韓非子顯學篇說：

「自墨子之死也，有祖夫氏之墨，相里氏之墨，鄧陵氏之墨。……墨離爲三。」

莊子天下篇也說：

「相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦獲己齒，鄧陵子之屬，俱誦墨經而倍

譎不同，相謂「別墨。」

祖夫氏卽苦獲己齒，苦獲祖夫一音之轉。「祖夫」今本作「相夫」孫詒讓札逢

云「蒲阪圓引山仲質云「相夫一本作祖夫。」又云「元和和姓纂二十陌有伯夫氏，引

韓子云伯夫氏墨家流也。」孫以爲祖相均伯字之誤，今以苦獲案之，則以祖音爲最近，

故改從山仲質本。苦獲己齒乃一氏一名，當連「南方之墨者」爲讀，因是南方人故有

此奇異的姓名，前人將「南方之墨者」屬上讀，又分苦獲己齒爲二人，都是錯誤了的。

墨家有這三派，故爾他們所據的墨經有「倍譎不同」的三篇，墨經就是那分成上中下的十篇，並不是今本墨子中的所謂經上經下的那兩篇。

墨子魯問篇裏面更有下列的一段話：

「子墨子曰：『凡入國必擇務而從事焉。國家昏亂則語之尚賢尚同，國家貧則語之節用節葬，國家熹音湛澌則語之非樂非命，國家淫僻則語之尊天事鬼，國家務奪侵凌即語之兼愛非攻。』」

所說的也只提到那十篇的主旨。這正是一個顯明的證據。就這樣在我們討論墨子思想的時候，不應該跳出了這十篇的範圍。

就那十篇中看來，墨子根本是一個宗教家，他是把殷周的傳統思想復活了。他是肯定了一位人格神的天，自然也肯定了鬼神，人民萬物都是天所造生的，國家政長都是天所建立的，有天在作一切的主宰，由天之意志在賞善罰惡，善惡無所逃形，沒有什麼自然之數在裏面。這便是他的根本思想，這樣的主意貫串於那全十篇中，且引幾項扼要的文字在下面。

「我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩。」（天志上）

『天不可爲林谷幽門無人，明必見之。……天欲義而惡不義。……順天意者兼相愛，交相利，必得賞。反天意者別相惡，交相賊，必得罰。』（天志上）

『鬼神能賞賢而罰暴。……鬼神之所賞，無小必賞之。鬼神之所罰，無大必罰之。』（明鬼下）

他的兼愛、尙賢、非攻、節用等等學說都是以這天鬼爲規矩而倡導出來的。他的這些學說是天的意旨，能够實行這些學說的便是體貼天的意旨，一定要受賞，不然便受罰。但是天鬼和這些學說的根據是從那裏來的呢？一問到根據上來他總是離不了古書、古史，便是古書上是這樣說，古史上有這樣的記載。所以他實際上是一位復古派。最可注意的是他所引的古人，在善人方面有堯、舜、禹、湯、文、武、伯益、伊尹、傅說、泰顛、閔天、散宜生、南宮括諸人，大抵與儒家相同，而卻沒提到周公。所染、耕柱、貴義諸篇雖然也提到了周公，但那些是在十篇之外。在這兒最明顯地表現着墨子和孔子的態度之不同，因爲在周初的詩書中所表現着的周公的思想，對於天取的是懷疑的態度，根本信仰上帝的墨子自然提不到他，而把天看成一種自然中流行的理法並否定其爲人格神的孔子自然要時常夢見周公了。

墨子的思想就歷史的演進上看來，實在是一種反動，他的立論的根據異常薄弱，但他的學術一出卻是風靡一時，不久便與儒家及道家的楊朱三分天下。揆其所以然的原故，大約即由於他的持論不高，便於俗受。本來殷周二代都是以宗教思想爲傳統的，尤其是周代乃利用宗教思想爲統治的工具，宗教思想是浸潤於民間的，就直到二千年後的今日，對於『天老爺』的信仰依然是根深蒂固地存在於民間，只要有一『替天行道』的狂信者出現便立刻可以造成一種教派。墨家在當時之所以流行，大約也就和這一樣。墨子的家世不詳，元和姓纂以爲是『孤竹君之後』，毫無根據。近人錢穆謂『墨本刑徒之稱』，又解『墨子兼愛，摩頂放踵』一語，以爲『摩頂者摩突其頂，蓋效奴作髡錯，所以便事。放踵則不履不綦，出無車乘。』（見古史辨第四冊錢序）這種解法很近情理。或者他的先人本是職司刺墨的賤吏，後世以爲氏。總之，他和老子、孔子比較起來，出身當得是微賤的。老子爲周守藏史，孔子的先人是宋國的貴族，他們都是當時的上流人物，故他們的陳義甚高，而墨子則迥然不同，只是一味的保守。所以楚的威王說他『言多而不辯』（韓非子外儲說左上篇）荀子譏他的是『役夫之道』（王霸篇）又說他『蔽於用而不知文』（解蔽篇）漢時的王充也說他的學

術「雖得愚民之欲，不合知者之心。」（論衡薄葬篇）是很得乎正鵠的。不過王充以他那種見解作爲墨學不傳的原因，那卻是說到反面。因爲不辯不文能得愚者之欲，正是墨學之所以傳，它的所以不傳是因墨子後溺於辯而流於文，取消自己的宗派的特質。墨子的後人自己也見到了有不辯不文的缺點，故在言說上力求其文而趨於名辨，在思想上便力求其宗教色彩之淡薄而拜借儒家道家的理論，在墨子書中如經四篇及大取、小取，便是前一種的表現，如親士、脩身，便是後一種的表現，那些都不是墨子本人的見解，是他的後人所演化出來的。但那樣一轉變，他的學派是自行取消了。他的學統的完全失傳是所謂「魚爛而亡。」

四

中國的思想史上自從有老子、孔子、墨子這三位大師出現以後，在戰國年間演出了一個學術的黃金時代，同時也是學派鬭爭的最劇烈的時代。墨家的一派非毀儒道，道家的一派非毀儒墨，儒家的一派非毀道墨。「道家」這個名稱是漢人所取的，在戰國時代的人是以楊朱爲其代表。孟子說「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言不歸楊，則歸墨。楊氏爲我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君是禽獸也。」（滕文公下）又說「距楊墨，放淫辭。……能言距楊墨者聖人之徒。」（同上）又說「楊子取爲我，拔一毛而利天下不爲也。墨子兼愛，摩頂放踵，利天下爲之。」（盡心上）又說「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒。」（盡心下）莊子的駢拇篇上也說：「駢於辯者，累丸結繩、竄句、遊心於堅白同異之間，而敝跲譽無用之言，非乎？而楊墨是已。」胠篋篇上說「削會史之行，錯楊墨之口。」孟子和莊子都是以楊墨對舉。楊朱本是老聃的弟子，在家派的競爭上不攻擊老聃而攻擊楊朱，當是因爲老聃是百家的

元祖，對於他有一種特別的尊敬或規避。莊子本是道家也在攻擊楊朱，那是因爲在同一家派中又有鬪爭，就和儒家的荀子在攻擊子思、孟子等的一樣，而且駢拇、臠、膚、箠諸篇是莊子後人做的。

楊朱的著述可惜沒有留存，晉人偽託的列子中有楊朱篇，但那是不足信的。看孟子說「距楊墨，放淫辭」，莊子把楊墨同歸於辯者之流，足見楊子的後人也和墨子的後人一樣流入了堅白同異之辯的一班詭辯派。孟子既說「楊墨之言盈天下」，代表墨辯的有墨子書中的經、說、大小取諸篇，代表楊子的不會說沒有人。在這兒我找了一個根蒂，我發覺了惠施、公孫龍之徒本是楊朱的嫡派。（註一〇）

惠施與孟子同時，是莊子的極好的朋友。因爲派別不同而且在被排斥之列，故孟子不會提過他，但在莊子書中則屢見不一見。最重要的是天下篇裏的一段關於惠施的評述。

「惠施多方，其書五車（齧齧），其道舛馳（據郭慶藩校），其言也不中。歷物之意曰「至大無外，謂之大一。至小無內，謂之小一。無厚，不可積也，其大千里。天與地卑。山與澤平。曰方中方睨，物方生方死。大同而與小同異，此之謂小同異。萬物畢同畢

異，此之謂大同異。……汜愛萬物，天地一體也。『惠施以此爲大觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之。……桓團、公孫龍辯者之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之心，不能服人之心，辯者之囿（尤）也。』

莊子所舉出的惠施、公孫龍這一批人的堅白同異之辯，正是孟子所謂『淫辭』，但這一批人的代表惠施，他的學說也不盡全是詭辯。我們看他說『至大無外謂之大一』，『天與地卑，山與澤平』，『萬物畢同畢異』，『汜愛萬物，天地一體也』，這卻是一派汎神論的斷片。而同時從這些學說上便可以斷定他是老聃、楊朱的一派。還有呂氏春秋的愛類篇上有左列一段記載：

『匡章謂惠子曰：『公之學去尊，今又王齊王，何其到（倒）也？』惠子曰：『今有人於此，欲必擊其愛子之頭，石可以代之。』匡章曰：『公取之代乎？其不與？』施取代之。子頭，所重也。石，所輕也。擊其所輕，以免其所重，豈不可哉？……』

匡章見於孟子（滕文公下），取石代子頭的譬喻便是莊子齊物論上的『奚必』知代而心自取者』有之，愚者與有焉』的注腳。在這兒說惠施之學『去尊』也和孟子責備楊朱的學說『無君』相一致。『去尊』譯成現代的話當是無政府主義，老聃、楊

朱的學說充其極是應該到這一步的，在這兒也明顯地可以看出惠施是楊朱之徒。

惠施承繼着老聃的「大一」的思想似乎把它擴展到了無神，他是把本體來代替了天的。但他的思想比老聃更進了一步是提出了「小一」來，這個觀念頗如今之原子電子，他是說萬物有其「大一」的本體，而萬物之實現是由「小一」所積成的。無論由「大一」言或由「小一」言，天地萬物都是一體。故爾他能夠說「天與地卑，山與澤平。」時間空間都不是絕對的，故爾他能夠說「南方無窮而有窮，今日適越而昔來。」由這些觀念導引出他的「汎愛」說來，這是把老子的「慈柔」楊子的「爲我」擴大了，把儒家的「仁」和墨家的「兼愛」都是含括了的。在這些地方可以看見學派的分裂，也可以看見學派的融和。各派在互相鬭爭，而同時也在互相影響着的。便是惠施這「小一」的觀念，雖是由他所取的分析的態度所必然得出的結果，然而也應該是受了儒家的五行說的影響。

五行說倡導於儒家的子思，荀子的非十二子篇上說：

「猶然而材劇志大，聞見雜博，案往舊造說，謂之五行；甚僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解，案飾其辭而祇敬之曰此真先君子之言也。子思倡之，孟軻和之。世俗

之溝猶督儒，嚶嚶然不知其所非也，遂受而傳之，以爲仲尼、子弓爲茲厚於後世。」所謂「五行」雖沒有說出它的內容來，看他用「僻遠」、「幽隱」、「閉約」的字面來品評，可知一定是金、木、水、火、土的五行，而不是舊時注家所說的仁、義、禮、智、信的五常。仁、義、禮、智、信正荀子所極力提倡，並不是他所非毀的。子思、孟軻的五行說在今存的思孟的書中雖然不見，但在尙書的洪範中是保存着的。洪範那篇一定是子思做的文章，就文筆和思想的內容上看來，堯典、皋陶謨、禹貢的那三篇也當得是他做的。子思應該說是戰國的一批分析學派的創首，他的五行說到了惠施手中變爲「小一」，到了鄒衍手中便擴大了起來成爲了陰陽生勝之學，更演爲災變神異的祕教，儒者也就諱言起來，荀子要盡力地排斥那倡始者是有由來的。

洪範那篇文章的根本思想是以中正爲極，和中庸一篇正相爲表裏。但它肯定着人格神的「天」和「上帝」，在儒家思想上似乎是倒逆，但那是託古的關係，而且也是有意地要「神道設教。」這是受了墨家的影響，看它託始於禹，也就是儒家要起來奪墨子的教主之席的明白的表現。儒家到了子思已經是有有意地要構成爲一種宗教的企圖，在中庸裏面這種企圖是表示得極明白的。看那裏面說：

「尼仲祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土，譬如天地之無不持載，無不覆幬，譬如四時之錯行，如日月之代明，萬物並育而不相害，道並行而不相悖；小德川流，大德敦化，此天地之所以爲大也；唯天下至聖爲能聰明睿知足以有臨也，寬裕溫柔足以有容也，發強剛毅足以有執也，齊莊中正足以有敬也，文理密察足以有別也；溥博淵泉而時出之，溥博如天，淵泉如淵，見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說；是以聲名洋溢乎中國，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；故曰配天。」

這樣堂堂皇皇的絕頂的一篇大讚辭，十足地把孔子推尊成爲了一位通天教主，這不能不說是受了墨家的刺激。然而在中庸中也充分地挹取了道家的精華。

「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」

「誠者天之道也。誠之者人之道也。」

「誠者自成也，而道自道也。」

「誠者物之終始，不誠無物。」

看他這所謂「誠」便是天，而具現在人身上的便是聖人。這些分明是從老子的思想

禪化下來的。誠便是道體「獨立而不改周行而不殆」的一個簡括。誠便是道，便是本體。不過道家是把本體看成一種素樸的實質，而子思是把本體看成一種永恆不變的理法，這是他們不同的地方。而且子思更說出「誠者自成而道自道」的話來，這是本體自因的說法，比老子的「不知誰之子，」「道法自然」的話也更進了一步。要之，子思的天道觀是採取了老子的思想，而在說教的方便上則以天立極，維繫了殷周以來的傳統。儒家到了子思的確是一個宏大的擴張，他的思想是應該把中庸、洪範、堯典、皋陶謨、禹貢等篇來一並研究的。

孟子是直承着子思的傳統的，他的關於天的思想和子思的沒有兩樣，他也肯定着上帝。

「雖有惡人，齋戒沐浴可以祀上帝。」（離婁下）

「天之將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，曾益其所不能。」（告子下）

但上帝只是一種永恆不變的自然理法。

「誠者天之道也。思誠者人之道也。」（離婁上）

「天不言，以行與事示之。」（禹章上）

他有時也素樸地把它表成「浩然之氣。」

「我善養我浩然之氣。……其爲氣也至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。」（公孫丑下）

這種「浩然之氣」就是人心中的神，人性中的天。天是無乎不在的，天在人之外，也在人之內。

「盡其心者知其性也，知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（盡心上）

人與天本是一體，把人擴大起來便是天，便是神，體驗得自然之理法的知道天神就是自己。故爾他說：

「萬物皆備於我。」（盡心上）

「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。」（盡心上）

「充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂

神。」（盡心下）

中庸把仲尼來配天，孟子則駁駁乎要把自己來配天，他是存心要想做第二世教主的，且看孟子最後一章以承繼堯、舜、禹、湯、文王、孔子自任，便可以知道。

孟子的大我思想和莊子的很相一致。齊物篇上說：

「天下莫大於秋毫之末而泰山爲小，莫壽於殤子而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。」

莊子是完全承繼着老聃的道統的，他對於本體不另立名目，只是直稱之爲「道。」

「夫道有情有信，無爲無形，可傳而不可受（授），可得而不可見，自本自根；未有天地，自古以（已）固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之上而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。」（大宗師）

這種道體觀和老子是完全一致，而在說出「自本自根」上則和子思一樣比老子更有進境，大約莊子是受了些子思的影響，不過他的道仍然是實質的。道是天地萬物的實在的本體，本體演化而爲萬物。萬物是相對的，有限的，本體是絕對的，無限的。秋毫之末是本體的表现，殤子也是本體的表现，於有限之中體得無限來，則秋毫之末在其本

體上是無限大的絕對，比較起感官界的有限大的泰山來，自然是大到無窮；而殤子在
其本體上是永沒消滅，比較起僅僅八百歲的彭祖來，自然是壽到無窮。我同天地萬物
都是本體的表現，故從時間上說來天地是和我一同生出來的，從空間上說來萬物是
和我一體。莊子的大我觀出發點雖然和孟子略有不同，但結果是一致的。他們兩人約
略同時，大約同是出於一種的宗教情操的產物。莊子的內篇的七篇中專門論道體的
是『大宗師』的一篇。看他選用了『大宗師』這個名目，又看他託諸許由的口，稱道
爲『師』，所說出的下面的一番話：

『吾師乎，吾師乎，鑿萬物而不爲義，澤及萬世而不爲仁，長於上古而不爲老，覆
載天地，刻雕衆形而不爲巧。』

可見在莊子的詩人的情操中，『道』又被他擬人化了。但他不僅是在做詩，他在大宗
師篇中提出了他所理想的人格，便是體得了道體，實現了大我的『古之真人。』在天
下篇中他把老聃稱爲『至極』，又稱老聃和關尹爲『古之博大真人』，而把自己來
承繼着他們。可見莊子有意地在推老聃爲第一世教主，關尹爲第二世教主，而他自己
是第三世。道家到了莊子也有了宗教化的傾向，這也不能不說是墨子的影響。

天道思想，儒家到了思、孟，道家到了惠、莊，差不多是再沒有進展的可能的。他們彼此在互相攻擊着，也在互相影響着，同時也一樣地攻擊墨家，而一樣地受着墨家的影響，彼此之間的差異是很微細的。再後一輩的荀子，他是頗以統一百家自命的人，又把儒道兩家的天道觀統一了起來。他在名目上肯定着道家的『道』。他的弟子韓非子流入了道家是有由來的。

『大道者所以變化遂成萬物也。』（哀公）

『萬物爲道一編。』（天論）

但他所說的道不是道家的實質的本體，而只是儒家的自然的理法。他是把道家的根本觀念來儒家化了。自然的理法就是神，也就是天。

『列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天。』（天論）

天就是這樣，神就是這樣，不當更進一步去求。說天是有意想行識的人格神固然是迷

信，說天是超越乎感官的物體后面的實在也毫無把握。只知道自然中有一種生生不息的運行着的理法，便天之亦可，神之亦可，道之亦可。用不着去深求，也用不着去迷信。故爾他說：

「唯聖人爲不求知天。」（天論）

「日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以爲得求也，以文之也。故君子以爲文，而百姓以爲神。」（天論）

荀子的天道思想的確是把儒道兩家融和了的。這種思想和易傳，特別是繫辭傳的思想完全如出一範。在這兒且引幾條來和它對照。

「神无方而易无體。」

「一陰一陽之謂道，……顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉。富有之謂大業，日新之謂盛德，生生之謂易，成象之謂乾，效法之謂坤，……陰陽不測之謂神。」

「乾坤成列而易立乎其中矣。乾坤毀則无以見易。易不可見，則乾坤或幾乎息矣。是故形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而

措之天下之民謂之事業。」

「天下同歸而殊途，一致而百慮。天下何思何慮！日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者屈也，來者伸也，屈伸相感而利生焉。尺蠖之屈以求伸也。龍蛇之蟄以存身也。精義入神以致用也。利用安身以崇德也。過此以往未之或知也。窮神知化，德之盛也。」

看這把「道」看爲自然中變化着的理法，同時把它看成神，看成天地，自此以上不主張再去探求，這和荀子的天論是完全同一的思想和態度。不同的只是因爲作繫辭傳者是在贊易，故又在「易」中看出自然的理法。易就是變化，而變化是有永恆性的，是呈示在人的眼前的再簡單也沒有的現象，再簡單也沒有的真理。故爾易是變易，不易，簡易。這樣的「易」在作易傳者的眼裏，又看成了可以代替「道」，可以代替「神」的一個新名詞。他離開了卜筮來談自己的哲理，便是易等於道，道等於神，神等於易。

在這兒我們又可以得到一個斷案：便是至少這做繫辭傳的人該得是荀子的弟子，而做這繫辭傳的時候當得在秦始皇三十四年焚詩書百家，禁止挾書之後。秦呂政焚書時，醫藥、卜筮、種樹諸書是在禁令之外的。先秦盛極一時的學人受了這般政治上

的高壓，他們沒有用武之地，自然會向這些在禁令之外的書籍來韜晦，藝文志裏面的農家、醫家、神仙家、著龜雜占、陰陽諸家，假託於神農、黃帝、宓戲、天老的一些著作，把一些哲理含混在不犯禁令的向來爲學者所不齒的一些小家雜技裏面，都得是由這禁書生出來的結果。易傳正是這樣生出的結果之一。而且秦始皇帝是提倡萬世一系的人，而作易傳的人卻在高讚變化，那也可以見得作易傳的苦心。易傳的價值是應該從新來估定的。

再者，荀子書的最後一篇堯問篇的最後一節，是荀子的弟子稱讚荀卿的文章，那位作者的態度和作繫辭傳者的態度很相似。那兒稱讚荀子，謂和孔子不相上下，只是聲名沒孔子那樣大，門徒沒孔子那樣多，光輝沒孔子那樣廣被，那是因爲遭時更難；說荀子「迫於亂世，齷於嚴刑，上無賢主，下遇暴秦」，因此便不能不明哲保身，示天下以愚，「懷將聖之心，蒙佯狂之色。」把那一段文字和「尺蠖之屈以求伸也，龍蛇之蟄以存身也」的幾句話比較起來，可以見到作者的時代和感慨是怎樣的一致。我疑心作繫辭傳的人就是跋荀子的那位隱者。即使兩者不是一人，而作繫辭傳的人是荀卿弟子，是斷無可疑的。劉向稱荀卿善爲易。荀子書屢以子弓與仲尼並舉，子弓當卽馯臂

子弓。史記仲尼弟子列傳「商瞿字子木，孔子傳易於瞿。瞿傳楚人馯臂子弓，子弓傳江東矯子庸庇。」而漢書儒林傳云「商瞿受易仲尼，傳魯橋庇子庸，子庸傳江東馯臂子弓。」（二書文並據胡元儀校）二說先後不同而傳易則一。子弓蓋即荀子的先生，以年代推之，似以漢書爲近是。荀子蓋受易於子弓。荀子書中引易者二處，論易者一處。

〔非相篇〕「易曰括囊無咎無譽。」（今本坤卦六四）

〔大略篇〕「易曰復自道何其咎。」（小畜初九）

所引均與今本周易同。

〔大略篇〕「易之咸，見夫婦。夫婦之道不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也。以高下下，以男下女，柔上而剛下。」

所論易理與今傳易傳之說亦頗相合拍。由這些證據看來，易傳是作於荀子的門人，是不成問題的。易傳中所有的「子曰」，可以解爲「荀子曰」，或「子弓曰」，並不是孔子。荀子弟子因爲處在嬴秦嚴令禁書之下，雖隱於卜筮之書，也不敢自著姓名，就是師的姓名也是不敢明著的，故只統稱曰「子」。後經漢人誤會，認爲是孔子，於是纔生出孔子贊易的那一套莫須有的傳說。現在把易傳的時代和其著述的苦心闡明了，那在

思想史的演進纔得成爲有價值的資料，序列在荀子之後正得到了它自己的應有的地位。一切先秦的天道思想在這兒也就告了一個歸宿。（註一一）

（註一）論語。

（註二）殷契佚存。

（註三）卜辭通纂第三六八片。

（註四）文五年，成、襄三年。

（註五）望、殳、豸、圍、無、諸字下。

（註六）C. J. Ball, Chinese and Sumerian, p. 26.

（註七）馬敘倫說，見所著老子覈詁卷首老子老萊子周太史儋老彭是非一人考。

（註八）馬氏著莊子義證三十三卷二葉。

（註九）馮友蘭儒家對於婚喪祭禮之理論一文（燕京學報第三期），論此頗精闢，可參照。

（註一〇）莊子雜篇徐無鬼中有莊子和惠子的一段對話，莊子向惠子說「儒、墨、楊、乘四，與

夫子爲五。」惠子自己也說「儒、墨、楊、乘且方與我以辯。」照這些話看來，惠施顯然不是

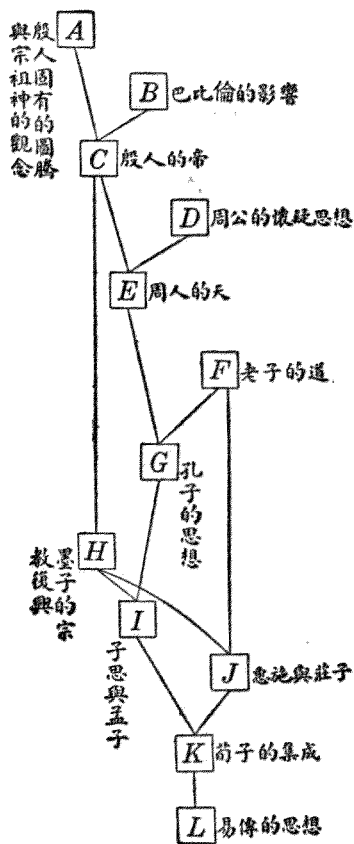
楊派。但這兒的兩個「楊」字都該是「料」字的錯誤。尸子廣澤篇言「料子貴別，料子

自是莊子天下篇「接萬物以別，宥爲始」的宋鈃、尹文一派人。天下篇序當時的學派以

儒、墨、宋鈃、尹文一派，彭蒙、田駢，慎到一派爲次，正與此「儒、墨、料、乘四」相合。乘卽彭蒙，乘

彭一音之轉。料卽料子，因料子罕見，故被後錄書者任意改爲形近的楊字。又料子有人說

即是宋鈞。或者宋以國箬，料以氏箬，亦未可知。如公輸班一稱魯般之類也。
 (註一一) 本文的要點可揭示如左圖：



追記

洪範「五皇極，皇建其有極。」下數語除散見於墨子、韓非子、呂覽及左傳襄三年外，荀子修身篇亦有所引：「書曰無有作好，遵王之道，無有作惡，遵王之路。」與洪範文全同。洪範認爲子思所作，其反對者的荀子乃引用其文似覺悖理。但此數語據墨子所引稱爲「周詩」而言，實是古語，爲子思撰述洪範時所利用，正荀子所謂「案經舊造說。」荀子引「書」亦引古書而已，於子思作洪範說不相悖。

一九三五年十二月二十三日記。

