

吳博民編

中國人文思想概觀

蔡元培題



■ ■ ■ 中國人文思想概觀 ■ ■ ■

既是中國人，就應了解中國的人文思想。這一本書是把中國從古至今屬於人事方面的像政治、經濟、教育、倫理、人生觀等思想，提要鉤元地敘述出來。對於每個時代的思潮及每個思想家的歷史和著述亦扼要地介紹，以引起讀者研究的興味。取材賅括，說明顯淺，是供一般人閱讀的書。

自序

近年以來，國難日趨嚴重，而國難之由來，與其說是由於外族的侵略，不如說是由於自己所招致。這是關心國事的人都曉得的。因此，要挽救國難，就必須對於中國過去的一切的一切都有相當的了解，然後可以找到一個適當的方法出來的。在中國過去的一切的一切中，過去的思想，尤其是屬於人文方面的思想，不能不算是有相當的重要地位的，所以在今日把過去的人文思想加以概括的考察，作一個比較公平的介紹，決不是無意義的了。本書編纂的動機，就在於這一點。

本編是預備給一般人讀的，對於材料的選擇則務求簡括，敘述則力求顯淺。不過要先說明的，本編的目的，在於給讀者對於中國過去的人文思想以一個明晰

的概念，與及引起直接研究的興趣。如果讀者忽略了這一點，「以老樹為森林」，養成「淺嘗輒止」的習慣，就與編者的本意相差得遠了。

本編編纂的方法，是以「這個時代的思想歸諸這個時代，這個人的思想歸諸這個人。」為原則，所以對於材料的選擇，沒有根據某一種觀點為取舍的標準，其中的批評話也祇就各種思想的本身而立論。這個方法是與編纂本編的目的是一致的，所以特地提出來一說。其餘已詳於編例中，在這裏不及一一細述。

編者學識淺陋，掛漏、錯誤之處，在所不免，希望讀者多多指教！

二十二年除夕編者自序。

編例

- (一)本編爲記述便利起見，依時代的次序，分爲三篇：第一篇先秦時代，爲上古篇。第二篇自兩漢至唐，爲中古篇。第三篇自宋至清，爲近世篇。
- (二)每篇中以每個思想家爲記述單位。關於時代思潮方面，則記述於每個朝代的「概說」中。
- (三)本編所介紹的思想家，以能够代表這個時代的思想及對於後世發生重要的影響的爲標準。對於每個思想家的思想，亦祇能擇要介紹出來。
- (四)本編對於各個思想家的稱謂，或稱子，或稱名，或稱字，或稱諡，俱依習慣，沒有抑揚的意思。
- (五)本編介紹各個思想家的思想時，依照一般著述的體例，多數直接引用原

文，一則可以存真，二則可以引起讀者深究原著的興味。

(六)本編參考當代各家著述，都隨文註明，不再開列參考書目。

中國人文思想概觀目次

自序

編例

導言

什麼叫做人文思想

中國思想的特質

第一篇 上古的人文思想

第一章 先秦時代的人文思想概說

一 何謂先秦時代

二 先秦時代的學派

三 先秦時代思想發達的原因

第二章 儒家的人文思想……………三二

一 孔子

略傳——著述——思想概要

二 孟子

略傳——著述——思想概要

三 荀子

略傳——著述——思想概要

第三章 道家的人文思想……………五一

一 老子

略傳——著述——思想概要

二 楊朱

略傳——著述——思想概要

三 莊子

略傳——著述——思想概要

第四章 墨家的人文思想

.....八二

一 墨子

略傳——著述——思想概要

第五章 法家的人文思想

.....九九

一 韓非

略傳——著述——思想概要

第二篇 中古的人文思想……………一一一

第一章 兩漢的人文思想……………一一一

一 概說

二 淮南子

略傳——著述——思想概要

三 董仲舒

略傳——著述——思想概要

四 揚雄

略傳——著述——思想概要

五 王充

略傳——著述——思想概要

第二章 六朝的人文思想……………一三九

一 概說

二 陶潛

略傳——著述——思想概要

第三章 唐代的人文思想……………一四七

一 概說

二 韓愈

略傳——著述——思想概要

三 李翱

略傳——著述——思想概要

第三篇 近世的人文思想……………一五九

第一章 宋明的人文思想……………一五九

一 概說

二 程明道

略傳——著述——思想概要

三 程伊川

略傳——著述——思想概要

四 王安石

略傳——著述——思想概要

五 朱熹

略傳——著述——思想概要

六 陸九淵

略傳——著述——思想概要

七 王陽明

略傳——著述——思想概要

第二章 清代的人文思想……………二〇七

一 概說

二 黃宗羲

三 顧炎武

略傳——著述——思想概要

四 顏元

略傳——著述——思想概要

五 戴震

略傳——著述——思想概要

六 康有爲

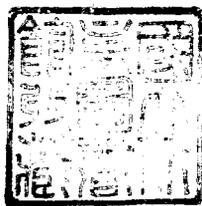
略傳——著述——思想概要

七 譚嗣同

略傳——著述——思想概要

中國人文思想概觀

導言



什麼叫做人文思想

什麼叫做人文思想？總先要在此處說明一下：「人

文」這兩個字，一言以蔽之，就是人類的文化的意涵。什麼叫做「文化」？簡單說來，就是人類用他的聰明才力來對付他的生活環境所撈造出來的東西。那末所謂「人文思想」，牠的範圍似乎要包羅萬有，舉凡自然科學、社會科學以及文學美術的思想都包括在內了。但是實際上所謂人文思想的範圍沒有這樣廣闊的。因為二個學術上的用語，每每依習慣或歷史的關係，牠的涵義便沒有如牠在字面上所表示這樣簡單，而另外有牠的特定的內容。

在西洋哲學的術語中，有所謂「人文主義」(Humanism, Humanisme, Human-

manns)。這個術語在哲學詞典上的解釋，就是凡以人間的世俗事象爲中心，而輕宗教信仰，像這樣的行爲，就叫做人文主義。又通常使用這個術語，是專指文藝復興時代的風尚。因爲這個時代的學者排斥教會萬能說，而鼓吹自由研究之精神，重人事，貴樂觀；所標榜者，爲希臘、羅馬的思想。我們於此要注意的，就是「以人間的世俗事象爲中心」與及「重人事」這一點。可見「人文」這個術語的涵義，就是屬於人事的意思。人文思想，自然是屬於人事的思想了。

又學者間每每標出人文科學以別於自然科學與及文學、藝術。所謂人文科學，就是包括了政治、經濟、教育、倫理等社會科學與及人生哲學。這對於「人文」這個術語的範圍更加確定了。這裏所說的人文思想，就是屬於上列幾種學術的問題的思想。

中國思想的特質

爲什麼這裏講究中國的人文思想而捨去其他各方面的思想呢？這就是因爲中國從來的思想的特質都是注重人事這一方面。中國從來

的思想，屬於自然科學方面的不消說是微乎其微了，就是嚴格的哲學的思想也不及西洋哲學那樣的有系統。馮友蘭先生在他所著的中國哲學史上曾這樣說：「中國哲學家又以特重人事之故，對於宇宙之研究，本已簡略；近世又以無正式科學之助，故形式與內容方面，皆不能與西洋科學並駕。」（第一章第九頁）日本宇野哲人博士還說得具體一點：「中國哲學無不以人生為研究的對象。對於廣大無邊的宇宙，只有覺得其可震驚，即使間有討論到宇宙的問題，也不過把牠當做研究的手段，終極的目的仍是屬於人生。即以古代六派哲學（依據司馬遷所列舉的陰陽、儒、墨、名、法、道德六家。）而論，陰陽、儒、墨、法四派可置勿論，就是道家所講的天道，其歸結仍在於人道，並不是為天道而研究天道，只是把天道看作我們的人生觀的立足點。所以中國哲學，大致說來是實用而又實際的。」（支那哲學概論的結論）梁任公先生更講得徹底：「……我國文化發展之途徑與世界任何部分，皆殊其趨。故如希伯來人、印度人之趨現世的熱烈宗教觀念我無

有也。如希臘人、日爾曼人之冥想的形而上學，我雖有之而不昌。如近代歐洲之純客觀的科學，我益微不足道。然則中國在全人類文化史中尙能占一位置否耶？曰能。中國學術以研究人類生活之理法爲中心。古今思想家皆集中精力於此方面之各種問題。以今語道之，卽人生哲學及政治哲學所包含之諸問題也。（按、實際當不止此。）蓋無論何時代、何宗派之著述，未嘗不歸結於此點。坐是之故，吾國對於此方面諸問題之解答，往往有獨到之處，爲世界任何部分所莫能逮。吾國人參列世界文化博覽會之出品特此。」（先秦政治思想史第一章）照上述幾段話看來，可見中國從來的思想，多數是偏屬於人文方面，已爲大家所承認的了。至於中國從來的思想何以會有這樣的特質與及牠對於中國民族之爲利爲害？前者當然是由於自然及人爲的環境所造成，後者則見仁見智，不能一概而論。這些都是屬於歷史家與文明批評家的研究範圍，此處不及一一細說。不過我們的先哲既然有這樣的思想表現出來，那末我們要研究中國民族從來的內生活的，固然要知

道清楚；而想以牠作我們爲學及做人之參考的，更須加以相當的研究。總之，把中國從來的人文思想提出來討論，對於中國從來的學術思想可說是一種採英掇華的工夫，我想凡是中國人都有這個需要的。

第一篇 上古的人文思想

第一章 先秦時代的人文思想概說

一 何謂先秦時代

所謂先秦時代，如果照字面看去，就是從原始時代一直到秦的統一爲止。但是這裏所說的先秦時代不是這樣遼遠的，只是說春秋戰國的時代。

所謂春秋戰國時代的起始與終結，歷史告訴我們是這樣的：周統一所謂天下之後，因爲繼承前代的文化積業，加以有大政治家周公出來秉政，使得天下太平無事；社會生活安定，於是周代的文化至有空前的發展。到了成王康王之間，仍然能夠維持這種狀態，相傳天下至於「刑措」（就是不用刑罰）的有數十年之久。其後經過了相當的時候，綱紀廢弛，王室逐漸衰敗，到了幽王更極其暴虐無道，

民心完全離散。幽王因為溺愛褒姒，平日亂舉烽火來媚悅她，及至犬戎來攻，舉烽火而救兵不至，結果給犬戎殺掉，亡了祖宗的創業。幽王之子平王遷都於東方的洛陽，就是所謂東周。不過自此以後，王室的威令不行，遂變成分爭割據的局面。相傳孔子就在這時候修魯史而作春秋。春秋就是從魯隱公的元年記述起哀公的十四年止。其間經過十二公，二百四十二年。（魯隱公的元年正當周平王的四十九年。）這就是所謂春秋時代。次於春秋時代到秦始皇統一六國為止，就是所謂戰國時代。簡言之，就叫做先秦時代。

二 先秦時代的學派

講述中國的人文思想爲什麼要從先秦時代說起呢？這是因爲中國的學術思想自從先秦諸子以後，才盡然標出有系統的主張，成爲一家言，前此則斷片的而已。（見梁任公先秦政治思想史頁二十六。）關於先秦時代的諸子百家，司馬遷在

史記的太史公自序中，舉出了陰陽、儒、墨、名、法、道德六家。班固在漢書藝文志中，舉出了儒、道、陰陽、法、名、墨、縱橫、雜、農、小說——所謂「九流十家」。（就是說在「諸子十家中，其可觀者，九家而已。」小說是屬於所謂「小道」，不足觀也。）就是在司馬遷所舉的六家之外，更增加了縱橫、雜、農、小說四家。這就是從來所說的先秦時代的學派。

上述的學派的來源，班固在漢書藝文志中（依據劉歆的說法。）這樣的告訴我們：

『儒家者流，蓋出於司徒之官，助人君順陰陽，明教化者也。』

『道家者流，蓋出於史官；歷記成敗存亡禍福古今之道，然後秉要執本清虛以自守，卑弱以自持，此人君南面之術也。』

『陰陽家者流，蓋出於羲和之官，敬順昊天，歷象日月星辰，教授民時。此其長也。』

『法家者流，蓋出於理官，信賞必罰，以輸禮制。易曰：「先王以明罰飭法」。此其長也。』

『名家者流，蓋出於禮官，古者名位不同，禮亦異數。』

『墨家者流，蓋出清廟之守，茅屋采椽，是以貴儉；三老五更，是以兼愛；選士大射，是以尚賢；宗祀嚴父，是以右鬼；順四時而行，是以非命。以孝視天下，是以尚同。此其所長也。』

『縱橫家者流，蓋出於行人之官。孔子曰：「誦詩三百，使於四方，不能專對，雖多亦奚以爲？」又曰：「使乎，使乎！」言其當權事制宜，受命而不辭，此其所長也。』

『雜家者流，蓋出於議官。兼儒、墨，合名、法，知國體之有此，見王治之無不貫。此其所長也。』

『農家者流，蓋出農稷之官。播百穀，勸耕桑，以足衣食。』

『小說家者流，蓋出於稗官。街談巷語，道聽途說者之所造也。』

照他所說，可知先秦時代的學派都出於古代的王官；而且『合其要歸，亦六經之支與流裔。』不過『各引一端，崇其所善』罷了。（漢書藝文志）對於班固的說明，胡適之先生曾發表過諸子不出於王官論加以反駁，可是他的論據也不能把他駁倒。我們只要一看柳翼謀先生的論近人講諸子之學者之失（學衡雜誌）便可知到了。

而且，照歷史的眼光看去，奴隸制與封建制的社會——像殷周兩代——，只有貴族或地主才有閒暇來從事智識生活。所謂王官自然是屬於貴族或地主之林，諸子之學淵源於古代的王官，在理是必然的事實。

至於諸子之學，『合其要歸，亦六經之支與流裔。』這一層，我們只要細讀諸子之書，便可知他們所受六經的影響，不難覆按。不過這不是說諸子之學只承受六經的衣鉢，陳義不出於六經之外；就是說諸子之學，既各有他的原本，再加

以受當時經濟·政治的變遷的刺激，於是各逞其才智，以求解決之道，「才盡然標出有系統的主張，成爲一家言」。比方來說，諸子之學，好像長江大河，王官、六經不過是止嶽間的水源罷了。

先秦諸子的書籍，因年代的久遠，散佚很多。據江璠先生在讀子卮言所標舉的，有如下的情形：「……如唐初圖書分立四部，置知書官八人分掌之。凡四部庫書，兩京各一本（見唐書經籍志後序），開元十九年，集賢院所儲子庫共二萬一千五百四十八卷；至天寶三載，更造四庫書目，則子庫僅一萬六千二百八十七卷；（見唐會要。）亡者殆三之一！至宋真宗景德二年，幸龍圖閣觀書，則子書又僅八千四百八十九卷，（見真宗實錄。）四年，召輔臣登太清樓觀新寫四部書，子庫亦僅八千五百七十二卷，（見玉海。）方諸天寶，亡者又居半數！及仁宗景祐元年命張觀、李淑、李郊等編四庫書。二年，上經史。明年，上子集萬二千三百六十六卷；（亦見玉海。）其數并集庫言之，則其時子書殆又少於真宗景德

四年之數。（按景德四年，集庫五千三百六十一卷，合子庫共萬三千九百三十三卷。今以景祐時較之，則子集共少一千五百餘卷。）是可見子部之書，每隨世而銳減，銷亡於無形；或燬於火；或散於兵；或沒於水；或湮沒於文人學士之攘棄；其銳減之數，銷亡之速，偶一稽檢，輒足駭人聽聞！』由此可知我們現在研究先秦諸子之學，因為資料殘缺不全，很不容易。加以典籍展轉流傳，每多錯簡；更經後人雜湊偽造，真贋難分，研究起來，愈加困難。好在近世學者施以校勘、訓詁、辨偽的工夫，諸子之書，才稍稍可讀。但事隔數千年，據叢殘以考往迹，恐怕最多亦不過得其依稀的面影罷了。

本篇所介紹的，就是典籍尚存，而且是先秦諸子中之最重要的儒、道、墨、法四家，我們只要能理解這四家的人文思想，也就够了。

三 先秦時代思想發達的原因

從來講究先秦時代思想發達的原因，是有許多種說法的。這裏只歸納到由於經濟、政治的變遷這兩點：

(一)由於經濟的變遷。經濟對於人類生活影響之大，是不待說的。先秦時代的社會經濟發生了空前未有的變遷，現在先把牠約略說明一下：

原來周代是盛行封建制度的，(左傳僖公二十四年：「周公弔二叔之不咸，乃衆建親賢以屏藩周。」封建制度，當自周公始。)到了春秋戰國時候就開始崩潰。在封建制度下的經濟組織，就是把從來耕着所有的土地(「所有」是指有使用權。)變為貴族們的私產；造成地主與農奴的分立。所謂「普天之下，莫非王土。」與及「封略之內，何非君土。」就是把土地認為天子所有，而天子就可以把「所有」的土地分賜予諸侯，諸侯又可以把「所有」的土地分賜予卿大夫。人民不能自有土地，只能替他們耕種，「出粟米麻絲以事其上」。所以天子、諸侯與及卿大夫，不但在政治上而且在經濟上都是人民之主。那個時候社會上便分成

兩個階級：一個是養尊處優的地主，一個手胼足胝的農奴。詩所謂：『不稼不穡，胡取禾三百廛兮？不狩不獵，胡瞻爾庭有縣貍兮？』就是譏刺那些不耕而食，不織而衣的貴族了。

到了春秋戰國的時候，上述那種封建的經濟組織就根本動搖了。使到那種封建的經濟組織根本動搖的原動力，就是農業技術的進步與及工商業的發達。農業技術的進步，最重要的是鐵器的使用。美國有名的古代社會（Ancient Society）的作者莫爾甘（L. H. Morgan）曾說鐵的生產在人類經驗中是一切轉變中的轉變點。這可見鐵器的使用對於文明進步的重要了。中國在春秋戰國時候，開始使用鐵器來作生產工具，是有許多例證的：孟子說『許子以釜甑爨，以鐵耕乎？』管子說『一農之事，必有一鋤，一鉋，一鑿，一鑄，一椎，一錘，然後成爲農；一車必有一斤，一鋸，一釭，一鑽，一鑿，一錘，一軻，然後成爲車；一女必有一刀，一錐，一箴，一鉢，然後成爲女。』（管子一書，雖非管子自著，但學者間

均承認爲戰國時代的作品。這可見鐵器的使用在當時是很流行的了。此外如犁牛的使用，（文獻通考引石林氏之語：『孔子弟子冉伯牛本名耕。若非用於耕，則何取於牛乎？孔子言「犁牛之子騂且角」，則孔子時固已用犁。』）與及灌溉方法的普及，也是農業技術進步的證明。（參考陶希聖先生著西漢經濟史第一章西漢以前的經濟。）

鐵器的使用，固然使農業日漸發達，而手工業也跟着有長足的進步。翻開史記貨殖列傳一看，便可知那個時候各地方的工業產品怎樣的豐富了。工業既然這樣發達，商業自然也繁盛起來。史記貨殖列傳所載的陶朱，子貢，猗頓，烏氏倮，巴蜀寡婦，蜀卓氏等等，都是當時經營商業，積資至巨富的。

農業技術的進步與及工、商業發達便產生下面的三種結果：（一）農奴的解放（二）商人階級的抬頭（三）貴族的沒落。因爲農業技術的進步，封建地主事實上用不着許多農奴，於是一部分農奴便得到解放，自有其獨立耕種的獨立農場

·由於努力的結果，富裕的農奴便有起僂於自由地主的實力。如上面所述，自從農、工業逐漸發達以後，因「糴賤販貴」，「居奇待價」而積資至富的商人日多，加以貨幣通行，（詩「唐乃錢鏹」，這種「錢鏹」是金屬的小農具，是當時的標準貨幣。）資本的儲量可以為無限制的擴張，於是商人的地位在社會上逐漸增高，如鄭商人 陸高以其貨品却秦存鄭；呂不韋更以商人而握秦國的政柄；甚至齊國也給商人貴族的田氏篡了。農工商業日漸發達，貴族自然會趨於沒落之途。因為他們安坐而食，不知稼穡艱難，為供應無度的揮霍，有時不得不低頭於商人之前，為高利貸的債務人；有時更不得不把一町一畦或全莊的耕地出賣給商人。左傳（昭三年）所載管的貴族欒、郟、原、狐、續、慶、伯皆降在皂隸，就是貴族的沒落的明證。（參考陶著西漢經濟史第一章西漢前的經濟）

上述的三種結果，無疑地是使得封建的經濟組織根本動搖的。社會的經濟組織既然根本動搖，則這個時候的社會意識也不能不跟着變化。那末，先秦諸子的

思想之所以發生空前未有的變動，實為異彩，決不是偶然的了。

(二)由於政治的變遷，當周室權力強盛的時候，有所謂「造言之刑」與「亂民之刑」。前者就是對於破壞當時的傳統思想與發為新奇的議論的加以懲罰；後者就是對於以異服、異言蠱惑人民，擾亂治安的加以懲罰。因為周室衰微，這種「造言之刑」與「亂民之刑」不能行使，所以先秦諸子便能自由地發表他的主張。又因為與周室衰微相因而至的諸侯放恣，彼此互爭雄長，使得生民塗炭，所以先秦諸子便各抒其抱負，以謀解決當時一般人所遭遇的痛苦。

第二章 儒家的人文思想

一 孔子

略傳

孔子名丘，字仲尼。周靈王二十一年十月二十一日（西曆紀元前五

五一年）生於魯國的昌平鄉陬邑。他的祖先是宋國人，宋本來是殷微子的後裔的封地。他的父親叫做叔梁紇，母親叫做顏徵在。孔子雖然生於亂世，但他的生長地是周公的封地的魯國（即今之山東曲阜縣），仍然保存着多少周公的政治、禮教，所以孔子以周公為他的理想的人物，（論語有『久矣，吾不復夢見周公！』之語。）就是這個原故。他後來之所以有很偉大的成就，大約也是受這個影響。他少時貧賤，所以幹過「委吏」、「乘田」的下級職務。也正惟因為這個原故，他就能够博學多能，（論語說『吾少也賤，故多能鄙事。』）「學無常師」。在二十二三的時候他就有了很好的聲譽，有許多生徒跟他求學了。當時周室所在地的洛陽和魯國距離的路程，大約是要二十多天才可以走得到的，孔子不辭勞苦特地走到那個地方考察周室的制度文物，與及問禮於老子。（老子當時做周的守藏吏，相當於今日的圖書館長。）在三十六歲那一年，他因為避魯亂去到齊國。齊景公本來想用他的，因為晏嬰的阻止，所以沒有成功。後來他在魯國從中都宰

做到司寇。司寇即是司法大臣，是當時實際政治的主持者。他奉命與齊國代表會於夾谷，發揮外交的手腕，使齊國歸還侵魯的地方。又把魯國素有擾亂政治的言行的大夫少正卯殺掉了，以整飾紀綱。於是不到三個月就使得魯國大治，至於道不拾遺。但因此便引起齊國的恐慌，特地贈送女樂給魯國的定公破壞他勵精圖治的決心，使孔子再不能輔佐他向前走去，而不得不出於棄官了。以後孔子周遊列國，歷盡許多風霜都找不到一個可以用他的國家。到晚年歸魯，絕意於政治，與生徒講論學問。於是整理從來有價值的典籍，（詩、書、禮、樂、易。）與及因魯史而作春秋，以垂教後世。於周敬王四十一年（西歷紀元前四百七十九年）病終，享年七十三。

著述

孔子自稱「述而不作」，這大概是他自謙之辭罷。照現在看來，表現孔子的思想的最靠得住的典籍就是論語。其次就是大學和中庸。漢書藝文志說：「論語者，孔子應答弟子，及弟子相與言，而接聞於夫子之語也。當時弟子各

有所記，夫子既卒，門人相與輯而論纂，故名論語。」這種說法是最正確的。後來的人猜想由於某二人撰定，（鄭玄以爲仲弓、子游、子夏所撰定；柳宗元、程明道、朱熹以爲成於有子、曾子之門人。）都是臆說。論語分魯論、齊論、古論三種，魯論爲魯之儒者所傳；齊論爲齊之儒者所傳；古論爲前漢景帝時魯恭王破孔子舊宅所得。現在普通所傳的爲魯論，共二十篇。大學相傳爲曾子所作，中庸相傳爲子思所作。

司馬遷在史記孔子世家中記載孔子刪定六經的事實最詳，他以爲春秋是孔子因魯史而作；易的一部分如彖辭、象辭、繫辭、文言、說卦等亦是孔子所作；詩是孔子所刪訂，書是孔子所編次，禮、樂亦是孔子所修正。但是這些話沒有得到從來經學家一致的承認。其中最極端的兩派如清末今文家皮錫瑞在他所著的經學歷史及五經通論兩書中極力主張五經（樂經已亡，不算在內。）爲孔子所作。近人（新古史學者）錢玄同先生在努力週刊讀書雜誌第十期上根本否認五經與孔子

的關係，可見六經與孔子的關係仍在激烈的論難中。（參考周予同先生著羣經概論導論。）不過論語載有孔子自稱「文王既沒，文不在茲乎！」這句話，則孔子曾整理過詩、書等典籍顯然可信；孟子也稱述過「孔子作春秋而亂臣賊子懼。」的事實，則說孔子作春秋也不是完全無稽。至於怎樣整理、怎樣作，則不容妄加臆說罷了。

思想概要

（一）根本觀念 要理解孔子的思想，必須先明白他的根本觀念——「仁」這個字。可是「仁」這個字是很不容易說明白的。一部論語講到「仁」的有五十多章，而每章的說法都不相同。因此後來的學者解釋「仁」這個字真是千差萬別，好像「羣盲之撫巨象」，各僅得着其一部分。所以此處不能把他們的解釋列舉出來，只能把比較確當的介紹一下。六書正偽說：「元、竝二竝人；仁、竝人竝二。在天爲元；在人爲仁。元、一元之氣；仁、衆德之總。人所以爲萬物之靈，仁也。」所謂「衆德之總」，是不容以一部分的道理來解釋的。「衆德

之總」是什麼？「人之所以爲萬物之靈，仁也。」就是把牠說明了。「人之所以爲萬物之靈，仁也。」這句話就是孔子所說「仁者人也」(中庸)的意思。就是說「仁」是做人的道理的意思。做人是有兩種道理要研究的：第一，就是如何自待？第二，就是如何待人？曾被孔子稱爲「吾道一以貫之」的曾子說過「夫子之道，忠恕而已矣。」可見爲孔子根本觀念的「仁」的具體的表現就是「忠恕」這兩個字。朱熹說「盡己之謂忠」，「推己及人之謂恕」。換句話說，就是無論對於什麼事，在自己方面都要抱着一種忠實的態度，不可有絲毫的苟且；對於人家那方面則須時時存着「己所不欲，勿施於人。」的良心，不可有絲毫的偏私。這不過就消極方面說，至於積極方面則孔子曾說「克己復禮爲仁」及「夫人者，己欲立而立人；己欲達而達人。」這就是孔子認爲自待，待人的應有態度，——做人的根本道理。也就是「仁」這個字的最妥當的解釋。孔子何以這樣看重「仁」這個字？這就是說明孔子全部的思想都以講究「人之所以爲人者」爲其範圍。

孔子何以要斤斤講究「人之所以爲人」這個道理？我們知道，儒家之學淵源於古代司徒之官，司徒之言對於百姓負有「教以人倫」的責任，孔子所以斤斤講究「人之所以爲人」的道理一部分由於這個影響；而且在孔子那個時候，因爲文化發達到了相當程度，人們相互的關係日深，所以必須講究「人之所以爲人」的道理，以定出人羣的分際維持社會秩序。明白了這一點，才可以說到孔子的各方面的思想。

(二) 政治思想 孔子的政治思想，可以歸納到下列數點：

(甲) 人治主義——孔子的政治思想是根據他的根本觀念出發的。所以「政教合一」是他的政治觀的第一個要義。教育以人格感化爲要着，所以政治也着重人治主義。關於這一點，論語有不少說話給我們印證的：

『季康子問政於孔子，孔子對曰：「政者正也。子帥以正，孰敢不正。」』

(顏淵篇)

『季康子問政於孔子，曰：「如殺無道，以就有道，何如？」孔子對曰：「子爲政，焉用殺？子欲善而民善矣。君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」』（全上）

『其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。』（子路篇）

『苟正其身矣，於從政乎何有。不能正其身，如正人何？』（全上）

『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。』（全上）

以上所舉的，都是說政治之良好完全由於執政者能以身作則，而百姓自然感化。所以政治之運用，最要在於得人。苟得其人，則一切不成問題了。所謂『爲政以德，譬如北辰，居其所，而衆星拱之。』（論語爲政篇）也就是這個意思。

這種人治主義恰和法治主義相反，自然會有『其人存則其政舉，其人亡則其政息。』（中庸）的流弊。可是孔子的人治主義也不是這樣脆薄易破的，因爲他

於人治主義之外，還講究禮治主義。

(乙)禮治主義——關於這一點，梁任公先生說得最好：『儒家相信非有健全之人民，則不能有健全之政治。故其言政治也，惟務養成多數人之政治道德，政治能力及政治習慣。謂此爲其政治目的也可，謂此爲其政治手段亦可。然則挾持何具以養成之耶？則亦彼宗之老生常談——仁、義、德、禮等而已。就中尤以禮爲主要之工具；故亦名之曰「禮治主義」。』(先秦政治思想史頁一三四。)

這所謂「禮」是兼指政治社會制度及風俗習慣而言。所謂禮治主義就是養成人民有良好的風俗習慣，以維持政治社會制度之不敝。孔子說『禮云，禮云，貴絕惡於未萌，而起敬於微眇，使民日徙善遠罪而不自知也。』(大戴禮記禮察篇，小戴禮記經解篇。)就是這個意思。

孔子曾把禮治與法治比較地說過：『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。』(論語爲政篇)照此看來，禮治之優於法治，

是不可以道里計了，雖然禮治是難得預期的結果的。孔子之主張禮治無疑地是以他的根本觀念——「仁」的原理為基礎的。

（丙）正名主義——孔子既主張人治及禮治，更主張正名。因為正名是人治及禮治的下手工夫，如果不講究正名，則人治及禮治都無從說起。這可從論語的一段話看得出來的：

「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。』」（子路篇）

孔子之所以注重正名，就是以為世界上的事物，本來有其實才有其名，現在只須固名求實，各盡各道，使可達到禮治人治的境界，致天下於太平。論語有一段更說得清楚：

「齊景公問政於孔子，孔子對曰：『君君、臣臣、父父、子子。』」公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？」」（顏淵篇）

這裏上面的君字是名，下面的君字是實，就是說有君之名而又有君之實。臣、父、子都照此例。那就政治上一切問題都沒有了。有許多人以為孔子這種正名主義是有感於當時「臣弑其君，子弑其父」的紛亂狀態而發，和孟子所謂「孔子作春秋而亂臣賊子懼」有同一意義的。實在這種正名主義固然可以挽救當日的時敵，但也是政治的根本原則，無論什麼時候，什麼政體也適用的。

（丁）理想的政治——孔子既然提出正名、禮治、人治為政治手段以維持政治社會的安寧，但他理想的政治究竟是怎樣的呢？據禮記禮運篇載他與子游談話是有大同、小康兩種：

「孔子曰：大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其

親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨者，皆有所養，男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必爲己；是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。

「今大道已隱，天下爲家，各親其親，各子其子，貨力爲己，大人世及以爲禮，城郭溝池以爲固，禮義以爲紀，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里，以賢勇知，以功爲己，故謀用是作，而兵由此起；禹、湯、文、武、成王、周公，由此其選也，此六君子者未有不謹於禮者也；以著其義，以考其信，以著有過，刑仁講讓，示民有常，如有不由此者，在勢者去，衆以爲殃。是爲小康。」

這所謂「大同」所涵有的政治、社會、經濟組織的原則和現在的社會主義所揭發的差不多，可見他理想的政治是如何的高尙。可惜後來的人以爲他注重小康，（按：他只是說「丘未之逮也，而有志焉。」見禮記篇此文開頭的話。）於是

他的政治思想便給保守派，尊君派拿來作幌子了。

(三) 教育思想 孔子是一個教育家，自然有精密的教育思想。現在只把他的教育目的與教育方法介紹出來：

(甲) 教育目的——孔子的教育目的，自然是在於養成「仁」人。論語說「回生三月不違仁，其餘則日月至焉而已。」顏回是他的最優秀的學生，也祇能維持得三個月不違「仁」，可知養成「仁」人是很不容易的了。我們知道「仁」就是「人之所以爲人」的道理，那末他的教育目的也可以說在於養成「人」，養成爲國家服務的人，並不在於養成某一家的學者。所以孔子弟子之成就也不一律。

論語說：「德行：顏淵，閔子騫；政事：冉有，季路；言語：子貢；文學：子游，子夏。」（先進篇）又如子路之「可使治賦」；冉有之「可使爲宰」；公西華之「可使與賓客言」；皆能「爲千乘之國」辦事。（論語公治長篇）可見孔子教弟子，完全欲使之成「人」，不是教他做一家的學者。（參考馮著中國哲學史頁

六六。

(乙)教育方法——孔子說「吾十有五，而志於學；三十而立；四十而不惑；五十而知天命；六十而耳順；七十而從心所欲，不踰矩。」（論語爲政篇）可見他是一個自少至老都繼續修學，至於「不知老之將至」的人物。所以他教學生完全以身作則，以他全個人格來感化學生。顏回說「夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮，欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾，雖欲從之，末由也已。」

（論語子罕篇）這所謂「欲罷不能」，就是說明學生們受他感化之深，而他教學時那種懇摯和藹的態度也可概見了。「博我以文」，就是說他以六經及六藝（禮、樂、射、御、書、數）來教授學生；「約我以禮」，就是他訓練學生遵守紀律。這樣既注重學術的修養，又注重行爲的訓練，就是所謂「全人」的教育方法。

孔子的教學法是「啓發式」的，而且是絕對注重各個學生的個性的。他說：「不憤不啓；不悱不發。舉一隅，不以三隅反，則不復也。」（論語述而篇）程

明道解釋這句話說：「憤、悱，誠意之見於色辭者也。待其誠意而後告之。既告之，又必待其自得，乃復告爾。」又說：「不待憤、悱而發，則知之不能堅固；待憤悱而後發，則沛然矣。」他的教學法是鼓勵學生們自動、自發去求學，而不是勉強注入的。

論語載「子夏問孝，子曰：『色難。有事弟子服其勞，有酒食，先生饌，曾是以爲孝乎？』」孟懿子問孝，子曰：『無違。』樊遲曰：『何謂也？』子曰：『生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。』「孟武伯問孝，子曰：『父母惟其疾之憂。』」（並見爲政篇）同是問孝，而所答各各不同。何以會有這樣不同？論語有一段說得很清楚：「子路問：『聞斯行諸。』子曰：『有父兄在，如之何其聞斯行之？』冉有問：『聞斯行諸。』子曰：『聞斯行之。』公西華曰：『由也聞斯行諸，子曰有父兄在。求也問聞斯行諸，子曰聞斯行之。赤也惑，敢問？』子曰：『求也退，故進之；由也兼人，故退之。』」（先進）這就是絕對注

重各個學生的個性，而施以教育。這種教育方法到現在仍然是嶄新的。

(四)倫理思想 (甲)修養法——上面說過孔子教人以博文約禮，他自己

也說過「博學於文。約之以禮，亦可以弗畔矣夫。」可知他的修養方法不外是這兩種。「文」就是六經、六藝，不必細說。禮本來分屬於政治的、社會的、倫理的三方面，而「約禮」的「禮」，當然是屬於倫理的。孔子之所謂禮，實包括有內外兩方面，就是形式及內容兩方面。進退應對之節皆適於法度，就是禮的形式；精神上存有敬慎的意思，就是禮的內容。孔子對於禮是注重內容而不拘於形式的。論語載孔子答林放問「禮之本」說：「禮與其奢也寧儉，喪與其易也寧戚。」這「儉」與「戚」是「禮之本」，是孔子所注重的，所以約之以禮，就是注重禮的內容了。子思（孔子之孫）述孔子之言說「君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」（中庸）於人所「不睹」「不聞」之地，仍存敬慎之心，也就是「克己復禮」的意思了。「博之以文」，

而又能「約之以禮」，才能達到所謂仁人的境界罷。大學說：「大學之道，在明明德，在親民，（程子說「親」當作「新」。）在止于至善」而達到這三個綱領的條目，就是「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」。「格物，致知」，就是「博文」；「誠意、正心、修身」，就是「約禮」。「齊家、治國、平天下」，便是「博文、約禮」的結果了。

（乙）實踐道德——論語載孔子之言「弟子入則孝，出則弟。」可見孔子的實踐道德的要旨，首注重家庭道德。尤其是注重孝。他說：「孝，德之本也，教之所由生也。」又說：「五刑之屬三千，而罪莫大于不孝。」（孝經）我國人從來的崇孝觀念與及家族主義，可以說是完全受他的影響。他之所以有這種思想，大約一方面由於接受唐虞三代傳統的思想，一方面由於農業社會以家庭為社會組織單位的影響罷。他以為家庭道德為治國平天下的根本；一個人能夠盡孝，則對任何一方面都能够盡道。他說：「愛親者，不敢惡於人；敬親者，不敢慢於人。」

〔孝經〕又說：『事親者，居上不驕，爲下不亂，在醜不爭。』就是他自己很確切的說明。所以他的道德思想是從個人方面出發，自近及遠的。中庸說：『天下之達道五，所以行之者三。曰：「君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也」，五者，天下之達道也。知、仁、勇三者，天下之達德也。所以行之者一也。』就是說個人如備有知、仁、勇三達德，則通之於五達道（所謂五倫）而無不準。怎樣可以得到三達德？則靠有一個「誠」字。這就是他的實踐道德的大旨。

一一 孟子

略傳

〔孟子名軻，字子輿，魯國鄒邑人。（即今之山東鄒縣）生於周烈王四年，（西歷紀元前三百七十二年）死於赧王二十六年。（西歷紀元前二百八十九年）（根據清狄子奇《孟子編年》）他的生地距離孔里很近，所以他早受孔道的薰陶，是可想像得到的。史記說孟子受業於子思的門人，但孟子自己沒有明白地說

過，只是說『乃所願則學孔子』，又說『予未得爲孔子徒也，予私淑諸人也。』
 史記所說是否可信，很難斷定。趙岐孟子題辭則說孟子受業孔子之孫子思，清末
吳汝綸也說漢代學者皆稱孟子受業於子思，皆本諸史記，所以史記本文當如王
所說「門下衛人字」（見史記索隱）。關於孟子的師承這一點，我們只好「存疑
 了。據史記說，孟子學問通達之後，就去游說齊宣王，宣王不能用；又到梁國
 ，梁惠王也不能實行他的主張，都以爲他所說的是迂遠而關於事情的。當那個時
 候，秦用商君，富國強兵；楚、魏用吳起，戰勝弱敵；齊威王、宣王用孫子，田
忌之徒，而諸侯東面朝齊。世人正在醉心「合縱、連橫」（合縱擯秦；連橫事秦
 ）。的議論，以攻伐爲能事。而孟子乃述唐、虞三代之德。是以所如不合。於是
 退而與他的學生萬章等述孔子之意，作孟子七篇。

著述

孟子的思想，存於孟子七篇。史記說，孟子退而與萬章之徒作孟子
 七篇，說是孟子自己所作。但據從來學者們的意見，如果是孟子自己所作，必無

自稱「孟子曰」之理。即使是孟子自己所作，至少也有些是後人所附加，或有幾部分重行改作。

思想概要

孟子是繼孔子之後的儒家大師。他不但能全盤接受孔子的思想遺產，而且能把牠發揚光大。所以有些人說孔子與孟子的關係，等於西洋哲學史上的蘇格拉底與柏拉圖。這是一個很好的比擬。現在把孟子的思想分作三方面介紹出來：

(一) 倫理思想 (甲) 性論——孟子七篇的中心思想，就是性善說。孟子對於各種問題的主張，都是根據這性善說立論的。這就是說人的本性是善的。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。今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以納交於孺子之父母也，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；辭諍之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端，而自謂不能者，自賊者也。」（公孫丑章句上）這就是他自己對於性善說之詳細的說明。古今來把良心的起源觀說得這樣清楚的，除了他之外是沒有第二個的。他以為無論那一個人在他的本性上都有這四種善端，而且無論那一個人都應該把這本性上的善端好好地培養，與及發揮出來。他說：「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，非才之罪也。」（按、說文：「才木朮之初也。」才就是端的意思。）他的意思以為能把善端培養，發揮的就是善人，否則便是惡人。但是人性中惡之存在與及爲什麼存在的問題，他也曾加以解釋：「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴；非天之降才爾殊也，所以陷溺其心者然也。」（告子章句上）這就是說人性之所以有惡完全是由於「外鑠」——「物慾」的誘惑。所以人性中之惡是由於後天所習染；人性中的善是由於先天所生成。這先天生成的性善，就

是所謂「良知」，「良能」。

他這種完全唯心論的性論，在今日當然不能使我們贊同，但是他這種思想在後來生過很大的影響，例如宋、明儒者程明道、陸象山、王陽明等的唯心論都根據這種思想，雖然他們實在受佛學的影響較大。

(乙)修養方法——孟子的修養方法，可分作：(1)收放心(2)寡欲(3)存夜氣。現在把這三點介紹出來：

(1)我們在上面已經介紹過，孟子以爲人類的良心是先天所固有的，所以人們最要緊的修養方法，就是不要失掉了先天所固有的良心。如果有時爲「物慾」所蔽，轉爲不善，則必須立時覺悟，把放心收回。他說：『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，放其心而不知求？學問之道無他，求其放心而已矣。』(告子上)這一段話已經把他的意思表現得很清楚了。這收放心之說，決不是佛學上的求此心歸於空寂的意思；又

決不是老、莊所倡的嬰兒狀態，歸於無念無欲的意思。他是主張於明良心之中，且求意志力之強，以彰意志力和良知，去處世接物的。

(2) 孟子說：「養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲，雖有不存焉者寡矣；其爲人也多欲，雖有存焉者寡矣。」（盡心下）他在這一點和佛、老有些不同。佛、老主張無欲，使人生陷於寂滅。他只是主張把欲念節制，節制的範圍，但求不與仁、義、禮、智四德相抵觸爲止。這與柏拉圖所倡的置情感於理性制約之下的意思相類似。

(3) 孟子以爲人類和禽獸的區別是在於「夜氣」的存在。人們在白晝的時候，心情爲五官所蔽擾，常易起種種的欲念，本性的善即大稀薄，反之，一到夜間萬籟俱寂的時候，則精神純潔，歸於反省。這純潔反省、邪念消沉的心理狀態，他稱之爲「夜氣」。如果這夜氣能够存養不息，則固有的良知、良能可以發揮，善良的人格可以養成。（參考渡邊秀芳中國哲學史概論頁七六——七八）

(丙)實踐道德——孟子所列舉的德目，就是仁、義、禮、智四種。這四種德目他以為是從人性中惻隱、羞惡、辭讓、是非之心演成的。所以要實踐這四種德目，只須把人性中惻隱、羞惡、辭讓、是非之心盡量擴充，便可達到。他說：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始燃，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」（公孫丑上）又他見齊宣王不忍殺被釀之牛，就斷定他能行王政，把擴充的意義說明：「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，善推其所為而已矣。」（梁惠王上）他的倫理思想在從個人出發和側重心理方面是與孔子相同，不過他比較尊重個人的意志，如所謂「非禮之禮，非義之義，大人弗為。」（離婁下）就是把個人的意志置於所謂禮義之上。

(二)政治思想——孟子的政治思想大致可分作下列三點說明：

(甲)擁護周制——孟子以繼孔子之業為職志，對於當時的傳統制度，大致

探擁護態度。孟子載答北宮錡問「周室班爵祿」的制度，（萬章下）歷歷如數家珍，雖然他所說的未必完全是周制，但也可見他對周制的擁護了。孟子說：「離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方圓；師曠之聰，不以六律不能正五音；堯、舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有人心人聞，而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。……詩云：「不愆不忘，率由舊章。」遵先王之化而過者，未之有也。」（離婁上）就這一點看來，可知孟子是擁護傳統的制度的。（參考馮著中國哲學史頁一三七——一八）

（乙）王霸之分——孟子把古今來的政治分作王道與霸道兩種。中國後來的政治哲學都不能超越他所定的範圍。他把這兩種政治解釋說：「以力假仁者霸，……以德行仁者王。……以力服仁者，非心服也，力不贍也。以德服心者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。」（公孫丑上）自然孟子是尊王道而抑霸道的。因為王道是「以不忍人之心，行不忍人之政」，一切政治設施都是為人民謀

幸福的；霸道則目的在於富國強兵，無敵於天下。爲達到這個目的，往往不惜犧牲人民的生命財產，把人民的幸福付之腦後，即使有時好像爲人民謀幸福，也不過假借此種手段以達到他的目的而已。所以說：『堯、舜，性之也；湯武，身之也；五霸，假之也。久假而不歸，惡知其非有也。』（盡心上）

孟子之所以這樣地尊崇王道政治——不忍人之政——，就是以爲政治最要緊的是能够替人民謀幸福，所以說出『民爲貴，社稷次之，君爲輕。』的話來。後來有些人以爲孟子是主張民主政治的，實在未免有些神經過敏，您看孟子認爲最理想而常常稱道的堯舜禪讓，究竟是怎樣的一種政治制度？總之，孟子所提倡的王道政治，還是孔子那一套人治、德治主義的政治，而把禮治換作仁民愛物的工夫。這種仁民愛物的工夫，就以他所極力提倡的社會經濟制度爲基礎的。

（丙）社會經濟制度——孟子提倡的王道政治是以他理想的社會經濟制度爲基礎的。他雖然以爲人性本來是善的，但這種善端很容易爲「物慾」所蔽，所以

說：『有恆產者有恆心，無恆產者無恆心。苟無恆心，放僻邪侈無不爲已。』因此要實行王道政治就要使到人民都有恆產，換言之，就是解決人民的生活問題。他說：『養死生喪無憾，王道之始也。』又說：『聖人治天下，使有菽粟如水火，菽粟如水火，而民焉有不仁者乎？』就是這個意思。他以爲要解決人民生活問題，便須改善社會經濟制度——「制民之產」。他說：

『是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡，然後驅而之善，故民之從之也輕，今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡，此爲救死不贍，奚服治禮義哉？王欲行之，則盍反其本矣。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，八口之家，可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頽白者不負載於道路矣。老者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。』（梁惠王）

這是他理想的社會經濟制度的原則。辦法是這樣的：

『夫仁政必自經界始，經界不正，井地不均，穀祿不平。是故暴君，汚吏，必慢其經界。經界既正，分田制祿，可坐而定也。……請野九一而助，國中什一使自賦，卿以下必有圭田，圭田五十畝，餘夫五十五畝；死徙無出鄉，鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦；方里而井，井九百畝，其中爲公田；八家皆私百畝，同養公田，公事畢，然後敢治私事，所以別野人也。』（滕文公）

他的辦法就是土地公有，（土地的使用權公有）和近世社會主義者主張的「耕者有其田」的性質大致相同。我們在上面說過在封建制度的社會裏，人民只是做貴族的農奴，以血汗來換取不暖不飽的衣食，是很不平等的。孟子的理想就是把貴族佔有的土地來公開（其實當時封建的經濟已逐漸崩潰），由國家給予人民自由耕種，人民則爲國家「同養公田」，以代替納稅。「卿大夫之祿」，也由這

些公田的出產供給，「以代其耕」。這種井田制度，當然比之土地為某一階級所獨佔合理得多了。至於古代會否行過這種井田制度，與及這種井田制度之是否切於實用，自然是大有討論之必要的。在這裏只能介紹他的理想的大致而已。

(三) 人生觀 孟子是一個學問博大，才氣過人的學者，孟子裏面曾有關於他的人生觀的記載，是值得我們注意的。他說：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」（盡心上）馮友蘭先生解釋這段話說：「如孟子哲學具有神祕主義在內，（所謂神祕主義，乃專指一種哲學承認有所謂「萬物一體」之境界。）則萬物與我本為一體也。我與萬物本為一體，而乃以有隔膜之故，我與萬物，似乎分離，此即不「誠」。若「反身而誠」，回復萬物為一體之境界，則「樂莫大焉」。如欲回復與萬物為一體之境界，則用「愛之事業」。（叔本華所用名詞）之方法。所謂「強恕而行，求仁莫近焉。」以恕求仁，以仁求誠。蓋恕與仁皆注重在取消人我之界限；人我之界限消，則我與萬物為一體

矣。』(馮著中國哲學史頁一五八。)這「取消人我之界限」，萬物與我爲一體，就是孟子的人生觀。你看這種人生觀何等偉大！孟子之所以有這種人生觀完全是由於「養氣」工夫而來的。他說：『我知言，我善養吾浩然之氣。』又說：『其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞乎天地之間。』而養氣的方法，據他說：『是集義所生，非義襲而取之也。』『必有事焉。而勿正，心勿忘，勿助長也。』(並見公孫丑上) (按就是說順其自然地積聚固有的善端，便能養成這種至大至剛的浩然之氣。)他以「養氣」工夫鍛鍊就這種「萬物與我爲一體」的人生觀，於是可以成爲這樣的一種人物：『居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道，得志與民由之，不得志獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。此之謂大丈夫。』(滕文公)

三 荀子

略傳

關於荀子的姓名與及生卒年代，有好幾種不同的說法，這裏無暇做考據的工夫，只把比較適當的說法介紹如下：荀子名況，字卿，生當公元前三三五年前後，死當公元前二三五年前後。他青年時代曾游燕國。齊湣王的末年，他游學於齊國，已是五十歲了。齊國當威王、宣王的時候，延致天下賢士很多，到這時候死亡殆盡；所以當齊襄王時，他『最爲老師。』後來遊秦國，見秦昭王同應侯，沒有什麼意思。又到趙國，議兵於趙孝成王前；但也不能有所施爲。末了遊楚國。那時候春申君當國，使他作蘭陵令。後來春申君爲李園所殺，他就廢官。年命差不多要完了，有所施爲是無望了，遂從事著作。不久就死在蘭陵。（見葉紹鈞先生選註荀子。）

著述

荀子的著述，漢初有三百二十二篇，劉向刪爲三十二篇，名孫卿新書。（按劉向別錄：『孫卿書凡三百二十三篇，以相校除重複二百九十篇，定著三十篇，爲十二卷。』但據王應麟藝文志考證說當作三十二篇，後漢書荀淑傳也

說荀卿子著書三十二篇。這是根據後雨說的。劉向所以稱他做孫卿，（荀子裏邊多自稱孫卿子）據謝墉荀子箋釋考定是因為荀孫同音的原故。這三十二篇中，自然有許多是門人雜記，並非出於荀子一人之手，所以不免有傳寫謬誤和文義不通的地方是免不了的。唐時楊倞注釋孫卿新書并加編次，荀子的名稱也是由他改定的。這是荀子結集成書以至成功現在的樣子的經過。清時學者修訂荀子的很多，至王先謙作荀子集解，我們現在研究荀子的思想就以他這本書為最善本了。

思想概要

荀子為孔子以後的儒學大宗，與孟子並稱。胡適之先生說「荀子在儒家中，最為特出。他的思想特出的地方在那裏？且分說如下：

（一）中心思想 荀子的中心思想，不能不說是他的性惡論。他的性惡論是針對孟子的性善論而發的。他說：

「人之性惡，其善者偽也。（按、偽指人為。）今人之性，生而好利焉，順是故，爭奪生而辭讓亡焉；生而疾惡焉，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，合於犯合奪理，而歸於暴，故必將有師法之化，禮義之道。然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。」（性惡篇）

孟子以爲惻隱、是非、辭讓、羞惡都出於人之本性，而荀子則說好利、疾惡、耳目之欲都生於人之本性。孟子以爲人之爲惡是由於物欲所蔽，故主張去人欲存本心；荀子以爲人之爲善是由於「積僞」，故主張「起禮義，制法度，以矯飾人之性情而正之。」是完全相反的。照現在的心理科學說，他們之所謂「性」就是人類的本能，本能在無所謂善惡。他們戴着倫理的有色眼鏡去觀察人類的本能自然各看出不同的樣子來。他們之所以不同，就是孟子的觀察多任直覺，故以爲性善；荀子的觀察多靠經驗，故以爲性惡。

荀子既然以爲「人之性惡」，於是有一「必待師法然後正，得禮義然後治」的

主張。所以在他全部的思想中，不講究天道，（天論篇有「唯聖人爲不求知天。」的話）而注重人爲；不高談理想，而注重實行。（性惡篇：「凡論者貴其有辨合，有符驗。故坐而言之，起而可設，張而可施行。今孟子曰人之性善，無辨合符驗；坐而言之，起而不可設，張而不可施行。豈不過甚矣哉！」）這就是他的思想的特出的地方。

（二）教育思想 根據性惡論而來的教育思想，在目的方面，就是「積善」；在方法方面，就是「博學」。現在把這兩點分述於下：

（1）他說：「積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉。積善成德，而神明自得，聖心備焉。」（勸學篇）又說：「今使塗之人伏術服爲學，專心一志，思索熟察，加日懸久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而至者也。」（性惡篇）積善的結果，就能够「通神明」，「參天地」，「備聖心」，以至成爲聖人。積善的功用真偉大啊！所以積善可說是他所主張的教育

的目的。

(2)有什麼方法可以積善呢？這不外乎博學。博學是賅括知能與及德行的。他說：『故木就繩則直；金就礪則利。君子博學而日參（按「參」同「三」）省乎已，則知明而行無過矣。』又說：『君子知夫不全不粹之不足以爲美也，故誦數以貫之，思索以通之，爲其人以處之。除其害者以持養之。……是故權利不能傾也，羣衆不能移也，天下不能蕩（按「蕩」是「動」的意思）也。生乎由是，死乎由是。（按這兩個「是」字是指正道。）夫是之謂德操。德操然後能定，定然後能應。（按「應」指應物。）能定能應，夫是之謂成人。天見其明；地見其光；（按這兩個「見」字大約是「貴」字之誤。）君子貴其全也。』（並見勸學篇）博學就是經過「誦數」，「思索」，「爲其人以處之」，（身體力行的意思）與及「除其害以持養之」（明辨是非的意思）以達到「全」，「粹」之境界的。

博學有兩個先決的條件，就是要能專心刻苦與及自動自發地去研求。他說：「鍊而舍之，朽木不折；鍊而不舍，金石可鏤。」又說：「無冥冥之志者，無昭昭之明；無惛惛之事者，無赫赫之功。」（按「冥冥」「惛惛」都是專一誠默的意思。）可見專心刻苦的重要了。他更說：「故不問而告謂之傲（「傲」大約是「躁」字之誤）；問一而告二謂之噴（按「噴」是語聲繁碎的意思。）。傲（躁）非也，噴非也，君子如響矣。」（按是如響應聲音的意思。）（以上所引，並見勸學篇）教者對於學者要抱這種「如響」的態度，學者對於學問不用說必須自動自發去研究的了。

但是他所謂「博學」，具體說來是叫人學些什麼呢？他說：「學惡乎始？惡乎終？曰，其數則始乎誦經，終乎讀禮。……禮者法之大分，羣類之綱紀也。故學至乎禮而止矣。」（勸學篇）可知他教人最要緊的是學禮。但是他所說的禮決不是現在的三禮（禮記，周禮，儀禮），現在的三禮是經過秦火以後，失掉了許

多重要的篇章而且加入後人的偽造的。他所說的禮經，大約是當時所通行記述個人的修養方法以至國家的典章制度的。這是在他的禮論篇中我們可以看出得出來的。他叫人學禮，不外是教人立身、處世。所以他的教育思想，是實用而又實際的。

(三) 政治思想 荀子對於政治制度也像孟子一樣擁護周制。他說：『欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。彼後王者，天下之君也。舍後王而道上古，譬之是猶舍己之君而事人之君也。故曰，欲觀千歲，則數今日；欲知億萬，則審一二；欲知上世，則審周道，欲知周道，則審其人，所貴君子。』（非相篇）他以周道爲後王之法，認爲最堪取法，是受孔子「憲章文、武」的影響，也是儒家的傳統思想。不過他對於政治也有特出的主張，可以把他賅括作下列三點：

(1) 人治與法治並重——他說：『有亂君，無亂國；有治人，無治法；羿之法非亡也，而羿世不中；禹之法猶存，而夏不世王。故法不能獨立，類不能自行；

得其人則存，失其人則亡。」（君道篇）這本是儒家的傳統思想，就是「徒法不能以自行」（見孟子）的意思。不過雖他主張人治，同時也主張法治：「賞不行，則賢者不可得而進也；罰不行，則不肖者不可得而退也；賢者不可得而進也，不肖者不可得而退也，則能不能不可得而官也。若是，則萬物失宜，事變失應，上失天時，下失地利，中失人和，天下敖然，若燒若焦。」（富國）賞、罰這樣嚴明，非法治而何？他的人治主張是繼承儒家的產業，他的法治主張是他從性惡論演繹出來的主張，同時也是他所處的時代的反映。（所謂「刑亂國，用重典。」）因為這樣的關係，他就成為折衷派的人物，而他的門人李斯、韓非之入於法家也決非偶然的了。

②國計民生——他在富國篇中盡量發表他的關於國計民生的大經綸。他說：「下貧則上貧，下富則上富。故田野縣鄙者，財之本也。垣窳倉廩者，財之末也。百姓時和，貨業得敘者，貨之源也。等賦府庫者，貨之流也。故明主必謹養其

和，節其流，開其源，而時斟酌焉。潢然使乎天下有餘，而上不患不足；如是則土下俱富，交無所藏之，是知國計之極也。」他所說的「節其流，開其源」，到現在便成爲財政上的兩大原則。不過他的開源方法是發達人民的生產力，使到人民富裕，「如是則上下交富。」所以他不但主張厚斂重征以益國庫，而且主張薄稅重農的：「輕田野之稅，平關市之征，省商賈之數，（按是減少商賈之數以增加農夫之數的意思。）罕與力役，無奢農時，如是則國富矣。夫是之謂以政裕民。」這就是國計民生都完全顧到的政策。孟子提倡井田制度目的在達到「使民養生送死無憾」的王道政治，荀子提倡國計民生政策目的在使國家富強。所以荀子不免有國家主義的傾向，與當日的時勢爲接近了。此外荀子更說過許多務農的辦法，這就是他自詡爲能「坐言起行」的地方。

⑤以禮化民——荀子也是講究禮治的。他說：「禮者治辨之極也，強國之本也，威行之道也，功名之總也，王公由之所以得天下也，不由所以隕社稷也。故

堅甲利兵，不足以爲勝；高城深池，不足以爲固；嚴令繁刑，不足以爲威。」（議兵篇）又說：「故不教而誅，則刑繁而邪不勝；教而不誅，則奸民不懲；誅而不賞，則勤厲之民不勸；誅賞而不類，則下疑俗儉，而百姓不一。故先王明禮以一之，致忠信以愛之，尚賢使能以次之，爵服慶賞以申重之。」（大略篇）他以爲法是不得已而用的，應該先禮而後法。而且禮可濟法之窮，因爲牠可以化百姓而「一之」。他所以和法家不同，就在於這一點。

第三章 道家的人文思想

一 老子

略傳

關於老子的姓氏名字與年代，從來聚訟紛紜，在這裏也無暇做考據的工夫，只把編者認爲較可信的記述如下：老子姓李，名耳，字聃。老子是古

時對於壽考者之稱。生於陳國（後併於楚）苦縣、厲鄉、曲仁里。他的生年在周靈王初年，當西歷紀元前五七〇年左右，比孔子約大二十歲。（根據胡適之先生的考證）他曾做過周守藏室之吏，（相當於現在的圖書館長）居周很久，孔子問禮於他，（見於史記與莊子）想在這個時候。後來他見當時政治腐敗，於是辭官出函谷關，向西方逃隱。函谷關的令尹喜知他有逃隱的意思，就懇請他著書，他於是著書五千餘言。——就是現在的道德經。以後他就不知往那裏去了。

著述

他的著述就是現在所傳的道德經。是不是他自己著述，自然無從知道。這書有上下兩篇，內分八十一篇，是後人所分的，自然有許多分得不甚適當。後人竄入的地方也難保沒有的。現在通行的刻本，有世德堂的河上公章句本，華亭張氏的王弼注本。

思想概要

（一）根本觀念 老子的根本觀念就是「道」一個字。「道」是什麼東西呢？請看他自己的解釋：道德經二十五章說：『有物混成，先天地

生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。」這裏說「道」是先天地而生之混然一物，爲天下萬物之母，而且沒有具體的東西可以把牠表示出來的。所以「道」是這樣一件了不起的東西：「道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。」（二十一章）這就是說「道」雖然是窈冥深遠而不可見形體的東西，但是由牠則可以見到天地萬物的真精之理，而且是確實不過的。換言之，「道」就是天地萬物所以然的真理。他說：「道者萬物之奧。」（六十二章）就是這個意思。韓非子解老篇說：「道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也。道者，萬物之所以成也。故曰：道，理之者也。物有理不可以相薄。……萬物各異理，而道盡稽萬物之理；故不得不化。不得不化，故無常操。」這一段話把「道」字解釋得最詳盡了。

何以「道」是天地萬物的真理呢？他說：「人法地，地法天，天法道，道法

自然。』（二十五章）「自然」就是「自己如此」（據胡適之先生的解釋）的意思。「自己如此」何就是天地萬物的真理？天地萬物本來是沒有目的的，是「莫之爲而爲，莫之致而致」的。所以說：『天地萬物生於有，有生於無。』（四十章）又說：『道生一，一生二，二生三，三生萬物。』（四十二章）前者是由末說到本的逆敘法，後者是由本說到末的順敘法。所以「道」即是「無」，「無」即是道。

由此他就演繹出『道常無爲而無不爲。』（三十七章）的理由。因爲「無」（道）既然是天地萬物的根本，於是以「無爲」爲聖人的理想。如第二章說：『聖人處無爲之事，行不言之教。』，第四十三章說：『不言之教，無爲之益，天下希及之。』就是說明這個意思。不過老子之所謂「無爲」並不是無所事事，他是「以「無爲」爲手段，而以「無不爲」爲目的。就是「爲」於自然，而人不知其「爲」，便能夠達到「無不爲」了。一言以蔽之，老子的根本觀念——「道」就

是天地萬物所以然的真理，天地萬物所以然的真理就是純任自然。一個人如果能夠純任自然，那末對於天下萬物都能應付裕如了。

(二) 倫理思想 (甲) 修養方法——老子所說的個人修養的標準，就是教人返於自然。返於自然，他以為是有三種方法的。他說：『我有三寶，寶而持之，一曰慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先。』(六十七章) 這三種方法可以說就是存天真，寡嗜欲，自謙卑。這可以用他自己的話來說明的：『人之生也柔弱，其死也堅強。萬物草木之生也柔脆，其死也槁枯』。(按：槁枯便是堅強。)(七十六章) 「慈」必定是「柔」，柔既然是萬物初生的狀態，所以能慈就是能存天真。不儉則多欲，他以為多欲是對於人有莫大的害處的，所以說：『五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵，令人口發狂，難得之貨，令人行妨。是以聖人爲腹不爲目，(按：王弼注：『爲腹者，以物養己；爲目者，以物役己。故聖人不爲目也。』) 故去彼取此。』(十二章) 自謙卑就能與人無爭，

與人無爭就能免於種種罪惡。所以說：『上善若水，水利萬物而不爭，處衆人之所惡，（按，「處衆人之所惡」，是指處卑下之地的意思。）故幾於道。……夫惟不爭，故無尤。』（第八章）照此看來，老子所說的個人修養法不是完全消極的嗎？但是照老子的意思，這似乎是消極，而實在是積極的。他說：『天下莫柔弱於水，而攻堅強者，莫之能勝，其無以易之。』（七十八章）又說：『天下之至柔，馳騁天下之至堅。』（四十三章）這不就是說慈柔似是消極，而實在是積極的嗎？他說：『治人事天莫若嗇。夫唯嗇，是謂早服，早服謂之重積德，重積德則無不克，無不克則莫知其極，莫知其極，可以有國。有國之母，（按，嗇就是國之母，）可以長久。是謂深根固柢，長生久視之道。』（五十九章）儉所以嗇，嗇是國家「長生久視之道。」這不就是說儉似乎是消極，而實在是積極的嗎？他說：『江河所以能爲百谷王者，以其善下之，故能爲百谷之王。是以聖人欲上人，以其言下之；欲先人，以其身後之。是以處人上而不重，處人前而不能害』

。是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。』（六十六章）這就是「爾唯弗矜，天下莫與汝爭功；爾唯不伐，天下莫與汝爭能」（尚書）的意思。不就是說自謙卑似乎是消極，而實在是積極的嗎？所以說：「慈故能勇，儉故能廣，不敢爲天下先故能成器長。」（六十七章）

老子理想中能實行上述三種——慈、儉、不敢爲天下先——修養法的標準人物，就是「嬰兒」。道德經中提到嬰兒的凡三次：「專氣致柔能嬰兒乎？」（第十章）「衆人熙熙，如享太平，如登春臺，我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。」（二十章）「常德不離，復歸於嬰兒。」（二十八章）因爲嬰兒天真爛漫，極能純任自然，那三種修養法自然而然能實行出來了。

（乙）處世之方——老子所說的處世之方，一言以蔽之，就是以退爲進。道德經中說到此點的不勝指數，現在略舉數例如下：

「將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲

「奪之，必固與之。」（三十六章）

「聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私耶？故能成其私。」（七章）

「不自見故明，不自是故彰；不自伐故有功，不自矜故長；夫惟不爭，故天下莫能與之爭。」（二十二章）

「以其終不自大，故能成其大。」（三十四章又六十四章）

「貴以賤爲本，高以下爲基，是以侯王謂孤寡不穀。」（三十九章）

「是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之。……以其不爭，故天下莫能與之爭。」（六十六章）

老子之所以主張這種以退爲進的處世方法，並不是教人賣弄陰謀，投機取巧，不過見得在事實上的確確是如此的，所以道破此中祕密，以喚醒大夢方酣的世人。因爲老子做過周守藏室之吏，對於歷史的事蹟非常熟悉，而且年壽極高，

閱世甚深，這完全是他的經驗之談。他嘗取譬於用兵說：『善爲士者不武，善戰者不怒，善勝敵者不與。』（六十八章）又：『用兵有言曰，吾不敢爲主而爲客。』（六十九章）又：『禍莫大於輕敵，輕敵則幾喪吾寶。』（六十九章）

老子既然主張以退爲進，所以對於當時一般人所注重的禮節與及儀容都表示反對。他說：『夫禮者忠信之薄，而亂之首也。前識者道之華，而愚之始也。是以大夫處其厚，不居其薄；處其寬，不居其華。』（三十八章）又說：『挫其銳，解其紛，和其光，同其塵。』（四章又五十六章）

老子以爲處世的態度應該是：『明道若昧，進道若退，夷道若類，上德若谷，大白若辱，廣德若不足，建德若偷；質真若渝；大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形。』（四十一章）又：『大成若缺，……大盈若沖，……大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。』（四十五章）我們知到他用許多的「若」字，就是說不是真的如此的意思。不是真的如此，而偏偏如此，似乎入於虛僞，而他以爲事

實上必如此才能適合這個世界，實在並不虛偽。因為這就是所謂「常道」。卽如儒家所謂『極高明而道中庸』；也有同一樣的意義。所以說：『知其雄，守其雌，爲天下畜。……知其白，守其黑，爲天下式。……知其榮，守其辱，爲天下谷。』（二十八章）

（三）政治思想（甲）政治原理——老子所說的政治原理無疑地就是「無爲之治」。關於此點，他在道德經中反覆地不知說過多少回了：

『爲無爲則無不治。』（三章）

『愛民治國，能無爲乎？』（十章）

『道常無爲，而無不爲。侯王若能守之，萬物將自化。』（三十七章）

『我無爲而民自化。』（五十七章）

『天下神器，不可爲也；爲者敗之，執者失之。』（二十九章）

『天下之難治，以其上之有爲，是以難治。』（七十五章）

『治大國者若烹小鮮。』（六十章）

老子所以主張無爲之治的理由，就是因爲「無爲」便能够「無不爲」。他說：『其政悶悶，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。』（五十八章）意思就是說愈多作爲，則人民愈不滿足。因爲人欲是無窮的，只有不見可欲，其心方能不亂。愈多作爲，便是愈使人民多欲。人民多欲則國固不能治，也不是人民之福。所以說：『聖人無常心，以百姓心爲心。……聖人在天下，歛歛爲天下渾其心。聖人皆孩之。』（四十九章）當人民作小孩子才是治國的祕訣，才能達到「無不爲」的目的。

他既主張無爲之治，於是對於教育、法律、軍事以及一切文明利器都表示反對：『不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不爲盜；不見可欲，使民心不亂。』（三章）又：『絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。』（十九章）又：『天下多忌諱而民彌貧。民多利器，國家滋昏。人多』

伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盜賊多有。』（五十七章）又：『以道佐人主者，不以兵強天下。』（三十七章）『夫兵者，不祥之器。』（三十一章）

無爲之治之所以可貴，就是因爲牠是法乎天地之道的。他說：『天地不仁，以萬物爲芻狗；聖人不仁，以百姓爲芻狗。』（五章）（按、芻狗爲祭時之用品，照莊子天運篇說，芻狗當時則受人尊貴，過則被人遺棄。）這是說天地之於萬物的新陳代謝，純任其自然，而無所謂仁愛；聖人之於百姓亦純任其自然，不必有所作爲。這是有合於『人法地，地法天，天法道，道法自然。』之理的。

（乙）理想的國家——老子理想的國家就是：『小國寡民。使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟車，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞。民至老死不相往來。』（八十章）這種國家固然不像他當時的國家，也不像太古時代的國家，因爲她（指這種國家）仍然有舟車、甲兵等文明器物，雖然是無所用之

。這種『復結繩而用之』與『至老死不相往來』的生活狀態在人類社會進化史上當然是不會重見的。所以他理想的國家到底是他的理想而已，絕對不會成爲事實的。有許多人以爲老子這種思想是無政府主義的思想，其實不過是精神有點相近罷了，實質上和現代的無政府主義大異其趣的。

總之，老子的思想的主旨全在於恬淡無爲，以退爲進，無論對於那一方面的思想都由此出發。他之所以有此種思想，大半由於懲於周代的積弊，厭極了當時的繁文縟節而發生。換言之，就是對於當時的社會制度的一種很利害的反動。這種思想在中國思想史上的確是超越衆流，而能獨樹一幟的。他那句『止足不辱，知止不殆。』（四十四章）的說話對於中國人的內生活影響至深，到現在仍然有很大的勢力。爲功爲罪，只得讓歷史批評家去判斷了。又道德經的著述，本在老子對於時勢絕望之後，所以有許多悲憤慷慨的情感夾在裏頭，但他對於恬淡無爲的社會制度始終懷抱着一種期望的意念，而沒有極端破壞的企圖。所以有許多人說

他是革命論者，或說他是左派，都不免褒增過實。

二 楊朱

略傳

楊子名朱。他的事蹟不太明瞭，生卒年代也頗多異說。據莊子的應帝王和寓言兩篇說陽子居學於老子，有些人說居、朱同音，陽子居就是楊朱。這也很難確定。不過孟子曾說：「楊朱、墨翟之言盈天下，天下之言，不歸於楊，則歸於墨。」（滕文公下）又：「能言距楊、墨者，聖人之徒也」（盡心下）因此可以推測到楊朱的學說在孟子那個時候已十分盛行，至與儒、墨鼎足而成三個學派。那末楊朱的年代無疑地是在老、孔之後與孟子之前了。據胡適之先生推測是在西歷紀元前四四〇年與三六〇年之間。

著述

楊朱沒有整部的著述。關於他的言語，行事零落地見於孟子、莊子、韓非的書中，而記載得最詳細與及成一整篇的，只有列子的楊朱篇。列子這部

書，學者間考定爲僞書，（見馬夷初先生的列子僞書考，載國故一至三號。）而楊朱篇則據說爲較可信。如胡適之先生說：「……但這一篇的大體似乎可靠。第一，楊朱的「爲我主義」是有旁證的，（如孟子所說。）此書說他的爲我主義頗好。第二，書中論「名實」的幾處，不是後世所討論的問題，確是戰國時的問題。第三，列子八篇之中只有這一篇專說一個人的言行。或者當時有這樣一種記楊朱言行的書，後來被編造列子的人糊塗拉入列子裏面，湊成八篇之數。此如張儀說秦始皇的書（見戰國策），如今竟成了韓非子的第一篇。」（胡著中國哲學史大綱卷上頁一七六）那末，我們現在研究楊朱的思想，就不得不用列子楊朱篇的資料了。

思想概要

（一）根本觀念 楊朱的根本觀念就是「爲我」。孟子說：「楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。」又說：「楊氏爲我，是無父也。」一般人受了孟子的暗示，總以爲楊朱是怎樣的一個自私自利，甚至損人利己的人物

，因而以為他的思想也是毫無價值的了。我們且先看他說的爲我究竟是怎樣的：『有生之最靈者，人也。人者，爪牙不足以供守衛，肌膚不足以自捍禦，趨走不足以逃利害，無毛羽以禦寒暑，必將資物以爲養，性任智而不恃力。故智之所貴，存我爲貴；力之以賤，侵物爲賤。』又說：『古之人損一毫利天下，不與也；悉天下奉一身，不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。』照此看來，他所說的爲我，絕對不像一般人所想像他的自私自利，甚至利己損人。我們要注意的是：他一面說『存我爲貴』，一面又說『侵物爲賤』；一面說『損一毛利天下，不與也』，一面又說『悉天下奉一身，不取也』。可見他所說的爲我，固然尊重自己，同時也尊重他人。人我之界劃分得非常之嚴，自然不會因利己而至於損人。我們尤其要注意的，他所說的爲我是會生出這樣的結果：『人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。』他的意思就是以爲天下之不治，完全由於人人都不爲我，如果人人都看重自己個人，人人都努力向上，則天下便可太平無事。

而且他看見口裏說利國福民而實在爲名爲利以擾亂天下的人太多了，所以他就索性提出「人人不利天下」的主張來，勸告他們不要再唱高調了，只要人人能够尊重個人的人格，就一切問題都沒有了。我們知到人類的全體是由各個人積聚而成的，個人的我是小我，而擴充小我之極，便是全人類的大我；各個個人都能够像楊朱所說的爲我，充其極便是大爲我，而大爲我必須從小爲我切實做起。楊朱所說的爲我的意義就在於這一點。他的學說之所以能够自成一家也就在於這一點。

(二) 人生觀 (甲) 定命論——楊朱以爲人生有定命，壽夭富貴貧賤皆由天賦，人力無可如何。他說：『生民之不得休息，爲四事故：一爲壽，二爲名，三爲位，四爲貨。有此四者，畏鬼，畏人，畏威，畏刑。此之謂遁人也。可殺可活，制命在外。不逆命，何羨壽？不矜貴，何羨名？不要勢，何羨位？不貪富，何羨貨？此之謂順民也。天下無對，制命在內。』這裏說『不逆命』，又說『制命在內』，不是完全一個定命論者的主張嗎？楊朱或者先發見人生有定命的事實

，然後歸納爲「爲我」的結論，上文先述他的根本觀念——爲我，不過是注重他的論理的程序罷了。

(乙)養生之道——楊朱以爲養生的原則就是自適其性，他託爲管夷吾與晏平仲的問答說：「晏平仲問養生於管夷吾曰，管夷吾曰：「肆之而已，勿壅，勿闕。」晏平仲曰：「其目何？」夷吾曰：「恣耳之所欲聽；恣目之所欲視；恣鼻之所欲向；恣口之所欲言；恣體之所欲安；恣意之所欲行。夫耳之所欲聞者音聲，而不得聽，謂之闕聽；目之所欲見者美色，而不得視，謂之闕明；鼻之所欲向者椒蘭。而不得嗅，謂之闕顛；口之所欲道者是非，而不得言，謂之闕智；體之所欲安者美厚，而不得從，謂之闕適；意之所欲爲者放逸，而不得行，謂之闕性。凡此諸闕，廢弱之主。去廢弱之主，熙熙然以俟死，一日一月，一年十年，吾所謂養。拘以廢弱之主，錄而不舍，戚戚然以至久生，百年千年萬年，非吾所謂養。」這裏所謂恣耳、目、鼻、口、體、意之所欲，「勿壅勿闕，就是自適其

性。自適其性的具體說明就是「樂生」和「逸身」。他說：「百年壽之大齊。得百年者，千無一焉。設有一者，孩提以遠昏老，幾居其半矣。夜眠之所弭，晝覺之所遺，又幾居其半矣；痛疾、哀苦、亡失、憂懼，又幾居其半矣。量十數年之中，遁然而自得，亡介焉之慮者，亦亡一時之中爾。則人之生也奚爲哉？奚樂哉？爲美厚爾，爲聲色爾。而美厚復不可常厭足，聲色不可常翫聞，乃復爲刑賞之所禁勸，名法之所進退。遑遑爾，競一時之虛譽，規死後之餘榮；偶偶爾，愼耳目之覲聽，惜身意之是非；徒失當年之至樂，不能自肆於一時。重囚繫梏，何以異哉？」你看他把人生世上的苦惱一唱三嘆，所以非主張「樂生」不可了。又說：「太古之人，知生之暫來，知死之暫往。故從心而動，不違自然所好，當身之娛，非所去也，故不爲名所勸；從性而游，不逆萬物所好，死後之名，非所取也，故不爲刑所及。名譽先後，年命多少，非所量也。」他既把生死名譽置之度外，安得不主張「逸身」？這就是楊朱所說的養生之道的概。以上所引，並見

列子楊朱篇。）

楊朱的思想既淵源於老子；（莊子及列子楊朱篇都有楊朱學於老子的證據。）

大概是得了老子那種無爲自然的學說，而又加以從事實經驗得來的定命論，於是創造出「爲我」這種新清大胆的主張來。他這種主張對於社會一般人會發生怎樣的影響，自然是另一問題。不過他所主張的「爲我」，一方面是要尊重自己，同時也不侵奪他人；而且教人人都應該如此。這一點我們是不容忽略的。

三 莊子

略傳

莊子名周。戰國時的蒙邑人。蒙本來是宋國的屬地，後來宋爲魏國

所滅，於是併入魏的版圖。所以有些人說他是宋人，——如劉向別錄、班固漢書藝文志、高誘戰國策注等。——又有些人說他是魏人。——如陸德明莊子釋文自序、隋書經籍志等，——大抵說他是宋人的是就他生時而言，說他是魏人的是就

他沒時而言罷了。史記說他與梁惠王、齊宣王同時，那就與孟子也當然是同時了，他死時較孟子稍後，胡適哲學史大綱說：『他死在惠施之後。大概他死時，當在西歷紀元前二七五年左右，正當惠施、公孫龍兩人之間。』他既然與孟子同時，以他們兩個人都長於雄辯，爲什麼在書史上却沒有他們兩個人辯論過的記載？這一點從來的學者都會加以討論，但都沒有給我們以完滿的答案。史記說他「嘗爲蒙漆園吏」。(按，蒙是縣名，漆園是城名。)對於學問「無所不窺」，著書十餘萬言。可是他所說的話都是奇詭博大，務求適合自己的意思，所以當時的王公大人都沒有看重他。後來楚威王聞道他的本領，就遣人以厚幣招聘他做宰相，他閒適地對這個使者說：『千金、重利；卿相，尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入太廟；當是之時，雖欲爲孤豚，豈可得乎？子亟去，無污我，我寧遊戲污濁之中自快，無爲有國者所羈。終身不仕，以快吾志焉。』(史記老莊申韓列傳)我們所知到莊子的事蹟就是這些。

著述

莊子這部書，依漢書藝文志說是有五十二篇，其後經晉郭象刪訂過一次，現存的只有三十三篇，就是內篇七，外篇十五，雜篇十一。有些人說內篇是莊子自著，其餘是門人所記錄；又有些人說內篇大致都可信，外篇和雜篇出於西漢以後的假託。這些本來是很難確定的，我們只要知道，研究莊子的思想，當以內篇七篇爲正資料，其餘其當於莊子的思想的，也不妨把牠看作副資料就是了。

思想概要

莊子是一個博學多聞、才思橫逸的人物，太史公早就說「其言沈洋自恣以適己」，「雖當世宿學，不能自解免」，郭象莊子注序說「其言宏綽，其旨玄妙」，元吳澄莊子正義序也說「遭世沈濁而放言，滑稽以玩世。其爲人固不易知，而其爲書亦未易知也。」可見想了解莊子的思想是頗不容易的了。我們現在且看看他自己介紹自己的思想吧。他說：「笏漠無形，變化無常，死與生與？天地並與？神明往與？芒乎何之？忽乎何適？萬物畢羅，莫足以歸。古之道

術有在於是者，莊周聞其風而悅之。以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時參縱而不儻，不以鱗見之也。以天下爲沈濁，不可與莊語，以危言爲曼衍，以重言爲真，以寓言爲廣。獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物。不譴是非，以與世俗處。其書雖環瑋，而連犴無傷也；其辭雖參差，而諛詭可觀。彼其充實，不可以已。上與造物者游，而下與外生死無始終者爲友。其於本也，弘大而辟，深闕而肆；其於宗也，可謂稠適而上遂矣。雖然，其應於化而解於物也，其理不竭，其來不脫，芒乎昧乎，未之盡者。」（天下篇）從這裏我們可以約略看出，他是接受了老子的無爲自然的思想，而又加以他個人的天才與經驗，於是創造出一種特殊的見解出來。胡適之先生說他的學說只是一個「出世主義」，但他不就是說過「不譴是非，以與世俗處。」嗎？所以與其說他的學說是「出世主義」不如說是「忘世主義」比較切當。他說：「相忘以生，無所終窮。」又說：「魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。」（並見大宗師篇）他的學說是在世間而忘世間的。他這種思

想自然多半是受他所處的時勢影響而成的。因爲在他那個時候，社會紛亂到了極點，個人對於時勢既沒有救濟的辦法，於是不得不想出一個安心立命的方法來，他的思想是屬於這一類的。所以他的思想是偏於個人的修養，而略於經世處事的。以下就把他的人生觀與倫理觀介紹出來：

(一) 人生觀 (甲) 所謂真人——莊子理想的人格，就是所謂「真人」。

大宗師一篇曾把真人是怎樣的說得清清楚楚，這就是莊子的真學問，我們能够了解真人的內容，就可以知道莊子的理想的人格是怎樣的了。他說：「古之真人，不逆寡，(按、王先謙集解說是虛懷任物，雖寡少不逆忤的意思。以下按語，均引王書。)不雄成，(按、不以成功自雄。)不謀士。(按、不以謀謨招士)若然者，過而不悔，當而自不得也；若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道者若此。古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，衆人之息以喉。屈服者，其嗑若哇，其嗜欲深者，其天機淺。」

古之真人，不知說生，不知惡死，其出不訴，其入不距，（按、訴同欣，距同拒。）儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終。受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天。（按、郭象注說：『真人知用心則背道，助天則傷生，故不爲也。』）是之謂真人。』可見他所謂真人就是是一個少思寡欲的在世忘世的人物。這個少思寡欲以至於在世忘世的境界，就是莊子所視爲人生最優美、最高尙的境界。怎樣可以達到上述這種境界？就須做到下面所述這種齊萬物，一生死的工夫。

（乙）齊萬物與一生死——什麼叫做齊萬物與生死？現在把這兩點分述如下：

（1）莊子以爲在世忘世就首先要把物我之分、是非之論取消。因爲有物我、是非就是有所固執，有所固執，就是不能在世忘世。而把物我、是非取消，則非先要把事物之大小、同異等量齊觀不可。他說：『天下莫大於秋毫之末，而泰山爲小；莫壽乎殤子，而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。』他並不是故

意把大小、壽夭顛倒，就是教人把眼光放得遠一點，不要給當前的事物束縛了。他以為有遠大眼光的人，不以大為大，不以小為小；不以壽為壽，不以夭為夭。因為大小、壽夭都是比較的，而不是絕對的。既不是絕對的，則大小、壽夭都是同一樣的性質，何必斤斤計較呢？至於理論上的是非，他以為也不成問題。他說：「是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉，果且無彼是乎哉。」他以為是非是沒有標準的，所以有「彼亦一是非，此亦一是非」的現象。既然是非沒有標準，又何必較量是非？何以是非沒有標準？他這樣說明：「既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也？我果非也耶？我勝若，若不吾勝，我果是也？若果非也耶？其或是也？其或非也耶？我與若不能相知也？則人固受豔閭，吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？然則我與若與人，俱

不能相知也，而待彼也耶？」所以說：「故分也者，有不分也；辯也者，有不辯也。」（以上所引，並見齊物論篇。）就是對於是非以不分爲分，不辯爲辯的意思。事實上事物的大小、同異是否可以不分、不辯，及應否不分、不辯？有科學智識的人自然要加以否定。不過在莊子的學說上，是自成一個體系的。

(2)人莫不貪生怕死，所以生死問題是一般人認爲人生最嚴重的問題。莊子以爲想達到在世忘世的境界是非看破了生死這件事不可的。他以有生卽有死，有死卽有生。所以生不足喜，死不足悲；如果生時怕死，死時便當悔生。齊物論用一段有趣的譬喻來說明這個意思：「予惡知悅生之非惑耶？予惡知惡死之非弱喪而不知歸者耶？麗之姬，艾封人之子也，晉國之始得之也，涕泣沾襟。及其至於王所，與王同筐牀，食芻象，而後悔其泣也。予惡知夫死者不悔其始之韜生乎？」他深通這種道理，所以能看得生死如一。至樂篇說莊子的妻死了，他却鼓盆而歌，惠子說他太過不近人情，他說：「是其始死也，我獨何能无慨然？察其始本無

生，非徒吾生也，而本無形。非徒無形也，而本無氣。雜乎芴芴之間，變而有氣；氣變而有形；形變而有生；今又變而之死；是相與爲春、秋、冬、夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我噉噉然隨而哭之，自以爲不通乎命，故止也。」可見莊子本來也是不忘情於生死，其後深深考察自然進化的道理，然後知生死是自然進化的必然的階段，才能够以理智來支配感情，把生死問題看得平淡無奇。這就能够推演出這樣的結論：「適來，夫子時也，適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也。」（養生主篇）哀樂不能入，便能够忘世。

（二）倫理思想（甲）修養工夫——莊子所說的修養工夫，就是「心齋」（按、齋本亦作齋）與「坐忘」兩種。什麼叫做心齋？人間世篇託爲孔子與顏回的問答說：「仲尼曰：「一若志，既聽之以耳，而聽之以心，既聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳；必止於符；氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者心齋也。」心齋就是虛心坦懷，不萌雜念的意思。什麼叫做坐忘？大宗師篇也託爲孔顏

的對話說：「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，離形去知，同於大道，此謂坐忘。』」所謂坐忘，從這一段文字中已看得清楚。不過並不是真的墮肢體，黜聰明，離形去知，只是修養至於到家，形神不外露而已。簡言之，心齊與坐忘，就是要從虛心坦懷，不萌雜念，以至於「大道不稱，（按，是無可名的意思，）大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，（按，同謙、）大勇不伐。（按，是無害人之心、）」（齊物論）的境界的。能够有這般的修養，就無論遇到什麼困難，都能應付裕如，行所無事了。

（乙）處世之道——（1）與時俱化——山木篇說：「莊子行於山中，見大木，枝葉盛茂，伐木者止其旁而不取也。問其故，曰：『无所可用。』莊子曰：『此

木以不材得終其天年。」夫子出於山，舍於故人之家。故人喜，命豎子殺雁而烹之。豎子請曰：「其一能鳴，其一不能鳴，請奚殺？」主人曰：「殺不能鳴者。」明日弟子問於莊子曰：「昨日山中之木，以不材得終其天年；今主人之雁，以不材死。先生將何處？」莊子笑曰：「罔將處乎材與不材之間。材與不材之間，似之而非也；故未免乎累。若夫乘道德而遊，則不然。無譽無訾，一龍一蛇。與時俱化，而無肯專爲。一上一下，以和爲量。浮遊萬物之祖，物物而不物於物，則胡可得而累耶？此神農黃帝之法則。若夫萬物之情，人倫之傳，則不然。合則離，成則毀，廉則銜，尊則議，有爲則虧，賢則謀，不肖則欺，胡可得而必乎哉？悲夫！弟子志之，其唯道德之鄉乎！」

「與時俱化，就是有時可以處於材，有時可以處於不材，而不肯專爲，像龍蛇的變幻一般。他之能與時俱化，而又能完全「免乎累」就是由於「物物而不物於物」，忘掉了「萬物之情，人倫之傳」，（齊萬物，一生死。）所以無往不利了。

(2)無用之用——在世忘世，不就是世上的一个無用之人嗎？莊子以爲這是無用之用。人間世篇載一个寓言，說有一个木匠到齊國去，見了一條很大的栟社樹，他以爲這條樹因爲沒有用所以能長得這麼長久。那天晚上，這條樹就在他的夢中對他說：「女將惡乎比予哉？若將比予於文木邪？夫柎梨、橘柚、果蓏之屬，實熟則剝，剝則辱。大枝折，小枝泄。此以其能苦其生者也，故不終其天年而中道夭。自培擊於世俗者也。物莫不若是。且予求無所可用久矣，幾死，今乃得之，爲予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？……」這就是無用之用。莊子書中，這一類的寓言很不少，大約是他的處世的無尚秘訣了。自然，這種處世的秘訣在個人方面固然可以「保身、全生、養身、盡年」，但對於社會進步，的確有很大的防碍了。

第四章 墨家的人文思想

墨子

略傳 墨子名翟，魯國人，或說是宋國人。他的生卒年月，據梁任公先生

所考的是：生於周定王初年，（自注元年至十年之間西紀前四六八至四五九）約當孔子卒後十餘年。（自注孔子卒於西紀前四七九）卒於周安王中葉，（自注十二年至二十年之間西紀前三九〇至三八二）約當孟子生前十餘年。（自注孟子生於西紀前三七二）相傳他曾做宋國的大夫。淮南子要略說「墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不悅；厚葬靡財而貧民；久服傷生而害事」。可見墨子是曾受過儒家的影響而後來自創新說的。孟子書中有「楊朱、墨翟之言盈天下」的說話，則在孟子的時候，他的學說已非常盛行也可想見。又據呂氏春秋、韓

非子、淮南子這幾部書都以孔墨或儒墨並稱，則秦漢之際，墨子在學術思想上的地位實與孔子分庭禮抗。可是自漢以後，孔子的思想由君主的推崇在中國植下了深厚的基礎，而墨學則傳者極少，幾有絕滅之憂。這大概由於墨子之學，以「自苦爲極，而其行为難爲」（見莊子天下篇），故好之者便少；加以墨學那種任俠反抗的精神尤爲專制君主所大忌，於是墨學便不得不日就衰微。到近來才有人注意他。

著述

墨子本爲七十一篇，見於漢書藝文志。到宋時失掉了九篇，爲六十一篇，見中興館閣書目。實六十三篇。後來又失去了十篇，爲五十三篇，就是現在所存的墨子。墨子這部書素稱難讀，經過了清代大儒畢沅的校訂和孫詒讓等的訓話，學者便利了許多。現在研究墨子的思想便以孫詒讓的墨子閒詁爲善本了。

思想概要

（一）根本觀念 孟子有「墨氏兼愛」的說話，呂氏春秋也說過「墨翟貴兼」。這是說明墨子的根本觀念就是「兼愛」。墨子爲什麼會有兼愛

的思想呢？這也多半是由於時勢造成的。墨子說：「國家務奪侵陵，則語之兼愛。」（魯問篇）真的，當墨子生存的時候，各國都整天從事於務奪侵陵，人民因此受着無限的犧牲與痛苦，一個存心救世的人，自然要設法打破這個現狀了。要打破這個現狀，在理論上非提倡兼愛不可。墨子說：「聖人以治天下爲事者也，不可不察亂之所自起。當（接、當同管）察亂何自起？起不相愛。臣子之不孝君父，所謂亂也。子自愛，不愛父，故虧父而自利；弟自愛，不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛，不愛君，故虧君而自利。此所謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦所天下之所亂也。父自愛而不愛子，故虧子而自利；兄自愛而不愛弟，故虧弟而自利；君自愛而不愛臣，故虧臣而自利。是何也？皆起不相愛。雖至天下之爲盜賊者亦然。盜愛其室，不愛異室，故竊異室以利其室；賊愛其身，不愛人身，故賊人身以利其身。此何也？皆起不相愛。雖至大夫之相亂家，諸侯之相攻國者亦然。大夫各愛其家，不愛異家，故亂異家以利其家；諸侯各

愛其國，不愛異國，故攻異國以利其國。天下之亂物，具此而已矣。察此何自起？皆起不相愛。若使天下兼相愛，愛人身若其身，猶有不孝者乎？視父兄與君若其身，惡施不孝？猶有不慈者乎？視弟子與臣若其身，惡施不慈？故不孝不慈亡有。猶有盜賊乎？視人之室若其室，誰竊？視人之身若其身，誰賊？故盜賊亡有。猶有大夫之相亂家，諸侯之相攻國者乎？視人之家若其家，誰亂？視人國若其國，誰攻？故大夫之相亂家，諸侯之相攻國者亡有。使若天下兼相愛，國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊亡有，君臣父子皆能孝慈，若此，則天下治。故聖人以治天下爲事者，惡得不禁惡而勸愛？故天下兼相愛則治，交相惡則亂。故子墨子曰：「不可以不勸愛人者此也。」（兼愛上）這裏把兼愛足以使天下治的道理由原原本本說出來，故不要天下治則已，如果要天下治，則非大家實行兼愛的道理不可。他以爲實行兼愛，則不但「利他」，而且也「利己」他說：「藉爲人之國，若爲其國，夫誰獨舉其國以攻人之國者哉？爲彼猶爲己也。爲人之都，若爲

己都，夫誰獨舉其都以伐人之都哉？爲彼猶爲己也。爲人之家若爲其家，夫誰獨其家以亂人之家者哉？爲彼猶爲己也。」（兼愛下）實行兼愛，則「爲彼猶爲己」，可知並不是徒然唱高調的了。所以有許多人說墨子的思想是帶有功利主義的色彩。因爲他之所以主張兼愛，不單是以爲理應如此，而且以爲是必如此然後彼此有利的，所以「兼相愛，交相利」是在一塊兒說的。

墨子既主張兼愛，同時就主張「非攻」。因爲兼愛是積極的工夫，非攻是消極的工夫，非雙方同時並進不可的。他說：「今有一人，入人園圃，竊其桃、李。衆聞，則非之；上爲政者得，則罰之。此何也？以虧人自利也。至攘人家犬、豕、鷄豚者，其不義又甚入人園、圃，竊桃、李。是何故也？以虧人愈多；其不仁茲甚，罪益厚。至入人欄廐，取人馬、牛者，其不仁義又甚攘人犬、豕、鷄豚。此何故也？以其虧人愈多；其不仁茲甚，罪益厚。至殺不辜人也，拖其衣裘，取戈、劍者，其不義又甚入人欄廐，取人馬牛。此何故也？以其虧人愈多；其不

仁益甚矣，罪益厚。當此，天下之君子皆知而非之，謂之不義。今至大爲攻國，則弗知非，從而譽之，謂之義。此可謂知義與不義之別乎？殺一人謂之不義，必有一死罪矣。若以此說往，殺十人，十重不義，必有十死罪矣。殺百人，百重不義，必有百死罪矣。當此，天下之君子皆知而非之，謂之不義。今至大爲不義攻國，則弗之非，情（按、同誠）不知其不義也，故書其言以遺後世。若知其不義也，夫奚說書其不義以遺後世哉？今有人於此，少見黑，曰黑；多見黑，曰黑；多見黑，曰白；則以此人爲不知黑白之辯矣。少嘗苦，曰苦；多嘗苦，曰甘。則必以此人爲不知甘苦之辯矣。今少爲非，則知而非之；大爲非攻國，則不知非，從而譽之，謂之義；可謂知義與不義之辯乎？是以知天下之君子辯義與不義之亂也。」（非攻上）

這一段話多方設喻以指斥當時那種假仁假義來攻城畧地的人的罪惡，更嚴斥以贊美戰爭來取悅當時的統治者的昏罔，是從消極方面來發揮兼愛的主張。

墨子想使一般人深信兼愛的道理，更說兼愛是本於「天志」。天對於人的賞

罰，是以能否兼愛爲標準。什麼叫做天志？他說：「子墨子置立天志，以爲儀法，若輪人之有規，匠人之有矩也。今輪人以規，匠人以矩，以此知方圓之別矣。是故子墨子置立天志以爲儀法。」（兼愛下）天志是怎樣的呢？天志下說：「順天之意何若？曰：『兼愛天下之人。』」又兼愛上說：「天欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。順天意者，兼相愛交相利，必得賞；反天意者，別（按，別是兼的反面。）相惡，交相賊，必得罰。」因此有人說墨子是一個宗教家，（見胡著中國哲學史大綱）其實墨子不過託爲天志以堅一般人對於兼愛的信仰而已。因爲那個時候的人尊天事鬼的迷信非常之深，用這樣的手段來說明，可收「事半功倍」之效罷了。

孟子攻擊墨子的兼愛主張，說是無親疎厚薄之別，擬人倫於禽獸。這完全由於主張之出發點的不同，無損於墨子的毫末的。儒家「親親而仁民，仁民而愛物」（見孟子）的主張是以家族主義爲出發點，墨子兼愛的主張是以世界主義或全

人類主義爲出發點。比較起來，自然是墨子的主張偉大得多了。他說：「有力者疾以助人，有財者勉以分人，有道者勸以教人，若此，則饑者得食，寒者得衣，亂者得治。若饑則得食，寒則得衣，亂則得治，此安（按大約是乃字之誤）生生（按是生生之道的意思。）。」（尚賢篇）這是怎樣偉大的懷抱啊！

（二）政治思想 墨子的根本思想既然在於兼愛，則他在政治上的主張不外是爲達到兼愛的目的而已。他的政治思想可以歸納爲下列三點：

（甲）政治建築在經濟基礎之上——政治建築在經濟基礎之上，是近代政治學的基本原則。同時在事實上表現出來的，一個政府如果不能夠解決人民的經濟生活，這個政府就不能夠存在。這是大家所知道的。墨子早看到了這一層，所以在七患篇中有這樣的話：「今歲凶民饑，道饑重其子，此政於墜，其可無察耶！故時年歲善，則民仁且良；時年歲凶，則民吝且患。夫民何常此之有？爲之寡，食者衆，則歲無豐。故曰：一財不足則反之時，食不足則反之用。」故先民以時

生財，固本而用財則財足。』因爲「時年歲善，則民仁且良」，然後能實行兼愛，所以「以時生財，固本而用財」，正是政治的根本。他之所以主張節用、節葬、非樂、非命也爲此故。這一點留待下文介紹他的經濟思想的時候，然後詳細說明。

(乙)開明專制——墨子以爲實行兼愛的政治，必須採用開明專制的方法。這是可以從尚賢、尚同兩篇看出來的。

墨子以爲兼愛則不能尚同。什麼叫做尚同？據胡適之先生說，是「取法乎上」的意思；（中國哲學史大綱頁一七三）據陳柱尊先生說，是「尚同者，欲天下之人同立於一法儀之下，而絕無彼此之見殊；故可以交相利而不至交相害者也。」（墨學十論頁九十四）照尚同篇全部的意義看來，這兩說都兼而有之的，就是欲天下之人同立於一法儀之下，則必須「取法乎上。」尚同上篇說：「子墨子曰：古者生民始未有刑政之時，蓋其語人異義，是以一人則一義，二人則二

義，十人則十義；其人茲衆，其所謂義者亦茲衆；是以人是其義，故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合；天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害，至有餘力不能相勞，腐朽餘財不以相分，隱匿良道不以相教；天下之亂，若禽獸然。』這所謂「一人則一義，二人則二義，十人則十義」，就是說天下之人各有各的主義。因各有各的主義，於是造成由「交相非」而至於不能「兼相愛」之亂，所以必須統一這種種的主義，然後天下之亂可止。尚同中篇說：『天下爲發政施教曰：凡聞見善者必以告其上，聞見不善者亦必以告其上；上之所是，亦必是之；上之所非，亦必非之；已有善榜薦之，上有過規諫之；尚同義（按、孫詒讓說義當作乎）其上，而毋有下比之心，上得則賞之，萬民聞則譽之。意若聞見善不以告其上，聞見不善亦不以告其上；上之所是不能是，上之所非不能非；已有善不能榜薦之，上有過不能規諫之；下比而非其上者，上得則誅罰之，萬民聞則非毀之。故古者聖王之爲刑政賞譽也，甚明察以審信。是以舉天下之人皆欲得

上之賞譽，而畏上之毀罰。』統一各有各的主義，就是使人人都「取法乎上」。「取法乎上」的實際是這樣的：「故里長順天子政而一同其里之義。里長既同其里之義，率其里之萬民以尚同乎鄉長，曰：凡里之萬民皆尚同乎鄉長，而不敢下比；鄉長之所是，必亦是之；鄉長之所非，必亦非之；去而不善言，學鄉長之善言；去而不善行，學鄉長之善行；鄉長固鄉之賢者也，舉鄉人以法鄉長，夫何鄉而不治哉？」（尚同中）由鄉長而國君，由國君而天子，尚同之法都與此相同。這樣使人民俯首帖耳一切聽命於統治者，不就是一種專制政治嗎？

墨子以爲實行這種專制的政治是有條件限制的，就是這些統治者必須是賢者，而這些賢者是由天子在人民中選擇出來，不是由貴族世襲的。他說：「今王公大人之居人民，主社稷，治國家，欲修保而勿失，故不察尚賢爲政之本也。（按、王念孫說「故」與「胡」同。）何以知爲政之本也？曰：自貴且智者爲政乎愚且賤者則治；自愚且賤者爲政乎貴且智者則亂。是以尚賢爲政之本也。故古聖王

甚尊尚賢而任使能，不黨父兄，不偏貴富，不嬖顏色，賢者舉而上之，富而貴之，以爲官長；不肖者抑而廢之，貧而賤之，以爲徒役。」（尚賢中）執政者既然在「官無常貴，而民無終賤；有能則舉之，無能則下之。」（尚賢上）的原則上於人民中選擇出來充任，於是人人同有治人與治於人的兩種資格。所以雖然是專制政治，但也可以說是一種開明專制。

不過選擇賢者之權是操於天子，而天子自身不賢又怎麼樣呢？關於這一點，墨子却委之於天志：「昔之堯、舜、禹、湯、文武兼愛天下之百姓，率於尊天事鬼；其利人多，故天福之；使立爲天子，天下諸侯皆賓事之。暴王桀、紂，幽、厲，兼惡天下之百姓，率以詬天侮鬼；其賊人多，故天禍之；使遂失其國家，身死爲終於天下，後世子孫毀之，至今不息。」（法儀篇）事實上賢者未必興，暴者未必亡。於是天下之人乃敢肆爲惡賊而無所畏。所以墨子這種開明專制的主張，適足以供有勢力者之利用而已，實在不足爲法的。（大意採自陳柱尊先生的

墨學十論墨子之政治學說。

(丙)非戰與守禦——上文敘述墨子的根本思想的時候已把墨子非攻的理由介紹出來，這裏本應無須細說。不過我們知道墨子非戰的主張不但是從正義方面立說，而且是從國家的利害方面着想的。他說：『好攻伐之國，若使中（接、合選的意思）興師，君子數百，庶人也，必且數千，徒倍十萬，然後足以師而動矣。久者數歲，速者數月，是上不暇聽治，士不暇治其官府，農夫不暇稼穡，婦人不暇紡織績紵，則是國家失卒（失其終）而百姓易務（失其業）也。』（非攻下）這裏說攻伐之國未見其利，先其害；即使攻伐能夠得到勝利，『計其所得，反不如所喪者之多。』（非攻中）因此更進一步主張國際上應以信義相交，使能兩得其利：『子墨子曰：今若有能以義名於天下，以德求諸侯者，天下之服可立而待也。夫天下之處攻伐久矣；譬若童子之爲馬焉。今若有能信效（以信相交）先利天下諸侯者，大國之不義也，則同愛之；大國之攻小國也，則同救之；小國城郭』

之不全也，必使修之；布粟之絕則委之（與之）；幣帛不足則共之（供之）。」
（非攻下）

墨子雖主張非戰，但他不但不是一個不抵抗主義者，而且是很講究守禦之法，主張極力抵抗外來的侵略的。墨子書中，備城門以下十一篇就是記載墨子與公輸般討論攻守之道。公輸般所載墨子的事實更足以充分證明：「公輸般爲楚造雲梯之械成。將以攻宋。子墨子聞之，至於郢，見公輸般。墨子解帶爲城，以牒爲械，公輸般九設攻城之機變，墨子九距之。公輸般之攻械盡，墨子之守圍有餘。……子墨子曰：「……臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圍之器在宋城上而待楚寇矣。雖殺臣不能絕也。」楚王曰：「善哉，吾請無攻宋矣。」」照此看來，墨子却是一個武裝和平論者。

（三）經濟思想 七患篇說：「……民無食則不可事。故食不可不務也，地不可不力也，用不可不節也。」因時，地的限制，在經濟思想上墨子可以說是「

個重農主義者。上述這幾句話，也可以說是墨子的經濟思想的綱領。他因為注重農業，所以勸人力地，努力生產；因為農業的生產遲緩（用機器耕田的時候，自然例外。），所以主張節用，減少消費。現在把墨子這兩種主張分別說明於下：

（甲）勞動——墨子以為無論誰都應該勞動——生產。所以說「各從事其所能」，「賴其力則生，不賴其力則不生」。因為一個人如果不「從事其所能」，不「賴其力」，則不得食，——即使目前藉父兄之餘蔭，可以不勞而食，亦終有窮匱之時。——不得食，則必務奪侵陵，於是不能兼愛。所以墨子極力提倡勞動——勸人努力從事生產。莊子天下篇說：「墨子稱道曰，昔者禹之涇洪水，腓無跋，脛無毛，沐甚風，櫛疾雨，置萬國。禹大聖也，而形勞天下也如此。使後世之墨者，多以裘褐爲衣，以跋躡爲服，日夜不休，以自苦爲極。曰：「不能如此，非禹之道也，不足爲墨。」這種日夜不休的勞動，是墨子認爲最理想的生活。他恐怕人們把生活委於命運，致怠於勞動，所以極力反對宿命主義。（見非命下）

（篤）他以為愈多人從事勞動，愈能增加生產，於是主張獎勵生育。節用上篇說：「聖人爲政一國，一國可倍也；爲政天下，天下可倍也。其倍之，非外取地也；因其國家，去其無用之費，足以倍之。……故孰爲難倍？唯人爲難倍，然人有可倍也。昔者聖王爲法曰：「丈夫年二十，毋敢不處家；女子年十五，毋敢不事人。」此聖王之法也。聖王既沒，於民恣也。其欲蚤處家者，有所二十年處家；其欲晚處家者，有所四十年處家。以其早與其晚相踐，後聖王之法十年。若純三年而字，子生可以二三年矣。此不惟使民蚤處家而可以倍與？」近來講究民族主義的，都以增加人口爲急務，不圖在數千年前墨子已提倡這種政策，不過他的着眼處却在經濟方面罷了。

（乙）節用——墨子之所以主張節用，就是因爲農業的生產遲緩——爲之者節，用之者當節的原故。這是中國傳統的「量入爲出」的用財之道。如果有大量的生產力，仍然提倡節用，則不但無益而且有害。這就是近代工商業發達後的社

會經濟現象可以證明的。墨子主張節用的原理，就是「諸加費不加於民利者，聖王不爲」。(節用中)就是主張節省不生產的消費的意思。因此對於衣、食、住、行的需要，他都主張能過得去便了，不必故爲「榮耳目而觀愚民」。(見節用篇、辯過篇)以同樣的理由，他反對儒家的厚葬久喪，而主張節葬短喪。(節葬下篇說：「上士之操喪，必扶而後能起，杖而後能行，以此共三年。若法若言，行若道，使王公大人行此，則必不能蚤朝；使農人行此，則必不能蚤出夜入，耕稼樹藝；使百工行此，則必不能修舟車，爲器皿矣；使婦人行此，則必不能夙興夜寐，紡績織紉。計厚葬爲多埋賦財者也；計久喪爲久禁從事者也。財已成者，挾而埋之，後得生者久而禁之。以此求富，此譬猶禁耕而求獲也。」)因此，他就提倡：「衣三領足以朽肉，桐棺三寸足以朽骸，掘穴深不達於泉，流不發洩則止。死者即葬，生者毋久喪用哀。」(節用中)以同樣的理由，他也反對音樂。非樂上篇說：「子墨子曰：姑嘗厚篇乎萬民，以爲大鐘鳴鼓琴瑟笙簧之聲，以求與天

下之利，除天下之害，而無補也。是故子墨子曰：爲樂非也。」又說：「糜財而耽於樂，非智者之事，而天下之大害也。」他之反對音樂，就是因爲當時的統治階級「厚歛萬民」以供給個人縱情聲色之樂，與及以爲音樂糜財無謂，所以不得不反對。如果他有現代人的智識，知到音樂是有調劑生活的作用，可以得到鼓勵人們繼續勞動的代價的，便不會反對音樂了。

第五章 法家的人文思想

韓非子

略傳

韓非是韓國的公子。他的生年已不可考，他的死年據胡適之先生的考證是在西歷前二三三年。據史記韓非列傳說他喜歡刑名法術的學問，而歸本於黃、老。他爲人口吃，拙於言辭，但著書則居然能手。他與李斯同受業於荀子，

李斯自以爲不如他。當時韓國爲強鄰侵凌，日漸削弱，韓非於是上書以諫韓王，韓王却不用他的說話。他因此發奮著書，成孤憤、五蠹、內外儲、說林、說難等等，共十餘萬言，自述其志。後來他的書傳到秦國，秦王看了之後，歎息着說：「寡人得見此人，與之遊，死不恨矣！」秦王知到是韓非所著書時，遂急攻韓，韓王就使韓非使秦。秦王很喜歡他，但不敢信用。李斯、姚賈因此在秦王的面前毀謗他說：「韓非，韓之諸公子也，今王欲并諸侯，非終爲韓不爲秦，此人之情也。今王不用，久留而歸之，此自遺患也，不如以過殺之。」秦王就信這番讒言，收韓非下獄。李斯使人送藥給韓非，叫他自殺。韓非欲自陳而無路。後來秦王悔恨，想救他出來，他老早已經死去了。史記關於韓非的記載，就是上述這些。

劉咸炘先生著子疏，其中論韓非學術之變，說他初學於荀卿，繼而學於黃、老，最後乃集管、仲、慎、到、申、不害、商、缺之大成。韓非是集法家之大成的人物，從來已有定論。因此就舉他出來做法家的代表。

著述

漢書藝文志載韓非子五十五篇，和現在所存的韓非子相符合。其中初見秦、存韓是後人的僞託，向來已有定論。據近來學者們的考證，研究韓非子的思想最可靠的，就是難勢、問辯、定法、詭使、六反、五蠹、顯學諸篇。其餘或有後人加入的東西，或有藉韓非的學說而加引伸的地方，只可視為副資料了。

思想概要

(一) 根本思想 韓非曾受業於荀子，接受了他的性惡說。韓非既以為人性本惡，同時以為能支配人類後天之性的，完全在於物質，而不在於精神。因此在政治上他反對儒家的禮治而主張法治；去掉道家的自然無為而純為嚴刑立法，密術察姦。所以他的根本思想可以說是唯物論。五蠹篇說：「古者丈夫不耕，草木之實足食也；婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。是以厚賞不行，重罰不用，而民自治。今人有五子，不為多，子又有五子，大父未死，而有二十五孫。是以人民衆而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭。雖倍賞累罰，而不免於亂。……故饑歲之春，幼弟不餓。穰歲之

秋，疏客必食。非疏骨肉愛過客也，多少之心異也。是以古之易財，非仁也，財多也。今之爭奪，非鄙也，財寡也。」這裏所謂「不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。」與及「人民衆而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭。」就是說人類的行爲完全爲物質環境所支配，人類的鬥爭完全爲物質而鬥爭，物質生活發生問題的時候，幼弟也不能顧及了。不僅幼弟不能顧及，就是父子也不能顧及了：「父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷妊，然男子受賀，女子殺之者，慮其後便，計之長制也。故父母之於子女也，猶用計算之心相待也，而况無父子之澤乎？」（六反篇）「產女則殺之」的風俗，現在中國尚有些地方流行。這是唯物論極好的論據。韓非把捉着這種客觀事實，再把牠理論化起來，就成爲他的根本思想。

韓非既是一個唯物論者，以爲人類的行爲完全爲物質環境所支配，所以很反對法古。因爲古今的物質環境不同，自然不能以古制行於今日。五蠹篇說：「今

有構木鑽燧於夏后氏之世者，必爲鯀、禹笑矣。有決瀆於殷、周之世者，必爲湯、武笑矣。然則今有美堯、舜、湯、武之道，於當今之世者，必爲新聖笑矣。是以聖人不期修古，不法常可。論世之事，因爲之備。宋人有耕者，田中有株，兔走觸株，折頸而死。因釋其耒而守株，異復得兔。兔不可復得，而身爲宋國笑。今欲以先王之政，治當世之民，皆守株之類也。……故事因於世，而備適於事。』這把孔子以來的託古改制的想思掃蕩無餘，是法家特出之點。

(二) 政治思想 法家的政治思想本分尚勢、尚術、尚法三派，韓非則集三派之大成而特別注重法。現在他把這種主張分別說明於下：

(甲) 尚勢——所謂「勢」就是威勢或勢位的意思。他以爲人類的行爲完全爲物質所支配，甚至夫妻、親子之間都不可信託，（見備內篇）所以治國必須用威勢或勢位來制裁人民，才可以維持國家的秩序，而絕對不能採用儒家所謂禮治或德治的主張的。他說：「夫堯、舜，生而在上位，雖有十傑、耐不能亂者，則

勢治也；桀、紂亦生而在上位，雖有十堯、舜而亦不能治者，則勢亂也。故曰：勢治者不可亂；而勢亂者則不可治也。」（難勢篇）又說：「勢者，勝衆之資也。」（八經篇）照此看來，可知勢是治國所少不了的東西。他又廣爲譬喻說：「今有不才子，父母怒之弗爲改；鄉人譙之弗爲動；師長教之弗爲變。夫以父母之愛，鄉人之行，師長之智，三美加焉，而終不動，其脛毛不改；州部之吏，操官兵，推公法，而求素姦人，然後恐懼變其節，易其行矣。故父母之愛不足以教子，必待州部之嚴刑者，民固歸於愛，聽於威矣。」（五蠹篇）威勢或勢位，就是統治權力的表現，他的尙勢的主張不外是要鞏固國家的統治權力，使能維持國家的秩序，與及實現國家的政策。不過他以爲行使這種統治權力是要守法的。五蠹篇說：「吾所以爲言勢者，中也。中者，上不及堯、舜，而下亦不爲桀、紂。夫良馬固車，五十里而一置，使中手御之，追遠致遠，可以及也，而千里可日致也。且夫堯、舜、桀、紂，千世而一出。廢勢、背法，而待堯、舜，堯、舜至乃

治，是千世亂而一治也；抱法、處勢而待桀、紂，桀、紂至乃亂，是千世治而一亂也。且夫治千而亂一與治一而亂千也，是猶乘驥驥而分馳也，相去亦遠矣。」
「抱法處勢」相提並舉，可知雖恃威勢或勢位治國，亦必須守法才沒有毛病的。

（乙）尚術——法家所謂術，就是人主駕御臣下之術。定法篇說：「術者因任以受官，循名而責實，操生殺之柄，課羣臣之能者也。此人主之所執也。」又二柄篇說：「爲人臣者陳而言，君以言授之事，專以其事責其功。功當其事，言當其言，則賞；功不當其事，事不當其言，則罰。故羣臣其言大而功小者則罰；非罰功小也，罰功不當名也。羣臣其言小而功大者亦罰；非不說功大也，以爲不當名也。」從這裏我們知道他以爲人主駕御臣下的唯一方法，就是「循名責實」——使各各能名副其實。名副其實的當賞，名不副其實的當罰。照近代的行政學說，一種完善的行政組織，必先把各級行政機關的責任與權限畫分清楚，然後能收分工合作之益，與消除互相推諉及越權爭執的毛病；而考查各級行政機關的成

續，也就牠的責任與權限來斷定。所謂「循名責實」，就是有這樣的意義的。所以尙術就是注重這種行政的方法，並不是一般人所想像的專用陰謀操縱的意思。不過他以爲徒術而無法也是不可能的。定法篇說：「問者曰：『申不害、公孫鞅；此二家之言孰急於國？』」（按、申不害尙術，公孫鞅尙法。）應之曰：「是不可程也。人不食十日則必死，大寒之隆不衣亦死，謂之衣食孰急於人，則是不可一無也。皆養生之具也。……君無術則弊於上，臣無法則亂於下，此不可一無，皆帝王之具也。」

（丙）尙法——韓非是一個法治主義者，不用說是以法爲治國的必要工具了。但他何以見得法是治國的必要工具呢？他說：「釋法術而任心治，蹻不能正一國；去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪；廢尺寸而差短長，王爾不能半中。使中主守法術，拙匠執規矩尺寸，則萬不失矣。君人者，能去賢巧之所不能，守中拙之所萬不失，則人力盡而功名立。」（用人篇）就是以爲法是客觀的標準，有了

客觀的標準，即使中材之主當國也好像拙匠之能使用規矩尺寸，萬不失一。近世法治國家，無論誰握政權都是要遵守國家的法律，於是時時能保持政治的清明，就是這個道理。這是法治主義優於人治主義的地方。

法既然有上述的效用，但如何可以使得這種效用表現出來？他以為法必須是成文的，而且須公布於大眾，加以行法必須嚴格。難三篇說：『法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。』五蠹篇說：『故十仞之城，樓季不能踰者，峭也；千仞之山，跛辟易牧者，夷也。故明王峭其法，而嚴其刑也。布帛尋常，庸人弗釋；鑠金百鎰，盜跖不掇。不必害，則不釋尋常；必害手則不掇百鎰。故明主必其誅也。是以賞莫如厚而信，使民利之；罰莫如重而必，使民畏之；法莫如一而固，使民知之。』這和近世法學上所說的法律有同樣的意義。有這樣周密的思想，才配得上叫做法治主義。他的政治思想集法家三派的大成，而以法爲中堅。這固然由於他的根本思想所使然，而他所處的時代之社會組織日漸複雜

與及人民苦於政治廢敗、刑罰不中的痛苦，也給予他莫大的影響的。

(二) 經濟思想 (甲) 重視物質的生產分子——儒家的思想是重視精神生產分子而輕視物質的生產分子。像孟子說：『或勞心，或勞力。勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也。』韓非和這種思想完全相反。五蠹篇說：『今境內之民皆言治，藏管、商之法者家有之，而國愈貧；言耕者衆，而執耒者寡也。』他以為國治的先決條件就是富足，要國家富足，必須人民實際工作，所以重視物質的生產分子。又顯學篇說：『藏書策，習談論，聚徒役，服文學，尚議說，世主必從而禮之，曰：『敬賢士，先王之道也。』夫吏之所稅，耕者也；而上之所養，學士也。耕者則重稅，學者則重賞，索民之疾作而少言談，不可得也。』他本來是唯物論者，看見當時那班不事生產，養尊優處的士流階級，便不能不為之憤憤不平了。

(乙) 主張自由競爭——韓非雖然是唯物論者，但他沒有主張近代唯物論者

那種共產制度。因為他雖然看出人們的鬥爭是爲物質而鬥爭，却沒有看出社會的剝削關係，所以在經濟方面他主張讓自由競爭。顯學篇說：「今世之學士語治者，多曰：『與貧窮地，以實無資。』今天與人相若也，無豐年旁入之利，而獨以完給者，非力則儉也；與人相若也，無饑饉疾疫禍罪之殃，獨以貧窮者，非侈則情也。侈而情者貧，而力而儉者富。今上徵斂於富人，以布施於貧家是奪力儉而與侈情也。而欲索民之疾作而節用，不可得也。」他以爲貧富之分，是由於力儉與侈情的關係。只着眼於個人，而不着眼於整個社會，無怪他的經濟思想不出個人主義的範疇了。

第二篇 中古的人文思想

第一章 兩漢的人文思想

一 概說

自漢高祖統一天下之後至後漢獻帝讓位於曹魏為止，通前、後漢共四百年間，就叫做兩漢時代。在這四百年間，學術思想上有三種潮流對於這個時代的人文思想很有關係的。現在把這三種潮流簡單的說明一下，以作這個時代的人文思想的概說：

(一)黃、老之學——黃、老之學自漢初以至晉初都非常流行，在思想界中有很大的勢力。漢高祖破秦入關中的時候，與關中父老約法三章——殺人者死，傷人及盜抵罪；此外盡除秦苛政。這就是依據黃、老的無爲自然主義以爲創業的

政治設施，當時極受民衆的歡迎。其後到惠帝也繼續用這種學說來處理政治，當時的大臣如蕭何、曹參、陳平、汲黯之流都極力贊助這種無爲之政。學者間如陸賈、司馬談更爲之鼓吹，如司馬談論六家要旨，對於各家均有不滿的話，獨於道家推揚備至，說道家是「探儒、墨之善，撮名、法之要；與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜。指約而易操，事少而功多。」（見史記太史公自序）因此，漢初自王公大人以至一般民衆都免不了受黃、老之學的潮流所影響了。

黃、老之學所以能這樣適合人們心理的原因，第一，就是一般人久困於秦代的苛政，加以刀兵正息，亟需要這樣無爲自然的政治，給予慰安；第二，黃、老之學能適應當時的人生問題的要求。第一個原因，已有上述的事實證明。第二個原因，就是在春秋、戰國的時候，因爲天下紛爭不息，大家都注意於經世致用的學問；到了這時，多年的大問題一旦解決，大家却又感覺人生問題之亟待解決了。而解決人生問題則道家的學說能供給他們以很多的資料，無怪他們要傾向到這

一方面來了。所以後來武帝雖然接受董仲舒的建策，以統一國民思想的目的，尊崇孔道而罷黜諸子百家之學，同時進用儒者，致儒家的勢力好像風靡一時，但實際上儒家的思想不能支配這時代的人心，就是儒者間也不過以儒學爲進身之階或僅從事於古代典籍的整理與訓詁而已。黃、老之學究爲一代思潮的中堅。

(二)古代典籍的整理與訓詁——古代的典籍經過了秦始皇的焚燬與楚漢分爭時的損害，早就散佚到各處去了。到惠帝四年（漢統一中國之後十二年）才廢「挾書之禁」，並下詔求遺書。於是有把壁中埋藏的竹簡——古代的典籍——取出來獻給朝廷的，有出重價到四方去搜求的，弄得非常熱鬧。不過這些竹簡收藏很不容易，也很容易損壞，加以有些典籍簡直找不到了。於是學者們就苦心從事整理、傳授，朝廷更加以獎勵，所以就居然成績可觀了。其中西漢時用秦漢間通行的篆書寫成，經各家整理過的經書，就叫「西漢今文學」。到了西漢末年，所謂「古文經傳」出現了。這些「古文經傳」或說得自孔子故宅，或爲河間獻王

所獻，都是用古時蝌蚪文字寫成的，所以叫做「古文經傳」。今、古文的是非，擾攘了許久的時候，到了東漢末年，服虔、馬融、鄭玄等出來才穩立了古文經傳的基礎。其後更經過晉代的杜預、王肅等的鼓吹，西漢的今文學遂一蹶不振了。漢代學者中成就最大的就是鄭玄，他以淹貫的學問把羣經編訂、註釋，完成對於古代典籍的整理與訓詁的大事業。又漢代學者所整理與訓詁的古代典籍，不限於經書，就是諸子百家也包括在內。這不能不說是對於中國的學術思想上的一大貢獻。

(三) 陰陽五行說——陰陽五行說本屬於迷信的一種，其說起於戰國而流行於漢代，給予當時的思想以不少影響。陰陽本是易的兩種原理；五行就是木、火、土、金、水五種東西，其名見於尚書洪範。戰國時鄒衍、騶奭輩把五行附會於天行，於是陰陽與五行合為一說。鄒衍有五行相勝之說，騶奭有五行相生之說。五行相勝，就是金勝木，水勝火，土勝水，木勝土，火勝金；以爲歷代統治者盡

由此原則次第相代。如虞以土德爲王，夏以木德代虞，商又以金德代夏。五行相生，就是木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，以爲王朝更替，並非後者滅前者而代之，乃由前者生出後者。如太皞以木德王天下，炎帝以火德代他，黃帝更以土德代炎帝。這種陰陽五行說本來是荒誕不足道的，不過牠很適合帝王的心理，——給他的地位以一種神秘的保障。惟其如此，儒學就很容易與牠（陰陽五行說）糅合起來了。漢初賈誼首謀改正朔，易服色，造漢太初歷，以正月爲歲首，色尚黃，數用五。這就是本於五德始終之說。自後儒家都迫於陰陽五行之說，至甚爲一代大儒的董仲舒也爲這種怪說的信徒，可見牠的勢力之宏偉了！自漢以後，這種迷信勢力，日漸流播，到現在仍支配着大部分人的心理。（參考字野 哲人博士的支那哲學史講話）

二 淮南子

略傳

淮南王安，是高祖少子淮南厲王長的長子。文帝時，厲王得罪徒蜀，沒於途中，文帝悲憫，乃封長四子爲侯。其後更以淮南故地分封長子，（其一已死）而以安襲父封。安爲人好琴書，博洽能文，武帝甚愛重他。但他好賓客，蓄有野心。有激以厲王死事，於是謀反。結果失敗，自殺。

著述

漢書安本傳說他「詔致賓客方術之士數千人，作爲內書二十一篇，外書甚衆，又有中篇八卷，言神仙黃白之術，亦二十餘萬言。」漢書藝文志雜家有淮南內二十一篇外二十三篇。現在只傳內篇二十一篇。這書本名鴻烈，高誘序說「鴻者大也，烈者明也，所以明大道也。」後來給劉向校定，名爲淮南內篇，又名劉安子。這本書不是安自著，是他和賓客蘇飛、李尚、左吳、田由、雷被、毛被、何被、晉昌等八人及諸儒大山、小山之徒講論道德時所編述的。

思想概要

淮南子這部書因爲非出於一人之手，所以內容十分複雜，大致說來，是以老、莊的思想爲根本，更雜以儒、陰陽、法、兵諸家之說。現在把要

點提述於下：

(一)人生觀 淮南子的人生觀大致與老、莊相似，對於人生純取一種超然曠達的態度。莊子齊萬物，一生死之說我們在上面已經說及，淮南子更有進一步的解說。他以為萬物與我為一體；天下與我無間。精神訓說：『有二神混生，經天營地，孔乎莫知其所終極，滔乎莫知其所止息。於是乃別為陰陽，離為八極，剛柔相成，萬物乃形。煩氣為蟲，精氣為人。』人與萬物本同一氣出來，不過僅有精煩之別，所以萬物與我實無區分。又原道訓說：『夫天下者，亦吾有也，吾亦天下之有也。天下之與我，豈有間哉？』他既以萬物與我為一體，天下與我無間，於是演出『天地宇宙，一人之身也；六合之內，一人之制也。』(本經訓)的主張來。這種主張，本於老、莊而較為精密。這是於道家思想之外，更雜以陰陽家之說。——天人合一的觀念。他以天地為大我，以個人為小我，以為人的形體以至情欲都與天地的狀況相合，如『頭之圓也象天，足之方也象地。天有四時

、五行、九解、三百六十日，人亦有四支、五臟、九竅、三百六十節。天有風、雨、寒、暑，人亦有取、與、喜、怒。」（精神訓）因此，他以為人生的最高尚、優美的境界就是體法天地的「真人」的生活：「真人者，性合於道也，故有而若無，實而若虛，處其一，不知其二；治其內，不識其外；明白太素，無爲復樸，體本抱神，以遊於天地之樊；形若槁木，心若死灰，忘其五臟，損其形骸，不學不知，不視而見，不爲而成，不治而辨。感而應，迫而動。」（精神訓）

（二）倫理思想（甲）性論——對於性論接受老子及儒家的主張。老子理想的人格是復歸於嬰兒，因爲嬰兒未失其天性；中庸開宗明義說「率性之謂道」，孟子以爲人性本有仁、義、禮、智的四端。這都是說人性本是善的。淮南子也主張性善論。齊俗訓說：「率性而行謂之道，得其天性謂之德。性失然後貴仁，道失然後貴義。是故仁義立，而道德遷矣；禮義飾則純樸散矣；是非形而百姓眩矣；珠玉尊則天下爭矣。凡此四者，衰世之造也，末世之用也。」所謂「率性而

行謂之道，得其天性謂之德。」不就是性善論的主張麼？

(乙) 修養方法——淮南子的修養方法是本於他的性善論而來的。因為人性本善，只要不把本來的善性失掉就可以叫做完人，所以他的修養方法就是清靜和寡欲兩種。前者是積極的工夫，後者是消極的工夫。

(1) 清靜：原道訓說：「人生而靜，天之性也，感而後動，性之害也。物至而神應，知之動也，知與物接，而好憎生焉。好憎成形，而知誘於外，不能反己，而人之天理滅矣。」他以爲人愈靜愈能保存天性，一動則知與物接，知與物接，便生好憎，生好憎則知誘於外，便失其本性了。

(2) 寡欲：齊俗訓說：「日月欲明，浮雲蓋之；河水欲清，沙石藏之；人性欲平，嗜欲害之。」又精神訓說：「五色亂目，使目不明；五聲謔耳，使耳不聰；五味亂口，使口爽傷；趣舍滑心，使行飛揚。此四者天下之所養性也。然皆人累也。」

淮南子的修養法與老子的存真、寡欲，孟子的養心、寡欲相合，不過他雜以陰陽家之說，說得甚為神秘，像原道訓說：『夫喜怒者，道之邪也；憂樂者，德之失也；好憎者，心之過也；嗜欲者，性之累也。人大怒破陰，大喜傷陽，薄氣發瘡，驚怖為狂。憂悲多患，病乃成積。好憎繁多，禍乃相隨。故心不憂樂，德之至也；通而不變，靜之至也；嗜慾不載，虛之至也；無所好憎，平之至也；不與物散，粹之至也。能此五者，則通於神明。』這大概由於時代思潮所使然罷。

三 董仲舒

略傳

董仲舒是與淮南子同時代的人。淮南子是老、莊學派的代表，董仲舒可說是儒學的代表。他是著名的春秋學者。孝景帝時為博士，下帷講習，三年目不窺園。武帝時他上天人三策，請罷黜百家，獨尊孔道，其中這樣說：『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。」（漢書董仲舒傳）後來武帝果用他的話，把儒家定爲一尊。自此以後至最近以前，中國念書的人無不讀儒家之書，著書立說無不託爲儒家之言。這是對於中國學術思想影響最大的一宗事了。他自對策之後被舉爲江都相。後來退職家居，他因爲信仰陰陽家之說，研究天人之故，因作災異記，說天災地變爲天之所以警人，欲以警醒當朝。不幸因此下獄，本定死罪，以赦得免。再後更做過膠西相，不久去官，終身從事著述。

著述

漢書董仲舒傳說「仲舒所著明經術之意，及上疏條數凡百二十三篇，而說春秋事得失，聞舉、玉杯、蕃露、清明、竹林之屬復數十篇。」現在只傳春秋繁露八十二篇，其中缺去了三篇，實七十九篇。據漢書所載，玉杯、繁露各自爲篇，而現在以春秋繁露各書，恐怕是經過後人編訂，非復當時那個樣子了。

思想概要

(一) 中心思想

董仲舒的中心思想就是「天人合一」說。天

人合一說，簡單說來就是人事應該取法於天道。他以為天為萬物之本，人與物皆為天所生。其中人為萬物之靈長，天於是產生五穀及其他品物以養人類。人是天所眷愛的，天是人的曾祖父，所以人有許多地與天相似。為人者天篇說：「為生不能為人，人者天也。人之人本於天，天亦人之曾祖父也。此人所以乃類上天也。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，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四時。人生有喜、怒、哀、樂之蒼，春、秋、冬、夏之謂也；喜、春之蒼也；怒、秋之蒼也；樂、夏之蒼也；哀、冬之蒼也。天之副在乎人，人之情性，有由天者矣。」他又以為「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，副月數也；內有五臟，副五行數也；外有四肢，副四時數也；乍視乍瞑，副晝夜也；乍剛乍柔，副冬夏也；乍哀乍樂，副陰陽也；心有計慮，副度數也；行有倫

理，副天地也。」（人副天數篇）人既然自形體以至情感行爲無不本之於天，所以不得不循天之道。——「如天之爲」（春秋繁露的一篇）人之中以王者德侔天地，謂之天子，所以更須取法天道，否則天必給予警告，如五行五事篇說：「王者與臣無禮、貌不肅敬，則木不曲直，而夏多暴風，言不從，則金不從革，而秋多霹靂。視不明，則火不炎上，而秋多電。聽不明，則水不潤下，而春夏多暴雨。心不能容，則稼穡不成，而秋多雷。」因此，他就推演出這樣的結論：「道之大原出於天。天不變，道亦不變。」（賢良對策）這就是董仲舒的天人合一說的大概。以天爲有意志的，本是中國古來的思想，不過天人合一說却是他的特殊見解。這無疑地是受陰陽家的神祕學說的影響的。

（二）倫理思想（甲）性論——性論爲孟子以後儒家最重要的問題。他對於這問題的見解是以春秋正名的大義來先解決性的名號。他說：「今世關於性，言之者不同，胡不反性之名？性之名非生與？如其生之自然之資謂之性，性者質

也。」（深察名號篇）他既然以為性就是質，於是反對孟子性善之說，他以為「性有善端，動之愛父母，善於禽獸，則謂之善」；「循三綱五紀，通八端之理，忠信而博愛，敦厚而好禮，乃可謂善」，質是沒有善惡的。又他以為孟子所說性善的性，不能謂之性，因為既有善惡之分，便是有人為的意義在內，不是本質的性了。所以說：「聖人之性，不可以名性，斗筭之性，亦不可以名性。性者中民之性也。米出禾中，而禾未可全為美也；善出性中，而性未可全為善也。繭有絲而繭非絲也；卵有雛而卵非雛也。故謂性未盡善。」他的主張和告子相同（告子說「生之謂性」，見孟子）。是比較孟子合於心理科學的說法。不過他也難以陰陽家的學說，以為「天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性。」（並見深察名號篇）性既「可使為善，可使為不善」，則不能不注重教育的工夫了。

（乙）五常之道——董仲舒提倡的倫理道德也本於他的天人合一說。他獨創的主張，就是所謂「五常之道」。——仁、義、禮、智、信的五種德目。他說：

「夫仁、義、禮、智、信，五常之道，王者所當修飾也。」（賢良對策）在他以前，中庸有智、仁、勇三德，孟子有仁、義、禮、智四德，自他提出「五常之道」以後，儒家的倫理道德便告完備。他創爲五常之道的理由，第一則由於五典、五教之名見於尚書，五倫之說倡於子思、孟子，爲他立說的根據。第二則不能不說是由於五行說的影響。第一個理由可以不必說明。第二個理由則有五行相生篇的話作證：「東方者木，農之本，司農尚仁。南方者火也，本朝司馬尚智。中央者土，君官也，司營尚信。西方者金，大理司徒也，司徒尚義。北方者水，執法司寇也，司寇尚禮。」在這五常中，以仁、義爲本，以禮、智、信爲用。他以仁、義爲待人、待己的根本道理，所以特別注重仁、義的說明。仁義法篇說：「春秋之所治，人與我也。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。」又說：「仁之法在愛人，不在愛我；義之法在正我，不在正人。我不自正，雖能正人，弗予爲義；人不被其愛，雖厚自愛，不予爲

仁。』這些都是非常精粹的話。如果能懂得這待人待己的根本道理，更以、禮、智、信爲用，則在世間便可算完人了。

(三) 政治思想 他的政治思想自然也有不出天人合一說的範疇，如以天行的數目應用於官制便是。這些都是牽強附會，沒有什麼價值。不過他的政治思想有幾點是值得注意的，現在分述於下：

(甲) 德治主義——他說：『仁人者，正其道，不謀其利，修其理，不急其功，致無爲而習俗化。可謂仁聖矣。』(身之養重於義) 這是以德化民的主張，是接受儒家的政治思想而雜有道家的無爲主義的。

(乙) 調均國民的經濟生活——度制篇說：『孔子曰：不患貧而患不均，故有所積重，則有空虛矣；大富則驕，大貧則憂，憂則爲盜，驕則爲暴，此衆人之情也。聖者，則於衆人之情見亂之所以生，故其制人道而差上下也，使富者足以示貴而不至於驕，貧者足以養生而不至於憂，以此爲度而調均之，是以財不匱而

上下相安，故易治也。」他在下面就說今世遺棄這種「制人道而差上下」的方針，所以難治，寓有提倡這種治國方針的意思。他這種調均國民經濟生活的主張，是注重動機和人性方面，自然是一種理想而已。

（丙）提倡考試制度——功名篇說：「考績之法，考其所積也。」又說：「考試之法，大者緩，小者急，貴者舒而賤者促，諸侯月試其國，州伯時試其部，四試而一考。天子歲試天下，三試而一考。前後三考而黜陟，命之曰計。」（參考陳安仁編中國政治思想史大綱頁一四九）

四 揚雄

略傳

揚雄字子雲，蜀之成都人。少好學，不屑於訓詁章句的瑣碎工夫，以此博覽多識，無所不見。又因爲口吃，不能與人作劇談，更使他容易涉於玄想。他與詞賦家司馬相如同鄉，在四十歲以前好模仿司馬相如的作風，極文章的能

事。晚年以文章爲小道，毅然舍去而從事於哲理的著述，於是成太玄和法言兩部名著。他在成帝、哀帝、平帝三代中都任黃門侍郎，到王莽篡漢時，復被召爲大夫。天鳳五年（西歷紀前十八年）七十一歲卒。

著述

他的代表著述太玄十卷和法言十三卷，現在都留存。太玄是模仿易經而參以老、莊的學說，說明宇宙現象的原理及宇宙的發展的方式諸方面的。法言是模仿論語以發揮孔子的學說，討論道德、政治、學術以至人物品隲各方面的。研究他的人文思想自然是以法言這本書爲最重要了。

思想概要

揚雄是調和儒、道兩家思想的人，是一個折衷學派的學者。他在當時的思想界裏之所以占有一個地位也就因爲這個原故。大致說來，他的宇宙觀和人生觀是接受道家的思想，而在倫理思想方面則接受儒家的思想。（法言吾子篇說：「山徑之蹊，不可勝由矣；向牆之戶，不可勝入矣。曰：「惡由入？」曰：「孔氏。孔氏者戶也。」」又說：「古者楊、墨塞路，孟子辭而闕之，廓如

也。後之塞路者有矣，竊自比於孟子。」

(一) 人生觀 在他的一篇文章——解嘲中有一段文字是說盡了他所主張的做人的方法的：「炎炎者滅，隆隆者絕；觀雷觀火，爲盈爲實，天收其聲，地藏其熱；高明之家，鬼瞰其室；攫拿者亡，默默者存；位極者宗危，自守者身全。是故知玄知默，守道之極；爰清爰靜，游神之庭；惟寂惟寞，守德之宅。」這種做人的方法，不外採自老、莊的恬淡清靜之說，不過帶有功利主義的色彩罷了。

(二) 倫理思想 他在倫理思想上的特創見解，就是他所主張的性論。修身篇說：「人之性也善惡混。修其善則爲善人，修其惡則爲惡人，氣也者，所適善惡之馬也歟。」這種主張和孟子的性善說、荀子的性惡說與及告子、董仲舒的生之謂性說都不相同。他以爲人性中善惡相混，而爲善爲惡都由氣的作用。所謂氣是什麼？他沒有說明。但照他用馬來比方的意思看來，大約是指情慾而言。既然人性是善惡相混，而情慾可以誘導人爲善爲惡，則不能不注重修養，使情慾趨向

於爲善那一方面。所以說：『學所以修性。視、聽、言、貌、思，爲性之所有，學則正，不然則邪。』又說：『百川學海，而至於海；丘陵學山，而不至於山。是故惡乎畫也。』（學行篇）都是激勵人們奮發興起的。至到對於爲修養目的的德論，他是採取董仲舒所倡的五常之道的。

五、王充

王充字仲任，會稽上虞人。他和王符、仲長統合稱季漢三才人，其中以他爲最特出。據後漢書王充傳說，他少孤，以孝見稱於鄉里。後來到京師，受業於大學，師事扶風班彪，好博覽而不守章句。因爲家貧，沒有書，就常到洛陽的賣書店去看書，一見便能誦憶，於是博通衆流百家之言。後來歸鄉，教授生徒。他好議論，以爲當時的學者太拘於成見，多失真理，遂閉門潛思，絕慶弔之禮。戶牖牆壁，各置刀筆，著論衡八十五篇，二十餘萬言。同郡友人謝夷吾上書於朝廷薦

他的才學，肅宗特詔徵召他，結果沒有應召。年漸七十，志力衰耗，乃造養性書十六篇。（這書現在不傳）永元中病卒於家。

著述

王充的著述就是現存的論衡。這部書是把當時的思想、信仰用他個人的見地加以深刻的批評，其徵引之廣博及議論之透闢，我們現在讀起來也不能不爲之傾倒，無怪當時的人才蔡邕大大加以讚賞了。（蔡邕入吳始得論衡認爲輶中祕籍。）

思想概要

王充的思想，本于道家自然、無爲之說，像自然篇說：『至德純渥之人，稟天氣多，故能則天，自然無爲。稟氣薄少，不遵道德，不似天地，故曰不肖。不肖者，不似也。不似天地，不類聖賢，故有爲也。』這就是他的思想的淵源。他的思想最有價值的地方，就在於破除當時的種種迷信的一點。不過也有自相矛盾的地方，就是他極相信命運，講究命運的文字，幾乎占了論衡五分之一的篇幅，這大概由於他的思想的出發點（自然、無爲）所使然吧。

(一) 倫理思想 他在倫理思想上的特創見解，就是他所主張的性論。論衡有率性、本性兩篇，前者是敘述他自己的主張，後者是把從來的性論加以批評來確定他自己的見解。本性篇說：『周人世頌以爲人性有善有惡。舉人之善性，養而致之，則善長；性惡，養而致之，則惡長。如此，性各有陰陽善惡，在所養焉。故世子作養性書一篇。宓子賤、漆雕開、公孫尼子之徒，亦論性情，與世子相出入，皆言性有善惡。孟子作性善之篇，以爲人性皆善，及其不善，物亂之也。謂人生於天地，皆稟善性，長大與物交接者，放縱悖亂，不善日以生矣。告子與孟子同時，其論性無善惡之分，譬之湍水，決之東則東，決之西則西。夫水無分於東西，則人無分於善惡也。孫卿（按，即荀卿）有反孟子作性惡之篇，以爲人性惡，其善者僞也。性惡者，以爲人生皆得惡性也；僞者，長大之後，勉使爲善也。陸賈曰：『天地生人也，以禮義之性，人能察己所以受命則順，順之謂道。』董仲舒覽孟、孫之書，作情性之說曰：『天之大經，一陰一陽，人之大經，一情』

一性。性生於陽，情生於陰，陰氣鄙，陽氣仁。」劉子政曰：「性生而然者也，在於身而不發；情接於物而然者也。」自孟子以下，至劉子政，鴻儒、博生，聞見多矣，然而論性情，竟無定是。惟世碩、公孫尼子之徒頗得其正。孟軻言人性善者，中人以上者也；孫卿言人性惡者，中人以下者也；揚雄言人性善惡混者，中人也。」在這一段說話中，可見他是主張人性分上、中、下三等的。他以為人之初生，同受天地一元之氣，（齊世篇說：「一天一地，並生萬物，萬物之生，俱得一氣。」）而稟受之氣，有厚薄不同，（見上文所引自然篇）所以便分成上、中、下三等。但他以為上、中、下三等的人性可以由後來的修養改變的，所以率性篇說：「譬猶練絲，染之藍則青，染之丹則赤。十五之子，其猶絲也，其有所漸化為善惡，猶藍、丹之染練絲，使之為青赤也。人之性善，可變為惡，惡可變為善，猶此類也。」又說：「蓬生麻間，不扶自直；白沙入緇，不練自黑。」

（二）教育思想（甲）教育的功能——王充最相信教育的功能，在論衡一

部書中講到這一點的很多。率性篇說：「聞伯夷之風者，貪夫廉而懦夫有立志；聞柳下惠之風者，薄夫敦而鄙夫寬。徒聞風名，猶或變節，況親接形面相敦告乎？孔門弟子七十之徒，皆任卿相之用，被服聖教，文才雕琢，知能十倍，教訓之功，而漸積之力也。」又皇知篇說：「穀之始熟曰粟。舂之於臼，簸其粃糠，蒸之於甑，爨之以火，成熟爲飯，乃甘可食。可食而食之，味生肌腴，成也。粟未爲米，米未成飯，氣腥未熟，食之傷人。夫人之不學，猶穀未成粟，米未爲飯也。知心亂少，猶食腥穀，氣傷人也。學士簡鍊於學，成熟於師，身之有益，猶穀成飯，食之生肌腴也。」這些都是說教育的勢力對於人們可以改變品性，造就學問，而優良的教育自然是要包含有這兩種功能了。這種見解不用說是從他所主張的性論演繹而來的。

(乙) 破除迷信——教育的功能既然這樣偉大，那末教育的本身則非十分優良不可。可是社會上有一種教育，牠對於人們的支配力是非常偉大的，這就是迷

信。王充以爲要發達優良的教育的功能，則對於爲優良的教育的障礙力的迷信非通通破除不可。論衡中九虛、三增、訂鬼、論死以下各篇是把當時種種的迷信一加以駁斥。他首先破除天人關係的謬說，像變虛篇說：『夫天體也，與地無異。諸有體者，耳咸附於首。體與耳殊，未之有也。天之去人，高數萬里。使耳附天，聽數萬里之語，弗能聞也。人坐樓臺之上，察地之螻蟻，尙不見其體，安能聞其聲。何則？螻蟻之體細，不若人形大，聲音孔氣，不能達也。今天之崇高，非直樓臺，人體比於天，非若螻蟻於人也。謂天非若螻蟻於人也。謂天聞人言，隨善惡爲吉凶，誤矣。』這一段話把董仲舒輩說得天花亂墜的天人合一說打得粉碎了。

其次他破除當時對於鬼神的迷信，像論死篇說：『氣之生人，猶水之爲冰也。水凝爲冰，氣凝爲人。冰釋爲水，人死復神。其名爲神也，猶冰釋更名水也。』又說：『天地之性，能更生火，不能使滅火復燃；能更生人，不能令死人復見

。……案火滅不能復燃以況之，死人不能復爲鬼明矣。」又說：「天地開闢，人皇以來，隨壽而死，若中年夭亡，以億萬數。計今人之數，不若死者多，如人死輒爲鬼，則道路之上，一步一鬼也。人且死見鬼，宜見數百千萬，不宜徒見一兩人也。」這種無鬼論，精微透關，令人無懈可擊。但爲什麼有些人會見鬼呢？他也有適當的解釋。訂鬼篇說：「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。致之何由？由於疾病。人病則憂懼，憂懼見鬼出。凡人病則不畏懼，故得病寢衽，畏懼鬼至，畏鬼則存想，存想則目虛見，未必有其實也。夫精念存想，或泄於目，或泄於口，或泄於耳。泄於目，目見其形；泄於耳，耳聞其聲；泄於口，口言其事，晝日則鬼見，暮臥則夢聞。」他以爲見鬼是生理或心理的作用，在當時可說是極新的思想，就是在現在科學發達的時代看來，也不見得不適合。

再其次他破除當時的陰陽家所叫得最響的符應說，像指瑞篇說：「人操行真

能過於聖人，聖人不能自免於厄，而鳳麟猶能自全於世，是鳥獸之操，賢於聖人也。且鳥獸之知，不與人通，何以能知國有道與無道也。」又說：「或言天使之所爲也。夫巨大之天，使細小之物，言語不通，情指不達，何能使物？物亦不爲天使。」當時符應說極流行，他能大胆地提出這種主張，不能不算是特立獨行之士了。

還有，他也反對人們迷信書本，像書虛篇說：「世信虛妄之書，以爲載於竹帛上者，皆聖賢所傳，無不然之事，故信而是之，諷而讀之。……夫世間傳書於諸子之語，多欲立奇造異，作驚目之論以駭世俗之人，爲譎詭之書，以著殊異之名。」念書人最大的毛病就是迷信書本，他這一番話可以喝醒許多念書人的迷夢。雖然在他以前有過「盡信書則不如無書」（見孟子）的話，但不及他說得這麼透關了。

（三）政治思想（甲）文事與武備並重——中國從前的政治思想家每把政

治的設施分作文事與武備兩種，而大多數重文輕武，以爲國家沒有統一之前才用得着武備，國家統一之後便當偃武修文，所謂「馬上得天下，不能以馬上治天下」。這樣一來，所以每個朝代當創業的時候還能振作有爲，到了中業以後便習於柔弱，漸漸衰敗下去了。王充以爲這是不行的，所以提出文事與武備並重的主張來。非韓篇說：「治國之道，所養有二：一曰養德，二曰養力。養德者，養名高之人，以示能敬賢；養力者，養氣力之士，以明能用兵。此所謂文武張設，德力且足者也。」這種政治設施的原則，在今日看來也極適當的。

(乙) 政治的效用——宣漢篇說：「夫太平以定治爲效，百姓以安樂爲符。孔子曰：『修己以安百姓，堯、舜其猶病諸。』百姓安者，太平之驗也。」他以爲政治的效用就在於使百姓安樂。他雖然沒有反對君主制度，但從這一點看來，可知他也是一個民本主義者了。

(四) 人生觀——他是一個定命論者，以爲人生的壽夭、窮達都由命運所支

配。命義、逢遇兩篇敘述這種意思甚爲詳悉，但我們只要看他下列這句話便可概其餘了：『命吉之人，雖不行善，未必無福；凶命之人，強勉操行，未必無禍。』

』（命義篇）

第二章 六朝的人文思想

一 概說

這裏所說的六朝是指從後漢滅亡到隋末凡四百餘年的一個時代。這個時代的思想潮流，概括的說來有下列三種：

（一）老、莊學派——自三國以至晉初，因爲受兩漢思想界的影響，老、莊的思想幾至風靡天下。所謂好尚清談的「竹林七賢」就是這個時代的代表人物。老、莊的思想在這時代之所以流行，除了受前代的思想影響之外，還有政治的原

因夾在裏面的。我們對於這一點可以簡單的解說一下：

當後漢的末年桓帝、靈帝的時候有所謂「黨錮」事件。這個事件是因為當時的君主愚暗，政治的實權完全落在宦官手裏，每多失政，於是在李膺、陳蕃等領導之下的大學學生數百人組織了一個團體，毫無忌憚的批評時政。結果當局者以種種的藉口把他們一網打盡。這就是叫做「黨錮」。自此以後，全國的智識分子大家都抱着苟存性命於亂世的念頭，絕口不談時事。這樣一來，大家便漸漸的更趨向到消極的一條路上去了。其後廣播這種風氣的便是阮籍、山濤、嵇康、向秀、劉伶、阮咸、王戎的七個人，他們整天縱醉昏酣；蔑視禮法，因好談老、莊的思想，自稱清談之徒，世人謂之竹林七賢。老、莊的思想在當時非常流行，甚至何晏用老、莊的思想來注釋論語，王弼也用老、莊的思想來注釋易經，其風靡一時的状态，概可想見。不過在晉代的中葉以後思想界就入於佛學時代了。

(二) 佛教的勃興——佛教自西漢末年輸入中國以後，(東漢明帝時佛教輸入)

入中國之說，已遭梁任公的反駁，見梁任公近著第一輯中卷。經過許多僧侶的熱心傳佈，自三國以至晉代次第翻譯許多經典，把佛教的勢力逐漸張大起來。到了東晉的時候，遠慧結白蓮社於廬山，一時佛學大爲昌盛。到龜茲僧鳩摩羅什（Kamardiva）倡說三論宗的時候，許多老、莊學者都受教於其門下。因此佛教次第發達，天台、華嚴等大乘佛教跟着起來。其中天台宗爲中國人所自創，由南齊的慧文經過慧思以至智顛而得大成，倡說三諦圓融的教義。後來到梁的時候菩提達磨（Bodhidharma）從印度來中國，倡設禪宗，慧可、僧璨等傳受他的衣鉢，鼓吹「直指本心，見性成佛」之說。又在晉、宋、梁、陳的時候，法顯、法獻、智宣、智圖等次第西入天竺求法，各各把經、論帶回來從事宣傳。其他歷代帝王都尊重佛教，或則建立伽藍，或則招致高僧在宮中講授經、論，或則作爲文章，宣揚佛教教義。這樣一來，佛學便替代老、莊的學說而風靡天下了。

（三）儒、道、佛合一說——儒家的學說自漢武帝以後經過歷代帝王的獎勵

，道家的學說則從兩漢至晉初實際上占有很大的勢力，而佛學則自晉代以後勃興起來，這三種學說同時並立，自然不能彼此沒有交涉的。儒、道兩派在兩漢的時候非常接近，道、佛兩派在六朝的初期也有種種融合的議論。如南齊的張融說：『道也與佛無二，寂然不動，致本則同，感而遂通，達迹成異。』（南齊書張融傳）又南齊的顧歡說：『道即佛也，佛即道也。其聖則符，其跡則反，泥洹仙化，各是一術。佛號正真，道稱正一。一歸無死，真會無生。在名則反，在實則合。』（南齊書顧歡傳）這是道佛合一的議論。其他如北齊的顏之推說：『內外兩教，本為一體。漸極為異，深淺不同。內典初門設五種禁，外典仁、義、禮、智、信皆與之符。仁者不殺之禁也；義者不盜之禁也；禮者不邪之禁也；智者不淫之禁也；信者不妄之禁也。』（顏氏家訓）這是儒、佛合一的議論。還有，如隋的文中子說：『詩書盛而秦滅，非仲尼之罪也；虛玄長而晉室亂，非老、莊之罪也；齋戒修而梁國亡，非釋迦之罪也。』（文中子周公篇）這是有使儒、道、佛

的學說打成一片，創爲一種新學說的意思。這本來是近世思想（宋、明理學）的特色，可說是胚胎於六朝的時代了。（參考宇野著支那哲學史講話）

二 陶潛

略傳

陶潛字淵明，或說陶淵明字元亮，潯陽柴桑人。生於東晉哀帝興寧三年，卒於南宋文帝四年、北魏太武帝二年。少有高趣，博學能文。因爲家貧，曾爲州祭酒，後來以不堪吏職，便解職歸里，躬耕自給。其後又出任彭澤令，但當郡守派遣督郵來縣城的時候，縣吏說應束帶去拜見他，淵明歎息着說：『我豈能爲五斗米折腰向鄉里小兒耶？』即日解印綬去職。再後因爲國祚傾覆，便隱居沒世了。

著述

現在所傳的有陶淵明集十卷，全屬詩文。據他自己說：『常著文章自娛，頗示已志。』（五柳先生傳）看他的詩文便可以窺見他的思想了。

思想概要

在六朝的四百餘年間，在個人的道德、人格上說，陶淵明確是一個人傑，他的思想也是這個時代的代表。日人渡邊秀芳在所著的中國哲學史概論批評他說：『……但他雖高蹈，又決不如竹林七賢之流於放達，七賢銜己背世，且陰懷自利心，行爲很多可卑可恥處，他則真是點滴也沒有。樂而不淫，哀而不傷，雅量與修養，皆臻其極，內面生活 (Inner Life) 極豐富。學問則取儒、道之長，渾然融合，無稍痕跡，施之於人格、詩趣上，都不假斧斤，作骨作血。』這是很真確的話。

(一) 人生觀

陶淵明曾作五柳先生傳，替自己寫照，我們在這篇文章中可以看到他的人生態度。這篇文章的重要點就是：『……閑靜少言，不慕榮利，好讀書，不求甚解，每有會意，欣然忘食。性嗜酒，家貧不能常得。親舊知其如此，或置酒而招之，造飲輒盡，期在必醉，既醉而退，曾不吝情去留。環堵蕭然，不蔽風日。短褐穿結，簞瓢屢空，宴如也。嘗文章自娛，頗示己志，忘懷得失，

以此自終。」這是一種純任自然的人生態度。可是他的人生態度雖然是純任自然，却決不是道、佛兩家那種清靜寂滅以至如槁木死灰那種人生態度。你看他那種讀書有時至於「欣然忘食」與及應親友之招而「造飲輒盡」的豪情勝慨，是渾渾冥冥、遺世獨立的人生態度嗎？其他能表現他的人生態度的文章如歸去來辭也有這樣的話：「悅親戚之情話，樂琴書以消憂。農夫告予以春及，將有事於西疇。或命巾車，或掉孤舟，既窈窕以尋壑，亦崎嶇而經邱。木欣欣以向榮，泉涓涓而始流。羨萬物之得時，感吾生之行休！」這段話的結尾雖然帶點傷感——正因為是解印歸里失意的時候作的。——，但大體上却包含了道家的自然，佛家的隨緣與及儒家的淑世的人生態度的。

(二) 政治思想 在他的思想上可說是政治思想的，不能不說到他的「理想國」。他的「理想國」就是表現在一篇有名的文章叫做桃花源記裏面，現在節錄這篇文章於下以見梗概：「晉太元中，武陵人捕魚爲業，緣溪行，忘路之遠近。

忽逢桃花林，夾岸數百步，中無雜樹。……林盡，水源，便得一山。山有小口，髣髴若有光，便捨船從口入。初極狹，纔通人。復行數十步，豁然開朗。土地平曠，屋舍儼然。有良美池桑竹之屬，阡陌交通，雞犬之聲相聞。其中往來種作，男女衣着悉如外人。黃髮垂髫，並怡然自樂。見漁人，乃大驚。問所從來，具答之。便邀還家，設酒殺雞作食。村中聞有此人，咸來問訊。自云：「先世避秦時亂，率妻子邑人來此絕境，不復出焉。遂與外人間隔。」問今是何世。乃不知有漢，無論魏、晉。此人一一爲具言所聞，皆歎惋。餘人復延至其家，皆出酒食。停數日，辭去。此中人語云：「不足爲外人道也。」他的「理想國」，和老子所說的「甘其食，美其服，安其居，樂其俗；鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。」有些不同，因爲他的理想國裏面的人物並不是「老死不相往來」的。總之，是一個自然自足、彼此安居樂業的國家而已。

第三章 唐代的人文思想

一 概說

(一)當時的宗教 自六朝以來風靡一時的佛教，到了唐代益加盛大，在從來的各宗派之外，更有杜順所倡導的華嚴宗起來，專爲倡說事事無碍法界觀。又在太宗的時候，玄奘三藏新從天竺歸來，倡爲法相宗。到玄宗時金剛智不空從印度傳入密教，倡爲「即事而真，即身成佛」之說。在這個時候的士大夫們幾乎沒有不研究過佛經的了。其他以老子與唐代的皇室爲同姓的理由，對他非常尊敬，贈以太上玄宗皇帝的尊號。因此以老子爲祖師的道教，也大大受朝廷的獎勵。還有，因爲與西域的交通頻繁，於是祆教、景教、摩尼教及猶太教等也逐漸輸入。這些宗教在當時都非常流行。

(二) 儒學的衰頹 當時的思想界已是爲上述那些宗教所支配，而朝廷方面則照例的獎勵儒學。當唐代創業之初，設學校，開弘文館以提倡學術。又命孔穎達等編纂五經正義統一經書的解釋。其後又建立經書的刻石於大學門前，就是所謂「開成石經」。不過唐代承六朝浮華的餘風，而朝廷取士實際上也注重詩文，所以當時的智識分子都努力於詩文以獵取功名富貴，對於經術只求能應付考試便了，儒學遂至萎靡不振。而且五經正義一從來對於經書的注釋，進士的經術試驗也以五經正義爲根據，於是儒生都踴躍於五經正義的範圍之內，學問自然固陋。加以當時以易、書、詩、三禮、禮記、周禮、儀禮三傳（左氏、公羊、穀梁）爲九經，以其文句之多少爲大、中、小之別，禮記、左傳屬於大經，毛詩、周禮、公羊傳屬於中經，易、書、儀禮、穀梁傳屬於小經。大經中禮記比較左傳爲易讀，中、小經中詩、書比較周禮、公羊、穀梁爲易讀，當時的儒生研究經書以考試及第爲目的，多數捨難就易，儒學益見衰頹了。

一一 韓愈

略傳

韓愈字退之，昌黎人。生於代宗大歷三年。三歲失父母，十一歲時他的長兄又死去，由嫂鄭氏撫育成。他自少發奮讀書，遂博通六經、諸子百家之學，貞元八年舉進士及第。憲宗爲削平藩鎮的勢力進討淮西而得到平定的時候，他以有軍功得任爲邢部侍郎。後來憲宗要迎佛骨入宮，他就上那篇有名的諫迎佛骨表，因此被貶爲潮州刺史。再後復被召回，從兵部侍郎至任爲吏部侍郎。自六朝以來學者做文章都尙駢儷文，他却提倡恢復古代那種散文，予這種徒尙形式的整齊而不便發表思想的駢儷文以極大打擊，得到大多數人的同情；同時他就成爲司馬遷以後的古文大家。又在當時學者們都沉迷於佛學的時候，他却出來提倡儒學。所以蘇東坡褒讚他是「文起八代之衰，道濟天下之溺」了。他卒於長慶四年，年五十七。

著述

他的著述，現傳有韓昌黎集四十卷，外集十卷。

思想概要

他本來是文章家，思想上沒有什麼精深的見解，而且所說的多屬於敷衍門面的話。不過他在中國的思想史上之所以能够占一個地位，就是因為他的思想在後來生了很大的影響罷了。

(一)中心思想 他的中心思想不能不說是在於尊尚儒學、排斥佛、老這一點。從他的有名的原道和論佛骨表的兩篇文章就可以窺見他這種思想了。他以儒家的立場排斥老子的思想說：『老子之小仁義非毀之也，其見者小也。坐井而觀天，曰天小者，非天小也。彼以煦煦爲仁，孑孑爲義，其小之也亦宜。』又說：『今其言曰：『聖人不死，大盜不止；剖斗折衡，而民不爭。』嗚呼！其亦不思而已矣！』(原道)他只以爲老子的無爲是完全消極的，而不知老子的無爲正在於「無不爲。」所以他這種攻擊完全搔不着癢處。又他排斥佛家治心而外天下國家說：『傳曰：『古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家，

欲齊其家者，先修其身，欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意。『然則古之所謂正心而誠意者，將以有爲也。今也欲治其心，而外天下國家，滅其天常，子弄而小父其父，臣弄而不君其君，民弄而不事其事。』（原道）他想不到佛家有「在家亦待修行，不在在寺」的說法，（六祖壇經）遂以爲研究佛理的便要出家，也未免主觀太過了。他在排斥佛、老的當兒，以衛道者自命，以爲自己是承接孔子的道統的，像原道說：「斯道也，……堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，孔子，孔子傳之孟軻。軻之死不得其傳焉。」這種道統說影響到宋明的理學家動輒以天下第一流人自命，以爲自己能承接孔子的真傳，彼此間發生許多無謂的爭論。就是宋、明以後的讀書人也受他這種思想的影响很深。

（二）倫理思想 他在倫理方面的思想，比較可注意的就是他所主張的性論。原注說：「性也者與生俱生也；情也者接於物生也。性之品有三，而其所以爲

性者五；情之品有三，而其所以爲情者七。曰性之品有上、中、下三；上焉者善焉而已矣，中焉者可導而上下也，下焉者惡焉而已矣。其所以爲性者五：曰仁，曰禮，曰信，曰義，曰智。上焉者之於五也，主於一而行於四；中焉者之於五也，一不少有焉，則少反焉，其於四也混；下焉者之於五也，反於一而悖於四。性之於情，視其品。情之品有上、中、下三；其所以爲情者七：曰喜，曰怒，曰哀，曰懼，曰愛，曰惡，曰欲。上焉者之於七也，動而處其中；中焉者之於七也，有所甚，有所亡，然而求合其中者也；下焉者之於七也，亡與甚，直情而行者也。情之於性，視其品。『這把性分作上、中、下三品，是本於孔子的惟上智與下愚不移的意思，王充已先他而說了，並不是他的創作。不過他把性與情分開來說，對於他的學生李翱的「復性滅情」的主張很有影響，而李翱的思想對於宋、明理學家影響很大，這在思想史上是值得注意的。

(三) 政治思想 他的政治思想是儒家的傳統思想，國家制度是專制制度；

國家與人民的關係，就是國家對於人民盡一種保育的責任，人民對於國家須絕對服從而且應盡完糧納稅的義務。在原道中有兩段話可以把這個意思說明：『古之時，人之害多矣。有聖人者立，然後教之以相生相養之道。爲之君，爲之師，驅其蟲蛇禽獸，而處之中土，寒然後爲之衣，飢然後爲之食，木處而巔，土處而病也，然後爲之宮室，爲之工以贍其器用，爲之賈以通其有無，爲之醫藥以濟其天死，爲之葬埋祭祀以長其恩愛，爲之禮其次其先後，爲之樂以宣其湮鬱，爲之政以率其怠荒，爲之刑以鋤其頑梗。相欺也，爲之符、璽、權、衡以信之；相養也，爲之城郭、甲兵以守之。害至而爲之備，患生而爲之防。』又：『……民者出粟米、麻絲，作器皿，通貨財以事其上者也。……民不出粟米、麻絲，作器皿，通貨財以事其上，則誅。』

三 李翱

傳

李翱字習之。嘗從韓愈學文，有名於時。貞元十四年舉進士及第。其後歷任諸官，至山南東道節度使。會昌中卒，亦謚作文公。他做開州刺史的時候，曾問道於藥山禪師，藥山只答他說：「雲在青天水在瓶。」他就領悟而述一偈：「鍊得身形似鶴形，千株松下兩函經，我來問道無餘說，雲在青天水在瓶。」成爲他的逸話。我們從此可以知道他是一個博讀儒書同時對於佛學饒有心得的學者了。

著述

他的著述有李文公集十八卷，其中復性書三篇可以說是代表他的思想的作品。

思想概要

他在復性書中發表「復性滅情」的主張，這是宋、明理學的先驅。現在把他這種主張介紹出來：

復性書分上、中、下三篇，上篇說性與情的關係，中篇說復性滅情的方法，下篇說復性滅情的結果。性與情有怎樣的關係？他說：「人之所以爲聖人者性也

，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，性斯匿矣，非性之過也。七者循環而交來，故性不能充也。情不作，性斯充矣。……性者天之命也，聖人得之而不惑者也；情者性之動也，百姓溺之而不能知其本者也。聖人者豈其無情耶？聖人者寂然不動，不往而到，不言而神，不耀而光，雖有情也，未嘗有情也。然則百姓者，豈其無性者耶？百姓之性，與聖人之性弗差也。雖然情之所昏，交相攻代，未始有窮，故雖終其身而不自覩其性焉。」他受了韓愈的影響把性與情對立着看，韓愈以爲性有上、中、下三品，「性之於情視其品」，「情之於性視其品」，情是跟着性而定的，他却以爲性善情惡，以爲聖人與凡夫的性完全相同，只是凡夫之性爲情所滅，聖人之性不爲情所滅而已。他用譬喻的方法來說明這個關係說：「水之渾也，其流不清；火之烟也，其光不明，非水火清明之過也。沙不渾，流斯清矣；烟不鬱，光斯明矣。」（以上並上篇）這就是說水、火的本來狀態就是性，沙和烟就是情。如此，照他的

意思，要學爲聖人就非復性滅情不可了。復性滅情的方法，據他說是這樣的：「弗慮弗思，情則不生；情既不生，乃爲正思。正思者，無慮無思也。……此齋戒其心者也，猶未離於靜焉。有靜必有動，有動必有靜，動靜不息，是乃情也。……方靜之時，知心無思者，是齋戒也。知本無有思，動靜皆離，寂然不動者，是至誠也。」就是說復性滅情的方法，第一步是弗思弗慮的心的齋戒工夫；這種齋心的戒工夫仍然不免有情，所以要進一步做到「動靜皆離，寂然不動」，才達到復性的境界。所謂「動靜皆離，寂然不動」是怎樣的？他解釋說：「不觀不聞，是非人也，視聽昭昭，而不起於見聞者斯可矣。無不知也，無不爲也。其心寂然，光照天地，是誠之明也。」（以上並中篇）就是一種難以言說的「寂然光照天地」的境界。能達到這個境界，結果便是「晝無所作，夕無所休。作非吾作也，作有物；休非吾休也，休有物。作耶休耶？二者離而不存。予之所存者，終不亡且離也。……天地之間，萬物生焉。人之於萬物，一物也，其所以異於禽獸者，

非道德之性乎哉？」（下篇）就是莊子所謂「萬物與我爲一」，孟子所謂「萬物皆備於我矣」的意思。

以上就是他的復性滅情的主張的大概。他是以這種「復性滅情」的主張去說明中庸所謂「誠之道」——「唯天下之至誠，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，則能贊天地之化育。」——的，所以歐陽修曾說復性書就是中庸的義疏。雖然他對於中庸所謂「誠之道」的說明不純粹是儒家的說法（見下文），但他在講究治心的佛學流行的時候，能把儒家研究心性之書——中庸提出來加以新鮮的解釋，使到後來宋、明理學家都集中注意力於此點，這在中國思想史上是值得大書特書的。至於他的復性滅情的主張，實與禪宗的修證工夫同出一轍，如六祖壇經說：「凡夫即佛，煩惱即菩提。（就是所謂覺道）前念迷即凡夫，後念迷即佛；前念着境即煩惱，後念離境即菩提。」所謂復性滅情，不外如此。這種「寂然不動」的修養法與儒家原來的成己成物

、生生不息的「誠之道」是迥然不同的。所以有許多學者批評他的復性書是無形中援佛入儒，而援佛入儒却是宋、明理學的特色，於是大家就公認他爲宋、明理學的先驅了。

第三篇 近世的人文思想

第一章 宋明的人文思想

一 概說

宋、明時代的學術思想，在中國學術思想史上是有重要的位置的。這個時代的學術思想通常叫做「理學」，（或叫做道學）所謂「理學」就是把自漢以來的儒學加以革新的一種學說。換言之，就是把從事章句訓詁的儒學解放出來，更進一步採取佛教的精華以講究「理氣心性」（前者是講究哲學上所謂「本體論」，後者是講究心理、倫理各方面的問題。）的學說。梁任公先生說：「宋、明學者以漢、唐的破碎支離的學問，繁瑣無謂的禮節，與人生無關，乃大聲疾呼的，說要找到一種人生發動力，纔算真學問，所以超越閩系（按、指漢、唐的學術思

想），追求主系（按、指先秦的學術思想）本來面目如何，其與社會有如何關係。』（中國歷史研究法補編第四章文化專史及其做法）這可把「理學」的內容說清楚了。

至於理學爲什麼會在這個時代發生及發展？簡單說來，不外基於下列兩種原因：

（1）前代學術思想的影響 關於這一種原因，我們在上面已經約略地說過了，在這裏只得稍爲解說一下。我們知道從漢代以後是把儒家定爲一尊，而漢代因爲經過秦火與及楚、漢分爭之後，不能不從事經書的整理，所以當時的學者們的精力的都集中在章句訓話的工夫，以至唐代都是如此。但是章句訓話的末流，便陷於支離破碎，像漢書藝文志說：『碎義逃難，便辭巧說，說五字之文，至於二三萬言，幼童而守一義，白首而不能通。』到了這種地步，就不能不引起反動了。所以朱熹說：『秦漢以來，聖學不傳，儒者唯知訓話章句之爲事，而不知復求聖人

之意，以明夫性命道德之歸。」（中庸集解序）這就是理學所以發生的一種原因。其次，自唐代佛教發達之後，人心多數感受佛學的薰染，尤其自五代以後，禪宗流行，其修爲方法對於學者們影響甚大，像梁任公先生說：「當宋對的時候，佛教旁系已成了濶系，派別很多。法相宗、華嚴宗雖已消滅，天台宗、禪宗却分爲好幾派，和兩漢今古文之爭一樣，互相攻擊，對於社會人心倒沒有多大關係。但一般學者，因苦於漢、唐經學之茫無頭緒，總想在佛經上求點心得。如二程、朱子之流，少年皆浮沉於佛教者若干年，想在那方面解決人生的究竟。但始終無從滿足此種欲望，所以又返而求之於先秦。研究佛經時雖未能解決人生問題，但已受有很深的影響；以後看先秦書籍時，就如戴了望遠鏡或顯微鏡，沒有東西的地方也變成有東西了。」（中國歷史研究法補編第四章）還有，我們在上面說過的韓愈的道統說與李翱的復性書都是宋、明學者所謂接受先聖之心傳、講究心性之學的先驅，可以不必再說。其他如唐代的李鼎祚所著的周易集解與及賈助所著

的春秋集傳也確給予儒家以一種新生命，簡接給予宋、明學者以革新儒學的助力。以上所述是宋代學者所受前代學術思想的影響。至於明代的學者，則不外受宋代的朱熹和陸象山的影響了。

(2) 政治的關係 自漢代把儒學定為一尊以後，歷代的帝王，因為儒家的政治主張是保守的，而且很講究君臣大義，可以利用牠來鞏固一姓的帝系，所以每當一個新朝代成立與及每個有為的君主統治國家的時候，都照例的提倡儒學，於是自熱中功名富貴的讀書人以至隱居教授的學者無不整天在儒學裏面鑽研了。鑽研的結果，多少總有點成就的。宋、明兩代因為有前代學者做過這種準備的工夫，又有儒家以外的學說做參考，所以宋、明學者的成就更為特異了。我們就事實上看看吧；宋太祖即位以後，首先獎勵儒學，親作孔、顏的畫像贊，增修孔子的廟宇。到了太宗的時候，更尊諡孔子為「至聖文宣王」，搜求遺書，編輯了太平御覽一千卷，文苑精華一千卷，太平廣記五百卷。自此以後，歷代都獎勵儒學，重視

儒臣。明代則自太祖以來，設學校，修禮，樂，以四書、五經取士。到成祖時更命儒臣胡廣、楊榮、金幼孜探宋、元諸儒之說撰五經大全百七十卷，四書大全三十六卷，又探程、朱學說的精華輯性理大全七十卷，理學便蔚然復振，理學名儒先後輩出了。總之，這種政治上的關係，是給予理學的發生及發展以一種助力的。

二 程明道

略傳

程顥字伯淳，世居中山博野，其後移居河南洛陽，生於宋仁宗明道元年（西紀一〇三二），卒於哲宗元豐八年（西紀一〇八五）。他生於一個世代仕宦的家庭，少時因父命與弟頤同受學於周茂叔（濂溪），周茂叔本來是當代的，大儒，這給與他很大的影響。他自己說：『再見周茂叔後，吟風弄月以歸，有吾與點也之意。』他的弟弟伊川（頤）給他做行狀說：『先生爲學，自十五六時

聞汝南周茂叔論道，遂厭科舉之業，慨然有求道之志，未知其要，泛濫於諸家，出入老、釋者幾十歲，返求諸六經而後得之。」在這裏可以看出他的思想的淵源了。他在二十六歲時中進士，調爲鄆縣主簿，後遷澤州晉城令，甚有政績。神宗時，因呂正獻公薦，爲太子中允，監察御史裏行。當王安石議行新政時，他嘗赴中堂議事，安石正對人發怒，厲色待他，他從容地說：「天下事非一家私議，願平氣以聽。」安石爲之慚愧。其後被任外官，哲宗時被召爲宗正丞，未赴任而卒。太師文彥博採納衆議題其墓爲明道先生。伊川做的明道先生行狀說：「孟軻歿而聖學不傳，先生於千四百年之後，得不傳之學於遺經。」又他自己說：「寧學聖人而未至，不欲以一善而成名；寧以一物不被澤爲己病，不欲以一時之利爲己功。」於此可見他的學養之純粹了。

著述

他的著述，收在明道文集五卷，二程遺書二十八卷，二程外書十二卷中，此外還有許多語錄，合載於二程全書。

思想概要

(一)倫理思想 (甲)性論——他說：『生之謂性；性即氣

，氣即性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡，不是性中元有此兩物相對而生也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。蓋生之謂性；人生而靜以上不容說，才說性時，便已不是性也。凡人說性，只是說繼之者善也，孟子言人性善是也。』(遺書卷一)這一段話就是他的性論的概要。他的意思就是以爲人人都受乾元一氣而生，(他說宇宙萬物之發生，都由於乾元一氣。)有生都受氣，受氣都有性；——他又說：『論性不論氣不備，論氣不論性不明。二之則不是。』(遺書卷六)——不過人當初生的時候，所受的氣有偏正之不同，於是有善惡之別。因此他以爲善固然善性，惡也不能不說是性。所謂善，所謂惡，並不是在性中相對而生的，這和揚雄所說的性善惡混不相同，和絕對的說性善或性惡也不相同。他以為所謂性就是指人生受氣之後的性而言，所以有善惡之分，至於原來的性，自然無所謂善惡，然而我們通常所說的性是屬於前者而不屬於後者，像孟子所說的性善便

是此類了。

正惟因為原來的性無所謂善惡，而氣稟之性才有善惡之分，所以他說：「自家元是天然完全自足之物，若無所污壞，即當直而行之；若小有污壞，即敬以治之，使復如舊。所以能使復如舊者，蓋為自家本質元是完足之物。」（遺書卷一）因此，他很注重修養。

（乙）修養法——他的修養法就是「識仁」和「定性」兩種工夫。識仁篇說：「學者須先識仁，仁者與物同體，義、禮、智、信，皆仁也；識得此理，以誠敬存之而已；不須防檢，不須窮索。若心懈則有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索，存久自明，安用窮索？此道與物無對，大不足以名之，天地之用，皆我之用；孟子言「萬物皆備於我」，須反身而誠，乃為大樂，若反身而未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂？訂頑意思，乃備言此體，以此意存之，更有何事？必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長；未嘗致纖毫之

力；此其存之道，若存得便合有得；蓋良知良能，元不喪失，以昔日習心未除，卻須存習此心，久則可奪舊習。此理至約，惟患不能守，既能體之而樂，亦不患不能守也。」（卷二上）這裏說識仁的工夫非常詳盡，他以爲「仁」就是我們的良知良能，我們對於「仁」只要以誠敬存之，不須致纖毫之力，便能自悟。他雖然採用孟子「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。」之說，但這種提倡自悟自覺的修養法，究竟得力於禪宗爲多，看他上面的說法不是和禪宗所倡的「直指本心，見性成佛」有同樣的意義麼？又他在定性書上說：「所謂定者，動亦定，靜亦定。無將迎，無內外。苟以外物爲外，牽己而從之，是以己性爲有內外也。且以性爲隨物於外，則當其在外時，何者爲在內，是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。既以內外爲二本，則又烏可遽語定哉？夫天地之常，以其心普照萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。……與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣。無

事則定，定則明。明則尙何應物之爲累哉？」他以爲定性的工夫，就是「內外兩忘」。所謂「內外兩忘」，便是「廓然而大公，物來而順應」——「心普照萬物而無心，情順萬事而無情。」要之，「識仁」和「定性」是明道最重要的修養法，這種思想對於後來的陸象山及王陽明生很大的影響。

(二) 人生觀 他以爲人生最要緊的就是存誠，如果能够存誠以至於終極，便能夠達到天人合一、萬物一體、生死無間的偉大的境界。他說：「天人本無二，不必言合。只是一個誠，天地、萬物、鬼神本無二。」(卷六)我們在上面說過，他以爲存誠的極致便是仁，所以說：「若夫至仁，則天地爲一身；而天地之間，品物萬形爲四肢百體，夫人豈有視四肢百體而不愛者哉？」(卷二上)存誠之極，胸中便毫無疑慮，把生死的大事也可看得漠然了，所以說：「死生存亡，皆知所從來，胸中瑩然無疑，止此理耳。」孔子言「未知生焉知死？」蓋略言之，死之事即生是也。」(同上)這種見解，純然是表面打着儒家的幌子而盡用佛、

老的思想的絕對唯心的見解。

三 程伊川

略傳

程顥字正叔，程明道之弟，生於宋仁宗明道二年，卒於徽宗大觀元年。居河南伊水上，世人稱他伊川先生。他幼時便很嚴謹，不苟於視、聽、言、動。十八歲時上仁宗書勸他「以王道爲心，黜世俗之論，以期非常之功。」後來入太學，見知於胡安定，荐授學職。元祐元年做崇政殿的侍講官，當皇帝的面前，容色莊厲，議論褒貶，不稍隱諱。他在這時恰值與蘇東坡共事，東坡爲人風流雋爽，時時給他開頑笑，於是二人的意見不合。兩家門下，互相誹謗，遂分路，屬兩黨。不多時他被貶謫涪州，他因爲信道甚篤，在謫居的時候，毫無怨憤之色。其後病卒於家。

著述

他的著述有易傳四卷，二程遺書、外書，還有門人所記的語錄。除

易傳外，都合載於二程全書。

思想概要

伊川和明道同學同遊，思想自然許多相同處，就是伊川自己也這樣說過的。（伊川爲明道作行狀說他與明道相同，他日有想知道他的，可以看這篇行狀。）不過他們究竟因爲氣質不同，思想自然也有差別。現在把伊川在倫理思想上的性論及修養法分述於下：

（甲）性論——伊川和孟子、荀子的主張相同，以爲人性由天所出。但孟子所言之天是皇天上帝，荀子所言之天是自然，伊川所言之天即是理。據此，孟子的天是宗教的，荀子的天是科學的，伊川的天是哲學的。伊川既以爲天即理，於是也以爲性即理，他說：『性則理也。』又說：『自理言之謂之天，自稟受言之謂之性，自存諸人言之謂之心。』（遺書卷二十二）既然性即理，何以會有善、惡之分？他說：『性無不善，而有不善者才也。性即是理，理則自堯、舜至於途人一也。才稟於氣，氣有清濁，稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚。』（卷十八）他

以爲性無不善，這與明道所說「善固性也，惡亦不可不謂之性」就不相同。他說：「孟子言性之善，是性之本；孔子言性相近，謂其稟受處不相遠也。」（卷二十二上）又說：「氣有善不善，性則無不善也。人之所以不知善者，氣昏而塞之耳。孟子所以言養氣者，養之至清明純全，而昏塞之患去矣。」（卷二十一下）這就把性分作「本然」的性和「氣質」的性，比較明道說得清楚。本然的性無不善。氣質的性則有善不善。由此便推論到人人要革掉氣質的性中之不善，以維持本然的性中之善：「人性本善，有不可革者何也？曰：語其性則皆善也，語其才則有下愚之不移。所謂下愚有二焉：自暴也，自棄也。人苟以善自治，則無不可移者，雖昏愚之至，皆可漸磨而進也。唯自暴者，拒之以不信；自棄者，絕之以不爲。雖與聖人居，不能化而入也。仲尼之所謂下愚也。」（易傳卷四）所以他特別注重教化。

伊川既以爲性即理，更以爲性即心，所以說：「一人之心，即天地之心；一

物之理，即萬物之理；一日之運，即一歲之運。由此推論到『盡己心則能盡人盡物。』（卷五）這是他的修養法的根據。

（乙）修養法——伊川的修養法不外「主敬」和「窮理」二種，他說：『涵養須用敬，進學在致知。』（卷十八）就是這個意思。他這種修養法是分內生活和外生活兩方面的。主敬是屬於內生活的修養；窮理是屬於外生活的修養。——他原來是採取易經所謂「敬以直內，義以方外。」的意思的。（窮理就是「集義」）我們試看看他所主張的主敬與窮理究竟是怎樣的。

（1）主敬——什麼叫做主敬？他說：『敬者主一之謂敬，所謂一者無適之謂一。』（卷十五）所謂「主一」，「無適」，就是一心一意，不為邪僻所誘的意思。但是一心一意做什麼呢？他說：『公則一，私則萬殊。至當歸一，精義無二，人心不同如面，只是私心。』（卷十五）就是一心一意存着「公理」，公理就是一個「誠」字，所以說：『敬是閑邪之道，閑邪存其誠。』他以為如果做到上述

的主敬工夫，便能得到這樣的結果：『盡其誠敬之心，則雖雷霆之威，不能使之懼而失守。故臨大震懼，能安而不失者，唯誠敬而已。』

(2)窮理——他以爲窮理即是格物，格物即是致知。但究竟要窮什麼理？他說：『聞見之知，非德性之知。物交物則知之非內也，今之所謂博物多能者是也；德性之知，不假見聞。』（卷二十五）可見窮理就是致力於：（一）不假見聞的在內的德性之知，（心、性之學）（二）外界的事、物。（事理、物理）而窮理的方法有三種：『一曰：讀書講明文理，二曰：論古今人物而別其是非。三曰：應接事物而處其當。』（近思錄）窮理是要積累得多然後可以貫通的，『或問格物：『須物物格之，還只格一物，而萬理皆知？』曰：『怎生便會該通！若只格一物便通衆理，雖顏子亦不敢如此道。須是今日格一件，明日又格一件，積習既多，然後脫然自有貫通處。』（遺書卷十八）這彷彿是現在所用的歸納法了。他又以爲知行是一致的，所以說：『知之深則行之必至，無有知之而不能行者。知而』

不能行，只是知得淺。飢而不食鳥喙，人不踏水火，只是知；人爲不善，只爲不知。」（卷十五）這是他主張窮理的根據。

總之，他和明道不同之處，就是明道的思想是綜合的，直覺的；他的思想是分析的，主知的。明道的思想之曖昧和不完備處，都給他疏通、充實了。

四 王安石

略傳

王安石字介甫，撫州臨川人，生於宋真宗天禧五年，卒於哲宗元祐元年，年六十六。少好讀書，早負盛名。二十二歲時以曾鞏、歐陽修的延譽登進士第，初爲淮南判官，其後出知鄞縣。他在鄞縣任內，興辦水利，又貸穀與人民，約期立息以償，已把他的政治家的本領展布出來了。後來歷任諸官，到仁宗嘉祐二年入參朝政。神宗即位之後，鑒於外患日亟，財用匱乏，吏治因循，於是採用他的建議，頒布所謂「新法」（詳後），以求達到富強的目的。當時一班守舊

人物如同馬光、歐陽修、蘇軾等以爲違背祖制，大加反對。但他毅然不顧，以革命的手段厲行維新的政策，他的政敵愈攻擊得他利害，他愈加奮勇向前，把這些守舊的人物盡行斥退。結果只因爲一般人深中守舊的遺毒，沒有正人君子幫助他，他所倡導的新法都給奸佞的人弄壞，他也不能鬱悶地辭官歸隱了。他的學問文章在當時確是「首屈一指」，而政治上的見地尤非他人所能及，他的失敗，不但是他之不幸，也是宋代之不幸，有許多守舊派的歷史家對於他總是加以惡評，實在是冤枉了他的。

著述

他的著述有三經新義（周禮義、毛詩義、尚書義）。相傳周禮那部是他自己所著，其餘詩、書兩部是他的兒子雱和他的門人承他的意旨而纂述的。

此外還有臨川先生文集。

思想概要

（一）政治思想 他對於政治制度沒有什麼新的主張，只是對於政治政策方面有過特殊的貢獻。歷史上所講的王安石變法（他所謂「法度」）

，只是變更前代的政策而已。現在把他這種思想介紹如下：

(甲)治國的方針——他以為治國的方針不外有兩種：(一)當國者須先有至誠惻怛憂天下之心；(二)正風俗。他以為如果能够辦到這兩點。則國家無有不治的。他說：「……自古人主享國日久，無至誠惻怛憂天下之心，雖無暴政虐刑加於百姓，而天下未嘗不亂。自秦以下，享國日久者，有晉之武帝，梁之武帝，唐之明皇。此三帝者，皆聰明智略有功之主也，享國日久，內外無患，因循苟且，無至誠惻怛憂天下之心，趨過目前，而不為久遠之計，自以禍災無及其身，往往身遇災禍而悔無所及；雖或僅得身免，而宗廟固已毀辱，而妻子固已窮困，天下之民固已膏血塗草野；而生者不能自脫於困餓劫束之患矣；……蓋夫天下至大器也，非大明法度不足以維持，非衆建賢才不足以保守；苟無至誠惻怛憂天下之心，則不能詢考賢才，講求法度。賢才不用，法度不修，偷假歲月，則幸或可無他，曠日持久，則未嘗不終於大亂。」(《上政時疏》)所謂「大明法度」，「衆

建賢才」，就是他所倡導政策的綱領，而至誠惻怛憂天下之心則是「大明法度」，「秦建賢才」這兩件事的根本，可知他在政治上也是一個人治主義者。又說：「聖人上承天之意，下爲民之主，其要在安利之。而安利之要，不在於他在乎正風俗而已。故風俗之變，遷染民志，關之盛衰，不可不慎也。」（風俗）他的思想淵源於儒家，儒家以爲政治的最大任務在於「化民成俗」，他也不能超出這個範圍。總之，照上述這兩個治國方針看來，他的政治思想顯然是屬於唯心論的。

（乙）國家政策——（1）整飾吏治 他以爲國家政策最重要的就是整飾吏治，吏治不能整飾則一切無從說起。他在擬上殿箭子上說：「……以方今之勢揆之，陛下雖欲改易更革天下之事合於先王之意，其勢未必能也。……何也？方今天下之吏才少故也。……以臣使事之所及，則一路數千里之間，能推行朝廷之法，知其所緩急，而一切能修其職事者甚少，而不才苟簡貪鄙之人，至不可勝數，其能

講先王之意以合今世之變者，蓋閭郡之間往往而絕也。夫人才不足，則陛下雖欲改易更革天下之事，以合先王之意，大臣雖有能當陛下之意而領此者，九州之大，四海之遠，萬官之衆，孰能一二推行之，使人人蒙其施者乎？」他在上仁宗皇帝言事書更有詳盡的說明，他以為整飾吏治不外「教之、養之、取之、任之有其道而已」。（子）教之：自國至於鄉黨皆有學，博置教導之官而嚴其選，以朝廷禮樂、刑政之事教育可以爲天下國家之用的人材，而不使耗精疲神於課試的文章。（丑）養之：饒之以財，以養其廉耻，使遠離貪鄙之行；約之以禮，以免其放僻邪侈；裁之以法，以免其不聽教訓。（寅）取之：取士必於鄉黨，必於庠序，復加以嚴密之審察，而後給予官祿。（卯）任之：任用人才，德厚才高者，爲之長；德薄而才下者，爲之佐屬；當使久於其職，而察以考績之法。此外，他在進說、取材、興賢、委任、知人各篇文章更把整飾吏治的主張加以詳細的發揮。

(2) 維持治安 維持治安，從來的政治家都認爲國家的要務。他所倡導的維持

治安的政策，就是現在仍然仿行的「保甲」制度。他在上五事節子說：「保甲之法，起於三代丘甲，管仲用之齊，子產用之鄭，商君用之秦，仲長統言之漢，而非今日之立異也。」在他也不過把牠恢復起來，加以周密的規畫而已。保甲的辦法，據宋史所載，大略是十家爲一保，五十家爲一大保，十大保爲一都保。其同保不及五家者，附於他保，有自外入保者，則收爲同保，每保置保長一人，每大保置大保長一人，以主戶有幹才者充任。每都置都保正一人，副保正一人，以兼所服者充任。凡任保正副、保長，皆以選舉。每戶有兩丁以上者，選一人爲保丁，凡不在禁內之兵器，許保丁習之。每一大保，每夜五人輪值徹盜，凡告捕所獲，以賞從事者。凡保中有犯強盜、殺人、放火、強姦、傳習妖教等罪，知而不以告者，罰之；但非法律所究治者，不得告發。有窩藏強盜三人以上，經三日以上者，鄰保雖不知情，亦科以失覺之罪。（參照陳著中國政治思想史大綱）這種維持治安的辦法，可說周密之至了。

(3) 實行徵兵制度 宋代自仁宗以來，文治的勢力發達，結果便失之柔弱。當他那個時候，外患日急，要挽救國運，自非改易變革，充實軍事的力量不可。他以為要充實軍事的力量，便當振興軍事教育，實行徵兵制度，像在上仁宗皇帝書說：「先王之時，士之所學者，文武之道也。士之才，有可以為公卿大夫，有可以為士，其才之大小，宜不宜則有矣，至於武事，則隨其才之大小，未有不學者也。故其大者，居則為六官之卿，出則為六軍之將也。其次，則比閭族黨之師，亦皆卒兩師旅之帥也。故邊疆宿衛之任，皆得士大夫為之，而小人不得好其任，今之學者。以為文武異事，吾知治文事而已，至於邊疆宿衛之任則推而屬之卒伍。往往天下姦悍無賴之人，苟其才行足自託於鄉里者，亦未有去親戚而從召募者也。邊疆宿衛，此乃天下之重任，而人主之所當慎重者也。……今乃以夫天下之重任，人主所當至慎之選，推而屬之姦悍無賴，才行不足以託於鄉里之人，此方今所以認認然常抱邊疆之憂，而虞宿衛之不足恃以為安也！」這一段話把募

兵制的缺點講得至爲深切，可見得振興軍事教育與實行徵兵制度之需要。我國今日最大的危機是在兵多而不能抵禦外侮，反足以釀成內戰，其弊處就在於募兵制度之不良，不圖在八百多年前他已在反對募兵制度了。

(二) 經濟思想 (甲) 國民經濟觀念——他對於一般人的經濟生活，主張節儉，其理由就是：「……且天地之生財也有時，人之爲力也有限，而日夜之費無窮；以有時之財，有限之力，以給無窮之費，若不爲制，所謂積之涓涓而洩之浩浩，如之何使斯民不貧且濫也！」這是「量入爲出」的傳統思想。他的主張的立腳點是帶道德家的色彩的，他以為如果生活不節儉，必至於敗壞風俗，所以說：「……且山林不能給野火，江海不能實漏卮，淳朴之風散，則貪饕之行成，貪饕之行成，則上下之力匱。如此，則人無完行，無士廉聲，尙陵逼者爲時宜，守檢押者爲鄙野，節義之民少，兼并之家多，富者財產滿布州域，貧者困窮不免於溝壑，夫人之爲性，心充體逸則樂生，心鬱體勞則思死，若是之俗，何法令之

能避哉！故刑罰所以不措者此也。」（並見風俗）他因爲主張節儉，所以也主張抑制工商業而重農業：「所宜略依古之王制，命市納賈，以觀好惡，有作奇技淫巧以疑衆者，糾罰之；下至物器僕具，爲之品制以節之；工商逐末者，重租稅以困辱之。民見末業之無用，而又爲糾罰困辱，不得不趨田畝，田畝關則民無饑矣。」（同上）

（乙）利民的政策——他所倡導實行的經濟政策（就是所謂「新法」），在當時遭受一代人的痛罵，以爲他的目的祇在增加國庫的收入，不恤民困，甚至以他爲聚斂之臣。就是後來的歷史家也抱着這樣的見解，把一個在政治上失敗的豪傑委屈得太利害了。我們就事實上觀察，他所倡導實行的經濟政策，目的完全在於利民的，而所以得到不好的結果，原因就是在於用人不當，而不在於他的政策的本身。他說：「聚天下之人，不可以無財，理天下之財，不可以無義。」（乞制置三司條例）他這些政策，實在是「以義理天下之財」的。我們姑在宋史食貨

結中把他所倡導實行的幾種重要政策略說一下，以明梗概：（一）方田，均稅——方田、均稅，就是調查土地，整頓賦稅以減輕人民負擔的政策。方田的辦法，就是以東南西北各千步，當四十一頃；一百六十步爲一方。每歲九月由縣派人分地計量，驗地色肥瘠，分爲五等以定稅則。均稅的辦法，就是「縣各以其租額歲數爲限。舊嘗收盛奇零，如米不及十合而收爲升，絹不滿十分而升爲寸之類，今不得用其數，均攤增展，至溢舊額。凡越額增數皆禁。若瘠鹵不毛及衆所食利，山林陂塘溝路墳墓，皆不立稅。」（二）青苗——青苗，就是便利人民之沒有資本去從事耕種的政策。牠的辦法，就是當春天的時候，由政府貸款與人民，以作耕種的資本，取息二分；等到秋熟的時候，人民就把所貸之款的本利交還政府，如果過着災傷歉收，則可以展期交還。這種政策的用意是使農民不至於受富豪的高利貸的剝削，和現在所認爲救濟農村的基本建設的農民銀行是有同樣作用的。他說：「昔之貧者，舉息之於豪民；今之貧者，舉息之於官；官薄其息，而民救其乏

。L（上五事筭子）這是把青苗法的好處一語道盡了。（三）市易——市易，就是防止富豪操縱市面的商品及以資金扶助貧民使得從事於生產的政策。牠的辦法，是選擇熟悉市場經濟的官吏來負責，對於市物之價賤則增價收賣，貴則損價鬻賣，使一般人民不至受富豪操縱物價，居間剝削的痛苦。又商民可以用田宅或金帛作抵押品向政府借款，定期交還，（半年須納息一分，一年倍之，過期不還，除照納利息外，更加罰錢。）以從事於生產。（四）免役——這是向來病民的差役制改為募役制以免防碍人民生產事業的政策。牠的意義等於現時徵收所得稅，是照人民的貧富分成五等，隨等徵收「免役錢」，以充雇募役夫的資金，免得人民再供應力役，感受費時失事的痛苦了。照上述這幾種政策看來，無不出於利民的動機，而實行起來之得到不好結果，可知是由於人事關係，與他的政策本身無關了。

五 朱熹

略傳

朱熹字元晦，又字仲晦，亦稱晦庵，生於宋高宗建炎四年，卒於隆宗慶元六年，年七十一。世籍徽州婺源，但他生時在閩尤溪縣（他的父親曾爲尤溪縣尉，遂住在尤溪），所以後人又稱朱子之學問爲閩學。他的父親也是一個學者，他臨死的時候對朱子說：「籍溪胡原仲，白水劉致中，屏山劉彥三人吾友也，學有淵淵，吾所敬畏，吾死，汝往師之，而惟其言之聽，吾死不恨矣。」朱子早年就受學於此三人，劉致中且以女嫁給他。他登進士之後，爲泉州同安主簿。在這個時候，他從同安步行數百里到延平訪李侗（字愿中，世稱延平先生）問道，大受他的影響。孝宗即位時，下詔求直言，他上書說：「一、帝王之學。先以此格物致知，自然意誠心正，以應天下之變。二、與金人有不共戴天之仇，不可議和。」當時當國的人主張議和，遂棄而不用。其後他又屢屢上書，都是發揮「

正心誠意」之論，孝宗竟能起用他，歷任諸官。到寧宗時，韓侂胄專權，他上疏斥言近臣竊權的害處，韓侂胄便很憤恨他；於是諂媚韓侂胄的人對他極力攻擊，甚至數他有十大罪狀，一時一部分意志薄弱的學生都不敢跟他來往，甚至有變易衣冠，狎遊市肆以示非與他同黨。可是他毫無畏懼，仍然繼續講學，他對勸他走避的人說：『放流竄逐，久置度外，若仰人鼻息爲舒慘，則方寸之間長戚戚矣。』這可見他的鎮定工夫了。後來竟能安然無事。他嘗說：『道統之傳，散在方冊，聖經之旨不明，而道統之傳始晦。』自然他是以傳受聖人的道統自命的，所以他一生費很大的工夫把四子書（大學、中庸、論語、孟子）四經（易、書、詩、春秋）自漢至唐的註疏整理，又加上個人的見解，做成幾部簡明貫注的集註。這幾部書，八百年來在中國發生了極大的勢力。他對於宋代學者的思想能够集取來長以完成自己的思想的體系，所以說他是理學的集大成者，也非過當了。

著述

他是一個讀書極博的人，著述也非常豐富，所著及編的有：大學中

庸章句、或問、太極圖解、通書解、西銘解、易本義、啓蒙、著卦考誤、論語集註、孟子集註、詩集傳、楚辭集辯證、韓文考異、論孟集義、孟子指要、中庸輯略、孝經刊誤、小學、謝上蔡語錄、延平問答、宋名臣言行錄、(和李幼武合撰)程氏外書、程氏遺書、家禮、近思錄(和呂東萊同撰)通鑑綱目、伊洛淵源錄、正義解；還有儀禮經傳通解、未脫稿；另有平生所作文一百卷，生徒問答八卷，別錄十卷。想知到他對於各方面的思想的，最好讀後人所編纂的：朱子語類、朱子語錄、朱子文集、學的、朱子書節要等書。

思想概要

他在人文思想方面最重要的貢獻就是倫理思想，現在分兩點介紹於下：

(甲)性論——他所主張的性論是根據他的宇宙觀「理氣」二元說的。他說：「天地之間，有理有氣；理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性；必稟此氣，然後

有形。」（答黃道夫）所以他也把性分作本然之性和氣質之性兩種：「有天地之性，有氣質之性；天地之性，則太極本然之妙，萬殊之一本也；氣質之性，則二氣交連二生，一本而萬殊者也。」（性理大全）他這種說法無疑地是本於張橫渠、和程伊川的，不過他說得比他們精密，能够把本然之性和氣質之性的關係弄得清楚。他說：「論天地之性，則專指理言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。未

有此氣，已有此性；氣有不存，而性却常在，雖其方在氣中，然氣自是氣，性自是性，亦不相夾雜。至論其徧體於物，無處不在，則又不論氣之精粗，莫不有是理。」（同上）這裏說氣質之性是理與氣雜，可見氣質之性不必盡要排除而且和本然之性有不可分離的關係。他又說：「故氣質之性，在形體之後。然無形質，則本然之性無安置自己之地位。如一勺之水，非以物盛之，則水無歸着之所。」（語錄）又說：「故本然之性，實際與氣質之性相密接；是以論氣質之性時，不得不難言理與氣。」（學的）這是他和張、程不同的所在，也是由於後來居上的

原因。既然人性中俱具有本然之性和氣質之性，而氣質之性俱具有理和氣，然則聖人和一般人在性上面究竟有什麼不同？依他的說明是這樣的：「本然之性外，尙有氣質之性；氣質之性，準於氣之清濁如何？清者爲聖賢，濁者爲昏愚。更詳言之，得木氣重者，惻隱之心常多；羞惡、辭讓、是非之心，因此塞而不得發；得金氣重者，羞惡之心常多；惻隱、辭讓是非之心，因此塞而不得發；水火亦然；故氣質之性完全之人，陰陽合德，五性全備，爲中正聖人是也。」（語錄）又說：「性譬之水，本皆清也，以淨器盛之則清；以不淨之器盛之則臭；以汙泥之器盛之則濁。」（語類）所以他把從來的性論都加以批評：「孟子恐人謂性元來不相似，遂於氣質內挑出天之所命者，說與人道：「性無有不善。」即子思所謂「天命之謂性」也。」又「荀、揚、韓諸人雖是論性，其實只說得氣。」「諸儒論性不同，非是於善惡上不明，乃性字安頓不着。」（語錄）這把自漢以來學者間說性的糾紛求出個所以然來，確立他自己的理論。

自唐李翱倡爲性善情惡之說，性與情的關係也是一個待解決的問題，依他的主張是這樣的：『性者，心所具之理；情者，性之感於物而動者也。』性與情的關係既是如此，就無所謂情惡。他於此在性情之外又顯然地提出一個「心」出來，而且以心爲性情之主：『仁、義、禮、智、性也；惻隱、羞惡辭讓，是非、情也；以仁愛，以義惡，以禮讓，以智知，心也。性者，心之理也；情者，性之用也；心者，性情之主也。』（性理大全）又：『性是未動，情是已動，心包得已動未動。蓋心之未動則爲性，已動則爲情，所謂心統性情也。』（語類）他又依理氣二元的妙用，把心分作「人心」和「道心」兩種：『心之虛靈知覺，一而已矣，而以爲有人心，道心之異者，則以其或生形氣之私，或原於性命之正，而所以知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。然人莫不有是形，故雖上智，不能無人心；亦莫不有是性，故雖下愚，不能無道心。二者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公，卒無以勝夫人欲之私』

矣！」（中庸序）他以為道心是純然天理，人心是包含有天理和人欲。所以治心之道，在於去人欲、存天理。能够這樣，便是所謂聖人了。

（乙）修養法——他的修養法不用說是集中在去人欲、存天理——「變化氣質」（張橫渠說：「爲學大益，在自能變化氣質。」見經學理窟。）上面的。他提出可以達到這個目的的方法有兩種，就是居敬，窮理。這也是祖述程伊川之說的，不過他也比伊川說得精密了。他以為居敬和窮理這兩種工夫是相發的，不能對分的，（伊川說：「涵養須用敬，進學在致知。」是沒有把相發的地方說出。）所以說：「學者工夫，唯在居敬、窮理二事。此二事互相發；能窮理，則居敬工夫日益進；能居敬，則窮理工夫日益密。譬如人之兩足，左足行則右足止，右足行則左足止。又如一物懸室中，右抑則左昂，左抑則右昂，其實只是一事。」又說：「涵養中自有窮理工夫，窮其所養之理；窮理中自有涵養工夫，養其所窮之理。兩項都不相離，纔成兩處便不得。」（語錄）但是怎樣居敬？怎樣窮理？

類說：「何丞說：『敬不在外，但存心，便是敬。』先生說：『須動容貌，整思慮，則生敬。』」已而曰：「各說得一邊。」可見得無論內、外生活都整齊嚴肅便能達到敬的境界。他以為靜坐是居敬的入門工夫，所以又教人靜坐，他說：「靜坐非如坐禪入定，斷絕思慮；只收斂此心，無煩思慮，此心湛然無事，自然專一，及有其事，則隨事應事，已時復湛然。」（同上）又說：「敬不是萬慮休置之謂；只是隨事專一，謹畏不放逸爾。非專是閉目靜坐，耳無聞，目無見，不接事物，然後為敬；整齊收斂這身心不敢放縱便是敬；嘗謂敬字似甚字，却是個畏字。」（同上）至於窮理的方法，他大學補傳中說得極詳細：「所謂『致知在格物』者，言欲致吾之知，在卽物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知；而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」所謂

「窮理」，便是即物以窮其理，其終極便能達到「吾心之全體大用無不明」。所以他以爲窮理是要廣博而且要精細的，他說：「大凡義理積得多後，貫通了自然見效。不是今日理會得一件，便是做一件用。譬如富人積財，積得多了，自無不如意。」（語類）又說：「格物十事，格得九事通透，卽一事未通透不妨；一事只格得九分，一分不通透，最不可；須窮到十分處。」（學的）他以爲致知格物之要在於讀書：「致知格物，卽窮理之要，必在讀書。讀書之法，以循序致精爲第一，而致精之本，在居敬持志。」他又教人精細的讀書方法：「讀書之法，在循序而漸進，熟讀而精思；字求其訓，句索其旨；未得於前，則不敢求於後；未通乎此，則不敢志乎彼；先須熟讀，使其言皆若出於吾之口；繼以精思，使其意皆若出於吾之心。」（並見學的）

居敬和窮理，究竟那一樣重要？應該從那一種先做起？他以爲居敬就是行，窮理就是知，所以說：「知行常相須，如目無足不行，足無目不見，論先後，知

爲先；論輕重，行爲重。」（語類）他這種主張最受陸象山的反對，所以他在答項平父書說：「子思以來教人之法，惟以尊德性、道問學兩事爲用力之要；今子靜（陸象山）所說，專是尊德性事，而某平日所論，却是問學上多了。」（文集）這是朱、陸兩人的修養法根本不同之點。

六 陸九淵

陸九淵字子靜，以講學於象山，自號象山翁，金谿人，生於宋高宗紹興九年，卒於光宗紹熙二年，年五十四。他的父親名賀字道齋，也是一個讀書明理的人，生六子：（象山爲最少）其中九韶、（字子美，號梭山。）九齡（字子壽，號復齋。）和象山當時號爲三陸。這可見象山的學問和他的家庭有很大的關係了。據說象山少時已是非凡出衆，當十三歲時讀古書見「宇宙」二字之解釋爲：「四方上下曰宇，古往古來曰宙。」便大悟道：「宇宙內事，乃已分內事；已分內

事，乃宇宙內事。」就定下了爲他的思想之中心點的「心即理」說來了。他在隆道八年（三十四歲）登進士，爲呂東萊所賞識。他做了短時期的官，就回到象山講學，生徒之盛，至於「戶外屨滿，耆老扶杖觀聽。」淳熙二年（三十七歲）呂東萊約他及其兄復齋到信州鶴湖寺和朱熹等相會，把他和朱熹的修養法提出來彼此辯論，終以「人各有所見，不如取決於後世。」的理由（朱熹提出來的）無結果而散。後來朱熹請他到過白鹿書院講書，也彼此通訊討論不少，到底意見不能一致。光宗卽位，任他爲知荆門軍，卒於任所。

著述

他注重實行，以爲「學苟知本，六經皆我註腳。」（語錄）所以沒有正式地著過書，現所傳的祇有文集三十三卷，語錄二卷，年譜一卷。

思想概要

他的重要貢獻，也在於倫理方面的思想。他所主張的修養的根據和修養法和朱熹都不相同，因爲他們兩個是同時代的人，而且反覆辯論過，彼此的主張也都有後繼者的擁護，於是成爲有名的朱、陸之爭。

他的修養的根據就是所謂「心即理」說。他把當時鬧得頭昏腦漲的性論丟開而直宗孟子的性善說，簡易直截地提出「心即理」的主張來。他說：「心一也，理一也。至當歸一，精義無二。此心此理，實不容有二，故夫子曰：『吾道一以貫之。』」孟子曰：「夫道一而已矣。」又曰：「道，仁與不仁而已矣。」……仁即此心也，此理也。求則得之，得此理也；先知者，知此理也；先覺者，覺此理也。愛其親者，此理也；敬其兄者，此理也；見孺子將入井而有怵惕惻隱之心者，此理也。」（與曾子之書）又明顯地說：「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，有聖人出焉，此心同也，此理同也；千百世之下，有聖人出焉，此心同也，此理同也。」（雜說）以爲人心自有天理，無論時間、空間有怎樣的差別，也無不相同的。這和朱熹把心分作人心、道心與及說人心中有天理、人欲兩種成分之說顯然不同了。

。而且他更不承認天理、人欲與人心。道心之說，與朱熹的主張大大相反：「天理人欲之言，亦自不是至論。若天是理，人是欲，則是天人不同矣。」「人心惟危，道心爲微」，（出尚書大禹謨）解者多指人心爲人欲，道心爲天理，此說非是。心一也，人安有二心？自人而言，則曰惟危；自道而言，則曰惟微。「罔念作狂」；「克念作聖」，非危乎？「無聲無臭」，「無形無體」非微乎？（語錄）去他所說的「心即理」自然不是孟子原來的「性善」說，因爲他單提出心字而丟開性字不談，和佛家心性混爲一說相同，可以說是儒表佛裏的東西。

他既以爲心即理，所以他的修養法不外是教人明此理——把捉此理，而不必外求。他說：「心之在人，是人之所以爲人，而與禽獸、草木異焉者也，可放而不求哉！」這與孟子所說的「學問之道無他，求其放心而已」相同。他以爲一個人能够收其放心，循着原來所有的天理以造成完全的人格，便是所謂「自立」：「汝耳自聰，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本無欠缺，不必他求，在乎自

立而已。』(語錄)因此他就與朱熹注重窮理的主張完全相反，他在和復齋的詩中有句說：『易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。』(在鵝湖之會上作的)就是以為他教人「自立」，「收放心」的工夫是「先立夫其大者」，(見語錄)而朱子教人的窮理工夫是支離事業，「舍本逐末的。他反對人不明理而先讀書，更反對人專為功名而讀書。他說：『學者須是打疊田地淨潔。田地不淨潔，若讀書，則是假寇兵資盜糧。』(語錄)又說：『科舉取士久矣，……使汨沒於此，而不能自拔，則終日從事者，雖曰聖賢之書，而要其志之所向，則有與聖賢背而馳者矣。』(白鹿洞講義)他這種絕對唯心的修養法，無疑地是接受了禪宗「見性成佛」之說的影響的。朱熹說象山之學為禪學也不無理由。

總之，朱、陸的思想之不同點，大致說來，前者是客觀的歸納的，後者是主觀的。演繹的。因為這樣的立場不同，所以爭之不已。象山的主張固以簡易直截見長，而其弊則易流於空疏固陋。所以他的主張自王陽明加以充實，光大之後，

便至反動四起了。

七 王陽明

王守仁字伯安，學者尊爲陽明先生，餘姚人，生於明憲宗成化八年，卒於世宗嘉靖七年，年五十七。他生於一個世代念書的家庭裏面，所以他在年青的時候就注意到學問上的工夫了。十八歲時，他曾訪婁一齋問道，（婁是當時的理學家）頗受了他的影響。黃梨州敘述他進學的變化說：『先生之學，始泛濫於詞章，繼而徧讀考亭（朱熹）之書，循序格物。顧物理、吾心，終判爲二，無所得入，於是出入佛。老者久之。及至夷居處困，（指在貴州龍場的時候）動心忍性，因念聖人處此，更有何道。忽悟格物致知之旨，聖人之道吾性自足，不假外求。』還說他於學成之後，更經過三種變化：（一）「一意本原，以默坐澄心爲學」；（二）「江右之後，專提致良知三字，默不假坐，心不待澄，不習不慮，出之自

有天則」；(三)「居越以後，所操益熟，所得益化。時時知是非，時時無是非，開口即得本心，更無假借湊拍。」(明儒學案)這可見他爲學之勤苦了。他在弘治十二年登進士，授刑部主事，繼改兵部。正德初年，他上章彈劾宦官劉瑾，貶爲貴州龍場驛丞，劉瑾賣了刺客在途中想殺害他，幸他知機避免。他在龍場的烟瘴中三年，歷盡許多艱辛，才得保存性命。後來劉瑾伏誅，他才被救回來。歷任諸官，以平宸濠之功，升南京兵部尚書，封新建伯。嘉靖中奉旨南征思田，因疾作辭職北返，卒於南安途中。他一生歷盡許多艱苦，建立過赫赫的功業，所以他的學問多半是從經驗得來的。

著述

他的著述，有王文成公全書，其中他的門人錢緒山(德洪)所編的傳習錄足以窺見他的思想的大概。

思想概要

他的思想是淵源於陸象山的，從來以程、朱和陸、王對舉，他自己也曾說過要章明象山之學的話來。他在與王與庵書說：「晦翁與象山爲學，

若有不同，要皆不失爲聖人之徒。今晦庵之學，既已章明於天下，而象山猶憂無實之誣，莫有爲之一洗。』是的，在他那個時候，朱學泛濫於中國，學者汲朱學之末流，真是沒有生氣了，他於是從個人體驗的結果在朱學之外另找出一條大道來。——象山之學——所以他的思想可以說是朱熹的思想之反動。

(一) 倫理思想 他接受了陸象山的「心即理」說，成爲他的倫理思想的中心。他對於心即理的理論比象山更說得精到。他說：『夫物理不外吾心，外吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物耶？心之體理也，物即理也。故有孝親之心，即有孝親之理，無孝親之心，即無孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理，無忠君之心，即無忠之理矣。理豈外於吾心耶？』(答人論學書)這是絕對的唯心的見解，他是根據這種見解來決定他的修養法的：

(1) 知行合一——陽明早年是相信過朱子那種即物窮理的格物致知的工夫的，後來因爲實驗時碰了壁，才發見了「心即理」說——「物理不外吾心」——的真

確，於是以「心即理」的根據來決定出他的修養法。他說：「衆人只說格物要依晦翁何曾把他的說去用！我着實曾用來。初年與錢友同論做聖賢，要格天下之物；因指亭前竹子令去格看。錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其心思，至於三日，便致勞神成疾。我當初說他是精力不足；因自去窮格，早夜不得其理；到七日，亦以勞思致疾。遂相與歎聖賢是做不得的！無他大力量去格物了！」所以他的修養法的確是從痛苦的經驗中得來的。他的修養法的第一步，就是針對着朱子那種先知後行說而把知行合作一塊。他說：「知是行的主意，行是知的工夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已是右知在。今人却將知行分作兩件去做，以爲必先知之，然後能行；我如今且去講習討論，做知的工夫，待真知得了，方去做行的工夫，故遂終身不行，亦遂終身不知。此不是小病痛，其來已非一日矣，某今說個知行合一，正是對病的藥。」

（傳習錄上）他更用確切的譬喻說道：「如好好色，如惡惡臭。」見好色屬知；

好好色屬行，只見那好色時，已自好了，不是見了後，又立個心去好；聞惡臭屬知，惡惡臭屬行，只聞那惡臭時，已自惡了，不是聞了後，別立個心去惡。如鼻塞人，雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦只是不曾臭。就如稱某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟，不成只是曉得說些孝弟的話，便可稱爲知孝弟。又如知痛，必已自痛了，方知痛。知寒必已自寒了；知饑必已自饑了。」（同上）所以說：「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知。」（答顧東橋書）他的說法是很真確的，我們如果把知行分作兩件事，真有終身不知、不行的害處的，他這種主張，增加人們實行的勇氣不少。

明代遺臣朱舜水把陽明這種思想帶到日本去宣揚，日本人受了他很大的影響，至今還受用不盡哩。孫中山先生用近代科學智識證明人類不知亦能行，發明「知難行易」學說，比他更爲進步了，但他在四百多年以前便提出這種主張來，不能不說是「知難行易」說的先驅吧。

(2) 致良知——陽明在五十歲以後，便以「致良知」三字教人，可見這是他的成熟的思想了。他說：「知其爲善，致其知爲善之知，而必爲之，則知至矣；知其爲不善，致其知爲不善之知，而必不爲之，則知至矣。夫知猶水也，決而行之，無有不就下者。決而行之，致知之謂也。此吾所謂知行合一者也。」（書朱元）
 〔諸卷〕可知致良知是以知行合一爲基礎的了。什麼叫做良知？他說：「孟子云：是非之心，智也。是非之心，人皆有之。即所謂良知也。」（與陸元靜書）又說：「夫心之本體，即天理也，天理之昭明靈覺，所謂良知也。」（答周道通書）什麼叫做致良知？他說：「鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事之物之皆得其理矣。」（與顧東橋書）簡言之，所謂致良知，就是用合乎天理的良知來應付事事物物罷了。他以爲致良知不是憑空可以做得到的，必須靠事實上的磨鍊然後可以達到圓滿的地步的。他說：「夫良知之於節目事變，猶規矩之於方圓長短也；

節目事變之不可預定，猶方圓長短之不可勝窮也。故規矩誠立，則不可欺以方圓，而天下之方圓不可勝用矣；度尺誠陳，不可欺以長短，而天下之長短不可勝用矣；良知誠致，則不可欺以節目事變，而天下之節目事變不可勝應矣。」（與黃勉之書）他的良知說本來是採取佛家的說法的，但是說致良知的工夫在於事實上磨鍊，又與佛家的清淨寂滅不同，也不過是援釋入儒而已。他以為致知便是格物，與朱子的以致知而格物的見解相反。他說：「致吾心之良知者，致知也，事物物皆得其理者，格物也。是合心與理而為一者也。」（與顧東橋書）所以可以說朱子的修養法是從格物下手，他的修養法是從致知下手。他的說法固然使人易行，但其弊處則容易使學者遺棄事物，陷於空疎。固陋而不自知了。

（二）人生觀 他說：「大人者，當以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉，若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也；其心之仁本若是。」（大學問）這以天下家為一家，中國為一

人說是本於「其心之仁」，猶是儒家的見解，其磊落的懷抱也可想見了。他在赴龍場的途中脫離刺客的虎口以後作詩說：「險夷原不滯胸中，何異浮雲過大空。夜靜海濤三萬里，月明飛錫下天風。」如果不是有這樣磊落的懷抱的，怎能有一般鎮靜的態度呢。

以上就是陽明的思想的大概。胡適之先生說：「程朱的格物論，注重「即物而窮其理」，是很有歸納的精神的。可惜他們存一種被動的態度，要想「不役其知」以求那「豁然貫通」的最後一步！那一方面陸王的學說，主張真理即在心中；抬高個人的思想，用良知的標準，來解脫傳注的束縛。照這種自動的精神，很可以補救程朱一派的被動的格物法。而程朱的歸納手續，經過陸王一派的解放，是中國學術史一大轉機。解放後的思想，重新又採取程朱的歸納精神，重經過一番「樸學」的訓練，於是有清代學者的科學方法出現；這又是中國學術史的一大轉機。」（清代學者的治學方法見胡適文存）程朱陸王是宋明思想界的代表，他

們的思想對於後世有這麼大的影響，這可見他們在中國思想史上的地位了。

第二章 清代的人文思想

一 概說

梁任公先生說：「有清一代學術，可紀者不少，其卓然成一潮流，帶有時代運動的色彩者，在前半期爲「考證學」；在後半期爲「今文學」；而今文學又實從考證學衍生而來。」（清代學術概論自序）真的，清代的時代思潮，就可以這兩派爲代表。這裏就把這兩派的思潮介紹一下：

（一）考證學 清代的學術是由明代的遺老開其端緒的。這是以孫奇逢、黃宗羲、顧炎武、李顥、王夫之之幾個人爲主要人物。其中孫奇逢和黃宗羲是主陽明學的，顧炎武和王夫之是主宋學而兼涉漢、唐的訓詁學的。在黃宗羲和顧炎武兩

個人的手裏更把自宋以來的理學的學風一變而爲考證學。次於上述這些人的，還有閻若璩、胡渭兩個人，和他們共稱爲清代考證學之祖。到了乾隆那個時代，惠棟、戴震等出來，考證學愈加盛大。惠棟稱爲吳派之祖，其門下有江聲、余蕭客，更有王鳴盛、錢大昕、汪中、劉台拱、江藩等後繼者。戴震稱爲皖派之祖，其門下有段玉裁、王念孫、王引之等大家。所以吳派、皖派實爲當時「漢學」的兩大學派。——清代的考證學稱爲「漢學」或「樸學」；前者是對待宋學而言，後者是對待文人而言。——漢學最後也出了俞樾、孫詒讓兩位大師，爲之壓陣。

考證學起於康熙、雍正之間，而極盛於乾隆、嘉慶的時候，其餘勢則蔓延至於今日。考證學勃興的原因，不外是對於王（陽明）學的反動。因爲王學的末流便是有「束書不觀，游談無根」的風氣，理學家不復能繫社會之信仰，顧炎武等便起來矯正這種流弊，大倡「舍經學無理學」之說，教學者脫宋明儒羈勒，直接反求之古經。（見清代學術概論）他們以爲要認識古經，須先認識古字，於把爾

雅、說文這兩部書（古文字學書）認爲無上法寶，或辨明經文之真偽，或糾正傳注之謬誤。他們以爲非如此不足以知聖人之真意，否則等於欲渡江而不用舟楫。所以便不能不服從東漢古文學家之說了。但是考證益加精密，便漸漸走入歧路，因爲他們愈做考證的工夫，便愈把探求聖人的真意的目的忘却，倒生出了許多訓詁派、音韻派、金石派、校勘派、輯佚派等學派出來。本來考證學的開山祖如顧炎武、顧爾人是以「經世致用」爲研究學問的目的，（如黃宗羲之着重史學，顧炎武之着重地理學和音學。）結果考證學却變爲專向故紙堆中討生活，這不能不說是由於當時的政治、經濟的原因所使然，而考證學之蛻變爲今文學運動，也爲此故。原來滿清以異族入主中原，對於被統治的漢族刻刻防其反叛，尤其對於漢族中的智識分子更刻刻防其煽動民衆來反抗他。所以自聖祖、世宗、高宗三朝屢興文字獄之後，法網之密，無以復加，學者們在這種高壓勢力之下，祇有向故紙堆裏討生活去了。其次上述那三個朝代可算是滿清的黃金時代，雖然仍有向邊境用兵

的事，但國內究尚平安無事，生產發達，國庫也充足，聖祖時開博學鴻詞科，世宗時編輯古今圖書集成，高宗時除開鴻博科外，更開館編輯四庫全書，學者們一時為功名、利祿之念所驅迫，便不能不埋頭於故紙堆中以奪取為親戚所畏懼的富貴了。這兩種原因是促成考證學離開「經世致用」和探究聖人的真意的立場來。

(二) 今文學 考證學到了登峯造極的地步，於是生出今文學的反動勢力來了。滿清自仁宗、(嘉慶) 宣宗 (道光) 以後，國勢日衰，內憂、外患紛至沓來，國內的政治局面和經濟組織都發生動搖，在這種形勢下，在故紙堆裏討生活的考證學，便到達了衰落的時期，而講究經世致用的今文學派便代之而起了。

今文學派之倡導者為莊存與，他的學生劉逢祿祖述他的學說，其後便有龔自珍、魏源，宋翔鳳、凌曙、戴望、皮錫瑞、廖平、康有為等學者出來。其中以康有為為集大成者。他們主張的要點如下：

第一，惠棟、戴震所倡導的漢學就是東漢古文學，他們所祖述的人如馬融、

鄭玄、許慎都是東漢的古文家。今文學家以爲東漢的古文家解經是參酌各家的經說而成爲一家之學的，所以未必是孔、孟的真意；而西漢今文學爲漢以前的東西（康有爲新學僞經考說孔子時所用字，卽秦漢所用的篆書——所謂今文。）且爲漢十四博士所傳授，較爲可信，所以要知孔孟的真意，不能不宗西漢的今文學。但是西漢今文學所謂十四博士的學說早已亡掉，所殘存的祇有春秋公羊傳的何休注而已。所以今文學派是以公羊傳爲中心，（按、春秋有左傳、公羊、穀梁三傳，左傳用古文書之，爲劉歆所倡，東漢學者尊之。其餘二傳用今文書之，西漢學者尊之。東漢古文學盛行，西漢今文學之典籍散佚，其完全保存的祇有公羊傳。今文學者以爲公羊傳的解釋，最善傳孔子作春秋的旨趣。）也就是主張所謂公羊學。

第二，依公羊學者之說，在春秋裏面有所謂三科、九旨。宋翔鳳解釋三科、九旨說，張三世，存三統，異內外爲三科；時，月，日，王，天王，天子，譏，

貶，絕爲九旨。而公羊學者在這三科，九旨中特以「張三世」之義爲主力。所謂「張三世」，就是說，在春秋的記錄中，自魯隱公至哀公分爲三世十二代，隱公、桓公、莊公、閔公、僖公五代，爲擾亂之世；文公、宣公、成公、襄公四代，爲昇平之世；昭公、定公、哀公三代爲太平之世。公羊學者以爲擾亂世是亂世；昇平世是小康之世；太平世是大同之世。自亂世而爲小康之世，即國家主義，君主主義，階級主義之世。又自小康之世而爲大同之世，即世界主義，自由平等主義，社會主義之世。他們以爲社會進化必須經過這幾個期，而努力促其實現，就是張三世之義。

第三，公羊學者更有所謂「大九世之仇」。就是說春秋記齊襄公亡紀事，書爲「紀侯大去其國」。公羊以爲紀侯的先祖曾以讒言進獻於周天子，陷襄公的九祖哀公於罪；所以當襄公報九世之仇的時候，春秋褒之，故不書「襄公亡紀」，而書「紀侯大去其國。」公羊學者提倡這種思想，意思是說君主之仇雖百世必須

報復的。這吹鼓漢族對於滿清的復仇心非常有力。

二 黃宗羲

略傳

黃梨洲名宗羲，字太沖，梨洲其號，浙江餘姚人，生於明萬曆三十七年，卒於清康熙三十四年，年八十六歲。他的父親名尊素，天啓年間爲御史，因爲彈劾魏忠賢，死於獄中。這時他才十九歲，便携鐵錐，草疏入京訟冤，可是在他未到之前，魏忠賢已被正法，他就把置他父親於死的獄卒葉咨、顏文仲二人錐殺了。後來清兵入關，他就糾合黃竹浦子弟數百人，（黃竹浦是他所居的鄉名）以抗清兵，世號爲「世忠營」。後因力弱潰敗，又曾去日本乞師，不濟。返國後竄匿草莽，東徙西遷，屢瀕於危，仍與反清的勢力相策應。終以大勢已去，無能爲力，於是奉母歸里，從事著述。清朝屢徵之，不應。他少年本承父命受學於劉

戴山，與及受父親的啓迪「不可不通知史事」，在父冤既白之後，便益肆力於學。戴山學宗陽明，所以他亦宗陽明；他對於史學方面有過特殊的貢獻，（如明儒學案、宋元學案兩書，創為學術史的專著。）所以他也被稱為滿清一代的史學之祖。

著述

他的著述很多，最著的為明儒學案六十二卷，宋元學案一百卷，（經全謝山修補）易象數論六卷，歷代甲子考一卷，律呂新義二卷，（未見）宋史補遺，明史案二百四十四卷（並未見）行朝錄六卷，南雷文約四卷，明夷待訪錄二卷，留書一卷（未見），破邪論一卷等。其中明夷待訪錄為他所認為經世的作品，顧亭林也讚美這本書說：「於是知天下之未嘗無人，百王之敝，可以復起；而三代之盛，可以徐還也。」（顧寧人書）所以研究黃梨洲的人文思想，以這本書為最重要的材料。

思想概要

（一）政治思想（甲）民權的思想——他是滿清一代主張民

權論的第一人，在明夷待訪錄中他就首先提倡打破從來所謂「天王明聖，臣罪當誅」的君臣之義。原君篇說：「古者以天下爲主，君爲客，凡君之所舉世而經營者，爲天下也。」又原臣篇說：「夫治天下猶曳木然，前者唱邪，後者唱許，君與臣共曳木之人也。」這在根本上就把君主的地位降底下來，把從來的「天子」「皇帝」的定義一筆勾消了。（白虎通：「王者，父天母地，爲天之子也。」又「皇者，煌煌人莫遠也」，「德合天地者稱帝」。）他之所以要打破從來的君臣之義，就是在實際上看到爲君的往往專橫自恣，荼毒百姓，與及爲臣的又往往阿諛奉承，爲虎作倀，於是不得不大聲疾呼數盡君主的罪惡：「今也以君爲主，天下爲客，凡天下之無地而得安寧者，爲君也。是以其未得之也，屠毒天下之肝腦，離散天下之子女，以博我一人之產業，曾不慘然曰：『我固爲子孫創業也。』其既得之也，敲剝天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂，視爲當然，曰：『此我產業之花色也。然則爲天下之大害者，君而已矣。……古者天下之

愛戴其君，比之如父，擬之爲天，誠不爲過也。今也天下之人，怨惡其君，視之如寇讎，名之爲獨夫，固其所也。而小儒規規焉以君臣之義，無所逃於天地之間，至桀、紂之暴，猶謂湯、武不常誅之，而妄傳伯夷、叔齊無稽之事，乃兆人萬姓崩潰之血肉，曾不異夫腐鼠，豈天地之大，於兆人萬姓之中，獨私其一人一姓乎？」（原君）又闡明君臣的正當關係說：「父子一氣，子分父之身而爲身。故孝子雖異身，而能日近其氣，久之無不通矣；不孝之子，分身而後，日遠日疎，久之而氣不相似矣。君臣之名，從天下而有之者也。吾無天下之責，則吾在君爲路人；出而仕於君也，不以天下爲事，則君之僕妾也。以天下爲事，則君之師友也。夫然謂之臣，其名屢變，夫父子固不可變者也。」（原臣）這都從來以君臣父子相提並論的謬說駁斥至無餘地。於是更進一步說明天子與卿、大夫、士只是等級之差，並不是像一般人的觀念中的天無二日，尊無二上的：「……蓋自外而言之，天子之去公、猶公、侯、伯、子、男之遞相去；自內而言之，君之去卿，

卿，大夫之遞相去。非獨至於天子，遂截然無等級也。昔者伊尹，周公之攝政，以宰相而攝天子，亦不殊於大夫之攝卿，士之攝大夫耳。後世君驕臣諂，天子之位，始不列於卿大夫之間。而小孺遂阿漢其攝位之事。」（置相）他這些話從前的讀書人是絕對不敢說的，而他却能大胆地發表出來，所以梁任公先生說：「此等論調，由今日觀之，固甚膚淺；然在二百六七十年前，則真大胆之創論也，故顧炎武見之而歎，謂「三代之治可復」；而後此梁啓超譚嗣同輩倡民權共和之說，則將其書節鈔，印數萬本，祕密散佈，於晚清思想之驟變，極有力焉。」

（清代學術概論）可見他這種思想對於後世的影響了。

（乙）法治主義——他是主張法治的。他說：「論者謂有治人無治法，吾謂有治法然後有治人。」他以爲法政的優點就是：「其人是也，則可以無不行之意；其人非也，亦不至梁刻網羅，文害天下。」不過他最注重立法的精神，就是須爲天下立法，而非爲私利立法。所以說：「三代之法，藏天下於天下者也。山澤

之利，不必其盡取；刑賞之權，不疑其旁落。貴不在朝廷也，賤不在草莽也。在後世方議其法之疎，而天下之人，不見上之可欲，不見下之可惡，法愈疎而亂愈不作，所謂無法之法也。後世之法，藏天下於筐篋者也。利不欲其遺於下，福必欲其斂於上。用一人焉，則疑其自私，而又用一人以制其私；行一事焉，則慮其可欺，而又設一事以防其欺。天下之人，共知筐篋之所在，吾亦總總然日爲筐篋之是虞。是故其法不得不密，法愈密而天下之亂即生於其中，所謂非法之法也。〔（以上所引並見原法）他所說的理由固然以君主專制的時代爲背景，却也是立法之一定不易的原則。

（丙）理想的政治制度——他的理想的政治制度大致有如下列各種：

（1）執行機關——對於執行機關，他是主張實行內閣制的，置相篇中主張恢復宰相制度就是這個意思：「有明之無善治，自高皇帝罷丞相始也。（按、明太祖鑒於胡惟庸之變，罷宰相之制。）原夫作君之意，所以治天下也，天下不能一人

而治，則設官以治之，是官者，分身之君也。」又說：「古者不傳子而傳賢，其視天子之位去留，猶夫宰相也。其後天子傳子，宰相不傳子，天子之子不賢，尚賴宰相傳賢，足見宰相與天子亦不失傳賢之意。」至於內閣的組織就是這樣的：「宰相設政事堂，使新進士舉之，或用待詔者，……列五房於政事堂之後：一曰吏房，二曰樞機房，三曰兵房，四曰戶房，五曰刑禮房；分曹以舉業務。」這所謂宰相就是現在的內閣總理，五房的主事者就是各部的部長了。

(2) 監督機關——他以爲有執行機關而沒有監督機關還不是完善的政治制度，於是以學校爲政治的監督機關。他說：「東漢太學生三萬人，危言深論，不隱豪強，公卿避其貶議。宋諸生伏闕搥鼓，請起李綱。三代遺風，惟此猶爲相近。使當日之在朝廷者，以其所非是爲非是，將見盜賊奸邪懾心於正氣霜雪之下，君安而國可保也。乃論者目之爲衰世之事，不知其所以亡者，收捕黨人，編管陳歐，正坐破壞學校所致，而反咎學校之人乎？」至於監督的方法是這樣的：「每朔日

，天子臨幸太學，宰相六卿諫議皆從之。祭酒南面講學，天子亦就弟子之列。政有缺失，祭酒直言無諱。」又：「郡縣朔望大會一邑之縉紳士子。學官講學，郡縣官就弟子列，北面再拜。……郡縣官政事缺失，小則糾繩，大則伐鼓號於衆。

（並見學校）

③ 考選人才的方法——他反對專以科舉取士，主張寬以取士，嚴以用士。所以於科舉之外，常有：（甲）荐舉之法。——每歲郡舉一人，使其對策，有條理的，假以職事，有成效，然後以官給之。（乙）太學之法。——每歲以弟子員之學成者，考試其才能德藝，分列等級。（丙）任子之法。——凡官吏的子弟，教之有成而後入太學，無成則出學，不賢則不使之在民上。（丁）郡縣佐之法。——郡縣各設六曹，以考選專門的人才。（戊）辟召之法。——宰相六部方鎮及各省巡撫，皆可自辟其屬吏，試以職事。（己）絕學。——凡有專技和新發明的，加以獎勵。（庚）上書。上書有二：（子）上陳國政得失；（丑）著書有所發見

，皆給以諫職及出身。（參考陳著中國政治思想史大綱）

(4) 兵制——他對於兵制是主張寓兵於民（徵兵制）。而且由人民給養。他說：「余以爲天下之兵當取之於口；而天下爲兵之養，當取之於戶。其取之于口也，教練之時，五十而出二；調發之時，五十而出一。其取之戶也，調發之兵，千戶而養一；教練之兵，則無資於養。」（兵制一）那末國家常備有百萬的精兵而無需平出一錢以爲養兵之費。他以爲這是很實現之可能的，所以說：「夫五十口而出一人，則其役不爲重；一十戶而養一人，則其費不爲難；而天下之兵滿一百二十餘萬，亦不爲少矣。」（同上）他又主張：「使文武合爲一途：爲儒生者，知兵書戰策非我分外，習之而知其無過高之論；爲武夫者，知親上愛民爲用武之本，不以羸暴爲能。」（兵制三）這的確可以矯正唐宋以來文武分途的流弊，惜乎他的主張不能老早實行，否則中國民族不至有現在這般的衰弱了。

(5) 邊疆制度——他主張設「沿邊之方鎮」；「宜將遼東、蘇州、宣府、大同

、榆林、寧夏、甘肅、固原、延綏俱設方鎮。外則貴雲亦依此例，分隸附近州縣屬之。務令其錢糧兵馬，內足自立，外足捍患。田賦、商稅，聽其徵收，以充戰守之用。一切政教張弛，不從中制。屬下官員，亦聽其自行辟召，然後名聞。」

〔方鎮〕他這種主張到現在仍極有參考之價值的。

(二) 經濟思想 (甲) 對於田制的主張——這種主張可分爲下列兩點：(1) 復井田——他說：「世儒於屯田則言可行，於井田，則言不可行，是不知二五之爲十矣。每軍撥田五十畝，古之百畝也，非即周時一夫授田百乎？五十畝，科正糧十二石，聽本軍支用；餘十二石，給本衛官軍俸糧，是實徵十二石也。每畝二斗四升，亦即周之鄉遂用貢法也。天下屯田見額六十四萬四千四百十三頃，以萬歷六年實在田土七百一萬三千九百七十六頃二十八畝律之，屯田居其十分之一也。授田之法未行者，特九分之一耳！由一以推九，似亦未爲難行。况田有官、民，官田者，非民所得而自有者也。州縣之內，官田居其十分之三，以實在田土均

之，人戶一千六十二萬一千四百三十六，每戶授田五十畝，尚餘田一萬七千三百二萬五千八百二十八畝，以聽富民之所占，則天下之田，自無不足，又何必限田、均田紛紛，而徒困苦富民之事乎？故吾於屯田之行，而知井田之必可復也。」他是拿真憑實據來說出井田制之可恢復的。不過他不拘泥古法，所以說：「夫誠授民以田，有道路可通，有水利可修，亦何必拘泥其疆界制度之末乎？」（並見田制二）（2）定田賦——他說：「吾意有王者起，必當重定天下之賦；重定天下之賦，必當以下下爲則。」所謂下下之賦是怎樣的呢？他說：「夫三十而稅一，下下之稅也。」（並見田制一）他是主張輕稅的，目的不外乎使人民安居樂業而已。

（乙）廢金銀——他之主張廢金銀，在現在看來，似乎是很笑話的，但在當日却有很確當的理由，只要看下面這一段話就可以知到了：「夫銀力已竭，而賦稅如故也，市易如故也，皇皇求銀，將於何所？故田土之價，不當異時之十一，

豈其攘瘠與？曰否！不能爲賦稅也；百貨之價，亦不當異時之十一，豈其物阜與？曰否！市易無資也。當今之世，宛轉湯火之民，卽時和年豐無益也，卽勤農沛澤無益也。吾以爲非廢金銀不可。」因爲當時金銀存的甚少，因之物價騰貴，而完糧納稅又須用金銀，人民益不堪命。但是廢去金銀之後須用什麼以爲交換的代價？他主張用粟帛及銅錢。他說：「廢金銀其利有七：粟帛之屬，小民力能自致，則家易足，一也；鑄錢以通有然，鑄者不息，貨無匱竭，二也；不藏金銀，無甚貧甚富之家，三也；輕齋不便，民難去其鄉，四也；官吏賊私難覆，五也；盜賊腳篋，易重易跡，六也；錢鈔路通，七也。」（並見財計一）照此看來，他的廢金銀的主張，不但在蘇民困，而且有均產的作用。總之，他的經濟的思想在當時的確是對症發藥的良劑。

（三）教育思想 他對於學校教育有很大的希望，以爲學校教育是萬能的，所以說：「必使治天下之具，皆出於學校，而後設學校之意始備。」因此，便不

能不主張推廣學校教育：『離城烟火聚落之處，人士衆多者，亦置經師。民間童子十人以上，則以諸生之老而不仕者，充爲蒙師。故邑郡無無師之士，而士之學行成者，非主六曹之事，則分主教之務，亦無不用之人。』而師資的選擇則公之於衆議：『郡縣學官無得出自選除，郡縣公議，請名儒主之。自布衣以至宰相之謝事者，皆可當其任，不拘已仕未仕也。其人稍有干清議，則諸生得共起而異之曰：是不可以爲吾師也！』（並見學校）他所說的學校，只是養成統治階級的機關，和現在的學校的意義是有不同的。

三 顧炎武

略傳

顧炎武字寧人，號亭林，江蘇崑山人，生於明萬曆四十一年，卒於清康熙二十年，年六十九。他少孤，他的母親因國變絕食而死，遺命不許其子孫事二姓。他早年曾與同志舉兵以反清復明爲事，失敗後爲仇家所構陷，於是載書

自隨，漫遊南北。嘗墾田於雁門之北，五台之東。晚年，卜居華陰，置田五十畝，以爲糊口之資。清世荐應博學鴻詞科及修明史，皆不就。

著述

他的著述有左傳杜解補正、音學五書、日知錄、天下郡國利病書、文集、詩集等。其中以日知錄爲他的生平傑作，他自稱：『有王者起，將以見諸行事，以躋斯世於治古之隆，而未敢爲今人道也。』（亭林文集）

思想概要

（一）倫理思想 梁任公稱他是對於明學的反動的從事「黎明運動」的第一人，又說他能建設研究之方法有三種：一曰貴創；二曰博證；三曰致用。（見清代學術概論）是的，他對於倫理思想方面的特殊貢獻就是在於提出與宋明理學家相反的修養法，他批評理學家教人爲學之不當說：『聚資客門人之學者數十百人，譬諸草木，區以別矣，而一皆與之言心言性。舍多學而講，以求一貫之方；置四海困窮不言，而講危微精一之說。是必其道之過於夫子，而其門弟子之賢於子貢，祧東魯而接二帝之心傳者也。我弗敢和也。』他主張的修養法

是這樣的：「愚所謂於聖人之道者，如之何？曰：博學於文；行己有耻。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與取之間，皆有耻之事也。耻之於人大矣，不耻惡衣、惡食，而耻匹夫匹婦之不被其澤。故曰：萬物皆備於我矣，反身而誠。」（並見文集與友人論學書）他尤其注重知耻這一點，他在日知錄卷十三廉耻條說禮、義、廉、耻「四者之中，耻爲尤要。」他以爲：「人之不廉，而至於悖禮犯義，其原皆生於無耻也。故士大夫之無耻，是謂國恥。」他這句話真說得沉痛了。

（二）政治思想（甲）人治主義——他對於政治的見解，本於儒家的主張，注重人治。他以爲「治亂之關，必在人心風俗。」所以說：「諸葛孔明開誠心，布公道，而上下之交，人無間言，以蕞爾之蜀，猶得小康；魏曹、吳權任法術，以御其臣，而篡逆相仍，略無寧歲。天下之事，固非法之所能防也。」（日知

錄卷八法制）

(乙)自治的意義——他在郡縣論中說：「天下之人，各懷其家，各利其子，其常情也。……聖人因而用之，用天下之私，以成一人之公，而天下治。夫使縣令得私其百里之地，則縣之人民，皆其子姓；縣之土地，皆其田疇；縣之城郭，皆其藩垣；縣之倉廩，皆其困窮。爲子姪，則必受之而勿傷；爲田疇，則必治之而勿棄；爲藩垣困廩，則必繕之而勿損。」他只是主張寓封建之意於郡縣中，但所謂「用天下之私，以成一人之公」實爲地方自治的精髓。因爲地方自治制度是基於愛鄉土的心理而成立的。

四 顏元

畧傳

顏元字易直，又字渾然，號習齋。(戴聖顏氏學記顏元傳：「名其

居曰習齋」。直隸博野人，生於明崇禎八年，卒於清康熙四十三年，年七十，他幼時隨父寄食於蠡縣，劉村朱翁家，後來他的父親被兵掠至遼東，他於是復歸

於顏氏。他又曾遠走關外尋父蹟，得其墓於瀋陽，遂招魂奉主而歸。因為他一生飽經憂患，所以便養成注重實行、輕視空談的思想。他早年曾治過陸、王及程、朱之學，其後深覺其空虛無用，便即棄去；對於漢儒的考據工夫，也覺其支離破碎，去聖人之道甚遠。於是獨創一注重實行的學派，像先秦時代的墨子一般。晚年「帥弟子行孝弟，存忠信、日習禮、習樂、習射、習書、數、究兵、農、水、火諸學，堂上琴、竿、弓、矢、籥、管、森列。」（顏氏學記顏元傳）他的學生中最著名的爲李塏（恕谷）能傳其學。只因他所倡的爲學與做人的方法都是要刻苦的，非當時的士大夫們所能堪；又因他那種注重力行的精神，爲統治者所忌，所以他的學派也像墨學一樣不久就中絕了。

著述

他是不主張著書的，所以現在所傳的，只有：四書正誤、習齋記錄、存性、存治、存人四編。他的學生李塏、王源爲他輯年譜二卷，鍾錢記顏習齋言行錄二卷，關異錄二卷。

思想概要

(一) 教育思想 因為他是一個實踐的教育家，所以在教育上不主張盲從古人的成說。他說：『立言但論是非，不論異同；是則一二人之見不可易也；非則雖千萬人所同，不隨聲也；豈惟千萬人，雖百千年同迷之局，我輩亦當以先覺覺後，不必附和雷同也。』(顏習齋言行錄學問篇) 他何以提出這種主張？就是他最不同意於宋明學者之以性命之學教人，以此為他的教育主張的根本。可見他的教育主張是憑自己的良心出發的。他說：『僕妄謂性命之理，不可講也；雖講人亦不能聽也；雖聽人亦不能醒也；雖醒人亦不能行也。所得而更講之，共聽之，共醒，共行之者，性命之作用，詩、書六藝而已。即詩、書六藝亦非徒列坐講聽，要惟一講即教習，習至難處，來問，方再與講。講之功有限，習之功無已。孔子惟與弟子今日習禮，明日習射，間有可與言性命，亦因其自悟已深，方與言。蓋性命非可言傳也，不特不講而已矣。』(存學篇) 又說：「爲愛靜空談之學久，必至厭事；厭事必至廢事，遇事即茫然，故誤人才敗天下事者

宋學也。』(年譜卷下)又：『必破一分程朱，始入一分孔孟。』(同上)黃鵬二子的思想，同爲對宋明理學的空疏的思想的反動，但他們沒有正面的攻擊理學，而且也有接取理學的思想的地方。習齋則把宋、明理學的思想廓清了去，更給他以致命的打擊，這就是他的特殊的貢獻。

他不但反對宋、明的理學，而且也反對漢、唐的訓詁註疏。他說：『兩漢起而治尙雜霸，儒者徒拾遺經爲訓傳，而聖學之體用，殘缺莫振；浸淫於魏、晉、隋、唐，訓詁日繁，佛、老互煽，清談詞章，譁然四起；積禍而至於五季，百氏學術，一歸兵燹。堯、舜、周、孔之道，更就從而問之乎！』(習齋記餘)他不反對漢、唐的訓詁註疏，而且更反對教人在書本上用工夫，所以說：『人之歲月精神有限，誦說度一日，便習行中錯一日；紙墨上多一分，便身上少一分。』(存學篇)又說：『書本上見，心頭上思，可無所不及而最易自欺欺世，不特無能，其實一無知也。』(言行錄卷下)他這番話目的在打破從來以書本爲

學問的謬見，而使人注重日常生活的實際學問。他教學生時是以周禮大司徒的鄉三物——六德：知、仁、聖、義、忠、和；六行：孝、友、睦、婣、任、恤；六藝：禮、樂、射、御、書、數為中心，尤其着重六藝，使學生成就其一以為應用。不過他也並不是完全否認書本的價值，他說：「譬之於醫，有妄人者，止務覽醫書千萬卷，熟讀詳說，以為予國手矣，視診脈、製藥、針灸為粗不足學，書日博，識日精，一人倡之，舉世效之，岐黃盈天下，而天下之人病相枕死相接也。」（存學篇）可知他是注重實行而不是完全否認讀書的。簡言之，他在教育上是主張先行後知的。梁任公先生說他「以實學代虛學，以動學代靜學，以活學代死學；與最近教育新思潮最相合。」是很確當的。（清代學術概論）

（二）經濟思想 他說：「吾用力農事，不違食糲。」（年譜上）又說：「生存一日，當為生民辦事一日。」（年譜下）可知他是主張無論何人均須勞動，和近世社會主義者所提倡的「不勞動者不得食」的主張是相同的。他不但主張人

人都要自食其力，而且主張生產手段公有：「天地間田，天地間人共享之；若顧彼富民之心，卽盡萬人之生產而給一人，所不厭也；王道之順人情，固如是乎？况一人而數十百頃，或數十百人而不一頃，爲父母者，使一子富而諸子貧可乎？」（存治篇）人類經濟生活之不平等和今後應行改善之原則，他已一言道盡了。

五 戴震

畧傳

戴震字東原，安徽休寧人。中乾隆二十七年舉人，以負積學之譽，

因子敏中荐充四庫全書館纂修官，後被命與殿試，授翰林院庶吉士。越二年，病卒於官，年五十五。他爲學的方法，在「實事求是，不主一家」（錢大昕潛室集、戴震傳），極有科學精神。他長於考證，尤精小學，爲清代樸學的中堅人物。

著述

他的關於學術上的著述很多，至於關於他的思想的，當以原善三篇

、孟子字義疏證、東原文集爲代表。

思想概要

(一)倫理思想 自宋儒把人性分作理義之性和氣質之性之後，於是在個人的修養與待人接物上都以「去欲存理、排情固性」爲先務；從來的學者均守此說，不敢超越其範圍。陳原以爲這是與人情相反的，不是孔孟的本意。他說：「程朱以「理」爲如有物焉，得於天而具於心；啓天下後世人憑在己之意見而執之曰：「理」，以禍斯民；更濬以「無欲」之說，於得理益遠，於執其意見益堅，而禍斯民益烈。豈理禍斯民哉？不自知爲意見也！」（文集答彭進士書）他以爲宋儒所謂「理」只是意見，以牠來「律人」，不但無益，而且有害。爲什麼呢？我們只須看他這一段話便可明白：「夫遏欲之害，甚於防川；絕情、去智，仁義充塞。人之飲食也，養其血氣；而其學問也，養其心知，是以自得爲貴。血氣得其養，雖弱必強；心知得其養，雖愚必明，是以擴充爲貴。君子獨居思仁，公言言義，動止應禮，竭其所能謂之忠，明其所履謂之信，施其所平謂之

恕，馴而致之謂之仁且智。仁且者智者，不私不蔽者也。君子未應事也，敬而不肆，以虞其疏；至而動，正而不邪，以虞其僞；必敬必正，以致中和，以虞其偏，以虞其謬。戒疏在乎戒懼，去僞在乎慎獨，致中和在乎達禮，精義至仁，靈天下之人倫，可謂善矣。若夫以禮爲學，以道爲統，以心爲宗者，探之茫茫，索之冥冥也，曷若反求諸六經？」(原善)他以待人行己只要能够不私不蔽，便自然能够從容中道，不必像老、釋那樣要「去欲」「排情」的。(他在答彭進士書中說：「宋以來，孔、孟之書盡失其解，儒者難老、釋之言以解之。」)至於怎樣能够「不私不蔽」？他是主張「強恕以去私，問學以去蔽」的。

(二)人生觀 他既然反對宋儒之以「理」禍斯民，對於人生自然要排除「理」的束縛，所以說：「孟子言：「養心莫善於寡欲」，明乎欲之不可無也，寡之而已。人之生也，莫病乎無以遂其生；欲遂其生，亦遂人之生，仁也；欲遂其生，至於我人之生而不顧，不仁也。不仁實始於欲遂其生之心，使其無此欲，必

無不仁矣；然使其無欲，則於天下之人生道窮蹙，亦將漠然視之；已不必遂其生而遂人之生，無是情也。」又說：「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，不難舉曠世之高節着於義而罪之。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、天下所同欲達之於上，上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數。人死於法，有憐之者，死於理，其誰憐之？」（並見孟子字義疏證）他以「遂其生」並「遂人之生」（利己同時利他）爲人生之標的，而駁斥「已不必遂其生而遂人之生」爲不近人情，並爲從來之死於理者伸冤。可謂語之精警，字字沈痛。日儒渡邊秀芳說：「他的思想，正是縫於近代所謂『自然主義』」

和「功利主義」之間的。」（見所著中國哲學史概論）梁任公說：「綜其內容，不外欲以「情感哲學」代「理性哲學」；就此點論之，乃與歐洲文藝復興時代之思潮之本質絕相似。」又說：「戴震全屬西洋思想。」（並見清代學術概論）總之，他的思想在我國昔日的思想界中的確是別樹一幟的。

六 康有爲

略傳

康有爲字廣廈，號長素，廣東南海人，生於清咸豐八年，卒於民國十一年。他是清代今文學派的集大成者。據梁任公的清代學術概論說：「有爲既從學於朱次琦畢業，退而獨居西樵山者兩年，專爲深沉之思，窮極天人之故，欲自創一學派，而歸於經世之用。」又說：「有爲早年酷好周禮，嘗貫穴之著政學通議，後見廖平所著書，乃盡棄其舊說。廖平者，王闓運弟子；闓運以治公羊聞於時，然故文人耳，經學所造甚淺；……然有爲之思想，受其影響，不可誣也。」

「又於康有爲傳中說他『道經香港、上海，見西人殖民政治之完整，屬地如此，本國之進步更可知，因思所以致此者，必有道德、學問，以爲之本原，乃悉購江南製造局及西教會所譯各書盡讀之。彼時所譯者，皆初級普通學及工藝、兵法、醫學之書，否則耶穌聖經疏耳，於政治、哲學，毫無所及。而先生……別有會悟，能舉一反三，因小以知大，自是於其學力中別開一境界。』於此，可知他的思想的淵源了。他於光緒十四年（一八八八年）實行所謂「公車上書」，主張變法維新，但因他是一個無名小卒，朝廷那裏會接受。他於是回到廣州開「萬木草堂」學塾，以教育人才；陳千秋、梁啓超兩個就是他當時的高足弟子，對於他的政見的宣傳，給他以很大的幫助。他前後共上書六回，終爲光緒帝所賞識，起而重用之，但爲西太后及保守派所阻抑，不得行其志。其後他曾周遊世界各國，倡爲保皇的議論，入民國後，又嘗從事復辟運動；對清室的忠心，至死不變。

著述

他的代表著作有新學僞經考、孔子改制考及大同書三種。前兩種是

他整理舊學之作，後一種是他自己的創作。對於他的思想的研究，自然以大同書爲最要，但他以爲大同世界的時期未易達到，祕不以示人，其後雖曾把牠發表過，也沒有完篇，（清代學術概論：『啓超屢請印布其大同書，久不許，卒乃印諸不忍雜誌中，僅三之一，雜誌停版，竟不繼印。』）不能不算是一件憾事了。

思想概要

（一）中心思想 照大同書的意旨看來，他可說是一個改造社會的思想家。他的中心思想則在於公羊學的「通三統」、「張三世」，梁任公在清代學術概論中說他「喜言「通三統」；「三統」者，謂夏、商、周三代不同，當隨時因革也；喜言「張三世」；「三世」者，謂據亂世、升平世、太平世，意改而愈進也；有爲政治上「變法維新」之主張，實本於此。」

（二）理想的社會 有爲以春秋「三世」之義說禮運，謂「升平世」爲「小康」，「太平世」爲「大同」。他理想的大同世界的社會是這樣的：

一、無國家。全世界置一總政府，分若干區域。

- 二、總政府及區政府皆由民選。
- 三、無家族。男女同棲不得逾一年，屆期須易人。
- 四、婦女有身者入胎教院，兒童出胎者入育嬰院。
- 五、兒童按年入蒙養院，及各級學校。
- 六、成年後由政府指派分任農工等生產事業。
- 七、病則入養病院，老則入養老院。
- 八、胎教，育嬰，蒙養，養病，養老諸院，爲各區之最高設備，入者得最高之享樂。
- 九、成年男女，例須以若干年服役於此諸院，若今世之兵役然。
- 十、設公共宿舍，公共食堂，有等差，各以其所入自由享用。
- 十一、警惰爲最厲厲之刑罰。
- 十二、學術上有新發明者，及在胎教等五院有特別勞績者，得殊獎。

十三、死則火葬，火葬場比鄰爲肥料工廠

梁任公說：『大同書……全書數十萬言，於人生勞樂之根源、善惡之標準，言之極詳辯，然後說明其立法之理由。其最要關鍵，在毀滅家族。有爲謂佛出家，求脫苦也，不如使其無家可出；謂私有財產爲爭亂之源，無家族則誰復樂有私產；若夫國家，則又隨家族而消滅者也。有爲懸此鵠爲人類進化之極軌，至其常由何道乃能致此，則未嘗言。其第一眼目所謂男女同樣當立期限者，是否適於人性，則亦未甚能自完其說。雖然，有爲著此書時，固一無依傍，一無剿襲，在三十年前，而其理想與今世所謂世界主義、社會主義者多合符契，而陳義之高且過之。嗚呼，真可謂豪傑之士也已。』（並見清代學術概論）任公這番話真可謂知師莫若弟了。

七 譚嗣同

略傳

譚嗣同字復生，號壯飛，湖南瀏陽人，生於清同治四年（一八六五）

，卒於光緒二十四年（一八九八），年三十三。他的父親名繼洵，曾任湖北巡撫，母徐氏，早卒。他少時受後母虐待，備嘗艱苦。但他在幼年時代已抱有大志，博讀羣書，且好劍術，任俠。二十歲左右曾佐劉錦棠巡撫往新疆，其後十年間又往來於南北各省及台灣等地，見聞益廣。三十一歲時正值康有為倡議變法維新，名動一時的時候，他造訪康氏於北京，不值，得遇梁啓超，間接得聞康氏的理論，大為傾服，遂成爲「康黨」。其後一年，跟金陵居士楊文會研究佛典，極有心得。後來應湖南巡撫陳寶琛之招，來長沙，設時務學堂，延梁啓超主講席，又與黃遵憲、熊希齡、唐才常等設南學會，研究新政與及世界大勢。光緒二十四年，康有為進行變法維新得勢的時候，他參與其事。康氏失敗，他遂以康黨被殺。

著述 他的著述有仁學二卷，文集三卷，詩集一卷，爭議一卷，都收在全集中。其中仁學一書，爲他的思想的結晶。

思想概要

梁任公在清代學術概論中說：「仁學之作，欲將科學、哲學、

宗教治爲一爐，而更使適於人生之用。」又說：「嗣同幼治算學，頗深造；亦嘗讀戴震所謂「格致」類之譯書，將當時所能有之科學智識，盡量應用。又治佛教之「唯識宗」「華嚴宗」，用以爲思想之基礎，而通之以科學。又用今文學家「太平」「大同」之義，以爲世法之極軌，而通之於佛教。嗣同之書，蓋取資於此三部而組織之以立自己之意見」。他自己在仁學界說二十五也說：「凡爲仁學者，於佛書當通華言及心宗相宗之書，於西籍當通新約及算學、格致、社會學之書，於中國當通易、春秋公羊傳、論語、禮記、孟子、莊子、墨子、史記，及陶淵明、周茂叔、張橫渠、陸子靜、王陽明、王船山、黃梨洲之書。」這可見他的思想的駁雜了。現在把他的思想的主要點介紹如下：

(一) 倫理思想 他在仁學中所表現的思想着重在破壞方面——「衝決網羅」(見仁學自序)。他首先把數千年來束縛中國人的自由的綱常名教打倒：「俗學陋行，動言名教，敬若天命而不敢渝，畏若國憲而不敢議。嗟乎！以名爲教，則

其教已爲實之資，而決非實也。又况名者，由人創造，上以制其下，而不能不奉之；則數千年來三綱五常之慘禍酷毒由此矣。君以名桎臣，官以名輓民，父母以名壓子，夫以名困妻，兄弟朋友，各挾一名以相抗拒，而仁尙有少存焉者乎？然而仁之亂於名也，亦其勢自然也。中國積以威形箝制天下，則不得不廣立名爲箝制之器。如曰仁，則其名也，君父以責臣子，臣子亦可反之君父，於箝制之術不便；故不能不有「忠、孝、廉、節」一切分別等差之名，乃得以責臣子曰：爾胡不忠！爾胡不孝！是當放逐也，是當誅戮也。忠、孝既爲臣子之專名，則終必不能以此反之；雖或他有所據，意欲詰訴，而終不敵忠孝之名爲名教之所尙。……名之所在，不惟關其口使不敢昌言，乃並錮其心使不敢涉想。『他不但要打倒綱常名教，而且要推翻天理，人欲與及善惡的分別；『世俗小儒，以理爲善，以人欲爲惡。不知無人欲尙安得有天理，吾故悲夫世之妄生分別也。天理善也，人欲亦善也。』又：『男女樞精，名之曰淫。此淫名也。淫名，亦生民以來沿習既久，

多之不改，弊皆習謂淫爲惡耳。向使生民之初，即相習以淫爲朝聘宴饗之鉅典，行之於朝廟，行之於都市，行之於稠人廣衆，如中國之長揖拜跪，西國之抱腰接吻，沿習至今，亦孰知其爲惡者。……或謂男女之體，生於幽隱，人不恆見；然如世之行禮者，光明昭着，爲人易聞易觀；故易謂淫爲惡耳。是禮與淫，但有幽顯之辨，果無善惡之辨矣。『他這種思想充滿着懷疑的精神與解放的勇氣；他生當外患內憂交相煎迫與及中外文化互相衝激的時代，這種思想自然地會產生的。只可惜他死得太早，有破壞而沒有建設；可算是中國思想改造的急先鋒罷了。』

(二) 政治思想 他反對君主政治：『生民之初，本無所謂君臣，則皆民也。民不能相治，亦不暇治，於是共舉一民以爲君。夫曰共舉之，則非君擇民，而民擇君也。夫曰共舉之，則因有民而後有君，君末也，民本也。天下無有因末而累及本者，亦豈可因君而累及民哉？夫曰共舉之，則且必可廢之。君也者，爲民辦事者也；臣也者，助辦民事者也。賦稅之取於民，所以爲辦民事之資也。如此

而事猶不辦，事不辦而易其人，亦天下通義也。」他又主張打破國界：「地球之治也，以有天下而無國也。莊曰：『聞在宥天下，不聞治天下。』治者，有國之義也；在宥者，無國之義也。曰：『在宥』，蓋「自由」之轉音，旨哉言乎！人能自由是必為無國之民。無國則畛域化，戰爭息，猜忌絕，權謀棄，彼我亡，平等出。且雖有天下，若無天下矣。君主廢，則貴賤平；公理明，則貧富均。千里萬里，一家一人。視其家，逆旅也；視其人，同胞也。父無所用其慈，子無所用其孝，兄弟忘其友恭，夫婦忘其倡隨，若西書中百年一覺者，殆彷彿禮運大同之象焉；而國治如此，而家始可言齊矣。」又說：『不惟發願救本國，並彼極盛之西國與夫含生之類，一切皆度之。』（以上所引，並見仁學）他的民權思想是受黃梨洲、王夫之的影響，世界主義是受康有為的影響，不過康而充之，比較說得充實、分明，便是他的過人處了。他的思想，在今日看來，自然覺得平凡，疏闊，但在三十年前而能够有這種思想，確是了不得的。



結婚二重奏

菊池寬著 浩然譯

一册 八角 郵費一角三分

本書是日本文藝界的權威者菊池寬的代表作，描寫著兩對不如意的婚姻，寫一對怨男曠女，因了極細微的誤會，演弄出種種悲哀的交響曲。曾被選入世界文學集，描寫細膩，情節曲折，處處引人入勝，是一本百讀不厭的好小說。

少年男女

陶樂萃女士信縮 姚蘇鳳譯

(再版) 一册 八角 郵費一角三分

在這本書裡，有七十多封信，都是切身處地的為青年解答一切戀愛、婚姻、家庭、社交、煩悶等種種問題，裏面完全是每個少年男女婚前婚後應有的心誠。她告訴你怎樣做丈夫、做妻子、做父母、做朋友，一切的一切，都是你所想知而且應知的。

不可能的事

江紅蕉著

一册 九角 郵費一角六分

本書是江先生最近的創作，用完全詩意的筆調寫出，故事的新奇，情節的曲折，恐怕是任何小說所未有。他寫出戀愛的悲劇，他寫出農村經濟受土豪劣紳剝削的情形，各個人的生活片段，都顯示著被壓迫的悲哀，引起讀者內心的共鳴；有令你非一口氣看完不可的力量。

灰色眼鏡

江紅蕉著

一册 六角 郵費一角一分

本書是江先生作風轉變後的第一部創作，曾刊載在民國日報的閒話欄，是一部成功的作品，內容完全用幽默的筆調，寫出幾個女學生受了濟經壓迫和虛榮心的引誘，所演出的無數「羅漫諦克」，從學校到社會，都有特殊的描寫，給現代學生以深寶的刺激。

長城書局出版

福特原著

我所認識的愛迭生

一册 四角 郵費九分

也許誰都知道愛迭生爲什麼會成爲大發明家，大偉人！他究有什麼法寶，走上這條人人共仰的成功之路？這裏，就在這本書裏，他的好友汽車大王福特，把他經過的努力步驟和所得到的一切教訓，都詳細地寫出來了。讀者一定可以從中領悟到許多做人做事的方針。

鶴見祐輔著 徒然譯

莫斯科·柏林·羅馬

一册 六角 郵費一角一分

史太林掌握下的莫斯科，希特勒墨索里尼獨裁下的柏林與羅馬，是世人所矚目的三大都會，前者是社會主義的根據地；後者是法西斯蒂的實驗地，是誰都想認識的都會。本書作者週遊世界後，用尖銳之目光，詳細寫出這三大都會的實在情形，附有銅版多幅，極有價值。

辛梓著 陳維姜女士譯

蘇俄的生活

一册 五角 郵費一角一分

本書是最近蘇俄實際生活的素描，作者客觀地描寫蘇俄革命後的人民和革命家的不同的態度，作者在書序裏說：「他們怎樣從小小的田莊變成大規模的農場；怎樣採取科學耕種的方法；人爲怎樣跳進新時代的圈子……更好的，是他用很輕鬆的筆調描寫這很嚴重的問題，叫人看了不覺得厭倦。」

倪文宙 張梓生合編

東北事件

一册 三角 郵費九分

九一八滿洲事件發生，是我們不能忘記的奇恥大辱！本編者用明白的文章，作有系統的敘述，使人能明瞭東北的大勢，日寇的起點，甚至於經過的和應付的方針。現在東北四省依據及在日人的籠絡之下，讀者欲明瞭過去之困難，及未來的展望，快讀本書。全書共分八章，附東北地圖一張。

長城書局出版

羅德著 黃霜華 拜函合譯

怎樣訓練你自己

(六版) 一册 八角 郵費二角三分

本書為美國教育家羅德之原著，內容全是實用的方法，教人怎樣踏上成功之路，沒有一句空言泛論，全國各地出版之著名定期刊物，均熱烈介紹本書，一致認為青年修養書籍中之絕大收穫。欲求成功者，不可不讀本書。

怎樣修學

(再版) 一册 九角 郵費一角三分

克勞福著 劉良模譯

本書為克勞福博士之傑作，作者將歷年各校學生修學失敗之原因，詳細分析而研究其改進方法。讀者求學時，即應用本書，頗得實效。且兼照我國之情形，加以增刪，尤為精彩。修學欲求事半功倍者，不可錯過此書。

余正東主編

法律政治經濟大辭典

(再版) 一册 六元 郵費二角三分

本書集多數專家，費數年之精力，將現在通行之法律政治經濟等新名詞，不論新舊中西，無不搜羅羅列，詳加解釋，為國內第一部創作。各學校各圖書館各機關，均不可不備。全書共一千四百餘頁，都凡百萬言，附重要表格百餘幅。

浙江興業銀行調查處叢刊 王宗培著

中國之內國公債

(再版) 一册 一元 郵費一角三分

本書將數十年來發行國內公債之事實與統計，分析研究，作一有系統之敘述。資料美備，編製新穎，並於債券彙集成本及國債投資利益兩項，詳述其計算方法，實為本書之特色。凡欲研究財政，從事國債投資與公債買賣者，不可不讀此書。

長城書局出版

潘文安著

怎樣服務

一册 五角 郵費一角一分

本書是潘先生用最經濟最生動的筆調，寫出現社會服務青年的通病和應當怎樣改造。儘量的指導讀者以成功之路；並歷舉事實業界成功人士奮鬥的歷史，作讀者的楷模和參考。在這「人無事辦，事無人辦」的現狀之下，本書實在是每個將服務或是已服務的青年所必備的座右銘。

陸伯羽著

怎樣教育兒童

一册 六角 郵費一角一分

本書指出過去兒童教育的缺點，和今後所應注意的問題。說：怎樣教育兒童獲得豐富的知識？怎樣教育兒童鍛鍊強健的體格？怎樣教育兒童修養優良的品德？對於兒童教育的許多問題，都一一加以詳細的研究和探討，為一般賢明父母和優良教師所不可不備之書。

吳博民編

中國人文思想概觀

一册 六角 郵費一角一分

既是中國人，就應了解中國的人文思想。這一本書是把中國從古至今屬於人事方面的像政治、經濟、教育、倫理、人生觀等思想，提要鉤元地敘述出來。對於每個時代的思潮及每個思想家的歷史和著述亦扼要地介紹，以引起讀者研究的興味。取材既精，說明顯淺，是供給一般人閱讀的書。高初中學生用為歷史及國文科的讀外參攷讀物，尤為適合。

班納著 鄭祖發譯

怎樣生活

(編印中)

怎樣生活呢？這是人生最難解決的問題。本書是英國教育家班納所作，把常人日常生活中易犯的通病，一一分析。將一切問題，如時間的分配，讀書的途徑，修身，婚姻，改良習慣，克制煩惱，怎樣可以成功，一一詳細的用心理學和哲學來解答，指導讀者從不規則的生活走入計劃的生活裏去。

長城書局出版

編主安文潘

刊月半城長

內容充實·定價低廉·是大眾歡迎的讀物

本刊在這定期刊物的十二分運物的時候應運而生。這
 是我們的新嘗試。本刊以盡量供給青年修養，生
 活，及世世的實用知識為宗旨。內容：論著，經驗
 談，通訊遊記，生活素描，名畫傳記，常識，書報
 介紹，文藝等等，全期圖畫並重。
 本刊同人不捨力量的微薄，願以誠懇友誼的態度與
 讀者們相見。希望竭力量之所及，供給一點現代
 人所需要的智識，共同研究我們所解決的問題，
 更求一點人心靈所需要的陶染，尤注力於發表各
 人所獲得的寶貴心得和經驗，使本刊成為青年們討
 論切磋的自園地。更希望能予青年以可貴的方針
 和有利的鼓勵，務使青年人能看清自己的前途，
 明白自己的責任，振起精神去學習，去工作，去改
 進。但這個使命決不是能力微薄的我們所能完成的
 ，牠需要熱心者的扶掖，這小小的園地，才能開出
 燦爛飽滿的花朵來。
 現在特定價徵求定戶，全年二十四期，特價期內
 國內運郵祇收五角，國外運郵祇收一元五角，訂
 閱從速。

上海·寧波路四十七號·長城書局發行

版出日六十月一	册一月半	特價預定
册四十二	每售零	
分四份每	年全定預	內期價特
元元一二郵速	元元五郵速	
角角五元	角角五元	

◆ 上海：處定代約特 ◆
 書社 作者 書店 生活 書局 現代 書局 開明 書局 大各外內國處銷分
 ▶ 社報 派及局書大各外內國處銷分 ◀

中國人文思想概觀

吳博民編

版權所有 翻印必究

實價 每冊大洋六角

上海襄波路四十七號

發行人 陳 一 夫

上海襄波路四十七號

發行所 長 城 書 局

上海河南路一九八號

印刷所 文 明 印 刷 所

初 版 民 國 廿 三 年 五 月

#10
164347

3.500

164347

