







版權所有  
翻印必究

中華民國二十九年十二月初版  
中華民國三十四年十一月滬一版

中國哲學史

全一冊 定價國幣二元五角

(外埠酌加運費匯費)

主編者 青年基本知識叢書編審委員會

編著者 金公亮

發行人 吳秉常

印刷所 正中書局

發行所 正中書局

(1325)

## 凡例

一、本書體例完全依照本叢書，輯通則。

二、中國哲學史，可說是以儒家爲主脈的哲學史。故本書對於儒家學說，敘述特詳。但對於其他各派思想，亦仍與以相當的地位，以期無所偏蔽。

三、前人學說有可以與我國現行政策政制相參證的，本書特加闡述，使讀者於此可以得一明確的觀念；而理論與實際，亦得以互相印證。

四、一時代的哲學思想，常與這時代的政治、經濟、文化等互有關係。故本書對於思想的背景，詳爲敘述，使讀者可以由讀中國哲學史而知各時代的政治、經濟、文化等狀況，以及其歷史上的偉大意義。

五、本書以中等學校程度爲準，說理力求淺顯。凡奧僻而無關宏旨的學說，一概從略。

六、凡理論瑣細而跡近所謂「迷信」的，與現行國策不合，本書亦略而不敘。

七、書中凡直接引用原文，均注明出處卷數，以便稽考。其採用大意者，從闕。

八、本書所引用的原書作者，或稱名，或稱字，或稱「子」，或稱「先生」，悉依原書。行文時稱呼，亦從慣例。如孔丘稱孔子，王守仁稱王陽明，中山先生稱國父，使讀者容易認識。但在說明哲學家的歷史時，仍提出其正名。





## 第一章 開宗明義

一、哲學的起源 在講中國哲學史之先，似乎還得提一提哲學的意義；不然，丈二金剛會摸不着頭腦講到哲學這一個名詞，卻還是外國來的。他的原義，是愛智的意思。在西洋歷來使用這一個名詞，意義範圍時有出入，但用以指「探求宇宙人生根本大道」這一點卻並無不同。我們中國原亦有這一種學問，但並不稱之爲哲學，以哲學一名，來稱中國固有的那一種學問，似乎不免張冠李戴。不過習用已久，而且我們原亦打算就中國歷史上各種學問中，擇其可以用西洋哲學一名稱之者，來敘述一下；所以在本書中，亦依照慣例而稱之爲中國哲學了。

哲學的發生，柏拉圖 (Plato) 與亞里士多德 (Aristotle) 以爲起於人類驚怖的心理。驚怖之心，固然常常能引起思想的發生；但若以爲哲學之起源，完全由於驚怖，卻亦未必。大概哲學的發生，一方面由於境的認識，一方面起於情的蘊發。境的認識，是想把繁蹟紛變的事象，歸納出一個條理來，求於時間上空間上種種事理中，得着一個系統的了解。情的蘊發，是要找着一種美的善的價值世界，作精神的寄託所；是想把現實世界擡舉到理想的價值世界上來。因爲如其我們生活的全部，



落在一個漫無條理的紛亂世界之中，將處處遭遇困難而感到無法應付。同時，我們於尋得事理之後，如果不去追求美的善的情趣，亦不能滿足我們根本的要求。哲學的發生，就由於此。

我們借西青散記自序一段話來說明——

「余初生，怖夫天之乍明乍暗，家人曰：『晝夜也。』怪夫人之乍有乍無，曰：『生死也。』教余別星，曰：『孰箕，斗。』別禽，曰：『孰鳥，鵲。』識所始也。生以長，……間於紛紛混混時，自擬其神於太虛而俯之，覺明暗有無之乍乍者，微可悲也。襤襟膳雌，家人曰：『其子猶在。』匍匐往視，雙雛睨余，守其母羽，輟膳以悲，悲所始也。」

在這裏，去辨別星之箕、斗，鳥之鳥、鵲，懂得晝夜明暗，親朋死生，便是境的認識。吃母鷄而動了憐憫之情，便是情的蘊。大了能夠提神太虛，冷眼旁觀，從有無明滅之象，酸楚歡喜之情，因而悟得一種莊嚴的理想，便是所謂哲學了。

所以哲學並不是從天上掉下來的，而是從人類社會中產生出來的。沒有人類社會，決沒有哲學，而哲學之所研究，亦斷不能離開人類生活的基礎。兩者的關係，始終是很密切的。即使在我們日常生活中，亦隨時可以發現哲學的蹤跡。不過因為日常生活，我們已是習慣了，所以不覺察有哲學

在其間了。

二、哲學的內容與方法 那麼哲學究竟是什麼呢？他有些什麼東西？方法又是怎樣？這最好舉一件淺近的事例來說明。

譬如說失業問題罷。有的人失業以後，非常失望，失望到甚至於想自殺。他感到人生沒有意味，世界無可留戀，除自殺以外，別無解決的途徑了。這是一種人。另一種人，卻相信萬事有命，以為自己之所以倒楣，祇是生得命苦之故。既然命中注定如此，祇好逆來順受。一時來風送滕王閣，運去雷轟荅福碑。倘若一朝運轉，依然富貴榮華。第三種人，卻認為生活之難，並不由於前生注定，而是事實上有許多原因造成。如其能認清原因，設法從事實上去求解決，終有一日可以將生活提高的。於是他去研究事實，研究所以造成這困難的原因，從而決定了奮鬥的方法，不屈不撓的幹去。這又是與前不同的一種人。亦有環境優越，原不賴職業的收入來維持生活的有業亦好，無業亦好，在他根本無所為，不過有個位置，覺得說起來好聽一點罷了。對於失業問題，他根本不當作一回事，完全是取一種遊戲的態度。這四種人，在失業時的感想各個不同，因為他們對於失業這件事的認識各異，從而態度亦就顯然有了差別了。這種認識與態度的不同，就是人生觀的不同，也就是哲學上主義的

不同。

所以，哲學不過是我們對於世界一切的根本認識與根本態度而已。換句話說，凡人生切要的問題，要從根本上着想，去尋求一個根本的解決的，便是哲學。

但是人生切要的問題很多：天何以行，人何以生，四時何以遞變，善惡到頭，究否有報，是是非非，誰曲誰直；於是哲學的領土，便包括了：（一）宇宙論，以研求對於世界的道理；（二）人生論，以研求對於人生的道理；（三）知識論，以研求對於知識的道理。這三個部門互有關係，相即不離，尤其是宇宙論與人生論的關係，更為密切。許多哲學家的人生論，常從他的宇宙論出發，亦有以知識論證成其宇宙論的；而由人生論而聯帶討論知識問題的，亦不乏其人。

研究哲學所用的方法，與科學方法初無二致。雖然科學的研究，是各部門分門別類的實行的，而哲學則概括的研究，普遍的，法則，兩者的對象，範圍，有大小高下之殊；但都須應用邏輯的方法則一。有人以為科學是具體的，哲學是抽象的，所以兩者研究的方法不同。其實科學不盡是具體的，譬如數學；而哲學亦不全屬抽象的，我們所研究的人生問題，何嘗不是與我們有切要關係的具體事實。亦有人以為科學所用的方法是理智的，而哲學方法常偏於直覺，這亦不盡然。直覺可以使

我們得到一種有價值的經驗；而說出一個所以然來的說法，還得不背邏輯的規律。經驗固然有價值，但不是哲學；說出所以然來的說法，才是哲學。如何去說，卻得應用科學的方法。

三、哲學史的功能 把各個哲學家的研究方法與結果，依照歷史演進的程序，一一敘錄，便成了哲學史。其功能有三：（一）可以藉此知道古今思想沿革變遷的線索，以及所以有此演變的原因。（二）知道了各學派學說在當時和後來所發生的影響，因而可以把歷史的真面目顯露出來。（三）把各學派的學說，同自己所觀察到的實際的世界與人生相印證，亦許因此而可以參悟出一個新的道理來。

四、中國哲學的特色與弱點 每一個民族都各自有其特殊的哲學；因為環境既殊，思想自然亦隨之而異。哲學如何會相似？所以中國的哲學，不是西洋式的，亦不是別的什麼式的，完全是中國式的，由中國的時代環境所培養出來的。

中國哲學的研究對象，固然可說與西洋哲學相當。如論語所說「夫子之言性與天道」（論語公冶長）的「天道」以及諸子之言天道等，可說是宇宙論。「言性」的「性」以及後來宋儒論「性」的話，可說是人生論。公孫龍輩的講名實，可說是知識論或方法論。但中國哲學所涉及的範圍，倫理說與

政治哲學獨多，宇宙論次之；至於知識論，自古代以後，絕少有去研究的，這是與西洋哲學以宇宙論與知識論占特大領域的不同的地方。

還有，中國更有一種特殊的精神，在哲學中可以看出來的，這便是我們的國父孫中山先生所說的：

「中國更有一種極好的道德是愛和平。現在世界上的國家，只有中國是講和平，外國都是講戰爭。……中國人幾千年酷愛和平，都是出於天性。論到個人，便重謙讓；論到政治，便說不嗜殺人者能一之，和外國便有大大的不同。所以中國從前的忠、孝、仁、愛、信、義、種種的舊道德固然是駕乎外國人，說到和平的道德，更是駕乎外國人。這種特別的好道德，便是我們民族的精神。」（民族主義第六講）

「中國有一段最有系統的政治哲學，在外國的大政治家還沒有見到，還沒有說到那樣清楚的，就是大學中所說的格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下那一段話。把一個人從內發揚到外，由一個人的內部做起，推到平天下止。像這樣精微開展的理論，無論外國什麼政治哲學家都沒有見到，都沒有說出。這就是我們政治哲學的知識中的獨有的寶貝。」（同上）

不過中國哲學亦有他的弱點，即在論證及說明方面，遠不如西洋哲學家來得透關暢明。但這並非中國哲學家能力不及，祇是不肯做，不屑做而已。中國哲學家以為「託之空言，不如見之行事之深切著明」，所以總是在不得已的時候，眼見吾道不行，到處碰壁，然後委委曲曲的退而著書。因此，尾貫串的長篇大論，在中國比較少；大多數祇是零零碎碎一段一段的東西。故其道理雖足自立，而扶植此道理的議論，自不免失之簡澀了。

既然中國哲學家把立言一事看作不如立德立功，祇是不得已而後為之的，則對於立言的方法——思想辯論的程序與方法，當然更不願特別提出來研究。因此，思辯之學，除了古代的名家以外，其不能有特殊的成績，亦是必然之勢了。

五、初民的素樸思想 中國的哲學，可說要到周代，才算有個樣子。在這以前，雖然亦有一點素樸的思想，其實夠不上稱之為哲學。不過自矢前驅者的後面便是貴官，那麼，這些素樸的思想，正是後來種種絢爛的學說所因以演進的，在此亦不可不稍稍提一下。

初民的思想，以為宇宙間的事物都有神統治着。那時的神，數目當然是很多的。在後，最高一神的觀念漸漸確立，這便是所謂天或上帝了。一時的天是有意識的人格神，亦同人間世一樣，設官任

職。他不但爲諸神所服從的領袖，亦是人間世的領袖。他常直接監察人類的行動。等到民智日開，對於這種素樸的思想，漸漸感到不滿足，於是有的說「上天之載，無聲無臭」，（詩文王）有的說「昊天不惠」，（詩節南山）不再像從前那樣的畏懼尊敬了。而「天」的觀念，遂由宗教的意味慢慢轉變而爲哲學的意味。後來儒家、墨家、道家等的學說中都有講到「天」的地方。而西漢的董仲舒，更大談天人相應，這都是受初民的影響。

同樣爲初民所深信的，除「天」「神」以外尚有卜筮。卜在商朝就盛行了。晚近所發現的殷墟甲骨，就是當時用以占下的。商人有卜而無筮。筮法爲周人所創，以替代或補助卜法的。原來這時早已有了八卦，又從八卦而重爲六十四卦。每卦有卦辭，每爻有爻辭，編集起來便是現在所稱爲周易的這部書筮的時候。遇着何卦何爻，但須依卦辭爻辭，引申推論即得。所以周易在最初不過是一部術數的書，原沒有什麼很深的哲理。但後來常常有人引申卦爻辭中的意義，以爲立說的根據。學者更有拿來加以研究，附加許多有意義的文字在內，使易的卦爻與卦爻辭涵義日益擴大。於是周易漸漸成爲一本哲學書了。

大概周易的理論，是假定宇宙間有兩種正負相對待的力（這在易學家稱之爲陰陽，有時亦

稱之爲消息，爲剛柔，爲屈伸，爲往復，爲闔闢。由於這兩種力的互相吸引，互相排拒，宇宙間的種種事物即因此而發生。是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。〔易繫辭傳〕太極便是「一」，兩儀便是「一」，「一」，「二」，四象便是「一」，「二」，「三」，「四」，八卦便是「一」，「二」，「三」，「四」，「五」，「六」，「七」，「八」。再由八卦演爲六十四卦三百八十四爻。可見「天下之至賾」都是由簡而繁變化而成的。所以「天地絪縕，萬物化醇，男女構精，萬物化生」。〔易繫辭〕又因爲宇宙間最大的是天地，最惹人注目的東西，在天上是日月風雷，地上是山澤，人間最切用的東西是水火，於是把這幾件當做是宇宙的根本，以配八卦，再依人間父母子女的關係而推定彼此的關係。

周易當初雖是一本術數的書，但對於後代的影響卻很大。不久他成了所謂「經」書的一種，而且每一個時代都有學者在研究着。有的仍舊站在術數的觀點上來看，有的卻用另一種學說來解釋，後來如漢的揚雄，乃至仿易而作太玄。宋代陳搏邵雍一派人，更依託周易來講太極先天後天（即所謂河圖洛書等）使那時的理學亦受了影響。其實太極先天等都是陳搏玩的把戲，與易學了不相關。清黃梨洲、晦木兄弟及胡渭辨之甚明。不過以一本預言術而能在哲學中占一地位，亦是根可注意的。



## 第二章 春秋戰國時代

一、時代背景 周代從文王、武王 統一天下以後，周公 制禮作樂，文化日進，乃至使孔子 亦興了「郁郁乎文哉，吾從周」（論語八佾）之歎。其文化之發達亦可以想見了。然而盛極必衰，到底慢慢的王室 衰微，王綱 日墜了。於是齊、晉、魯、衛、宋、鄭 等國，各自樹立。一方面，許多異民族亦都有了相當的進步，紛起與諸夏 抗衡——就中以秦、楚 國尤為特出。這時，諸大國都抱着現代術語所謂「帝國主義」的那種野心。凡有利可圖，有地可佔，便不講什麼理由，亦可以不宣而戰，滅人之國，結果，不但夏 商以來的部落，不能圖存，就連周 初分封子弟及功臣以為王室 屏藩的諸國，亦很難終保而封建制度遂受了一個大大的打擊。

現代各國往往以聯盟的形式，來維繫國際間的和平局面。在周末，亦是如此。其中幾個強有力的諸侯，遂做了當時中國 的盟主，於是形成了霸政的局面。

但是這樣的局面，到底是不能久的。正如現代一樣，漸漸的幾個小國被併吞了。起初還有二十來國，到後來，索性祇剩得七國。最後，終究被秦 始皇捲天下囊括宇內，而戰國紛爭的局面於以告

終。

在霸政之下，各國因為會盟征伐等關係，交通頻繁，文化遂日漸發達。於是各國國內，產生了一種特別知識階級，政權大多握於這批人手中，造成了貴族政治。

但貴族政治，與封建制度遭遇了同一的命運。起初固然聲光烜赫，盛極一時，在後，漸漸的沒落了。而古代世官世祿的制度，亦就此銷聲滅跡。甯戚以飯牛而得仕於齊，百里奚以奴隸而得仕於秦，開了布衣卿相的局面；做官的不必一定是貴族，而貴族如晉的欒、卻、胥、原諸族降為皂隸，孔子以貴族之後，而為委吏，為乘田，反而不一定能如平民階級的得法。至此，階級制度乃日趨於沒落之途。

政治制度既有了變動，各國實際政治狀況亦與時推移。在前期，休養交通了幾百年，各民族同化已熟，所謂夷狄，如秦、楚、吳、越等諸國，已與諸夏混同。一方面，各國國內的民衆日雜，以前的禮文習慣，已不足以維繫，遂競務修明法度，以整齊畫一其民。到了後半期二百年間，各國兵數增加，兵器與戰術亦都進步，而戰禍遂連年不絕。

在經濟制度方面，這時亦有了變動。從前是「普天之下，莫非王土」，土地是國有的。「朕即國家」，或者可說是天子所有的。天子既有土地所有權，便可隨便以此賜與諸侯。諸侯有了土地，又隨

便以之賜給他所親暱的卿大夫，所謂「采地」、「食邑」，就是這樣來的，農民從前耕的是王土，既然受國家的保護，把收穫物的一部分獻給政府，原是應盡的義務，在情理上講，亦很公允，現在耕的是「采地」、「食邑」，而貴族不耕而食，不勞而獲，於是農民漸漸的有了不平的思想，對於貴族，就有「不稼不穡，胡取禾三百廩兮？」（詩經伐檀）的感憤之言，而世祿制度的打破，遂成了必然的趨勢，等到商鞅「壞井田，開阡陌，王制遂滅，庶人之富者累鉅萬」（前漢書食貨志）了。

同時各國幅員既廣，又統於一尊，於是大都會發生。當時如秦之咸陽，齊之臨淄，趙之邯鄲，魏之大梁等等地方，都是政治商業文化的中心。其氣象的博大，為前此所無。一般人民，競趨都市，於是農村逐漸衰落，而宗法社會與農村組織因此益發不能維持了。

都市興起以後，經濟重心，必然的由農村而移至都市。工商業逐漸取農業而代之。商人階級乃得乘時而佔勢力。弦高以商人而卻秦，存鄭，呂不韋以大賈而為秦，相財閥的力量竟至侵及政治外交，實開前此未有的新局面。至此，而上古經濟制度又為之一變。

因為政治、社會、經濟制度，都起了大大的變動，「王制滅」，「禮法墮」，於是農民商人在社會上的地位與在經濟界的勢力，日益滋長。其影響及於學術，遂有諸子朋興的新局勢。

二諸子的朋黨 在這時候諸子百家崛起爭雄，本非什麼希罕的事情。既然王室衰微，王綱失墜，刑典不足以威民，即使亂說一套，亦不致似後代那樣，會與什麼文字獄的。何況公有公的理，婆有婆的理，都是持之有故，言之成理呢？原來

(一) 在從前，貴族階級便是知識階級，「官師不分，政教合一」的。他們不僅在政治、經濟方面是統治者，主人翁，即在教育文化方面，亦有着優越的地位。自貴族消滅以後，平民的知識、質量，雙方都與日俱進，於是知識下逮普及，而「處士橫議」也就不以為奇了。

(二) 文化自周初以來，已經有了長時期的培養，根柢本已深厚。再加以舊有的政治、社會制度，消滅的消滅，改變的改變，於是思想、言論，遂有千巖競秀，萬壑爭流的奇觀，而中國哲學的基礎於以奠定。

(三) 各國既然力圖富強，乃競相延攬人才。當時如秦孝公、齊威王、齊宣王、梁惠王、燕昭王，乃至孟嘗、平原、信陵、春申、四公子，莫不禮賢下士，求才自佐，而齊庸之途大開。一方面，所謂處士也者，亦思展其抱負，求為世用，遂「騰說以取富貴」。但是，「時君世主，好惡殊方」，（漢書藝文志）各人口味不同，說者講法亦異。而「天下之人，各為其所欲焉以自為方」，（莊子天下篇）是以「各家之術，

出並作」。

(四)當時亦有志士仁人，哀天下的喪亂，而欲拯救生民於塗炭之中的。他們想出了種種方案，以應當世的要求。雖然這些方案，各個不同，互有長短；而應時勢需求，以福國利民，則一。蓋「一致而百慮，同歸而殊塗」，皆「務為治者也」。(史記自序) 淮南所謂皆起於救世之弊，應時而興，確是當時的實情。

(五)自孔子教書以後，門弟子有了三千，身通六藝者七十有二人。雖然孔子因為不能得君行道，不得已才教書寫文章；但因此一來，卻開了私人講學之風。墨子繼之，亦收了好些門徒。他們收門徒，而且還不問出身行業，祇要一心皈依，便一樣收留，真是所謂「有教無類」。講學之風一盛，自然學術益發達了。

(六)大師之門，「從者恆數百」；而交通發達的結果，大都會尤為人文所萃。如齊稷下常聚數萬人，或「賜列第為大夫，不治而議論」。(史記田完世家) 知識交換的機會多，思想當然猛進。

(七)在物質方面，當時書籍傳寫的方法，似乎比以前進步了些，因此對於知識的傳播，亦有了不少的幫助。「蘇秦發書，陳篋數十」；(秦策)「墨子南遊，載書甚多」；(墨子貴義)可見私人藏書

既便且富。學術的勃興，這或者亦是一個促成的條件。

三、當時的學派 把這時代各個思想家，加以類別，評其得失的，恐怕莊子天下篇要算是最早的一篇批評文了。在天下篇裏，作者把當時的學者分爲五派：墨翟禽滑釐是一派，宋鉞、尹文又是一派，第三派爲彭蒙、田駢、慎到，第四派爲闢、老聃，而莊周自己亦算一派。再加上「其道舛駁，其言不中」的惠施，得六派。但作者對於其他各派都有「古之道術有在於是者，某某聞其風而悅之」的話，獨對惠施、桓團、公孫龍、韋辯者之徒，並不說「古之道 有在於是者」，意中似乎還不承認他們是真正可以獨樹一幟的。

荀子在非十二子篇中，亦分當時學者爲六派，每派兩人，但分法卻與莊子不同。這六派是：(一) 它鷲、魏牟，(二) 陳仲、史鐸，(三) 墨翟、宋鉞，(四) 慎到、田駢，(五) 惠施、鄧析，(六) 子思、孟軻。在天論篇中，他除了提到慎子、墨子、宋子以外，又提出了老子、解蔽篇中所提到的人物，則有墨子、莊子、慎子、申子、惠子、莊子六人，好像他又認爲當時的思想家是可以由此六人代表的樣子。

韓非的時代，所謂「顯學」，祇有儒、墨兩家，但「儒分爲八，墨離爲三」，(韓非子顯學) 又有了許多小派了。

尸子廣澤篇所記載的思想家，是墨子、孔子、皇子、田子、列子、料子、皇子、料子。不知何人，田子當是田駢。列子是列禦寇。

呂氏春秋，不二篇列舉老聃、孔子、墨翟、關尹子、列子、陳駢、陽生、孫臏、王廖、倪良十人。其中王廖、倪良是兵家。

淮南子論諸家學說發生的原因，提出了太公、儒、墨、管子、縱橫、申子、商鞅等人物，但對於老子，卻不說起。

司馬談論六家要旨，不如前人那樣專對一二人立言。把那時的思想家，歸納爲陰陽、儒、墨、名、法、道德等六派。這是一個比較科學的分法了。這六派對於後來的學術界，都有相當的影響，雖然影響大小不同，但確乎都能卓然自立。儒家不必說，在當時是「顯學」，而且一直支配了幾千年來中國的思想界，乃至現在亦還是。墨家是當時的「顯學」之一，孟子以能「距楊、墨」爲作「聖人之徒」的條件，墨能自成一家，不消說是資格具備的。道家一直變到後來鍊丹的道士，雖然越變越不行，無論如何，道家與後世思想界以極大的影響，是毫無疑義的。法家晚出，於儒、墨、名、道皆有所受，而融會貫通已經過一番提鍊的工夫，亦決不能以之附庸他家。名學雖然是治學的方法，各家都有其自己

的名學，但名家不以此爲手段而以之爲目的，則亦與別家不同。陰陽家之書無傳，其學說內容如何，現在很難臆斷。但西漢時，董仲舒他們講天人之說，似乎還很受這派的影響，想來在當時亦一定有很大的勢力的。

既然各家都有其獨特之點，則照此區分，似乎亦頗爲恰當的了。因此，我們在下面爲說明的便利起見，把這一個時期的學說，亦想依照學派來敘述。

至於劉歆的七略，除這六派外，又添上了縱橫、雜、農、小說四家，這多半是爲編目的方便計，其實是不應該以此來區分當時的學派的。縱橫家本來並無什麼哲理，不過舌辯而已。農是一種技術，而非哲學。至於雜家，既然名「雜」，便無「家數」可言。而小說家之所以異於他家，不在涵義的內容，而在其所用文體的形式。——所謂「合叢殘小語，近取譬論，以作短篇」（文選註三十七引桓子新論）者，當然亦無自成一家的資格。

所以就當時的學派說，實在祇有司馬談所論的六家可以卓然自立。再嚴格一點說，祇有儒、墨、道、法四家，在當時與後世都有勢力。其他名家與陰陽家，亦就卑卑不足道了。

不過區分派別，是研究者的事體。若就各學派的本身而言，後起的學派對於先起的學派必有



所受，而所受或且不限於一家。同時的學派，彼此交光互影，亦必互有關係，決不致如涇渭異流，黑白殊色，那樣界畫分明的。

如其就現代眼光來看，則當時各派，可以分爲積極的與消極的兩大派。前者眼看天下喪亂，人民塗炭，思以自己之道來救濟天下，急急遑遑，若不可終日。雖然不容易得君行道，但依然鞠躬盡瘁，「不知老之將至」的做去。「孔席不暇暖，墨突不得黔」，孔墨兩家就屬於這一派。後者慨歎自己的力量，量終於莫可如何，知難而退，從而獨善其身；或者覺得根本不值得去管。道家一類的學派就屬於此。

同時，這許多學派又可以分爲正統派與反對派。正統派或可稱爲舊派，他們是比較的擁護舊制度的。孔子可說是這派的代表。反對派或新派，或者完全反對舊制度；或者想把舊制度修正一下；或者想另創一種新制度，以代替舊制度；甚至有對一切制度都反對，而主張近於現代所謂無政府主義的。道家等派就是。

大概各家亦都受時代與環境的影響。譬如儒家可說是代表北方民族的思想，道家可說是代表南方民族的思想，而儒家最先出，故保存舊思想最多，墨家次之，主張已不同。法家最後出，因此

主張非常徹底，便與其他各派大相逕庭了。

關於各派學說內容及其短長，自莊、荀以至班固，都有評述。因為下面我們有機會要講到，在此無須提及。讀者且看下文罷。

## 第三章 孔子

一、孔子的生活與人格 中國的哲學家，其生活常常和他的學說相應，這是與西洋哲學家不同的地方。孔子第一個就是這樣的人。孔子在中國有名的哲學家，出世的時代最早，同時成就亦最多，對於後世的影響亦最大，他不僅是一個理論家，同時還是一個實行家。

「孔子生魯昌平鄉陬邑，其先宋人也……生而首上圩頂，故因名曰丘云，字仲尼，姓孔氏。」  
「定公十年春，及齊平……魯定公且以乘車好往，孔子攝相事……請具左右司馬。」  
定公曰：「諾。」具左右司馬，會齊侯夾谷……於是齊侯乃歸所侵魯之郕、汶陽、龜陰之田以謝過。」  
「定公十三年夏，孔子言於定公，將墮三都。於是叔孫氏先墮郕。季氏將墮費。公山不狃、叔孫輒率費人襲魯……孔子命申句須、樂頎下伐之，費人北，遂墮費。將墮成。公斂處父謂孟孫曰：「……無成，是無孟氏也。我將弗墮。」十二月，公圍成，弗克。」

「孔子之時，周室微而禮義廢，詩書缺，追述三代之禮，序書傳……故書傳、禮記自孔氏。孔子語魯太師：「……吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所。」古者詩三千餘篇，及至孔子去其

重，取可施於禮義……三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合韶武雅頌之音，禮樂自此可得而述，以備王道成六藝。孔子晚而喜易，象繫象，說卦，文言，讀易章編三絕……乃因史記作春秋……約其文辭而指博。春秋義行，則天下亂臣賊子懼焉。

「孔子年七十三以魯哀公十六年四月己丑卒」。（即周敬王四十一年公元前四七九年）。

由此，我們知道孔子的政治生涯並不得意，而且爲時甚短。雖然夾谷之會，着實替魯國爭點面子；而墮三都，原來想正名循禮，打破貴族政治的，卻不幸大大的失敗了。

孔子是一個極端好學的人。他自己說十五歲時，就有志於學了。以後時時努力，時時進步，「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」。（論語爲政）他說自己並「非生而知之」的，不過「好古，敏以求之」而已。（論語述而）「其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」。（論語述而）他又說：

「默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉！」（論語述而）

他晚年研究易經，甚至請得連那條皮帶都翻斷了三次，還說「加我數年五十以學易，可以無大過

矣」。(論語述而) 這樣的好學不倦，無怪乎能創造出博大精深的哲學，以爲後世的師法。

但是孔子亦並不是一個祇知讀書而不知其他的書呆子。他的生活亦很藝術化。你看他吃的，

「飯蔬食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣」。(論語述而)

「魚餒而肉敗，不食。色惡，不食。臭惡，不食。失飪，不食。不時，不食。割不正，不食」。(論語鄉黨)

「沽酒，市脯，不食」。(同上)

「肉雖多，不使勝食氣。唯酒無量，不及亂」。(同上)

「不多食」。(同上)

睡呢，

「寢不尸」。(同上)

「必有寢衣，長一身有半」。(同上)

穿衣服，色調亦配製得很好：

「緇衣，羔裘；素衣，麕裘；黃衣，狐裘」。(同上)

多麼藝術化！在論語鄉黨篇所記的吃飯、穿衣、睡覺、說話、對人態度等，又衛生，又大方，又得體，處處合

乎禮，真是新生活的模範人物。雖然不吃沽酒市脯與零頭碎角之肉，似乎太講究了一點；但他亦曾說過「食無求飽，居無求安」（論語學而）的話，可見亦並非一味講享用的。

他吃過許多苦，如在陳、蔡之間的絕糧，在匡的被圍，在宋的被竄，而他坦然自若，絕不以此而怨天尤人苦的時候，能夠受得住艱苦，享受的時候，會懂得正當的享受，此孔子之所以爲「聖」之「時者也」。

二、正名與春秋 孔子的時代，舊制度多已崩壞，「天下無道」，「邪說暴行有作」，「臣弑其君者有之，子弑其父者有之」。孔子眼看這樣的時勢，覺得如其要「撥亂世而反之正」，非正名不可。假使做國君的，其行爲完全同「君」這一名的涵義相符；做臣子的，其行爲完全同「臣」這一名的涵義相符；惟而至於父子等等，都是如此，天下亦就不會有什麼亂子發生了。

董仲舒說：「名生於真，非其真，弗以爲名。名者聖人之所以真物也……欲審曲直，莫如引繩；欲審是非，莫如引名。名之審於是非也，猶繩之審於曲直也。詰其名實，觀其離合，則是非之情，不可以相譌矣。」（春秋繁露深察名號篇）孔子所以要正名，正因爲如此。

在論語裏有一段記載，可以看出孔子如何的看重正名。

「子路曰：『衛君待子而爲政，子將奚先？』子曰：『必也正名乎！……名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之，必可言也；言之，必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。』」（論語子路）

名之不正，其弊乃至「禮樂不興，刑罰不中，民無所措手足」，可見是一件重要的事體了。

齊景公問政於孔子。孔子回答他的話，祇說了「君君，臣臣，父父，子子」的幾個字，景公聽了，不禁贊歎道：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸！」（論語顏淵）因爲君不

像君，臣不像臣，父不像父，子不像子，這社會已經不成一個樣子，如何還能吃安逸飯！

孔子的正名主義，是借春秋來實行的。莊子天下篇說：「春秋以道名分」。孔子自己亦說：「知我者，其惟春秋乎！罪我者，其惟春秋乎！」可見他對於春秋，決非沒有微言大義的。

春秋原是魯國的國史，經孔子筆削之後，已非原來真面目，所以春秋與其說是一部記事史，無寧說是一部史論來得確切些。春秋所記事實，大多並不與當時真相完全符合，所以不是翔實的史書；但孔子的意見，孔子的批評，都借記述史事的形式，表現出來了。他常常把禮法上的「應如何」，算作事實上的「是如何」。所以晉文公傳見周天子，孔子卻說「天王狩于河陽」，算是天子自己

出來行獵的。因爲臣不能召君，儘管事實上「是」諸侯命令天子，說起來總「應該」說是天子自己出來的。「孔子作春秋而亂臣賊子懼」，所懼的就是這一點——正名分。後代失勢的王室，分明是了臣下的挾制，卻喜歡說幾句冠冕話以自掩飾，亦不免多少受了春秋筆法的影響。

孔子修春秋怎樣修法呢？他是用字句體例來表示義法的。所以用字非常謹嚴，絕不苟且。其目的，在藉此以

(一) 正名字。——董仲舒說：「春秋辨物之理，以正其名。名物如其真，不失秋毫之末。故名「賈石」，則後其「五」言「退鷁」，則先其「六」。聖人之謹於正名如此。君子於其言，無所苟而已矣。」

春秋繁露深察名號篇

「五石」「六鷁」之辭，見於春秋僖公十六年。

春秋文：「春王正月，戊申朔，隕石於宋，五。是月，六鷁退飛，過宋都。」

公羊傳文：「曷爲先言『賈』而後言『石』？賈石，記聞。聞其碩然，視之則『石』，察之則『五』……曷爲先言『六』而後言『鷁』？六鷁退飛，記見也。視之則『六』，察之則『鷁』。徐而察之，則退飛。」



穀梁傳文：「『隕石於宋五』。先『隕』而後『石』，何也？『隕』而後『石』也。於宋四境之內，曰『宋』。後數，散辭也，耳治也。……『六鶴退飛，過宋都』。『數』，聚辭也，目治也。……君子之於物，無所苟而已。」

(二) 定名分——如上面所說的踐土之會，明是晉文公傳見周天子，孔子卻寫成「天王狩於河陽」。周天子的號令久已不行，春秋仍舊每年大書「春王正月」。又如吳楚久已稱王，春秋於吳楚之君祇稱子，齊晉祇稱侯，宋雖弱小，卻稱公。此外如兩君相見，通稱曰「會」，春秋卻分出「會」、「盟」、「來」，如「等名同屬會」，同屬「盟」，又分出好些不同的名稱。凡此種種，都是孔子要定名分的微旨。

(三) 寓褒貶——是孔子修春秋最重要的一點。所謂「別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖」者，都在字裏行間表示出來。「一字之褒，榮於華袞；一字之貶，於斧鉞」，能使亂臣賊子，因是而懼，茲舉弑君爲例。

例一、(隱四年三月戊申)「衛州吁弑其君完」。

例二、(隱四年九月)「衛人殺州吁于濮」。

例三、(檀二年春王正月戊申)「宋督弑其君與夷及其大夫孔父」。

例四、(文元年十月丁未)「楚世子商臣弑其君髡」。

例五、(宣二年秋九月乙丑)「晉趙盾弑其君夷獯」。

例六、(成十八年春王正月戊申)「晉弑其君州蒲」。

例七、(襄二十九年)「闕弑吳子餘祭」。

例八、(昭十九年夏五月)「許世子止弑其君買」。(冬)「葬許悼公」。

在上面的八個例子中，可以看出第一，是稱臣以弑，凡弑君之賊，必書其名，以正其罪，這是原則。但其  
中卻又有個分別。如例四，在「商臣」上加「世子」兩字，以見不但弑君，且是弑父。例八的寫法，表  
面與例四全同，而內中情節不同。世子止是進藥誤殺，自己痛心，認為弑君。春秋許他認罪，所以下文  
有「葬許悼公」一條。春秋的義例，君弑，賊不討，不書「葬」。現在書「葬」，可見止的罪可以未滅了。  
例五和例一同，而弑君的人實在是趙盾，不是趙盾，因為盾力能討賊而不討，所以把罪名加在他身  
上了。

第二，是稱人以弑。如例二，說有些「人」弑他，並不提出主名。孔子認為這些人並非有罪，所以公

羊傳解釋此節經文，說「稱『人』者何？討賊之辭也。」可見凡稱「人」的都含有討賊意味。

第三、是稱國以弑，如例六是稱「人」，還祇說有些「人」稱「國」，便含有全國的意思，這是說暴君該死弑他簡直是國民公意了。

第四、是稱閹或稱盜以弑，如例七是。在這些例中，被弑者雖未必得罪國民，但因爲狎近小人，死亦咎由自取。稱「人」稱「國」皆明弑者無罪，被弑者反有罪。稱「閹」稱「盜」明弑者罪不足責，而被弑者亦與有罪。

上面是就句子的主詞方面而言，就賓詞方面去研究，被弑者稱「其君某」，這是通例。但亦有分別，如例三，除弑君外，連死難的大夫亦附帶記及，所以表彰忠貞之臣。例二，不稱「君」而稱「州吁」，表示衛人並不承認州吁爲君，所以稱「殺」不稱「弑」。例七，稱「吳子餘祭」，不稱「其君」，見被弑者與弑者，並無君臣之分。例二書「于濮」，表示這是在國外。

凡此種種，都有褒貶的意義在內，都是正名主義的作用。

三、忠孝仁愛信義和平 這八德是我國從來立國的精神，亦是孔子哲學中的重要學說，尤其關於仁，孔子發揮得最透闢。其餘幾點，有的孔子曾經有過細密的討論，有的祇是說了一個大概，後

來的儒家，才爲之發揚光大的，因爲這幾種道德的名目，其勢力竟支配了中國人幾千年，直到現在還使三民主義受了影響，所以我們要特別提出來談一談。

本來，三民主義的創造者，

「中山先生的思想，完全是中國的正統思想，就是繼承堯舜以至孔孟而中絕的仁義道德的思想……有一個俄國的革命家，去廣東問先生：『你的革命思想基礎是甚麼？』先生答復他說：『中國有一個正統的道德思想，自堯舜禹湯文武周公，至孔子而絕，我的思想，就是繼承這一個正統思想，來發揚光大的。』那人不明白，再又問先生，先生仍舊把這一句話來答復。」

（戰季陶三民主義之哲學的基礎）

所以三民主義「在倫理和政治方面講，就是以『忠孝仁愛信義和平』來做基礎」（總裁講革命哲學的重要）的。

現在中國國民黨黨員守則的前面五條：（一）「忠勇爲愛國之本」，（二）「孝順爲事親之本」，（三）「仁愛爲接物之本」，（四）「信義爲立業之本」，（五）「和平爲處世之本」，亦都是講「八德」的重要的。可見八德，不僅在中國哲學史上，是一種有價值的理論，而且在中國政治史上與社

會史上，還發揮了極大的威力。

「仁」爲孔子的中心學說，後來儒家言「道言」政，皆植本於「仁」，爲說明便利計，先講「仁」。

孔子說：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」（論語述而）又說：「有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。」（論語里仁）他把「仁」看得這樣平實易行，而在論語中言「仁」之處甚多，卻又說法不一，有時亦不輕易言「仁」，許人究竟「仁」是怎樣一件東西呢？

中庸和表記說：「仁者，人也。」孟子亦說過這樣的話，鄭玄注中庸說「仁，相人偶也。」「相人偶」，是人與人相互的意思。非人與人相互，「人」的概念不能成立。「人格」無從表現，「仁」字從二人，即是說有兩個人，纔能表示出「仁」字的意思來。有兩個人，纔能證現出一個人格來。孔子所講的「仁」，其實就是「全人格」的代名詞。

中國的政治哲學，與人生哲學相合一。所以在政治上講仁政，亦都是以「人」爲本。總裁說得好：「整個中國政治理想……是要把「人」的品格提高起來，把「人」的價值或功效發揮出來，把「人」和「人」的關係修明起來。」（政治的道德）這雖然是講政治，但正是「仁」字的確切解釋。

人與人相處，因爲同類意識而生同情心。於是將自己的心推測別人，照樣的來待他。所以「仁」

是以同情心爲本的論語。

「樊遲問仁。子曰：『愛人。』」（顏淵）

「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，謂仁之方也已。」（雍也）

「仁」以同情心爲本，所以「愛人」爲「仁」。後來韓愈說「博愛之謂仁」，而國父說「能博愛，即可謂之仁」，就是這個意思。「能近取譬」，便是推己以及人。我現在所欲立的地位，必與我的同類相倚而並立；我將來所欲達的地位，必與我的同類駢進而共達。這樣積極的，因己之欲推以知人之欲的，便是「仁」。至於消極的「己所不欲，勿施於人」，（論語衛靈公）孔子雖然稱之爲「恕」，其實亦是仁。——所以孟子說：「強恕而行，求仁莫近焉。」（盡心）——不過不如積極的更爲有力罷了。

作偽的人，矯揉造作，裝腔作勢，扭扭捏捏的，不敢把真面目給別人看見，這種人的性格當然是卑下的。所以「仁」亦以流露真性情爲主論語：

「巧言令色，鮮矣仁！」（學而）

「剛毅木訥近仁。」（子路）

你想滿口花言巧語，一臉假裝和氣，這種人沒有真性情的流露，自然「鮮矣仁」了。至於「剛毅木

訥」的人，老實實絕無做作，所以說是近於仁。又說：

「民之過也，各於其黨；觀過，斯知仁矣。」（論語里仁）

因爲真性情流露出來，或有所偏而爲過，但總不失其爲真。所以「觀過，斯知仁矣」。

率真雖然近「仁」，但仍舊要合於禮。所以

「顏淵問仁。子曰：『克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。』……顏淵曰：『請問其

目。』子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』」（論語顏淵）

「仁」既然是全人格的代名詞，因此孔子常把「仁」這一名目來概括許多道德的節目。如說：

「人而不仁，如禮何！人而不仁，如樂何！」（論語八佾）

是「仁」兼攝禮、樂。

「里仁爲美，擇不處仁，焉得知？」（論語里仁）

「仁者安仁，智者利仁。」（同上）

「未知焉得仁？」（論語公冶長）

則「仁」可包括智。

「仁者必有勇，勇者不必有仁。」（論語憲問）

「仁」又包括勇。

「子張問仁於孔子。孔子曰：『能行五者於天下，爲仁矣。』請問之，曰：『恭、寬、信、敏、惠。』」

（論語陽貨）

是「仁」且將恭、寬、信、敏、惠五德，兼收並蓄了。

「樊遲問仁。子曰：『居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。』」（論語子路）

「微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死。孔子曰：『殷有三仁焉。』」（論語微子）

「仁」又將忠包含在內。而宰我問三年之喪，以爲爲期已久，孔子謂爲「不仁」。有子說：「孝悌也者，其爲仁之本歟。」（論語學而）則孝亦在「仁」的範圍之內了。總裁說：「我們行的目的是什麼？我可簡單總結的答覆，一個「仁」字。我們所行的，就是在行「仁」。行仁之道，即盡人之道，仁是全德，總攝一切的。

孔子講「仁」，不曾分等級。國父在軍人精神教育中，將仁分爲「救世」、「救人」、「救國」三種，卻說得更是精密了。



關於「忠」論語中有好幾處講到。

「主忠信」。（學而）

「臨之以莊則敬，孝慈則忠」。（爲政）

「臣事君以忠」。（八佾）

「子張問曰：『令尹子文，三仕爲令尹，無喜色；三已之，無愠色。舊令尹之政，必以告新令尹，何如也？』子曰：『忠矣。』」。（公冶長）

「子張問政。子曰：『居之無倦，行之以忠。』」。（顏淵）

「樊遲問仁。子曰：『……與人忠。』」。（子路）

「子張問行。子曰：『言忠信。』」。（衛靈公）

「孔子曰：『君子有九思：……言思忠。』」。（季氏）

不僅如此。孔子有一天還對曾子說：「參乎，吾道一以貫之。」門弟子聽了這話不懂，就問曾子，這話是什麼意思？曾子說：「夫子之道，忠恕而已矣。」可見孔子是很看重「忠」的。

一般人「以爲從前講『忠』字，是對於君的，所謂忠君，現在民國沒有君主，『忠』字便可以不

用。這種理論，實在是誤解。」（民族主義第六講）你看論語中除了八佾篇說「臣事君以忠」是專指君臣而言，令尹子文一段，或者還可說是君臣關係外，其他何嘗一定指君臣。「言思忠」、「與人忠」，則說話做事都要忠實，範圍所包極大。曾子說：「吾日三省吾身：爲人謀而不忠乎……」（論語學而）正是此意。所以我們現在還是要講「忠」，不過「不忠於君，要忠於國，要忠於民，要爲四萬萬人去效忠」，（民族主義第六講）「要忠於職責，忠於團體社會，忠於國家民族」（總裁講心理建設之要義）而已。

「講到『孝』字，中國尤爲特長」。見於論語的，孔子曾說過這類的話：

「弟子入則孝，出則悌。」（學而）

「父在觀其志，父沒觀其行。三年無改於父之道，可謂孝矣。」（學而）

「孟懿子問孝。子曰：『無違。』樊遲御。子告之曰：『孟孫問孝於我，我對曰：『無違。』」

樊遲曰：『何謂也？』子曰：『生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。』」（爲政）

「孟武伯問孝。子曰：『父母唯其疾之憂。』」（爲政）

「子游問孝。子曰：『今之孝者，是謂能養。至於犬馬皆能有養，不敬，何以別乎？』」（同上）

「子夏問孝。子曰：『色難。有事弟子服其勞，有酒食，先生饌，曾是以爲孝乎？』」（同上）

大概孔子所謂「孝」不在口腹之養，要能養志才算孝。所謂「三年無改於父之道」，所謂「色難」，所謂「無違」，都是說的養志。而且這所謂養志，亦並不是說不分事之好壞，一味跟了父母做事，就算是孝；還得合於禮。所以說，要「生事之以禮」，要「敬」，要「事父母幾諫」。（論語里仁）至於口腹之養，孔子以爲這連犬馬亦做得到，不算頂頂孝。

孔子所以看重孝道，因爲「子生三年，然後免於父母之懷」。（論語陽貨）所以幸我說三年之喪太久，孔子竟氣得罵他「不仁」。而對於所謂「士」的條件，亦把「宗族稱孝焉，鄉黨稱悌焉」，作爲第二個標準。（論語子路）後來有子就把「孝悌」作爲「仁之本」，而孝經一書，更專就「孝」字發揮了。

總裁說：「如果對父母不能孝，則對他人必不愛，對國家必不忠……我們要行仁道於天下，必先行孝悌以事父母兄長。」（心理建設之要義）所以「孝順爲齊家之本」。（中國國民黨黨員守則）

「愛」字孔子比較少講。但亦說過「節用而愛人」。（論語學而）「汎愛衆而親仁」。（論語學而）的話。因爲一說「仁」就有「愛」的意義在裏邊，所以不大單獨提出。

「信義」是孔子常講的。如說：

「君子義以爲質，禮以行之，遜以出之，信以成之。」（論語衛靈公）

「子張問仁，子曰：『言忠信，行篤敬。』」（同上）

「子曰：『道千乘之國，敬事而信，節用而愛人。』」（論語學而）

「而無信，不知其可也。」（論語爲政）

子張問仁，孔子回答他，是要「能行五者於天下」，而「信」爲五者之一。子貢問「何如斯可謂之士」，孔子所定的第三個標準，是「言必信，行必果」，而贊美子貢有君子之道四，其一是「其使民也義」。

孔子不但口頭常常講「信」講「義」，而且還以這個教學生。「子以四教：文、行、忠、信。」（論語述而）不但教學生，而且自己亦實行。子路問他「願聞子之志」，孔子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」（論語公冶長）他日已又說：「……聞義不能徙，是吾憂也。」（論語述而）

「信」「義」兩者，雖然彼此獨立，其實互有關係。「信」近於義，言可復也。（論語學而）因爲「惟有誠信，然後可以集養義氣；因能集養義氣，必能誠實守信。信義既彰，人格卓立，然後我們的事業才有成功的基礎。」（總裁講心理建設之要義）

「中國更有一種極好的道德，是愛和平。現在世界上的國家和民族，止有中國是講和平。國都是講戰爭」。（民族主義第六講）所謂「和平」，合言之，便是戰爭的反面；析言之，則「和」與「平」又略異。大概「和」比較是消極的，「平」比較是積極的。「和」偏於個人的修養，「平」偏於經國的大道。

論語記孔子的話，說「君子和而不同，小人同而不和」。皇侃疏：「和」謂心不爭也。（子路）同書季氏篇，孔子又說過「均無貧，和無寡，安無傾」的話。苞咸註此節，說「政教均平，則不患貧矣。上下和同，不患寡矣」。可見「和」祇是不爭的意思。「子曰：『君子矜而不爭』」。（論語衛靈公）「君子無所爭，必也射乎」。（論語八佾）這「不爭」便是「和」字的註腳。

「和」是「爭」的反面，「平」是「均」的同調。「和」僅是不爭，或者「爭」的目標仍在，「平」則無所用其爭，連「爭」的目標亦沒有了。苞咸以「均」釋「平」，可謂確詰。儒家的政治對象在天下。大學講「平」天下而不講「治」天下，因為「治」還有力的意味在內，「平」則人人各得其所，自然無所用其爭了。所以天下國家可「均」。如何使之「均」使之「平」？這就是大學所謂「絜矩之道」。孟子所謂「老吾老以及人之老……」論語所謂「己欲立而立人，己欲達而達人」；不外使同類意識日益擴大，「推己度人」，「能近取譬」，「以其所愛，及其所不愛」而已。所以儒家的政治思想，與西洋政治思想

的出發點，完全不同。他們「獎勵人情之析類而相嫉」，我們「利導人性之合類而相親」，所以他們講侵略，而我們愛和平。

不過「和平」並不是不抵抗，唾面自乾。「對於侵略壓迫我們國家的敵人（仍舊）必須（用）充足的力量抵抗他，然後才可以真正講和平……換一句話說，我們要和破壞和平的敵人奮鬥到底，以保持終極的和平」。（總裁講心理建設之要義）

## 第四章 儒家政治哲學的核心

一、三篇重要論文 小戴禮記中的大學、中庸、禮運三篇，爲儒家政治哲學的中心思想，對於後來的哲學與政治兩方面，都有很大的勢力。

大學與中庸，本是禮記中的二篇，後來才單獨抽出來，自成一書。禮運則至今仍附在禮記中。大學一書，朱熹以爲是孔子的學說，「三千之徒莫不聞其說」，曾氏之傳，獨得其宗，於是作爲傳義，以發其意。王柏卻以爲是子思所作。中庸相傳爲子思所作，禮運的作者，卻至今沒有人提出來討論。過無論如何，這三篇中間有孔子的意見在內，是毫無問題的。

學庸兩書，程朱異常推重。程子以爲「大學，孔氏之遺書，而初學入德之門」。中庸是「孔門傳授心法……始言一理，中散爲萬事，末復合爲一理。放之，則彌六合；卷之，則退藏於密。其味無窮，皆實學也。」（朱熹 大學章句 中庸章句引）

這兩部書互有關係。「大學以誠意明德爲言；中庸一書，亦以誠字爲骨幹——所謂「自誠明，謂之性。自明誠，謂之教」這就可以看出中庸是本體論而大學則是方法論」。（總裁講中庸的要旨與

二、大學 中國有一段最有系統的政治哲學……就是大學中所說的格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下那一段話。(民族主義第六講)

「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；欲正其心者，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。」(大學)

這段話是大學的主要意思。「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」，是大學的三綱領。「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」，是大學的八條目。「明明德」，「是修己的工夫，也就是格、致、誠、正、修的綱領」。「親民」，「是一種治人的基本工夫，就是齊家、治國、平天下的綱領」。「止於至善，又是統明德、親民兩大目的言，爲格、致、誠、正、修、齊、治、平八項條



目的總綱」。這樣「由內在的德智之修養，到外發的事業之完成，爲一貫不斷進取開展的過程，可說是本末兼賅，體用合一，修己治世，明體達用之道」。（總裁講大學之道）

用現代話來解釋，「明明德」就是不要使生下來的德性汨沒，自己要知道去淬礪它，光大它，可以說就是要確定我們的人生觀。「親民」就是要喚起民衆，復興民族，使民衆生活能夠向上，民族地位能夠平等。「止於至善」是說「一切行爲都一定要到最好的極點爲止」。（總裁講革命哲學的重要）換句話說，即「擇其至善，固執牢守」的意思本來我們人，生來就有一種向上，利他的衝動，「這一點向上，利他的衝動，存之於心，便是德；施之於物，便是善；故德貴自覺，而善貴及人。自覺就是明德，及人就是止善……不過人類每每蔽於私欲，汨其天性，所以要明明德，要親民，要止於至善，就是說，一個人雖然能自覺，能自強，能親親，仁民，愛物，但是還要不息。不息就是不做到最善的地方不止，即所謂『天行健，君子以自強不息』之意這就是所謂大學之道」。（總裁講革命哲學的

重要）

大學的政治理論，同三民主義的理論很相符合。你看大學中所講的修、齊、治、平，注意全在民生。大學講政治，從個人修養做起，然後擴而至於治國、平天下；同國父所講，始於衣食住行之微，而極

於大同之治，完全一樣。國父說：「我們現在要能夠齊家治國，不受外國的壓迫，根本上要從修身起。」又說：「我們要發達世界主義，先要民族主義鞏固才行。如果民族主義不能鞏固，世界主義也不能發達。」這全與大學同。

大學所講的方法，亦很與現代科學方法相合。所謂「格物」，就是分析事物之理。所謂「本末」、「終始」、「先後」，就是指爲學辦事，要有條理系統。

三、中庸 中庸開始便說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」這是全書的總綱。「天命」就是宇宙自然推演無盡之生命。論其本體，就是天性、天理，也就是自然運行之理。論其跡象，則是一切動、植、飛、潛、繁衍無盡的生命。國父曾說：「人類歷史，以生存爲中心。」自然之理，即是生存，反之，即是死亡。「天性人性，本是一體。率循這個天性，則日用事物之間，便莫不各有至當不易之路，此即所謂道。能修明這一個本乎天性之道，或是指正不合乎道或不合理之事物，而使之合乎道合乎理，這就是所謂教。」（均見 總裁講中庸的要旨與將領之基本學理）

既然順應天性便是道，那不是與我們平常所說，要克服天然的話相衝突嗎？其實不然。「譬如自然之祕，必須探索，天災地變，必須以人力與之奮鬥而戰勝之，這正是發揮天性的本能，求合乎自

然之理」。如吾人應用蒸氣做發動機關，一方面是改進交通，克服自然的障礙，來縮短距離，但一方面仍然順着『液體汽化膨脹而生推動力量』之天理，所以順應天理與克服自然，兩者一些也不矛盾，而實在是一理」。〔均見 總裁講中府的要旨與將領之基本學理〕

中庸最重一個誠字，如說：

「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。」

「自誠明，謂之性。自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」

「唯天下至誠，爲能盡其性。」

「唯天下至誠，爲能化。」

「至誠之道，可以前知。」

「誠者，自成也。……誠者，物之終始。不誠無物。……誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。」

「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……」

所謂「誠者，天之道」，「自誠明，謂之性」，就是「天命之謂性」的意思。所謂「誠之者，人之道」，「自明誠」就是「修道之謂教」的意思。而誠的效果，「能盡其性」，「能化」，「能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育」，「可以前知」，可見「誠是修己治人的根本，一切事業的原動力了」。（總裁講政治的道理）至於爲政之本，在使人盡其性，不但要成己，還要能成物，所以「誠者非自成己而已也」。

然則如何才能誠呢？中庸就提出了「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」的辦法。前四項是修養學習的階段，後一項是篤踐力行的階段——亦即總裁所提倡的力行哲學。總之誠之道，在於力學與篤行而已。

誠既然是一切的骨幹，所以三達德由此而生。

「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。五者，天下之達道也。知、仁、勇三者，天下之達德也。所以行之者，一也。」（中庸）

「一」者何？誠而已矣。蓋達道是對人關係，達德是盡己本務，而求知，行仁，尚勇，都要以誠去貫徹到底。後來國父講軍人精神教育，以智爲「別是非，明利害，識時勢，知彼己」；分仁爲「救世」，「救

人」，「救國」而勇則是「長技能，明生死」。一方面是繼承中庸之說，一方面亦含有近代的革命的意義。所以戴季陶說：「先生全部的思想，就是『天下之達道三：民族也，民權也，民生也。所以行之者三：智也，仁也，勇也。智仁勇三者，天下之達德也。所以行之者，一也。一者何？誠也。誠也者，擇善而固執之者也。』」（三民主義之哲學的基礎）

總裁講 國父遺教，引伸 國父的意思，又加上信與嚴兩項。分信爲對主義的共信，對朋友的互信，與對自己的自信。分嚴爲律己待人兩種。則更說得細密了。

誠既然是一切的骨幹，所以九經亦由此而行。

「凡爲天下國家有九經。曰：修身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體羣臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也……凡爲天下國家有九經，所以行之者，一也。」（中庸）

朱子註此章說：「一者，誠也。一有不誠，則是九者皆爲虛文矣。」這話一點不錯。

這九經所舉項目，雖然和現在情形有不同的，但項目雖應該變通，而原理還是一樣。「爲政之常道，在乎由內及外。使天下人從最親近到最疏遠的，都能各得其所。」「豈不是和平安樂的大同

世界」！（總裁講政治的道理）

四、禮運 禮運言大同，是儒家政治最高理想的鵠的。雖然是理想的，但與西洋所謂「烏託邦」理想國不同。因為依照儒家的辦法一步步做去，是可以到這最後一步的。

大同政治的內容是

「大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子。使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己。力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉。是謂大同。」

（禮運）

在這裏，我們可以分三部分來看。「天下爲公，選賢與能，講信修睦」，是就純政治的組織而言。所說的「天下」，同下文的「城郭溝池以爲固」相對的，蓋主張「超國家」的組織，以全世界爲政治對象。「爲公」和「選賢與能」與下文的「大人世及以爲禮」相對，不承認任何階級的世襲政權，主張政府當由人民選舉。而「講信修睦」且頗有今日國際聯盟的意味了。

第二段「故人不獨親其親」至「女有歸」，是就一般社會組織而言。主張以家族爲基礎，而參以「超家族」的精神，認爲人類一切平等，彼此應該互助，老幼殘廢皆受社會公養，而對於壯者，不說

「有所養」而說「有所用」，是要一人盡其才，人盡其力，爲自己的生存與公衆的福利而服務。」（禮記）  
（講政治的道理）

最後一段，是就社會組織中關於經濟條件部分而言，「貨惡其棄於地」，則凡可以增加生產的，都獎勵，「不必藏於己」，可見絕不自私，「力惡其不出於身」，是說「人生以服務爲目的」，「不必爲己」，可見不是爲了個人物質的享用。

然則這樣天下爲公，協作互助的和平世界，人類高尚完滿的大同社會，怎樣才能做到呢？孔子自己謙說，「丘未之逮也，而有志焉。」（禮運）但他卻說明了進行的方法，以爲聖人確乎能夠以天下爲一家，以中國爲一人的。這並非臆度之談，無根之言。因爲聖人深知民情，能以父慈、子孝、兄友、弟恭等道理去開導百姓，使他們懂得「講信修睦」是有利的，爭奪相殺是有害的。積之既久，自然爭奪相殺之事不會發生；人人「不獨親其親」，「子其子」，而且「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，而大同世界就此終究可以實現了。

這個大同世界的理想，過了幾千年以後，卻使我們的國父，受了很大的影響。他在少年時上書李鴻章，裏邊就講到「人盡其才，地盡其利，物盡其用，貨暢其流」的話，這已同禮運所說「選賢

與能」，「貨惡棄地」，「力惡不出」的意思相同。後來寫成了三民主義，更常常說到大同世界。

在民族主義中，他說：「世界主義……是從民族主義發生出來的。換一句話說，民族主義實現以後，就要達到世界主義。所以中國如果強盛起來……要濟危扶傾……成一個大同之治。」這裏他一則說「將使世界漸趨於大同」，再則說「與列強共躋於平等大同之域」，三則說「邦交愈加親睦，彼此互相提攜，力排障礙，共躋大同」。可見民族主義再進一步，便是大同主義。

在民權主義中，他有這樣一段話：「我們這次把滿清推翻，改革專制政體，變成共和，四萬萬人都有主權來管國家底大事，這便是古人所說的公天下。這項公天下底道理，便是三民主義中的第一項底民權主義」。

在民生主義中，他說得更明白了。「民生主義就是社會主義，又名共產主義，即是大同主義」。本來「三民主義底意思，就是民有、民治、民享。這個民有、民治、民享底意思，就是國家是人民所共有，政治是人民所共管，利益是人民所共享。照這樣的說法，人民對於國家，不止是共產，甚麼事都是可以共的。人民對於國家要甚麼事都可以共，纔是真正達到民生主義底目的。此就是孔子所希望之大同世界」。



現在中國國民黨的黨歌，也就是我們的國歌，裏面說：「三民主義，吾黨所宗，以建民國，以進大同」。大同就是三民主義的歸宿。

## 第五章 孟子

一、孟子的抱負 史記孟荀列傳稱：

「孟軻，鄭人也。受業子思之門人。道既通，遊事齊宣王，宣王不能用。適梁，梁惠王不果所言，則見以爲迂遠而闕於事情。當是之時，天下方務於合從連衡以攻伐爲實，而孟軻乃述唐虞三代之德，是以所如者不合，退而與萬章之徒序詩書，述仲尼之意，作孟子七篇。」

孔子一生的職志，是繼承文王、周公的功業；孟子一生的職志，是繼承孔子的事業。所以他說：「乃所願則學孔子。」（孟子公孫丑）又說：

「昔者禹抑洪水，而天下平；周公兼夷，狄，驅猛獸，而百姓寧；孔子成春秋，而亂臣賊子懼。……我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者，予豈好辯哉？予不得已也。」（孟子滕文公）

可見他是以繼承孔子道統自居的。

二、性善論 孔子不大講性。在論語，亦祇說得「性相近也，習相遠也。」和「惟上智與下愚不移。」（均見陽貨篇）兩句話。到了孟子，便倡導性善論。

他說：「人皆有不忍人之心。」（公孫丑）可見人性皆善。他又舉了例，以證明人性之善。譬如看到孺子將入於井，這時無論何人，都將趨而救之。而所以去救他，「非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」（公孫丑）完全是由於不忍。所以

「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。弗思耳矣。」（告子）

人性本是相同的

「口之於味也，有同嗜焉。耳之於聲也，有同聽焉。目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同。然乎心之所同然者，何也？謂理也，義也。」（告子）

所以人同可以如善。

然則惡的原因又何在呢？孟子以為這是「弗思耳矣」，「乃若其情，則可以為善矣。……若夫為不善，非才之罪也。」故曰：求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。（均告子篇）所以惡人並非本來就惡，一樣有可以為善之「才」，（材質）不過不能盡其「才」，把原來的善端

壓抑喪失了以致成爲惡人如其肯「思」肯「求」何嘗不是善人因爲惻隱之心羞惡之心恭敬之心是非之心人人都有。

公都子問同樣是人何以有的爲大人有的爲小人孟子的回答說是「從其大體爲大人從其小體爲小人」(告子)所謂大體是指心小體是指耳目之官因爲

「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不思則不得也此天之所與我者先立乎其大者則其小者不能奪也此爲大人而已矣」(告子)

所謂「善之人」能盡其才」就因爲他們「從其小體」以致「陷溺其心」非天之降才爾殊也。所以人必須依理義而行以「思」以「求」然後可以爲大人。

至於孟子對於告子「性無善無不善」的辯論若用現在邏輯的眼光來衡量則孟子的辯論方法其實不大高明。

三、反功利主義 孔子雖然不大講「利」而且還說「君子喻於義小人喻於利」的話(論語里仁)卻亦未嘗絕對以「利」字爲惡到了孟子便公然排斥功利主義了他說：

「鷄鳴而起，孳孳爲善者，舜之徒也。鷄鳴而起，孳孳爲利者，跖之徒也。欲知舜與跖之分，無

他利與善之間也。」（靈心）

辨義利之嚴若此。

孟子去見梁惠王，惠王說道：「你老先生不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」孟子劈頭就給他一個釘子碰。

「王何必曰利，亦有仁義而已矣。」王曰：「何以利吾國？」大夫曰：「何以利吾家？」士庶人曰：「何以利吾身？」上下交征利，而國危矣。萬乘之國，弑其君者，必千乘之家。千乘之國，弑其君者，必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不爲不多矣。苟爲後義而先利，不奪不壓。」（梁惠王）

宋惲欲以利不利之說去勸告秦，楚罷兵。孟子對他說：

「先生之志，則大矣；先生之號，則不可。先生以『利』說秦，楚之王，秦、楚之王悅於『利』，以罷三軍之師，是三軍之士罷而悅於『利』也。爲人臣者，懷利以事其君；爲人子者，懷利以事其父；爲人弟者，懷利以事其兄；是君臣父子兄弟，終去仁義，懷利以相接，然而不亡者，未之有也。……何必曰『利』！」（告子）

墨家主張節葬，短喪，純粹是從功利主義出發的。孟子卻祇說棺槨之制，「非直爲觀美也，然後

盡於人心」。(公孫丑)毫不計較厚葬，葬的結果是有利無利。

他既然反對功利，因此對於當時那些專講富國強兵的政治家，痛罵之爲「民賊」。

「我能爲君辟土地，充府庫，今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，而求富之，是富桀也。我能爲君約與國，戰必克，今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求爲之強戰，是輔桀也。」(告子)

又說：

「爭地以戰，殺人盈野。爭城以戰，殺人盈城。此所謂率土地而食人肉，罪不容於死。故善戰者，服上刑；連諸侯者，次之；辟草萊任土地者，次之。」(離婁)

則又從反對功利主義而反對帝國主義了。

四、政治的主張 孟子的政治主張是行仁政，這完全是從他「性善論出發的，因爲「人皆有不忍人之心，先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。」(公孫丑)所謂「不忍人之政」，便是仁政。他又反對功利主義，反對侵略主義，所以他的政治方案，是不大講軍事外交等等的。

仁政之要點，在「善推其所爲」即推己及人，亦即「以其所愛，及其所不愛」所以齊宣王說

「寡人好貨」，「寡人好色」，孟子以爲「與百姓同之，於王何有」？即使好色，好貨，祇要能推己及人，因好貨而使百姓富足，因好色而使百姓「內無怨女，外無曠夫」，卽此便是仁政。好色，好貨，何礙於王道！所以，

「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌。」詩云：「刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。」言舉斯心加諸彼而已。故推恩，足以保四海；不推恩，無以保妻子。古之人所以大過人者，無他焉，善推其所爲而已矣。」（梁惠王）

他很尊重民權，不但認爲一切政教都是爲民而設，連君亦是爲民而設的。他說：

「民爲貴，社稷次之，君爲輕。是故得乎丘民而爲天子，得乎天子爲諸侯，得乎諸侯爲大夫，諸侯危社稷，則變置。」（盡心）

在這裏，他似乎連選舉權和罷免權都規定好了。這樣大膽的口吻，在前此是少有的，我們很可以稱他爲民權主義的老祖師。

他的政策，亦是一種民生政策，完全是以民生爲主的。滕文公問爲國，回答他是說「民事不可緩」。民事怎樣呢？消極方面是不擾民，所謂

「不違農時，穀不可勝食也。數罟不入洿池，可鼈不可勝食也。斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。」（梁惠王）

積極方面是保民

「是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。然後驅而之善，故民之從之也輕。」（梁惠王）

一方面他主張用井田制度，其辦法是

「方里而井，井九百畝。其中爲公田，八家皆私百畝，同養公田。」（滕文公）

「五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時；七十者可以食肉矣。

百畝之田，勿奪其時，數口之家，可以無飢矣。」（梁惠王）

這樣，人人有田可耕，有屋可住，就不愁飢寒了。然後

「謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。」（梁惠王）

既然「老者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。」（梁惠王）



## 第六章 荀子

一、荀子的歷史 荀子名況，子卿，趙人。

「年五十，始來遊學於齊……田駢之屬，皆已死，齊襄王時，而荀卿最爲老師。齊尙修列大夫之缺，而荀卿三爲祭酒焉。齊人或譏荀卿，荀卿乃適楚，而春申君以爲蘭陵令。春申君死，而荀卿廢，因家蘭陵。李斯爲弟子，已而相秦。荀卿疾濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道，而營於巫祝，信讖祥，鄙儒小拘，如莊周等，又滑稽亂俗，於是推儒、墨、道德之行事興壞，序列著數萬言而卒。因葬蘭陵。」（史記孟荀列傳）

荀子好批評，對於當時各派學者，無一不加以譏彈。他在非十二子篇中，把它寫魏牟、陳仲、史籀、墨翟、宋鈃、慎到、田駢、惠施、鄧析、子墨、孟軻等十二人，痛罵了一頓。在天論和解蔽篇中，又說他們「知一隅而不知其全，知一偏而不知其盡」。

他同孟子一樣，非常尊敬孔子。說「孔子仁智且不蔽……故德與周公齊，名與三王並，此不蔽之福也。」（解蔽）而對於孟子，則攻擊甚力，倡導性惡論，恰與孟子立於敵對的地位。

「性惡論」荀子在性惡篇中，劈頭就說：

「人之性惡；其善者，僞也。」

「性」是什麼呢？「僞」又是什麼呢？

「不可學，不可事，而在人者，謂之性。可學而能，可事而成之在人者，謂之僞。是性僞之分

也。」（性惡）

「性者，天之就也。」（正名）

「性者，本始材朴也。僞者，文禮隆盛也。無性，則僞之無所加；無僞，則性不能自美。」（論驗）

換句話說，天生成的便是「性」，人力做的便是「僞」。

何以見得人性是惡呢？他說：

「今人之性，生而有好奇利焉；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，有好聲色者；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。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣；其善者僞也。」（性惡）

因爲人生而「有好利」、「有疾惡」、「有好聲色」，所以順着本性做去，一定會鬧出亂子來。全靠教育禮法來裁制，來誘導，才不致做出壞事，可見人性原來是惡的。

他駁孟子的性善論，說孟子不曾留心「性」「僞」之分，所以錯了。譬如「飢而欲飽，寒而欲暖，勞而欲休」，這是本性。「飢見長而不敢先食」，「勞而不敢求息」，這完全是後天教育誘導之功，並非本性如此。

他又說道：

「凡古今天下之所謂善者，正理平治也。所謂惡者，偏險悖亂也。是善惡之分也已。今誠以人之性，固正理平治邪？則有惡用聖王，惡用禮義矣哉？雖有聖王禮義，將曷加於正理平治也哉？今不然，人之性惡，故古者聖人，以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，故爲之立君上之勢，以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治合於善也。是聖王之治，而禮義之化也。今當試去君上之勢，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也。若是，則夫強者害弱而奪之，衆者暴寡而誹之，天下之悖亂而相亡，不特頃矣。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。」（性惡）

孟子言性善，專揀人的「善端」來說；荀子言性惡，專揀壞的來說。雖然兩個人看去是敵人，其實一刀一槍都不會碰着，而且荀子說「塗之人可以爲禹」，既然一個平常人，可以做到聖人，可見本性雖惡，依然有爲善的可能，則仍是有「善端」也。不過他看重學習之功，與孟子所視先天不同耳。

三、教育學說 因爲荀子主張性惡，所以他的教育學說，看重學習，看重「積善」。他說：

「性也者，吾所不能爲也，然而可化也。情也者，非吾所有也，然而可爲也。……習俗移志，安久移質。……塗之人百姓，積善而全盡，謂之聖人。彼求之而後得，爲之而後成，積之而後高，盡之而後聖。故聖人也者，人之所積也。人積耨耕而爲農夫，積斲削而爲工匠，積反貨而爲商賈，積禮義而爲君子。工匠之子，莫不繼事；而都國之民，安習其服，居楚而楚，居越而越，居夏而夏。是非天性也，積靡使然也。」（情效）

至於學的東西，不外乎詩、書、禮、樂、春秋五經，而尤注重禮。

「禮之敬文也，樂之中和也，詩、書之博也，春秋之微也，在天地之間者，莫大乎禮。」（勸學）

「學惡乎始？惡乎終？其數則始乎誦經，終乎讀禮。」（同上）

此外，他還主張

「立大學，修庠序，修六禮，明十教。」（大略）

學的目的是什麼呢？荀子說：

「其義則始乎爲士，終乎爲聖人。」（勤學）

因爲

「不聞先王之遺言，不知學問之大也。」（勤學）

學的時候，要專心，要有恆，要在好環境，然後才能有成，因爲

「目不能兩視而明，耳不能兩聽而聰。」（勤學）

「故好讀書者衆矣，而倉頡獨傳者壹也，好稼者衆矣，而后稷獨傳者壹也，好樂者衆矣，而夔獨傳者壹也，好義者衆矣，而舜獨傳者壹也……自古及今，未嘗有兩而能精者也。」（解蔽）

還要不停的學。

「其積力久，久則入，學至乎而後止也。」（勤學）

「故跬步而不休，跛鼈千里……一進一退，一左一右，六驥不致……然而跛鼈致之，六驥不致，是無他故焉，或爲之，或不爲耳。道雖邇，不行不至；事雖小，不爲不成。其爲人也多暇日者，其

出入不遠矣。」（修身）

一方面還要環境好。

「求賢師而事之，擇良友而友之。得賢師而事之，則所聞者堯舜禹湯之道也；得良友而友之，則所見者忠信敬讓之行也。身日進於仁義而不自知也者，靡使然也。令與不善人處，則所聞者欺誣作偽也。所見者汗漫淫邪貪利之行也。身且加於刑戮而不自知者，靡使然也。」（性靈）

「故君子君必擇鄉，遊必就士，所以防邪僻而近中正也。」（勸學）

四、禮論 禮論亦是從性惡論出發的。因為性惡，所以要用禮來節制。在禮論中，荀子說：

「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。以人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屬於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。故禮者，養也。」

在王制篇中，他又說：

「勢位齊而欲惡同，物不能澹，則必爭，爭則必亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之。」

因爲人類欲望，不可以漫無限制，所以要用禮來加以品節。所謂「分」，是荀子禮論的中心。

本來儒家最講禮，論語中記孔子講禮之處不少，如說：

「克己復禮爲仁。」（顏淵）

「立於禮。」（泰伯）

「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。」（泰伯）

「不知禮，無以立也。」（堯曰）

不過孔子言禮，多從精神修養方面立言；荀子卻更講到物質方面了。但荀子亦並非專講物質方面的。性惡篇中說：

「爲之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也；始皆出於治，合於道也。」

禮論篇又說：

「孰知夫禮義文理之所以養情也。」

則禮的精神修養方面的功效，荀子亦未嘗一概抹煞。

禮記坊記說

「禮者，因人之情而爲之節文，以爲民坊者也。」

荀子所謂「分」，其實就是「坊」。新生活運動綱要解釋禮字說：

「禮者，理也。理之在自然界者，謂之定律。理之在社會中者，謂之規律。理之在國家者，謂之紀律。人之行爲，能以此三律爲準繩，謂之守規矩。凡守規矩之行爲的表現，謂之規規矩矩的態度。」

這所謂「律」，所謂「規矩」，與荀子講「分」，大致相同。

五、正名 孔子的正名，是由倫理的立場出發，而應用之於政治的。荀子亦講正名；但他除政治的意味以外，更有邏輯的意味了。他以爲「名也者，所以期累實也」。（正名）不過使各種事物，有所分別，而不致混亂而已。所以「名定而實辨」，「名聞而實喻」；因爲「名足以指實」。（均正名篇）

「今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明；則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂也。」

（同上）

所以非正名不可。



不但如此，在荀子當時，還有：

(一)「惑於用名以亂名」的，如說「殺盜非殺人」。(見墨子小取篇)

(二)「惑於用實以亂名」的，如說「山淵平」。(楊注：此即莊子云：『澤平。』)

(三)「惑於用名以亂實」的，如說「有牛馬非馬也」。(從孫詒讓說，六字爲句。大概是指公孫龍講

「白馬非馬」之類。)

這三種謬誤，他爲了擁護自己學派的學說，更非正名不可了。

正名的步驟，是研究

(一)爲什麼要有名——「所爲有名」，因爲

「異形離心交喻，異物名實互紐，貴賤不明，同異不別。如是，則志必有不喻之患，而事必有

困廢之禍」。(正名)

譬如說，一鹿一馬，所以能分別指說，全靠有「鹿」「馬」之名。如其沒有「鹿」「馬」之名，就可以指鹿爲馬，指馬爲鹿了。這便是「異形離心交喻，異物名實互紐」。

「故知者爲之分別，制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。貴賤明，同異別，如是，則志無不

喻之患，事無困廢之禍，此則爲有名也。」（同上）

（二）名怎樣會有同異呢？——「所緣以同異」，這是由於「天官」，所謂「天官」，即是耳目口鼻之。同屬人類，有相同的感官，所以對於外物有相同的知識。因此，能造名字以爲達意的符號，彼此可以互相通曉。但是單有感官所得的形態，我們還不能曉得眼前之物爲何。譬如當前有一牛，眼之所見，祇是兩角四蹄的動物而已；而知道這是牛，是由於「心有徵知」，心把當前兩角四蹄的動物形態同過去所留的「牛」的印象，比對了一番，於是決定眼前所見的亦是「牛」。如其過去並無「牛」的印象，保留着，則對於當前那二角四蹄的動物，就不曉得他是「牛」了。所以我們能夠知同異一方面靠「天官」供給材料，一方面靠「心有徵知」以相比對。

（三）「制名的樞要」是什麼？——那祇要「同則同之，異則異之」好了。同物，用同一名稱之；異物，用不同名稱之。這是總綱，不過「名無固宜」，「名無固實」。在當初稱馬爲馬，本是隨意約定，原亦可以稱鹿爲馬的。但制名之時，既已稱馬爲馬，大家通行，便是「約定俗成」有固宜固實，此後就不能指鹿爲馬了。

## 第七章 墨子

一、墨子身世 史記墨子無傳，僅僅在孟荀列傳後附載二十四字，說：

「蓋墨翟，宋之大夫，善守禦，爲節用，或曰並孔子時，或曰在其後。」

因爲史文闕略，於是他的籍貫、年代，遂聚訟紛紜，莫衷一是。甚至連他的姓名都成了問題。

墨子向來說是姓墨名翟，但亦有說他姓翟名烏的。以爲墨並非姓，而是學派的名稱。

墨子生地，自來亦傳說不一，有說是宋人的，有說是楚人的，有說是魯人的。近年來更有人標新立異，說墨子是外國人——印度人，阿剌伯人的。今從孫詒讓說，以墨子爲魯人。

墨子的年代，在司馬遷時已無可考。汪中、孫詒讓以後，學者所考證的，仍無定論。大概墨子生時，與孔子卒年相去不遠；死時在周安王二十一年（公元前三八一年）以前。雖然這假定的年代太長一點，但墨子一生，總可包括在這百餘年以內的。

墨子出身平民，大概不曾做過官。但他見義勇爲，曾經救過宋國的難。他很懂得工藝，會造飛鳶，會造車輓，尤其對於守禦的兵器，造就很深。現在墨子書中備城門以下十一篇，就是專講守禦之法。

的。可見墨子不但深於戰略，亦長於製造兵器。（近人亦有說這十一篇是漢人偽造的。）

二、墨學的淵源 墨子的學說，完全是由於他的時代、環境、出身而決定的。在墨子以前，不大會產生像墨子那樣的學說。

第一、在孔子的時代，社會上一切狀況，已是江河日下。孔子是講中庸之道的人，所以僅僅想把當時的社會，整理一下，恢復原有的好處就算。墨子是一個極端的人，他覺得非根本推翻，重新來過不可。所以他所提倡的幾條主義，都是反抗時代潮流的。

第二、「尚文」是周代特色，但到後來，流弊日甚，變成一種虛偽的套子，所以墨子要背周道而用夏政了。

第三、這時戰禍連年，殺人盈野，墨子看不過，要想從心理改造入手，來挽這着狂瀾，所以提倡「兼愛」「非攻」。

第四、當時貴族階級，豪侈日甚，范蠡三致千金，子貢結駟連騎，可見富人亦享用等於王侯，所以墨子特注意於經濟組織的改造，要建設一種勞力本位的互助社會。

第五、墨子既然想實行他的主張，而又不在其位，於是利用古代迷信神鬼的心理，把新社會建

設在宗教基礎之上。他提出了「天志」、「明鬼」這類議論，來做主義的後援。他又組織一種宗教團體，「任黨魁，從事於主義的宣傳與實行」。

第六、老子講「無爲而治」。墨子恰好相反，提倡「尙賢」。這亦是對於當時政治的一種革命論。

第七、墨子爲魯人，自然受到儒家的影響。淮南子要略篇還說墨子「學儒者之業，受孔子之術」。所以墨者「亦尙堯舜道」。然而「取舍不同」者，因爲墨子認儒者「其禮煩擾，傷生害事，糜財貧民」。遂別立一幟了。其後乃至處處反對儒教，有幾種主張，直是專爲針對儒者而發的。如儒者不說天鬼，墨子便講「天志」、「明鬼」。儒者厚葬久喪，墨子便主張「節葬」。儒者重音樂，墨子便「非樂」。儒者信運命，墨子便「非命」。這都是對於儒家主張的反動。

第八、在墨子時代，有許多人都是獨善其身的。墨子反對這種潮流，於是要「兼善天下」，所以「摩頂放踵利天下爲之」了。

三、兼愛。孟子說「墨氏兼愛」，（滕文公）這指出墨子的根本觀念在「兼愛」。荀子說「墨子有見於齊，無見於畸」，（天論）這又指出墨子的根本精神在「齊」。所謂「兼愛」，用現代話來說，就是博愛。所謂「齊」，用現代話來說，就是平等。所以墨子的學說，實在與現代所謂博愛平等的

主張相合的。中國先哲中講「愛」字最透闢的，要算是墨子了。

墨子主張「非攻」，這與兼愛有關，不消說了。「節用」、「節葬」、「非樂」，亦出於兼愛。因為墨子所謂愛，是以實利為標準的。他以為一部分人奢侈快樂，便損害了別部分人的利益，所以反對他。「天志」、「明鬼」，是以此為手段，來推行兼愛主義的。「非命」看似與兼愛無關，但他怕人人僥命，不肯做事，不肯愛人，所以亦反對。

為什麼要兼愛呢？墨子的回答是「天下禍篡怨恨……以不相愛生也。」（兼愛中）

「子自愛，不愛父，故虧父而自利；弟自愛，不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛，不愛君，故虧君而自利。此所謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所謂亂也。父自愛也，不愛子，故虧子而自利；兄自愛也，不愛弟，故虧弟而自利；君自愛也，不愛臣，故虧臣而自利。是何也？皆起不相愛。雖至天下之為盜賊者，亦然。盜愛其室，不愛其異室，故盜異室以利其室；賊愛其身，不愛人，故賊人以利其身……大夫各愛其家，不愛異家，故亂異家以利其家；諸侯各愛其國，不愛異國，故攻異國以利其國。」（兼愛上）

因為種種罪惡都起於自私自利，所以他要講兼愛。

「若使天下兼相愛，國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊亡有，君臣父子皆能孝慈；若此，則

天下治。」（兼愛上）

「兼」的對面是「別」。所謂「別」，就是有「人」「我」之分。墨子以為一有「人」「我」之分，雖然平常還能愛人，等到利害關頭，終不免損人以利己了。所以「別」實是天下之大害。因此，他主張要「兼以易別」，（兼愛下）要「兼相愛」，不要「交相惡」。

不但如此，他以為有階級的愛，如儒家所謂「親親之殺，尊賢之等」，亦是不對的。因為這仍舊不徹底，仍舊難免有「別」。

「愛人，待周愛人，而後為愛人。不愛人，不待周不愛人，不失周愛。因為不愛人矣。」（小取）  
必須

「視人之室若其室，……視人之身若其身，……視人家若其家，……視人國若其國。」（兼愛上）

才算得是兼愛。

照墨子的意思，是要全人類互相親愛，造成一個共有共享的世界；這與孔子的大同社會，完全

相同。不過孔子的大同，要一步步的做去；而墨子卻直捷了當，不容有別的主張，這是兩者不同處。但一蹴而幾，究竟是不可能的。所以國父的三民主義，雖然以大同為歸宿，卻主張由三民主義而達到大同世界。而建設的程序，又分軍政、訓政、憲政三個時期，這樣循序漸進，腳踏實地的一步做去，才能免蹈於空疏之弊。

四、非攻 墨子的非攻，與普通反對戰爭不同。墨子所非的是「攻」，不是「戰」。換言之，反對帝國主義的侵略，而不反對自衛的抵抗。本來「弭兵」之論，在春秋末年，亦已有人提出過。但這和從前的海牙和平會，第一次世界大戰後的國際聯盟一樣，是政治家的策略而非哲學上的主張。提出反侵略的口號作黨綱的，墨子是第一個。

墨子的「非攻」，不僅是口說，而且亦實行。現在木匠所奉為祖師的公輸般，當時正替楚國造了一種兵器，要去攻宋。墨子得到消息，立刻從魯國出發，十日十夜的工夫，趕到楚都去見公輸般，比賽攻守之法。結果，他比勝了公輸般，說服了楚王，而宋國因以保全。

五、功利主義 孟子反功利主義，墨子卻處處講功利。墨子書中講「利」之處甚多如說：

「兼相愛，交相利。」（兼愛中下）



「愛利萬民」。(尙賢中)

「兼而愛之，從而利之」。(尙賢中)

「衆利之所生，何自生？從愛人利人生」。(兼愛下)

「愛人者，人亦從而愛之；利人者，人亦從而利之」。(兼愛中)

「天必欲人之相愛相利」。(法儀)

「若見愛利國者必以告，亦猶愛利國者也」。(尙同下)

諸如此類，不勝枚舉。他所謂「利」，不是「利己」，而是「國家百姓人民之利」。他的「利」，與「愛」有關，「愛」以有「利」爲前提。所以「忠信相連，又示之以利，是以終身不厭」(節用中)了。

他提出了三表之法，亦是以「利」爲中心的。

「故言必有三表。何謂三表？子墨子言曰：有本之者，有原之者，有用之者。於何本之上？本之於古者聖王之事。於何原之下？原察百姓耳目之實。於何用之？發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也」。(非命上)

這三表中，以第三表最爲重要。墨子估定一切價值的標準，就看他是否「中國家百姓人民之利」。

他以為生活上的享用，應該以維持生命所必需的限度為標準。「凡足以奉給民用則止」，（節用中）超過這個限度的，那就是「暴奪人衣食之財」，（節用中）是不應該的。所以「諸加費不加利於民者，聖王弗為」，（節用中）譬如說，布衣煖，菜飯飽，若天天着綢緞吃大菜，在墨子看來，那便是「加費」而無利於民了。

節葬不過是節用之一。儒家所主張的厚葬久喪，墨子皆反對。以為「厚葬為多埋財賦」，「久喪為久禁從事」。以此「求富」，是不可得。久喪則「毀瘠必有制」，結果「使面目陷隕，顏色顰黑，耳目不聰明，手足不勁強，不可用也」。是故百姓冬不忍寒，夏不忍暑，作疾病死者不可勝計。「以此求衆」，又不可能。所以他主張節葬短喪。

至於音樂，墨子以為如同舟車一樣有利於民，當然不反對；然而音樂是無利於民，所以可廢。

六、宗教思想：天志、明鬼、非命三篇是墨子宗 思想的表現，墨子說：

「我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩」。（天志上）

天的志是什麼呢？墨子的回答是兼愛。既然天志是兼愛，所以

「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞，反天意者，別相愛，交相賊，必得罰」。（天志上）

明鬼的目的，是要人知道：

「吏治官府之不絜廉，男女之爲無別者，有鬼神見之。民之爲淫暴寇亂盜賊，……奪人車

馬衣裘以自利者，有鬼神見之。」（明鬼下）

這樣，自然肯漸漸做好人而兼相愛了。

墨子所以非命，因爲若人人相信有命註定，結果：

「王公大人，……則必怠乎聽獄治政矣，卿大夫必怠乎治官府矣，農夫必怠乎耕稼樹藝

矣，婦人必怠乎紡績織紵矣。」（非命下）

誰還肯努力做事？而且，若禍福都由命註定，則不做好事，亦可得福，又誰肯去做好事？

七政治論 墨子以爲爲政應以「尙賢」爲本。

「何以知尙賢爲政之本也？曰：自貴且智者爲政乎愚且賤者，則治；自愚且賤者爲政乎貴

且智者，則亂。」（尙賢中）

所以他要

「賢者，舉而上之，富而貴之，以爲官長。不肖者，抑而廢之，貧而賤之，以爲徒役。」（尙賢中）

這樣，國家就可太平了。墨子這種主張，完全是針對當時貴族政治而言的。

他又主張全國人民意志統一，里人效法里長，鄉人效法鄉長，國人效法國君。因為里長爲「里之仁人」，推而至於國君，爲一國之仁人。所以「國君之所是，必皆是之。國君之所非，必皆非之」。

（尚同上）官吏爲國君所任命，國君自己爲一國之仁人，而又能尙賢，這樣天下還怕不太平嗎？

## 第八章 老子

一、老子的作者 關於老子的作者，學者間的爭辨，更多於墨子。史記說：

「老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也。名耳，字聃，姓李氏。……或曰：老萊子，亦楚人也。著書十五篇，言道家之用，與孔子同時云。著老子百有六十餘歲，或言二百餘歲。……自孔子死之後，百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公。……或曰：儋即老子，或曰：非也。世莫知其然否。」（老莊申）

（韓列傳）

漢時去古未遠，而司馬遷已是「莫知其然否」了。

崔述、汪中、梁啓超皆斷定老子一書，爲戰國時人所作，今從之。近人有以老子作者爲李耳而非老聃，史記所記譜系，皆李耳子孫，其說尙無確據。今姑以老子一書作者爲老子。

二、先秦學者對於老學的評價 老學在中國學術界很有勢力。在此，我們且摘錄一點先秦學者對於老學的批評。

（莊子說）

「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，以濡弱謙下爲表，以空虛不毀萬物爲實。」（天下篇）

荀子說：

「老子有見於詘，無見於信。」（天論）

呂氏春秋說

「老聃貴柔。」（不二篇）

到了司馬炎，非常推崇老學。他論六家要旨說：

「道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物，其爲術也，因陰陽之大順，采儒、墨之善，撮名、法之要；與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜。指約而易操，事少而功多。……道家無爲，又曰無不爲。其實易行，其辭難知。其術以虛無爲本，以因循爲用。無成事，無常形，故能究萬物之情。不爲物先，不爲物後，故能爲萬物主。有法無法，因時爲業；有度無度，因物與合。故曰：聖人不朽，時變是守。虛者，道之常也。因者，君之綱也。羣臣並至，使各自明也。……乃合大道，混混冥冥，光耀天下，復

反無名。」（史記自序）

由此，我們可以知道老學之要在「以有積爲不足」，在「虛弱謙下」，在「常無有」，在「黜」，在「柔」，在「無爲」，在以「虛無爲本，以因循爲用」。

三、道 老子講「道」，所以其學派亦稱道家，其作品亦有人稱之爲道德經，但「道」字很難講，司馬談已經說「其辭難知」了。在老子書中，開首就說：

「道可道，非常道。」

可見「道」簡直是不能名言指說的，而能名言指說的「道」亦並非永恆不變之道。這同佛教禪宗一樣的玄秘莫測，不落言詮。

姑且於其書中求解說。

「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。吾不知其名字，之曰道，強爲之名曰大。」

「大道汜矣，其可左右，萬物恃之而生，而不辭功成，不名有，衣養萬物而不爲主。」

「道之出口，淡乎其無味，視之不足見，聽之不足聞。」

這是說「道」是一種無聲無形的東西，周行於天地萬物之中，永恆不變的存在。他生於天地萬物

之先，爲天地萬物的本源，換一句話說，「道」是萬物所以生的原理。

老子又說：

「道常無爲，而無不爲」。

「道」的作用，祇是萬物自己的作用，故「道常無爲」。但萬物之所以能成爲萬物，又祇是一個「道」，故「無不爲」。道爲原理，與萬物爲具體事物不同。萬物可稱爲「有」，而道卻祇能稱爲「無」。然「道」能生萬物，因此亦可稱爲「有」。所以道兼「有」「無」而言。「無」言其體，「有」言其用。他說：

「道生一，一生二，二生三，三生萬物」。

「天地萬物生於有，有生於無」。

「有無相生」。

「有之以爲利，無之以卽用」。

可見「道」卽是「無」，「無」卽是「道」。

四、現象界的剖析 道兼「有」「無」，而「有」「無」相生，不但「有」「無」，許多現象



亦都是相對而形成的。

「天下皆知美之爲美，斯惡矣；皆知善之爲善，斯不善矣。故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，聲音相和，前後相隨。」

「禍兮福所倚，福兮禍所伏。」

「正復爲奇，善復爲妖。」

「貴以賤爲本，高以下爲基。」

但在相對之中，卻有一個絕對的通則。所謂「常道」，即是通則。凡永恆不變的，都可以冠以「常」字。故道有常道，德有常德。言道之不可形容，則「道常無名」，道之功用，是「常無爲而無不爲」。

所以能夠知道這通則的，然後可以執常以御變，然後可以「不出戶，知天下」。這樣的人，自然可以稱之爲「明」了。故「知常曰明」。

五、政治論 既然「道常無爲」，所以爲政亦但須無爲而治。

「我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」

「民莫之令而自正。」

這和論語所講「子率以正，孰敢不正」，「上好禮，則民莫敢不敬」，恰恰相反。儒家的政治是有爲主義，先得自己做個榜樣；道家的政治是無爲主義，所以完全放任。

老子又說：

「取天下常以無事。及其有事，不足以取天下。」

「其政悶悶，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。」

「民之饑，以其上食稅之多，是以饑；民之難治，以其上之有爲，是以難治。民之輕死，以其求生之厚，是以輕死。」

所謂「悶悶」，就是無爲；所謂「察察」，就是有爲。

所以施政的方針，祇要「因時爲業」，就行。所謂

「聖人無常心，以百姓心爲心」。

不要常去煩擾百姓，使他們不安，應該

「治大國，若烹小鮮」。

「烹小鮮者，不可撓；治大國者，不可煩。煩則人勞，撓則魚爛。聖人無爲，使人各安其自然。」

(無效老子真引蘇子由說)

因此，老子力反對儒家的仁義之說，以爲要

「絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有」。

如何使百姓「絕巧棄智」呢？他的方法是愚民。一方面

「不尙賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不爲盜。不見可欲，使民心不亂」。

最後，便可達到理想的境界：

「小國寡民，使有什伯人之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之。雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來」。

六、人生哲學 老子的人生哲學，祇是教人無知無欲，保其天真，他說：

「見素抱樸，少私寡欲」。

「衆人熙熙，如享太牢，如登春臺。我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩」。

這是說要保其天真，如嬰兒赤子一樣。

「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁田獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。」

「知足不辱，知止不殆，可以長久。」

這是教人寡欲，教人物質的欲望要減低。

「絕學無憂。」

這是教人無知。

一方面，他又教人不爭，教人不矜，總要謙退卑下。他說：

「夫惟不爭，故無尤。」

「曲則全，枉則直，窪則盈。」

不爭豈但「無尤」而已，而且以退爲進，結果比爭更好。

「以其不爭，故天下莫能與之爭。」

這就是「無爲而無不爲」的道理。

老子教人把物質享用的欲望減低，這是對的，但反對一切文明，要人回到太古時代去，無論這

事做不刊，且亦不應該。

## 第九章 莊子

一、莊周與莊子書 史記、老莊申韓列傳說：

一、莊子，蒙人也。名周，周常爲蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不窺，然其要本歸於老子之言。其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作漁父、盜跖、胠篋，以詆訛孔子之徒，以明老子之術。然善屬書，離辭，用剽剝儒墨，雖當世宿學，不能自解免也。其言汪洋自恣以適己，故自王公大人不能器之。楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以爲相。莊周笑謂楚使者曰：『千金重利，卿相尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入太廟，當是之時，雖欲爲孤豚，豈得乎？子歟去，無污我。我寧遊戲污瀆之中，以自快，無爲有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉。』

據此，則莊子似與孟子同時。然而汪洋自恣的莊子，與好辯衛道的孟子，並無一言辯駁。見之記載，則史記所說，似乎亦不甚可靠。

莊子書今存三十三篇，計內篇七，外篇十五，雜篇十一。大概內篇可信爲莊周所自作，外篇雜篇

不甚可靠，其中難免有後人的作品竄入。

二、莊、老的異同。莊子學說雖則「要歸於老子之言」，但在天下篇中，莊子自己獨樹一幟，不與老子同列，可見他自己亦認爲兩家學說不同他說：

「寂寞無形，變化無常，死與生與，天地並與，神明往與，茫乎何之？忽乎何適？萬物畢羅，莫足  
以歸。古之道術有在於是者，莊周聞其風而悅之。」（天下篇）

這與「以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居」的老學，是不同了。

莊、老同是崇尚自然，但老子的崇尚自然，是「無爲而無不爲」；莊子的崇尚自然，竟以「無所可用」爲大用，這比老子更解脫了。所以老學還注意於先後、雌雄、榮辱、虛實等分別，而莊子卻主齊物論。老子知「堅則毀」，「銳則挫」，還去求不毀不挫之術；莊子則「外死生，無終始」了。這種種似乎比老子更進一步。

朱熹說：

「老子猶要做事，在莊子都不要做了。又卻道他會做，只是不肯做。」（朱子語類卷二）

江璩讀子扈言說：

「老子之所謂清淨無爲者，非枯坐拱手之謂也。蓋以靜制動，以柔制剛，以牝制牡，先自勝而後能勝天下。……其所謂清靜無爲者，正其所以安民治國平天下之術。其無爲，卽所以大有爲也。若莊子則純持放任主義。……世之治亂漠然無以關其心。豈得與老子同？」

可見莊老雖同講放任，卻並非一派。

三、逍遙遊 莊子哲學的中心，是歸於自然，任天而行；這可以用「逍遙遊」三個字來代表。  
（莊子書中，首列逍遙遊，次齊物論，又次養生主，其排列的次序，恰好與思想的連繫相合。逍遙遊是全書總綱，齊物論是論知識養生主是講修養的方法。老子首三章，與莊子三篇次序相同。）

所謂「逍遙遊」就是無拘無束，順性而行。其境地可以到「物物而不物於物」。（郭慶藩，莊子集釋引世說新語劉孝標註）「物無害者，無所可用」。（逍遙遊）「大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山，風振海而不能驚」。（齊物論）

如何才能「逍遙遊」呢？要能「無己」，「無功」，「無名」。

本來萬物各有其自然之性。如其順自然之性而行，亦未嘗不逍遙自得。譬如學鳩小鳥，疾起而飛，要飛到榆樹上去。飛不到，那就頓在地下，亦沒有什麼。這亦是逍遙。所以小大雖殊，而放於自得。



之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也。」（逍遙遊郭象註）

但一切物的活動，皆有條件的限制；這種條件的限制，莊子稱之爲「待」。有所待而後能逍遙的，這種逍遙還是小的，相對的，不是真正的逍遙。譬如「列子御風而行」，總算逍遙了；然而必須有風，無風便不能行。又如齊宣王好貨，得貨然後方能逍遙；是其逍遙還有待於貨之得，亦是有限制的逍遙。

莊子以爲真正的「逍遙遊」，是無所待的，是無限制的，是絕對的。

「若夫乘天地之正，御六氣之辨，以遊無窮者，彼且惡乎待哉？故曰至人無己，神人無功，聖

人無名。」（逍遙遊）

因爲「無己」，「無功」，「無名」，連「我」和「我的」一概都忘了，自然勘破了生死關頭，泯除了是非爭執。所謂「以生死爲一條，不可爲一貫」（德充符）所以能與宇宙合一，「乘天地之正，御六氣之辨，以遊無窮」了。這才是逍遙物外，任天而行。

因此，莊子對於一切制度都反對，以爲這都不是自然。要天下治，但聽其自然可也。

「是故臆脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續。」（駢拇）

萬不可以人爲改天然，使人不得順其本性。

四、齊物論 莊子既然主張任天而行，順物之性，因此對於知識方面，他就主張「齊物論」。物各有本性，各有好惡，應該順應一切物的本性。所以他對於政治，反對一切制度，對於知識主張泯除是非之論。

他以爲人的意見，各各不同，誰是誰非，並無定論，沒有人可以下判斷。

「既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是也，而果非也邪？其或是也，或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我與若不能相知也，則人固受其黜闕，吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？然則我與若與人，俱不能相知也，而待彼也邪？」（齊物論）

如其一定執一以爲「是」，則有人逐臭，有人嗜痂，與常人不同，究竟誰的算「是」？若不執一以爲「是」，則天下人的意見，都可說「是」，都可說「是」，所以但聽其自然，而無須辯了。

他又說：

「果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞，樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰：莫若以明。」（齊物論）

有所是則有所非，有所非則有所是。所以是非是相對的——「偶」的。如其聽是非之自然而無所是非，「便莫得其偶」了。是亦一無窮，非亦一無窮，猶之環之無端。不同有所是，非者作循環的辯論，而立於環中，聽其自然，所謂「樞始得其環中，以應無窮」也。

五、養生主 莊子講養生，亦從自然講起。庖丁解牛，何以一把刀用了十九年，斬了幾千頭牛，還像「新發於硯」一樣呢？祇是順了牛身的自然組織，用刀，不會碰到骨骼的緣故。所以養生之道，亦在「依乎天理」，「因其固然」而已。他說：

「澤雉十步一啄，百步一飲，不斲脊乎樊中，神雖王，不善也。」（養生主）  
因為「畜乎樊中」，便受束縛而不能逍遙，所以「神雖王，不善也」。

生老病死，原是自然之道，所以莊子齊生死，「壽夭老聃死，秦失去弔，說道：

「適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也。」（養生主）

「安時而處順」，便是「依乎天理」，「因其固然」。在大宗師篇中所記載的人物，如子祀、子輿、子

黎、子來、子桑戶、孟子反、子琴張等，在生死之際，大多能「安時而處順，哀樂不能入」。

肢體殘廢，亦是自然之道。所以公文軒問右師：

「『是何人也？惡乎介也？天與，其人與？』曰：『天也，非人也。天之生是使獨也。』」（養生法，德充符篇記兀者申徒嘉言道）

「吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也。」

亦是此意。

因為養生全在順自然，所以莊子願卻楚王千金之聘，而不肯去做郊祭的犧牛了。

## 第十章 惠施公孫龍墨經

一、惠施 惠施，宋人。與莊子友善。曾相梁惠王。其學說現在所傳的，盡在莊子天下篇中。莊子說：

「惠施多方，其書五車。其道舛駁，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。』日方中方睨，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。」

所謂「至大無外，至小無內」，是論空間。內外之分，必有界限，一有界限，便非至大。界限以內，必有所包；一有所包，便非至小。譬如天生萬物，萬物有人，人有五臟，所以人並非至小，要到分無可分，才是至小。縣有縣界，省有省界，國有國界，所以國亦非至大，要漫無邊際，才是至大。

所謂「日方中方睨，物方生方死」，是論時間。縱見日中，已是日斜，剛是現在，已成過去。人生百年，轉眼即過，比起那無窮的「久」，為時甚暫，所以「方生方死」。

天下之物，言其同，都有相同之處，即謂萬物「畢同」亦可。言其異，卻都有相異之處，即謂萬物「畢異」亦可。至於世俗所謂同異，是此物與彼物的同異，是小同異而非大同異。

所謂大小、久暫、同異，其實都是相對的名詞，不過爲實際上應用便利而已，並非真有這種區別。既然都非實有，都非絕對，所以天地萬物與我爲一體。因爲我與「天地一體」，所以應該「汎愛萬物」了。

二、公孫龍 公孫龍，趙人，亦有說是魏人的。成玄英說他字子乘。時代大概比惠施後一點，亦與莊子同時。「龍之所以爲君者，乃以白馬之論」。

他說：

「『白馬』非『馬』……『馬』者，所以命形也。『白』者，所以命色也。命色者，非命形也。故曰『白馬』非『馬』……求『馬』，黃黑馬皆可致；求『白馬』，黃黑馬不可致……故黃黑馬一也，而可以應有『馬』，而不可以應有『白馬』。是『白馬』之非『馬』審矣……『白馬』者，『馬』與『白』也。『馬』與『白馬』也。故曰『白馬』非『馬』也。」（公孫龍子白馬論）

這祇是就名詞的內函與外範來辨別「馬」與「白馬」兩名的不同。「馬」的內函，是動物學上所列舉的特點。「白馬」的內函，除了動物學上所列舉的特點以外，還得加上「白」這一特點。所以「白馬」一名的屬性，是一般「馬」的特點，加「白」的特點，故「『白馬』非『馬』」。

就名詞的外範說，「馬」可以包括一切的馬在內。不論毛片顏色如何，體長體重如何，年齡大小如何，祇要具備動物學上所列舉的特點，都可稱之爲「馬」。所以白馬、黃馬、黑馬，都在「馬」的範圍以內。一說「白馬」，便有了毛色的限制，黃、黑馬就不能收容在「白馬」一名範圍以內了。

總之：就「白馬」與「馬」言，「白馬」是「別名」，「馬」是「共名」。「共名」與「別名」不同，兩者的內函、外範，大小不一。所以說「『白馬』非『馬』」。

公孫龍亦講正名。但他的正名，純粹是學理的探討，與孔子、荀子等以正名爲手段，以達到另一目的者不同。他說：

「天地與其所產者，物也。物以物其所物而不過焉，實也。」（公孫龍子名實論）

「名，實謂也。」（同上）

「名」是「實」的稱謂。「名」之所指說，「皆無過差，各當其物」。（謝希深註）那便是「實」。如果名實相符，便是正名。名正，我以「此」名呼「此」，「此」便應以「彼」名呼「彼」，「彼」便應以「行」名呼「行」。反之，呼之不應，這個名便不「行」。

「故彼彼當乎彼，則唯乎彼，其謂行彼。此此當乎此，則唯乎此，其謂行此。」（同上）

「謂彼而彼不唯乎彼，則彼謂不行。謂此而此不唯乎此，則此謂不行。」（同上）  
如何正名實呢？他說：

「以其所正，正其所不正；以其所不正，疑其所正。」（同上）

本來不正的，自然應該用所正的去正他；但所正的究竟是否正，還不曉得，於是再把所不正的與正相比較，可以反證出所正的是否是正。

三、墨經 墨經是墨家對名家的反動。他們以為辯者之徒所講的，是「怪說綺辭」，因此，亦根據名理，替自己學派建立了一種邏輯。他們因為名家專就字義上打主意，便反其道而行之，擁護常識。

墨經論知識的起源，分爲三層：（一）「知，材也。」（經上）這「知」是人所以知的才能。有了這才能，不必便有知識。譬如眼能視物，這是眼睛的「明」；但有了這「明」，卻不必有所見。因為能見之眼，須有所見，才是見；能知之「知」，須有所知，才是「知」。

（二）「知，接也。」（經上）這「知」是感覺。人本來有「所以知」的官能。遇到外面之物，便可以知道這物的體貌，才可以發生一種感覺。譬如有了眼睛，見了外物，才有「見」的感覺。



(三)「愆明也」。(經上)「愆」是「心知」，是「識」。有了「感覺」，還不算知識。譬如眼前有一物飛過，雖有一種「感覺」，究竟不是知識。須要能理會得飛過的是何物，才可說有了知識。所以知覺之成，必須具備「所以知」的官能，由外物發生的感覺，「心」的作用。三者合作，才有「知覺」。

關於知識的種類，墨經提出了「知聞說親」四字。這一個字的解釋，是

「知：知受之，聞也。方不虛說也。身觀焉，親也」。(經說上)

「聞」是別人傳受給我的知識。「說」是由推論而得的知識。「親」是親身經歷而得的知識。

墨經講名實，似乎與辯者之徒，亦無大殊。他們說：

「所以謂名也。所謂實也」。(經說上)

「名」用以稱「實」，故「所以謂」為「名」。「實」是「名」所稱之事物，故「所稱」為「實」。但必須

「有之實也。而後謂之。無之實也。則無謂也」。(經說下)

在平常，我們

「舉彼堯也。是以名視人也。指是虎也。是以實視人也」。(經說下)

墨家對於「辯」，亦有詳細的討論。他們替「辯」下了一個界說

「辯」爭彼也，辯勝當也。」（經上）

「辯」也者，或謂之是，或謂之非，常者勝也。」（經說下）

「辯」原是因了雙方意見不同，才發生的。一個說「是」，一個說「非」，理對的勝。

「辯」有什麼用處呢？

「夫『辯』者，將以明是非之分，審法亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑。」

（小取）

「辯」的方法，是

「摹略萬物之然，論求羣言之比，以名舉實，以辭抒意，以說出故。」（同上）

論辯的人，必須搜求觀察萬物的現象，比較各種現象交互的關係，然後把這些現象和這種種關係，都用語言文字表示出來，用名以舉實，藉辭以達意，用說以明理由。

對於「同」「異」，墨經各分為四種：

「同：重體、合類。」（經上）「同：二名一實，重同也。不外於兼，體同也。俱處於室，合同也。有以

同，類同也。」（經說上）

「異：二，不體，不合，不類。」（經上）「異：二舉異，二也。不連屬，不體也。不同所，不合也。不有同，不類也。」（經說上）

所以此與彼同，彼與此同，其結果均同，而所以同者不必同。

二名俱指一物，是「重同」，如墨辯與墨經。大取，小取兩篇，同附墨子，不外於兼中之體，是「體同」。禽滑釐和耕柱子，同處墨氏之門，是「合同」。耶蘇與墨子都講博愛，是「類同」。反之，便是異。研究事物的同異，必須先知道所謂同物之同，究是何種之同；所謂異物之異，究是何種之異，然後對之推論，方不致陷於謬誤。這和西洋的歸納推理，大致相似。

## 第十一章 法家

一、法家的人物與其著作。法家成爲一學派，時代頗晚，但所謂法治思想，淵源卻很古。從宗法社會的政治破壞以後，握政權的，不能不恃法度以整齊其民。於是大政治家，競以此爲務。在春秋時代，有管仲、子產、范蠡，在戰國時代，有李悝、吳起、申不害、商鞅等人，都以法治而成功的。他們的事業與言論，對於社會人心，很發生了一點影響。在野學者如鄧析、計然等，亦時時議法文，談法術。到戰國末年，有慎到、尹文輩，更是精研法理。等到韓非出世以後，集各家學說，採長去短，提鍊一番，於是法家成爲一大學派了。

法家著作現存的，有管子、商君書、慎子、尹文子、韓非子、申子書已不傳，佚文有馬國翰輯本，嚴可均輯本，黃以周輯本。諸書除了韓非子可以相信是真的以外，其餘大多出於依託。

韓非集法家之大成，可以作法家代表。管子書出於戰國時人依託，前人如葉適、朱熹、蘇轍、葉石林、黃震等都是如此；而胡應麟四部正譌與姚際恆古今僞書考則斷爲真僞相雜。既然還有一部分是真，其書又一「詳哉言之」，對於現代思想又有影響，所以亦值得一講。本章但述管子、韓非兩人

學說。

二、管子的法治主義。管子論治道，以法爲主。以爲

「法者，天下之儀也。所以決疑而明是非也。百姓所縣命也。」（禁藏）

又說：

「法者，所以興功懼暴也。律者，所以定分止爭也。令者，所以令人知事也。」（七臣七主）

既然法律能興功懼暴，自然要重法了。但法律何以會有這樣的功能呢？這因爲

「凡人之情，得所欲則樂，逢所惡則憂。此貴賤之所同也。近之不能勿欲，遠之不能勿惡，人情皆然；而好惡不同，各行所欲，而安危異焉。然後賢不肖之形見也。夫物有多寡，而情不能等，事有成敗，而意不能同；行有進退，而力不能兩也。故立身於中，養有節……故意定而不營，氣情氣情不營，則耳目穀，耳目穀，則侵爭不生，怨怒無有，上下相親，兵刃不用矣。」（禁藏）

這同荀子所說，「人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則爭，爭則亂」的意義相似。何以止爭？則在定分。而規定權利，必藉法律。人民之所以樂有國而賴有法者，都在於此。

所以

「明主者，一度量，立表儀，而堅守之，故令下而民從。法者，天下之程式也，萬事之儀表也。吏者，民之所懸命也。故明主之治也，當於法者誅之，故以法誅罪，則民就死而不怨。以法量功，則民受賞而無德也。此以法舉錯之功也。故明法曰：『以法治國，則舉錯而已。』明主者，有法度之制，故羣臣皆出於方正之治，而不敢爲姦。百姓知主之從事於法也，故吏所使者有法，則民從之，無法則止。民以法與吏相距，下以法與上從事，故詐僞之人不得欺其主，嫉妬之人不得用其賊心，譏諛之人不得施其巧，千里之外不敢擅爲非。故明法曰：『有法度之制者，不可巧以詐僞。』」

(明法解)

不但治國須法，而且國家之起源，交由於法。君臣下篇說：

「古者未有君臣上下之別，未有夫婦妃匹之合，獸處羣居，以力相征。於是智者詐愚，強者凌弱，老幼孤弱不得其所，故智者假衆力以禁強虐，而暴人止。爲民興利除害，正民之德，而民師之……上下設，民生體，而國都立矣。是故國之所以爲國者，民體以爲國，君之所以爲君者，賞罰以爲君。」

三、法治的目的 法治的目的是什麼呢？

「國多財，則遠者來。地辟舉，則民留處。倉廩實，則知禮節。衣食足，則知榮辱。上服度，則六親固。四維不張，國乃滅亡。何謂四維？一曰禮，二曰義，三曰廉，四曰恥。」（牧民）

所以管子雖講法，並非一味硬做，不過以法爲手段，以達到化民成俗之終極而已。

然則四維如何才能張呢？管子說要從小的地方做起，所謂「禁微邪」也。牧民篇說：

「欲民之正，則微邪不可不禁也。微邪者，大邪之所生也。微邪不禁，而求大邪之無傷國，不可得也。……欲民之有禮，則小禮不可不謹也。……欲民之有義，則小義不可不行也。……欲民之有廉，則小廉不可不修也。……欲民之有恥，則小恥不可不飾也。……凡牧民者，欲民之修小禮，行小義，飾小廉，謹小恥，禁微邪，此厲民之道也。」

這話說得透關極了。

總裁提倡新生活運動，「以禮義廉恥之素行，習之於日常生活——食衣住行四事之中」，（總裁訂新生活運動綱要）用意就在張四維，而新生活準則，連細微小節如鈕扣要扣好等都注意到，正是「禁微邪」的意思。

四、韓非學說的淵源 韓非爲「韓之議公子，喜刑名法術之學，而其歸本於黃老……與李斯」

俱事荀卿，斯自以爲不如非。」（史記老莊申韓列傳）韓非既事荀卿，所以學說多受儒家影響。荀子主張以禮來正名定分，以爲「禮者，人主之所以爲羣臣寸尺尋丈檢式也。」（儒效）這意義已與「法」無甚差別，所以到韓非，就嚴格的主張法治了。非書中有解老、喻老二篇，其政治論又多與老相合。儒墨爲當時顯學，韓非亦受墨家影響。墨家尚同，如何去同？這最好是「法」了。韓非「喜刑名法術之學」，可見亦受「言術」的申不害。「爲法」的公孫鞅，重勢位的慎到，以及名家等的影響了。總之，韓非可說是集各家的學說，鎔爲一爐，不過爲治之道，比較重法而已。

五論法術 韓非以爲國家之興廢存亡，一在於法。

「治強生於法，弱亂生於阿。」（外儲說左下）

所以

「國無常強，無常弱。奉法者強，則國強；奉法者弱，則國弱。」（有度）

因爲奉法者強，然後於法無所阿枉，信賞必罰，自然國勢日強了。故治國必須以法。

「釋法術而任心治，堯不能正一國。去規矩而意度，奚仲不能成一輪。廢尺寸而差短長，王爾不能半中。使中主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣。君人者，能去賢巧之所不能守中，拙



之所萬不失，則人力盡而功名立。」（用人）

「單有法還不夠，還得濟之以術。」

一術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能者也。此人主之所執也。法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也。此臣之所師也。君無術，則弊於上；臣無法，則亂於下。此不可一無，皆帝王之具也。」（定法）

然只有法術而無勢，上仍不能制馭其下。

「夫有材而無勢，雖賢不能制不肖……千鈞得船則浮，鎔銖失船則沉……有勢之與無勢也。故短之臨高也以位，不肖之制賢也以勢。」（功名）

所以他又主張嚴賞罰。

六、反法古 韓非既主張法術治國，所以反對法古。他說：

「不知治者，必曰毋變古，毋易常。變與不變，聖人不聽；正治而已。然則古之毋變，常之毋易，在常古之可與不可……凡人難變古者，憚易民之安也。夫不變古者，襲亂之迹。適民心者，恣姦之行也。民恐而不知亂，上懦而不能更，是治之失也。」（商面）

韓非當時儒、墨兩家正得勢，「俱道堯舜」，非之反對法古，亦是針對兩家而言。

他以爲古不但不足法，而且遠足以召禍亂。祇有

「亂國之俗，其學者則稱先王之道，以藉仁義，盛容服而飾辯說，以疑當世之法而貳人主之心。」（五蠹）

這種人，韓非稱之爲蠹民。

由於這一點，韓非反對儒、墨，更進而詆毀儒、墨所樂道的堯、舜、湯、武。他說：

「堯爲人君而君其臣，舜爲人臣而臣其君，湯、武人臣而弑其主，刑其尸，而天下譽之。此天下之所以至今不治也。」（忠孝）

七、性惡論 韓非爲荀子弟子，所以亦主性惡論。他以爲人的行爲，總是從自私的立場出發的，

所謂「皆挾自爲心」也。譬如

「賣庸而播耕者，主人費家而美羹，調布而求易錢者，非愛庸客也。曰：如是，耕者且深，耨者熟耘也。庸客致力而疾耕耘者，盡巧而正畦陌畦畦者，非愛主人也。曰：如是，羹且美，錢布且易云也。」（外儲說左上）

乃至

「父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷衽，然男子受賀，女子殺之者，慮其後便，計之長利也。故父母之於子也，猶用計算之心以相待也，而况無父母之澤乎！」（六反）

這種說法，流弊很大。到三國時，就成了「子之於母，亦復何恩？譬如置物瓶中，出則離矣」的論調。然則「親親尊尊之恩絕」矣。

## 第十一章 秦漢之際的思想界

一、時代背景 秦滅六國，統一天下，這對於思想界發生了不少的影響。在從前戰事連年不息，人民受盡塗炭之苦，所以諸子朋興，各倡其說，目的在濟世安民，所謂「一致而百慮，同歸而殊途」也。等到天下既已統一，從前的問題現在都不大成問題了。於是思想界逐漸消沉。一方面亦因為秦始皇焚書坑儒，對於思想界極力加以束縛，求其統一，同時又採用愚民政策，所以過去萬馬奔馳，衆流競進的氣象，到這時，遂歸於煙消霧散。

漢初承秦之祚，以「民之苦秦苛暴久矣」，遂與民休息。曹參相齊，用蓋公言，「其治要用黃老術」。及漢相國，以「百姓離秦之酷後，遂與休息無爲，天下俱稱其美」。所以道家思想的流行，在漢初，亦是由於環境的需要。而且漢高祖原出身於平民，道家的簡易，亦大合高祖的心意。他得天下於馬上，對於儒家，本來不大看得起；於是道家遂起而代之。另一方面儒分爲八，復經焚書坑儒之後，而挾書之禁，在漢初亦尚未解除，儒家勢力，乃呈衰頹的現象。而且司馬談所指摘爲「博而寡要，勞而少功」的儒術，亦不能行之於戎馬倥傯，亟思休息的時代。因此在漢初，儒細而老伸，似乎亦是一

種必然之勢。

到了武帝時代，情勢爲之一變。董仲舒賢良對策，主張崇儒術而罷黜百家，於是儒家又擡起頭來了。這由於：（一）當時「師異道，人異論，百家殊方，指意不同，以是上無以持一統，法制數變，下不知所守」。（漢書董仲舒傳）故有統制學術的必要。（二）創業以來，既已經過數世，國力漸充，武帝又是一個雄心勃勃的君主，自然那種「無爲」的政治，是不大對脾胃的。（三）而且講忠孝的儒家學說，統治天下，最爲適宜，所以就被採用了。（四）挾書之禁，到惠帝四年，方才廢止。從此以後，一方面朝廷詔天下求遺書，一方面如河間獻王等，亦竭力搜集經典，儒學遂日趨發達。（五）酷好黃、老之學的竇太后，恰好這時死了，這亦是獎勵儒術的好機會。（六）當時的宰相武安君田蚡，又是一個最好儒術的人。因此儒家之學，在一時就占了唯我獨尊的地位。

（二）陰陽與天人相感 雖則武帝聽了董仲舒的話：「諸不出六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。」推明孔氏，折黜百家，立學校之官，州郡舉茂材孝廉」。（均見漢書董仲舒傳）然而道家思想卻依然存在。淮南王劉安，就是其中有勢力的一人。淮南鴻烈一書，雖則是淮南王賓客所爲，雜取各家之說，湊集而成，但其中有許多可以說完全是道家之言的。而且據前漢書所說，淮南王安常

「招致賓客方術之士數千人，作爲內書二十一篇，外書甚衆。又有中篇八卷，言神仙黃白之術，亦二十餘萬言。」（漢書淮南衛山濟北王傳）可見他是一個好「道」之人。這是與董仲舒敵對的一派了。

無論是獨尊儒術的董仲舒，或者兼取道學的淮南子，其學說都有陰陽家的氣分在內。

本來古代已有以陰陽之說解釋宇宙間的現象的。老子常有提到陰陽的話，如說「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和」。儒家亦多講到陰陽，這或者因爲陰陽家之說，「其要歸必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施」，與儒家學說太相接近，所以陰陽家與儒家許多地方都相混雜了。

西漢時候，陰陽家的空氣，瀰漫於一般人的思想中，以爲天道與人事是互相影響的。因此漢儒多喜歎言災異，解經亦常常採用陰陽家之言。乃至三公須調和陰陽，如其發生災異，竟可因此免職。君主亦遇災而懼，必須修省禳解。淮南王與董仲舒處於這樣的氛圍之中，自然亦跳不出圈子去。陰陽家的宇宙觀是怎樣的呢？他們將五行，四方，四時，五音，十二月，十二律，天干地支，以及數目等，互相配合，以立一宇宙間架，再以陰陽流行其間，使這間架活動變化，而生萬物，譬如東方屬木，其色青，於時爲春，於干支爲甲乙，爲寅卯辰，於音爲角，於律爲太簇，夾鍾，姑洗，於數爲八。南，西，北，中，以此

類推。這種迷信術數的說法，在此不想多講。我們祇要知道漢人看重天人相感，其說與陰陽家有關就夠了。

三、淮南鴻烈 這是一部「雜拌兒」的書，所以漢書藝文志把他列入「雜家」。但「其旨近老子淡泊無爲，蹈虛守靜。……其大較歸之於道。號曰鴻烈。鴻，大也；烈，明也，以爲大明，道之言也。」

（高誘、淮南鴻烈解）

淮南鴻烈一書，對於天地萬物的發生，曾有系統的說明，說：

「天地未形，……故曰太始。太始生虛廓，虛廓生宇宙，宇宙生元氣。元氣有涯垠，清陽者薄靡而爲天，重濁者凝滯而爲地。……天地之襲精爲陰陽，陰陽之專精爲四時，四時之精，散爲萬物。積陽之熱氣，久者生火；火氣之精者爲日。積陰之寒氣，久者爲水；水氣之精者爲月。日月之淫氣，精者爲星辰。……天道曰員，地道曰方。方者主幽，員者主明。……天地之偏氣，怒者爲風，天地之合氣，和者爲雨。陰陽相薄，感而爲雷，激而爲霆，亂而爲霧。陽氣勝，則散而爲雨露；陰氣勝，則凝而爲霜雪。毛羽者，飛行之類也，故屬於陽；介鱗者，蟄伏之類也，故屬於陰。……火上蒸，水下流，故鳥動而高，魚動而下。」（天文訓）

淮南以爲人是天地的縮影，故天人相應。

「頭之員也象天，足之方也象地。天有四時，五行，九解，三百六十日，人亦有四支，五臟，九竅，三百六十節。天有風雨寒暑，人亦有取與喜怒。故膽爲雲，肺爲氣，脾爲風，腎爲雨，肝爲雷，以與天地相參也。而心爲之主。是故耳目者，日月也，血氣者，風雨也。」（精神訓）

然而

「日月失其行，薄蝕無光。風雨非其時，毀折生災。五星失其行，州國受殃。」（精神訓）

所以

「人之耳目，曷能久勤勞而不息乎？精神何能久馳騁而不既乎？」（精神訓）

四、董仲舒 董仲舒，廣川人也。以治春秋，孝景時爲博士。下帷講誦，弟子傳以久次相受業，或莫見其面。蓋三年董仲舒不觀於舍園，其精如此。進退容止，非禮不行。學士皆師尊之。……以春秋災異之變，推陰陽所以錯行。故求雨，閉諸陽，縱諸陰；其止雨，反是。行之一國，未嘗不得所欲。」（史記儒林

傳）

五、陰陽五行說 董仲舒以好陰陽五行，爲天道運行之支配者。他說：



「五行之 各如其序。五行之官，各致其能。是故木居東方而主春氣，火居南方而主夏氣，金居西方而主秋氣，水居北方而主冬氣。是故木主生而金主殺，火主暑而水主寒。……土居中，……之天潤土者，天之股肱也。其德茂美，不可名以一時之事，故五行而四時者，土兼之也。」

（春秋繁露五行之義）

五行相生又相勝，木、火、金、水，各主四時之一氣，土居中以策應四時。四時之氣，代有盛衰，所以四時循環變化，四時之氣所以有循環變化，則因為陰陽消長流動的緣故。陽盛則助木火為春夏而萬物生長。陰盛則助金水為秋冬，萬物收藏。

不但天道運行，由陰陽五行，就連各種制度道德，亦取諸陰陽之道。如

「君臣父子夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君為陽，臣為陰，父為陽，子為陰，夫為陽，妻為陰。

仁義制度之數，盡取之天。天為君而覆露之，地為臣而持載之，陽為夫而生之，陰為婦而助之。春為父而生之，夏為子而養之。……王道之三綱，可求於天。」（春秋繁露基義）

這三綱之說——君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱，使後來的社會發生了很大的影響。

六、人副天數。董仲舒與劉安一樣，以為人身為一小天地，所以「人副天數」，天人相應。

「人有三百六十節，偶天之數也。形體骨肉，偶曲之厚也。上有耳目聰明，日月之象也。體有空竅理脈，川谷之象也。心有哀樂喜怒，神氣之類也。……是故人之身，首安而員，象天容也。髮，象星辰也。耳目戾戾，象日月也。鼻口呼吸，象風氣也。胸中達知，象神明也。腹胞實虛，象百物也。……小節三百六十六，副日數也。大節十二分，副月數也。內有五臟，副五行數也。外有四肢，副四時數也。乍視乍瞑，副晝夜也。乍剛乍柔，副冬夏也。乍哀乍樂，副陰陽也。心有計慮，副度數也。行有倫理，

副天地也。」（人副天數）

因此，人的行事若不合而異常，則天亦顯現非常的現象，而有災異發生了。

此外，董仲舒對於春秋曾用過一番苦功，他把孔子微言大義，分析的加以研究，以爲有「十指」，「五始」，「三世」。因爲哲學的意味較少，在此不說了。

## 第十三章 揚雄與王充

一、揚王在中國哲學史上的地位 兩漢時代的思想，大概以儒家與陰陽家混合的思想為主體，道家勢力還不大。魏晉時代的思想，大概以儒家與道家混合的思想為主體，佛家勢力甫在萌芽。揚雄與王充兩人，實結兩漢思想之局，開魏晉思想之路。

### 一、揚雄及其著作 漢書揚雄傳說：

「揚雄，字子雲，蜀郡成都人也……雄少而好學，不爲章句，訓詁通而已。博覽無所不見，爲人簡易佚蕩，口吃不能劇談，默而好深湛之思……實好古而樂道，欲求文章成名於後世，以爲經莫大於易，故作太玄。傳莫大於論語，作法言。史篇莫善於倉頡，作訓纂。箴莫善於虞箴，作州箴。賦莫深於離騷，反而廣之，辭莫麗於相如，作四賦。」

太玄經當時人「觀之者難知，學之者難成」。劉歆謂雄曰：「空自苦，今學者有利祿，尙不能明易，又如玄何？吾恐後人用覆瓿也。」（均見前漢書揚雄傳）

三、太玄 這是一部摹仿易經而作的書。

「其微顯闡幽，觀象察法，探吉凶之朕，見天地之心，同夫易也。是故八十一首，擬乎卦者也。九贊之位，類夫爻者也。易以八八爲數，其卦六十有四，玄以九九爲數，故其首八十有一。……玄之辭也有九，玄之位也有四。……四位之次，曰方，曰州，曰部，曰家。最上爲方，順而數之，至於家家一一而轉，而有八十一家。部三三而轉，故有二十七部。州九九而轉，故有九州。一方二十七首而轉，故有三方。三方之變，歸乎一者，也是故以一生三，以三生九，以九生二十七，以二十七生八十一。三相，玄之數也。」（說玄明宗）

易卦是用兩種符號「—」「--」來代表的，通常稱爲陽爻、陰爻。玄卻用三種符號「—」「--」「---」來代表，易卦一卦有三爻，即由三列線條錯綜組成。玄卻用四列線條錯綜組成，故「玄之位也有四」。最上一列線條稱爲「方」，次列爲「州」，三列爲「部」，最下一列爲「家」。某方內的某州，某州內的某部，某部內的某家，太玄稱之爲「—」首，猶之易經的一卦。譬如一方一州一部的「家」——「三」——稱爲「中」首。一方一州一部的「部」——「三」——稱爲「周」首。二方三州二部的「家」——「三」——稱爲「逃」首。每首有九「贊」。贊猶之易卦的爻，從「方」到「家」，都是用「三」數相倍，共有三「方」，九「州」，二十七「部」，八

十一「家」。所謂「三相生，玄之數也」。這樣錯綜配合，得八十一「首」，以九「贊」乘之，共有七百二十九「贊」。

「玄」是什麼東西呢？揚雄說：

「夫玄也者，天道也，地道也，人道也。」（太玄經 太玄圖）

所以就天地人言是三，就玄言是一。這種東西，

「仰而視之在乎上，俯而窺之在乎下。企而望之在乎前，棄而忘之在乎後。欲遠則不能，嘿

則得其所。」（太玄經）

他是

「幽攤萬物而不見形者也。資陶虛無而生乎？規攬神明而定摹，通同古今以開類，攤措陰

陽而發氣。」（太玄經）

換句話說，「玄」是宇宙間的最高原理。

四、法言。法言是摹仿論語的。

「雄見諸子各以其知舛馳，大抵詆訾聖人，即爲怪迂析辯詭辭，以撓世事。雖小辯終破大

道而惑衆，使溺於所聞，而不自知其非也。及太史公記六國，歷秦，漢訖麟止，不與聖人同，是非類  
謬於經。故人時有問雄者，常用法應之，誤以爲十三卷象論語，號曰「法言」。〔漢書揚雄傳〕  
大多推崇儒家，以孔子爲主，以爲

「莊揚蕩而不法墨，晏儉而廢禮申，韓險而無化，鄒衍迂而不信」。〔法言五百〕

「老子之言道德，吾有取焉耳；及槌提仁義，絕滅禮學，吾無取焉耳」。〔法言音子〕

法言最有價值的一點，是他對於人性的見解，他說：

「人之性也，善惡混，修其善則爲善人，修其惡則爲惡人」。〔法言修身〕

這是調和孟、荀兩家之說的。所謂混者，正如司馬光所說，「乃善惡雜處於心之謂」也。

五、王充 王充有自紀篇，述其身世頗詳說：

「王充者，會稽上虞人也，字仲任。……建武三年（公元二七年），充生。……才高而不尚

苟作，口辯而不好談對，非其人終日不言，其論說始若詭於衆，極聽其終，衆乃是之。以筆著文，亦

如此焉。……淫讀古文，甘聞異言，世書俗說多所不安，幽居獨處，考論實虛」。〔論衡自紀〕

六、宇宙論 王充以爲宇宙是無意志的。

「天地合氣，萬物自生，猶夫婦合氣，子自生矣。萬物之生，含血之類，知饑知寒，見五穀可食，取而食之，見絲麻可衣取而衣之，或說以爲天生五穀以食人，生絲麻以衣人，此謂天爲人作農夫桑女之徒也不合自然……穀愈饑而絲麻救寒，故人食穀衣絲麻也……天動不欲以生物而物自生，此則自然也。施氣不欲爲物，而物自爲，此則無爲也……天道無爲，故春不爲生，而夏不爲長，秋不爲成，冬不爲藏，陽氣自出，物自生長，陰氣自起，物自成藏……故無爲之爲大矣，本不求功，故其功立；本不求名，故其名成。沛然之雨，功名大矣，而天地不爲也；氣和而雨自集。」

（論衡自然）

這完全是道家的自然主義。

由於這一點，王充亦反對當時一般人以災異爲天之譴告的說法。他說：

「三皇之時，坐者于于，行者居居，乍自以爲馬，乍自以爲牛。繩德行而民矇矓，曉惠之心，未形生也。當時亦無災異。如有災異，不名曰譴告。何則？時人愚蠢，不知相繩責也。末世衰微，上下相非。災異時至，則造譴告之言矣。夫今之天，古之天也；非古之天厚，而今之天薄也。譴告之言，生於今者，人以心准況之也。」（自然）

他以爲災變符瑞之事，雖有徵驗可以占候，但皆自然而起，無與於天。這與董仲舒等一班人講天人相應，論調恰恰反對。

七、論命 王充相信人莫不有命。但所謂命者，並非天之所故與，不過各以身體所受氣之強弱爲差，而莫能過。他說：

「傳曰：說命有三，一曰正命，二曰隨命，三曰遭命。正命，謂本稟之自得吉也。……隨命者，戮力操行，而吉福至；縱情施欲，而凶禍到。故曰隨命。遭命者，行善得惡，非所冀望，逢遭於外，而得凶禍。故曰遭命。凡人受命，在父母施氣之時，已得吉凶矣。夫性與命異，或性善而命凶，或性惡而命吉。操行善惡者，性也；禍福吉凶者，命也。……性自有善惡，命自有吉凶。使命吉之人，雖不行善，未必無福；命凶之人，雖勉操行，未必無禍。」（命義）

所以「善有善報，惡有惡報」的話，是靠不住的，全看他的遭遇如何。

不但個人貴賤禍福有命，連國家盛衰治亂亦有命。所以

「國家衰亂，賢聖不能盛；時嘗治，惡人不能亂。世之治亂，在時不在政；國之安危，在數不在

教。」（治期）



這是極端的定命主義了。

八、論性 王充對於性的見解，與揚雄相似而實不同。他亦主張人性有善有惡，但不是一個人的性中有善有惡，而是有人性善，有人性惡，中人之資，則善惡混。他說：

「孟軻言人性善者，中人以上者也。孫卿言人性惡者，中人以下者也。揚雄言人性善惡混者，中人也。」（本性）

但人性雖有善惡，而教化之力，卻可使惡者變成善，善者益滄於善。譬如「蓬生麻間，不扶自直；白紗入緇，不練自黑」。人性亦猶蓬紗，「在所漸染而善惡變矣」。

## 第十四章 魏晉六朝的玄學

一、東漢以後思想界的轉變 從東漢以後思想界有着很顯著的轉變。這種轉變，就是由極端的尊儒變成崇拜老、佛，造成道、佛二教對峙的形勢。這原因，大概（一）爲漢代經學的反動。自漢武帝罷黜百家，尊崇六經以後，一般學者，莫不以專研經學爲務。其末流乃至「說五字之文，至於二三萬言。幼童而守十執，白首而後能言。安其所習，毀所不見」。這種情形，往往使學者生厭。魏武等的倡導法術，何、王等的大扇玄風，可說是這種經術研究所激起的反動。

（二）漢末自黃巾叛亂，三國爭衡，以至兩晉南北朝，羣雄割據，干戈相尋，幾無寧歲。生命猶如朝露，骨肉盡成刀俎，而篡弑相承，視爲故常。先王的禮法既不足以防閑，於是遂相率鄙棄儒術，別求安心立命之道。這亦是思想所以轉變的原因。

（三）另一方面，儒家學說多講現實，本不以佛、道兩家的超脫，富於宗教的意味。在亂離之世，既不滿於現實的世界，欲別求一理想的境界，作心靈的寄託，自然趨向到佛、道兩家去了。

二、清談家的人生觀 由樸學而轉變爲清談，始於漢末。當時的人，因善談論而享盛名的，如郭

秦、謝甄、邊讓、符融等都是。但所談的內容，還不過或爲美語，以相題品，或以覈論，高下人物而已。到了何晏、王弼，遂真正開了清談之風；以後有王衍、樂廣、嵇康、阮籍、王澄、阮修等人，變本加厲，清談益盛。在這裏，我們稱之爲清談家。他們所談的爲「玄言」，著述爲「玄部」，以老莊、周易爲「三玄」。在這裏，我們稱之爲「玄學」。

他們大多祖述莊，主張虛無。因此賤黜六經，反對禮教。以爲「禮豈爲我輩設」！其在行爲上的表現，是（一）不拘禮教。如阮籍「母終，正與人圍碁，對者求止，籍留與決賭。既而飲酒二斗，舉聲一號，吐血數升。及將葬，食一蒸豚，飲二斗酒……裴楷往弔之，籍散髮箕踞，醉而直視……又能爲青白眼。見禮俗之士，以白眼對之」。（晉書阮籍傳）所以裴楷說：「阮籍方外之士，故不崇禮典」。（阮籍傳）

（二）忘形骸。如阮籍「當其得意，忽忘形骸，時人多謂之癡」。（阮籍傳）阮修「意有所思，率爾褻裳，不避晨夕。至或無言，但欣然相對……常自得於林阜之間」。（晉書阮籍傳）劉伶「常乘鹿車，攜一壺酒，使人荷鍤而隨之，謂曰：『死便埋我』！其遺形骸如此」。（晉書劉伶傳）

（三）他們以爲「百年壽之大齊，得百年者，千無一焉」，所以行樂必須及時。「今朝有酒今朝醉，明日無錢明日愁」。因此十九飲酒；一方面亦藉此以避禍，甚者乃至裸飲，盜酒，亦不以爲怪。如山

濤飲酒八斗方醉，劉伶「一飲一斛，五斗解醒」，且作酒德頌以頌酒。

(四)彈琴長嘯。阮籍能嘯，善彈琴，謝鯤能清歌鼓琴。鄰女投梭折其齒，「傲然長嘯曰：『猶不廢我嘯歌。』」(晉·謝鯤傳)

他們所以如此，其初無非以此「苟全性命於亂世」而已。如阮籍「本有濟世志，屬魏晉之際，天下多故，名士亦少有全者。籍由是不與世事，遂酣飲爲常」。(阮籍傳)等到風氣既成，自矜領袖，一倡百和，以言取名，所以「阮籍嗜酒荒放，露頭散髮，裸袒箕踞；其後貴游子弟阮瞻、王澄、謝鯤、胡毋輔之之徒，皆祖述於籍，謂得大道之本，故去巾幘，脫衣服，露醜惡，同禽獸。甚者名之爲『通』，次之名之謂『達』」。(世說新語·劉孝標注引王隱·晉書)可見當初以佯狂避禍，後來則以狂蕩爲率真了。

三、何晏與王弼 晉書王衍傳 何晏、王弼

「祖述老莊立論，以爲天地萬物，皆以無爲爲本。無也者，開物成務，無往而不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以修身，故無之爲用，無爵而貴矣。」

這完全是老子的主張。

但晏與弼雖然同宗老莊，而所見亦有不同。何劭爲王弼作傳說：

「晏以爲聖人無喜怒哀樂，其論甚精。鍾會等述之，弼與不同。以爲聖人茂於人者，神明也。同於人者，五情也。神明茂，故能體冲和以通無。五情同，故不能無哀樂以應物。然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。」（三國志鍾會傳裴松之注）

王弼注易，多用老莊之說，其實是陽儒而陰道。但對於孔子，卻亦未嘗非薄。世說新語說：

「王輔嗣（弼字）弱冠詣裴徽。徽問曰：『夫無者，誠萬物之所資。聖人莫肯致言，而老子申之無已，何耶？』弼曰：『聖人體無，無又不可以訓，故言必及有。老莊未免於有，恆訓其所不足。』」

（文學）

何晏奏魏齊王芳說：

「善爲國者，必先治其身。治其身者，慎其所習。所習正，則其身正。身正則不令而行。所習不正，則其身不正；其身不正，則雖令不從。是故爲人君者，所與遊必擇正人，所觀覽必察正象，放鄭聲而弗聽，遠佞人而弗近，然後邪心不生而正道可宏也。」（三國志齊王芳傳）

又說：

「可自今以後，御幸式乾殿及游豫後園，皆大臣侍從。因從容戲宴，兼省文書，詢諸政事，講

論經義，爲萬世法。」（全上）

這又純然儒之言了。

四、嵇康阮籍劉伶 玄風雖然倡於何王，因爲嵇阮諸人，互相標題，其流乃廣。嵇康有釋私論，以爲

「君子者，心無措乎是非，而行不違乎道者也。何以言之？夫氣靜神虛者，心不存於矜尚；體亮心達者，情不繫於所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不繫於所欲，故能審貴賤而通物情。物情順通，故大道無違；越情任心，故是非無措也。」

阮籍有大先生傳說：

「大人者，乃與造物同體，天地並生，逍遙浮世，與道俱成。變化散聚，不常其形。天地制域於內，而浮明開達於外。天地之永固，非世俗之所及也。」

至於「世之所謂君子惟法是修，惟禮是克」，同風處禪中一樣。君子之禮法，不過「天下殘賊亂危死亡之術耳。」

劉伶作酒德頌則以爲

陶，「大人先生以天地爲一朝，萬劫爲須臾，日月爲扁牖，八荒爲庭衢……無思無慮其樂陶陶，不覺寒暑之切肌，利欲之感情，俯觀萬物，擾擾焉若江海之載浮萍。」

這類思想，都是受老莊的影響。

五、佛道的混合 佛教在南北朝時，有系統的輸入，於是思想界又起了變化，談玄的人，往往引用釋典的意思，而沙門亦常常用老莊意義解釋佛經，他們以爲兩家的思想初無二致。「玄圃以東，號曰太一，鬪寶以西，字爲正覺，希無之與修空，其揆一也。」（無量義經序）孫綽作道賢論，以竺道潛比劉伶，以支遁比向秀，以于法蘭比阮籍，以于道邃比阮咸，把七僧與七賢相提並論，可見意中是認釋道學說相同的，而當時高僧如慧遠輩，且引莊子爲連類，以講佛學的「齊相」義。

這種佛道相同的說法，在漢末亦已有了。如牟融理感論，褒崇佛家，其說亦頗取道學。他教人守恬淡之性，觀無爲之行，以爲佛道在法自然，重無爲，這很近道家之言。他解釋「佛」，謂「佛之言，覺也。悅惚變化，分身散門，或存或亡，能小能大。」解釋「道」，謂「道之言，導也。視之無形，聽之無聲。」已將兩家之說，相互牽附了。後來支謙重譯摩訶般若波羅密多經，用字既全，翻胡音義，皆復頗仿莊老佛道思想，比附益切。到晉六朝，雙方更相接近。這影響竟使後代產生了儒釋道三教同源論。

如其把當時道家的派別與佛家的派別互相比較，則

(一) 虛無派的思想——根據老子「無名」「無爲」的說法，以爲天地萬物，莫不以無爲本。如王弼注老子說：「道以無形無名，始成萬物。」——與佛教中以「無」爲主的「成實宗」相似。

(二) 崇有派——與前者相反。裴頠著崇有論，以爲老子之「有」生於「無」，雖以「無」爲言，而旨在全「有」。——與佛教中「一切有部」的「俱舍宗」相同。

(三) 神仙派——如抱朴子，以「玄」爲天地宇宙的本體。合乎玄道的，都可以做神仙。這是老子「玄之又玄，衆妙之門」的話爲根據的。——與佛教認「真如」爲不生不滅的宇宙本體，一樣是「大乘」的思想。

(四) 無君派——抱朴子，詰鮑篇載：抱朴子與鮑敬言討論無君問題，說「鮑生好老莊之言，以爲古者無君，勝於今世。……強者凌弱，則弱者服之矣。……服之，故君臣之道起焉。」因此主張廢君。——認人君易於作惡的說法，與佛教認富貴爲罪惡之源的觀念，亦頗相似。



## 第十五章 六朝隋唐的佛學

一、佛教的發達 從漢、魏以後，佛教盛興。西域僧徒到中國來的，踵趾相接。隋書經籍志說，姚萇時鳩摩羅什到長安，大譯經論。那時胡僧在長安的有數十人，以羅爲才德最優。單是姚秦一時，已有胡僧數十，其他可知了。同時，中國僧俗到西土去求法的，亦不下六七十人。翻譯的經論據開元釋教錄所載，在魏、晉、六朝所譯的，有一五六七部。

到了隋、唐之時，佛教更盛。隋朝雖說國祚不長，但對於佛經的翻譯，卻非常注意。煬帝特置翻經館及翻經博士，沙門彥琮，尤精譯事，著辯正論以垂翻譯法式。唐代的譯事，比隋更盛。西來高僧，亦益多。中國人去留學的，有玄奘、義淨、不空等人。玄奘所翻經典七十五部，文義精覈，爲歷來譯籍之冠。因爲當時既經領學沙門，證其義旨，又有一批文學侍從之臣，爲之潤色，所以奘師所譯經論，現在已成爲佛教誦誦的定本，即有他種譯本，亦大多被淘汰了。

二、中國的佛學 佛學雖然是印度人的思想，但傳到中國以後，中國人卻把自己的思想加到原來的佛學中去，遂成了中國的佛學。所以中國的佛學，與原來的印度佛學有點不同，有許多新宗

派，都是在中國方才成立的。

原來的佛，雖然亦有宗派之分；但大體都在於說明「諸行無常，諸法無我」，以為外界不過是我們心之所現，原是虛妄不實的。中國人對於世界的見解，向來是一種實在論，是認定我們主觀之外，實有一個客觀的外界的。現在說外界，必須依我們的心始有存在，這對於中國人的脾胃有點不合。因此，中國人講佛學，對於佛學上所謂「空」，多另與以一種新解釋，使外界為「不真空」。其次，「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」，是佛教中的「三法印」。「涅槃」華言「圓寂」，是佛的最高境界，意思是說永寂不動。這又與中國人的脾胃不合。中國人很注重人的活動，不必說儒家是教人於活動中求最高境界；——如易傳說「天行健，君子以自強不息」；——即富於出世色彩的莊學，其理想中的「真人」，「至人」，亦非絕不活動的。因此，中國人講佛學，多以為佛的境界並非永寂不動。佛的「淨心」，亦能「繁興大用」，雖然「不為世染」，但亦「不為寂滯」，「而是「寂而恆照，照而恆寂」。

還有，印度社會的階級制度，很嚴。所以佛學中有一部分說，有一種人無有佛性，永不能成佛。但中國人以為「人皆可以為堯舜」，乃至主張性惡的荀子，亦以為「塗之人可以為禹」。所以中國

人講佛學，多以為人人皆有佛性，甚至草木亦有佛性。又佛學中有輪迴之說，以為一個生物，他在此生所有的成就，就是來生繼續修行的根基；如此歷劫修行，積漸始能成佛。照此說法，則同時代的人，其成佛的可能均不相同。但中國人所說「人皆可以為堯舜」的意思，是說人人皆於現世可為堯舜。無論何人，如其能「服堯之服，行堯之行，言堯之言」，便即是堯。所以中國人講佛學的，又為「頓悟成佛」之說。以為無論何人，「一念相應，便成正覺」，所謂「放下屠刀，立地成佛」也。

三、宗派的成立。初期的佛教，本來沒有什麼宗派之分。佛滅後五世紀前，有「大眾部」、「上座部」的爭論。後來意見紛歧，別為二十部。馬鳴龍樹以後，有了大乘的說法。於是根據原始「戒」、「定」、「慧」三學，或執一切「有」，——所謂有部，或執一切「空」，——所謂空部，遂演成各種宗派。傳入中國以後，鳩摩羅什譯經，於是信徒皆依傍一經一論，發揮意旨，自立宗門。隋唐以後，宗派始確然成立。有毗曇、成實、律、三論、涅槃、地論、淨土、禪、攝論、天台、華嚴、法相、密等十三宗。後來併涅槃於天台，併地論於華嚴，併攝論於法相。正式流傳的，祇有所謂十大宗派了。其中淨土宗專講念佛，禪宗不立文字，惟主悟徹；律宗重在戒行；密宗盡是真言，都與哲學不大有關係，可以不論。其餘六宗，成實、俱舍屬小乘宗派；三論等四宗屬大乘宗派。現在依宗派成立先後說個大概。

(一)成實宗以訶梨跋摩的成實論爲依據。姚秦時，鳩摩羅什譯此論。內容是就苦、集、滅、道四諦，發揮「人空」、「法空」的道理。這宗以爲人是業識爲「因」，父母爲「緣」，湊合成功的。若是「因」「緣」分散，人就沒有了。這就是「人空」。我們聽見說「人空」，就要想到人的身體固然是空，然而構造這身體的原素——「法」，終久不滅，是不空的。其實宇宙間一切東西（法），沒有不是因緣湊合而成，因緣分散，「法」亦是沒有的。這叫做「法空」。成實論就是說明二空的深理的。這宗是小乘教的「空部」，在諸宗中開宗獨早，但到唐朝，就衰微了。

(二)俱舍宗以俱舍論爲依據。世親菩薩造俱舍論，陳真諦三藏譯出，唐玄奘法師重譯三十卷。此宗內容，是就苦、集、滅、道四諦，詳說有生滅的（有漏）無生滅的（無漏）。「法」，最後說到「無我」。這宗是小乘「有部」最後的發展，與成實論正處相反地位。

(三)三論宗以龍樹的中觀論、十二門論、提婆的百論爲依據。其旨在破除邪執，顯示正觀。百論內容是破斥外道的邪見，以明大乘、小乘的正道。中論前二十五品，是破大乘的迷執（迷於真理的執見），明大乘的實理。後二品，是破小乘的迷執。明小乘的實義。十二門論說明十二種的法，全是破大乘的迷執，明大乘的實理。鳩摩羅什譯了這三論，竭力宣傳，爲中國三論宗的初祖。唐時吉藏專以

此宗提振學徒，三論宗於是大成。這宗亦是講性空的。

(四)天台宗是中國自創的第一個大宗，以創立這宗的智者大師所棲天台山得名。此宗以法華經爲本，以智度論爲指趣，以涅槃經爲輔翼，以大品經爲觀法。他們以爲宇宙萬有，看來非常複雜，實則沒有一物不過內「因」外「緣」湊合而生。「因緣」一經分散，就沒有了。所以衆多事物，都是「因」和「緣」所生出的東西（法）。這些東西，生生滅滅，了無實在，可以說他就是「空」。宇宙內許多東西，我們總要替他起個名字，方能分別得清，這就是一個假名。我們既知是「空」，是「假名」，那麼離開這「空」的「假」的兩種觀念，就是非空非假，合乎中道的義理。天台宗叫人用功的時候，返觀一心，先掃除一切從因緣所生的妄念，做「空觀」的功夫，然後再看這妄念怎樣會起來的，無非是一個個的假名，記在心裏，所以念念生起。這就是「假觀」功夫。悟到非空非假，就是「中觀」功夫。這叫做「一心三觀」。此宗以中道爲究竟，頗有調和「有」「空」兩派的地方。

(五)法相宗的教義，雖則從印度傳來，其實到唐代玄奘，才成立宗派。玄奘的弟子窺基，弘揚宗義，於是此宗在中國佛學史上，有了極重要的地位。原來佛家所謂「法」，便是宇宙間的一切事物。「法」有他的本體，叫做「性」；有他的現象，叫做「相」。「性」祇有一個，「相」卻是萬殊。就是

我們心上起一念頭，亦有他的相貌。這總名法相龍樹的大乘空教，是講明諸法本性的，亦叫法性宗。三論宗就屬於這一系。世親的大乘有教，是先講諸法的外相，再講到本性的，叫法相宗。玄奘從戒賢論師傳這教義歸國後，遂創此宗，其旨趣，恰恰與三論宗相反。

(六)華嚴宗是唐杜順和尚所創，依華嚴經創立觀心法，名爲「法界觀」。此宗主張卽事卽理，理事無礙。其說廣大圓通，不落門戶之見，所以自稱爲「圓教」。與印度佛教好分析的風味迥不相同。

## 第十六章 宋代道學的初期

一、道學的勃興 這所謂「道學」並非「道家之學」，而是儒家的學說。這派學說，雖說開端於北宋，大成於南宋，發揚於有明，其實在唐代已有了「一點萌芽」。

韓愈作原道，極力推尊孟子，以爲得孔子之正傳。這在後來便成了道學家傳統的見解，而且奉孟子一書爲寶典了。韓愈於原道一文中，特引大學「正心誠意」之說，後來大學亦成爲道學家所根據的重要典籍，從禮記中特別提出來，集成了現代所稱的四書。韓愈言「道」，又提出了「道統」之說，宋明言心性的一批人，有「道學家」之稱，亦講「道統」，未嘗不是受韓愈的影響。

韓愈的弟子李翱作復性書，特別提出禮記中的中庸一篇，於是中庸亦成爲四書之一，爲後代的道學家所重視了。李翱又以爲禮樂的功用，在「教人忘嗜欲而歸性命之道」，這是以禮樂爲使人得到「誠」的一種方法，與以前儒家以禮樂爲養成道德完全的人格的意義不同。後來道學家講「誠」亦頗與此相似。

所以宋代「道學」的勃興，大多是受（一）韓愈、李翱等一批人的影響。（二）一方面，又如李翱





支離破碎的去咬文嚼字。仁宗時宗郊等上奏道：「先策論，則文詞者留心於治亂矣。……問大義，則執經者專不於記誦矣。」這是宋儒與漢儒治學態度的不同處，而漢學與宋學的最大異點，亦即在此。他們起先還僅僅對於經注懷疑，其後乃至懷疑到經文。排易之繁辭的，有歐陽修、蘇軾、蘇轍。疑孟子的，有李觀、司馬光。譏書經的，有蘇軾。黜詩序的，有晁說之、鄭樵、朱熹。於是「視漢儒之學若土梗」，而另造成一派新儒學。

(六) 他們亦反對唐代詞章之學。宋郊等主張「先策論，則文詞者留心於治亂」即是對此方面立言。

(七) 在客觀方面，時君的提倡，亦是學術興盛的一個原因。自「藝祖革命，首用文吏，而奪武臣之權，宋之尚文，端本乎此。太宗真宗，其在藩邸，已有好學之名。及其即位，彌文日增。自是厥後，子孫相承，上之爲人君者，無不典學；下之爲人臣者，……無不擢科。」（宋史文苑傳序）於是「海內文士，彬彬輩出焉」。

(八) 而書院制度，亦有利於道學的發展。當時如胡瑗等，「相與講明正學，自拔於塵俗之中，亦合值賢者在朝……皆卓然有見於道之大概……於是學校偏於四方，師儒之道以立。」（全祖

曆五先生書院記」其教多以明心爲言。蓋有見於當時學者，陷溺功利，沉錮詞章，積重難返之勢，必以提醒爲要。」（全祖望城南書院記）

（九）而刻書業這時亦發達起來，學者得書既易，自然學術亦容易有進步了。

二、周敦頤與邵雍 周敦頤的太極圖說，前人多斷定其出於道家。但道士以太極圖來講修鍊之方，周敦頤卻用此來講宇宙生成之理。兩者跡同而旨異。他的說法，是假定有一個絕對的本體，爲萬物的根源。（太極）這本體無聲無臭，不可名狀。（無極）周敦頤稱之爲「無極而太極」。（太極圖說）太極具有兩種性能，「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。」（同上）於是「陽變陰合，而生水、火、木、金、土。」（同上）這水、火、木、金、土「五氣順布」於宇宙間，而「四時行焉」。這是萬物未生前的情況。然後有男女，有萬物，以至生生不已，變化無窮，推其本原，無非由於陰陽五行的交感而已。

他以爲人是萬物之靈，稟太極之理，具五行之性的。太極之理是「純粹至善」，所以人性亦本來是善的。這人性的本來面目便是「誠」。誠是「五常之本，百行之源」。所謂「聖」者，亦不過「誠而已矣」。（通書，誠下第二）「誠」既是自然的真理，人類的本性，故「誠則無事」，純任天理，不雜人

爲，所謂「寤然不動者誠也」。（通書聖第四）

邵雍亦講太極。他以「道爲太極」。（觀物外篇）以「心爲太極」。（同上）宇宙的發生，是「太極既分兩儀立矣。陽下交於陰，陰上交於陽，四象生矣。陽交於陰，陰交於陽，而生天之四象。剛交於柔，柔交於剛而生地之四象。於是八卦成矣。八卦相錯，然後萬物生焉。是故一分爲二，二分爲四，四分爲八，八分爲十六，十六分爲三十二，三十二分爲六十四」。（同上）

他以爲宇宙的法則，就是我心之法則。「心爲太極」。（同上）「天與人相與表裏」。（觀物內篇）所以「天地萬物之道，盡於人矣」。（同上）而先天圖皆從中起，亦是說「萬化萬事生於心」的意。思總之他的主張，以爲物莫大於天地，天地生於太極，太極卽是吾心。太極所生之萬化萬事，卽吾心之萬化萬事。故曰「天地之道備於人」。（漁樵問答）

既然「天地之道備於人」，萬物之理性莫不融會於心，所以祇要「心一而不分，則可以應萬變」。（觀物外篇）祇要「以物喜物，以物悲物」。（同上）亦就可以到聖人的境地。因爲「以物觀物，性也。以我觀物，情也。性公而明，情偏而暗」。（同上）聖人無我而任物，所以能以一心觀萬心，常人執我，便失其性而蔽於情。所以說「任我則情，情則蔽，蔽則昏矣。因物則性，性則神，神則明矣」。（同上）

三、張載 張載的宇宙論，是以氣爲萬物的本體。氣在散而未聚的狀態中，就是「太虛」。所以「太虛無形，氣之本體」。（正蒙太和）「太虛」發爲一氣，因屈伸消長，而有陰陽之異名。這陰陽兩端，集散變化，於是「游氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊，其陰陽兩端，循環不已者，立天地之大義」。（同上）「其浮而上者，陽之清，降而下者，陰之濁，其感遇聚散爲風雨，爲雪霜，萬品之流形，山川之融結」。（同上）都是由於氣的作用。氣既然有陰陽的兩性，所以「網緝相蓋」或聚或散。氣聚即物成，氣散即物毀。「太虛不能無氣，不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。循是出入，是皆不得已而然也」。（同上）

張載既認萬物的本體爲氣，氣即「太虛」，所以他認「太虛」爲實在的。以爲「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水。知「太虛」即氣，則無『無』」。（同上）

氣聚而爲物，人亦氣之所聚。但人所稟之氣，卻不免有所偏，所以「人之剛柔緩急，有才與不才，氣之偏也」。（正蒙誠明）這種性格，張載稱之爲「氣質之性」，與「天地之性」那種參和不偏的樣子是不同的。所以我們必須要變化氣質，「養其氣，反之本而不偏」，然後「盡性而天矣」。（同上）

要「盡性而天」，應該「大其心」，以「體天下之物」。如西銘所說：

「天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性；民吾同胞，物吾與也……尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼……凡天下之疲癯殘疾，惇獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。」

我們人類同生於宇宙之間，同出於「太虛」，則天下之人，我們都應該視之如兄弟，天下之物，都應該視之如同類。能夠這樣廣大其心，使「能體天下之物」，那時覺得「天地與我並生，萬物與我爲一」，自然沒有親疎之見，人我之別了。這才是與天合一，盡性而天。

西銘雖然主張博愛，仍是儒家有差別的愛。與墨子的兼愛之說不同。後來程朱一派道學家，很推重這篇文章，朱子且爲之注釋。

## 第十七章 二程與朱子

一、二程的個性與修養方法。程明道名顯，其弟伊川名頤。十五六歲時，兄弟二人同學於周敦頤。因為個性與修養方法的不同，雖然同被稱爲「洛學」，其實後來程、朱與陸、王之派的各立門戶，已由二人開其端。

大概明道爲人比較寬宏和易；伊川爲人比較謹嚴果毅。

「明道先生每與一人講論，有不合者，則曰：『更有商量。』伊川則直曰：『不然。』」（二程外書卷十一）

「明道猶有諛語，伊川則全無。……伊川直是謹嚴，坐間無間尊卑老幼莫不肅然。」（同上卷十二）

修養方法，明道教學者先識仁。他說：

「仁者渾然與物同體，義、禮、智、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。心若懈，別有防心，苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索；存久自明，安待窮索？……心有事焉，而

勿正，心勿忘，勿助長，未常致纖毫之力，此其存之道……此事至約，惟患不能守，既能體之而樂，不患不能守也。」（遺書二上）

「仁者以天地萬物爲一體，莫非己也。認得爲己，何所不至。若不有諸己，自不與己相干。」（同上）

他祇是教人和樂寬大，觀萬物如一體。識得萬物本與我爲一體之理，常記勿忘，一切都本此心做去，便是所謂「識敬存之」。不必防檢窮索，自然能夠達到萬物一體的境界。這與張載所說「大其心則能體天下之物，聖人盡性，其視天下無一物非我」（大心）的話相同。後來陸九淵「尊德性」一派，可以說由此衍出。

伊川教人，必先格物致知，以爲

「進修之術。……莫先於正心誠意。誠意在致知，致知在格物。」（遺書卷十八）

又說：

「涵養須用敬，進學則在致知。」（同上）

明道亦主敬，但必須先「識得此心」，而後「以誠敬存之」。伊川要一面涵養，一面又須格物。似乎

明道以養心爲入手方法，窮理次之；伊川恰好相反，以窮理爲入手方法，養心次之。後來朱熹就是繼承伊川之說而發揚光大之者。

二、伊川論知行 伊川講修養程序，既以窮理格物爲先，因此主張學貴躬行。然必先知之深，方能行之切。他說：

「故人力行，先須要知。非特行難，知亦難也。書曰：『知之非艱，行之惟艱。』此固是也。然知之亦自艱。譬如人欲往京師，必知是出那門，行那路，然後可往。如不知，雖有欲往之心，其將何之？自古非無美才能力行者，然鮮能明道。以此見知之亦難矣。」（遺書卷十八）

所以

「君子以識爲本，行次之。今有人焉，力能行之，而識不足以知之，則有異端者出，彼將流宕而不知返。內不知好惡，外不知是非，雖有尾生之信，曾參之行，吾弗貴矣。」（遺書卷二十五）

不但「行」先須要「知」，而且能「知」必能「行」。

「知之深，則行之必至；無有知之而不能行者。知而不能行，只是知得淺。飢而不食鳥喙，人不蹈水火，只是知。人爲不善，只是不知。」（遺書卷十五）



後來在陽明倡「知行合一」之說，雖然他的哲學系統是反對程、朱一派的，而「能知即能行」這一點，似乎亦不能說與程頗絲毫無關。

國父倡「知難行易」說。在反對「行易知難」方面，是與伊川相同的。但國父以為固然「能知必能行」，而「不知亦能行」，而且「有志竟成」。他又分人類的進化為三時期，由「不知而行」，到「行而後知」，然後是「知而後行」。可見「行」先於「知」，「行」產生「知」，「知」亦產生「行」，而產生「行」的「知」，實際上仍是「行」所產生。這是與伊川不同處，亦是比伊川更精微處。

三、道理 二程所講的「道」，似乎所包甚廣，明道說：

「繫辭曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』……又曰：『一陰一陽之謂道。』陰陽亦形而下者也；而曰道者，元來只此是道，要在人默而識之也。」（遺書卷十一）

伊川卻說：

「離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也，陰陽氣也。氣是形而下者，道是形而上者，形而上

者，則是密也。」（遺書卷十五）

伊川以陰陽爲形而下者，「道」乃「陰陽」的本原，故加「所以」兩字。這與明道所說，便有分別。確立「理」在道學中的地位者，是二程子；但二程對於「理」字卻不會有明確的界說。有時說「實理」，有時說「天理」，有時說「義理」。大概所謂「實理」，是說「理」是「實」而非「虛」。所謂「義理」，是指人的善性而言。至於所謂「天理」，是包括一切的，他們單獨說「理」字時，多半是指「天理」而說。「天理」是什麼呢？

「天理」云者，這一個道理更有甚窮已。不爲堯存，不爲桀亡。人得之者，故大行不加，窮居不損；這上頭更怎生說得存亡加減，是它元無少欠，百理俱備。」（遺書卷二上）

可見「天理」是包括一切的，所以

「理則天下只是一個理，故推至四海而準。」（同上）

「萬物皆是一理。至如一物一事雖小，皆是有理。」（遺書卷十五）

#### 四、氣性 明道論性，以爲

「生之謂性，性卽氣，氣卽性，生謂也。」（遺書卷一）

伊川則以爲

「氣有善不善，性則無不善也。人之所以不知善者，氣昏而塞之耳。」（遺書卷二十一下）  
「性出於天，才出於氣。氣清則才清，氣濁則才濁。……才則有善與不善，性則無不善。」

（遺書卷十九）

兩人的說法，在此顯然有點不同了。伊川又說：

「在天爲命，在義爲理，在人爲性，主於身爲心。其實一也。心本善，發於思慮，則有善不善，若既發，則可謂之情，不可謂之心。」（遺書卷十八）

伊川的所謂「心」，「性」，「理」，都是善的。故養心，卽所以明理，明理卽所以盡性。

五、朱子學說的淵源 朱子名熹。他的學說，實集周、邵、張、程的大成。他把周敦頤的太極圖說，邵雍的先天易說，張載所說的氣，二程所講的仁與理氣，治爲一爐，加以組織，自成一家之言。他學於李侗。李侗原是程門三傳弟子，所以朱子的學說與伊川相似。他自己亦以爲是接續程門之傳的。後人常把程、朱並稱，將他們算作一派。

六、理氣 朱子論「理」「氣」，與「形上之道」「形下之器」合言。他說：

「天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之

具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性；必稟此氣，然後有形。」（文集·答黃道夫書）

所以理是純粹至善的，氣則雜糅不齊了。理氣兩者的作用亦不同。

「氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人物草木鳥獸，其生也，莫不有種……這個都是氣。若理則只是箇淨潔空闊的世界，無形迹，他卻不會造作。氣則能醞釀凝聚生物也。」（語類卷一）

理氣誰先誰後呢？朱子以爲

「此本無先後之可言。然必欲推其所從來，則須說先有是理。」（同上）

「未有天地之先，畢竟也只是理。有此理，便有此天地；若無此理，便亦無天地……有理，便有氣流行，發育萬物。」（同上）

理的全體，便是太極。

「事事物物皆有個極，是道理極至……如君之仁，臣之敬，便是極……總天地萬物之理，便是太極。」（語類卷九十四）

「太極只是個極好至善的道理。」（同上）

所以太極之中，「動靜陰陽之理，已悉具於其中矣」。

七、性心 理是「生物之本」，氣是「生物之具」，理氣合而生人。但氣「雜糅不齊」，稟氣清明的便爲聖人，稟氣昏濁的便爲愚人。所以「性只是理」，無不善，爲聖爲愚，祇是由於稟氣不同而已。這種說法，全是因承張載、程頤兩人之說而加以推衍的。

至於「心」，是「氣之精爽」。「心官至靈，藏往察來」。（語類五）心之能知覺思慮，

「不專是氣，是先有知覺之理。理未知覺，氣聚成形，理與氣合，便能知覺。譬如這燭火，是因得這油脂，便有許多光燄」。（同上）

心性情才等相互的關係。朱子說：

「惟孟子說得好。仁是性，惻隱是情，須從心上發出來。心統性情者也。性只是合如此底，只是理，非有個物事。若是有底物事，則既有善，必有惡。惟其無此物，只有理，故無不善」。（同上）

「心，譬水也。性，水之理也。性，所以立乎水之靜情，所以立乎水之動。欲則水之流而至於濫也。才者，水之氣力所以能流者；然其流有急有緩，則是才之不同。伊川謂性稟於天，才稟於氣是也。只有性是一定情，與心與才，便合着氣了」。（同上）

至於講修養的方法，朱子不過就伊川的「涵養須用敬，進學則在致知」兩語，加以發揮罷了。

## 第十八章 陸象山與王陽明

一、陸象山與朱子同時，而爲學旨趣各異，彼此爭辯最烈的，有陸象山的一派。象山名九淵，他好像天生是與程、朱作對的。「卯角時，聞人誦伊川語（便）自覺若傷我者，亦嘗謂人曰：『伊川之言，奚爲與孔子、孟子不類？』」（楊簡、象山先生行狀）他雖不滿意伊川，而與明道學說卻多相似處。黃震、全祖望，都以爲其淵源於明道。

他對於朱子，尤其不滿。鵝湖之會，他賦詩道「易簡功夫終久大，支離事業竟浮沉」。（全集卷二十四語錄）朱子聽了，爲之失色。所謂「易簡」功夫，是指他自己的爲學之道；「支離」，便是指朱子之學。

所謂「易簡功夫」，是怎樣一種功夫呢？無非是任其自然而已。如

「當寬裕溫柔，自寬裕溫柔，當發強剛毅，自發強剛毅」。（全集卷三十四語錄）

切「不可用心太緊」。（同上）這樣「便與天同」了。

何以任其自然，便能與天同呢？因爲

「心一心也，理一理也。至常歸一，精義無二。此心此理，實不容有二。」（全集卷一與曾宅之書）

「某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大。若能盡我之心，便與天同。爲學只是理會此。」（全集卷三十五語錄）

故「所貴乎學者，爲其欲窮此理，盡此心也。」（全集卷十一與李宰書）

既然「心一心也，理一理也」，是

「人皆有是心，心皆是其理，心卽理也。」（同上）

「苟此心之存，則此理自明。」（全集卷三十四語錄）

所以祇須把「蔽於物欲」而失去的「本心」，「蔽於意見」而失去的「本心」，還其本來面目就行了。這便是他所說「先立乎其大者」的功夫。這種說法，與程明道所說「誠敬存之」的功夫，完全相同。

象山既以爲「心卽理」，「若能盡我之心，便與天同」，所以他反對朱子天理人欲之分。他說：「天理人欲之言，亦自不是。至論若天是理，人是欲，則是天人不同矣。此其原蓋出於老氏。書云：『人心惟危，道心惟微。』解者多指人心爲人欲，道心爲天理，此說非是。心一也，人安

有二心？自人而言，則曰『惟危』。自道而言，則曰『惟微』。』（全集卷三十四語錄）

他又譏朱子對於性、心、才、情的區分是枝葉。他的學生李伯敏問他性、心、才、情如何分別？他回答

道：

「如吾友此言，又是枝葉。雖然，此非吾友之過。蓋舉世之弊……且如情、性、心、才，都只是一

般物事，言偶不同耳……若必欲說時，則在天者爲性，在人者爲心。此蓋隨吾友而言，其實不須

如此。」（全集卷三十五語錄）

所以朱子言「性卽理」，而象山卻說「心卽理」。

至於兩家爲學方法的不同，連他們自己亦都說過。象山語錄中有這樣兩段記載，說：

「朱元晦曾作書與學者云：『陸子靜專以尊德性教誨人，故游其門者多踐履之士。然於

道問學處欠了。某教人豈不是道問學處多了些子，故游某之門者，踐履多不及之。』」（全集卷

三十四語錄）

「吾（象山）之學問，與諸處異者，只是在我全無杜撰，雖千言萬語，只是覺得他底，在我

不曾添一些。近有議吾者云：『除了先立乎其大者』一句，全無伎倆。吾聞之曰：『誠然！』」（同上）



二、王陽明 象山一派的道學，到明代王陽明，始發揚光大。陽明名守仁，字伯安。他「初溺於任俠之習，再溺於騎射之習，三溺於詞章之習，四溺於神仙之習，五溺於佛氏之習。正德丙寅，（明武宗元年，公元一五〇六年）始歸正於聖賢之學。」（王文成公全集卷三十七，漢若水撰陽明先生墓誌銘）常一端居默坐，澄心精慮，以求諸靜一之中。一夕忽大悟，踴躍若狂者。以所記憶五經之言證之，一一相契。獨與晦庵註疏者相抵牾，恆往來於心。因著五經臆說。（同卷，黃綰撰陽明先生行狀）「故陽明初主格物之說，後主良知之說。」「講學一宗，程氏『仁者渾然與天地萬物同體』之指。」（漢若水陽明先生墓誌銘）

陽明序象山先生全集謂

「聖人之學，心也。……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。……至宋，周、程二子，始復追尋孔、孟之宗。……自是而後，有象山、陸氏……簡易直截，真有以接孟氏之傳。……其學之必求諸心，則一而已。」

陽明如此推尊陸氏，可見他自認爲「心學」一派，當然對「卽物窮理」的「理學」派健將朱子，

要誣之爲「支離」了。

三、致良知 陽明旣以爲「心卽理也」。

因此，

「外吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物邪？」（傳習錄中答顧東橋書）

但使

「此心無私欲之蔽，卽是天理，不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁，只在此心。」去人欲存天理，上用功便是。」（傳習錄）

錄上

這所謂「純乎天理之心」，便是「明德」，便是「良知」。「去人欲存天理」，便是「致知格物」，便是「致良知」。

陽明釋「良知」道：

「明德之本體，卽所謂良知者也。」

「良知者，孟子所謂『是非之心，人皆有之』者也是非之心，不待慮而知，不待學而能，是

故謂之良知。是乃天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也。」（均見金書卷二十六、大學問）

又說：

「『知』是心之本體。心自然會知。見父自然知孝；見兄自然知弟；見孺子入井，自然知惻隱。此便是良知，不假外求。若良知之發，更無私意障礙，即所謂充其惻隱之心，而仁不可勝用矣。然在常人不能無私意障礙，所以須用致知格物之功，勝私復理，即心之良知更無障礙，得以充塞流行，便是致其知。」（傳習錄上）

所以「致知」並非「充廣其知識之謂也，致吾心之良知焉耳。」（大學問）致良知亦不是「影嚮恍惚而懸空無實之謂」，是要「實有其事」。「故致知必在於格物。」（同上）何謂格物呢？

「物者，事也。凡意之所發，必有其事。意所在之事，謂之物。格者，正也。正其不正，以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也；歸於正者，爲善之謂也。」（同上）

這同朱子所謂「欲致吾之知，在即物而窮其理」大相逕庭了。

「致良知」是陽明中心思想。他從五十歲以後，專於此三字教人。

四、知行合一。「致良知」必「實有其事」，「實有是事」便是「行」。良知是知，致良知是

行，所以知行合一。他說：

「知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。」（傳習錄上）

「夫人必有欲食之心，然後知食。欲食之心即是意，即是行之始矣。食味之美惡，必待入口而後知；豈有不待入口，而已先知食味之美惡者邪？必有欲行之心，然後知路。欲行之心即是意，即是行之始矣。路歧之險夷，必待身親履歷而後知；豈有不待身親履歷，而已先知路歧之險夷者邪？」（傳習錄中答顧東橋書）

「又如知痛，必已自痛了方知痛。知寒，必已自寒了。知饑，必已自饑了。知行如何分得開？此便是知行的本體。」（傳習錄上）

「令人卻就將知行分作兩件去做，以爲『必先知了，然後能行。我如今且去講習討論，做知的工作，待知得真了，方去做行的工夫』。故遂終身不行，亦遂終身不知。」（同上）

所以

「只說一個知，已自有行在。只說一個行，已自有知在。」（同上）

「知之真切篤實處，即是行。行之明覺精察處，即是知。知行工夫本不可離……真知即所

以爲行，不行不足以爲知……致知之必在於行，而不行之不可以爲致知也明矣。」（傳習錄）

中答顧東橋書）

「未有知而不行者。知而不行，只是未知。」（傳習錄上）

陽明的知行合一說，與國父的知難行易說，兩者有合有異。陽明說「未有知而不行者」，

國父說「能知必能行」，這在邏輯上是一個命題的轉變。又兩說的創造，統統是反對知易行難，「就作用方面說，（亦）可說祇是一個。因爲統是注重在動的方面，而且統是注重在行的哲學。」（總裁講

革命哲學的重要）

陽明說「知是行之始」，則是知先行後。又說「致知必在於行」，則是行先知後。推其意，是由知導行，由行證知，所以說知行合一。其歷程是「知↓行↓知」。國父就知行方面分人類進化為三時期，其歷程是「行↓知↓行」。這是異處。「王陽明所講良知的知，是人的良心上的知覺，不待外求而；國父所講知難的知，是一切學問的知認，不易強求，而知識的知，不必人人去求，只在人人要行……其爲知的本體不同。」（總裁自述研究革命哲學經過的體會）

大概陽明是道家，其說偏重倫理方面。國父是革命家，其說較着重在政治方面。

總裁的行的哲學和自述研究革命哲學經過階段的講演，是繼承 國父知難行易說而發揚光大之的。其中一部分似乎亦兼採陽明之說。如說明致知在於力行，如說「不行不能知」與陽明所說「致知之必在於行，不行之不可以爲致知」相合。

## 第十九章 清代的實用派與考據派

一、清代的思想界 魏晉談玄、隋唐宗佛、宋明言心言性，雖然所宗不同，而不務實際則一。到了清代，便有了一種反動。這固然由於徒聘游說，使人久而生厭，亦因為異族入據，而廟堂之臣，「愧無半策匡時難，惟餘一死報君恩」，因此歸罪於道學，以為都是由於空談誤國。於是實用派與考據派，便起而代之。

清代功令，原亦注重宋學。自顧炎武注重「修己治人之實學」，欲一洗從前「明心見性之空言」，風氣一開，考證學乃大盛。如孔廣森的對於公羊，顧棟高的對於春秋，陳奐的對於詩經，段玉裁註說文解字，都是講考據訓詁的。他們以自己的學問為「漢學」，反對程、朱、陸、王的「宋學」。從前的程、朱、陸、王之爭，到此一變而為「漢學」「宋學」之爭了。雖然顧炎武僅僅是指斥陸、王，對於程、朱，還是尊重的；陸、世、儀、陸、隴，其依然擁護程、朱，黃宗羲崇拜陸、王，孫奇逢、李顥則折衷兩家，作調和之說，然而潮流所趨，終究是無法挽回了。

「宋學」在清代已成末流，在此可以不提，考據派到乾嘉、惠棟、戴震出世，方才大成。但考據

漢多致力於訓詁文字，對於思想方面，並無什麼成績。祇有戴震還有一點哲學的主張。實用派的顏元，學問卓然獨立，於漢、宋兩派以外，別樹一幟。但既然講實用，而且又反對讀書著作，所以對於哲學，是破壞多而建設少。現在祇講顏元、戴震兩人。

二、顏元的教育學說 顏元字易直，是明末清初的人。他反對「宋學」甚烈，以為

「訓詁清談，禮宗鄉愿，有一皆足以惑世誣民，宋人兼之，烏得不晦聖道，誤蒼生至此也！其禍甚於楊墨，烈於嬴秦。」（習齋記餘，與桐鄉錢曉城書）

尤其反對程、朱。他說：

「予未南遊時，尙有將就程、朱附之聖門支派之意。自一南遊，見人人禪子，家家虛文，直與孔門敵對。必破一分程、朱，始入一分孔、孟。乃定以為孔、孟、程、朱，判然兩途，不願作道統中鄉愿矣。」（年譜）

他反對的理由，是以宋學為「無用」。道學家都自負直接堯、舜、孔、孟之傳。然而北宋時，生三四堯、孔、六七禹、顏；南宋時又生三四堯、孔、六七禹、顏；

「乃前有數十聖賢，上不見一扶危濟難之功，下不見一可相可將之材，兩手以二帝界金，



以汴京與豫矣。後有數十聖賢，上不見一扶危濟難之功，下不見一可相可將之材，隨手以少帝付海，以玉璽與元矣。多聖多賢之世，而乃如此乎？（存學編，性理評）

「宋」之無用，最大的毛病是在靜坐，在讀書，所以他論學，反對讀書靜坐，而主張要「習」，要「用」，要學「真學」。

「真學」是什麼呢？那就是「六府」，「三事」，「三物」。「六府」是金、木、水、火、土、穀。「三事」是正德、利用、厚生。「三物」是六德、六行、六藝。知、仁、聖、義、忠、和爲六德。孝、友、睦、婣、任、恤爲六行。禮、樂、射、御、書、數爲六藝。他以為古聖賢教人，不過教人實有此六德，實行此六行，實習此六藝，實研習兵農等六府之事，以利用厚民之生而已。大學所謂「格物」，就是指這個「格」。手格猛獸之格，是說「親手習其事」。「物」是「物有本末」之物，即是「明德親民」。在他的書院裏，有文事、武備、經史、藝能等科，他常常講兵、農、禮、樂，這都是實用的學問。

他以為性命之理不可講，即使講了，人家亦不能聽，不能行。詩書六藝可以講，但亦不是徒然講講而已，還得去「習」。「講之功有限，習之功無已」。（存學編）

三、性善論 顏元以為人性善，至於惡的起釀，是由於引蔽習染而誤。他說：

「盪天地間，一性善也。……見妻子可愛，反以愛父母者愛之，父母反不愛焉。……以至於貪所愛而弑父弑君，吝所愛而殺身喪。皆非其愛之罪，誤愛之罪也。……使篤愛於父母，則愛妻子非惡也。……如火烹炮，水滋潤，刀殺賊，何咎？或火灼人，水溺人，刀殺人，非水火刀之罪也，亦非其熱寒利之罪也。……皆誤也，皆誤用其情也。誤，始惡，不誤，不惡也。引蔽，始誤，不引蔽，不誤也。習染，始終誤，不習染，不終誤也。去其引蔽習染者，則猶是愛之情也，猶是愛之才也，猶是用愛之人之氣質也。」（存性編）

所以氣質亦是善的。程朱「見性善不真，反以氣質爲有惡」其實錯了。

「若謂氣惡，則理亦惡。若謂理善，則氣亦善。蓋氣卽理之氣，理卽氣之理，烏得謂理純一善，而氣質偏有惡哉？譬之目矣。眶、眇、睛，氣質也。其中光明能見物者，性也。將謂光明之理，專視正色，眶、眇、睛乃視邪色乎？……能視，卽目之性善。其視之也，則情之善。其視之詳略遠近，則才之強弱，皆不可以惡言。……惟因有邪色引動，障蔽其明，然後有淫視而惡名焉。然其爲之引動者，性之咎乎，氣質之咎乎？若歸咎於氣質，是必無此目，然後可全目之性矣。」（存性編）

至於遷惡爲善，祇須去其引蔽，正其習染，卽得。

四、戴震 戴震亦是反對「宋學」的。他的孟子字義疏證專與程朱爲難。以爲陸王援儒入釋，而程朱以釋難儒。他字東原，生於雍正元年（公元一七二三）卒於乾隆四十五年（公元一七八〇）。他最反對程朱之言「理」，尤其反對「理」「欲」的區分。他說：

「程朱以理爲如有物焉，得於天而具於心，啓天下後世之人，凭在己之意見，而執之曰理，以禍斯民。更滑以無欲之說，於得理益遠，於執其意見益堅，而禍斯民益烈。」（戴東原集卷八，答彭

進士九初書）

其實理卽人情，理本人欲，舍此以外，無非意見。

「理也者，情之不爽失也。」（孟子字義疏證卷上）

「在己與人，皆謂之情。無過情無不及情之謂理。」（同上）

「理者，存乎欲者也。」（同上）

「凡事爲皆有於欲，無欲則無爲矣。有欲而後有爲。有爲而歸於至當不可易之謂理。無欲無爲，又焉有理？」（同書卷下）

合而言之則

「通天下之情遂天下之欲，權之而分釐不爽，謂之理」。（同上）

既然理不外乎情欲，所以

「苟舍情求理，其所謂理，無非意見也。未有任其意見而不禍斯民者」。（同書卷上）

其結果，

「雖視人之饑寒號呼，男女哀怨，以至垂死冀生，無非人欲，空指一絕情欲之感者爲天理之本然」。（同書卷下）

於是

「尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失謂之順。卑者、幼者、賤者，以理爭之，雖得謂之逆。下之人，不能以天下之同情，天下所同欲，達之於上。上以理責其下，而在下之罪人，不勝指數」。（同上）

所以「理欲之辨，適成忍於殘殺之具，爲禍又如也」。（同上）

如何去求理呢？東原以爲此須以己之心，度人之心，所謂「以情繫情」也。

「使人任其意見，則謬，使人自求其情，則得。曰『己所不欲，勿施於人』……曰『所

惑於上，毋以使下，所囿於下，毋以事上。……不過人之常情，不言理而理盡於此，惟以情繫情，故其於事也，非心出一意見以處之。」（同書卷上）

但僅僅推己反躬，忠恕，絜情，還不夠，須有「知」以通物情，然後才能不惑於所見，故

「惟有欲有情而又有知，然後欲得遂也，情得達也。」（同書卷下）

而通情遂欲至於不爽失，便是理矣。

至於惡之起源，由於知情欲有所失。

「欲之失爲私，私則貪邪隨之矣。情之失爲偏，偏則乖戾隨之矣。知之失爲蔽，蔽則差謬隨之矣。不私，則其欲皆仁也，皆禮義也。不偏，則其情必和易而平恕也。不蔽，則其知乃所謂聰明聖

智也。」（同上）

其中「私」與「蔽」，他再三言之，有時把「偏」亦包括在「私」以內。如說：

「人之患有私有蔽。私出於情欲，蔽出於心知。」（同上）

補救的方法，

「去私莫如強恕，解蔽莫如『一』。」（同上）

「凡異說皆主於無欲，不求無蔽，重『行』不先重『知』……聖賢之學，由博學、審問、慎思、明辨，而後篤行，則『行』者，行其人倫日用之不蔽也。」（孟子字義疏證卷下）

「凡去私不求去蔽，重『行』不先重『知』，非聖學也。」（同上）

所以要去惡遷，必須先去其蔽，去蔽在於務知，務知故貴學問。東原的道德論是與知識論聯繫的，似乎主張知識即道德。

東原知情欲的三分法，頗與構造派心理學的知情意三分法相同。

## 第二十章 現代思想界的展望

一、現代思想界的新氣象 清代到了中葉以後，內憂外患，相繼而至。因了這種刺激，思想界漸漸有了轉變的萌芽。這時 國父起來主張革命，改革政治，所根據的，是他的革命主義——三民主義。於是國家社會的組織，起了一個大變動。然而腐舊的思想，還有他殘餘的勢力。民國五六年間，國父看見當時真正的三民主義的革命尚未成功，其原因由於一般人不能力行，乃倡導「知難行易」的革命哲學，改革一般人的心理。等到民國八年的五四運動發生，起初還不過對於文學方面主張改革，在後逐漸擴大到各方面，凡政治學術宗教禮俗一切舊的東西，都要重新加以估價，而國父的主義與學說，乃更見昌明。及國民政府成立，三民主義遂深入人心，家喻戶曉。於是清末以來複雜的思想界，才顯出純正統一的現象，奠定了中華民族思想的基礎。我們自古以來聖賢傳授的心法，也就是幾千年繼續繩繩的道統，至 國父而綿衍不斷，益見光昌。總裁說：

「總理的遺教是淵源於中國固有的政治與倫理哲學之正統思想，而同時參酌中國的國情，以攝取歐美社會科學和政治制度之精華，再加以自己所獨見創造的許多真理，所融鑄之整個的

完美的思想體系。一方面是崇高博大的學問，一方面又是切實可行的方案。」（總裁講總理遺教概要）這是千真萬確的。

二、三民主義 「總理的哲學，就是民生哲學。總理主義的思想系統，是以民生爲指歸。」（總裁講總理遺教概要）

裁講

總理遺教，社會建設與民生哲學之要義）

「民族主義爲對於外人維持吾國民之獨立，民權主義爲

排斥少數人壟斷政治之弊害，民生主義則排斥少數資本家，使人民共享生產上之自由。」（國父講提倡民生主義之真義）

「全三民主義雖分爲民族、民權、民生三部分，最後實在都可以歸結於民生。

所謂民生，就是人民的生活，社會的生存，國家的生計，羣衆的生命。」

「民生爲宇宙大德的表現，仁

愛爲民生哲學的基礎。」

「簡單一點說，革命的中心目的，即在民生。」

總理說：「民生爲歷史的中

心。」又說：「建設之首要在民生。」可見民生爲「全部三民主義最基本的原理。」（均見總裁講

總理遺教，社會建設與民生哲學之要義）

民生主義的性質，在前面已經提起過，「就是社會主義，又名共產

主義，即是大同主義。」（民生主義）

但「國父自己又說：「共產主義是民生主義的理想，民生主義

是共產主義的實行。」

據戴季陶先生的解釋，「民生主義在目的上，與共產主義完全相同。」

「在性質上，與共產主義都是突破了國界，以全世界爲實行主義的對象。」

但「共產主義以馬克斯的唯



物史觀爲理論的基礎，而民生主義以中國固有之倫理哲學的政治哲學的思想爲基礎。『在實行的方法上，共產主義以無產階級之直接革命行動爲實行方法；民生主義是以國民革命的形式，在政治建設的工作上，以國民的權力，達實行的目的。』（三民主義之哲學的基礎）這兩點是完全不同，說的非常清楚。總裁說的更明白：『在民生主義中，主張以平均地權，節制私人資本，發達國家資本，改進農工業，爲解決民生問題的方法。以全民族之共同努力，實行革命，爲救國救民實現主義的手段。』（總裁講總理遺教——社會建設與民生哲學之要義）顯然與別種社會主義的方法不同。『至於三民主義的終結目的，（則）在建設合理的新共產社會，亦即真正民有民治民享的大同世界。』（同上）

三民主義的真諦，觀此就可以明瞭了。

三、知難行易說 程伊川說「非特行難，知亦難也」。國父亦說：「行之非艱，知之爲艱。將舊習學說推倒，此學說上古有人覺悟，而未有能證明之者……今即以古之說證明之。中國大成至聖有云：『民可使由之，不可使知之。』孟子言：『行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者，衆也。』商鞅又云：『民可與樂成，難與圖始。』從可知行之非艱，知之惟艱，實中國上古聖賢遺傳之學說。』（民六 國父在廣州講行之非艱知之爲艱）

國父以爲不但「知之非艱行之惟艱」的古說要不得，即陽明「知行合一」之格言，亦可能根本上推翻之。「知行合一」之說若於科學既發明之世，指一時代一事業而言，則甚爲適當，然陽明乃合知行於一人之身，則殊不通於今日矣。以科學愈明，則一人之知行相去愈遠，不獨知者不必自行，行者不必自知，即同爲一知一行，而以經濟學分工專職之理施之，亦有分知分行者也。然則陽明知行合一之說，不合於實踐之科學也。」（心理建設第五章知行總論）不過陽明倡「知行合一」之說，所以勉人爲善，推其意，彼亦以爲知之非艱而行之惟艱也。惟以人之上進，必當努力實行，雖難有所不畏，既知之則當行之，故勉人以爲其難……其勉人爲善之心，誠爲良善」（同上）

國父又說：「世界人類之進化，當分爲三時期：第一由草昧進文明，爲不知而行之時期；第二由文明再進文明，爲行而後知之時期；第三自科學發明而後，爲知而後行之時期……以時考之，則分爲三時期，如上所述……以人言之，則有三系焉。其一先知先覺者，爲創造發明；其二後知後覺者，爲仿效推行；其三不知不覺者，爲竭力樂成。」「先知先覺者即發明家也，後知後覺者即鼓吹家也，不知不覺者即實行家也。」「有此三系人相需爲用，則大禹之九河可疏，秦皇之長城能築也。」（同上）

四、知難行易與致良知 總裁闡揚知難行易說與王陽明的「致良知」合講。他說：「總理發明知難行易的道理，完全是要我們注重『行』字。」王陽明所講良知的「知」，是人的良心上的知覺，不待外求；而 總理所講「知難」的「知」，是一切學問的知認，不易強求，而知識的「知」不必人人去求，只在人人要行。我們理解了這一點，便知 總理所講的知難行易的「知」和王陽明所講的知行合一的「知」，其爲知的本體自然不同，而其作用是要人去行的 點，就是注重「行」的哲學之意是相同的。」我們大家皆知道知難行易的哲學是今日救人心救民族最好的學說。這個「知道」的「知」就是良知。我們能夠努力實行這個知難行易的學說，這就是致「知難行易」的良知。：有良知，要能「致」，即是「行」，即所謂良知不致落空。：古今來宇宙之間，只有一個「行」字才能創造一切。所以我們的哲學，確認「知難行易」爲唯一的人生哲學。簡言之，唯認「行的哲學」爲唯一的人生哲學。「如果我們能夠理解良知之「知」爲內在的、生而知之的「知」，而不是 總理所指的「知難」的外求的、困而知之的「知」，那這「致良知」三個字，就與我們 總理知難行易的革命心法不會衝突了。……陽明所以要在良知上加一「致」字，就是要從各人良知到事物上去切實體驗，所以「致」就是「行」，致良知就是要打破「行難」的錯 觀念，就是要實 在在去做。這就是大學的

道理，也就是 總理知難行易的道理。一（自述研究革命哲學經過的階段）

五、行的道理 總裁又從知難行易這一點，建設了「行的道理」他說「行」就是「人生廣義的講，思維和言論（亦）祇是「行」的過程，包括在「行」的範圍以內。人是在「行」的中間成長由「行」的中間而充實了人格，提高了人格。……要認識「行」的真諦，最好從易經上「天行健，君子以自強不息」一句話上去體察。「天行一日一周，而明日又一周，非至健者不能。君子法之，以自強而不息」吾人取法於天體的運行，就自然奮鬥興起，罷勉不輟」。（行的道理）

「所謂「行」祇是天地間自然之理，是人生本然的天性，也就是實行良知。……真正的行，必然是有目的，有軌道，有步調，有系統，而且有「反之於心而安」的自覺周而復始繼續不輟的。行的意義不分動靜，整個的行程中間，工作是行，游息也是行，作事是行，修養也是行。……宇宙皆為行的範圍」。（同上）

「『性與生俱來』，行爲性之表，行亦與生俱來。『人之生也，爲行而生，那麼我們的行亦應當爲生而行』。『所謂生，就是爲人類生活，羣衆生命，民族生存，國民生計而生。所謂行，也應當爲人類生活，羣衆生命，民族生存，國民生計而行。……古人說：『民之秉彝，好是懿德』，所謂懿德，就是自

立和立人。這是生民從天性上就具備了仁愛的德行，所以我說行是與生俱來的。」（同上）

要達到我們人生「行」的目的，必須「聰明才力愈大者，盡其能力以服千萬人之務；聰明才力略小者，盡其能力以服十百人之務；至於無聰明才力者，亦盡一己之能力以服一人之務」；不論上智的安而行之，中人的利而行之，資性稍次的勉強而行之，祇要由力行而增進利他的本能，真純專一，永不退轉，必能達到人生行的目的。目的是什麼呢？「就是在行仁。」（同上）

「誠是行的原動力。有了誠，就是一心不亂的去行仁，不知道有什麼艱難和危險……做到成功為止。」「唯有不畏難的去行，就覺得行易。所以只有力行，才是易行」。至於力行的時候，必須「有起點」，「有順序」，「有目的」。而且是「經常的恆久的」才可。（同上）

關於 國父與 總裁的學說，前面有好幾章中，都曾提到，以明其思想所自來，及對於哲學之影響，如為進一步研究起見，最好將他們原書取來細看，在這裏我不再詳徵博引。這部哲學史，就此告一結束罷。