

論
道
集

(古代儒家)

陶希聖著

陶希聖著

論道集

將子游署

國立北平圖書館藏

館	方	重
印	印	慶
行	書	南

序

中國政治思想史在陪都改訂重版之後，我隨手檢讀歷代思想家，搜求他們論「道」、「德」、「性」、「命」的語句，每一人，成一篇。今先寫成古代儒家，孔子、孟子、荀子、董仲舒、揚雄五篇，作爲第一集。以後要陸續搜編，陸續會集，陸續成書。

論道集有一貫的方法，由這個方法，來看取歷代思想家的思想。這個方法，是由「道」與「器」或分而合，或合而分，以推求各個思想家自己的思想方法。中國的思想家的思想方法，由這一方法來推求，可以有下面的幾派：

- 一、道與器分而合，合而分，得其平衡與會通者。
- 二、道與器分，而主於道以遺器者。
- 三、道與器分，而主於器以遺道者。

四、道與器分，而偏於道者。

五、道與器分，而偏於器者。

六、道與器合，即道即器，而主於器者。

七、道與器合，即道即器，而主於道者。

二與三爲一對比。四與五爲一對比。六與七爲一對比。而都出於第一派。第一派的第
一人即是孔子。孔子以降，各思想家都不免偏於第二至第七的一派。如孟子的思想方法，
是道與器合，而即道即器，偏於道的方面。如荀子的思想方法，是道與器分，而偏於器
的方面。如董仲舒爲荀學而陷於數理的煩瑣的窠臼。如揚雄則道與器由分而合，而偏於
道。

偏於器的思想家，於自然則帶科學的氣分，於社會則講求制度與政策。偏於道的思
想家，於自然則主於玄想，於社會則講求道德與性命。至於主道而遺器者，爲避世派。
主器而遺道者，爲實證主義者。

有的思想家，學生的學問，只是爭道器的分合。主分者，不獨道與器，理與氣，性與情，必分爲二，乃至於天有二天，心有二心，性有二性，命有二命。主合者，不獨天止一天，心止一心，性止一性，命止一命，乃至於情卽性，性卽命，氣卽理，器卽道，心卽性，心卽理。由此以立門戶，起鬪爭。

惟孔子得其全，所以論道集卽以孔子論道爲始。

陶希聖三十一年十月一日重慶

一

二

三

四

目錄

序

孟子論道

一 由器至道：下學而上達——二 志與止——三 知與仁——四 由道至器：窮

德仁禮——五 仁與禮：忠恕之道——六 禮與時：中庸之德——七 文與質——

八 性與命——九 德與刑

孟子論道

一 卽器明道——二 類：(甲)論人性之罔——三 達充——四 類：(乙)論

性之異——五 存養——六 性與命——七 人道與天道

目錄

荀子論道……………四三

一 義與數——二 止於一——三 類與一——四 一與常——五 性：知與欲

——六 太一

董仲舒論道……………七三

一 正名以明義——二 天道與天行——三 人性與天施——四 性與情——五

義與利——六 仁與義——七 中與和——八 德與刑

揚雄論道……………一〇三

一 道無爲而爲——二 道有正它——三 性有善惡——四 命有吉凶——五 心

與神——六 簡易——七 幾微——八 時中——九 因革損益——十 文質——

十一 道、德、仁、義、禮、智、信——十二 和與全

孔子論道

論語是孔子晚年的及門弟子曾參的門人記錄孔子與其及門弟子的言論集。這部言論集，記孔子的爲學方法，是清清楚楚的。孔子自稱他不是「生而知之」，他是「如古敏以求之」。他「有「常師」。他說：「三人行，必有我師焉。」他「不恥下問」。他自稱他「下學而上達」。

「下學」的「下」，就是「形而下者謂之器」的下。下學就是具體的事物與技術之學。孔子於具體的事物與技術，是多能的。大宰問子貢：「夫子聖者歟？何其多能也？」孔子見問話，說道：「大宰知我乎？吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。」鄙事是鄙鄙的事，如農耕園圃畜牧等是。孟子說孔子曾爲委吏，「曰：會計當而已矣。」又曾爲乘田，「曰：牛羊茁壯長而已矣。」由此可知孔子「下學」的方面是很多的。孔子的學雖博，却不以一藝著名。達巷黨人說：「大哉孔子，博學而無所成名！」孔子聽覺問話，對弟子說：「吾何執？執御乎？執射乎？」

具體的事物及技術之學，在兒童的小學裏面，是書與數。書是學寫六甲，即甲子、

乙丑、丙寅、丁卯……甲戌、乙亥、丙子、丁丑……甲申、乙酉、丙戌、丁亥……甲午、乙未、丙申、丁酉……甲辰、乙巳、丙午、丁未……甲寅、乙卯、丙辰、丁巳……以至於癸亥。數是學算九九，卽一一以至於九九八十一。由六甲而至於歷數，由九九以至於度數。歷數度數，與射、御、禮、樂，則是成人大學裏面的課程。禮樂射御書數，稱爲六藝。孔子說：「學而時習之，」又說：「游於藝。」時時練習六藝，以至於「游於藝」，這就是「下學」的工夫。

孔子早年教育士人，是以六藝。孔子早年的弟子，如子路自稱能治師旅，使其有勇；冉有自稱能治小國，使其足民；公西華自稱能在宗廟的祭祀與諸侯的會同，爲君之小相。他的弟子大抵都做公室或大夫之家的宰與邑宰。

學與思是要並行的。孔子說：「學而不思則罔，思而不學則殆。」孔子並不是空想冥思的人。他於「思而不學」的方法，更有詳明的指斥。他說：「吾嘗終日而思矣，無益，不如學也。」又說：「好仁不好學，其蔽也愚。好知不好學，其蔽也蕩。好信不好

學，其蔽也賊。好直不好學，其蔽也絞。好勇不好學，其蔽也亂。好剛不好學，其蔽也狂。」然而他的下學，不止於具體的事物和技術。他就於事物的形器，講求義理。例如詩是樂歌的文辭，孔子講求詩三百篇的義理，說：「詩三百，一言以蔽之，曰：思無邪。」又詩三百裏面，有一章云：「巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮。」孔子解釋爲「繪事後素」，再解釋爲禮以素爲質。例如射，孔子既學射的技術，又講求射的「道」，以爲射以命中爲主，不以貫革爲能。他又講射是一種競爭，但射禮是「揖讓而升，下而飲」，故其義理是「其射也君子」。例如水，孔門有觀水之術。孔子在川上，說：「逝者如斯夫，不舍晝夜。」其後孟子、荀子、大小戴禮記、董仲舒繁露，都載有觀水所得的義理。

孔子晚年教弟子，依六經而說義理。曾子、子張、子夏、子游之徒，亦多說義理。如曾子所謂「忠恕而已矣」，子張所謂「學以致其道」，都是例子。這並不是說孔子早年不講義理，晚年不講形器。孔子的「道」始終是就「器」來講求的。由形器而講求義

題，叫做「上達」。上達的「上」；就是「形而上者謂之道」的上。孔子說：「君子之德，小人下達。」意思是說，農工商賈等庶民祇講事物與其技術；自士人以上，當講求事物之所以為事物的義理。

二 志與止

學與思，必有志。子夏說：「博學而篤志，切問而近思。」孔子自己也說：「學於_事，」又說：「志於道。」

學者志於學，而即器以明道，是繁重的工夫。孔子說：「學如不及，猶恐失之，」可見為學的繁重。宰我對孔子說他的力量來不及，孔子說：「力不及者，中道而廢，今欲畫。」畫就是止的意思。顏淵自述他_學孔子「循循善誘人」的教誨之下，「欲罷不能，既竭吾才。」欲罷不能，就是不能止的意思。為學不至於道，便不能止。孔子也說顏淵進而不止。他說：「惜哉！吾見其進也，未見其止也。」

「惜哉！未見其止，」這句話有兩方面的意思。由一方面來說：由下學而不能上達以至於道，是不能中道而止的。由他方來說：爲學必須止於道。假如爲學不止於道，只是在形器的範圍裏「博學多識」，這就是不能上達，這祇是「器」。孔子說：「君子不器。」他又問子貢說：「汝以吾爲博學而多識者乎？非也！吾道一以貫之。」這是說博學不能止於形器方面博學多識，必至於「一以貫之」的道。也可以說是爲學必止於道，或必止於一。

具體的事物和技術，各有法則可以尋釋。農有耕種必循的法則，工有製造必循的法則，以至於射有射的法則，御有御的法則。凡做一事，就有做這一事必循的法則。造一物，就有造這一物必循的法則。這些法則是科學的，也是技術的。以技術的法則而論，這是屬於「器」的一方面的。以科學的法則而論，這是屬於「器」，還是屬於「道」，就不能沒有疑問了。例如耕種的技術是屬於器的。但是耕種必循的四時運行的法則，是屬於器還是屬於道呢？又如禮的彝器及其使用法，是屬於器的。但是進退左右的法則，

是屬於器還是屬於道呢？孔子對這個問題，並不是沒有說到。他說：「朝聞道，夕死可矣，」自然是說止於道的。他說：「譬如爲國，未成一簣；止，吾止也。」譬如爲地，雖覆一簣；進，吾往也。」這裏仍然是說由器以至道，不可以中道而廢。不過，這裏所謂平地一簣，是指小道的一方面；爲山九仞，是指大道的一方面。到了孔子的門人，子游與子夏諸人，便有了小道與大道的分辨。子夏說：「雖小道，必有可觀者焉。致遠恐泥，是以君子不爲也。」這是說：爲學雖必觀於事物的具體法則，但不可拘泥於這些法則，因而不能至於大道。子游則提出本末的分辨。他批評子夏觀於小道的教法，說：「子夏之門人，當洒掃應對進退則可矣。抑末也，本之則無，如之何？」子夏答以必由小道始可以至是大道。他說：「君子之道，孰先傳焉？孰後倦焉？譬如草木，區以別矣。君子之道，焉可誣也？有始有卒者，其惟聖人乎？」意思是說，由小道至於大道，祇須看誰先得傳授，誰最後停頓；只要有始有終，是必定可以至於大道的。這個爭論，是由具體的科學法則與抽象的倫理法則兩者之間的分界面來的。

孟子說：「爲人臣止於忠，爲人子止於孝。」荀子說：「止於至足。曷謂至足？國聖也。」他們把爲學的範圍和標準更明定出來了。由一方面說：爲學不至於大道不止。由他方面說：爲學要止於大道。不止是就進度而言；止是就限度而言。然而這個明白的分辨，仍然是從孔子的話發展出來的。

三 知與仁

(一) 進度論

爲學不至於大道不止。由形勢至大道，有繁重的進度。曾子說：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」這便是繁重的進度的說明。

由器至於道的進度，以知與仁爲相隨的步驟。孔子說：「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。」這是說：爲學要以知知道，更須以仁守道。孔子又說：「求之者不如

疑之者，好之者不如樂之者。」這是說：爲學要麼求知道，更須以仁爲體。

由射可以明爲學的步驟。孔子說：「射不主皮，爲力不同科；古之道也。」這是說：射以中爲主，至於能貫革與否，要看各人的力怎樣。孟子解釋說：「知猶巧也，仁猶力也。由射於百步之外也；其中，爾力也；其中，非爾力也。」換句話說：知譬如射的技巧，仁譬如各人的力。知雖可以知道，然而各人能不能守道，却在於各人的仁。

(二) 分限論

道祇是一個。知者與仁者所見的道不同。由於所見道的不同，而知與仁之間是有分限的。

天地萬物是變化的。變化故無常。天地萬物的變化是合法則的。合法則故有常。知者見其變，仁者體其常。所以孔子說：「知者樂水，仁者樂山。」知者用天地萬物的變化，以成事成物。仁者體天地萬物的變化，以立己立人。所以孔子說：「知者動，仁者靜。」知者用變而有成，仁者體常而致遠。所以孔子說：「知者樂，仁者壽。」知者以

道利物，仁者以道立人。所以孔子說：「知者利仁，仁者安仁。」簡括的說：知者所見的道，是科學的技術的。仁者所見的道，是哲學的倫理的。

四 由道至器——道德仁禮

上面說由器以至於道的進度與限度。現在再說由道以至於器的層次與方法。由器以至於道，是爲學的程序。由道以至於器，是修己與爲政的程序。今先論由道至器的層次。

孔子說：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」這句話是說由道至於器的層次的。

「道」是萬事萬物變化的法則的總體。就自然的方面來說，爲天道。就社會的方面來說，爲人道。人是自然的一現象，故人道可以說是與天道爲一體。孔子論天道，說：「天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？」天道無言無爲，是可志而不可有的。

故云：「志於道。」

道之在人者，爲「德」。孔子說：「先事後得，非崇德歟？」又說：「主忠信，徙義，崇德也。」一般的說：人由他的經驗積累而來的心得，謂之爲德。故云「先事後得」。單由善的方面來說：人所積累的行爲，向「義」的方面遷化，而有得於心，謂之爲德。德是經驗的積累，德是此心之所得於道的。道不可據而德可據。故云：「據於德。」

以德而推己及人，立己立人，謂爲「仁」。孔子釋仁，說：「己所不欲，勿施於人。」又說：「仁者己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，斯亦仁之方也已。」仁之方是可依的。故云：「依於仁。」

推己及人與立己立人，要從人與人的關係上實行。規律人與人的關係的儀節的法則，謂爲「禮」。融和人與人的關係的音樂的條理，謂爲「樂」。禮樂屬於六藝，故云：「游於藝。」

五 仁與禮——忠恕之道

「依於仁，游於藝，」這個層次，必須說明仁與禮的關係，纔可以更加明瞭。仁與禮在孔子學說裏，是一事的兩面。仁是禮的「道」，禮是仁的「器」。換句話說：自義理說，謂爲仁。自形器說，謂爲禮。

顏淵問仁的節目，孔子答以「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」。仲弓問仁，孔子答以「出門如見大賓，使人如承大祭」。這都是禮是仁的「器」的證明。

孔子說：「仁者安仁。」又說：「求之者不如好之者，好之者不如樂之者。」又說：「貧而無詬，富而無驕，未若貧而樂，富而好禮。」這都是說仁是安於禮，樂於禮，至少也是「好禮」。換句話說：這些都證明仁是安禮樂禮之道。

孔子說：「不學禮，無以立。」又說：「立於禮。」立於立己與立人兩面。推立己以立人，謂爲忠恕。孔子說仁的方法，就是忠恕。忠恕，是孔子「一以貫之」的道。

六 禮與時——中庸之德

禮的道，是一以貫之的。禮的器，是隨時變化的。孔子講求三代的禮而觀其變化，說：「一般因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。」孔子教士人以禮樂，怕他們拘於禮樂的節目，而昧於禮樂的義理，所以說：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」意思說禮器之上，還有禮義。禮的義理不變，禮的器數是隨時變化的。

禮的變化，要「權」。權就是「時中」。就「中」來說：「過」與「不及」都是不對的。就「時」而論，伯夷之清，柳下惠之和，都是救偏補弊的，都是致用於時的。無過無不及，就是「中」。無可無不可，就是「時」。無過無不及，無可無不可，謂之爲「權」。

七 文與質

禮的器數，卽是形式，卽是「文」。禮的義理，卽是實質，卽是「質」。文學言語是屬於禮文的。忠信諸德是屬於禮質的。由理論來說，有其質必有與其質相應的文；有其文必有與其文相應的質。由事實來說，質文是不一定相應的。

自三代的禮的變化來說：夏般的禮是質的，周的禮是文的。所以孔子說：「周監於二代，郁郁乎文哉！」

自爲人來說：「有德者必有言。有言者不必有德。」有言者不但不必有德，有言者很少是有德的。所以孔子說：「巧言令色，鮮矣仁。」孔子以爲質多於文的人，流於鄙野的庶民；文多於質的人，流於辭藻的祝史。故云：「質勝文則野，文勝質則史。」文質相應，纔是君子。在孔子的時候，自士人以上至於卿大夫，於禮的節目是實行的，於禮的義理是不知或違背的。所以孔子說：「文，莫吾猶人也。躬行君子，則吾未之有得。」

。「孔子教士人，以「文、行、忠、信」。忠信是實。以忠信與文相應，兩見之於行，纔算得「躬行君子」。

八

性與命

(一) 性

道之在人者，謂之性。「性」與「德」都是道之在人的。但是兩者有分。德是人由經驗累積而得之於道的。性是人自然承受之於道的。

孔子論性，以爲上智與下愚的性是不可變的。中人的性是可變的。故曰：「惟上智與下愚不移。」又曰：「性相近也，習相遠也。」前一句是說少數的特例，後一句是說通常的人性。

由中人以上的人，可以至於道。由中人以下的人，則限於器。故云：「中人以上，可以語上也。中人以下，不可以語上也。」中人以上的人學以至於道，故云：「君子上

達。「中人以下的人，學只限於器，故云：「小人下達。」君子上達，卽子張所說「君子學以致其道」。小人下達，卽子張所說「百工居肆以成其事」。

由中人以下，應當各依其才能，講求具體事物與其技術，以成事成物。成事如管子，如子貢，都還是「器」。故云：「管仲之器小矣哉？」又謂子貢：「汝器也。」成物如農工商賈，也還是器，故云：「君子之使人也器之。」

君子使人以器，而自己不拘泥於器。君子所學以致的道，是如何使人民近悅遠來的方法與制度。人民近悅遠來，則君子不耕種而國家可以足食。故孔子批評樊遲問稼圃，說：「四方之民，黷負而至矣，焉用稼爲？」

（二）命

道之在人者，謂之命。「命」與「性」都是道之在人的，又都是人自然承受於天的。性命與性有分。性是可變的，命是必至的。性是在我的，命是在天的。

學道的君子與不學道的鄙人，對於天命，有不同的態度。要做一件事，或環一個物

，要依於其事其物所以構成的法則。無論君子小人總是一樣的。不過，君子依此法則而盡力，此事此物或仍歸於失敗，君子不怨天，不尤人。小人不是這樣的。小人或不依此法則，或依此法則而不盡力，到了此事此物不成，即怨天尤人。故孔子說：「君子居易以俟命。小人行險以徼幸。」又說：「君子求諸己，小人求諸人。」

孔子說：「不知命，無以爲君子。」因爲不知命，便不免怨天尤人。不求於己。這樣就不是君子了。孔子自述云：「五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩。」又說：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎？」可見孔子知天命之後，始做到「從心所欲不踰矩」。知天命，始做到「不怨天，不尤人」，而可學與天命，所以說：「知我者其天乎？」

九 德與刑

孔子的政治思想，具見於下面的話：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以

德，齊之以禮，有恥且格。」

德與禮的關係，是義理（道）與器數（器）的關係。德是禮的道，禮是德的器。爲政以德來啓發民德，以禮來整飭民行，這是太上的方法。依此方法，民「有恥且格」。政與刑的關係也是義理與器數的關係。政是刑的道，刑是政的器。爲政以政來樹立典型，以刑來制裁罪犯，這是次下的方法。依此方法，「民免而無恥。」

孔子以爲「政」是依據「德」而來的。「政者正也。」爲政者要正人，必重己。「己帥以正，孰敢不正？」正己卽是求諸己，卽是正德或明德。爲政者以德以樹立典型，依典型以使人民依照典型而言動。這就是正己以正人的方法。

由前之說，德刑是分的。由後之說，德刑是通的。德刑是通的，故孔子說：「君子懷德，君子懷刑。」

孟子論道

孟子論道

孟子（西元前三七二至二八九年）是孔子歿後，儒者八家之一。他的學說偏於「性與天道」的方面。孟子與稍晚的荀卿，傾向不同。荀子是偏於制度方面。本文的用意，在說明孟子論道的方法。

一 卽器明道

孔子爲學的方法，具在於「下學而上達」這句話。下學而上達就是卽器以明道。換句話說，下學而上達，是從事物的具體形象卽技術，尋求事物所以爲事物的抽象的義理。荀子嚴守這個方法，不過名詞不削。荀子稱「器」爲「數」，稱「道」爲「義」。例

知禮，有「禮數」，有「禮義」。又如法，有「法數」，有「法義」。又如詩書禮樂春秋是「爲學之數」，「爲士爲聖人」是「爲學之義」。

孟子七篇裏面，沒有顯明說出這個爲學方法來。不過，孟子就射，就匠，就水以喻道，仍然是即器明道的方法，但表面上近似於取譬而已。現在舉原文於下。

(一) 以射喻道者：

仁者如射。射者，正己而後發，發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。(公孫丑上)

智，譬則巧也。聖，譬則力也。由射於百步之外也；其至，爾力也；其不至，非爾力也。(萬章下)

羿之教人射，必志於彀。學者亦必志於彀。(告子上)

羿不爲拙射變其彀率。君子引而不發，躍如也。中道而立，能者從之。(盡心上)

(二) 以匠喻道者：

大匠教人必以規矩。學者亦必以規矩。（告子上）

梓匠輪輿必與人規矩，不能與人巧。（盡心上）

離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方圓。堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。……聖人既竭目力焉，繼之以規矩準繩，以爲方圓平直，不可勝用也。

……既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。（離婁上）

（三）以水喻道者：

徐子曰：「仲尼亟稱於水，曰：『水哉水哉！』何取於水也？」孟子曰：「原泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海。有本者如是，是之取爾。苟爲無本：七八月之間雨集，溝澮皆盈；其涸也可立而待也。故聲聞過情，君子恥之。」（離婁下）

告子曰：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善與

不善也，猶水之無分於東西也。」孟子曰：「水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之無下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過頽；激而行之，可使在山；是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使爲不善，其性亦猶是也。」（告子上）

觀於海者難爲水，遊於聖人之門者難爲言。觀水有術，必觀其瀾。日月有明，容光必照焉。流水之爲物也不盈科不行，君子之志於道也不成章不達。（盡心上）

孟子雖仍用卽器明道的方法，他的理論，是合道與器的，是卽道卽器的。他依於器之「類」以明道之「一」，這是一方面。他由器推之以達於道，這又是一方面。器與道之分，在孟子的理論是泯然無迹的。

二 類——（甲）論人性之同

（一）人性同

孟子論道，以「類」爲基點。他說：

夫麤黍，播種而耰之，其地同，樹之時又同，淨然而生，至於日至之時，皆熟矣。雖有不同，則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也。故凡同類者，舉相似也。何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。（告子上）

這是說，在萬物之中，人與禽獸不同類。人之所以異於禽獸者，爲人之性。人既自成一類，則人性是同一的。聖人與我同類，故聖人與我的性是同一的。人性既同，故「道，一而已矣。」（滕文公上）

（二）能思之心與心之所同然

「人之所以異於禽獸者，」是很微的。禽獸沒有能思之官，人有能思之官。人能思之官，謂之爲「心」。孟子說：

耳目之官不思，不思則蔽於物。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。（告子上）

人之所以爲人者，在有能思之官。人能思之官，有其「所同然」。心有所同然，與口耳目各有其所同然，是一樣的。孟子說：

口之於味，有同者也。易牙，先得我口之所着者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何者皆從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然，至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然，至於子都，天下莫不知其姣也；不知子都之姣者，無目者也。故曰：口之於味也，有同者焉。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？（告子上）

（三）心之所同然者

孟子推論人心之所同然者，以赤子愛親與敬兄爲起點。赤子莫不愛其父母，莫不敬其父長，這是人的良知與良能。他說：

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛

其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。（盡心上）

由人的良知良能，即愛親敬兄，而有仁義。智與禮樂，也從此而來。孟子說：

仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也。禮之實，節文斯二者是也。樂之實，樂斯二者。樂則生矣，生則惡可已也。惡可已，則不知足之蹈之，手之舞之。（離婁上）

其次，人皆有所不忍，人皆有所不爲。（盡心下）人皆有所不欲。（盡心上）這都是人心之所同然。孟子集人心之所同然爲四端。他說：

所以謂「人皆有不忍人之心」者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。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。由是觀之，無惻隱之心，非人也。無羞惡之心，非人也。無辭讓之心，非人也。無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也。辭讓之心，禮之端也。是非之心，智之端也。（公孫丑下）

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。（告子上）

（四）人性善

人心之所同然者，有如上述，故孟子「道性善」。人性皆善，故「人皆可以爲堯舜」，而「堯舜與人同耳」。

三 達充

人心之所同然者，爲仁義禮智之端。由這些「端」以構成仁義禮智，還要「達」。

孟子說：

人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。人皆有所不爲，達之於其所爲，義也。（

盡心下）

「達」就個人的修養而言，或謂爲「達」。孟子說：

凡有「達」於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海。苟不充之，不足以事父母。（公孫丑下）

人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也。人能充無穿窬之心，而義不可勝用也。人能充無受爾汝之實，無所往而非義也。（盡心下）

「達」就人己的關係而言，又謂爲「推」。孟子說：

考吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌。詩云：「刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。」言舉斯心以加諸彼而已。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。（梁惠王上）

達而推，卽可以「守約而施博」。孟子說：

言近而指遠者，善言也。守約而施博者，善道也。君子之言，不下帶而道存焉。

君子之守，修其身而天下平。（盡心下）

守約施博之道，謂之「強恕」。所謂「強恕而行，求仁莫近焉。」（盡心上）強恕的方法，是以心度心。詩云：「他人有心，予忖度之。」孟子說：

權然後知輕重，度然後知長短。物皆然，心爲甚。（梁惠王上）

爲什麼可以心度心呢？因爲人心有所同然。由於人心有所同然，故可以強恕。強恕卽所以守約而施博。

四 類——（乙）論人品之異

人心有所同然，爲什麼人的思想行爲，又有差異？孟子分人爲兩類：一爲大人或君子，一爲小人或庶民。兩類的差異，在於心的操與捨，存與去。就人心之所同然而論，則「道一」；就人心存去之差異而論，則「道二」。「道二，仁與不仁而已矣。」（離婁上）

孟子說：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」（離婁下）此所謂

「物猶希」，指能思之官而言。如前所述：耳目之官不思，不思而蔽於物。心之官則思，思則可以蔽於物。此能思而不蔽於物的心，「思則得之，不思則不得也。」（告子上）孟子又引孔子的話，說：

操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。惟心之謂歟？

必操則存，舍則亡，故孟子的修養方法，在不失其心，在求放心。他說：

大人者，不失其赤子之心者也。（離婁下）

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

此心本存，故說「勿失赤子之心」。此心易放，故說「求放心」。此本存而易放之心，是人的「良貴」，是人的「天爵」，是在內不在外，在己不在人的。

五 存養

需思之心，不但要操，並且要守；不但要存，並且要養。操守與存養的方法如下。

（一）持志養氣

孟子的存心養心，是在行爲上做的，不是在枯寂中做的。所以他說「知言、持志、養氣」，是就「必有事焉」來說，不是就無事靜坐來說。

每做一事，首先必須「知言」。知言，即不爲各種學說主張所惑，即所謂「微辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。」

士志於仁義而不爲各種學說主張所惑，才可以行爲。志於仁義，猶如學射者志於轂，學射者志於轂，即繼以引滿發箭。志於仁義，而行爲不繼。這就是「志一則動氣」。在行爲一往直前的時候，一趨一厥，又不免於動志。這就是「氣一則動志」。所以存養的方法，要堅定其志，要沉着其氣，即所謂「持其志，勿暴其氣」。

單是堅定其志，如不能沉着其氣，則利害相形，禍福相激之際，不免於動志。但是**既養其氣（守氣）**，如北宮黝「不痛撓，不目逃；思以一毫挫於人，若撻之於市朝；不

受於褊寬博，亦不受於萬乘之君；視刺萬乘之君，若刺褐夫」，雖可以說是勇，又不如「守約」。守約者，自反於心，於仁義爲不當，即不見於行爲；於仁義爲至當，即見於行爲，決不爲利害禍福所動：所謂「自反而不縮，雖褐寬博，吾不慄焉。自反而縮，雖千萬人，吾往矣。」換句話說，自反於心，如有慄然，即與布衣相爭，我也不做。自反於心，沒有慄然，雖與千萬人相爭，我也做了。

「持其志勿暴其氣」，便可以合志與氣爲一。合志與氣爲一，則志之所到，氣亦隨之，即所謂「志至焉，氣次焉。」這裏的「次」，是「到」或「在」的意思。

志到而氣隨，其間用不上「正心」的間隔。在志與氣之間而正心，則或脫節，或動長。這樣就不能夠「行所無事」了。

簡括的說，孟子以爲做事，要從「必有事焉」上面「行所無事」。正如後文所說：「行所無事，就是「由仁義行，非行仁義」。行仁義，不免於助長，助長則「氣一動志」。由仁義行則「守約施博」，而不動心。

如以靜坐無事爲存養，則當其無事，固然可以持志養氣，一旦「必有事焉」，進則手忙腳亂，退則「柔遲疑」。手忙腳亂，便不如北宮黝的「不盾衄，不目逃」。優柔遲疑，那裏談得到曾子的「雖千萬人吾往矣」？

從「持志養氣」，可以做到「不動心」。不動心，卽可以「必有事焉」而「行所無事」。

(二) 熟仁集義

孟子說：「五穀者，種之美者也，苟爲不熟，不如蕘稗。夫仁，亦在乎熟之而已矣。」熟於仁，又與集義是一貫的。孟子於養氣的方法，說：「其爲氣也，配義與道，無是餒也。是集義所生也，非義襲而取之也。有不慊於心，則餒矣。」熟仁而集義，然後可以居仁而壽。熟仁集義是存養的第二個步驟。

熟仁而集義，卽是「以仁存心，以禮存心」，亦卽是「非仁無爲，非禮無行」。故熟仁而集義，是在行與爲的上面作工夫的。從非仁無爲與非禮無行，而熟仁集義，以至

於「自得之」，然後可以居仁義，所謂「自得之則居之安。居之安則資之深。資之深則取之左右逢其原。故君子欲其自得之也。」自得而居安資深，即可以達到「由仁義行，非行仁義」的境界。所謂「由仁義行，非行仁義」者，即「行所無事」。行所無事，即可謂「性之」。性之，即可行可藏，行無所加，藏無所減。故孟子說：「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。」（盡心上）

（三）自反

非仁無爲，非禮無行。行爲所得的反應有兩種：一是相應的反應。所謂「君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之。」（離婁下）

一是相反的反應。君子對於相反的反應，要「反求諸己」。所謂「愛人不親，反其仁。治人不治，反其智。禮人不答，反其敬。行有不得者，反求諸己。其身正而天下歸之。」（離婁上）

求之於我，一定可以得到；求之於外，不是一定可以得到的。所謂「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。」（盡心上）換句話說：求之在我是盡心，得之在外要俟命。故「君子行法以俟命」（盡心下），求其在我，而不期於在外。

六 性與命

道之在我者爲性。道之在天者爲命。孟子以爲君子要盡其在我者，俟其在天者。故說：

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。存其心，無所不至，所以立命也。（盡心上）

人之所以爲人者，在其有能思之官。人能思之官，是「天之所與我者」，所以道之在我者仍受於天。盡天與我的心，即所以知人之所以爲人之道。存心而養性，即所以盡人之

斯以爲人之道。盡人所以爲人之道，即所以事夫。

道之在性者，仍受於天。在性與在天是二而一的，故性與命是二而一的。聖賢不肯是性，何嘗不是命？貴賤富貧是命，又何嘗不是性？不過君子只求其在性，不求其在天。在我者，求則得之，舍則失之。在天者，求之有道，得之有命。故前者，應當說是性，後者祇可說是命。孟子於此更詳說道：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也：性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也：命也，有性焉，君子不謂命也。（盡心下）

七 人道與天道

天道，衆人依之以行而不知。孟子所謂：「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身而不知道者，衆也。」即指此依而不知的天道而言。盡心可以知天道。盡性可以合天道。

合於天道，即與天地同流。孟子說明這個境界道：

夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。豈曰小補之哉？（盡心上）

可欲之謂善。有諸己之謂信。充實之謂美。充實而有光輝之謂大。大而化之之謂聖。聖而不可知之之謂神。（盡心下）

到了這個境界，即居仁由義而行所無事。行所無事，即人道之有言有爲者，合於天道之無言無爲。

以人道合天道，仍由於能思之官的「思」。故孟子說：「誠者，天之道也。思誠者，人之道也。」此所謂「思誠」，即是「反身而誠」。孟子說：

萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。（盡心上）

這是說，反身而誠，可以達到物我一體的境界。到了這個境界，然後所行都是由仁義行，所爲都是「性之」。性之，纔是盡人之所以爲人者。盡人之所以爲人者，然後無憾於天賦的形色。故孟子說：

形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。（盡心上）

孟子論道

一

荀子論道

荀子論道

孫卿或荀卿，名况，趙人。後於孟子，約當周赧紀元前三世細中葉。「孫氏之儒」，在戰國末期，是孔子之後八家之一。荀子書中，駁子思孟軻，駁子張子游子夏，而稱子弓。荀子顯然是出於孔門的子弓，但子弓之學如何，已無可考見。荀子是趙人，趙是法家思想與法治制度發達的國。他的思想也傾於制度的方面。他的弟子李斯韓非便成爲法家的顯學。本文述荀子論道的方法，以與孟子論道的方法作對比。

一 義與數

荀子論道

四五

孔子爲學的方法，是「下學而上達」，即由具體的事物以明抽象的義理，也可以說是卽器以明道。孟子的理論是「合外內」的，是卽器卽道的，所以他的話裏面，看不見形上與形下的分辨。荀子則明白分辨形上的道與形下的器，道稱爲「義」，器稱爲「數」。

荀子說爲學，有數，有義。勸學篇云：「學數有終，若其義則不可復求也。」又云：「學惡乎始，惡乎終？曰：其數則始乎繇經，終乎禮。其義則始乎爲士，終乎爲聖人。」爲學之數，是要認識的。爲學之義，是要思索的。故勸學篇又云：「禮數以質之，思索以通之。」

禮有數，有義。小戴禮記沿荀子的學說，有云：「禮之所尊，尊其義也。失其義，陳其數，祝史之事也。故其數可陳也，其義難知也。知其義而敬守之，天子之所以治天下也。」（郊特牲）荀子論禮，有禮數，如冠儀、昏儀、喪儀、祭儀，皆是。有禮義，如冠義、昏義、喪義、祭義，皆是。小戴禮記的篇目與篇文，很明白可以看出這個分辨

法有數，有義。荀子君道篇云：「不知法之義而正法之數者，雖博博，隨事必亂。」在法的裏面，由典策誥命以至於符節、契券，探籌投鈞，衡石稱懸，斗斛敦粟，都是法數。其中由符節以至於斗斛，又叫做械數。君道篇云：「械數者，治之流也，非法之原也。官人守數，君子養原。」合械數在內的法數，也是這樣的。「法者治之端也，君子者治之原也。」君子之所以為治之原，由於君子養原。君子所養的原，即是法義。社會的事物如此，自然的現象亦然。論語記孔子觀水，曰：「逝者如斯夫，不舍晝夜。」孟子也說「觀水有術」。荀子也論觀水的方法，宥坐篇云：

孔子觀於東流之水。子貢問於孔子曰：「君子之所以見大水必觀焉者，是何？」
 孔子曰：「夫水大，偏與諸生而無為也，似德。其流也，埤下循拘，必循其理，似義。其沈沈乎不瀾盪，似道。若有決行之，其應佚若聲響，其赴百仞之谷不懼，似勇。主量必平，似法。盈不求漿，似正。淳約敬遠，似察。以出以入，以就

鮮絮，似善化。其萬折也必東，似志。是故君子見大水必觀焉。」（大小戴記都配此說）

二 止於一

具體的事物（數）之理（義）是無窮的。學者如以智力追求無窮的理，是不能普遍的。故學者必有限度有範圍，而止於此限度，此範圍。解蔽篇云：

凡以知人之性也，可以知物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理，而無所疑止之，則役世窮年不能徧也。……故學也者，固學止之也。惡乎止？曰：止於至足。曷謂至足？曰：聖也。

修身篇也說：

夫曠一日而千里，驚馬十覲則亦及之矣。將以窮無窮，逐無極與？其折骨絕筋，終身不可以相及也。將有所止之，則千里雖遠，亦或遲或速，或先或後，胡爲其

不可以相及也？不識步道者，將以窮無窮，逐無極與？意亦有所止之與？

學者所學的限制與範圍是什麼呢？學者不要窮追事物所以成爲事物的具體的技術的法則，而要尋求調理萬事萬物的抽象的倫理的法則。天論篇云：「思於物而物之，孰與理物而勿失之也。」解蔽篇亦云：

精於物者以物物，精於道者兼物物。故君子「於道而贊稽物。一於道則正，以贊稽物則察。以正志行察論，則萬物官矣。」

研求事物所以成爲事物的具體的技術法則，叫做「物物」。如農人之精於耕種，工人之精於製造，商賈之精於交易，都是物物。君子則由萬事萬物之中，體認周遍萬事萬物的「道」，本於道而理物，便萬事萬物各盡其職能。這是學者所學的限制與範圍，故解蔽篇說「一於道」，而勸學篇亦云「學也者，固學一之也」。

三 類與一

「理物而勿失」與「一於道」的方法，荀子有詳明的推論。他的方法，是由數以明義，換句話說，即由器以明道。此所謂「數」，指「類」而言。此所謂「義」，指「一」而言。

「類」與「一」在荀子的書裏面，可以說是最重要最根本的觀念，也可以說是最重要最基本的方法。他批評孟子說：「甚僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解。」他稱贊仲尼子弓說：「若夫總方略，齊言行，壹統類，而羣天下之英傑而告之以大古，教之以至順。」又稱贊堯舜說：「一天下，財萬物，長養人民，兼利天下，通達之屬莫不從服。」可見得類與一在他的學說系統上的重要性。總自以爲他與子思孟軻的分別也在於這個觀念與方法了。

類與一，是數與義的關係。荀子的方法，在由類以求一。他的方法從「類」下手。類，可以由客觀與主觀兩方面來說。由客觀的方面來說：物各從其類。勸學篇云：

飽斷若一，火就燥也。平地若一，水就濕也。草木疇生，禽獸羣焉。物各從其類

也。

大略篇也說：

均薪施火，火就燥。平地注水，水流濕。夫類之相從也，如此之著也。

由主觀的方面來說：耳目接觸事物所得的「意」，由心隨其同異而歸類，然後對於類相同的「實」，予以相同的「名」。正名篇說明這個思想的程序道：

何緣以同異？曰：緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同。故比方之，疑似而通，是所以共其約名，以相期也。形體色理以目異。聲音清濁調等奇聲以耳異。甘苦鹹淡辛酸奇味以口異。香臭芬鬱腥臊酒酸奇臭以鼻異。疾養槍熱滑皴輕重以形體異。說故喜怒哀樂愛惡欲以心異。心有徵知。徵知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而徵知，必將待天官之當稱其類然後可也。五官稱之而不知，心徵之而無說，則人莫不然謂之不知。此所緣以同異也。然後隨而命之。同則同之，異則異之。單足以喻則單，單不足以喻則兼。單兼無所相避則其，雖其不爲

害矣。

換句話說：五官所得的意，分類而徵知於心。心所徵知者，不是物的自體，而是分類所得的同點與異點。同者，心命之以同名，異者，心命之以異名。例如天地間有生物與無生物，人舉其同點而命之曰「物」。物就是萬物的「大共名」。在有生物中間，有植物，有動物。動物中間有人，有非人的鳥獸。人舉非人的動物，而命之曰「鳥獸」。鳥獸就是那非人動物的「大別名」。以此推之，「人」也是人類的「大別名」。

類之「所同然」者，謂爲其類之「理」。類同則名同而理亦同。例如萬物中間，人爲一類，人類便有其相同的理。榮辱篇所說「人有所一」，即指同爲人類，即同有此理而言。非相篇云：

類不悖雖久同理。

以同類的理，度同類的「數」，便可以不受物數雜亂的迷惑。非相篇云：

量人者以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡。

古今一度也。類不悖雖久同理。故鄉乎邪曲而不迷，親乎雜物而不惑。以爲度之。

每一類卽有一理，擇此理以推之，謂爲「以類行雜」。解蔽篇云：「類不可兩也，故知者擇一而壹焉。」擇一而壹其類，便可以達到其類的理。若就人類而論，不苟篇云：「千人萬人之情，一人之情是也。」榮辱篇云：「斬而齊，枉而順，不同而一，夫是之謂人倫。」倫卽是類。對物對人，能以其類之理，度其類之數，卽可以做到不苟篇所謂「操彌約而事彌大。五寸之矩，盡天下之方也。」

由此而荀子以爲大儒乃至於聖人，必明通統類。儒效篇所說的聖人的條件，有一條是「修修兮其用統類之行也」。又說大儒之稽，是「其言有類，其行有禮」。性惡篇也說：「千舉萬變，其統類一也。」

法是從類而來的。類之理是抽象的。由類之理而有法之義，由法之義而有法之數。在荀子的學說系統上，類高而法低。故修身篇云：

君子大心則天而道，小心則畏義而節，知則明通而類，愚則端嚴而法。

又說：

人無法則侵倨然。有法而無志其義則墜墜然。依乎法而又深其類然後溫溫然。

弄十二子篇及大略篇皆云：

多言而類，聖人也。少言而法，君子也。多少無法而流瀆然，雖辨，小人也。

這是說：小人無法。較高的人，守法數而不知法義。再高的人，明通法義，是爲君子。最高的人，明通統類，是爲聖人。明通統類的人，遇見法所未定的事件，可以依統類來處理。王制篇云：

其有法者以法行，無法者以類舉。聽之盡也。

儒效篇也說：

卒然起一方，則舉統類而應之，……是大儒者也。

四 一與常

荀子爲學的方法，是由「類」以明「一」。致用的方法，是「以一行萬」。勸學篇云：

倫類不達，仁義不一，不足謂善學。學也者，固學一之義。君子知夫不全不粹之不足以爲美也，故誦數以貴之，思索以通之，爲其人以處之，除其害者以持養之；使自非是無欲見也，使耳非是無欲聞也，使口非是無欲言也，使心非是無欲慮也。是故權利不能傾也，羣衆不能移也，天下不能蕩也；生乎由是，死乎由是；夫是之謂德操。德操然後能定，定然後能應。能定能應，夫是之謂成人。天見其明，地見其光，君子見其全也。

這是說：學者，要通倫類，一仁義，於是誦讀詩書禮樂等數，而思索以通其義，擇師友而共處，除有害於此者，以爲持養。由此以達到「德操」，德操然後定而能應萬物。儒

效篇云：

道出乎一。曷謂一？曰：執神而固。曷謂神？曰：盡善挾治之謂神，萬物莫能傾之之謂固。神固之謂聖人。聖人者，道之管也。天下之道管是矣，百王之道一是矣。

這裏說的神固，仍然是「德操」的意思。神固然後能應萬物，所以說是「道之管」。王制篇說以一行萬云：

以類行雜，以一行萬。始則終，終則始，若環之無端也。天者生之始也。禮義者治之始也。君子者禮義之始也。爲之，貫之，積重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地。君子者，天地之參也，萬物之總也，民之父母也。

王制篇又說以一行萬云：

聖王之用也，上察於天，下錯於地；塞備天地之間，加施萬物之上；微而明，短而長，狹而廣，神明博大以至約。故曰「一」。

這裏說的神明博大以至約，微而明，短而長，狹而廣，就是「五寸之矩，盡天下之方」的意思。

應萬物的，稱爲一。應萬變的，稱爲常。儒教篇云：「千舉萬變，其道一也。」又云：「以古持今，以一持萬。」這兩句話都是兼舉一與常的。解蔽篇云：

道者，體常而盡變。

我們知道天地萬物是變化不已的。變化是無常。變化的法則是有常的。荀子天論篇說：「天行有常，」是就天道而言。天道有常，人道亦有常。故荀子屢說：「君子道其常。」宥坐篇說以常應變的大用云：

所謂大聖者，知通乎大道，應變而不窮，辨乎萬物之情性者也。大道者，所以變化遂成萬物者也；情性者，所以理然不取舍也。是故君子大辨乎天地，明察乎日月，綏要萬物於風雨。繆繆肫肫，其事不可循；若天嗣，其事不可識；百姓淺然不識其隣。若此則可謂大聖矣。

以常應變，仍然是以類行雜與以一行萬。萬物各從其類而有其情性。情性是萬物之理所自然，並沒有取捨的。所以大道以變化遂成萬物，是依於萬物之理所自然，而不加以取捨的。

應變的，稱爲常。應法數的，稱爲原。荀子所謂「官人守數，君子養原。」原是應於法數的變化的。非十二子篇云：

宗原應變，曲得其宜，如是然後聖人也。

綜上所述，荀子所謂「道」，是以類行雜，以一持萬，以古持今，體常盡變，宗原應變的最高原理。這個最高原理，是從萬物各依其類所固有的常理，抽繹而來的。換句話說：「類不悖雖久同理。」總天地萬物爲一大類，此一大類所同依之理，是爲道。萬物的類之理，都是分於道的。

五 性——知與欲

(一) 人之類

依於上述的道，以論人倫，是荀子說話最多的處所。

荀子以類的方法，求人之所以然者。王制篇云：

水火有氣而無生。草木有生而無知。禽獸有知而無義。人有氣，有生，有知，亦且有義，故最爲天下貴也。

萬物之中，有無生物與有生物。水火雖有變化而無生。其有生物有植物與動物。草木雖有生而無感覺。其動物有禽獸有人。禽獸雖有感覺而無義。人則有變化，有生，有感覺，亦有義。

(二) 人之數

人之義與人之數是相對待的。以數而論，人同爲一類，卽有所一同。人所一同者爲欲。榮辱篇云：

凡人有所一同。飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害：是人之所生而有

也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。目辨白黑美惡，而耳辨音聲清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養：是又人之所常生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。

這段話是就人類的欲來說的。正名篇解釋欲與性情的關係道：

性者，天之就也。情者，性之質也。欲者，情之應也。以所欲爲可得而求之，情所必不免也。……故雖爲守門，欲不可去；雖爲天子，欲不可盡。

賤爲守門，不能去欲；貴爲天子，不能盡欲。故荀子以爲人類之欲，可以道不可以去。欲是情之應。情是性之質。性是生之所以然。「性也者，吾所不能爲也。」性者，「感而自然，不待事而後生之者也。」故曰「天之就也。」性發而爲情，情應於物而爲欲。欲而有求，求而不得則爭。如禮論篇所說：

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，亂則窮。

(三) 人之義

以義而論，人之所以爲人者，在有思慮。榮辱論人的思慮云：

人之情，食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿馬，又欲夫餘財蓄積之富也。然而窮年累世，不知不足，是人之情也。今人之生也，方知畜雞狗豬麋，又畜牛羊；然而食不敢有酒肉。餘刀布，有困窮；然而衣不敢有絲帛。約者有筐筭之藏，然而行不敢有輿馬。是何也？非不欲也，幾不長慮顧後而恐無以繼之故也。於是又節用禦欲，收斂畜藏以繼之也。是於已長慮，幾不甚善矣哉？

人有思慮，故能權衡欲求。不苟篤論權云：

欲惡取舍之權：見其可欲也，則必前後慮其可惡也者；見其可利也，則必前後慮其可害也者；而兼權之，熟計之，然後定其欲惡取舍，如是則常不大陷矣。

正名篤論得更細。他說：

欲不待可得，而求者從所可。欲不待可得，所受乎天也。求者從所可，受乎心也。人之所欲生甚矣，人之所惡死甚矣。然而人有從生成死者，非不欲生而欲死也。

，不可以生而可以死也。故欲過之而動不及，心止之也；心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？欲不及而動過之，心使之也；心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂？故治亂在於心之所可，亡於情之所欲。不求之其所在，而求之其所亡，雖曰「非得之」，失之矣。

這是說：欲不必待其所欲的物可以得到而後欲。求則從求物的人以爲可爾後求。欲是受於天的，求是定於人的。欲多而求少，是心止住了求。欲少而求多，是心促進了求。故治亂不在於欲的多少，而在於心。正名篇又云：

性者，天之就也。情者，性之質也。欲者，情之應也。以所欲爲可得而求之，情之所必不免也。以爲可而道之，知之所必出也。欲不可盡而可以近盡也。欲雖不可去，求可節也。道者，進則近盡，退則節求；天下莫之若也。

這是說：有欲而以爲可得，人情必不免於求。有欲而經過思慮以爲可，纔出於求。欲不可盡，可以近於盡。欲不可去，求却可節。道的任務，進則使欲近於盡，退亦可以節求。

• 正名篇又云：

凡人之取也，所欲未嘗粹而來也。其去也，所惡未嘗粹而往也。故人無動而不可以不與權俱。衡不正則重懸於仰而人以爲輕；輕懸於絕而人以爲重；此人之所以惑於輕重也。權不正則禍託於欲而人以爲福；福託於惡而人以爲禍；此亦人所以惑於禍福也。道者，古今之正權。離道而內自擇，則不知禍福之所託。

這是說：卽令人有所欲，所欲的物不會全來。人有所惡，所惡的物不會全去。所以人無往而可以不權。心之權欲，如衡之權物。衡壞了，則重者衡反而仰，於是人以爲輕。輕者衡反而俯，於是人以爲重。權也是這樣。權不正，則欲以致禍，人反以爲福。惡而致禍，人反以爲禍。故人離權而自擇欲惡，是不能分辨禍福之所託的。權是什麼？「道者，古今之正權。」何以知道？心知道。由此可知：人情的欲，是知慧所同的。人心的知，是知慧所異的。故富園篇云：

萬物同宇而異體，無宜而有用。爲人數也，人倫並處，同求而異道，同欲而異知

。生也皆有可也，知愚同。所可異也，知愚分。

換句話說：人固有欲，欲不分於知愚。人皆有心，心知道而以道權欲，即是知者。不能知道而以道權欲，即是愚者。

(四) 性惡與積善

荀子從人類所同的欲，來說人性，以爲人性惡。性惡篇說：

今人之性，生而有好利焉，順是故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉，順是故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲有好聲色焉，順是故淫亂生而禮義文理亡焉。

然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。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，人之性惡明矣。

荀子從人類所同的心，而說化性，說積善。性惡篇說化性云：

聖人積思慮，習僞故，以生禮義而起法度。然則禮義法度者，是生於聖人之僞，非故生於人之性也。若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚：

是皆生於人之情性者也；感而自然，不待事而後生者也。夫感而不能然，必且待事而後然者，謂之生於僞。是性僞之所生，其不同之徵也。故聖人化性而起僞。

儒效篇說積善云：

涂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。故聖人者，人之積也。

儒效篇又並舉化性與積善云：

性也者，吾所不能爲也，然而可化也。情也者，非吾所有也，然而可爲乎？注錯習俗，所以化性也。并一而不二，所以成積也。習俗移志，安久移習，并一而不二，則通於神明，參於天地矣。

化性積善，必須強學。性惡篇云：

今人之性，固無禮義。故強學而求有之也。（小戴禮記儒行篇說強學與力行，卽由此而來。）

(五) 虛靜而一與致誠

心何以知道？解蔽篇云：

人何以知道？曰：心。心何以知道？曰：虛壹而靜。心未嘗不慮也，然而有所謂慮。心未嘗不滿也，然而有所謂一。心未嘗不動也，然而有所謂靜。

人生而有知，知而有志。志也者，藏也。然而有所謂虛：不以己所藏，害所將受，謂之虛。

心生而有知，知而有異。異也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也。然而有所謂壹：不以夫一害此一，謂之壹。

心臥則夢，偷則自行，使之則謀。故心未嘗不動也，然而有所謂靜：不以夢劇亂知，謂之靜。

未得道而求道者，謂之虛壹而靜，虛壹而靜，謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。坐於室而見四海，處於今而論久遠。疏觀萬物而知其情

，參稽治亂而通其度。經緯天地而材官萬物，制割大理而宇宙理矣。核核廣廣，孰知其極？絜絜廣廣，孰知其德？常清紛紛，孰知其彩？明參日月，大滿八極，是之謂大人。

虛一而靜，又謂之誠。不宥篇云：

養心莫善於誠。致誠則無他事矣。惟仁之爲守，惟義之爲行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心守義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。……夫誠，君子之所守也，而政事之本也。唯所居以類至。操之則得之，舍之則失之。操而得之則輕，輕則獨行，獨行而不舍則濟矣。濟而材盡長，遷而不反其初，則化矣。

這裏說的「唯所居以類至」，以及「材盡長，遷而不反其初」，是說萬物各依其類而盡其用。解蔽篇說明萬物以類至的道理云：

聖人知心術之患，見蔽塞之禍。是故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺

，無古無今；兼陳萬物而中懸衡焉，是故乘異不得相蔽以亂其倫也。何謂衡？曰「道」。

「倫」卽是類。「心者道之工宰。」心懸道爲衡，則萬物不能亂類而莫逆於心。以此爲治，可以使萬物各依其情性以盡其長，各化其情性而不反其初。

(六) 人心與道心

由心之數與義兩面來說，荀子指出「人心」與「道心」的分辨。他引道經的話，說：「人心之危，道心之微。」他解釋危與微的分別，說道：

空石之中有人焉，其名曰般。其爲人也，善射以好思。耳目之欲接則敗其思，蚊虻之聲聞則挫其精：是以關耳目之欲而遠蚊虻之聲，閑居靜思則通。思仁若是，可謂微乎？孟子惡敗而出妻，可謂能自強矣。有子惡臥而掉掌，可謂能自忍矣，未及好也。關耳目之欲，可謂能自強矣，未及思也。蚊虻之聲聞則挫其精，可謂危矣，未可謂微也。夫微者，至人也。至人也，何強，何忍，何危？故濁明外象

，清明內景。聖人縱其欲，兼其情，而制焉者理矣，夫何強，何忍，何危？故仁者之行道也，無爲也。聖人之行道也，無強也。仁者之思也恭，聖人之思也樂。

此治心之道也。（解蔽篇）

這是說，若就此心之欲來防制，卽像空石之中的轍一樣，閉居靜慮，然而一有外物的刺激，則思慮便受擾亂。又如孟子出妻一樣的自強，有子焯掌一樣的自忍，然而孟子未及於「思」，有子未及於「好」。有子自忍而沒有做到好道與樂道。孟子自強而沒有做到以思導欲。轍閑居靜思，而沒有做到虛一精微。這都祇是人心之危。聖人以理導欲，故能從其欲，兼其情，而無須乎強與忍與危。這纔是道心之微。道心之微，是就此心之思，虛一而靜，以至於內景清明，不受或濁或明的外景之累。

內景清明，譬如槃水清明。解蔽篇說：

人心譬如槃水，正錯而勿動，則澆濁在下面而清明在上面，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，澆濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣。故

導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非決嫌疑矣。小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決粗理矣。

漿水靜則清，動則濁。清可以察鬚眉之細；濁不足以見大物之形。心也是一樣的。不傾於物，則可以明是非；傾於物，則不足以決粗理。所以治心必須導之以理，養之以清。如若此心的內景不清，則其見外物亦不明。解蔽篇說：

凡觀物有疑，中心不定，則外物不清。吾慮不清，則未可定然否也。

譬如夜行，以臥木爲臥虎，醉者以百步之溝爲半步之澮，從山上望牛則如羊，從山下望木則如箸，這都是內景不清，則外物不明。人如在外物不明的時候，定物的形狀，便是愚人。在此時定物的形狀，即是「以疑決疑，決必不當。」所以要定物的形狀，必須此心內景清明。要決事的是非，也是一樣的。內景清明，纔可以「當時而動，物至而應，事起而辨，治亂可否昭然明矣。」

總之，從心的「欲」來防制，只是「人心之危」。從心的「思」來修養，便可以達

到「道心之微」。

六 太一

「道者，體常而盡變。」體常盡變，亦即是「以一持萬」。此所謂常，所謂一，在國之治道者，爲禮。強國篇云：「人之命在天，國之命在禮。」

就禮數而言，是繁複的。就禮義而言，禮有最高的標準。禮最高的標準，謂爲「大隆」。禮論云：

貴本之謂文，親用之謂理。兩者合而成文，以歸太一。夫是之謂大隆。

儒效篇云：

君子言有壇宇，行有防表，道有一隆。

一或隆或大隆，即太一之在禮者。禮必立大隆，而歸於太一。禮論篇說太一云：

天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌，好惡以節，

喜怒以當，以爲下則順，以爲上則明，萬物變而不亂，貳之則喪也。（小戴記禮運篇云：「禮必本於太一；分而爲天地，轉而爲陰陽，變而爲四時，列而爲鬼神，其降曰命，其官於天也。」）

太一，卽「道之致」。道之致，是天人之所同，天人之所合。道之致，是最高的原理，也是最高的標準。此最高的標準，是不與任何事物相對的，故名爲太一。

董仲舒論道

董仲舒論道

董仲舒當漢武帝時。漢書有傳。董仲舒從胡毋生治春秋傳（公羊傳），言必據於春秋。今傳世之春秋經露八十二篇，春秋傳與禮義會通者也。今就此書摘其論道德性情者爲本文。

一 正名以明義

孔子爲學的方法，是「下學而上達」，換句話說，即是卽器以明道。荀子稱器爲「數」，稱道爲「義」。他爲學的方法便是由數以明義。董仲舒的爲學方法，是相承而趨於煩瑣的。他的方法，是卽物以正名，正名以明義。

仲舒以爲名號是聖人取法於天地而命施的。繁露「深察名號」篇云：

是非之正，取之逆順。逆順之正，取之名號。名號之正，取之天地。天地爲名號之大義也。古之聖人，讓而效天地，謂之「號」；鳴而命施，謂之「名」。名之爲言，鳴與命也。號之爲言，讓而效也。讓而效天地者爲號；鳴而命者爲名。名號異聲而同本，皆鳴號而達天意者也。天不言，使人發其意；不爲，使人行其中。名則聖人所發天意，不可不深觀也。……物莫不有凡號，號莫不有散名。如是是故事各順於名，名各順於天。天地之際，合而爲一；同而通理，動而相益，順而相受：謂之「德道」。詩曰：「維號斯言，有倫有迹，」此之謂也。

這是說，物有凡號，有散名。例如「祭」、「田」，又如「人」，這些都是凡號。凡號，又有散名。例如「祭」之下，有祠、禱、嘗、蒸。「田」之下，有苗、蒐、狩、獮。「人」之下，有性、命、情、才等是。（散名之在人者，見荀子正名篇。）號與名是聖人發天意而命施的。所以天地是名號的大義。

名號何以本於天地？仲舒沒有明白直接的提出這個問題。試就繁露所說而推之，我們可以說，物的名號，由於物各從其類。繁露「同類相勸」篇云：

今平地注水，去燥就濕。均薪施火，去濕就燥。百物去其所與異，而從其所與同。故氣同則會，聲比則應，其驗儼然也。試調琴瑟而錯之，鼓其宮則他宮應之，鼓其商而他商應之；五音比而自鳴，非有神，其數然也。美事召美類，惡事召惡類，類之相應而起也，如馬鳴則馬應之。物固以類相召也。

物以類相召，由於天使，所謂「物固有實使之，其使之無形」。故聖人發天意而依類以定名。由此可以說：「名號之正，取之天地。」

類同則義同，故名定則義從。「天地陰陽」篇云：

名者所以別物也。親者重，疎者輕；尊者文，卑者質；近者詳，遠者略。文辭不能無好，見不善者不能無惡。好惡去就不能堅守，故有人道。人道者，人之所

由樂而不亂，服而不厭也。萬物載名而所生，聖人因其象而命之。然而可易也，皆有義從也。故正名以明義也。

這是說，聖人因情以立文，因物以命名。名文不亂，則好惡去就可以分明。由此而情從其文，義從其名。故正名即所以明義。

正名以明義，就可以得一而應萬。「天地施」篇云：「天道施，地道化，人道義。聖人見端而知本，精之至也。得一而應萬，類之治也。」正名以明義，也就是「挈名責實」。「考功名」篇以為挈名責實，可以使「萬物各得其真」。

二 天道與天行

仲舒的學說的中心，是以人法天。繁露各篇以及漢書本傳所載的三策，無一事不是天人合一以立論的。今試抽繹他所說的天道，單作說明。

仲舒以為「天之道，有序而時，有度而節，變而有常，及而有相奉，微而至遠，踔

而至精。」（天容篇）就天道之「變而有常」來說：「陰陽義」篇云：

天道之常，一陰一陽。

「陰陽終始」篇云：

天之道，終而復始。

這是說，天道是陰陽對轉，終而復始。再就天道之「有序而時」及「有度而節」來說，「官制象天」篇云：

天地之理，分一歲之變以爲四時。四時亦天之四選而已。故春者少陽之選也；夏者太陽之選也；秋者少陰之選也；冬者太陰之選也。四選之中，各有孟仲季。是道之中有選。故一歲之中有四時，一時之中有三長：天之節也。

四時的功用是怎樣的呢？「四時之副」篇云：

天之道，春煖以生，夏暑以養，秋涼以殺，冬寒以藏。煖暑清寒，異氣而同功，皆天之所以成歲也。

「人副天數」篇云：

春生、夏長，百物以興。秋殺、冬收，百物以癘。

「天地之行」篇云：

凡天地之物，乘以其泰而生，厭於其勝而死，四時之變是也。

四時之變，由於相乘相厭。相乘相厭，卽五行之對轉。「五行之義」篇云：

天有五行：一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也；水，

五行之終也；土，五行之中也；此其天次之序也。……五行之隨，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。使人必以其

序，官人必以其能；天之數也。土居中央，爲之天潤。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。

「五行對」篇云：

天有五行：木、火、土、金、水是也。木生火，火生土，土生金，金生水。水爲冬，金爲秋，「土爲季夏，」火爲夏，木爲春。春主生，夏主長，「季夏主養，」秋主收，冬主藏。藏，冬之所成也。

「土爲季夏」與「季夏主養」兩句，應是衍文。下文明說「土於四時無所命」，自不應有以土配季夏的話。

綜括上說，「五行相生」篇云：

天地之氣，合而爲一，分爲陰陽，判爲四時，列爲五行。行者，行也，其行不同，故謂之五行。五行者，五官也，比相生而間相勝也。

天地陰陽五行，共爲九。仲舒以人合天，故加人而爲十。「官制象天」篇云：

何謂天之端？曰：天有十端，十端而止矣。天爲一端，地爲一端，陰爲一端，陽爲一端，火爲一端，金爲一端，木爲一端，水爲一端，土爲一端，人爲一端。凡十端而畢，天之數也。（天地陰陽篇也列舉十者。）

如單就天地與人三者來說，則陰陽四時五行之外，又有「三」這個數目，仲舒以爲「天之大經」。「官制象天」篇云：

何謂天之大經？三起而成日，三日而成規，三旬而成月，三月而成時，三時而成功，寒暑與和三而成物，日月與星三而成光，天地與人三而成德。由此觀之，三而一成，天之大經也。

這所謂「三時成功」，與四時之說是怎樣的關係呢？「陰陽義」篇云：

天之少陰用於功，太陰用於空。人之少陰用於嚴，太陰用於喪。空亦喪也。是故天之道，以三時成生，以一時喪死。死之者，謂百物枯落也；喪之者，謂陰氣悲哀也。

由上所述，天道一陰一陽，陰陽之出入爲五行，五行之流轉爲四時。故相反之物，不得俱出，不得兩起。「天道無二」篇云：

天之常道，相反之物也，不得兩起，故謂之一。一而不二者，天之行也。陰與陽

，相反之物也，故或出或入。……一出一入，一休一伏，其度一也。……天無常於物而一於時，時之所宜而一爲之。故開一塞一，起一廢一，而至畢時而止，終而復始其一。

「陰陽出入上下」篇云：

天道大數，相反之物也，不得俱出，陰陽是也。春出陽而入陰，秋出陰而入陽，夏右陽而左陰，冬右陰而左陽。陰出則陽入，陽入則陰出。陰右則陽左，陽左則陰右。

這是說，陰陽不是並行，乃是對轉。陰與陽是一出一入，或一左一右，以成萬物的變化的。

三 人性與天施

仲舒以人配天地，說「天地與人三而成德」，又說：

董仲舒論道

天地人，萬物之本也。天生之，地養之，人成之。天生之以孝悌，地養之以衣食，人成之以禮樂。三者相爲手足，合以成體，不可一無也。（立元神篇）

生物者莫貴於人。人受命乎天者也。惟人獨能爲仁義。惟人獨能偶天地。（人副天數）

仲舒以爲人體（人的數或器）與人性（人的義或道）都是副天數的。「人副天數」篇於詳說人體比於天象之後，綜括說道：

天地之符，陰陽之副，常設於身。身猶天也，數與之相參，故命與之相連也。天以終歲之數，成人之身。故小節三百六十六，副日數也。大節十二分，副月數也。內有五藏，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。此皆暗膺著身，與人俱生，比而偶之，弁合於其可數也。副數不可數者，副類皆當同，而副天一也。是故陳其有形以著其無形者，拘其可數（以著其不可

數」者。以此言道之亦宜以類相應，猶其形之以數相中也。（「以著其不可數」六字本無，今加。）

這是說：就有形數的人體構造以比偶於天的形數，由此可以類推於沒有形數的人道，當然是一樣比偶於天道的。

仲舒以爲人性是天施之於人而人受之於天的。「玉杯」篇云：

人受命於天，有善善惡惡之性，可養而不可改，可豫而不可去，若形體之可肥臞而不可得而革也。

「竹林」篇云：

人之善善惡惡，好榮惡辱，非人能自生，此天施之在人者也。

正也者，正於天之爲人性命也。天之爲人性命，使行仁義而羞可恥，非若鳥獸然，苟爲生苟爲利而已。是故春秋推天施而順人理。

由此可知，仲舒以「性」爲「天施之在人者」。仲舒於天施天命的性，反對孟子的性善

說。他以爲天道有陽有陰，故人性有善有惡。他的推論方法，是正名以阻義。他從性的名說起。「深察名號」篇云：

名者，聖人之所以真物也。名之爲言，真也。……今世關於性，言之者不同，胡不試反性之名？性之名，非「生」歟？如其生之自然之資，謂之性。性者質也。

詰性之質於善之名，能中之歟？既不能中矣，而尙謂之質善，何哉？

這是說：「性」就是「生」。所以他爲「性」下一個定義：「如其生之自然之資，謂之性。」如其生之自然之資或質，本不含有善的名，所以不能說性善。「深察名號」篇又云：

性，稗衆惡於內，弗使發於外者，心也。故「心」之名，「性」也。人之受氣苟無惡者，心何性哉？吾以心之名，得人之誠。人之誠有貪有仁。仁貪之氣，兩在於身。身之名取諸天。天有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性。天有陰陽禁，身有情欲性，與天道一也。

這是說，天有陰陽，施之於人，卽性有貧仁。人能夠防範種種的情欲，使不見於行爲，這是心的作用。心，就是「柢」。柢是防範的意思。如若人性沒有貧，何必有心來防範呢？因爲心以防欲，就可知道人性有惡。人身有心以爲情欲的柢，猶之乎天有陰陽禁。什麼是陰陽禁呢？「深察名號」篇云：

陰之行不得于春夏，而月之魄常厭於日光，乍全乍傷，天之禁陰如此。〔人〕安得不損其欲而輟其情以應天？天所禁而身禁之，故曰身猶天也。禁天所禁，非禁天也。

這是說：天禁陰使不能干春夏生長之氣。天又以日光禁月魄，因而月魄乍全乍缺。故人亦以心輟情損欲。輟情損欲，是禁天之所禁的，並不是禁天。心怎樣才可以輟情損欲呢？仲舒以爲須有德教。「深察名號」篇云：

必知天性不乘於教，終不能柢。……故性比於禾，善比於米。米出禾中，而禾未可全爲米也。善出性中，而性未可全爲善也。善與米，人之所繼天而成於外，非

在天所爲之內也。天之所爲，有所至而止。止之內謂之天性，止之外謂之人事。事存性外，而性不得不成德。

天施天命的性是在內的。在內的性，必須人繼天而成之於外。繼天而成之於外，這就是教。天生之而人成之，就是「立元神」篇所說「天生之，地養之，人成之，三者相爲手足，合爲一體，不可一無。」換句話說，天生之以性，人成之以教。

孟子由四端以推論性善。仲舒評論云：

或曰：「性有善端，心有善質，尙安非善？」應之曰：非也。繭有絲，而繭非絲也。卵有雛，而卵非雛也。比類率然，有何疑焉？……性有善端，動之愛父母，善於禽獸則謂之善；此孟子之言。循三綱五紀，通八端之理，忠信而博愛，敦厚而好禮，乃可謂善；此聖人之善也。是故孔子曰：「善人，吾不得而見之矣，得見有恆者斯可矣。」由是觀之，聖人之所謂善，未易當也。（深察名號篇）

這是說：性有善端，還不是善。性有善端，只可以說是比禽獸好些。性的善端，還遠不

及聖人所謂善。要做到聖人所謂善，必須德教。故「實性」篇云：

天之所爲，止於爾麻與禾。以麻爲布，以繭爲絲，以米爲飯，以性爲善，此皆聖人所繼天而進也，非情性質樸之能至也。故不可謂性。……性者，天質之樸也。

善者，王教之化也。無其質則王教不能化。無其王教則質樸不能善。

人有善端善質，故善於禽獸。善於禽獸，並沒有達到善的境界。故「深察名號」篇云：質於禽獸之性，則萬民之性善矣。質於人遺之善，則民性弗及也。萬民之性，善於禽獸者，許之。聖人之所謂善者，勿許。吾質之命性者異於孟子。孟子下質於禽獸之所爲，故曰性已善。吾上質於聖人之所善，故謂性未善。

四 性與情

仲舒論情，以爲性情是和陰陽一樣，相與爲一的。「深察名號」篇云：

情亦性也。謂性已善，奈其情何？故聖人莫謂性善，累其名也。身之有性情也，

若天之有陰陽也。言人之質而無其情，猶言天之陽而無其陰也。

情是感物而動的。感物而動，謂爲「變」，「天道施」篇所謂「變謂之情」卽是。動情的物，謂爲外，「天道施」篇所謂「變情之變爾之外」卽是。外物動情，因而動性。「天道施」篇云：

外物之動性，若神之不守也。積習漸靡，物之微者也。其入人不知，習忘乃爲常然，若性不可察也。……是故至誠遺物而不與變。

這是說：外物感於性情，積久成習，積習若性。所以人的修養，要不受外物的感動而相與爲變。

這感於物而動的情，是天施的。「爲人者天」篇云：

爲生不能爲人，爲人者天也。人之爲人，本於天，此人之所以以上類天也。人之形體，化天數而成。人之血氣，化天志而仁，人之德行，化天理而義。人之好惡，化天之變清。人之喜怒，化天之寒暑。人之受命，化天之四時。人生有喜怒哀樂

之答春夏秋冬之類也；喜，春之答也；怒，秋之答也；樂，夏之答也；哀，冬之答也。

「陽尊陰卑」篇云：

夫喜怒哀樂之發，與清暖寒暑，其實一類也。喜氣爲暖而當春，怒氣爲清而當秋，樂氣爲太陽而當夏，哀氣爲太陰而當冬。四氣者，天與人所同有也，非人所能畜也。故可節而不可止也。

「如天之爲」篇云：

陰陽之氣，在上天亦在人。在人者爲好惡喜怒，在天者爲暖清寒暑。出入上下左右前後，平行而不止，未嘗有所稽留滯也。

五 義與利

張仲舒的推論方法：天道有陰有陽，即人道亦有義有利。「身之養重於義」篇云：

張仲舒論道

天之生人也，使之生義與利。利以養其體，義以養其心。心不得義不能樂，體不得利不能安。義者，心之養也。利者，體之養也。

義與利都是天道自然的。義與利都是人生必有的。然而義與利的分辨，在於義大而利小。同篇云：

體莫貴於心，故養莫重於義。義之養生人，大於利矣。

義大於利，何以人趨於利呢？仲舒以爲這是由於小者易知，大者難見。同篇云：

今握棗與錯金以示嬰兒，必取棗而不取金也。握一斤金與千萬之珠以示野人，野人必取金而不取珠也。故物之於人，小者易知也，其於大者難見也。今利之於人，小而義之於人大者，無怪民之皆趨利而不趨義也。固其所聞也。

人見小而聞大，所以聖人要「明義以照耀其所聞」。同篇云：

聖人天地動四時化者，非有他也，其見義大，故能勸，勸故能化，化故能大行，大行故法不犯，法不犯故刑不用，刑不用則堯舜之功德，此大治之道也，先聖傳

授而復也。故孔子曰：「誰能出不由戶？何莫由斯道也？」

「越大夫不得爲仁」篇也說：

仁人者，正其道不謀其利，修其理不急其功，致無爲而習俗大化；可謂仁聖矣，三王是也。

「正其道不謀其利，修其理不計其功」，漢書本傳作「正其義不謀其利，明其道不計其功。」正義不謀利，以「言不及利」爲塞源的方法。玉英篇云：

凡人之性，莫不善義，然而不能義者，利敗之也。故君子終日言不及利，欲以勿言愧之而已。愧之以塞其源也。

六 仁與義

仲舒以爲仁是取於天的。「王道通三」篇云：

人之受命於天也，取仁於天而仁也。

仁是「天心」。故「命序」篇云：

王者之道，皆本於仁。仁，天心。故次之以天心。

仲舒於仁與義，作詳明的分辨。他分辨仁義的方法，仍然是正名以明義。「仁義法」篇云：

仁之爲言「人」也。義之爲言「我」也。言名以別矣。仁之於人，義之於我者，不可不察也。衆人不察，乃反以仁自裕，以義設仁；詭其虛而逆其理，辯不亂矣。是故人莫欲亂而大抵常亂，凡以關於人我之分，而不省仁義之所存也。……君子求仁義之別，以紀人我之間，然後辨乎內外之分，而善於服逆之理也。

這是說，世人把仁看做自己的修養，把義看做對人的推求。仲舒以爲這是顛倒的看法。

「仁義法」篇云

仁之法在愛人，不在愛我。義之法在正我，不在正人。我不自正，雖認正人，弗予爲義。人不被其愛，雖厚自愛，不予爲仁。

仁謂往，義謂來。仁大遠，義大近。愛在人謂之仁；義在我謂之義。仁主人，義主我也。故曰：「仁者人也，義者我也，」此之謂也。

以仁治人，以義治我。躬自厚而薄責於人。論曰：「君子攻其惡，不攻人之惡。」不攻人之惡，非仁之實歟？自攻其惡，非義之全歟？此之謂「仁造人，義造我」，何以異乎？故自稱其惡，謂之情；稱人之惡，謂之賊。求諸己，謂之厚；求諸人，謂之薄。自責以備，謂之明；責人以備，謂之惑。

「仁義法」篇更特說「義在我」的道理云：

夫我無之而求諸人，彼有之而非諸人，人之所不能受也。其理逆矣，何可謂義？義者，謂宜在我者。宜在我者而後可以稱義。故言義者，合我與宜以爲一言。以此操之，義之爲言「我」也。故曰：有爲而得義者謂之「自得」；有爲而失義者謂之「自失」。人好義者謂之「自好」；人不好義者謂之「不自好」。以此參之，義我明矣。

「仁主人」，「仁者外治」，不是說仁是在外的，是說仁是「推己以及人」的，是說「己欲立而立人」的，是以忠恕之道解釋仁的。「義主我」，「義者內治」，不是說義是在內的，是說義是「正己以正人」的，是說「有諸己而後求諸人」的，是以忠恕之道解釋義的。仲舒說「躬自厚而薄責於外」，便是直下點明忠恕之道的了。

七 中與和

仲舒於養身養氣，說「中」與「和」。他以爲中和是出於天道的。「循天之道」篇說天道的中和云：

天有兩和以成二中。歲立其中，用之無窮。是北方之中，用合陰而物始動於下。南方之中，用合陽而養始美於上。其動於下者，不得東方之和不能生，中春是也。其養於上者，不得西方之和不能成，中秋是也。然則天地之美惡，在兩和之處，二中之所，來歸而遂其爲也。是故和，東方生而西方成。東方和生北方之所起

，而西方和成南方之所養長。起之不至於和之所，不能生。養長之不至於和之所，不能成。成於和，生必和也。始於中，止必中也。中者，天地之所終始也。和者，天地之所生成也。夫德莫大於和，而道莫正於中。中和者，天地之美達理也，聖人之所保守也。

陽之行，始於北方之中，而止於南方之中。陰之行，始於南方之中，而止於北方之中。陰陽之道不同至於盛而皆止於中。其所始起，皆必於中。中者，天地之大極也，日月之所至而却也。長短之隆，不得過中，天地之制也。中者天之用也。和者天之功也。

這是說：天道無論陰陽，發屢皆止於中而不至於盛。所以陽起於仲冬，止於仲夏。陰起於仲夏，止於仲冬。這是中。陽起於仲冬，是爲物動之時。物動於仲冬，而非得仲春之和不生。陰起於仲夏，是爲物長之時。物長於仲夏，而非得仲秋之和不成。物始於中，止於中。生於和，成於和。所以說中是天之用，和是天之功。

仲舒依上述之所謂「天道」以發揮養身養氣的學說。養身就男女飲食而言，不必具引。養氣則就於喜怒哀樂之情而言。「循天之道」篇云：

養生之大者，乃在愛氣。氣從神而成，神從意而出，心之所謂之意。意勞者神擾，神擾者氣少，氣少者難久矣。故君子聞欲止惡以平意，平意以靜神，靜神以養氣。氣多而治，則養生之大者得之矣。忿恤憂懼者，生之傷也。和說勸善者，生之養也。君子慎小物而無大敗也。行中正，聲嚮榮，氣意和平，居處廣樂，可謂養生矣。

故君子怒則反中而自說以和。喜則反中而收之以正。憂則反中而舒之以意。懼則反中而實之以精。……喜怒哀止於中，憂懼反諸正。此中和常在乎其身，謂之大得天地泰。

仲舒雖沒有明白說出「喜怒哀樂未發謂之中，發而皆中節謂之和」，但若依天道始於中而成於和的理論，可以推求喜怒哀樂始於中而發為和的道理。

八 德與刑

喜怒哀樂，同於春夏秋冬。王者喜怒哀樂，發爲慶賞罰刑，也是同於春夏秋冬的。「四時之副」篇說：「慶爲春，賞爲夏，罰爲秋，刑爲冬。」喜怒哀樂當其事不可不發，故「慶賞罰刑當其處不可不發，若燠暑清寒當其時不可不出也。」

然而刑爲權，德爲經。治國之道，先德而後刑。仲舒以爲這是本於天道的。「陽尊陰卑」篇云：

陰，刑氣也。陽，德氣也。陰始於秋，陽始於春。春之爲言，猶僖也。秋之爲言，猶湫湫也。僖僖者，喜樂之貌也。湫湫者，憂悲之狀也。是故春喜夏樂，秋憂冬悲，悲死而樂生。以夏養春，以冬喪秋，大人之志也。是故先愛而後嚴，樂生而哀終，天之當也。而人資諸天，大德而小刑也。

「王道通三」篇云：

董仲舒論道

天以陰爲權，以陽爲經。陽出而南，陰出而北。經用於盛，權用於末。以此見天之顯經隱權，前德而後刑也。故曰：陽，天之德也；陰，天之刑也。陽氣煖而陰氣寒。陽氣予而陰氣奪。陽氣仁而陰氣戾。陽氣寬而陰氣急。陽氣愛而陰氣惡。陽氣生而陰氣殺。是故陽氣常居實位而行於盛，陰氣常居空虛而行於末。天之好仁而近，惡戾而遠：大德而小刑之意也。

「天辨在人」篇云：

春，愛志也。夏，樂志也。秋，嚴志也。冬，哀志也。故愛而有嚴，樂而有哀，四時之則也。喜怒之禍，哀樂之義，不獨在人，亦在於天；而春夏之陽，秋冬之陰，不獨在天，亦在於人。人無春氣，何以博愛而容衆？人無秋氣，何以立嚴而成功？人無夏氣，何以盛養而樂生？人無冬氣，何以哀死而恤喪？天無喜氣，亦何以暖而春生育？天無怒氣，亦何以清而秋殺就？天無樂氣，亦何以竦陽而夏長養？天無哀氣，亦何以激陰而冬閉藏？故曰：天乃有喜怒哀樂之行，人亦有春秋

多寬之氣者，合類之謂也。匹夫雖賤，而可以見德刑之用矣。

天親陽而疏陰，故國任德而遠刑。「刑者德之奉，陰者陽之助也。」這都是伸舒尚德遠刑的論據。

第 三 章

1011

揚
雄
論
道

揚雄論道

揚雄（西元前五三年至後一八年），字子雲。當王莽執政的時期，著太玄與法言。太玄說明天地萬物變化的理與象；書見編著中國政治思想史第二冊。現在根據法言以明揚雄道體性的學說。

一 道無爲而爲

子雲解釋「道」的意義說：「道者，通也。」道無所不通，故萬事萬物莫非道。子雲以爲道是自然無爲的。他說：「有生者必有死，有始者必有終，自然之道也。」又說：「何必刑名？圍棋擊劍，反目眩形，亦莫非自然也。」這是說萬事萬物都是依

自然之道而生長衰滅的。不獨刑名依於自然之道，卽圍棋擊劍，也依於自然之道。子雲又說：「吾於天歟，見無爲之爲矣。或曰：彫刻衆形者非天歟？曰：以其不彫刻也。如物刻而彫之，焉得力而給諸？」這是說，道是無爲的。道無爲，萬物自化，故道無爲而無不爲。倘如萬物之衆，每物都出於道的彫刻以成形，則道那有這些力來浪費？總之，道是自然無爲的。道是無爲而無不爲的。

道無爲，何以無不爲？子雲以爲道是萬物自化的法則。他說：「有生必有死，有始必有終，」就是指出萬物自化的過程的。他又說：「道若滄若川，車航混混，不捨晝夜。」這是說，道如河流，如大路，萬物順着河流與大路，如舟車晝夜不息，以自生自化。

萬物自化的進程又如水。法言載：「或問進？曰：水。或曰：爲其不捨晝夜歟？曰：有是哉？滿而後漸者，其水乎？」水積滿於河川而後漸進。積滿卽是質變，漸進卽是量變。滿而後漸，卽是由質變而量變的意義。

二 道有正它

萬事萬物莫非是道。子雲以爲「由其大者作正道，由其小者作姦道。」又以爲「適堯舜文王者爲正道，非堯舜文王者爲它道。」物無論正姦，莫非是道。道無論大小，莫非自然。

三 性有善惡

道之在人者爲性。道自然，性也自然。道有正它，性也有善惡。子雲說：「人之性也，善惡混。修其善者則爲善人，修其惡者則爲惡人。氣也者，所以適善惡之馬也歟？」換句話說：人性之中，有善有惡。性有善有惡，故氣爲適道之馬，可以適正道，也可以適它道。適正道即爲善人，適它道即爲惡人。

人性有善有惡，可善可惡，所以要有教有學。子雲說：「人而不學，雖無憂，如禽

何？」又說：「學者所以修性也。視聽言動思，性所有也，學則正，否則邪。」換句話說：人性皆有視聽言動思，不學則邪，而無異於禽獸。學則正，而可以爲聖賢。

四 命有吉凶

道之在人者爲命。命與性又有不同。性在己，命在天。性在己，故可爲。命在天，故不可違。故子雲云：「命者，天之命也，非人爲也，人爲不爲命。」這就是說：天命爲命，人爲不爲命，而爲性。顏淵不養而夭，這是命，不是性。子雲云：「聖人樂天知命。樂天則不勤，知命則不憂。」此所謂「勤」，是「助長」的意思。

命有吉有凶。子雲云：「吉人凶其吉，凶人吉其凶。」換句話說：吉人不恃其命之吉，凶人不畏其命之凶。不畏其命之凶，故終於無忌憚。不恃其命之吉，故安不忘危，**奔不忘亡。**

五 心與神

人或適正道，或適它道，由於心的操捨。子雲說：「人心其神乎？操則存，捨則亡。」故學所以存心。心存則神。心何以神？法言載：「或問神？曰：心。請問之？曰：潛天而天，潛地而地。天地神明而不測者也，心之潛也，猶潛測之，況於人乎？況於事侖乎？」此所謂「倫」，即是「類」。這段話是說：潛心就可以測天地自然之道，更可以測人性，測物理。卽此一心，可以測天道，測人性，測物理，這就是神。

天道、人性、物理，莫非是道。心能知道，所以能通天道、人性與物理。子雲云：「通天地人曰儒。」所謂通天地人者，卽所謂「成天下之亙，致天下之大利，和同天人之際，使之無間也。」

天道與人性是一。然而子雲以爲由天道以觀人事，是祝史的學問。由人事以觀天道，纔是聖人的學問。這就是法言所說：「史以天占人，聖人以人占天。」

六 簡易

萬事萬物莫非道。故君子之道簡易。子雲說：「君子之道有四易：簡而易用也，要而易守也，炳而易見也，法而易言也。」

簡易之道，守約而施博。子雲說：「多聞則守之以約，多見則守之以卓。」這是說由博而約。法言又說：「或問大？曰：小。問遠？曰：邇。未達。曰：天下爲大，治之在道，不亦小乎？四海爲遠，治之在心，不亦邇乎？」這是說由約而博。

七 幾微

簡易之道，由「幾」以見事物之形，由「微」以見事物之明。子雲說：「先知，其幾於神乎？……先甲一日易，後甲一日難。」這是說處事理物，要在其將形未形之時着手。處未形之前一日則易，處既形之後一日則難。法言又說：「或問明？曰：微。何如

其明也？曰：微而見之，明其昏乎？」這是說，觀事物，要在其將明未明之時着眼。事物將明未明之時，已經看清楚，則事物既明之後，還有着不清楚的嗎？

八 時中

萬事萬物的發展，由生而長，由長而變，由變而衰。生長變衰，謂之爲「時」。

法言載：「或問亨龍潛升，莫貞利乎？龍何如可以貞利而亨？曰：時未可而潛，不亦貞乎？時可而升，不亦利乎？潛升在己，用之以時，不亦亨乎？」

法言又載：「朱鳥翻翮，歸其肆矣。或曰：奚取於朱鳥哉？曰：時來則來，時往則往。能來能往者，朱鳥之謂乎？」

這都是說：萬事萬物的變化，都有其「時」。如龍的潛升，如鳥的往來，莫不依時。故處事理物，必須隨時。時可則行，不可則止。

法言又載：「龍之潛亢，不獲其中矣。是以過中則惕，不及中則躍，其近於中乎？」

聖人之道，譬猶日之中矣；不及則未，過則昃。」這是事物的發展，恰倒好處，如龍之飛，如日之中。龍潛則未及於飛，龍亢則已過中。日初升則未及於中，日已昃則已過中。不及於中，應再進。已過於中，應惕厲。這纔是處事理物之道。

九 因革損益

事物的生長與衰，是道之自然。生長爲「新」，變衰爲「敝」。子雲以爲「新則豐之，敝則益損之」。

舊事物的變衰，卽是新事物的生長。子雲以爲「可則因，否則革」。

十 文質

事物的形式與實質，在理論上是相應的，在事實上不一定是相應的。子雲說：「實無華則野，華無實則賈，華實副則禮。」又說：「事勝辭則仇，辭勝事則賦，事事辭辭

則經。」所謂「野」是鄉野的意思。「賈」是商賈的意思。有實無華，流於鄉野。有華無實，有如商賈。至於作文，有事而無文，則不免於刺耳。有文而無事，則流於詞賦。事與文相稱，纔合於六經。

子雲說文實不相稱的人，是「羊質而虎皮，見草而悅，見豺而戰，忘其皮之虎矣。」又說有質必有文，云：「聖人虎別，其文炳也。君子豹別，其文蔚也。辯人狸別，其文萃也。」

十一 道、德、仁、義、禮、智、信

子雲於道、德、仁、義、禮、智、信，各依其名以明其義。法言云：「道以導之。德以得之。仁以人之。義以宜之。禮以體之。」這就是說：道，導也。德，得也。仁，人也。義，宜也。禮，體也。

子雲又就諸德的意義，各作定義，說：「仁，宅也。義，路也。禮，厩也。知，燭

也。信，符也。處宅，由路，正服，明燭，執符：君子不動，動斯得矣。」

十二 和與全

子雲於道之相反，如上所說，道有正有它，性有善有惡，命有吉有凶。子雲於道之相反者相成，更有明白的說明。他說：「甄陶天下者，其在和乎？剛則飄，柔則坏。」又說：「道以導之，德以得之，仁以人之，義以宜之，禮以體之：天也。合則渾，離則散。一人而兼統四體者，其身全乎？」這是說：由天地之大全體來說，剛柔相濟以成其和。由個人之小全體來說，仁義諸德相合以成其全。

入道的仁義即是天道的剛柔。子雲說：「君子之於仁也柔，於義也剛。」仁義相合以成人道，猶之乎剛柔相濟以成天道。

中華民國三十一年十二月出版

論道集

本書每冊實價國幣拾貳圓

(外埠酌加郵費)

著作人 陶希聖

發行人 董舜琴

印刷所 南方印書館

重慶南岸臨厚下段六十三號

發行所 南方印書館

重慶民權路三十七號

代售處 全國各大書店

版權所有
不准翻印

1941

