



國立華北編譯館  
小叢刊之一

# 中國儒學史綱要

國立華北編譯館編



杜金銘著

中國儒學史綱要

國立華北編譯館出版

# 中國儒學史綱要目錄

## 第一章 儒學的起原

天人關係論的來源——歷史觀念的來源——注重禮樂的來源——倫常觀念的來源

## 第二章 儒學的創始

孔子學說的基本觀念——孔子的倫理說——孔子的政治說——孔子的天人觀

## 第三章 儒學的分歧

孔門弟子——子思與孟子——荀子

## 第四章 儒學與陰陽家及方士的融合

七子後學者及秦漢之際的儒生——經今文學與讖緯之學——經古文學者對於讖緯之學的觀念



第五章 儒學與玄學及釋道兩教的融合

識緯之學的衰廢與自然主義的勃興——玄學家的經學——佛學思想的感入——理學  
家與道教的淵源——理學家與佛學的關係

第六章 儒學的復古與革新

宋明理學的反動——經今文學的復活——今後儒學的展望

附 研究儒學入門書目

# 中國儒學史綱要

## 第一章 儒學的起原

一種學說的興起，必然和以往的思想文化有着相當的關係。何況二千年來久爲我國國民中心思想的儒學，自然格外地適合於我們的民族。現在先就「儒」字的意義研究一下，說文：

儒，柔也。術士之稱。

又周禮大宰「儒以道得民」注：

儒有六藝以教民者。

論語雍也：

子謂子夏曰：「女爲君子儒，毋爲小人儒。」

馮友蘭氏中國哲學史解釋這句話說：「儒本爲有知識材藝者之通稱，故可有君子小人之別。

」（第四章孔子及儒家之初起）至於儒家爲什麼單取——或被人稱——這「有知識材藝者之

通稱」的「儒」字爲名呢？這問題我們仍舊可以引用馮氏的話來解釋，馮氏說：

孔子之講學，與其後別家不同。別家皆注重其自家之一家言，如莊子天下篇所說，墨家弟子誦墨經。但孔子則是教育家。他講學目的，在於養成「人」，養成爲國家服務之人，並不在於養成某一家的學者。（同上）

這種說法，足可以證明孔子的偉大；也足可以證明儒學的所以格外適合我們的民族；更可以證明儒學和以往思想文化的關係格外地密切。

關於儒學的起原，可以分四部分來談。

（一）天人關係論的來源

原始時代的人，對於宇宙間一切事物差不多都要歸功於天神的創造；而宇宙間的人，以及人爲的一切制度，尤其在在和上天有着密切的關係。如尙書皋陶謨：

無曠庶官，天工人其代之。天叙有典，勅我五典五惇哉。天秩有禮，自我五禮有庸哉。……天命有德，五服五章哉。天討有罪，五刑五用哉。

又呂刑：

皇帝清問下民，鑿寡有辭于苗，德威惟畏，德明惟明。乃命三后恤功于民，伯夷降典

，折民惟刑。禹平水土，主名山川。稷降播種，農殖嘉穀。三后成功，惟殷于民。

又孟子梁惠王引書：

天降下民，作之君，作之師。

詩大雅皇矣：

不識不知，順帝之則。

又烝民：

天生烝民，有物有則，民之秉彜，好是懿德。

人和人間的彝倫制度都出於上天的創造，從以上所引幾條裏可以看出。此外爲人君主的，更都是「受命於天」，如：

非台小子，敢行稱亂，有夏多罪，天命殛之。……夏氏有罪，予畏上帝不敢不正。（

尚書湯誓）

今予發，惟恭行天之罰。（尚書牧誓）

履帝武敏歆，攸介攸止，載震載夙，載生載育，時維后稷。（詩大雅生民）

天命玄鳥，降而生商，宅殷土芒芒，古帝命武湯，正域彼四方。（詩商頌玄鳥）



都是說，自己或自己的祖先是直接的受了天命。天神既能創造一切，主宰一切，便不能沒有傳達神意之巫覡，國語楚語下記載觀射父的話說：

……古者民神不雜，民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽澈之，如是，則明神降之，在男曰覡，在女曰巫。巫覡的職責既是非常重大；他的人選又是如是的高貴，在當時的地位足可想見。我國歷史上最早而最可信的朝代要算殷代，在白虎通三教裏說：

殷人之王教以敬，其失鬼。（孔穎達禮記正義引春秋元命包也說：「殷人之立教以敬，其失鬼。」）

又易觀象辭：

聖人以神道設教，而天下服矣。

可見當時的政教在在迷漫着「神」的氣氛；也足見當時的政教是掌握在巫覡的手裏。我們看到商書和史記殷本紀宋微子世家裏所載的故事，而巫咸和巫賢都能列入殷代名臣之內，也就不難想象了。（參看日本狩野直喜氏中國上代的巫及本田成之氏支那經學史論第一章）

由於初民的思想而產生了巫覡；更由巫覡等神職的權勢而加強了崇拜天神的思想。殷人

是這樣；殷以前的人，想像也是這樣；殷以後的人，像詩書左傳國語裏所稱的「天」或「帝」，多是指着有人格的「天帝」，他們的思想，又何嘗不是這樣？這種思想的加強，便奠定了儒學裏天人關係論的基礎。不止有人格的主宰一切的天是出於這裏；便如那「天命之謂性」的義理之天，也是由於「人皆天所生」的觀念而來，所以「天生烝民，有物有則」的詩，可用來證明性善論了。（孟子告子）

## （二）歷史觀念的來源

在巫覡掌握政教實權的時期以後，史便起而繼承了巫的職權。關於巫和史之間相互的關係，在古書裏時時可以見到，如國語周語單襄公對魯成公說：

吾非瞽史，焉知天道。

又魯語敬姜訓公文伯：

少采夕月，與大史司載，糾虔天刑。

楚語觀射父對昭王也說：

及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物，夫人作享，家爲巫史。

或說史掌天道，或巫史連文，都能證明巫史間相互的關係。所以在戰國時人所造的周禮裏，

大史之官便列入「正歲年以序事，……頒告朔于邦國，」和「大祭祀與執事卜日」……等等的職務；並且屬員裏也有馮相氏保章氏等司天的官。至於「重黎氏世序天地」，其後裔司馬氏便「世典周史」，（史記太史公自序）巫和史之間的因襲關係更是非常明顯了。

巫和史的關係既然這樣密切；所以在另一個時期裏，史便繼承了巫的優越的地位。在這時期，史不但負責記載王言；同時也擔負了發表王言和參預大政的責任。尚書洛誥有：

王命周公後，作冊，逸誥。

左傳僖公二十八年也有：

王命尹氏及王子虎內史叔與父，策命晉侯爲侯伯。

在相當時期裏的金文上，像無專鼎有：

王呼史友冊命無專。（積古齋鐘鼎彝器款識卷四）

頌鼎有：

王呼史敕生冊命頌。（同上）

師酉敦有：

王呼史耕門冊命師酉。（同上卷六）

冗盍有：

惟五月初吉，王在周，命作冊內史，……（同上卷七）

都是史官負責發表王言的記載；又史記晉世家：

周公誅滅唐，成王與叔虞戲，削桐葉爲珪。以與叔虞曰：「以此封若。」史佚因請擇日立叔虞，成王曰：「吾與之戲爾。」史佚曰：「天子無戲言，言則史書之，禮成之，樂歌之。」於是遂封叔虞於唐。

史對於封建大事都能建議，足可見其地位。王國維氏云：

史爲掌書之官，自古爲要職，殷商以前其官之尊卑雖不可知；然大小官名及職事之名多由史出，則史之位尊地要可知矣。說文解字：「事職也，从史省聲。」又「吏，治人者也，从一从史，史亦聲。」……古之官名，多由史出。殷周間王室執政之官經傳作卿士；而毛公鼎小子師敦番生敦作卿事；殷虛卜辭作卿史；是卿士本名史也。又天子諸侯之執政，通稱「御事」；而殷虛卜辭則稱「御史」；是御事亦名「史」也。又古之六卿，書甘誓謂之「六事」；司徒司馬司空，詩小雅謂之「三事」；又謂之「三有事」；春秋左氏傳謂之「三吏」；此皆大官之稱「事」若「吏」，即稱「史」者也。……史之

本義爲持書之人，引申而爲大官及庶官之稱，又引申而爲職事之稱，其後三者各需專字，於是「史」「吏」「事」三字，於小篆中截然有別。——持書者謂之「史」，治人者謂之「吏」，職事謂之「事」，此蓋出於秦漢之際，而詩書之文尙不甚區別，由上文所徵引者知之矣。（朱芳圃氏甲骨學文字編卷三引）

史一方面繼承了巫的職權；一方面地位又非常重要，那末我們說在某一時期裏史曾經有過掌握着政教實權的事，恐怕不能算做武斷的話罷。（參看本田成之支那經學史論第一章）

儒家的經書，古文家說是「六經皆史也」；今文家便說是「孔子託古改制」。其實無論說是「皆史」抑或是「託古改制」，都能證明儒學是注意於先人的訓言的。——託古改制便是覺得創造學說的力量不如託古來得大。——在巫的領導下，既然播下了天人關係論的種子；那末在史的領導下，着重於先人的教訓的歷史觀念，自然也會深深地浸入於儒學了。

### （三）注重禮樂的來源

史以外，和巫的關係最深的，便是禮與樂。說文：

禮，履也，所以事神致福也。从示，从豐。

爲什麼要从示从豐呢？段玉裁氏注：

禮有五經，莫重於祭，故禮字从示。豐者行禮之器。

「所以事神致福」；「禮有五經，莫重於祭，」可見最初的禮字是專指祭神而言。又說文巫字下云：

巫，祝也。女能事無形，以舞降神者也。象人兩鬢舞形。

這雖只是巫和舞的關係；但舞是離不掉樂的。所以僅從巫字的解釋來研究，也足可想象到巫和樂的關係。

我國上古的教化，是建立在「神道」上面的。所以巫覡事神所用的禮樂，便成了推進教育的工具，而後來掌司禮樂的官也都擔負起教育責任。周禮宗伯：

大司樂掌成均之法，以治建國之學政，而合國之子弟焉。……

大胥掌學士之版，以待致諸子。……

小胥掌學士之徵令而比之，饋其不敬者。……

籥師掌教國子舞羽籥箏。……

禮記王制：

樂正崇四術，立四教，順先王詩書禮樂以造士，春秋教以禮樂，冬夏教以詩書。……

將出學，小胥，大胥，小樂正簡不帥教者以告于大樂正，大樂正以告于王……

又文王世子：

凡學世子及學士，必時。春夏學干戈，秋冬學羽籥，皆於東序。

小樂正學干，大胥贊之。籥師學戈，籥師丞贊之。胥鼓南。

春誦夏弦，大師詔之。瞽宗秋學禮，執禮者詔之。冬讀書，典書者詔之。禮在瞽宗，書在上庠。

凡祭與養老乞言合語之禮，皆小樂正詔之於東序。

大樂正學舞于成，語說，命乞言，皆大樂正授數，大司成論說在東序。

掌司教育的人，都是樂官；所教的都不出於樂和禮。——雖王制有「教以詩書」，文王世子有「冬讀書」的話；但詩可以歌，歌便可以入樂；而根據清儒俞正燮氏的考訂，不但詩可入樂，書也應該歸入樂的範圍。俞氏說：

古者背文爲誦，冬讀書爲春誦夏弦也。亦讀樂書。周語召穆公云：「賤賦賤誦，瞽史教誨。」檀弓云：「大功廢業，大功誦。」孔子既祥，彈琴十日而成聲。子夏除喪而見，予之琴。子張除喪而見，予之琴。——通檢三代以上書，樂之外無所謂「學」。內則學義，亦

止如此。漢人所造王制學記，亦止如此。（癸己存稿卷四君子小人學道是弦歌義）我國上古的教育，是沒有一時可以離開禮樂的，難怪儒學非常着重於禮樂了。

#### （四）倫常觀念的來源

周民族統一中國的時候，正當由石器到銅器的轉變期。那時的經濟變為鋤耕農業；社會組織變為封建；親屬制度呢，也變為宗法。關於宗法制度，禮記大傳有以下的記載：

別子爲祖，繼別爲宗，繼禰者爲小宗。有百世不遷之宗，有五世則遷之宗。百世不遷者，別子之後也，宗其繼別子之所自出者，百世不遷者也。宗其繼高祖者，五世則遷者也。尊祖故敬宗，敬宗，尊祖之義也。

什麼叫做「別子」呢？「別子」便是諸侯的世子以外的兒子。諸侯的世子，繼世爲君；其餘不能承襲君位的「別子」，便各自爲開宗的始祖，這便叫做「別子爲祖」。別子的嫡長子孫，世世承襲別子的爵位者爲大宗，大宗的宗子永遠祭祀別子，而凡這別子的子孫也永遠尊奉大宗宗子以爲族長，這便是所謂「百世不遷之宗」。大宗宗子之諸弟，各爲其家族的「禰」，繼禰的叫做小宗；但小宗的宗人只祭到高祖爲止，高祖以上的祖先不在祭祀範圍之內，這便是所謂「五世則遷之宗」。這樣，小宗的宗人，聯結起來共宗小宗；羣小宗又聯結起來共



宗大宗；羣大宗更聯結起來以崇奉國君，整個的國家完全包括在家族組織裏面，一國的國君同時也就等於一族的族長。所以說：

君有合族之道。（大傳）

又說：

親親故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族。（全上）

像這樣龐大的家族組織，便是所謂宗法制度。

在這種制度之下，自然要產生以下的兩種事實。

第一，當時的國家倫理完全以家庭倫理爲出發點。如詩大雅思齊：

刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。

便是由治家以治國的例證。在儒家的經傳裏，如禮記大學便說：

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

。……

孟子也說：

天下之本在國，國之本在家，家之本在身。（離婁）

而「以孝治天下」，便成爲歷代帝王的口號了。

第二、由於尊祖的觀念更加强了對於祭祀的重視。初民社會對於天神非常的崇拜；但在宗法制度之下，尊祖與敬天是有着同樣的意義的。禮記郊特性：

萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大報本反始也。

所以孔子雖然「不語怪力亂神」；而對於祖先，却主張「慎終追遠，民德歸厚」呢。

儒學產生於宗法制度之下，而又是主張擁護宗法制度的。孟子說：「夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之，皆所以明人倫也。」（滕文公）明明是以倫常爲學校教育的中心了

## 第二章 儒學的創始

「儒」雖然是「有知識才藝者之通稱」；但自從這名詞由公名變成專名，我們便沒有人不承認孔子是儒學的創造者了。

孔子名丘，字仲尼，魯國人。生於周靈王二十一年，卒於周敬王四十一年（西歷紀元前五五一—四七九）。他的生平詳載在史記孔子世家，差不多都是我國人所熟知，用不着贅述

的。現在我們只就學說方面加以討論。

(一) 孔子學說的基本觀念

在孔子當時的社會背景，可以用孟子的話做代表，孟子曾經說：

世衰道微，邪說暴行有作；臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作春秋，……  
（滕文公下）

什麼是「邪說暴行」呢？萬斯大說：

暴行，即弑父弑君是也。所謂邪說，即亂臣賊子與其儕類，將不利於君，必飾君之惡，張己之功，造作語言，誣惑衆庶是也。有邪說以濟其暴，遂若其君真可弑，而已可告無罪然者。相習既久，政柄下移，羣臣知有私門，而不知公室。且鄰封執政，相倚爲姦，凡有逆節，多蔽過於君，鮮有罪及其臣者，如魯衛出君，師曠史墨之言可證也。（焦循孟子正義引學春秋隨筆）

邪說暴行，都是指弑父弑君的事情來說，我們試翻開春秋來看二百四十二年之間，弑君的有三十六次，內中有許多是以子弑父的，當時倫常敗壞的情形，足可想見。至於其他僭踰非禮的事，更是指不勝屈了。

孔子生在這樣的一個時候裏，對於當時的情形，時時表示着憤慨。如論語：

孔子謂季氏八佾舞於庭。是可忍也，孰不可忍也！（八佾）

三家者以雍徹，子曰：「相維辟公，天子穆穆。」奚取於三家之堂？」（同上）

季氏旅於泰山，子謂冉有曰：「女弗能救與？」對曰：「不能。」子曰：「嗚呼！魯謂泰山不如林放乎？」（同上）

這都是對當時越禮非分的人，表示極端的反對。又如：

陳成子弑簡公，孔子沐浴而朝，告於哀公曰：「陳恒弑其君，請討之。」……（憲問）

這更是要對弑君的人，加以討伐了。

孔子對當時社會的印象是這樣，那末怎樣才可以使這社會走上軌道呢？孔子的主張以為必須恢復了以往所有的舜倫制度，才可以使這社會的罪惡減少以至於滅絕。他的理論是這樣的：

天下有道，則禮樂征伐，自天子出；天下無道，則禮樂征伐，自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。……（論語）

季氏)

祿之去公室，五世矣，政逮於大夫，四世矣，故夫三桓之子孫微矣。(同上)

這便是說，諸侯大夫陪臣只知自己僭踰非禮，却不料他的臣下也要襲用這種方法。所以要想使臣下不對自己僭踰，必須自己先遵守以往的彝倫制度。這為當時的貴族計算，無論公的方面私的方面都是有益的。

孔子的主張既是這樣，所以對以往的彝倫制度——尤其是周代的——非常地擁護。如說：

周監于二代，郁郁乎文哉，吾從周。(論語八佾)

這是擁護的話。又如：

……如有用我者，吾共為東周乎。(論語陽貨)

便是自負極有恢復周道的把握了。

至於這種主張怎樣去實行呢？孔子便又提出了「正名主義」。關於正名的重要，在論語裏曾有如下的記載：

子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」

子曰：「必也正名乎！」

子路曰：「有是哉，子之迂也！奚其正？」

子曰：「野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。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。」（子路）

「正名」，便是想使一切的實均如其名。如論語裏孔子所說的：「觚不觚，觚哉？觚哉？」（雍也）和對齊景公所說的：「君君臣臣，父子子。」（顏淵）都是這個意思。（參看胡適氏中國哲學史大綱第四篇第四章）換句話說，也就是要使一切階級上的人恢復了以往階級制度的樣子。

這種主張，孔子在魯國曾經試着推進了一次。春秋公羊傳載：

孔子行乎季孫，三月不違。曰：「家不藏甲，邑無百雉之城。」於是帥師墮郟，帥師墮費。……（定公十二年）

「家不藏甲，邑無百雉之城」，便是以往的制度，孔子爲了恢復那種制度以正名分，才主張墮三都。但終於「冬十二月公圍成弗克，」（左傳同年文）實在是「功虧一簣」了。

擁護周制，主張恢復以往的彝倫制度，是孔子整理當時紊亂的社會的方案。這種主張影

響到學術方面，便成了論語所載的「述而不作，信而好古。」（述而）——關於六經述作的問題，在這裏我不願詳加論列；但我主張六經都是固有的材料，絕對不是孔子平空創作出來的。——不過孔子雖然自己說是「不作」，說是「好古」；却絕對不是食古不化絲毫沒有自己的主張。如孔子一方面主張恢復古禮，一方面却說：

麻冕，禮也。今也純，儉。吾從衆。拜下，禮也。今拜乎上，泰也。雖違衆，吾從下。（論語子罕）

足見他是能夠因時制宜的。又在固有的制度上，孔子往往給加上理論的根據，如論語所載：

宰我問：「三年之喪，期已久矣，君子三年不爲禮，禮必壞；三年不爲樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安。」「女安則爲之。」夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不爲也。今女安則爲之。」宰我出，子曰：「予之不仁也。子生三年然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也，有三年之愛，於其父母乎？」（陽貨）

就是孔子對於三年之喪，加以理論的根據。此外對於六藝亦時時加以新的意義。如論語所載

子夏問曰：「『巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮。』何謂也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者，商也。始可與言詩已矣。」（八佾）

又如：

詩三百，一言以蔽之，曰：「思無邪。」（爲政）

詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識於鳥獸草木之名。

（陽貨）

林放問禮之本，子曰：「大哉問！禮與其奢也寧儉，喪與其易也寧戚。」（八佾）

禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂云，鐘鼓云乎哉！（陽貨）

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

或闡發根本的意義；或說明與人生的關係，都是在固有的學問上加了一種新的精神。至於春秋，更是利用歷史事實來發揮個人的政治思想。這種精神，在馮友蘭氏的中國哲學史裏是曾被稱做「以述爲作」的。（參看該書第一篇第四章）

所以孔子絕對不是激進派；但也不是絕對的保守派。學問是這樣；行爲也是這樣。論語



載孔子批評伯夷、叔齊等七人，最後自己說：

我則異於是，無可無不可。（微子）

又載：

子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。（子罕）

孟子也說：

可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。（公孫丑上）

又說：

仲尼不爲己甚者。（離婁下）

孔子聖之時者也。（萬章下）

這種性格，便是所謂「中庸之道」，孔子曾說：

中庸之爲德也，其至矣乎！民鮮久矣。（論語雍也，又中庸引）。中庸又可稱做「中

行」，論語：

不得中行而與之，必也狂狷乎。（子路）

不得已而取狂狷，足見「中行」的難得。總之，孔子的性格是中庸的，他的學說和行爲都合

乎這個標準，而「中庸之道」也就成爲儒家修爲的目標了。

### (二) 孔子的倫理說

孔子對於當時紊亂的社會，是想用「正名主義」來整理的，他的倫理說，自然也要以這個做出發點。所謂「君君臣臣父父子子」，便是要使各個階級上的人都盡了個人應盡的義務，以建立個人的人格。

「人格」兩個字，在孔子的學說裏有一個代表名詞，就是「仁」。孟子曾說：

仁，人心也。……（告子上）

又說：

仁也者，人也。……（盡心下）

便是以「仁」字來代表人心（德）的全體。我們試看一部論語裏，「仁」字的用途，非常廣泛。如宰我請減三年之喪，孔子說：

予之不仁也。（陽貨）

這「不仁」是說宰我的不孝。又殷代末年，「微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死。」孔子說：

殷有三仁焉。（微子）

這「三仁」等於說三忠。又孔子論令尹子文及陳文子說：

未知焉得仁？（公冶長）

這足見「仁」可以包知。又說：

仁者必有勇。（憲問）

足見「仁」可以包勇。又答顏淵說：

克己復禮爲仁。（顏淵）

足見「仁」可以包禮。又載：

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。……」（陽貨）

足見「仁」更可以包括恭，寬，信，敏，惠各德。（參看馮氏中國哲學史第一篇第四章）這樣說起來，孝子是「仁」，忠臣也是「仁」。……凡是某一階級的人盡了他個人應盡的義務，便可以稱做「仁」，那末「仁」字是代表人的全德，是依據「君君臣臣父父子子」的「正名主義」而建立的標準的人格，毫無疑義了。

怎樣才能充分地實現了「仁」呢？在孔子的意思，以為「仁」必須是真情的流露。所以說：

巧言令色，鮮矣仁。（學而）

又說：

剛，毅，木，訥，近仁。（子路）

巧言令色是虛偽不自然的，所以「鮮仁」；剛毅木訥，却純粹是真情的流露，所以「近仁」。又如：

惟仁者能好人，能惡人。（里仁）

仁者能以真情示人，所以才有真的好和惡。又如：

人之過也，各於其黨，觀過，斯知仁矣。（同上）

性情有所偏然後為「過」，但却是真的流露，所以可以知仁。

「仁」又可稱做「同情心」——自然，這同情心便是所謂真情的流露。所以樊遲問仁，孔子答以「愛人」。而所愛的範圍愈大，仁的表現也愈為圓滿。試看：

子路曰：「桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死，」曰：「未仁乎？」子曰：「桓公

九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！」（憲問）

子貢曰：「管仲非仁者與？——桓公殺公子糾，不能死，又相之。」

子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。」

豈若匹夫匹婦之爲諒也，自經於溝瀆，而莫之知也。」（同上）

管仲不死公子糾，而救助了當時及後世所有的人，犧牲小節以成就大的功業。這種廓然大公的心，自然可以稱做「仁」了。

孔子是提倡「仁」的，而「仁」的含意便是「真情的流露」。所以孔子在「仁」以外，對「直」也非常重視。論語有：

人之生也直；枉之生也，幸而免也。（雍也）

又對不直者的批評，載有：

子曰：「孰謂微生高直？或乞醢焉，乞諸其鄰而予之。」（公冶長）

葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是，父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。」（子路）

醜，有便是有，沒有便是沒有；沒有而「乞諸其鄰而予之」，便不是真情的流露。愛父是真情；爲了使人承認自己的「直」，而證明父親是攘羊的，也不是真情的流露。所以孔子都批評以爲不直。（本節關於解釋仁和直的部分多採用錢穆氏論語要略及馮氏中國哲學史之說）

「仁」雖然需要直；但絕對不是一意孤行的意思，所以「仁」又可以用「忠恕」兩字來解釋。論語：

子貢曰：「如有博施於民，而能濟衆，何如，可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可爲仁之方也矣。」（雍也）

馮友蘭氏解釋說：

「爲仁之方」在於「能近取譬」，即謂爲仁之方法在於推己以及人也。「因己之欲，推以知人之欲，」即「己欲立而立人，己欲達而達人，」即所謂忠也。「因己之不欲，推以知人之不欲，」即「己所不欲，勿施於人，」即所謂恕也。實行忠恕即實行仁。（中國哲學史第一篇第四章）

孔子之道，注重在「一以貫之」，這「一以貫之」，據曾子的解釋便是「忠恕」（見論語里

仁），那末「仁」自然也是一貫之道了。

孔子的倫理說是以「仁」為標準的；但這「仁」的境界却太不易做到了。在孔子自謙的言語裏，有：

若聖與仁，則吾豈敢。（述而）

「仁」是與「聖」並稱的，一般人那能做得了呢？所以孔子又立了一個較低的標準，叫做「君子」。孔子說：

聖人吾不得而見之矣，得見君子者，斯可矣。（同上）

足見「君子」是比較低一些的。什麼樣才能叫做「君子」呢？論語裏載孔子的話說：

君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。（里仁）

君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。（同上）

君子成人之美，不成人之惡。小人反是。（顏淵）

君子不憂不懼，……內省不疚，夫何憂何懼？（同上）

不知命，無以為君子也。……（堯曰）

君子是「不違仁」的；君子是正直的；君子是有同情心的；君子是坦然知命的。所謂「君子

「是要備具了仁者的條件；不過有程度上的分別罷了。（參看日本宇野哲人氏孔子第六章）」

### （三）孔子的政治說

「正名主義」是孔子用來整理當時紊亂的社會的方案，實行了「正名主義」便可以君真是君，臣真是臣，父真是父，子真是子。爲什麼君必定要真是君呢？就因爲假若君不能真是君，他的臣便不能真像一個臣。所以孔子對季康子說：

政者正也，子帥以正，孰敢不正？（顏淵）

又說：

其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。（子路）

苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？（同上）

「政」的意義便是「正」，自己不正，怎麼使人正？儒家論政治必要推源到修身，便是這個意思。此外如論語所載：

君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。（顏淵）

季康子患盜，問於孔子。孔子對曰：「苟子之不欲，雖賞之不竊。」（同上）

上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。（子路）



都是說，民人的舉動，是慕做着君上的行爲去做的。

民人的舉動，既然是慕做着君上的行爲去做的；人君當然要修德以爲臣民的表率。所以孔子說：

爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星共之。（爲政）

人君有德，自然要受臣民的擁護，——這是說君的自正；正人呢？也要用德的。所以又說：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。（同上）

這樣，便形成了所謂「德治主義」。（參看宇野氏孔子第七章）

人民是需要以德來教導的；但在什麼時候，才能接受這種教導呢？孔子認爲要在人民的生活沒有問題以後。所以在衛國的時候，對冉有有以下的談話：

子適衛，冉有僕。子曰：「庶矣哉。」冉有曰：「既庶矣，又何加焉？」曰：「富之。」曰：「既富矣，又何加焉？」曰：「教之。」（論語子路）

若是自己正了；臣民是由於被正因而也自正了；「君子學道則愛人，小人學道則易使。」（子游述孔子語，見論語陽貨）每個人都盡了個人應盡的義務，「君君臣臣父父子子」的

理想社會，怎會不能實現呢？

（四）孔子的天人觀

孔子對當時的社會，是抱着整理的熱心的。他聽了長沮桀溺的話，便說道：

鳥獸不可與同羣，吾非斯人之徒與，而誰與？天下有道，丘不與易也。（論語微子）

正爲天下無道，才想使它變成有道，這是何等肯負責任的話！但孔子的道，終於行不通了，這又應該怎樣呢？

這時孔子惟有將一切統統地歸之於天命，所以說：

不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎？（憲問）

又說：

道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。公伯寮其如命何？（同上）

這都是孔子一切聽從天命的証明。從這裏也就可以知道孔子所信仰的天，是有意志的，是能主宰一切的。試看論語所載：

王孫賈問曰：「與其媚於奧，寧媚於竈，何謂也？」子曰：「不然，獲罪於天，無所禱也。」（八佾）

子見南子，子路不悅。夫子矢之曰：「予所否者，天厭之！天厭之！」（雍也）

子疾病，子路使門人爲臣。病間，曰：「久矣夫由之行詐也，無臣而爲有臣，吾誰欺，欺天乎？……」（子罕）

顏淵死，子曰：「噫！天喪予！天喪予！」（先進）

都說天是有意志，能够主宰賞罰的。但孔子既將一切統統歸之天命，是不是一種消極的表現呢？這却不然，孔子一生的絕大抱負，却完全培育於信畏天命的觀念裏。如說：

天生德於予，桓魋其如予何？（述而）

天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？（子罕）

這種百折不回的勇氣，完全出在對天的信仰裏。

孔子對天的信仰是這樣，所以「天道」也就成爲最高的學理而不輕易用來教人，難怪子貢要有「夫子之言性與天道，不可得而聞也」（公冶長）的話了。

孔子對天是這樣；但對於鬼神却是主張敬而遠之（見論語雍也）避免討論的。

## 第三章 儒學的分歧

孔子是儒學的創始者；但從孔子的弟子以下，他的學說便不能完全和孔子一樣了。

韓非說：

自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。（韓非子顯學）

又說：

……故孔墨之後，儒分爲八，墨離爲三，取舍相反不同，而皆自謂真孔墨。（同上）這八派儒家，都是韓非所見到的「世之顯學」；但其學說的內容，是大半沒有方法詳考的。現在我們只就孔門弟子的學行略加討論；然後再研究思孟和荀卿兩大派的學說。

### （一）孔門弟子

孔子教學的目的，是在養成爲國家服務的人，而不在養成某一派的學者，所以孔門弟子的成就，也就不能一樣。論語說：

德行：顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓。

言語：宰我，子貢。

政事：冉有，季路。

文學：子游，子夏。（先進）

孟子載公孫丑問孟子的話裏，也有：

宰我子貢善爲說辭；冉牛閔子顏淵，善言德行。（公孫丑上）

又說：

昔者竊聞之：子夏子游子張，皆有聖人之一體；冉牛閔子顏淵，則具體而微。（同上）

「具體而微」的，只是程度問題；但也不會和孔子相同。「有聖人之一體」的，自然更要有所偏重了。

顏淵是孔門最有希望的弟子，但是不幸早死了。冉伯牛也得了惡疾。閔子是以孝著名的；此外還拒絕過私家的委任（見論語雍也）。仲弓曾被孔子稱爲「可使南面」；（同上）荀卿也常以仲尼子弓並稱。但他們的思想如何，我們是無從知道的。

子貢能貨殖；並且善於辭令（事見左傳哀公七、十一、十二、十五各年。）宰我冉有，

都是常被孔子申斥的。但他們的思想我們同樣是不知道。

子夏列在「文學」科裏，平時的議論也多偏重學問方面。論語所載如：

日知其所亡，月無忘其所能，可謂好學也已矣。（子張）

博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。（同上）

百工居肆以成其事，君子學以致其道。（同上）

都可以代表他的思想。又載子游批評他的教育方法，說：

子夏之門人小子，當灑掃應對進退則可矣。抑末也。本之則無，如之何？

這是說子夏的教育方法，太注重在外面的儀節了。子夏聽了這話，便說：

噫！言游過矣！君子之道，孰先傳焉？孰後倦焉？譬諸草木，區以別矣。君子之道

焉可誣也？有始有卒者，其惟聖人乎？（同上）

子夏的主張是先學了淺近的形而下的學問，才可以進而研究高深的形而上的學問。可見子夏的自修和教學都着重在學問方面，無怪後儒要說他序詩傳易傳授春秋了。（見陸德明經典釋文敘錄）

子游雖也列在文學科裏；但他的思想是高遠闊大不注重外面的儀節的。所以他對於子夏

的教育方法認爲不良；並且論語裏也有：「子游曰：『喪致乎哀而止』」的記載。（同上）

子路是好勇者，自然不肯屑屑於繁文縟節的。他曾說：

吾聞諸夫子：喪禮，與其哀不足而禮有餘也；不若禮不足而哀有餘也。祭禮，與其敬不足而禮有餘也；不若禮不足而敬有餘也。（禮記檀弓）

不但如此；他連孔子的「正名」，都曾表示過反對呢。（見第二章第一節引）

以上是屬於孔門四科的。此外子張的氣象也是非常闊大。如他說：

執德不弘，信道不篤，焉能爲有？焉能爲無？（論語子張）

士見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣。（同上）

又他駁子夏論交的話：

君子尊賢而容衆，嘉善而矜不能。我之大賢歟，於人何所不容？我之不賢歟，人將拒我，如之何其拒人也？（同上）

這都是何等氣象？韓非所見的「子張之儒」，其學風或者就是如此吧？

末了，我們再談談曾子的學行。

曾子的爲人，雖然曾經孔子加以「參也魯」的評語；（論語先進）但我們試看論語所載

子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯！」子出。門人問曰：「何謂也？」  
曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」（里仁）

對於孔子之道，却正是研究有得的。大約曾子的性格，是非常的篤實。篤於事親，所以能孝。篤於待人，所以說：

吾日三省吾身：爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？（學而）  
篤於修身，所以臨終的時候說：

而今而後，吾知免夫！（泰伯）

但是，天下艱巨的事業，是必須由篤實的人去擔任的。曾子曾說過：

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？（泰伯）

可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪也。君子人與？君子人也。（同上）

「任重道遠」，「臨大節而不可奪」，不是誠篤的人，不能做出；也不能說出。曾子的性格



如此，所以才能研究了那「仰之彌高鑽之彌堅」的孔子之道呢。

子張等派的學說，不知以後怎樣。曾子之學傳給子思，子思——或者是子思的門人——再傳給孟子，便有了異樣的發展。子夏之學傳到了荀卿，也成了「世之顯學。」（荀卿之學出於子夏仲弓，見汪中述學補遺荀卿子通論。）

（二）子思與孟子

「性與天道」是孔門最高的學理，在這裏，子思和孟子確曾繼續着做了更深的闡揚工作。孔子對於天，是承認他能够主宰一切的。對於「性」，也曾經說過以下的話：

性相近也；習相遠也。（論語陽貨）

但這「近」和「遠」，只是說「習」能使「性」有了變化；沒有明切地指出「性」是善或惡。此外，「性與天道」的關係，也沒有說明。

第一個說明「性與天道」的關係是子思，他在中庸裏開頭便說：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。

天能主宰一切，人是天之所生，人的「性」也是天所賦與，所以說：「天命之謂性」。孟子

引「天生蒸民，有物有則」的話，來證明性善之說；又說：

存其心，養其性，所以事天也。（盡心）

爲什麼存心養性便是「所以事天」呢？只因爲性是天所賦與啊。

性既是天所賦與，順其自然的滋長起來，自然不會不好，所以子思又說：「率性之謂道。」此外如：

喜怒哀樂之未發，謂之「中」；發而皆中節，謂之「和」。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。（禮記中庸）

「喜怒哀樂之未發」，便是所謂「人生而靜，天之性也」。這性發動了而能夠「中節」，極其所至便可以「天地位焉萬物育焉」，足見「性」有發展到至善的可能。性既然有這種可能，所以「道」只需要「率性」，不需要加以任何人爲的工力。中庸這節以下，緊接着便討論「中庸之道」的問題，最後說：

子曰：「道之不行也，我知之矣；知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣；賢者過之，不肖者不及也。……」

子曰：「道其不行矣夫！」

孔子所謂「中庸」是偏重於行為方面的；但在這裏所援引，却意在證明一般人的不能「率性」。——愚不肖者不及，自然談不到率性；賢知者過之，便是超過「率性」的程度。無論如何，是不能沒有「道其不行」之歎了。

但是，順其性的自然而能直到聖人之域的人是很少的。一般的修爲仍先要辨認清楚了事的善不善，然後緊緊地把握住了善道以保全本性。所以又說：

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。

所謂「誠者」，便是「不勉而中，不思而得」，而能夠「從容中道」的。極其所至呢？便是：

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

「贊天地之化育」，「與天地參」，這是何等境界？但其根本不過要「能盡其性」罷了！這性所包孕的，是如何的偉大呢？

總之，子思雖未明說「性善」；但他承認「率性」而行便可以進入聖人之域。

到了孟子，才正式地提出了「性善」問題。滕文公篇說：

孟子道性善，言必稱堯舜。

可見性善是孟子哲學中的中心問題。告子篇載：

公都子曰：「告子曰：『性無善無不善也。』或曰：『性可以爲善，可以爲不善。是故文武興則民好善；幽厲興則民好暴。』或曰：『有性善，有性不善。是故以堯爲君而有象，以瞽瞍爲父而有舜。以紂爲兄之子且以爲君，而有微子啓。王子比干。』今日：『性善』，然則彼皆非與？」

孟子曰：「乃若其情，則可以爲善矣。乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也。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。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。……」

這一段，把性善學說發揮得非常透澈。性既是善的，所以若是「爲不善」，必是因爲他「不能盡其才」，關於這種理論，孟子還有其他的說明，如：

今夫水，搏而躍之，可使過額，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）

雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也。旦而伐之，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者，幾希。則其旦晝之所爲，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存。夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？（同上）

都是說，不善的人，並不是性的本質如此。

性既是善的，自然不需要加以人爲的工力。所以說：

天下之言性也，則故而已矣。故者以利爲本。

所惡於智者，爲其鑿也。如智者若禹之行水也，則無惡於智矣。禹之行水也，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣。……（離婁下）

所謂「鑿」，便是不能因其自然之勢。中庸所說的「知者過之」，和這裏所說的「所惡於智者，爲其鑿也。」同是因爲他不能「行所無事」。孟子論學，說：

君子深造之以道，欲其自得之也。……（離婁下）

論養氣，也說：

必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。……（公孫丑上）

都可以互相印證。所以孟子對於「性」只主張去「養」它，「苟得其養，無物不長」，我們合看以下兩段，便可以知道。

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。……（盡心上）

大人者，不失其赤子之心者也。（離婁下）

愛親敬兄便是赤子之心；所謂「大人」（聖人），也不過擴充此心罷了。所以說：「聖人與我同類者」（告子上）；對於「人皆可以為堯舜」的話，也表示同意（告子下）。

不過，人雖然都有作聖人的可能；但其間却有些分別。孟子說：

堯舜性者也；湯武反之也。（盡心下）

朱熹集注說：

性者，得全於天，無所汗壞，不假修為，聖之至也。反之者，修為以復其性，而至於聖人也。

這和子思的分析「誠者」與「誠之者」是一樣的。

從以上看來，我們可以知道；孔子對於性只說是「相近」；子思說「率性」，已經暗示了性是善的；孟子便直截了當地說出來了。

孔子論仁，本含有忠恕的意思，所以說「己欲立而立人，己欲達而達人。」子思的中庸，也是如此主張。試看前所引「致中和，天地位焉，萬物育焉」的話，可見他的效果絕對不僅限於自己一個人，所以他說：

誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己仁也；成物知也，性之德也，合外內之道也。

「成己」是對己的，「成物」是對人的，所以說「合外內之道」；而這合起來的外內之道，便是「性之德」。至於「成物」的事，最大的可以分爲政教兩項。鄧康成解釋「中者天下之大本」句說：

中爲大本者，以其含喜怒哀樂，禮之所由生，政教自此出也。

「中」便是人生而靜的「性」，政教自「中」而出，足見是「性之德」了。

政教既然都是「性之德」，那末擔負政教責任的人自然也須要「能盡其性」者。所以中

庸說：

哀公問政，子曰：「文武之政，布在方策。其人存，則其政舉。其人亡，則其政息。

……」

「其人」，自然不是任何人都可以的意思。這樣的「人」擔負了政教的責任，當然能收到莫大的效果。所以又說：

是故君子不賞而民勸，不怒而民威於鈇鉞。……

是故君子篤恭而天下平。……

這和孔子所說：「譬如北辰，居其所而衆星共之」的意味，是一樣的。至於他的政治主張，是：

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。……

以修身爲首，也與孔子的「德治主義」相合。但到了孟子，便發展到另一個途徑上去了。

孔子論爲國，對於人民曾說過要「富之教之」；子思的「九經」也有「子庶民」一項；但都不曾以此爲政治思想的中心。孟子的政治主張則完全建立在這裏。



孟子也主張政治的良否在乎「其人」；但其條件是要能行「不忍人之政」。所以說：

是以惟仁者宜在高位；不仁而在高位，是播其惡於衆也。（離婁上）

因爲在高位者須要愛民，所以可以說君是爲民而設。試看他所說民貴君輕的道理：

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。……（盡心下）

爲什麼民貴君輕呢？因爲必要「得乎丘民」才可以爲君。怎樣才可以「得乎丘民」呢？另一章說：

桀紂之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道，得其民斯得天下矣；得其民有道，得其心，斯得民矣。得其心有道，所欲與之聚之，所惡勿施爾也。……

（離婁上）

「所欲與之聚之，所惡勿施，」仍舊是以「愛」爲條件的。

因此，孟子的政治哲學，是根於「性善」而以「推恩」爲出發點的。他說：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。……（公孫丑上）

又說：

老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼，天下可運於掌。詩云：「刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。」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。……（梁惠王上）

政治只是「推恩」，只是「不忍人之心」的發動。所以當他回答梁惠王和齊宣王的問話時，他的理想制度是：

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。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者未之有也。……（梁惠王上）

又回答滕文公問爲國說：

民之爲道也，有恒產者有恒心，無恒產者無恒心。苟無恒心，放僻邪侈無不爲已。及陷乎罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可爲也？……

設爲庠序學校以教之。庠者養也，校者教也，序者射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，

學則三代共之，皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下。……（滕文公上）

這樣，所謂「庠序之教」便寓寄在利民主義的政治中。此外，孟子對於教育人才也極有興趣

。他說：

得天下英才而教育之，三樂也。（盡心上）

至於子思孟子對於天命的信仰，都和孔子相同。中庸說：

故君子居易以俟命，小人行險以徼幸。

孟子也說：

若夫成功則天也。（梁惠王下）

吾之不遇魯侯天也。臧氏之子，焉能使予不遇哉？（同上）

莫非命也，順受其正。（盡心上）

君子行法以俟命而已矣。（盡心下）

孟子還給「天命」下了個定義，是：

莫之爲而爲者，天也。莫之致而至者，命也。（萬章上）

（三）荀子

荀子之學，出於子夏，是以學問爲重的。試看他所說：

我欲賤而貴，愚而智，貧而富，可乎？

曰：其唯學乎！彼學者，行之，曰「士」也。敦慕焉，「君子」也。知之，「聖人」也。上爲聖人，下爲士君子，孰禁我哉？鄉也混然塗之人也；俄而竝乎堯禹，豈不賤而貴矣哉？鄉也效門室之辨，混然曾不能決也；俄而原仁義，分是非，圖回天下於掌上而辯黑白，豈不愚而知矣哉？鄉也胥靡之人；俄而治天下之大器舉在此，豈不貧而富矣哉？（荀子儒效）

足見這學是何等的重要。至於學的內容是什麼呢？他說：

學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎爲士，終乎爲聖人。· 真積力久則入，學至乎沒而後止也。故學數有終，若其義則不可須臾舍也。爲之，人也；舍之，禽獸也。故書者，政事之紀也；詩者，中聲之所止也；禮者，法之大分，羣類之綱紀也，故學至乎禮而止矣，夫是之謂道德之極。禮之敬文也，樂之中和也，詩書之博也，春秋之微也，在天下之間者畢矣。（勸學）

「學」便是吸收外面的學問；再用這所吸收來的學問陶冶自己，使由「士」以至於爲「聖人」

。所以荀子雖然重視外面的學問；但這學問是必須要與身心有關係的。他說：

君子之學也，入乎耳著乎心，布乎四體，形乎動靜。端而言，蠕而動，一可以爲法則，小人之學也，入乎耳，出乎口，口耳之間，則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉！（勸學

又說：

不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之，學至於行之而止矣。

（儒效）

不聞不見不知固然不好；聞了，見了，知了，却只能「入乎耳，出乎口，」對於身心有什麼用呢？所以他說：

百發失一，不足謂善射；千里顛步不至，不足謂善御；倫類不通，仁義不一，不足謂善學。

學也者，固學一之也。一出焉一入焉，塗巷之人也。其善者少，不善者多，桀紂盜跖也。全之盡之，然後學者也。一君子知夫不全不粹之不足爲美也，故誦數以貫之，思索以通之，爲其人以處之，除其害以持養之。使目非是無欲見也，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」！（勸學）

「誦數以貫之，思索以通之，爲其人以處之，除其害以持養之，」便是一步一步地使外面的學問和身心成爲一體，這樣，「生乎由是，死乎由是」的「德操」，自然可以養成了。

學問是外面求來的，是用來養成我們的德操的，所以一方面應該重視傳授學問的「師」；一方面應該重視在學問裏最有力於養成德操的「禮」。荀子說：

禮者，所以正身也；師者所以正禮也。無禮何以正身？無師，吾安知禮之爲是也？禮然而然，則是情安禮也；師云而云，則是知若師也。情安禮，知若師，則是聖人也。（修身）

此外，關於「禮」的重要，曾說：

凡用血氣志意知慮，由禮則治通；不由禮，則勃亂提優。食飲衣服，居處動靜，由禮則和節；不由禮則觸陷生疾。容貌態度，進退趨行，由禮則雅；不由禮，則夷固僻違，庸衆而野。故人無禮則不生；事無禮則不成；國家無禮則不寧。詩曰：「禮儀卒度，笑語卒獲，」此之謂也。（同上）

關於「師」的重要，也曾說：

故人無師無法而知，則必爲盜；勇則必爲賊；云能則必爲亂；察則必爲怪；辯則必爲誕。人有師有法而知則速通；勇則速威；云能則速成；察則速盡；辯則速論。故有師法者，人之大寶也；無師法者，人之大殃也。（儒效）

「禮」和「師」都是從外面來的；但對於人的關係却是這樣的大。荀子對於外面的學問既然承認他有絕對的效果；那末他對於人生本來的「性」，自然不能承認是善的了。這樣，荀子的「性惡」說，便因而成立。荀子說：

人之性惡，其善者，僞也。

今人之性，生而有利焉，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，然則人之性惡明矣，其善者，僞也。

故枸木必將待櫟栝烝矯然後直；鈍金必將待礪厲然後利；今人之性惡，必將待師法然

後正，得禮義然後治；今人無師法，則偏險而不正，無禮義，則悖亂而不治。古者聖王以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，是以爲之起禮義，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，合於道者也。今之人，化師法，積文學，道禮義者爲君子；縱性情，安恣睢，而違禮義者爲小人。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。（性惡）

「僞」的意思便是「作爲」，楊倞注說：「凡非天性而人作爲之者，皆謂之『僞』，故僞字人傍爲，亦會意字也。」「待師法然後正，得禮義然後治，」便都是所謂「僞」；也便是以前所說的外面的學問。這樣說起來，荀子的「性惡」論係基於何種理由而成立，我們也就可以了然了。

荀子對於「禮」既是非常重視；所以他的政治思想也是禮治主義。他在禮論篇裏說：

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。先王惡人之窮也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。故禮者養也，芻豢稻粱，五味調香，所以養口；椒蘭芬苾，所以養鼻也；雕琢刻鏤，黼黻文章，所以養目也；鐘



鼓管磬，琴瑟笙簧，所以養耳也；疏房櫨額，越席牀第几筵，所以養體也。君子既得其養，又好其別，曷謂別？曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重，皆有稱者也。

又在富國篇裏說：

人之生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，辭則窮矣。故無分者人之大害也，有分者天下之本（大）利也，而人君者所以管分之樞要也。故美之者，是美天下之本也，安之者，是安天下之本也，貴之者，是貴天下之本也。古者先王，分割而等異之也。故使或美或惡；或厚或薄；或佚或樂；或勩或勞。非特以爲淫泰夸麗之聲；將以明仁之文，通仁之順也。

所謂「分割而等異之」便是「貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱。」在荀子的思想裏，政治和禮的作用是一樣的。

所以荀子的政治思想，和孟子截然不同。孟子談政治，處處以利民主義爲中心。荀子雖然也有「王者之等賦政事，財萬物，所以養萬民也，……」（王制）的話；但這種「養」，仍是建立在「既得其養又好其別」的原則之下的。

荀子論政治雖然和孟子不同；但和孔子的思想却沒有什麼出入。——孔子擁護周制；荀

子也說：

人道莫不有辨，辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。聖王有百，吾孰法焉？故曰，文久而息，節族久而絕，守法數之有司，極禮而禡。故曰，欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。（非相）

荀子所謂「後王」，便是周制，（參看馮氏中國哲學史第一篇第十二章）這和孔子的主張是一樣的。孔子注重「正名」；荀子也說：

制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。……（正名）

荀子所謂「正名」，雖然側重於邏輯的意義；但他的倫理的意義，也是和孔子一樣的。（參看馮氏中國哲學史）

但是，荀子對於「天」的見解，却大與孔子不同了。——原來荀子既然注重人爲的一切，那末對於所有的自然的事物，當然不覺得有什麼可注重的必要。試看他的話：

天行有常，不爲堯存，不爲桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。……故明於天人之分，則可謂至人矣。不爲而成，不求而得，夫是之謂天職。如是者，雖深，其人不加慮焉。雖大，不加能焉。雖精，不加察焉。夫是之謂不與天爭職。天有其時，地有其財，

人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參，而顧其所參，則惑矣。列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施。萬物各得共和以生，各得其養以成。不見其事，而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天。唯聖人爲不求知天。（天論）

天只是自然的運行，所以聖人不去明瞭他的所以然。人能够「治天時地財而用之」（楊偉注），便可以與天地參了。——這仍然是人爲勝過自然的意思。

#### 第四章 儒學與陰陽家及方士的融合

所謂陰陽家與方士，都是戰國及秦代濱海之地所產生的。史記封禪書說：

自齊威宣之時，騶子之徒，論著終始五德之運，及秦帝而齊人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌正伯僑充尚羨門子高，最後皆燕人，爲方僊道，形解銷化，依於鬼神之事。騶衍以陰陽主運，顯於諸侯；而燕齊海上之方士傳其術，不能通。然則怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數也。

可見陰陽家是先產生於齊；其後流傳到燕，便又有了「方士」一派。儒學的發源地——魯——

——和齊是鄰近的；儒學本身，對於天人之際的關係又極為重視。就這一點擴充起來，便很容易和陰陽家及方士之說融合到一起。於是儒學漸漸地宗教化；而孔子也因人漸漸地變為神了。

在秦漢時代的儒學，大略都在這種情況之下，現在我們就其融合之迹來研究一下。

(一) 七十子後學者及秦漢之際的儒生

就我們所知道的，陰陽家的學說，除去注重祿祥，及對於歷史地理喜做理想的誇大的推測而外；大約和儒學沒有多大的差別。——史記孟子荀卿列傳論騶衍的學術，說：

……然要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施，始也濫耳。

又平原君虞卿列傳集解引劉向別錄所載鄒子論「辯」的話，完全是儒家的口吻（參看胡適中國哲學史大綱第十二篇第一章）。陰陽家的意見既然不與儒學相背；自然容易混入儒學。試看荀子說：

略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博，案往舊造說，謂之五行。甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解，……是則子思孟軻之罪也。（非十二子）

子思孟子的書裏，並沒有「五行」的話，所謂「五行」，或者是傳述思孟之學者所說。我們

只要看到鄭玄注中庸「天命之謂性」句而有「水神則仁，金神則義，火神則禮，木神則信，土神則知」的話，就可以明白了。

陰陽家的學說，既可以混入儒學；從陰陽家蛻化而出的方士，自然也可以與儒學相混。史記秦始皇本紀記載歷史上有名的「阮儒」的事情說：

盧生說始皇曰：「臣等求芝奇藥仙者，常弗遇，類有物害之者。方中：入主時爲微行，以辟惡鬼，惡鬼辟，真人至。……願上所居宮，毋令人知，然後不死之藥，殆可得也。」……

侯生盧生相與謀曰：「始皇爲人，天性剛戾自用，……貪於權勢……未可爲求僊藥。」於是乃亡去。

始皇聞亡，乃大怒，……於是使御史悉案問諸生，諸生轉相告引，乃自除犯禁者四百六十餘人，皆阮之咸陽，使天下知之以懲後。益發謫徒邊。

始皇長子扶蘇諫曰：「天下初定，遠方黔首未集，諸生皆誦法孔子，今上皆重法繩之，臣恐天下不安。唯上察之。」始皇怒，使扶蘇北監蒙恬於上郡。

始皇所阮的，明明都是方士；但相傳却都說是「阮儒」。不過假使我們不承認他們是「儒」

；扶蘇却又明明說他們「皆誦法孔子」。足見方士盛行的秦代，儒者與方士是相混的。

在這個時期裡，——戰國末年到漢初——儒家的書可用易傳和大小戴記作代表，（易十翼並不是孔子所作，參看歐陽修易童子問皮錫瑞經學通論及顧頡剛古史辨第一冊。）在那裏我們可以發見不少陰陽家的思想。

陰陽家的書，現在是完全亡佚了。雖然現存陰陽家的遺說裏並沒有談論「陰陽」的話；但漢人是見過陰陽家的書籍的，漢人給這些書的作者定名為「陰陽家」，當然有他的根據。現在我們先談談易傳裏的「陰陽」之說。

易傳的學說，完全建立在「陰陽」兩個字上。我們看到繫辭下所謂「天地絪縕，萬物化醇；男女媾精，萬物化生。」可知易傳的哲學是由男女來推定宇宙間也有陰陽兩種原理交合而生萬物。所以說：

泰，……則是天地交而萬物通也，……（泰象）

天地感而萬物化生。（咸象）

天地相遇，品物咸章也。（姤象）

歸妹，天地之大義也。天地不交，而萬物不興。歸妹，人之終始也。（歸妹象）

天地，便是陰陽兩原理的具體的表現（參見馮氏中國哲學史第一篇第十五章）。所謂「十翼」，完全包括在這種「一陰一陽」的觀念裏。至於「五行」，也是陰陽兩原理的不同的表現，在繫辭上有：

天數五，地數五，五位相得而各有合，天數二十有五，地數三十，凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神也。

所謂「一三五七九」（天數五）與「二四六八十」（地數五），便是陰陽之數的基礎；其具體的表現，即是「五行」。鄭玄說：

天地之氣各有五。五行之次，一曰水，天數也。二曰火，地數也。三曰木，天數也。四曰金，地數也。五曰土，天數也。此五者，陰无匹，陽无耦，故又合之。地六爲天一匹也。天七爲地二耦也。地八爲天三匹也。天九爲地四耦也。地十爲天五匹也。二五陰陽各有合，然後氣相得施化行也。（王應麟鄭氏周易注卷下）

易是以數爲變化的；而數的變化則始於五行陰陽的配合。這種意義，是很明顯地表示在易傳裏。

此外，在大小戴記裏，也有不少陰陽五行之說。其中色彩最濃的，當然要推禮記的月

令。月令的意思，是把五行分配到一年的各季，每一季都有每一季的「盛德」，——如春季「盛德在木」，夏季「盛德在火」，秋季「盛德在金」，冬季「盛德在水」。王者的居處行政假如與「月令」相背，便要影響到天時而發生種種的災異。——這幾乎完全是陰陽家言了。至於其他各篇，如禮運郊特牲樂記及大戴禮的曾子天圓勸學本命裏都有關於陰陽五行的話；就中尤以天圓對於陰陽與生物，本命對於陰陽與人的關係，發揮得非常詳盡。其可以特別提出者，如陰陽家主張「五德轉移」之說，以爲每一朝代都代表水火木金土中之一德，德運衰時，便由可以勝而尅之者（如木能尅土金能尅木……等）來代替他。在禮記裏有：

王者禘其祖之所自出，以其祖配之。（大傳）

「祖之所自出」，便是蒼赤黃白黑五帝，這是由「五德轉移」說裏推行出來的。又如：

夏后氏駱馬黑鬣，殷人白馬黑首，周人黃馬蕃鬣。夏后氏牲尚黑，殷白牡，周駢剛。

（禮記明堂位）

子曰：「虞夏之質，殷周之文，至矣。」虞夏之文，不勝其質；殷周之質，不勝其文。（禮記表記）

這也是「五德轉移」說的演變。漢代今文家所說的「三統」與「質文」，便是由這種演變而



成的。至如：

……故天不愛其道，地不愛其寶，人不愛其情。故天降膏露，地出醴泉，山出器車，河出馬圖，鳳凰麒麟，皆在郊極，龜龍在宮治，其餘鳥獸之卵胎，皆可俯而闕也。（禮記禮運）

升中于天，而鳳凰降，龜龍假。饗帝於郊，而風雨節，寒暑時。（禮記禮器）

周時德澤洽和，蒿茂大，以為宮柱，名蒿宮也。（大戴禮盛德）都是天人互相感應的意思。鄭玄禮記注解「饗帝於郊……」三句說：「五帝主五行，五行之氣和，而庶徵得其序也。」可見他是根於陰陽五行家言了。（庶徵出於尚書洪範也是戰國時陰陽家言。參着馮氏中國哲學史第一篇第七章。）

不過，易傳和禮記裏，也存有道家思想，這留待下章再談。

（二）經今文學與讖緯之學

漢代的經今文學，與讖緯之學是互為表裏的。——雖然讖是「詭為隱語，預決吉凶；」緯是「經之支流，衍及旁義。」但後來終於「合而為一」而經學家也用他來解釋經學的「微言大義」了。

經學與識緯互爲表裏的結果，便是把陰陽家和方士的精神充分地加入在經學裏，漢代極端尊崇儒學的經今文家，差不多都是如此的。

在西漢，經今文學者的重鎮要算是董仲舒了。在他對策的時候曾說：

春秋大一統者，天地之常經，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同。是以上亡以持一統，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。（漢書本傳）

後來班固評論仲舒的事蹟，也說：

自武帝初立，魏其武安侯爲相，而隆儒矣。及仲舒對冊，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。（同上）

從這裏我們可以知道，儒學確由經今文學家的提倡而成獨尊之勢；孔子的地位，也由此而提高。但其內容如何？却很值得我們研究的。

孔子的最大的事業是使學術民衆化，是中國歷史上教育家的創始者。所以無論是當世或不太遠的後世的人，對於孔子的印象，都是「人之師表」。但在經今文學及識緯之學裏，孔

子的地位却不僅是「人之師表」了。試看董仲舒說：

有非力之所能致而自至者，西狩獲麟，受命之符是也。然後託乎春秋，正不正之間，而明改制之義。一統乎天子，而加憂於天下之憂也。（春秋繁露卷六符瑞）

「西狩獲麟」便是孔子的「受命之符」；但這裏所謂「受命」，是指「春秋」，並不是說孔子本身。所以又說：

春秋作新王之事，變周之制，當正黑統，而殷周爲王者之後，紂夏，改號禹謂之「帝」，錄其後以小國。故曰紂夏存周以春秋當新王。……（春秋繁露卷七三代改制質文）

何休也說：

孔子以春秋當新王，上黜杞，下新周而故宋。……（公羊傳宣公十六年注）

所謂「當新王」的，都是指着「春秋」來說；孔子只是假設一個空的王權（春秋），來「是非二百四十二年之中，以爲天下儀表」罷了。因此，便產生了孔子爲「素王」的學說。所謂「素王」，意思也只是空的王權；不過却把這王權的本身由「春秋」移轉到孔子。例如論語誤考識說：

叔梁紇與徵在禱尼邱山，感黑龍之精以生仲尼。（古微書卷二十五）

據陰陽家的說法，周是火德，繼周的應該是火所不勝的水。論語誤考識說孔子是感黑龍之精而生，當然要認爲孔子有代周而王的資格了。但這種說法，還是用帝王「感天而生」的原則來證明孔子的地位。孔子與一般帝王相同，仍舊是人間的人。到了其他的讖緯書裏，便又進了一步。如春秋演孔圖說：

得麟之后，天下血書魯端門曰：「趨作法，孔聖沒。周姬亡，彗東出。秦政起，胡破術。書記散，孔不絕。」子夏明日往視之，血書飛爲赤鳥，化爲白書，晷曰「演孔圖，」中有作圖制法之狀。（古微書卷八）

又說：

孔子論經，有鳥化爲書，孔子奉以告天，赤爵集書上，化爲黃玉，刻曰：「孔提命，仰應法，爲赤制。」（同上）

又春秋說題辭：

孔子謂子夏曰：「得麟之月，天當有血書魯端門：『孔聖沒，周室亡。』」子夏往觀，逢一郎云：「門有血，飛爲赤鳥，化而爲書。」（古微書卷十一）

又孝經援神契：

魯哀公十四年，孔子夜夢三槐之間，豐沛之邦，有赤烟氣起，乃呼顏淵子夏往視之。驅車到楚西北范氏街，見芻兒摘麟傷其左前足，薪而覆之。孔子曰：「兒來！汝姓爲誰？」兒曰：「吾姓爲赤誦，名子喬，字受紀。」孔子曰：「汝豈有所見耶？」兒曰：「見一禽，巨如羔羊，頭上有角，其未有肉。」孔子曰：「天下已有主也。爲赤劉。陳項爲輔。五星入井從歲星。」兒發薪下麟示孔子，孔子趨而往，麟蒙其耳，吐三卷圖。：：（古微書卷二十九）

這裏的孔子，已經由人變爲完全的神。不但譏緯如此；這血書端門和孔子預知劉氏當帝爲漢作法的事，在何休氏的公羊傳注裏（哀公十四年）也堂堂地寫入了。

孔子是這樣；和孔子最有關聯的六經呢，自然也是這樣。尙書璇璣鈴說：

尙者，上也。書者，如也。上天垂文以布節度，如天行也。（古微書卷四）

春秋說題辭說：

易者，氣之節。含五精，宣律歷。上經象天，下經計歷，文言立符，彖出期節，象言

變化，繫設類跡。（古微書卷十一）

又說：

詩者，天地之精，星辰之度，人心之操也。（同上）

春秋握誠圖說：

孔子作春秋，陳天人之際，記異考符。（古微書卷十二）

禮稽命徵說：

禮之動搖也，與天地同氣，四時合信，陰陽爲符，日月爲明，上下和洽，則物獸如其

性命。（古微書卷十八）

樂叶圖徵說：

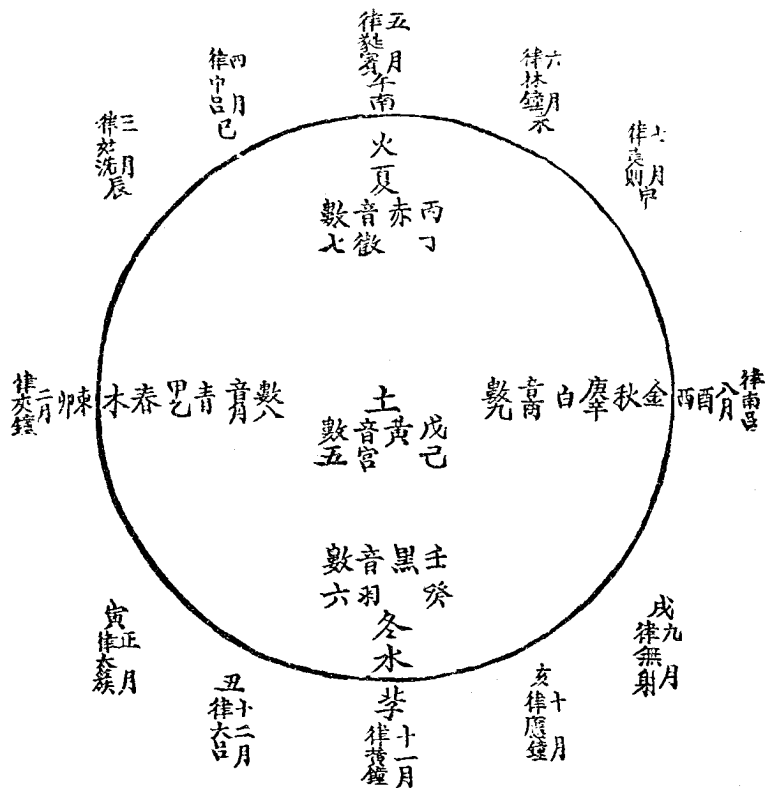
夫聖人之作樂，不可以自娛也，所以觀得失之效者也。故聖人不敢取備於一人，必從八能之士。……故八士或調陰陽，或調律歷，或調五音。……常以日冬至成天文，日夏至成地理，作陰樂以成天文，作陽樂以成地理。（古微書卷二十）

在這些人心目中的六經，所在都含有陰陽五行天人之際的神秘性。現在我們且把當時經學家的見解綜合起來，分爲三項，做一番概括的研究。

第一，在秦漢之際陰陽五行家的思想裏，有一個由五行，四方，四時，五音，十二月，

中國儒學史綱要

十二律，天干，地支，及數目等配合而成的宇宙間架。這種間架的配合，禮記月令，呂氏春秋十二紀，和淮南子時則訓都說得很詳細，馮友蘭中國哲學史曾根據著作圖如下：（見該書第二篇第二章）



這種宇宙間架，當時的經今文學家常常應用到經學的解釋上去。如翼奉是齊詩家，齊詩是最講究四始五際的。詩汎歷樞說：

大明在亥，水始也。四牡在寅，木始也。嘉魚在巳，火始也。鴻雁在申，金始也。

卯，天保也。酉，祈父也。午，采芑也。亥，大明也。然則亥爲革命，一際也。亥又爲天門，出入候聽，二際也。卯爲陰陽交際，三際也。午爲陽謝陰興，四際也。酉爲陰盛陽微，五際也。（古微書卷二十四）

所謂「四始五際」，便是把詩經的各篇分配入陰陽五行的宇宙間架裏。翼奉曾自稱：「臣奉竊學齊詩，聞五際之要」（漢書本傳），足見「四始五際」是齊詩的主要學說了。

又如孟喜和京房都是易家，漢書京房傳說：

其說長于災變，分六十卦更直日用事。以風雨寒溫爲候各有占驗。

唐僧一行卦議也說：

十二月卦，出於孟氏章句，其說易本於氣，而後以人事明之。京氏又以卦爻配葦之日。  
。（新唐書歷志）

這便是所謂「卦氣」之說，其方法是把易六十四卦分配入一年的三百六十五日又四分日之一



裏。易稽覽圖說：

易緯是類謀以此四正之卦，卦有六爻，爻主一氣。餘六十卦，卦主六日七分，八十分日之七。正歲三百六十五日四分之一。六十而一周。（卷下）

所謂「四正卦」，便是居東方的震，居南方的離，居西方的兌，居北方的坎，分主四時。每卦六爻，每爻主一氣。六十四卦，除此四卦外尚餘六十卦。就每年的三百六十五日又四分日之一平均分配起來，每卦應主六日又八十分日之七。這種分卦「直日用事」及「以卦爻配蕃之日」的方法，也是從前述宇宙間架的學說裏推行出來的。

其次，陰陽五行家最重天人相感而生的災祥，這時的經學家也是如此。關於這種注重災異的經學者，要以尚書家爲最，尚書洪範五行傳便可作爲當時經學家推論災異的最好的根據。試看漢書所載，如夏侯始昌夏侯勝李尋都長於災異，對於洪範五行傳都很有研究（陸兩夏侯京翼李傳）。此外藝文志易家有雜災異三十五篇，神輸五篇，圖一，又災異孟氏京房六十六篇。而治公羊春秋的董仲舒（五行志及仲舒傳），治穀梁春秋的劉向（五行志及向傳），治春秋的陸弘，治齊詩的翼奉（陸兩夏侯京翼李傳），都特別注重於災異之說，只要看他們對當時所上的封事策論便可明白了。

最後，還有一項，便是由「五德轉移」之說轉變而成的「三統」「質文」之說。依陰陽家言，是說土木金火水五德依次循環相代爲王。在經今文學家所說的黑白赤三統，也是這樣的循環相代。董仲舒在春秋繁露三代改制質文篇裏，對於三統所尚的正朔服色禮節說得非常詳細；並闡明其理由於楚莊王篇說：

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，修故業，而無有所改，是與繼前王而王者無以別。受命之君，天之所大顯也。事父者承意，事君者儀志，事天亦然。今天大顯己，物襲所代而率與同，則不顯不明，非天志。……

但這種改制是有一定的規率的。所以說：

故王者有不易者，有再而復者，有三而復者，有四而復者，有五而復者，有九而復者。……王者以（之？）制，一商，一夏，一質，一文。商質者主天，夏文者主地，春秋者主人。（三代改制質文）

無論是幾而復，總不脫五德循環相代的窠臼。由此而生的，便有「黜夏親周故宋」的學說。在今文之說以爲「王」是實際的主權者，「帝」便較遠而卑於王的獨謂，「皇」則更遠而近

於庶民了。有一新王者興，便將古代的王者降稱爲帝，並給與其子孫以小國使續祖先之祀；其近於新王的前二代的王，則仍保存王名，與其子孫以大國，使爲國賓。所以假使春秋爲一王權，那末殷周的後代便是國賓，而夏以上就要「黜」爲「五帝」與「九皇」了。這種說法，不但適用於春秋；詩經的編纂法也合於這個原則。如黍離以下的詩降爲王風，便是否認了周的王權，——這在春秋家也叫做「黜周」；周魯商三頌的並列，則是含有「通三統」的意味的。（春秋假魯事以立王者之法，所以春秋的「當新王」，在春秋家也叫做「王魯」。）總之，漢代經今文學家的學說，與陰陽五行家言是在有着相當的關係。

### （三）經古文學者對於讖緯之學的觀念

經今文學家對於圖讖是相信的；另一派的古文學者則與此相反。隋書經籍志說：

王莽好符命，光武以圖讖興，遂盛行於世。漢世又詔東平王蒼正五經章句，皆命從讖。俗儒趨時，益爲其學。篇卷第目，轉加增廣。言五經者。皆憑讖爲說。唯孔安國毛公王瑱賈逵之徒獨非之，相承以爲妖妄，亂中庸之典；故因漢魯恭王河間獻王所得古文，參而考之，以成其義，謂之古學。

但這種所謂「以爲妖妄」的，恐怕是僅指「圖讖」而言。如劉歆是第一個提倡古文學的；但

他却研究洪範五行，漢書五行志裏載有他很多的意見。又如鄭興「好古學，尤明左氏周官」，並且自己說「臣不爲識」；但在他所上疏裏却說：

春秋以天反時爲災，地反物爲妖，人反德爲亂，亂則妖災生。往年已來，譴咎連見，意者執事頗有闕焉。……（後漢書本傳）

又孔僖子季彥世傳古文尙書毛詩；在安帝延光元年河西大雨雹時應詔說：

此皆陰乘陽之徵也。今貴臣擅權，母后黨盛，陛下宜修聖德，虛此二者。（後漢書儒林列傳）

足見古文學者並不是絕口不談災異。至於有名的東漢經學大師鄭玄，雖然是今古兼採的學者；但實是偏祖古文的。後漢書本傳說：「凡玄所注周易尙書毛詩儀禮論語孝經尙書大傳中候乾象歷……。」又隋書經籍志載鄭玄所注的緯書，有易緯八卷，尙書緯三卷，尙書中候五卷，禮緯三卷，禮記默房三卷，又說：「宋均鄭玄並爲識律之法」。而以圖讖爲妖妄的賈逵，在條奏左氏傳大義的時候却說：

五經家皆無以證圖讖，明劉氏爲堯後者；而左氏獨有明文。五經家皆言顛頊代黃帝，而堯不得爲火德；左氏以爲少昊代黃帝，即圖讖所謂帝宣也。如今堯不得爲火，則漢不

得爲赤。其所發明，補益實多。（後漢書本傳）

以圖讖與左氏傳互相對照，證明漢爲火德，爲堯後，極爲巧合。但他忘記自己不該引用圖讖了。這樣看起來，不僅古文家常談災異；即便是圖讖等等，在他們的思想裏，也何嘗不佔有一席之地呢？

## 第五 章 儒學與玄學及釋道兩教的融合

在戰國的時候，一部分儒家思想——如荀子一派便曾受有道家自然主義的影響（參看第三章關於荀子論天的部分）。其後染有很濃厚的陰陽家色彩的易傳及禮記裏，也往往存有與道家學說相合的話。馮友蘭氏說：

易傳採老學道之觀念，又採陰陽之說，以之配於乾坤，使之爲道或太極所生之二宇宙的原理。（中國哲學史第一篇第十五章）

又論禮運首段的話說：

此謂一般儒家所殷殷提倡之政治社會，爲僅小康之治。於其上另有大同之治。此採用道家學說之政治社會哲學也。（同書第一篇第十四章）

但自西漢以來，陰陽五行的氣氛一天濃似一天，道家思想因之不再出現於儒書裏；直到魏晉之際，才又活躍起來。其後佛道兩教的思想也先後闖入儒學；佛教思想是和道家相近的；道教呢，本來便是道家思想與陰陽家結合而成的產物。所以我們爲了方便起見，姑且把這種種歸併起來討論一番。

(一) 讖緯之學的衰廢與自然主義的勃興

讖緯之學的盛行，當然不爲一般思想開明的人所滿意。因之，不滿於讖緯之學的人，便援引了道家的自然主義來和陰陽五行家言對抗。最著名的，如東漢王充的論衡，便是一部以道家自然主義爲根據而反對讖緯之學的書。如讖告篇說：

論災異，謂古之人君爲政失道，天用災異譴告之也。

王充則以爲：

夫天道自然也無爲；如讖告人是有爲，非自然也。黃老之家，論說天道，得其實矣。

又如變動篇：

論災異者，已疑於天用災異譴告人矣；更說曰，災異之至，殆人君以政動天，天動氣

以應之。譬之以物擊鼓，以椎叩鐘。鼓猶天。椎猶政，鐘鼓聲猶天之應也。  
王充則以爲：

人在天地之間，猶蛋虱之在衣裳之內，螻蟻之在穴隙之中。蛋虱螻蟻爲逆順橫從，能令衣裳穴隙之間氣變動乎？蛋虱螻蟻不能，而獨謂人能不達物氣之理也。……寒溫之氣繫於天地，而統於陰陽，人事國政，安能動之？

這都是用道家自然主義來評判陰陽五行之說。至如自然篇所說：

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，知飢知寒，見五穀可食取而食之，見絲麻可衣取而衣之。……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。謂天自然無爲者何？氣也。恬澹無欲，無爲無事者也。……黃老之操身中恬澹，其治無爲，正身共己，而陰陽自和。無心於爲，而物自化；無意於生，而物自成。……天道無爲，故春不爲生而夏不爲長，秋不爲成而冬不爲藏。陽氣自出，物自生長；陰氣自起，物自成藏。汲井決陂，灌溉田園，物亦生長。霈然而雨，物之莖葉根莖，莫不洽濡。程量澍澤，孰與汲井決陂哉？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。

則是很顯明地揭出他的宗旨來了。

從此以後，一般人的思想日漸解放。同時，由於政府的提倡及環境的壓迫，也容易使人走上放達的途徑。如曹操於建安十九年下令說：

夫有行之士，未必能進取；進取之士，未必能有行也。陳平豈篤行，蘇秦豈守信邪？……士有偏短，庸可廢乎？（三國志魏志卷一武帝操）

這是政府獎勵放達的明證。但他的目標是在「能進取」，可以說是還含有積極的意義。另一方面呢，曹操與後來的司馬氏父子兄弟當政時，都用殘暴的手段以壓制不肯與自己合作的人；而由漢末以至南北朝，整個的中國幾乎無日不在禍亂之中。爲了避免當局的注視；爲了前途進取的無望，都足以使人有意無意的變成了頹廢與放達，——這却完全是屬於消極態度的了。

這種頹廢與放達的態度，便造成了道家思想的勃興。

## （二）玄學家的經學

所謂「玄學」，便是魏晉時代「祖述老莊」的一派學說。但這派學者雖然「祖述老莊」



；對於孔子却仍取尊崇的態度，對於儒家的經典仍舊加以研究與闡發。如世說新語載：

孫齊由齊莊二人小時詣庾公，問齊由何字？答曰：「字齊由。」公曰：「欲何齊耶？」

曰：「齊許由。」齊莊何字？答曰：「字齊莊。」公曰：「欲何齊耶？」曰：「齊莊周。」

公曰：「何不慕仲尼而慕莊周？」曰：「聖人生知，故難企慕。」公大喜小兒對。

（卷上之上言語）

又載：

王輔嗣弱冠詣裴徽，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？」嗣曰：「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。」（卷上之下文學）

都說儒家的聖人爲老莊所不及。不過像王弼所說「聖人體無」的話，明明把儒家聖人給玄學化了。我們再看一看晉書所載：

（阮瞻）見司徒王戎，戎問曰：「聖人貴名教，老莊明自然，其旨同異？」瞻曰：「

將無同。」（阮籍傳）

孔子與老莊「將無同」，是當時一般玄學家的見解，也正是他們所以肯尊崇孔子，肯研究儒

家經典的原因。

我們都知道，被尊爲儒家經典的十三經注疏中，便有兩部——易注及論語集解——是魏人王弼及何晏的作品；而這兩個人呢，也正是玄學及以老莊思想注入儒家經典的先導者。晉書王衍傳說：

魏正始中，何晏王弼等祖述老莊立論，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，不肖恃以兔身；故無之爲用，無爵而貴矣。

「無」與「無爲」是老莊哲學的中心，也就是王何用來同化儒學的主體。如論語述而「志於道」句，何晏解釋說：

道不可體，故志之而已。

所謂「不可體」，便是根據於老莊的「無」而言。張湛列子注引何晏道論：

有之爲有，恃無以生；事而爲事，由無以成。夫道之而無語，名之而無名，視之而無形，聽之而無聲，則道之全焉。……（卷一天瑞）

「道之而無語，名之而無名，視之而無形，聽之而無聲，」正是「不可體」的景象。邢昺疏

引王弼說：

道者，無之稱也。無不通也，無不由也。况之曰道，寂然無體，不可爲象。

這比較起「不可體」三字，更爲明顯地同乎老莊之學了。此外如易復象「復，其見天地之心乎？」王弼注：

復者，反本之謂也，天地以本爲心者也。凡動息則靜，靜非對動者也；語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣。故動息地中，是天地之心見也。若其以有爲心，則異類未獲具存矣。

「動息地中」，是解釋復卦坤上震下（三三）的意義。復的取義是「反本」；而所謂的「本」，便是那「寂然至無」。這和老子所謂「天地萬物生於有，有生於無。」及莊子所謂「萬物出乎無有。」有什麼分別？又損象「損益盈虛，與時偕行。」王弼注：

自然之質，各定其分。短者不爲不足，長者不爲有餘。損益將何加焉？非道之常，故必與時偕行也。

「自然之質，各定其分」，所以無所用其「損益」。這也是根據老莊「無爲」之學；而莊子所謂「鳧雁雖短，續之則憂；鶴雁雖長，斷之則悲。」正是此文的來源。又同卦六五「或益

之十朋之龜，弗克違元吉。」王弼注：

以柔居尊，而爲損道。江海處下，百谷歸之。履尊以損，則或益之矣。……陰非先唱，柔非自任。尊以自居，損以守之。故人用其力，事竭其功，智者虛能，明者效策，弗能違也，則衆才之用盡矣。獲益而得十朋之龜，足以盡天人之助也。

老子所主張的「無爲」，實際正是「無不爲」。把這種「無爲而無不爲」的主張運用在政治上，便成了「聖人無常心，以百姓心爲心。」聖人任人民的自然，人民自然可以「人用其力，事竭其功。」假使不能無爲，而一切都要自己去做，便違背「陰非先唱，柔非自任」的意思，結果要一無所成。莊子也曾說：「無爲也，故用天下而有餘；有爲也，故爲天下用而不足。」老莊的話，都是王弼此注的根本。又論語先進「回也，其庶乎屢空。」何晏注：

一曰，屢猶每也，空猶虛中也。以聖人之善道，教數子之庶幾，猶不至於知道者，各內有此害也。其於庶幾每能虛中者，唯回懷道深遠。不虛心，不能知道。子貢無數子病，然亦不知道者，雖不窮理而幸中，雖非天命而偶富，亦所以不虛心也。

「不虛心，不能知道，」便是莊子「惟道集虛」的意思。莊子人間世篇載孔子對顏回解釋「心齋」的意義說：

一若志，无聽之以耳，而聽之以心。无聽之以心，而聽之以氣。耳止於聽，心止於符，氣也者，虛而待物者也。惟道集虛，虛者心齊也。

所謂「心齊」，便是除去一切思慮知識，使這心變爲「虛」的，然後「真道」才可以集在這「虛心」裏面。大宗師篇也載有與此類似的故事，說：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明。離形去智，同於大通。此謂坐忘。」仲尼曰：「同則无好也，化則无常也，而果其賢乎，丘也請從而後也。」「坐忘」是「心齊」的最高境界。這兩個故事，本是莊生寓言；何晏却真引用來解釋顏子的「屢空」了。

以上是王何兩人以玄學解釋儒家經典的事實。從此以後一般學者，更竭力把孔子學說給老莊化了起來。這在梁人皇侃所撰的論語義疏裏，曾保存有不少的遺說。如爲政「導之以德，齊之以禮，有恥且格」，義疏引沈居士說：

夫立政以制物，物則矯以從之；用刑以齊物，物則巧以避之。矯則跡從而心不化，巧避則苟免而情不恥，由失其自然之性也。若導之以德，使物各得其性，則皆用心不矯其真，各體其情，則皆知恥而自正也。

又「六十而耳順，」義疏引孫綽說：

耳順者，廢聽之理也。朗然自玄悟，不復役而後得，所謂「不識不知，順帝之則」也。

述而「久矣吾不復夢見周公，」義疏引李充說：

聖人無想，何夢之有？蓋傷周德之日衰，衰道教之不行，故寄慨於不夢，發歎於鳳鳥也。

先進「顏淵死，子哭之慟，」義疏引郭象說：

人哭亦哭，人慟亦慟，蓋無情者，與物化也。

又「回也其庶乎屢空，」義疏引顧歡說：

夫無欲於無欲者，聖人之常也；有欲於無欲者，賢人之分也。二欲同無。故全空以目聖；一有一無，故每虛以稱賢。賢人自有觀之，則無欲於有欲；自無觀之，則有欲於無

欲。虛而未盡，非屢如何？

又引太史叔明說：

顏子上賢，體具而微則精也。故無進退之事，就義上以立屢名。按其遺仁義，忘禮樂，隳文體，黜聰明，坐忘大通，此忘有之義也。忘有頓盡，非空如何？若以聖人驗之，聖人忘忘，大賢不能忘忘。不能忘忘，心復爲未盡。一未一空，故屢名生也焉。

憲問「君子道者三，我無能焉，」義疏引江熙說：

聖人體是，極於沖虛。是以忘其神武，遺其靈智，遂與衆人齊其能否。故曰，「我無能焉。」子貢識其天真，故曰「夫子自道也。」

又「修己以安百姓，堯舜其猶病諸，」義疏引郭象說：

夫君子者不能索足；故修己者索己。故修己者僅可以內敬其身，外安同己之人耳，豈足安百姓哉？百姓百品，萬國殊風，以不治治之，乃得其極。若欲修己以治之，雖堯舜必病，况君子乎！今見堯舜非修之也，萬物自無爲而治，若天之自高，地之自厚，日月之明，雲行雨施而已。故能夷暢條達。曲成不遺，而無病也。

以老莊的學說，來解釋儒家的經典，在當時所謂玄學家差不多都會這樣做過。這裏所徵引的

，不過是很少的一部分罷了。

這種風氣，到了隋唐之際仍舊存在。如尚書僞孔氏傳序的孔穎達正義，便有：

道本冲寂，非有名言。既形以道生，物由名舉。則凡諸經史以物立名。物有本形，形從事著。聖賢闡教，事顯於言；言愜羣心，書而示法。既書有法，因號曰書。後人見其久遠自於上世，尚者上也，言此上代以來之書，故曰尚書。且言者意之聲，書者言之記，是故存言以聲意，立書以記言。故易曰：「書不盡言，言不盡意。」是言者意之筌蹄，書言相生者也。

所謂「道本冲寂，非有名言」。自然是本於老子「道可道，非常道」之言而來的議論。至於賈公彥在儀禮疏序裏所說的：

道本冲虛，非言無以表其疏。言有微妙，非釋無能悟其理。却不僅根據於道家言；其曾受佛教的影響，恐怕也是顯而易見的吧！

### (三) 佛學思想的屢入

當南北朝——這個玄學思想極勝的時期裡，佛學思想也因之乘機而起。

原來佛家思想本有許多與老莊相近；而在當時的談玄之士與沙門，更都認為老莊與佛學



並無二致。如范曄在後漢書西域傳論裡說：

詳其清心釋累之訓，宗有兼遣之宗，道書之流也。

唐章懷太子賢解釋以爲：

清心，謂忘思慮也。釋累，謂去貪欲也。不執著爲空，執著爲有。兼遣，謂不空不有，虛實兩忘也。維摩詰云：「我及涅槃，此二皆空。」老子云：「常無，欲觀其妙。常有，欲觀其微。」故曰：「道書之流也。」

這種相同之點，我們只要讀了高僧傳（卷六）釋慧遠的故事，——「嘗有客聽講，難實相義。往復移時，彌增疑味。遠乃引莊子義爲連類，於是惑者曉然。」——便可窺豹一斑了。

佛學和老莊是相近的；老莊思想既然可以注入儒學，佛學當然也有注入的可能。如論語先進「子畏於匡，顏淵後，子曰：『吾以汝爲死矣。』」曰：『子在，回何敢死。』」皇侃義疏引庾翼說：

顏子未能盡窮理之妙，妙有未盡，則不可以涉險津；理有未窮，則不可以冒屯路。故賢不遭聖，運否則必隱。聖不值賢，微言不顯。是以夫子因畏匡而發問，顏子體其旨而仰酬。稱入室爲指南，啓門徒以出處。豈聖賢之誠言，互相與啓予者也。

這便是根據於佛學的思想（參看本田成之支那經學史論第五章。）到唐代李翱作復性書更正式地做了援佛入儒的工作。如他所說：

人之所以爲聖人者，淫也。人之所以惑其性者，情也。喜怒哀懼愛惡欲七者，皆情之所爲也。情既昏，性斯溺矣。非性之過也，七者循環而交來，故性不能充也。水之渾也，其流不清。火之煙也，其光不明。非水火清明之過。沙不渾，流斯清矣。煙不鬱，光斯明矣。情不作，性斯充矣。……情之動弗息，則弗能復其性而燭天地爲不極之明。（李文公集卷二復性書上）

馮友蘭批評說：

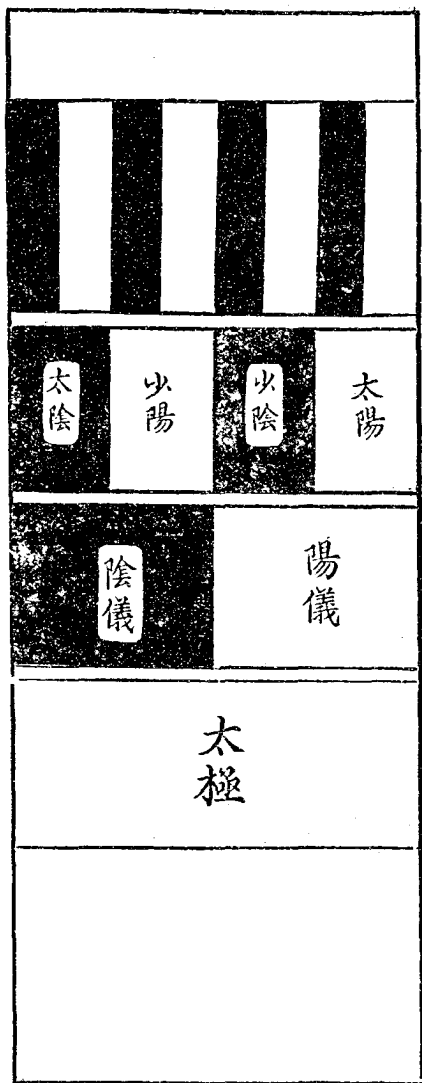
此雖仍用韓愈原性中所用之性情二名詞。然其意義中所含之佛學的分，灼然可見。性當佛學中所說之本心；情當佛學中所說之無明煩惱。衆生與佛，皆有淨明圓覺之本心，不過衆生之本心爲無明煩惱所覆，故不能發露耳。……（中國哲學史第二篇第十章）

大概說起來，李翱的復性書便是以調和易的「寂然感通」佛學的「寂照」中庸的「誠明」爲目的的作品。所用的雖然是儒學上的言語，實際却完全注入了佛學的內容，難怪要被譏爲「逃儒入佛」了。

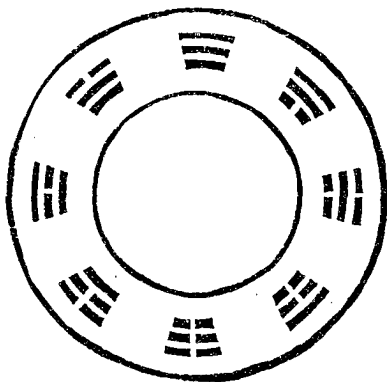
(四) 理學家與道教的淵源

道教是由陰陽方士及老莊之學混合而成的。這極端相反的兩派，爲什麼一旦會融合起來呢？原來陰陽與道家一方面都談「陰陽」；——雖然道家的「陰陽」只是自然的運行；而陰陽家却說可以爲人事所感而起變化。——另一方面，老子有「谷神不死，是謂玄牝。」「死而不亡者壽。」「深根固抵，長生久視之道。」莊子有「吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申。」「衛生之經」……等等的話，都可以爲方士們吐納導引之術的口實。這樣，道家學說便爲方士所附會，而「道教」因之成立。

宋代理學家，以援引道教思想注入儒學著名的，要推邵康節及周濂溪。康節有先天卦位圖，其中的第一圖是「八卦次序之圖」，圖是這樣的：（見宋元學案卷十百源學案引，下各圖同。）



在這裏最上一層右起第一個的「陽」，如與以下兩層相加起來看——三層都是「陽」，這便是「乾」(☰)；第二個的「陰」，如與以下兩層相加起來看——陰陽陽，這便是「兌」(☱)；……以此類推，八卦的次序便成了乾一兌二離三震四巽五坎六艮七坤八。再按這次序，使一至四左旋，五至八右旋，如後面這樣：



，无妄，隨，噬嗑，震，益，屯，頤，復，姤，大過，鼎，恆，巽，井，蠱，升，訟，困，未濟，解，渙，坎，蒙，師，遯，咸，旅，小過，漸，蹇，艮，謙，否，萃，晉，豫，觀，比，剝，坤，相次的樣子，這便是「六十四卦次序之圖」（圖繁不錄）。再用「八卦方位之圖」的方法，使乾至復左旋，姤至坤右旋，如後圖：

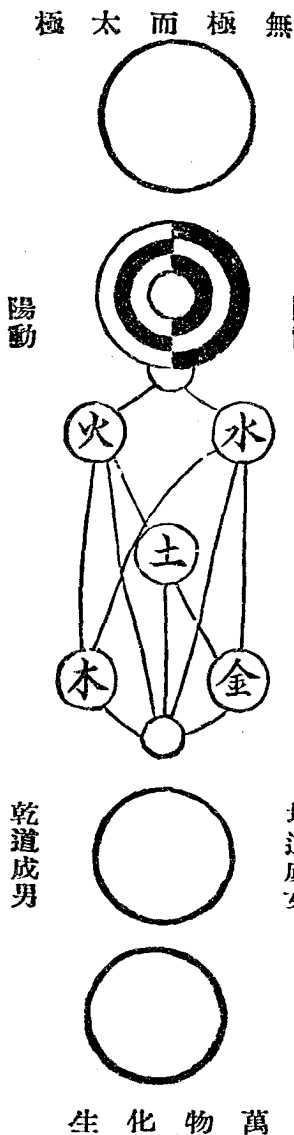
這便是「八卦方位之圖」，——這是「先天圖」，與說卦裏八卦方位是不一樣的。——再按「八卦次序之圖」的方法，使其八再分為十六，十六再分為三十二，三十二再分為六十四，則成了乾，尖，大有，大壯，小畜，需，大畜，泰，履，兌，睽，歸妹，中孚，節，損，臨，同人，革，離，豐，家人，既濟，賁，明夷



便又是所謂「六十四卦間圖方位圖」。這個圖，代表一切事物生長進行的公式。如以一年四時之變化為例，那末復卦的初爻爲一陽生，便是冬至夜半子時。陽東行到南方的乾，於時便是夏，這時陽到了極盛的時候，陰就生了出來。姤的初爻是一陰生，於時爲夏至。陰西行到北方的坤，於時便是冬，這時陰到了極盛的時候，而陽也就生了出來。就一切事物來說，復是始盛，乾是極盛，姤是始衰，坤是極衰，有成便有毀，有盛便有衰，都是依此爲循環的。一切事物既都如此；那最大的宇宙當然也不能背乎這種公式。所以康節說：

易之數窮，天地終始。或曰：「天地亦有終始乎？」曰：「既有消長，豈無終始？天地雖大，是亦形氣，乃二物也。」（皇極經世卷十二觀物外篇下）

因此，便產生了世界可以壞滅，壞滅後更可有新世界繼之而生的觀念，而奠定了「皇極經世」之學的基础。（關於皇極經世之學的解說，宋元學案也附有圖表，太繁不錄。）周濂溪有太極圖說，其圖是：（宋元學案卷十二濂溪學案）



乾道成男

坤道成女

萬物化生

其說是：

無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。惟人也，得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣。五性感動，而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。」又曰：「原始反終，故知死生之說。大哉易也，斯其至矣。」（同上）

濂溪又著有通書，也不外這種道理。

康節的先天卦位圖經朱子採入易本義，便成了理學家必通之學；濂溪的太極圖說和通書，也經朱子的一再闡明而成了理學中心理氣二觀念的發源地。但其來源究竟怎樣？却是很值得研究的問題了。



據宋史儒林傳朱震傳引震所著的漢上易解說：

陳搏以先天圖傳種放；放傳穆修；修傳李之才；之才傳邵雍。放以河圖洛書傳李溉；溉傳許堅；許堅傳范諤昌；諤昌傳劉牧。穆修以太極圖傳周敦頤。

陳搏是宋初有名的道士。先天等圖既然都是陳搏一脈所傳；那末康節濂溪之學，自然都是來自道教了。黃百家在宋元學案百源學案後面說：

先天卦圖傳自方壺，謂創自伏皇。此即雲笈七籤中云「某經創自玉皇」，「某符傳自九天玄女」，固道家術士假託以高其說之常也。先生（指康節）得之而不改其名，亦無足異。顧但可自成一說，聽其或存或沒於天地之間。乃朱子過於篤信，謂「程演周經，邵傳犧易。」綴入本義中，竟壓置於文彖周爻孔翼之首，則未免奉螟蛉爲高曾矣。……又在濂溪學案下，引其叔父宗炎的太極圖辨說：

周子太極圖創自河上公，乃方士修煉之術也，實與老莊之長生久視又屬旁門。老莊以虛無爲宗，無事爲用。方士以逆成丹。多所造作，去致虛靜篤遠矣。周子更爲太極圖，窮其本而反於老莊，可謂拾瓦礫而得精蘊。但綴說於圖而又冒爲易之「太極」，則不侔矣。

朱彝尊作太極圖授受考，也說：

陳搏居華山，曾以無極圖刊諸石。爲圖者四。位五行其中。自下而上，初一日「玄化之門」；次二曰「煉精化氣，煉氣化神」；次三，五行定位，曰「五氣朝元」；次四，陰陽配合，曰「取坎填離」；最上，曰「煉神還虛，復歸無極」。故謂之「無極圖」，乃方士修煉之術爾。相傳搏受之呂嵒；嵒受之鍾離權；權得其說于伯陽；伯陽聞其旨于河上公。在道家未嘗謂爲千聖不傳之秘也。元公取而轉易之，亦爲圖者四，位五行其中。自上而下。最上曰「無極而太極」；次二，陰陽配合，曰「陽動陰靜」；次三，五行定位，曰「五行各一其性」；次四，曰「乾道成男，坤道成女」；最下，曰「化生萬物」。更名之「太極圖」，仍不沒無極之旨。……（曝書亭集卷五十八）

這樣看起來，邵周之學的確出於道教。朱子尊崇邵周之學；所以對於道書也有相當的研究。四庫全書總目提要子部道家類有周易參同契老異一卷，宋朱子撰。提要說：

跋末自署「空同道士鄒訴」，蓋以鄒本赫國，其後去邑而爲朱，故以寓姓；禮記鄭氏注，謂「訴當作烹」，又集韻烹虛其切，訴亦虛其切，故以寓名。殆以究心丹訣，非儒者之本務，故託諸庾辭歟？

又說：

文集又有與蔡季通書曰：「參同契更無縫隙，亦無心思量。但望他日爲劉安之雞犬耳。……」云云。……

足見朱子與道教的關係。朱子集宋代理學之大成，是宋代理學的中心。朱子是這樣的；那末理學與道教的關係如何，也就不難想象了。

(五) 理學家與佛學的關係

宋代理學淵源於李翱的復性書，是我國哲學研究者公認的事實。而復性書中的佛學背景，也是不可諱言的。那末，理學與佛學，自然要有着相當的關係了。

其初，理學的開山者孫復石介等對佛學本是極端排斥的。孫復作儒辱說：

儒者之辱，始於戰國。楊墨亂之於前，申韓雜之於後，漢魏而下，則又甚焉。佛老之徒，橫於中國，彼以死生禍福虛無報應爲事，千萬其端，給我生民，絕滅仁義，屏棄禮樂，以塗塞天下之耳目。天下之人，愚衆賢寡，懼其死生禍福報應人之若彼也，莫不爭奉而競趨之，觀其相與爲羣，紛紛擾擾，周乎天下，於是其教與儒齊驅並駕。時而爲三。吁！可怪也！（宋元學案卷二泰山學案）

石介作怪說：

堯舜禹湯文武周孔之道，萬世常行，不可易之道也。佛老以妖妄怪誕之教壞亂之；楊億以淫巧浮僞之言破碎之。（同上）

這都是絕對排斥佛學的議論。但自從佛教中明教大師契嵩爲挽救佛教而倡儒佛一致之說以後，一般爲學之士，如王安石父子，蘇軾兄弟，黃庭堅，張商英等便都陰化於佛了。理學家雖然仍舊是主張排佛的；但是對於佛學差不多都會有過很深的研究，其學說也難免受有佛學的影響。如周濂溪相傳曾從學於潤州鶴林寺的壽涯，參禪於黃龍山的慧南，問道於黃龍山的晦堂祖心，謁廬山歸宗寺的佛印了元，師廬山東林寺的常聰等等。其學說，如說：

寂然不動者，誠也。感而遂通者，神也。（通書第四）

又說：

無思而無不通爲聖人。（同上第九）

這雖根據於易繫辭；實際便是禪宗的「定慧」，天台宗的「止觀」。至如程明道說：「昔受學於周茂叔，每令尋仲尼顏子樂處，所樂何事。」（宋元學案卷十二濂溪學案引）。則明明類於禪宗的舉動了。

又世傳張橫渠與濂溪均得常聰的性理論及太極之傳。按宋元學案載：

張載字子厚，當康定用兵時，年十八，慨然以功名自許，欲結客取洮西之地。上書謁范文正公。公知其遠器，責之曰：「儒者自有名教可樂，何事于兵？」手中庸一編授焉。遂翩然志于道。已求諸釋老，乃反求之六經。（卷十七橫渠學案）

這樣說，橫渠之學和佛學自然要有些關聯。如正蒙所講：

形而後有氣質之性。善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。（誠明篇第八）

「天地之性」與「氣質之性」的分別，在理學裏爲一極大發明。所以朱子說：「氣質之說，起於張程，極有功於聖門，有補於後學，前此未曾有人說到。」但這和楞嚴經所說：「世間諸相雜和成一體者，名和合性，非和合者，稱本然性」的話，正是息息相通的。

又宋元學案載：

程顥……自十五六時，與弟正叔聞汝南周茂叔論學，遂厭科舉之習，慨然有求道之志。泛濫於諸家，出入於老釋者幾十年，返求諸六經而後得之。秦漢而下，未有臻斯理也。（卷十三明道學案）

這是明道學佛的證明。伊川整理明道的修爲方法，分知爲「往性」「見聞」二種。這「往性知」與「見聞知」的分法，正相當於佛教的根本智與後得智，性得佛性與修得佛性。「見聞知」的方法分爲靜坐用敬致知三段，也正當佛教的戒定慧三學。伊川個人，尤其注意於「敬」字。這所謂「敬」，和周子的守靜有着同樣的意味；但伊川以爲「纔說靜便入於釋氏之說」，所以主張「不宜用靜字，只用敬字」。其實不過是名辭上的差別罷了。（本節以上各段，多採用林科棠宋儒與佛教第四章宋儒之學佛之說）。

至於陸王之學，更是「陽儒陰釋」。象山年譜說：

先生自三四歲時，思天地何所窮際，不得，至於不食。宣敬公呵之，遂姑置，而胸中之疑終在。後十餘歲，因讀古書，至宇宙二字，解者曰：「四方上下曰宇，往古來今曰宙。」忽大省曰：「元來無窮。人與天地萬物，皆在無窮之中者也。」乃接筆書曰：「宇宙內事，乃己分內事；己分內事，乃宇宙內事。」又曰：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。東海有聖人出焉，此心同也，此理同也；西海有聖人出焉，此心同也，此理同也；南海北海有聖人出焉，此心同也，此理同也；千百世之上，至千百世之下，有聖人出焉，此心此理亦莫不同也。」（象山全集卷三十六）

「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」。象山的學問，完全在一個「心」字。所以說：

論語中多有無頭柄的說話：如「知及之，仁不能守之」之類，不知所守所及者何事？如「學而時習之」，不知時習者何事？非學有本領，未易讀也。苟學有本領，則知之所及者，及此也；仁之所守者，守此也；時習之，習此也；說者說此；樂者樂此。如高屋之上，建瓴水矣。——學苟知本，六經皆我註脚。（全集卷三十四語錄上）

這種指點「心」字的話，和禪家宛然同一口吻。又說：

某觀人不在言行上，不在功過上，直截雕出心肝。

惡能害心，善亦能害心，如濟道是爲善所害。（同上）

明陳建批評說：

按象山此論，不管言行功過，不分善惡，而專說心，尤悖道入禪之甚。象山於庶民下樓之覺，徐仲誠鏡象之見，皆是不在言行功過而直截觀心也。即佛氏「直取無上菩提一切是非莫管」之餘智也。「惡能害心，善亦能害心」，謂心不可一有所思，不拘善惡，皆勞費精神也。即慧能「不思善，不思惡，安心偈欲，善惡而忘」之故轍也。象山嘗謂「心不可泊一事」等語，皆即此意也。（學薈通辨卷五）

這樣看起來，象山的心學，確是出於佛學。到了陽明，更用孟子的「良知」兩個字做爲學說的中心。大學問裏說：

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。凡意念之發，吾心之良知無有不自知者，其善歟？惟吾心之良知自知之；其不善歟。亦惟吾心之良知自知之。（王文成公全書卷二十六）

這種以良知爲「天命之性」的說法，便是以知覺爲性。羅欽順批評說：

傳習錄有云：「吾心之良知即所謂天理也。」……又有問：「仁者以天地萬物爲一體。」答曰：「人能存得這一點生意，便是與天地萬物爲一體。」又問：「所謂生者，即活動之意否？即所謂虛靈知覺否？」曰：「然。」又曰：「性即人之生意。」此皆以知覺爲性之明驗也。（困知記卷三）

但「佛氏之所謂性，覺而已矣。」（同上）所以陽明的良知，也是禪學。現在我再引清儒陸隴其的話做一証明：

陽明言性無善無惡，蓋亦指知覺爲性。其所謂良知，所謂天理，所謂至善，莫非指此



而已。故其言曰：「佛氏本來面目，即我門所謂良知。」又曰：「良知即天理。」又曰：「無善無惡，乃所謂至善。」雖其縱橫變幻，不可究詰，而其大旨亦可略矣。（學術辨中）不過陽明雖然近禪，却仍舊站在儒學的立場上。其繼陽明而起的人，如王心齋、王龍溪等，則如稼書所謂「直以禪自任，不復有所忌憚」（同上）了。

## 第六章 儒學的復古與革新

佛化儒學到了極弊而不容不變的時候，政治歷史已經由明代變為清代。清代儒學有一種一貫的精神，便是學術的演變永遠交織在復古與革新的兩重目的上。——換句話說，便是永遠以復古為革新。梁啟超氏在其所著論中國學術思想變遷之大勢裏說：

本朝二百年之學術，實取前此二千年之學術，倒影而縲演之。如剝春筍，愈剝而愈近裏；如啖甘蔗，愈啖而愈有味。不可謂非一奇異之現象也。（飲冰室文集卷六）

現在我們就把這種現象敘述一下。

### （一）宋明理學的反動

想知道宋明理學為什麼到清代會發生了反動，必須先知道理學和社會政治的關係，及其

所生的流弊。在這裏，我們可以分爲兩點來說：

第一，程朱和陸王兩派，學說雖有差別；而其所研究的對象，都是以心性理氣爲中心。以心性理氣爲中心，研究宇宙萬物的根本方面，固然是極其高深的學術；但因爲他太注意於理論了，免不了要忽視「經世致用」的實學，其結果不流爲空疏，便流爲迂闊。空疏的固然是毫無實學；迂闊的雖然討論「經世致用」的道理，其實也和空談一樣。這樣的學術影響到當時的政治和社會上，極容易妨礙其進步。陳龍川與朱子同時，其推論理學的流弊，已經有「爲士者恥言文章行義，而曰盡心知性；居官者恥言政事書判，而曰學道愛人。相蒙相欺，以盡廢天下之實，終於百事不理而已」的話（宋元學案五十六，）以空疏迂闊出名的明代，自然不用詳述了。

第二，理學家有一種非常堅強的自信力，這種自信力，在學術上固然容易促成創造的精神；而自信力太强了，很會造成與第三者不能相容之勢，在政治上便時時發生黨爭，各走極端沒有調和的餘地；另一方面，對社會道德也往往懸格太高，而以太難的事苛責於一般人。前者如宋代的新舊之爭和戰之爭，一直到明代的「大禮議」，都是這種精神所釀成。後者如宋代以後一般詩禮之家所實行的苛細繁瑣的禮節，和「餓死事小失節事大」等信條，也是這

種精神之下的產物。

到了明清之交，最使有志之士痛心的，便是理學家的「束書不觀游談無根」，由明心見性的空談，使社會政治各方面完全腐敗起來。在當時，第一個對這空疏的理學施以猛烈的攻擊者，便是顧亭林。顧氏說：

劉石亂華，本於清談之流禍，人人知之。孰知今日之清談，有甚於前代者？昔之清談，談老莊；今之清談，談孔孟。未得其精而已遺其粗；未究其本而先辭其末。不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務，舉夫子論學論政之大端一切不問，而曰「一貫」曰「無言」，以「明心見性」之空言，代修己治人之實學。股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂；神州蕩覆，宗社邱墟。（日知錄卷七夫子之言性與天道條）

顧氏對空談的誤國，既然如此痛心，所以他對於「聖人之道」的主張是「博學於文」「行己有恥」。他曾說：

愚所謂聖人之道者如之何？曰「博學於文」，曰「行己有恥」。自一身以至於天下國家，皆學之事也；自子臣弟友以至出入往來辭受取與之間，皆有恥之事也。恥之於人大矣！不恥惡衣惡食，而恥匹夫匹婦之不被其澤。故曰「萬物皆備於我矣，反身而誠。」

嗚呼！士而不先言恥，則爲無本之人；非好古而多聞，則爲空虛之學。以無本之人，而講空虛之學，吾見其日從事於聖人，而去之彌遠也。（亭林文集卷三答友人論學書）所謂「博學於文」和「行己有恥」，都以見諸實際爲目的，這就是顧氏之學與理學不同的所在。至於怎樣去「博學於文」，則顧氏又正式地提出了「經學即理學」的主張說：

古今安得別有所謂「理學」者，經學即理學也。自有舍經學以言理學者，而邪說以起。不知舍經學，則其所謂理學者，禪學也。（鮚埼亭集卷十二亭林先生神道表引）

可見顧氏不止攻擊理學末流空疏之弊；而在學術上也根本否認理學能夠脫離經學而獨立了。顧氏之學，偏重於經的方面；其偏於歷史的研究者則有黃梨洲。黃氏曾說：

明人講學，襲語錄糟粕，不以六經爲根柢，束書而從事於游談，更滋流弊，故學者必先窮經；然拘執經術，不適用於，欲免迂儒，必先讀史。（梁啓超清代學術概論引清史黃宗羲傳）

黃氏著有明夷待訪錄，也是以致用爲目的的學者。

年代略晚於顧黃二氏，而學說更加激烈的，有博野顏習齋。習齋不僅反對理學，不僅明目張膽地排斥程朱陸王；並且連兩漢以來的傳注考証之學也一齊反對，他曾說：

漢唐章句，魏晉清談，虛浮日盛，而堯舜周孔之學，所以實位天地育萬物者，不見於天下，以致佛老昌熾，大道淪亡。宋儒之興善矣，乃修輯注解，猶章句也；高坐講論，猶清談也；甚至言孝弟忠信如何教，氣質本有惡，其與老氏以禮義爲忠信之薄，佛氏以耳目口鼻爲六賊者，相去幾何也？（戴望顏氏學記卷一）

又曾說：

予未南游時，尙有將就程朱，附之聖門之意。自一南游，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，乃定以爲孔孟程朱，判然兩途，不願作道統中鄉愿矣。（同上卷三）

所以習齋不僅反對理學；同時也反對漢儒的經學。習齋所謂「學」，便是周禮大司徒的「鄉三物」，——一，六德：知，仁，聖，義，忠，和；二，六行：孝，友，睦，婣，任，卹；三，六藝：禮，樂，射，御，書，數。——而尤其注重於六藝。

以上三家，都是對於理學的空疏加以排斥的；至於理學的不近人情，也曾遭到一二學者的攻擊。與前三家同時的王船山，曾說：

天理即在人欲之中，無人欲則天理亦無從發現。（正蒙注）

這種解釋理欲的話，實在是理學家所想象不到的；可惜沒有切實發揮罷了。到乾隆時，休寧戴東原出，才正式提出討論。戴氏曾說：

聖人之道，使天下無不達之情，求遂其欲而天下治。後儒不知情之至於纖微無憾是謂理，而其所謂理者，同於酷吏所謂法；酷吏以法殺人，後儒以理殺人。駸駸乎舍法而論理死矣，更無可救矣。（東原文集卷八與某書）

所以戴氏作原善三篇，又作孟子字義疏証，其意完全想用「情感哲學」代替「理性哲學」。疏証說：

記曰：「飲食男女，人之大欲存焉。」聖人治天下，體民之情，遂民之欲，而王道備。人知老莊釋氏異於聖人，聞其無欲之說，猶未之信也；於宋儒則信以爲同於聖人。理欲之分，人人能言之；故今之治人者，視古聖賢體民之情遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措之意，不足爲怪。及其責以理也，不難舉曠世之高節著於義而罪之。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，雖得謂之逆。於是下之人不能以天下之同情天下所同欲遂之於上，上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數。人死於法，猶有憐之者，死於理，其誰憐之？

又說：

君子之治天下也，使人各得其情，各遂其欲，勿悖於道義；君子之自治也，情與欲使一於道義。夫遏欲之害，甚於防川，絕情去智，充塞仁義。

都是非常痛切的話。

總之，無論就空疏上攻擊理學，或就不近人情上攻擊理學，其意義都是由於看出宋明理學在社會上政治上的流弊，而想澄清了這種與佛老之說融合後的儒學。

其後，黃氏一派流為浙東史學；顏氏一派僅一傳於李塉王源而遂中源；戴氏的學說，在當時根本沒有發生影響；只有顧氏一派，由於研究經典而成為有清的正統儒學。

所謂有清正統儒學的全盛時期，即在乾隆嘉慶之間，其時研究經典的學者接踵而起，共分爲吳皖二派。原來顧氏雖然反對理學，但其治學方法則有類於宋代的王應麟和黃震，是取朱子學派的所長而矯其弊的。到吳派創始者惠定宇，才發揮其家學而建立了「漢學」的門戶。惠氏的祖父周惕父親士奇，都是一代學者，士奇曾說：

康成三禮，何休公羊，多引漢法，以其去古未遠，……賈公彥於鄭注……之類，皆不能疏。……夫漢遠於周，而唐又遠於漢，宜其說之不能盡通也；况宋以後乎？（禮說）

漢學的可貴，便因其「去古未遠」。定宇更說：

漢人通經有家法，故有五經師，訓詁之學，皆師所口授，其後乃著竹帛。所以漢經師之說，立於學官，與經並行。……古字古言非經師不能辨，……是故古訓不可改也，經師不可廢也。（九經古義首述）

「漢經師之說，……與經並行，」這是何等尊崇漢儒的話？所以在吳派學者的主張裏，是內容許對漢儒懷有疑問的。我們只要看到惠氏的再傳弟子江藩作漢學師承記，而把漢宋兼採的顧黃兩先生列在卷末；及其嗣子江鈞述經師經義目錄的著錄大意，第一條便說：「言不關乎經義小學，意不純乎漢儒古訓者，不錄。」足能明瞭這一派的家法了。

但這專宗漢儒的經學，其完全合理與否，實在不能不令人致疑。王引之曾批評惠氏說：惠定宇先生考古雖勤，而識不高，心不細，見異於今者則從之，大都不論是非。（焦氏叢書卷首王伯申手札）

所以與定宇同時而年略晚的戴東原，便以「實事求是」的精神建立了皖派的經學。——戴氏的哲學對當時雖然沒有影響；經學的力量却足以風靡一時。——戴氏曾說：

其得於學，不以人蔽己，不以己自蔽；不為一時之名，亦不期後世之名。有名之見，



其蔽二：非摭擊前人以自表襮，即依傍昔儒以附驥尾。二者不同，而鄙陋之心同，是以君子務在聞道也。今之博雅能文章善考覈者，皆未志乎聞道，徒株守先儒，而信之罵，如南北朝人所譏：「寧言周孔誤，莫道鄭服非，」亦未志乎聞道者也。私智穿鑿者，或非盡摭擊以自表襮；積非成是，而無從知；先入爲主，而惑以終身。或非盡依傍以附驥尾；無鄙陋之心，而失與之等，故學難言也。（戴東原集卷九答鄭丈用牧書）

又說·

治經先考字義，次通文理。志存聞道，必空所依傍。漢儒故訓，有師承，亦有時傳會；晉人傳會鑿空益多；宋人則恃胸臆爲斷，故其襲取者多謬，而不謬者在其所棄。我輩讀書，原非與後儒競立說，宜平心體會經文，有一字非其的解，則於所言之意必差，而道從此失。（同上與某書）

所以皖派的經學是「不主一家」的。其後高郵王氏父子，更能把這一派的學風發揚光大。阮元替王引之的經義述聞作序說：

凡古儒所誤解者，無不旁徵曲喻，而得其本義之所在。使古聖賢見之，必解頤曰：「吾言固如是，數千年誤解之，今得明矣。」

實在能道出他的長處。

以上兩派，都是上承於顧氏的提倡經學而興起的。除去上述的幾人而外，屬於吳派的，最著者尚有錢大昕王鳴盛余蕭客江聲汪中諸人；屬於皖派的，最著者尚有金榜孔廣森凌廷堪段玉裁及清末的俞曲園先生和孫詒讓氏，足爲當代大師。

## (二) 經今文學的復活

清代末年經今文學的復活，在其最初的意思，或者並不是爲了今文學的價值，而是學術變遷上一種自然的趨勢罷了。

本來清代的儒學，——尤其是正統系的顧亭林一派，最初是反對王學而復於宋，漸漸研究到漢唐；其次，乾嘉年間的經學家便家誦許鄭，而羣薄程朱。這種以復古爲革新的方法，勢必再由崇拜許鄭，而上溯以崇拜西漢的經今文學。所以在當時便有褚寅亮作公羊釋例三十卷，說三傳只有公羊是漢學；又作周禮公羊異義二卷，頗鼓吹今文學。又有洪亮吉作公羊穀梁古義二卷；莊存與作春秋正辭十一卷，春秋舉例一卷，春秋要旨一卷，都是研究今文學的著作。但他們所以要研究今文學，不過是因爲研究許鄭之學的人太多了，想避熟就生，並沒有撞出經今文學和古文對抗的意思。到了莊氏的同縣後進劉逢祿，治學專主西漢董仲舒李育的

道說，作有公羊何氏釋例公羊何氏解詁箋論語述何等書，對於所謂公羊家非常異義可怪之論，如「張三世」「通三統」「絀周王魯」「受命改制」等說，都次第加以發明，這時，經今文學復活的基础才逐漸建立。

在清初排斥理學的儒者，其為學目的原都是在於致用；不過後來的經學家却都走入「為學術而學術」的路途上去了。今文學的初起，也和其他的經學家一樣；道光間，龔自珍魏源繼莊劉而起，才開始在經今文學裏注入以致用為目的的精神。龔氏著有定菴全集十卷，其論五經大義的終始，以禮記中的禮運和祭義為經，春秋公羊傳的據亂升平太平為緯；魏氏著詩古微書古微等，也都以今文學說為主，而攻擊詩毛傳和古文尚書。此外，龔氏有西域置行省議蒙古圖志，魏氏有海國圖志，都是以致用為目的的產物。

從這時以後，不僅一般學者自身感覺到空言學術毫無實用；而以鴉片戰役為始，中國人所受到的西洋人文化上軍事上政治上經濟上種種的壓迫，日甚一日，也必須建設一種共同信仰，以健全思想，而為「自強」的基礎。在這種需要下，孔子學說是一個最適宜的信仰中心；而今文學中完全神化的孔子（參看本書第四章），又最足以堅定當時一般人的信仰。這樣說起來，清代末年集今文學大成的康南海學說，是有着必然的趨勢了。

在沒有敘述康氏學說以前，先講講并研廖平之學：

廖氏受學於湘潭王闈運，平生學說凡經六變。最初主張孔子早年學說爲古文，晚年學說爲今文，曾說：

魯爲今學正宗，燕趙爲古學正宗。……魯乃孔子鄉國，弟子多，孔子晚年說，學者以爲定論。……燕趙弟子，未修春秋以前辭而先反，惟聞孔子「從周」之言，已後改制等說，未經面領。因與前說相反，遂疑魯弟子僞爲此言，依託孔子，故篤守前說，與魯學相難。（今古學考卷下）

因爲今文學是孔子的晚年定論，所以廖氏此時的學說可說是已經傾向於今文，繼而進一步更作了今文是經典古文是僞造的主張，說：

考究古文家淵源，則皆出許鄭以後之僞撰。所有古文家師說，則全出劉歆以後據周禮左氏之推衍。又考西漢以前，言經學者，皆主孔子，並無周公；六藝皆爲新經，并非舊史。於是以尊經者作爲知聖篇，闢古者作爲闢劉篇。（經學四變記）

其後更變爲「大小」「天人」之說，雖然不完全與今文學相合；但其來源都出於「孔子改制」的主張。（參看馮氏中國哲學史第十六章）

康氏治學，最初雜糅漢宋今古，不講家法；後因讀了廖氏的著作，乃一變而為極端的今文崇拜者。先著新學僞經考，主張秦代焚書，並沒有燒到六經；凡古文經都是劉歆僞造，古文經只是劉歆編造出來準備着佐莽篡漢的新莽之學，所以說：

始作僞，亂聖制者，自劉歆；布行僞經，篡孔統者，成於鄭玄。閱二千年歲月日時之綿曖，聚百千萬億衿纓之間學，統二十朝王者禮樂制度之崇嚴，咸奉僞經為聖法，誦讀尊信，奉持施行，違者以非聖無法論，亦無一人敢違者，亦無一人敢疑者。於是奪孔子之經以與周公，而抑孔子為傳；於是掃孔子改制之聖法，而目為「斷爛朝報」。……以孔子天命大聖，歲載四百，地猶中夏，蒙難遘閔，乃至此極，豈不異哉？（新學僞經考目錄叙）

又說：

歆既飾經佐篡，身為新臣，則經為「新學」，名義之正，復何辭焉？後世漢宋互爭，門戶水火，自此視之，凡後世所指目為「漢學」者，皆賈馬許鄭之學，乃新學，非漢學也；即宋人所尊述之經，乃多僞經，非孔子之經也。（同上後叙）

繼著孔子改制考，說先秦諸子都是託古改制，六經是孔子宣傳的書籍，堯舜是孔子依託的理。

想社會。在這書裏，十足地發揮了孔子創作六經爲萬世制法的道理；十足地發揮了孔子爲萬世教主的學說。所以說：

天既哀大地生人之多艱，黑帝乃降精而爲救民患，爲神明，爲聖王，爲當世作師，爲萬民作保，爲大地教主。生於亂世，乃據亂而立三世之法，而垂精太平。乃因其所生之國，而立三世之義，而注意於大地遠近大小若一之大一統。（孔子改制考序）

到這時，經今文學的大義，已經康氏發揮盡致了。

康氏之學，目的本來在於經世致用，所以在其最後所作的大同書裏，便由禮運所說的「小康」「大同」，公羊所說的「三世」——據亂升平太平——演繹而爲康氏個人理想政治制度。但康氏雖然有了這種所謂「大同」的理想；而始終認爲當今是據亂之世，只能實行「小康」，不能實行「大同」，假如不顧一切地做起來，一定會陷天下於洪水猛獸的。（參看梁啓超清代學術概論）

### （三）今後儒學的展望

在整個儒學變遷的過程裏，我們分析儒學的性質可以有以下幾項：

#### 第一、儒學的目的是實踐的。

第二、儒學的精神是堅卓的。

第三、儒學的態度是中庸的。

第四、儒學的含量是偉大的。

我們假如再把這四項歸併成爲兩項，也可以說：惟其儒學有着堅卓的精神，所以才能推進走向實踐的目的；惟其儒學有着中庸的態度，所以才能擁有偉大的含量。——而這兩項，却也正是互相爲用的。

孔子學說的最大目的，是在整理當時社會的紊亂現象，其政治與倫理的理論完全建立在「君君臣臣父父子子」的主義上面，當然是以實踐爲目的了。孟子和荀子，都歷游各國以望能夠實行他們的學說。自此而下，漢代的儒者是主張「以經術潤飾吏事」（漢書循吏傳）的；到了「說堯典篇目兩字之誼至十餘萬言」（漢書藝文志注引新論），「幼童而守一藝，白首而後能言」（漢書藝文志）的狀況下，便近之足以引起玄學，遠之足以引起理學。在理學家的學說裏，朱子說：「學之之博，未若知之之要；知之之要，未若行之之實」（宋元學案四十九）。陸子說：「學者所以爲學，學爲人而已」（同上五十八）。到了「置四海困窮不言，而講危微精一」（亭林文集卷三答友人論學書）的狀況下，便又引起了清儒的反動。而

清代儒學的本身，最初也是以實踐爲目的；其後轉變而爲「爲學術而學術」，則今文學說又因之以起。——所有學派的興起，都是爲了便於實踐；而其衰落的原因，都是由於「破碎」「空疏」而不便於實踐。歷代儒學的最大目的何在，自然也可以知道了。

至於孔子對個人政治主張的推進，在當時是曾被人稱爲「知其不可而爲之者」（論語憲問）的，所謂「知其不可而爲之」，是何等精神？孔子以後，歷代有名大儒，舉其最著者，如「則見以爲迂遠而闕於事情」的孟子；連遭斥逐的韓昌黎；目爲「僞學」「僞師」的朱晦菴，無論受到如何的打擊，而他們的信仰一些不變，要知道，這種堅卓的精神，便是我國儒學經過二千餘年的變遷，而始終巍然存在的一個有力因素。不但如此；歷代儒者，對於孔子的極端崇奉，——今文學家甚至神化起來——其最大意義，何嘗不是在於強化一般學者的信仰，而便於樹立他們的堅卓的精神呢？

其次，孔子的學說，向來是合乎「中庸之道」的；而由其學說有着「中庸」的態度，所以含量更廣而無所不可包容。試看孔子以後的儒家各派，孟荀二子的淵源於孔門，是不必贅言的了；即便是融合於陰陽家言的漢代讖緯之學，與融合於佛老的宋明性理之學，也何嘗完全不合乎孔子的學說？——孔子說：



天之未喪斯文也，匡人其如予何？（論語子罕）

又說：

鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！（同上）

讖緯之學，不過依此而附會起來罷了。子貢說：

天子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。（同上公冶長）

性理之學，也不過把孔子慎重而不肯輕易討論的公開研究起來罷了。

所以某派學說的能够融合於儒學，最初都是由於儒學根本可以包容這種學說；至其末流漸漸地趨向於極端，漸漸地失却「中庸」的態度，則新的學說便起來代替了他。——自然，這種新的學說，久而久之也會步入同樣的命運。——這種隨時維新的特性，便是因為他有着中庸的態度和偉大的含量。

現在，從事於儒學的人，就著者所知，有的是以歷史的哲學的立場去研究孔子學說；有的是做著考証訓詁的工夫；有的是正在崇拜顏李躬行實踐之學。區區之見則以為，假如能够認定了儒學的目的而保持其堅卓的精神，再以中庸的態度採取現代文化裏有益於儒學的部分，於孔子之道的復興，大概是不無小補罷。

## 附 研究儒學入門書目

(甲) 普通書

### 十三經

經典是儒學的中心，所以無論如何也要讀一過。不然，整日研究經學問題，却沒有真的讀過經，不是有些說不通麼？

尚書只有今文二十八篇是真的，注解書有清孫星衍尚書今古文注疏可看（有平津館本清經解本和商務萬有文庫本。）

毛詩可看清陳奐毛詩傳疏（有續清經解本萬有文庫本。）

周禮可看清孫詒讓周禮正義（有單行本和萬有文庫本。）

儀禮可看清胡培翬儀禮正義（有續清經解本萬有文庫本。）

春秋左傳可看清洪亮吉春秋左傳詁（有續清經解本萬有文庫本。）

春秋穀梁傳可看晉范寧集解（通行十三經注疏本），清柳興恩穀梁大義述也可以參考

（續清經解本。）

孝經非常淺易，一讀便可。

爾雅有清郝懿行義疏可看（有清經解本萬有文庫本）；但如不想研究文字學的話，不太注意也可以。

以上都是對儒學思想上關係比較小些的；其餘在下面專門書裏再談。

二十四史藝文志經籍志儒林傳道學傳

最重要的，是漢書藝文志，隋書經籍志，史記漢書儒林傳，宋史道學傳。——自然，各史裏名儒的單傳更要一讀。

中國哲學史 馮友蘭著 商務大學叢書本

中國哲學史大綱上卷 胡適著 同上

經學歷史 皮錫瑞著 原刻本羣益書局鉛印本商務影印本萬有文庫周予同注本

中國經學史 本田成之著 孫慎工譯 中華本

清代學術概論 梁啟超著 萬有文庫本

以上各書，研究儒學的人都要瀏覽一下。在這以前還要對淺近哲學和本國歷史有相當的認識；——自然，能够明瞭世界思潮變遷大勢更好。

假如時間不太充裕的話，只看馮著哲學史和孫譯經學史也可以。（中國經學史商務有

江俠菴譯本，名經學史論，在國學小叢書中。）

(乙) 專門書

論語

研究孔子學說，論語是一部最可信的書籍。此外，還可以參考以下各書：

論語集注 宋朱熹撰 通行本

論語注 清戴望撰 南菁學院叢書本

論語通釋 清焦循撰 焦氏叢書本

論語要略 錢穆著 商務國學小叢書本萬有文庫本

孔子 宇野哲人著 陳彬龢譯 同上

孟子

孟子是孔子後第一大儒，其學說多能發揮孔子未盡之意。注解書可看宋朱熹集注，清焦循正義（焦氏叢書本清經解本萬有文庫本。）

荀子

學說時常和孟子相反；但孔子之學，分歧爲孟荀兩派，其地位正是相等的。注解可看

清王先謙集解（通行本萬有文庫本）。

易經

十翼爲孔子弟子後儒者學說，很值得注意。注解可看宋程頤程氏易傳和清焦循離菰樓易學三書——易通釋，易圖略，易章句。

禮記

此書是集合秦漢之際儒者學說而成，有非常精粹的話。注解可看漢鄭玄注（通行十三經注疏本），清孫希旦集解（蘇州刻本萬有文庫本），中庸大學更可參看宋朱熹章句。（通行四書集注本）

王制禮運禮器學記樂記坊記中庸表記儒行大學各篇，最重要。

春秋公羊傳

公羊傳是今文學說的基础，西漢經學的「微言大義」都在這裏。注解可看漢何休注（通行十三經注疏本），清陳立公羊義疏（續清經解本萬有文庫本），更可參考以下兩書：

春秋正辭 清莊存與著 清經解本

公羊何氏釋例 清劉逢祿著 同上

劉氏還有論語述何一書（清經解本），是溝通論語和公羊傳的大義的，也可看。

春秋繁露 漢董仲舒著

是西漢公羊家的代表作品，注解有清凌曙注（古經解彙函本）可看。康有為春秋董氏學（萬木草堂本）也可參考。

古微書 明孫穀編 守山閣本 墨海金壺本

讀一過可以知道漢代緯書的大概。

論語集解 魏何晏撰 通行十三經注疏本

易注 魏王弼撰 同上

兩人都是研究老莊學說的，讀了可以看到儒學與玄學融合的痕跡。

韓昌黎全集 唐韓愈撰 通行本商務四部叢刊本

李文公集 唐李翱撰 汲古閣本四部叢刊本

兩書都可代表唐代儒學思想。讀李集更可以看出儒學變為理學的來源。

看兩書時，能夠先知道一些佛學常識，更好。

周子通書 清李光地注 榕村全集本

河南程氏遺書 宋朱熹編 通行本萬有文庫本

張子全書 宋朱熹注 同上

朱子全書 清康熙五十二年敕編 殿本通行本

象山先生全集 宋陸九淵撰 通行本四部叢刊本萬有文庫本

王文成公全書 明王守仁撰 同上

以上都是宋明理學的重要書籍。簡單一些的，可以看下列各書：

近思錄 宋朱熹呂祖謙同撰 清江永集注 武昌局本萬有文庫本

宋四子抄釋 明呂柟編 惜陰軒本商務叢書集成本象山語錄 全集本

傳習錄 王文成公全書本

宋元學案 清黃宗羲初稿全祖望修王梓材增補 道州何氏本萬有文庫本

明儒學案 清黃宗羲撰 故城賈氏本萬有文庫本

兩書是宋元明三代理學的總記錄，必須一讀。

南雷文定前後集 清黃宗羲著 粵雅堂本 四部叢刊內有南雷文案

明夷待訪錄 同上 黃黎洲遺書本

亭林文集 清顧炎武著 四部叢刊本

日知錄 清顧炎武著 黃汝成箋 原刻本武昌局本萬有文庫本

葦齋詩文集 清王夫之著 船山遺書本四部叢刊本

思問錄 同上 船山遺書本

顏氏學記 清戴望編 萬有文庫本

以上都是研究清初儒學必讀的書。假如想知道他們學問的全部，還可以進一步看黎洲遺書亭林遺書船山遺書和顏李叢書。

東原集 清戴震著 戴氏遺書本四部叢刊本萬有文庫本

孟子字義疏證 同上 戴氏遺書本戴氏是清代經學家裏最有哲學思想的，其書必須一讀。

（集裏最重要的是第八第九兩卷。）

漢學師承記附經師經義目錄 清江藩撰 粵雅堂本萬有文庫本

讀兩書可以知道清代漢學全盛期的情形。

新學偽經考 康有爲著 萬木草堂本萬有文庫本



孔子改制考 同上 萬木草堂本

今古學考 廖平著 四益館經學叢書本

知聖篇 同上 同上

經話 同上 同上

讀以上各書，可以知道清末今文學家的思想。

以上各書，不下一百餘種，就入門書籍來說，差不多是夠看的了。但假如想做高深的研究，自然不是這裏所能限制的。

著者對於版本沒有研究，所舉各書都是就個人知道的寫出，脫漏的地方，還望海內賢達指教。

民國三十二年七月初版

# 中國儒學史綱要

壹冊

定價 貳圓捌角

著者 杜金銘


出版者

國立華北編譯館  
北京北海鏡清齋  
電話北(四)局二八〇三

發行者

國立華北編譯館

版權所有



印刷者

金華書局  
前外西河沿二一七號  
電話南(三)局三九六七

10  
449188

10  
449188  
(1)