

哲生院長指正

弟
安仁敬贈

安仁叢書第六十六種

秦漢時代學者之人生哲學

印刷處 文化印刷服務社
發行者 鄧 合 兆

序言

陳安仁

秦漢時代，爲中國政制文化之轉變期。以言武功，超越古代，以言文學美術教育學術史學經學，比之先秦時代更有進影；以言哲學，雖承春秋戰國之餘緒，亦有其具體之主張及創見。胡適之以爲中國中古哲學之中絕原因：由於懷疑主義之名學，懷疑之功用主義，專制之一尊主義，方士派之迷信。（見所著哲學史大綱）我以爲中國中古哲學未嘗中絕，祇比之先秦時代，缺乏思想言論之自由及百家爭鳴之新氣象，爲時代作一推動之機而已。漢書藝文志載：漢興，改秦之政，廣開獻書之路，建藏書之策。置寫書之官。一漢之盛國文化之興復可知已。據史記秦始皇本紀及李斯列傳所載：非博士官所職，天下敢有藏詩書百家語者，悉詣守尉雜燒之，有敢偶語詩書者，與崔浩史記探原，均以爲秦之焚書，乃使民間之書，若博士官所職，則詩書百家自存云云，蓋未考其實也。博士官所職掌，或爲便於書籍一家之書，而非百家之書，此種狹隘言論自由之舉，爲思想阻抑未能開展之原因；蓋一代學術之升降如是，固不可不察也。本書將秦代學者有關於人生問題之思想者，條列立論，且以證明中古哲學之未嘗中絕也。抑又思之：敵寇侵華八年，衆國文化圖書著述之損失者不一事。廣州淪陷，市上圖書被劫殆盡，波及東山家藏典籍；重慶淪陷，索輝樟溪小屋二所被焚，著書已出版之藏於其中者一部分被燬，其未刊行成書之中國法律史大綱，抗戰論文第一輯，發表於海內外報章雜誌剪貼論文十餘冊，及科學與人生，史學研究導言等書，又隨廣州坪石藥局之淪陷，化諸烏有。勝利歸來，在各地搜獲所失之著作有十餘冊，在出版之六十五部書中，現尚存者約五十部。本書稿爲指選期間保留于江西贛州者，張太風先生曾分期刊登於民族正氣雜誌，茲彙集刊行之。是書曾分章演講於中山大學研究院歷史學部。一得之見，世之大雅，其有以匡之。

民國三十五年三月十日序於廣州東山之德園

秦漢時代學者之人生哲學

陳安仁著

哲學，為凡百科學之宗，其初包涵一切學術。近世學術進步，各科區分精細，而哲學已不能充整齊。西洋科學物學諸大部：即哲學本部 (Philosophy proper) 與哲學科學 (Philosophy sciences)。哲學本部，可謂為純粹哲學，分爲三部：一為本體論 (Ontology)，討論物之本體。一為宇宙論 (Cosmology) 討論萬物變遷之原因。一為認識論 (Epistemology)，討論關於知識之切問題。哲學科學，可謂為規範學 (Normative sciences)，分爲三部：一為倫理學，討論善惡問題。一為政治學，討論真偽問題。一為美學，討論美醜問題。世所謂政治哲學、教育哲學、宗教哲學、社會哲學等，均屬於廣義之倫理學。中國古代哲學幾盡於形而上學本體論宇宙論之探討，及倫理學上善惡問題之探討爲多。西洋哲學，趨於認識論及論理學爲多。結果，中國哲學傾向於人生哲學之倫理法則；西洋哲學，傾向於人生科學之論理法則。中西文化學術思想之異同，此亦其要點也。五十年來西洋哲學宗風，已有改變，哲學隨科學之進步而進步，實證科學之自身，以及自然科學，力求與哲學之聯繫，而哲學之發展，亦力求與實證科學自然科學之接近。故哲學不是如往古時代爲玄理之探討，而爲真理之探討；不但爲宇宙整體之探討，而爲人生實際之探討。

近代西洋哲學之方法與態度，當爲科學所決定。英國之經驗派如洛克、巴克萊、休謨等，歐洲大陸之理性派如笛卡兒、斯賓諾莎、萊布尼茲等，無一不具有科學上之根據。理性派受數學之影響最深。笛卡兒以爲哲學如欲謀其基礎之鞏固，當如數學依據簡單自明之前提，爲邏輯之根據。斯賓諾莎著倫理學，其表達之方式，一如幾何學焉。現代哲學，一爲新唯實論，一爲邏輯實證論。新唯實論，受數學與數學邏輯之影響而形成；邏輯實證論，依新邏輯哲學命題之分析而立論，其受數學之影響亦深。經驗派推尊物理化學，其方法不重演繹而重歸納，十九世紀之唯物論與實證論，直接受此傳統；現代哲學之實用論，與邏輯實證論，間接亦受此傳統。現代物理學相對論之出現，哲學上之時空觀念，多少受其影響。現代生物學與心理學之進步，間接亦促哲學理論之進步。達爾文之進化論，詹士之機能說，海德 (W. wundt) 之意識說，弗諾德 (Froed) 之精神分析論，華森 (Watson) 之行爲主義，間接亦受此學所影響也。

現代哲學，隨時代之進步，脫去古代神秘思想之衣，而穿著進步思想之服。以故現代哲學之趨勢，與古代中代之趨勢異；人類精神，從此引起巨大之動搖；山前時代所造成之變遷，可以認爲由一方面趨於反對方面之變遷；由盛行於前一時代自然主義之趨勢，代之以顯理理想主義之趨勢；由追溯自然歷史相對的懷疑的趨勢，而轉趨至理性的入生知識的趨勢。以前哲學之悲觀態度，遂易爲樂觀之世界觀，與入生觀矣。

現代哲學，以入生爲出發點，脫離古代玄理之高辯方面。而導入於入生實際之評價方面。易言之：非以宇宙爲中心，而以人類爲中心；非以探究宇宙爲中心，而以探究入生爲中心。如著六期時代學者之人生哲學一書正中復原版緒論) 倭伯爾 (Rudolf Christoph Eucken) 對於入生之解分兩點：(一) 努力以發見入生之意義與價值；(二) 由精神之活動，以達到精神之生活。就此點而論：中國哲學思想，對於入生之理解，頗有多少相同之處也。中國哲學思想，雖有許多探究宇宙理法之理論，惟以探究入生爲中心者，此與西洋古代哲學，專以探究純理方面者，異有不同。可說中國全部之哲學思想，以探究入生方面者爲多也。

中國秦漢時代之哲學思想，言其盛，不如春秋戰國之時代，言其廣，不如宋明理學之時代。以云先秦時代之哲學爲創造的，則秦漢爲因襲

的；以云先秦時代之哲學爲發見的，則秦漢爲混成的；或折衷的。學術之興替，爲國家民族興替之基因，斯篇之作，就秦漢時代學者之人生哲學立論，亦可以明中國古時代學術演進之跡也。

第一章 秦漢時代哲學思想之背景

先秦時代一戰爭之時代也，爭域以戰殺人盈城，此誠中國上古時代亂離之局面也。劉向戰國策序有說：「自仲尼既沒之後，田氏取齊，六卿分晉，道德大敗，上下失序，至秦孝公捐劍讓而貴戰爭，棄仁義而用詐譎，苟以取強而已矣。夫篡竊之人，列爲侯王，詐譎之國，興立爲強，是以轉相倣效，後生師之，遂相吞滅，并大兼小，暴師經歲，流血滿野，父子不相親，兄弟不相安，夫婦離散，莫保其命，獨然道絕矣。」孫卿孟子正義序亦有說：「自仲尼既沒，戰國初興，至化陵遲，異端並作。儀（張儀）衍（公孫衍）肆其詭辯，楊、墨飾其淫辭，遂致王公割其謀以紛亂於上，學者循其說以激過於下。」先秦時代之動盪，促當時思想之紛然併立，固爲明顯之事實；而秦漢當大亂之後，統一之政既施，思想統於一尊，祇能承襲以前之各派而開揚之，未能獨闢蹊徑；其所從來者漸矣。此其一。秦統一中國，爲歷史之大轉變期，在地理上，西有巴蜀漢中之利，北有胡貉代馬之用，南有巫山、黔中之限，東有嶺南之固，沃野千里，地勢形便；（國策秦一）漢之得國，因勢利舉，朔天下之安定，三章約法，吏人皆安堵如故；先秦以來之法治觀念，賈誼、滯錯輩，仍期挾其術以取天下，此法家之說，猶衍餘緒也。此其二。秦皇滅六國，以開一統之局，使當日尊文武周公孔子之道，廢政施仁，與民休息，則禍亂不興；今歸異道，人異論，百家殊方，指意不同，凡不在六經之科，孔子之術者，皆欲絕其道，勿使並進；抑僻之說淺息，然後紀綱可立，名分可明；漢代儒術思想之高揚，亦固其所。此其三。若家之學，出於職官，（漢書藝文志）職官者，所以代國人而行其職政之權者也。（江瓊讀子居言）雜家宗風，學本道家，而亦旁通博綜，兼採儒墨名法之長，秦代不容造謗之私言，不許世民之譏政，今一旦秦之政權瓦解，欲陳說以干當世，亦情理之當然。此其四。秦漢之初，戰爭不絕，民多利器，國家滋昏，如何於物慾競爭之社會，作小國寡民之理想，以安其居，以適其俗，此黃老之說，漢代仍克盛行也。此其五。秦漢兩代，哲學思想，有其背景，固非偶然發生者也。

第二章 儒家之人生哲學

漢代儒家思想，雖然爲當世所尊崇，然其他各家學說，亦雜然并陳，非獨樹一幟也。秦代焚詩書，坑儒士，對於儒學，極力毀擊，不旋踵而亡，以始皇之雄才大畧，尙不能保其位。漢代得國，凡百草創，此其所以不能不推尊儒學也。司馬遷於史記自序曰：「秦廢去古文，焚滅詩書，並明堂石室金匱玉版圖書散亂。漢興，蕭何次律令，韓信申軍法，張敖爲章程，叔孫通定禮儀，則文學彬彬稍進，詩書往往間出。自曹參蒞臺公，言黃老，而賈誼、嚴錯明申、韓、公孫弘以儒顯，百年之間，天下道文古事，靡不畢集。」前漢書儒林傳謂：「陳涉之王也，而魯諸儒持孔氏之論器往隨陳王，於是孔甲爲陳涉博士，卒與涉俱死。陳涉起四方，嚴適成以立號，不濫殺而滅亡，其事至微淺。然而指紳先生，負禮器，往委質爲臣者，何也？以秦焚其業，積怨而發憤於陳王也。」梁啟超會謂：「孔學則嚴守等差，貴秩序；而指紳之者則結於君權……其所以于七十二君，授三千子弟者，大率上天下降之大義，共陽抑陰之庸言，於帝王取民，最爲適合；故勸者藉取之而利用之，以宰割天下。漢高祖在馬上取僞冠以資搜捕；及既定大業，則適尊以太牢祀矣。蓋前者孔學可以爲之阻力，後此則孔學可以爲之奧援也。」（飲水盃金全論中國學術思想變遷之大勢。）漢書儒林傳曰：「自武帝立五經博士，開弟子員，設科射策，勸以官祿，詒於元始，百有餘年，傳業者浸盛，支

樂善滋，一經說至百餘萬言，大師聚至千餘人，蓋祿利之路既然而也。觀此，可知當時上以官祿而勸經，下為祿利而習經；故經之官學，遂為儒榮致顯之權徑。凡儒生之肄經者，莫不游學京師，受經博士。漢代儒家勢力之開展，大概自漢武帝後也，儒家思想雖為一代宗風之所在，其他各派思想，亦有融入也。

董仲舒之人生哲學

董仲舒，廣川人，幼時研究春秋，景帝時徵為博士。武帝即位，舉賢良方正之士數百人，以對策被舉為江都易王相。言治國，每本春秋災異之變。漢書董仲舒列傳載：「遊學，高廟，長陵，高園殿災；仲舒居家，推說其意，草藁未上，主父偃侯舒私見嫌之，竊其書而奏焉。上召視諸儒，仲舒弟子呂步舒，不知其師書，以為大愚；於是下仲舒吏當死。詔赦之。」自後不復言災異。仲舒在家，朝廷如有大議，便使者及廷尉張湯，就其家問之，其對皆有明法。自武帝初立，親其、武安侯為相而隆儒，及仲舒對策，推明孔氏，抑黜百家，立學校之官，州郡舉茂材孝廉，皆自仲舒發之；劉向稱仲舒有王佐之才，雖伊、呂無以加。史稱仲舒所著，皆明經術之意，及上疏條教，凡百二十三篇，而說春秋事得失，此外則舉、玉杯、蕃露、清明、竹林之屬，復數十篇，十餘萬言，皆傳於後世。（漢書董仲舒列傳）。今存本傳所載賢良策三篇。對策西王問，及春秋繁露一書。仲舒與公孫弘，同治公平春秋，而弘不逮仲舒。

(一) 從本體界以說明人生 董仲舒，以人類之由來，出於元，元者即宇宙萬物之發端，又為萬物之本也。何休依胡毋生之解釋云：「變為一元，元者氣也。無形以起，有形以分，造起天地，天地之始也。」天地之始為氣，此氣即為五行相生相勝之道也。木火金水，各主四時之一氣，土居中以策應四時，故曰：「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，火主鑿而水主悲。……土居中央，謂之天潤。」（春秋繁露五行之義）四時之氣，循環變化，變化矣，則有消長焉，有流動焉；消長流動，由於宇宙陰陽二氣之鼓動，陽盛則助木火為春夏，而萬物生長，陰盛則助金水為秋冬，而萬物收藏；仲舒由此理論，以解釋人生：「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。……仁義制度之效，盡取之天，天為君而覆護之，地為臣而特載之。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）彼以為三綱可求於天，視人之生也，為受命於天者，而異於萬物也。人之所異於萬物者，則以：「人有父子兄弟之親，出有君臣上下之誼；會聚相送，則有耆老長幼之施；榮然有文以相接，驕然有恩以相愛；此人之所以貴也。」（漢書董仲舒列傳）且進一步以言之：「物疾莫能為仁義，唯人獨能為仁義。物疾疾莫能偶天地，唯人獨能偶天地。」（春秋繁露四時之副篇）偶天地者，以天地為一體之體也。「人有三百六十節，偶天之數也，形體骨肉，偶地之厚也；上有耳目聰明，日月之象也；體有空竅連脈，川谷之象也；人有哀樂喜怒，神氣之類也。觀人之體，一何萬物之甚而類於天也。」（人副天數篇）以神祕主義之彩色，而說明人生。

(二) 從變命論以說明人生 「死生有命，富貴在天。」中國傳統之思想，是主張定命論者。董仲舒雖主張有命，惟與素來之主張定命論者有別，重政慮有曰：「人始生有大命，是其體也。有變命存其間者，其政也。政不齊，則人有怨忿之志。若將施危難之中，而時有隨順者，神明之所接應屬之符也。亦有變其間，使之不齊。如此不可不省之，省之，則聖政之本矣。」仲舒以政治乃轉變人類命運之大關鍵；個人運命良，而政治不良，可以變良為劣也。個人之運命劣，而政治良，可以轉劣為良也。政治之重要，可以知矣。西晉曰：「政治不良，禍害可以易端而至。」政治之控制人生之前途，亦事有必至，理有固然者，晉陸機有曰：「鑿之積也無厚，而照有重淵之深；日之氣也有晡，而照周天壞

之際。『政治之修明，固可以忽乎哉？且就個人言之，死生雖有定數，而天壽可以人為，人定有時或可勝天也。春秋繁露『天道篇』曰：『天下之人雖衆，不得不各備其所生，而壽夭其所自行，自行可久之道者，其壽亦僅於不久。久與不久之情，各隨其生平之所行。』故曰壽者壽也。然則人之所行，乃與其壽夭相益損也。其自行行而壽長者，命益之也。其自行行而壽短者，命損之也。以天命之所損益，疑人之所得失，此大惑也。是故天長之而人壽之者，其短益也。夫損益者皆人，人其天之續歟？』天命短而人可以預之，天命短而人可以益之，損益可以由人，此由變命以說明人類之生命者。漢書司馬相如傳：『禍故多藏於隱微，而鑒於人之所忽。』太公金匱曰：『道自微而生，禍自微而成。』據隱微之權，以轉移人生之休咎者，此變命論之旨，與定命論之說，固若異也。

(三) 天道與人道之相互關係 天道與人道有密切之關係，此仲舒立言之要旨也。漢書仲舒列傳曰：『道之大原出於天。』故聖人法天而立道。『春秋繁露』曰：『聖人之造，同諸天地，善惡四海，變易習俗。』天是不變者，天不變，道亦不變；儲與俗可以變，而道之本質不變也。繁露『卷之五』曰：『春秋之道，奉天而法古。是故雖有巧手，弗修規矩，不能正方圓。雖有聲耳，不吹六律，不能正五音。雖有知心，不能先王，不能平天下。然則先王之遺道，亦天下之規矩方音已。故聖者法天，賢者法聖，此其大要也。得太微而治，失大微而亂，此治亂之分也。所謂天下無二道，故聖人異治同理也。古今通理，故先王傳其法於後世也。春秋之於事也，善復古，議易常，欲其遠先王也。然而介以一言曰：『王者必改制，』自備者得此以爲辭曰：『古者可循，先王之遺，何莫相因？世遠是聞，以疑正道而信邪言，甚可慮也。』答之曰：『今所謂新王必改制者，非改其道，非變其理。受命於天，易姓更王，非繼前王而王也。若一因前制，修故法，而無有所改，是與繼前王而王者無以別；受命之君，天之所大賜也。事父者承志，事天亦然。今天大譴已，物類所代，而奉與同，則不闕不明，非天志。故必德居處，更稱號，改革制，易服色者，無他焉，不敢不順天志而明自顯也。若其大譴，人倫道德，政治教化，習俗文義，盡如故，亦何改哉？故王者有改制之名，無易道之實。』仲舒之意，以爲制度可以改，而道不可以變也。聖者法天，而天道不可以變也。聖人之道，禮之四海而皆準，懸之百世而猶處，故吳越邪說，皆不能與正統之道相比，而當凌息者也。仲舒列傳曰：『今聖師異道，人異論，百家殊方，指異不同，是以上無以薄一統，法制數變，下不知所守。臣愚以爲諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。邪辟之說滅息，然後統紀可一，而法度可明，民知所從矣。』仲舒認孔子之道爲聖道，除孔子之道，其世皆爲異道也。孔子之道是王道，王道又是政治之道，仁義禮智信爲政治修明之工具，故曰：『仁能智信五常之道，王者所當修飾也。五者修飾，故受天之佑而享鬼神之壽，德施於外，延及羣生也。』

董仲舒列傳『其稱仁曰：』何謂仁？仁者憐愛人，隱而不爭，毋惡教倫，無嫉妒之心，無隱忌之志，無嫉妒之氣，無感怒之儀，無險賊之事，無辟遠之行。故其心舒，其志平，其氣和，其欲節，其事易，其行直，故能平易和理而無爭也。如此者謂之仁。』

繁露必仁且智篇曰：『何謂義？義者謂宜在我者也。宜在我者而後可以得義。故言義者，合我與宜以爲一言。以此接之，義之爲言我也。』同上仁義法也。仲舒認仁與義之別有曰：『所以治人與我者，仁與義也。以仁安人，以義正我，故仁之爲言人也，義之爲言我也。』仁之法在愛人，不在愛我。義之法在正我，不在正人。我不自正，難能正人，非予爲義。人不被其愛，難厚自愛，不爭爲仁。』同上仁與義，爲對人與對我之道；義在正我，仁在被愛於人，此誠千古之正論也。解經曰：『禮者繼天地，順陰陽，而慎主客，序尊卑貴賤大且小之位，而差外內遠近新故之殺者也。』(同上本末篇)以禮被尊識，辨尊卑，即以尊卑貴賤定名分之旨也。辨尊卑曰：智者見禍福遷，其知利害也，物動而知其化；事興而知其歸，見始而知其終，言之而無敢諱，立之而不可廢，取之而來不可舍，前後不相悖，終始有類，思之而有復，及之而不可厭，其言恭而足，約而廣，簡而備，信而真，少而不可益，多而不可損，其動中倫，其言當務，如是者謂之智。』(同上必仁且智篇)仲舒

言智與仁之相互關係，即爲人生歷稱相互關係之道。仁必須智：「仁而不智，則愛而不別也。」愛而不別故不能親親而仁民也。智必須仁：「智而不仁，則知而不爲也。」知而不爲，則不能見義勇爲也。「仁者所以愛人類也，智者所以除其害也。」（引均同上）仁之最高標準，爲愛人類；智之最高目的，爲除人類之害；有仁心者，必有仁政；欲仁政之施行，必有仁政之具體計劃；仁政之具體計劃，乃屬智之事，故曰「聖人思慮不厭，日繼之以夜，然後萬物察者，仁義矣。」（重政篇）必思慮深長，然後萬物察，此純屬於智之事也。解釋信曰：「春秋奪禮而後重信，信重於地，禮重於身，何以知其然也？夫信者，必思慮深長，然後萬物察，此純屬於智之事也。解釋信曰：「春秋奪禮而後重信，信重於地，禮重於身，何以知其然也？」（繁露雜卦王篇）信之關係於人生者大矣。解釋信曰：「聖王已沒，而子孫長久安當數百歲，此皆禮樂教化之功也。王者未作樂之時，適用先王之樂宜於世者，而以深入教化於民。教化之情不得，雖頌之樂不成，故王者功成作樂，樂其德也。樂者，所以變民俗，化民俗也。其變民也易，其化人也難，故隆發於和而本於靜，接於肌膚，藏於骨髓。故王道雖微，而管仲之說未衰也。」（漢書董仲舒列傳）管樂所以造成純美之社會風氣，即於人類之性情，而發於國家之政令也。六種道德之車，以仁義爲車，蓋仁所以爲人，不仁不能完成人與人之關係也。義所以對己，不義，不能完成小我與大我之關係也。仁義可超於爲政之道，亦可通於爲人之道；爲人之道，成於「己者也，爲政之道，成於國參者也。仲舒曰：「故爲人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正羣民，正羣民以正四方。四方正，遠近莫敢不敬於正，而亡者邪氣奸其間者。是以陰陽調而風雨時，羣生和而萬民殖，五穀熟而草木茂，天地之間，被潤澤而大豐美；四海之內，聞盛德而皆來臣，諂媚之物，可致之舞，莫不畢至，而王道終矣。」（漢書董仲舒列傳）天地之間，被潤澤而大豐美，此至清之貴，是同道之境，而王道之終極目的也。

（四）人性二元與人生行爲之關係 董子之論人性，傾向於二元之說，一元之說，是本於天地陰陽之大法言之。天道不能無陰而無陽，亦不能有陽而無陰，故折衷孟荀性善性惡之說，合之以言性。深察者魏福曰：「性發於內，亦使得養於外者，心也。故心之爲名性也。人之受氣，皆無惡者，心何作哉？吾於心之名，得人之誠。人之誠，有善有仁。仁實之氣，兩在於身。身之名取諸天。天兩有陰陽之氣，身亦兩有實仁之性。性含有善惡，善者人也，惡者食也。」又說：「性比於禾，善比於米，米出禾中，而禾未可全爲米也。性比於性中，而性未可全爲善也。」性未可全爲善，則包含有惡之面可知已。王充論衡本性篇，論董子之言性曰：「董仲舒覽孔流之書，性情性之說曰：夫之大經，一陰一陽；人之大經，一情一性；性生於陽，情生於陰，陰氣靜，陽氣仁，曰性善者是見其陽也，謂惡者是見其陰也。謂善者是見其陽也，謂惡者是見其陰也。情生於陰，陰氣靜，則正於惡矣。董子性含善惡之說，其注重之論點，在人生須有教化而促之以向善也。淺假仁性而純善焉，則不施於教化，亦可善也。人性而純惡焉，則施以教化，亦無以改其惡也。故董子之言性有善惡，是具有至善者也。深察者魏福曰：「今萬民之性，特外教然後能善。適當與教，不當與性。」又曰：「性如礦，如卵。卵特覆而爲雞，礦特覆而爲器，性特教而爲善。此之謂長天。天生民，性有善質而未善，於是爲之立王以教之，此天意也。民受未能善之性於天，而承受成性之教於王，王承天意以成民之性爲任者也。」「今萬民之性，有其質而未善，譬如礦者，特與善教之然後善。蓋其未覺，可謂有善質，而不可謂善，與貝之賦而殼，上織之此也。」賈性篇曰：「今謂性已善，不施於無教而如其自然，又不防於爲政之道矣。且名者性之質，實者性之質。質無教之時，尙能善，而董子主張教可以便性成善，教可爲政器之本，教化流行，德澤大洽。董仲舒列傳曰：「夫萬民之從利也，如水之走下，不以教化堤防之，不能止也。是故教化立而奸邪皆止者，其堤防完也。教化廢而奸邪並出，形罰不能勝者，其堤防壞也。」董子以教化爲人生淑性之道，又可爲政治修明之本也。

揚雄之人生哲學

揚雄字子雲，蜀郡成都人，家素貧，幼好學，不為章句，博覽多識。為人簡易佚蕩，好學深思，清靜無為，不汲汲於富貴，不戚戚於貧賤。有大度，非聖哲之書不好，非其意，雖富貴不事也。（漢書揚雄傳）好辭賦，仿司馬相如屈原文，年四十餘，遊京師，被薦為待詔，除為郎，給事黃門，與王莽劉歆並。哀帝之初，與董賢同官，當成、哀、平間。莽皆為三公，禮傾人主，所屬莫不拮据，而雄三世不從官。及莽篡位，談說之士，以符命稱功德獲封爵者甚衆，雄復不候。以病免，後復為大夫，以病免，後復為大夫。雖既善詞賦，已而小之，以為壯夫不為也。於是作太玄以擬易，作法言以擬論語，用心於內，不求於外，時人皆忽之，唯劉歆及范滂敬焉，而桓譚以為劉倫自。雄著有方音十三卷，訓纂一卷，蜀王本紀一卷，太玄十卷，法言十三卷，零清英一卷，集五卷，其書文義至深，而論不讀於衆人云。

(一) 玄學與人生之關係 玄之為義：(1) 無始無終，獨立存。(2) 玄者宇宙之本體，一切現象皆本體之所經見。(3) 玄在宇宙間，憑一切處，無論何物，不能離玄。(4) 玄性宇宙萬物，又統治之。(5) 玄主日月星辰晝夜陰陽寒暑死生四時之消長變化之序。(6) 玄統自然界且統人事界道德界。(7) 玄關於倫理合乎玄者為君子，反乎玄者為小人，吉凶禍福等亦然。(8) 玄比易之太極，玄比老子之所謂道。（謝無量中國哲學史第八章）玄者何？宇宙之本體也。大玄玄則載：「玄也者天道也，地道也，人道也。」即天地人三寶之所謂道。於道家陰陽家言，非純粹之儒學也。此道可謂為自然之道，具有不可抗之動力：「是故日動而東，天動而西；天日錯行，陰陽更迭。死生相移，萬物乃萌。故玄獨取天下之合而運之者也。」（太玄玄攷）揚雄以死生相移，為萬物運說之現象，生不足苦，而死亦不足悲也。法言君子篇曰：「有生者必有死，有始者必有終，自然之道也。」了解此自然之道，人類對生死開闢，乃能達觀也。

(二) 修身與人生之關係 司馬光以揚雄之思想，是鑒於孟荀二子而折衷於聖人者。日人渡邊秀方於其所著中國哲學史概論中，論及揚雄思想，是繼承儒道二家思想所謂折衷派之學者，其本體論，將周易老子雜糅而成，倫理道德，大率模倣於儒教；法言，是涉於倫理論者。吾謂其修身說，本於儒家，而雜入一點道家之氣息，與陰陽家之微言。法言修身篇曰：「修身以為弓，矯思以為矢，立義以為的，發而後發，發必中矣。入之性也善惡混，修其善則為善人，修其惡則為惡人；氣也者，所以適善惡之馬也。」孟子道性善，荀子道性惡，子雲折衷於二者之間，而言善惡混；惟其言及氣，則有涉於陰陽家氣動之說矣。又曰：「君子觀學而力行：珍其貨而後市，修其身而後交，審其謀而後動成道也。」則有雜於德道之旨。揚雄主張修身，原於學，「學者所以修性也。」修性為修身之本，修其善則為善人，修其惡則為惡人。其重視修身與人生之關係，可以知矣。

(三) 治學與人生之關係 揚雄視治學關係於人生者至鉅。法言學行曰：「學，行之上也，言之次也，教人又其次也，成無焉，為衆人。或曰：人養久生，將以學也。可謂好學已乎？曰：未之好也，惡不。」學有所成，則不羨久生，即孔子朝聞道夕可死之意，其視治學與人生之關係大矣。又曰：「學以治之，思以精之，朋友以磨之，名譽以崇之，不能以崇之，可謂好學也已矣。」此其立說，與中庸「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。」義相等也。揚雄以學可發見人類優良之品質，故曰：「有刀者鑿諸，有玉者鑽諸，德而鑽諸，質在其中矣。否則斲。斲餘之子登，而遂鑿焉，祝之曰：類我類我，久則肖矣。」又曰：「人而不學，雖無靈如禽狗；學者，所以求為君子也。求而不得者，有以夫，未有不求而得之者也。」揚雄以學而分成大人小人之階段：「大人之學也為道，小人之學也為利。」為道與為利，此人生哲學之二途。

，固不可不擇也。

(四) 治國與人生之關係 (1) 以道德爲治國之本。楊雄思想，雖多少淵源於老莊，惟對於政治不主張無爲，而主張有爲。法言問道曰：「道也者通也，無不通也，或曰：可以適它與？曰：適堯舜文王者爲正道，非堯舜文王者爲它道。君子正而不它。或問道曰：道若塗若川，車就泥泥，不舍晝夜。或曰：焉得直道而由諸？曰：塗雖曲而通諸夏則由諸，川雖曲而通諸海則由諸。或曰：事雖曲而通諸衆則由諸乎？道德仁義禮，賢諸身乎？夫道以導之，仁以入之，義以宜之，禮以隨之，天也。」順人之天性以爲治。如山陰由川也。楊雄主張以道德爲治國之本，不以刑名爲然，法言問道有曰：「申韓之術，不仁之至矣，若何半羊之用人也。」孝至篇曰：「天下爲大，治之在道，不亦小乎？四海爲道，治之在心，不亦過乎？」(2) 以中和爲治國之方。中，則不致有過不及；和，不致有偏亂民情，先知篇曰：「立政設衆，化勸天下，莫尚以中和，中和之發，在官民情。」又曰：「視陶天下者，其在知乎？視則亂，柔則壞，龍之潛亢，不從其中矣。是以適中則得，不及中則亂，其近於中乎？聖人之道，管窺月之中矣。」(見拙著中國政治思想史大綱商務版一六〇頁)(3) 以仁政輔導人民。先知篇曰：「從政者察其愚而巳矣。或問何思何教？曰：老人老，穉人穉，病者養，死者葬，男子教，婦人藥之誨思。若汚人老，厲人穉，病者穉，死者適，田畝荒，耕種空之謂教。」治國而達到老人老，穉人穉，病者養，死者葬，男子教，婦人藥之目的，豈非至治之世乎？至治之世，天下爲公，而大同理想可以實踐矣。

劉向之人生哲學

劉向，字子政，本名更生，爲漢元王交之玄孫，以文辭與王褒、張子儉等並進對，後受經梁丘秋，講經於石渠，復拜爲郎中，給事黃門。遷散騎大夫給事中。元帝時，石顯等用事，數上書言事，爲石顯進讒下獄，旋坐免爲庶人。成帝即位，石顯等伏辜，復進用爲中郎。使領護三輔郡水，以敷奏封事，升光祿大夫，權又爲中壘校尉。卒時，年七十二。向著書有尚書洪範五行傳論十二卷，五經通義九卷，五經要義五卷，他書二卷，七畧別錄二十卷，列女傳十五卷，列仙傳三卷，新序三十卷，說苑二十卷，集六卷。

(一) 人性之本質。劉向論人性之本質，以爲是感於物而後動，受外界之刺激而後有善惡，其因善者則善，其因惡者則惡，外界善惡之影響者爲音樂。人心內部之喜怒哀樂思敬，屬於外部之管聲，以爲轉移，善惡與人心之狀態，互相因應，完全符合。孟子稱性善，荀卿稱性惡，公孫子曰：性無善惡，楊雄曰：人之性，善惡混。劉向曰：性情相際，性不獨善，情不獨惡，曰問其理？曰：性善則無四凶，性惡則無三仁。性爲天生之本質，積於內而未發者，以陰陽言之則謂之陰；積爲人之本質，與外緣接觸而起之反感，以陰陽言之則謂之陽。漢博多以性爲陽，情爲陰，性爲善，情爲惡，劉向不承認性善而情惡，惟認性善於內陽陰，情形於外陽陽，性情相應，性不獨善，情不獨惡也。

(二) 刑法與德教之比重。劉向以刑法與德教之相比，則視德教爲重也。漢書禮樂志：「教化之比於刑法，刑法輕。」「教化所恃以爲治也；刑法所以助治也。」其批評始皇任刑罰而不任德教有曰：「始皇因四塞之固，據楛園之固，跨陳留之關，聽衆人之義，乘六世之烈，以爲食六國，兼諸侯，并有天下；杖於詐詐之弊，終於信篤之誠，無道德之教，仁義之化，以緩天下之心；任刑罰以爲治，信小術以爲道；塗煇燻赫，坑殺儒士，具小斃葬，下遊三王，二世愈甚，惠不下施，情不上達，君臣相疑，骨肉相疏，化道淺薄，綱紀壞敗，民不見善，而惡於不

雷，挫天下十四歲，天下大潰。」（戰國策卷錄）說苑貴德篇曰：「聖人之於天下百姓也，其猶赤子乎？飢者則食之，寒者則衣之，將之養之育之長之，唯恐其不至於大也。詩曰：『蔽芾甘棠，勿剪勿伐，召伯所茇。』傳曰：『自陝以東者，周公主之；自陝以西者，召公主之。』召公遜職，當榮露之時，不欲變民事，故不入室中，舍於甘棠之下而聽斷焉；陝關之人，皆得其所，是故後世思而歌詠之。」此即貴德化爲治之義也。又曰：「仁人之德教也，惻隱於中，不能已於其心，故其治天下也，如救溺人；見天下強凌弱，衆暴寡，幼誦羸，死傷保，不忍其然；是以孔子歷七十二君，冀道之一行，而得施其德，使民生於全育，悉庶安土，萬物熙熙各樂。」政理篇曰：「政有三品：王者之政化之，霸者之政威之，強者之政脅之；夫此三者各有所施，而化之爲貴矣。夫化之不變而後威之，威之不變而後脅之，脅之不變而後刑之；夫至於刑者，則非王者之所得已也。」德教治之上，而刑罰治之下；教化治之具，而刑法治之助，其旨遠矣。

（三）處世哲學之提示，禍生有因，禍生有階，禍無不自己求之者。劉向提出人生處世哲學之要道，誠有至理。說苑敬慎篇曰：「修身正行，不可以不慎；嗜欲使行虧，讒諛亂正心，衆口使意回；憂患生於所忽，禍起於細微，汗辱難消洒，敗事不可復追；不深念遠慮，後悔當幾何？夫儻倖者，倖性之斧也；嗜欲者，逐禍之馬也；讒諛者，窮欲之舍也；取廢於人者，趨禍之路也。故曰：去儻倖，務忠信，節嗜欲，無取廢於人，則稱爲君子，名聲常存；怨生於不報，禍生於多福，安危存於自處，不困在於蚤豫，存之在於得人；慎終如始，乃能長久；能行此五者，可以全身。己所不欲，勿施於人，是謂要道也。」其處世之要旨，是慎以持身，敬以對人，節欲以養性，遠慮以除禍。對人處世之道，特示以四種信條：

恭則免於衆。

教則人愛之。

忠則人與之。

信則人恃之。

復釋敬慎之旨曰：「凡司其身，必慎五本，一曰柔以仁，二曰誠以信，三曰富而貴，毋敢以驕人，四曰恭以敬，五曰寬以靜；思此五者，則無凶命。」所謂全身之道也。全身之道，在於持盈保泰，故曰：「高上尊賢，無以驕人；聰明聖智，無以窮人；資給疾鴻，無以先人；刑殺勇猛，無以勝人；不知則問，不能則學；雖習必賢，然後辯之；雖能必讓，然後爲之；故士雖聰明聖智，自守以愚；功被天下，自守以讓；勇力距世，自守以怯；富貴天下，自守以廉。所謂高而不危，滿而不溢者也。」（俱見敬慎篇）劉向以爲作官而不敬慎，必與死道相期，貪官污吏聞其言，當三思矣。彼引鄒公子辛之言曰：「宜不與勢期而勢自至，勢不與富期而富自至，富不與貴期而貴自至，貴不與顯期而顯自至，顯不與罪期而罪自至，罪不與死期而死自至。」又引孫叔敖爲楚令尹，老父不賀而弔之說以爲證：「身已貴而驕人者，民去之；位已高而拉攏者，君惡之；祿已厚而不知足者，患處之。」其意固深切著明矣。

何休之人生哲學

何休，字劭，公東漢，任城樊人，精研六經，又通歷算。受詔拜郎中，辭疾而去，不仕州郡；旋大傳陳蕃徵爲參政事，以陳蕃黨爭失敗，坐廢錮；追黨禁解，復徵召爲司徒，繼拜郎中，後以歷陳忠言，再遷諫議大夫，卒年五十四。當坐廢錮時，作春秋公羊解詁，覃思不絕門者，十有七年；又注孝經論語，以春秋教漢事六百餘條，得公羊本意。其哲學思想，見於春秋公羊解詁一書。

(一)主張以禮樂化人。何休以禮樂為教化之工具，而刑罰不宜先施，其言曰：「君子所以貴教化而賤刑罰也。」(公羊解詁傳公元年夏六月邠遷於陳侯條)又曰：「凡人之從上教也，皆始於君。君止，則行正。故聞宮聲，則使人潤雅而廣大；聞商聲，則使人方正而好義；聞角聲，則使人剛整而好仁；聞徵聲，則使人整齊而好禮；聞羽聲，則使人樂養而好施；所以感諸血脈，流通精神，存實正性。故樂從中出，禮從外作也。禮樂接於身，望其容而民不敢慢，觀其色而民不敢爭。故禮樂者，君子之深教也，不可須臾離也。君子須臾離禮，則暴慢襲之；須臾離樂，則姦邪入之。是以古時天子諸侯雅樂備，未嘗離於庭；卿大夫御琴瑟，未嘗離於前；所以養仁義而除淫靡也。」(同上)公五年初獻六羽條)音樂使人類社會美化，使人作出美感之世界，超乎利害關係而獨立。音樂感化，深入人心，不能輕視。先哲之教，注重禮樂，雜數千年來之文化，再注重禮之教文，缺少注重音樂之發展與設施；文化外型，有質樸之表現，而未有美化之充實創造；社會之離離汚濁，欺詐劫奪，固有由也。

(二)以民生為根本。民生最重要之問題，即食也。儒家雖主張「君子謀道不謀食」，然其教人，最不可以謀食妨礙謀道之意也。何休鄭重言民食之關係曰：「民食不足，百姓不可復與，危亡將至，故重而書之，明當自省戒，開倉廩，賑振乏。」(同上)宣公十年冬飢條)開倉廩，賑振乏，為消極之法；積種之法，在整頓田賦。其言曰：「民以食為本也。夫飢寒並至，雖號舜猶化，不能使野無遺盜。貧富並並，雖舉陶制法，不能使強不凌弱。是故聖人制井田之法，而口分之。」夫一婦，受田百畝，以養父母妻子，五口為一家，公田十畝，即所謂什一而稅也。○廩舍二畝半，凡為田一頃十二畝半。八家而充頤，共為二井，故曰井田。廩舍在內，費入也；公田次之，重公也；私田在外，賤私也。井田之義，一曰無遺地氣；二曰無遺一家；三曰同風俗；四曰合巧拙；五曰通財貨。困井田以爲市，故俗語曰市井。種穀不得種一畝，以備災荒。田中不得有樹，以妨五穀。環廩舍種桑荻雜菜。養五母雞，兩母豬，瓜果種蠶，女工蠶織。老者得衣帛，得餘肉，死者得葬焉。多於五畝，名曰餘夫。餘夫以養受田三十五畝。十井共出兵車一乘。司空釐別田之高下，善惡分爲三品：上田一畝一粟，中田二畝一粟，下田三畝一粟。肥國不得獨樂，墾墾不得獨苦，故三年一變主易居，財均力平。兵革素定，是謂均民力，強國家。」均民力，均地力，均財力，此真正之民生主義也。

(三)敬養並重。非養無以爲生，而養爲重；何休甚注重此點，故曰：「五穀畢入，民皆居宅，里正趨緝，男女同巷，相從夜績，至於夜中。故女功一月，得四十五日。作從十月歲正月止，男女有所憚，相從而歌。飢者歌其食，勞者歌其事。男年六十，女年五十，無子者，官次養之，使之民間求詩，鄉移於國，國以聞於天子。」又曰：「三年辨，餘一年之薪。九年辨，餘三年之薪。三十年辨，有十年之備。歸還所斃之水，毀湯之卒，民無近憂，四海之內，莫不樂其業，故曰：頌野作矣。」民有所養，而後可以歡樂；民有所備，而後可以安樂。○歸棺之世，以斯爲的。非教無以啓民智，而民智爲重。何休曰：「十月事竣，父老教於校室，八歲者，學小學，十五者，學大學，其有秀者，移於鄉學。鄉學之秀者，移於庠；庠之秀者，移於國學。學於小學，諸侯養貢小學之秀者於天子。學於大學，其有秀者命曰進士；行同而能偶，則以特，然後得之。士以才能進取，君以考功授官。」(均見公羊解詁宣公十五年初稅畝條)教養爲人生之大事，教養得法，四德之內，莫不樂其業也。

玉符之人生哲學

玉符，字節信，東漢安定臨涇人，少好學，有志操，與馮熲，張衡等爲友，後漢稱爲三賢。性耿介，不同流俗；後漢自和帝安帝以後

秦漢時代學者之人生哲學

世務游宦，當塗者更相薦引，王特在官不得志，乃隱居著書論，共計三十三卷篇，四庫全書提要評曰：『符儼似洞悉政體之旨言，而明切過之；辨別似論衡，而醇正過之。』可見其書之價值。

(一) 農本主義 王符之本論，注重天地綱紐，萬物化淳之陰陽理論，惟對於人事，則注重民生之本義，務本篇曰：『凡爲人之大閑，莫過於抑末而務本，莫不審於離本而飾末。』夫富民者以農業爲本，以游業爲末；百工者以致用爲本，以巧飾爲末；商賈者以通貨爲本，以賤奇爲末；三者守本離末則民貧，離末守末則民貧；貧則饑而民饑，富則樂而民樂，富則樂而可致。』又曰：『夫用天之道，分地之利，六畜莊於時，百物聚於野，此富國之本；游業末事以收民利，世食野之原。』就此節所引而論，其注重農本主義之旨，甚明顯矣，浮侈篇曰：『一夫不耕，天下必受其饑者；一穀不穡，天下必受其寒者。今聖世金農桑蠶商賈，牛馬車輿，填塞道路；游手爲功，充盈郡邑；治業者少，浮食者衆；商邑踴躍，四方是趨。今察洛陽，浮末者，什於農夫；處僻游手者什於浮末。是則一夫耕，百人食之；一婦織，百人衣之。以一秦百，孰能供之？天下百郡千縣，市邑萬數，類皆如此。本末何足相供，則民安得不飢寒？飢寒並至，則安能不服非？爲非則盜充。盜充變多，則吏安能無嚴酷。嚴酷愈加，則下安能無愁怨？愁怨者多，則咎咎並臻。下民無聊，則上天降災，則國危矣。』又曰：『國之所以爲國者，以有民也。民之所以爲民者，以有穀也。穀之所以豐穰者，以有人功也。功之所以能建者，以日力也。治國之日舒以長，故其民間暇而力有餘；亂國之日促以短，故其民困務而力不足。』彼之所以提倡農本主義者，爲民食也，爲民生也。

(二) 民本主義 王符論政治與人生之關係，以爲君治當以民治爲主。君臣之政治效節，在爲民。明惠篇曰：『聖人顯諸仁，藏諸用，神而化之，使民宜之，然後致其治，而成其功；功業效於民，柔譽傳於世，然後君乃得稱明，臣乃得稱忠。』體化篇曰：『人君之治，莫大於道，莫盛於德，莫美於教，莫神於化；道者所以持之也，德者所以苞之也，教者所以知之也，化者所以致之也。民有性有節有化有俗，情性者，心也，本也；化俗者，行也末也。末生於本，行起於心；是以上君撫世，先其本而後其末，順其心而理，其行心稱（別作情）而正，茲取無所生，邪聲無所戰矣。夫化變民心也，猶政變民體也，德政加於民，則多滯暢姦好，堅強考壽；惡政加於民，則多疲羸寇盜，天昏札瘥，故尚書美考終命，而惡免短折；國有憐明之政，則民多病日。』故曰：『國之所以爲國者，以有民也。』又曰：『所謂治國之日舒以長者，非謂義和而令安行也，又非能增分庭而益漏刻也；乃君明察而百官治，下領正而得其所，則安謐而力有餘，故視日長也。所謂亂國之日促以短者，非謂義和而令疾驅也，又非能減分庭而損漏刻也，乃君不明，則百官亂而盜充興，法令闇而役賦繁，則希民困於吏政，仕者窮於典獄；冤民就獄乃得直，烈士交私乃見保；姦臣肆心於上，亂化流行於下；君子載質而車馳，細民儻財而趨走，故視日短也。』觀此民本主義之精神，固昭然若揭矣。

(三) 尚賢主義 政治與人生有重大關係，政治之修明，在於尚賢。思賢篇曰：『疾者身之病，亂者國之病也。身之病待醫而愈，國之亂待賢而治。』又曰：『治世不得賢，譬猶治病不得良醫也。……人君求賢，下應以鄰，與直不以枉，已不引異，受異官之，國以侵亂不自知。爲下所欺也，乃反謂經不信，而賢者無益於亂亂。因廢賢實，不復求進，更任俗吏，雖滅亡可也。』本政篇曰：『周公之爲宰輔也，以謙下去，故能得賢實。蕭奚之爲大夫也，舉處窮子，故能得正人。』考績篇曰：『凡雷節之天務，莫急以知賢。知賢之近務，莫急於考功。功議考，則治亂驗而明；善惡信，則百賢不得見障蔽。』(直疑真)。留教篇曰：『凡有國之君，未嘗不欲治也，而治不世見者，所任不賢故也。世未嘗無賢也，而賢不得用者，羣臣妒也。』有賢實之心，而無得賢之術；有有賢之名，而無進賢之實；此以人君孤危於上，而道獨抑於下也。夫國君之設治者，公也；公法行，則治亂絕，峻恒之所以便身者，私也；私術用則公法廢。列士所以建節者，義也；正節立，則亂絕代；

此豈臣亂吏無法之徒，所謂日夜批蓋賢君義士之問，咸使不相得者也。」所謂「公法行則先繩絕」，不徒標榜實人政治，而且登重法治主義也。

(四) 國防主義 漢代匈奴寇四郡，至武帝佔河西之地，絕其聯絡，始行服屬。漢代臣充與中國民族爭鬥有四世紀之久，（詳見拙著中華民族抗戰史七三頁至九十一頁）王符感於漢代外族侵擾之苦，對於國防問題，甚為注重，所以有救邊遠諸國之提倡也。凡人生痛苦之來襲，無過於外寇之侵入，秦檣虜邑，樓櫓森立，此所謂國危而民亦危也；欲國之不危，而民之獨安，而國防重矣。救邊曰：「聖王之政，普覆兼愛，不私近者，不忽遠者，吉凶禍福，與民共之，哀樂之情，怨以及人，視民如赤子，救禍如引手爛；是以四海歸悅，俱相得用。往者先勞其後，始自涼州，延及司隸，東朔趙魏，西鈔蜀漢，五州殘破，六郡削迹，州疆千里，野無孑遺，越鈔禍害，晝夜不止，百姓饑饉，日月焦盡；而內郡之士不被殃者，咸云當且放縱，以待天時；用意若此，豈人心哉？」又曰：「國以民為基，貴以財為本，是以聖王養民愛之如子，憂之如家；危者安之，亡者存之，救其災患，除其禍亂，是故鬼方之伏，非好武也，獲於於穢，非貪土也；以振民有德，安疆宇也。」聚萬禍亂之甚者，無過於外患侵尋，人生痛苦，莫以加焉，此國防之當重者一也。邊遠曰：「今公卿苟以己不被傷，故競割國家之地以與敵，殺主上之民以饒光，為謀若此，未可謂知；為臣若此，未可謂忠；才智未足使議。且凡四海之內者，聖人之所以遺子孫也；官位職事者，羣臣之所以寄其身也；傳子孫者，忠安萬世；寄其身者，各取一關。」四海之內，聖人所以遺子孫，國家土地，不能尺寸以與人；此國防之當重者二也。賈逵曰：「夫制國者必照察邊近之稍僞，預備之所從來，乃能盡聖臣之節力，而保與其邦家；前羌始叛，草創新起，器械未備，虜或持鎗以發兵，或負板突以類種，惶懼擾攘，未能相持，一城易制兩，郡縣皆大熾；及百姓暴被疾禍，亡失財貨，人哀窮愁，各欲報讎，而將帥皆性多軟弱，不敢討擊，但坐調文書以欺朝廷，既殺民百則言一，殺虜百則謂之少，或實少而謂之多，傾側巧文，要取便身利己，而非獨憂國之大計，哀民之死亡也。」人哀憤怒，各欲報仇，而將帥皆性懦軟弱，不敢討擊；此精神國防之當重者，三也。無國防則等於無國家；無安全之國家，則人民必受重大之危害；國防之重要，可以知矣。

(五) 法治主義 王符雖主張德化，而并主張法治。法治與國家政治，有重大之關係，而與社會風俗，亦有重大之關係。三式篇曰：「嗚嗚之卦，下勸上明，其象曰：先王以明罰勅法。夫積怠之俗，實不降則善不勸，倒不重則惡不懲；故凡欲變風改俗者，其行實罰者也，必足使驚心破胆，民乃易視。」又曰：「法令貴簡者，誠治亂之樞機也，不可不嚴行也。昔仲尼有言：政寬則民慢，嚴則糾之以猛，猛則民殘，殘則施之以寬；寬以濟猛，猛以濟寬，政是以和。」袁嗣篇曰：「法也者，先王之政也；命也者，已之命也；先王之政，所以與衆共也；已之命，所以獨制人也；君誠能設法而時貨之，布令而必行之，則羣臣百吏，莫敢不悉心從已令矣；已令無違，則法令必行矣。故政令必行，憲禁必從，而國不治者，未嘗有也。」德化篇曰：「凡立法者，非以司民短而諉過誤，乃以防盜竊而救禍敗，檢淫邪而納正道。」憲禁與命令雖有不同，而當一致以達行政之目的，此法治之可貴也。

徐幹之人生哲學

徐幹字敬長，北海州人，魏帝建寧四年生，獻帝建安二十三年，四十八歲卒。建安中，為司空軍謀祭酒，屬五官將文舉，魏太祖特加殊命，以疾休息；後除上苑長以疾不行。著作中論，有二十餘篇，今僅存二十篇，曾蒙校韓書論之曰：「幹獨能考六藝，推辨尼孟軻之旨，述而論之。求其辭，時若有小失者；要其歸，不合於道者少矣。」其思想淵厚，大抵推本於仲尼孟軻。

蔡洪時代學者之人生哲學

(一) 學問爲人生之本 徐幹年十四，始讀五經，下帷專思，夜以繼日；博覽強記，操翰成章。魏帝末年，國典廢廢，冠族子弟，結黨構門，交授求名；幹淡俗迷昏，閉戶自守，不與之羣，以六籍娛心；蓋以學問爲人生之本，而不以功名爲人生之鵠的也。治學篇曰：「昔之君子，成德立行，身沒而名不朽，其故何哉？學也。學也者，所以疏神達思，怡情理性，聖人之上務也。民之初載，其蒙未知，譬如實在於玄室，有所求而不見，白日照焉，則羣物斯辨矣。學者，心之白日也；故先王立教，以六德爲智、仁、聖、義、中、和；教以六行曰孝、友、睦、姻、任、恤；教以六藝曰禮、樂、射、御、書、數；三教備而人道畢矣。」六德所以立身也，六行所以立家也，六藝所以立事也；三者立，而人生之道畢矣。又曰：「志者，學之師也；才者，學之徒也；學者不忠才之不聰，而患志之不立；是以爲之者恆然，而成之者無幾，故君子必先立其志。易曰：『君子以自強不息』，大業之成，非取乎一智；羣賢之和，非取乎一味；聖人之德，非取乎一道。故曰：學者，所以總羣道也。羣道統乎己心，羣言一乎己口，唯所用之故；出則元亨，處則利貞，默則立錄，語則成文；遊乎載之上，若共一時，論殊俗之類，若與同室；度幽明之故，若見其情；原治亂之漸，若指其效。故詩曰：『學有緝熙於光明』此之謂也。」徐幹以爲學之目標，在於習道，不在於功名，故曰：「馬蹄有逸足，而不閑輿，則不爲良駟；人雖有美質，而不習道，則不爲君子。」其言可以思矣。

(二) 人生價值之表現 人生之價值，不在於天壽，而在建立其不朽者；此種哲學思想，鮮有發露透澈如徐幹者。天壽篇曰：「或問孔子稱仁者壽，而顏淵早夭；積善之家，必有多餘慶，而比干、子胥，身陷大禍，豈聖人之言不信，而欺後人耶？故司空圖川補喪論之，以爲古人有言，死而不朽，謂太上有立德，其次有立功，其次有立言，其身歿矣，其道猶存，故謂不朽。夫形體者，人之精魄也；德義令聞者，精魄之榮華也；君子愛其形體，故成其德義也。夫形體固自朽腐消亡之物，壽與不壽，不過數十歲，德義立與不立，差數千歲，豈可同日言也哉？顏淵時有百年之人，今甯復知其姓名耶？詩云：『萬有千歲，眉壽無疆』，人豈有壽千歲者，皆令德之謂也。由此觀之：仁者壽，豈不信哉？傳曰：『所好有甚於生者，所惡有甚於死者』；此干、子胥皆重義輕死者也。以其所惡，獲其所重；求仁得仁，可謂慶矣。」又曰：「夫壽有三：有王澤之壽，有聲聞之壽，有行仁之壽；書曰：『五福』，曰壽，此王澤之壽也；詩云『其德不爽，壽考不忘』，此聲聞之壽也；孔子曰『仁者壽』，此行仁之壽也。」人生壽夭之不一，此不足以定人生之價值；君子務其善達者，即所謂德義立，而不朽之價值著矣。

(三) 明哲保身之道 天壽之不齊，有不可強而致；然人生之禍福，有時可以智術擇也。智行篇曰：「或問曰：士或明哲窮理，或志行純篤，二者不可兼，聖人將何取？對曰：其明哲乎。夫明哲之爲用也，乃能戢民阜利，使萬物無不盡其極者也。聖人可及，非徒空行也，智也。」據此，徐幹乃先知行須一致，故曰：「君子以博愛，務以除害，信以立節，慮以自察，明以觀色，謀以行禮，智以辨物，豈可無一哉？謂夫多少之間耳。」所謂聰明睿智，皆處知之事；知以治事，以應變，則爲智；能智，則明哲矣，明哲則可以保身矣。故曰：「宋襄公守節而不知權，終以見執；晉伯宗，好直而不知時變，終以殞身；叔孫豹，好善而不知擇人，終以凶殺；此皆隨善而少智之謂也。故大雅貴既明哲以保其身。夫明哲之士者，感而不懼，困而能通，決疑定疑，辨物居方，張湯於忽秒，求福於未萌。」人預智識進步，能明瞭自然界之真理，與人事界之變態，則可以應付，而禍可以獲取矣。

(四) 政治修明之道 國家政治之修明，與個人之幸福，所關甚大。國家政治，何以修明？而統治者之明德以修其政，爲不可緩也。此義儒家之政治思想，當發揮之，而徐幹之立說最精微。亡國篇曰：「人主有能明其德者，則天下歸之，若響之於火也。聖哉言乎！昔伊尹在田畝之中，以樂堯舜之道，聞成湯作興，而自夏如商；大公避紂之惡，居於東海之濱，聞文王作興，亦自商如周。其次，則甯戚如齊，百里奚入秦，范蠡如越，樂毅避燕；故人君苟修其道義，昭其德信，慎其威儀，審其教令，刑無頗備，罪無放縱，仁愛著於惠澤流播，百官樂職，極民

得所；則賢者仰之如天地，愛之如親戚，樂之如蘭芳；故其歸我也，猶決壅塞導滯水，注之大壑，何不至之有。勿聽穢謠，騷香不吝；讒邪在朝，佞媚充朝；殺戮不辜，刑戮濫登；宮室崇侈，妻妾無度；播弄婦女，淫亂日發；賦斂繁多，財力匱竭；百姓震憾，死者盈野；矜己自得，諫者被誅；內外震駭，遠近怨惡；則賢者之愧我容貌也，如魍魎；憂殿也，如豺豕；榮服也，如綵絳；怨歌也，如號哭；酒醴也，如新澆；肴饌也，如糞土。從事京師，每無一善。彼之惡我也如是，其肯至哉？」人君明其德而賢人至，賢人至而政治顯之以修明，此其一。賞罰篇曰：「政之大綱有二，二者何也，賞罰之謂也。人君明乎賞罰之道，則治不難矣，夫賞罰者，不在乎必重，而在於必行；必行則雖不重而民戒，不行則雖重而民意；故先王務賞罰之行。」又曰：「賞者不賞，賞者不罰，則賢善者失其本望，而廢其所行；賞罰者不罰，則為惡者輕其國法，而怙其所守。苟如是也，雖日用斧鉞於市，而民不去惡矣；日賜爵祿於朝，而民不興善矣。」人君明賞罰而政令行，政令行而政治顯之以修明。此其二，夫政治能修明，此國之所以康樂，民之所以安奉也。

第三章 道家之人生哲學

秦漢有所謂黃老之學，黃帝與老子並稱，大概是道家一流，托黃帝之名以資號召。據漢書藝文志所載，關於黃帝之著述，有黃帝四經四篇，黃帝錄六篇，黃帝君臣十篇，雜黃帝五十八篇，力牧二十二篇。前三經作品原注云：「起六國時，與老子稱似。」第四經作品原注云：「六國時，賢者所作。」第五經作品，原注云：「六國時所作，託之力牧，力牧黃帝相。」漢代所謂黃老之學，即是道家之學；道家兼崇黃帝老子，故漢代名為黃老之學，實即老子之學。老子之學，重自然之道，即宇宙本體之道，即一陰一陽之道也。老子以為道先天地而獨立自生，不受治於何物，唯法自然而已。自然之道，無始無終，周行萬古，而無一瞬之息，獨立而不改，常動而不殆，所以能為天下母。道之本體，有生萬物之力，有統治萬物之力，超空間時間而上之；惟其常恆不變，所以能達造化變遷之全；道生之，德畜之，長之育之，成之養之，此管子所以稱之「北育萬物之謂德」也。以道為宇宙之本體，以道為人生之出發點，故主張人與自然合一，重虛無，尚退守，而於政治則主張無為放任也。

汲黯之人生哲學

汲黯字長孺，濮陽人，漢景帝時，為太子洗馬。武帝時，為諫者，嘗讀黃老事，稱改任為榮陽令，以疾告退，召為中大夫；遇事切諫，帝異之，乃命為東海太守，以政績主都尉，列九卿。又以事詆毀大臣張湯，公孫宏，徙為古內史。旋坐小法，會赦免官，歸隱田園。帝復召為魯地之淮陽太守，固辭不獲；乃以諸侯相秩，居淮陽七歲而卒。

清淨與無為之交互作用，道經曰：「雖莫大於可欲，雖莫大於知足，雖莫大於欲得。」（四十六章）又曰：「少私寡欲。」（十九章）「無名之樸，夫亦將無欲，不欲以靜，天下將自定。」（三十七章）心無欲而後可以清淨，心清淨而後可以無為，無為而後可以弘大體。史記汲黯列傳載：「黯，學黃老之言。」又載：「治官理民，好清淨，擇承史而任之，其治黃大指而已，不肯小。黽多病，臥聞問內，不出歲餘。」

東漢大治，稱之，上朝，召以爲主幹都尉，列於九卿，治務在無爲而已，弘大體，不拘文法」。又載：「天子方招文學儒者，上曰：『若欲云云』，對曰：『陛下內多欲而外施仁義，奈何欲効唐虞之治乎？』上默然然，變色而罷朝」。張湯，方以吏定律令爲廷尉。對以數言責湯於上前，曰：『公爲正卿，上不能褒先帝之功業，下不能抑天下之邪心，安國富民，使禍園空虛，二者無一，非苦既行，放折統功，何乃取萬民帝約束更之爲？公以此攝種矣』。武帝方招文學儒者，正欲有爲，而張湯反對，此足見張湯之所企圖者無爲之治。張湯方更律令爲廷尉，汲黯不主張法治刻薄，而以少私寡欲相視君，此所以使閉閣之空虛也。消澤無欲，在個人修養方面言之可也；而在國家多事外患使進之時，尙無爲之治，固不足以爲調也。漢代武帝，對外武功，築構宇內，儒家守周室漢夷狄之說盛於時，道家無爲退守之思想，不爲時勢所重，無怪其然。直至唐代高祖李淵，託爲李耳之誕仍，以取重當世，而其說乃大行，（全唐文卷九三）其所由來者漸矣。（李唐之世，五千文注釋，見於新舊唐書及杜光庭錄注）。

楊王孫之人生哲學

楊王孫，漢武帝時人，其生年死期，後世無從考究，班固言其「家業千金」（漢書胡梅朱梅云傳）又言：「學黃老之術」，「厚自奉養，生亡所不致。」引者止此。

生與死相等，悟徹死生，而後生無所苦，死無所恨，生與死相等，生與死齊一，任自然之變化，故主張高舉之理論。其言曰：「夫死者終生之化，萬物之歸者也。歸者得正，化者得變，是物各反其真也。反真冥冥亡形亡聲，適合道情；夫飾外以華業，厚葬以飾真，使歸者不得至，化者不得變，是使物失其所也。且吾聞之：精而者，天之有也；形骸者，地之有也；精神離形，各歸其真，故謂之鬼。鬼之爲言歸也」。漢書胡梅朱梅云傳。解釋死爲終生之化，萬物之歸，則死無所怖。精神由死而化升，已脫人羈具有靈魂矣。人惟了徹生死，則不致惶惶然以生，戚戚然以死，而後可以寄託其精神上之生命價值。陶潛歸隱詩曰：「甚念傷吾生，正宜委運去；縱浪大化中，不喜亦不懼；應識便應識，無復獨多慮」。獨飲詩曰：「雲鶴有奇翼，八表須臾還；自我抱茲獨，徧覽四十年；形骸久已化，心在復何言。」詠箕子詩四首曰：「朝與仁義生，夕死復何求；人必有不懼死之精神，以表現其生命之最高價值，而後有以淑其生也。（見諸著六朝時代好者之人生哲學正中版一八頁）。陶潛說死生如歸自然大化，與楊王孫有所同；而其與仁義共生之說，則與楊王孫異。楊王孫歸真之說，即歸於自然之道德，視生與死相等也。其與楊朱之立言，亦有所異，楊朱曰：「萬物所異者生也，所同者死也。生則有尊貴貴賤，是所異也；死則有腐臭消滅，是所同也。」列子天瑞篇：「有生不生，有化不化；不生者能生生，不化者能化化；生者不能不生，化者不能不化。」其言與道家老子所主張宇宙萬物，由道之一元而生，而受治於道，其終復歸於道之旨相同也。

道家之在漢代，其說不昌，主張亦與老莊異有不同；史記呂后本紀：「孝惠皇帝高后之時，黎民得離戰國之苦，君臣俱欲休息乎無爲，故惠帝垂拱，高后女主稱制，政不出房戶，天下晏然，刑罰罕用，罪人是希；民務稼穡，衣食滋殖」。史記外戚世家：「竇太后好與帝老子言，帝（景）及太子（武）諸賢，不得不願黃帝老子，尊其術。」及竇太后死後，武帝用武安侯田蚡爲丞相，蚡黃老刑名百家之言，欲重儒家之舉，天下靡然嚮風。（史記儒林傳）此種風氣之轉變，足使道家思想之抑塞。與漢初受戰國時代亂離之影響，而欲休息無爲，固不同矣。

第四章 法家之人生哲學

戰國時代，強陵弱，衆暴寡，大欺小，戰爭頻繁，非法無以統一民志。法家思想，蓋採取墨道孫三家之長，太史公謂韓非「喜刑名法術之學，而論本於黃老」。並與老莊、申、韓、合稱。梁啟超曰：「法家起戰國中葉，逮其末葉而大成。以道家之人生觀爲後盾，而參用儒墨兩家正名嚴賞之旨，成爲一種有系統的學說。」（先秦政治思想史二五三頁）始皇成統一之業，歸功於法治，主政者實爲李斯。（飲冰室文集中國法理學發達史。）秦代李斯法治之說，受戰國時代之法治思想影響不少也。

賈誼之人生哲學

梁太傅賈誼，雒陽人，年十八，以能誦詩書屬文，稱於郡中，河南守吳公聞其秀才，召置門下，甚幸愛。孝文帝初立，召以爲博士。時誼年二十餘，最爲少。每詔令讀下，諸老先生未能言，誼盡爲之對，人人各如其意所出，盡生以爲能，文帝悅之，超遷中至太中大夫，繼任公卿之位。誼年少初學，專欲擅權，紛亂諸事，天子後亦疏之，不用其議，以誼爲長沙王太傅。及梁王勝驕馬死，誼自傷爲傅無狀，常哭泣，後蒙赦亦死，卒年三十二。後人輯賈誼新書十卷，文集四卷行世。

（一）法治與道德並重 賈誼思想，自是主張法治，惟其與戰國時代一般之法家主張嚴刑峻法者，有所不同。商君相秦十年，用法嚴，貴近多怨望，孝公死，被車裂之刑。商鞅以爲王者刑九賞一；強國刑七賞三，弱國刑五賞五，甚至刑及三族。若賈誼之主張則不然，過秦論曰：「秦主僥食鄙之心，行自齊之智，不信功臣，不親士民，廢王道而立私愛，焚文書而酷刑法，先許力而後仁義，以暴虐爲入下始。」又曰：「秦之盛也，繁刑峻法而天下震；及其衰也，百姓怨而海內叛矣。」前漢書賈誼傳載：「極牛垣，一朝解十二牛，而芒刃不頓者，所縛擊剝割皆衆理解也；至以籠辟之所，非斤則斧。夫仁義恩厚，人主之芒刃也；權勢法制，人主之斤斧也。」如上所引，賈誼主張法治與道德並重，而不主張嚴刑峻法，其旨著矣。有罪必誅，有功必賞，此法治之所趨，與嚴刑峻法異爲治者，有所不同。其言曰：「戒之戒之，誅賞之慎焉；故與其殺不辜也，甯失於有罪也。故夫罪也者疑，則附之去已；夫功也者疑，則附之與已；則此毋有無罪而見誅，毋有功而無賞者矣。戒之戒之之慎，誅賞之慎焉。故古之立刑也，以禁不肖，以起怠惰之民也。是以一罪罪，則罪遂誅也，故不肖得故也。故一功疑，則必必倍也，故愚民可勸也。是以上有仁舉而下有治名。疑罪從去，仁也；疑功從予，信也。」（賈誼新書大政上）。又曰：「道者，聖王之行也；文者，聖王之辭也；恭敬者，聖王之容也；忠信者，聖王之教也；聖人也者，賢聖之師也；仁義若明君之性也。」（同上）賈誼不特注重政治上之道德，而且注重人倫上之道德，時發爲曰：「商君道禮義，棄倫理，并心於進取，行之一歲，秦俗日敗，秦人有子，家富子壯則出分，家貧子壯則出對，假父殺祖杖義耳，（別作而）慮有德色矣。母取贏弱箕箒，虛立訓（別作諄）諄，抑哺其子，與公併蹠，婦姑不相覺，則反登而視。其慈子愛利而輕侮父母也，念罪非有倫理也，亦不同禽獸性（別作歸）焉耳。」（據商務印本）人生道德，端本於家庭倫理，進而擴充於政治社會，故曰：「苟背道棄義，釋敬慎而行驕肆，則天下之人，其離之若崩，其背之也，不約而若期。」（賈誼新書連語篇）。又曰：「何謂六美：有德、有道、有仁、有義、有忠、有密，此六者德之美也。道者德之本也，仁者德之出也，義者德之厚也，信者德之固也，密者德之高也。六德六美，德之所以在臨臨天地人與萬物也。」（道德說篇）。由是觀之：賈誼之人生哲學與政治哲學，固相通矣。

(二)人生道德之本質 韓愈對於道德本質之解釋有曰：「博愛之謂仁，行而直之謂義，由是而之若之謂道，是於已無待於外之謂德。」德是內心充實之性能，道是外界實踐之目標，賈誼論道德之本質有曰：「請問道者何謂也？對曰：道者所道（從）接物也，其本者謂之德，其末者謂之術。虛者言其精微也，平素而無設諸（施）也。術也者所以從制物也。勸導之數也。」此精微之本質，接於物故能「鏡儀而居，無執不誠；善惡畢至，各得其當；衡虛無私，不靜而處，輕重畢顯，各得其所。」（道術篇）。物所道始謂之道，所以生謂之德；德之有也，以道為本；故曰：道者德之本也，德生物又養物，則物安則矣；安利物者行仁也，仁行出於德，故曰：仁者德之出也。德生理，理立則有宜適之謂義，義者德理也。」（道德篇）。莊子知北遊：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」表面似同，而實則賈誼言及道德仁義之相關性，有所不同也。賈誼再進一步以說明道德之本質曰：「親愛利子謂之慈，反慈為意。子愛則親謂之孝，反孝為愛。愛利出中謂之忠，反忠為倍。心行怕人謂之惠，反惠為凶。（別本作困）。見救愛弟謂之女；反女為醜。（別本作處）弟敬愛兄謂之悌，反悌為敖。接遠審察，謂之恭；反恭為懈。接遠正謂之敬；反敬為媿。言行抱一謂之貞；反貞為偽。期果言當謂之信；反信為欺。衷理不辭謂之端，反端為昉。（別作跋）。據當不傾謂之平；反平為險。行薄決死（別作衷）謂之滑；反滑為澗。辭利則誰謂之廉；反廉為貪。兼濟無私為之公；反公為私。方直不屈謂之正；反正為邪。以人自禦為之度；反度為妄。以己基人謂之恕；反恕為荒。聞慶濟人謂之慈；反慈為忍。有志還行謂之讓；反讓為汰。施行得理謂之德；反德為怨。放理濶濶謂之行；反行為汙。功遂自卻謂之退；反退為競。（商穆印尊篇，同本別作後）。厚人自德謂之讓；反讓為胃。心兼愛人謂之仁；反仁為戾。行充其宜謂之義；反義為濼。（同智），即柔得道（別作道）謂之和；反和為乖。……賈誼釋道德之品質，其立說之精微，可謂前無古人矣。

(三)生死之交流 賈誼人生哲學之思想，參雜儒道二派思想之成分，不盡為法家。其生與死之二種觀念，與莊子太宗篇之言說，有點相同。太宗師說：「古之真人，不知說（悅）生，不知惡死。其出不訢，其入不誣。翛然而往，翛然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終。」一任生死之變化也。賈誼思想亦有似之。史記屈原賈生列傳載：「萬物變化兮，固無休息。合散消息兮，安有常則；千變萬化兮，未始有極。」一任天地為爐兮，造化為工。陰陽為炭兮，萬物為鎔。」忽然為人兮，何足控搏（搗），化為異物兮，又何足患。」真人悟透兮，獨與道息。轉知造化兮，都然曰變；聖賢忽荒兮，與道翱翔。乘流則逝兮，得壅則止。鏡照委命兮，不私與己。其生若浮兮，其死若休。濤乎深淵之淵，記兮若擊之舟。不以生故自貴兮，從容而游。」乘流而逝，為生若浮，為死若休，一任自然之變遷，無所繫念，與佛教解脫之思想有所異。佛教思想以生在為苦惱，故急求解脫之道。雜阿含經卷十一曰：「無明滅故行滅，行滅則識滅，識滅故色滅，色滅故六入滅，六入滅故觸滅，觸滅故受滅，受滅故愛滅，愛滅故取滅，取滅故有滅，有滅則生滅，生滅故老病死憂苦惱滅；如是如是，純大苦聚滅。」佛教視有生為苦，故視死亦為苦，如何以得脫生死之苦，由意識之幻滅作用始。其與道家真人悟透一任自然之變遷，有所不同也。

(四)胎教與庭教之並重 胎教以正其本也，庭教以端其習也。胎教與庭教之並重，所以闡道德之利壽，故曰：「教者，政之本也。」（大政下）。胎教篇曰：易曰：「正其本而萬物理，失之毫釐，差之以千里。」故君子慎始。春秋之元，詩之冠婚，易之乾坤，皆體始教終云爾。秦成謹為子孫婚娶嫁女，必擇孝悌，世世有行義者，如是，則其子善孝不敢淫暴，靈無不善，三族輔之，故風生而有仁義之意，虎狼生而有食肉之心，兩者不等，各有其母。嗚呼！戒之哉，無養乳虎，將傷天下。故秦成胎教之道，書之玉版，藏之金櫃，置之宗廟，以為後世戒。」此胎教之說也。保傅篇曰：「昔者周成王幼在襁褓之中，召公為太保，周公為太師，保，保其身體；傅，傅之德義。師，師道之教訓。三公之職也。於是為置三少，皆上大夫也。曰：少保少傅少師，是與太子燕者也；故孩提有識。三公三少，聞明孝仁禮義，

以道制之，執事邪人，不使見無行。其長善遠天下之樂士，孝悌聽聞有進者，以符號之，使與太子居處出入。故太子習生而見正事，聞正言，行正道，方有前後，皆正人也。」又曰：「習與正人居之不能無正也；猶生長於疢之不能不齊也。習與不正人居之不能無不正也，猶生長於疢之不能不替也。故擇其所嗜，必先受業，乃得習之。孔子曰：『少成若天性，習慣如自然。』」是殷周之所以授有道也。此聖教之說也。有胎教必總之於胎教，不然其本雜正，其習不端也。故賈誼曰：「聞（聞）於道循知義之旨，則教之功也。服習積德，則左右而已矣。夫胡越之人，生而同聲，嗜欲不異，及其長而放僻也，累教誨而不能相通，行者有雖死而不相為者，則教習然也。」（保傅篇）。胎教與胎教之關係於人作者大矣。

孟錯之人生哲學

孟錯，河南潁川人。少從魏應張侯，學申商刑名之學，以文學為太常掌故。孝文帝時，被遷至山東伏生處，傳授尚書之學，學成回朝後，受命為太子舍人門大夫家令；官繡才，稱為智囊。景帝時奏請創諸侯地，吳楚七國，以誅錯為名，被害。

(一) 學與法並重 戰國時代之法家，刻薄寡恩，本不言情，而孟錯言情，此其所異也。錯之言曰：「計安天下，莫不本乎人情；人情莫不欲壽，三王作而不傷也。人情莫不欲富，三王厚而不困也。人情莫不欲安，三王扶而不危也。人情莫不欲適，三王節其方而不盡也。其為法令也，合於人情而後行之。其勸衆使民也，本於人事，然後為之，取之於已，內恕於人。情之所趨，不以福人。情之所避，不以禁民。是以天下樂其政，歸其德，譬之若父母，譬之若流水；百姓和親，國家安富，名位不失，施及後世，此明於人情終始之功也。」（漢書孟錯傳）。又曰：「其立法也，非以苦民窮衆，而為之禮節也。以之與利除害，尊主安民，而禁暴亂也。其行賞也，非虛取民財，妄予人也；以勸天下之忠孝，而明其功也。故功多者賞厚，功少者賞薄。如此欲民財以圖其功，而民不恨者，知與而安已也。其行罰也，非以忿怒妄誅，而從暴心也；以禁天下不忠不孝而害國者也。故罪大者罰重，罪小者罰輕。如此民雖伏罪至死而不怨者，知罪之至，自取之也。立法若此，可謂平正之吏矣。」（同上）立法本人情，以與利除害；情之所趨，不以禁民；情之所避，不以強民；加之慎財有方，賞罰有法，不忠不孝者，有所懲而改其行，暴亂為奸者，有所懼而易其志。如此之法，可謂平正之法，而非殘酷之法。故「法之逆者，誦而更之，不以傷民。行之暴者，逆而復（覆）之，不以傷國。」其立說，固情與法並重者也。

(二) 民生問題之注重 民生問題以衣食為最重。民不飢寒，在於務農。孟錯曰：「方今之務，莫若使民務農而已矣。」（漢書食貨志）又曰：「民貧則盜邪生，貧則生於不足，不足生於不農，不農則地不著，不地著則離鄉別家。民如鳥獸，雖有高城深池，嚴法重刑猶不能禁也。夫寒之於衣，不待轉燠；飢之於食，不待甘旨；飢寒至身，不顧廉恥。人情一日不再食則飢，終歲不製衣則寒。夫腹餓不得食，府寒不得衣，雖慈母不能保其子，君安能以有其民哉？明主知其然也，故務民於農桑。」（同上）此則與法家管子：「倉廩食而無禮讓，衣食足而無禮讓，則禮讓不能保其子，君安能以有其民哉？明主知其然也，故務民於農桑。」之言，若合符節。物質之生活，常影響個人之道德；饑寒交迫，雖慈母不能保其子。精神之生活固重，而物質之生活亦不能輕也。

戰國時代之法家主張嚴刑峻法以為治，故立法有所偏。漢代之法家，主張法與道德並重。立法本乎人情，已參入儒家之道德思想。賈誼大政篇曰：「故君能為禮，則吏必能為義矣；吏能為義，則民必能為善矣。……故苟上好之，其下必化之，此道之政也。」探德化政治，此與純主法禁之議，自顯然有別也。法治以民為重，法禁則以君權為重；法治與德治不相違，德治所以救法治之弊也。」

第五章 雜家之人生哲學

「雜家一名詞，據漢書藝文志：『蓋出於讒官。』讒官之謂何？據江瓊讀子屈言，論雜家非駁雜不純章有曰：『一國之民，為政至衆，使人人皆可以議政，勢必察得難行；於是乃立讒官以代之。讒官登庸之制如何？其人教又幾何？今皆無可考，然必國人皆曰賢，然後用之。蓋讒官者所以代國人而行其議政之權者也。迨於東周，官失其守，而讒官亦喪棄其職權。一國之政，往往專斷於一人，而小人莫能過問焉。於是天下秀傑多能之士，翕然以興，思以復其昔日固有之權，而雜家之學遂出。雜家者，以居於小民之地，而行讒官議政之權者也。』雜家是參雜衆長之學者，其思想不主於一家，能就國家政事而參議之者。其學本於道家，旁通博綜，兼採醫藥名法之說，此其學之所以博也。韓家之書，最著者，為呂氏春秋，其書有八覽六論十二紀之稱。山門下雜家而成；其六覽六論，實集於黃老；十二紀所以紀時時，故名曰春秋，而春秋之名，本道家所世傳之災。次淮南子，本喜黃老之學，其書分內外篇，顏師古謂：『內篇論道，外篇雜說。』論道即論道家之道。又次尉繚子；漢志列道家，後世則列於雜家。王充論衡，亦稱雜家。雜家議政，從其人生哲學之思想而立論，見解與其他各派不同也。

淮南子之人生哲學

淮南子為淮南厲王長之子安，史記曰：『淮南王安，為人好讀書鼓琴，不喜弋獵狗馬馳騁，亦欲以行陰德，游竊百姓，流譽天下。』管招致賓客方術之士數千人，作為內書二十一篇，外書甚多。又有中篇八卷，言神仙黃白之術，亦二十餘萬言，今傳僅二十一篇，亦曰：『鴻烈。』初，安繕述書屬文，孝文皇帝甚重之，士多往歸焉；遂與蘇飛、李尚、左吳、田山、雷被、毛萸、伍被、晉昌等八人，及諸儒共講論道德，總論仁義。據漢書藝文志所載，尚有淮南王賦八十二篇，淮南王琴瑟賦四十四篇，淮南子星十九篇。漢書劉向傳載：

：『淮南有枕中鴻寶苑秘書，書言神仙使鬼物為金之術，及鄒衍重道延命方，世人莫見。』淮南書集體寫作，然亦有其本人之意見。

(一)對於宇宙論之主張 淮南子之所謂道，與老莊之所謂道，大抵相同，惟有小異。其論道之體曰：『夫道者，習天踐地，廓四方，斬八極，高不可際，深不可測，包囊天地，覆授無形，原流泉澤，沖而徐盈，混混淅淅，濁而徐滂，故攬之而塞於天地，橫之而彌於四海，施之無窮而垂所朝夕，折之傾於六合，卷之不盈於一握，約而能盈，幽而能明，弱而能強，柔而能剛，橫四維而合陰陽，統宇宙而章三光，甚溥而溘。其識而微。山以之高，澗以之深，澗以之走，鳥以之飛，日月以之明，星宿以之行，鑿以之澗，原以之翔。』淮南子之所謂道，即宇宙自然無始無終之變化也。變化之道，不可得而測；變化之形，可得而知。故曰：『凡物有欲，唯道無欲；所以無缺者，以其無常形勢也。』(兵界調)又曰：『道至高無上，至深無下，平乎準，直乎繩，圓乎規，方乎矩，包舉宇宙而無遺；洞洞洞洞而無所礙。』(穆稽調)淮南子之所謂道，與老子所謂道有小異者，在道之所以自始也。老子之所謂道，即原始之本體也，故曰：『道生一，一生二，二生三，三生萬物。』淮南子之所謂道，是始於一，故曰：『道曰規，始於一，一而不生，我分爲陰陽，陰陽合和而萬物生。』(天文調)『道者立而萬物生矣。』(原道調)一者何？即宇宙之統一本體也。

(二)對於人生觀之提示 淮南子已主張道，主張自然，則人之一生一死，純屬自然之變化，而無所喜。『(甲)生死無足喜悲。精神調曰：『造化者，既以我為抔矣，將無所遺之矣。吾安知夫剝奪而欲生者之非我也，安知夫被經而求死者之非我也。或者生乃徬徨也，而死乃

息也。天地茫茫，孰知之哉？其生我也，不强求已，其殺我也，不强求止（言不畏死），欲生而不事（治也），惜死而不辭（唯恐斯在故不辭），踐之而弗悔，貴之而弗慕。隨其天資而安之，不怨（不怨求其生）。吾生也有七尺之形，吾死也有一棺之土，吾生之比於有形之類，猶吾死之於無形之中也。然則吾生也，物不以益樂；吾死也，土不加厚；吾又安知所喜而刑者乎？又曰：聖人因時以安其位，當世而樂其樂。夫非樂者，德之邪也；而喜怒者，道之過也；好尚者，心之發也；故曰：其生也天行，其死也物化。○庄生者，未嘗死也，其所處則死矣。○化物者，未嘗化也，其所化則化矣。○死生爲自然之變化，其又何所悲何所喜乎？（乙）寓柔弱於剛強。原道謂曰：『清淨者，德之至也；而柔弱者，道之要也。』故得道者志弱而事強，心虛而應實。所謂志弱而事強者，表弱安靜，藏於不敵，行於不能，恬然無慮，動不失時，與萬物同周旋轉，不爲先唱，感而應之。是故貴者必以賤爲號，而高者必以下爲基；託小以包大，在中以制外；行弱而強，轉化推移，得一之道，而以少正多。所謂其事強者，遺棄應卒，排患釋難，力無不勝，敵無不滅，應化接時，莫能害之。是故欲圖者，必以柔守之；欲強者，必以弱保之。積於柔則剛，積於弱則強。觀其所積，以知禍福之類（方也）。○以柔守，以弱保，此種損讓之精神，以之處世則可，以之應世變，則不可也。原道謂又曰：『兵強則滅，木強則折，革固則裂，齒堅於舌而先之弊；是故柔弱者，生之幹也；而堅強者，死之徒也。』○淮南子之意，以爲堅強者，要以柔弱自守，則不敗，推此理，則帝國主義者，以強暴臨人國家，必招致失敗矣。故其言曰：『以其無爭於萬物也，故莫敢與之爭。』（丙）寓清靜於無爲。人性何以能清靜？藏於內者，不有所動；著於外者，不有所爲。原道謂曰：『人生而靜，天之性也；感而後動，性之寄也；物至而即應，知之動也；知與物接，而好憎生焉；好憎成形，而知誘於外，不能反已，而天理滅矣。故達於道者，不以人易天（不以人事易其天性）；外與物化，而內不失其清。』又曰：『聖人內修其本，而不外飾其末；保其精神，極其智故，漠然無爲而無不爲也。』修務謂曰：『吾所謂無爲者，私志不得入公道，嗜欲不得在正術。』清靜而無爲，乃所以達到真人之目的。淮南子之所謂真人，與儒家之所謂聖人，有相同之意義。似真謂曰：『若夫神無所掩，心無所戰，通河無壅，恆恆無事，無所繫帶，虛容以待，勢利不能誘也，辯者不能說也，聲色不能淫也，智者不能勸也，勇者不能恐也，此真入之道也。』惟真人而後能清靜，惟真人而後能無爲。

（二）全性主義之提倡。性何以全？在不墜於道。淮南子視道爲最高之本體。證言謂曰：『能有天下者，必不失其國；能有其國者，必不廢其家；能治其家者，必不遺其身；能修其身者，必不忘其心；能原其心者，必不虧其性；能全其性者，必不墜於道。』不墜於道者，乃能全其性；能動其性者，乃可通於治道，故原道謂曰：『聖亡乎治人，而在於得道。』似真謂曰：『古之治天下也，必達乎性命之精，其舉措未必尚也，其合於道，一也。』所謂全性，是合於道之本體也。

（四）全神主義之揭示。全其神則安，全其則則壽。精神謂曰：『夫天地之道，至慈以大，尚節其念光，受其神明，最能久靈勞而不息乎。精神何能久馳騁而不既乎？是故血氣者，人之源也；而識五者，人之精也。夫血氣能專於五藏而不外越，則胸腹充而嗜欲省矣。胸腹充而嗜欲省，則身自親視聽達矣。夫孔竅者，精神之戶也；而氣志者，五藏之使候也。耳目係於聲色之樂，則五藏搖動而不定矣。五藏搖動而不定，則血氣消蕩而不休矣。血氣消蕩而不休，則精神馳騁於外而不守矣。精神馳騁於外而不守，則禍福之至，駭如邱山，禁由之矣。』神之所以不全，由於外耳目聲色之樂，及內部血氣嗜欲之樂，此養生之論，固足以使人戒慎也。

（五）審惡懲之不足。淮南子主張善之當廢，而以爲善行，未必得福免禍也。穆稽謂曰：『君子不謂小善不足爲也而舍之，小善積而爲大善，不謂小不善爲無傷也而爲之，小不善積而爲大不善。是故積善沉疴，非輕折輪。故君子禁於微。一決不足以成善，積決而爲德；一恨不

易以成非，積恨而成怨。故三代之善，千歲之積善也；桀紂之惡，千歲之積惡也。」又曰：「人之為，天戒之；終身為善，非天不行；終身為不善，非天不亡。故善丞我也，禍福非我也；故君子願其在己者而已矣。性者所受於天也，命者所遇於時也，有其材不遇其世，天也；太公何力？比于何罪？循性而行止，或害或利，求之有道，得之有命，故君子能為善，而不能必其得福；不忍為非，而未能必其禍。」禍福之來，由於客觀之條件，而非由人自行為主觀之善惡所致；與「作善降祥作不善降殃」之旨，自不同。其言「要人為善，非以求名，而名從之。」與凡俗行善博名者，亦有異。原道訓曰：「不以德為業，不以德為志，不以貴為安，不以賤為危，形神氣志，各處其宜，以隨天地之所為。」淮南子之意以為人之禍福窮通得失，亦天地之所為也。

(六) 心與神之相互關係 人類之心與精神，有相互之密切關係。淮南子之精神，有精神元神之義，所以人必須保守其元神，而後心有所定。精神訓曰：「心者，形之主也；而神者，心之寶也。」原道訓曰：「心者，五藏之主也；所以制使四支，流行血氣，聽騁於是非之境，而出入於百事之門戶者也。」又曰：「聖人將養其神，和順其氣，平夷其形，而理道浮沉俛仰。」《原道訓》曰：「神者，心之淵也，淵清者智明矣。智者，心之府也；智公，則心平矣。」養其神而形無勞乎其外，固其精而心不發於慾，則心安理得，而神智明矣。故淮南子更深切而曰：「形者，生之舍也；氣者，生之充也；神者，生之制也；一失位則三者獨矣。是故聖人使人各處其位，守其職而不得相干也；故夫形者非其所安也，而處之則廢；氣不當其所充，而用之則泄；神非其所宜，而行之則昧，此三者之不可不慎守也。」觀其言，有類於養生家之清談也。心與神之安定，在於去外誘，原道訓曰：「榮華不能當，動靜不能中，終身運結於運嘆（委曲）列峙（不平均）之門，而蹈陷於污穢窮賤之車；雖生俱與人鈞，而不至為人譏笑者何也？形神相失也；故以神為主者，形從而利；以形為主者，神從而害；貪婪多欲之人，漠賂於勢利，誘慕於名位，冀以過人之智，植於高世，則精神日以耗而獨遠，久經而不還，形閉中阻，則神無由入矣。」人生價值，不在於名位，而在精神之專功。消德之靈神，所以善人慾之橫流，去勞形之知慮，故曰：「心不要榮，德之至也；通而不變，靜之至也；嗜欲不載，虛之至也；無所好持，平之至也；不與物散，粹之至也；能此五者，則通於神明；通於神明者，則得其內者也。」（原道訓）洵哉！

王充之人生哲學

王充，字仲任，會稽上虞人。少受論語尚書，日誦千字，經明德就，按筆著文，衆奇其博。（論衡自紀篇。）嘗於首都洛陽，受業太學，師事班彪，好博覽，精通百家之言；以為俗儒守文多失真，故才高而不尚拘作，口辯而不好談對，閉門潛思，著論衡八十五篇，二十餘萬言，標物類同異，正時俗嫌疑，又作護俗書，政務書，養性書，惟今論衡具存。當東漢時，學者莫不言陰陽，尊讖諱，而充則有變通，異端虛構禍福調時說日難淺之作，可證不惑流俗所惑（拙著中國政治思想史大綱商務版一七〇頁）。方論衡之成，未有傳者，蔡邕入京，始得之。桓祕玩以為驚助；其後王朗為會稽太守，又得其書，及覆許下，時人稱其才，後遂見傳。仲任之學，以務實為主，故其為說多不與昔同。（謝正盦中國哲學史第九章三十頁）章帝時，公車徵充，以病不行。和帝永元中，卒於家，年約七十餘。

(一) 宇宙之自然現象 宇宙之動，為自然之現象，已屬自然之現象，則為無意志也。天道無意志以生人，故人乃隨天地之自然而偶生也。物勢篇曰：「人生於天地，猶魚之於淵也，蠅蛆之於人也，因氣而生，種類相產。」王充所謂氣，即生命之動力也。自然篇曰：「天地合氣，萬物自生，猶夫鶉合氣，子月生矣。萬物之生，含血之類，知視知聽，見五穀可食，取而食之，見絲麻可衣，取而衣之，或說以為天生五穀以養人，生絲麻以衣人，此謂天為人作養夫桑女之德也，不合自然，故其說疑，未可從也。」又曰：「何以天之自然也？以天無口目也。案有

爲者口目之類也。口欲食而目欲視，有嗜欲於內，發之於外，口目求之，得以爲利欲之爲也。今無口目之欲，於物無所求索，夫何爲乎？何以何天無口目也？以地知之。地以土爲體，土本無口目，天地夫婦也；地體無口目，亦知天無口目也。使天體乎？宜與地同。使天氣乎？氣若雲霧，寒燥之風，安得口目。反覆推證，以說明宇宙本體之純屬自然也。

(二) 生死爲自然界之現象 至充以生死爲自然界必然之現象，故不以養生延年爲然。道虛篇曰：『世或以老子之道爲可以度世，當淡無欲，養精愛氣，夫太以精神爲壽，精神不傷，則壽命長而不死成事。老子行之踰百，度世爲真入矣。夫恬淡少欲，孰與鳥獸？鳥獸亦老而死者，鳥獸含情欲，有與人相類者矣，未足以言。草木之生何情欲，而春生秋死乎？夫草木無欲，壽不踰歲；人多情欲，壽至於百，此無情欲者反天，有情欲者反壽。夫如是，老子之術，以養精無欲，延壽度世者，復庸也。』生死爲自然界之現象，其生也不得不生，其死也不得不死。草木無欲而壽短，人多情欲而壽至百，養生節欲之說，在王充之意，固不待然也。進一步言之，養生之術，已是徒然，升天成仙，服藥以求長生不老，亦爲虛偽。道虛篇曰：『夫人，物也。雖謂爲王侯，性不異於物。物無不死，人安能仙？鳥有羽毛能飛，不能升天。人無毛羽，何用飛升？使有毛羽，不過與鳥同，况其無有，升天如何？』生死屬宇宙自然之現象，不能強爲升天成仙也。王充以氣爲生命之原，故於命義篇曰：『人稟氣而生，含氣而長。』此其立說，與希臘名醫狄奧古利氏以「氣」爲自然界生命全體之來源相同也。

(三) 有鬼論之反對 王充以物理證明死之爲鬼，可謂卓識矣。論死篇曰：『人之所以生者精氣也，死而精氣滅，能爲精氣者，血脈也。』人死而血脈竭，魂而精氣滅，滅而形骸朽，朽而成灰土，何用爲鬼。』又曰：『世謂死人爲鬼，有知，能害人，試以物類證之，死人不爲鬼，無知，不能害人；何以證之？驗之以物，人，物也。物，亦物也。物死不爲鬼，人死何故獨能爲鬼；世能別人物不能爲鬼，則爲鬼不爲鬼何難分明，如不能別，則亦無以知其能爲鬼也。』王充以爲世人之見鬼者，皆爲人類精神之作用，訂鬼篇曰：『凡天地之間有鬼，非人死精神爲之也，皆人思念存想之所致也，效之何由？由於疾病。人病則憂懼，憂懼見鬼出。凡人病，則不畏懼，故得病廢狂，畏懼鬼至。畏懼則存想，存想則自痛見。』以精神之作用，說明人死之不能爲鬼；洵確論也。人死既不能爲鬼，則死人亦不能復生，其立說乃一貫者。論死篇曰：『天地之性，能更生火，不能使滅火復燃；能重生人，不能令死人復見。能使滅灰，更爲燃火，吾乃願死人能復爲形；秦火滅不能復燃以死之，死人不能復爲鬼，明矣。』依物理之生滅，以說明人類生滅之理，亦合邏輯也。

(四) 物競天擇優勝劣敗論 漢儒有以五行相生相克之說爲然而王充則持物力強弱相競之說，物勢篇曰：『凡萬物相刻賊，含血之蟲則相服。至於相咬食者，自以牙齒順利，觸力優劣，動作巧便，氣勢勇衆。若人在世，勢不與適，力不均等，自相勝服，以力相服，則以刃相賊矣。夫入以刃相賊，猶物以齒角爪牙相觸刺也。力強角利，勢利牙利，則能勝；氣微爪短，則服也。大有勇力，故戰有勝負；勝者未必受殺，負者未必得水糟也。』此其言有似達爾文物競天擇優勝劣敗之說。王充進一步以言，小可以制大，大有勇力，故戰有勝負；控制羣衆，得其巧便之故。其言曰：『夫物之相勝，或以力，或以氣勢，或以巧便，小以制大，大有勇力，力角勇不勳，則以大而服小；鵠食鵝皮，鵝食蛇，鵝不使也。蚊虻之力不如牛馬，牛馬困於蚊虻，蚊虻乃有勢也。鹿之角，足以觸犬；獼猴之手，足以搏鳥；然而鹿制於犬，獼猴服於鼠，角瓜不利也。故十年之牛，爲牧豎所縛；長仞之氣，爲越僮所鉤；無便故也。故夫得其便也，則以小能勝大；無其便也，則以弱服於強也。』(物勢篇) 觀其言，殊足爲弱小民族吐氣也。

(五) 定命論之主張 孔子罕言命，而不否定命；亞溫死，孔子曰：『天喪予，天喪予。』亦歸於天命之無可如何。至王充則主張定命論，命祿篇曰：『凡人之遇偶及遭累害，皆由命也。有生死壽夭之命。命當貧賤，雖富貴之，猶涉禍患矣。命當富貴，雖貧賤之，猶獲福壽矣。』

故命貴從地自謙，命賤從高位自危。」審其言以為命當富貴，則雖貧賤，亦終必富貴；命當貧賤，則雖富貴，亦終必貧賤。所謂受命於天也。命當富貴，則氣溫厚而體堅強，堅強則壽命長，壽命長則不夭死。稟性軟弱者，氣少泊而性羸弱，則壽命短，短則早死。「荀子不言命，而王充則言命。至王充言命，推論及於政治，則所見之不廣也。吳虞齋曰：『人之死生，在於命之天壽，不在行之善惡，國之存亡，在期之長短，不在於政之得失。』夫國之存亡不在命，而在于人為政治之得失也。治期篇曰：『國家衰亂，實聖不能察，時當治，惡人不亂。世之治亂，在時，不在政；國之安危，在數，不在教。』人力，可以轉移國家之危亡，善政可以消除國家之混亂，安可聽命由天也。」

(六)人性有善有惡論 王充論人性有善有惡，性惡可以教訓作善，蓋宗周人世頌之義性說而立言者也。本性篇曰：『情性者，人治之本體，禮樂所由生也。故原情性之極，禮為之防，樂為之節。性有卑險辭讓，故制禮以適其宜；性有好惡喜怒哀樂，故作樂以通其放。禮所以制，樂所為作者，情與性也。昔堯舜生，著作篇章，莫不說諭，莫能實定，則入世而，以為人性有善有惡，眾人之善性，從而致之則善長，性惡從而致之則惡長，如此則謂(湯情字補入)性各有陰陽，善惡在所榮焉。』率性篇有曰：『詭人之性，定有善惡；其善者固曰善矣，其惡者故可致善率惡，使之為善。凡人君父榮顯臣子之性善，則榮有勸率，無令近惡，近惡則輔保禁防，令漸於善；善漸於惡，惡化於善，成為性行。』王充之所謂性行，乃達到人類理性之最高境地時，則不傾向於惡矣。故曰：『人有不善，乃性命之疾也，無其教治，而欲變更，豈不難哉？』(率性篇)王充又曰：『人性有善有惡，猶人才有高有下也；高不可下，下不可高。』此說與上「輔保禁防，可漸于善」之言，自相矛盾矣。

(七)民生主義之提倡 王充對於民生，是非常注重者。治期篇曰：『夫世之所以亂者，不以資賦衆多，兵革并起，民樂禮節，負其甚土乎？若此者山糲食之絕，不能忍飢寒；夫飢寒並至，而能無非者寡；然則溫飽並至，而能不為善者稀。傳曰：『倉廩食，民知禮節；衣食足，民知榮辱。』讓生於有餘，爭起於不足；穀足食多，禮讓之心生；禮讓義重，平安之基立矣。故飢寒之春，不食親戚；穡穡之秋，召及四鄰。不食親戚，惡行也；召及四鄰，善義也。為善惡之行，不在人質性，在於歲之飢穡。由此言之，禮讓之行，在穀足也。』王充以為民生問題，關於人性者至鉅。而環境優劣，亦影響於人生行為之善惡也。故更進一步以言曰：『今言去食，信安有哉？春秋之時，戰國饑寒，易子而食，折骸而炊；口飢不足，不暇顧恩讎也。夫父子之恩，信矣；飢寒去信，以子為食。孔子教子貢，去食存信，如何？夫去信存食，雖不欲信，信自生矣；去食存性，雖欲信，信不立矣。』(問孔篇)其意以為民生問題與道德問題之比較，民生問題尤重要。

漢代之難案，以淮南子與王充為其代表，兩人立說，有相同者：如主張自然之遺也，實人之政治也，道德禮義之要端也。(論衡非韓篇)治國之道皆任德)相異者：淮南子主張鬼神，而王充則否定之；淮南子言天人之間有感應作用，而王充則否定之；淮南子信養生成仙之術，而王充則否定之。當知同一派之思想，亦有多少歧異，不能完全一致也。

結論

以上論秦漢時代儒家道家法家雜家四派之人生哲學思想，舉各派之代表者數人，以立論焉。篇中所論秦代，舉例甚少，蓋亦為時代所限也。秦漢學極書，為思想之繁盛。漢興，秦博士猶有存者。陳涉之王也，魯諸儒持孔氏之禮器歸之，何者？以秦焚其業，禮樂而發憤於陳王故也。漢繼秦起，叔孫通秦博士，為漢制禮儀，張敖亦秦博士，為漢代定律令。孝惠高后時，公明皆武力功臣，孝文好刑名，孝景不任儒，竇太后好黃老術，故諸博士，具有待問，未有進者。武帝時，立五經博士，自是以後，易有施雠，孟喜，梁邱賀，京房之學。書有伏生，歐陽生，大小夏侯，小夏侯之學。詩有魯，齊，韓三家之學。禮有高堂生，戴德，戴聖，及慶普之學。春秋有胡毋生，董仲舒，嚴彭祖，顏安樂之學。漢世職職國樂代之後而經術大盛。時會所趨，故學術思想有特別之發揮，本篇就人生哲學立論，舉其一隅而已。

中國文化史全書

中華民族抗戰史

陳安仁教授著

陳安仁教授

本書分上下冊約六十萬言舉凡物質文化精神文化包羅無遺而材料之豐富敘述之詳明行文之間潔為本著三大特色

商務印書館

本書站在民族主義立場揭示數千年抵禦外寇之史實自黃帝訖於清末分期擬述俾讀者了然於中華民族以熱血造成之偉大戰史樹起自信完成民族復興之偉業本書十餘萬言行文雄健用意精詳

商務印書館

10
52832